הוכן מתוכנת תורת אמת, מותר להפיץ בכפוף לתנאי רשיון - CC BY-NC-SA 2.5 אסור בשימוש מסחרי
בס״ד - כל הזכויות שמורות (c) ל הרב ישראל שלום שליט״א

ספר מנחת ישראל

סוגיות בהלכות בשר וחלב ואיסור והיתר.
בירור ההלכה ע״פ שו״ע והרמ״א
חברתיו וערכתיו בחסדי ה׳ עלי
הצב״י ישראל ב״ר יצחק שלום ס״ט
(מח״ס ״ברכת ישראל״ סוגיות בהלכות ברכות)
פה עיה״ת רכסים - מר חשון תשע״ה

הסכמות • הקדמה • בשר וחלב • איסור והיתר - דיני ביטול • איסור והיתר - נותן טעם לפגם • איסור והיתר - נותן טעם בר נותן טעם • איסור והיתר - חתיכה נעשית נבילה

הסכמות

הקדמה

בשר וחלב

סימן א - בדין איסור בשר וחלב
סימן ב - בדין שהייה בין בשר לחלב
סימן ג - בדין אכילת תבשיל גבינה אחר תבשיל בשרי
סימן ד - בדין שהייה בין חלב לבשר.
סימן ה - בדין קינוח הדחה ונטילת ידיים בין חלב לבשר.
סימן ו - בדין העלאה של בשר וחלב על שולחן אחד.
סימן ז - בדין שניים האוכלים בשר וחלב על שולחן אחד.

איסור והיתר - דיני ביטול

סימן ח - בדין ביטול ברוב, מקור הדין.
סימן ט - ביטול ברוב, מה נחשב לתערובת.
סימן י - בדין ביטול ברוב, אי בעינן כפל או דסגי ברוב היתר.
סימן יא - דבר שיש לו מתירין
סימן יב - בדין חתיכה הראויה להתכבד
סימן יג - בדין בריה
סימן יד - בדין אין מבטלין איסור לכתחילה
סימן טו - בדין טעם כעיקר
סימן טז - בגדרי טעם כעיקר

איסור והיתר - נותן טעם לפגם

סימן יז - בדין נותן טעם לפגם
סימן יח - בדין נט״פ בשרצים
סימן יט - בדין בריה ודברים החשובים הנותנים טעם לפגם
סימן כ - בדין קדרה שאינה בת יומא
סימן כא - בדין נותן טעם לפגם בדבר חריף
סימן כב - טעם הבלוע בקדרה מתי נפגם, בלינת לילה או במעת לעת.
סימן כג - בדין נט״פ בטיחת איסור שע״ג קדרה או סכין.

איסור והיתר - נותן טעם בר נותן טעם

סימן כד - יסוד ההיתר בדין נ״ט בר נ״ט
סימן כה - בדין נ״ט בר נ״ט בצליה ובישול
סימן כו - בדין נ״ט בר נ״ט דאיסורא
סימן כז - בדין נ״ט בר נ״ט אי שרי לכתחילה
סימן כח - בדין זיעה
סימן כט - בדין ריחא

איסור והיתר - חתיכה נעשית נבילה

סימן ל - בדין חתיכה נעשית נבילה
סימן לא - בדין חתיכה נעשית נבילה בבשר וחלב.
סימן לב - בדין חנ״נ בשאר איסורים
סימן לג - בדין בישול קדרה בשרית וקדרה חלבית זו אחר זו על אותה חצובה
סימן לד - בדין קפילא
סימן לה - בדין כל דפריש מרובא פריש
סימן לו - בדין אחשביה באוכל שאינו ראוי לאכילה כגון תרופות

הסכמות

בס״ד י״ד אייר פסח שני תשע״ד

הסכמת הרב הגאון רבי אברהם לוגסי שליט״א דיין ומו״צ בק״ק רכסים וראש כולל ״לויית חן״

שמחתי בראותי את ידידי הרב **ישראל שלום** שליט״א בא לפני שוב עם ספר נוסף בידו ״**מנחת ישראל**״.

אכן איש מהיר במלאכתו, אחר עמל וטרחה על ספרו הקודם ״ברכת ישראל״ על ברכות הנהנין, וכבר בא עם חיבור נוסף בעניני תערובות ובב״ח.

כמעשהו בראשונה כן עכשיו בהיקף הסוגיות החמורות, ובעמקות נפלאה בהבנת רבותינו הראשונים הקדושים.

אין ספק שרבה התועלת בהיקף סוגיות אלו לכל מעיין ולומד, וע״כ ברכתי שיזכה להמשיך להגדיל תורה ולהאדיר, ולקדש שם שמים, מתוך רחבות הדעת, אמן.

בברכת התורה ולומדיה
אברהם לוגסי

בס״ד שבט תשע״ג

הסכמת ראש הכולל דביהמ״ד ״מאורות״ הרה״ג משה יעקובי שליט״א

לידידי היקר והחביב הרב **ישראל שלום** ה׳ ישמרהו ויצילהו

אחדשה״ט

שמחתי במאד לראות את פרי ביכורך ספר ״**ברכת ישראל**״ על מסכת ברכות אשר טפחת וריבת בבית מדרשנו ״מאורות״.

שמחה יתירה היתה לי בראותי את הברכה שהנך רואה בעמלך לסכם להלכה ארבעים ושמונה ענינים (מהם חמורים ומורכבים) ואכן בן ״חיל״ אתה.

אמר שלמה המלך ע״ה ״ויותר מהמה בני הזהר עשות ספרים אין קץ ולהג הרבה יגיעת בשר (קהלת יב, ב) ועיין בדבריו של הנציב בהקדמת העמק לשאילתות דרב אחאי גאון סי׳ ג׳ משא נפלא על חיבור ספרים.

אמנם הדגשת בהקדמתך שלא באת להכריע את ההלכה אלא להקל על הלומד להביא לפניו את עיקרי השיטות ולנסות לברר כל שיטה בראשונים עד היכן שידך מגעת. אעפ״כ נראה לי כי חבורך נכנס לגדר של ״לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא״ כי סוף סוף עיקרי השיטות שבסוגיא מוארים כאן באופן שישמשו את המעיין להגיע למסקנה ההילכתית.

הנני לברכך כשם שזכית ל״ברכת ישראל״ כן תזכה בעזה״י ל״שבת ישראל״ ״זבחי ישראל״ ״ו״מנחת ישראל״ וכן הלאה חיבורים מועילים ומחכימים.

מוקירך ומברך
משה יעקובי

בס״ד ג׳ חשון תשע״ה

הסכמת ראש הכולל מורי ורבי עטרת ראשי הרה״ג יואב אליצור שליט״א

הנה בא הרב **ישראל שלום** ותלמודו בידו במגילת ספר אשר ״**מנחת ישראל יקרא**״ על הלכות איסור והיתר החמורות אשר נלמדו בבית מדרשנו ״מאורות״.

נושא ונותן באמונה בספרי הפוסקים ראשונים ואחרונים חדשים גם ישנים, צולל במים אדירים ומעלה פנינים יקרות והיו ל״מאורות״, וכביר

מצאה ידו לסדר הדברים בטוב טעם ודעת, בבקיאות רבה, וסברא ישרה, בתורה הנקנית בחבורה, ובמלחמתה של תורה, היתה חשכה לאורה, בעמל ויגיעה אדירה, וביראה הקודמת לחכמה, זכה להגדיל תורה ולהאדירה.

ויתברך בכל מילי דמיטב ויפוצו מעיינותיו
וירוה נחת מכל יוצאי חלציו
ויצליח בכל מעשה ידיו

בברכה ובהערכה לעמלה של תורה
יואב אליצור

הקדמה

ישתבח הבורא ויתעלה היוצר, מה אשיב להי כל תגמולוהי עלי, הודו להי כי טוב כי לעולם חסדו, אשר לא עזב חסדו ואמיתו מאתי, ואשר נתן לנו את תורתו תורת אמת, ונתן חלקי מיושבי בית המדרש, וזיכני לישב באוהלה של תורה, ואילו פינו מלא שירה כים ולשוננו רינה כהמון גליו ושיפתותינו שבח כמרחבי רקיע אין אנחנו מספיקין להודות לו על אחת מאלף אלפי אלפים ורוב רבי רבבות, על החסד שעשה עימנו ועם אבותינו.

ובפרט שזיכני לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, וכמו שדרשו חז״ל (ברכות ח.) אוהב הי שערי ציון מכל משכנות יעקב, אוהב הי שערים המצויינים בהלכה יותר מבתי כנסיות ומבתי מדרשות, ואף שגם

בביהמ״ד לומדים והקב״ה חדי בפילפולא דאו׳, עכ״ז אין לו לקב״ה בעולם אלא ד׳ אמות של הלכה שהיא תורת אמת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא זהו הפלפול של אמת, וחותמו של הקב״ה אמת.

סוגיות אלו העוסקות בענייני בשר וחלב ואיסור והיתר זכינו ללומדם בביהמ״ד ״מאורות״ בראשותו של הרה״ג משה יעקובי שליט״א, ע״י דיבוק חברים, ולאחר כמה שנים של לימוד הסוגיות, אמרתי לחזור עליהם ולסדרם כדי להעלותם על הכתב, כדי שהחומר יהיה מסודר בצורה ברורה וקלה להבנה, לכל אשר חפץ ללמוד סוגיות אלו.

המיוחד בספר זה, שבהרבה סוגיות שהם קצת מורכבות, כתבנו בסוף הסוגיא את **״עיקרי הסוגיא בקיצור״**, ובזה ישנה תועלת רבה. **א.** כל אברך, בחור ישיבה, או בן תורה אשר ירצה למסור שיעור וכדו׳ בנושא מסויים, יקל מעליו להכין את השיעור, ע״כ סיכמנו בסוף הסוגיא את עיקרי הדברים שבסוגיא מבלי להכנס לפרטי פרטים, וזה בכדי להקל על הלומד להכין את השיעור בזמן קצר, שהדברים העיקרים הם הגמ׳, פלוגתת הראשונים, כיצד נפסק בשו״ע וברמ״א, והנפק״מ למעשה. ובכך יוכל בקלות למסור שיעור וכדו׳. **ב.** מי שרוצה לראות את שורש הדברים בנושא מסויים וקשה לו להכנס לכל הסוגיא כיון שהיא מורכבת, הנה ״בקיצור עיקרי הסוגיא״ יוכל לקבל הבנה באותו נושא אע״פ שהיא בקיצור. **ג.** הרוצה ללמוד את אותו נושא יוכל לקבל קצת ממראה המקומות של אותה סוגיא, והבנה קצרה על אותו נושא, ומי הם הראשונים שיש לגשת אליהם, וזה עשינו רק בסוגיא שפרטיה קצת מרובים.

אולם ״מעיקרי הסוגיא בקיצור״ אין להסיק מסקנות להלכה, כיון שנכתבו בקיצור ומבלי להכנס לפרטי פרטים, ונכתבו להקל על המעיין כמ״ש לעיל, והרוצה לדעת את ההלכה לאשורה, וכיצד נפסק, יש לעיין וללמוד את כל הסוגיא בעיון רב ולרדת לכל הפרטים ורק לאחר שיעיין במקורם של דברים יוכל לפסוק ההלכה.

עוד מיוחד בספר זה שבירור הסוגיות הוא בין לבני ספרד הפוסקים כדברי **השולחן ערוך**, ובין לבני אשכנז הפוסקים כדברי **הרמ"א**, שבשניהם השתדלנו לברר עד היכן שיד שכלנו מגעת, וזה כדי שהתועלת מספר זה תהיה לכולם.

וכמו כן ברוב הסוגיות הצגנו בתחילת הסוגיא שאלה מאותו נושא בו עוסקת הסוגיא וכן תשובה בסוף הסוגיא, וזה כדי שהקורא ידע פחות או יותר באיזה עניין עוסקת הסוגיא. אולם מאותה סוגיא יוצאים עוד כמה וכמה הלכות ולא רק הלכה זו, אלא שבחרנו להציג שאלה אחת מתוך כמה דינים העולים למעשה מאותה סוגיא.

החיד"א בספר ברית עולם (סי' תקל) מביא בשם ספר לב אריה בהקדמה בשם חז"ל, שבזמן שהיה בית המקדש קיים אדם מקריב קרבן ומתכפר לו, עכשיו כשאדם כותב בספר חידושי תורה ומפיץ אותם ומפרסמם ברבים, עולים לו במקום קרבן, ובזה פרשו מה שנאמר בתהילים (מ, ז) זבח ומנחה לא חפצת וכו' עולה וחטאה לא שאלת, אז אמרתי הנה באתי במגילת ספר. נחשב לו כאילו הקריב לפניו קרבן. יה"ר שחידושי תורה אלו יהיו לנחת לפניו יתברך ויחשב לי כאילו הקרבתי לפניו קרבן.

ויותר מזה בזוהר (פרשת תזריע מו:) כתוב, כך עונשיה דבר נש בגין מלא טבא דקאתי לידיה ויכיל למללה ולא מליל וכו' עי"ש. וכתב באבן שלמה (פ"ח אות כד) שכל אחד לפי מה שמלמדין אותו בבטן אמו כן יש יכולת בידו להשיג. וכתב אחיו בספר מעלות התורה שהוא ע"פ מה דאיתא במסכת נדה (ל:) כשהתינוק במעי אמו מלמדים אותו כל התורה כולה, ומיד כשיצא לאויר העולם בא מלאך וסטרו על פיו, ולכאורה צריך עיון מה תועלת יש במה שמלמדים אותו ואח"כ משכחים אותו, והוה כלא למד כלל. ונראה ע"פ מה שכתב האלשיך הקדוש מה שאנו אומרים "ותן חלקנו בתורתיך" לפי שכל הנשמות עמדו על הר סיני וקבלו כל אחד חלקו בתורה, וזה שכתוב בגמ' מגילה (ו:) יגעתי ומצאתי תאמין, מצאתי דייקא, כאדם המוצא אבדתו לפי שהוא חלקו, ולפי"ז אילו לא היו מלמדים אותו כשהיה במעי אמו, איך היה יכול להגיע ע"י יגיעתו, ואם לא היה שוכח לא היה צריך ליגע, וא"כ בטל שכר ועונש, **ולכך מלמדים אותו חלק תורתו**

במעי אמו, וזה נקרא כל התורה, רצה לומר מה שנוגע לחלק נשמתו, ובצאתו לאויר העולם הוא נשכח ממנו, ואח״כ ע״י יגיעתו יכול למצוא אבדתו.

על כן נתתי ליבי שאם משמים יצא הדבר וזיכוני לחדש חידושים, אפיצם ברבים, ויהי רצון שאזכה להוציא לאור העולם כל חיבורי אשר קבלה נשמתי מהר סיני לזכות בהם את הרבים, שלא נבוש בעוה״ז ולא נכלם לעוה״ב.

כן אמרו חז״ל ביבמות (דף צו:) אמר רב יהודה אמר רב מאי דכתיב (תהילים סא, ה) אגורה באהלך עולמים. וכי אפשר לו לאדם לגור בשני עולמים, אלא אמר דוד לפני הקדוש ברוך הוא יהי רצון שיאמרו דבר שמועה מפי בעולם הזה, דאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי כל תלמיד חכם שאומרים דבר שמועה מפיו בעולם הזה שפתותיו דובבות בקבר, אמר ר׳ יצחק בן זעירא ואיתימא שמעון נזירא מאי קראה, וכחך כיין הטוב הולך לדודי למישרים דובב שפתי ישנים (שיר השירים ז, י). וכן אמרו בגמרא בבא בתרא (דף י:) אשרי מי שבא לכאן ותלמודו בידו. ופירש המהרש״א שם, כי עיקר הלימוד שנעשה בו רושם הוא הלימוד הבא מכתיבת יד אשר על כן נקראו החכמים סופרים.

ועוד אמרו חז״ל (ירושלמי ברכות ב, א) כל האומר שמועה משם אומרה שפתותיו רוחשות בקבר. וכתב מרן החיד״א (ראש דוד פ׳ חקת עמ׳ תסו) בשם ״פנים מאירות״ שגם אם נאמרה שמועה שלא בשם אומרה שפתותיו דובבות, ואף אם נאמר בשם מישהו אחר, אין הקב״ה מקפח שכר בעל השמועה האמיתי, ולפניו הוא גלוי מי בעל הדברים ושפתותיו דובבות. ולכן רוב הדברים שנאמרו והתחדשו בסוגיות אלו, אין הם אלא דברים ששמענו מפי ראש הכולל הרה״ג יואב אליצור שליט״א, או ע״י דיבוק החברים שתוך כדי לימוד הגענו למסקנות אלו ואחרות, וגלוי וידוע לפני בורא עולם מי הוא בעל הדברים.

ידועים דברי החיד״א בספרו ״שם הגדולים״ שיש למחבר לרמוז את שמו בספר, וע״כ קראתי לספר זה בשם ״**מנחת ישראל**״ לרמוז את שמי.

מודים דרבנן

בראש ובראשונה רצוני להודות להורי היקרים, מו״ר אבי **ר׳ יצחק הי״ו,** ומרת אימי **שושנה תחי׳**, על שגידלוני והביאוני עד הלום, ועוזרים ותומכים בלי הפסקה כדי שהשב באוהלה של תורה, השי״ת יאריך ימיהם בטוב ושנותיהם בנעימים בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ויזכו לראות נחת מכל יוצאי חלציהם אכי״ר.

וכן רצוני להודות לראש הכולל **הרה״ג משה יעקובי שליט״א** אשר מוסר נפשו מזה שנים רבות למען אברכי הכולל, ודואג לכל מחסורם, יה״ר מלפני אבינו שבשמים שיתמיד בריאותו, ויזכהו להגדיל תורה ולהאדירה, ויראה נחת מכל יוצאי חלציו, אכי״ר.

לא אחשוך פי מלהודות למורי ורבי עטרת ראשי **הרה״ג יואב אליצור שליט״א** ראש הכולל, אשר מיום לומדי בביהמ״ד הנחני בדרך האמת, הן בלימוד הסוגיות והן בעבודת ה׳, ורוב ככל הסוגיות הללו נלמדו מתוך ״רשותו״, יה״ר מלפני אבינו שבשמים שיתמיד בריאותו וימשיך להפיץ תורה ברבים, ולהעמיד תלמידים, ויזכה לראות נחת מכל יוצאי חלציו, ולראות בניו ת״ח גדולים בתורה ויראת ה׳ טהורה, אכי״ר.

וכן רצוני להודות **לרב נתן הופמן שליט״א** שמזה שנים רבות תומך בי בכולל, ובעזרתו אני זוכה לישב בחצרות בית ה׳ ולעסוק בתורה, יה״ר שהשי״ת יתמיד בריאותו, ויאריך ימיו בטוב ושנותיו בנעימים, ישלם ה׳ פעלו ותהי משכורתו שלמה מעם ה׳, ויזכה לראות נחת מכל יוצאי חלציו אכי״ר.

וכן רצוני להודות לידידי האברך היקר **הרב יצחק אדרי שליט״א** על עזרתו הרבה בהגהת הספר, שבכך הספר יצא מתוקן יותר, יה״ר שיזכו הוא ורעייתו לראות בניהם גדלים בתורה וירי״ש טהורה, אכי״ר.

וכן רצוני לברך מקרב לב את חמי מר **ר׳ אליהו דהן הי״ו** ואת חמותי מרת **סמדר תחי׳**, יה״ר שיזכו לנחת מכל יוצאי חלציהם, ולראות בניהם גדלים על אדני התורה והיראה אכי״ר.

וברכה לעצמה קובע האברך היקר והנעלה גיסי **הרב משה סופר שליט״א** אשר נטל חלק גדול בהוצאת הספר, הן בעריכה, והן בעימוד, ובעזרתו זכינו לברך על המוגמר ולהוציא את הספר לאור. יה״ר שהוא ורעייתו יזכו לראות את יוצאי חלציהם מלאי יראת ה׳ טהורה. אכי״ר.

וכן את גיסי היקר **ר׳ נתנאל דהן** הי״ו יה״ר שיזכה לעלות מעלה מעלה בתורה ויראת ה׳ טהורה, ויזכו הוא ורעייתו לראות בניהם ת״ח גדולים בתורה ויראת ה׳ טהורה אכי״ר.

וכן רצוני להודות ולברך את בנותי **ברוריה תחי׳ ואלישבע תחי׳** על עזרתם הרבה בהדפסת הספר, יה״ר שילכו בדרך אימותינו הקדושות והצנועות, ויזכו להקים בית של תורה ויראת ה׳ טהורה, אכי״ר.

ועתה אברך ולי נאה לברך מעומקא דליבא את רעייתי, נוות ביתי, עיקר הבית, אשת חיל ועטרת בעלה, **מרת מירב תחי׳**, אשר מוסרת נפשה שנים רבות, ימים ולילות, ומאפשרת לי לשבת בחצרות בית ה׳, ביישוב הדעת לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ומוסרת נפשה בחינוך הבנים והבנות, ונושאת בעול הבית בצניעות ובבינה היתרה שניתנה לה. יה״ר מלפני בורא העולמים שיתמיד בריאותה לעבודתו יתברך, ונזכה לראות נחת מכל יוצאי חלצינו, ולראות בנינו תלמידי חכמים גדולים בתורה ויראת ה׳ טהורה, בבריאות איתנה ונהורא מעליא, ולא תמוש התורה מפינו ומפי זרענו ומפי זרע זרענו עד עולם. אמן.

ואני תפילה לבורא עולם שספר זה יביא תועלת רבה ללומדי ועמלי התורה. ויה״ר שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם. אכי״ר.

הצעיר באלפי ישראל

ס״ט שלום ב״ר יצחק ישראל
פה עיה״ת רכסים תובב״א
שלהי תמוז תשע״ד לפ״ק

בשר וחלב

סימן א - בדין איסור בשר וחלב

שאלה: יש לדון באחינו הטועים שאוכלים במסעדות שאינם כשרות ומוכרים שם פיצה עם נקניק, או המבורגר עם גבינה צהובה, האם עוברים על איסור דאו׳ של בישול בשר וחלב או רק איסור דרבנן.

א. בביאור פלוגתת הרמב״ם והחינוך
ב. כבישה ומליחה בבשר וחלב
ג. שיעור בישול בבשר וחלב
ד. בביאור פלוגתת רב ולוי
ה. בישול אחר בישול בבשר וחלב
ו. בדין מעושן, מטוגן, ועירוי מכללי ראשון אם אסור בבשר וחלב
ז. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א. בביאור פלוגתת הרמב״ם והחינוך.

איתא בחולין (קטו:) דבי רבי ישמעאל תנא, לא תבשל גדי בחלב אמו ג' פעמים. אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול. בספר החינוך מצוה (צב) כתב משרשי מצוה זו לפי הדומה שהוא כעניין מה שכתבנו במצות מכשפה, כי יש בעולם דברים שנאסר לנו תערובתן בסיבת העניין שאמרנו שם, ואפשר שתערובת הבשר עם החלב הבישול יהיה סיבת איסורו מן היסוד ההוא, וקצת ראיה לזה לפי שבא האיסור לנו במעשה התערובת אע"פ שלא נאכלנו, שנראה בזה שאין איסורו מחמת נזק אכילתו כלל, רק שלא נעשה פעולת אותו התערובת להרחקת אותו העניין שאמרנו. והזהרנו ג"כ במקום אחר (במצוה קיג) שאם אולי נעשה התערובת לבל נאכלנו ולא נהנה בו להרחק העניין ע"כ.

ומבואר דעיקר האיסור מן התורה הוא "שלא לבשל" בשר וחלב, ואף שגם האכילה וההנאה נאסרו מן התורה, מ"מ אינם אלא גזירה מדאו' שלא יבוא לידי בישול, וכמ"ש שאם אולי נעשה התערובת לבל נאכלנו ולא נהנה בו להרחק העניין. ולפי"ז שפיר כתבה התורה "לא תבשל" גדי וכו' דההקפדה היא בבישול הבשר וחלב ולא האכילה, ולולא שכתבה התורה ג"פ "לא תבשל" האכילה היתה מותרת, וכפלה התורה פסוק זה ג"פ לאסור גם את האכילה להרחקה.

הרמב"ם (פ"א מהל' טומאת מת ה"ב) כתב, ושתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפי' בישולו. וכן בפרק ט' מהל' מאכלות אסורות ה"ב כתב, לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור, וא"צ לומר אכילתו ע"כ. מבואר שהרמב"ם אסר האכילה בבשר וחלב מק"ו, דאם הבישול לבד אסור ק"ו לאכילה.

והקשה הכסף משנה בהל' טומאת מת, ויש לתמוה דהא אין עונשין מן הדין, דהיינו שאין מלקין על איסור שנלמד מק"ו וא"כ מדוע לוקה באכילתו, וכתב ב' תירוצים. האחד, שבשר וחלב מכיון שאסר בישולו הוי בכלל לא תאכל כל תועבה (דברים יד') דהיינו כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, ולפי פירוש זה אה"נ דהאיסור אכילה נלמד מק"ו, וחיוב מלקות נלמד ממ"ש לא תאכל כל תועבה שזה לאו כללי על כל מה שהתורה מתעבת.

והקשה המעשה רוקח, דלא תאכל כל תועבה הוי לאו שבכללות, ואין לוקין על לאו שבכללות, ורבינו חייב מלקות באוכל בשר וחלב. ותירץ ד״ל דכיון דנפיק מק״ו אהני לן גם מלקות. וכ״כ בחי׳ החתם סופר (חולין קח:) ד״ה ״והלח״מ״ שהמגיד משנה בפ״ב ממאכלות אסורות ג״כ כתב דכל שיש שום לאו אפי׳ שאין לוקין עליו, מ״מ אי יש גם ק״ו עונשין מן הדין.

השני. א״נ, דמשמע שלא אסרה התורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול, ואין זה ק״ו לאכילה, אלא דמה שאסרה התורה הבישול הוא גדר שלא יגיע לאכילה, והוי כמאן דכתיב לא תאכל, משום שכל הפסוק נצרך דלא ליתי לידי אכילה.

ונמצא שנחלקו החינוך והרמב״ם מה אסורה התורה. החינוך סובר שהתורה אסרה ״לא לבשל״ וגזרה על האכילה וההנאה כדי שלא יגיע לידי בישול. והרמב״ם (לפי הפי׳ השני בכס״מ) סובר שהתורה אסרה את ״האכילה״ של בשר וחלב, ואילו הבישול וההנאה הם גדר שלא יבוא לידי אכילה.

ונראה להביא נפק״מ בניהם, בעניין כיור שנסתם באופן שיש שם שיירי שומן ושיירי גבינה, ושופך מים רותחים לשחרר את הסתימה. וע״י כן נמצא שמבשל בשר וחלב. לפי החינוך שהתורה אסרה את הבישול אף שלא אוכל, והאכילה היא גדר שלא יבוא לבשל, א״כ בכה״ג עבר על בישול בשר וחלב. אבל להרמב״ם שסובר שהתורה אסרה את האכילה, והבישול הוא גדר שמא יבוא לאוכלו, א״כ באופן כזה שאין שום חשש שיבוא לאוכלו כגון לשחרר סתימה בכיור, אפשר שהתורה לא אסרה. ובילקו״י ח״ג (עמ׳ קעד) כתב, שמעיקר הדין מותר לשפוך שיש כמה צירופים להתיר הדבר.

הלחם משנה (פ״ט ממאכלות אסורות ה״ב) הקשה על הרמב״ם, דבספר המצוות נראה דפסק כר׳ ישמעאל לא תבשל גדי ג״פ לאסור אכילה, בישול והנאה וכו׳ עי״ש מצוה קפו-קפז, ואילו הכא פסק כהסיפרי דלמד ק״ו. ולכאורה נראה שסותר לדבריו, דאם לומדים על איסור אכילה מק״ו אז

אין עונשין מן הדין, ואם לומדים מר׳ ישמעאל אז כן אפשר להלקותו כיון שבאחד הפעמים שכתוב ״לא תבשל״ הכונה ל״לא תאכל״ בשר וחלב.

ותירץ דהרמב״ם הוצרך ללמוד גם מר׳ ישמעאל וגם מהסיפרי, שאם הרמב״ם היה לומד רק מר׳ ישמעאל, אז בפעם השניה שכתוב בתורה לא תבשל נלמד לאיסור אכילה, ולימוד זה נלמד באם אינו עניין לבישול תנהו לעניין אכילה, ואין מלקין באם אינו עניין. לכן הוצרך הרמב״ם ללמוד גם מהסיפרי שאיסור אכילה נלמד מק״ו, ולכן אם יש לימוד של אם אינו עניין, וגם ק״ו שפיר אפשר להלקותו על אכילה, דבצירוף שניהם לוקה מן התורה, וכמו שכתבנו לעיל לפי המגיד משנה, דבלאו שבכללות אין לוקין, אבל אם מצטרף לו ק״ו שפיר אפשר להלקותו.

ב. כבישה ומליחה בבשר וחלב.

איתא בגמ׳ פסחים (מד:) טעם כעיקר מינה ליה, יליף מבשר וחלב דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי, בשיל ליה בשולי אסור. ופרש״י שורהו בחלב כל היום שרי כלומר מותר לשרותו בתוכו ואינו עובר עליו אפי׳ על אכילתו, דלא אסרה התורה אלא דרך בישול, ואפי׳ יהיב ביה טעמא, ומיהו מדרבנן אסור. וכ״כ הרשב״א בתורת הבית הקצר (ש״ד ב״ג דף פד:) וז״ל: ולמה הוציאו הכתוב בלשון בישול, לומר לך שלא כדרך בישול אינו אסור מן תורה אלא מדברי סופרים.

וביאר הרא״ש בע״ז (פ״ב סי׳ כ) דודאי כל שאר איסורין אי תרו ליה יום שלם מעת לעת אסיר כאילו בשלם יחד, דצונן בצונן פליט ובלע בשהיה מעת לעת כמו בבישול, והיינו כבוש דתנן בכל דוכתי שהוא כמבושל, אבל בבשר וחלב גזירת הכתוב הוא דדרך בישול אסרה התורה. וכן פסק הטור (סי׳ פז) דאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול, אבל מדרבנן אסור בכל עניין עכ״ל. וכ״כ הב״י שם. ובשו״ע (סימן פז ס״א). וביאר הש״ך (סק״א) כלומר אבל לא ע״י כבוש ומליחה שאינו דרך בישול. ובאמרי בינה הסביר דהיה קשה לש״ך מילת דרך, דהול״ל שאינו אסור אלא בבישול, ועל כתב הש״ך כלומר, ר״ל דבמילת דרך בא למעט כבוש ומליחה שאינו דרך בישול כלל.

וכל זה לעניין אכילה שאסרו חכמים בכבישה, אבל בהנאה כגון לתת את אותו בשר כבוש לכלב או למוכרו לגוי מותר שכן פסקו השו״ע (סימן צא ס״ח) והרמ״א (סימן פז ס״א), והש״ך (פז סק״ב).

ג. שיעור בישול בבשר וחלב.

בגמ׳ חולין (קח:) נחלקו רב ולוי בחצי זית בשר וחצי זית חלב שבישלם אי לוקה על בישולו. רב סבר שאינו לוקה, ופרש״י שאין מצטרפין חצי זית בשר וחצי זית חלב לקרות איסור עד שיהא בכל אחד ליעשות איסור לעצמו. ז״א שרק אם יש כזית בכל אחד לוקה על בישולו. ולוי אמר אף לוקה על בישולו, דס״ל כיון שבתוצאה יהיה איסור כזית של בשר וחלב, א״כ חשוב מתחילה כמבשל כזית מבשר וחלב ולכן לוקה על בישולו. ובאי זה בישול אמרו בבישול שאחרים אוכלין אותו מחמת בישולו. ופרש״י ד״ה ״אחרים״ עובדי כוכבים כלומר שנתבשל כל צורכו. ומדבריו מבואר דאיסור בישול בשר וחלב הוא רק בבישול כל צורכו, שכן דרך עובדי כוכבים לאוכלו. וכל שבישל פחות מכל צורכו אינו אסור מן התורה.

במנחת חינוך (מצוה ז, סק״ג) ד״ה ״שבישלו״ דן לגבי קרבן פסח שבישלו שיעור מאכל בן דורסאי האם עבר על לאו של ״לא לאכול בשר הפסח נא ובשל״. ובתחילת דבריו כתב דקודם מאכל בן דורסאי לא הוי בישול בשום מקום, אך אם נתבשל כמאכל בן דורסאי, כיון דלעניין שבת הוי בישול ה״ה בקרבן פסח. ואח״כ כתב שאפשר לומר אחרת, דאה״נ שקודם בן דורסאי לא הוי בישול כלל בשום מקום, ובנתבשל כבן דורסאי, אפשר דדוקא לעניין שבת חשיב בישול, אבל לעניין פסח אפשר שלא חשוב בישול בהגיע לשיעור בן דורסאי, ומנא אמינא לה דבפסח לא סגי בבן דורסאי, דבבשר וחלב כתיב לא תבשל, ועובר על לאו בבישול וגם על האכילה דרך בישול. ומבואר בחולין (קח:) אליבא דלוי, כשם שלוקה על אכילתו כך לוקה על בישולו, ובאיזה בישול אמרו שאחרים אוכלים וכו׳, ופרש״י שנתבשל כל צורכו, וא״כ ה״ה לקרבן פסח שרק בשיעור של כל צורכו חשוב בישול ולא פחות, ולא דמי לשבת דהתם עכ״פ מלאכת

מחשבת איכא לכן מבן דורסאי חשוב בישול, אבל כל מקום שמוזכר בתורה בישול, הוי בישול כל צורכו כמו בשר וחלב.

אלא שהריטב״א (קח:) ד״ה ״שאחרים״ ס״ל בדעת רש״י דכל צורכו היינו כמאכל בן דורסאי שדרך א״ה לאכול כן. וכן הפרי חדש (פז סק״ג) כתב כן מדנפשיה, דבבשר וחלב כל שלא נתבשל כשיעור מאכל בן דורסאי לא אסיר מן התורה. וכ״כ החוות דעת (סי׳ צא סק״ז) בחידושים. ולדבריהם כשם שלעניין שבת שיעור בישול של מאכל בן דורסאי חשיב בישול, ה״ה בבשר וחלב וכן לעניין פסח.

הפרי מגדים בפתיחה להלכות בשר וחלב ד״ה ״וכמה״ כתב דלדינא ודאי כל שנפל חתיכה בשר לכלי ראשון והוסר מיד אסור באכילה והנאה אף דליכא שליש בישולו, ולמלקות איתמר דאין לוקה אלא דרך בישול. וכ״כ הפלתי (סי׳ צב סק״ג) להוכיח מהגמ׳, דאמאי הוצרכה הגמ׳ לתרץ אליבא דרב בשקדם וסילקו, ולא תירצה בלא נשתהה הבשר כ״כ כשיעור בן דורסאי דבהכי לא נאסר החלב מן התורה ולא נעשה נבלה, אלא ודאי שלעניין איסור בישול מן התורה שיעורו אפי׳ בפחות מבן דורסאי, דחצי שיעור אסור מן התורה, ואילו הברייתא לעניין מלקות נשנית, ואינו לוקה וא״כ יש בבשר שיעור בישול של בן דורסאי שזהו שיעור ללוקה על אכילתו.

נמצא שיש ג׳ שיטות בפוסקים מהו שיעור בישול האסור מן התורה בבשר וחלב.

א. המנחת חינוך לומד בפשטות רש״י בחולין דאין איסור בישול אא״כ מבושל כל צורכו.

ב. הריטב״א למד בדעת רש״י דכל צורכו, הכונה לבן דורסאי, וכ״כ הפר״ח והחוו״ד.

ג. הפמ״ג והפלתי ס״ל דשיעור בשר וחלב האסור מן התורה הוא אפי׳ בפחות מבן דורסאי, ושיעור בן דורסאי לא נאמר אלא לעניין מלקות.

ונפק״מ היא שלדעת רש״י אליבא דהמנחת חינוך כל שנתבשל פחות מכל צורכו ליכא איסור מן התורה ומותר בהנאה, ובאכילה אסור רק מדרבנן. ואילו לריטב״א משיעור בן דורסאי אסור מן התורה בן באכילה ובין בבישול ובהנאה. וכן לפי הריטב״א והפר״ח והחוו״ד בישול האסור מן התורה שהוא בשיעור בן דורסאי, ופחות משיעור זה אינו אסור מן התורה, בין בבישול ובין באכילה ובין בהנאה. ולדעת הפמ״ג והפלתי אף בפחות מבן דורסאי אסור מן התורה בבישול משום חצי שיעור, ורק לעניין מלקות בעינן שיעור בן דורסאי.

ד. בביאור פלוגתת רב ולוי.

בגמ׳ (קח:) איתמר חצי זית בשר וחצי זית חלב שבשלן זה אם זה, אמר רב לוקה על אכילתו ואינו לוקה על בישולו. ואקשינן בגמ׳ מה נפשך, אי מצטרפי הבישול נמי לילקי, ואי לא מצטרפין האכילה נמי לא לילקי. לעולם לא מצטרפי ובבא מיורה גדולה. ולוי אמר אף לוקה על בישולו, וכן תני לוי במתניתין כשם שלוקה על אכילתו כך לוקה על בישולו וכו׳.

ופרש״י דרב לצדדין קתני, הא דלוקה על אכילתו מיירי בבא מיורה גדולה שנתבשל בה שיעור מזה ומזה ונאסרו, ומשו״ה לוקה על אכילתו, שאכל שיעור שלם של איסור, והא דאמר דאינו לוקה על בישולו מיירי בבישל חצי זית בשר וחצי זית חלב זא״ז דאין מצטרפין עד שיהא בכל אחד להעשות איסור לעצמו. ולדבריו רב ולוי פליגי אי חצי שיעור בשר וחצי שיעור חלב שבשלם מצטרפים ללקות על בישול, רב סבר דלא מצטרפי, ולוי סבר דמצטרפי.

אולם רבינו גרשום פירש דרב מיירי בבשר וחלב שבאו מיורה גדולה, ולקח חצי זית מאותו בשר שנתבשל וחצי זית חלב וחזר ובישלם פעם נוספת, ובאופן זה על בישולו אינו לוקה דאין בישול אחר בישול, ואילו על אכילה לוקה דאכל כזית איסור, ולפי״ז לוי דפליג ארב וסבר דלוקה על בישולו ס״ל דיש בישול אחר בישול. ונמצא לדבריו דרב ולוי פליגי אי יש בישול אחר בישול בבשר וחלב, רב סבר דאין ולוי סבר דיש.

נחלקו הראשונים כיצד להכריע כרב או כלוי. המגיד משנה ריש (פ״ט ממאכלות אסורות) כתב דהרמב״ם פסק כלוי, דרב ולוי הלכה כלוי. ביד מלאכי (סי׳ תקנט) כתב, שכן כתב הכסף משנה סוף הלכות תעניות. ובב״י או״ח סי׳ תקס כתב שהרמב״ם פסק כלוי נגד רב וכן נגד שמואל משום דגדול מרב משמואל הוה עי״ש. והרב שם תמה על כלל זה כיעוי״ש והביא שהריטב״א ז״ל בפ״ב דכתובות שכ׳ בפשיטות דרב ולוי הלכה כרב. וכן בספר מעשה רוקח (פ״ט ממאכלות אסורות ה״א) העיד על דברי הרב המגיד דבגמ׳ שקיל וטרי אליבא דרב, ומשמע דהלכתא כוותיה, וגם בספר דמש״א (דף שמד) כתב דאין שום פוסק שיביא דברי לוי, דהר״ן והרשב״א הביאו דברי רב ומשמע דהלכתא כרב, אבל רש״ל ורבינו פסקו כלוי ע״כ.

ה. בישול אחר בישול בבשר וחלב.

רבינו גרשום (קח:) פירש ברב דאמר לוקה על אכילתו ואינו לוקה על בישולו מיירי בבשר וחלב שנתבשלו ביורה גדולה ולקח חצי זית בשר וחצי זית חלב ובישלם, על בישולו אינו לוקה דאין בישול אחר בישול, והאכילה לקי דאכל כזית איסור. ולפי״ז לוי דפליג ס״ל דיש בישול אחר בישול. נמצא דרבינו גרשום דפירש לרב נראה דפסק כמותו, וא״כ אין בישול אחר בישול בבשר וחלב, וכן הפמ״ג (סי׳ תרעג א״א סק״א) וזת״ד : והנה בשבת קיי״ל שאין בישול אחר בישול, ובבשר וחלב כתבתי בפריי ביו״ד שיש בישול אחר בישול בין בלח ובין ביבש, ומיהו היינו דוקא בנתבשל כל אחד לבדו וחזר ובישלם ביחד. משא״כ אם היו מעורבים ומבושלים ביחד אפי׳ נצתננו אח״כ י״ל דתו אינו עובר על בישול בבו״ח, כגון חמאה עם שומן או קדרה בת יומה ע״כ. ומבואר דס״ל דאין בישול אחר בישול אחר שנתבשלו פעם אחת הבשר והחלב יחד. אלא שבמשבצות זהב (יו״ד סי׳ קה סק״ב) ד״ה ״עוד למדתי״ הביא ממ״ש באיסור והיתר בהגהות שבסוף הספר (כלל ל׳ דין ד) דאסור לבשל חתיכה כבושה מעל״ע בחלב, דמעיקרא כבוש מדרבנן, ועתה איסור תורה. ומזה למד הרב משמע דחתיכה שבישלה בחלב כבר מותר לחזור ולבשלה, דאם היה אוסר הי״ל יותר, דאף במבושל אסור לחזור ולבשלו ולא רק בכבוש, ומדכתב רק

לאחר כבוש אסור לבשל, משמע דאין בישול אחר בישול בבו״ח. מיהו בשר מבושל וחלב מבושל דעדיין לא נתבשלו יחד אסור לבשלן אח״כ יחד דיש בישול אחר בישול בכה״ג, ולא דמי לשבת ואסור נמי בהנאה, וכדבריו נראה בהלכות בשר וחלב (שפתי דעת סקי״ח), אלא דכאן שהחתיכה בלועה מחלב אין איסור אלא במעיקרא כבוש והשתא בישול, וגם זה צ״ע.

ומדבריו עולים כמה דינים. האחד, דבשר השרוי בחלב במעל״ע אם מבשלו עובר על איסור בישול בו״ח. השני, בשר וחלב שנתבשלו וכבר נעשה האיסור, אם חוזר ומבשלו שוב אינו עובר על בישול בו״ח, דאין בישול אחר בישול בבו״ח. השלישי, בשר שנתבשל לבד וחלב שנתבשל לבד, אע״פ שהם מבושלים אפ״ה אם חוזר ומבשלם יחד עובר על בישול בו״ח, דהתורה הקפידה שלא לבשם יחד בין אם הבשר מבושל ובין שאינו מבושל, דכל שמחברם יחד ע״י בישול אסור.

נמצא דמסקנת דבריו להחמיר, אלא שיש לבאר מדוע סיים בצ״ע. ונראה לומר דספקו הוא דאפשר שיש לחלק בין שבת לבישול בו״ח. מה שבשבת אין בישול אחר בישול הוא משום שהבישול השני אינו מוסיף על הבישול הראשון לכן אין איסור במה שנתבשל פעם שניה. משא״כ בבו״ח התורה הקפידה שלא לחבר בשר וחלב אף שהבשר וחלב נתבשלו מקודם, וא״כ כל פעם שיבשלם יעבור על איסור זה, שהקפדה היא שלא לבשלם, וגם בבישול השני מבשלם. ולפי״ז יש בישול אחר בישול בבו״ח, ולכן סיים הפמ״ג בצ״ע.

בשו״ת שער אפרים (סימן לח) האריך במעשה שבשלו חמאה בקדרה של בשר בת יומא, אם מותר לנר חנוכה דאסור בהנאה. ודעתו נוטה דמותר דמצוות לאו להנות נתנו עי״ש. והאליה רבה (סי׳ תרעג ס״א) תמה על דבריו, הא בשר וחלב אסור בבישול ואף שכבר נתבשל הא קיי״ל בסי׳ שיח ס״ד לעניין שבת דיש בישול אחר בישול ע״כ. ובברכי יוסף (תרעג ס״א) כתב להליץ בעד הרב שער אפרים מדוע התיר, דס״ל דגם למאן דאסר בישול אחר בישול בו״ח הני מילי כי איתיה בעיניה, אבל הכא דליכא אלא טעם

בשר והוא בישול אחר בישול שרי, וכ״כ הפלתי ביו״ד (סי׳ פז סוף סק״ יג) ד״ה ״ולכן״ דבשר בחלב בלוע שהוא רק טעמא בעלמא בזה לא שייך בישול.

ולפי מה שכתבנו לעיל (באות ד׳) דפליגי רש״י ורבינו גרשום במאי פליגי רב ולוי, לרש״י רב ולוי נחלקו אי חצי זית בשר וחצי זית חלב מצטרפי או לא. ורבינו גרשום סבר שרב ולוי נחלקו אי יש בישול אחר בישול בבו״ח. אם נסבור כרש״י אז לא דיברו בגמ׳ מעניין בישול אחר בישול ואפשר שיש להחמיר, ואף אם נסבור כרבינו גרשום מ״מ פליגי הראשונים כדעת מי לפסוק. המגיד משנה אמר שהרמב״ם פסק כלוי , ולדבריו יש בישול אחר בישול בבו״ח. והר״ן הרשב״א, והריטב״א ס״ל דהלכה כרב, ולדבריהם אין בישול אחר בישול בבו״ח, ועוד שגם באחרונים לא הוכרע הדין, לכן בספק דאו׳ יש להחמיר.

אלא דאחר העיון ברבינו גרשום נראה דס״ל דלכו״ע אין בישול אחר בישול בין לרב ובין ללוי, וז״ל: באי זה בישול אמרו כל שאחרים אוכלין אותו, כלומר דמתחילה לא נתבשל כל צורכו, ובא הוא ונטל חצי זית מזה וחצי זית מזה ובישלו כל צורכו עכ״ל. ומבואר מדבריו דלוי מודה דאין בישול אחר בישול בבו״ח, רק דלוי סובר דכיון שהבישול הראשון לא היה כל צורכו אלא שיעור בין דורסאי, ומשו״ה כשבא השני ובישלו עד כל צורכו חייב על בישולו, דשיעור הבישול בבו״ח הוא כל צורכו, ובזה פליגי רב ולוי. דרב ס״ל דשיעור הבישול הוא בין דורסאי ולוי ס״ל דשיעור הבישול בבו״ח הוא כל צורכו כמ״ש רש״י ד״ה ״אחרים״, אבל אחר שהגיע לשיעור כל צורכו תו ליכא איסור בישול דכבר נגמר בישולו. וכ״כ בנתיב חיים איסור והיתר (סימן מ׳) ד״ה ״ועדיין״, ובד״ה ״ולשיטתי״ הוסיף דכן מדוקדק היטב דברי לוי, וז״ל הגמ׳ וכן תני לוי במתניתין כשם שלוקה על אכילתו כך לוקה על בישולו, ובאי זה בישול אמרו בבישול שאחרים אוכלין אותו מחמת בישולו ע״כ. ולכאורה אין מובן השייכות בין הדין הראשון לדין השני, דהדין הראשון מיירי בדין בישול אחר בישול, והדין השני מייר לעניין שיעור הבישול, אבל לדברי ר׳ גרשום מבואר היטב דשני הדינים קשורים זב״ז, דכיון דשיעור גמר הבישול רק

בכל צורכו משו״ה חייב בבישול הנוסף עד שיבוא לגמר בישולו, דבזה גופא פליגי רב ולוי מהו שיעור הבישול כדי להתחייב עליו.

בילקו״י (ח״ג עמ׳ קמג) פסק וז״ל: יש אומרים שאם הבשר והחלב נתבשלו יחד, וחוזר ומבשלם שנית, אינו חייב על הבישול השני, דאין בישול אחר בישול בבשר בחלב אף בדבר לח. ויש חולקים ואומרים דבבשר בחלב יש בישול אחר בישול. ויש אומרים שאם הבשר נתבשל לבדו, והחלב נתבשל לבדו, וחוזר ומבשלם יחד, יש בישול אחר בישול בבשר בחלב, דבבישול השני מקבלים טעם אחד מהשני ונעשים נבילה. אבל בשר וחלב שנתבשלו יחד, וחוזר לבשלם, אין בישול אחר בישול בבשר בחלב. וכן עיקר.

ו. בדין מעושן, מטוגן, צלוי ועירוי מכלי ראשון אם אסור בבו״ח.

הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות ה״ו) כתב המעושן והמבושל בחמי טבריה וכיוצא בהן אין לוקין עליו. וכתב המגיד משנה המעושן בעיא דלא איפשטא בירושלמי בנדרים פרק הנודר מן המבושל, וידוע דספק תורה להחמיר ואין לוקין עליו ע״כ. וז״ל הירושלמי בנדרים (פ״ו ה״א) הנודר מן המבושל מהו שיהא מותר מן המעושן, רבנן דקיסרין שאלון מעושין מהו שיהא בו משום בישול גויים, מהו שיהא בו משום תבשילי שבת, מהו שיהא בו משום בשר וחלב ע״כ. וכתב הפרישה (יו״ד פז סק״ט) פירוש מעושן שנתחממו בשר וחלב בעשן כמו בחמי טבריה, או י״ל שנשרה בחלב ואח״כ תלאו בעשן ע״כ. וכן פסק השו״ע (פז ס״ו) המעושן והמבושל בחמי טבריה אין לוקין עליו ע״כ. ולפי״ז אין איסור במעושן משום בישול בשר וחלב אלא מספק, ומשו״ה אין לוקין.

דעת הפרי חדש (סק״ב) לומר דאע״ג דהגמ׳ בנדרים לא איפשטא, בירושלמי פרק כלל גדול (ה״ב) איפשטא, דגרסינן התם הצולה והמטגן, והשולק, והמעשן כולהון משום מבשל. וכי היכי דמחייב במעשן משום שבת, ה״ה לעניין בישול בו״ח. מבואר דאף שבנדרים לא פשטא הגמ׳ בעניין מעושן ומטוגן אי בכלל מבושל, מ״מ בפרק כלל גדול נפשט הספק. והביא דבריו בביאור הגר״א (פז סק״ג) ופליגי על השו״ע, ולדבריהם הרמב״ם המגיד

משנה והשו״ע לא ראו את הירושלמי בפרק כלל גדול שהמעשן והמטגן בכלל מבשל, ופסקו כהירושלמי בנדרים דבעיא דלא איפשטא, ומשו״ה פסקו דהמעשן וכו׳ אין לוקין עליו.

עוד הוכיח הפרי חדש בתחילת דבריו שם שצליה בכלל מבשל, דכתיב בפרשת ראה גבי פסח (דברים טז, ז) ובשלת ואכלת, וכן ויבשלו את הפסח בדברי הימים ב׳ (לה, יג), ואף בלשון הברייתא נמצא כך דקתני הלב קורעו לאחר בישולו (קט:) ובריש פרק כיצד צולין (עד:) והיינו לאחר צלייתו. ועוד דבירושלמי (נדרים פ״ו ה״א) דמבעיא ליה במעושן, מכלל דצלי פשיטא ליה דאסור מן התורה.

אלא דקשה לדבריו מהא דאמרי׳ בפ״ק דסנהדרין (ד.) אהא דהוה בעינן למימר דלכו״ע יש אם למקרא דתניא בחלב אמו, יכול בחלב כלומר תרבא, אמרת יש אם למקרא, ודחינן דלעולם יש אם למסורת, אלא דשאני התם דאמר קרא לא תבשל, דרך בישול אסרה התורה, ופרש״י ד״ה ״דרך בישול״ אבל חלב (בצירה) אינו בישול אלא טיגון, ומשמע דכ״ש צלי אש שאינו בכלל בישול שאינו בנוזל כלל. ומיישב הפר״ח שאם כונת התורה לחלב שהוא חלב שהוא צלול מובן מדוע כתוב ״לא תבשל״ משום שעיקר בישול שכתוב בפסוק הוא בנוזל שהוא חלב צלול, אבל אם נאמר שחלב דקרא היינו תרבא לא היה לתורה לנקוט לשון בישול, אלא לא תטגן חלב, ומדכתוב ״לא תבשל״ מיירי על חלב שהוא צלול, אבל אה״נ דטיגון וצליה בכלל בישול, ורש״י לא בא לומר דטיגון אינו בכל בישול אלא לומר שחלב שכתוב בתורה הכונה לחלב צלול משום שכתוב לא תבשל, ולא לחלב (בצירה).

ועדיין קשה מהא דתנן בנדרים (מט.) הנודר מן המבושל מותר בצלי ובשלוק. מבואר דצלי אינו בכלל מבושל. מסביר הפר״ח דהתם שאני משום דבנדרים הולכים אחר לשון בנ״א, ובלשון בנ״א אינו נכנס תחת לשון מבושל, צלי ושלוק.

נמצא לדברי הפר״ח שלומדים מדיני שבת לבו״ח, וכשם שבשבת צליה, טיגון, מעושן וכדו׳ חייב עלים משום מבשל, ה״ה לבו״ח שאסורים

מדאו׳. וא״כ צליה טיגון, מעושן, ועירוי מכלי ראשון אסורים מן התורה משום בישול בשר וחלב וה״ה לאכילה והנאה.

אולם הפרי תואר (סק״ז) השיב על דבריו דאין ראיה כלל שצליה בכלל בישול, ואדרבה במשנה נדרים (מט.) כתוב להדיא דהנודר מן המבושל מותר בצלי ובשלוק. הרי דצליה לא בכלל בישול, ועוד שהגמ׳ בסנהדרין (ד:) למדה דמ״ש לא תבשל גדי בחלב אמו, דחלב שכתוב בתורה זה חלב שהוא צלול, ולא חלב (תרבא) ופרש״י אבל חלב אינו בישול אלא טיגון, וודאי דכונתו לומר דטיגון לא בכלל בישול, משום דבדוקא אמרה התורה לא תבשל, דרק בבישול אסור ולא בטיגון, ובישול שייך רק בחלב שהוא צלול, ולא בחלב (בצירה), וכ״כ התוס׳ שם ד״ה ״דרך״.

ומ״ש הרמב״ם ספק במעושן ולא הזכיר הצלי דמשמע דבצלי אין ספק דהוי בכלל בישול. אפשר דהמעושן יש בו פנים שיהיה נקרא בישול להיות שמתבשל כדרך הבישול, משא״כ הצלי שהוא נצלה שלא כדרך בישול, ויש להביא ראיה לזה מהא דתנינן הנודר מן המבושל מותר בצלי, דצלי אינו בכלל בישול ואפ״ה בעי בירושלמי במעושן, והגם דבנדרים הלך אחר לשון בנ״א, הא מיהא אשכחן שיהיה נכלל בלשון בנ״א המעושן כמבושל יותר מבצלי כמבושל, ומינה יש ללמוד דהמעושן יש להסתפק בו שיחשב טפי מצלי ע״כ.

וכן הא מה שכתוב בפרשת ראה ״ובשלת ואכלת״. ובד״ה ״ויבשלו את הפסח״ כתב דמ״ש ״ובשלת ואכלת״ אין הכונה דצליה בכלל בישול, אלא דכיון דהתורה אמרה דמצותו דוקא בצלי לא חששת מלומר ובשלת. ועוד אפשר דובשלת ואכלת קאי אשאר קרבנות שהוזכרו למעלה מזה.

וכן מ״ש ״ויבשלו את הפסח באש כמשפט״. קשה למה הוצרך להאריך בלשון ולומר באש כמשפט, אלא דזה מורה באצבע דבישול זה באש, פי׳ על האש כדרך הצליה שאין דבר אחר מפסיק בינו ובין האש, כמשפט האמור בתורה כי אם צלי אש, הרי דהכתוב דקדק בלשונו לומר שבישול זה הוא צלי, והוא לצד דבישול אין במשמעותו צלי.

וכן מ״ש הפר״ח דהירושלמי בפ׳ כלל גדול פשט את הספק שבנדרים. אין הכרח לדבריו. חדא דבירושלמי לא קאמר להדיא ״חייב״ משום מבשל, אלא שהתלמוד מסדר ענפי המלאכות הקשורים למבשל כמו בכל תולדה, ואה״נ שהספק במטוגן ומעושן עדיין עומד, והירושלמי לא פשט שמעושן ומטוגן חייב משום מבשל, אלא שהתנא כתב כן דלא תימא שמעושן ומטוגן שייכים למלאכה אחרת. ועוד דאף אי נימא דהירושלמי פשט למעושן ומטוגן מ״מ אין להוכיח משבת לאיסור בו״ח, דלעניין מלאכה כל דעביד מעשה חייב, משא״כ בבו״ח דדרך בישול אסרה התורה, שהרי הצולה הוא כן משום מבשל לעניין שבת ואפ״ה לעניין בו״ח הוכחנו דאינו חייב משום בישול. והוכיח הפלתי (פז סק״ב) דאין למדין בו״ח משבת, דבו״ח דרך בישול אסרה התורה, אין דרך בישול לחממן בעשן ולכן קבעי לה הירושלמי (נדרים פ״ו ה״א) בתרתי לעניין שבת, ובשר וחלב, דחדא מחברתה לא נלמד כלל וצ״ע.

ומבואר דס״ל לפרי תואר בדעת השו״ע דאין למדין משבת לבו״ח, דבבו״ח דרך בישול אסרה התורה, וכל שלא נתבשל בנוזל צלול כגון חלב אינו אסור, ומשו״ה צליה, טיגון, מעושן, ועירוי מכלי ראשון לא הוי איסור בישול מן התורה אל מספק. ולפי״ז הרמב״ם ,המגיד משנה, והשו״ע ודאי שראו את הירושלמי בפ׳ כלל גדול ולא שייך לפשוט משם, דהתם מיירי בדיני שבת וא״א ללמוד לבו״ח, לכן הביא הרמב״ם את הגמ׳ בנדרים דבעיא דלא איפשטא כמ״ש המ״מ.

ולפי״ז נמצא דאין למדין משבת לבו״ח. וא״כ הקשה המחזיק ברכה (פז סי״ב) ד״ה ״ואיברא״ על דברי המ״מ דכתב והמבשל בחמי טבריה ג״כ נראה שם שהוא שוה למעושן, ולגבי שבת קיימא לן שהמבשל בחמי טבריה פטור כנזכר בהל׳ שבת (פי״ט ה״ג) וה״ה לבו״ח. וכן העיר המשבצ״ז (פז סק״א). וכיון דהוכחנו דאין למדין משבת לבו״ח ומשו״ה פסק הרמב״ם במעושן כהירושלמי בנדרים דבעיא דלא איפשטא, שכן הסביר המ״מ, וכיצד לעניין חמי טבריה אומר המ״מ דכן למדין משבת, וכשם שבשבת פטור ה״ה לבו״ח. וכתב ליישב המחזיק ברכה, דנראה לומר דהמ״מ מודה דיש חילוק בין שבת לבו״ח, דבשבת יכול להיות חייב אף שאינו

דרך בישול, דמ״מ מלאכה היא, אבל בבו״ח בעינן דרך בישול, ושפיר מייתי ראיה משבת לבישול בחמי טבריה, דאף דבשבת הדעת נותן שיהיה חייב משום מלאכה ואמרו דמבשל בחמי טבריה פטור אבל אסור, וא״כ כ״ש בבו״ח דדרך בישול אסרה התורה דהוא ספק ע״כ. ונמצא דשבת חמיר מבו״ח, דבשבת חייב אף דאין דרך בישול, ואם בשבת דחמיר אמרו המבשל בחמי טבריה פטור, כ״ש בבו״ח דהאיסור הוא רק בדרך בישול, דאינו אסור מן התורה במבשל בחמי טבריה.

תשובה: נאמר בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו. רש״י בסנהדרין (ד:) **הוכיח שמ״ש בפסוק חלב, הכונה לחלב שהוא נוזלי, ולא חלב** (בצירה)**, ממה שכתוב ״לא תבשל״ שבישול שייך רק בדבר שהוא נוזל, משא״כ חלב** (בצירה) **שהוא שומן לא שייך בו לשון בישול אלא טיגון כיון שאינו נוזלי. ומכאן יש הרוצים ללמוד שהמבשל גבינה צהובה עם בשר אינו אסור מן התורה כיון שהגבינה אינה נוזלית ולא שייך בה לשון בישול** (פרי תואר)**. ולפי״ז האוכלים במקומות שאינם כשרים המוכרים שם המבורגר עם גבינה צהובה אינם עוברים איסור מן התורה של בשר וחלב אלא מדרבנן. אלא שלמעשה כיון שרבים מן האחרונים חולקים על כך וסוברים שטיגון הוא בכלל בישול, ומ״ש רש״י בסנהדרין כונתו לומר ״שיותר נכון״ לכתוב בישול על דבר נוזלי, אבל אה״נ שגם טיגון בכלל בישול, ולכן המבשל המבורגר עם גבינה צהובה חשוב כמבשל בשר וחלב האסור מן התורה** (פרי חדש ועוד)**.**

עיקרי הסוגיא בקיצור

א. בביאור טעם האיסור בבישול בשר וחלב.

איתא בחולין (קטו.) דבי ר׳ ישמעאל תנא ״לא תבשל גדי בחלב אמו״ ג׳ פעמים. אחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול. נמצא שמהתורה אסור לבשל בשר וחלב אף שאינו אוכלו ואף שאינו נהנה ממנו, עצם הבישול נאסר, ויש לבאר מדוע.

החינוך (מצוה צב) כתב שמשרשי המצוה, לפי שהוא דומה למה שכתבנו במצות מכשפה, דכמו שבמכשפה כשמערבב שני כוחות יוצר כישוף, ה״ה בבשר וחלב שאפשר שתערובת הבשר עם החלב יהיה סיבת איסורו מן היסוד ההוא שנאמר במכשפה. וראיה לזה הוא שהתורה אסרה את הבישול אע״פ שלא יאכל, ומוכח שהנזק הוא לא מחמת אכילתו, אלא עצם התערובת היא אסורה מאותו טעם של מכשפה. והזהרה נוספת יש במצוה קיג׳ שאם אולי נעשה איסור הבישול, אסור לאוכלו מטעם גזרה שלא יבוא לבשל.

נמצא לדבריו שעיקר מה שאסרה התורה הוא את הבישול, ואילו האכילה וההנאה הם גזרה שלא יבוא לבשלו. כמו שמצינו שהתורה עשתה גדר בעריות, שייחוד אסור מן התורה, אבל הייחוד אינו עצם האיסור אלא הוא גדר שלא יגיע לידי עבירה. וכן בנזיר כתוב, ״מחרצנים ועד זג לא יאכל״, שאסור לנזיר לאכול חרצנים של ענבים והוא גדר שלא יגיע לידי שתיית יין. ה״ה בבשר וחלב שאיסור האכילה וההנאה הוא גדר שלא יבוא לבשל.

ולדבריו שפיר כתבה התורה ״לא תבשל״ גדי וכו׳ דהקפידה היא על הבישול, ולולא שכתבה התורה ג״פ לא תבשל האכילה היתה מותרת, אלא שהתורה כפלה לא תבשל ג״פ, כדיי לאסור גם את האכילה וההנאה.

ואילו הרמב״ם (פ״א מהל׳ טומאת מת ה״ב) **וכן** (בפ״ט מהל׳ מאכלות אסורות ה״ב) כתב, לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר אפי׳ בישולו אסור וא״צ לומר אכילתו ע״כ. ומבואר שהרמב״ם אסר את האכילה בבשר וחלב מק״ו. שאם הבישול לבד אסור א״צ לומר אכילתו. שאם סתם לבשל ואפי׳ לזרוק לפח אסור, כ״ש שאסור לאכלו. (סברת דברי הרמב״ם היא, שהרי לא יתכן שהתורה תאסור סתם את הבישול של בו״ח, שהרי כל האיסורים אסורים בגלל שנהנה או שאוכל אותם, אבל איסור של בישול אף שזורק לפח לא שמענו. לכן סובר הרמב״ם שעיקר האיסור בבשר וחלב הוא האכילה והבישול הוא גזרה).

והקשה הכס״מ בהל׳ טומאת מת, אם על אכילתו לומדים מק״ו, א״כ כיצד מלקין אדם האוכל בבו״ח שנתבשלו, הרי אין מזהירין מן הדין, דהיינו שאין מלקין על איסור שנלמד מק״ו. וכתב בתירוץ השני, דמשמע

שלא אסרה התורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול. ז״א כל הפסוק נצרך לאסור האכילה ונחשב כאילו כתוב מפורש ״לא תאכל״ בו״ח, וא״כ אין זה ק״ו, אלא ככתוב להדיא ושפיר שייך להלקותו.

נמצא שהרמב״ם והחינוך פליגי מהו עיקר האיסור מהתורה של בו״ח. החינוך סבר שעיקר האיסור הוא ״הבישול״, והאכילה וההנאה הם גדר לבישול. והרמב״ם סבר שעיקר האיסור הוא ״האכילה״, והבישול הוא גדר לאכילה.

הנפק״מ ביניהם, הוא בכיור שנסתם מחתיכות שומן וחלב, ושופך מים רותחים מכלי ראשון לשחרר את הסתימה. לדעת החינוך יהיה אסור כיון שלמעשה מבשל תערובת של בשר וחלב, ולפי הרמב״ם יהיה מותר מהתורה דכיון שאין חשש כלל שיבוא לאוכלו בכה״ג לא אסרה התורה, שאף אדם לא יבוא לאכול מהסיפון של הכיור, ורק באופן שיש חשש שיבוא לאוכלו אסור.

ב. יש לדון באחינו הטועים שאוכלים במסעדות שאינם כשרות ומוכרים שם פיצה עם נקניק, או המבורגר עם גבינה צהובה, האם עוברים על איסור דאו׳ של בישול בשר וחלב או רק איסור דרבנן.

יש לחקור. התורה נתנה מן השמים בלי ניקוד. ונאמר בפסוק ״לא תבשל גדי בחלב אמו״. א״כ מה ההכרח שמה שכתוב ״חלב״ שזה חלב שהוא צלול, אולי כונת התורה לחלב (בצירה), שיש איסור לבשל גדי וחלב (בצירה) יחד. על כך אומ׳ הגמ׳ בסנהדרין (ד:) לא תבשל גדי, דרך בישול אסרה התורה, ומזה שכתוב ״לא תבשל״ אז בהכרח שמ״ש חלב, הכונה לחלב שהוא צלול שרק כך שייך בישול. אבל בחלב (בצירה) לא שייך לומר בישול, אלא טיגון כיון שאינו נוזלי כחלב, כן ביאר רש״י שם.

ולפי״ז המבשל בשר עם גבינה צהובה, כיון שאינה נוזלית אינו אסור מן התורה, דדרך בישול אסרה התורה וגבינה צהובה עם בשר חשיב טיגון ולא בישול. ולפי״ז האוכלים במקומות שאינם כשרים, ומוכרים שם המבורגר עם גבינה צהובה וכדו׳, יש לומר שאינם עוברים איסור מן

התורה אלא מדרבנן, שחז״ל אסרו לבשל בשר וחלב אף שאינו עובר איסור מן התורה. מ״מ דין זה הוא רק אליבא דהפרי תואר, שלדבריו בישול בשר וחלב זה רק במבשל בשר עם חלב שהוא נוזלי, ולא בחלב שהוא שומן שבזה חשוב טיגון של בשר וחלב ולא בישול.

אולם לדעת הפרי חדש אף באופן זה חשיב בישול בשר וחלב, שטיגון וצליה הוי בכלל בישול, ומה שרש״י בסנהדרין הסביר, כונתו לומר ״שיותר נכון״ לכתוב בישול על דבר נוזלי, אבל אה״נ שגם טיגון בכלל בישול. ולמעשה מחמירים כדעתו, שכן הביאוהו האחרונים והגר״א ועוד.

סימן ב - בדין שהייה בין בשר לחלב

שאלה: מהו שיעור ההמתנה בין אכילת בשר לאכילת חלב. שהרי מצאנו לכך מספר דעות, דיעה אחת אומרת שאין שיעור המתנה כלל בין בשר לחלב ואפי׳ באותה סעודה אפשר לאכול מאכלי בשר ואח״כ מאכלי חלב, ובלבד שיטול ידיו ויקנח פיו מאכילת הבשר. דיעה אחרת אומרת שיש שיעור להמתנה והוא עד הסעודה הבאה, ואפי׳ שתהיה לאחר חמש דקות מהסעודה הראשונה. דיעה אחרת אומרת ששיעור ההמתנה הוא שעה אחת. ודיעה נוספת אומרת ששיעור ההמתנה הוא שש שעות.

וכן מה הדין אם עבר שיעור של שש שעות מאכילת הבשר, אלא שעדיין נמצא באותה סעודה שאכל בה בשר האם מותר לאכול באותה סעודה מאכלי חלב שהרי כבר עברו שש שעות.

א. בביאור פלוגתת הראשונים אם צריך לשהות בין בשר וחלב.
ב. בביאור פלוגתת הר״ן והרא״ה בדברי הרי״ף.
ג. בביאור טעם השהייה בין בשר וחלב.
ד. בביאור טעם ההמתנה לר״ת והתוס׳.

ה. זמן השהייה בין בשר וחלב.
ו. בדין עוף וגבינה.
ז. בביאור דברי הרמ״א סימן פט ס״א.
ח. בביאור דברי המהרש״ל.
ט. בביאור דברי והר״ן והרמ״א (סימן פט ס״א).
י. דינים העולים.
יא. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א. בביאור פלוגתת הראשונים אם צריך לשהות בין בשר וחלב.

איתא בגמ׳ חולין (קה.) בעא מיניה רב אסי מר׳ יוחנן כמה ישהה בין בשר לגבינה. ופרש״י דמשמע שאכל בשר ורוצה לאכול גבינה, א״ל ולא כלום, איני והאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר, א״ל ולא כלום. ומבואר דאסור לאכול גבינה אחר בשר, ואילו בשר אחר גבינה מותר.

ועוד אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא גבי אבא, דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר כי השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא, לסעודתא אחריתי אכילנא ע״כ. ומבואר דצריך לשהות בין גבינה לבשר שיעור סעודה.

ועוד נאמר שם (קד:) תנא אגרא חמוה דרבי אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, פרש״י דרך הפקר שאינו נזהר בהם. הוא תני לה הוא אמר לה בלא נטילת ידיים ובלא קינוח הפה. רב יצחק בריה דרב משרשיא איקלע לבי רב אשי אייתו ליה גבינה אכל אייתו ליה בשרא אכל ולא משא ידיה, אמרי ליה והא תאני אגרא חמוה דרבי אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, עוף וגבינה אין בשר וגבינה לא. אמר להו הני מילי בליליא אבל ביממא הא חזינא ע״כ. מבואר דמותר לאכול גבינה אחר אכילת עוף אף בלא נט״י וקינוח הפה.

והקשו בתוס׳ ד״ה ״עוף״ תימה דהיכי פריך מגבינה אחר בשר אבשר אחר גבינה, דרב יצחק גבינה ואח״כ בשר אכיל ולא דמי כדאמר רב חסדא בסמוך. ותירצו דברייתא דאגרא משמע עוף וגבינה נאכלין באפיקורן בלא נט״י ובלא קינוח הפה, אבל שאר בשר בעי נטילה וקינוח הפה, והכי דמי אי אכל בשר ואח״כ גבינה לא סגי בנטילה וקינוח עד סעודה אחריתי כדעבד מר עוקבא, אלא ודאי מיירי בגבינה ואח״כ בשר, והא דכתב בשר ואח״כ גבינה לא דק אלא גבינה ובשר. נמצא לדברי התוס׳ דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן בלא נט״י וקינוח הפה, ובאוכל גבינה ואח״כ בשר בעי נטילה וקינוח הפה, שעל זה הקשו בגמ׳ דתני אגרא חמוה דרבי אבא עוף וגבינה אין בשר וגבינה לא. והשיב להם הני מילי בליליא אבל ביממה הא חזינא. ובאוכל בשר ואח״כ גבינה בעי שהייה עד סעודה אחריתי, ובסעודה אחריתי א״צ להמתין שש שעו׳, אלא אפי׳ אם סילק השולחן ובירך מותר כמ״ש התוס׳ (קה.) ד״ה ״לסעודתא״. ולפי״ז הא דאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, היינו עד סעודה אחריתי כמר עוקבא.

נמצא לדברי התוס׳ דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן כברייתא דאגרא. בשר ואח״כ גבינה בעי נטילה וקינוח, מדיוקא דברייתא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, בשר וגבינה לא ומשו״ה בעי נטילה וקינוח. ולפי״ז הא דאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, היינו בלא נטילה וקינוח. וכתב הר״ן (לז:) ד״ה ״אמר״ ראיה לדבר מדאמרי׳ (קה:) לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל דהנטילה רשות אבל בין תבשיל לגבינה חובה. אלא איכא תקנתא בין תבשיל לגבינה דלא צריך שהייה והיינו קינוח הפה ונטילה, ודלא כפשט רב חסדא. והא דהקשו בגמ׳ אדרב יצחק דאכל גבינה ובשר בלא נטילת ידיים, רק על נטילת ידיים הקשו, דלעניין נט״י אין הבדל בין בשר ואח״כ גבינה לגבינה ואח״כ בשר, ולכן אף שהקשו מבשר וגבינה כונתן על נט״י. וביאר הר״ן שם, הא דר״ח דהתיר לאכול גבינה אחר בשר אפי׳ בלא קינוח הפה, לפי שאין הגבינה וטעמה נשארת בפה אלא נמוקה מאליה, ומשו״ה סגי בנטילת ידיים בלילה, משא״כ בשר שנדבק השומן בפיו לא סגי בנט״י וצריך גם הדחת פיו.

הרי״ף (דף לז :) כתב, אמר מר עוקבא אנא בהא מילתא חלא בר חמרא וכו׳, אנא בהאי סעודתא לא אכילנא בסעודתא אחריתי אכילנא. ושמעינן מהא דא״ר חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה דלא שרי למיכל גבינה בתר בשרא אלא עד דשהי ליה שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתי, דלא אשכחינן מאן דשרי למיכל גבינה בתר בשרא בפחות מהאי שיעורא, דהא מר עוקבא אע״ג דשרי ליה כי האי שיעורא, קרי אנפשיה חלא בר חמרא. ומבואר דס״ל להרי״ף דמר עוקבא שהה בין אכילת הבשר לגבינה שיעור שדרך בנ״א להמתין עד הסעודה הבאה, כדברי הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות הכ״ח) שהוא כמו שש שעו׳. ולפי״ז הא דהמתין מר עוקבא מסעודה לסעודה מן הדין נהג כן ולא חסידות. והא דהקשו אדרב יצחק שאכל גבינה ואח״כ בשר משום דדוקא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן (בלא נטילה וקינוח) אבל גבינה ובשר לא. וכתב הר״ן (דף לז :) ד״ה ״אמר״ וכי אמרי ב״ש וב״ה מקנח ומדיח, בכה״ג שאכל גבינה ובשר. ומשו״ה הקשו מדוע הרב לא נטל וקינח, והא דהקשו מבשר וגבינה לא דק אלא גבינה ובשר, וכדברי התוס׳ ד״ה ״סוף״.

נמצא לדברי הרי״ף דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן אף בלא נט״י וקינוח הפה כברייתא דאגרא, גבינה ואח״כ בשר צריך נטילת ידיים וקינוח הפה. אבל בשר ואח״כ גבינה צריך לשהות עד הסעודה הבאה שהוא שיעור כשש שעו׳. וכן דעת הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות הכ״ח), הרא״ש (פ״ח סי׳ ה) והרשב״א (קה.) ד״ה ״נמצא״ והביא שכן דעת ר״ח ובעל העיטור שצריך להמתין בין בשר וגבינה שש שעו׳, וכן פסק הב״י באו״ח סי׳ קעג ד״ה ״וכתב״ שהעולם נהגו כדברי הרמב״ם והרשב״א בתורת הבית הארוך (בית ג שער ד עמ׳ פו :).

הר״ן (לז :) ד״ה ״אמר״ הביא שהרא״ה ז״ל מסתפק ואומר שאפשר שלא אסר הרי״ף לאכול בשר ואח״כ גבינה תוך שיעור סעודה אחרת אלא בלא קינוח הפה, אבל בקינוח הפה שרי. והר״ן שם תמה על דבריו, כיון שהרי״ף ז״ל הביא ראיה מימרא דמר עוקבא, אלמא ס״ל שלא מפני מידת חסידות בלבד היה עושה כן, אלא מפני שורת הדין ואם איתא דבקינוח הפה סגי, למה היה מיקל מר עוקבא יותר מאביו והוה קרי

נפשיה חלא בר חמרא, ליעבד קינוח הפה, ואבוה נמי לא הוה צריך לשהות עד למחר. ועוד שהרי בסמוך הוצרך לפרש הרי״ף ז״ל דכי אמר רב נחמן (לה:) בין תבשיל לגבינה חובה, בין תבשיל לגבינה דמעיקרא קאמר, ואם כדבריו דסגי בקינוח הפה לוקמיה לדברי רב נחמן כפשטה דעביד קינוח בין תבשיל לגבינה.

והן אמת שהרי״ף לא אמר כלל דהא דרב נחמן בין תבשיל לגבינה דמעיקרא, אלא שהרי״ף דחה להא דס״ל דרב נחמן התיר לאכול גבינה אחר תבשיל בנט״י דלא אשמועינן רב נחמן אלא דמים אמצעים חובה בין בשר לגבינה, אבל להקדים בשר לגבינה וגבינה לבשר מדרב חסדא שמעינן ליה, דרב חסדא הלכתא היא, דהא קא מקשינן מיניה לר׳ יוחנן וקא מדחינן לדרבי יוחנן מקמיה דרב חסדא, אלא שמעינן דהלכתא היא. והא דרב נחמן לא גמרי׳ מיניה אלא דמים אמצעים שבין גבינה ובשר חובה ותו לא מידי. נמצא דאי הלכתא כר״ח שאסור לאכול גבינה אחר שאכל בשר, א״כ הא דר׳ יוחנן בין תבשיל לגבינה חובה, צ״ל לגבינה שאכל קודם הבשר, אבל בשר ואח״כ גבינה אסור כדרב חסדא.

ולפי מ״ש דלדעת הרי״ף באכל גבינה ואח״כ בשר צריך נטילת ידיים וקינוח הפה קשה. מדוע הקשו אדרב יצחק רק מטעם נט״י, וכמ״ש ולא משא ידיה. מסביר הר״ן שרב יצחק קינח פיו אלא שהיה חסר לו רק נט״י ומשו״ה הקשו אנט״י.

עלו בידינו ב׳ פירושים בברייתא דאגרא. פירוש א׳ כדברי התוס׳ והרי״ף דרב יצחק אכל גבינה ובשר והיה צריך לעשות נטילה וקינוח, אלא שקינוח הוא כבר עשה כמ״ש הר״ן ולכן הקשו מנטילה. והא דאמרו בשר וגבינה לא דקדקו בדבריהם דאגב דנקט בברייתא עוף וגבינה נקט נמי בשר וגבינה, ואה״נ דאכל גבינה ובשר. פירוש ב׳. כר״ת דרב יצחק אכל גבינה ואח״כ בשר ובכה״ג צריך רק ליטול ידיו בין הגבינה לבשר, ושפיר הקשו מנט״י, והא דכתבו בשר וגבינה לא, צ״ל דלעניין נט״י אין חילוק בין בשר תחילה לגבינה תחילה דבשניהם בעי נט״י, ורק לגבי קינוח הפה יש חילוק, דבבשר ואח״כ גבינה בעינן קינוח ונטילה, ובגבינה ואח״כ בשר לא בעי קינוח הפה וסגי בנטילה.

ועוד, דאיכא ג׳ דעות בראשונים כמה להמתין בין אכילת הבשר לגבינה.

דעת ר״ת דאף באותה סעודה שרי למיכל גבינה אחר בשר ובלבד שיטול ידיו ויקנח פיו, ובלא נטילה וקינוח צריך להמתין עד סעודה אחריתי, וסעודה אחריתי אפי׳ לאלתר אם סילק השולחן ובירך, כדברי התוס׳ ד״ה ״לסעודתא״.

דעת התוס׳, אכל בשר אסור לאכול גבינה עד סעודה אחריתי, כמ״ש בד״ה ״לסעודתא״ דלא פלוג רבנן.

דעת הרי״ף אכל בשר אסור לאכול גבינה עד שיעור הצריך לסעודה אחריתי שהוא כפי הרגילות של בנ״א שאוכלים סעודה בשחרית וסעודה בערבית, שהוא בערך כשש שעו׳, וכמ״ש הרמב״ם וכן פסק בשו״ע (סימן פט ס״א).

ב. בביאור פלוגתת הר״ן והרא״ה בדברי הרי״ף.

הר״ן (דף לז: מדפי הרי״ף) ד״ה ״אמר״ הביא שהרא״ה ז״ל מסתפק ואומר שאפשר שלא אסר הרי״ף ז״ל לאכול בשר ואח״כ גבינה תוך שיעור סעודה אחרת אלא בלא קינוח הפה, אבל בקינוח הפה שרי ע״כ. ותמה עליו הר״ן דכיון שהרי״ף הביא ראיה מימרא דמר עוקבא, אלמא ס״ל שלא מפני מידת חסידות בלבד היה עושה כן אלא משורת הדין. ואם איתא דבקינוח הפה סגי למה היה מיקל מר עוקבא יותר מאביו בכך והוה קרי נפשיה חלא בר חמרא, ליעבד קינוח הפה. ואבוה נמי לא הוה צריך לשהוי עד למחר. ועוד שהרי בסמוך הוצרך לפרש הרי״ף ז״ל דכי אמר רב נחמן בין תבשיל לבגינה חובה, בין תבשיל לגבינה דמעיקרא קאמר, ואם כדבריו לוקמה בעביד קינוח הפה. ולפיכך הדבר ברור שהרי״ף ז״ל סובר דלבשר ואח״כ גבינה לא סגי קינוח הפה אלא שהייה בעינן עכ״ל.

אולם הרא״ה בחידושיו (קה.) מסביר אחרת בדעת הרי״ף, בד״ה ״אמר מר עוקבא״ הוכיח מב״ש וב״ה דמר אמר מקנח ומר אמר מדיח ולא הזכירו שהייה כלל, ואם היה צריך לשהות היו אומרים, אלא ודאי ב״ש וב״ה הכשר גמור כאמרי דבקינוח והדחה סגי אפי׳ לבשר תחילה ואח״כ גבינה

ותו לא בעי מידי, אבל שהייה לא נאמרה אלא בלא הכשר של קינוח ונטילה דאז צריך לשהות מסעודה לסעודה, ולפי״ז הא דאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, היינו בלא הכשר נטילה וקינוח הפה. והא דרב נחמן דאמר בין תבשיל לגבינה חובה ליטול ידיים, פירש הרא״ה (קה:) ד״ה ״אמצעים רשות״ דלפי דברי הרי״ף רב נחמן סבר כן בלא קינוח הפה, ומשו״ה הסביר דחייב לומר שאכל גבינה תחילה ולא בשר, משום דבבשר תחילה ואח״כ גבינה צריך נטילת ידיים וקינוח הפה, וכיון שרב נחמן דיבר רק על נט״י בהכרח שדיבר רק על גבינה שנאכלה קודם הבשר, ואה״נ שאם יאכל בשר ואח״כ גבינה גם רב נחמן יודה דבעי נטילה וקינוח הפה כב״ש וב״ה.

ולפי״ז שפיר אפשר לומר דהרי״ף סובר כר״ת דאם אכל בשר ורוצה לאכול גבינה צריך נטילה וקינוח, ומ״ש הרי״ף שצריך לשהות עד סעודה אחריתי, זה בלא נטילה וקינוח הפה.

אלא שהרי״ף ור״ת פליגי בביאור דברי רב נחמן. ר״ת סבר דרב נחמן דאמר דבין תבשיל לגבינה חובה, אף דמיירי רק לעניין נט״י, מ״מ צ״ל דה״ה דמצריך קינוח הפה כמ״ש הר״ן ד״ה ״אמר״. אולם הרא״ה סבר דרב נחמן דיבר דוקא לנטילת ידיים ולא לקינוח הפה, וא״כ היכא שרי לאכול גבינה אחר שאכל בשר בנט״י בלבד. ע״כ הוצרך הרי״ף לומר דבהכרח שרב נחמן מיירי בשאכל גבינה קודם הבשר, ומשו״ה סגי בנטילה בלבד, דבבשר ואח״כ גבינה בעי נטילה וקינוח.

ג. בביאור טעם השהייה בין בשר וחלב.

איתא בגמ׳ בחולין (קה.) בעא מיניה ר׳ אסי מר׳ יוחנן כמה ישהה בין בשר לגבינה א״ל ולא כלום, איני והא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר, א״ל ולא כלום. פרש״י ד״ה ״אסור לאכול גבינה״ משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו ע״כ. גופא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, א״ל רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר שבין השיניים מהו. ופרש״י מי חשיב בשר שלא לאכול גבינה עמו

עד שיטלנו. קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם, אלמא מיקרי בשר. ומוכרח לומר לדעת רש״י דשאלת רב אחא היא אלאחר שש שעו׳ משאכל בשר, דאי בתוך שש שעו׳ תיפוק ליה דאסור משום טעם השומן, אלא דבעי אלאחר שש שעו׳, וא״ל ר״ח דמיקרי בשר. ונמצא דכל זמן שהבשר בפיו אסור לאכול גבינה, וכ״כ הרא״ש (פרק כה׳ סי׳ כה) דרב אחא בעי מי הוי כמעוכל כיון דנשתהה כ״כ עד זמן סעודה אחרינא וא״צ להסירו, קרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם.

נמצא לדעת רש״י טעם המתנת שש שעו׳ בין אכילת הבשר לגבינה הוא משום שעולה מהקיבה טעם שומן הבשר.

הרמב״ם (פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות הכ״ח) כתב, מי שאכל בשר תחילה בין בשר בהמה ובין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה בינהם כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות מפני ״הבשר של בין השיניים שאינו סר בקינוח״ ע״כ. מבואר דטעם הרמב״ם הוא משום הבשר הנשאר בין השיניים, ולדבריו קשה, מאי בעי רב אחא בר יוסף לרב חסדא בשר בין השיניים מהו. כיון דס״ל להרמב״ם דטעם רב חסדא דאסר לאכול גבינה אחר בשר משום בשר שבין השיניים, א״כ מה שואל רב אחא בשר בין השיניים מהו. כן הקשה המעשה רוקח עי״ש. והב״ח (יו״ד סי׳ פט) ד״ה ״ויש״ תירץ, די״ל דקא מיבעיא ליה אם יש לסמוך על ניקור הבשר שבין השיניים שלא יהא צריך להמתין שש שעו׳, וקרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם כלומר אין לסמוך.

נמצא דלדעת הרמב״ם טעם ההמתנה של שש שעו׳ בין אכילת הבשר לגבינה הוא משום בשר הנשאר בין השיניים.

הטור (יו״ד סי׳ פט) הביא נפק״מ בין הדעות. לרש״י אפי׳ אם יש בשר בין השיניים לאחר שש שעו׳ צריך להסירו, ובתוך שש שעו׳ אפי׳ אין הבשר בין השיניים אסור לפי שהבשר מוציא שומן ומושך טעם עד זמן ארוך. ולפי״ז אם לא אכלו אלא שלעסו לתינוק א״צ להמתין, דכיון שלא אכלו אינו מוציא טעם. ולהרמב״ם בשר שבין השיניים לאחר שש שעו׳ מותר אפי׳ נשאר בין השיניים, ולכן הלועס לתינוק צריך להמתין. וטוב לאחוז

בחומרי שני הטעמים עכת״ד. וכן כתב הכס״מ (פ״ט ממאכלות אסורות הכ״ח) ד״ה ״ומ״ש״.

וכתב הפמ״ג במשצ״ז (סי׳ פט סק״א) דלכל אחד מהפירושים יש קולא וחומרא. לרש״י קולא בלועס לתינוק, דכיון שלא אכל אין מושך טעם וא״צ להמתין, וחומרא דבשר שבין השיניים אף לאחר שש שעו׳ צריך לנקר, והלועס לתינוק שא״צ להמתין היינו במנקר שיניו. ולהרמב״ם קולא, שלאחר שש שעו׳ אף שיש בשר בין שיניו א״צ לנקר, דאחר שש שעו׳ חשוב כמעוכל וכמ״ש הפרישה (סק״ב), וחומרא דלועס לתינוק צריך להמתין שש שעו׳ משום בשר בין השיניים ע״כ.

באמרי בינה כתב שלדעת הרמב״ם בלועס לתינוק לא מהני אף במנקר שיניו בתוך שש שעו׳, דאל״כ אין חילוק בלועס בין רש״י להרמב״ם, דגם לרש״י צריך לנקר דוקא. אלא ודאי דלהרמב״ם לא מהני דחיישינן שמא לא ינקר יפה וק״ל. וזה נלמד מהגמ׳ כמו שהסביר הב״ח בדעת הרמב״ם דרב אחא שאל על תוך שש שעו׳ האם מועיל לנקר שיניו, וענו לו מהפסוק הבשר עודנו בין שיניהם, כלומר דחיישינן שמא לא ינקר יפה, וכ״כ בערוך השולחן (סי׳ פט ס״ג), ובפרי תואר (סי׳ פט סק״ב).

אולם הפרי חדש (סי׳ פט סק״ב) חולק על הבנת הטור ברמב״ם שלאחר ששהה כשיעור מותר אפי׳ נשאר בשר בין השיניים. וליתא, דלא מסתבר דבשר שבין השיניים מתעכל תוך שש שעו׳. והוכיח ששאלת רב אחא בגמ׳ היתה אלאחר שש שעו׳, דאי בתוך שש שעו׳ מאי קמיבעיא ליה, דהא אסתמא קאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, ולא קמפליג בין איכא בשר בין השיניים או ליכא. אלא משמע דלאחר שש שעו׳ מיבעיא ליה, ופשיט ליה דמיקרי בשר. ולכן נראה שהרמב״ם כתב שצריך שש שעו׳ מפני הבשר שבין השיניים שאינו סר בקינוח, כלומר שלא התירו חכמים אלא אחר גבינה מפני שקצת טעם נשאר בפה לכן סגי ליה בקינוח, משא״כ בבשר שנכנס בשיניים, ולא התירו חכמים בחטיטה בשיניים משום דלמא לא יחטט יפה יפה, ולפיכך נתנו חכמים שיעור שש שעו׳ דמסתמא מה שנשאר בין השיניים יוצא לחוץ מעט מעט ומסירו, ואחר שיעור זה לא חיישינן שמא נשאר בשר בשיניים. ואת״ל שנשאר, לא

חיישינן שיצא החוצה לפיו בעוד שאוכל הגבינה. אבל אם מוצא בשר בין השיניים אף לאחר שש שעו' משמע ודאי דבשר הוי וצריך להסירו אף לדעת הרמב"ם. ולדבריו שאלת רב אחא בגמ' היא אלאחר שש שעו', ואפשר שגם המעשה רוקח והמהר"ם סוברים כן. ואף שכל אחד תירץ אחרת, מ"מ הם בדעה אחת ששאלת רב אחא היא אלאחר שש שעו', וכן הסביר בספר דינא דחיי לבעל הכנסת הגדולה (לאוין קמא דף קל, והובא גם בכנה"ג פט אות יג).

ולדבריהם הא דלא כתב הרמב"ם דאם מצא בשר בין שיניו לאחר שש שעו' צריך להוציאו, משום דכתב בסתמא דשהייה היא משום בשר שבין השיניים, וממילא משמע שצריך להסיר הבשר אם מצא לאחר שש שעו'.

החיד"א הקשה על דבריהם בשיורי ברכה (אות ב) ד"ה "ונראה" דכיון דהוי בעיא בש"ס ופשטוה צריך היה הרמב"ם לכותבו, דבמילתא דהסתפק בש"ס אין לומר סתמו כפירושו, ומה גם דאורחיה דהרמב"ם לאתויי כל דאיתמר בש"ס כנודע, לכן תפס הטור בדעת הרמב"ם ז"ל דאחר השיעור א"צ להסיר בשר שבין השיניים, דאי סבר הרמב"ם שצריך להסירו היה לו לכותבו.

ונ"ל דמה שהקשו האחרונים על הרמב"ם מרב אחא מוכרח לומר דלמדו ששאלת רב אחא היא כפירוש הרא"ש בשר בין השיניים מהו, כלומר מי הוי כמעוכל כיון שנשתהה כל כך עד זמן סעודה אחרינא וא"צ להסירו, וכדברי רש"י מי חשיב בשר שלא לאכול גבינה עמו עד שיטלנו. והסביר המעדני יו"ט (אות ד) דהרא"ש לשיטתיה, דס"ל דלא מהני קינוח ונטילה בין בשר לגבינה, ומדינא צריך שיהוי עד זמן סעודה אחרת, הוא דהוצרך לפרש כן, והבינו האחרונים שהרמב"ם ג"כ מפרש כך ברב אחא, ולכן הקשו ותירצו. אולם אם נפרש את דברי רב אחא כר"ת לא יקשה כלל על הרמב"ם. ר"ת דס"ל שאף באותה סעודה מותר לאכול בשר ואח"כ גבינה ובלבד שיטול ידיו ויקנח פיו, אינו יכול לפרש כהרא"ש דודאי לאחר זמן מועט כזה אין הבשר חשוב כמעוכל, ולא שייך לשאול מי הוי כמעוכל או לא. אלא שאלת רב אחא היא האם הקינוח וההדחה שעשה מועיל לאכול אחריו גבינה אף שיש בשר בין שיניו, ז"א כיון שנטל ידיו וקינח פיו לא

חששו חכמים שאוכל גבינה עם בשר בין שיניו, וקרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם.

וכן נפרש בדעת הרמב״ם, דרב אחא בעי כיון דשהה שש שעו׳ האם מותר לאכול גבינה עם בשר שבין שיניו או לא. די״ל דרק בכה״ג לא חששו חכמים, אבל בתוך שש שעו׳ אינו יכול לאכול גבינה אף שיחצוץ שיניו וכמ״ש הרמב״ם שאינו סר בקינוח. ולפי״ז אין להקשות מאי בעי רב אחא, דרב אחא שפיר שאל. אולם מהאחרונים מבואר דלא למדו כן מדהקשו על הרמב״ם.

בדעת רש״י נחלקו הראשונים. הטור למד ברש״י דמ״ש, משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו, שזהו הטעם של המתנת שש שעו׳ בין בשר לחלב. ומבואר בטור דלמד ברש״י דרק כאשר בולע את הבשר צריך להמתין שש שעו׳, משא״כ אם רק לועס שא״צ להמתין. דכיון שעולה טעם בשר לכן אסור לאכול גבינה עד שש שעו׳, שזהו שיעור עיכול, וחז״ל חששו שאם יאכל גבינה ויהיה לו טעם של בשר בפיו, מזה הוא יבוא לאכול בשר וחלב, וכ״כ הכס״מ (פ״ט מאכלות אסורות הכ״ח) ד״ה ״ומ״ש רבינו״.

אולם האיסור והיתר (כלל מ׳ ס״ז) כתב וז״ל: וכתב ביו״ד אבל באותה סעודה אפי׳ לא יהא דבר בין שיניו אסור כדפרש״י לפי שהבשר מוציא שומן והלכך הלועס בשר לתינוק אפי׳ לא אכלו צריך ג״כ להמתין עד סעודה אחריתי עכ״ל. והכי נהגינן: ומבואר דאף שלועס לתינוק ואינו בולע כלל אפ״ה צריך להמתין ודלא כהטור, וא״כ הא דכתב רש״י משום דבשר מוציא שומן היינו מהפה, וכמ״ש והוא נדבק ״בפה״, שלאחר לעיסת הבשר הפה נעשה שומני מהבשר, ושומן זה אינו סר עד שש שעו׳, וכן פירש הלבוש (פט ס״א) דטעם הבשר שנשאר לו בפיו ומושך לו טעם השומן כאילו אכל עכ״ל. והנפק״מ בין הטור לאיסור והיתר היא בלועס לתינוק, דלהטור א״צ להמתין כיון שלא אכלו, ולהאיסור והיתר צריך להמתין משום השומן שבפיו. ועיין בש״ך (סי׳ פט סק״ב) שתמה על דברי העטרת זהב (הלבוש), ובשפתי דעת (סק״ב) הביא שהמנחת יעקב (כלל עז אות א)

כתב דהלבוש גירסא אחרת היתה לו בטור. נמצא שנחלקו הראשונים והאחרונים בפירוש רש״י.

הנפק״מ בין שיטת רש״י לשיטת הרמב״ם.

א. הלועס לתינוק בשר כדי לרככו. לדעת רש״י (ע״פ הטור והש״ך) א״צ להמתין שש שעו׳ כיון שלא אכל את הבשר. ולדעת הרמב״ם צריך להמתין שמא נשאר בשר בין שיניו.

ב. בשר הנמצא בין שיניו לאחר שש שעו׳. לדעת הרמב״ם הבשר חשוב כמעוכל כמ״ש הפרישה, ויכול לאכול גבינה מבלי להסירו. לדעת רש״י אף שחשוב כמעוכל מ״מ אסור לאכול עמו גבינה וצריך להסירו, וכן כתב השו״ע (סי׳ פט ס״א).

ג. הבולע בשר מבלי ללעוס כלל, לדעת רש״י (ע״פ הטור והש״ך) כיון שהבשר מוציא שומן עד שש שעו׳ לכן צריך להמתין. משא״כ להרמב״ם דבכה״ג שאין בשר בין שיניו א״צ להמתין כלל.

ד. האוכל גבינה חריפה או מתולעת וקשה מאוד. לדעת הרמב״ם א״צ להמתין כיון שלא נשאר בין שיניו. ולדעת רש״י צריך להמתין שהטעם שלה נמשך בפה זמן רב (ט״ז סק״ד) והובא בפמ״ג משבצ״ז (קס״א).

ה. אדם שיש לו שיניים תותבות ואחר שאכל בשר מחליפן בשיניים אחרות, או שמנקה אותם היטב. לדעת הרמב״ם א״צ להמתין שש שעו׳ כיון שאין בשר בין שיניו. ולדעת רש״י גם בכה״ג צריך להמתין משום טעם השומן הנמשך מהקיבה.

ו. אדם שאכל שומן של בשר, וכמ״ש הרמ״א (סי׳ פט ס״ג). לדעת הרמב״ם א״צ להמתין כיון שאין בשר בין שיניו. ולדעת רש״י צריך להמתין, דגם שומן מושך טעם כבשר. (ביאור הגר״א סי׳ פט סקי״ד).

למעשה לאחר שהטור שהביא את מחלוקת רש״י והרמב״ם סיים וטוב לאחוז בחומרי שני הטעמים. וכן פסק בשו״ע (סימן פט ס״א) וז״ל: אכל בשר וכו׳ לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעו׳, ואפי׳ אם שהה כשיעור אם יש בשר בין שיניים צריך להסירו. והלועס לתינוק צריך להמתין ע״כ. ומבואר דאף שלאחר שש שעו׳ לדעת הרמב״ם א״צ להוציא הבשר שבין שיניו, מ״מ חוששים לדעת רש״י וצריך להוציאו, ולכן בכל נידון יש לחוש לשני הדעות הללו.

ד. בביאור טעם ההמתנה לר״ת והתוס׳.

התוס׳ ד״ה ״עוף״ ס״ל דאם המתין מאכילת הבשר עד סעודה אחריתי שרי לאכול גבינה, כדמר עוקבא דאמר אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתי אכילנא. ובד״ה ״לסעודתא״ הסבירו דלאו בסעודה שרגילין לעשות אחת שחרית ואחת ערבית, אלא אפי׳ לאלתר אם סילק השולחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן. ולדבריהם אפי׳ עשה סעודה חדשה לאחר חמש דק׳ שרי לאכול גבינה. ור״ת ס״ל שאפי׳ באותה סעודה שאוכל בשר מותר לאכול גבינה ובלבד שיטול ידיו ויקנח פיו.

ונראה להסביר את דבריהם. דתוס׳ סוברים דאף שיש טעם שומן בפיו שרי לאכול, דחז״ל גזרו שלא לאכול בשר וחלב דוקא ״באותה סעודה״ מחשש שמא יבוא לאוכלם יחד ע״י בישול, ולכן כשסילק השולחן ובירך ברהמ״ז שרי לאכול מיד גבינה כיון שאינו באותה סעודה, ובהפסק זה שעושה לא יבוא לאכול בשר וחלב יחד ע״י בישול, ורק כאשר אוכלם באותה סעודה חששו לכך. ואה״נ שאם אחר הסעודה מצא בפיו בשר צריך להוציאו, אבל בסתמא לא חיישינן ויכול לאכול מיד גבינה, והעיקר הוא שלא יאכל בשר וחלב באותה סעודה.

ור״ת ובה״ג סוברים שחז״ל חששו שרק אם יאכל בשר וחלב באותה סעודה ללא שום הפסק אז יכול להגיע לאכול בשר וחלב ע״י בישול. אבל כאשר עושה היכר של נט״י וקינוח הפה שרי לאכול אחריו גבינה אף

באותה סעודה, דבכה"ג יודע שאין לאכול "יחד" בשר וחלב, וכל שאין אוכלם "יחד" לא חששו חז"ל שיבוא לאוכלם ע"י בישול. ואה"נ שאם לאחר שקינח פיו מצא בשר בין שיניו צריך להוציאו דקרי עליה הבשר עודנו בין שיניהם. ואם לא נטל ידיו וקינח פיו אז צריך להמתין לסעודה הבאה כהתוס'.

ה. זמן השהייה בין בשר וחלב.

איתא בחולין (קה.) אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא, דאילו אבא כד הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא, ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתי אכילנא ע"כ.

הרמב"ם (פ"ט מאכלות אסורות הכ"ח) כתב, מי שאכל בשר וכו' לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה בינהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו "שש שעות" מפני הבשר של בין השיניים ע"כ. וכתב בלחם משנה דמקור דבריו הוא שכן סעודת תלמיד חכם בשעה שישית ומר עוקבא ת"ח הוה וא"כ משם עד שש שעו' הוי סעודה אחרת, וכ"כ בדגול מרבבה (סי' פט ס"א), וכן כתב הרי"ף דלא שרי למיכל גבינה בתר בשרא אלא עד דשהי ליה "שיעור" מאי דצריך לסעודתא אחריתי, דלא אשכחינן מאן דשרי למיכל גבינה בתר בשרא בפחות מהאי שיעורא, וכדעת הרמב"ם, וכמ"ש הר"ן שם ד"ה "אמר" דהרמב"ם ס"ל כהרי"ף לעניין השהייה שהיא שש שעו'. והרשב"א (קה.) ד"ה "נמצא" הביא שכן דעת ר"ח, ובעל העיטור (שער ראשון הכשר הבשר יג, א), וכן הרא"ש (סי' ה) העתיק דברי הרי"ף להלכה, וכן רש"י אף שלא פירש דברי מר עוקבא מ"מ כיון דכתב דטעם השהייה הוא משום שבשר מוציא שומן "ומאריך בטעמו" בהכרח דס"ל כהרמב"ם.

ואילו התוס' ד"ה "לסעודתא" פירשו אחרת את דברי מר עוקבא וז"ל: לאו בסעודתא שרגילים לעשות אחת שחרית ואחת ערבית. אלא אפי' לאלתר אם סילק השולחן ובירך מותר דלא פלוג רבנן ע"כ. ובמרדכי (סי' תרפז) הביא דכן נראה לראבי"ה. ולדבריהם לא בעינן שש שעו' אלא אפי'

לאלתר אם סילק השולחן וברכו מותר דלא פלוג רבנן, וכל מסעודה לסעודה שרי. נמצא דפליגי הרמב״ם והתוס׳ בביאור דברי מר עוקבא.

הכנסת הגדולה (ריש סי׳ פט) כתב, וראיתי לסמ״ק כתב על דעת הרמב״ם שכתב שצריך שיהוי שש שעו׳ שכן פירש הרי״ף, וכן משמע מתוך פירוש רש״י. ואני בעניי לא ראיתי גילוי מזה לא בדברי הרי״ף ולא בדברי רש״י, ואפשר שהם מפרשים סעודתא אחריתי כדברי התוס׳ בסילוק שולחן וברהמ״ז, וכן ראיתי לדמשק אליעזר שכתב, דאפשר דהרי״ף ס״ל סעודתא אחריתי היינו סילוק שולחן וברהמ״ז.

ובברכי יוסף העיר על דבריו (סי׳ פט סק״ב) ד״ה ״והנה״ דדבריו קשים. חדא שכן כתבו הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ג ש״ד גמ׳ פו:) ובמשמרת הבית (פו.) ד״ה ״עוד שם״, וכ״כ הרשב״א בחידושיו (קה.) ד״ה ״נמצא״ פסק הלכה כדברי ר״ח והרב אלפסי ז״ל דבשר בהמה ואח״כ גבינה צריך לשהות לפחות מעת לעת והוא שיעור שש שעו׳ כמו שכתבו הרמב״ם והרב בעל העיטור, וכן הר״ן (לז:) ד״ה ״אמר״ כתב דדעת הרי״ף כהרמב״ם, ותו דהרי הרי״ף כתב להדיא דלא שרי למיכל גבינה בתר בישרא אא״כ דשהי ליה שעור מאי דצריך לסעודתא אחריתי, דלא אשכחן מאן דשרי למיכל גבינה בתר בישרא בפחות מהאי שיעורא, דהא מר עוקבא אע״ג דשהי כהאי שיעורא קרי אנפשיה חלא בר חמרא עכ״ל. וקרובים דבריו ללשון רבינו חננאל רבו שהביא הרשב״א עי״ש. והרי הרי״ף כתב להדיא דבעי שיעור מאי דצריך לסעודתא אחריתי ואיך כתב הרב דמשק אליעזר והכנה״ג דאפשר דבסילוק השולחן וברהמ״ז שרי. ועוד שבעל הכנה״ג עצמו בספרו דינא דחיי (דף קלג ע״א) כתב בפשיטות דדעת הרי״ף כהרמב״ם, וכן משמע מתוך פרש״י דכתב הטעם דבשר מוציא שומן ונדבק בפה ״ומאריך בטעמו״ ומוכח דבעי שיעור מסעודה לסעודה ולא סגי בסילוק השולחן וברהמ״ז עכ״ל.

ונראה להסביר דשורש מחלוקתם של הרמב״ם והתוס׳ היא בחקירה האם כונת מר עוקבא שההמתנה בין בשר לחלב היא דין שתלוי בזמן, או דין התלוי בסעודה אחרת. התוס׳ ס״ל שהוא דין התלוי בסעודה ולכן סברו שבסעודה אחריתי אפי׳ לאלתר שרי למיכל גבינה. והרמב״ם ס״ל

שהוא דין התלוי בזמן, ולכן סבר שיש להמתין עד שש שעו׳ שזהו זמן סעודה הבאה.

הנפק״מ ביניהם היא שלכל אחד מהצדדים יש קולא וחומרא. לדעת הרמב״ם החומרא היא שתמיד צריך להמתין שש שעו׳, והקולא היא שאפי׳ באותה סעודה לאחר שש שעו׳ יהיה מותר לאכול גבינה. ולפי התוס׳ הקולא היא שאם בירך ברהמ״ז וסילק השולחן מותר מיד לאכול גבינה, החומרא היא שאם נמצא באותה סעודה אפי׳ לאחר שש שעו׳ אסור לאכול גבינה.

ובזה נחלקו השו״ע והרמ״א בסימן פט ס״א. השו״ע פסק כהרמב״ם דמר עוקבא שהמתין מסעודה לסעודה סבר שזה דין התלוי בזמן, וז״ש השו״ע אכל בשר וכו׳ לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעות. ומבואר דדין זה תלוי בזמן ולא בסעודה. והרמ״א סבר דדברי מר עוקבא הינם דין התלוי בסעודה כמ״ש בתחילת דבריו וז״ל: יש אומרים דאין צריכין להמתין שש שעות רק מיד אם סילק ובירך ברהמ״ז מותר, וכן מה שכתב שהמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת ואוכלים אח״כ גבינה מיהו צריכים לברך ג״כ ״ברהמ״ז״ אחר הבשר דאז הוי ״כסעודה אחרת״. מבואר דדין מר עוקבא הוא דין התלוי בסעודה ולא בזמן (ולקמן נבאר עוד בדברי הרמ״א). ועיין עוד במה שנכתוב לקמן (אות ח׳) בשם המהרש״ל בעניין סעודה שנמשכת יותר משש שעות.

ו. בדין עוף וגבינה.

איתא בחולין (קד:) תנא אגרא חמוה דרבי אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן. כלומר דרך הפקר שאינו נזהר בהן, דהיינו שיכול מיד לאכול גבינה אחר שאכל עוף. הוא תני לה והוא אמר לה בלא נטילת ידיים ובלא קינוח הפה ע״כ. לעיל באות א כתבנו שנחלקו התוס׳ ור״ת כמה יש להמתין בין אכילת הבשר לגבינה. אולם בעוף וגבינה ליכא פלוגתא ביניהם, שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן וא״צ צריך לשהות כלל, ועוד שא״צ נטילת ידיים וקינוח הפה כאגרא. אלא שהתוס׳ בד״ה ״עוף״ כתבו שהעולם נהגו שלא לאכול גבינה אחר בשר כלל ואפי׳ אחר עוף, ואע״ג

דתני אגרא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן דמשמע עוף תחילה. נמצא שתוס׳ למדו שדברי אגרא הינם להלכה, אלא שהעולם נהגו שלא כאגרא. אומרים התוס׳ דילמא דסבר אגרא דבשר עוף מבושל בחלב לאו דאו׳ ומשו״ה התיר לאכול באפיקורן, ולא קיי״ל הכי. ולפי״ז מנהג העולם שהחמירו לא לאכול גבינה אחר עוף משום דסברו שעוף וגבינה דאו׳. וכן הובא בש״ך (סי׳ פז סק״ד) שכן דעת התוס׳, וצ״ל שסברו כת״ק וב״ה דס״ל דעוף מבושל בחלב דאו׳.

הרא״ש (סי׳ ה) הביא את מנהג העולם שלא לאכול גבינה אחר בשר ואפי׳ אחר עוף, וסיים שאין לשנות המנהג. ז״א שמצד הדין עוף וגבינה דרבנן כאגרא, אלא שהעולם החמירו על עצמם ונהגו לא לאכול עוף וגבינה. ואפשר שטעם חומרתם לחוש לת״ק וב״ה דס״ל דעוף וגבינה דאו׳.

הרמב״ם (פ״ט מאכלות אסורות הכ״ז) כתב אם אכל בשר עוף אחר שאכל הגבינה או החלב אינו צריך לא קינוח הפה ולא נט״י. והיינו כאגרא ואילו בהלכה כ״ח כתב מי שאכל בשר בתחילה בין בשר בהמה בין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב וכו׳. ואי פסק הרמב״ם כאגרא ה״ה לעוף ואח״כ גבינה שנאכלין באפיקורן ולמה חילק. הר״ן (לז. מדפי הרי״ף) ד״ה ״עוף״ הסביר בדעת הרמב״ם דלא התיר אגרא אכילה באפיקורן אלא גבינה ואח״כ עוף, אבל עוף ואח״כ גבינה לא. וכן מוכח בגמ׳ מעובדא דרב יצחק בריה דרב משרשיא דאייתו ליה גבינה ברישא ואכל והדר אייתו ליה בשרא ואכל ולא נטל ידיו. והקשו עליו דאגרא אמר עוף וגבינה נאכלין באפיקורן בשר וגבינה לא. ואי איתא דאגרא אפי׳ עוף ברישא ואח״כ גבינה מאי קושיה, לימא להו ר׳ יצחק דאה״נ בשר וגבינה לא, אבל גבינה ובשר שרי. אלא ודאי דאגרא לא התיר אלא גבינה ואח״כ עוף, והקשו ארב יצחק, גבינה ועוף אין גבינה ובשר לא, ורב יצחק הסכים לקושייתם וענה להם הני מילי בלילא אבל ביממא הא חזינא, ולפי״ז מ״ש עוף וגבינה אין בשר וגבינה לא, כונתם לגבינה ועוף אין, גבינה ובשר לא.

נמצא לדברי הרמב״ם, דהא דנהגו העולם שלא לאכול עוף וגבינה זה משום דמדינא דגמ׳ אין לאכול עוף וגבינה ולא ממנהגא, דאגרא התיר רק גבינה ואח״כ עוף, אבל עוף ואח״כ גבינה אסור כבשר ואח״כ גבינה,

ואף שעוף דרבנן. ועוד שלדבריו הא דאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, הכונה כל בשר בין בשר בהמה ובין בשר עוף, דשם בשר כולל הכל בהמה חיה ועוף.

הרמב"ן (קד:) ד"ה "עוף", וכן הביאו הר"ן (לז: מדפי הרי"ף) ד"ה "עוף", ס"ל דאגרא התיר אפי' עוף ואח"כ גבינה כפשטות דבריו, ואפ"ה פרכינן לרב יצחק בריה דרב משרשיא, דאי איתא דשרי למיכל בשרא ואח"כ גבינה באפיקורן, הוה ליה לאגרא לאשמועינן טפי דאפי' בבשר דאיכא איסור דאו' אי אכל גבינה ואח"כ בשר שרי למיכל באפיקורן, ומדלא תנא אלא עוף וגבינה משמע דעוף וגבינה דליכא איסור דאו' הוא דהתירו באפיקורן בכל עניין אף שאכל בתחילה עוף, אבל בשר וגבינה בכל עניין אסור, אף שאכל בתחילה גבינה ואח"כ בשר, והא דאמר רב חסדא לקמן אכל בשר אסור לאכול גבינה, כונת דבריו רק על בשר בהמה ולא עוף, משום דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן. נמצא לדבריו דמדינא דגמ' שרי למיכל עוף וגבינה באפיקורן, וכן פסק למעשה אלא שלא הביא את מנהג העולם שנהגו לאסור עוף וגבינה. וכן דעת הריטב"א (קד:) ד"ה "והוא תני".

עלו בידינו דיש לנו ד' שיטות בראשונים בעניין מנהג העולם שהחמירו שלא לאכול עוף ואח"כ גבינה.

1. דעת התוס' שרק אגרא ס"ל שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן כיון דעוף וגבינה דרבנן, אבל העולם סבר דעוף וגבינה דאו' ומשו"ה החמירו שלא לאכול עוף וגבינה.

2. הרא"ש ס"ל דמצד הדין עוף וגבינה דרבנן, אלא שהעולם החמירו על עצמם משום גדר וסייג.

3. הרמב"ם ס"ל דמדין הגמ' עוף ואח"כ גבינה אסור כאגרא, והעולם שהחמיר בעוף וגבינה הוא מדינא ולא מחומרא וסייג.

4. הרמב"ן ס"ל דלהלכה אפי' עוף וגבינה שרי למיכל באפיקורן, ולא הביא את מנהג העולם שהחמירו.

הב״י (או״ח סי׳ קעג) ד״ה ״כתב בה״ג״ הביא את דברי הרא״ש בעניין מנהג העולם וכתב, ונראה לי דזה שנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחרי עוף איננו מטעם גדר וסייג, אלא ס״ל לעולם כדעת הרמב״ם דעוף וגבינה אסור מדינא, וצריך להמתין לאחר אכילת העוף שש שעו׳ כבשר בהמה, וכן פסק בשו״ע (סי׳ פט ס״א) וז״ל: אכל בשר אפי׳ של חיה ועוף לא יאכל גבינה אחריו עד שישהה שש שעו׳ וכו׳ ע״כ.

ז. בביאור דברי הרמ״א סימן פט ס״א.

כתב הרמ״א (סי׳ פט ס״א) ויש אומרים דאין צריכין להמתין שש שעו׳ רק מיד אם סילק ובירך ברכת המזון מותר ע״י קינוח והדחה. והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת ואוכלין אח״כ גבינה, מיהו צריכים לברך גם כן ברהמ״ז אחר הבשר, דאז הוי כסעודה אחרת דמותר לאכול לדברי המקילין עכ״ל.

וצריך ביאור כדעת מי פסק. וברור שהרמ״א לא פסק כדעת הרמב״ם, דכתב להדיא וי״א דאין צריכים להמתין שש שעו׳. א״כ ודאי שפסק כהתוס׳, אלא שבתוס׳ מבואר שלאחר שסילק ובירך ברהמ״ז שרי לאכול גבינה אף בלא נטילה וקינוח, וא״כ מדוע הרמ״א כתב דמיד אם סילק ובירך ברהמ״ז מותר ע״י קינוח והדחה, הרי התוס׳ התירו אף בלא קינוח והדחה. וכן הדברי חמודות (פ״ח אות כה) כתב להעיר על דברי הרמ״א, לא ידעתי מנין לו זה, דודאי לסברא זו שסומכין על ר״ת, בה״ג, והראבי״ה שיש להמתין עד סעודה אחריתי לא בעינן ולא כלום.

זאת ועוד, במ״ש שהמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת, ג״כ צריך ביאור מניין לרמ״א שיעור זה.

ולייש֫ב זאת כתבו בדרכי משה הארוך (סי׳ פט ס״ז), ובהגהות שערי דורא (סי׳ עו סק״ב) כתב, רבים נוהגים להקל ועושין להם פשרה מדעתם להמתין שעה אחת אחר סעודת בשר וסלקו וברכו ואז אוכלין גבינה אע״ג דלא אשכחן טעמא ורמז לשיעור זה, מ״מ מי ימחה בידיהם הואיל והתוס׳

והראבי״ה מתירין. נמצא לדבריו דאף שמצד הדין א״צ להמתין שעה אחת כדברי התוס׳, מ״מ העולם עשו פשרה מדעתם להמתין שעה אחת, ומה שאין למחות בידם משום דהתוס׳ והראבי״ה התירו מיד לאחר שסילק ובירך, והם החמירו עליהם, אז אף שאין שום מקור להמתנת שעה לא מיחו בידם.

בביאור הגר״א (סי׳ פט סק״ו) הביא מקור למנהג ע״פ הזוהר פרשת משפטים, דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או ״בשעתא חדא״ או בסעודתא חדא וכו׳. אלא שהגהות שערי דורא והגר״א הסבירו רק את השאלה מהיכן יצא מנהג להמתין שעה, אבל לגבי הרישא של הרמ״א שהצריך קינוח והדחה בנוסף לסילוק השולחן וברהמ״ז לא דיברו מזה.

הש״ך (סק״ז) יישב את דברי הרמ״א כך. הא דכתב שהמנהג במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת סגי אפי׳ בלא קינוח והדחה, כ״כ באיסור והיתר הארוך (כלל מ׳ דין ד) שנהגו העולם להמתין שעה אחת מכ״ד ליום אחר ברהמ״ז ואוכל אז גבינה אפי׳ בלא קינוח. ומ״ש הרב דיש אומ׳ מיד אם סילק ובירך מותר ע״י קינוח והדחה, משמע דקינוח והדחה מיהא בעי, היינו אם בא לאכול מיד אחר שסילק ובירך בלא המתנת שעה. נמצא דהרמ״א בתחילה פסק כהתוס׳, ולכן אף שסילק את השולחן ובירך ברהמ״ז מ״מ צריך קינוח והדחה. ומ״ש אח״כ שהמנהג בהמתנת שעה, זה באופן שלא קינח והדיח, שבכה״ג המתנת שעה היא כתחליף לקינוח והדחה. שמסתבר שאחר שעה הפה שוטף את עצמו וזה מועיל כמו קינוח והדחה, ולפי״ז פסק הרמ״א מושתת ע״פ התוס׳ והכל דין אחד.

אלא שעדיין יש לשאול היכן כתוב בתוס׳ דבעי קינוח והדחה בנוסף לסילוק שולחן וברהמ״ז. בילקו״י (איו״ה ח״ג עמ׳ שסא) ד״ה ״ובאמת״ הביא בשם המטה יהונתן דהתוס׳ ד״ה ״עוף״ הוקשה להם מנא לן דבעי נטילת ידיים אחר גבינה, דילמא רק אחר בשר בעי נט״י, וכתבו שאם אכל בשר תחילה אפי׳ נט״י וקינוח לא סגי עד סעודה אחריתי. ועל כרחך דבגבינה ואח״כ בשר מיירי, וממה שלא כתבו ״לא סגי״ משמע דבנוסף לקינוח בעינן סילוק וברכה, דאם לא כן הוה להו למימר היכי משכחת נט״י

וקינוח. ולפי״ז הרמ״א ס״ל כהתוס׳ דלא סגי קינוח והדחה, אלא בנוסף בעי סילוק שולחן וברהמ״ז. ועיין בט״ז (סק״ב) דפליג על הש״ך וכתב דדבר פשוט הוא דמי שנוהג בקולא זו להמתין שעה אחת שצריך קינוח והדחה כמו שהוזכר דברי היש אומרים של הרמ״א שמזה נמשכת קולא זאת.

ואף שמצד הדין הרמ״א פסק כהתוס׳ שהאוכל בשר ורוצה לאכול אח״כ גבינה צריך לברך ברהמ״ז ולסלק את השולחן ובנוסף לזה קינוח והדחה, ובלא קינוח והדחה צריך המתנת שעה, מ״מ סיים ויש מדקדקים להמתין שש שעו׳ אחר אכילת בשר לגבינה וכן נכון לעשות. וכ״כ הט״ז (סק״ב) אבל הצנועים מושכים ידיהם מסעודת שחרית לערבית, ובש״ך (סק״ח) כתב יותר מזה, דכן ראוי לעשות לכל מי שיש בו ריח תורה, ובשפתי דעת (סק״ח) כתב שכן הלכה וכך הוא המנהג דממתינים שש שעו׳ ואין לפרוץ גדר. וכן מנהג אשכז להמתין שש שעו׳ אחר אכילת בשר כדברי השו״ע.

בשו״ת שלמת חיים לרבינו יוסף חיים זוננפלד (יו״ד סי׳ רפו) כתב שליולדת עד ל׳ יום וכן מעוברת או מינקת אפשר להקל שלאחר שעה מאכילת הבשר יכולה לאכול גבינה, וה״ה לקטן וכמ״ש בילקו״י איו״ה ח״ג (עמ׳ שצג סעי׳ כא) קטן [אפילו הגיע לגיל חינוך] שאכל מאכלי בשר, אפשר להקל לו לאכול אחר כך מאכלי חלב, מבלי לשהות שש שעות מאכילת הבשר, ומותר אף לתת לו ולהאכילו בידים, מפני שיש צער לקטנים להמתין שש שעות, ואף לאחר שעה המיקל בזה לקטנים, יש לו על מה לסמוך. וכל זה שאוכל מאכל חיוני לצורך סעודה, אבל אין להקל ליתן לתינוקות שהגיעו לחינוך ממתקים ושוקולד שיש בהם תערובת חלב, בתוך שש שעות למאכלי בשר. ואף בתינוק שאינו בר הבנה נכון להחמיר בזה.

וכן מי ששכח ובתוך שש שעות מאכילת בשר בירך על מאכלי חלב האם יטעם מעט כדי לא תהיה ברכתו לבטלה. הכף החיים (יו״ד פט אות ו) הביא מהזכור לאברהם (יו״ד אות ב׳) דבדידי הוה עובדא שלאחר שאכלתי בשר ועבר כמו ד׳ שעו׳ שכחתי ונתתי לתוך פי מעט גבינה, ואז נזכרתי והיה זה בימות החורף, נראה דמותר לבלוע מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, והטעם דהגם דמרן פסק דבעינן שש שעו׳ מ״מ יש חולקים וס״ל דבסילוק וברכה סגי וכמ״ש מור״ם בהג״ה, וגם הפר״ח סובר דבחורף סגי בד׳

שעו׳, ואף שהאחרונים חלקו עליו מ״מ בנד״ד כו״ע יודו כי היכי דלא תהוי ברכתו לבטלה, ואף שהמעשה היה לאחר ד׳ שעו׳ מאכילת הבשר, מ״מ ה״ה אפי׳ אם היה קודם לכן. וכן פסק בילקו״י (שם עמ׳ תח).

ח. בביאור דברי המהרש״ל.

המהרש״ל (בים של שלמה סי׳ ט) ד״ה ״ועוד״ כתב, דלעניין שהייה בן סעודה לסעודה תופס אני פירוש מסעודה לסעודה דרך הממוצע לרוב בנ״א דהיינו אחת שחרית ואחת ערבית וכן הוא עיקר שלא להקל מזה כלל (כדעת הרמב״ם שש שעו׳) וא״א למחות ביד בנ״א שאינם בני תורה, אבל בבני תורה ראוי למחות בידם ולגעור בהם שלא יקלו פחות משש שעו׳ וכו׳. וזה דלא כדברי התוס׳ שמתיר בסילק ובירך, ומסיים המהרש״ל, ומ״מ מודה אני לפי׳ ר״י שתלוי בסילק ובירך, דאי לא סילק ובירך אפי׳ כל היום כולו אסור דהא בעינן סעודה אחרת, והרבה בנ״א מקילין בזה וטעות הוא בידם ע״כ. ומבואר דאף דס״ל כהרמב״ם שצריך לשהות שש שעו׳ מאכילת הבשר, מ״מ אם הסעודה מתארכת יותר משש שעו׳ אין לאכול חלב באותה סעודה, אלא בעי סילוק וברהמ״ז.

ולעיל (אות ה׳) כתבנו דפליגי הראשונים בהא דאמר מר עוקבא בהא סעודתא לא אכילנא בסעודתא אחריתי אכילנא. האם הוא דין התלוי בזמן כדברי הרמב״ם, או שהוא דין התלוי בסעודה כדברי התוס׳. המהרש״ל מחדש דלכו״ע דין מר עוקבא הוא דין התלוי בסעודה, דבזה ליכא פלוגתא בין הרמב״ם לתוס׳, אלא שהרמב״ם מחמיר עוד דלא סגי בסעודה אחריתי ומצריך גם שהייה של שש שעו׳.

והאמת מורה שהסבר זה בדברי הרמב״ם קשה, שהרי אין שום רמז לדברי המהרש״ל ברמב״ם. הרמב״ם כתב להדיא מי שאכל בשר וכו׳ לא יאכל אחריו חלב עד שישהה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעו. ואם הרמב״ם סובר דבעי גם סילוק סעודה הוי ליה לכתוב זאת. וכן ביד יהודה (סי׳ פט בפי׳ הארוך סק״ב) כתב דא״א כלל לומר כן לדעת הרמב״ם כיון דבהמתנת שש שעו׳ לא נשאר עוד כלום מהבשר דנתעכל הכל.

והיה נראה לומר דהמהרש"ל כתב כן רק מצד חשש, וכמ"ש בהגהות שערי דורא (סי' עו) בפירושו, ובעטרת שלמה (סק"ב) דטעם החשש הוא משום מראית עין. ולפי"ז יש לומר דאה"נ אף שמצד הדין סגי בהמתנת שש שעו' כדברי הרמב"ם, מ"מ משום חשש מראית עין שלא יראו בנ"א שאוכל באותה סעודה בשר וחלב, יש לעשות סילוק וברהמ"ז, וא"כ שפיר מודה המהרש"ל דהרמב"ם והשו"ע לא ס"ל הכי, ורק מצד חומרא יש לעשות כן. אלא שבספרו ים של שלמה כתב "דמדינא" יש לסלק השולחן אף שהמתין שש שעו', וכמו שסיים שם והרבה בנ"א מקילין בזה וטעות הוא בידם. ולפי"ז דברי המהרש"ל צריכים ביאור, מה הכריחו להצריך תרתי, המתנת שש שעו' וסילוק שולחן עם ברהמ"ז. שהרי דין זה לא הוזכר בראשונים כלל. זאת ועוד שהמהרש"ל לא כותב מקור לדבריו.

ונראה לתרץ ע"פ מה שביאר מורינו ראש הכולל הרה"ג יואב אליצור שליט"א, דהמהרש"ל למד כן בגמ', ומשו"ה ס"ל דמדינא בעי סילוק שולחן וברהמ"ז, ולא סגי בהמתנת שש שעו'. והוא נלמד ממר עוקבא "דבסעודה זו" לעולם לא אכלתי בשר וחלב ואף שעבר שיעור עיכול שש שעו'. ולפי"ז צ"ל דהיה פשוט למהרש"ל דלא פליגי הרמב"ם והתוס' האם דינו של מר עוקבא תלוי בסעודה, אלא האם בנוסף צריך גם המתנת שש שעו' או לא. התוס' סברו דסגי בסילוק וברהמ"ז, והרמב"ם סבר דלא סגי בסילוק וברהמ"ז אלא צריך בנוסף לכך צריך גם שהייה של שש שעו', והרמב"ם לא כתב כן מרוב פשיטותו וה"ה לשו"ע.

למעשה הש"ך (סק"ה) הביא להלכה את המהרש"ל, וכן בחידושי רעק"א (סק"א) כתב שלזה הסכים המג"א (סי' קצו סוס"ק א'), וכ"כ בשפתי דעת (סק"ה), והברכ"י בשיורי ברכה (סימן פט ס"ט), וביד אהרן או"ח (סי' קעג) ד"ה "ועוד" כתב בשם מהר"א הלוי ז"ל שאם האריך בסעודה ובתחילת הסעודה אכל בשר אע"פ שבסוף הסעודה יש שהות של שש שעו' אינו רשאי לאכול גבינה בסוף הסעודה דיש לחוש להרגל עבירה שיבוא לאכול בשר וגבינה בבת אחת, כיון דהא מיהא הרי הוא אוכלן בסעודה אחת, וחששא קרובה היא עכ"ל. וכ"כ הפר"ח ביו"ד בשם הרש"ל, וכן פסק בכנסת הגדולה בהגהותיו על הטור (אות ג'), והכף החיים (פט אות טוב) וכן הבן איש חי (ש"ב פ'

שלח לך ס״י) כתב דאע״ג דאמרי׳ דאחר שש שעו׳ מותר לאכול חלב מ״מ בעינן נמי שיסלק השולחן שאכל עליו בשר, וגם שיברך ברהמ״ז של אותה סעודה, דתלתא בעינן, שש שעו׳, סילוק שולחן, וברכה. ואם אכל בשר בלא פת ושולחן צריך לברך ברכה אחרונה וישהה שש שעו׳ ע״כ.

ט. בביאור דברי הר״ן והרמ״א (סי׳ פט ס״א).

הר״ן (דף לז :) סוף ד״ה ״אמר״ כתב, ומ״מ נראין הדברים שמי שאכל בשר ושהה קצת ואח״כ מצא בשר בין שיניו שאינו צריך שהייה כדי סעודה מאותו זמן שנטל הבשר משם, אלא מאכילה ראשונה חשבינן ליה לזמן שהייה, ומיהו קינוח הפה מיהא משמע דבעינן ע״כ. וברור שהר״ן סובר כהרי״ף והרמב״ם ששיעור השהייה בין בשר לחלב הוא מסעודה לסעודה כשש שעו׳, ולא כר״ת והתוס׳, וכמו שכתב וכבר פשט המנהג כדברי הרי״ף.

אלא דעדיין יש לחקור כמי סובר הר״ן בטעם השהייה, כרש״י דבשר מוציא שומן ומאריך בטעמו, או כהרמב״ם משום בשר שבין השיניים. ומפשטות דברי הר״ן נראה דמיירי באופן שמצא בשר בין השינים לאחר שש שעו׳, וז״ש מי שאכל בשר ושהה קצת, וא״כ לדעת הרמב״ם לא שייך דינו של הר״ן, כיון שלאחר שש שעו׳ הבשר מעוכל וא״צ להסירו. אלא ודאי דהר״ן ס״ל כרש״י דבשר מוציא שומן, וכמ״ש הר״ן בתחילת דבריו שם. ולפי״ז אף לאחר שש שעו׳ אם מצא בשר בין שיניו צריך להוציאו. וכן פסק הרמ״א (ס״א) שכתב ואם מצא אח״כ בשר בין השיניים ומסירו צריך להדיח פיו קודם שיאכל גבינה, וכ״כ הש״ך (סק״ד).

בספר ההפלאה (סי׳ פט ס״א) למד ממ״ש הרמ״א ומסירו, דמשמע אם בלעו צריך להמתין לדעת האומרים משום שבשר מושך טעם (רש״י) והעולם אינם נזהרין בזה, ואפשר דמה שכתב ומסירו היינו לאו דוקא דאין במעט בשר חשש המשכת טעם. ונראה להסביר דבריו כמ״ש הילקו״י איסור והיתר ח״ג (עמ׳ שעו) ד״ה ״ודע״ שאין מחלוקת רש״י והרמב״ם מחלוקת במציאות האם לאחר שש שעו׳ הבשר מעוכל או לא, אלא דלכו״ע הבשר הנמצא בין השיניים נרקב מעט, רק נחלקו אם די במעט זה כדי להחמיר

או לא. הרמב״ם ס״ל כיון שהבשר נרקב קצת אין להחמיר יותר ואפשר לאכול גבינה עם בשר זה לאחר שעברו שש שעו׳, ואילו רש״י ס״ל דלא די במעט זה כדי להתיר לאכול גבינה עם בשר זה ולכן צריך להוציאו, וכלשון הרא״ש מי הוי ״כמעוכל״, דלא חשוב מעוכל לגמרי אלא קצת מעוכל.

ומשו״ה למד ההפלאה שאם לאחר שש שעו׳ בלע את הבשר שהיה בין שיניו צריך להמתין עוד שש שעו׳, וכן פסק הילקו״י (איסור והיתר ח״ג עמ׳ שעג).

י. דינים העולים:

1. האוכל בשר או עוף ולאחר מכן רוצה לאכול גבינה, צריך להמתין שש שעות בדיוק עד לאכילת החלב. (שו״ע, והרמ״א ע״פ הפמ״ג שכתב שכן ההלכה והמנהג ואין לפרוץ גדר).

2. המיקל במקום צורך לאכול מאכלי חלב אחר חמש שעו׳ ומחצה יש לו על מה שיסמוך. ולכן בישיבות הקדושות בימים שיש שעון קיץ ולצורך סדרי הישיבה הוצרכו לקבוע ארוחת ערב אחר חמש שעו׳ ומחצה מאכילת הבשר, יש להקל בזה, שגם זה נחשב מקום צורך (לתועלת סדרי הישיבה). וכן במחנות הצבא אפשר להקל אף אחר חמש שעות ומחצה, שגם זה בכלל מקום צורך. ובבשר עוף יש להקל בזה יותר בפשיטות אחר חמש שעות וחצי כשהדבר נצרך (ילקו״י איו״ה ח״ג עמ׳ שפה).

3. המסופק אם עברו שש שעו׳ מזמן שאכל מאכלי בשר או עדיין לא עברו שש שעו׳, רשאי להקל מספק ולאכול מאכלי חלב, דספיקא דרבנן לקולא (ילקו״י שם עמ׳ שפו).

4. אף שלאחר אכילת הבשר המתין שש שעות לאכילת הגבינה, מכל מקום באותה סעודה אין לאכול גבינה עד לאחר סילוק

השולחן וברהמ״ז (מהרש״ל, ודין זה אף לנוהגים ע״פ השו״ע, וכ״כ הכה״ח והבא״ח).

5. לדעת הרמ״א מצד הדין די בהמתנת שעה לאכילת הגבינה, ואף שלמעשה מחמירים להמתין שש שעות, מכל מקום לקטן, חולה, מעוברת ומינקת יש להקל לאחר שעה מאכילת הבשר לאכול מאכלי חלב. (שו״ת שלמת חיים, והילקו״י).

6. לנוהגים ע״פ השו״ע להמתין שש שעות, אם טעה ובירך על מאכל חלבי בתוך שש שעות מאכילת הבשר, יש לו לאכול מעט כדי שלא תהיה ברכתו לבטלה (כה״ח).

7. הלועס בשר לתינוק צריך להמתין שש שעות משום בשר שבין השיניים (שו״ע).

8. אף ששהה שיעור שש שעות מאכילת הבשר, אם מצא בשר בין השיניים צריך להסירו קודם שיאכל מאכלי חלב (ואין לבלוע את הבשר דחיישינן לרש״י).

תשובה: שיעור ההמתנה בין אכילת הבשר לאכילת החלב הוא שש שעות בדיוק, ואין להקל בזה בין לספרדים ובין לאשכנזים (שו״ע ורמ״א). **ובמקום צורך אפשר להקל שאחר חמש שעות ומחצה אפשר לאכול מאכלי חלב. והמסופק אם עברו שש שעות מזמן שאכל מאכלי בשר או לא, רשאי להקל מספק ולאכול מאכלי חלב דספיקא דרבנן לקולא** (ילקו״י)

לגבי קטן אפי׳ שהגיע לגיל חינוך, וכן יולדת תוך שלושים יום, ומעוברת או מינקת יכולים להקל לאכול מאכלי חלב, מבלי לשהות שש שעות מאכילת הבשר ודי בשיעור המתנה של שעה אחת. ומותר לתת לקטן ואף להאכילו בידים, מפני שיש צער לקטנים להמתין שש שעות, ואף לאחר שעה המיקל בזה לקטנים, יש לו על מה לסמוך. וכל זה כשאוכל מאכל חיוני לצורך סעודה, אבל אין להקל ליתן לתינוקות שהגיעו לחינוך

ממתקים ושוקולד שיש בהם תערובת חלב, בתוך שש שעות למאכלי בשר. ואף בתינוק שאינו בר הבנה נכון להחמיר בזה.

אם אכל בסעודה מאכלי בשר והסעודה מתארכת יותר משש שעות, אע״פ שעברו שש שעות מאכילת הבשר אין לאכול באותה סעודה מאכלי חלב, ורק אחרי שיברך ברהמ״ז יוכל לאכול מאכלי חלב, אבל באותה סעודה אין לאכול מאכלי בשר ומאכלי חלב (מהרש״ל).

עיקרי הסוגיא בקיצור

א. בשיעור ההמתנה בין בשר לחלב.

איתא בגמ׳ (חולין קה:) שאל רב אסי את ר׳ יוחנן כמה ישהה בין בשר לגבינה, א״ל ולא כלום, איני והאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר, א״ל ולא כלום. נמצא שגבינה ואח״כ בשר מותר מיד, ובשר ואח״כ גבינה אסור כרב חסדא. אלא שרב חסדא לא ביאר עד מתי אסור.

הגמ׳ מביאה מעשה נוסף, מר עוקבא אמר על עצמו שהוא חומץ בין יין לגבי אביו, כשאבא שלו אכל בשר לא אכל גבינה עד למחר באותו זמן. ואני בסעודה זו לא אוכל גבינה אבל בסעודה אחרת כן. ומבואר שבאותה סעודה אין לאכול בשר וגבינה, אבל אם אכל בשר בסעודה זו, מותר לאכול גבינה בסעודה אחרת.

נחלקו הראשונים בביאור הגמ׳ (כמה צריך לשהות בין בשר לגבינה).

שיטת ר״ת: ר״ת סובר דהא דאמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה זה באופן שלא נטל ידיו וקינח פיו, אבל אם נוטל ידיו ומקנח פיו מותר לאכול גבינה אחר בשר אפי׳ באותה סעודה. ולפי״ז מר עוקבא שהמתין עד סעודה אחרת החמיר על עצמו. ואם אינו מקנח ונוטל ידיו בין הבשר לגבינה אז מן הדין צריך להמתין עד לסעודה הבאה. ולדבריו טעם האיסור לאכול בלא נט״י וקינוח הפה הוא משום שאם נתיר לו

לאכול באותה סעודה יחד הוא יבוא לאכול בשר וחלב ע״י בישול, אבל כאשר נוטל ידיו ועושה היכר כגון הפסק בין בשר לחלב, באופן כזה ליכא חששא.

שיטת התוס׳: התוס׳ ס״ל דרב חסדא אסר לאכול גבינה ובשר באותה סעודה, אבל בסעודה אחרת מותר לאכול גבינה, ולדבריו מר עוקבא המתין מן הדין עד סעודה אחריתי. ולדברי התוס׳ טעם האיסור לאכול בשר וחלב באותה סעודה, הוא מפני שחז״ל חששו שאם יאכל בשר וחלב באותה סעודה אז יבוא לאכול בשר וחלב ע״י בישול ויעבור על איסור דאו׳. לכן באותה סעודה אין לאכול בשר וחלב אבל בסעודה אחריתי מותר.

שיטת הרמב״ם: הרמב״ם סובר שרב חסדא אסר בשר וחלב עד סעודה אחריתי, אלא שסעודה אחריתי היא לאחר שש שעות כמו שנבאר בהמשך. ולפי״ז מר עוקבא המתין עד סעודה אחריתי שהיא שש שעות מן הדין. וכדברי הרמב״ם נפסק בשו״ע (סימן פט ס״א).

ב. בביאור טעם ההמתנה של שש שעות בין בשר לחלב.

רש״י סובר שטעם ההמתנה הוא משום שהבשר מוציא שומן ומאריך בטעמו, ולפי פירוש הטור כונתו של רש״י היא, כיון שהבשר שומני אז כאשר בולעו עד שש שעות שזה שיעור עיכול הבשר הוא מעלה טעם בשרי בפיו. ולדבריו נמצא שחז״ל גזרו שלא לאכול חלב כל זמן שיש טעם בשר, מחשש שמא יבוא לאוכלם יחד.

והרמב״ם כתב שטעם ההמתנה הוא משום בשר שבין השיניים, דעד שש שעות יש עליו שם בשר, ולאחר מכן חשיב כמעוכל.

בגמ׳ רב אחא שואל את רב חסדא בשר בין השיניים מהו, אמר ליה חשיב בשר וכמ״ש הבשר עודנו בין שיניהם. לרש״י שאלת רב אחא היא מה קורה עם בשר שנמצא לאחר שש שעו׳ בין השיניים, ואמר ליה חשיב בשר וצריך להוציאו. שאם שאלתו על תוך שש שעו׳ תיפוק ליה שאסור לאכול גבינה משום טעם שומן.

ולהרמב״ם דפי׳ את רב חסדא שאכל בשר אסור לאכול גבינה משום בשר בין השיניים. א״כ מדוע רב אחא שואל בשר בין השיניים מהו, דהא ודאי חשיב בשר. אלא מסביר הב״ח ששאלת רב אחא היא, האם מהני לנקר שיניו בתוך שש שעו׳, ועל זה עונה לו רב חסדא הבשר עודנו בין שיניהם, דהיינו דחיישינן שמא לא ינקר יפה.

הטור (סי׳ פט ס״א) מביא נפק״מ בין רש״י להרמב״ם באדם שלועס בשר לתינוק. לרש״י כיון דלא בלע א״צ להמתין, ולרמב״ם כיון שלעס צריך להמתין שש שעו׳.

וכן אדם שיש לו שיניים תותבות, ואכל בשר ומעוניין לשתות חלב, לרש״י צריך להמתין, ולרמב״ם אם הוציא שיניו א״צ להמתין.

וכן באוכל שומן של בשר. לרש״י צריך להמתין כיון שמושך ומאריך בטעמו, ולרמב״ם כיון שאין לו בשר בין השיניים א״צ להמתין.

וכן בבשר שנשאר לאחר שש שעו׳ בשיניו. לרש״י צריך להוציאו, ולרמב״ם א״צ להוציאו.

למעשה אומר הטור שטוב להחמיר כשני הטעמים דהיינו כרש״י שלאחר שש שעו׳ צריך להוציא הבשר אם נמצא בין שיניו. ולהרמב״ם שבתוך שש שעו׳ אפי׳ אם לעס לתינוק צריך להמתין.

ג. מה הדין באדם שנמצא בסעודה שנמשכת כ- 6-7 שעו׳, ובתחילה אכל בשר ולאחר שש שעו׳ חפץ לאכול גבינה באותה סעודה.

המהרש״ל (הביאו הש״ך סי׳ פט) ס״ל דלכו״ע ״באותה סעודה״ אין לאכול בשר וחלב, אלא שהרמב״ם החמיר והוסיף דבעינן גם המתנת שש שעו׳. ז״א שאפי׳ אם סיים הסעודה מוקדם בעין המתנת שש שעו׳, ואם הסעודה מתארכת אין לאכול באותה סעודה אף שעברו שש שעו׳. ואפשר שטעמו הוא משום שחששו חכמים שאם יאכל בשר וחלב באותה סעודה יבוא לאכול בו״ח ע״י בישול.

ואף שהמהרש"ל לא הוכיח דבריו מהראשונים או מהגמ'. מ"מ נראה להביא ראיה לדבריו מהגמ', שמר עוקבא אמר אנא בהאי סעודתא לא אכילנא בסעודתא אחריתי אכילנא. ומדוייק שמר עוקבא "באותה סעודה" לא אכל כלל בשר וחלב ואפי' אם נמשכה יותר משש שעו'.

ואף שמלשון השו"ע והרמב"ם אין נראה כדברי המהרש"ל, שלא הזכירו כלל סעודה אלא שש שעו' בלבד, מ"מ הרבה אחרונים ואף הספרדים הביאוהו להלכה, והם הברכ"י הכה"ח הבא"ח ועוד.

ד. מה הדין לגבי קטן לעניין שיעור ההמתנה בין אכילת הבשר לחלב.

הרמ"א (בסימן פט ס"א) פסק שמצד הדין ההלכה היא כהתוס' שבאותה סעודה אין לאכול בשר וחלב אבל בסעודה אחרת כן, וסיים שיש מדקדקים להמתין שש שעו' כדברי השו"ע, וכן פסק הש"ך דכל מי שיש בו ריח תורה ימתין שש שעו'. מ"מ לגבי קטן, יולדת, מינקת ומעוברת הדין שונה.

בשו"ת שלמת חיים לרבינו יוסף חיים זוננפלד (יו"ד סי' רפו) כתב שליולדת עד ל' יום וכן מעוברת או מינקת אפשר להקל שלאחר שעה מאכילת הבשר יכולה לאכול גבינה, וה"ה לקטן וכמ"ש בילקו"י איו"ה ח"ג (עמ' שצג סע"י כא)- קטן [אפילו הגיע לגיל חינוך] שאכל מאכלי בשר, אפשר להקל לו לאכול אחר כך מאכלי חלב, מבלי לשהות שש שעות מאכילת הבשר, ומותר אף לתת לו ולהאכילו בידים, מפני שיש צער לקטנים להמתין שש שעות, ואף לאחר שעה המיקל בזה לקטנים, יש לו על מה לסמוך. וכל זה כשאוכל מאכל חיוני לצורך סעודה, אבל אין להקל ליתן לתינוקות שהגיעו לחינוך ממתקים ושוקולד שיש בהם תערובת חלב, בתוך שש שעות למאכלי בשר. ואף בתינוק שאינו בר הבנה נכון להחמיר בזה.

סימן ג - בדין אכילת תבשיל גבינה אחר תבשיל בשרי

שאלה: קדרה שבשלו בה בשר ותפוחי אדמה יחד, ואכל רק מתפוחי האדמה ומהבשר לא אכל כלל, וכן מרק ירקות שנתבשל עם עוף ואכל רק מהירקות או שתה מהמרק, ומהעוף לא אכל כלל וזה נקרא שאכל תבשיל של בשר. האם נחשב שאכל בשר וצריך להמתין שש שעות עד לאכילת החלב, או שמא לא נחשב שאכל בשר אלא רק תבשיל של בשר.

באופן שנחשב שאכל תבשיל של בשר, האם יש חילוק בין תבשיל של גבינה לגבינה ממש שאכול אחר שאכל תבשיל של בשר. ואם יש חילוק כיצד יש לנהוג.

א. בביאור פלוגתת רשב"ם ור"ת.
ב. בביאור טעמו של ר"ת.
ג. בביאור דבריהב"י או"ח סימן קעג, והשו"ע יו"ד סימן פט.
ד. בביאור מנהג העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר.
ה. מהו גדר תבשיל של בשר לדעת השו"ע.
ו. בביאור דברי הרמ"א סימן פט ס"א.
ז. דינים העולים.

א. בביאור פלוגתת רשב"ם ור"ת.

איתא בגמ' חולין (קה:) מים אמצעיים רשות, אמר רב נחמן לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה חובה.

התוס' בד"ה "לא" הביאו את דברי רבינו שמואל שכתב, דבין תבשיל לתבשיל מיירי בשניהם של בשר או שניהם של גבינה, אבל בין תבשיל של בשר לתבשיל גבינה שלפניו חובה. ואף שהפשטות ברב נחמן שאמר בין תבשיל לגבינה חובה, היינו שאכל תבשיל בשר תחילה ואח"כ גבינה, מ"מ כיון דאמר רב חסדא לעיל אכל בשר אסור לאכול גבינה, לכן העמיד כאן שמדובר בין תבשיל לגבינה שלפניו, כדי שיהיו דברי רב נחמן אליבא

דהלכתא כרב חסדא. וכמ״ש הרי״ף (לז:) דרב חסדא הלכתא היא. ומבואר מרשב״ם דאין חילוק בין בשר לתבשיל של בשר. וכדבריו פסקו הרי״ף שאין חילוק בין בשר לתבשיל של בשר ומשו״ה הוצרכו לומר דמ״ש בין תבשיל לגבינה חובה, הכונה בין תבשיל לגבינה דמעיקרא, וכ״כ הר״ן ד״ה ״אמר״, וכן פסק הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות הכ״ו) וז״ל: מי שאכל גבינה או חלב ״תחילה״ מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שידיח ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר עכ״ל. וכרב נחמן דבין תבשיל לגבינה חובה הכונה לגבינה דמעיקרא. ואפשר שגם הרא״ש סובר כן כמ״ש הפרי תואר (סי׳ פט סק״ח) דמשמעות דברי הרא״ש כפי׳ רשב״ם.

שיטת ר״ת בתוס׳ שם דבין תבשיל לגבינה, משמע תבשיל בשרי תחילה, כדאמר לעיל כמה ישהה בין בשר לגבינה א״ל ולא כלום. והגמ׳ הבינה שקודם אכל בשר ואח״כ גבינה, ומדוע הגמ׳ תמהה איני והאמר רב חסדא וכו׳, ואי כדברי רשב״ם הו״ל לגמ׳ למימר דמיירי בגבינה שהיתה מעיקרא, ומדלא שינו שם והיה הבשר תחילה א״כ ה״ה הכא שהתבשיל הבשרי היה תחילה ולא הגבינה. ועוד, בין תבשיל לתבשיל אי בשניהם של בשר או של גבינה למה יש לו ליטול כלל. ומפרש ר״ת דבין תבשיל לתבשיל היינו בין תבשיל דבשר לתבשיל של גבינה, דכיון דאין הבשר והגבינה בעין וליכא אלא טעם לא החמירו שיהא חובה ליטול ידיו בנתיים ואינו אלא רשות, אבל בין תבשיל דבשר לגבינה שהגבינה בעין חובה. ויתכן פירוש זה אף לדברי האוסרין לאכול גבינה אחר בשר באותה סעודה אפי׳ בנטילה וקינוח.

ונמצא לפי״ז דיש חילוק בין תבשיל של בשר לבשר עצמו. שבתבשיל של בשר אף שאוכל אחריו תבשיל של גבינה הנט״י היא רשות, ומיד יכול לאכול תבשיל גבינה. ובאוכל גבינה כיון שהגבינה היא בעין הנטילה היא חובה. ובאוכל בשר עצמו ואח״כ גבינה דעת ר״ת (בתוס׳ לעיל קד: ד״ה ״עוף״) דבעי נט״י וקינוח בין הבשר לגבינה.

והנה אף דדעת ר״ת דבאוכל בשר שרי לאכול גבינה אחריו ע״י נט״י וקינוח אפי׳ באותה סעודה, ושכן דעת רב חסדא דאמר אכל בשר אסור לאכול גבינה היינו בלא נטילה וקינוח, אבל ע״י נטילה וקינוח שרי. וא״כ

ה״ה באוכל תבשיל בשרי דשרי לאכול אחריו גבינה. אלא דר״ת הכא מיירי לעניין תבשיל שהוא יותר קל מבשר, ובתבשיל ס״ל לר״ת דאם אוכל אחריו תבשיל של גבינה הנטילה היא רשות ובאוכל גבינה ממש הנטילה חובה. ולפי״ז ר״ת מיירי בשני דינים שונים, פעם שאוכל בשר בפנ״ע ופעם באוכל תבשיל של בשר. וכך הבינו רוב הראשונים בר״ת והם: הגהות מיימוני, סמ״ג, רבינו יונה, הרא״ש והטור וכולם הובאו בב״י או״ח סימן קעג ד״ה ״והגהות״, דכולהו ס״ל כר״ת אלא דפליגי מאי קרי תבשיל דשרי לאכול אחריו תבשיל של גבינה. מבואר מדבריהם שיש חילוק בין בשר בפנ״ע לתבשיל של בשר.

אלא שהרי״ף (לז:) כתב מים אמצעיים רשות, אמר רב נחמן לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל אבל בין תבשיל לגבינה חובה, איכא מ״ד דגמרינן מיהא דרב נחמן דשרי למיכל גבינה בתר ״בישרא״ דהא בין תבשיל לגבינה קאמר ע״כ. והדעה שהביא הרי״ף היא דעת ר״ת דס״ל דשרי לאכול גבינה אחר בשר ע״י נטילה וקינוח ביניהם. וכן הר״ן ד״ה ״אמר״ הביא את ר״ת בתוס׳ ד״ה ״עוף״ בשם ״יש שפירשו״, והביא הר״ן ראיה לר״ת דשרי למיכל גבינה בתר בישרא מרב נחמן, וזה שכתב וראיה לדבר מדאמרינן לקמן (קה:) לא שנו אלא בין תבשיל לתבשיל אבל בין תבשיל לגבינה חובה, אלמא איכא תקנתא בין תבשיל לגבינה דלא צריך שהייה, והיינו קינוח הפה ונטילה.

ומבואר מדבריהם שתבשיל שאמר רב נחמן היינו בשרא, דאין חילוק בין תבשיל בשר לבשר עצמו, ובשניהם כדי לאכול גבינה אחר בשר בעי נטילה וקינוח כפי׳ ר״ת בתוס׳ (קד:). אלא שהרי״ף והר״ן פליגי עליה וס״ל כרשב״ם דאין חילוק בין בשר לתבשיל בשר, ואסור לאכול אח״כ גבינה עד שש שעו׳. ומשו״ה הוצרכו לשנות פשטא דתלמודא דקאמר בין תבשיל לגבינה חובה משמע דהתבשיל קודם לגבינה, והם סברו שהגבינה קדמה לבשר כיון שתבשיל דינו כבשר דבעי שהייה.

ולדבריהם הא דאמר ר״ת בתוס׳ (קה:) דיש חילוק בין בשר לתבשיל בשר, אין זה דעת ר״ת, אלא עוד אפשרות ללמוד ברב נחמן, ור״ת בעצמו סובר לדינא כמ״ש בתוס׳ (קד:) דאין חילוק בין בשר לתבשיל בשר.

העולה מדבריהם דבין לר״ת ובין לרי״ף והר״ן אין חילוק בין בשר בפנ״ע לתבשיל בשר. אלא שר״ת ס״ל דבין תבשיל של בשר ובין בשר בפנ״ע ואח״כ גבינה בעי נטילה וקינוח. והרי״ף והר״ן ס״ל דאין חילוק בין תבשיל של בשר לבשר בפנ״ע, ואסור לאכול אח״כ גבינה עד שישהה שש שעו׳ מאכילת הבשר.

מכל מקום לעניין המשך הסוגיא אנו נתייחס לר״ת כפי שלמדו אותו רוב הראשונים שהובאו בב״י או״ח סי׳ קעג שסברו בר״ת שיש חילוק בין אוכל בשר בפנ״ע ואח״כ גבינה דבעי נטילה וקינוח, לאוכל תבשיל של בשר ואח״כ גבינה דבעי רק נט״י. וכן מבואר בב״י סי׳ קעג ד״ה ״וכתב״ דאף דלא ס״ל כר״ת לעניין בשר וחלב אלא כהרמב״ם דבעי שהייה שש שעו׳, מ״מ בתבשיל של בשר שהוא קל יותר כן ס״ל כר״ת כמ״ש בשו״ע סימן פט ס״ג (וכמו שנבאר לקמן) ומוכח דר״ת מחלק בין בשר לתבשיל של בשר.

לסיכום, מצאנו ב׳ פירושים ברב נחמן, רשב״ם ור״ת. רשב״ם ס״ל דבין תבשיל לתבשיל היינו בשניהם או של בשר או של גבינה והנטילה רשות, וכמ״ש באור זרוע (סימן תס) משום נקיות בעלמא, וכ״כ ברש״י על הרי״ף לז :, ובין תבשיל לגבינה חובה, היינו לגבינה דמעיקרא, אבל אם התבשיל היה קודם בעי המתנה עד סעודה אחריתי, ולפי שיטה זו אין הבדל בין בשר לתבשיל בשר ובשניהם בעי שהייה עד סעודה אחריתי שש שעו׳. ור״ת ס״ל דבין תבשיל לתבשיל היינו בין תבשיל בשר לתבשיל גבינה דכיון שאין הבשר והגבינה בעין וליכא אלא טעם לא החמירו שיהא חובה ליטול ידיו, אבל בין תבשיל של בשר לגבינה, שהגבינה בעין חובה ליטול, ולשיטה זו יש חילוק בין בשר לתבשיל של בשר.

ואף לדברי התוס׳ (קד :) ד״ה ״עוף״ דפליגי עליה דר״ת בפירוש רב חסדא וסברו דאין לאכול בשר ואח״כ גבינה באותה סעודה אלא עד סעודה אחריתי. מ״מ באוכל תבשיל של בשר ואח״כ גבינה אפשר שיודו דאף באותה סעודה שרי. וכן הטור (סי׳ פט ס״ג) אף דס״ל כאביו הרא״ש דאין לאכול גבינה אחר בשר עד שש שעו׳, מ״מ בתבשיל של בשר מודה לר״ת וז״ל הטור : כמה דברים אמורים כשאוכל הבשר והגבינה בעצמם, אבל

אם אוכל תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו מיד תבשיל של גבינה, ואפי' הנטילה ביניהם אינה אלא רשות, אבל אם בא לאכול גבינה בעצמה אחר תבשיל של בשר או בשר עצמו אחר תבשיל של גבינה חובה הוא ליטול ידיו.

ב. בביאור טעמו של ר"ת.

אחר שהוכחנו דלר"ת יש חילוק בין בשר לתבשיל של בשר, יש לעמוד מהו טעמו שמתיר לאכול לאחר תבשיל של בשר תבשיל של גבינה אף בלא נטילה, וגבינה אחר תבשיל של בשר ע"י נטילת ידיים. ר"ת כותב דטעם ההיתר הוא דכיון דאין הבשר והגבינה "בעין" וליכא אלא טעם לא החמירו שיהא חובה ליטול ידיים. ומבואר מדבריו דכל שהבשר אינו בעין שרי, וקרי תבשיל של בשר, ואפילו אם תבשיל זה יהיה שומני מאוד, משום שר"ת אינו חושש לטעם רש"י שהבשר מושך טעם בפיו, ולא להרמב"ם משום בשר שבין השיניים, וכמו שהוכיח זאת בתוס' ד"ה "עוף" דמסתמא ע"י נטילה וקינוח הפה השמנונית והבשר שבפיו יורדים, וכיון דאינו חושש לטעמים הללו א"כ כל תבשיל שאין הבשר "בעין" שרי לאכול אחריו תבשיל של גבינה אף בלא נטילת ידיים, ובאוכל גבינה ממש בעי נטילה. ונמצא "שפירוש" ר"ת בסוגיין הוא לחלק בין תבשיל של בשר לבשר עצמו. "וטעמו" הוא דכל שאין הבשר בעין חשיבת תבשיל של בשר.

ולפי"ז הא דכתבו התוס' (קה:) ד"ה "לא" בסוף דבריהם ויתכן פירוש זה אף לדברי האוסרין לאכול גבינה אחר בשר באותה סעודה אפי' בנטילה וקינוח. כוונת התוס' דאפשר שכל החולקים על ר"ת בפירוש רב חסדא (קה.) יודו כאן לפירושו. וכדברי הטור (סי' פט ס"ג) דאף דס"ל כאביו הרא"ש דבין בשר לגבינה בעי שהייה של שש שעו', במה דברים אמורים שאוכל הבשר והגבינה בעצמם, אבל אם אוכל תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו מיד תבשיל של גבינה ואפי' הנטילה ביניהם אינה אלא רשות, אבל אם בא לאכול הגבינה בעצמה אחר תבשיל של בשר, או הבשר עצמו אחר תבשיל של גבינה חובה ליטול ידיו. ע"כ.

ואף שמבואר בטור דס״ל כר״ת בפירוש הגמ׳, צ״ל דס״ל כר״ת ולא מטעמו, דמה שפירש ר״ת דיש חילוק בין בשר לתבשיל של בשר שהוא יותר קל, את זה גם הטור סבר אבל את טעמו של ר״ת דס״ל דכל שאין הבשר בעין שרי, לא סבר הטור, משום שהטור הלך לשיטתו בריש סימן פט דחיישינן לטעם רש״י דאמר שהבשר מושך טעם, ולהרמב״ם דס״ל משום בשר שבין השיניים, וא״כ ה״ה כאן דחיישינן לטעמים הללו כל אחד לשיטתו, וכל תבשיל שיהיה מושך טעם לרש״י או חשש של בשר בין השיניים להרמב״ם יהיה אסור לאכול אחריו תבשיל של גבינה או גבינה. דכבשר דיינינן ליה ורק באופן שלא יופיעו שני הטעמים הללו יהיה מותר מדין תבשיל של בשר.

ומצאתי חיזוק לדברינו מדברי הסמ״ק (הובאו דבריו בהגהות שערי דורא סי׳ עו ד״ה כתב סמ״ק) דכתב ודוקא כשאכל בשר בעין (בעינן שהייה) אבל אכל תבשיל של בשר כגון בצים מטוגנים בשומן אווזא או שלקות בלע״ז מותר לאכול גבינה אח״כ ע״י קינוח והדחה לכל הפירושים. עכ״ל. ובהמשך שם ביאר דמ״ש דפירוש זה עולה לכל הפירושים, הכונה לכל החולקים עלי בהסבר רב חסדא, אבל אותם הפוסקים כרשב״ם ודאי דלא יודו לי. ומבואר מדברי הסמ״ק דאף דס״ל כפירוש ר״ת מ״מ לא התיר אלא ביצים מטוגנים בשומן אווזא או ירקות שנתבשלו במרק, ולא יותר מזה. וזה משום דס״ל בבשר וחלב כטעם רש״י שהבשר מושך טעם ומאריך בטעמו. וא״כ אף תבשיל אם יהיה בו שומן שמושך טעם גם יהיה אסור, ולכן לא התיר אלא ביצים מטוגנים בשומן אווזא שבאופן כזה יש בביצה טעם קלוש של שומן ובכה״ג אינו מושך טעם בפיו. ובאופן כזה גם הרמב״ם יודה דשרי שהרי אין חשש של בשר בין השיניים. ומבואר דאף דהסמ״ק פסק כר״ת, מ״מ חשש רק לטעם רש״י וזה מחזק את דברינו דאף שאנו פוסקים כר״ת זה רק את פירושו שבגמ׳ ולא את טעמו.

וכן בב״י באו״ח (סי׳ קעג) ד״ה ״והגהות״ הסביר מהו תבשיל של בשר שמותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה בלא נטילת ידיים, או גבינה עם נט״י. בתחילה הביא את ההגהות מימוני (הכ״ו אות א מופיע בדפוס קושטנטינא) שהביא בשם הסמ״ק דצריך עיון ברוטב של בשר דכשיש בו בשר מושך

המים בפה (הכונה מושך טעם) ע״כ. וביאר דבריו בב״י כלומר דדלמא הא דשרי לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר הוא דוקא כגון ביצים מטוגנים בשומן שאינם מושכים טעם בפה כ״כ, אבל רוטב של בשר לא. דכיון דס״ל כטעמו של רש״י לכן הסתפק ברוטב של בשר האם מושך טעם או לא. אבל ביצים מטוגנים ודאי דשרי דאינם מושכים טעם בפה. ואח״כ הביא הב״י את דברי רבינו יונה דאחר מרק של בשר מותר לאכול גבינה בקינוח והדחה, שלא הצריכו שהייה אלא כשאוכל בשר מפני הבשר שבין השיניים אבל מרק דליתא להאי חששא ודאי מותר. ורבינו ירוחם הוסיף דכל זה במרק צלול אבל במרק עם ירקות אסור שמא יש בשר במרק ואינו נראה. מבואר דס״ל כהרמב״ם ומשו״ה התירו רוטב של בשר שהסתפק בו הסמ״ק דלא חיישנין למשיכת טעם. וסיים הב״י עם המרדכי שכתב וראיתי מורי שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנים בשומן משום גזרה אטו בשר וחלב ע״כ. ונמצא שגם דבר שהיה מוסכם לכו״ע דחשיב כתבשיל של בשר אסרו המרדכי ויש לשאול מדוע אסרו תבשיל של בשר כבשר בעין. אלא ודאי דעתם היא משום דלא פלוג, דחז״ל לא חילקו בין בשר לתבשיל של בשר ואסרו הכל משום גזרה. ואף המרדכי אסר זאת משום גזרה, וכדבריו סיים הב״י שכן מנהג העולם.

ומבואר מכל הני הראשונים שהביא הב״י, דאף דסברי כר״ת בפירוש הגמ׳, מ״מ את טעמו לא קיבלו. דלר״ת כל שהבשר לא ״בעין״ חשיב כתבשיל ולפי״ז אפי׳ שומן או כל רוטב אחר שיהיה, כיון שאין בו בשר בעין יהיה דינו כתבשיל של בשר, משא״כ להגהות מיימוני והסמ״ק אף דפסקו כר״ת בפירוש הגמ׳ מ״מ חששו לטעם רש״י משום מושך טעם.

ג. בביאור דברי הב״י או״ח סימן קעג, והשו״ע יו״ד סימן פט.

הב״י באו״ח סי׳ קעג ד״ה ״והמרדכי״ כתב, וכן נהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר. ומבואר לכאורה דהעולם נהגו כרשב״ם. ואילו בשו״ע יו״ד (סי׳ פט ס״ג) פסק מרן כר״ת וז״ל: אכל תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה והנטילה ביניהם אינה אלא רשות, אבל אם בא לאכול הגבינה עצמה חובה ליטול

ידיו ע״כ. ונראה שסותר את דבריו. הגינת ורדים (כלל א׳ סימן ז) ד״ה ״ורבינו״ כתב שהבית יוסף חזר בו בספרו הקצר בשו״ע. והברכי יוסף (סי׳ פט סע״י כה) כתב על דבריו, ורחוק בעיני שחזר בו דתינח אם לא היה מנהג, אבל השתא דנהגו כך משום גדר והוא מנהג פשוט בעולם לא שייך חזרה.

ועוד קשה דמרן השו״ע לכאורה פסק נגד שלושת עמודי ההוראה שהם הרי״ף, הרא״ש והרמב״ם. כמבואר בדברי הרי״ף דס״ל כרשב״ם דאין חילוק בין תבשיל של בשר לבשר עצמו, מדהוצרך לפרש ברב נחמן דבין תבשיל לגבינה הכונה לגבינה דמעיקרא. וכן הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות הכ״ו) כתב מי שאכל גבינה או חלב ״תחילה״ מותר לאכול אחריו בשר מיד וצריך שידיח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר עכ״ל. ובהלכה כח׳ כתב דמי שאכל בשר ״תחילה״ וכו׳ לא יאכל אחריו חלב עד שישהה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעו׳. ואילו תבשיל לא כתב הרמב״ם כלל, משום דס״ל דאין חילוק בין תבשיל של בשר לבשר עצמו, ובשניהם בעי שהייה של שש שעו׳.

זאת ועוד שהרמב״ם (פ״ו מהל׳ ברכות ה״ג) כותב, נטילת ידיים בין תבשיל לתבשיל רשות, רצה נוטל רצה אינו נוטל ע״כ. וביאר מרן בכס״מ דאמרי׳ התם פרק כל הבשר דה״מ בין תבשיל של בשר לתבשיל של בשר, או בין תבשיל של גבינה לתבשיל של גבינה, אבל בין תבשיל של בשר לשל גבינה חובה נינהו. ומבואר להדיא דס״ל בדעת הרמב״ם כרשב״ם, מדכתב דבין תבשיל לתבשיל בשניהם של בשר או שניהם של גבינה, ולא הביא כלל את פירוש ר״ת. וכן מפשטות דברי הרא״ש (סי׳ ז) נראה דס״ל כרשב״ם דבתחילת דבריו פירש את הגמ׳ כרשב״ם אלא שהביא פירוש זה מעצמו, ומשמע שכך סובר ואילו ר״ת פליג. וכמ״ש הפרי תואר (סי׳ פט סק״ח). ונמצא ששלושת עמודי ההוראה סוברים כרשב״ם דאין חילוק בין תבשיל של בשר לבשר עצמו. וא״כ מה ראה מרן השו״ע לנטות מדבריהם.

ועוד קשה, מרן השו״ע פסק כדברי הטור הסובר כר״ת. היכן ראה הטור הכרעה בדברי אביו הרא״ש עד שפסק כר״ת לקולא. דאי פוסק כרשב״ם לחומרא ניחא, אבל לקולא מנין להקל במקום שלא נראה הכרעה בדברי הרא״ש.

ולענ״ד נראה ליישב דברי מרן. דמרן הב״י באו״ח סי׳ קעג סבר שהשיטה הרווחת בסוגיא היא כר״ת ושרבים מן הראשונים סוברים כך, והם הגהות מיימוני, הרא״ש, הסמ״ק, רבינו ירוחם, רבינו יונה והטור כולהו סברי כפירוש ר״ת, אלא דפליגי מהו תבשיל של בשר שמותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה או גבינה ממש ע״י נטילת ידיים. וכן ס״ל למרן הב״י מצד הדין, אלא שהעולם נהגו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר, ובמקום שנהגו כך הב״י כותב שאין לפרוץ גדר. ואילו בשו״ע דפסק כר״ת כתב הדין עצמו דשרי, כיון שפסק השו״ע הוא הוראה לכל העולם, ובמקום שלא נהגו להחמיר הדבר מותר, ולכך כתב בשו״ע את עיקר הדין. ולפי״ז מרן השו״ע לא חזר בו כלל, וכן מבואר בשולחן גבוה (ס״ק יז׳) דדין השו״ע כהגינת ורדים שאפי׳ רוטב של בשר דינו כתבשיל של בשר זהו מדינא. ובס״ק יח׳ כתב שמנהגינו לא כן וכמו שכתב בב״י סי׳ קעג שאין לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר, ודלא כהגינת ורדים דס״ל שמרן חזר בו.

וכן בב״י סי׳ קעג ד״ה ״בה״ג״ בעניין אכילת גבינה אחר עוף כתב, דהרא״ש ס״ל דמה שהעולם נוהגים שלא לאכול גבינה אחר עוף אין זה מן הדין אלא גדר וסייג שכן נהגו. והב״י חלק עליו וסבר שהעולם אין אוכלים גבינה אחר עוף משום דס״ל כהרמב״ם דמדינא דגמ׳ אסור. ומ״ש עוף וגבינה נאכלין באפיקורן הכונה גבינה ואח״כ עוף ולא להיפך. וא״ת מאי נפק״מ אם העולם אינם אוכלים עוף ואח״כ גבינה מצד מנהג או שזהו מן הדין. הנפק״מ היא גדולה דלפי הרא״ש במקום שלא נהגו מן הדין מותר לאכול עוף ואח״כ גבינה, ואילו להרמב״ם הדבר אסור מן הדין.

וא״כ ה״ה בנד״ד, דמ״ש הב״י דנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר ואין לפרוץ גדר, זהו רק במקום שכן נהגו, ובמקומות אלו אין לפרוץ גדר כלל, ובמקומות שלא נהגו לאסור, כתב מרן בשו״ע שמותר מן הדין לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר.

עוד אפשר לומר, דמ״ש הב״י באו״ח בסימן קעג שנהגו העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר, דברים אלו אינם

מדברי הב״י אלא המרדכי אמרם. וכמ״ש בפרי תואר (סי׳ פט סק״ח) ד״ה ״עוד״ וז״ל: והמרדכי כתב עוד ראיתי מורי שאסר לאכול גבינה אחר ביצים מטוגנים גזרה אטו בשר וחלב ודעה זו היא אפי׳ לדעת המתירין מעיקר הדין שהוא ר״ת, וכתב עוד המרדכי וכן נוהגין ואין לפרוץ גדר, אשר ע״כ נלע״ד שיש לאסור בתבשיל של גבינה כבשר וגבינה עצמם כדעת הרי״ף וכו׳ עכ״ל. ומבואר דדברים אלו המרדכי אמרם ולא הב״י, ולפי״ז אין שום חזרה בשו״ע. וכנראה שלפרי תואר היה מרדכי עם גירסא כזו, אבל אצלנו לא נמצא כן וקשה לומר כך.

ולפי״ז הא דפסק הב״י כהטור וכדברי הרא״ש אביו זה משום שהדיעה הרווחת בסוגיא היא כפי׳ ר״ת, ואילו דעת רשב״ם בסוגיא דחויה, במה שהצריך נטילה בין תבשיל של בשר לתבשיל בשר וכמו שהקשה ר״ת בתוס׳. ואפשר דבסוגיין אף הרמב״ם סבר כר״ת, דמה שאסר הרמב״ם בבשר זה משום בשר שבין השיניים, ובתבשיל ליכא בשר בין השיניים. וא״כ הרא״ש והרמב״ם סברי כר״ת ורק הרי״ף פליג עלייהו. (אלא שיש להקשות על כך, שהרי הכס״מ בהל׳ ברכות הסביר את הרמב״ם כפירוש רשב״ם).

ואשר על כן, מה שהתיר השו״ע תבשיל גבינה או גבינה עצמה ע״י נט״י, אחר תבשיל של בשר זהו מצד הדין, אבל מצד המנהג גם זה אסור, כמ״ש האחרונים שכתבנו לעיל.

וכן נראה להוכיח מדברי השולחן גבוה (ס״ק יז) שהשו״ע פסק מדינא כר״ת דתבשיל של בשר שרי, אלא שמנהגנו אינו כן כמ״ש בס״ק יח. ומבואר דבשו״ע זהו הדין, והמנהג הוא כמ״ש בב״י ואין זו חזרה. וכן הבין הברכי יוסף, והא דהקשה הברכ״י (בסעי׳ כה) על הגינת ורדים, הוא משום שהגו״ר סבר שהשו״ע התיר זאת להלכה ולמעשה ואין שום מנהג לאסור ודלא כמ״ש בב״י. והברכ״י סבר דאף שבשו״ע כתב שזהו הדין מ״מ למעשה המנהג אינו כן, ודעת מרן למעשה היא כמנהג וכפי שהובא בב״י קעג, ובשו״ע הובא עצם הדין. ומוכח ממ״ש הברכ״י בסעיפים כז, כח, כט, את הדינים שהובאו בגו״ר, ובסעי׳ ל׳ כתב מ״מ כל הני שריותא היינו מדינא וכו׳. ומבואר דהשו״ע לא חזר בו כלל אלא שבב״י הביא את המנהג, ובשו״ע פסק את עיקר הדין וכמ״ש.

ולכן למעשה המנהג כיום להחמיר, שאין לאכול אחר תבשיל של בשר ולא גבינה ממש ולא תבשיל של גבינה, ודנים את תבשיל הבשר כבשר עצמו שצריך להמתין אחר אכילתו שש שעו' עד לאכילת הגבינה או תבשיל גבינה, ואין לפרוץ גדר בדין זה.

ד. בביאור מנהג העולם שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר.

הא דכתבנו לעיל דהמנהג הוא כמ"ש הב"י (סימן קעג) ד"ה "והמרדכי", שהעולם נהגו שלא לאכול גבינה אחר תבשיל של בשר כלל ואין לפרוץ גדר עכ"ל. ושכן כתבו הפוסקים.

אולם כאשר נדייק בדברי הב"י נראה שהמנהג היה רק שלא לאכול "גבינה" בעין אחר תבשיל של בשר, ובזה אמר שאין לפרוץ גדר, אבל בתבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר מותר ואין בזה כלל מנהג לאסור, וכן הוכיח האליה רבה (או"ח סי' קעג סק"ג) ד"ה "ועוד" שכתב, הוכחתי שם מתורת חטאת (להרמ"א) וספר אפי רברבי (דף ע) דמה שכתב הרמ"א שם שנוהגין שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר כמו בבשר עצמו היינו גבינה, אבל תבשיל של גבינה מותר לאכול אחר תבשיל של בשר ע"י קינוח והדחה עכ"ל.

ומבואר דבין לשו"ע ובין לרמ"א מותר מן הדין לאכול תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר, ומעולם לא היה מנהג לאסור בזה, וכן נראה מדברי הברכ"י (אות ל') , ומחידושי רעק"א (סי' פט סק"ג).

אמנם, אף שכן הדין ע"פ השו"ע והרמ"א שרק בגבינה ממש אחר תבשיל של בשר היה מנהג לאסור, ולא בתבשיל של גבינה. מ"מ למעשה כתב בחידושי רעק"א שם שהמנחת יעקב (אות יא) כתב בשם רש"ל, ועתה נהגו איסור אפי' "בתבשיל גבינה" אחר תבשיל בשר, וקשה להקל ולהתיר בפניהם בסילק ובירך עכ"ל. ומנהג זה הונהג לאחר השו"ע והרמ"א.

ולכן למעשה נוהגים להחמיר ולא לאכול שום תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר עד שישהה שש שעו', דחשבינן לתבשיל של בשר כבשר עצמו, וכ"כ בכף החיים (סי' פט אות נז).

ה. מהו גדר תבשיל של בשר לדעת השו"ע.

מדברי הגינת ורדים (יו"ד כלל א' סי' יז) מתבאר דלא בעי למיחש לב' הטעמים של רש"י והרמב"ם כמ"ש לעיל. ולפי"ז הדין ישתנה. הגו"ר בד"ה "אמנם" הביא את הראשונים שהובאו בב"י או"ח סי' קעג, והסביר שהסמ"ק הסתפק ברוטב של בשר האם דינו כתבשיל של בשר או כבשר, וזה משום דס"ל כרש"י שההמתנה בין בשר לחלב היא משום שהבשר מושך טעם. ובד"ה שאח"כ כתב, ורבינו ירוחם ז"ל לשיטתיה דרבינו יונה אזיל, ולא חייש אלא בתבשיל שיש בו תערובת ירקות, מחשש שמא נשארו כמה חתיכות בשר ביניהם. ולדבריו של ר' ירוחם רוטב בשר שיש בו שומן שרי, משום דס"ל כטעמו של הרמב"ם שההמתנה בין בשר לחלב היא משום בשר שבין השיניים. והמרדכי החמיר עד הקצה האחרון ואפי' מה שהתיר הסמ"ק הוא מחמיר דחייש טובא להרגל עבירה. ואף שהב"י סבר כהמרדכי, מ"מ בשו"ע חזר בו והתיר התבשיל, וזה משום שהסמ"ק לא אסר לגמרי אלא כמסתפק ולא שבקינן פשיטותיה דרבינו יונה שהתיר, מפני ספיקיה דהסמ"ק, ודברי המרדכי אינם אלא חומרא ואין לחוש לה כלל. ובד"ה "כללא" פסק דלעניין הלכה מאחר שרבינו יונה בירר ופירש סברתו כותיה נקטינן, מה גם שטעמו מוסכם מהרמב"ם והרשב"א ז"ל, ואע"פ שרש"י ואחרים עמו חולקים בעיקר הטעם מ"מ אינם חולקים בבירור עם דין זה. (דלא שמענו מרש"י להדיא דס"ל שאף בתבשיל איכא משיכת טעם) ואפי' שיהיו חולקים בפירוש, בשל סופרים הלך אחר המיקל. עכת"ד של הגו"ר.

ולפי"ז כל תבשיל של בשר שאין בו חשש של בשר בין השיניים חשיב תבשיל של בשר שמותר אחריו תבשיל גבינה או גבינה ממש ע"י נט"י. וזה רוטב של ביצים מטוגנות בשומן, מרק צלול, ורק מרק עב עם ירקות

דיש חשש לבשר שימצא בין השיניים אסור, וכן שומן שכתב הרמ״א אף שמעורב עם מעט מרק דינו כבשר כמ״ש שם.

ומדבריו של הגו״ר עולה שהשו״ע התיר אפי׳ רוטב של בשר, וכ״ש ביצים מטוגנות בשומן או מרק צלול, וזה משום שבב״י סי׳ קעג הכריע להלכה כרבינו יונה דחיישינן רק לטעם הרמב״ם, ואילו לטעם רש״י לא חיישינן, וכמ״ש שם. וכדבריו הסבירו בשו״ע, השולחן גבוה (פט ס״ק יז), וכן הט״ז (סק״ה) הביא את מחלוקת ההגהות מיימוני עם ר׳ יונה במרק של בשר, ונראה מדבריו דס״ל כרבינו יונה דיש לו דין תבשיל של בשר, וכן הבאר היטב (סק״י) שציטט את דברי הט״ז הביא רק את רבינו יונה. וכן הפמ״ג במשבצ״ז (סק״ה) כתב, ועיין ט״ז ורוטב של בשר יש מחלוקת אי דומה לתבשיל שנתבשל בקדרה עם בשר, או דומה לבשר עצמו, והמחמיר תבוא עליו ברכה עכ״ל. מבואר שהבין שהט״ז פסק כרבינו יונה דחיישינן רק לטעם הרמב״ם, ומשו״ה רוטב של בשר דינו כתבשיל של בשר. אלא שהמחמיר לדון תבשיל זה כבשר ממש תע״ב.

מבואר דכל הני פוסקים ס״ל כהגו״ר בהבנת הב״י ובשו״ע מדסתם משמע שהתיר הכל. ורק במקום שיש חשש לבשר בין השיניים כמו מרק עב עם ירקות שיש חשש לחתיכות בשר או שומן ממש כמ״ש הרמ״א, אז דיינינן ליה כבשר.

ועל אף שבשומן לדעת הרמב״ם אין חשש לבשר בין השיניים כמ״ש בביאור הגר״א (ס״ק יד), מ״מ כיון דלרש״י דינו כבשר ממש חיישינן משום מושך טעם כמ״ש השו״ע ס״א, והט״ז והש״ך שם. אבל בתבשיל שהשומן של הבשר יוצא לתוך המרק לא חיישינן ודינו כתבשיל של בשר.

ונמצא דהא דחיישינן לב׳ הטעמים (רש״י והרמב״ם) לגבי המתנה בין אכילת הבשר לחלב, היינו דוקא באוכל בשר ממש או שומן, אבל באוכל תבשיל של בשר חיישינן רק לטעם הרמב״ם משום בשר שבין השיניים, ולרש״י לא חיישינן כלל, ולכן פסק השו״ע שתבשיל של בשר אין דינו כבשר ומותר לאכול אחריו תבשיל גבינה או גבינה ע״י נט״י.

ו. בביאור דברי הרמ״א (סי׳ פ״ט ס״א).

הרמ״א (פט ס״ג) כתב שתי הגהות על השו״ע. אחת, שהשו״ע כתב שהאוכל תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה, ועל כך הגיה הרמ״א שיש מצריכים נטילה בכה״ג. והשניה, שהביא את דברי הב״י שנהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר כמו אחר בשר עצמו ואין לשנות ולפרוץ גדר.

ויש לשאול כדעת מי פסק הרמ״א בהגה הראשונה. אם כדעת ר״ת אז הנטילה אינה אלא רשות, והרמ״א כתב שיש מצריכים נטילה. ואי ס״ל כרשב״ם אז בשום אופן אין לאכול תבשיל גבינה אחר תבשיל של בשר. מדברי הרמ״א נראה שמסכים לאכול תבשיל של גבינה אחר תבשיל של בשר אלא שצריך ליטול ידיו.

נחלקו האחרונים בביאור דברי הרמ״א. בביאור הגר״א (סי׳ פט ס״ק יג) כתב שההגה הראשונה שברמ״א היא לפירוש רשב״ם, דדוקא בשניהם של בשר או שניהם של גבינה הוא דהוי רשות. ולדבריו כונת הרמ״א דרק באופן שאוכל את תבשיל הגבינה קודם תבשיל הבשר שרי ובלבד שיטול ידיו ביניהם וכדברי רשב״ם. והוסיף הגר״א (ס״ק ט״ו) שגם ההגהה השניה שכתב הרמ״א ונהגו וכו׳, כפירוש רשב״ם דהחומרא אליבא דרשב״ם, ולפי״ז הרמ״א חולק על השו״ע, שהשו״ע פסק כר״ת והרמ״א כרשב״ם. ומקורו ממ״ש בשערי דורא (סעי׳ עו) וז״ל: אבל בין תבשיל דבשר לגבינה כלומר ״שאכל״ גבינה, חובה. ועיין במבוא שערים שם (אות ב׳) ד״ה ״אבל״ דיש בשערי דורא שי גרסאות, ולפי הגירסא ״שאכל״ מיירי שהגבינה נאכלה קודם לתבשיל בשר, ולפי הגירסא ״שאוכל״ מיירי בגבינה שאוכל אחר תבשיל של בשר.

אולם בחי׳ רעק״א (סק״ג) כתב ויש מצריכים נטילה, משמע בלא קינוח (פיו) והדחה. ומבואר דס״ל דהרמ״א פסק כר״ת וכדעת השו״ע שמותר לאכול אחר תבשיל בשר תבשיל גבינה אלא שצריך ליטול ידיו, ועל זה שאלנו אי ס״ל כר״ת אמאי בעי נטילה ?.

מובא במבוא שערים על הגהות שערי דורא (סעי' טו אות מ) שאף שאנו פוסקים כר"ת מ"מ נהגו להחמיר על עצמם בדבר הזה לצאת גם ידי דעת רשב"ם, ומצריכים נטילת ידיים אפי' בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, ואין זה כתרתי דסתרי, עי"ש. ועיין עוד בפירוש מכונות ועטרת שלמה לבעל הים של שלמה (אות ד). והא דכתב הרמ"א בהגהה השניה דנהגו עכשיו להחמיר וכו', אומר רעק"א ששייך להחמיר רק בגבינה ממש ולא בתבשיל של גבינה. לולא דברי המנחת יעקב בשם הרש"ל דגם בזה נהגו להחמיר.

יוצא מדברי רעק"א דהרמ"א בהגהות אינו חולק על השו"ע ושניהם סוברים להלכה כפירוש ר"ת, אלא שהרמ"א מצריך נטילת ידיים בין תבשיל בשר לתבשיל גבינה, והשו"ע אומר דאינה אלא רשות.

ז. דינים העולים.

א. דעת מרן השו"ע סעי' ג' שהאוכל תבשיל של בשר מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה והנטילה בינהם רשות, וא"צ להמתין כלל, אבל אם רוצה לאכול גבינה ממש הנטילת ידיים בינהם חובה.

ב. דעת הרמ"א שם שאף בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה צריך נטילת ידיים.

ג. כתב הרמ"א ששומן של בשן דינו כבשר עצמו, לרש"י ולא להרמב"ם (ביאור הגר"א סקי"ד), וכיון דחיישינן לרש"י כמ"ש השו"ע (סי' פט ס"א) א"כ ה"ה כאן, ובזה אין מחלוקת בין השו"ע לרמ"א.

ד. שומן של בשר שיצא במרק דינו כתבשיל של בשר, אבל אם הוסיפו ונתנו בקדרה שומן והותך ונצטרף עם השומן שיצא מהבשר יש לאסור (גו"ר).

ה. גדר תבשיל של בשר לשו"ע. מדסתם השו"ע והתיר תבשיל של בשר משמע שכל תבשיל מותר, שאם לא כן היה לו לחלק. (למעט

תבשיל שקיים חשש שיש בו חתיכות בשר). ולכן מרק צלול אפי' עם ירקות אם אין חשש שיש בו חתיכות בשר או עוף דינו כתבשיל של בשר, וכן ביצים מטוגנות בשומן, ורוטב של בשר. (גו"ר, ברכ"י, שולחן גבוה, ט"ז באר היטב, פמ"ג, פר"ח ובדרכי תשובה).

ו. צלי קדרה שנותנים בו מעט מים ויוצא השומן מהבשר ומתערב במעט מרק דינו כבשר, שזהו תערובת מרק בשומן, ולא תערובת שומן שבמרק (גו"ר).

ז. כל אלו ההיתרים שכתבנו היינו מדינא. אבל ההלכה למעשה כיום שהמנהג להחמיר שאין לאכול אחר תבשיל של בשר לא גבינה ממש ולאף לא תבשיל של גבינה, ודנים את התבשיל של בשר כבשר עצמו, וצריך להמתין שש שעות עד לאכילת החלב (רעק"א, מנח"י בשם רש"ל, כה"ח).

תשובה: הנה אף שלדעת מרן השו"ע בסימן פט ס"ג שאחר שאכל תבשיל של בשר כגון תפו"א שהתבשל עם בשר ואוכל רק מהתפו"א, או מרק ירקות שנתבשל עם עוף ואוכל רק מהירקות או שותה מהמרק בלבד, מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה והנטילה בניהם רשות וא"צ להמתין כלל, ואם רוצה לאכול גבינה ממש הנטילה ביניהם חובה וא"צ להמתין כלל. משום שתבשיל של בשר אין דינו כבשר ממש, ולכן א"צ להמתין שש שעות אחריו כמו שממתין אחר אכילת בשר.

אולם למעשה כיום המנהג הוא שמתייחסים אל תבשיל הבשר כבשר ממש, ולכן יש להחמיר שאין לאכול אחר תבשיל של בשר לא תבשיל של גבינה ולא גבינה ממש, אא"כ ימתין שש שעות כמו באוכל בשר ממש ואין לפרוץ גדר (ב"י או"ח קעג, הובא ברמ"א סי' פט ס"ג).

סימן ד - בדין שהייה בין חלב לבשר.

שאלה: האוכל מאכל הנקרא "פיצה" שמפוזר למעלה גבינה צהובה, האם צריך להמתין שש שעות בין אכילת הפיצה עד אכילת בשר כמו שממתינים אחר אכילת בשר, דכיון שגבינה צהובה חשובה כגבינה קשה, יש חשש שימצא גבינה בין השיניים לאחר אכילתה ולכן צריך להמתין שש שעו'. או שאין צריך להמתין כלל ויכול לאכול בשר מיד אחר אכילת ה"פיצה" ובלבד שיקנח וידיח פיו.

א. בביאור פלוגתת הפרי חדש והפרי תואר בהבנת דברי הזוהר.
ב. בביאור פלוגתת האיסור והיתר והרשב"א.
ג. בביאור פלוגתת האיסור והיתר והט"ז.
ד. בהסבר דברי השו"ע.
ה. בביאור דברי הרמ"א.
ו. דינים העולים.
ז. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א. בביאור פלוגתת הפר"ח והפרי תואר בהבנת דברי הזוהר.

איתא בגמ' חולין (קה.) בעא מיניה ר' אסי מר' יוחנן, כמה ישהה בין בשר לגבינה, א"ל ולא כלום, איני והא אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר, אלא כמה ישהה בין גבינה לבשר, א"ל ולא כלום. ומבואר שהאוכל גבינה ואח"כ חפץ לאכול בשר אין צריך לשהות כלל ביניהם.

ובטעם ההיתר כתב הרשב"א (בי"ג ש"ד דף פו.) שהגבינה רכה ואינה מתעכבת בין השיניים. וכן פסק הרמב"ם (פי"ט ממאכלות אסורות הכ"ו) מי שאכל גבינה או חלב תחילה מותר לאכול אחריו בשר מיד, וצריך שידיח ידיו ויקנח

פיו בין הגבינה ובין הבשר. וכן דעת הרי״ף והטור (יו״ד סי׳ פט) וכן פסק השו״ע (סי׳ פט ס״ב) וז״ל: אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו שלא ישאר שום דבר מהגבינה נדבק בהם, ואם הוא בלילה שאינו יכול לעיין אותם היטב צריך לרחצם וצריך לקנח פיו ולהדיחו וכו׳, אבל אם בא לאכול בשר עוף אחר גבינה אינו צריך לא קינוח ולא נטילה ע״כ. ומבואר מהגמ׳ דבכל גבינה שאוכל מותר לאכול אחריה בשר, אלא שבבשר בקר בעי נטילה וקינוח ובבשר עוף א״צ, וכן דעת האיסור והיתר (כלל מ׳ סעי׳ י) והמהר״ם.

בב״י או״ח (סימן קעג) ד״ה ״ויש״ כתב, ויש מחמירים על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בספר הזוהר פרשת משפטים (קכה.) וז״ל: אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא ארבעין יומין איתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי לגבי אינון דלעילא וסייעתא מסאבא מתקרבין בהדיה וגרים לאתערא דינין בעלמא דינין דלא קדישין, ואי אוליד בר באינון יומין, אוזפין ליה נשמתא מסטרא אחרא דלא איהי קדישא עכ״ל. [מָצָאנוּ, שֶׁכָּל מִי שֶׁאוֹכֵל מַאֲכָל זֶה שֶׁהִתְחַבֵּר כְּאֶחָד, (או) בְּשָׁעָה אַחַת אוֹ בִּסְעוּדָה אַחַת, אַרְבָּעִים יוֹם נִרְאֶה גְּדִי מְקֻלָּס בְּקִלְפָּתוֹ אֶל אוֹתָם שֶׁבְּמַעְלָה, וְסִיעָה טְמֵאָה מִתְקָרְבִים עִמּוֹ, וְגוֹרֵם לְעוֹרֵר דִּינִים בָּעוֹלָם, דִּינִים שֶׁאֵינָם קְדוֹשִׁים]. וכבר כתב המרדכי (חולין סי׳ תרפז) שהמהר״ם (תשובות סי׳ תרטו) היה נוהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה [כמו גבינה אחר בשר] לפי שפעם אחת מסעודה לסעודה מצא גבינה בין שיניו, גזר להחמיר על עצמו, ואין זה כחולק על התלמוד ולא כמוסיף שהוא גורע, דהא חזינא פרק כל הבשר, אנא להא מילתא כחלא בר חמרא וכו׳, וכל חד מצי לאחמורי אנפשיה לעשות משמרת, ובעוף אני מיקל כיון דגבינה ועוף נאכלין באפיקורן ע״כ. הא ודאי שהוא ז״ל לא ראה ספר הזוהר ואפי׳ הכי היה מחמיר על עצמו משום מעשה שהיה, ואע״פ שהוא מיקל בעוף היינו לפי שלא ראה ספר הזוהר, אבל אנו שזכינו לראותו, טוב ונכון להחמיר אפי׳ בבשר עוף עכ״ל.

הפרי תואר (סי׳ פט סק״ו) הכריח שהב״י למד בדברי הזוהר דמ״ש בסעודתא היינו בתוך שש שעות דכל תוך שש מיקרי סעודה חדא, ומשו״ה כתב

דהמהר״ם לא ראה את דברי הזוהר, דבזוהר אין חילוק בין בשר לעוף ובשניהם בעי שיעור המתנה שש שעו׳, ומדהיקל המהר״ם בעוף מוכח דלא ראה את ספר הזוהר. ואם נפרש סעודתא כפשוטו בסעודה ממש, אז אפשר שהמהר״ם כן ראה את דברי הזוהר, ומדברי הזוהר אין לאסור אלא בסעודה ממש והוא אסר על עצמו כדין גבינה אחר בשר כיון שמצא אותה דבוקה, ומפני שטעם ההמתנה בין גבינה לבשר הוא משום שנדבק בין השיניים, כשראה שגם בגבינה יש מקום לחוש החמיר על עצמו שש שעו׳. אלא ודאי דס״ל להרב ב״י דבסעודתא חדא היינו בזמן סעודה חדא שהוא שש שעו׳, ואין להקשות דלשמועינן סעודתא חדא ומכ״ש שעתא, זו אינה קושיה דעכ״פ תקשה יתורא ברישא דקאמר האי מיכלא בחדא או בשעתא וכו׳ דהשתא בשעתא אסיר ומכ״ש בבת אחת, אלא ודאי דלא זו אף זו קתני. וסיים ואם ראינו לדייק בעומק דברי הזוהר נאמר דהכי פירושו תנא והדר מפרש, דכל מאן דאכיל האי מיכלא בחדא, והיכי דמי כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא, שאם הקדים הגבינה לבשר די בשעה אחת ואם הבשר קדם בעי זמן סעודה שהוא שש שעו׳. ולפי״ז בין גבינה לבשר א״צ לשהות יותר משעה אחת, וכ״כ הש״ך (סי׳ פט ס״ק טז) דלישנא דהזוהר הכי משמע.

אלא שהפרי חדש (סק״ו) פליג וס״ל דמ״ש בזוהר סעודתא היינו כפשוטו סעודה ממש, ותרתי בעינן דאין לאכול בשר אחר גבינה אלא בשתי סעודות ואחר ששהה שעה אחת. ונראה לומר דאיפלגו הפר״ח והפרי תואר במאי דאיפלגו הרמב״ם והתוס׳ בפירוש מר עוקבא, האם מסעודה לסעודה דאמר זהו דין התלוי בזמן או בסעודה. תוס׳ (קה.) ד״ה ״לסעודתא״ ס״ל דהוא דין התלוי בסעודה, והרמב״ם ס״ל דהוא דין התלוי בזמן, שמסעודה לסעודה היינו זמן של שש שעו׳. וא״כ הפר״ח סבר כהתוס׳ שסעודה שכתוב בזוהר היינו סעודה ממש אלא שבנוסף לכך צריך לשהות שעה אחת. והפרי תואר ס״ל כהרמב״ם שסעודתא שכתוב בזוהר היינו דין התלוי בזמן שהוא שש שעו׳.

ונמצא דאיכא פלוגתא בדברי הזוהר כמה זמן צריך לשהות כאשר אוכל גבינה ואח״כ בשר, שעה אחת או שש שעו׳. ועיין בשו״ת יבי״א ח״ו (יו״ד

סי׳ ז אות ד) שהאריך בדברי הזוהר הנ״ל והביא כמה וכמה פירושים לדברי הזוהר.

ב. בביאור פלוגתת האיסור והיתר והרשב״א.

בגמ׳ חולין (קה.) אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר ע״כ. מבואר שבשר חמור יותר מגבינה, שבבשר יש שני טעמים לאסור לאכול אחריו גבינה. הטעם האחד כרש״י שבשר מושך טעם ומאריך בטעמו. והשני כהרמב״ם משום בשר שבין השיניים. וא״כ הא דהתיר רב חסדא בבשר אחר גבינה נראה בפשטות דליכא בהו הני טעמים, אינו מושך טעם ואינו נשאר בין השיניים.

האיסור והיתר (כלל מ׳ סעי׳ י) כתב, אם אוכל גבינה ישנה שעברו עליה ששה חודשים וכן כל גבינה (מתולעת) אע״פ שאין איסור בדבר דהא אין נדבק בין השיניים, ואפי׳ אם תדבק בודאי לא מיקרי גבינה כמו הבשר שבין השיניים, מכל מקום מידת חסידות ופרישות ונכון לכל בעל נפש שלא לאכול אחריו בשר באותה סעודה וכו׳, וכן המהר״ם החמיר על עצמו בבשר אחר גבינה כמו גבינה אחר בשר לפי שפעם אחת מצא גבינה בין שיניו מסעודה לסעודה. ואומר האי״ה ומיהו איסור מיהא ליכא דדוקא טעם הבשר שבפה נקרא טעם מאחר שעיקרו מיקרי בשר ושייך לגזור בו אטו בשר וחלב עכ״ל. היוצא מדבריו שגם בשר שנמצא בפה לולא הפסוק היה מותר, ומה שנאסר זה מכוח הפסוק, ומשו״ה גם טעמו נקרא בשר כיון שעיקרו בשר. אבל גבינה בין השיניים אין שום פסוק שיאסור אותה ולכן גם טעם הגבינה אינו נקרא גבינה. ולפי״ז מצד הדין אין לאסור גבינה בין השיניים ולא משום מושך טעם, ורק חסידות ופרישות יש בדבר.

ונמצא לפי״ז הא דאמר רב חסדא אכל גבינה מותר לאכול בשר מיירי בכל סוגי הגבינות, וזה על אף שבינהם נמצאות גבינות שמנוניות מאוד שמושכות טעם, וגבינות ישנות וקשות שנשארות בשיניים וזה משום שהפסוק גילה שרק בשר בין השיניים נקרא בשר ולא גבינה, וה״ה לטעמה.

ולפי״ז המהר״ם שנהג שלא לאכול בשר בהמה וחיה אחר גבינה לפי שפעם אחת מסעודה לסעודה מצא גבינה בין שיניו. בהכרח שלמד כהאיסור והיתר שגזר כן רק על עצמו מצד חומרא, דמן הדין הכל מותר.

אמנם הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ג ש״ד עמ׳ פו.) כתב, יש מי שפירש דרב יצחק (קד:) קינוח הפה לא עבד, דלכו״ע גבינה ואח״כ בשר א״צ קינוח הפה ״דגבינה רכה היא ומתעכלת מיד בתוך בפה בלחות הפה״ והא דאמר ר״ח אכל גבינה מותר לאכול בשר בלא קינוח הפה ובלא נטילת ידיים, ביממא. ויש מי שאומר שרב יצחק בודאי קינח פיו אלא שלא נטל ידיו משום דביממא חזי ליה, אבל בפיו דלא חזי ליה הוה ליה יממא כלילא. ולדיעה זו אין לחות הפה מספיקה כדי להוריד את הגבינה אפי׳ שהיא רכה מבין השיניים, ולכן צריך קינוח ע״י שיאכל או ישתה משהו, וא״ת אף אם ישאר מהגבינה בין שיניו מה בכך ? על זה אומר הרשב״א, וגבינה הנשארת בין השיניים גבינה היא ואסורה מן הדין, כדאמרי׳ לגבי בשרא בשר שבין השיניים בשר הוא, דכתיב הבשר עודנו בין שיניהם. והפסוק לא רק על בשר גילה לנו, אלא אף על גבינה שבין השיניים דמיקרי גבינה.

ולדבריו שאלת הגמ׳ בשר בין השיניים מהו, כונתה כל דבר שבין השיניים האם שמו עליו, והבשר זה לאו דוקא. ובאומרה הבשר עודנו בין שיניהם, פסוק זה גילה שכל דבר שבין השיניים שמו עליו, ומשו״ה גבינה שבין השיניים גבינה היא.

נמצא שנחלקו הדעות האם בגבינה רכה סגי בלחות (רוק) הפה להסיר את הגבינה מהפה. דעה אחת סוברת שמספיק, ודעה שניה סוברת שאין מספיק בלחות הפה להסיר את כל הגבינה מהפה. אלא שכל זה בגבינות רכות. אבל גבינה קשה וישנה שאפי׳ קינוח הפה לא מספיק כדי להסיר את הגבינה לשני הדעות צריך להמתין שש שעו׳. וכ״כ ביד יהודה (בפירוש הארוך סק״ד) שהרשב״א הביא בבית הקצר את טעם הרמב״ם מחמת בשר שבין השיניים, וכתב- הטעם דלא חששו לזה בגבינה מחמת שהיא רכה ואינה מתעכבת בין השיניים. וברור דמזה נמשך החומרא בגבינה קשה ע״כ. וזה משום דלא סגי בקינוח הפה להסיר את הגבינה הקשה שנמצאת בין השיניים ולכן צריך להמתין שש שעו׳.

ולפי״ז הא דאמר רב חסדא אכל גבינה מותר לאכול בשר, לא בכל הגבינות מיירי אלא רק בגבינות רכות המצויות, אבל גבינות קשות שנשארות בין השיניים דינם כמו בבשר ואח״כ גבינה שצריך להמתין שש שעו׳. ולדבריו הפסוק והבשר עודנו בין שיניהם, בא לרבות שלא רק בשר בין השיניים נקרא בשר, אלא גם גבינה בין השיניים נקראת גבינה.

ונמצא שנחלקו האיסור והיתר והרשב״א האם הפסוק והבשר עודנו בין שיניהם, בא למעט או לרבות. האיסור והיתר סובר שהפסוק בא למעט, ולכן רק בשר בין השיניים נקרא בשר, אבל גבינה לא, ולכן מצד הדין מותר לאכול אחר כל הגבינות ואפי׳ הקשות בשר. והרשב״א סובר שהפסוק בא לרבות, שלא רק בשר בין השינים נקרא בשר, אלא גם גבינה בין השיניים נקראת גבינה. ולדבריו גבינה קשה או ישנה דינה כבשר שצריך להמתין אחריה שש שעו׳ מן הדין.

הט״ז (סי׳ פט סק״ד) סובר בלימוד הגמ׳ כמו האיסור והיתר שהפסוק בא למעט, אלא דס״ל שהמיעוט הוא רק בגבינה שבין השיניים שאינה נחשבת גבינה לטעם הרמב״ם, אבל לטעם רש״י מצד מושך טעם יש לאסור מדינא גבינה מתולעת, דהפסוק גילה רק על דברים שבפה ולא על משיכת טעם שזה מהבטן. ועיין בש״ך (ס״ק טו׳) שחולק על הט״ז, וסובר שמן הסתם אם היא ישנה ששה חודשים חשיבא קשה. ובשפתי דעת (ס״ק טו׳) הסביר משום דגבינה נמי מיקרי בין השיניים כמ״ש הפרי חדש (ס״ק טז), וזה כדברי הרשב״א, וכ״כ ביד יהודה (סי׳ פט סק״ד).

ונמצא שאותם האוסרים גבינה קשה כמו הש״ך, הפר״ח, הפמ״ג, השפתי דעת, המשבצ״ז והיד יהודה ס״ל כדעת כהרשב״א ואיסור זה הוא מן הדין. ומי שהתיר בגבינה קשה כמו הט״ז ס״ל כהאיסור והיתר, ורק חסידות ופרישות יש בדבר. וא״כ יש שני פירושים בסוגיין או כהרשב״א או כהאיסור והיתר.

ג. בביאור פלוגתת האיסור והיתר והט״ז.

האיסור והיתר (כלל מ' סעי' י) כתב, אבל אם אוכל גבינה ישנה שעברו עליה ששה חודשים, וכן כל גבינה (המתולעת) אע"פ שאין איסור בדבר דהא אין נדבק בין השיניים, ואפי' תדבק בודאי לא מיקרי גבינה כמו הבשר בין השיניים, מ"מ מידת חסידות ופרישות איכא ונכון לכל בעל נפש שלא לאכול אחריו בשר באותה סעודה, אפי' בקינוח והדחה לפי שממשיך ג"כ הטעם שלו בפה זמן ארוך יותר מביצים מטוגנין בשומן אווזות שהעולם נזהרין מלאכול אחריהן גבינה, ונמצא שאוכל טעם בשר וחלב יחד, ונראה ג"כ כאילו אוכל בשר וחלב יחד, ועוד דהא כתב במרדכי פרק כל הבשר דמה"ט גזר המהר"ם ז"ל בעצמו להחמיר בבשר אחר גבינה כמו גבינה אחר בשר לפי שפעם אחת מצא גבינה בין שיניו מסעודה לסעודה. ומיהו איסור מיהא ליכא דדוקא טעם הבשר שבפה נקרא טעם מאחר שעיקרו מיקרי בשר ושייך לגזור בו אטו בשר וחלב עכ"ל.

ומבואר מדבריו דמדינא דגמ' אין לאסור בשום גבינה, בין גבינה קשה ובין המתולעת שהיא שמנה מאוד, ובין לטעמו של רש"י משום מושך טעם בפיו, ובין לטעמו של הרמב"ם משום בשר שבין השיניים, לכו"ע בגבינות אין משום בשר שבין השיניים, ומשום מושך טעם בפה, דדוקא טעם בשר שבפה נקרא בשר מאחר ועיקרו מיקרי בשר, כמ"ש הבשר עודנו בין שיניהם. ולפי"ז רב חסדא דאמר אכל גבינה מותר לאכול בשר, מיירי אף בגבינות קשות ומתולעות דשרי לאכול אחריהן בשר ע"י נטילה וקינוח, וכן סבר המהר"ם ורק מצד חסידות החמיר על עצמו משום מעשה שבא לידו.

הט"ז (סי' פט סק"ד) כתב על דברי האיסור והיתר, דלדעת הרמב"ם שטעם השהייה בבשר וחלב הוא משום בשר שבין השיניים, א"כ אין לאסור באוכל גבינה ואח"כ בשר, דגם בבשר לא הוי קרינן ביה בשר אי לאו דגלי לן קרא הבשר עודנו בין שיניהם כדאיתא בגמ', ומשו"ה בגבינה שבין השיניים לא הוי גבינה כלל, דליכא קרא שיאסור כן, אבל לרש"י דטעם השהייה בבשר וחלב הוא משום שמושך טעם ומאריך בטעמו פשיטא שיש לאסור גם בגבינה מתולעת שהיא שמנונית מאוד וטעמה נמשך בפה

זמן רב, דכשם שבבשר שמושך טעם אסור לאכול אחריו גבינה ה״ה בגבינה שטעמה נמשך זמן רב יש לאסור מדינא.

ומשו״ה מחלק הט״ז בין גבינה קשה לגבינה מתולעת. גבינה קשה שטבעה להשאר בין השיניים מצד הדין מותר לאכול אחריה בשר, שרק בבשר שבין השיניים יש לאסור אבל בגבינה שבין השיניים אין לאסור דלא מיקרי גבינה כלל. אבל גבינה מתולעת שטעמה נמשך זמן רב פשיטא דיש לאסור דאין צריך לזה פסוק שיאסור דפשיטא ליה לגמ׳ לאסור כמו בבשר משום מושך טעם. ולפי״ז רב חסדא דאמר אכל גבינה מותר לאכול בשר מיירי בסתם גבינות שאין טעמם נמשך זמן רב כמו בשר.

ונמצא דהט״ז חולק על האיסור והיתר, דטעם האיסור והיתר שייך רק לפי הרמב״ם ולא לטעמו של רש״י. ועוד שהט״ז חולק על הרמ״א (ס״ב) דכתב שיש מחמירין בגבינה קשה, ויש מקילין וסיים ומיהו טוב להחמיר. היינו דמצד הדין אינו איסור אלא חומרא, ולפי הט״ז בגבינה מתולעת שמושכת טעם איכא איסור מן הדין.

אלא שהערוך השולחן (סי׳ פט ס״א) חולק וס״ל שגבינה בין השיניים כן נקראת גבינה ויש לאסור אותה מדינא, דס״ל שהגמ׳ למדה מהפסוק הבשר עודנו בין שיניהם שבבשר שנמצא לאחר שש שעות אסור (לפי רש״י) דבתוך שש שעו׳ תיפוק ליה דאסור משום הבשר שמושך טעם, ולפי״ז הא דדייקינן דהבשר שבין השיניים נקרא בשר והגבינה לא, זה רק לאחר שש שעו׳, אבל בתוך שש שעו׳ אין שום גילוי מהפסוק להתיר גבינה בין השיניים. ולכן בתוך שש שעו׳ הבשר שבין השיניים נקרא בשר וה״ה לגבינה. וכן כתב היד יהודה בשם הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ג ש״ד עמ׳ פו.) דגבינה בין השיניים מיקרי גבינה, וכ״כ הפר״ח (סי׳ פט ס״ק טז), והפמ״ג במשבצ״ז (סק״ד) ובשפתי דעת (ס״ק טו).

ויש להעיר על דברי הערוך השולחן, דהא דיש לחוש לשיטת רש״י זה רק משום מושך טעם, ואה״נ ששאלת הגמ׳ בשר בין השיניים מהו, היא אלאחר שש שעו׳ כרש״י, אבל אין לדייק מזה שגבינה בין השיניים כן נקראת גבינה כיון שבתוך שש שעו׳ אין שום מקור להתיר, דהא דיש

לחוש לבשר בין השיניים זה רק לטעם הרמב״ם, ולשיטתו כמ״ש הט״ז שאלת הגמ׳ היא על תוך שש שעו׳, ואין לאסור אלא בבשר אבל לא בגבינה, וא״כ דברי הט״ז נכונים שלפי הרמב״ם גבינה בין השיניים בתוך שש שעו׳ לא מיקרי גבינה ולכן התיר זאת. משא״כ הפר״ח, היד יהודה, והפמ״ג אף דלדינא ס״ל כהערוך השולחן שגבינה בין השיניים מיקרי גבינה, מ״מ למדו זאת מטעם אחר, כמ״ש הרשב״א דהא דאמרי׳ הבשר עודנו בין שיניהם, הפסוק לא רק על בשר אמר כן, אלא על כל דבר וגם גבינה.

ד. בהסבר דברי השו״ע.

השו״ע (ס״ב) כתב וז״ל: אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד וכו׳ והנה לעיל (אות ב׳) הבאנו שנחלקו הרשב״א והאיסור והיתר בהסבר הגמ׳, דעת האיסור והיתר שהפסוק הבשר עודנו בין שיניהם בא למעט, ולכן גבינה קשה או מתולעת מותרת מן הדין אף שנשארת בין השיניים, ואין בזה אלא חסידות ופרישות. ודעת הרשב״א שהפסוק בא לרבות וממילא גבינות קשות שנשארות בין השיניים דינם כבשר ממש שצריך להמתין מלאכול אחריהם בשר שש שעו׳ ואיסור זה מן הדין.

ויל״ע בדעת מרן כמי פסק. והנה בב״י (סי׳ קעג) ד״ה ״ואם״ הביא את דברי הרשב״א בתורת הבית וכן פסק בשו״ע ולכאורה הדבר תמוה, שהרי הפרי חדש (סקט״ז) היד יהודה (סק״ד) הפמ״ג במשבצ״ז, ובשפתי דעת (סקט״ו) והש״ך פסקו כהרשב״א שאסור מן הדין לאכול בשר אחר גבינה קשה, דגבינה בין השיניים נקראת גבינה, וא״כ כיצד הב״י מביא את הרשב״א בתורת הבית ומתיר בשו״ע.

בהכרח שהב״י היתה לו הבנה אחרת בדברי הרשב״א. הב״י סבר כיון דרוב ככל הגבינות הם גבינות רכות שעליהם לא גזרו חכמים שצריך להמתין וסגי בקינוח והדחה, לכן אף שישנם מעט גבינות קשות ומתולעות מ״מ מילתא דלא שכיח לא גזרו ביה רבנן, ולכן גם על הקשות לא גזרו, ומשו״ה רב חסדא דאמר אכל גבינה מותר לאכול בשר בכל הגבינות מיירי, וכן הרשב״א דכתב שהגבינה רכה היא ואינה מתעכבת

בין השיניים בכל הגבינות מיירי, ואף שישנן מעט גבינות קשות מ״מ לא גזרו בהו, זהו כאשר לא קינח פיו, אבל אחרי קינוח שרי למיכל בשר כמ״ש השו״ע סעיף ב׳ שצריך לקנח פיו ולהדיחו.

ועולה בידינו שישנם שני פירושים בדברי הרשב״א. הפרי חדש ודעימיה למדו ברשב״א דהפסוק הבשר עודנו בין שיניהם בא לרבות שאף גבינה בין השיניים מיקרי גבינה, ולכן בגבינות קשות שנשארות בין השיניים צריך להמתין מן הדין אחריהן כמו באוכל בשר שש שעו׳. והב״י למד ברשב״א שחז״ל לא גזרו על הגבינה להמתין אחריה, ואף שישנן גבינות קשות שנשארות בין השיניים, מ״מ מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, וזה משום שרוב רובם של הגבינות הם רכות.

ולפי״ז מובן הט״ז שהתיר בגבינה קשה שנשארת בין השיניים, ולא חשש כלל לדעת הרשב״א כהב״י (ואף שהט״ז אסר בגבינה מתולעת, זה משום שלטעם רש״י הגבינה המתולעת מושכת טעם זמן ארוך, והרשב״א ס״ל כטעם הרמב״ם משום בשר בין השיניים ולכן התיר אף את הקשות). וכן המהרש״ל (ישי״ש פכ״ה סי׳ ו) שקרא תגר על המחמירים שלא לאכול בשר אחר גבינה שהוא כמו מינות, דדוקא המהר״ם שבא מכשול לידו החמיר אבל מי שלא בא לידו מכשול לא יכול להחמיר. וזה משום שלמד את הרשב״א כפי הב״י ומשו״ה קרא מינות על המחמירים משום שאין מקום לחומרתם.

ולכן לדעת הספרדים הפוסקים כדעת השו״ע מותר מן הדין לאכול בשר אחר גבינה מיד, ואפי׳ אם אוכל גבינה קשה כמו גבינה צהובה, משולשת, גבינה מלוחה וכדו׳, ובלבד שיקנח פיו ויטול ידיו בין הגבינה לבשר וכן העיד הגאון רבי אליהו מני נר״ו דאין מנהגם בעיר הקודש ירושלים ת״ו להמתין אחר גבינה כלום, בין בחדשה ובין בישנה. וכן פסק בשו״ת יביע אומר (ח״ו חיו״ד סי׳ ז), ובילקו״י איסור והיתר ח״ג (עמ׳ תלא), וכתב בהערה ד״ה ״ולכן״ דמ״ש בשו״ת משנה הלכות (ח״ו סי׳ קלה) בפשיטות שהמנהג להמתין אחר אכילת חלב שעה אחת, לא ירד לעיין בכל האחרונים, דמבואר בדבריהם שמנהג כזה לא פשט אצל כל הספרדים, ואדרבה מנהגינו כדעת מרן שמיד לאחר קינוח הדחה ונט״י אוכלים מאכלי בשר בלי שום המתנה.

ומ״ש החיד״א בשיורי ברכה (סי׳ פט ס״ג) שרבים נהגו להחמיר, יש מי שממתין שעה וגם שהייה בסעודה אחרת, והרבה גדולי ישראל נהגו להחמיר שש שעו׳ כמו שתראה להרב כנה״ג והאחרונים, וגם אני שמעתי שיש נוהגים אם אכלו בשר ממתינין ו׳ שעות ואח״כ אוכלים גבינה, ואם אכלו גבינה ממתינין ג׳ שעו׳ ואח״כ אוכלין בשר ע״כ. וכתב בכה״ח (אות ל׳) ונראה דכל אלו ״החומרות״ הם דוקא באוכל גבינה אבל לא בשותה חלב או אוכל מאכלי חלב. ומבואר דמצד הדין מותר לאכול בשר מיד לאחר אכילת גבינה אפי׳ קשה לאכול בשר ע״י קינוח והדחה כמ״ש בשו״ע, אלא דיש שהחמירו על עצמם להמתין.

ה. בביאור דברי הרמ״א.

הרמ״א (סי׳ פט ס״ב) כתב בהגה, ויש מחמירין אפי׳ בבשר אחר גבינה, וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי׳ בשר עוף כמו גבינה אחר בשר, ויש מקילין ואין למחות רק שיעשו קינוח והדחה ונט״י, מיהו טוב להחמיר עכ״ל. בספר בדי השולחן (ס״ק סח) ביאר ג׳ חילוקים בדברי הרמ״א, דמ״ש בתחילת דבריו ויש מחמירין אפי׳ בבשר אלו הם דברי הזוהר. ומ״ש וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה וכו׳, אלו הם דברי הרשב״א דס״ל דבגבינה קשה יש איסור מן הדין וצריך לנהוג בה כמו באוכל בשר ואח״כ גבינה, ואומר הרמ״א שכך המנהג. ומ״ש אח״כ ויש מקילין אלו הם דברי האיסור והיתר דס״ל שמצד הדין מותר לאכול בשר אפי׳ אחרי גבינה קשה, ורק חומרא וחסידות יש בדבר, והמקילין כדבריו אין למחות בידם, ומיהו טוב להחמיר כדברי הרשב״א.

ולפי״ז המנהג לאסור הוא כדברי הרשב״א ושכן פסקו הפר״ח (ס״ק טז) הש״ך (ס״ק טו) הפמ״ג במשבצ״ז (סק״ד), ובשפתי דעת (ס״ק טו) וכ״כ ביד יהודה בפירוש הארוך (סק״ד).

אולם הט״ז (סק״ד) פירש אחרת את דברי הרמ״א. ולדבריו הרמ״א פסק כהאיסור והיתר, ולפי״ז מ״ש הרמ״א ויש מחמירין אפי׳ בבשר אחר גבינה הם מדברי המהר״ם, וכן נוהגים (מצד חומרא) שכל גבינה קשה אין אוכלין אחריה אפי׳ בשר עוף כמו גבינה אחר בשר, ויש מקילין כדעת

השו״ע שלא מחמירין כלל ומיד אחר אכילת הגבינה אוכלים בשר. ומיהו טוב להחמיר כהאיסור והיתר. ולפירוש זה הרמ״א מתיר מצד הדין אפי׳ בגבינות קשות, ורק מצד חומרא ממתינין אחר גבינה קשה. ומיהו כל זה בגבינה קשה כמ״ש הרמ״א, אבל בגבינה מתולעת שמושכת טעם, כותב הט״ז שמצד הדין אסור לאכול אחריה בשר, דהפסוק ממעט רק גבינה שבין השיניים, כמ״ש הבשר עודנו בין שיניהם, ולכן גבינה שבין השיניים לא נקראת גבינה, אבל גבינה מתולעת יש לאסור מן הדין. וכן נראה ממ״ש בשו״ת אגרות משה (ח״ב יו״ד סי׳ כו).

הרמ״א (באו״ח סי׳ תצד ס״ג) כתב שבשבועות אוכלים חלב ואח״כ מאכלי בשר. ועיין במג״א (סק״ו). ובפמ״ג (סק״ו) כתב, ועיין ב״י מתורת חטאת (כלל עו אות ה׳) שאין להתיר בשבועות כלל כי אם כמו בשאר השנה להמתין שש שעו׳ בדוקא אחר בשר או אחר גבינה קשה. וכן פסק המשנ״ב בסימן תצד (ס״ק טז) ובשעה״צ (ס״ק טו) כתב שאם אוכל גבינה קשה צריך להפסיק בברהמ״ז, וימתין שש שעו׳. ומבואר דהרמ״א אסר מצד הדין, שאחר אכילת גבינה קשה יש להמתין שש שעו׳, ולא מצד חומרא. ולפי״ז דברי הרמ״א ביו״ד יתפרשו שפיר ע״פ מ״ש הבדי השולחן, ולא ע״פ הט״ז.

אולם כל זאת לעניין גבינה קשה שהרמ״א פסק כהרשב״א לכן יש להמתין שש שעו׳ כדעת רוב הפוסקים, אבל על גבינה מתולעת שהיא שמנונית מאוד ומושכת טעם זמן ארוך הרמ״א לא דיבר. וע״כ בגבינה מתולעת יש להחמיר כדעת הט״ז והערוה״ש שאוסרים זאת.

ויש לחקור האם בימינו הגבינה הצהובה או המלוחה וכדו׳, דינם כגבינה קשה שצריך להמתין אחר אכילתם שש שעו׳ כדי לאכול בשר, או דינם כגבינה רכה שא״צ להמתין כלל.

בקונטרס בנתיב החלב להרב זאב ויטמן שליט״א (עמ׳ 98) כתב שרוב הגבינות הצהובות בימינו אינן נחשבות לקשות והם: גבינת ירושלים, טירן, עמק, אחוזה, גוש חלב וכדו׳, מכיון שהבשלתן היא בין חודש לחודשיים, וכך גם הגבינה הבולגרית והמלוחה, שגבינות אלו נקראות חצי שמנונית. אולם ישנם גבינות שלגביהן לכו״ע יש להתייחס כגבינות

קשות כגון "פרמזן" שזמן הבשלתה הוא שנה ויותר גם בעלת אחוז שומן גבוה מאוד, וכן גבינת "קצ'קבל".

ועוד כתב שם (עמ' 97) ששאל את הרב אלישיב זצ"ל, האם נכונה השמועה ששמעתי בשם מרן שליט"א שגבינה צהובה שנתרככה, כגון במאכל הנקרא "פיצה" דינה כגבינה רכה ואין צריך להמתין שש שעו' אחרי אכילתה כדי לאכול בשר ?

תשובה: לא נכונה השמועה, כי לא נשאלתי ע"ז. אכן לדינא תרי טעמי נאמרו בהא דאסור לאכול גבינה אחרי בשר **א**. מפני שטעם הבשר נמשך עד זמן רב. **ב**. טעם הרמב"ם, משום שבשר שבין השיניים מקרי בשר (עיין טז ריש סימן פט). ומעתה מובן טעם האיסור לאכול בשר אחרי גבינה צהובה (עיין ערוה"ש סי' פט יא) כגון "שוויצר קעז" שהרי יש בגבינה זו הרבה שמנונית והטעם נמשך הרבה זמן. ועיין פר"ח שחולק על הט"ז, וז"ל: בגבינה קשה שייך טעמא דהרמב"ם כי גם גבינה בין השיניים מיקרי גבינה. אכן בגבינה רכה לא שייך הטעם של הרמב"ם. אך לטעם השני, גבינה צהובה שהיא "חריפה וחזקה" הטעם נמשך ואין נפק"מ במה שנתרככה עכ"ל.

והעיר הרב ויטמן שליט"א שם, שמתוך דברים אלו של הגרי"ש אלישיב זצ"ל משמע לכאורה שהפיצה הנעשית מגבינה צהובה פשוטה ללא טעם "חריף וחזק" הנמשך בפה, לא תחשב לגבינה קשה לעניין המתנה בין אכילתה לאכילת בשר, כיון דשני הטעמים לא שייכי במקרה זה.

ולפי"ז מה שמפורסם בשם הגרי"ש אלישיב זצ"ל שבמאכל הנקרא "פיצה" יש להמתין שש שעו' כדי לאכול בשר. תשובה זו נאמרה בפיצה הנעשית מגבינה שווצרית שהיא "חריפה וחזקה" אבל בפיצות הנעשות מגבינה פשוטה א"צ להמתין שדינה כגבינה רכה. וכן מה שהחמיר הרב וואזנר שליט"א בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' לה) טעמו דהיום הכל נמכר בחנות ויש שם כל מיני גבינות חלקם נעשו בפחות מו' חודשים וחלקם נעשו ביותר מו' חודשים, והיה צריך לזה לוח זמנים מתי נעשו וזה בלתי אפשרי, ע"כ עלינו להחמיר בכל גבינה קשה עכ"ל. חומרא זו נובעת

מחוסר ידיעה איזו גבינה תהליך הבשלתה נעשה בפחות מששה חודשים ואיזו גבינה תהליך הבשלתה נעשה ביותר מששה חודשים.

ונ״ל דכיון שברור לנו שהגבינות הצהובות הפשוטות נעשות בפחות מו׳ חודשים כמ״ש הרב ויטמן שליט״א א״כ לכל הפחות במה שברור שאינו בכלל גבינה קשה א״צ להמתין. והוראת הרב שבט הלוי היא מצד חומרא דלא ברור לנו איזה גבינות קשות נעשו פחות מו׳ חודשים. ולפי האמור לעיל הגבינה הצהובה הפשוטה המצויה בכל בית נעשית בפחות מששה חודשים כמ״ש הרב ויטמן שליט״א. ולפי״ז א״צ להמתין שש שעות אחר אכילת ״פיצה״ כיון שגבינה זו חשובה כגבינה רכה. ועוד יש לומר שברוב החנויות הפיצה נעשית מגבינה צהובה פשוטה למטרת רווח.

ועיין בספר הכשרות (פרק י׳ סעי׳ נ׳) בהערה קכו׳ הביא, שהגרש״ז אויערבך זצ״ל הורה לו שאין הבדל בין גבינה צהובה, לגבינה משולשת, או מלוחה וצריך להמתין שש שעות.

ו. דינים העולים:

1. אכל גבינה אפילו קשה כגון גבינה צהובה, משולשת ומלוחה מותר לאכול אחריה בשר מיד, ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם, ובלילה שאינו יכול לעיין צריך לרחצם, וצריך לקנח פיו ולהדיחו. (שו״ע סי׳ פט ס״ב)

2. רבים נהגו להחמיר בין הגבינה לאכילת הבשר. יש מי שממתין שעה וגם שיהיה בסעודה אחרת, והרבה מגדולי ישראל נהגו להחמיר שש שעות (שיורי ברכה ובא״ח). ובכף החיים (אות ל) כתב דכל הני חומרות הם דוקא בגבינה אבל לא בשותה חלב. אולם מנהג ירושלים שלא להמתין כלל אחר אכילת גבינה בין קשה ובין רכה וכמו שהעיד הרב אליהו מני זצ״ל, וכן דעת הגרע״י זצ״ל ביב״א, וכן פסק בילקו״י.

3. על בני אשכנז הפוסקים כדעת הרמ״א, יש להמתין אחר אכילת גבינה קשה הנשארת בין השיניים שש שעות, כמ״ש הפר״ח, היד יהודה, הש״ך והפמ״ג. וכן יש להמתין אחר אכילת גבינה מתולעת שהיא שמנונית מאוד ומושכת טעם עד זמן ארוך, כמ״ש הט״ז והערוה״ש.

4. נחלקו פוסקי זמנינו איזה גבינות נחשבות לגבינות קשות שצריך להמתין אחריהם שש שעות עד אכילת הבשר (לדעת הרמ״א). והנפק״מ היא לגבי מאכל הנקרא ״פיצה״ שמפזרים עליו גבינה צהובה. שמפורסם בשם הגרי״ש אלישיב זצ״ל שצריך להמתין שש שעות עד אכילת הבשר, אולם כל זה בגבינה שווצרית שהיא ״חריפה וחזקה״ וכמו שכתבנו באות ה׳, ולפי״ז ״פיצה״ הנעשית מגבינה צהובה פשוטה שאינה חריפה ואינה חזקה כלל, א״צ להמתין אחריה כלל כיון שחשובה כגבינה רכה, וכן דעת הרב וואזר שליט״א בגבינה שתהליך הבשלתה פחות מששה חודשים שאינה חשובה כגבינה קשה, ומה שהחמיר משום שאין אנו יודעים כל גבינה כמה זמן תהליך הבשלתה, והרי הרב ויטמן שליט״א כתב שכל הגבינות הצהובות הפשוטות כגון: גבינת ירושלים, טירן, עמק, אחוזה, גוש חלב וכדו׳ חשובות כגבינה רכה כיון שתהליך הבשלתן נמשך בין חודש לחודשים. ולכן מצד הדין נראה שאפשר לסמוך על דבריהם שאין צריך להמתין אחר אכילתן שש שעו׳. אולם דעת הגרש״ז אויערבך זצ״ל להחמיר בדבר ומצריך להמתין שש שעות. כמ״ש בספר הכשרות בשמו.

תשובה: לדעת השו״ע כיון שרוב הגבינות הינן גבינות רכות שבהם אין חשש לגבינה בין השיניים, ואף שישנם מיעוט שהם גבינות קשות, מ״מ בדבר שאינו שכיח לא גזרו חכמים, ולכן בכל הגבינות כולם בין הרכות ובין הקשות א״צ להמתין כלל ובלבד שיקנח וידיח פיו ויעיין

בידיו אחר אכילת הגבינה. ולכן האוכל מאכל הנקרא "פיצה" אין צריך להמתין כלל ויכול לאכול מיד בשר.

ויש גם מפוסקי אשכנז שסברו שהגבינה הצהובה המצויה בכל בית אינה בכלל גבינה קשה, כיון שתהליך הבשלתה הוא פחות מחודשים, לכן אין צריך להמתין כלל אחר אכילת ה"פיצה" ובלבד שיעשו קינוח והדחה ונט"י. ויש שהחמירו שצריך להמתין שש שעו' אחר אכילת ה"פיצה", ולדבריהם גבינה צהובה, מלוחה ומשולשת חשובות כגבינה קשה וצריך להמתין אחריהם שש שעו' כמו אחר בשר.

עיקרי הסוגיא בקיצור

בגמ' חולין (קה.) אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר ע"כ. מבואר שבשר חמור יותר מגבינה, שבבשר יש שני טעמים לאסור לאכול אחריו גבינה. הטעם האחד כרש"י שבשר מושך טעם ומאריך בטעמו. והשני כהרמב"ם משום בשר שבין השיניים. וא"כ הא דהתיר רב חסדא בבשר אחר גבינה נראה בפשטות דליכא בגבינה הני טעמים, אינה מושכת טעם ואינה נשארת בין השיניים.

ולכן האיסור והיתר (כלל מ' סע' י) כתב שבין גבינה ישנה שעברו עליה ששה חודשים ובין גבינה מתולעת, אע"פ שאין איסור בדבר דהא אין נדבק בין השיניים, ואפי' אם נדבק לא מיקרי גבינה שבין השיניים כמו הבשר שבין השיניים, מ"מ מידת חסידות ופרישות שלא לאכול אחריו בשר, ומיהו איסור ודאי שאין, דדוקא טעם הבשר שבפה נקרא טעם מאחר שעיקרו בשר, דהיינו שהפסוק גילה לנו שבשר בין השיניים נקרא בשר כמ"ש "הבשר עודנו בין שיניהם", וא"כ רק בבשר שייך לומר כן ולא בגבינה, לכן מצד הדין אין לאסור גבינה בין השיניים ואף אין לאסור משום מושך טעם, ורק חסידות ופרישות יש בדבר.

אולם הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ג ש"ד עמ' פו.) כתב שיש מי שפירש שרב יצחק בגמ' קד: לא עשה קינוח הפה בין אכילת הגבינה לבשר, דכיון

שהגבינה רכה היא מתעכלת בתוך הפה בלחות הפה. ויש שפירשו שרב יצחק כן עשה קינוח הפה בין אכילת הגבינה לבשר, ולדיעה זו אין לחות הפה מספיקה כדי להוריד את הגבינה אפי' שהיא רכה, לכן צריך קינוח ע"י שיאכל או ישתה משהו. ואם תאמר מה בכך אם תישאר גבינה בין השיניים, על כך אומר הרשב"א שלא רק בשר שבין השיניים קרוי בשר, אלא גם גבינה שבין השיניים קרויה גבינה, וכן הבין הפרי חדש בדעת הרשב"א.

נמצא שנחלקו האיסור והיתר והרשב"א האם הפסוק הבשר עודנו בין שיניהם בא לרבות או למעט. לדעת האיסור והיתר הפסוק בא למעט שרק בשר בין השיניים מיקרי בשר ולא גבינה. ואילו הרשב"א ס"ל שהפסוק בא לרבות, שלא רק בשר שבין השיניים מיקרי בשר אלא ה"ה שגבינה שבין השיניים מיקרי גבינה.

ובזה נחלקו הט"ז והש"ך. הט"ז (סק"ד) פסק כהאיסור והיתר שהפסוק בא למעט. אלא דס"ל שרק לגבי בשר שבין השיניים בא למעט, אבל לטעם רש"י משום מושך טעם אין שום גילוי להתיר, ולכן בגבינה מתולעת אסור מדינא. והש"ך (ס"ק ט"ו) סבר כדעת הרשב"א וכתב שאם היא ישנה ששה חודשים חשיבה קשה, דגבינה נמי מיקרי גבינה בין השיניים ויש לאסור.

למעשה השו"ע (סימן פט ס"ב) פסק כהרשב"א כמו שהובא בב"י או"ח סי' קעג שמותר לאכול בשר אחר גבינה ובלבד שיקנח וידיח פיו. אלא שצריך להבין כיצד למד השו"ע את הרשב"א.

השו"ע למד שהרשב"א כתב להתיר בגבינה רכה כיון שהיא מתעכלת בלחות הפה ואין זה דוקא בגבינה רכה, אלא אף בגבינה קשה ס"ל להרשב"א שמותר דמילתא דלא שכיחא לא גזרו ביה רבנן ולכן גם על הקשות לא גזרו. ומשו"ה רב חסדא שאמר אכל גבינה מותר לאכול בשר בכל הגבינות מיירי. וכן מ"ש הרשב"א שהגבינה רכה היא ומתעכלת בלחות הפה, בכל הגבינות איירי.

נמצא שיש שני פירושים בהבנת הרשב״א. הפרי חדש למד ברשב״א שהפסוק הבשר עודנו בין שיניהם בא לרבות שאף גבינה בין השיניים נקראת גבינה, ולכן בגבינות קשות צריך להמתין שש שעו׳ כמו בבשר ואח״כ חלב. והב״י למד ברשב״א שהפסוק בא למעט ולכן לא גזרו על הגבינה להמתין אחריה, ואף שישנם גבינות קשות שנשארות בין השיניים, מ״מ מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה, משום שרוב הגבינות הם רכות.

ולכן לדעת השו״ע שא״צ להמתין כלל בין גבינה לבשר. ובלבד שיקנח וידיח פיו ויטול ידיו בין הגבינה לבשר, וזה אפי׳ בגבינות קשות, ושכן פסק הגאון רבינו אליהו מני זצ״ל, וכ״כ ביב״א (ח״ו יו״ד סי׳ ז׳).

אולם הרמ״א כתב שהמנהג הוא שאין לאכול אחר גבינה קשה אפי׳ בשר עוף וצריך להמתין שש שעו׳ כמו אחר אכילת בשר. וה״ה לגבינה מתולעת שטבעה למשוך טעם עד אחר זמן רב. אבל בגבינה רכה א״צ להמתין כלל.

ונחלקו פוסקי זמנינו במאכל הנקרא ״פיצה״ האם צריך להמתין שש שעו׳ טיסוד מחלוקתם הוא האם הגבינה צהובה חשובה כגבינה קשה או לא.

דעת הגרי״ש אלישיב זצ״ל והרב וואזנר שליט״א שבגבינה צהובה של ימינו א״צ צריך להמתין כלל וכמו שהעיד הרב ויטמן שליט״א שגבינה צהובה המצויה בכל בית אינה חשובה כגבינה קשה שצריך להמתין אחר אכילתה שש שעו׳, כיון שתהליך הבשלתה היא בין חודש לחודשים. אולם דעת הגרש״ז אויערבך זצ״ל להחמיר שצריך להמתין שש שעו׳ ואין הבדל בין גבינה צהובה, מלוחה או משולשת כולם חשובות כגבינה קשה.

סימן ה - בדין קינוח הדחה ונטילת ידיים בין חלב לבשר.

א. בביאור פלוגתת הראשונים בסוגיין.
ב. האם צריך ליטול ידיו ביום.
ג. האוכל גבינה ע"י מזלג האם צריך ליטול ידיו לפני אכילת הבשר.
ד. דינים העולים.

א. בביאור פלוגתת הראשונים בסוגיין.

איתא בחולין (קד:) תניא בית שמאי אומרים מקנח ובית הלל אומרים מדיח, מאי מקנח ומאי מדיח, אילמא ב"ש אומ' מקנח ולא בעי מדיח וב"ה אומ' מדיח ולא בעי מקנח וכו'. ופרש"י אילמא ב"ש אומ' מקנח פיו ולא מדיח במים שהקינוח יפה מן ההדחה ולא הוזכרה כאן הדחה. וב"ה אומ' מדיח ולא בעי קינוח דלא סגי ליה בקינוח אלא מדיח במים והוא עיקר וא"צ קינוח. נמצא לדברי רש"י דלב"ש רק קינוח מועיל ואילו הדחה לא, ולב"ה רק הדחה מועילה ואילו קינוח לא, כמ"ש דלא סגי ליה בקינוח. ומסקינן בגמ', דב"ש אומ' מקנח והוא הדין למדיח, וב"ה אומרים מדיח והוא הדין למקנח, ומר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי. ופרש"י והוא הדין, דתרוייהו בעינן, וכן כתבו התוס' ד"ה "מקנח" שכן פירש ר"ח, והובא בריי"ף (לז:). ולדבריהם אכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך לקנח פיו במאכל ולהדיח פיו במים.

התוס' (דף קה.) ד"ה "אי לימא" הקשו על רש"י ב' קושיות. האחת, רש"י פירש את דברי ב"ש מקנח ולא מועיל מדיח וכן לב"ה, וקשה מלשון הגמ' דאמרה מקנח "ולא בעי" מדיח. שפשטות המילים לא בעי פירושם לא צריך, ז"א דסגי לב"ש בקינוח ולא צריך הדחה שהיא יותר טובה, דאי כדבריו הו"ל אלא מקנח ולא מדיח, מדיח ולא מקנח, בלא לכתוב לא בעי. נמצא דלשון הגמ' "לא בעי" אינו נכון לפרש"י. והקושיה השניה לפרש"י, מדוע הגמ' נדחקה להעמיד דליכא פלוגתא בין ב"ש לב"ה, לימא כפשטיה

דברייתא דלא פליגי. דלב״ש עדיף קינוח ואילו הדחה אינה מועילה כלל, וב״ה סברי דאף בהדחה לחודיה סגי אף שזה פחות טוב מקינוח. ולפי״ז ב״ה מקילים דס״ל דסגי אף בהדחה לחודיה, וב״ש מחמירים דלא מהני בהדחה. ואין להקשות הוי ליה מקולי ב״ש ומחומרי ב״ה.

לכן כתבו התוס׳, נראה דפשיטא ליה למסדר הש״ס דהדחה עדיף מקינוח והכי פירושא, ב״ש סברי מקנח ולא בעי מדיח, כלומר בקינוח סגי אע״ג דהוא פחות טוב, ולא בעי מדיח דעדיף. וב״ה סברי מדיח לחודיה בעינן. ולפי״ז הוי ליה למימר ״ולא סגי״ במקנח שהוא גרוע, ולא לומר ״לא בעי״, אלא איידי דנקט לב״ש ולא בעי נקט נמי לב״ה. ובכך התיישבו דברי התוס׳ עם לשון הגמ׳. אולם מהקושיה השניה קשה גם על דבריהם, דהגמ׳ יכלה להעמיד למסקנה דב״ש וב״ה פליגי כפשטה דברייתא, דב״ש תרתי בעי ונקט מקנח וה״ה דבעי מדיח בהדיה, וב״ה סברי דסגי בחד, או מדיח או מקנח. ולפי״ז ב״ש מחמירים על ב״ה. ועוד דלא קשה על ר׳ זירא. אלא שהתוס׳ דוחים אפשרות זאת, דא״כ הוה להו לב״ה למנקט מקנח דהוי רבותא טפי דגרע ממדיח, ומשו״ה מסקינן דלא פליגי.

נמצא דבין לרש״י ובין לתוס׳ למסקנה ב״ש וב״ה לא פליגי ותרוייהו בעי קינוח והדחה. ורק בהו״א של הגמ׳ נחלקו. ולכן בין גבינה לבשר צריך גם לקנח פיו במאכל וגם להדיח במים.

הרשב״א (קה.) ד״ה ״אלא ב״ש״ הקשה על שיטת רש״י והתוס׳ כמה קושיות, דאי כדבריהם דבעינן תרתי, לימא אגרא בלא קינוח הפה ״והדחה״ ובלא נט״י, ומדוע השמיט ההדחה. ועוד ב״ש בברייתא אמאי אמרי חדא ולא אמרי אידך. ועוד לשון מר אמר חדא ומר אמר חדא לא משמע דבעי תרתי, דלא נאמר חדא אלא במקום שכל חד מנייהו באנפי נפשיה מהניא. ולכן מסיק הרשב״א בשם אחרים דלא בעינן אלא חדא, או מקנח או מדיח וזה נראה עיקר.

הרא״ש (פ״ח סי׳ ה׳) דחה את דברי הרשב״א וכתב, ב״ש אומ׳ תחילה מקנח ולא הזכירו הדחה, אמרו להם ב״ה אף הדחה שהיא טובה יותר מקינוח, כמו שהוכיח רבינו שמשון ז״ל מלשון והודו להם ב״ש דהדחה עדיפא עיין

מעדני יו״ט אות ק׳. ואין לפרש (כהרשב״א) דב״ש אמרי דבקינוח לחודיה סגי וה״ה בהדחה לחודיה, וב״ה אומ׳ בהדחה לחודיה וה״ה בקינוח ולא פליגי, דא״כ כיון דאמרי ב״ש תחילה דסגי בקינוח לחודיה מה הוצרכו ב״ה תו למימר דסגי בהדחה לחודיה דעדיפה מקינוח. הרי ב״ש השמיעו רבותא דאפי׳ בקינוח לחודיה סגי, ומה הוסיפו ב״ה. הלכך צ״ל דתרוייהו בעי כרש״י קינוח והדחת הפה במים בין גבינה לבשר.

המהרש״א (קה.) בסוגיין הסביר דמהרא״ש מבואר מה הכריח את התוס׳ לפרש דתרוייהו בעינן, דפירשו דפשיטא ליה לתלמודא דהדחה עדיפא, ומשו״ה קשה לדעת הרשב״א מה הוצרכו ב״ה למימר דסגי בהדחה לחוד דעדיפא, שהרי ב״ש השמיעו רבותא טפי, ולכן פירשו דתרוייהו בעינן. אבל לרש״י דפי׳ דב״ש סברי דקינוח עדיף מהדחה וב״ה להיפך, לא מובן מה הכריחו לפרש דבעינן תרתי. במהר״ם (קה.) ד״ה ״תוס״ הסביר מדוע הוכרח את רש״י לפרש כן, וז״ל: משום דאיהו (רש״י) מפרש דלב״ש קינוח עדיף, ולב״ה הדחה עדיפא, וא״כ אם איתא דלב״ש ס״ל קינוח לחודיה סגי וה״ה למדיח לחודיה, וכן לב״ה הדחה לחודיה סגי וה״ה לקינוח לחודיה, לא ה״ל לב״ש למינקט קינוח דעדיף לדידיה אלא הדחה דגריעה לדידיה. וכן ב״ה לא ה״ל למנקט הדחה דעדיפא לדידיה אלא קינוח דגריעה לדידיה (דהיה לכל אחר להשמיע רבותא) לכן צריך לפרש דס״ל דתרוייהו בעי.

עדיין צריך ליישב את קושיית הרשב״א על רש״י והתוס׳ מדוע אגרא השמיט את ההדחה. כתב הריטב״א (קה.) ד״ה ״ת״ר בש״א״ דמה שלא הזכיר אגרא הדחה לישנא קלילא תני וסותם אותו בכלל קינוח הפה שהזכיר. והר״ן (לז:) ד״ה ״ביתי״ כתב מדלא הזכיר אגרא הדחה לפיכך נראה דמדיח היינו נטילת ידיים, וכולהו מודו דתרוייהו בעינן. ומשו״ה כתב אגרא קינוח הפה ונט״י, והנטילה היא ההדחה דב״ה. ולפי״ז ליכא הדחת הפה כלל. וכן דעת הרמב״ם (פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות הכ״ו) וז״ל: מי שאכל גבינה או חלב תחילה וכו׳ צריך שידיח ידיו ויקנח פיו בין הגבינה ובין הבשר. ולא הזכיר הדחת פיו, משום דס״ל הא דאמרו ב״ה הדחה היינו הדחת הידיים כמ״ש אגרא. ולפי״ז יש להקשות כדברי הרדב״ז אי

הדחה היינו הדחת הידיים מאי מהני הדחת הידיים למה שדבוק בפה ובשניים.

ונראה להסביר בדעת הרמב״ם והר״ן ע״פ מ״ש בספר תורת חיים. דב״ש וב״ה פליגי מה היתה גזירת חז״ל. ב״ה דס״ל דבעינן הדחת הידיים וא״צ קינוח הפה כלל, סברי דאין צריך לנקות את הפה מהגבינה, דכיון שהגבינה רכה היא מתעכלת מיד בתוך הפה בלחות הפה כמ״ש הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ג ש״ד עמ׳ פו.) בדעה הראשונה. ומשו״ה בעי רק הדחת ידיו שנשאר בהם שמנונית הגבינה. וב״ש סברי כדעה השניה ברשב״א שם דס״ל דבעיקר חששו חכמים על הפה, כיון שגבינה בין השיניים מקרי גבינה, ומשו״ה בעינן קינוח הפה, אבל על ידיו שיש בהם מעט מאוד שמנונית לא גזרו. ומסקינן בגמ׳ דתרוייהו בעינן קינוח פיו והדחת ידיו, וכ״כ בכנה״ג בהגהות טור אות כד׳ ד״ה ״וראיתי״.

המהרש״ל בים של שלמה (קד:) אות ז׳ ד״ה ״ואף״ כתב ליישב את קושיית הרא״ש על הרשב״א, דאי בעינן חדא, כיון דאמרי ב״ש דסגי בקינוח, מה הוסיפו ב״ה באומרם מדיח. ותירץ דב״ש הזכירו הגרוע ר״ל דאפי׳ בזה סגי ולא בעי הדחה, וב״ה הזכירו המעולה שבשתיהן ור״ל דעדיף לכתחילה בהדחה. ונמצא דשפיר הוסיפו ב״ה הדחה, דמב״ש לא ידעינן דהדחה עדיפה מקינוח, קמ״ל ב״ה דלכתחילה עדיף בהדחה אף דסגי בקינוח.

עלו בידינו ג׳ שיטות בראשונים.

שיטת רש״י, תוס׳, הרי״ף, ר״ח והרא״ש דתרוייהו בעינן, ולכן צריך גם לקנח פיו במאכל וגם להדיח פיו במים בין גבינה לבשר.

שיטת הרשב״א דחדא בעינן או מקנח פיו או מדיח פיו במים.

שיטת הרמב״ם והר״ן דבעינן תרתי מקנח פיו ומדיח ידיו במים.

ישנה דעה נוספת והיא דעת ר״ת דבאוכל בשר ואח״כ גבינה סגי בנטילת ידיים וקינוח הפה בין הבשר לגבינה, ובאוכל גבינה ואח״כ בשר א״צ לא נט״י ולא קינוח הפה. הובא בב״י דעה ראשונה שהביא הרשב״א.

הטור באו״ח (סי׳ קעג) פוסק, ובשר אחר גבינה מותר מיד ע״י קינוח והדחת פיו ונטילת ידיים. וכן הב״י ד״ה ״ומ״ש״ ואחר הקינוח, סיים והעולם נהגו לקנח ולהדיח וכן נכון לעשות כדברי המחמיר [כדעה שניה ברשב״א שהיא דעת רש״י] בדבר שאין בו טורח.

וכן פסק בשו״ע (יו״ד סי׳ פט ס״ב) וז״ל: אכל גבינה מותר לאכול אחריו בשר מיד ובלבד שיעיין ידיו שלא יהא שום דבר מהגבינה נדבק בהם, ואם הוא בלילה שאינו יכול לעיין אותם היטב צריך לרחצם וצריך לקנח פיו ולהדיחו ע״כ. ומלשון השו״ע שכתב ״וצריך״ נראה דאינו מצד מנהג כמ״ש בב״י, אלא צריך קינוח, הדחה ונטילת ידיים. ומדברי הרמ״א בס״א דכתב ואם מצא אח״כ בשר בין השיניים ומסירו צריך להדיח פיו קודם שיאכל הגבינה ומשמע דסגי בחדא רק בהדחה כדברי הרשב״א. אולם הש״ך (סק״ד) כתב דפשיטא דבעי נמי קינוח אלא שקיצר בלשון. ולפי״ז בין לשו״ע ובין לרמ״א האוכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך גם קינוח וגם הדחה, אולם הגר״א (סק״ט) פסק כדברי הרשב״א דבחדא מהם סגי.

ב. האם צריך ליטול ידיו ביום.

בגמ׳ (קד:) רב יצחק בריה דרב משרשיא איקלע לבי רב אשי, אייתו ליה גבינה אכל אייתו ליה בשרא אכל ולא משא ידיה וכו׳, אמר להו הני מילי בליליא אבל ביממא הא חזינא. ומבואר דביום א״צ נט״י בין גבינה לבשר כיון שיכול לראות ידיו אם דבוק בהם מהגבינה. הברכי יוסף בשיורי ברכה (פט אות יד) הביא בשם הריטב״א דבאתרא דאיכא נרות טובא כגון חופה דינו כיממא, וראוי להחמיר. וכן כתב רבינו ירוחם (הובאו דבריו בב״י או״ח סי׳ קעג ד״ה ״ואם הוא) דהוא הדין בלילה אם יש לו נר יפה אינו צריך נטילה, וכן הוא בפר״ח (סי׳ פט סק״ט).

אולם הטור (סי׳ פט) הביא את דעת רבינו פרץ הסובר שיש לרחוץ את ידיו אפי׳ ביום לפי שפעמים שהגבינה שמנה ונדבקת בלחלוחית הידיים ולאו הדעתיה. והמהרש״ל הקשה על רבינו פרץ דמניין לו לגזור מה שלא נזכר בתלמוד, כלומר להצריך נטילה גם ביום. ובשולחן גבוה (סי׳ פט סק״ח) כתב דאפשר דמה שהשמיט השו״ע את רבינו פרץ הוא משום קושיית הרש״ל. אולם הכנה״ג (סי׳ פט הגהות טור אות כב) הליץ בעד רבינו פרץ, דנ״ל דס״ל לרבינו פרץ דלית הלכתא כרב יצחק דמחלק בין יממא ללילא, אלא כרב נחמן (קה:) דקאמר בין תבשיל לגבינה חובה ופירושו בין תבשיל דהשתא לגבינה דמעיקרא כדעת הרמב״ם, וקאמר חובה ומדלא קא מפליג בין יום ללילה, משמע דאין לחלק כן.

והנה אף שהשו״ע (ס״ב) פסק כדעת המקילים שביום א״צ ליטול ורק בלילה שאינו יכול לעיין אותם היטב צריך לרחצם. מ״מ כתב הלבוש (סי׳ פט ס״ב) שהמנהג ליטול אפי׳ ביום, וכתב בחגורת שמואל (שם ס״ק יד) ולפי״ז בלילה אף אם יש לו נר יפה כעין אבוקה צריך ליטול ידיו דודאי לא עדיף אבוקה בלילה מביומא ואפי״ה ביום צריך נטילה, וכ״כ בשולחן גבוה (סק״ח) שהמנהג כרבינו פרץ, וכן הוא בש״ך (סק״ט), ובפר״ח (סק״ט), ובכף החיים (סי׳ פט אות לב), ובילקו״י איו״ה ח״ג (עמ׳ תמד) סיים, אך אם אם אין לו מים בסמוך ליטול ידיו, יסמוך על דעת השו״ע דביום א״צ נטילה כלל.

ג. האוכל גבינה ע״י מזלג האם צריך ליטול ידיו לפני אכילת הבשר.

לעיל אות ב׳ הבאנו בשם רבינו פרץ דאפי׳ ביום צריך ליטול ידיו בין גבינה לבשר לפי שפעמים שהגבינה שמנה ונדבקת בלחלוחית הידיים ולאו אדעתיה. ונחלקו האחרונים באוכל ע״י מזלג האם גם באופן כזה אסר רבינו פרץ או לא.

הפרי חדש (סי׳ פט סק״ט) אף שפסק כרבינו פרץ לעניין שצריך נטילת ידיים אף ביום, מ״מ כתב ומסתברא דהאוכל במגריפה בין ביום ובין בלילה א״צ נטילה. והטעם דרק כאשר אוכל בידיים וקיים חשש שיתלכלכו ידיו משמנונית הגבינה הצריך רבינו פרץ נט״י, אבל כאשר אוכל ע״י מזלג אינו

מתלכלך. וכן הרש״ש (קג.) ד״ה ״במשנה״ כתב לדייק זאת מדברי המשנה בריש פירקא ואסור להעלות עם ״הגבינה״, אמאי נקיט גבינה ולא חלב. ופירש דבדוקא נקיט גבינה לפי שהחלב הוא נוזלי ואינו נאכל אלא ע״י כלי, משא״כ הגבינה שנאכלת בידיים. וכן כשאוכל הגבינה ע״י מגריפה א״צ נטילה כמו בחלב דכל שבכלי א״צ נטילה. ומבואר דס״ל כדעת רבינו דהא דהצריך נט״י אפי׳ ביום זהו רק כאשר אוכל הגבינה בידיים אבל ע״י מזלג לא.

אולם הפרי מגדים (שפ״ד סי׳ פט סק״כ) הביא את דברי הפר״ח וסיים, ומ״מ הנכון להחמיר בדבר שאין בו טורח. ונראה לומר דהא דהחמיר הפמ״ג הוא משום דאפשר לומר בדעת רבינו פרץ שאף באוכל ע״י מזלג צריך ליטול ידיו. וכן החיד״א בשיורי ברכה (סי׳ פט אות טו) כתב בשם המהריק״ש דיש מקילין ביש לו מגריפה, והמנהג הפשוט דאף אם אכלו במגריפה נוטלין ידיהם, ושוב ראיתי בספר חגורת שמואל (ס״ק כה) שחלק על הרב פר״ח עכ״ל. וכן הוא בכף החיים (אות לד), ובבא״ח (שלח לך אות יד) דאפי׳ אם אכל במזלג צריך שירחוץ ידיו ע״כ. וכן פסק בילקו״י איסור והיתר (ח״ג עמ׳ תמה) שהמנהג להחמיר ליטול הידיים גם אם אכל ע״י מזלג. ומ״מ בשעת הצורך כשאין לו אפשרות ליטול ידיו, יכול להקל לאכול בשר אחר גבינה בלא שיטול ידיו ע״כ. וברור שמקור המנהג להחמיר הוא מדברי רבינו פרץ דאין חילוק בין אוכל הגבינה בידיים לאוכל ע״י

אולם כל זה באוכל גבינה, אבל כאשר שותה חלב א״צ נט״י אלא הדחת הפה בלבד, כיון ששותה מתוך כלי, ע״פ הרש״ש (קג.) וכן מדוייק מדברי הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות הכ״ו) דרק בגבינה בעי נטילה וקינוח, משא״כ חלב א״צ נטילה אלא הדחת הפה בלבד. וכן פסק בילקו״י (שם עמ׳ תמג) ואף שבאוכל ע״י מזלג המנהג להחמיר ליטול ידיים, בשותה כוס חלב א״צ נטילה אף ששותה בכלי, משום שרק בגבינה שייך שידבק שמנונית הגבינה בידיו, משא״כ חלב שהוא נוזלי ולא נדבק בידיים שפיר יודה רבינו פרץ שבכה״ג א״צ נטילה.

ד. דינים העולים.

1. האוכל גבינה ורוצה לאכול אחריה בשר. לדעת השו״ע (ס״ב) והרמ״א (ס״א) צריך לקנח פיו ולהדיחו, והקינוח הוא שילעוס פת, ויקנח בו פיו יפה, וכן כל דבר מאכל שירצה, חוץ מקימחא ותמרי, לפי שהם נדבקים בחניכיים ואין מקנחים יפה, ואחר כך ידיח פיו במים או ביין, ובנוסף צריך גם ליטול ידיו, אא״כ הוא אוכל ביום שא״צ נטילה אחר שיעיין ידיו שלא נדבק שום דבר מהגבינה. נמצא שצריך לעשות ג׳ פעולות, קינוח, הדחה ונטילת ידיים.

2. אולם המנהג בימינו הוא שאף מי שאוכל ביום צריך ליטול ידיו קודם שאוכל הבשר (ש״ך, שו״ג וכה״ח).

3. אוכל גבינה ע״י מזלג וידיו אינם מתלכלכות, מ״מ המנהג הוא ליטול ידיים (פמ״ג, שיורי ברכה, כה״ח, בא״ח)

4. השותה כוס חלב ע״י כלי, א״צ ליטול ידיו ודי בהדחת הפה קודם שיאכל הבשר, וא״צ קינוח הפה בפת (ילקו״י).

סימן ו - בדין העלאה של בשר וחלב על שולחן אחד.

א. בביאור פלוגתת רש״י והרמב״ם.
ב. ביאור דברי רש״י.

א. בביאור פלוגתת רש״י והרמב״ם.

איתא במשנה (קג:) כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים, ואסור להעלות עם גבינה על השולחן חוץ מבשר דגים וחגבים. ודייקינן

בגמ' אמר רב יוסף ש"מ בשר עוף בחלב דאו', דאמרי' "כל הבשר" אסור להעלות עם הגבינה, דאי סלקא דעתך דרבנן אכילה גופא גזירה ואנן נגזור העלאה אטו אכילה, והביא ראיה מחלת חו"ל דלא גזרינן גזירה לגזירה. ודחה אביי דהתם הוא משום דליכא למיגזר, אבל הכא אי שרית ליה לאסוקי עוף וגבינה אתי לאסוקי בשר וגבינה ומיכל בשר וחלב דאו'. ופרש"י ד"ה "אבל הכא" דאין לגזור העלאה דעוף אטו אכילתו, דא"כ הוי גזירה לגזירה העלאה דעוף אטו אכילתו אטו העלאה דבשר ואכילתו. ומשו"ה אמר אביי דאי שרית ליה לאסוקי עוף וגבינה אתי לאסוקי בשר וגבינה, ואף שגם בכה"ג הוי גזירה לגזירה, העלאה דעוף אטו העלאת בשר אטו אכילתו, משום שכעת הגמ' מבינה שעצם האיסור בבשר וחלב הוא "האכילה" ולא הבישול, ע"כ אומר רש"י דכי מסיק להו היינו אכילה, היינו דהעלאה והאכילה חדא הוא.

ולפי"ז כך יתפרשו דברי אביי, אל תעלה עוף וגבינה שמא תעלה בשר בחלב ותאכלם דאיכא חדא גזירה העלאה דעוף אטו העלאה דבשר ואכילתו. ונמצא שפיר שאין גוזרין גזירה לגזירה אף לאביי. אלא שאין להוכיח זאת מחלת חו"ל. וזה משום שהגמ' בשלב זה מבינה שעצם האיסור של בשר וחלב הוא "האכילה" ולא "הבישול".

מתקיף לה רב ששת סוף סוף צונן בצונן הוא, ומדברי רש"י מבואר דקושיית רב ששת היא רק על רב יוסף, שאף אם בשר עוף וחלב דאו' עדיין משכחת לה גזירה לגזירה, דהא העלאה דרבנן משום אכילה, ואכילה גופה דרבנן דהא סוף סוף צונן בצונן הוא, ואפי' אכיל להו כי הדדי ליכא איסור דאו' דדרך "בישול" אסרה התורה.

מתרץ אביי, גזירה שמא יעלה באילפס ראשון. ופרש"י גזירה שמא יעלה בשר בהמה עם גבינה בתוך אילפס רותח דה"ל בישול. ולכאורה קשה לפרש"י דאי רב ששת מקשה רק על רב יוסף היה לרש"י לפרש שמא יעלה בשר עוף עם גבינה ולא בשר בהמה עם הגבינה. ועיין במהרש"א (קד:) ד"ה "מתקיף ליה" שביאר בדברי רש"י דקושיית רב ששת קאי בין על רב יוסף ובין על אביי, דכשם שעל רב יוסף קשה דהוי גזירה לגזירה העלאת עוף וגבינה אטו אכילתו, שעצם האכילה אסורה מדרבנן, ה"ה דקשה על

אביי, והא דנקט רש״י שמא יעלה בשר בהמה עם החלב וכו׳, חדא מתרתי נקט וה״ה בשר עוף לרב יוסף.

נמצא לפרש״י דבין לאביי ובין לרב יוסף לא גזרינן גזריה לגזירה, דרב יוסף דס״ל בשר עוף בחלב דאו׳, סבר דאין להעלות בשר עוף וחלב על שולחן שמא יבוא לבשלם באילפס רותח, וכן לאביי אין להעלות בשר בהמה וחלב על שולחן אחד שמא יבוא לבשלם באילפס רותח, ודבר נוסף שבהו״א הגמ׳ סברה שעצם האיסור של בשר בחלב הוא ״באכילתם יחד״, אולם במסקנה השתנה הדין, והאיסור של בשר וחלב הוא ע״י בישול כמ״ש שמא יעלה באילפס ראשון, וכ״כ הברטנורא דהאיסור הוא משום מבשל, וכן הרשב״א בתורת הבית הקצר (עמ׳ פה:) כתב כל שאסור לאוכלו עם החלב אסור להעלותו על השולחן בשעת אכילה גזירה שמא יעלה הכל בקדרה רותחת כשהיא עובדת מעל האש מרותחת עכ״ל.

אולם הרמב״ם (פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות ה״כ) כתב שאסור להעלות העוף עם הגבינה גזירה משום הרגל עבירה שמא ״יאכל״ זה מזה עכ״ל. וכדבריו פסקו הטור (סימן פח ס״א) והשו״ע (שם) וז״ל: אפילו בשר חיה ועוף אסור להעלותו על השולחן שאוכל עליו גבינה שלא יבוא לאוכלם יחד.

ויש להקשות על דברי הרמב״ם בתרתי. האחד, שנמצא שפסק כההו״א של הגמ׳ שהאיסור להעלות עוף וגבינה הוא מחשש שיבוא לאוכלם. ובמסקנת הגמ׳ מבואר דהאיסור להעלותם הוא מחשש שמא יבוא לבשלם באילפס ראשון. השני, דלדבריו נמצא דגזרינן גזירה לגזירה, וקיי״ל דלא גזרינן גזירה לגזירה. ועיין בלחם משנה שהעיר על דברי הרמב״ם מפרש״י.

אולם הכרתי ופלתי (סק״א) כתב ליישב, די״ל דהרמב״ם ס״ל דקושיית רב ששת קאי רק על רב יוסף דס״ל דבשר עוף וגבינה דאו׳ ואין גוזרים גזירה לגזירה. לכן הקשה רב ששת סוף סוף צונן בצונן הוא. ולכך הוצרך לומר דשמא יעלה באילפס. אבל למאי דקיי״ל כאביי דבשר עוף בחלב דרבנן מ״מ גזרינן גזירה לגזירה, ומשו״ה לא יעלה בשר עוף עם הגבינה ואפי׳ בשר בהמה עם הגבינה שמא יבוא לאוכלם, ואף שאכילתם יחד אסורה

מדרבנן, דהאיסור בבשר בהמה הוא רק כאשר מבשלם יחד, מ״מ גזרינן גזירה לגזירה ואפי׳ העלתם יחד אסורה. וכ״כ הט״ז (סי׳ פח סק״א), והפרי מגדים (משבצ״ז ס״א בסוף דבריו).

ויש לשאול דהא קי״ל אין גוזרים גזירה לגזירה בכולא תלמודא ומאי שנא הכא. כותב הש״ך בשם הר״ן דהטעם הוא דלא בדילי אינשי מיניה, מפני שכל אחד היתר בפנ״ע.

ב. ביאור בדברי רש״י.

איתא במשנה (קג:) כל הבשר אסור להעלות עם הגבינה על השולחן. ופרש״י דילמא אתי למיכלינהו כי הדדי דקא נגעי ובלע מהדדי. ומבואר דנגיעת הבשר בגבינה הוי איסור מן התורה כשאוכלו, ומשו״ה אמרי׳ כל הבשר אסור להעלות עם הגבינה. ואילו בדף קד: ד״ה ״גזירה שמא יעלה״ פרש״י שמא יעלה בשר בהמה עם הגבינה בתוך אילפס רותח דה״ל ״בישול״. ומפירוש זה מבואר דהאיסור מן התורה הוא כאשר מבשלם יחד.

ולייש הדברים כתב בספר לב אריה (קד:) ד״ה ״בגמ״ על הא דאמר אביי גזירה שמא יעלה באילפס רותח, דלכאורה משמע דהשתא תו לא צריכין לומר דהגזירה היא אטו אכילה, אלא דגזרינן אטו העלאת בשר בהמה באלפס רותח דהוי בישול בו״ח. אלא דא״כ הו״ל לומר ״אלא״ אמר אביי, דהוא לשון חזרה, דהא מעיקרא אמר אביי ״ומיכל״ בשר בחלב דאו׳, הרי דס״ל דהגזירה היא משום אכילה, וכיון שהשתא חוזר מתירוץ זה הו״ל לומר ״אלא״, לכן נראה לענ״ד דאביי לא נאיד כלל מדבריו הראשונים, והיינו משום דלא שייך למגזר כלל אטו בישול, דהא אם מעלה בשר וגבינה על השולחן הוא מעלה אותם בשני כלים מיוחדים ומה״ת נימא דיבוא לערבם וליתנם יחד באילפס רותח.

אלא דהגזירה היא שמא יעלה כל אחד בפנ״ע באילפס הראשון ויבוא לאוכלם יחד בשעה שהם רותחים מחום כלי ראשון (מדין גוש) נוגע אהדדי, א״כ עיקר הגזירה הוא משום אכילה, ומ״ש רש״י כאן דהו״ל בישול,

היינו לומר דבהכי יתחייב על אכילה מהתורה משום דהוי דרך בישול. ובזה מדוייק פרש״י במשנה שכתב דלמא אתי למיכלינהו בהדדי כי נגעי ובלע מהדדי, עיי״ש והיינו כמ״ש עכ״ל.

סימן ז - בדין שניים האוכלים בשר וחלב על שולחן אחד.

א. ביאור ב׳ הדעות בעניין ״תפיסה אחת״ והנפק״מ.
ב. בביאור דברי הטור.
ג. בעניין ההיכר הנלמד מהגמ׳ בשבת.
ד. האם ההיכר צריך להיות גבוה קצת.
ה. דינים העולים.

א. ביאור ב׳ הדעות בעניין ״תפיסה אחת״ והנפק״מ.

איתא במתני׳ חולין (קז:) צורר אדם בשר וגבינה במטפחת אחת ובלבד שלא יהו נוגעין זה בזה, רשב״ג אומר שני אכסנאין אוכלין על שולחן אחד זה בשר וזה גבינה ואין חוששין. ובפשטות רשב״ג מיירי בכל גוונא בין באכסנאין המכירין זא״ז ובין שאינם מכירין זא״ז. ואמרינן עלה בגמ׳ אמר רב חנן בר אמי אמר שמואל, לא שנו אלא שאין מכירין זה את, אבל מכירין זא״ז אסור. והחידוש בדבריו הוא במכירין זא״ז, דבאין מכירין שמעינן מרשב״ג דשרי, ותניא נמי הכי רשב״ג אומר ב׳ אכסנאין שנתארחו לפונדק אחד זה בא מן הצפון וזה בא מן הדרום, זה בא בחתיכתו וזה בא בגבינתו אוכלין על שולחן אחד זה בשר וזה גבינה ואין חוששין, ולא אסרו אלא בתפיסה אחת, תפיסה אחת ס״ד, אלא כעין תפיסה אחת. וכדי להבין מה ראייתו של רב חנן מהברייתא נקדים לבאר מהי ״תפיסה אחת״ שכתוב בברייתא.

מצאנו בשני מקומות בש״ס שנקטו בלשון ״תפיסה אחת״. בעבודה זרה (נ.) לגבי אבנים שנשרו מן המרקוליס האם מותרות או אסורות, ואמר רבא כאן בתפיסה אחת כאן בשתי תפיסות, וה״ד דאיכא גובה ביני וביני. ומבואר דתפיסה אחת פירושה ״בלא הפסק״, ובשתי תפיסות דשרי כגון שיש תל מפסיק בינם למרקוליס דהוו להו כמרוחקות דליכא למימר מיניה נפלו. ובגמ׳ בבבא בתרא (קלז:) אמר רבה בר רב הונא האחין שקנו אתרוג בתפוסת הבית (במעות ירושת אביהם) נטלו אחד מהם ויצא בו, אם יכול לאוכלו יצא ואם לאו לא יצא. ומבואר מגמ׳ זו דלשון תפיסה אחת היינו הוצאה אחת, שקנו האתרוג יחד במעות של שניהם. ושני תפיסות היינו שכל אחד קנה במעות שלו.

נמצא שתפיסה אחת יכולה להתפרש בשני אופנים. לפי הגמ׳ בע״ז תפיסה אחת היינו בלא הפסק ובשני תפיסות היינו ע״י הפסק. ולפי הגמ׳ בבבא בתרא תפיסה אחת היינו הוצאה אחת, ושתי תפיסות היינו בשתי הוצאות.

וכעת ניגש לבאר מהי ראייתו של רב חנן מהברייתא דבמכירין אסור. לפי הפירוש הראשון שתפיסה אחת היינו בלא הפסק, הברייתא מביאה בתחילה דזה בא מן הצפון וזה בא מן הדרום דמותרין לאכול זה בשר וזה גבינה ואין חוששין, כיון שאין מכירין זא״ז, ועל זה אומ׳ הגמ׳ ולא אסרו אלא בתפיסה אחת היינו בלא הפסק. ולכאורה היה לומר דזה חוזר על האין מכירין, דמה שאסור להם לאכול יחד זה דוקא בתפיסה אחת היינו בלא הפסק, ורק ע״י הפסק שרי. אלא שאם נאמר כך אז לא מובן מהי ראייתו של רב חנן דבמכירין אסורין.

אלא שראיית רב חנן דבמכירין אסורים היא מדיוקא דרישא, דברישא מבואר דבאין מכירין דהיינו שזה בא מן הצפון וזה מן הדרום שרי, ומדוייק דאם מכירין אסורים. וסיפא דברייתא קאי אדיוקא דרישא, דלא אסרו את המכירין אלא בתפיסה אחת היינו בלא הפסק, וכמ״ש רש״י אכריכה אחת שהבשר והגבינה כרוכים יחד, ועל זה פריך תפיסה אחת ס״ד, הא בלא שולחן שאוכל עליו נמי אסור כמ״ש ברישא דמתני׳ שאם נוגעין הבשר והגבינה יחד אסור. ומתרצת הגמ׳ כעין תפיסה אחת,

דהיינו דכשאוכלין על שולחן אחד בלא הפסק חשיב כעין תפיסה אחת. וכתבו התוס׳ ד״ה ״כעין״ בפירוש הראשון, ולפיכך נוהגין עכשיו שזה אוכל בשר וזה אוכל גבינה על שולחן אחד מניחין לחם או קנקן או שאר כלים להפסיק בנתיים או אוכל על מפה אחרת דהוי כעין שתי תפיסות, דכל שיש היכר חשיב כשתי תפיסות.

ולפירוש שני שתפיסה אחת היינו הוצאה אחת, א״כ רישא דברייתא מיירי דאין מכירין זא״ז ומשו״ה אין חוששין, ובסיפא דכתוב ולא אסרו אלא בתפיסה אחת, היינו בהוצאה אחת שמכירין זא״ז, א״כ רישא וסיפא דברייתא הינם דבר והיפוכו, הרישא מיירי במכירין ומותר, והסיפא באין מכירין שאסורין, וא״כ ראיית רב חנן היא מסיפא דברייתא, ולפירוש זה הגמ׳ תתפרש כך, ולא אסרו אלא בתפיסה אחת (הוצאה אחת) ופריך תפיסה אחת ס״ד, דאי במכירין מה לי הוצאה אחת מה לי שתי הוצאות דכיון שהם מכירין אז אפי׳ אם כל אחד קנה את האוכל בעצמו יהיה אסור דחיישינן שמא יבואו לאכול אחד מהשני. ומתרצת הגמ׳ אלא כעין תפיסה אחת, דכל שמכירין אף שקנו בשתי הוצאות חשיב כהוצאה אחת ואסור. ועיין במהר״ם דכתב שלפי פירוש זה אתי הברייתא בפשיטות טפי.

הנפק״מ בין הפירושים היא שלפי פירוש ראשון מהני היכר להתיר להם לאכול זה בשר וזה גבינה על שולחן אחד, כיון דמרישא דברייתא למדנו שבאין מכירין מותרים, ומדיוק למדנו שבמכירין אסורים. וסיפא דברייתא באה להגביל ולומר הא דמכירין אסורין זה דוקא בתפיסה אחת שאין שום הפסק, אבל בשתי תפיסות שעושים היכר ביניהם שרי. ולפי״ז מבואר בברייתא דמהני היכר. משא״כ לפירוש השני שתפיסה אחת היינו הוצאה אחת, רישא דברייתא מלמדת שבאין מכירין שרי ואין חוששין, והסיפא מלמדת דבמכירין אסורין. וא״כ אין שום גילוי בברייתא דמהני ע״י היכר, וכן כתבו התוס׳ ד״ה ״כעין״ בפירוש הי״מ, דלפירוש זה לא איירי כלל שיהא מותר לאכול על שולחן אחד בשביל הפסק שבנתיים, וכן כתב הרא״ש (פרק ח סי׳ כ).

נמצא דדעת התוס׳ (לפירוש ראשון) והרא״ש שתפיסה אחת היינו על שולחן אחד בלא הפסק, אבל אם יש דבר מפסיק ביניהם חשיב כשתי תפיסות ושרי, וז״ש ולפיכך נוהגין עכשיו כשזה אוכל בשר וזה אוכל גבינה על שולחן אחד מניחין לחם או קנקן או שאר כלים להפסיק בנתיים, או אוכל על מפה אחרת דהוי כעין שתי תפיסות.

אולם הרי״ף (דף פח.) כתב בסתם אמר רב חנן בר אמי לא שנו אלא שאין מכירין זא״ז, אבל מכירין זא״ז אסור עכ״ל. ומדלא הביא היתר של היכר, מוכח דס״ל כי״מ שהובאו בתוס׳ דס״ל שתפיסה אחת היינו הוצאה אחת. וכן הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות הכ״א) כתב שני אכסנאין שאינן מכירין זא״ז אוכלין על שולחן אחד זה בשר בהמה וזה גבינה, מפני שאין זה גס ליבו בזה כשיאכל עימו. וכן הכס״מ והלחם משנה כתבו שהרי״ף והרמב״ם חולקים על התוס׳ והרא״ש. וכן בב״י או״ח (קעג) ד״ה ״והרי״ף״ לא הזכיר הא דכעין תפיסה אחת, ונראה שהוא מפרש כפי׳ האחרון שכתבו התוס׳ והרא״ש, וכן נראה שהוא דעת הרמב״ם. והעולם נוהגים כדברי הפירוש הראשון לאכול זה בשר וזה גבינה ע״י הפסק שבינהם, או ע״י שכל אחד אוכל במפה אחרת. וגם רבינו ירוחם (נתיב טו אות כח קלז ע״ג) כתב דהראשון נראה עיקר וכן עמא דבר, וכן פסק בשו״ע יו״ד (סי׳ פ״ח ס״ב) וז״ל: הא דאסור להעלות על השולחן דוקא בשני בני אדם המכירים זה את זה אפי׳ הם מקפידים זה על זה. אבל אכסנאים שאין מכירים זה את זה מותר. ואפילו המכירים, אם עשו שום היכר כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו או אפילו אוכלים על מפה אחת ונותנים בינהם פת להיכר מותר. וכ״כ הב״ח ד״ה ״ולעניין״, והש״ך (סק״ה) והט״ז (סק״ג) והמשצ״ז (סק״ג).

ב. בביאור דברי הטור.

הטור ביו״ד (סימן פח ס״ב) כתב, והא דאסור להעלותו על שולחן דוקא בשני בני אדם המכירין זא״ז ואז אסור אפילו אם מקפידין זה על זה, אבל אכסנאין שאין מכירין זא״ז מותר. ואפילו המכירין אם עשו שום היכר כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו או אוכלין על מפה אחת ונותנין ביניהם

פת או קנקן להיכרא מותר, ויש אומרים שאם יש להם הוצאה אחת שאין להם היתר ע״י היכר שעושין ביניהם ע״כ. ואילו באו״ח סימן קעג הביא הטור רק את הפירוש הראשון שבתוס׳ והרא״ש. וכתב הב״י שם ד״ה ״והרי״ף״ ורבינו אע״פ שכתב שני הפירושים בטור יו״ד, כאן לא כתב אלא הפירוש האחד בלבד, וגם מתוך דבריו שם נראה שפירוש זה עיקר, שהפירוש האחר כתבו בלשון ויש אומרים, משמע דס״ל דלשון ראשון עיקר, וכן פסק ברשב״א בתורת הבית ע״כ. ומדבריו עולה שמשני טעמים יש לומר שהטור פסק כדיעה ראשונה שבתוס׳, האחד שבאו״ח הביא רק את דעה זו, והשני אף שביו״ד הביא את הדעה השניה, מ״מ הביאה בלשון יש אומרים.

אולם הפרישה ביו״ד (סק״ב) הסביר אחרת, הא דלא הביא הטור באו״ח את הדעה השניה משום דכאן הוא גוף הדין דבשר וחלב, והתם נקטיה אגב דיני נטילה וסעודה. ולדבריו יוצא דאין הכרעה ברורה בטור ואפשר דס״ל שצריך לחוש לדעה השניה, דכשמכירין לא מועיל היכר כלל.

הב״ח ביו״ד (סק״ב) כתב להעיר על דברי הטור במ״ש ויש אומרים שאם יש להם ״הוצאה״ אחת שאין להם היתר ע״י היכר שעושין ביניהם, דמשמע דכשאין להם הוצאה אחת (קניה אחת) אלא שני הוצאות יש להם היתר ע״י היכר שעושין ביניהם. והא ליתא דלדעה זו מבואר בגמ׳ דאפי׳ בשתי הוצאות לא מהני היתר ע״י היכר, שכן שאלה הגמ׳ תפיסה אחת ס״ד, מה לי הוצאה אחת מה לי שתי הוצאות, דכל שמכירין זא״ז אסור אפי׳ בשתי הוצאות וצ״ע.

אולם הט״ז (סק״ג) דחה את קושיית הב״ח, והסביר שכונת הטור לומר שההיתר של ההיכר שזכר בדעה הראשונה לא מהני מידי אם יש להם הוצאה אחת, והכוונה שמכירין זה את זה, משום שזה גורם הקירוב, אבל אם יש להם שתי הוצאות היינו שאין מכירין זא״ז אז מותר אפי׳ בלא היכר. ולדבריו הא דכתב הטור הוצאה אחת אין הכונה קניה אחת, אלא מכירין זא״ז, ודלא כהב״ח שהבין הוצאה אחת היינו קניה אחת. וכ״כ הש״ך (סק״ה) דיש להם הוצאה אחת דכתב הטור דהוא לאו דוקא, אלא ר״ל דמכירין זא״ז, וכ״כ להדיא באמרי בינה (סי׳ פח סק״א) ובפמ״ג (סק״ג).

אולם הכנסת הגדולה בהגהות טור (יו״ד סי׳ פח אות כב) כתב לבאר דברי הטור באופן אחר. דמ״ש הטור ויש אומרים לא נתכוין על היש מפרשים שכתבו התוס׳ והרא״ש וכן מוכח מדכתב וי״א ולא כתב וי״מ, אלא הנך י״א ס״ל כפירוש הראשון של התוס׳ דפירשו שבהפסק סגי, אלא דס״ל הא דבהפסק שרי זה דוקא כשאין להם הוצאה אחת, אבל ביש להם הוצאה אחת אפי׳ בהיכר לא סגי, דכיון שיש להם הוצאה אחת יבואו לאכול זה מזה, ולפי״ז הנך י״א היא דעה שלישית, וכתב שכן מוכח מדברי הש״ך עכת״ד.

אולם בשפתי דעת (סק״ה) הוכיח שהש״ך לא ס״ל כן, מדכתב שהפירוש השני בטור פליג על הסברא הראשונה. והפרי חדש (פח סק״ד) כתב לפרש דהי״א שהביא הטור הוא היש מפרשים שבתוס׳ והרא״ש, אלא שהטור פירש דבריהם אחרת, דהא דאסרינן במכירין זהו דוקא בהוצאה אחת אבל בשתי הוצאות שרי, ופירש כן משום דהוקשה לו למה הוזכר בברייתא לשון תפיסה דהיינו הוצאה, והו״ל למתני ולא אסרו אלא במכירין. ולדבריו פשט הגמ׳ כך הוא, דאמרי׳ בברייתא ולא אסרו אלא בתפיסה אחת היינו הוצאה אחת, והמקשן שואל תפיסה אחת סלקא דעתך, כונתו לומר דא״א לומר שהכל תלוי רק ״בהוצאה״ בין במכירין ובין בשאין מכירין, ומשנינן כעין תפיסה אחת שמכירין זא״ז ויש להם הוצאה אחת שבאופן כזה אסור.

ופירוש זה מיישב את מה שכתב להעיר המהרש״ל (קז:) ד״ה ״מתניתין״ על הי״מ שהביאו התוס׳, דאם נפרש תפיסה אחת לשון הוצאה אחת א״כ איך משיב לו אח״כ כעין תפיסה אחת, כלומר מכירין זה את זה שהוא פירוש אחר לגמרי. משא״כ לפירוש קמא. ולפי הפר״ח בהו״א חשבנו שהכל תלוי רק בהוצאה אחת, ולמסקנה נתווסף שזה בתנאי שמכירין. א״כ בהו״א ובמסקנה נשאר בעניין הוצאה אחת לאסור, ומשו״ה נקט הטור שאם יש להם הוצאה אחת לאותם המכירין שאסור. ולפי״ז שפיר דייק הב״ח דאם יש להם שתי הוצאות שמותר, שכדי לאסור בעינן תרתי מכירין והוצאה אחת, ובשתי הוצאות יהיה מותר.

המהרש״ל הקשה כן משום דס״ל דהא דאמרי׳ תפיסה אחת היינו הוצאה אחת, ולמסקנה השתנה הפירוש שתפיסה אחת היינו מכירין. אבל התוס׳ והרא״ש למדו אחרת שתפיסה אחת היינו הוצאה אחת שכשהם מכירין זא״ז, דרק כשמכירין זא״ז עושים הוצאה אחת, ועל זה פריך תפיסה אחת ס״ד. דאם הם מכירין מה לי הוצאה אחת מה לי שתי הוצאות, ומשני כעין תפיסה אחת , דכל שהם מכירין אע״פ שזה בשתי הוצאות אסור.

ג. בעניין ההיכר הנלמד מהגמ׳ בשבת.

איתא בגמ׳ שבת (יג.) איבעיא להו נדה מהו שתישן עם בעלה היא בבגדה והוא בבגדו, אמר רב יוסף ת״ש העוף עולה עם הגבינה על השולחן ואינו נאכל דברי ב״ש, ב״ה אומרים לא עולה ולא נאכל. וס״ל לרב יוסף דכשם שאין העוף עולה עם הגבינה על שולחן לדעת ב״ה, ה״ה לנדה ובעלה שאסור. דוחה הגמ׳ דאין לדמות דשאני התם בעוף וגבינה שאסור משום דליכא דעות, משא״כ הכא דאיכא דעות, ה״נ מסתברא דהיכא דאיכא דעות שאני דקתני סיפא רשב״ג אומר שני אכסנאים אוכלין על שולחן אחד זה אוכל בשר וזה אוכל גבינה ואין חוששין. ודחינן ולא איתמר עליה אמר רב חנין בר אמי אמר שמואל לא שנו אלא שאין מכירין זא״ז אבל מכירין זא״ז אסורין, וה״נ בנדה מכירין זא״ז נינהו ואסור. הכי השתא התם בעוף וגבינה דעות איכא שינוי ליכא ולכן אסור, אבל הכא בנדה איכא דעות ואיכא שינוי וכו׳. ומסקינן בגמ׳ דהוא בבגדו והיא בבגדה אסורין לישן יחד, מן הפסוק אל ההרים לא אכל ועיניו לא נשא אל גילולי בית ישראל ואת אשת רעהו לא טמא, ואל אשה נדה לא יקרב. מקיש אשה נדה לאשת רעהו , מה אשת רעהו הוא בבגדו והיא בבגדה אסור, אף אשתו נדה הוא בבגדו והיא בבגדה אסור.

ומבואר דהאיסור לישון הוא בבגדו והיא בבגדה נלמד מן הפסוק, ולולא הפסוק הדבר היה מותר כיון דאיכא דעות ושינוי. ולפי״ז שני אכסנאים האוכלין על שולחן אחד זה בשר וזה גבינה אם עשו היכר ביניהם שרי, כיון דאיכא תרתי- דיעות ושינוי.

ולפי״ז הא דאמרי ב״ה במשנה (קד:) העוף אינו עולה עם הגבינה על השולחן מיירי באדם יחידי, דכיון דליכא דעות אסור. וכן פסק בשו״ע (סי׳ פח ס״א) וז״ל: אפילו בשר חיה ועוף אסור להעלותו על שולחן ״שאוכלי״ עליו ע״כ. ומיירי באדם שאוכל לבדו, ואילו בסעיף ב׳ שם מיירי בשני בנ״א ומשו״ה ע״י היכר שרי כיון דאיכא דעות ושינוי, ובכף החיים (סי׳ פט אות טז) הביא בשם קהל יהודה שאפילו באדם אחד אם עשה היכר והניח אדם אחד עליו לשומר להזכירו שלא יטעה מותר דהוי שינוי ודעות.

ולדעה ראשונה דמהני היכר, יל״ע איזה היכר מהני. האיסור והיתר הארוך (כלל מ אות יג) כתב שצריך שיהא ההיכר שביניהם דבר שאין אוכלין ממנו וקצת גבוה כגון קערה או קנקן ע״כ. ומבואר דבעינן תרתי שאין אוכלין ממנו וגבוה קצת. ובהגהות אשר״י פרק כל הבשר (סי׳ כ) אהא דאוכלים זה בשר וזה גבינה ע״י הפסק לחם וכגון שאינם אוכלים מזה הלחם כגון שיש להם לחם אחר. וכתב הב״י באו״ח סי׳ קעג ד״ה ״כתבו״ דנראה דה״ה לקנקן שמפסיקין בו שצריך שלא ישתו ממנו, אולם אח״כ כתב ומיהו יש לחלק ולומר דדוקא בלחם שכן דרך להניחו על השולחן ליכא היכרא אי אכלי מיניה, אבל קנקן אם אין דרכן להניחו על השולחן והניחו עכשיו להפסיק אע״פ ששותין ממנו מינכרא מילתא ושפיר הוי הפסק עכ״ל. ומבואר דהכל תלוי בדרך, דאם דרכו להיות בסעודה אין לאכול ממנו, ואם אין דרכו להיות בסעודה כמו קנקן אז אע״פ ששותין ממנו מינכרא מילתא והוי הפסק, וכן פסק הרמ״א והש״ך (סק״ו), ובשפתי דעת (סק״ו) ובבאר היטב (סק״ג) ודלא כהב״ח.

הא דמהני היכר בפת, כתב הלבוש (סי׳ קעג סוף סעי׳ א) כגון בלחם שלם או בפרוסה שלא יאכלו ממנו ועי״ז יבואו לטעות. ובכנסת הגדולה (הגהות טור אות כא) שיבח דבריו, דבפרוסת פת אין כאן היכר שהדרך להיות בשולחן פרוסת פת, אבל לחם שלם אין דרך להניחו על השולחן בשעת האכילה. ומה שנוהגין עתה ליתן פרוסה של פת להיכר טעות הוא בידם עכ״ל. וכ״כ בשיורי ברכה (סי׳ פח אות ז) והקשה על הרב שפתי דעת (סוף סי׳ פח) דלא ראה כן בלבוש, וכן הוא בכה״ח (סי׳ פח אות כ) דבעינן פת שלם, וסיים ולפי״ז צ״ל

דאין לאכול מאותו הלחם כל זמן שהבשר והגבינה על השולחן דאל״כ לא הוה שלם ע״כ. וכן פסק בילקו״י ח״ג איסור והיתר (עמ׳ שלד סעי׳ יא).

ד. האם ההיכר צריך להיות גבוה קצת.

כתב האיסור והיתר הארוך (כלל מ אות יג) שצריך שיהא ההיכר שביניהם דבר שאין אוכלין ממנו וקצת גבוה כגון קערה או קנקן. והדרכי משה הביאו דבריו (אות א) וכן פסק הט״ז (סק״ד). וביד יהודה (סי׳ פח אות ה בארוך) כתב דהאו״ה הוציא זה ממאי דאמרי׳ בעבודה זרה (נ.) כאן בשתי תפיסות, והיכי דמי דאיכא גובה ביני וביני. ומיהו לכאורה האו״ה לשיטתו דס״ל דהפסק מפה לא מהני משו״ה הצריך דבר גבוה, אבל לדידן דפסקינן כהתוס׳ דמהני הפסק מפה, הרי דאין צריך דבר גבוה, ושאני בע״ז שצריך מקום גבוה שלא יכולים ליפול האבנים לכאן. ואולי משום זה משמיטו הרמ״א, וכן השו״ע לא הזכיר כלל שצריך דבר גבוה, ואדרבה כתב ואם עשו ״שום היכר״ כגון שכל אחד אוכל על מפה וכו׳. אולם הרמ״א בתורת חטאת (כלל עז סעי׳ ט) הביא בתחילת דבריו את דברי התוס׳ דמהני היכר ע״י שכל אחד אוכל על מפה שלו, ואח״כ הביא את דברי האו״ה הארוך שההיכר צריך להיות דבר גבוה קצת. ולכאורה נראה שסותר את דבריו, דאי סבר כהתוס׳ לא בעי דבר גבוה, ואי סבר האו״ה לא מהני היכר של מפה.

והיד יהודה (פח אות ה בארוך) כתב ליישב דיש חילוק בין הפסק מפה לשאר דברים שאינם גבוהים, דהפסק מפה עושה כאילו אוכלים בשתי שולחנות נפרדים דהוי שתי תפיסות, אבל בדבר אחר אם אינו גבוה לא הוי היכר. נמצא דדבר גבוה שמניחים ביניהם מהווה היכר, משא״כ דבר נמוך דלא הוי היכר ורק במפה יש דבר מיוחד, שבשתי מפות חשיב כשתי תפיסות היינו שתי שולחנות.

ולפי״ז לא מועיל להניח טבעת או עט להיכר בין הבשר לגבינה, וה״ה לנדה שכתוב לא יאכל אדם עם אשתו נדה על שולחן אחד משום הרגל עבירה, אא״כ יש איזה שינוי והיכר ביניהם, וההיכר שנותנים ביניהם צריך להיות גבוה קצת.

אלא שבספר שבט הלוי (דף רנט:) כתב דאף שמסתבר שגם לגבי אכילה עם אשתו נדה צריך שיהיה דבר הניכר וגבוה קצת כדין ב' אכסנאים שאוכלים זה בשר וזה גבינה, מ"מ מנהג העולם להניח טבעת וכיוצ"ב כדי שיהיה ניכר בינו לבינה, ושכן משמע מסתימת הפוסקים. ובטהרת הבית (ח"ב עמ' קיט) ד"ה "ומה" כתב להתיר בהלכות נדה בגלל סברת הרמב"ם שלא אסרו אלא בקערה אחת, אבל באכילה על שולחן אחד לא, וגם סברת הרא"ש שלא אסרו אלא באכילה על שולחנות קטנים שלהם, ולא בשולחנות גדולים, לפיכך בנדה יש להקל בהיכר כל דהו, כגון טבעת וכדו' ששמים אותה במיוחד להיכר, ולכן הנוהגים להקל בזה יש להם על מה שיסמוכו ע"כ. אולם בבשר וגבינה שאוכלים על שולחן אחד אין להקל להניח דבר נמוך כמו טבעת וכדו', וכן פסק בילקו"י (איו"ה ח"ג עמ' שלו סי"ד).

ה. דינים העולים.

1. האוכל לבדו מאכלי חלב אסור לו להעלות מאכלי בשר על אותו שולחן שאוכל עליו מאכלי חלב, ואפי' בשר חיה ועוף, שלא יבוא לאוכלם יחד. ואפי' אם הניח היכר בין הגבינה לבשר אסור, דיש לחוש שמא יסיר ההפסק (שו"ע סי' פח ס"א).

2. מה שאסור להעלות על שולחן אחד בשר וחלב בלא היכר הוא דוקא בשני בנ"א המכירים זא"ז, אבל אכסנאים שאין מכירים זא"ז מותר אף בלא היכר, ולכן הסועד במסעדה ציבורית מותר לו לאכול בשר על שולחן שאדם אחר שאינו מכירו אוכל עליו גבינה ואין בזה חשש (שו"ע סי' פח ס"ב, ילקו"י ח"ג עמ' של).

3. ואפי' המכירים אם עשו שום היכר, כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו או אפי' אוכלים על מפה אחת ונותנים ביניהם פת להיכרא מותר, והפת שנותנים צריכה להיות שלימה ולא פרוסה, וגם שיסכימו ביניהם שלא לאכול ממנה. וטעם ההיתר הוא משום דאיכא דעות ושינוי, ואם יבוא אחד להסיר ההפסק חבירו ימנע ממנו.

4. לפי״ז גם האוכל יחידי מאכלי חלב ועל אותו שולחן יש מאכלי בשר אף שלא מועיל היכר שמניח, מ״מ אם יעמיד עליו שומר שיזכירו שלא יטעה מותר, דהוי דעות ושינוי (כה״ח אות טז).

5. מה שמועיל להניח היכר בין בשר לגבינה זהו דוקא בדבר גבוה קצת כגון קנקן ומנורה, אבל טבעת או עט וכדו׳ לא מהני, ורק במפה מועיל כיון שבשתי מפות חשיב כשתי שולחנות, משא״כ בדבר נמוך אחר ההיכר לא ניכר. ורק בהלכות נדה הנוהגים להקל בהיתר שהוא נמוך כגון טבעת וכדו׳ יש להם על מה שיסמוכו דיש לצרף סברת הרמב״ם והרא״ש (יד יהודה, טה״ב).

איסור והיתר - דיני ביטול

סימן ח - בדין ביטול ברוב, מקור הדין.

א. בביאור הדין של ביטול ברוב.
ב. ביאור שיטות הראשונים בדין חד בתרי, ובאיזה אופן מותר לאוכלן.

שאלה: חתיכת בשר איסור (שאינה בריה או חתיכה הראויה להתכבד וכדו' דהיינו שאין לה חשיבות מצד עצמה ויש לה דין ביטול), **שנפלה לתוך שתי חתיכות בשר היתר, האם מותר לאוכלה, ואם כן כיצד, האם אדם אחד יכול לאכול הכל ביחד, או אחד אחרי השני, או דוקא שלושה אנשים שכל אחד יאכל חתיכה.**

א. בביאור הדין של ביטול ברוב.

איתא במסכת נזיר (מב.) אמר רב אחא בריה דרב איקא, זאת אומרת רובו ככולו מדאו', ממאי מדגלי רחמנא גבי נזיר. וכי ימות מת עליו בפתע פתאום וטמא ראש ניזרו "וגילח" ראשו ביום טהרתו "ביום השביעי יגלחנו" (במדבר ו, ט). ומזה שחזרה התורה ואמרה וביום השביעי יגלחנו, אף שכבר נאמר קודם לכן וגילח ראשו ביום טהרתו, למדנו שדוקא אם גילח את כל שערו טהור, ואם השאיר ב' שערות לא עשה כלום, ולימוד זה הוא דוקא בנזיר, הא בעלמא אמרי' רובו ככולו.

הגמ' בחולין (יא.) שואלת מנין לנו שהולכים אחר הרוב ומתרצת שכתוב "אחרי רבים להטות" ועל כך אומ' הגמ', שברובא דאיכא קמן כגון ט' חנויות או סנהדרין שהרוב נמצא לפנינו פשיטא דאזלינן בתר רובא ואמרינן אחרי רבים להטות. כי קא מבעיא לן ברובא דליתא קמן כגון קטן וקטנה מנלן. והגמ' שם מביאה כמה וכמה ראיות להוכיח דאזלינן בתר רוב גם ברוב דליתיה קמן. ומסיימת הגמ' דאמרינן אחרי רבים להטות בכל רוב וגם בדליתיה קמן דאין חילוק ביניהם, עיין רש"י ד"ה "פסח". וכן אמרו בחולין (דף צח:) דמדאו' ברובא בטיל, ופרש"י דמדאו' ברובא הוה לן לבטולי דכתיב אחרי רבים להטות.

והנה בזבחים (דף עח.) אמר ר"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, א"א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו. ופרש"י שבללן זב"ז כזית מזה וכזית מזה נתן לתוך פיו פטור ממלקות ואפי' התרו בו, משום שכשהוא לועס אותה בפיו נבלל מין לתוך חבירו מיעוטו של זה ברובו של זה ובטל המיעוט ברוב, והבטל בכל מין נוסף על המבטל ונקרא בשמו ונגרע ממינו. נמצא לדעת רש"י שהמתבטל ברוב נהפך להיות כמו המבטל

ומקבל את שמו. נפק״מ לעניין מלקות שאם אכל פחות מכזית איסור נבלה ועוד פחות מכזית מאיסור אחר מצטרף להשלים לשיעור כזית ומלקין אותו.

אולם התוס׳ פליגי וסוברים שאין המתבטל מקבל את שמו של המבטל אלא נשאר בשמו, וכמ״ש היכי מחייב כלל משום חד מנייהו דמיעוט הבטל ברוב ״לא מצטרף״ עם הרוב להשלימו לכשיעור וכו׳.

נמצא שנחלקו רש״י ותוס׳ אם המיעוט מקבל את שמו של הרוב ונעשה כהרוב או לא. רש״י סבר שכן ותוס׳ סברו שלא.

הקובץ שיעורים (פסחים סי׳ קפב) ביאר את מחלוקת רש״י ותוס׳, שרש״י סובר שביטול ברוב הוא שהמיעוט מתבטל לגבי הרוב ונעשה חלק ממנו וזה נלמד ״מרובו ככולו״, (הקובץ שיעורים לא כתב מהיכן למדו זאת אלא אמר מרובו ככולו, ולכאורה יש לומר שהוא נלמד מנזיר מב. דאמרי׳ התם אמר רב אחא בריה דרב איקא ז״א רובו ככולו דאו׳), ודין זה לא שייך לדין הלך אחר הרוב. לכן רש״י סובר שהמיעוט מקבל את שמו של הרוב דאמרי׳ ״רובו ככולו״ וכאילו הכל היתר, דכמו שברובו ככולו אנחנו אומ׳ שהמיעוט נעשה כהרוב, ה״ה בביטול ברוב אמרי׳ שהמיעוט נעשה כהרוב.

אולם התוס׳ ס״ל מה שמיעוט לא מצטרף לרוב אינו מטעם רובו ככולו, אלא מדין ״הלך אחר הרוב״ והמיעוט אינו נעשה כהרוב אלא שאינו צריך לחוש להמיעוט וכמאן דליתא דמי. נמצא דכמו שבהלך אחר הרוב אנחנו אומרים שהדין הוא כמו הרוב, והמיעוט אינו מצטרף לרוב אלא שהוא כמאן דליתא ואין צריך להתחשב בו, ה״ה ״בביטול ברוב״ אמרי׳ שהמיעוט אינו מצטרף לרוב והוא כמי שאינו ואין צריך לחוש לו. ז״א שהתורה התירה לאכול הכל אף שהמיעוט אינו מצטרף לרוב אלא שהוא כמאן דליתא.

ההסבר של הקובץ שיעורים ברש״י הוא נפלא, אלא שלכאורה אין רש״י כזה, משום שבחולין (צח:) אמרו דמדאורייתא ברובא בטיל, ופרש״י דמדאו׳ ברובא הוה לן לבטולי דכתיב ״אחרי רבים להטות״, ומבואר להדיא דרש״י למד ביטול ברוב מאחרי רבים להטות, ולא מרובו ככולו.

ליישב קושיה זו יש להקדים.

התוס׳ בב״ק כז : ד״ה ״קמ״ל״ אומרים דאין הולכים בממון אחר הרוב, שאף שהרוב מחייבים ואומרים שהכסף שאצלו אינו שלו, אין הולכים אחריהם דכיון שיש מיעוט וחזקה אין הולכים אחר הרוב. דהיינו שהמיעוט שאומרים שהכסף שלו הם לצידו, ועוד יש לו חזקה שהכסף בידו, נמצא שמיעוט וחזקה גוברים על הרוב, ולכן אומרת הגמ׳ שאין הולכים בממון אחר הרוב. שואלים התוס׳ מה הטעם שאין הולכים אחר הרוב, ליתיב ק״ו מדיני נפשות, שאם בדיני נפשות רוב דיינים מחייבים הורגים אותו, בדיני ממונות שהם יותר קלים לא כל שכן שנלך בתר רובא. מתרץ התוס׳ שאני לגבי דיינים שהמיעוט חשוב כמי שאינו, זאת אומרת מתבטלים ברוב. דאמרי׳ אחרי רבים להטות, אבל בממון המיעוט נשאר מיעוט לכן הם בצד הנתבע. מכל מקום מבואר בתוס׳ ״שביטול ברוב״ נלמד מאחרי רבים להטות שהמיעוט הוא כמי שאינו ומתבטל, ולכן מכריעים ע״פ רוב.

מצד שני הגמ׳ בחולין יא. שאלה מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, ותירצה דכתיב ״אחרי רבים להטות״, ומבואר מהגמ׳ שמאחרי רבים להטות לומדים ״שהולכים אחר הרוב״, כגון תשע חנויות כשרות ואחת אינה כשרה ששם אמרי׳ הלך אחר הרוב.

והקשה בשערי יושר (שער ג׳ פ״ד) שלכאורה יש סתירה בין שני הלימודים הללו. שהרי אם לומדים ביטול ברוב מאחרי רבים להטות, אז א״א ללמוד הלך אחר הרוב מאחרי רבים להטות, משום שביטול ברוב אומר שהמיעוט מתבטל ברוב ונעשה כמי שאינו, וזה נקרא ביטול ברוב שהמיעוט מתבטל ברוב. ואילו הלך אחר הרוב אומר שיש מיעוט ויש רוב וצריך להכריע את הדין כהרוב, אבל המיעוט אינו מתבטל אלא נשאר במקומו אלא שלא מתחשבים בו. וא״כ כיצד תוס׳ לומדים ביטול ברוב מאחרי רבים להטות, הרי הגמ׳ למדה שהלך אחר הרוב נלמד מאחרי רבים להטות, ולא ביטול ברוב. ז״א אם היינו לומדים רק ביטול ברוב והפסוק לא היה קשה, או אם היינו לומדים רק שהולכים אחר הרוב

מהפסוק גם לא היה קשה, ומה שקשה הוא שא״א ללמוד שני עניינים מאותו פסוק שהרי הם נראים כסותרים זה את זה.

ועל כך משיב הגר״ח (סי׳ רכט) ומסביר ״שברוב״ יש ב׳ עניינים. **א**. שהרוב מברר את הספק. **ב**. גם בדבר שאין בו ספק כגון שחט רוב סימנים, או תערובת לח בלח, אומרים רובו ככולו, והמקור לשניהם הוא ״מאחרי רבים להטות״. ואומר הגר״ח, בסנהדרין של דיני נפשות בעינן כ״ג דיינים. ואם לדוגמא עשרים דיינים מחייבים ושלושה פוטרים, אומרים ״הלך אחר הרוב״ והדין הוא עם המחייבים, אלא אף שהדין עם הרוב מ״מ עדיין א״א להוציא את הפסק ולקיימו דהיינו להוציאו להורג, שהרי גזרת הכתוב הוא שכדי לחייבו צריך כ״ג דיינים וכאן יש רק עשרים דיינים המחייבים, וא״כ חסר במניין הסנהדרין. לכן מוכרחים לומר רובו ככולו, שזה אומר שהמיעוט מתבטל ברוב וכאילו גם הוא מחייב, ובאופן כזה יש כ״ג דיינים ואפשר להוציא את הדין לפועל.

נמצא שבדיינים אומרים את שני הדברים. הלך אחר הרוב, שזה אומר שהצדק עם הרוב, וגם אומרים רובו ככולו (דהיינו ביטול ברוב) לעניין שכל הכ״ג דיינים נחשבים כמחייבים.

מבואר שמהפסוק אחרי רבים להטות לומדים שני דברים. **א**. הלך אחר הרוב. **ב**. ורובו ככולו דהיינו ביטול ברוב.

ועל פי זה מיושבים דברי הקובץ שיעורים שביאר ברש״י דס״ל מרובו ככולו, והקשנו שרש״י בחולין ביאר דלומדים ביטול ברוב מאחרי רבים להטות ולא מרובו ככולו. ותירוץ הדברים שאחד הם, שרובו ככולו וביטול ברוב שניהם נלמדים מאחרי רבים להטות .

ועוד שמיושבים דברי התוס׳ בב״ק עם הגמ׳ בחולין, שתוס׳ למדו ביטול ברוב מאחרי רבים להטות, והגמ׳ בחולין למדה הלך אחר הרוב מאחרי רבים להטות. ולא קשה, שהרי הגר״ח הוכיח ששני הלימודים הללו נלמדים מאחרי רבים להטות, ואין סתירה כיון שמוכרחים לומר כך, כדפירשנו לעיל.

העולה בידינו. שביטול ברוב שייך בדבר "שאינו ספק" אלא שאינו ניכר שהוא בתערובת כגון חד בתרי, שודאי יש כאן איסור אלא שאינו ניכר, באופן כזה אמרי' ביטול ברוב, וה"ה לרובו ככולו.

והלך אחר הרוב- שייך בדבר "שיש בו ספק" כגון ט' חנויות כשרות ואחת טרפה, ונמצאת חתיכת בשר בחוץ ואינו יודע אם מהכשרה או מהטרפה. באופן זה אמרי' הלך אחר הרוב, שהרוב מברר את הספק.

ולפי"ז יש להעיר על דברי רש"י בסוכה (דף ב.) שפירש סוכה שחמתה מרובה מצלתה פסולה, "המועט בטל ברוב" והרי הוא כמי שאינו ועל שם הסכך קרויה סוכה עכ"ל. וקשה כיצד שייך לומר ביטול ברוב על סוכה שמיעוטה צל ורובה חמה, הרי כל אחד ניכר בפנ"ע, וביטול ברוב ביארנו שהוא שייך רק בדבר שלא ניכר בתערובת ורק אז אמרי' ביטול ברוב, אבל בדבר הניכר לא אומרים ביטול ברוב, וכמו שהמשנה בחולין (דף צו:) אומרת גיד הנשה בזמן שמכירו צריך להוציאו ולא שייך בו ביטול, אותו הדבר בסוכה כיון שכל מין ניכר בפנ"ע לא שייך לומר ביטול ברוב.

ועל כך אומר הקהילות יעקב (סוכה סי' א) שחייבים לומר שיש לנו ג' דינים ברוב, ולא שניים כפי שאמר הגר"ח.

א. ביטול ברוב- כמו שכתבנו שייך בדבר "שאינו ספק" אלא ודאי יש איסור אלא שהוא בתערובת לכן אומרים ביטול ברוב.

ב. הלך אחר הרוב- שייך בדבר" שהוא ספק" כגון ט' חנויות טריפה ואחת כשרה, או אישה בחו"ל שנאנסה ואין יודעים אם ישראל אנס אותה או גוי, באופן כזה אמרי' הלך אחר הרוב.

ג. רובו ככולו- בא לומר שבדבר שאינו ספק וכל מין ניכר בפנ"ע אמרי' רובו ככולו, כגון חצר שרובה מגודרת, ששם לא שייך לומר ביטול ברוב כיון שאין תערובת של דברים, וכן א"א לומר הלך אחר הרוב כיון שאין שום ספק, משו"ה אמרי' רובו ככולו, וכן אם נשחטו רוב סימנין של הבהמה אמרי' רובו ככולו, ומקור דין זה

אינו מאחרי רבים להטות, אלא מנזיר ששם אמרי' ז"א רובו ככולו דאו'.

ולפי"ז מיישב הסטייפלר את רש"י, דמ"ש רש"י המועט בטל ברוב, אין הכונה ביטול ברוב, אלא מדין רובו ככולו ולכן הסוכה פסולה.

נמצא שהגר"ח למד שביטול ברוב ורובו ככולו הם דבר אחד, שהוא חלק אחד מאחרי רבים להטות, ועוד למד הלך אחר הרוב מאחרי רבים להטות, ז"א שני דברים. אבל הסטייפלר חילק בין ביטול ברוב לרובו ככולו, שביטול ברוב נלמד מאחרי רבים להטות, ורובו ככולו נלמד מנזיר.

ב. ביאור שיטות הראשונים בדין חד בתרי, באיזה אופן מותר לאוכלן.

הרא"ש בחולין (פרק ז' סי' לז) כתב דחד בתרי שרי אפי' מדרבנן, ולא משום ספיקא שרינן ליה דאפי' אי אכיל ליה חדא חדא ליכא אלא חדא ספיקא, וספיקא דאו' לחומרא, אלא מגזרת הכתוב "דאחרי רבים להטות" הלכך חד בתרי בטל והאיסור נהפך להיות היתר ומותר לאוכלן אפי' כאחת. נמצא לדברי הרא"ש שמותר לאכול את כל החתיכות יחד כיון שהאיסור נהפך להיתר.

הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד ש"א דף יז.) כתב, וכל יבש ביבש באיסורין דעלמא בטלין ברוב. ומסתברא דטעמא דמילתא משום דבדברים הנבללין שא"א להפריד כל החתיכות ולאכול כל חתיכה וחתיכה בפנ"ע צריך שישים, לפי שבפחות משיעור זה נרגש הטעם בכל וכו', אבל יבש ביבש שהוא יכול לאכול כל חתיכה וחתיכה אוכל כל חתיכה בפנ"ע וכשאוכל זו, אני אומר לא זו היא האסורה, וכן בכל אחת ואחת, וכשאוכל האחרונה שבכולן אני אומר במה שנאכל היה האיסור וזו של היתר היא, לפיכך אוכל כל אחת בפנ"ע ואין חושש, דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול דאו', דמדאו' חד בתרי בטיל, ואפשר לומר בכל אחת

שמא כעת אינו אוכל את האיסור, הקלו בו מדבריהם שלא להצריכו שישים וכו', ודוקא לאכול כל אחת בפנ"ע, אבל לבשלן יחד אסור עי"ש. מבואר מדברי הרשב"א דאף דמדאו' בטיל חד בתרי מ"מ גזרו חכמים שלא יאכל את שלושתם יחד אלא כל אחת בפנ"ע.

הרא"ה בבדק הבית ד"ה "עוד כתב דטעמא" כתב להקשות על דברי הרשב"א, שהרי על כל פנים אחת מהם הוא אוכל באיסור. הרא"ה הקשה כן משום שהרשב"א סובר כהתוס' שהאיסור אינו נהפך להיתר, אלא שמתייחסים אליו כמי שאינו, ואילו הרא"ה סבר כדברי הרא"ש ורש"י שהאיסור מתבטל בהיתר ונהפך להיתר ומותר לאכול את שלושתם יחד, ומשו"ה לדעת הרא"ה מותר לאכול את שלושתם יחד, אבל להרשב"א לא.

התוס' בחולין (דף ק.) ד"ה "בריה" כתבו, המשנה בדף צו: אומרת ירך שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם אסורה וכו'. ובגמ' בדף צט: שואלת הגמ' וליבטיל ברובא, שהרי חד בתרי בטיל, עונה הגמ' בריה שאני. בריה זה דבר חשוב שאינו מתבטל. ואפי' באלף לא בטיל וכן חתיכה הראויה להתכבד לא בטלה, ודבר שאינו בריה ואינו חתיכה הראויה להתכבד בטל ברוב ואפי' איסור דרבנן ליכא כדמשמע הכא. כשהגמ' אמרה בריה שאני שאינה בטלה, משמע שאם אינו בריה כן בטל לא רק מדאו' אלא אפי' מדרבנן. אלא שהתוס' מסתייג ומסיים מיהו שמא לחד גברא זה יהיה אסור. וכן סבירא ליה לתוס' רי"ד בבבא בתרא (דף לא:) ד"ה "שתי", דס"ל שחד בתרי בטיל מדאו', אולם לאדם אחד אסור לאכול את שלושתם אלא שמותר לשלושה בני אדם לאכול אותם, כל אחד חתיכה. נמצא מדברי התוס' שאע"פ שחד בתרי בטיל מ"מ אין היתר לאדם אחד לאוכלם, אלא רק לשלושה אנשים.

ביאור העניין כך הוא: לכו"ע חד בתרי יבש ביבש בטל מדאו', שנאמר אחרי רבים להטות, אלא שנחלקו הראשונים בגזרת חכמים.

הרא"ש ס"ל שחד בתרי שרי מדאו' וה"ה מדרבנן וחכמים לא גזרו על כך כלום ולכן שרי לאוכלם יחד לאדם אחד, וכן דעת הרא"ה.

הרשב״א סבר שאף שמדאו׳ חד בתרי שרי, מ״מ חכמים גזרו שלא יאכל את שלושתם יחד משום שהדבר ״לא נראה טוב״, ולכן גזרו שלא יאכל את שלושתם יחד אלא כל אחת בפנ״ע.

התוס׳ והתוס׳ ריי״ד ס״ל דמדאו׳ חד בתרי שרי, מ״מ חז״ל גזרו יותר, ואמרו שאת שלושת החתיכות יאכלו שלושה בני אדם.

והנה הב״י (סי׳ קט) הביא את שלושת השיטות, ובשו״ע (סי׳ קט ס״א) פסק בסתם את דעת הרשב״א וז״ל: חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות מין במינה יבש ביבש, חד בתרי בטיל ומותר לאוכלן אדם אחד כל אחת בפנ״ע אבל לא יאכלם שלושתם יחד. ויש מי שאוסר (התוס׳) לאוכלם אדם אחד אפי׳ זה אחר זה. ובשולחן גבוה (סי׳ קט אות ו) כתב שהב״י הביא את דברי הסמ״ג שאסר לאדם אחד לאוכלם, אבל לפי דברי הרא״ש ודאי מותר שהרי האיסור נתבטל ואין כאן איסור כלל, הילכך אפי׳ לאדם אחד שרי לאוכלם, וכבר ידעת שסתם ואח״כ מחלוקת הלכה כסתם עכ״ל. ולא כמו שכתב הכף החיים (אות כג, כד) שכאשר השו״ע סותם ואח״כ כותב ויש מי שאומר זאת אומרת שהוא חושש להם לכתחילה. נמצא שלדעת השו״ע אם נפלה חתיכת איסור לתוך שתי חתיכות של היתר והכל יבש ביבש, יהיה מותר לאדם אחד לאכול את שלושתם בזה אחר זה.

תשובה: חתיכת בשר איסור שנפלה לשתי חתיכות בשר היתר יבש ביבש הכל מותר, וזה נלמד ממה שכתוב בתורה ״אחרי רבים להטות״, ואם אינה חשובה כגון בריה וכדו׳ מותרת גם מדרבנן, ובתנאי שאוכל אחת אחר השניה ולא את שלושתם יחד וכמו שפסק השו״ע (סי׳ קט ס״א), **וטעם הדבר כמ״ש הרשב״א שכל חתיכה שאוכל אמרינן זו חתיכת ההיתר, ובחתיכה האחרונה אומר שאם היה איסור כבר אכלתיו, וזה שבידי היתר.**

סימן ט - ביטול ברוב, מה נחשב לתערובת.

איתא בגמ' ביצה (דף ג:) תנן ליטרא קציעות שדרסה ע"פ עיגול ואינו יודע באיזה עיגול דרסה, ע"פ חבית ואינו יודע באיזו חבית דרסה וכו', ר' מאיר אומר ר' אליעזר אומר רואין את העליונות כאילו הן פרודות והתחתונות מעלות את העליונות, ז"א רואין את כל הפומין כאילו הם מעורבין עם התחתונות ומצטרפות למאה להעלות את הליטרא של התרומה. ר' יהושע אומר אם יש שם מאה פומין יעלו ואם לאו הפומין אסורין והשוליים מותרין. ר' יהושע סובר שצריך מאה פומין בדוקא כנגד אותה ליטרא של תרומה שדרסה בפומין.

שואל הרשב"א בחידושיו לביצה (דף ד.) אפי' אם יש שם מאה פומין האיך יעלו, והלא כל חבית וחבית באפי נפשיה ואינו בלול והאיך יעלו זא"ז. ומסביר שכל שהוא נכנס בספק מחמת האיסור מצטרף לבטל את האיסור. ז"א כל דבר שיש בו ספק אם הוא תרומה או לא, מצטרף לבטל את התרומה, וכיון שבכל המאה יש ספק בכל אחד אם בו נמצאת התרומה או לא, אז כולם מצטרפים להעלות את התרומה.

ולפי פי' רבינו שמשון במשנה במס' תרומות נראה דדוקא כשהן של אדם אחד, לפי שדרכן להתערב ביחד וכבלול דמי, אבל של שני בני אדם לא. והביא ראיה מתוספתא בסאה תרומה שנפלה, ותניא התם שתי קופות בב' עליות, שתי מגורות בעליה אחד יעלו, בזו מאה ובזו אין מאה הריני אומר בתוך מאה נפלה, פי' קופות דרכן להתפנות, מגורות אין דרכן להתפנות, אלמא כל שהן של שני בנ"א שאין דרכן להתפנות לא, ומשו"ה כתוב בסיפא בזו מאה ובזו אין מאה הריני אומר שלתוך המאה נפלה משום שהסיפא מיירי בשני בנ"א, ובשני בנ"א אין מצטרפים, לכן אומ' המשנה שאני אומר שלתוך המאה נפלה.

אולם הרשב"א לא מסביר כך, אלא לשיטתו אין חילוק אם הם של אדם אחד או שניים כל שהוא בספק מצטרף, ומה שהסיפא אומ' שאני אומר שלתוך המאה נפל משום שבמאה אין ספק שברגע שנפל לשם יש בו כדי לבטל, משו"ה אינו בכלל הספק ואין צריך לצרף את שניהם.

נמצא שלדעת הרשב״א כל שהוא בכלל הספק מצטרף לבטל את התרומה ונחשב כבלול, ולפי רבינו שמשון דוקא אם הם של אדם אחד מצטרפים ואם של שני בנ״א אין מצטרפים.

השערי יושר (שער ג׳ פרק ו) הסביר את מחלוקת הרשב״א והר״ש, שלדעת הר״ש בעינן שיהיו עשויות להתערב, ולפי״ז דבר שאינו עשוי להתערב אף אם הוא נמצא בבית אחד אינו מצטרף, ולדעת הרשב״א אפי׳ אם אין עשויות להתערב כל שהם בבית אחד מצטרפות.

סימן י - בדין ביטול ברוב, אי בעינן כפל או דסגי ברוב היתר.

איתא בגמ׳ גיטין (דף נד:) תניא נפלו ונתפצעו (אגוזי פרך), אחד שוגג ואחד מזיד לא יעלו (אין להם ביטול) דברי רבי מאיר ור׳ יהודה, ר׳ יוסי ור׳ שמעון אומרים בשוגג יעלו במזיד לא יעלו, ואקשינן בגמ׳ עליה דר׳ יהודה הכא דמדאו׳ ״חד בתרי בטיל״ ורבנן הוא דגזור וקא קניס ר׳ יהודה. ביאור הגמ׳, פרי ערלה שנתערב בפירות אחרים ואינו ניכר בטל במאתיים, אולם ישנם פירות חשובים כגון אגוזי פרך שאם הם שלמים אינם בטלים אפי׳ באלף, אולם אם נתערבו כשהם שבורים בטלה חשיבותן ובטלים במאתיים ככל פרי אחר, ונחלקו באופן שהאגוזי פרך נפלו שלמים לתוך התערובת ואח״כ נתפצעו. שר״מ ור״י סברו שאפי׳ נתפצעו בשוגג אינם בטלים במאתים. ואילו ר״י ור״ש סברו שבשוגג יעלו ובמזיד לא.

מבואר מהגמ׳ דבעינן כפל בהיתר כנגד האיסור. וברש״י שם ד״ה ״לא יעלו״ כתב, דילפינן דין זה מסנהדרין דכתיב ״אחרי רבים להטות״. וכ״כ הטור (סי׳ קט) חתיכה שאינה ראויה להתכבד שנתערבה באחרות יבש ביבש בטלה אפי׳ חד בתרי, וכ״כ השו״ע (סי׳ קט ס״א).

אולם השי"ך (סי' קט סק"ו) כתב, בתרי בטיל, כלומר "ברוב" כדכתיב אחרי רבים להטות, ואפי' אם אין רוב אלא בהך תרי שהם קטנים מהאיסור אבל בצירוף הם יותר מהאיסור, בטל. וכ"כ בביאור הגר"א (סק"ד) שמקור דברי השו"ע הם מהטור חד בתרי בטיל, אבל באמת א"צ אלא רובא. ועיין בגליון המהרש"א בביאור כונת הש"ך, והביא שם שהמנחת יעקב כתב ב' חתיכות של איסור אינו בטל כי אם בארבע של היתר, כמו שלחתיכה אחת בעינן שניים, כן ב' חתיכות צריכות ד' של היתר כנגדם. והקשה שם שדבריו נסתרים מהגמ' בסנהדרין, יב' מזכין ויא' מחייבים שזכאי, ומבואר דסגי ברוב ולא בכפל. המהרש"א הבין בדעת המנח"י שהכפל הוא מדאו' ולכן הקשה שדבריו מוקשים ממ"ש בסנהדרין דלא בעינן כפל אלא רוב.

מיהו הרמב"ם (פט"ו מהל' מאכלות אסורות ה"ד) כתב נפל חלב כליות לחלב האליה ונימוח הכל, אם היה חלב האליה כשניים בחלב הכליות הרי הכל מותר מן התורה, אפי' חתיכת נבלה שנתערבה בשתי חתיכות של שחוטה הכל מותר מן התורה. מבואר מדבריו דמן התורה בעינן כפל בהיתר מהאיסור, והוא ממ"ש בגיטין חד בתרי בטיל וכדעת המנחת יעקב (כלל לט סק"א) שכתב דלעולם בעינן רובא דמינכר, דכשם שבחד איסור בעין תרי היתר והוי רובא דמינכר, ה"ה בחמש איסור בעינן עשר היתר שיהיה רובא דמינכר, וזה כדעת הרמב"ם.

וכן כתב הב"י (סי' תנה) ד"ה "ואם עברה" שנראה מדברי הסמ"ק שנתבטלו ברוב דקאמר היינו חד בתרי, ומשמע דבבציר מהכי לא בטיל עכ"ל הב"י. ומבואר דבעינן כפל, וכן כתב המהרלב"ח (הרב לוי בן חביב) בתשובה (סי' פח') כתב, שמדברי הרמב"ם שמדבר על החלב נראה שהרמב"ם דייק שבדברים הנבללים זה בזה צריך בהיתר כפליים מהאיסור, ואינו מספיק שיהיה בהיתר מעט יותר מהאיסור. מבואר ג"כ דבעי כפל, וכן כתב הרא"ה בבדק הבית (דף קיד ע"ב) גבי טבעות וז"ל: שלא נאמרו דברים אלא שפירשו ארבעים ונפלו לתוך אחרים, והוא דאיכא רובא כגון שנפלו לתוך שמונים ע"כ. ומדלא קאמר שנפלו לתוך ארבעים ואחד דהוו רובא אלא לתוך שמונים מבואר דבעינן כפל, והביאם הפרי חדש (סי' קט סק"ד).

נמצא שדעת הרמב״ם, הרא״ה הב״י, המנחת יעקב, והמהרלב״ח כולהו סברי דבעינן כפל מהאיסור, שאם יש שני חתיכות בעינן ארבע כדי להתירן, ואם שמונה צריך שש עשרה להתירן וכו׳.

ומיהו יש להקשות על שיטה זו. דבחולין (דף צט:) סוף העמוד, אומרת הגמ׳ ״וליבטיל ברובא״ ומבואר דסגי ברוב, וכן בדף צח: אמרו אטו אנן לקולא גמרינן, לחומרא גמרינן דמדאו׳ ״ברובא בטיל״, ופרש״י דמדאו׳ ברובא בטיל כדכתיב ״אחרי רבים להטות״ ומבואר דלא בעינן כפל בהיתר מהאיסור אלא סגי ברוב, וכן מבואר בעוד מקומות בש״ס.

ועוד יש להקשות על שיטה זו, שדבריהם נסתרים מדין הסנהדרין, שהרי דין אחרי רבים להטות נאמר אצל הסנהדרין שאם יש יא׳ מחייבים ויב׳ מזכין זכאי, ואם בסנהדרין שהוא המלמד סגי ברוב, איסור והיתר לעניין ביטול לא כ״ש, ולא שייך שביטול יהיה חמור ונצריך כפל.

ועיין בפרי חדש (סי׳ קט סק״ד) ד״ה ״הנה״ שהביא כמה וכמה ראיות מהש״ס דסגי ברוב ולא בכפל, ובד״ה ״מעתה״ סיים וכתב דאחר שביררנו בראיות ברורות דסגי ברובא ולא בכפל, א״כ הרמב״ם שכתב דבעינן בחלב כשניים, לא דקדק בלשונו וסמך על המבין דמ״ש שניים הכונה רוב, כמ״ש הרמב״ם בהלכה א׳ שם. והרא״ה שכתב דבעינן כפל ג״כ לא דקדק בלשונו, או שלא עיין דין זה בשלמות, וגם הב״י שכתב דנראה מדברי הסמ״ק שנתבשלו ברוב היינו חד בתרי, לא דק. ומסיים כללא דמילתא מהני שמעתתא דבין לח ובין יבש סגי ״ברובא״ דהיתרא והחולק בזה טועה בדבר משנה.

ולשיטתו דסגי ברובא, הא דאמרי׳ בגמ׳ חד בתרי סגי לאו למימרא דלא סגי ברובא, אלא משום דלא סגי ליה בלאו הני, דהיינו שא״א לבטל חתיכה אחת אם לא יהיו שניים כנגדה, שאם שניהם אותו גודל ליכא רובא, ואם אחד מהם יותר גדול , אז שמא הגדול הוא האיסור ואין מה שיבטל אותו. לכך צריך שניים כדי לבטל את חתיכת האיסור.

נמצא שאותם ראשונים ואחרונים דס״ל דבעינן כפל דבריהם מוקשים בין מסנהדרין ובין מהגמ׳ בחולין (דף צט:) שבשניהם מבואר דסגי ברובא. ולא עוד אלא שהם עצמם סותרים דבריהם, הרמב״ם שכתב (בפרק טו׳ מהל׳ מאכלות אסורות ה״ד) דבעינן כפל, הוא עצמו כתב בהלכה א׳ דסגי ברוב, וכן השו״ע שכתב בסי׳ קט דחד בתרי בטיל, כתב (בסי׳ קיא ס״ד) דשתי קדרות אחת של בשר שחוטה ואחת של נבלה, ונפלה חתיכת נבלה לתוך אחת מהן, אם ההיתר שבקדרה רבה קצת על חתיכת הנבלה תולין להקל, לפי שמדאו׳ מין במינו בטל ״ברוב״ עכ״ל.

ולייש כל זאת נראה לומר ע״פ המנחת יעקב (כלל נ-נא סק״ו), דבתחילת דבריו שם, וכן בכלל לט׳ נראה דס״ל דמדאו׳ בעי כפל, אלא שבסוף דבריו מביא דלפי הטור מבואר דסגי ברובא, וכן הקשה לו רבו דמהטור מבואר דסגי ברובא ולא בעי כפל, ועל כך עונה המנחת יעקב די״ל דאף הטור לא קאמר אלא מדאו׳, דמדאו׳ ודאי ברובא קצת סגי דהא כתיב אחרי רבים להטות אף דליכא רובא דמינכר, אך מדרבנן הצריכו אפילו יבש ביבש מין במינו כפל כמשמעות לשון הש״ס.

מבואר מדבריו דאה״נ דמדאו׳ ברובא סגי וזה נלמד מסנהדרין, אלא שמדרבנן איכא גזירה שהרוב הזה צריך שיהיה רוב ניכר לכן הצריכו כפל. ולפי״ז כל הקושיות שהקשנו נפלו, משום דמדאו׳ ברובא סגי וכן לשון הש״ס והפוסקים ואין מחלוקת בדאו׳ ולכו״ע סגי ברובא, ורק חכמים גזרו דבעינן רובא דמינכר. ולפי״ז צ״ל דמ״ש בגמ׳ מדאו׳ חד בתרי בטיל, הכונה שמדאו׳ ודאי בעי כפל כאשר רוצים לבטל חתיכה אחת, דא״א בלא תרי לבטל חדא, ומדרבנן הצריכו כפל בכל אופן.

וכן כתב הכרתי ופלתי (סי׳ קט סק״ד) ששניים בשלוש חתיכות נבוכו האחרונים אם יש דין ביטול או לא, וכתב שמדאו׳ ודאי בטל כיון שיש רוב, רק מדרבנן דעת הרמב״ם והרש״ל להחמיר שכנגד ג׳ חתיכות איסור בעינן ו׳ חתיכות היתר.

וכן צריך להסביר בשו״ע (סי׳ קט ס״א) דכתב חד בתרי בטיל מפני שסבר דמדרבנן בעינן כפל, ובסי׳ קיא כתב דסגי ברובא דזהו דין תורה.

ונמצא שפלוגתת האחרונים היא האם יש כאן גזירת חכמים או לא. לדעת השו״ע, המנח״י והכרתי ופלתי יש כאן גזירת חכמים ולכן בעינן כפל בכל שיעור, שאם יש ארבע חתיכות איסור בעינן ח׳ חתיכות היתר. אולם לדעת הש״ך, הגר״א, והפר״ח אין כאן גזירת חכמים ולא בעינן כפל כלל.

אי בעינן רוב בניין או רוב מניין או שניהם יחד.

והנה במחלוקת שהצגנו אי בעינן רוב או כפל, הסברנו את כל אחד מהצדדים. למ״ד כפל, לא שייך כלל לדון אי בעינן רוב בנין או מנין, שהרי הוא סובר דבעי ״כפלי״, וכפל פרושו כפול מהאיסור אותו דבר. ורק למ״ד דבעי ״רוב״ מן התורה שייך לשאול איזה רוב צריך רוב בנין או רוב מנין. רוב בנין פרושו ״רוב בכמות״, ורוב מנין פירושו ״רוב ״במספר״.

הש״ך (סי׳ קט סק״ו) כתב שאפי׳ אין רוב אלא באלו שתיים שהם קטנים מהאיסור אפ״ה בטל. ונחלקו האחרונים בדעת הש״ך האם כונתו דבעי רוב בנין או רוב מנין.

הפתחי תשובה (סק״א) הביא שהפר״ח ס״ל בדעת הש״ך דבעינן רוב בנין, וכונת הש״ך שאפי׳ אם שתי החתיכות הם קטנות אבל ביחד הם יותר גדולות מהאיסור אפ״ה בטל. אולם אח״כ הביא מתשובת חינוך בית יהודה, שהביא חכם אחד שסבר בדברי הש״ך שאפי׳ אם שתי החתיכות ביחד הם יותר קטנות מהאיסור אפ״ה בטל שאחרי הכל הם שתיים. ולדבריו בעי רוב מנין מהתורה, ועי״ש דהחינוך בית יהודה פליג עליו, וכן בגליון המהרש״א הביא שנחלקו הפוסקים בדעת הש״ך.

ועיין חזו״א (יו״ד סי׳ לז ריש ס״ק כ) בד״ה ״ונראה״ דס״ל כאותו חכם שהביא בשו״ת חינוך בית יהודה דמן התורה סגי ברוב מנין, אע״פ שביחד הם יותר קטנים מהאיסור שאחרי הכל הם רוב.

ועיין בבדי השולחן (סי׳ קט סק״ה) שהביא מחלוקת בזה דלדינא צ״ע בעיקר המחלוקת. ולכן למעשה צריך רוב בנין ורוב מנין.

סימן יא - דבר שיש לו מתירין

א. בביאור טעם האיסור.
ב. בביאור בפלוגתא בין רבי יהודה לרבנן בדיני ביטול.
ג. הנפק״מ בין רש״י לר״ן בטעם הדבר.
ד. בביאור בגדר של דשילי״מ.
ה. בדברי הש״ך (סק״ז).
ו. בדין האם דשילי״מ שייך רק במינו או אפי׳ באינו מינו.
ז. בביאור קושיית האחרונים על הר״ן.
ח. יל״ע אי חשיב דשילי״מ בדבר שיתקלקל קודם שיבוא ההיתר.

שאלה: ביצה שנולדה ביו״ט ונתערבה בתבשיל האם בטלה בשישים והתבשיל מותר באכילה ביו״ט, או שאנו אומרים כיון שביצה זו חשובה כדבר שיש לו מתירין משום שבצאת היו״ט עתידה להיות מותרת א״כ אינה בטלה בתבשיל, והתבשיל אסור באכילה עד צאת היו״ט.

א. בביאור טעם האיסור.

איתא בגמ׳ ביצה (דף ג.) מיתיבי אחד ביצה שנולדה בשבת ואחד ביצה שנולדה ביו״ט אין מטלטלין אותה וכו׳. וספיקה אסורה. ואם נתערבה באלף כולן אסורות וכו׳. ואומ׳ הגמ׳ סיפא (ספיקה אסורה) אתאן לספק טריפה, אי הכי אימא סיפא נתערבה באלף כולן אסורות, אי אמרת בשלמא ספק יו״ט ספק חול הוי דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפי׳ באלף לא בטיל, אלא אי אמרת ספק טריפה דבר שאין לו מתירין הוא ויתבטל ברובא. ומסקינן בגמ׳ (דף ד.) בשם רב אשי, לעולם ספק יו״ט ספק חול הוי דבר שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין אפי׳ בדרבנן לא בטיל. ופרש״י ד״ה ״שיש לו מתירין״ שיכול לאוכלו אחר

יו״ט ״בהיתר גמור״, ובד״ה ״באלף לא בטיל״ כתב, דאע״ג דמדאו׳ חד בתרי בטיל כדכתיב אחרי רבים להטות, אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן, לא יאכלנו באיסור ע״י ביטול.

בדברי רש״י צ״ל דמ״ש לא יאכלנו באיסור ע״י ביטול, הסבר הדברים הם כך: רש״י קודם אמר דבר שיל״מ שיכול לאוכלו למחר ״בהיתר גמור״, מדוייק מכאן שאם יאכלנו ע״י ביטול אינו ״היתר גמור״ אלא ״היתר״, דאף שמדאו׳ אמרי׳ אחרי רבים להטות דיש ביטול לאיסורים, מ״מ אינו היתר גמור. כגון תפילין מהודרים שנתעוררה בהם שאלה, אז אע״פ שהם מהודרים, מ״מ היתה כאן שאלה, וזה לא כמו תפילין מהודרים שלא היתה בהם שאלה. אותו הדבר כאן, אע״פ שיאכלנו ע״י ביטול וזה מותר, מ״מ ביחס להיתר גמור זה נחשב לאיסור, אף שאינו איסור בפנ״ע כיון שמדאו׳ בטל, כלומר הדבר הוא יחסי, שביחס להיתר גמור, ביטול חשוב איסור.

המשנה בנדרים (דף נב.) אומרת, הנודר מן הדבר ונתערב באחר אם יש בו בנותן טעם אסור. ואומר הר״ן ד״ה ״ונתערב״ דמשמע שאם אין בו בנותן טעם מותר, דהיינו אם נתערב ויש בו שישים עד שאין טעם של האיסור (שנדר ממנו) בתערובת מותר, וקשה דהא נדרים הינם דבר שיש לו מתירין משום שמצוה להשאל על הנדר, וקי״ל דכל דבר שיש לו מתירין אפי׳ באלף לא בטיל, א״כ כיצד אומרת המשנה שאם אין בו בנותן טעם מותר. מתרץ הר״ן, הא דאמרי׳ דבר שיש לו מתירין אינו בטל זה דוקא מין במינו, אבל מין בשאינו מינו בטל, וכדברי המשנה כאן שאומ׳ שאם הנדר נתערב בדבר אחר, אם אין בו טעם מותר.

ונביא הוכחה לכלל שיש חילוק בין מינו לשאינו מינו. המשנה במס׳ חלה אומרת, הנותן שאור מעיסת חיטים לתוך עיסת אורז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואם לא פטורה. מבואר שטבל זה דבר שיל״מ וכיון שמעורב באינו מינו דינו בנותן טעם, וכן בירושלמי היה ר׳ שמעון אומר משום ר׳ יהושע כל דבר שיל״מ כגון טבל, ומעשר שני וחדש, לא נתנו בו חכמים שיעור אלא מין במינו במשהו, ושלא במינו בנותן טעם.

ולפי״ז הקשו על הרי״ף שאמר פת שאפאה עם הצלי לא יאכלנה עם הכותח, ואע״ג דריחא לאו מילתא, משום דהוי דבר שיל״מ שהרי יכול לאוכלה עם בשר, ומשו״ה אינו בטל אפי׳ באלף. ומבואר דס״ל שאפי׳ באינו מינו אינו בטל, ולא כדברי הר״ן שמין בשאינו מינו בטל אע״פ שהוא דבר שיש לו מתירין.

ורצו לומר שהרי״ף למד זאת מהגמ׳ בביצה אישה ששאלה משכנתה מלח ומים לעיסתה אינה יכולה להוליך העיסה אלא למקום ששניהם קנו בו שביתה. והקשתה הגמ׳, שהמים והמלח יתבטלו ברוב. מתרצת הגמ׳ משום דהוי דשיל״מ שאפי׳ באלף לא בטיל. ומבואר דאף במין בשאינו מינו חשיב דשיל״מ ואינו בטל אפי׳ באלף.

והסבירו הראשונים (עיין בר״ן שם) שאין משם ראיה, דשם חשיב כמין במינו, שא״א לעיסה בלא מים ומלח, שהרי בתחילת הסוגיא ר׳ אבא מדמה את המים והמלח שבעיסה לחיטים בחיטים, ור׳ הושעיא שדחה דבריו, לא טען שאין דמיון, שמים ומלח זה שני מינים וחיטים וחיטים זה מין אחד, אלא הוא הסכים שהדמיון שוה. ומבואר דהגמ׳ הסכימה שמים ומלח בעיסה חשובים כמין במינו, ומשו״ה עונה הגמ׳ דאינו בטל כיון דהוי דבר שיש לו מתירין.

ב. בביאור מחלוקת ר׳ יהודה ורבנן בדיני ביטול.

הר״ן בנדרים (דף נב.) בהמשך דבריו הסביר את מחלוקת רבי יהודה ורבנן בדיני ביטול שבכל התורה. לדעת ר׳ יהודה דיני ביטול בכל התורה הם רק במין בשאינו מינו, אבל במין במינו אין דין ביטול. ומקור הדברים (ויקרא טז ,יח) מדם פר ודם שעיר, שאע״פ שדם שעיר מועט ביחס לדם פר אפי״ה התורה קוראת לו דם שעיר, וזה משום שהם מין במינו ואינו בטל, ולכן בכל התורה כולה מין במינו אינו בטל, שר׳ יהודה סבר שכל דבר הדומה לחבירו ״אינו מחלישו ומבטלו אלא מעמידו ומחזקו״ ומשו״ה אינו בטל. ולדעת חכמים, אין חילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו, בכל האופנים יש דין ביטול כאשר האחד ״אסור״ והשני ״מותר״, ומה שאמרה התורה בדם פר ודם שעיר שאינו בטל, זה משום ששניהם דברים

המותרים שראויים לזריקה ומשו"ה אין בהם ביטול, אבל כאשר אחד אסור ואחד מותר יש ביטול כאשר הם דומים. דר' יהודה הולך אחר "דמיון העצם" שעצם זה שהם דומים אין להם ביטול, וחכמים סברו שבגלל "שהם כשרים" אינם בטלים.

נמצא לפי חכמים שכאשר יש איסור והיתר יש דין ביטול בכל התורה כולה, וכאשר שני המינים מותרים כמו דם פר ודם שעיר אין ביטול וזה נלמד ממ"ש בתורה. והשאלה היא על דבר שכרגע הוא אסור אלא שעתיד להיות מותר כדבר שיל"מ, בזה אומר הר"ן שחכמים החמירו בו דכיון שהוא אסור "עכשיו" אע"פ שהוא עתיד להיות מותר גזרו עליו שלא יהיה לו ביטול כלל, דכיון שיש לו מתירין לא יהיה בטל אפי' באלף. וצריך לומר שחכמים מודים לר' יהודה בעצם הסברא ששני מינים הדומים לא שייך שיהיה בהם ביטול, אבל כאשר שני המינים דומים שאחד אסור והשני מותר עדיין יש ניגוד בין האיסור להיתר, ולכן שפיר שייך ביטול.

ולכן בדבר שיש לו מתירין ס"ל לחכמים דכיון שהוא עתיד להיות מותר חשבינן ליה כאילו הוא עכשיו מותר ומשו"ה אינו בטל כיון שכרגע הם שני מיני היתר (כמו דם פר ודם שעיר ששניהם מותרים ומשו"ה אינם בטלים), ולכן דנים את הביצה כאילו היא מותרת מעכשיו ואינה בטלה ביו"ט.

ג. נפק"מ בין רש"י לר"ן בטעם הדבר.

הט"ז (סי' קב סק"א) כתב, שדבר שיש לו מתירין שאינו בטל הוא מדרבנן, דמדאו' חד בתרי בטיל, והחמירו חכמים דהואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול, וכתב שטעם זה נלמד מרש"י בביצה. הפמ"ג במשבצ"ז (סק"א) דקדק דמ"ש הט"ז שטעם זה נלמד מרש"י נראה שאין זה כטעם הר"ן בנדרים, ז"א שהט"ז הבין שיש מחלוקת בטעמים בין רש"י לר"ן, אלא שצריך לחקור ולבדוק מאי נפק"מ בינהם.

נפק"מ בין רש"י לר"ן תהיה בביצה שהיא ספק טריפה שנולדה ביו"ט שנאסרת משני דינים. האחד שהיא ספק טריפה, והשני שהיא מוקצה, שנולדה ביו"ט. לכן לדעת רש"י שפיר שייך לומר עד שתאכלנו באיסור

תאכלנו בהיתר, דהיינו אם נאכל את הביצה ביו״ט נצטרך להשתמש בשני ביטולים, גם לספק טריפה וגם לנולדה ביו״ט, אבל אם נמתין מלאוכלה עד צאת יו״ט אז נשתמש רק בביטול אחד לגבי הספק טריפה, ואז יהיה מותר לאוכלה. לכן לדעת רש״י אמרי׳ עד שתאכלנו באיסור דהיינו ע״י שני ביטולים תאכלנו למחר ע״י ביטול אחד, א״כ שפיר שייך טעמו של רש״י. אבל לפי הר״ן דס״ל שרק בשני דברים המותרים או אף שהוא אסור כעת אלא שעתיד להיות מותר שייך דבר שיל״מ ואינו בטל, א״כ גם מחר הביצה תהיה אסורה מטעם ספק טריפה, ולכן לא שייך בה דין דשיל״מ ובטלה ברוב.

ועוד לדעת רש״י אפי׳ ביצה בפנ״ע שנולדה ביו״ט שאינה בתערובת שייך בה דין דשיל״מ דעד שתאכלנה באיסור תאכלנה למחר בהיתר. משא״כ לדעת הר״ן כיון שאינה בתערובת לא שייך שתאסר, משום דמה שאסרו בדבר שיל״מ זה רק כאשר שני הדברים דומים, שאז שייך לומר דשיל״מ ואינו בטל, דכיון שהם דומים אמרי׳ שלא יתבטלו כמו שהתורה החשיבה דם פר ודם שעיר, אבל כאשר יש כאן רק ביצה בלא תערובת לא שייך הטעם של דשיל״מ. ועיין בפני יהושע שנשאר בצ״ע על הר״ן.

תירוץ לדעת הר״ן. בשו״ת אחיעזר (ח״ב סי׳ יד סק״ה) כתב, דגם הר״ן מודה לסברת רש״י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכן ביצה בפנ״ע תהיה אסורה מדין דשיל״מ כרב אשי בגמ׳ ביצה (ד.), רק שסמכו על דין זה והחמירו משום מין במינו, דבמין במינו כזה (כמו ביצה עם ביצים) כו״ע מודו שאסורה ואיננה בטלה בין לרי׳ יהודה דס״ל שאין ביטול במין בימנו ובין לרבנן, דכיון שאני דן את אותה ביצה כהיתר משום שעתידה להיות מותרת, משו״ה הוי שני דברים דומים שאינם בטלים. למסקנה, גם הר״ן מודה לסברת רש״י אלא שהסביר דבאופן שהוא מין במינו לכו״ע אינו בטל.

ד. בביאור גדר דבר שיל״מ.

הרמב״ם (פט״ו ממאכלות אסורות ה״ט) כתב, חמץ בפסח אע״פ שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר

הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו, לפיכך אוסר בכל שהוא בין במינו ובין שלא במינו.

הכסף משנה מסביר שהרמב"ם בא לתרץ מדוע לא אמרו ר' יוחנן וריש לקיש וחוץ מחמץ בפסח שבין במינו ובין שלא במינו בכל שהו. והרמב"ם נתן טעם מפני שהוא דבר שיל"מ, ולא איירו ר"י ור"ל אלא באיסורי תורה שאין להם מתירין. מבואר מהרמב"ם שהטעם שחמץ אוסר אפי' בכל שהו ולא בטיל, הוא משום דהוי דבר שיש לו מתירין.

וכן הרמב"ן בפסחים (ז:) במלחמות ה' ד"ה "אמר בכותב" (במה שאמר עוד אני אומר) כתב לדחות שאין לומר שחמץ בפסח לא חשיב דבר שיש לו מתירין, כיון שחייב לבערו. משום דכל דממילא מישתרי ואין היתרו מחוסר מעשה ודאי יש לו מתירין. ז"א כל דבר שממילא יהיה מותר וההיתר הזה לא מחוסר מעשה, דהיינו שאין צריך לעשות כלום כדי להתירו, חשיב דבר שיל"מ ואינו בטל אפי' באלף, ולכן חמץ בפסח אף שאם מצא חמץ צריך לבערו, זה דוקא בחמץ בעין שאותו צריך לשרוף מדרבנן, אבל חמץ בתערובת א"צ לשורפו. מ"מ לאחר החג ממילא הוא ניתר ולא צריך שום מעשה להתירו. נמצא שהרמב"ן ס"ל כדעת הרמב"ם שחמץ בפסח חשיב דבר שיל"מ ולכן אפי' באלף לא בטיל.

הרשב"א בתורת הבית הקצר (ב"ד ש"א דף ח.) ד"ה "כל דבר" בתחילת דבריו כתב כהר"ן דדבר שיל"מ שייך רק במין במינו. וכמ"ש ויראה לי שלא אמרו דבר שיל"מ אלא "כשהמתיר עתיד לבוא" עכ"פ כביצה שנולדה ביו"ט שנתערבה באחרות שהיא מותרת לערב עכ"פ, וכן אם שמתיר בידו לעשות בלא הפסד כטבל שנתערב בפירות מעושרין ויש בידו עוד טבלים אחרים, שהרי יכול להפריש על הטבל שנתערב מן הטבל שלפניו שעתיד עדיין לתקנו, וכן כל כיוצ"ב עכ"ל. נמצא לדבריו דדבר שיל"מ הוא בשני אפשרויות, או שהמתיר עתיד לבוא כביצה שנולדה ביו"ט, או שבידו לתקן כגון טבל שיכול לתקנו. בשני האופנים הללו שייך דין של דבר שיל"מ שאינו בטל אפי' באלף.

אלא שבתורת הבית הקצר עמ' לח. הרשב"א כותב שכלי שנטרף שנתערב עם עוד כלים, אין אומ' שחשוב כדבר שיל"מ אלא כיבש ביבש ובטל ברוב. ולכאורה סותר את מה שכתב בעמ' ח. שאם בידו לתקנו חשוב כדבר שיל"מ, וא"כ גם כלי זה כיון שבידו להגעילו ולתקנו אינו בטל. אלא שמחדש הרשב"א דכיון שצריך להוציא ממון כדי לתקנו בכה"ג לא גזרו חכמים שלא יהא בטל, דרק בדבר שא"צ להוציא ממון כגון טבל שבקל יכול לתקן חשוב דבר שיל"מ, אבל כשצריך להוציא ממון לא.

הטור (בסי' קב ס"ב) הביא את הרשב"א להלכה וז"ל: כתב הרשב"א שאינו נקרא דבר שיש לו מתירין אלא דבר שההיתר יבא ודאי ממילא כמו ביצה, אבל דבר שאינו בידו להתירו ואינו בודאי שיבוא, לא. הילכך ספק ביצת טריפה אע"פ שאפשר שתטעון התרנגולת או תחיה שנים עשר חודש מותרות כולם, כיון שספק הוא לא הוי דבר שיל"מ. וכן פסק הב"י שם ובשו"ע (סי' קב ס"ב).

היד יהודה (סי' קב סקי"א בארוך) הסביר בדברי הרשב"א מדוע בדבר שלא ודאי שיגיע המתיר בטל ואינו נחשב דבר שיש לו מתירין. דוגמא, ביצה שנולדה ביו"ט ספק טריפה ספק לא, ודאי שתהיה מותרת לאחר יו"ט, לכן יש כאן ספק "בעצם החשיבות", כיון שדבר שיש לו מתירין שעתיד להיות מותר, הוא חשוב מצד שעתיד להיות מותר. כלומר מצד עצמו אין לו חשיבות ורק בגלל שעתיד להיות מותר חכמים החשיבוהו, ולכן אם יש ספק אם הוא יהיה מותר או לא, בכה"ג הוא כן בטל כיון שיש כאן ספק בעצם החשיבות, וכמו הכלל הנקוט בידינו ספק דרבנן לקולא. משא"כ דבר שיש לו מתירין שההיתר ודאי יבוא כמו ביצה שספק נולדה ביו"ט ספק ביום חול אז אע"פ שיש כלל ספק דרבנן לקולא, הכא ספק דרבנן לחומרא. כמ"ש בגמ' ביצה (ד.) רב אשי אמר לעולם ספק יו"ט ספק חול הוי דבר שיש לו מתירין שאפי' בדרבנן לא בטיל, ופרש"י "אפי' בדרבנן" כי היכי דבביטולה מחמירינן ואינה בטלה, בספקה נמי מחמירינן מהאי טעמא, ז"א מ"ש בברייתא ספיקה אסורה היינו הביצה בפנ"ע, והחידוש הוא שאפי' בספק איסור דרבנן שהוא איסור קל אפ"ה החמירו חכמים שאינה בטלה. אבל זה דוקא אם יש לו מתירין בודאי,

אז אמרי' שאפי' אם אינו מעורב עם עוד ביצים אלא בפנ"ע אפ"ה אסור כיון שיש לו מתירין, דאמרי' עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר.

נמצא כל שיש ספק "בחשיבות" אם יש לו היתר או לא, כגון ביצה ספק טריפה ספק לא, לא חשיבא דבר שיש לו מתירין ובטלה (כיון שעל הצד שהיא טריפה אז אינה עתידה להיות מותרת במוצאי יו"ט, ממילא לא שייך בה דשיל"מ), אבל אם הספק הוא באיסור עצמו ולא בחשיבות כגון ספק נולדה ביו"ט ספק בחול, אז כיון שודאי שתהיה מותרת לצאת היו"ט חשובה דשיל"מ, משו"ה אינה בטלה ואסורה ביו"ט.

העולה מדברי היד יהודה בהסבר הרשב"א והשו"ע, דבדבר שיל"מ נתחדש שגם אם הדבר עצמו ספק דרבנן כגון ספק נולדה ביו"ט ספק בחול, אז אף שהכלל הוא ספק דרבנן לקולא מ"מ הכא לחומרא כיון שהספק הוא באיסור ולא בחשיבות, שהחשיבות היא שהוא יהיה מותר לערב, ז"א כיון שלערב הדבר יהיה מותר אז אפי' בספק דרבנן החמירו, לכן הוא חשוב דבר שיל"מ.

וחידוש גדול נתחדש לנו בדבר שיש לו מתירין שאין בשאר דברים. דבר שיש לו מתירין אפי' אם הוא איסור קל מאוד שהוא ספק איסור דרבנן, כגון ביצה שיש ספק אם נולדה ביו"ט שהוא איסור דרבנן, אפ"ה החמירו חכמים ואמרו דכיון שיש לה מתירין אינה בטלה. משא"כ חתיכה הראויה להתכבד, החשיבות שלה היא רק כאשר החתיכה היא איסור דאו' או דרבנן שאז אמרי' שאינה בטלה, אבל אם החתיכה היא ספק איסור דרבנן כגון חתיכת עוף שספק אם נתבשלה עם חלב או לא, בכה"ג בטלה.

ובטעם הדבר לחלק בין דבר שיש לו מתירין לחתיכה הראויה להתכבד כשהאיסור הוא ספק דרבנן. דדבר שיש לו מתירין כיון שבעוד זמן מה יהיה מותר לאוכלו, אמרו חכמים עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ולא אסרו את הדבר עצמו. משא"כ חתיכה הראויה להתכבד, אם חכמים יאסרוה גם באיסור שהוא ספק דרבנן, נמצא שמחמירים ואוסרים את החתיכה, לכן בכה"ג שהאיסור הוא קל לא החמירו חז"ל. משא"כ

בדשיל״מ החמירו כיון שעתידה להיות מותרת. וכן כתבו הרמ״א (סי׳ קא ס״א), והט״ז (סק״א) שאם יש ספק בחשיבות בטלה, ואם יש ספק באיסור אינה בטלה כיון שהחשיבות ישנה, וכן כתב במעדני השולחן (קב סקכ״ו), ובבדי השולחן (קב סקכ״ג).

ה. בדברי הש״ך (סק״ז).

השו״ע (סי׳ קב ס״ב) כתב, יש מי שאומר שלא אמרו דבר וכו׳ אלו הם דברי הרשב״א. והשו״ע כתבם בלשון יש מי שאומר. הש״ך (סק״ז) תמה על דברי המחבר, דמזה שכתב ויש מי שאומר משמע שיש מי שחולק, והרי דין זה הביא הטור והרשב״א, ועוד הוסיף שגם בגמ׳ מוכח כדבריהם, דאמרי׳ ביצה שנולדה ביו״ט אסורה מדרבנן מדאמרי׳ וספקה אסורה, ואם נתערבה באלף כולן אסורות. והקשו בגמ׳ והא ספיקא דרבנן, ומדוע נאמר בספיקה אסורה. מתרצת הגמ׳ דמיירי בספק טריפה, ועל זה קשה א״כ מדוע נתערבה באלף כולן אסורות, אם תאמר דמיירי ספק יו״ט ספק חול הוי דבר שיל״מ שאפי׳ באלף לא בטיל. אלא אי אמרת ספק טריפה הוי דבר שאין לו מתירין ויתבטל ברוב. שואל הש״ך מדוע מקשה שיתבטל ברוב. אולי הספק הוא על ביצה שהיא ספק טריפה ואף שאינו ודאי שיגיע ההיתר חשיב דבר שיש לו מתירין. אלא מבואר בגמ׳ כהרשב״א שדבר שספק אם יגיע התירו כגון ספק טריפה לא חשיב דבר שיל״מ, דא״כ לא היה לגמ׳ להקשות, אלא ודאי שדבר שיל״מ הוא רק דבר שודאי שיגיע לו ההיתר כדברי הרשב״א. וא״כ מוכיח הש״ך שאין על זה שום חולק, ומדוע כתב השו״ע בלשון יש מי שאומר.

מתרץ הברכי יוסף בשיורי ברכה (סק״ב), שלכאורה נראה שנעלם מהש״ך והפר״ח מה שכתב מרן בכסף משנה (פ״ז דע״ז ה״י) בתוך דבריו, שהרמב״ם חולק בדין זה ולדעתו הוי דבר שיש לו מתירין אף שאין המתיר עתיד לבוא על כל פנים עי״ש. ומשו״ה קאמר מרן בשו״ע ״יש מי שאומר״, לצד שכתב הוא ז״ל בכס״מ שהרמב״ם חולק, והוסיף הברכ״י שאפי׳ אם נאמר כדברי הש״ך, הרי כתב הסמ״ע דדין מחודש דרכו של מרן לכותבו בשם יש מי שאומר, ומאי קשיא ליה הכא.

ו. בדין האם דשיל״מ שייך רק במינו, או אפי׳ באינו מינו.

הרמב״ם (פט״ו מהל׳ מאכלות אסורות הי״ב) כתב, יראה לי שאפי׳ דבר שיש לו מתירין, אם נתערב בשאינו מינו ולא נתן טעם מותר. מבואר דרק אם נתן טעם באינו מינו אסור, ואם לא נתן טעם מותר ובטל ברוב, משום דדבר שיל״מ שייך רק במינו (כגון ביצה שנולדה ביו״ט שנתערבה עם ביצים). ואף שהרמב״ם בהלכה ט׳ כתב שחמץ בפסח הוי דבר שיל״מ ואוסר בין במינו ובין בשאינו מינו, זה משום דכתיב ״כל מחמצת לא תאכלו״, שאפי׳ נתערב באינו מינו אסור. וכן כתב בכס״מ שם. וי״ל מנין לרמב״ם דדבר שיל״מ שייך רק במינו.

המשנה בביצה (לז.) אומ׳, וכן אשה ששאלתה מחברתה תבלין מים ומלח הרי אלו כרגלי שתיהן. ובגמ׳ (לח.) שאלו וליבטיל מים ומלח לגבי עיסה. ופרש״י שיתבטלו המים שהם מועטים לגבי העיסה שהיא מרובה מדיני ביטול ברוב. מבואר מרש״י דהמקשן לא ידע לדין דשיל״מ שאינו בטל, דאם ידע מדוע שואל כן, ורק בדף לט. אמר רב אשי משום דהוי דשיל״מ, וכל דבר שיש לו מתירין אפי׳ באלף לא בטיל. וכאן נתחדש למקשן דין דבר שיל״מ שאינו בטל, ומדלא חילקה הגמ׳ משמע דבין במינו ובין בשאינו מינו אינו בטל, דכמו שמים ומלח עם קמח חשיבי אינו מינו ואינו בטל, ה״ה כל דבר אם יש לו מתירין ונתערב באינו מינו בטל. מבואר מדברי רש״י דדבר שיל״מ שייך בין במינו ובין באינו מינו.

אולם התוס׳ (לח.) ד״ה ״וליבטיל״ הקשו על המקשן בגמ׳ כיצד שואל וליבטיל ברובא, הר זה דשיל״מ ואינו בטל. מתרץ התוס׳ די״ל הא דאמרי׳ דשיל״מ שאינו בטל זה רק במינו, אבל כאן במים עם קמח חשוב מין בשאינו מינו, ומשו״ה שפיר שואלים וליבטיל ברובא, דבכה״ג לא שייך דשיל״מ. מבואר מהתוס׳ דהמקשן בגמ׳ כן ידע לדין דשיל״מ וכיון שאינו מינו שאל וליבטיל ברובא. אלא שבגמ׳ לט. אמר רב אשי משום דהוי דשיל״מ וכו׳, ובתוס׳ שם ד״ה ״משום״ העירו שלכאורה זה סותר למה שאמרו קודם שמים וקמח חשובים מין בשאינו מינו, וא״כ לא שייך בהם דין של דשיל״מ, ואילו רב אשי אומר שהם כן חשובים כדבר שיל״מ.

מתרצים התוס׳ בתירוץ השני, דכיון שהעיסה אינה נילושה אלא ע״י מים, ז״א הקמח צריך למים כדי שיהיה עיסה, א״כ חשיב כמין במינו. נמצא לדברי התוס׳ שרב אשי מחדש לנו שאף במין בשאינו מינו אם אחד צריך לשני חשובים כמין במינו ואינו בטל.

לפי״ז רש״י ותוס׳ פליגי, דרש״י ס״ל דדשילי״מ שייך אפי׳ במין בשאינו מינו, ואילו התוס׳ ס״ל דדשילי״מ שייך רק במין במינו, ורק כאשר מין אחד מכשיר את השני, אפי׳ שהם שני מינים חשובים כמין במינו. וא״כ הרמב״ם דס״ל דדשלי״מ שייך רק במין במינו, למד כדברי התוס׳.

הטור (קב ס״א) כתב, אם עשו מהביצה תבשיל, כתב אבי העזרי שהוא אסור. אבל לפי מה שפירש ר״ת דהא דדשילי״מ אינו בטל דוקא כשנתערב במינו, אבל אם נתערב בשאינו מינו טעמו בטל בשישים, א״כ התבשיל מותר. ומדבריו עולה דפליגי האבי העזרי ור״ת בפלוגתת רש״י והתוס׳. כן מבואר מדברי הדרכי משה (סק״א) שם שכך הבין הטור שלדעת אבי העזרי דשילי״מ אסור אפי׳ במין באינו מינו כמו ביצה בתבשיל. וכן הב״י (באו״ח סי׳ תקיג ס״ג) ד״ה ״ונראה״ הבין מדברי הטור, שכתב שאף שלדעת הרא״ש והרמב״ם דדשילי״מ שייך רק במינו, וביצה עם תרנגולת חשוב בשאינו מינו וא״כ יהיה בטל. מ״מ אפשר לומר שהרמב״ם והרא״ש יסברו כהתוס׳ בתירוץ השני שאם מין אחד צריך לשני חשוב כמין במינו, וא״כ גם ר״ת יוכל להודות לאבי העזרי שהתבשיל אסור כיון שמין אחד מכשיר את השני שאז חשובים כמין במינו ואינם בטלים, ועדיף ללמוד כך כדי למעט במחלוקת.

השו״ע (קב ס״א) פסק להלכה כר״ת ושאר הפוסקים דס״ל דדשילי״מ שייך רק במין במינו וז״ל: ואם נתערבה (אותה ביצה שנולדה ביו״ט) בשאינה מינה בטלה בשישים ע״כ. וכן סובר הרמ״א אלא שכתב שאם לבנו בה המאכל או נתנו בקדרה ״לתקן״ הקדרה כגון שמילאוה בתרנגולת אינה בטלה. וכהסבר התוס׳ בתירוץ השני, דכל שמין אחד מכשיר וצריך למין השני הם חשובים כמין במינו ואינם בטלים. ונמצא שהרמ״א לא חולק על השו״ע אלא מוסיף על דבריו ושניהם באו לאפוקי מאותה דעה דס״ל

דדשיל״מ זה אפי׳ באינו מינו, שלא נפסק כמותה (כמו שהציג זאת הטור בשם אבי העזרי).

נמצא לפי״ז דדבר שיל״מ שאינו בטל אפי׳ באלף זה דוקא ״מין במינו״ כמו ביצה שנולדה ביו״ט שנתערבה בביצים אחרות. ואפי׳ במין בשאינו מינו אם אחד מכשיר את השני כתירוץ התוס׳ ג״כ חשוב כדשיל״מ ואינו בטל.

נשאר לחקור, מה ראו חכמים להחמיר במין במינו שבו דשיל״מ אינו בטל, ואילו באינו מינו בטל, שהרי הטעם של עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר שייך גם באינו מינו.

הש״ך (סי׳ קב סק״ד) הסביר שאף שלעניין חתיכה הראויה להתכבד ובריה אין חילוק בין נתערב במינו או לא במינו, משום שהם בעצמם חשובים, ולכן דבר שהוא חשוב בפנ״ע אינו בטל אפי׳ באינו מינו. משא״כ דשיל״מ שהוא מצד עצמו אינו חשוב, וכל חשיבותו היא משום שעתיד להיות מותר, לכן לא רצו חכמים שיתבטל כיון שישנה אפשרות לאכול את הביצה ללא ביטול, ולכן כל שנתערב באינו מינו בטל, משום שבאופן כזה שהביצה נתערבה בתבשיל אז השם של התבשיל נקרא על הרוב שהוא התבשיל, ולא שקוראים לתבשיל זה ביצה אסורה. משו״ה חשבינן ליה כדבר שאין לו מתירין, ובטל, וככל דבר איסור שנפל לתוך תערובת שבטל ברוב. אבל אם הביצה נתערבה בתוך ביצים ששניהם מאותו מין, אינה בטלה משום שתערובת זו נקראת ביצים, כמו הביצה שנפלה לתוכה, משו״ה במין במינו אינו בטל. ורק כאשר הביצה מתערבת באינה מינה, אז כיון ששם התערובת נקרא על שם המבטל, לכן חשבינן לביצה כדבר שאין לו מתירין ובטל. נמצא שהש״ך הסביר לפי טעמו של רש״י מדוע חכמים אמרו זאת רק במינו.

אולם הט״ז (סק״ה) כתב שאין טעם זה מספיק. והסביר זאת ע״פ הר״ן, שחז״ל אמרו דדשיל״מ הוא באופן שהם דומים בעצם אלא שאחד מותר והשני כרגע אסור אבל למחר הוא עתיד להיות מותר, על זה אמרו דכיון שלמחר הוא יהיה מותר מחשיבים אותו כאילו כבר עכשיו הוא מותר

ואינו בטל. וכמו בדם פר ודם שעיר ששניהם דומים בעצם ושניהם כשרים לזריקה, אולם זה דוקא כאשר הם דומים בעצם ודומים בכשרותם ששניהם מותרים רק אז שייך דין של דשיל״מ שאינו בטל. לכן אם ביצה שנולדה ביו״ט נתערבה בתבשיל היא בטלה, כיון שאינם דומים בעצם, ולכן אם יש שישים בטלה. ורק כאשר נתערבה בביצים חשובה כדבר שיל״מ ואינה בטלה.

למעשה אין נפק״מ בין הש״ך לט״ז, ושניהם סוברים למסקנה שבדבר שאינו מינו לא שייך דבר שיל״מ ובטל, ורק במינו אינו בטל. אלא שנחלקו בטעם הדבר, הש״ך למד כן מרש״י, והט״ז למד מהר״ן.

ז. בביאור קושיית האחרונים על הר״ן.

הפני יהושע (ביצה דף ד.) כתב להקשות על שיטת הר״ן בנדרים, דס״ל דדבר שיש לו מתירין לא בטיל משום דהו״ל מין במינו כיון שכולם סופן להיות מותרים (דהיינו שהביצה עתידה להיות מותרת ומשו״ה חשיבה מין במינו), וא״כ לא שייך הטעם הזה אלא לעניין תערובת. משא״כ ביצה בפנ״ע שהיא ספק נולדה ביו״ט כיון שאינה בתערובת לא שייך לומר דבר שיל״מ, והרי רב אשי אמר לעולם ספק יו״ט ספק חול הו״ל דשיל״מ, וכל דשיל״מ אפי׳ בדרבנן אסורה. ופרש״י שכשם שבתערובת החמירו אז גם בספיקא אסרו, וזו חומרא שיש בדשיל״מ שאפי׳ בספק אוסרים, נגד הכלל הפשוט. ונמצא שדברי הר״ן אינם מסתדרים עם דברי רב אשי. והר״ן נשאר בצ״ע. משא״כ לשיטת רש״י דדשיל״מ טעמו עד שתאכלנו באיסור תאכלנו למחר בהיתר שייך שפיר אף בביצה בפנ״ע שאינה בתערובת.

וכן הקשה בקובץ שיעורים (ביצה ד.). וכתב לתרץ די״ל שגם הר״ן מודה לטעמו של רש״י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ומה שצריך הר״ן לטעם של מין במינו כמו שכתב בנדרים, היינו משום שבכל תקנות וגזירות חכמים צריך שני דברים. **א**. מה היה טעם חז״ל לתקן ולגזור (הוא מטעם רש״י). **ב**. אף שיש טעם לגזור, כלל גדול בידינו מילתא דליכא דכוותא בדאו׳ לא מתקני רבנן, לכן הר״ן בנדרים הביא אסמכתא למה שגזרו חכמים.

והסבר זה מתיישב גם עם דברי הט״ז, שבסק״א הט״ז כותב שטעם גזירת חכמים היא מטעמו של רש״י, ואילו בסק״ה מביא את דברי הר״ן, ולכאורה נראה שסתר את דבריו. אלא ודאי שצריך לומר שגם הר״ן מודה לסברת רש״י.

אלא שלדעת המשבצ״ז (סק״ב) בתחילת דבריו נראה שהבין שהט״ז לא ס״ל כהר״ן, ומשמע מדבריו שהר״ן ורש״י פליגי. ופלוגתתם היא בספק ביצה שנולדה ביו״ט, שלדעת רש״י אינה בטלה והר״ן ס״ל שבטלה. ואף בדעת הפנ״י נראה שצריך לומר כך ולכן נשאר בצ״ע על דברי הר״ן.

ח. יל״ע אי חשיב דשיל״מ בדבר שיתקלקל קודם שיבוא ההיתר.

הרמב״ם (פט״ו ממאכלות אסורות ה״ט) כתב, חמץ בפסח אע״פ שהוא מאיסורי תורה אינו בכללות אלו לפי שאין התערובת אסורה לעולם שהרי לאחר הפסח תהיה כל התערובת מותרת כמו שביארנו. לפיכך אסור בכל שהוא בין במינו בין שלא במינו. מבואר מדברי הרמב״ם שחמץ בפסח אין לו ביטול כיון שהוא עתיד להיות מותר, וזה אע״פ שהחמץ יתקלקל לאחר הפסח, אפ״ה שייך בו דשיל״מ, וכן דעת הרמב״ן בפסחים במלחמות ה׳ (דף ז:) ד״ה ״אמר הכותב״, והובאו דבריו בר״ן שם ד״ה ״ומדלא״ בסופו.

המרדכי בפסחים (סי׳ תקעג) הביא, שהרב ר׳ שמואל מפליזא כתב משם רבינו תם דלא שייך דשיל״מ היכא שהמאכל מתקלקל, וכן שמע משם רבינו חיים כ״ץ כל דבר החוזר לאיסור מאליו כגון חמץ שחוזר לשנה הבאה לאיסור לא שייך לומר בו דבר שיל״מ, כ״ש דבר שאינו בעין כי אם טעמא בעלמא. מבואר דדבר שיתקלקל לא שייך בו דבר שיש בו מתירין, וגם דבר שעתיד להאסר שוב ג״כ לא שייך בו דשיל״מ. ולדבריהם חמץ בפסח לא שייך בו משום דשיל״מ, אלא אינו בטל מטעם אחר, משום שהתורה החמירה באיסורו, וכן הרשב״א בחידושיו לביצה (ד.) ד״ה ״הא דאמרי״ כתב שחמץ בפסח אם ימתין לו לאחר הפסח תעובר צורתו ולית ביה משום דשיל״מ.

הבית יוסף (סי' קב ס"ד) הביא לפלוגתת הראשונים שדעת ר"ת, מהר"ש מפלינא, המרדכי והרשב"א דס"ל שחמץ בפסח אין אומ' בו דשיל"מ, ורק הרמב"ם חולק וסובר שחמץ חשוב דשיל"מ. ולכן השו"ע (ס"ד) כתב, יש מי שאומר דלא שייך דבר שיל"מ היכא שהמאכל מתקלקל עכ"ל. מבואר שפסק כהרשב"א, המרדכי ור"ת. ופסק שחמץ בפסח לא חשיב דשיל"מ משום שהוא יתקלקל עד לאחר הפסח, ובכה"ג חז"ל לא גזרו, ורק הגר"א בביאורו סק"י כתב דכשיש הפסד לא שייך בו דשיל"מ כמ"ש בס"א.

אלא שבחידושי רעק"א כתב, שהרש"ל בישו"ש (חולין פ"ח סי' פז) חולק וס"ל כהרמב"ם דגם בכה"ג שאפשר שהמאכל יתקלקל חשוב דשיל"מ. וטעמו דמנין לנו להקל כהרשב"א ר"ת וכו' בלי ראיה, וגם הרמ"א בתורת חטאת (כלל ע"ד כתב להקל כהמרדכי והרשב"א בלי טעם וראיה ואם היה אומר קבלה היא בידו החרשתי, אלא שסמך ארב גובריה שהיקל).

אולם להלכה פסקו כדברי השו"ע דלא שייך דשיל"מ בדבר שיתקלקל. ובבדי השולחן (סק"י ל"ד) כתב שאפי' אם אינו מתקלקל כ"כ עד שאינו ראוי לאכילה, אלא מתקלקל ונפגם קצת, ג"כ חשוב כדבר שאין לו מתירין, אולם במקרה שאינו מתקלקל רק אינו משובח כ"כ ע"י שהייתו, חשיב מ"מ כדבר שיל"מ. וכן פסק הכף החיים (קב אות יט), וכן הביא בזבחי צדק (בשם הכרתי סקי"ב) והוסיף בסעי' ב שם שאם האיסור מתקרר וצריך להוציא הוצאות לחממו אפי"ה יש להחמיר ואינו בטל, דהפסד מועט כזה לא מיקרי הפסד, והביא כן בשם הפרי תואר (סק"ה), והוסיף בכף החיים (או"ח סי' תקיג אות יג) שאם נתערבה ביצה קלופה או מבושלת עם ביצים אחרות לא שייך בזה דשיל"מ ובטלה כדין איסור שנתערב בהיתר, וטעמו דלא שייך עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, דהא סכנה הוא להניח ביצה קלופה שיעבור עליה לילה.

השולחן ערוך ביו"ד (סי' קב) כתב, דבר שיתקלקל לא שייך בו דשיל"מ ודלא כהרמב"ם. ולכאורה נראה סתירה, שהשו"ע באו"ח (סימן תמז) כתב שחמץ בפסח אסור במשהו, והט"ז שם הביא שכן דעת הרמב"ם, וכן הב"י כתב שהרמב"ם טעמו משום דשיל"מ והביא לטעם הרא"ש דלא בדילי אינשי מיניה, וא"כ נמצא שהשו"ע כן פוסק כהרמב"ם.

אולם בשו״ת יחוה דעת (ח״ה סימן סב בהערה), הוכיח שהשו״ע לא ס״ל כטעמו של הרמב״ם מסעי׳ ב שבסימן תמז, שם כתוב חמץ משעה שישית עד הערב בטל כשאר איסורין. ואם ס״ל לשו״ע כהרמב״ם לא היה בטל משום דהוא דבר שיל״מ, אלא ודאי שאינו סובר כטעם הרמב״ם, ומ״ש בשם הרמב״ם זה רק לומר שחמץ בפסח אוסר במשהו, אבל בטעם הדבר לא סובר כמותו.

תשובה: מה שאמרו חז״ל דבר שיש לו מתירין אינו בטל אפי׳ באלף, זה דוקא ״במין במינו״ כגון ביצה שנולדה ביו״ט שנתערבה בביצים, שאז אנו אומרים שאינה בטלה ואסורה עד לאחר היו״ט, אבל אם הביצה שנולדה ביו״ט נתערבה בתבשיל אינה חשובה כדבר שיש לו מתרין ובטלה, ואם יש שישים כנגד הביצה התבשיל מותר (שו״ע סי׳ קב ס״א).

סימן יב - בדין חתיכה הראויה להתכבד

א. בביאור דברי הרשב״א.
ב. בביאור דברי הרא״ש.

שאלה: חתיכה הראויה להתכבד שאינה בטלה אפי׳ באלף האם צריכה להיות מבושלת בדוקא ורק אז אינה בטלה, או אפי׳ חתיכה חיה חשובה ראויה להתכבד ואינה בטלה. נפק״מ לחתיכת נבלה או טרפה חיה שנתערבה בעוד חתיכות, האם יש להתיר את התערובת משום ביטול ברוב כיון שאינה חתיכה הראויה להתכבד משום שאינה מבושלת.

א. בביאור דברי הרשב״א.

איתא במשנה חולין (דף צו:) חתיכה של נבלה וכן חתיכה של דג טמא שנתבשלה עם חתיכות, בזמן שמכירן בנותן טעם (דהיינו מוציאם והשאר מותר בנותן טעם) ואם לאו כולן אסורות והרוטב בנותן טעם.

ושואלת הגמ' (דף ק.) ותבטיל ברובא, דמדאו' בטל ברוב מאחרי רבים להטות. עונה הגמ' הא ניחא למ"ד כל שדרכו לימנות שנינו (אפי' אם פעמים מוכרים אותו במספר לפעמים בכמות) ומשו"ה אינו בטל, ולכן כיון שחתיכת נבלה היא "כל שדרכו" לימנות, שפעמים נמכרת במניין ופעמים לא, זה כבר נותן לה את החשיבות של דבר שבמניין, ולכן מובן מדוע הנבלה אינה בטלה ברוב, ומשו"ה אומרת המשנה שאינה בטלה. אלא למ"ד "את שדרכו", דס"ל שדבר שבמנין זה רק דבר שנמכר לעולם במניין ולא מוכרים אותו בכמות, א"כ הנבלה זה לא דבר שנמכר תמיד במניין, אז אין לו חשיבות של דבר שבמניין, ועל כך שוא' הגמ' מדוע נבלה שנפלה לכמה חתיכות בשר אינה בטלה. על זה מתרצת הגמ', שאני חתיכה הואיל וראויה להתכבד לפני האורחים.

מבואר מגמ' זו שחתיכת נבלה חשובה "כל שדרכו" לימנות, דהיינו שחתיכת נבלה פעמים נמכרת במנין ופעמים נמכרת במשקל. שכן הגמ' אומ' הא ניחא למ"ד "כל שדרכו" שלשיטתו מובן מדוע הנבלה במשנה אינה בטלה.

במשנה במסכת ע"ז (עד.) כתוב, אלו אסורין ואוסרין בכל שהוא, יין נסך וכו'. שוא' הגמ' תנא מאי כחשיב, אי דבר שבמניין קחשיב ליתני נמי חתיכת נבלה שהיא ג"כ דבר שבמניין, ואם איסורי הנאה קחשיב לתני חמץ בפסח. אמר ר' חייא בר אבא ואי תימא ר' יצחק נפחא האי תנא תרתי אית ליה, דבר שבמניין ואיסורי הנאה, שכדי לאסור בעינן תרתי. ונבלה היא רק דבר שבמניין ואינה איסורי הנאה לכן לא מנו אותה במשנה, וחמץ בפסח הוא איסור הנאה אבל אינו דבר שבמניין לכן לא מנתה אותו המשנה. וכן רש"י ד"ה "תרתי" כתב, שחמץ כיון שאין דרכו למנות בטל, ונבלה אע"ג דדבר שבמניין הוא, אינה חשובה כיון שאינה איסור הנאה.

ומבואר מגמ׳ זו שחתיכת נבלה דינה ״את שדרכו״ לימנות שתמיד נמכרת במניין ולא במשקל. ולכאורה נראה שהגמרות סותרות, שבחולין הגמ׳ אומרת שחתיכת נבלה היא ״כל שדרכו״, ובע״ז הגמ׳ אומ׳ שחתיכת נבלה היא ״את שדרכו״.

הרשב״א בתורת הבית (בית ד׳ שער א׳ עמ׳ יג:) מסביר שחתיכה הראויה להתכבד זו לא חתיכה קטנה כיון שאין אדם מתכבד בה בפני האורחים, ולא גדולה כיון שהיא עומדת לחתוך, דהיינו שצריך לחתוך אותה עוד עד שתהיה ראויה להאכל, אלא ״ראויה בינונית״, ״ראויה״ מצד שהיא מבושלת ומוכשרת לאכילה, ״ובינונית״ מצד הגודל. וראיה שגדולה אין לה חשיבות. מדאמרינן בפרק התערובות ולבטלו ברובא, ומשני משום שבעלי חיים חשיבי ולא בטלי. ז״א שרק בגלל שהוא בעל חי אינו בטל, אבל אם יהיה אותו גודל שחוט כן בטל אע״פ שהוא גדול. נמצא שהרשב״א ס״ל שחהר״ל היא חתיכה בינונית לא קטנה ולא גדולה.

עוד שואל הרשב״א באיזה אורח מדובר שראוי לכבד אותו באותה חתיכת נבלה. אם אורח ישראל הרי נבלה זו אסורה בשבילו, ואם אורח גוי אז בשר וחלב שנתבשלו יחד אסור לתת אפי׳ לגוי שהרי בשר וחלב אסור בהנאה. וא״ת שמה שאמרה הגמ׳ זה רק לעניין הגודל, שכמוה אותו גודל יהיה אסור ולא שצריך בפועל שתהיה אותה חתיכה ראויה להאכיל את האורח, זה א״א לומר, כיון שבגמ׳ במסכת יבמות אמרינן חתיכת חטאת טמאה שנתערבה במאה חתיכות טהורות כולן מותרות, ואמאי אם הכל תלוי בשיעור, אז כיון שהיא חהר״ל לא תתבטל. ותירץ בשם ספר התרומות שחהר״ל זו חתיכת נבלה שנפלה לקדרה שיש בה כמה חתיכות בשר והתבטלה, ואם יכבד אורח מאותה קדרה, היא חשובה חתיכה הראויה להתכבד ואינה בטלה, אבל אם כאשר תתבטל לא יכבד מאותה קדרה אורח ישראל, כיון שאין זה כבוד לכבד מדבר שהיה בו ביטול, אז אינה חשובה חהר״ל ובטלה. ובסוף דבריו הסביר דהא דחתיכת חטאת טמאה שנתערבה בטהורות כולן מותרות, זה משום שהם מותרות רק לכהנים ומשו״ה אינן נחשבות חהר״ל בפני האורחים, ולכן החטאת בטלה ומותרת.

נמצא לדעת הרשב״א שחהר״ל היא חתיכה שצריכה להיות ״ראויה״ מצד עצמה לכבד בה את האורח.

ועוד אומר הרשב״א במשמרת הבית ד״ה ״ועוד״, שחתיכת נבלה חשובה ״כל שדרכו״ לימנות, ולא ״את שדרכו״ לימנות שכן מפורש בגמ׳ חולין. ובד״ה ״ומ״מ״ כתב שאת שדרכו וכל דרכו הוא עניין אחד, וחהר״ל הוא עניין אחד. ז״א דבר שבמניין היא חשיבות בפנ״ע, אע״פ שאין לה חשיבות של חהר״ל, וחהר״ל יש לה חשיבות בפנ״ע אע״פ שאין לה חשיבות של דבר שבמניין.

העולה מדברי הרשב״א דמ״ש בגמ׳ חתיכה הראויה להתכבד, הדגש הוא על ה״ראוי״ שצריך שתהיה ראויה מצד עצמה לכבד בה עכשיו אורחים משום שזו חשיבותה, שהיא חתיכה חשובה שראוי לכבד בה, ולכן צריך שתהיה מבושלת, שאם לא, אינה ראויה לכבד בה אורחים, וכן צריך שתהיה בגודל בינוני שבכך היא ראויה לכבד בה אורחים, כיון שבגדולה לא ראוי לכבד בה, וכן צריך שיהיה אפשר לכבד בה אורח ישראל ולא גוי. ולכן חתיכה הראויה להתכבד היא חשובה בפנ״ע אע״פ שאינה נמכרת במניין, כמו שאמר הרשב״א שהיא כל שדרכו לימנות. (ואנו קיי״ל כר׳ יוחנן שאמר בר״מ ״את שדרכו״, ולכן אם היא כל שדרכו, אז אינה חשובה מצד דבר שבמניין. מ״מ חשובה מצד חהר״ל).

ב. בביאור דברי הרא״ש.

הרא״ש בחולין (פ״ז סי׳ לו) כתב שחהר״ל היא אפי׳ חתיכה חיה שאינה מבושלת, ומה שכתוב בגמ׳ חתיכה הראויה להתכבד, הכונה היא לשיעור הגודל, כלומר שיהיה שיעור של חתיכה שראוי לכבד בה אורחים, ולכן אע״פ שהיא מצד עצמה עדיין לא ראויה לאכילה היא אינה בטלה וחשובה חהר״ל. וז״ש הרא״ש הא דקאמר ראוי להתכבד בפני האורחים לאו למימר שתהיה ראויה כמו שהיא עתה (כדברי הרשב״א), אלא משום שיעור נקטינן דגדולה כי האי שראויה ליתן לפני אורח נכבד אחר שנתבשל חשובה. נמצא לפי הרא״ש שהדגש הוא בעצם גודל החתיכה וזה מה שנותן לה את החשיבות.

והביא ראיה לכך מהמשנה בפרק בתרא דערלה, שחלפי תרדין וקולחי כרוב ודלעת יונית, אף שהם חיים ואין דרך לבשלם שלמים אלא מחתכין אותן אפ״ה חשובים אף שאינם ראויים כעת לאכילה.

וכן ראיה מע״ז (עד.) דקתני אלו אסורין ואוסרין בכל שהוא וכו׳. והגמ׳ הקשתה ולחשוב נמי חתיכת נבלה. ומזה שהגמ׳ מקשה כן, משמע שחתיכה הראויה להתכבד היא דומה להנך הכתובים במשנה דלא בטלי מפני חשיבותם אע״ג דהשתא לא חזו למיכל. ומכל הנך מוכיח הרא״ש שחהר״ל אפי׳ שהיא חיה ואינה מבושלת חשובה ולא בטלה.

והמשיך הרא״ש והביא ראיה מדברי רבינו שמשון שפירש בשם ר״י בזבחים דף עב. על תערובת חטאות המתות ושור הנסקל. הגמ׳ שואי שם מדוע אינם בטלים ברוב, עונה הגמ׳ בשלמא למ״ד ״כל שדרכו״ למנות מובן מדוע אינם בטלים כיון שחשובים מצד דבר שבמניין, אלא למ״ד ״את שדרכו״ לימנות מאי איכא למימר, ומדוע אינם בטלים. וכתב רבינו שמשון (וכן מובא בתוס׳ שם) תימה, מי גרע שור גדול מאת שדרכו למנות, דהא אפי׳ נבלה חשובה ״את שדרכו״ בפרק גיד הנשה מפני שראוי להתכבד בה בפני האורחים. ז״א קושייתו היא על הגמ׳ כיצד אפשר לומר ששור גדול הוא כל שדרכו, שהרי בחולין למדנו שאפי׳ חתיכת נבלה שהיא קטנה היא ״את שדרכו״, שור גדול לא כ״ש.

והשאלה שנשאלת היא כיצד רבינו שמשון אומר שבגמ׳ חולין אמרי׳ שחתיכת נבלה היא את שדרכו לימנות, שהרי הגמ׳ אומרת מפורש שהיא כל שדרכו, כמ״ש בשלמא למ״ד כל שדרכו שפיר, מובן מדוע אינה בטלה חתיכת נבלה, אלא למ״ד את שדרכו לאיכא למימר, דכיון שחתיכת נבלה אינה את שדרכו, א״כ מדוע אינה בטלה ברוב.

ולתרץ זאת צריך לומר. שהרא״ש למד מהגמ׳ בע״ז שחתיכת נבלה היא את שדרכו כמו שמבואר שם. ומה שהגמ׳ בחולין אומ׳ שהיא כל שדרכו לימנות, הרא״ש לא מכחיש זאת ואה״נ שאין מונין אותה בשוק, אלא ״את שדרכו״ זה כותרת לכל הדברים החשובים, שכל דבר חשוב נקרא את שדרכו, ולכן כיון שהיא חתיכה הראויה להתכבד והיא חשובה לכן

היא נקראת "את שדרכו", ז"א כל שהוא את שדרכו זה רק סימן שהוא דבר חשוב, דכיון שמונין אותו זה מגלה שהוא חשוב מצד הגודל, או מצד החתיכה וכדו'. ולכן אף שהגמ' בחולין אומ' שחהר"ל זה "כל שדרכו" מצד שלא מונין אותו בשוק, מ"מ קוראים לה את שדרכו כיון שהיא חתיכה הראויה להתכבד ולכן נקראת את שדרכו. ולכן גם שור הנסקל אף שהגמ' בזבחים קוראת לו כל שדרכו שלא נמכר תמיד במניין מ"מ הוא את שדרכו, דכיון שהוא בעל חי והם חשובים לכן הוא את שדרכו.

ובהמשך דבריו אומר הרא"ש שכבש שלם ג"כ חשוב חהר"ל. נמצא לדעת הרא"ש דכיון שחתיכה הראויה להתכבד חשיבותה היא מצד הגודל, לכן לא איכפת לנו שאינה מבושלת, וכן לא איכפת לנו שזה כבש גדול, כיון שהחשיבות שלה היא מצד הגודל.

וכעת ניגש ליישב את הגמ' בחולין וע"ז. הרא"ש למד מהגמ' בע"ז ששם מוכח שחתיכת נבלה נקראת "את שדרכו", ומה שכתוב בגמ' בחולין, אה"נ שחשובה כל שדרכו, אבל היא גם נקראת את שדרכו כיון שהיא חשובה מצד חהר"ל. ואילו הרשב"א ס"ל כהגמ' בחולין שחתיכת נבלה היא כל שדרכו, ולגבי הגמ' בע"ז עיין בהרשב"א ביבמות פא. בנושא כל שדרכו ואת שדרכו, שר"ל שמ"ש במשנה ע"ז כל אחד יש לו איסור בפנ"ע.

הטור (סי' קא) הביא את מחלוקת הרשב"א והרא"ש וכתב, ובעניין חתיכה הראויה להתכבד כתב א"א הרא"ש ז"ל רבו הדעות, יש אומרים שתרנגולת בנוצתה וכן חתיכה חיה כיון שאינם ראויים עתה לא חשיבי ראויה להתכבד, ואפי' בהמה שלמה בטלה עד לאחר שנבשלה וראויה ליתן לפני האורח לבדו. ולא נהירא, דלא קאמר ראויה להתכבד אלא לשיעורה שתהא גדולה וראויה לכבד בה אורח לכשתתבשל, אבל בשביל שהיא חיה או בנוצתה לא בטלה חשיבותה וכו' עכ"ל. וכתב בבדק הבית ולעניין הלכה כיון דהא דחתיכה הראויה להתכבד לא בטלה אינה אלא מדרבנן הלכה כדברי המקילים ע"כ. ולכן אם אינה מבושלת בטלה ואינה חשובה חהר"ל.

וכן פסק השו״ע (סימן קא ס״ג) וז״ל: תרנגולת בנוצתה שנתערבה באחרות בטלה שהרי אינה ראויה להתכבד לפני האורחים כמות שהיא, ואף על פי שאחר שנתערבה הסירו הנוצה, וכן לא חשיבה ראויה להתכבד אלא אם כן היא מבושלת, וכן כבש שלם או חתיכה גדולה יותר מדאי לא חשיבה ראויה להתכבד שאין דרך ליתן לפני האורח כבש שלם או חתיכה גדולה יותר מדאי, ויש חולקים בכל זה ע״כ. נמצא לפי הכלל בידינו סתם ויש הלכה כסתם, ולכן השו״ע הכריע כדברי הרשב״א שרק אם החתיכה מבושלת אינה בטלה כאשר ראוי לכבד בה אורח, אבל חתיכה חיה בטלה. והרמ״א החמיר כדברי היש חולקים ופסק שאפי׳ אם החתיכה חיה חשובה חתיכה הראויה להתכבד ואינה בטלה.

אלא שבסימן קה ס״ה מרן פסק כדברי הרא״ש שכתב לגבי טריפה שנמצאת במקולין, דמוכח שחתיכה חיה חשובה חתיכה הראויה להתכבד, היפך מה שפסק בסימן קא. וכבר הקשו האחרונים על סתירת מרן כמו שכתב בשולחן גבוה (סימן קא אות ו), וכן הפרי חדש (קא סקט״ו) הקשה שמרן בכמה מקומות פסק כהרא״ש שאפי׳ חתיכה חיה חשובה ראויה להתכבד והכי נקטינן. וכ״כ בזבחי צדק (קא סק״ז), ובשו״ת רב פעלים ח״ג (או״ח שאלה לג).

והנה אף שהשולחן גבוה כתב להעיר על דברי השו״ע, מ״מ בסימן קא (סק״ח) כתב, וכבר כתבתי שלפי הכלל בדברי מרן דסתם ואח״כ מחלוקת הלכה כסתם, נקטינן בשלשת הדינים האלו להקל, וכמו שסתם תחלה. ואפילו בחתיכה חיה המנהג שלא להחשיבה כחהר״ל. וכן אמר לי הרב הגדול כמהר״ר יצחק הכהן נר״ו שהמנהג פעה״ק ירושלים ת״ו כדברי האומרים דלא מקרי חתיכה הראויה להתכבד אא״כ בחתיכה מבושלת דוקא. ועל פיו עשיתי מעשה בשנת התקי״ב, בהיותי ממונה על השוחטים פעה״ק, ואחר שהכשרנו כבש אחד, ולקחנו מתנות השוחטים בשר הצוואר והכליות והבצים וכו׳, ונתערבו עם שאר מתנות, יצא טרפה ממים שנמצאו במוח, והורתי להתיר כדין יבש ביבש דחד בתרי בטיל, שכיון שהחתיכות חיות הנה לא חשיבי חהר״ל. ואע״פ שהפר״ח חולק ע״ז והוא היה רבו של מהר״י הכהן הנ״ל, והיה ג״כ מרא דאתרא, מ״מ

אמר מר (מהר״י הכהן הנ״ל) שכך נהגו הרבנים שקדמוהו, קדושים אשר בארץ המה ז״ל. ע״כ.

וכתב בשו״ת יבי״א ח״ה (סי׳ ח אות ד) בעל כרחנו צ״ל שהמנהג פעה״ק ירושת״ו הוקבע בהנחה סוברת דאף דמרן סותר עצמו בזה, אנן בדידן נקטינן כמו שסתם בסי׳ קא להקל, משום דהויא סוגיא בדוכתה דעדיפא, שעיקר דין חהר״ל הוברר בסימן קא, שהוקדש כל הסימן לבאר פרטי דין זה כי שם ביתו. ובפרט שדין חהר״ל עיקרו דרבנן להכי נקטינן לקולא. ובאות ג׳ שם כתב, ומצאתי כיו״ב בשו״ת בית דוד (חאו״ח סי׳ קצז), בדין עיסה ששהתה בלי עסק יותר משיעור מיל דהויא חמץ גמור, ונתערבה בערב פסח באחרות וכו׳, והורה להתיר, וכתב, ואין לאסור מטעם דהוי ככרות של בעל הבית שאינם בטלים אפילו באלף, וכדקי״ל בש״ע יו״ד (סי׳ קי ס״א), דהתם מיירי בככרות אפויים, אבל כאן הואיל ונתערבו קודם אפייה חד בתרי בטיל, וכמ״ש מרן ביו״ד (סי׳ קא ס״ה), בדין חתיכה הראויה להתכבד, שאינה חשובה חהר״ל אלא כשהיא מבושלת, אבל חיה לא חשיבא ראויה להתכבד, וה״ה הכא בדין ככרות של בעה״ב, דכולהו חד טעמא משום חשיבותא. ע״כ.

וכן החיד״א בשיורי ברכה סימן (קא אות ג׳) כתב, מדקאמר השו״ע וכן בכל חלוקה, כונתו לומר דאינה נקראת חתיכה הראויה להתכבד אלא דוקא באלו התנאים -קטנה, מבושלת ובלא נוצה, ואם חיסר אחת מכל התנאים אינה נקראת חתיכה הראויה להתכבד, וכן נהגו במאראכש בשם הרב הגדול מהר״ר שלמה עמאר ז״ל בהגהה כת״י. וכן פסק בכף החיים (קא אות כז).

תשובה: השו״ע בסימן (קא ס״ג) **פסק כדברי הרשב״א להקל שרק אם החתיכה מבושלת היא חשובה חתיכה הראויה להתכבד ואינה בטלה, ואילו בסימן קה** (ס״ה) **כתב שאפי׳ אם החתיכה חיה חשובה ראויה להתכבד ואינה בטלה. ונמצא שמרן סותר לדבריו. למעשה כתב השולחן גבוה ועוד אחרונים שהמנהג הוא כמו שכתב השו״ע בסי׳ קא שרק במבושלת יש חשיבות ואינה בטלה. ולפי״ז חתיכת נבלה או טרפה חיה**

שנתערבה בעוד חתיכות בטלה ברוב, שבחתיכה חיה אין דין חתיכה הראויה לתכבד. (שו"ת יבי"א ח"ה יו"ד סי' ח).

אולם הרמ"א בסימן (קא ס"ג) החמיר שגם בחתיכה חיה יש דין חהר"ל, וממילא אותה חתיכת נבלה או טרפה חיה שנתערבה בעוד חתיכות, אינה בטלה, דכיון שהיא חשובה אינה בטלה אפי' באלף.

סימן יג - בדין בריה

אמרינן בחולין (צו:) גיד הנשה שנתבשל עם הגידים וכן חתיכה של דג טמא שנתבשל עם החתיכות, אם מכירם בנותן טעם, ואם לאו כולן אסורות. ובגמ' הקשו על גיד הנשה וליבטיל ברובא, ומשני בריה שאני.

ויל"ע מדוע בריה אינה בטלה ברוב.

ע"מ לברר זאת נפתח בחקירה בדין בריה, האם חכמים הם אלו שנתנו לבריה את החשיבות שלא תתבטל, כמו שחתיכה הראויה להתכבד חשובה ואינה בטלה וכדו', וזה משום דכיון שהתורה החמירה ללקות אפי' על יתוש קטן, לכן חכמים נתנו חשיבות לכל בריה שלא תתבטל. או שנאמר שכיון שהתורה החשיבה את הבריה שאפי' אם אכל דבר קטן לוקה, אז גם חכמים החמירו שבריה לא תתבטל.

והנפק"מ בין שני הטעמים, בדבר שאסור מדרבנן כמו גיד הנשה החיצוני או ביצת נבלה או אפרוח.

דלפי הצד הראשון כיון שחכמים נתנו חשיבות לכל דבר שהוא שלם, אז גם ביצת טרפה או גיד הנשה החיצוני כיון שהם שלמים הם חשובים ואינם בטלים אפי' באלף. אבל לפי הצד השני שהתורה החשיבה את הבריה ללקות עליה, אז רק מה שהתורה אסרה במפורש מצד בריה אינו

מתבטל כגון גיד הנשה הפנימי, עוף טמא ושרץ, שרק דברים שהתורה אסרה אז כשהם שלמים אינם בטלים מדרבנן אפי׳ באלף, ולכן גיד הנשה החיצוני וביצת טרפה שאין להם שום איסור מפורש בתורה יתבטלו שהרי אינם חשובים כבריה. וכעת נראה שבזה נחלקו הראשונים.

בגמ׳ שבועות (כא:) כתוב שמפרש כבריה דמי (מפרש פירושו, אדם שנשבע ופרש בשבועתו שלא יאכל כל שהוא), ופרש״י ד״ה ״מפרש נמי״ דמפרש בשבועה כבריה בשאר איסורין דמי, בריה טעמא מאי משום דחשיבא, מפרש (אותו שנשבע שלא יאכל כל שהוא) נמי איהו אחשביה דאסריה עליה. דהיינו כמו שבריה היא חשובה גם המפרש החשיב כל דבר הכי קטן כאיסור, ולכן אם אוכל אפי׳ כל שהוא חייב.

מבואר בדברי רש״י שבריה חשובה בגלל שחכמים נתנו לה חשיבות. נמצא דרש״י ס״ל כהצד הראשון בחקירה שחכמים נתנו חשיבות לבריה כיון שראו שהתורה החמירה ללקות גם על יתוש קטן, ולכן החמירו שבריה אינה בטלה.

אולם התוס׳ במכות (דף יז.) ד״ה ״ורבנן״ דנו בפלוגתת ר׳ שמעון וחכמים האם חיטה חשובה בריה או לא. ומסיימים התוס׳ שיש חילוק בין חיטה לנמלה, שנמלה היא ברייתית נשמה ולכן היא חשובה, וחיטה כיון שאין בה נשמה אינה חשובה. ועל כך שוא׳ התוס׳ תימה דבפרק גיד הנשה אמרי׳ שאני גיד דבריה הוא ולא בטיל אע״ג דלית ביה נשמה (תוס׳ הבינו בשאלה שכדי שיחשב בריה צריך שיהא חי). ומתרצים התוס׳ ד״ל שכל דבר שבא מדבר שהיה בו נשמה הוא דבר חשוב, ולכן גיד הנשה גם נחשב בריה שהרי בא מדבר שהיה בו נשמה. אלא שקשה להם מנבלה שבאה מדבר שהיה בו נשמה ואעפ״כ אינה חשובה בריה כמ״ש בחולין (קב:) אכל ציפור טהורה במיתתה (נבלה) בכזית. לכן אומרים התוס׳ על כרחך הטעם תלוי באם נחלק שמו כשהוא קטן או לא. שכל דבר שאם לא יהא שלם מאבד את שמו אז כשהוא שלם חשוב כבריה, וכל דבר שאם יחלק לא יאבד את שמו אינו חשוב כבריה. ולכן עוף טמא כאשר אינו שלם אינו קרוי עוף טמא אלא חתיכת עוף טמא, וכן בגיד הנשה כשאינו שלם אין קרוי גיד הנשה אלא חתיכת גיד הנשה, אבל נבלה גם כשחותכים אותה נשאר שמה נבלה,

משו״ה אינה חשובה בריה. וכן לעניין טבל אומ׳ התוס׳ בחולין (צו.) ד״ה ״מאי״ דלא חשיבי ליה לרבנן בריה, דאי הוה כתיב אל תאכל חיטה של טבל, אז היתה חשובה כיון שחתיכה ממנה היתה קרויה חתיכה של טבל, אבל עכשיו כתוב אל תאכל טבל, וחתיכה של טבל ג״כ קרויה טבל, וכיון שאין משתנה שמה לא חשובה בריה.

אלא שהוקשה לתוס׳ במכות (יז.) על פירוש זה. דאם הגדר של בריה הוא אם נחלק שמו או לא, אז למה בגמ׳ רבנן אומרים לר״ש ״ברית נשמה חשיבי ליה״. הרי יש פעמים שגם אם זה ברית נשמה כגון נבלה, אם לא נחלק שמה אינה חשובה בריה. לכן נדחקו התוס׳ וכתבו שרבנן לדבריו דר״ש אמרי ליה, לדידך דס״ל דחיטה חשובה בריה, יש חילוק בין נמלה לחיטה שנמלה יש לה נשמה ולחיטה לא. אבל התוס׳ לא סוברים את הגדר שצריך להיות נשמה. ועוד שאומרים לו רבנן לדידן אפי׳ אם היה לחיטה נשמה היא לא היתה בריה כיון שאינה דומה למפרש (הכונה למה שאסרה התורה מפורש, וחיטה לא נאסרה במפורש, אלא כתוב ״לא תאכל טבל״ שזה איסור כללי).

נמצא שהתוס׳ סוברים כהצד השני שבחקירה, שבריה אינה בטלה משום שהתורה אסרה לאכול אפי׳ יתוש קטן, וכיון שלוקין עליו מהתורה, לכן חכמים החשיבו אותו שלא יתבטל, ולכן בריה היא רק דבר שהתורה אסרה כגון עוף טמא, גיד הנשה וכדו׳. אבל דברים שלא אסרה התורה אינם נחשבים בריה.

ויוצא מדברי התוס׳ שכדי שדבר יחשב בריה צריך שיהא לו גדר אחד והוא- כל דבר שאם יחלק שמו אין שמו עליו, ועוד שצריך להיות שלם, אבל גדר של שלם אינו גדר לבריה אלא כשהתורה נתנה חשיבות לבריה היא נתנה אותה רק לבריה שהיא שלמה. ולדוגמא, שכאשר העוף טמא לא יהיה שלם, אז אין זה מה שהתורה אסרה והוא נקרא חתיכת עוף טמא, ז״א השתנה שמו.

נמצא שרש״י והתוס׳ נחלקו מה הטעם שבריה אינה בטלה. רש״י סובר שבריה אינה בטלה משום שחכמים נתנו לה חשיבות, כמו חתיכה הראויה להתכבד וכדו׳, ולדבריו גם מה שאסרו חכמים חשוב כבריה.

אולם התוס׳ סוברים שהתורה נתנה חשיבות לבריה משום שלוקין עליה ומשו״ה החמירו חכמים שלא תיתבטל, ולדבריהם רק דבר שאסרה התורה חשוב כבריה ואינו בטל, ומה שלא אסרה התורה אלא חכמים אינו חשוב בריה.

הריטב״א חולין (ק.) ד״ה ״פרקינן ברי׳ שאני״ ס״ל כרש״י כמבואר בתחילת דבריו, והצריך שבגדר בריה יהיה דבר שבא מנשמה כמו גיד הנשה וכדו׳, ואסור מתחילת ברייתו. והוקשה לו מחלב, שבא מנשמה ואסור מתחילת ברייתו ואפ״ה לא חשיב בריה. ותירץ בשם ר״י שאין קרוי בריה אלא כל שנחלק ומאבד שמו, וחלב כשנחלק אינו מאבד שמו משו״ה אינו חשוב בריה. כך תירצו התוס׳, אבל הריטב״א כתב תירוץ נוסף בשם הרא״ה, שבריה צריכה להיות דבר החולק ועומד בעצמו כמו עוף טמא וגיד הנשה, אבל חלב אינו נמצא במקום אחד אלא מפוזר בכמה מקומות ומשו״ה אינו חשוב בריה.

מסכם הריטב״א שיש ג׳ תנאים לבריה: **א**. שיהא אסור מתחילת ברייתו. **ב**. שיהא דבר חולק לעצמו (דהיינו אינו מפוזר אלא במקום אחד). **ג**. ושיהא מבריית נשמה. וודאי שעל כל התנאים הללו צריך שיהא שלם. מבואר שהריטב״א למסקנה לא סבר כהתוס׳ שאם נחלק ומאבד שמו חשוב בריה, אלא כהרא״ה שכתב שיהא דבר חלוק לעצמו. ולכן חלב אינו חשוב כבריה כיון שהוא לא חולק לעצמו אלא מפוזר בכמה מקומות.

אולם הרשב״א בתורת הבית (ב״ד ש״א דף יד.) כתב שחלב לא חשוב כבריה אף שיש לו נשמה ואסור מתחילת ברייתו, משום שאין נחלק שמו, שגם חתיכה קטנה של חלב נקראת חלב כתירוץ ר״י שהובא בריטב״א.

אם כן הריטב״א והרשב״א שהצריכו בגדר בריה שתהא דבר שיש בו נשמה או שבאה מדבר שהיה בו חיות, למדו זאת מדברי חכמים שחלקו על רבי שמעון במס׳ מכות (יז.) שאמרו לו ברית נשמה חשובה ולכן נמלה חשובה בריה, וחיטה כיון שאין בה נשמה לא חשובה בריה. והם למדו את הגמ׳ כפשטות שגם חכמים סוברים שצריך שיהא דבר שיש בו נשמה, ולא כהתוס׳ דס״ל שחכמים אמרו זאת רק אליבא דרבי שמעון.

הטור (סי׳ ק) כתב, כל דבר שהוא בריה כגון נמלה או עוף טמא וגיד הנשה ואבר מן החי וכיוצ״ב שאם יחלק אין שמו עליו, אינו בטל לעולם. ומבואר דסבר כדעת התוס׳ שרק מה שהתורה אסרה יש עליו דין בריה, ולכן הביא בדבריהם רק גדר אחד אם נחלק שמו או לא.

אולם השו״ע (סימן ק ס״א) פסק כדברי הריטב״א, הרשב״א ורש״י, וז״ל: בריה דהיינו כגון נמלה או עוף טמא וגיד הנשה ואבר מן החי וביצה שיש בה אפרוח וכיוצא בהם אפי׳ באלף לא בטלה, ואין לו דין בריה אא״כ הוא דבר שהיה בו חיות לאפוקי חיטה אחת של איסור, וכן צריך שיהא אסור מתחילת ברייתו לאפוקי עוף טהור שנתנבל ושור הנסקל (שמותתרים מתחילת ברייתן), וכן צריך שיהא דבר שלם שאם יחלק אין שמו עליו, לאפוקי חלב (שאם נחלק שמו עליו), וכן צריך שיהא שלם עכ״ל.

מבואר שהצריך ארבעה תנאים שיחשב בריה שלא תתבטל אפי׳ באלף.

א. דבר שיש בו נשמה (לאפוקי חיטה).
ב. אסור מתחילת ברייתו (לאפוקי נבלה).
ג. שיחלק שמו כשנחתך (לאפוקי חלב).
ד. שיהא שלם (לאפוקי חצוי).

וראיה שהשו״ע לא פסק כדברי הטור, הוא כמו שכתבנו בתחילת דברינו. שהנפק״מ במחלוקת רש״י ותוס׳ היא בדבר שאסור מדרבנן כמו ביצה שיש בה אפרוח וכדו׳ האם היא נחשבת לבריה או לא. להטור דס״ל כהתוס׳ ביצה שאינה מפורשת בתורה לא חשובה בריה. משא״כ לשו״ע דס״ל כרש״י שכל דבר שלם חשוב בריה אז גם ביצה חשובה בריה.

כפי שכתבנו, השו״ע הכריע להלכה כדעת רש״י, הריטב״א, הרשב״א והר״ן שכדי שיחשב בריה צריך ארבעה תנאים.

ובביאור הגר״א (סי׳ ק סק״ו) כתב, מזה שהשו״ע הביא את תירוץ התוס׳ שכל שנחלק שמו חשיב בריה וכל שלא נחלק שמו לא חשיב בריה, לכן

השו״ע פסק לקולא גם כהתוס׳ וגם כהריטב״א והרשב״א, דכיון שזהו דין דרבנן לכן היקל כשתי השיטות. וביד יהודה כתב שהשו״ע פסק כהריטב״א, ומה שהביא את תירוץ התוס׳ של נחלק שמו זה כדברי הרשב״א שגם הוא הביא טעם זה, וכיון שזהו דין דרבנן אז השו״ע פסק כהריטב״א והרשב״א עם הטעמים של כל אחד מהם.

והנה השו״ע הצריך תנאי של בריית נשמה ומשו״ה כתב שביצת אפרוח חשובה בריה ואינה בטלה אפי׳ באלף. ויש להקשות על כך, שהרי השו״ע (סי׳ פו) פסק שגם ביצת נבלה או טרפה אם נתערבו באלף כולם אסורות אע״פ שאין בהם בריית נשמה, וקשה דכיון שהצריך שיהא בו בריית נשמה, א״כ מדוע ביצת נבלה או טרפה אינה בטלה הרי אין בהם נשמה. ועיין בש״ך שם סק״י שנשאר בצ״ע על השו״ע.

אולם המטה יהודה תירץ דבריית נשמה לא חייב שיהא בה עכשיו נשמה אלא אפי׳ שבאה מנשמה ג״כ חשיבה בריה. ואי״כ ה״ה ביצת נבלה או טרפה כיון שבכחה להוליד אפרוח, אז ג״כ חשיבה בריה.

סימן יד - בדין אין מבטלין איסור לכתחילה

א. בביאור דברי התוס׳ בגמ׳ ביצה.
ב. בביאור שיטת הרא״ש.
ג. בביאור דברי הרמב״ם.
ד. בביאור דברי הרשב״א.
ה. בביאור פלוגתת האחרונים בדעת הרשב״א במ״ש ויש לחוש למחמירין.
ו. בביאור פלוגתת הרא״ה והרשב״א.
ז. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א. בביאור דברי התוס' בגמ' ביצה.

שנינו במשנה במס' תרומות (פ"ה מ"ט) סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה (סאין של חולין) ואח"כ נפלו שם חולין (ויש בחולין בין הכל מאה סאין) אם שוגג מותר, ואם מזיד אסור. מבואר שאין לבטל איסור לכתחילה, ורק בשוגג אם עשה כן מותר.

ואיתא בביצה (דף ד:) אמר רב מתנה עצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור ביו"ט (שאיסורים משום מוקצה) מרבה עליהם עצים מוכנים (להסקה) ומסיקן. מקשה הגמ' והא קא מהפך באיסורא, דהיינו שמטלטל מוקצה. מתרצת הגמ' כיון דרובא היתרא כי קא מהפך, בהיתרא קא מהפך. ושוא' הגמ' והא קא מבטל איסור לכתחילה, ותנן אין מבטלים איסור לכתחילה, וא"כ כיצד הרבה עצים מוכנים. עונה הגמ' הני מילי בדאו' שאין מבטלין, אבל בדרבנן כי הכא מבטלין. ולרב אשי דאמר כל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל מאי איכא למימר, הני מילי היכא דאיתיה לאיסורא בעיניה, הכא מקלא קלי איסורא.

רבינו שמשון על המשנה בתרומות בד"ה "ואם מזיד אסור" כתב, דמה שאמרה הגמ' בביצה "ותנן" אין מבטלין איסור לכתחילה, אין בכל הש"ס משנה שאומ' שאין מבטלין איסור לכתחילה. אלא הגמ' למדה כן מהמשנה בתרומות ודייקה שאין מבטלין איסור לכתחילה. נמצא דדוקא בתרומה שהיא מדאו' אין מבטלין איסור לכתחילה, אבל בדרבנן כגון עצים שאיסורם משום מוקצה מותר לבטל.

רש"י ד"ה "והא קמבטל" כתב דאע"ג דאיסורא בטיל ברובא, הני מילי היכא דאיערב ממילא, אבל לערובי ולבטולי בידיים אסור, כמ"ש במשנה בתרומות דבמזיד אסור.

התוס' ד"ה "ותנן" כתבו, הא דאין מבטלין איסור לכתחילה זה דוקא בדאו' אבל בדרבנן מותר. ובפשטות דבריהם בכל דרבנן ואין שום חילוק. אלא שהוקשה להם, שאם מותר לבטל כל איסור דרבנן, דהיינו שאם

״נפל״ להיתר ואין בהיתר כדי לבטלו שמותר להוסיף, אז מדוע בגמ׳ ביצה (ג:) אמרינן ליטרא קציעות שדרסה ע״פ עיגול ואינו יודע באיזה עיגול דרסה, ר׳ יהושע אומר אם יש מאה פומין יעלו ואם לאו הפומין אסורין וכו׳. שואלים התוס׳ והרי התאנים הם תרומה דרבנן, א״כ יוסיף עליהם ויבטל אותם במאה, ומדוע אמר ר׳ יהושע שאם יש מאה יעלו ואם לא לא, הרי לפי הכלל שאמרנו שבדאו׳ אין מבטלין ובדרבנן כן מבטלין, א״כ גם כאן כן שייך לבטל כיון שזה איסור דרבנן. מתרצים התוס׳ הא דאמרינן בדרבנן מבטלין זה רק באיסור דרבנן שעיקרו מדרבנן כמו מוקצה, אבל איסור דרבנן כגון תאנים תרומה שעיקרן דאו׳, דהיינו שיש להם שורש מדאו׳, שהרי דגן תירוש ויצהר תרומתם דאו׳, אין מבטלין. ראיה נוספת לכך, הגמ׳ בחולין (צח.) מביאה שחצי זית חלב שנפל לקדרת בשר, סבר מר בר רב אשי לשער בשלושים חצאי זיתים (דהיינו שרצה להקל בדיני ביטול מדרבנן) אמר לו אביו אל תזלזל בשיעורין דרבנן. ועל כך שואל התוס׳ אם מבטלין איסור דרבנן לכתחילה אמאי לא הוסיף עליהן עד שישים כדי לבטלם. אלא שמע מינה כיון שעיקר איסורו של חלב מדאו׳ כגון היכא דאיכא כזית, אז גם היכא דאיכא רק חצי זית שאיסורו מדרבנן אין מבטלין.

נמצא לדברי התוס׳ הא דאמרה הגמ׳ שמבטלין איסור מדרבנן לכתחילה, זה רק באיסור דרבנן שעיקרו מדרבנן כמו מוקצה, אבל איסור דרבנן שעיקרו מהתורה אין מבטלין.

כל זה יצא לתוס׳ משום שהם למדו שאין שום קשר לתירוץ של מיקלא קלי איסורא, לאין מבטלין איסור לכתחילה, ז״א שלשיטתם הגמ׳ שאלה שתי שאלות. אחת, והתנן אין מבטלין איסור לכתחילה, ועל זה תירצה הגמ׳ וחילקה בין דאו׳ שלא מבטלין, לדרבנן שכן מבטלין. והשניה, שאלה שלא קשורה לדיני ביטול האיסורין, והיא, לרב אשי דס״ל דדבר שיש לו מתירין אפי׳ באלף לא בטיל, מה יעשה עם גמ׳ זו. ועל כך עונה הגמ׳ שגם רב אשי יודה דכיון שהאיסור קלה ונשרף לא שייך בו דבר שיש לו מתירין.

ב. בביאור שיטת הרא״ש.

הרא״ש בביצה (פ״א סי׳ ב) כתב, ואע״ג שאין מבטלין איסור לכתחילה, הני מילי איסור דאו׳, אבל איסור דרבנן מבטלין ליה לכתחילה ואע״ג דקיי״ל כרב אשי דאמר כל דבר שיל״מ אפי׳ באלף לא בטיל ואפי׳ בדרבנן, והני עצים שנשרו מן הדקל ביו״ט דבר שיל״מ הן, דהיום הן אסורין ולמחר מותרין, ה״מ היכא דאיתא לאיסורה בעיניה (שייך בו דשיל״מ) אבל הכא מקלי קלי איסורא. והא דקאמרינן נמי דמבטלין איסורא דרבנן לכתחילה היינו דוקא היכא דמקלי קלי לאיסורא, אבל בעלמא אין מבטלין לכתחילה אפי׳ באיסורא דרבנן ואפי׳ אין לו מתירין עכ״ל.

מבואר מדברי הרא״ש שאין שום היתר לבטל איסורים אפי׳ בדרבנן ואפי׳ שעיקרן מדרבנן, אא״כ האיסור הוא נשרף כי הכא.

ועוד מבואר דהרא״ש למד שהתירוץ של איסורא מקלא קלי שנאמר על דשיל״מ, קאי גם על תירוץ של אין מבטלין איסור לכתחילה, ולכאורה הדבר קשה. בקרבן נתנאל על הרא״ש (אות ש) כתב שהתרצן שכתב לחלק ה״מ בדאו׳ אבל בדרבנן מבטלין, ידע שמה שמותר לבטל זה רק איסור כזה של מקלא קלי, ז״א כשהוא תירץ דבדרבנן מותר, אין הכונה כל דרבנן, אלא כמו שהובא בגמ׳ בלבד, ומה שהגמ׳ הביאה אח״כ את התירוץ הזה, הוא משום שהגמ׳ סברה בהו״א שלעניין דשיל״מ התירוץ הזה של מקלא קלי לא יועיל, ועל זה תירצה הגמ׳ אה״נ שגם רב אשי יודה שכאשר האיסור נשרף לא שייך בו דשיל״מ. ולכן פסק הרא״ש שמה שמותר לבטל זה רק איסור כזה שנשרף, אבל את שאר האיסורין אסור לבטל ואין שום חילוק בין עיקרו דאו׳ או דרבנן, שהרי הרא״ש לא הזכיר מזה כלל.

ויש לעיין מה הכריח את הרא״ש ללמוד כך שאין שום היתר לבטל איסורין אפי׳ בדרבנן שאין להם עיקר מן התורה, שהרי הגמ׳ בפשטות אומ׳ שרק בדאו׳ לא מבטלין אבל בדרבנן כן מבטלין.

הגר״א בביאורו (סי׳ צט אות יד) מתרץ שלהרא״ש הוקשתה קושיית התוס׳, שאם אנחנו אומ׳ כפשטות הגמ׳ שכל דרבנן מותר לבטל. א״כ מדוע הגמ׳ בדף ג׃ אומ׳ לגבי עיגול תרומה שאיסורו מדרבנן שאם אין בהיתר כדי

לבטלו לא יעלו, הרי יכול להוסיף היתר ולבטל. וכן הגמ׳ בחולין לגבי חצי זית חלב שנפל לתוך קדרת בשר שיש בה רק פי שלושים, מדוע לא הוסיפו עוד היתר כדי לבטל. אלא שהרא״ש לא רצה לתרץ כהתוס׳ שיש חילוק בין איסור דרבנן שעיקרו מדאו׳ לאיסור דרבנן שעיקרו מדרבנן כיון שזה פירוש מחודש, ובפרט שהגמ׳ לא רמזה לחילוק זה. לכן הרא״ש נאלץ לתרץ שמה שהגמ׳ אמרה שבדרבנן מותר לבטל זה רק באופן כזה שהגמ׳ הביאה, דהיינו איסור דרבנן שנשרף, ולפי״ז אין שום היתר לבטל שום איסור אפי׳ בדרבנן, כיון שלא מצאנו שום היתר של ביטול בכל הש״ס כולו, ומשו״ה בעיגול שהוא תרומה דרבנן, וכן חצי זית חלב היה אסור להוסיף ולבטל.

ולפי״ז מסקנת הרא״ש היא שכל איסור דרבנן מותר לבטל אפי׳ אם עיקרו מדאו׳ ובלבד שהוא נשרף, שהרי לפי הרא״ש אין חילוק כלל בין עיקרו מדאו׳ לעיקרו מדרבנן, דכיון שתרצנו את הגמ׳ בביצה (ג:) לגבי תרומה, וכן את הגמ׳ בחולין לגבי חצי זית חלב, בזה שרק מה שנשרף מותר ומה שלא לא, לכן א״צ לחלק בין עיקרו דרבנן לעיקרו דאו׳.

אלא שהתפארת שמואל על הרא״ש כן מחלק חילוק זה ואומר, שמה שהרא״ש התיר זה דוקא אסור שנשרף ועיקרו מדרבנן, כמו עצים שהם מוקצה, אבל אם עיקרו מדאו׳ אפי׳ שנשרף אין מבטלין. והדבר קשה בפירושו. דכיון שכבר תורצו כל הקושיות א״כ מדוע צריכים לחילוק נוסף בין עיקרו מדאו׳ לעיקרו מדרבנן, ובפרט שהרא״ש לא הביא כלל את התוס׳ ולא כתב כדבריהם, א״כ מהו ההכרח לומר כך ?

ולייש דברי התפארת שמואל ברא״ש. נראה לומר לפי הרא״ה בבדק הבית תחילת שער השלישי (ב״ד) שכתב, שמה שמותר זה רק איסור כזה שהוא מקלא קלי כמו שהובא בגמ׳ בדוקא שזה עצים שהאיסור שלהם דרבנן ונשרף, והרא״ה לא למד כן בגלל שהיתה קשה לו קושיית התוס׳ מדוע במקומות אחרים ראינו שלא מבטלים, אלא הרא״ה למד כן משום שלא מצאנו בשום מקום בגמ׳ שמותר לבטל איסורים, לא איסורים דאו׳ ולא דרבנן שעיקרו מדאו׳ או מדרבנן. ומה שמצאנו זה רק כאן מקום אחד בלבד שמותר לבטל, רק באיסור כזה כמו עצים שאיסורם דרבנן

ונשרפים, אבל בשאר הדברים חוזרים למה דקיי״ל אין מבטלין איסור לכתחילה. נמצא לפי הרא״ה שרק בעצים מותר לבטל ולא בשום איסור אחר.

ואפשר לומר שהרא״ש ס״ל כהרא״ה שמה שמותר לבטל זה רק איסור דרבנן כזה שנשרף ולא שום איסור אחר. וכעת מובן התפארת שמואל שכתב בדעת הרא״ש, דמה שהרא״ש התיר זה דוקא איסור שנשרף ועיקרו מדרבנן כמו עצים שהם מוקצה, אבל אם עיקרו מדאו׳ אפ׳ שנשרף אין מבטלין. ואפשר לצרף לשיטתם את הר״ן.

הנפק״מ בין פירוש הגר״א לתפארת שמואל ברא״ש. היא שלדעת הגר״א כל איסור דרבנן בין שעיקרו מדרבנן ובין עיקרו מדאו׳, אם הוא נשרף מותר לבטלו לכתחילה. משא״כ לדעת התפארת שמואל רק איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן ונשרף מותר לבטל, אבל אם עיקרו מדאו׳ אסור לבטל.

ג. בביאור דברי הרמב״ם.

הרמב״ם (פט״ו מהל׳ מאכלות אסורות הכ״ה) כותב, אסור לבטל איסורין של תורה לכתחילה ואם ביטל הרי זה מותר. ובהלכה כ״ו כתב, כיצד הרי שנפלה סאה של ערלה לתוך מאה סאה שהרי נאסר הכל, לא יביא מאה סאה אחרות ויצרף כדי שתעלה באחד ומאתיים, ואם עבר ועשה כן הכל מותר, אבל באיסורין של דבריהם מבטלין האיסור לכתחילה ע״כ. ומפשטות דברי הרמב״ם נראה דכל איסור מדרבנן אפי׳ אם עיקרו מדאו׳ שרי לבטל לכתחילה, וכן סיים הכסף משנה (הלכה כז) שלפי האמת מפשט דברי רבינו נראה שכל שאינם איסורי תורה ממש מותר לבטל איסור לכתחילה, וזה ממש כפשטות הגמ׳ שחילקה שמה שאסור לבטל לכתחילה זה רק בדאו׳ אבל בדרבנן מותר לבטל לכתחילה אפי׳ באיסורי דרבנן שיש להם עיקר מדאו׳.

עוד מבואר שהרמב״ם לא כאב את קושיית התוס׳ כלל, מדוע בעיגול שהיא תרומה לא הוסיפו היתר לבטלו, וכן בחצי זית חלב לא הוסיפו כדי לבטל.

על כך יש לענות שלדעת הרמב״ם חיוב הפרשת תרו״מ של כל הפירות והירקות הוא ״מן התורה״, ומשו״ה אי אפשר להוסיף בעיגול עוד היתר כדי לבטלו, כיון שתאנים תרומתם מו התורה ואסור לבטל איסור מן התורה לכתחילה, ולגבי חצי זית חלב צ״ל שלדעת הרמב״ם חצי שיעור אסור מן התורה, ומשו״ה אין להוסיף ולבטלו, אבל איסורים מדרבנן מותר לבטל לכתחילה אפי׳ איסורים שיש להם עיקר מן התורה.

נמצא שלדעת הרמב״ם מותר לבטל איסורים מדרבנן לכתחילה אפי׳ שיש להם עיקר מן התורה.

ד. בביאור דברי הרשב״א

הרשב״א (ב״ד שער ג) מחלק את דבריו לשלושה חלקים. החלק הראשון: האם אין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדאו׳ או מדרבנן. החלק השני: אם ביטל מה הדין בשוגג ובמזיד. החלק השלישי: בדין ביטול באיסור מדרבנן שעיקרו מדרבנן שהביא ג׳ דעות.

בחלק הראשון: הרשב״א מביא את מחלוקת התוס׳ והראב״ד. התוס׳ ס״ל שאין מבטלין איסור לכתחילה רק מדרבנן, ומדאו׳ מותר לבטל, והראיה לכך מזרוע בשלה שהתירה התורה לבטל לכתחילה, וה״ה לשאר דברים שמדאו׳ מותר לבטל לכתחילה. ומה שאמרה הגמ׳ חידוש הוא, הכונה שזה חידוש שהתורה התירה לבטלו, משא״כ בעלמא אע״פ שמותר לבטל מ״מ גנאי הוא לבטלו, וכ״ש שאין מצוה לבטלו, וכאן בזרוע בשלה אפי׳ מצוה יש בו.

הראב״ד ס״ל שאין מבטלין איסור לכתחילה מדאו׳, והמקור לכך הוא מזרוע בשלה מדקרי ליה לזרוע בשלה חידוש, כלומר זה חידוש שהתורה התירה לבטל איסור לכתחילה, ורק שם התורה התירה, אבל בעלמא התורה אוסרת. אלא שלפי״ז חוזרת קושיית הרשב״א שהקשה בתחילת דבריו שהגמ׳ תאמר מתחילה שבזרוע בשלה זה חידוש. ומתרץ, י״ל שהראב״ד דייק דמ״ש ״זהו היתר הבא מכלל איסור״ הכונה זהו היתר שבא לפנינו שנתבשל כבר בתוכו איסור ומתירין אותו בשישים, משא״כ

שאר היתרין הבאין לפנינו שנתבשל בתוכן איסור שאין מתירין אותן בשישים. ולכן הוצרכה להביא בתחילה את הלימוד הזה, כיון שבפשט זהו היתר וכו׳. משמע יותר לפרש שזה בטל בשישים ולא שאר הדברים, ורק אח״כ הגמ׳ הביאה שזה חידוש, ולכן לא יכלה הגמ׳ לומר מיד שזה חידוש.

בחלק השני: איסור ״שנפל״ לתוך היתר שנינו במס׳ תרומות סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה, ואח״כ נפל שם חולין והשלימו שביחד יש מאה מהחולין, אם שגג מותר ואם מזיד אסור. נמצא שאם נפל איסור לתוך תערובת, במזיד אין לבטל, ורק בשוגג מותר, וכשביטל במזיד זה אסור דוקא למי שעבר וביטל, או לכל מי שנתבטל עבורו כדי שלא יהנו לו מעשיו הרעים, אבל לשאר כל אדם מותר. נמצא שאסור לכתחילה לבטל בידיים. ורק אם נפל האיסור לתוך תערובת ונתבטל בשוגג מותר, ובמזיד אסור, ואף שבמזיד זה אסור רק למבטל או למי שנתבטל בעבורו, אבל לשאר כל אדם מותר.

בחלק השלישי: באיסור מדרבנן שעיקרו מדרבנן.

דעה ראשונה סוברת, איסור מדרבנן שאין לו עיקר מדאו׳ ״מותר להוסיף״ על ההיתר ולבטלו, אבל באיסור דרבנן שיש לו עיקר מדאו׳ אין להוסיף על ההיתר ולבטלו, ואם עשה כן בשוגג מותר ובמזיד אסור.

דעה שניה סוברת, איסורים דרבנן שאין להם עיקר מדאו׳ כגון גבינת עכו״ם, חלת חו״ל ותרומת חו״ל מותר לכתחילה לבטל בידיים, ז״א שמותר לתת אותם לתוך היתר כדי לבטלם. משא״כ דיעה הראשונה סוברת שרק להוסיף עליהם אם נפלו מותר, אבל לבטל בידיים אסור.

דעה שלישית סוברת, שאפי׳ איסורים דרבנן שאין להם עיקר מדאו׳ אפי״ה אין לבטלם לכתחילה. ורק בחלת חו״ל ותרומת חו״ל מותר, ובזה נחלקו הרמב״ן ורבינו שמשון. הרמב״ן סובר שמותר לבטל חלת חו״ל והיא תהיה מותרת בין לכהן ובין לזר, ואילו רבינו שמשון סובר שמה שמותר לבטל חלת ותרומת חו״ל זה רק לכהן ולא לישראל.

מסכם הרשב״א שישנם שלושה מינין בביטול האיסורין, איסור של תורה. איסור מדרבנן שיש לו עיקר מדאו׳. איסור דרבנן שאין לו עיקר מדאו׳.

איסור דאו׳ אפי׳ אם נפל בשיעור שאין בו כדי לבטלו אסור להוסיף עליו ולבטלו, וא״צ לומר שאין מערבין אותו בידיים כדי לבטלו, ואם עבר וביטל במזיד אסור למבטל ולמי שביטל עבורו, ובשוגג מותר.

איסור דרבנן שיש לו עיקר מדאו׳. אין מבטלין אותו ״בידיים״ לכתחילה ואם עשה כן -בשוגג מותר במזיד אסור. ״ואם נפל״ מעצמו אע״פ שאין בהיתר כדי לבטלו מותר להרבות עליו לבטלו.

איסור דרבנן שאין לו עיקר מדאו׳. כגון חלת ותרומת חו״ל, דעת הרמב״ן שמותר לבטלה בידיים ולהאכילה אפי׳ לזרים, ולדעת רבינו שמשון מותר לבטלה רק לכהן. למסקנה כתב הרשב״א שראוי לחוש למחמירין. ועיין לקמן מחלוקת אחרונים בביאור דבריו של הרשב״א מהי כונתו שיש לחוש למחמירין, ובמה יש לחוש ובמה לא.

ה. בביאור פלוגתת האחרונים בדעת הרשב״א במ״ש ויש לחוש למחמירין.

הרשב״א בתורת הבית (פ״ד סוף שער ג) לאחר שהביא את כל השיטות סיים ויש לחוש למחמירין, וכן בתורת הבית הקצר סיים וראוי לחוש לדבריהם הלכה למעשה. ונחלקו האחרונים על מה קאי ויש לחוש שכתב הרשב״א.

הב״י סי׳ צט (סוד״ה ומ״ש רבינו בזה בשם הרשב״א) הביא סתירה בדברי הרשב״א. שבתורת הבית הארוך כתב שגבינת עכו״ם זה איסור דרבנן שעיקרו מדאו׳, וכתב הב״י שאין נפק״מ בזה כיון שהרשב״א סיים ויש לחוש לדברי המחמירין שאסור לבטל שום איסור מדבריהם בין לבטל בידיים ובין להוסיף, ורק חלת חו״ל מותר לבטל בידיים, ולכן בין אם גבינת עכו״ם עיקרה מדאו׳ או מדרבנן בכל אופן אין היתר להוסיף על האיסור ולבטלו. ולפי״ז השו״ע שפסק שמותר לבטל בכל איסור דרבנן, פסק

כהרמב״ם ולא כהרשב״א, כיון שלפי הב״י הרשב״א הוא כדעת הרא״ש שאוסר לבטל כל איסור חוץ ממיקלא קלי.

לעומתו הב״ח שם ד״ה ״כתב״ למד את הרשב״א אחרת. שהרשב״א לא מחלק בין איסור מדאו׳ לאיסור מדרבנן אלא לעניין ביטול ברוב ״בידיים״ לכתחילה, ועל זה כתב שיש לחוש לדברי האוסרים שמה שמותר לבטל בידיים זה רק חלת ותרומת חו״ל, אבל שאר דברים אסור, ויש לחוש להם בכך. אבל ״בנפל״ להיתר מעצמו מותר להוסיף בכל האיסורים של דבריהם אפי׳ שיש להם עיקר מדאו׳, ומכ״ש בשאין להם עיקר מדאו׳. ולפי הסבר זה הרשב״א הוא ממש כהרמב״ם שבכל איסור של דבריהם מותר לבטל לכתחילה אם נפל להיתר. ועוד שלפי פירוש זה מובן הטור שכתב בדעת הרשב״א שבאיסור של דבריהם מותר להוסיף ולבטל, ולמד ברשב״א כמו הב״ח שמ״ש ויש לחוש לדבריהם קאי על האיסור ביטול בידיים, שבזה יש לחוש ולא לבטל ״בידיים״ שום איסור.

(ונסביר זאת יותר בהרחבה. בחלת ותרומת חו״ל מותר לבטל לכתחילה בידיים. וא״כ נחלקו אם לומדים לכל שאר האיסורים מחלת ותרומת חו״ל או לא. הדעה שסוברת שכן לומדים (דעה שניה בחלק השלישי) אז כל איסור מותר לבטל לכתחילה בידיים כמו חלת ותרומת חו״ל. והדעה שסוברת שלא לומדים מחלת ותרומת חו״ל (דעה השלישית) אז רק שם מותר לבטל בידיים, משא״כ בשאר דברים אסור לבטל לכתחילה בידיים, ועל זה כתב הרשב״א שיש לחוש לדעה שסוברת שרק בחלת ותרומת חו״ל מותר לבטל בידיים, אבל בשאר דברים אין לבטל בידיים. ולפי״ז אם אינו מבטל בידיים אלא שהאיסור נפל להיתר אז אין חילוק בין עיקרו מדאו׳ או מדרבנן, בכל אופן מותר להוסיף ולבטל, כך למד הב״ח בהבנת הרשב״א).

ו. בביאור פלוגתת הרא״ה והרשב״א.

הרשב״א בתורת הבית (ב״ד שער ג׳) הביא ג׳ דעות בעניין אי מותר לבטל איסורין דרבנן.

דעה א׳. כל איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן אם נפל לתוך היתר ואין בהיתר כדי לבטלו ״מותר להוסיף״ כדי לבטלו.

דעה ב׳. איסורין דרבנן שאין להם עיקר מדאו׳ מותר לכתחילה ״לבטל בידיים״ בתוך רוב של היתר.

דעה ג'. מה שמותר לבטל באיסורין דרבנן זה רק חלת ותרומת חו"ל. שבזה סובר הרמב"ן שמותר לבטלה בין לזרים ובין לכהן. ולרבינו שמשון מותר לבטלה רק לכהן ולא לזרים. הרשב"א למסקנה כתב שיש לחוש לדעה השלישית, ולכן אין לבטל שום איסור מדרבנן אפי' שעיקרו מדרבנן, אלא בחלת ותרומת חו"ל.

הרא"ה בבדק הבית (שם) ד"ה "בדיני" הביא שהרשב"א כתב בדעה א' שאיסור דרבנן כגון גבינת עכו"ם אם נפלה לפחות משישים מרבה עליה לכתחילה ומבטלה, והראיה מהא דאמרי' בביצה ד: עצים שנשרו מן הדקל לתנור ביו"ט מרבה עליהן עצים מוכנין ומסיקן וכו'. והקשה הרא"ה דאינו נכון, דשאני התם בביצה דמקלא קלי איסורא כדאמר התם, דהיינו מה שמותר לבטל לכתחילה זה רק איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן ומקלא קלי איסורא, אבל שאר הדברים אסורין, ולא אשכחן בשום דוכתא לבטל שום איסור, לא איסור תורה ולא דרבנן, ולכן הדרינן לכללא דאין מבטלין איסור לכתחילה, חוץ מחלת ותרומת חו"ל ואיסור כזה שנשרף.

הרשב"א במשמרת הבית ד"ה "כתוב" כתב, שלא טוב עשה הרא"ה שהתיר בשמי לבטל איסורין דרבנן, שהרי גם אני בסוף דברי כתבתי שיש לחוש לדברי האוסרין. וזאת ועוד שדעת הראשונים הסוברים שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה הביאו ראיה מההיא דביצה, עצים שנשרו מן הדקל לתוך תנור וכו'. ומה שאמר הרא"ה דמה שהתירו שם זה משום שאיסורא מקלא קלי "טעה הרא"ה טעות גמורה" בלימוד הגמ' שם. ששם הגמ' בתחילה הקשתה דאין מבטלין איסור לכתחילה, ועל כך תירצו הני מילי בדאו' אבל בדרבנן מבטלין, ולכן הקושיה תורצה. אלא שאח"כ הגמ' הקשתה קושיה נוספת שלפי רב אשי דאמר כל דבר שיל"מ אפי' באלף לא בטיל מאי איכא למימר. ז"א אף שאין בעיה משום אין מבטלין איסור לכתחילה, אבל משום דרב אשי איכא, ועל זה תירצה הגמ' שלא שייך כאן איסור מחמת דשיל"מ משום דאיסורא מקלא קלי, וזה פשוט בגמ'.

נמצא שהרשב״א למד שתירוץ הגמ׳ דאיסורא מקלא קלי קאי רק על התירוץ של דשיל״מ, ולא על אין מבטלין איסור לכתחילה. ולכן לדעת הרשב״א מותר לבטל כל איסור דרבנן שאין לו עיקר מהתורה, שעל כך אמרה הגמ׳ ה״מ בדאו׳ אבל בדרבנן ״מבטלין״.

משא״כ הרא״ה למד את הגמ׳ אחרת, שהטעם של איסורא מקלא קלי קאי גם על השאלה שאין מבטלין איסור לכתחילה, ועל זה ענתה הגמ׳ שרק איסור כזה שמקלא קלי מותר לבטל לכתחילה, משא״כ שאר האיסורים.

נמצא שאף שלמסקנה הרשב״א פסק שיש לחוש לאוסרין, וזה ממש כדברי הרא״ה מ״מ בעצם לימוד הגמ׳ הרשב״א פליג על הרא״ה ולכן כתב עליו שטעה טעות גמורה. ואילו הרא״ה אע״פ שראה שהרשב״א סיים כך שיש לחוש להאוסרין, מ״מ הקשה על הרשב״א כיצד אפשר להביא דעה כזו הסוברת שמותר לבטל איסור דרבנן אפי׳ שלא מקלא קלי, שהרי זה נגד הגמ׳, ולא מצאנו בשום מקום שמותר לבטל איסורים, חוץ מחלת ותרומת חו״ל ואיסור שהוא נשרף.

וכדברי הרא״ה בהבנת הגמ׳ בביצה, כן כתב הרא״ש (פ״א סי׳ ב) דכתב, ואע״ג דאין מבטלין איסור לכתחילה הני מילי איסור דאו׳, אבל איסור דרבנן מבטלין ליה לכתחילה, ואע״ג דקיי״ל כרב אשי דאמר כל דשיל״מ אפי׳ באלף לא בטיל, והני עצים הוי דבר שיל״מ, ה״מ היכא דאיתא איסורא בעיניה, אבל הכא מקלא קלי איסורא, והא דאמרי׳ נמי מבטלין איסורא דרבנן לכתחילה היינו דוקא היכא דמקלא קלי איסורא ע״כ. וזה ממש כדברי הרא״ה, וכן הר״ן (פרק א דף ב: ד״ה ״ואע״ג״ בראש הדף) כתב, הא דמבטלין איסור אין הכונה בכל איסור, אלא בכגון הכא שאינו אלא טלטול (הכונה שאין לו עיקר מדאו׳) ומקלי קלי איסורא ואמסקנא סמיך. ז״א הגמ׳ התירה את הביטול מהטעם שהובא במסקנה שהוא מקלי קלי.

אבל התוס׳ (דף ד:) ד״ה ״ותנן״ ס״ל כדעת הרשב״א בהבנת הגמ׳, משום שחילקו רק בין איסור דרבנן שיש לו עיקר מדאו׳ לאין לו עיקר מדאו׳. כיון שבפשטות הגמ׳ מותר לבטל אפי׳ איסור שיש לו עיקר מדאו׳, דהגמ׳

סתמה ולא חילקה, אלא שמכמה מקומות בש״ס רואים שאפי׳ שהאיסור הוא דרבנן לא ביטלו אותו לכתחילה, ולכן התוס׳ הגיעו לחילוק שבאיסור דרבנן שיש לו עיקר מדאו׳ אין מבטלין, ורק איסור דרבנן שאין לו עיקר מדאו׳ מותר לבטל, ולפי״ז כל איסור דרבנן שרי.

השו״ע (סימן צט ס״ו) פסק כדעת הרמב״ם שכל איסורים מדרבנן בין אין להם עיקר מדאו׳ ובין יש להם עיקר מדאו׳, ״אם נפלו״ לתוך היתר ואין בהיתר שישים לבטל, מותר לכתחילה להרבות ולבטל את האיסור, אבל לבטל ״בידיים״ בכל האיסורים אסור, ורק בחלת ותרומת חו״ל מותר כמ״ש בגמ׳.

הרמ״א שם פסק כדעת הרא״ש שאין לבטל שום איסור אם נפל לתוך היתר ואין בהיתר כדי לבטלו, דמ״ש בגמ׳ שמבטלין איסור מדרבנן זה רק איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן והוא מקלא קלי (נשרף) כמ״ש בגמ׳, אבל בשאר איסורים אסור לבטל.

עיקרי הסוגיא בקיצור

ישנם ג׳ מקומות שדיברו בהם חז״ל בעניין ביטול האיסורים.

א - המשנה בתרומות (פ״ה מ״ט) אומרת שאם נפלה סאה תרומה לפחות ממאה סאה של חולין אסור להוסיף לכדי מאה ולבטל את התרומה, משום שאין מבטלין איסור לכתחילה, וזה דוקא לכתחילה, אבל בדיעבד (כלומר אם כבר הוסיף) מותר. שם מדובר על איסור דאו׳ כתרומה. ואפילו כש״נפל״ האיסור אסור להוסיף ולבטל, וכ״ש שאסור לבטל בידיים.

ב – הגמ׳ בביצה (ד:) אומרת שאם ״נפל״ איסור דרבנן מותר ״להוסיף״ כדי לבטלו, שכן אומ׳ הגמ׳ שדוקא בדאו׳ אין מבטלין, אבל בדרבנן מבטלין. ובנידון הנ״ל נחלקו הראשונים איזה איסור דרבנן מותר לבטלו. ובזה הבאנו ג׳ שיטות בראשונים.

שיטת התוס׳. שרק איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן מותר לבטל דהיינו להוסיף כדי לבטלו, אבל לא לבטל בידיים, דומה למה שאמרה הגמ׳ ״נפלו״ עצים לתוך התנור, אבל איסור דרבנן שיש לו עיקר מדאו׳ אסור לבטלו. ודין זה יצא להם מכח הקושיה שהיתה להם בביצה (דף ג:) שראינו תרומה מדרבנן שנפלה למקום שלא היה בו כדי ביטול, והגמ׳ לא אמרה שיוסיף ויבטל. ותירצו התוס׳ שיש חילוק בין איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן לעיקרו מדאו׳.

שיטת הרא״ש דמה שהתירה הגמ׳ לבטל איסור דרבנן, זה רק איסור דרבנן שעיקרו מדרבנן ומקלא קלי (נשרף). והסברנו שהרא״ש כאב לו את קושיית התוס׳ אלא שתירץ אחרת. וזה לפי פירוש הגר״א בדעת הרא״ש, ועיין בסוגיא בפנים פירוש התפארת שמואל בדעת הרא״ש.

שיטת הרמב״ם. למד את הגמ׳ כפשטות, דמה שכתוב שבדרבנן מותר לבטל (דהיינו להוסיף) עד שישים כגון שנפל איסור לפחות משישים, דין זה הוא לכתחילה שמותר להוסיף עד שישים, אבל לבטל בידיים לא. וכדבריו פסק השו״ע סי׳ צט ס״ו.

ג – בגמ׳ בכורות (כז.) מבואר שמותר לכתחילה לבטל בידיים חלת ותרומת חו״ל ולא רק להוסיף לשישים, ולדעת הפוסקים (דעה ג׳ ברשב״א) מה שמותר לבטל לכתחילה בידיים נאמר רק בתרומת חו״ל, אבל בשאר דברים אסור. (ועיין ברשב״א שהביא שיש דעה חולקת שמשם לומדים שמותר לכל הדברים).

למסקנה השו״ע פסק כהרמב״ם שאיסורים דרבנן בין עיקרן דרבנן ובין עיקרן מדאו׳ מותר להוסיף ולבטל אותם לכתחילה, ורק לבטל בידיים אסור. ואילו הרמ״א פסק כדעת הרא״ש שאין לבטל שום איסור ואפי׳ להוסיף, ורק איסור דרבנן שנשרף כגון עצים שנפלו לתנור מותר להוסיף ולבטלם, אבל שאר דברים אסור.

סימן טו - בדין טעם כעיקר

א. בביאור שיטת רש"י.
ב. בביאור שיטת התוס'.
ג. הנפק"מ בין רש"י לתוס'.
ד. בביאור הקושיה על שיטת רש"י מכלי מדין.
ה. בביאור הקושיה על שיטת התוס'.

א. בביאור שיטת רש"י

איתא בפסחים (מג:) אמר רבי אבהו אמר רבי יוחנן כל איסורין שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר שהרי אמרה התורה "משרת". ובהמשך הגמ' שואלת, והאי משרת להכי הוא דאתא, האי מבעיא ליה משרת ליתן טעם כעיקר, שאם שרה ענבים במים ויש בהם טעם יין חייב, ומכאן אתה דן לכל התורה כולה שטעמו של איסור כממשו ולוקין עליו. וכדעת רבנן. אבל ר"ע למד "ממשרת" שהיתר מצטרף לאיסור, וטעם כעיקר לומד מגיעולי נכרים, שאע"פ שמה שבלוע זה רק טעם, אפ"ה התורה אסרה.

ולפום ריהטא ופשטיה דסוגיא נראה דבין לרבנן ובין לר"ע אית להו טעם כעיקר בכל איסורין שבתורה, אלא דפליגי מהיכן ללמוד, ממשרת או מגיעולי נכרים.

בגמ' חולין (צח:) רבא לומד מזרוע בשלה דלא נצרכה אלא לטעם כעיקר שבקדשים אסור, קמ"ל דהכא שרי. נאמר בתורה "ולקח הכהן את הזרוע בשלה" ופרש"י זרוע של איל נזיר הוא המורם ממנו ומניפים אותו וניתן לכהן ואסור לזרים, והאיל כולו נאכל לבעליו דהא שלמים הוא. ומדובר שהאיל והזרוע נתבשלו יחד, והזרוע שהיא אסורה לזרים נותנת טעם באיל, ועל זה אומר רבא שמזרוע בשלה למדנו לטעם כעיקר שדוקא בזרוע בשלה התירה התורה טעם כעיקר אבל בשאר קדשים אסור, וזרוע בשלה לא יכולה ללמד על שאר דברים שיהיו מותרים מדין טעם כעיקר

כיון שהגמ' אומרת חידוש הוא, והחידוש הוא לפי רבא שהתורה התירה אותו מדין טעם כעיקר, אבל בשאר קדשים אסורים מדין טעם כעיקר.

רש"י לומד מהגמ' בחולין (צח:) שטעם כעיקר אינו דאו' אלא מדרבנן, שהרי רבא אומר לא נצרכא אלא לטעם כעיקר שבקדשים אסור וכאן מותר. ז"א שדוקא בשאר קדשים יש איסור של טעם כעיקר, אבל בחולין טעם כעיקר אינו מדאו' אלא מדרבנן, וזהו שכתוב בגמ' "זהו היתר הבא מכלל איסור" דהיינו זהו היתר הזרוע בשלה שהיא מותרת מדין טעם כעיקר, הבא מכלל איסור, שבשאר קדשים יש איסור של טעם כעיקר. אבל בחולין לא דיברו ואין איסור של טעם כעיקר כלל מן התורה.

רש"י הביא ראיה ממס' ע"ז (סז.) דאמר ר' יוחנן כל שטעמו ולא ממשו אין לוקין עליו. מבואר דאף שיש טעם של איסור ואין ממשות, מ"מ אין לוקין עליו, דהיינו שאינו מן התורה.

ראיה נוספת. לפי מה שפירש רש"י כאן ברבא דטעם כעיקר אינו מן התורה, צ"ל דס"ל גם במה שנחלק אביי על רבא בדף קח. דאביי ס"ל דטעם כעיקר דאו' ורבא ס"ל דטעם כעיקר דרבנן. ששם נחלקו אביי ורבא בעניין טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר ונתנה בה טעם שנאסרה, ואביי לומד שטעם כעיקר בעלמא מדאו', שאם תאמר דרבנן, ומה שאינו דאו' זה משום שבו"ח חידוש הוא, אם זה חידוש היינו צריכים לומר דאע"ג שאינו נותן טעם של חלב בבשר צריך להיות אסור, ולמה כתוב במשנה שדוקא אם נותן טעם חלב אסור, אלא ודאי שאינו חידוש. ורבא פליג וס"ל שבשר וחלב זה כן חידוש ולכן טעם כעיקר דרבנן, שאין ללמוד מבשר וחלב, ובבו"ח ודאי ומוכרח שהחלב יתן טעם בבשר, שהרי דרך בישול אסרה התורה ואי אפשר שנבשל בו"ח והחלב לא יתן טעם. לכן בו"ח חידוש הוא כמ"ש בפסחים, דאי תרו ליה כוליה יומא שרי בשיל ליה בישולא אסור וא"א ללמוד ממנו. וממילא רש"י לומד שרבא חולק על אביי גם בעניין של טעם כעיקר וס"ל דהוא דרבנן. וכתב הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד ש"א דף י) דאביי ורבא הלכה כרבא לכן ס"ל לרש"י כרבא דאין טעם כעיקר מהתורה.

ויש להביא ראיה נוספת לרש״י. כתב הרשב״א שם, הא דאמרינן בפסחים שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שני סאין אחת של חולין ואחת של תרומה ונפלו אלו לתוך אלו מותרין, שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו, ותרומה לתוך תרומה נפלה, ומקשה הגמ׳ שם דאי כזית בכדי אכילת פרס דאו׳ אמאי אמרי׳ שאני אומר, בהכרח שכזית בכא״פ אינו דאו׳, ולכן התרומה והחולין מותרין. ואם נאמר שטעם כעיקר דאו׳ אז נכון שבכזית בכא״פ אינו דאו׳, אבל מצד טעם כעיקר יש לאסור את התרומה והחולין. רואים שהגמ׳ שם לא חששה לכך, מוכח שטעם כעיקר אינו מן התורה.

ולדברי רש״י הא דאמרי׳ בפסחים מג. ״משרת״ וילפינן מיניה ליתן טעם כעיקר, אסמכתא בעלמא הוא, דהוו להו נזיר וגיעולי נכרים שני כתובין הבאין כאחד שאין מלמדין אלא על עצמם, אי נמי גיעולי עכו״ם חידוש הוא כדאמרי׳ התם אליבא דרבנן, ומשרת להיתר מצטרף לאיסור אליבא דרבי עקיבא, ומשו״ה אין ללמוד משם לטעם כעיקר מן התורה. ועיין בר״ן בחידושיו במה שהעיר על דברי רש״י כאן.

נמצא שלרש״י יש כמה ראיות שטעם כעיקר מדרבנן. חולין (צח:) זרוע בשלה. חולין (צח.) מרבא דפליג על אביי. וממס׳ ע״ז (סז.) ר׳ יוחנן דאמר טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו. ומפסחים (מד.) פרק אלו עוברין שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה וכו׳. וכיון שהדבר מוכח מכמה מקומות בש״ס צריך לומר שמה שכתוב בגמ׳ פסחים (מג:) משרת וכו׳, צ״ל לומר שזה אסמכתא בעלמא.

ויש להקשות על דבריו מהגמ׳ בחולין (קיב:) שרב מרי בר רחל נמלח עבורו בשר שחוטה עם בשר נבלה, ובא לפני רבא ושאל האם הציר של הנבלה נבלע בשחוטה, או כשם שדם אינו בולע כיון שעסוק בפליטה ע״י המלח, ה״ה שאת הציר של הנבלה אינו בולע. וענה לו רבא מהיתור שבפסוק אלה ״ה״טמאים שהאות ה׳ באה לרבות שצירן ורוטבן אסורין וכן בולעים. דהיינו שאע״פ שלגבי דם, השחוטה לא בולעת מהנבלה כיון שעסוקה בפליטה, מ״מ ציר יותר נח להבלע מדם, ואסור מן התורה.

ומבואר להדיא שטעם כעיקר דאו' ודלא כרש"י דס"ל דטעם כעיקר דרבנן.

הרשב"א בתורת הבית (ב"ד ש"א דף י:) כתב ליישב דמ"ש הטמאים לאסור צירן ורוטבן כשהם בפני עצמם קאמר, ואף שהמעשה היה ע"י בליעה, אין כונת רבא לומר שבאופן הזה אסור מן התורה, אלא לומר לו שציר של נבלה היוצא ע"י מליחה אינו חשוב כזיעה בעלמא, אלא איסור גמור, וכשהוא בלוע הוא איסור דרבנן.

ב. בביאור שיטת התוס'.

התוס' בחולין (צח:) ד"ה "רבא" הכריח שבזרוע בשלה עם האיל מיירי בטעם "כל דהו" דהיינו שיש שישים או מאה, ורק בזרוע בשלה טעם כל דהו מותר, ואילו בשאר קדשים גם טעם כל דהו אסור (שהרי מדובר שהזרוע בשלה מלמד לטעם כעיקר, היינו לטעם כל דהו). ואם בגמ' מדובר על טעם כל דהו, אז מה דחק את רש"י לומר שטעם גמור (היינו ביש שישים) בחולין מותר מן התורה, שהרי מה שיש ללמוד מקדשים זה רק לטעם כל דהו, שאת זה אפשר לומר שבחולין לא החמירו, אבל טעם גמור שאין שישים מניין שמותר.

ועוד הקשו התוס', שא"א לומר דמיירי הכא בטעם כל דהו שהרי בפרק התערובות אמר ר"ל הפיגול והנותר והמטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, וקאמר ש"מ נותן טעם ברוב לא מהתורה. ומבואר שאפי' כדי נתינת טעם לא אסר במין במינו, ובבשר והפיגול ודאי שאחד נותן טעם בשני ואפ"ה אם אכלן פטור. וא"כ במין במינו אפי' שנותן טעם אינו אסור, ואילו לשיטת רש"י כאן בזרוע בשלה וחטאת מיירי במין במינו, ואפ"ה אסור. ז"א שמזרוע בשלה לומדים לכל הקדשים שמין במינו בטעם כל דהו אסור, ואילו מפרק התערובות למדנו שאפי' שיש טעם גמור אינו אסור. יוצא שלפי רש"י ישנה סתירה בגמ', שמזרוע בשלה מבואר שאפי' טעם כל דהו אסור, ואילו מפרק התערובות מוכח שאפי' בטעם גמור פטור.

ולכן תוס׳ הסבירו את הגמ׳ בזרוע בשלה אחרת מרש״י. דהתם מיירי בטעם גמור דהיינו שלא היה שישים, וכשבישלו את הזרוע עם האיל אז חלק מהזרוע וחלק מהאיל היה מחוץ לרוטב, והזרוע נתנה טעם באיל באופן כזה שאין באיל שישים כדי לבטל את טעם הזרוע, ואת זה באה התורה והתירה. ואילו בשאר קדשים או אפי׳ בחולין אסור, דטעם כעיקר דאו׳. ובתוס׳ ע״ז סז. ד״ה ״אמר ר׳ יוחנן״ הסבירו דמ״ש בגמ׳ כאן שבקדשים אסור, ומשמע שחולין מותר. הסבירו דבקדשים אסור וה״ה בחולין, ונקט קדשים משום שדיברו בקדשים אבל אה״נ דה״ה בחולין.

נמצא דלדעת התוס׳ טעם כעיקר הוא מדאורייתא. והראיה שלהם היא מהגמ׳ בפסחים דלכו״ע טעם כעיקר דאו׳ בין לרבנן ובין לר״ע, אלא דפליגי מהיכן ללמוד. ועוד, שהגמ׳ שם אומ׳ דמדרבנן נשמע לר״ע. דכשם שלרבנן טעם כעיקר דאו׳ לכל התורה כולה, ה״ה להיתר מצטרף לאיסור לפי ר״ע לכל התורה כולה. ועוד שבתחילת הגמ׳ שם כתוב אמר ר׳ יוחנן בכל איסורי התורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסור נזיר שנאמר ״משרת״, ואח״כ הגמ׳ מקשה והאי משרת להכי הוא דאתא, האי משרת נצרך ליתן טעם כעיקר. וודאי שנחלקו בדרשה מן התורה ולא באסמכתא, כן הקשו התוס׳ (בע״ז סז.) ד״ה ״אמר ר׳ יוחנן״.

אלא שכעת התוס׳ יצטרכו להתמודד עם כל הגמרות שרש״י הביא ראיות מהם לשיטתו.

א. לגבי הגמ׳ בחולין (צח:) זרוע בשלה. התוס׳ כבר הסבירו דמיירי שהזרוע והאיל יצאו מחוץ לרוטב, ומיירי בטעם גמור שאין שישים בהיתר לבטל.

ב. במחלוקת אביי ורבא בפרק כל הבשר, שאביי סובר טעם כעיקר דאו׳ ורבא חולק עליו ולכאורה סובר טעם כעיקר דרבנן. הסבירו התוס׳ שרבא לא בא לומר דטעם כעיקר דרבנן אלא הוא רק דחה את אביי שאמר שבו״ח זה לא חידוש, ואמר שבו״ח זה כן חידוש אבל טעם כעיקר ודאי שהוא מן התורה כאביי.

ג. לגבי מה שאמר ר' יוחנן בע"ז (סז.) טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו. התוס' בחולין תירצו דמיירי במינו, דמין במינו ברובא בטל, דלא שייך בו טעם כעיקר כיון שלא מורגש טעם האיסור, וטעמו וממשו שאמר ר' יוחנן שלוקין עליו כגון שהאיסור בעין ומכירו, לכן אם אוכלו לוקה עליו אפי' שהוא מין במינו, וטעמו ולא ממשו שאסור ואין לוקין עליו, ג"כ מיירי שממשו קיים אלא שלא מכירו לכן לא לוקה. ומ"ש ולא ממשו הכונה מילתא דפסיקתא נקט שבכל עניין בין אם ממשו לא קיים ובין אם ממשו קיים ואינו מכירו לא לוקה, ורק בממשו קיים ומכירו לוקה.

תירוץ נוסף בשם רבינו יוסף, דאף אם נאמר שטעם כעיקר דאו' מ"מ לר' יוחנן אינו לוקה, דר' יוחנן סבר כר"ע דיליף טעם כעיקר מגיעולי נכרים, ושם אין אלא "עשה" דתעבירו באש היינו ליבון או הגעלה שהיא מצות עשה, ולא לוקין על מצות עשה.

תוס' הוצרכו לפרש כך בר' יוחנן, כיון שר' יוחנן בפסחים סבר כר"ע דטעם כעיקר דאו' מגיעולי נכרים, ולכן מה שאמר כאן טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו, חייבין לומר כאחד מהתירוצים הללו.

ד. להתוס' הוקשה מהגמ' פסחים (מד.) שתי קופות אחת של חולין ואחת של תרומה, ולפניהם שתי סאין אחת של חולין ואחת של תרומה, ונפלו אלו לתוך אלו מותרין שאני אומר חולין לתוך חולין נפלו, ותרומה לתוך תרומה נפלה. והגמ' מעמידה דכיון שכזית בכא"פ אינו דאו' לכן מותר, ואם טעם כעיקר הוי דאו' היתה הגמ' צריכה לאסור, אלא מוכח כרש"י דהוי דרבנן. ועל כך מתרצים התוס' בחולין (צח:) דהתם מיירי במינו, וכל שהוא מין במינו לא שייך טעם כעיקר וכל שיש רוב בטל מן התורה, והשישים או מאה זה מדרבנן.

ג. נפק"מ בין רש"י לתוס'.

והנה בין אם טעם כעיקר הינו דאו' כהתוס', או דרבנן כרש"י, לשניהם הדבר אסור לדינא עד ששים, להתוס' השישים נצרך מדאו' לבטל,

ולרש״י השישים נצרך מדרבנן, ואם לפי שניהם אסור אז מה הנפק״מ אם טעם כעיקר דאו׳ או דרבנן.

הטור (יו״ד סימן צח ס״ב) כתב דלדעת ר״ת מין במינו כיון שאינו נותן טעם מן התורה בטל ברוב, אלא שחכמים הצריכו שישים וכו׳. נמצא שמין במינו צריך שישים מדרבנן, ומין בשאינו מינו צריך שישים מן התורה לבטל את הטעם.

והנפק״מ היא, שלדעת התוס׳ אם נתערב ״מין במינו״ ונשפך (הרוטב) בעניין שאין יכולים לעמוד עליו לשערו. אם נתבאר שהיה רובו היתר מותר כיון דספיקא דרבנן תולין להקל, כיון שהשישים שצריך לבטל הוא מדרבנן. ואם לא נתבאר שרובו היה היתר אסור, כיון שהוא ספק דאו׳, דמדאו׳ בעינן רוב כדי לבטל. ואם נתערב ״מין בשאינו מינו״ ונשפך אסור דספיקא דאו׳ לחומרא, כיון שהשישים שצריך לבטל הוא מן התורה. ואילו לרש״י בין במינו ובין בשאינו מינו אם נשפך כל שנודע שהיה רוב בהיתר מותר, דהשישים הוא מדרבנן תמיד, כיון דטעם כעיקר מדרבנן.

להלכה השו״ע (סימן צח ס״ב) כתב וז״ל: אם נתערב מין בשאינו מינו ונשפך בעניין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו, אפי׳ נודע שהיה רובו היתר אסור דהוי ספיקא דאו׳ לחומרא, כיון שהשישים הוא מן התורה ובספק מחמירין. ובבאר הגולה כתב שהשו״ע פסק כדעת ר״ת דכיון שנתן האיסור טעם בהיתר נהפך כולו להיות איסור. נמצא שלדעת השו״ע טעם כעיקר הוא מדאו׳.

וכן הט״ז (סק״ג) כתב המסקנה בפוסקים דמין שנתערב במינו, מן התורה בטל ברוב בעלמא שנאמר ״אחרי רבים להטות״, אלא שרבנן הצריכו בו שישים, על כן במקום שיש ספק כגון זה שנשפך אזלינן לקולא ואמרי׳ שהיה שישים, אבל במין בשאינו מינו צריך שישים מן התורה כיון שמרגישים בהיתר את טעם האיסור, על כן במקום ספק אזלינן לחומרא ע״כ. וכן פסק הש״ך (סק״ו).

בפמ״ג (בפתיחה להל׳ בשר וחלב) ד״ה ״ודע״ כתב, שטעם כעיקר הוא איסור ודאי דהיינו שפסק ההלכה הוא מתורת ודאי, ודלא כהרשב״א בתורת הבית שפסק כן רק מתורת ספק, ולכן באופן שנשפך מהרוטב הוי ספק דאו׳ לחומרא. וכן כתב בבדי השולחן (סי׳ צח סק״כ), ובביאורים ד״ה ״אבל אם״.

נמצא להלכה דלדעת השו״ע (צח ס״ב) טעם כעיקר אסור מן התורה.

ד. בביאור הקושיה על שיטת רש״י מכלי מדין.

הרא״ה בבדק הבית (ב״ד ש״א דף יא:) כתב, ויש כאן שאלה חזקה. לשיטת רש״י ודעימיה דס״ל דטעם כעיקר דרבנן. דאמרי׳ בגיעולי נכרים טעמו ולא ממשו אסור, דהיינו שהתורה אסרה את כלי מדין שבלוע בהם איסור, שהוא איסור מן התורה. וא״כ כיצד רש״י יסביר זאת אחרי שהוא סובר דטעם כעיקר דרבנן.

לפני שנעמוד על התירוץ, יש לחקור בדעת רש״י בהא דאמר טעם כעיקר דרבנן. האם רש״י סובר שאה״נ שטעם כעיקר זה דאו׳ כהתוס׳, ומה שאמר רש״י טעם כעיקר דרבנן זה משום שבד״כ יש רוב נגד האיסור ולכן הוא בטל ברוב ומותר מן התורה. או שנאמר הא דאמר רש״י טעם כעיקר דרבנן, זה משום שלפי התורה טעם של איסור אינו חשוב כלום, אע״פ שאני טועם טעם של איסור (חקירה זו הציג רעק״א בגמ׳ חולין צח: אות ו׳ ד״ה ״ונראה״). והנפק״מ בן הטעמים היא באופן שלא יהיה רוב כנגד טעם האיסור. לדעה הראשונה אסור מן התורה, ולדעה השניה מותר כיון שטעם של איסור אינו חשוב כלום.

הגמרא בחולין (קיב:) דורשת מהפסוק ״ואלה הטמאים״ לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן. ומבואר שהציר היוצא מדג טמא אסור מן התורה, וציר הוא טעם שיוצא מהדג או מכל דבר טמא. וא״כ קשה לשיטת רש״י דס״ל טעם כעיקר דרבנן. מסביר הר״ן בחידושיו (צח:) סוד״ה ״ובסוגיין״ דיש לומר שרק אם הרוטב או הציר הם בעין הם אסורים מן התורה כמו הדבר הטמא בעצמו, אבל ע״י תערובת מותר. ז״א הטמאים מלמד שרק

אם הם בפנ״ע הם אסורים אבל ע״י תערובת התורה לא אסרה. וכן כתב הרשב״א בתורת הבית להסביר בדעת רש״י.

וכעת ניגש ליישב את שיטת רש״י מגיעולי נכרים. ומצאנו בזה ג׳ תירוצים.

תירוץ ראשון: הרא״ה בבדק הבית (שם) מתרץ בשם הרמב״ן, דמה שהצריכה התורה הגעלה בכלי מדין זה משום מעלה, דכמו שבמטביל כלים הצריכה התורה טבילה משום מעלה, כמו שגוי הרוצה להתגייר צריך טבילה לפני הגיור, ה״ה כלים צריכים טבילה כאשר נכנסים לרשות הישראל. ולכן כיון שכלי שבלע איסור הצריכה התורה הגעלה משום מעלה, אז גם הבלוע בתוכו אינו בטל ברוב.

אלא שהוא מקשה על פירוש זה, והרי זה אינו דומה שהרי כלי שאינו טבול אם בשלו בו האוכל אינו נאסר, ואילו כלי איסור אם בשלו בו האוכל כן נאסר. ועל כך הוא מתרץ כלי שמחוסר טבילה אין הטבילה מעכבת בו משו״ה האוכל אינו נאסר, ואילו כלי שצריך הגעלה אז הוא נקרא מחוסר טבילה כיון שאינו יכול להטבילו קודם ההגעלה, משו״ה האוכל נאסר בו.

אלא שעדיין יש להקשות, כלי חרס שאינו צריך טבילה ובלוע בתוכו איסור, מדוע אם בישל בו האוכל נאסר, הרי הוא לא מחוסר טבילה. ומתרץ, שכל שכנגדו בכלים דהיינו כלי מתכת שצריך טבילה ובלוע בו איסור האוכל אסור אם בישל בו, אז גם בזה.

וכתבו האחרונים וגם המאירי שתירוץ זה של הרמב״ן דחוק מאוד. מ״מ מדברי הרמב״ן מוכח דס״ל כהצד השני בחקירה שטעם כעיקר מדרבנן, ומהתורה אינו כלום ואפי׳ שאין רוב בהיתר אפ״ה מותר מן התורה.

תירוץ שני: רעק״א (צח: אות ו׳ ואות ט׳) כתב, שלדעת רש״י טעם כעיקר הוא מן התורה כאשר אין רוב לבטל, וטעם הבלוע בכלי הוא טעם גמור של איסור ולא ע״י תערובת, ואף שבד״כ כאשר מבשל בכלי יש רוב היתר ומבטל את האיסור ומותר, מ״מ חיישינן שמא יבשל בכלי מעט היתר ולא

יהיה רוב בהיתר לבטל את האיסור, ובכה"ג הוי איסור דאו', ומשו"ה הצריכה התורה להגעיל את כלי מדין, באופן שלא יהיה רוב בהיתר לבטל.

ולפי"ז דעת רש"י היא כהצד הראשון שבחקירה, שגם רש"י סובר שטעם כעיקר דאו' כאשר אין רוב בהיתר, וזה מבואר ברש"י עצמו חולין צח: ד"ה "לטעם כעיקר" שכתב ברבא שאין לו טעם כעיקר בחולין כדמפרש ואזיל מדאורייתא "ברובא בטיל". ומבואר, הא דמדאו' אין טעם כעיקר זה משום שיש רוב בהיתר ומבטל את האיסור, ומדוייק שאם אין רוב בהיתר שפיר הוי טעם כעיקר מדאו'.

תירוץ שלישי: האור שמח (פ"ט מהלכות מאכלות אסורות ה"ט) ד"ה "ובזה" הביא שהרבה חלקו על פירוש הרמב"ן, ולכן הסביר שבכלי של עכו"ם שבלוע בו איסור, עצם הבלע חשוב טעם בפנ"ע, ואסור כשהוא עומד בפנ"ע, ומה שחידשה התורה לאסור לבשל בקדרה זו, הוא משום שאסור לבטל איסורים לכתחילה. ולכן התורה אסרה כלי מדין (הרשב"א בתורת הבית הביא מחלוקת תוס' והראב"ד איסור ביטול האם מדאו' או מדרבנן. תוס' למדו שהוא מדרבנן, והראב"ד למד שאסור לבטל מן התורה). ולפי"ז שפיר מתישב שכלי מדין נאסרו משום שאסור לבטל איסורים לכתחילה.

ה. בביאור הקושיה על שיטת התוס'.

ולכאורה יש להקשות על שיטת התוס' דס"ל דטעם כעיקר מן התורה. טעם כעיקר הוא דאורייתא, דהיינו כאשר מרגיש את טעם האיסור באוכל חשוב הדבר כאוכל את האיסור בעצמו, אבל אין הטעם יותר טוב מן העיקר. וא"כ קשה, שהרי נבלה שנתערבה בשתי חתיכות היתר מותר מהתורה לאכול הכל, דיש ביטול ברוב ואמרי' אחרי רבים להטות, וזה אפי' שגוף האיסור נמצא בתערובת זו. ואילו כאשר יש רק "טעם" של איסור בתערובת אנו אומרים שהטעם אסור מן התורה ואינו בטל ברוב. ולפי"ז נמצא שהטעם של האיסור חמור יותר מן האיסור בעצמו, שהאיסור בעצמו בטל ברוב, ואילו הטעם אינו בטל ברוב. כך הקשה הרשב"א בחי' (דף צח:) ד"ה "והראב"ד".

הרשב"א בחידושיו שם הקשה, וא"ת לאביי בדף קיב: שמעינן ליה דס"ל דטעם כעיקר מדאו', ואילו בזרוע בשלה אע"פ שהזרוע נתנה טעם באיל אפ"ה מותר.

ותירץ דהא דלא אמרי' בטעם כעיקר שיתבטל ברוב, זה משום שבדיני ביטול רק באופן שלא ניכר האיסור שייך לומר חד בתרי בטיל, אבל כאשר ניכר האיסור לא אמרי' ביטול ברוב, וצריך להוציאו, וכשאינו מכירו אמרי' שבטל ברוב מדין אחרי רבים להטות. לכן איסור שנתן טעם בתערובת אע"פ שהאיסור לא ניכר, כיון שמורגש טעם האיסור בתערובת אמרי' "טעימתו זוהי הכרתו". דהיינו שלא רק באופן שאני רואה בעין את האיסור צריך להוציאו, אלא גם באופן שאני טועם את האיסור אמרי' שאיסורו ניכר, וכל שאיסורו ניכר לא בטל ברוב, ולכן צריך שישים כדי לבטל את הטעם. ולפי"ז יוצא שטעם של איסור מורגש רק באופן שזה מין בשאינו מינו, שאז מרגיש טעם האיסור, ובאופן כזה אינו בטל מן התורה ברוב אלא בשישים, אבל במין במינו כיון שטעם האיסור אינו מורגש אמרי' שמן התורה בטל ברוב, ורק מדרבנן בעינן שישים.

ונמצא הא דאמרי' טעם כעיקר דאו' זה רק במין בשאינו מינו, אבל במין במינו שפיר בטל ברוב מן התורה. לפי הרשב"א יוצא "שניכר האיסור" זה לא רק בראיה, אלא אפי' אם ניכר ע"י הטעם אמרי' ניכר האיסור, דכשיש טעם זה כאילו האיסור בפנינו.

ולפי"ז, הא דאמר אביי טעם כעיקר דאו' זה רק במין בשאינו מינו. ובזרוע בשלה כיון שזה מין במינו לא אמרי' טעם כעיקר, וכן התוס' שתרצו את כל הקושיות שהיו להם מרש"י, תרצו באופן ששם מדובר במין במינו, שאז זה לא קשה דלא שייך טעם כעיקר במין במינו.

[סימן טז - בגדרי טעם כעיקר]

א. בביאור דברי הראשונים.
ב. וילי״ע בטעמו ולא ממשו אי מיירי אף בדאיכא מן האיסור בכדי אכילת פרס.
ג. קושיית האחרונים על הב״י.
ד. בביאור הבנת הב״י בדברי הר״ן.
ה. קושיה על שיטת רש״י מרישא דר׳ יוחנן טעמו ולא ממשו לוקה.
ו. ננסה לבאר מה גרם לב״י ללמוד שרש״י כדעת הרמב״ם.
ז. על איזה שיעור חייב מדין טעם כעיקר.

א. בביאור דברי הראשונים.

הגמ׳ בפסחים (מד.) לומדת מהפסוק ״משרת״ ליתן טעם כעיקר, שאם שרה ענבים במים ויש בהם טעם יין חייב. ופרש״י לעשות טעמו של איסור כעיקרו וממשו. ומבואר שאף שהאיסור לא קיים אלא רק נתן טעם אפ״ה אסור. וכן מגיעולי נכרים למדנו דאף שהטעם בלוע מ״מ הוא אסור מדין טעם כעיקר. וגם שם גוף האיסור לא קיים אלא רק טעם. וכן הביאה הגמ׳ שגם בשר וחלב חשוב כטעם כעיקר (לר״ע) ופרש״י ד״ה ״בשר וחלב״ בשר שנתבשל בחלב והבשר בעינו, אלא שטעם החלב נבלע בו, ז״א חתיכת בשר שבלוע בה מגוף האיסור עצמו, כלומר חלב וקורא לה רש״י טעם כעיקר, וכ״ש אם נתבשל הבשר בחלב שיש טעם בשר בחלב, ששם גוף האיסור לא נמצא ואסור. ז״א בשר וחלב נלמד לשני הכיוונים, בין שהבשר נתן טעם בחלב, ובין שהחלב נבלע בבשר, בשניהם חשוב טעם כעיקר.

וכתב הרמב״ן (חולין דף צח:) ד״ה ״אלא לטעם כעיקר״ פי׳ טעם כעיקר כגון שלא נתערב שם גופו של איסור, דומיה דענבים ששרה אותם במים ויש במים טעם יין שאין שם יין כלל, א״נ יש בו יין אלא שאבד במיעוטו כגון טיפת יין שנפלה למים ואין בהם מראה יין דממשו אבד, וכגון בשר וחלב שנתן הבשר טעם בחלב, או החלב נתן טעם בבשר ע״כ. ומבואר דאף שגוף האיסור נמצא בתערובת כמו ביין במים, או החלב בבשר, כיון שלא נראה

בעין חשוב טעם כעיקר, ואינו חשוב ממשו של איסור, ועוד נראה שפירש כרש״י שבשר וחלב לשני הכיוונים חשוב טעם כעיקר.

וכן מבואר ברא״ה בבדק הבית (ב״ד ש״א עמ׳ יא:) ד״ה ״וטעם״, והסביר שם דלדעת ר׳ יוחנן טעמו ולא ממשו שייך בשני אופנים, או שאין שם כלום מממשו של איסור, כגון נזיר ששורה ענבים במים ובהם טעם יין, וזה קרוי טעמו ולא ממשו. או שנמחה ממשו של איסור ואין ״מראה שלו ניכר״ דהא בו״ח שמזכירין בגמ׳ היינו בטעמו ולא ממשו. דאף שגוף האיסור שהוא החלב בבשר, מ״מ קורא לו טעמו ולא ממשו כיון שלא ניכר בעין.

ומבואר מדבריהם שטעם כעיקר זה לא רק באופן שגופו של איסור לא קיים כגון ענבים שנתנו טעם במים, וכן גיעולי נכרים, אלא אפי׳ אם גופו של איסור נמצא אלא שלא ניכר במראה דהיינו שנמחה במים או נימוח, אפ״ה חשוב טעם כעיקר.

ומשו״ה על דברי ר׳ יוחנן בע״ז סז. דאמר טעמו ולא ממשו, פירש רש״י כגון חלב שנפל לקדרה או חלב שנפל נימוח שאין ממשו בעין. אלא שהרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א עמ׳ י.) כתב ומצאתי לרבותינו בעלי התוס׳ ז״ל דמשום איסור החלב קרי ליה לבשר וחלב טעמו ולא ממשו. דבחלב אין יכול להיות ממשו של בשר אלא טעמו, ואעפ״כ אסור, אבל בבשר אפשר להיות ממשו של חלב שגוף החלב נבלע הוא בתוך הבשר. וכן התוס׳ בע״ז סז. למדו דכל שנבלע החלב שהוא גוף האיסור בבשר חשוב כממשו של איסור ולא טעם כעיקר.

נמצא שהתוס׳ מדמים הבו״ח ל״משרת״ ״וגיעולי נכרים״ דכשם שבמשרת הענבים נתנו טעם במים ואין שם גופו של איסור חשוב טעם כעיקר, ה״ה בשר וחלב זה רק באופן שהבשר נתן טעם בחלב, שאין שם גופו של איסור אלא טעם. משא״כ חלב בבשר, שבתוך הבשר נמצא גוף החלב שהוא האיסור, ובאופן זה חשוב ממשו של איסור.

העולה מדברי התוס׳ הוא שטעם כעיקר האסור מן התורה זה רק באופן שיש את טעם של האיסור בלבד, אבל אם גופו של האיסור בלוע כגון חלב בבשר, חשוב כממשו של איסור ולא טעם.

משא״כ לרש״י שגם טעם (גוף האיסור) הבלוע, כגון חלב הבלוע בבשר כיון שאינו נראה חשוב כטעם כעיקר, ולא כממשות של איסור. ולדבריו כל דבר הבלוע ואינו נראה לעין חשוב כטעם בלבד, ואין הבדל בין ענבים שנתנו טעם במים ואח״כ הוציאו את הענבים ואין שם מגופו של איסור כלל, לחלב שנבלע בבשר שלא נראה שחשוב טעם כעיקר.

ב. ויש לעיין בטעמו ולא ממשו אי מיירי אף בדאיכא מן האיסור בכדי אכילת פרס.

הב״י (בסי׳ צח) ד״ה ״וכתב הרשב״א״, הביא בשם התורת הבית הקצר, שמין בשאינו מינו אם יש כזית מן האיסור בכדי אכילת פרס אסור ולוקין עליו, וזהו שקראוהו חכמים טעמו וממשו, פחות מכאן אסור מן התורה עד שיתבטל במיעוטו בשישים, אלא שאין לוקין ככל חצי שיעור שהוא אסור מן התורה, וזהו שקראוהו חכמים טעמו ולא ממשו.

הרמב״ם (פט״ו ממאכלות אסורות הלכה ב-ג) כתב חלב הכליות שנפל לתוך הגריסין ונימוח הכל טועמין את הגריסין אם לא נמצא בהם טעם חלב הרי אלו מותרין, ואם נמצא בהם טעם חלב והיה בהם ממשו הרי אלו אסורין מן התורה, נמצא בהם טעמו ולא היה בהם ממשו הרי אלו אסורין מדברי סופרים. כיצד הוא ממשו, כגון שהיה מן החלב כזית בכל שלוש ביצים מן התערובת, אם אכל מן הגריסים האלו כשלוש ביצים הואיל ויש בהם כזית מן החלב לוקה, שהרי טעם האיסור וממשו קיים, אבל בפחות משלוש ביצים מכין אותו מכת מרדות מדבריהם, וכן אם לא היה בתערובת כזית בכל שלוש ביצים, אע״פ שיש שם טעם חלב ואכל כל הקדרה אינו לוקה אלא מכת מרדות עכ״ל. נמצא לדבריו טעמו וממשו מיירי שיש בו בכא״פ, ואכל את כל הפרס שאז ודאי שאכל כזית מן האיסור ולוקה, והרמב״ם קורא לו ממשו אף שנימוח.

הב״י (סי׳ צח) ד״ה ״והרמב״ם״ כתב, דהרמב״ם אינו כשיטת ר״ת, דלר״ת טעם כעיקר דאו׳ ואף שאין בו כזית בכא״פ אם יש טעם איסור אסור מן התורה, ואם יש בו כזית בכא״פ חייב על אכילת כזית ממנו ולוקה, משא״כ להרמב״ם אינו מתחייב עד שיאכל את כל השלוש ביצים שרק באופן זה אכל כזית מן האיסור.

אבל הרמב״ם כן מסתדר עם שיטת רש״י כך אומר הב״י, ואע״ג שרש״י סבר שלרבא אין טעם כעיקר בחולין, מ״מ זהו דוקא כשאין שם אלא טעמו של איסור ולא ממשו, אבל כשיש שם טעמו וממשו דהיינו שיש בו כזית בכא״פ פשיטא דמדאו׳ אסור ולוקה עליו, דאמר ר׳ יוחנן כל שטעמו וממשו אסור ולוקין עליו זהו בכזית בכא״פ, ואומר הב״י ומיניה נשמע דטעמו ולא ממשו דאין לוקין עליו היינו אין בו כזית בכא״פ, ובזה קאמר רש״י דלית ליה לרבא טעם כעיקר בחולין מדאו׳, ואפי׳ נתערב שם גופו של איסור.

נמצא שהב״י הבין שהרמב״ם אזיל כשיטת רש״י, ומה שאמר רש״י טעם כעיקר מדרבנן היינו שאין בו כזית בכא״פ, אבל ביש כזית בכא״פ הוי דאו׳ וחייב, וזהו טעמו וממשו שאמר ר׳ יוחנן. ועוד הבין הב״י שבין טעמו וממשו ובין טעמו ואין בו ממשו, בשניהם האיסור נימוח אלא שהחילוק הוא אם יש כזית בכא״פ או לא. וכן הבין הב״ח ד״ה ״ועוד״ בדברי הב״י.

ג. קושיות האחרונים על הב״י.

הב״ח ד״ה ״עוד כתב״ חולק על הב״י, והביא את דברי המרדכי שכתב שראיית רש״י מר׳ יוחנן היא מדלא אמר ר׳ יוחנן בסיפא טעמו ולא ממשו זהו שאין כזית בכא״פ כמ״ש ברישא, אלמא בסיפא אפי׳ שיש כזית בכא״פ אפ״ה אינו לוקה כיון שנימוח. נמצא שלפי המרדכי טעמו וממשו, וטעמו ולא ממשו בשניהם מיירי שיש כזית בכא״פ, אלא ברישא שלוקה מיירי באיסור בעין, ובסיפא באיסור שנימוח ולכן אינו לוקה כיון שטעם כעיקר דרבנן.

ואומר הב״ח שלפי הב״י אין ראיה לרש״י שטעם כעיקר דרבנן מסיפא דר׳ יוחנן, שהרי אפשר לומר בר׳ יוחנן דאה״נ שטעם כעיקר דאו׳ ומ״ש שאינו לוקה זה משום שאין כזית בכא״פ, וא״כ מה הראיה שטעם כעיקר דרבנן.

לכן מסביר הב״ח שהרמב״ם ס״ל כפרש״י בחדא, וכפירוש ר״ת בחדא. כפירוש רש״י בחדא, שטעם כעיקר דרבנן. וכפירוש ר״ת, דמ״ש ר׳ יוחנן טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו היינו כשאין בו כזית בכא״פ, דאף שנימוח גוף האיסור אינו אסור אלא מדרבנן (זהו פירוש הב״ח ברמב״ם ולא כהב״י).

וכן הקשה הלחם משנה (פט״ו ממאכלות אסורות ה״א) על הב״י. הלח״מ למד מזה שרש״י פירש טעמו ולא ממשו שהאיסור נמחה, א״כ טעמו וממשו מיירי שגוף האיסור בעין ולא נמחה, ובשניהם יש כזית בכא״פ, וכשלא נמחה לוקה, וכשנמחה אינו לוקה. ומזה הקשה על הב״י שלמד שרש״י כהרמב״ם, שהרי הרמב״ם מיירי בין בטעמו וממשו, ובין בטעמו ולא ממשו שהאיסור נימוח, ואילו מרש״י מוכח כשטעמו וממשו לוקה מיירי שהאיסור בעין ולא נמחה, וא״כ א״א לומר שרש״י כהרמב״ם. אולם כתב המנחת כהן שאין בקושיה זו לדחות דברי הב״י, שאפשר שהב״י למד ברש״י שגם בטעמו וממשו מיירי באיסור שנימוח וכשיש כזית בכא״פ לוקה.

וכן המנחת כהן (חלק ראשון פרק שני) ד״ה ״והנה כדי שנדע״ כתב להקשות על הב״י. רש״י בחולין (צח:) כתב בברור לדעת רבא שאין טעם כעיקר מן התורה ״דמדאורייתא ברובא בטיל״, וכיון שהאיסור נתבטל ברוב שהוא ההיתר, איך יהיה אסור מן התורה, וכ״ש איך ילקה עליו אפי׳ יאכל כזית מן האיסור בכא״פ ואפי׳ יאכל כל הקדרה. וזה משום שטעם כעיקר הוא דרבנן ואין זה משנה כמה טעם יש שם, אם יש כזית בכא״פ או לא, לעולם יהיה מותר הטעם מן התורה, ורק באופן אחד הטעם יהיה אסור מן התורה, באופן שאין רוב בהיתר לבטל, אבל כל שיש רוב היתר אמרי׳ אחרי רבים להטות ולכן מהתורה בטל, וא״כ כיצד אפשר לומר לדעת

רש״י שאם האיסור נימוח ויש בו כזית בכא״פ שילקה, שהרי יש רוב היתר ומן התורה בטל.

ד. בביאור הבנת הב״י בדברי הר״ן.

הב״י (סימן צח) ד״ה ״אבל הר״ן״ כתב שהר״ן פסק דהיכא שנתערב גופו של איסור, אם יש כזית בכא״פ לוקה, ואי ליכא כזית בכא״פ אסור מדאו׳ אבל אין לוקין עליו, והיכא שנתערב בדבר טעמו ולא ממשו היינו טעם כעיקר, לדעת ר״ת היא מדאו׳, ולדעת רש״י מדרבנן עכ״ל.

הב״י תמה על דבריו, דמשמע מדבריו הא דאמר ר׳ יוחנן טעמו וממשו, טעמו ולא ממשו אינו קשור כלל לפלוגתת רש״י ותוס׳ בטעם כעיקר. הב״י הבין שהר״ן הביא שלושה דינים. הראשון. כזית בכא״פ ולוקה. השני. אין כזית בכא״פ ולא לוקה ושניהם מיירי בגופו של איסור כך הבין הב״י בר״ן. ואילו את הדין השלישי שאומר הר״ן שכשיש בו רק טעם ואין ממשו אינו קשור כלל לר׳ יוחנן, אלא הר״ן אמר זאת מעצמו. לכן הבין הב״י שלפי הר״ן דברי ר׳ יוחנן אינם קשורים כלל לפלוגתת רש״י ותוס׳ ותמה על דבריו. שהרי רש״י בעצמו הביא ראיה לדבריו במס׳ חולין צח: מר׳ יוחנן דאמר טעמו ולא ממשו. וגם התוס׳ שם כתבו ליישב את דברי ר׳ יוחנן שלא יקשה על שיטתם דס״ל דטעם כעיקר דאו׳, וא״כ ר׳ יוחנן כן קשור למחלוקתם.

הב״ח ד״ה ״והר״ן״ תמה על תמיהתו של הב״י. וסבר שדברי הר״ן כן קשורים לפלוגתת רש״י ותוס׳, וכך צריך ללמוד את הר״ן. מ״ש ר׳ יוחנן טעמו וממשו מיירי בכזית בכא״פ ולכן לוקה. מדוייק שאם אין כזית בכא״פ אינו לוקה, אבל אסור מן התורה, זה החלק הראשון של ר׳ יוחנן, ז״א שני הדינים שהביא הר״ן שייכים לרישא דר׳ יוחנן. ובסיפא שכתב טעמו ולא ממשו מיירי שלא נתערב שם גופו של איסור אלא טעמו, ובזה נחלקו רש״י ותוס׳.

ה. קושיה לשיטת רש״י מרישא דר׳ יוחנן טעמו וממשו ולוקה.

יש להקשות על שיטת רש״י ודעימיה דס״ל דטעם כעיקר מדרבנן. ר׳ יוחנן אמר בתחילת דבריו טעמו וממשו ולוקה, וזהו בכזית בכא״פ. קשה, אם טעם האיסור הוא רק מדרבנן, ולגבי הממשות של האיסור יש רוב היתר שהרי האיסור הוא רק כזית בכא״פ, א״כ מדוע לוקה לפי ר׳ יוחנן, והרי אין כאן שום איסור מדאו׳, דטעם כעיקר הוא מדרבנן, ויש רוב בהיתר נגד האיסור, ומדאו׳ בטל ברוב משום אחרי רבים להטות, כך הקשה בנחלת דוד.

ויש ליישב שגם לרש״י יש מושג של ניכר האיסור, דהיינו שבאופן שיש ממשות של איסור בתערובת ומורגש טעם האיסור, בכה״ג אמרי׳ דניכר האיסור ולכן לא שייך דין ביטול מהתורה של אחרי רבים להטות, אבל כאשר יש רק טעם בלבד ואין ממשות של איסור בתערובת, באופן שיש רק טעם בלבד בתערובת ״משרת״, באופן כזה לא אמרי׳ דניכר האיסור אלא הטעם הוא דרבנן.

נמצא דלרש״י יש ג׳ גדרים. **א**. טעם בלבד, איסורו מדרבנן דטעם כעיקר מדרבנן. **ב**. טעם וממשות של איסור בתערובת. לרש״י אסור מדאו׳, דכיון שיש ממשות אמרי׳ דע״י הטעם ניכר האיסור ולא חל דין ביטול ברוב, וזה שאמר ר׳ יוחנן טעמו וממשו לוקה, וזהו בכזית בכא״פ. **ג**. מין במינו. שאין טעם האיסור ניכר, שייך הדין של אחרי רבים להטות ובטל ברוב.

נמצא שרש״י ותוס׳ נחלקו מתי אומרים ״ניכר האיסור״ ומתי לא.

לתוס׳ דס״ל טעם כעיקר דאו׳ א״כ ברגע שמורגש טעם האיסור אמרי׳ ניכר האיסור, דהיינו כמו שבמקום שניכר האיסור הממשי לא שייך דין ביטול וצריך להוציאו, כך גם כאשר מרגישים טעם של איסור אנו אומרים שניכר האיסור ע״י הטעימה ולכן אסור.

משא״כ לרש״י דס״ל דטעם כעיקר דרבנן, אומרים ניכר האיסור רק כאשר הממשות של האיסור נראית לעין, אבל כאשר מורגש האיסור רק בטעם לא אמרי׳ ניכר האיסור.

אבל כאשר יש ממשות של איסור בתוך התערובת ולא מזהים אותה, אז אם נרגש טעם האיסור בכה״ג אמרי׳ ניכר האיסור. דהיינו שכאשר מורגש טעם האיסור ויודע שיש איסור בתערובת, בכה״ג שייך לומר ניכר האיסור, שאחרי הכל כן יש ממשות בתערובת. ולא רק טעם בלבד.

ורק במין במינו כאשר יש רוב אמרי׳ ביטול ברוב מהכתוב אחרי רבים להטות.

ו. ננסה לבאר מה גרם לב״י ללמוד שרש״י כדעת כהרמב״ם.

רש״י בע״ז ד״ה ״טעמו ולא ממשו״ פירש, כגון חלב שנפל לקדרה. הב״י הבין שהכונה שנפל לקדרה ״ונתערב״ ולא ״נבלע״, מה ההבדל בין נתערב לנבלע.

נתערב, זה ששני המינים נתערבו לח בלח. ויש תערובת שני מינים.

נבלע, זה שהחלב נבלע בתוך הבשר.

הב״י הבין שאין שום חילוק בין אם החלב נתערב או נבלע, בשניהם אומרים טעם כעיקר דכיון שאין גופו של איסור ניכר, חשוב רק כטעם, וזה ממש כשיטת הרמב״ם שאין חילוק בין נתערב לנבלע בכל אופן חשוב כטעם, ולרש״י איסורו מדרבנן.

אבל הר״ן בחידושים לחולין (דף צח:) ד״ה ״והוי יודע״ למד אחרת, בפירוש השלישי שלו בטעם כעיקר כתב, שנתערב בהיתר גופו של איסור, וילפינן לה מבשר וחלב שאף על פי שגוף החלב נתערב בבשר טעם כעיקר מיקרי. מ״מ זה דוקא באופן שהחלב נבלע בבשר, אבל בדברים הנבללים דהיינו לח בלח לא אמרי׳ טעם כעיקר, אלא חשוב כממשו, שהחלב לא נבלע אלא מעורב. דהיינו שאיסור והיתר שהם לח בלח חשוב כממשו של איסור, ולא אומ׳ שזה רק טעם. וכך צריך ללמוד גם ברש״י, ומכ״ש הר״ן בסוף דבריו שבזה עולה שיטת רש״י יפה.

וביאר ביד יהודה (סי' צח ס"ב סק"ו) ד"ה "מיהו", שהר"ן למד "ברש"י" שיש חילוק בין "נתערב" "לנבלע". דבנתערב כיון שהם רק מעורבים חשבינן ליה כממשו כיון שהאיסור נמצא בפנינו ולא נעלם, אבל בנבלע שהאיסור נעלם לגמרי חשוב כתערובת. ולפי"ז צריך ללמוד ברש"י ע"ז כך- דמ"ש כגון חלב שנפל לקדרה הכונה שנבלע בבשר ומשו"ה חשוב כטעם ולא כממשות. וכן לגבי החלב שנימוח היינו שנימוח ונבלע, שכל אלו חשובים כטעם, אם החלב היה נבלל הכונה מעורב בלח, ואינו חשוב רק כטעם אלא כממשות. וכך רש"י בפסחים שהסביר בבשר וחלב דחשוב כטעם אמר שהחלב נבלע בבשר שזה חשוב כטעם.

ולדברי היד יהודה, רש"י והרמב"ם פליגי ודלא כהב"י. שהרי לרש"י יש חילוק בין נבלל לנתערב, ואילו לרמב"ם אין חילוק כל שהאיסור אינו נראה בעין חשוב כטעם שאיסורו מדרבנן. וכך הבין הב"י שגם רש"י ס"ל כהרמב"ם ומשו"ה פירש שרש"י והרמב"ם לא פליגי.

והיד יהודה בד"ה "אבל" כתב שפסק בספר התרומה והרוקח שיש חילוק בין נבלל לנבלע.

ז. על איזה שיעור חייב מדין טעם כעיקר.

לדעת התוס' דס"ל שטעם כעיקר מן התורה יש לשאול מהי הכמות שצריך לאכול מהתערובת כדי ללקות.

רש"י בפסחים מד. כתב "משרת" ליתן טעם כעיקר, לעשות טעמו של איסור כעיקרו וממשו. ויש בהן במים טעם יין, חייב "בכזית מהן", מבואר לפי רש"י שעל כזית מכל התערובת לוקה. ועוד מבואר שאף שבכמות האיסור שמעורבת בתערובת אין כזית בכא"פ, אפ"ה לוקה, דכל שמרגיש טעם של איסור אסור.

אולם רבינו שמשון במשניות טבול יום (פ"ב מ"ג) הקשה כיצד אפשר לומר שעל טעם כל שהו שמעורב בהיתר ילקה. שהרי לא יתכן שהטעם יהיה יותר טוב מהאיסור. דכשם שבחצי שיעור אם אכלו אינו לוקה, ה"ה כאשר מעורב עם מים שלא ילקה. אלא בהכרח הא דאמרי' בטעם כעיקר

שלוקה, זה דוקא כשיש מהאיסור כזית בכא״פ, ורק באופן כזה אם אכל כזית מן האסור לוקה.

ובדין זה נחלקו הש״ך ורעק״א. הש״ך (סי׳ צח סק״ו) כתב כדעת רש״י דמין בשאינו מינו כיון שנותן האיסור טעם בהיתר נהפך ההיתר להיות כולו איסור ואסור מדאו׳. אולם רעק״א שם סק״ג דחה דבריו וס״ל כר״ש דרק כאשר יש כזית מן האיסור בכא״פ לוקה.

איסור והיתר - נותן טעם לפגם

סימן יז - בדין נותן טעם לפגם

א. בביאור בגמ׳.
ב. כיצד לומדים נטל״פ מנבלה.
ג. בביאור דברי הרשב״א .
ד. ביאור נוסף בדעת הרשב״א שגם לגבי טעם בעינן רוב.
ה. ביאור דברי השו״ע (או״ח סימן תמז ס״ק).

א. בביאור הגמרא.

איתא במתני׳ במסכת ע״ז (סה:) כל שבהנאתו בנותן טעם אסור, וכל שאין בהנאתו בנותן טעם מותר, כגון חומץ שנפל ע״ג גריסין. ופרש״י כל שנהנה בטעמו של איסור דהיינו בנותן טעם לשבח אסור, וכל שאין בהנאתו בנותן טעם, שאינו נהנה בטעמו מותר.

ואמרי׳ בגמ׳ (סז:) אמר רב כהנא מדברי כולם נלמד נותן טעם לפגם מותר, ובגמ׳ הובאה מחלוקת תנאים בדין נותן טעם לפגם, ר״מ סבר נטל״פ אסור, ור״ש סבר נטל״פ מותר, ר״מ למד זאת מגיעולי עכו״ם דנותן טעם לפגם ואסור, ה״נ נטל״פ בתערובת אסור. ולר״ש לא אסרה התורה אלא קדרה בת יומא דלא לפגם הוא, ור״ש מאי טעמא, דתניא לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך וכו׳, כל הראויה לגר קרויה נבלה ושאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ומתניתין כר״ש דנטל״פ מותר.

עוד אמרו בגמ׳ (דף סח.), אמר עולא מחלוקת ר״ש ור״מ בהשביח ולבסוף פגם, אבל פגם מעיקרא דברי הכל מותר, ור׳ יוחנן אמר בפוגם מעיקרא מחלוקת. ומסקינן כר׳ יוחנן דבפוגם מעיקרא מחלוקת אבל בהשביח ולבסוף פגם דברי הכל אסור. (נמצא דפלוגתת ר״ש ור״מ בדין נטל״פ היא באופן שפוגם מעיקרא דהיינו כאשר נפגשו שני המינים נפגם טעמם, כגון כלי שבלוע מטעם פגום, או חתיכת נבלה פגומה שברגע שהיא נכנסת לתערובת התערובת נפגמת, אבל כאשר האיסור נכנס לתערובת ולא פגמו אלא לאחר זמן, תערובת זו אסורה לכו״ע).

עוד איתא בגמ׳ (דף סז.) אמר ריש לקיש נותן טעם לפגם שאמרו, לא שיאמרו קדרה זו חסירה מלח יתירה מלח, חסירה תבלין יתירה תבלין, אלא כל שאין חסירה כלום ואינה נאכלת מפני זה. ופרש״י כל שאינה חסרה שום תיקון ואינה נאכלת מפני זה, כלומר ואיסור זה פוגם טעמה, ואינה נאכלת לאו דוקא דכיון ״דפגימתה פורתא״ קרי לה אינה נאכלת.

נמצא דנותן טעם לפגם בתערובת מותר כר״ש וילפינן מנבלה וכמתניתין, וזה באופן שפוגם מעיקרא כר׳ יוחנן, והטעם הפגום דאמרי׳ שמותר אין הכונה שפגום לגמרי, אלא אפי׳ פגום קצת שרי כדברי רש״י.

ב. כיצד לומדים נטל״פ מנבלה.

הפרי מגדים במשבצ״ז (סי׳ קג סק״א) ביאר בדעת הרשב״א כיצד לומדים נטל״פ מנבלה. שהרי מנבלה למדנו שרק כאשר היא סרוחה לגמרי היא מותרת, אם כן מדוע בתערובת נותן טעם לפגם, מותר גם בפגום קצת.

וכתב על כך שני הסברים: האחד, שמנבלה למדנו נותן טעם לפגם לאיסור בעין, שכדי שיהיה מותר צריך שיפגם לגמרי, וכשנפגם לגמרי פקע איסורו. וע״י תערובת בהיתר שרי מן ״הסברא״, דמסברא יש להתיר נטל״פ דטעם כעיקר איסורו נלמד ממשרת וזה דווקא בטעם מושבח, אבל טעם פגום כשהוא בתערובת ואפי׳ פוגם קצת, לא נאסר מן התורה. אלא שהפמ״ג הרגיש שהסבר זה קצת דחוק, כיון שאם הסבר זה נכון דממשרת למדנו שנטל״פ אפי׳ קצת פגום מותר, ולא מנבלה, א״כ כיצד ר״ש מביא ראיה לדבריו שנטל״פ מותר מנבלה, וא״ת שר״ש הביא ראיה רק לדבר שפגום לגמרי מנבלה, א״כ אין זו מחלוקתם של ר״ש ור״מ, שנחלקו על נטל״פ ור״מ מביא ראיה מכלי ב״י, ור״ש דוחה ומביא ראיה ממקום אחר להתיר.

לכן כתב הסבר נוסף. דאה״נ שר״ש למד הכל מנבלה, דכיון שמצינו חילוק בנבלה דכאשר היא מושבחת אסורה, וכאשר פגומה לגמרי מותרת, ה״ה בטעם פגום דיש חילוק, דרק טעם מושבח אסרה התורה מדין טעם כעיקר, אבל כאשר הטעם הוא פגום מותר מן התורה ע״י ביטול.

אולם הר״ן כמו שנכתוב דעתו לקמן, הסביר דכשם שבנבלה כל זמן שהיא מושבחת האוכלה ״נהנה״, וכשפגומה לגמרי אינו נהנה לכן מותרת. ה״ה בטעם פגום כיון שאינו נהנה מן הטעם הפגום אדרבה מצטער שהרי פוגם לו את ההיתר לכן מותר, ולדבריו היתר נטל״פ תלוי בהנאת האוכלו אם נהנה או לא, ולימוד זה כולו נלמד מנבלה.

ג. בביאור דברי הרשב״א.

הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א דף יט.) מקשה על הלימוד של ר״ש מנבלה, כיצד לומד ר״ש נטל״פ מנבלה, והלא מנבלה לומדים שכל זמן

שהיא ראויה לגר אסורה, ואם היא אינה ראויה לגר מותרת (כלומר מוסרחת ביותר ואינה ראויה למאכל אדם), וכיצד נלמד מכאן שכאשר האיסור נותן טעם לפגם ואפי' קצת מותר. מתרץ הרשב"א שיש לחלק בין נבלה בפנ"ע לנבלה בתערובת. נבלה בפנ"ע ניתרת רק כאשר היא נפגמת לגמרי, וכאשר היא בתערובת הולכין בה אחר נתינת טעמה, וכיון שטעמה פגום היא מותרת. ודוקא כאשר האיסור הוא מועט ונפל לתוך היתר מרובה שאז בטל ברוב, אבל אם האיסור הוא מרובה חשוב כאילו הכל נבלה וצריך שיפגם לגמרי כדי שיהא מותר באכילה, וכן אם יש מחצה על מחצה צריך שיפגם לגמרי.

עוד הקשה הרשב"א שם, קדרה שאינה בת יומא מותרת מהתורה משום נטל"פ, ואמאי, והא קי"ל שמשערין בכולה (דהיינו שמחשבים את כל עובי דפנות הקדרה כולה כאילו הן בלועות מאיסור), וכשמבשל היתר בקדרה זו, אין רוב בהיתר כדי לבטל את האיסור הבלוע וא"כ כיצד תבשיל זה מותר. ומתרץ דכיון שיש בקדרה זו טעם פגום ואין כאן ממשות של איסור, משו"ה בכל עניין שרי. ומדבריו נראה דטעם פגום לא חשוב איסור שצריך לבטלו, ואינו חשוב כלל, וז"ש בכל עניין שרי.

אלא שבתורת הבית הקצר (יט.) חזר שוב על השאלה שכתב בארוך וז"ל: ומעתה קדרה שאינה בת יומא שאין בפגימתה עד לגר, מפני מה מותר, והלא בכל הקדרה משערין, וא"כ אין רוב היתר נגד האיסור. והביא שני תירוצים. הראשון, דכיון שהוא רק טעם ולא ממשות אז אפי' שהוא פגום קצת מותר. דהיינו שטעם פגום אף פעם לא נאסר והרי הוא כמי שאינו וא"צ לבטלו כיון שמעום לא נאסר. ובתירוץ השני כתב, ועוד חומר שהחמירו חכמים לשער בכל הקדרה זה דוקא בטעם מושבח, אבל בטעם פגום אין משערין בכל הקדרה וודאי שיש רוב נגד האיסור, ולפי ההסבר השני יש לבטל את הטעם הפגום.

הטור (סי' קג ס"ב) הביא את דברי הרשב"א שכתב, יראה לי דהא דאמרי' נטל"פ מותר דוקא שריבה ההיתר על האיסור, אבל בזמן שההיתר כאיסור אינו מותר עד שיפגם לגמרי, וכל שאין ההיתר רבה עליו כאילו הוא בעינו, ולא התירתו התורה אלא עד שלא יהא ראוי לגר, ומ"מ קדרה

שאינה בת יומא אע״פ שמשערין בכולה ונמצא שאין ההיתר רבה על האיסור אפ״ה שרי, והיינו טעמא שאין כאן ממשו של איסור אלא טעמו, וכן שטעמו לבד מעורב בו, אם נותן טעם לפגם אפי׳ קצת מותר עכ״ל. ולדבריו שני דינים יוצאים מהרשב״א. **א**. כנגד ממשות איסור בעינן רוב. **ב**. כנגד טעם פגום לא בעינן רוב כיון שהוא לא נאסר מעולם.

וכן באיסור והיתר (כלל לב סעי׳ ו) כתב להדיא כן בדעת הרשב״א וז״ל: וכתב הרשב״א שני דיני נותן טעם לפגם יש. האחד טעמו והשני ממשו של איסור. ואע״פ שפוגם מ״מ אינו מותר עד שיהא רוב היתר והאיסור מועט, דאל״כ הוי כאילו היה האיסור בעין, אבל כלי שאין בן יומו שאין כאן אלא טעמו של איסור ולא ממשו, אע״פ שהאיסור מרובה שרי, דהא אין כאן אלא ״טעם״ איסור, ואותו הטעם לא הוי טעם חשוב עכ״ל. וגם הוא למד בדעת הרשב״א שלגבי טעם א״צ ביטול ברוב, ורק בממשות איסור בעינן ביטול ברוב. וכן נראה מפשטות דברי השו״ע (סי׳ קג ס״ב) שכתב, ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפי׳ איסור מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת.

וכן כתב הפרי חדש (סי׳ קג סק״ו) בדעת השו״ע, על מה שכתב אבל היכא דליכא אלא טעמא לחודיה הטעם כמי שאינו שהרי פגום הוא, והלכך אע״ג דליכא רוב היתר שריא, ואף הט״ז (סי׳ קג סק״א) ביאר כך שלגבי טעם א״צ ביטול כמו בממשות שהרי הוא לא נאסר כלל.

נמצא לפי הראשונים והאחרונים הללו שכשהרשב״א כתב דבעינן ״רוב״ נגד האיסור זה דוקא כנגד ממשות איסור, שאת הממשות צריך לבטל ברוב היתר, אבל בקדרה שאינה בת יומא שיש בה רק טעם, ואין בה ממשות איסור, כיון שהטעם שבה פגום הוא מותר, וא״צ רוב בהיתר כדי לבטל את האיסור.

ד. ביאור נוסף בדעת הרשב״א שגם לגבי טעם בעינן רוב.

הרשב״א בתורת הבית הארוך (דף כ:) כתב לעניין נותן טעם לפגם כך: ונראה שאפי׳ נפל לתוך היתר מועט והכירו, זורקו והרוטב מותר לפי

שאין כאן ממשו אלא טעמו, ואע״פ שמשערין בכולו משום דמאי דנפיק מיניה לא ידעינן, השתא דאין בו בהנאתו בנותן טעם (דהיינו פגום) אינו אוסר תערובתו כלל, וכמו שאמרנו למעלה בהיתר שנפל בקדרה שאינה בת יומא וכו׳. ומבואר להדיא מדבריו שלטעם פגום אף שאין בו ממשות בעינן ביטול, וכמ״ש שאם נפל איסור גדול לרוטב מועט זורקו, ועל כך אומר הרשב״א שאין צריך לשער כנגד גודל הבשר כיון שהבשר פגום, אלא שמשערין בקצת ממנו וודאי יש ברוטב רוב נגד טעם הפגום, וה״ה בקדרה שאינה בת יומא שצריך לבטל את טעם האיסור הפגום, וודאי ברוטב שניתן לתוכו יש ״רוב״ לבטל את טעם הבשר, וזה כמו התירוץ השני שהרשב״א הביא בתורת הבית הקצר דף יט.

ראיה נוספת שהרשב״א מצריך ביטול נגד טעם. הרשב״א במשמרת הבית (עמ׳ לו.) ד״ה ״והקושיא״ הביא בשם רב שאמר בפסחים שקדרות בפסח ישברו. משמע שכלל בזה כל הקדרות, וכתב ואפי׳ כשאינן בנות יומן דנותן טעם לפגם ״אסור״, דכל שאיסורו במשהו אפי׳ נותן טעם לפגם אוסר כדעת ר׳ יצחק ז״ל ועיקר. מבואר להדיא דס״ל להרשב״א שטעם פגום בקדרה אסור בפסח, וכיון שחמץ בפסח אסור במשהו א״כ לא שייך בו ביטול ומשו״ה אסור. ומבואר שגם לטעם פגום שבלוע בעינן ביטול, אלא שבפסח כיון שאין ביטול משום שחמץ אוסר במשהו לכן אסור.

וכן רעק״א בחידושיו לחולין (דף צח: אות ז) ד״ה ״וכן״ הביא את דברי הרשב״א במשמרת הבית דס״ל שקדרות בפסח ישברו, והכל מיסודו של הרשב״א דהיתר נטל״פ הוא מדין ביטול, וא״כ גם בטעם פגום בעינן ביטול ברוב, וכן בד״ה ״ונראה״ כתב להדיא בדעת הרשב״א דאף בפליטת הכלים אם הוא נטל״פ בעינן ביטול ברוב, ולכן מסתמא בכל כלי שבלוע נטל״פ אם נותן בו היתר יש בהיתר רוב נגד טעם הפגום שבלוע ולכן מותר, אבל הכל מדין ביטול. ולא כמו הצד הראשון שלמדנו ברשב״א שבטעם פגום א״צ ביטול ברוב כיון שלא נאסר.

וכן הב״י (סי׳ קג ס״ב) ד״ה ״ומ״ש״ כשבא להסביר דברי הרשב״א, דמה שאמרנו דנטל״פ מותר מדיני ביטול ברוב, הביא את דברי הרשב״א בדף כ: שמדבר על עכברא בשכרא ששם מבואר להדיא דלהרשב״א בעינן

ביטול אף בטעם. וכן הש״ך (סק״ה) שבא להסביר את השו״ע מסביר לפי הרשב״א בדף כ׃, וא״כ ודאי שזוהי כונת השו״ע באומרו בסעי׳ ב׳, ואם אין שם ממשו של איסור אלא טעמו בלבד אפי׳ שיהא מרובה והיתר מועט מותר אם פוגם קצת. שאין הכונה שהטעם אפי׳ שיהא מרובה מותר כיון שאין שם ממשות, אלא פירוש השו״ע כמ״ש בב״י שהביא את הרשב״א בעכברא בשכרא דף כ׃ שכתב, שאם איסור נפל לתוך רוטב מעט, ומכירו זורקו והרוטב מותר, דכיון שהבשר פגום אז לא משערין כנגד כל הבשר אלא בקצת ממנו, וברוטב המועט יש רוב נגד הטעם הפגום של הבשר. מבואר להדיא דהצריך רוב היתר לבטל הטעם, וכך צריך לפרש דברי השו״ע שמ״ש אפי׳ איסור מרובה, הכונה שחתיכת האיסור היתה גדולה כשנפלה לרוטב המועט.

וכן במשבצ״ז (סק״ג) הסביר בשו״ע, הא דמותר דמסתמא יש ״רוב״, ונותן טעם לפגם לא החמירו לשער בכוליה. ועיין ש״ך (סק״ה), וכן במשבצ״ז (סק״א) ד״ה ״אמנם״ שביארו כן ברשב״א דבעינן רוב אף לגבי הטעם.

נמצא לפי הסבר זה בדברי הרשב״א שבין בממשות איסור, ובין בטעם פגום שבלוע בכלי, בשניהם בעינן רוב לבטל את האיסור הבלוע או הממשי. ומה שמותר בכלי שבלוע בו איסור פגום, זה משום דמסתמא יש בהיתר ״רוב״ נגד איסור הבלוע, אבל לעולם בעינן רוב לבטל נט״פ, וכמ״ש רעק״א שם.

ולענ״ד לפי הסבר זה ברשב״א דלעולם בעינן רוב לבטל את טעם הפגום. א״כ מ״ש הרשב״א בארוך דף יט. כיצד קדרה שאינה בת יומא מותר, והרי אין רוב בהיתר כיון שמשערין בכולה. ותירץ די״ל דכיון שזה רק טעם של איסור ולא ממשו בכל עניין שרי. בפשטות נראה דהרשב״א בא לומר דכיון שזה רק טעם פגום א״צ שיתבטל ברוב. אולם הרשב״א בארוך דף כ׃ כתב ונראה שאפי׳ נפל לתוך היתר מועט והכירו וכו׳, שמשם הוכחנו דלדעת הרשב״א בעינן רוב גם לגבי טעם, ושם הרשב״א מסיים שדין זה ״כמו שאמרנו למעלה בהיתר שנפל בקדרה שאינה בת יומא״, ומילים אלו של הרשב״א מוכיחות דמה שהתרנו בקדרה שאינה בת יומא אין זה מפני שטעם פגום אינו כלום ואין צריך לבטלו וכפשטות דבריו

שם, אלא מסביר הרשב״א שמה שהתרנו קדרה שאינה ב״י זה מפני שבהיתר יש רוב נגד הטעם הבלוע, וז״ש הרשב״א שם ״בכל עניין שרי״ משום דמסתמא ההיתר תמיד רוב על הטעם והאיסור שבלוע. נמצא שהרשב״א מגלה לנו להדיא מהי כונתו שם.

ולפי״ז גם מ״ש בקצר, שלכאורה נראה שזה שני תירוצים לשאלה זו, אינו כן. אלא הרשב״א בא לתת שני הסברים מדוע קדרה שאינה ב״י מותרת. האחד, שבד״כ מסתמא יש רוב נגד האיסור. וההסבר השני, שכתב ״ועוד חומר שהחמירו חכמים״ וכו׳, בא לומר דמה שהחמירו חכמים לשער כנגד כל הקדרה כולה זה רק כשנותן טעם לשבח (או שאם יש גוי משערין על פיו) אבל בטעם פגום אין משערין כנגד כל הכלי אלא הטעם שם הוא מיעוט דמיעוט ובטל ברוב.

ולפי הסבר זה יוצא דלדעת הרשב״א שבנטל״פ בין בממשות שנפלה להיתר ובין בטעם שבלוע בכלי, לעולם צריך ביטול ברוב.

נמצא שיש לנו שני הסברים בדעת הרשב״א, הסבר ראשון כפי שלמדו הטור והאיסור והיתר, שרק לגבי ממשות בעינן ביטול ברוב, אבל לגבי טעם א״צ ביטול ברוב כיון שטעם פגום לעולם לא נאסר. ואילו לדעת הב״י, הש״ך, רעק״א ועוד, דעת הרשב״א היא שתמיד צריך ביטול ברוב וגם בטעם פגום. ולדבריהם הרשב״א למד בגמ׳ שר״ש מביא מקור שנטל״פ מותר, ולמד זאת מנבלה ממש כמ״ש המשבצ״ז (סי׳ קג סק״א) בפירוש השני. ומה ר״ש אמר שנטל״פ מותר, היינו על ידי ביטול, אלא שבכלי שאינו ב״י מסתמא יש רוב היתר על הבלוע ולכן ר״ש אמר שנטל״פ מותר, ובממשות איסור צריך לבדוק שאכן יש רוב שמבטל את האיסור.

ה. ביאור דברי השו״ע (או״ח סי׳ תמז ס״י).

השו״ע באו״ח (סי׳ תמז ס״י) פסק להלכה, נותן טעם לפגם מותר גם בפסח. ויש לשאול כדעת מי פסק בדין נטל״פ. שהרי לעיל אות ד׳ כתבנו שיש שני פירושים בדעת הרשב״א. פירוש ראשון שנטל״פ הרי הוא כעפרא דארעא

ומותר, והתורה לא אסרתו מעולם. ופירוש שני ברשב״א שגם בנטל״פ בעינן ביטול ברוב, דטעם פגום עדיין הוא איסור וצריך רוב להתירו.

לפירוש הראשון דס״ל שטעם פגום לא חשוב כלל. קשה שהרי הב״י בסי׳ תמז הביא את הרשב״א בתשובה דאוסר נטל״פ בפסח, ושם הב״י כותב דכיון דרוב הראשונים פליגי על הרשב״א הכי נקטינן. ולכן השו״ע פסק בפסח כדעת הרא״ש ועוד ראשונים, דס״ל שנותן טעם לפגם מותר, כמו בשאר איסורים. נמצא לפי פירוש זה, שהשו״ע ביו״ד סי׳ קג ס״ב פסק כהרשב״א שנטל״פ אינו איסור, ואילו באו״ח סי׳ תמז פסק דלא כהרשב״א אלא כרוב הראשונים דס״ל דנטל״פ מותר גם בפסח.

ולפי פירוש שני, דס״ל בדעת הרשב״א דגם בטעם בעינן ביטול ברוב, גם קשה. כיצד השו״ע פסק ביו״ד כדעת הרשב״א דבנטל״פ בעינן רוב היתר לבטל הטעם, ואילו באו״ח סי׳ תמז פוסק השו״ע דנותן טעם לפגם גם בפסח מותר, ודאי שזה לא דברי הרשב״א דכיון שחמץ בפסח במשהו א״כ אינו בטל אפי׳ באלף, אז גם בנטל״פ לא שייך דיני ביטול, וא״כ כיצד פסק השו״ע באו״ח?

הפמ״ג במשבצ״ז (סי׳ קג סק״א) ורעק״א בחולין צח: (אות ז) ד״ה ״והרן״ הסבירו שהשו״ע באו״ח פסק כדעת הר״ן דס״ל שנטל״פ א״צ רוב לבטלו, אלא הוא מותר כיון שלעולם לא נאסר. נמצא שכל מי שלמד שהשו״ע ביו״ד סי׳ קג פסק כדעת הרשב״א נתקשה במה שפסק השו״ע באו״ח סי׳ תמז.

דלדעה ראשונה ברשב״א דס״ל שנטל״פ לא חשיב איסור כלל, קשה מדוע הרשב״א פסק בפסח אחרת (אפשר שדעה זו לא ראתה את התשובה של הרשב״א, שהרי בתשובה הפשטות היא שנטל״פ בפסח אסור מחומרת איסורו ולכן אינו בטל ברוב) לכן הסבירו שהשו״ע באו״ח פסק דלא כהרשב״א.

ולדעה שניה דס״ל בדעת הרשב״א דגם בנטל״פ בעינן ביטול ברוב, קשה כיצד השו״ע באו״ח פסק דלא כהרשב״א, ועל כך תירצו רעק״א והפמ״ג, שהשו״ע פסק באו״ח כהר״ן דס״ל שנטל״פ לא מדין ביטול אתינן עליה,

אלא נטל״פ לא חשיב איסור כלל ומותר, ולכן פסק השו״ע שנותן טעם לפגם גם בפסח מותר.

פירוש נוסף בדעת השו״ע.

בשו״ת אבני נזר חאו״ח (סי׳ שנד אות ו-ז חלק ב) למד את השו״ע באופן אחר. וכתב שהשו״ע ביו״ד כתב שלוש דעות. דעה ראשונה היא הדעה שהובאה בסתם. הדעה השניה, היא דעת הרשב״א וז״ש ״ויש מי שאומרי״. והדעה השלישית, היא דעת הר״ן וז״ש ״ויש מי שחוכדי״.

הדעה הראשונה שכתב השו״ע בסתם היא מה שכתב ״ופגם זה אינו צריך שיפגום לגמרי עד שיהא קץ לאוכלו אלא אפי׳ פוגם קצת אינו אוסר תערובתו ע״כ. דעה זו היא דעת רש״י הרשב״א והר״ן ועוד הרבה ראשונים, דס״ל שנטל״פ אינו אסור והרי הוא כעפרא דארעא דאינו נאסר לעולם, שהרי ר״ש בגמ׳ שאמר נותן טעם לפגם מותר, לא כתב שהדבר תלוי בדין ביטול או בדברים אחרים, אלא נטל״פ מותר כפשוטו ללא שום תנאים.

דעה שניה שהיא הרשב״א, שהרי הוא גם מודה שאם פגום קצת מותר, אלא שהוא מתיר זאת רק ע״י ביטול.

דעה שלישית היא דעת הר״ן, גם הוא מודה שאם פגום קצת מותר, אלא שהוא מתנה זאת שאם הגדיל מדתו אסור.

ואומר האבני נזר שבכללי השו״ע כשהמחבר הביא דעה אחת בסתם ואח״כ יש אומ׳, דעת המחבר כדעת הסתם שהיא עיקר נגד היש אומ׳, אלמא דס״ל למרן דנטל״פ לאו משום ביטול הוא, ולכך פסק המחבר בשו״ע או״ח סי׳ תמז שנטל״פ מותר גם בפסח, דכמו שהתרנו נטל״פ ביו״ד ״גם״ בפסח מותר, ודלא כהרשב״א שאוסר נטל״פ בפסח, והיינו משום שהרשב״א ס״ל דנטל״פ מותר מטעם ביטול, ואילו בחמץ אין ביטול שהרי איסורו במשהו, ולדידן קיי״ל דלאו משום ביטול עכ״ל. ולדבריו דברי השו״ע עיקביים, שכשם שהשו״ע פסק ביו״ד כהסתם שהיא דעת רוב ככל הראשונים שנטל״פ מותר, ה״ה שנטל״פ בפסח

מותר. (ועיין בחזו״ע פסח בדין נטל״פ שהביא במקורות הרבה ראשונים דס״ל שנטל״פ בין ביו״ד ובין בפסח מותר ולא נאסר אף פעם).

אלא שבשו״ת יביע אומר ח״ח (יו״ד סי׳ יד אות ט) הביא לדברי האבני נזר הללו, ואמר שאין סברת היש מי שאומר חולקת על דעה ראשונה שבסתם, אלא שדין חדש הוא וגם מרן מסכים לזה. ז״א שהסתם כתב שנטל״פ מותר, והיש מי שאומר לא חולק עליה אלא מוסיף שמותר מדין ביטול, שהדעה הסתמית לא דיברה כלל על דין ביטול, לכן יש לומר שמרן מסכים גם להרשב״א.

ולפי דבריו מ״ש מרן אח״כ ״ויש מי שחוכך״ דעה זו חולקת על יש מי שאומר, וכיון שכתבה מרן ביש מי שחוכך ולא יש מי שאומר, אלמא דלא פשיטא ליה להחמיר כמותו. ז״א אם מרן היה כותב יש מי שאומר ויש מי שאומר, היינו הולכים ע״פ הכלל המסור בידינו שהלכה כיש אומ׳ בתרא, לכן כתב השו״ע יש מי שחוכך להורות לך שלא ס״ל למרן להחמיר כדעה זו, שהיא דעת הר״ן, אלא כדעת הרשב״א.

מבואר שגם בעל היביע אומר מודה שיש בשו״ע סתם ויש מי שאומר, לכן ביו״ד השו״ע החמיר כדעת הרשב״א, אבל בל נשכח שיש גם את דעת הסתם, ומשו״ה באו״ח פסק השו״ע שנטל״פ גם בפסח מותר כהדעה הסתמית הפשוטה שנטל״פ מותר, ולא כהרשב״א שאוסר בפסח.

וכן ראיתי בספר נתיבי הוראה להרב יהודה דרעי שליט״א רבה של באר שבע (סי׳ יט) ד״ה ״ובזה״ שגם כתב, שבדעת מרן ביו״ד יש סתם ויש מי שאומר, והוסיף שכל מי שלמד שמרן ביו״ד ס״ל כהרשב״א הוצרך להדחק בשו״ע או״ח ולבאר מדוע מרן לא פסק כהרשב״א, אבל מי שלמד שמרן ביו״ד פסק כהסתם לא נדחק עם השו״ע באו״ח סי׳ תמז, כיון שהשו״ע עיקבי ולשיטתו נטל״פ מותר וא״צ לבטלו.

סימן יח - בדין נטל״פ בשרצים

א. בביאור דברי הראשונים בפירוש הגמ׳ (ע״ז סח:).
ב. בביאור פלוגתת הרשב״א והר״ן.
ג. בביאור דברי הרמב״ם.

א. בביאור דברי הראשונים בפירוש הגמ׳ (ע״ז סח:)

איתא בעבודה זרה (סח:) ההוא עכברא דנפל לחביתא דשיכרא, אסריה רב להההוא שיכרא, אמרוה רבנן קמיה דרב ששת נימא קסבר רב נטל״פ אסור, אמר להו רב ששת בעלמא סבר רב נטל״פ מותר, והכא חידוש הוא, דהא ממאיס מאיס ובדילי אינשי מיניה, ואפ״ה אסרה רחמנא, הלכך נטל״פ נמי אסור.

התוס׳ ד״ה ״ההוא״ הקשו, תימה דהא צונן בצונן הוא ולשתרי, וי״ל דמיירי ששהה העכבר שם יום או יומיים והיה כבוש בתוך השכר, וכבוש הרי הוא כמבושל.

נחלקו הראשונים בביאור דברי רב ששת באומרו ״חידוש הוא״.

רש״י – ביאר מדוע אמר רב נטל״פ בשרצים אסור, הרי גם בלא שתזהיר התורה על אכילתו, אף אחד לא יאכל אותו כיון שהוא מאוס, ומזה שהתורה אסרתו, שמע מינה שאפי׳ אם נתן טעם לפגם אסור, והחידוש הוא מדאסרתו התורה.

תוס׳ – ד״ה ״דהא״ סבר שאף שהעכבר הוא דבר מאוס, מ״מ לא היינו יודעים שהאוכלו עובר בלאו דלא תאכל שרץ, לכן צריך לכותבו אע״פ שהוא מאוס. ועוד לדברי רש״י חידוש זה של רב ששת הוא לא ככל חידוש שבתלמוד שזה איסור הבא מכלל היתר או היתר הבא מכלל איסור,

לדבריו הוא איסור הבא מכלל איסור, שהרי התורה אסרה את העכבר, ומזה למדים שגם אם נותן טעם לפגם אסור.

ולכן אומרים התוס׳ שהחידוש הוא שבכל התורה כולה נט״פ מותר, והחידוש כאן הוא שאף שהעכבר נתן טעם לפגם מ״מ אסור, וזה ככל חידוש שבתלמוד שהוא איסור הבא מכלל היתר, שבכל התורה נט״פ מותר וכאן נט״פ אסור. ופירוש זה של התוס׳ הוא כהר״ן על הרי״ף (דף לב:) ד״ה ״ההוא עכברא״ שהחידוש הוא דהו״א שהעכבר כיון שהוא מאוס יהיה מותר לאוכלו כמו נבלה סרוחה, וחידשה התורה שאסור.

הר״ן (על הרי״ף דף לב:) סוד״ה ״ההוא עכברא״, כתב בדעת רבא דנט״פ מותר אפי׳ בעכבר, ולא ס״ל לרבא טעמא דרב ששת דאמר דמשום דחידוש הוא אף טעמו אסור, אלא אין לנו בו אלא מה שחידשה התורה דהיינו גופן, אבל פליטתן לא עכ״ל. כונת הר״ן לענות על מה שלכאורה קשה עליו. הר״ן סובר בדין נט״פ שמותר כיון שאינו נהנה, וקשה הרי עכבר הוא מאוס ואינו נהנה מתערובתו ואפ״ה אסרתו התורה, ומוכח שאף שלא נהנה מתערובתו אפ״ה אסור. ועל כך מסביר הר״ן שאין לנו בו אלא מה שחידשה התורה דהיינו גופן, התורה חידשה שגוף העכבר אסור, אבל לא מצאנו בשום מקום בתורה שיש לאסור תערובתו, ומשו״ה תערובתו מותרת.

להבנת הראשונים בסוגיא נעשה חזרה קצרה על השיטות בדין נט״פ.

שאלו הראשונים כיצד אפשר ללמוד דין נט״פ מנבלה כדאמר ר״ש בע״ז סח:, הרי מה שמותר מנבלה זה רק כשהיא פגומה לגמרי ואינה ראויה לגר, וא״כ כיצד רש״י בדף סז. ד״ה ״כל שאינה חסרה״ אומר שאפי׳ אם הטעם קצת פגום קרויה אינה נאכלת, הרי אין זה דומה לנבלה שרק כאשר היא סרוחה לגמרי מותרת, הדמיון אינו נכון.

הרא״ה בבדק הבית (דף יט. בית רביעי שער א) ד״ה ״אלא״ כותב שקדרה שאינה בת יומא שהותרה זה משום שהבלע שבה הוא פגום מכדי גר, דהיינו שהוא סרוח לגמרי ולכן הוא מותר, וזה ממש כמו הדין בנבלה עצמה,

ואע״פ שאין הטעם ניכר בהיתר, זה משום שההיתר מחפה עליו באופן שלא יהא ניכר, אבל הבלע עצמו סרוח לגמרי ומשו״ה בתערובת מותר. לכן לפי הרא״ה נטל״פ לומדים מנבלה, שבין בנבלה בפנ״ע ובין נבלה בתערובת כדי שיהיו מותרים שניהם צריכים להיות סרוחים לגמרי, ולכן רבי שמעון למד נטל״פ מנבלה דס״ל שכדי שתהיה מותרת צריכה להיות סרוחה, ולא מספיק שהוא פגום קצת.

נמצא לפי הרא״ה. **נבלה בפנ״ע**, כדי שתהיה מותרת צריכה להיות סרוחה לגמרי. **טעם נבלה בדופן הכלי**, אם אינו בן יומו גם הוא סרוח לגמרי ומשו״ה מותר. **ממשות נבלה בתערובת**, אם פוגמת קצת את התערובת אסורה כיון שאינה סרוחה לגמרי, ורק אם יהיה שישים כנגד אותה חתיכה שבכה״ג אין טעם נבלה כלל, היא מותרת אבל אם פוגמת קצת עדיין אסורה.

הרשב״א בתורת הבית (ב״ד ש״א עמ׳ יט.) כתב שנטל״פ המותר הוא אפי׳ אם פוגם קצת בתערובת, ומה שר״ש הביא ראיה מנבלה זה רק לגבי נבלה עצמה, שרק כאשר היא סרוחה לגמרי אינה קרויה נבלה ומותרת, אבל בתערובת (לפי פירוש ראשון בפמ״ג סי׳ קג סק״א) הולכים אחר נתינת טעם, ונתינת טעם למדנו ממשרת, שמשם למדנו שאם הטעם הוא לשבח אמרי׳ טעם כעיקר, שע״י הטעם מזהים את האיסור וטעמו זוהי הכרתו, אבל כאשר הטעם הוא לא לשבח אלא לפגם, מותר ולא אמרי׳ בכה״ג טעמו זוהי הכרתו ומותר. נמצא לפי הרשב״א שמנבלה למדנו על הנבלה בעצמה שרק כאשר סרוחה לגמרי מותרת, ולעניין תערובת למדנו ״ממשרת״ שכל שהטעם פגום מותר, ולכן לפי הרשב״א אם האיסור פוגם אפי׳ קצת את התערובת מותר, דבכה״ג לא אמרי׳ טעימתו זוהי הכרתו.

הר״ן בחידושיו על מסכת ע״ז (דף סז.) ד״ה ״כלי״ סבר כדברי הרא״ה שנטל״פ נלמד מנבלה גם לעניין תערובת, אלא שהלימוד הוא שונה. וכך מסביר הר״ן דכשם שבנבלה בפנ״ע כאשר היא סרוחה לגמרי מותרת כיון שאינו נהנה כלל מהאיסור, הוא הדין כאשר הנבלה בתערובת ופוגמת קצת, שאינו נהנה מהאיסור כלל אדרבה מצטער עליו שהוא כאן,

ומשו״ה מותר. נמצא שכל שנהנה מהאיסור אסור, וכאשר לא נהנה מותר, ולכן רבי שמעון לומד נטל״פ מנבלה שטעמם שוה.

ולדבריו אם נפלה חתיכה ממשית של איסור בתערובת, אז אף שמצד הטעם הוא אינו נהנה מהאיסור שהרי פגם את התערובת, אבל מ״מ האיסור הגדיל את מידת התערובת, וכיון ״שנהנה״ מכמות התערובת אסור, שבכה״ג יש לו איזו הנאה.

ב. בביאור פלוגתת הרשב״א והר״ן.

הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א יט:) הסביר בדעת רב ששת שכל הדברים הפגומים מעיקרן כעכברא דביתא וזבובין וכיוצ״ב, אף תערובתן כיוצ״ב שאסורים, שאע״פ שהן פוגמין תערובתן אסור, כיון שעיקר איסורן בפגם הוא. דהיינו שהתורה אסרה אותם בעצם פגמתן, לכן גם כשהם בתערובת הם אסורים אף שפוגמים את התערובת.

אבל רבא חולק על רב ששת וסובר שאפי׳ הדברים המאוסין מעיקרן שאסר הכתוב אין עושין תערובתן כיו״ב, שאף שהם עצמם מאוסין ופגומין ואפ״ה אסרם הכתוב, מ״מ כשנתערבו בהיתר המושבח ופגמוהו הרי החזירוהו משבח לפגם, וכל שמשתנה משבח לפגם מותר.

הרשב״א בהמשך דבריו תמה על שני דברים.

שאלה א. דבשלמא שאר דברים המושבחים (כגון נבלה) כשנפגמו בין בפנ״ע בין ע״י תערובת מותרים שהרי נשתנו משבח לפגם, ולא אסרן הכתוב בפגמן, אבל האיסורים הפגומים מעיקרן (כגון עכבר וכדו׳) כל שנתערבו בתערובות ואע״פ שפגמו טעם ההיתר, מ״מ הרי הוא טועם את טעם האיסור, בכעניין שאסרו הכתוב, ומדוע מותר ?

ועל כך עונה הרשב״א, שהכתוב אסר את אכילת הפגומין בפנ״ע, אבל כשנתערבו בהיתר שהולכים אחר נתינת טעם, וכל שנותן טעם לפגם מותר, וכדכתב הרשב״א בשאר איסורין דעלמא, דכשם שבנבלה אם נתערבה בהיתר ופוגמת טעמו מותר, משום שאינו נותן טעם לשבח אלא

לפגם לא אסרו הכתוב, דטעם לשבח למדנו ממשרת, שכל שנותן טעם לשבח אסור, וכשהטעם לפגם מותר, ומשו״ה שרץ שנתערב בהיתר מותר.

שאלה ב. כאשר ישנה ממשות איסור בתערובת ואין שישים כנגדה מדוע היא מותרת, ואפי׳ יש מהאיסור כזית בכא״פ מדוע מותר ?

ועל כך מתרץ הרשב״א דלא התרנו את התערובת אלא באופן שיש בהיתר רוב על האיסור, שהאיסור הוא מועט ובטל אצל הרוב, ואפי׳ אם האיסור נותן טעם כבר אמרנו שאין טעם כזה אוסר אדרבה הוא פוגם את התערובת.

שיטת הרא״ה, בבדק הבית שם הקשה על דברי הרשב״א שפירש ברב ששת דמה שאסרה התורה עכבר ה״ה לכל שאר הדברים הפגומין כגון זבובין וכדו׳. שמא אין דין זה אלא בעכבר בלבד שפרט בו הכתוב בפירוש, והחידוש הוא שאע״פ שהוא מאוס ובני אדם בדילין ממנו אפ״ה אסור. ודין זה רק בעכבר מאוס בלבד, אבל כל שאר הדברים המאוסים ופגומין (כגון, זיקית, נמלים, זבובים וכיוצ״ב) ״כולן מותרין״ באכילה וזה נלמד מנבלה בק״ו, דכמו שבנבלה שהיא מוסרחת מותרת, שהיתה בתחילה מושבחת ולבסוף נפגמה, שרצים המאוסים ופגומים שמתחילתן פגומים לא כ״ש שיהיו מותרים. נמצא לדבריו שהמלמד על כל השרצים המאוסים שמותרים הוא ״נבלה״, שמשם למדנו שכל שרץ המאוס ופגום מתחילתו מותר מהתורה, ורק עכבר מאוס שפרט בו הכתוב לאסור, הוא ותערובתו אסורים לדעת רב ששת.

עוד הקשה הרא״ה על הרשב״א, במה שאמר שרבא חולק על רב ששת וסובר שכל הדברים הפגומין המאוסין שאסרן הכתוב, אין אוסרין תערובתן. והקשה הרא״ה כיצד אפשר שיהיו אסורין ולא יאסרו תערובתן, מניין יש לחלק בין איסור גופו לתערובתו. הרא״ה מקשה כן כיון שסבר שמנבלה לומדים שרק כאשר מסרחת מותרת, ולכן אם נפלה חתיכת נבלה שאינה מסרחת לתערובת אע״פ שפוגמת את התערובת אסורה, וה״ה כאן שהעכבר לפי הרשב״א הוא אסור אז גם תערובתו אסורה.

לכן הרא״ה מסביר את רבא אחרת. רבא חולק על רב ששת וסובר שכשם שכל הדברים המאוסים והפגומין מותרים מהתורה, אז גם העכבר המאוס הזה שבני אדם בדילין ממנו מותר, ומה שכתוב בתורה עכבר שאסור מיירי בעכברא דדברא שהוא מושבח, ועליו כתבה התורה איסור אכילה. נמצא לדבריו שאין מחלוקת בין רב ששת לרבא וכל הדברים המאוסים ופגומין מותרים מהתורה, אלא דנחלקו לאיזה עכבר התכונה התורה שאסור, עכברא דדברא או דמתא, רב ששת ס״ל דהתורה מיירי בעכברא דביתא המאוס, ורבא ס״ל דמיירי בעכברא דדברא המושבח.

ומוסיף הרא״ה ואומר שאף בדברים הפגומין ומאוסין שמותרים, מ״מ אם אחר שניתנו בתערובת השביחו את התערובת ודאי יהיה אסור שהרי השביח, והתורה התירתו בפגמו ולא כשמשביחו.

מסכם הרא״ה ואומר נקטינן דכל נותן טעם לפגם מותר, וכל הדברים הפגומין והמאוסין כגון עכבר וכיוצ״ב בעודן בפגמן הרי הם מותרים, גופן צירן ורוטבן (ומה שאסר הכתוב זה רק דברים מושבחים, אבל המאוסים מותרים ונלמדו מק״ו מנבלה) ואם הוכשרו ע״י תערובת אסורין.

אלא דיש להקשות על דבריו, דאם דברים המאוסים מותרים, א״כ מדוע הגמ׳ במכות (טז:) אומרת אכל פוטיתא לוקה ארבע, אכל נמלה לוקה חמש, אכל צירעה לוקה שש, והרי נמלים הם מאוסים ולדברינו היו צריכים להיות מותרים ולא ללקות עליהם.

מתרץ הרא״ה דמ״ש נמלה אין הכונה לנמלה ממש כיון שמאוסה, אלא זה רק סימן שאם יהיה משהו דומה לנמלה שהוא מושבח לוקה חמש, אבל נמלה שלנו כיון שמאוסה מותרת.

הרשב״א במשמרת הבית עונה על קושיות הרא״ה. מה שהקשה איך אפשר שיהא עכבר אסור ולא יאסור תערובתו. כותב הרשב״א ע״פ המשנה בע״ז (סה:) שם כתוב החומץ (יי״נ שהחמיץ) בפנ״ע אסור, ואם נפל ע״ג גריסין מותר. מפורש להדיא שיש חילוק בין גוף האיסור לתערובתו, והיין והחומץ שנפלו לתערובת לא נפגמו מצד עצמם, כמו נבלה

שבתערובת שנפגמה, ואפ״ה מותר, וזה משום שכל שאין בהנאתן בנותן טעם מותר, דהיינו כל שלא נהנה מטעם האיסור מותר.

ועוד מה שהקשה הרא״ה על שרצים המאוסין שלא אסר אותם הכתוב, אבל אם השביחו בתערובת אסורין. קשה אם אתה אומר שלא אסרה התורה אלא את המושבחין, והמאוסין לא נאסרו, א״כ אפי׳ חזרו והשביחו מדוע יהיו אסורים הרי לא נאסרו מעולם, ולא דיבר בהם הכתוב כלל.

ועוד במה שכתב, שרבא חולק על רב ששת וס״ל שאפי׳ עכבר שהוא מאוס מותר, ומה שאסרה התורה זה רק עכברא דדברא שהוא מושבח וגם על רב חולק, ורבא סובר שעכבר אפי׳ בשכרא לא משביח, ולא יתכן לומר כך. דאם רבא פליג על רב שסובר עכברא בשכרא משביח, היה לו לרבא לומר אחר הכל ולית הלכתא כוותיה, ומדוע אמר ולית הלכתא כוותיה רק בנותן טעם לפגם.

ועוד הרבה הרשב״א להביא ראיות שנמלים, תולעים וכל הדברים המאוסים אסורים מהתורה, עיי״ש במשמרת הבית.

ג. בביאור דברי הרמב״ם.

הרמב״ם (בהל׳ מאכלות אסורות פט״ו הל״א) כותב, עכבר שנפל לשכר או חומץ משערין אותו בשישים, שאנו חוששין שמא טעמו בשכר או בחומץ משביח, אבל אם נפל ליין או לשמן או לדבש מותר ואפי׳ נתן טעם, מפני שטעמו פוגם, שכל אלו צריכין להיות מבושמים וזה מפסידן ומסריחן ע״כ.

הלחם משנה כתב שבגמ׳ לא הוזכר האיסור אלא בשכרא וחלא, ולכך כתב רבינו דבשאר משקין שרי. הלח״מ מסביר דמ״ש הרמב״ם יין שמן ודבש זה לאו דוקא אלא ה״ה לשאר משקין, וזה משום שבגמ׳ הוזכר רק שכרא וחלא שבהם יש חשש שמא השביחו, אבל בשאר דברים ודאי פוגמים ומותר.

אולם המהרש״ל בים של שלמה חולין (פ״ז סי׳ מח) בסופו כותב, שמהרמב״ם לא משמע הכי, שהרי כתב שאם נפל ליין שמן ודבש מותרים שאלו צריכים להיות מבושמים, ומשמע ששאר משקין אסירי, על כן נכון להחמיר בשאר משקין.

נמצא שנחלקו הלח״מ והמהרש״ל בדעת הרמב״ם, האם מה שכתב יין שמן ודבש זה בדוקא כמו המהרש״ל, או לאו דוקא כדברי הלח״מ.

השו״ע ביו״ד (סי׳ קד ס״ב) פסק שאם נפל עכבר (או שרץ אחר) ליין ושמן או לשאר משקין פוגם בודאי וא״צ שישים לבטל פלטתו. השו״ע פסק את הרמב״ם לפי פירוש הלח״מ דמ״ש יין שמן ודבש זה לאו דוקא.

בביאור הגר״א (סי׳ קד סק״ז) הסביר מה המקור לכך מהגמ׳, וכתב מדאיבעיא להו חלא מאי, דהיינו עכבר בחומץ מה דינו, האם בגלל שטעמו קשה אמרי׳ שאין העכבר מצליח לתת בו טעם או לא. מכלל דשאר משקין פשיטא להו דשרי, שהרי הספק היה רק על חומץ ושכר, שרק בהם יש חשש שמא השביחו, ומספק מחמירין וצריך שישים נגד השרץ, אבל בשאר דברים הגמ׳ לא הסתפקה ופשיטא לה שבשאר דברים השרץ פוגם בודאי ולכן מותר. אולם הדעה השניה דס״ל ברמב״ם שיין שמן ודבש זה בדוקא, הסביר הגר״א שם בסק״ח.

הטור (בסי׳ קד ס״ג) הביא את דברי הרשב״א שכתב, דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהן כנמלים, זבובים ויתושין, שכל אדם בודל מהם למיאוסן, אפי׳ נתערבו בתבשיל ונמחה גופן בתוכו, אם ההיתר רבה עליו מותרין, ומ״מ כל שאפשר לבדוק ולהעביר במסננת בודק ומסננו. ומבואר מדברי הטור דפסק כדברי הרשב״א והר״ן שכל השרצים פוגמים ואם יש בהיתר רוב נגד האיסור מותר.

ואילו בסי׳ קז ס״ב כותב הטור, יש אומרים זבוב או נמלה שנמצא בקדרה והוציאוהו בכף צריך ליזהר שלא לתחוב הכף בקדרה לפי שכבר נאסר הכף כשהוציאו בו הזבוב מהקדרה, דשמא לא היה בו שישים כנגדו, ואם יחזור ויתחבנו לקדרה אוסרה אם אין שישים כנגדו. ולכאורה דברי

הטור סותרים, דבסי׳ קד פסק כהרשב״א שטעם הזבוב בטל ברוב, ואילו בסי׳ קז פסק שצריך שישים נגד הזבוב, ואם אין שישים הכל אסור.

ויש לעיין מי זו הדעה שהביא הטור בסי׳ קז, שהרי בגמ׳ מבואר שכל השרצים פוגמים כמ״ש בתוס׳, ברשב״א וברי״ן, וא״כ כל שנותן טעם לפגם מותר וא״צ שישים נגדו. ומדוע הטור סובר שאם הוציאו זבוב עם הכף, אם אין שישים כנגדו במרק שבכף הכל אסור.

מקור דברי הטור הם מהאיסור והיתר (שער כז סעי׳ א) והשערי דורא (ליקוטים שאחר הלכות טרפות ע״ה) דס״ל שצריך שישים נגד הזבוב. ועדיין יש לעיין מה מקור הדברים.

בגמ׳ כתוב שיש חשש שעכבר בשכר או בחומץ משביח, כמו שהסתפק רבא בדעת רב, ולכן י״ל שדעה זו סברה כדעת הרשב״א, התוס׳ והר״ן שהעכבר שכתוב בגמ׳ זה לאו דוקא אלא ה״ה לכל השרצים. ועוד ס״ל דמ״ש בגמ׳ חמרא ושכרא זה לאו דוקא, אלא ה״ה לכל שאר המשקין (חוץ מיין שמן ודבש כמ״ש לקמן). ולכן דעה זו סוברת שאם נפל זבוב לתוך מרק יש חשש שמא הזבוב או הנמלה משביח את המרק, ולכן מספק צריך שישים כדי שיהא מותר, כמו שאם נפל עכבר בשכרא בעינן שישים בשכרא להתיר מחשש שמא השביח העכבר את השכר, וה״ה בכל שאר הדברים.

הב״י (סי׳ קד) בסופו ד״ה ״ודע״ הביא את דברי השערי דורא ועוד מספר ראשונים דס״ל הכי. ותמה עליהם מפני שדברי הרשב״א והר״ן ז״ל שמחלקים בינהם (בין חלא ושכרא, לשאר משקין) מיוסדים על אדני פז, דהלכה כרבא שחולק על רב ששת, ומשמע נמי דעכברא לאו דוקא אלא ה״ה לכל הדברים שאדם בודל מהם מחמת מיאוסם שאם פגמו בטלים ברוב.

נמצא שהב״י סובר לפי הרשב״א, דמ״ש בגמ׳ עכברא בשכרא, זה לאו דוקא אלא ה״ה לכל השרצים, ומ״ש בגמ׳ חלא ושכרא זה בדוקא, שרק בהם יש חשש שמא השביחו, אבל את שאר המשקים הם פוגמים, כמ״ש לקמן בדעת הרשב״א. וכן פסק בשו״ע (סי׳ קד ס״ג) דברים המאוסים שנפשו של אדם קצה בהם כנמלים זבובים ויתושים שכל אדם בודל מהם

למיאוסן, אפי' נתערבו בתבשיל ונמחה גופן לתוכו, אם ההיתר רבה עליו מותר וכו'.

ולפי"ז אם נפל זבוב או נמלה לתבשיל מוציאו והכל מותר כיון שטעם פגימתה בטל ברוב, וה"ה בכל איסור שנמצא בתערובת, וה"ה אם הזבוב נמחה באופן שלא נשאר שלם, אם א"א למצוא אותו בטל ברוב.

ולייש דברי הטור, אומר הב"י בסי' קז סוד"ה "ומ"ש" שאפשר שהטור בסי' קז רק הסביר את שיטת האיסור והיתר והשערי דורא, אבל הוא עצמו סובר כהרשב"א, דכיון שההיתר רבה על האיסור שרי בכל גוונא.

סימן יט - בדין בריה ודברים החשובים הנותנים טעם לפגם

א. בביאור פלוגתת האחרונים בדעת הרמ"א.
ב. בביאור פלוגתת הפרי חדש והמגיד משנה.

א. בביאור פלוגתת האחרונים בדעת הרמ"א.

הרמ"א ביו"ד (סי' קג ס"א) כתב, מיהו דברים החשובים כבריה או כיוצא בה אם אינם פגומים בעצמם אע"פ שפוגמים התבשיל אינן בטלים אפי' באלף (איסור והיתר כלל לב). מפשטות דברי הרמ"א יוצא שכל דבר שאינו פגום בעצמו כגון עוף טמא, גיד הנשה וכדו', אם הם שלמים אז אע"פ שפוגמים בטעמם את התבשיל אפ"ה אינן בטלים אפי' באלף מפני חשיבותן, אבל דברים הפגומים בעצמם כגון זבובים, יתושים ותולעים וכדו' כיון שפגומין בעצם אינם חשובים אפי' שהם שלמים. וכ"כ הצבי

לצדיק (סימן קג) דמשמע מהרמ״א שאם פגומים בעצמם גם בריה בטיל, ולפי״ז לא אדע למה החמירו כ״כ האחרונים בסי׳ פד בעניין המילבין (תולעים שבקמח) ושארי תולעים הפגומים בעצמם הלא בטלים בשישים אם אין להם דין בריה. וכן הפתחי תשובה (סי׳ ק סק״ג) הביא בשם הפנים מאירות שהוכיח דברי הרמ״א מהרשב״א שבריה בטילה אם פגומה בעצמה, אף שאח״כ חלק על הרמ״א, מ״מ כך הבין בדבריו. וכן בגליון המהרש״א כתב שמשמע שפגום מעצמו בטל, וכן הפר״ח בתחילת דבריו בא לשלול אפשרות זו.

הפרי חדש (סי׳ קג סק״א) מסביר שהרמ״א בא לומר כיצד אותו איסור בטל מצד בריה. והסביר דמ״ש אם אינם פגומין, זה לא בא למעט זבובים ויתושים שהם ודאי לא בטלים אפי׳ באלף, שאע״פ שהם מאוסים הכי אסרינהו רחמנא. אלא הרמ״א מדבר על בריה חשובה כגון עוף טמא שלא נסרח לגמרי, אבל ״אם מוסרח לגמרי״ אז אפי׳ בפנ״ע מותר לאכול וכ״ש ע״י תערובת, כדאמרינן בעבודה זרה, הראויה לגר קרויה נבלה, ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה. ומ״ש הרמב״ם (פי״ד ממ״א הי״א) אכל אוכל אסור אחר שהסריח והבאיש בטל מאוכל אדם הרי זה פטור. ומשמע אבל אסור מדרבנן. האיסור הוא אינו מצד נבלה אלא מצד בל תשקצו. נמצא שאותו עוף טמא שנסרח לגמרי אף שאסור באכילה מדרבנן, מ״מ אם נפל לתערובת כבר לא מאוס לאנשים ומותר משום בל תשקצו.

נמצא לדבריו שהרמ״א דיבר רק על עוף טמא, ולא על יתושים ותולעים שבהם פשיטא שיש דין של בריה, והעוף הזה למרות שאם נסרח אסור לאוכלו משום בל תשקצו (מדרבנן) מ״מ אם נפל לתערובת היא מותרת, וזה מה שבא הרמ״א לחדש, דין היתר לעוף טמא שנסרח שאם נפל לתערובת מותר, ורק אם העוף הטמא אינו סרוח לגמרי ונפל לתערובת אינו בטל אפי׳ באלף כיון שיש לו חשיבות של בריה.

גם הגר״א הסביר כדברי הפר״ח שהרמ״א בא להתיר עוף טמא שהוא בריה חשובה שאם הוא מושבח אסור ואינו בטל אפי׳ באלף כיון שהוא בריה, אבל אם הוא מוסרח לגמרי, אז אע״פ שהוא אסור באכילה משום בל תשקצו כדברי הרמב״ם שכתב פטור, ומשמע פטור אבל אסור, בא

הרמ״א לומר דמ״מ אם נפל לתערובת כיון שזה דין של דיעבד כל התערובת מותרת, וזה מה שחידש הרמ״א להתיר.

ונמצא לדבריהם שהרמ״א פסק כהרמב״ם שנבלה מוסרחת אע״פ שמהתורה מותרת באכילה, מ״מ אסורה מדרבנן משום בל תשקצו.

הט״ז (סק״ב) מסביר שכל דבר שעדיין לא הוסרח לגמרי, אבל הוסרח קצת אז אע״פ שיש עליו שם איסור, והוא אסור מן התורה וצריך רוב לבטל אותו, מ״מ חשיבות של בריה כבר פקעה ממנו, דכיון שהוא מוסרח ״קצת״ חכמים הפקיעו ממנו דיני חשיבויות, ורק כאשר לא הוסרח כלל שייכת חשיבות של בריה, שאע״פ שפוגם את התערובת אינו בטל כיון שהוא בריה, ועיין בפמ״ג (משבצ״ז סק״ב) שהבין כן בט״ז, דכיון שאמר שהנבלה בטלה ברוב משמע שאין סרוחין לגמרי, דאם סרוחין לגמרי מותרים באכילה ואינם צריכים ביטול, לכן מדכתב שצריך ביטול משמע שאינו מוסרח לגמרי.

נמצא לדבריו בדעת הרמ״א שלכל השרצים יש דין בריה, ורק כאשר סרחו קצת בטלה חשיבותם. ואלו הם דברי הט״ז להדיא באיסור והיתר (שער לב סעי׳ ו) וז״ל: אפי׳ אם הוא דבר שבמנין כגון בצים מוזרות שסרחו ונתערבה אחת מהם באחרות, וכל כה״ג או חהר״ל ונעשה לטעם שסרחו, דמאחר שסרחו בטל חשיבותה אפי׳ נתבשלו תוך המאכל ואינו מכירו, אף גופו בטל ברוב בעלמא.

ועלו בידינו ג׳ שיטות בהסבר הרמ״א. **שיטת ערוה״ש** והצבי לצדיק ועוד. לדעת הרמ״א בכל השרצים אין חשיבות של בריה, ורק בדברים המושבחים מעיקרא שייך דין בריה ואינם בטלים אפי׳ באלף, וז״ש הרמ״א ״ואם אינם פגומים בעצמם״, כלומר שאם נפגמו כבר אין להם חשיבות של בריה. ואלו הם פשטות דברי הרמ״א, ומה שאחרים הסבירו אחרת זה בגלל הכרחים מסויימים, אבל כולם מודים שזוהי פשטות הרמ״א.

שיטת הגר״א והפר״ח. בשרצים לעולם אפי׳ נפגמו ונסרחו לגמרי שייך איסור אכילה מדאו׳, ואם נפלו לתערובת והם שלמים שייך בהם דין בריה לעולם, וזהו חידושו של הרמ״א שרק בבריה חשובה כעוף טמא (לאפוקי שרצים) אע״פ שהוא מצד עצמו אסור באכילה משום בל תשקצו מ״מ כאשר נפל לתערובת הכל מותר.

שיטת הט״ז שכל הדברים שייך בהם דין בריה ואינם בטלים אפי׳ באלף, ורק אם נסרחו אפי׳ קצת כבר בטלה חשיבותן משום בריה ולכן בטלה ברוב, אולם האוכלם עובר איסור ולוקה.

נמצא שלפי ערוה״ש, פרי לצדיק ועוד, דכל שהנבלה נסרחה לגמרי מותרת ואין לוקין על אכילתה, אז גם כאשר נופלת לתערובת אפי׳ שהיא שלמה מותרת ובטלה חשיבותה מצד בריה.

ולפי הפר״ח, שרץ אפי׳ סרוח לגמרי האוכל אותו לוקה, א״כ אפי׳ אם נפל לתערובת אינו בטל אפי׳ באלף, דעדיין הוא בחשיבותו מפני שהוא שלם.

לדבריהם כל שלוקין עליו אינו בטל בתערובת (אם הוא שלם) וכל שאין לוקין עליו בטלה חשיבותו ומותרת התערובת.

ורק לפי הט״ז והאיסור והיתר, יוצא דבר משונה, כשהוא בפנ״ע אם אוכלו לוקה אם מוסרח קצת, ואם בתערובת מותר ובטלה חשיבותו.

ונראה להסביר ששורש פלוגתתם הוא מהו טעם חכמים לאסור בריה. צד אחד לומר כיון שהתורה החשיבה בריה, כגון זבוב וכדו׳ לעניין מלקות, שאפי׳ שהוא קטן לוקה עליו. א״כ חכמים כעין דאו׳ תקון, שכל דבר שהוא בריה הוא חשוב ולא בטל אפי׳ באלף. צד שני חכמים ראו שהתורה החשיבה את הבריה שלוקין עליה אפי׳ שהיא קטנה, לכן הם אמרו שכל בריה שיש לה את ארבעת הדברים שמנה השו״ע בסי׳ ק ס״א ברית נשמה, שלמה, וכו׳ אז היא חשובה ואינה בטלה אפי׳ באלף.

הפר״ח למד כהטעם הראשון שחכמים גזרו על בריה כעין דאו׳, ולכן כל עוד היא שלמה אז אפי׳ שהיא סרוחה לגמרי לא פקע ממנה שם בריה ואינה בטלה אפי׳ באלף, ומשו״ה פסק הפר״ח שאפי׳ שסרחה לגמרי הנמלה או כל השרצים , אם נפלו בתערובת אינם בטלים, שאין חשיבותן פוקעת מהם כלל. אבל בדברים המושבחים כגון עוף טמא וכדו׳ אם נסרחו לגמרי נלמדים מנבלה, וכיון שנסרחו לגמרי מותרים ולא לוקין עליהם, ומשו״ה גם בטלים בתערובת ופקעה חשיבותן משום בריה.

משא״כ הט״ז סבר בדין בריה כהצד השני, שחכמים הם אלו שהחשיבו את הבריה בגלל ארבע החשיבויות שמצאנו בה, ולפי״ז אם השרץ או העוף הטמא נסרח קצת, אז אע״פ שהאוכלו לוקה, מ״מ כיון שנסרח קצת חכמים בעצמם הפקיעו ממנו חשיבות בריה כיון שסרוח קצת ואינו חשוב, ולכן פסק הט״ז והאיסור והיתר שאם נסרח קצת בטל בשישים, שפקעה ממנו חשיבות בריה.

ב. בביאור פלוגתת הפרי חדש והמגיד משנה.

הרמב״ם (פ״ב ממאכלות אסורות הכ״א) כותב על דין בריה, בין שאכלה מתה, בין שאכלה חיה ואפי׳ סרחה הבריה ונשתנית צורתה, הואיל ואכלה כולה לוקה. ובפ״ד הי״א כותב הרמב״ם, אדם שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור. ולכאורה נראה שהרמב״ם סותר את דבריו, שפעם פסק שהאוכל אוכל סרוח לוקה, ופעם פסק שהאוכל אוכל סרוח פטור.

המגיד משנה בפ״ב ביאר דמ״ש אפי׳ סרחה הבריה, הכונה בשלא סרחה והבאישה עד כדי שלא תהא ראויה לאדם, אבל אם סרחה כ״כ כבר ביאר רבינו בפרק ד׳ מי שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי הוא פטור. נמצא לדבריו דמ״ש הרמב״ם סרחה לוקה, הכונה סרחה קצת שעדיין שם נבלה עליה או שם שרץ עליו, וכיון שלא סרח לגמרי משו״ה לוקה. ולפי״ז אין חילוק בין שרצים הפגומים או דברים המושבחים שנפגמו, אם סרחו לגמרי ואינם ראויים לאדם

שמותרים מהתורה משום נבלה, ואם סרחו קצת שראויים בשעת הדחק לאכילה אסורים ולוקין עליהם.

אולם הפרי חדש (סי' קג סק"א) כתב שבדברים המאוסים מצד עצמן כגון עכברים ויתושים, אע"פ שהסריחו אסורין מן התורה. שהם עצמם חשובים כנבלה סרוחה אע"פ שלא הסריחו, ואפ"ה אסרתם התורה, וא"כ אין שום חילוק בין סרחון דידהו לסירחון דעלמא, ואפי' נסרחו לגמרי לא פקע שום איסור מהם, ומלקי לקי עלייהו. ולפי"ז אפי' בתערובת אינם בטלים.

נמצא לדבריהם שדברים המאוסים לעולם אסורין אפי' שנסרחו לגמרי, ואפי' בתערובת אינם בטלים, ואומר הפר"ח שזוהי דעת הרמב"ם באומרו בפ"ב בריה שהסריחה וכו' לוקה. דמיירי בשרצים שאע"פ שנסרחו לגמרי אפ"ה אסורים מן התורה ולוקה עליהם.

יסוד המחלוקת של הפר"ח והמגיד משנה. שבנבלה נאמר הראויה לגר שמה נבלה, ושאינה ראויה לגר, דהיינו שסרחה לגמרי אין שמה נבלה ומותרת. ונחלקו הפר"ח והמ"מ האם מנבלה לומדים לכל התורה כולה או לא.

המ"מ סובר שמנבלה לומדים לכל האיסורים שבתורה שאם נסרחו ואינם ראויים לאדם מותרים, ומשו"ה הסביר ברמב"ם דמ"ש שאם סרחה לוקה הכונה שלא סרחה לגמרי, כיון שאם סרחה מותרת מן התורה, ואין הבדל בין דברים הפגומים, למושבחים ואח"כ נפגמו.

אולם הפר"ח סבר שנבלה אינה מלמדת לכל האיסורים שבתורה, אלא לדברים המושבחים שאח"כ סרחו שהם מותרים, אבל שרצים מתחילתם ועד סופם אסורים ואפי' סרחו לגמרי, שהרי בחיותם חשובים כסרוחים לגמרי, אז גם במיתתם ואפי' שסרחו אסורים.

ועיין באיסור והיתר (שער לו סעי' ו) בסופו דס"ל בדעת הרמב"ם כהמ"מ, שכתב שם שנמלה אם הוסרחה קצת בטלה ברוב. מפורש שאפי' בשרצים איכא ביטול ואינם אסורים לעולם כהפר"ח.

להלכה כותב בדי השולחן (סי' קג סוף סק"ו) דלדינא נראה שיש להחמיר בזה כשנפגמה רק קצת ולחשבה כבריה שלא תתבטל.

סימן כ - בדין קדרה שאינה בת יומא

א. בביאור פלוגתת הראשונים בביאור דברי האיסור והיתר.

ב. בדברי האיסור והיתר (כלל לב סי"ב) האם גזרת חז"ל על הקדרה הוא באיסור מושבח או אף בפגום.

ג. אמאי הוצרכו חכמים לגזור קדרות שאינן בני יומן אטו בני יומן, תיפוק ליה מדאין מבטלין איסור לכתחילה.

ד. בדין קדרה שלא השתמשו בה י"ב חודש.

א. בביאור פלוגתת הראשונים.

איתא בגמ' ע"ז (עה:) ולמ"ד נטל"פ מותר, גיעולי עכו"ם דאסר רחמנא היכי משכחת לה. אמר רב חייא בריה דרב הונא לא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא דלאו נותן טעם לפגם הוא, מכאן והילך לשתרי (שיהא מותר אף לכתחילה כיון שפגום), גזירה קדרה שאינה בת יומא משום קדרה בת יומא. מבואר שגזירה היא רק על הקדרה שאין להשתמש בה, אבל התבשיל שבושל בקדרה זו מותר, שאם בדיעבד בישל בכלי שאינו בן יומו, הקדרה אסורה והתבשיל מותר.

וקשה מה ראו חכמים להתיר המאכל ולאסור הקדרה.

התוס' ד"ה "מכאן" כתבו, ויש לתת טעם מה ראו חכמים להתיר המאכל ולאסור התבשיל, כיון שכרגע הקדרה והתבשיל שניהם פגומים א"כ מדוע לחלק בינהם. ותרצו, לפי שהקדרה היה בה איסור גמור תחילה, אבל המאכל לא נבלע בו איסור מעולם. ז"א כיון שהקדרה בעבר בלעה איסור מושבח משו"ה יש לגזור עליה ולאוסרה אטו קדרה בת יומא שבלעה שבח, אבל המאכל מעולם לא נבלע בו איסור מושבח משו"ה לא גזרו עליו. וכן הרא"ש (פ"ה סוף סי' לו) כתב כן, והוסיף הרא"ש טעם נוסף, שבתבשיל אין לגזור דילמא אכיל בנתבשלה בת יומא, שהרי לא מצוי לבשל בבת יומא הואיל ואסור לכתחילה אפי' כשאין בת יומא.

האיסור והיתר (כלל לד דין יא) כתב וז"ל: אך נוהגים שלא להשתמש במים לכתחילה לשום דבר דהא בלעי מפגם בשר וחלב, ובמים גרידא אין שייך דיעבד כמו בתבשיל שהוא דבר חשוב והתורה חסה עכ"ל. מבואר מדבריו שמלכתחילה חז"ל גזרו בין על הקדרה ובין על התבשיל, אלא שבתבשיל חסו על ממונם של ישראל לכן התירוהו, והראיה שמים אין בהם חסרון כיס משו"ה אם נתבשלו בקדרה שבלועה מדבר פגום אסורים כדין הקדרה.

נמצא שתבשיל יש לו דין של דיעבד שהתירוהו חכמים בצירוף של הפסד ממון, משא"כ מים אע"פ שיש להם גם דין של דיעבד שכבר נתבשלו, מ"מ נתנו להם חכמים דין של לכתחילה ואסרוהו כיון שאין בו חסרון כיס. נמצא שאם יש בו תרתי, דין של דיעבד וגם חסרון כיס התירוהו חכמים. (ואף שגם במים לאחר שבישל חשוב כדיעבד, אלא שנותנים להם דין של לכתחילה שכאילו בא לשאול האם מותר, ומורים לו לאסור כיון שאין בהם חסרון כיס).

הרמ"א (סי' צה ס"ג) פסק כדברי האיסור והיתר שהמים נוהגים בהם איסור לכתחילה, וכן כתבו הט"ז (סק"י) והש"ך (סק"ד). אולם הב"י בסי' צד (סעי' ד) פסק כהתוס' והרא"ש שלגבי אוכלים לא גזרו כלל.

ב. בביאור דברי האיסור והיתר.

יש לחקור לדעת האיסור והיתר, מה הדין לגבי כלי חרס שבלע איסור וכעת הוא אינו בן יומו, האם יש להתירו כשם שהתירו התבשיל. שהרי

כלי חרס אין לו תקנה ע״י הגעלה, וא״כ הוי ליה כדיעבד, דאף שכאשר בא לשאול אם מותר להשתמש בכלי הוי כלכתחילה ויש לאסור, מ״מ כיון שאין לו תקנה בהגעלה חשיב כדיעבד, דכשם שחז״ל התירו את התבשיל משום שחסו על ממונם של ישראל, א״כ יש להתיר הקדרה מצד חסרון כיס.

בהגהות אשר״י על הרא״ש (פ״ה סי׳ לו) כתב שקדרה אי שרי לבישולי באינה בת יומא אתי לבשל בבת יומא, אבל אין לומר שהגזרה היא שאין לבשל באינה בת יומא כיון שזה חשוב לכתחילה, ונטל״פ אסור לכתחילה, וכיון שקדרות חרס טעונות שבירה הוה ליה כדיעבד, אז הקדרה מקבלת דין של דיעבד ומותרת, ואת זה בא לשלול הגהות אשר״י, שאין לומר שזה תלוי בדין לכתחילה ודיעבד, דא״כ קדרות חרס היו צריכות להיות מותרות, אלא ודאי טעם האיסור הוא כדברי הרא״ש והתוס׳ שחז״ל גזרו על קדרה שאינה ב״י כיון שהיה בה איסור גמור מושבח, משא״כ המאכל שמעולם לא היה בו איסור מושבח לכן התירוהו.

ולפי״ז כאשר חז״ל גזרו ואסרו את הקדרה, לא חילקו איזו קדרה היא חרס או מתכת, שאם צריך לשבור את החרס ישבור ולא ישתמש. אולם הברור הוא שמדבריו מוכח דאיכא מ״ד דס״ל שהכל תלוי בלכתחילה ודיעבד, כמו האיסור והיתר.

אולם הט״ז (סי׳ צה סק״י) כתב והמים נוהגים בהם וכו׳, ואין שייך דיעבד במים גרידא כמו בתבשיל ״וקדרה״ שהוא דבר חשוב והתורה חסה על ממונם של ישראל. מבואר שהט״ז סבר שדין זה שייך לא רק בתבשיל שחסו בו חכמים על ממונם אלא ה״ה בקדרת חרס, דכיון שיש בה חסרון כיס חכמים חסו על ממון ישראל ונתנו לקדרה דין של דיעבד והתירוה.

אלא שיש לשאול מנין לט״ז דין זה באיסור והיתר, הרי האו״ה בשער לד סעי׳ יא דיבר רק על תבשיל ולא על קדרה, ואף שמסברה כך צריך לומר שכשם שחסו על התבשיל צריך לומר שחסו על הקדרה, מ״מ דין זה לא הוזכר באו״ה.

אולם אחר העיון נראה שהאו״ה כן מחלק בין קדרת חרס לקדרת מתכת. שקדרת חרס כיון שיש בה חסרון כיס חכמים התירוה ונתנו לה דין של דיעבד, ואילו קדרת מתכת כיון שאין בה חסרון כיס, שאפשר להגעילה משו״ה אסורה. וז״ש האו״ה (שער לג אות ח׳) שדוקא המאכל מותר אם נתבשל בקדרה שאינה בת יומא, אבל הקדרה עצמה ״בעבור שהיא מתקיימת והיא דבר שכיח בכל יום גזרו עליה חכמים כלי שאין בן יומו אטו בן יומו וכו׳ עד שיגעילנה אם היא של מתכת״. מבואר להדיא שטעם גזרת חז״ל על קדרה, הוא כיון שמתקיימת שאפשר להגעילה משו״ה גזרו שאין לבשל עד שיגעיל. משא״כ כלי חרס שאינו מתקיים לא גזרו בו ונתנו לו דין של דיעבד.

נמצא לפי האו״ה, הא דגזרו חז״ל על קדרה שאינה בת יומא זה רק בקדרה של מתכות, אבל בשל חרס לא, דכיון שיש בהם חסרון כיס דינם הוא כדיעבד.

ועיין בפתחי תשובה (סי׳ קכב סק״א) ד״ה ״לכתחילה״ שכתב, ועיין במנחת יעקב (כלל פה׳ אות סד) הביא שכתוב בתשובת חכמי וונציה שזה דוקא בכלי מתכות כיון דאית להו תקנה בהגעלה, משא״כ כלי חרס שצריך שבירה הוי כדיעבד ומתירין הכלים לאחר שהיית מעל״ע (כדברי האו״ה), והאריך להשיג על זה מכמה סוגיות בש״ס ובפוסקים, ומ״מ מסיק שם בשם גדול אחד שבהפסד מרובה יש להתיר בכלי חרס עי״ש. ולענ״ד אומר הפתחי תשובה, קשה להתיר אפי׳ בהפסד מרובה דלפי הגהות אשר״י כמ״ש לעיל הדבר אסור ופליג על האו״ה. וכן בחכמת אדם (כלל נה ס״ז) כתב שרק בהפסד מרובה יש להתיר קדרות חרס בלאחר מעל״ע, ואם יש עוד צדדים להקל אפשר לסמוך על זה, אבל בלאו הכי לא. ועיין בבדי השולחן (סי׳ קג סקכ״ח) שאסר קדרת חרס.

ג. בדברי האו״ה (כלל לב סי״ב) האם גזרת חז״ל על הקדרה היא דוקא באיסור מושבח או אף בפגום.

האיסור והיתר (כלל לב סעי׳ יב) כתב שבקדרה ודאי שאסור לכתחילה אפי׳ לאחר מעת לעת, מאחר שלא נתבטל בה האיסור (דהיינו שלא היה שישים לבטלו),

כגון שהרתיח בקדרה יין ונפל שם חלב או נבלה וכה״ג, אז אע״פ שהיין מותר בשתיה כיון שנפגם מהאיסור, מ״מ הקדרה אסורה, ועל כך מביא האו״ה שני טעמים לגזור בקדרה. א. הבלע שנבלע בקדרה הוא פגום ופוגם בכל המאכל, מ״מ שפיר שייך לגזור עליו כמו שגזרו בגמ׳ על קדרה שאינה בת יומא אטו בת יומא, וה״ה כאן אל תבשל בקדרה זו שהיא בת יומא אע״פ שהיא פגומה, שמא תבוא לבשל בקדרה בת יומא שנותנת טעם לשבח ואיסורה מן התורה, וכדמיון גזרת חז״ל בגמ׳ מקדרה לקדרה. ב. עוד יש לגזור, אף שקדרה זו פוגמת כל מאכל שינתן לתוכה, מ״מ יש לחוש שמא יבוא לבשל בה דבר שישביח את המאכל ויגיע לדאו׳.

הרמ״א (סי׳ קג ס״ב) פסק בתחילת דבריו את דברי האו״ה לפי טעמו השני, שיש חשש שמא האיסור הראשון שהוא פגום יתן שבח בתבשיל השני. והסביר הגר״א (סק״ח) דכל שכן כאן יש לגזור על הקדרה, דבגמ׳ גזרו מקדרה לקדרה, שאין להשתמש בקדרה שאינה ב״י אטו ב״י, וכ״ש כאן אין להשתמש בקדרה זו שמא יבשל בה דבר שמשביח את האוכל שפיר שייך לגזור, וכן כתב הגר״א בסי׳ צט סקי״ח.

הפרי מגדים במשבצ״ז (סק״ו) ד״ה ״ודע״ כתב לבאר דברי האו״ה, דהא דגזרינן בקדרה שאינה ב״י או בקדרה בת יומא שבלעה פגם, זה דוקא באופן שהאיסור שנכנס לקדרה ופגם, היה איסור שמצד עצמו היה מושבח וטרי, אז אף שפוגם התבשיל או שהקדרה אינה ב״י אסור, אבל אם האיסור שנכנס לקדרה היה קצת מוסרח, דהיינו שהוא בעצמו איסור והאוכלו לוקה משום נבלה מ״מ הוא פגום ומוסרח קצת, באופן כזה לא גזרו חז״ל ואם נפל לקדרה ופגמה יהיה מותר לכתחילה להמשיך לבשל בקדרה זו. וכדברי התוס׳ בע״ז שהסבירו מה ראו חכמים לחלק בין הקדרה לתבשיל, שהרי כעת שניהם פגומים, ותירצו שבקדרה היה בעבר איסור גמור דהיינו מושבח, משא״כ האוכל מעולם לא בלע איסור גמור. ולפי״ז מדויק שרק באופן שהקדרה בלעה איסור גמור גוזרים על קדרה שאינה ב״י אטו ב״י, אבל אם הקדרה בלעה מאיסור פגום אז אין הבדל בין הקדרה לתבשיל ששניהם בלעו מפגום ושניהם פגומים כעת, ולכן שרי

לבשל בקדרה זו לכתחילה, ולכן הפמ״ג ״מכניס״ את התוס׳ בפירוש האו״ה.

אולם לאחר העיון נראה שא״א לומר שהאו״ה סובר כהתוס׳, שהרי האו״ה בכלל לד סי״א כתב, אך נוהגים שלא להשתמש במים לכתחילה לשום דבר דהא בלעי מפגם בשר וחלב, ובמים גרידא אין שייך דיעבד כמו בתבשיל שהוא דבר חשוב והתורה חסה עכ״ל. מבואר מדבריו שאין שום חילוק בין הקדרה לתבשיל ושניהם אע״פ שפגומים אסורים שכך גזרו חז״ל, אלא שחז״ל חסו על ממונם של ישראל והתירו התבשיל ואסרו המים. מבואר דאף שהמים בלעו מפגום ולעולם יבלעו מפגום (כאשר הקדרה אינה ב״י) אפ״ה אסרום, שהרי אין לקדרה שום מעליותא על המים (לדעת האו״ה).

ועיין ביד יהודה (סי׳ קג ס״ב סקי״ב) בארוך שכתב להדיא שיש מחלוקת בין התוס׳ לאיסור והיתר, וז״ל : ומיהו לפימש״כ הפוסקים (תוס׳ והרא״ש) דלכך גזרינן יותר בהכלי מהמאכל וכו׳, אך האיסור והיתר לשיטתו דבכלל לג דין ח׳ מחלק בחילוקים אחרים, כיון שבכלי אינו דבר המתקלקל. וכן בחכמת אדם (כלל נה סעי׳ ו) הביא להדיא את פלוגתת התוס׳ והאו״ה והנפק״מ בינהם, ודלא כהפרי מגדים דס״ל שהתוס׳ והאו״ה חדא שיטה.

ד. אמאי הוצרכו חכמים לגזור ולאסור קדרות שאינן בני יומן אטו בני יומן, תיפוק ליה מדאין מבטלין איסור לכתחילה.

הרשב״א בתורת הבית הארוך (ש״ד פיסקא יט) ד״ה ״כבר ביארנו למעלה״ כתב, איסור מועט שנבלע בכלי אם דרכו של אותו כלי שלא להשתמש בה היתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר שישתמשו בו כמו קדרה גדולה וחבית גדולה וכיוצ״ב הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אע״פ שהוא בן יומו, לפי שא״א לבוא לידי נתינת טעם, אבל אם הוא כלי שמשתמשים בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצ״ב אסור להשתמש בו, שאין מבטלין איסור לכתחילה אפי׳ איסור מועט, ואפי׳ איסור הבלוע, ע״כ.

והראיה לכך מברייתא בע״ז (דף לג.) קנקנים חדשים מותרים ישנים או מזופתין אסורים כיצד, עכו״ם נותן לתוכו יין ישראל נותן לתוכו מים. עכו״ם נותן לתוכו יין ישראל נותן לתוכו ציר ומורייס ואינו חושש, כשאמרו ישראל נותן לתוכן מים ג׳ ימים, כלומר ישראל נותן לתוכן מים ״ושותה אותן״. וטעם הדבר להתיר משום שיין הבלוע בכלי דבר מועט הוא, שכל שמשתמשים בו ״צונן״ אינו בולע אלא מעט, ולכן כאשר נותן מים יש במים שישים יותר מהיין הבלוע, א״כ בכל פעם שנותן מים היין האסור מתבטל במים ולכן מותר בשתיה. וה״ה בקדרה שמשתמשין בה בשפע וא״א לבוא בא לידי נתינת טעם כיון שתמיד יש שישים נגד האיסור המועט שנבלע, לכן מותר לכתחילה.

טעם הדבר: הא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא דין דרבנן, כמ״ש הרשב״א במשמרת הבית (ב״ד ש״א עמ׳ יט.), ולכן חכמים גזרו זאת רק באופן שאפשר להגיע לידי איסור תורה, שאם היו מתירים לבטל איסור לכתחילה, אז פעמים שהיה יכול להגיע לידי איסור תורה, כגון שלא היה שישים נגד האיסור, לכן אמרו חז״ל שאין מבטלים איסור לכתחילה. אולם במקום שא״א אף פעם להגיע לידי איסור תורה, כמו בקדרה גדולה שמשתמש בה תמיד בשפע ונבלע בה איסור מועט, באופן שלעולם לא יגיע לידי איסור תורה, בכה״ג מסביר הרשב״א שמותר לבטל איסור לכתחילה, ורק במקרים שמשתמשים בקדרה בין בשפע ובין במועט שם שייך שיגיע לידי איסור תורה, לכן גזרו שאין מבטלים איסור לכתחילה, אבל בנד״ד מותר לבטל איסור לכתחילה. [ועיין בר״ן ע״ז דף יב: ד״ה ״איבעיא״ ששם שאל הרשב״א את רבו רבינו יונה, שאם לפי הגמ׳ אפשר להכשיר קנקנים של יי״נ א״כ נמצא שמותר לבטל איסור לכתחילה. וע״כ עונה לו רבו שבאופן שלא יגיע לידי נתינת טעם אין איסור לבטל ומותר לכתחילה, ועפי״ז כתב הרשב״א בתורת הבית את הדין הנ״ל].

וכדברי הרשב״א מבואר ברש״י במס׳ ע״ז דף לג: ד״ה ״לא חש למילתא״ למגזר שכרא אטו חמרא, דשכרא מבטל ליה לחמרא. מבואר דרש״י מדין ביטול אתי, וכן כתבו התוס׳ ד״ה ״שרא״, אומר ר״י דה״ה מים וכל שאר

משקין לבד מיין. ומדכתבו שה״ה לכל שאר המשקין פשטות דבריהם שזה מדין ביטול, שכל שיהיה שישים מבטל ליה ליין.

אולם הר״ן במס׳ ע״ז (דף יב: מדפי הרי״ף) ד״ה ״איבעיא״ פליג וס״ל הא דמכשירין הכלי ע״י מים, אינו מטעם שיפליטו היין נסך מהכלי, שהרי לא מצינו בשום מקום שהצונן יפליט, אלא ודאי שאין המים מכשירין אלא מפני שמפיגין היין הנבלע בתוך הכלי ומבטלין טעמו, ולא שמערבין אותו עם ההיתר, אלא הרי הן כאילו שורפין אותו ״במקומו״. דהיינו דס״ל להר״ן שהיין הבלוע אינו יוצא מהכלי ומתערב עם המים ומתבטל, אלא שהמים או הציר או המורייס מפיגים את טעמו של היין הבלוע ושורפין אותו במקומו, דהיינו שמפיגין טעם היין הבלוע וטעמו פג, וזהו ההיתר של הקנקנים שבלוע בהם יי״נ, ולא מדין ביטול.

הרא״ש בע״ז (פ״ב סי׳ כג) בתחילתו כתב, וכן מים מותר ליתן בהם קנקנים, ואע״ג דבכוליה משערינן (פי׳ בכל דופני הכלי) ואין במים ובשכר שישים לבטל היין הנבלע אפ״ה שרי. הרא״ש סובר שגם בצונן משערין בכל דופני הכלי שצריך שישים כנגד דופני הכלי, ולא כהרשב״א דס״ל שבצונן הבלע הוא מועט. א״כ לפי הרא״ש אם אין שישים נגד היין מדוע הוא מותר. ואמר כי טעם היין הנפלט לתוכו פגום מעיקרא הוא, דהיינו שהמיזוג של היין עם המים, שכר וחומץ הוא שילוב קשה, כמו שנותנים חומץ לגריסים שהוא ג״כ חשוב נטל״פ ומותר בדיעבד.

ומבואר שהרא״ש סובר כהרשב״א שבצונן כן פולט, אלא דס״ל שהצונן מבליע בכל הכלי, ולכן אין שישים כנגד כל דופני הכלי. משא״כ להרשב״א הבלע בצונן הוא מועט.

ולענ״ד יש להעיר על מ״ש הרא״ש שהשילוב של יין עם מים הוא פוגם. שהרי כתוב בגמ׳ בכמה מקומות, כל חמרא דלא דרי על חד תלת מיא לאו חמרא הוא, נמצא שמים עם יין זה המיזוג הכי טוב שיש, וכיצד אומר הרא״ש שהוא פוגם. ואף שיש יותר משלוש מידות מים ביין, מ״מ אינו פוגם אלא שלא ראוי לברך על זה בופה״ג.

ועיין בדרישה יו״ד (סי׳ קכב סק״ב) ד״ה ״נראה״ שהסביר את המחלוקת בין הרשב״א, רש״י והתוס׳, להרא״ש.

הטור (סי׳ קכב) הביא את דברי הרשב״א. וכתב שאינו נראה להתיר מק״ו, דאפי׳ קדרה שאינה בת יומא שהיא מותרת אסורה משום גזרה אטו בת יומא, וכ״ש באותו כלי עצמו אע״פ שאין דרך להשתמש בו היתר מועט, יש לנו לגזור שמא ישתמש בהיתר מועט.

הב״י בד״ה ״ומ״ש רבינו ואינו נראה״ דחה לקושיית הטור, דאין כאן קושיה כלל כיון שאינו דומה, שהרי מה שהתיר הרשב״א זה משום שאין משתמש בה כלל בהיתר מועט, וכל דבר שאינו מצוי לא חוששין לו, ואין זה דומה לקדרה בת יומא ואינה בת יומא ששם אדם עשוי לבשל בזו ובזו, לכן שייך לגזור, משא״כ כאן שלא שייך לגזור, וכן הב״ח ד״ה ״כתב הרשב״א״ דחה את ק״ו של הטור. ולכן הב״י פסק להלכה את הרשב״א הנ״ל בלא שום חולק.

הב״ח ד״ה ״כתב הרשב״א״ הביא את דברי הרא״ה והר״ן שהשיגו על הרשב״א וסברו שהיתר של קנקנים אינו משום ביטול, אלא מטעם ״הפגת״ טעם, ולכן אומר הב״ח שלפי דברי הר״ן בכלל גזרת חכמים שאמרו דקדרה שאינה ב״י אסורה אטו ב״י, אז ג״כ יש לגזור כאן איסור מועט אטו איסור מרובה, דהיינו שאין להשתמש כאשר נבלע איסור מועט, אטו יבלע איסור מרובה וליכא שישים, ועוד כיון שגזרו על שאינה ב״י שטעמה פגום, ק״ו שיש לגזור על קדרה ב״י שטעמה לשבח אף שנבלע מועט אטו יבלע איסור מרובה, ולמסקנה הב״ח חולק על הב״י ולא פוסק את הרשב״א.

השו״ע (בסי׳ קכב ס״ה) פסק להלכה את הרשב״א, וז״ל: איסור מועט שנבלע בכלי שדרכו שלא להשתמש בו היתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר שישתמשו בו כמו קדרה גדולה וחבית וכיוצ״ב. הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אע״פ שהוא בן יומו, לפי שא״א לבוא לידי נתינת טעם, אבל אם הוא כלי שמשתמשין בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצ״ב אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה אפי׳ איסור מועט ואפי׳

איסור הבלוע. וחזר על דין זה בסימן צט ס״ז. אולם הש״ך (סק״ג) חלק על השו״ע , ופסק כהטור הרא״ה והב״ח, וכן כתב הט״ז (צט ס״ז). אולם הפרי חדש (סי׳ קכב סק״ג) ד״ה ״גם״ פסק כהרשב״א והשו״ע. ועיין בבדי השולחן (סי׳ צט ס״ז סק״פ) ובביאורים ד״ה מותר שדן בפלוגתא זו. ועיין בזבחי צדק (סי׳ צט סעי׳ נ) שהביא שגם הרמ״א בתורת חטאת פסק כהרשב״א (בכלל פה דין יב) וסיים ואנו אין לנו אלא דברי מרן ומור״ם ז״ל, וכן פסק הפר״ח, וכן משמע מדברי ערך השולחן (סי׳ קכב אות י) והכי נקטינן.

ה. בדין קדרה שלא השתמשו בה י״ב חודש.

ידועה שיטת החכם צבי שכל כלי שלא השתמשו בו י״ב חודש מותר וא״צ להגעילו. וננסה לבאר מה טעם ההיתר.

בשו״ת החכם צבי (שאלה עה) הביא ראיה מהא דאמרי׳ בגמ׳ ע״ז (לד.) ת״ר החרצנים והזגים של עכו״ם לחין אסורין יבשים מותרים הי ניהו לחין והי ניהו יבשין, אמר רב יהודה אמר שמואל לחין כל י״ב חודש, יבשים לאחר י״ב חודש. ובפשטות הזגים והחרצנים היו בתוך קנקנים וא״כ גם הקנקנים מיישנן עד י״ב חודש ומותרים. ונמצא דמבואר מגמ׳ זו שקנקנים אם מיישנן יב״ח מותרים.

ואין להקשות על כך, מהא דשנינו במס׳ כלים (פ״ט מ״ב) חרסין שנשתמש בהן משקין טמאין ונפלו לאור התנור, הוסק התנור טמא שסוף משקין לצאת, וכן בגפת חדשה, אבל ישנה טהור. ש״מ דחרסין אפי׳ בישנין אסורים, וכל החילוק הוא רק בגפת, וא״כ רק לשיטתנו שקנקנים מחרס מיישנן יב״ח וטהורים, שמכאן מוכח שלא כן. אולם כשנדייק ממשנה זו אדרבה מכאן מוכח כדברינו. שהרי קנקנים של חרס מטעם מה אנו מתירין אותן אף שתשמישן בצונן, שהרי לאחר יב״ח אנחנו אומרים שהבלע חשוב כעפרא בעלמא הבלע, וה״ה חרסין דמתניתין מסתמא תשמישן בצונן, ואפ״ה אמרי׳ דאף שלאחר יב״ח עדיין משקין בלועין בתוכן, מ״מ משקין אלו לאחר יב״ח ריחם פג טעמם נמר ואין בהם טעם כלל וחשובים כעפרא בעלמא.

בסוף התשובה ד״ה ״ואם״ שואל החכם צבי א״כ מדוע רק ביין נסך פשיטא לנו שלאחר יב״ח הוא מותר לכתחילה, ובשאר איסורין כמו נבלה בו״ח וכדו׳ לא מצאנו בש״ס שהתירו לכתחילה לאחר יב״ח. וי״ל שחילוק הדבר כך הוא: דלגבי יין נסך תוך יב״ח אפי׳ בדיעבד אסור ואין שום היתר, משו״ה לאחר יב״ח שרי לכתחלה דמינכרא מלתא טובא בין תוך יב״ח ללאחר יב״ח, ויש לזה קול וכולם יודעים דתוך יב״ח הדבר אסור אפי׳ בדיעבד, לכן התירו לאחר יב״ח לכתחילה, ואין לגזור על אחר יב״ח אטו תוך יב״ח, כיון שהגדרים ברורים.

אבל בשאר איסורים, מי שבישל תוך יב״ח בדיעבד האוכל לא נאסר, לכן אם לאחר יב״ח אתה מתיר לכתחילה, אז נקל הוא לטעות ויבואו לבשל תוך יב״ח לכתחילה, דכיון ששניהם מותרים תוך יב״ח דיעבד, ולאחר יב״ח לכתחילה, אז נקל הוא לטעות ולא יחלקו בין ההתרים, לכן גזרו חכמים בשאר איסורים שלאחר יב״ח אין לו היתר לכתחילה ונשאר תמיד בדיעבד.

ואף שזה חשוב כגזרה לגזרה, גזרה אחת על קדרה שאינה ב״י, וגזרה שניה שאין להשתמש בקדרה לאחר יב״ח לכתחילה שמא יבוא להשתמש תוך יב״ח לכתחילה. על כך אומר הרב שבכה״ג שהדבר מצוי ושכיח לתקלה גוזרים גזרה לגזרה כדמוכח בגמ׳ עירובין, ובכמה דוכתי בש״ס.

ולפי״ז אומר החכם צבי בחמץ בפסח לבני אשכנז הנוהגים איסור כל יב״ח אף שהוא לפגם. יש לומר שבלאחר יב״ח יהיה מותר אפי׳ לכתחילה שזה דומה ליין נסך, דכשם שביי״נ תוך יב״ח אסור אפי׳ בדיעבד, ה״ה בפסח תוך יב״ח אסור אפי׳ בדיעבד, וכשם שביין נסך לאחר יב״ח מותר לכתחילה, ה״ה בפסח לאחר יב״ח מותר לכתחילה. נמצא שמי שבישל בקדרת חמץ, אסור לו תוך יב״ח להשתמש בה בפסח, ואם נשתמש האוכל אסור אפי׳ בדיעבד, משו״ה לאחר יב״ח מותרת הקדרה לכתחילה.

אולם כל זה דוקא לסוברים שנטל״פ בפסח אסור כדעת הרמ״א, אבל הפוסקים כדעת מרן השו״ע דס״ל שנטל״פ מותר אפי׳ בפסח א״כ אין להתיר כלי חמץ לאחר יב״ח כיון שתוך יב״ח מותר בדיעבד.

ואעפ״כ מסיים החכם צבי דאף שבחשבון יוצא שכלי חמץ לאחר יישון יב״ח מותר, לא מלאני לבי להתיר לבשל בפסח בקדרה של חמץ שעברו עליה יב״ח, אבל בדיעבד ממני יוצאה הוראה להלכה להתיר התבשיל ולא לאסור אותו בקדרה שהיא לאחר יב״ח.

נמצא לפי החכם צבי שאין היתר לספרדים כלל ביישון כלי יב״ח, וא״כ א״א לצרף אותו לכל מיני ספקות בפסח. אולם בשו״ת יבי״א ח״ז הביא שיש ראשונים שסוברים כדעת החכם צבי ביישון כלי יב״ח, ולא מטעמו אלא התירו בכל גווני, ולכן לשיטתם אפשר לצרף דין של יישון כלי יב״ח עיי״ש.

סימן כא - בדין נותן טעם לפגם בדבר חריף

א. בדין קדרה שנתבשל בה דבר חריף.
ב. האם חילתית זה בדוקא או לא.
ג. צנון שחתכו בסכין בשרי.
ד. בביאור דברי השו״ע (סימן צו ס״ה) והש״ך (ס״ק כא).
ה. מהו שיעור הבליעה בדבר חריף.
ו. בביאור דברי השו״ע (סימן צו ס״א).

א. בדין קדרה שנתבשל בה דבר חריף.

איתא בגמ׳ ע״ז (לט.) והקורט של חילתית (חכמים אסרו לקנות מגוים ירק הנקרא חילתית) מ״ט משום דמפסקי ליה בסכינא, אע״ג דאמר מר נותן טעם לפגם מותר, אגב חורפיה דחילתיתא מחליא ליה שמנוניתא והוה ליה כנותן טעם לשבח ואסור. ע״כ. רש״י פירש מחליא, ממתקו.

יש לחקור בדברי הגמ׳ במאי דאמרה מחליא ליה שמנוניתא. האם מדובר בשמנונית שעל גבי הסכין, או שמנונית שבתוך הסכין, ובזה נחלקו הראשונים.

הריטב״א בע״ז (דף לט.) ד״ה ״ואף על גב״ כתב, דאם נאמר דמיירי בשמנונית שע״ג הסכין, אז למה ליה טעמא דחורפא דחילתיתא, תיפוק ליה דהוא גופיה נותן טעם לשבח. לכן תירץ ה״ר יונה דשאני הכא דסתם חנווני מקנח הוא אפי׳ סכינו ואין בו איסור בעין. ולדבריו מיירי בשמנונית שבתוך הסכין דהיינו הבלע, והחילתית מרוב חריפותא ממתיקא את השמנונית שבסכין, ולכן החילתית אסורה מטעם הנפלט.

והקשה הריטב״א דאי מיירי בשמנונית שבלועה בסכין, א״כ כאשר נפגמה (שהרי מיירי בסכין שאינה ב״י) בעודה בלועה יצאה מכלל איסור ואיך יכולה החילתית להמתיק את השמנונית הפגומה והסרוחה לגמרי, שהרי זה כמבשם את הנבלה הסרוחה, או מבשם את העפר, דכיון שהבלע הוא סרוח לגמרי ונפסל מאכילת גר א״כ הבלע אינו אסור, וכיצד החילתית יכולה להחיות מתים ולהחזיר את הדבר המותר לאיסור.

לכך מפרש הריטב״א בשם הרא״ה דהכא באיסור שע״ג הסכין מיירי. ולדבריו התחדש לנו חידוש גדול, דעד כה למדנו שנטל״פ זה רק בדבר שבלוע בכלי ולא בעין, וכאן מחדשים הריטב״א והרא״ה שנטל״פ שייך גם בממשות של איסור, שהרי הגמ׳ אומ׳ אע״ג דאמר מר נטל״פ מותר הכא אסור. ז״א אם השומן שע״ג הסכין הוא טיחה דקה מאוד, אז אחרי מעת לעת אמרי׳ ג״כ נטל״פ, ועל ידי החילתית השומן הופך להיות כטעם מושבח של איסור, שהרי טיחה זו שע״ג הסכין אינה פגומה לגמרי עד כדי שאינה ראויה לאכילת גר, אלא שהיא פגומה קצת, וע״י החליתית מחליא ליה דהיינו נימתקת ונעשית טעם לשבח, ולכן אסור.

ונראה להסביר דבריהם. דכל אחד מהצדדים היה מוכרח להסביר כפי שהסביר. דרבינו יונה פירש את הגמ' דמיירי בשמנונית הבלועה בסכין ולשיטתו הבלע שאינו ב"י אינו סרוח לגמרי עד מכדי אכילת גר אלא שפגום קצת, וכיון שפגום קצת אינו אוסר תערובתו. אבל כאן בחילתית מרוב חריפותא היא ממתיקה את הבלע ומשביחה אותו והרי הוא בשבחו, והחילתית בולעת את האיסור ומשו"ה אסורה. ורבינו יונה אינו מוכן לפרש את הגמ' כדברי הרא"ה, כיון שלא מצאנו בשום מקום ששמנונית שהיא איסור בעין אחרי מעת לעת תחשב נטל"פ, דנטל"פ שייך רק בדבר הבלוע ולא בממשות.

אולם הרא"ה פי' דמיירי בשמנונית שע"ג הסכין, וזה משום שהרא"ה בבדק הבית (ב"ד שער א דף יט. ד"ה "אלא") כתב, הא דאמרי' דנטל"פ שרי בתערובת אין זה משום שהבלע פגום קצת, אלא הבלע הוא סרוח לגמרי ולא ראוי לאכילת גר, ויצא מתורת איסור משו"ה קדרה שאינה ב"י אם בישל בה מאכל מותר, ובזה חלק שם על הרשב"א שסובר שקדרה שאינה ב"י הבלע שבה הוא פגום קצת ואפ"ה שרי.

ולפי"ז לדעת הרא"ה שהבלע לאחר מעל"ע סרוח לגמרי, א"כ הגמ' בחילתית מיירי בסכין של גוי שאינה בת יומא, וכיון שעבר מעל"ע הבלע הוא סרוח לגמרי א"כ כיצד החריפות תוציא את הסרוח לגמרי ותחיה אותו ויהיה טעמו לשבח, וכדברי הריטב"א שזה כמבשם את הנבלה או את העפר. ולכן הוכרח הרא"ה לפרש דהגמ' מיירי בשמנונית שע"ג הסכין.

ולדבריו התחדש שגם ממשות של איסור שע"ג הסכין אם היא טיחה דקה מאוד, אחר מעל"ע חשוב נטל"פ שע"י חריפות החילתית טעם האיסור משתבח ונעשה טעמו לשבח שאוסר מן התורה. וכדבריו כתב הרשב"א בתשובה (סי' תצז ד"ה "ועוד") וז"ל: ואם היינו מפרשים ההיא חילתיתא משום שמנונית שע"ג הסכין אתי שפיר טפי, דאף שמנונית מועט שע"ג הסכין כיון שהוא מרודד ואינו אלא טיחה בעלמא ושליט ביה אוירא אף היא פגומה בשאינה בת יומא. ואף שבתשובה נראה שמסכים לרא"ה, וכן בתורת הבית הארוך (ב"ד ש"ד דף לה:) סבר מתחילה דמיירי בשמנונית שע"ג

הסכין, מ״מ רבינו יונה תירץ לו דבקורט של חילתית מיירי בחנווני שמקנח את סכינו וליכא אלא משום נתינת טעם של גיעול הסכין האסור, דחורפיה דחילתית מחליא ליה.

ב. האם חילתית היא בדוקא או לא.

נחלקו הראשונים האם חילתית זה בדוקא או שה״ה בכל הדברים החריפים.

המרדכי בע״ז (סי׳ תתלה) כתב, אגב חורפיה דחילתית וכן כל הדומה לה כגון צנון, שומין, החציר והבצלים אם חתכו בסכין ששחט בו עכו״ם, וכן משמע בפרק כ״ה, ואומר רבינו אבי העזרי שהורה רבינו טוביה מביינא שאם היו מרתיחין פלפלין שחוקין ונימוחין בקדרה או במחבת איסור אע״פ שאינה ב״י הכל אסור, דאגב חורפיה מחליא ליה, וטעם הפגם הנפלט נהפך להיות טעם שבח, כדאמר בפרק אין מעמידין גבי קורט של חילתית משום דמפסקי בסכינא דארמאי, ואע״ג דאמר מר סתם כלי עובדי כוכבים לאו בני יומן הן, וה״ל נטל״פ, הכא אגב חורפיה מחליא ליה ומשוי ליה בן יומו עכ״ל. מבואר מדבריו דחילתית זה לאו דוקא אלא ה״ה בצל, צנון וכדו׳ שכל הדברים החריפים יש להם כח להוציא את הבלע הפגום ולהופכו למושבח, והאוכלו כאילו אוכל מאיסור שהוא בן יומו. וכ״כ המרדכי בחולין (סי׳ תשיב) בשם התרומה שצנון דמי לקורט של חילתית, וכן הובא בתרומה עצמו (הל׳ איסור והיתר סי׳ ס).

ולדבריהם הא דאמרינן בחולין (קיא:) צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, ה״מ צנון דאגב חורפיה בלע. החידוש בגמ׳ זו הוא שאין אומ׳ נ״ט בר נ״ט בדבר חריף, דהו״א דבחילתית כיון שהסכין בלוע מאיסור לכן אסור, אבל בסכין בשרי אמרי׳ שפיר נ״ט בר נ״ט, קמ״ל דלא.

אולם הרא״ש בע״ז (סי׳ לח) הביא בשם גדולים שחולקים על התרומה ואומ׳ דצנון לא דומה לחילתית שהוא חריף ביותר ואין בעולם חריף

כמותו. נמצא לדבריו דחילתית זה בדוקא, ושאר הדברים אינם חריפים כ״כ כדי להפליט בלע שהוא פגום ולהופכו לטעם מושבח.

אלא לפי״ז קשה מסוגיא דצנון שגם הוא חריף ומוציא את הבלוע בסכין והופכו לטעם מושבח. על כך מתרץ הרא״ש דהתם מיירי בסכין שהוא בן יומו, ורק בסכין כזה אמרי׳ דהצנון מוציא הבלע וחשיב הצנון כטעם ראשון ולא נ״ט בר נ״ט, אבל כשהסכין אינו בן יומו ולאוסרו כקורט של חילתית לא.

ג. צנון שחתכו בסכין בשרי.

איתא בגמ׳ חולין (קיא:) אמר חזקיה משום אביי הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, וה״מ צנון דאגב חורפיה בלע. רש״י ד״ה ״קישות״ הסביר מדוע צנון שחתכו בסכין בשרית אינו דומה לדגים שעלו בקערה דאמרי׳ נ״ט בר נ״ט. שבדגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח דאין נותן טעם הבא מן הממש, אלא נותן טעם הבא מנותן טעם, דסתם קערה מקנחין אותה משומן הקרוש עליה משום מיאוס, אבל הסכין פעמים שהשמנונית קרוש עליו ואינו ניכר וכשחותך בצנון הוי נותן טעם הבא מן הממש (שיש ממשות של בשר על הסכין). ועוד פי׳ שני, דמשום חורפיה בלע טפי מדגים הרותחים, אגב דוחקא דסכינא פלט ובלע צנון.

ואיכא נפק״מ בין הפירושים.

לפירוש הראשון דמיירי שיש שמנונית ע״ג הסכין, ומשו״ה הבצל אין לאוכלו עם הכותח. א״כ כאשר הסכין מקונח שרי לאכול הצנון עם הכותח דשפיר הוי נ״ט בר נ״ט כמו דגים שעלו בקערה, ועיין בפרי חדש (סי׳ צו סק״א) שכן כתב להלכה.

לפירוש השני דמיירי בסכין מקונח אלא שחריפות הצנון והדוחקא דסכינא מפליטים את הבלוע והוי כטעם הבא מן הממש. התחדש לנו שגם בצנון הטעמים עוברים, דעד כה למדנו שרק ע״י בישול הטעמים עוברים אבל בצנון לא, וכאן התחדש שגם צנון מפליט ומבליע. ועוד

התחדש שבדבר חריף טעם ההפלטה עובר כאילו הוי טעם ראשון, משא״כ בבישול שם הטעם נקלש, ובחריפות אינו נקלש. דהיינו שבדגים שעלו בקערה אמרי׳ נ״ט בר נ״ט דהדגים קבלו טעם קלוש של בשר הבלוע בכלי, ואף שהוא ע״י בישול, ואילו חריפות עושה יותר מבישול, שהחריפות מוציאה טעם הבלוע יותר מבישול ולכן אסור לאוכלו עם כותח.

מ״מ לפי שני הפירושים יש להסביר מדוע בצנון לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט כמו בדגים שעלו בקערה. או בגלל שמנונית שע״ג הסכין או משום שעל ידי חריפותו של הצנון פלט הסכין טעם ראשון של בשר.

הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א דף ד.) הקשה דלפירוש הראשון שיש שמנונית ע״ג הסכין קשה מקולפי דליפתא אמאי שרי, שהרי נתקנח עליהם שומן שעל פני הסכין. וגם פירוש שני אינו מחוור בעיניו דאי מיירי בחריפות, קישות ואבטיח צריך לגרור לבי פיסקא, ומדוע והרי אינם חריפים ואינם בולעים. לכן אומר הרשב״א שפירוש ראשון נראה בעניו עיקר שלפיו אפשר להסביר את כל הסוגיא.

דצנון שהוא חריף אסור כיון שיש בו שמנונית של בשר שנבלעה בתוך הצנון. והא דאמרי׳ ליפתא שרי הכונה שצריך הדחה. והא דאמרי׳ בקישות ואבטיח גריר לבי פיסקא, זה משום שהקישות והאבטיח אם יעשה בהם הדחה אז השומן יכנס לתוך הירק לכן לא מועיל הדחה, וצריך לגרור את מקום הסכין. ומה שכתוב בלפת שרי הכונה להדחה, ומשום שאינם אסורים כצנון ולא צריכים גרידה כקישות כתוב שרי, דהדחה ביחס לצנון אסור או גרידה, חשוב כמותר.

נמצא שהרשב״א הסביר את כל הסוגיא בצנון דמיירי בסכין שיש עליה שמנונית של בשר, שאם נסביר כפירוש השני ברש״י דמיירי בסכין מקונח אז יהיה קשה מקישות מדוע צריך גרידה, והבין הרשב״א שהפשטות היא שצריך להסביר את הסוגיא כאחד משני התירוצים שהביא רש״י, אבל לא היה מוכן להסביר שבצנון מיירי בסכין מקונח, ובקישות מיירי בסכין שיש עליה שומן בשר. דהפשטות היא שהכל הוא מטעם אחד, שעל אותו

סכין מדובר או מקונח או עם שמנונית. וכן הקשה הפרי חדש (סי׳ צו סק״א) על השו״ע בסעי׳ א דס״ל דצנון מיירי בסכין מקונח, וז״ש צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו או שאינו מקונח, ומפורש דמיירי בסכין נקי. ועל זה אומר הפר״ח דא״א לומר שחריף מפליט יותר מבישול, ומשו״ה חלק על השו״ע ופסק כהרשב״א דצנון מיירי בסכין עם שמנונית.

השו״ע (סי׳ צו ס״א) כתב וז״ל: צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר בן יומו או שאינו מקונח אסור לאוכלם בחלב וכו׳. מבואר דס״ל למרן דמ״ש בן יומו מיירי במקונח, ואם אינו מקונח אפי׳ אינו בן יומו אסור. וא״כ קשה על השו״ע את קושיית הרשב״א, כיצד נתרץ מ״ש בקישות שהוא מתוק וגריר לבי פיסקא.

הפרי מגדים במשבצ״ז (סק״ג) העיר על הט״ז שהביא את הפירוש השני של רש״י, והסביר שהחריפות והדוחק של הסכין גורמים לצנון לפלוט מהסכין ולבלוע מהבשר. ז״א בעינן תרתי, וכל אחד בפנ״ע דוחקא לבד, או חריפות לבד, אינו כלום. ולפי״ז קשה מקישות, שהוא מתוק ואומ׳ הגמ׳ גריר לבי פיסקא ששם יש רק דוחק ואין חריפות, ודוחק ללא חריפות אינו כלום.

לכן הסביר הפמ״ג דברש״י מדוייק שחריפות ודוחקא הם השני דברים שכל אחד פועל משהו שאין בשני, הדוחק פועל שאפי׳ בדבר שאינו חריף גורם לפלוט, והחריפות גורמת שיבלע בחריף טעם הבלוע.

ולדבריו מובן השו״ע. השו״ע פסק כפירוש שני ברש״י, ולפי״ז קישות אף שהוא מתוק מ״מ כיון שיש בו דוחקא משו״ה צריך לגרור, ואין זה דומה לדוחקא עם חריף, דבחריף צריך כדי נטילה, משא״כ בדבר מתוק כמו קישות. ועיין בפמ״ג שהביא ראיות לכך שדוחקא לבד פולט אפי׳ בדבר שאינו חריף ממ״ש בב״י סי׳ פט ד״ה ״וכתוב״.

אלא שהשו״ע בסעי׳ ה כתב, חתך קישואים בסכין של בשר מותר לאוכלם בחלב בגרידה בלבד, שיגרוד ממקום החתך וכו׳. והש״ך (סקכ״א) והט״ז

(סקי״ד) פירשו פה אחד את השו״ע ע״פ הר״ן דמיירי שיש שמנונית ע״ג הסכין, ולא כמו שכתב הפמ״ג לעיל דמיירי בסכין מקונח.

והפמ״ג כאן בשפתי דעת סקכ״א העיר על הש״ך כיצד פירש דברי השו״ע ע״פ הר״ן והביא את האיסור והיתר דרך אגב. הרי השו״ע לשיטתו שכמו בסעי׳ א פירש דמיירי בסכין מקונח, ה״ה כאן צריך להסביר את השו״ע דמיירי בסכין מקונח, ומה שצריך גרידה, הוא כפירוש התרומה, המרדכי, והאו״ה שקישות הוא ״חריף קצת״ ולא כפירוש רש״י שקישות מתוק, ומכיון שהוא חריף קצת לכן מפליט קצת מהסכין וצריך גרידה. ולכן סתם כאן השו״ע וסמך על מה שכתב בסעי׳ א דמיירי במקונח.

אולם ליישב דברי הט״ז והש״ך שפירשו דברי השו״ע ע״פ הר״ן דמיירי בסכין עם שמנונית. צ״ל שלפי מרן בגמ׳ מדובר בשני סכינים שונים, בצנון מיירי בסכין מקונח, ואילו בקישות מיירי בסכין עם שמנונית, וזה ע״פ המרדכי, והתרומה בע״ז (סי׳ תתלה) שכתב שצנון וחילתית מיירי בסכין מקונח. ואעפ״כ בקישות הסביר דמיירי עם שמנונית ע״ג הסכין. כמ״ש האיסור והיתר (כלל לח סעי׳ יב) בשם המרדכי דמיירי שקישות חריף קצת ובגלל השמנונית שיש על הסכין צריך הקישות גרידה, וכן דעת התרומה כמו שהביא אותו מרן בסעי׳ א׳ ביש אומ׳ דה״ה לאינו בן יומו והוא מקונח, מ״מ בקישות האיסור והיתר הביאו דס״ל שקישות חריף קצת ויש על הסכין שמנונית.

וזה דלא כהרשב״א דס״ל שאת כל הסוגיא בצנון צריך להסביר או עם סכין מקונח או עם שמנונית. התרומה והמרדכי לא ס״ל הכי, דאפשר בצנון לפרש דמיירי בסכין מקונח, ובקישות בחריף קצת עם שמנונית דהיינו שהחליפו סכין, וכן נראה מדברי הרא״ש בחולין, דאף שפירש בע״ז שצנון מיירי אפי׳ כפירוש השני של רש״י דהיינו שהסכין מקונח ובן יומו, מ״מ בחולין (פ״ח סי׳ לא) פירש שליפתא צריכה הדחה כיון שיש שמנונית ע״ג הסכין.

לפי״ז מיושבים דברי הש״ך והט״ז בביאור השו״ע שפירשו אותו כמו הר״ן דמיירי בסכין עם שמנונית. דלדברי השו״ע בסוגיין מיירי בשני

סכינים, בצנון מיירי בסכין נקיה, ואילו בקישות מיירי בסכין עם שמנונית, והמעיין בב״י סעי׳ ה בעניין הקישות רואה שהב״י הביא את דברי הרשב״א ולא כתב כלל דמיירי בסכין נקיה.

נמצא שנחלקו הפוסקים בביאור דברי השו״ע בסעי׳ ה, הש״ך והט״ז פירשו דמיירי בסכין שיש בה שומן ומשו״ה הקישואים צריכים גרידה. אולם הפמ״ג פירש דמיירי בסכין נקיה כמו שכתוב בסעי׳ א, ומה שצריך גרידה בקישואים זה משום שהם חריפים קצת.

ולפי״ז עולה שבין לש״ך ובין לט״ז דוחקא דסכינא לבד לא עושה כלום, וכפשטות דברי השו״ע בסעי׳ א שרק בגלל שהדבר חריף הוא מפליט ומבליע, אבל דוחקא לבד אינה עושה כלום, ולא כדברי הפמ״ג שדוחקא גם בדבר שאינו חריף עושה משהו.

ד. בביאור דברי השו״ע (סי׳ צו סעי׳ ה), והש״ך (סקכ״א).

השו״ע (סי׳ צו ס״ה) כתב וז״ל: חתך קישואים בסכין של בשר מותר לאוכלם בחלב בגרידה בלבד, שיגרוד מקום החתך וכו׳. כדברי הגמ׳ בחולין (קיב.) שהחותך קישות עם סכין בשרית הקישות צריך גרידה (היינו לגרד את מקום החתך).

והנה הש״ך (סקכ״א) ביאר ע״פ דברי הר״ן מדוע בקישות צריך גרידה, וכתב דאף שמצד הדין מספיק הדחה כמו בלפת כיון שצונן הוא, אלא מתוך שהקישות יש בו לחות (כמו אבטיח) אם ידיח את השומן שיש עליו, אז אדרבה השומן הבשרי יכנס פנימה יותר, ולכן צריך, לגרד מקום החתך. ואח״כ הביא טעם אחר לפי מ״ש בתורת חטאת על שם האיסור והיתר (כלל לח דין יב). מבואר מדברי הש״ך שיש שני אפשרויות לפרש את דברי השו״ע, או ע״פ הר״ן שיש שמנונית ע״ג הסכין, או ע״פ התורת חטאת שהביא את האיסור והיתר דמיירי בסכין נקיה אלא שהקישות הוא קצת חריף, ומשו״ה מפליט קצת מהסכין ולכן צריך גרידה.

הפרי מגדים בשפתי דעת (סקכ״א) הקשה, כיצד הש״ך מביא את הר״ן לפרש דברי השו״ע, הרי השו״ע מיירי לשיטתו כמ״ש בסעי׳ א׳ בסכין

נקיה, והר״ן מיירי בסכין עם שמנונית, ואם השו״ע מיירי בסכין נקיה אז קשה קושיית הרשב״א מדוע קישות צריך גרידה, ועל כך אומר הפמ״ג שמוכרחים לפרש כמ״ש התרומה, המרדכי והאו״ה דקישות הוא חריף קצת ומשו״ה הכי בעי גרידה. ולכן השו״ע סתם וסמך על מה שכתב בסעי׳ א דמיירי בסכין מקונח. וא״כ כיצד הש״ך מביא דברי הר״ן ורק דרך אגב את האו״ה, והרי האו״ה הוא הפירוש העיקרי על השו״ע דמיירי בסכין מקונח, וכיון שהקישות קצת חריף משו״ה בעי גרידה.

הפמ״ג הקשה כן על הש״ך כיון שראה את האיסור והיתר בתורת חטאת ולא במקורו, ובתורת חטאת (כלל סא דין ט) שם בתחילה הביא את דעת הר״ן דמיירי בסכין עם שמנונית, ואח״כ כתב, וכתב האיסור והיתר הארוך (כלל לח דין יב) והטעם דקישות בעי גרידה ״דחריף קצת״ ע״כ. ז״א לפי האיסור והיתר מיירי בסכין נקיה ובעי גרידה בקישות כיון דחריף קצת, וא״כ אומר הפמ״ג שזה הביאור הנכון בשו״ע ולא כהר״ן.

אולם המעיין באיסור והיתר הארוך (כלל לח דין יב) נוכח לראות להדיא שהביא את התרומה והמרדכי דס״ל דקישות חריף קצת, ומה שצריך גרידה זה בגלל שמנונית שע״ג הסכין. וז״ל: וכתב עוד בספר התרומה ובאשר״י ובמרדכי פרק כ״ה וכן כל דבר שהוא ״קצת חריף״ כמו אבטיח וקישות וכיוצ״ב שנחתכו בסכין נכרי דאינה חריף לבלוע ואינו אלא מחמת ״שמנונית״ בעין שעל הסכין שצף ועומד על מקום החתך וכו׳. מבואר דאף שחריף קצת מ״מ הא דצריך גרידה זה מחמת שמנונית שע״ג הסכין. ולפי״ז מה שכתב הש״ך את הר״ן והאיסור והיתר, אה״נ ששניהם מיירי בסכין עם שמנונית אלא שיש בניהם נפק״מ, ומדוייק בש״ך שכתב, ובתורת חטאת מביא ״טעם אחר״, דהיינו ששניהם מיירי בסכין עם שמנונית, אלא שכל אחד אסור מטעם אחר.

לדעת הר״ן קישות צריך גרידה דכיון שהוא רך כמו אבטיח לכן לא מספיק להדיח אלא צריך גרידה, דהדחה אדרבה תכניס את השומן יותר פנימה. נפק״מ בגזר שדומה ללפת שהיא קשה אף שיש שומן בשרי על מקום החתך מ״מ סגי בהדחה.

ואילו לאיסור והיתר הא דצריך הקישות גרידה אין זה משום שהוא רך, אלא משום "שחריף קצת", ולפי"ז ירק שהוא חריף קצת וקשה ג"כ צריך גרידה כיון שהוא חריף.

הנפק"מ בינהם בעגבניה שהיא רכה. לפי הר"ן אף שאינה חריפה מ"מ כיון שהיא רכה א"א להדיח השומן שבמקום החתך כיון שיכנס יותר פנימה, לכן צריך גרידה, ואילו לאיסור והיתר סגי בהדחה כיון שאינה חריפה כלל.

ירק שהוא חריף קצת וקשה, לדעת הר"ן כיון שקשה סגי בהדחה, ואילו לאיסור והיתר אף שהוא קשה כיון שחריף קצת גרידה בעי. ועיין בבדי השולחן (סי' צו סקס"ט) שהביא נפק"מ זו בדברי הש"ך.

וצ"ל דלכו"ע קישות הוא חריף קצת, ואין פלוגתא במציאות. אלא הר"ן ס"ל דכל דבר שהוא חריף קצת חשוב כמתוק, ואילו האיסור והיתר ס"ל שיש שלושה גדרים. יש חריף, יש חריף קצת, ויש מתוק. חריף בולע ממש וצריך נטילת מקום, חריף קצת צריך גרידה, ומתוק הדחה.

והנה אף שהאיסור והיתר הביא בשם התרומה דמיירי בסכין עם שמנונית מ"מ התרומה (בסי' ס) לא הזכיר כלל שמנונית שע"ג הסכין, ואדרבה הפשטות בדבריו דמיירי בסכין מקונח, וכפי שהבין הפמ"ג בדברי התורת חטאת.

ה. מהו שיעור הבליעה בדבר חריף.

הב"י (סי' צו) ד"ה "ומ"ש רבינו עד שיקלוף" הביא שלוש שיטות בראשונים מהו שיעור הבליעה בדבר חריף.

הרא"ש (סי' לא) כתב חורפיה דצנון מבליע השמנונית בתוכו ואוסר עד כדי "קליפה", ולא דמי לקורט של חילתית שאסרו כולו משום שחותכין אותו בסכין של גויים, דשאני התם שהקרטים קטנים (החתיכות קטנות) ואין יכול לידע באיזה מקום חתכוהו, לפיכך אסרוהו כולו.

הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א דף ד סוף ע״א) הביא שהראב״ד כתב דלא סגי בקליפה, דכיון שאמר אסור, איסור גדול קאמר דהיינו כדי נטילת מקום. ונראה שהרשב״א הסכים לדבריו למעשה. אלא שבתורת הבית הקצר (שם ד.) חלק בפירוש על הראב״ד וס״ל שכולו אסור. וטעמו, שראינו בקורט של חילתית שמתוך חריפותו הרבה הוא מושך ומפעפע בכולו וה״ה בכל הדברים החריפים. וכדבריו פסק הר״ן שכולו אסור, ואילו הרא״ה והסמ״ג הסכימו לראב״ד דבלע רק כדי קליפה.

נמצא דאיכא פלוגתא משולשת. דעת הרא״ש דחריף בולע וסגי בכדי קליפה. הראב״ד, הרא״ה והסמ״ג ס״ל שחריף בולע יותר וצריך נטילת מקום (שהוא עובי 2 ס״מ). הרשב״א והר״ן ס״ל שחריף אוסר כולו ולכן הצנון ושאר הדברים החריפים נעשו בשרים.

וסיים הב״י שם, ועם כל זה מאחר שאותה ראיה של קורט של חילתית יישבה הרא״ש בטוב טעם ודעת , נראה שיש לסמוך על דברי הסמ״ג הראב״ד והרא״ה ז״ל להתיר בנטילת מקום עכ״ל. כונתו לומר דמאחר והרא״ש הסביר יפה מדוע בקורט של חילתית כולו אסור ואמר דכיון שהחתיכות הם קטנות א״כ אי אפשר לדעת במאיזה מקום נגע הסכין ולכן אסרו כולו, אבל דבר שנחתך חיתוך גדול אין לאסור כולו אלא כדי נטילת מקום, וכן פסק בשו״ע (סי׳ צו ס״א) וז״ל: צנון או סילקא שחתכם בסכין של בשר וכו׳ אסור לאוכלם בחלב עד שיטול מקום החתך כדי נטילת מקום.

אולם הב״ח (סי׳ צו) ד״ה ״צנון״ כתב ולעניין הלכה פסק הב״י כהראב״ד דצריך נטילה דהיינו כעובי אצבע ולא סגי בקליפה, מיהו אנן נהגינן כהרשב״א שלא לאוכלו כלל בחלב לכתחילה, אבל בדיעבד סגי בנטילה ואין לחלק בין שהוא בן יומו לאינו בן יומו, ובין מקונח לאינו מקונח, בכל עניין אוסר וכספר התרומה והכי נהוג, וכן פסק הרמ״א (סי׳ צו) והש״ך (סק״י) כהרשב״א.

נמצא שנחלקו השו״ע והרמ״א מה שיעור הבליעה בדבר חריף. השו״ע פסק כהראב״ד הרא״ה והסמ״ג דהבליעה היא לא יותר מכדי נטילה,

וע״כ ע״י נטילה שרי לאכול הבצל או הצנון עם חלב. והרמ״א פסק כדעת הרשב״א והר״ן שהחריף בולע בכולו, ואסור לאכולו עם חלב ובדיעבד אם בישל הצנון או הבצל רק ע״י נטילת מקום שרי.

ועוד מבואר בשו״ע הא דאמרי׳ בגמ׳ צנון שחתכו בסכין של בשר וכו׳. אין הכונה לצנון בדוקא אלא ה״ה לשאר דברים החריפים כגון בצל, שומין וכרישין וכדו׳ שכל הדברים החריפים בולעים עד כדי נטילה ולא יותר, וכמ״ש השו״ע ס״ב וז״ל: אם חתך שומן ובצלים וכרישין וכדו׳, וזה ע״פ מ״ש בב״י ס״ב בדעת הרמב״ם דאף שהרמב״ם אסר בכל הדברים החריפים מ״מ אין זה אלא בבן יומו, אבל באינו בן יומו מותר.

ו. בביאור דברי השו״ע בסימן צו ס״א.

השו״ע (סי׳ צו ס״א) בתחילת דבריו הביא בסתם את דברי המהר״ם שהביאו הטור, וכן הרא״ש ופסק שרק בסכין ״בת יומא״ אם חתך צנון או בצל וכדו׳ אסור לאוכלו עם חלב. וביש אומ׳ הביא את דעת התרומה דס״ל שאפי׳ בסכין ״שאינה בת יומא״ הבצל או הצנון אסור לאוכלו עם חלב, שהחריף מחליא ליה (ממתיק) את הבלע אע״פ שהוא פגום הוא מעוררו ומחזירו להיות כבן יומו. וכידוע בכללי הפסיקה בשו״ע, סתם ויש הלכה כסתם.

וכן בסעי׳ ג כתב השו״ע תבלין שנידוכו במדוכה של בשר ״בן יומו״ אסור לאוכלם בחלב, וכדברי המהר״ם שפסק השו״ע בסתם כבסעי׳ א.

אולם (בסי׳ קג ס״ו) כתב יש מי שאומר שאם שמו פלפלין בקדרה של איסור ״שאינה בת יומה״ הכל אסור דחורפיה משויא ליה לשבח ע״כ. ומסימן זה מבואר דפסק כספר התרומה והוא היש אומ׳ שבסי׳ צו ס״א, שחריף מחליא ליה לאיסור ומחשיבו כבן יומו.

וכן (בסי׳ קיד ס״ח) כתב השו״ע, שזיתים שלהם (של גויים) הכבושים מותרים אפי׳ רכים הרבה עד שגרעינתן נשמטת, ולא חיישנין שמא זילף עליהם יין, ובלבד שלא יהיו חתוכות בסכין שלהם. ומבואר דאם חתך בסכין שלהם אע״פ שאינו בן יומו אסור, וסתם כליהם אינם בני יומן, ואם חתך

בסכין הגוי החריפות של הזית מפליטה את הבלוע הפגום והופכת אותו למושבח ואוסרת את הזית. וגם כאן מבואר דפסק כספר התרומה, שאפי' באינו בן יומו מחליא ליה דהיינו ממתיקו והופכו לבן יומו.

ועיין בפרי חדש (סי' קיד סקי"א) דס"ל שמרן חזר בו ממ"ש בסי' צו ס"א ופסק להחמיר כדברי התרומה שאפי' באינו בן יומו נאסר.

אולם הרבה אחרונים כתבו שיש לחלק בין איסור והיתר לבשר וחלב. בבשר וחלב החריף אוסרו רק כשהוא בן יומו, ואילו באיסור והיתר אפי' באינו בן יומו. ולכן מ"ש בסי' צו מיירי בבשר וחלב, ואילו בסימנים קג וקיד מיירי באיסור, ומשו"ה מרן החמיר ואסר אפי' באינו בן יומו, וכמו שכתב בחכמת אדם (בינת אדם שער איסור והיתר סי' מח) וז"ל: שאע"פ שהרמ"א ס"ל להחמיר בדבר חריף אפי' באינו בן יומו, מ"מ דעת השו"ע היא שרק לעניין איסור יש להחמיר בכל דבר חריף אפי' באינו בן יומו כההיא דחילתית וכמ"ש השו"ע בסי' קג, אבל בעניין בשר וחלב דעתו להקל, כיון דאיכא תרתי לטיבותא, נ"ט בר נ"ט דהיתרא וגם נטל"פ ושתי חומרות לא מחמירינן, ולכן כתב בשו"ע בסי' צו ס"ג שתבלין שנידוכו במדוכה של בשר "בת יומא" אסור לאוכלן בחלב, ובזה נסתלקה תמיהת האחרונים על השו"ע עכ"ל. וכ"כ הכרתי ופלתי (סי' צו סק"ה), הפמ"ג (משבצ"ז סק"י), הכנסת הגדולה (סי' צו הגה"ט סוף סקי"ח), רעק"א (סי' צו) ועוד. ואף שמרן בב"י סי' קג הביא שמקור דבריו הם מהאגור בשם המרדכי, וכתב על זה בבדק הבית וזהו כדעת בעל התרומה שהביא רבינו בסי' צו (שנתבאר שאוסר גם בשאינו בן יומו) ושם נתבאר שיש חולקים עליו עכ"ל. ומשמע שאינו מחלק בין בשר וחלב לקדרת איסור, מ"מ יש לקיים דברי האחרונים ע"פ מ"ש בכנה"ג והובא בספר יד מלאכי (כללי שו"ע אות טו) שמרן חיבר את השו"ע אחר בדק הבית, הלכך י"ל שבעת שחיבר מרן את השו"ע ראה לחלק בן הדברים, ולכן בסי' צו הקל שרק בבן יומו אסור, ובסי' קג וקיד החמיר שאפי' באינו בן יומו אסור. ועיין בכל זה במ"ש בשו"ת יביע אומר (ח"ח סי' מג אות ה) שהביא לכל הסוגיא הנ"ל והוסיף עוד הרבה אחרונים דס"ל הכי בדעת מרן.

ולפי"ז יוצא להלכה שסכין בשרי רק אם הוא "בן יומו" אסור לחתוך איתו בצל או צנון וכדו' ולאכול הצנון עם חלב, וה"ה לסיר בשרי אם בישל בו בעודו "בן יומו" דבר חריף אין לאוכלו עם חלב. אבל אם הסכין "אינו בן יומו" או הקדרה "אינה בת יומא" מותר לכתחילה לחתוך את הצנון ולאוכלו עם חלב.

וכן בסכין שנבלע בו איסור כגון בלוע מנבלה וכדו' או קדרת איסור, החמיר השו"ע שגם "באינו בן יומו" אם בישל בו דבר חריף או חתך בסכין דבר חריף, הירק עצמו נאסר כיון שקיבל טעם ראשון מן הסכין, דכיון שהוא איסור החריפות מוציאה ממנו את הבלע ומשביחה אותו וחשוב כבן יומו.

בזבחי צדק (סי' צו אות ח) כתב, ולעניין דינא כבר כתבנו לעיל דכשסותם כסברא אחת להתיר ואח"כ מביא יש אומ' לאסור, דעתו ז"ל דחושש לסברא אחרונה ואינו מתיר אלא דוקא בשעת הדחק או הפסד מרובה, אבל בהפסד מועט ואינו שעת הדחק חושש לסברא זו, ולפי"ז אפי' אינו בו יומו והוא מקונח ג"כ בעי כדי נטילה, ואף שבסעי' ג' כתב מרן רק את דעת הסתם, מ"מ בסעי' א גילה דעתו דחושש לסברא שניה

ולדבריו אין חילוק בין בשר וחלב לאיסור, אלא כל שהוא הפסד מועט ואינו שעת הדחק צריך לחוש לתרומה שהוא היש אומ' שהביא בסעי' א', וכל שהוא שעת הדחק או הפסד מרובה אפשר להקל כהמהר"ם והטור שבאינו בן יומו מותר, ועיין בזבחי צדק סי' קג אות כט, וסי' צו אות לו. וכ"כ הכף החיים (סי' צו אות י).

סימן כב - טעם הבלוע בקדרה מתי נפגם, בלינת לילה או במעת לעת.

איתא במס׳ ע״ז (עה:) ת״ר הלוקח כלי תשמיש מן העכו״ם, דברים שלא נשתמש בהן מטבילן והן טהורים, דברים שנשתמש בהן ע״י צונן וכו׳ מדיחן ומטבילן והן טהורין וכו׳. וכולן שנשתמש בהן עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן תני חדא אסור ותני אידך מותר. לא קשיא, הא כמ״ד נטל״פ אסור הא כמ״ד נטל״פ מותר וכו׳, מכאן והילך לישתרי, גזירה קדרה שאינה בת יומא אטו בת יומא.

וי״ל מהו שיעור הזמן שטעם הבלוע בקדרה נפגם.

רש״י ד״ה ״בת יומא״ שבישל בה העובד כוכבים היום, אבל בישל בה אתמול כבר הפיג בה טעמו בלינת לילה ושוב כשפולטו בתבשיל אחר אינו אלא לפגם. התוס׳ ד״ה ״בת יומא״ כתבו דמרש״י משמע דלינת לילה פוגמת ולא בעינן מעת לעת, וכן פר״ת דלינת לילה פוגמת. וצריך ביאור, מדוע התוס׳ כתבו דמשמע מרש״י דלינת לילה פוגמת, אין זה משמע, אלא כתוב להדיא, ובהמשך נבאר דבריהם.

והנה ר״ת הביא מעין שלוש ראיות שלינת לילה פוגמת.

א. בימי הקדמונים לא נהגו לבשל בלילה כדמשמע בפ״ק דברכות בזמנים שקבעו לקריאת שמע, בזמן שכיבה לכהנים, עניים וכל אדם, ומזה שלא היו מבשלים בלילה היתה נפגמת הקדרה. מוסכם הדבר שבזה שהכלי עומד מבישול מתחילה פעולת פגימה, ומראיה זו מבואר דבעינן את כל הלילה כולו כדי שהקדרה תיפגם.

ב. ראיה שניה מעיבור צורה. זכר לדבר דלינת לילה מיקרי עיבור צורה (הכונה קלקול הבשר) והוי דברים ק״ו, אם אוכל שהוא בעין מעבר צורתו בלילה, כ״ש איסור הנבלע בקדרה. ומראיה זו מבואר דזמן עלות השחר הוא הפוגם את הקדרה. דהיינו שאפשר להשתמש בקדרה כל הלילה ורק בעלות השחר להניחה ובכך נפגמת, דכמו שקרבן מעבר צורתו בעלות השחר, כיון שאז נעשה הבשר מקולקל, ה״ה לגבי קדרה.

ג. ראיה שלישית מביא ר״ת מהלשון של בת יומא, בן יומו דהיינו שבישל בו היום, וברגע שעבר היום דהיינו לאחר צאת הכוכבים קרוי אינו בן יומו. מדלא קאמר לא אסרה אלא קדרה מעל״ע. ומראיה זו מבואר שרק תחילת הלילה הוא הגורם לפגם דהיינו בזמן צה״כ.

ומסיים ר״ת כיון דאין ידוע מה גורם הפגם, אם תחילתו (מהראיה השלישית) או בסופו (הראיה השניה) או כולו (הראיה הראשונה), לכן אם הקדרה עמדה כל הלילה חשובה פגומה וא״צ להמתין מעל״ע ועל זה אני סומך, והמחמיר להמתין מעל״ע תע״ב ויש לחוש מפני החסרון, ע״כ דברי ר״ת.

והקשו התוס׳ על ר״ת דמביא זכר לדבר מעיבור צורה, דתפשוט משם להלכה שסוף הלילה גורם הפגם דהיינו עמוד השחר, שהרי זה דין מפורש דבעמוד השחר נעשה הקרבן נותר ונפגם, וה״ה לקדרה, וכן מקידוש ידיים משמע דעמוד השחר חשוב לינה. ומתרצים, דשמא לכך אומר ר״ת דאינה ראיה גמורה אלא זכר לדבר ואי אפשר לפשוט הלכה משם לכאן. דשמא לקרבנות שהם קדשים יש דין מיוחד שבעמוד השחר אמרי׳ נעשו נותר ויוצאים לבית השריפה, אבל הבלוע מאיסור מי אמר שיש לו אותו דין חמור כמו בקדשים, ולכן אומר ר״ת שהוא זכר לדבר, דמשם יש רק זכר שהלילה גורם לפגם כלשהו.

בהמשך התוס׳ דוחים את ראיית ר״ת מעיבור צורה שסוף הלילה לבד גורם הפגם, שהרי בתורה כתוב שאם בישל קרבן חטאת בכלי חרס צריך לשוברו בבוקר, ואם בשלו בכלי נחושת צריך שטיפה ומריקה, והנה למ״ד נטל״פ מותר מדוע יש לשבור את כלי החרס בבוקר, הרי בעמוד השחר הקדרה נפגמת וא״כ מותר להשתמש בה לכתחילה, ומדוע יש לשבור את הכלי. מכאן הוכיחו התוס׳ שכדי שהקדרה תפגם צריך את כל הלילה, והטעם שצריך לשבור את הכלי לשיטתם זה משום שבישלו בקדרה זו בלילה וכיון שלא שבתה הקדרה כל הלילה לכן אינה נפגמת וצריכה שבירה (ועיין במהר״ם על המהרש״א דכתב שהתוס׳ קיצרו במקום שהיה להם להאריך כמו

שכתבנו). כלומר התוס׳ דחו את ראיית ר״ת שלמד מעיבור צורה שסוף הלילה גורם לפגם.

כדי ליישב את שיטת ר״ת יש לומר שמה שאמרה התורה כלי שבושל בו חטאת ישבר שייך רק באופן כזה שהיו כהנים שקמו בלילה וכדי שלא יהפכו הקרבנות לנותר בישלו אותם בלילה ואכלו אותם כדי למעט בנותר, ומשו״ה אמרה התורה שכלי כזה שלא שהה כל הלילה צריך שבירה.

לאחר מכן מביאים התוס׳ את דעת רבינו ברוך בספר התרומה שחולק וס״ל דבעינן שיעור מעת לעת כדי שהקדרה תפגם. וכתב שאם בתוך שיעור מעל״ע חיממו מים בקדרה ולא היה במים שישים נגד הקדרה המים נעשו נבילה דאמרי׳ חנ״נ באיסורים, וכיון שנעשו נבילה הקדרה חזרה ובלעה שוב איסור וצריך למנות מחימום המים שוב מעל״ע.

וצריך ביאור מה ראיית התרומה דבעינן שיעור מעל״ע, ופליג על ר״ת, שהרי ר״ת הביא ראיות לדבריו, וא״כ מדוע התרומה חולק מבלי להביא שום ראיה מפסוק או ברייתא.

הר״ן בע״ז (דף מ.) ד״ה ״לא״ הביא את דברי רש״י ור״ת, וכתב דבשלמא למ״ד דבעינן מעל״ע מובן מדוע כלי חרס אשר בושל בו קרבן ישבר, לפי שאפשר שיעשה נותר ולא יפגם כיון שלא עבר שיעור מעל״ע. דהיינו שאם בשלו את החטאת בשעה שמונה בבוקר אז עד למחרת בעמוד השחר לא עבר מעל״ע, משו״ה נעשה נותר כיון שהוא בן יומו ונאסר וצריך לישבר. אבל לר״ת דאמר בלינת לילה תליא מלתא, למה הצריכתו התורה שבירה או מריקה ושטיפה, הרי בשעה שנעשה נותר הוא נפגם, ואם נפגם צריך להיות הכלי מותר מן התורה לכתחילה, וא״כ מדוע צריך שבירה.

מתרץ הר״ן לשיטתו כפי שהסביר שנטל״פ הבלוע בקדרה הוא פגום קצת דהיינו שהוא איסור, ורק כשהוא בתערובת מותר כיון שהאוכלו אינו נהנה מן האיסור, אבל בלא תערובת הוא איסור, ואם הוא איסור מובן מדוע לדעת ר״ת צריך שבירה כיון שיש בכלי איסור שעליו נתפס הנותר,

ולכן צריך שבירה. נמצא שאף שהקדרה בעמוד השחר נפגמת מ״מ בעינן שבירה כיון שהבלע הוא איסור.

אלא שכעת צריך להבין דעת המקשן, כלומר כל אותם ראשונים שהקשו על ר״ת מכלי חרס שבושל בו חטאת שצריך שבירה, והקשו כן משום שלפי ר״ת כיון שעבר הלילה בעמוד השחר צריך הכלי להיות מותר. מדוע לא חשבו לתרץ כדברי הר״ן. אלא כל אותם ראשונים סברו שכל קדרה שאב״י הבלע שבתוכה הוא סרוח לגמרי ולא ראוי לאכילת גר, לכן הקשו על ר״ת, לשיטתך שהקדרה שעברה לינת לילה מדוע בבוקר שוברים את הכלי חרס, דכיון שנפגם מותר לכתחילה משום שפגום לגמרי. ור״ת יתרץ כפי שתירץ הר״ן.

לפי״ז יוצא שמה שהכריח את התרומה, הרא״ש וכל אותם ראשונים שסוברים שבשיעור של מעל״ע נפגמת הקדרה, הוא מה שהצריכה התורה שבירה בכלי חרס, שאם נאמר כמו ר״ת שבלינת לילה נפגמת הקדרה אז בעמוד השחר הקדרה צריכה להיות מותרת לכתחילה כיון שהבלע סרוח לגמרי. אבל אם נאמר ששיעור הפגימה הוא מעל״ע אז מובן מדוע התורה הצריכה שבירה דכיון שעדיין לא עבר שיעור של מעל״ע אז הקדרה היא בת יומא ומשו״ה נעשית נותר וצריכה שבירה.

לעניין הלכה.

הטור (בסי׳ קג ס״ה) כתב, כל קדרה שאב״י חשיבא טעמא לפגם ואינה אוסרת, ומקריא בת יומא כל זמן שלא שהתה ״מעת לעת״ אחר שנתבשל בה האיסור. הב״י ד״ה ״ומ״ש״ הביא שהתוס׳, רש״י וכן נראה מדברי הר״ן דס״ל שלינת לילה פוגמת, אבל בהגהות אשר״י כתב בשם רשב״ם שאינה בת יומא זה רק בשהתה מעת לעת, וכן דעת הרא״ש וכן נראה מדברי בעל התרומה, וכן הביא הטור בסי׳ קכא לפלוגתת ר״ת ור״י וכתב שהעיקר כדברי ר״י, ומסיים הב״י והכי הויין סוגיין דעלמא. וכן כתב בשו״ע קג ס״ה כל קדרה שאינה בת יומה חשיב טעמא לפגם ואינה אוסרת, ונקראת בת יומה כל זמן שלא שהתה מעת לעת אחר שנתבשל

בה האיסור וכיון שעבר עליה מעת לעת אחר שנתבשל בה האיסור אינה נקראת בת יומה.

נמצא שהשו״ע פסק שקדרה שאינה בת יומה זו קדרה ששהתה מעת לעת. אלא שבסעי׳ ז׳ כתב השו״ע קדרה שהיא בלועה מבשר וחלב ונתבשלו בה ביחד, או בזה אחר זה וקודם שעבר עליה לילה אחד הוחמו המים, מדייק הרמ״א מהשו״ע שאם עברה לילה מותר. ומבואר דהשו״ע אכן התחשב בדעת ר״ת, שאם שהתה הקדרה לינת לילה אז מיקל השו״ע למנות את המעל״ע מזמן בישול הבשר וחלב, אבל אם לא עברה לינת לילה אז צריך למנות את המעל״ע מחדש מזמן בישול המים. ועיין בחידושי רעק״א (סק״א) שכתב, במנחת יעקב (כלל נט סק״ט) מסיק דבכל ספק מצרפים את דעת ר״ת שעבר לילה הוי נטל״פ ושרינן בהפסד מרובה מטעם ספק ספיקא.

ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״ז, יו״ד סי׳ ז) שנשאל על סיר שהרתיחו בו חלב ביום ראשון בבוקר, וביום שני בבוקר טעו ובישלו בו תבשיל של בשר, ויש ספק אם עבר מעת לעת משעה שהחלב הרותח היה בסיר, או שמא עדיין לא עברו כ״ד שעות תמימות, ומה דין התבשיל של בשר. ולמסקנא התיר את התבשיל כיון שיש כאן ספק ספיקא. שמא עברו כ״ד שעות מבישול החלב, ואפי׳ אם תאמר שלא עברו, שמא הלכה כר״ת שבלינת לילה הקדרה נפגמת. ונמצא שבכל ספק מצרפים את ר״ת לספק ספקא.

סימן כג - בדין נטל״פ בטיחת איסור שע״ג קדרה או סכין.

איתא בברייתא ע״ז (עה:) ת״ר הלוקח כלי תשמיש מן העובד כוכבים וכו׳, וכולן שנשתמש בהם עד שלא יטביל שלא יגעיל ושלא ילבן, תניא חדא אסור ותניא אידך מותר, לא קשיא הא כמ״ד נטל״פ אסור והא כמ״ד נטל״פ מותר. ונחלקו הראשונים בביאור הברייתא מה הכונה עד שלא יטביל, האם טבילה זו היא הדחה או טבילה ממש.

הר״ן בע״ז (דף מ.) מביא את דברי הראב״ד דס״ל דמ״ש הטביל זה בלאו דוקא, דמשום חסרון טבילה אין שום דיעה שתאסור את האוכל לא לר״ש ולא לר״מ, כיון שאם מדובר בכלי חדש הרי אין כאן בלע כלל, ואם בישנים אף בהם לאחר שהוכשרו בהגעלה או ליבון לא נשאר בלע, ולמה יאסר למאן דהו תבשיל שנתנו בתוכה מפני שאינה טבולה, כלומר אין שום טעם לאסור אוכל שבושל בקדרה שלא הוטבלה, גם לר״מ דס״ל נטל״פ אסור.

ואומר הראב״ד שאם תאמר דמ״ש טבילה הכונה הדחה וכמו שנקט התנא של המשנה כדתנן את שדרכו להטביל יטביל, שפירושו הדחה (שהרי מדובר שלקח כלי של גוי שנשתמש בו צונן לכך צריך רק להדיח אותו מהאיסור שעליו) **זה א״א** לומר כיון שהתנא של הברייתא כתב מפורש ״מדיחן ומטבילן״ ומבואר שהדחה זו הדחה, וטבילה זו טבילה. ועוד שאפי׳ אם נאמר שטבילה כונתה להדחה, אז איזה נטל״פ יש כאן, הרי טיחת האיסור שעל פני הכלי הרי היא בעינה כל זמן שלא הדיח, ואינה נפגמת בלאחר מעל״ע וחשובה כאיסור בפנ״ע.

נמצא מדברי הראב״ד שלא שייך לומר על טיחת איסור נותן טעם לפגם, ורק באיסור בלוע אמרי׳ נטל״פ ומותר באחר מעל״ע, אבל באיסור בעין לא. ולכן הראב״ד סובר שאין לומר שטבילה זו הדחה, דא״כ אז בברייתא כתוב שאם לא הדיח לר״ש מותר, וכיון שיש איסור בעין אם לא הדיח איך יהיה מותר, והרי דבר זה אסור לכו״ע גם לר״ש. ועוד, דס״ל לראב״ד דמ״ש בברייתא שאם לא הטביל כשר למ״ד נטל״פ, הכונה לטבילה ממש.

ועוד לדברי הראב״ד דין הטבילה שנאמר בברייתא לא קשור כלל לפלוגתת ר״ש ור״מ בדין נטל״פ, דכיון שיש כאן רק חסרון טבילה א״כ

אין שום טעם לאסור אפי' למ"ד נטל"פ אסור, כיון שהקדרה מעולם לא בלעה איסור ולכן דין הטבילה שנאמר כאן הוא דין צדדי שלא קשור למחלוקתם.

לעומת זאת מביא הר"ן בשם אחרים והרמב"ם דס"ל דמ"ש בברייתא וכולן שנשתמש בהם עד שלא הטביל, הכונה להדחה, ונקט להדחה בלשון טבילה, כמו שנקט התנא במשנה את שדרכו להטביל יטביל. ומ"ש התנא בברייתא "מדיחן ומטבילן" שזה מראה לכאורה שלא קוראים להדחה בלשון טבילה, צריך לומר שהתנא כתב מדיחן ומטבילן שלא נחשוב שגם בלוקח מן הגוי כלים שנשתמש בהם בצונן צריך הגעלה וטבילה, לכן התנא כתב שבכלים של צונן מספיק הדחה וטבילה, ועל זה נאמר בברייתא וכולן שנשתמש בהם עד שלא הטביל הכונה הדיח מותר, לפי שטיחת האיסור שעל פני הכלי נפגמה מיום לחבירו וכבלע שבתוכו, ואינו כאיסור עצמו, וכן דעת הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ד).

נמצא לפי הרמב"ם שכמו שבאיסור בלוע אמרי' שלאחר שיעור מעל"ע נפגם, ה"ה בטיחת איסור ג"כ אמרי' שטיחת האיסור לאחר שיעור מעל"ע נפגמת. ובברייתא זו היא המקור לכל אותם ראשונים דס"ל שטיחת איסור על פני הסכין או הקדרה, אמרי' בה נטל"פ לאחר שיעור מעל"ע.

ונראה להסביר ביסוד פלוגתת הראב"ד והרמב"ם. שהראב"ד העדיף להצמד לפשטות הלשון של המשנה והברייתא, דמ"ש טבילה פירושה טבילה ולא הדחה, אלא שהוקשה לו א"כ מה הטבילה עושה בברייתא שמדברת בפלוגתת ר"ש ור"מ, ולכן נדחק הראב"ד לומר שטבילה בברייתא אינה קשורה לפלוגתתם כלל אלא דין צדדי.

אולם הרמב"ם סבר שכשם שהגעלה וליבון קשורים לפלוגתתם של ר"ש ור"מ אז גם הטבילה שהובאה בברייתא קשורה לפלוגתתם, ולכן הסביר הרמב"ם דמ"ש טבילה הכונה להדחה, שצריך להדיח את האיסור המרוח על פני הקדרה, ועל זה אומרת הברייתא, וכולן שנשתמש בהם עד שלא יטביל, תנא חדא מותר ותנא אידך אסור. למ"ד נטל"פ מותר אם

לא הדיח מותר התבשיל, דכיון שהכלי אינו בן יומו, דסתם כלי גויים אינם בני יומן, וא״כ גם טיחת האיסור שעל פני הכלי נפגמת בשיעור של מעל״ע לכן התבשיל מותר. ולמ״ד נטל״פ אסור, אז אם לא הדיח את הקדרה התבשיל אסור. ולדבריו הברייתא נלמדת כפשטותה שכולה פלוגתא בין ר״ש לר״מ, אלא שצריך להדחק בלשון טבילה שכתוב בברייתא ולומר שהתנא קורא להדחה טבילה.

הטור (סי׳ קכב ס״ג) כתב, והא דחשוב פגום בשהיית יום אחד דוקא שהקדרה יפה וסר ממנה כל שמנונית איסור הדבוק בה, אבל לא הדיחה יפה שהאיסור הוא בעין אינו נפגם בשהיית יום אחד. וכן פסק השו״ע (סי׳ קכב ס״ג) וז״ל: יש אומרים הא דחשיבה פגומה כשאינה בת יומה דוקא שהקדרה הדיחה יפה וסר ממנה כל שמנונית איסור הדבוק בה, אבל אם לא הדיחה יפה שהאיסור הוא בעין, אינו נפגם בשהיית מעל״ע.

בזבחי צדק (ח״ג סי׳ קכב אות ד׳) כתב, דאף שכתב מרן ז״ל בשם יש אומרים, מ״מ סברתו כן, דכן סתם לעיל סי׳ קג ס״ה, וכתב והוא שתהיה מודחת שלא יהא שומן על פניה.

איסור והיתר - נותן טעם בר נותן טעם

סימן כד - יסוד ההיתר בדין נ״ט בר נ״ט

א. בביאור פלוגתת רב ושמואל, ופלוגתת רש״י והאיסור והיתר.
ב. האם בקדרה היה בשר עם דג או לא.
ג. בביאור פלוגתת רש״י, תוס׳ והרמב״ן ביסוד ההיתר.
ד. בביאור וישוב שלושת השיטות.
ה. האם גם בנרגש טעם בשר בדגים אמרי׳ נ״ט בר נ״ט ומותר.
ו. קערות בשריות שהודחו בקדרה חולבת.
ז. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א. בביאור פלוגתת רב ושמואל, ופלוגתת רש״י והאיסור והיתר.

איתא בחולין (קיא:) איתמר דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח רב אמר אסור נותן טעם הוא ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נ״ט הוא, והא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דרב איקלע לבי רב שימי בר חייא בר בריה חש בעיניו עבדו ליה שייפא בצעא, בתר הכי רמו ליה בשולא בגווה טעים ליה טעמא דשייפא אמר יהיב טעמא כולי האי, ולא היא שאני התם דנפיש מררה טפי . ויש לברר במאי קא מפלגי רב ושמואל.

התורה חידשה בנזיר במ״ש ״מישרת״ טעם כעיקר, דכאשר טעם האיסור נרגש חשוב כאילו אכל ממשו של איסור, וס״ל לרב דכל שמרגיש את טעם האיסור אפי׳ בטעם חמישי לדוגמא אסור מן התורה, שכן אמרי׳ ״טעם״ כעיקר, וא״כ ה״ה בבשר וחלב דכל שמרגיש טעם של בשר בדג אפי׳ טעם חמישי אסור לאוכלו בכותח, וכדאמר רב ״נותן טעם הוא״, משו״ה ס״ל לרב דנ״ט בר נ״ט אסור וזה נלמד מטעם כעיקר.

אולם שמואל ס״ל שמה שחידשה התורה טעם כעיקר זה רק בטעם ראשון שהוא חשוב כממשות האיסור ובו אמרי׳ טעם כעיקר, אבל בטעם שני למרות שהטעם נרגש לא נאמר טעם כעיקר ומותר מן התורה, כן כתבו הרמב״ן (קיא:) ד״ה ״ושמואל״, והרשב״א ד״ה ״דגים״ דאף למ״ד

טעם כעיקר דאו' ה"מ בטעם ראשון אבל טעם שני אין בו כוח לאסור אחרים ומותר לגמרי, ולכן בדגים שעלו בקערה שמואל סבר דכיון שהוא נ"ט בר נ"ט והוקלש טעמו אינו חשוב לאסור משום בשר וחלב.

פרש"י דגים שעלו מן הקערה "מן הצלי" כשהיו רותחים נתנן לתוך הקערה שאכלו בה בשר. ויש לשאול מדוע פרש"י דגים שעלו מן הצלי, ולא דגים שנתבשלו בקערה. אלא רש"י ס"ל שכל דבר גוש (גם לעניין שבת) אינו מבשל כלל וחשוב ככלי שני (שאינו מבליע ואינו מפליט), ולכן דגים שנתבשלו ואח"כ הוציאו אותם ונתנום על קערה צוננת בשרית אין הקערה בולעת מהם ואינה מפליטה כלל, דכלי שני אינו מבשל ולכו"ע מותר, ולכן פרש"י דגים שעלו מן הצלי, שבצליה הבשר מקבל חום ישיר מהאש ולכן גם כשהורד מהאש עדיין חשוב ככלי ראשון, וכאשר מניחו על קערה בשרית הוא בולע כדי קליפה מהקערה, ואף דקי"ל (פסחים עו.) תתאה גבר, ועד דמייקר ליה מיבלע בלע, כלומר שהדג בולע כדי קליפה, מ"מ על בליעה כזו לא החמירו משום בשר וחלב, ומשו"ה שמואל התיר נ"ט בר נ"ט בכה"ג, ואילו רב אסר גם באופן הזה שנבלע כדי קליפה. נמצא דלדעת רש"י דבר גוש חם אינו מבשל וחשוב ככלי שני, ולכן פירש דגים שעלו מן הצלי.

אולם האיסור והיתר (כלל לו דין ה') כתב ואפי' בשר צלוי או מבושל יבש והוא רותח שהיד סולדת בו שניתן בקערה של חלב וכו'. מבואר דאין חילוק אם עלו מן הצלי או בושלו, וזה משום דס"ל לאיסור והיתר דדבר גוש חשוב ככלי ראשון ומבשל, ולכן אפי' אם עלו מן הבישול והונחו על קערה צוננת הדג בולע כדי קליפה, ועל כן אמר שמואל נותן טעם בר נותן טעם הוא, והסביר בדין ז' שדבר גוש אינו דומה לכלי שני , דכלי שני יש לו דפנות המצננות ולכן אינו מבשל, אבל דבר גוש אף שאין לו דבפנות המחממות, מ"מ גם אין דפנות המצננות, ומשו"ה עדיין מבשל כדי קליפה. לכן ס"ל לאיסור והיתר דדבר גוש חשוב ככלי ראשון ומבשל כדי קליפה.

נמצא שנחלק האיסור והיתר על רש"י האם גוש מבשל או לא, לרש"י אינו חשוב ככ"ר אלא ככ"ש כיון שאין לו דפנות המחממות, ומשו"ה רק

אם עלה מן הצלי שקיבל חום ישירות מהאש חשוב ככ״ר, אבל בנתבשל כיון שלא קיבל חום ישירות מהאש חשוב ככ״ש, לכן כשנעקר הדג מהקדרה חשוב ככ״ש משום שאין לו דפנות המחממות ואינו מבשל לכו״ע, ואילו האיסור והיתר ס״ל שגוש חשוב ככ״ר ולכן אפי׳ עלה מן הבישול והונח על הקערה בולע כדי קליפה וגם בזה שייך פלוגתא דרב ושמואל. ועיין בר״ן דף מ. ד״ה ״דגים״ דס״ל כרש״י שעלו מן הצלי, וכן הרא״ש בסוגיין ס״ל כרש״י.

נמצא שלעניין מהיכן הגיעו הדגים לקערה, דעת רש״י הרא״ש והר״ן שהגיעו מהצלי, ואילו האיסור והיתר ס״ל שעלו אף מן המבושל, ולשניהם מיירי בדג חם שהונח על קערה צוננת או דג קר שהונח על קערה חמה.

ב. האם בקדרה היה בשר עם הדג או לא.

לאחר שהסברנו דאיכא פלוגתא בין רש״י לאיסור והיתר מהיכן הדגים עלו, מן הצלי או אף מן המבושל, כעת יש לברר לאחר שהדגים הונחו בקערה האם היה בשר עם הדג או לא.

איתמר דגים שעלו בקערה וכו׳, רש״י ד״ה ״דגים״ מפרש, עלו מן הצלי כשהיו רותחין נתנן לתוך קערה ״שאכלו בה בשר״. מבואר מרש״י שהקערה נקיה ואין בה בשר אלא דג בלבד, מדכתב שאכלו בה בשר, שנשאר רק בלע מהבשר אבל אין בשר עם הדג, וכן בד״ה ״נותן טעם״ כתב אם היו מבושלים עם בשר ממש היה אסור לאוכלן עם כותח, וכן הרמב״ן בסוגיין ד״ה ״ושמואל״ כותב, פירש רבינו שלמה ז״ל (רש״י) בשאין בשר בקערה, וכן הר״ן דף מ: ד״ה ״דגים פירש כרש״י, והריטב״א קיא: ד״ה ״דגים״.

לעומתם הרמ״ך על הרמב״ם (פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות ה״כג) כתב, דבגמ׳ מיירי בדגים שעלו בקערה היינו עם הבשר, ששניהם היו באותה קדרה. ולדבריו הבשר נתן טעם בדג שהוא טעם ראשון, והדג נתן טעם בכותח שהוא שני, ועל זה אמר שמואל נ״ט בר נ״ט מותר דהיינו שהטעם השני

מותר, והובאו דבריו בר״ן ד״ה ״דגים״ בשם ״אחרים״, ואומר הר״ן ששיטה זו היא כפשטות הסוגיא בפלוגתא דרב ושמואל, שהרי לרב עשו משיחה מסממנים לרפואה והם נתנו טעם בקדרה, ואח״כ נתנו טעם בתבשיל שהוא טעם שני, ומכאן הוכיח רב שנ״ט בר נ״ט אסור, ושמואל סבר שמותר.

אלא דיש להקשות על שיטה זו, מהברייתא קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב וכו׳, דמבואר מברייתא זו דטעם שני אסור, היפך דעת שמואל שמתיר. ועל זה תירצו שע״י האור פולט ממשו של איסור, דהיינו דגים שעלו בקערה הכונה שהם רק הונחו בקערה עם בשר ממש, ולא בושלו בה, ובהכי אמר שמואל מותר לאוכלם עם הכותח, דכיון שהדג בלע מהבשר רק כדי קליפה, בבליעה מועטת כזו לא אסרו משום בשר וחלב, משא״כ בבישול שהבישול מוציא את טעם הבשר הבלוע כאילו הוא ראשון ולכן אסור, ומשו״ה הא דאמרי׳ בברייתא שלא יבשל חלב בקדרה בשרית וכו׳ מיירי בבישול, ודגים שעלו בקערה מיירי בעלו ולא נתבשלו.

נמצא דאיכא פלוגתא בראשונים האם כשהונחו הדגים בקערה (כשבאו מן הצלי או אף מן המבושל כל אחד לשיטתו) היה בקערה בשר עם הדג או לא, לדעת רש״י ורוב ככל הראשונים מיירי בקערה שאין בה בשר אלא שהיא בלועה מבשר שאכלו בה, ולדעת הרמ״ך מיירי בקערה שיש בה דגים ובשר יחד, ולשיטתו ההיתר הוא משום שטעם שני הוא כבר מותר, דכיון שהדגים בלעו רק כדי קליפה מהבשר לכן אין להם כוח לתת טעם בכותח שנקלשו ושרי.

ולמעשה הר״ן שם כותב שם שאין שיטה זו מחוורת, אלא בטעם שני אפי׳ שמואל מודה דאסור ובטעם שלישי הוא דנחלקו, וכן הרמב״ן ד״ה ״ואין״ כתב שאין הפירוש הזה נכון כלל, וס״ל שאם בישל דג עם הבשר עצמו, הדג חשוב כטעם ראשון ואסור לאוכלו עם הכותח.

ג. בביאור פלוגתת רש״י, תוס׳ והרמב״ן ביסוד ההיתר.

לאחר שבארנו הראשונים פליגי בהא דאמרי׳ דגים שעלו בקערה אי מיירי בקערה שיש בה בשר ממש, או שיש בה רק בלע בשר, נבאר שלב נוסף בסוגיא, לאחר שהדגים הונחו בקערה האם הם התבשלו שם או רק הונחו שם כשהם חמים.

איתמר דגים שעלו בקערה וכו׳ ואסיקנא אמר חזקיה משום אביי, הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח. וקשה מאי שנא דגים שעלו בקערה דשרי לאוכלן בכותח אליבא דשמואל, מהא דקתני בברייתא (דף קיא:) קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם ע״כ. דכשם שהדגים יש בהם טעם שני של בשר, שהבשר נתן טעם בקדרה והקדרה בדגים ומותר לאוכלם עם הכותח, ה״ה בקדרה בשרית שבישל בה חלב דאיכא בה טעם שני של בשר, הבשר בקדרה והקדרה בחלב.

רש״י ד״ה ״נ״ט בר נ״ט הוא״ כותב, אם היו מבושלים עם הבשר ממש היה אסור לאוכלן בכותח, אי נמי מודה שמואל שאסור לאכול חלב רותח בקערה דנותן ״טעם ראשון״ הוי כבשר גמור, אבל קערה זו היא עצמה אינה בשר אלא על ידי נותן טעם ואינה כבשר. ומבואר מרש״י שדגים שעלו בקערה זה טעם שני, ואילו הברייתא שאומ׳ קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב זה טעם ראשון ולכן אסור. אלא דעדיין לא ברור מדוע בברייתא זה טעם ראשון שאסור, ודגים הם טעם שני ומותר, שהרי לכאורה בשניהם התהליך שווה וחשובים כטעם שני, וצ״ב.

הגמרא בזבחים (צה:) אומ׳ אין טשין את התנור באליה, ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור. ושאלו התוס׳ ד״ה ״ואם״ מה שונה דין התנור שצריך הסקה בדוקא ולא סגי בהדחה, מדגים שעלו בקערה דאמרי׳ שמותר לאוכלן בכותח, שהרי כשם שבדגים לא הוצרכנו להגעיל את הקערה כדי לאכול את הדגים עם הכותח אלא סגי בהדחה שתהיה נקיה, ה״ה בתנור, ומדוע הגמ׳ הצריכה הסקה, דהוי שפיר נ״ט בר נ״ט. ובשם רש״י פירש ריב״ן חתנו דבדגים דוקא עלו שרו הא נתבשלו אסור, וא״כ אינו דומה דין התנור לדגים, דגים שעלו בקערה זה דוקא עלו, דהיינו דגים שנתבשלו או נצלו בקערה פרווה, וכשהם רותחים נתן אותם

בקערה צוננת בשרית, ועל כך אמר שמואל שמותר לאכול הדגים עם כותח, דכיון שהבליעה היא רק כדי קליפה בכה״ג לא אסרו לאוכלם עם חלב דהטעם קלוש מאוד, משא״כ אם התבשלו בקערה בשרית לא התירו, משום שהבישול מוציא את טעם הבשר הבלוע בעצמותו וחשוב כטעם ראשון של בשר בדג, ואסור לאוכלם בכותח, וא״כ אינו דומה לתנור שטשו באליה דבתנור הוא ע״י בישול ומשו״ה הגמ׳ הצריכה הסקה.

ולפי״ז מובן מדוע פרש״י בקדרה בשרית לא יבשל בה חלב כיון שהוא טעם ראשון, משום שזה ע״י בישול והבישול מוציא את הטעם הבלוע כמות שהוא, ואילו דגים שעלו בקערה הם רק הונחו בקערה צוננת ובלעו טעם שני, ורק בכה״ג אמרי׳ נ״ט בר נ״ט ומותר לאוכלם עם הכותח. ולכן על הברייתא שאומ׳ קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב פרש״י שטעם ראשון של בשר יש בחלב משום שהוא ע״י בישול ולכן אסור.

נמצא שרש״י מפרש דגים שעלו בקערה, כפשוטו שרק הונחו בקערה בשרית בת יומא צוננת והדגים רותחים, ובכה״ג אמרי׳ נ״ט בר נ״ט ומותר, אבל ע״י בישול לא. א״כ לרש״י יש ראיה משני ברייתות שבבישול לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט, מתנור שטשו באליה, ומהברייתא בחולין קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב.

וא״כ יסוד ההיתר לרש״י בנ״ט בר נ״ט הוא רק כאשר הדגים הרותחים הונחו בקערה בשרית בת יומא או להיפך, אבל אם נתבשלו בקערה בשרית לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט ואסור לאוכלם עם כותח.

התוס׳ בזבחים שם ד״ה ״ואם״ כתבו שאין להביא ראיה לדבריו של ריב״ן מהברייתא קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב דהתם לאו נותן טעם בר נותן טעם הוא כיון ששם בדובר על טעם שני באיסור, אבל כאן (בדגים) זה טעם שני בהיתר וקודם שיבא לידי איסור נתבטל הטעם בדגים לפי שהוא שני. ז״א לעולם אפשר לומר דגים שעלו בקערה היינו אפי׳ ע״י בישול ולא קשה מהברייתא בחולין, דהדגים הם טעם שני בהיתר, דהיינו כשנכנס טעם הבשר בדג הוא שוהה שם זמן מה, ולאחר

מכן מתגבר עליו טעם הדג ואז מתבטל טעמו של הבשר בדג, וכיון ששניהם היתר דג ובשר נ״ט בר נ״ט הוא ומותר לאוכלו עם כותח. משא״כ קדרה בשרית אם בישל בה חלב אסור, משום דעד שטעם הבשר מתבטל בחלב הוא כבר נאסר מפני שנפגש ישירות עם החלב והם נאסרים, ולכן נ״ט בר נ״ט בהיתרא שרי לאוכלו בכותח, ונ״ט בר נ״ט באיסורא אסור.

אלא שיש להקשות, א״כ מדוע הגמ׳ בזבחים הצריכה להסיק את התנור, על כך מתרץ ר״ת דא״א לו לתנור להתנקות יפה ונדבק בו השמנונית והוי בעין עד שיוסק, ז״א שאם היה אפשר לנקות את התנור עד שלא ישאר שום שמנונית שפיר הוי נ״ט בר נ״ט, השומן בתנור והתנור בפת ועדיין הכל היתר, ורק משום שא״א לנקותו היטב הגמ׳ הצריכה להסיקו.

נמצא לדעת התוס׳ דהא דאמר שמואל דגים שעלו בקערה היינו אפי׳ ״נתבשלו״ בקערה בשרית שרי לאוכלן בכותח, ולפי״ז ״יסוד ההיתר״ לדעת התוס׳ הוא שטעם שני בהיתר מותר, דלאחר שנעשה טעם שני נתבטל בתוך הדג ומותר, וטעם שני באיסור אסור דעד שינתבטל הוא כבר נאסר. וכן דעת הר״ן בחולין דף מא. ד״ה ״דגים״ דכתב דטעם שני היתרא הוא כיון דאיקליש כולי האי לא חשיב למיסר, וצריך לומר שדברי הר״ן הם כדברי התוס׳, שכן בפרי חדש (צה סק״ג) כתב דטעם שני של היתר הוקלש הטעם ואין בו כדי לאסור, ומיהו באיסור אפי׳ דאיכא כמה טעמי נ״ט בר נ״ט אסור הכל משום ״דטעמו לא בטיל״ ע״כ. וזה ממש כלשון הר״ן, ומבואר דבאיסור הטעם אינו בטל, אבל בהיתר הוא כן בטל וכדברי התוס׳.

הרמב״ן חולין (קיא:) ד״ה ״ושמואל״ כתב הא דאמר שמואל נ״ט בר נ״ט היינו שאינו עיקר לאסור תערובתו, דאף למ״ד טעם כעיקר דאו׳ הני מילי בטעם ראשון, שאותו אסרה התורה אבל טעם שני שהוא בר נותן טעם אחר ״אין בו כוח לאסור את האחרים דהיינו נותן טעם שלישי שלהם״. ומבואר דס״ל דטעם שני עדיין טעם גמור הוא ורק כשיצא משני לשלישי לא יהיה כוח יותר שאז נקלש לגמרי ומותר, וכן בד״ה ״והא דאמרינן״ ביאר דטעם שני הוא טעם גמור, והראיה לכך מהא דאמרי׳ בברייתא

קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם. מבואר דטעם הבשר בחלב הוא טעם שני ואסור, ולכן דגים שבושלו בקערה יש בהם טעם שני של בשר שהוא טעם גמור, ורק כאשר אוכלם עם הכותח מותר כיון שלטעם שני אין כוח להשפיע יותר ומותר. ולקמן נביא נפק״מ בין התוס׳ לרמב״ן.

נמצא לדעת הרמב״ן ש״יסוד ההיתר״ בנ״ט בר נ״ט הוא שטעם שני הוא טעם גמור ורק בשלישי מותר מפני שנקלש, ואף ששמואל אמר נ״ט בר נ״ט מותר דהיינו הטעם השני מותר, ס״ל לרמב״ן דטעם שני כשהוא יוצא מהדג מותר ולא כשהוא בדג.

עלו בידינו ג׳ שיטות ביסוד ההיתר של נ״ט בר נ״ט.

רש״י (בשם חתנו ריב״ן) ס״ל דדגים שעלו בקערה, עלו ולא נתבשלו, ויסוד ההיתר הוא שאף שהדג בלע מהקערה הבשרית כדי קליפה, בלע קלוש כזה אין לאוסרו משום בשר וחלב.

התוס׳ ס״ל דדגים שעלו בקערה היינו אפי׳ נתבשלו, ויסוד ההיתר הוא שטעם שני בהיתר הוא קלוש ולאחר ששהה בתוך הדג מתבטל ונהפך לדג, ולכן מותר לאוכלו עם הכותח דבכה״ג לא אסרו משום בשר וחלב, אע״פ שע״י בישול בלע טפי מדגים שרק עלו בקערה. וכן דעת הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות ה״כג), וכן דעת ר״ת הובאו דבריו ברמב״ן קיא: ד״ה ״והרב״, וכן פסק השו״ע (צה ס״א) כדברי הרמב״ם.

הרמב״ן נמי ס״ל דדגים שעלו בקערה היינו אפי׳ נתבשלו, אלא שיסוד ההיתר הוא דכיון שטעם שני אין לו כוח להעביר לשלישי משו״ה מותר, אבל טעם שני יש בו טעם בשר גמור ואע״פ שנקלש כשעבר מהראשון לשני מ״מ עדיין טעמו חשוב לאסור, ורק בשלישי הוקלש משמעותית שאין בכוחו לאסור עוד. לכן דגים שנתבשלו בקערה בשרית יש בהם טעם בשר גמור ורק כשאוכלם עם הכותח נקלש טעמם ומותר.

לסיכום ישנן שלוש נקודות בסוגיא שיש לבאר והם: **א.** דגים שעלו בקערה, מהיכן הם הגיעו, מן הצלי או אף מן המבושל. **ב.** כשהדגים הונחו

בקערה, האם בקערה היה בשר ממש עם הדג או מיירי בקערה שרק בלועה מטעם בשר. **ג.** לאחר שהחלטנו אם בקערה היה בשר או לא, יש לברר האם הדגים נתבשלו בקערה או רק עלו והונחו בקערה.

ומה שהסברנו שביסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט יש ג' שיטות אין זה אלא בנידון השלישי האם הדגים עלו והונחו בקערה ולא בושלו כרש"י (ריב"ן), או אפי' בושלו בקערה שרי אח"כ לאוכלם עם הכותח כהתוס' והרמב"ן, דאיכא בינהם פלוגתא בהבנת שמואל.

ד. בביאור וישוב שלושת השיטות.

1) החילוק בין דגים שעלו בקערה, להא דאמרי' בברייתא (דף קיא:) קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן עם.

לרש"י (לפירוש ריב"ן) דגים שעלו בקערה הם רק הונחו בקערה וכיון שבלעו רק כדי קליפה ולא בושלו בה, בכה"ג לא אסרו משום בשר וחלב, ואילו הברייתא שאוסרת מיירי בבישול ואינו דומה, כיון שבישול מוציא את טעם הבלוע כמות שהוא וחשוב כטעם ראשון ואסור.

התוס' דס"ל שטעם שני מותר כיון שמתבטל בדג שהוא היתר, אבל קדרה בשרית לא יבשל בה חלב מיירי בטעם שני שהוא באיסור, דעד שנתבטל נאסר.

הרמב"ן דגים שעלו בקערה היינו אפי' בבישול, דכיון שטעם הבשר הוא שני וכשאוכל עם הכותח מותר שהוא שלישי ואין לו כוח לאסור.

2) כיצד מתבארת פלוגתת רב ושמואל.

לדעת רש"י ותוס' דס"ל שטעם שני מותר (לתוס' אפי' ע"י בישול, ולרש"י רק הנחה בקערה צוננת) הגמ' מובנת, דרב מביא ראיה לאסור מטעם שני, שהסממנים נתנו טעם בקערה, והקערה בתבשיל, ואילו שמואל מתיר, ופלוגתתם האם נ"ט בר נ"ט מותר או אסור.

ואילו לרמב״ן דס״ל שטעם שני הוא טעם גמור ועדיין אסור, א״כ מה הראיה מרב דס״ל שנ״ט בר נ״ט אסור, הרי הוא מביא ראיה מטעם שני, ובטעם שני (אליבא דהרמב״ן) לכו״ע טעם גמור הוא ואסור גם לשמואל. לכן נדחק הרמב״ן לומר שהדבר המר שהיה בסממנין לא היה עיקר, אלא נתנו אותו בתוך הסממנין והוא נתן בהם טעם מר, וזה כבר טעם ראשון, והסממנים נתנו טעם בקערה שהוא טעם שני, וכשעשו לו תבשיל הם נתנו טעם שלישי, ובכך סבר רב שטעם שלישי אסור.

3) דגים שעלו בקערה ומותר לאוכלם בכותח, מדוע אינו עובר על בישול בשר וחלב.

לרש״י והתוס׳ דס״ל שטעם שני בעצמו מותר (כל אחד לשיטתו) ממילא כשמבשל את הדגים עם החלב אין בישול בשר וחלב, לרש״י כיון שהבלע הוא רק כדי קליפה ואינו אסור משום בשר וחלב, ולתוס׳ כיון שטעם הבשר נתבטל בדג.

אלא לרמב״ן דס״ל שטעם שני הוא עדיין טעם גמור, א״כ בדג יש טעם גמור של בשר וכאשר מבשל הדג עם החלב, נכון שאין טעם הבשר שבדג עובר לחלב כיון שהוא שלישי ואין לו כוח לאסור אחרים, מ״מ החלב שהוא ראשון נכנס בתוך טעם הבשר א״כ מדוע אינו עובר על בישול בשר וחלב.

מכוח קושיה זו יסד הרמב״ן את שיטתו המפורסמת, שמן התורה אינו עובר משום בישול בשר וחלב עד שיתמזגו ויתנו טעם זה בזה, דהיינו שגם הבשר יתן טעם בחלב וגם החלב יתן טעם בבשר, ובנד״ד כיון שאין טעם הבשר שבדגים נותן טעם בשרי בחלב שנכנס אליו כיון שהוא שלישי וקלוש (א״צ לומר שטעם הבשר יצא מהדג כדי להקלש ויהיה שלישי, אלא אפי׳ שהוא נשאר בדג כיון שהוא שני אינו יכול להשפיע על הכותח) אז אף שהכותח נותן טעם בבשר שיש בדג אינו אינו אסור משום בישול בשר וחלב, כיון שרק החלב נותן טעם בבשר, והבשר אינו נותן טעם בחלב, ומשו״ה דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח. ועיין בכל זה בשו״ת רעק״א (סי׳ רז) ד״ה ״וגם״, וד״ה ״ואומנם״ שכן ביאר בדעת הרמב״ן, והדברים מפורשים ברמב״ן חולין

(דף קיב.) ד״ה ״ואני״ במ״ש קערה בשרית שהודחה בקערה חלבית שפיר אמרי׳ נ״ט בר נ״ט ואין נאסרו המים, כיון שאין הבשר והחלב נותנין טעם זה בזה.

4) דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח, צנון שחתכו בסכין בשרי אסור לאוכלו בכותח, חולין קיא:, מה החילוק.

לרש״י (לפירוש ריב״ן) דס״ל דגים שעלו בקערה דהיינו הונחו בקערה בשרית, בצנון מיירי בסכין נקיה כהפירוש השני שכתב רש״י, דכיון שהצנון חריף הוא בולע יותר מדגים הרותחים בקערה, ומשו״ה אסור לאוכלו עם החלב, דבדגים הבלע הוא רק כדי קליפה, ובליעה כזו אינה אוסרת את הדג מלאוכלו עם חלב, משא״כ צנון שהוא חריף מוציא את כל טעם הבשר שבלוע בסכין כמות שהוא וחשוב כמו בישול, ולכן אסור לאוכלו עם החלב.

לתוס׳ שטעם שני מותר אפי׳ בבישול א״כ מדוע אסור לאכול את הצנון עם חלב הרי שפיר אמרי׳ נ״ט בר נ״ט כמו בדגים. והסבירו בד״ה ״הלכתא״ את הצנון כהפירוש הראשון ברש״י דמיירי בסכין שיש עליה שמנונית בשר ומשו״ה אסור לאכול את הצנון עם החלב. וכן הרמב״ן קיא : ד״ה ״ותמה״ מסביר דמיירי בסכין שיש עליה שמנונית בשר.

ה. האם גם בנרגש טעם הבשר בדגים אמרי׳ נ״ט בר נ״ט ומותר.

הרא״ש יוסף (פ״ח קיא) ד״ה ״עוד יש לחקור״, כתב לחקור, הא דאמרי׳ נ״ט בר נ״ט דהיתרא האם הוא אפי׳ שנרגש טעם בשר בכותח, או דוקא באין נרגש דטעמא לא בטיל, והא דאמרי׳ נ״ט בר נ״ט מותר היינו משום דמסתמא אין כוח בטעם שני לאסור, אבל אי חזינן דנרגש טעמא אסור.

הפרי חדש בסימן צה סק״ג כתב, מותר לאוכלן בכותח פי׳ אע״פ שנרגש טעם בשר בדגים, דאי ליכא טעמא פשיטא, אלא אפי׳ דאיכא טעם בשר כיון דהוו ב׳ טעמים של היתר הוקלש הטעם ואין בו כדי לאסור. ע״כ.

אולם המהרש״ל בים של שלמה (סי׳ סא) כתב שאם נרגש טעם הבשר בדגים אסור לאוכלם בכותח, ומ״מ א״צ לטעום קודם, ז״א שמסתמא אין טעם בדג, אבל אם יהיה טעם אסור לאוכלו בכותח.

בזבחי צדק ח״ב (סי׳ צה אות ז׳) הביא בשם הגאון בית אפרים (סי׳ לז דף לב עמ׳ א׳) ד״ה ״ונחזור״ שכתב וז״ל: ועל כרחך לומר דבנ״ט בר נ״ט נקלש הטעם ואע״פ שמרגיש אותו קיוהא בעלמא הוא ולא חיישינן ליה, וכן נראה מדברי כף החיים (צה אות ט).

ו. קערות בשריות שהודחו בקערה חולבת.

בספר התרומה (הובאו דבריו בר״ן חולין מ: ד״ה ״דגים״ בסוף דבריו) כתב, קערות שהודחו במחבת חולבת במים רותחים ושניהם בני יומן פשוט דהכל אסור דטעם שבקערות נפלט במים וטעם שבמחבת נפלט במים ומיד נאסרו המים משום בשר וחלב שבהן, וכשחזרו ונבלעו במחבת ובקערות אסרו הכל. וכדבריו פסקו התוס׳ ד״ה ״הלכתא״ וכתבו שני טעמים לאסור. א. שהקערות נוגעות במחבת ממש והוי טעם שני באיסור. ב. ועוד דלא דמי לדגים שעלו בקערה דהא כשהטעם השני של הבשר ושל החלב נכנס במים מיד נאסרו המים וחוזרים ואוסרין את הקערות והמחבת.

אולם הרא״ש (חולין סי׳ כט בסופו) כתב שהקערות והמחבת מותרים דהוי שפיר נ״ט בר נ״ט הבשר בקערה והקערה במים ועודנו היתר עד שיתערב באותן המים טעם החלב הנפלט ביורה. ולכן עדיין צ״ב בדעת התרומה והתוס׳ מדוע בכה״ג לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט (לפי הפירוש השני שלהם), הרי זה ממש כמו דגים שעלו בקערה כדכתב הרמב״ן חולין (קיב.) ד״ה ״כתב בעל התרומות״ שהקערה היינו קערה, מים רותחין שפלטה בהן היינו דגים, מחבת חולבת היינו כותח, וכשם שהדגים מותר לאוכלן בכותח כך המים האלו מותר ליתן אותן בין בכותח ובין בפליטת החלב שבמחבת, וכן דעת הרשב״א בחידושים.

הר״ן (מ. ד״ה ״דגים״ בסוף דבריו) פסק להלכה כדברי התרומה, והסביר דבריו כך, דיש הבדל בין דגים שעלו בקערה לקערות שהודחו ביורה חולבת,

בדגים שעלו בקערה הכותח לא מקבל טעם כלל מטעם ראשון דהיינו הקערה אלא מן הדגים דהוו טעם שני, אבל כאן טעם החלב הנפלט לתוך המים מקבל טעם מטעם הבשר הראשון שבקערות, דמאן לימא לן שלא יתערבו פליטת הבשר ופליטת החלב בעצמן שלא באמצעות המים, הלכך לא הוי נ״ט בר נ״ט, אלא נותן טעם ראשון הוא שנותן טעם בחלב הלכך לא דמי כלל, ולכן דוקא כשהטעם השני עמד בהיתר בלא תערובת חלב אז אמרי׳ נ״ט בר נ״ט, אבל כאן שהטעם השני לא עמד בפנ״ע כלל אלא תכף שבא לעולם נתערב בטעמו של חלב, מסתברא ודאי דאסור וכדברי הרב בעל התרומה ז״ל.

להבנת הדברים יש לחקור בנ״ט בר נ״ט שהוא הקלשת הטעם מתי חשוב כטעם שני שנקלש טעמו, האם עצם היציאה של הטעם מהקדרה וכאשר נפגש עם טעם שני ״מיד הופך״ להיות טעם שני, דהיינו ברגע שיצא טעם הבשר מהקדרה ונכנס לדג בדיוק ברגע שנפגש טעם הבשר עם הדג הופך להיות טעם שני, או שנאמר שכאשר טעם הבשר נכנס לדג אז הוא נכנס לדג בטעם ראשון, ורק לאחר כמה שניות שהטעם שוהה בתוכו, הוא מתערב עם טעם הדג ונקלש ונהפך לטעם שני. ובחקירה זו נחלקו התוס׳ והרמב״ן.

הרמב״ן ס״ל כהצד הראשון שברגע שיוצא טעם בשר מהקדרה לחלב מיד הוא נקלש ונהיה טעם שני, אלא ששני הוא עדיין טעם גמור ובבשר וחלב נאסר, ואילו בדג אינו נאסר כיון שבכותח טעם הבשר יהיה שלישי, לכן לשיטת הרמב״ן קערה בשרית שהודחה בקערה חלבית אפי׳ בת יומא מותרת, כיון שטעם החלב היוצא למים הוא שני וכשנוגע בטעם הבשר הוא שלישי שאין בכוחו לאסור.

אולם התוס׳ ס״ל כהצד השני בחקירה, שכאשר טעם הבשר נכנס לדג הוא נכנס ראשון ולאחר ששוהה מעט מתבטל בטעם הדג, ולפי״ז מובן מדוע אם בישל חלב בקדרה בשרית החלב אסור, כיון שטעם הבשר נכנס לחלב כטעם ראשון ועד שמתבטל כבר נאסר משום בשר וחלב, ומשו״ה אסור להדיח קדרה בשרית ביורה חלבית, כיון שטעם הבשר שיוצא מהקערה, וטעם החלב שיוצא מהיורה חשובים כטעם ראשון עד

שמתבטלים, וכשהם נוגעים אחד בשני נאסרים משום בשר וחלב כיון שנגעו טעם ראשון של בשר, עם טעם ראשון של חלב, ולכן אומר הר״ן שרק אם הטעם השני עמד בפנ״ע בהיתר בלא תערובת חלב כמו בדגים שעלו בקערה רק בכה״ג אמרי׳ נ״ט בר נ״ט להיתרא, אבל כאשר הטעם השני לא עמד בפנ״ע כמו ביורה חלבית שהדיחו בה קערה בשרית, לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט והכל אסור. ועיין בבדי השולחן בביאורים ריש סי׳ צה ד״ה ״דגים שנתבשלו״ שביאר כן בפלוגתת התוס׳ והרמב״ן, ועיין עוד בבדי השולחן (סק״מח, וסק״נו).

ובפלוגתא זו פליגי השו״ע והרמ״א (בסי׳ צה ס״א), השו״ע כתב, קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן אפי׳ שניהם בני יומן מותר משום דהוי ליה נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא. וס״ל כדברי הרמב״ן, הרא״ש, והרשב״א, שטעם שני הוא כאשר הטעם יוצא מהכלי לדג, או למים וכדו׳ מיד נהפך לטעם שני וקלוש ואינו אוסר (אף שלרמב״ן טעם שני עדיין טעם חשוב, אבל לענייין זה שמיד כשטעם הבשר נוגע בדג הוא נקלש ונהפך לטעם שני, מסכים לרא״ש והרשב״א).

ואילו הרמ״א כתב ויש אוסרים אפי׳ אין שומן דבוק בהן, וזה משום דס״ל כהתוס׳, התרומה, והר״ן, שכאשר טעם הבשר נכנס לדג הוא נכנס ראשון ורק לאחר ששוהה בתוכו נקלש ונהפך לטעם שני ומתבטל בדג, וה״ה במים שכאשר יוצא טעם הבשר למים הוא יוצא טעם ראשון, וכן טעם החלב יוצא למים כטעם ראשון ועד שנקלשים הם נפגשים יחד ראשון בראשון והכל אסור, אבל אם הודחו אחד אחרי השני, או בכלי שני אפי׳ ביחד הכל שרי.

והנה כיום המנהג לעשות במטבח שני כיורים אחד לבשר ואחד לחלב, מ״מ בית שיש בו רק כיור אחד ששוטפים בו כלים חלביים ואח״כ כלים בשריים, לא מבעיא לדעת מרן השו״ע שמותר, אלא אפי׳ לרמ״א אם הודחו בזה אחר זה שרי, ובפרט שבדר״כ אין שוטפים כלים במים חמים שהיד סולדת בהם אלא בקרים או פושרים, ובנוסף משתמשים בחומרי ניקוי הפוגמים, לכן נראה שאם שוטפים כלים חלביים ואח״כ כלים בשריים בזה אחר זה שמותר, ועיין בילקו״י איסור והיתר (ח״ג עמ׳ תעה).

עיקרי הסוגיא בקיצור

א. איתא בחולין קיא: איתמר דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח רב אמר אסור נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נ״ט הוא, והא דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר, דרב איקלע לבי רב שימי בר חייא בר בריה חש בעיניו עבדו ליה שייפא בצעא בתר הכי רמו ליה בשולא בגווה טעים ליה טעמא דשייפא אמר יהיב טעמא כולי האי, ולא היא, שאני התם דנפיש מררה טפי .

רש״י פירש דגים שעלו מן הצלי כשהיו רותחים, וצ״ב מדוע פרש״י עלו מן הצלי ולא מן המבושל. לעומתו האיסור והיתר (כלל לו דין ה׳) כתב בשר צלוי או מבושל.

והסברנו דפלוגתתם היא בדין גוש האם מבשל הוא או לא. לרש״י גוש אינו חשוב ככ״ר ולא מבשל, ולכן פירש עלו מן הצלי, דכיון שהצלי קיבל חום ישיר מאש עדיין הוא חשוב ככ״ר וכשמניחו על הקערה הבשרית בולע כדי קליפה, ואילו בבישול כיון שהגוש לא קיבל חום ישיר מאש לכן כשנעקר מהקדרה חשוב ככ״ש, ואילו האיסור והיתר ס״ל שגוש חשוב ככ״ר, ולכן אין נפק״מ בין עלו מן הצלי לעלו מהמבושל. ובכך הסברנו מהיכן הגיע הדג.

ב. לאחר שהדגים הונחו בקערה, נחלקו הראשונים האם בקערה זו היה בשר עם הדג או לא. רש״י ד״ה ״נ״ט בר נ״ט״ ס״ל שלא היה בשר עם הדג, ואילו הרמ״ך על הרמב״ם ס״ל דאף שהיה בשר עם הדג שרי לאוכלו עם הכותח, שבדג הוא טעם הראשון של בשר, ובכותח טעם שני.

ג. לאחר שהסברנו שבקערה לא היה בשר עם הדג כעת נחלקו הראשונים האם הדג רק הונח בקערה, או אפי׳ בושל.

רש״י (בשם חתנו ריב״ן) ס״ל דדגים שעלו בקערה, עלו ולא נתבשלו, ויסוד ההיתר שאף שהדג בלע מהקערה הבשרית כדי קליפה, בלע קלוש כזה אין לאוסרו משום בשר וחלב.

התוס׳ ס״ל דדגים שעלו בקערה היינו אפי׳ נתבשלו, ויסוד ההיתר הוא שטעם שני בהיתר הוא קלוש ולאחר ששהה בתוך הדג מתבטל ונהפך לדג, ולכן מותר לאוכלו עם הכותח דבכה״ג לא אסרו משום בשר וחלב, אע״פ שע״י בישול בלע טפי מדגים שרק עלו בקערה. וכן דעת הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות ה״כג), וכן דעת ר״ת הובאו דבריו ברמב״ן קיא: ד״ה ״והרב״, וכן פסק השו״ע (צה ס״א) כדברי הרמב״ם.

הרמב״ן נמי ס״ל דדגים שעלו בקערה היינו אפי׳ נתבשלו, אלא שיסוד ההיתר הוא דכיון שטעם שני אין לו כוח להעביר לשלישי משו״ה מותר, אבל טעם שני יש בו טעם בשר גמור ואע״פ שנקלש כשעבר מהראשון לשני מ״מ עדיין טעמו חשוב לאסור, ורק בשלישי הוקלש משמעותית שאין בכוחו לאסור עוד. לכן דגים שנתבשלו בקערה בשרית יש בהם טעם בשר גמור ורק כשאוכלם עם הכותח נקלש טעמם ומותר. ועיין בסוגיא לעיל אות ד׳ נפק״מ בין ג׳ השיטות.

ד. נחלקו הראשונים בדין קערות בשריות שהודחו ביורה חולבת. התרומה התוס׳ והר״ן ס״ל שאין זה דומה לדגים שעלו בקערה ולכן אסור, ואילו הרמב״ן הרא״ש והרשב״א ס״ל דדין היורה כדין דגים שעלו בקערה דשפיר אמרי׳ נ״ט בר נ״ט. ופלוגתתם היא דהתרומה ודעימיה ס״ל דטעם היוצא מהקדרה ונכנס לדג חשוב כטעם ראשון, ורק לאחר ששהה בו זמן מה נתבטל הטעם בתוכו וחשוב כטעם שני, ולכן ביורה כאשר טעם הבשר וטעם החלב היוצאים מהקדרות, יוצאים כטעם ראשון נגיעתם אחד בשני אוסרתם. ואילו הרמב״ן ודעימיה ס״ל שכאשר טעם הבשר יוצא מהקדרה לדג מיד נקלש ונהפך לטעם שני, ולכן ביורה כאשר יוצא טעם הבשר מהקדרה וטעם חלב מהיורה ונכנסים למים מיד נקלשים ונעשים כטעם שני שמותר, כמו בדגים שעלו בקערה. ובפלוגתא זו נחלקו השו״ע והרמ״א (סי׳ צה ס״א).

סימן כה - בדין נ״ט בר נ״ט בצליה ובישול

א. שיטות הראשונים בסוגיא.
ב. בביאור הפלוגתא בין ריב״ן לתרומה.
ג. בביאור דברי הרמב״ם.
ד. בביאור פלוגתת הב״י והפרי תואר.
ה. עיקרי הסוגיא בקיצור.

שאלה: בגמ׳ אמרו דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח, ומשם למדו שנ״ט בר נ״ט מותר. והשאלה היא האם זה רק באופן שהדגים ״עלו״ בקערה, כלומר הונחו בקערה, שהדג החם שהונח בקערה בשרית בת יומא הפליט מהקערה טעם בשרי, ורק באופן זה התירו נ״ט בר נ״ט, שאז הטעם הבשרי שבדג קלוש ולכן מותר, ואילו ע״י בישול או צליה לא כיון שבבישול או צליה הטעם הבשרי שבלוע בקדרה יוצא ונכנס לדג כטעם ראשון ואסור. או נאמר שמה שכתוב דגים שעלו בקערה זה לאו דוקא, אלא ה״ה לנתבשלו או נצלו שגם מותר, ובכל אופן שזה טעם שני יהיה מותר.

א. שיטות הראשונים בסוגיא.

איתא בחולין (קיא:) איתמר דגים שעלו בקערה, רב אמר אסור לאוכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאוכלן בכותח, רב אמר אסור נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן טעם הוא וכו׳.

ויש לדקדק מדקאמר עלו משמע דוקא עלו, אבל נתבשלו אסור. כן סבר ריב״ן (חתנו של רש״י) בשם רש״י, הובאו דבריו בתוס׳ חולין (קיא:) ד״ה ״הלכתא״, ובתוס׳ זבחים (צו.) ד״ה ״ואם״. וראיה לדיוק זה מהא דאמרי׳ בזבחים צה: אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת אסורה עד שיוסק התנור. אלמא דלא סגי בקינוח, וע״כ דוקא עלו בקערה (דהיינו הונחו) אבל נתבשלו אסור אף לשמואל, ראיה נוספת מהא דאמרי׳ בברייתא חולין (קיא:) תניא קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם. מבואר דע״י בישול לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט אף שהוא טעם שני, וזה משום שהבישול מוציא את טעם הבשר מהקדרה כמות שהוא, וחשוב כטעם ראשון. וכן נראה מהא דאמרי׳ בחולין (קיא:) צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, ופרש״י (קיב.) ד״ה ״קישות״ דאגב חורפיה בלע טפי מדגים שרק עלו בקערה ובלעו כדי קליפה. ובודאי שנתבשלו לא גרע מצנון, דאם צנון שהוא רק חריף אסור לאוכלו בכותח בישול כ״ש.

ומיהו יש לדחות, די״ל דאפי׳ נתבשלו בקערה נמי מותר. התוס׳ ד״ה ״הלכתא״ כתבו ויש לדקדק דאפי׳ נתבשלו שרי כדאמרי׳ בפרק דם חטאת (זבחים צז.) דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו ומותר לבשל שלמים האידנא בקדרה שבישל בה שלמים אתמול, דלא אמרי׳ דקא ממעט באכילת שלמים דהאידנא, משום דטעם שני הוא ונתבטל קודם שיבוא לידי איסור נותר. ועל כורחך לומר דאפי׳ בנתבשלו בקערה אמרי׳ נ״ט בר נ״ט, וכן פסק הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות ה״כג) וז״ל: קערה שאכלו בה בשר ובשלו בה דגים אותן הדגים מותר לאוכלן בכותח. וברדב״ז כתב דאי כתב הרמב״ם דגים שנתבשלו בקערה של בשר, הוה משמע דדוקא נתבשלו במים דאיכא ג׳ נותני טעם, הבשר בקערה הקערה במים והמים בדגים, אבל בצליה אסור, לכן דייק הרמב״ם בלשונו וכתב ובשלו בקערה דגים, היינו בכל גווני אפי׳ בלא מים, דליכא אלא תרי נותני טעם, מותר לאוכלן בחלב, וכן בלחם משנה כתב שהרמב״ם בא לאפוקי מרש״י (ריב״ן). ובב״י (סי׳ צה) ד״ה ״דגים״ כתב שאף שהרשב״א, הר״ן, הראבי״ה, המרדכי והתוס׳ הסכימו שבנתבשלו שרי, מ״מ י״ל שה״ה לנצלו, שאם היו מחלקים בין צליה לבישול לא הוה להו למישתק מיניה, וכן נראה

שהוא דעת הרמב״ם שלא חילק בין בישול לצליה, וכן פסק בשו״ע (סי׳ צה ס״א) דגים שנתבשלו או נצלו בקדרה של בשר וכו׳.

הרא״ש בחולין (פ״ח סי׳ כט) כתב, ובספר התרומה (סי׳ סא) התיר ירקות וקטניות שנתבשלו בקדרה בת יומא חולבת רק שתהא נקיה מחלב לאוכלן בתבשיל בשר, ואפי׳ אם נאמר עלו אין נצלו לא, כשנתבשלו שרי משום דאיכא ג׳ נותני טעם, החלב בקדרה והקדרה במים והמים בירק ועודנו היתר, וגמגם בדבר שיש לחוש לפי שהירק והקטניות נוגעין בקדרה ובולעין מן הקדרה עצמה, ואעפ״כ הכריע להתיר, דכיון דאיכא מים בכלי רוב הטעם מתפשט במים, וגם הירק אינו בולע מדופני הקדרה אלא ע״י רתיחת המים, וכן מסתבר דבנתבשלו איכא טעם שלישי ושרי אבל נצלו אסור עכ״ל. וכן דעת ר״י (הובאו דבריו בהגהות מיימוני פ״ט ממאכלות אסורות ה״כג) דכתב דאפי׳ אם נאמר נתבשלו לא, היינו דוקא צלי דליכא מים, אבל נתבשלו במים הטעם מתפשט במים ואיכא ג׳ נותני טעם של היתר, וכן דעת הסמ״ק (סי׳ ריג ד״ה ״דגים״ עמ׳ רטז), והסמ״ג (לאווין קמ, וקמא נג:).

נמצא דאיכא ג׳ שיטות בסוגיין.

שיטת ריב״ן- דגים שעלו בקערה היינו דוקא עלו, אבל נתבשלו או נצלו לא. וטעמו משום שבבישול או בצליה טעם הבשר היוצא מהקדרה הוא חזק וחשוב כטעם ראשון, ובכה״ג לא התירו משום בשר וחלב, ורק בעלו דבלעו כדי קליפה שהיא בליעה מועטת שרי לאוכלם עם חלב.

שיטת התוס׳, הרמב״ם, הרשב״א, הר״ן ועוד- דגים שעלו בקערה היינו אפי׳ נתבשלו, וכתב הב״י מדלא חילקו בין בישול לצליה ה״ה לצלוי, דאי צלי אסור לא הוה להו למישתק.

שיטת התרומה, הרא״ש, הסמ״ג והסמ״ק- דגים שעלו בקערה כשיטת ריב״ן שדוקא עלו, אלא שיש חילוק בין בישול לצליה, בישול לכו״ע שרי אפי׳ לרב כיון דאיכא ג׳ נותני טעמים הבשר בקדרה הקדרה במים והמים בדג, ומשו״ה אין לאסור בבישול, ורק בצליה דאיכא ב׳ נותני טעם אסור.

ב. בביאור הפלוגתא בין ריב״ן לתרומה.

דעת ריב״ן, דגים שעלו בקערה, היינו דוקא עלו אבל נתבשלו או נצלו לא והוא כפשטות הגמ׳. גם התרומה למד שדגים שעלו בקערה דוקא עלו, אלא שחילק בין צליה לבישול, שצליה אסור, ובישול מותר כיון שהוא נותן טעם שלישי. נמצא ששניהם מודים שדגים שעלו בקערה מותר לאוכלם עם הכותח, וכן שניהם מודים שע״י צליה אסור, אלא שנחלקו בבישול, ריב״ן אוסר והתרומה מתיר.

וצריך ביאור במאי קא מפלגי. הדרישה (בסי׳ צה אות ה׳) הסביר בדברי התרומה דאע״ג שגם בבישול לפעמים הדגים נוגעים בכלי עצמו, והיה צד לאסור כמו בצליה, מ״מ אין הדגים מקבלים את עיקר הטעם של הבשר הבלוע הואיל ויש שם מים, וזה שייך דוקא בטעם ״היוצא״ מן הקדרה דנכנס תחילה במים, אבל כשמבשל בתחילה בשר במים אין אומ׳ שהמים חשובים כהקלשת טעם כיון שנמחה גוף הבשר במים והרי הוא כבשר ממש והן נבלעין בקדרה עכת״ד. מבואר דרק בטעם היוצא ס״ל לתרומה שהמים חשובים ״כתחנת מעבר״ וממילא הדג חשוב כטעם שלישי, שהבשר נתן טעם בקדרה והקדרה במים והמים בדג, אבל בטעם הנכנס לקדרה לא אומ׳ שהמים חשובים ״כתחנת מעבר״ ואז יצא שהדג הוא טעם רביעי, הבשר במים המים בקדרה הקדרה במים והמים בדג, דכיון שהבשר נתבשל, גוף הבשר נמחה במים וממילא המים חשובים כבשר ממש שנבלעו בקדרה, משא״כ בטעם היוצא שהוא רק ״טעם״ ולא ממשות בשר, בזה אמרי׳ שהמים חשובים כתחנה מעבר וממילא הדג הוא טעם שלישי, אבל בצליה כיון שאין מים ממילא הדג מקבל טעם שני של בשר מהקדרה, ובטעם שני ע״י צליה לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט ורק בדגים שעלו אמרי׳ נ״ט בר נ״ט.

ואילו בדברי הריב״ן יש לבאר מדוע הוא אוסר בבישול. רש״י קיא: ד״ה ״נותן טעם״ כותב אם היו מבושלים עם הבשר ממש היה אסור לאוכלן בכותח, אי נמי מודה שמואל שאסור לאכול חלב רותח בקערה דנותן טעם ראשון הוי כבשר גמור. מרש״י בתירוץ השני מבואר שחלב רותח בקערה בשרית אסור משום שטעם הבשר בחלב חשוב כטעם ראשון,

וא״כ ס״ל שגם טעם היוצא חשוב כטעם ראשון. ומשו״ה גם ע״י בישול אסור.

נמצא דפליגי ריב״ן והתרומה האם טעם היוצא מהקדרה חשוב כטעם ראשון. התרומה ס״ל שטעם היוצא מהקדרה למים חשוב כטעם שני, לכן ע״י בישול מותר כיון שהדג יש בו טעם שלישי של בשר, ואילו ריב״ן דס״ל שגם ע״י בישול אסור ס״ל שטעם היוצא חשוב כטעם הנכנס, וכשם שבטעם הנכנס אף שנכנס ע״י מים אסור (וגם התרומה מודה שחשוב כטעם ראשון כיון שגוף הבשר נמחה במים) גם טעם היוצא חשוב כטעם ראשון וממילא הדג חשוב כטעם שני, וטעם שני בבישול אסור כמו בצליה, ורק טעם שני בעלו בקערה מותר כיון שבלעו רק כדי קליפה.

ג. בביאור דברי הרמב״ם.

הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות ה״כג) ודעימיה דס״ל דגים שעלו בקערה עלו לאו דוקא אלא ה״ה נתבשלו או נצלו, וכמו שפסק השו״ע (סי׳ צה ס״א), והסביר הב״י מדלא חילקו בין נתבשלו לנצלו ס״ל דאין חילוק וה״ה לנצלו. ונראה לומר בדבריהם מדוע אין חילוק בין דגים שעלו בקערה (הכונה הונחו), לדגים שנתבשלו או נצלו.

הרא״ש בחולין (פרק כ״ה סי׳ כט) כתב בדעת ריב״ן, ואע״ג דבעלו נמי קיבלו כדי קליפה טעם מן הבשר, בבליעה מועטת התירו נ״ט בר נ״ט, אבל נתבשלו ונבלע כל טעם הבשר שהיה בלוע בקדרה אסור לאוכלו בכותח. ע״כ. מבואר דטעם ההיתר לפי ריב״ן הוא שיש חילוק בין בליעה מועטת לבליעה מרובה. ורק בבליעה מועטת התירו נ״ט בר נ״ט, ואילו בבליעה מרובה כמו בבישול לא התירו נ״ט בר נ״ט. וכן הרמב״ן (קיא:) ד״ה ״ותמה״ הבין כן בדברי ריב״ן, מדהקשה שגם בבליעה כדי קליפה לשיטת הריב״ן צריך קליפה לכל הפחות באיסורין, (שהרי אם נתייחס לבשר הבלוע כאיסור, אז יש כאן איסור של כדי קליפה, וגם איסור כזה מועט הוא איסור, ובהכרח שטעם ההיתר הוא משום נ״ט בר נ״ט) וא״כ ההיתר של טעם הבשר הבלוע בדג הוא משום נ״ט בר נ״ט. ולכן ס״ל להרמב״ן דאם ההיתר הוא משום נ״ט בר נ״ט מה לי בליעה מועטת מה לי בליעה מרובה. דכשם שבבליעה מועטת טעם ההיתר

הוא משום נ״ט בר נ״ט, ה״ה בבליעה מרובה טעם ההיתר הוא משום נ״ט בר נ״ט.

ולפי״ז צ״ל דכל הראשונים שהתירו בנתבשלו סברו דאין חילוק בין בליעה מועטת לבליעה מרובה, דכיון שההיתר הוא משום נ״ט בר נ״ט מה לי בליעה מועטת ע״י הנחת הדג בקערה חמה, ומה לי בליעה מרובה ע״י שמבשל הדג בקדרה בשרית, אולם הברור הוא שכולם הבינו בדעת ריב״ן דסיבת ההיתר בדגים שעלו בקערה זה משום שבעלו יש בליעה מועטת. ומה שאסר בבישול משום שבבישול יש בליעה מרובה, והחילוק הוא בכמות הבליעה. וכבר העיר על כך המנחת כהן (ספר התערובות חלק ראשון פרק יא ד״ה ״ואומנם״) שבגמ׳ לא חילקו בין בליעה מועטת לבליעה מרובה.

אלא שהיד יהודה (סי׳ צה סק״ה בארוך) הסביר דאף שכתוב כן ברא״ש שלדעת ריב״ן יש חילוק בין בליעה מועטת לבליעה מרובה, מ״מ אין זו כונתו. והסביר דאם זהו החילוק, א״כ מצאנו שיש דברים שבליעתם פחותה מדגים שעלו בקערה ואסורים, ואילו דגים שעלו בקערה בלעו יותר ואפ״ה מותרים. שהרי צנון שחתכו בסכין בשרית ס״ל להרא״ש שאינו בולע אלא כדי קליפה, ובדגים שעלו בקערה פעמים שבלעו יותר מכדי קליפה, כגון אם הקערה רותחת והדג צונן, דקיי״ל תתאה גבר ומבליעה בדג יותר מכדי קליפה וצריך נטילה, ואם החילוק הוא בין בליעה מועטת לבליעה מרובה היה צריך לאסור דגים שעלו בקערה, ולהתיר צנון שחתכו בסכין בשרית כיון שבולע פחות.

לכן מסביר היד יהודה, שהחילוק הוא לא בכמות הבליעה אלא באיכות הבליעה, דגים שעלו בקערה אף שבלעו רק כדי קליפה או אפי׳ יותר, מ״מ בליעה כזו היא בליעה קלושה ואינה בליעה איכותית, משא״כ בבישול שם הבליעה היא איכותית וחזקה מאוד ולכן אסור. ולפי״ז הרמב״ם שכתב קערה שאכלו בה בשר ובשלו בה דגים אותן הדגים מותר לאוכלן בכותח. משום דס״ל דאין חילוק בין בליעה מרובה ע״י בישול, לבליעה מועטת ע״י הנחת הדג בקערה. וכתב הרדב״ז דלדעת הרמב״ם ה״ה ע״י צליה וק״ו, דאם הקערה שהיא בלועה מהבשר ע״י משקה, מבליעה

בדגים ע״י משקה ומותר, כ״ש בשפוד שאין שם משקה שהאור שואב ומכלה הכל שהוא מותר כיון דאיכא תרי נותני טעם.

מבואר דס״ל להרמב״ם שבישול חמור יותר מצליה, ואם בבישול התירו משום נ״ט בר נ״ט כ״ש בצליה, שבבישול המים מבליעים ומפליטים את טעם הבשר בדג ואיכא יותר טעם בשר בדג, מאשר בצליה שהאור מכלה את טעם הבשר ומה שבלוע בדג טעמו קלוש יותר מאשר בבישול, ואם בבישול שטעם הבשר בדג יותר מורגש התירו משום נ״ט בר נ״ט, כ״ש בצליה. ואילו התרומה ס״ל להיפך שצליה חמורה יותר מבישול, שבצליה זה טעם שני ולכן אסור משא״כ בבישול דהוא טעם שלישי ולכן מותר.

להלכה השו״ע (סי׳ צה ס״א) פסק כדעת הרמב״ם, הרשב״א, הר״ן, הראבי״ה, ועוד שאין חילוק בין בישול לצליה, וז״ל: דגים שנתבשלו או נצלו בקערה של בשר וכו׳ מותר לאוכלם בכותח משום שהוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא.

הרמ״א (ס״ב) כתב, ויש מחמירים בצליה ובישול לאסור נותן טעם בר נותן טעם והמנהג לאסור לכתחילה. וזה כדברי ריב״ן. ובדיעבד מותר בכל עניין. (הרמ״א ס״ל דהרמב״ם התיר לכתחילה, לכן פסק כריב״ן דדגים שעלו שרי לכתחילה, ובנתבשלו ונצלו אפשר בדיעבד לסמוך על הרמב״ם).

אולם הש״ך (סק״ד) פסק כדברי המהרש״ל דס״ל כהתרומה שאוסר בנצלו אפי׳ בדיעבד, ואם עשה כן הכל אסור.

בבדי השולחן (סי׳ צה ס״ק נ״ו) כתב שגדולי האחרונים הורו בזה כדברי הרמ״א דבדיעבד מותר אף בצליה והסומך על דבריהם להקל בכך לא הפסיד, והמחמיר תע״ב.

ד. בביאור פלוגתת הב״י והפרי תואר.

הב״י (סימן צה) בתחילת דבריו, הביא שהתוס׳, הר״ן, הרמב״ן, הראבי״ה, המרדכי, רבינו תם ועוד, ס״ל דאין חילוק בין עלו לנתבשלו, ואם היו מחלקים בין צליה לבישול לא הוה להו למישתק מיניה, וכן נראה שהוא

דעת הרמב״ם, שכתב קערה שאכלו בה בשר ובשלו בה דגים אותם דגים מותר לאוכלם בכותח, ולא חילק בין צליה לבישול כלל, ומ״ש דגים שצלאן עם הבשר אסור לאוכלן בחלב, לא בצלאן מחוברים ממש לבשר מיירי כדקס״ד דרבינו, עד שמפני כך כתב עליו שאינו מבין דבריו, אלא בצלאן בתנור אחד נפרדים מן הבשר מיירי, דס״ל דריחא מילתא וכו׳. מבואר דס״ל לב״י דכל הראשונים ס״ל דעלו לאו דוקא אלא ה״ה לנתבשלו , ואינם מחלקים בין בישול לצליה, דאם היה חילוק היה להם להזכיר זאת, ומדלא הזכירו חילוק זה כלל, משמע שה״ה בצליה.

הפרי תואר (סי׳ צה סק״א) הביא את דברי הב״י הנ״ל וכתב, לכאורה קשה לי איך יכריע להתיר מילתא כהאי, כיון שהוזכר החילוק בדברי הראשונים בין נצלו לנתבשלו (התרומה והרא״ש), הגם שלא חילקו שאר הפוסקים, מי אמר דלא יודו בזה שהרי גם הם לא הזכירו אלא נתבשלו. ובד״ה ״ולעניין הלכה״ פסק דנראה להחמיר בנצלו כיון שהתוס׳ והרא״ש וכו׳ כולם שוים לאסור נצלו, הכי עבדינן.

ולענ״ד נראה להביא ראיה מוכרחת דס״ל להתוס׳ ולראשונים דנ״ט בר נ״ט אמרי׳ אפי׳ בנצלו וכדברי הב״י. שהרי התוס׳ בחולין (קיב.) הביאו ראיה דנ״ט בר נ״ט שרי אפי׳ בנתבשלו מהא דאמרי׳ כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו. והנה בבישול אע״פ שיש מים בקדרה תוס׳ מחשיבים זאת כנ״ט בר נ״ט, והדג שנתבשל בקדרה חשוב כטעם שני, ואם טעם שני ע״י בישול שרי, ה״ה בצליה שזה טעם שני ושרי, שהרי צליה אינה חמורה יותר, דרק לדעת התרומה צליה חמורה יותר כיון שאין שם מים ולכן אסר בצליה. אבל התוס׳ שגם בבישול ס״ל דהוי נ״ט בר נ״ט א״כ ה״ה בצליה דכל נ״ט בר נ״ט שרי, וממילא אין שום טעם שיסברו שצליה חמורה יותר מבישול.

ראיה נוספת הביא מורנו ראש הכולל הרב יואב אליצור שליט״א, בזבחים (צה:) כתוב אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור. והתוס׳ ד״ה ״ואם״ שאלו מאי שנא מהא דאמרי׳ בחולין (קיא:) דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח דנ״ט בר נ״ט מותר. והנה, אם התוס׳ סוברים שצליה חמורה יותר, ובצליה לא

אמרי נ״ט בר נ״ט היה לתוס׳ לתרץ שאני צליה שחמורה יותר ומשו״ה צריך להסיק את התנור, ולא סגי בקינוח. אבל התוס׳ הסבירו כר״ת שפירש דמה שצריך להסיק את התנור ולא אמרי נ״ט בר נ״ט, היא משום דא״א לו לתנור להתקנח יפה ונדבק בו השמנונית והוי בעין עד שיוסק. נמצא שגם בתנור אמרי נ״ט בר נ״ט, ומה שהגמ׳ הצריכה הסקה זה משום שקשה לקנחו, אבל אם היה אפשר לנקותו אה״נ דשפיר אמרי נ״ט בר נ״ט אפי׳ בצליה.

א״כ מוכח להדיא בדעת התוס׳ והראשונים דסבירא לן כדבריהם, שאין חילוק בין בישול לצליה, וא״כ אף שהב״י לא הביא ראיות אלו, מ״מ דבריו ברורים ומוכרחים דאין חילוק בין בישול לצליה.

תשובה: לדעת השו״ע (סי׳ צה ס״א) **אין הבדל בין דגים שעלו בקערה לדגים שנתבשלו או נצלו, ובכל אופן הדבר חשוב כנותן טעם בר נותן טעם שמותר.**

אולם הרמ״א (ס״ב) החמיר שרק אם הדגים עלו בקערה מותר, אבל נתבשלו או נצלו לא, ורק בדיעבד אם בישל או צלה מותר. ואף שהש״ך כתב שאפי׳ בדיעבד אסור, מ״מ כתב בבדי השולחן שהסומך על הרמ״א לא הפסיד. והמחמיר תע״ב.

עיקרי הסוגיא בקיצור

איתא בחולין (קיא:) איתמר דגים שעלו בקערה, רב אמר אסור לאוכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאוכלן בכותח, רב אמר אסור נותן טעם הוא, ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן טעם הוא וכו׳.

א. שיטות הראשונים בסוגיא.

ריב״ן בשם רש״י ס״ל דדגים שעלו בקערה, היינו דוקא עלו אבל נתבשלו או נצלו לא.

הרמב״ם, הרשב״א, הרמב״ן ועוד, סברו דדגים שעלו בקערה היינו לאו דוקא, אלא ה״ה נתבשלו או נצלו.

התרומה, הרא״ש הסמ״ק והסמ״ג סברו דדגים שעלו בקערה היינו דוקא עלו אבל נצלו לא, ובישול לכו״ע שרי כיון דאיכא ג׳ נותני טעם.

ב. בביאור הפלוגתא בין ריב״ן, לתרומה, והרמב״ם.

התרומה וריב״ן מודים דדגים שעלו בקערה זה דוקא עלו, וכן מודים הם דדגים שנצלו אסורים לאכול בכותח, ונחלקו רק בבישול, שהתרומה סובר שבישול מותר, וריב״ן סובר שבישול אסור.

הדרישה (סי׳ צה אות ה׳) הסביר בדעת התרומה שיש חילוק בין טעם הנכנס לקדרה לטעם היוצא מהקדרה. טעם הנכנס כיון שהבשר נמחה במים הקדרה בולעת מבשר ממש, משא״כ בטעם היוצא כיון שיוצא רק ״טעם״ ולא ממשות בשר, לכן רוב הטעם של הבשר נכנס למים וממילא הדג חשוב כטעם שלישי ומותר. ואילו ריב״ן ס״ל שגם טעם הנכנס וגם טעם היוצא חשבים כטעם ראשון, ולכן לשיטתו המים חשובים כטעם ראשון והדג טעם שני ונ״ט בר נ״ט כזה אסור כמו בצליה.

הרמב״ם ס״ל שאין חילוק בין בליעה מועטת לבליעה מרובה כמו שחילק ריב״ן, אלא כיון שטעם ההיתר הוא משום נ״ט בר נ״ט א״כ מה לי בליעה מועטת ע״י הנחה בקערה, מה לי בליעה מרובה ע״י בישול הדג בקדרה בשרית.

להלכה. השו״ע (סימן צה ס״א) פסק כהרמב״ם ודעימיה דס״ל דאין חילוק בין בישול לצליה. הרמ״א (בס״ב) פסק כריב״ן ורק בדיעבד אם בישל או צלה מותר. הש״ך (סק״ד) חולק על הרמ״א וסובר כהתרומה שבצליה אפי׳ בדיעבד אסור.

בבדי השולחן (סימן צה סקנ״ו) כתב שרוב הפוסקים הכריעו כדעת הרמ״א שבדיעבד מותר בצליה.

סימן כו - בדין נ״ט בר נ״ט דאיסורא

א. בביאור פלוגתת הראשונים.
ב. בביאור דברי התוס׳ והר״ן.
ג. בביאור דברי הטור והב״י.

שאלה: קדרה שנאסרה מבישול בשר וחלב או שבשלו בה איסור ונאסרה, יש לדון האם מותר לבשל בה מאכל כשר בעודה בת יומא, שהרי יש כאן נותן טעם בר נותן טעם, ולכאורה כשם שבהיתר מותר, ה״ה באיסור כיון שהאיסור הוא טעם שני וקלוש. או שמא נאמר שיש חילוק ורק בהיתרא אומרים דנ״ט בר נ״ט שרי, אבל באיסור לא, ולכן יש לאסור.

א. בביאור פלוגתת הראשונים.

איתא בגמ׳ חולין (דף קיא:) אמר חזקיה משום אביי הילכתא, דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח דהוי נותן טעם בר נותן טעם.

בראש יוסף (קיא:) ד״ה ״עוד״ כתב לחקור בהא דאמרינן נ״ט בר נ״ט אי שייך בהיתר דוקא ולא בדבר איסור, וגם אם נאמר אסור בכמה טעמים האם אסור מן התורה או מדרבנן, ונפק״מ טובא יש כפי הכלל המסור בידינו, ספיקא דאו׳ לחומרא ספיקא דרבנן להקל.

דבפשטות נראה לומר דאין הבדל כלל בין נ״ט בר נ״ט דהיתרא לאיסורא, שהרי טעם ההיתר של נ״ט בר נ״ט דהיתרא הוא משום שטעמו

קלוש, ואין טעמו חשוב ולכן לא ראו חכמים לאוסרו עם הכותח. וא״כ ה״ה באיסור דכיון דקליש טעמיה אינו כהאיסור בעצמו וצריך להיות מותר, דזה לא הטעם שהתורה אסרה כיון שאינו חשוב כמו האיסור בעצמו, והוסיף ושאל הראש יוסף בד״ה ״ולפי״, וכי ההיתר נביא הוא דבהיתר קליש טעמיה ובאיסור לא קליש טעמיה. וכ״כ בשפתי דעת (סי׳ צד ס״ק כב) ד״ה ״שאלה״.

ולבאר הדברים נקדים שמהתורה כל איסור בטל ברוב, וזה נלמד ממ״ש בתורה ״אחרי רבים להטות״ שיש ביטול ברוב, ואם איסור ממשי בטל ברוב, כ״ש שטעמו של איסור יתבטל ברוב. אלא שחדשה התורה במ״ש ״משרת״ ליתן טעם כעיקר שהטעם אינו בטל. ומסביר הרשב״א מדוע הטעם אינו בטל. שהרי באיסור ממשי כל זמן שניכר האיסור חייב לסלקו והרוב לא מועיל לבטלו, וזאת מפני שניכר האיסור ומזהה אותו. אם כן גם בטעמו של איסור כיון שמרגיש את טעם האיסור אמרי׳ טעימתו זוהי הכרתו, דכשם שבאיסור ממשי כאשר ניכר לעין חייב להוציאו ואינו בטל, ה״ה בטעמו של איסור כשמרגיש את טעמו של האיסור חשוב כניכר האיסור ואינו בטל.

אלא שלפי זה היאך כתוב בגמ׳ דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח. שהרי מדובר כשמרגיש טעם בשר בדגים, וכמ״ש הפר״ח (סי׳ צד סק״ג) וכיצד מותר לאוכלן בכותח. בשלמא לרב דאוסר מובן, שהרי הוא למד מטעם כעיקר שיש לאסור כל טעם ואפי׳ נ״ט בר נ״ט, אבל לשמואל שמתיר נ״ט בר נ״ט צ״ב.

הרמב״ן חולין (קיא:) ד״ה ״ושמואל״ כתב, וקאמר שמואל דנותן טעם בר נותן טעם אינו כעיקר לאסור תערובתו, כלומר שאע״פ שעשתה תורה טעם כעיקר לאסור תערובתו כמוהו, הני מילי ״בטעם ראשון״, אבל בטעם שני דהוא בר נותן טעם אחר אין בו כח לאסור אחרים עכ״ל. מבואר דטעם כעיקר נאסר רק בטעם ראשון, אבל בטעם שני לא אסרה התורה, ולכן אומר שמואל דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח כיון שהבשר בדגים הוא טעם שני וטעם כזה לא חשוב לאסור משום בשר וחלב.

אלא שלפי״ז יהיה הדין כן גם באיסורא, וכמו שבטעם שני של היתר מותר כיון שהתורה לא אסרתו, א״כ גם באיסורא נאמר נ״ט בר נ״ט ויהיה מותר, שהרי רק בטעם ראשון נאסר משום טעם כעיקר והטעם השני לא, דמה לי טעם שני של היתר או של איסור.

לעומתו הר״ן בחולין (מא.) סוד״ה ״דגים״ כותב, והוי יודע דלא שרינן נ״ט בר נ״ט אלא בשל היתר כבשר וחלב, דכיון דטעם שני אכתי היתרא הוא כיון דקאליש כולי האי לא חשיב למיסר, אבל במידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא כלל אוסר עד סוף כל העולם ע״כ. ולכאורה קשה, אם דברינו נכונים שטעם כעיקר שאסרה התורה זה רק בטעם ראשון אז מדוע כותב הר״ן דבאיסור כל היכא דאיכא טעמא אוסר עד סוף כל העולם.

הר״ן בהמשך דבריו שם גם מקשה על הרמב״ן ואומר, דמאי דשרינן נ״ט בר נ״ט, לאו משום דסברינן שאין הטעם הראשון מתפשט והולך עד השלישי, דא״כ אפי׳ בשאר איסורין נימא הכי למאן דליה חתיכה עצמה נעשית נבלה, ואנן לא שרינן אלא בבשר וחלב וכיוצא בו דהוו שני נותני טעמים של היתר ע״כ.

בהסבר דבריהם נראה לומר שנחלקו ביסוד הדין של טעם כעיקר.

שהרי יש לחקור בטעם כעיקר: האם טעם כעיקר שאסרה התורה זה רק בטעם ראשון, ולפי״ז אין הבדל בין היתר לאיסור בנ״ט בר נ״ט, דכל שהוא טעם שני בין היתר ובין איסור שרי דאין זה הטעם שהתורה אסרה. או דילמא נאמר, שטעם כעיקר דאסרה התורה הוא אפי׳ בטעם שני ושלישי ורביעי דכל שמרגיש טעם התורה אסרתו.

ונראה שבזה נחלקו הראשונים. הרמב״ן סבר כהצד הראשון שטעם כעיקר שאסרה התורה הוא רק בטעם ראשון, אבל טעם שני לא. ולפי״ז אין הבדל בין נ״ט בר נ״ט דהיתרא לאיסורא דבשניהם שרי, וזה נלמד ממ״ש הרמב״ן חולין (קיא:) ד״ה ״ושמואל״ דס״ל דנ״ט בר נ״ט דשרי זה משום שאין לטעם השני כח לאסור אחרים, ז״א שטעם שני הוא טעם

גמור אלא שאין לו כח לאסור אחרים וממילא הוא לא נותן בהם טעם, וכשם שבהיתר אין כח לטעם שני לאסור אחרים, ה״ה שבאיסורים אין לו כח לאסור אחרים. נמצא לדעת הרמב״ן שטעם כעיקר שאסור מהתורה הוא רק בטעם ראשון, ונ״ט בר נ״ט שרי אפי׳ באיסורא.

אולם הר״ן סבר דטעם כעיקר שאסרתו התורה, זה אפי׳ בטעם שני שלישי ורביעי משום שסובר שהטעם כן מתפשט והולך דלא כהרמב״ן. וכל שטועם את האיסור אמרינן טעימתו זוהי הכרתו ואסור עד סוף כל העולם. ודברים אלו אומר הר״ן לאותם שלא סוברים חנ״נ בשאר איסורים, דלמאן דס״ל חנ״נ פשיטא שאסור.

אלא שצריך ביאור בדבריו, דאי אמרי׳ טעם כעיקר עד סוף כל העולם. א״כ מדוע בהיתר שפיר אמרינן נ״ט בר נ״ט ומותר לאכול הדג עם כותח אע״פ שטועם טעם בשר עם הכותח, שהרי הר״ן סובר שהטעם כן מתפשט והולך ולא כהרמב״ן דסובר שלטעם אין כח לאסור שלישי.

ועל כך אומר הר״ן דטעם שני בהיתרא כיון דאיקליש כולי האי לא חשיב למיסר, ואף שהר״ן כתב לחלוק שרק בהיתר אמרינן נ״ט בר נ״ט, ובאיסור לא, מ״מ עדיין צ״ב מדוע קלישות טעם בהיתר שרי ואילו באיסור לא. ולקמן נבאר דבריו. נמצא לדבריו שטעם כעיקר שאסרה התורה זה אפי׳ באלף טעמים ומחלק בין איסור להיתר שרק בהיתר אמרי׳ נ״ט בר נ״ט אבל באיסור לא.

הריב״ן (הובאו דבריו בתוס׳ זבחים צו.) ד״ה ״ואם״ כותב דדין תנור שטשו באליה אינו דומה לדגים שעלו בקערה, דדוקא עלו שרי אבל נתבשלו לא. וכן מביא ראיה מברייתא (חולין קיא:) קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם. שהאיסור הוא משום שזה ע״י בישול, כיון שבבישול הטעם הבלוע בקדרה יוצא כמות שהוא ראשון ולכן אסור. ומבואר מדבריו דנ״ט בר נ״ט דאמרינן הוא בין בהיתר ובין באיסור [לשיטתו שרק בעלו הותר נ״ט בר נ״ט ולא בנתבשלו] דכל שהוא טעם שני שרי, ולא חילק כלל בין איסור להיתר. וכן בגמ׳ חולין (קיא:) אמרי׳, יתיב רב כהנא אחוה דרב יהודה קמיה דרב הונא ויתיב וקאמר, קערה שמלח

בה בשר אסור לאכול בה רותח, ופרש״י שם קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה דבר רותח, לפי שנבלע בה הדם ונותן טעם ״ראשון״ הוי כאיסור גמור ע״כ. ודייק בראש יוסף חולין (קיא:) ד״ה ״ובפרש״י״ דמשמע מדבריו, דאי הוי טעם שני או שלישי כגון תבשיל רותח גוש שנבלע מן הקערה ואח״כ פלט לתבשיל אחר, אין התבשיל האחר נאסר כיון דהוי תו טעם שני ע״כ. וכן מדוייק מרש״י ד״ה נותן טעם בר נותן טעם.

וא״כ רש״י, ריב״ן והרמב״ן סוברים בחקירה שהצגנו כהסבר הראשון, שטעם כעיקר שנאסר הוא רק בטעם ראשון. ולדבריהם אין חילוק בין איסור להיתר ושפיר אמרי׳ נ״ט בר נ״ט אפי׳ באיסורא.

התוס׳ שם דחו את דברי ריב״ן ואמרו שאין להביא ראיה לדבריו מהברייתא קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם, דהתם לאו נותן טעם בר נותן טעם הוא, שהטעם השני באיסור, אבל כאן הטעם השני בהיתר וקודם שיבוא לידי איסור ״נתבטל״ הטעם בדגים לפי שהוא שני. מבואר מדבריהם דיש חילוק בין היתר לאיסור, דרק בהיתר אמרי׳ נ״ט בר נ״ט, אבל באיסור לא, וזה משום דס״ל לתוס׳ שטעם הבשר היוצא מהקדרה נחשב כטעם ראשון, וגם נכנס לדג כטעם ראשון, אלא שע״י שהוא שוהה זמן מועט בדג הוא מקבל את טעם הדג ומתבטל בתוכו והופך לטעם שני, ולכן שפיר אמרי׳ נ״ט בר נ״ט בהיתר כיון שהוא מתבטל ולכן מותר לאוכלו עם הכותח. משא״כ באיסור, מיד כשפוגע במקבל הטעם הוא אוסרו, ולכן לא שייך שיתבטל כיון שנאסר בטעם ראשון של איסור, משו״ה לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט באיסורא.

נמצא לפי התוס׳ שיש חילוק בנ״ט בר נ״ט בין היתר לאיסור, שרק בהיתר אמרי׳ טעם שני מותר, אבל באיסור לא. וטעם כעיקר דאסרה התורה אינו אוסר אלא בטעם ראשון, וכיון שהטעם השני של הבשר בטל בדג שרי.

הסמ״ק (סי׳ ריג דיני ביטול אות ו׳) למד בדברי התרומה שהובאו בטור (בסי׳ צד ס״ד) שיש חילוק בין שאר איסורים לבשר וחלב. שבשאר איסורים מונין המעל״ע מהבישול האחרון, ואילו בבשר וחלב מונין המעל״ע מהבישול

הראשון. וזה משום דקיי"ל חתיכה עצמה נעשית נבלה בשאר איסורים, הילכך אע"ג דלגבי האיסור הנבלע במים חמים שהוחמו בנתיים הוי נ"ט בר נ"ט בהיתר שבא אח"כ, מ"מ המים לבדן אוסרין משום שנעשו חנ"נ. אבל גבי היתר בהיתר כמו בשר וחלב כשהמים בולעים מטעם בשר שבלוע בקדרה מ"מ אין שם בשר על כל המים, הילכך כשחוזר ונותן טעם בחלב אין לחוש כי אם מטעם הבשר שבתוך המים שחוזר ונכנס לחלב, ואותו טעם של בשר שבמים הוי נ"ט בר נ"ט. ולדבריו יוצא דמדאו' אמרי' נ"ט בר נ"ט אפי' באיסורא, אלא מדרבנן אסרינן משום חנ"נ.

נמצא לדבריו דמדאו' אין חילוק בין איסור להיתר, ובשניהם אמרי' נ"ט בר נ"ט, והא דאסרינן נ"ט בר נ"ט בשאר איסורין אינו אלא מצד חנ"נ. וטעם כעיקר שאסרה התורה אינו אלא בטעם ראשון בלבד.

לסיכום השיטות: דעת הסמ"ק, הרמב"ן וריב"ן דאין חילוק בין היתר לאיסור ובשניהם אמרי' שפיר נ"ט בר נ"ט ושרי.

ואילו התוס' והר"ן סברו דיש חילוק בין איסור להיתר. שרק בהיתר אמרי' נ"ט בר נ"ט ושרי, אבל באיסור לא.

ב. בביאור דברי תוס' והר"ן.

לעיל כתבנו שתוס' והר"ן נמצאים באותה שיטה ומחלקים בנ"ט בר נ"ט בין איסור להיתר. אלא שיש לעמוד על דברי התוס' בזבחים במה שאמרו דטעם שני כיון שמתבטל בהיתר משו"ה שרי, משא"כ באיסור שאינו בטל ואסור. ז"א קדרה שבלוע בה איסור, ובשלו בה דגים הדג נאסר בגלל שקיבל טעם ראשון של איסור, אע"ג שלאחר זמן מועט הטעם הזה נבלע בדג ונעשה טעם שני, מ"מ הוא שני באיסור ולכן אסור. מבואר מהתוס' דדוקא בגלל שהוא שני באיסור אסור, בגלל שנאסר מטעם ראשון, אבל אם הדג הזה שנבלע בו טעם שני של איסור, וכרגע הוא אסור, יפול לתערובת נוספת ושם יהיה טעם שלישי, לכאורה יהיה מותר, כיון שרק טעם שני באיסור נאסר אבל טעם שלישי לא, ושפיר שייך ביטול.

ועיין ביד יהודה (סי׳ צד ס״ה) ד״ה ״ומעתה״ שכתב שלושה הסברים מדוע לדעת התוס׳ גם בטעם שלישי של נ״ט בר נ״ט דאיסורא יהיה אסור. האחד, שגזרה התורה שכל שנאסר בטעם ראשון יהיה אסור עד סוף העולם ואינו מדין טעם כעיקר אלא איסור אחר, ולפי״ז אף שטעם כעיקר נאסר רק בטעם ראשון, מ״מ כאשר נאסר בטעם ראשון נאסר עד סוף העולם. השני, שאפשר שתוס׳ סוברים חנ״נ, וממילא אף שטעם שלישי מתבטל, מ״מ אסור מצד חנ״נ שאיסורו מדרבנן. והשלישי, אינו מצד חנ״נ, אלא שחז״ל גזרו על האיסור שלא יתבטל.

משא״כ לדעת הר״ן שכתב שטעם האיסור אוסר עד סוף העולם. ולא כתב שטעם שני הוא באיסור כהתוס׳. והסביר היד יהודה שם ד״ה ״אבל״ בדברי הר״ן שבודאי בנ״ט בר נ״ט עדיין הטעם נרגש כמבואר בפר״ח (סי׳ צה), ובארנו דכל עניין טעם כעיקר הוא שלא להתבטל בבא בהיתר (לאפוקי מהתוס׳) הגם שאין בו ממש, אבל בעצמו (ממשו של איסור) בודאי אסור הוא לכו״ע מהטמאים (חולין דף קיב:) לאסור צירן ורוטבן, או מכל היוצא מהטמא טמא. ומזה נלמד שכל מה שמתהוה מהאיסור אסור אע״פ שאין לו את טעם האיסור בעצמו כמו חלב טמא, או ביצים של איסור, שאף שאין להם את טעם האיסור בעצמו אסור כמו גוף האיסור, כיון שנתהוו מן האיסור.

ולפי״ז ה״ה בטעם כעיקר שכל מה שמתהוה ממנו אפי׳ בכמה נותני טעמים אסור כמו האיסור בעצמו שהיה בטעם ראשון, ואף שבטעם שלישי ורביעי אין את אותו טעם כמו בראשון, מ״מ כיון שהתהוה מן האיסור הרי הוא אסור עד סוף העולם, כמו שלמדנו מהטמאים, ואף שהוא קלוש מאוד שם איסור לא פוקע ממנו. וז״ש הר״ן דבמידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא כלל אוסר עד סוף כל העולם. משא״כ טעם שני בהיתר דכיון דאקליש כולי האי לא חשיב למיסר, דכיון שהתורה אמרה לא תבשל גדי בחלב אמו, א״כ רק מה שקרוי גדי בכלל לא תבשל גדי בחלב אמו, וטעם שני של בשר כיון שהוקלש כבר אינו קרוי גדי, ומשו״ה לא חשיב בשר למיסר ושרי.

נמצא לדברי הר״ן דנ״ט בר נ״ט דאיסורא אסור מדין טעם כעיקר, וכיון שלדעת הר״ן טעם כעיקר איסורו מדרבנן כמ״ש שם היד יהודה, וכן דעת הרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ תקטז׳), ובתורת הבית הארוך (בית ג שער ד).

ג. בביאור דברי הטור והב״י.

הטור (סי׳ קג ס״ז) הביא את דברי התרומה, שקדרת איסור אם בתוך מעת לעת שבשלו בה חממו בה אפי׳ מים לבדם חשיבא בת יומא עד שתשהה מעת לעת לחימום המים, לפי שמשערין בכל הקדרה. וכשחיממו בה מים בתוך מעת לעת לא היו במים שישים לבטלו וחזרו המים כולם איסור. ואינו כן בבשר וחלב כדפרישית לעיל הלכות בשר וחלב סימן צד עכ״ל. דשם מבואר שבבשר וחלב מונין המעת לעת מהבישול הראשון ולא מחימום המים. והב״י שם כתב שדין הטור מקורו מבעל התרומה, והטעם לחלק בין בישול מים בקדרת איסור, שמונין המעת לעת מבישול המים. לבישול מים בקדרת בשר שמונין המעת לעת מהבישול הראשון, הוא משום שבבישול מים בקדרת בשר אמרינן נ״ט בר נ״ט, דכיון שהוא בהיתרא ואיכא ג׳ נותני טעמים - מהבשר לקדרה ומהקדרה למים ומהמים חזרה לקדרה, לכן מונין מהבישול הראשון משא״כ בישול מים בקדרת איסור, דאמרינן חנ״נ ומש״ה מונין המעל״ע משעת בישול המים, כיון שהמים נעשו כולם נבלה וחזרו ונבלעו בקדרה. וזהו פירוש הב״י בדברי הטור ע״פ הסמ״ק דס״ל דאמרי׳ חנ״נ, וכן בסימן צד ד״ה ״כתב בספר התרומה״ הביא הב״י את הסמ״ק שפירש כן בתרומה.

ואומר הב״י בסי׳ קג ולי נראה להתיר גם בקדרת איסור למנות המעל״ע מהבישול הראשון, מפני שכבר כתבתי בסימן צב ד״ה ״ולעניין הלכה״ שדעת רוב הפוסקים בעלי הוראה מסכמת לדעת רבינו אפרים דלא אמרי׳ חנ״נ אלא בבשר וחלב, אבל לא בשאר איסורין, ולפי דבריהם בקדרה בלועת איסור אפי׳ הוחמו בה מים בתוך מעת לעת לית לן בה, ולעולם חשבינן המעל״ע מעת שבישל בה האיסור עכ״ל. ומדברי הב״י הללו מבואר דדברי התרומה הם רק למאן דס״ל חנ״נ, ואילו למאן דלא ס״ל חנ״נ לא שייך הדין הזה למעשה, וא״כ יוצא דנ״ט בר נ״ט דאיסורא

שרי. ולפי״ז נמצא דרוב הפוסקים בעלי הוראה ס״ל דנ״ט בר נ״ט דאיסורא שרי.

אלא שבסימן צה ד״ה ״כתב הר״ן״, הביא הב״י את דברי הר״ן דלא שרי נ״ט בר נ״ט אלא בשל היתר כבשר וחלב, דכיון שטעם שני אכתי היתרא הוא כיון דאקליש כולי האי לא חשיב למיסר, אבל במידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא כלל אוסר עד סוף כל העולם עכ״ל. וכ״כ הרשב״א בתשובה (ח״א סימן תקטז), ועל כך אומר הב״י, ונראה שדעת כל הפוסקים שוה לזה. מבואר דדעת כל הפוסקים שוה דלא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט דאיסורא, וזה לכאורה סותר למ״ש בסי׳ קג שלדעת רוב הפוסקים בעלי הוראה לא שייך הדין של בעל התרומה כיון דלא סברי חנ״נ, וממילא נ״ט בר נ״ט באיסורא מותר.

ונראה ליישב דברי הב״י, דמ״ש בסי׳ צה שדעת כל הפוסקים שוה לזה שנ״ט בר נ״ט דאיסורא אסור, דהיינו לסמ״ק ודעימיה אסור מדין חנ״נ ואיסורו מדרבנן. ואילו לר״ן ודעימיה אסור מצד טעם כעיקר, וכיון שהב״י סבר כהר״ן שנ״ט בר נ״ט באיסורא אסור מטעם כעיקר כדעת רוב הפוסקים ולא מטעם חנ״נ א״כ נ״ט בר נ״ט באיסורא אסור מן התורה, כיון דלדעתו טעם כעיקר איסורו מן התורה כמ״ש בסי׳ צח ס״ב. ומ״ש בסי׳ קג שרוב הפוסקים בעלי הוראה סוברים כרבינו אפרים דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורין, אין הכונה שמתירים נ״ט בר נ״ט באיסורא אלא שגם הם אוסרים אבל לא מצד חנ״נ, אלא מצד טעם כעיקר.

הש״ך (סי׳ צד סקכ״ב) כתב להעיר על דברי הב״י שפירש את דברי הטור (בסי׳ קג) כהסמ״ק שהרי הטור הביא את דברי התרומה בסתם, וכן לקמן בסי׳ קכא כתב בסתם להאי דינא, וודאי שלא ס״ל כחילוק הסמ״ק, שהרי הטור עצמו בסי׳ צב פסק דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים, ולפי דברי הב״י מאן דלא ס״ל חנ״נ בשאר איסורים לא סובר את התרומה. ואם הטור הביא את התרומה אע״פ שלא סובר חנ״נ בשאר איסורין, אז בהכרח שיש כאן טעם אחר לאסור ולא כהסמ״ק. אלא שהטור סובר כדברי הר״ן שמטעם אחר לא אמרי׳ נ״ט בר נ״ט באיסורא, מדין טעם כעיקר, כמ״ש דבמידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא כלל אוסר עד

סוף העולם, ואין זה מצד חנ״נ אלא מטעם כעיקר, ומשו״ה הביא להתרומה אע״פ דס״ל דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורין. ולכן מעיר הש״ך שהרי הב״י ידע את דברי הר״ן הללו שהרי כתבו בסי׳ צה, א״כ מדוע פירש לדברי הטור כהסמ״ק ולא הזכיר כלל שיש אפשרות להסביר ע״פ הר״ן.

השו״ע (סי׳ צה ס״א) כתב, דגים שנתבשלו או נצלו וכו׳ מותר לאוכלם בכותח משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא. ודייק היד יהודה (סק״ו) דדוקא בהיתרא שרי, אבל באיסור אפי׳ כמה נותני טעם אסור מדאו׳ כל זמן שהטעם נרגש, וא״כ לדעת השו״ע נ״ט בר נ״ט דאיסורא אסור מן התורה וזה נלמד מטעם כעיקר, וכן פירש בבדי השולחן (צה סק״א) דברי השו״ע כהר״ן וכמ״ש בציונים (סק״ה).

תשובה: קדרה שנאסרה מבשר וחלב או שבשלו בה בשר איסור ונאסרה והיא בת יומא, אין היתר לבשל בה בעודה בת יומא או אף אם אינה בת יומא בשר כשר אף שיש כאן טעם שני של האיסור, דרק נותן טעם בר נותן טעם של היתר מותר, אבל נותן טעם בר נותן טעם של איסור אין להתיר, וכמ״ש השו״ע (סי׳ צה ס״א) **דגים שנתבשלו או נצלו וכו׳ מותר לאוכלם בכותח משום דהוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא, אבל באיסורא לא.**

סימן כז - בדין נ״ט בר נ״ט אי שרי לכתחילה

א. בביאור הסבר הראשונים בגמ׳.
ב. בביאור דברי הב״י והשו״ע.
ג. בדברי הזבחי צדק והכה״ח.
ד. עיקרי הסוגיא בקיצור.

שאלה: האם מותר לכתחילה לגרום לנותן טעם בר נותן טעם. והשאלה היא האם מותר לבשל אורז או כל מאכל אחר פרווה בקדרה בשרית בת יומא ולאכול את אותו מאכל עם חלב או גבינה, או שמא אין לעשות כן לכתחילה, ורק אם בישל בדיעבד אורז בקדרה בשרית אז מותר לכתחילה לאוכלו עם חלב או גבינה.

וכן מיקרוגל שחיממו בו קציצות בשר, ולאחר מכן רוצה לחמם בו פיתה כדי לאכול את הפיתה עם גבינה, האם מותר לעשות כן לכתחילה. או שמא רק בדיעבד אם חימם את הפיתה, אז יהיה מותר לכתחילה לאכול עם גבינה.

וכן תנור שאפו בו בורקס בשרי, האם מותר בעוד התנור בן יומו (באופן שהוא נקי) לאפות בו עוגה על מנת לאוכלה עם נס קפה, או שמא רק בדיעבד אם אפו בו עוגה אז מותר לכתחילה לאכול את העוגה עם נס קפה.

א. בביאור הסבר הראשונים בגמ'.

איתא בגמ' חולין דף קיא:, דגים שעלו בקערה מהו לאוכלן בכותח. ומשמע מלשון הגמ' דכל השאלה היא רק בדיעבד, מלשון "דגים שעלו", אבל לכתחילה אסור להעלותן ולבשלן בכלי בשרי כדי לאוכלן אח"כ עם חלב.

וכן האיסור והיתר (כלל לד סעי' א-ב) כתב דדוקא עלו דמשמע דיעבד, אבל להעלות לכתחילה בקערה של בשר לא. וכתב בסמ"ג שהכל תלוי בשעה שבא לישאל לחכם, אם בשעת השאלה נעשה כבר נותן טעם בר נותן טעם, ושואל עליו אם הוא מותר מבשר לחלב או איפכא, אומר לו מותר, ואם קודם שנעשה נותן טעם בר נותן טעם, בא לשאול אם מותר לגרום לנ"ט בר נ"ט כדי לאוכלן מבשר לחלב או איפכא, אז מורין לו לאיסור, כגון שאסור להעלות הדגים לכתחילה בקערה של בשר כדי לאכול בחלב. עכ"ל. מבואר בדבריו דאסור לגרום לכתחילה לנ"ט בר נ"ט, אבל כאשר

כבר בישל הדגים בקדרה בשרית, מותר לכתחילה לתת הדג בתוך הכותח, וז״ש מותר לאוכלן בכותח, ומותר לכתחילה הוא.

הבית יוסף (סי׳ צה) ד״ה ״כתב״, הביא את דברי הסמ״ק (סו״ס ריג בהג״ה אות ח) אפי׳ נצלו או נתבשלו דוקא בדיעבד אבל לכתחילה אסור להעלותם או לבשלם בכלי של בשר כדי לאוכלם בכותח, ובסימן קצח כתב, ודייק לה מדקאמר דגים שעלו בקערה לשון דיעבד, וכ״כ בהגהות מיימוניות פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות (דפוס קושטא הכ״ג ד״ה ״ובשלו״), וכ״כ רבינו ירוחם (נט״ו אות כח דף קלז ע״ד), אבל בעל התרומה כתב במפתחות (סי׳ סא) קטניות שבישל בקדרה חולבת מותר לכתחילה לערותן בקדירה של בשר ואפי׳ הקדירה בת יומא כמו דגים שעלו בקערה וכו׳. ומדכתב הב״י, אבל בעל התרומה כתב, משמע דפליג אסמ״ק, ר׳ ירוחם והגמ״י.

בבדק הבית הביא את דברי ר׳ ירוחם דכתב, ירקות וקטניות שנתבשלו בקדירה חולבת אפי׳ היא בת יומא מותר לאוכלן בתבשיל של בשר, ונראה דוקא בדיעבד אבל לכתחילה אין לו לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר. וכתב עליו בבדק הבית, ואין דבריו נראים, אלא לכתחילה נמי מותר לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר כנ״ל.

בדרכי משה (סק״ב) כתב, ואני אומר כי ניים ושכיב אמר להאי מילתא, דמאי אבל בעל התרומה כתב וכו׳, שהרי גם הסמ״ק לא אמר אלא דלכתחילה אסור להעלותן בקערה כדי לאוכלן עם חלב אבל אם כבר העלה פשיטא שמותר לכתחילה לאוכלן עם חלב, דהא לא פליג על הגמ׳ דקתני מותר לאוכלן בחלב, ומותר לכתחילה משמע. וכן הפרי חדש (סי׳ צה ס״א) העיר שהב״י כתב כן שלא בדקדוק, שדין ספר התרומה מוסכם וברור הוא בלשון הש״ס מדאמרו דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, והיינו כשעלו ונתבשלו כבר, אבל לא לבשלם אדעתא דהכי, וא״כ הני רבוותא לא פליגי אהדדי, וכבר הושג ב״י בזה ע״כ. וכן בכנסת הגדולה (יו״ד סי׳ צה אות כ) כתב להשיג על הבנת הב״י בדברי התרומה, וכן במנחת כהן ספר התערובות (חלק ראשון פי״ב) בד״ה ״התנאי הראשון״ דחה את דברי הב״י הנ״ל.

הדרישה (סי׳ צה סק״א) כתב ליישב את דברי הב״י, דבמפתחות כתב בעל התרומה בלשון הזו (בסימן סא) וז״ל: וכן קטניות שבשלם בקדירה חולבת מותר לערותן בקדירה של בשר ואפי׳ לכתחילה ואפי׳ הקדירה בת יומא הכל מותר. ע״כ. ואיכא למידק בתלת, חדא למה הוצרך למיכתב ואפי׳ לכתחילה, פשיטא דלכתחילה מותר, מדכתב לפני זה, מותר לערותן דמשמע לכתחילה. ועוד, מאי האי דקאמר דאפי׳ הקדירה בת יומא, טפי רבותא ה״ל לאשמועינן דאפי׳ הבשר בעין מותר לערות הקטניות לתוכו, כיון שאין בלוע בקטניות כ״א טעם בר נ״ט דהיתרא, וכדאמרינן דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, ועוד, למה חזר לכתוב הכל מותר, הרי כבר כתב מותר לערות. ומכל אלה נראה דמ״ש ואפי׳ לכתחילה, ואפי׳ הקדירה בת יומא, הכל מותר, חוזר אריש ובא לאשמועינן דהא דכתב קטניות שבשלם ומשמע דיעבד הוא לאו דוקא, דאפילו לכתחילה מותר לבשל קטניות בקדירה חולבת כדי לערותן אח״כ בקדרה של בשר, ואפי׳ אם אותה קדירה חולבת היא בת יומא, אפ״ה מותר לעשות כן לכתחילה, ודוק. ונראה דכך היתה ג״כ גירסת הבית יוסף, ומשו״ה כתב אבל בעל התרומה וכו׳ בלשון פלוגתא ואתי שפיר, אלא שטעות סופר הוא, או שהמדפיסים טעו בחיבור דברי בעל התרומה, ומכח הקושיות והדיוקים שהקשיתי שינו דבריו ולא הבינו תוכן דבריו. עכ״ל. וכן בים של שלמה חולין קיא: (סי׳ סג) כתב שהתרומה במפתחות חולק על הסמ״ק, הגהמ״י ור׳ ירוחם, וודאי שהבין בדברי התרומה כביאור הדרישה. ולפי״ז מובן כיצד דחה הבדק הבית את דברי ר׳ ירוחם, כיון דס״ל כהתרומה.

השו״ע (סי׳ צה ס״א) כתב: דגים שנתבשלו או נצלו בקדרה של בשר רחוצה יפה שאין שום שומן דבוק בה מותר לאוכלם בכותח משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא עכ״ל. ומפשטות דברי המחבר נראה דלכתחילה אין לגרום לנ״ט בר נ״ט, מדכתב דגים שנתבשלו או נצלו, לשון של דיעבד, ורק אם בשלם בקדרה בשרית בדיעבד, אז מותר לכתחילה לאוכלן בכותח.

אולם הרמ״א (ס״ב) כתב, ויש מחמירים בצליה ובישול לאסור נותן טעם בר נותן טעם (ריב״ן בשם רש״י ובארוך כלל לד בשם המרדכי ואו״ז) והמנהג לאסור לכתחילה. הרמ״א מחמיר כשיטת ריב״ן בנ״ט בר נ״ט שדגים שעלו בקערה, זה דוקא עלו, אבל נתבשלו או נצלו לא. וכתב הש״ך (סי׳ צה סק״ג) והמנהג לאסור לכתחילה לאוכלו בכותח (דלא כהשו״ע), ובדיעבד מותר אם נתן בכותח. אבל לבשלו לכתחילה בקדרה של בשר כדי לאוכלו בכותח אסור אפי׳ להמחבר וסיעתו. וכ״כ הט״ז (סק״ד), והפר״ח (סי׳ צה סק״ד).

ולפי״ז נמצא שרוב רובם של האחרונים ס״ל שאסור לגרום לכתחילה לנ״ט בר נ״ט, ורק בדיעבד אם בישל דג בקדרה בשרית מותר לו לכתחילה לאוכלו בכותח, והם: הדרכי משה, הש״ך, הט״ז, הפר״ח, המנחת כהן והכנסת הגדולה, וכן בכה״ח (צה אות א) כתב דאף שהב״י בבדק הבית כתב דאפי׳ לכתחילה נמי מותר לבשל בכלי חלבי דבר שרוצה לאכול עם בשר, כשחיבר את השו״ע חזר בו, דהשו״ע חיברו אחר בדק הבית (כמ״ש היד מלאכי בכללי השו״ע אות טו, והרב חיד״א בשם הגדולים מע׳ ספרים אות ע״ה שבאו׳ ש) וכ״ז לפסק השו״ע, והרמ״א מחמיר יותר כמ״ש בהג״ה בסעי׳ ב׳.

אולם אחר העיון נראה שאין בדברי האוסרים טעם, דממה נפשך, אם חז״ל ראו לאסור לגרום לכתחילה נ״ט בר נ״ט משום הרחקה כמ״ש הפר״ח (סי׳ צה ס״א), וכמו בכל גזרות חז״ל דנתנו טעם לדבריהם, א״כ כ״ש וק״ו שהיה להם לאסור אכילת דגים בכותח אחרי שעלו בקערה בשרית, שהרי בדגים יש טעם שני של בשר שהוא מורגש, כמ״ש בפר״ח (סי׳ צה), וכשאוכל הדג עם הכותח טועם טעם בשר וחלב יחד, וודאי שבכה״ג שייך יותר לאסור, ואם בכל זאת חכמים לא אסרו את זה, א״כ יש להתיר אף לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט.

ונראה להביא ראיות לאותם הסוברים שמותר לגרום לנ״ט בר נ״ט לכתחילה (וכדכתב בשו״ת תפילה למשה יו״ד סי׳ יב).

איתא בגמ׳ פסחים (ל:) אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור.

המאירי בפסחים (ל:) ד"ה "אין טשין" כתב, ומ"מ היסק זה אין צורך בו להיסק גמור (דהיינו להכשיר התנור) אלא להיסק מועט בכדי להבליע את הטיחה, שמאחר ואין הטיחה בעין אין כאן אלא נותן טעם בר נותן טעם, שהטיחה נותנת טעם בתנור והתנור בפת ואין זה נאסר עוד בחלב, שנותן טעם בר נותן טעם מותר בבשר וחלב, הואיל ושניהם היתר כמו שביארנו במקומו. ויש מפרשים (הרמב"ן בחידושיו קיא: ד"ה "ומיהו") שאפי' נתקנח מותר ואין צריך היסק כלל, ולא תפס בה לשון היסק אלא שאין דרך התנור בקינוח, אלא שאנו אוסרין בנתקנח מפני שיש בתנור סדקים שא"א להסיר השומן ע"י הקינוח. מבואר להדיא מדבריו דהא דהצריכה הגמ' היסק לתנור אינו מדין הכשר לתנור, אלא כדי להבליע השומן ע"י החום בתנור, ואף שיש טעם בשר בתנור והוא עובר לפת מותר לאוכלו בחלב כיון דהוי נ"ט בר נ"ט, ומבואר דשרי לכתחילה לגרום לנ"ט בר נ"ט. וכן הרמב"ן דס"ל דאין צריך היסק כלל, אלא סגי בקינוח התנור, סבר דשרי לכתחילה לגרום לנ"ט בר נ"ט.

וכן כותב הר"ן בפסחים (דף ח.) ד"ה "ואם" שאם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור "כדי להעביר את הטיחה" שעל פניו, דאילו למה שבלע בתוכו לא צריך היסק דהא קי"ל דנותן טעם בר נותן טעם בבשר וחלב מותר, והכי נמי בתנור, נותן טעם בר נותן טעם הוא, האליה בתנור והתנור בפת ואכתי היתרא הוא, אלא משום טיחה שעל פניו בעינן שיסיק את התנור, וכי תימא א"כ למה לי היסק, בקינוח סגי ליה, איכא למימר שאין התנור "מתקנח יפה" אלא ע"י היסק, א"נ מפני שדרכו להסיקו ואין דרכו לקנחו נקט היסק ולא נקט קינוח.

וכן במהר"ם חלאוה פסחים (ל:) ד"ה "אין", כתב ב' פירושים מדוע הגמ' לא נקטה עד שיקנחו - האחד, אה"נ דבקינוח סגי, אלא אורחא דמילתא נקט דדרך להסיק את התנור ולא לקנח. א"נ, דשומן מסתבך ואינו מתקנח יפה. ומ"ש דשומן מסתבך הכונה שנשאר בסדקים ואינו יורד ע"י הקינוח, משו"ה בעינן הסקה, אלא היסק מועט כדברי הראשונים.

וכן הריטב"א פסחים (ל.) ד"ה "מתיב", כתב שיש שהקשו למה ליה היסק יקנחנו יפה דלא להוי בתנור אלא טעמא בעלמא, דכי הדר יהיב טעמא

בפיתא ה״ל נ״ט בר נ״ט ושניהם היתרא, ותו ליכא איסורא למיכליה בכותחא דטעם שלישי לאו כלום הוא, כדאמרי׳ התם דגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח. ויש שפירשו (ריב״ן) דהתם דוקא שעלו בקערה, דלא בלעה קדירה כולי האי, אבל נתבשלה בקדירה אפי׳ נ״ט בר נ״ט אסור, ואחרים פירשו דה״ה נתבשלו דנ״ט בר נ״ט שרי ״בכל עניין״. וזו דעת הרשב״א ז״ל בתורת הבית (בית ג׳ שער ד עמ׳ פו.). והכא אומר הריטב״א ה״ה דסגי בקינוח, אלא דנקט הסקה דאורחא דמילתא בהכי. ומבואר להדיא שמותר לגרום לנ״ט בר נ״ט אפי׳ לכתחילה, מדכתב דנ״ט בר נ״ט שרי בכל עניין.

ואם יבוא מאן דהוא ויטען דמ״ש הריטב״א ונ״ט בר נ״ט שרי בכל עניין, הכונה בין בעלו ובין נתבשלו, ולא דשרי בכל עניין, הכונה לגרום לנ״ט בר נ״ט לכתחילה.

יש להשיב לו, שהרי הריטב״א כתב שזו דעת הרשב״א בתורת הבית (בית שלישי שער רביעי עמ׳ פו.) שכתב שם בדעת שמואל, שבטעם שני נקלש הטעם הרבה ונתמעט שאינו ראוי לחול עליו עכשיו איסור בשר וחלב, משא״כ בשאר איסורין וכו׳, ולפיכך לא אמרו כן אלא בבשר וחלב וכמו שאמרנו, וכן בקדשים שאמרו בשילהי פרק בתרא דע״ז כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, ואע״פ שאינו נגעל לגמרי, וכנגדו לגבי איסורין דעלמא אסור, אלא לאחר שנגעלה בליעתו בבישול זה, נקלש ונתמעט הבלע כ״כ שאינו ראוי לחול בו לכתחילה שם איסור נותר. ולפיכך דגים שעלו בקערה שנתמעט הטעם כ״כ קודם שיערב בכותח הרי זה מותר.

וכן הרשב״א בתשובה (ח״א סי׳ תקטז) שאל, ביצה שנתבשלה במים בקדרה חולבת האם מותר לתת אותה ביצה במולייתא (מאפה בשרי), או לסוך איתה את התרנגולת עצמה או לא.

וכתב שזה מותר אפי׳ לכתחילה דהא נ״ט בר נ״ט הוא, החלב בקדרה והקדרה במים והמים בביצה וכו׳, ושם בד״ה ״וכלי״ כתב שעיקר טעמו של דבר זה שאמרו בנותן טעם בר נותן טעם בבשר וחלב היינו, לפי שכל בלע היתר שנחלש ונקלש עד שאין בו אלא נותן טעם בר נותן טעם אינו

ראוי לחול עליו שם איסור, ואין לך בזה אלא שניים בלבד, והם בשר וחלב וקדשים, שהבשר שנתבשל בכלי, ואח״כ נתבשלו דגים באותו כלי וקיבלו הדגים טעם מן הקדרה, כבר נקלש טעם הבשר כל כך שאין ראוי לחול עליו שם בשר כשאוכלו בכותח. כיוצא בו בקדשים שאמרו בשילהי ע״ז גבי שיפוד ואסכלא מגעילן, דאמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה, כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, עכ״ל. ומבואר בדבריו דאם בקדשים שבלוע נותר בקדרה, כיון שהוא טעם שני, נקלש ומותר ולא חשוב כנותר לאסור, ה״ה בשר וחלב שכל טעם שני שרי. ומינה נלמד, דכמו שבקדשים מותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט , אף שהוא טעם שני של נותר ואיסורו איסור דאו׳ והאוכלו חייב מיתה, כיון שהוא טעם שני שרי, כ״ש וק״ו שטעם שני של בשר וחלב שמותר לכתחילה ואפי׳ לגרום לכתחילה.

וכן הרא״ה בבדק הבית (בית שלישי שער רביעי דף פז:) כתב, ותניא אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיוסק התנור. ע״כ. ״וזו כשגגה״ דהא קיי״ל ודאי דנותן טעם בר נותן טעם שרי בבשר וחלב והילכך לא בעי היסק אלא קינוח, והא דתנא היסק אורחא דמילתא נקט, משום דאורחיה דתנור בהיסק, ולאו היסק גמור כדי הכשר כשנאסר איסור גמור קאמרינן, אלא היסק מועט כדי הכשר במקום זה, דהיינו היסק כדי קינוח ואלו דברים ברורים עכ״ל. מבואר דפשיטא ליה לרא״ה דשרי לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, מדהקשה על הגמ׳ דאמרה ״עד שיוסק התנור״ דזו כשגגה, כיון שא״א לאומרו דהא קיי״ל דנ״ט בר נ״ט שרי לכתחילה. ופשוט וברור דס״ל דמ״ש בחולין קיא: דגים שעלו בקערה, דעלו לאו דוקא, אלא ה״ה אף לכתחילה.

בספר התשב״ץ חוט המשולש בטור השלישי שכתבו רבי אברהם אבן טוואה זצ״ל (נין של התשב״ץ) בטור השלישי סי׳ לג, הביא שבעל האורחות חיים דקדק ממה שכתוב דגים שעלו בקערה, דמשמע דוקא שכבר עלו, אבל להעלותן לכתחילה ודעתו לאוכלן בכותח אסור. ותמה עליו שאין הדבר תלוי בשעת עליית הדגים בקערה אלא בשעת אכילתן עם הכותח, או דשייך האיסור או דשייך ההיתר, וכבר אמרו שמותר לאוכלן עם הכותח ולשון זה לכתחילה הוא, וזה פשוט ואין צריך להביא עליו ראיה,

אלא להשקיט רעיוני לבך אזכור לך ראיה ממה שאמרו בפסחים פרק כל שעה, אין טשין וכו', כיוצא בו אין שפין אין התנור באליה וכו' ואם טח אותו צריך להסיק התנור, וכתבו המפרשים ז"ל דהא דאמרי עד שיסיק התנור הוא כדי להסיר טיחה שעל פניו, דאילו מה שבלוע בו לא היה צריך היסק, דקיי"ל בבשר וחלב נ"ט בר נ"ט מותר, והא נמי נ"ט בר נ"ט הוא, האליה בתנור והתנור בפת ואכתי היתרא הוא, אלא משום טיחה שעל פניו הוא שצריך להסיק את התנור, ולא סגי בקינוח משום דאפשר שלא יתקנח יפה התנור אלא ע"י היסק, א"נ כיון שדרכו בהיסק ולא בקינוח, להכי נקט היסק ולא נקט קינוח. עד כאן לשונם. וראיה ברורה היא זו דהא אפיית פת זו בתנור אדעתא לאוכלה בחלב היא, דאי לאו הכי למה צריך להסיק התנור, אפ"ה קאמר דמותר לאפות "לכתחילה" עכ"ל. ומבואר דנ"ט בר נ"ט שרי לכתחילה.

ועוד הביא בתשב"ץ שפשוט הדבר שאם הגמ' רצתה לאסור אז צריך לאסור הכל, גם לאוכלן בכותח, ואם להתיר אז צריך להתיר גם בלהעלות, וכיון שהגמ' אמרה מותר לאוכלן בכותח שזה לכתחילה, משו"ה גם להעלותן לכתחילה שרי. כיון שאין שום טעם לאסור.

וכן בתוס' רבינו פרץ פסחים (ל.) ד"ה "דילמא אתי למיכלה בכותחא", כתב ותימה, דליקנחיה יפה ויאפה בו הפת ויהא שרי, דהא הוי נותן טעם בר נותן טעם, הבשר לתנור והתנור לפת, ועדיין אינו אסור עד שיאכלנו בכותחא, דהכי אמרי' בפרק כל הבשר, דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח והיינו טעמא משום דאיכא תרי נותן טעם הבשר לקערה והקערה לדגים עכ"ל.

ומהתבוננות בדבריו שפתח ואמר "ותימה", מבואר דהיה פשוט וברור לו דנ"ט בר נ"ט שרי לכתחילה וממילא כל שנמצא היפך מזה מתמיה. ולפי"ז פשיטא ליה לתוס' רבינו פרץ, הא דאמר שמואל דגים שעלו בקערה, לאו דוקא, אלא ה"ה לכתחילה, דאין שום טעם לאסור לכתחילה בעלו, ולהתיר לכתחילה לאוכלן בכותח, דאם אסור צריך לאסור הכל, ואם מותר צריך להתיר הכל.

וכן רבינו תם בתוס׳ זבחים (צו.) ד״ה ״ואם״, כתב על תנור שטשו באליה ואפו בו פת הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור, ומפרש ר״ת משום דא״א לו לתנור להתקנח יפה ונדבק בו שמנונית והוי בעין עד שיוסק. מדוייק בדבריו דהא דהצריכה הגמ׳ להסיק את התנור זה משום שיש בו סדקים וא״א לנקותו היטב, אבל אה״נ אם היה אפשר לנקותו מבלי שתישאר בו שום שמנונית פשוט דסגי בקינוח, וא״כ בקדרות שאפשר לנקותם, גם ר״ת מודה שמותר לגרום לנ״ט בר נ״ט לכתחילה. וכן הרא״ש בחולין (סי׳ כט) הביא את דברי ר״ת הנ״ל, וא״כ גם הרא״ש ס״ל הכי. וכן הב״י בסי׳ צז ס״ב פירש להא דתנור שטשו באליה כרבינו תם. וכן ראיתי בט״ז (סי׳ צה סק״ז) שכתב דדוקא תנור שא״א לשלוט בו כ״כ בידים ולקנחו קינוח רב שצריך לכלי חרס, משא״כ כאן בקערה וכן קדרה שפיר שולטות בו הידים בקינוח רב, וכן הביאו בגליון המהרש״א (סי׳ צז אות ה).

וכן דעת התוס׳ בחולין קיא: ד״ה ״והלכתא״ דממה שלמדו בקדשים דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו שעשו כן לכתחילה, א״כ ס״ל דמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, דכשם שבקדשים נ״ט בר נ״ט שרי אפי׳ בבישול, ה״ה שנלמד משם דשרי לכתחילה ואין לחלק כלל. זאת ועוד, שהראשונים כתבו דנ״ט בר נ״ט שייך רק בבשר וחלב וקדשים, ובשניהם הדינים שוים, וכשם שבקדשים מותר לכתחילה ה״ה בבשר וחלב. ועיין בספר בית דוד הלכות בשר וחלב (סי׳ מב) ד״ה ״והנה״ שכתב, שלכל אותם הסוברים דגים שעלו בקערה זה לאו דוקא, אלא ה״ה נתבשלו, נתקשו בביאור סוגית תנור, וכולם תירצו כמו ר״ת דאי אפשר לתנור להתקנח יפה כשנדבק בו השמנונית והוי בעין עד שיוסק, ומוכח דסבירא לכולהו דמותר לבשל לכתחילה, דאי ס״ל דאסור מאי קשיא להו דתסגי בקינוח, הא אין הקינוח מועיל אלא לעניין דיעבד שכבר נאפה, אבל לעניין לכתחילה אינו מועיל הקינוח כלל. ולפי״ז דעת ר״ת, התוס׳ בזבחים (צו.), הרא״ש בחולין (סי׳ כט), הרשב״א בחידושים חולין קיא: ד״ה ״דגים״, והר״ן בפסחים (ח.), והסמ״ג (לאוין קמא דף נג) דשרי לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט. ועיין בערך השולחן (סי׳ צה) שהוכיח כן מגמ׳ זו.

וכן כתב בשערי דורא (סי׳ נח), מותר ללוש עיסה במים שמחממין במחבת חולבת אע״פ שאוכלין בשר עם זו הפת, אע״פ שהיא בת יומא או איפכא, דהוי כמו דגים שעלו בקערה דשרינן אפי׳ אם נתבשלו, שמים הם כמו דגים, שאין במחבת רק נתינת טעם ואותו טעם הולך במים, נמצא שהמים הם נ״ט בר נ״ט דהיתרא, פי׳ דכל אחד ואחד היתר בפנ״ע. עכ״ל. מבואר מדבריו שמותר ללוש העיסה במים שמחממין במחבת חולבת והוי לכתחילה, ודין המים הוא כמו הדגים שנתבשלו לנ״ט בר נ״ט, והא דאמרו בגמ׳ דגים שעלו, שהיא לשון דיעבד, צ״ל דדגים שעלו זה לאו דוקא אלא ה״ה לכתחילה.

וכן כתב בספר התרומה (סי׳ ס) ד״ה ״דגים״, דגים שעלו בקערה וכו׳, והשתא אמאי צריך היסק תיסגי בקינוח שמנונית הניכר, ואי משום טעם השמנונית הבלוע שהרי משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם חד בתנור ומשם בפת ואכתי היתר הוא, אלא ודאי נתבשלו ליה. מבואר דס״ל דמשום שמנונית הבלועה בתנור אין לאסור דהוי נ״ט בר נ״ט דשרי לכתחילה, ומשו״ה כתב במפתחות (סי׳ סא) וכן קטנית פולין שבישל בקדרה חולבת מותר לערותן בקדרה של בשר אפי׳ לכתחילה ואפי׳ הקדרה בת יומא הכל מותר כמו דגים שעלו בקערה. ועיין בדרישה (סי׳ צה) שכתב לדייק בתרומה דס״ל דנ״ט בר נ״ט שרי לכתחילה, וכמ״ש הב״י בדברי התרומה. ולפי דברי התרומה (בסי׳ ס) א״צ לדייק זאת שהרי כתוב כן להדיא. וכן הריטב״א חולין קיב: ד״ה ״גריר לבי פיסקי״, הביא שכתב בעל התרומות ז״ל דאע״ג דנ״ט בר נ״ט מותר, אם הודחו קערה של בשר בקערה חולבת כאחת במים רותחים במחבת בת יומא, אע״פ שמקונחות הרי הם אסורות, כי המים נאסרין ע״י פליטת שתיהן וכאילו הוא בשר וחלב וחוזרים ונבלעים בקערות. ורבינו הרמב״ן ז״ל כתב דהא ליתא. מבואר דהמחלוקת בין התרומה לרמב״ן היא רק אם הודחו קערות בשר וחלב יחד, אבל לגבי נ״ט בר נ״ט אם מותר לכתחילה ליכא פלוגתא בינהם ושרי לכתחילה. מדכתב בדעת התרומה ״ואע״ג״ דנ״ט בר נ״ט מותר, דאי ס״ל בתרומה שרק לאוכלן מותר אבל להעלותן לכתחילה אסור, מה חידש בדברי התרומה? כו״ע סברי דלאוכלן בכותח שרי, כלשון הגמ׳, אלא ודאי דס״ל בדעת התרומה דנ״ט בר נ״ט שרי לכתחילה, ואע״ג

דשרי לכתחילה, מ״מ כאשר מדיח יורה חולבת בקדרה בשרית, כיון ששני הטעמים נפגשים יחד ס״ל לאסור. מבואר דגם הריטב״א סבר בדעת התרומה דנ״ט בר נ״ט שרי לכתחילה.

ועוד כתב התרומה שם בסי׳ ס, על הגמ׳ בע״ז (עו.) שבכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, ואם בישל בה שלמים האידנא ובשל בה שלמים גם למחר. והשתא והלא מביא קדשים לידי פיגול, דשלמים דלמחר לא יוכל לאוכלם בלילה שאחרי כן מפני שלמים דהאידנא שבלוע בהם שאז כלה זמנם, וא״כ ממעט זמן אכילתם. ואם נאמר שאפי׳ בנתבשלו שייך נ״ט בר נ״ט אתי שפיר (דלא אמרי׳ דקא ממעט באכילת שלמים דהאידנא משום דטעם שני הוא ונתבטל קודם שיבוא לידי פיגול) עכ״ל. וכן כתבו התוס׳ חולין קיא: ד״ה ״הלכתא״, והרא״ש חולין קיב., ומוכח להדיא שמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, שהרי היו מבשלים לכתחילה שלמים שנשחטו היום, בקדרה שבישלו בה שלמים שנשחטו אתמול, משום דהוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא. וכן בערך השולחן (סי׳ צה אות ה) הוכיח כן מדברי התוס׳, הרא״ש והתרומה, שמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, והראיה היא מהא דאמרי׳ בגמ׳ דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, וכן בשו״ת שמע שלמה, להרב שלמה עמאר שליט״א (ח״ב סי׳ ה) כתב להוכיח כן, וכן בשו״ת תפילה למשה, להרב משה לוי זצ״ל (יו״ד סי׳ יב אות ג) הביא את דברי הערך השולחן הנ״ל.

ולפי״ז אין ספק כלל בדברי התרומה אי ס״ל דמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט או רק בדיעבד, שהרי מפורש בדבריו דשרי לכתחילה, וזה ממש כדברי הב״י דהיה פשוט לו שזו דעת התרומה.

וכן הב״י (סי׳ פט) בד״ה ״כתב״, הביא את דעת רבינו שמשון שהיה מתיר בסכין של בשר לחתוך בו לחם ולאכול עם גבינה, משום דהוי נ״ט בר נ״ט, מבואר דס״ל דשרי לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט.

ואף שהטור בסי׳ צז ס״ב כתב וז״ל: אין טחין את התנור באליה ואם טח כל הפת אסורה אפי׳ לאכלה לבדה, אלא אם כן הסיק התנור תחילה יפה

שאז פלט הכל. ע״כ. ומבואר דבעי היסק כדי להכשיר התנור. מ״מ כיון דרוב ככל הראשונים לא סברי הכי, לכן לפרש את הגמ׳ כדבריהם.

ומבואר מכל הראשונים הללו דפשיטא להו דנ״ט בר נ״ט שרי אפי׳ לכתחילה, ורק הסמ״ק דייק מלשון הגמ׳ דגים שעלו בקערה, דמשמע דיעבד אבל לכתחילה לא, ונמשכו אחריו הגהמ״י, רבינו ירוחם, ועוד.

ב. בביאור דברי הב״י והשו״ע.

הב״י (בסי׳ צה) הביא את דברי התרומה שחולק על הסמ״ק, רבינו ירוחם והגהמ״י, וס״ל דנ״ט בר נ״ט שרי לכתחילה, וכן מבואר בבדק הבית שדחה את דברי רבינו ירוחם וכתב- ואין דבריו נראים, אלא לכתחילה נמי מותר לבשל בכלי של חלב דבר שרוצה לאכול עם בשר כנ״ל. וזה משום דפשיטא ליה לב״י דנ״ט בר נ״ט שרי לכתחילה, ומשו״ה אף שהתרומה הוא לכאורה יחיד נגד הסמ״ק, הגהמ״י ור׳ רוחם, כיון שדבריו מסתברים יותר פסק כמותו, משום שלפי החולקים אין שום הבנה כלל מדוע אסור לגרום לנ״ט בר נ״ט לכתחילה, שהרי טעם שני הוא קלוש מאוד וא״כ מדוע לאסור, ולא נמצא שום טעם בגמ׳ ובראשונים לאסור זאת, ודין זה חשוב כפרה אדומה שאין לה טעם, גזירה גזרתי וחוקה חקקתי ואין לך רשות לערער אחריה. משא״כ התרומה דס״ל ככל הראשונים (שכתבנו לעיל אות א) דנ״ט בר נ״ט שרי אפי׳ לכתחילה משו״ה פסק כמותו.

ואף שבפרי מגדים (משבצ״ז סי׳ צה סק״ד) כתב דהטעם שאסור לגרום לנ״ט בר נ״ט לכתחילה הוא משום שחשוב ״כמבטל״ איסור לכתחילה. ולענ״ד טעם זה קשה, כיון שאין לפנינו שום איסור כרגע, ולכן כתב ״כמבטל״ שרק נראה כך ולא שמבטל ממש כיון שאין כאן שום איסור .

ועוד נראה לי להביא ראיה להתיר לכתחילה, מהא דאמרי׳ בזבחים צז. כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, ומבואר שלכתחילה בישלו שלמים ביום השני אף שעי״כ ביטלו את טעם השלמים של היום הראשון כדי שלא יהא נותר, ולא אמרי׳ דהוי כמבטל איסור לכתחילה, נמצא שאם בשלמים

שכדי שלא יהא נותר (שהוא איסור דאו') מותר לכתחילה ע"י בישול של שלמים באותה קדרה לבטלו, כ"ש בדגים שיש בהם טעם שני של בשר ולא יהיו איסור כלל, שמותר לכתחילה לבשלם בקדרה בשרית ע"מ לאוכלם עם כותח. ועיין בפרי חדש (סי' צה סק"א) שכתב שטעם האיסור הוא משום הרחקה. ועל טעמו אנו שואלים מה ראו חכמים לגזור כן.

והנה בשו"ע (סי' צה ס"א) כתב דגים "שנתבשלו או שנצלו" בקדרה של בשר וכו'. ומשמע שדין זה הוא רק בדיעבד וכמו שרצו כמה מהאחרונים ללמוד, וכן בסעי' ב כתב ביצה "שנתבשלה" במים בקדרה חולבת מותר לתת אותה בתוך התרנגולת. וגם זו לשון של דיעבד. וכן בסעי' ג כתב, קערות של בשר "שהודחו" ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן אפי' שניהם בני יומן מותר דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתרא. וגם בסעיף זה הלשון היא דיעבד, וכן בסי' צד ס"ט כתב "בשלו" דבש במחבת של בשר בת יומא והוריקוהו חם בקערה של חלב בת יומא מותר משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהתירא. והוא ג"כ לשון של דיעבד. ומחמת זה רצו לומר האחרונים שהשו"ע חזר בו ממ"ש בבדק הבית, וס"ל שרק בדיעבד שרי אבל לכתחילה לא. אולם אחר העיון במקורות הפוסקים נראה לדעתי שאי אפשר לומר כך בדעת השו"ע.

ידועים דברי האחרונים שכדי לדעת מה דעתו של השו"ע צריך לעיין בב"י ובמקורות הפוסקים ואין לסמוך על מה שכתוב בשו"ע, כמ"ש המהרש"א בחידושי אגדות למס' סוטה (כב.), וכן כתב הגאון בעל הסמ"ע בהקדמתו לחיבור הפרישה בזה"ל: וגם אל חיבור השולחן ערוך שחיברו הגאונים ומהרי"ק ומור"ם שמתי ליבי ודעתי וללמוד מהם דעה ובינה באתי, וראיתי שדעת הגאונים מהרי"ק ומור"ם היתה רצויה, רק שעיני רוב המעיינים בו היא סמויה, כי כונתן היתה שלא יפסקו מתוכן כי אם מי שלמד תחילה דברי בעל הטורים עם פירוש הבית יוסף, וידע מתוכם מקור כל דין וטעמו מהתלמוד ומגדולי המחברים. וא"כ כדי לדעת בדיוק מהי סברתו של מרן השו"ע, ומה פסק להלכה חייבים ללמוד את הב"י ואח"כ את השו"ע, וע"כ נפרש סעיף סעיף בב"י ובשו"ע סימן צה, ובכך נדע מהי דעתו להלכה ולמעשה.

בסעיף א' כתב השו"ע, דגים שנתבשלו או שנצלו וכו'. ובפשטות נראה דלשונו מורה על דיעבד, אולם ידוע דדרכו של השו"ע להעתיק את לשון הגמ' או הפוסקים, ואין דרכו לנסח מעצמו את ההלכה, וכיון שזו לשון הגמ' "דגים שעלו", השו"ע נגרר אחריה וכתב דגים שנתבשלו או שנצלו. שהרי כבר הוכחנו דמ"ש דגים שעלו זה לאו דוקא אלא אפי' לכתחילה, כמו שהיה פשוט לכל הראשונים בסוגיית הגמ' בפסחים (ל.), וכיון שבב"י ובבדק הבית ס"ל להתיר נ"ט בר נ"ט גם לכתחילה, א"כ ה"ה במ"ש בשו"ע דגים שנתבשלו או שנצלו, דשרי לכתחילה כדברי התרומה שפסק בב"י, וא"צ להדחק ולומר דמרן חזר בו. ועוד כתב בשו"ת שמע שלמה להרב שלמה עמאר שליט"א (ח"ב סי' ה) דהב"י לא רצה לשנות מלשון הגמ' ולכתוב לשון של לכתחילה, דאם היה עושה כן, היינו חושבים שכל אותם ראשונים שהביא בד"ה "דגים" שהם הרמב"ם, הרשב"א, הר"ן ועוד, סוברים דנ"ט בר נ"ט הוא רק בדיעבד, שהרי כתבו בלשון דיעבד, לכן השו"ע כתב כלשון הגמ' "וסמך" עלינו שנראה כיצד הוא ביאר בב"י ושם הוא סובר שמותר גם לכתחילה וכן כל אותם ראשונים.

בסעיף ב' כתב השו"ע, ביצה שנתבשלה במים בקדרה חולבת מותר לתת אותה בתוך התרנגולת אפי' לכתחילה ע"כ. והנה אף שלשון השו"ע מורה על דיעבד, מ"מ דין זה מקורו מתשובת הרשב"א (ח"א סי' תקטז) והב"י הביא את תשובת הרשב"א הנ"ל, וכבר הוכחנו שהרשב"א בתשובה סובר שלכתחילה מותר לגרום לנ"ט בר נ"ט, שהרי למד דין זה מקדשים, דאמרי' כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, וכשם שבקדשים התירו נ"ט בר נ"ט לכתחילה אע"פ שבלוע בקדרה טעם נותר, ה"ה בבשר וחלב, וכתב שם הרשב"א, שבשני דברים שייך נ"ט בר נ"ט בבשר וחלב וקדשים, ואם בקדשים שרי לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה ה"ה בבשר וחלב, וכמו שהוכיח כן ערך השולחן לר' יצחק טייב (סי' צה) מגמ' זו. וא"כ מ"ש בשו"ע ביצה שנתבשלה וכו' שזה לשון של דיעבד, זה משום שהשו"ע העתיק את לשונו של הרשב"א בתשובה כדרכו בקודש, אבל אה"נ שדעת הרשב"א והשו"ע דשרי לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה.

בסעיף ג' כתב השו"ע, קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת בחמין שהיד סולדת בהן אפי' שניהם בני יומן מותר משום דהוי ליה נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא. ע"כ. ומדכתב קערות של בשר "שהודחו", משמע דזה רק בדיעבד. אולם בב"י (ס"ג) ביאר אחרת, בתחילה הביא את דעת התרומה ודעימיה שאוסרים, ואילו הרשב"א, הרמב"ן והרא"ש, חולקים וס"ל דקערות שהודחו דינם כמו דגים שעלו בקערה שמותר, וכתב בבדק הבית ולעניין הלכה כיון שהאחרונים מסכימים להתיר ומסתבר טעמייהו הכי נקטינן. ומבואר דהב"י פוסק כהרמב"ן, הרשב"א והרא"ש, וכפי שהוכחנו בדברי הראשונים הללו לעיל דסברי דנ"ט בר נ"ט שרי אפי' לכתחילה, וא"כ מ"ש בשו"ע קערות שהודחו, זה משום שהעתיק את לשון הטור כדרכו בקודש, ואה"נ דשרי אפי' לכתחילה.

נמצא שבסעיפים א', ב', וג' אף שהשו"ע כתבם בלשון של דיעבד, מ"מ ס"ל להלכה דשרי לכתחילה, ורק משום שהעתיק את לשון הגמ' או הפוסקים כתבם בלשון של דיעבד.

אלא שהשו"ע בסי' תנב ס"ב כתב וז"ל: יש ליזהר מלהגעיל כלי בשר וכלי חלב ביחד אא"כ אחד אינו בן יומו. ע"כ. ומבואר בדעת מרן דלכתחילה אין לגרום לנ"ט בר נ"ט. ובשו"ת שמע שלמה, הרשל"צ הרב שלמה עמאר שליט"א (ח"ב סי' ה) ד"ה "אלא דיש", כתב לבאר ע"פ הפרי חדש (צה ס"ק י"א) דאף שמרן בב"י פסק להתיר בסי' צה ס"ג כמ"ש בבדק הבית, מ"מ כיון שרבים מהפוסקים אוסרים בזה לגמרי, אז אע"פ שדעת מרן בסי' צה להקל, מ"מ כאן אסר לכתחילה, כדי לחוש לדעת כל הני רבוותא-התרומה, הסמ"ג והתוס', וכמו שביאר דעתו בהלכות פסח סימן תנב ס"ב, אבל בדגים שעלו בקערה דבדיעבד מותר לכו"ע ולית מאן דפליג בזה, רק דיש מחמירים שלא לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה, ובב"י מתיר לגמרי, פשוט הוא שמתיר גם לכתחילה, כיון שדגים שעלו בקערה זה דינא דגמ' והמחלוקת היא בלכתחילה, ואילו קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת וכו', הוא דין שהוזכר בראשונים. וכיון שיש ראשונים שסוברים שהקערות אסורות אפי' בדיעבד לכן חשש להם מרן והחמיר בסי' תנב, אבל אין זה אומר שאסור לגרום לנ"ט בר נ"ט לכתחילה, שהרי

בסימן תנב סעי׳ א׳ דעת מרן שמותר להגעיל לכתחילה כלי חמץ קודם זמן איסורו אפי׳ בן יומו, מטעם דנותן טעם בר נותן טעם דהיתרא, ולכן אי אפשר לומר שמרן חזר בו לגמרי. ועוד אפשר לומר שלשון ״יש ליזהר״ אינו מצד הדין אלא זהירות בעלמא, וכמ״ש במחזיק ברכה סימן תרל סק״א.

וכן בסימן צד ס״ט כתב השו״ע, בשלו דבש במחבת של בשר בת יומא והוריקוהו חם בקערה של חלב בת יומא מותר משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם דהתירא. ומשמע דדין זה הוא בדיעבד ממה שכתב ״בשלו״ דבש, כלומר לכתחילה לא. אולם המעיין בב״י יראה שמקור דין זה הוא מהמרדכי בפסחים (סי׳ תקסב) דכתב מעשה בא לפני ר״י, שבשלו דבש במחבת של בשר בת יומא והוריקוהו חם בקערה של חלב בת יומא והתירה משום דשמנונית בדבש הוי נותן טעם לפגם, והביא ראיה לדבר. ואומר הב״י ולי נראה אפי׳ אם היה נותן טעם לשבח שרי משום דהוי נ״ט בר נ״ט דהתירא ע״כ.

ולפי״ז מה שכתב בשו״ע בלשון של דיעבד הוא משום שדרכו של מרן להעתיק את לשון הראשונים וכמ״ש לעיל, אבל אה״נ שמותר לכתחילה להוריק לקערה, ולא רק שמותר להוריק לקערה חלבית אלא אף לאוכלה עם חלב, וכמ״ש הפרי חדש (סקל״א) שאף לכתחילה מותר לאוכלו עם חלב וכל שכן להריקו לקערה של חלב וכדלקמן בר״ס צה, אלא שנמשך אחר לשון המרדכי, וכן כתב במנחת כהן (חלק הראשון פרק שנים עשר) ד״ה ״ודע״ שלדעת מרן מותר אפי׳ לכתחילה אלא שתפס לשון המרדכי.

נמצאנו למדים שלדעת מרן השו״ע מותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, ולכן מותר לבשל אורז בקדרה בשרית בת יומא על מנת לאכול אותו עם חלב דהוי נ״ט בר נ״ט, הבשר בקדרה והקדרה באורז ועדיין הכל היתר. וכן פסק בשו״ת יבי״א (ח״ט יו״ד סי׳ ד), בשו״ת שמע שלמה (ח״ב סי׳ ה) ובשו״ת תפילה למשה (ח״ב סי׳ יב).

ולכן מותר לחמם קציצות בשר במיקרוגל (באופן שהמיקרוגל נשאר נקי), ולאחר מכן לחמם פרוסת לחם כדי לאוכלה עם חלב, דהוי נ״ט בר נ״ט ומותר לכתחילה.

וכן מותר לאפות בתנור בורקס עם בשר, ולאחר מכן לאפות בו עוגה פרווה (באופן שהתנור נשאר נקי), ולאכול את אותה עוגה עם חלב, או נס קפה וכדו׳, דהוי נ״ט בר נ״ט הבשר בתנור והתנור בעוגה ועדיין הכל היתר.

ולפי״ז מה שמצוי במאפיות שתולים שלט בכניסה למאפיה שהעוגות והבורקסים הינם ״בחזקת חלבי״ וכדו׳, כיון שעוגות הפרווה ועוגות הגבינה נאפו בזה אחר זה באותו תנור. לדעת מרן השו״ע אין לזה יסוד כלל, דכיון שהעוגות נאפו בתנור בנפרד ולא יחד עם העוגות החלביות, א״כ שפיר הוי נ״ט בר נ״ט שמותר לכתחילה, החלב בתנור והתנור בבורקס ועדיין הכל היתר, ומותר לאכול בורקס זה בסעודה עם בשר.

אולם מסעדה המוכרת מאכלי בשר וגם מאכלי פרווה כמו פלאפל, צ׳יפס וכדומה, וכתוב על מאכלי הפרווה שהם ״בחזקת בשרי״, דהיינו שבאותם מלקחיים שלוקח המוכר את הבשר, לוקח בהם גם את הפלאפל, ואינו נזהר לקחת במלקחיים אחרות, יש להבהיר להם שאינם עושים כראוי, אלא ייחדו לעצמם מלקחיים אחרות למאכלי פרווה. ומכל מקום אם אינם נזהרים בזה, לא יאכל חלב יחד עם הפלאפל, אולם לאחר שאכל את הפלאפל, רשאי לאכול חלב, אף ללא המתנת שש שעות. (קונטרס כשרות המטבח).

ג. בדברי הזבחי צדק והכה״ח.

הזבחי צדק (סי׳ צה אות ב) כתב שאע״פ שמרן בבדק הבית דחה את דברי רבינו ירוחם, וכתב שמותר לבשל לכתחילה מאכלי פרווה בכלי של בשר על דעת לאוכלם בכותח, מ״מ כיון שבשו״ע כתב דגים שנתבשלו או שנצלו בקדרה של בשר מותר לאוכלם בכותח, משמע שלא התיר אלא בדיעבד, שאם לא כן היה לו לבאר, והואיל וכתב היד מלאכי (בכללי השו״ע אות טו) בשם הכנה״ג שהשו״ע חיברו מרן אחר בדק הבית, וכן הסכים מרן

החיד״א בשם הגדולים, שמע מינה שמרן חזר בו בשו״ע וס״ל להחמיר, ונמשך אחריו הכה״ח (סי׳ צה).

בשו״ת יבי״א (ח״ט יו״ד סי׳ ד אות ב) כתב שאין דבריהם מוכרחים, דמרן בשו״ע תפס כלשון הגמ׳ דגים ״שעלו״, וכתבו הפוסקים שה״ה נצלו או נתבשלו, ולדעת מרן הב״י הכל לכתחילה ולאו דוקא דיעבד, וא״כ אין לנו שום ראיה לומר שמרן חזר בו. ועוד דלאו מילתא פסיקתא היא שמרן חיבר את השו״ע אחר בדק הבית, שהרי האליה רבה (או״ח קא סק״ג) ס״ל שבדק הבית נתחבר אחר השו״ע, והביאו החיד״א במחזיק ברכה (סי׳ קא סק״א) ד״ה ״ומבין״ וז״ל: ומבין ריסי עיניו של הא״ר ניכר שתפס במושלם שספר בדק הבית חיברו מרן אחר שחיבר את ספר השו״ע, וזה כאשר צידדתי בקונטרס שם עולם, אלא שהכנה״ג פשיטא ליה איפכא ע״כ. וכן נראה מדברי המטה יהודה (סי׳ תסב), והשולחן גבוה (יו״ד סי׳ רסב ס״ק יד). וא״כ מבואר דלא מוכרח כלל שחיבור השולחן ערוך נתחבר אחר בדק הבית.

ואמרתי להביא ראיה ברורה לכך שהשו״ע סובר שנ״ט בר נ״ט מותר לכתחילה, אף אם נאמר שחיבור השו״ע נכתב אחר שכתב את חיבור בדק הבית, שהרי בסי׳ תנב ס״א כותב השו״ע וז״ל: יש ליזהר להגעיל קודם שעה חמישית כדי שלא יצטרך לדקדק אם הכלים בני יומן או לאו, או אם יש שישים במים נגד כלי שמגעיל או לא, וכו׳. מבואר להדיא בדברי השו״ע שמותר לכתחילה להגעיל כלים קודם שעה חמישית ואין צריך ליזהר בכל הדברים שכתבנו, משום דאז הלא הוא עדיין זמן היתר חמץ והוי ליה נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא, וכמ״ש המשנ״ב שם סק״א וסק״ג, דעניין הגעלה הוא שרתיחת המים מוציא הבלוע בכלי, אלא שיש לחוש שאח״כ הכלי יבלע חזרה מה שפלט, ומשו״ה אם הוא קודם שעה חמישית שהוא עדיין זמן היתר אף אם יבלע מה שפלט הוי נ״ט בר נ״ט דהיתרא ושרי.

ולכן אם דברי הזבחי צדק והכה״ח נכונים שמרן בשו״ע חזר בו ממ״ש בבדק הבית, היה צריך לכתוב זאת בלשון של דיעבד שהרי לדבריהם חזר בו בשו״ע בסי׳ צה ס״א וס״ל להחמיר בנ״ט בר נ״ט. אלא ודאי דס״ל למרן שמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, וכמו שהוכחנו זאת בסי׳ צה

סעיפים א׳, ב׳ וג׳ שבשלושתם מבואר להדיא בב״י דפסק כהראשונים דס״ל שמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, ומה שכתב בשו״ע בלשון דיעבד, היא דרכו בקודש להעתיק לשונות הפוסקים וכמו שהוכחנו זאת לעיל.

וכן בסי׳ תנב ד״ה ״ואדוני אבי״ ז״ל, ס״ל להב״י דשרי לכתחילה דכתב, קודם זמן איסורו יכול להגעיל אפי׳ כלי בן יומו וכו׳, וכן כתבו התוס׳ פרק כל הבשר (חולין קח: ד״ה ״נפל״), **ובסוף** ע״ז (עו.) ד״ה ״מכאן״ וז״ל: אבל כשמגעילין כלי חמץ בערב הפסח בד׳ שעות דשעת היתר הוא, יכול להגעיל אפי׳ כלי בן יומא בפחות משישים, דהוי נ״ט בר נ״ט של היתר, החמץ בקערה וממנו למים ומן המים חוזר ונבלע בקערה ועדיין הכל היתר. ועוד, כי יותר מתקלקל טעם חמץ בכלי שאין ראוי לאכילה ממה שמתקלקל טעם בשר בדגים שנתבשלו אחריו, לפי שהדגים ראויין לאכילה והבשר נותן בהם טעם לשבח. ע״כ. ומבואר להדיא דס״ל להתוס׳ דשרי לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, וכמו שהוכחנו לעיל דס״ל מכמה מקומות בש״ס, מפסחים ל: בעניין התנור, וכן מע״ז עו: בכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, וכמ״ש בחולין קיא: ד״ה ״הלכתא״, וכ״כ הרא״ש סוף ע״ז (פ״ה סי׳ לו) וז״ל: אבל בערב הפסח קודם ארבע שעות היתר הוא מותר להגעיל אפי׳ בן יומו והוי נ״ט בר נ״ט, הכלי במים וחוזר ונבלע בכלי וכולן היתר, ״והוי כמו״ דגים שעלו בקערה שמותר לאוכלן בכותח, ואפי׳ לדברי המפרשים עלו אין נתבשלו לא, הכא שרי, דהתם הבשר הנבלע בדגים חשוב טעם, כי נבלע אוכל באוכל, שהדגים ראויין לאכילה והבשר נותן טעם בהן לשבח, הילכך אסור לאוכלו בכותח אם נתבשלו בקדרה, אבל הכא טעם החמץ הנפלט מן הכלי למים וחוזר ונבלע בדופני הכלי, אין חשוב טעם שיחזור ויפלוט בפסח בתוך התבשיל עכ״ל. כלומר הרא״ש מדמה להדיא הגעלת כלים קודם שעה חמישית, לדגים שעלו בקערה, דכשם שבדגים שעלו בקערה דהוי נ״ט בר נ״ט ושרי לכתחילה, ה״ה דשרי לכתחילה להגעיל כלים בני יומן קודם שעה חמישית, ואפי׳ שאין שישים במים כיון דהוי נ״ט בר נ״ט, וכדבריהם פסק בשו״ע סי׳ תנב ס״א.

ומכל הלין מבואר להדיא בדברי הב״י, בבדק הבית ובשו״ע שמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, ולכן מותר לכתחילה לבשל בקדרה בשרית מאכל פרווה על מנת לאוכלו עם מאכל חלבי.

תשובה: מותר לכתחילה לבשל אורז או כל מאכל אחר פרווה בקדרה בשרית שהיא בת יומא על מנת לאוכלו בחלב.

וכן מיקרוגל לאחר שחיממו בו בשר (באופן שנשאר נקי) מותר לכתחילה לחמם בו פיתה על מנת לאוכלה עם גבינה.

וכן תנור שאפו בו בורקס בשרי מותר לכתחילה לאפות בו עוגת טורט פרווה על מנת לאוכלה עם נס קפה. וזה משום שמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט כדעת השו״ע (בסימן צה ס״א).

אולם לאשכנזים אין לעשות כן וכדברי הרמ״א שהחמיר בזה, ורק אם כבר בישל את האורז בדיעבד בקדרה בשרית, וגם נתן בדיעבד את האורז בחלב, רק אז יהיה מותר לאוכלו עם החלב. אבל לכתחילה אין לבשל את האורז בקדרה בשרית או אפי׳ לתת אותו בחלב על מנת לאוכלם יחד. (ש״ך צה סק״ג).

עיקרי הסוגיא בקיצור

איתא בגמ׳ חולין (קיא:) דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח כדאמר שמואל דנותן טעם בר נותן טעם הוא. ומבואר דאם בשלו דגים בקערה בשרית בת יומא מותר לאכול הדגים עם כותח, כיון שטעם הבשר בדגים הוא טעם שני, שהבשר נתן טעם בקדרה והקדרה בדגים ועדיין היתר הוא, וטעם שני בהיתר חכמים לא אסרוהו כיון שהוא קלוש.

להבנת הסוגיא, יש להקדים ולבאר שהנידון בסוגיא אי נ״ט בר נ״ט מותר לכתחילה או רק בדיעבד, זה רק בחלק הראשון של הגמ׳, **דגים שעלו בקערה**, שבזה נחלקו הראשונים והאחרונים. אבל מ״ש בחלק השני, **מותר לאוכלן בכותח**, זה לכו״ע מותר לכתחילה כלשון הגמ׳ מותר, והיינו

שגם אם נסבור שלכתחילה אסור לגרום לנ״ט בר נ״ט, מ״מ אחר שכבר נעשה, מותר לאכול את אותו דג בכותח. והשאלה היא, אם מותר לגרום לנ״ט בר נ״ט, דאילו בלאוכלן עם כותח ליכא פלוגתא כלל ומוסכם שמותר.

והנה את הגמ׳ בחולין אפשר ללמוד בשני אופנים.

הצד הראשון, דמ״ש דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, היינו רק בדיעבד שאם כבר בשלו דגים בקדרה של בשר, מותר לכתחילה לאוכלם בכותח, אבל לבשלם בקדרה בשרית לכתחילה על דעת לאוכלם בכותח אסור, שכן לשון הגמ׳ ״דגים שעלו״, שכבר עלו.

וכהצד הזה למדו הסמ״ק, הובאו דבריו בב״י סי׳ צה ד״ה ״כתב״, והגהות מיימוני ורבינו ירוחם. אלא שלפי פירוש זה אין שום טעם לגזרת חכמים, מדוע לכתחילה אין לגרום לנ״ט בר נ״ט, ומה ראו חכמים לאסור לכתחילה להעלות דגים בקערה בשרית על מנת לאוכלן בכותח, שאם הטעם משום הרחקה, היה להם גם לאסור לאוכלן עם הכותח מכ״ש, וקיי״ל שאם כבר נתבשל הדג בקדרה בשרית לכו״ע מותר לאוכלם בכותח, אלא ודאי שאין הטעם משום הרחקה. ולומר כהפמ״ג במשבצ״ז (סי׳ צה ס״ד) דהטעם הוא משום דהוי כמבטל איסור לכתחילה, גם קשה כיון שבשלמים לכתחילה היו עושים כן, ולא חשיב כמבטל איסור לכתחילה.

הצד שני, שאמנם בגמ׳ כתוב לשון דיעבד אבל אה״נ שגם לכתחילה מותר כך למד הב״י בסי׳ צה, כפי שהביא מדברי התרומה במפתחות, וכמ״ש בבדק הבית, וכן למדו רוב ככל הראשונים שמותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, ולמדו זאת מהגמ׳ בפסחים ל. אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה עד שיסיק את התנור. והמאירי, הר״ן, הרמב״ן, ר״ת ועוד, למדו דמ״ש בגמ׳ עד שיסיק, זה לאו דוקא אלא סגי בקינוח, ומ״ש הסקה אורחא דמלתא היא מפני שתנור דרכו בהיסק. וזאת משום שהבינו שנ״ט בר נ״ט שרי לכתחילה, או שפירשו דמ״ש עד שיסיק הכונה היסק מועט כדי להוריד את טיחת השומן ולהבליעה בתנור. ולדבריהם

הא דכתוב דגים שעלו בקערה זה לאו דוקא אלא ה״ה גם לכתחילה. ראיה נוספת ממ״ש בע״ז (עו.) כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו. ועיין בערך השולחן (סי׳ צה) דכתב שהתוס׳, הרא״ש והתרומה שהביאו גמ׳ זו ס״ל דשרי לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט.

והנה השו״ע (בסי׳ צה ס״א) כתב וז״ל: דגים שנתבשלו או נצלו בקדרה של בשר רחוצה יפה שאין שום שומן דבוק בה מותר לאוכלם בכותח משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא. ובפשטות דברי המחבר נראה שלכתחילה אין לגרום לנ״ט בר נ״ט, מדכתב דגים שנתבשלו או נצלו, שזה מורה על דיעבד, ורק אם כבר בשלם אז מותר לכתחילה לאוכלם בכותח, כן כתבו הט״ז (סק״ד), הפר״ח (סק״ד), המנחת כהן (חלק ראשון ספר התערובות פרק שנים עשר בתנאי השני), הכנה״ג ועוד.

הזבחי צדק (סי׳ צה אות ב) כתב, שאע״פ שמרן בבדק הבית דחה את דברי רבינו ירוחם וכתב שמותר לבשל לכתחילה מאכל פרווה בכלי של בשר ע״ד לאוכלו בכותח, מ״מ כיון שבשו״ע כתב דגים שנתבשלו או נצלו וכו׳, משמע שלא התיר אלא בדיעבד, שאם לא כן היה לו לבאר. ועוד כתב שם בשם האחרונים שהשו״ע נכתב לאחר חיבור בדק הבית, ושמע מינה שמרן חזר בו בשו״ע וס״ל להחמיר, ונמשך אחריו הכף החיים (סי׳ צה).

אלא שבשו״ת יביע אומר (ח״ט יו״ד סי׳ ד׳ אות ב) כתב שאין דבריהם מוכרחים, שהרי ישנם אחרונים דס״ל שבדק הבית נכתב לאחר השו״ע, א״כ הדבר לא מוכרע. ועוד, די״ל דמ״ש מרן דגים שנתבשלו או נצלו שרי לכתחילה ולאו דוקא דיעבד. וכמו שהוכחנו בסוגיא (אות ב) דדרכו של מרן להעתיק לשון הפוסקים, ולכן בסעי׳ א׳ כתב דגים שנתבשלו או נצלו שזו לשון הגמ׳, וכן בסעי׳ ב׳ כתב את לשון הרשב״א בתשובה, ביצה שנתבשלה וכו׳, וכן בסעי׳ ג׳ העתיק לשון הטור דפליג על התרומה ודעימיה. ולכן אף שמלשונו בשו״ע נראה לכאורה דרק בדיעבד מותר, אולם המעיין בראשונים הללו יראה דס״ל דנ״ט בר נ״ט שרי אפי׳ לכתחילה. וכן בסי׳ תנב כתב מרן דשרי להגעיל כלים קודם שעה חמישית משום דהוי נ״ט בר נ״ט, וכיון שזה זמן היתרא שרי. ומ״ש בסעי׳ ב׳ יש ליזהר לא להגעיל כלי חלב עם כלי בשר יחד, כתבנו ע״פ מ״ש בשו״ת שמע שלמה (ח״ב סי׳ ה)

שהביא לדברי הפר״ח דמרן חשש לדעת התרומה כיון שלשיטתו זה איסור גמור, משא״כ בדין נ״ט בר נ״ט מרן פסק שמותר לכתחילה, כיון דהפלוגתא בין הראשונים היא רק בלכתחילה דבדיעבד לכו״ע שרי.

נמצאנו למדים שלדעת מרן השו״ע מותר לכתחילה לגרום לנ״ט בר נ״ט, ולכן מותר לבשל אורז בקדרה בשרית בת יומא ולאכול את האורז עם חלב דהוי נ״ט בר נ״ט, הבשר בקדרה והקדרה באורז ועדיין הכל היתר. וכן פסק בשו״ת יבי״א (ח״ט יו״ד סי׳ ד), בשו״ת שמע שלמה (ח״ב סי׳ ה) ובשו״ת תפילה למשה (ח״ב סי׳ יב).

ולכן מותר לחמם קציצות בשר במיקרוגל (באופן שהמיקרוגל נשאר נקי), ולאחר מכן לחמם פרוסת לחם כדי לאוכלה עם חלב, דהוי נ״ט בר נ״ט דמותר לכתחילה.

וכן מותר לאפות בתנור בורקס עם בשר, ולאחר מכן לאפות בו עוגה פרווה (באופן שהתנור נשאר נקי), ולאכול את אותה עוגה עם חלב, או נס קפה וכדו׳, דהוי נ״ט בר נ״ט הבשר בתנור והתנור בעוגה ועדיין הכל היתר.

ולפי״ז מה שמצוי במאפיות שתולים שלט בכניסה למאפיה שהעוגות והבורקסים הינם ״בחזקת חלבי״ וכדו׳, כיון שעוגות הפרווה ועוגות הגבינה נאפו בזה אחר זה באותו תנור. לדעת מרן השו״ע אין לזה יסוד כלל, דכיון שהעוגות נאפו בתנור בנפרד ולא יחד עם העוגות החלביות, א״כ שפיר הוי נ״ט בר נ״ט שמותר לכתחילה, החלב בתנור והתנור בבורקס ועדיין הכל היתר, ומותר לאכול בורקס זה בסעודה עם בשר.

אולם מסעדה המוכרת מאכלי בשר וגם מאכלי פרווה כמו פלאפל, צ׳יפס וכדומה, וכתוב על מאכלי הפרווה שהם ״בחזקת בשרי״, דהיינו שבאותם מלקחיים שלוקח המוכר את הבשר, לוקח בהם גם את הפלאפל, ואינו נזהר לקחת במלקחיים אחרות, יש להבהיר להם שאינם עושים כראוי, אלא ייחדו לעצמם מלקחיים אחרות למאכלי פרווה. ומכל מקום אם אינם נזהרים בזה, לא יאכל חלב יחד עם הפלאפל, אולם לאחר שאכל את הפלאפל, רשאי לאכול חלב, אף ללא המתנת שש שעות. (קונטרס כשרות

המטבח).

סימן כח - בדין זיעה

א.	בביאור		דברי	הרא״ש.
ב.	בביאור		דברי	הרמ״א.
ג.	בביאור	דברי	הב״ח	ותה״ד.
ד.	בדין	מחבת	וחלב	שבתוכה.
ה.	האם	זיעת	האוכלין	כאוכלין.

ו. בדין ניצוק.

א. בביאור דברי הרא״ש

איתא במשנה מכשירין (פ״ב מ״א) זיעת האדם טהורה, שתה מים טמאים והזיעה זיעתו טהורה, שהזיעה אינה מהבל המים אלא שהגוף נתחמם ומזיע והוי זיעת האדם דטהורה (משנה אחרונה). בא במים שאובים והזיעה, זיעתו טמאה, וכתב הברטנורא דהזיעה מחמת המים היא, ומיירי במים שאובים.

ועוד אמרינן בפרק ב׳ מ״ב, מרחץ טמאה (של מים שאובים) זיעתה טמאה, וטהורה (כגון של מי מעיין) בכי יותן. בריכה שבבית הבית מזיע מחמתה, אם טמאה, זיעת כל הבית שמחמתה טמאה.

ועוד אמרינן בפרק ה׳ מ״י, המערה מחם לחם, ומצונן לצונן, ומחם לצונן טהור, מצונן לחם טמא. וכתב על כך הברטנורא שהתחתון החם מעלה הבל לעליון הצונן ומטמאו, שהענן העולה מן החם כמשקה הוא חשוב. וכן במשנה יא׳ אמרי׳, האשה שהיו ידיה טהורות ומגיסה בקדרה טמאה,

אם הזיעו ידיה (מהבל הקדרה נטמאו ידיה וכאילו נגעה במשקה שבקדרה) טמאות, היו ידיה טמאות ומגיסה בקדרה טהורה, אם הזיעו ידיה הקדרה טמאה, ר׳ יוסי אומר אם נטפו.

מכל הלשונות הללו מבואר דזיעת המשקים חשובה כמשקה ממש, שאם המשקה טמא זיעתו טמאה, ואם טהור זיעתו טהורה.

בשו״ת הרא״ש (כלל כ סי׳ כו) כתב, בני שיחיה ששאלת על אלפס חולבת אם יכולין לתת למטה בכירה תחת קדרה של בשר. נראה לי שאסור, ואפי׳ בדיעבד אם נעשה הייתי אוסר הקדרה, כי הזיעה העולה מן האלפס היא כמו חלב, כדתנן בפ״ב דמכשירין, מרחץ טמאה- זיעת כל הבית שמחמתה טמאה, ועוד שנינו התם זיעת האדם טהורה שתה מים טמאים והזיעה זיעתו טהורה, בא במים שאובין והזיע זיעתו טמאה. מכל הלין שמעינן דזיעת היוצא מן הדבר חשובה כאותו דבר, נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב, והוה ליה כטיפת חלב שנפלה על הקדרה מבחוץ שאוסר הקדרה, ואפי׳ יש שישים בקדרה כנגד הטיפה אוסרת כל סביבותיה. אלא שרבינו מאיר ז״ל היה אומר, אם יש בתבשיל שבקדרה שישים פעמים שישים של הטיפה מותרת, שהטיפה אינה אוסרת אלא עד שישים, ואם יש בתבשיל שישים לבטל אותם שישים מותר. אומנם אומר הרא״ש צריך לידע אם קדרה רותחת מקבלת זיעה, דשמא חום הרתיחה שבה מעכבתה מלקבל הזיעה, והכא יש לחוש שהאלפס שתחתיה מבטלת ומונעת רתיחת העליונה. נמצא שהרא״ש מסתפק האם הקדרה מקבלת הזיעה כאשר היא רותחת, ומצד שני יש לחוש דכיון שהאלפס שתחתיה מונע מהקדרה לרתוח אז היא כן תקבל הזיעה.

בתרומת הדשן (סי׳ קג) כתב על דברי הרא״ש, דמה שיש לאסור את קדרת הבשר זה רק באופן שהקדרה חמה בחום של יד סולדת מחמת הזיעה, אם אבל אם לא הגיעה לחום של יד סולדת אז אפי׳ הזיעה עלתה שעה או שעתיים אין איסור בדבר, אם לא שהקדרה רותחת בפנ״ע, ותדע שכן מנהג פשוט שתולים בשר לייבש למעלה מן הכירה שמבשלים עליה חלב תדיר, אע״פ שהזיעה עולה מן התבשיל של חלב, הואיל ואין היד סולדת בבשר מחמת חום אותה זיעה אינה נאסרת. ועיין בחידושי הגהות על

הטור (סי׳ צב אות ה) דהביא בשם הכנה״ג (הגב״י אות ע) שהעיר על דברי תה״ד, שהרי בראי״ש יש צד לומר דכאשר הקדרה רותחת היא לא תקבל הזיעה, ואילו התה״ד ס״ל דכאשר הקדרה רותחת היא כן מקבלת זיעה. וכתב ליישב דגם בדברי תה״ד צ״ל כך, דכשאין הקדרה רותחת ואין היד סולדת בזה פשיטא לן דמותר דמזה לא מיירי הרא״ש כלל, אם לא שהקדרה רותחת דאז יש להסתפק אי מקבלת זיעה וכדברי הרא״ש.

הב״י (סי׳ צב) הביא את דברי הרא״ש בתשובה, וכביאור התרומת הדשן דרק באופן שהיד סולדת בקדרה מחמת הזיעה יש לאסור. וכן פסק בשולחן ערוך (ס״ח) וז״ל: מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדרה של בשר, הזיעה עולה ונבלעת בקדרה ואוסרתה.

ב. בביאור דברי הרמ״א.

הרמ״א (סי׳ צב ס״ח) כתב, אם היה חלב במחבת בעינן שישים בתבשיל שבקדרה נגד החלב שבמחבת, וכל זה מיירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל עצמו לקדרה שעליה, וגם מיירי שהוא בקרוב כ״כ שהיד סולדת בזיעה במקום שנוגע בקדרה, אבל אם אין היד סולדת בזיעה הכל שרי.

דבריו צריכים ביאור במ״ש וגם מיירי שהוא בקרוב כ״כ שהיס״ד בזיעה. באיזה קדירת בשר מיירי רותחת או צוננת. בדברי תה״ד שכתב שאם אין היס״ד בזיעה אפי׳ אם היה הזיעה עולה שעה או שעתיים אין איסור בדבר, אם לא שהקדרה רותחת בפנ״ע. מבואר דכאשר הקדרה רותחת אין הבדל כלל אם הזיעה שמתחת רותחת או לא, דכיון שהיא רותחת אסורה (דלא כהכנה״ג שהקשה על דבריו). וכיון שהרמ״א מצריך יד סולדת בזיעה ממילא מדוייק דמיירי בקדרת בשר צוננת, ואם אין שישים בקדרה הכל אסור, גם הקדרה וגם התבשיל.

אלא שעדיין צריך ביאור מדוע גם התבשיל אסור, הקדרה מובן מדוע יש לאוסרה כיון שהזיעה נגעה בה, אבל מכח מה התבשיל נאסר?.

הרמ״א בסעי׳ ז כותב, אם נשפך חלב או שאר איסור רותח ע״ג קרקע והעמידו עליו קדרה חמה, אם מה שנשפך אינו אצל האש לא הוי רק כלי שני ולכן הקדרה אסורה דבולע קצת, והתבשיל מותר דתתאה גבר. ובש״ך (סקל״ב) כתב דאם (החלב) הוא אצל האש והוא חם פשיטא דהוי ככלי ראשון ועדיף מיניה, ואפי׳ העמידו עליו קדרה צוננת הכל אסור ״אפילו התבשיל״. מבואר מדבריו דבדין תתאה גבר אמרי׳ שהתחתון שהוא החלב החם חודר לקדרה הצונת עד התבשיל, וממילא מובן מדוע הרמ״א בסעי׳ ח פסק דאם אין שישים בקדרה הכל אסור הקדרה והתבשיל, דזה ילפינן מדין תתאה גבר.

אלא שביד יהודה (סי׳ צב סק״ס) בפירוש הקצר כתב אחרת, שאם העמידו על החלב החם קדרה צוננת אין אסורה אלא הקדרה, והתבשיל שבה שרי. והאמת שמסתבר יותר שדין תתאה גבר אינו אוסר אלא את הקדרה שהרי החלב נוגע בה, אבל התבשיל אינו נוגע כלל בחלב, וא״כ מדוע שיאסור?.

מכל מקום נמצא שנחלקו הש״ך והיד יהודה בחלב חם שהעמידו עליו קדרה צוננת, לדעת הש״ך הקדרה והתבשיל אסורים, ואילו היד יהודה ס״ל שרק הקדרה אסורה, אבל התבשיל מותר.

ג. בביאור פלוגתת הב״ח ותה״ד.

בשו״ת הב״ח החדשות (סי׳ כד) כתב לדון בבשר יבש שתלאוהו בבית הגוי בחדר שאופים בו לחם תמיד ושם מבשלים הגויים והזיעה עולה. והביא את דברי הרא״ש בתשובה (כלל כ סי׳ כו) לגבי מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדרה של בשר והזיעה עולה ונבלע בקדרה ואוסר עכ״ל. וכתב דנראה דמיירי בכירה שלהם שעשויה כקדרה ושופתין על פיה קדרה, דהתם ודאי כיון שהמחבת היא למטה בחלל הכירה והקדרה של בשר על פי הכירה אין מקום לזיעה להתפשט לצדדין, וא״כ בעלות הזיעה בה אל הקדרה ואוסרתה, ולפיכך לא נתן הרא״ש ז״ל שום גבול אלא כתב בסתם ונבלע בקדרה ואוסרתה, אבל בנידון דידן שהחדר רחב ומבשלים ע״פ התנור בכירה שלנו דאין לה חלל דהמקום מגולה וזיעה מתפשט גם

לצדדין, אעפ״י שעולה ג״כ למעלה אין לנו לומר שנבלע בודאי בבשר שתלה למעלה, ואין לנו לאסור הבשר מפני אותה זיעה עכ״ל.

וכתב בבדי השולחן (צב ס״ח בציונים אות שסד) להסביר דבריו, דיש חילוק בין קדרה שנמצאת על הכירה ממש, לבשר הנמצא על התנור, דאע״פ שבשניהם מגיע חום של יד סולדת מחמת הזיעה, מ״מ בקדרה שנמצאת ע״ג הכירה כיון שאין לזיעה שעולה מן המחבת מקום להתפשט לכן ע״י לחץ והצטברות הזיעה היא מצליחה לחדור ולהבליע בתוך הקדרה ולאוסרה, משא״כ בשר שנמצא מעל התנור אע״פ שמגיע לחום של יד סולדת, מ״מ כיון שיש לזיעה מקום להתפשט ואין חום זה מגיע בלחץ, היא אינה אוסרת את הבשר.

אלא שאח״כ כתב הב״ח שמדברי תה״ד (ח״ב סי׳ קג) נראה שפירש דתשובת הרא״ש, דאינו אוסר אלא א״כ היד סולדת בו בקדרה של בשר מחמת הזיעה, וכתב שכן המנהג שתולין בשר לייבש למעלה מן הכירה שמבשלין עליה חלב תדיר אע״פ שהזיעה עולה מן התבשיל של חלב, הואיל ואין היד סולדת בבשר מחמת חום אותה זיעה עכ״ל. נראה שמפרש תשובת הרא״ש, דאיירי בכירה שלנו ואפ״ה אסר הקדרה של בשר ולכן פירש דאיירי באופן שהיד סולדת. ע״כ. נמצא דלדברי תה״ד אין חילוק אם הזיעה חודרת ע״י לחץ או לא, אלא החילוק אם הקדרה או בשר חמים בחום שהיד סולדת מחמת הזיעה, וכל שהגיע ליד סולדת יש לאסור, וכתב הב״ח דאף שאני לא סובר כך, מ״מ להלכה לדבריו אנו שומעין.

ולפי״ז כותב הב״ח, בשר שתלוי למעלה מהתנור, אם הוא נמוך ותלוי ע״ג התבשילין בעניין שמחמת חום זיעת התבשילין היד סולדת בבשר אסור, אבל אם אין היד סולדת, או אפי׳ ספק יד סולדת אין לאסור מספק, מאחר שאפי׳ ודאי יד סולדת שרי מדינא לדעתינו כדפרשתי. וכן פסק בחידושי רעק״א (צב אות כא) כדברי הב״ח למעשה, דכל שיש ספק אם חם בחום של יד סולדת יש להתיר, ולפי״ז בכל ספק אם נתחמם בחום של יד סולדת מחמת הזיעה יש להתיר.

ד. בדין מחבת וחלב שבתוכה.

השו״ע (סי׳ צב ס״ח) כתב, מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדרה של בשר הזיעה עולה ונבלע בקדרה ואוסרתה. השו״ע כתב שהקדרה הבשרית נאסרת, אבל לא כתב מה דינה של הקדרה החלבית.

ביד יהודה (סקס״ט) בפירוש הקצר כתב, הזיעה עולה, דוקא עולה אבל אינה יורדת, לכן המחבת מותר זולת אם חוזר ונוטף מן הקדרה לתוך המחבת, ובארוך סקנ״ב כתב, מ״ש הרמ״א סעי׳ ז׳ ויורד משם אל הרוטב, מבואר דהזיעה מפליט ג״כ, ולכן צריכין שישים נגד הטיפה עכ״פ, מיהו דוקא כאן שהיא מכוסה ואין מקום לזיעה לעלות לכך בע״כ חוזר למטה ואוסר ג״כ, אם אין שישים נגד הטיפה, אבל לקמן גבי מחבת אין חשש אלא להקדרה דהזיעה עולה למעלה ונבלע, אבל המחבת כשירה משום דשם אינו מכוסה והזיעה שעולה אינה חוזרת עוד, זולת אם אנו רואים שנתלחלח הקדרה למטה כ״כ עד שחוזר ונופל ממנו טיפות לתוך המחבת ע״כ. ומבואר דרק כאשר יורדות טיפות מהזיעה שנוצרה בקדרה בשרית לקדרה החלבית יש לאסור החלב.

והנה הלבוש (סי׳ צג) ד״ה ״אם כיסה״ כתב, אם כיסה תבשיל של בשר בכיסוי של חלב או איפכא צריך שישים כנגד כל הכיסוי, ואפי׳ אם הכיסוי נקוב ויוצא ההבל דרך שם מ״מ טעם שבכיסוי נכנס לתבשיל עכ״ל. ומבואר מדבריו דאפי׳ כאשר יש נקבים בכיסוי שההבל יוצא דרכם אפ״ה יש לאסור הקדרה, שגם בכה״ג עובר טעם מהכיסוי לקדרה ואוסר הכל. ויש לשאול מדוע לאסור, שהרי לא יורדות טיפות מהכיסוי לקדרה.

המשנה במכשירין (פ״ה מי״א) היו ידיה טמאות ומגיסה בקדרה טהורה, אם הזיעו ידיה הקדרה טמאה. וביאר הברטנורא, לפי שההבל מחבר בין הזיעה שבידיה למשקין שקדרה. וה״ה לנד״ד דאף שההבל יוצא מהנקבים שבקדרה ולא יורדות טיפות זיעה לקדרה, אפ״ה אסור שההבל שנוגע בקדרה מפליט ממנה טעם שבכיסוי, וע״י האדים עובר טעם שבכיסוי לקדרה.

נמצא שנחלקו היד יהודה והלבוש בדין המחבת. היד יהודה סבר שרק אם נטפו טיפות מהקדרה הבשרית יש לאסור את המחבת, ואם לא, לא.

והלבוש ס״ל שאפי׳ שלא נטפו טיפות, מ״מ ע״י האדים עובר טעם מהקדרה הבשרית למחבת ואוסרה.

בבדי השולחן (ס״ק קסו) הביא את מחלוקת היד יהודה והלבוש, וכתב שלדינא נראה שיש להקל בזה, דהיינו כהיד יהודה שרק אם נטפו טיפות אז יש לאסור, ובלא נטף בכלל אין לאסור.

ה. האם זיעת האוכלין כאוכלין.

הרמב״ם (פ״ז מהל׳ טומאת אוכלין ה״ד) כותב, דבש הזיפים ודבש הצפחת הניצוק שלהם חיבור, ואפי׳ היה מערה מצונן לצונן מפני שיש להם ריר, והרי הן נמשכין כדבק. ולפיכך כל האוכלין אין הניצוק שלהן חיבור ואפי׳ היו עבים הרבה כגון הגריסין והחלב המהותך וכיוצא בהן, לפי שאין הן ריר, וכן שאר כל המשקין אין הניצוק שלהן חיבור אלא אם כן ערה מצונן לחם כמו שביארנו. עכ״ל. מבואר מדבריו דהניצוק של דבש הזיפים ודבש הצפחת בלבד חשוב חיבור. אבל בשאר דבר בין באוכלין ובין במשקין אין הניצוק שלהן חשוב חיבור. ורק במשקין אם מערה מצונן לחם חשוב חיבור. משא״כ באוכלין אפי׳ באופן כזה אינו חשוב חיבור.

הפתחי תשובה (סי׳ צב סק״ו) מביא שהפמ״ג (או״ח בהנהגת הוראות איסור והיתר סדר שני אות לז), פסק דברמב״ם הנ״ל מבואר דדוקא זיעת משקין כמוהו אבל אוכלין כמו חלב המהותך אין זעתו כמוהו. א״כ יש לדון טובא אם היתה מחבת חמה מחלב למטה ולמעלה סמוך דבר כשר, והזיעה עולה אפי׳ יד סולדת בזיעה אפשר יש להתיר. ומבואר דזיעת האוכלין לאו כאוכלין ושרי.

בתורת חטאת (כלל לה דין ו) כתב וז״ל: כתב בתשובת מיימון (הגהמ״י) סוף הל׳ מאכלות אסורות תשובת ר״י, אם אפו על כירה פשטידא (בשרי) וכיסו עליו כלי של ברזל ושוב אפו תחתיו לפאדין (חלבי) בלא ליבון או להיפך, מותר כי לא נמצא ריחא ופיטום לכלי שיחזור ויפטם לאוכל, ואפי׳ כלי בת יומא רק שלא יגע ממש עכ״ל. וצ״ע דמאי שנא מכיסוי שעל הקדרה שאוסר, שהרי הטור בסי׳ תנא סי״ד כתב כיסוי של ברזל שמכסין בו

הקדרה צריך הגעלה כיון שמזיע בכל שעה מחום הקדרה. ובב״י אות יד׳ ד״ה ״ומה״ כתב שהמקור לאסור כיסוי של קדרה הוא מהא דאמרי׳ במתני׳ סוף פרק ה׳ דמכשירין (מ״א) היו ידיה טמאות ומגיסה בקדרה טהורה, אם הזיעו ידיה הקדרה טמאה, ואם יד שמגיסה בקדרה מטמאת אותה כ״ש כיסוי שמכסה את כל הקדרה. וכן פסק הרמ״א (סי׳ צג ס״א) שדין כיסוי הקדרה כדין הקדרה עצמה.

מתרץ התורת חטאת שם, ואפשר לומר דהואיל והנאפה תחתיו הוא יבש, איננו מעלה זיעה כמו קדרה, ולכן לא קיבל רק ריחא בעלמא שאין בו ממש עכ״ל. מבואר דס״ל לתורת חטאת שיש חילוק בין זיעת אוכלין לזיעת משקין, זיעת אוכלין לאו כאוכלין ומשו״ה התיר כהגמ״י להשתמש בכיסוי למאכל חלב אחר שהשתמשו בו למאכל בשר. משא״כ זיעת משקין נחשבת כמשקין ולכן כיסוי הקדרה שמבשלים בה דינה כקדרה.

נמצא שהגהמ״י, הרמב״ם, התורת חטאת והפמ״ג ס״ל דזיעת האוכלין אינה אוסרת, ועיין בשו״ת יביע אומר (ח״ה יו״ד סי׳ ז׳ אות ד) שהביא עוד אחרונים דס״ל הכי.

אלא שבמנחת יעקב על התורת חטאת (אות כא) כתב להקשות, דהטור באו״ח (סי׳ תנא) סט״ו כתב וז״ל: כיסוי של ברזל שמשימין אותו על חררה שנאפית על כירה צריך ליבון כי ברוב פעמים נוגעות בו, ועוד שהוא מזיע מהבל החררה שתחתיו עכ״ל. מבואר דס״ל לטור דזיעת האוכלין חשובה כאוכלין, וא״כ קשה על תירוצו של התורת חטאת שהסביר בהגמ״י שזיעת האוכלין לאו כאוכלין.

ולכאורה היה אפשר לומר דלאו קושיה היא אלא פלוגתא בראשונים, דאף שהטור ס״ל דזיעת האוכלין כאוכלין, מ״מ הגהמ״י לא סבר כן.

אלא שהרמ״א בעצמו בסי׳ קח ס״א כותב אם אפו או צלו איסור והיתר תחת מחבת אחת וכו׳, אבל בזה אחר זה אין לחוש אלא אם כן הזיעה המחבת דאז אסור אפי׳ בזה אחר זה אם היו שניהם מגולין דהוי ככיסו

של קדרה. מבואר דס״ל לרמ״א כאן דזיעת האוכלין כן חשובה כאוכלין, וא״כ נמצא שהרמ״א סותר את דבריו במ״ש בתורת חטאת להסביר דברי הגהמ״י.

המנחת יעקב שם כתב שלושה תירוצים ליישב דברי התורת חטאת מהטור. **א**. אפשר דשאני התם (הטור) כיון שנשתמש בו כל השנה חיישינן לזיעה קצת אף בלא רוטב, משא״כ הכא דלא נשתמש בו רק פעם אחת. **ב**. עוד י״ל דהתם לעניין ליבון והגעלה לכתחילה קאמר דיש להחמיר, משא״כ (הכא בתורת חטאת) בדיעבד. **ג**. עוד דאף דאינו מזיע כ״כ כמו כיסוי קדרה, מ״מ מזיע קצת וחמץ בפסח במשהו, ומשו״ה הצריך הטור ליבון משא״כ הכא. ובתרוצים הללו אפשר ליישב את הסתירה מהתורת חטאת לרמ״א, חוץ מתירוץ ג׳ דמיירי בפסח.

וביד יהודה (סי׳ קח סקט״ז) בפירוש הארוך כתב לחלק אחרת, דמ״ש הטור גבי כיסוי של ברזל שע״ג החררה שנאפית דצריכה ליבון, דשם הוא על הכלי בעצמו שאפה בו הוא סמוך לחררה אז גם מעט הזיעה מגיע תיכף לכיסוי, משא״כ מחבת שאופין תחתיו שהוא רחב הרבה וגבוה מהפשטידא, אז מעט הזיעה שיוצאת מתיבשת ואינה מגיעה למחבת עצמו, ולכן מותר אא״כ אנחנו רואים שהזיע אסור.

בבדי השולחן (סי׳ צב ק״ס קסב) הביא לפלוגתת האחרונים אי זיעת האוכלין כאוכלין או לא, והכריע כהאוסרים.

ו. בדין ניצוק.

המרדכי פרק כל הבשר (סי׳ תשטו) כתב, מצאתי שאסור לשפוך מכלי כשר שיש בו שמן כשר לתוך נר דולק ובו חלב, או שומן של עובד כוכבים, דתניא פ״ה דמס׳ מכשירין, המערה מחם לחם, ומצונן לצונן, ומחם לצונן טהור, מצונן לחם טמא, ר״ש אומר אף המערה מחם לחם, כוחו של תחתון יפה משל עליון. אלמא דכולי עלמא צונן לתוך חם טמא, והוא הדין לאיסור והיתר.

אלא שבתה״ד (סי׳ קג) כתב לחלוק עליו, והביא ראשונים דסברי דאין שייך ניצוק בשאר איסורים אלא גבי יין נסך וטומאה וטהרה, משום דהני מילי תולין בנגיעה ולא בנתינת טעם, אבל שאר איסורין דלא תלו אלא בנתינת טעם אין ניצוק אוסר בהם. וסיים תה״ד דאין המרדכי לפני כדי לדקדק בו מה טעמו, אבל מה שברור דאינו מטעם ניצוק, דהיינו תתאה גבר, דזה חידוש גדול לומר שתתאה גבר אוסר במרחק כזה של ניצוק, דהא תתאה גבר אוסר רק דבר שהוא סמוך לתתאה ולא ניצוק.

המשנה במכשירין (פ״ה מ״י) אומרת, המערה מחם לחם ומצונן לצונן, ומחם לצונן טהור, מצונן לחם טמא. וילי״ע מה הטעם במ״ש מצונן לחם טמא. הרע״ב כתב, מצונן לחם טמא, שתחתון החם מעלה הבל לעליון הצונן ומטמאו, שהענן העולה מן החם כמשקה הוא חשוב. מבואר דהטעם הוא משום הבל (זיעה) שהיא אוסרת את הצונן. התוס׳ יו״ט הקשה על פירוש הרע״ב, דא״כ בלא ניצוק נמי כל שמעלה חום מתחתון לעליון כדאמרי׳ לעיל פ״ב מה שכתב בזיעת מרחץ, והיינו דאם הטעם הוא משום הבל מדוע המשנה מדברת על המערה, שהרי רק ההבל הוא שאוסר. ועוד דאם הוא מטעם הבל שאוסר, תנינא חדא זימנא בפ״ב לעניין מרחץ שהזיעה אוסרת. אבל הרמב״ם פירש לפי שעמוד המשקה אשר יקרא ניצוק יתחמם בהיות קצהו החם הטמא ויחמם המשקה אשר בכלי העליון וכו׳ וכ״כ בחיבורו פ״ז מהל׳ טומאת אוכלין. מבואר דטעמו הוא משום ניצוק (תתאה גבר).

נמצא שנחלקו הרע״ב והתיו״ט בטעם המשנה שאוסרת. הרע״ב סבר דדין המשנה מטעם הבל (זיעה), והתיו״ט סבר דהוא מטעם ניצוק (תתאה גבר).

והנה הדרכי משה (סי׳ קח סק״ה) הביא את דינו של המרדכי, ואח״כ הביא את דעת האיסור והיתר הארוך (כלל כט סוף דין ו) דבדיעבד אין לחוש. וכן ברמ״א (סי׳ קה סוף ס״ג) כתב, אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור (מרדכי), ובדיעבד אין לחוש (הארוך). ובביאור הגר״א (סקכ״א) כתב דמה שהתיר הרמ״א בדיעבד זה משום שהתה״ד סתר את דברי המרדכי ולכן בדיעבד אפשר לסמוך עליו.

הט״ז (סק״ו) הסביר את דברי הרמ״א שכתב לאסור, דהטעם הוא כמ״ש באיסור והיתר דתתאה גבר ומחברו בניצוק, דהיינו שהשמן הכשר נאסר רק בגלל הניצוק, ואינו מטעם הבל (זיעה) כלל. ואילו הש״ך (סקי״א) כתב דהטעם הוא משום דההבל עולה מהנר למעלה, וטעם זה מוכרח מהראיה שהביא המרדכי בחולין פכ״ה, ממשנה דמכשירין (פ״ה מ״ב) דמצונן לחם טמא. נמצא שהש״ך והט״ז נחלקו בפלוגתת הרע״ב והרמב״ם, הט״ז סבר כהרמב״ם משום ניצוק, והש״ך כרע״ב משום הבל.

אלא שיש להקשות על הש״ך. **א**. אם דברי הרמ״א הם מטעם הבל, מדוע הרמ״א כתב כאן שבדיעבד מותר, ואילו בסי׳ צב ס״ח אסר אפי׳ בדיעבד. **ב**. אם דברי הרמ״א הם מטעם הבל, מדוע הרמ״א הכניס בסימן שמדבר על תתאה גבר דין זיעה, הרי מקומו בסי׳ צב ולא בסימן קה. **ג**. אם דברי הרמ״א הם מטעם הבל, מדוע כתוב במשנה המערה, וכן ברמ״א אסור לערות, הרי האיסור הוא משום הבל, וגם בלא ניצוק יש לאסור.

משא״כ לדברי הט״ז לא קשה כלל, דטעם הרמ״א הוא משום תתאה גבר (ניצוק), וסימן זה מדבר על תתאה גבר, וכן מ״ש שמותר בדיעבד, זה משום דמיירי בדין תתאה גבר, ומה שאסר הרמ״א בסימן צב מיירי בזיעה והם שני דינים שונים, וכאן המשנה אומרת המערה, וכן הרמ״א אוסר עירוי בדוקא דמיירי בדין ניצוק.

הפמ״ג (במשבצ״ז סי׳ קה סק״ו) כתב דלדינא ליכא פלוגתא בין הט״ז (רמב״ם) והש״ך (רע״ב), דטעמא התם (במתני׳) במערה מצונן לחם שהבל התחתון עולה עם הניצוק, כיון דתתאה גבר מחמם לעליון להניצוק, וגם למה שבכלי העליון קצת, ותו הוה ליה זיעת המשקה טמאה כמשקה, כמבואר בפ״ב דמכשירין (מ״ב), משא״כ אי לא היה תתאה גבר והיה הניצוק קר, לא היה כח בעננ התחתון לעלות למעלה ולא היה נטמא המשקה העליון, אלא כיון שהתחתון גובר הניצוק מתחמם ויש כח בעננ התחתון לעלות, והבל וענן הוה כמשקה יעו״ש היטב. וה״ה לעניין איסור, דאסור לכתחילה מטעם ניצוק, ר״ל דע״י ניצוק ההבל עולה למעלה, ודא ודא ר״ל פירוש הט״ז והש״ך אחד הוא עכ״ל.

נמצא לדבריו דבר מחודש בדין ניצוק, שאף שהאדים של התתאה אינם חמים בחום השיד סולדת ואינם יכולים לאסור את העליון ללא הניצוק, ע״י הניצוק מקבלים האדים כח לעלות לאסור את העליון. ולפ״ז ליכא פלוגתא בין הט״ז והש״ך, הט״ז דכתב דטעם הרמ״א הוא משום תתאה גבר ג״כ ס״ל דהוא מטעם ניצוק, וכן הש״ך דכתב שהטעם משום ההבל מודה דהוא גם ע״י הניצוק. וכן הרמב״ם והרע״ב בהכרח דס״ל שצריך שני דברים כדי לאסור- ההבל והניצוק. והסבר זה רמוז גם בתיו״ט דכתב ואולי דא״א בלא ניצוק, דצריך גם הבל וגם ניצוק. וכן בסוף דבריו כתב, גם דברי הרב יכולין להתפרש דהחום מעלה ההבל בניצוק, ומשו״ה מטמא העליון, אבל בלאו הכי ״אין חום התחתון״ מטמא לעליון כשאין כאן ניצוק עכ״ל. מבואר דכאשר אין בתחתון חום של יד סולדת בו אז ללא הניצוק אין יכול לאסור העליון, ורק ע״י הניצוק נאסר העליון.

בבדי השולחן (סי׳ צב ס״ק קפ) הביא את דברי הרמ״א בסימן קג ס״ג דאסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור, ובדיעבד אין לחוש עכ״ל. וכתב דנראה לפי״ז דה״ה שאין לערות לכתחילה מכלי סתמי לכלי שיש בו תבשיל חלבי חם או תבשיל בשר חם, דמה שנשאר בכלי הסתמי יעשה חלבי או בשרי, ודבר זה שכיח טובא כשרוצים להוסיף מים לתבשיל חלבי או בשרי ומערים לתוכו מקומקום סתמי, וכמדומה שאין נזהרים בזה.

ועוד כתב שם, נראה שיש להיזהר כן אף כשמערה לתוך כלי חלבי או בשרי חם שלא נמצא שם עכשיו רק מים או ירקות, אף שהטעם החלבי או הבשרי הוא רק נ״ט בר נ״ט דהא אנן מחמירינן לכתחילה אף בנ״ט בר נ״ט כשהוא בדרך בישול כמ״ש הרמ״א (סי׳ צה ס״ב).

ועוד כתב שם, נראה שיש להחמיר כן אף כשמערה צונן לתוך חם כשהוא בכלי שני וכמו שכתבנו הטעם לזה בביאורים. והא דאסרינן לערות הוא דוקא כשמערה צונן לתוך חם, אבל המערה חם לתוך חם (שבמשנה כתוב חם לתוך חם טהור) דעת החכמת אדם (כלל נט דין ה׳) שמותר לערות, אמנם היד יהודה בסי׳ קה כתב להחמיר בזה וגם הפמ״ג שם נשאר בצ״ע. וכתב

הבדי השולחן בביאורים ד״ה ״תולין בשר ליבש״ דיש להחמיר בפלוגתא זו.

אלא שבספר מעדני אשר (סי׳ קד) הסתפק כאשר החמין של שבת מצטמק ורוצים לערות עליו מים חמים מדוד מים פרווה, האם נהיה הדוד בשרי מדין ניצוק, או שמא כיון דהוי חם לתוך חם לית לן בה. ושמעתי ממו״ר הג״ר עזריאל אויערבך שליט״א שאפשר להקל בזה, כיון שלא מצאנו דין ניצוק בהיתר, אלא רק באיסורים, שהרי המרדכי דיבר על שמן כשר עם שמן של איסור.

ובד״ה ״ומ״מ״ כתב, נלע״ד דאפשר שגם הגרש״ז לא היקל בזה אלא בחם לתוך חם שבעצם לא מובן מה איסור שייך בזה, ויש שהקילו בזה למעשה כמ״ש לעיל באות ב׳. אבל היכא דהוי ניצוק מעיקר הדין מצונן לחם לכאורה יש להחמיר גם בהיתר, ועל כן כשרוצים להוסיף מים קרים לקדרה בשרית רותחת ראוי לעשות כן רק מתוך כלי בשרי.

מצוי מאוד שבמוצאי ש״ק כאשר רוצים לנקות את הקדרות משאריות האוכל מערים עליהם מים חמים מהמיחם לתוך הקדרה הבשרית, בכה״ג ודאי שאין שום איסור והמיחם לא נאסר, דמחם לצונן אמרי׳ במשנה טהור, ולא נחלקו בזה האחרונים כלל.

סימן כט - בדין ריחא

א. בביאור הגמרות והראשונים.
ב. האם לדעת לוי ריחא לאו מילתא לכתחילה או בדיעבד.
ג. בביאור דברי רב דאמר ריחא מילתא.
ד. בדברי לוי דריחא לאו מילתא.
ה. בביאור הסברות בין רב ללוי.

ו. בביאור דברי השו״ע (סימן קח ס״ד).
ז. דינים העולים למעשה.
ח. עיקרי הסוגיא בקיצור.

שאלה: בביתנו תנור ובו תא אחד לאפיה, מפאת חוסר הזמן ברצוני לאפות יחד שני מגשים נפרדים מגש אחד עם מאפה חלבי ומגש שני עם מאפה בשרי, האם מותר לעשות כן לכתחילה. ואם לא, מה הדין כאשר כבר נאפו יחד, האם יש לאסור בדיעבד או לא.

א בביאור הגמרות והראשונים.

איתא בגמ׳ פסחים (עו:) אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור, מאי טעמא מפטמי מהדדי, ולוי אמר אפי׳ בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר, מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא.

מיתיבי אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת, מאי לאו תערובת טעמים וקשיא ללוי, לא מפני תערובת גופין (מחשש שמא יחליפו פסחיהם והפסח יאכל שלא למנויו) הכי נמי מסתברא מדקתני סיפא אפי׳ גדי וטלה, אי אמרת בשלמא מפני תערובת גופין היינו דקתני אפי׳ גדי וטלה, אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים, מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי, אלא מאי על כרחך מפני תערובת גופין הוא דאסור, אבל תערובת טעמים שרי. לימא תהוי תיובתא דרב, אמר רבי ירמיה הכא במאי עסקינן כגון שצלאו בשתי קדירות וכו׳, והכי קאמר אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת, מאי תערובת, תערובת טעמים, ואפי׳ גדי וטלה. נמצא דרב מפרש להך ברייתא דמיירי בגדי וגדי שהוא משום תערובת טעמים, והסיפא דמיירי בגדי וטלה, מיירי מפני תערובת גופין.

ועוד איתא התם, הרודה פת חמה ונתנה ע״פ חבית יין של תרומה, ר״מ אוסר ור׳ יהודה מתיר, ר׳ יוסי מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורין מפני שהשעורין שואבות. מאי לאו תנאי היא, דמר (ר׳ יהודה) סבר ריחא לאו

מילתא היא, ומר (ר״מ) סבר ריחא מילתא היא, ללוי ודאי תנאי היא, לרב נימא תנאי היא, אמר לך רב דכולי עלמא ריחא מילתא היא, לאו איתמר עליה דההיא אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור וכו׳,

ועוד תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאוכלה בכותחא. ההיא בניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבה מפרזקיא למיכלא בכותחא. מר בר רב אשי אמר אפי׳ במילחא נמי אסורה, משום דקשיא לריחא ולדבר אחר.

ובפשטות נראה מדברי הגמ׳ שהלכה כרב, דכולי תנאי סברי כרב דריחא מילתא, ועוד שהגמ׳ מביאה מעשים שכך נהגו האמוראים דריחא מילתא כרב.

רש״י ד״ה ״אמר לך רב״ כותב, ואע״ג דקיימי תנאי כוותיה דרב, הלכתא כוותיה דלוי, דהא איפלגו בה אביי ורבא גבי בת תיהא במס׳ ע״ז (סו:), וקם ליה רבא בשיטתיה דלוי ואמר ריחא לאו מילתא היא, ואביי ורבא הלכתא כרבא, וכן הוא בתשובת הגאונים, ואף משמו של רבי אליעזר בן יצחק נאמר לי דלא חייש לה עכ״ל. נמצא לדעת רש״י דהלכה כלוי דריחא לאו מילתא.

ומבואר מכל הלין, דלוי סבר דריחא לאו מילתא כרבא, ואילו רב דאמר דריחא מילתא היא סבר כאביי, ואין הלכה כאביי.

אלא שהתוס׳ ד״ה ״אסרה רבא מפרזקיא״ כתבו, מכאן פוסק ר״ת כרב, דהיינו כיון שהגמ׳ מביאה מעשה רב דלא כלוי מוכח מכאן שהלכה כרב, שכן פשטות הגמ׳ כרב. אלא שקשה מהגמ׳ בע״ז דפליגי אביי ורבא והלכתא כרבא, על כך אומ׳ התוס׳, ורבא נמי דשרי בבת תיהא (ע״ז סו:) מצי סבר כוותיה. התוס׳ בע״ז ד״ה ״רבא״ הקשו דאי פליגי אביי ורבא בפלוגתא דרב ולוי, א״כ ה״ל לאתויי פלוגתייהו התם (בפסחים). והוכיחו התוס׳ שאביי דסבר הכא ריחא מילתא יכול להודות ללוי שבדר״כ ריחא לאו מילתא היא, ושאני הכא שהוא נהנה ומריח מן האיסור היין עצמו

הלכך הוי לגמרי כאילו שותה מן היין, אבל התם ריח האיסור בתוך ההיתר והוא אוכל את ההיתר, ובזה אפי׳ אביי יודה דריחא לאו מילתא. ורבא נמי מצי סבר כרב דריחא בדר״כ מילתא, ושאני הכא שהריח ״מזיק לו״ לפי שנכנס בגופו ולכך אמר דריחא לאו מילתא, משא״כ ברב סבר ריחא מילתא היא.

ובהסבר הדברים צ״ל כך, כיון דבעיקרון לוי מודה דריחא מילתא היא, א״כ יותר שייך לומר ריחא מילתא בבת תיהא מאשר בבשר שחוטה ונבילה, שאם בבשר שחוטה ונבילה שהריח מגיע מהנבילה ועובר לשחוטה אמרי׳ ריחא מילתא, כ״ש ששייך לומר ריחא מלתא בבת תיהא שהרי הוא מריח מהיין נסך בעצמו, א״כ מדוע רבא ס״ל דריחא לאו מילתא. מסבירים התוס׳ הא דסבר רבא בבת תיהא דריחא לאו מילתא זה משום שהריח כ״כ חזק ומזיק לו ולא חשוב כשותה, ומשו״ה התיר רבא שמזיקו, ובדומה לזה מצינו בגמ׳ ברכות דהשותה שמן זית כיון שמזיקו אינו מברך עליו, וה״ה הכא כיון שהיין מזיקו ממילא לא חשוב כשותה ומשו״ה ריחא לאו מילתא. אבל בבשר שחוטה ונבילה כיון שאינו מזיקו סבר כרב דריחא מילתא היא.

נמצא לפי התוס׳ שיש כמה דרגות לגבי הריח. **א**. פת חמה וחבית פתוחה אסור לכו״ע כריש לקיש. **ב**. ריח פיטום נבילה, שנחלקו בו רב ולוי, ובהא הלכה כרב. **ג**. למטה מהם ריחא דבת תיהא פלוגתת אביי ורבא, והלכה כרבא. **ד**. פת צוננת וחבית פתוחה, או פת חמה וחבית מגופה, פלוגתא דר״מ ור״י. ה. המותר לכו״ע פת צוננת וחבית מגופה.

נמצא דפליגי רש״י והתוס׳ בפסק ההלכה, רש״י פסק להלכה כלוי, ואילו התוס׳ פסקו להלכה כרב.

ויש להקשות על דברי רש״י דפסק כלוי, מהא דאמרי׳ בפסחים תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא, פת שאפאה עם הצלי בתנור אסור לאוכלו בכותח, ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא אסרה רבא מפרזקיא למיכליה בכותחא, מר בר רב אשי אמר אפי׳ במילחא נמי אסורא משום דקשיא לריחא ולדבר אחר. ומגמ׳ זו רואים בפירוש דלא כשיטת רש״י.

הרי"ף (חולין לב:) דס"ל כרש"י דהלכה כלוי דקאי כרבא כתב ליישב, הא דאסרי רב כהנא ורבא מפרזקיא לאו כרב אסרי בלחוד, אלא אפי' כלוי אסירי למיכלנהו בכותחא, מאי טעמא, כיון דשרי למכלינהו בלא כותחא, אי שרית להו למיכלנהו בכותחא אישתכח כמאן דשרי לאטווי בשר שחוטה בהדי בשר נבילה לכתחילה ולא קא שרי הכין אלא דיעבד.

ועוד פת שאפאה עם הצלי כיון דשריא בלחוד בלא כותחא הויא ליה כדבר שיש לו מתירין, וכל דבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטיל, וכל דבר שהוא אחד באלף כריחא בעלמא הוא ואפ"ה באלף לא בטיל הואיל ויש לו מתירין, והאי פת נמי הכין הוא, ולא משום דס"ל כרב.

הר"ן שם ד"ה "והא" כתב ליישב, דאפשר דמתניתא דרב כהנא ועובדא דבניתא אפי' לוי מודה בהו, דכיון שריח הבשר נכנס בפת הטועם אותם יהיה סבור שממשו של בשר נבלע בהם, וכי אכיל להו בכותחא מתחזי כבשר בחלב ומשו"ה אסור, משא"כ בבשר שחוטה שצלו עם בשר נבילה שאין ריחה וטעמה של נבילה נרגש בשחוטה כלל, ועוד אפשר שחומרא הוא שהחמירו בבשר וחלב יותר משאר איסורין משום דלא בדילי אינשי מיניה, ומשום שכל אחד היתר בפנ"ע החמירו בו יותר משאר איסורין, שאם אוכל עם עובד כוכבים על שולחן מעלה עליו יי"נ ושאר איסורין, הלכך בפת שאפאה עם הצלי נמי גזרו בו, הואיל ויש בו ריח בשר שלא לאוכלו עם כותח, ולאו משום דריחא מילתא עיי"ש.

ב. האם לדעת לוי ריחא לאו מילתא לכתחילה או בדיעבד.

הרי"ף (חולין לב:) כתב דלוי לא קא שרי אלא בדיעבד, דהא "שצלאו" קאמר, ולא אמר צולין לכתחילה, וכן פירשו הראב"ד ובה"ג, וכן פסק הרמב"ם (פ"ט מהל' מאכלות אסורות הל"ג) וז"ל: אין צולין בשר שחוטה עם בשר נבילה או בהמה טמאה בתנור אחד, ואע"פ שאין נוגעין זה בזה, ואם צלאן הרי זה מותר. הר"ן שם ד"ה "והא" חולק וסובר דלוי שרי לכתחילה, מדמקשינן עליה ממתני' דקתני אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת. וודאי שהקשו כן מדין לכתחילה, ועוד שאם לוי סבר דריחא לאו מילתא הוא בדיעבד, א"כ היה לו לתרץ דלא קשיא, שהרי

לדידי נמי לא שרי לכתחילה אלא רק בדיעבד, ועוד דגרסינן בירושלמי במס׳ תרומות, מהו לצלות שני שיפודין אחד של שחוטה ואחד של נבילה בתנור, אמר רבי ירמיה בשם רב אסור, ושמואל בשם לוי אמר מותר, ושם ודאי מדובר לכתחילה אלא דלוי אפי׳ לכתחילה שרי, ועוד דרבא דאזיל בשיטתיה דלוי שרי בבת תיהא אפי׳ לכתחילה, וכן דעת הרמב״ן (ע״ז סו:).

נמצא דפליגי הרי״ף והר״ן אי ריחא לאו מילתא לדעת לוי הוא לכתחילה או רק בדיעבד.

ויש להקשות לדעת הרי״ף, דאי לוי ס״ל דריחא לאו מילתא הוא רק בדיעבד, א״כ מדוע הגמ׳ בפסחים מקשה על לוי מהתוספתא אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת, דהתוספתא מיירי בלכתחילה ומדוע המקשן הקשה כן, שהרי גם לוי סובר שרק בדיעבד אמרי׳ דריחא לאו מילתא, אבל לכתחילה לא.

בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א פיסקא מ׳) ד״ה ״ויש״ כתב לתרץ דהכי הקשו ליה, אם דבריך נכונים דלגבי ריחא דאיסורא בדיעבד שרי, א״כ הדין הוא שלגבי שני פסחים ששניהם היתר אפי׳ לכתחילה שרי. דהיינו שהחשבון צריך להיות כך, שאם לגבי איסור מותר בדיעבד, אז לגבי היתר היה צריך להיות מותר לכתחילה, ומדוע כתוב בתוספתא שאסור, ולפי״ז המקשן הבין שבחשבון צריך להיות שמותר לצלות שני פסחים בתנור אחד, והקשה מדוע כתוב שאסור, ועל כך מתרץ לוי, דהתוספתא מיירי בתערובת גופין.

למעשה כותב התורת הבית שם בסוף הפיסקא, ומ״מ מדברי כולם נלמד דלכתחילה אסור לעשות כן, אלא שמדברי הירושלמי נראה דללוי אפי׳ לכתחילה שרי, וראוי לחוש לדברי הראשונים ז״ל שאסרו לעשות כן לכתחילה אבל בדיעבד נראה דהלכה כלוי, וכן הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים ז״ל.

ועוד יש להקשות לדעת הרי״ף דס״ל בדעת לוי דריחא לאו מילתא הוא רק בדיעבד. דהא בגמ׳ ע״ז איפלגו אביי ורבא בבת תיהא לגבי ישראל בדעובד כוכבים, רבא סבר שמותר דריחא לאו מילתא, ומבואר דס״ל דשרי לכתחילה, וא״כ כיצד מסביר הרי״ף בדעת לוי דריחא לאו מילתא הוא רק בדיעבד.

הפרי חדש (סי׳ קח סק״ח) כתב לתרץ את כל הקושיות על הרי״ף, ובכללם גם את הקושיה מרבא שמתיר לכתחילה. דיש לחלק בין ריחא שנעשה לריח, לריחא ע״י אוכלים. ריחא באוכלים כיון שהפיטום אלים טפי להכי לא שרינן ליה לכתחילה, ולכן בשר שחוטה ונבילה, וכן בכמון שהוא ריחא ע״י אוכלים לא שרי אלא דיעבד, משא״כ בת תיהא הוא לא נעשה לריח וגם אין פיטום, קליש טפי, ומשו״ה שרי רבא לכתחילה. והפר״ח מביא ראיה לכך מהמשנה בתרומות (פ״י מ״ד) דמייתי מיניה רבא סייעתא לסברתיה לא קא שרי אלא דיעבד, וכדתנן, תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת מותרת, אלא דמייתי בהדרגות, דכי היכי דהתם שרי בדיעבד משום שהריח עצמו נאכל בפת, הכא יש להתיר אף לכתחילה, וא״כ לוי ורבא קיימי בשיטה אחת וכמו שכתב הרי״ף, וכ״כ לתמוה בביאור הגר״א (סי׳ קח סק״א) בשם השערי דורא (סי׳ לה).

גם על שיטת הר״ן יש להקשות דאי לוי סבר דריחא לאו מילתא לכתחילה, ולוי כרבא בע״ז, א״כ מדוע רבא מביא ראיה לדבריו מכמון שהוא בדיעבד, דבשלמא לדעת הרי״ף דקשה מרבא, תירצנו כמ״ש הפר״ח והגר״א, אבל לדעת הר״ן קשה מכמון מדוע רבא מביא ראיה לדבריו שריחא לאו מילתא לכתחילה מכמון שהוא בדיעבד, וצריך ביאור בדבר.

ג. בביאור דברי רב דאמר ריחא מילתא.

הרי״ף בחולין (לב.) כתב, כשתדייק בדברי רב תמצא שהוא סובר כר׳ יהודה דמין במינו לא בטל, דאמר ר׳ יהודה אין דם מבטל דם, ורבנן פליגי עליה דר׳ יהודה, וקי״ל דכל איסורין שבתורה בשישים אפי׳ נתערב גופו של איסור בדבר של היתר, וכ״ש מריחא בעלמא דלא אסרינן ליה. עכ״ל.

הרי״ף בא להסביר מדוע רב סבר דריחא מילתא, שהרי קיי״ל דכל האיסורין שבתורה בטלים בשישים וודאי שכנגד הריח יש שישים כדי לבטלו, וצריך להיות מותר, דאם ממשות של איסור בטלה בשישים, ריח לא כ״ש, אלא ודאי שרב סובר כר׳ יהודה דמין במינו לא בטל, ואין שום הסבר אחר, וממילא אין הלכה כמותו דקיי״ל כחכמים.

הר״ן שם ד״ה ״והא״ כתב, שהרי״ף למד שרב סובר כר׳ יהודה דמין במינו אינו בטל ומשו״ה אסר בריחא. ואין דברי הרי״ף נכונים, שהרי הגמ׳ הביאה דפלוגתא דרב ולוי תליא בפלוגתא דר״מ ור׳ יהודה בהרודה פת חמה והניחה ע״פ חבית יין של תרומה שהוא מין בשאינו מינו, ואפ״ה סובר רב דריחא מילתא, ועוד דהא אביי ס״ל נמי כרב (דריחא מילתא) אע״ג דס״ל דכל איסורים שבתורה בשישים, אלמא כי אמר רב ריחא מילתא היא לאו משום דס״ל דמין במינו לא בטיל, ע״כ. מ״מ הר״ן לא הסביר את דברי רב, אלא שדחה להא דהכריח הרי״ף דרב כר׳ יהודה ס״ל.

הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א סוף פיסקא מ׳) הרגיש בקושיית הרי״ף שכתב, ולדידי קשיא לי בטעמיה דרב, היאך אפשר לאסור מין במינו בריחא בעלמא, והרי הוא בעצמו (ממשו) מדאו׳ שרי חד בתרי, והוסיף שאי אפשר לומר שרב כר׳ יהודה ס״ל שרב ס״ל. ותירץ, דא״נ דרב ס״ל כחכמים דכל איסורין שבתורה בטלים שישים, וכאן בבשר שחוטה ונבילה סבר דהיא גזירה מדרבנן, דכיון שבאינו מינו נרגש הטעם וכאילו נתערב ממשו של איסור יותר מאחד בשישים, וא״נ צריך ששים מן התורה לבטל הטעם, לכן גזרו חכמים במין במינו שאף שלא נרגש טעם האיסור בעינן שישים לבטל, וכאן בריחא חשוב כאילו יש יותר מאחד בשישים.

נמצא שהרשב״א סבר שריח חשיב כאילו נתערב ממשו של איסור יותר מאחד בשישים, ומשו״ה אסר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש, ולפי״ז אה״נ דרב ס״ל כחכמים דמין במינו בטל, אלא שכאן אין שישים לבטל וגזרו עליו משום אינו מינו, ואילו הרי״ף הבין שהריח חשוב כאחד באלף, ואף שיש שישים, מ״מ ריחא חשוב כתבלין דכל זמן שנותן טעם חשוב כניכר האיסור, ולכן אינו בטל.

ד. בדברי לוי דריחא לאו מילתא.

כבר נתבאר שבגמ׳ פסחים (עו:) נחלקו רב ולוי בבשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה, רב אמר אסור דריחא מילתא היא, ולוי אמר מותר דריחא לאו מילתא. בפשטות כוונת רב דאמר ריחא מילתא היא שיש משהו מן האיסור בהיתר דריחא מילתא היא, ומה שאינו בטל אף שיש יותר משישים נגד הטעם, הוא משום דאמרי׳ דכל שטועם את טעם האיסור אמרי׳ טעימתו זוהי הכרתו, וממילא אסור מדין טעם כעיקר, וס״ל לרב דכל שניכר טעם האיסור אסרתו התורה אפי׳ בטעם שלישי ויותר, וכמ״ש בחולין (קיא:) דגים שעלו בקערה רב אמר אסור דנותן טעם הוא. מבואר דס״ל דאף שנ״ט בר נ״ט הוא טעם שלישי וקלוש, מ״מ כיון שנרגש טעם הבשר בדגים אסור מדין טעם כעיקר, דאמרי׳ טעימתו זוהי הכרתו.

וממילא ללוי דס״ל דריחא לאו מילתא, יש לומר דכיון דע״י ריחא אין שום ממשות איסור בהיתר, והריח אינו חשוב כלום, ולכן ס״ל דריחא לאו מילתא, שהוא שום דבר, ולכן מותר לצלות בשר שחוטה עם בשר נבילה, אף שטועם את טעם האיסור בהיתר, דכיון שהטעם נוצר רק ע״י ריח ואין ממשות של איסור כלל משו״ה לוי סבר שמותר , ומה שאינו אסור מדין טעם כעיקר, משום דאמרי׳ דמה שחידשה התורה לאסור בטעם, כעיקר האיסור, זה דוקא בטעם ראשון שהוא טעם חשוב אבל טעם שני שאינו חשוב לא אסרתו התורה, וכ״ש טעם שנולד ע״י ריח בלבד שאינו חשוב כלל, וזה כפירוש הר״ן (חולין פ׳ גיד הנשה עמ׳ לב. ד״ה ״והא״), דס״ל בדעת לוי דריחא לאו מילתא לכתחילה, אלא שהרי״ף (שם לב:) למד בדעת לוי, דריחא לאו מילתא הוא רק בדיעבד אבל לכתחילה לא, דהא לוי שצלאו קאמר ולא אמר צולין לכתחילה. מבואר דפליגי הרי״ף והר״ן בדעת לוי אי שרי לכתחילה או רק בדיעבד.

ויש לשאול לדעת הרי״ף דפסק דהלכה כלוי דריחא לאו מילתא רק בדיעבד ולכתחילה לא. אי ריחא זה כלום אז צריך להיות מותר לכתחילה, ואם בריחא יש משהו מהאיסור אז אפי׳ בדיעבד יש לאסור כרב, ומדוע לכתחילה אסור ובדיעבד שרי.

ונראה להסביר בביאור פלוגתתם. דיש לחקור בדין ריחא, האם כאשר צולין בשר שחוטה ובשר נבילה בתנור אחד ומורגש טעם הנבילה בשחוטה (באופן שהם שני סוגי בשר שונים בטעמם), האם אנחנו אומ' שיש ממשות של איסור נבילה בשחוטה, דהיינו שבריח עוברים חלקקים קטנים ביותר של בשר נבילה ונכנסים לשחוטה, ואף שאינו נראה לעין, מ"מ יש כאן ממשות של איסור, או שאנו אומ' שריחא לאו מילתא פירושו של דבר שהריח כיון שנעשה אויר פקע איסורו, ואין שום ממשות איסור בבשר השחוטה אלא טעם בלבד שעובר, וטעם כזה אינו חשוב כלום.

ובזה נחלקו הרי"ף והר"ן. הרי"ף שסבר שלכתחילה אסור, סבר כהצד הראשון שאמרנו, דכיון שעוברים חלקקים קטנים ביותר של איסור מהנבילה לשחוטה א"כ יש ממשות של איסור בשחוטה שחשובה כמשהו, ומשו"ה אסור, ואף שיש בשחוטה שיעור ביטול נגד המשהו איסור, מ"מ ס"ל להרי"ף שאין מבטלים איסור לכתחילה, ולכן לכתחילה אסור, ובדיעבד שכבר ביטל שרי, ועל זה אמר לוי ריחא לאו מילתא דרק בדיעבד שרי. ואילו הר"ן סבר כהצד השני שכתבנו, שריחא זה כלום ואין שום ממשות איסור בשחוטה, ולוי דאמר ריחא לאו מילתא כונתו לומר שהוא כלום, וא"כ לוי סובר שריחא לאו מילתא לכתחילה, כמו שהוכיח הר"ן מכמה מקומות בש"ס דזו הפשטות בדברי לוי.

נמצא, דלדעת הרי"ף ריחא דשרי בדיעבד הוא מדין ביטול, ואילו הר"ן דסובר דריחא שרי לכתחילה אינו מדין ביטול כיון שנעשה אויר בעלמא ופקע האיסור, משו"ה שרי לכתחילה.

הנפק"מ היא לעניין חמץ בפסח, הרי"ף דס"ל דריחא הוא משום ביטול, א"כ כיון שחמץ אסור במשהו לכן יש להחמיר בריחא לעניין חמץ בפסח, וכן בערוה"ש (סי' קח ס"ב) כתב דלדעת הרי"ף איכא משהו מן האיסור בהיתר. ואילו הר"ן דס"ל דבריחא ליכא ממשות כלל, אלא ריחא בלבד, א"כ אין להחמיר בריחא לעניין חמץ בפסח.

וא"כ השו"ע (ביו"ד סי' קח ס"א) דפסק כהרי"ף והרמב"ם דריחא הוא משום ביטול, ס"ל דגם בפסח יש להחמיר לעניין ריחא, כיון דאיכא משהו, וחמץ

אסור במשהו, ועיין בספר נתיב חיים איסור והיתר (סי׳ פ׳) שביאר כן בפלוגתת הרי״ף והר״ן.

וכן הרמ״א (יו״ד סי׳ קח ס״א) כתב יש אומ׳ דאיסור האוסר במשהו כגון חמץ בפסח ריחא מילתא ואוסר אפי׳ בדיעבד, אם התנור קטן, וכו׳, ויש אומ׳ שאין לחלק. ועיין בביאור הגר״א (אות כ׳) דדעת האוסרים היא דעת הרי״ף, מבואר דהבין כמ״ש הנתיב חיים דלדעת הרי״ף ריחא הוא מדין ביטול, וכיון שבפסח חמץ אסור במשהו אינו בטל ואסור.

ה. בביאור הסברות בין רב ללוי.

רב ולוי נחלקו בגמ׳ אי ריחא מילתא או לא, רב סבר ריחא מילתא, ולוי סבר ריחא לאו מילתא, והנה בכל אופן שנחלקו רב ולוי אי חשיב ריחא מילתא או לא, פשוט וברור הוא דודאי שיש כאן העברת טעמים, דהיינו בין אם צלו בשר שחוטה עם בשר נבילה, וכן פת שאפאה עם הצלי בתנור אחד, ודאי שבפת יש טעם של בשר, וכן בשחוטה יש טעם של נבילה (כאשר הם שני סוגי בשר שונים בטעמם). כמ״ש הר״ן חולין לב: סוד״ה ״והא״ על דברי רב כהנא, דטעמא דאסר לאפות פת עם הצלי ולאכול הפת עם כותח, היא משום דכיון ״שריח הבשר נרגש״ בהן הטועם אותן יהא סבור שממשו של בשר נבלע בהם, וכי אכיל להו בכותחא מתחזי כבשר בחלב, ומשו״ה אסור.

התוס׳ (ע״ז סו:) ד״ה ״אביי״ כתבו, דטעמא דאביי דס״ל בבת תיהא דריחא מילתא הוא דחשבינן ליה כשותה, דכאשר מריח את היין נסך הרי הוא חשוב כשותה מן היין ואסור, וכן בצולה בשר שחוטה עם בשר נבילה, כאשר אוכל השחוטה וטועם טעם הנבילה חשוב כאוכל נבילה ולכן התורה אסרה. ואם נשאל מדוע אין הטעם הזה בטל בשישים. י״ל דמדין טעם כעיקר למדנו דכל שנרגש טעם האיסור חשוב כניכר האיסור ולא בטל, ולכן כיון שנרגש טעם הנבילה בשחוטה ממילא רב אוסר.

ואילו לוי דס״ל דריחא לאו מילתא היא, סבר דאף שנרגש טעם הנבילה בשחוטה מ״מ אין טעם כזה אוסר, דאינו טעם חשוב שתאסור אותו

התורה, והא דילפינן מטעם כעיקר לאסור, הני מילי בטעם ראשון שהוא טעם חשוב, כמ״ש הרשב״א והרמב״ן בסוגיית נ״ט בר נ״ט (חולין קיא:), אבל טעם שני ושלישי לא אסרה התורה, כיון שאינו טעם חשוב לאסור, וממילא גם ריחא כיון שאין הוא טעם חשוב משו״ה לא אסרתו התורה. דכמו שבנותן טעם לפגם, ובנ״ט בר נ״ט, לא אסרה התורה כיון שאין זה טעם חשוב, ה״ה לריחא כיון שאינו טעם חשוב לא ראתה התורה לאוסרו.

ולפי״ז יוצא דרב דאמר ריחא מילתא, סבר שאפי׳ טעם כזה אסרה התורה וחשוב כאוכל או כשותה, לכן פסק בנ״ט בר נ״ט דאסור, שאפי׳ טעם כזה קלוש אסרה התורה, דכיון שנרגש האיסור חשוב כניכר האיסור ואינו בטל.

והאמת שנחלקו בזה הראשונים אי סוגיית נ״ט בר נ״ט וריחא שוים או לא. בהשגות הראב״ד (פסחים דף יט. בדפי הרי״ף) ס״ל דשני הסוגיות שוות, וכשם שהגמ׳ לא פסקה כרב בסוגיית נ״ט בר נ״ט, ה״ה בדין ריחא שאין הלכה כמותו, ולכן פסק הלכה כלוי.

אלא שהריטב״א (חולין קיא: ד״ה ״דגים״) כתב, דנ״ט בר נ״ט שרי לשמואל אע״ג דיהיב טעמא משום דאיקלש איסוריה, ואפי׳ כריחא דבשרא לא חשיב עכ״ל. מבואר מדבריו דסוגיית נ״ט בר נ״ט וסוגיית ריחא אינם שוות, דריחא יותר חמור מנ״ט בר נ״ט. ולדבריו הא דלא פסקה הגמ׳ בנ״ט בר נ״ט כרב משום שהוא קל יותר מריחא, אבל בריחא שחמור יותר אפשר שהלכה כרב.

והמתבונן יראה שבנ״ט בר נ״ט וריחא כל אחד מהם יש בו צד חמור וצד קל. נ״ט בר נ״ט יש בו צד חמור, דאף שהוא טעם שני מ״מ הטעם מגיע מממשות הבשר, משא״כ ריחא שמגיע ע״י האויר. ויש צד בריחא שהוא חמור, דאף שמגיע ע״י אויר, מ״מ מגיע ישירות מהבשר עצמו, ואילו בנ״ט בר נ״ט אף שמגיע מממשות בשר, מ״מ עובר כמה ״תחנות״ עד שמגיע לאיסור.

ו. בביאור דברי השו״ע (סי׳ קח ס״ד).

השו״ע (סי׳ קח ס״ד) כתב וז״ל: פת חמה שמונחת על גבי חבית פתוחה של יין נסך אסורה. הגה. ודוקא אם מונחת נגד המגופה. וכתב הש״ך (ס״ק כא) פת חמה וכו׳ אסורה, מפני ששואב הריח של יין, ואע״ג דלעיל סעי׳ א׳ כתב ואם צלאן הרי זה מותר, והפוסקים מדמים שני דינים אלו להדדי, מ״מ הרי התוס׳ (ד״ה ״רבא״) והרא״ש (פ״ה סי׳ ח) כתבו להדיא בפרק בתרא דע״ז דף סו: דלא דמי להדדי, וכן הוא בראב״ן דף ע״ד ע״ד (פסחים קסד.) ובשאר פוסקים אחרונים עכ״ל. וכן בביאור הגר״א (אות כט) כתב דלוי ורבא לא פליגי עליה דריש לקיש, ועיין תוס׳ בע״ז סו: ד״ה ״ורבא״ דהשתא הוי טובא גווני וכו׳, ולא קאמר ללוי ודאי תנאי היא אלא בפת צוננת או חבית סתומה, אבל בתורת הבית (בית ד שער א׳ דף טו:) כתב דרבא פליג עליה עי״ש. מבואר מדבריהם דהשו״ע פסק בסעי׳ זה כהתוס׳ והרא״ש דס״ל כרב, ולשיטתם לוי לא פליג עליה דרבא אלא הוי טובא גווני, וכן בבאר הגולה אות י׳ כתב דמקור דברי השו״ע הם כריש לקיש בע״ז דכו״ע סברי דריחא מילתא בין ר״מ ובין ר״י.

אלא שהפרי חדש (סי׳ קח סוף סקי״ח) פליג וז״ל: ועדיין צריך אני להאריך בדין פת חמה וחבית פתוחה שפסק המחבר לאיסור לפי שנמשך אחר הטור, וכן כתבו התוס׳ (ע״ז סו:) והרא״ש (פ״ה סי׳ ח׳) בפרק בתרא דע״ז לפסוק כריש לקיש, דפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור, אבל באמת דעת הרמב״ם במקומות הנזכרים להתיר אף בפת חמה וחבית פתוחה, וכמו שכתב שם הכסף משנה בשם הר״י קורקוס, וכן מבואר בדברי הרי״ף רבו בפרק גיד הנשה, דריש לקיש סבר ריחא מילתא היא לכו״ע ולהכי קאמר דבפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור, ואנן לא קיימא לן כוותיה בהא, אלא דאף בפת חמה וחבית פתוחה פליגי תנאי, וקיימא לן כותיה דר׳ יוסי דמתיר בשל חיטים משום דריחא לאו מילתא היא אף בכה״ג, וכן הכריע הרשב״א בתורת הבית דף קב ע״ב (ב״ד ש״א דף טו:) מההיא דכמון של תרומה (ע״ז סו:), דמוכח התם דבכמון ריח גמור איכא כפת חמה וחבית פתוחה, ואעפ״כ שרי ליה רבא בדכוותיה, דהא לא שני ליה לדידיה בין קלי ללא קלי והכרעתו נכונה. ואילו הוה שמיע ליה

להמחבר דהריי"ף והרמב"ם והרשב"א פליגי אתוס', פשיטא דלא הוה שביק לכלליה דכייל לן למפסק לעולם כהריי"ף והרמב"ם, וכל שכן הכא שדבריהם עיקר בש"ס, והכי נקטינן עכ"ל. נמצא שהפרי חדש חולק על השו"ע וס"ל כדעת הריי"ף והרמב"ם והרשב"א שגם בפת חמה וחבית פתוחה בדיעבד מותר, כמו שפסק המחבר בסעי' א', וז"ל: אין צולין בשר כשרה עם בשר נבילה או של בהמה טמאה בתנור אחד, ואע"פ שאין נוגעים זה בזה, "ואם צלאן הרי זה מותר" וכו'.

וכן בתורת חטאת (כלל לה ס"א) פסק כהגאונים והרשב"א דפסקו להלכה כלוי דמתיר בדיעבד, ואילו בסעי' ו' הביא את דברי הטור שפת חמה שמונחת על חבית פתוחה של יי"נ אסור, לפי שקולטת הריח הרבה, וזה כדברי רב בגמ' דאוסר אפי' בדיעבד. במנחת יעקב (אות לה) הקשה לא ידעתי למה השמיטו האחרונים דעת הריי"ף, הרמב"ם והרשב"א בזה, ופסקו כפשטות ריש לקיש, כאילו אין חולק בדבר, בפרט על הב"י צ"ע שזז מהכרעתו שכתב בהקדמה שלו, דהיכי דתרי מהני רבבתא הריי"ף הרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעה אחת הכי נקטינן, וא"כ איך פסק כאן לגמרי נגד דבריהם, ובפרט שהרשב"א סובר כדבריהם, ואף את"ל דרוב חכמי ישראל חולקים בדין זה עליהם, מ"מ היה לו להביא דבריהם בב"י ולבארם וצ"ע. ע"כ.

בספר שער המלך (הל' מאכלות אסורות פרק יא ה"ג) ד"ה "ודע" כתב להקשות על דברי הכנה"ג דכתב דלמאן דפוסק כלוי אין חילוק בין פת חמה וחבית פתוחה, לבשר נבילה ושחוטה בתנור אחד דבשניהם יש להתיר. וכתב שהוא פלא שמדברי התוס' והרא"ש הללו מבואר הדבר כביעתא בכותחא דאסור אף ללוי, וכמ"ש דאסור לכו"ע וזה פשוט. וביד יהודה (סי' קח ס"ד בפירוש הארוך אות כו) תמה על דבריו, דלא הבין דברי הכנה"ג, והוכיח שם כדברי הכנה"ג דלמאן דפוסק כלוי אין חילוק בין פת חמה וחבית פתוחה, לבשר נבילה ושחוטה דשרי בדיעבד.

הכרתי ופלתי (סי' קח סקי"ח בכרתי) כתב, ועיין בפלתי שיש לאסור, ובפרט ביין נסך דאוסר במשהו. והנה במ"ש שיי"נ אסור במשהו, מבואר דס"ל דלדעת הריי"ף דפסק כלוי דריחא לאו מילתא היא דאיכא משהו של

איסור בהיתר, ולא כדעת הר״ן דס״ל דריחא לאו מילתא דאין ממשות של איסור כלל. וא״כ לפי״ז מובן מדוע השו״ע בסעי׳ ד׳ כתב בפת חמה שמונחת ע״ג חבית פתוחה של יין נסך שאסור, דכיון דאיכא משהו מיין נסך בפת, א״כ היא צריכה ביטול, וכיון שיי״נ אסור במשהו כמו חמץ בפסח אינו בטל ואסור אפי׳ בדיעבד.

אלא דיש להקשות על תירוץ זה, דבשו״ע יו״ד סי׳ קלד ס״ב מבואר דמין בשאינו מינו אף יין נסך בטל בשישים, ועיין בבדי השולחן סי׳ קח בביאורים ד״ה ״אסורה״ בסוף דבריו שהקשה כן.

עוד תירץ בפלתי (סק״ט), דאף שהשו״ע ס״ל להלכה כהרי״ף והרמב״ם דפסקו כלוי דשרי בדיעבד, מ״מ הכא כתב השו״ע דמיירי ביין נסך, ושינה מלשון המשנה דמיירי ביין של תרומה, וזה משום דבימינו לא שייך תרומה לכן שינה וכתב יי״נ, וכיון שיי״נ חמור מתרומה, שתרומה מותרת בהנאה, ואילו יי״נ אסור בהנאה, משו״ה פסק המחבר לאסור אף בדיעבד, ובדין זה אף הרי״ף והרמב״ם יודו בו לאסור, דמה שכתבו שפת חמה וחבית פתוחה מותר בדיעבד, זה רק ביין של תרומה, אבל ביי״נ שחמור יותר, אפשר שיודו לאסור.

נמצא שנחלקו האחרונים בביאור דברי השו״ע. הש״ך, הגר״א והפמ״ג הסבירו שהשו״ע בסעי׳ ד׳ פסק כדברי התוס׳ והרא״ש דאיכא גווני טובא בריחא, וכיון שהריח חזק בפת חמה וחבית פתוחה, לכן המחבר חשש לדבריהם. ואילו הכרתי והפלתי סבר שהשו״ע סובר כדעת הרי״ף והרמב״ם, אלא שביי״נ החמיר כיון שאסור בהנאה.

ז. דינים העולים למעשה

א. השו״ע (סי׳ קח ס״א) פסק להלכה כלוי וז״ל: אין צולין בשר שחוטה עם בשר נבילה או של בהמה טמאה בתנור אחד, אע״פ שאין נוגעים זה בזה, ואם צלאן הרי זה מותר. וזה כדעת הרי״ף הרמב״ם והרשב״א דפסקו כלוי דלא התיר אלא בדיעבד. ודוקא בתנור קטן, אבל אם התנור גדול שמחזיק שנים עשר עשרונים ופיו פתוח מותר אף לכתחילה לצלותם בו,

ובלבד שלא יגעו זה בזה. ובבדי השולחן (סי׳ קח סקי״א) הביא פלוגתא בדין זה, דיש אומ׳ ששיעור זה חוזר על כל חלל התנור, ויש הרבה פוסקים חולקים וסוברים ששיעור זה נאמר על מקום האפיה שבתנור. וכן כתב בכף החיים שיש בזה מחלוקת (סי׳ צז אות מא).

ב. וכן אם אחד מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בו מותר לצלותם אפי׳ בתנור קטן ופיו סתום, כי הכיסוי מונע את העברת הריח. ועיין בבדי השולחן (סקי״ד) במי״ש בעניין הכיסוי.

ג. כתב בשיורי ברכה (סי׳ קח אות א׳) אם היה בתנור פשטידי״א של בשר ושל גבינה, או מוליינ״א של בשר ושל גבינה שהבצק חופה אותו מכל סביביו, אפי׳ שנגעו זו בזו, חותך מזו ומזו הבצק שבמקום הנגיעה והשאר מותר, אבל לעשות כן לכתחילה ע״י נגיעה אסור. ואם מרוחקות זו מזו מותר. (רדב״ז בתשובותיו דפוס פיורדא סי׳ תקכז׳) והביא דבריו הזבחי צדק.

ד. אם בשר הנבילה ובשר השחוטה שניהם כחושים מותר לכולי עלמא לצלותם בתנור אחד ואפי׳ לכתחילה, ב״י סי׳ צז ד״ה ״כתב הרשב״א״. וכתב הזבחי צדק (ח״ב סי׳ קח ס״א) דגם האידנא אנו בקיאין לעניין ריחא מהו כחוש משום שאין איסור אלא לכתחילה, ואם ברור לו ששניהם כחושים לגמרי מותר. וכן כתב הקהילות יעקב לעיל סי׳ צז ס״ג. והשפתי דעת (סקט״ו אות א׳) כתב שאין אנו בקיאין, ויש להקל כהקהילות יעקב ז״ל.

ה. בדין תנור קטן. לדעת השו״ע שלכתחילה אסור לצלות בו בשר נבילה עם בשר שחוטה, וכמ״ש בב״י סי׳ צז ד״ה ״ולעניין הלכה״ שלכתחילה אסור לצלותם בתנור צר, אבל בדיעבד מותר משום דקיי״ל דריחא לאו מילתא כדברי הרי״ף והרמב״ם, ובכה״ג אין הבדל אם התנור פתוח או סתום, בכל אופן מותר בדיעבד. אולם הרמ״א כתב על דין זה שרק במקום הפסד אין להחמיר בדיעבד, וכתב הש״ך (סק״ח) היינו הפסד מרובה. ועיין בזבחי צדק (אות יב) דכתב דהשו״ע והרמ״א פליגי בזה, ולעניין הלכה אנו אין לנו אלא דברי מרן ז״ל שמותר בדיעבד אפי׳ בתנור קטן וסתום לגמרי והפסד מועט, והמחמיר כהרמ״א תע״ב. וכן הביא

דבריו בכה״ח (סי׳ קח אות כג). אולם הנוהגים כהרמ״א אין להתיר להם אלא בהפסד מרובה כמ״ש הש״ך.

ו. בדין תנור גדול. השו״ע (ס״א) כתב, ואם התנור גדול שמחזיק שנים עשר עשרונים ופיו פתוח מותר לצלותם בו וכו׳. ע״כ. וכתב הט״ז (סק״ב) משמע דתרתי בעינן גדול וגם פיו פתוח, אבל אם הוא גדול ופיו סתום אסור. ובכה״ח (סק״ג) הביא את מחלוקת הפוסקים אם לפי השו״ע בעינן שיהא פתוח לגמרי כדי להתיר לכתחילה, או סגי בפתוח קצת. אבל לדעת הרמ״א צריך שיהא פתוח לגמרי כדי להתיר לכתחילה כמ״ש הש״ך (סק״ג).

הרמ״א כתב והוא הדין לבשר עם חלב נמי דינא הכי, דהיינו שאם רוצה לצלות בתנור אחד בשר עם איזה מאכל חלבי נוהגים ג״כ הדינים הנ״ל דכל אחד משניהם הו״ל כאיסור לגבי חבירו. וכתב בזבחי צדק (סי׳ קח אות ט׳) דהרמ״א בא לאפוקי מדעת הר״ן ז״ל שהביא מרן בב״י, דס״ל דכיון שריח הבשר נרגש בחלב אסור. וטעם נוסף הביא, חומרא היא שהחמירו בבשר וחלב יותר משאר איסורין, ולפי אלו הטעמים אם צלה בשר וגבינה בתנור אחד אף בדיעבד אסור. להכי כתב הרמ״א ז״ל דלא היא, אלא גם בבשר וחלב דינא הכי דבדיעבד אפי׳ בתנור אחד מותר, ובתנור גדול מותר אפי׳ לכתחילה (קהילות יעקב בזה הסעיף).

ז. עוד כתב הרמ״א, אם אפה פת עם בשר אסור לאוכלו עם חלב וכו׳, וכן אם גוי אפה פת עם איסור, אסור לקנות אותו פת אם יש לו פת אחר וכו׳, אבל אם אין לו פת אחר בריוח מותר בשניהם. וכתב הזבחי צדק (סק״א) שהרמ״א חולק על מרן בתרתי.

חדא, בהא דאם אפה הישראל פת עם בשר, שכתב הרמ״א אם יש לו פת אחר בריוח, משמע דאם אין לו פת אחר מותר לאכול עם חלב, וכמ״ש אח״כ אבל אם אין לו פת אחר בריוח מותר בשניהם וכו׳, ופירוש בשניהם היינו בן באפה ישראל פת עם בשר ואין לו פת אחר ויש לו מאכל חלב, וא״א לו לאוכלו בלא פת, זהו מיקרי דיעבד ומותר. ואילו מרן ז״ל מחמיר, וס״ל כהרי״ף והרמב״ם דאם אפה הישראל פת עם בשר, אסור

לאוכלו עם חלב משום דיכול לאוכלו לבדו מיקרי לכתחילה, וכן פסק מרן סי׳ צז ס״ג, וכן כתב שם הש״ך (סק״ב).

ח. וכן אם אפה הגוי פת עם איסור, ס״ל לרמ״א דאם אין לו פת אחר מותר לקנות פת זו מן הגוי, אבל אם יש לו פת אחר אסור לקנותו מן הגוי, כיון דיש לגוי פת אחר יקנה ממנו. וזה ג״כ דלא כמרן ז״ל, דמרן מיקל בזה וסבירא ליה דגם אם יש לגוי פת אחר מותר לקנות מזה, דהקניה הוי כדיעבד, וכן דחה הב״י את דברי האגור בסוף סי׳ צז ד״ה ״כתב האגור״, ופשוט הוא דזו כונת מרן ז״ל בב״י. נמצא דפליגי בתרתי. ולעניין הלכה פסק הזבחי צדק שם אין לנו אלא דברי מרן ז״ל, דאם הישראל אפה פת עם בשר אסור לאוכלו עם חלב, אפי׳ אם אין לו פת אחר, ואם הגוי אפה פת עם איסור מותר לקנותו ממנו אפי׳ אם יש לו פת אחר, כהוראת מרן ז״ל, ומיהו המחמיר בזה כהרמ״א תע״ב.

ט. כתב הרמ״א (ס״א) אבל בזה אחר זה אין לחוש. וכתב הש״ך (סק״ב) כי לא נמצא ריחא ופיטום לכלי שיחזור ויפלוט לאוכל, ואפי׳ כלי בן יומו רק שלא יגע ממנו עכ״ל תשובת מיימוני (סי׳ ה׳), ונראה דאפי׳ דבר שנעשה להריח ועדיין ריחו בתנור אין לחוש לבזה אחר זה והכי מוכח בש״ס (ע״ז סו:) במאי דקאמר התם גבי ריחא דכמון שאני התם דמקלי קלי איסורא עי״ש. וכתב הכף החיים (סי׳ קח אות לד) ודוקא דיעבד אבל לכתחילה אסור אף בזה אחר זה. (שפ״ד אות יב, זב״צ אות כב), ובאות לה כתב, אבל בזה אחר זה אין לחוש, ואפי׳ לכתחילה שרי לאוכלו בחלב בזה אחר זה, יד אברהם בגליון הש״ך, והיינו אם כבר נאפה אבל לכתחילה אסור כמ״ש קודם.

תשובה: בסוגית ריחא פסק הש״ע בסימן קח ס״א כהרי״ף והרמב״ם שריחא לאו מילתא היינו רק בדיעבד, ולכן לכתחילה אין להכניס לתא התנור מאפה בשרי ומאפה חלבי יחד, אף שנמצאים בשני מגשים ואינם נוגעים זה בזה. אולם בדיעבד כאשר כבר אפו את שני המאפים בתא אחד ולא נגעו זה בזה אין המאכלים נאסרו.

עיקרי הסוגיא בקיצור

איתא בגמ׳ פסחים (עו:) אמר רב בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש אסור, מאי טעמא מפטמי מהדדי, ולוי אמר אפי׳ בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן מותר, מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא.

וכן בע״ז (סו:) בסוגיית בת תיהא, עובד כוכבים אביי אמר אסור, רבא אמר מותר, אביי אמר אסור ריחא מילתא היא, ורבא אמר מותר ריחא לאו מילתא היא.

בביאור הסברות בין רב ללוי, צ״ל, רב דס״ל ריחא מילתא סבר דדין זה נלמד מטעם כעיקר, דכל זמן שמרגיש את טעם האיסור הרי הוא אסור, ובריחא ג״כ מרגיש את טעם האיסור. ואילו לוי ס״ל דטעם כעיקר שחידשה התורה זה רק בטעם ראשון, או טעם מושבח וחשוב, אבל טעם של איסור שמגיע ע״י ריחא אינו טעם חשוב ולכן מותר מן התורה, וכמו שהתרנו בנ״ט בר נ״ט אף שמרגיש טעם הבשר בדגים שרי לאוכלם בכותח, ה״ה הכא.

נחלקו הראשונים כיצד לפסוק להלכה. רש״י בפסחים (עו:) ד״ה ״אמר לך רב״ כתב, אע״ג דקיימי תנאי כותיה דרב הלכתא כותיה דלוי, כיון שרבא ג״כ ס״ל כלוי דריחא לאו מילתא, וכן פסקו הרי״ף, הרמב״ם, הרמב״ן ועוד.

ואילו התוס׳ ד״ה ״אסרה״ כתבו דר״ת פוסק כרב דריחא מילתא היא, ושכן פשטות הגמ׳ בפסחים, ואף רבא יכול לסבור כרב דריחא מילתא, ועיין בתוס׳ ע״ז ד״ה ״רבא״, וכן בראי״ש שביארו שיש כמה דרגות בריח.

בביאור פלוגתת הרי״ף והר״ן.

הרי״ף והר״ן ס״ל דהלכה כלוי דריחא לאו מילתא, נחלקו אי לוי התיר זאת לכתחילה או רק בדיעבד. הרי״ף בחולין (לב:) כתב הא דאמר לוי דריחא לאו מילתא הוא רק לעניין דיעבד אבל לכתחילה לא, דהא ״שצלאו״ קאמר ולא אמר צולין לכתחילה, וכן סבר הרמב״ם ועוד ראשונים.

אולם הר״ן שם ד״ה ״והא״ חולק וסובר דלוי התיר לכתחילה, ועי״ש שהביא ראיות לכך.

בביאור פלוגתת הרי״ף והר״ן בדעת לוי צ״ל כך: רב דס״ל ריחא מילתא היינו שריח הוא משהו, וכיון שיש משהו איסור בהיתר משו״ה ס״ל לרב דאסור. אלא לוי דס״ל ריחא לאו מילתא, יש לחקור, האם ס״ל שריחא הוא כלום ואין שום איסור ממשי בהיתר ולכן מותר, או דנימא דגם לוי מודה לרב דאיכא משהו איסור בהיתר שע״י הריחא עוברים חלקקים קטנים מאוד מהאיסור לתוך ההיתר, וממילא יש משהו איסור בהיתר, וצריך לבטלו, אלא שלכתחילה אין מבטלים איסור, אבל בדיעבד שרי, ובזה נחלקו הרי״ף והר״ן. הרי״ף ס״ל דע״י ריחא איכא משהו איסור בהיתר אלא שצריך לבטלו, ואף שיש שישים נגד האיסור, מ״מ אין מבטלים איסור לכתחילה, אבל בדיעבד שרי, ולכן כתב הרי״ף דלוי לא התיר אלא בדיעבד אבל לכתחילה לא, ואילו הר״ן ס״ל דריחא לאו מילתא כפשוטו שאין כלום מן האיסור, ומשו״ה סבר דלוי דשרי אף לכתחילה.

השו״ע (סי׳ קח ס״א) פסק כהרי״ף והרמב״ם וז״ל: אין צולין בשר כשרה עם בשר נבילה או של בהמה טמאה בתנור אחד, ואם צלאן הרי זה מותר.

אלא שבסעי׳ ד׳ כתב פת חמה ע״ג חבית פתוחה של יי״נ אסורה. וקשה כיון שהשו״ע פסק כהרי״ף והרמב״ם בסעי׳ א׳, א״כ היה צריך להתיר פת זו בדיעבד. ועיין בש״ך (סקכ״א) ובביאור הגר״א (אות כט) ובשפתי דעת (סקכ״א) שהסבירו שהשו״ע כאן פסק כדעת התוס׳ והרא״ש דפסקו כרב.

הפר״ח (סי׳ קח סוף סקי״ח) הקשה על השו״ע כיצד פסק כהתוס׳ והרא״ש ועזב את שני עמודי ההוראה שהם הרי״ף והרמב״ם, ולכן חולק וסובר שגם בפת חמה וחבית פתוחה שרי בדיעבד.

אולם הכרתי ופלתי (קח סק״ט בפלתי) תירץ דהשו״ע כתב חבית של יי״נ, ואילו בגמ׳ מיירי בחבית יין של תרומה, השו״ע שינה כן כיון שרצה להביא דין למעשה, דיין של תרומה לא שייך האידנא, ויי״נ ידוע שחמור

יותר מיין של תרומה, דיי"נ אסור בהנאה ואילו יין של תרומה מותר, לכן אף שדעת הרי"ף והרמב"ם להתיר בדיעבד בפת חמה וכו', מ"מ אפשר שאף הרי"ף והרמב"ם יודו ביי"נ דיש לאסור אפי' בדיעבד כיון שהוא חמור יותר.

איסור והיתר - חתיכה נעשית נבילה

סימן ל - בדין חתיכה נעשית נבילה

א. בביאור פלוגתת רש"י והתוס'.
ב. בביאור דברי רש"י.
ג. בביאור פלוגתת הר"ן והתוס' בסוגיין.
ד. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א. בביאור פלוגתת רש"י ותוס'.

המשנה בחולין אומרת (קח.) טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור. ניער את הקדרה אם יש בה בנותן טעם באותה קדרה אסור. ובגמ' אמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה.

(להבנת הסוגיא יש לדעת שהסוגיא נחלקת לשניים, החלק הראשון הוא היכן היתה אותה חתיכה שנאסרה, כולה מחוץ לרוטב, או שמקצתה בתוך הרוטב, ואת זאת נסביר כעת, והחלק השני של המשנה הוא, לאחר שנאסרה החתיכה מה דינה, האם היא נבילה ממש, או לא, ואת זאת נבאר בסעי' ג'.)

רש"י פירש טיפת חלב, שנפלה על החתיכה בתוך הקדרה על אחת מן החתיכות. ומיירי בחתיכה שנמצאת ברוטב אלא שחלקה העליון מחוץ הרוטב. התוס' ד"ה "טיפת" כתבו כשהחתיכה כולה חוץ לרוטב איירי. דהיינו שהחתיכה שעליה נפלה טיפת החלב כולה מחוץ לרוטב והיא מונחת ע"ג חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב. ויש לבאר, מה ראו לפרש דמיירי בכולה חוץ לרוטב, דאין זו פשטות המשנה.

המשנה בדף צו: אומ', ירד שנתבשל בה גיד הנשה, אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה. בתוס' ד"ה "אם" כתבו דמשמע קצת שאין הרוטב מסייע ולא שאר החתיכות אם יש בהם לבטל הגיד, אלא הירך לבדו, מדלא קאמר אם יש "בהן" וברוטב בנותן טעם וכו'. ומבואר דהגיד והירך נמצאים בתוך הרוטב, ואפ"ה אין הרוטב מצטרף לבטל טעם הגיד. ואומ' התוס' דלפי פרש"י בדף קח: ניחא, דקאמר בגמ' לא שנו אלא שניער וכיסה, אבל לא ניער וכיסה חתיכה עצמה נעשית נבילה וכו', ופרש"י דכי ניער הקדרה מוליך הוא הטיפה בכל הקדרה ומסייע כל מה שבתוכה לבטל הטיפה, וכן כי כיסה הקדרה עולות הרתיחות משוליה לפיה ומוליכות הטיפה בכל הקדרה, משמע שר"ל שאפי' החתיכה שנפלה הטיפה עליה מקצתה בתוך הרוטב, אי לא ניער וכיסה אין מסייע הרוטב והחתיכות האחרות לבטלה, ומיירי הכא בשלא ניער וכיסה. וביאר המהרש"א שם דהתוס' למדו כן ברש"י מדהצריך רש"י בדף קח: ד"ה "ניער", במכסה, שמי השוליים עולין עד לפיה ויורדין, ולא סגי ליה במעלה הרתיחה במקצת החתיכה, ומשו"ה למדו ברש"י דפירש המשנה בדף קח. דמיירי בחתיכה שחציה בתוך הרוטב וחציה השני מחוץ לרוטב, ואפ"ה אין הרוטב מצטרף לבטל טעם הטיפה, ולכן אמרו התוס' שהמשנה בדף צו: בפשטות היא כפרש"י, שהרי כתוב אם יש "בה" רק בירך לבדה ולא בשאר החתיכות, וזה משום דרש"י ס"ל דכיון שחציה

של החתיכה נמצא מחוץ לרוטב, היא חשובה כאילו היא נמצאת מחוץ לקדרה, ולכן אין הרוטב מצטרף לבטל ונידון כבפנ״ע.

אולם לר״י נראה דאם החתיכה שנפל האיסור עליה אם מקצתה ברוטב לא בעינן ניער וכיסה, דכיון שמקצתה ברוטב הרוטב והחתיכות מצטרפות לבטל האיסור, ולכן התוס׳ בדף קח. הסבירו דמיירי בחתיכה שכולה מחוץ לרוטב, ועל זה אמר התנא שהחתיכה הזו אסורה ואילו השאר מותר, דכיון שהחתיכה האסורה נמצאת מחוץ לרוטב לגמרי, היא אינה אוסרת כלל את שאר הקדרה, ורק באופן כזה אם ניער וכיסה, טיפת החלב מתפשטת לכל הקדרה, ותלוי בנותן טעם. ולפי״ז אם במקצתה ברוטב חשובה כאילו כולה ברוטב, והרוטב והחתיכות מצטרפות לבטל האיסור, מדוע הגמ׳ צריכה לומר ניער וכיסה, הרי סגי באי מקצתה ברוטב. על כך אומ׳ התוס׳, מילתא דפסיקא ליה נקט כשניער וכיסה דאז בכל עניין הרוטב מכסה כל החתיכות ואפי׳ היתה כולה חוץ לרוטב, ועוד עונין התוס׳ על קושי הלשון במשנה במ״ש אם יש ״בה״ דזה קשה לדבריהם, וכתבו היינו דע״י שלא היה בה עם הרוטב שישים לבטל טעם הגיד, משו״ה אסור בנותן טעם.

נמצא א״כ שנחלקו רש״י ותוס׳ בביאור המשנה. לדעת רש״י הא דאמרי׳ טיפת חלב שנפלה על החתיכה וכו׳, מיירי בחתיכה שחציה בתוך הרוטב וחציה מחוץ לרוטב, ובאופן כזה חשובה החתיכה כמחוץ לרוטב ולכן אין הרוטב ושאר החתיכות מצטרפות לבטל את טיפת החלב. ולדעת התוס׳ מיירי בחתיכה שכולה חוץ לרוטב, שרק באופן כזה חשובה כמחוץ לקדרה, אבל אם חציה בתוך הרוטב וחציה מחוץ לרוטב כרש״י, בכה״ג חשובה כבתוך הרוטב והרוטב ושאר החתיכות מצטרפין לבטל את טיפת החלב.

הא דפירשו התוס׳ דמיירי בחתיכה שכולה מחוץ לרוטב שזה לא כפשטות המשנה בדף צו: ובדף קח., זה משום שבסברא א״א לומר כפרש״י, שהרי אם חציה בתוך הרוטב אז הרוטב מוליך את טעם טיפת החלב בכל הקדרה וממילא החתיכה צריכה להיות מותרת ואין מה לאוסרה,שהרי בניער וכיסה רש״י מודה שהרוטב מוליך את טעם החלב, א״כ מדוע

כשחציה בתוך הרוטב אין הרוטב מוליך את טעם הטיפה, לכן פירשו דמיירי בחתיכה שכולה מחוץ לרוטב, דרק בכה״ג החתיכה אסורה, ושאר החתיכות בקדרה מותרות, אע״פ שאין זה פשטות המשנה.

הב״י (סי׳ צב), וכן בשו״ע (ס״ב) לא גילה דעתו אי ס״ל כרש״י או כר״י. וכן בסי׳ קה (ס״ד) הביא דברי רש״י ור״י ולא הכריע. וכתב בכה״ח (סי׳ צב סק״ה) דמשמע שהשו״ע חושש לב׳ הסברות, וגם הרמ״א ז״ל בהגה לא גילה דעתו אי ס״ל כרש״י או כר״י משמע דמספקא ליה, כמ״ש הש״ך (סק״ו). ולעניין דינא כתב הזבחי צדק (אות ה׳) דצריך להחמיר כחומרת שניהם רש״י ור״י. דאם החתיכה כולה חוץ לרוטב, וכגון שהחתיכה שתחתיה מקצתה חוץ לרוטב, ונפלה עליה טיפת חלב זהו אם יש באותה חתיכה שישים לבטל החלב הכל מותר החתיכה והקדרה, ואם אין שישים באותה חתיכה לבטל החלב, אותה חתיכה דוקא אסורה לבדה, וכל מה שיש בקדרה שאר החתיכות והרוטב והמרק הכל מותר, זהו אליבא דכו״ע בין לר״י ובין לרש״י. אלא שנחלקו, כאשר החתיכה מקצתה תוך הרוטב ומקצתה חוץ לרוטב, בהא פסקינן כרש״י שאם אין באותה חתיכה שישים לבטל החלב, אותה חתיכה אסורה, ואין שאר הקדרה מצטרף עימה לבטל החלב, משא״כ לדעת ר״י דבכה״ג הקדרה כן מצטרפת.

ואם אין שישים בכל הקדרה לבטל החלב אסורה כל הקדרה כחומרת ר״י, משא״כ לסברת רש״י בין אם יש שישים ובין אם אין שישים שאר הקדרה מותרת.

ואם אין שישים באותה חתיכה שמקצתה תוך הרוטב לבטל החלב, ויש שישים בכל הקדרה לבטל החלב, בזה אמרי׳ דאותה חתיכה אסורה אבל שאר הקדרה מותרת כרש״י, דאילו לדעת ר״י אפי׳ אותה חתיכה מותרת. ועיין ביד יהודה (סי׳ צב סק״ד) בארוך דסובר שהשו״ע פסק כדעת רש״י.

ב. בביאור דברי רש״י.

בדעת רש״י מבואר שהמשנה מדברת באופן שהחתיכה חציה מחוץ לרוטב וחציה בתוך הרוטב, ואותה חתיכה בלבד נאסרת, אלא לאחר שנאסרת אוסרת את כל הקדרה כולה. וקשה, מדוע רק לאחר שהחתיכה נאסרת אומרים שהקדרה מצטרפת לאסור הכל, ואילו בתחילה כאשר הטיפה נפלה על החתיכה לא מצטרפים את שאר החתיכות לבטל את טעם הטיפה, דממה נפשך, אם מצרפין אז נצרף בין בתחילה ובין בסוף, ואם לא אז גם בסוף לא נצרף. ועיין בדרישה (סי׳ צב סק״ג) שהקשה כן. דבשלמא לדעת התוס׳ דבאופן שחציה תוך הרוטב אמרי׳ דהרוטב מצטרף לבטל טעם הטיפה, ואפי׳ אותה חתיכה מותרת, אלא לרש״י לא מובן.

ונראה להסביר ע״פ מ״ש התוס׳ (דף ק.) ד״ה ״בשקדם״, שאם אין החלב מפעפע מחתיכה לחתיכה א״כ אין אסורה אלא אותה חתיכה שנפל עליה החלב והשאר מותרות, ואם הוא מפעפע מחתיכה לחתיכה (כמו באופן שחציה תוך הרוטב וחציה חוץ לרוטב) א״כ בדין הוא שכל החתיכות מסייעות לבטל, ולא אמרי׳ שאותה חתיכה שנפל עליה חלב תעשה נבלה מאחר ״שסופו להתפשט בכל החתיכות״. מבואר מדבריהם דכיון שהטיפה סופה להתפשט בכל החתיכות שבקדרה, אז אע״פ שאותה חתיכה שחציה חוץ לרוטב קיבלה טעם חלב בכולה, ואין בה שישים לבטלה, אפ״ה לא אמרי׳ חנ״נ בכה״ג וגם אותה חתיכה מותרת, כיון שדנים את אותה טיפה על שם סופה, כיון שעתידה להתפשט במקום שיש שישים כנגדה, אז גם מתחילה אותה חתיכה שקיבלה את הטיפה אינה נאסרת, ולא אמרי׳ חנ״נ אלא באופן כזה שהיה לטיפה היכן להעצר, וכגון בחתיכה שנמצאת כולה חוץ לרוטב כמ״ש התוס׳ בדף קח. ד״ה ״טיפת״, דכיון שאין הטיפה מפעפעת מחתיכה לחתיכה אז אותה חתיכה נאסרת, ואם ניער וכיסה חשובה כנבילה ממש ואוסרת הקדרה, אבל באופן שלטיפה אין ״תחנת עצירה״ בדרך, כגון שהחתיכה חציה חוץ לרוטב וחציה תוך הרוטב לא אמרי׳ בכה״ג חנ״נ כיון שסופה להתפשט.

משו״ה התוס׳ בדף קח. חלקו על פרש״י וסברו דמיירי בחתיכה שכולה חוץ לרוטב, דאי חציה תוך הרוטב, אמרי׳ שהרוטב מצטרף לבטל אותה, כיון שסופה להתפשט בכל הקדרה.

רש״י מודה לדברי התוס׳ שאם סופה להתפשט דנים את אותה טיפה על שם סופה וכל הקדרה מצטרפת לבטל את טעם הטיפה, ואם אותה טיפה נעצרת באיזה שהו שלב רק אז אמרי׳ חנ״נ. אלא דזה שייך רק באופן שהטיפה נפלה על החתיכה וניער מיד שאז אומ׳ כיון שלא נאסר כלום והטיפה סופה להתפשט, כל הקדרה מצטרפת לבטל את הטיפה, אבל בכה״ג שהחתיכה חציה חוץ לרוטב ס״ל לרש״י שהטיפה מפעפעת עד מה שסמוך לרוטב ושם נעצרת, ומה שנאסר החלק התחתון הוא מדין דבוק, שהוא ממהר לבלוע יותר ולכן נאסרת כל החתיכה, וכמ״ש בפמ״ג (סי׳ צב סק״ב) בביאור דברי הט״ז, משו״ה מובן מדוע רש״י אומר אם חציה תוך הרוטב אין שאר הקדרה מצטרפת לבטל טעם הטיפה.

ולפי הר״ן ברש״י צ״ל שהטיפה מפעפעת בכל החתיכה כולה ונעצרת בסופה, ואף שסופה נמצא בתוך הרוטב, כיון שפעפעה בכולה נאסרה אותה חתיכה ונעשית חנ״נ, ומה שמשפיעה אותה טיפה על שאר הקדרה זה כבר כח שני לאחר שאותה טיפה נעצרה בסוף החתיכה, ומשו״ה אמרי׳ חנ״נ, ולא כהתוס׳ דס״ל שבציור הזה הטיפה אינה נעצרת כלל, וכיון שסופה להתפשט לא אמרי׳ חנ״נ.

ולפי״ז מובן מדוע לדעת רש״י אין הקדרה מצטרפת לבטל טעם הטיפה, וכן מצטרפת לאסור. דכיון שאותה חתיכה נאסרה ראשונה א״כ אין מה שיתיר אותה, דמה שהטיפה משפיעה אח״כ לקדרה זה לאחר שאותה חתיכה נאסרה כבר מבליעת איסור, וכיון שנאסרה ראשונה אין האיסור יוצא ממנה, ומה שאנו אומ׳ שהקדרה מצטרפת לאסור הכל, זה משום שאחר שאותה חתיכה נעשית נבילה ממילא היא פולטת איסור נבילה ואוסרת הכל.

ג. בביאור פלוגתת הר״ן והתוס׳ בסוגיין.

התוס׳ דף קח. ד״ה ״טיפת״ חלקו על פרש״י, כמ״ש בתוס׳ חולין צו: ד״ה ״אם״, והסבירו דמתני׳ מיירי כשהחתיכה כולה חוץ לרוטב, ואף על פי שפירוש זה נגד פשטות המשנה בדף צו: וקח., ונגד פשטות הגמ׳ בדף קח: דאמר מבלע בלע מיפלט לא פליט, משום דלא מסתבר לומר כרש״י דמיירי שחציה תוך הרוטב, דא״כ הרוטב מסייע לבטל הטיפה, וכיון שהסברא נוגדת את הפשט, תוס׳ נדחקים בפירוש המשניות, דבמתני׳ דידן (קח.) פירשו דמיירי שכולה חוץ לרוטב, ובמתני׳ בדף צו. מיירי שלא היה בחתיכה ובשאר החתיכות שישים כדי לבטל את הגיד, משו״ה אם הגיד נותן טעם הכל אסור, ומ״ש אם יש ״בה״, דמשמע רק בירך, לאו דוקא אלא ה״ה בכל הקדרה. אלא שהוסיפו התוס׳ דף קח. שמשערין רק באותה חתיכה לבטל הטיפה ולא בשאר החתיכות, משום דחלב מפעפע על כל החתיכה, ואין מפעפע מחתיכה לחברתה אלא ע״י ניעור וכיסוי כדאמרי׳ בגמ׳ אילימא לא ניער כלל אמאי כל החתיכות אסורות מיבלע בלע מפלט לא פליט. נמצא דאף שהחתיכה שנאסרה נוגעת בחתיכה שתחתיה, אין חתיכה זו נאסרת דכדי לאסור את החתיכה שתחתיה צריך שהאיסור שהוא החלב יצא מהחתיכה העליונה לתחתונה, וזה נעשה רק ע״י ניעור וכיסוי, דכאשר החתיכה בתוך הרוטב, הרוטב מפליט את האיסור.

הר״ן (חולין מג.) ד״ה ״דתנן״ הקשה על דברי התוס׳ וכתב, והא ודאי לא נהירא, דמ״ט נימא שיהא האיסור מתפשט בכל החתיכה ואפי׳ גסה כמה, ולא יהא יוצא מחתיכה לחתיכה ואפי׳ בדקה שבדקות, הא ודאי לא מסתבר. ועוד שאפי׳ אם נאמר כן שאין האיסור יוצא מחתיכה לחתיכה לעולם, מ״מ החתיכה עצמה פולטת מגופה לתוך החתיכה הסמוכה לה ותאסור בפליטתה, כיון דס״ל חתיכה עצמה נעשית נבילה, דהרי מיירי בשני חתיכות חמות וודאי שהעליונה פולטת איסור לתחתונה.

התוס׳ בדף צו: ד״ה ״אפילו״ כתבו דלא אמרי׳ חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות אלא במקום שהאיסור מתפשט בכל החתיכה דוגמא דטיפת חלב, ולכן כל מקום שנאסר כדי קליפה או כדי

נטילה לא אמרי׳ דאותה חתיכה נעשית נבילה ותאסור את הסמוכה לה, ורק באופן שכל החתיכה כולה נאסרה שהאיסור פעפע בכל החתיכה כולה אמרי׳ חתיכה עצמה נעשית נבילה, דומיא דטיפת חלב שאסרה כל החתיכה. ועוד כתבו דאי לא תימא הכי שאין החתיכה הבלועה מן האיסור מוציאה ומוליכה הבליעה אלא במקום שהבלע בעצמו יכול לילך ולהתפשט שם מעצמו, אין לך בשר מותר לעולם, דהא קיי״ל דכל הבשר הנמלח כששהה במילחו יום או יומיים יש בו טעם מלח, ואפ״ה לא אמרי׳ דמלח שעל הבשר הנאסר מחמת הדם יחזור ויאסור את הבשר, אלא צ״ל משום דאע״פ שנבלע בבשר טעם המלח, טעם הדם שבמלח אין נבלע בו כלל. וזה שכתבו התוס׳ בדף קח: דחלב מפעפע בכל החתיכה ואין מפעפע מחתיכה לחברתה אלא ע״י ניעור או כיסוי, משום דביבש אין החתיכה הבלועה מן האיסור מוציאה ומוליכה הבליעה, אלא באופן שהאיסור שהוא החלב יכול לילך שם וזה נעשה רק ע״י רוטב, וכן הסביר הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א סוף פיסקא כז עמ׳ ט:) דמכל זה שמענו שכיון שהאיסור עצמו אינו הולך יותר אין הקליפה אוסרת (וה״ה שאין החתיכה אוסרת חברתה) ולא יהא טפל חמור מן העיקר, וכח הבן יפה מכח האב עכ״ל. מבואר מדבריו דאין הנאסר חמור מן האוסר, דכשם שהאוסר שהוא החלב אין לו כח לאסור חתיכות אחרות ביבש, ק״ו שהבשר שהוא הנאסר לא יוכל לאסור חתיכות אחרות ביבש, ורק באופן שהאיסור וההיתר יכולים להתפשט יחד אז יכולים לאסור חתיכות אחרות, וזה באופן שניער או כיסה.

אלא שהר״ן כתב דפירוש זה אינו מחוור, דכיון דקיי״ל חתיכה עצמה נעשית נבילה ואפשר לסוחטו אסור, כלומר שאפי׳ היה אפשר לאיסור שיסחט ויצא מחתיכה זו אפ״ה החתיכה אסורה. וא״כ כל מה שפולטת חתיכה זו הוא איסור גמור, ולכן א״א לומר שהחתיכה הסמוכה לה נשארת בהיתרה, ומה שהביאו ראיה מן המליחה, יש לומר שהדם נשרף וכלה בתוך המלח לגמרי. ומאי דאמרי׳ בגמ׳ (קח:) מבלע בלע מפלט לא פליט שמשם מוכח דכל שלא ניער או כיסה אין החתיכה אוסרת חברתה מחמת פליטתה, הני מילי למאן דס״ל אפשר לסוחטו מותר, וכיון שכן אין חתיכה זו נידונית כנבילה אלא כחתיכת איסור (למ״ד אפשר לסוחטו מותר

ליכא לדין חנ״נ) ולכן מקשה הגמ׳ מבלע בלע מפלט לא פליט, לפי שהחלב שבה אפשר שאינו יוצא מחתיכה לחתיכה, ואפי׳ יצא, הוה ליה מין בשאינו מינו וא״א שתאסור כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. נמצא שהגמ׳ הקשתה מבלע בלע מפלט לא פליט רק על הצד שר׳ יהודה ס״ל אפשר לסוחטו מותר, אבל כיון שבמסקנה אמרי׳ דר׳ יהודה ס״ל אפשר לסוחטו אסור, אפשר שאפי׳ בלא ניער וכיסה כלל אסור, דכיון שגוף ההיתר של חתיכה זו נעשה איסור, היא אוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה , כיון שכולם עומדות בקדרה שיש בה הבל ולחות.

וע״כ כותב הר״ן שנראין דברי רש״י, דרב הכי מפרש למתני׳, טיפת חלב שנפלה על חתיכה, אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסורה, כלומר ״הקדרה כולה״ מפני שחתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כולן מפני שהן מינה, ולדבריו מתני׳ ר׳ יהודה היא, ורב פירושי מפרש למתני׳ דחתיכה עצמה נעשית נבילה, וכל הקדרה כולה אסורה, וסיפא דמתני׳, ניער את הקדרה אם יש בה בנותן טעם באותה קדרה אסור, דין אחר הוא ואינו המשך לרישא דמתני׳, כלומר שאם הגיס בקדרה מיד קודם שקבלה החתיכה טעם מן הטיפה, דהשתא נתערבה הטיפה בכולן, אם יש בה בנותן טעם באותה קדרה אסורה, כלומר אין כח בטיפה לאסור כלום, אא״כ יש בה כדי ליתן טעם בכל הקדרה.

נמצא לדעת הר״ן דאיכא במתני׳, שני דינים הרישא מיירי בטיפת חלב שנפלה על חתיכה וכיון שנאסרה אוסרת את כל החתיכות כולן אפי׳ בלא ניער וכיסה, דכיון שהחתיכה חשובה נבילה ממש, ממילא היא פולטת איסור ואוסרת כולן מפני שהן מינה. ואם כבר ברישא אשמועינן מתני׳ דבלא ניער וכיסה כל הקדרה אסורה, מה צורך בסיפא דמתני׳, ע״כ אומר הר״ן דהסיפא היא דין אחר שלא קשור לרישא.

וכן פרש״י על המשנה ד״ה ״ניער את הקדרה״, הגיס בה ״מיד״ קודם שקבלה החתיכה טעם מן הטיפה, דהשתא נתערבה הטיפה בכולן עכ״ל. ומדפירש רש״י שהסיפא מדברת על דין שונה דמיירי שהגיס בה מיד, מוכח דס״ל דברישא כשהטיפת החלב אסרה את החתיכה היא מיד נעשתה נבילה, וממילא אוסרת את כל הקדרה כולה, ואפי׳ שלא ניער

וכיסה, וגם לדבריו פירוש המשנה כך הוא טיפת חלב שנפלה על החתיכה, החתיכה עצמה נאסרת ואין שאר החתיכות מצטרפות להתיר החתיכה, אולם לאחר שנאסרה אותה חתיכה ונעשית חנ״נ, אוסרת את כל החתיכות כולן מפני שהן מינה. ופירוש זה קשה בסברא, שלעניין להתיר את החתיכה אין הקדרה מצטרפת, אבל לאחר שהחתיכה נאסרה הקדרה מצטרפת לאסור.

אולם התוס׳ סוברים דמתני׳ רבנן היא, וכל המשנה מדברת על מקרה אחד, טיפת חלב שנפלה על חתיכה שנמצאת כולה חוץ לרוטב ואין בה שישים נאסרה, אם לאחר שנאסרה ניער את הקדרה, תלוי בנותן טעם, אם אין שישים נאסרה כל הקדרה, ורק בכה״ג אמרי׳ דחתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות, אבל ברישא דמתני׳ עדיין לא אמרי׳ חנ״נ, אלא איסורה איסור בלוע ואין אוסרת אחרות כמ״ש התוס׳, ורק בסיפא ילפינן לחתיכה עצמה נעשית נבילה, דרק כאשר ניער את הקדרה אז הרוטב מוליך את האיסור שהוא החלב בכל החתיכות כולם, ואם אין שישים מותר. ורב מפרש במשנה שחתיכה עצמה נעשית נבילה, אבל את מה שאמר שכל החתיכות אסורות את זה פירש מעצמו ולא במשנה, שכן ס״ל כר׳ יהודה דמין במינו אסור.

נמצא דפליגי התוס׳ והר״ן במה שאמר רב, כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה. התוס׳ סברו הא דאמרי׳ חנ״נ זה רק כאשר חתיכה זו שנאסרה תיכנס לתוך רוטב, אז כל מה שיוצא ממנה הוא איסור נבילה ממש, שרק ע״י רוטב האוסר והנאסר יוצאים יחד ואוסרים, אבל בלא רוטב אין החתיכה חשובה כנבילה ממש לאסור בנגיעה את הסמוכה לה, שביבש יוצא רק מוהל בשר מהחתיכה, ואילו החלב אינו יוצא אלא ע״י רוטב. ולפי דבריהם חתיכה שנעשתה נבילה כאשר נכנסה לרוטב, אם יוציאה מחוץ לרוטב חוזרת שוב לאותו דין כבתחילה, שאינה אוסרת ביבש ואינה חשובה נבילה ממש, וכן מדוייק בדברי הרשב״א בתורת הבית הארוך (שם עמ׳ ט.) ״דלעולם״ אין חתיכה שנאסרה מחמת בליעת איסור אוסרת חתיכת היתר שאצלה. ולכן דינה

שרק כאשר היא ברוטב ואפשר להאיסור לצאת, חשובה כנבילה, אבל ביבש שאין האיסור יכול לצאת לחתיכה אחרת אינה אוסרת.

ואילו הר״ן ורש״י סברו דבזמן שחתיכה זו קיבלה טיפת חלב ונאסרה, מיד נעשית נבילה, וכל מה שפולטת פולטת איסור גמור כנבילה ממש, ומשו״ה כל הקדרה כולה אסורה, וגם ביבש אוסרת בנגיעה כיון שפולטת איסור.

אלא שבדרכי משה (סי׳ צב סק״ב) כתב לחלוק על דברי הר״ן בדעת רש״י, וז״ל: נראה לי דלדברי הטור ושאר פוסקים אותה חתיכה כולה אסורה לדעת רש״י, מדלא חלקו בה כמ״ש המרדכי, אלא ס״ל דבאותה חתיכה (טעם טיפת החלב) מתפשט בכולה אבל אינו יוצא לחוץ הואיל ואינה כולה ברוטב כן נ״ל, עכ״ל. מבואר דס״ל בדעת רש״י שרק החתיכה עצמה נאסרת, ואחר שנאסרה אינה אוסרת את שאר הקדרה הואיל ואינה כולה בתוך הרוטב, משא״כ לדעת הר״ן ברש״י לאחר שהחתיכה נאסרה אפי׳ בלא ניער וכיסה, אוסרת את כל הקדרה כולה.

נמצא דפליגי הר״ן והדרכי משה בדעת רש״י, הר״ן סבר שרש״י חולק על התוס׳ וס״ל שאפי׳ בלא ניער וכיסה כל הקדרה אסורה. משא״כ הדרכי משה סבר שרש״י ס״ל כהתוס׳ שרק בניער או כיסה שאר הקדרה נאסרת.

השו״ע (בסי׳ צב ס״ב) העתיק את דברי הרמב״ם וז״ל: נפל חלב לתוך קדרה של בשר טועמין החתיכה שנפל עליה חלב, אם אין בה טעם חלב הכל מותר, ואם יש בחתיכה מטעימת חלב נאסרה אותה חתיכה ומשערין בכולה, אם היה בכל מה שיש בקדרה מהחתיכות והירק והתבלין כדי שתהא חתיכה זו אחד משישים מהכל, החתיכה אסורה והשאר מותר עכ״ל. מבואר מדבריו שאם אין שישים בכל הקדרה נגד חתיכת הבשר האסורה כל הקדרה אסורה, ורק אם יש שישים הקדרה מותרת והחתיכה אסורה.

הט״ז (סק״ב) בתחילה הביא את דברי הדרכי משה דס״ל דאי מקצתה ברוטב וזו החתיכה נאסרת, אין אוסרת השאר אפי׳ באין שישים, וכתב שלא נראה לענ״ד, אלא אחר שהחתיכה נאסרת היא חוזרת ואוסרת למטה כל הרוטב ומה שבתוכו עד שישים דכל החתיכה נעשית נבילה וכיון שמקצת החתיכה מונחת תוך הרוטב הרוטב מוליך את החלב לשאר החתיכות. נמצא שהט״ז סבר כהר״ן בדעת רש״י, דלאחר שהחתיכה נאסרת היא אוסרת את כל הקדרה אם אין שישים. ומסביר הט״ז שמדברי השו״ע האלו שהם דברי הרמב״ם נ״ל דס״ל כרש״י מדכתב באם נאסרה החתיכה אוסרת השאר ע״כ. וזה משום דכיון שבשו״ע כתוב שאם נאסרה אותה חתיכה אם אין שישים בכל הקדרה הכל אסור אפי׳ בלא ניער וכיסה, דכיון שחתיכה זו פולטת איסור ומקצתה ברוטב, הרוטב מוליך את טעם הנבילה הנפלטת מאותה חתיכה לכל הקדרה ואוסרתה. נמצא לדבריו דלדעת השו״ע הא דאמרי׳ חתיכה עצמה נעשית נבילה, פירושו שנעשית נבילה ממש כביאור הר״ן בדעת רש״י, וזה כפשטות דברי רב בגמ׳ דאמר כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה.

אולם הש״ך (סק״ד) חולק וסובר שדעת כל המחברים (חוץ מהרשב״א ורבינו ירוחם) כר״י וכן דעת כל האחרונים. נמצא לדבריו דס״ל בדעת השו״ע כדעת התוס׳ שכאשר החתיכה נאסרת היא עדיין לא נעשית נבילה ממש, אלא רק באופן שניער וכיסה נעשית נבילה ואוסרת כל הקדרה באין שישים, אבל בלא ניער וכיסה אין אוסרת את הקדרה כלל.

אלא שקשה על פירוש זה, דבשו״ע לא כתוב שאם אין שישים הקדרה אסורה בגלל שניער וכיסה, מדלא כתב השו״ע שאסור בניער וכיסה. לכן כותב בנקודות הכסף (סק״א), דלא מוכח מידי ד״ל דמיירי שכולה חוץ לרוטב והא דאוסרת השאר היינו כשניער אח״כ כדמסיים בסיפא. ז״א אע״פ שאין זה כתוב בשו״ע, כך צ״ל דמיירי בשניער, ומשו״ה כותב השו״ע שרק אם יש שישים מותר, אבל אם אין שישים הכל אסור וזה כדעת התוס׳ שרק לאחר שניער או כיסה דין החתיכה כדין נבילה ממש, ופולטת איסור ואוסרת כל הקדרה באין שישים.

נמצא שנחלקו הש״ך והט״ז בדעת השו״ע, אי ס״ל כרש״י או כתוס׳ לאחר שנאסרה החתיכה. הט״ז סבר שלאחר שהחתיכה נאסרה היא אוסרת את כל הקדרה אם אין שישים אפי׳ בלא ניער וכיסה, וזה משום דס״ל כדעת רש״י שברגע שחתיכה זו נאסרת, היא מיד נעשית כנבילה ממש, וממילא כיון שחציה בתוך הרוטב הרוטב מוליך את איסור הנבילה לכל הקדרה, ואם אין שישים אסור. ואילו הש״ך סבר שלאחר שהחתיכה נאסרה היא אינה אוסרת את הקדרה אא״כ ניער או כיסה את הקדרה, דכל זמן שלא ניער או כיסה אין חתיכה זו נעשית כנבילה ממש, אלא חשובה כחתיכת איסור, ומה שפולטת הוא היתר גמור, ורק בניער או כיסה שהכניס את כל החתיכה אל תוך הרוטב אז האיסור שהוא החלב הבלוע יוצא ונעשית כנבילה ממש, ואם אין שישים בקדרה הכל אסור, וזה כדעת התוס׳.

עיקרי הסוגיא בקיצור

איתא במתניתין (חולין קח.) טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור, ניער את הקדרה אם יש בה בנותן טעם באותה קדרה אסור.

סוגיא זו נחלקת לשניים, החלק הראשון הוא היכן היתה אותה חתיכה שנאסרה, כולה מחוץ לרוטב, או שמקצתה בתוך הרוטב. החלק השני של המשנה, הוא לאחר שנאסרה החתיכה מה דינה, האם היא נבילה ממש, או לא.

רש״י ותוס׳ נחלקו היכן נמצאת אותה חתיכה, דעת רש״י (הובא בתוס׳ בדף צו. ד״ה ״ואם״) דמתני׳ מיירי בחתיכה שמקצתה תוך הרוטב ומקצתה חוץ לרוטב, וכמו שדייקו התוס׳ ממ״ש רש״י בדף קח: ד״ה ״ניער״, ולדעת רש״י אותה חתיכה חשובה כמחוץ לרוטב ולכן אין הרוטב ושאר החתיכות מצטרפות לבטל את טיפת החלב, ולכן אם אין שישים אותה חתיכה נאסרה.

אולם התוס׳ פליגי כמ״ש בדף קח. ד״ה ״טיפת״ דמיירי בחתיכה שנמצאת כולה חוץ לרוטב, דאי כרש״י שמקצתה בתוך הרוטב, אז כל הרוטב מצטרף לבטל את אותה חתיכה.

בפלוגתא זו לא הכריע השו״ע אי כרש״י או כתוס׳, וכן הרמ״א לא הכריע כמ״ש הש״ך (סי׳ צב סק״ו). וע״כ כתב הכה״ח (אות ה׳) בשם הזבחי צדק שיש להחמיר כחומרת שניהם.

פלוגתא נוספת איכא בין רש״י לתוס׳, לאחר שאותה חתיכה נאסרה האם אוסרת את שאר החתיכות או לא.

דעת התוס׳ בד״ה ״טיפת״ שרק אותה חתיכה אסורה אבל מה שתחתיה לא, דאין פעפוע מחתיכה לחתיכה אלא ע״י ניעור או כיסוי, אבל בלא ניער וכיסה אינה אוסרת כיון שהוא יבש, ואף שיוצא מאותה חתיכה האסורה רוטב, היתר גמור הוא. ולדבריהם הא דאמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה, זה רק כאשר אותה חתיכה תיכנס לרוטב, שרק ע״י רוטב יוצא גם האיסור שהוא החלב, וגם ההיתר שהוא הבשר, אבל בלא רוטב אין יוצא החלב שהוא האיסור, ומה שיוצא זה רק הבשר שהוא היתר, וממילא אינה אוסרת כלל ועדיין אינה נבילה אלא חתיכת איסור. ולדבריהם במשנה יש ציור אחד, ברישא בחתיכה שנאסרה, ובסיפא אותה חתיכה שנאסרה אם ניער אותה בקדרה אוסרת כולה באין שישים, ומתני׳ רבנן היא.

ולדעת רש״י אותה חתיכה שנאסרה נעשית מיד נבילה ואוסרת כל הקדרה בין אם יש כנגדה שישים ובין אם אין כנגדה שישים בשאר הקדרה, דמין במינו אינו בטל, ולפי״ז סיפא דמתני׳ מדבר על דין אחר, טיפת חלב שנפלה בקדרה והגיס בה ״מיד״ כמ״ש רש״י, ואם אין טעם הכל מותר דמין בשאינו מינו הוא. ולדבריו הא דאמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה זה כפשוטו, שעכשיו היא נבילה ממש, וממילא כל היוצא ממנה הוא נבילה ולכן אוסרת מה שתחתיה. ועוד לדבריו מתני׳ ר׳ יהודה היא דכיון שנאסרה אוסרת כל הקדרה, דלא כתוב במשנה באיזה שיעור אוסר, משמע בכל שיעור דמין במינו אינו

בטל. כן ביאר הר״ן בדברי רש״י. אולם הדרכי משה (סי׳ צב סק״ב) לא ס״ל הכי בדעת רש״י, ופירש את רש״י כהתוס׳.

נמצא שזו מחלוקת יסודית בין רש״י לתוס׳ בדין חתיכה עצמה נעשית נבילה. דעת התוס׳ שטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר אף שאותה חתיכה אסורה מ״מ אין דינה כנבילה ממש, ולכן אינה אוסרת את הסמוכה לה, ולא על זה אמר רב חנ״נ, ורק באופן שניער או כיסה שאז הרוטב מוציא את שני הטעמים מהחתיכה, את הבשר ואת החלב אמרי׳ חנ״נ.

לדעת רש״י כיון שאותה חתיכה נאסרה נעשית נבילה ממש וכפשטות דברי רב, וממילא אוסרת את הסמוכה לה.

נחלקו האחרונים בדעת השו״ע (סי׳ צב ס״ב) כיצד פסק כרש״י או כהתוס׳. הט״ז (סק״ב) כתב שדברי השו״ע הם כרש״י, שכתב כיון שנאסרה אוסרת השאר באין שישים וזה כדברי רש״י. ואילו הש״ך (סק״ד) סבר שהשו״ע פסק כר״י (התוס׳) וביאר דבריו במ״ש בנקודת הכסף (אות א).

סימן לא - בדין חתיכה נעשית נבילה בבשר וחלב.

א. בביאור הדין של אפשר לסוחטו אסור.
ב. כיצד פסק השו״ע .

א. בביאור הדין של אפשר לסוחטו אסור.

איתא בגמ׳ חולין (קח.) אמר רב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה וכו׳. דאיתמר

רב ור׳ חנינא ור׳ יוחנן אמרי אפשר לסוחטו אסור, שמואל ור׳ שמעון בן לקיש דאמרי אפשר לסוחטו מותר. הרא״ש (פ״ח סי׳ כב) כתב והלכתא כרב לגבי שמואל באיסורין וכר׳ יוחנן לגבי ריש לקיש, הלכך קיי״ל אפשר לסוחטו אסור. וכן הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א דף ז:) כתב דקיי״ל לגבי בשר וחלב דחתיכה עצמה נעשית נבילה, וכמאן דאמר אפשר לסוחטו אסור.

ידועים דברי התוס׳ (קח.) ד״ה ״טיפת״ דס״ל דחלב מפעפע על כל החתיכה ואין מפעפע מחתיכה לחברתה אלא ע״י ניעור וכיסוי, כדאמרי׳ בגמ׳ אילימא לא ניער כלל אמאי כל החתיכות אסורות מבלע בלע מפלט לא פלט. והביאור בדבריהם שיש שני סוגי נבילה, יש נבילה ממש, ויש חתיכה עצמה נעשית נבילה ודינה הוא, שכל זמן שאפשר להפריד את הנאסר מן האוסר, הנאסר שזה הבשר חוזר להיתרו, ולכן מ״ש במשנה טיפת חלב שנפלה על החתיכה דמיירי בחתיכה שכולה חוץ לרוטב, אין החתיכה שתחתיה נאסרת ומותרת לגמרי, ומה שיוצא מן החתיכה העליונה הוא מוהל היתר כיון שאין החלב יוצא עימו. ורק באופן שניער או כיסה שאז החלב יוצא עם הבשר, אז חשובה החתיכה כנבילה ממש ואוסרת.

הר״ן בפ״ח (דף מג.) ד״ה ״תנן״ (באמצע הדיבור) חולק וכותב דדברי התוס׳ אינם מחוורים, דכיון דקיי״ל דחתיכה עצמה נעשית נבילה ואפשר לסוחטו אסור, כלומר שאפי׳ היה אפשר לאיסור שיסחט ויצא מחתיכה זו אפ״ה החתיכה אסורה עכ״ל. וא״כ קשה על דברי התוס׳ מהא דאמרי׳ בגמ׳ אפשר לסוחטו אסור, שהביאור הוא שאפי׳ אם נוציא את כל האיסור מהחתיכה היא תשאר באיסורה, וכיצד התוס׳ יסבירו גמ׳ זו, דהרי פירוש המילים אפשר לסוחטו אסור הכונה שאפי׳ אם ניסחט את כל האיסור החתיכה תשאר באיסורה. והקושי הוא שהתוס׳ סברו דכאשר נפריד את הנאסר מן האיסור, הנאסר יחזור להתירו, כמו בטיפת חלב שנפלה על החתיכה שאינה אוסרת את החתיכה שתחתיה, כיון שיוצא ממנה רק מוהל היתר מן הבשר ואילו החלב אינו יוצא כלל, אלא בניער וכיסה. וא״כ כאשר סחטנו את כל האיסור, נשאר רק הבשר שהוא היתר ומדוע אמרי׳ אפשר לסוחטו אסור.

נראה לתרץ את קושיית הר״ן ע״פ מ״ש התוס׳ קח. ד״ה ״אפשר״, מ״ד אפשר לסוחטו מותר ס״ל דבדיעבד אם נסחט האיסור ונתבטל מותרת גם החתיכה שכבר נאסרה, אבל לכתחילה אין מבטלין איסור עכ״ל. מבואר דלמ״ד אפשר לסוחטו מותר הכונה שהאיסור נסחט לגמרי וחוזר להתירו. ומזה נלמד דלמ״ד אפשר לסוחטו אסור, חוששין שמא נשאר משהו מן האיסור ולא נסחט כולו.

נמצא דהפלותא היא האם חוששין שמא לא נסחט כולו, מ״ד אפשר לסוחטו מותר סבר דלא חיישינן שמא נשאר משהו מן האיסור ולכן גם החתיכה עצמה שנאסרה חוזרת להתירה. ומ״ד אפשר לסוחטו אסור סבר דחיישינן שמא נשאר משהו ומשו״ה אסור. ולפי״ז לא קשה על דברי התוס׳, דהתוס׳ סברו דאף שנסחט, משהו מן האיסור נשאר עדיין ולכן אסור, וכן כתב הרשב״א בתורת הבית הקצר (ב״ד ש״א עמ׳ ח.) וז״ל: דברים אלו שאמרנו שאין חתיכה שנאסרה מחמת בליעת שאר האיסורין נעשית נבילה, ואינה אוסרת אלא לפי חשבון האיסור שבה, מ״מ אם נפלה לבסוף לקדרה אחרת שיש בה שישים כדי לבטל האיסור הבלוע שבה, אין החתיכה בעצמה חוזרת להיתרה, ״לפי שהאיסור שבה אינו נפלט לגמרי ממנה״.

נמצא לדעת התוס׳ והרשב״א דהפלוגתא בין מ״ד אפשר לסוחטו אסור למ״ד אפשר לסוחטו מותר, היא האם החתיכה עצמה שנאסרה חוזרת להיתרה או לא.

הרמב״ן חולין (קח:) ד״ה ״וכיון״, הסביר את הפלוגתא בין מ״ד אפשר לסוחטו אסור ומותר אחרת, וז״ל: וכיון שנתברר כך נכון והגון הוא שנפרש אפשר לסוחטו אסור ומותר על הדרך שהזכרנו למעלה, שאין העניין להתיר החתיכה או לאוסרה, אלא לומר אפי׳ תעלה על דעתך שאפשר לסוחטו, עכשיו איסור גמור הוא וכחתיכת נבילה הוא, ומאן דאמר מותר כלומר רואין אותו כאילו אפשר לסוחטו וסחטוהו והותר, הילכך מעתה אינו חתיכה דאיסור, אלא איסור והיתר מעורבין ואוסר לפי חשבון עכ״ל. מבואר דלהרמב״ן הפלוגתא בין מ״ד אפשר לסוחטו אסור או מותר אינה אם להתיר את החתיכה עצמה או לא, אלא לשניהם

החתיכה עצמה לעולם אסורה, מ״ד אפשר לסוחטו אסור סבר שאפי׳ אם נצליח לסחוט את כל האיסור מהחתיכה, אפ״ה החתיכה עצמה נשארת באיסורה וחשובה כנבילה, ולכן אם אותה חתיכה נפלה לקדרה צריך לשער כנגד כולה כיון שנעשית חנ״נ. ואילו מ״ד אפשר לסוחטו מותר סבר שאם נצליח לסחוט את כל האיסור אז כאשר אותה חתיכה תיפול לקדרה אחרת צריך לשער רק כנגד הבלוע בה, ואינה חשובה כנבילה.

נמצא דהפלוגתא בינהם היא מה הדין לאחר שאותה חתיכה שנאסרה נפלה לקדרה, האם צריך לשער כנגד כולה או רק כנגד הבלוע, אבל בזה שהחתיכה עצמה נשארת אסורה ליכא פלוגתא, ומה שנחלקו אם אפשר לסוחטו אסור או מותר הכונה שרק תאורתית אם יכולנו לסחוט את האיסור מה דין אותה חתיכה לאחר שנפלה לקדרה אחרת. ומכריח זאת הרמב״ן מדקדוק לשוני בגמ׳, שאם כדברי התוס׳ שהמחלוקת היא האם להתיר את החתיכה או לאוסרה, אז למ״ד אפשר לסוחטו אסור היה צריך לומר כך, אי אפשר לסוחטו אסור, כיון שלדעתו חיישינן שנשאר משהו מהאיסור, אלא ודאי דלשניהם אף שאפשר לסוחטם לגמרי מ״מ אותה חתיכה לעולם תשאר אסורה. וכן הרשב״א בחידושיו (חולין קח.) ד״ה ״וראיה״ כתב להסביר בדעת הרמב״ן דבפלוגתא דאפשר לסוחטו אם אסור או מותר אין ההקפדה להתיר החתיכה או לאוסרה כדעת התוס׳, אלא דמ״ד אפשר לסוחטו אסור קסבר דאפי׳ אפשר לך לסחוט את כל האיסור שבו לגמרי אפ״ה כבר נעשה כל הבשר שבו איסור גמור, ומ״ד אפשר לסוחטו מותר סבר דדינו כאיסור בלוע ע״כ. וזה ממש כדברי הר״ן שכתב שאפי׳ היה אפשר לאיסור שיסחט ויצא מחתיכה זו אפ״ה החתיכה אסורה, וכדברי הרמב״ן.

נמצא שנחלקו הר״ן והרמב״ן עם התוס׳ והרשב״א בביאור הפלוגתא בגמ׳ אפשר לסוחטו אסור או מותר. לדעת הר״ן והרמב״ן לעולם אותה חתיכה תישאר באיסורה, אלא דהפלוגתא היא כאשר אותה חתיכה נפלה לקדרה אחרת האם משערין נגד כולה או כנגד הבלוע בה. ולדעת התוס׳ והרשב״א הפלוגתא היא האם אותה חתיכה מותרת או אסורה.

הר״ן דחה את שיטת התוס׳ ולכן פסק כרש״י, משום שהוקשה לו דאם כדברי התוס׳ דלמ״ד אפשר לסוחטו אסור פירושו שנשאר משהו מן האיסור ומשו״ה אותה חתיכה אסורה, א״כ קשה מדוע אותו משהו אינו בטל בשישים, שהרי אותו משהו אינו נותן טעם בחתיכה ודינו שיתבטל, ותחזור אותה חתיכה להתירה, ומדוע חתיכה זו נעשתה חנ״נ לדעת רבנן, ומכח קושיה זו דחה הר״ן את שיטת התוס׳.

גם להראב״ד בהשגותיו על הרמב״ם (פ״ט ממאכלות אסורות ה״ט) הוקשה כדהוקשה לר״ן על התוס׳, ומשו״ה כתב לחדש שלא נאמר דין חנ״נ אלא לר׳ יהודה שמחמיר במין במינו אבל לרבנן אין דין חנ״נ כלל, וז״ל: א״א אין אנו אומרים כן שלא שמענו כל החתיכה עצמה נעשית נבילה אלא לדעת ר׳ יהודה דמחמיר במין במינו אבל לרבנן לא. החזו״א יו״ד (סי׳ כ אות ח) ביאר דבריו, דהראב״ד למד כדעת התוס׳ דרק בניער וכיסה החתיכה נעשית נבילה, ממ״ש בגמ׳ מבלע בלע מפלט לא פלט, שרק באופן שיוצאים הבשר והחלב יחד החתיכה חשובה כנבילה, ועוד, דבאפשר לסוחטו אסור למד כהתוס׳ שנשאר משהו מן האיסור, וא״כ הוקשה לו היכן מצינו חילוק בין לא נכנס בו כלל טעם לנכנס בו משהו בדבר שאיסור בנותן טעם. דהיינו אם אחר שסחטנו את האיסור נשאר משהו, והמשהו הזה לא נותן טעם הוא צריך להתבטל ולהיות מותר. מכח קושיה זו פירש הראב״ד דרק לר״י שמחמיר במין במינו אמרי׳ חנ״נ, אבל לרבנן לא. דכיון שיש בחתיכה זו משהו מן האיסור, א״כ ר״י שמחמיר במין במינו אז אפי׳ שהמשהו איסור לא נותן טעם אוסר וכל החתיכה נאסרת דמין במינו אינו בטל, ורק לפי ר״י אמרי׳ חנ״נ, אבל לרבנן שסוברים דכל איסורים בנותן טעם, משו״ה לא אמרי׳ חנ״נ כיון שבלא נתינת טעם האיסור בטל לרבנן.

אלא דעדיין צריך ביאור בדברי התוס׳, דכיון שאנו סוברים להלכה דאמרי׳ חנ״נ לא רק לר״י אלא אף לדעת חכמים שכן הסבירו הרבה ראשונים, א״כ מדוע אותה חתיכה שיש בה משהו מן האיסור אינה בטלה.

על כך מתרץ החזו״א (שם ד״ה ״ואין״) בדוחק ואומר, שמצינו הרבה פעמים דבתחילתו בעינן שיעור כדי לאסור, ושיריו חשבינן במשהו, אבל לא דמי לכאן כל כך עכ״ל. ועיין בפרי מגדים שער התערובות הפרק השני ד״ה ״ומה״ שגם ניסה לתרץ מעין מה שכתב החזו״א, ונשאר בצ״ע.

בבדי השולחן (סי׳ צב ס״ב) בביאורים ד״ה ״החתיכה אסורה״ בסופו, כתב ליישב באופן אחר, נאמר בנדה (סא.) בגד שאבד בו כלאים לא ימכרנו לעכו״ם (שמא יחזור וימכרנו לישראל) והקשו בתוס׳ שם דליבטיל החוט של המין השני ברוב. ותירצו דהיתר בהיתר לא בטיל (הצמר בפנ״ע היתר והפשתן בפנ״ע היתר). והקשה על כך הרא״ש בהל׳ כלאים (סעי׳ ה) מהא דבטל בשר וחלב בדאיכא שישים (ובשר בפנ״ע היתר וחלב בפנ״ע היתר ואפ״ה בטלים בשישים), ותירץ דשאני התם דדרך בישול אסרה התורה, ולא מיקרי בשר בחלב בלא נתינת טעם עכ״ד. ומקור דברי הרא״ש הוא במכילתין קח. א״ל רבא דרך בישול אסרה תורה עיי״ש. ולפי״ז ניחא, הא דנשאר הבשר באיסורו אפי׳ נסחט החלב ממנו, כל שנשאר בו משהו מן החלב, דהא תורת ביטול ליכא בזה, רק דבעינן דרך בישול, וכל שנתערבו מתחילה בדרך בישול דהיינו ע״י נתינת טעם של החלב בבשר, חל עלייהו תורת בשר וחלב וקיימי באיסורייהו אפי׳ שאח״כ נתמעט בכדי שיעור נתינת טעם, דהלכתא דרך בישול אסרה התורה קיימא אשעת תחילת התערובת שנעשה אז בשר וחלב, כן נראה לפרש בזה, וכנראה שלזה נתכוין גם הפמ״ג במ״ז סק״ז עיי״ש.

ומעתה אין להקשות על התוס׳, דמה שהקשנו מדוע לאחר שנסחט הבשר ונשאר מעט מן החלב באופן שאינו נותן טעם בבשר, אינו בטל בשישים, ע״כ מייסד לנו הרא״ש דמ״ש בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו, היינו שיהא בדרך בישול, והוא שיתנו טעם אחד בשני, ובלא נתינת טעם ליכא בישול בשר וחלב מדאו׳, אבל לאחר שהיה בישול בשר וחלב מן התורה והחתיכה נאסרה, אז אפי׳ שנסחט את החלב מן הבשר וישאר משהו מן החלב שלא יתן טעם, אפ״ה לא יפקע האיסור, דלאחר שנאסר לא יפקע ממנו שם איסור של בשר וחלב אפי׳ שלא נותן טעם, כיון שהם היתר בהיתר.

ולכן מ״ש במשנה טיפת חלב שנפלה על החתיכה ונתנה טעם, וכן בעוד מקומות בש״ס אין הכונה שאם נתנה טעם אסורה ואם לא אז בטלה, אלא מה שלא נתנה טעם ומותרת זה משום שזה לא דרך בישול, ומה שנתנה טעם ונאסרה זה משום שכן היה דרך בישול שאסרה התורה, כיון שהם נותנים טעם אחד בשני.

ב. כיצד פסק השו״ע.

הב״י (בסי׳ צב ס״ג) כתב, אע״פ שהראב״ד כתב שלא אמרו חתיכה נעשית נבילה אלא לר׳ יהודה דמחמיר במין ומינו, אבל לדידן קיימא לן במין במינו דבטל, ואפשר שכן דעת הרי״ף. מ״מ הרמב״ן (מהד׳ רייכמן ד״ה ״ויש לומר״) כתב שהלכה רווחת היא שחתיכה עצמה נעשית נבילה ואוסרת אפי׳ לדברי חכמים וכן ראוי לדון ולהורות לעניין מעשה, וגם הרב המגיד כתב שכבר הסכימו רוב המפרשים דאפי׳ לרבנו חתיכה עצמה נעשית נבילה, לאסור בשישים כנגדה.

נמצא דאמרי׳ חנ״נ אפי׳ לדעת חכמים, אלא שעדיין צריך ביאור. האם החנ״נ הוא כדעת הר״ן ורש״י דס״ל שהחתיכה חשובה כנבילה ממש, או כהתוס׳ והרשב״א שחנ״נ היא רק נעשית נבילה ולא נבילה ממש, ונפק״מ שאין אוסרת חבירתה בנגיעה.

השו״ע בס״ג כתב וז״ל: כשנאסרה החתיכה מחמת החלב נעשית כל החתיכה איסור, ואם בשלה עם אחרות צריך שישים לבטל כולה ע״כ. ומדכתב השו״ע שרק אם בשלה עם אחרות אז צריך שישים לבטל כולה, מבואר דסבר כדעת התוס׳ שרק בניער וכיסה החתיכה אוסרת אחרות, ובלא ניער וכיסה לא. שהרי כל זמן שחתיכה זו באותה קדרה בלא ניער וכיסה אין אוסרת אחרות, ורק כאשר מבשל את אותה חתיכה עם אחרות דהיינו שניער הקדרה אז אוסרת אחרות. וכ״כ הט״ז (סק״ז) וז״ל: אבל בלא בישול אינה אוסרת אפי׳ בשהן חמים, והא דאמרו בסי׳ צא ס״ד בדין תתאה גבר בחם לתוך חם שאוסר הכל, אינו אלא באיסור מחמת עצמו, משא״כ כאן באיסור בלוע.

ומבואר דס״ל לשו״ע כדעת התוס׳ בסוגיין, דחתיכה עצמה נעשית נבילה, אין הכונה שעכשיו נעשית נבילה ממש, אלא נעשית נבילה רק כאשר ינער או יכסה את הקדרה שאז האוסר והנאסר יוצאים יחד מאותה חתיכה ואוסרים, אבל כל זמן שרק מין אחד יוצא מהחתיכה, כגון בלא ניעור וכיסוי אין אוסר כלום, וא״כ דין הבשר כדין איסור בלוע.

אלא שבסי׳ קה (ס״ז) כותב השו״ע, הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה דוקא כשאיסורה מחמת עצמה כגון נבילה או בשר וחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר אינה אוסרת אחרת הנוגעת בה אפי׳ אם נצלו יחד ע״כ. ומסעי׳ זה מבואר דאיסור בשר וחלב הוא איסור מחמת עצמו כמו נבילה ממש, שהרי כתב נבילה או בשר וחלב, וזה קשה שהרי בסי׳ צב ס״ג הוכחנו שהשו״ע פסק כהתוס׳ שאיסור בשר וחלב אינו איסור עצמי אלא מחמת דבר אחר.

הנפק״מ אם בשר וחלב הוא איסור מחמת עצמו או מחמת דבר אחר היא, שאם הוא איסור מחמת עצמו אז אם נוגעת בה חתיכת היתר היא אוסרת אותה, כמו שנבילה שנוגעת בחתיכת היתר אוסרתה. ואם בשר וחלב חשוב איסור מחמת דבר אחר, אז אינה אוסרת חברתה בנגיעה, כמו שהתוס׳ סברו.

הט״ז (סי׳ קה סקי״ג) הביא את קושיית המהרש״ל בפרק גיד הנשה (סי׳ מה) דהא קיי״ל אין איסור בלוע עובר מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אפי׳ בבשר וחלב, וראיה מטיפת חלב שנפלה על בשר בסי׳ צב ס״ב דכשנאסרה אותה חתיכה בלא ניעור וכיסוי אינה אוסרת אחרות אפי׳ שנגעו חמין זו בזו, אלא שהטור לא דק בכאן. אם לא שנפרש דמ״ש כאן בבשר וחלב היינו בשר חם שנגע בגבינה שזה חשוב איסור מחמת עצמו עכ״ל. וכן בביאור הגר״א (אות מ) הבין שדברי השו״ע הם מדברי הרשב״א, והרשב״א הוא כדעת התוס׳. אולם הש״ך (סקי״ז) האריך והעלה דבשר וחלב הוא איסור מחמת עצמו, וכ״כ בשפתי דעת (סקי״ז).

נמצא שנחלקו הש״ך והט״ז בביאור דברי השו״ע בדין חתיכה עצמה נעשית נבילה. הט״ז והגר״א סברו בדעת השו״ע שבשר וחלב הוא איסור

בלוע ואינו איסור מחמת עצמו, ולכן מה שנאמר בגמ׳ כיון שנתן טעם נעשית נבילה, דהיינו שהיא רק נעשית נבילה כאשר ינער או יכסה הקדרה, אבל כעת אינה נבילה ממש, ולכן אינה אוסרת חברתה בנגיעה אפי׳ חם בחם וזה כדעת התוס׳ והרשב״א. ואילו הש״ך סבר בדעת השו״ע שבשר וחלב הוא איסור מחמת עצמו, וכשנאסרה החתיכה היא נעשית נבילה ממש, וממילא אוסרת חברתה בנגיעה אפי׳ בלא ניעור וכיסוי, וכדעת רש״י והר״ן.

ויש להקשות על דברי הט״ז בביאור השו״ע ממ״ש בסי׳ קא ס״ב, בדין חתיכה הראויה להתכבד, דכתב אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד אלא אם כן איסורה מחמת עצמה, כגון נבילה ובשר וחלב, אבל אם נאסרה מחמת שקיבלה טעם מאיסור ולא היה בה שישים לבטלו, אפי׳ למי שסובר חתיכה עצמה נעשית נבילה אין לה דין חתיכה הראויה להתכבד, עכ״ל. דין חתיכה הראויה להתכבד שייך רק באופן שהחתיכה אסורה מצד עצמה, ואז אם באותה חתיכה יש שיעור של חתיכה הראויה להתכבד אינה בטלה אפי׳ בשישים, אבל באיסור בלוע, שהחתיכה עצמה היא היתר אלא שנאסרה מטיפת איסור שנבלעה בה, כיון שאין באיסור שיעור של חתיכה הראויה להתכבד, ורק בהיתר יש שיעור של חהר״ל, ממילא לא שייך בו דין חהר״ל.

והנה השו״ע כותב שרק באיסור מחמת עצמו אמרי׳ חהר״ל כגון נבילה ובשר וחלב, וא״כ ס״ל כדעת הר״ן שבשר וחלב שנאסרו נעשו כנבילה ממש שזה איסור מחמת עצמו, וכמ״ש הש״ך (סק״ג) דכיון דכל חד באנפי נפשיה שרי וע״י חיבורן יחד נאסרו חזר הכל להיות כגוף אחד.

וא״כ קשה על דברי הט״ז דס״ל שבשר וחלב הוא איסור מחמת דבר אחר (איסור בלוע). וכאן א״א לפרש דמיירי בבשר וגבינה, כמ״ש הט״ז בסי׳ קה סקי״ג, דשם מיירי בשני חתיכות שנוגעות אחת בשניה, משו״ה העמיד הט״ז דמיירי בבשר וגבינה, אבל כאן מדובר בחתיכה אחת שאסורה מבשר וחלב שכאשר נפלה לתוך קדרה אינה בטלה וודאי דמיירי באיסור בלוע מחלב, ועליה אמר השו״ע שאינה בטלה, ומוכח כדעת הש״ך דהשו״ע סבר שבשר וחלב הוא איסור מחמת עצמו.

והקושי היותר גדול הוא, שהט״ז בסי׳ קא סק״ג פירש את השו״ע ממש כמו הש״ך שם וז״ל: בשר וחלב, לפי ששניהם נעשו גוף אחד, וראיה דהיה לוקה מן התורה אפי׳ לא אכל רק כחצי זית מחלב וחצי זית מבשר עכ״ל. מבואר דהט״ז מודה לש״ך שכאן הבשר וחלב חשוב כאיסור מחמת עצמו .

ולתרץ זאת צריך לומר בדעת הט״ז, דאה״נ דבשר וחלב הוא איסור מחמת עצמו, דכיון שנעשו גוף אחד חשובים איסור מחמת עצמו, ולכן שייך בו דין חהר״ל, ומה שכתב הט״ז בסי׳ קה שבשר וחלב אינו איסור מחמת עצמו, זה משום שכדי לאסור חתיכת היתר הסמוכה לה אינה חשובה איסור מחמת עצמו אלא איסור בלוע, דכיון שיוצא רק הבשר ואילו החלב לא, לכן אין חברתה נאסרת וכמ״ש בסי׳ קה ס״ז.

נמצא דיש פעמים שחתיכה זו נחשבת נבילה, ויש פעמים שחתיכה זו אינה נחשבת נבילה. לעניין לאסור חברתה בנגיעה כמ״ש בסי׳ קה ס״ז, אינה חשובה כנבילה ממש כיון שאין פעפוע מחתיכה לחתיכה אלא ע״י ניעור וכיסוי, ובלא זה אינה אוסרת חברתה בנגיעה אפי׳ שניהן חמים, וזה כדעת התוס׳. ואילו לעניין חתיכה הראויה להתכבד ס״ל דאותה חתיכה נחשבת כאיסור מחמת עצמו וחשובה כנבילה, ולכן יש לה חשיבות חהר״ל, ועיין בבדי השולחן (קה ס״ז סקצ״ח) שביאר כן בדעת הט״ז.

ולדינא כתב הבדי השולחן שם בסופו שנראה להקל בזה כדעת הטורי זהב, ושכן כתב הגר״א בביאורו, וכן פסק הפרי חדש סי׳ קה ס״ז סקכ״ג, שפשט הסוגיא מוכחא כדברי הרשב״א ושכן דעת רוב הראשונים ז״ל ועיקר. ועיין בב״י סי׳ קה ס״ז ד״ה ״והא״ שהביא את דברי הרשב״א, והסביר שהטור לא כתב שדין זה מקורי מהרשב״א משום שהתוס׳ והרא״ש כבר כתבו כן. ומבואר דס״ל להב״י כהרשב״א.

אולם בחגורת שמואל על הלבוש (סי׳ קה אות יד) פליג וס״ל כדעת הש״ך וכן הערוה״ש (סי׳ קה ס״ק ל״ט) פסק כדעת הש״ך, וכן במעדני השולחן (סי׳ קה ס״ק קכא), וכן בכף החיים (ס״ק ע״ד).

סימן לב - בדין חנ"נ בשאר איסורים

א. בביאור פלוגתת רבה בר רב חנה ורב.
ב. בביאור פלוגתת ר"ת ורבינו אפרים.
ג. בביאור ההלכה בדעת השו"ע והרמ"א.
ד. בביאור פלוגתת הש"ך והט"ז בתרי משהו.
ה. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א) בביאור פלוגתת רבה בר בר חנה ורב.

איתא בחולין (ק.) דרש רבה בר בר חנה חתיכה של נבלה ושל דג טמא אינה אוסרת עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות, אוקי רב אמורא עליה ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, אמר ליה רב ספרא לאביי מכדי רב כמאן אמרה לשמעתיה כרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטיל, מאי איריא כי נתן טעם אפילו כי לא נתן טעם נמי, אמר ליה הכא במאי עסקינן בשקדם וסלקו.

רש"י בד"ה "כיון" ביאר את הגמ' בשני אופנים. האחד, דמיירי בחתיכת היתר שחציה תוך הרוטב וחציה מחוץ לרוטב ועליה נמצאת חתיכת נבלה. והשני, שהנבלה נתבשלה עם חתיכת היתר קודם שנתן את שאר החתיכות בקדרה. התוס' ד"ה "חתיכה" כתבו דמיירי כגון שיש חתיכה של היתר כולה חוץ לרוטב, וחתיכת נבלה מונחת עליה חוץ לרוטב, ונעשית חתיכת ההיתר נבלה, לפי שבולעת טעם נבלה דאין בה שישים

לבטל הטעם, ואחרי כן כשמנער הקדרה אוסרת כל החתיכות מפני שהם מינה. וזו אותה פלוגתא דפליגי רש״י ותוס׳ במשנה דף קח. טיפת חלב שנפלה על החתיכה וכו׳, וכמ״ש התוס׳ שם ד״ה ״טיפת״.

בביאור הפלוגתא בין רבב״ח לרב נ״ל בפשטות דפליגי בתרתי. האחד, בפלוגתא של חכמים ור׳ יהודה, האם מין במינו אינו בטל בשישים וכר׳ יהודה, או כחכמים שבטל בשישים כשאר האיסורים. רבב״ח ס״ל כחכמים שמין במינו בטל בשישים, ולכן אמר אינה אוסרת עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות, דכיון שיש בכולם שישים נגד האיסור, כל הקדרה מותרת. ואילו רב ס״ל כר״י דאמר כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה וכר״י.

והשני, דפליגי אי אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים. רבב״ח ס״ל דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים ורב ס״ל שאומרים. אלא דצ״ב מהיכן מוכח ברבב״ח דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים. הר״ן (פ׳ ג״ה דף לה:) ד״ה ״דרש״ הסביר דרבב״ח ס״ל דחתיכת נבלה אע״פ שנתנה טעם בחתיכה אחרת שהיתה בצדה קודם שניער את הקדרה או שנתן בה רוטב ולא היה בה שישים, ונתנה הנבלה טעם בה ונאסרה, ואח״כ ניער את הקדרה, אין אומ׳ דכיון שנאסרה זו תחילה נעשית כחתיכת נבלה עצמה ויצטרך שישים לבטל את שתיהן, אלא כיון שניער את הקדרה בסוף הרי נתפשט טעם הנבלה בכל הקדרה, ולפיכך אינו אוסר עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות, כלומר שלא יהא בהם שישים כנגד חתיכת הנבלה, הא אם יש בהם שישים כנגדה אע״פ שאין בהם שישים כנגד חתיכת הנבלה וחתיכת ההיתר שנאסרה תחילה, משליך חתיכת הנבלה וכל השאר מותר אפי׳ אותה חתיכה שנאסרה תחילה עכ״ל. וזהו לשון רש״י ד״ה ״אינה״ באומרו אינה אוסרת בפליטתה עד שיהא בה כדי ליתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות.

והנה אף דפליגי בתרתי, מ״מ אין דין אחד קשור בשני, דהיינו אפשר שלהלכה לא נפסוק כר״י ומין במינו בטל בשישים כחכמים, ואילו לעניין חנ״נ נפסוק להלכה כרב. שהרי ר״י לא דיבר כלל על חנ״נ אלא על מין

במינו שאינו בטל, ורב חידש לנו חנ״נ. וכמ״ש הרא״ש (סי׳ לח), והר״ן דף לו. סוד״ה ״דרש״.

אלא דכל זה הוא רק לדעת ר״ת שהובא בתוס׳ ד״ה ״בשקדם״, דס״ל בדעת רב דאמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים, אבל לדעת רבינו אפרים דס״ל בדעת רב דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים, א״כ פלוגתתם היא רק האם לפסוק כחכמים או כר׳ יהודה במין במינו לא בטיל, ולכן התוס׳ ד״ה ״בשקדם״ שאלו לדעת רבינו אפרים, רב דאתא לאפלוגי אדרבה בר בר חנה לא היה צריך לומר אלא חתיכה של נבלה אוסרת כל החתיכות מפני שהן מינה, כיון שלדבריו עיקר מה שבא להשמיענו זה שהלכה כר׳ יהודה, א״כ מדוע רב האריך ואמר כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה, אומ׳ התוס׳ דאגב אורחיה אשמועינן דלרבי יהודה דוקא אם נתנה טעם אז חשוב מין במינו, אבל במשהו שאז אין נתינת טעם לא.

ב) בביאור פלוגתת ר״ת ורבינו אפרים.

בגמ׳ הקשה רב ספרא כיון דרב כר׳ יהודה ס״ל דמין במינו לא בטיל, מאי איריא כי נתן טעם אפי׳ לא נתן טעם נמי. א״ל אביי הכא במאי עסקינן בשקדם וסלקו לאיסור, ולכן כיון שאותה נבלה נתנה טעם בחתיכת היתר שהיתה בצדה אוסרת האחרות, ומשו״ה צריך נתינת טעם, דלאחר שסילק את האיסור אם לא היה נותן טעם לא היו נאסרות כל החתיכות, ולכן אמר רב כיון שנתן ״טעם״ בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה.

התוס׳ ד״ה ״בשקדם״ מסבירים כך- לאחר שסלקנו את האיסור ואותה נבלה נתנה טעם בחתיכת היתר נשאלת שאלה, למה לומר שחתיכה של היתר קיבלה טעם מן הנבלה, אפי׳ לא נתנה טעם (אלא כל דהו) נמי דהא במינה אוסרת בכל דהו. בביאור שאלת התוס׳ נחלקו הט״ז והש״ך, הט״ז (סי׳ צב סקט״ז) סבר ששאלת התוס׳ היא למה רב אמר שרק בנתינת טעם החתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת את כל החתיכות, שהרי אפי׳ במשהו נעשית נבלה לר״י ותאסור את כל הקדרה כולה. ועל כך מתרץ ר״ת שרק בנתינת טעם היא נעשית נבלה לאסור את כל החתיכות, ואילו במשהו אף שהיא ג״כ חתיכה הנעשית נבלה, וצריך שישים כנגד כל

החתיכה להתיר הקדרה, מ״מ אינה אוסרת האחרות. ולדבריו גם במשהו החתיכה נעשית חנ״נ. ואילו הש״ך בנקודות הכסף (סי׳ צב אות ד) סובר ששאלת התוס׳ היא, דאף שבנותן טעם נעשית החתיכה חנ״נ ואוסרת כל החתיכות כולם, מ״מ כדי לאסור את כל החתיכות א״צ להגיע לחנ״נ, שהרי במשהו החתיכה עצמה נאסרת מדין איסור בלוע, וא״כ לר׳ יהודה דס״ל מין במינו לא בטיל יש לאסור את כל החתיכות כולן כיון שהחתיכה אסורה. וע״כ מתרץ ר״ת שרק בנתינת טעם היא נעשית נבלה לאסור את כל החתיכות, ואילו במשהו, אף שהיא עצמה נאסרת מ״מ אינה אוסרת את האחרות.

הנפק״מ היא דלדעת הט״ז, ר״ת סובר שאפי׳ במשהו אמרי׳ חנ״נ, וממילא אם אותה חתיכה נפלה לקדרה, צריך שישים כנגד כל אותה חתיכה האסורה כדי להתיר את הקדרה, ואילו הש״ך ס״ל בדעת ר״ת שבמשהו אינו נעשה חנ״נ, וממילא כדי להתיר את אותה קדרה צריך שישים רק כנגד הטעם הבלוע, ולא כנגד כל החתיכה עצמה.

ורבינו אפרים היה אומר מתוך כך, (מתוך שיש לשאול כך על רב) דאפילו כי נתנה בה טעם אין ההיתר נעשה נבלה שיצטרך ששים כנגד כל החתיכה אלא כנגד האיסור הבלוע הלכך לרב דאמר הכא דמין במינו לא בטיל כשחתיכת היתר קבלה טעם מן הנבלה חשיב האיסור כאילו הוא בעין ואוסרת כל החתיכות במשהו, אבל כי לא נתנה בה הנבלה טעם לא היתה אוסרת החתיכות מפני שהם מינה, שהרי אין צריך לבטל אלא האיסור לבד, וכיון שלא נתנה טעם בחתיכה הוי האיסור כמאן דליתיה דלא הוי כאילו הוא בעין ולא אסר אלא חתיכה ראשונה, שאין ההיתר נעשה איסור ולא אוסר את שאר החתיכות, ודוקא גבי טיפת חלב אמרינן לקמן בפרק כל הבשר (דף קח.) דחתיכה עצמה נעשית נבלה וצריך ששים כנגד כל החתיכה, ולא סגי בביטול טיפה לחוד משום דכל חד וחד באפיה נפשיה שרי, וכי איתנהו בהדי הדדי אסור הלכך הבשר עצמו נעשה איסור ולוקה אם אכל חצי זית מבשר וחצי זית מחלב, ולכך צריך ברוטב ששים לבטל כל החתיכה שנפלה עליה טיפת חלב, אבל חתיכת היתר שבלעה טעם נבלה ונאסרה, וחזרה ונתנה טעם ברוטב אין צריך אלא ששים לבטל

האיסור שנבלע בחתיכה, ואין צריך שיעור שישים של אותה חתיכה. עכ״ל.

רבינו אפרים דקדק בדברי רב והוכיח מדבריו דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים, וטעמו שאם דברי ר״ת נכונים דאמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים אז גם באיסור משהו היה לרב לומר שנעשה חנ״נ ואוסר, וכיון שאמר שרק בנותן טעם אומ׳ חנ״נ, מוכח דלא ס״ל לרב חנ״נ בשאר איסורים. ורב אתא לאשמועינן אליבא דר״י דרק בנותן טעם חשיב מין במינו. והא דכתב כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה, לאו דוקא שיהא היתר נעשה איסור, אלא לומר שאותה בליעת איסור שנבלעה בחתיכת ההיתר חשובה כנבלה ואוסרת את שאר החתיכות, וכמ״ש הריטב״א (חולין ק.) ד״ה ״אוקי״. והאמת שגם המקשן עצמו בשאלה הבין שצריך לומר חנ״נ גם על איסור משהו, וכן הרא״ה בבדק הבית (ב״ד ש״א פיסקא כ״ג) סבר בדעת רב שאפי׳ במשהו החתיכה נעשית חנ״נ, ומ״ש רב כיון שנתן טעם, לאו דוקא אלא אפי׳ בכל שהוא נעשה חנ״נ. ומבואר דמי שסובר חנ״נ בשאר איסורים צריך לומר זאת אפי׳ על משהו מן האיסור, ומזה הוכיח רבינו אפרים שאם רב היה סובר חנ״נ בשאר איסורים אז גם במשהו היה נעשה חנ״נ, ומדקאמר דרק בנותן טעם אוסר, מוכח דלא ס״ל לדין חנ״נ כלל. ורק כאשר החתיכה קבלה טעם אז האיסור הבלוע חשוב כאילו הוא בעין (כאילו יש חתיכת נבלה ממשית בקדרה) וממילא אוסרת את כל החתיכות כולן משום מין במינו, וכאשר החתיכה קבלה רק משהו מן האיסור, אז הבלע הוא כמאן דליתיה ולא אוסר.

נמצא שנחלקו ר״ת ורבינו אפרים אי אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים או לא. ר״ת ס״ל דכאשר החתיכה קבלה טעם היא נעשית כולה נבלה ואוסרת את כל החתיכות כולן, וכאשר החתיכה קבלה טעם כלשהו מן האיסור, לדעת הט״ז היא חנ״נ אלא שאינה אוסרת שאר החתיכות. ואילו הש״ך ס״ל בדעת ר״ת דאף שהחתיכה עצמה נאסרת, מ״מ אינה אוסרת שאר החתיכות. ואילו רבינו אפרים סובר דלא אמרי׳ חתיכה עצמה נעשית נבלה בשאר איסורים, והחילוק בין נתינת טעם לבליעת כלשהו מן

האיסור, שבנתינת טעם חשוב האיסור כאילו הוא בעין, ואילו במשהו הוא כמאן דליתיה.

ועדיין צריך ביאור בדבריהם, דאף שהסבירו מדוע בנתינת טעם החתיכה אוסרת את כל החתיכות, ואילו חתיכה שבלועה ממשהו איסור אינה אוסרת, מ״מ עדיין צ״ב מה הסברא שבמשהו שאר החתיכות אינן נאסרות.

הרשב״א בחידושיו (חולין ק.) ד״ה ״חתיכה עצמה״ כתב, מה שע״י נתינת טעם אוסר את שאר החתיכות זה משום, שאז מתפשט אותו טעם שבחתיכה זו בשאר החתיכות ואוסר אותם במשהו לפי שהן מינה, ואם אין שם כדי נתינת טעם אין בו כח לצאת מן החתיכה ולהתפשט כיון שאינו אלא משהו לבד, ואין בו שיעור כלל האיך יצא ויתפשט. עכ״ל. מבואר דהחילוק בין נתינת טעם לכלשהו, הוא שבנתינת טעם, האיסור הבלוע יכול לצאת ולהתפשט לשאר החתיכות, משא״כ בטעם כלשהו שאין לו כח לצאת ולהתפשט ומשו״ה אינו יכול לאסור את שאר החתיכות, וזה כדברי התוס׳ (דף קח.) ד״ה ״טיפת״ דס״ל דאין פעפוע מחתיכה לחברתה אלא ע״י ניעור וכיסוי, וכשלא ניער וכיסה אז אף שיוצא מוהל מאותה חתיכה שנאסרה מטיפת החלב, מ״מ אינה אוסרת כלל את החתיכה שתחתיה, מהטעם שאין הנאסר חמור מן האוסר. וה״ה לנד״ד דכיון שאותו משהו אין לו כח לצאת אפי׳ ע״י בישול, ממילא מה שיוצא זה רק הנאסר, ואילו האוסר שבלוע אינו יוצא כלל, לכן אין חתיכה זו יכולה לאסור שאר החתיכות כיון שאין הנאסר יוצא, ורק כשיוצאים יחד האוסר והנאסר אז יכולים לאסור אחרים. הרשב״א והתוס׳ בסוגיית חנ״נ בבשר וחלב ס״ל שאם יוצא רק הנאסר אינו אוסר כלל, ורק כאשר יוצאים שניהם האוסר והנאסר אז יכולים לאסור אחרים. נמצא שסברת הרשב״א היא שלאיסור משהו שבלוע אין כח לצאת. ומשמע שאם היה לו כח לצאת אז אף שהיא כלשהו אפ״ה היה אוסר, ולפי״ז לדעת ר״ת, הא דאמרי׳ חנ״נ בשאר איסורין הוא מדאו׳. כמו שכתב רעק״א בדעת התוס׳.

וכעת לפי סברא זו נבאר במאי פליגי ר״ת ורבינו אפרים. ר״ת סבר דבטעם כלשהו אינו אוסר אחרים כיון שאין לו כח לצאת, ומשו״ה או שהוא נשאר באיסור בלא חנ״נ לפי הש״ך, או שאף שהוא חנ״נ כדעת הט״ז, מ״מ אינו אוסר את שאר החתיכות כיון שאין לו כח לצאת, וכאשר החתיכה קבלה טעם, יש בכוחה לאסור כיון שנעשית חנ״נ שאז האוסר והנאסר יוצאים יחד וממילא אוסרת את כל שאר החתיכות.

ורבינו אפרים שחולק סובר, שאם אומ׳ חנ״נ אז אפי׳ שהכלשהו אין לו כח לצאת אפ״ה היה צריך לאסור, דמה בכך שאין לו כח לצאת דכיון שנעשה חנ״נ הוא אוסר את האחרים (רבינו אפרים סובר כדעת הר״ן בסוגיית חנ״נ בבשר וחלב דס״ל שטיפת החלב שנפלה על חתיכת הבשר נעשתה נבלה אפי׳ בלא ניער וכיסה, ולכן טוען רבינו אפרים דאי אמרי׳ חנ״נ אז אפי׳ שאין לאיסור כח לצאת היה צריך לאסור כמו בבשר וחלב, שאף שכשאין רוטב אוסר כיון שנעשה כולו נבלה) לכן רבינו אפרים סובר דכאשר יש איסור כלשהו בחתיכה אז כיון שאין לה כח לצאת ממילא אינה אוסרת את שאר החתיכות והוא כמאן דליתיה, וכאשר נתנה טעם בחתיכה אז כיון שיש לה כח לצאת חשובה כאילו היא בעין ויכולה לאסור את שאר החתיכות. עד כאן הסברנו את פלוגתא בין ר״ת לרבינו אפרים לפי סברת הרשב״א שכתב דבכלשהוא איסור אין לו כח לצאת ולכן אינו אוסר את שאר החתיכות, ורק בנתינת טעם אוסר את שאר החתיכות.

הר״ן בסוגיין (לו .) סוד״ה ״דרש״ כתב טעם אחר מדוע טעם כלשהו שבלוע בחתיכה אינו יכול לאסור את שאר החתיכות. והציג שתי קושיות. האחת, כיון שרב כר״י ס״ל א״כ למה רב אמר שבנתינת טעם נעשית חנ״נ, אפי׳ במשהו נעשית נבלה דמין במינו לא בטיל. והשניה, אביי דמוקי לה בקדם וסילק מדוע הוצרך לטעמא דחנ״נ, אפי׳ אי לא אמרי׳ חנ״נ כיון שנאסרה אותה חתיכה תאסור את שאר החתיכות בפליטת אותו איסור משום מין במינו.

ומתרץ דכל שלא נתן טעם בחתיכה אע״ג דמיתסרא לא חשיב איסורא למימר בה חתיכה עצמה נעשית נבלה. וביאור הדברים שהר״ן בדף מג. ד״ה ״תנן״ כתב לתרץ את הקושיה מן הצלי שהביאו התוס׳, ותירץ נראה

לי דכיון דחתיכה עצמה נעשית נבלה מבשר וחלב למדנו, אז אין אומרים כן אלא דומיא דבשר וחלב דרך בישול, ואין בבשר וחלב קליפה מן התורה (דרק בנתינת טעם נאסר) דדרך בישול אסרה התורה שהוא ע״י נתינת טעם. מבואר דכל דין חנ״נ בשאר איסורים נלמד מבשר וחלב, וכיון שבבשר וחלב לא מצאנו חנ״נ ע״י כלשהו, ה״ה שבשאר איסורים ליכא חנ״נ ע״י כלשהו, אלא שהוא חנ״נ מדרבנן גזירה אטו בשר וחלב.

אלא שנשאר לענות על השאלה השניה, דאף שאינו חנ״נ מ״מ שיאסור בפליטת אותו איסור שיוצא משום מין במינו. על כך מתרץ הר״ן דאע״ג דא״ר יהודה מין במינו לא בטיל לא שמעינן ליה כל שטעם אחר מעורב בו. ביאור הדברים, הא דאמר ר׳ יהודה מין במינו במשהו, זה רק באיסור שהוא בעצמותו אסור כגון נבלה, דג טמא וכדו׳, אבל לא שמענו שר׳ יהודה אומר על איסור בלוע שמעורב בו היתר ואיסור שגם בו מין במינו לא בטיל, וממילא אותו איסור בלוע חשוב כאינו מינו ובטל כמו כל שאר האיסורים, שביחס לאותם חתיכות היתר, אותה חתיכה שבלועה גם מאיסור וגם מהיתר חשובה כאינו מינו.

נמצא לדבריו דמה שאותו כלשהו איסור (הבלוע) אינו חנ״נ זה משום שמבשר וחלב למדנו, וכשם ששם אין חנ״נ במשהו ה״ה בשאר איסורים. ומה שאינו אוסר בפליטת אותו איסור הוא מטעם שכח אחר מעורב בו. ואז חשוב אינו מינו וממילא אינו אוסר את שאר החתיכות. ומבואר בדבריו שגם באיסור כלשהו שבלוע יש לו כל כח לצאת דלא כהרשב״א, אלא שאינו אוסר משום שכח אחר מעורב בו.

וכיון דס״ל להר״ן דכאשר כח אחר מעורב בו לא חשוב מין במינו, א״כ גם כאשר הנבלה נתנה טעם באותה חתיכה, כיון שכח אחר מעורב בה חשוב אינו מינו ביחס לשאר החתיכות שהם היתר, וא״כ ליכא לדין חנ״נ מהתורה כלל. ואף שרב אמר כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה, היינו מדרבנן, דגזרו אטו בשר וחלב. ונמצא דמעיקר הדין רבינו אפרים צודק באומרו דליכא חנ״נ בשאר איסורים.

וביאור פלוגתת ר״ת ורבינו אפרים לפי הר״ן היא כך: ר״ת סבר דמשהו איסור שבלוע בחתיכה אינו יכול לאסור את שאר החתיכות כיון שכח אחר מעורב בו א״כ לא חשוב מינו לאסור, אבל כשנתן טעם, אז מדרבנן אותה חתיכה נעשית נבלה וכולה פולטת איסור, וממילא חשובה כאותו מין של ההיתר ואוסרת את כולם משום מין במינו. ורבינו אפרים ג״כ ס״ל דמשהו איסור אינו יכול לאסור אחרים כיון שכח אחר מעורב בו, וכשנותן טעם אינו חשוב חנ״נ משום דס״ל דלא גזרו בשאר איסורים לומר חנ״נ, ומה שהוא אוסר את האחרים בנתינת טעם, זה משום דכאשר יש בו טעם של איסור ולא כלשהו מן האיסור, אותו טעם חשוב כמינו. ומשו״ה אוסר החתיכות האחרות משום מין במינו, ובכלשהו לא חשוב מינו. והדברים מבוארים בדברי הרא״ש (סי׳ לח) וז״ל: דמה שהראשונה נאסרת בנתינת טעם בזה אין שום חידוש, אלא אתא לאשמועינן דאע״ג דרב סבר דמין במינו בכלשהו, דוקא שנתנה טעם בשל איסור זה מיקריא מין במינו לאסור שאר החתיכות, אבל אם נאסרה בכל שהו כיון שאין צריך לבטל אלא את האיסור הראשון לא חשוב מין במינו בכל שהוא. ומבואר דס״ל כטעם הר״ן דכל שלא נתן טעם בחתיכה לא חשוב מין במינו לאסור כיון שכח אחר מעורב בו, וכשנותן טעם חשוב מינו.

נמצא דאיכא ב׳ טעמים מדוע חתיכת היתר הבלועה ממשהו איסור אינה אוסרת את שאר החתיכות שבאותה קדרה.

סברת הרשב״א משום דאותו משהו אין לו כח לצאת ולהתפשט, ורק כאשר האוסר והנאסר יוצאים יחד יכול לאסור האחרות, כמו שלמדנו בדף קח. טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר וכו׳, וכדברי התוס׳ שם ד״ה ״טיפת״, ומדוייק מדברי הרשב״א דרק בגלל שאותה טיפה אינה יכולה לצאת משו״ה אינה אוסרת, אבל אם היתה יוצאת אה״נ שהיתה אוסרת.

ואילו הר״ן פליג וס״ל שאותו משהו בלוע יכול לצאת החוצה, כמו שכתוב בדף לו. וז״ל: דכיון שנאסרה אותה חתיכה אוסרת שאר החתיכות ״בפלטת ״ אותו איסור משום מין במינו. ע״כ. ותירץ דמה שאינה אוסרת הוא משום שכח אחר מעורב בו. ומה שאינה חנ״נ הוא משום שבבשר

וחלב לא מצאנו שבמשהו אמרי' חנ"נ, ורק בנותן טעם, וה"ה לשאר איסורים שנלמדים מבשר וחלב.

הט"ז (סי' צב ס"ק טז), והנקודות הכסף (סי' צב אות ד) דהבאנו לעיל ד"ה "התוס', פליגי בפלוגתת הרשב"א והר"ן, הט"ז בהסבר דברי ר"ת ביאר, שהסיבה שאין המשהו אוסר את שאר החתיכות היא משום דאין לו כח לצאת ולהתפשט, ואף שהוא עצמו נעשה ג"כ חנ"נ מ"מ הוא אינו יכול לאסור את שאר החתיכות מטעם הרשב"א. ומדבריו מתבאר דאיכא שני סוגי חנ"נ. איכא חנ"נ שאוסר את שאר החתיכות, וזה כאשר אותה חתיכה קבלה טעם מן האיסור, ואיכא חנ"נ שאינו אוסר את שאר החתיכות וזה באופן שאותה חתיכה קבלה רק משהו מן האיסור, ועיין בפמ"ג במשבצ"ז (סקט"ז) ד"ה "עוד" שביאר כן בדעת הט"ז דס"ל כדעת הרשב"א, וכתב שבין לר"ת ובין לר"א הטעם דבמשהו אינו אוסר שאר החתיכות הוא משום שאין לו כח לצאת. ואילו הש"ך בנקודות הכסף בתחילת דבריו (אות ד) הביא את דברי הר"ן דס"ל כל שכח אחר מעורב בו לא חשיב מין במינו. ועיין בפמ"ג במשבצ"ז ד"ה "אמנם" דכתב, אומנם הש"ך בנקודות הכסף יש לו דרך אחרת, דודאי משהו יוצא ע"י הרוטב (לאפוקי מהרשב"א) אלא דלא נעשה נבלה במשהו דדומיא דבשר וחלב בעינן, וא"כ לר"ת משו"ה בעינן שקבלה החתיכה טעם, הא לאו הכי אין משהו הבלוע אוסר החתיכה כיון שהחתיכה פולטת איסור והיתר ביחד, כיון שאין נעשה נבלה תו לא הוה לגבי אחרות מין במינו.

ולדברי הנקודות הכסף יש להעיר, דכיון שבמשהו אינו חשוב מינו, משום שכח אחר מעורב בו (היינו איסור והיתר) א"כ ה"ה כשבלוע טעם ממש ג"כ יש לומר כיון דכח אחר מעורב בו לא יאסור לדעת ר"י. ועיין בפמ"ג דסתם דצ"ל דכשבלוע טעם תו הוה פליטתה מין במינו לאסור האחרות אף דזה איסור וזה היתר ודחוק.

אולם בחידושי רעק"א (חולין ק. אות כה) ד"ה "והנה" הסביר דכשבלוע משהו מן האיסור אז כח ההיתר מוליך את האיסור, ואילו הוא בעצמו אינו יכול לצאת לבד דאין לו כח, לכן חשוב כח אחר מעורב בו וממילא נדון כאינו מינו, ואילו כשבלוע טעם בחתיכה, אז אף שיוצא האיסור וההיתר, מ"מ

לא חשוב כח אחר מעורב בו, כיון שהאיסור יכול לצאת לבד ללא עזרת ההיתר, לכן אוסר את כל שאר החתיכות וחשוב מין במינו.

הרשב״א בתורת הבית (ב״ד ש״א פיסקא כג) הביא ראיות נוספות לשיטת לרבינו אפרים דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים. דתנן במס׳ תרומות (פ״ה מ״ו) אין המדומע חוזר ומדמע אלא לפי חשבון, ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון, ואין המים השאובין פוסלין את המקוה אלא לפי חשבון.

ותו אמרי׳ בע״ז (עג.) יין נסך שנפל לבור ונפל שם קיתון של מים רואין את ההיתר כאילו אינו, והשאר מים רבין עליו ומבטלין אותו, ולישנא אחרינא דמתני לה התם אמתניתין, אמרי׳ דאע״ג דלא נפל שם קיתון של מים תחילה אלא אפי׳ בסוף. ואמאי אי חתיכה עצמה נעשית נבלה אמרי׳ בכל האיסורין, נימא בכל הני דאמרן ההיתר עצמו נעשה חתיכת איסור ויאסור בשיעור כולו, ואמאי אינן אוסרין אלא לפי חשבון. אלא ודאי דלא אמרי׳ בשאר איסורין חתיכה עצמה נעשית נבלה.

וכן מההיא כזיתא דתרבא דנפל לדיקולא דבישרא, דמשערין לבטל הכזית בלבד (חולין צח.). ואף דהרשב״א שם כתב שאין זו ראיה מחוורת, מ״מ סיים שם ששאר ראיותיו נכונות ועיקר. וכן המגיד משנה (פ״ט ממאכלות אסורות ה״ח) כתב שדעת הרמב״ם כרבינו אפרים דלא אמרי׳ חתיכה נעשית נבלה בשאר איסורין, אלא בבשר וחלב בלבד, שהרי לא הזכיר כן בשאר איסורין, ושם בהל׳ תרומות כתב דין זה שאין המדומע מדמע אלא לפי חשבון, ולא חילק בין המדומע לשאר איסורין מחמת בלע, כדרך שקצת מפרשים ז״ל מחלקים, וכן הסכים הרשב״א ז״ל והביא ראיות לזה, וכן עיקר.

אולם הר״ן בחולין (לו.) סוד״ה ״דרש״ כתב ולעניין הלכה במאי דס״ל לרב כר׳ יהודה דאמר מין במינו לא בטיל ודאי לא קיי״ל כוותיה, דהא קיי״ל מין במינו בשישים, אבל במאי דאמר דחתיכה עצמה נעשית נבלה, אע״פ שנראה מדברי הרב אלפסי ז״ל דבהא נמי לא קיי״ל כוותיה שהרי השמיטה מן ההלכות, אינו מחוור, דהא אביי ורבא שקלי וטרו בה, משמע דבהא מיהת כוותיה ס״ל, ובפרק כל הבשר ג״כ מוכח דקיי״ל

דחתיכה עצמה נעשית נבלה כמו שאכתוב שם בס״ד עכ״ל. וכן באיסור והיתר (פרק כד ס״א) כתב דקיי״ל כרבינו תם ור״י שבכל איסור שנבלע בהיתר אמרי׳ חתיכה עצמה נעשית נבלה.

והא דאמרי׳ במשנה תרומות אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון וכו׳, כתב הר״ן (והביאו הב״י סי׳ צב ד״ה ״והמרדכי״) דכיון דחנ״נ בשאר איסורים החמירו חכמים משום לתא דבשר וחלב, אז אין אומ׳ חנ״נ אלא בדברים המתבשלים דומיא דבשר וחלב דדרך בישול אסרה התורה, אי נמי צונן לתוך חם שאף הוא דרך בישול, ומשום הכי המדומע והמחומץ שאינו דרך בישול לא אמרי׳ ביה חתיכה עצמה נעשית נבלה.

ג) בביאור ההלכה, בדעת הש״ע ורמ״א.

הטור (סי׳ צב ס״ד) כתב, פסק רבינו אפרים דלא אמרי׳ אפשר לסוחטו אסור אלא בבשר וחלב אבל בשאר איסורין כגון כזית חלב שנבלע בחתיכה ואין בה שישים לבטלו ונאסרה, ואח״כ בשלה עם האחרות א״צ אלא שישים כדי כזית הראשון ואז אפי׳ החתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת. ורבינו תם פסק דאף בשאר איסורין אפשר לסוחטו אסור, ודוקא כשנאסר בנותן טעם שלא היה בהיתר שישים לבטל האיסור שנבלע בו, אבל נאסר במשהו אפי׳ נאסר מחמת מינו שאוסר במשהו לר׳ יהודה לא נעשית כולה נבלה. ואדוני אבי הרא״ש ז״ל הסכים לדעת רבינו אפרים.

הב״י הביא את דברי הרשב״א (בתורת ב״ד ש״א דף ח.) דס״ל דלא רק בבשר וחלב אפשר לסוחטו אסור, אלא גם בשאר איסורים, דאם נפלה חתיכה שנאסרה לקדרה שיש בה שישים לבטלה, אפ״ה היא עצמה אסורה והקדרה מותרת.

נמצא דפליגי הטור והרשב״א אי בשאר איסורין אפשר לסוחטו אסור או מותר, דעת הטור להתיר אף את אותה חתיכה, והרשב״א אוסר.

הב״י בד״ה ״ולעניין הלכה״ כתב, כיון שהרמב״ם והרא״ש מסכימים כדברי רבינו אפרים הכי נקטינן, וכל שכן שהרשב״א והרב המגיד מסכימים כן, ובתשובות להרמב״ן פסק כן והעיד שכך נוהגים ועושים

מעשה, ואע״ג דהר״ן לא סבר לה כוותיה מ״מ הרי כתב דבשאר איסורין לא אמרי׳ חנ״נ אלא מדרבנן. וכיון דפלוגתא בדרבנן הוא נקטינן לקולא. עכ״ל.

וכן פסק בשו״ע (סי׳ צב ס״ד) וז״ל: לא אמרו חתיכה עצמה נעשית נבלה אלא בבשר וחלב אבל לא בשאר איסורים, כגון חלב שנבלע בחתיכה ואין בה שישים לבטלו ונאסרה, ואח״כ בישלה עם אחרות אין צריך אלא שישים כדי כזית חלב ואז אפי׳ חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת עכ״ל. והסבירו הט״ז (סק״ט) והש״ך (סק״י) דהטעם לחלק בין בשר וחלב דאמרי׳ בו חנ״נ לשאר איסורים דלא אמרי׳ בהם חנ״נ, דבבשר וחלב כל חד באנפיה נפשיה שרי וכי איתנהו בהדדי אסור, שרק ע״י תערובתם התחדש כאן איסור של בשר וחלב ולכן הבשר והחלב נאסרו, וממילא כל החתיכה עצמה כולה אסורה. משא״כ בשאר איסורים, שהאיסור עצמו היה אסור אלא שנבלע בחתיכת היתר, וממילא באותה חתיכה מעורב איסור והיתר ולא התחדש שום איסור, אלא אותו איסור שהיה הוא שנמצא כאן, ולכן לא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים.

ומבואר דס״ל לשו״ע כרבינו אפרים דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים, וכן פסק הפרי תואר (סי׳ צב סק״א) ותמה על הפר״ח שחלק על השו״ע, כיון שגדולי המורים פסקו כן הרמב״ם, הרמב״ן, הרא״ש, הרב המגיד, הרשב״א והטור והסכימו לדעת רבינו אפרים, וכ״כ השולחן גבוה (סוף אות טו) דאנן בתר מרן גררינן ודלא כהפר״ח, וכ״כ הזבחי צדק (ס״ד) דאנחנו בני הספרדים קבלנו הוראות מרן ז״ל, ואין לנו חתיכה נעשית נבלה אלא דוקא בבשר וחלב ולא בשאר איסורין, וכן כתבו הכנסת הגדולה (הגב״י אות מ) פרי תואר (סק״א), זכור לאברהם בזה הסעיף, וכן אנחנו נוהגים פה בגדאד כוננה עלינו אמן, ומעשים בכל יום ואין פוצה פה ומצפצף עכ״ל. והביא דבריהם הכף החיים (סי׳ צב אות טז).

ועוד מבואר דס״ל לשו״ע כדעת הטור דבשאר איסורין לא רק דליכא חנ״נ, אלא אפשר לסוחטו מותר, ולכן התיר את אותה חתיכה שנאסרה. אלא שהאחרונים כתבו להעיר שבסימן קו (ס״א) כתב היפך דבריו, שחתיכה שבלעה איסור ואין בה שישים לבטלו שנפלה לקדרה אינה

אוסרת אלא לפי חשבון איסור שבה, שאם יש במה שבקדרה בצירוף עם החתיכה עצמה שישים כנגד איסור הבלוע בה מה שבקדרה מותר, אבל החתיכה עצמה אסורה לפי שהאיסור שבה אינו נפלט ממנה לגמרי. וסותר את דבריו במ״ש בסי׳ צב דאותה חתיכה חוזרת להיות מותרת.

הט״ז (סי׳ צב סק״י) כתב שהאמת היא כמ״ש בסי׳ קו, וכן הפרי חדש (סק״ג) כתב דהעיקר כמ״ש בסי׳ קו דאותה חתיכה אסורה. וכן בזבחי צדק (סי׳ צב אות יג) כתב שהדין הוא כמ״ש בסי׳ קו דהחתיכה עצמה אסורה, וחזר בו ממה שפסק כאן. אולם בכרתי ופלתי (סי׳ צב אות ח) כתב ליישב דבסי׳ צב מיירי במין במינו בשר שמן עם חלב דכיון שהשישים שצריכים כדי לבטלו הינם מדרבנן ממילא היקל השו״ע כדעת הטור, דבהכי אמרי׳ אפשר לסוחטו מותר, ואילו בסי׳ קו מיירי במין בשאינו מינו והשישים שצריכים כדי לבטלו הינם מדאו׳ ולכן החמיר השו״ע כהרשב״א שאפשר לסוחטו אסור. ועיין בשפתי דעת סקי״א שהביא עוד יישובים בדבר.

ובשו״ת יביע אומר (ח״א יו״ד סי׳ ח׳ אות יא-יב) פסק כדברי הכרתי ופלתי, והביא שבערך השולחן (סי׳ קו ס״ק ס״א) הביא בזה מערכה מול מערכה וכתב, שבאיסור דרבנן יש להקל כדברי הרמב״ם (בפט״ו מהלכות מאכלות אסורות הכ״ו וכז׳), הרא״ה והטור שהחתיכה עצמה מותרת, וכ״כ הפרי תואר (ר״ס קו), וכן הובאה דעה זו בחכמת אדם (כלל מד אות ח׳) וכ״כ הגאון ישועות יעקב (ס״ו קו). וסיים דבנד״ד דהוי איסור דרבנן וכמו שהארכנו לעיל יש להקל ולהורות שהחתיכה עצמה חוזרת להיתרה, ואורויי מורינן בהו אפשר לסוחטו מותר, וכמ״ש מרן בסי׳ צב.

הרמ״א (סי׳ צב ס״ד) חולק על דברי השו״ע וז״ל: ויש אומרים דאמרינן בכל האיסורים חתיכה נעשית נבלה וכן המנהג פשוט ואין לשנות. וכתבו הש״ך (סקי״ב) והט״ז (סקי״א) דדין זה הוא מדרבנן, כמ״ש האגור בשם מהרא״י דמכל מקום לכו״ע אינו אלא מדרבנן, ומביאו הב״י והדרכי משה, וכ״כ הר״ן דבשאר איסורים הוי מדרבנן. ואף דבחדושי רעק״א על השו״ע פליג וס״ל דמדברי התוס׳ דף ק. ד״ה ״בשקדם״ שהקשו לר״ת מכלי מדין איך הגעילו היורה הגדולה, מבואר דס״ל דהוא דאו׳, וכן הכנסת הגדולה הגב״י (אות לח) כתב שהרבה פוסקים כתבו שחנ״נ בשאר

איסורים הוי דאו׳. מ״מ האחרונים הכריעו להלכה כהט״ז והש״ך, ובמשבצ״ז כתב דהנפק״מ היא להקל בספקות.

ועוד כתב הט״ז שם שמבואר באיסור והיתר הארוך (כלל כד דין א) דאפי׳ באיסור דרבנן אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה. וכדבריו פסקו בבדי השולחן (סי׳ צב ס״ק ס״ד) דאפי׳ בשאר איסורים מדרבנן דלאו בשר וחלב יש להחמיר, ובציונים (אות קו) הביא שהפמ״ג כתב שאף בהפסד מרובה אין לצדד להקל בזה.

ד) בביאור פלוגתת הש״ך והט״ז בתרי משהו.

חתיכת היתר שנאסרה מחמת איסור משהו של נבלה. ולאחר מכן אותה חתיכה נפלה לקדרה אחרת, האם היא אוסרת את שאר החתיכות או לא. זהו הנקרא תרי משהו. שהיא בלעה ממשהו איסור, ואח״כ אוסרת ע״י משהו שיש בה.

הט״ז (סי׳ צב סקט״ז) הסביר דחתיכה שנאסרה מחמת משהו אינה יכולה לאסור, ור״ת הסביר הטעם כיון שאין לו כח לצאת משו״ה אינו אוסר, ורק כשנבלע בה טעם נעשית נבלה ויכולה לאסור. וכתב דאם בדאו׳ אמרי׳ דבמשהו אינו יכול לאסור, כ״ש באיסור משהו דרבנן דנימא שאינו אוסר, כגון חמץ בפסח דאיסור משהו שלו מדרבנן, וכן יי״נ פשיטא שכל שנאסר תחילה מחמת מינו במשהו, אינו אוסר אח״כ אם נפל לקדרה אחרת ויש שישים כנגדו, דאז אין משהו אוסר.

וטעמו דכיון דבמשהו אין כח לטעם לצאת אפי׳ ע״י רוטב, ממילא לר״י המשהו הזה אינו יכול לאסור אחרים, וא״כ ה״ה לחמץ בפסח שנאסר במשהו, שגם אינו יכול לאסור אחרים, כיון שאינו יכול לצאת משום שנאסר מחמת משהו, וזה אף שחמץ אוסר במשהו אפי׳ שלא במינו.

אולם הש״ך (סי׳ צד סק״ד) פליג ומחלק בין מין במינו לדעת ר״י, לדין חמץ בפסח. הא דאמרי׳ דבמשהו אינו אוסר לר״י, זה משום שכח אחר מעורב בו, וממילא אינו חשוב כמינו לאסור את שאר החתיכות, משא״כ חמץ בפסח שאוסר בין במינו ובין בשאינו מינו, שהרי לשיטתו המשהו כן יכול

לצאת, וממילא יש לאסור בתרי משהו, משא״כ באיסור משהו לדעת ר״י דמה שהוא אינו אוסר זה כיון שחשוב כאינו מינו. וכתב בתחילת דבריו ששאלתי לכמה רבני קשישאי וגדולי המורים וכולם אמרו פה אחד שמעולם נוהגים לאסור כל החתיכות. וכן המג״א (או״ח סי׳ תסז ס״ק יג) הסכים לדעת הש״ך שיש לאסור, וכתב על דברי הט״ז שהפריז על המידה להתיר, שבכל מקום נוהגים לאסור.

ועיין בשו״ת יבי״א (ח״י סי׳ נח אות יז) דמ״מ הפרי חדש, שהוא מרא דאתרין, כתב (בר״ס תמז), שיש להורות כהט״ז להקל, כיון שאיסור משהו הוי מדרבנן ע״ש.

עיקרי הסוגיא בקיצור

איתא בחולין (ק.) דרש רבה בר בר חנה חתיכה של נבלה ושל דג טמא אינה אוסרת עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות, אוקי רב אמורא עליה ודרש כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, אמר ליה רב ספרא לאביי מכדי רב כמאן אמרה לשמעתיה כרבי יהודה דאמר מין במינו לא בטיל, מאי איריא כי נתן טעם אפילו כי לא נתן טעם נמי, אמר ליה הכא במאי עסקינן בשקדם וסלקו.

בפשטות רבב״ח ורב פליגי בתרתי. האחד האם פוסקים במין במינו כחכמים או כר״י, רבב״ח סבר כחכמים דכל האיסורים שבתורה בטלים בשישים וגם מין במינו. ואילו רב סבר כר״י דמין במינו אינו בטל במשהו. והשני, דפליגי אי אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים, רבב״ח סבר דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים, ועיין ר״ן לה: ד״ה ״דרש״ שהסביר זאת, ורב סבר דאמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים. כל זה לדעת ר״ת שהובא בתוס׳ ד״ה ״בשקדם״ דס״ל בדעת רב דאמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים. אבל לרבינו אפרים דס״ל בדעת רב דלא אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים פלוגתתם רק האם לפסוק כר״י או כחכמים, ורב אתא להשמיענו בר״י דרק בנתינת טעם חשוב מין במינו לאסור.

התוס׳ שם שאלו, מדוע רב הצריך נתינת טעם כדי לאסור את שאר החתיכות, הרי החתיכה אפי׳ במשהו נאסרת ואוסרת כל החתיכות מפני שהם מינה. ותירץ ר״ת דבמשהו אינו נעשה נבלה לאסור האחרות, ורק כאשר נתנה טעם נעשית נבלה לאסור האחרות. ורבינו אפרים ס״ל דרק כאשר נותן טעם חשוב כאילו הוא בעין ואוסר את כולם, אבל במשהו האיסור הוא כמאן דליתיה, ולכן אינו אוסר את שאר החתיכות.

נמצא דפליגי ר״ת ורבינו אפרים אי אמרי׳ חנ״נ בשאר איסורים.

נחלקו הראשונים מהי הסברא דבמשהו איסור הבלוע אינו אוסר את שאר החתיכות

הרשב״א בחי׳ (ק.) ד״ה ״חתיכה עצמה״ כתב דבטעם כלשהו אינו אוסר משום ״שאין לו כח לצאת״, וממילא יוצא רק הנאסר, ואילו האוסר לא. ואין הנאסר חמור מן האוסר, אבל כשנתנה טעם נעשית חנ״נ ואוסרת את האחרות כיון שאז האיסור והנאסר יוצאים יחד.

ולדבריו, ר״ת סבר דבמשהו אינו אוסר כיון שאין לו כח לצאת, ובטעם, אוסר את שאר החתיכות כיון שנעשה חנ״נ. וגם רבינו אפרים סבר דבמשהו אין לו כח לצאת וממילא חשוב כמאן דליתיה, אבל כשנתן טעם חשוב כאילו הוא בעין ואוסר את שאר החתיכות שהם מינו.

ואילו הר״ן סבר דהטעם שהכלשהו מן האיסור הבלוע אינו אוסר אחרים, הוא משום דלא מצינו חנ״נ בבשר וחלב באיסור משהו, אלא בנותן טעם כמ״ש במשנה בטיפת חלב שנפלה על החתיכה, ומה שאינו אוסר משום מין במינו אף שהחתיכה אסורה, משום ״שכח אחר מעורב בו״, לכן חשוב אינו מינו ביחס לחתיכות ההיתר ומשו״ה אינו אוסר ובטל בשישים, ואילו כשנותן טעם נעשית אותה חתיכה חנ״נ ואוסרת את כולם.

ולדבריו ר״ת סבר דבכלשהו אינו אוסר כיון שכח אחר מעורב בו, וכשנותן טעם כיון שנעשה חנ״נ מדרבנן ממילא אוסר את כל החתיכות כולם. ורבינו אפרים ג״כ סבר דבמשהו בלוע אינו אוסר כיון שכח אחר מעורב בו, ובנותן טעם לא גזרו חנ״נ אטו בשר וחלב, ומה שהוא אוסר את שאר

החתיכות, דכיון שבלוע בו טעם חשוב אז כאילו הוא בעין, וממילא חשוב כמינו ואוסר.

השו"ע (סי' צד ס"ד) פסק להלכה כדברי רבינו אפרים דלא אמרי' חנ"נ בשר איסורים, וממילא צריך לשער שישים רק כנגד האיסור הבלוע, ולא נגד כל החתיכה כולה.

והוסיף השו"ע שאם בישל את אותה חתיכה בקדרה שהיה בה שישים כנגד הבלוע, אז אפי' אותה חתיכה עצמה חוזרת להיות מותרת, דאפשר לסוחטו אסור אמרי' רק בבשר וחלב, אבל בשאר איסורים אפשר לסוחטו מותר.

אלא שבסי' קו (ס"א) כתב השו"ע היפך דבריו, שאותה חתיכה נשארת באיסורה. ועיין בכרתי ופלתי (סי' צב אות ב) במה שיישב דברי השו"ע, וכדבריו פסק בשו"ת יבי"א (ח"א יו"ד סי' ח אות יא-יב).

הרמ"א חולק על השו"ע וסובר להלכה כדעת רבינו תם דאמרי' בכל האיסורים חנ"נ וכן המנהג פשוט ואין לשנות. וכתבו הט"ז והש"ך שם דדין זה הוא מדרבנן, והנפק"מ היא כמ"ש המשבצ"ז להקל בספקות. ובט"ז שם הביא בשם האיסור והיתר דאפי' באיסור דרבנן אמרי' חנ"נ, וכן פסק בבדי השולחן (סי' צב ס"ק סד).

סימן לג - בדין בישול קדרה בשרית וקדרה חלבית זו אחר זו על אותה חצובה

א. בביאור פלוגתת הראשונים.
ב. יישוב דברי הגהות אשר"י מקדרה שמלח בה בשר, ודגים שעלו בקערה.

ג. בביאור דברי האיסור והיתר שמכלי לאוכל עובר טעם, ומכלי לכלי לא.
ד. העולה לדינא.

א. בביאור פלוגתת הראשונים.

איתא במשנה חולין (קח.) טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור, ניער את הקדרה, אם יש בה בנותן טעם באותה קדרה אסור ע״כ. התוס׳ בד״ה ״טיפת״ העמידו כשהחתיכה כולה חוץ לרוטב איירי, ולכן משערינן באותה חתיכה לבטל הטיפה ולא בשאר החתיכות, משום דחלב מפעפע על כל החתיכה ואין מפעפע מחתיכה לחברתה אלא ע״י ניעור וכיסוי (רוטב), וכן כתב הרשב״א בתורת הבית הארוך ב״ד ש״א (דף ט: ד״ה ״וכן״ סוף פיסקא כז׳). **ואילו הר״ן** (דף מג.) **ד״ה ״תנן״** פליג וס״ל שהחלב מפעפע מחתיכה לחתיכה אף בלא רוטב, וכן דעת רש״י שם.

סוגייתנו עוסקת רק אליבא דהתוס׳ והרשב״א דס״ל שאין פעפוע מחתיכה לחתיכה אלא ע״י רוטב, ואילו לדברי הר״ן דס״ל שאף בלא רוטב עובר טעם אין שאלה כלל והכל אסור.

בהגהות אשר״י חולין (פ״ח סי׳ כב) כתב, חתיכה שנאסרה מחמת בליעת איסור אותה בליעה אינה הולכת חוצה לה אלא ע״י רוטב שניער וכיסה, ולא תאסור חתיכה אחרת שאצלה כיון שהאיסור עצמו אינו הולך שם כדפירש רבינו שמואל, עכ״ל ספר התרומה. וכל שכן שתי קדרות שהן אצל האש אחת של חלב ואחת של בשר שהן רותחות דאין נבלע מזו לזו אע״פ שנוגעות. ומבואר דס״ל להגהות אשר״י כדברי התוס׳ שאין הבלוע מחתיכה יוצא לחתיכה אלא ע״י רוטב, וכתב שאף ספר התרומה ס״ל הכי, ומזה למד כ״ש לשתי קדרות שנוגעות זו בזו שאין נבלע מאחת לשניה, שאם שתי חתיכות נחשבות יבשות ואע״פ שיש בהם לחות קצת ואמרנו שאין הבלוע בחתיכה אחת עובר לחתיכה שניה בלא רוטב, כ״ש בשתי קדרות שהם יבשות לחלוטין שאין עובר מקדרה לקדרה.

עוד כתב בהגהות אשר״י (סי׳ כח) באמצע ד״ה ״וכתב״ וז״ל: ונ״ל האי דפסק ראבי״ה דשומן איסור הנבלע בקערה פולט ואוסר, בהא פליג אספר התרומה דפסק איסור הנבלע בחתיכה ממקום אחר אינו חוזר ונבלע בחתיכה שבצידה אלא ע״י רוטב עכ״ל. והנה אף שהראבי״ה מיירי באיסור מקדרה לאוכל והתרומה מיירי באיסור מאוכל לאוכל, אפ״ה ס״ל להגהות אשר״י דראבי״ה פליג אתרומה, דמה שהתרומה סבר שמחתיכה לחתיכה אינו עובר אלא ע״י רוטב, חולק על הראבי״ה וסובר שעובר אפי׳ בלא רוטב, וזה משום שהראבי״ה סבר כדעת הר״ן בסוגיית חנ״נ, וכמו שהצגנו בתחילה פלוגתא בין תוס׳ והר״ן.

נמצא לדברי הגהות אשר״י שסובר כהתרומה, דמאוכל לאוכל אין האיסור עובר אלא ע״י רוטב, וכ״ש מכלי לכלי שאינו עובר, וה״ה מכלי לאוכל שאינו עובר אלא ע״י רוטב, דכשם שמאוכל לאוכל אינו עובר האיסור בלא רוטב ה״ה בכלים, ואין שום חילוק בין אוכלים לכלים, ואילו הראבי״ה דפליג ס״ל דבכל אופן האיסור עובר אפי׳ ביבש, שאין חילוק כלל בין כלים לאוכלים. ואי ס״ל להגהות אשר״י דיש חילוק בין כלים לאוכלים לא היה מעמיד פלוגתא בין הראבי״ה לתרומה.

הרשב״א (חולין קח:) ד״ה ״אילמא לא ניער״ כתב דאיסור הנבלע אינו נפלט ביבש או מחתיכה לחתיכה אלא ע״י רוטב וכמו שכתבתי למעלה וזה ממש כדברי התוס׳. אלא שהקשה מהא דאמרי׳ לקמן, קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, אלמא פולטת מה שבלעה אפי׳ שלא ע״י רוטב, דההיא ודאי בכל רותח קאמר בין רותח לח ובין רותח יבש, ועוד דאמרי׳ דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, וטעמא מפרש משום דהוה ליה נותן טעם בר נותן, אלמא פולטת היא בליעתה בדגים, וההיא ודאי בדגים בלא רוטב קאמר, דאי ע״י רוטב נותן טעם בר נותן טעם הוא. ומבואר מדבריו מהא דכתב שאיסור הנבלע אינו נפלט ביבש או מחתיכה לחתיכה אלא ע״י רוטב, דהיה פשוט לו שדין זה הוא בין מאוכל לאוכל ובין מכלי לאוכל בכל גווני. ולכן הוקשה לו מדגים שעלו בקערה דמוכח שמכלי לאוכל עובר טעם אפי׳ ביבש. ומתרץ, ויש לומר דשאני כלים מאוכלים, דכלים אין נסרכת בהן בליעתן אלא עומדת בתוכן כעין כנוס

ובמעט רתיחה יוצאת בליעתן מהן כולה או מקצתה, מה שאין כן באוכלים שהיא נסרכת ומתפשטת בתוכן ואינה יוצאת בנקל כל כך, והילכך אינה יוצאת כי עם ע״י רוטב.

מבואר דיש חילוק בין כלים לאוכלים, שבאוכלים רק ע״י רוטב יוצא האיסור, ואילו בכלים אפי׳ ביבש יוצא, ולפי״ז גם מכלי לכלי יוצא בלא רוטב, כיון שהרשב״א חילק בין כלים לאוכלים ובכל גווני כלי יותר קל מאוכלים שאפי׳ ביבש יוצא הבלע. וזה משום שבכלי הבלע הוא כעין כנוס בכלי ויוצא בקל, משא״כ בחתיכה שכדי להוציא את הבלע שבה צריך גם טעם הבשר לצאת וגם האיסור הבלוע וזה אין נעשה אלא ע״י רוטב, ולפי״ז יש פירכא לדברי הגהות אשר״י שלמד כ״ש בשני קדרות שאין בולעות משני חתיכות, דבכלי יש חומרא שאין באוכל שהוא קל יותר לפלוט את הבלע, א״כ א״א ללומדו משני חתיכות.

האיסור והיתר (כלל לא דין יז) כתב בדין זיעה, אבל אם הקדרה התחתונה מכוסה אפי׳ יושבות זו על גבי זו ממש ושניהם רותחים הוי כמו זו אצל זו והכל מותר, וזה משום שמכלי לכלי אין עובר בלא רוטב, ואע״ג שהוכיח הראב״ד דדבר שאין של מאכל (כלי) מאחר שאין לו טעם מגופו פולט שפיר מדבר שאצלו בלתי רוטב, מידי דהוה אקערה שמלחו בה בשר שאסור לאכול בה אפי׳ רותח יבש, וכן מדגים שעלו בקערה. ולדברי הראב״ד גם מכלי לכלי צריך לאסור אם מדובר בקדרות היושבות אחת על השניה. מתרץ האיסור והיתר דדברי הראב״ד נאמרו מכלי למאכל שיוצא אפי׳ ביבש, אבל מכלי לכלי לא. מבואר מדברי האיסור והיתר שבשאלה הבין שאין חילוק בין כלי למאכל לכלי לכלי, ובתירוץ מתחדש שיש חילוק בין כלי למאכל לכלי לכלי. ונמצא דלדעת האיסור והיתר מאוכל לאוכל אין עובר בלא רוטב וכ״ש מכלי לכלי, ורק מכלי למאכל כן עובר ביבש. ולקמן נסביר מה טעם החילוק בין כלי למאכל לכלי לכלי.

נמצא דאיכא ג׳ שיטות בראשונים.

הגהות אשר״י והמרדכי סברו, שאין חילוק בין כלים לאוכלים כלל ולכן, ממאכל למאכל, כלי למאכל וכלי לכלי בשלושתם אין האחד מעביר את האיסור לשני כלל כאשר הם יבשים, ורק ע״י רוטב עובר.

הרשב״א מחלק בין כלים לאוכלים, ולדבריו ממאכל למאכל אין עובר האיסור אלא ע״י רוטב, אבל ביבש לא, ואילו בכלים, בין כלי למאכל ובין כלי לכלי הבלע האסור עובר אפי׳ ביבש, כיון שהחילוק הוא בין כלים לאוכלים

האיסור והיתר מצד אחד לומד כהגהות אשר״י שממאכל למאכל ומכלי לכלי הבלע האסור לא עובר בלא רוטב, ואילו מכלי למאכל למד כהרשב״א שכן עובר בלא רוטב.

בהגהות שערי דורא (סוף סי׳ נא) כתב ומ״מ על דברי רבינו ברוך (התרומה) בשם ר״י רבו יש לסמוך דאין עובר מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ואע״ג שבהגהות אשר״י פרק כל הבשר (סי׳ כח) כתב דראבי״ה פליג ארבינו ברוך דכתב שומן של איסור הבלוע בקערה פולט בחתיכה חמה וכו׳ (כמו שבארנו לעיל) מ״מ שמעתי שמהר״ם ואור זרוע מחלקין בין כלי למאכל שדיבר בו הראבי״ה, לבין מאכל למאכל שדיבר בו רבינו ברוך, דודאי בכלי שאין בו טעם בגופו פולט טעם הבלוע בה אפי׳ בלא רוטב, אבל חתיכה שיש בה טעם בגופה אינו פולט רק אותו טעם ולא טעם הבלוע, אלא א״כ ע״י רוטב. וביאור הדברים שבחתיכה כיון שיש לה גם טעם עצמי שלה וטעם הבלוע לכן צריך לפלוט גם את הטעם העצמי שלה וגם את הטעם הבלוע וזה נעשה רק ע״י רוטב, משא״כ בכלי שאין צריך לפלוט מעצמו כלום רק את הבלוע בו לכן יוצא אפי׳ ביבש. וצ״ל שדבריהם כדברי הרשב״א שבכלי הבלע חשוב כעין כנוס וממילא בקצת חום הבלע יוצא, משא״כ בחתיכה ששם הבלע נסרך ומתפשט בכל החתיכה, יותר קשה לו לצאת ואינו יוצא אלא ע״י רוטב. וממשיך שם הרב ואומר, אלא שבהגהות אשר״י אינו רוצה לחלק כך דכתב דראבי״ה פליג ארבינו ברוך, וכן משמע קצת מהא דהתיר המרדכי שתי קדרות חמות הנוגעות זו בזו וזה מטעם רבינו ברוך.

ומבואר דהגהות שערי דורא הבין דלדעת המרדכי והתרומה אין חילוק בין כלים לאוכלים, דאם היה חילוק מדוע המרדכי מתיר מכלי לכלי. מ״מ מוכרחים לחלק כדעת המהר״ם והאו״ז דאל״כ תקשה לרבינו ברוך מדגים שעלו בקערה דמוכח התם שהבלע עובר מכלי למאכל אפי׳ ביבש. ומסכם דמ״מ המחמיר בכל זה תבוא עליו ברכה כי יש הרבה לדקדק בסברות הללו.

נמצא שמעיקר הדין הלכה כהמרדכי והגהות אשר״י שכך הסבירו בתרומה שמכלי לכלי אין הבלע עובר ללא רוטב, אלא דכיון שאפשר לחלק בדבר כדעת המהר״ם, האו״ז והרשב״א שהבאנו לעיל, דלדבריהם מכלי לכלי כן הבלע עובר אפי׳ ביבש לכן מסיים המחבר שהמחמיר כדבריהם תע״ב.

ולפי״ז עולה שהרבה ראשונים סוברים שמכלי לכלי עובר הבלע אפי׳ ביבש, והם המהר״ם, האור זרוע, הראבי״ה (לפי הגהות אשר״י), הרשב״א והר״ן, ורק בהגהות שערי דורא כתב שמעיקר הדין ההלכה כהגהות אשר״י ורבינו ברוך דס״ל דמכלי לכלי אין עובר הבלע, אלא שהמחמיר תע״ב.

ב. יישוב דברי הגהות אשר״י מקדרה שמלח בה בשר, ודגים שעלו בקערה.

ההגהות אשר״י למד כרבינו ברוך (התרומה) שכשם שאין בליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלא רוטב, ה״ה וכ״ש מכלי לכלי ומכלי למאכל שאין עובר הבלע ללא רוטב.

וקשה על דבריהם, מהא דאמרי׳ בגמ׳ (חולין קיא:) דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח. ומגמ׳ זו מוכח דעובר טעם לדגים מהקדרה אפי׳ ביבש, ועוד כתוב שם קערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח. ולפי״ז קשה כיצד למד הגהות אשר״י שמכלי למאכל אין עובר האיסור ללא רוטב.

ומורינו ראש הכולל הרה״ג יואב אליצור שליט״א יישב גמ׳ זו, דהרשב״א (קח:) בחידושים ד״ה ״אילמא״ כתב, שקערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה רותח, אלמא פולטת היא מה שבלעה אפי׳ שלא ע״י רוטב, דההוא ודאי בכל רותח קאמר בין רותח לח בין רותח יבש. הרשב״א הבין דכיון שהגמ׳ סתמה ואמרה שלא יאכל בה רותח, סתמא בכל רותח קאמר. אלא שמזה נשמע דאיכא מאן דס״ל דלא בכל רותח מיירי, דאפשר דמיירי רק ברותח לח, ולכן אין ראיה שעובר טעם גם ביבש, וא״כ לא קשיא כלל.

וכן יש להביא ראיה מדגים שעלו בקערה, הרשב״א כתב דההיא ודאי בדגים בלא רוטב קאמר, דאי ע״י רוטב לאו נותן טעם בר נותן טעם הוא, שהרי זה ג׳ נותני טעמים, הבשר לקדרה והקדרה ברוטב ומהרוטב לדגים, וחז״ל התירו בב׳ נותני טעמים. וצ״ל דמה שהרשב״א בא לשלול יסבור הגהות אשר״י, דנ״ט בר נ״ט שהתירו חז״ל הוא ע״י רוטב דדגים שעלו בקערה פירושו ע״י רוטב, וס״ל דהמים חשובים כטעם ראשון כמו הכלי, וממילא הם נתנו טעם בדגים, ובדגים הם טעם שני, ולכן מותר משום נ״ט בר נ״ט, דאי בדגים שעלו הכוונה הונחו ע״ג קערה יבשה, הא אין עובר מכלי לאוכל ביבש אלא ע״י רוטב.

ג. בביאור דברי האיסור והיתר שמכלי לאוכל עובר טעם, ומכלי לכלי לא.

האיסור והיתר (כלל לא דין יז), כתב, אבל אם היא מכוסה (הקדרה) אפילו יושבות זו על גבי זו ממש ושניהם רותחים הוו כזו אצל זו והכל מותר. ולא אמרינן שהעליון מכביד על התחתון ומפליטו. ואע״ג שהוכיח הראב״ד דדבר שאין של מאכל מאחר שאין לו טעם מגופו פולט שפיר מדבר שאצלו בלתי רוטב, מידי דהוה אקערה שמלחו בה בשר שאסור לאכול בה אפי׳ רותח יבש וכו׳, דכל זה דוקא מכלי למאכל אבל בשני מיני כלים לא ע״כ. מבואר שמצד אחד האו״ה לומד כהגהות אשר״י שממאכל למאכל אין הבלע האסור עובר אלא ע״י רוטב, וה״ה מכלי לכלי שאין הבלוע עובר, אלא שמכלי למאכל כתב שהבלע עובר מהכלי אפי׳ ביבש,

וזה מטעם שכלי הוא יותר קל להפליט האיסור, ומשו״ה אסור אפי׳ ביבש. אלא שיש לשאול אם כלי יותר קל לפלוט, ואוסר אפי׳ ביבש מאכל הניתן לתוכו, א״כ מדוע מכלי לכלי אין אוסר.

בשו״ת הכתב סופר (יו״ד סי׳ נד) ד״ה ״והנה בהגש״ד״, ביאר שהחילוק בין כלי למאכל לכלי לכלי, הוא שכלי אומנם קל לו לפלוט ולכן אוסר המאכל אפי׳ ביבש, אבל קשה לו לבלוע, לכן מכלי לכלי אף שנפלט הבלע מ״מ קשה לו לבלוע, ואילו מאכל יותר קל לו לבלוע כיון שהוא ״אורירי״, אבל קשה לו לפלוט כיון שהאיסור נסרך ומתפשט בתוכו.

ולפי״ז איכא ד׳ דינים היוצאים מהאיסור והיתר.

ממאכל למאכל- אין עובר הבלע משום שקשה לו לפלוט, וכמו שהסברנו שהאיסור נסרך בתוך החתיכה וממילא קשה לו לפלוט החוצה ביבש.

מכלי לכלי- אף שהכלי מפליט, מ״מ אין עובר טעם האיסור משום שקשה לו לבלוע.

מכלי למאכל- הטעם עובר אף בלא רוטב, משום שהכלי קל לו לפלוט הטעם, וכדכתבנו דטעם האיסור כנוס בו ובקל יוצא, והמאכל קל לו לבלוע, ונמצא דאיכא תרתי לטיבותא.

ממאכל (באיסור בלוע) **לכלי**- אין עובר טעם כלל דאיכא תרתי לריעותא. המאכל קשה לו לפלוט, והכלי קשה לו לבלוע.

ד. העולה לדינא.

השו״ע (סי׳ קה ס״ז) כתב וז״ל: הא דחתיכת איסור אוסרת חבירתה בנגיעתה דוקא כשאיסורה מחמת עצמה כגון נבילה או בשר וחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר אינה אוסרת אחרת

הנוגעת בה אפי׳ אם נצלו יחד ע״כ. וכתב הרמ״א וכל זה בשתי חתיכות, אבל כלי שבלע איסור אוסר היתר שנוגע בו אפי׳ באיסור שאינו שמן ע״כ. וכתב הט״ז (סקט״ז) דהטעם בזה דדוקא מאכל שיש בו מה לפלוט מגופו אז הבליעה אינה הולכת בלא רוטב, אבל כלי שאין בו פליטה מגופה אז יוצא שפיר מה שבלע, וזה מכלי למאכל, אבל ממאכל לכלי אינו אוסר.

ועדיין אין אנו יודעים כדעת מי פסק הרמ״א כהרשב״א והגהות אשר״י שיש חילוק בין אוכלים לכלים, או כהאיסור והיתר שאף שאסר מכלי לאוכל, מ״מ מכלי לכלי יש להתיר.

הש״ך (סקכ״ב) כתב, ונראה דדוקא מאכל של היתר, אבל אין כלי אוסר כלי בלי רוטב כמ״ש הרמ״א סי׳ צב ס״ח גבי שתי קדרות. ומבואר מדבריו דהרמ״א פסק כהאיסור והיתר.

והנה הרמ״א בסי׳ צב ס״ח כתב לעניין זיעה שאם המחבת התחתונה שהיא חלבית מכוסה, הכל שרי מידי דהוה אשתי קדרות הנוגעות זו בזו דאין אוסרין זו את זו בנגיעה כ״ש בזיעה (מרדכי פרק כ״ה) מיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה (הגהות ש״ד). מבואר דפסק להלכה כדעת הגהות אשר״י, התרומה, המרדכי והאיסור והיתר ששתי קדרות אין אוסרות זו את זו בנגיעה. ויש לשאול אם הרמ״א פסק מעיקר הדין כדעת האיסור והיתר שחילק בין כלי למאכל לכלי לכלי, והאיסור והיתר עצמו לא כתב על כך שיש להחמיר, ומדוע הרמ״א מסיים ומיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה. ולכן באגרות משה (ח״ג יו״ד סי׳ י׳ סוף אות א׳) כתב להסביר שהגהת הרמ״א בסי׳ צב ס״ח לא קאי אשתי קדרות הנוגעות זו בזו, אלא רק לעניין קדרה חלבית שמכוסה ומעליה קדרה בשרית, ועל כך כתב הרמ״א שלכתחילה יש ליזהר בזה משום זיבה, אבל לעניין שתי קדרות הנוגעות זו בזו אין להחמיר כלל, שאינו בולע כלל ומותר. וכן כתב בחלק יו״ד (סי׳ מ׳) ד״ה ״ובדבר״, לעניין כיריים ששמים הקדרה עליה והאש מתחתיה, ולפעמים נשפך מן הקדרה עליה, אם צריכים מכבר מיוחד לשל בשר ולשל חלב, או שיש לתלות שטעם הבשר או החלב נשרף מיד, וכתב שם שמותר הדבר לכתחילה כיון שמכלי לכלי אין בולע ביבש.

וכן המשנ״ב (סי׳ תנא סקל״ד) כתב לעניין חצובה שצריכה ליבון, שזה רק לכתחילה משום חומרא דחמץ, דבאמת שתי קדרות הנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו כמבואר ביו״ד סי׳ צב ס״ח, וגם יש לתלות שאף אם נשפך כבר נשרף והלך לו כיון שבכל שעה היא על האש, ועל כן די לזה ליבון קל, ובדיעבד אף אם נשתמש עליו בלי ליבון כלל גם כן אין לאסור עכ״ל. ומבואר דרק בפסח משום חומרא דחמץ הצריכו ליבון, אבל לעניין שאר איסורים בשר וחלב קיי״ל כמ״ש בסי׳ צב ששתי קדרות הנוגעות זו בזו אין יוצאת הבליעה מזו לזו, וצ״ל שגם המשנ״ב למד כדעת האגרות משה, דמ״ש הרמ״א בסי׳ צב ס״ז ומיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה, קאי רק על עניין הזיעה בב׳ קדרות, אבל מצד נגיעה מותר לכתחילה. ועוד מוכח במשנ״ב דעיקר ההיתר הוא משום דב׳ קדרות הנוגעות זו בזו אין אוסרות, ולא מצד הליבון שנעשה ע״י האש.

וכן כתב בילקוט יוסף איסור והיתר (ח״ג עמ׳ תסז) שמותר לבשל על כיריים של גאז מאכלי חלב ומאכלי בשר ואין צורך שיהיו כיריים נפרדים לבשרי וחלבי, וגם אם גלש מהחלב על הכיריים (מקום האש) א״צ להכשירם קודם שבא לבשל בשרי, דבודאי מה שנשפך על הכיריים נשרף וכלה, וגם בהדלקת הכיריים הרי הוא עושה ליבון קל, ועוד דכלי מכלי אינו בולע אלא באמצעות רוטב, וממילא אין הקדרה המונחת על הכיריים בולעת מהכיריים, וה״ה לחצובות הכיריים שעליהם מעמידים את הסירים כיון שהאש שורפת את מה שנשפך על החצובה.

וכן באור לציון (ח״ג פ״י ה״ג) כתב בהערה להתיר לכתחילה בשאר ימות השנה לבשל על גבי אותה חצובה סירי בשר ואח״כ סירי חלב, וה״ה בפסח לעניין החצובה שא״צ ליבון לדעת השו״ע, כיון דס״ל דנותן טעם לפגם מותר, שעל ידי הריח מהפיח והאש שיש בחצובה האוכל נפגם , וגם לדעת הרמ״א רק בפסח צריך להחמיר כיון שסובר שנותן טעם לפגם אסור, אבל בשאר ימות השנה מותר, שהרי זה נותן טעם לפגם ומותר. וכ״כ להתיר הכף החיים (סי׳ תנא אות עד).

אלא שיש להקשות עליהם ממ״ש הדרכי משה בעצמו בסי׳ צב (סק״ט) דהביא בשם האיסור והיתר (כלל לא דין יז) והמרדכי פרק כל הבשר, והגהות

מיימוני (פ״ט מהל׳ מאכלות אסורות אות יג) שכתבו ששתי קדרות שאצל האש אחת של חלב ואחת של בשר אין נבלע מזו לזו אע״פ שנוגעין. ועל כך כתב הדרכי משה אמנם בהגהות שערי דורא בשם מהרא״י (סי׳ נא סק״ג, וסי׳ נה סק״א) משמע דיש להחמיר בכה״ג עכ״ל. ולפי״ז מבואר להדיא דמ״ש הרמ״א בסי׳ צב ס״ח מיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה. קאי גם אשתי קדרות הנוגעות זו בזו, וגם על שתי קדרות כשאחת מעל השניה לעניין זיעה, ודלא כהמשנ״ב והאגרות משה. כיון שהרמ״א החמיר כדברי השערי דורא, לחוש לראשונים דס״ל שמכלי לכלי בולע.

ולכן החכמת אדם (כלל עד אות ד) כתב לגבי החצובה שצריך ליבון לפי שנשפך עליה איסור ובדיעבד כיון שאינו נותן עליה התבשיל בעין וגם אין עליה איסור בעין אלא בלוע, נראה לי דמותר דהוי כב׳ קדרות שנגעו זה בזה. ומבואר דרק בדיעבד התיר כן אבל לכתחילה לא. וזה משום שלמד דהגהת הרמ״א קאי גם על הב׳ קדרות. וכן בשו״ת כתב סופר (יו״ד סי׳ נד) בסופו, כתב ללמד זכות על המקילים בזה להניח קדרה על כיריים שבלעו מבשר וחלב, מ״מ כל הירא בדבר ה׳ ומדקדק ונזהר, תהיה לו חתיכת ברזל חולבת בנפרד, וכן הפמ״ג בסי׳ קה בשפ״ד (סקכ״ב) כתב שלכתחילה אין להגיע ב׳ קדרות חמות זו לזו אפי׳ אין בהם תבשיל ע״כ. וזה משום שלכתחילה חיישינן שהבליעה הולכת מכלי לכלי בלא רוטב. וכן בתשובות והנהגות להרב שטרנבוך שליט״א (ח״ב סי׳ שפז) כתב שיש להחמיר בכיריים של גז שצריך ברזלים לחלב לבד. וביותר בזמנינו שאדם מוציא על נוחיותו בבית סכומים עצומים, למה יגרע מצות אלוקינו ותורתו שנכנס לפירצה להקל בשעה שאפשר ליכנס ברוחב, ונראה שהחוסך בענייני כשרות עתיד ליתן את הדין, שעל נוחיותו לא היה איכפת לו להוציא הוצאות מרובות ואילו על הידורי כשרות מחששות איסור חסך בכסף, וכן המנהג כיום אצל יראי ה׳ לדקדק בזה, ואלו שבאפשרותם יותר ומדקדקים לעשות לחלבי כיריים נפרדים לגמרי תע״ב, ועכ״פ יש לייחד בכיריים ברזלים לבישול בשר לחוד ולחלב לחוד וכן המנהג, וכן בזבחי צדק (סי׳ צב אות עח) כתב שרק בדיעבד אין לאסור ב׳ קדרות הנוגעות זו בזו.

ונראה להסביר דברי המשנ״ב והאג״מ, דאה״נ דגם הם ראו את דברי הדרכי משה הנ״ל שהשערי דורא כתב להחמיר. אלא דמ״ש ברמ״א סי׳ צב ס״ח החומרא זו דליזהר לכתחילה, קאי אשתי קדרות הנוגעות זו בזו, וזה משום שבהגהות שערי דורא כתב שמעיקר הדין הלכה כרבינו ברוך (התרומה) אלא דסיים וז״ל: והמחמיר בכל זה תבוא עליו ברכה, ולשון זו ודאי מראה על חומרא יתירה, ולכן אם הגהת הרמ״א קאי אשתי קדרות מדוע החמיר יותר מהשערי דורא וכתב ומיהו לכתחילה יש ליזהר בכל זה, שלשון זו מורה על דין לכתחילה שכך צריך לנהוג. וזה מה שגרם לאג״מ ולמשנ״ב ודעימיה להסביר שהגהת הרמ״א קאי אדין זיעה ולא אשתי קדרות. אלא שעדיין יש להקשות על הסבר זה דכיון שהרמ״א כתב ומיהו לכתחילה יש ליזהר ״בכל זה״, משמע על כמה דברים, ולא רק על זיעה.

נמצא דאיכא פלוגתא בין האחרונים בדין זה, דעת החכמת אדם, שו״ת הכתב סופר ושו״ת תשובות והנהגות דיש להחמיר לכתחילה, ואם רוצים לבשל מאכל חלבי אז יש, או ליחד מקום בכיריים רק לחלב, או לתת טס של מתכת מתחת לקדרה חלבית. וכן כתב בבדי השולחן בסי׳ צב בביאורים עמ׳ רטז. לעומתם מבואר באג״מ, במשנ״ב, בילקו״י, בכף החיים ובאור לציון שמותר לבשל על כיריים של גז מאכלי בשר ומאכלי חלב וא״צ שיהיו כיריים נפרדות לבשרי וחלבי.

סימן לד - בדין קפילא

א.	בביאור	פלוגתת	הראשונים.
ב.	בביאור	דברי	רש״י.
ג.	בהסבר	דברי	הרא״ש.
ד. בדברי הב״י והשו״ע.			

א. בביאור פלוגתת הראשונים.

איתא בגמ' (חולין צז.) אמר רבא, מריש הוה קא קשיא לי הא דתניא קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם, תרומה לא יבשל חולין, ואם בישל בנותן טעם. בשלמא תרומה טעים לה כהן, אלא בשר וחלב מאן טעים ליה, השתא דאמר ר' יוחנן סמכינן אקפילא ארמאה, הכא נמי סמכינן אקפילא ארמאה, דאמר רבא אמור רבנן בטעמא, אמור רבנן בקפילא, ואמור רבנן בשישים וכו'. ומבואר דשרי למיסמך אקפילא ארמאה להתיר איסור. וי"ע אי בעינן קפילא דוקא או דסגי בסתם גוי.

רש"י ד"ה "ליטעמיה קפילא", נחתום עובד כוכבים, ואשמועינן דמותר לסמוך עליו לפי תומו ולא יודיעוהו שצריכין לו לדבר איסור והיתר. מבואר דבעינן תרתי- קפילא בדוקא, ולא עוד אלא שיהיה מסיח לפי תומו. אלא שצריך ביאור מאי טעמא דבעינן קפילא דוקא.

הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד ש"א עמ' טז: פיסקא מג) דייק מדאמרי' בשלמא תרומה טעים לה כהן, אלא בשר וחלב מאן טעים לה וכו' משמע מדקאמר טעים לה כהן ולא קאמר טעים לה כהן קפילא, משמע דלא בעי קפילא כלל, אלא כל טעם שאינו נרגש לכלל הטועמים אינו טעם ואין חוששין לו, ועוד מדאמר רבא השתא דאמור רבנן בטעמא ואמור רבנן בקפילא ואמור רבנן בשישים, מינו ושאינו מינו דהיתרא בטעמא, ומין ושאינו מינו דאיסורא בקפילא, מדמחלק טעמא וקפילא לשניים ש"מ היינו טעם הנרגש לכל בנ"א, ולא אמרו קפילא ארמאה אלא משום דילמא נכרי בעלמא משקר, אבל קפילא לא מרע נפשיה, וכיון דקפילא הוא משום דלא מרע נפשיה, אפי' שואלין אותו ויודע שלעניין איסור והיתר שואלין אותו סומכין עליו ולא בעינן מסיח לפי תומו דהא לא מרע נפשיה, ואם מסיח לפי תומו אז אפי' שאר בנ"א נמי שרי. ויש מחמירין (רש"י והרא"ש) דלא סמכינן אלא אקפילא ובמסיח לפי תומו, ויש לחוש לדבריהם עכ"ל. מבואר מדברי הרשב"א הנ"ל דבעינן קפילא משום דלא מרע נפשיה ולא בגלל שהוא בקי בטעמים, ולכן אפשר לומר לו שלאיסור

והיתר שואלים אותו כיון דלא מרע נפשיה, אבל גוי סתם כיון דחשוד לשקר, אז סומכין עליו רק במסיח לפי תומו.

ונראה דמ״ש הרשב״א על שיטת רש״י והרא״ש ויש לחוש לדבריהם, שלכאורה נראה מזה דס״ל להלכה לחוש לרש״י, וכמו שהבין הרא״ה בבדק הבית ד״ה ״ולעניין״. מ״מ במשמרת הבית ד״ה ״עוד״ דחה להבנת הרא״ה, ולכן כל הפוסקים שדנו בדברי הרשב״א הסבירו דבריו ע״פ הבנתו בסוגיא שכן ס״ל להלכה, ומ״ש ויש לחוש לדבריהם אין זה אלא דין שראוי לחוש לו אבל לא מדינא, וכמ״ש בשו״ת הרשב״א ח״א (סי׳ תצו) שרק ראוי לחוש.

עוד מבואר מדבריו דרק טעם הנרגש לכלל בנ״א הוא דאסרה התורה, אבל טעם שרק קפילא מרגיש ושאר בנ״א אינם טועמים אינו אסור. ובזה מבואר דעתו של רש״י, מדהצריך תרתי קפילא וגם מסיח לפי תומו, בהכרח שטעמו דקפילא הוא משום שבקי בטעמים, וס״ל לרש״י דגם טעם שרק קפילא מרגיש ואילו שאר בנ״א אינם טועמים ג״כ אסור. ולכן לרש״י כיון שהקפילא נצרך משום שהוא בקי בטעמים ולא מטעם דלא מרע נפשיה א״כ חיישינן שישקר, לכן סמכינן עליה רק במסיח לפי תומו, דאי טעם דקפילא הוא משום דלא מרע נפשיה א״כ אפשר אפי׳ לומר לו, דהא אינו חשוד לשקר.

נמצא דהרשב״א ורש״י פליגי איזה טעם אסרה התורה. הרשב״א סובר שרק טעם הנרגש לכל בנ״א הוא הטעם שאסרה התורה, ואילו רש״י סבר שאפי׳ אם רק קפילא יכול לטעום ושאר בנ״א לא אפ״ה אסור.

הרמב״ם (פט״ו ממאכלות אסורות ה״ל) כתב, ואם היה בשר וחלב או יי״נ ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש או בשר שקצים ורמשים שנתבשל עם הירק וכיוצא בהן טועם אותו הגוי וסומכין על פיו, ואם אמר אין בו טעם או שאמר יש בו טעם ומטעם רע הוא והרי פגמו והכל מותר, והוא שלא יהא סופו להשביח כמו שביארנו. ואם אין שם גוי לטעום משערין אותו בשיעורו בשישים או במאה או במאתים עכ״ל. והסביר בב״י סי׳ צח ד״ה ״ומדברי״, דהרמב״ם לא הזכיר קפילא אלא סתם גוי משום שסובר

דקפילא דקאמר תלמודא לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט, שכל הבא לטעום קרוי קפילא על שם מה שהוא עושה באותה שעה שהטעימה מלאכת נחתום היא. ונראה עוד שאינו מצריך שיהא מסיח לפי תומו, דאם כן היה לו לכתוב כן בפירוש, ועוד דלישנא דסומכין על פיו משמע שאע״פ שהוא יודע שאיסור תלוי בדבר סומכין עליו עכ״ל. מבואר דהרמב״ם לא הצריך אפי׳ חדא, לא קפילא ולא מסיח לפי תומו.

התוס׳ (דף צז.) ד״ה ״סומכין״ כתבו, סמכינן אקפילא אע״ג דעובד כוכבים הוא כיון דקפילא הוא לא משקר שלא יפסיד אומנותו עכ״ל. מבואר דבעינן דוקא קפילא ולא גוי סתם, דסתם גוי חיישינן שישקר, אבל קפילא מפחד שלא יפסיד אומנותו לכן לא ישקר, ולפי זה הטעם, אפי׳ שאומרים לו שסומכין עליו לגבי איסור והיתר שרי, וכמ״ש הר״ן (דף לד.) ד״ה ״גמ״ בסוף העמוד, מדאמרינן דסמכינן אקפילא משמע דקפילא משום דלא מרע נפשיה, הא עובד כוכבים דליתיה קפילא לא סמכינן עליה משום דעובד כוכבים משקר, וכיון דמשום דלא מרע נפשיה הוא לאו דוקא במסל״ת דכל שכן דלא מרע נפשיה אם יודע שסומכין עליו.

נמצא דיש ד׳ שיטות בראשונים .

א- שיטת רש״י דבעינן תרתי גם קפילא וגם מסל״ת.

ב- שיטת הרשב״א- דבעינן חדא, אם הוא קפילא אז מותר אפי׳ לומר לו שלאיסור והיתר שואלים אותו, ואם הוא מסל״ת אז לא משנה אם הוא קפילא או סתם גוי.

ג- שיטת התוס׳ והריטב״א- דבעי חדא רק קפילא כמ״ש בגמ׳, אבל גוי סתם לא מועיל כיון שהוא משקר.

ד- שיטת הרמב״ם- דלא בעינן אפי׳ חדא, אלא גוי סתם ואפשר אפי׳ לומר לו שלאיסור והיתר צריכין לו.

ב. בביאור דברי רש״י.

רש״י ד״ה ״ליטעמיה קפילא״ פירש, נחתום עובד כוכבים ואשמועינן דמותר לסמוך עליו לפי תומו ולא יודיעוהו שצריכין לו לדבר איסור והיתר ע״כ. ומבואר דבעינן תרתי, גם קפילא וגם מסל״ת, קפילא דהוא בקי בטעמים, ומסל״ת כדי שלא ישקר, וכן הבין הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א סוף פיסקא מג׳) שיטה זו, דכתב ויש מחמירין דלא סמכינן אלא אקפילא ובמסיח לפי תומו.

ויש להקשות על שיטה זו, מדאמרינן בגמ׳ אמר רבא אמור רבנן בטעמא, ואמור רבנן בקפילא, ואמור רבנן בשישים, אמור רבנן בטעמא בחולין, ותרומה כהן טועם, ולא הצריכו כהן קפילא אלא כהן פשוט. וא״כ מדוע באיסור והיתר הצריכו גוי קפילא, דבשלמא לדעת הרשב״א קפילא הוא לאו דוקא, אלא אפי׳ סתם גוי, ומה שהצריכו קפילא זה משום שלא ישקר דכיון דקפילא הוא לא מרע נפשיה. אבל רש״י דס״ל דקפילא הוא משום שבקי בטעמים, מדוע בכהן לא הצריכו בקי בטעמים. ועוד רש״י הצריך קפילא משום שהוא בקי בטעמים א״כ כל אומן באשר הוא יש לו גם חזקה דלא מרע נפשיה, וכיון שכן מדוע הצריך רש״י שיהיה מסל״ת, הרי זה שלא ישקר טמון בהיותו אומן, ומדוע הצריך חיזוק נוסף שלא ישקר שיהיה מסל״ת, שהרי חזקה זו שאומן לא מרע נפשיה היא מוסכמת על כולם כמו שכתבו הראשונים הרשב״א, הר״ן והרא״ה. וא״כ מדוע רש״י הצריך מסל״ת.

הרא״ש יוסף (צז.) ד״ה ״ובפרש״י״ כתב דרש״י ז״ל פירש לפי תומו, משמע דוקא במסיח לפי תומו הוא דנאמן ולא בעניין אחר, דלא ס״ל כיון דאומן הוא לא משקר וכו׳, ובמסיח לפי תומו הוא דנאמן עכ״ל. מבואר דס״ל בדעת רש״י דאף שהוא אומן חיישינן שהוא ישקר, ועל כך אנו שואלים מדוע אין לו חזקה דלא מרע נפשיה.

ונראה ליישב ע״פ מ״ש בשו״ת כתב סופר (סי׳ נח) ד״ה ״והנה״ כמו שכתבנו לעיל, דאיכא פלוגתא בין רש״י לרשב״א באיזה טעם נאסר מן התורה. הרשב״א סבר דרק טעם הנרגש לכל בנ״א הוא שאסור מן התורה, ואם

רק קפילא מרגיש בטעם זה אינו אסור, ואילו רש״י סבר שאפי׳ טעם שרק מומחה בטעמים מרגיש ג״כ אסור (מדרבנן, כיון דס״ל דטעם כעיקר מדרבנן), ולפי״ז מובן מדוע לרש״י ליכא חזקה דלא מרע נפשיה, דכיון שרק קפילא שהוא בקי בטעמים יכול להכיר בטעם, א״כ חיישינן ישקר, דמי יבדוק אחריו, כיון ששאר בנ״א אינם מרגישים בכך, וממילא אין לו חזקה דלא מרע נפשיה, ולכן הצריך רש״י שיהיה גם מסל״ת.

וראיה לכך דקפילא לרש״י הוא הבקי בטעמים, שהרי בגמ׳ בדף צח. כתוב אמר ר׳ יהושע בן לוי משום בר קפרא כל איסורין שבתורה בשישים, וברש״י ד״ה ״בשישים״ כתב, דהיכא דבדיקניה (ע״י טעימה) ולא יהיב טעמא בעינן שישים, ומשמע שם דתרתי בעינן גם שישים וגם טעמא של הקפילא, וראיה לכך מהא דאמרי׳ בגמ׳ בדף צט. גריסין שנתבשלו עם עדשים וכו׳ אם אין בהם בנותן טעם וכו׳ מותר, אין בהם לעלות באחד ומאה אלא במאי לאו בשישים. ולדעת רש״י אין בהם בנותן טעם זה משום דבדיקניה ע״י כהן, וזה בצירוף דיש שישים. ומבואר דבעי תרתי.

נמצא לדעת רש״י דפחות משישים לא שואלים כלל קפילא ואסור, ורק אם יש שישים והגוי נמצא אז בודקים ע״י קפילא, דבעינן תרתי קפילא וששים, ואם יש שישים א״צ כלל קפילא.

ומבואר מדברי רש״י שהקפילא בא לטעום רק אחרי שיש שישים, ואחר שיש שישים רק הקפילא שהוא בקי בטעמים יכול להרגיש בטעם, ואילו שאר בנ״א לא. וזה משום דרש״י לשיטתו דהקפילא בא לברר טעם שאינו נרגש לשאר בנ״א שגם טעם כזה אסור. ולדבריו הגמ׳ בדף צז. מתפרשת כך. אמור רבנן בטעמא הכונה גם בשישים, דהיינו שישים וטעם. ואמור רבנן בקפילא ובששים דתרתי בעינן. ואמור רבנן בשישים כאשר אין קפילא אז הוא לא מעכב, או במין במינו דליכא למיקם אטעמא. ולא עוד אלא דלפי״ז גם הכהן שבודק אם יש טעם תרומה צריך להיות קפילא, כמו בקפילא גוי.

נמצא דכיון שרש״י הצריך קפילא שהוא בקי בטעמים ואין שאר בנ״א מרגישים בו, ממילא אין לו חזקת לא מרע נפשיה, ולכן הצריך שהקפילא יהיה מסל״ת, דרק אז אפשר לסמוך עליו שלא ישקר.

ג. בהסבר דברי הרא״ש.

הרא״ש בפרק גיד הנשה (סי׳ כה) כתב, ליטעמיה קפילא ארמאה פירוש נחתום עובד כוכבים, שמעינן מינה דמותרים לסמוך עליו לפי תומו ולא יודיעוהו שצריך לו לדבר איסור והיתר ע״כ. הטור)סי׳ צח) הביא את דברי הרשב״א וסיים, ויש מי שאוסר עד שיהא אומן ומסיח לפי תומו, וכ״כ א״א הרא״ש ז״ל שצריך שלא ידע שסומכין עליו בעניין איסור והיתר. וכתב הב״י דמה שהאריך הטור בדברי הרא״ש זה משום שאין מפורש בדברי הרא״ש שהוא סובר כדברי המחמירין אלא לעניין שצריך שיהא מסיח לפי תומו, אבל לעניין אי בעי קפילא בדוקא אין בדבריו הכרע.

והנה התרומת הדשן (סי׳ עט) הבין מדברי הרא״ש דמצריך תרתי קפילא דלא מרע נפשיה ומסל״ת. אלא שבש״ך (סי׳ צח סק״ב) הביא בשם חתנו שהקשה על התה״ד שהבין ברא״ש דטעם הקפילא הוא משום דלא מרע נפשיה, שהרי הוא מסל״ת, אלא ודאי טעמו של הרא״ש דהקפילא הוא מצד שבקי בטעמים ולכן נאמנותו היא במה שמסל״ת.

אלא שהט״ז (סי׳ צח סוף סק״ב) כתב להסביר מדוע האריך הטור במ״ש, ״וכן כתב א״א הרא״ש ז״ל שצריך שלא ידע שסומכין עליו בעניין איסור והיתר״, שמזה הבין הב״י שהרא״ש מודה לשיטת רש״י רק במסל״ת, אבל אם צריך קפילא אין הכרע בדבריו. ועל כך מסביר הט״ז, שהרי הרא״ש כתב קפילא פירוש נחתום גוי, משמע דבעינן דוקא אומן דאל״כ למה לו לכתוב דבר זה, שאין דרכו של הרא״ש לכתוב אלא מאי דנפק״מ לדין, ע״כ נראה איפכא, דודאי הרא״ש מצריך תרתי קפילא ומסל״ת, הקפילא הוא משום דלא מרע חזקתיה, ולא כדעת רש״י דס״ל דהקפילא הוא משום דבקי בטעמים, אלא שבמסיח לפי תומו יש בו חידוש דין לפי הרא״ש, דאם יודע הגוי שסומכין עליו בדבר אחר, לא לעניין איסור

והיתר הקשור לדת ישראל, גם זה נקרא לפי תומו, משא״כ בשאר לפי תומו כגון בעדות אשה ששם הגוי מעצמו אומר, וכאן הישראל אומר לגוי תבדוק אם המרק חמוץ או מתוק, ותוך כדי טעימה אומר הגוי המרק חמוץ אבל יש בו טעם חלב, וזה מדויק בדברי הטור שהאריך בדבריו ה וכתב, וכן כתב א״א הרא״ש ז״ל שצריך שלא ידע שסומכין עליו בעניין איסור והיתר. ונמצא דדעת הרא״ש היא ככל הראשונים דהקפילא הוא מטעם דלא מרע נפשיה, ובמסל״ת שהצריך בה לומר חידוש דין במסל״ת, כיון שאם יאמר לו להדיא שיטעום להודיע איסור והיתר של דת ישראל (כמו שכתבו שאר הראשונים) יש לחשוש שישקר, וכמ״ש החת״ס בחידושיו לחולין (צז.) ד״ה ״ליטעמיה״.

ולפי״ז מיושבים דברי תה״ד בהבנת הרא״ש, די״ל דהתה״ד הבין ממש כדברי הט״ז ברא״ש, וממילא הסביר ברא״ש דטעם הקפילא הוא משום דלא מרע נפשיה.

ד. בדברי הב״י והשו״ע.

הב״י (סי׳ צח) לאחר שהביא את שיטות הראשונים בסוגיין סיכם להלכה כך: ונראה לי שמאחר והרמב״ם מיקל בדבר, שאפי׳ בסתם גוי אפשר לומר שלאיסור והיתר שואלים אותו, ממילא יש לסמוך על סברת התוס׳, הרשב״א והר״ן דלא מצרכי בקפילא שיהא מסיח לפי תומו אלא אפשר אפי׳ לומר לו. ובנכרי דלא קפילא סמכינן על הרמב״ם והרשב״א ששניהם התירו בסתם גוי. ומיהו נראה שבסתם גוי צריך שיהא מסיח לפי תומו כהרשב״א כיון דלאו קפילא הוא, ולא כהרמב״ם שהיקל יותר. נמצא לסיכום שהב״י פסק כהרשב״א שאם הגוי הוא קפילא אז אפשר לומר לו שצריכין לו לאיסור והיתר, ואם הוא סתם גוי אז רק במסיח לפי תומו.

ובשו״ע (סי׳ צח ס״א) פסק וז״ל: איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו כגון חלב (בצירה) שנתערב בבשר יטעמנו גוי, אם אומר שאין בו טעם חלב או שאומר שיש בו טעם אלא שהוא פגום מותר, וצריך שלא ידע שסומכין עליו ע״כ. מבואר דגם בגוי סתם שהוא מסל״ת שרי, ואף שלא כתב דין של קפילא מ״מ אם יטעמנו קפילא שרי אפי׳ באומר לו, ולא רק במסל״ת,

וכמו שכתב הש״ך (סק״ב), וכן בסי׳ צב סק״א כתב הש״ך להדיא דלדעת השו״ע מהני בגוי מסל״ת או קפילא, ומפורש יותר בסי׳ צג סק״א דכתב כלומר יטעמנו קפילא וכדלעיל בריש סי׳ צח ס״א. הפר״ח בדעת השו״ע. ועיין בביאור הגר״א (סק״ה) דסבר שהשו״ע פסק דלא כמאן.

אלא שהש״ך כתב להקשות על דברי השו״ע דכיון דפסק בסעי׳ ב׳ דמין בשאינו מינו כל שנותן טעם אסור מן התורה (דהיינו טעם כעיקר דאו׳) א״כ איך יהיה גוי נאמן במסל״ת, שהרי גמ׳ ערוכה היא בבבא קמא דף קיד: דאין גוי מסל״ת נאמן באיסור תורה ״אלא״ בעדות אשה לבד, דאמרי׳ אמר רב אשי אין (פסול לעדות כגון גוי) מסיח לפי תומו כשר אלא לעדות אשה בלבד משום עיגונא, אבל להתיר איסור תורה ודאי אינו נאמן, וא״כ כיצד כאן סומכין על גוי מסל״ת להתיר איסור תורה.

צריך לדעת שקושיה זו שייכת רק למי שסובר שגוי מסל״ת מהני, או קפילא שהוא בקי בטעמים ומסל״ת, אבל מי שסובר קפילא שהוא לא מרע נפשיה כמו הרשב״א, הר״ן, הריטב״א והתוס׳ ליכא קושיה כלל, כיון דיש לחלק בין הגמרות, דבגמ׳ דידן מיירי בקפילא שהוא לא מרע נפשיה ומשו״ה שפיר אפשר לסמוך עליו לעניין איסור והיתר, ואינו דומה למ״ש בבב״ק, דהתם מיירי בגוי סתם ורק משום עיגונא התירו במסל״ת.

לכן רק לפי הרמב״ם הרשב״א והשו״ע ישנה קושיה מהגמ׳ בבב״ק, דהם סברו שיש לסמוך על גוי מסל״ת או קפילא שהוא בקי בטעמים ומסל״ת. ואומר הש״ך (סק״ב) בשלמא הרמב״ם אף דס״ל דמהני בגוי מסל״ת מ״מ אפשר דסבר כרש״י דטעם כעיקר דרבנן וממילא סומכין על היתר גוי מסל״ת רק באיסורי דרבנן, אבל השו״ע והרשב״א דסברו דטעם כעיקר דאו׳ איך סומכין על גוי מסל״ת להתיר איסור תורה. ובסוף דבריו כתב לתרץ, לכך נ״ל לחלק דדוקא היכא דליכא למיקם עלה דמלתא הוא דאין גוי מסל״ת נאמן באיסור תורה, אבל במין בשאינו מינו כיון דאיכא למיקם עליה דמלתא להטעימו לקפילא סמכינן עליה, ועיין בחכמת אדם כלל נא סעי׳ ה׳ דכתב דמילתא דעבידא לאגלוי הוא ע״י ישראל ולא ע״י הקפילא כדעת הש״ך.

נמצא דסמכינן על גוי מסל״ת להתיר איסור תורה כיון דזה דבר העשוי להתגלות ע״י קפילא, ממילא מירתת הגוי ואפשר לסמוך עליו. וכ״כ בביאור הגר״א סק״ב דכיון דהוא מילתא דעבידא לאגלוי נאמן. הט״ז (סק״ב) תירץ אחרת, הא דאמרינן בפרק הגוזל (בב״ק קיד:) דאין גוי מסל״ת נאמן במילי דאו׳ היינו במידי דבעי עדות דוקא, משא״כ באיסורין לא צריך אלא הוכחה שאין בו טעם איסור, לכן שפיר מהני גוי מסל״ת.

כתב הרמ״א ואין נוהגים עכשיו לסמוך אעובד כוכבים ומשערינן הכל בשישים, וכתב הש״ך (סק״ה) מדלא קאמר ואין נוהגים עכשיו לסמוך אטעימה וקאמר ואין נוהגים עכשיו לסמוך אגוי משמע דוקא אגוי הוא דלא סמכינן משום דגוי הוא, אבל אטעימת ישראל סמכינן במין בשאינו מינו, והלבוש (סי׳ צח ס״א) כתב ועכשיו אין נוהגים לסמוך אטעימת כהן וגוי רק משערין בכל איסורים בשישים בין במינו, ובין בשאינו מינו.

וכתב בבדי השולחן (סי׳ צח סקי״ד) דהנפק״מ היא לעניין טעימת ישראל היכא דשייכא, כגון מאכל סתמי שנתבשל עם בשר או חלב וליכא שישים, אם יועיל לטעמו הישראל להבחין אם נאסר לאוכלו עם המין שכנגד מה שנתערב בו. שלטעם הש״ך סומכין על ישראל דהא לא חשוד לשקר, ואילו לדעת הלבוש אפי׳ על ישראל אין סומכין.

ולעניין אי סמכינן אגוי בהפסד מרובה, כתב בבדי השולחן שם, שאפי׳ בשעת הדחק או בהפסד מרובה אין סומכין על טעימת הגוי אלא צריך שישים. אלא שבספר הליכות עולם (ח״ז פר׳ קורח עמ׳ סב) כתב שאם יש הפסד מרובה ונראה שהאיסור כחוש ואין בתערובתו כדי נתינת טעם, יכולים לסמוך על עיקר הדין ולהטעימו לגוי מסל״ת, שהרי אין האחרונים חולקים על השו״ע מצד הדין, אלא שאמרו שלא נהגו כן, ובודאי העושה כדעת מרן במקום הפסד מרובה או במקום שיש עוד סניף להתיר יש לו על מה שיסמוך, ולכתחילה נמי מורינן הכי שהתורה חסה על ממונם של ישראל.

סימן לה - בדין כל דפריש מרובא פריש

א. בביאור פלוגתת בראשונים בדין קבוע.
ב. הטעם שלא גזרו על הנמצא שמא יקח מן הקבוע.
ג. בביאור דין קבוע מדרבנן.

א. בביאור פלוגתת הראשונים בדין קבוע.

איתא בכתובות (יד:) אמר ר' יוסי מעשה בתינוקת שירדה למלאות מים מן המעיין ונאנסה, אמר ר' יוחנן בן נורי אם רוב אנשי העיר משיאין לכהונה הרי זו תנשא לכהונה. ואמרי' עלה בגמ' אמר רב יהודה אמר רב בקרונות של ציפורי היה מעשה וכו', ורוב העיר נמי אי דקא אזלי אינהו לגבה, כל דפריש מרובא פריש, לא צריכא דקא אזלא איהי לגבייהו דהוה ליה קבוע, ואמר ר' זירא כל קבוע כמחצה על מחצה דמי וכו'. והתניא תשע חנויות כולן מוכרות בשר שחוטה ואחת מוכרת בשר נבילה ולקח מאחת מהן ואינו יודע מאיזה מהן לקח ספיקו אסור, ובנמצא הלך אחר הרוב.

ובהמשך הגמ' אמרינן דכל קבוע נידון כמחצה על מחצה גם לקולא, דתשע שרצים וצפרדע אחת ביניהם ונגע באחד מהן ואינו יודע באיזה מהן נגע, ברשות היחיד ספיקו טמא ברשות הרבים ספיקו טהור. ומדאו' מנא לן, אמר קרא "וארב לו וקם עליו" (דברים יט) ופרש"י עד שיתכוין לו, פרט למתכוין להרוג את זה והרג את זה שפטור. ורבנן דבי ר' ינאי פרט לזורק אבן לגו שפטור, ובאופן דאיכא תשעה ישראלים וכנעני אחד ביניהם דהוה ליה כנעני קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי, וממילא הזורק אינו חייב מיתה, ולקולא.

נמצא דדין קבוע נלמד מהפסוק "וארב לו וקם עליו" ונידון כמחצה על מחצה בין לקולא, כזורק אבן לגו שפטור ממיתה וחשוב הדבר כאילו היה ספק שקול למי נתכוין וספק נפשות להקל, ובין לחומרא בתשע חנויות כשרות ואחת טרפה דאזלינן לחומרא.

בברייתא נאמר ובנמצא הלך אחר הרוב, דילפינן מהא דאמרה התורה "אחרי רבים להטות", ומשו"ה הגמ' אומ' בחולין (צה.) בשר הנמצא ביד עובד כוכבים מותר.

ולכאורה יש להקשות על דין זה, מהא דאמרי' בפסחים (ט:) תשע ציבורין של מצה ואחד של חמץ ואתא עכבר ושקל ולא ידעינן אי מצה שקל אי חמץ שקל היינו תשע חנויות. ומבואר מגמ' זו שכיכר הנמצא בפי עכבר אסור, וא"כ יש סתירה בין הגמרות, דבחולין דף צה. מבואר שחתיכת בשר הנמצאת ביד גוי מותרת, ובפסחים מבואר שכיכר לחם הנמצא בפי עכבר אסור, ויוצא שיש בשר הנמצא שאסור, ויש בשר הנמצא שמותר.

התוס' בפסחים (דף ט:) ד"ה "והיינו" כתבו, דר"י פירש דהגמ' מיירי לעניין אכילת הכיכר. והקשה שם, וא"ת כי אתא עכבר ושקל מהני ציבורין אמאי חשיב ליה קבוע, מאי שנא נמצא בפי עכבר, מנמצא ביד נכרי בפרק ג"ה (צה:). ותירץ, דהכא מיירי כשראינו את העכבר שלקח מן הקבוע, שנולד הספק במקום הקביעות, ואם לא ראינו הוה ליה כפירש ואזלינן בתר רובא. נמצא לפי ר"י כל שרואה את העכבר פורש מן הקבוע דינו כקבוע מדאו'.

אלא שיש להקשות על פירוש זה מהא דאמרי' בפרק התערובות (זבחים עג:) גבי זבחים שנתערבו בחטאות המתות או בשור הנסקל אמאי ימותו כולם, נכבשינהו וניידינהו ונימא כל דפריש מרובא פריש, וקשה כיצד המקשן אומר נכבשינהו וניידינהו שהרי כאשר יתפזרו הבהמות הוא עומד ורואה אותם, וכל שרואה אותם עדיין חשוב קבוע מדאו', וכיצד עולה על דעת המקשן להתיר באופן זה.

לכן מסביר ר״י דהתם לאו קבוע מדאו׳ הוא משום שהאיסור מעורב בהיתר ואין ניכר ומדרבנן אסרו בקבוע זה, דמדאו׳ לא חשיב קבוע אלא כשהאיסור ידוע במקומו כמו תשע חנויות. ולפי״ז מובן מה סבר המקשן, דכיון שקביעותן אינו אלא מדרבנן א״כ נכבשינהו ונייתינהו ויהיו מותרים, ולא העלה על דעתו שיאסרו, דא״כ הוי גזירה לגזירה, ועל כך עונה לו רבא גזירה שמא יקח מן הקבוע שהוא עצמו דרבנן (וצ״ל דהוי חדא גזירה), ולכן גזרו שם אפי׳ אם הבהמה יצאה מעצמה, דכיון שאין האיסור ניכר גוזרים אפי׳ בדרבנן, ואילו בנמצא מחוץ לחנויות לא גזרו כיון שהאיסור ניכר ולא חששו שאם נתיר לו בנמצא יבוא לקחת מן הטרפה, דלאו ברשעים עסקינן.

נמצא לדעת ר״י דדין קבוע מדאו׳ הוא כל שהספק התעורר בתוך מקום הקביעות, ובכלל זה גם אם ראינו שלקח מן הקבוע ולא ידוע מאיזה חנות יצא, חשוב שנולד הספק במקום הקביעות ולא בחוץ, דכיון שראינוהו יוצא מן הקבוע הספק כבר התעורר במקום הקביעות והוי דאו׳, וכדאמרי׳ בפסחים (ט:) תשע ציבורין וכו׳ היינו תשע חנויות, וממילא אסור מן התורה לאכול את אותו לחם שלקח העכבר.

ובנמצא הלך הרוב ומותר, ולא גוזרים שמא יקח מן הטרפה, דלא ברשיעי עסקינן, אבל בשור הנמצא מחוץ לעדר אסור, דכיון שאין האיסור ניכר כמו בחנויות ממילא חמור יותר ואפי׳ בנמצא אסרו.

הר״ן בחולין (פרק ג״ה דף לג:) ד״ה ״ובנמצא״ סבר כדעת ר״י, דיש חילוק בין ראינוהו ללא ראינוהו, דבראינוהו חשוב כקבוע ובלא ראינוהו מותר כמו בנמצא. ובהמשך כתב, ול״נ שכל שלא בא לידו ממקום קביעותו אע״פ שראה אותו פורש מן הקבוע מדינא שרי, דמדאורייתא לא מיקרי קבוע אלא במקום קביעותו, אלא שחכמים גזרו בשראוהו פורש מן הקבוע גזרה שמא יקח מן הקבוע ע״כ. ומבואר דס״ל דדין קבוע מדאו׳ הוא רק באופן שהספק התעורר בחנות עצמה שהיא מקום הקביעות, או אפי׳ בחוץ באופן שהוא עצמו יצא עם הבשר ממקום הקביעות, אבל ראה אדם פורש מן הקבוע, וה״ה לעכבר שפורש מן הציבורין מדאו׳ לא חשיב קבוע, ורק מדרבנן גזרו שמא יקח מן הקבוע, ולשיטתו הגמ׳ בפסחים מיירי

בדין דרבנן, דמדאו׳ שרי אפי׳ לאכול את אותו כיכר בפסח. ולפי״ז ה״ה בפרק התערובות דאמרי׳ נכבשיהו וניידינהו דאף שרואה אותם פורשים מן הקבוע שרי דלא אסרה התורה בכה״ג, ועל כך אמר רבא גזירה שמא יקח מן הקבוע. אולם בשר הנמצא לא גזרינן ואזלינן בתר רובא, לפי שלא ראוהו פורש מן הקבוע, וה״ה בפרק התערובות שאם אחד מן השוורים פרש מעצמו ולא ראינוהו מותר דכיון שלא ראינוהו לא גזרו עליו.

עוד כתב הר״ן (בדף לג:) ד״ה ״ספקו אסור״ דמדברי התוס׳ מבואר דלא מיקרי קבוע אלא כשהיה האיסור נודע קודם שלקח דהיינו היתה חנות אחת שמוכרת טרפה, אבל אם כל החנויות מוכרות כשר אז אע״פ שלאחר שלקח נתגלה איסור, לא אמרי׳ דלהוי קבוע למפרע, ונפק״מ למי שקנה בשר מן המקולין ואח״כ נודע שהיתה טרפה ביניהם דשרי, דכיון שבשעה שלקח לא היה קבוע. דדין קבוע שיהא כמחצה על מחצה חידוש הוא ואין לך בו אלא משעת חידושו והילך כלומר משנעשה קבוע אבל למפרע לא. ומבואר מדבריו דרק באופן שלא היתה חנות אחת אסורה, ואח״כ התעורר ספק על חתיכת בשר שלקח משם, רק בכה״ג לא אמרי׳ קבוע למפרע. אבל באופן שיש תשע חנויות מוכרות כשר ואחת ידוע שמוכרת טרפה, ולקח הוא בעצמו והספק התעורר לו אח״כ בבית שפיר הוי קבוע דאו׳, וכן כתב לבאר בשערי יושר (שער ד׳ פרק ה׳) ד״ה ״אמנם״. ולכן כתבנו שכל שהוציא בעצמו ונתעורר לו אח״כ הספק חשיב קבוע מדאו׳.

ונראה לומר בטעמו של הר״ן דאמר שכל שרואהו לא חשיב קבוע מן התורה אלא מדרבנן גזרה שמא יקח מן הקבוע, דהר״ן למד ממקור הדין של קבוע שהוא מהפסוק ״וארב לו וקם עליו״ דדוקא היכא שעשה מעשה בידיים חשוב הדין כקבוע כמו בזורק אבן לגו, וה״ה בתשע חנויות שרק אם הספק התעורר בתוך החנות או אפי׳ בחוץ שהוא הוציאו בידיו, שאז זה דומה לקבוע מדאו׳, משא״כ כשרואהו יוצא מן הקבוע כיון שאין הדבר נעשה בידיו ממילא לא הוי קבוע דאו׳ אלא דרבנן.

ואילו ר״י ס״ל דאף דמשמע מהפסוק ״וארב לו וקם עליו״ שדוקא בעושה מעשה בידיו, מ״מ לאו דוקא הוא, דהא מהגמ׳ בפסחים ט: מבואר להדיא דאפי׳ שלא עשה מעשה בידיו אלא רק ראה את העכבר לוקח את

הכיכר אפ״ה אסור מן התורה, וממילא זו ראיה דאפי׳ ע״י ראיה בלבד חשוב קבוע מדאו׳ וזה נחשב שספק נולד במקום הקביעות ואסור. ולדעת הר״ן אין ראיה מפסחים כיון ששם האיסור הוא מדרבנן לעניין בדיקת חמץ או אפי׳ אכילת הכיכר בפסח אם היא מותרת מדרבנן או לא, דמדאו׳ שרי אפי׳ לאכול את אותו כיכר בפסח.

נמצא דאיכא פלוגתא בין רבינו יצחק לר״ן בדין קבוע, באיזה אופן אומי׳ קבוע מדאו׳ ובאיזה אופן מדרבנן. דעת רבינו יצחק (בתוס׳ פסחים ט: ד״ה ״היינו״) דכל שנתעורר הספק בקבוע או אפי׳ בחוץ כאשר ראה אותו יוצא מן הקבוע, חשוב שנתעורר הספק במקום הקביעות וממילא הוי דאו׳, וכן דעת הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״א פיסקא כה עמ׳ ל׳). ודעת הר״ן דכל שרואהו יוצא מן הקבוע מדינא שרי, ורק מדרבנן גזרו שמא יקח מן הקבוע.

ב. הטעם שלא גזרו על הנמצא שמא יקח מן הקבוע.

הר״ן בחולין (דף לג.) ד״ה ״בנמצא״ שואל, וא״ת היכי שרינן הכא ובנמצא, ליגזור שמא יקח מן הקבוע, דדכוותיה גזרינן בפי׳ התערובות (עג:) גבי שור הנסקל שנתערב באחרים אפי׳ הן ריבוא כולם ימותו, ופרכינן ונכבשינהו כי היכי דנינדאין ונימא כל דפריש מרובא פריש, אמר רבא גזירה שמא יקח מן הקבוע, והכא נמי ליגזור. וכן שאלו הרשב״א בתורת הבית הארוך (ב״ד ש״ב פיסקא כה עמ׳ ל.) **והרא״ש** (חולין פ׳ ג״ה סי׳ כ׳).

וכתב הר״ן שם שלוש שיטות בראשונים מדוע בשור הנסקל שנתערב באחרים גזרו לאסור, ואילו בבשר שנמצא מחוץ לחנויות לא גזרו שמא יקח מן הקבוע.

רבינו יצחק- סובר שרק בשור הנסקל שייך לגזור שמא יקח מן הקבוע לפי שהאיסור מעורב ואינו ניכר, ואי שרית להו לבדורינהו אתי למשקל מן הקבוע. אבל הכא שחנות הנבלה ניכרת ליכא למיחש שמא יקח נבלה ודאית דלאו ברשיעי עסקינן. וכתב הר״ן דלפי תירוץ זה בשור הנסקל

אפי׳ פירש מנפשיה אסור, דזיל בתר טעמא דכיון שאין האיסור ניכר מה לי ראינוהו פורש, מה לי פרש מעצמו אסור.

אחרים תירצו- דבשור הנסקל היינו טעמא דאסור, דאי שרית ליה לבדורי (בידיים) לכתחילה כי היכי דלישתרו אתי למשקל מן הקבוע, אבל הכא בבשר הנמצא כיון דמעצמו פריש לא גזרינן, וה״ה בשור הנסקל אי פריש מעצמו ג״כ שרי דעשה מעשה בידיים. וכן פסקו הרשב״א (ב״ד ש״א פיסקא כה עמ׳ ל.) ורבינו תם ז״ל, שאם פירש מעצמו מותר, ולא אסרו בשור הנסקל גזירה שמא יקח מן הקבוע אלא בכובש ביד כדי שיתפזרו, שאם אתה מתיר לכבוש כדי שיתפזרו ולקחת מן הפורשים, ודאי איכא למיגזר שמא לא יפזר ויקח מן הקבוע, וכן כתב בשאילתות דרב אחא ז״ל בסדר ויקרא (סי׳ חי). נמצא לשיטתם דרק באופן שמפזרם בידיים איכא למיגזר, אבל אם יצא ממילא ליכא למיגזר ושרי.

דעת הר״ן- דקבוע מדרבנן הוא רק באופן שרואה אותו פורש מן הקבוע, אבל כל שפרש מעצמו שרי, ולכן בנמצא כיון שהחתיכה פרשה מעצמה אזלינן בתר רובא ולא גזרו עליה כלום לפי שלא ראוה פורשת מן הקבוע. ולפי״ז ה״ה בשור הנסקל שרק כשראוהו פורש מן הקבוע גזרו עליו חכמים ואסרוהו, אבל בפורש מעצמו כיון שלא ראוהו פורש שרי כמו בנמצא, דאזלינן בתר רובא.

נמצא בנידון דידן דאיכא ג׳ טעמים לא לגזור על בשר הנמצא. **דעת ר״י**- כיון שהאיסור ניכר במקומו לא חיישינן שיקח מן הנבלה דלאו ברשיעי עסקינן. **דעת אחרים**- בבשר הנמצא לא גזרו כיון שלא עשה מעשה בידיים אלא יצא מעצמו, ובשור הנסקל רק אם עשה מעשה בידיו אסור משום גזירה, וביצא מעצמו שרי כמו בנמצא, כיון שלא עשה מעשה בידיו. **דעת הר״ן**- דבבשר הנמצא כיון שלא ראהו פורש משו״ה שרי, ורק בראהו פורש גזרו עליו חכמים, ולכן בשור הנסקל אם ראהו יוצא אסור, ובלא ראהו פורש אלא יצא מעצמו שרי.

ג. ביאור דין קבוע מדרבנן.

למסקנת הדברים עולה שישנם שלושה גדרים בדין קבוע.

א. דין קבוע מדאורייתא הוא כאשר האיסור ניכר, כגון תשע חנויות מוכרות בשר שחוטה ואחרת מוכרת בשר נבלה. ונלמד מהפסוק "וארב לו וקם עליו", ובזה מצינו ב' שיטות. שיטת רבינו יצחק ושיטת הר"ן כמ"ש לעיל.

ב. כאשר האיסור אינו ניכר, כגון תערובת חתיכות בשר ובתוכם חתיכת איסור, בזה אומרים ביטול ברוב מ"אחרי רבים להטות".

ג. בדבר שאינו ניכר אם הוא חשוב אינו בטל אפי באלף, משום שנתנו לו דין קבוע מדרבנן, דמדאו' בטל אלא שחכמים נתנו לו דין קבוע שלא יתבטל, וכדאמרי' בפרק התערובות (זבחים עג:) בעלי חיים חשיבי ולא בטלי, ונמשוך ונקריב חד מנייהו, ונמשוך, הוה ליה קבוע וכו',

והנה בגדר השלישי בדברים החשובים שאינם בטלים אפי' באלף, שנתנו להם חכמים דין קבוע כמבואר בגמ' זבחים פרק התערובות (עג:), גבי שור הנסקל שנתערב באלף שחשובה התערובת כמחצה על מחצה דמי, וממילא אין ביטול דחשבינן ליה כניכר האיסור. יש לחקור האם דין זה שנתנו חכמים הוא רק בגלל "שאינם בטלים" ונחשב כניכר האיסור ודינו קבוע, או שמא רק לדברים "החשובים" שלא בטלים נתנו להם חכמים דין קבוע ואז חשוב כניכר האיסור וכמחצה על מחצה דמי.

הנפק"מ היא בדבר שיש לו מתירין וחמץ בפסח, שהם מצד עצמם לא חשובים אלא שחכמים גזרו עליהם שלא יתבטלו. ולכן ודאי דלכו"ע אותה תערובת אסורה אלא הנפק"מ היא כאשר פירשה חתיכה שלא בפנינו. אם חכמים נתנו עליהם דין קבוע, אז כשפירשה אמרי' כל דפריש מרובא פריש ומותרת, אבל אם חכמים לא נתנו להם דין קבוע אז מה

שפירש אסור ולא אמרי' כל דפריש מרובא פריש כיון שכל התערובת אסורה.

וכעת נציג את החקירה בראשונים.

הגמ' בזבחים (עג:) אומ' אפי' תימא רבנן, בעלי חיים "חשיבי" ולא "בטלי", ונמשוך ונקריב חד מנייהו ונימא כל דפריש מרובא פריש, ונמשוך בתמיה, הוה ליה קבוע וכל קבוע כמחצה על מחצה דמי. מבואר שחכמים נתנו על תערובת זו של שור הנסקל שנתערב בריבוא דין קבוע, ולכן הם כמחצה על מחצה דמי וכולם ימותו. אלא שנחלקו הראשונים מדוע גזרו דין קבוע, האם זה בגלל שהם "חשובים" או בגלל שאינם "בטלים", כאן אמנם ליכא פלוגתא דיש דין קבוע, כיון שמדובר בשור והוא חשוב ואינו בטל, אלא השאלה היא האם חז"ל נתנו דין קבוע בגלל חשיבותו, או בגלל שאינו בטל.

התוס' בחולין (צה.) ד"ה "ספקו" כתבו הא דקיי"ל חד בתרי בטיל, היינו היכא שמעורב ואינו ניכר האיסור, אבל הכא (בתשע חנויות כשרות ואחת מוכרת בשר נבלה) ידוע האיסור בדוכתיה, ולפי"ז כאשר לא ניכר האיסור מותר, ומדוע בפרק התערובות גם כשלא ניכר האיסור אסור, אומ' התוס' ובדבר "חשוב" מעורב לא בטיל ואמרי' כל קבוע כמחצה על מחצה דמי. מבואר מדבריהם דרק בדברים החשובים גזרו חכמים ואמרו דיהא עליהם דין קבוע, וכן כתב הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ד ש"א פיסקא לט עמ' יד:) דתערובת שלא ניכר בה האיסור אין אומ' עליה קבוע, אא"כ האיסור שנתערב דבר שבמנין או בריה או חתיכה הראויה להתכבד א"נ בעלי חיים, דכל אלו מתוך "חשיבותן" אינן בטלין וכיון שאינן בטלין הוו להו בתוך תערובתן קבועין וכמחצה על מחצה דמו. מבואר מדבריהם דרק בדברים "החשובים" שחכמים החשיבום גזרו דין קבוע, אבל בדברים שאינם חשובים אע"פ שאינם בטלים אפי' באלף כגון חמץ בפסח או דבר שיש לו מתירין לא נתנו לתערובת זו דין קבוע, וחזר על זה הרשב"א בבית ד' ש"ב (פיסקא כה דף כט:) וז"ל: וכן איסור "חשוב" כחתיכה הראויה להתכבד בפני האורחין וכן בעלי חיים אינן בטלין והרי הן בתערובתן באיסור קבוע.

אולם הר״ן בחולין (פרק ג״ה דף לג.) ד״ה ״ובנמצא״ בסופו, שואל על תערובת שאין האיסור ניכר בה (כגון בפרק התערובות) היכי קרינן לה קבוע, דא״כ אין לך איסור שיהא בטל לעולם. וי״ל דבכל האיסורין ודאי כל שמעורב ואינו ידוע לא מיקרי קבוע, דאדרבה ברובו בטל, וכיון דמתבטל א״א לדונו כקבוע, אבל התם (בשור הנסקל) בעלי חיים נינהו וחשיבי ולא בטלי, וכיון דלא ״בטלי״ הוה ליה קבוע ע״כ. מבואר מדבריו דעיקר הטעם דנתנו חכמים דין קבוע הוא מפני שאינו בטל ואע״פ שאינו חשוב מצד עצמו, דכל שאינו בטל מגזירת חכמים נתנו לו דין קבוע.

והנפק״מ היא בחמץ בפסח ודבר שיש לו מתירין שמצד עצמם אינם חשובין אלא שחכמים גזרו עליהם שלא יהיו בטלים אפי׳ באלף, חמץ בגלל חומר איסורו ודשיל״מ כיון שעתיד להיות מותר. דלדעת התוס׳ והרשב״א דס״ל שרק על דברים החשובים נתנו דין קבוע כגון- בריה, חתיכה הראויה להתכבד, דבר שבמנין וכן בעלי חיים, א״כ אף שתערובת זו אסורה ואינה בטלה אפי׳ באלף, מ״מ גם אם פירשה חתיכה אחת מחוץ לתערובת באופן שלא ראינוה תהיה אסורה, דלא אמרי׳ כל דפריש מרובא פריש אלא באופן דאיכא קבוע, וכיון שבחמץ ודשיל״מ אין דין קבוע מדרבנן אז כל התערובת אסורה ולא חשיב כמחצה על מחצה דמי, ומשו״ה כאשר פירשה חתיכה היא אסורה כיון שאין רוב של היתר אלא הכל אסור. משא״כ לדעת הר״ן דס״ל דחכמים נתנו דין קבוע לכל דבר שאינו מתבטל, א״כ תערובת זו של חמץ בפסח או דשיל״מ תהיה מותרת דאמרי׳ כל דפריש מרובא פריש, כיון דאיכא דין קבוע על תערובת זו. (ורק לדעת ר״י החתיכה תהיה אסורה, דבאיסור שאינו ניכר אף אם פרש מעצמו אסור כמו שכתבנו לעיל).

ובפלוגתא זו פליגי האחרונים. הפרי מגדים בשפ״ד (סי׳ קי סקי״ד) בחלק השלישי כתב, דקבוע מדרבנן הוא דכל דבר חשוב או דבר שמנין או חהר״ל, חוץ מדבר שיש לו מתירין , נתנו חז״ל עליהם דין קבוע, דאי פריש חד מיניה שלא ע״י מעשה אז לדעת הרשב״א ור״ת (אחרים שהובאו בר״ן) שרי דכיון שלא עשה כן ע״י מעשה בידיים לא גזרו בפירש מעצמו. ולדעת ר״י כיון שאינו ניכר האיסור אף שפרש מעצמו אסור. מבואר דס״ל לשפ״ד כדברי התוס׳.

אולם ביד יהודה (סי' קי ס"ג בפירוש הקצר אות יב) כתב שחז"ל גזרו בהרבה דברים שלא יתבטלו, מהם נתנו שיעור כגון שישים או מאה או מאתיים, ומהם גזרו שלא יתבטלו כלל כגון כל הדברים החשובים או בריה או "דשיל"מ" או "חמץ" ואיסור עכו"ם, וכיון שאינו בטל, ממילא כל זמן שמונח כל אחד במקומו הוי קבוע וכמחצה על מחצה דמי, ואם פרש ממקומו אמרינן כל דפריש מרובא פריש ואותה חתיכה מותרת. מבואר דס"ל כדעת הר"ן בפירושו דכל שאינו בטל בין אם הוא חשוב או אינו חשוב, נתנו לו חכמים דין קבוע.

סימן לו - בדין אחשביה באוכל שאינו ראוי לאכילה כגון תרופות

א. בביאור פלוגתת בראשונים בדין אחשביה.
ב. בעניין תרופות שמעורב בהם חמץ מצאנו ג' טעמים להתיר.
ג. האם חומרי ניקוי צריכים הכשר מיוחד לפסח.
ד. בעניין סיכה במשחות (קרמים) שמעורב בהם תערובת חמץ.
ה. השימוש במשחת שיניים, אודם, שפתון וכדו'.
ו. עיקרי הסוגיא בקיצור.

א. בביאור פלוגתת הראשונים בדין אחשביה.

איתא במשנה פסחים (כא.) כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנוכרי ומותר בהנאתו וכו'. ובגמ' (כא:) אמרי' מותר בהנאה פשיטא, לא צריכא שחרכו קודם זמנו דמותר בהנאה לאחר זמנו, וקמ"ל כדרבא דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפי' לאחר זמנו. ופרש"י ד"ה "לא צריכא" והאי דמותר אלאחר זמן קאי וכגון

שחרכו באור יפה קודם זמנו שנטל טעמו ומראיתו. וכתב הפמ״ג (במשבצ״ז סי׳ תמב סק״ח) דמשמע מדברי רש״י דסגי שנפסל לאכילת אדם. אולם התוס׳ ד״ה ״חרכ קודם זמנו מותר בהנאה אף לאחר זמנו״ כתבו, וכגון שנפסל מלאכול לכלב, דבעניין אחר לא הוי שרי, דומיא דפת שעיפשה בפ״ק (דף טו:) ובפרק אלו עוברין (דף מה:) ת״ר הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול אדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין וצריכה ביעור, וכ״כ הר״ן פ״ב (דף ה:) ד״ה ״גמ״, והרא״ש (פ״ב סי׳ א׳) דחרכו קודם זמנו באופן שנפסל מלאכול לכלב מותר בהנאתו אף לאחר זמנו דומיא דפת שעיפשה שכל זמן שראויה לכלב אסורה וצריך לבערה, ומשנפסלה לכלב מותרת בהנאה, וכ״כ הרמב״ם (פ״ד מהל׳ חמץ ומצה ה״א) וז״ל: הפת שעיפשה ונפסלה מלאכול הכלב ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער.

והדבר צריך ביאור, מדוע כדי שהחמץ יהיה מותר בהנאה או באכילה כמו שנכתוב לקמן, צריך שלא יהא ראוי לכלב, הרי מנבלה למדנו לכל האיסורין שבתורה, שנבלה הראויה לגר קרויה נבלה ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה וממילא מותרת באכילה. מבואר דסגי באינו ראוי לאכילת אדם, ולפי״ז כל איסורין שבתורה דינם הוא שאם אינו ראוי לאכילת אדם מותר מהתורה באכילה, כן הקשה הר״ן (דף יג:) ד״ה ״ת״ר״.

ותירץ הר״ן, דהכא שאני מפני שראויה לחמע בה כמה עיסות אחרות, והכי איתא בגמ׳ (דף מה: הפת שעיפשה חייב לבער מפני שראויה לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות) דהא שאור לא חזי לאכילה ואפ״ה אסריה רחמנא מהאי טעמא, והכי איתא במכילתא. ואף שהר״ן מיירי התם לעניין טומאה, מ״מ התוס׳ ושאר הראשונים יפרשו כן לעניין אכילה או הנאה, דכיון שהתורה אסרה שאור אף שאינו ראוי לאכילת אדם, מוכח דדינו שונה משאר איסורי תורה, ורק כאשר אינו ראוי לאכילת כלב שרי, והביאו המג״א (סי׳ תמב סקי״ד).

הר״ן (דף ה:) ד״ה ״גמ״ פירש את המשנה חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אחר זמנו, דאין הכונה רק בהנאה אלא אפי׳ באכילה, ובדין הוא דאפי׳ באכילה נמי שרי כיון שיצא מתורת פת קודם שיחול בו איסור חמץ, אלא לפי שאין דרך אכילה בלחם חרוך נקט לישנא דהנאה, דאפי׳ אכיל ליה

לאו אכילה היא אלא דמיתהני מיניה, ודוקא שחרכו קודם זמנו, אבל לאחר זמנו לא פקע איסוריה עד דשריף ליה לגמרי. מבואר דמה שכתוב במשנה מותר בהנאתו זה לאו דוקא אלא ה״ה באכילה דכיון שאינו ראוי לאכילת כלב חשוב כעפרא, ולכן אין לאוסרו באכילה, וכן דעת בעל המאור דמותר אפי׳ באכילה. [ועיין עוד בשו״ת יבי״א ח״י סי׳ לז אות ז׳ שכדברי הר״ן כתבו עוד הרבה ראשונים].

אולם הרא״ש (פ״ב סי׳ א׳) כתב אין זה מסתבר, דאע״פ שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מ״מ כיון דאיהו קאכיל ליה אסור. וכ״כ הרב הברצלוני ז״ל, וז״ל: הני מילי דמותר בהנאה לאחר זמנו, אבל באכילה לא, וכ״כ רבינו ירוחם (נתיב ה׳ חלק יג׳) ובתרומת הדשן (סי׳ קכט). נמצא שאף שחרך את הפת עד שאינה ראויה לאכילת כלב מ״מ כיון שהוא החשיבו אסור, וכן בכל איסורי התורה כאשר אוכלו אמרי׳ אחשביה ואסור מדרבנן, לכן נבלה אף שאינה ראויה לגר ומותרת מן התורה, אסורה מדרבנן כמ״ש המנחת כהן (הובאו דבריו בפר״ח יו״ד סי׳ קג).

וכדברי הרא״ש פסק הטור (בסי׳ תמב) והשו״ע (ס״ט), וכתב הט״ז שם (סק״ח) דאע״ג שאינו ראוי לאכילה מ״מ איהו אחשביה ליה לאכילה, ונראה דודאי אין חיוב דאו׳ בזה דהא ביום כיפור כי אכל אכילה שאינה ראויה הוא פטור. וכן פסקו המג״א (סקט״ו) והב״ח (סי׳ תמב אות יג׳) ד״ה ״ומה״.

הקשה הב״ח (סי׳ תמב ד״ה ״ומ״ש וי״א שמותר״ וכו׳) לדעת הרא״ש מאי נפק״מ באכילה דידיה, וכי אילו אכל עפר ליחייב בתמיה. ובפרק שבועות תניין (דף כב עמ׳ א-ב) אמר רבא שבועה שלא אוכל, ואכל עפר פטור, דעפר לאו בר אכילה הוא, ולא אמרי׳ כיון דאיהו אכיל ליה אחשביה לאכילה, והתם הוא דלכתחילה לא, משום דקאמר לא אוכל סתם. אבל כאן התורה אמרה לא תאכל חמץ, מה שנחשב חמץ כלשון התורה אסור, ולחם שחרכו עפרא בעלמא הוא, א״כ מדוע כאשר אוכלו אמרי׳ אחשביה ואסור. ותירץ דאפשר לומר שפת שעיפשה אע״פ שבפנ״ע לא אוכלים אותה אנשים, מ״מ אם יתן פת זו בתוך תערובת שפיר נאכלת בטוב, ולכן כשהוא אכלו בלא תערובת לדידיה חשיבה אכילה זו ואסור, משא״כ עפר ממש שאינו נאכל אפי׳ ע״י תערובת לשום אדם לכן אין אחשביה

כשאוכלו בפנ״ע. נמצא דאחשביה שייך רק בדבר שיהיה נאכל בטוב לבנ״א ע״י תערובת, לכן כשאוכלו בפנ״ע אז אף שאין זה ראוי לבנ״א מ״מ לדידיה אחשביה. כן נראה לי ליישב דעת הרא״ש שאנו נוהגים כמותו ע״כ.

נמצא שהשו״ע פסק כהרא״ש, מדאמר חמץ שחרכו קודם זמנו אסור באכילה ומותר בהנאה, אלא שהשו״ע ביו״ד (סי׳ קג ס״ב) לגבי נותן טעם לפגם כתב, דדוקא אם האיסור הוא מועט וההיתר מרובה אז אם פוגם קצת מותר, אבל אם האיסור ההוא מרובה לתוך היתר מועט אין אומ׳ נותן טעם לפגם מותר, עד שיפגום לגמרי שאינו ראוי למאכל אדם וכו׳ ע״כ. משמע מדבריו שבאופן שאין האיסור ראוי לאכילת אדם מותר אפי׳ באכילה, וזה לכאורה סותר את דבריו באו״ח סי׳ תמב ס״ט שחמץ שאינו ראוי לאכילת כלב אסור באכילה כדעת הרא״ש משום אחשביה.

הפרי חדש (יו״ד סי׳ קג סק״א) הסביר דמ״ש הרמב״ם (פי״ד ממאכלות אסורות הי״א) אכל אוכל אסור שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור. דמשמע אבל אסור מדרבנן, לאו משום איסור נבלה אלא כיון דמאיס ובטל מאוכל אדם אסור משום בל תשקצו. נמצא לדעת הפר״ח שנבלה שאינה ראויה לאכילת אדם מותרת באכילה מדאו׳ ומדרבנן. (והמנחת כהן חולק וסובר שרק מדאו׳ מותרת הנבלה אבל מדרבנן אסורה משום נבלה, והביא ראיה מדין נותן טעם לפגם דלא שרינן אלא בדיעבד, והכא נמי כשהוא בעין דהוה ליה כלכתחילה ואסור, ולפי״ז לא קשה ממ״ש באו״ח סימן תמב ס״ט, דבשניהם אסור באכילה מדרבנן).

החזו״א חאו״ח (סי׳ קטז אות ז׳) ד״ה ״יש״ כתב לדון. א. באיסורי אכילה שנפסלו לאדם אם אסורין מדרבנן. ב. חמץ שנפסל לכלב קודם הפסח מהו לאוכלו בפסח. וביאר דמבואר בפר״ח (יו״ד סי׳ קג) דדין א׳ מותר, והדין השני מבואר בט״ז ובמג״א בשם תה״ד דאסור. ובפשטות איכא פלוגתא בינהם. ותירץ, דאפשר שחמץ אין צריך ״סיבה ראשונה״ האוסרתו, דהיינו שהחמץ נאסר בעצם כניסת החג ללא שום מעשה שנעשה בו, לאפוקי מנבלה שע״י מעשה של שחיטה לא נכונה נתנבלה, ולכן כאשר אוכל את הפת החרוכה אמרי׳ אחשביה ואסור, כיון שהוא החזיר אותה למה שהיתה, שהיא היתה פת חרוכה וע״י שהחשיבה באכילה החזיר

אותה להיות חמץ, ואין הסרחון מונעו מלאוכלה. משא״כ נבלה שנסרחה ופקע איסורה חשובה כעפר, וכשהוא אוכלה ומחשיבה הוא מחזירה להיות בשר, ובשר זה לא טעון שחיטה ואין בו משום נבלה, וכדאמרי׳ בסנהדרין (נט:) בשר היורד מן השמים אין טעון שחיטה, ה״ה הכא בשר היוצא מעפר א״צ שחיטה, ממילא לא שייך ביה אחשביה.

נמצא שיש חילוק בין נבלה לחמץ, בנבלה מוסרחת לא אמרי׳ אחשביה ולכן התיר הפר״ח, ואילו בפת שחרכו אם אוכלו אמרי׳ אחשביה ואסור כמ״ש הט״ז והמג״א, ולפי״ז ליכא פלוגתא בינהם.

מה שברור הוא שהחזו״א למד שיש מחלוקת בין הפר״ח, לט״ז והמג״א, וניסה בדרך אפשר ליישב דבריהם שאין מחלוקת, אלא שבפרי חדש בסי׳ תמב הביא את פלוגתת הרא״ש והר״ן אם פת שחרכו קודם זמנו מותר באכילה או לא. וכתב שכדברי הר״ן נראה עיקר שמותר אפי׳ באכילה דהא עפרא בעלמא הוא. א״כ מבואר דהפר״ח סובר להלכה כדברי הר״ן דליכא לדין אחשביה ופליג על הרא״ש והשו״ע, וממילא הפר״ח כן חולק על הט״ז והמג״א בפת שחרכו וסובר שמותר באכילה. ובהכרח שהחזו״א לא ראה את הפר״ח בסי׳ תמב, דאם היה רואה לא היה מנסה בדרך אפשר ליישב דברי הפר״ח עם הט״ז והמג״א, כיון שברור הוא שיש מחלוקת בינהם וא״א ליישבם כפי שכתב.

נמצא שנחלקו האחרונים להלכה, הב״ח הט״ז המג״א והמשנ״ב סברו כדעת השו״ע להלכה וכפי שפסקו הרא״ש, רבינו ירוחם ותה״ד, שפת שחרכה קודם זמנה מותרת בהנאה בפסח, אבל באכילה אסורה, ואילו הפר״ח פסק כדעת הר״ן ובעל המאור שפת זו מותרת אפי׳ באכילה, דהא כעפרא בעלמא הוא.

ב. בעניין תרופות שמעורב בהם חמץ.

בנידון תרופות וגלולות שמעורב בהם חמץ, כתב החזו״א חאו״ח (סי׳ קטז אות ח׳) ד״ה ״טבלאות״, שאם מעורבים בהם דברים שאינם ראויין לאכילת אדם אין בהם משום חמץ, כדין נפסל מאכילת אדם, כיון דאי

אפשר להפריד הקמח, וגם אינו יכול לחמע בו, ומותר לבולעו בפסח לרפואה, ואף למאי דמשמע מהאחרונים ז״ל דלאכול לכתחילה אסור אפי׳ חמץ שנפסל מאכילת כלב וכמ״ש בסק״ז, מ״מ ע״י תערובת שאר דברים מותר, דלא שייך כאן אחשביה דדעתו על הסמים. ומדבריו הללו מבואר שמתיר לבלוע גלולות שמעורב בהם קמח בפסח, מטעם דכיון שהחמץ ע״י תערובת ממילא לא שייך אחשביה כיון דדעתו על הסמים, ז״א כונתו על הסמים שאינם חמץ המועילים לרפואה, ואין דעתו להתרפאות מהחמץ ולכן מותר. וכ״כ בספר חוט השני (סי׳ תמב עמ׳ צד ד״ה ״ובחזו״א״).

אלא שבסוף דבריו הוסיף וכתב בסוגריים, אמנם לקמן בסי׳ קיז סק״ה מבואר דכל שמערב בידיים ע״מ לאכול בפסח, אף שנפל קודם הפסח אסור. ובזה מבואר דכל ההיתר הוא באופן שהחמץ נפל לתערובת ממילא, אבל כאשר נותן החמץ הנ״ל בידיים בתערובת ע״מ לאכול בפסח אסור, וא״כ אותם גלולות שנותנים החמץ בידיים אסור לבולען בפסח, וכן שאל בספר אורחות רבינו (ח״ב ע״מ כו) את הסטייפלר על תרופה שטעמה היה מר כסיד, וענה הרב בשם מרן החזו״א שכל תרופה שטעמה כעפר בעלמא הוי כנפסלה מאכילת כלב ומותר לקחתה בפסח, ושאל הרב שם שוב, והרי בחזו״א (סי׳ קטז סק״ח) משמע שמסתפק מטעם אחשביה אף היכא שנפסל מאכילת כלב מחמת התערובת. וענה הסטייפלר שלמעשה התיר מרן החזו״א זצוק״ל. מבואר שהבינו מדברי החזו״א שמסתפק אם להתיר תרופות או לא. והצד לאסור הוא משום שעושה כן בידיים ע״מ לאוכלו, וכן בספר שונה הלכות ח״ג (סי׳ תמב סעי׳ ל) הביא את דברי החזו״א וכתב בסוגריים, אף שדעת מרן החזו״א שהעיקר הוא דלא כתה״ד, וכל שנפסל מאכילת כלב לא שייך ביה אחשביה דעפרא בעלמא הוא, א״כ יש מקום להקל גם בזה (להתיר תרופות) וצ״ע.

נמצא דדברי החזו״א אינם ברורים, דמצד אחד פסק דלא כתה״ד דבאוכל פת איכא איסור מטעם אחשביה, אלא שפסק כהר״ן דליכא אחשביה כלל, ולפי״ז היה לו להתיר תרופות דליכא לדין אחשביה כלל, אלא שמצד שני מוכח שהוא מתחשב בדעת השו״ע הרא״ש ותה״ד

ומסביר מדוע בגלולות ליכא אחשביה וכמו שכתב בשונה הלכות סי׳ תמב סעי׳ כז׳.

נמצא לדעת החזו״א אם יש להתיר תרופות שמעורב בהם חמץ ולא לומר בהם אחשביה, זה משום שדעתו על הסמים המועילים לרפואה ולא על החמץ. וכמו שדייק בדבריו בחוט השני (סי׳ תמב עמ׳ צד) דההיתר הוא דאין אחשביה, כיון שדעתו על סמי הרפואה ולא על החמץ שבו. ולפי״ז יהיה אסור לבלוע לצורך רפואה תרופה שהיא חמץ בעין שחרכו קודם הפסח, כיון שמתכוין להתרפא מחמץ, וכן דעת השאגת אריה (סי׳ עה). (ועיין באור לציון ח״ג פ״ח ה״ב בהערה ד״ה ״והנה״ דכתב שסברת החזו״א מחודשת היא ולא כתב מקור לסברא זו וצ״ע בזה ע״כ).

האגרות משה תאו״ח (ח״ב סי׳ צב) כתב וז״ל: ובדבר הרפואה שאתה צריך ליקח גם בפסח ואתה חושש אולי יש שם איזה חשש חמץ הנה מכיון שהוא לרפואת הניתוח שעשו באבר פנימי פשוט שצריך ליקח אף אם היה ודאי חמץ, ובעצם אף בלא סכנה אין חשש דכבר נתבטל קודם הפסח משם אוכל, ואחשביה לא שייך בדבר שלוקח לרפואה, דאף דברים מרים ומאוסים נוטלים לרפואה עכ״ל. מבואר דכל שמתכוין לרפואה ולא לאכילה לא שייך ביה אחשביה, והראיה שלרפואה אנשים לוקחים דברים מרים וזה כדי להתרפאות, וא״כ גם בחמץ זה כל שבולעו לרפואה שרי. ולדבריו אפי׳ אם לצורך רפואה צריך לאכול את החמץ הנ״ל בעין ולא ע״י תערובת שרי, כיון שעושה זה לרפואה.

בשו״ת יחוה דעת (ח״ב סי׳ ס׳) כתב להתיר את הגלולות הללו בפסח מטעם אחר, דכיון שאין החמץ בעין אלא בתערובת לא שייך לומר בזה ״אחשביה״, וכמ״ש בשו״ת זרע אמת (ח״ב יו״ד סי׳ מח), וכן בשו״ת חבלים בנעימים (חלק ה׳ סי׳ ד אות א) שבסמי מרפא והחמץ הוא בתערובת לא שייך אחשביה. וטעם הדבר הוא דלא מצינו לדין אחשביה אלא באוכל הפת בעין עם כונה לאכול, אבל כאשר החמץ שנחרך הוא בתערובת לא אמרי׳ אחשביה. ולפי״ז כל התרופות שטעמם פגום מותר לחולה שאין בו סכנה שחלה כל גופו לבולען. וכ״כ בשו״ת נודע ביהודה (מהדו״ת סי׳ נז) ד״ה ״וראיה״.

ולדבריו דאומרים ״אחשביה״ רק כאשר החמץ בעין, אבל בתערובת לא. לכאורה יש להקשות ממ״ש מרן (בסי׳ תמב ס״ד) דדבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל כגון התריאק״ה (מיועד לחולים) אעפ״כ מותר לקיימו בפסח ואסור לאוכלו עד אחר הפסח. וכתב המשנ״ב (סקי״ח) דבכה״ג איכא חוזר וניעור, ובס״ק כא׳ כתב שאסור לאוכלו משום אחשביה. ולפי״ז איכא אחשביה אף בדבר שהוא בתערובת. אלא שביארו האחרונים דהאיסור הוא משום שנתן את החמץ במזיד בתערובת או שהוא דבר המעמיד, ולכן בכה״ג שייך חוזר וניעור ואחשביה, והא דכתוב הסימן תמז ס״ד שאין חוזר וניעור, הוא משום שלא נתן במזיד ומשו״ה בטל ושרי בפסח.

נמצא שמה שרבים מבנ״א מחמירים לקחת תרופות עם כשרות לפסח וללא תערובת חמץ כלל, זה רק משום שחוששים לדברי החזו״א דכיון שעירבו את החמץ בידיים ע״מ לבולען בפסח יש צד לאסור התרופות. אולם לדעת האג״מ, שו״ת יחוה דעת והאור לציון ח״ג מעיקר הדין הגלולות הללו מותרות ואין צורך להחמיר בדבר, כיון שנפסלו מאכילת הכלב.

וצריך לדעת דכל הדין הנ״ל הוא דוקא בחולה שאין בו סכנה, שרק לו התירו להתרפאות מאיסורי תורה שלא כדרך הנאתן, וכמ״ש הרמב״ם (בהל׳ יסודי התורה פ״ה ה״ד) ורק באופן הנ״ל לדעת החזו״א יש להחמיר לקחת תרופות אף שהן מרות שיהיו כשרות לפסח, והגדר של חולה שאין בו סכנה הוא כמ״ש השו״ע (בס׳ שכח סי״ז) היינו שנחלש עד שהוצרך לשכב מחמת כן. ז״א שחלה כל גופו, אבל לסובל ממיחוש בעלמא לא הותר לבלוע איסורי אכילה אפי׳ לרפואה שלא כדרך הנאתן, דהא דלא אמרי׳ אחשביה בחולה, והתרנו לו לבלוע זה רק בחולה שאין בו סכנה וכמו שהגדרנו לעיל, אבל מיחוש בעלמא חשוב כבריא. וכן כתב בספר אור לציון (ח״ג פ״ח ה״ב) ובשו״ת יחוה דעת (ח״ב סי׳ ס), דרק לחולה שאין בו סכנה הותר להשתמש בטבליות וגלולות אע״פ שיש לחוש שיש בהם תערובת חמץ, אבל אם הוא סובל רק ממיחוש בעלמא אין להתיר, ובספר אשרי האיש (להגרי״ש אלישיב זצ״ל או״ח ח״ג עמ׳ שפא), הגדיר חולה שאין בו סכנה כך, הסובל ממיגרנה ויש לו כעת כאב ראש קל והוא יודע שאם לא יטפל בזה

עלולה להתפתח מזה מיגרנה, נחשב מתחילה לחולה שאין בו סכנה לעניין לקיחת תרופות שיש בהם חמץ שאינם ראויות לאכילה. מבואר דאם לא תתפתח מזה מיגרנה אין לו לקחת כדורים שיש בהם תערובת חמץ, אף שאינם ראויים לאכילה.

ג. האם חומרי ניקוי צריכים הכשר מיוחד לפסח.

בגמ' פסחים (כא:) מבואר, חמץ שנפסל מאכילת כלב מותר בהנאה לאחר זמנו (היינו בתוך הפסח), **והשו"ע** (סי' תמב ס"ט) **כתב** וז"ל: חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת כלב או ששרפו ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שיחדו לישיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו בפסח ע"כ. מבואר שחמץ ששרפו או נתעפש עד שאינו ראוי לאכילת כלב מותר בהנאה בפסח, אבל באכילה לא וכדעת הרא"ש.

ונחלקו הפוסקים האם דין השו"ע שייך גם לעניין חומרי ניקוי שאינם ראויים לאכילת כלב, או שמא דינם שונה וצריכים הכשר אע"פ שעכשיו הם פגומים ואינם ראויים לאכילת כלב.

בשו"ת דברי מלכיאל, (להרב מלכיאל הלוי ח"ג חלק רביעי סי' כב' אות ו) **דן** בתמרוקי הנשים ובחומרי ניקוי וז"ל: הא דקי"ל שאם נפסל מאכילת כלב לא מיקרי אוכל, היינו רק שנפסל מצד שנתקלקל, אבל אם מצד שאין דרך הכלב לאכלו "ואפשר להפרידו" או לערב במים ויוכלו לאוכלו מיקרי אוכל, ואטו יי"ש חזק שאין הכלב אוכלו וגם אדם לא יוכל לשתות בלי מזיגה נימא דלא הוי אוכל ע"כ. מבואר דמה שמותר להנות מחמץ שנפסל מאכילת כלב בפסח, זה רק באופן שהחמץ בעצמותו פסול לאכילת כלב, כגון שחרכו קודם זמנו או שנתעפש, אבל אם החמץ הוא ראוי לאכילה מצד עצמו אלא שבגלל החומרים שנתנו בו עכשיו הוא לא ראוי לאכילה, יהיה אסור להנות ממנו, וזה משום דכיון שאפשר ע"י כימיה להפריד החמץ מהתערובת, ונמצא שחמץ זה הוא ראוי לאכילה ולא נפסל מאכילת כלב.

ולפי״ז כל חומרי הניקוי שמעורב בהם עמילן של חיטה וכדו׳ שהחמץ שבהם מצד עצמו אינו פגום, ורק לאחר שעירבבו אותם בחומרים הפוגמים אותו נפגם, בכה״ג לא מצאנו שום היתר להנות מחמץ זה. דהמשנה מיירי באופן שהחמץ בעצמותו פסול כגון חמץ שנתעפש קודם הפסח, ורק בכה״ג שרי בהנאה, אבל באופן שהחמץ ראוי למאכל אלא שבתוך האוקונומיקה הוא נפסל אסור בהנאה, לכן כל חומרי הניקוי צריכים הכשר מיוחד לפסח.

אולם בשו״ת חזון נחום להרב נחום וויידענפעלד (סימן מו) כתב, על מיני ״פערפומע״ (מיני תמרוקים) שיש בהם מיני משקה בתערובת יי״ש חמץ דלכאורה יש לדון, הגם שאינם ראויים לאדם ואפי׳ לשתיית כלב, מ״מ יש אפשרות ע״פ אמצעים כימיים להוציא את הרעל שבהם ויהיו ראויים לשתיה. ועל כך כתב באות ב׳ שם, דמה שאומ׳ שאם אפשר ע״י הפרדת והוצאת החמץ מהתערובת אז יהיה אסור להנות ממנו, זה דוקא באם נעשתה התערובת בתוך הפסח דאז שפיר אמרי׳ דאסור, דכיון שכבר חל עליו חיוב ביעור על החמץ הנ״ל ולא ביערו, שוב לא פקע ג״כ אחר שנפגם מאכילה, מטעם הואיל וראוי לאכילה ע״י הפרדה, משא״כ אם נעשתה התערובת קודם הפסח דכיון דלא חל עליה חיוב ביעור כלל לא שייך לומר הואיל וע״י הפרדה יהא החמץ ראוי לאכילה. וכן כתב באות ד׳ שם, דבנ״ד שהחמץ אינו ראוי לשתיה אע״ג דאיכא אפשרות להוציא את הרעל שבתוכה, מ״מ כיון דהשתא אין ראויין לא מהני הואיל, שיחול עליהן איסור בל יראה מאחר שכבר נעשו אינם ראויין לשתיה עוד קודם הפסח, דבתר השתא אזלינן, וכיון דהשתא אינו ראוי לאכילת כלב ממילא שרי בהנאה עכת״ד.

מבואר דס״ל דכל שנכנס לפסח ע״י תערובת ולא היה עליו חיוב ביעור, אע״פ שע״י אמצעים כימיים אפשר להפריד את החמץ מהתערובת מ״מ בתר השתא אזלינן, וכיון שעכשיו הוא לא ראוי לאכילת כלב לכן מותר להנות ממנו בפסח, וכדברי המשנה חרכו קודם זמנו דהיינו שאינו ראוי לאכילת כלב, מותר בהנאה לאחר זמנו, ולדבריו כל חומרי הניקוי למיניהם שטעמם פגום אינם צריכים כלל הכשר לפסח.

ונראה להביא ראיה לדברי בעל הדברי מלכיאל מהשו״ע (סי׳ תמב ס״ט) שכתב וז״ל: חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת הכלב, או ששרפו באש (קודם זמנו) ונחרך עד שאינו ראוי לכלב, או שיחדו לישיבה וטח אותו בטיט מותר לקיימו בפסח עכ״ל. ומשמע דשלושת הדברים הללו היתרם הוא משום שנפסלו מאכילת הכלב, ולכן כופת שאור שיחדה לישיבה וטח אותה בטיט מותרת בהנאה, משום שגם אם נפריד את הטיט מהחמץ יתגלה חמץ שאינו ראוי לאכילת כלב ומשו״ה מותר בהנאה, ומזה מבואר דאם ע״י הפרדת החמץ מהתערובת, (כמו בחומרי ניקוי) החמץ יהיה ראוי לאכילה אז גם עכשיו התערובת תהיה אסורה בהנאה, דהיתר השו״ע הוא רק באופן שהחמץ בעצמו נתקלקל, ולא שנתקלקל מחמת התערובת.

אלא דיש לדחות ולומר כמ״ש המשנ״ב (סי׳ תמב סקמ״ב) דבזה שטח אותו בטיט מהני אפי׳ אם לא נפסל החמץ מאכילה, ובשעה״צ (סקס״ח) כתב דהרמב״ם לא העתיק זאת כלל סמוך לעניין פת שעיפשה, אלא בסתמא כופת שאור שיחדה לישיבה, משמע דמיירי אף באופן שלא נפסל מאכילה, וגם הגמ׳ מדמה זאת לבצק שבסידקי ערבה, ושם נמי לא מיפסל כלל באכילה, וכן כתבו התוס׳ בפסחים (דף מה:) ד״ה ״כופת״. והטעם הוא שבטלה על ידי זה משם אוכל. ומבואר דאף שאפשר להפריד הטיט מהחמץ והחמץ יהיה ראוי לאכילה, אפ״ה כיון שעכשיו אינו ראוי לאכילת כלב ובטלו משם אוכל שרי בהנאה. והאמת שכן מדוייק בדברי השו״ע, שכתב על חמץ שנתעפש שאינו ראוי לאכילת כלב, וכן על חמץ שנחרך שאינו ראוי לכלב, ואילו בכופת שאור שיחדה לישיבה לא כתב שאינו ראוי לכלב, משמע שטעם אחר יש לו, דאף שראוי לאכילה כיון שבטלו משם אוכל מותר בהנאה, משא״כ חמץ שנתעפש או שנחרך דטעם ההיתר שלהם הוא משום שאינם ראויים לאכילת הכלב.

נמצא דנחלקו אי בתר השתא אזלינן כדברי החזון נחום, וכיון דהשתא לא ראוי כמות שהוא לאכילת כלב דטעמו פגום לכן מותר להנות ממנו. או בתר מעיקרא אזלינן כהדברי מלכיאל, דכיון שניתן בתערובת באופן

שראוי לאכילת אדם, ממילא יש לאוסרו בפסח, משום שע״י הפרדת החומרים החמץ יהא ראוי, ובאופן כזה לא הותר בהנאה.

ובפלוגתא זו נחלקו אחרוני זמנינו. בספר אשרי האיש להגרי״ש אלישיב זצ״ל (הל׳ פסח עמ׳ שפב) כתב לחוש לדעת הדברי מלכיאל ולכן פסק שראוי להחמיר ולקחת חומרי ניקוי עם הכשר לפסח, וגם החזו״א כתב סברא זו (או״ח סי׳ קטז אות ח׳), לדבריהם מובן מדוע על כל חומרי הניקוי למיניהם ישנה כשרות מיוחדת לפסח כגון אוקונומיקה, וכדו׳ דאף שכעת אינם ראויים לאכילת כלב, מ״מ כיון שע״י כימיה אפשר להפריד את החומרים ואז החמץ שבהם יהיה ראוי לאכילה ולכן יש לאסורם בהנאה.

אולם בספר אור לציון ח״ג (פ״ח ה״ו) פסק שמותר לכתחילה להשתמש בכל חומרי הניקוי למיניהם שאינם ראויים לאכילה כלל ופסולים לאכילת כלב, ולכן מותרים בשהייה ובהנאה לכו״ע, ומותר להשתמש בהם בפסח, וזה משום דס״ל כדעת החזון נחום דאזלינן בתר השתא, וכיון דהשתא אינו ראוי לאכילת כלב מותר בהנאה, ולדבריו אין צורך להחמיר ולחפש אחר כשרות מהודרת לחומרי ניקוי פגומים כיון שאינם ראויים לאכילת כלב, וכן דעת הגרע״י זצ״ל בשו״ת יחוה דעת ח״ב (סי׳ ס) דכל שע״י תערובת ליכא אחשביה ומותר בהנאה.

ד. בעניין סיכה במשחות (קרמים) שמעורבת בהם תערובת חמץ.

הש״ך בנקודות הכסף יו״ד (סי׳ קיז אות ב) כתב שיש להחמיר שלא לרחוץ בבורית (סבון) הנעשה מחלב, וכן כתב להחמיר בביאור הגר״א או״ח (סי׳ שכו ס״י) מטעם דסיכה כשתיה ואסור מדרבנן. והביא דבריו בביאור הלכה (סי׳ שכו) ד״ה ״בשאר חלב״, ולכן סיים שם שאם מצוי להשיג בורית שנעשית שלא מחלב בודאי נכון לחוש לדעת המחמירין בזה.

אלא שהפרי חדש (יו״ד סי׳ קיז סק״ד) חולק וכותב שאפי׳ לדעת הפוסקים האוסרים משום תענוג, יש להתיר לרחוץ בבורית אע״פ שהוא עשוי מחלב לפי שהוא פגום, ולכן דברי המתירין לסוך בכל האיסורין זולת איסורי הנאה ותרומה ויום הכיפורים נראין עיקר. וכן בערוך השולחן (סי׳ קיז

סקכ״ט) כתב דבבורית שלנו שהוא מסריח ואף לכלב אינו ראוי ואין לך פגם יותר מזה, פשיטא שאין בזה חשש אפי׳ לבריאים, וכן המנהג פשוט בכל תפוצות ישראל לסוך בבורית במרחץ ואין פוצה פה ומצפצף עכ״ל.

נמצא לדברי הפר״ח והערוה״ש שמשחות שמעורב בהם חמץ וטעמם פגום ואינם ראויים לאכילת כלב מותר להשתמש בהם בפסח ולא אמרי׳ בהו מדסך ביה סיכה כשתיה, דסיכה כשתיה לא שייך אלא בדבר שאינו פגום. וכן באור לציון (ח״ג פ״ו ה״ו) כתב בהערה שאין לומר סיכה כשתיה אלא בדבר הראוי לאכילה שאם סך אותו על גופו אמרי׳ סיכה כשתיה, אבל בדבר שאינו ראוי לאכילה לא שייך כלל סיכה כשתיה, וכדברי הפר״ח.

והוסיף האור לציון שם דאף שהסכימו הפוסקים לחוש לחידושו של הרא״ש שלעניין אכילה אמרי׳ מדאכליה אחשביה, זה רק מדרבנן כמבואר בט״ז (סי׳ תמב סק״ח), לעניין סיכה שכל דין סיכה כשתיה הוא מדרבנן כמבואר בתוס׳ נדה (לב.) ד״ה ״וכשמן״, א״כ לא נוסיף לומר מדסך ביה אחשביה, אלא כל שנפסל מאכילת כלב קודם זמנו מותר להנות ממנו בכל צורה ואף דרך סיכה, ועל כן א״צ להחמיר ולחזר אחר סבונים וחומרי ניקוי, בשמים ותמרוקים שאינם ראויים אף לאכילת כלב שיהיו כשרים לפסח דוקא. וכן פסק הרב עובדיה יוסף צז״ל בספר כף החיים (סי׳ קיז אות יז) שהעיקר להקל כדברי הפר״ח ודעימיה, וכן בספר חוט השני עמ׳ צה ד״ה ״ומותר, כתב דאחשביה שייך לומר רק באכילה ולא בסיכה.

אולם הגרי״ש אלישיב זצ״ל בספר אשרי האיש (עמ׳ שפג) כתב להחמיר בבשמים וקרמים למיניהם מכמה טעמים. א. שיש מחמירים דסיכה כשתיה. ב. ויש מחמירים ואומ׳ אחשביה גם ע״י תערובת. ג. ויש מחמירים מכיון שאפשר להפריד החמץ.

מבואר דחומרא זו נובעת מכמה וכמה צירופים, ולכן נראה פשוט שמעיקר הדין אין צריך כשרות מיוחדת לפסח על כל המשחות והקרמים

למינהם וכמו שכתבנו לעיל. אלא שפוסקי אשכנז כתבו להחמיר מהטעמים דלעיל.

ה. שימוש במשחת שיניים, אודם, שפתון וכדו'.

תרומת הדשן (סי' קכט) דן לגבי דיו המבושל בשיכר שעורים אי שרי לכתוב בו בפסח או לא. ולמעשה התיר לכתוב בו, כדאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו. ואע"ג דכתבו התוס' דאסור לעשות דיו מיין נסך משום דלפעמים נותן הקולמוס בפיו בעוד שיש עליו דיו, וא"כ היה לו לאסור ג"כ לעניין חמץ, דאע"ג שנפסל מאכילת כלב מ"מ אסור לאוכלו בפסח. י"ל הא דאסור לאוכלו בפסח היינו שמא מאחר שמכוין לאוכלו אחשביה ולא מיקרי לגבי דידיה מיפסל מאכילה, אבל לגבי דיו במה שנותן הקולמוס תוך פיו להחזיקו בזה לא אמרי' אחשביה לאוכל. וכדבריו פסק בשו"ע (סי' תמב ס"י) דיו שהוא מבושל בשכר שעורים מותר לכתוב בו. וכתב במג"א (סקט"ו) ולא חיישינן שיתן קולמוסו לתוך פיו וחמץ שנפסל מאכילת כלב אסור באכילה, דכיון שנותן שלא בכונה ליכא קפידא, דדוקא לאוכלו בכונה אסור דאחשביה, אבל בלא כונה לא.

ולפי"ז ה"ה במשחת שיניים הפסולה מאכילת כלב שמותר להשתמש בה בפסח ואין לחשוש גם אם יבלע ממנה, דכיון שלא מכוין לאכילה לא שייך לומר מדאכליה אחשביה, וה"ה לעניין אודם שנפסל מאכילת כלב שנותנים אותו על השפתיים שאין לחשוש בו משום חמץ בפסח, ואף שלפעמים נבלע עם האוכל, כיון שאין מכוונים לאכילה שרי, וכן כתב באור לציון (ח"ג פ"ח ה"ו). ולפי"ז אין צריך לחזר אחר אודם שיהא כשר לפסח דוקא.

ורק לדעת הגרי"ש אלישיב זצ"ל בספר אשרי האיש (עמ' שפג) שאם אפשר להפריד החמץ יש להחמיר כדעת הדברי מלכיאל.

עיקרי הסוגיא בקיצור

איתא במשנה פסחים (כא.) כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה לחיה ולעופות ומוכר לנוכרי ומותר בהנאתו וכו׳. ובגמ׳ כא: אמרי׳ ומותר בהנאה פשיטא, לא צריכא שחרכו קודם זמנו, וקמ״ל כדרבא, דאמר רבא חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפי׳ לאחר זמנו (תוד הפסח). וביארו התוס׳ ד״ה ״חרכו״ כגון שנפסל לאכילת כלב, וכ״כ הרא״ש (פ״ב סי׳ א׳), הר״ן (דף ה:) ד״ה ״גמ״, והרמב״ם (פ״ד מהל׳ חמץ ומצה הי״א).

ושאל הר״ן (דף יג:) ד״ה ״ת״ר״ לבאר מדוע בפסח צריך להגיע למצב שאינו ראוי לכלב, ואילו בשאר איסורי תורה סגי באינו ראוי לאדם, וכמו שלמדנו מנבלה שאם אינה ראויה לגר מותרת. וביאר שכיון שראוי לחמע בה עיסות אחרות משו״ה אסור, שהרי שאור לא חזי לאכילה ואפ״ה אסריה רחמנא.

נחלקו הראשונים בחמץ שחרכו קודם זמנו ומותר בהנאה לאחר זמנו, האם זה רק בהנאה או אף באכילה. הר״ן שם (דף ה:) כתב דהוא הדין באכילה, ומ״ש בהנאה זה לאו דוקא, דכיון שאין דרך בנ״א לאכול חמץ חרוך משו״ה כתוב שרי בהנאה, אבל אה״נ דה״ה באכילה, וכ״כ בבעל המאור. אבל הרא״ש (פ״ב סי׳ א׳) הביא בשם הרב הברצלוני דלא הותר אלא בהנאה אבל באכילה אסור, דכיון שאכלו אחשביה לחמץ, וכ״כ הטור.

השו״ע (סי׳ תמב ס״ט) פסק כדברי הרא״ש וז״ל: חמץ שנתעפש קודם זמן איסורו ונפסל מאכילת כלב וכו׳, מותר לקיימו בפסח ע״כ. וה״ה שמותר בהנאה אבל באכילה לא וכמ״ש הט״ז (סק״ח) דאף שאינו ראוי לאכילה מ״מ איהו אחשביה אכילה, אלא שאינו חיוב מדאו׳ אלא מדרבנן, וכן פסק המשנ״ב (סי׳ תמב סקמ״ג).

ולעניין תרופות בפסח שמעורב בהם חמץ, לכאורה יש לומר כיון שבולען אמרי׳ אחשביה ויש לאסור לחולה לבולען בפסח.

החזו״א (חאו״ח סי׳ קטז אות ח׳) כתב שאם מעורבים בדברים שאינם ראויים לאכילת אדם אין בהם משום חמץ כדין נפסל מאכילת אדם, כיון דא״א להפריד הקמח וגם אינו ראוי לחמע בו עיסות אחרות, ועוד שלא שייך

אחשביה כיון דדעתו על הסמים ולא על החמץ ומשו״ה מותר. אלא שבסוגריים כתב דכיון שמערב בהם החמץ בידיים ע״מ לאוכלו יש לאסור. מבואר דהחזו״א מסתפק בדבר. מ״מ בספר אורחות רבינו מבואר דלמעשה החזו״א התיר את התרופות בפסח. ומבואר דצד ההיתר הוא משום שדעתו על הסמים ולא על החמץ.

האגרות משה חאו״ח (ח״ב סי׳ צב) כתב דטעם ההיתר הוא משום שבולעו לרפואה, דאחשביה שייך רק בכונת אכילה, וכאן אין כונתו לאכילה אלא לרפואה.

הנפק״מ ביניהם היא כאשר צריך להתרפאות מדבר שכולו חמץ ללא תערובת ואינו ראוי לאכילת כלב. לדעת החזו״א אסור כיון שאסור להתרפאות מחמץ, ולדעת האג״מ מותר כיון שאינו מתכוין לאכילה אלא לרפואה.

בשו״ת יחוה דעת (ח״ב סי׳ ס׳) כתב שמותר לבלוע הגלולות הללו כיון דלא שייך אחשביה בחמץ ע״י תערובת, דאחשביה שייך רק כאשר אוכל החמץ בעין כמ״ש הרא״ש והשו״ע, אבל בתערובת לא.

כל הנידון הנ״ל שמותר לקחת גלולות שמעורב בהם חמץ הוא דוקא לחולה שאין בו סכנה, והגדר של חולה שאין בו סכנה הוא כמ״ש השו״ע בסי׳ שכח סעי׳ יז שנפל מחמת חוליו למשכב, ולא רק מיחוש בעלמא של כאב ראש, ולכן אם יש לו רק כאב ראש, או כאב שיניים אין להתיר לו לקחת כדורים כאלו שמעורב בהם חמץ אף שהם מרים ואינם ראויים לאכילת אדם, דמה שהתירו להתרפאות מאיסורין שלא כדרך הנאתן זה רק לחולה שאין בו סכנה, אבל מיחוש בעלמא חשוב כבריא.

בדין חומרי ניקוי

במשנה כתוב חמץ שנתעפש או נחרך קודם זמנו מותר בהנאה בתוך הפסח, אבל באכילה אסור כדעת הרא״ש שכן פסק השו״ע סי׳ תמב ס״ט.

ונחלקו הפוסקים האם דין השו״ע שייך גם בחומרי ניקוי שאינם ראויים לכלב או לא.

בשו״ת דברי מלכיאל ח״ג (חלק רביעי סי׳ כב אות ו׳) יצא לדון בעניין חומרי ניקוי, וכתב דהא דקיי״ל שאם נפסל מאכילת כלב לא מיקרי אוכל ומותר בהנאה, היינו רק כשנפסל באופן שנתקלקל, אבל אם נפסל באופן שעירבו אותו בדברים הפוגמים אותו, כיון שאפשר להפרידו מהתערובת ע״י אמצעים כימיים מיקרי אוכל ואסור להנות ממנו, דמה שמותר זה רק אם נפסל מעצמו ולא שפסלו אותו.

אולם בשו״ת חזון נחום (סי׳ מו) חולק עליו וסובר דכיון שאינו מצווה לבער חמץ זה, ממילא לא שייך לומר דכיון שאפשר להפרידו ע״י כימיה אסור, דבתר השתא אזלינן, וכעת אינו ראוי לאכילת כלב ולכן מותר להנות ממנו, ולפי״ז כל חומרי הניקוי למיניהם כיון שאינן ראויים לאכילת כלב מותרים בהנאה.

נמצא דפליגי אי בתר השתא אזלינן כהחזון נחום והאור לציון, ולשיטתם כל חומרי הניקוי שפסולים מאכילת כלב אינם צריכים הכשר לפסח. או בתר מעיקרא אזלינן, שמעיקרא נכנס לתערובת חמץ ראוי לאכילה ואסור וכהדברי מלכיאל, וכדבריו פסקו החזו״א, הגרי״ש אלישיב זצ״ל ובספר חוט השני, ולשיטתם ראוי להחמיר לקחת חומרי ניקוי עם הכשר לפסח.

משחות, וקרמים וסבונים.

הש״ך בנקודות הכסף (סי׳ קיז אות ב׳) כתב להחמיר שלא לרחוץ בבורית (סבון) הנעשית מחלב, וכן החמיר בביאור הגר״א (או״ח סי׳ שכו ס״י) מטעם דסיכה כשתיה ואסור מדרבנן, והביא דבריהם בביאור הלכה ד״ה ״בשאר חלב״.

אולם הפר״ח (סי׳ קיז סק״ד) חולק וסובר דכיון שהוא פגום שרי, וכ״כ בערוה״ש להתיר לרחוץ בבורית. ולפי״ז כל המשחות והתמרוקים הפגומים ואינם ראויים לאכילת כלב מותרים וא״צ לחזר אחר כשרות

טובה לפסח, ועוד דלא אמרי' סיכה כשתיה, דסיכה כשתיה שייך רק בדבר הראוי לאכילה ולא בדבר הפגום, כמ"ש באורלי"צ.

ולאותם פוסקים שחוששים לדעת הדברי מלכיאל שכל שאפשר ע"י כימיה להפריד החמץ מהתערובת וחמץ זה יהיה ראוי לאכילת אדם, יש להחמיר גם כאן ולקנות משחות, קרמים וסבונים עם כשרות לפסח.

משחת שיניים

השו"ע (סי' תמב ס"י) פסק כדברי התרומת הדשן שמותר לכתוב בדיו המבושל בשכר שעורים, וכתב במג"א דלא חיישינן שיתן קולמוסו בפיו, ואף שחמץ שנפסל מאכילת כלב אסור באכילה דאחשביה מ"מ במקום שנתן שלא בכונה ליכא קפידא, דדוקא לאוכלו בכונה אסור משום אחשביה אבל שלא בכונה לא.

ולפי"ז משחת שיניים ואודם אף אם יבלע מהם קצת, כיון שזה קרה שלא בכונה שרי ולא אמרי' אחשביה וכן פסק באור לציון.

וגם כאן לאותם פוסקים שחששו לדברי מלכיאל שכל שע"י כימיה אפשר להפריד החמץ והוא יהא ראוי לאכילה, גם כאן יש להחמיר ולקנות משחת שיניים הכשרה לפסח.

בריך רחמנא דסייען מריש ועד כען