שיעורי

**שערי**

**איסור והיתר**

**חבורות שנמסרו**

**מזמן חורף תשע"ו**

**עד סוף זמן אלול תשע"ז**

**לפני חבורת ת"ח**

**בישיבת מיר בעיה"ק ירושלים**

**בעזרת החונן לאדם דעת**

**אברהם מאיר מרילס**

הסוגיא שבמס' פסחים דף מ"ג עד דף מ"ה

[הקדמה – בדין שיעור אכילה במאכלות אסורות 1](#_Toc496175269)

[הסוגיא של היתר מצטרף לאיסור 2](#_Toc496175270)

[יישוב שיטת רש"י מקושיות התוס' 4](#_Toc496175271)

[קושיית הגמ' ממקפה 6](#_Toc496175272)

[שיטת רש"י 6](#_Toc496175273)

[שיטת התוס' 7](#_Toc496175274)

[למה לא אמרו בגמ' שאינו בטל משום דטעם כעיקר מדאורייתא 8](#_Toc496175275)

[ביאור הנידון אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא 9](#_Toc496175276)

[ביאור דברי הגמ' במס' נזיר בהא דנפישי חולין 9](#_Toc496175277)

[למה אין אוסרים בהא דקופות ומדוכות מדין חצי שיעור 10](#_Toc496175278)

[בביאור הקושיא מב' מדוכות ומב' קופות 12](#_Toc496175279)

[מהו החידוש של צירוף יין לחודי' 13](#_Toc496175280)

[קושיית הגמ' דמנין לי' לר"ע דטעם כעיקר 14](#_Toc496175281)

[הלימוד מבשר בחלב 14](#_Toc496175282)

[תרו לי' כולי יומא בחלבא 15](#_Toc496175283)

[גיעולי נכרים 15](#_Toc496175284)

[עוד בהא דאין טעם כעיקר אומר שנהפך ההיתר להיות אסור ומ"מ האיסורים אינם מתבטלים 17](#_Toc496175285)

[הלימוד מחטאת 17](#_Toc496175286)

[ישוב הקושיא הרביעית של התוס' אשיטת רש"י בדין היתר מצטרף לאיסור 18](#_Toc496175287)

[המתבאר מסוף הסוגיא בדין היתר מצטרף לאיסור 18](#_Toc496175288)

[השיטות של טעם כעיקר והיתר מצטרף לאיסור למסקנת הגמ' 18](#_Toc496175289)

[עוד כמה הערות בסוגיין 19](#_Toc496175290)

חולין דף צ"ח

[בדין ביצה מעוף טמא, והא דהוו מיא דביעא בעלמא 23](#_Toc496175291)

[ההוא כזיתא דתרבא וכו' 24](#_Toc496175292)

[ההוא פלגא דזיתא דתרבא וכו' 25](#_Toc496175293)

[ביאור השיטה דביצה צריך שיעור ס"א 28](#_Toc496175294)

[אבא לא שיער במ"ז וכו' 28](#_Toc496175295)

[קושיית הרשב"א באיסור דמין במינו במשהו אליבא דרש"י 28](#_Toc496175296)

[שיעור ששים ומאה וסוגיית זרוע בשילה – שיטת רש"י 29](#_Toc496175297)

[דינא דזרוע בשילה חידוש הוא – ובדינא דאין מבטלין איסור לכתחילה 32](#_Toc496175298)

[בדברי רבא שלא נצרכה אלא ליתן טעם כעיקר 33](#_Toc496175299)

[שיטת רש"י בביאור המימרא של רבא 34](#_Toc496175300)

[גדרי טעמו ולא ממשו 36](#_Toc496175301)

[ראיות מן הש"ס בדין טעם כעיקר 36](#_Toc496175302)

[כמה שאלות בסוף דברי התוס' 39](#_Toc496175303)

[עוד בשיטת רש"י בדין טעם כעיקר 40](#_Toc496175304)

[עוד בשיטת ר"י מאורליינ"ש 41](#_Toc496175305)

[ספק חסרון ידיעה 42](#_Toc496175306)

[דברים היוצאים מסוגיא שטעם כעיקר 44](#_Toc496175307)

[הלכה למעשה בדין טעם כעיקר 45](#_Toc496175308)

חולין דף צ"ט

[בדין מקום חתך 46](#_Toc496175309)

[המשך דברי הגמ' 47](#_Toc496175310)

[בדין מחמץ, והא דאוסר מחמץ עד ק' משום טעם 48](#_Toc496175311)

[מין במינו באיסור דרבנן אליבא דר' יהודה 50](#_Toc496175312)

[בביאור המחלוקת אם יש בגידין בנותן טעם או אין בגידין בנותן טעם 50](#_Toc496175313)

[בדינא דביטול יבש יבש ועיקר הכלל דאזלינן בתר רובא 51](#_Toc496175314)

[שיעור הביטול ביבש ביבש לאחר שנתבשל 54](#_Toc496175315)

[שיעור ביטול יבש יבש במין במינו, ובמין בשאינו מינו 56](#_Toc496175316)

[שיטת הרשב"א בביטול יבש ביבש 57](#_Toc496175317)

[עוד כמה הערות בדברי הרא"ש 59](#_Toc496175318)

חולין דף ק'

[בגדר דין ברי' 60](#_Toc496175319)

[כמה הערות בדין ברי' 62](#_Toc496175320)

[בדברי הראשונים אי ביצה הוי ברי' 64](#_Toc496175321)

[ביטול ברי' בשיעור אחת בתשע מאות ששים 64](#_Toc496175322)

[ביטול ברי' לשיטת ר' שמעון 65](#_Toc496175323)

[בדין חתיכה הראוי' להתכבד בה לפני האורחים 66](#_Toc496175324)

[בדין חתיכה הראוי' להתכבד בה לפני מקצת בני אדם 68](#_Toc496175325)

[בדין חתיכה הראוי' להתכבד בה אבל עדיין חסר תיקון 68](#_Toc496175326)

[בדין חתיכה שאינה אסורה אלא משום שקיבלה טעם איסור, והקדמה לדין חענ"ן 69](#_Toc496175327)

[סוגיית הגמרא, ובדין סלק 70](#_Toc496175328)

[הקדמה: נקודות למחשבה בסוגיין 71](#_Toc496175329)

[בביאור המחלוקת שבין רבב"ח לרב 73](#_Toc496175330)

[שיטת ר"ת 73](#_Toc496175331)

[שאלת התוס' מתערובת יין ומים 75](#_Toc496175332)

[עוד בדעת ר"ת 76](#_Toc496175333)

[הערת רע"א בקושיא של הגעלת כלי מדין 77](#_Toc496175334)

[שיטת ר' אפרים 78](#_Toc496175335)

[ראיית רבינו אפרים מההוא זיתא דתרבא, ובדין סופו להתפשט 80](#_Toc496175336)

[דיני התפשטות הטעם 80](#_Toc496175337)

חולין דף ק"ח

[מחלוקת אביי ורבא 83](#_Toc496175338)

[חלב נבילה 84](#_Toc496175339)

[בדין חענ"ן בתבלין שבלעו דם 85](#_Toc496175340)

[כמה נקודות בדינא דאפשר לסוחטו אסור או מותר 86](#_Toc496175341)

[תמצית דברי התוס' בד"ה אמאי 87](#_Toc496175342)

[רש"י דף ק"ח ע"א ד"ה אמאי 88](#_Toc496175343)

[בביאור המחלוקת אם אפשר לסוחטו מותר או אסור 88](#_Toc496175344)

[בדין טעימת קפילא כשיש חלב נבילה 91](#_Toc496175345)

[בביאור המחלוקת אי מצרפינן חצי זית בשר וחצי זית חלב 92](#_Toc496175346)

[שיעור בישול הנצרך לאיסור בישול בב"ח 93](#_Toc496175347)

[מיבלע בלע מיפלט לא פלט 93](#_Toc496175348)

[מחלוקת ר' יהודה וחכמים 93](#_Toc496175349)

[גדר הדין של חענ"ן בשאר איסורים 94](#_Toc496175350)

[תמצית דברי הר"ן שבסוף פרק כל הבשר 95](#_Toc496175351)

[דינים העולים לשיטת הר"ן 97](#_Toc496175352)

[הערות רע"א בדברי הר"ן 98](#_Toc496175353)

[עוד הערה אחת בסוגיא שבדף ק"ח 101](#_Toc496175354)

חולין דף צ"ו

[בהא דמשערין גיד בירך כבשר בלפת 101](#_Toc496175355)

[אם משערים רק הגיד בששים או גם כדי קליפה מסביב לגיד 102](#_Toc496175356)

[עוד במחלוקת רש"י ור"י בחתיכה מקצתה בתוך הרוטב 102](#_Toc496175357)

[איסור דבוק 103](#_Toc496175358)

[שיעור האיסור של צלי 103](#_Toc496175359)

חולין דף צ"ז

[סוגיית הגמ' דכילכית באילפס, וביאור הלשון דנותן טעם 105](#_Toc496175360)

[רוטב נבלה בבלוע בכלי 105](#_Toc496175361)

[באיסורא דלא יבשל בה חלב וחולין 106](#_Toc496175362)

[בדין טעימת קפילא 106](#_Toc496175363)

[מתי סמכינן אקפילא 107](#_Toc496175364)

[הערה בדברי התוס' ד"ה אמר רבא 108](#_Toc496175365)

[מליח כרותח וכבוש כמבושל 109](#_Toc496175366)

[בהא דמשערין בקדרה או במה שבלע הקדרה 110](#_Toc496175367)

[בדין משערין בעצמות – המשך בדין משערין בקדירה 112](#_Toc496175368)

[בדין צירוף הכחל לשיעור ששים 113](#_Toc496175369)

[בדין לשער במאי דנפיק מיני' 113](#_Toc496175370)

עבודה זרה דף ס"ה

[בדין טכ"ע באיסורי הנאה 115](#_Toc496175371)

[בדיני ביטול בשעטנז ובב"ח 115](#_Toc496175372)

עבודה זרה דף ס"ו

[נטל"פ באיסור משהו 118](#_Toc496175373)

[צירוף טעמים לאיסור 120](#_Toc496175374)

[טעמי' חמרא וריחי' חלא 121](#_Toc496175375)

[ריחא מילתא 121](#_Toc496175376)

[למה אין בבת תיהא משום איסור הנאה 124](#_Toc496175377)

[שיטת הרי"ף בסוגיין 125](#_Toc496175378)

[בענין זיעה 128](#_Toc496175379)

[ספיקו של הרא"ש 130](#_Toc496175380)

[מו"מ בפוסקים בדעת הרא"ש 130](#_Toc496175381)

[זיעה באוכלין 131](#_Toc496175382)

[דוגמות מעשיות 131](#_Toc496175383)

[ואלו כמה דוגמות מעשיות שיש לדון בהם משום זיעה: 131](#_Toc496175384)

עבודה זרה דף ס"ז

[בענין השביח ולבסוף פגם 132](#_Toc496175385)

[ב' הלשונות של ר"ל 133](#_Toc496175386)

[פגם פורתא 133](#_Toc496175387)

[בדין נטל"פ 134](#_Toc496175388)

[נטל"פ בבב"ח 136](#_Toc496175389)

[שיטת המ"ד במס' פסחים שאין לומדים טכ"ע מגיעולי נכרים 138](#_Toc496175390)

[הזמן של בן יומא 139](#_Toc496175391)

[בישל מים תוך הזמן של בת יומא 140](#_Toc496175392)

[הטעם שאסרו כלי שאינו בן יומו 141](#_Toc496175393)

עבודה זרה דף ס"ח

[המשך ביאור שיטת הרא"ה 142](#_Toc496175394)

[חידוש בשיטת הר"ן בהיתירא דנטל"פ 142](#_Toc496175395)

[ביאור דעת המתירים בהשביח ולבסוף פגם 144](#_Toc496175396)

[ההוא עכברא 144](#_Toc496175397)

[אימרטוטי אימטט 146](#_Toc496175398)

חולין דף קי"א ע"ב

[יסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט 147](#_Toc496175399)

[מהו נ"ט בר נ"ט 147](#_Toc496175400)

[מהו החילוק שבין דגים שעלו בקערה לצנון שחתכו בסכין 149](#_Toc496175401)

[הדחת קערות 151](#_Toc496175402)

[עוד נידונים בדין נ"ט בר נ"ט 153](#_Toc496175403)

[נ"ט בר נ"ט דאיסורא 153](#_Toc496175404)

[דבר חריף עם דוחקא דסכינא 155](#_Toc496175405)

[אם דבר חריף מחליא לשבח 155](#_Toc496175406)

חולין ריש פרק כל הבשר

[סוגי בשר שונים באיסור בשר בחלב 159](#_Toc496175407)

[בביאור איסור העלאה 160](#_Toc496175408)

[עוד כמה הערות בסוגיא 162](#_Toc496175409)

[בגדר החיוב להמתין בין אכילת בשר לאכילת חלב, ודין קינוח הדחה ונט"י 164](#_Toc496175410)

חולין דף ק"ז ע"ב / יו"ד סי' פ"ח

[אכילת שומן של בשר, ואכילת תבשיל שיש בה בשר 166](#_Toc496175411)

[הערה במתני' שבדף ק"ז ע"ב 168](#_Toc496175412)

[מהו הפי' של מכירין 168](#_Toc496175413)

[בענין ההיתר לאכול עם היכר 169](#_Toc496175414)

[אם מי שאכל בשר מותר לו לישב ליד שולחן שאוכלים עליו גבינה 171](#_Toc496175415)

יו"ד סי' פ"ט

[השיטות וההלכה בחיוב המתנה בין בשר לחלב 174](#_Toc496175416)

[ביאורים בשיעור זמן דשש שעות 175](#_Toc496175417)

[הדין כשיש משהו בין השיניים 177](#_Toc496175418)

[ספק אם עבר שיעור זמן כדי להתיר אכילת גבינה 177](#_Toc496175419)

[המתנה מגבינה לבשר 177](#_Toc496175420)

[פרטי דינים בתבשיל של בשר ותבשיל של גבינה 179](#_Toc496175421)

[תבשיל שנתבשל בקדירה של בשר 180](#_Toc496175422)

[מה נקרא תבשיל 181](#_Toc496175423)

[חיוב קינוח הדחה ונט"י למעשה 181](#_Toc496175424)

[בירך על מאכל של גבינה תוך ו' שעות ונזכר מיד קודם שאכל 182](#_Toc496175425)

[אכילת גבינה על אותה מפה שאכלו עליו בשר 182](#_Toc496175426)

[שאריות של לחם מסעודה בשרית 182](#_Toc496175427)

[בדין סכין שחתך בו גבינה או בשר 186](#_Toc496175428)

חולין דף קט"ז ע"ב

[דיני חלב שבתוך קיבה 187](#_Toc496175429)

[דיני מעמיד 188](#_Toc496175430)

[דברי רש"י בדין נ"ט בר נ"ט 188](#_Toc496175431)

יו"ד סי' פ"ז

[בישול בשר בחלב לאיבוד 190](#_Toc496175432)

[בישול אחר כבוש 191](#_Toc496175433)

[הערה בסוגי בישול השונים 192](#_Toc496175434)

[אם יש איסור בב"ח בחלב או בשר בהמה טמאה 192](#_Toc496175435)

[ביאור לשון הרמ"א בסע' א' 194](#_Toc496175436)

[דיני מראית העין 194](#_Toc496175437)

[מראית העין באיסורים מדרבנן 195](#_Toc496175438)

[בהא דמהני היכר להתיר מראית העין 196](#_Toc496175439)

[תחליפי חלב ובשר של היום 197](#_Toc496175440)

[הערה בדין אכילת גבינה אחרי אכילת ביצה שיש לה דין בשר עוף 198](#_Toc496175441)

[בדין מעושן 198](#_Toc496175442)

[דברי המחבר בסע' ו' 199](#_Toc496175443)

[האיסור לחתות בגחלים מתחת לקדירה שבלוע בה בב"ח 199](#_Toc496175444)

[עירוב מים שהדיחו בהם כלי בשר עם מים של כלי חלב 201](#_Toc496175445)

[לבשל בכלי שעושין בו מים לחפיפת הראש 202](#_Toc496175446)

[בשר בחלב בעצמות 202](#_Toc496175447)

[הערה בהגעלת כלי מדין 203](#_Toc496175448)

[צ"ע בדברי רע"א בסע' ו' 203](#_Toc496175449)

[השיטות בקצרה הדין חלב הנמצא בקיבה 203](#_Toc496175450)

[השיטות בקצרה בדין מעמיד 204](#_Toc496175451)

[חלב הקיבה שנמלח בעורו 204](#_Toc496175452)

[עור שהתייבש ונעשה כעץ 205](#_Toc496175453)

[חענ"ן בעור הקיבה 207](#_Toc496175454)

[חקירה בדין מעמיד, ובדין ענזימים 207](#_Toc496175455)

[בשר נבילה בחלב 208](#_Toc496175456)

יו"ד סי' צ"ב סע' א' - ד'

[מאי נפק"מ שיש חלב נבילה 211](#_Toc496175457)

[בדין חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב 213](#_Toc496175458)

[בדעת המרדכי אליבא דרש"י 213](#_Toc496175459)

[שיטת המחבר בדין חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב 216](#_Toc496175460)

[שיטת הרמ"א בדין חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב 217](#_Toc496175461)

[בדין ניעור מתחילה ועד סוף 217](#_Toc496175462)

[אם יש איסור בישול בניעור הקדירה 219](#_Toc496175463)

[סיכום השיטות להלכה בדין חענ"ן בשאר איסורים, ובמחלוקת רש"י ור"י בחתיכה שמקצתה ברוטב 220](#_Toc496175464)

[חענ"ן בלח בלח 221](#_Toc496175465)

[חענ"ן כשאינו ידוע על איזה חתיכה נפל 221](#_Toc496175466)

[שיטת הראב"ד בדין חענ"ן 222](#_Toc496175467)

[חענ"ן באיסור משהו 224](#_Toc496175468)

יורה דעה סי' ק"ו

[חתיכה שנאסרה ע"י נתינת טעם אם חוזר להיתירו 225](#_Toc496175469)

[עוד בדעת הט"ז בביאור השיטה שלא אומרים חענ"ן באיסור משהו 228](#_Toc496175470)

[חענ"ן בשאר דברים האוסרים ביותר בששים 228](#_Toc496175471)

[הערות לסיכום בדברי הראשונים בחענ"ן בשאר איסורים ובאיסור משהו 229](#_Toc496175472)

יורה דעה סי' צ"ב סע' ה - עד הסוף

[הקדמה לדינים המוזכרים בסע' ה' – ז' 230](#_Toc496175473)

[השיטות בדין טיפת חלב שנפל על הקדרה 232](#_Toc496175474)

[בהא דמצרפינן כל הקדירה לבטל הטיפה 234](#_Toc496175475)

[עוד בדעת הסמ"ק 236](#_Toc496175476)

[דינו של הכלי כשנפל הטיפה כנגד הרוטב 236](#_Toc496175477)

[הא דבעינן לנער לאידך גיסא 237](#_Toc496175478)

[שיטת המחבר בסע' ז' 238](#_Toc496175479)

[נפל הטיפה ע"ג הכיסוי 238](#_Toc496175480)

[טיפה הנופלת על הריקן בקדרה מכוסה 240](#_Toc496175481)

[זיעה ההולכת לצדדין 240](#_Toc496175482)

[זיעה צוננת 240](#_Toc496175483)

[קדירה למעלה מקדירה ויש זיעה ביניהם האם אוסרת גם התחתון 241](#_Toc496175484)

[בדין גרירה שצריכים כשנטף חלב על הכלי 241](#_Toc496175485)

[הערה בדין כף 242](#_Toc496175486)

יורה דעה סי' צ"ג

[קדירה שבישל בה בשר ואחר מעל"ע בישל בה חלב – לבשל בה ירקות 242](#_Toc496175487)

[דברי הטור בשם בעל העיטור 243](#_Toc496175488)

[שיטת הרשב"א בבישל בה ירקות 243](#_Toc496175489)

[בענין כיסוי הקדרה 244](#_Toc496175490)

[עוד בדעת הרשב"א 245](#_Toc496175491)

[בקושיית הדרכ"מ על המנהג להחמיר בכיסוי שאינו בן יומו 245](#_Toc496175492)

יורה דעה סי' צ"ד

[בדין חם מקצתו חם כולו 247](#_Toc496175493)

[אם צריכים פעמיים ששים כשהכניס הכף פעמיים 248](#_Toc496175494)

[בדברי הש"ך בסי' צ"ד ס"ק ד' 249](#_Toc496175495)

[ביאור שיטת הרמ"א בטעם להקל כשהכניס כף פעמיים 250](#_Toc496175496)

[האם קיי"ל להקל כטעמו של התרוה"ד 250](#_Toc496175497)

[הנאה מן הקדרה שנאסרה 252](#_Toc496175498)

[אם יש איסור להאכיל בב"ח לאחרים 253](#_Toc496175499)

[מילי דהקדמה לסי' צ"ד סע' ה' 254](#_Toc496175500)

[ביאור דברי השו"ע והרמ"א בסי' צ"ד סע' ה' 255](#_Toc496175501)

[עוד הערה בסי' צ"ד סע' ה' 257](#_Toc496175502)

[סי' צ"ד סע' ו' 257](#_Toc496175503)

[בדברי סה"ת בבישל ירקות תוך הזמן של מעל"ע 259](#_Toc496175504)

[עוד נקודה בסי' צ"ד סע' ה' 262](#_Toc496175505)

[עוד בדברי הש"ך בסי' צ"ד ס"ק כ"ב 262](#_Toc496175506)

[דוחקא דסכינא בדבר רותח 263](#_Toc496175507)

[כחו של כלי להלפיט לתוך מאכל 264](#_Toc496175508)

[ביאור ההיתר של סעיף ט' 264](#_Toc496175509)

יורה דעה סי' צ"ה

[נקודות שדנו שבהם הפוסקים בדינא דנ"ט בר נ"ט 265](#_Toc496175510)

[נ"ט בר נ"ט באיסורא 265](#_Toc496175511)

[נ"ט בר נ"ט באוכלין, וכן כשיש כלי אבל הוא אחרון 265](#_Toc496175512)

[אי אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט בכח א' 266](#_Toc496175513)

[נתבשלו או נצלו 267](#_Toc496175514)

[נ"ט בר נ"ט לכתחילה 268](#_Toc496175515)

[הדין למעשה בנתבשלו ונצלו, וכן לענין נ"ט בר נ"ט לכתחילה ובדיעבד 268](#_Toc496175516)

[נ"ט בר נ"ט שאינו ב"י לכתחילה 269](#_Toc496175517)

[דגים שעלו בקערה – לענין החשש סכנה דבשר ודגים 269](#_Toc496175518)

[הקולא של הרמ"א להניח המאכל דנ"ט בר נ"ט דנתבשלו בכלי של המין השני 271](#_Toc496175519)

[בהא דדבר חריף מחליא לשבח אבל אינו משפיע על הכלי 272](#_Toc496175520)

[בהא שהחמיר הרמ"א בנ"ט בר נ"ט בדבר חריף 272](#_Toc496175521)

[רוב דבר חריף 273](#_Toc496175522)

[שיטת המחבר בהדחת קערות 273](#_Toc496175523)

[חומרת הרמ"א במים שיש בה טעם בכלי שאינו בן יומו 274](#_Toc496175524)

[עוד בדין מים שנתבשלו בכלי שאינו בן יומו 275](#_Toc496175525)

[כלל דברי המחבר ברמ"א בדינא דהדחת קערות 275](#_Toc496175526)

[הדחת קערות כשא' מהם אינו בן יומו 276](#_Toc496175527)

[עירוי ע"ג כלים של בשר וחלב 277](#_Toc496175528)

[אם יש אפר בתוך מי ההדחה 277](#_Toc496175529)

יורה דעה סי' צ"ו

[הא דדבר חריף בולע ע"י דוחקא 280](#_Toc496175530)

[עד כמה חודר הבליעה לתוך הדבר חריף ע"י דוחקא דסכינא 280](#_Toc496175531)

[בהא דמהני טעימה בדבר חריף 281](#_Toc496175532)

[בהא דדבר חריף מחליא לשבח 282](#_Toc496175533)

[דבר חריף מהו 283](#_Toc496175534)

[היוצא מכל הנ"ל בדינא דדבר חריף 283](#_Toc496175535)

[גדרי דוחקא 285](#_Toc496175536)

[האם קיי"ל להחמיר כל החומרות דדבר חריף, ובדברי הבית מאיר 286](#_Toc496175537)

[דברי הבית מאיר בחתך בסכין שרוב תשמישתו בצונן 287](#_Toc496175538)

[גדרי החומרא דלא אומרים נ"ט בר נ"ט בדבר חריף 287](#_Toc496175539)

[חתך דבר חריף בסכין של איסור, ושוב בישלו בתבשיל שיש ס' כנגדו 290](#_Toc496175540)

[מהו דבר חריף 290](#_Toc496175541)

[בדין לימוני"ש 291](#_Toc496175542)

יורה דעה סי' צ"ז

[האיסור ללוש פת עם חלב או בשר 293](#_Toc496175543)

[דברים המתירים לחם חלבי או בשרי, והוכחה לצד א' בחקירה הנ"ל 293](#_Toc496175544)

[באיזה מאכלים גזרו, ובזמן חלות האיסור 294](#_Toc496175545)

[בגדר החשש בפת חלבי או בשרי, ובאיזה סוגי לחם החמירו 295](#_Toc496175546)

[נ"ט בר נ"ט לכתחילה בלחם חלבי או בשרי 296](#_Toc496175547)

[עוד בדין שינוי צורת פת 296](#_Toc496175548)

[כמה דוגמות מעשיות 297](#_Toc496175549)

יורה דעה סי' צ"ח

[ביאורים בנאמנות דקפילא 299](#_Toc496175550)

[הדין למעשה בטעימת קפילא 300](#_Toc496175551)

[אם חלב (בציר"ה) בבשר חשוב מין בשאינו מינו 301](#_Toc496175552)

[עוד ב' הערות בטעימת קפילא 302](#_Toc496175553)

[עוד נקודה בענינא דטעימה 303](#_Toc496175554)

[אי בטעם כעיקר אזלינן בתר שם או בתר טעם 303](#_Toc496175555)

[בחידושו של הרשב"א בספק ששים והתערב במינו ובשאינו מינו 305](#_Toc496175556)

[ספק חסרון ידיעה 306](#_Toc496175557)

[בענין הא דמשערינן בכל הכלי 308](#_Toc496175558)

[הוכר האיסור 309](#_Toc496175559)

[בדין צינון 310](#_Toc496175560)

[צינון בדליכא ששים 310](#_Toc496175561)

[נפל החתיכה לתוך הרוטב פעמיים, והדין למעשה בחענ"ן בבלוע בכלי 311](#_Toc496175562)

[קושיא בדעת הש"ך ס"ק כ"א 311](#_Toc496175563)

[דברים דעבידי לטעמא 312](#_Toc496175564)

[ביטול תבלין בתבלין 312](#_Toc496175565)

[האם איסורים מבטלין זא"ז 313](#_Toc496175566)

יורה דעה סי' צ"ט

[בדין צירוף עצמות וקדירה 315](#_Toc496175567)

[עצמות שנתבשלו עם איסור או עם היתר 315](#_Toc496175568)

[למה אין החפצא דאיסורא עצמה עולה לחשבון ששים 316](#_Toc496175569)

[משערים במאי דבלע קדרה ורע"א 316](#_Toc496175570)

[אם הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא דין מדאורייתא 317](#_Toc496175571)

[גדר הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה 317](#_Toc496175572)

[האם מבטלין איסור דרבנן לכתחילה 319](#_Toc496175573)

[ביטול איסור ע"י נכרי, ולתועלת ישראל 321](#_Toc496175574)

[בדין אינו מכוין לבטל 321](#_Toc496175575)

[כמה נידונים בהיתירא דאין כוונתו לבטל 323](#_Toc496175576)

[עוד נקודה בדין חשבתי שמותר 324](#_Toc496175577)

[דברי הט"ז ס"ק י' בשם רש"ל בקנס למי שנתבטל בשבילו 325](#_Toc496175578)

[ביטול איסור לכחתילה באיסורי הנאה 325](#_Toc496175579)

[בדברי הרמב"ם בביטול איסור דרבנן לכתחילה, ובדין ביטול בשר בחלב לכתחילה 325](#_Toc496175580)

[הערה בדין דאין מבטלין איסור לכתחילה 327](#_Toc496175581)

[בדין חוזר וניעור 327](#_Toc496175582)

[חוזר וניעור בביטול יבש ביבש מין במינו 329](#_Toc496175583)

[כלי שתשמישתו בשפע 329](#_Toc496175584)

יורה דעה סי' ק'

[השיטות בברי' 332](#_Toc496175585)

[האם יש נפק"מ בין השיטות 332](#_Toc496175586)

[גיד שנימוח 333](#_Toc496175587)

[ג' תולעים 334](#_Toc496175588)

יורה דעה סי' ק"א

[גדר הדין שחתיכה הראוי' להתכבד בה לפני האורחים לא בטלה 335](#_Toc496175589)

[אם יש קשר בין הדין דחענ"ן לדין חתיכה הראוי' להתכבד 335](#_Toc496175590)

[חהר"ל בתרי דרבנן 336](#_Toc496175591)

[סי' ק"א סעיף ג' 338](#_Toc496175592)

[גדרי חתיכה הראוי' להתכבד 338](#_Toc496175593)

[סי' ק"א סעיף ד' 338](#_Toc496175594)

[סי' ק"א סעיף ה' 339](#_Toc496175595)

[סי' ק"א סעיף ו' 339](#_Toc496175596)

יורה דעה סי' ק"ב

[הטעם שדבר שיש לו מתירין לא בטל 340](#_Toc496175597)

[דבר שיש לו מתירין ע"י מעשה 342](#_Toc496175598)

[דבר שיש לו מתירין ויש איסור אחר 344](#_Toc496175599)

[דבר שיש לו מתירין ע"י אחר 344](#_Toc496175600)

[אם חמץ חשוב דבר שיש לו מתירין 344](#_Toc496175601)

[דבר שיש לו מתירין אבל עתיד להתקלקל 345](#_Toc496175602)

[דבר שיש לו מתירין שחוזר לאיסורו 346](#_Toc496175603)

[חידושו של הצל"ח בדינא דדשיל"מ 346](#_Toc496175604)

[דבר שיש לו מתירין בשאר דיני תורה 348](#_Toc496175605)

[חזותא וטעמא 348](#_Toc496175606)

[ביצת ספק טריפה 349](#_Toc496175607)

[כלי הבלוע איסור שנתערב בכלים אחרים 349](#_Toc496175608)

[דבר שיש לו מתירין כשנאסר משום טעם 352](#_Toc496175609)

[דבר שיש לו מתירין שאינו אסור מחמת עצמו 353](#_Toc496175610)

[דבר שיש לו מתירין כשהאיסור נולד בתערובת 354](#_Toc496175611)

[דבר שיש לו היתר שחוזר לאיסורו 354](#_Toc496175612)

[נידונים שדנו בהם משום דשיל"מ 356](#_Toc496175613)

יורה דעה סי' ק"ג וק"ד

[הקדמה לדין נטל"פ 357](#_Toc496175614)

[ברי' פגומה 357](#_Toc496175615)

[נותן טעם לא לשבח ולא לפגם 358](#_Toc496175616)

[מאכל שאינו פגום מעצמו כלל אבל פוגם תבשיל אחר, ושוב נכנס טעמו לתוך כלי 358](#_Toc496175617)

[השביח ולבסוף פגם, ופגם ולבסוף השביח 360](#_Toc496175618)

[מה בכלל נותן טעם לפגם 360](#_Toc496175619)

[מה נחשב 'אינו בן יומו' 360](#_Toc496175620)

[דבר חריף בתוך תבשיל 361](#_Toc496175621)

[חענ"ן בבליעות של בב"ח בתוך מאכל היתר אליבא דר' אפרים 361](#_Toc496175622)

[בישל מים תוך מעל"ע 362](#_Toc496175623)

[עוד הערה בדינא דבישל מים תוך מעל"ע 364](#_Toc496175624)

[אם יש איסור דרבנן בנבילה שאינה ראוי' לגר 364](#_Toc496175625)

[מאכלות האסורות הפגומים מתחילת ברייתן 365](#_Toc496175626)

[מחלוקת הט"ז והרמ"א בעכבר שהתפרק לתוך תבשיל 367](#_Toc496175627)

[טעם של דברים המאוסים בשאר משקין 367](#_Toc496175628)

[דינם של שאר דברים המאוסים 368](#_Toc496175629)

[שיטת הר"ן בדברים המאוסים שנימוחו ונתערבו לתוך תבשיל 368](#_Toc496175630)

יורה דעה סי' ק"ז

[בנידון של דג טמא שנמצא בתוך תערובת של דגים טהורים שהתבשלו ביחד בתוך מחבת א' 370](#_Toc496175631)

[הדין במצא זבוב במרק 372](#_Toc496175632)

יורה דעה סי' ק"ח

[תמצית הסוגיא דריחא מילתא 373](#_Toc496175633)

[תנור גדול, ותנור סתום 374](#_Toc496175634)

[היתירא דכעין ב' קדירות 375](#_Toc496175635)

[עוד נושאים בדינא דריחא 376](#_Toc496175636)

[ריחא בפשטידא 377](#_Toc496175637)

[ריחא בדאיכא ששים 377](#_Toc496175638)

[כלי שאינו בן יומו כשא"א בענין אחר 377](#_Toc496175639)

[בכל המקרים של זיעה המוזכרים בגמ' ובפוסקים למה לא חשו לזיעה 378](#_Toc496175640)

יורה דעה סי' ק"ט

[תמצית השיטות המוזכרות במחבר ורמ"א בדין ביטול יבש ביבש 379](#_Toc496175641)

[היכי משכחת לה לדין ביטול יבש ביבש במין בשאינו מינו 379](#_Toc496175642)

[רוב מנין או רוב בנין 379](#_Toc496175643)

[אם יש ביטול ברוב בלי ידיעה 379](#_Toc496175644)

יורה דעה סי' צ"א וק"ה

[דיני כבוש 380](#_Toc496175645)

[גדרי כבוש 380](#_Toc496175646)

[כבוש בכלים 382](#_Toc496175647)

[ספק כבוש 382](#_Toc496175648)

[חיוב הדחה כשנגעו מאכלים זה בזה 383](#_Toc496175649)

[איזה נגיעה חייבת בהדחה 384](#_Toc496175650)

[עד כמה מתפשט טעם בצלי' 386](#_Toc496175651)

[במחלוקת אי תתאה גבר או עילאה גבר 388](#_Toc496175652)

[מה חשוב תתאה או עילאה 390](#_Toc496175653)

[בגירסת הגמ' ש'ביטול את מקומו סגי' 390](#_Toc496175654)

[הראי' מסכו בשמן של תרומה 390](#_Toc496175655)

[בדין כדי קליפה בחם לתוך צונן למ"ד תתאה גבר 391](#_Toc496175656)

[חילוקים בין בישול בשבת להעברת טעם 394](#_Toc496175657)

[עוד בשיטת הרשב"ם 394](#_Toc496175658)

[כלי שלישי 394](#_Toc496175659)

[סוגיית הגמרא במס' שבת דף מ"ב ע"א 395](#_Toc496175660)

[עוד בשיטת הרשב"ם 397](#_Toc496175661)

[כלי שני בהעברת טעם 397](#_Toc496175662)

[עוד בדבר גוש 398](#_Toc496175663)

[בענין שיעור יד סולדת בו 399](#_Toc496175664)

[חם בצד צונן מה דינו 400](#_Toc496175665)

[סוף דברי הרמ"א בסי' ק"ה סע' ג' 401](#_Toc496175666)

[בדין כף שהוציא משקין מכלי ראשון על ידה 401](#_Toc496175667)

[בדברי הרמ"א בסי' צ"ב סע' ז' 402](#_Toc496175668)

[בדברי החמודי דניאל 403](#_Toc496175669)

[סי' צ"ד סע' ז' 403](#_Toc496175670)

[בביאור שיטת ר"ת בהא שבחם לתוך צונן צריכים להסיר כדי קליפה 404](#_Toc496175671)

[סתירה בין רמ"א סי' צ"ב סע' ז' וסי' צ"ה סע' ג' 406](#_Toc496175672)

[עירוי הנזחל מכלי שעל גבי האש 406](#_Toc496175673)

[כללי דין צלי 406](#_Toc496175674)

[נפל איסור שמן על מקום שאינו ידוע שבחתיכה 407](#_Toc496175675)

[בדין פיטום 408](#_Toc496175676)

[אין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב 409](#_Toc496175677)

[איזה כמות רוטב מעביר טעם 409](#_Toc496175678)

[האם בליעות עוברים מכלי או לתוך כלי בלי רוטב 410](#_Toc496175679)

[אם הנאסר אוסר בב"ח, ובדברי הרש"ל המובא בש"ך ס"ק כ"ב 410](#_Toc496175680)

[עוד בענין העברת בליעה מכלי 412](#_Toc496175681)

מליחה

[בדין שמליח אינו כרותח אלא כשאינו נאכל מחמת מלחו 412](#_Toc496175682)

[הא דבבר גוזלא דנפל לכדא לכמכא בעי קליפה אם הוא לצלי, ועוד בדינא דתתאה גבר 413](#_Toc496175683)

[השיטות בשיעור זמן של מליח כרותח 415](#_Toc496175684)

[עוד בשיטת רש"י בשיעור מלח לדין מליח כרותח 415](#_Toc496175685)

[ככר שחתך עלי' בשר 416](#_Toc496175686)

[דברי התוס' בלימוד דצירן ורוטבן 416](#_Toc496175687)

[בדין בשר טריפה ובשר שחוטה שנמלחו ביחד 417](#_Toc496175688)

[בדין תתאה ועילאה גבר במליחה 417](#_Toc496175689)

[דעת השו"ע רמ"א ונו"כ בזמן שמליח כרותח 418](#_Toc496175690)

[חומרת הרמ"א בדין אינו נאכל מחמת מלחו 418](#_Toc496175691)

[יבש, יבש גמור, וצלול 419](#_Toc496175692)

[הדין למעשה בצלי שנפל לכותח הנאכל מחמת מלחו 419](#_Toc496175693)

[עוד הערה בדין פילי 421](#_Toc496175694)

[עד כמה מתפשט טעם ע"י מליחה 421](#_Toc496175695)

[בענין העברת בליעה שמינה מחתיכה לחתיכה במליחה 422](#_Toc496175696)

[שיטת הרמ"א בנמלחו כמה חתיכות ביחד 423](#_Toc496175697)

[ביאור דברי הב"י במחלוקת מהר"ם ור' נתנאל 424](#_Toc496175698)

[כללי פעפוע במאכל כחוש ושמן לפי המנהג 425](#_Toc496175699)

[בדין תתאה ועילאה במליחה למעשה 425](#_Toc496175700)

[מליחה בכלים 426](#_Toc496175701)

[מלח שבלע דם 426](#_Toc496175702)

פסחים דף ל' / או"ח סי' תמ"ז

[שיטת רב, שמואל, ור' יוחנן 427](#_Toc496175703)

[שיטת רבא – דעת הרמב"ן 427](#_Toc496175704)

[עוד ביאורים בשיטת רבא 429](#_Toc496175705)

[חמץ מו' שעות עד הערב 430](#_Toc496175706)

[ביטול יבש ביבש בחמץ בפסח 430](#_Toc496175707)

[אם חמץ בפסח חוזר וניעור 431](#_Toc496175708)

[היכי קיי"ל לדינא בחמץ בפסח 432](#_Toc496175709)

[אם הא דחמץ הוי דשיל"מ נתקבלה להלכה 433](#_Toc496175710)

[אם הא דחמץ הוי דשיל"מ נתקבלה להלכה 434](#_Toc496175711)

[ביטול יבש ביבש 435](#_Toc496175712)

[בדין נטל"פ בפסח 435](#_Toc496175713)

[בדין חמץ שעבר עליו הפסח 436](#_Toc496175714)

טבילת כלים / יו"ד סי' ק"כ

[אם יש חיוב של טבילת כלים מדאורייתא 438](#_Toc496175715)

[גדר החיוב של טבילת כלים 438](#_Toc496175716)

[עוד בגדר החיוב של טבילת כלים 440](#_Toc496175717)

[כלי קוניא 441](#_Toc496175718)

[בגדרי החיוב דכלי מתכות וכלי זכוכית 442](#_Toc496175719)

[אופן אחיזת הכלי בשעת טבילת כלים 444](#_Toc496175720)

[בדין הגעלה קודם טבילה אי מעכבת 447](#_Toc496175721)

[הערה בדברי רע"א בשם מג"א כשהטביל כלי חרס ולאחר מכן ציפהו מתכת 448](#_Toc496175722)

[גדרי כלי סעודה 448](#_Toc496175723)

[כלי קוניא 451](#_Toc496175724)

[כלים שאינם כלי סעודה ומשתמש בהם שימוש עראי לסעודה 452](#_Toc496175725)

[כלי סחורה 453](#_Toc496175726)

[טבילה בסכין לחתוך בה קלפים 454](#_Toc496175727)

[כלי של שותפות ישראל עם עכו"ם 461](#_Toc496175728)

[קטן בטבילת כלים 462](#_Toc496175729)

[משכנתא, ודין אומן קונה בשבת כלי לענין חיוב טבילת כלים הנקנים מן העכו"ם 463](#_Toc496175730)

הכשר כלים - עבודה זרה דף ע"ה - ע"ו

[הכשר הסכין 465](#_Toc496175731)

[דיני הדחה 467](#_Toc496175732)

[גדרי הגזירה דהכשר כלי שאינו בן יומו 467](#_Toc496175733)

[קושיית הגמ' בסתירה שבין המתני' שבמס' זבחים למתני' כאן 468](#_Toc496175734)

[הגעלת יורה גדולה 472](#_Toc496175735)

פסחים דף ל'

[שיטת רב דקדרות בפסח ישברו 473](#_Toc496175736)

[הערה בדברי התוס' ד"ה דילמא 477](#_Toc496175737)

[בהא דהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם 478](#_Toc496175738)

[הכשר כלי זכוכית 478](#_Toc496175739)

[אם יש חיוב להגעיל היורה שמגעילים בה 480](#_Toc496175740)

[איך להגעיל כלי ולא לחשוש שהבליעות יחזרו לתוך הכלי ויאסרנה 481](#_Toc496175741)

[סתירת דברי הראשונים דהא דחמץ שמו עליו 481](#_Toc496175742)

[העלאת רתיחות בהגעלה 483](#_Toc496175743)

[כלי קוניא 484](#_Toc496175744)

או"ח סי' תנ"ב

[אם זמן היתר הוא משעה חמישית או משעה ששית 486](#_Toc496175745)

[מהו התהליך של הגעלה לכתחילה, ובדין הכשר היורה 487](#_Toc496175746)

[חוזר וניעור בהגעלת כלים 488](#_Toc496175747)

[בדין הגעלת כלים שאינם בני יומן 489](#_Toc496175748)

[נגיעת כלי בכלי בשעת הגעלה 490](#_Toc496175749)

[חמי טבריה 490](#_Toc496175750)

[באיזה משקין אפשר להגעיל 491](#_Toc496175751)

יו"ד סי' קכ"א

[בדין להגעיל דוקא כלי שאינו בן יומו 493](#_Toc496175752)

[דין הכשר המחבת, ודין הגעלת כלי חלבי או בשרי שתשמישתו ע"י האור 493](#_Toc496175753)

[ביאור שיטת הפר"ח דבשר וחלב דינם כחמץ לענין הכשר כלים 495](#_Toc496175754)

[הגעיל כלי הטעון ליבון 497](#_Toc496175755)

[אם מותר להשתמש צונן כלי שבלע איסור וצריך הכשר 498](#_Toc496175756)

[חם מקצתו חם כולו, ובדין הכשר מקצת כלי 499](#_Toc496175757)

[דיני הכשר הסכין 502](#_Toc496175758)

או"ח סי' תנ"א

[קדרות בפסח הבלועים הרבה חמץ 503](#_Toc496175759)

[הדין להצניע כלי חמץ בפסח 504](#_Toc496175760)

[כלי שני ואינו בן יומו 506](#_Toc496175761)

[הכשר סכינים לפסח 506](#_Toc496175762)

[הערה בדינא דרוב תשמישתו 507](#_Toc496175763)

[להכשיר כלי מבשר לחלב או להיפך 508](#_Toc496175764)

[הכשר החצובה 509](#_Toc496175765)

[בענין ליבון קל 510](#_Toc496175766)

[בענין ליבון חמור 511](#_Toc496175767)

[דיני שאר החומרים לענין הכשר כלים 512](#_Toc496175768)

[הכשר המחבת 513](#_Toc496175769)

[ידות הכלים 514](#_Toc496175770)

[כלי שיש בה טלאי 517](#_Toc496175771)

[רושם וציורים בכלי 517](#_Toc496175772)

[הכשר כלים ע"י זיעה (אדים – מכשיר קיטור) 518](#_Toc496175773)

[בענין הכיסוי שעל החררה 518](#_Toc496175774)

[דין המדוכה 520](#_Toc496175775)

[הגעלה ע"י הכנסת אבן רותחת למים חמין שלא ע"ג האש 520](#_Toc496175776)

[הכשר מפות ומגבות 520](#_Toc496175777)

[דין הרחת 522](#_Toc496175778)

[שולחנות 523](#_Toc496175779)

[הכשר כלי חרס ע"י מילוי ועירוי ג' ימים 525](#_Toc496175780)

[היכי קיי"ל לענין כלי חרס שהשתמש בה בצונן 526](#_Toc496175781)

[הכשר התנור לפסח 527](#_Toc496175782)

[כלי שתיי', וכלי זכוכית 529](#_Toc496175783)

[הגעלת כלים חדשים 530](#_Toc496175784)

[הגעלת טבעות הנשים לפסח 531](#_Toc496175785)

יורה דעה סי' קכ"ב

[בדין סתם כלים אינן בני יומן 532](#_Toc496175786)

[חימם מים בכלי שאינו בן יומו 534](#_Toc496175787)

[אם מותר לומר לנכרי לבשל לו מאכלים בכלים של שאינן בני יומן 534](#_Toc496175788)

חלב, חמאה, וגבינת עכו"ם

[טעם וגדר האיסור של חלב וגבינת עכו"ם 535](#_Toc496175789)

[שיטות הראשונים למעשה בדין גבינת עכו"ם 539](#_Toc496175790)

[חמאת עכו"ם 540](#_Toc496175791)

[טיהור חמאת עכו"ם 541](#_Toc496175792)

[אי מהני ראיית ישראל לגבינת עכו"ם 542](#_Toc496175793)

[השגחה על החלב בזמן שאין בהמה טמאה בעדר 543](#_Toc496175794)

[חלב שבפיקוח ממשלתי 544](#_Toc496175795)

[אבקת חלב עכו"ם 544](#_Toc496175796)

[הערה בדעת הגרמ"פ בחלב שיש לו פיקוח ממשלתי 545](#_Toc496175797)

[סיכום בגדר הגזירה של חלב עכו"ם להלכה 545](#_Toc496175798)

[גדר הגזירה של גבינת עכו"ם 546](#_Toc496175799)

[גבינת קוטג' 547](#_Toc496175800)

פת עכו"ם

[הטעם שגזרו על פת עכו"ם 550](#_Toc496175801)

[החילוק שבין גזירת פת עכו"ם לגזירת בישול עכו"ם 551](#_Toc496175802)

[האם התירו האיסור של פת עכו"ם 552](#_Toc496175803)

בישול עכו"ם

[אי בעינן נשתנה מברייתו ע"י האור 554](#_Toc496175804)

[אם יש במליחה משום בישול עכו"ם 555](#_Toc496175805)

[תערובת שהעיקר נאכל כמות שהוא חי, ואם הרוב פת 555](#_Toc496175806)

[מאכל שאינו עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת 555](#_Toc496175807)

[בישל העכו"ם שלא בכוונת בישול 556](#_Toc496175808)

[עיונים בדין נאכל כמות שהוא חי ובדין עולה על שולחן מלכים 558](#_Toc496175809)

[אם בישול עכו"ם אוסר בטעמו 559](#_Toc496175810)

[למה היום אין פת פלטר נאסר משום בישול עכו"ם (ובדין פת של ישראל) 560](#_Toc496175811)

יורה דעה סי' קי"ב

[עיסת ישראל שנאפה ע"י עכו"ם 562](#_Toc496175812)

[פת של מומר ישראל 564](#_Toc496175813)

[סוגי מאפים שונים אי הוו בכלל פת עכו"ם 564](#_Toc496175814)

**שיעור א'**

# הקדמה – בדין שיעור אכילה במאכלות אסורות

בתורה מבואר כמה סוגי מאכלים שאסור לאוכלם מדאורייתא, כגון חלב, ונבילה, ועוד. אמנם לא כתוב בהדיא כמה צריך לאכול מן המאכל האסור כדי לעבור על האיסור. אלא שבזה יש לנו גמ' במס' סוכה (ו' ע"א) ועירובין (ד' ע"א) שאומר לנו שנאמרה הלל"מ שרוב שיעורי אכילה בתורה הם בכזית. ונחלקו ר' שמעון וחכמים במס' מכות דף י"ז ע"א על מה נאמר השיעור כזית, דשיטת ר' שמעון שלא נאמר שיעור כזית אלא לענין חיוב קרבן, ושיטת רבנן שנאמר גם לענין חיוב מלקות. וע"ש בריטב"א ב' פירושים בשיטת ר' שמעון, או משום דהכי אגמרי', שלא נאמר ההלל"מ דשיעור כזית אלא בחיוב קרבן ולא במלקות, ובשם ר' מאיר פי' שלענין מלקות כיון שמזיד הוא אחשבי', משא"כ לענין קרבן דהוי שוגג.

ועכ"פ לענין קרבן אליבא דכו"ע וכן לענין מלקות אליבא דרבנן אינו חייב אא"כ אוכל כזית. ויש לחקור בביאור דין זה, האם ר"ל שלעולם יש שם אכילה אפילו בפחות מכזית, רק שחידשה תורה דבעינן אכילה חשובה שיש בה שיעור. או"ד שנתחדש ההלכה שאינו חשוב מעשה אכילה כלל אא"כ אוכל כזית. ולכאורה הפשטות של הסוגיא של מס' סוכה הוא כמו הצד הראשון, ששם מבואר שהוא בכלל 'שיעורין' הלכה למשה מסיני. וכן לכאורה מבואר משיטת ר' שמעון לפי הפירוש הראשון של הריטב"א, שאם אינו חייב קרבן כיון דליכא שם אכילה אפחות מכזית, למה יהי' חייב מלקות אפחות מכשיעור, הא לא אכל. ומאידך הרי אנחנו מוצאים מחלוקת בין ר' יוחנן לר"ל במס' יומא דף ע"ד ע"א אם חצי שיעור אסור מן התורה או לא. ור"ל סבר שאינו אסור מן התורה משום ד"אכילה אמר רחמנא וליכא"[[1]](#footnote-1). ומשמע שאם לא אכל כשיעור אין עליו שם אכילה. וכן ראיתי לשון כמה אחרונים[[2]](#footnote-2) שלשונם משמע שאין עליו שם אכילה בפחות מכשיעור. וע"כ לפי הצד הזה הא דאמרינן שכזית הוי בכלל שיעורין ר"ל שנתחדש שאם ליכא שיעור ליכא שם איסור איסור אכילה. ומ"מ אפילו לשיטתם יש לחלק בין זה לכגון מעביר פחות מד' אמות ברה"ר שאינו אסור מן התורה אפילו לר' יוחנן, משום שחוסר שיעור באכילה שונה מחוסר שיעור במעביר ד"א ברה"ר. שבאכילה בפחות מכשיעור לא חסר בשם אכילה אלא שיעורה, ולכן כיון שכשמוסיף עלה יש שיעור יש איסור חצי שיעור מדאורייתא. משא"כ במעביר ד"א ברה"ר שהחסרון שיעור אינו עושהו אך ורק חסר שיעור, אלא שאין כאן אפילו מקצת ואינו אסור כלל.

ויש לנו עוד נידון שדנין בה כאן בהמשך הסוגיא והוא דינא דטעם כעיקר. ודינא דטעם כעיקר ר"ל שיש איסור אפילו כשאוכל דבר שהוא בעצם מאכל המותרת בכה"ג שיש בה גם טעם של איסור, וכגון אם בישל ירקות עם נבילה באופן שכשאוכל הירקות הרי הוא טועם טעם של נבילה. ודנו האם, ובאיזה ענין טעם הוי כעיקר מדאורייתא. ולכאורה יל"ע מהו כל הספק, שהרי אם אוכל כזית של הירקות הרי ודאי אינו אוכל כזית של הנבילה, ומאידך הרי משהו של נבילה יש, דהא טועם טעם נבילה, ולכאורה א"כ הי' צריך להיות תלוי במחלוקת ר"י ור"ל אם חצי שיעור אסור מן התורה או לא.

והנה שיטת רש"י בהמשך הסוגיא היא דלמ"ד טעם כעיקר מדאורייתא יוצא שאין כאן אך ורק איסור משום הטעם, אלא גם נהפך ההיתר להיות איסור (ובקיצור קוראים למוסג זה 'נהפך'). וכוונתו דלמ"ד טעם כעיקר מדאורייתא אין גדר האיסור משום שאוכל טעם איסור, רק גדר האיסור משום שאוכל מאכל שיש לו טעם איסור[[3]](#footnote-3). ולכן לדוגמא הירקות עצמן הם מאכלות אסורות כיון שהן מאכלות שיש להן טעם איסור. ובקו"ש (אות קע"ה) רצה לחדש עוד יותר מזה, והוא דלמ"ד דאמרינן טעם כעיקר מדאורייתא ונהפך ההיתר להיות איסור, יוצא שבכל המאכלות האסורות לא אסרה תורה המאכל מצד עצמו, רק אסר אותו כיון שיש בה טעם איסור. ויוצא שגם הנבילה עצמה הטעם שאסור לאכלו אינו משום היותו נבילה בעצם, רק משום שיש לו טעם נבילה. ולכאורה לולא דבריו הי' אפשר לומר קצת באופן אחר, והוא דלעולם כשאוכל נבילה ודאי עובר משום שאוכל חפצא של נבילה ולא רק משום שיש בה טעם נבילה. אבל התחדש עוד יותר מזה מדינא דטעם כעיקר שאפילו מאכל שיש בו טעם איסור הרי הוא חפצא דאיסורא. ונפק"מ בין הפירושים שאילו הי' שייך שלא יהי' לנבילה טעם נבילה, לפי הקו"ש הי' צריך להיות מותר, אבל לפי הפירוש השני עדיין יהא אסור. ועכ"פ לב' הפירושים הנ"ל במ"ד דאמרינן 'נהפך' מובן היטב הנידון של טעם כעיקר אי הוי מדאורייתא או לא, שהוא נידון אם דבר מאכל שיש לו טעם איסור נהפך להיות כולו חפצא דאיסורא באופן שאוכל אפילו כזית של הדבר היתר כבר עבר, או לא.

אמנם יש ראשונים שחולקים על שיטת רש"י וכמו שנראה בעזהי"ת בהמשך הדברים. ולדידהו עדיין יל"ע מהו הנידון של טעם כעיקר. ויש ליישב דבר זה בב' אנפי. חדא דהנה לכאורה מבואר מכמה ראשונים דאלמלא הגזה"כ דטעם כעיקר הו"א שכיון שאינו אלא טעם ולא ממשו של האיסור, הי' ס"ד שאין כאן איסור כלל, זאת אומרת שאין כאן חצי שיעור של החפצא דאיסורא עצמה, רק טעם בעלמא, וסד"א שאין כאן איסור כלל. וקמ"ל שיש כאן איסור כיון שאוכל דבר עם טעם איסור. אלא שזה לא מיישב אלא לשיטת ר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה, ולכן עדיין תיקשי לר"ל מא"ל. אלא שיש עוד לומר שיש חידוש נוסף בדין טעם (וי"א שאינו מבוסס על הדין של טעם כעיקר רק כלל אחר יש - ויש אומרים גם להיפך, ואכמ"ל) והוא שהרי אם יש תערובת של איסור והיתר יש לנו כלל של ביטול ברוב. ולכן בכגון תערובת של שני דברים שטעמם שוה (מה שקוראים תערובת של מין במינו) רק שא' מהם איסור וא' מהם היתר, הדין הוא (למ"ד מין במינו בטל ואכמ"ל בזה) שמותר לאכול את כל התערובת. והיינו דאע"ג שאין ספק שבמציאות הרי הוא אוכל הדבר איסור, שהרי הוא מעורב בתוך התערובת, מ"מ נאמרה ההלכה שהרוב מבטל את המיעוט ואין לתערובת אלא דינו של הרוב. ולמדו דבר זה מגזה"כ דאחרי רבים להטות. ומ"מ הנ"מ כשטעמם שוה, אבל כשמרגיש טעם האיסור בתוך התערובת, הרי זה מונע ממנו הביטול ועדיין איסורו עליו.

# הסוגיא של היתר מצטרף לאיסור

במס' פסחים בסוף דף מ"ג ע"ב אמר ר' אבהו בשם ר' יוחנן שבכל איסורים שבתורה אין היתר מצטרף לאיסור חוץ מאיסורי נזיר מגזה"כ דמשרת. וזעירי הוסיף גם האיסור של הקטרת שאור אליבא דר"א, ומסיק הגמ' דכוונתו בזה לאפוקי מדאביי דסבר שיש הקטרה פחותה מכזית, ובאמת גם בחמץ בפסח היתר מצטרף לאיסור אליבא דר"א. ונחלקו רש"י ותוס' בביאור הכלל של היתר מצטרף לאיסור. רש"י למד שהיתר מצטרף לאיסור אפילו אם אין האיסור וההיתר מעורבים, ולכן הרי הוא נלמד אליבא דר"א בלימוד של 'מקצתו' בהקטרת שאור. והתוס' סוברים שאינו עובר אא"כ הוא בתערובת, ובהקטרת שאור הרי הוא בכלל הלימוד של 'עירובו'.

וביארו האחרונים (ע' קו"ש, וקה"י במס' ע"ז סי' כ"ו) שרש"י ותוס' נחלקו ביסוד הדין של היתר מצטרף לאיסור. דהנה אלמלא הלימוד של היתר מצטרף לאיסור, הדין הוא שהכזית שצריך לאכול כדי להתחייב במאכלות האסורות הוא כזית מן האיסור עצמו, ולא מהני זה שאכל סה"כ כזית ביחד עם מאכלים אחרים. ובזה קמ"ל קרא דמשרת דעכ"פ באיסורי נזיר אמרינן דהיתר מצטרף לאיסור. ובביאור מה שחידשה תורה לכאורה הדבר תלוי במש"נ לעיל, שאם גדר הדין של שיעור כזית משום שפחות משיעור כזית אין עליו שם מעשה אכילה, א"כ חידשה תורה בנזיר שהרי הוא עובר כיון שהי' האכילת הענבים חלק של מעשה אכילה, ולכן כיון שאכל גם דברים אחרים עם הענבים והי' סה"כ כזית, הצטרף ההיתר עם האיסור לייצר מעשה אכילה, וכיון שהי' אכילת הענבים חלק של מעשה אכילה הרי הוא חייב[[4]](#footnote-4). ולפי' השני הנ"ל כוונת הפסוק הוא שלעולם גם לפחות מכשיעור יש שם אכילה, רק שצריכים אכילה חשובה, ואלמלא הגזה"כ בעינן חשיבות של המאכל עצמו, אבל לאחר שחידשה תורה שהיתר מצטרף לאיסור, יכול ליחשב מעשה אכילה חשובה גם ע"י מאכלים אחרים.

אמנם הביאור הזה אינו אלא לשיטת רש"י, שלדידי' חידשה תורה שמצטרף היתר לאיסור כדי שיהא מעשה אכילה של כזית, אבל כתבו האחרונים הנ"ל שהתוס' ע"כ חולקים על זה, דהא מצרכי דוקא ע"י תערובת. ולכן ביארו שהתוס' אינם סוברים שהיתר מצטרף לאיסור הינו השלמה למעשה האכילה, אלא הרי הוא נותן דינו של המאכל האסור לכל התערובת. ובמילים אחרים היינו שלתוס' הוי החידוש של היתר מצטרף לאיסור חידוש בחפצא של התערובת, ולא דין במעשה האכילה כמו לשיטת רש"י. ונראה שדבר זה בולט יותר, דהנה הנחל"ד ועוד אחרונים כתבו שרש"י הי' מוכרח לפרש כשיטתו[[5]](#footnote-5), שהרי לשיטת התוס' הדין של היתר מצטרף לאיסור נאמר כששרה פתו ביין ואוכל חלק השרוי, דאילו חלק הפת שלא הי' שרוי ביין אינו מעורב עמו. לשיטת רש"י הרי אי אפשר לומר כן, שהרי רש"י סבר דע"י דינא דטעם כעיקר נהפך ההיתר להיות איסור, וא"כ איזה נפק"מ יש בדינא דהיתר מצטרף לאיסור הא הוי כולו איסור מדין טעם כעיקר (וע"ש שתלוי הוכחה זו לפי השיטות, ואכמ"ל בזה). ולמתבונן היינו שהרי דינא דהיתר מצטרף לאיסור אליבא דתוס' הוא דינא דטעם כעיקר אליבא דרש"י דסבר שנהפך ההיתר להיות איסור. וכל זה שייך רק אליבא דתוס' דסבר שהיתר מצטרף לאיסור הוא דין בחפצא של התערובת, אבל לרש"י יש גדר אחר לדינא דהיתר מצטרף לאיסור, וכמש"נ.

ובחי' ר' שמואל שם במס' פסחים ר"ל שגם התוס' סוברים בגדר הדין דהיתר מצטרף לאיסור כמו רש"י. ור"ל דלעולם הדין של היתר מצטרף לאיסור הוא חידוש במעשה האכילה, רק שהתוס' סוברים שאין ההיתר מצטרף לאיסור במעשה האכילה אא"כ הוי הכל בתערובת אחת[[6]](#footnote-6). אמנם מצאתי סמך גדול לדברי שאר האחרונים[[7]](#footnote-7). דהנה בסוגיא שבהמשך קאמר הגמ' דבדאיכא כזית בכדי אכילת פרס אסור מדאורייתא אע"פ שאין היתר מצטרף לאיסור. ושואלת הגמ' שאם זה נכון למה נחלקו רבנן אר"א בכותח הבבלי. וביאור שאילת הגמ', שהרי עיקר המחלוקת בין ר"א וחכמים הוא בדינא דהיתר מצטרף לאיסור, אבל אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא דל מהכא דינא דהיתר מצטרף לאיסור ותיפו"ל משום דינא דכבא"פ דאורייתא. והשאלה המתבקשת שם בסוגיא היא דדלמא הא דכותח הבבלי מיירי בדליכא כזית בכדי אכילת פרס, ומ"מ לוקה לר"א מדין היתר מצטרף לאיסור. וקושיא זו הקשה בתוס' הרא"ש ומעיקרא ר"ל דחז"ל ידעו דבכותח הבבלי בדר"כ יש כזית בכדי אכילת פרס אבל כתב על זה שהוא דחוק. ומשו"ה חידש התוס' הרא"ש דע"כ יש בה כזית מכא"פ, שאם אין בה כזית מכא"פ גם היתר מצטרף לאיסור לא אמרינן. וכתב על זה התוס' הרא"ש "וסברא גדולה היא דאין להחמיר בהיתר מצטרף לאיסור יותר משאם היה אוכל כל התערובת". וסברא זו הרי לא שייכת כלל אם גדר הדין של היתר מצטרף לאיסור הוא דין במעשה האכילה, דהא א"כ זהו גופא החידוש של היתר מצטרף לאיסור שאינו אוכל כשיעור ומ"מ משלים השיעור. רק אם הוא דין בתערובת י"ל שאין לתערובת דין להתחייב ביחד עם האיסור אא"כ הי' חייב על האיסור בלבד.

ויש להוסיף, שבעיקר שיטת התוס' מדויקים דבריהם שאין התערובת הנצרכת לדין היתר מצטרף לאיסור צריך להיות מתערב לגמרי, שרק לאביי הוא דאמרו כן ומשום דלדידי' החידוש של 'עירובו' הוא שאינו מתבטל, אבל משום דינא דהמל"א לא בעינן כה"ג. וכן דברים יותר מפורשים בתוס' בדף מ"ד ע"א ד"ה מקום, שפירשו הא דמקפה שהתערב בה שום ושמן בתרומה אבל הרי הוא בעין, וע"ש במהרש"א שהדגיש שמ"מ נחשב ב'תערובת' דהא לשיטת התוס' לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור אא"כ הוא בתערובת וכמש"נ. והיינו משום שאין כאן ענין של ביטול, רק התערובת עושהו כמאכל א', ולכן אפילו אם ניכר, כיון שמעורבין שייך לומר החידוש של היתר מצטרף לאיסור.

# יישוב שיטת רש"י מקושיות התוס'

התוס' הקשו על דברי רש"י ד' קושיות. חדא שלדברי רש"י הוי זעירי דלא כאביי ודלא כרבא. והיינו שיש מחלוקת אביי ורבא במס' מנחות דף נ"ח ע"א בביאור הברייתא שמרבה הקטרת 'מקצתו' ו'עירובו' של שאור וכמו שהביאו התוס' לעיל בד"ה אין. ומבואר שם שאביי סבר שיש קומץ פחות מב' זיתים ויש הקטרה פחותה מכזית, ולכן מקצתו היינו פחות מכזית, וממילא עירובו היינו לרבות שלא יתבטל שאור ברוב. ורבא סבר שאין קומץ פחות מב' זיתים ואין הקטרה פחותה מכזית. ולכן מקצתו היינו ע"כ כזית. והתוס' פירשו שרבא סבר שהפי' של עירובו אחרת היא מלאביי, דלרבא בא לרבות שגם היתר מצטרף לאיסור. וא"כ לרבא מקצתו מרבה כזית א' אליבא דרבא, ופחות מכזית אפילו בלי צירוף אליבא דאביי, וא"כ הוי זעירי שפי' שמ'מקצתו' למידין היתר מצטרף לאיסור הרי הוא דלא כמאן[[8]](#footnote-8). והנחל"ד כתב דלרש"י י"ל דאה"נ וזעירי חלק אדאביי ורבא, שמי מעכב על זעירי מלחלוק עליהם. וכמובן דבר זה דחוק שא"כ למה השמיט הגמ' שבמס' מנחות את פירושו של זעירי. וכן צ"ע למה אמרו בגמ' לאפוקי מדאביי ולא לאפוקי מדאביי ודרבא. ולכאורה כל זה נכלל קושיית התוס'.

ועוד הקשו התוס' דא"כ גם רבנן דר"א יסברו היתר מצטרף לאיסור, דהא כיון שדורשים כי כל, ליהוי כי כל לדין היתר מצטרף לאיסור. וכוונתם, דבשלמא לדידהו הא הדין של היתר מצטרף לאיסור הוא דינא דעירובו, וזהו החידוש השני ולכן צריכים לדרוש גם כל וגם כי כל, ולכן כיון שרבנן לא דרשי אלא כי כל לית להו היתר מצטרף לאיסור. אבל לרש"י שדרש ממקצתו דהיתר מצטרף לאיסור משמע שזהו החידוש הראשון, וא"כ כיון דרבנן דרשי כי כל הו"ל למילף היתר מצטרף לאיסור. וע' בנחל"ד שתי' שיתכן שלעולם גם לרש"י הלימוד היותר פשוט הוא דין עירובו, רק בסדר הדברים כתבוהו בסוף כיון שרצו לומר שאפילו במקצתו אם הוא עירובו חייב. וע"ש דוגמא לזה שיתכן שהלימוד הראשון אינו הלימוד הפשוט יותר.

ועוד הקשו שלשיטת רש"י מנין לנו דין תערובת חמץ כיון שצריכם לו לקרא להיתר מצטרף לאיסור היכא שאינו מעורב. וכוונתם מבוארת יותר בתוס' הרא"ש, שהם סוברים שלדידהו זהו גופא החידוש של עירובו, דהיתר מצטרף לאיסור. אבל לרש"י אין זה הפירוש בעירובו. ונראה שר"ל שהרי לרש"י עירובו דברייתא דהקטרת שאור היינו לענין ביטול ברוב, ולכן לכאורה גם כאן יהא הפירוש של עירובו לענין ביטול. אמנם באמת רש"י כבר פי' בהמשך הסוגיא דתערובת חמץ היינו נמי היתר מצטרף לאיסור. ולכאורה היינו משום (וכ"כ הנחל"ד) דאע"ג שרש"י סבר דהיתר מצטרף לאיסור אפילו כשאינו מעורב, מ"מ גם במעורב היתר מצטרף לאיסור. (ונראה שמשו"ה נקטו לשון תערובת חמץ כדי לחדש לנו חידוש זה גופא אע"ג שאינו חידוש שצריך קרא). וע"כ מיירי בכה"ג דליכא טעם כעיקר, דא"כ תיפו"ל משום שנהפך וכנ"ל, רק שהאיסור בעין וכמש"כ התוס'. וכי תימא דהא לרש"י לומדים הדין שאין תערובת מתבטל קודם לדין היתר מצטרף לאיסור (שמשו"ה אין הדין כן אלא לר"א) וא"כ למה מרבינן היתר מצטרף לאיסור ולא שאינו מתבטל[[9]](#footnote-9). ע' בנחל"ד שתי' דע"כ הסתמא הוא שחמץ מיירי במין בשאינו מינו ולכן אינו מתבטל. ולכן בחמץ הדין הוא לרבות דהיתר מצטרף לאיסור[[10]](#footnote-10).

**שיעור ב'**

# קושיית הגמ' ממקפה

הגמרא שואלת על זה שאמרו שאין דין היתר מצטרף לאיסור בכל התורה כולה ממתני' שמס' טבול יום (פ"ב מ"ג) "המקפה של תרומה והשום והשמן של חולין ונגע טבול יום [שאינו פוסל אלא תרומה ולא חולין] במקצתן פסל את כולן המקפה של חולין והשום והשמן של תרומה ונגע טבול יום במקצתן לא פסל אלא מקום מגעו בלבד" ושואלת הגמ' "מקום מגעו אמאי פסולה הא בטלי להו תבלין ברוב" ואמר רבה בר בר חנה "מה טעם הואיל וזר לוקה עליהן בכזית". והגמ' רצתה מעיקרא להוכיח מזה שע"כ היתר מצטרף לאיסור אפילו באיסורי תרומה. והגמ' דוחה דשאני התם דאיכא כזית בכדי אכילת פרס. ויש מחלוקת רש"י ותוס' במהלך הסוגיא, ויש גם כמה קושיות בראשונים ובאחרונים וכמו שיתבאר.

# שיטת רש"י

רש"י למד דהא דמקפה מיירי בכה"ג שהכל מעורב ונעשה מדומע (מדומע הוא שם לתערובת תרומה וחולין). ולכן מעיקרא ס"ד שהתרומה בטילה ברוב כמו כל תערובת. ודוחה הגמ' דשאני התם שזר לוקה אכזית. וכתב רש"י שכוונת הגמ' לומר שדימוע דאורייתא. וכן פי' שהס"ד של הגמ' הוא שדימוע לאו דאורייתא. ויש ב' מהלכים בכוונת רש"י בזה. חדא, דהנה יש חומרא מיוחדת במדומע שאינו בשאר תערובת או"ה, ולדוגמא בשאר איסורים תערובת איסור והיתר בטל בששים, ואילו מדומע הוא בא' במאה. ונראה ששיטת רש"י בכמה מקומות בש"ס שהדין מדומע הוא דין דאורייתא, דיעוין בגליון הש"ס במס' ב"מ נ"ג ע"א שנראה שרע"א דקדק כן מרש"י במס' מנחות. וכן מדייקים גם משיטת רש"י במס' תמורה (ד' ע"א). וא"כ י"ל שזהו ג"כ שיטת רש"י בסוגיין, שכאן הגמ' חזר בעצמו ממאי דקס"ד מעיקרא שדין דימוע אינו אלא מדרבנן[[11]](#footnote-11) וסבר שהדין דימוע הוא מדאורייתא[[12]](#footnote-12). ואע"ג שאנחנו מוצאים בתוספתא ועוד שהחומרא של מדומע לא נאמר אלא בתערובת מין במינו, והכא הרי מיירי במין בשאינו מינו, נראה שיטת רש"י במס' חולין דף צ"ט ע"א שהדין מדומע נאמר אפילו במין בשאינו מינו אם האיסור בעין ואינו רק טעם[[13]](#footnote-13).

וא"כ נראה לומר שהטעם בכל הסוגיא שאין התרומה בטילה משום חומרא מיוחדת שיש בתערובת תרומה וחולין. וא"כ לכאורה הא דקאמר הגמ' "מה טעם הואיל וזר לוקה עליהן בכזית", הוא לאו דוקא, שאין עיקר הטעם שלא בטל משום שיעור כזית או משום שמקבל מלקות, רק משום שדימוע דאורייתא וכנ"ל ומאידך, הראי' שהיתר מצטרף לאיסור אינו מזה שלא בטל בעצם, רק משום שמ"מ אמרו בהדיא שזר לוקה עליו בכזית. וכל זה דחוק קצת.

וראיתי בשיעורי הגר"ש רוזובסקי (סטנסיל) דלא ניחא לי' בפי' זה, שהמשמעות הפשוטה בדברי הגמ' היא דהא דזר לוקה עליו הוא נתינת טעם בהא דלא בטל. וכן הקשה הא דהוי מין בשאינו מינו (אלא שיש לזה תי' הנ"ל). ולכן נקט הגר"ש ביאור אחר בדברי רש"י, והוא דלעולם מצד דיני דימוע הי' צריך להתבטל, רק זה גופא דאמרינן היתר מצטרף לאיסור הוא טעם[[14]](#footnote-14) שאינו בטל[[15]](#footnote-15). ולכן שפיר צריכים לחידוש שזר לוקה עליו, דרק בגלל זה אינו בטל. ויש בזה חידוש, שלכאורה עד כמה שהוא בטל קודם שמצטרף לאיסור שוב לא אמרינן שהיתר מצטרף לאיסור, דהא ליכא איסורא להצטרף אליו. וכן לכאורה מבואר מדברי הראשונים שביארו הכלל דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור כשיש רוב היתר משום דהוי מין במינו ובטל, ובמין בשאינו מינו אמירנן היתר מצטרף לאיסור אע"ג דליכא רוב היתר כיון שלא בטל אפילו ברוב (ודבר זה יתבאר יותר בהמשך). אמנם לפי הביאור הזה יוצא שאם ע"י הצירוף ילקה זה עצמו מונע את הביטול אע"ג שלא ילקה קודם שיצטרף.

ויש נפק"מ בפירושים השונים בדעת רש"י גם בביאור המשך הגמ', דהנה הגמ' רצתה להוכיח מהא דמקפה דהיתר מצטרף לאיסור, והגמ' דוחה שאין זה הטעם רק משום דאיכא כזית בכדי אכילת פרס. והנה אם התרומה לא בטילה משום דדימוע דאורייתא וכמו הפירוש הראשון הנ"ל, פירוש דברי הגמ' הוא כפשוטו, דהטעם שלוקה אינו משום שהמל"א אלא משום שאוכל כזית של איסור שאינה בטילה בכדי אכילת פרס. אבל אם כמו הפירוש השני הנ"ל, כיון שלשיטת רש"י לא אמרינן טעם כעיקר בשלב הזה של הגמ' (וכמו שיתבאר בסמוך) צ"ע מאי אהני לן הא דכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, הא האיסור בטילה היא מדאורייתא. וע"כ לפי המהלך הזה כוונת הגמ' לומר דכיון שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא ולוקין עליו, אין האיסור בטילה בהיתר[[16]](#footnote-16).

# שיטת התוס'

כל זה הוא לשיטת רש"י וסייעתו, אבל התוס' נקטו שאין כוונת הגמ' בקושיא דתהא בטילה ברוב מדין ביטול ברוב של כה"ת כולה, רק מיירי בתרומה שהיא בעין, וכוונת הגמ' ב"הא בטלי להו תבלין ברוב" לומר דכיון שאין כאן אוכל שיעור כביצה, הא אינו מקבל טומאה אלא מדרבנן, וא"כ כיון שהיא בטילה וטפילה למקפה שיש בה רוב חולין, אין עליו דין קבלת טומאה כלל. ועל זה מיישב הגמ' שהטעם שמ"מ מקבל טומאה משום שלוקה עליו בכזית. וס"ד שלוקה משום דהיתר מצטרף לאיסור, ודחתה הגמ' שאינה אלא משום דאיכא כזית בכדי אכילת פרס.

ושיטת התוס' יל"ע מאי אהני לן הא דהיתר מצטרף לאיסור א"נ כזית בכדי אכילת פרס, דהא לדידהו הרי התרומה מ"מ לא היתה בטילה דהא בעין הוא. וכן למעשה אפילו אם המל"א אין באיסור בפני עצמו כדי ללקות עליו, וא"כ למה תהני הנהו סברות לומר שלא תהא בטילה לשאר המקפה ויקבל טומאה. ולכאורה הי' אפשר לומר דכיון שע"י א' מן הדינים האלו סוף סוף יתחייב מלקות על האיסור המעורב בה, אמרינן שיש חשיבות לאיסור ולכן לא בטל למקפה ומקבל טומאה. אבל בתוס' הרא"ש לכאורה מבואר ביאור אחר, שכתב "וכיון דלענין חיובא אנו עושים המקפה שסביב השום והשמן כאלו הוא תרומה ללקות עליה הה"נ לענין טומאה מצטרף החולין עם התרומה להשלימו לכביצה". והיינו שלעולם אין הטעם משום שיש חשיבות מיוחדת לפחות מכשיעור, רק שחשוב כאילו יש כאן שיעור ע"י דינא דהיתר מצטרף איסור. ולכאורה זהו התוס' הרא"ש לשיטתו שהדגשנו לעיל, שהדין של היתר מצטרף לאיסור הוא דין בחפצא של התערובת, שאם הוא דין במעשה האכילה איך אפשר לומר שיש כאן שיעור בתערובת.

ועפ"ז יש לבאר גם הא דמהני הא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס לומר שמקבל טומאה. ולזה כבר התייחס התוס' במס' נזיר דף ל"ו ע"ב, ותי' דכיון שלענין מלקות מהני ההיתר לעבור אאכילת האיסור, דהא אין אדם אוכל את האיסור בכה"ג לחודי', הרי הוא מצטרף עם האיסור לומר שיש בה שיעור והרי הוא מקבל טומאה[[17]](#footnote-17). וכן נראה לכאורה כוונת התוס' הרא"ש כאן בסוגיא. ולכאורה ביאור הדברים, שבתערובת שיש בה כזית בכדי אכילת פרס (עכ"פ בכה"ג שאין הדרך לאכול האיסור לחודי'), אינו עובר רק משום שאוכל את האיסור, וההיתר הוא כמאן דליתא, אלא גדר האיסור הוא בזה שאוכל את כל התערובת, וכיון שיש בתערובת איסור חייב.

# למה לא אמרו בגמ' שאינו בטל משום דטעם כעיקר מדאורייתא

בתוס' ר"פ על אתר הקשה על פירש"י[[18]](#footnote-18), למה הסוגיא מתעלמת מדין טעם כעיקר. ואע"ג שכאן בסוף הסוגיא שיטת רש"י היא שלמסקנא טעם כעיקר לאו דאורייתא, מ"מ לאביי כו"ע מודו דטעם כעיקר דאורייתא כדמבואר במס' חולין דף ק"ח ע"א, והכא לדעת אביי קא איירינן. וכן לא כתב כן אלא לרבנן דכותח הבבלי, ולכאורה סוגיין דהכא אליבא דר"ע שמפורש לשיטתו דאמרינן טכ"ע דאורייתא. וקושיא זו בעצם מתחלקת לשתים, חדא שהרי לשיטת רש"י מיירי בתערובת גמור, ועל זה מקשה הגמ' דליבטל ברובא כמו שאר ביטול ברוב דתערובת. ועל זה קשה, דלמה קס"ד דבטל, הא הוי מין בשאינו מינו וטעם כעיקר דאורייתא וזה מונע דין ביטול. ועוד קשה דלמה הקשו בטעם הדבר שלוקה אכזית, תיפו"ל משום דטעם כעיקר[[19]](#footnote-19). והנה הר"ש בטבו"י כתב בזה דלא מהני דינא דטעם כעיקר לענין טומאה. וכוונתו דטעם כעיקר הוא חידוש של איסור אכילה, אבל בעצם אין כאן בפועל האיסור ההוא, ולכן לענין טומאה הרי לא מהני לומר שמקבל טומאה. ואי לענין הא דמקשה הגמ' למה לוקה, בזה סבר הר"ש כשיטות שסוברות שאינו לוקה ע"י דינא דטעם כעיקר.

אמנם לפירש"י אי אפשר לומר כן, דהא רש"י סבר דעד כמה דאמרינן טעם כעיקר, נהפך ההיתר להיות איסור, ולכן באמת לקי עלי'. וא"כ הדרה קושיא לדוכתי'[[20]](#footnote-20). וכתב הנחל"ד דע"כ לשיטת רש"י צריכים לומר שעדיין לא ידעו הדין דטעם כעיקר דאורייתא, ואה"נ ואחר שחידשנו דין טעם כעיקר פשוט שלוקה עליו בכזית. וע"ש שהביא כן מדברי התוס' במס' נזיר דף ל"ז ע"א ד"ה שרה.

ומ"מ יש מקום עיון בסוגיא, דהא ניחא שיטת הנחל"ד בביאור השו"ת של הגמ', אבל מ"מ יל"ע למה פליגי רבנן עלי' דר"א בכותח הבבלי, דנהי נמי דלית להו כללא דהיתר מצטרף לאיסור, מ"מ תיפו"ל משום טעם כעיקר. ולקמן בסוף הסוגיא (שיעור ד') נאריך בזה בס"ד.

# ביאור הנידון אם כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא

והנה כשהשיב ר' דימי לאביי שאין הטעם במקפה משום דהיתר מצטרף לאיסור רק משום דכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, קא מתמה אביי, וכי כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. ומשמע שאין זה הלכה פשוטה. וכן הגמ' בהמשך רצתה להביא ראיות שבאמת אין כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. והקשו הראשונים דהא מתני' היא במס' כריתות (דף י"א) שאם אכל ב' חצאי זיתים תוך זמן של כדי אכילת פרס חייב, וא"כ מאי קמתמה אביי. ותי' התוס' במס' נזיר (ל"ו ע"ב ד"ה וכזית) ועוד ראשונים דלא קמתמה אביי אלא על זה דסבר דכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אפילו אם הוא בתערובת. ולעולם שלא בתערובת פשיטא דהוי מדאורייתא וכדבמתני' הנ"ל.

ויל"ע מהו הטעם שע"י תערובת גרע טפי, הא סוף סוף אוכל שיעור של האיסור בזמן של כדי אכילת פרס. וראיתי בחזו"א (יו"ד רסי' כ"ד) שביאר משום דלא אמרינן הצירוף של כדי אכילת פרס אא"כ ליכא הפסק, אבל כשיש הפסק לא. ויל"ע לפי דבריו מה יהא הדין באכל חצי זית שלא ע"י תערובת, ועוד חצי זית היתר, ולאחר מכן עוד חצי זית של איסור שלא ע"י תערובת, האם יהא חייב לפי ההסבר הזה. ולפום ריהטא לא יתחייב, דהא גם כאן יש הפסק. אמנם אולי י"ל שאפילו לפי הביאור הזה מצטרף, דשאני כה"ג דאיכא למימר דל המעשה אכילת היתר מהכא והוי כמאן דליתא. רק באכילת היתר ואיסור ביחד שאי אפשר לומר דל מעשה זו דהא זהו המעשה אכילת איסור אמרינן דע"כ הוי מפסיק.

ומ"מ לשונם של התוס' במס' נזיר הנ"ל לא משמע שהוא מטעם זה, רק משום דכיון שהוא ע"י תערובת הרי הוא בטל. ור"ל דכיון שהאיסור הוא ביחד עם היתר, הרי זה מחליש את האיסור לענין זה שאינו מצטרף בכדי אכילת פרס, רק האוכלו בבת אחת עובר.

והנה מסתימת לשון רש"י נראה[[21]](#footnote-21) שאינו בדין כזית בכדי אכילת פרס ע"י תערובת דוקא. ונראה שאם הביאור בהא דפירש"י דימוע דאורייתא אינו משום שדימוע דאורייתא בעצם, רק משום הדין של היתר מצטרף לאיסור או כזית בכדי אכילת פרס שמונע הביטול, י"ל דמשו"ה לא הי' רש"י צריך לומר דהוי משום כזית בכדי אכילת פרס ע"י תערובת דוקא, רק הוי חידוש שכזית בכדי אכילת פרס מונע הביטול.

# ביאור דברי הגמ' במס' נזיר בהא דנפישי חולין

במס' נזיר יש תוספת דליכא בסוגיא שלפנינו, והוא שהקושיא מב' קופות ליכא למ"ד היתר מצטרף לאיסור ומשום דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור בכה"ג דנפישי חולין. ונחלקו הראשונים בביאור כלל זה. יש שמבארים הטעם דכיון שיש רוב חולין הרי הוא בטל. וא"כ אין הדין כן אלא במין במינו, אבל במין בשאינו מינו, כיון דאמרינן טעם כעיקר אמרינן שההיתר מצטרף לאיסור אע"ג דנפישי חולין. והר"ש בטבו"י הביא לפרש כן, אבל הקשה על זה דא"כ יוצא דהא דקופות ומדוכות מיירי במין במינו, וא"כ מהו ההו"א שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, הא אין טעם לומר כן אלא במין בשאינו מינו, אבל במין במינו קיי"ל בעלמא שדינו ליבטל ברוב. והמהלך השני שם בר"ש הוא לומר שלעולם הגמ' שלנו סבר שאין מין במינו בטל ברוב אם יש כזית בכדי אכילת פרס, ובזה חלק אמה שמצאנו בעלמא שמין במינו בטל ברוב. וצ"ע מהו הטעם בזה דהא אחרי רבים להטות כתיב. ואין לומר שזהו ע"פ יסוד דברי התוס' רי"ד שבמס' ב"ב דף ל"א דסבר שלא אומרים ביטול ברוב ביבש ביבש עד כמה שאכל את כל התערובת ואם אכל כל התערובת חייב קרבן, הא ליתא שהרי כתב הגראב"ו דע"כ מודה התוס' רי"ד שאין הדין כן בתערובת לח בלח, דהא בכל לח בלח יש משהו של האיסור בתערובת ומ"מ התורה התירה[[22]](#footnote-22). וכאן הרי הוי דומה ללח בלח כיון שדנו הראשונים לומר שיש כאן משום טעם כעיקר וכמש"כ הש"ך בסי' ק"ט. ומה שחייבים לומר דכיון שיש כזית בכדי אכילת פרס הרי זה דבר חשוב שלא מתבטל, דומיא דמה שמצאנו בברי' וחתיכה הראוי' להתכבד, רק שאלו סברות מדרבנן וכאן בדאורייתא מיירי[[23]](#footnote-23).

ומ"מ התוס' כאן סוברים שהדין רביי' שנאמר במס' נזיר הוא דין אפילו בתערובת של מין בשאינו מינו ואין הטעם משום דין ביטול. וכן ע"כ צריכים לומר לשיטת רש"י אם ננקוט כמו הצד שהבאנו לעיל שבכל תרומה מדאורייתא אינו בטל משום דדימוע דאורייתא ע"כ אין הטעם משום ביטול דהא מ"מ אינו בטל. ויל"ע מהו הטעם שלא מצטרף היתר לאיסור אא"כ יש רוב היתר, דמאי שנא. ונראה שדבר זה יכול להתבאר בין לרש"י ובין לתוס'. התוס' יבארו דעד כאן לא נותנין לכל התערובת ודינו של האיסור המעורב בו אא"כ הוא עכ"פ אינו המיעוט, אבל כשהוא המיעוט אינו מספיק חשוב לתת דין של איסור לכל התערובת. ולשיטת רש"י י"ל דעד כאן לא אמרינן שיש כאן אכילה חשובה להתחייב עליו אלא כשעיקר מעשה האכילה הוא בחפצא של איסור, דבזה אמרינן שהמיעוט נותן לו חשיבות של שיעור אכילה, אבל כשעיקר האכילה הוא בדבר היתר, בזה אמרינן דאדרבה עיקר אכילתו בדבר היתר ולא יצטרף היתר לאיסור.

# למה אין אוסרים בהא דקופות ומדוכות מדין חצי שיעור

והגמ' רצתה להוכיח דע"כ אין כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא מהא דמדוכות וקופות, דאילו הי' דאורייתא לא הי' אפשר לומר הכלל ד'שאני אומר' (פי' דהוא קולא שבאיסורי דרבנן אמרינן תלינן הקלקול במקולקל, ולכן תרומה לתוך תרומה נפל ולא לתוך חולין וכדומה). ונשאלת השאלה דאפילו את"ל דכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא היא, תיפו"ל משום שיש חצי שיעור מן האיסור בתוך התערובת, וכיון שלר' יוחנן חצי שיעור אסור מן התורה, הרי אי אפשר לומר שאני אומר ולא צריכים לתרומת תבלין או תרומה בזה"ז דרבנן. קושיא זו הקשה בתוס' הרא"ש ועוד ראשונים, ויש מתרצים דאה"נ וסוגיא זו הוי אליבא דר"ל דסבר חצי שיעור אינו אסור מדאורייתא[[24]](#footnote-24). והתוס' הרא"ש דקדק מלשון רש"י (בד"ה היכי אמרינן) שאומרים הכלל דשאני אומר אפילו אם יש איסור מדאורייתא אם אינו איסור שחייבין עליו מיתה, ולכן אפילו אם יש חצי שיעור האסור מן התורה אומרים שאני אומר. אמנם יש מתרצים שהוא משום שאפילו אם חצי שיעור אסור מן התורה, הנ"מ בעיני', אבל ע"י תעובת גם ר' יוחנן מודה שחצי שיעור אינו אסור אלא מדרבנן.

ויש לבאר מהו הטעם בכלל זה. ואולי הי' עולה על הדעת לומר שהרי במס' יומא מבואר שטעמו של ר' יוחנן שחצי שיעור אסור מן התורה משום דחזי לאצטרופי, וא"כ כיון דליכא בתערובת שיעור כזית בכדי אכילת פרס, הרי אי אפשר לצרף ע"י התער~~ו~~בת לשיעור כזית בכדי אכילת פרס ולכן לא נימא שאסור מן התורה. אמנם לכאורה קשה לומר כן, דהא שפיר חזי לאצטרופי לאיסור שאינו בתערובת[[25]](#footnote-25). וא"כ לכאורה צריכים לומר דכיון דהוי ע"י תערובת איקליש איסורא, ולכן עד כאן לא מרבינן משום דחזי לאצרופי אלא כשהוא בעיני', אבל בתערבות לא שמענו. (ע' עוד בביאור קושיית הגמ' מב' קופות ומב' מדוכות בשיעור הבא).

**שיעור ג'**

# בביאור הקושיא מב' מדוכות ומב' קופות

הגמ' רצתה להוכיח דע"כ אין כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא מהא דב' קופות וב' מדוכות, והגמ' דוחה את שניהם דמיירי בתרומה דרבנן או משום דהוי תרומת תבלין או משום דהוי תרומה בזה"ז. והנה זה פשוט שהביאור בקושיית הגמ' משום שהכלל ד'שאני אומר' לא אמרינן אם יש כאן תרומה דאורייתא, ולמ"ד כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא הרי יש כאן כאן תרומה גמורה מדאורייתא ולמה אמרינן שאני אומר.

והנה כאן כמו בכל הסוגיא צריך להיות שמצד א' אין האיסור בטל, ומצד שני לא יכול להיות שהוא חייב משום דינא דטעם כעיקר, דא"כ למה לי היתר מצטרף לאיסור או כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, תיפו"ל משום דטעם כעיקר. ולעיל בסוגיא דמקפה מתבאר כמה מהלכים למה אין התרומה בטילה מדאורייתא. רש"י ביאר שהתרומה שבמקפה אינה בטילה משום שדימוע דאורייתא. והבאנו ב' ביאורים בשיטת רש"י, או משום שבאמת יש כלל שאפילו מדאורייתא אין תרומה בטילה ברוב, שדיני מדומע אליבא דרש"י הם דינים דאורייתא, אבל מ"מ לא הי' לוקה אא"כ היתר מצטרף לאיסור או כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. או"ד שאין דין מדאורייתא שאין תרומה בטלה (עכ"פ במין בשאינו מינו), וכוונת הגמ' דמשום דינא דהיתר מצטרף לאיסור א"נ כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אמרינן שאינו בטל[[26]](#footnote-26). ולענין טעם כעיקר ביארנו בשם הנחל"ד לשיטת רש"י דסבר שאם טעם כעיקר מדאורייתא נהפך האיסור להיות היתר דע"כ הסוגיא עדיין לא ידעה הדין של טעם כעיקר. ולאלו הסוברים שאינו לוקה משום דין טעם כעיקר הא שפיר י"ל דטעם כעיקר אבל מ"מ אינו לוקה אא"כ היתר מצטרף לאיסור או"ד כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. ולשיטת התוס' הא התרומה בעין ולכן לא בטילה.

ומיני' יש לבאר הקושיא של הגמ' מב' מדוכות ומב' קופות. והנה לפי הביאור הראשון בשיטת רש"י הקשו מבני החבורה שליט"א שלכאורה קושיית הגמ' תמוה ביותר, דאיזה קושיא יש מב' קופות למ"ד כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, הא אפילו אם כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא, תיפו"ל משום שדימוע דאורייתא, וכיון שדינא דאורייתא הוא אי אפשר לומר 'שאני אומר'. ומפורש במס' נזיר שלמ"ד היתר מצטרף לאיסור ניחא בהא דקופות עכ"פ. (ועצם זה שדימוע דאורייתא אליבא דרש"י לא קשה שי"ל דהכא מיירי במין בשאינו מינו וכמו שפירשו התוס' שבזה ליכא דינא דדימוע). ולכאורה יש לדייק התשובה מעצם דברי רש"י, שהרי כתב רש"י בד"ה היכי אמרינן שאני אומר "ותלינן לקולא בעון מיתה", ודקדק בתוס' הרא"ש מדבריו שאומרים שאני אומר אפילו באיסורים דאורייתא, דרק באיסורים שיש בהם עונש מיתה לא אומרים שאני אומר. וא"כ ניחא שאפילו אם דימוע דאורייתא י"ל שאינו בעון מיתה[[27]](#footnote-27). וע"ש שהתוס' הרא"ש ביאר שרש"י כתב כן כדי ליישב למה אינו קשה אפילו למ"ד כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא ומשום שיש חצי שיעור ואליבא דר' יוחנן דחצי שיעור אסור מדאורייתא. וע' לעיל שהבאנו עוד תירוצים להא דחצי שיעור אסור מן התורה אליבא ר' יוחנן. ומ"מ עצם דבר זה קשה למה נתלה שתרומה לתוך תרומה נפלה בספיקא דאורייתא. ולכאורה צריכים לומר שהוא משום שיש חזקת היתר. ואכמ"ל בזה. ומ"מ לפי הביאור השני הנ"ל בשיטת רש"י הגמ' מובן היטב, שהטעם שאינו בטל הוא משום דינא דכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, ולעולם אין כלל שסתם תרומה לא בטילה בחולין.

והנה בגמ' דמס' נזיר מבואר שלמ"ד המל"א לא קשה הא דב' קופות כיון שרבו חולין. ובשיעור הקודם הבאנו לבאר בזה בב' אנפי, או דכוונת הגמ' לומר שכיון שרבו חולין האיסור בטל, ומיירי במין במינו, ולעולם במין בשאינו מינו אפילו רבו חולין אמרינן שהיתר מצטרף לאיסור. א"נ הדין דרבו חולין אינו דין בביטול, רק דין בהיתר מצטרף לאיסור, שלא נאמר הדין היתר מצטרף לאיסור אם יש רוב היתר אע"פ שאין האיסור בטל. ולכן אפילו אם הוא מין בשא"מ אם יש רוב חולין אין היתר מצטרף לאיסור.

וע' בר"ש במס' טבו"י שהקשה לפי זה ממנ"פ, אם הדין היתר מצטרף לאיסור לא נאמר ברבו חולין אפילו בכה"ג שאין האיסור בטל, צ"ע במקפה ומדוכות למה רצו לומר שהיתר מצטרף לאיסור, הא בתרוייהו יש רוב היתר (ושם במס' נזיר לא אמרו דניחא משום דרבו חולין אלא בקופות ולא במדוכות). ואם הדין רביי' משום שע"י זה הוא בטל, צ"ע למה בב' קופות אינו בטל לגמרי כיון שמין במינו בטל ברוב. ושם בר"ש הביא ב' תירוצים. א' למ"ד דברביי' לא אמרינן משום דבטל, וא' למ"ד שהוא דין בהיתר מצטרף לאיסור. למ"ד שהדין רביי' הוא דין בביטול פי' דהא דקופות וכן מדוכות מיירי במין במינו, ומ"מ כזית בכדי אכילת פרס אינו בטל אפילו אם הוא מין במינו, וע"ש שלפי זה קשה מהמבואר במס' זבחים שהדין של מין במינו הוא להתבטל ברוב. וע' גם בחי' ר' דוד מזה. וע' תוס' במס' נזיר דף ל"ו ע"ב שתי' הא דבטלה ברובא ומותר מדאורייתא (דאילו מדרבנן תערובת לח בלח צריך ששים) ע"פ יסוד דכדי להקל ולומר שאני אומר בעינן תרי טעמי להתיר.

ולמ"ד שהדין של רוב הוא דין בהיתר מצטרף לאיסור, ולגבי הא שאמרו היתר מצטרף לאיסור אפילו במקפה ובמדוכות פי' דעד כאן לא אמרו שברוב היתר לא אמרינן היתר מצטרף לאיסור אלא כשאינו דרך נתינת טעם, אבל דרך נתינת טעם היתר מצטרף לאיסור אפילו כשיש רוב היתר, והא דקופות ומדוכות מיירי בדרך נתינת טעם. ונלעוק"ד ביאור כוונתו, דדינא דהיתר מצטרף לאיסור לא נאמר אלא כשהאיסור הוא חלק חשוב של התערובת. ולכן אם יש רוב איסור או אפילו מחצה על מחצה פשוט שהיתר מצטרף לאיסור. אבל אפילו אם הוא המיעוט, אם הוא הדרך לתת דבר זה לטעם בתבשיל הרי זה ג"כ עושהו חלק חשוב של התערובת ואמרינו דהיתר מצטרף לאיסור. משא"כ כשאינו 'דרך' נתינת טעם, אע"ג שנותן טעם (דהא לפי התי' הזה גם ב' קופות חייב להיות במין בשאינו מינו, דאל"כ יהא בטל), מ"מ כיון שאינן חלק חשוב של התבשיל אין היתר מצטרף לאיסור. ולכאורה הסבר זה לא מובן אלא לפי מה שביארנו כמה פעמים בשיטת התוס' בדינא דהיתר מצטרף לאיסור, דהיתר מצטרף לאיסור הוא חלות בתערובת, אבל אם הוא דין במעשה האכילה, הא אפילו אוכל כל א' לבדו היתר מצטרף לאיסור, ולמה יהא זה שאינו דרך נתינת טעם גרע.

וע' בחי' ר' דוד שהקשה שאם הא דקופות מיירי במין בשאינו מינו, ויש כזית בכדי אכילת פרס, צ"ע היכי ס"ד שיהי' מ"ד שלא בטל, הא תיפו"ל משום טעמא. ולמהלך של הנחל"ד ניחא, אבל לשאר המהלכים עדיין צ"ע.

# מהו החידוש של צירוף יין לחודי'

בהמשך הגמ' שאלו איך אפשר לומר דגזה"כ של משרת הוא להיתר מצטרף לאיסור, הא חזינן בברייתא שהוא כדי ללמוד הדין של טעם כעיקר. ומתרצת הגמ' שהברייתא הוא אליבא דרבנן, אבל לר"ע משרת הוא להיתר מצטרף לאיסור ולא לטעם כעיקר. ואז הגמ' רוצה לדעת מאיפה יודעים שיש כזה שיטת ר"ע. ומעיקרא רצתה הגמ' ליישב שהוא ממתני' שבמס' נזיר שכתוב בה "רבי עקיבא אומר נזיר ששרה פתו ביין ויש בו לצרף כדי כזית חייב". והגמ' דוחה דיתכן שלעולם אין היתר מצטרף לאיסור, ואינו מצרף מן היין עם הפת, רק מהיין לחודי'. וכי תימא דא"כ מאי קמ"ל, הגמ' כאן אומרת דקמ"ל "דאע"ג דתערובת". ובנזיר תי' בענין אחר והוא דקמ"ל שהשיעור הוא כזית ולא רביעית. והנה כמה מבני החבורה הקשו שלכאורה הגמ' כאן היא סתירה גלוי' לדברי רש"י שבדף מ"ג ע"ב, ששם בד"ה אין היתר מצטרף לאיסור כתב רש"י דע"כ ילפינן מגזה"כ דמשרת דינא דהיתר מצטרף לאיסור שאם הא דמשרת מיירי בדאיכא מיין לחודה כזית למה לי קרא. ולכאורה צ"ע דהא איכא החידוש של אע"ג שתערובת וכמש"כ כאן בגמ'[[28]](#footnote-28). ולכאורה איכא למימר שאמנם יש חידוש שאפשר להשמיענו במתני', מ"מ לא הי' מסתבר שזהו חידוש כ"כ גדול שצריכים לזה פסוק. ובס' דבר שמואל ראיתי שהביא עוד תי' לקושיא זו בשם ח"א, והוא שעכשיו רצו לומר דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור והגזה"כ דמשרת הוא לטעם כעיקר. והחידוש של ר"ע הוא שחייבים אפילו על היין שבלוע ואינו בעין, וזהו גופא מאי דקמ"ל מתני' דאמרינן טעם כעיקר, וזהו כוונת הגמ' דאע"ג שבתערובת וכן משמע מלשון רש"י. אבל רש"י בדף מ"ג ע"ב מיירי לפי האמת שר"ע למד טעם כעיקר מגיעולי נכרים, ולכן ליכא חידושא בהא דיין לחודי', ולכן ע"כ מיירי הפסוק בהיתר מצטרף לאיסור. אלא שלפי הפירוש הזה ידענו כבר מתחילת הסוגיא מדינא דטעם כעיקר, וזהו דלא כמש"כ הנחל"ד שלשיטת רש"י עדיין לא ידענו מדינא דטעם כעיקר בתחילת הסוגיא.

ובעצם זה שכתב הגמ' דלמא מיין לחודי' לכאורה צ"ע, דהא עד כמה דאמרינן טעם כעיקר הא אינו צריך להיות מיין לחודי', ואפילו אם הוא מיין ביחד עם הפת סגי, דהא לשיטת רש"י נהפך הפת להיות איסור. וראיתי בחי' ר' דוד שהתייחס לקושיא זו, ותי' דאה"נ ולרש"י יין לחודי' ר"ל יין עם הפת שהוא בלוע בו, וכוונת הגמ' בפת עם יין ר"ל עם הפת שלא בלע יין. ולפום ריהטא לא כ"כ משמע כן ברש"י, שהרי כתב לבאר שענין הצירוף הוא משום שבלוע בפת, ולכאורה כוונתו כתוס' שמצרף היין שבתוך הפת, ולפי הר' דוד הא יש צירוף של היין עם הפת שבלע היין. וכן רש"י כתב איך משערין כזית יין, ואם הוא מן הפת הא צריכים לשער הפת בכזית ולא היין. וצ"ע.

ורציתי לעורר בעצם דבר זה שלרש"י היתר מצטרף לאיסור דמשרת מיירי בצירף החלק של הפת הבלוע עם החלק שאינו בלוע, שמקודם אמרנו שלפי זה ע"כ צריכים לומר כשיטת רש"י בדינא דהיתר מצטרף לאיסור שהוא אפילו שלא ע"י תערובת, דאילו בתערובת תיפו"ל משום דטעם כעיקר ונהפך ההיתר להיות איסור. אמנם לכאורה יש לדחות, שהרי לשיטת התוס' אפילו דבר שהוא בעין בתוך התערובת יכול להיות חשוב כבתערובת וכמוכח מדברי התוס' בדף מ"ד ע"א. וא"כ לכאורה אפשר לומר שאם יש ב' חלקים של לחם, א' בלוע וא' אינו בלוע מ"מ הכל יחשב כ'תערובת' אפילו לשיטת התוס' דבעינן תערובת. ויש לדחות שלתוס' לא יחשב תערובת כיון שכל א' נמצא בצד בפני עצמו.

# קושיית הגמ' דמנין לי' לר"ע דטעם כעיקר

אחרי שהגמ' מוכיחה דר"ע אית לי' היתר מצטרף לאיסור, שואלת הגמ' דכיון שמשרת הוא להיתר מצעטרף לאיסור, מנא לי' באמת דטעם כעיקר. ולכאורה צ"ע דדלמא טעם כעיקר לית לי'. ומדייקים מזה הראשונים (ע' תוס' במס' נזיר ל"ז ע"א ד"ה טעם)[[29]](#footnote-29). דע"כ פשוט יותר לדרוש טעם כעיקר מהיתר מצטרף לאיסור. וביארו התוס' במס' נזיר הטעם משום שבטעם כעיקר עכ"פ יש שיעור של האיסור, משא"כ בהיתר מצטרף לאיסור. וראיתי מי שהעיר שדבר זה ליתי' אלא לשיטות הסוברות שבטעם כעיקר לא אמרינן נהפך, אבל למ"ד דאמרינן נהפך הא אינו צריך כזית של איסור כדי לעבור, וא"כ הדרה קושיא לדוכתי', מנ"ל דר"ע אית טעם כעיקר. ותי' א' מבני החבורה שליט"א שי"ל דאי אמרינן נהפך ג"כ יש שיעור, דהא האיסור אינו הטעם עצמו רק המאכל שיש לה טעם.

# הלימוד מבשר בחלב

מעיקרא רצתה הגמ' לומר שלומדים את הדין טעם כעיקר מאיסור בב"ח. וכוונת הגמ' דמוכח שאין האיסור של בב"ח משום שיש חלב בעין שהוא מעורב עם בשר בעין. דהרי דרך בישול אסרה תורה. ור"ל שהגדר של האיסור של בב"ח היא גופא בזה שאוכל בשר שבלוע בה טעם חלב או חלב שבלוע בה טעם בשר. וכיון שכן הא מוכח דעכ"פ בב"ח שטעם מילתא היא, שהרי בלי טעם לא שייך האיסור של בב"ח. וגם לפי מאי דדחינן כן הוא, רק דסבר הגמ' כאן דאי אפשר למילף מיני' כיון דבב"ח חידוש הוא. וכוונת הגמ' שאם גדר האיסור משום טעם, למה חייב להיות שקיבל את הטעם דרך בישול, הי' צריך להיות הדין שאפילו עם קיבל טעם דרך הדין של כבוש כמבושל. ולכן סבר הגמ' שאי אפשר ללמוד ממנו.

ובשו"ת רע"א סי' ר"ז כתב עוד יותר מזה, והוא שהאיסור של בב"ח הוא כ"כ משום הטעם שאין ענין לבטל הבעין של החלב כלל מדין אחרי רבים להטות. ונפק"מ שאין איסור לבטל איסור לכתחילה בזה שמוסיף בשר או חלב באופן שהמין השני אינו נותן טעם, דהא אין האיסור משום הבעין רק משום הטעם, וכשאין טעם ממילא ליכא איסורא. והוכיח כן מדברי הרא"ש במס' נדה. שהרי התוס' שם בדף ס"א הקשה למה באיסור כלאים אין הצמר מבטל את הפשטים או להיפך באופן שלא יהא איסור כלאים. ותי' שלא אומרים הדין של ביטול היכא שעיקר האיסור הוא התערובת. והקשה שם הרא"ש דא"כ למה אומרים דין ביטול בב"ח, הא גם התם האיסור הוא התערובת. ותי' משום שדרך בישול אסרה תורה. וסבר רע"א שאם הי' איסור גם משום הבעין, הא עדיין תיקשי למה יהא בטל בתערובת. וע"כ כנ"ל שאין איסור מצד הבעין כלל, רק משום הטעם של א' באידך.

# תרו לי' כולי יומא בחלבא

האופן השני שמבואר בגמ' שאפשר להעביר טעם הוא ע"י זה ד'תרו לי' כולי יומא בחלבא'. וכוונת הדברים לכאורה לדינא דכבוש כמבושל, שעל ידו אפשר להעביר טעם רק שאין טעם זה אוסר בב"ח. והוכיח מכאן הגר"א ברסי' ק"ה שבשאר איסורים הטעם שע"י כבוש הוא אוסר מדאורייתא דהא החידוש בבב"ח הוא בדאורייתא[[30]](#footnote-30). אלא שיש להעיר שהרי ההגהות מיי' (דפוס קושטא פט"ו הל"א) כתב שמרש"י בכל הש"ס מבואר שלא נאמר הדין דכבוש כמבושל אא"כ הוא כבוש בחומץ, שהרי כל פעם פירש"י דכבוש היינו כבוש בחומץ. ולכאורה לדידי' תיקשי מהכא דאמרינן כבוש כמבושל בחלב[[31]](#footnote-31).

ומצאתי דבר חידוש כאן בתור"פ. שכתב שהמנהג בימיו שהיו שורין הבשר קודם מליחה במים יותר מכ"ד שעות, ותמה על זה הר"פ מהכא דמבואר דכה"ג בולע, וא"כ יהא הבשר אסור משום שבלע דם. ובאמת לדידן מבואר בשו"ע (יו"ד סי' ס"ט סע' א' וט"ו) שכה"ג באמת אוסר ושלכן אין לשרות בשר עם דם במים לכ"ד שעות. ומ"מ הר"פ אמר חידוש. דהא דאמרינן כבוש כמבושל, היינו רק בכה"ג שידעינן באמת שהטעים א' את השני. אבל סתמא דמילתא לא חיישינן שנתן טעם. ולכן בסוגיין מיירי בהטעימו לקפילא ואמר שיש טעם, שבשאר איסורין הרי זה אסור מדאורייתא, דהא בסתמא אין טעם. וע"ש עוד לתרץ שיש משקים הבולעים בכבוש אבל מים אינו מבליע. ואולי זהו כרש"י, וחומץ דנקט בכל מקום לאו דוקא רק לאפוקי מים[[32]](#footnote-32).

# גיעולי נכרים

מסקנת הגמ' שר"ע למד הדין של טעם כעיקר מדינא דגיעולי נכרים. ור"ל שבפ' מטות כשכלל ישראל נצח את מדין ולקח את כליהם צותה התורה שיש להכשירו קודם שישתמש בו. וטעם ההכשר הוא משום טעם האיסור הבלוע בכלי, הרי דחזינן שטעם כעיקר. והגמ' אומרת שרבנן שלא לומדים מגיעולי נכרים (ולכן למדו ממשרת) סוברים שאי אפשר ללמוד מגיעולי נכרים, דהתם חידוש הוא, דהא בעלמא נטל"פ מותר, והכא אסור. ויוצא מן הגמ' שיסוד המחלוקת היא אם הטעם הבלוע בקדירה בת יומא ג"כ הוי לפגם. שר"ע סבר דלא הוי לפגם, וכיון שהתורה לא אסרה אלא קדירות בני יומן אין כאן חידוש ואפשר ללמוד ממנו לכל איסורים שבתורה. אבל רבנן סוברים שגם הטעם הבלוע בקדירה בת יומא נפגם קצת, ולכן הוי חידוש ואין למידין ממנו.

והנה כאן הבן שואל, דנהי נמי שהדין של גיעולי נכרים הוי חידוש, מ"מ איך אפשר לומר שאין טעם כעיקר, הא זהו גופא הדין של גיעולי נכרים שהטעם אוסר, ובגיעולי נכרים בלעו הכלים מכל האסורים, ואין צורך ללמוד ממנו למקום אחר לכאורה, דהא זהו עצמו הדין של גיעולי נכרים. קושיא זו הקשה בחי' ר' דוד כאן, וכן הרא"ה בבדק הבית (ב"ד ש"א – עמ' צ"ט בהוצאת מה"ק) בשם הרמב"ן. וכתב ר' דוד שלעולם אם הטעם נבלע ישר מן האיסור לתוך הכלי גם אם אין טעם כעיקר הרי זה אוסר, שכך גזר רחמנא שטעם כזה בכלי אוסר. אבל אם נכנס הטעם לאוכל, הא אין טעם כעיקר ולכן המאכל הוא מותר. וא"כ אפילו אם נבלע לאחר מכן בכלי אין צריך להכשירו. ויתכן שזהו ג"כ כוונת הרמב"ן המובא בבדק הבית ע"ש לשונו. וע' בחי' רע"א שמעצמו תמה על סברא כזאת (ולא הביא מדברי הראשונים) שאיך נחלק בין טעם שיצא מן החתיכה לטעם שיצא מן הכלי. וע"ש בבדק הבית שהרמב"ן הי' באמת מדמה איסור זה לאיסור טבילת כלים.

ומצאתי בפמ"ג (יו"ד סי' צ"ג שפ"ד ס"ק ג') שכתב תי' אחר לקושיא זו. והוא דאע"ג דטעם כעיקר לאו דאורייתא, הנ"מ לענין הטעם, אבל תמיד יש משהו של איסור וצריכים לבטל אותו מדינא דביטול ברוב. ולכן אע"ג שגם זה מותר דהא אמרינן שברובא בטיל עד כמה דליכא טעם, אבל נפק"מ לענין ביטול איסור לכתחילה, ור"ל שהתורה צותה להגעיל כלי מדין כדי שלא נבטל איסור לכתחילה. ואם כנין דברים יתכן שיש לנו גם רווח במקום אחר. דהנה שיטת הראב"ד והרא"ה שהדין של אין מבטלין איסור לכתחילה הוא דין דאורייתא. אמנם לא ידוע לנו מקור לדבר זה[[33]](#footnote-33). ולפי זה לכאורה י"ל שהמקור מגיעולי נכרים. אי ילפינן הדין דטעם כעיקר ממקום אחר. ויש לע' אם זה תואם לפי השיטות, ואכמ"ל בזה.

**שיעור ד'**

# עוד בהא דאין טעם כעיקר אומר שנהפך ההיתר להיות אסור ומ"מ האיסורים אינם מתבטלים

כבר הזכרנו כמה פעמים א' מן הקושיות היסודיות של הסוגיא, שאם אומרים טעם כעיקר מדאורייתא, למה בעינן לי' לדין היתר מצטרף לאיסור או כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. ואי לא אמרינן טעם כעיקר מדאורייתא, למה אין האיסור בטל. ולמ"ד שאפילו אם טעם כעיקר דאורייתא מ"מ אין ההיתר נהפך להיות אסור ניחא, אבל לרש"י וסייעתו דסברי שנהפך ההיתר להיות אסור מא"ל. והבאנו כמה דרכים בזה לעיל. ויש להזכיר גם דרכו של הנחל"ד בנידון זה. והוא דאע"ג דסבר הגמ' שטעם כעיקר לאו דאורייתא, מ"מ טעמו וממשו הוי דאורייתא, וכל הנהו דסוגיין מיירי בטעמו וממשו. וע"ש שלפי זה שרה פתו ביין הוי טעמו וממשו ולא טעמו בלא ממשו, ודלא כמש"כ הפר"ח. וע' גם ברע"א שחלק על הפר"ח בזה. והכוונה בזה דטעמו ולא ממשו לא בטילה מדאורייתא אפילו בלי החידוש של טעם כעיקר מדאורייתא. אמנם אע"ג שאינה בטילה מ"מ לא אמרינן נהפך, דהא נהפך הרי הוא בכלל החידוש של טעם כעיקר, וכאן מיירי בלי החידוש של טעם כעיקר.

# הלימוד מחטאת

הגמ' הסיקה שנחלקו רבנן ור"ע בדין גיעולי נכרים, דרבנן סברי דגיעולי נכרים חידוש הוא ולכן אין למידין ממנו טעם כעיקר, וממילא לומדים טעם כעיקר מגזה"כ דמשרת. ור"ע סבר שלמידין דין טעם כעיקר מגיעולי נכרים, ומשום דסבר דגיעולי נכרים לאו חידוש הוא. ולכן ילפינן ממשרת דין היתר מצטרף לאיסור. ושואלת על זה הגמ', דא"כ, כמו דרבנן לומדים ממשרת דין טעם כעיקר, ולמדו מזה לכל התורה כולה, הה"נ לר"ע נימא שלומדים מגזה"כ דמשרת היתר מצטרף לאיסור בכל התורה כולה. ואומרת הגמ' דלר"ע אין לומדים ממשרת לכל התורה כולה משום שחטאת ונזיר הוו ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדין.

וקודם כל יש לבאר למה ר' עקיבא נקט דחטאת להיתר מצטרף לאיסור אתא, ולכן הוו ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדים, וטעם כעיקר לומדים מגיעולי נכרים לכל התורה כולה, לימא ההיפך, דחטאת לטעם כעיקר, ולכן הוו גיעולי נכרים וחטאת ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדין, והיתר מצטרף לאיסור בכל התורה כולה. וע' בחי' הר"ן שכתב בזה על דרך הפשט, שהרי מוכח לעיל שיותר פשוט לומר טעם כעיקר מהיתר מצטרף לאיסור, ומשו"ה הקשו בגמ' אר"ע טעם כעיקר מנ"ל, ולא רצו לומר דלית לי', דכיון שלמד ממשרת להיתר מצטרף לאיסור, ע"כ אית לי' טעם כעיקר ממקו"א. וא"כ כיון שאפשר לומר שיש ב' כתובים בטעם כעיקר, ויש ב' כתובים בהיתר מצטרף לאיסור, עדיף לומר שיש ב' כתובים בהיתר מצטרף לאיסור כדי שנוכל לומר טעם כעיקר בכל התורה כולה, ממה שנימא ב' כתובים בהיתר מצטרף לאיסור, וטעם כעיקר בכה"ת כולה.

והנה יעוין ברש"י במס' זבחים צ"ז ע"ב ד"ה עד שיבלע שכתב "ומכאן אנו למידים היתר מצטרף לאיסור בקדשים ואין ללמוד מכאן טעם כעיקר שאין זה טעם אלא ממש". ולכאורה הי' עולה על הדעת שרש"י נותן עוד טעם למה אי אפשר לומר שגזה"כ דחטאת מחדש דין טעם כעיקר, ומשום דלא מיירי בטעם אלא בממשו. אמנם יעוין בקה"י סי' ל"ט שביאר על דרך הפשט שרש"י בא ליישב קושיא אחרת. והוא שאמנם אפשר לבחור בהיתר מצטרף לאיסור במקום טעם כעיקר, אבל אפילו אם יחדש לן המל"א הא לכאורה ממילא שמעת מינה גם דטעם כעיקר, דהא מנין לנו איסור בתוך החתיכה אא"כ נתן בו טעם. ובזה מיישב רש"י שאין זה נכון, ולעולם יכול להיות שאין טעם כעיקר ומ"מ יש כאן איסור בתוך החתיכה ומשום שיש ממשו של איסור בתוך החתיכה. ודבר זה מובן היטב ע"פ דרכו של הנחל"ד הנ"ל, שאמנם אין טעם כעיקר, הנ"מ בטעמו בלא ממשו, אבל טעמו וממשו אינו בטל מדאורייתא אפילו אלמלא הלימוד דטעם כעיקר.

# ישוב הקושיא הרביעית של התוס' אשיטת רש"י בדין היתר מצטרף לאיסור

יעוין לעיל בדף מ"ג ע"ב שהוכיחו התוס' מסוגיין דע"כ הדין של היתר מצטרף לאיסור לא נאמר אלא בתערובת. וז"ל התוס' שם "ולקמן גבי חטאת משמע דאין היתר מצטרף לאיסור אם לא שיתערב האיסור וההיתר יחד דהא אמר עד שיבלע בבשרה". והנה רש"י כאן הרי התייחס בהדיא לנקודה זו ופי' שהדין של היתר מצטרף לאיסור של הסוגיא מיירי בכה"ג שאוכל חלק מן הקרבן שבלע מהקרבן השני, וחלק שלא בלע. ונראה שכוונת התוס' להוכיח מן הלשון ד'עד שיבלע' שמשמע שצ"ל ע"י תערובת. ורש"י לכאורה מבאר שע"י תערובת לאו דוקא, והעיקר שיהא בו חלק איסור וחלק היתר. ולענין ההו"א דלא בעינן עד שיבלע, לכאורה י"ל לשיטת התוס' דס"ד שיהא הדין של היתר מצטרף לאיסור אפילו אינו בתערובת. אמנם לשיטת רש"י מבארים האחרונים דמעיקרא סבר שהקדשים פוסלים זה את זה בנגיעה אע"פ שלא נבלע א' בשני, דומיא דקבלת טומאה. ויתכן שגם התוס' כך למדו.

# המתבאר מסוף הסוגיא בדין היתר מצטרף לאיסור

בסוף הסוגיא שואל ר' אשי לר' כהנא מן הברייתא שלמד מן הפסוק שמצרפין גפן וזג לשיעור כזית, ואם בנזיר ילפינן דהיתר מצטרף לאיסור, למה בעינן לי' לגזה"כ זה, שאם היתר מצטרף לאיסור כ"ש שאיסור מצטרף לאיסור[[34]](#footnote-34). ומתרצת הגמ' שבברייתא חידשו דין צירוף אפילו בזה אחר זה, והיתר מצטרף לאיסור ליכא אלא בבת אחת. והנה לשיטת רש"י חזינן מכאן חידוש, דאע"פ שהדין היתר מצטרף לאיסור הוא דין במעשה האכילה, מ"מ לא מהני אא"כ אכלו בבת אחת. והביאור בזה דלא יתכן שיהא חשיבות למעשה אכילת איסור ע"י אכילת היתר אא"כ אכל את שניהם בבת אחת, אבל בזה אחר זה אע"ג שיכול להצטרף, לא יתן א' חשיבות לחבירו. ושיטת התוס' ראיתי בנחל"ד שהתקשה בהו"א לפי דבריהם, שאם היתר מצטרף לאיסור לא נאמר אלא בתערובת, למה קס"ד שיש קושיא מנזיר דמיירי בזה אחר זה. דבשלמא לרש"י י"ל דס"ד שגם בהיתר מצטרף לאיסור אמרינן שמצטרף אפילו בזה אחר זה, אבל לתוס' הרי ליכא למימר הכי. ולכאורה צריכים לומר לשיטת התוס' שרק למסקנת הגמ' אמרינן שבנזיר מצטרף אפילו בזה אחר זה, אבל להו"א חשבו שגם גפן וזג לא מצטרפי אלא ביחד (דאין לומר דס"ד דלא בעינן תערבות כדי להצטרף, דהא התוס' הביאו ראי' דבעינן צירוף מן הגמ' הקודם, וע"כ כבר ידע מזה הגמ'). וע' בנחל"ד שהתייחס לתי' כזה ואמר עליו שהוא דחוק.

# השיטות של טעם כעיקר והיתר מצטרף לאיסור למסקנת הגמ'

יוצא לפי מסקנת הגמ' דר"ע סבר דאמרינן טעם כעיקר בכל התורה כולה וילפינן דבר זה מגיעולי נכרים כיון דסבר דגיעולי נכרים לאו חידוש הוא. ולענין היתר מצטרף לאיסור ילפינן דמצטרפי בנזיר וחטאת אבל לא לכל התורה כולה כיון דהו"ל ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדים. ורבנן של הברייתא שחולקים על ר' עקיבא סוברים שאין למידין טעם כעיקר מגיעולי נכרים כיון דחידוש הוא, ולכן ע"כ למידין דין טעם כעיקר מגזה"כ דמשרת. ובנזיר אין היתר מצטרף לאיסור, רק בחטאת מכח גזה"כ. ור"א דכותח הבבלי סבר שבכותח הבבלי היתר מצטרף לאיסור ולכן לוקה עליו בכזית, ורבנן פליגי עלי'.

והנה צ"ע בדעת רבנן, למה לא יהא חייב אכזית מכותח הבבלי, דנהי נמי דלית להו היתר מצטרף לאיסור, מ"מ הרי יש בה חמץ שטעמו נרגש, וא"כ יתחייב מדין טעם כעיקר. וע' בחי' ר"ן שכתב בזה דאע"ג שטעם כעיקר הרי הגמ' בדף מ"ד ע"א כתב בביאור שיטת רבנן שאין בה כזית בכדי אכילת פרס, ולכן אינו חייב[[35]](#footnote-35). אמנם כמובן תי' זה לא שייך אלא לשיטה שסוברת שאפילו אי אמרינן טעם כעיקר מדאורייתא מ"מ אין ההיתר נהפך להיות איסור, אבל למ"ד שאם טעם כעיקר נהפך ההיתר להיות איסור מא"ל. ומכח קושיא זו כתב רש"י דע"כ רבנן דכותח הבבלי לית להו דינא דטעם כעיקר. ולענין הלימודים סבר דמשרת הוא לדינא דהמל"א ואין ללמוד מגיעולי נכרים כיון דחידוש הוא. ולא פי' להדיא מה למד ר"א מגזה"כ דחטאת, אבל המהרש"א העיר דע"כ סבר דחטאת הוא ג"כ להיתר מצטרף לאיסור, שאם הי' לטעם כעיקר, אע"ג שגם לפי זה לא הי' טעם כעיקר בכל התורה כולה כיון דחולין מקדשים לא גמרינן, מ"מ כיון דליכא ב' כתובים בהיתר מצטרף לאיסור הי' צריך להיות הדין דלומדים ממשרת היתר מצטרף לאיסור בכל התורה כולה וכמו שהקשה הגמ' לשיטת ר"ע. וכיון דידעינן דרבנן לא מחייבי אכזית מכותח הבבלי, ע"כ לית להו בחמץ דין היתר מצטרף לאיסור. ולכן ע"כ חטאת הוא להיתר מצטרף לאיסור[[36]](#footnote-36).

ויש לזה תירוצים אחרים. הרז"ה על אתר חידש שאפילו אם האיסור גורם שינוי טעם שמורגש, מ"מ עדיין לא אמרינן בזה טעם כעיקר מדאורייתא אא"כ מרגיש הטעם של המאכל של איסור בלבד. ולכן בכותח הבבלי, כיון שתערובת הטעמים גורם שמרגיש טעם חדש ולא טעם חמץ, לא אמרינן טעם כעיקר מדאורייתא.

והטור כתב תי' אחר לקושיא זו. שבאו"ח סי' תמ"ב כתב הטור שבכותח הבבלי ליכא אלא קיוהא ולא טעם, ואפילו למ"ד טעם כעיקר דאורייתא מ"מ הנ"מ טעם אבל קיוהא לא. ובנחל"ד פירש שאמנם אין כאן אלא קיוהא בעלמא ולא טעם ולא אומרים טעם כעיקר בקיוהא בעלמא, מ"מ כלפי מה שהבאנו לעיל שטעמו וממשו לא בטל מדאורייתא אפילו אלמלא הריבוי של טעם כעיקר, לזה שפיר מהני קיוהא ג"כ לומר שאינו בטל. ולכן לשיטת הטור שפיר אפשר לומר דטעם כעיקר מדאורייתא וכן נהפך ההיתר להיות איסור ומ"מ אין לוקין אכזית מכותח הבבלי.

ובהמשך נראה עוד כמה שיטות מדין טעם כעיקר והראיות של הראשונים מן הש"ס לכאן ולכאן.

# עוד כמה הערות בסוגיין

בתוס' שבסוף דף מ"ד ע"א מבואר שבקמח בקמח מין בשאינו מינו הרי זה אסור מדאורייתא. ולמד הש"ך ביו"ד סי' ק"ט ס"ק י' שאמנם בדרך כלל בתערובת יבש ביבש מין בשאינו מינו בטל מדאורייתא (רק החמירו מדרבנן) מ"מ קמח בקמח יש לו דין לח בלח. והחוו"ד שם חלק עליו, שאין לתערובת קמח בקמח דין תערובת לח בלח רק דין של תערובת יבש ביבש. ומ"מ אם מרגיש טעם א' באידך אפילו בתערובת יבש ביבש אינו בטל מדאורייתא. ובעזהי"ת כשנלמד הסוגיא של ביטול יבש ביבש נעיין בזה יותר[[37]](#footnote-37).

כל דברי הגמ' כאן הם כמ"ד ב' כתובין הבאין כא' אין מלמדין. ולכן עדיין נשאר לנו שאלה למ"ד ב' כתובים הבאים כא' מלמדים איך יפרנס הסוגיא שלנו. וצ"ע[[38]](#footnote-38). ובעיקר השיטה דב' כתבוים הבאים כא' מלמדים צ"ע, שהרי רש"י כאן ביאר המ"ד דב' כתובים הבאים כא' מלמדים שהטעם בזה משום שאם כוונת התורה ללמד לכה"ת למה כתב רחמנא את שניהם, לילף א' מאידך. וא"כ לכאורה צ"ע מה יאמר המ"ד מלמדים כלפי סברא זו, דלמה באמת כתב את שניהם, ולמה כשכבר יש ג' כתובים אין מלמדים לדעתו. ועל דרך הפשט לכאורה י"ל דהמ"ד מלמדים סבר דיתכן שיש סברא למה התורה כתבה את שניהם. ויל"ע בזה.

עוד ע' בקהלת יעקב (לבעל המשכנ"י) שהעיר מסוגיא שלנו דהנה המ"ב ברסי' ר"י הביא מחלוקת הפוסקים במי ששותה תה או קפה חם ואינו שותה את הכל בכדי שתיית רביעית או בכדי אכילת פרס (שיש מחלוקת מהו השיעור בשתיית משקין) כיון שהוא משקה חם, האם מברך עליהם ברכה אחרונה כיון שזהו דרך שתייתן ולכן יש זמן יותר גדול. והוכיח הקהלת יעקב מן הסוגיא שאינו מברך, שהרי בכותח הבבלי מבואר שאינו חייב באכילת כזית מן החמץ כיון שאינו יכול לאכלו בכדי אכילת פרס, אע"ג שכן הוא דרך אכילתו והאוכלו בכדי אכילת פרס הוי שלא כדרך אכילתו ופטור. וע"כ שהוא שיעור קבוע ואם לא אכל בכדי אכילת פרס לא עבר, וכן אינו חייב לברך, אע"ג שאין הדרך לאכול מאכל כזו בכדי אכילת פרס. ולולא דבריו לכאורה הי' אפשר לחלק, דבשלמא בכותח הבבלי הדרך הוא באמת לאכול כזית משניהם ביחד בכדי אכילת פרס, ולכן לא אזלינן אלא בתר שיעור זה, ולא אזלינן בתר החלק שהוא אסור באכילה בפני עצמו. אבל בתה אין הדרך לשתות את עיקר המשקה בכדי שתיית רביעית, ולכן עדיין אפשר לומר שעובר אפילו אחרי שיעור כדי שתיית רביעית, וכן חייב בברכה אחרונה ובלבד שישתנו כדרכו.

והמ"ב כתב שם שכדי שלא ליכנס לספק ברכות ועדיף להשאיר רביעית לבסוף שאינו כ"כ חם ויכול לשתותו בתוך הזמן ולברך. וע' בשעה"צ שמקור דברי המ"ב מבאר היטב בסי' ר"ד סע' ז', ושם הביא מברכ"י להעיר שמסוגיין לכאורה י"ל דלא מהני עצה זו, דכיון שאין הדרך לשתות אותו הכי ג"כ לא יברך, וכמו שאמרו בכותח הבבלי שאינו עובר אפילו אם אכלו בכדי אכילת פרס כיון שאין זה דרך אכילתו[[39]](#footnote-39). ולולא דבריו לכאורה י"ל שאין שתיית קפה אחרי שהצטנן כ"כ שלא כדרך שתייתו שאינו חייב בברכה אחרונה. וצ"ע.

**דברים שנתחדשו בחזרה**

**מ"ג ע"ב**

תוד"ה כמאן: "דאמשהו דאיסור לחודיה מיחייב" – לכאורה הי' אפשר לדחות שאינו חייב אהקטרת משהו אא"כ הוא בפני עצמו, אבל ע"י תערובת לא. וכ"כ התוס' במס' ע"ז דף ס"ח ע"א בדעת ר"ש שמחייב מלקות אכלשהו שאין זה אלא בפני עצמו אבל ע"י תערובת בעינן הכלל של היתר מצטרף לאיסור. שו"ר הערה זו בתוס' במס' נזיר דף ל"ח ע"א.

שם "עד שיבלע בבשרה" – ע' מש"כ בגמ' שם.

**מ"ד ע"א**

וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא וכו' אמאי פליגי רבנן עליה דר"א בכותח הבבלי – הנה כמה ראשונים (ע' כגון תוס' במס' נזיר על אתר) ביארו הקושיא משום דהכא הוי ע"י תערובת. ומפירש"י לא משמע הכי. וצ"ע דהא מתני' במס' כריתות היא, ורש"י עצמו כתב כן בדיבור הקודם. ולכאורה י"ל לפירש"י שכוונת אביי לומר בדרך תמיה, כלומר עד כמה שאתה ע"כ מודה דכזית בכא"פ דאורייתא, דהא מתני' במס' כריתות היא, אמאי פליגי רבנן עלי' דר"א בכותח הבבלי. ובאמת לאלו המפרשים דהוי ס"ד אמיתי שאולי ע"י תערובת שאני מהו הקושיא דאמאי פליגי עלי' וכו', דהא כמו דס"ד שכה"ג לא אמרינן כזית בכא"פ דאורייתא, אולי באמת הכי סברי רבנן דכותח הבבלי. וכי תימא דהא ר"א סבר שהחיוב משום היתר מצטרף לאיסור, וע"כ לדידי' אינו דאורייתא, וקשה לומר דפליגי בתרתי, אולי י"ל דלעולם סבר ר"א שאין המל"א, ונחלקו אם כזית בכא"פ ע"י תערובת דאורייתא. וצע"ק. וראיתי בתוס' במס' נזיר ל"ו ע"ב ד"ה אי שכנראה התייחסו לזה וביארו שאין לומר כן כיון שלא אשכחן תנאי דפליגי בזה.

הר"ש בטבו"י הביא המחלוקת אם הא דבדנפישי חולין לא אמרינן המל"א אם היינו משום שברובא בטיל או דהוא דין בהמל"א. ואם הוא משום ביטול קשה למה בכזית בכא"פ ניחא, הא גם איהו בטיל ברובא. ובתי' אחד כתב שלעולם אין כזית בכא"פ בטל ברוב מדאורייתא אפילו במין במינו, ומה שמבואר לכאורה בזבחים ע"ח ע"א שמין במינו בטל ברוב מדאורייתא אפילו כשיש כזית בכא"פ, היינו בדבר הנימוח, אבל בחיטין ושעורין דהאי לחודי' קאי והאי לחודי' קאי לא בטל מדאורייתא. ולכאורה כוונתו לחלק בין לח בלח ליבש ביבש, שביבש ביבש אם אכל שיעור איסור עובר ממנ"פ וכשיטת התוס' רי"ד במס' ב"ב, אבל בלח בלח גם התוס' רי"ד מודה.

שם בר"ש כתב דלקי מגזה"כ דמשרת בכה"ת כולה אטעם כעיקר ולא אמרינן שאינו אלא עשה משום דהוי גילוי מילתא בעלמא. והנה אם החידוש של טכ"ע הוא שיש איסור לאכול מאכל שיש לו טעם איסור אע"ג שאינו אוכל את גוף האיסור, שזהו לכאורה הפי' למ"ד נהפך ההיתר להיות איסור, לכאורה ה'גילוי מילתא בעלמא' הוא שמגלים שלא המאכל עצמו אסור אלא כל דבר שיש טעמו. אבל לשיטת הר"ש עצמו דבעינן שיעור של טעם ניחא טפי, דהוי גילוי שגם הטעם יש לו שם חפצא דאיסורא וממילא לוקה עליו כמו המאכל עצמו.

"אלא מאי וכו'" ע' בתוס' דלא גרסינן לי' משום דא"כ מאי ס"ד לאקשויי. ולכאורה יש להקשות עוד יותר מזה, שגם התי' של הגמ' אינו מתרץ.

"ואי אמרת כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא וכו'" ע' תוס' במס' נזיר שפי' דלא מסתבר דמיירי בפחות מכזית בכא"פ. ותמה אני בזה שהרי פי' כגון פלפלין וזנגביל, ולכאורה דבר פשוט הוא דכבא"פ של פלפלין נטל"פ ואינו דאו'. ואולי י"ל שכוונת רש"י שהי' זנגביל ופלפלין ביחד עם מאכלים אחרים ואינו נטל"פ. וצ"ע.

תוד"ה דאיכא: "ויש לומר וכו'" – ע' ר"ש בטבול יום שכתבו תי' אחר, והוא שאע"ג שבדרך הרגיל אין שיעור כזית בכא"פ, מ"מ אם אוכל הרבה בבת אחת יהי' כזית בכא"פ, ובמקפה לא אמרינן 'אי דקשריף וכו'".

תוד"ה אלא: "דגמר מנזיר" – וע"כ היינו משום שלא דריש 'כל', שלדידי' אמנם אין לומר דהא איכא שאור בל תקטירו, דלאביי אינו להיתר מצטרף לאיסור וכמש"כ התוס' לעיל בד"ה כמאן, מ"מ הא איכא גם חמץ והוו ב' כתובים הבאין כא' ואין מלמדין.

ולתירוצם השני הוי דוקא משום דדרשינן כל, שממשרת לומדים עיקר הדין של המל"א וזה הוי לכו"ע אליבא דאביי בכה"ת כולה, רק נחלקו אי דרשינן מ'כל' לרבות אפילו כשיש רוב היתר, דר"א דריש ולכן אמרינן המל"א אפילו כשיש רוב היתר, ורבנן לא דרשי ולכן רק בדלא נפיש היתירא מותר.

ובתוס' במס' נזיר כתבו שתלוי במחלוקת ר"א ורבנן אי דרשינן כל. ולכאורה צ"ע לדידהו שאם המל"א בכל התורה כולה ילפינן מ'כל', משרת למה לי. ואולי ס"ד עכשיו דמשרת ליתן טכ"ע, וקושיית הגמ' שבהמשך "והאי משרת להכי וכו'" הוא שלא אליבא דאביי (שלא כדברי הראשונים שכבתו שהוא לאביי). ובפי' הרא"ש שם בסוף הסוגיא מבואר שלומד מצד השוה של נזיר וחטאת.

מקשין העולם בכגון כותח הבבלי ומקפה של תרומה היכי דמי, אם טכ"ע דאורייתא תיפו"ל משום טכ"ע, ואם טכ"ע לאו דאורייתא ליבטל ולא ליצטרף. ולכאורה י"ל דהנה לענין המל"א אפילו אי בעינן תערובת מ"מ לא בעינן תערובת גמור כגון לח בלח שיש בה משום טכ"ע. ולכן י"ל דמיירי בכה"ג שיש חמץ בעין מעורב בו אבל אינו נותן טעם בכולו, ולכן ליכא ביטול כיון שיש היכר טעם, אבל טכ"ע ג"כ ליכא כיון שאינו עירוב גמור. ונראה שהתוס' סוברים שאם הוא בעין הי' צריך להיות ניכר ואינו מדומע כלל. וזהו הטעם שבאמת לשיטת התוס' אינו מדומע. אבל אולי י"ל שאינו ניכר באופן שאינו מדומע רק באופן שיש היכר טעם אבל אינו נותן טעם בכולו. (וע' מש"כ לעיל בהערה 19 להעיר שלכאורה י"ל שגם לשיטת התוס' יש טעם לומר טכ"ע).

במס' נזיר מקשה הגמ' "ולאביי מעיקרא קא קשיא ליה מאי דקאמר וכו' כל הלין תיובתא" וע"ש בתוס' שפירשו שקשה שמעיקרא ר"ל שלומדים ממשרת לכה"ת כולה ועכשיו שואל שלא נלמד המל"א ממשרת כלל כיון שהוא לטכ"ע. ולכאורה צ"ע לפמש"כ התוס' בנזיר ל"ו ע"ב אי שהלימוד לכה"ת כולה מ'כל'. ולכאורה י"ל שכוונת התוס' שממשרת לא היינו לומדים לכה"ת כולה, אבל אחרי שיש גם גזה"כ של כל לומדים לכה"ת כולה.

**מ"ד ע"ב**

"שרה ענבים במים" – ע' בתוס' במס' נזיר דלא גרסינן דתניא כיון שא"כ איך אפשר לומר כזית בכא"פ דאורייתא, והסיק ולפי מאי דפרישית ניחא, בהגהות הר"ב רנשבורג פי' שכוונתם לדבריהם לעיל ל"ו ע"ב ד"ה וכזית. ור"ל שהרשב"ם פי' דס"ד דטכ"ע דאורייתא רק לא אומרים נהפך. וכאן התוס' אומרים דס"ד דלא אמרינן טכ"ע. וכמדומה לי שכן פי' גם בנחל"ד.

שאם שרה ענבים במים ויש בהן טעם יין חייב – לשון חייב משמע שלא כשיטת ר"י מאורליינ"ש שסבר שטכ"ע דאורייתא רק לאיסור עשה.

דלמא מיין לחודי' – צ"ע כיון דפשיטא לי' לגמ' דסבר ר"ע טכ"ע דאורייתא, האיך אפשר לומר צירוף לענין יין למאן דאמר דאמרינן נהפך ויש לאו בטכ"ע.

כלאים נמי וכו' – יש בזה מידת חידוש לפי מה שיסד לנו במשנת ר' אהרן למס' יבמות ששונה האיסור כלאים מאיסור בב"ח, שבב"ח החלב והבשר אוסרים א' לשני, ואילו בכלאים אין אוסרים א' לשני רק שיש איסור שיהיו שניהם ביחד. ומ"מ אינו קושיא כיון שכל א' לבדו מותר וביחד אסורים באיזה אופן שיהי'.

תוד"ה ורבנן: "ור"ע סבר וכו' לא פגמה כלל" - ע' בדבריהם במס' ע"ז ס"ז ע"ב שיש עוד מהלך שגם ר"ע סבר פגמה פורתא רק שאינו מחלק בין פגמה פורתא ללא פגמה.

**מ"ה ע"א**

עד שיבלע בבשר – התוס' לעיל בדף מ"ג ע"ב פירשו שמכאן דבעינן מעורב להיתר מצטרף לאיסור. ולכאורה כוונתם דהא ד'יכול אפילו לא בלעה' היינו דסד"א שחייב בהמל"א אפילו שלא ע"י תערובת, וקמ"ל דבעינן ע"י תערובת, שזהו הלימוד של עד דיבלע בבשרה. ולכאורה לשיטת רש"י שפיר י"ל שהס"ד לא היתה משום המל"א כלל רק משום שהנגיעה פוסלת כמו בטומאה וטהרה, וקמ"ל שאינו אסור אא"כ יש בה מבליעת השני. ולתוס' צ"ל דאע"ג דהוו נזיר וחטאת ב' כתובים הבאין כא' ואין מלמדין, מ"מ אחרי שנתחדש בא' מהם דבעינן בלע הוי גילוי מילתא בעלמא לכולהו.

אינו מבואר בגמ' לאביי דסבר לכה"פ לר"ע דילפינן דהמל"א בכל התורה כולה למה לא הוו חטאת ונזיר ב' כתובים הבאין כא' ואין מלמדין. והתוס' במס' נזיר ל"ז ע"א ד"ה אלא כתבו בביאור דברי הגמ' שאביי הדר בי' ולית לי' המל"א בכה"ת כולה. ובפי' הרא"ש שם בסוף הסוגיא מבואר שאביי סבר כסברת הגמ' המוזכר רק במס' נזיר (הביאו גם התוס') שיש צירכותא גם בנזיר ולא הוו ב' כתובים הבאים כא' שאין מלמדין.

תוד"ה משום: "אמאי לא קאמר נזיר וחמץ וכו'" – התוס' לעיל בדף מ"ד ע"א ד"ה אלא כתבו דהנהו מיצרך צריכי, חד לעיקר דין המל"א וחד שאומרים כן אפילו כשיש רוב היתר. וזה אין לומר בנזיר וחטאת שהרי אי אפשר ללמוד מחטאת הדין השני של רוב היתר. וצ"ע.

**שיעור ה'**

# בדין ביצה מעוף טמא, והא דהוו מיא דביעא בעלמא

מבואר בגמ' דלעיל שביצה בטלה בששים כנגדו. ונראה להקדים מהו זה השיעור ששים. ועיקר היסוד שלו שאם יש תערובת לח בלח בשיעור ששים של היתר כנגד האיסור, אע"ג דמיירי במין בשאינו מינו, מ"מ בשיעור זה אפשר להקל ולסמוך שלא יהא בו טעם איסור. ובהמשך הסוגיות נראה שיש גם מושג של שיעור ביטול ששים בעצם. ואכמ"ל בזה. ומ"מ כיון שהשיעור ששים מבוסס על זה שאם הוא פחות מששים צריכים לחשוש שהוא נותן טעם, ע"כ חזינן שיש לחשוש מטעם איסור היוצא מביצה של איסור. ולכן שאל ר' אידי בר אבין את אביי בזה דהא אמרי אינשי 'כי מיא דביעי בעלמא', ור"ל שכך היו אומרים אנשים לתאר דבר שאין לו טעם לומר שהוא כמו המים של הביצים. והיינו סימן שאין הביצים נותנים טעם. וא"כ למה צריכים ששים כנגדו. ומתרצת הגמ' שהגמ' שהצריך ששים מיירי בביצה שיש בה אפרוח, ולעולם ביצה מעוף טמא דלית לי' אלא חלבון וחלמון אינו נותן טעם ואינו צריך ששים. ובהמשך הגמ' רצו לדחות אוקימתא זו, ושלעולם ביצה אוסרת, מ"מ הגמ' דוחה את דחיי'. והמשמעות הפשוטה של הגמ' שבאמת סתם ביצה אינו צריך ששים לבטלו, רק ביצת אפרוח. אבל יש ראשונים שנוקטים שמכיון שלבסוף רצו לומר שאין הוכחה דמיירי בביצה שיש בה אפרוח, הכי קיי"ל ולא אזלינן בתר לשון בני אדם וגם ביצה ממש אוסרת. והרמ"א באמת החמיר כמו שיטה זו שלא במקום הפסד מרובה.

ויל"ע מהו הטעם שאין הביצה נותנת טעם לאסור. והנה התוס' ועוד ראשונים מביאים מן הירושלמי דהא דאמרינן בגמ' שביצת עוף טמא אינו צריך ששים, היינו כשאינה קלופה, אבל קלופה צריך ששים. ונראה לכאורה מזה שהטעם שביצה אינה אוסרת אינו בגלל שאין לחלבון וחלמון של הביצה טעם להפליט בעצם, רק משום שיש דבר המפריד בין הביצה לתבשיל שהוא הקליפה, ולכן אין הטעם יוצא מן הביצה לתבשיל. וכי תימא דא"כ למה שונה ביצה שיש בה אפרוח, הא גם לה יש קליפה המפרידה בין הטעם האוסר לתבשיל. תי' בזה הרמב"ן דכיון שיש בה אפרוח כבר השתנה הקליפה באופן שטעם יכול לעבור דרכו.

והנה הרמב"ן בסוף דבריו הבין מסתימת לשון הבבלי שהביצה אינה אוסרת אפילו אם היא קלופה. ולכאורה הי' אפשר לומר לפי זה שהטעם שאין ביצה אוסרת אינו משום הקליפה, רק משום שאין לחלבון וחלמון טעם. אמנם מן הרמב"ן מבואר שאין זה הטעם, רק משום שההחום גורם שהביצה תהא 'סולדת' ולכן אינה נותנת טעם. (ויש להסתפק מהו הכוונה של סולדת. בהערות לרמב"ן ציינו לדברי הגמ' שבמס' גיטין דף נ"ז ע"א דמיירי בביצה וכתב שביצה סולד ופירש"י שם שהוא מתייבש. וא"כ י"ל שזהו ג"כ כוונת הרמב"ן שהוא מתייבש ומשו"ה אינו נותן טעם. א"נ י"ל שכוונתו לגמ' שבמס' שבת דף מ' ע"ב ששם פירש"י סולדת שהולכת אחור, וא"כ י"ל שכוונת הרמב"ן שמכח החום הרי הטעם חוזרת אחור ואינה אוסרת. וצ"ע). ולכאורה נראה שלעולם גם לפי הצד הזה סבר הרמב"ן שיש לחלבון וחלמון טעם, רק שגם במקרה כזה יש דבר המפריד ומונע טעם מלעבור. ולכאורה נפק"מ שאם הביצה היתה כבושה או מלוחה וליכא חום, יהא הדין שביצה קלופה אוסרת אפילו למסקנת דברי הרמב"ן. ומ"מ מבואר שלעולם החילוק בין ביצה לשארי הדברים הוא משום שיש דבר המונע טעם מלעבור.

והנה רש"י בדף צ"ח ע"א ד"ה אפרוח פי' הטעם שאוסר כשיש אפרוח בפנים משום "שהבשר נותן טעם". ולשון זה לא משמע כביאורו של הרמב"ן, רק שיש חילוק בין הפנים של סתם ביצה לפנים של ביצה שיש בה אפרוח, שאפרוח נותן טעם וחלבון וחלמון אינם נותנים טעם. וכן ראיתי שמדייקים מדברי התוס' דלא כרמב"ן, שהרי התוס' כתבו שלאו דוקא כשיש בה אפרוח צריכים ששים, אלא אפילו אם נמצא בה דם צריך ששים כיון דשדא בה תיכלא בכולה. ולכאורה לא שמענו שגם אם יש דם הקליפה משתנה באופן שטעם עובר דרכו. וא"כ לכאורה י"ל שהתוס' סוברים כמו רש"י, שהטעם שזה אסור וזה לא משום שלזה יש טעם ולזה לא. וכן משמע מהא דנתנו טעם משום דשדי תיכלא ומשמע מדברי רש"י ותוס' שהחילוק בין ביצה לשארי הדברים משום שלחלבון וחלמון אין טעם, רק לדברים אחרים. ויש בזה לכאורה נפק"מ בביאור המימרא ד'כי מיא דביעי בעלמא'. דלפי הפירוש הראשון י"ל שכוונת המימרא למים שבישלו בה את הביצים. אבל לפי' השני אפשר לומר שכוונת המימרא לחלבון הביצה עצמה.

אלא דהנה התוס' עצמם כתבו לחלק בין קלופה לשאינה קלופה. ואם כל הטעם לחלק בין זה לזה משום שלזה יש טעם ולזה אין, מאי שנא קלופה משאינה קלופה. וע"כ צריכים לומר שלעולם תרוייהו איתנהו בי', דעיקר החילוק בין ביצה לשארי הדברים הוא משום שזה טעמו קלוש וזה טעמו חזק. רק שגם טעם קלוש יכול לאסור וצריך ששים. אבל טעם קלוש שצריך לעבור דרך קליפה אין לה כח לאסור[[40]](#footnote-40). וזהו בהדיא דלא כרמב"ן, שהרי הרמב"ן הי' צריך לומר שבביצת אפרוח הטעם לאסור משום חלישת הקליפה. ויוצא מחלוקת בין הרמב"ן לרש"י ותוס' לענין החילוק בין ביצה לשארי הדברים, שלתוס' הוא תלוי בקלישת טעם הפנים, ולרמב"ן תלוי בקליפה המפרידה.

ונחלקו האחרונים מה הדין בכגון ביצה שאיסורה במשהו, כגון איסור שיש לה מתירין, האם ביצה יאסור אותו או לא. ולרמב"ן לכאורה יהא הדין שאינו אוסר, דהא הטעם להתיר משום שאין הטעם עובר את הקליפה. וכן משמע שם ברמב"ן שאין טעם עובר כלל. אבל לרש"י ותוס' י"ל שלעולם משהו עובר, רק שאינו מספיק לאסור. ולכן בדבר שאינו צריך טעם ואוסר במשהו לעולם יהא אסור. וכן משמע מאו"ז (עבודה זרה סי' רנ"ג) ומן המאירי בסוגיין ע"ש לשונו[[41]](#footnote-41).

# ההוא כזיתא דתרבא וכו'

איתא בגמ' "ההוא כזיתא תרבא דנפל בדיקולא דבשרא, סבר רב אסי לשעוריה במאי דבלע דיקולא, אמרי ליה רבנן לרב אשי אטו דהיתרא בלע, דאיסורא לא בלע". ופירש"י דדיקולא היינו כלי שמבשלין בה בשר, וע' בתוס' איך זה נכנס בלשון דיקולא. וביאר הרשב"א ביאר שרש"י הי' מוכרח לפרש כן ולא פי' שדיקולא הוא סל העשוי מעץ (שהוא הפשטות של לשון דיקולא) משום שלדידי' ע"כ צריך להיות דמיירי ע"י בישול. וא"א לומר דמיירי במליחה, משום דסבר רש"י דלא מהני להתיר ס' במליחה כיון שאין האיסור מפעפע בכולו כדי להתיר. וכן אין לומר דמיירי בביטול החתיכות עצמן, שהרי יש כאן מין במינו, ושיטת רש"י דקיי"ל שמין במינו לא בטל (והוא דין אחר ולא שייך לדיני טעם כעיקר).

ורש"י פי' דמיירי באופן שעכשיו אין שיעור בהיתר לבטל את האיסור. ומ"מ ס"ד שיכול הוא לבטל האיסור ע"י צירוף ההיתר שבלע הקדירה. וקס"ד שיש טעם לומר שבלע מספיק היתר לעומת האיסור כדי להתיר. ובזה דחו רבנן שמה"ת שיש בדפנות של הקדירה רק היתר כדי לבטל את האיסור, הא כמו שבלע היתר בלע גם איסור. והריטב"א התקשה לפירש"י שאם כדבריו מאי קס"ד לגמ' מעיקרא. ופי' שמעשה שהי' שידעו כמה בשר של היתר הי' אע"פ שלא ידעו כמה איסור הי' מעיקרא. והי' מספיק היתר מעיקרא לבטל השיעור איסור שיש לנו עכשיו לפנינו. ולכן סבר ר' אשי למימר שאין לנו לדון אלא במה שעינינו רואות, וכיון שאנחנו יודעים שמעיקרא הי' שיעור כדי לבטל, וגם עכשיו אין אנו יודעים דליכא שיעור לבטל, יתכן שיש במה שבלע הקדירה כדי להתיר האיסור, אפשר להקל ולבטל ע"פ השיעור היתר שהי' מעיקרא. ורבנן דוחים, שיש הסתברות שהקדירה בלעה לפי חשבון, וכיון שבלע שיעור מן ההיתר כמו שעינינו רואות, יש לנו לומר שבלע גם מן האיסור. ולכן אנחנו חייבים לומר שגם מעיקרא לא הי' שיעור בהיתר לבטל את האיסור כיון שגם חתיכת האיסור הי' יותר גדול.

ומשמעות הריטב"א שזהו רק קולא מדרבנן, ע"ש כמה טעמים שאפשר להקל בזה. ומשמע שמעיקר הדין לא היינו הולכים אחר הידוע בלבד. אבל הרמב"ן כתב כעין פי' זה רק במליחה ולא בבישול משום שהבין דמיירי בסל מלשון דיקולא וכנ"ל (וצ"ע שהרי הרמב"ן סבר שאין החלב מפעפע באופן שאפשר לבטל בששים. וע' במאירי), והרמב"ן לא הדגיש דקס"ד הכי רק משום שהוא קולא בדין דרבנן. ומשמע דמעיקר הדין אמרינן הכי. וחזינן שמעיקר הדין יש לנו להקל ע"פ הידוע אע"פ שע"פ האינו יודע הי' אסור. אפילו לריטב"א י"ל שהוא דין מעיקר הדין רק שיש לנו כלל שאומר שכמו שבלע היתרא בלע איסורא, אבל אלמלא כלל זה אפשר לומר מעיקר הדין מותר, והא דהדגיש שהוא קולא מדרבנן י"ל משום שסבר דמעיקרא ג"כ ידענו מכלל זה רק דס"ד שאפשר להקל בדינים דרבנן.

# ההוא פלגא דזיתא דתרבא וכו'

בגמ' מבואר שרצה ר' אשי להתיר חצי זית חלב שנפל לשלשים חצאי ביצים של היתר. ואמרו לו שאין לו לזלזל בשיעורים דרבנן, ועוד דהרי ר' יוחנן סבר דחצי שיעור אסור מן התורה. ותמה רע"א שמשמעת הגמ' היא שלשיטת ר"ל דסבר חצי שיעור אסור מדרבנן אין כאן איסור מן התורה. וצ"ע דהא טעם כעיקר דאורייתא. ולאלו הסוברים דאע"ג שטעם כעיקר דאורייתא אפ"ה אינו עובר אא"כ אוכל שיעור טעם, הכא דליכא סה"כ אלא חצי זית לא יעבור אליבא דר"ל אע"ג שטעם כעיקר מדאורייתא, דלא יהא טעמו גדול מעיקרו. אבל למ"ד דטעם כעיקר דאורייתא ונהפך ההיתר להיות איסור, עדיין תיקשי, דהא כיון שנהפך גם ההיתר להיות איסור שפיר יש כאן שיעור אפילו אליבא דר' יוחנן. ובשלמא לשיטת רש"י לא קשה, דאע"ג דסבר שנהפך ההיתר להיות איסור למ"ד טעם כעיקר דאורייתא, מ"מ הרי רש"י בסוף הסוגיא במס' פסחים סבר דרבנן דכותח הבבלי לא סברי דאמרינן טעם כעיקר והכי קיי"ל. וא"כ לא קשה מידי בסוגיא דידן די"ל שהוא אליבא דהלכתא דקיי"ל בה טעם כעיקר לאו דאורייתא. אבל לר"ת דסבר דקיי"ל דטעם כעיקר דאורייתא, וכן סבר שאם טעם כעיקר אז גם ההיתר נהפך להיות איסור מא"ל. ורע"א השאיר קושיא זו בצ"ע.

והנה הרא"ש כאן באות ל"א הביא שיטת רבינו חיים כהן שאמנם נהפך ההיתר להיות איסור, מ"מ לא אמרינן טעם כעיקר אא"כ יש בה כזית בכדי אכילת פרס "כיון שיש כ"כ מן האיסור שבתוך אכילת פרס אוכל כזית נעשה כולו איסור. וע' ב"י בסי' צ"ח שהעיר שלא ידוע לנו מי שחולק עליו בזה. ובחזו"א יו"ד סי' כ"ד ס"ק ה' הוכיח מכח הגמ' כאן דע"כ ליכא למ"ד טעם כעיקר ונהפך ההיתר להיות איסור אם לא נפל בה כזית בכדי אכילת פרס, ולכן גם לר"ת בעינן לי' לכזית ובלי זה אינו עובר מדאורייתא אליבא דר"ל.

ושיטת ר' חיים כהן טעמא בעי, דלכאורה למה צריך כזית של טעם כדי לאסור מדין טעם כעיקר, הא לכאורה ביאור השיטה שסוברת שנהפך ההיתר להיות איסור הוא משום שכל מאכל שיש בה טעם איסור הרי הוא בעצמו חפצא של איסור. ולכן כיון שטועם איסור מה איכפת לן אם הטעם הוא משום נפילת כזית או חצי זית. ובמנחת כהן כתב שהוא משום דבעינן טעם חשוב, ורק בשיעורא דכזית לכל פרס יש טעם מספיק חשוב כדי לאסור. ולכאורה יוצא לשיטתו שאין צורך בכזית בעצם, ואפילו חצי זית בחצי פרס ג"כ יהא דאורייתא. ואינו במשמע, רק משמע שהוא דין בשיעור כזית ממש.

ומצאתי לחי' רבינו חיים הלוי (פט"ו מהל' מאכ"א ד"ה ולפ"ז) שכתב בטעם דבעינן שיעור כזית לומר טעם כעיקר "דבעינן בי' דין אכילה לעצם חלות השם טכע"ק, א"כ גם אם חסר בי' שיעורא דאכילה ג"כ לא חלה בי' עצם השם של טכע"ק, ול"ד לח"ש דכה"ת כולה, דשם איסור שעל החפץ ממילא הוא, והדין שיעורין הוא לענין אזהרת אכילתו, משא"כ הכא דבלא דין אכילה אין זה טכע"ק כלל, א"כ ממילא דגם בחסרון שיעורי' ג"כ לא חלה בי' שמא דטכע"ק". וראיתי מי שכתב בזה גם סברא אחרת, והוא שאין הענין של טעם כעיקר משום שטועם טעם איסור במאכליו, רק משום שיש לו תערובת שאפשר על ידו לעבור אאיסור של אכילת כזית מן האיסור. ובזה אמרינן דכיון שיכול לעבור ע"י אכילת כזית מעצם האיסור, אמרינן שלכל התערובת יש את הדין הזה, וע"י אכילת כל כזית ממנו עבר, אבל בתערובת שאי אפשר לעבור אאכילת כזית מעצם האיסור, א"א לעבור ג"כ אטעמו[[42]](#footnote-42). ונפק"מ בין הפירושים בכגון כותח הבבלי. שאם כביאורו של המנח"כ לכאורה שפיר י"ל שעובר משום דטעם כעיקר ונהפך כולו להיות איסור, דהא יש כזית לכל פרס. אבל לפי הביאור האחרון לכאורה לא יעבור, דכיון שאינו יכול לבא לידי אכילת כזית בכדי אכילת פרס בעבירה, דהא אי אכיל לי' באפי נפשי' הוי שלא כדרך אכילתו, א"כ לא יהא בו דין טעם כעיקר ונהפך. וא"כ כיון שחזינן מרש"י שלמ"ד טעם כעיקר דאורייתא ע"כ הא דכותח הבבלי ג"כ לוקין עליו, ולכן הי' מוכרח לומר דע"כ רבנן דכותח הבבלי סוברים שטעם כעיקר לאו דאורייתא. ע"כ צריכים לומר כביאורו של המנח"כ. ואולי ר' חיים אינו סובר כמו רש"י בנקודה זו, ולרש"י עצמו הא קיי"ל דטעם כעיקר לאו דאורייתא. ויל"ע בזה יותר בהמשך הדברים.

ומ"מ לענין סוגיא דידן הא ניחא לשיטת ר' חיים כהן, אבל מהרא"ש בסוף הלכות חלה מבואר דסבירא לי' אליבא דר"ת דאמרנן נהפך אפילו אם לא נפל כזית בכדי אכילת פרס, וא"כ לדידי' עדיין תיקשי. ונראה שיש בזה ג"כ תי' אחר. דהנה הבאנו לעיל שיש מי שאומר שאפילו למ"ד חצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ אם הוא ע"י תערובת אינו אסור מדאורייתא. וביארו שמשו"ה לא הי' קשה בהא דקופות שיש מ"ד שכזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא ולא אמרינן דהרי חצי שיעור אסור מן התורה. והר"ש בטבו"י דחה סברא זו מכח הגמ' כאן, דהרי הכא מיירי בחצי שיעור ע"י תערובת, ומ"מ קאמר הגמ' דאי אפשר להקל כיון שר' יוחנן סבר דחצי שיעור אסור מן התורה. ורע"א תמה על דברי הר"ש, שהרי לפי דבריו גם אילו הי' נופל כזית שלם לתוך שלשים חצאי זיתים ג"כ לא הי' צריך להיות מדאורייתא כיון שסוף כל סוף ליכא בתערובת כזית של איסור בתוך כדי אכילת פרס, וא"כ למה אמרו חצי זית אפילו זית שלם. והוכיח מזה רע"א דע"כ אין קושיית הגמ' משום החצי זית שיש בתערובת עכשיו, רק משום חומרת החצי זית שהי' בשעת נפילה לתערובת שאנחנו רוצים עכשיו לבטלו[[43]](#footnote-43), וזה הרי לא הי' בתערובת. ולכן נשאר רע"א בצ"ע בהוכחת הר"ש.

ונראה לעוק"ד להביא ראי' לפירושו של רע"א מדברי התוס' במס' ביצה דף ד' ע"ב. דשיטת התוס' שם שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה. אמנם הנ"מ באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, אבל יש לו עיקר מן התורה אין מבטלין לכתחילה. והוכיחו את זה מן הסוגיא שלנו, שלא הקילו בחצי זית של חלב שנכנס לתערובת לבטל האיסור לכתחילה. וע"ש בצל"ח שתמה על דבריהם, דהא בסוגיין הסיקו שהוא אסור מדאורייתא משום שחצי שיעור אסור מן התורה. ושם בהגהות מהר"ץ חיות תי', שלעולם למסקנת הגמ' התערובת אינו אסור אלא מדרבנן ומשום שחצי שיעור ע"י תערובת אינו אסור אלא מדרבנן וכנ"ל, וכוונת הגמ' שהאיסור אנחנו רוצים לבטל הוא דאורייתא, וכביאורו של רע"א הנ"ל.

ויש לזה עוד מקור מדברי הגר"א. שהרי בביאור הגר"א מיו"ד רסי' צ"ח הוכיח מסוגיין דע"כ חלב ובשר לא הוי מין בשאינו מינו רק מין במינו. וטעמא דילי' משום דאילו הי' איסור דאורייתא לא היו מקילים אפילו מעיקרא לבטלו בשלשים. ושוב לדעת הגר"א צ"ע שאם הוא מין במינו מאי אהני לן שחצי שיעור אסור מן התורה, הא מדאורייתא ברובא בטיל. וע"כ גם הגר"א יפרש כנ"ל.

ועכ"פ לפי דברי הסוברים דחלב ובשר הוו מין במינו ג"כ מיושב הקושיא למ"ד טעם כעיקר דאורייתא ואמרינן נהפך, דלעולם אין התערובת אסור מדאורייתא כיון שהוא מין במינו. וכוונת הגמ' בהא דחצי שיעור אסור מן התורה היינו שמחמירים על האיסור שנפל בה שאנחנו רוצים עכשיו לבטלו וכמש"כ הגרע"א.

ולענין הקושיא של רע"א האמת היא שאיני יודע אם הבנתי אותו כראוי. שקושייתו היא למה אמרו פלגא דזיתא, הא אפילו זית שלם כיון שסוף סוף בתערובת לא יהי' כזית בכדי אכילת פרס. ולכאורה אינו מובן, דאיך אפשר לו לגמ' לומר דנפל בה כזית, הא מעשה שהי' כך הי' שנפל בה חצי זית. ולכאורה כוונתו רע"א שמזה שהדגישו שהי' חצי זית משמע שזהו נפק"מ לדינא, דאל"כ הול"ל לגמ' לומר רק ההוא תרבא שנפל לתוך ל' כמותו. ומ"מ לדעת הר"ש אולי יש מקום לומר דאה"נ ולא הי' צריך להיות חצי זית חלב עד כמה שבתערובת ליכא כזית בכדי אכילת פרס, אבל מעשה שהי' כך הי' בחצי זית. וצ"ע.

ומ"מ כיון שע"פ הנ"ל קושיית הגמ' מן הכזית דמעיקרא ולא מן התערובת, אולי הי' עולה על הדעת לומר דאה"נ ואם יתערב יהא אסור משום דטכ"ע דאורייתא, אבל אין כוונת הגמ' אלא מן הכזית דמעיקרא. אמנם נראה פשוט שרע"א (לשיטתו) ג"כ עמד על זה, רק סבר דזה לבד שהכזית דמעיקרא הוי דרבנן אינו מספיק אם עצם התערובת יהא מדאורייתא, וכ"ש הוא. אמנם עדיין י"ל כמש"כ הגר"א דחלב ובשר ע"כ הוו מין במינו, ולכן ליכא טכ"ע מדאורייתא. ומשו"ה לר"ל ניחא. וע"כ רע"א הקשה למ"ד דחלב ובשר הוו מין בשא"מ.

**שיעור ו'**

# ביאור השיטה דביצה צריך שיעור ס"א

מבואר בגמ' שיש שיטה הסוברת שביצה האוסרת את התבשיל אינו מותר כשיש ס' כנגדו רק כשיש ס"א. וע' ברמב"ן בדף צ"ז ע"ב שהביא לשיטה זו ד' טעמים.

1. שהוא משום שיש לביצה חשיבות ולכן החמירו בה יותר (וכן לכאורה מבואר ברמב"ם, ואע"ג שקראוהו ברי' אינו ממש וכדמבואר בראשונים שחלקו על הרשב"א כאן בסוגיא).
2. שבאמת הוא חולק על כל הדין של ס' ומצריך ס"א בכל האיסורין.
3. שבכל האיסורין לא נאמר הדין שבס' מותר רק בס' ועוד, וכיון שעוד א' בביצים הוא ס"א אמרו שצריך ס"א.
4. משום שכשיש ביצים של היתר ואיסור, קשה לשער ביצים בס' כיון שיש גדולות וקטנות, ויתכן שלא יהא ס' בהיתר לעומת האיסור כיון שבהיתר היו ביצים קטנות והאיסור ביצה גדולה.

ולעיל בדף צ"ז ע"ב בתוד"ה ביצה הקשו בתוס' מהו החידוש שביצה בס', ותי' שיש חידוש כיון שיש ביצה שאינו צריך ס' (כגון ביצה חי' שאין בה אפרוח) יש חידוש שיש ביצה שצריך ס' (פי' שיש בה אפרוח). והקשה שם רע"א דלכאורה קמ"ל שאינו צריך ס"א וכמו השיטה המוזכרת כאן. ולכאורה הי' אפשר לומר שהדבר תלוי בביאורים הנ"ל, שאם הוא דין בכל האיסורים שפיר הקשה, דדלמא גיד שאני וכחל הרי אינו צריך ס'. אבל אם הוא משום שיש גדולים וקטנים, דלמא כאן משמע שאינו ביצה בעוד ביצים רק בתבשיל אחר, וכמו בכחל דלא מיירי בעוד כחלין. אלא שמדברי רע"א שם מבואר שהקשה לפי הביאור שיש גדולים וקטנים. ויתכן משום שאותו לשון שיש בדף צ"ח יש גם בדף צ"ז, וכמו ששם מיירי בעוד ביצים הה"נ הכא. וצ"ע.

# אבא לא שיער במ"ז וכו'

בסוגיא זו פירש"י ב' פירושים בשיטת רש"י. או דכוונתו להתיר לבטל במ"ז ומ"ה, או שכוונתו שאי אפשר להתיר במ"ז ומ"ה. וכתב רש"י שלפי הפירוש שרצה לבטל בפחות מששים ע"כ מיירי בחצי זית. וכן מבואר בעוד ראשונים. ולכאורה זהו ג"כ מקור לפירושו של רע"א שהזכרנו בשיעור הקודם, שלא רצו לבטל כשנפל זית שלם אע"ג שבתערובת ליכא אלא בא' במ"ה או במ"ז והוא פחות מכזית בכדי אכילת פרס. וע"כ שהטעם שלא להקל הוא משום שדבר שחייבין עליו מלקות נפל בו מעיקרא ולא איכפת לן זה שעכשיו הוא פחות מבכזית בכדי אכילת פרס. ולפש"כ לעיל לשיטת הר"ש בטבו"י לכאורה אפילו לפי הפירוש הזה יכול להיות דמיירי בכה"ג שנפל בו כזית כיון שסוף סוף לא יהא בו כזית בכדי אכילת פרס.

# קושיית הרשב"א באיסור דמין במינו במשהו אליבא דרש"י

בחי' הרשב"א בסוגיין ד"ה ואי קשיא הקשה לרש"י שכתב לקמן דף ק"ט ע"א דקיי"ל כר' יהודה דמין במינו לא בטל לכאורה צ"ע, דמבואר שלר' יהודה גם טעם של מינו אוסר מינו, והרי רש"י סבר דקיי"ל כמ"ד טכ"ע לאו' דאו'. ותי' הרשב"א שאפילו אם טעם כעיקר לאו דאורייתא מ"מ אם מין במינו לא בטל גם טעמא לא בטיל. ולכאורה כוונת דבריו כשיטה הסוברת שאפילו טעמו ולא ממשו אינו מותר אלא כשיש רוב ומשום דאמרינן אחרי רבים להטות, אבל כשאי אפשר לבטל מדין אחרי רבים להטות גם טעם אינו מותר. וכן לכאורה הבין רע"א (דו"ח חולין דרוש ח' אות ו') אלא שהקשה על זה דא"כ הרי זה סותר את דברי הרשב"א במקומות אחרות שמבואר שם שאם טכ"ע לאו דאורייתא גם ביטול אינו צריך (ע' דף צ"ז ד"ה הא דאיבעי). ולכאורה י"ל באופן אחר קצת, שאפילו את"ל שאין צריך הכלל של ביטול ברוב לטעם כיון שאינו בעין, מ"מ לענין משהו גם דבר שאינו צריך ביטול אוסר. וכן לכאורה משמע מלשון הרשב"א. ויתכן שיש לנו דוגמא לדבר זה שמה שאנחנו מוצאים שיטה שאמנם נטל"פ אינו אוסר, מ"מ בדברים האוסרים במשהו כגון חמץ בפסח גם נטל"פ אוסר כיון שמשהו מיהא הוי. ויל"ע בזה יותר בהמשך הדברים.

# שיעור ששים ומאה וסוגיית זרוע בשילה – שיטת רש"י

בסוף העמוד מביא הגמ' מחלוקת אמוראים בדעת ר' יהושע בן לוי משום בר קפרא, דר' חייא בר אבא סבר בדעתו שכל איסורין שבתורה בטלין בששים, ור' אסי סבר שהשיעור הוא במאה. ומבואר בגמ' ששניהם למדו שיעור זה מן הפסוק דזרוע בשילה דמיירי באיל שלמים שהנזיר מביא בסוף ימי נזירותו, ויש בה חלק הנאכל לבעלים, וגם הזרוע שאינו נאכל אלא לכהנים. ואע"פ שזר אינו מותר לאכול הזרוע, מ"מ לכמה תנאים הדין הוא שמבשלים שאר האיל ביחד עם הזרוע. ולכאורה צ"ע למה דבר זה יהא מותר הא בשר האיל בולע טעם איסור מן הזרוע. ומזה למדו דע"כ אם יש שיעור ס' או ק' בהיתר כנגד האיסור אין צריך לחשוש. והמחלוקת אם השיעור הוא בס' או בק' תלוי אם העצמות נכנסים לחשבון האיסור וההיתר או לא. ויל"ע מהו יסוד הדין שלמדנו מזרוע בשילה.

והנה בשיעור הקודם הדגשנו שהשיעור של ס' הוא השערה של כמות ההיתר שצריכים כדי להיות בטוחים שאין טעם איסור בהיתר. וזה מבואר מקושיית הגמ' דלמה ביצה צריך ששים כיון דלא יהיב טעמא. וכן מבואר בגמ' דלעיל בתחילת דף צ"ז ע"ב, שאם יש תערובת של מין בשאינו מינו ולית לן קפילא שמותר לסמוך על זה שיש ס'. הרי שיש השערה שאם יש ס' לא חיישינן לטעם, דהא אם יש טעם אסור, דטעמא לא בטיל. ולכאורה משו"ה נקטו התוס' ועוד הרבה ראשונים שהלימוד מזרוע בשילה אינו אלא אסמכתא בעלמא, ועיקר דין ששים או מאה הוא השערת חז"ל מהו השיעור שצריכים להיות בטוחים שאין בה טעם.

אמנם למדו האחרונים בדעת רש"י שהוא סובר שהוא לימוד גמור מזרוע בשילה, וכן נראה שלמד בחי' הריטב"א בדעתו. והביאו שכן מדויק בדברי רש"י בד' מקומות. א' מהם רש"י כאן בדף צ"ח ע"א ד"ה ושניהם, ששם הקשה רש"י דאי גמרינן מזרוע בשילה לבטל בס', למה לא ילפינן שבטל בס' גם בדאיכא טעם. ותי' שהוא משום חומרא דרבנן. ואילו הי' כאן לימוד שאינו גמור והכל השערה של חז"ל שאין כאן טעם, אין כאן ב' ענינים, ולמה משמע מרש"י שיש ב' ענינים, א' הנלמד מזרוע בשילה ועוד חומרא דרבנן של טעם. הרי דמשמע שהלימוד דזרוע בשילה אליבא דרש"י הוא לימוד גמור. ועוד ברש"י לקמן דף ק"ח ע"א ד"ה אי חידוש הוא "דכיון דלאו חידוש הוא גמרינן לי' מזרוע בשילה". ואם הוא אסמכתא בעלמא לא הי' צריך להיות כ"כ תלוי אם בשר בחלב חידוש הוא או לא, דהא מ"מ אין כאן ילפותא גמורה. וכה"ג מדויק גם מרש"י שם בד"ה אמר לי' רבא. וכן הנה בגמ' אמרו שהלימוד של ס' או ק' מזרוע בשילה ילפינן אע"ג דזרוע בשילה חידוש הוא כיון שלמידין ממנו חומרא "דמדאורייתא ברובא בטיל". ולכאורה זהו סמך גדול לשיטת התוס' שאין כאן לימוד גמור, שמשמע שזה נכון אפילו למסקנא דמדאורייתא הכי הוי ולא דס"ד הכי. אמנם ברש"י צ"ח ע"ב ד"ה דמדאורייתא הדגיש "כלומר אי לאו מהאי גמרינן ומשוינן ביטול טעם כשאר ביטולי דאורייתא ברובא". וכוונתו לכאורה לבאר דמש"כ בגמ' "מדאורייתא ברובא בטיל" אין זה אלא קודם הלימוד דזרוע בשילה, אבל לאחר הלימוד אין דין רוב מדאורייתא, דהא ילפינן מזרוע בשילה דין אחר. הרי דמשמע שוב מרש"י שהוא לימוד גמור מדאורייתא.

והנה התוס' בד"ה ומאן הוכיחו דע"כ אין זה לימוד גמור דהא איך ילפינן מזרוע בשילה דין ס' וק', הא זרוע בשילה מין במינו הוא ומדאורייתא ברובא בטיל. ולכאורה הי' אפשר לומר בשיטת רש"י דאיהו סבר שהשיעור ששים אינו תלוי בהרגשת טעם כלל, רק מן הפסוק דזרוע בשילה למדנו דין חדש, שכדי לבטל איסור המעורב בהיתר צריכים ששים כנגדו, לא שנא אם יש שם טעם או לא. תדע דהא שיטת רש"י בסוף הסוגיא דמס' פסחים (וכן כאן בע"ב) דקיי"ל דטעם כעיקר לאו דאורייתא וכרבנן דכותח הבבלי, וא"כ לכאורה שפיר י"ל שהוא שיעור ששים ואינו תלוי בטעם.

אלא שיש בביאור זה ב' הערות. חדא שהרי כבר הוכחנו מן הגמ' שכשיש שיעור יש אומדנא שאין כאן טעם. וזהו נפק"מ אפילו לרש"י לענין טעם כעיקר מדרבנן. ולפי הביאור הזה בשיטת רש"י לכאורה יוצא שיש ב' דינים בשיעור ששים שאין להם שייכות זה לזה, חדא שיש הוכחה שכבר אין טעם בתערובת. ועוד דין דאורייתא שיש שיעור ביטול לאיסור המעורב בה. ולכאורה קצת קשה לומר ששני הדינים האלו הם במקרה באותו שיעור של ששים. ועוד שהרי רש"י בדף ק"ח ע"א כתב דילפינן מזרוע בשילה 'דמישתרי כל כמה דליכא טעם' – ואם כנ"ל הא אין הלימוד מזרוע בשילה קשור לטעם.

ולכאורה צריכים לומר באופן אחר. והוא שלכאורה יש לומר ששייך טעם גם במין במינו. שהרי לכאורה יש לשאול, וכי אין במין במינו טעמו של איסור, הא טעם של שניהם יש ומאי חזית דאמרינן שטועם הוא טעם של היתר ולא טעם של איסור. ונראה שהדבר תלוי, שיש להסתפק מהו האיסור של טעם. האם כל הדין טעם כשטעמו של המאכל האסור ניכר לעצמו, וגדר הדין שאיסור אוסר תבשיל כשהוא ניכר לעצמו כיון שמרגישים טעמו, ולכן לא שייך דין טעם במין במינו כיון שאינו מכיר טעמו, דהא הטעם שטועם הוא הטעם שהי' מרגיש גם אלמלא נפילת האיסור. או"ד שהדין טעם אינו תלוי בזה שהטעם ניכר לעצמו, וכל הדין הוא בזה שטועם טעם של איסור בעצם. ואם זהו הגדר הא שפיר י"ל ששייך דין טעם גם במין במינו, דהא גם במין במינו טועם טעם האיסור ביחד עם הטעם של היתר.

אלא שיש להסתפק מתי אמרינן שהוא טועם איסור במין במינו ומתי לא. ומרש"י לכאורה משמע שהכל תלוי אם הי' מרגיש טעם האיסור אילו הי' מעורב בשאינו מינו. ולכאורה כוונתו בזה, שאם הי' מרגיש הטעם אילו הי' מעורב באינו מינו, חזינן שיש שיעור מספיק של איסור לתת טעם בתבשיל. ולכן אע"ג שהוא מין במינו ואין הטעם של המאכל האסור ניכר לעצמו, מ"מ אמרינן שבכלל הטעם שהוא טועם יש גם טעם איסור, כיון שגם כמות האיסור משתתף בנתינת הטעם. אבל אם באינו מינו בכמות היתר שיש לפנינו לא הי' נותן טעם, ע"כ גם במין במינו אמרינן שאינו טועם איסור, דחזינן שאין בו מספיק טעם להשפיע על טעמו של התבשיל, ולכן אינו אוסר. ואם כנים הדברים מאד מדויקים דברי הגמ' שבדף צ"ז ע"ב שכתב "ומין במינו דליכא למיקם אטעמא". ולכאורה לפי הביאור הראשון באיסורא דטעם, אין הענין דליכא 'למיקם' אטעמא, אלא הענין הוא פשוט שאין כאן טעם. אבל לפי הביאור השני הלשון מודקדק היטב, שהרי גם במין במינו יש טעם האוסר אם יש כמות מספיקה של איסור, רק שאנחנו לא יכולים 'למיקם' עלי' כיון שגם האיסור וגם ההיתר הוו מאותו טעם.

ומזה אפשר להבין הילפותא מזרוע בשילה אליבא דרש"י. דהנה לכאורה הי' אפשר לומר שהלימוד של זרוע בשילה אומרת לנו שכשיש ס' מותר לנו לומר שאין כאן טעם, ועד ס' עדיין צריכים לחשוש אולי יש טעם. אלא דא"כ קשה מהו קושיית רש"י שילמדו שכשיש ס' הרי זה מותר אפילו כשיש טעם, הא זהו גופא הלימוד מס' לומר שאין טעם. ומשמע מרש"י שלא חזר בו מזה, רק דסבר דאע"ג דילפינן שיעור ס' אפילו כשיש טעם, מ"מ חז"ל גזרו על התבשיל כשמרגיש בה טעם.

וחשבתי לומר בזה אחת מהשתים. או שאין כוונת רש"י לומר שחז"ל אסרו את הטעם, רק כוונתו שהי' אפשר להבין הלימוד מזרוע בשילה בב' אופנים, או שהוא השערה כמה היתר צריכים לומר שאין טעם, או שהוא דין קבוע שבשיעור ששים האיסור בטל ואין לזה שייכות לעניני טעם. ועל זה כתב רש"י שאמנם הי' אפשר לומר שהוא ענין של ביטול ולא השערה דליכא טעם, אבל החמירו לומר שענינו דליכא טעם, ולעולם בדאיכא טעם אסור. אמנם פי' זה נראה דחוק בלשון רש"י.

ולכן לכאורה צריכים לומר שהלימוד של זרוע בשילה הוא שאע"פ שיש טעם הרי הוא בטל בס'. אלא שאין הטעם של הדבר משום שיש שיעור ס' כנגדו בלבד, אלא גדר הדין הוא שבשיעור כזה אע"פ שמרגישים את הטעם אין טעם זה חשוב ולכן אינו אוסר. וס"ד דרש"י מעיקרא שהטעם שיש איסור כשמרגישים טעם בלמעלה מס' היינו משום שמדאורייתא אינו בטל כיון שיש טעם. ומשו"ה תמה רש"י דהא אפשר לומר שלמידין מן הפסוק שגם זה בטל ומיירי בדאיכא ס' ומ"מ נותן טעם. ותי' רש"י שאפילו אם יש ביטול לטעם בשיעור זה מדאורייתא משום דאע"ג שהוא מורגש מ"מ קלוש הוא, מ"מ חז"ל החמירו כל זמן שיש טעם מורגש. וזהו כוונת רש"י בדף ק"ח ע"א שלמידין מזה זרוע בשילה להתיר היכא דליכא טעם, שכוונתו שכשיש שיעור ס' אמרינן שאין כאן טעם אפילו אם הוא מורגש.

ומקור לביאור כזה יש בש"ך בסי' צ"ח ס"ק כ"ט בשם האו"ה שכתב שאפילו אם נותן טעם, אם יש ששים כנגדו אין טעם זה אוסר מדאורייתא. ואע"ג שרע"א שם הביא שיטת הר"ן שהוא אסור מדאורייתא, איכא למימר דהנ"מ בדבר שהוא עשוי לטעם כגון תבלינים, ולכן הרי הוא נותן טעם גמור אפילו בדאיכא ששים. אבל דבר דלא עביד לטעם, אם נותן בה טעם יכול להיות שלכו"ע הוא דרבנן.

**שיעור ז'**

# דינא דזרוע בשילה חידוש הוא – ובדינא דאין מבטלין איסור לכתחילה

בסוגיא דזרוע בשילה למדו השיעור של ס' וק'. ושואלת הגמ' על זה מברייתא שכתוב שם "זהו [פי' דינא דזרוע בשילה] היתר הבא מכלל איסור", וס"ד שכוונת הברייתא לומר שאמנם בזרוע בשילה סמכו על השיעור של ס' ומאה, אבל בשאר איסורים אין לסמוך על זה. (ולכאורה כוונת הגמ' לומר ההיפך ממה שחשבנו מעיקרא, דמעיקרא חשבנו דאלמלא הפסוק דזרוע בשילה הי' בטל ברוב, ועכשיו ס"ד דאפילו ששים לא מהני. ולשיטת התוס' שהלימוד דזרוע בשילה אינו אלא אסמכתא בעלמא הי' אפשר אולי לומר דמעיקרא ידענו שטעם אוסר רק לא ידענו עד איזה שיעור אפשר לסמוך עליו שאין כאן טעם, ולכן לא ידענו אם ששים או פחות או יותר, וקמ"ל שהשיעור הוא ששים, ולכן על זה מקשה דדלמא ששים לא סגי. אלא לרש"י דהוי לימוד גמור צ"ע דמא"ל. ובאמת גם לתוס' הא אמרו בגמ' דחומרא היא כיון שמדאורייתא ברובא בטיל, ולתי' א' בתוס' היינו משום דאפילו במין בשאינו מינו רוב פעמים אין טעם גם בפחות מס'). והגמ' דוחה שכוונת הגמ' להיתר אחר, או למין במינו שדוקא בזרוע בשילה בטל, או טעם כעיקר, או למקום החתך. ושואלת הגמ' שאם הכוונה לא' מהנהו היתירי למה לא נילף מזרוע בשילה לכה"ת כולה, ומתרצת הגמ' שיש גזה"כ אחרת שמחדשת החומרא, ולומדים מן הגזה"כ ההוא ולא מזרוע בשילה כיון דזרוע בשילה חידוש הוא, ומחידוש לא גמרינן.

והגמ' לא אומרת לנו מהו החידוש שנאמר בזרוע בשילה. ורש"י פי' בד"ה חדוש הוא "דלכתחלה (היתר) [התיר] לבטל האיסור". ור"ל שיש בזה חידוש שהתירו לבטל איסור לכתחילה. והנה חידוש זה נקטו הראשונים דע"כ הוי דין דאורייתא, נראה טעמם שאם מדאורייתא אין בה חידוש קשה לומר שאין למידין ממנו משום חידוש באיסור דרבנן שיש בו. וא"כ לכאורה לשיטת רש"י יוצא שהאיסור לבטל איסור לכתחילה הוא איסור דאורייתא. וכן הוא שיטת הראב"ד והרא"ה. והרשב"א הביא בשם התוס' שאין האיסור לבטל איסור דרבנן אלא מדרבנן[[44]](#footnote-44), וכן הוא דעת עוד כמה מן הראשונים. ולשיטתם הדרה קושיא לדוכתי', מהו ה'חידוש' של זרוע בשילה. ובחי' הרשב"א כתב שהחידוש הוא שבזרוע בשילה מצוה לבטלו משא"כ בעלמא שעכ"פ גנאי הוא.

והנה בחידושי הרמב"ן כתב שהחידוש הוא שלא מצאנו שאמרה תורה בשאר מתנות כהונה שיש לבשלם עם חלק הבעלים וכאן הרי התורה אמרה כן. ובאמת זהו דין המפורש בגמ' שעל ידו למדנו את עצם השיעור של ששים או מאה. וא"כ לכאורה צע"ק למה נטו מזה שאר המפרשים ותלו בדלא תניא. ולכאורה נראה דשאר ראשונים לא הבינו כמש"כ הרמב"ן משום דסברי שאמנם יש חידוש מדינא דמתנות כהונה לבשל חלק הכהנים עם חלק הבעלים, מ"מ אין זה טעם לומר שלא ללמוד עניני איסור והיתר ממנו. רק אם יש חידוש בדיני איסור והיתר אמרינן דכיון שיש חידוש בזה אי אפשר ללמוד ממנו למקומות אחרות. ונראה שיש לזה ג"כ רמז מלשון הרשב"א, שהרי הרשב"א כתב שהחידוש הוא שיש מצוה לבטל א' בחבירו, משא"כ בעלמא שיש גנאי. ולכאורה צ"ע, דלמה לא קאמר שיש חידוש בזה שמבטלין איסור לכתחילה לבד, ולמה הי' צריך להוסיף שבעלמא יש בזה גנאי כיון שעכ"פ מותר הוא (וגם עצם הדבר שהוא גנאי לא מובן כ"כ דמה"ת שיהא בזה גנאי כיון שהתורה לא אסרתו). אמנם ע"פ הנ"ל נראה לומר דאילו לא הי' גנאי בשאר איסורים לא היינו אומרים שהוא חידוש ואי אפשר ללמוד ממנו. כרק משום שבשארי האיסורים ג"כ הוא גנאי אמרינן שהוא חידוש בדיני או"ה ולכן אין למידין ממנו. והרמב"ן ע"כ חולק על הנ"ל וסבר שכיון שיש חידוש בעניני מתנות כהונה ג"כ אין לומדים ממנו. ואולי י"ל שגם הרמב"ן הבין שהחידוש הוא בדיני או"ה וזהו החידוש שמבשלים חלק הכהנים עם חלק הבעלים. אמנם לשונו לא כ"כ משמע הכי. וצ"ע.

ויל"ע להנהו ראשונים הסוברים שיש איסור מדאורייתא לבטל איסור לכתחילה מנא להו איסור זה[[45]](#footnote-45). ולשון הרא"ה בבד"ה (ב"ד ש"א) "וכן בדין", ומשמע שהוא מסברא. וכן מדברי הרשב"א הנ"ל נראה שהוא איסור מסברא רק דסבר שמדינא אין לאסור אבל מ"מ מסברא דבר מגונה הוא. ולכאורה כוונתו לומר שהרי התורה אסרה לאכול דבר זה, ואע"ג שהתירה ע"י ביטול, מ"מ כיון שביסודו הוא מן המאכלות אסורות אינו בדין שיסמוך על ביטול לכתחילה. אלא דהנה לפי זה יל"ע מה יהא הדין אם יש תערובת של איסור והיתר ויש בה ביטול ע"פ דיני דאורייתא ודרבנן, האם יש הידור למנוע ממנו. וידועים דברי התורת האשם (ת"ח כלל ע"ו דין ב' ס"ק ח', ומובא בפת"ש סי' קט"ז ס"ק י') שמי שמקפיד שלא לאכול דבר שנתבטל בששים הוא כמו מינות. ודבריו מובנים היטב שהרי אותה תורה שאסרה לאכול מאכלות אסורות התיר ע"י ששים וכדומה[[46]](#footnote-46). ולכאורה אם כדבריו צ"ע מאי שנא ביטול איסור לכתחילה שאסור מדאורייתא מסברא. ולכאורה החילוק הוא בין לעשות הביטול לכתחילה ולסמוך על הביטול בדיעבד. אלא שזה צ"ע מסברא[[47]](#footnote-47), דהא אחרי שהוא בטל מותר הוא ואין ענין שלא לאכלו, ולמה לא נוכל להתירו ע"י ביטול לכתחילה, ומאי שנא משחיטה שהתורה אסרה אבר מן החי קודם שחיטה ונבילה אם אינו שחוט ומ"מ מותר להתיר הבשר ע"י שחיטה. וצ"ע.

ומ"מ יש לי שתי הערות על סוגיא זו. קודם דהנה אם אין כוונתו לבטל האיסור רק לכוונה אחרת אלא שממילא האיסור מתבטל נחלקו הפוסקים אם יש בכה"ג איסור לבטל איסור לכתחילה או לא. ולכאורה לדברי המתירים צ"ע דעת אלו שלמדו דמסוגיא דזרוע זרוע בשילה שיש איסור לבטל איסור לכתחילה, דהא כאן הענין הוא לבשל האיל שלם ולאו דוקא לבטל האיסור לכתחילה, וא"כ יהא מוכח מכאן כדעת האוסרים. אמנם לדעת הרשב"א שזהו גופא מה שנתחדש שיש מצוה לבטל האיסור לכתחילה ניחא שאין זה שלא בכוונה, ואולי י"ל שגם הראב"ד סבר כן רק שהי' קשה לומר שזהו החידוש. וצ"ע[[48]](#footnote-48).

עוד יש להעיר דהנה שיטת הנו"ב היא שכשאיסור נותן טעם בתבשיל אין צורך לדין ביטול איסורים כדי להתיר את התבשיל. ור"ל שלא נתחדש בדין טעם שיש כאן ממשות של איסור שצריך ביטול, רק שאסרו עצם זה שטועם את טעם האיסור. וממילא אם אינו טועם את הטעם האיסור אין איסור לאכלו אפילו בלי הלימוד של אחרי רבים להטות. ולכאורה ע"פ הסוגיא כאן מבואר שלא כדבריו, שאם דנו סוגיין משום ביטול איסור לכתחילה אע"ג שמיירי בטעם, ע"כ חזינן שגם לטעם צריך הוא לדין אחרי רבין להטות אחרי שכבר נאסר. וצ"ע.

# בדברי רבא שלא נצרכה אלא ליתן טעם כעיקר

בהמשך הגמ' אמר רבא ביאור אחר בברייתא דזהו היתר הבא מכלל איסור, שבעלמא בקדשים טעם כעיקר אסור והכא מותר. ולכאורה כאן הבן שואל, דהא למדנו מדין זרוע בשילה שמותר ע"י ששים או מאה, ולכאורה היינו משום שבשיעור כזה אין טעם. וא"כ איך אפשר ללמוד ממנו שמותר כשיש טעם, הא בזרוע בשילה עצמו הוכחנו שאין טעם. ונבאר קודם שיטת התוס' בענין. התוס' מבארים שמשמעות הכתוב הוא להתיר הזרוע בשילה אפילו בכה"ג שהי' הזרוע ומקצת מן האיל למעלה מן הרוטב ונותן הזרוע טעם למה שלמעלה. ור"ל (ע' מל"ה ולב ארי') שהדין ששים ומאה אינו אלא אסמכתא לכה"ג שכל האיל עם הזרוע הוא שקוע ברוטב, ואין זה אלא אסמכתא וכמש"כ התוס' כבר לעיל. ומ"מ למדנו שהוא מותר כשנתבשל ביחד בכל האופנים ואפילו באופן שחלק ממנו למעלה מן הרוטב וכנ"ל.

והנה התוס' הדגישו דמה שהי' צריך להיות אסור בעלמא הוא בכה"ג שאין רוב במקצת האיל נגד הזרוע. וביארו האחרונים כוונתם בזה משום שאם אין רוב באיסור כנגד ההיתר הא ליכא למימר טעם כעיקר כיון שנד"ד הוי מין במינו. אבל כשיש רוב טעם של איסור שפיר אמרינן טעם כעיקר אפילו במין במינו. אלא דמאידך צ"ע שאם יש רוב איסור למה בעינן לי' לדין טעם כעיקר, הא יש לאסור כיון שיש רוב איסור ואי אפשר לומר אחרי רבים להטות. ומכח קושיא זו הוכיח רע"א (דו"ח חולין דרוש ח' אות ו' – מובא בחי' רע"א לדף צ"ז ע"ב) ועוד כמה אחרונים שהתוס' סוברים דאי לא אמרינן טעם כעיקר אין צורך באחרי רבים להטות להתיר טעם.

ורצונו לומר דהנה יש לחקור מה נתחדש בדין טעם כעיקר. שי"ל שגם לולא הדין של טעם כעיקר היינו אומרים שטעמו של חתיכת איסור הרי הוא חפצא דאיסורא. רק לולא הדין של טעם כעיקר היינו אומרים שהטעם בטל ברוב והי' מותר מגזה"כ דאחרי רבים להטות, קמ"ל שהוא אסור (או משום שבאמת לא נתבטל, או משום שאפילו הוא בטל מ"מ כיון שטועם טעם איסור הרי זה אסור). או"ד שלולא הגזה"כ של טעם כעיקר היינו אומרים שהטעם של החתיכה שונה מממשו ואינו חפצא דאיסורא כלל. וקמ"ל קרא שטעם מילתא היא, והרי הוא חפצא דאיסורא ומשו"ה אוסר. ודקדק רע"א שהתוס' סוברים כביאור השני, ולכן סברו דאע"ג שיש כאן רוב טעם, מ"מ לא היינו אוסרים לולא הדין של טעם כעיקר. וכן הוכיח בשו"ת חמד"ש.

ולולא דבריו הייתי אומר אולי בענין אחר, והוא די"ל שאע"ג שיש רוב טעם בחתיכה, יתכן שאם נעשה חשבון של כמות האיסור לעומת כמות ההיתר יש יותר היתר מאיסור. והיינו משום דיתכן שהאיסור נותן יותר טעם מן ההיתר לפי חשבון האיסור, ושיעור מסוים של איסור נותן יותר טעם מאותו שיעור של היתר. וכן יתכן שיצא יותר טעם מן חתיכת ההיתר לתוך חתיכת האיסור ממה שיצא מחתיכת האיסור לתוך החתיכת היתר. וא"כ י"ל דאע"ג שיש יותר טעם איסור מטעם היתר, ולכן מה שטועם כאן הוא איסור אע"ג דמיירי במין במינו, מ"מ יש יותר כמות של היתר ממה שיש של איסור. ולכן שפיר י"ל שבעלמא צריכים הדין של אחרי רבים להתיר אפילו אם אין טעם כעיקר, אבל בנד"ד הי' רוב היתר וכמש"נ.

ומ"מ כל הנ"ל הוא לשיטת התוס' דהא דזרוע בשילה מיירי במין במינו ולכן צ"ל שיש רוב טעם של איסור. אבל יעוין ברא"ש (וכן הוא בתוס' הרא"ש) שפי' דמיירי בחתיכה למעלה מן הרוטב, רק שיש טעם כיון שהשומן נותן טעם בבשר. והיינו דשיטת הרא"ש היא דשומן הוא מין בשאינו מינו בבשר, וע' בנו"כ רסי' צ"ח שדנו אם חלב (עם צירי) הוא טעם שונה מבשר או לא, ושם בשפ"ד השוה שומן עם חלב בזה. ונראין הדברין שבזה נחלקו התוס' והרא"ש כאן[[49]](#footnote-49).

# שיטת רש"י בביאור המימרא של רבא

רש"י פירש דמיירי הכא כשטועם טעם האיסור בקדשים אע"פ שיש ששים. ולדידי' לא קשה הא דאיכא ששים וכנ"ל, שלפי מה שביארנו רש"י מתיר ע"י גזה"כ דזרוע בשילה אע"ג שיכול לטועם את האיסור שבתבשיל ובלבד שיהא ששים, ולשיטתו שבעלמא קיי"ל דטעם כעיקר לאו דאורייתא. אלא שלפי הביאור שביארנו לעיל יוצא שכל הנפק"מ של טעם כעיקר אחרי שיש גזה"כ של זרוע בשילה הוא בדאיכא ששים, דהא אפילו בלי גזה"כ דטעם כעיקר בעינן ששים ולימוד גמור הוא וכנ"ל. וא"כ כל הסוגיא דמס' פסחים שדנו בה אם טעם כעיקר או לא מיירי ביותר מששים, ובחי' הריטב"א כתב שמשמעות הסוגיא שם דמיירי אפילו בטעם גמור ובדאיכא ששים. ואולי י"ל שהסוגיא דהתם לא סבר הלימוד דזרוע בשילה, וכן הנהו דלעיל כאן בדף צ"ח ע"א יל"ע מדבריהם למה לא התייחסו לגזה"כ זו. וכן קשה לשיטת רש"י דהנה רש"י הרי ביאר שזרוע בשילה הוי מין במינו, וכדמבואר מלשונו לעיל בדף צ"ח ע"א ד"ה ושניהם לא למדוה. וא"כ יוצא שגם במין במינו אנחנו אוסרים טעם יותר מס', ואיך יתכן דבר זה. ולכאורה י"ל לשיטתו שבעלמא ג"כ חיישינן שיש טעם אפילו אם יש ששים, רק שטעם זה מותר מגזיה"כ דזרוע בשילה. ולמ"ד טעם כעיקר דאורייתא ע"כ גם טעם זה אסור אע"פ שהוא מין במינו, וכן בקדשים לכו"ע וכמו בסוגיין. והתוס' הקשו מכמה מקומות שמבואר מהם שהתירו מין במינו בקדשים. ובשלמא בהא דמנחות י"ל דרש"י סבר שבקמח בקמח לא אמרינן דהוי כלח בלח ולכן אין כאן נתינת טעם. אבל בגמ' דמס' זבחים עדיין צ"ע.

עוד יש להעיר בזה שרש"י כתב דלא אמרינן טעם כעיקר, והא דלא ילפינן ממשרת היינו משום דהוו גיעולי נכרים ומשרת ב' כתובים הבאין כא' ואין מלמדין, או דגיעולי נכרים חידוש הוא ומשרת להיתר מצטרף לאיסור. והנה רש"י במס' פסחים לכאורה ג"כ פי' ע"ד הפי' השני הנ"ל. אלא ששם העיר המהרש"א דע"כ הלימוד של חטאת מלמדנו היתר מצטרף לאיסור ולא טעם כעיקר, דהא רבנן הרי חולקים בכותח הבבלי וסוברים שאין בזה מלקות, ואם חטאת מלמדנו טעם כעיקר יוצא שנשאר לנו רק פסוק א' בהיתר מצטרף לאיסור והוא גזה"כ דמשרת, וא"כ הו"ל למילף מיני' לכה"ת כולה, ולמה אין חיוב בכותח הבבלי. וא"כ לכאורה צ"ע בסוגיין שהרי מפורש בגמ' שלומדים מחטאת הדין של טעם כעיקר.

והתוס' התקשו בזה שמבואר בגמ' שלנו שלומדים מחטאת דינא דטעם כעיקר, ואילו במס' פסחים מבואר שלמדו ממנו הדין של היתר מצטרף לאיסור. ולכן כתב כר"ת שמשנה את הגירסא, או שאפילו לגירסא שלנו עיקר כוונת הגמ' לדין היתר מצטרף לאיסור. או"ד שסוגיין כמ"ד במס' נזיר שבאמת לומד מכאן טעם כעיקר ע"ש[[50]](#footnote-50) (וכ"כ שם במס' נזיר בפי' הרא"ש). אבל מרש"י לא נראה כן וא"כ קשה כנ"ל.

אבל האמת היא שאין כוונת רש"י כאן לומר דקיי"ל כרבנן דכותח הבבלי, ולעולם לרבנן דכותח הבבלי שפיר צריכים לומר שחטאת מלמדנו היתר מצטרף לאיסור, רק דרש"י סבר שאע"ג שלפי המבואר במס' פסחים נראה דלשאר תנאי קיי"ל דטעם כעיקר דאורייתא, האומראי בתראי לא סברי כן להלכה, ויתכן דאה"נ לדידהו היתר מצטרף לאיסור בכה"ת כולה וחייבין אכותח הבבלי.

**שיעור ח'**

# גדרי טעמו ולא ממשו

מדברי חי' הרמב"ן הבנתי ביאור מה נחשב טעמו ולא ממשו. שיש דבר שנחשב טעם בלבד בלי יציאת שום יין. והוסיף שיש דבר שעדיין נחשב טעמו ולא ממשו אע"פ שנכנס ממשו של יין לתוך המים, והוא בכה"ג "שאבד במיעוטו כגון טיפת יין שנפל למים ואין בו מראה יין דממשו אבד". ונראה הביאור בדבריו שגדר טעמו ולא ממשו היינו כשאין ממשו ניכר בתערובת מצד עוצם מיעוטו (לאפוקי מין במינו שיכול ליחשב ממשו אע"פ שאינו ניכר מהו איסור ומהו היתר, וכדמבואר בר"ש בטבו"י וכן בתוס' הרא"ש במס' פסחים שהם סוברים שכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא אפילו במין במינו). אבל בכגון יין במים, אם ניכר רושם היין במים בראות העינים, הרי זה חשוב טעמו וממשו. ובהמשך הדברים נראה שיש מקומות שנחלקו אם דבר חשוב טעמו וממשו או טעמו ולא ממשו.

עוד מבואר ברמב"ן שאפילו כשאומרים טעם כעיקר, אין ההיתר נהפך להיות איסור, וצריכים שיעור של טעם כדי לעבור. וז"ל שם "שרואין אם נתן אותו איסור טעם גדול בהיתר כאילו נמחה שם ממשו של איסור כזית אסור ולוקין עליו". ונראה שר"ל שבאמת בכמות הטעם שיש בתוך התבשיל לא תמצא שיעור ממנו כדי לעבור. רק המודד הוא אם הטעם שמרגישים בתוך התערובת שוה לטעם שהי' נותן כזית אילו הי' מעורב בה.

# ראיות מן הש"ס בדין טעם כעיקר

כמו שרש"י עצמו כבר הדגיש, משמעות הגמ' במס' פסחים לכאורה דטעם כעיקר דאורייתא. אלא שרש"י הוכיח מעוד כמה מקומות בש"ס שאין הדין כן אלא טעם כעיקר דרבנן. וחד מינייהו כאן בסוגיא כיון שהגמ' אומרת רק לענין חטאת דטעם כעיקר דאורייתא, ומשמע שבחולין אין טעם כעיקר דאורייתא. ועוד הביא מלשונו של ר' יוחנן במס' ע"ז דטעמו וממשו אסור ואין לוקין עליו, ולכאורה היינו משום דטעם כעיקר לאו דאורייתא. והראשונים הביאו עוד מקור לזה והוא הגמ' שבדף ק"ח ע"א שאביי רצה להוכיח מאיסור בב"ח שטעם כעיקר דאורייתא, ורבא דוחה שאין משם ראי' ומשום שדרך בישול אסרה תורה. ומשמע שמסקנת הגמ' שם דטעם כעיקר לאו דאורייתא.

ולשיטת הראשונים החולקים ביארו התוס' שכלפי הגמ' כאן אין כוונת הגמ' שרק בקדשים טעם כעיקר דאורייתא אלא גם בשאר איסורים הדין כן. ולענין הגמ' שבדף ק"ח ע"א ביארו התוס' שאין כוונת רבא לומר דטעם כעיקר לאו דאורייתא, רק שאי אפשר להוכיח כן מן האיסור של בב"ח. והרמב"ן הדגיש שמ"מ כיון שדנו בזה בגמ' חזינן דדין טעם כעיקר לאו מילתא דפשיטא היא, ויתכן שהתוס' סוברים דלעולם מילתא דפשיטא היא, רק המתני' דן בדין בב"ח, ואגב אורחא הביא הגמ' לדון אם יש ראי' ממנו לדין טעם כעיקר ולא לדון בעצן הדין של טעם כעיקר אי דאורייתא היא או לא.

ולענין המימרא של ר' יוחנן הביאו התוס' כמה תירוצים:

1. שהכוונה בטעמו ולא ממשו הוא למין במינו. וביארו דאע"ג שבמין בבמינו גם טעמו וממשו אין לוקין עליו, כוונת הגמ' בטעמו וממשו היינו כשהאיסור הוא בעין, ואה"נ כשהוא מעורב גם טעמו וממשו אין לוקין עליו, ולא אמרו טעמו ולא ממשו לאפוקי טעמו וממשו, רק מילתא דפסיקא נקט שבכל טעמו ולא ממשו אינו לוקה עליו משא"כ בטעמו וממשו תלוי אם הוא בעין או לא. א"נ לרובתא נקט, לומר דאע"ג שהוא בלע ממשו מ"מ הרי הוא אסור. ולפי תי' זה אינו מובן כל הצורך מהו החידוש של טעמו וממשו, דלכאורה דבר פשוט הוא שאם האיסור הוא בעין שלוקין עליו. ואולי מיירי בדבר שהוא מעורב רק שמכירין אותו כגון ע"י חזותא וקמ"ל דאע"פ כן לוקין עליו וכמו שראינו במס' פסחים בלידוש דכבא"פ דאורייתא[[51]](#footnote-51), אבל לשון התוס' משמא שהוא בעין בפני עצמו ולא רק ניכר בתערובת. וצ"ע.
2. שטעמו ולא ממשו היינו בדליכא כזית בכא"פ, וטעמו וממשו היינו בדאיכא כזית בכא"פ. ונחלקו המפרשים בכוונת התוס', י"א שבטעמו וממשו הרי הוא עובר רק כשאוכל שיעור פרס כיון שבתוך הפרס יהי' שיעור כזית של איסור. והיינו שהתוס' סוברים שמדינא דטעם כעיקר לא אמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור, רק שהטעם אסור ואינו בטל, ולכן בדליכא שיעור של כזית בכא"פ אינו לוקה כיון שאינו אוכל כשיעור, אבל בדאיכא כזית בכא"פ יכול לקבל מלכות כשאוכל פרס כיון שע"י כן אוכל כזית של איסור. ויש מפרשים שכוונתם כשיטת ר' חיים כהן המובאה ברא"ש, דלעולם אמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור, רק דלא אמרינן כן אא"כ נפל בה כזית בכא"פ. וע' ליעל שיעור ה' שביארנו שיטה זו.
3. שיטת הר"י מאורליינ"ש שלעולם טעמו וממשו וטעמו ולא ממשו הוא כדפירש"י, דחד הוי טעם בלבד ומשום דטעם כעיקר, והשני טעם עם ממש ולכן כיון שאינו בטל עובר על עצם האיסור המעורב. ומ"מ אע"ג דטעם כעיקר דאורייתא אין לוקה עליו כיון שלומדים טעם כעיקר מגיעולי נכרים שאינו אלא עשה. והתוס' הביאו מר"ת שחלק עליו ומשום שלכאורה היינו צריכים לומר דאהדרי' קרא, ור"ל דכיון שהתורה אסרה כל האיסורים, החידוש של טעם כעיקר אומר שגם הוא בכלל הפסוק האוסר ולכן שפיר לקי עלי'. וע' בגליון הש"ס במס' זבחים דף ע"ח ע"א דרע"א הביא משם ראי' דלא כר"י מאורליינ"ש. וע' מזה עוד בשיעור הבא.

ומאידך, חוץ מן הגמ' שבמס' פסחים יש ראיות מסוגיות הש"ס דקיי"ל דטעם כעיקר דאורייתא. וא' מה משהביאו הראשונים מן הגמ' שבמס' זבחים דף ע"ח ע"א. וקודם נבאר הסוגיא דהתם. דהנה מעיקרא הביאו המימרא של ר"ל "הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור א"א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו" ואמרו על זה "שמע מינה תלת ש"מ וכו' וש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא וכו'". ולכאורה ר"ל דאע"ג דאיכא טעמו וממשו הרי הוא בטל. והגמ' מקשה על זה מהא דעשה עיסה מן החיטין ומן האורז שלכאורה מבואר מיני' דנ"ט ברוב דאורייתא. ומכח קושיא זו מסיק הגמ' "אלא מין בשאינו מינו בטעמא וכו'". ומכאן והוכיחו הראשונים דע"כ קיי"ל דטכ"ע דאורייתא.

והנה יש להעיר מזה שמעיקרא רצתה הגמ' להוכיח דנ"ט ברוב לאו דאו' ולא חילקו בין מין במינו למין בשאינו מינו. ולכאורה יש לנו מזה מקור נאמן להא דהבאנו כמה פעמים שהדין טעם כעיקר נאמר אפילו במין במינו, שזהו הרי ההו"א במס' זבחים. אלא שהקשה שהרי זהו רק ההו"א של הגמ', אבל הגמ' מסיקה בהדיא לחלק בין מין במינו למין בשאינו מינו. זאת ועוד שאפילו לפי ההו"א פירש"י שלא הי' ס"ד דטעם כעיקר אסור אפילו במין במינו, רק ס"ד דכמו שהקילו במין במינו הה"נ במין בשאינו מינו, ופיגול ונותר מיירי בב' מינים. וא"כ לכאורה הוא להיפך דמבואר דטעם כעיקר אינו אוסר אלא במין בשאינו מינו.

אלא שלכאורה הדבר תלוי שלשיטת רש"י מיישבים כמה ראשונים שהגמ' מיירי בטעמו וממשו, ובדין טעמו וממשו ודאי לא אמרינן שהוא דאורייתא אא"כ הוא מין בשאינו מינו, שהרי כל יסודו משום היכר האיסור דרך טעם, ואם שניהם אותו טעם הא אינו ניכר. משא"כ בטעם כעיקר עדיין אפשר לומר שהוא נאמר אפילו במין במינו. (ומ"מ קשה דליאסר משום טעם כעיקר כיון שהוא בקדשים ובקדשים מודה רש"י שטעם כעיקר דאורייתא וכמו שהקשו בתוס').

והנה כמו שהבאנו, כמה ראשונים כתבו ליישב שיטת רש"י שהגמ' מיירי בטעמו וממשו ולא בטעם כעיקר. והרא"ש הביא תי' זה וחלק עליו, שהרי במציאות הדברים אינו טעמו וממשו רק טעמו ולא ממשו. וביש"ש סי' מ"ו חלק לומר שאין זה נכון אלא טעמו וממשו הוא. ויסוד המחלוקת היא אם הדגן חשוב כממשו אחרי שנטחן ונעשה עיסה ונאפה, שהרא"ש סבר דכיון שעכשיו לא ניכר הדגן כלל דרובו אורז ונראה לחם אורז הרי זה כטעמו ולא ממשו. ורש"י והיש"ש סברי דאע"ג שאי אפשר לראות חלק הדגן, מ"מ אלמלא הי' צבע אחר הי' אפשר לראות חלקו החשוב ולכן הוי כטעמו וממשו.

וע' ברא"ש בסוף הלכות חלה שהביא מהלכות חלה לרמב"ן שהקשה על מתני' זה דעשה עיסה וכו' למה יצא ידי חובתו דהא קיי"ל דכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא בטעמו וממשו, ומיני' שאם ליכא כזית בכא"פ לאו דאורייתא היא. ואינו ברור כ"כ מאי קא קשיא לי', דנהי נמי דסבר הרמב"ן שאפילו מדין טעם כעיקר לא אמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור, מ"מ מי גילה לרמב"ן שאין כאן כזית בכא"פ. ובהמשך דברי הרא"ש פי' ר' חיים כהן באמת דמיירי בדאיכא כזית בכא"פ. ומלשון הרמב"ן בהלכות חלה נראה דסבר שמשמעות המתני' שיוצא בו ידי חובתו כל זמן שיש טעם בכל ענין, וממילא זה כולל אפילו היכא דליכא שיעור כזית בכא"פ.

ומ"מ תי' בזה הרמב"ן ע"פ הירושלמי שהחטה גוררת את האורז. ונראה הביאור בכוונתו שהרי הדין שאין חיוב חלה וכן אינו יוצא ידי חובת מצה בפסח אלא בה' מיני דגן מבואר במס' פסחים דף ל"ה ע"א שהוא משום דבעינו דבר הבא לידי חימוץ, והרי הה' מינים באים לידי חימוץ. ובאמת שיטת ר' יוחנן בן נורי שם שגם באורז ודוחן יוצא ידי חובת מצה וכן חייבין עליו כרת משום חמץ, ומבואר שם שיסוד המחלוקת שלהם אם הנעשה בעיסת אורז הוא חימוץ או סרחון, דר' יוחנן בן נורי סבר דהוי חימוץ ולכן בכלל לחם הוא לכל דיני התורה, ורבנן החולקים סוברים דהוי סרחון ולכן אינו בכלל לחם. ומזה אפשר לבאר מהו גרירה, שגרירה מהפכת את הנעשה לאורז להיות חימוץ במקום סרחון. ולכן כשיש טעם חיטה בעיסת אורז יצא ידי חובתו, ומשום שעצם האורז נהפך להיות מין לחם. ולפום ריהטא יוצא שבכל המינים שבעולם אם יתחכם אדם לעשות ממנו חימוץ יהא הדין שיש לו דין לחם לחלה ולמצה ולכל דיני התורה.

אלא שאי אפשר לומר כן, דהא הגמ' במס' זבחים הנ"ל מוכיחה ממתני' זו דאזלינן בתר טעמא, ואם כנ"ל למה בעינן לי' לדין טעם, הא סוף סוף נגרר באורז להיות כה' מיני דגן. ולכאורה חזינן מזה דחוץ מזה דבעינן שיבא לידי חימוץ בפועל, צריכים גם מין הבא לידי חימוץ, וזה שהחמיצו אותו ע"י דבר אחר לא סגי. ולכן רק דבר שיש לו שם של ה' מיני דגן יש לו שם לחם כיון שיש להם כח מעצמו לבא לידי חימוץ, אבל זה לבד שהחמיצו אותו ע"י גרירה לא מהני. אמנם בצירוף הא דיש טעם וכן שנגרר יש לו שם לחם לכל דיני התורה. כן בסוברים גם הרא"ש וגם הרמב"ן, רק נחלקו איך מצטרפים טעמים אלו.

סברת הרא"ש שע"י הדין של טעם כעיקר אמרינן נהפך ההיתר להיות איסור. ולכן הה"נ הכא ע"י הדין של טעם כעיקר הוו כל החתיכות אורז כחתיכות חטים. וכיון שכן ודאי יצא ידי חובתו דהא ע"י הדין של טעם כעיקר יש כאן עיסה שכולה דינה כחיטין. ומ"מ סבר הרא"ש דלא סגי ע"י הדין של טעם כעיקר בלבד אלא הי' צריך גם הדין גרירה וכמש"כ ברירושלמי משום שאפילו חיטין אם אין באים לידי חימוץ אינו יוצא בהם ידי חובתו. ולכן בעינן לי' לדין גרירה כדי שיבא לידי חימוץ. (והפוסקים דנו ע"פ זה אם אדם יוצא ידי חובתו במצה העשוי מחיטין שהוציאו ממנו הגלוטן[[52]](#footnote-52) שלו).

וז"ל הרמב"ן שם "דאף על גב דחטים גוררין את האורז אי טעמא בטיל דבר שנתבטל מעצמו היאך גורר את האחרים" וכוונתו אינה ברורה לעוק"ד, שאם עיקר יסוד הדין שיוצא ידי חובתו הוא משום שנשתנה האורז להיות לחם, מה איכפת לן אם נתבטל או לא. ולכאורה כוונתו דזה לבד שנתחמץ לא מספיק, שצריך להיות חימוץ שעל ידי א' מחמשת מיני דגן. ולכן אם נתבטל אין כאן חיטין העושים את החימוץ.אבל אם לא נתבטל כיון שעשה גרירה הרי יש לנו חימוץ ע"י חיטין ולכן חייב בחלה ויתא יד"ח מצה. ויוצא שעיקר הטעם שיוצא ידי חובתו לרא"ש הוא משום דטעם כעיקר וע"י זה כולו חיטין, רק דחיטין שלא נתחמצו אין דינם כלחם. אבל לרמב"ן עיקר הטעם משום גרירה, רק דאפילו חימוץ שע"י גרירה לא מהני אא"כ הוי חימוץ של חיטין.

# כמה שאלות בסוף דברי התוס'

התוס' בסוף דבריהם הקשו דכיון שטעם כעיקר דאורייתא למה בסוגיא דמס' פסחים דף מ"ד ע"א רצו להוכיח מב' קופות דכזית בכא"פ דאורייתא, אפילו אם כבא"פ לאו דאורייתא מ"מ תיפו"ל משום דטכ"ע. והקשו האחרונים על דבריהם כמה קושיות. חדא הקשה הנחל"ד למה הקשו רק מסוף הסוגיא ולא בכל הגמ' שלפני במקפה ומדוכות וכותח הבבלי. וע' מש"כ בזה בנחל"ד. ועוד הקשו שלפי הצד שהבאנו לעיל שלתוס' לא אומרים שההיתר נהפך להיות איסור ע"י הדין של טעם כעיקר מהו כל קושיית התוס', הא על הצד שכזית של ממשו בכא"פ לאו דאורייתא לכאורה הה"נ שטעם לאו דאורייתא. ובעצם לכאורה קושיא זו אפשר להקשות באופן אחר, שאם לא אמרינן נהפך, איך אפשר לומר שיש מ"ד דכזית בכא"פ לאו דאורייתא, הא זהו נגד הדין של טעם כעיקר, ודחוק מאד לומר דנפק"מ לדין טעם כעיקר בכה"ג שיש רוב טעם (ע' מש"כ בזה בס' שחיטת חולין עמ' ע"ד).

**שיעור ט'**

# עוד בשיטת רש"י בדין טעם כעיקר

רש"י כאן במס' חולין כתב שהלימוד של טעם כעיקר אינו אלא אסמכתא לאמוראי בתראי. והרמב"ן ועוד ראשונים מביאים מר"ת שהקשה על זה שמשמעות הגמ' במס' פסחים אינו כן. חדא שהרי שואלת הגמ' אליבא דר"ע שלמד ממשרת שהיתר מצטרף לאיסור דטעם כעיקר מנלן. ומשמע דאילו לא למדנו טעם כעיקר ממקום אחר לא הי' לומד ממשרת היתר מצטרף לאיסור רק טעם כעיקר, ואילו הי' אסמכתא בעלמא הא אין להקשות כן בהיתר מצטרף לאיסור, דהיתר מצטרף לאיסור ודאי דאורייתא היא כיון נפק"מ למלקות. וכן קשה מסוף דברי הגמ' שהקשו למה ר"ע אינו לומד היתר מצטרף לאיסור לכה"ת כולה ממשרת כמו שרבנן לומדים טעם כעיקר לכה"ת ממשרת. וכיון שהגמ' משוה הלימודים, הרי כמו שהלימוד דהיתר מצטרף לאיסור ע"כ דאורייתא היא, דהא לענין מלקות איתמר, הה"נ לענין הלימוד דטעם כעיקר.

והרמב"ן השיב על זה שמה שמבואר מן הסוגיא דטעם כעיקר הוי לימוד גמור ודין דאורייתא, היינו אליבא דאביי, וסוגיא שמס' פסחים אליבא דאביי היא. אבל לעולם י"ל דר' יוחנן דסבר דטעמו וממשו אין לוקין עליו סבר אליבא דהנהו תנאי דטעם כעיקר דרבנן. ויסוד הדברים דקים לי' לאביי דטעם כעיקר דאורייתא, ולכן הי' מחפש לה מקור מן הכתב. ומעיקרא סבר שהמקור מבשר וחלב, וכשדחה רבא דהתם שאני דחידוש הוא, הביא מקור ממקום אחר כגון משרת או"ד גיעולי נכרים. אבל ר' יוחנן שאמר שטעמו ולא ממשו אין לוקין עליו לא סבירא לי' דטעם כעיקר דאורייתא, וכל המקורות שהביאו שם בגמ' למד מהם ענינים אחרים, וכמו שביאר רש"י. ואע"ג שר' יוחנן הוא דקאמר בתחילת הסוגיא שממשרת לומדים שבנזיר היתר מצטרף לאיסור, והקשו עליו דהא הוי לטעם כעיקר ותי' דסבר כר"ע ועדיין הקשו דא"כ מנ"ל דטעם כעיקר דאורייתא, כל זה אליבא דאביי, אבל ר' יוחנן עצמו הי' מתרץ שלעולם טעם כעיקר לאו דאורייתא[[53]](#footnote-53).

ולכאורה קשה, דהנה רע"א הוכיח מדברי התוס' שאלמלא הגזה"כ דטעם כעיקר הי' טעם מותר אפילו כשיש רוב טעם איסור ולא בעינן לי' להיתירא דאחרי רבים להטות להתיר הטעם. אבל מדברי רש"י כאן בד"ה לטעם כעיקר מבואר אחרת ולעולם אפילו אלמלא הגזה"כ הי' אסור אם לא ניתר מדין ביטול ברוב, שהרי כתב בהדיא שבחולין לא אמרינן טעם כעיקר והוא מותר מן הפסוק דאחרי רבים להטות. וראיתי מי שהקשה שהרי הבאנו דע"כ לשיטת רש"י טעמו וממשו דאורייתא אפילו בלי גזה"כ דטעם כעיקר דהא סבר טעם כעיקר דרבנן ומ"מ בטעמו וממשו לוקין עליו. וביארנו שהוא משום דהיכר טעם מונע את הביטול. וא"כ לכאורה צ"ע שהרי גם טעם אליבא דרש"י הוי חפצא דאיסורא שצריך היתר דאחרי רבי להטות, וא"כ מאי שנא טעם ולא ממשו שמותר מדין ביטול ברוב ולא אמרינן שהוא אסור משום היכר טעם מטעמו וממשו שאינו בטל משום היכר טעם.

וע"כ צריכים אנו לחלק בין המהות של אי הביטול דטעמו וממשו להא דטעמו ולא ממשו. ונראה להקדים דהנה אלמלא אחרי רבים להטות היינו אומרים שיש לתערובת גם דינו של ההיתר וגם דינו של האיסור, דהא תרוייהו איתנהו בי'. וקמ"ל הגזה"כ שאין הדין כן ואין לתערובת אלא דינו של הרוב. אמנם מתחלק היכר טעם בזה, שהרי הגדר של טעם בלא ממש הוא דבר שאינו בעין וכמו שתיאר לנו הרמב"ן, והיינו שעכשיו ליכא דבר המסוים שאפשר לומר עליו שהוא החפצא דאיסורא, משא"כ בטעמו וממשו שאמנם האיסור מעורב, וכן אינו יודע איזה חלק אסור ואיזה חלק מותר, מ"מ יש דבר מסוים שהוא האיסור. ולכן כשיש היכר טעם, יש לחלק בין תערובת זו לתערובת זו, שבטעמו וממשו אמרינן דחזר וניעור הדבר המסוים להיות בעין, ולכן הרי הוא חייב עליו בפני עצמו. משא"כ בטעמו ולא ממשו, אע"ג שיש היכר טעם מ"מ אין כאן דבר המסוים לומר שהוא חוזר וניעור להיות אסור. ואע"ג שטועמים הדבר האסור, מ"מ אין לאסור כיון שטעמו בלא ממשו לאו דאורייתא.

וראיתי בס' שחיטת חולין שהעיר שאם כנ"ל שגם רש"י מודה שלשיטת אביי טעם כעיקר דאורייתא, א"כ הדרה קושיא לדוכתי', דמהו הביאור בשיטת רבנן הסוברים שאין חיוב מלקות בכותח הבבלי. ולעוק"ד נהראה שקושיא זו טעות ביסודה, שנראה פשוט שזה גופא היתה כוונת רש"י בדף מ"ה ע"א שרבנן דכותח הבבלי לית להו טעם כעיקר דאורייתא, דלשאר אמוראי גם ר"ע ועוד סוברים דטעם כעיקר לאו דאורייתא ואין זה מבוסס אשיטת רבנן דכותח הבבלי. רק כוונת רש"י לומר שאפילו לאביי דאית לי' טעם כעיקר דאורייתא מ"מ מודה שלרבנן דכותח הבבלי אין הדין כן.

ונראה לסיים דהנה המהרש"א ועוד אחרונים הקשו דהנה מקשה הגמ' במס' פסחים בדף מ"ד ע"ב אליבא דר"ע דאית לי' היתר מצטרף לאיסור מגזה"כ משרת דא"כ טעם כעיקר מנ"ל, ולכאורה מבואר מזה שאם דורשים היתר מצטרף לאיסור ע"כ דרשינן טעם כעיקר ממקו"א. וצ"ע דדלמא סבר כשיטת רבנן דכותח הבבלי דלית להו טעם כעיקר אפילו לאביי. ונראה ע"פ הנ"ל לומר שלא הקשו כן אלא אליבא דאביי לשאר התנאים, ומשום דסבר אביי דקיי"ל דטעם כעיקר דאורייתא וכהנך תנאי. ולא קשה משיטת רבנן, שלדידהו הי' אביי מוכרח לומר דטעם כעיקר לאו דאורייתא, ולכן ע"כ דרשי היתר מצטרף לאיסור ולא טעם כעיקר.

# עוד בשיטת ר"י מאורליינ"ש

בשיעור הקודם הבאנו שיטת ר"י מאורליינ"ש שסבר דאע"ג דטעם כעיקר דאורייתא מ"מ אין בה אלא איסור עשה. והיינו שבגדרי טעמו וממשו וכן טעמו ולא ממשו הוא סובר כשיטת רש"י, שלמ"ד טכ"ע דאורייתא אמרינן שההיתר נהפך להיות איסור, רק שחלק עליו בדינו של טעמו בלא ממשו, שלרש"י הוא מדרבנן, ולר"י מאורליינ"ש הוא איסור עשה. והמפרשים הקשו כמה קושיות על שיטה זו. חדא, שבתוס' הרא"ש במס' פסחים דף מ"ה ע"א הקשה דא"כ למה אמרו לר"ע דמשרת להיתר מצטרף לאיסור כיון שלומד טעם כעיקר מגיעולי נכרים, הא מגיעולי נכרין לא למדנו אלא עשה, ולילף ממשרת לחיוב מלקות, וע"ש שהוכיח מסוגיות הש"ס שאפילו כשכבר יש לנו מקור לאיסור דאורייתא מ"מ לומדים חיוב מלקות ואין לומדים לימוד אחר. וצ"ע.

וע' עוד במס' זבחים ע"ח ע"א שהגמ' שם הוכיח מדקאמר ר"ל "הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור, א"א שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו" דע"כ סבר שנותן טעם ברוב לאו דאורייתא. ושם בגליון הש"ס הקשה רע"א דהא ר"ל לא קאמר אלא שפטור ממלקות, וא"כ ר"י מאורליינ"ש דסבר שאפי' אם טכ"ע דאורייתא מ"מ ליכא אלא עשה, וא"כ עדיין איכא למימר שנ"ט ברוב דאורייתא רק שאין לוקין עליו.

והנה בעיקר קושיא זו לכאורה יל"ע, דהנה אותו ר' יוחנן דסבר שטעמו וממשו אין לוקין עליו סבר דטעמו וממשו לוקין עליו. ולכאורה צ"ע, דכיון שאין לומדים טעם כעיקר אלא מגיעולי נכרים ואינו אלא עשה, למה לוקין אפילו אטעמו וממשו. והפשוט בזה (וכ"כ החזו"א יו"ד סי' כ"ד אות ג') שגם בזה סבר הר"י האורליינ"ש כשיטת רש"י דטעמו וממשו שאני ואינו צריך לי' לגזה"כ דטעם כעיקר ומשום שמסברא טעמו וממשו לא בטיל. וא"כ לכאורה י"ל דסוגיא דמס' זבחים מיירי בטעמו וממשו וכמו שתירצו הראשונים אליבא דרש"י.

ובס' שחיטת חולין ראיתי שהביא תי' זה וכתב שלכאורה הוא קושיא ארע"א למה לא תי' כן. דלכאורה לא מיבעי לשיטת רש"י דהוי תי' לקושיא זו, אלא אפילו לחולקים על רש"י לא התקשו אלא בעיסת אורז וחיטין, אבל בבלל קרבן פיגול ונותר לכאורה פשוט יותר דהוי טעמו ממשו, וכן הי' המחשבה הראשונה של השטמ"ק על הגליון אות א'. וכיון שע"כ מודה הר"י מאורליינ"ש בטעמו וממשו וכנ"ל, מה הי' כ"כ המקום לקושיא.

ונראה דהנה לכאורה לפי הביאור של הגמ' אליבא דרש"י דמיירי בטעמו וממשו יוצא דבר מחודש, שלהו"א של הגמ' דרצו להוכיח דנ"ט ברוב לאו דאורייתא חזינן דאיכא למאן דאמר שאפילו טעמו וממשו לאו דאורייתא, ודלא כמו דפשיטא לי' לר' יוחנן מסברא אפילו בלי הגזה"כ דטעם כעיקר. וצריכים לומר דהי' ס"ד דלית לן מסברא היכר טעם (דקשה לומר דס"ד דכזית בכא"פ בתערובת לאו דאורייתא וכדסבירא לי' לאביי במס' פסחים מ"ד ע"א, וכמו שביארו הראשונים, דהא אמרו דנ"ט טעם ברוב לאו דאורייתא ולא דכזית בכא"פ לאו דאורייתא וכלשון הגמ' שבמס' פסחים). וראיתי בס' שחיטת חולין (עמ' ע"ח) שביאר שמשו"ה הקשה רע"א, דעד כמה שהי' ס"ד דלא מהני היכר טעם אפילו בטעמו וממשו, הה"נ שי"ל על דרך זה אם טעם כעיקר דאורייתא רק שאין עוברים אלא בעשה.

אמנם נראה שלשיטת ר"י מאורליינ"ש אפשר לומר ביאור אחר למה קס"ד הכי[[54]](#footnote-54), והוא משום שלדידי' אפילו בטעמו וממשו לא היינו אומרים שהיא מדאורייתא אלמלא הדין של טעם כעיקר. רק דסבירא לי' לר"י מאורליינ"ש שיש לחלק בין הדין שלמדו מטעם כעיקר בטעמו וממשו לדין דלמדו בטעמו ולא ממשו. שבטעמו ולא ממשו היינו אומרים שטעם אינו חפצא דאיסורא מדאורייתא כלל, ואפילו בלי הדין של אחרי רבים להטות היינו מתירים אפילו רוב טעם וכמו שכתב רע"א בדעת התוס'. אבל בטעמו ממשו הי' צריך הגזה"כ דאחרי רבים להטות כדי להתיר, רק שברוב היינו מתירים אע"פ שיש היכר טעם אלמלא חידוש התורה של טעם כעיקר. ולכן אחרי שחידשה תורה הדין של טעם כעיקר ג"כ הדין מתחלק, שבטעמו ולא ממשו כיון שאין לנו חפצא דאיסורא בלי גזה"כ דטעם כעיקר אין לנו לאסור יותר מן האיסור הכתוב בגיעולי נכרים שהוא איסור עשה, אבל בטעמו וממשו שהוא חפצא דאיסורא בפני עצמו שפיר עובר בלאו אחרי שחידשה תורה דטעמא מילתא היא, שלכן אינו מתבטל ויש לו האיסור שהי' בה גם מקודם שהוא איסור לאו. ולכן איכא למימר שלעולם ההו"א היתה דטכ"א לאו דאורייתא ולא הי' הו"א שלא אומרים הדין מסברא, וזה שפיר י"ל דאיכא למ"ד דטעם כעיקר לאו דאורייתא, דהא בגמ' ביקשו פסוק על זה.

ועדיין יל"ע מה יהא הדין בעשה עיסה מן החיטין ומן האורז אליבא דר"י האורליינ"ש, האם הוא כטעמו וממשו וכמו ביארו לשיטת רש"י ואינו חייב אא"כ אוכל כזית מן החיטין. או"ד כיון דטעם כעיקר דאורייתא אע"פ שאינו אלא עשה מ"מ נהפך ההיתר להיות איסור, וכמו שנהפך להיות איסור הה"נ שיוצא בו ידי חובת מצה. והיותר מסתבר הוא שלא נתחדש אלא איסור עשה, ולכן מנ"ל לומר דמהני לומר דהוי חפצא של מצה, הא עד כמה דהוי חפצא של מצה ליהוי חפצא של איסור וליחייב מלקות. אמנם לשיטת הראב"ד ע"ד הר"י מאורליינ"ש רק טעם שאינו לוקה משום שאין עונשין מן הדין, שפיר י"ל שזהו רק דין בעונשין, אבל בשאר הדינים לומדים שיש לו הדין של העיקר ויוצא ידי חובתו (והעירני לזה ת"ח א' מבני החבורה שליט"א). אלא שהאמת יורה דרכו ובהשגות הראב"ד על הרמב"ם (פ"ו מהלכות חו"מ) מבואר שצריך כזית של חיטין לצאת ידי חובתו. וזהו אע"פ שמדויק ברשב"א בשם ראב"ד דסבר שע"י דינא דטעם כעיקר נהפך ההיתר להיות איסור. וע"כ הוא משום היסוד המבואר בר"ש בטבו"י שרק באיסורי אכילה התחדש הדין דטעם כעיקר ולא לדינים אחרים.

# ספק חסרון ידיעה

למעשה אין לנו כ"כ נפק"מ אם טעם כעיקר דאורייתא או דרבנן בזה"ז, דהא אין לנו ב"ד הנותן מלקות עד ביאת גואל צדק. אבל הראשונים מביאים נפק"מ כשיש ספק ששים, שלמ"ד טעם כעיקר דאורייתא הוי ספיקא דאורייתא ולחומרא, אבל למ"ד טעם כעיקר דרבנן הוי ספיקא דרבנן ולקולא. וכבר העירו מבני החבורה שליט"א שכל זה הוא דלא כביאורם של האחרונים בשיטת רש"י שאפילו אם טעם כעיקר דרבנן מ"מ בעינן ששים מדאורייתא, רק הוא כביאורם של הראשונים על פי דרכו של רש"י.

ומ"מ כתבו שאפילו אם טעם כעיקר דרבנן אין אנו מקילים בספק אלא כגון שנשפך חלק מן התבשיל אחרי שהוציאו ממנו הדבר האסור, ולכן כיון שאין אנו יודעים כמה הי' שם ואי אפשר לשער מותר מספק. אבל אם התבשיל לפנינו רק שאין אנו יודעים איך למדוד אם יש שם ששים או לא אסור. ודבר זה קוראים לה ספק חסרון ידיעה שאין לו הקולות של ספק.

ונחלקו הפוסקים בביאור דין זה. ביו"ד סי' פ"א מבואר שיטת הרא"ש שבהמה שנעשה ממנו גבינות ונמצא בה טריפה דסירכא הרי זה מותר מדין ספק ספיקא, ספק אם הסירכא היא סימן טריפה וספק אם נטרפה קודם שעשו הגבינות. והקשה השם הט"ז בס"ק ד' דמאי שנא מספק ששים כשהוא ספק חסרון ידיעה שאנו מחמירים שאין לה דין ספק. ותי' שאין מחמירים בספק חסרון ידיעה אלא במקום שיש בעולם מי שהוא בקי ואצלו אינו ספק, אבל ספק לכל העולם הוי ספק. ולכן סירכא שהוא ספק לכל העולם יש לו הקולות של ספיקות ומצטרף לדין ספק ספיקא. וע"ש בפמ"ג ובית מאיר מש"כ לישב הא דמחמירין לשער כנגד כל הכחל (ולכאורה הה"נ בכל חתיכת איסור, ואכמ"ל) ולא אמרינן שהוא מותר מספק. ומ"מ ע"ש בנקוה"כ שחלק עליו וסבר שאפילו בספק חסרון ידיעה שהוא ספק לכל העולם מחמירים שאין לה דין ספק.

**שיעור י'**

# דברים היוצאים מסוגיא שטעם כעיקר

הב"י בסי' צ"ח הביא השיטות בדין טעם כעיקר דאורייתא ודרבנן, ובשו"ע סתם כשיש ספק ונשפך במין בשאינו מינו אין אנו מקילים משום דהוי ספק דאורייתא וכמ"ד טעם כעיקר דאורייתא.

והנה הא דמחמירים בדין במינו בשאינו מינו ולא במין במינו לכאורה היינו משום שבמין במינו יש שינוי טעם ומרגיש את טעם באיסור בתוך ההיתר, ואילו במין במינו אין הטעם של האיסור ניכר. אלא דהנה בדין מין במינו אנחנו מוצאים במס' ע"ז דף ס"ו ע"א שנחלקו אביי ורבא איך קובעים מהו מינו ומהו אינו מינו. דרבא סבר דאזלינן בתר שמא, ור"ל שקובעים אם הוא מין במינו או מין בשאינו מינו ע"י השם של המאכל של איסור ושל התיר, שאם לתרוייהו יש אותו שם אע"פ שאין טעמם שוה הוו מין במינו, ואם שני שמות להם אע"פ שטעמם שוה הוי מין בשאינו מינו. ונפק"מ לכגון שיטת ר' יהודה דסבר מין במינו לא בטל. וכן אפילו לדידן דלא קיי"ל כר' יהודה יש נפק"מ בדבר שיש לו מתירין, שהדין הוא שלא בטל אפילו באלף במין במינו אבל לא במין בשאינו מינו. ולכאורה א"כ הי' עולה על הדעת לומר שלענין הדין של טעם כעיקר נמי כיון שתלוי במין במינו או בשאינו מינו גם כן תלוי במחלוקת אביי ורבא. אבל המחשבה הראשונה היא שלענין טעם כעיקר לכו"ע אין הדבר תלוי אלא בטעם, דהא יסוד הדין של טעם כעיקר הוא משום זה שטועם איסור, אבל אם אינו טועמו מאי איכפת לן דהוי מין בשאינו מינו משום השם שלו. וכן להיפך, אם טועם האיסור לכאורה צריך להיות אסור אע"פ שיש לו דין של מין במינו. ולכן הא דמבואר במס' זבחים דף ע"ח שהדין של טעם חלוק בין מין במינו למין בשאינו מינו, אינו אותו ענין המוזכר במס' ע"ז.

וכן לכאורה סבר הש"ך סי' צ"ח ס"ק ו'. אלא שחלק בזה על הרמ"א שכתב שגם לענין טעם כעיקר הדבר תלוי במחלוקת רבא ואביי, וכיון דקיי"ל כרבא, גם לענין טעם כעיקר אזלינן בתר שמא. אלא שדבר זה קשה וכמש"נ.

וראיתי באוסף חידו"ת להגר"א קוטלר שבא ליישב שיטת הרמ"א. ובהקדם ביאר דעד כאן לא אמרינן דטעם כעיקר דאורייתא אלא בכה"ג שהטעם אינו בטל מדאורייתא מדין אחרי רבים להטות[[55]](#footnote-55). וכתב להוכיח דבר זה מקושיית הגרע"א בגליון הש"ס אשיטת ר"י מאורליינ"ש שהבאנו לעיל, שלדידי' שאפילו אם טעם כעיקר דאורייתא אינו אלא עשה, איך הוכיחו מזה שר"ל סבר שאין לוקין עליו שטעם כעיקר אינו דאורייתא, הא יתכן שהוא דאורייתא רק שאין לוקין עליו כיון שאינו אלא עשה. וביאר דע"כ בגזה"כ של טעם כעיקר מונח שהטעם לא בטל מדין אחרי רבים להטות, ומטעם הנ"ל, שאם הי' בטל לא הי' לו כח לאסור מדין טעם כעיקר. וכיון שכן, בטעמו וממשו, כיון שלא בטל גם הר"י מאוריילנ"ש מודה שחזר לאיסורו ואסור מדאורייתא.

והדגיש שם דהנה בעלמא כשיש לך איסור הניכר בתערובת שאינו בטל מדאורייתא, טעמו של דבר משום שע"י זה שהוא ניכר הרי הוא מסתלק מן התערובת וכבר אין לו שייכות לחתיכות המותרות. ולכן בכגון ב' חתיכות של היתר מצבע א', וחתיכה אחת של איסור מצבע אחר, הטעם שאין האיסור בטל משום שאין לך במה לבטלו. אבל בטעם כעיקר אין זה הטעם, דהא ממילא הכל מעורב כחפצא א' ואין היכר הטעם מוציאו מן התערובת שלו. וזה לבד שהאיסור ניכר ע"י הטעם אין זה סיבה לומר שאינו בטל מגזה"כ דאחרי רבים להטות. ויש לזה ההוכחה מעצם המקור של ביטול ברוב שנאמר בגזה"כ דאחרי רבים להטות, דהא מקור הדבר מיירי בביטול הדיינים ברוב, והרי הדיינים היו ניכרים (ע' לבוש באו"ח סי' תרל"ב שג"כ העיר מזה). רק הטעם שאין האיסור בטל כשיש טעם הוא כנ"ל, דגזה"כ הוא שכשיש טעם לא אמרינן ההיתר של אחרי רבים להטות.

וע"פ זה כתב לבאר, דכיון שהמקור לטעם כעיקר הוא מגזה"כ דמשרת, ושם הרי יש מין בשאינו מינו כענין של הא דרבא ואביי, אמרינן שחידוש התורה היתה דכשיש טעם ליכא ביטול בדבר שדינו כמין בשאינו מינו, ולא בדבר שהוא מין במינו אע"ג שיש בה טעם. ולכן בדבר שיש לו דין מין במינו משום השם שלו, יוצא דכיון שהטעם בטל לא אמרינן טעם כעיקר. ובזה מיושב חצי משיטת הרמ"א, והיינו למה שלא יהא דין טעם כעיקר דאורייתא כשדינו כמין במינו אע"ג שמרגיש הטעם, והוא משום דכיון שדינו כמין במינו, הטעם בטל ולא אמרינן הכלל של טעם כעיקר דאורייתא.

והמשיך לבאר גם הקושי השני בדעת הרמ"א, והוא דאע"ג שאינו יכול להכיר את הטעם, מ"מ הרי טועם טעם איסור[[56]](#footnote-56), שהרי טעם האיסור וטעם ההיתר שוין, וכמו שטועם את האיסור גם טועם את ההיתר. ולכן כיון שהטעם שלו לא בטל כיון שהוא מין בשאינו מינו, ונאמר הדין מגזה"כ דמשרת שבמין בשאינו מינו טעמא לא בטיל, הרי עובר אאיסור טעם כעיקר דאורייתא.

ויעוין בסוף דברי הרשב"א בסוגיין שהביא בשם הראב"ד לשאול למה טעם אוסר כיון שמ"מ יש רוב היתר כנגדו. ותי' דכיון שהאיסור ניכר ע"י הטעם אינו בטל. ונראה שכוונתו לחלוק על הביאור הנ"ל בביטול דבר הניכר, ולעולם אם האיסור ניכר לא נאמר הדין של בטל ברוב אע"פ שאין ההיכר מוציאו מן התערובת. וע' גם בתוס' בדף צ"ה ע"א שלכאורה ג"כ מבואר כה"ג (וע' בפמ"ג באו"ח שם שהעיר מדברי התוס' הללו נגד סברת הלבוש הנ"ל).

# הלכה למעשה בדין טעם כעיקר

כבר הזכרנו ששיטת השו"ע דקיי"ל דטעם כעיקר אסור מדאורייתא, ונפק"מ שאין מקילים בספק ששים היכא דנשפך אם המעורב הוא איסור דאורייתא. ובדיני או"ה אין כ"כ נפק"מ אי אמרינן שע"י דינא דטכ"ע נהפך ההיתר להיות איסור או לא, וכן אין נפק"מ באיזה ענין אמרינן 'נהפך'. אמנם יל"ע מה יהא הדין בטעם כעיקר באוכל מצה מן החיטין ומן האורז. והנה כבר הזכרנו שבירושלמי לכאורה מבואר שאינו יוצא ידי חובתו בפסח אלא בעירב קמח חיטה עם קמח אורז ומשום שרק בכה"ג אפשר לומר שהחיטה גוררת את האורז ונעשית היא עצמה מן התכונה של חמשת מיני דגן. אבל הטור באו"ח סי' תנ"ג כתב שגם בעירב מינים אחרים יוצא ידי חובתו. ומקשים האחרונים דלכאורה הוא דלא כמאן, דהא בין לרא"ש ובין לרמב"ן בעינן גם טעם (או טעמו ממשו) וגם גרירה, וכיון ששאר המינים אינם נגררים, למה תהא יוצא ידי חובת מצה בפסח. ותי' בשו"ת בית אפרים שאע"ג שהרא"ש ביאר למה בעינן הטעם של גרירה אע"פ דמהני טעם כעיקר לחייב בחלה, אין זה אלא לפרש שיטת הירושלמי, אבל לענין מעשה סבר שבאמת הבבלי חלק על הירושלמי, דהא לא מוזכר הטעם של גרירה בש"ס בבלי, ולכן כדי לצאת ידי חובת מצה אין צריכים אלא הדין של טעם כעיקר בלבד. ולמעשה במ"ב (סי' תנ"ג סע' ב') פסק שבשאר מינים ג"כ יכול לצאת ידי חובת מצה אם יש כזית בכדי אכילת פרס של ה' מיני דגן. ואם יש כזה שיעור דגן פסק שיוצא ידי חובתו אפילו אם לא אכל אלא כזית מן התערובת. וזה כשיטת ר' חיים כהן המובא ברא"ש. והסיק דהנ"מ בשעה"ד, אבל שלא בשעה"ד אין לצאת חובת מצה בכה"ג אא"כ אכל כזית מן הדגן.

והנה גם זה אינו נפק"מ כ"כ גדולה למעשה כיון שנוהגים לא לאכול אורז וכן שאר קטניות בפסח (אלא שיש בזה נפק"מ לבני עדות המזרח, ואולי גם אם יש אלו שאינם יכולים לאכול מצה אא"כ יש בה רוב קמח אורז, שאולי לדידי' עדיף שיאכל האורז כדי לקיים מצות עשה דאורייתא. וצ"ע.) אמנם מה שנראה לכאורה שיהי' נפק"מ גדולה למעשה הוא לענין הפרשת חלה. והיינו שלמ"ד שאין ההיתר נהפך להיות איסור אין כ"כ נפק"מ, אבל אם נהפך ההיתר להיות איסור, לכאורה הה"נ שאם יש כגון קמח תירס ויש בה גם קמח חיטה, ויש בה כזית בכא"פ, יהא הדין שאע"פ שאין בקמח חיטה שיעור להתחייב בחלה, מ"מ גם התירס נהפך להיות כחיטה מדין טעם כעיקר והגם הוא יצטרף לשיעור חלה. וראיתי בס' משפטי ארץ (חלה) שהעיר מזה. ובדרך אמונה כתב שאינו חייב ע"י כזית בכא"פ בלבד. והוא מבוסס על דברי החזו"א, אבל לשיטת המ"ב דסבר שבשעה"ד אינו חייב לאכול אלא כזית מתערובת שאר מיני דגן עם דבר שאינו מין דגן, הרי שמעיקר הדין אמרינן נהפך, לכאורה יוצא שמעיקר הדין מצטרף לשיעור חלה[[57]](#footnote-57).

# בדין מקום חתך

הפירוש השלישי בברייתא דזהו היתר הבא מכלל איסור הוא פירושו של רבינא שהברייתא מיירי בהיתירא דמקום חתך. והיינו שמצאנו בולד שהוציא ידו מן הבהמה קודם שחיטת האם שנאסר מקום החתך, וכאן בזרוע בשילה לא אסרו את מקום החיבור בין הזרוע לשאר האיל. והתוס' למדו שבאמת גם בשאר קדשים לא נאסר מקום החתך, דהא משמעות הפסוק אינו אלא לחלק הנאסר כגון הזרוע, ומשו"ה ליתי' לכל השו"ת כאן שאמרו בשאר הפירושים שבגמ'.

אמנם לשון רש"י ד"ה אלא למקום חתך "דבעלמא בכל איסור והיתר המחוברים כגון וכו'". ודקדק בס' תו"ח שחלק על התוס' וסוברים שגם בשאר איסורים נאסר מקום החתך. וביאר שלמדו דבר זה מן הנאמר הולד שהוציא ידו, ולענין קושיית התוס' דא"כ גם זרוע בשילה תילף מיני', תי' דהא זרוע בשילה חידוש הוא ולכן גם אינו לומד מבעלמא. והוסיף שלשיטת התוס' קשה למד אמרו שחידוש זה יש בזרוע בשילה כיון שהוא חידוש שנאמר בכל מקום ולאו דוקא בזרוע בשילה.

ומ"מ חזינן מכל הסוגיא שהאיסור של מקום חתך אינו משום שאין האבר בבהמה בשעת שחיטה, רק הוא דין באיסורים המחוברים, ותוס' סוברים שהוא איסור מקומי בלבד בולד שהוציא אבר ורש"י סוברים שהוא גם בשאר איסורים. וע' באבי עזרי הל' שאר אבות הטומאה שהביא מן הגרי"ז שהתקשה בזה מסוגית הש"ס בפ' בהמה הקשה, וע"ש מה שהשיב האבי עזרי בזה.

ועוד מקשים האו"ש ועוד למה בעינן ילפותא לאיסורא דמקום החתך, הא מולחים את האיל וא"כ מקום החתך מ"מ בולע כדי קליפה. וע"ש מש"כ בזה. ונראה שהרי הדין של ששים או מאה הוא באיל לעומת הזרוע. ואילו הי' מקום החתך אסור בעצם, הי' צריך שיעור פחות מששים, דהא עכשיו יש יותר שיעור איסור ופחות שיעור היתר. ולכן נפק"מ טובא לאיסורא של מקום חתך, שרק בגלל שאינו אסור יש שיעור ששים. משא"כ בהא דנאסר במליחה הא ודאי אינו משנה את השיעור הנצרך. (והתעוררתי לזה מדברי התו"ח הנ"ל). ואפילו לשיטת רוב ראשונים שהלימוד של זרוע בשילה לשיעור ששים או מאה אינו אלא אסמכתא בעלמא, מ"מ י"ל דאה"נ ואין נפק"מ מדאורייתא בהיתירא דמקום חתך, אבל הטעם שהדגישו שהוא מותר בעצם הוא לענין האסמכתא.

**שיעור י"א**

# המשך דברי הגמ'

אחרי שהגמ' מתרצת את התירוץ השלישי בביאור הברייתא ד'זהו היתר הבא מכלל איסור' הגמ' ממשיכה לנסות להוכיח שהשיעור בביטול הוא בששים ולא במאה ממתני' שבמס' ערלה, ששם אומרת לנו המתני' הכללים בביטול תרומה שנפל לתוך חולין. והיינו שנאמר הדין בתורמה שהוא בטל רק במאה ולא בששים כמו שאר האיסורים, אמנם במתני' שם מבואר שאין הדין כן תמיד, ולפעמים הדין ביטול דתרומה הוא כמו בשאר האיסורים. וכן הוכיחו הראשונים מלשון הגמ' שבדף צ"ז ע"ב "מין בשאינו מינו דהיתרא בטעמא". ומבואר שם בגמ' ש'דהיתירא' ר"ל של תרומה. והרי שיש תרומה הבטילה בטעמא ואינו צריך מאה. ופשטות לשון המתני' משמע שהחילוק הוא בין מין במינו למין בשאינו מינו, שבמין במינו החמירו להצריך ק', אבל במין בשאינו מינו הדין הוא להצריך ששים כמו בשאר איסורים. וכן הוא שיטת התוס', הרמב"ן, והרשב"א. ובתוס' מבואר שהטעם שלא החמירו אלא במין במינו היינו משום שהמקור לשיעור ק' הוא בתרו"מ שהפרישו מין ממינו. ובעצם יש בזה קצת קושי, דבשלמא למה שדייקו הראשונים לשיטת רש"י שהדין מדומע הוא לימוד גמור שפיר י"ל שהלימוד אינו אלא למה שמפורש בקרא דהיינו מין במינו, אבל תוס' ורוב ראשונים סוברים שאינו אלא אסמכתא בעלמא, וא"כ לכאורה מה איכפת לן באסמכתא אם הוא מין במינו או לא. וצע"ק.

אמנם רש"י כאן פי' דהא דאמרינן שבמין בשאינו מינו דינו להתבטל היכא דליכא טעם, הנ"מ בדליכא אלא טעמו ולא ממשו, אבל בטעמו וממשו החמירו החומרא של ק' גם במין בשאינו מינו. והתוס' הבינו בשיטת רש"י שכוונתו להחמיר במין בשא"מ בטעמו וממשו, ואילו במין במינו כוונתו להחמיר גם בטעמו ולא ממשו. וא"כ החילוק המוזכר במתני' הוא בין מין במינו למין בשאינו מינו, רק שחילוק זה נאמר רק בטעם בלבד אבל טעמו וממשו צריך מאה בשניהם. ויל"ע מהו המקור לחילוקים כאלו.

והנה לשון רש"י שם "דכי בעינן אחד ממאה היכא דאיסורא בעיניה הוא כגון חטין בחטין וכו'". והעירו האחרונים דהא חטין בחטין מין במינו הוא. והנה לעיל שם בדף צ"ז ע"ב מבואר בחי' הרשב"א עוד פירוש בחילוק של המתני' כאן (בשם התוס', ולפנינו ליתא) והוא שלעולם אין חילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו. רק כל החילוק הוא בין טעם ולא ממשו לטעמו וממשו. והא דמשמע מן המתני' שהחילוק הוא בין מין במינו למין בשאינו מינו, ע"כ צריכים לומר שהמתני' דיבר בהוה, אבל לעולם אין עיקר החילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו. ויש אחרונים (חת"ס ואור גדול) שרוצים לומר שגם רש"י סבירא לי' לחלק לגמרי בין טעמו וממשו לטעמו ולא ממשו, ושמשו"ה נקט דוגמא של טעמו וממשו כגון חטין בחטין. וכן דקדק באו"ג מדברי רש"י שם בדף צ"ז ע"ב שכתב שהדין הכתוב בגמ' להצריך במין במינו ששים שהוא בין מין במינו דהיתירא ובין מין במינו דאיסורא. ולכאורה מין במינו דהיתירא היינו תרומה וכנ"ל, ולכאורה הי' צריך להיות הדין שיתבטל בק' וכחומרא דנאמרה בתרומה בעלמא. ומדייקים דע"כ סבר כשיטת התוס' המוזכר ברשב"א הנ"ל.

אלא שלכאורה יש להעיר שלשונו של רש"י בדף צ"ט ע"א "אבל מין ומינו לעולם להחמיר". ולכאורה אם כדברי הרשב"א בשם התוס' הנ"ל אין זה עיקר החילוק, ואע"ג שאפילו לרשב"א כן כתוב במתני' שם, הא רש"י שמפרש הו"ל לפרושי טפי. ואי להא דחיטין בחיטין, י"ל שאין זה אלא דוגמא של טעמו וממשו בעלמא שדינו בק', ואע"ג שגם בטעמו ולא ממשו דינו בק' אם הוא מין במינו לדעת התוס' לשיטת רש"י, מ"מ נקטי' לדוגמא של טעמו וממשו. ואי לדברי רש"י הנ"ל לענין הא דמין דמינו דהיתירא, י"ל שאין כוונת הגמ' לדין 'דהיתירא' המוזכר בגמ', רק לדין דהיתירא בעלמא וכגון של בשר או של חלב.

ואני אוסיף להביא עוד חידוש שמצאתי בדינא דמדמע ממשנת ר' אהרן למס' ב"ק. ששם ביאר הגרא"ק שאין האיסור של מדמע משום שיש כאן תרומה מעורב ואי אפשר לאכול את החולין מבלי לאכול את התרומה, רק נתחדש שאם התורמה נפל לתוכו הרי זה אוסר גם את חולין, ונהפך החולין להיות חפצא דאיסורא. ומזה תי' למה חייב מי שמזיק ע"י זה שמשמע חולין של חבירו, הא אינו אלא גרמא בזה שאינו יכול לאכו להחולין מבלי לאכול התרומה, אבל לעולם עצם החולין מותר לזרים. ולפי דבריו מיושב, שהרי פגם את עצם החולין בנתינת תרומה בתוכו. וע"ש שהוכיח כיסוד זה ג"כ מן הירושלמי.

# בדין מחמץ, והא דאוסר מחמץ עד ק' משום טעם

והגמ' מבאר שאין ראי' מן המתני' שבמס' ערלה לדין ששים, ומשום שלעולם י"ל שבעלמא צריכים ק', והא דבדלית לי' ק"א מותר בדליכא טעם היינו דליכא ק"א אבל יש ק'. ורש"י פי' דסבירא לי' לגמ' שההיתר של תרומה מצריך ק"א חוץ מן האיסור, ובמין בשאינו מינו שלא נאמר חומרא זו אינו צריך אלא ק' מלבד האיסור. והגמ' שואלת דהא ברישא לא החמירו במין בשאינו מינו אלא להצריך ק"א עם האיסור, וא"כ איזה קולא יש במין בשאינו מינו. והתוס' תמהו על פירושו, דהא מה"ת שיהא הק"א של הרישא שונה מן הסיפא, דהא בסיפא הכוונה לק"א חוץ מן האיסור ולמה ס"ד שיתפרש הרישא בק"א עם האיסור. והוא לכאורה תמיה רבתי. ועוד הקשו התוס' שלכאורה לשיטת רש"י יוצא מסקנת הגמ' שתרומה אינה בטילה אלא בק"א, ובעלמא הא למידין דבר זה מתרומת מעשר שדינו להתבטל בק"א עם האיסור. וקושיא זו קשה ביותר לשיטת רש"י כפי שביארוהו האחרונים דסבר שהדין של מדומע הוא לימוד גמור מדאורייתא.

והנה בהאי קושיא בתרא לכאורה יל"ע, דהנה הדרשה מן הפסוק היא שאם אחרי שהפרישו את התרומת מעשר היא נפלה לתוך הפירות שהפרישוהו ממנו, הרי זה אוסר. ולכאורה יל"ע דהא אין מפרישין התרומת מעשה אלא מן המעשר, ולא מן הפירות שכבר הפרישו ממנו המעשר. וא"כ אם למידין מן הפסוק היינו צריכים ללמוד שהשיעור הוא בא' בי' ולא בא' בק'. אלא הפשוט בזה הוא שכוונת הפסוק שנפל לתוך כל הפירות שהיו טבולים למעשר ותרומת מעשר מעיקרא. אלא דא"כ עדיין קשה, דהא אותם פירות היו טבולים מעיקרא גם לתרומה גדולה, וא"כ ליהוי השיעור קצת יותר מק', דהא התרומת מעשר הוי קצת פחות מא' מק' מן הפירות שהיו טבולים מעיקרא. והפשוט בזה שכוונת הפסוק שהוא נפל לתוך הפירות שהיו מותרים לזר, והתרומה שכבר הפרישו אסור לזר. ויתכן שיש בזה הרבה תירוצים. אבל שלרש"י אולי י"ל שלמדו את השיעור להיות בק"א כיון שלמידין שנפל לתוך השיעור פירות שהיו מעיקרא, וא"כ שפיר הוי שיעורו בק"א. ודחוק.

והנה התוס' ביארו שההוכחה שהי' לרש"י לפרש כשפירושו הוא מכח קושיית הגמ' לבסוף "וכי יש בו כדי לחמץ במאה וחד אמאי לא בטיל". וכוונתם בזה (כמו שביאר המהרש"א) שהי' קשה לרש"י למה הי' קשה לגמ' רק עכשיו למסקנת הגמ' האיך הי' כ"כ טעם ולא מעיקרא. וסבר רש"י שלא הי' קשה לגמ' אלא שיהי' טעם בק"א, אבל בק' לא. ולכאורה הטעם בזה משום שלא מצאנו אלא מי שחושש לס' או לק', אבל ק"א לא מצאנו. ולכן היו מוכרחים מעיקרא לומר דק"א דרישא היינו עם האיסור, דהא מבואר במתני' ששייך טעם ב"ק"א". ורק למסקנא שהיו מוכרחים לומר שהוא ק"א בלי האיסור הקשו בגמ' דא"כ היאך יש טעם. והתוס' סוברים שאין כוונת הקושיא כהמשך של הסוגיא דלעיל, רק שאלה בפני עצמה היא, דלמה יש לאסור משום מחמץ כלל הא אין טעם השאור של תרומה עובר לעיסת חולין. ובביאור קושיית הגמ' הוסיפו וכתבו "דלא הוי אלא כמו העמדה דחלב בעלמא דתנן בפרק כל הבשר (לקמן דף קט"ז ע"א) המעמיד בעור הקבה אם יש בה בנותן טעם אסורה משמע הא ליכא נותן טעם שרי אע"פ שהעמיד החלב משום דהעמדה לא חשיבא טעמא והוא הדין חימוץ". והיינו שהתייחסו לזה שלכאורה יש טעם לאסור ולא רק משום טעם החיך שיש בדבר והוא משום שינוי צורת המאכל כמו במעמיד. אלא שכתבו דלא יתכן שתהא אסור משום זה כיון שמעמיד עצמו אינו אוסר וכדחזינן בבשר בחלב.

והנה זה עצמו שמעמיד אינו אוסר שיטת הר"י מגאש, והיא שיטת השו"ע ביו"ד סי' פ"ז, שבאמת בשאר איסורים מעמיד אוסר, ורק בבב"ח לא אסרו מעמיד כיון שאין להם כח מעצמם לאסור. וא"כ לכאורה גם במחמץ של תרומה הי' צריך להיות אסור כיון שאוסר בפני עצמו. והנה שיטת ר"ת בס' הישר היא שאין מעמיד אוסר בשום איסור ודלא כשיטת הר"י מגאש (לשיטתו הא דאסרו גבינת עכו"ם היינו משום חשש טעם ולא רק משום חשש מעמיד, ואכמ"ל בזה). ולכאורה אם כשיטת ר"ת הרי דברי התוס' מובנים היטב, שלא יהא אסור משום מעמיד דהא ליכא איסור מעמיד. וכן נקט בס' מנח"כ שזהו שיטת התוס'.

אמנם לכאורה יש מקום לומר שגם התוס' סוברים כשיטת הר"י מיגש. והיינו שדקדוק כוונת התוס' היא לומר שאין שינוי צורת המאכל בכלל טעם, דהו"א שאין טעם תלוי דוקא בטעם החיך, רק כל שינוי הנרגש בשעת אכילת המאכל הרי הוא בכלל טעם. וזה שפיר חזינן לקמן שאינו בכלל טעם, דא"כ היינו אוסרים גם בבב"ח, רק מטעם אחר יש לאסור במעמיד והוא משום שמעמיד אותו, וטעם זה יש לומר שקיים רק במעמיד ולא במחמץ.

והנה במנח"כ הוכיח מן הגמ' שטעם האיסור של מחמץ הוא משום טעם החיך ולא שינוי צורת המאכל, דהא הגמ' מקשה למה תהא מחמץ אוסר כיון שאינו נותן טעם בשיעור כזה. הרי שלכאורה מפורש בגמ' שאין הטעם שאסור משום שניכר פעות החימוץ של השאור. אלא שהעיר שם במנח"כ שלכאורה מדברי הרמב"ם בפיהמ"ש למס' ערלה (פ"ב מ"ד, וכן משמע מדבריו ביד החזקה פט"ז מהלכות מאכ"א) יוצא מפורש שטעם האיסור משום שניכר פעולתו, ולדידי' לכאורה קשה מסוגיין. וביאר שם במנח"כ שהרמב"ם וסייעתו ילמדו פשט אחר בגמ', והוא שאמנם מעיקרא ס"ד שטעם האיסור של מחמץ משום טעם החיך, אבל כוונת הגמ' במסקנא ד'שאני שאור שחימוצו קשה' הוא לומר שאין טעם האיסור של שאור משום טעמו אלא משום פעולתו הניכרת[[58]](#footnote-58).

וע"פ הנ"ל חשבתי לומר דבר חידוש. דהנה שיטת רוב האחרונים שהאיסור של מעמיד אינו אלא מדרבנן. אמנם המג"א בסי' תמ"ב ס"ק ט' רצה לומר בדעת הטור שהוא איסור מדאורייתא, שהרי הטור כתב שכיון שהחמץ בעין ע"י זה שהעמיד דבר אחר חייבים לבער אותו. ולפי הנ"ל י"ל שאפילו לשיטת הרמב"ם שטעם האיסור של מחמץ משום שניכר פעולתו, אין זה טעם חדש לאסור חוץ מן הדין של טכ"ע[[59]](#footnote-59), רק שכיון שניכר פעולתו הרי הוא בכלל טעם[[60]](#footnote-60), ודלא כמו שהוכיחו התוס' מן הסוגיא דלקמן, וממילא יהא אסור מדאורייתא כשיטת השו"ע דקיי"ל דטכ"ע דאורייתא. וכי תימא דא"כ עדיין תיקשי ממתני' דלקמן שאינו אוסר עור קיבת בהמה להעמיד חלב אא"כ יש נתינת טעם, לכאורה י"ל דכיון שאינו טעם דרך בישול אינו אוסר. וביאור הדבר, שאמנם גם חלב כבוש בבשר אסור מדרבנן, היינו משום שאע"פ שאינו דרך בישול מ"מ הרי הוא טעם של חיך שהוא מן הסוג שאסרה תורה בבב"ח. אבל שינוי מהות כמו ע"י מעמיד או מחמץ לעולם לא יהא אסור בבב"ח. והתוס' חולקים וסוברים שאילו הי' לו דין טעם בשאר איסורים הי' לנו לאסור גם בבב"ח. ואם כנים הדברים יהא מיושב גם הגמ' שבמס' חולין דף ו' ע"א, דאיתא שם "שאני שאור ותבלין דלטעמא עביד וטעמא לא בטיל" שלכאורה משמע מיני' שטעם האיסור של שאור משום טעמו ולא משום היכר פעולתו. אבל לפי הנ"ל י"ל שהיכר פעולתו אסור משום שחשוב כטעמו ומובן היטב הגמ' הנ"ל.

ואסיים עם מש"כ הריטב"א, והוא שהטעם שאין מחמץ אוסר משום היכר פעולתו אין זה משום שאין לאסור משום היכר פעולתו, רק משום שהשאור אינו מחמץ אלא החלק הראשון שלידו, והשאר הוא משום שהחולין עצמו מתעורר עם כח לחמץ את שלידו, ויוצא שאין השאור עושה אלא חלק קטן של החימוץ אבל עיקר החימוץ הוא ע"י היתר.

# מין במינו באיסור דרבנן אליבא דר' יהודה

בסוף הסוגיא שואלת הגמ' למה בציר צריכים שיעור לאסור אליבא דר' יהודה, הא ר' יהודה סבר דמין במינו לא בטל. ומתרצת הגמ' דשאני ציר דזיעה בעלמא הוא. והתוס' מבארים שאין ציר דגים אסור אלא מדרבנן, וע' בחי' הרשב"א שעשה מזה כלל שלא אמר ר' יהודה שמין במינו לא בטל אלא באיסורים דאורייתא אבל לא בדרבנן. אמנם יעוין בריטב"א שכתב שיתכן שגם איסורים דרבנן אוסרים במשהו אליבא דר' יהודה, אבל זיעה איסור קלוש הוא ולכן אינו אוסר במשהו אליבא דר' יהודה.

# בביאור המחלוקת אם יש בגידין בנותן טעם או אין בגידין בנותן טעם

מבואר בגמ' שיש מחלוקת עם יש בגידין בנ"ט או לא. ובמתני' שלנו מבואר שיש בגידין בנ"ט, אבל קיי"ל שאין בגידין בנ"ט. ויעוין ברשב"א לעיל בדף צ"ב ע"ב שהעיר שלכאורה איך יתכן שיש בזה מחלוקת הא זהו מחלוקת במציאות. והמקובל לומר בזה הוא שיש טעם לגידין, רק שטעם קלוש הוא, ונחלקו אם לטעם קלוש כזה יש דין טעם לאסור או לא. ולכאורה בזה יש ליישב עוד דבר, והוא דשיטת הרשב"א היא דהא דאין גידין אוסרין הנ"מ כשאין בתערובת אלא טעם, אבל אם נימוח עצם הגיד צריכים ששים. ולפי הנ"ל י"ל שיש היכר טעם אפילו בגידין למ"ד אין בגידין בנ"ט, דהא טעם קלוש יש. ולכן בטעמו וממשו עדיין יהא אסור משום שניכר ע"י הטעם. אבל טעם בלבד ואינו אוסר כיון שהוא טעם קלוש[[61]](#footnote-61).

**מראה מקומות לסוגיא של ביטול יבש ביבש**

רא"ש אות ל"ז

רשב"א בתוה"ב ב"ד ש"א – עמוד י"ז ע"א בדפוס ישן)

שו"ת הרשב"א סי' רע"ב

תוס' רי"ד במס' ב"ב דף ל"א ע"ב

פת"ש רסי' ק"ט

**שיעור י"ב**

# בדינא דביטול יבש יבש ועיקר הכלל דאזלינן בתר רובא

הגמ' בסוף דף צ"ט ע"ב שואלת על המתני' שכתב שאם ניכר הגיד כולן אסורות דלמה שיהא הדין כן, ליבטל ברובא. וחזינן מכאן שיש דין ביטול אפילו בתערובת של יבש ביבש.

והנה לכאורה יש ב' דינים של רוב הנלמדים מן הגזה"כ דאחרי רבים להטות שאין לא' שייכות אם השני: א) הכלל דאזלינן בתר רובא, ב) הדין של ביטול ברוב.

הכלל דאזלינן בתר רובא: ביאור הענין דאזלינן בתר רובא הוא לכאורה ענין של הסתברות, שאם יש ט' חנויות מוכרות בשר שחוטה וא' מוכרת בשר נבילה, ויש לנו חתיכה לפנינו ואין אנו יודעים אם החתיכה הגיע מן החנויות הכשרות או מן החנות של נבלה, מסתבר לומר שהחתכה יצא מרוב החנויות ולכן הרי הוא חתיכה כשרה. ובעצם לכאורה הי' אפשר לומר שהוא דין מסברא שלא צריכים לה גזה"כ. אבל נראה שהטעם שצריכים גזה"כ משום שאמנם יש הסתברות שהגיע החתיכה מן הרוב, מ"מ מנלן שיש בזה מספיק הסתברות שאפשר לסמוך עליו. ובזה קמ"ל הגזה"כ דאחרי רבים להטות שיש בזה מספיק הסתברות שאפשר לסמוך עליו. ויסוד הדברים יוצא גם מתוס' שבדף י"א ע"א, ששם מקשים התוס' דאחר ויש גזה"כ שסומכים על חזקה, ויש לנו כלל דרובא וחזקה רובא עדיף, למה לי גזה"כ דרוב, תיפו"ל ק"ו מחזקה. והיינו כנ"ל שיש הסתברות בדין רוב שהמציאות הוא כמו שאומר לנו הרוב, ויש יותר טעם לסמוך על ההסתברות של רוב ממה שיש לסמוך על ההסתברות של חזקה, ולכן ס"ד לתוס' ללמוד רוב מחזקה.

הדין של ביטול ברוב: כאן אין ענין של הסתברות כלל, דהא אין לנו שום ספק שבכגון תערובת לח בלח אם אוכל האיסור שנימוח או לא, דהא פשיטא שאוכל את שני הדברים ביחד. רק מ"מ נאמר הדין של ביטול ברוב שמחדש שנותנין לתערובת של שני מינים דינו של המין שהוא הרוב. וכיון שהרוב הוא היתר, הוי כולו היתר ומותר לאכול גם את המיעוט שהוא האסור. והדין של ביטול פשיטא שאי אפשר ללמוד אותו מן הגזה"כ דחזקה, דענין אחר הוא וכמש"נ.

וכיון שכן נשאלת השאלה איך באמת למדו את שני הדינים האלו מן הגזה"כ דאחרי רבים להטות. ומפורסמים דברי הגר"ח בכתבי התלמידים בזה (וכן הוא גם בחי' ושיעורי ר' ברוך בער ח"ג ב"ק סי' י"א) . והוא שהרי הגזה"כ דאחרי רבים להטות נאמר בב"ד. וכדי לפסוק בב"ד צריכים ב' דברים, חדא שיפסקו את הדין האמיתי. ובזה אמרינן שכיון שרוב הדייני סוברים כך אמרינן שמסתמא האמת אתם. אבל יש עוד דין שיהא פסק דין של ב"ד של ג' או של ע"א, ולכאורה לזה לא מהני הא דמסתבר שהאמת עם הרוב, דהא עדיין לא כולם פוסקים כן וחסר במנין הדיינים. ולזה צריכים לדין של ביטול ברוב, דכיון שכולה בכלל הב"ד ויש ורוב הסוברים חייב או פטור, אמרינן שמיעוט הדיינים בטלים ברוב, ולכן יש ב"ד שלם של ג' או ע"א. ולכן יש לנו מקור לב' עניני רוב, הדין של הלוך אחר הרוב ידעינן מזה דאמרינן שהאמת עם הכרעתם של הרוב, ואילו הדין של ביטול רוב למידין מזה שיש ב"ד שלם המחייבין או פוטרין אע"פ שאין כולם סוברים כן. וע"ש שלפי זה מיושבת קושיית התומים, שהפוסקים נוקטים שמותר לו לאדם לומר קים לי כהמיעוט בדיני ממונות, והקשה התומים דלמה יהא הדין כן, הא בדיינים אזלינן בתר רובא. וע"פ הנ"ל ניחא, דעד כאן לא אזלינן בתר רוב בדיינים אלא בב"ד שהמיעוט כמי שאינו דהא המיעוט בטל ברוב. אבל ברוב דעות דליכא למימר שיש ביטול נשאר הדין שיש רוב ובזה שפיר י"ל שאין הולכין בממון אחר הרוב.

והנה לכאורה בתערובת לח בלח פשוט שחידוש התורה הוא שהאיסור בטל ומותר לאכול כל התערובת. ובכל דפריש הטעם להתיר משום דינא דהלוך אחר הרוב. אבל בביטול יבש ביבש יל"ע מהו גדר ההיתר, האם הוא משום דין ביטול ברוב או משום דין הלוך אחר הרוב. ולכאורה נפק"מ גדולה בין הצדדין הוא כשאוכל כל התערובת, שעם הוא מותר מדין ביטול, הא שפיר מותר לאכול את כל התערובת, דהא האיסור בטל ומותר. אבל אם הוא מדין הלוך אחר הרוב י"ל דעד כאן לא מתירין אלא כשיש צד שלא אכל האיסור, דהא בכה"ג יש הסתברות שאינו אוכל איסור. אבל כשאכל את כל החתיכות כבר ליכא שום הסתברות, דהא ודאי אכל איסור. והנה תוס' כאן בסוף דבריהם הסתפקו אם מותר לאדם א' לאכול את כל התערובת. אמנם אינו מפורש בדבריו שיש בזה איסור דאורייתא. וכיון שהתוס' הסתפקו אם הדין כן או לא, אינו משמע שזהו גופא מקום הספק שלהם אם גדר הביטול של יבש ביבש הוא משום הלוך אחר הרוב או מדין ביטול, רק ספק מקומי אם אסרו כה"ג או לא. אלא שעדיין אפשר לפרש דבריהם בב' אופנים. שי"ל שהתוס' סוברים שהדין בביטול יבש ביבש הוא דין של ביטול. ומ"מ הסתפקו התוס' לומר שאולי מ"מ החמירו שלא לאכול את כולם משום דמיחזי כאוכל חפצא דאיסורא כיון שסוף כל סוף אכל החפצא שהי' חפצא דאיסורא. וכן איכא למימר לאידך גיסא, שלעולם הדין של ביטול יבש ביבש הוא דין של הלוך אחר הרוב, רק שמ"מ יש צד שיהא מותר לאוכל את כולם לאדם א', והוא משום שכל מעשה אכילה לעצמה מותרת כיון שאפשר לתלות המעשה אכילה ההוא ברוב, ולא איכפת לן בזה שסוף סוף ודאי אכל איסור, דהא כל מעשה אכילה לעצמה תלה בצדק ברוב, ויוצא שכל פעם שאכל הי' לו על מה לסמוך ולכן הוא מותר.

והנה מפורסמים דברי התוס רי"ד במס' ב"ב דף ל"א ע"ב (וכן הוא בדף צ"ב ע"ב, וכן עוד כמה מקומות בספרי הרי"ד) שסבר שאמנם מותר לאכול חתיכה שנתבטלה ברוב מגזה"כ דאחרי רבים להטות, מ"מ אם אכל את כל התערובת חייב חטאת. ובפשוטו הביאור בזה שההיתר של ביטול יבש ביבש אינו מדין ביטול אלא משום דינא דהלוך אחר הרוב. וכיון שכן יוצא שאם אכל את כולן כבר אין במה לתלות וממילא עבר על איסור וחייב חטאת. וכן למד בקו"ש שם במס' ב"ב. אלא שהקשה על זה מגמ' במס' זבחים דף ע"ג ע"א, ששם מקשה הגמ' בבעל חי שנפסל לגבי מזבח שנתערב בבהמות כשרות שיתבטל הפסול ברובא. ומתרצת הגמ' דכיון שהוא בעל חי אינו מתבטל. ושוב מקשה הגמ' דעדיין תיקשי דלכבישנהו וניידינהו ולימא כל דפריש מרובא פריש. וע"ש מה שמתרצת הגמ' לזה. ועכ"פ מבואר בהדיא בגמ' שיש ב' כללים שונים, א' מהם ביטול של חתיכות שונות (פי' ביטול יבש ביבש) ועוד כלל של כל דפריש מרובא פריש. ולדברי התוס' רי"ד הא הכל כלל א' וכמש"נ. וע"ש בפסקי הרי"ד למס' זבחים על אותו גמ' גופא שחזר הרי"ד על היסוד שלו שאם אכל את שלשתן הרי הוא חייב חטאת.

והנה באמת לא ירדתי לגמרי לסוף דעתו של הגראב"ו, דהא זה פשוט שאין הדין של ביטול ברוב אותו כלל ממש של כל דפריש מרובא פריש. דהא בגמ' שלנו גופא אמרו שאין יבש מתבטל ביבש היכא דהוי ברי' או חתיכה הראוי' להתכבד. ואילו בכללא דכל דפריש מרובא פריש ודאי ליתי' לכלל זה, ואיבעית אמא קרא ואיבעית אימא סברא. איבעית אימא קרא, דהא חזינן בכגון מס' כתובות דף ט"ו ע"א דאמרינן כל דפריש מרובא פריש בבועל את האשה לומר שהוא כשר או פסול. ואיבעית אימא סברא, דבשלמא בדין ביטול י"ל שברי' או חתיכה הראוי' להתכבד הוא חשוב ולכן לא יהי' בטל, אבל בדין הלוך אחר הרוב מה איכפת לן בברי' או חתיכה הראוי להתכבד, הא אין אנו מבטלין את חתיכת האיסור רק קובעים טיבו של חתיכה זו ע"פ ההסתברות. וכן עצם הלשון של 'ליבטל ברובא' משמע שהוא ענין של ביטול ולא ענין של הלוך אחר הרוב. אלא דא"כ תיקשי באמת מהו טעמו של הרי"ד לומר שאם אכל כל החתיכות שחייב חטאת, הא חתיכת האיסור נתבטלה וכמש"נ.

ונראה בהקדם דהנה שיטת הרא"ש היא להיפך שיטת הרי"ד, שהרא"ש האריך להוכיח שאם חתיכה התערב בחתיכות אחרות ונתבטלה ברוב שמותר לאכול את כל התערובת בבת אחת. והפשוט בביאור דבריו הוא שלא שנא לח בלח ולא שנא יבש ביבש, בביטול ברוב חתיכת האיסור נהפך להיות היתר (כלשון הרא"ש) ולכן לא איכפת לן שידעינן שאוכל חתיכת האיסור דהא אותה חתיכה הותרה ומותר לאוכלו. אלא שנראה לבאר שיטת הרא"ש יותר. דהנה מפורסמים דברי תוס' הרא"ש במס' ב"מ דף ו' ע"ב שכתב שאפילו כשיש ביטול ברוב ונהפך האיסור להיות היתר, מ"מ כל חלק וחלק של התערובת יש לו דין ספק איסור, ולכן עדיין שייך לגבי' הגזה"כ ד'עשירי ודאי לא עשירי ספק'. ולכאורה דבר זה אינו אומר אלא דרשני, דלכאורה שני הענינים הללו הפכיים הם, דאיך אפשר לומר מצד א' שנהפך האיסור להיות היתר, ומצד שני שעדיין יש עליו שם ספק.

ונראה הביאור בדבריו, דהנה זה פשוט שאפילו אם חל חלות היתר על החתיכה מדין אחרי רבים להטות, מ"מ אין זה היתר כמו שחיטה. שאם בסוף יתברר לך איזה חתיכה אסורה ואיזה חתיכה מותרת ודאי שיהי' אסור לו לאכול חתיכה האיסור. והיינו כמו ביאר הגראב"ו בקוה"ע שאפילו בשעת ביטול סיבת האיסור קיים. ור"ל שאין אנו אומרים שאין לחתיכת איסור במקומו שם חתיכה של איסור, רק שמ"מ חל עליו ההיתר של רוב. והגראב"ו חידד דבר זה וביאר שהוא גם דבר פשוט שאם הי' לו תערובת של כלים, רובם טהורים ומיעוטם טמאים, באופן שמדין אחרי רבים להטות אמרינן שכולם טהורים, ויטביל אותם במקוה בעוד טהרתם עליהם, ושוב יתברר לו איזה כלים היו טמאים ואיזה היו טהורים, שבוזאי הדין הוא שאותם כלים התטהרו בטבילתם, ולא אמרינן דהא בשעת הטבילה הרי היו טהורים מדין אחרי רבים להטות, ואיך אפשר לטהר כלי טהור. והטעם הוא כנ"ל, שאין משנים את מציאות הדברים ע"י הדין של בירול ברוב, רק שע"י דין ביטול חל על כל החתיכות דין להתנהג איתם כדינו של הרוב. ונראה שזהו הביאור בדברי הרא"ש שאפילו בכה"ג שנהפך האיסור להיות היתר, מ"מ לא פקע מיני' שם תערובת וספק איזה היתר ואיזה איסור, רק שנאמר הדין להתנהג בכל התחיבות כאילו יש לכולם דינו של הרוב בתורת ודאי.

וכי תימא דעדיין תיקשי, דכיון שלענין איסור והיתר נוהגין כדינו של הרוב בתורת ודאי, מאי שנא לענין מעשר בהמה דלא אמרינן הכי. התי' הוא שהוא גזה"כ מיוחדת של 'עשירי ודאי', ור"ל שנאמר הדין מגזה"כ שלענין מעשר בהמה לא סגי בדין הכללי להתנהג עם כל חלקי התערובת כדינו של הרוב בתורת ודאי, אלא צריכים שלא יהא ספק בעצם, והכא הרי באמת ספק הוא.

וע"פ הקדמה זו נראה שאפשר לבא ולברר שם שיטת הרי"ד. והוא שבודאי גם הרי"ד מודה שיש כלל של ביטול ברוב שהוא כלל אחר מהלוך אחר הרוב[[62]](#footnote-62). רק דסבר מ"מ שניהם הוו הנהגות בדבר שהוא ספק. שהכלל של כל דפריש מרובא פריש אומרת לנו לתלות החתיכה ברוב ע"פ ההסתברות. והכלל של ביטול ברוב אומרת לנו שכשיש ספק שיש היתר להחשיב את כל התערובת כא' ויש לכל התערובת דינו של הרוב. אמנם הנ"מ כשיש ספק, אבל כשאין ספק לא נאמר לא דין זה ולא דין זה. ולכן סבר הרי"ד שאמנם מותר לאכול מן התערובת מדין אחרי רבים להטות, מ"מ הוא הנהגה בספק, ולכן אין להתי לא כדהדבר נשאר ספק, אבל כשאכל האיסור בתורת ודאי לא נאמר הגזה"כ דאחרי רבים להטות ויוצא שאכל חתיכה האסורה. ובזה חלק הרא"ש, דאמנם ביסודו יש עליו שם ספק, מ"מ הדין של ביטול ברוב אינו מבוסס על היותו ספק, ולכן אפילו כשיודע בודאי שאכל איסור לל"ב.

ועדיין עלינו לבאר מה שהעיר עוד הגראב"ו שלדברי הרי"ד עדיין יהא צ"ע למה מותר לאכול תערובת של לח בלח, הא בלח בלח ודאי אוכל חלק של איסור בכל מעשה אכילה, וא"כ למה יהא מותר לשיטת הרי"ד. והגראב"ו כתב דע"כ גם הרי"ד מודה בלח בלח לרא"ש שנהפך האיסור להיות היתר. ואני אוסיף להעיר שלכאורה יל"ע בעצם השאלה אם יש לה מקור, דמנלן באמת שהוא בטל אי משום שהתירו לאכול תערובת של לח בלח בדליכא טעם או בדאיכא ששים אע"ג שבודאי יש שם חצי שיעור מן האיסור, הא איכא למ"ד דחצי שיעור ע"י תערובת מותר, ושם אינו מטעם ביטול רק משום דכה"ג לא מצטרף[[63]](#footnote-63).

# שיעור הביטול ביבש ביבש לאחר שנתבשל

הנה במין בשאינו מינו ראינו שדינו להתבטל בדליכא טעם (ושיתכן שהחמירו להצריך גם ס'), וכן במין במינו מבואר שם שדינו להתבטל בששים. ויל"ע אם דין זה נאמר בביטול יבש ביבש. והנה לשון הגמ' היא דתיבטל הגיד ברוב, וסתימת הדברים משמע שצריכים רק רוב ולא ששים (במין במינו). וכן הוא שיטת הרא"ש כאן ועוד כמה ראשונים. וכן לכאורה נראה שהוא שטת התוס', שהתוס' כתבו בסוף דבריהם "ואפילו איסור דרבנן ליכא כדמשמע הכא". ובחי רע"א הקשה שבודאי ליכא איסור דרבנן כשיש רוב, שאם יש אין שום תירוץ בזה שהוא ברי' שגם ברי' אינו מונע ביטול אלא מדרבנן. ולולא דמסתפינא הו"א שכוונת התוס' לומר דלא בעינן ששים, ואילו היינו צריכים ששים הי' אפשר לומר שכוונת הגמ' דליבטל בששים וכמו שפירשו הראשונים שבסמוך. ובזה הי' שפיר אפשר לדחות שאפילו אם יש ששים מ"מ ברי' שאני. ובזה כתבו התוס' דלא משמע שמדרבנן צריכים ששים מסתימת הלשון כמש"נ. אמנם שיטת הר"א אב"ד המובא ברמב"ן ורשב"א לעיל בדף צ"ז ע"ב, וכן הוא גם שיטת הרמב"ם, שגם בביטול יבש ביבש במין במינו צריכים ששים.

והנה ברא"ש מבואר שאם הי' תערובת יבש ביבש של מין בשאינו מינו ושוב בישלם ביחד אסור לאוכלם. אמנם אם הי' מין במינו הדבר תלוי, שאם ידעו מן התערובת קודם הדין הוא שמותר לבשלם כולם כא', אבל אם עדיין לא ידעו התערובת אסורה. והנה דהא שהתערובת אסור אם הוא מין בשאינו מינו, נחלקו האחרונים אם לדעת הרא"ש הוא אסור מדאורייתא כשחזר ובישלו וטועמו או רק מדרבנן. ויש לבאר פלוגתתם. דההנה לכאורה הי' עולה על הדעת לומר שנחלקו אי אמרינן שהוכר האיסור וליכא ביטול עד כמה שטועם את האיסור או לא. אמנם נראה שאין זה הכוונה, דהא אמנם יש היכר טעם של כל המינים, אבל אינו מכיר איזה טעם הוא איסור ואיזה טעם הוא היתר. וא"כ לכאורה אין להחמיר בזה יותר ממה שהחמירו בה קודם שנתבשל, דהא בכל ביטול יבש ביבש כל חתיכה ניכרת היא בפני עצמה, אבל מ"מ הוא בטל כיון שאינו יודע איזה מהן הוא אסור ואיזה מהן מותר. וא"כ גם עכשיו לא מהני ההיכר הטעם כיון שאינו יודע איזה טעם אוסר ואיזה טעם מתיר. ואולי יהי' בזה נפק"מ בכה"ג שיודע איזה טעם אוסר, רק שאינו יודע איזה חתיכה יש לה את הטעם של איסור, אבל משמע שבכל ענין הוא אוסר. ואיכא למימר שנחלקו אם בדאיכא טעם הרי זה מונע הביטול, ועל דרך מה שהבאנו לעיל בשיעור י' מהגר"א קוטלר.

ובמין במינו לכאורה הי' אפשר לומר באופן פשוט שהטעם שהתירו לבשל אותו הוא משום דמי גרע מאכילת כולן כאחת שהתיר הרא"ש. אלא שאין זה כ"כ פשוט, שהרי גם הרא"ש מודה שאם בישלן קודם הידיעה שהוא אסור, אע"ג שגם בזה מדאורייתא בטל ברוב, והטעם משום שגזרו מין במינו אטו מין בשאינו מינו, וא"כ נשאלת השאלה דמאי שנא לאחר הביטול דלא אמרינן הכי. ולזה כתב הרא"ש דכיון שהי' ידיעה והחתיכה מותרת א"א שהרוטב שיוצא ממנו יהי' אסור. ונראה הביאור בדבריו, שגדר הדין דרבנן שאמרו מין במינו צריך ששים, היינו כשיש טעם שהוא בעצם חפצא דאיסורא מדאורייתא, רק שאין טעם זה אוסר כיון שנכנס לחתיכה שיש לו אותו טעם. ובזה אמרו דכיון שאילו הי' נכנס טעם זה לאינו מינו הי' אוסר מאורייתא גזר עליו גם מדרבנן. אבל דבר שכבר קיבל היתר מדין אחרי רבים להטות, הא כמו שהחתיכה הוא חפצא דהיתירא מדאורייתא גם הרוטב שיצא ממנו נשאר מותר, ולכן אין מקום לאוסרו אפילו מדרבנן. וביש"ש אע"ג דסבר כעיקר דברי הרא"ש מ"מ חלק עליו בדין זה וסבר שאפילו לאחר הידיעה אם בשלו עם שאר החתיכות הרי זה אוסר. ולכאורה הוא חלק על ההסבר הנ"ל וסבר שהכל תלוי אם הי' אוסר במין באינו מינו, וכיון שלמעשה במין באינו מינו הי' אוסר אם נתבשלו אפילו לא נתבשל עד לאחר הידיעה, הרי זה אוסר גם במין במינו.

**שיעור י"ג**

# שיעור ביטול יבש יבש במין במינו, ובמין בשאינו מינו

הזכרנו בשיעור הקודם שיש מחלוקת הראשונים אם בביטול יבש ביבש צריכים שיעור ס' או לא, שיש מדייקים בלשון הגמ' כאן שאינו צריך אלא רוב, דזהו פשטות סתימת הלשון דליבטל ברובא, ושיש דוחין שאין כוונת הגמ' אלא לדין רביי' ולעולם צריך ס'. וע' בחידושי הרשב"א לעיל בדף צ"ז ע"ב שדקדק שהדין הוא ברוב בלבד מן המימרא של רבא במס' זבחים דף ע"ט ע"א "אמור רבנן בטעמא ואמור רבנן ברובא וכו' מין בשאינו מינו בטעמא מין במינו ברובא" וכיון דלעיל חזינן שהשיעור מין במינו הוא בששים, ע"כ צריכים לחלק בין לח בלח ליבש ביבש. ולשיטת הר"א אב"ד ודעימי' ע"כ סוברים ששם מיירי רק לדין דאורייתא ולעולם מדרבנן צריכים ששים[[64]](#footnote-64). והנה עצם שיטת הר"א אב"ד לכאורה טעמא בעי, דלמה יהא צריך ששים בתערובת של יבש ביבש במין במינו, הא כל הענין של שיעור ששים לרוב רובן של ראשונים הוא משום שכשיש שיעור ששים קים לן שאין בה טעם, אבל ביבש ביבש שאינו ענין של טעם מהו הטעם לאסור.

והנה לכאורה הדבר תלוי. דיל"ע מהו הדין בתערובת יבש ביבש שהוא מין בשאינו מינו. ובטור רסי' ק"ט כתב שהמחשבה הראשונה היא שגם הוא בטל ברוב ואינו צריך ששים. ולכאורה טעמו כנ"ל, דהא ליכא ענין של טעם בתערובת יבש ביבש אפילו אם הוא מין בשאינו מינו, דהא אין טעמו של א' נכנס לשני. אמנם שיטת הרבה ראשונים שאמנם במין במינו דינו ברוב אפילו מדרבנן ודלא כשיטת הר"א אב"ד הנ"ל, מ"מ במין בשאינו דינו בששים. וע"ש בחי' הרשב"א שהראה מקור לשיטה זו מעצם המימרא של רבא הנ"ל, שכמו שמבואר משם שיבש ביבש מין במינו דינו ברוב, הה"נ מבואר שבמין בשאינו מינו דינו בששים. (ובאמת יש מן האחרונים שנתקשו בזה – ע' בשו"ת אבנ"מ סי' ז' מש"כ בזה).

ונחלקו המפרשים בטעם השיעור ששים ביבש ביבש במין באינו מינו. בר"ן מפורש שהטעם שצריכים ששים הוא מדרבנן ומשום דחיישינן דלמא יבשלם ביחד ויתן האיסור טעם בהיתר[[65]](#footnote-65). אמנם יש מפרשים בדעת הרמב"ן ועוד שהשיעור ששים מדאורייתא[[66]](#footnote-66). וכן הביא הש"ך שלכאורה כן מבואר בתו' במס' פסחים דף מ"ד ע"א דסבר דקמח בקמח אוסר מדאורייתא במין בשאינו מינו, ודחה דקמח בקמח הוי לח בלח כמו שהבאנו לעיל. וגם כאן צ"ע, דמהו הטעם לאסור יבש ביבש אפילו במין בשאינו מדאורייתא אם אין ס', הא היסוד של השיעור ששים הוא משום דליכא טעם, ולעת עתה ליכא טעם בתערובת. ועוד יותר קשה, שאפילו אם נבין למה הוא אסור מדאורייתא, עדיין צ"ע מה מהני השיעור ס' מדאורייתא.

ונאמרו בזה כמה מהלכים באחרונים. בחוו"ד שם ס"ק ה' חלק על דברי הש"ך וכתב דקמח בקמח לא חשוב לח בלח. ומ"מ אסור מדאורייתא כיון שמרגיש טעם האיסור. והיינו שביבש ביבש אסור מדאורייתא. והא דמהני ששים היינו משום שכבר אז לא יהא טועם את האיסור. ושם בהגהות אמרי ברוך תמה עליו. דהא אם הוא יבש ביבש הא מותר לאכול כל א' בפני עצמו, וכיון שכן הרי ודאי כשיאכל האיסור ירגיש טעמו ויהא ניכר ויהא אסור. ונראה הביאור בדעת החוו"ד שאין אנו אוסרים מדאורייתא אלא כשיש היכר שודאי אוכל איסור. ולכן כשאוכל מן התערובת בבת אחת הא ודאי אסור כיון שמרגיש שאוכל את שני הטעים. אבל כשאוכל כל א' בפני עצמו הא אפשר לתלות כל א' וא' שאין זה האיסור. אמנם לדעתו עדיין תיקשי, דבשלמא לשיטת הר"א אב"ד שגם ביבש ביבש הדין הוא בששים ניחא, אבל לחוו"ד, עד כמה שהדין טעם כעיקר שוה ביבש ביבש כמו בלח בלח, מאי שנא בנתבשלו שאסרו מין במינו עד ששים מיבש ביבש שלא גזרו. וצ"ע.

ובש"ך מבואר שהטעם לאסור משום שאין כאן ביטול כיון שאפשר לעמוד על איזה מהן אסור ע"י טעם. והא דמהני ס' היינו משום שבזה יש יותר מדי טורח לברר ולכן שוב בטל מדאורייתא. ולכאורה זהו דוחק גדול לומר שגם בזה השיעור הוא בששים כמו בנתינת טעם. ואולי יש ליישב שבאמת השיעור ששים הוא פחות מזה, אבל כיון שיש איזה שיעור, אוקמוה אשיעור ס' שנאמר בדיני טעם.

ועוד יש לומר שהרי ביארנו לשיטת רש"י בסוגיא דזרוע בשילה שיש שעור ששים לבטל טעם, ושאע"ג שהטעם נרגש מ"מ נאמרה ההלכה שכשיש ששים אין הטעם אוסר. ולדידי' לכאורה יש מקום לומר שנאמר באמת שיעור ששים מדאורייתא כדי לבטל איסור יבש מין בשאינו מינו בששים.

ומ"מ יהי' הביאור איך שיהי' במ"ד מין בשאינו מינו ביבש ביבש אסור מדאורייתא עד ס', מ"מ לכאורה לשיטתו מובן היטב למה אסרו יבש ביבש אפילו במין במינו עד ששים, דהא כמו שאסרו מין במינו בבלול אטו מין בשאינו מינו שהוא דאורייתא, הה"נ ביבש ביבש שגזרו מין במינו אטו מין בשאינו מינו. אבל לשיטת הר"ן דסבר שהוא מדרבנן עדיין תיקשי.

ומצאתי בזה דברי רע"א בהגהותיו להקדמת הפמ"ג להלכות תערובות. ששם (פ"א) בפמ"ג הביא ראי' דלא בעינן ששים ממתני' פ"ט מ"א דלא בעינן שיעור ששים דהתם כתוב שצמר רחלים וצמר גמלים בטל ברוב, ואי מחמירין להצריך ששים אפילו במין במינו ביבש ביבש, ע"כ אין הטעם משום חשש שמא יבשלם, אלא חק קבוע להצריך ביטול בששים, וא"כ גם בצמר רחלים וצמר גמלים הי' צריך להיות הדין כן. ושם בהגהת רע"א דחה הוכחה זו, דלעולם לא צרכינן ששים אלא בדבר ששייך בו ענין של טעם, ולכן אפילו ביבש ביבש כיון שנותן טעם בשאינו מינו גזרו, אבל בדבר שלא שייך לגבי' ענין של טעם כלל לכו"ע לא גזרו. הרי דחזינן לדעתי' דרע"א שגזרו כל היכא דשייך בי' ענין של טעם כיון שבדברים כאלו לפעמים צריכם ששים.

# שיטת הרשב"א בביטול יבש ביבש

כתב הרשב"א בתוה"א (בית ד' שער א', י"ז ע"א בדפוס הישן, עמ' קמ"ז) שהשיעור ביטול ביבש ביבש הוא ברוב ולא בעינן ס' אפילו מדרבנן. ובטעם הדבר כתב שבדברים הנבללים שאי אפשר להפריד את החתיכות ולאכול כל א' בפני עצמה צריך ששים משום שבפחות מזה חוששין שיש טעם, ואפילו במין במינו גזרו משום מין בשאינו מינו. אבל ביבש ביבש שיכול לומר בכל חתיכה בפני עצמה שזו היא המותרת, ואפלו באחרון אפשר לומר כן, הקילו שאינו צריך ששים.

והנה יש הלומדים שדעת הרשב"א כשיטת הרי"ד הנ"ל שבביטול יבש ביבש אסור מדאורייתא לאכול כולם בבת אחת, ורק משום שיכול לומר בכל א' מהם שזהו החתיכה המותרת מותר מדאורייתא[[67]](#footnote-67). אלא שהרשב"א הקיל בדבר א' והוא שעכ"פ בזה אחר זה מותר לאכול את כולם, ואין אומרים שאחרי שאוכל את האחרון חייב חטאת. וכן מדייקים נמי מביאור הגר"א שכתב בס"ק ה' שטעם הביטול אליבא דרשב"א משום שבכל א' אני אומר שהיא החתיכה המותרת.

אמנם דקדוק לשון הרשב"א משמע אחרת. שהרשב"א כתב שם בתוה"א "ולפיכך אוכל כל אחת בפני עצמה, ואינו חושש דכיון שיש שם כדי שיעור ביטול מדאורייתא דמדאורייתא חד בתרי בטיל אפשר לומר בכל אחת שמא עכשיו אינו אוכל את האיסור הקלו בו אף מדבריהם שלא להצריכו ששים כשאר האיסורין" ומדכתב 'הקלו' משמע שהתלי' בכל א' הוא טעם להתיר איסור דרבנן. ולשון המשמרת הבית "הקלו בו אף מדבריהם". אמנם אולי יש לדחות שכוונתו שהקילו מדבריהם להקל כיון שכל ענינו מדאורייתא הוא דתלינן ולא שייך לגבי' הדין דששים מדבנן.

ולכאורה יש לנו עוד ראי' לזה מדברי הרשב"א בתשובה. שבשו"ת הרשב"א סי' רע"ב הקשה חכם א' שאם כדברי הרשב"א דלא בעינן ששים, למה יהא חייב אשם תלוי בב' חתיכות, הא לכאורה חתיכה א' גדולה מחברתה וא"כ יתכן שהאסור בטילה ברוב. ותי' לו הרשב"א שאם מיירי בידוע איזה חתיכה אסורה ואיזה מהם מותרת הא פשיטא שאינו חייב באשם תלוי רק בחטאת, דהא יודע שאכל חתיכה האסורה. ואם מיירי בכה"ג שאינו יודע איזה מהן אסור הא אין אנו יודעים אם יש רוב או לא ולכן חייב חטאת. והנה בשו"ת חינוך בית יהודה סי' פ' שיש מחלוקת בינו לבין השואל שם אם בביטול יבש ביבש אזלינן בתר רוב מנין או רוב בנין. ור"ל האם הרוב שצריכים הוא רוב חתיכות של היתר ולא איכפת לן אם יש רוב נפח של בשר כשר. או"ד דבעינן רוב נפח בשר כשר ואין מודדין במנין החתיכות. ומדברי הרשב"א והשואל הנ"ל לכאורה חזינן דאזלינן בתר רוב בנין, דהא אין שם אלא ב' חתיכות ומ"מ סבר השואל יש להתיר מדין ביטול כיון שחתיכה א' גדולה מחברתה. וכן הרשב"א לא חלק עליו אלא משום שאין החתיכה ידוע. ולכאורה מוכח מיני' שהדין ביטול יבש ביבש הוא דין ביטול ולא דאזינן בתר רובא, דאי משום דאזלינן בת רובא הא פשיטא דאזלינן בתר רוב מנין ולא רוב בנין.

ובעיקר דברי הרשב"א בתשובה שם דנו האחרונים מהו באמת כוונת הרשב"א בתשובתו. ובפמ"ג רצה לומר שהרשב"א כתב דיתכן שאינו עובר, שאם החתיכה הקטנה היא של היתר הא ליכא רוב ומשו"ה עדיין עובר באיסור וחייב באשם תלוי. אלא שהקשה עליו דא"כ הי' צריך להיות הדין שאם אכל הקטנה אינו חייב באשם תלוי ממנ"פ, שאם הגדלה היא של היתר הא הקטנה מותרת מדין ביטול ברוב. ואם הגדולה הא של איסור הא הקטנה מותרת ושוב לא עבר על איסור. ושיטת המנח"כ שכמו שהיתר מבטל איסור כשהוא הרוב הה"נ שהאיסור מבטל את ההיתר מדין ביטול ברוב. ויוצא שאם הרוב הוא של איסור הרי הוא עובר גם על הקטנה אפילו אם כלפי שמיא גליא שהיא של היתר. וא"כ אוכל י"ל שזהו הטעם שעובר גם על הקטנה, ומשום שאם הגדולה היא של איסור הרי הוא מבטל את הקטנה ומהפך אותו להיות איסור. אלא שהעיר על זה בחי' ר' ראובן למס' כתובות (סי' ט"ו) שא"כ עדיין קשה, שהרי יוצא שהצדדין שעבר באיסור הוא כזה, שאם החתיכה הגדולה היא של איסור הרי הוא עובר בין אם אכל הקטנה ובין אם אכל הגדולה כיון שהקטנה בטילה לגדולה, ואם הקטנה היא של איסור יוצא שאינו עובר בין אם אכל הקטנה ובין אם אכל הגדולה. וא"כ לא איקבע איסורא כדבעלמא בחתיכה א' מב' חתיכות, והא קיי"ל שאינו עובר אא"כ אכל חתיכה א' מב' חתיכות.

ולכן נראה כוונת הרשב"א שהוא חידוש בדין רוב (וכה"ג מבואר שם בחי' ר' ראובן, וע"ש שציין גם לדברי רע"א בשו"ע סי' ק"ה סע' ט'). והוא דהנה הדין של רוב לא שייך אא"כ יש תערובת. ובביטול יבש ביבש אין לנו תערובת אלא ע"י זה שיש אי ידיעה איזה חתיכה אסורה ואיזה מותרת. והדין של רוב אומרת לנו מהו דינו של כל התערובת, דכיון שיש לנו ספק ניתנה רשות לרוב לקבוע דינו. ואע"ג שהספק שלנו הוא במנין החתיכות איזה מותר ואיזה מותר, מ"מ הדין של רוב נאמר בחפצא של התערובת ואין אומרים הדין של רוב אא"כ אפשר לתת לכל התערובת דינו של רוב בנין התערובת וכנ"ל. וכיון שכן, לא אמרינן הדין של רוב אלא בכה"ג שהרוב קובע לנו דינו של הספק, וכגון שידעינן שיש רוב בשר כשר ומיעוט בשר נבילה אבל בכה"ג שאין לנו אלא רוב מספק, אין הרוב יכול לפתור לנו את הספק ולכן לא אמרינן לי' כלל אפילו על צד ספק. ולכן בההיא דב' חתיכות א' של איסור וא' של היתר וא' גדול מחבירו רק לא ידיעינן איזה, אין לנו דין של רוב בכלל כיון שאינו פושט שום ספק, ויוצא שיש כאן ספק איסור בחתכה א' מב' חתיכות וחייב באשם תלוי. וע"ש בחי' ר' ראובן שדן במקומות אחרות בענין כלל זה.

# עוד כמה הערות בדברי הרא"ש

* הרא"ש התקשה בדברי הגמ' במס' בכורות ששם מבואר שהוא מקבל טומאת משא ולא טומאת מגע מנבילה הטילה בחתיכות שחוטות, ולכאורה זה סותר את שיטתו שמותר לאכול כולם כא'. ותי' הרא"ש דשאני התם שאין נידון לענין משא כלפי כל א' בפני עצמו ולכן אין צריכים ביטול לענין זה משא"כ באכילת איסור. ויל"ע מהו הביאור בדבריו.
* לעיל מיני' הרא"ש הוכיח דאזלינן בתר ידיעת הביטול ממתני' של מס' תרומות שנחלקו בה ר' שמעון ורבנן אם הי' ידיעה בין נפילת תרומה לנפילת תרומה. וכתב הרא"ש דחזינן לדעתי' דר"ש דאלזינן בתר ידיעה, ורבנן נחלקו משום דלית להו כל העומד להרים כמורם דמי אבל בשאר איסורים מודה. ובהמשך דבריו הוכיח דאמרינן שאיסור שנתערב וניתר מדין רוב חוזר וניעור כשמוסיפים איסור לתערובת משיטת רבנן, והא דסברי דלאו כמורם דמי אינו אלא לענין ממון כהן, אבל משום איסור אין הטעם אלא משום חוזר וניעור. ולכאורה צ"ע בסתירת הדברים. וע' מש"כ בזה במשנת ר' אהרון.

**מראה מקומות לסוגיא דברי'**

מתני' צ"ו ע"א ושם בתוד"ה מאי

רמב"ן דף ק' ע"א

**שיעור י"ד**

# בגדר דין ברי'

הגמ' שאלה למה הגיד אוסר את התבשיל כשאינו מכירו ואינו מתבטל ברוב. ומתרצת הגמ' דברי' שאני. והנה ענין ברי' מצאנו במקומות אחרות שנוגע לענין אחר, והוא שאמנם בעלמא אינו חייב מלקות אא"כ אכל שיעור כזית של האיסור, מ"מ כשאכל ברי' הרי הוא חייב מלקות אע"פ שלא אכל כזית. ודבר זה יוצא מן המתני' הראשונה שבפ"ג דמס' מכות. דאיתא שם "כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב רבי שמעון אומר כל שהוא וחכמים אומרים כזית אמר להן רבי שמעון אי אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא שהוא חייב אמרו לו מפני שהיא כברייתה אמר להן אף חטה אחת כברייתה". הרי שנחלקו בטעם הדבר שאוכל נמלה חייב אפילו לא אכל כזית[[68]](#footnote-68), שלר"ש משום שהשיעור הוא במשהו, ורבנן סברי משום שהוא ברי'. ומבואר בגמ' בדף י"ז ע"א שם שרבנן דחו הא דהוי גם חיטה ברי' משום שלא אמרו החומרא של ברי' אלא א"כ מיירי בבריית נשמה. ועכ"פ מבואר שעיקר הדין ברי' אינו תלוי בהיותו בריית נשמה, ולכאורה הכוונה בברי' בלי בריית נשמה הוא שהוא דבר שהוא בצורתו בזמן שהקב"ה בראו.

ומן הגמ' שבמס' מכות אין לנו אלא כלל זה דכדי שיהא לשום דבר חומרת ברי' בעינן שתהא בריית נשמה וכן מבואר שם בדף ט"ז ע"ב דבעינן שתהא שלימה. אמנם כאן במס' חולין דף ק"ב ע"ב דקדקו עוד כללים בדין ברי'. דהנה שם בגמ' דנו באכילת אבר מן החי אם אינו חייב אא"כ אכל כזית או אפילו כל שהוא. ומביא הגמ' ברייתא שכתוב בה "אכל צפור טהורה בחייה בכל שהוא במיתתה בכזית וטמאה בין בחייה בין במיתתה בכל שהוא". וע"ש בפירש"י שהטעם שחייב אעוף טמא בכל שהוא הוא מדין ברי'. ובעוף טהור חי מבואר שרק משום דאכילה כתיבא בי', אבל בלי זה הי' חייב אפילו בפחות מכזית משום שיש לו שם ברי'. והמהרש"א לעיל בדף צ"ו ע"א ביאר בדעת התוס' שמשו"ה חזינן שבעצם יש לאבר מן החי שם ברי' אלמלא הילפותא להצריך כזית. ועכ"פ חזינן מן הגמ' שעל נבילת עוף טהור אינו חייב אא"כ אכל כזית אע"פ שאכל עוף שלם. ולפי הנ"ל תיקשי למה אינו חייב עליו אפילו בפחות מכזית הא הוי בריית נשמה שלמה. ותי' שם רש"י שאינו חשוב ברי' אא"כ הי' האיסור עליו מתחילת ברייתו, אבל נבילה שלא חל עליו אלא לאחר זמן לא הוי ברי'.

וברא"ש כאן הקשה עליו שלפי דבריו עדיין צ"ע למה חלב לא חשוב ברי' (ושם הקשה גם מערלה וכלאי הכרם, ולא ידעתי מהו כוונתו בזה הא הנהו לא הוו בריית נשמה). ומשו"ה נקט הרא"ש כלל אחר בדין ברי', והוא גם שיטת התוס' בדף צ"ו ע"א כן במס' מכות דף י"ז ע"א. והוא שברי' הוי דבר שאם מחלקין אותו אין שמו עליו. ודבריהם מבוססים אדברי הגמ' שבמס' שבועות דף כ"א ע"ב. דאיתא במתני' שבר"פ שבועות שתים בתרא "שבועה שאוכל ושלא אוכל שאכלתי ושלא אכלתי שבועה שלא אוכל ואכל כל שהוא חייב דברי רבי עקיבא אמרו לו לר"ע היכן מצינו באוכל כל שהוא שהוא חייב שזה חייב". הרי שר"ע מחייב אשבועה בלשון אכילה בכל שהו, והקשו עליו שלא מצאנו שחייבין על איסורי אכילה אא"כ אכל כזית. ושם בגמ' הקשו על זה שאומרים רבנן שלא מצאנו שחייבין אכל שהו, "ולא והרי נמלה" ומתרצת הגמ' "בריה שאני". ושוב מקשה הגמ' "והרי מפרש" פי' – שכשמפרש בהדיא ששבועתו אאכילת כל שהו ודאי חייב אפילו כשלא אכל אלא כל שהוא. ומתרצת הגמ' "מפרש נמי כבריה דמי".

ונחלקו הראשונים בביאור תשובת הגמ'. רש"י שם פירש "מפרש דשבועה כבריה בשאר איסורין דמי בריה טעמא מאי משום דחשיבא, מפרש נמי איהו אחשבה דאסריה עליה" הרי שאין כוונת הגמ' אלא לומר שכמו שיש חשיבות לברי' ומשו"ה חייבין עליו בכל שהוא, הה"נ שיש חשיבות למפרש וחייבין עליו בכל שהוא. ולכאורה דבריו צ"ע, דלמה צריך הסבר במפרש, וכן למה ביאר הגמ' (אליבא דרש"י) שהטעם שעובר בכל שהוא משום דאחשבה, הא פשיטא שחייב משום שאין דין אכילה בעצם באיסור שבועה, שהעיקר תלוי בזה בביטוי שפתיים, ואם נשבע לשקר או שעבר על מה שאמר בשבועתו. וא"כ עד כמה שפירש שלא אכלתי משהו הרי הוא עובר על מה שאמר ע"י זה שאכל כל שהוא כיון שזה מתנגד למה שאמר, ואפילו אין חשיבות אכילה בפעולתו. תדע שאפילו אם נשבע שינענע שפתיו ונענע שפתיו ג"כ עבר אשבועתו, וזה ליכא חשיבות של אכילה כלל. וצ"ע. ועכ"פ זהו סוגיית הגמ' דהתם אליבא דרש"י. אמנם התוס' מבארים שכל היסוד של ברי' הוא משום דהוי כמפרש. ור"ל שכשהתורה אסרה עוף טמא (לדוגמא) התורה אסרה העוף בין גדול בין קטן, ובכלל הדברים הוא נמי עוף שלם ששיעורו פחות מכזית. והענין של ברי' הוא שאוכל כל אותו חפץ שאסרה תורה, ובזה הרי הוא עובר עליו אע"פ שאין בה כזית.

ומעיקרא חשבתי שביאור דעת התוס' וסייעתו שעיקר מה שאסרה תורה הוא לאכול אותו חפצא דאיסורא שאסרה תורה. רק שחידשה תורה מכח הלל"מ שאפילו אם אינו אוכל כל אותו עוף טמא, רק כזית ממנו ג"כ עובר. ולכן אם אוכל עוף טמא שלם הטעם שעובר משום שזהו עיקר מה שאסרה הכתוב בלי החידוש של כזית. אמנם לאחר העיון נראה שזה אינו. חדא דמשמע מן הגמ' שזה שהוא חייב כשאוכל ברי' הוא החידוש ולא האיסור לאכול כזית ממנו. ועוד שהרי לפי זה יוצא שאלמלא ההלכתא דכזית הי' צריך לאכול את כל הברי' כדי לעבור, ולכאורה משיטת ר' שמעון חזינן שאין הדין כן, שהרי ר' שמעון סבר שהוא עובר במשהו ולא נאמר כזית אלא לענין קרבן, ופי' הריטב"א במס' מכות דף י"ז ע"א (בפירושו הראשון) שההלכתא נאמר רק לענין קרבן ומשו"ה במלקות חייב אכל שהו, ואם כנ"ל הא בלי הלכתא הי' צריך לעבור רק כשאוכל ברי'. ולכן ע"כ צריכים לומר קצת אחרת. והוא שלעולם אלמלא ההלכתא של כזית הי' עובר בכל שהוא, וקמ"ל ההלכתא שאינו חייב אא"כ אוכל כזית. אבל סוברים התוס' דמ"מ כיון שהחפצא שאסרה תורה הוא העוף טמא, והרי אכל כל החפצא שאסרה תורה, גם זה מספיק כדי להתחייב ואינו צריך כזית. והנ"מ בדאיכא חפצא כזאת, אבל דבר שאם יתחלק שמו עליו הרי התורה לא אסרה חפצא מסוים רק דבר מן הסוג שאסרה תורה, ולכן ליכא לחייב אלא אכזית.

ולשיטת התוס' הא דאם יתחלק אין שמו עליו הוא הכלל היחיד להגדיר לנו מהו ברי'[[69]](#footnote-69), ואפילו מה שמבואר במס' מכות דבעינן בריית נשמה ביארו התוס' שרבנן אמרו הכי לר' שמעון, אבל הם עצמם אינם סוברים כן. וע"ש בתוס' שהעירו בדוחק שיש בפירוש דברי הגמ' שבמס' מכות דף י"ז לפי זה. ומ"מ יש להעיר בפירושם של התוס' בגמ' שבמס' שבועות, שלדבריהם אין מפרש אסור משום דהוי כברי', אלא ההיפך, שברי' אסור משום דהוי כמפרש. ולשון הגמ' שם דמפרש הוי כברי'. וצע"ק.

וכל זה הוא לשיטת התוס'. אבל הראשונים כתבו תי' לקושיית הרא"ש אשיטת רש"י מחלב. הר"ן כתב "ומיהו חלב לא מיקרי בריה אע"פ שהוא ברית נשמה לפי שאין כולו במקום אחד ואינו כעין בריה שהיא מקובצת כאחד". הרי שיש לנו עוד תנאי שיהא כולו מקובץ במקום אחד. וראיתי בס' מגילת ספר שפי' את דבריו ע"פ דברי החוו"ד ס"ק ב', דכדי שיהא ברי' צריכים שלימות, ושלימות מתקיימת ע"י א' משתי דברים, או שיהא שלימות החפץ, שאכל כל הכמות של החפץ כמו שנוצרה, או שהא שלימות בשם האיסור, שאכל כל הכמות שפירשה תורה לאיסור. ולכן בחלב, כיון שאינו שלם לענין איך שנוצרה, דהא כל הבהמה נוצרה ביחד ואינו אוכל את כל הבהמה, וכן ליכא שלמות האיסור כיון שהוא מפוזר בבהמה אין לו דן ברי'. משא"כ בגיד שיש לנו שלימות לענין זה שאכל כל מה שאסרה התורה.

וברשב"א מיישב בדרך אחרת. ולפום ריהטא כוונתו לומר הכלל שכתבו התוס' והרא"ש שאם הוא דבר שאם יתחלק אין שמו עליו הוי ברי' ואם יתחלק ושמו עליו לא, ולכן חלב לא הוי ברי'. אמנם אי אפשר לומר שהרשב"א סבר לגמרי כתוס' וסייעתם, דהא לתוס' זהו הכלל היחיד ולא בעינן בריית נשמה, ואילו הרשב"א סבר שאם אינו בריית נשמה אין לו דין של ברי'. והיינו דשיטת הרשב"א שאלמלא הא דבעינן שיהא בריית נשמה, גם חיטה הי' נחשב ברי'. ויוצא שנחלקו הרשב"א והתוס' בזה, שלתוס' בעינן שאם יחלק אין שם האיסור עליו, וכמו שהוכיח מן הגמ' דמס' שבועות וכנ"ל. ולכן בחיטה, כיון דליכא איסור 'חיטה' רק איסור טבל וכדומה לא הוי ברי'. אבל הרשב"א סבר שגם חיטה נחשב ברי' אע"פ שאין איסור חיטה כיון שמצד החפצא של החיטה אם יתחלק אין שמו עליו.

וכל הנ"ל הוא בעיקר מה שנוגע לחיוב במי שאכל ברי' ולא אכל כזית. והראשונים השוו דין זה לדין המתבאר בסוגיין דברי' לא בטלה. ולשיטת רש"י וסייעתו לכאורה הדבר מובן היטב, שכל הענין שחייבין אברי' אפילו אם הוא פחות מכשיעור הוא משום דחשיב, וכיון דחשיב יש גם טעם לומר שאינו בטל ברוב. אמנם לשיטת התוס' יש לדון, שהרי החיוב מלקות בעבור זה שאכל את מה שאסרה הכתוב, ומה זה שייך לדין ביטול. ולפי ביאור השני הנ"ל בשיטת התוס' נראה לבאר דכמו שיש לו חשיבות לענין חיוב מלקות, הה"נ שיש לו חשיבות לענין ביטול, ומשו"ה לא בטל. אבל עוד אפשר לומר שהטעם שאינו בטל אינו משום היותו ברי' בעצם, רק זה שחייבין עליו מלקות נותן לו חשיבות לא להתבטל. ויל"ע בזה[[70]](#footnote-70).

ובברכה אחרונה של ברכות הנהנין מבואר בירושלמי שחייב בברכה אחרונה אפילו לא אכל כשיעור אם אכל ברי'. ותוס' במס' ברכות דף ל"ט ע"א ד"ה בצר לי' כתב שהירושלמי חולק על הבבלי ולעולם צריך שיעור. ולכאורה צ"ע דמאי שנא ממאכלות אסורות שחייב אברי'. וכן אפילו לירושלמי הדין ברי' אינו תלוי בבריית נשמה. וצ"ע מאי שנא ממאכלות אסורות. ואין לומר שלשיטת התוס' שהוא בכלל מפרש, דבר זה שייך רק במאכלות אסורות ולא בברכת הנהנין, דהא גם לשיטתם יש לזה נפק"מ גם לענין ביטול. וא"כ מאי שנא ברכת הנהנין מיני'. כ"ש שקשה לרש"י ועוד דתלוי בחשוב למה חשוב הענין חיוב מלקות ולא לענין חיוב של ברכה אחרונה. ויל"ע בזה[[71]](#footnote-71).

# כמה הערות בדין ברי'

והנה יל"ע היכי משכחת לה לדין ביטול בברי'. דבשלמא בגידין הדבר מובן היטב, שמדובר בהתערב בגידין אחרים המותרים ואינו מכיר איזה הוא הגיד הנשה. אבל בעוף טמא שמבואר בשו"ע שהוא ג"כ בכלל ברי' שאינו בטל היכי משכחת לה שהוא דבר שלם ואינו ניכר, שאם אינו שלם הא אינו ברי', וכמו שהבאנו לעיל ממס' מכות דף ט"ז ע"ב. ואם הוא ניכר פשיטא דלא בטלה ולא בעינן לי' לטעם של ברי'. וכן צ"ע בביצת אפרוח, דאיך ידע אם יש שם אפרוח אא"כ בדקו, ואם בדקו הרי אפשר להכירו ולמה בעינן לי' לחומרא של ברי'. וע' מזה בכרו"פ ס"ק ד'.

ובערוך השולחן כתב שדבר שאינו ניכר אלא ע"י עיון היטב אין לו דין שיכול להכירו, ולכן עדיין הוא בביטולו אלמלא הדין של ברי'. ולדידי' הכל ניחא. אבל יש פוסקים שנוקטים אחרת, שבחכמ"א ריש כלל נ"א וכן בחזו"א יו"ד סי' כ"ד ס"ק ח' לכאורה מבואר שגם כה"ג חשוב ניכר. ולדידהן עדיין תיקשי. ואציין שבס' בדיקת המזון בכהלכתו (עמ' 135) הביא בשמי הגשרז"א והגריש"א זצ"ל שאפשר להקל כשיטת הערוך השולחן, ולכן בדבר שאינו ברי' אבל ניכר אם יעיין היטב הרי הוא בטל.

עוד יל"ע דהנה הבאנו לעיל שבמס' מכות דף ט"ז ע"ב מבואר דליכא דין ברי' אא"כ האיסור הוא שלם, אבל אם חילקו אותו לחלקים, אע"פ שאכל את כל החלקים אינו עובר. וא"כ לכאורה צ"ע שהיכי משכחת לה חיובא אברי' שאין בו כזית, הא מיד בשעת לעיסה אינו שלם וששוב לא הוי ברי'. ולא מסתבר לומר שהכל מיירי כשתחבו לו הברי' בבית הבליעה. והנה בדין ברי' לגבי מלקות מבואר במס' חולין דף ק"ג ע"ב לדעת התוס' שם שאם נחלק בפיו עדיין חשוב ברי' להתחייב עליו כיון שהדרך הוא שנחלק לשתים בשעת לעיסה. אבל עדיין יל"ע לענין זה שיהי' בטל, דהא מיד שלעסו שוב אין לו חשיבות ברי', ומיד יהא בטל ומותר לאכלו. וכי תימא דהא אין מבטלין איסור לכתחילה, הא יש כמה ראשונים ופוסקים הנוקטים שאם אינו מכוין לבטל אינו אסור מדין אין מבטלין איסור לכתחילה. ולכן כיון דהכא אין כוונתו לבטלו רק לאכלו למה יהא אסור. וראיתי במגילת ספר שציין לשו"ת רע"א שהקשה למה בתערובת של בעל חי לא יהא בטל, הא מיד כשישחוט לא יהי' ברי', ומותר לשחוט כיון שאינו מתכוין לבטל וכנ"ל. ותי' רע"א שבבעלי חי אי אפשר לומר שהוא מתעסק בהיתר ודרך אגב הוא מתבטל, דהא מעיקרא הכל אסור ואין לו מה לשחוט. ולא אמרו שמותר כשאינו מתכוין אלא שהאיסור ניכר לעצמו ולכן אינו עושה מעשיו אלא להיתר. ובזה יהא מובן הא דאסור לאכול את הברי' ולסמוך על זה שיהא בטל בשעת לעיסתו. וע"ש מש"כ בדעת החזו"א בזה.

**שיעור ט"ו**

# בדברי הראשונים אי ביצה הוי ברי'

לעיל בדף צ"ז ע"ב שאלה הגמ' שאם הדין נותן להצריך ס' בביטול ביצת איסור, מוכח ע"כ שהביצה נותנת טעם, והגמ' והראשונים מפלפלים אם זה באמת נכון שנותן טעם או לא. והרמב"ן שם הביא מן הראב"ד שהקשה מהו הוכחת הגמ' שביצה נותן טעם מהא דצריך ששים, הא י"ל שהטעם שצריכים ששים הוא משום שצריכים לבטל הביצה עצמה בששים ביצים מדין ביטול יבש ביבש. ותי' שביצה עצמה אינו בטל אפילו בששים כיון דהוי ברי'. ודקדק הרמב"ן מקושית הראב"ד דע"כ סבירא לי' שגם ביבש ביבש צריכים ששים.

ומ"מ הקשה הרמב"ן על זה שהחשיב הביצה כברי', דהא במס' מכות מבואר שרק בריית נשמה חשיבה ברי', וביצה אינה בריית נשמה[[72]](#footnote-72). ואני אוסיף להקשות, דהא לכאורה אי אשום קושיית הרמב"ן בלבד הי' אפשר לומר שהראב"ד סבר כשיטת התוס' שאין צריכים בריית נשמה, וכוונת רבנן היתה רק לדחות דברי ר"ש ולעולם אין חיטה חשובה ברי' כיון שהתורה לא אסרה חיטה רק טבל וכדומה, מ"מ גם ביצה עצמה לא אסרה תורה, וא"כ למה יחשב ברי'. וצ"ע.

ועל גוף דברי הראב"ד לכאורה ג"כ צ"ע, דהא הראב"ד רצה לומר שהי' אפשר לפרש דהא דביצה בששים היינו לענין ביטול יבש ביבש, ולעולם בלח בלח אינו צריך ששים. וצ"ע דהא המקור לשיעור ששים הוא בלח בלח, וא"כ איך יתכן שיהא השיעור ביבש בששים ולא בפליטתו. ולא מיבעי לפי ביאורו של רע"א[[73]](#footnote-73) שלא הצריכו ששים ביבש ביבש אפילו במין במינו אלא בדבר הנ"ט באינו מינו, אלא אפילו לפמ"ג שלמד אחרת ואפילו בדברים שלא שייך בהם טעם ג"כ צריך ששים צ"ע, דהא מ"מ כמו הצירכו ששים ביבש ביבש יצטרך ששים ג"כ בפליטתו. והנראה פשוט בזה, שהרי לעולם גם בפליטת הביצה צריכים ששים, רק שזהו גופא כוונת הגמ', שבביצה לעולם אין פליטה. ולכן אם לא מיירי בביטול יבש ביבש לא הי' לנו לאסור, דאי משום טעם הא לא ירגיש הטעם, ואי משום ביטול ששים לפליטה, הא פשוט שיהי' שיעור ששים כנגד הפליטה אפילו אם לא יהיו ששים ביצים, דהא לא יוצא שיעור פליטה כמו בשארי הדברים. ולכן אפילו לרע"א ניחא דהא הפנים של הביצה אילו הי' מעורב הי' נותן טעם באינו מינו, ולכן צריך ששים, אבל בפלטה לבד לעולם יש ששים ואינו צריך ששים ביצים כדי שלא יהי' ששים כנגד הפליטה.

# ביטול ברי' בשיעור אחת בתשע מאות ששים

הרא"ש ועוד ראשונים מביאים שיטה הסוברת שאמנם אין ברי' בטילה לא ברוב ולא בששים, מ"מ הרי היא בטילה בשיעור תשע מאות ששים, וראיתם ממתני' שבמס' תרומות פ"י מ"ח "דג טמא שכבשו עם דג טהור, כל גרב שהוא מחזיק סאתים, אם יש בו משקל עשרה זוז ביהודה שהם חמשה סלעים בגליל" וע"פ חשבון י' זוז הוא אחת מתשע מאות ששים מגרב (פי' חבית) המחזיק סאתיים. ושם בירושלמי הבאו שיעור זה גם לגבי עכברא שנפל לשיכרא, ועכברא הא הוי ברי'. הרי שגם ברי' בטילה בששים. וכתב הרא"ש לדחות דהתם מיירי במקום ששמו עכברא ולעולם מיירי בדבר שנותן הרבה טעם ומשו"ה לא מהני ששים אבל אם יש אלף לעולם ליכא טעם. ושם ברא"ש הוכיח כשיטתו ודלא כמתירים מהא שהגמ' השוה ברי' לחתיכה הראוי' להתכבד, ואם בנ"ל הא יש חילוק ביניהם לעני השיעור דתשע מאות וששים. ונראה לחדד קושיא זו, שהרי הגמ' עשתה צריכותא בין ברי' לחתיכה הראוי' להתכבד, ואם כדברי המתירים הא השיעור ביטול דתשע ששים הוי צריכותא. וע"ש שהרא"ש עצמו כתב שיש מקום לדחות דכיון שהוי שיעור גדול השוו א' לשני.

ומ"מ צ"ע דעת המתירים מאיזה טעם יאסרו יותר מששים ולא יאסר בשיעור תשע מאות וששים. וביש"ש סי' מ"ח כתב דכיון שיש שיעור ששים, וכן יש שיעור א' בשש עשרה שם בסוף המתני' בביטול ציר, החמירו שצריכים ששים כפול שש עשרה. אבל גם זה צ"ע אמאי.

# ביטול ברי' לשיטת ר' שמעון

והנה הראשונים השוו דין ברי' שנאמר לענין שיעור דאכילת איסור לדין ברי' שאינו בטילה. ולכאורה א"כ, לר"ש שמחייב אפילו במשהו לכאורה לא נאמר דין ברי'. אמנם במתני' שם אמר ר' שמעון לרבנן שאם הטעם לחייב אנמלה כל שהוא משום דהוי ברי', א"כ אף חיטה אחת כברייתה. ולכאורה משמע שבאמת יש לר' שמעון דין ברי', רק דסבר שגם חיטה נחשב ברי'. ולשיטת ר' ביבי במס' מכות דף י"ז ע"א גם ר' שמעון סבר שאינו חייב אלא אברי' ולא אמשהו של קמח, אבל תניא כוותי' דר' ירמי' דר"ש מחייב אכלשהו ומה שאמר דחיטה חשיבא ברי' אינו אלא לדבריהם דרבנן. ולדידי' יש להסתפק אם ר' שמעון ג"כ מודה לענין ברי' רק שלענין מלקות אינו צריך כיון שחייב אפילו אמשהו, או"ד לית לי' ענין של ברי' כלל. (ולכאורה יהי' בזה נפק"מ אם חייב קרבן אברי' כל שהו, אבל לא ידוע לי שיש ברי' שחייבין עליו קרבן. ואולי נפק"מ לרבנן דר' עקיבא בחיוב קרבו כשנשבע בשבועה שלא אכלתי ואכל ברי'). ובשו"ת הרשב"א סי' תר"ס הסתפק בזה. ומתוס' שבדף צ"ו ע"א לכאורה משמע שסוברים שגם למסקנת הגמ' דר"ש מחייב מלקות אפילו אכל שהוא שמ"מ יש להם ענין של ברי', שהקשו שם "וא"ת ור"ש דחשיב חטה בריה היאך תרומה עולה בק"א הא אמרינן לקמן (דף ק.) דבריה לא בטלה", וסתימת הדברים משמע שלא הקשו אליבא דר' ביבי בלבד אלא גם לפי מסקנת הגמ' אית לי' לר"ש ברי' רק שלענין מלקות אינו צריך.

ונראה לי לבאר סוף דבריהם שכתבו "וכי תימא דהתם היינו טעמא דכשנולד נולד האיסור עמו כמו גיד ושרצים ואבר מן החי ועופות טמאים אבל תרומה מותר עד שימרח אכתי ערלה וכלאי הכרם לא ליבטלו" והיינו דס"ד שאין קושיא כיון שלעולם ברי' בטילה אא"כ הוא אסור מתחילת ברייתו, ותרומה הרי אינה אסורה מתחילת ברייתו, אבל בכלאי הכרם וערלה אי אפשר לומר כן, ונשארו בקושיא. והגירסא שלפנינו כנ"ל שתרומה אינה אסורה אלא "עד שימרח". ולכאורה צ"ע דהא גם משעת מירוח עדיין ליכא איסור תרומה רק איסור טבל. והו"ל למימר עד שיפרי, וכן באמת הגי' שם הרש"ש. אבל עדיין צ"ע כמו שהקשה רע"א, שאם כדבריהם דתרומה לא חשובה ברי' כיון שאינו אסור מתחילת ברייתו, הא גם החיטה שדנו בה במתני' שבמס' מכות אינה אסורה עד שימרח, וא"כ מאי קאמר ר' שמעון אף חיטה אחת כברייתה. ולגירסא שלפנינו לכאורה עוד יותר קשה, דהא בין תרומה ובין טבל אינו אלא עד שימרח, וא"כ מאי שנא תרומה מטבל.

וביישוב הקושיא לכאורה נראה לומר, דהנה אומרים העולם שמרש"י במס' יבמות דף פ"ו ע"א מבואר שהיסוד של איסור טבל הוא משום שיש בה תערובת של תרומה (וזה עצמו צריך פירוש דהא תרומה ממש עדיין אין כאן עד שיפריש, ואכמ"ל בזה). והתוס' שם חולקים עליו ע"ש. והנה אם נימא שהתוס' סוברים כשיטת רש"י לכאורה אפשר לבא הגירסא שלפנינו בלי הגהת הרש"ש, ולעולם האיסור מתחיל משעת מירוח, רק שמאז אינו אסור אלא משום תערובת תרומה, ומשיפריש הוי תרומה גמורה, אבל עדיין י"ל שהיא אסורה משעת מירוח. וא"כ לכאורה אפשר ללבא וליישב גם קושיית רע"א, והוא שי"ל שהשם טבל חל על הפירות כבר מתחילת ברייתן, שמשו"ה אפשר להפריש מממנו תרו"מ אפילו קודם מירוח. רק שלא נאסר טבל באכילה עד שימרח. ולכן כיון שיש לו טבל כבר מעיקרא מתחילת ברייתו, ועכשיו הטבל אסור שפיר אפשר לומר דהוי ברי'. אמנם לענין תרומה י"ל שאין לטבל שם תרומה עד שנאסר באכילה, וזהו גופא מה שקורה בשעת מירוח, שנהפך הטבל מלהיות סתם דבר שעתידים להפריש ממנו תרו"מ להיות כבר פתיח בי' ענין תרומה ולכן אסור באכילה. ולכן לענין תרומה שלא חל עליו עד מירוח איכא למימר דלא הוי ברי'. וחידוש הוא.

# בדין חתיכה הראוי' להתכבד בה לפני האורחים

בהמשך הגמ', הגמ' חוזר ומתקשה בסיפא של המתני' שכתוב שם שחתיכת נבילה או דג טמא ג"כ אינו בטל אם אינו מכירו. ושוב מקשה הגמ' שלמה לא אמרינן שתיבטל ברוב. והנה לשיטת ר' מאיר יש לנו כלל שדבר שבמנין לא בטל. ולכן אומרת הגמ' דבשלמא למ"ד כל שדרכו לימנות שנינו שפיר יש להבין למה אינו בטל, דהא גם חתיכה הוי דבר שלפעמים מונים אותו והוי בכלל דבר שבמנין דלא בטל. אבל למ"ד את שדרכו לימנות שנינו, שרק דבר לעולם מונין אותו הא אין חתיכה דבר שלעולם מונין אותו, וא"כ למה לא תא בטל. ומתרצת הגמ' דשאני חתיכה הואיל ראוי' להתכבד בה לפני האורחים.

והנה לכאורה לא יתכן שאיסור לא תיבטל מטעם דהוי ראוי להתכבד בה לפני האורחים, דהא איך יכבד אורחים בדבר שהוא אסור באכילה. ובר"ן מבואר תי' פשוט לקושיא זו, והוא שאין אנו דנין אם הוא ראוי להתכבד ע"פ דינו באיסור והיתר, רק שחפצא של החתיכה אם היא צורת דבר שמכבדים בה אורחים, ולכן כיון שהיא חתיכה גדולה ומכובדת, שפיר אמרינן דלא בטל אע"פ שאסורה באכילה. אמנם ראשונים אחרים גנראה לא למדו כמותו. דהנה התוס' ועוד ראשונים הקשו מכאן על הגמ' שבמס' יבמות ששם מבואר שחתיכת חטאת טמאה בטלה במאה, דהא בסוגין מבואר דחתיכה הרי היא ראוי' להתכבד בה לפני האורחים. (ודרך אגב נראה להדגיש שאין לתרץ לקושיות כאלו דהתם מיירי באינה ראוי' להתכבד בה לפני האורחים, משום שדקדוק לשון הגמ' כאן הוא דסתם חתיכה ראוי' להתכבד בה לפני האורחים, שהרי לא הגמ' לא קאמרה 'הכא במאי עסקינו בראוי' להתכבד וכו'' רק 'שאני חתיכה הואיל וראויה להתכבד', ור"ל דסתם חתיכה כן הוא ואין זו אוקימתא בעלמא). ותי' התוס' דשאני התם שאפילו לאחר ביטול לא יהא ראוי' להתכבד בה לפני האורחים, דהא התם מיירי במעורב בחטאות טהורות, ולכן אפילו לאחר הביטול לא יהא ראוי' להתכבד בה לפני האורחים, ומשו"ה בטל, משא"כ בנד"ד דלאחר הביטול שפיר יהא ראוי' להתכבד בה לפני האורחים, ומשו"ה לא בטל. הרי דחזינן שחלקו התוס' על הר"ן בתרתי, חדא שדינו לענין איסור והיתר משפיע על היותו ראוי' להתכבד בה לפני האורחים, והר"ן הא כתב שאינו תלוי אלא בחפצא של החתיכה. ועוד נחלקו אי אזלינן בתר דינו קודם ביטול או לאחר ביטול, שהתוס' כתבו דאזלינן בתר דינו לאחר ביטול. ויש לבאר פלוגתתם.

והנה במתני' שבמס' ע"ז דף ע"ד ע"א מבואר כמב דברים שאוסרים תערובת אפילו במשהו. ובגמ' רצו לומר מהו כלל הדברים, וקאמרו בגמ' "אי דבר שבמנין קחשיב ליתני נמי חתיכות נבילה אי איסורי הנאה קא חשיב ליתני נמי חמץ בפסח". ומשו"ה מסיק הגמ' שהמתני' לא חשיב אלא אלו שיש להם תרתי לריעותא, דהיינו שהוא גם דבר שבמנין וגם איסורי הנאה. ולכאורה דבר זה מתנגד לסוגיית הגמ' שלפנינו, שהרי אצלנו מבואר שחתיכת נבילה אינה בטילה רק בגלל זה דראוי' להתכבד בה לפני האורחים. ובאמת אומרים הראשונים בדעת הרי"ף שמשו"ה השמיט הרי"ף האי דינא דראוי' להתכבד, ומשו"ה שאין ההלכה כן מכח הסוגיא שבמס' ע"ז הנ"ל. והתוס' ועוד ראשונים ג"כ העירו מזה דלכאורה יש סתירה בין הסוגיא שלנו לסוגיא שבס' ע"ז, רק הסיקו שלעא היתה כוונת הגמ' במס' לומר שלעולם הדבר בטל אא"כ הוא גם מאיסורי הנאה וגם דבר שבמנין, רק כוונת הגמ' לומר דלא קתני אלא אלו במתני' ולעולם יש אחרים שאינו בטלים אע"ג דלית בהו תרתי לריעותא.

והנה לכאורה יש מקום עיון קצת בדברי הגמ' שם. שהרי הגמ' לא קאמר אלא משום דהוי דבר שבמנין, ודחו דא"כ חתיכת נבילה נמי ליתני. וצע"ק דלמה הגמ' לא המשיכה לומר דהא ניחא אם כל שדכו לימנות קתני וכו', וכן לא הסיק דמ"מ אינו בטל משום דהוי חתיכה הראוי' להתכבד. ולכאורה י"ל שהי' פשוט לגמ' דקיי"ל כמ"ד כל שדרכו לימנות קתני. אמנם יעוין בתוס' במס' זבחים דף ע"ב ע"א ד"ה אלא שכתבו להקשות "תימה מי גרע שור גדול [של הסוגיא דהתם] מאת שדרכו למנות **הא אפילו חתיכה בעלמא חשיבא את שדרכו למנות משום דחשובה להתכבד בפני האורחים** [כדאמרינן] בפ' גיד הנשה". הרי שכתבו התוס' שהטעם שחתיכה הראוי' להתכבד אינה בטילה אינו בשביל חשיבות דבר זה בלבד, אלא שע"י זה שהיא ראוי' להתכבד בה לפני האורחים הרי הא חשובה בכלל את שדרכו לימנות. והנה בסוגיין מבואר שבאמת אינו דבר שהדרך היחיד למוכרו הוא במנין, ומשו"ה ס"ד שלר"מ לא בטל אי את שדרכו לימנות קתני. וכנראה כוונת התוס' לומר שכוונת הגמ' דשאני חתיכה הואיל וראוי' להתכבד בה לפני האורחים יש לו דין כמו דבר שאין הדרך אלא לנכרו אלא במנין. וצ"ע מהו העומק בזה.

ומ"מ ע"פ זה אפשר לבא ולפרש שיטת התוס'. דהנה הראשונים מדגישים שאם התערב בתערובת חתיכה הראוי' להתכבד בה לפני האורחים, ושוב נחתכו החתיכות (שלא בכוונת ביטול, דאל"כ הרי הועא מבטל איסור לכתחילה), שהרי היא בטילה. והטעם שהרי מעכשיו אינה ראוי' לתכבד ולכן יכול מעכשיו להיות בטל. ולכאורה דבר זה פשוט עד כדי כך דצע"ק למה הראשונים היו צריכים להדגיש דבר זה. ואולי משום דסד"א דכיון שלא בטל מעיקרא מחמת היותו ראוי' להתכבד בה לפני האורחים שוב אינו מתבטל. ועכ"פ באותו ענין נראה פשוט דאילו התערב דבר שדרכו לימנות לתוך תערובת, ושוב נהפך להיות דבר שאין הדרך לימנות, כגון שהפסיקו למכור במנין מאיזה סיבה, שמכאן ולהבא יהא בטל מאותו סיבה. ולכן סוברים התוס', דרק משום שגם עכשיו בהיותו בתוך התערובת אילו הי' בטל הי' ראוי להתכבד בה לפני האורחים אמרינן שאינו בטל. אבל דבר שאפילו ע"י הביטול לא יהי' ראוי' להתכבד בה לפני האורחים הא כבר אינו דבר שבמנין, דהא מעכשיו כבר אינו דבר שבמנין. והר"ן סבר שהכל תלוי בחפצא של החתיכה, וזה הרי נשאר ולכן אינו בטל.

**שיעור ט"ז**

# בדין חתיכה הראוי' להתכבד בה לפני מקצת בני אדם

תוס' בדף ק' ע"א כתבו שהטעם שחטאת טמאה העורבת בחטאות טהורות בטלה במאה ואינה בכלל חתיכה הראוי' להתכבד משום שאפילו לאחר הביטול עדיין לא יהא ראוי' אלא לכהנים. ותי' זה מוזכרת גם בשאר ראשונים, אבל יש שינוי ביניהם. התוס' כתבו שאינו חשוב ראוי' להתכבד אפילו כלפי כהנים, כיון שכהנים אינם מכבדים א' את השני אין כאן ראוי' להתכבד. וכה"ג מבואר גם ברא"ש. אבל בר"ן וברשב"א מבואר שלא איכפת לן אם ראוי להתכבד בה לפני כהנים או לא, דעצם זה שאינה ראוי' להתכבד בה לפני כל אורחים עושהו אינה ראוי' להתכבד בה לפני האורחים.

וראיתי בזה דבר נחמד. דהנה בשפ"ד מבואר שהלב לא נחשב חתיכה הראוי' להתכבד כיון שהלב קשה לשכחה. ובס' בדי השולחן הקשה עליו דהא עדיין ראוי' להתכבד בה לפני נשים שאינן מצוות בתלמוד תורה ולא איכפת להו זה שקשה לשכחה. ורצה לומר שהוא תלוי בהנ"ל, ולפי דברי הרשב"א והר"ן עדיין אינו חשוב ראוי' להכבד בה לפני האורחים כיון שאינו לכל האורחים כיון שלאנשים אינה ראוי' להתכבד. ובס' מגילת ספר ראיתי שהסתפק בזה, ומשום שאולי בדבר שאפשר להתכבד לפני כל הנשים גם הם מודים, ולא אמרו אלא כשאי אפשר להתכבד בה לפני חלק קטן כמו הכהנים. ובעיקר הענין נראה לי להוסיף דיתכן שאמנם נשים מותרות לאכול דבר הקשה לשכחה, מ"מ גם אצלהן אינו ראוי' להתכבד בה לפניהן, דהא עדיין אינו דרך כבוד.

# בדין חתיכה הראוי' להתכבד בה אבל עדיין חסר תיקון

הריטב"א הביא בשם הרא"ה לדייק ממתני' שחתיכה אינה חשובה ראוי' להתכבד בה לפני האורחים אא"כ הוא מבושל וראוי להגיש בפניהם, אבל חתיכה חי' כיון שאין מגישים אותו כך וצריך תיקון, לא חשוב חתיכה הראוי' להתכבד בה לפני האורם ובטל. והוא ממש"כ במתני' שהחתיכה נתבשלה. ועוד הוכיח שכן הוא מן הגמ' שבמס' זבחים דף ע"ב ע"א, ששם דנו למה חטאות המתות אינן בטילות אפילו באלף, ואומרת הגמ' שהטעם משום שדהוי בעל חי. ולכאורה צ"ע, דלמה היו צריכים לטעם שהוא בעל חי, תיפו"ל משום דהוי חתיכה הראוי' להתכבד. וע"כ כנ"ל, דכיון שמחוסר בישול אינו חשוב ראוי' להתכבד. ושם בריטב"א דחה את ב' הראיות. לענין לשון המתני' דחה דאגב רישא נקט נתבשלה, ואה"נ לענין תערובת יבש ביבש אינה בטילה אפילו אם לא נתבשלה. ולענין הגמ' במס' זבחים ר"ל שהוא כשיטת רבנן דלית להו דבר שבמנין כלל, ולכן גם חתיכה הראוי' להכתבד בה בטלה. וע' ברא"ש שהביא גם מי שסבר שאם היא בהמה שלימה כיון שאין הדרך להגיש בהמה שלמה לפני האורחים אין זה חתיכה הראוי' להכבד בה. וגם בזה יהי' לנו ישוב לגמ' במס' זבחי הנ"ל.

וע' ברא"ש שכתב על שיטת הרא"ה "ודברי הבל הם דהא דקאמר ראוי' להתכבד בפני האורחים לאו למימר שתהא ראויה כמו שהיא עתה אלא משום שעור נקטינן דגדולה כי האי שראויה ליתן לפני אורח נכבד אחר שנתבשל חשובה כזאת שדרכה למנות ולא בטלה". ולפום ריהטא הי' נראה כוונת הרא"ש לומר שאין דין שיהא ראוי' להתכבד בה בפועל רק הוא מדד של היותו מספיק גדול כדי שלא תיבטל. אבל אי אפשר לומר כן, שהרי הרא"ש כתב כדברי התוס' הנ"ל שאם לאחר הביטול אינו ראוי אלא לכהנים הרי הוא בטל, ואם אין הענין אלא לומר לנו מהו השיעור, הא גם התם שיעור איכא. רק כוונת הרא"ש לומר שינה צריכה להיות ראוי' בשעת הביטול להכבד בה לפני האורחים, לא צריכים אלא שיהא ראוי' להתכבד בה אילו הי' רוצה לתקנו, וכיון שהיא חתיכה שיכול לבא להתכבד בה לפני האורחים אינו בטל אע"ג שבמצבו של עכשיו עדיין אינה ראוי'.

# בדין חתיכה שאינה אסורה אלא משום שקיבלה טעם איסור, והקדמה לדין חענ"ן

הרמב"ן רשב"א וריטב"א כתבו דליתי' לחומרא של חתיכה הראוי' להתכבד אא"כ החתיכה אסורה מכח עצמו, אבל אם אינה אסורה אלא משום טעם הנבלע בו לא. והנ"מ בטעם של שאר איסורים, אבל בחתיכת בשר שבלע חלב הוי ג"כ בכלל דינא דחתיכה הראוי' להתכבד ואינה בטילה. וכדי לעמוד על עומק הסברא בזה יש להקדים הענין של חתיכה עצמה נעשית נבילה.

הנה לעיל הבאנו מחלוקת הראשונים מה הדין למ"ד טכ"ע דאורייתא, האם צריכים לאכול כזית מן הטעם כדי להתחייב מלקות, או"ד דאמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור, ואפילו אם לא אכל אלא כזית מן ההיתר שיש בה טעם איסור ג"כ חייב. אמנם כל זה בשאר איסורים, אבל בבשר בחלב חייב על אכילת כזית מן הבשר. והטעם בזה פשוט, דבשלמא בשאר איסורים י"ל שכשנבלע טעם איסור בבשר רק הטעם שנבלע הוא החפצא דאיסורא, ושאר החתיכה אינה אסורה בעצם, רק כיון שאינו יכול לאכול מן ההיתר מבלי לטעום גם מן האיסור ממילא אסור לאכול החתיכה, והוי כאריא דרביע עלי'. אמנם בב"ח אין איסור לא בחתיכה בפני עצמה ולא בטעם שנבלע בו בפני עצמו, רק הצירוף של שניהם ביחד אסרה תורה[[74]](#footnote-74). ולכן ע"כ כשנתבשלו בב"ח תרוייהו נהפכו להיות חפצא שאיסורא ותרוייהו מצטרפי לשיעור כזית.

והנה לקמן בדף ק"ח ע"א מבואר שיש מחלוקת כשנבלע טעם חלב בבשר אי אמרינן שהחתיכה עצמה נעשית נבלה או לא. ושם מבואר שדבר זה תלוי אי אמרינן אפשר לסוחטו מותר או אפשר לסוחטו אסור. וכוונת הדברים, דהנה האיסור של בשר בחלב לא חל אא"כ יש טעם חלב בבשר או להיפך, אבל זה עצמו שמעורב בה טעם בשר או חלב אינו אוסר אם הטעם לא נרגש. אמנם עדיין יש להסתפק אם בכה"ג שהי' טעם חלב בבשר, ומאז נהפך הבשר להיות חפצא דאיסורא וכמש"נ, אי אמרינן שנשאר באיסורו כיון שכבר נאסר, או"ד שאינו אסור אלא כל זמן שנותן בה טעם, אבל אם 'סחט' טעמו ממנו חזר להיתירו. זהו הספק אם אפשר לסוחטו מותר או אפשר לסוחטו מותר, ומבואר בגמ' שאם אפשר לסוחטו אסור אמרינן שכל החתיכה נעשית נבילה ונהפכה כולה להיות חפצא דאיסורא.

והנה כל הנ"ל שייך באיסור בשר בחלב, אבל כשבלע חתיכת היתר טעם של שאר איסורים לכאורה אין טעם לומר שהחתיכה עצמה נעשית נבילה. וזהו טעמו של שיטת ר' אפרים דסבר דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים. אמנם שיטת ר"ת ועוד כמה ראשונים דאמרנן חענ"ן גם בשאר איסורים, ולכאורה צ"ע בטעמו של דבר וכנ"ל. ובאמת הרבה מן הראשונים הסוברים דאמרינן חענ"ן גם בשאר איסורים סוברים שאין זה אלא מדרבנן, דהא מדאורייתא לא שייך וכמש"נ. אמנם יש אחרונים[[75]](#footnote-75) שמדייקים מסוף דברי התוס' כאן שלמאן דסבר דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים סבר שכן הדין אפילו מדאורייתא. והיינו ממש"כ להוכיח כשיטת ר' אפרים מ'מה שצוה הכתוב להגעיל כלי מדין', דאי אמרינן חענ"ן הא מי ההגעלה שבתוך כלי גדול תמיד יהיו אסורים משום חענ"ן. ואם חענ"ן בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן, הא אין כאן שאלה שהתורה הרי מיירי בדאורייתא. וע"כ שסוברים התוס' דלמ"ד חתיכה עצמה נעשית נבילה גם בשאר איסורים הרי זה מדאורייתא[[76]](#footnote-76). ויש אחרונים שדוחים הראי' ע"פ הכלל של הט"ז שאין לחז"ל כח לאסור מדרבנן דבר שמפורש בקרא להיתירא.

ומ"מ יש מקורות גם לשיטה זו דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים מדאורייתא, וכן מבואר בשו"ת מהרי"ק. אלא דטעמא בעי וכנ"ל. ואומרים האחרונים דע"כ שיטה זו מבוססת על השיטה הסוברת דאי אמרינן טכ"ע נהפך ההיתר להיות איסור. וזהו חידוש במה דאמרינן נהפך, שהרי ביארנו שהענין דאמרינן נהפך, היינו משום דציותה תורה לא לאכול שום מאכל שיש לה טעם איסור, אבל כפשוטו אם עכשיו ליכא טעם איסור אינו עובר. ולפי הדברים האלו צריכים לבאר דכיון שבשעתו הי' עובר באכילת חתיכת ההיתר כיון שיש בה טעם איסור, נהפך החתיכת היתר עצמה להיות חפצא דאיסורא והרי הוא עובר עליו אפילו לכשיסחט ממנו טעם האיסור. ומעוררים על זה דבמהרי"ק שם מבואר שאין לוקין על דבר שנאסר מדין חענ"ן בשאר איסורים, ואם מקור האיסור בדינא דנהפך, הא כל הדין של נהפך נאמר לענין זה שחייבין עליו מלקות בכזית. ולכאורה צריכים לומר שלא נאמר דין מלקות אלא כשטועם טעם האיסור בפועל, אבל כשנסחט ממנו הטעם איסור אינוחייב מלקות אע"פ שהחתיכה נשאר באיסורו. ויל"ע למה שיהא הדין כן.

וע"פ הקדמה זו יש לבאר הדין הנ"ל המוזכר בראשונים שחתיכת בשר שבלע חלב שפיר הוי חתיכה הראוי' להתכבד, אבל אם בלע משאר איסורים לא. ומבואר מדבריהם שכן הדין אפילו למ"ד דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים. ולכאורה י"ל שהוא מבוסס על זה דחענ"ן בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן, ולכן גדר הדין שונה מהא דבב"ח. ויש לנו תוספך הסבר בזה מביאור הגר"א. שבביאור הגר"א על הדין הזה דלא אמרינן חענ"ן בחתיכה הבלוע איסור הראה מקור מדברי התוס' לקמן בדף ק"ח ע"ב, שכתבו שם התוס' שאם יש תבלין הבלועין דם, דאע"ג דאמרינן חענ"ן וצריכים לשער כנגד כל התבלין, מ"מ אם יש ששים כנגד התבלין הרי היא בטילה, אע"ג שלתבלין יש כח לתת טעם אפילו ליותר מזה כיון שלטעמא עבידא. וביארו שם הטעם משום שהחתיכה לא יכול להיות יותר חמור מן הטעם שנבלע בה. והיינו שהדין חענ"ן אומר שיש לי חתכה גדולה של דם ולא חתיכת תבלין של איסור. ולכן הה"נ הכא, דכיון שהטעם שנבלע בו אין לו מעלת ראוי' להתכבד, לא יהא החתיכה עצמה יותר חמור ממנו ולכן בטלה ברוב.

# סוגיית הגמרא, ובדין סלק

הגמ' מביאה המימרא של רבה בר בר חנה "חתיכה של נבלה ושל דג טמא אינה אוסרת עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות". ורל כשמשערין בששים לוקחים בחשכון את כל חלקי התבשיל, ואם בין הכל יש ששים, אמריננן שלא נתן טעם והכל מותר. והגיב בזה רב ודרש "כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה". והיינו דסבר שהחתיכות אינם מצטרפות, אלא אדרבה, כיון שנתן טעם בא' מהם הרי היא אוסרת גם את שאר החתיכות מדין מין במינו לא בטל (והפשט הפשוט בגמ' שהוא מכח זה דאמרינן שהחתיכה שבלעה טעם היא עצמה נעשית נבלה, אלא שר' אפרים חלק על זה וכמו שיתבאר בהמשך). ומיירי בכה"ג שיש ששים ברוטב לבטל החתיכה של נבילה בפני עצמו, ולא מספיק כדי לבטל אותו ביחד עם החתיכות של היתר שהן מינה (דהא זהו גופא הנידון עם מצטרפין החתיכות או לא, ור"ל בכה"ג שאין מספיק ברוטב בפני צעמו). ואלמלא הדין דמין במינו לא בטל היו החתיכות שהם מינה מצטרפות לבטל הפליטה מן החתיכה שבלעה טעם (וכמו שביאר רש"י בד"ה ואוסרת). אבל כיון דמין במינו לא בטל, החתיכה שנאסרה אוסרת את שאר החתיכות בפליטתה במשהו.

ועל זה מקשה הגמ', דלמה בעינן לי' לזה שנתן טעם בחתיכה, הא אפילו בלי זה הרי החתיכה של איסור עצמה יאסור את כל החתיכות. והגמ' מביאה לזה ב' תירוצים. אביי תי' דמיירי בכה"ג שהוציא את החתיכת נבילה מן התערובת, ולכן אין כאן אלא החתיכה שבלעה איסור, ומשו"ה בעינן לזה שנתן הנבילה בה טעם. ורבא סבר דלא בעינן לאוקמי' בכה"ג שהוציא את הנבילה, דאפילו אם לא הוציא את הנבילה לא היתה אוסרת כיון שהיינו אומרים שיש מספיק רוטב בתערובת לבטל החתיכת איסור, ואע"ג שיש כאן גם חתיכות של היתר שהן מינה, אמרינן 'סלק' אותן חתיכות מכאן, והרי זה כאילו אין כאן אלא רוטב ואתה חתיכה, ולכן הי' מבטלו. ומיירי בכה"ג שיש מספיק רוטב לבטל הנבלה בפני עצמה, אבל לא מספק לבטל גם הנבלה וגם החתיכה שבלעה טעם ביחד.

והנה לכאורה מבואר בגמ', וכן כתבו התוס' בכמה מקומות, שיש מחלוקת בין אביי לרבא אי אמרינן סברא זו ד'סלק'. ויל"ע מהו יסוד המחלוקת. והנה אם נימא שיש מחלוקת יוצא שכוונת הגמ' בקושייתו דלמה לי נתן טעם בחתיכה, נהי נמי שיש ששים ברוטב כנגד החתיכת נבילה בפני עצמו, מ"מ הא מצטרף הוא עם שאר החתיכות של מינו לתת טעם. וכיון שכן, סברה הגמ' שגם זה צריך להיות אסור מדין טכ"ע. וטעמו של דבר משום שגם החתיכת נבילה הוא בין החתיכות הנותנות טעם בתבשיל זה, והרי מורגש הטעם שהנבילה עושה, וכן אין הטעם של נבילה בטלה בטעם שארי החתיכות שהן מינה, דהא מין במינו לא בטל. ולכן סברה הגמ' שעדיין צריך להיות אסור.

ועל זה חלק רבא, דאמרינו 'סלק', ור"ל דכיון שאילו לא היו כאן החתיכות היתר היינו אומרים שהתבשיל מותר, דהא אין כח לחתיכת הנבילה בפני עצמה לתת טעם בתבשיל, לא אמרינן טכ"ע ע"י הטעם שלפנינו כיון שהטעם שלפנינו אינו יכול להיות מכח החתיכה בפני עצמה. וזהו לכאורה יסוד המחלוקת בין אביי לרבא, אי בכה"ג אמרינן טכ"ע או לא.

והעיר בחי' ר' חיים הלוי בפי"ג מהלכות תרומות, שהרי מבואר שהחתיכות של היתר אינן עולות בחשבון ששים לומר שאין כאן טעם. והקשה הגר"ח למה לא[[77]](#footnote-77), הא הדין של ר' יהודה דמין במינו לא בטל הוא דין בגזה"כ דאחרי רבים להטות, שאין היתר של רוב במין במינו. אבל השיעור ששים הוא לכאורה מציאות, שאם יש ששים כנגד האיסור אמרנן שאין טעם. וא"כ גם החתיכות של היתר היו צריכים לעלות ג"כ לחשבון של ששים. והוכיח מזה הגר"ח דע"כ הדין של ששים הוא ג"כ דין של ביטול. ויש לו בזה ב' דרכים שם, ונלעוק"ד בכוונתו בדרך השני, שהי' אפשר לומר שהטעם דכשיש ששים אמרינן אין טעם היינו משום שהתפשט כ"כ עד שהוא חלק ויאן לו כח לתת טעם. אבל אמר הגר"ח שאין זה נכון, אלא הטעם דמהני ששים הוא משום שיש כ"כ טעם של טעם אחר שאמרינן הוא מבטל טעמו של השני. וא"כ לכאורה לא מהני אלא כשיש ששים של טעם אחר לבטל טעם האיסור. אבל טעם שהוא מינו אין לו כח לבטל בששים. ומ"מ כל מה שאומרים שמין אינו מבטל מינו היינו אליבא דר' יהודה דסבר מן במינו לא בטל, אבל אם מין במינו בטל שפיר מהני אותו טעם לבטל מדין ששים. ולכאורה ר"ל שאם אין מין מבטל מינו, ע"כ אמרינן שהטעם שלפנינו הוא טעם איסור, דהא טעם ההיתר ואיסור מורגשים יחד, ואין לטעם הזה הדין של ההיתר בלחוד כיון שאין הטעם היתר יכול לבטלו. רק אם אומרים דמין במינו בטל אמרינן דאע"ג שאני מרגיש טעם גם מכח החתיכת איסור, מ"מ המינו דהיתר מבטלו לומר שהוא כמאן דליתא דמי.

# הקדמה: נקודות למחשבה בסוגיין

כהקדמה לסוגיא שלפנינו יש להקדים ג' שאלות עיקריות שדנו בהם הראשונים:

1. למה אין החתיכה השני נעשית נבילה אלא משום שקיבל טעם – הא לר' יהודה מין במינו במשהו (וע' ברמב"ן באמת סבר דאה"נ וטעם לו דוקא).
2. למה צריכים את הדין של חענ"ן ולא סגי לן משהו של נבילה עצמה שהיא בחתיכה.
3. אפילו אם משהו לא סגי וצריך לדין חענ"ן, למה אחרי שנותן טעם צריכים לדין חענ"ן.

**שיעור י"ז**

# בביאור המחלוקת שבין רבב"ח לרב

הגמ' מביאה מעיקרא את שיטת רבב"ח דסבר "חתיכה של נבלה ושל דג טמא אינה אוסרת עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות". ועל מימרא זו חלק רב וסבר "כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה". והנה לשיטת רבינו אפרים לא נתחדש בסוגיא שלנו דין חענ"ן כלל ואפילו אליבא דרב, וכל כוונת הגמ' היא לומר דכיון שנתן טעם בחתיכה הראשונה, צריכים לשער כנגד אותה חתיכה נמי. וזה שצריכים לשער כנגד אותה חתיכה אינה שנוי' במחלוקת לפי פירושם של התוס', דהא מיירי בכה"ג שנתמעטה הנבילה אחרי שנתן טעם בחתיכת היתר, ופשיטא דלכו"ע בעינן כנגד שיעור החתיכת היתר שבלע מיני' (ואין לומר שיש מחלוקת אם צריכים ששים כנגד החתיכה אם בלע איסור שאין בה כדי נתינת טעם, דהא רב להחמיר בא). ויוצא שעיקר מה שהשיג רב אדרבב"ח הוא בזה שהחשיב את החתיכות של היתר בכלל החשבון של ששים לבטל טעם הנבילה, ומשום דרב סבר דמין במינו לא בטל, ורבב"ח סבר מין במינו בטל. ור"ל שכל מה שחלק רב אדרבב"ח מונח במה שהוסיף בסוף דבריו "מפני שהן מינה", וכל מה שהוסיף רב ב'כיון וכו' הוא חידוש אגב אורחא, דרק אם נתן טעם בחתיכה שני' אוסרת כל החתיכות אבל בלי זה לא. וכן מה שדנו משום החתיכת נבילה עצמה, לא שייך לעיקר המחלוקת בין רב לרבב"ח, רק שייך לחידוש דבעינן נתינת טעם, ור"ל דאע"ג שיש ששים כנגד הנבילה בשיעורו של עכשיו, מ"מ כיון שיש גם עוד חתיכות הא כולם ביחד נותנים טעם ולכן יש לאסור אפילו לא נתן טעם בחתיכה השני'. כל זה יוצא לנו מדברי התוס' והמהרש"א.

אמנם מדויק מדברי התוס' (וכמו שביאר המהרש"א שם) שלר"ת יש לומר כפשוטו, ויש מחלוקת בעצם זה ד'כיון וכו' חתיכה עצמה נעשית נבילה וכו'". והיינו דחוץ מזה דרבב"ח ע"כ לא סבר דמין במינו לא בטל, דהא א"כ אי אפשר לצרף החתיכות של היתר לתערובת, גם סבר דלא אמרינן דחענ"ן. ויש לומר בזה משום א' מב' טעמים. או משום שבעלמא נמי לית לי' חענ"ן אפילו בבב"ח, וכמו י"א לקמן בדף ק"ח. או"ד דסבר שאמנם בבב"ח אומרים חענ"ן, מ"מ רבב"ח סבר דבשאר איסורים אין חענ"ן, וכמו שסבר ר' אפרים למעשה. ומ"מ ראיתי מי שדקדק מדברי תוס' הרא"ש שגם אליבא דר"ת אין המחלוקת בין רבב"ח ורב אלא אי מין במינו בטל או לא בטל, אבל בזה דחתיכה עצמה נעשת נבילה אם נתן בה טעם גם רבב"ח מודה. והיינו שפשט דברי הגמ' דרבב"ח מיירי בכה"ג שלא נתן הנבילה טעם בחתיכה ולכן כיון דמין במינו בטל, החתיכות של היתר מצטרפות לשיעור ששים. ורב פליג דלא מיבעי שהחתיכות של היתר אינן מצטרפות לבטל כיון דמין במינו לא בטל, אלא אפילו אם נתן טעם בחתיכה ג"כ הרי הוא אוסר את שאר החתיכות משום מין במינו.

# שיטת ר"ת

והנה בגמ' מבואר שלשיטת רב, הא דהחתיכה שבלע טעם אוסרת את שאר החתיכות הוא מדינו דמין במינו לא בטל. ומ"מ הגמ' הדגישה דצריך להיות שהנבילה נתנה טעם בחתיכה השני'. ומשו"ה מקשים הראשונים למה בעינן לי' לזה שנתנה בה טעם, הא אפילו אם לא אסרה אלא במשהו הא אמרינן שהחתכה אסורה כיון שמין במינו לא בטל. וא"כ כיון שאסרה מדין במין במינו לא בטל, לכאורה אמרינן חענ"ן ויאסר את כל החתכות כולן מפני שהן מינה. וא"כ למה הי' צריך רב לומר שנתנה בה טעם. והרמב"ן כתב בזה דאה"נ וטעם לאו דוקא נקט, רק דכיון דליכא אלא ב' חתיכות ע"כ מיירי בכה"ג שיש טעם. אבל שאר הראשונים נקטו שהוא בדוקא, ולכן צ"ע כנ"ל.

ותי' ר"ת שאמנם חתיכה נאסרת ע"י משהו ואינו צריך נתינת טעם, מ"מ לא אמרינן חענ"ן לאסור את שאר החתיכות ע"י משהו. אלא שעצם זה צריך עיון למה יהא הדין כן, הא החתיכה השני' אסורה וא"כ לימא חענ"ן. והנה כבר הבאנו שיש מדייקים מתוס' דסבר שאם אומרים חענ"ן בשאר איסורים הרי זה דין דאורייתא. והבאנו בשם כמה מגדולי האחרונים שפירשו שמקור הדבר הוא מן השיטה שסוברת שמן הגזה"כ דטכ"ע אמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור. וא"כ לכאורה פשוט שאי אפשר לומר חענ"ן בשאר איסורים מדאורייתא אא"כ נתן בה טעם, דהא רק בטכ"ע אמרו נהפך ולא בדינא דמין במינו לא בטל. וא"כ פשוט שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים אם לא נתן בה טעם.

אלא שנראה קשה לומר כן בשיטת התוס', דא"כ מאי ס"ד דתיקשי. וכן מבואר לשיטת ר' אפרים שאילו היינו אומרים חענ"ן בשאר איסורים היינו אומרים כן גם בדבר הנאסר ע"י משהו. ולכאורה א"כ מבואר א' מהשתים, או שהתוס' באמת סוברים שחענ"ן בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן, או"ד שהוא מדאורייתא אבל ממקור אחר (ובאמת מעצם שיטת הר"א ממיץ שאין אומרי חענ"ן בחצי חתיכה מבואר שאינו אלא מדרבנן, דהא מדאורייתא איזה חילוק יש). ואי הוי מדרבנן יש דיחויים לראי' מסוף דברי התוס' וכמש"נ לעיל.

אמנם לכאורה י"ל בדומה לזה, וכן מבואר מכמה מגדולי האחרונים (ע' כרו"פ סי' צ"ב ס"ק י', מש"ז סי' ס"ט ס"ק י"ט, סי' צ"ב ס"ק ט"ז). והוא דלעולם חענ"ן בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן. אבל הגזרה הרי היתה אטו בב"ח. וליכא איסורא דבב"ח אא"כ נתן א' טעם בשני. וא"כ גם בשאר איסורים, אע"ג דמשכחת לה שא' אוסר את השני אפילו בלי נתינת טעם, מ"מ הדין חענ"ן לא נאמר אלא כשנתן בה טעם. וא"כ לכאורה שפיר מובן מה היתה ההו"א לומר חענ"ן גם כשנאסר ע"י משהו, והיינו שהיינו אומרים שאם שגזרו חענ"ן בשאר איסורים לא חילקו בין נאסר ע"י טעם או ע"י משהו. וקמ"ל ר"ת שלא גזרו אלא ע"י נתינת טעם וכנ"ל[[78]](#footnote-78).

ויש בזה פירוש אחר מרע"א. וקודם כל צריכים להקדים דברי התוס' לעיל בדף צ"ו ע"ב, שהם סוברים שאפילו במקום שאומרים חענ"ן, מ"מ אין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט. והיינו שאם חתיכה בשר שמן בלע דם, והשומן יוכל להתפשט יותר מן הדם כיון שהוא מפעפע, מ"מ אין השומן אוסר במקום שהוא יכול להתפשט בלי הדם אע"ג שהשומן נעשה נבילה. ויסוד הדבר לכאורה מבואר מתוס' בדף קי"ב, דשם מבואר שאפילו בכה"ג דאמרינן חענ"ן, אין החתיכה נעשה נבילה אלא כל זמן שיש משהו של האיסור שנבלע בו. ור"ל שהכלל של מענן אומר לנו דנהי נמי שהאיסור שנבלע בו מעיקרא ונתן בה טעם כבר מעכשיו אינו נותן טעם, מ"מ אומר לנו הכלל דחענ"ן שהחתיכה נשארת באיסורה. אבל אם נסחט ממנו כל הטעם שנבלע בו מעיקרא אז אפילו למ"ד חענ"ן חזר החתיכה להיתירו הראשון. ונראה לפום ריהטא טעמו של דבר, שסוברים התוס' שהכלל של חענ"ן אינו אומר לנו שהחתיכה של איסור נהפכה להיות חתיכה של איסור ממש. רק הכלל של חענ"ן אומר לנו שהאיסור שאסרו מעיקרו משום שנתן בה טעם עדיין אוסרת אותו כל זמן שהוא בחתיכה[[79]](#footnote-79). ולכן אם נסחט ממנו מכל וכל חזר להיתירו הראשון. וכן ע"פ זה מובן הכלל דאין הנאסר אוסר במקום שהאיסור אינו יכול להתפשט.

וע"פ הכלל הזה כתב רע"א בשם הפלתי, שנראה שר"ת סבר כמו יסוד המבואר ברשב"א שמשהו שנבלע בחתיכה אינו יכול לצאת מן החתיכה. וכיון שכן ממילא אין החתיכה שנאסרה ונעשית נבלה יכול לאסור דברים אחרים משום מינה ולא צריכים לשער כנגד כולה דהא אין הנאסר אוסר במקום שהאיסור אינו יכול להתפשט.

אלא שקשה לפי' זה, דא"כ בתערובת של לח בלח, הא פשיטא שהמשהו של איסור לח מתפשט ביחד עם ההיתר לח, וע"כ הכלל של הרשב"א לא נאמר אלא במשהו של איסור שנבלע בחתיכה. וא"כ לכאורה לא הי' שייך לומר הכלל של ר"ת בתערובת של לח בלח. ובתוס' מבואר דאמרינן לי' לכלל זה גם בתערובת של לח בלח. וצ"ע[[80]](#footnote-80).

# שאלת התוס' מתערובת יין ומים

התוס' מקשיים לשיטת ר"ת למה בתערובת של יין נסך ויין כשר, ונפל מים לבסוף, לא אמירנן חענ"ן ואין המים יכול להתיר. ותוס' כתבו להתיר מעיקרא מן הכלל של ר"ת שדבר שנאסר משום משהו לא אמרינן חענ"ן, אלא שדחו שהא בנד"ד היא עצמה נאסרה במשהו, ולכאורה גם לר"ת ההי' צריך להשאר באיסורו. והתוס' דחו דמ"מ י"ל דסבר אפשר לסוחטו מותר. ונחלקו האחרונים בביאור כוונתו. רע"א למד שכוונתם לומר דסבר כמ"ד אפשר לסוחטו מותר, ותמה על זה דהא מפורש לקמן דר"י סבר אפשר לסוחטו אסור. ובהגהות מהר"י לנדא ועוד אחרונים פירשו דיתכן לר"ת דאע"ג דאפשר לסוחטו אסור, מ"מ לא אמרינן אפשר לסוחטו אסור בדבר שלא נאסר אלא ע"י משהו. ויל"ע מהו יסוד המחלוקת בזה.

**שיעור י"ח**

# עוד בדעת ר"ת

שיטת ר"ת דמש"כ בגמ' דחענ"ן הוא בדוקא, ומשום שגם בשאר איסורים אמרינן דחתיכה עצמה נעשית נבילה. ומשו"ה הוקשה לו למה בעינן שנתן טעם בחתיכה הא גם משהו אוסר את החתיכה. ותי' דלא אמרינן חענ"ן כשלא נאסר אלא ע"י משהו. והנה שיטת ר' אפרים דמש"כ דחענ"ן הוא לאו דוקא, וכל כוונת הגמ' לומר שהטעם הבלוע בחתיכה אוסרת שאר החתיכות משום שהן מינה. וא"כ לכאורה יל"ע לשיטת ר"ת נהי נמי דסבר דחענ"ן, מ"מ למה בעינן לי' ליסוד זה כאן, תיפו"ל משום שהטעם עצמו אוסר וכמו שסבר ר' אפרים באמת. וברע"א ביו"ד סי' ק"ו כתב בזה שאפשר לומר שבאמת לשיטת ר"ת לא בעינן לי' ליסוד דחענ"ן כדי לאסור שאר החתיכות ומשום שהטעם עצמו מספיק לאסור, רק דכיון שהאמת היא דחענ"ן גם בשאר איסורים, אמר רב האמת דחענ"ן. אף שלכאורה זה קצת דחוק לשיטת אביי[[81]](#footnote-81) בדעת רב, דהא לאביי לא הי' צריך לומר אלא 'כיון שנתן טעם בחתיכה אוסרת כל החתיכות כולן' מבלי להזכיר ענין של חענ"ן, מהלך זה סובר דכיון שהוא דין נכון הוסיפו אותו אע"ג שלא צריכים אותו לגבי הסוגיא שלנו. אלא שכתב רע"א שמדברי הר"ן בסוגיין מבואר שחענ"ן הוא בדוקא ואם הי' נותן טעם ולא היינו אומרים חענ"ן לא הי' אוסר שאר החתיכות משום שהן מינה, ויוצא שחולק בזה על ר' אפרים, ולדבריו יל"ע מהו יסוד המחלוקת שבין ר' אפרים לר"ת בזה.

עוד יש להקשות, דאע"ג שאין משהו עושה חענ"ן אליבא דר"ת, מ"מ למה אין אותו משהו אוסר משום דמין במינו לא בטל. ואם טעמו של ר"ת משום שאין הבלע יוצא מן החתיכה ניחא, דהא מטעם זה גופא לא יאסור אותו משהו דהא אינו יוצא. אבל אם הבלע יוצא מן החתיכה וכדמשמע מן הר"ן, עדיין תיקשי. ובשלמא לשיטת רבא אילו הי' רק משהו י"ל שהיינו אומרים שהרוטב מבטלו ומשו"ה אינו אוסר שאר החתיכות מפני שהן מינה. אבל לאביי דלית לי' כדרבא, וכיון שהוא מאותו טעם של שאר החתיכות למה לא יאסר אותו משהו גופא בלי טעם ובלי דינא דחענ"ן. ובכמה ראשונים מבואר שהתשובה לשאלה זו דכיון שכח אחר מעורב בו אינו אוסר מדין מין במינו. ובנקוה"כ שעל הט"ז בסי' צ"ב ס"ק ט"ז כתב שנחשב כאינו מינו. ונראה הכוונה בזה דכיון שאין לבלע שבחתיכה כח כדי נתינת טעם הרי זה איסור חלש בענין זה שאין לו כח לצאת מן החתיכה אא"כ יוצא ביחד עם הטעם של החתיכה של היתר. וכיון שכן סוברים הראשונים האלו שדינו כאינו מינו. והנלעוק"ד בביאור הענין שאין כוונתם בזה שבאמת נחשב אינו מינו, דהא גם איסור מינו וגם היתר מינו נחשבם כמין במינו, ולמה לא יחשב גם הבליעה הזאת כמינו בין אם יהי' לו שם היתר ובין אם יהי' לו שם איסור. רק כוונת הש"ך דכיון שאיסור חלש הוא, אין לו את המעלה שיש לאיסור גמור שהוא מינו שלא להתבטל ע"י מינו. וזהו הכוונה דהוי כאינו מינו, שאמנם הוא חפצא דאיסורא וצריכים לבטלו (ולכן בכגון חמץ בפסח שהוא אסור במשהו אפילו במין בשאינו מינו עדיין יאסר וכמו שהאריך שם הש"ך להוכיח שכן הדין), מ"מ התוספת חומרא שיש לאיסור שהוא מינו שלא להתבטל במינו לית לי', ולעולם מתבטל הוא גם בהיתירא שהוא מינו.

וכל זה הוא אם האיסור האוסר את החתיכה אינו אלא משהו, אבל אם הוא ע"י נתינת טעם עדיין תיקשי וכמש"כ בתחילת דברינו. וכתב רע"א בשם הר"ן שאם יוצא טעם של היתר מן החתיכה ביחד עם הטעם של איסור, גם זה מחליש את כח האיסור הבלוע בחתיכה ויש לו דין כח אחר מעורב בו, באופן שגם הוא מתבטל במינו, על דרך מה שביארנו בקושיא של בליעה של משהו.

ולסיכום יוצא לשיטת ר"ת דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים וכדמשמע פשטות לשון הגמ' כאן. ומ"מ משהו אינו עושה חענ"ן, והבאנו (בשעור הקודם) שתים שהם שלש ביאורים לדבר: (א1) דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים היכא שאינו נותן טעם, או משום שכל הדין של חענ"ן בשאר איסורים הוא מדאורייתא מדינא דטכ"ע וכמ"ד דנהפך ההיתר להיות איסור, ולכן אי אפשר שיהא חענ"ן אא"כ נאסר משום טעם שהוא המקור לדין חענ"ן, או על דרך זה (א2) דחענ"ן בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן אטו בב"ח, ולכן לא גזרו עליו אא"כ נותן טעם דומיא דבב"ח. או"ד (ב) משום שאין המשהו שבלע יוצא מן החתיכה, ולכן כיון שיש לנו כלל שאיו הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט, אין החתיכה אוסרת מדין חענ"ן אם לא בלע אלא משהו.

וכל זה הוא ביאור בעצם שיטת ר"ת. ובסוגיית הגמ' אמרנו דיתכן שבאמת לא צריכים לדינא דחענ"ן כדי לאסור כל החתיכות כולן מפני שהן מינה, וזה שנתן טעם בחתיכה מספיק דומיא דביאורו של ר' אפרים, וזה דקאמר בגמ' דחענ"ן הוא משום שכן הוא הדין באמת אע"פ שאינו נצרך לנד"ד, או"ד כמו שלמד רע"א בדעת הר"ן שאם אין חענ"ן אין הטעם אוסר בפני עצמו (ובזה פליג אר' אפרים) ומשום שטעם של היתר נפלט ביחד עם הטעם של איסור, וזה עושהו טעם חלש המתבטל במינו. ומ"מ אפילו לפי הצד שטעם הי' יכול לאסור בפני עצמו, מ"מ משהו אינו אוסר בפני עצמו. ואם הוא משום שמשהו אינו יוצא מן החתיכה וכמש"כ הרשב"א (לפי פירושו של רע"א) לדעת ר' אפרים ניחא. אבל אם משהו יוצא, הטעם לחלק משום שאפילו אם זה שיוצא טעם של היתר עם הטעם של איסור אינו סיבה לומר שהוא איסור חלש ומתבטל במינו, מ"מ אם אין לטעם כח לצאת בפני עצמו, וצריך לצאת עם בליעה של איסור, גם המ"ד הזה מודה שהוא איסור חלש ומתבטל במינו.

# הערת רע"א בקושיא של הגעלת כלי מדין

התוס' בסוף דבריהם כתבו להקשות אשיטת ר"ת מזה שהתורה חייבה להגעיל כלי מדין[[82]](#footnote-82), ובכלי גדול שאינו יכול להכניסו לכלי גדול ממנו הא האופן היחידד שאפששר להגעיל אותו הוא בזה שימלא כלי גדול עם מים וירתיח אותו. וכיון שתכולת הכלי לעולם אין בה ששים כנגד גוף הכלי, הא כל פעם שיגעיל יכנס הבלע כשיעור הכלי לתוך המים ויאסור אותו ויהפך לחתיכת נבילה, דהא גם בשאר אסורים אמרינן חענ"ן, ושוב יבלעו מים אלו לתוך הכלי. ואפילו אם יחזור לעשות כן פעם שנית הא יצטרך לבטל כנגד כל הכלי פעם שנית כיון שהכלי חזר להיות בלוע כולו באיסור כיון שגם המים שבישלו בה תחילה נהפכו להיות נבילה. ולדעת רבינו אפרים ניחא דהא כבר בפעם הני לא ישאר מספיק טעם ויתבטל במים השניים, אבל למ"ד אמרנן חענ"ן בשאר איסורים מא"ל. והתוס' כתבו בזה דע"כ לר"ת הא דכלי מדין באמת לא מיירי בכלי גדול.

והקשה על זה הגרע"א שם בסי' ק"ו דלפי מה שפירש הפלתי שיסוד דברי ר"ת הוא ע"פ הכלל שאין הנאסר אוסר במקום שאין בליעה יכולה להתפשט, ומשהו אינו יוצא מן החתיכה, א"כ איזה שאלה יש, הא כמו שלר' אפרים האופן של ההגעלה הוא להגעיל כמה פעמים עד שלא יצא מן הכלי כדי נתינת טעם במים, הה"נ לשיטת ר"ת שלא יאסור כשלא יהי' מן האיסור הראשון כדי נתינת טעם במים כיון שבמקרה כזה אין משהו יכול להתפשט ואין הנאסר יכול לאסור במקום שאין האיסור יכול התפשט. פי' לפי', דלפי הפירוש בדעת ר"ת שאין למשהו כח לאסור חתיכה בחענ"ן כדי לאסור תבשיל אחר במשהו ניחא, דכל זה אם החתיכה שקיבלה טעם לא נאסרה אלא ע"י משהו, אבל אם נאסרה ע"י טעם לכאורה יש לו כח לאסור מכח עצמו אפילו אם לא יהי' מן האיסור הראשון כדי נתינת טעם בתערובת השני. אבל אם הוא בנוי על הכלל דאין הנאסר אוסר וכו' קשה כנ"ל. וע"ש ברע"א שלמ"ד שלח הנבלע בכלי עם משהו של איסור חוזר ומפליט משהו של איסור ניחא, אבל הביא שם שיטת הפלתי דסבר שאין זה נכון. וצ"ע[[83]](#footnote-83).

# שיטת ר' אפרים

ר' אפרים למד שהגמ' לאו דוקא נקט, ובשאר איסורים לא אמרינן שחתיכה עצמה נעשית נבילה, שזהו דין מיוחד לבב"ח שיסוד האיסור שלו תערובת של שני דברים. והנה בתוס' כאן מבואר שלמד דין זה מסוגיא שלנו שדקדק לומר דבעינן כדי נתינת טעם ומשהו לא סגי, והיינו משום דסבר דאילו היינו אומרים חענ"ן בשאר איסורים הי' צריך להיות הדין דאמרינן חענ"ן גם אם לא נאסר אלא ע"י משהו, ולכן ע"כ אין הטעם לאסור בסוגיין משום חענ"ן אלא משום דבעינן לבטל הטעם שנבלע בחתיכה.

וא"כ נשאלת השאלה למה לרבינו אפרים בעינן נתינת טעם ולא סגי לן בזה שיש משהו של איסור בלוע בחתיכה של היתר. ושיטת רשב"א (לפי פירושו של רע"א) כבר הזכרנו, והוא שאם ליכא אלא משהו בחתיכה אינו יוצא מן החתיכה ולכן אינו יכול לאסור. ובתוס' הרא"ש (וכן מדויק גם בתוס') נראה משום שהמשהו לא חשוב בעין ולכן דינו כמין בשאינו מינו, וכמו שביארנו כל זה גם לשיטת ר"ת.

ולשיטת הרשב"א דקדק רע"א דלכאורה א"כ חזינן לדעתי' דר' אפרים דלית לי' הכלל דאין הנאסר אוסר במקום שאין איסור יכול להתפשט, דא"כ איזה ראי' יש מן הסוגיא שלנו דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, הא הטעם דבעינן נתינת טעם בסוגיא שלנו אינו חייב להיות משום דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים רק משום דמשהו אינו מתפשט ואין הנאסר אוסר וכו'. ודקדק רע"א עוד יותר, שאם הביאור בשיטת ר"ת אינו כמש"כ הפלתי, אלא הוא דין במשהו. א"כ מבואר שגם ר"ת לא סבר הכלל דאין הנאסר אוסר וכו', דא"כ למה בעינן לי' לכלל הדין של משהו תיפו"ל שאין הנאסר אוסר וכו' ע"פ מש"כ הרשב"א שאין האיסור משהו יוצא מן החתיכה. ובאמת מכח זה הוכיח רע"א כטעמו של הפלתי בשיטת ר"ת, אבל עדיין קשה לומר שיסוד הנ"ל הוא דלא כר' אפרים. ולכן כתב רע"א לדעת ר' אפרים לעולם סבירא לי' הכלל דאין הנאסר אוסר וכו', רק דסבר ר' אפרים דאילו הי' הדין דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים אז הי' מסתבר לומר דלית לן הכלל שאין הנאסר אוסר וכו'. רק לפי מאי דקיי"ל (לדעתו) דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים רק בב"ח שייך לומר כלל זה. והיינו משום[[84]](#footnote-84) דבשלמא כשכל היסוד של חענ"ן הוא בדברים האוסרים משום תערובתם שפיר מסתבר לומר דלא אמירנן חענ"ן אא"כ התערובת עדיין קיים (אע"פ שאינו בענין שיש נתינת טעם בתרוייהו). אבל אי אמרינן חענ"ן בשאר איסורים חזינן שאין הדין של חענ"ן תלוי בדברים הנאסרים רק ע"י תערובת, וע"כ הוא דין דכיון נאסר נעשה בעצמותו חפצא דאיסורא. ולכן בזה לא שייך לומר הכלל שאין הנאסר אוסר וכו'. וא"כ שפיר הוכיח ר' אפרים מן הסוגיא דלא ארינן חענ"ן בשאר איסורים אע"ג שקיי"ל שאין הנאסר אוסר, וכן אין משהו מתפשט, משום דאילו הי' הדין כן שיש חענ"ן בשאר איסורים לא היינו אומרים הדין דאין הנאסר אוסר וכו'.

ומ"מ יש בדברי ר' אפרים פירוש שלישי. והוא דכתב בחי' הריטב"א בדעת ר' אפרים דמש"כ בגמ' 'כיון שנתן טעם בחתיכה' הוא לאו דוקא אפילו אין זה אלא משהו הר הוא אוסר. והיינו דלית לי' הדין דכח אחר מעורב בה. וכי תימא דא"כ האיך דדקדק ר' אפרים מן הסוגיא דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, הא כל הדקדוק הוא מזה שהדגיש הגמ' שנתן טעם בחתיכה, והרי אפרים סבר דלאו דוקא נקט. ומדברי הריטב"א באמת אין לנו מקור לומר שדקדק דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים מן הסגיא שלנו, וא"כ י"ש דאע"ג דסבר כן ר' אפרים, היינו מכח סוגיות אחרות בש"ס אבל לא מסוגיא דידן. ויל"ע אם יש מקום לומר שאין דקדוק במה שכתוב בגמ' טעם אלא אם חענ"ן הוא דוקא, אבל אם אינו נאסר אלא ע"י מה שבלע באמת אפשר לומר דטעם לאו דוקא נקט. וצ"ע.

**שיעור י"ט**

# ראיית רבינו אפרים מההוא זיתא דתרבא, ובדין סופו להתפשט

התוס' מביאים שרבינו אפרים הוכיח כשטתו מהגמ' שבדף צ"ח ע"א, שנפל ההוא כזיתא דתרבא לדיקולא דבישרא, שדנו לבטל ההוא כזית של חלב ע"י שאר החתיכות של בשר שהיו בדיקולא. וע"כ רבינו אפרים מפרש דדיקולא היינו סל של עץ וכמו שהוא פירושו בעלמא וכמו שהעירו גם התוס', ולכן אין הפליטה יוצא אלא מחתיכה לחתיכה ואינו מתבשל ברוטב. אלא שהעיר דהתם אפילו בלי ר' אפרים יש להתיר ממ"נ, שאם הבלעות של חלב אינם עוברים מחתיכה לחתיכה, הא אין שאר החתיכות נאסרות[[85]](#footnote-85). ואם הוא מתפשט כתבו התוס' שיש לנו כלל, שלא אומריים חענ"ן בדבר האוסר כשסופו להתפשט ולבסוף לא יתן טעם. והתוס' הוכיחו כלל זה ממתני' שבדף ק"ח ע"א, שכתוב שם "טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור". ופירושו של 'בנותן טעם' היינו שמשערין בשיעורו של כל החתיכה נגד הטיפת חלב שנפל עלי', ואם יש ששים בחתיכה נגד הטיפת חלב כל החתיכה מותרת. ולכאורה אם אומרים חענ"ן אפילו כשסופו להתפשט, הא מיד כשנפל הטיפה של של חלב הרי יש טעם בחלק העליון של החתיכה, דהא בחלק העליון לבד איכא נתינת טעם, ואפילו לאחר מכן שהתפשט הטעם שבכל החתיכה ושוב אינה נותנת טעם אפילו בחלק העליון, מ"מהרי כבר נעשית היא נבילה ונשארת באיסורה. וע"כ כנ"ל, שכשסופו להתפשט לא אמרינן חענ"ן.

ובביאור האי כללא דסופו להתפשט, הנה בדינא דטכ"ע לכאורה פשוט שאפילו טעם שסופו להתפשט אוסר בשעתו ואמרינן שאסור לאכלו (אלא שדבר זה לכאורה בלתי אפשרי, דהא עד כמה שאוכל אותו קודם שיתפשט שוב לא יתפשט). רק הכוונה היא שבעצם זה שנעשית נבילה אמרינן דכיון שלא שהה בחתיכה אין כאן עשיי' של נבילה אע"ג שנאסרה לשעתה.

והתוס' כתבו לדחות כלל זה, ומשום דיתכן שלעולם חתיכה עצמה נעשית נבילה אפילו כשסופו להתפשט, והטעם שבטיפת חלב שנפלה על החתיכה אין החלק העלון נעשית נבילה היינו משום דלא אמרינן חענ"ן בחצי חתיכה. וזהו סברת ר"א ממיץ. וע' תוס' לעיל צ"ז ע"א שכתבו בדעת ר"א ממיץ 'ואין זה טעם'. ולכאורה כוונתו לומר שמסברא אין טעם לחלק בין חצי חתיכה לכל החתיכה. והנה לכאורה הי' אפשר לומר שהא סברא מדרבנן, שלא רצו להחמיר לעשותו כנבילה אם אינו כל החתיכה. אבל כיון שהתוס' אומרים כן כדי לבאר המתני' שבדף ק"ח ע"א, מבואר שאפילו בב"ח דאורייתא לא אומרים חענ"ן בחצי חתיכה אליבא דר"א ממיץ[[86]](#footnote-86). וצ"ע בטעמו של דבר. שו"מ בשפ"ד סי' צ"ב ס"ק ד' שהעיר בזה. ובר"ן מבואר דיתכן שבב"ח לא מצאנו חענ"ן אלא בחתיכה שלמה, דהא אין איסור בשר בחלב מדאורייתא אלא דרך בישול, וכשהוא דרך בישול הרי ממילא מתפשט בכל החתיכה. וא"כ בהא דטיפת חלב שנפלה על החתיכה יתכן שלא חשוב בישול לענין בב"ח מדאורייתא, ולכן ממילא אין טעם לומר בה חענ"ן מדאורייתא, וכל החענ"ן הוא מדרבנן, לכן שפיר שייך סברא דרבנן הנ"ל.

# דיני התפשטות הטעם

חלק מכובד של דיני או"ה שייכת לעניני התפשטות הטעם. וענינו לברר עד כמה הטעם של איסור התפשט לתוך ההיתר. והנה אם איסור התבשל בתוך רוטב, או שנפל אסור לח לתוך היתר לח, או אפילו שרה ענבים במים, בכולם אמרינן שהאיסור התפשט בכולו. ומאידך בצלי אנחנו מוצאים לעיל בדף צ"ו ע"ב שאין האיסור נבלע בתוך ההיתר אלא כדי קליפה. והחילוק בין צלי למבושל הוא שבצלי יש חום בלי רוטב, משא"כ בבישול דהוי גם חום וגם רוטב. ור"ל שחום מבליע טעם בין חתיכה לחתיכה אפילו בלי רוטב, אבל רק כדי קליפה. וגם בצלי יש חילוקים, דהא מבואר שם שבאיסור המפעפע הרי הוא חודר יותר מכדי קליפה.

ומיני' שיש לע' במתני' דטיפת חלב שנפלה על החתיכה למה מהני כל החתיכה לבטל הטיפה, שאם החתכה הוא כולו שקוע בתוך הרוטב הא יש לצרף את כל הקדירה לשיעור ששים. וכן לא היינו קוראים לזה נפלה על החתיכה אלא נפלה בתוך התבשיל. ובב"י יש שיטה הסוברת דמיירי בנפלה על החתיכה שהיא כולה שקועה בתוך הרוטב, ורק פני' של מעלה הי' צריך להתפשט בכל הקדרה, וא"כ למה אין אנו משערין אלא בחתיכה.

ויש לזה כמה תירוצים בראשונים. בתוס' לעיל בדף צ"ו ע"ב הבינו שמדובר בחתיכה שהיא כלה למעלה מרוטב התבשיל. וכתב הר"ן שמ"מ הרי הוא מתפשט בכולו ולא נחשב צליי' שאינה אוסרת אלא כדי קליפה משום שהבל הקדירה מערבת את הטיפה בכל החתיכה. ולכאורה צריכים לומר לפי שיטתו דאע"ג דמהני הבל הקדירה שיתפשט בכולו, אין זה נחשב בתוך הרוטב של התבשיל, דהא א"כ הדרה קושיא לדוכתי' למה אין אנו משערין בכל התבשיל. אלא מהני ההבל להתפשט בכל החתיכה ולא מחתיכה לחתיכה.

ובספר התרומה נקט שחלב הוי דבר שמן ולכן מפעפע אפילו בצלי וכנ"ל. וגם בזה יש את ההערה הנ"ל שאם הוא שמן ומפעפע למה אין משעין בכל הדקרה כיון שהוא שמן וספו להתפשט בכל הקדרה. ולכאורה חייבים לומר שאמנם דבר שמן מתפשט מ"מ אינו מתפשט מחתיכה לחתיכה. ושיטת הרשב"א בתוה"א שחלב הוי כחוש קצת, וא"כ איכא למימר שאמנם דבר שמן ממש מפעפע גם מחתיכה לחתיכה, מ"מ חלב שאינו אלא שמן קצת מפעפע בכל החתיכה אבל לא מחתכה לחתיכה.

והתוס' הביאו שם פרש"י כאן בסוגיא שאפילו אם מקצת החתיכה מונח ברוטב מ"מ אין משערים ששים אלא בחתיכה. וע"ש במהרש"א איך התוס' דקדקו דבר זה מלשון רש"י. והתוס' חלקו דכה"ג משערים בכל הקדירה. ונראה לפום ריהטא[[87]](#footnote-87) שרש"י נטה מפירושם של התוס' כיון שהי' קשה להם שאם כולו למעלה מן הרוטב למה משערים בכל החתיכה הא אין זה אלא כמו צלי. וע"כ סבר שצריכים עכ"פ מקצת בתוך הרוטב. אלא דהנה סברת התוס' לכאורה מובנת שפיר, שהרי כיון שהבליעה מתפשטת בכל החתיכה יהי' מאיזה טעם שיהי', וכן החלק התחתון הרי מונח ברוטב ולכן ממילא מתפשט החלק ההוא בכל התבשיל, א"כ ע"פ חשבון הי' צריך להיות שבכה"ג שאפילו מקצת החתיכה בתוך הרוטב משערים בכל התבשיל. ויל"ע מהו סברת רש"י. והנה המרדכי נקט שאם אין ששים בחתיכה אבל יש ששים בתבשיל, אין לאסור אלא החלק של החתיכה שהוא מחוץ לרוטב. והטעם בזה שהחלק שבתוך הרוטב הרי מתפשט בכל התבשיל והוי כמו ניער וכיסה, ולכן כלפי החלק הזה שפיר משערים בכל התבשיל. ורק החלק בעליון שאינו מתוך הרוטב אמרינן שלא משערים אלא בחתיכה בלבד. ואע"ג שהבליעה מתפשטת בכל החתיכה, ולכן הי' צריך הבליעה לרדת לחלק התחתון ומשם לכל התבשיל, כנראה סבר המרדכי בדעת רש"י שאין זה נחשב בבת אחת, ורק מה שמתפשט מעיקרא משערים בכל התבשיל ולא איכת לן מה קורא לאחר מכן. ויש מפרשים שיטת רש"י בענין אחר. י"א שהוא באמת מתפשט בכל החתיכה ואפילו החלק התחתון נאסר אע"פ שהוא בתוך המים. ודבר זה צ"ע איך יתכן דבר זה ומי שנא החלק בהתחתון הוא בתוך הים מכל חתיכה שהוא למטה מן המים בתבשיל. וצ"ע.

עוד דבר מתבאר מן הסוגיא, והוא דאע"ג ביארנו הטעם לשיטת התוס' שהבליעה מתפשטת בכל החתיכה ולא בכל התבשיל, ולכגון שיטת הר"ן הטעם משום שההבל אין לו כח לשעות התפשטות הטעם אלא באותה חתיכה ולא בכל התבשיל, מ"מ עדיין צ"ע, דנהי נמי שאין לשער בכל התבשיל, אבל לא יאסר החלק העליון של החתיכה שעליו מונח החתיכה שנפל עליו הטיפת חלב, דלא יהא אלא צלי הא גם צלי אוסר כדי קליפה. ומכח קושיא זו מוכיחים שיש לנו כלל: אין בליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. וכוונת הדברים, שאמנם צלי יכול להבלע כדי קליפה בתוך חתיכה המותרת, הנ"מ כשהוא מביעה טעם שהיא מחמת עצמה, אבל חתיכת היתר שבלע איסור, אין לו כח להבליע מטעמו האסור לתוך חתיכה שלידו כלל ואפילו דרך צלי. וכלל זה הוא נפק"מ גדולה, דמכח זה אמרינן אותו דבר בכלי שאין טעם עובר מכלי לכלי בלי רוטב. ולכן לדוגמא אם מניחים סיר בשרי ע"ג כיריים חלביים, אע"פ שיש בשר בתוך הסיר וכן נבלע בכיריים טעם חלבי באותו יום, מ"מ אין אוסרים אחד את השני כיון שאין בליעה עובר מכלי לכלי בלי רוטב.

**שיעור כ'**

# מחלוקת אביי ורבא

אביי רצה להוכיח שטעמו ולא ממשו דאורייתא מעצם האיסור של בשר בחלב. והנה לשון הגמ' "דאי סלקא דעתך דרבנן מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן". ולשון זה מאד מטעים עם הראשונים לעיל בדף צ"ח שכתבו שבעצם אביי סבר דטכ"ע דאורייתא לא איכפת לן איזה מקור יהי' לזה. ולכן אמר אביי דטכ"ע, יהי' המקור מאיפה שיהי', דאלת"ה ואין המקור ממקום אחר, לפחות יהי' המקור מבשר בחלב. ומרש"י לכאורה מבואר דידעינן דלא בעינן ממשו משום שכשמפרידין א' מן השני ליכא אלא טעם. ויל"ע מנא לן שבאמת נשאר באיסורו אע"ג שהפריד א' מן השני. ולכאורה הוא משום שסתימת הכתוב משמע שאינו צריך לאכול ב' הדברים ביחד. וצ"ע.

ועכ"פ הוסיף אביי ואמר שאין לומר שהטעם שאין לומדים מבשר בחלב משום דחידוש הוא, שאם חידוש הוא למה צריכים נתינת טעם כלל, ליהוי אסור במשהו. וע"פ הנ"ל לכאורה ר"ל, דנהי נמי שהוא אסור אפילו מפרידים הבשר מן החלב, מ"מ לימא שאין זה משום שטעמו נאסר רק משום שהוא או במשהו. ודחה רבא דאפילו אם חידוש הוא מ"מ דינו בנתינת טעם משום שדרך בישול אסרה תורה. ופירש"י דכיון שבישל הבשר בחלב ע"כ יש בה נתינת טעם.

ובביאור הא דהוי בב"ח חידוש פירשו בתוס' משום שאפילו שרה לו כל היום כולו בחלב אינו אסור מדאורייתא אם אינו דרך בישול. וכן פירשו בהדיא בסוגיא דמס' פסחים דף מ"ד ע"ב וכמו שהביאו התוס'. ורש"י פי' דהוי חידוש משום דשניהן מין היתר ועוד שדרך בישול נאסרו. ולכאורה דברי רש"י קשים בתרתי. חדא דלמה נקט טעם חדש ולא ביאר שהוא מן הטעם המפורש הנ"ל במס' פסחים. וקושיא זו לא הקשו התוס', אבל התוס' הקשו עוד קושיא, והוא דלמה יהא התערובת חידוש, הא כן מצאנו באמת גם באיסור כלאים, וכן הדגישו שם בסוגיא דמס' פסחים. והקושיא לכאורה גדולה יותר מזה שכ"כ רש"י עצמו בביאור שיטת אביי בהא דאינו חידוש, וא"כ צ"ע מאי קס"ד מעיקרא.

והנה בישוב דבר זה דלא נקט הטעם המפורש במס' פסחים, נראה שרש"י דקדק כן מזה שהגמ' לא חידש הא דדרך בישול אסרה תורה אלא לבסוף, והי' משמע לרש"י שעדיין לא עמדנו על יסוד זה לבסו, ולכן אין לומר שזהו הטעם שגם מעיקרא הוי חידוש. והתוס' לכאורה ידחו שבאמת ידענו שדך בישול אסרה תורה, רק לא ידענו שאפשר לדייק מזה דליכא איסור אא"כ הוא דרך בישול. וע' בתוס' שהעירו שבמס' פסחים נראה שגם אביי סבר שאין לומדים מבשר בחלב משום דחידוש הוא, ואילו הכא אביי רצה לומר שאינו חידוש ואפשר ללמוד ממנו. והתוס' כאן פירשו שבסוף הסוגיא קיבל אביי את הדיחוי של רבא (ובמס' פסחים התוס' נשארו בזה בקושיא). ולדברינו בשיטת רש"י יש לפרש שלאחר שנתחדש שדרך בישול אסרה תורה שפיר הוי חידוש, רק מאי דס"ד מעיקרא סבר אביי שאינו חידוש (ואע"ג שלפי הדיחוי י"ל שאינו חידוש וכמו שביאר רבא, י"ל דאביי סבר לפי האמת שאינו חידוש, רק שהוסיף להוכיח כן מזה שאין אוסרים משהו, וזה דחה רבא שמזה שאין אוסרים במשהו אין להוכיח, אבל לעולם אביי סבר שאינו חידוש מטעם דהוי תערובת).

ולענין הקושיא של התוס' נראה דרש"י סבר דכאן יש חידוש נוסף כיון שהתורה אסרה את עצם הבישול. ונראה לבאר דהנה לכאורה האיסור לבשל בב"ח הוא איסור אחר, ומה זה קשור לזה שאסור לאכלו אחר שנתבשל, הא אסור גם להוציאו לרה"ר בשבת אבל מה זה לא שייך לכאן. וכפשוטו הענין נתבאר ע"פ הנקודה הנפלאה המפורסמת של הרמב"ם[[88]](#footnote-88), שבמס' כריתות כתב הרמב"ם בפיהמ"ש שיש באיסורא דבשר בחלב נקודה נפלאה, והוא דאע"ג שיש באיסור בשר בחלב גם איסור הנאה, אין זה חשוב איסור מוסיף כדי לומר שאיסור חל על איסור, דהא הכל הוא איסור אחד. ושיטת הרמב"ם עצמו שם שאיסור בישול אינו חלב של האיסור אכילה והנאה, ולכן כתב ביד החזקה דאע"ג שאיסור אכילה לא חל על איסור חלב ונבילה, מ"מ איסור בישול יש. אבל לכאורה כה"ג י"ל בדעת רש"י שגם באיסור בישול של בשר בחלב, שהכל הוא איסור א' (וכמו שי"א במס' חולין דף קי"ד ע"א). וכוונת הדברים שאין זה איסור נוסף, רק הוי חומרא באותו איסור. והיינו שהאיסור של בישול בשר בחלב מישך שייכא לאיסור אכילתו, שכאן התורה החמירה עד כדי כך שאין איסור רק לאכול אותו, אלא גם לעות אותו. דוגמא לדבר כזה יש לנו באיסורא דבל יראה ובל ימצא, שבאיסור זה לומד הריטב"א (ויש האומרים שכן הוא כוונת התורה בפסוק בהדיא שמות י"ב, י"ט "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה וכו'") שהוא חומרא במאכלות אסורות של חמץ שלא ימצא בבתיכם. ועכ"פ לי זה שפיר מתחשביין באיסור בישול בשר בחלב כחידוש לענין איסור אכילתו. ועכ"פ נראה כוונת רש"י לומר שיש כאן חידוש שלא מצאנו בכלאים, שאמנם התורה אסרה ללבוש כלאים, אבל התורה לא אסרה לעשות בגד של כלאים, וכאן הרי כן אסרה התורה. ומשו"ה סבר רש"י דהוי חידוש. ואביי דסבר שאינו חידוש סבר רש"י דכיון שעצם האיסור שע"י תערובת אינו חידוש, דהא מאצנו כה"ג בכלאים, התוספת שהתורה אסרה הבישול אינו מספיק.

ובהגהות מלא הרועים יש תוספת ביאור בפירושו של רש"י. והוא שהרי הבאנו בתחילת הזמן[[89]](#footnote-89) שהתוס' בכמה מקומות הקשו למה באיסור שעטנז לא אמרינן שמין א' מבטל את חבירו. וע"פ זה יסדו התוס' דע"כ הטעם משום שדבר שמהות האיסור הוא התערובת אינו יכול להיות בטל ברוב. והרא"ש הקשה דא"כ למה יש דין ביטול בבשר בחלב. ותי' הרא"ש משום שדרך בישול אסרה תורה, וכוונתו לגמ' שלנו דהתם התורה הקפידה על נתינת טעם. וביאר המל"ה שלרש"י הי' קשה למה יהא הדין שאיסורו במשהו רק בגלל שהוא חידוש, דנהי נמי דחידוש הוא מ"מ מאיפה למדנו ששיעורו שכל שהו. וע"כ פירש רש"י דמעיקרא דלא ידענו שדרך בישול אסרה תורה, הי' לנו לומר שהוא כמו כלאים ולכן אין לו ביטול כלל כיון שאיסורו ע"י תערובת. ורק למסקנא שהתחדש שדרך בישול אסרה תורה חזר הדין שאינו אלא בנותן טעם.

ובהאי ענינא יש לציין שרע"א הקשה על עצם שיטת אביי, דלמה יש לנו ללמוד מבשר בחלב דטעמו ולא ממשו דאורייתא, הא איכא למימר שרק בבב"ח אמרינן הכי כיון שאין החלב בטל בבשר כיון שהוא איסור שע"י תערובת וכמש"כ התוס' הנ"ל, אבל בשאר איסורים הבטלין אולי אין אומרים כן. וע"ש שרצה לומר דע"כ לאביי יש תי' אחר למה אין ביטול בכלאים ומשום שהוא ניכר אבל רבא חולק על זה, ע"ש בכל דבריו.

# חלב נבילה

בהמשך הגמ' שואלת הגמ' שאם רב סבר אפשר לסוחטו אסור למה בכזית בשר שנפל לחלב אמרינן שהחלב מותר "חלב נבלה היא". ורצונו לומר שהחלב שנבלע בחתיכה עצמה נהפכת להיות היא עצמה חתיכת איסור, ואין החלב של היתר מבטלו כיון דמין במינו לא בטל אליבא דרב. והנה בשו"ת תרוה"ד סי' קפ"ג הוכיח מן הגמ' שלנו דע"כ החלה שנבלע בחתיכה הו בפני עצמו אינו ביחד עם שאר התבשיל, דמשו"ה היא נידונית לעצמו לענין טעם ונאסר. ומ"מ מקשים העולם דהא לעיל בדף ק' ע"א יסדו התוס' דלא אמרינן חענ"ן היכא דסופו להתפשט, וכאן הרי סופו של החלב לצאת מן החתיכה ולהתערב עם שאר החלב, וא"כ למה יהא החלב נעשית נבילה. ותי' החזו"א (יו"ד סי' י"ח ס"ק ו) דכיון שהוא מחוסר מעשה, דהא צריך החלב עדיין לצאת מן החתיכה, אע"ג שסופו לעשות כן, לא אמרינן היסוד שאין חתיכה נעשית נבילה כשסופו להתפשט.

ויש עדיין כמה שאלות. דהנה אנו קיי"ל דלא כשיטת רש"י וסוברים שמין במינו בטל בס'. ולפי זה יש לע' בחתיכת בשר שנפל לתוך יורה של חלב מה דינו. ובשו"ע מבואר שבכה"ג אין צריכים אלא ששים בחלב כנגד הבשר. ולכאורה צ"ע דכיון שיש שם חלב נבילה, נהי נמי שאינה אוסרת את כל החלב משום דמין במינו במשהו כיון דקיי"ל שדינו בששים, מ"מ יצטרך שיעור של ק"כ, דהא צריכים ששים של היתר כנגד החתיכה של בשר ועוד ששים של היתר כנגד החלב נבילה. והאחרונים דנו בקושיא זו, ויש כאלו שכתבו הטעם משום שהחלב נבילה מצטרף לבטל את החתיכה של בשר, וכן החתיכה של בשר מצטרפת לבטל החלב נבילה, ומשום איסורים מבטלים זה את זה. ואין זה מיישב כל הצורך, דהא הפוסקים מביאים שיטת התבו"ש (סי' ל"ג סוס"ק ה', והביאו בגליון רע"א לסי' צ"ח סע' ט') דאי הוו אותו שם איסור לא אמרינן איסורים מבטלים זה את זה. ולשיטתו עדיין צ"ע. וע' מש"כ בזה בחי' ר' חיים הלוי סוף הלכות תרומות.

עוד צ"ע בהא דחלב נבילה, שלכאורה לא רק החלב הראשון שנבלע בחתיכה נעשית נבילה, אלא כל פעם שנפלט החלב נבילה מן החתיכה הרי היא בולעת שוב חלב ונעשית נבילה. ולמ"ד מין במינו לא בטל שהרי מ"מ הרי היא אסורה. אבל יל"ע לדידן דמין במינו בטל למה מספיק שיהי' ששים כנגד החתיכה, אפילו אם נימא דאיסורים מבטלין זה את זה להתיר החלב נבילה הראשון, אבל אם פלט וחזר ובלע, הא מ"מ צריכים יותר מששים כדי להתיר, דהא סוף סוף יש יותר שיעור איסור משיעור החתיכה של בשר. וע' חי' הרמב"ן כאן שדן בזה, וע' מש"ז סי' צ"ב ס"ק א' שכתב לבאר משום דכיון שמין במינו אינו בששים אלא מדרבנן לא החמירו כולי האי. וע' גם כה"ג בביאור הגר"א סי' צ"ח ס"ק כ'[[90]](#footnote-90).

# בדין חענ"ן בתבלין שבלעו דם

התוס' בע"ב הביאו בשם ר' שמואל שע"פ הגמ' דחלב נבילה שלמ"ד מין במינו לא בטל, אם נפל חתיכת נפילה לתוך רוטב, צריכים ששים ברוטב לבטל החתיכה, וכן ששים בחתיכות לבטל הרוטב, דהא הרוטב שנבלע בתוך החתיכה נע"נ וא"כ שוב אוסר את שאר הרוטב מדין מין במינו לא בטל. והביאו שם שהר"י חלק, ומשום שאפילו אם חענ"ן בשאר איסורים, מ"מ אין להיתר שם האיסור של המין המותר, רק שם האיסור של מין הטעם איסור שנבלע. ולכן אפילו אם הרוטב שנבלע בחתיכת נבילה נע"נ כמו בחלב של הסוגיא, מ"מ אין על הרוטב אלא שם איסור של נבילה ולא שם איסור של רוטב. ואע"פ שבסוגיא שלנו החלב נעשה נבילה ואוסרת משום מין חלב, שאני חענ"ן דבב"ח מחענ"ן שדשאר איסורים.

וע"פ יסודו של הר"י כתבו התוס' בסוף דבריהם "ומכאן יש להוכיח דתבלין הבלועים מחלב או מדם ונפלו לקדרה מתבטלין בששים ואע"ג דנותנין טעם אפי' באלף מותר דאינו חמור מן האיסור הנבלע בהן". וכוונתם דכיון שהר"י סבר שבשאר איסורים אין לו השם איסור של ההיתר, הה"נ שבתבלין שבלעו דם אין לתבלין דין איסור מצד עצמם רק שיש להם דין דם. ואע"ג שהי' אפשר לחלק בין הנידונים, דנהי נמי אין לו 'שם' איסור של תבלין, אבל מ"מ אוסרים אפילו באלף כיון שסוף סוף התבלין נעשו נבילה ואפשר לטעום אותם וכמו שהעיר רע"א, מ"מ התוס' הרי לא חלקו בזה.

והנה כבר הבאנו[[91]](#footnote-91) את שיטת התוס' לעיל בדף צ"ו ע"ב שאין הנאסר יכול לאסור במקום שאין האיסור יכול להתפשט. ומ"מ לפום ריהטא אין לזה שום שייכות לדברי התוס' כאן. ויש לזה הוכחה, איבעית אימא סברא איבעית אימא קרא. מסברא הם שונים בטעמם, שיסוד דברי התוס' דהתם הוא שאין הנאסר נשאר באיסורו אלא במקום שעכ"פ משהו של האיסור הולך עמו אע"פ שאותו משהו אין לו כח לאוסרו עכשיו. ובנד"ד הרי הדם הולך בכל מקום שהתבלין הולכין, רק שדם אין טעמו חזר כמו התבלין ולכן אילו הי' כולו דם לא הי' אוסר, אבל הות ואינו שם אלא תבלין, והתבלין הרי נע"נ, הי' שפיר אפשר לומר שהתבלין אוסרים באלף אילו לא הי' לנו אלא דברי התוס' דלעיל. וקמ"ל התוס' הכא יסוד אחר, והוא שאפילו במקום שהאיסור הולך, מ"מ אין לו כח לאסור במקום דאילו הי' ההיתר כולו איסור לא הי' אוסר. ואיבעית אימא קרא, דהא התוס' לא עששו שום קשר בין הנידונים, ולא הביאו לעיל מר"י ורבינו שמואל, וההוכחות המובאות שם אינם מובאות כאן. ועוד יותר מזה ששם משמעות דברי התוס' שהכלל שאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט שייך גם בחענ"ן בבשר בחלב, והכא הרי כתבו התוס' שכל דבריהם אינם אלא בחענ"ן בשאר איסורים ולא בבב"ח.

אבל העומד לנגדינו הוא לשון ביאור הגר"א סי' ק"ה ס"ק פ"ו, שהביא שם כמקור לדינו של הר"י כאן את דברי התוס' דלעיל. הרי שמאד משמע דחד כללא לתרוייהו. ואם כי בדעת התוס' כאן לכאורה קשה להבין איך יתכן דבר זה וכנ"ל, מ"מ בביאור סברתו לכאורה י"ל שאין הכלל שאין הנאסר אוסר במקום אין האיסור יכול להתפשט משום דבעינן שיהא תמיד חלק מן האיסור עם ההיתר כדי לאסור מדין חענ"ן, רק הטעם כמו שכתבו כאן, דלא יתכן שיהא לנאסר כח לאסור יותר מן האיסור עצמו, וכיון שאילו הי' כולו איסור לא הי' אוסר, גם עכשיו שיש כח מסוים להיתר לאסור אינו אוסר[[92]](#footnote-92).

# כמה נקודות בדינא דאפשר לסוחטו אסור או מותר

בגמ' מבואר שבחתיכה שבלע חלב ונתן בו טעם נעשית נבילה. וכאן הרי ר' אפרים עצמו מודה דאמרינן חענ"ן, וזהו הדוחק שיש בדבריו שהרי הלשונות כאן ולעיל מאד דומות ומ"מ למד ר' אפרים דהכא דוקא ולעיל לאו דוקא.ומ"מ מתבאר מן הסוגיא כאן דהא דאמרינן חתיכה עצמה נעשית נבילה בנוי' על זה דאמרינן אפשר לסוחטו אסור, אבל למ"ד אפשר לסוחטו מותר ודאי לא אמרינן חענ"ן. ויל"ע בכמה נקודות. חדא מה הם שני הענינים האלו. ועוד יל"ע האם הוא גם להיפך, או דיתכן דאמרינן אפשר לסוחטו אסור ומ"מ אין החתיכה נעשית נבילה. ונחלקו גדולי המפרשים לשיטת ר' אפרים שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים אם הה"נ דלא אמרינן אפשר לסוחטו אסור בשאר איסורים, או"ד שלענין אפשר לסוחטו אסור גם ר' אפרים מודה. ולעיל בתוס' שבדך ק' ע"ב מבואר שאפילו אם במשהו לא אומרים חענ"ן מ"מ יתכן לומר דאפשר לסוחטו אסור, דהא הי' עכ"פ הו"א שאין משהו עושה חענ"ן, ומ"מ אפשר לסוחטו אסור. ואפילו לפי פירושו של המהר"י לנדא שם שלמסקנת דבריהם לא אמרינן הכלל דאפשר לסוחטו אסור באיסור משהו, מ"מ ס"ד לחלק ביניהם. עוד יל"ע מהו דינו של המאכל שנאסר עצמו האם הוא חוזר להיתירו. ויתכן שזהו עצמו הנידון של אפשר לסוחטו אסור או מותר. אבל י"א שלענין המאכל עצמו כו"ע מודים שאינו חוזר להיתירו דהא אפילו אם אפשר לסוחטו מותר מ"מ אין סחיטה באוכלין. ובעזהי"ת הדברים יתבארו יותר בהמשך.

**שיעור כ"א**

# תמצית דברי התוס' בד"ה אמאי

בגמ' מבואר שאם חתיכת בשר בלע חלב ואסרו נחשב החלב כחלב נבילה. וע' בשיעור הקודם שביארנו למה החלב נעשה נבילה. ומ"מ ע"פ זה כתב רבינו שמואל דכיון דחענ"ן גם בשאר איסורים, הדין צריך להיות שבכל רוטב שנלבע בחתיכת איסור נעשה הרוטב נבילה. ולכן למ"ד דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים לכאורה צריך להיות הדין שאם בישלו חתיכת נבילה בתוך מים, שהמים שבלע החתיכה נעשה נבילה, ולכן למ"ד מין במינו לא בטל הי' צריך להיות שכל המים אסורים אא"כ יש ששים בחתיכות בשר של היתר בתוך התבשיל כדי לבטל את המים שנעשה נבילה.

והר"י הקשה עליו שהרי בסוגיא שלנו הקשו שאם רב סבירא לי' שאפשר לסוחטו אסור, למה מתירים בחתיכה של בשר שנפל לתוך יורה של חלב כשיש ששים בחלב כנגד הבשר הא החלב נעשה נבילה ואוסרת כל שאר חלב משום דמין במינו לא בטל. והגמ' מעיקרא רצתה לתרץ שבאיסורא דבשר בחלב התורה לא אסרה אלא הבשר ולא החלב, ולכן אין החלב שבתוך החתיכה אוסר את שאר החלב מדין מין במינו לא בטל כיון החלב הרי לא נאסר. והקשה הר"י שהרי אפילו אם התורה לא אסרה אלא הבשר ולא החלב, הא מ"מ החלב לא גרע משאר משקין, וכן הבשר לא גרע משאר בשר שנאסר כמו נבילה. ואם כדברי רבינו שמואל, עדיין תיקשי, דנהי נמי שהתורה לא אסרה החלב, מ"מ החלב אסורה משום הטעם בשר שנבלע בה, שהבשר הרי נאסרה, וכיון דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים עדיין תיקשי לרב למה אין החלב נבילה ואוסרת שאר החלב מדין מין במינו.

משו"ה נקט ר"י שיש לחלק בין חענ"ן בשאר איסורים לחענ"ן בבב"ח, שבבב"ח כיון שנאסרו הבשר והחלב נהפכו להיות אסורים בכח עצמם, ולכן כיון שהחלב נהפך להיות חפצא דאיסורא הרי הוא אוסר חלב של היתר מדין מין במינו. אבל בחענ"ן בשאר איסורים אע"ג שמשארים כנגד כל החתיכה של היתר, לא אומרים שהוא נאסר מכח עצמו, ולכן חלב שבלע טעם בשר (לס"ד דבשר אסרה תורה ולא חלב) אינו אסור משום דהוי חלב אלא משום דהוי כבשר, ולכן אינו אוסר את שאר החלב מדין מין במינו. וכן בכל משקין שנתבשלו עם נבילה אע"ג שיש שם משקין שנע"נ כיון שנבלעו בתוך החתיכה, מ"מ אינו אוסר מכח עצמו ולכן אינו אוסר שאר משקין של היתר מדין מין במינו.

ויש להדגיש כמה נקודות. קודם כל יש להדגיש שאמנם בחענ"ן בבב"ח אמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור עד כדי כך שאוסר מינו דהיתר מדין מין במינו לא בטל, מ"מ הנ"מ כשנעשה האיסור ע"י התערובת של בשר בחלב, אבל אם כבר נאסר הבשר מדין בשר בחלב, ועכשיו אוסר משקין אחרים, אע"ג שמעכשיו אסורים משום בב"ח, מ"מ כיון שלא נאסר ע"י התערובת של בשר בחלב אינו אלא כחענ"ן בשאר איסורים. ואע"ג שלכאורה הדברים פשוטים, בהמשך נראה שיש באמת החולקים על זה[[93]](#footnote-93).

עוד נראה להדגיש, דהנה התוס' כתבו דחענ"ן בשאר איסורים דרבנן. ומשו"ה פשוט למה שיש לחלק ביין חענ"ן דבב"ח לחענ"ן בשאר איסורים, ומשום שמדרבנן לא גזרו. אבל הרי הבאנו שיש המדייקים בדברי התוס' לעיל בדף ק' דסברי דחענ"ן בשאר איסורים אסור מדאורייתא (אע"ג שלדבריהם יוצא דבר קשה שהתוס' כאן כתבו כלאחר יד שאינו אלא מדרבנן ויוצא שיש מחלוקת בין התוס' כאן לפ' בפרקין דלעיל). ולכאורה לשיטה זו חזרה קושיית הר"י על רבינו שמואל, דאם הוא מדאורייתא למה אינו אוסר משום מינו כמו בב"ח. אלא שלכאורה י"ל שאפילו אם חענ"ן בשר איסורים הוא מדאורייתא, מ"מ כיון שיצירת האיסור אינו ע"י תערובת, רק משום שיש היתר בתוך האיסור, שפיר י"ל שלא נאמר שהחפצא נאסר מכח עצמו ואנו אוסר משום מין במיו.

עוד יעוין ברש"י בדף ק"ח ע"ב ד"ה גדי שכתב שאפילו אם הי' מספיק בשר לתת טעם בחלב מ"מ לא נאסר החלב. ולכאורה צ"ע, דנהי נמי שאין החלב אסור מכח עצמו, אבל הרי הוא בלע טעם בשר שנאסר משום בב"ח, וכיון שטכ"ע דאורייתא למעשה צריך להיות אסור, רק לא מצד עצמו אלא משום הטעם בר שבו. וראיתי קובץ ביאורים שכתב דאה"נ ואין כוונת רש"י לומר שהחלב באמת מותר. רק כוונתו לומר שמצד עצמו מותר, ולעולם משום טעם הבשר שנאסר שבחלב הרי הוא אסור.

# רש"י דף ק"ח ע"א ד"ה אמאי

רש"י מבאר את השיטה דאפשר לסוחטו מותר, שבשעת בישול הטעם שהי' מעיקרא בלוע בחתיכה מתפשט בכל הקדרה ושוב אינו נותן טעם בחתיכה. אלא שרש"י הוסיף לפרש "דליכא למימר אפשר ליסחט מזה ולבלע בזה הרי כולן שוין בטעמו ואיזה תתיר ואיזה תאסור" (ואותה לשון הועתק גם בר"ן). ודברי רש"י בזה צריכים עיון. חדא דלמה הייתי אומר שאפשר לחתיכה ליסחט מזה וליבלע בזה, והי' משמע דס"ד שיש טבע שהטעם שנבלע בחתיכה חוזר ונבלע דוקא בעוד חתיכה אחת ואינו מתפשט, אלא דהיא גופא צ"ע דמנין לי' לרש"י לחשוב כן. וכן התי' של רש"י צ"ע, שכתב דאיזה תתיר ואיזה תאסור, הא לכאורה אם הי' חשש כזה הי' צריך להות הדין שהתבשיל נשארת באיסורה, דהא יש כאן חתיכה עם טעם של חלב, ואין אנחנו יודעים איזה, ולכן כיון דכולהו הוו חתיכות, וסתם חתיכה ראוי' להתכבד הי' צריך להיות שכולם אסורים. ובדבר זה האחרון יש לומר דסבר כשיטת הרה"מ שכשיש ספק איזה חתיכה נאסרה לא אמרינן חענ"ן, וכיון דלא אמירנן חענ"ן ממילא אין כאן חתיכה הראוי' להתכבד, אלא שגם דברי הרה"מ צ"ע. ועוד קשה מה הוא זה הנתינת טעם ד'כולן שוין בטעמו' [והגירסא שבר"ן 'בטעמן'], דמה איכפת לן בזה שכלן שוין בטעמן לענין היתר התבשיל. וכל הענין עדיין צריך ביאור רב אצלי.

# בביאור המחלוקת אם אפשר לסוחטו מותר או אסור

ברש"י מבואר שהדין אפשר לסוחטו מותר שייך גם בשאר איסורים. וכן לכאורה מבואר מדבריו שאם אפשר לסוחטו מותר ניתרת גם החתיכה הראשונה שבלע איסור. והטעם בדבריו פשוט, שהרי בשעה שמבשל החתיכה שנאסרה בקדירה אחרת שיש בה ששים כנגד האיסור הבלוע, הרי הטעם יוצא מן החתיכה באותו דרך שנכנס בה, ויוצא שהטעם איסור מתפשט ואינו נותן טעם לא בתבשיל ולא בחתיכה[[94]](#footnote-94). והביאור במ"ד אפשר לסוחטו אסור הוא דאע"ג שאפשר לסחוט החתיכה מן הטעם שנבלע בה, ואין זה מועיל להתיר את החתיכה, דכיון שחל עליו איסור תו לא פקע האיסור מיני' אע"פ שהטעם שאסרה מעיקרא כבר נסחט ממנו. ורש"י בד"ה אלא קסבר הוסיף "ואשמעינן אף ההיתר שבה נעשה איסור וכו'". ולכאורה כוונתו להדגיש מהו התוספת חידוש של חענ"ן דאמרינן כיון שאפשר לסוחטו אסור. וכוונתו שהי' אפשר לומר שהחתיכה נשארת באיסורה משום דחשבינן לי' כאילו עדיין בלוע בטעם האיסור דמעיקרא. וזהו החידוש של חענ"ן שאומרים יותר מזה, ועצם החתיכה האסורה נעשית נבילה ואוסרת, ולכן בעינן ששיים כנגד כל החתיכה, ויתכן שהוא אוסר מדין מין במינו (אלא דיתכן שבשאר איסורים אין הדין כן וכמש"נ לעיל).

ובר"ן מבואר בדומה לזה, רק שיש חילוק א' והוא שלשיטת רש"י אמרינן שמסתמא נסחט החתיכה כדבעי, אבל הר"ן סבר שלא סומכים על זה שיש ששים כנגד האיסור דמעיקרא אלא צריכים גם טעימת קפילה. והיינו משום דהר"ן סבר שאמנם יתכן שהחתיכה יסחט את הטעם איסור שבו לחוץ ויתפשט בשוה, אבל יש צד לומר דכיון שנבלע שוב אינו יוצא ממנו. ולכן צריכים לחשוש שעדיין יש בה טעם איסור עד שיטעמנו קפילה ויבאר לך שאין שם טעם. ובזה מודה לרש"י שאם באמת מבררינן שאין שם טעם חזר החתיכה להיתירו הראשון.

וברמב"ן ורשב"א מבואר שיטה שלישית, והוא שאפילו לרבינו אפרים דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, מ"מ החתיכה עצמה אינה חוזרת להיתירו הראשון. ויש מן הפוסקים[[95]](#footnote-95) שלמדו בכוונתם ששיטת ר' אפרים מיוחדת אך ורק לחידוש דחתיכה עצמה נעשית נבילה, אבל לענין אפשר לסוחטו מודה דאפשר לסוחטו גם בשאר איסורים אסור[[96]](#footnote-96). אמנם כבר הוכיחו רע"א (הגהות שו"ע יו"ד סי' ק"ו) ועוד אחרונים שאין זה כוונת הרשב"א. תדע שהרי הלשון של הרשב"א מפורש שין אומרים אפשר לסוחטו מותר בשאר איסורים. רק כוונת הרשב"א דאע"ג שאין חענ"ן בשאר איסורים, וכן בשאר איסורים אמרינן דאפשר לסוחטו מותר, מ"מ אמרינן שהחתיכה עצמה נשארת באיסורה אפילו בשאר איסורים[[97]](#footnote-97), דכן הוא טבע של החתיכה שלא נסחט ממנו האיסור (וזאת לאפוקי דבר לח שנאסר דשפיר חוזר להיתירו הראשון וכמו שהדגיש הטור בסי' ק"ו).

והנה הב"י בסי' ק"ו הקשה שאפי' אם יש חשש שהאיסור לא נסחט ממנו למה לא אמרו להתיר ע"י קפילא. ומשו"ה נקט שהביאור בשיטה זו דסבר דאפשר לסוחטו אסור. אבל לרע"א ועוד בדעת הרשב"א עדיין תיקשי. ולכאורה י"ל הפירוש בדעה זו, שבאמת גם איהו מודה שאפשר לאיסור ליסחט מן החתיכה, אבל אי אפשר לעמוד על זה. והטעם שאפילו אם יטעמנו לקפילא והקפילא יעיד שאין בה טעם איסור, מ"מ יתכן שרק באותו חלק של החתיכה שאכל ליכא טעם, אבל בחלק שעדיין לא אכל עדיין איכא טעם. אלא דהנה יעוין בחי' הרשב"א שהביא דעת רבינו אפרים דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, ובתוך דבריו כתב שמ"מ אם נבלע טעם איסור בחתיכת היתר אין החתיכה ניתרת אם מבשלו שוב בקדירה שיש ס' כנגד האיסור, ואפלו למ"ד אפשר לסוחטו מותר, הנ"מ בבב"ח, אבל בשאר איסורים לא אמרינן הכי. ותמה עליו הרשב"א, שהרי לדבריו יוצא שלמ"ד אפשר לסוחטו מותר גם החתיכה הראשונה חזר לאיסורו, וא"כ למה יגרעו שאר איסורים דלא אמרינן הכי. ומשו"ה נטה הרשב"א מדברי ר' אפרים וכתב שאפילו בב"ח לא חזר החתיכה להיתירו הראשון. ובחי' הריטב"א פירש כוונתו, שבאמת יש דין בכל איסורים שבתורה שאם נבלע ממנו בתוך חתיכת היתר, נשאר החתיכה באיסורה אפילו לאחר שיסחט ממנו טעם האיסור. אחרת היא בב"ח למ"ד אפשר לסוחטו מותר, דכיון שכל מהות האיסור הוא ע"י תערובת הטעמים, אם יסחט מן הבשר טעם החלב הרי חסר מהות האיסור של בב"ח, ולכן איכא למ"ד אפשר לסוחטו מותר. וע' לעיל בסוף שיעור י"ח שהבאנו מרע"א עוד מקור לסברא כזאת בדעת ר' אפרים. ומבואר לכאורה לשיטתו דהא דהחתיכה נשארת באיסורה אין זה משום דאמרינן שנשאר בה טעם, דהא אילו הי' כן גם בב"ח י' נשאר באיסורה, רק שהוא חלות שחל על החתיכה ואוסרה. והנידון של אפשר לסוחטה מותר או אסור לא נוגע אלא לבב"ח.

אלא שיל"ע לשיטת הרשב"א אם הא שאין החתיכה ניתרת בין בבב"ח ובין בשאר איסורים הוא משום שבאמת אמרינן שאין האיסור נסחט מן החתיכה וחוששין שיש בה נ"ט, או"ד דאע"ג שכבר אין בה טעם מ"מ החתיכה נשארת באיסורה. וע' בשו"ת רע"א סי' ס"ז שהביא משו"ת מהר"ם מלובלין (סי' כ"ח) שאם בישלו חתיכה שבלע טעם היתר (כמו בשר לחוד או חלב לחוד) בששים כמותו אמרינן שהחתיכה חוזרת להיתירו. וביאר רע"א שבאמת אליבא דמהר"ם לובלין צריכים לומר שגם לרשב"א אחרי שהתבשל החתיכה הבליעה מתפשטת בכולה, ומ"מ כיון שנשאר בתוך החתיכה קצת איסור הרי היא נשארת באיסורה. ורק באיסורא בלע אמרינן שהחתיכה נשארה באיסורה. אמנם העיר שם רע"א שמלשון הרשב"א בשו"ת סי' תצ"ה משמע שטעם איסור החתיכה משום שאין יודעין שנתפשט האיסור בשוה. וכן מבואר בר"ן. ועוד צ"ע לפי זה מהו הביאור במ"ד אפשר לסוחטו מותר כיון שהחתיכה נשארת באיסורה אע"ג שהתפשט הטעם ועדיין אינו אוסרו. וצ"ע[[98]](#footnote-98).

**שיעור כ"ב**

# בדין טעימת קפילא כשיש חלב נבילה

אחרי שמבואר בגמ' שכשנפלה חתיכת בשר לתוך יורה רותחת של חלב שהחלב שבלעה החתיכה נעשית נבילה, אע"פ שאין הדין שאוסר אפילו באלף, דהא לפי רוב ראשונים קיי"ל דמין במינו בטל, מ"מ צריכים ששים כנגד החלב. ולכן כתב הרשב"א כאן בסוגיא, וכן הביא מהרמב"ם (פ"ח ה"ט) שאם נפל חתכת בשר לתוך יורה רותחת של חלב, אם לא הספיק להוציא את החתיכה עד שפלט החלב שבה, דלא מהני טעימת קפילא. והטעם פשוט, דנהי נמי שהקפילא יכול לברר לנו שאין טעם בשר בחלב, ולכן אם יטעמנו הקפילא ויאמר שאין בה טעם בשר לא היינו צריכים שיעור ששים כנגד הטעם בשר, מ"מ הרי יש בתבשיל גם חלב נבילה, והוא מאותו טעם של שאר החלב שבקדירה ואיך תהני לזה טעימת קפילא[[99]](#footnote-99).

ובכרו"פ סי' צ"ב ס"ק ב' הקשה על זה. דהנה לעיל בדף צ"ט ע"א, רצתה הגמ' להביא ראי' שהשיעור בביטול איסורים הוא בס' ממתני' שבמס' ערלה, "גריסין [של תרומה] שנתבשלו עם העדשים [של חולין] אם יש בהם בנותן טעם בין יש בהן להעלות במאה ואחד בין אין בהן להעלות במאה ואחד אסור וכו' אין בהן בנותן טעם בין שיש בהן להעלות במאה ואחד בין אין בהן להעלות במאה ואחד מותר". ומדייקת הגמ' "אין בהן להעלות במאה ואחד אלא במאי לאו בששים" ור"ל דכיון שכוונת המתני' לומר שאינו צריך מאה ואחד כשיעור הביטול של תרומה לכן מסתמא זה שאין בה נתינת הטעם היינו שהוא יותר מששים, שאם השיעור הוא במאה, מהו זה שלא צריכים שיעור מאה אחד ואין בה נתינת טעם (והגמ' דוחה שיש לדחות דר"ל שלא צריכים שיעור מאה ואחד, אבל מאה צריכים). ותוס' שם על אתר הקשו על הוכחת הגמ' שהשיעור הוא בס', די"ל דלעולם השיעור הוא במאה, והא דאין צריכים שיעור מאה ואחד, היינו אם יטעמנו כהן ויאמר שאין בה טעם, ששיטת התוס' שהשיעורים של ס' וק' לא נאמרו אלא בכה"ג שאי אפשר ע"י טעימה, אבל אם יש כהן שאומר לנו שאין טעם תרומה סומכין עליו אפילו בשיעור פחות מאלו. ותי' בדוחק שכן מ"מ מדויק במתני' ע"ש. והקשה בכרו"פ דלפי הנ"ל בדעת הרמב"ם, מה הי' כ"כ קשה לתוס', הא כיון שהגריסים נפלו לתוך יורה של עדשים, הא ודאי בלעו הגריסים מן התבשיל ונע"נ (כשיטת ר"י שיש חענ"ן באר איסורים), ולימא דכיון ששוב פלטו את הטעם עדשים, הרי הם אוסרים במינן, ושוב לא מהני טעית כהן וכנ"ל, וזהו הטעם דע"כ ביטלו אותו בשיעור ולא ע"י קפילא[[100]](#footnote-100).

והנה כל הקושי מבוסס על זה דכמו דאמרינן דלא מהני טעימת קפילא בחתיכת בשר שנפל לתוך יורה של חלב כיון שנעשית החלב חלב נבילה, הה"נ דלא מהני טעימת קפילא בחתיכה של שאר איסורים שנפל לתוך יורה של קדירת היתר, דהא כמו"כ בלע מן ההיתר ונע"נ. וכ"כ רע"א בהגהחת שו"ע רסי' צ"ח, וע"ש שהעיר דא"כ היכי משכחת לה לדינא דטעימת קפילא כלל. אבל החוו"ד שם, וכן בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ע"א אות י"ב, נקטו שאמנם בחענ"ן בב"ח לא מהני קפילא, אבל בחענ"ן בשאר איסורים מהני קפילא. וטעמם ע"פ שיטת ר"י שבמלח שבלע דם אין משערים בשיעור המלח אלא כאילו הי' דם, אבל אין אומרים שאפילו בס' לא בטיל כיון שמלח לטעמא עבידא. וא"כ הה"נ הכא דאע"ג שהרוטב הוא מינו ולא מהני לזה קפילא, מ"מ אין כח הבן יפה מכח האב, וכיון שלא נאסר ע"י אינו מינו, ובשיעור שלפנינו הרי אין האינו מינו נותן טעם, דהא טעמו קפילא, גם הרוטב שנאסר לא יהא חמור מיני' ואינו אוסר.

וראיתי בשם בשו"ת בית שלמה כתב על דברי החוו"ד שדבריו ברורים, ובאמת קשה להבין מאי קסבר רע"א, דאיך יתכן שיהא כח הבן יפה מכח האב. וכאן זה עוד יותר קשה, שהרי אין לנו שיעור רוטב כפי שיעור החתיכה שבלע הרוטב ממש, דהא לא יתכן שהחתיכה ילבע עד שיעורו ממש דהא איכא גם החתיכה. רק שאנחנו מחמירים לשער בכולו כיון שלא דיעינן כמה נפיק מיני'. וא"כ אם החתיכה עצמה לא נ"ט כ"ש הרוטב נבילה לא הי' נותן טעם אילו הי' כולו ממין החתיכה. ויעוין בהגהות אמרי ברוך שם על החוו"ד שהעיר דיתכן שאי אפשר לומר שרק בגלל שהאוסרו לא נתן טעם שלא הי' הרוטב נותן טעם אילו הי' מן האיסור, שהדברים האלו גורליים, ופעמים שיתן החתיכה טעם בתבשיל ופעמים לא. ולכן אין לנו הוכחה שלא הי' הנאסר נותן טעם אילו הי' כולו ממין האיסור. ולכן צריכים ששים. ומצאתי לרע"א בהגהות שו"ע מכת"י (מובא במהדו' מכון ירו') למש"ז סי' צ"ב ס"ק א', ששם כתב המש"ז כדברי רע"א הנ"ל דלא מהני קפילא לטעימת הרוטב היכא שהתבשל חתיכת שאר איסורים בתוך רוטב היתר. וכתב עליו רע"א דיתכן דלא מהני קפילא כה"ג ומטעם הנ"ל. ומ"מ רע"א לא הי' ברור לו כה"ג, ולכאורה היינו משום דאיכא למימר כאמר"ב הנ"ל.

# בביאור המחלוקת אי מצרפינן חצי זית בשר וחצי זית חלב

הגמ' בהמשך מביאה המחלוקת בין רב ללוי בדין צירוף, שרב סבר שלוקה על אכילתו ואינו לוקה על בשולו ולוי סבר שאף לוקה על בשולו. ושואלת הגמ' לשיטת רב מהו הטעם לחלק בין צירוף לענין בישול לצירוף לענין אכילה. ומתרצת הגמ' דמיירי "בבא מיורה גדולה". ופירש"י שלענין מלאכת בישול אינו חייב אא"כ יש שיעור של חלב ושיעור של בשר (וע' בחי' רע"א שהעיר בזה שיש שיעור כזית לבישול חלב, וכן שמצטרפין אוכלין ומשקין), אבל אחרי שכבר נתבשלו כשיעור שוב מצטרפי וחייב אאכילת חצי זית בשר וחצי זית חלב. ונראה לבאר סברתו, שלעולם בעינן שיעור לאיסור בשר בחלב, ולכן אינו עובר אלא כשמבשל שיעור שלם משניהם. אבל באיסור אכילה אין גדר האיסור אלא שאוכל דבר שהתבשל באיסור[[101]](#footnote-101), ולכן כיון שהי' שיעור בשעת בישול כבר נאסר באכילה, וממילא אסור לאכול כזית ממנו. וחידוש הוא.

וראיתי בס' שחיטת חולין שהעיר שהרי מתני' דטיפת חלב קשה לרב, דהא התם ליכא אלא טיפה ומ"מ קאמר רב ע"י טיפת חלב בלבד נעשה נבילה, ואין לדחות דהתם עכ"פ בבשר יש כזית, דהא מבואר ברש"י כאן דבעינן שיעור שלם של תרוייהו. ועוד קשה שהרי הגמ' מקשה אדרב מברייתא שמבואר בה שאם כזית בשר נפל לתוך יורה של חלב הבשר אסור והחלב מותר, ומקשה הגמ' דהא החלב חלב נביילה היא. וצ"ע שהרי לא נפל אלא כזית בשר ולא יתכן שיבלע בה כזית שלם של חלב, וא"כ איך יאסר החלב מעיקרא כיון שאין בה כזית. והביע ממל"ה לומר דאה"נ ואינם חענ"ן אלא מדבנן.

וברגמ"ה מבואר פירוש אחר בגמ'. שביאר הא דבא מיורה גדולה "בבא מיורה גדולה של בשר בחלב מבושל ולקח חצי זית מאותו בשר וחצי זית מאותו חלב וחזר ובישלן פעם אחת אבישולו לא לקי דכבר מבושל אאכילה לקי דאכיל כזית איסור". ומשמע שלעולם אם מבשל חצי זית חלב עם חצי זית חלב עובר משום בישול כמו שעובר משום אכילה, רק כוונת הגמ' לומר דמיירי בכה"ג שכבר נתבשלו, ולכן אינו עובר על הבישול[[102]](#footnote-102). ומדחזינן שאין בישול אחר בישול בבשר בחלב, רואים שהטעם שאין בישול אחר בישול הוא דבר מציאותי וכמו שביארנו כשלמדנו הסוגיות של בישול בשבת[[103]](#footnote-103). ונראה להוסיף שהרי חלב לח הוא, ובשבת י"א שיש בישול אחר בישול בלח. אמנם נראה פשוט שיש לחלק ביניהם, שהרי בבישול אחר בישול בלח י"א שהטעם שחייבין עליו משום שהיסוד של מלאכת בישול לח בשבת משום זה שחיממו, אבל בבישול בשר בחלב מהות האיסור הוא יצירת התבשיל של בשר עם טעם חלב או חלב עם טעם בשר. ולכן אם החלב כבר קיבל טעם בשר שוב לא שייך לגבי' האיסור של בישול בב"ח[[104]](#footnote-104). ומ"מ יל"ע לפי זה מהו שיטת לוי בזה וע"ש בשחט"ח מש"כ בזה.

# שיעור בישול הנצרך לאיסור בישול בב"ח

הגמ' מביאה ברייתא של לוי דלוקה על בישולו ומסיק "ובאי זה בשול אמרו בבשול שאחרים אוכלין אותו". ופירש"י "כלומר שנתבשל כל צרכו". ולפום ריהטא כוונת רש"י שאינו עובר מום בישול אא"כ נתבשל כל צרכו. ואע"ג שבשבת שיטת התוס' שאם נתבשל כמאכל בן דרוסאי הרי זה חשוב כמבושל ושוב אינו עובר עליו, י"ל דשאני בב"ח כיון שאינו אסור משום 'מלאכה', רק משום 'בישול', ואינו בחשיבות בישול אא"כ נתבשל כל צרכו (וכן ראיתי בשם כתבי הגרי"ז מנחות נ"ו ע"ב). אמנם זה דבר קשה שהרי מצאנו השיעור כמאב"ד גם לענין בישולי עכו"ם, אע"ג דהתם הוי דין דרבנן ויתכן שהקילו בה, מ"מ יותר נראה שהוא שיעור בישול לכל דיני התורה. וע' באמת בחי' הריטב"א כאן שביאר שגם רש"י לא התכוין לומר שצריכים בישול כל צרכו ולעולם גם שיעור כמאכל בן דרוסאי סגי, וכ"כ הפר"ח סי' פ"ז ס"ק ג'. אמנם ע' חוו"ד סי' צ"א ס"ק ז' דנקט דבעינן נתבשל כל צרכו דוקא.

# מיבלע בלע מיפלט לא פלט

ע' ברשב"א שהוכיח מן הגמ' הזה שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, וכמו שהוכיחו גם התוס' ריש ק"ח ע"א. אמנם יעו"ש דהנ"מ מחתיכת אוכל לחתיכת אוכל, אבל בליעות עוברות מכלי לחתיכת אוכל גם בלי רוטב. וע"ש ראיות מן ש"ס לדין זה. וביאר הטעם בזה משום שטעם נסרח בחתיכה וקשה לצאת ממנו, אבל בכלי הרי הוא כנוס ויוצא בקלות. ומ"מ יש להדגיש שהפוסקים כותבים אעפ"כ אין בליעה עובר מכלי א' לכלי אחר בלי רוטב.

# מחלוקת ר' יהודה וחכמים

הגמ' מביאה שיש מחלוקת תנאים אם אפשר לסוחטו מותר או אפשר לסוחטו אסור. והוא מן הברייתא "טפת חלב שנפלה על החתיכה כיון שנתנה טעם בחתיכה החתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה דברי ר' יהודה וחכ"א עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות אמר רבי נראין דברי ר' יהודה בשלא ניער ושלא כסה ודברי חכמים בשניער וכסה". ומסקנת הגמ' בביאור דבריהם הוא כך, דר' יהודה סבר אפשר לסוחטו מותר ולכן ניער לבסוף לא מהני כיון שכבר נאסר. ואפילו אם ניער מעיקרא סבר ר' יהודה דלא מהני, ואע"ג שסופו להתפשט חשש ר' יהודה דלמא לא ינער יפה יפה[[105]](#footnote-105). וחמכים סוברים אפשר לסוחטו מותר, ולכן ניער לבסוף ג"כ מהני. ורבי עשה הכרעה בין השיטות, והיינו דאמנם אפשר לסוחטו אסור, מ"מ לא חיישינן שמא לא ניער יפה יפה ולכן אם ניער מתחילה אינו אסור.

והנה הגמ' מחלקת בין ניעור בתחילה לניעור לבסוף וכפשוטו ניעור מתחילה היינו שניער קודם שנעשית נבלה, ולכן אפשר לשער בכל הקדירה. וניער לבסוף היינו לאחר שנאסר, ולא מהני ניעור לבסוף אא"כ סוברים אפשר לסוחטו מותר. אלא שלשון הגמ' "מכלל דר' יהודה סבר כי ניער מתחילה ועד סוף וכו'". ולכאורה צ"ע מהו הענין של מתחילה ועד סוף. וכן הרמב"ם העתיק לשון זה, וכתב עליו הטור בסי' צ"ב דלכאורה לבסוף לאו דוקא, שלדידן דאפשר לסוחטו אסור הכל תלוי בניער מתחילה. ויש אחרונים שנקטו שכן באמת סבר הרמב"ם (וכן י"א שהטור לא מפרש את הרמב"ם רק חלק עליו – ע"ש בב"י ובש"ך) ולאו דדוקא נקט לשון זה (ע"ש בב"י ממהריב"ח והש"ך). אמנם יש מפרשים שבדוקא נקט, ומשום שאם לא ניער מתחילה ועד סוף גם רבי חושש דלמא לא ניער יפה יפה. ור"ל שאין הכוונה בהכערת רבי לומר דלא חיישינן אם ניער יפה יפה או לא. דלעולם גם רבי חושש לזה עד כמה שאינו מנער אלא בתחילה. רק נחלקו אם חיישינן להכי אם ניער אפילו מתחילה ועוד סוף, דר' יהודה חשש גם לזה, ורבי סבר דכולי האי לא חיישינן. ולפי זה יל"ע באמת מהו הזמן ניעור עד לבסוף. וצ"ע. וכן מ"מ צ"ע מהו ענין זה של לא ניער יפה יפה אם אין ענין של "מתחילה ועד סוף". ולשון יפה יפה יכול להיות דר"ל שניער באופן שיפול לתוך הרוטב וכמו בכיסה יפה יפה דע"כ היינו בענין שהזיעה עולה ויורד ואין מקום לזיעה לברוח.

# גדר הדין של חענ"ן בשאר איסורים

כבר הבאנו שהר"ן כתב שהטעם שגזרו לומר חענ"ן בשאר איסורים הוא גזרה אטו בב"ח. אמנם יש בזה ביאור אחר, דיעוין ביראים סי' מ"ח (דף ח' ע"א) שכתב שהטעם משום דכיון שנקרא שם איסור על החתיכה אם יבאו להקל ולא לשער בכולו יבאו להקל גם בחתיכת נבילה. ויוצא שאין לדין חענ"ן בשאר איסורים שום שייכות לדין חענ"ן בבב"ח, דבב"ח בחלב הוא משום מהות האיסור, שמהות האיסור של בב"ח מחייב שיהיו ב' החלקים נאסרים לגמרי. אבל חענ"ן בשאר איסורים אינו אלא גדר לשער כנגד כולו אטו חתכה הוא כולו איסור.

וכשיטה זו מבואר לכאורה גם משיטת הראב"ד. דהנה הראב"ד (מובא בחי' הרמב"ן, וכן תוה"א) דאע"ג שאומרים חענ"ן בשאר איסורים היכא שנבלע טעם איסור בתוך חתיכה, אם נשפך רוטב של איסור לתוך רוטב של היתר לא אומרים חענ"ן. וביאר דבשלמא בחתיכה כיון שאין האיסור יוצא ממנו מחמרינו לשער כנגד כולו. אבל בדבר לח, כיון שלאחר ששופכים את התערובת לתוך קדרה אחרת הרי הוא מתפשט בשוה, אין טעם לומר שיש כאן חפצא דאיסורא. והקשה הראב"ד, דא"כ למה החלב נע"נ בסוגיא דידן, הא הבשר לח הוא. ותי' דחענ"ן בב"ח מילתא אחריתי הא, שהוא משום יצירת האיסור ע"י התערובת, וזה שייך שפיר בלח בלח כמו טעם בתוך חתיכה. ולכאורה ביאור שיטתו כנ"ל, שחענ"ן בשר איסורים הוא משום גדר לענין שיעורי איסור ולא אטו בב"ח, דאילו הי' אטו בב"ח, כמו שבחלב נבילה אמרינן נע"נ, הה"נ שההי' לנו לומר כן גם בשאר איסורין בלח בלח.

**שיעור כ"ג**

# תמצית דברי הר"ן שבסוף פרק כל הבשר

**שיטת הר"ן בדין אין הנאסר אוסר וכו'**

**וכן בדין אין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב**

**ביאור המתני' לשיטתו**

כתוב ברישא של המתני' שבדף ק"ח ע"א "טיפת חלב שנפלה על החתיכה אם יש בה בנותן טעם באותה חתיכה אסור". ונחלקו רש"י ותוס' מהו הפירוש בלשון 'אסור'. רש"י פירש שבלשון אסור כוונת המתני' לומר שכל הקדירה אסורה. והרבה מביאים שלשיטת רש"י מיירי בחתיכה שהיא מקצתה בתוך הרוטב, ולכן החתיכה נאסרת ונעשית נבילה, ושוב אוסרת כל הקדירה כולה כיון שמין במינו לא בטל. והראשונים העירו שלפי פירושו של רש"י יש ריוח בפירוש דברי רב, שהדין שהוא אוסר את כל החתיכות כולן מבואר במתני', שזהו ה'אסור' דמתני'[[106]](#footnote-106). ותוס' מפרשים שבלשון 'אסור' כוונת המתני' לאסור החתיכה, אבל שאר הקדירה לא יהא אסור אא"כ מנער אותה לאחר שנאסרה. ולשיטתם מיירי בחתיכת איסור שמונח ע"ג חתיכת היתר באופן שאין החתיכה של איסור בתוך הרוטב כלל. ופירושם של התוס' בנוי' על ב' יסודות, א' שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, ולכן אין משערים ס' אלא בחתיכה שנפלה עליו הטיפה של חלב. וב', שאין הנאסר אוסר במקום שהאיסור אינו יכול להתפשט, ולכן אע"פ שהחתיכה נע"נ, מ"מ אין בכח החתיכה לאסור את שאר הקדירה כיון שאין הבליעה שאסרה יוצא מן החתיכה. יוצא שלשיטת התוס' לא מוזכר הכח של החתיכה לאסור את הקדירה במתני' ודלא כמש"נ לשיטת רש"י.

והר"ן דחה את ב' יסודות האלו. לענין היסוד הראשון כתב "והא ודאי לא נהירא דמ"ט נימא שיהא האיסור מתפשט בכל החתיכה ואפילו גבה כמה לא יהא יוצא מחתיכה לחתיכה ואפילו בדקה שבדקות"[[107]](#footnote-107). ולענין היסוד השני תמה דלמה לא יהא אסור אא"כ משהו מן האוסר מתפשט עמו, הא מעכשיו החתיכה אסורה מצד עצמה וא"כ יאסור את הכל. וביאר הר"ן דאע"ג שהתוס' הוכיחו דע"כ אין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור מתפשט, משום דאל"כ שיעור כדי קליפה דצלי היכי משכחת לה, פי' הר"ן דכיון שכל חענ"ן למידין מבב"ח, כיון דלא משכחת לה כדי קליפה בבשר בחלב, שהרי לא אסרה תורה אלא דרך בישול, א"כ אין כדי קליפה נע"נ. (ויש להסתפק אם הכוונה בכלל זה הוא שלא אומרים חענ"ן בחצי חתיכה וכמש"כ הר"א ממיץ, ואע"ג שהר"א ממיץ לא כתב כן אלא בחענ"ן בשאר איסורים שהוא דין דרבנן, מ"מ הרי התוס' לעיל בדף ק' השוו את דדינו גם לדין חענ"ן בבשר בחלב, או"ד שהוא דין מיוחד בכדי קליפה, ולעולם חצי חתיכה גמורה נע"נ. וראיתי בהערה לאנצ' התלמודית שהסתפק בזה, וברע"א על התוס' שם מבואר שהשוה את הדינים). ולכן נקט הר"ן כפירושו של רש"י, רק שלשיטתו יכול להיות שהחתיכה שנפלה עליו הטיפה למעלה מן הרוטב, ומ"מ הטעם מתפשט בכל החתיכה (כיון שיש הבל מן הקדירה), ולאחר מכן החתיכה עצמה אוסרת את שאר התבשיל (ומ"מ החתיכה שמתחתיו חייב להיות עכ"פ מקצתו ברוטב, דאל"כ גם הוא יעשה נבילה, כמו שהחתיכה הראשונה נע"נ כיון שהוא חוץ לרוטב ולא מצטרף אליו שאר הקדרה).

**קושיית הגמ' מאפשר לסוחטו לדין חענ"ן**

לאחר מכן הביא הר"ן פירושו של רש"י במה שדן הגמ' שאם אפשר לסוחטו מותר חתיכה אמאי אסורה, ולכן ע"כ סבר רב אפשר לסוחטו אסור. שפירש"י שאם אפשר לסוחטו מותר פירושו של דבר שחתיכה שבלעה אפילו שאר איסורים ושוב התבשלה בקדירה שיש בה ששים כנגד האיסור, אותה חתיכה חוזרת להיתירה". והקשה הר"ן דלכאורה מבואר לפירושו שאסור לסחטו מותר וחענ"ן דבר א' הם, וא"כ איך שייך לומר אם אפשר לסוחטו חתיכה אמאי אסורה, דמשמע שהוא נידון נוסף רק שאין אנו יודעים אך יצא הדין השני אם לא הדין הראשון, הא לפירוש רש"י אין כאן ב' נושאים רק נושא א'. ועוד הקשה הר"ן לפירושו למה הגמ' דן רק כאן בסוגיא אי קסבר אפשר לסוחטו אסור או מותר ולא בסוגיא דלעיל בדף ק'. ומעיקרא רצה הר"ן ליישב פירש"י שהי' אפשר לומר דחענ"ן אע"ג שאפשר לסוחטו מותר אם הוא איסור של מין במינו ולמ"ד מין במינו לא בטל כיון שלעולם ישאר משהו בחתיכה. וכן בב"ח אפשר לומר חענ"ן אע"ג דתלוי בטעם למ"ד אפשר לסוחטו אסור. אלא שלפי זה יוצא במין בשאינו מינו לא אומרים חענ"ן אלא בבב"ח, ובירושלמי שבמס' ערלה מבואר דאמרינן חענ"ן גם בשאר איסורים אפילו במין בשאינו מינו[[108]](#footnote-108).

ומשו"ה נקט הר"ן שכל הדין דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים הוא אגב זה דאמרינן הכי בבב"ח, ומשום שגזרו בשאר איסורים אטו בב"ח. ומשו"ה לא דנו בדין אפשר לסוחטו מותר או אסור אלא בדף ק"ח, שהרי כל הנידון לא שייך אלא בבב"ח, ואי אמרינן אפשר לסוחטו מותר בבב"ח לא אמרינן בבב"ח חענ"ן, ואי אמרינן שאפשר לסוחטו אסור בבב"ח אמרינן בבב"ח חענ"ן. רק שהוא משפיע ממילא על הדין חענ"ן בשאר איסורים, שאם אומרים חענ"ן בבב"ח אז גזרו גם בשאר איסורים, ואם לא אומרים חענ"ן בשאר איסורים הא אין מקום לגזור הכי בשאר איסורים. ולענין הא דקאמר בגמ' שאם אפשר לסוחטו מותר חתיכה עצמה אמאי נעשית נבילה, פי' הר"ן שבאמת שייך הדין של חענ"ן אפילו בשאר איסורים אפילו אלמלא הדין של אפשר לסוחטו אסור, ומשום דאמרינן שטעם שנבלע בחתיכה נסרחת בה ואינו יוצא כ"כ בקלות, ולכן אמרו שצריכים ששים כנגד כל החתיכה שבלע טעם. ומ"מ סבר הגמ' שלא מסתבר שמשו"ה יקרא החתיכה שנאסרה אסור מחמת עצמו לאסור עוד חתיכות שהם מינה מדין מין במינו לא בטל. ולכן ביאר הגמ' שאם אפשר לסוחטו מותר לא מסתבר שחענ"ן לענין הדין של מין במינו לא בטל.

ובעצם הדבר שיש מ"ד דאפשר לסוחטו מותר, כתב הר"ן דלא מסתבר לומר שכוונת הגמ' לומר שאילו הי' אפשר ליסחט ממנו הי' ניתר, ולעולם אי אפשר ליסחט ממנו ולכן למעשה נשארת באיסורה (ע' לעיל בסוף שיעור כ"א[[109]](#footnote-109)), שמשמעות הפשוטה של הלשון אסשפר לסחטו מותר היינו שהוא מותר ממש. ולכן הקשה למה באמת יהא חוזר להיתירו הא הטעם נסרחת בחתיכה. ותי' דע"י קפילא שפיר אפשר לעמוד על זה דנסחט הטעם איסור דמעיקרא וחזר החתיכה להיתירו.

**במחלוקת ר"י ור' שמואל בדין חתיכת איסור שנבשל ברוטב של היתר**

לאחר מכן הביא הר"ן דינו של רבינו שמואל שאם חתיכה התבשלה ובלעה רוטב של היתר, שהרוטב שבלע נע"נ ואוסרת רוטב כמותה של היתר במשהו למ"ד מין במינו לא בטל. ולענין קושיית ר"י מן הס"ד שבגמ' דבשר אסרה תורה ולא חלב, הביא תי' של הרמב"ן והתקשה בה, והסיק לתרץ שהרי לפי הס"ד אין האיסור של בב"ח אלא בבשר שהוא חתיכה ולא בדבר לח כמו חלב, שהרי בשר אסרה תורה ולא חלב, ולכן לפי הס"ד אין חענ"ן בדבר לח, וממילא לא גזרו גם בשאר איסורים. ומשו"ה לא היתה החלב אסורה משום הטעם בשר שבה. אבל אה"נ למסקנא שהתורה אסרה גם את החלב וגם את הבשר הרי חזינן שגם בדבר לח אמרינן חענ"ן, וממילא גם ברוטב של היתר שנבלע בחתיכה של איסור נע"נ ואוסרת שאר רוטב כמותה משום מינה. ויש להעיר בדבריו, שאפילו לס"ד דבשר אסרה תורה ולא חלב, למה יש לנו הוכחה שאין חענ"ן אלא בחתיכה ולא בלח בלח, הא שפיר שייך חענ"ן אם יתבשל גבינה קשה בתוך רוטב של בשר, שהרוטב יהא אסור ולא הגבינה. ואיכא למימר בב' אנפי. או דאה"נ דמשכחת לה חענ"ן בלח בלח, מ"מ אין זה הדרך הרגיל, וכיון שכן לא גזרו חענ"ן בשאר איסורים בלח בלח. ועוד י"ל שלס"ד אפילו הי' מבשל גבינה בתוך רוטב של בשר לא היתה הבשר נע"נ, ומשום שמשמע מן הפסוק שאין לנו חענ"ן אלא דומיא דבשר גדי בחלב אמו שהוא חתיכה בתוך חלב לח, ואע"ג שלמדנו איסור בבב"ח גם בשאר גווני כמו גבינה בתוך רוטב של בשר, מ"מ חענ"ן לא נאמר אלא בציור המפורש בקרא.

ושוב הביא שהר"י דחה לומר דאע"ג שכשחלב נע"נ הרי היא אוסרת שאר החלב משום מינה, מ"מ בחענ"ן בשאר איסורים אין לנאסר דין איסור מכח עצמו לאסור השאר משון מינו. הקשה הר"ן על זה דכיון דשאר איסורים לא נעשים נבילה אלא משום גזיה אטו בב"ח, מה"ת לומר דשאני גדר חענ"ן בשאר איסורים מחענ"ן דבב"ח, דכפשוטו הי' לנו לומר דכל מאי דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ונראה פשוט שכל טענה זו ליתי' אלא לשיטת הר"ן עצמו שהדין חענ"ן בשאר איסורים הוא גזרה אטו בב"ח, אבל לי מה שהבאנו בשיעור הקודם שהמשמעות של ראשונין אחרים הוא דחענ"ן בשאר איסורים הוא דין אחר לגמרי ואינו בנוי על חענ"ן דבשר בחלב, שפיר י"ל שהגדר של חענ"ן בשאר איסורים שונה מן הגדר של חענ"ן בבב"ח. וכן פשוט שלא שייך התי' של הר"ן הנ"ל לקושיית הר"י, שהוא שייך רק אם חענ"ן בשאר איסורים בנוי על איסור בב"ח, אבל אם הוא דין בפני עצמו לא.

**הקושיא ממתני' דפ"ה דתרומות וכן מן הגמ' שבמס' ע"ז**

בסוף דבריו דן הר"ן בקושיית הראשונים ממתני' שבפ"ה דמס' תרומות, ששם מבואר שבמדומע אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון, וכן כה"ג לענין מים שאובין ולכאורה אי אמרינן חענ"ן בשאר איסורים למה לא יצטרך לבטל הכל כיון שחענ"ן. וכן הקשו כה"ג מגמ' דמס' ע"ז מיין שנתערבו לתוך יין ושוב עירבו בה מים שהמים מבטל לפי חשבון, וצ"ע דלימעא שהיין נע"נ. והר"ן מפלפל ודוחה את תירוצי שאר הראשונים לקושייות אלו, ומסיק שהטעם בזה משום שהדין חענ"ן בשאר איסורים אינו אלא אטו בב"ח. וכיון שבב"ח אינו אסור אלא דרך בישול, הה"נ שאין חענ"ן בשאר איסורים אלא דרך בישול, וכל הנהו מיירי בתערבות לח בלח בצונן ולכן ליכא חענ"ן.

# דינים העולים לשיטת הר"ן

יוצא לשיטת הר"ן כך:

1. יש חענ"ן בשאר איסורים אטו חענ"ן דבב"ח.
2. אין חענ"ן אפילו בשאר איסורים אלא בכה"ג שיש חענ"ן בב"ח, ולכן:
   1. אין חענ"ן בכדי קליפה.
   2. אין חענ"ן אלא בנבשלו.
   3. לס"ד דבשר אסרה תורה ולא חלב, אין חענ"ן בלב בלח.
3. בליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב.
4. בחענ"ן הנאסר אוסר אפילו במקום שאין האיסור יכול להתפשט.
5. דבר הנאסר משום חענ"ן אוסר משום מינה אפילו בשאר איסור כמו בב"ח וכשיטת ר' שמואל.

# הערות רע"א בדברי הר"ן

בדו"ח לרע"א ח"ב (מובא כאן בחי' רע"א הוצאת זכ"י) ארבע הערות עיקריות על דברי הר"ן, שלש מהם נוגע למה שנתבאר לעיל, וא' בענין הגעלה. וע"ש שעיקר הערות אלו נמצאים בדברי רע"א בעוד כמה מקומות.

1. במש"כ הר"ן שבליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב העיר רע"א דלכאורה צ"ע דהא הרי גם הר"ן מודה שאין משערים הטיפת חלב אלא בס' של החתיכה ולא בכל הקדירה. ולכאורה צ"ע דכיון שהטיפה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, וכן סופו להתפשט, למה אינו משער בכל הקדירה. וע"כ שיש חילוק בין ההתפשטות שבתוך חתיכה א' לבין ההתפשטות מחתיכה לחתיכה. וא"כ מהו כל תמיהת הר"ן בזה שיהא חילוק בין בתוך חתיכה עבה לבין מחתיכה לחתיכה. ובשו"ת חת"ס סי' צ"ז כתב לחלק, דאה"נ שהטעם מתפשט אפילו מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, מ"מ יש שיהוי קצת מחתיכה לחתיכה, וכיון שכן החתיכה נעשית נבילה קודם שהטעם של חלב עובר ממנו לחתיכה אחרת, משא"כ בתוך החתיכה עצמה אמרינן שסופו להתפשט ואינו נע"נ. ודקדוק לשונו הזהב של רע"א מראה שאין זה יישוב להערתו, דז"ל "וע"כ [לענין זה שאין משערין אלא בחתיכה] החילוק דכח פישוט החלב הוא מיד באותו חתיכה אבל לא לחתיכות אחרות, וא"כ שוב ממילא אינו רחוק לומר דכיון דכח הפישוט אינו רק באותו חתיכה מקרי בלוע וא"י מחתיכה לחתיכה בלי רוטב". והיינו שגם רע"א הבין שיש לחלק בין זה שבעצם מתפשט לדין חענ"ן, רק שתמה על לשון הר"ן שכתב דזה ודאי לא נהירא כלל לחלק בין חתיכה אחת גסה לב' חתיכות דקות, והרי גם הר"ן ע"כ סבירא לי' שיש איזה חילוק ביניהם. ומ"מ הכח הקושיא צריכים לומר שאמנם יש חילוק לענין חענ"ן, לענין דיני התפשטות אין זה אילו דררא של צד לומר שאינו עובר מחתכה לחתיכה.

ורע"א רצתה להוכיח דע"כ גם הר"ן סבר את הכלל דאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. דאל"כ היכי משכחת לאיסור כדי קליפה. והיינו דנהי נמי דלא אמרינן חענ"ן בכדי קליפה, מ"מ מטעם הבלע עצמה ילך מקליפה לקליפה ויאסור את הכל. וע"ש שהביא מאחיו לדון שאולי אם יתפשט בכל החתיכה יהי' ס' כנגדו. ואני לא ירדתי לסוף דעתו הרמה של רע"א בזה. שהרי זה פשוט כמש"כ הר"ן שאין כח לאיסור להתפשט בכל החתיכה אלא כשיש בה כח של לחלוחית, ולכן אין משערים הטיפת חלב בכל החתיכה אלא משום יש הבל מן הקדירה, אבל בלי זה אינו עובר אלא כדי קליפה, והטעם משום שאין לאיסור כח להתפשט בכולו כשליכא אלא חום יבש. וא"כ מנין לנו שאיסור בלויע מתפשט כלל. שהרי יתכן שכל הדין של צלי שאוסר ביבש כדי קליפה היינו כשאוסר מחמת עצמו, אבל כשאינו אסור אלא מכח טעם בלוע מה"ת שיוצא כלל. וא"כ הה"נ בכדי קליפה דלמא אינו מתפשט כיון דליכא אלא בליעה, וכממו שסוברים התוס' באמת שאינו עובר, רק מטעמייהו שיש להם הכלל שאין בליעה עובר מחתיכה חתיכה בלי רוטב. ועוד יותר תמוה לי בדברי רע"א, שהרי אפילו אילו הי' מוכרח שבלוע עובר כדי קליפה מחתיכה לחתיכה בצלי, מ"מ למה זה קשה על דברי הר"ן, הא איהו לא תמה אלא על החילוק בהתפשטות הטעם בין תוך אותה חתיכה לבין מחתיכה לחתיכה, והדין של התפשטות הטעם בחתיכה אחרי שנאסר כדי קליפה הרי מיירי בתוך אותה חתיכה, ואם הדבר קשה הרי הוא קשה אפילו אם נחלק בין באותה חתיכה לבין מחתיכה לחתיכה. וה' יאיר עיני.

1. הדין הוא שאין איסור דאורייתא של בשר בחלב אא"כ הוא דרך בישול. ונחלקו הפוסקים אם צלי ג"כ חשוב דרך בישול ולכן אוסר מדאורייתא, או שבישול לחוד וצליי' לחוד, ואינו אלא מדרבנן. והוכיח רע"א דע"כ סבר הר"ן שאין איסור דאורייתא בצלית בב"ח, דאילו הי' אסור מדאורייתא, למה סבר הר"ן שאין חענ"ן בכדי קליפה מדאורייתא כיון דלא משכחת לה לאיסור כדדי קליפה בבב"ח, הא שפיר משכחת לה אם צלה הבשר ונפל עליו טיפת חלב. והביא שהפר"ח רצה לומר שחלב דבר שמן הוא ולכן מתפשט בכולו ולעולם בדבר שאינו שמן כחוש שאיסורו בכדי קליפה לליכא חענ"ן, אבל דבריו תמוהים וכמש"כ רע"א, דהא הר"ן כתב במפורש שבטיפת חלב מתפשט בכולו רק משום שיש הבל מן הקדירה, ומשמע דבלי זה לא הי' מתפשט בכולו כיון שאינו דבר שמן, כן כמעט מפורש בדבריו במש"כ "דאע"ג דחם בחם באיסור שאינו שמן וכו' אינו אוסר יותר מכדי קליפה הנ"מ בחום של צלי וכיוצא בו אבל חתיכה זו כיון שעומדת בקדרה מתוך שיש בה הבל ולחות וכו'".

ומשו"ה הקשה רע"א, דמנין לו לר"ן לחדש שאין חענ"ן בכדי קליפה כיון דלא משכחת לה כה"ג בבשר בחלב, לימא שאין הענין משום הכדי קליפה שבו רק משום שלא מצאנו צלי שעושה חענ"ן, ונפק"מ שאפילו אם יצלה דבר שמן שמתפשט בכולו ג"כ לא אמירנן שחענ"ן. ותי' בזה רע"א שיש לחלק בין כדי לקליפה שאופנים שונים של בישול, שבצלי אע"ג שאינו עושה בב"ח מדאורייתא, מ"מ לענין חענ"ן גזרו עליו כיון שדומה לבישול. וע"ש שרע"א צידד לומר שהי' לר"ן מקור לזה ממתני', ומשום דסבר שאע"ג שיש הבל מן הקדרה ולכן הטיפת חלב מתפשטת בכולו, מ"מ אין זה בכלל דרך בישול שאסרה תורה בבב"ח, וכיון שחזינן שמ"מ החתיכה נעשית נבילה, רואים שכל שנאסר ע"י חום נע"נ. וכן באמת כבר הוכחנו לרב דסבר שצריכים שיעור חלב לאיסור בישול בב"ח שמ"מ אמירנן חענ"ן בטיפת חלב שנפלה על החתיכה וכמכ מזה לעיל בשיעור הקודם.

ומ"מ אולי ע"פ הנ"ל יש לדחות הראי' מן הר"ן, דלעולם צלי הוי דרך ביול מדאורייתא, רק דכיון שפשוטו של מקרא מיירי בבישול ממש, לא אמרו חענ"ן אלא דומיא דגדי בחלב אמו.

1. הבאנו שהר"ן תי' למה הגמ' לא הביאה הנידון של אפשר לסוחטו מותר או אסור בגמ' דלעיל בדף ק' ע"א משום שהכל תלוי בחענ"ן בבב"ח. והקשה רע"א דלמה צריכים לזה, הרי הר"ן כתב שכל הטעם שלא אומרים חענ"ן אא"כ אפשר לסוחטו אסור, היינו לענין זה שיהא אוסר משום מינו ולאסור מינו של היתר במשהו למ"ד מין במינו לא בטל, אבל להצריך ששים יתכן שהדין כן אפילו למ"ד אפשר לסוחטו מותר. וא"כ פשוט למה לא הביאו לעיל, דהא התם מיירי במין במינו, ולא צריכים להפוך ההיתר למינו של איסור. ולכאורה ר"ל שאפילו אם יש לו דין המין שאסר את החתיכה ג"כ הוי מין במינו. אמנם לכאורה יש לדחות, שהרי המין הבלוע אין לו כח לאסור מצד עצמו מום דמין במינו לא בטל כיון שכח אחר מעורב בו. ולכן לעמצו אין לו דין מינו לסור השאר משום מינו. ואע"ג שעכשיו גם ההיתר נאסר ונע"נ, מ"מ כיון שאינו לו שם איסור מכח עצמו, וכן הבלוע אין לו כח לאסור מצד עצמו כיון שכח אחר מעורב בו, לעולם לא יאסור משום מינה. ויל"ע בזה[[110]](#footnote-110).
2. הקשה רע"א לר"ן דסבר בהדיא שחענ"ן בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן, למה התקשה בהגעלת כלי מדין, הא אפשר להגעיל כמה פעמים וכעין מה שהעירו התוס'. ובמקו"א כתב רע"א שיתכן שהוא משום שחוששין שיחזור ויבלע.

**שיעור כ"ד**

**עוד הערה אחת בסוגיא שבדף ק"ח**

בסוגיא מבואר שאם היורה רותחת אין הבלוע שבתוך החתיכה יוצא. ובתוס' נחלקו אם ר"ל שאינו מפליט כלל עד שגומר לבלוע, או"ד שאינו מפליט מה שבלע עכשיו. ומ"מ דבר זה מבואר בגמ' דעכ"פ חלב שבלע עכשיו בשעת בישול אינו מפליט אותו לתוך הקדרה אם היא יורה רותחת. ועכ"פ דבר שבלע עכשיו אינו מפליט אם לא שבע מלבלוע לכו"ע. והעיר במש"ז סי' צ"ב ס"ק ג' דא"כ טיפת חלב שנפלה על החתיכה בענין שאין משערין אלא באותה חתיכה, מ"מ אינה אוסרת שאר החתיכות כולן אם נפל לתוך יורה רותחת. וקשה לומר שאין זה נחשב מיד, דהא גם בהא דחתיכה אע"ג שבלע מעיקרא הא מיד אחר שבלע כבר אינו עכשיו ומ"מ אמרינן שמיבלע בלע מיפלט לא פליט. ועוד יותר מזה, כתב הפמ"ג שם דהא דסבר ר"י שכשיש חתיכה שמקצתה ברוטב שהרוטב מצטרף לבטל את הטיפה, הנ"מ בקדרה שאינה רותחת, אבל בקדרה רותחת ע"כ גם הר"י סבר שאין הרוטב מצטרף כיון שאין החלב יוצא מן החתיכה. וראיתי בס' מגילת ספר לסי' צ"ב ס"ק ט' שהעיר בדוחק דבר זה, דהא מבואר בגמ' דמהני כיסה כדי שהרוטב יצטרף לבטל את הטיפה, ולכאורה כל התכסיס של כיסוי היינו דע"י שהקדרה רותחת עולים רתיחות מלמעלה למטה, וא"כ ע"כ מיירי בקדרה רותחת, והא אמרנו שבקדרה רותחת מבלע בלע מיפלט לא פליט. ובשלמא לשיטת רבינו שמואל איכא למימר דמיירי בכה"ג דשהע מלבלוע, אבל לר"ת הא אינו מפליט מה שבלע עכשיו, והרי זה בולע עכשיו (ובניעור לכאורה איכא למימר שאין זה עכשיו, אבל בחתיכה שהיא כבר בתוך הרוטב מא"ל). וע"ש שהביא מחוו"ד ס"ק ו' ויד יהודה ס"ק א' דסברי דהא דאמרינן דמיבלע בלע מיפלט לא פליט הנ"מ במה שבלע בתוך הרוטב, אבל דבר שנבלע מחוץ לרוטב, אע"ג שבלע עכשיו, מ"מ שפיר יכול להפליט. וע"ש במגי"ס שהאריך בזה עוד.

**בהא דמשערין גיד בירך כבשר בלפת**

איתא במתני' שבדף צ"ו ע"ב "ירך שנתבשל בה גיד הנשה אם יש בה בנותן טעם הרי זו אסורה כיצד משערין אותה כבשר בלפת". ויל"ע שיעור זה שכבשר בלפת מהו, דהא עד כה ראינו שהשיעור בביטול טעם איסור הוא בששים. והנה לקמן בדף צ"ז ע"ב א"ר אבהו א"ר יוחנן כל איסורין שבתורה משערין כאילו הם בצל וקפלוט, ודקדקו שם התוס' בד"ה כל דע"כ זהו שיעור אחר ממתני', דהא במתני' השיעור כבשר בלפת. ופירשו התוס' שהשיעור של כבשר בלפת היינו בששים (ע"ש למה זה מדוקדק) ודוקא גיד כיון שאינו נ"ט כל כך חזק, אבל שאר איסורים אינם בטלים בששים, ורבא דקאמר בגמ' שכל איסורים שבתורה בששים פליג אמתני'. וכן לכאורה מבואר ברש"י בריש פירקין (פ"ט ע"ב), ששם כשהגמ' מקשה ממתני' דידן פירש"י דבנ"ט היינו בששים.

ובמאירי מבואר שהשיעור דכבצל בלפת הוא שיעור יותר מששים, והטעם משום שגידין אינם נותנים כ"כ טעם אפילו למ"ד יש בגידין בנ"ט. ויש אחרונים (ע' יד יהודה ותפא"י) שלומדים שזהו ג"כ שיטת רש"י, אבל הדבר קשה מדברי רש"י בר"פ וכנ"ל.

ומ"מ שיטת רש"י צ"ע, דהא רש"י פירש שהמקור לשיעור זה הוא הלל"מ. וצ"ע דהא לרש"י איכא למ"ד דטכ"ע דרבנן, וכן הכי קיי"ל. וא"כ האיך נפרנס משנה זו אליבא דידי'. ואע"ג שביארנו שיטת רש"י שבדף צ"ח דבעינן ששים מדאורייתא אפילו למ"ד טכ"ע דרבנן, הא עדיין קשה ממנ"פ, דהא יסוד זה מבוסס אהא שהלימוד מזרוע בשילה הוא לימוד גמור, ואם לימוד גמור הוא למה צריכים הלל"מ. ואם ההלל"מ הוא להיכי שנחלקו אם טכ"ע דאורייתא הא איכא למ"ד טכ"ע דרבנן. וראיתי אלו שאומרים דנפק"מ בכגון קדשים שהרי בקדשים לכו"ע טכ"ע דאורייתא. ולכאורה יש להוסיף בזה, שיש בזה נפק"מ בבב"ח, וכן בגיעולי נכרים. אבל לכאורה נראה לומר בזה יותר פשוט, והוא דאפילו למ"ד טכ"ע דרבנן, היינו רק טעמו ולא ממשו, אבל טעמו וממשו לכו"ע דאורייתא. וא"כ בעינן לי' להלל"מ לטעמו וממשו. אמנם אם השיעור כבשר בלפת הוא ששים וכנ"ל, הא כבר אמרנו שהשיעור ששים הוא לימוד גמור, ולמה לן הלל"מ לזה. וצ"ע.

**אם משערים רק הגיד בששים או גם כדי קליפה מסביב לגיד**

בהא דמבואר במתני' שמשערים בששים כתבו התוס' שאין זה אך ורק כנגד הגיד, אלא גם כנגד הכדי קליפה של בשר שמסביב לגיד. והטעם דכיון שמלחו את ירך קודם, דהא בלי זה אסור לאכלו, ע"כ כבר נאסרה כדי קליפה של הגיד, דהא מליח הרי הוא כרותח דצלי. וכיון שנאסרה הרי נע"נ, ושוב מצטרף לשיעור האיסור שצריכים ששים כנגדו. וכתבו התוס' שבאמת לרבינו אפרים ניחא טפי, דהא הכא בשאר איסורים מיירי ולית לי' לרבינו אפרים חענ"ן באר איסורים. ונראה להוסיף בזה, שלר"א ממיץ דסבר שאין חענ"ן בחצי חתיכה, וכן לר"ן שאין אומרים חענ"ן בכדי קליפה (וכן לכאורה לדידי' לא אומרים חענ"ן במליחה כיון שלא אמרו חענ"ן אלא דרך בישול) ג"כ לא צריכים לשער אלא כנגד הגיד.

והנה בחי' רע"א העיר שלכאורה י"ל שאפילו אם הכדי קליפה נע"נ מ"מ לא צריכים לשער גם כנגד הכדי קליפה של בשר. והטעם דהא קיי"ל שאיסורים מבטלים זה את זה. ולכן הבשר מצטרפת לבטל את הגיד, וכן הגיד מצטרפת לבטל את הכדי קליפה של בשר שנאסרה. באופן שיל"ע מהו באמת טעמם של התוס' שכתבו שמצטרפי ולא אמרינן שאיסורים מבטלין זה את זה. ומכח קושיא זו כתב החוו"ד (בססי' צ"ח) להוכיח דע"כ סוברים התוס' שבב' דברים שנאסרו מאותו שם איסור לא אמרינן שאיסורים מבטלין זה את זה.

אלא שלכאורה הדבר תלוי, שהרי רע"א הוכיח לשיטת ר' שמואל דע"כ אע"ג שבחענ"ן בשאר איסורים הנאסר אוסר משום מינו, מ"מ אין השם איסור אותו שם איסור של האוסר. והראי'[[111]](#footnote-111) מן הגמ' שדף צ"ט ע"א בגריסים שנתבשלו בתוך עדשים, שלא הצריכים שיעור ק"א שהוא שיעור ביטול תרומה במין במינו. וצ"ע דהא רוטב העדשים נבלע בגריסים ונעשה נבילה וכההיא דחלב נבילה. ולשיטת ר' שמואל הרי זה אוסר משום מינה, וא"כ יש כאן תערובת מין במינו של תרומה ולמה אין צריכים שעור ק"א. ע"כ הוכיח מזה רע"א כנ"ל שאע"ג שהוא אסור מ"מ אין השם איסור כמו השם של האוסרו, רק אסור סתם. ולפי זה לכאורה יל"ע אם שייך יסודו של החוו"ד. וע"ש בהגהות רע"א על החוו"ד שהעיר שבמקו"ח ססי' תנ"ב החוו"ד עצמו כתב אחרת בדעת המג"א.

**עוד במחלוקת רש"י ור"י בחתיכה מקצתה בתוך הרוטב**

התוס' כותבים ש'משמע קצת' שאין הרוטב מצטרף עם הבשר לשיעור ששים לבטל טעם הגיד. והיינו דפשיטא להו דמיירי בירך שהוא בתוך הרוטב. והוא מא' משלשה טעמים. או משום שכן הוא משמעות הלשן של 'נתבשל', או"ד משום דאל"כ לא אמרינן שמתפשט טעם הגיד בכל הירך דהו"ל נצלו, ולית להו לתוס' מש"כ הר"ן שהבל הקדירה גורם התפשטות (וכן הרשב"א שבתוה"א שבסמוך לית לי' יסוד זה), או שאילו אית לי' שהבל גורם התפשטות הטעם, יתכן דסברי התוס' דלא אמרינן הכי באיסור שהוא כחוש. ומ"מ אין כאן אלא משמעות קצת ומבואר בתוס' הרא"ש שה'משמע קצת' היינו מלשון המתני' "אם יש בה בנותן טעם", דהיינו בירך לבד בלי רוטב. ומשו"ה הקשו התוס' למה באמת אין הרוטב מצטרף לבטלו. וכתבו דבשלמא לשיטת רש"י שבחתיכה שהיא מקצתה בתוך הרוטב אין הרוטב מצטרף לבטל הטיפה שנפלה עליו שפיר י"ל שהוא בתוך הרוטב ומ"מ אין הרוטב מצטרף לבטלו. אבל לר" דסבר שבכה"ג הרוטב מצטרף לבטלו מא"ל. ולכן הסיקו דע"כ לר"י אין זה משמעות ומיירי בכה"ג שאין ס' גם בצירוף הרוטב.

והקשה רע"א דלשיטת רש"י מי ניחא, הא לדידי' אם מיירי במקצתו בתוך הרוטב איך נו משערים בכל הבשר, הא אין כאן אלא צלי ולא יצטרף אליו אלא הכדי קליפה. ולולא דברי רע"א לכאורה הי' נראה לומר שלעולם לא סבר רש"י שחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב דינו כצלי, רק סבר דאע"ג שדינו כנתבשל ולכן מתפשט הטעם בכל החתיכה, מ"מ אין הרוטב מצטרף עם החתיכה לבטל טעם החלב או הגיד. ואדרבה, הזכרנו מקודם דיתכן שזה היתה ההכרח של רש:י לומר דמיירי במקצתו בתוך הרוטב, משום דלא הבין איך צתפשט הטעם בכל החתיכה אם אינו בתוך הרוטב כלל. ולכן חידש שמקצתו בתוך הרוטב גורם התפשטות הטעם בתוך החתיכה אבל לא מצרף מה שחוץ ממנו. ודוגמא לדבר הי' לנו משיטת הר"ן בהבל הקדירה, שאמנם יש לו כח לגרום התפשטות הטעם בתוך החתיכה, מ"מ לא מהני לצרף כל הקדירה לבטל האיסור. וא"כ שפיר כתבו התוס' שלרש"י ניחא, ומושב קושיית רע"א להפליא. רק דרע"א לכאורה בא מלשון הטוש"ע שלפנינו בסי' ק"ו, שכתבו בהדיא שלרש"י אם מקצתו בתוך הרוטב אינו אוסר אלא כדי קליפה (וע"כ הא דטיפת חלב צ"ל צשום דהוי שמן או טעם אחר), והיינו דסבר שלרש"י הוי ממש דינו כצלי. ומ"מ יעוין במש"ז ס"ק ג' שכתב שבגירסאות הישנות הי' מבואר שלרש"י אסור כל החתיכה, רק שהט"ז ופרישה הגיהו כמו שהוא לפנינו, ומ"מ לפי הגירסא הישנה ניחא וכמש"נ. וע' נמוקי הגרי"ב שהעיר מכל הנ"ל[[112]](#footnote-112).

**איסור דבוק**

והנה לפי הנ"ל בין לרש"י ובין לתוס' אם הי' הירך כולו בתוך הרוטב והי' ששים ביחד עם הרוטב לבטל טעם הגיד היינו אומרים שהבשר מותר. אמנם יעוין בהגהות אשר"י שכתב אחרת, והוא דעד כאן לא אמרינן שהרוטב מצטרף לבטל טעם האיסור אלא כשאין האיסור דבוק, אבל באיסור דבוק[[113]](#footnote-113) לא מהני הרוטב (וע' ביאור הגר"א כאן ס"ק י"ט שהראה מקור לחומרא דאיסור דבוק ממתני' דידן[[114]](#footnote-114)). אמנם סתם ולא פירש מהו החילוק בין איסור דבוק לאיסור שאינו דבוק. ובפוסקים מבואר בזה ב' מהלכים. הרבה פוסקים מביאים דברי האו"ה שהטעם שמחמירים באיסור דבוק משום שחוששים שהי' החתיכה פעם א' מחוץ לרוטב, ואז הרי הוא נאסר כיון שלא מצטרף אליו הרוטב, ולכן נע"נ ושוב לא ניתר ע"י הרוטב אפילו כשחוזר שוב לקדירה. וע' במגי"ס (סי' צ"ב אות י"ז ס"ק ב') שהעיר שאם החשש משום שמא אינו בתוך הרוטב, למה כל החתיכה נאסרה ולא רק כדי קליפה הא אינו אלא צלי מחוץ לרוטב. וצ"ל שמ"מ יש טעם אחר למה יש לו כח להתפשט בכל החתיכה, כמו הבל הקדרה.

ויש לזה פירוש אחר מובא בש"ך סי' ע"ב ס"ק י"ח (וכן שם בביאור הגר"א, ולקמן בסי' צ"ב כתב הטעם של האו"ה), והוא דממהר ליבלע בתוך החתיכה כיון שדבוק, ולכן נע"נ אע"ג שסופו להתפשט לאחר מכן לתוך הרוטב. והוא כעין החלב שנע"נ אע"ג שסופו להתפשט.

ונראה להדגיש שאין זה דבר מוכרח שהתוס' לא סוברים האיסור דבוק. ואע"ג שדנו למה אין מצרפין הרוטב, ולהגהות אשר"י הנ"ל הא לא קשה מידי, מ"מ י"ל שהקשו כן לשטת רבינו אפרים, והיינו שאם טעם החומרא של איסור דבוק משום ממהר ליבלע ונע"נ לא שייך סברא זו במתני' אלא למ"ד שאמרינן חענ"ן בשאר איסורים, אבל לרבנו אפרים ע"כ טעם בעי. אבל לעולם לחולקיים על רבינו אפרים, וכן לרבינו אפרים בב"ח שפיר שייך החומרא דאיסור דבוק. רק שאם אין לנו ראי' ממתני' באמת קשה מנ"ל להחמיר בזה.

**שיעור האיסור של צלי**

בהא דמבואר במתני' שטעם הגיד מתפשט בכל החתיכה, מבואר בגמ' דהיינו רק בנתבשלו, אבל נצלו "קולף ואוכל עד שמגיע לגיד". והתוס' דנו אם צריכים להשאיר משהו מן הבשר מסביב לגיד ומהו השיעור. וכתבו שצריכים להשאיר כדי נטילה שהוא יותר מן השיעור דכדי קליפה. והראי' לשיעור מן המתני' שבמס' פסחים ע"ה ע"ב "נטף מרוטבו [של קרבן פסח] על החרס וחזר אליו יטול את מקומו [כיון שהרוטב לא הוי צלי אש]". וע"ש בפירש"י ששיעור נטילה הוא יותר מכדי קליפה. ואע"ג שמצאנו בעוד הרבה מקומות שלא חייבו להסיר אלא כדי קליפה, כל א' הוא מן הטעם המיוחד שלהם. הגמ' במס' פסחים דף ע"ו ע"א שחם לתוך צונן שאני התם היינו משום שאין בה החום כמו בצלי. והגמ' דלקמן בבר גוזלא שנפל לתוך כדא דכמכא שם בולע אפילו בצונן כיון דרכיך (וע' מה שהקשה רע"א על דברי התוס' כאן). והא דמבואר בדף ח' דלמ"ד בית השחיטה רותח שאינו צריך אלא כדי קליפה, שם היינו משום שאינו אלא משהו בעלמא. וכל זה בכחוש, אבל שמן מתפשט בכולו אפילו בצלי, וע' בתוס' בד"ה שאני שכתבו דע"כ הגמ' במס' פסחים הנ"ל שאינו מחייב אלא נטילת מקום בנטף מרוטבו על החרס היינו משום דרוטב אינו מפעפע. ויוצא לשיטת התוס' שמש"כ בגמ' 'קולף' אין לזה שום שייכות לגמות מן ההיתר שנאסר מן האיסור בדך צלי, רק שפשוט צריכים 'לקלוף' ולהסיר את ההיתר מן האיסור כדי לאוכלו, וכן פי' בהדיא בפי' רגמ"ה. וע' מהרש"א שדן במליח ם גם הו דינו בכדי נטילה או"ד שמליח לכו"ע בכדי קליפה, וכן מבואר ברא"ש.

והרשב"א למד את הסוגיא באופן אחר. שבתוה"א הוכיח מכמה מקומות שהשיעור איסור שע"י צלי הוא בקליפה. והא דאמרינן במס' פסחים שהשיעור הוא בכד נטילה, כתב הרשב"א שרוטב הוי דבר המפעפע ודלא כמש"כ התוס', ובדבר המפעפע צריכים יותר, ולכן צריך כדי נטילת מקום. וכי תימא דהא מבואר בגמ' שאם יש בה כדי לפעפע הרי זה מפעפע בכולו, סבר הרשב"א דנפק"מ בכה"ג שיש בחתיכה כולה ששים כנגד האיסור, ולכן לענין זה שמפעפע בכל החתיכה הרי זה בטל בששים, ומ"מ הרי זה אוסר בכדי נטילה ולא מהני לה ששים שבחתיכה. וע"ש בבדק הבית שתמה שאם דינו בשיים למה צריכים להסיר כלום הא בטל. ויעוין בחי' הרשב"א לעיל בדף ח' בסוגיא דבית השחיטה רותח ד"ה קשיא (ושם כנראה הסתפק ביסוד הנ"ל) שביאר "צריך הוא מיהא קליפה דלא גרע מאיסור שאינו מפעפע שצריך קליפה". וע"ש שהוכיח כיסוד זה ממתני' דמס' פסחים הנ"ל, וצ"ע דהא התם השיעור הוא בכדי נטילה, והכא כתב שהשיעור הוא בנטילה. ומ"מ הביאור בדבריו דהא דיש איסור כח להתפשט משום שמפעפע, אין זה דין לקולא על צלי בדבר כחוש, רק לחומרא, אבל לעולם בצלי יש כח שיבלע יותר בכדי קליפה שלו ולכן הוא לעולם אסור. ומיני' גם לרשב"א בתוה"א שבדבר המפעפע חוץ מזה שיש לו כח להתפשט בכל החתיכה, יש לו כח לאסור יותר מכל צלי ואוסר כדי נטילה.

וברשב"א מדויק חידוש בפשט דברי הגמ', שהרגמ"ה ותוס' למדו ד'קולף' אין לו שייכות לשיעור שצריכים להשאיר לבסוף, אבל הרשב"א למד שזהו גופא כוונת הגמ' ב'קולף', דהיינו שצריכים להשאיר כי קליפה, וע"ש בבדק הבית שחלק עליו בפירוש זה וביאר כש"נ לעיל.

ושיטה שלישית יש לנו שם ברא"ה, שלמד שבכה"ג שיש דבר מפעפע, לא מהני לן אפילו שיעור ששים. והטעם שאמנם מתפשט הוא, לא אמרינן שהוא מתפשט בשוה, ולכן תמיד צריכם לחשוש שיש טעם במקום אחד ולכן צריכים לאסור את כולו. ומקשים על הרא"ה שמ"מ אם יש פעמיים ששיים ליהוי בטל ברוב, דהא ע"כ ברוב המקומות ליכא טעם והוי יבש ביבש שבטל ברוב. וע' מש"כ בזה רע"א בסי' ק"ה סע' ט'. ולדבריו צריכים לומר כתי' הראשון בתוד"ה ההוא, ודו"ק.

**שיעור כ"ה**

**סוגיית הגמ' דכילכית באילפס, וביאור הלשון דנותן טעם**

הגמ' חילקה בין צלי' לבישול, שבישול מתפשט בכולו ואילו בצלי' 'קולף' (ובשיעור הקודם ביארנו מה זה קולף). והגמ' שואלת על זה מגדי שצלאו בחלבו דחזינן מיני' שגם בצלי' הרי הוא מתפשט בכולו. ומתרצת הגמ' דשאני התם דמפעפע. ועל זה מקשה הגמ' ממעשה דהוה קמי' לדר' יוחנן בגדי שצלאו בחלבו והתירו לקלוף[[115]](#footnote-115), ויש לזה כמה תירוצים בגמ'. או דשאני חלב כחוש מחלב שמן, דרק חלב שמן מפעפע. או"ד שבהא שהתירו לקלוף מיירי בכוליא בחלבה, דכיון שיש קרום המפסיק אינו מפעפע. ורבין בר רב אדא פירש דמיירי בכילכית באילפס שבאו ושאלו לר' יוחנן והתיר ע"י טעימת קפילא ארמאה. וע' בחי' הריטב"א שהעיר דלא יתכן שזהו יישוב לקושיא מדר' יוחנן, דהא ההוא מעשה דר' יוחנן הי' בגדי שצלאו בחלבו, רק שזאת היתה מימרא אחר ששאלו באותו מעמד. ומכח המימרא דרבין בר רב אדא אמר רבא שיש לו יישוב לדברי הברייתא שכתוב בה "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם תרומה לא יבשל בה חולין ואם בשל בנותן טעם", דבשלמא בתרומה שייך נתינת עעם ע"י כהן, אבל בבשר בחלב איך יטעמנו. אבל לפי מה שחידש רבין בר רב אדא ניחא, דאפשר טעימה ע"י קפילא ארמאה.

והתוס' שואלים דהא בכמה מקומות ראינו במתני' שאמרו שהדין הוא בנתינת טעם ולא הי' קשה מאן טעים לי'. וא' מהם הוא מתני' שלנו שפסק שירך שנתבשל בה גיד דינו בנתינת טעם. אלא שבזה תי' דשאני התם שמשערים כבשר בלפת. והמשיכו לשאול מעוד כמה מקומות שדינו בששים ולא שאלו דלא משכחת לה בטעימה (ומשמע דכבשר בלפת אינו בששים, ודלא כמש"כ בע"ב, והעיר מזה בס' תפא"י). ותי' דכה"ג שאני דמיירי בקדרה, וקשה לשער בששים מה שבלוע בקדרה. והנה הריטב"א (סוף דף צ"ז ע"א) כתב הטעם שכאן לא שייך ששים כיון שלא שייך שיהא ששים בתוך הכלי נגד כל הכלי. והכלל הזה מבואר גם בש"ך סי' צ"ח ס"ק י"א. ואע"ג שיש בזה גם יוצאי מן הכלל שיש ששים כנגד הקדרה עצמה וכמש"כ הש"ך עצמו ברסי' צ"ג, מ"מ סתמא דמילתא אין ששים. וראיתי בס' לב ארי' שרצה לומר שמזה שהתוס' לא כתבו כמש"כ הריטב"א נראה שאינם סוברים כן. והוא דבר רחוק שיהי' בזה מחלוקת[[116]](#footnote-116). ונראה שהתוס' מדברים באופן דידעינן שאינו בלוע בכולו, וכגון קדרה שיודעים שלא בישלו בה בתוך מעל"ע אלא חתיכה א'. ולכן לא צריכים לשער כנגד כל הקדרה, ואפילו כנגד כל החתיכה לא יתכן, רק שקשה לנו לשער כמה בלע. ולעולם אם לא ידעינן כמה בלע גם התוס' מודים דלא שייך ס'.

ובעיקר הדין של כילכית באילפס ע' רש"ש שרצה להוכיח שבסכנה שיש לאכול בשר עם דג מהני ששים לבטל טעם א' מהם, דהא הכא בבשר ודג מיירי. וע"ש רצה לדחות דאולי הסכנה יש רק בדג טהור ולא בדג טמא. ולדבריו יהי' חידוש שמי שנאנס לאכול בשר עם דג ויכול לאכול או דגים טמאים או דגים טהורים שיש להעדיף דגים טמאים כיון דחמירא סכנתא מאיסורא. וצ"ע.

**רוטב נבלה בבלוע בכלי**

בגמ' מבואר שכשבישלו חלב בתוך קדרה בשרית, התבשיל מותרת ע"י טעימת קפילא ארמאה. ולכאורה קשה, דהנה לקמן בדף ק"ח ע"ב מבואר שאם בישלו חתיכת בשר בתוך יורה של חלב שהחתיכה בולע את החלב באופן שהחלב נעשית נבלה ואוסרת שאר החלב של היתר מדין מין במינו לא בטל. ואפילו לדידן דקיי"ל שמין במינו דינו בששים, כבר הבאנו לשון הרמב"ם והשו"ע דלא מהני טעימת קפילא להתיר את החלב, רק ששים, כיון שיש כאן חלב אסור ואין הקפילא יכול להבחין במין במינו. ולכן נשאלת השאלה למה תהני קפילא כשבישלו חלב בקדרה בשרית, נהי דקפילא יכול להעיד אם יש טעם בשר בחלב, אבל גם החלב הרי נכנס לתוך דופני הקדרה ושם נע"נ, ולכן אין כאן אלא מין במינו ולא מהני קפילא. ובשו"ת תרוה"ד סי' קפ"ג הוכיח מזה דע"כ אין הבלוע בקדרה חשוב נפרד מן התבשיל, ולכן יש בה הדין של סופו להתפשט ואינו נע"נ. רק בחתיכה שהוא חשוב כמנותק במשאר היורה אמרינן דנע"נ.

**באיסורא דלא יבשל בה חלב וחולין**

בברייתא מבואר ב' דינים בקדרה בשרית וכן ב' דינים בקדרה של תרומה. חדא שלא יבשל בהם בתחילה, ור"ל שלא יבשל חלב בקדרה בשרית, וכן לא יבשל חולין בקדרה של תרומה. ועוד שהדין בדיעבד בשניהם הוא בנתינת טעם. ובחי' הריטב"א הקשה על הדין הראשון שלכאורה פשוט הוא. והביא בשם הרא"ה שחידש מכח קושיא זו שהחידוש משום הדיוק שבו, דעד כאן לא אסרו לבשל לכתחילה אלא בקדרה בת יומא שיכול לאסור בדיעבד בנתינת טעם, אבל בקדירה בשרית שאינה בת יומא מותר לבשל חלב אפילו לכתחילה. ופי' דאע"ג שבסוף מס' ע"ז מבואר שגזרו שלא להשתמש בקדרה שאינה בת יומא אטו בת יומא, הנ"מ בקדרה שבלעה איסור דומיא דכלי מדין, אבל בכלי שבלע היתר לא גזרו. וע"ש בריטב"א שרוב רבוותא חולקים על זה וסוברים שאסור כמו בבלע איסור, ולענין הקושיא דפשיטא תי' דמ"מ כן דרך התלמוד לכתוב א' אגב השני.

ויעוין בחי' רע"א שכתב שלענין בשר בחלב מובן היטב למה שיהא אסור לבשל לכתחילה, משום שיש בזה איסור בישול בשר בחלב. אבל הקשה בבישול חולין עם תרומה למה שיהא אסור, דלמה לא יבשל בה ולאחר מכן יטעמנו לכהן לראות אם יש בה טעם של תרומה. ולכאורה הי' אפשר לומר שחז"ל לא רצו לסמוך אפילו אטעימת ישראל אלא בדיעבד אבל לא להביא עצמו לידי זה לכתחילה[[117]](#footnote-117). אבל רע"א תי' שהוא אסור משום שאם לא יהא בה טעם יעבור אאיסור לבטל איסור לכתחילה. ורע"א עצמו סבר שבבשר בחלב אין לאסור מטעם זה, והוא ע"פ היסוד שלו שהבאנו מכבר שאין איסור לבטל בשר בחלב לכתחילה ומשום שהתורה לא אסרה את התערובת, דהא א"כ התערובת הרי לא יתבטל, רק שאסרה נתינת טעם א' בשני. וע"פ זה כתב רע"א שיש לנו ישוב חדש לקושיית התוס' הנ"ל, שהתוס' הקשו למה הקשו דוקא כאן היכי משכחת לה טעימה ולא בעלמא. ולפי זה לכאורה י"ל, שאם הי' ששים בקדירה לעומת החלב, אז לא הי' אסור כלל לבשל בה חלב, וכנ"ל שאין מבטלין איסור לכתחילה לא שייך בבשר בחלב. וכיון שאי אפשר לומר דמיירי בכה"ג שיש ששים, ע"כ קשה לן היכי משכחת לה נתינת טעם. רק בעלמא שיש איסור לבטל לכחתילה הי' אפשר לומר דמיירי בדאיכא ששים.

**בדין טעימת קפילא**

בסוגיין מבואר שסווכים על קפילא אמראה לומר לנו אם יש טעם איסור בתבשיל או לא. ובפירש"י וכן ברא"ש מבואר שהוא ע"י נאמנות דמסיח לפי תומו, ולכן אינו נאמן אם שואל אותו להדיא אם יש טעם איסור. והתוס' חולקים וסוברים שאפשר לסמוך עליו אפילו שואלים אותו להדיא, ומן הטעם שאומן לא יפסיד אומנותו. ולשיטת התוס' מובן למה נקטו קפילא ומשום שדוקא קפילא נאמן שדוקא אצלו שייך הסברא דלא יפסיד אומנותו, אבל לרש"י והרא"ש צ"ע למה נקטו קפילא. ואיכא למימר דלאו דוקא נקט וה"ה גם שאר נכרי רק שהגמ' דיבר בהוה. ומה שפירשו דקפילא הוא נחתום, אין זה בגלל דסברי שצריכים דוקא נחתום, רק פירוש הוא דמפרשי לי' לגמ' ואה"נ הוא לאו דוקא. ובתוה"א וכן בטור מבואר דעה שצריכים גם נאמנות דקפילא וגם מסיח לפי תומו. וזה שפיר יכול להיות שיטת רש"י והרא"ש אבל אינו מפורש וכן העיר בב"י. אלא דטעמא בעי דלמה צריכים את שניהם. ולכאורה י"ל הטעם משום דכל נאמנות לעצמו אינו מספיק. שהרי בנאמנות דמסיח לפי תומו כבר העירו הפוסקים דהא קיי"ל שאין סומכים על נכרי במסיח לפי תומו אלא בעדות אשה בלבד. ואין לומר שלשיטת רש"י עצמו ניחא כיון דסבר דטכ"ע דרבנן, דהא אפילו לדידי' טכ"ע דאורייתא בבב"ח[[118]](#footnote-118), וכן בטעמו וממשו הוי דאורייתא ולכאורה מהני בה טעימת קפילא. ויתכן שזהו הטעם שלשיטה זו לא מספיק מסיח לפי תומו. וכן הטעם דלא יפסיד אומנתו לא מספיק, אבל תרוייהו גם יחד הוי נאמנות גמורה. אלא שיש להעיר היכי משכחת לה תרוייהו ביחד, שאם אינו יודע שסומכים עליו, האיך שייך הסברא דלא יפסיד אומנתו. ונראה פשוט שאע"פ שאינו יודע שסומכים עליו מ"מ כיון שאומרים שאין שם טעם זהיר הוא בזה כיון שהוא אומן.

ובש"ך בשם מה"ר גרשון מבואר דבעינן קפילא משום דרק קפילא יכול להבחין אם יש בה טעם או לא. והנה בחי' הרשב"א דקדק מדלא קתני בטעימת כהן שצריכים קפילא כמש"כ בארמאה, שלעולם טעם הנאסר הוא טעם המורגש לסתם בן אדם ולא בעינן קפילא לראות אם יש בה טעם[[119]](#footnote-119). ומשמע לכאורה שמהר"ג חולק על זה וסובר שצריכים את הבקיאות של קפילא. אלא שא"כ לכאורה הי' צריך להיות הדין שגם כהן צריך להיות קפילא וא"כ יקשה להר"ג דיוק הגמ' הנ"ל. ובאמת לשיטת הרמב"ם דבר זה מ"מ קשה דהא לדידי' גם בעכו"ם לא בעינן קפילא. ואולי י"ל שרק בעכו"ם הצריכו קפילא כיון שיש חסרון מצד הנאמנות שלו בהיותו עכו"ם, אבל בישראל לא הצריכו כולי האי.

ולשיטת רש"י אומרים שהטעם דמהני מסיח פי תומו היינו ביחד עם הסברא שסופו להגלות, דהא כשיטעום הישראל ידע אם משקר או לא. ובאמת נראה לשיטת הרמב"ם זה הטעם הנאמנות היחיד. שהרי ז"ל הרמב"ם פט"ו ה"ל "ואם היה בשר בחלב או יין נסך וכו' וכיוצא בהן טועם אותן העכו"ם וסומכין על פיו". הרי שלא כתב הרמב"ם שצריכים מסיח לפי תומו וכן לא הדגיש שצריכם דוקא קפילא. וע"כ הטעם כנ"ל דכיון שסופו להיות גלוי נאמן.

ובאמת יעוין בחי' רע"א מכת"י שהעיר גם על הנאמנות של ישראל דלמה יהא נאמן, דאע"ג שעד א' נאמן באיסורים, ההנ"מ כשלא איתחזק איסורא, אבל הכא הא איתחזק איסורא. וכתב שלמ"ד שנהפך ההיתר להיות איסור י"ל שהרי הי' חזקת היתר עכ"פ לחלק ההיתר שבו.

**מתי סמכינן אקפילא**

לכאורה דין של טעימת קפילא הוא דין לקולא, שבעלמא בדליכא למיקם אטעמא צריכים ששים כנגדו כדי שנדע שאין שם טעם איסור, אבל יטעמנו קפילא ויאמר לנו שאין טעם אפילו אם אין ששים כנגדו מותר. אלא שרש"י בדף צ"ח ע"א דקדק מן הגמ' שבדף צ"ט ע"א שצריכים גם ששים וגם קפילא. שהרי ז"ל המתני' שבמס' ערלה "גריסין שנתבשלו עם העדשים וכו' אין בהן בנותן טעם בין שיש בהן להעלות במאה ואחד בין אין בהן להעלות במאה ואחד מותר" ואומרת על זה הגמ' "אין בהן להעלות במאה ואחד אלא במאי לאו בששים". הרי שאפילו במקום שכתוב שאין בה נתינת טעם מ"מ צריכים ששים. וכנראה שהוא משום דסבר רש"י שאי אפשר לסמוך לא אקפילא ולא אששים לגמרי, ולכן עד כמה שאפשר צריכים את שניהם. וע' בחי' הרמב"ן שכתב לבאר שגם רש"י סבר שיש מקום שסומכים על ששים בפני עצמו וכן אקפילא בפני עצמה. שבמין במינו דלא שייך קפילא סומכים על ששים בלבד. וכן בקדרה שאי אפשר לסמוך אששים מהני קפילא בלבד. ור"ל דהא דבעינן שניהם אין ר"ל דבעינן שתהא ודאי ס', רק דכשיש לומר שיש ס' אפשר לסמוך אקפילא לבד. ולעולם אם ידעינן דליכא ס' אי אפשר לסמוך אקפילא בלבד (דאל"כ הכי משכחת לה לזה דבעינן תרוייהו, הא אם יש ששים הא יש ששים, ואם אין ששים הא בדלא אפשר סמכינן אקפילא). ויוצא שביאור הדברים שכשיש ס' אמרינן שמסתמא לא יטעום קפילא, וכן בקפילא בפני עצמה אמרינן שמסתמ יש ששים, אבל ודאי אין ששים וטעמו קפילא, וכ"ש כשיש ששים ומ"מ קפילא אמר שיש בה טעם אסור. וכן סבר רש"י שבמקום ששייך הבירור של שניהם יש להצריך גם ששים וגם קפילא. אלא שהרמב"ן הקשה על פירש"י שאם כדבריו איך הוכיח רבא שסומכים על קפילא בקדירה של בשר שבישל בה חלב, דדלמא בהא דכילכית באילפס הוי חומרא שהצריכו כן, בל לקולעא לא אמרינן. ובאחרונים תי' שי"ל שיש בזה מחלוקת בגמ' אם אמרו קפילא לחומרא.

והרמב"ן עצמו הסכים לדיוק הנ"ל מן הגמ' שבדף צ"ט ע"א, אלא שכתב לחלק בין התערב בו ממשו של האיסור לטעם בעלמא. והוא משום שכשיש טעם של האיסור בלבד בעצם ידעינן שאין שם כשיעור של האיסור שנפל בה, רק שצריכים לשער בה משום שלא ידעינן כמה נפק מיני'. ולכן ע"י טעימת קפילא לבד סגי. אבל כשהתערב בה גופו של איסור צריכים להיות זהירים יותר ולא סומכים על קפילא[[120]](#footnote-120). ולדבריו הא דגריסים שבתוך העדשים מיירי בהתערב בה גופו של איסור, ולכאורה ר"ל שיש כאן תערובת לח בלח, וא"כ קשה מה שהבאנו לעיל מן האחרונים להוכיח בדינא דרוטב נבלה בשאר איסורים, שאם לא מיירי בחתיכה ליכא למימר כלל שיש רוטב נבילה. וצ"ע.

ומתוס' שם מבואר שלעולם סומכים על קפילא לבד וששים לבד, ולענין פירוש דברי הגמ' ד"מאי לאו בששים", פי' שהוא משום דיוק שיש במתני' ע"ש[[121]](#footnote-121).

**הערה בדברי התוס' ד"ה אמר רבא**

התוס' בד"ה אמר רבא דנו באריכות בדין מין במינו אי קיי"ל דלא בטיל כלל או שדינו בששים. ובתוך דבריהם רצו להוכיח מדברי רבא כאן דאית לי' דמין במינו בטל, דהא כתב בהדיא שנין במינו הוא בששים. והביאו מרבינו אפרים שרצה לדחות, דהכא מיירי במין במינו בטעמא, ולעולם לענין הדין דמין במינו לא בטל הוו מין בשאינו מינו, דהא בזה אליבא דרבא אזלינן בתר שמא. והתוס' דחו שאין זה במשמע כיון שמין במינו כתיב. והנה הבאנו מכבר שטת הרמ"א שגם לענין טכ"ע אזלינן בתר שמא. וא"כ בעלמא כשכתבו בדיני טכ"ע דמיירי במין בשאינו מינו לכאורה י"ל שגם אז מיירי באותו מין בשם אליבא דתוס', ואליבא דר' אפרים לאו דוקא רק בב' מינים בטעם. וזה מטעים כש"ך ודלא כרמ"א, וכן התוס' שחולקים יודו דבטכ"ע אזלינן בתר טעם, רק שסוברים כשמשתמשים עם המילים מין במינו מסתמא מיירי בכה"ג שבאמת הוו אוותו מין, רק כשמדברים בטעם הכוונה לה שמסתמא הוו ג"כ אותו טעם. אע"ג שיש לחלק בין הכא דע"כ הוי טעמים שונים דאל"כ לא תהני קפילא משא"כ בעלמא, מ"מ נראין יותר דברי הש"ך.

**שיעור כ"ו**

**מליח כרותח וכבוש כמבושל**

בהמשך הגמ' מביאה שנחלקו בדין הנהו אטמהתא דאימליחו בי ריש גלותא בגידא נשיא. ולכאורה מבואר בגמ' שנחלקו אם מליח הרי הוא כצלי או כמבושל. ונראה מסקנת הגמ' שהרי הוא כצלי (ע' גירסת השאילתות על הגליון), והדיוק לזה משום הלשון של שמואל "מליח הרי הוא כרותח כבוש הרי הוא כמבושל", ומדשינה שמואל הלשון בין מליח לכבוש משמע שאין המליח ככבוש, ולכן כיון שכבוש כמבושל ע"כ הכוונה בכרותח היינו כרותח דצלי. והנה מקודם הבאנו שיטת הרא"ש שיש חילוק בדין בין מליח לצלי, שבצלי בעינן כדי נטילה, ואילו מליח דינו בכדי קליפה. ולכאורה א"כ צ"ע מהו זה שאומרים דמליח הרי הוא כרותח דצלי, הא אינו לא כצלי ולא כמבושל. והפשוט בזה דהא דאמרינן דמליח כרותח דצלי היינו לענין זה שאינו מתפשט בכולו כמו בבישול וכבוש, אבל לעולם יתכן שיהו חילוקים בין מליח לצלי. ומ"מ צע"ק דהא יוצא לפי הרא"ש שלמעשה צלי מתפשט יותר ממליח, ואילו בגמ' מבואר שהי' צד שמליח הרי הוא כמבושל שמתפשט בכולו והוי יותר חמור מצי. ויוצא שיש סברות הפוכות אם מליח עדיף מצלי או גרע. ויש ליישב.

ובדין כבוש כמבושל פירש רש"י כאן וכן בכמה וכמה מקומות בש"ס דהיינו כבוש בחומץ, ודקדק מזה בהגהות מי' (פט"ו מדפוס קושטא ומובא בב"י סי' ק"ה) שאין לנו התפשטות הטעם הדין כבוש אא"כ הוא כבוש בחומץ אבל בשאר משקים לא. אמנם במרדכי במס' ע"ז תמה על זה, דהא לכאורה מוכח שדין כבוש הוא אפילו בשאר משקים. חדא שהרי במס' פסחים דף מ"ד ע"ב איתא שהחידוש שיש באיסור בשר בחלב שלא מוצאים בעלמא היינו "דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי בשיל ליה בשולי אסור". וכפשוטו כוונתו הדברים דאילו בכה"ת כה"ג חשוב כבוש והר הוא כמבושל, אבל בבב"ח לא אסרו בכה"ג מדאורייתא, והבאנו שבביאור הגר"א דקדק מן הגמ' הזאת דע"כ הא דכבוש כמבושל בשאר איסורים היינו מדאורייתא. ואם כדברי רש"י לכאורה קשה, דהא אין כאן חומץ. וקשה לדחוק דמיירי בתרו לי' כולי' יוצא בחלבא המעורב בחומץ. אמנם יעוי"ש בתוס' ר' פרץ שלדבריו יש פירושים אחרים בגמ' באופן שלא יסתור פירש"י. ועוד הביא ראי' ממס' שביעית פ"ז מ"ז ששם מבואר שיש דין כבוש בכבש ורד בשמן, הא התם ליכא חומץ. וראיתי בס' כנפי יונה ליו"ד סי' ק"ה שרצה ליישב לשיטת רש"י שאין כוונת רש"י לחומץ דוקא, רק לכל דבר שעושה חמיצות כמו חומץ, וי"ל שגם זה הוי דרך חומץ והוי כבוש.

אמנם חשבתי בזה ביאור אחר. דהנה עד כה דיברנו בכח שיש לכבוש לעשות התפשטות הטעם. אמנם לכאורה יש דיין אחר בכבוש. שהרי אנחנו מוצאים בכגון מס' פסחים דף ל"ט ע"א שמרור שהוא כבוש פסול לליל הסדר. והתם אינו משום שעושה התפשטות הטעם, רק משום שע"י החומץ יש למאכל דין מבושל, ומבושל פסול למרור. וכה"ג אנחנו מוצאים באתרוג (סוכה דף ל"ו ע"א) ועירוב תבשילין (ביצה דף ט"ז ע"ב). והנה במליח אנחנו מוצאים עכ"פ בדיני עירוב תבשילין שלדעת המג"א ומ"ב ועוד כמה אחרונים שדינו חלוק מכבוש, שאמנם כבוש הרי הוא כמבושל ולכן דבר כבוש חשוב תבשיל לענין עירוב תבשילין, אבל דבר מליח פסול. ובגליון מהרש"א שבסי' תקכ"ז פי' שהוא רק משום שאנחנו מוצאים פסוק שקראו לכבוש מבושל ולכן הקילו להכשירו לעירוב תבשילין. אמנם י"ל עוד דמליח אין לו כח לתת למאכל דין מבושל, רק יש לו כח של התפשטות הטעם. ובזה מיושב לנו עוד קושיא, והוא דנהי נמי שמדויק במימרא של שמואל שמליח אינו כמבושל, אבל מ"מ כיון שדינו כצלי למה לא אמרו בהדיא דמליח כצלי כמו שאמרו דכשוב כמבושל. ובשלמא לרא"ש י"ל היינו משום שדינו של מליח חלוק מצלי, שזה צריך כדי נטילה וזה כדי קליפה, אבל לפי מה שרצה מהרש"א לומר בשיטת התוס' דהא והא דינו בכדי נטילה, צ"ע. אבל לדברינו ניחא, שאין דינו כצלי לתת למאכל דין מבושל, רק יש לו כח לעשות התפשטות הטעם כמו בצלי.

וא"כ לכאורה יש לחדש[[122]](#footnote-122) דמש"כ רש"י בכל מקום דכבוש היינו בחומץ, היינו רק בדין זה דכבוש כמבושל, דהיינו שנותן למאכל דין של דבר המבושל, שלזה צריכים דוקא חומץ ולא משקים אחרים. אבל לענין התפשטות הטעם י"ל דשייך ענין כבוש גם במים שמן וחלב. לכן אין שאלה מן הגמ' שבמס' פסחים ומן המתני' דמס' שביעית דשפיר מתפשט הטעם בשאר משקים, רק דין בישול ליכא וכמש"נ[[123]](#footnote-123). ובאמת הפוסקים כתבו לחלק בדינים הנ"ל בין כבוש בחומץ לכבוש במים, דיעוין בחק יעקב שכתב דהא דפסלינן מרור כבוש היינו רק בחומץ אבל במים אינו פוסל לכו"ע (ע"ש שכתב שכך הי' המנהג לכבוש במים כדי שלא יהא כמוש). ולכאורה הוא מבואר על פי הנ"ל.

ובשיעור זמן שצריכים לדין כבוש, ע' ברא"ש במס' ע"ז פ"ה אות י"א שהוכיח מן הגמ' שבמס' פסחים הנ"ל שצריכים מעת לעת לאסור משום כבוש, דהא הגמ' קאמרה תרו לי' 'כולי יומא' בחלבא. אמנם יעוין ברא"ש בפ' כל הבשר אות מ"ט שכתב שאם יש דבר הכבוש בציר זמן להעביר טעם הוא כדי שפיתת קדירה ע"ג האש. ולכאורה יש לחלק בין ציר לשאר משקים, שציר שדינו כרותח מעביר טעם יותר מהר משאר משקין. והב"י השוה חומץ לציר, אבל כבר הוכיח הגר"א ועוד אחרונים שאי אפשר לומר כן, דהא הרא"ש עצמו כשהוכיח שהשיעור זמן בחומץ הוא מעת לעת כתב שהדיא שהוא שיעור זמן בכבישהה בחומץ.

עוד דנו האחרונים בפעולה של כבוש האיך מעביר טעם. דהנה באו"ה מבוא ששייך כבוש גם בכלי המונח לתוך משקין. ותמהו הט"ז והש"ך דהא בעינן מעת לעת להעביר טעם ע"י כבוש, ולעחר מעת לעת הרי הוא נ"ט לפגם. וחידש הכרו"פ, דהא דאמרינן דבענן מעת לעת, אין זה בגלל שהכל עובר בבת אחת בסוף המעת לעת, אלא הטעם נכנס טיפה טיפה לתוך המשקין, רק שאין הטעם מורגש עד שעברו כ"ד שעות. ובחוו"ד העיר שלפי זה דבר האוסר במשהו יהא אסור בכבוש אפלו בפחות מכ"ד שעות.

**בהא דמשערין בקדרה או במה שבלע הקדרה**

בהמשך הגמ' מביאה המימרא של רבי חנינא "כשהן משערין משערין ברוטב ובקיפה ובחתיכות ובקדרה" ויש ב' לשונות בגמ' אם ב'קדרה' הכוונה ל'קדרה עצמה' או 'במאי דבלעה קדרה'. ונחלקו הראשונים בכוונת הדברים.רש"י פירש שראינו את שיעור ההיתר בעת שנפלה והיתה יותר גדול משיעורו של עכשיו. ובזה נאמר ההלכה למ"ד משערין במאי דבלע קדירה שאע"פ שמה שרואים עכשיו הוא פחות ואין בה כדי לבטל האיסור שלפנינו, מ"מ מותר כיון שמשערין בשיעור שראינו שנכנס, דהא מה שלא רואים עכשיו הוא בלוע בקדירה, וגם הבלוע בקדירה מצטרף לבטל. ואינו מפורש בדברי רש"י מה אנחנו יודעים בשיעור האיסור בשעה שנפלה. ובביאור הגר"א (סי' צ"ט ס"ק ו') פי' בדעת רש"י דר' חנינא מיירי בכה"ג דידעינן מה היתה שיעור האיסור דמעיקרא, ומעיקרא היתה ס' בהיתר כנגד האיסור ועכשיו יש פחות, ומ"מ הרי הוא מותר כיון שהשיעור דמעיקרא דתרוייהו בלוע בקדרה, ומצטרף הבלוע לשיעור ביטול. וכן נראה דנקט הריטב"א לקמן בדף צ"ח בסוגיא דההוא כזיתר דתרבא בדע רש"י. ולפי זה סוף דברי רש"י במש"כ "ועיקר הדבר וכו', וכדאמרי' לקמן אטו דהיתרא בלע דאיסורא לא בלע" הוא ע"כ מילתא אחריתי, והוא דכשאין יודעים השיעור איסור דמעיקרא אי אפשר לצרף הבלוע מן ההיתר דהא י"ל שגם מן האיסור בלע ואולי גם מעיקרא לא היתה ס'. אמנם הרשב"א נקט דרש"י סבר דר' חנינא מיירי בכה"ג שאין אנו יודעים כמה איסור היתה בשעה שנפלה, ולכן כוונת רש"י בסוף דבריו לומר דלא מיבעי שצריכים להחמיר כלישנא בתרא שאין משערין בקדרה עצמה, אלא גם במאי דבלע קדרה לא משערינן, וכוונתו לדחות את ב' הלשונות בגמ' ע"פ הסוגיא דההוא כזיתא דתרבא. וע"ש ברשב"א שלולא דברי רש"י הי' אפשר לפרש דר' חנינא מיירי בכה"ג דידעינן כמות האיסור שהיה בשעה שנפלה, וא"כ הלישנא בתרא דר' חנינא קיימא למסקנא.

ומ"מ יל"ע מהו הביאור בזה שמשערין בקדרה עצמה, הא הקדרה עצמה אינה נותנת טעם. והי' נראה לכאורה דהנה יש להסתפק מהו הביאור בדבר זה שכשיש ששים של מאכל היתר הרי זה מבטל הטעם של מאכל איסור והתבשיל מותרת, האם זה בגלל שכל הטעמים של המאכלים של היתר נפלטו לתוך התבשיל ביחד עם הטעם איסור, ולכן ע"י צירוף כל הטעמים יוצא שאינו מרגיש הטעם של איסור. או"ד שהוא בגלל שהטעם של איסור יש לו מקום להתפשט עד ששים כנגדו, באופן שלא נשאר בכל התביל אלא משהו בעלמא של טעם האיסור ולכן אין לו כך להטעים את התבשיל. ולפום ריהטא הדין לשער בקדרה תלוי בחקירה זו, שאם הוא משום עירוב טעם איסור עם טעם היתר, הא אין מקום לצרף את הקדרה, אבל אם הוא משום התפשטות לכאורה ליכא למימר הכי. והי' אפשר לומר שזהו גופא המחלוקת בין ב' הלשונות מהו יסוד הדבר שיש ביטול בששים. וכן יל"ע איך זה מטעים עם הסוגיא דעצמות, דהא בדף צ"ח ע"ב מבואר שיש מחלוקת אם בזרוע בשילה משעין בשר ועצמות כנגד בשר ועצמות, או בשר כנגד בשר. וקיי"ל כמ"ד שמשערין בששים, ולכאורה זהו כמ"ד שמשערין בשר ועצמות כנגד בשר ועצמות, וא"כ יוצא שעצמות של איסור מצטרפין לשיעור איסור, ואילו עצמות של היתר מצטרפין לשיעור היתר. ובעזהי"ת בשיעור הבא נדבר בזה יותר.

עוד יש להעיר במש"כ רש"י שצריכים להחמיר כלשינא דמאי שבלע קדירה כיון שהוא ספק דאורייתא. וצ"ע דהא שיטת רש"י דטכ"ע דרבנן. וכן באמת העיר הרשב"א, ותי' דכיון ששם האיסור הוא איסור דאורייתא מחמירין בספיקא אע"פ שהטעם אינו אסור אלא מדרבנן. ולכאורה הי' אפשר לומר שמחמירים משום דטעמו וממשו דאורייתא, והחמירו בספק גם בטעמו ולא ממשו משום לא פלוג, דהא טעם בקדירה יתכן שמשערין במאי דבלע קדירה כדי לבטל טעמו וממשו. ומ"מ יש להעיר בזה דהא הרב"א בסוגיא שבדף צ"ח ע"ב כתב דנפק"מ אם טכ"ע דאורייתא או דרבנן אם מקילים בדין נשפך, אע"ג שבטעמו וממשו ודאי שאי אפשר להקל אפילו למ"ד טכ"ע דרבנן. ויוצא לפי זה שרש"י אע"ג דסבר טכ"ע דרבנן מ"מ לית לי' הקולא בנשפך. וצ"ע. והעירו שלפי מה יארנו מכבר שלרש"י צריכים ששים מדאורייתא אפלו למ"ד טכ"ע דרבנן ניחא.

והרמב"ן פי' את הגמ' באופן אחר. והוא דהא דמשערין בקדרה הוא שיעור לחומרא, דלעולם ליכא למ"ד שמשערין בחרסית של הקדרה, והוא לכאורה הטעם הנ"ל דהא החרסית של הקדרה אינה נותנת טעם. והכוונה של בקדרה היינו שאין משערין אלא במה שבקדרה עכשיו בלבד. והמ"ד שמשערין במאי דבלע קדרה, נראה מן הרמב"ן שגם זה אינו משום שבאמת משערין במאי שבלע קדרה, דנראה דסבר שאי אפשר לשער במאי דבלע הקדרה, ודלא כמש"נ לשיטת רש"י. רק הטעם משום דקולא הוא שהקילו שלא להצריך כל השיעור ששים כה"ג, וע"ש שאמנם אפשר לצרף נמי מה שנשרף ע"י האש, אי אפשר לצרף מה שלקח בכף, דלא הקילו כולי האי.

ובטעם הקולא פי' הרשב"א בשו"ת סי' תקט"ו משום דמדאורייתא ברובא בטל כיון דטכ"ע דרבנן. אלא שלפי זה יהא הדין שבבב"ח לא הקילו. וכן יתכן שזהו דלא כרש"י עצמו שכתב להחמרי משום שהוא דין דאורייתא וכמש"נ. ומצאתי למשמרת הבית שכתב להקל אפילו לקח מן ההיתר ביד, וטעמו שהרי כבר נפלט מן האיסור כל הטעם שיכול לצאת. וא"כ לא יצא יותר רק בגלל שלקח מן ההיתר. וזהו דלא כרמב"ן עצמו שהחמיר כשלקח בכף. ועוד צ"ע דא"כ מאי שנא מנפל האיסור לקדרה ארת שמשערין בכולו

**שיעור כ"ז**

**בדין משערין בעצמות – המשך בדין משערין בקדירה**

בשיעור הקודם הבאנו מחלוקת אם משערין בקדרה עצמה (פי' בחרסית של הקדרה) או לא, שלרש"י הוא מחלוקת בין הלשונות אם משערין בחרסית של הקדירה או לא, ולרמב"ן לכו"ע אין משערין בחרסית של הקדרה עצמה. וכן הוא להלכה בשו"ע ברסי' צ"ט. אמנם יש לכאורה סוגיא הסותרת סוגיא זו, והוא מה שכבר ראינו לעיל בדף צ"ח ע"ב, שנחלקו אם השיעור ביטול היתר באיסור הוא בששים או המאה, ומבואר שם בגמ' שנחלקו בדינא דזרוע בשילה, שמבואר שמבשלים את הזרוע (שהיא אסורה באכילה) עם האיל ומ"מ האיל מותר באכילה, הרי דע"כ יש שיעור ביטול באיל לעומת הזרוע. המ"ד דמשערין בששים סבר שמשערין בשר ועצמות בהדי בשר ועצמות, והמ"ד במאה סבר שמשערין בשר בהדי בשר, אבל אין מתחשבין בעצמות. ולכאורה ר"ל שהמ"ד שמשערין בלי העצמות סבר שאין העצמות נותנים טעם, ולכן אינם עולים לא לשיעור איסור ולא לשיעור היתר. והמ"ד בששים סבר שמשערין ביחד עם העצמות סבר שהעצמות נותנים טעם, ולכן עצמות של איסור עולים לשיעור איסור, ועצמות של היתר עולים לשיעור היתר.

אלא דיעוין בר"ן שפי' שיש חילוק בין העצמות שבזרוע לעצמות שבאיל, שהעצמות שבזרוע הם רכין ולכן י"א שיש בהם טעם, אבל העצמות שבאיל קשין ולכו"ע אין להם טעם. ולכן פי' הר"ן דע"כ נחלקו המ"ד בששים עם המ"ד במאה בתרתי, חדא אם העצמות שבזרוע באמת נותנים טעם, שלמ"ד בששים הם נותנים טעם ולכן משערין האיסור ביחד עם העצמות של הזרוע, והמ"ד במאה סבר שאינם נותנים טעם. וכן נחלקו בעצמות של האיל, שהמ"ד בששים סבר שאפשר לשער בעצמות של האיל אע"פ הן קשין, והמ"ד במאה סבר שאי אפשר לשער אלא בבשר של היתר ולא בעצמות. ועוד הביא שם הר"ן מן הירושלמי שעצמות של איסור ג"כ עולין לחשבון ששים נגד האיסור, ופי' הא דסוגיין שעצמות לאיסור עולין לחשבון האיסור שהוא משום המוח עצם שיש בהם, אבל לעולם עצמות קשות שאין בהן לא מוח ולא טעם אחר הרי הן מצטרפות לשיעור ששים אע"פ שהן עצמות של איסור. ולכאורה כוונת הדברים דמאן דמתיר לצרף עצמות של היתר, וכ"ש לירושלמי שמצרפין אפילו עצמות של איסור, סבר שאפשר לצרף גם דבר שאין לו פליטה מעצמו, ומשום שיש מקום לטעם של איסור להתפשט ולכן עולה למנין ששים. וא"כ לכאורה צ"ע, מאי טעמא לא אמרינן הכי גם בחרסית של הקדרה. ועוד צע"ק בדברי הר"ן, דמשמע מיני' דזה שמצרפין עצמות של איסור לשיעור היתר הוא תוספת חידוש לזה שמצרפין עצמות קשות של היתר לשיעור היתר. ואם הטעם שעצמות קשות של היתר מצטרפין להיתר משום שהטעם איסור מתפשט בהם ולא משום פליטתם, מה הי' הו"א לומר שרק עצמות של היתר מצטרפין להיתר ולא עצמות של איסור.

ויעוין ברא"ש שדקדק מלשון הירושלמי במס' נזיר שקליפי איסור אינם עולים לא לשיעור איסור ולא לשיעור היתר, ומ"מ קליפי היתר מצטרפת עם השיעור היתר. וכן הוא שיטת הרמ"א ברסי' צ"ט, והש"ך שם בס"ק ב' הביא שכן הוא שיטת הגהות שערי דורא בשם או"ז. וכבר הקשה בחוו"ד דאיזה שכל יש בשיטה זו, דממ"נ, אם הלחלוחית שבעצמות היא לחלוחית האסורה יצטרפו העצמות של איסור עם האיסור, ואם הוא של היתר ממ"נ, אם אינם נותנים טעם למה מצטרפן העצמות של היתר עם ההיתר, ואם נותנים טעם א"כ גם העצמות של איסור ליצטרפו לשיעור היתר. וכתב החוו"ד דע"כ סבר שיש פליטה מן העצמות והיא פליטה האסורה, אמנם אין בכח הפליטה לתת טעם, ולכן אין לעצמות של איסור כח לאסור. אבל בעצמות של היתר הפליטה שלהם מצטרפת לשיעור ששים, ואע"ג שאין בהם כח לתת טעם, וכמו שגם מינו של היתר מצטרף לאינו מינו של היתר לבטל טעם אינו מינו של איסור. כן ביאר דעת הרמ"א. ומיני' שיש לע' שיטת הר"ן שהוא גם שיטת השו"ע שעצמות של איסור מצטרפות עם ההיתר במה חלק על הביאור הנ"ל. ולכאורה הי' אפשר לומר דסבר שעצמות של איסור הרי הן בעצם חפצא דהיתירא, וכן נקט האחיעזר ומשו"ה רצה להתיר ג'לטין העשוי מעצמות של איסור. אמנם ברמב"ם לכאורה מבואר שיש בהם איסור דרבנן, וע"ש באחיעזר מש"כ בפירוש דברי הרמב"ם. והחוו"ד נקט דלעולם העצמות עצמם אסורות, אבל מ"מ היוצא מהם אינן אסורות, דאין לאסור משום יוצא בדבר שאינו ראוי לאכילה. ויוצא שהמחלוקת בין השיטות היא אם הפליטה היוצאת מעצמות של איסור היא פליטה האסורה או המותרת.

אמנם מזה שהראשונים השוו דין עצמות יבשות עם קליפין של כל מיני' דברים, ולא מסתבר שכולהו תלו אהדדי אם יש בהם פלטה או לא, לכאורה משמע שאין זה הטעם בעצמות קשות, רק טעם ההיתר משום התפשטות הטעם וכנ"ל. וא"כ הדרה קושיא לדוכתי' למה הקילו בעצמות ואל בחרסי הקדרה. ובאמת היד יהודה והפר"ת ועוד ביארו טעם ההיתר בעצמות משום התפשטות הטעם. וכתב הפר"ת שהטעם לחלק בין קדרה לעצמות משום שאי אפשר לצרף אלא מה ששקוע בתוך התבשיל, אבל מה שהוא מבחוץ אינו מצטרף. ולפי זה יוצא שכף המונח בתוך התבשיל יצטרף לבטל. אלא שמ"מ הקשו האחרונים שקשה מאד לומר שדבר שאין לו פליטה מעצמו יצטרף לבטל באותו מדה כמו דבר שיש בו נתינת הטעם, והחוש מעידה אחרת ועל דרך מה שהעירו התוס'. ולכן נקטו שהוא מ"מ רק קולא בחתיכה הנותנת טעם ולא כשנימוח האיסור בתוכו, וכמו שהחילק הרמב"ן בדין מתי אפשר לסמוך על קפילא לבדו ומתי לא. ור"ל שרק בזה שהשיעור ששים הוא יותר לחומרא הקילו שאפשר לשער גם בעצמות. ועוד כתבו סברא לומר שיש גדר לתקנה, והוא שלא הקילו לסמוך על התפשטות בתוך עצמות אלא בעצמות המחוברות לבשר, אבל סתם עצמות או חרסי קדרה לא. ונראה שביאור הדבר דכיון שאינם מועילים כמו בשר ממש, אע"פ שהקילו לצרף אותם לשיעור ששים, הנ"מ כשהם מחוברים לבשר כיון שבכה"ג נראין כבשר עצמו, אבל דבר שהוא בפני עצמו לעולם לא מצרפינן לי'.

**בדין צירוף הכחל לשיעור ששים**

בהמשך הגמ' מבואר שיש חידוש דין בכחל והוא דאע"ג שצריכים ששיים כנגד הכחל, מ"מ הכחל עצמו מן המנין. והוא שאם לא הכינו הכחל כראוי מקודם יש בה חלב שחוטה שאסורה מדרבנן עם בשר. ומ"מ אם בשילו אותו עם בשר ויש ששים בבשר כנגד הכחל הא אין החלב שחוטה נותן טעם בבשר ולכן הרי הוא מותר וכמו בבב"ח דאורייתא. וכיון שהנידון בגמ' הוא באסור החלב המכונס בבשר, אמרו שאפשר לצרף גם את עצם הכחל כיון שבעצם הוא בשר. ואעפ"כ אומרת הגמ' שהכחל עצמו אסור, וביאו התוס' דאע"ג שלאחר בישול לא נשאר שם חלב, מ"מ כיון שבתילת בישולו הי' שם חלב והי' בחלב טעם בשר גזרו שלא לאכול את הכחל כלל. והתוס' נותנים לזה ב' טעמים, או משום דאפשר לסוחטו אסור או"ד אפילו למ"ד אפשר לסוחטו מותר מ"מ גזרו שמא יבא לאכלו קוד גמו בישולו. ורע"א בגליון הש"ס תמה הא דאמרינן הכא אשר לסחטו אסור, דהא הכא אין טעם בלוע רק חלב המכונס, ולאחר הבישול הרי חלב זה איננו, ולכן היאך אפשר לומר כאן אפשר לסוחטו אסור.

**בדין לשער במאי דנפיק מיני'**

והגמ' ממשיכה וחוקרת איך משערין את החלב שבכחל, בכולי' או במאי דנפיק מיני', והיינו שנסתפקו אם עושים השערה כמה חלב יכול לצאת מן הכחל וצריכים ששים כנגד שיעור זה או"ד שאין עושים השערה כמה חלב יצא ממנו וצריכים ששים כנגד השיעור של כל הכחל. והגמ' מסיקה שצריכים ששים כנגד כל הכחל ומשום דאי אפשר לשער כמה יצא ממנו. ומבואר בראשונים ששאלה זו היתה רק בכחל, אבל חתיכה שכולה איסור הי' פשוט לגמ' שצריכים לשער כנגד כולו. ועל דרך הפשט כוונתם שבכחל כיון שאין כולו איסור יש יותר מקום להקל לעשות השערה כמה יצא ממנו, אבל בחתיכה שכולו איסור, נהי נמי שם בהו אין כולו יוצא ממנו אבל מ"מ יש יותר מקום להחמיר ולכן הי' יותר פשוט שאין משערין כמה טעם יצא ממנו וצריך לשער כנגד כולו.

אבל בשו"ת אג"מ יו"ד א' סי' מ"א נקט הביאור בדבריהם שהשיעור ס' בחתיכה שכולו איסור אינו משום שאינו יודע כמה נפיק מיני', רק שבדבר שכולו איסור השיעור הוא בששים אפילו היינו יודעים דכולו נפיק מיני'. וע"ש שלפי זה קשה אם נשפך בה דבר לח למה גם בזה השיעור בששים, ותי' דע"כ בלח אין יוצא הטעם אא"כ מעורב בה גם מממשו, ע"ש עוד בזה.

והביא הרמב"ן מן הראב"ד שכל מה שמסיקין בגמ' שמשערין בכולו, היינו רק דבר שאינו חוזר להיתירו[[124]](#footnote-124), אבל דבר שחוזר להיתרו איין משערין אלא במאי דנפיק מיני' בעומד יפה. ופי' הרמב"ן שהוא על דרך הסברא דאפשר לסוחטו אסור. ור"ל שביאר דברי הראב"ד שלעולם מעיקר הדין אפשר לשער כמה יצא ממנו, אבל כיון שהכלי נשאר באיסורו משערין כנגד כולו. והיינו לכאורה דחזינן לדעתי' דראב"ד דאמרינן חענ"ן גם בכלי ולא רק במאכל. ומ"מ תמה עליו הרמב"ן, שהרי מפורש בגמ' טעם אחר לשער בכולו והוא משום דמנא ידעינן כמה נפיק מיני'[[125]](#footnote-125).

ולכן כתב הרמב"ן שכלי הוא כמו כחל, שצריכים לשער כנגד כל הכלי כיון דלא ידעינן כמה נפיק מיני'. ומ"מ כתב הרמב"ן שמסתבר לומר שאם עירב כף עם מעט חלב (והכל חם) והכמות של חלב דמעיקרא הוא פחות משיעור הכף שאפשר לשער כנגד החלב, דהא לא יתכן שיהא בכף יותר מן החלב שבלע ממנו ופשוט. ומעיקרא כתב הרמב"ן שאם בכה"ג עירב קדרה בשרית, ושוב הכניס אותו לקדרה בשרית אחרת שלא מספיק לשער כנגד החלב דמעיקרא, דהא גם הבליעות של בשר שבקדרה השני' נעשו נבילה, ולכן כיון שאין אנחנו יודעים כמה טעם בשר נכנס לכף בקדרה השני' צריכים לשער כנגד כל הכלי דלא ידעינן כמה נפיק מיני'. אבל בסוף כתב דמסתברא דלא אמרינן חענ"ן בבלוע בכלי. ולשון הרמב"ן "דכי האי גוונא בבלוע לא אשכחן ועוד מן הטעמים שיתבארו לקמן בפ' כל הבשר". והרמב"ן לא פי' לנו מהו ה'לא אשכחן' הזה, דהא מה מקרא זה חסר. ובשערי דורא סי' נ"א (והובא גם בשו"ת תרומת הדשן סי' קפ"ג) כתב טעם שהוא כמו שמצאנו שאין טומאה בלוע מטמא. ואולי י"ל שטעם לא חשוב חפצא בפני עצמה רק דבר שעושה השפעה למאכל, ולכן אי אשר לה להעשות דבר אסור לעצמו ולכן לא אמרינן חענ"ן וצ"ע.

**שיעור כ"ח**

**בדין טכ"ע באיסורי הנאה**

המתני' שבדף ס"ה ע"ב במס' ע"ז מבואר דין נשפך יי"נ ע"ג מאכלים האם ובאיזה ענין הם נאסרים. ובגמ' מבואר מעשה בההוא כרי דחיטי דנפל עליה חביתא דיין נסך דשרייה רבא לזבוניה לעובדי כוכבים. והקשו המפרשים דהא יי"נ אסור בהנאה, ולכן אם אסורה באכילה לכאורה ממילא הי' צריך להיות גם אסורה בהנאה. וע' ריטב"א שהביא מי שסבר דכיון שאינו אלא ע"י תערובת אינו אסור בהנאה, וחלק על שיטה זו משום דמאי שנא שלענין אכילה התערובת אסור משום האיסור שיש בו ואינו אסור בכה"ג בהנאה נמי. ולכן פי' שהמתני' לא מירי ביין נסיך ממש רק בסתם יינם, וסתם יינם אינו אסור בהנאה. אמנם כפי' הראשון מבואר בראב"ד, וראיתי בשם שו"ת מנחת ברוך שהקשה על פי' זה לפי שיטת ר"ת שבטכ"ע אמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור, דלמה יחשב רק כתערובת יי"נ, הא עצם ההיתר עצמו נהפך להיות חפצא של יי"נ ויוצא שאינו רק תערובת בעלמא. ויסד ע"פ זה דלא אמרינן באיסורי הנאה דנהפך להיות כולו חפצא דאיסורא. ואפשר לומר בזה כמו שכבר ביארנו, שהיסוד של 'נהפך' אין זה שההיתר עצמו נהפך להיות חפצא דאיסורא, רק שגדר האיסור של טכ"ע הוא שאסור לאכול מאכל שיש בו טעם איסור, וממילא האוכל כזית של המאכל עם טעם איסור עבר, אבל כיון שאין כאן היפוך ממש לא אמירנן שיהפך להיות איסורי הנאה. וכה"ג ראינו גם בר"ש בטבול יום 'סבר שטר"ע לא מהנים לענין טומאה רק לעניין איסור אכילה.

**בדיני ביטול בשעטנז ובב"ח**

הגמ' שואלת על ההיתר של רבא למכור החייל שנפל עליהם יי"נ לעכו"ם מן הדין של בגד שאבד בו כלאים שאסור למוכרה לנכרי משום חשש שימכרנה ליהודי ולא ידע שיש בזה איסור כיון שאין היי"נ ניכר. ורבא חזר בו משום זה והורה למוכרה כלחם, ולא יבא מכשול ע"י זה כיון שלחם מ"מ אסור משום פת עכו"ם.

ומעצם הדין של בגד שאבד בו כלאים שואלים התוס' ועוד כמה ראשונים דלכאורה כיון שהוא נאבד למה יהא אסור ללבוש כלל, לטמא שהחוט צמר שאבוד בבגד פשטו יהא בטל ברוב ומותר. ותי' דע"כ חזינן מזה יסוד דליכא ביטול בשני דברים המותרים הנאסרים בתערובת. והנה שיטת הר"ן במס' נדרים דף נ"ב ע"א דהיתר בהיתר לא בטל, ולשיטתו מוכן היטב למה צמר לא בטל בפשתים. אלא שמקשים על הר"ן ממתני' שמבואר בה דצמר רחלים בטל בצמר גמלים, הרי שהיתר בטל בהיתר. ואכמ"ל בשיטת הר"ן. אמנם באמת אין זה כוונת התוס' ועוד כאן, רק כוונתם מבוארת היטב בדבריהם, שהטעם שאין כאן ביטול משום ששני החומרים יוצרים איסור ע"י תערובתם, ועירוב הגורם איסור אינו עושה ביטול. ואין הכוונה משום דלא משכחת לשעטנז בלי כלל זה, דהא משכחת לה בצמר הניכר בפשתן, רק שמן הדין של בגד שאבד בה כלאים מוכח דין זה. וכפשוטו נראה שאפילו אם הצמר הי' צמר של איסור, וכגון שאסורהו ע"י נדר, והפשטן הי' פשתן של היתר, ג"כ שייך הכלל של התוס', שאין העיקר משום היותם מותרים קודם התערובת, רק משום היותם יוצרים איסור ע"י תערובתם.

והתוס' מקשים שאם יש כזה כלל דשני דברים היוצרים איסור ביחד לא שייך בהם ביטול, למה יש ביטול בבשר וחלב. ותי' התוספות דשאני בב"ח כיון שדרך בישול אסרה תורה. וכה"ג מבואר גם ברא"ש בהלכות כלאים (בסוף הלכות נדה), ושם לשונו של הרא"ש "שאני התם [בבשר בחלב] דדרך בישול אסרה תורה ולא מיקרי בשר בחלב אלא בנתינת טעם". ופי' רע"א את דבריו דלא איכפת לן בביטול החלב בבשר או להיפך, שכל יסוד האיסור של בב"ח הוא כשיש טעם של א' בתוך השני, ולכן בדליכא טעם ליכא איסור אפילו אם אינו מתבטל. וע"ש שדן לפי"ז שלא יהי' דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה כיון שאין צורך כלל בביטול.

אלא דהנה בתוס' שלפנינו הלשון "ויש לומר דשאני בשר בחלב דגלי קרא בהדיא דבטיל כדאמרינן התם דרך בישול אסרה תורה". הרי שכתבו שא' בטל בשני ומשמעת דלא כפירושו של הגרע"א בדעת הרא"ש. ואיכא למימר שיש מחלוקת ביניהם בתי' לקושיא זו. ומ"מ נראה לפרש כוונתם בזה, דהנה לשיטת אביי במס' חולין דף ק"ח ע"א (עכ"פ לפי ההו"א) שהדין שצריכים טעם באיסור בב"ח הוא כמו הדין בשאר איסורים דטכ"ע דאורייתא, ולכן כתב שבבב"ח באמת מוכח האי דינא דטכ"ע דאו'. וביאור הדבר דאע"ג שגם אביי ודאי מודה דליכא איסור בב"ח אא"כ בישלם ביחד תחילה, מ"מ אחרי שבישלם, כל הסובה דבעינן נתינת עם אינו אלא כדי שלא תתבטל החלב בבשר, ולכן כיון דחזינן דסגי בטעם לעבור על איסור בבי"ח, ע"כ חזינן דטכ"ע דאורייתא. ולכן באמת הקשה רע"א שאין כאן דין מיוחד אליבא דאביי, מנלן אליבא דידי' שבב"ח שייך ביטול וכמו שהתקשו התוספות. וע"ש מש"כ בזה. ומ"מ לרבא שבאמת סבר דחידוש הוא, ביאור הדבר דכאן חידשה תורה שבב"ח טכ"ע דאורייתא, ובדאיכא טעם ליכא ביטול, אבל בדליכא טעם איכא ביטול ולא שייך לכלל דב' דברים המעורבים יחד ויוצרים איסור אינם מתבטלים א' בשני.

וראיתי במשנת ר' אהרן למס' יבמות סי' ו' שדן ליישב קושיית התוס' באופן אחר. ונראה לבאר בהקדם דהנה בבב"ח איכא למ"ד דאחרי שהבשר אוסר את החלב או להיפך דאפשר לסוחטו אסור ולא יחזור הבשר להיתירו. ואין לנו מקור לזה מן הפסוק, רק דכן הוא מסברא אחרי שיש ב' דברים האוסרים זה את זה. וא"כ לכאורה יל"ע למה לא אמרו הכלל דאפשר לסוחטו אסור גם בשעטנז, ואם עשו בגד ע"י צמר ופשתן יחדיו ושוב הסיר המינים א' מן השני שישארו באיסורם. ובאמת לשיטת התוס' שאפילו בבב"ח לא אמרינן אפשר לסוחטו אסור אא"כ נשאר משהו מן הדבר האוסרו, ליכא כל קושיא, דהא כן הוא באמת הדין שאם יש משהו מן הצמר בתוך הפשתן שהכל אסור. אבל הקושיא יהי' לשיטת הר"ן דסבר דאמרינן אפשר לסוחטו אסור אפילו אם לא ישאר משהו מן הדבר אוסרו כלל, וכן לית לי' אין הנאסר אוסר וכו' כלל. ולדידי' תיקשי דלמה לא אמרינן אפשר לסוחטו אסור גם בשעטנז כמו בבב"ח[[126]](#footnote-126). והפשוט בזה דלא הרי האיסור של שעטנז הרי הוא האיסור של בבב"ח. שבאיסור של בב"ח גדר האיסור שהחלב אוסר את הבשר וכן להיפך, אבל בשעטנז אין גדר הדין שאוסרים א' את השני, רק האיסור ללבוש בגד אם תערובת שניהם. ולכן רק באיסור כגון בב"ח יש טעם לומר אפשר לסוחטו אסור, דכיון שיש דבר שנאסר לשעתו י"ל שנשאר איסורו לעולם. אבל בשעטנז כיון דליכא דבר הנאסר לא שייך גכלל לומר אפשר לסוחטו אסור.

והנה לכאורה הי' מקום לומר שהתוס' שסוברים שגם בבב"ח אמרינן שאין הנאסר אוסר במקום שאין באיסור יכול להתפשט, שהם חולקים על החילוק הנ"ל וסוברים שגם בבב"ח גדר האיסור הוא אכילת שניהם ביחד ולא שא' אוסר את השני[[127]](#footnote-127). אבל נראה להביא ראי' מוכרחת דודאי ליכא מאן דסבר הכי[[128]](#footnote-128). והוא מהא דס"ד בדף ק"ח ע"ב דבשר אסרה תורה ולא חלב. שבכגון שעטנז לכאורה לא שייך צדד כזה, דהא זהו כל האיסור ללבוש את שניהם ולא היינו אומרים שצמר אסרה תורה ולא פשתן, וע"כ חלוק האיסור של בב"ח מן האיסור של שעטנז וכמש"נ.

וראיתי בשו"ת חת"ס שהקשה בסתירה בדברי הרשב"א. והוא שגם הרשב"א בשו"ת כתב להקשות ולתרץ ג"כ כדברי הראשונים הנ"ל. ולכאורה לפי דברי הרשב"א בתוה"א אין הקושיא מתחילה, דהא עד כמה שאוכל את כל התערובת בבת אחת לא הקילו לומר אחרי רבים להקשות, וא"כ מהו כל הקושיא בכלאים. ולכאורה נראה לולא דברי החת"ס, שאין הנידון דומה לראי', דבשלמא בתערובת של היתר ואיסור, דבעצם לא איכפת לן באכילת ההיתר רק באכילת האיסור, אמרינן שאם אינו אוכל את הכל בבת אחת יש לתלות בכל אכילה ברוב, אבל כשאוכל הכל בבת אחת הא ודאי אוכל האיסור ואסור. אבל בשעטנז, לא איכפת לן בזה שודאי לובש צמר או ודאי לובש פשתן, רק שיש איסור ללבוש הכל ביחד, וכיון שאין מקום לאסור אא"כ דנים על הכל ביחד, וכהכל ביחד הי' לנו לבטל ברוב, שפיר שייך קושיית התוס' גם לדעת הרשב"א.

מראה מקומות לסוגיא דבת תיהא

פסחים דף ע"ו ע"א אמר רב עד ע"ו ע"ב מתני'

רי"ף ור"ן במס' חולין ל"א ע"ב (מדפי הרי"ף)"אמר רב בשר שוטה" עד ל"ב ע"ב "דסבירא לן כרב"

**שיעור כ"ט**

**נטל"פ באיסור משהו**

הגמ' בהמשך מביאה מחלוקת בין רבא אביי בדיני מין במינו או בשאינו מינו איך קובעים אם הוא מינו או אינו מינו, דרבא סבר דאזלינן בתר שמו של המאכל, ולכן ב' מאכלים אע"ג שטעמם שונה כיון שיש להם אותו שם הוו מין במינו, וכן להיפך, שאם יש ב' מאכלים אע"ג שטעמם שונה מ"מ כיון שיש להם ב' שמות הוו מין בשאינו מינו. ואביי סבר שטעמם הוא הקובע, ולכן אם טעמם שוין הוו מין במינו, ואם אינם שוין הוו מין באינו מינו, בין הוו מאותו שם ובין מב' שמות. ודבר זה נפק"מ לר' יהודה דסבר מין במינו לא בטל, וכן לרבנן יש בזה נפק"מ ביי"נ וטבל ודבר שיש לו מתירים, שבכולהו קיי"ל דאם הוו מין במינו אסורין במשהו, ואילו במין בשאינו מינו הדין הוא בנ"ט. ולשיטת הרמ"א יש בזה נפק"מ גם לענין הדין של טכ"ע, וכבר הבאנו שהש"ך תמה על זה וכן במה שביארו האחרונים בשיטת הרמ"א, ויתבאר עוד במחלוקת זו בסמוך.

ומעיקרא רצתה הגמ' להוכיח ממתני' דאזלינן בתר שם, שהרי מבואר במתני' ד"יין נסך שנפל ע"ג ענבים ידיחן והן מותרות ואם היו מבוקעות אסורות". וס"ד דגמ' דמיירי בחמרא חדתי בעינבי שהם דברים מאותו טעם ושמות חלוקים, והגמ' הבינה דע"כ האי איסור היינו אם נ"ט אבל לא במשהו. הטעם בזה מבואר בגמ' שהוא מכח הסיפא דמבואר שם "זה הכלל כל שבהנאתו בנותן טעם אסור כל שאין בהנאתו בנותן טעם מותר". ומכח הוכחה זו היתה הגמ' מוכרחת לומר לשיטת אביי דלא מיירי בחמרא חדתא רק בחמרא עתיקא שאינו אותו טעם של ענבים. ואינו מבואר בהדיא בגמ' למה יהא מוכח מסיפא זו מהו הביאור ב'אוסרות' דרישא. והתוס' בסוף דבריהם למדו דהואיל ובסיפא דנו בהיתר ע"פ נתינת טעם, לכאורה מבואר דבהכי איירי מתני'. ולכאורה יש להעיר לפי הפירוש הזה דא"כ למה הגמ' לא הביאה מן השורה דמיד בסמוך שכתוב בה "נפל ע"ג תאנים או על גבי תמרים אם יש בהן בנותן טעם אסור", ואע"ג דתוס' לעיל נטו לומר דלא גרסינן לי', מ"מ הביאו שיש מי שגרס כן ולא דחו גירסא זו מכח קושיא זו. ומ"מ התוס' בתחילת דבריהם הביאו פי' אחר לגמ', והוא דהואיל והסיק המתני' שיש להתיר אם אין בהנאתו בנ"ט, ור"ל שהמתני' התיר כשהוא נטל"פ, ע"כ אין לומר שהאיסור דמתני' מיירי אפילו בדליכא נ"ט, דא"כ לא היינו מתירים נטל"פ. והיינו ששיטת הי"מ בתוס' דהנהו אסורים שאוסרים בכל שהוא, אין בהם ההיתר של נטל"פ.

ויל"ע מהו הביאור בזה, דמה ענין נטל"פ אצל איסור משהו. ולכאורה הי' אפשר לומר שהוא תלוי במחלוקת המפורסמת בין הרשב"א לר"ן בדינא דנטל"פ. שהרי חוץ ממה שהתירה תורה מאכל שאינו ראוי לאכילה כיון שאינה ראוי' לגר, התורה התירה נמי איסור שנפל לתוך היתר בכה"ג שלא השביח את התערובת, אע"ג שהוא עדיין ראוי לאכילה. והקשו הראשונים דלמה יהא כה"ג מותר. והרשב"א כתב שהדין של נטל"פ הוא לומר דלא אמרינן הדין של טכ"ע, שהחידוש של טכ"ע נאמר רק בטעם לשבח, ולא בטעם לפגם. ולכן נהי נמי שהוא עדיין ראוי לאכילה, מ"מ אי אפשר לאסור מדין הטעם, דהא הוי נטל"פ, וכן אי אפשר לאסור כיון שמ"מ יש פה מאכלות אסורות, דהא יש רוב ההיתר ואמרינן שהאיסור מתבטל ברוב. ולפי ביאור זה לכאורה נראה שבדברים שאסורים במשהו ליתי' להיתירא דנטל"פ, דהא בכל נטל"פ בעינן לי' להיתירא דרוב, ובאיסור משהו נאמרה ההלכה דלא אמרינן הכלל של ביטול ברוב.

והר"ן פי' טעם ההיתר של נטל"פ בענין אחר. והוא שלא נאסר דברים האוסרים משום טעם אא"כ הוא משובח יותר ע"י תוספת המאכל. ולכן בדבר שהוא נטל"פ, כיון שאינו נהנה מן התוספת מותר. ואם הי' נהנה ממנו מטעם אחר, וכגון שיש ריבוי בכמות התבשיל ע"י האיסור, הי' המאכל אוסר אע"פ שהוא נטל"פ, דאע"ג שאינו נהנה מן הטעם הא נהנה מן הריבוי. ונקטו רע"א ועדו כמה ראשונים לפי דעתו, שאם באמת אינו נהנה מן המאכל של איסור כלל לא בטעם ולא בכמות ולא בשום דבר, הי' המאכל מותר אע"פ שיש רוב איסור. ולדידי' לכאורה נראה שאם המאכל נטל"פ והיינו שאינו מרויח מתוספת האיסור הי' הדין נותן שאינו אסור אפילו בדברים האוסרים במשהו, דהא אין ההיתר אליבא דידי' תלוי בדין ביטול ברוב.

ומזה יש לבא ולבאר מש"כ התוס' בזה. והי' נראה מדברי רע"א בגליון הש"ס שלמד שאם יש איסור נטל"פ בדברים האוסרים במשהו היינו מן הסברא דמשהו מיהא איכא וע"ד מה שביארנו לפי הרשב"א הנ"ל. אלא שהעיר רע"א דהרי משמעות דברי התוס' שבאמת הי' צ"ל הדין שאם יש איסור משהו בדבר האוסר אפילו במין בשאינו מינו שנטל"פ אוסר, שהרי כתבו הטעם שאין נטל"פ אוסר בחמץ אע"ג שאוסר במין בשאינו מינו משום שעיקר האיסור במין במינו, ולא גזרו במין בשאינו מינו אלא אטו מין במינו. ותמה בזה רע"א דלמה יהא הדין כן. ואע"ג שכתבו התוס' מקודם "ועוד דמשהו מין במינו אין הטעם בטל כלל אפילו באלף כיון שהטעם שוה אבל לפגם הטעם בטל", ביאר רע"א שלכאורה כוונתם אליבא דאביי דסבר שקובעים מינו ואינו מינו ע"פ טעם, ולכן סוברים דכיון שא' הוא לפגם וא' הוא לשבח הוו מין בשאינו מינו. אבל הקשה רע"א דלרבא (וסוגיא דמס' פסחים הוא דברי רבא) שאין המין קבוע ע"פ הטעם, למה יהא נטל"פ מותר במין במינו ולא בשאינו מינו. ורע"א נשאר בקושיא.

ולכאורה לולא דברי רע"א[[129]](#footnote-129) הי' אפשר לבאר דברי התוס' באופן אחר. והוא דהנה לשון התוס' בביאור שיטת הי"מ דנטל"פ אסור בדברים האוסרים במשהו הוא "דהא אין לך טעם בטל יותר ממשהו באלף ה"ה נותן טעם לפגם". והי' נלעוק"ד לבאר דבריהם דסברי דנטל"פ הוי דבר המתיר את האיסור, ועל דרך שביארנו לעיל לשיטת הר"ן. ומבארים התוס' שמ"מ אילו הי' הדין שנטל"פ מותר בדבר האוסר במשהו לא הי' שייך לאסור במשהו, דהא אין לך טעם בטל יותר ממשהו, וא"כ גם בטעם משהו שייך ההיתר של נטל"פ. ולכן הוכיחו התוס' דע"כ בכלל החומרא של משהו הוא להחמיר אפילו אם נטל"פ. והתוס' חלקו על זה משום דסברי שבמין במינו אין זה חשוב טעם בטל כיון שטעמם שוה. ונראה הביאור בדבריהם, שאמנם במין בשאינו מינו אם יש רק א' באלף, יש כאן טעם בטל, דהא כשאוכל את התערובת אינו מרגיש את טעם האיסור שאינו מינו. אבל במין במינו אין זה נכון, דהא הטעם שהוא טועם הוא אותו טעם של טעם האיסור, ואין סיבה לומר שאותו א' מאלף אינו מה שמרגיש יותר משאר הא' באלף של היתר שיש באלף של היתר. ומשו"ה סוברים התוס' שאין ראי' ממין במינו שאסרו נטל"פ, דהא מין במינו אינו טעם בטל וכמש"נ. אבל לפי זה סוברים התוס' שאילו הי' הדין שיש איסור משהו אפילו במין בשאינו מינו, הא מין בשאינו מינו באלף הוי שפיר טעם בטל, ולכן שפיר מוכח דנטל"פ אסור. ומשו"ה נתקשו התוס' בחמץ בפסח דכיון שאסרו משהו אפילו במין בשאינו מינו הרי מוכח שנטל"פ אסור. ולכן כתבו התוס' בנ"ל דכיון שאין נטל"פ אסור אלא אטו מין במינו, כיון שבמין במינו לא הי' הכרח לומר שנטל"פ אסור, לא החמירו גם במין בשאינו מינו. ולפי הנ"ל ע"כ כוונתם בזה, שאמנם מין בשאינו מינו הוי טעם בטל, מ"מ גזרו בה אטו מין במינו, אבל טעם שהוא פגום מטעם אחר לא גזרו בה. ולפי הביאור הזה לכאורה הי' יוצא שלדידן דלא קיי"ל כר' יהודה, וכרוב ראשונים שלא אליבא דרש"י, ומ"מ קיי"ל דמשהו אוסר במין בשאינו בפסח, שהדין הוא שאפילו לשיטת התוס' בסוף דבריהם הי' נטל"פ אסור.

וע' ברא"ש שכתב באופן אחר קצת מן התוס'. שהרא"ש כתב עוד דחי' לשיטת הי"מ וז"ל "ולא נהירא דנהי דהחמירה בהן תורה לאוסרם במשהו מ"מ יש שם איסור עליהן, אבל כשהוא פגום פקע איסורו כדילפינן מנבילה". וע"ש דלית לי' סוף דברי התוס' לענין חמץ בפסח. ונראה הביאור בדבריו, שאפילו בנטל"פ יש חילוק בין נטל"פ לא' מתוך אלף. והוא שבא' מתוך אלף הרי האלף יש לו טעם משובח לעצמו, רק שאינו ניכר טעמו בתערובת. ולכן החמירו בה בא' באלף. אבל נטל"פ הוא פגום לעצמו, ולכן י"ל שעדיין לא החמירו בו.

ושמעתי עוד קושיא בדברי התוס'. שהרי התוס' דנים שלשיטת רבא יהא נטל"פ אסור אילו הי' מין בשאינו מינו אסור במשהו מעיקר הדין, רק שאפילו בחמץ בפיח אינו אסור מעיקר הדין. ולכאורה צ"ע, דהא במין במינו שהוא אסור במשהו, היינו מין במינו בשמא אליבא דרבא, ויוצא שאליבא דרבא אם יש ב' דברים מאותו שם וטעמם שונה הדין הוא שאוסרים במשהו. וכיון שטעמם שונה ומ"מ טסאונו במשהו כיון שיש להם אותו שם, לכאורה חזינן באמת לרבא דטעם בטל אסור באיסורי משהו, דהא כאן הוי טעם בטל כיון שטעמם שונה, ומ"מ אסרונו כיון שהוא מין במינו. ומעיקרא חשבתי שאפשר ליישב קושיא זו אליבא דרמ"א שגם לענין טכ"ע אזלינן בתר שם, ולכן ליכא טעם בטל במין במינו, שהא גם לענין טעם הוו מין במינו. אלא שלכאורה לא ניחא, שהא גם לרמ"א כיון שלמעשה טעמם שונה הרי זה טעם בטל אע"ג דלא היינו אומרים הדין של טכ"ע כיון שנאמר רק במין בשאינו מינו. וכ"ש שקשה לשיטת הש"ך שלענין טכ"ע הכל הולך בתר טעם אפילו אליבא דרבא. וצ"ע.

**צירוף טעמים לאיסור**

הגמ' בהמשך מביאה ראי' לשיטת אביי ממתני' שבמס' ערלה פ"ב מ"י. שאיתא התם תבלין של ב' וג' שמות והן מין א' או מין ג' אסורים ומצטרפין. והגמ' מביא שחזקי' פי' המתני' דמיירי במיני מתיקה. ומכאן ראי' לאביי דאזלינן בתר טעם. ודחה הגמ' דהוי אליבא דר' מאיר דסבר שכל איסורין שבתורה מצטרפין.

**שיעור ל'**

**טעמי' חמרא וריחי' חלא**

כהמשך של המחלוקת בין רבא לאביי בדין מין במינו אי אזלינן בתר שמא או בתר טעמא, מביאה הגמ' מחלוקת בדין חמרא שנפל לתוך חלא מה דינו, והטעם משום שחמרא, על הדרך לתוך החלא, הרי הוא מקבל ריח חלא, ולכן טעמי' טעם חמרא אבל ריחי' ריח חלא. ואביי סבר דכיון דריחי' חלא יש לו דין חלא והרי הוא מין במינו שדינו במשהו. ורבא סבר דכיון שטעמי' טעם חמרא דינו כחמרא, ולכן הוי מין בשאינו מינו שדינו בששים. והקשו המפרשים, דלכאורה פלוגתא זו סותר לפלוגתתם דלעיל, שהרי לעיל סבר אביי שמינו תלוי בטעמא, והכי סבר דתלוי בריחא, וכן רבא סבר שתלוי בשמא והכא סבר שתלוי בטעמו. ויעוין בחי' הריטב"א (וכן הוא בקיצור בחי' הרשב"א) שתי' בשם הראב"ד "ולא קשיא דהנהו דלעיל מיירי בדברים ששמם ידוע לדברי הכל, ואפילו קודם שנפלו זה לזה הוי חלוקים בטעמם או בשמם. ואלו הכא קא מפלגי בעיקר שמו האיך ראוי לקרותו, דאביי סבר דכיון דריחי' חלא חלא הוא לכל דבר בין לתרומ' בין לברכ' הנהנין, וקדוש והרי הוא נדון כאלו נשתנה טעמו גם כן. וכיון דכן הכא נמי בחלא דיינינן ליה, דהא חד מינא וחד טעמא חשיבי לכל דבר. ורבא סבר דריחיה חלא וטעמא חמרא חמרא הוא לכל דבר, וכיון דכן הכא נמי חמרא שמיה".

וחשבתי לפרש את דבריו בב' אנפי. שי"ל שיש כאן נידון מהו דינו של ריח, האם ריח הוא מין ממיני הטעם, ולכן אם ריחי' חלא הרי טעמו חלא. זאת ועוד שאם יש ריח של מאכל א' וטעם של מאכל אחר אמרינן שריחו הוא החשוב טעמו כדי לקבוע מהו מינו. אלא שבזה נחלקו אביי ורבא, דאביי סבר שריחו הוא הוקבע מהו טעמו, וכיון שריחו ריח חלא הרי זה כטעמו ולכן הוי מין חלא ולא מין חמרא. אבל רבא סבר שטעמו הוא הקובע, ולכן כיון שרוצים לדעת מהו שמו של היין, אמרינן ששמו חמרא כיון שטעמו חמרא.

אמנם מלשון הריטב"א הי' נראה שאין זה פירוש דבריו, ולעולם אין הריח של המאכל מין ממיני הטעם. רק הפירוש הוא דכיון שיש כאן משקה שיש לו ב' בחינות, בחינה של יין ובחינה של חלא, צריכים לדעת מהו הקובע מהו באמת. ובזה סבר אביי דכיון שטעמו חלא, אמרינן שהבחינה של חלא שבו הוא הקובע מהו, ולכן אמרינן שהרי הוא חלא לכל דיני התורה. אבל רבא סבר שהבחינה של הטעם קובע מהו, ולכן כיון שטעמו חמרא נותנים לו דין יין לכל דיני התורה. ולכן הטעם שלאביי אזלינן בתר הריח אין זה סותר הא דאביי אזיל בתר טעמא, והיינו משום דאביי אזיל בתר השם של המאכל מה שהוא באמת, ולכן אע"ג שהמשקה שלפני טעמו כטעם חמרא, כיון שהבחינה של ריח שלו קובע מהו המאכל הזה ולכן הרי הוא חלא, אמרינן שטעמו כטעם הבחינה של ריח שלו, וטעם חלא הרי הוא כחמרא.

וראיתי בשם כמה אחרונים שרצו לומר שאביי ורבא כאן הם לשיטתם בסוגיא שבהמשך אי אמרינן דריחא מילתא היא או לא, וראיתי מי שהעיר שלכאורה יל"ע אם זה נכון לפי שיטת התוס' שבסמוך בביאור המחלוקת שבין אביי ורבא.

**ריחא מילתא**

בהמשך הגמ' מביאה המחלוקת שבין רבא לאביי בדין בת תיהא, דרבא סבר שמותר להריח בה כיון דריחא לאו מילתא היא, ואביי סבר דאסור כיון דריחא מילתא היא. ויש לבאר יסוד המחלוקת שלהם. והנה התוס' כתבו שאין הטעם שאסר אביי בבת תיהא משום שנהנה ויי"נ אסור בהנאה, דהא רבא מוכיח את שיטתו שמותר מדין כמון של תרומה שלא אסרו בה משום ריחא, ותרומה הרי אינה אסורה בהנאה. ולכן ביארו שאביי אסר בבת תיהא משום דסבר דהוי כמו שתיי', שבזה שמריח בו הרי הוא כשותהו. ובשיטת רבא ביארו התוס' "דלא חשיב ליה כשותה לפי שהריח נכנס בפניו [הרש"ש גרס 'בגופו' וכדבסמוך] ומזיקו והקלקול רבה על התקון". ונחלקו המהרש"א והמהר"ם בכוונת דבריהם.

המהרש"א למד כוונתם כפשוטו, שהתוס' מתכוונים לבאר למה רבא לא מחשיב את הריחא כשתי', והטעם בזה משום שהקלקול רבה על תיקון. ויש בזה חידוש, שהם מדמים דבר זה לגמ' בדף ח' ע"א בשחיטה, ששם אומרים שמותר לשחוט בסכין של עכו"ם ואינו עובר באיסורי הנאה כיון שהקלקול רבה על התיקון. ושם הביאור הוא משום שבאיסורי הנאה אין איסור אלא א"כ יש לו ריוח ממוני, אבל בשחיטה כיון שהבהמה שוה פחות אחר שחיטה מלפני שחיטה, דהא קודם שחיטה עדיין אפשר להשתמש בה לרדיא, אין זה חשוב כנהנה אע"פ שזהו מה שרצה לכתחילה לשחוט את בהמתו. ובדיני איסורי הנאה אפשר להבין את זה, וכן ע"כ צריכים לומר בנד"ד שמשו"ה גם אינו חשוב כנהנה באיסור. אבל לומר שמשום שאינו מרויח בזה שמריח אין זה חשוב מעשה שתיי' קשה מסברא להבין.

ועוד הקשה המהרש"א שלפי דברי התוס' צ"ע מה מוכיח רבא מכמון של תרומה, וכן איזה הוכחה דצו להביא מפת ע"ג יין, הא בתרוייהו אינו מריח את היין ולמה יחשב שותה אליבא דאביי. וביאר דהנה התוס' דנו בהשואה בין סוגיין לסוגיא שבמס' פסחים דף ע"ו ע"ב, ששם מבואר מחלוקת רב ולוי במי שצלה בשר שחוטה עם בשר נבילה אם השחוטה נאסר מדין ריחא מילתא או לא. והביאו שרש"י סבר דהוי אותו מחלוקת, ולכן כיון שקיי"ל כרבא ממילא קיי"ל נמי כלוי דהתם דסבר ריחא לאו מילתא היא. והתוס' חולקים וסוברים שאין קשא בין המחלוקת דהתם למחלוקת כאן, דרבא שפיר מצי סבר התם כרב וכן אביי מצי סבר כלוי. והטעם דרבא לא סבר כאן דריחא לאו מילתא היא אלא משום שהריח נכנס לגופו ומזיקו וכנ"ל, אבל התם דליכא למימר הכי סבר כרב. ואביי מצי סבר דריחא שהתם לאו מילתא היא "דשאני הכא שהוא נהנה ומריח מן האיסור היין עצמו הלכך הוי לגמרי כאילו שותה מן היין עצמו". ומ"מ כתב המהרש"א שרבא כשרצה להוכיח דלא כאביי התכוין להוכיח אליבא דלוי. ולכאורה כוונתו דאה"נ שיטת רבא עצמו דאפילו לרב במס' פסחים בת תיהא לאו כלום הוא כיון שמזיק לו, אבל רבא לא הוכיח דלא כאביי משום סברא זו, אלא הוכיח דלא כאביי מסברת לוי, שהרי אם אין ריחא מילתא כגון אליבא דלוי ג"כ יש להתיר בת תיהא. ואע"ג שאביי הרי קאמר למילתי' גם אליבא דלוי וכנ"ל, מ"מ רבא הקשה עד כמה שתלוי בשיטת רב, ואביי שהשיב לו הוא ג"כ עד כמה שסברינן כרב, ואה"נ באמת דאביי הוי אפילו אליבא דלוי אין כאן קושיא. וכאורה יש להוסיף בזה ביאור, דהא כיון דלא קשה הא דכמון על רב וכמו שביארו התוס' בהמשך דבריהם, לכאורה מהו כל הקושיא, הא אפילו אליבא דרב אין קושיא מכמון וכנ"ל. ולכאורה צריכים לומר שאין קושיא מכמון עד כמה שסוברים כרבא דבת תיהא, אבל אם כאביי דבת תיהא שפיר איכא פירכא אליבא דרב. וע"ש במהרש"א עוד בזה, וכל הענין עדיין צ"ע.

והמהר"ם פירש דבריהם באופן אחר. והיינו דאליבא דמהרש"א יוצא שבין רבא ובין אביי סוברים שבעצם ריחא חשוב כשתיי', ולא נחלקו אלא בסברא דהיזק לגוף, שלאביי לא איכפת לן היזק הגוף ומ"מ חשוב שתיי', ולרבא כיון שיש היזק אינו חשוב כשתיי'. אבל המהר"ם סבר שנחלקו רבא ואביי בגוף סברא זו אם ריחא חשוב כשתיי' או לא, דאביי סבר שהוא כשתיי', ורבא לא. וכל הענין של היזק אינו אלא לבאר למה אין כאן משום איסור הנאה. וע"כ לדידי' הלשון של 'דלא חשיב ליה כשותה' לאו דוקא נקט. ומ"מ לדידי' מובן שפיר הא דמשוה לסכין של ע"ז, דהא אין ההסבר של תוס' אלא בטעם שאין בה משום איסור הנאה[[130]](#footnote-130). ולשיטתו ביאר הקושיא מכמון משום שחשוב כשתי' ואילו לרבא לית לי' הא דהוי כשתי'. והוסיף לבאר שהרי התוס' כתבו אליבא דאביי שלא חשוב כשותה אלא כשמריח מגוף הדבר, ולכן מצי אביי סבר כלוי דסבר ריחא לאו מילתא היא, דרק הכא אסר כיון שמריל מגוף הדבר. וא"כ עדיין קשה מאי קא מקשי לי' רבא לאביי מזה, הא אביי שפיר מצי סבר דהא דכיון אינו אסור כיון שאינו מריח מגוך הדבר. ותי' "וי"ל דגבי כמון נמי נהנה מריח גוף הכמון ולכן לאביי דחשיב ליה כשותה הוי ליה ליתסר ולכך פריך ליה שפיר". וסתם ולא פירש לן למה חשוב נהנה מגוף הדבר. והי' נלעוק"ד פי' דבריו, שהענין של ריחא כשתיי' היינו דסבר אביי דכיון שמריח החפץ הרי זה עוד סוג של שתיי', ולכן אסור כמו שאסור לאכול ולשתות. ולכן ס"ד דבהא דכמון, כיון שמריח ריחו של כמון, אע"ג שאינו מריח כן אלא בפת, מ"מ הריח הרי הוא תולדת הכמון ולכן הרי הוא מריח הכמון.

וע"פ זה אפשר לבא ולפרש תי' של אביי בהא דכמון, שאביי מתרץ דשאני התם דמיקלא קלי איסורא. וביארו הש"ך סי' ק"ח ס"ק י"ב) והגר"א (ס"ק י"ז) שכוותו לומר שלא אסרו אלא כשהריח מגיע ישירות מן החפץ שהוא מקור הריח, אבל אם הכמון כבר אינו כאן, רק שמריח ריח כמון בתוך הפת, אין לאסור משום שריחא מילתא היא. וע"ש שע"פ זה מובן הוראת הרמ"א שם שמותר לאפות באותו תנור היתר לאחר איסור אע"ג שנשאר מריח האיסור בתוך התנור משום שהאיסור עדיין איננו כאן וכמו שנתבאר כאן. ולשיטת מהרש"א י"ל שכל כוונת הגמ' על דרכו של רב, ששאלת הגמ' למה אסור לאכול חפץ שיש בה ריח אע"ג שעיקר המחלוקת דבת תיהא לא שייך לזה וכנ"ל. ובזה מתרצת הגמ' דאע"ג שיש ריח הפת מ"מ כיון שלא הגיע הריח ישירות מן הכמון ליכא למיסר משום ריחא מילתא (ויל"ע מהו הטעם לחלק בזה כיון שסוף כל סוף יש כאן מריח הכמון, ואפילו לא הוי מיקלא איסורי' הי' מריח אותו ריח. ואולי י"ל שכוונתו שבכה"ג שמקילא קלי איסורי' טבע הדברים שאין לריח מספיק כח ולכן תלינן שאינו מריח הכמון). אבל למהר"ם לכאורה י"ל שאופן אחר, והוא דכיון שאינו מריח ריח הכמון ישירות מן הכמון אין להחשיב דבר זה כשתי'.

**שיעור ל"א**

**למה אין בבת תיהא משום איסור הנאה**

הבאנו בשיעור הקודם שיטת התוס' בדף ס"ו ע"א בטעם הדבר שאין בבת תיהא משום איסור הנאה, אע"ג שאנחנו מוצאים בדף י"ב ע"ב, וכן בפסחים דף כ"ה דאסור להריח מדבר שאסרה בהנאה. שהוא משום שיש יותר קלקול מתיקון. וכן הוא מסקנת התוס' לעיל בדף י"ב ע"ב. אמנם תוס' שם מעיקרא ביארו מטעם אחר[[131]](#footnote-131), והוא משום דהא דמצאנו בעלמא דאסור להריח דבר שאסור בהנאה, הנ"מ דבר שקיים לריחו, אבל דבר שאינו קיים לריחו אין בו משום איסור הנאה. וכן נקט הרמב"ן בחידושיו כאן בדף ס"ו ע"ב. ומשמע מתוס' שם שהטעם שאין לאסור כשאינו קיים לריחו משום דהוי שלא כדרך הנאתו, וע"ש שבסופו של דבר חזרו לתי' דקלקול רבה על התיקון כיון שי"ל ששלא כדרך הנאתו אסור. ולכאורה יל"ע לפי זה מה איכפת לן לשיטת אביי דריחא מילתא היא, הא מ"מ הוי שלא כדרך הנאתו.

ויש לזה ב' ביאורים. חדא שבשער"י ש"ג פכ"ה ביאר דהא דאסרינן אליבא דרבא בדבר שהוא דרך הנאתו, היינו משום חשוב כנהנה מן המאכל, ולכן אע"ג שאין ריחא מילתא הא מ"מ נהנה מן המאכל עצמו. ומשו"ה אם הוא שלא כדרך הנאתו יש להתיר כיון שלא כך נהנהים ממאכל זו. אבל למ"ד ריחא מילתא היא, לא איכפת לן בזה שאין איסור ליהנות כה"ג מן המאכל, דהא לאביי הטעם שאסור משום ששותה הריח, וכיון שאכילה ושתיי הוו כדרכן הרי זה אסור, ולא התחשבין בזה שצורה זו של אכילה ושתיי' הוי שלא כדרך.

ועוד ביאור יש ביד יהודה סי' ק"ח ס"ק י"ב, והוא דהא דאמרינן שריחו של מאכל הוא מילתא אחריתי, הנ"מ בדבר שאינו קיים לריחו, אבל בדבר שקיים לריחו אמרינן דריחו ג"כ הוי חלק של המאכל, ולכן יש לאסור אפילו משום שתיי' אליבא דרבא. וכל המחלוקת בין אביי ורבא הוא בריחא שאינו חשוב חלק של המאכל, שלרבא כיון דריחא לאו מילתא היא הרי זה מותר, ולאביי דסבר מילתא היא יש לאסור. ולפי דבריו יותר מדויק מש"כ הראשונים שבעומד לריחא לכו"ע 'ריחא מילתא היא'.

ובר"ן על הרי"ף במס' חולין בסוגיא דבת תיהא כתב הטעם להתיר בהנאה כיון שאינו מתכוין להנאה, ואע"ג דהוי פסיק רישא מ"מ באיסורי הנאה כיון שאינו מתכוין מותר וכדמוכח ממוכרי כסות שמותר להם למכור כדרכן ובלבד שלא יכוונו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים. וכל זה כשהאיסור משום ההנאה, אבל לאביי דסבר שאסור משום שתיי' לא איכפת לן וכדחזינן מזה שהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. ונראה הביאור בכוונתו דהנה בכל איסורים שבתורה נחלקו ר' יהודה ור' שמעון אם עובר עליהם אע"פ שלא התכוין, דר' יהודה סבר דבר שאינו מתכוין אסור, ולכן אע"פ שלא התכוין מ"מ אסור, ור' שמעון סבר שאינו עובר אא"כ התכוין. וקיי"ל בזה כר' שמעון דדבר שאינו מתכוין מותר. ומ"מ מבואר בכמה מקומות בש"ס שאפילו ר"ש מודה בפסיק רישא ולא ימות שאסור, והטעם דכיון שמתכוין לעשות דבר שע"כ יביא ממילא מעשה איסור גם זה חשוב מתכוין. אמנם הסברא של פסיק רישא לא מהני אלא בכאלו דברים שבעצם הוו מעשי עבירה רק שחסר בהם התנאי שאינו עובר אא"כ מתכוין, ובזה אמרינן דכיון שהוי פסיק רישא עובר, אבל בדבר שצריכים כוונה משום שהכוונה הוא חלק של המעשה עבירה, לא מהני פסיק רישא לומר בזה שעובר, דכדי שיחשב מעשה עבירה צריכים כוונה בפועל. ובזה סבר הר"ן שבאיסורי הנאה אינו חשוב כמעשה איסור אא"כ מתכוין, שהאיסור ליהנות אינו בזה לבש שמקבל הרגשה של הנאה, אלא בזה שלוקח הנאה בכוונה. ולכן אע"ג שהוי פסיק רישא, כיון שאינו מתכוין מותר.

והנ"מ באיסור הנאה, אבל איסור אכילה ושתי' הוי זה מעשה עבירה אע"פ שאינו מתכוין בפועל כיון שהוי פסיק רישא. וכי תימא דהא גם אכילה ושתי' הוו מעשית של הנאה, ואולי גם בזה נאמר הדין שאם אינו מכוין אינו חשוב מעשה עבירה, בזה הוכיח הר"ן דכיון דחזינן שהמתעסק בחלבים ועריות חייב, ע"כ חזינן שאין הכוונה חלק של המעשה עבירה, וא"כ ממילא ידעינן שבפסיק רישא חייב. כן לעוק"ד ביאור דברי הר"ן.

ואני אוסיף שלכאורה יש קושיא להסברו של הר"ן, דהא הר"ן הביא ראי' ממוכרי כסות שכוונה הרי הוא חלק של המעשה עבירה, ולכאורה צ"ע דהא מבואר שהדין של מוכרי כסות תלוי במחלוקת ר' יהודה ור' שמעון, ולר' יהודה הרי אסור מוכרי כסות, וכיון שלכאורה כל המחלוקת בין ר' יהודה לא' שמעון הוא אם יש תנאי נוסף של כוונה או לא, למה יהא עובר לר' יהודה במוכרי כסות כשאינו מכוין בפועל יותר מלר' שמעון. וביאר מו"א הגרא"א בזה, דע"כ המחלוקת בין ר' יהודה לר' שמעון אינו אם צריכים תנאי נוסף של כוונה, ולעולם גם ר' יהודה סבר שצריכים כוונה כדי לעבור. רק דסבר ר' יהודה דכיון שיודע שע"י מעשיו יכול להיות שיצא מעשה עבירה, זה לבד מספיק כדי ליחשב כוונה. וכיון שזהו המחלוקת שביניהם, יתכן שגם לענין זה שחשוב כוונה כדי שיהא עליו שם מעשה עבירה ג"כ נחלקו, דר' יהודה סבר דכוונה כנ"ל חשוב כוונה, ולכן באיסורי הנאה חשוב מעשה עבירה, ור' שמעון סבר דכה"ג לא חשוב מכוין. ויסוד לביאור זה יש גם במאירי למס' שבת דף ק"ג ע"א, ואכמ"ל.

**שיטת הרי"ף בסוגיין**

הרי"ף סבר כמו רש"י ועוד ראשונים שרב ולוי נחלקו באותו מחלוקת של רבא ואביי, ולכן גם הוא הוכיח שהלכה כלוי כיון שקיי"ל כרבא נגד אביי חוץ מיע"ל קג"ם. והביא הרי"ף דאיכא מאן דפליג בהא מילתא וסבר דהלכתא כרב, כיון שבמימרי' דר"ל מבואר דבת תיהא כפת חמרא וחבית פתוחה שאסור לכו"ע, וכן מהמעשים שבסוף הסוגיא שבמס' פסחים, דתני ר' כהנא בר חיננא סבר דפת שאפאה עם הצלי וכן ביניתא דאיטויא בהדי בישרא שאסור לאוכלה בכותחא, ולכאורה הנהו מימרי כרב.

וברי"ף דחה ראיות אלו, שלענין המימרא של ר"ל הא לוי לא סבר כר"ל, ולוי אינו כפוף לר"ל. וללוי יוצא שבזה גופא נחלקו ר' מאיר ור' יהודה, ובעלמא קיי"ל דר"מ ור' יהודה הלכה כר' יהודה, ולכן יש לנו להקל, כ"ש כאן שיש גם ר' יוסי המיקל כר' יהודה בעצם רק דסבר שבשעורים אין זה אך ורק טעם אלא גם ממשו של האיסור. וכן הביא סיוע ללוי מהא דלרב צריכים לתי' דחוק מן הה"נ מסתברא בהא דאסור לצלות ב' פסחים כא'. ועוד כתב שטעמו של רב משום דהוי מין במינו שאינו בטל אפילו באלף כיון שרב כר' יהודה סבירא לי' דמין במינו לא בטל, ובזה הרי קיי"ל כחכמים הסוברים שמין במינו בששים. ולענין הא דפת שאפאה עם הצלי וכן ביניתא דאיטויא בהדי בישרא, סבר הרי"ף דהנהו הוו אפילו ללוי. ונתן ב' טעמים לדבר, חדא דאפילו לוי לא התיר אלא בדיעבד אבל לכתחילה מודה שאסור. ועוד דכיון שיש לכאלו עצה ליאכל בפני עצמו הרי זה כדבר שיש לו מתירים ולכן אין להקל לבשלם בחלב.

והנה בהא דכתב הרי"ף דרב לטעמי' דמין במינו לא בטל, הקשו הר"ן ועוד ראשונים על הרי"ף דהא מבואר בגמ' שהמחלוקת בין רב ללוי תליא בהא דפת חמה וחבית פתוחה, והתם הרי הוי מין בשאינו מינו. וכן צ"ע שהרי אביי סבר כרב במחלוקת דריחא מילתא, ואביי הרי סביר לי' דמין במינו בששים. ואני אוסיף לשאול שאמנם הגמר' לא אומרת בהדיא במס' פסחים דיסוד השיטה של רב הוא משום שסבר ריחא מילתא היא, מ"מ מפורש בע"ז שזהו המחלוקת בין רבא לאביי, והרי"ף הרי סבר שהוא מחלוקת א'. וכן בסוף דברי בגמ' במס' פסחים כשרצו לתלות פלוגתתם במחלוקת בפת חמה ע"ג חבית של יין אומרת הגמר' מעיקרא שנחלקו אם ריח מילתא היא או לא. ולכאורה למש"כ הרי"ף שיסוד שיטת רב משום דמין במינו לא בטל, למה אמרו ששיטתו דריחא מילתא היא.

ובקה"י למס' פסחים סי' נ"ז כתב לבאר בזה שלעולם סבר הרי"ף דרבי סבר ריח מילתא היא. וכן עיקר שיטת הרי"ף דקיי"ל כלוי דריחא לאו מילתא, וכדמבואר משאר ראיות שהביא הרי"ף. רק כוונת הרי"ף לומר שאפילו את"ל די"ל כרב, מ"מ בעיקר הנידון דבשר שחוטה שצלאו עם בשר נבילה מ"מ לא קיי"ל כרב, שבזה חוץ ממה שצריכים לומר ריחא מילתא היא, חייבים לומר נמי דמין במינו לא בטל. והטעם משום שאפילו ריחא מילתא מ"מ יכולה היא ליבטל. וכיון דמיירי בב' דברים שהם מאותו טעם הי' הריח צריך ליבטל. ומשו"ה סבר הרי"ף דע"כ סבר נמי שמין במינו לא בטל[[132]](#footnote-132). וא"כ לעולם הנידון שנחלקו בה רב ולוי הוא בין במין במינו ובין במין בשאינו מינו, ולכן שפיר הביאו מהא דפת חמה. רק בעיקר המחלוקת שבבשר שחוטה ובשר נבילה תלוי גם בדינא דמין במינו לא בטל וכמש"נ. ומיושב שפיר הא דאביי סבר מין במינו בששים, ומשום שי"ל שבאמת אביי מודה שבשחוטה ונבילה מותר בדיעבד, רק לא מטעמו של לוי אלא משום שמין במינו בששים.

ולענין הא דכתב הרי"ף שפת וביניתא שאפאה עם הצלי אסור אפילו ללוי ומשום שלוי לא התיר אלא בדיעבד, הקשה הר"ן שלכאורה דבר זה נסתר מן הגמ', שהרי הגמ' מקשה מעיקרא על שיטת לוי מהא דאין צולין ב' פסחים כא' ומשום דס"ד שהאיסור משום תערובת טעמים, וצ"ע דהא לא כתוב אלא שאסור לצלות, ובזה הרי גם לוי מודה. וכה"ג הקשו שם התוס' ג"כ על רש"י דנקט כדעת הרי"ף שדברי לוי אינם אלא לענין דיעבד (ע"ש במהרש"א שכן מדויק מפירש"י ד"ה עבד עובדא). ועוד הקשה הר"ן דהא בת תיהא הוי לכתחילה, והרי"ף הרי סבר דרבא ולוי חדא שיטתא הוו. ועוד הקשה מהא דבירושלמי לכאורה מבואר להדיא דלוי התיר לכתחילה. ובמערכה של רע"א בדינא דריחא מילתא הוסיף להקשות (אות י"ד), שאם אסור לערבם לכתחילה לכאורה יש מתני' מפורשת שלא כדבריו, שהרי מבואר במתני' שברפ"ט דמס' כלאים שצמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זב"ז שאם הרוב צמר גמלים מותר לארבה בפשתן. ולכאורה לרי"ף שאוסר לכתחילה לאכול הפת עם חלב, מאי שנא הא מהא.

וכתב רע"א (אות כ"א) שלכאורה הדבר תלוי, דהנה לא מבואר ברי"ף מהו הטעם לאסור לכתחילה. וכפשוטו הוא משום דסבר דהוי בכלל הדין שאין מבטלין איסור לכחתילה, והיינו שיש חידוש בדין זה דאע"ג שהוא כבר מעורב בהיתר המבטלו, אם מערבו לאח"כ בדבר האוסרו הוי בכלל מבטלין לכתחילה. אבל כתב רע"א מכח הקושיא שלו דע"כ אין זה הטעם דלוי אסר לכתחילה, רק הטעם משום דכיון שיש בזה מחלוקת תנאים אם ריחא מילתא היא או לא, לכתחילה חשש לאותו תנא האוסר. ויוצא שאם הוא באמת בטל לעולם ליכא איסור של ביטול איסור לכחתילה. והא דמקשה מב' פסחים, היינו משום שרק לוי חשש לתנא האוסר, אבל התנא עצמו שמתיר הרי הוא מתיר אפילו לכתחילה, ולא מסתבר לומר שתנא חשש לחומרא (ע"ש שהביא מתוס' במס' שבועות דנקטי שיש כזה כלל). וכן לכאורה לפי זה לא קשה מה שהתיר רבא לכתחילה, והיינו משום שהא שאמרינן שרבא ולוי אמרו דבר א', היינו בעיקר הדין של ריחא מילתא היא, שמה שהתיר לוי בדיעבד הוא אותו דבר שהתיר רבא, ואם רבא התיר יש להתיר גם בהא דלוי. אבל לענין דינא עכ"פ נחלקו, דלוי חשש לשיטת המחמירים לכתחילה, ורבא לא חש לי'.

ולענין הא דהתיר לוי בירו' אפילו לכתחילה נראה לומר דהנה יל"ע מנין לי' לרשי לומר דלוי אסר לכתחילה, ונהו נמי דלא קשיא לי' הקושיא מב' פסחים מאיזה טעם שיהי', אבל מ"מ מנ"ל לרש"י הא. ולכאורה י"ל שהוא לטעמי' סבר דרבא ולוי הוו שיטה א', וכיון דע"כ הלכתא כרבא נגד אביי הה"נ דהלכה כלוי. וא"כ הי' קשה לו למה הביאו בסוף הסוגיא הוראות שהם כרב ודלא כהלכתא. וע"כ סבר רש"י שגם לוי אסר לכתחיתה. וכיון שכן י"ל דסבר הרי"ף דכיון שמדויק בגמ' שלוי אסר לכתחילה, ע"כ לא קיי"ל כירו' לענין הא דמבואר שם שלוי מתיר לכתחילה.

ועל הטעם השני של הרי"ף לאסור לכתחילה כיון דהוי דבר שי"ל מתירין, מקשים העולם דהא מיירי במין במינו, ומבואר במתני' שבמס' נדרים דף נ"ב ע"א שהחומרא של דשיל"מ ליכא אלא במין במינו ולא במין בשאינו מינו. ובר"ן ציין לדבריו במס' נדרים בזה, ושם כתב כמה יסודות בדין מין במינו. חדא דמאן דסבר מין במינו בטל, אין משום שהענין של מין במינו לית לי', דהא גם לדידי' לא שייך ביטול ברוב אא"כ יש איזה התנגדות בין המינים. רק שלדידי' כיון שהוו ב' מינים לענין דינם, שא' אסור וא' מותר, הרי זה מספיק התנגדות לדין ביטול לומר שהם בטילים ברוב. ומשו"ה החמירו חז"ל שדשיל"מ כיון שההתנגדות של היתר באיסור ליכא כ"כ כיון שעומד להיות מותר. ומטעם זה נמי לא החמירו בדשיל"מ אלא במין במינו, ומשום שכל החסרון בדשיל"מ לא הי' אלא בדבר שאין לו התנגדות מצד המינים, אבל מין בשאינו מינו ממש שפיר הוי בטל. ובזה סבר הרי"ף דהנ"מ כשיש עכ"פ התנגדות של איסור והיתר כיון שבדשיל"מ עכ"פ עכשיו ליכא היתר, אבל בדבר שיש לו היתר גם עכשיו גם במין בשאינו מינו ליכא ביטול כיון דליכא התנגדות של היתר לעומת איסור כלל.

ועל אף הקושיות של הר"ן מ"מ לדינא נקט כרי"ף רק לא מטעמי'. והוא משום שלענין הנהו דפת וביניתא עם הצלי י"ל דלוי תנא ופליג, א"נ שראו להחמיר בהיתירא יותר כיון שמרגישים ב' הטעמים ביחד א"נ משום דלא בדילי אינשי מיני'.

**שיעור ל"ב**

**בענין זיעה**

כתבו התוס' בד"ה רבא באמצע דבריהם דאע"ג שלענין ריחא הלכה כרב דאמר ריחא מילתא היא ה"מ בתנורים שלהם שהיו קטנים, וה"ה תחת מחבת שלנו שקורין תרפי"ד בלע"ז שאופין תחתיה הפשטיד"א, אבל בתנורים גדולים שלנו אין לחוש לריחא ובלבד שלא יהא פי התנור סתום. ולכאורה הטעם משום שבתנור גדול היכא שאינו סתום אין לריחא כח מספיק כדי שיהא חשוב מילתא אפילו לרב. ויש להסתפק הטעמו של דבר, הא זה בגלל שפשוט לא מגיע הריח למאכל כיון שהוא מתפשט ואיננו, או"ד שיש גם בתנור כזה ריח אלא שריח כזה חלש ואינו אוסר. וכה"ג אפשר להסתפק בהא דפת צוננת וחבית סתומה האם יש ריחא רק שאין בכחו לאסור, או"ד שכה"ג ליכא ריחא כלל. ולכאורה ספק זה נפשט לענין תנור גדול עכ"פ ע"י התוס' בהמשך דבריהם שבחמץ בפסח יש לאסור גם בתנורים גדולים שלנו, וע"כ כוונתם שבתנור גדול יש ריחא רק שאין בכחו לאסור. אמנם עדיין יש להסתפק בהא דפת צוננת וחבית סתומה האם אוסר בדשיל"מ וכנ"ל. וצ"ע.

והנה התוס הוסיפו עוד דרך לאסור אוכל והוא בפשטיד"א תחת הטרפי"ד שיש עליו קדירה. ולכאורה ר"ל שאופה תחת לקדירה המתבשלת. ולכאורה כוונתם בזה שאמנם אין כח לריח לאסור בתנור גדול שאינו סתום, הנ"מ כשאין האיסור ישירות מתחת להיתר (אפילו קשירה של היתר), אבל ישירות מתחת לקדירה של איסור ריחא מילתא היא.

והנה בשו"ת הרא"ש (כלל כ' אות כ"ו) שאל לו בנו אם אפשר לתת קדירה חולבת מתחת לקדירה שמבשל בה בשר. והשיב שיש לאסור כיון שזיעה מן התחתון עולה לעליון ואוסרו, וכדמצאנו במשניות שבמס' מכשירין שהזיעה מן הדבר מכשיר אוכל לקבל טומאה. ולדבריו לכאורה יל"ע למה לא דנו לא הגמ' ולא התוס' לאסור בתנור משום זיעה. והיינו שבסוגיא שבמס' פסחים בבשר שחוטה ובשר נבילה לא דנו לאסור אלא משום ריחא ולא משום זיעה, וכן התוס' הרי התירו בתנור גדול שאין בה משום ריחא, אבל מזיעה לא הזכירו. וכן בהא דתרפי"ד לא אסרו אלא משום דכה"ג ריחא מילתא היא ולא הזכירו לאסור משום זיעה. וצ"ע בכל הני למה לא הזכירו לו ברמז קל שיש לאסור משום זיעה.

והנה הגמ' כאן מביאה מתני' במס' תרומות מחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה במי שרודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית של יין של תרומה, דר' מאיר אוסר ור' יהודה מתיר. והגמ' רצתה לומר שנחלקו אם איחט מילתא היא או לא. ובחי' רע"א מובא ששאלו לרע"א על זה שהרי במתני' שבמס' מכשירין פ"ג יש אותו מחלוקת לענין הכשר, דר' מאיר סבר שהיין מכשיר ור' יהודה סבר שאינו מכשיר. וסבר השואל שריחא הרי אינו המשקין או אוכלין עצמן כלל, רק הוא כח היוצא ממנו שקוראים לו ריח שאפשר להריח אותו. ונחלקו האמוראים אי אמרינן דריחא מילתא היא או לא, ור"ל שנחלקו אם הכח הזה האסר באכילה או לא. אבל להכשר הרי צריכים הז' משקין. וא"כ כיון דחזינן דר' מאיר סבר שהרי הוא מכשיר את הלחם (וביאר שם הר"ש דמיירי בלחם העשוי ממי פירות דאל"כ הרי הלחם כבר הוכשר לקבל טומאה בשעת לישה), ע"כ אין הטעם משום שיש כאן ריחא בעלמא, רק שיש כאן מגוף היין שמכשיר את הלחם. וכיון שכן צ"ע מה הביאו ראי' משיטת ר' מאיר דריחא מילתא היא, הא ע"כ אין זה טעמו רק משום שנכנס בה מגוף המשקין דאל"כ לא הי' מקבל הכשר.

והשיב לו רע"א שאין זה נכון, רק הטעם שזיעה יכול להכשיר מאכל לקבל טומאה הוא משום שהכח היוצא מן המאכל יש לו דינו של אותו מאכל אע"פ שאינו המאכל עצמו. וע"ש שדקדק כן מלשון הר"ש והרמב"ם. ולכן הנידון אם מכשיר לקבל טומאה וכן הנידון אם ריחא מילתא היא הם נידון א', שלמ"ד ריחא מילתא היא נותנים לכח היוצא מן המאכל דינו של המאכל, ולכן אסור להריח בו וכן יש לו דין להכשיר מאכל אחר לקבל טומאה. ולמ"ד ריחא לאו מילתא הי' האי כח לאו כלום הוא, ולכן מותר להריח בו ואינו מכשיר[[133]](#footnote-133).

והנה לכאורה לפי זה כיון דקיי"ל כר' יהודה שהפת איננה אסורה, וכן לכמה הראשונים פוסקים כרב ורבא דריחא לאו מילתא היא, לכאורה הי' צריך להיות הדין שגם זיעה לאו מילתא היא. וא"כ לכאורה תיקשי לשו"ת הרא"ש הנ"ל שאסר משום זיעה אפילו בדיעבד. גם לזה התייחס רע"א, ותי' שהרי קאמר ר"ל דפת חמה וחבית פתוחה לכו"ע ריחא מילתא היא, ולכאורה ר"ל שאין המחלוקת בין ר' מאיר לר' יהודה על דבר שיש לו שם ריחא אם הוא חפצא דאיסורא בכלל או לא. רק נחלקו בדרגות, שבדרגה של פת חמה וחבית סתומה נחלקו אם ריח כה"ג מילתא היא, אבל בדרגה יותר גדולה כמו פת חמה וחבית פתוחה לכו"ע ריחא מילתא. ולכן בכגון זיעה של קדרה סבר הרא"ש שזהו כמו פת חמה וחבית פתוחה שיש לאסור[[134]](#footnote-134). ומ"מ דבר זה באמת מעוררת את השאלה דכיון שיש לנו כלל שביין ופת חמה וחבית פתוחה הרי זה אוסר, איך נדע מהו באמת בכלל זה ומה לא.

ועכ"פ לפי זה מובן היטב למה התוס' לא הביאו מזיעה בדבריהם כלל, והוא משום שהאיסור של זיעה וריחא כולם א' וכמש"נ.

והנה מבואר שבתנור גדול שאינו סתום הדין הוא שבשר שחוטה ובשר נבילה אינם אוסרים א' את השני. ויל"ע מהו באמת החילוק בין זה למה שדן הרא"ש לאסור בקדרה עם בשר ע"ג קדרה חולבת. ובשו"ת הב"ח החדשות סי' כ"ד דן בזה. ומעיקרא רצה לומר דעד כאן לא קאסר הרא"ש אלא כשאין הזיעה יכול להתפשט, דכיון שאין לו כח להתפשט הרי הוא מרוכז יותר ויש לו כח לאסור, אבל בכגון הא דבשר שחוה ובשר נבילה, כיון שהזיעה יכול להתפשט לצדדין אין לו כח לאסור. דן הי' נראה לב"ח לדינא, אלא שדקדק מן המהרא"י שלא כדבריו, שבתרוה"ד (ח"ב סי' ק"ג) כתב מהרא"י שהמנהג שתולין בשר לייבש למעלה מן הכירה שמבשלין עלי' חלב אע"פ שהזיעה של תבשיל של חלב עולה אליו משום שאין היס"ב מחמת חום הזיעה. והרי בכה"ג הזיעה יכול להתפשט, ומ"מ אילו הי' עושהו יס"ב הי' אוסר. וע"כ חזינן שאפילו כשיכול הזיעה להתפשט יש לו כח לאסור. וע"כ סבר הב"ח שחילוק אחר יש והוא שיש לחלק בין זיעה העולה למעלה וזיעה ההולך לצדדין, שהעולה למעלה יש לו יותר כח מן ההולך לצדדין, ולכן רק בכה"ג של הרא"ש יש לאסור ולא בבשר שחוטה ובשר נבילה. ומ"מ נראה שאין להקל נגד הסברא הראשונה של הב"ח כן דכתב על סברא זו שכן הי' נראה להלכה. ולכן אם הוא לצדדין ושניהם בתוך שפופרת א' שאין מקום לזיעה להתפשט ג"כ יש לאסור אע"פ שאין א' על גבי השני. אמנם יש לדחות דמ"מ בעינן עולה למעלה. וכן מבואר בס' עצי העולה. וע' בדברינו לקמן שיעור נ"ט.

ולענין האיסור של זיעה יש מגדולי האחרונים שהביאו מקור אחר לדבר זה שיש לזיעה כח לאסור. והוא דהרי אנחנו מוצאים במס' חולין דף ק"ח ע"ב שכשטיפת חלב נפלה על החתיכה שהיא מחוץ לרוטב שהדין בה שאין משערים בס' אלא בחתיכה עצמה ולא בכל הקדירה, הנ"מ כשלא ניער או כיסה מתחילה, אבל בניער וכיסה מתחילה כל הקדירה מצטרפת. והבינו הגר"א בביאור לשו"ע וכן שו"ת הריב"ש סי' רנ"ה שכיסה מהני משום שהזיעה עולה למעלה עד הכיסוי וכן יורדת היא למטה ולכן הכל מתערב. אלא שבשו"ת משכנ"י יו"ד סי' ל"ד כתב בזה שלכאורה מדברי רש"י שם בסוגיא מבואר טעם אחר למה בכיסה מתפשט בהכל, וז"ל רש"י שם בד"ה ניער "וכן המכסה אותה [מערבת את כל התבשיל יחד] מפני שמי השוליים עולין עד (פה) [לפיה] ויורדין". הרי שרש"י כתב שאין זה הזיעה של התבשיל רק המים של התבשיל עצמם. באופן שרצה לומר שמדויק מדברי רש"י היפך דברי הריב"ש, ולעולם אין זיעה אוסרת. ויש מחלוקת בקדמונים מהו הדין של יי"ש העשוי מן האדים של יי"נ, אם יש לאסור משום יי"נ או"ד שאינו אלא זיעה בעלמא שאינו אוסר. וע"פ דבריו שם כתב השמכנ"י שיש סעד גדול לדברי המקילים. ולכאורה לולא דבריו[[135]](#footnote-135) הי' אפשר שלעולם באדים אוסרים. רק דסבר רש"י שהאדים הם המאכל עצמו ולא כח היוצר ממנו ולא כסברת הגרע"א. אלא דא"כ יחזור קושיית השואל דא"כ מה הביאו ראי' דריחא מילתא היא ממנתי' דרודה פת הא התם לענין הכשר. ולכאורה י"ל דסבר דריחא לחוד וזיעה לחוד, והסברא בריחא הוא שכח היוצא מן המאכל דינו כמאכל עצמו, אבל זיעה הוי המאכל עצמו. אלא שלשונות הר"ש והרמב"ם מדויקים אחרת וכמש"כ רע"א. וצ"ע.

**ספיקו של הרא"ש**

הרא"ש שם בשו"ת הי' לו צד שאין הקדרה החולבת אוסרת את התבשיל כיון שהקדרה של בשר שלמעלה מיני' היא חמה. וביאר שם רע"א טעם ספיקו משום שבמס' מכשירין פ"ה מ"י מבואר שכשמערה מחם טהור לתוך חם טמא שהחם עדיין נשאר טהור. ובאמת כיון שהיסוד של הרא"ש בנוי על הכללים של זיעה שבמס' מכשירין, יל"ע מהו הטעם שבאמת אסר בזה כיון שחם לתוך חם טהור. וע' באמת בשו"ת מנחת יצחק ח"ה סי' כ' שכן תמה. ומצאתי לשו"ת פרי הארץ ח"ב יו"ד סי' י"ד שתי' דשאני התם שיש גם זיעה מרותחין דלמעלה משא"כ בהא דהרא"ש שאין זיעה מתחתית הקדרה העליונה. וא"כ יהא הספק של הרא"ש אם זיעה נמנע מלהשפיע הוא משום החום בלבד או"ד משום זיעה המתנגד לזיעה מן המאכל השני.

**מו"מ בפוסקים בדעת הרא"ש**

כתוב בתשובות מיי' (הל' מאכלות אסורות סי' ה') שכתב שלא מצאנו ריחא מילתא בכלי שיחזור ויפטם לאוכל (וע"ש מה שפלפל בסוגיא שבמס' זבחים דף צ"ה ע"ב בעי רמי בר חמא תלאו באויר תנור מהו וכו'). ובדרכ"מ (סי' ק"ח סס"ק ג') הקשה מזה על דברי הרא"ש הנ"ל שאסר לבשל קדירה של בשר ע"ג קדירה חולבת. ור"ל שלכאורה כוונת השאלה היתה בקדרה מלאה בשר ע"ג 'קדרה חולבת' שמשמע שרק הקדרה היתה למטה ולא הי' מאכל בתוך הקדרה. וכן הי' לכאורה נראה מסברא, שקשה להאמין שבנו של הרא"ש הי' מסתפק אם כדאי לבשל קדירה שיש בה בשר לכחתילה ע"ג קדרה שיש בה חלב. ומ"מ דחה הרדכ"מ דאה"נ ואין דברי הרא"ש סותרים לדברי התשו' מיי' ומשום שהרא"ש לא אסר אלא כשיש מאכל חלבי בתוך הקדרה התחתונה.

והוסיף הדרכ"מ שם להקשות, שהרי אנחנו מוצאים שאם הניח כיסוי של קדרה חלבי ע"ג קדרה בשרית שאוסרת. וצ"ע דהא התם ליכא אלא כיסוי שלא קיבל טעם אלא מן הזיעה, ולפי הכלל של התשו' מיי' למה הוא אוסר. ותי' הדרכ"מ דשאני התם שכיסה ע"ג דבר שיש לו לחלוחלית, והתשי' מיי' לא התכוין להתיר אלא כשמכסה בדבר שאין בה לחלוחית[[136]](#footnote-136). אלא שכה"ג כתב הרמ"א נמי בספרו תורת חטאת (כלל ל"ה ל"ו אות ו') ושם במנחת יעקב (ס"ק כ"א) התקשה מזה כיון שהטור באו"ח סי' תנ"א הצריך ליבון לכיסויי ברזל שמשימין על החררה וא' מטעמיו הוא משום שזיעה עולה מן הככר (וע"ש ברע"א שג"כ העיר מזה) ותי' שם ג' תירוצים: א) היכא שמשתמש כה"ג כל השנה חמיר טפי והתשו' מיי' מיירי במקרה, ב) דלענין ליבון והגעלה חיישינו לכתחילה, ג) אע"ג שאין כ"כ זיעה מ"מ אסור בחמץ בפסח שאוסר במשהו[[137]](#footnote-137).

**זיעה באוכלין**

כתב הרמב"ם בפ"ז ה"ד מהלכות טומאת אוכלין "לפיכך כל האוכלין אין הניצוק שלהן חיבור וכו'". וכתב ע"פ זה הפמ"ג (הנהגת הנשאל עם השואל סדר ב' אות ל"ז) שאין לזיעה הבא מן האוכלין דינו של המאכל לאסור. אמנם הרבה אחרונים דחו שאין כל משמעות כזה מלשון הרמב"ם, רק כוונת הרמב"ם דכיון שהוא זיעת אוכלין אין לו כח להכשיר כיון שאין לאוכלין עצמם כח להכשיר, אבל לעולם זיעת האולכין יש לה הכח לאסור באו"ה. ומ"מ ע"פ דברי הרמ"א והמנח"י הנ"ל חזינן דאע"ג שזיעת אוכלין אוסרת, מ"מ מסתמא לא חיישינן לזיעה אא"כ הוא פסח או שמשתמשין בה בשאר ימות השנה או לענין הכשר לכתחילה.

**דוגמות מעשיות**

ואלו כמה דוגמות מעשיות שיש לדון בהם משום זיעה:

* לתבל תבשיל בשרי או חלבי מכלי שמאכסנים בה את התבלינים. יש לחוש שהזיעה נכנסת ולכן יש לו הדין של התבשיל שתיבל מעיקרא ושוב והא אסור לתבל תבשיל של אידך מין. ואפילו אם אין הזיעה יס"ב שהקיל בזה התרוה"ד, כתב הפמ"ג (הנהגות הנשאל עם השואל סדר ב' אות ל"ו) מ"מ צריכים הדחה.
* לשפוך מקומקום לתוך כוס שיש בה חלב (כגון קפה, אפילו נשארו בתוך הכוס רק כמה טיפות) או לתוך קדרה של טשולנט בשרי. יש לחשוש בזה שהכלי העליון בלע הזיעה וא"כ יאסור תבשיל של אידך מין לאחר מכן.
* לבשל ב' קדירות של ב' מינים א' ליד השני שאופן שזיעת א' מכה בצדי הקדרה השני' ויתכן שאוסרו משום זיעה. ובזה לכאורה הי' נראה שאינו אוסר, כיון דהוי זיעה מן הצדדין ולכן הוי כמו בשר שחוטה ובשר נבילה לפי ב' הפירושים של הב"ח. וכ"ש שבנד"ד יש לצרף סברת הרא"ש דאולי חם לחם קיל טפי.

**שיעור ל"ג**

# בענין השביח ולבסוף פגם

בדף ס"ז ע"א, אחרי שפסקו שההלכה דנפל חומץ לתוך הגריסים מותר כיון שהוא נטל"פ, מביאה הגמ' הא דאמר רב יהודה אמר שמואל לא שנו שחומץ שבתוך הגריסים מותר אלא שנפל לתוך גריסין רותחין אבל נפל לתוך גריסין צוננין והרתיחן נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם ואסור. ואינו מבואר בהדיא בגמ' הטעם לאסור השביח ולבסוף פגם. ובחי' הר"ן לקמן בדף ס"ח ע"א איתא הטעם לאסור משום שחתיכה עצמה נעשית נבלה, דהא בזמן שהי' לשבח הרי אסר כל התבשיל ונע"נ, ולכן אע"פ שלאחר מכן הטעם איסור הוא לפגם, מ"מ כבר נאסר התבשיל ותו לא פקע האיסור. אלא דלכאורה אי אפשר לומר שזהו הטעם שהשביח ולבסוף פגם אסור לכל הראשונים, דהא לשיטת ר' אפרים אי אפשר לומר כן, דהא רבינו אפרים סבר שלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים. זאת ועוד שהרי סתמו שאר הראשונים מלפרש שהוא ע"פ הכלל הזה. ועוד שהרי הא ניחא לשיטת הר"ן עצמו שבין בחענ"ן בבב"ח ובין בחענ"ן בשאר איסורים אמרינן שהנאסר אוסר, אבל לשאר הראשונים שסוברים שאין הנאסר אוסר שמקום שאין האוסרו יכול לאסור, הא כאן האוסר נעשה לפגם. ועוד שאפילו אם אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, הא כבר ביארנו שיש מחלוקת הראשונים בטעמו של דבר, שלשיטת הר"ן הוא גזירה אטו בב"ח, אבל הבאנו[[138]](#footnote-138) שמן היראים ועוד ראשונים מבואר שהטעם משום דכיון שנקרא שם איסור על החתיכה אם יבאו להקל ולא לשער בכולו יבאו להקל גם בחתיכת נבילה, ולכאורה א"כ מסתבר לומר דעד כאן לא מחמרינו אלא כשיש טעם לשבח רק דליכא שיעור ולכן אינו נרגש, אבל אם הטעם נהפך להיות לפגם, לכאורה יש להתיר אפילו אם אומרים חענ"ן בשאר איסורים. וא"כ לדבריהם לכאורה יל"ע מהו באמת הטעם שישאר באסורו.

והנה בגמ' מבואר שאם נפל החומץ לתוך גריסים צוננין והרתיחן 'נעשה כמי' שהשביח ולבסוף פגם ואסור. וכבר העירו התוס' דלכאורה למה אינו אלא 'נעשה כמי' הא השביח ולבסוף פגם ממש הוא. ותי' שעיקר השבח הוא כשמרתיחן וצוננן ורק לאחר מכן שופך לתוכו חומץ, ולכן אינו אלא 'נעשה כמי'. וביאר המהר"ם שמ"מ אם נפל החומץ לתוכו כשהם צוננים עדיין איכא שבח ולכן אסור. והוסיף מהר"ם שמ"מ אם שפך את החומץ כאמצע הרתיחה ושוב ציננן הרי זה מותר. ולכאורה צ"ע מנ"ל למהר"ם הא, דלמא אין כוונת הגמ' אלא לומר שהוא לפגם בשעת רתיחה, ואה"נ לאחר שציננן הרי הם אסורים. ובאמת כן הוא דעת הט"ז (סי' ק"ג ס"ק ה') שלאחר מכן אסורים. ונהי נמי דיתכן שכן הוא הדין מסברא, אבל מה זה קשור לפירושו בדעת התוס'.

והנה בפגם ולבסוף השביח קיי"ל שאסור, ונחלקו הפוסקים אם האיסור רק לאחר שהשביח או אפילו בשעה שהי' לפגם. ודעת הש"ך (סי' ק"ג ס"ק ז') שהוא אפילו בשעה שהוא לפגם. ולכאורה צ"ע בטעמו של דבר, דהא עכשיו לפגם הוא. וביאור הענין שהיסוד שבעינן נותן טעם לפגם, אין זה דין במעשה אכילתו שבשעה שאוכל הרי הוא נהנה מטעם לשבח, רק הוא דין בחפצא של הטעם, שאם שמו טעם לשבח הרי הוא אוסר אע"ג שלעת עתה הרי הוא פוגם את התבשיל. ולכן כיון שפגם ולבסוף השביח שמו לשבח הרי הוא אוסר אפילו מעיקרא. ומ"מ איכא למימר שזהו מה שהביא המהר"ם לומר שהוא מתיר אפילו לאחר מכן, ומשום שאם הי' לשבח לאחר מכן הי' אסור אפילו בשעת רתיחה וכנ"ל, דהא המהר"ם אוסר טעם דבר שיש עליו טעם לשבח אע"ג שעכשיו אינו לשבח. ומ"מ איכא למימר לפי זה שזהו גם הטעם שהשביח ולסוף פגם אסור, לא משום חענ"ן, שטעם זה מיוחד לשיטת הר"ן עצמו דאית לי' חענ"ן בשאר איסורים משום גזרה אטו בב"ח וכנ"ל. רק הטעם משום שיש עליו שם לשבח כיון שכשנכנס לתוך התבשיל הי' לשבח.

# ב' הלשונות של ר"ל

הגמ' בהמשך מביאה ב' לשונות של ר"ל, הראשון לחומרא והשני לקולא. התוס' מבארים ששניהם מדברים על אותה נקודה, והוא בכה"ג שהקדרה פגום משום חסרון ויתרון תבלין או מלח, ודבר זה גורם שהאיסור נותן טעם לפגם, אבל אילו היתר כתיקונה במלח ותבלין לא היתה האיסור נטל"פ רק נ"ט לשבח. והלישנא קמא סבר שאמנם עכשיו הרי הוא נטל"פ, מ"מ כיון שאלמלא החסאון או היתרון מלח ותבלין הי' נ"ט לשבח דינו כדבר הנותן טעם לשבח ואסור. ושיטה זו טועמת עם הנ"ל דהא בדעת אכילתו הרי הוא נותן טעם לפגם, ומ"מ אסרינן לי'. והלישנא בתרא דר"ל סבר דכיון שעכשיו הרי הוא נטל"פ דינו כנטל"פ אע"ג שאלמלא החסרון או יתרון של מלח ותבלין הי' נותן טעם לשבח.

ומפירש"י בל"ב נראה ברור שפי' בדיוק כמו שפירשו התוס'. אבל בל"ק הי' נראה אולי פי' אחר. והוא שיש פגם בעצם זה שחסר או יתר מלח ותבלין. ונכנס איסור לתוך התבשיל ואין אנו יודעים אם פגם את התבשיל או לא. בזה קאמר ר"ל לל"ק שאין תולין שגם האיסור פוגם אלא אמרינן שהפגם מן התבלין ומלח ואילו האיסור אינו אלא לשבח. ואם כנים הדברים יוצא שאין הל"ק ול"ב דר"ל חולקים א' על השני. ויל"ע בזה.

# פגם פורתא

[הדברים מתבארים בשיעור הבא]

**שיעור ל"ד**

# בדין נטל"פ

מבואר בגמ' שבדף ס"ז ע"ב מחלוקת בין ר' מאיר לר' שמעון אם נטל"פ מותר או אסור. והגמ' שואלת מ"ט דר' מאיר, ואומרת הגמ' שלמד מגיעולי נכרים, דכיון שטעם הבלוע בכלי נטל"פ ומ"מ הצריכו הגעלה, הה"נ כל נטל"פ. ור' שמעון דחה שלא אסרה תורה אלא קדרה בת יומא בלבד. ושוב מקשה הגמ' מ"ט דר' שמעון, ותי' שלמד מדין נבילה שאינה ראוי' לגר. ולכאורה הי' אפשר לומר שטעמו של ר' שמעון משום שהסברא הראשונה היא דנטל"פ מותר, ומשום שמסברא טעם פגום לא מיקרי טעם, ורק לר' מאיר שלמד מגיעולי נכרים יש מקור לאסור נטל"פ. וכבר העיר מזה רע"א בגליון הש"ס והביא מתוס' במס' ערכין שהקשו כעין זה בסוגיא דהתם. ונראים הדברים שלא הי' סברא פשוטה לא לכאן ולא לכאן, ור' מאיר למד מגיעולי נכרים ואל"כ הי' לומד מנבילה שאינה ראוי' לגר והי' מודה לסברת ר"ש, ור"ש למד מנבילה שאינה ראוי' לגר ואל"כ הי' לומד מגיעולי נכרים והי' מודה לסברת ר"מ.

והנה נבילה שאינה ראוי' לגר היינו שאינו ראוי לאכילת אדם. וכיון שר"ש למד משם הדין של נטל"פ לכאורה הדין נותן שגם הטעם הוא כ"כ לפגם עד שאינו ראוי לאכילת אדם. וכן לכאורה נראה מלשון הגמ' שבדף ס"ז ע"א "נותן טעם לפגם שאמרו וכו' כל שאין חסירה כלום ואינה נאכלת מפני זה", הרי שמשמע שאינה נאכלת כלל. והקשו הראשונים דהא קדירה שאינה בת יומא נחשב בגמ' כנטל"פ, ומעשים בכל יום שאוכלים תבשילים שהתבשלו בקדירות שאינן בני יומא, ומשמע שאינה צריכה להיות סרוחה לגמרי.

וכתב בזה הרא"ה בבד"ה דלעולם צריכה הבליעה להיות סרוחה לגמרי וכמו בנבילה עצמה שצריכה להיות סרוחה לגמרי. ומ"מ התבשילים שהתבשלו בקדירה שאינה בת יומא נאכלים, אבל הוא משום שאמנם הבליעה עצמה פגומה, מ"מ אין בכח הכמות בליעות שיש בכלי לפגום את התבשיל אע"פ שאותם בליעות פגומים לגמרי. ובנוסח אחר היינו שהבליעות הם פגומים אבל אינן פוגמים. אמנם שאר הראשונים נקטו שהבליעות עצמם גם אינן פגומים. וכן לכאורה מבואר בהמשך הגמ', שהרי ר' מאיר נקט שיש ראי' מגיעולי נכרים אפילו אם התורה לא אסרה אלא קדירה בת יומא בלבד משום דאי אפשר שלא פגמה פורתא. ופירש"י במס' פסחים היינו שהבליעה עמצה לא נפגמה אלא קצת, ומבואר לכאורה בהדיא שאפילו אם לא נפגמה אלא קצת הרי הוא בכלל נטל"פ, ולמ"ד נטל"פ מותר גם זה מותר[[139]](#footnote-139). ואע"ג שרש"י כאן פי' שלא פגמה פורתא היינו שפגם את התבשיל שנתבשל בתוכה פורתא, וא"כ לכאורה י"ל שהבליעה עצמה נפגמה לגמרי, רק שאינה פוגמת את התבשיל אלא פורתא. מ"מ אפילו את"ל כן לכאורה הגמ' מוקשה אליבא דרא"ה, דהא אם הבליעה סרוחה לגמרי מה איכפת לן אם פגם את התבשיל פורתא. ואולי י"ל שכוונת הגמ' לומר שאי אפשר שלא פגמה פורתא, וזהו סימן שהבליעות שבתוך הכלי ע"כ פגומים לגמרי. ואולי יש לחדש שאף אם הבליעות פגומות לגמרי, עכשיו שהם חלק של תבשיל אחר אילו לא הי' פוגם הי' מותר. ודחוק.

ועוד קשה לשיטת הרא"ה, שהרי במתני' מבואר שחומץ לתוך הגריסים יש לו ההיתר של נטל"פ, ולכאורה במקרה כזה הא החומץ חזי שפיר, ולתוך גריסים צוננים לאחר שנתבשלו שפיר הוו נותן טעם לשבח. וכה"ג הקשה במשמרת הבית. וכן עוד כמה דברים. וצ"ע. הרי דמבואר לכאורה שהכל תלוי ב'פוגם' ולאו דוקא ב'פגום'. ולכן נקטו כמה ראשונים שבאמת אינו פגום לגמרי וכן אינו פוגם לגמרי. וא"כ צ"ע מאי שנא מנבילה שצ"ל אינו ראוי לאכילת אדם. וע' לקמן שיעור ל"ו מש"כ בזה.

וכתב בזה הרשב"א שם בתוה"א "ואם תאמר והלא נותן טעם לפגם מנבלה גמרינן לה והתם נבלה הראויה לגר שמה נבילה לא קשיא דהתם היינו להתירה בפני עצמה והילכך עד דמיפגמה לגמרי מאכילת גר אסורה אבל איסור תערובת שהולכין בו אחר טעמו כיון שנותן טעם לפגם כל שהוא בתערובתו מותר לפי שאינו נותן טעם דאדרבה פוגם". ונחלקו האחרונים בביאור כוונתו.

הפמ"ג וחוו"ד למדו שההיתר של נטל"פ אין מקורו מנבילה שאינה ראוי' לגר, דאדרבה, אילו הי' משם הי' קשה דהא דראוי' היא קצת. רק שהוא ביאור בהא דאסרה תורה טעם, שבמה שאמרה תורה טעם כעיקר מדאורייתא כוונת התורה לטעם לשבח, אבל טעם לפגם לא שמה טעם. וכן לכאורה הי' נראה ביאור לשון הרשב"א הנ"ל. אלא שיל"ע אם זה תואם למבואר בגמ'. שהרי בגמ' מבואר שר"מ למד מגיעולי נכרים שנטל"פ אסור, ור"ש לא דחה אלא משום דסבר שבגיעולי נכרים אין הכרח אלא שאסרו קדרה בת יומא. ומשמע שלר"ש הרי זה מותר כיון דליכא גזה"כ ע"כ נותן טעם פירושו לשבח ולא לפגם, ורק לר"מ נטל"פ שמה טעם מכח גזה"כ. ולפי"ז שפיר אפשר לומר דהיתירא דנטל"פ משום שאינו בכלל גזה"כ דטכ"ע. אלא שכבר הערנו בתחילת דברינו שבהמשך הגמ' מבואר שלמדו דין נטל"פ מנבילה שאינה ראוי' לגר, ואם הדין שנטל"פ מותר הוא משום שלא מיקרי טעם, מה למד ר"ש מגזה"כ דנבילה שאינה ראוי' לגר, הא שפיר י"ל שלענין מאכלות אסורות אסור אבל לענין טעם לא מיקרי טעם. ועוד קשה מן הגמ' שבמס' פסחים דף מ"ד ע"ב, ששם מבואר שיטה שלישית, שאמנם סוברים שאפילו כלי בת יומא הוי פגום פורתא, מ"מ אין למידין מזה דנטל"פ מותר, רק להיפך, מזה מוכח שאי אפשר ללמוד מגיעולי נכרים דינא דטכ"ע, שהא חידוש הוא כיון שגם נטל"פ אסור. וראיתי בהערה לס' נתיבי התערובת שהעיר שלכאורה אם לומדים טעם כעיקר מדאו' מגיעולי נכרים, מה זאת אומרת חידוש הוא, הא עד כמה שלומדים מגיעולי נכרים חזינן דנטל"פ אסור. ואני אוסיף דהא מפורש שם בגמ' דחידוש הוא כיון שבעלמא הא דנטל"פ מותר למידין מנבילה שאינה ראוי' לגר, הא לדבריהם אינו נלמד מנבילה שאינה ראוי' לגר רק זהו הפירוש של טעם שאסרה תורה.

והיד יהודה וכן בקה"י נקטו שלעולם גם הרשב"א למד שהמקור להיתירא דנטל"פ הוא מגזה"כ שנבילה שאינה ראוי' לגר. ויסוד הלימוד מנבילה הוא שכל דבר שקץ בה אין עוברים עליו. ולכן אם מדובר באכילת עצם הנבילה צריך להיות שהנבילה סרוחה לגמרי, אבל אם האיסור מעורב בדבר אחר אין אנו אוסרים אלא משום מה שמוסיף לתערובת, וכיון שהוא קץ בהוספת האיסור יש בה ההיתר של נבילה שאינה ראוי' לגר. והשאלה שיש בזה הוא דנהי נמי שאין לאסור משום דינא דטכ"ע ומשום שהיסוד של האיסור של טכ"ע הוא משום שמוסיף טעם לתבשיל, וכיון שקץ בהוספת הטעם אין לאסור. אבל כשמעורב טעמו וממשו למה אין לאסור, הא יש מן האיסור בתוך התערובת ואינו בטל. ובחי' ר' חיים הלוי כתב שהמקור לזה שטעמו וממשו לא בטל הוא מגזה"כ דטכ"ע ולכן כיון דליתי', אבל עדיין צ"ע, דהא ניחא למ"ד טכ"ע דאורייתא, אבל למ"ד טכ"ע לאו דאורייתא מא"ל, והרשב"א עצמו דן באריכות אם טכ"ע דאורייתא או לא, ולכן קשה לומר שדבריו מבוססים על זה דטכ"ע דאורייתא.

והי' נראה שהרשב"א עצמו דן בזה, שהרי בדף כ' ע"ב (מדפי התוה"א) באמצע מש"כ הרשב"א בענין דברים המאוסים שהתורה מ"מ אסרתן כתב "ואני תמיה עוד אחר שאין בתערובתן ששים לבטלן ואפילו יש בהן כזית בכדי אכילת פרס מפני מה אתה מתירו והלא הוא כאילו הוא בפני עצמו וכי אילו נפל איסור מרובה לתוך היתר מועט או שנפל מעט היתר מושבח לתוך איסורין פגומין אילו נאמר שיהא כל האיסור המאוס מעיקרו ניתר על ידי היתר זה המועט שנכנס לתוכו ויש לומר שלא אמרו אלא דוקא בשההיתר רבה על האיסור שהאיסור המועט בטל אצל ההיתר המרובה דבכל התורה כולה הולכין אחר הרוב ואי משום טעמו של איסור שהוא נטעם ונרגש בו כאילו הוא בעינו [טעם כזה אינו טעם] לאסור את ההיתר המרובה דאדרבה הוא פוגמו כמו שאמרנו וכמו שכתבנו למעלה בשאר נותני טעם לפגם". והי' נראה לכאורה הביאור בכוונתו שאפילו כשיש היכר טעם מ"מ הרי הוא בטל ברוב, ואי משום דינא דטכ"ע הא הוי לפגם. ומשמע כדברי הגר"ח הנ"ל. אלא שעל זה גופא צ"ע שלמ"ד טכ"ע לאו דאורייתא אין הטעם לאסור טעמו וממשו משום דטכ"ע, רק משום שיש היכר טעם המונע את הביטול, ולמה יהא חילוק בענין היכר טעם המונע ביטול בין לפגם לבין לשבח. וצ"ע.

והר"ן חלק על הרשב"א. חדא דסבירא לי' שהטעם דלא בעינן סרוח לגמרי משום שכל שקץ באכילתו הרי זה מותר, ולכן בנבילה ממש בעינן סרוח לגמרי, ובטעם בעינן סרוח כדי שאינו נהנה מן התוספת. ולענין הקושיא של הרשב"א דליהוי חייב אם יש כזית בכדי אכילת פרס, סבר הר"ן בחידושיו דאה"נ דכה"ג חייב. וביאר דאי משום ביטול ברוב הא איכא כזית בכדי אכילת פרס, ואי משום ראוי' לגר הא הרבה מדותיו ולכן ליתי' להאי היתירא. ורע"א למד שבנטל"פ כדי לאסור בעינן סברא דאחשבי'. ולכאורה ר"ל שכל שיש לומר שאוכלו כדי לאכול הדבר איסור אין כאן ההיתר של נבילה שאינה ראוי' לגר. ולכן בפני עצמו בעינן סרוח לגמרי. וע"י תערובת כיון שאפשר לתלות שאוכלו בשביל ההיתר, איכא למימר שהוא מותר. אבל אם ריבה המדה וכדומה שוב יש לומר שאוכלו בשביל הדבר איסור ואסור. ולענין זה שמפורש בחי' הר"ן שאין האיסור בטל, מבואר שכן הדין אפילו אם יש כזית בכדי אכילת פרס. וצ"ע מהו הטעם דלא בטל. ולכאורה היינו משום שיש היכר טעם אע"פ שאינו ע"י טעם איסור רק טעם לפגם אינו בטל. או"ד דסבירא דכזית בכדי אכילת פרס אף פעם לא מתבטל. ותלוי בפי' דברי הגמ' במס' פסחים דף מ"ד ע"א למה הכזית בכדי אכילת פרס לא בטל.

ולכאורה הי' נראה שיש סתירה בדברי הרשב"א, שהרי מעיקרא בדף י"ט ע"א כתב הרשב"א הטעם שאין חוששין לטעם בכלי אע"פ שהכלי יותר גדול מן המאכל "כיון דליכא אלא טעמו של איסור ולא ממשו בכל ענין שרי דהא לא אסרת אלא מחמת טעמו וטעמו בתערובת דוקא בשיש בהנאתו בנותן טעם אסור הא לאו הכי שרי". ומלשון זה לכאורה הי' משמע שהטעם שהוא מותר משום שלא איכפת לן אם יש רוב היתר או לא, דכיון שאינו אלא טעם והטעם הרי הוא לפגם הרי זה מותר. ולכאורה הי' משמע מזה שאם אין טעם אסור מדינא דטכ"ע אינו צריך לו להיתר דביטול ברוב וכמו שדייק רע"א בדעתם של התוס' במס' חולין. אבל בדף כ' ע"ב כתב הטעם משום שאין הכלי מלא ממש ולכן יש להניח שיש רוב נגד הטעם, ומשמע שלא כשיטת התוס' שם, וכן דקדק רע"א מדברי הרשב"א בדף כ' ע"ב (ולא התייחס לזה שדבריו מקודם משמע אחרת). וכן ראיתי במגילת ספר שהעיר בזה שלכאורה יש ב' תירוצים, וכתב שכן משמע גם מתורת הבית הקצר. וחשבתי אולי לומר שאין כאן סתירה, ולעולם בעינן ההיתר של ביטול ברוב כדי להתיר אם התערב בו ממשו של איסור, ומהני לזה ביטול אפילו אם יש היכר טעם. אבל לענין טעם לא בעינן דינא דביטול ברוב, אבל מ"מ אם מכניס דבר איסור שהוא גדול יותר בכמותו מן ההיתר י"ל שהוא קובע מהו טעמו של התבשיל, וא"כ לא יהא שונה מנבילה שאינה סרוחה לגמרי. לזה כתב הרשב"א שאין כל הטעם יוצא ממנו ולכן יש לומר שעיקר טעמו קבוע ע"פ טעמו של ההיתר המועט. ועדיין צ"ע.

# נטל"פ בבב"ח

הרמב"ם בפי"ד ה"י מהלכות מאכלות אסורות כתב שכל איסורים שבתורה אינו עובר עליהם אלא דרך הנאתן חוץ מכלאי הכרם ובב"ח כיון שלא נאמר איסורן בלשון אכילה. והמקור להוראה זו היא סוגיית הגמ' שבפ' כל שעה. ומ"מ בפט"ו ה"ל כתב שאם נפל בב"ח לתוך מאכל אחר ונתן טעם לפגם הרי זה מותר. והקשו האחרונים דהא נטל"פ הי' צריך להיות אסור לפמש"כ לעיל דלא בעינן בב"ח דרך הנאתן. ובאמת הכרו"פ נקט דאה"נ ואין היתר של קדרה שאינה בת יומא לפי שיטת הרמב"ם בפי"ד, אבל כבר הקשו עליו האחרונים מכמה מקומות.

והחוו"ד נקט שיש לחלק בין דרך הנאתן לטעם לפגם. שהדין של שלא כדרך הנאתן הוא דין במעשה האכילה או מעשה לקיחת הנאה, שבשאר איסורים אם עושה שלא כדרך לא עשה את מעשה האיסור, אבל בבב"ח וכלאי הכרם כיון דלא כתיב בהו אכילה שפיר הוי מעשה אכילה. אחרת היא הדין של נטל"פ שהוא דין בחפצא של המאכל, שאם אינה ראוי' לגר אינו מאכל האסור באכילה. והנה לשון הרמב"ם שם בפי"ד הי"א "כיצד הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו או שאכל חלב חי או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרין או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו חייב" הרי שלא כתב לחייב משום בב"ח אלא בעירב דבר מר. ולכן ביאר החוו"ד שכשעירב דבר מר, אין חסרון בחפצא של המאכל של בב"ח, דהא הבב"ח עצמו ראוי לאכילה, רק שאינו כדרך הנאתו כיון שיש דבר מר המעורב בה. ומשו"ה עובר משום בבב"ח. אבל במקרה שהבב"ח עצמו פגום אינו ראוי לגר ומותר גם בב"ח, שהדין של החפצא של המאכל שייך לכל דבר.

ובחי' ר' חיים הלוי פט"ו מהלכות מאכלות אסורות תי' באופן אחר. והוא שאמנם משום בבב"ח עצמו לא בעינן ראוי' לגר (שבזה לא חילק בין הדינים ודלא כחוו"ד) מ"מ עד כמה דבעינן לי' לדין טכ"ע בעינן לי' לדין ראוי' לגר, ומשום שבדין של טכ"ע נאמר לשון אכילה. ולכן בין לאסור משום בב"ח, ובין בב"ח לאסור דבר אחר בטעמו בעינן טעם לשבח. ונראה להדגיש שהרי ידעינן דבעינן טעם בבב"ח גם אלמלא הדין של טכ"ע, ומהפרשה של בב"ח עצמו. וא"כ לימא דלא בעינן לטכ"ע דבב"ח כדרך הנאתן, ולכאורה י"ל לשיטת הגר"ח דכיון שלמידין טכ"ע ממקום אחר הרי זה מלמד גם על הטכ"ע שבב"ח שיהא כשאר דיני טכ"ע ולכן בעינן כדרך הנאתו.

**שיעור ל"ה**

# שיטת המ"ד במס' פסחים שאין לומדים טכ"ע מגיעולי נכרים

במס' פסחים דף מ"ד ע"ב מבואר שיש מ"ד שאין לומדים את הדין של טכ"ע מדאורייתא מן הדין של גיעולי נכרים משום שגיעולי נכרים חידוש הוא כיון שבכה"ת כולה למידין מנבילה שנטל"פ מותר והכא אסור. ומבואר שם דהיינו כסברת ר' מאיר כאן שאפילו את"ל שהתורה לא אסרה אלא כלי בת יומא בלבד, מ"מ גם בכלי בת יומא אי אפשר שלא פגמה פורתא. והקשו התוס' דא"כ לימא שלעולם טכ"ע דאורייתא ונטל"פ אסור, דהא בסוגיין מבואר שר"ש לא סבירא לי' להתיר נטל"פ אלא משום דלא סבירא לי' האי סברא דאי אפשר דלא פגמה פורתא. ולתוס' יש ב' מהלכים ביישוב קושיא זו. חדא שהשיטה דהתם היא שיטה שלישית, והוא התנא שבמס' ע"ז דף ל"ה ע"ב (ע' תוס' לעיל מיני' בד"ה מכלל), דסבר לחלק בין דבר שהוא פגום לגמרי לדבר שאינו אלא פגום קצת, שמנבילה שאינה ראוי' לגר למידין דסרוח לגמרי מותר, אבל גיעולי נכרים מיירי בסרוח קצת, וזה סבירא להו דאסור. ומ"מ דבר זה הוא חידוש כיון שאלמלא הגזה"כ דגיעולי נכרים היינו מתירים גם פגום קצת, ולכן אלמלא הגזה"כ דמשרת שמלמד דאמרינן טכ"ע היינו אומרים דע"כ טכ"ע לאו דאורייתא, אבל אחרי שיש לנו לימוד דטכ"ע ממשרת אמרינן שהפרשה של גיעולי נכרים מלמדני שפגם פורתא אסור (כן ראיתי שביאר בחזו"א סי' ט"ו סס"ק ז'[[140]](#footnote-140)). ועוד פי' כתבו בשם ר' שמואל מאיור"א דלעולם המ"ד דהתם הוא ר' שמעון המתיר אפילו פגם פורתא, רק שהמחלוקת בין ר' מאיר לר' שמעון אינו אם כלי בת יומא הוי לפגם קצת, דלעולם גם ר' שמעון סבר דהוי פגם קצת, אבל סבירא לי' שאין למידין פגם רבה מפגם פורתא[[141]](#footnote-141).

והתוס' הוסיפו להביא הוכחה כשיטה שני' זו, שאם ר"ש סבר שאינו פוגם כלל, מה באמת למד ר"ש מגזה"כ דגיעולי נכרים[[142]](#footnote-142), שאין לומר שלמד דטכ"ע דאורייתא וכמו שלמד ר"ע, דהא א"כ מה למד מגזה"כ דמשרת, שאין לומר שלמד דהיתר מצטרף לאיסור, דהא ר"ש אית לי' שכל איסורים שבתורה במשהו ואינו צריך צירוף. וע"כ שלמד טכ"ע ממשרת ופגם כל שהו מגיעולי נכרים. והביאו בשם ר"י מקינו"ן לדחות שלעולם איצטריך לי' להיתר מצטרף לאיסור גם אליבא דר"ש, דלית לי' לר' שמעון כל איסורין שבתורה במשהו אלא באיסור שהוא בעין ולא ע"י תערובת. והביאו מר' פרץ לדחות ראיות הר"י מקינון[[143]](#footnote-143). וזאת אומרת דנחלקו אם ר"ש אית לי' איסור משהו כשהוא בתערובת או לא.

ומקשים העולם (ע' שו"ת בית הלוי ח"א סי' ג' אות ח', ועוד אחרונים המובאים בקה"י שבהמשך) על שיטה זו, דהא הגמ' במס' שבועות דף כ"א ע"ב מוכיח דר"ע לית לי' כר"ש שכל איסורים שבתורה במשהו ממה שמצאנו "ר"ע אומר נזיר ששרה פתו ביין ויש בה כדי לצרף כזית חייב". ולכאורה צ"ע דהא גם ר"ש מודה שע"י תערובת אין שיעורו בכל שהו.

ונאמרו בזה ב' מהלכים באחרונים. הרבה אחרונים נקטו שהוא מיושב ע"פ שיטת הריטב"א במס' מכות דף י"ז ע"א בשם ר' מאיר שבאמת גם ר' שמעון מודה להלל"מ שכל שיעורי איסורים בכזית, רק שאיסור שהוא במזיד שיעורו בכל שהוא, דכיון שאוכלו במזיד אחשבי'. ולכן בשלמא אם אוכלו בעיני' אמרינן אחשבי', אבל בתערובת בטעות ליכא למימר אחשבי' כיון שי"ל שאין רצונו אלא לאכול הדבר היתר. אמנם הנ"מ כשלא עירוב בכוונה, אבל עירבו בכוונה הרי זה במזיר ואמרינן אחשבי' גם בתערובת. ועוד ע' חזו"א (יו"ד סי' כ"ה ס"ק ח') בקה"י סי כ"ו שלעולם שייך החידוש של המל"א גם לר' שמעון. רק דשונה הדין המל"א אליבא דר' שמעון מן הדין המל"א אליבא דמאן דאית לי' שכל איסורים שבתורה שיעורן בכזית, שלמאן דמצריך כזית בעינן צירוף כזית בין שניהם, אבל לר"ש, נהי נמי דלא בעינן לי' לשיעור כזית, מ"מ כיון שהוא ע"י תערובת אינו חייב על משהו וכנ"ל, רק ע"י הדין של המל"א אמרינן דכולה איסור ולכן חייב לר' שמעון על הכל אפילו אם בין הכל ליכא שיעור כזית. והראי' משיטת ר"ע הוא מזה שהצריך צירוף של כזית, שהרי לר"ש אינו צריך אלא הדין צירוף אפילו אם אין בין הכל שיעור של כזית וכמש"נ.

# הזמן של בן יומא

רש"י כאן בד"ה לאו נותן טעם לפגם הוא כתב "כל תבשיל שלן לילה אחד". ומשמע שהשיעור זמן של אינו בן יומו היינו שעבר עליו לילה א'. וכן מבואר גם מרש"י בדף ע"ו ע"א ד"ה בת יומא. וכן הביאו שם בתוס' ד"ה בת יומא, והביאו שכן הוא גם שיטת ר"ת. והתוס' הביאו ג' צדדין מהו באמת השיעור: א) תחילת הלילה, ב) סוף הלילה, ג) הלילה כולה. ובהשך דבריהם כתבו לדחות הצד דהוי רק סוף הלילה משום שא"כ למה בחטאת צריכים שבירה לכלי חרס, הא עד עמוד השחר מותר לאכול הבליעות של חטאת, ולאחר עמוד השחר אין חשש אם יבשל בהם דהא כבר נעשו הבליעות לפגם. וע' ברא"ש שדחה משום שי"ל כלי חרס כתב דיתכן שגזה"כ הוא ואינו משום הבליעות שבתוכו. ואע"ג שמס' פסחים דף ל' ע"ב למדו משבירה דכלי חרס שהבליעות אינן יוצאות מכלי חרס לעולם, פי הרא"ש דהיינו מדשינה לחייב כלי חרס שבירה ואילו בכלי נחושת הדין במריקה ושטיפה. ע' הר"ן באופן אחר קצת והוא דאע"ג לעצמו הבליעה ראוי' מ"מ אין לו כח לאסור דבר אחר.

והרא"ש הביא בשם הר"י שהשיעור של בת יומא היינו שעבר עליהם שיעור של מעת לעת, וע"ש שכתב שכל מה שכתבו ליישב לשיטת רש"י ר"ת אינם אלא דחוקים. וכן התוס' כתבו שהחמיר להצריך מעל"ע תבא עליו ברכה.

והנה השו"ע החמיר להצריך מעל"ע כדי שיחשב נטל"פ, אבל לפעמים הפוסקים סמכו להקל אשיטת רש"י וסייעתו בצירוף סעיפים נוספים להקל. אלא דהנה לשיטת רש"י ור"ת יל"ע, שאם הדין הוא שצריכים לילה שלמה כדי שיחשב לפגם, לכאורה הי' צריך להיות הדין שאם הפסיק מלהבליע באמצע הלילה, שהכלי לא יחשב אינו בת יומא עד עלות השחר של היום המחרת, דהא עדיין לא עברו עליו לילה שלמה מתחילתו ועד סופו עד אז. ולא מסתבר שאפשר לצרף סוף הלילה שמיד אחרי ההבלעה לתחילת הלילה של היום שלאחרי, שכפשוטו בעינן לילה א' רצוף לפי שיטה זו. וכן מבואר לכאורה מדברי הכרו"פ רסי' ק"ה שלשיטתם יש חומרא מעל השיטה שסוברת שצריכים מעל"ע, דבכה"ג הנ"ל צריך לחכות עד עלות השחר של יום המחרת. וזהו חומרא גדולה שלא שמענו שלפעמים צריכים יותא מכעל"ע. וראיתי במגילת ספר (סי' ק"ג אות ח') שכתב שמסתבר לומר שאפילו רש"י ור"ת וסייעתם מודו שאם עבר מעל"ע דהוי לפגם, רק שלשיטתם גם לינת לילה הוי לפגם. אמנם יש בזה מידת חידוש, שהרי לשיטתם אין שום מקור מן הגמ' לדין נטל"פ של מעל"ע. וצ"ע. וע"ש שיש בזה נפק"מ גם למקום וזמן בעולם דליכא לילה[[144]](#footnote-144).

# בישל מים תוך הזמן של בת יומא

התוס' מביאים בשם ר' ברוך בעל ס' התרומה[[145]](#footnote-145) שכשבא א' לשאול עם תבשיל שהתבשל בטעות בכלי איסור, לא מספיק לשאול אם הכלי בן יומו של בישול באיסור, אלא צריכים לדעת אם התבשלו בה אפילו מים תוך הזמן. והטעם משום שאם בישלו מים תוך הזמן, המים עצמם נאסרים ונע"נ, ולכן צריכים לחכות עוד יום עד שהבליעות של מים יהיו פגומים, וממילא צריך להיות שהוא פחות משיעור בן יומו מבישול המים. אמנם כתב הר' ברוך דהנ"מ מבליעת של איסור, אבל מבליעות של היתר אין צריך שיהי' אלא אינו בן יומו מבליעות ההיתר אע"ג שבישלו מים באמצע. והטעם משום דלא אמרינן חענ"ן בהיתר, ועוד הוי נ"ט בר נ"ט, ואע"ג שיש מחמירים שאינו מותר מדין נ"ט בר נ"ט היכא שנתבשלו, הכא דאיכא ג' נ"ט מותר לכו"ע.

ובהאי ענינא שאין חענ"ן בהיתר יל"ע מאי טעמא[[146]](#footnote-146). ואם חענ"ן בשאר איסורים הוי דין דאורייתא ומשום דינא דטכ"ע ומ"ד דאמרינן נהפך, צריכים לבאר שאין חענ"ן בהיתר משום דדין טכ"ע דאמרינן נהפך הוא דין במאכלות אסורות ולא בטעם היתר. וזה צ"ע דהרי הגמ' מדמה דין טכ"ע בבב"ח לדין טכ"ע לכה"ת כולה. ואם הוא דרבנן לכאורה ג"כ הדבר תלוי, שאם הוא גזרה אטו בב"ח וכמש"כ הר"ן, ניחא דדומיא דבבב"ח בעינן דהוי איסורא. אבל אם הוא מן הטעם שכתב היראים שהוא משום שלא רצו שישאר במאי שבלע, מאי שנא איסור מהיתר. ושם ביראים ביאר שהוא משום שחלה עליו שם איסור ולא יבאו להקל בנבילה ממש, ולכן שפיר מבואר למה לא אומרים חענם בהיתר.

ומ"מ לכאורה משמע שדינו של הס' התרומה תלוי בדין חענ"ן בשאר איסורים, ולכן לר' אפרים דסבר שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים לא צריכים שיהא אינו ב"י אלא מבליעת איסור הראשון. וכן מבואר בכמה פוסקים, ויעוין בפלפולא חריפתא שבאמת הוכיח דע"כ הרא"ש לא סבירא לי' כר' אפרים כיון שהביא דינו של ס' התרומה סתם. אמנם בש"ך בסי' צ"ד ס"ק כ"ב כתב שאפילו למ"ד דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים מ"מ דינו של ס' התרומה נכון. והטעם (וכ"כ בהדיא רע"א בהגהות לש"ך ס"ק ב' בדעת הש"ך בס"ק כ"ב) משום דכיון שבישל מים בינתיים הרי זה מעורר את הבליעה שלא להיות נפגם ע"י הכלי. וע"כ הנהו פוסקים דלא סבירא להו הכי היינו משום דנהי שבתוך המים או האוכל אין הבליעה נפגמת, מ"מ אחרי שמכניסים אותו לתוך הכלי הרי הוא חוזר לזמן שהייתו שמקודם ולכן אחרי שאינו בן יומו מבליעת האיסור הרי הוא לפגם ומותר. ונשאלת השאלה שמ"מ חסר הזמן שהיתה בתוך מי הבישול, וא"כ אם מונין מעל"ע צריכים עוד זמן נוסף כדי שיהיו כ"ד שעות בתוך דפני הכלי, נראה לומר שאע"ג שבעלמא צריכים כ"ד שעות ואין מקילים בפחות מזה משום דלא ידעינן מתי נפגם, מ"מ למעשה אין זה דוקא, וע"פ רוב אפילו אם מחסרים את זמן הבישול ג"כ הוי לפגם ומותר[[147]](#footnote-147).

והב"י בסי' ק"ג הביא מסמ"ק שחלק על ס' התרומה וסבר דכיון שהבליעה נהפך להיות לפגם שוב גם המים אינם נאסרים. ולכאורה זהו מבוסס על דעת התוס' בדף ק"ח ע"ב ד"ה אמאי בשם ר"י שבמלח שבלע דם בטל בששים אע"ג שמלח עצמה אינה בטילה כיון שאין המלח יכול לאסור יותר מן הדם עצמו. ובדעת ס' התרומה צריכים לומר על דרך מה שביארנו לעיל בדין השביח ולבסוף פגם, דכיון שיש לו דין לשבח וכן הרי הוא עדיין בתוך האוכל, האוכל נשאר באיסורו[[148]](#footnote-148).

# הטעם שאסרו כלי שאינו בן יומו

בגמ' שם בדף ע"ו ע"א מבואר שאסרו להשתמש בכלי שבלע איסור אע"ג שאינו בן יומו ולכן הוא נטל"פ גזרה אטו כלי בן יומו. והתוס' על אתר הקשו דמאי שנא כלי שגזרו שלא להשתמש בו מאוכל שבלע בליעות שאינם בני יומן מן הכלי שהתירוהו בדיעבד. ותי' דשאני כלי שהי' בה איסור מעיקרא כיון שכשבלע היתה לשבח, משא"כ באוכל שלא נבלע בו איסור מעולם כיון שכשבלע כבר היתה הבליעה לפגם. וע' בהגהות אשרי שהעיר שאין לומר חילוק אחר, והוא שבאמת אין החילוק בין אוכלין לכלים רק החילוק הוא בין לכתחילה לדיעבד, שבכלי כיון שאפשר להכשירו לא התירו בליעה שהיא נטל"פ, אבל אוכל שאין לה הגעלה הוי דיעבד ומותר. והטעם דא"כ למה אמרו שכלי חרס צריך לשברו ואין לו תקנה, הא הוי דיעבד והי' לנו להתתיר כמו באוכלין. וע"כ הטעם כנ"ל. אמנם יש להעיר שהרי אנחנו מוצאים בשערי דורא שכתב שאם בישלו מים בקדרה שאינו בת יומא שאין להשתמה במים אלו לכתחילה כיון דהוי הפסד מועט. וצ"ע שהרי נכנס בפגם. וע"כ חזינן דסבירא לי' שהטעם משום שאין משתמשים בנטל"פ לכתחילה. וכיון דע"כ אין זה החילוק שבין כלי לאכול וכמו שהוכחנו, מ"מ י"ל שגם טעם זה נכון, ואי הוי לכתחילה לא התירו.[[149]](#footnote-149)

ויש להעיר שמבואר בגמ' שאין צורך להגעיל כלי שאינו בן יומו כ"א משום גזרה אטו בן יומו. ולכאורה צ"ע דהא למ"ד דדבר חריף מחליא לשבח הי' לנו להצריך הגעלה מעיקר הדין משום חשש דבר חריף. ודבר זה יתבאר יותר בעזהי"ת כשנלמד הענין של דבר חריף.

**שיעור ל"ו**

# המשך ביאור שיטת הרא"ה

לעיל בשיעור ל"ד הבאנו שיטת הרא"ה שאין להתיר נטל"פ אפילו כשהתערב במאכל אחר אא"כ הוא סרוח לגמרי, והקשה בזה מה שאסרו גריסים שנפלו לתוכם חומץ אע"ג שהחומץ לעצמו ראוי' היא. והרא"ה עצמו כתב בזה דכיון דקיי"ל טכ"ע לאו דאורייתא, בטעמו ולא ממשו הקילו להתיר כל טעם לפגם אפילו אינו אלא פגם פורתא. וההיא דחומץ סבר הרא"ה שאינו אלא טעמו ולא ממשו. וכי תימא דא"כ מאי קא קשיא לי' במש"כ הרשב"א בטעם בכלים שאינו אוסר כיון דהוי טעם פורתא, הא גם לרא"ה אין לאסור פגם פורתא כה"ג, דהא טעם בכלים ודאי אינו אלא טעמו ולא ממשו. התשובה מונחת בדקדוק דברי הרא"ה עצמן, שהקשה למה יהא מותר לבשל בקדרה שאינה בת יומא לכתחילה מדאורייתא (שהרי בגמ' לא אסרו אלא משום גזרה דבת יומא אטו אינה בת יומא), הא הרי הוא מבטל איסור לכתחילה. ועוד הקשה לשיטת הרשב"א עצמו דסבר טכ"ע דאורייתא שלא יהא הדין כן (וצ"ע מנין לו שהרשב"א הסיק שכן ההלכה. ואולי כוונתו משום שהרשב"א עכ"פ דן בזה ולא פסק כהלכה ברורה שקיי"ל טכ"ע לאו דאורייתא).

ושם ברא"ה ג"כ דן בטעמו של דבר שהשביח ולבסוף פגם אסור, וגם הוא כתב מדין חענ"ן, אלא שהוסיף עוד ביאור דיתכן שלא החמירו בזה אלא בב' דברים שאינם פגומים שערבן ביחד ונעשו פגומים, אבל בעלמא מותר. ויתכן שכוונתו למש"כ לעיל מיני' שכשיש טעמו וממשו ולא נסרח האיסור לגמרי יש לאסור, וא"כ בכה"ג החמירו אפילו השביח ולבסוף פגם מדרבנן. וצ"ע.

# חידוש בשיטת הר"ן בהיתירא דנטל"פ

הגמ' רצתה להביא ראי' שהמחלוקת בין ר"ש לר"מ הוא בפגום מעיקרא ממתני' שבמס' ערלה פ"ב מ"ט "שאור של חולין שנפל לתוך העיסה ויש בו כדי להחמיץ והחמיצה ואח"כ נפל שאור של תרומה או שאור של כלאי הכרם ויש בו כדי להחמיץ אסור ור"ש מתיר". והגמ' דוחה "א"ר זירא שאני עיסה הואיל וראויה לחמע בה כמה עיסות אחרות". והיינו שלעולם בפגום מעיקרו לכו"ע מותר, אבל נחלקו אם דבר שראוי לחמע בו כמה עיסות אחרות חשוב נטל"פ או נותן טעם לשבח. והנה מסקנת הגמ' שיש ראי' מוכרחת שנחלקו בפגום מעיקרא, וא"כ לכאורה אין לנו שום ראי' מן המתני' שישנו לדין זה שנחלקו בסברא זו שראוי לחמע בו עיסות אחרות. ולכן הוא דבר פלא שהרמב"ם פסק דינו של ר' זירא, וכ"כ נמי בטעמו של המתני' בפיהמ"ש למס' ערלה. והמפרשים כתבו שהרמב"ם דקדק כן מלשון הגמ' דקאמר "א"ר זירא שאני וכו'". ולא "א"ר זירא 'דלמא' שאני וכו'. וצ"ע.

ומ"מ טעמא בעי, שהרי שיטת הר"ן היא שכל נטל"פ מותר אע"ג שליכא רוב אא"כ נהנה מן האיסור. וא"כ איזה סברא יש לומר דהוי נותן טעם לשבח כיון שראוי לחמע בו עיסות אחרות, הא סוף כל סוף אינו מחמע עיסות אחרות רק אוכלו ולכן כיון שאינו נהנה מזה הי' צריך להיות מותר. ובקה"י כתב לחדש לפי זה, שהענין שנהנה מן התערובת, אין הכוונה שנהנה ממנו דוקא בשעת אכילה, רק הענין הוא שנהנה ממנו לאחר שהתערב. ולכן כיון שיש לו ריוח מזה שהתערב אילו הי' רוצה לחמע בו עיסות אחרות, אין זה בכלל ההיתר של נטל"פ אע"ג שסוף כל סוף לא מחמע בן עיסות אחרות.

ויסוד זה לכאורה מבואר גם ממקום אחר. שהרי הר"ן דן לומר שאם הרבה את המדה ג"כ יש לאסור מטעם זה. ולכאורה צ"ע, שהרי אינו מרויח מריבוי מדתו בכזית הראשון, דהא הכזית הראשון הי' נהנה ממנו אפילו לא הי' מתערב, וההיפך, הי' נהנה ממנו יותר אילו לא התערב בו דבר שנותן לו טעם לפגם. ואינו נהנה ממנו אלא אחרי שגמר את השיעור שהי' בו מקודם. ומ"מ סבר הר"ן שהרי הוא באיסורו בכזית הראשון. וכל כך למה. וע"כ הנ"ל, דכיון שהוא מרויח ממנו בשעה שהי' מעורב הרי הוא בכלל איסורו לכל דבר.

**שיעור ל"ז**

# ביאור דעת המתירים בהשביח ולבסוף פגם

מבואר בגמ דעולא סבר שלא נחלקו ר"מ ור"ש בפגום מעיקרו, שזה לכו"ע מותר, כי פליגי בשביח ולבסוף פגם, שר"מ סבר שאמנם נטל"פ מותר כשנפגם מעיקרו אבל השביח ולבסוף פגם מותר, ור"ש סבר שאפילו השביח ולבסוף פגם מותר. ואמנם ניתותב שיטה זו מכח הברייתא, אבל מ"מ יל"ע מהו סברת המתירים בזה. והנה לאלו הסוברים שבהשביח ולבסוף פגם אין טעם האוסרים משום חענ"ן רק מטעם אחר וכמו שנתבאר לעיל, לכאורה יש לומר באופן פשוט, שהמתירים אינם סוברים טעם זה. אבל יל"ע לשיטת הר"ן והרא"ה שביארו שהטעם לאסור בהשביח ולבסוף פגם הוא משום דינא דחענ"ן, וביארנו שדבר זה לכאורה מוכרחת לשיטת הר"ן כיון דלא סבר הכלל דאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט, ולדידי' אין צורך שיהא חלק מן האיסור בתוך ההיתר כדי שיהא נע"נ, ולכן אע"ג שהאיסור נעשית לפגם מ"מ ההיתר כבר נאסר ואינו חוזרת להיתירו. וא"כ לכאורה לשיטת הר"ן עצמו באמת צ"ע מהו הטעמו של המ"ד שבשביח ולבסוף פגם מותר אליבא דר"ש, דלא מסתבר כלל שלשיטה זו יש ביאור אחר בדינא דחענ"ן.

ולכאורה התשובה מבוארת בדברי הר"ן גופא, שהרי כתב הר"ן על הרי"ף "נעשה כמי שהשביח ולבסוף פגם. נ"ל דה"ק לא תימא כיון שסוף חומץ זה לפגום כשירתיח הגריסין שנראה אותו כפוגם מתחלתו אלא נעשה כתבשיל שהשביח מחמת האיסור ולבסוף פגם מעצמו דאסור עד שיפסל מלאכול לאדם". ולכאורה כוונתו לומר דכיון שסופו להיות פגום הוה אמינא שכבר מתחילה יש לו דין נטל"פ. ונראה פשוט שאם יאכלנו קודם שיהי' פגום לא ס"ד שיהא מותר, חדא דהרי סוף סוף בשעת אכילתו הרי הוא לשבח. ועוד שהרי אם יאכלנו בשעה שהוא לשבח לא ישתנה לבסוף להיות פגום. וה'לא תימא' של הר"ן היינו למ"ד שהשביח ולבסוף פגם אסור, ומיני' לשיטת עולא שסבר שזהו באמת דעת ר"ש.

ולכאורה מזה אפשר לבא ולבאר גם סוף דברי הגמ'. שהרי בגמ' בע"ב מבואר שהצריכותא של הרישא הוא שרבנן אמרו לר"ש שאם יש שאור בין של חולין ובין של תרומה שהחמיצו ביחד הי' לנו לאסור כיון שאחרי שעה שניהם הצטרפו להחמיץ, דהא אלמלא א' מהם לא היתה מחמצת כ"כ מהר, וא"כ הרי זה כהשביח ולבסוף פגם שאסור. ולזה השיב ר"ש שכשהביחו שניהם השביחו וכשפגמו שניהם פגמו. ואינו מבואר בהדיא מהו כוונת ר"ש בזה. וע' מה שביאר בזה בחי' הריטב"א. ונראה שכוונתו לומר דעד כאן לא אמרינן שהשביח שסופו להיות פגום אסור אלא כשהאיסור השביח בפני עצמו, אבל אם השביח רק ביחד עם חולין כיון שסופו להיות פגום אינו אוסר כדין השביח ולבסוף פגם.

# ההוא עכברא

בהמשך הגמ' מביאה מעשה בההוא עכברא שנפל לחביתא דשכרא ואסרי' רב לההוא שיכרא. ואליבא דר' ששת הוא אסור אפילו למ"ד נטל"פ בעלמא מותר ומשום ד"הכא חידוש הוא דהא מימאס מאיס ובדילי אינשי מיניה ואפילו הכי אסריה רחמנא הלכך נט"ל נמי אסור". וביאור שיטתו מבואר בתוס' ועוד ראשונים שהרי העכבר גופא הי' צריך להיות מותר מדין נבילה שאינה ראוי' לגר[[150]](#footnote-150), ואפי"ה אסרי' רחמנא, וא"כ ע"כ חזינן שיצא עכבר מן הכלל שלא להיות מותר משום טעמו הפגום, ומיני' גם כשנותן טעם גם במילתא אחריתי לא איכפת לן בפגמו. באופן שלכאורה צ"ע בביאור השיטה הסוברת שהיא מותרת כמו שאר נטל"פ, הא התורה אסרה אע"פ כן וכנ"ל. ויעוין בר"ן על הרי"ף שכתב שמ"ד סבר שאין לך בו אלא חידושו. ונראה הביאור בכוונתו דכיון שזה שהוא אסור באכילה עכ"פ חידוש הוא, דהא הוא דבר מאוס, א"כ דיינו שאסרנו אכילת עצם העכבר, אבל כשיש דין אחר קצת כגון בנד"ד שהוא דינא דטכ"ע, שוב הדרנו לכללים שנטל"פ מותר.

ומתוה"א הבנתי פירוש אחר, והוא שאמנם הי' צריך להיות שטעמו אסור כמו עצמותו, מ"מ המהות של טכ"ע הוא שנותן טעם לשבח, אבל דבר שאינו נותן אלא טעם לפגם לאו טעם הוא ואינו בכלל הגזה"כ דטכ"ע. והיינו או משום שהפירוש של טעם הוא דבר שהוא לשבח ואינו נלמד מדין נבילה שאינה ראוי' לגר, או"ד שהוא נלמד מדין נבילה שאינה ראוי' לגר. ואם כנים הדברים הביאור בדברי ר' ששת לכאורה היינו שכל מה שאמרנו שטעם לפגם לא מקרי טעם, היינו כשאינו באותו ענין שהוא כשהוא בעינו, והיינו או משום שאינו פגום כל הצורך, או"ד שאפילו הוא לשבח בפני עצמו, מ"מ כשנכנס לתבשיל הרי הוא לפגם ולכן הוא בענין אחר ממה שהי' מקודם. אבל כשאותו טעם לפגם יש בעינו כמו שהוא בתערובת שפיר אפשר לומר דינא דטכ"ע אע"ג שהוא טעם לפגם. וע' בפר"ח רסי' ק"ג שכתב כה"ג.

אמנם מרש"י לכאורה חזינן פירוש אחר. שהרי בהא דמאיסי ובדילי אינשי מיני' פירש שכוונת הגמ' לומר שהתורה לא הי' צריך לאסרו כיון שהוא מ"מ מאוס. כוונתו לגמ' למתני' שבסוף מס' מכות דרצה הקב"ה לזכות את ישראל ולפיכך הרבה להם תורה ומצות ופירש"י שם כגון איסור שקצים ורמשים שאדם קץ בהם. וכן הוא שם בענין איסור דם. וצ"ע למה לא פירש רש"י שהוא חידוש כמו שמצאנו חידוש בעלמא. ונראה דהנה במרומי שדה העיר במה שהסתפק רבה בשיטת רב אם אסר משום דנטל"פ אסור או"ד שנותן טעם לשבח הוא, דלכאורה ליטעמי' קפילא וכמו שהקשו התוס'. ותי' המרומי שדה, שלעולם זה הי' פשוט לחז"ל שאילו היו טועמים השקצים ורמשים מבלי לדעת מה הם הי' טעמם לשבח. רק כיון שהם 'מאוסים ובדילי אינשי מיני'" יש טעם לומר שזה עצמו עושהו לפגם. ולכן ספיקת רבא הוא ספק דינית, ור"ל שמצד א' עצם טעם החיך הוא טעם לשבח, ולכן יש צד להחשיבו בכלל נותן טעם לשבח. אבל ידיעת דבר זה שאוכל שקצים ורמשים הוא פגם, ולכן יש גם צד להחשיבו כנותן טעם לשבח. וא"כ י"ל דסבר רש"י שאי אפשר לפרש כמו שפירשו התוס', דהא לא הרי פגם זה הרי היא פגם בעלמא, שבעלמא הוא ענין של טעימת החיך, ואילו הכא אינו אלא ענין של מאיס ובדילי אינשי מיני'. וכן לפי דבריו יהא הבנה אחרת למש"כ בגמ' שהטעמו של ר' ששת ש"בעלמא סבר רב נט"ל מותר והכא חידוש הוא דהא מימאס מאיס ובדילי אינשי מיניה ואפילו הכי אסריה רחמנא הלכך נט"ל נמי אסור". שנטל"פ 'נמי' אסור, ור"ל שמעיקרא לא היתה נטל"פ אסור בעצם, רק הי' חידוש שאסור דברים מאוסים, רק כיון שהוא חידוש אפילו לשמוע חידוש נוסף של נטל"פ. ולפירושם של שאר הראשונים הנ"ל יש פירוש אחר, דכיון שהמאכל עצמו אסור, גם טעמו אסור.

ויעוין ברמב"ם פ"ב הכ"א מהל' מאכ"א "האוכל בריה טמאה בפני עצמה כולה הרי זה לוקה מן התורה וכו' ואפילו סרחה הבריה ונשתנית צורתה הואיל ואכלה כולה לוקה". ושם בהרה"מ הקשה על הרמב"ם דהא אם סרחה הי' צריך להיות מותר מדין נבילה שאינה ראוי' לגר. והפר"ח ברסי' ק"ג ביאר בדעת הרמב"ם דמיירי בעכבר וכדומה, דהא איכא למימר דמיירי בעכבר שחייבין עליו אע"ג דמאיס. ואיכא למימר שגם הרה"מ מודה לעצם הדין, רק שסתימת לשון הרמב"ם משמע שכן הוא בכל הבריות, ולכן פי' הרה"מ דמיירי שלא נסרח כולי האי שאינו ראוי' לגר. אבל י"א בדעתו דסבר שאפילו עכבר אם נפגם עד שאינה ראוי' לגר מותר. ולכאורה אפשר לפרש את טעם הדבר בב' אנפי ע"פ הנ"ל. דאיכא למימר שאמנם התורה אסרה טעם לפגם, היינו אותו טעם לפגם שיש לו מתחילת ברייתו, אבל טעם חדש לפגם אסור. ולכן יהא הדין שבליעה של עכבר שאינה בת יומא יהא מותר אפילו למי שאסר עכברא בשכרא למ"ד נטל"פ בעלמא מותר. כן נראה לומר לשיטת התוס' וסייעתו הנ"ל. ולרש"י לכאורה אפשר לשמוע דברי הפר"ח יותר, שזהו מה שרצו ללמוד מזה דמאיסי ובדילי אינשי מיני', שגם שאר טעם פגום והה"נ עכבר סרוח. אבל י"ל גם לשיטת התוס' כמש"כ הפר"ח, שמ"מ התורה אסרה נטל"פ ומאי שנא האי פגם מהאי פגם. וכן לשיטת רש"י אפשר לומר דלא כפר"ח, דאע"ג שאסרו נטל"פ, היינו טעמו הטבעי וכמו שאסרו גופו אע"פ שבטבעו מאיס ובדילי אינשי מיני', אבל טעם אחר לא.

# אימרטוטי אימטט

הגמ' בהמשך דן אם הדין שנאמר בעכברא בשיכרא נאמרה גם בעכברא בחלא. והגמ' רצתה מעיקרא להביא ראי' שאסור ממעשה שהי' כה"ג ואסרי' ר' כהנא. והגמ' דוחה דשאני התם דאירמטוטי אימרטט. ופירש"י "אימרטוטי אימרטט לחתיכות דקות קטנות ושרץ איסורו בכעדשה כטומאתו וחיישינן דלמא בולע חתיכות שרץ בהדי חומץ". ובר"ן ועוד ראשונים הקשו עליו דמה איכפת לן בזה שאיסורו במשהו, הא בשאר איסורים שאין איסורם במשהו ג"כ קיי"ל כר' יוחנן דחצי שיעור אסור מן התורה. ומשו"ה פירשו הענין של אמרטוטי אימרטט בענין אחר, והוא שהוסר צמרו וממילא הי' נותן טעם לשבח, ע' בדבריהם ב' מהלכים בזה.

עוד הקשה הר"ן אשיטת רש"י דלמה לא יוציא את החתיכות של עכבר עם מסננת. ובטור ושו"ע כתבו דמיירי במאכל עב שאי אפשר להוציאו במסננת. ומ"מ אע"ג שהוא מעורב ואי אפשר להוציאו במסננת הרי הוא אסור. ולכאורה הי' נראה שמשמע מזה חידוש בהלכות תערובת, והוא שאם התערב ב' דברים ביחד, אע"פ שאפשר להכיר את האיסור כשיגשנו, כיון שאי אפשר להוציאו אלא ע"י טירחא גדולה שאין כאן ביטול. אמנם דקדוק לשון רש"י משמע שאין זה נכון, ורק בגלל שאיסורו בכעדשה יש לאסור, אבל זה עצמו שהוא מעורב במאכל עב אינו טעם לומר שאינו בטל. ולענין הא דמהני זה ששיעורו בכעדשה, ע' ביאור הגר"א שחידש שהוא על דרך החידוש של ברי', דכמו שראינו בראשונים שהדין ברי' לענין שיעור לחיוב מלקות והדין ברי' לענין ביטול שוין, הה"נ שדבר ששיערו פחות לענין מלקות ג"כ לא בטיל בשיעור זה. באופן שיהא מוכח להיפך, שרק בגלל זה אינו בטל, אבל שארי הדברים בטלים. וע' בס' בדיקת המזין כהלכתו (עמ' 135) שהביא מהגרשז"א והגריש"א זצ"ל להקל בתערובת כזה.

**שיעור ל"ח**

# יסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט

איתא בגמ' שבדף קי"א ע"ב "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". ור"ל דרב לא חילק בין טעם לנ"ט בר נ"ט, שהכל הוא בכלל האיסור של טעם כעיקר. אבל שמואל סבר שיש חילוק בין נ"ט בר נ"ט לטעם גמור. ולכאורה צ"ע מהו הטעם לחלק ביניהם. והיש"ש (סי' ס"א) כתב שטעם ההיתר משום שכיון שעבר הטעם ממקום למקום מסתמא אמרינן שכבר הוקלש כל כך עד שלא ירגיש טעמו כשאוכלו. ולכאורה כן משמע מהמשך דברי הגמ', שהרי בהמשך הגמ' מבואר דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר והוא ממה שאמר רב "יהיב טעמא כולי האי". ומשמע שטעמו של רב משום שטועם את התבשיל, ומיני' לכאורה שלשמואל הטעם משום שאינו טועם כולי האי.

אלא שלכאורה קשה בזה מה שמבואר מכמה וכמה ראשונים שכל ההיתר של נ"ט בר נ"ט אליבא דשמואל הוא בטעם היתר ההולך ממקום למקום, אבל בטעם של איסור לעולם לא אמרינן ההיתר של נ"ט בר נ"ט. ולכאורה אם כטעמו של היש"ש אין מקום לחלק בין איסורא בלע להיתירא בלע, דהא סוף סוף הנפק"מ גם בהיתירא בלע הוא לענין איסורא[[151]](#footnote-151). ולכאורה חזינן מהנהו ראשונים שההיתר של נ"ט בר נ"ט אליבא דשמואל הוא מטעם אחר, וכן מבואר בר"ן על הרי"ף וכן בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תקט"ז. וכן לכאורה חזינן שאין הסתברות שלא יהא טועם את הטעם אם הוא נ"ט בר נ"ט, דהא א"כ שוב קשה הנ"ל למה לא היינו מתירים בדבר דהוא איסורא בלע. וביאור הענין שכשאינו אלא נ"ט בר נ"ט אמרינן שמסתמא הוקלש הטעם[[152]](#footnote-152), ולכן הוכיחו ממעשה דרב דסבר נ"ט בר נ"ט אסור, לא משום דחזינן שטעם את האיסור, אלא משום דסבר שנתן טעם 'כולי האי'. ואע"פ שהוא נרגש, מ"מ כיון דאיקליש אין בכחו לעשות חלות איסור. ולכן אם הוא כבר טעמא דאיסורא ואין צורך לעשות חלות איסור, גם טעם שהוקלש יהי' אסור. אבל כשאינו אלא היתירא, וצריך להחיל בה חלות איסור, כיון שהוקלש לא יחול עליו חלות איסור. ובאמת צ"ע מנין להו לחז"ל דבר זה[[153]](#footnote-153), שבשלמא אליבא דיש"ש יש לומר דקים להו לחז"ל שכן הוא המציאות שכבר ליכא טעם בענין כזה, אבל לפי מש"נ ע"פ הראשונים החולקים בין איסורא בלע לאיסורא בלע קשה. ובספר גינת ורדים (לבעל הפמ"ג) ר"ל דע"כ אין החילוק אלא בדרבנן אבל מדאורייתא שניהם מותרים. וחוץ ממה שדקדק הפמ"ג עצמו (מש"ז סי' צ"ה ס"ק א') מלשון שו"ת הרשב"א (סי' קט"ז) שהחילוק הוא בדין דאורייתא, מ"מ עצם החילוק קשה, שגם לחז"ל למה להו לחלק ביניהם. וכן קשה שיש בזה מחלוקת בין רב לשמואל. וצ"ע כעת.

# מהו נ"ט בר נ"ט

לפום ריהטא לשון נ"ט בר נ"ט משמע שאמנם הטעם הראשון אסור (דזהו עיקר דינא דטכ"ע) אבל טעם השני מותר. ולכן הי' צריך להיות הדין שאם בישל בשר בקדרה הרי יש בקדרה טעם ראשון של בשר, ואם בישל גבינה לאחר מכן באותה קדרה הרי זה טעם שני ומותר. אלא דא"כ יש כמה קושיות, חדא שהדוגמא של הגמ' שנחלקו בה רב ושמואל נראה דכה"ג אסור, דהא לא נחלקו אלא בדגים שעלו בקערה (פי' קערה שעלה בה בשר רותח) אם מותר לאכלן בכותח (פי' מאכל חלבי) או לא. ומדויק מזה דאילו כותח עצמו באותה קערה הי' אסור. וכן דברים מפורשים לעיל בדף צ"ז ע"א בברייתא שכתוב בה "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם", ולפי הנ"ל הי' צריך להיות מותר אפילו אם יכול לטעום אותו. ועוד קשה הגמ' שבמס' פסחים דף ע"ו ע"ב שאמרו שדג שנצלה באותה תנור עם בשר אסור לכתחילה עם חלב, וצ"ע דהא עד שיגיע לחלב טעם שני הוא. והוכיח מזה הרמב"ן ועוד דע"כ ההיתר של נ"ט בר נ"ט צריך עוד נתינת טעם שלישי כדי להיות מותר. ולכאורה לדבריו בלשון של נ"ט בר נ"ט אין הכוונה שהנ"ט בר נ"ט איננה אסורה, רק שהנ"ט בר נ"ט אינה אוסרת. ודבר זה מטעים אם היסוד של כמה ראושנים שאין ההיתר של נ"ט בר נ"ט קיים אלא בהיתירא, שהענין של נ"ט בר נ"ט היא שאינה אוסרת.

אלא דלכאורה קשה, שאם באמת צריכים עוד טעם שלישי כדי שיהא מותר מדין נ"ט ב"ר נ"ט, נהי נמי שאין כח בטעם הבשר שבדג לאסור החלב, אבל למה החלב אינה יכולה לאסור את הבשר, הא הטעם חלב שבדג לא יהי' טעם שלישי לכשיכנס לתוך הטעם בשר שבדג. ובשו"ת רע"א סי' ר"ז כתב דע"כ סבר הרמב"ן שאי אפשר לעשות חפצא של בשר בחלב אא"כ גם הבשר אוסרת את החלב וגם החלב אוסתר את הבשר. ונראה להדגיש, דאע"ג שהי' הו"א בגמ' שבדף ק"ח ע"א דבשר אסרה תורה ולא חלב, ובודאי לפי הו"א זה אין הבשר צריך לאסור את החלב דהא לא נאסר, מ"מ סבר הרמב"ן אליבא דרע"א שכל זה הוא להו"א של הגמ', אבל למסקנא ששניהם נאסרים דבר זה הוא לעיכובא שיהיו שניהם נאסרים.

אמנם הראשונים מביאים שיטה הסוברת שבאמת הטעם השני אינה נאסרת (ושם ברמב"ן הביא דיתכן שזהו שיטת רש"י בדף קט"ז ע"ב). וראיתם ממעשה דרב דהא האי מישחא לכאורה טעם שני הוא, מ"מ הביאו ראי' מיני' דנ"ט בר נ"ט אסור. ואי לענין הקושיות הנ"ל, י"ל שה'קערה' שעלו בה דגים הי' בה בשר, ולכן אין זה ב' נתינות טעם בדגים. ולענים הברייתא דלעיל בדף צ"ז ע"א י"ל דנתבשלו שאני וכמו שדנו כמה ראשונים (ולכאורה זהו ג"כ היישוב בגמ' שבמס' פסחים הנ"ל). וע' ברמב"ן שכתב שאין פירוש זה נכון (ולא ביאר למה), ולענין הראי' ממעשה דרב פי' שהדבר מר הי' דבר שנתן טעם במשחה, ולכן בקדרה כבר היתה נ"ט בר נ"ט ולא היו צריכים לדגים.

והנה שם בשו"ת רע"א דקדק מדברי התוס' בסוגיין דלא סברי כרמב"ן, דהא הוכיחו כשיטה הסוברת שאין מחמירים בנתבשלו יותר מעלו מזה שהתירו לבשל שלמים כל יום באותו כלי ולא אמרינן שהשלמים של יום א' יהי' נותר ביום השלישי, והטעם משום דכל יום נעשה גיעול לחבירו, ואילו היינו מחמירים בנתבשלו הא אין כאן היתר של נ"ט בר נ"ט וא"כ מה איכפת לן שכל יום נעשה גיעול לחבירו. וע"כ סוברים התוס' שהטעם שלמים של יום א' שנכנס לתוך השלמים של מחר מותר מדין נ"ט בר נ"ט, והא טעם שני הוא. ולכאורה א"כ תיקשי להו הקושיות הנ"ל. ואין ליישב לשיטתם דשאני הברייתא דלעיל בדף צ"ז ע"א משום דנתבשלו, דהא על זה גופא רוצים התוס' להוכיח שאין חילוק בין נתבשלו לעלו. וע' בדבריהם במס' זבחים דף צ"ו ע"א ד"ה ואם שאין להביא ראי' שנתבשלו הרי הוא חמיר מעלו מברייתא שבדף צ"ז ע"א "דהתם לאו נותן טעם בר נותן טעם הוא שהטעם שני באיסור אבל כאן הטעם שני בהיתר וקודם שיבא לידי איסור נתבטל הטעם בדגים לפי שהוא שני"[[154]](#footnote-154). ומבואר שסוברים שאמנם קדרה שבישל בה בשר ואח"כ בישל בה חולב הרי זה אוסרת את החלב אפילו לשמואל ואין בה ההיתר של נ"ט בר נ"ט, מ"מ טעם שני בהיתר מותרת אם נכנס למקום השני קודם שנאסר.

וביאור הדברים לכאורה, שהרי אמרנו שלשיטת הרמב"ן הענין של נ"ט בר נ"ט הוא שאין לנ"ט בר נ"ט כח לאסור אע"פ שיש לו כח ליאסר. אבל התוס' סוברים שנ"ט בר נ"ט גם אינה נאסרת, אמנם הנ"מ שהי' כבר בתבשיל השני קודם שחל עליו איסור, אבל מיד שנכנס לתוך האוכל השני חל עליו איסור גם התוס' מודים שהוא אוסר ונאסר (ובזה חלק על הדעה המובא בראשונים הנ"ל התירים טעם שני שלא ע"י בישול לגמרי ואפילו חל עליו איסור ברגע הראשון). ולכאורה הביאור בשיטתם, דהנה יש להסתפק מהו זה שמקליש טעם האיסור, זה שיוצא ממקום הראשון, או זה שנכנס למקום השני. ואם נימא שהוא זה שנכנס למקום השני, דברי התוס' מובנים היטב, שהטעם שאסור כשבישל חלב בקדרה שבישל בה בשר משום שעדיין לא נקלש הטעם קודם שהתערב הבשר בתוך החלב, ולכן יש בכחו לאסור. משא"כ בהא דשלמים, כיון שכבר נכנס טעם השלמים בהיתר קודם שבא לידי נותר הרי הוא נקלש ושוב לא יחול עליו איסור אפילו בטעם שני. וכ"כ גם ביד יהודה (סי' צ"ד ס"ק י"ט ד"ה והטעם) שזהו היסוד של שיטת התוס'. וראיתי מן האחרונים (ע' שחיטת חולין) שהקשו שלפי זה איזה מקום יש לתוס' לדון אם יש לחלק בין נתבשלו לעלו, הא נתבשלו לא יכול להיות יותר חמור אלא משום זה שיוצא יותר מן הבליעה ע"י בישול מאשר ע"י עלו בלבד. ואם כל הקלישות מחמת הכניסה תמקום החדש, מה איכפת לן ביציאה דבישול אע"ג דאלים. ולכאורה נראה לומר שאמנם הקלישות נעשתה ע"י זה שנכנס לתוך תבשיל חדש, מ"מ היינו משום שלא יצא הבליעה ממקומו הראשון כ"כ בחוזק. אבל כשיצא בחוזק אינו נקלש כ"כ במקומו החדש. ואדרבה, ע"פ זה מובן הא דכו"ע מודים שטעם שלישי מותר אפילו נתבשלו (וכמש"כ התוס' כאן ובסוף מס' ע"ז) דהא עיקר הקלישות משום מקומו החדש, ואע"ג דמהני נתבשלו לומר דלא איקליש מספיק כדי להתיר, מ"מ קצת קלישות יש באופן שבמקום שלישי כבר יהי' מותר אפילו נתבשלו.

# מהו החילוק שבין דגים שעלו בקערה לצנון שחתכו בסכין

הגמ' מסיקה דהלכתא כשמואל שנ"ט בר נ"ט מותר, ומ"מ הנ"מ דגים שעלו בקערה אבל "צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע אבל קישות גריר לבי פסקיה ואכיל" ויל"ע מהו כוונת הגמ' בחילוק שבין צנון שחתכו בסכין לדגים שעלו בקערה. והנה ברש"י יש ב' פירושים למה בסכין יש לאסור, או משום שיש שמנונית ע"ג סכין, או משום דצנון הוי דבר חריף ובלע טפי. והנה אם החילוק שבין צנון לדגים הוא משום התכונה של דבר חריף הוא לבלוע יותר כמו בנתבשלו, י"ל שכוונת הגמ' לומר שלא בכל העברת טעם אמרינן דאיקליש, שרק בעלו אמרינן כן אבל לא בדבר חריף. וא"כ לכאורה הגמ' היתה יכולה לחלק בין דגים שעלו בקערה לצנון שעלה בקערה, שדגים מותרים מדין נ"ט בר נ"ט וצנון אסור כיון שהוא חריף. ואיכא למימר שהטעם שנקטו שחתכו בסכין ולא שעלו משום שדיברו בהוה, שלא הי' הדרך להעלות צנון חם ע"ג קערה (דיתכן שלא הי' הדרך לאוכלו חם וכמו שאין זה הדרך גם היום). ולפי זה לשון הגמ' הנ"מ צנון וכו' אין כוונת הגמ' לומר שחילוק זה קיים רק בצנון, דא"כ אין צורך לומר הנ"מ וכו' דהא זה גופא היתה כוונתם לחלק בין חריף לאינו חריף. רק כוונת הגמ' לומר שעצם זה שיש בליעות ע"י דוחקא דסכינא ליכא אלא בצנון.

אמנם אם מיירי בסכין שיש עליו שמנונית, עיקר החילוק בין ב' המקרים משום שקערה בדרך כלל מקונח יפה ולכן אינו בליעה מגוף האיסור רק מטעמו ולכן הוי באמת נ"ט בר נ"ט, אבל בסכין חיישינן שאינו מקונח יפה ולכן אין כאן טעם מן הכלי רק טעם מן המאכל ולכן אין זה נ"ט בר נ"ט כלל. ולפי זה ג"כ הא דהוי דבר חריף אינו נפק"מ בעצם הדין של נ"ט בר נ"ט, וכן כתבו התוס' באמת שאין מקום לחלק בין נתבשלו לעלו אלא לפי הטעם דצנון בלע טפי דלית הי' ההיתר של נ"ט בר נ"ט. רק הגמ' מדגישה שלא היו בליעות אפילו משמנונית אא"כ הוי דבר חריף שבולע ע"י דוחקא דסכינא, אבל שאר מאכלים אפשר להדיח או לגרור אותם ומותר. אלא שלפי זה צ"ע למה לא חלקו בין דג שעלה בקערה לדג שחתכו בסכין, כיון שעיקר החילוק ביניהם אינו אלא שזה בסכין וזה בקערה. וקשה לומר שלא הי' הדרך לחתוך דג בסכין. ואולי משום שלא הי' הדרך לחתוך דג עם סכין כשהוא רותח, ומשו"ה נקטו צנון שבולע אפילו אינו רותח.

**שיעור ל"ט**

# הדחת קערות

התוס' בסוף דבריהם כותבים לאסור קערות בני יומן לבשר שהודחו במחבת בן יומו של חלב. ומבואר בתוס' ארבע טעמים לאסור את הדבר. חדא שהרי הם בכלי ראשון ונתבשלו. ועוד שהרי יש לחשוש לשמנונית ע"ג ולכן אפילו אם נתבשלו כעלו מ"מ אין כאן נ"ט בר נ"ט. ועוד משום שיש חשש שיגעו הקערות למחבת וא"כ ליכא אמצעי של מים ומשו"ה לא הוי נ"ט בר נ"ט אפילו אם נתבשלו כנצלו וליכא שמנונית. ועוד שהרי המים נאסרים מב' הטעמים ושוב אוסרים את הקערות ואת המחבת.

**בהא דהוי נתבשלו**

התוס' כתבו דמיירי בכלי ראשון. ומשמע דלא מיירי בכלי ראשון שהוא דוקא ע"ג האש מדלא כתבו כן בהדיא. ומבואר שגם כלי ראשון שלא ע"ג האש יש בה את החומרא של 'נתבשלו' לאלו שמחמירים בזה. ויל"ע מה הם הכללים בזה. דהנה הרמב"ן העיר שמהו באמת הטעם לחלק בין נתבשלו ולעלו. ואני אוסיף בחומר הקושיא, דהרי התוס' בכמה מקומות בש"ס מביאים השיטה שסוברת דעירוי ככלי ראשון והוי גם מעשה בישול, ולכן אסור לעשות כן בשבת משום מלאכת מבשל. והיינו שגם עירוי חשוב בישול כמו בישול ממש. וכן י"א שדבר גוש לית לי' המעלה של כלי שני בכלל, וא"כ בדגים שעלו בקערה הי' צ"ל לשיטתו שדינו ככלי ראשון. וא"כ מאי שנא מכלי ראשון ממש שיותר חמור. וע"כ צריכם לומר שמ"מ יש חילוק בין מונח בכלי ראשון לעירוי כלי ראשון שבהא בלע טפי ולית לי' הקולא של נ"ט בר נ"ט.

**בחשש שמנונית**

יל"ע למה ליכא אלא חשש שמנונית, הא לכאורה כל התכלית של הדחת קערות הוא כדי להדיח אותם מאוכל שעל גביהם ובודאי יש שמנונית. ובפשוטו כוונת התוס' לקערות שמדיחים אותם ממאכל פרווה שעל גביהם, ומ"מ השתמשו בהם עם בשר חם תוך באותו יום, ולכן יש חשש שאמנם ניקו את הקערות מקודם מ"מ נשאר שמנונית ע"ג הקערות. וחשבתי אולי עוד יותר מזה, שאולי מיירי בקערות שהשתמשו בהם עכשיו עם בשר, ומגרדים שאריות המאכל קודם ההדחה, ויש תמיד ששים נגד הבעין שנופל למים אבל לענין השמנונית לא יודעים כמה יש ולכן כשיעור כל הקערה. אלא דלא מסתבר שמשערים כנגד כל הכלי לענין השמנונית, דהא אינו אלא החלק החיצוני של הכלי, ואם יש ששים כנגדו הי' צריך להיות מותר. ועדיין צ"ע.

**בחשש שנגעו זה בזה**

בהקדם חשש זה נראה לבאר מש"כ התוס' לעיל. דמעיקרא רצו להוכיח שגם בנתבשלו קיים ההיתר של נ"ט בר נ"ט ממה שאומרים בבישול שלמים שכל יום נעשה גיעול לחבירו. וכתבו שאין לדחות דשאני התם שיש ג' נ"ט ומשום שהטעם נכנס למים קודם שנכנס לשלמים, והרי בג' נ"ט גם ריב"ן מודה, ומשום דא"כ גם בההוא מעשה דביצים היו צריכם להתיר (והתוס' כתבו שיש ג' נ"ט, וצ"ע למה לא אמרו שיש ד', דהא מן השלמים הקודם לתוך הכלי ג"כ הוי תוספת נ"ט, ואולי לאו דוקא נקטו כיון שלדינא ג' נ"ט וד' נ"ט שוין). וע"כ אין זה הטעם. אמנם התוס' לא ביארו לנו באמת למה אינו מותר מדין נ"ט בר נ"ט בר נ"ט. ולכאורה הי' אפשר לומר דהנה רע"א הסתפק אם הדין של נ"ט בר נ"ט אומרים אפילו בכח א' או לא. ור"ל שהרי בהא דדגים שעלו בקערה, בכל מקום חדש שנכנס בו הטעם הרי הוא נשאר שם עד מעשה בישול (או עלו) חדשה. אבל יל"ע מה יהא הדין אם נכנס לב' מקומות במעשה בישול א' האם גם זה יחשב נ"ט בר נ"ט. ולכאורה יסוד הספק מהו גדר הדין של נ"ט בר נ"ט, האם זה משום שנכנס למקומות חדשות[[155]](#footnote-155), או משום שעברו העברות שונות. ואם הכל תלוי בהעברות דברי התוס' מובנים היטב, שהטעם שלא חשוב נ"ט בר נ"ט הוא משום שהעברה א' חשוב נ"ט א' אע"ג שעבר לב' מקומות. באופן שאם זהו כוונת דברים לכאורה השו"ת בתוס' אם אפשר להתיר כה"ג משום ב' טעמים או לא הוא דו"ד בספק ה"ל אי בעינן מקומות או העברות.

ומ"מ לכאורה אי אפשר לומר שזהו כוונת דבריהם, שהרי כאן בהא דהדחת קערות כתבו הטעם להתיר משום חשש נגיעה. ולכאורה למה צריכם לזה, תיפו"ל משום שהכל הוי בכח א' ולכן ליתי' לדינא דנ"ט בר נ"ט. וא"כ לכאורה חזינן דלא כנ"ל, ולעולם דין נ"ט בר נ"ט תלוי במקומות חדשות ולא בהעברות. וכן לפי זה אין צריכם לומר שהספק הנ"ל תלוי בהו"א ומסקנא של התוס'. וכי תימא דא"כ למה באמת ליתי' להיתירא דג' נ"ט בהא דשלמים, י"ל שגם התם הוא משום חשש נגיעת השלמים בתחתית הקדרה. וכ"כ המהרש"א בביאור דבריהם.

ומ"מ יש כאן מקום עיון, דהנה קיי"ל שאין בליעה יוצא מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, וכן אינו יוצא מכלי אל כלי בלי רוטב. ולכן בשלמא בההיא דשלמים כבר כתב הרשב"א שמרוכל לכלי נבלע גם בלי רוטב. אבל בהדחת קערות איך אפשר לומר שעובר מכלי אל כלי מבלי להכנס למים באמצע, הא בלי מים באמצע אינו עובר. כן הקשה הראש יוסף. וקושיא זו חמור יותר לשיטת החוו"ד שבמיעוט משקים ג"כ אינו עובר, ולכן אין לבא ולחדש שבשיעור מים מועטים ליכא קלישות טעם (וכה"פ בכח א') דהא בעינן שיעור מסוים של רוטב. זאת ועוד שהרי יש לנו כלל של מים מקדמים, וביארו (ע' פי' הרא"ש למס' מקואות פ"ז מ"ז וכן בט"ז יו"ד סי' ק"כ ס"ק ד') שהוא משום שתמיד יש שכבה דקה של מים ביניהם. ולכן כיון שמסתמא הי' מים במחבת קודם שהתחילו להכניס קערות, למה לא יכנס למים תחילה כיון שתמיד יש מים בין ב' החפצים[[156]](#footnote-156). וצ"ע.

**איסור המים מתערובת הטעם של בשר וחלב**

הטעם הרביעי כתבוה התוס' שיש לאסור כיון שטעם שני של בשר וטעם שני של חלב מתערבים ביחד ואוסרים זה את זה, ושוב אוסרים גם הכלים. ובחי' הרמב"ן הביא טעם זה בשם ס' התרומה, וכתב עליו שהוא שיבוש, דהא זהו ממש דגים שעלו בקערה שהתיר אביי, דהא הקערה שבהדחת כלים הוא דוגמת הקערה שבדגים, והמים שבהדחת כלים הוא דוגמת הדגים, וכמו שהבליעות שבדגים אינם אוסרים הכותח הה"נ שלא יאסרו הבליעות של בשר מהקערות את הבליעות שמן המחבת.

והר"ן חלק עליו בטענה זו בתרתי. חדא דמאן לימא לן שהטעם בשר מן הקערה לא נאסר ישירות מן המחבת בזה שנגע במחבת. וטענה זו לכאורה לא שייך לפי הכלל שכתב רע"א בדעת הרמב"ן, שאם בעינן דתרוייהו יאסרו אהדדי, מה איכפת לן בזה שהטעם במים נאסר מן הכלי גופו כיון שהטעם שבמים אינו אוסר הטעם שבכלי. ועוד כתב הר"ן שהרי מיד שנכנסו הטעמים לתוך המים נאסרו, ולכן לא הי' אף פעם טעם ב' בהיתר. ויל"ע מהו באמת יסוד המחלוקת שבין הרמב"ן לר"ן (ותוס') בזה. נראה שנחלקו בגדר הילוך הטעמים בתוך המים, שהרמב"ן סבר שכשנכנס טעם בשר לתוך המים, אע"ג שיש בה גם טעם חלב, מ"מ הבשר צריך להגיע לאחר מכן לחלב, וזה הוי עוד נ"ט ולכן הוא מותר. אבל הר"ן סבר שבתוך המים נחשבים כולם להיות ביחד בבת א', ולכן ליכא טעם שני בהיתר והרי זה אסור. וכי תימא לשיטת הר"ן סוף סוף מאי שנא מדגים, ולמה לא יאסרו הדגים מכח הכותח, נראה שהר"ן והתוס' לטעמייהו אזלי, שלדידהו טעם שני בהיתר ניתר לגמרי, ולכן מיד שנכנס הטעם בשר לתוך הדג הרי הוא ניתר ושוב לא נאסר. אבל לרמב"ן שטעם שני נאסר, ע"כ הטעם כמש"כ רע"א שכל שאין גם הבשר וגם החלב אוסרים זה את זה ליכא איסור בב"ח כלל, וכיון שהאין הבשר אוסר הכותח הה"נ שאין הוכתח אוסר הבשר וכמש"נ כל זה לעיל.

# עוד נידונים בדין נ"ט בר נ"ט

**האם בעינן נ"ט ראשון בכלי**

הפמ"ג (סי' צ"ה מש"ז ס"ק א') צידד אולי לומר דליתי' לקלישות נ"ט בר נ"ט אא"כ הטעם הראשון נקלש בתוך כלי. וע"ש שהביא שכן הוא משמעות ס' התרומה. ובס' שחיטת חולין הביא רשימה של ראיות מראשונים שוסברים שאין לחלק בזה. א' מן השיטה שסוברת דהא דדגים שעלו בקערה מיירי בכה"ג שיש בשר בקערה. וא"כ אין כאן כלי כלל. ואפילו הרמב"ן שחלק על שיטה זו לא נראה שהי' מטעם זה. וכן הרמב"ן עצמו פי' המעשה דרב עם השייפא שנכנס הדבר מר במאכל אחר ולאחר מכן נכנס לכלי. הרי דעכ"פ לא בעינן שיכנס לכלי קודם (אבל מזה לבד הי' אפשר לומר שמ"מ בעינן קלישות של כלי בא' מן הנ"ט). וכן לכאורה מבואר מרש"י שבדף קט"ז ע"ב שדן בנ"ט בר נ"ט היכא דליכא אלא מאכל בלבד.

**נ"ט בר נ"ט במין במינו**

רע"א בשו"ע הסתפק אי אמרינן ההיתר של נ"ט בר נ"ט במין במינו. ויסוד הספק לכאורה דליכא למימר שהוקלש הטעם כיון שהכל טעם א' וטעם זה נרגש היטב. ולכאורה הוא דומה לסברת התוס' במס' ע"ז ס"ו ע"א שבמשהו של טעם במין במינו חשוב שנותן טעם (ע' מש"כ מזה לעיל). אלא שהוכיח מראית התוס' משלמים שכל יום נעשה גיעול לחבירו שגם במין במינו אמרינן הכי, דהא התם הוי מין במינו. וראיתי בס' שחיטת חולין שרצה לדחות, שהרי התם ס"ד דיהא אסור אע"ג דמין במינו בטל מדאורייתא משום שמדרבנן גזרו מין במינו אטו מין בשאינו מינו. וא"כ איכא למימר שבמקרה כזה יש להתיר נ"ט בר נ"ט אפילו במינו כיון שכל הטעם לאסור הוא אטו מין בשאינו מינו, ובמין בשאינו מינו גופי' הי' מותר אילו הי' נ"ט בר נ"ט. אבל במקרה שמין במינו אסור מעיקר הדין אולי לא אמרינן הכי.

# נ"ט בר נ"ט דאיסורא

בכמה ראשונים מבואר שההיתר של נ"ט בר נ"ט נאמר רק בהיתירא ולא באיסורא. והרשב"א כתב שכן מוכח מגזה"כ דגיעולי נכרים. וכוונתו לכאורה כשיטת התוס' שטעם שני הי' צריך להיות מותר, ורק משום שמחלקים בין נ"ט בר נ"ט דהיתירא לנ"ט בר נ"ט דאיסורא יש לחלק בין טעם שני בהיתר לטעם שני באיסור לשיטת התוס'. ולכאורה הוכחה זו לא שייך אלא לפירושו של התוס', אבל לרמב"ן שהכל תלוי בטעם שלישי ליכא ראי' מגיעולי נכרים. ובאמת הרמב"ן משמע שטעם ההיתר של נ"ט בר נ"ט משום שכה"ג לא נאמר הדין של טכ"ע, ואם כן לכאורה אין טעם לחלק בין נ"ט בר נ"ט דהיתירא ונ"ט בר נ"ט דאיסורא. וכן מדברי הרמב"ן כאן ליכא ראי' שהוא אסור בנ"ט בר נ"ט דאיסורא (אבל לכאורה כן מבואר מדבריו במקו"א). וע' במאירי שהביא שיטה כזו, ולכן לכאורה מבואר מסמ"ק. ומרש"י קט"ז ע"ב מבואר שבעצם היינו אומרים ההיתר של נ"ט בר נ"ט גם באיסורא רק דאמרינן חענ"ן. וכן מבואר בסוף שיעור ס"ה מסמ"ק.

**מילואים**

נוסח אחר בביאור דברי הר"ן: נראה לומר שיש ב' אופנים שיאסור טעם חלב את הבשר, ע"י זה שהבליעות עוברות דרך המים, או דרל הטעמה, הויינו שאין החפצא של איסור שנכנס למים עובר ממקום למקום אבל מ"מ מטעים דבר שני. וטעם הראשון של הר"ן הוא לומר שאינו צריך להיות שמטעים דבר שני ולכן נחשב עוד מקום לענין ההיתר של נ"ט בר נ"ט, רק יכול להיות שהבליעה עצמה הלכה לבשר ואסרו, ולכן לא הוי נ"ט בר נ"ט. והוסיף הר"ן טעם ב' שאפילו את"ל שאין לומר כן, מ"מ כיון שהבליעה לא נחה בתוך המים רק ממשיך לעבור, אין זה חשוב נ"ט שני בהיתר ולכן הרי הוא אסור. אלא שלפי זה צ"ע אם הא דהדחת קערות אסור אפילו חיממו המים במחבת קודם שהכניסו הקערות לתוכו או לא. שאם חיממו קודם לכאורה הבליעות כבר נחו במקומם במים קודם שהכניסו הקערות (ולכה"פ יהא הדין כן אם צינן המים קודם ושוב הרתיחו). ואיכא למימר דאה"נ. אמנם עוד י"ל שהרי הקערות עצמן הוו טעם שני באיסור, שהרי הבליעות שיצאו ממנו התערבו מיד עם הבליעות שמן המחבת שבתוך המים. ואיכא למימר חידוש, שאמנם הבליעות שמן המחבת אינם נאסרים, מ"מ אין זה אומר שאינם אוסרים[[157]](#footnote-157). תדע שהרי לרמב"ן ודאי אוסרים הם, ואיכא למימר שלענין זה לא פליגי. וא"כ י"ל שהבליעות שמן המחבת אוסרים הבליעות שמן הקערות מיד כיון שלא קיבלו הבליעות שמן הקדירות טעם שני בהיתר. וממילא לאחר מכן הכל נאסר.

**שיעור מ'**

# דבר חריף עם דוחקא דסכינא

מקודם הבאנו ב' הפירושים של רש"י בצנון שחתכו בסכין דלא אמרינן בי' ההיתר של נ"ט בר נ"ט אם מיירי בסכין שאינו מקונח ויש לו שמנונית על פניו, או"ד דמיירי בסכין מקונח ומ"מ מבליע ומפליט. והבאנו שיש בזה נפק"מ למחלוקת הראשונים בדין נתבשלו, שלמ"ד דלא מיירי אלא בסכין שאינו מקונח ויש בה שמנונית, אין לנו ראי' שיש חילוק בין נתבשלו לעלו, אבל לפי הפירוש דמיירי בסכין מקונח יש לנו ראי' שנתבשלו חמיר טפי מנתבשלו.

והנה הרמב"ן והרשב"א הקשו על הפירוש של רש"י דמיירי בסכין מקונח דא"כ מהו הטעם לחייב קישות בגרירה הא ליכא שמנונית. ולכן בקישות שאינו דבר חריף מא"ל. ומכח קושיא זו הוכיחו כמה ראשונים דע"כ אין הדין כן אא"כ הסכין יש בה שמנונית[[158]](#footnote-158). אמנם נראה לכאורה שנחלקו הראשונים בטעם הדבר דאם מיירי בסכין מקונח שלא הי' צריך לחייב את הקישות בגרירה. הרמב"ן הקשה שלכאורה הי' צריך להיות מותר משום דהוי נ"ט ב"ר נ"ט, ור"ל שהרי כל הטעם שהחמירו בצנון לפי זה משום דהוי דבר חריף, ומיני' בקישות לאו דבר חריף הוא צ"ל שחזר הדין להיות כמו דגים שמותר לאוכלן בכותח. אבל הרשב"א כתב "והשתא [דמיירי בסכין שאינו מקונח ויש בה שמנונית] אתי שפיר הא דאמרי' דקשות ואבטיח צריכין גרירת בי פסקי דאע"ג דלא חריפי ולא בלעי מכל מקום השומן שעל פני הסכין מתקנח בפסק הקישו' וכו'". ולכאורה כוונתו שע"י דוחקא בלבד לא נבלע כלל אא"כ יש גם דבר חריף.

ולכאורה י"ל לשיטת רש"י שסבר כרמב"ן שגם דוחקא לבד מפליט, אבל בזה שונה מדבר חריף, שבדבר חריף הוא גם נבלע במאכל השני, ולכן אלמלא דבר זה דהוי דבר חריף הי' מותר מדין נ"ט בר נ"ט, אבל בדבר שאינו חריף אין המאכל בולע את מה שהפליט הסכין כלל, וכיון שלא נבלע לתוך מאכל חדש לא נקלש וליתי' לקלישות דנ"ט בר נ"ט. וכ"כ במש"ז (סי' צ"ו ס"ק ג'). באופן שהרמב"ן חולק על זה וסובר או שגם מבליע וגם מפליט ע"י דוחקא לחוד, או"ד דסבר דאע"ג שלא נבלע מתוך המאכל מ"מ הטעם שיצא מן הסכין אפילו אם אינו אלא מונח על המאכל יהי' בו הדין של נ"ט בר נ"ט. אלא דהנה שם בגמ' מבואר דלפת מותר, והקשה שם הרשב"א דאם מיירי בדאיכא שמנונית מאי שנא קישות מלפת. ותי' שגם לפת יש בה שמנונית אלא דסגי בהדחה. והנה אילו הי' הדין שלשיטת רש"י אין בליעה עוברת כלל מסכין מקונח כשאינו דבר חריף הוה ניחא טפי הא דליפתא, שזהו עצמו הטעם שאינו צריך כלום כיון דמיירי בסכין מקונח שלא יוצא ממנו כלום. אבל לפי הנ"ל גם לשיטת רש"י תיקשי דלמה מותר בלי כלום. ולכאורה לפי הנ"ל איכא למימר שגם רש"י סבר שאין הליפתא מותרת אלא ע"י הדחה ומשום שיש על גביו טעם שיצא מן הסכין. אבל העיר שם במש"ז שדבר זה נסתר מן הרא"ש שכתב שאין הליפתא צריך הדחה אם חתכו בסכין מקונח. ולדבריו תיקשי כנ"ל. ובשפ"ד ס"ק כ"א כתב שלעולם דוחקא לבד אינו מוציא מבליעה, אבל אם הוא חריף קצת הרי הוא מוציא בליעות. ולכן קישות חריפי קצת, ולכן ע"י דוחקא הרי הוא מוציא בליעות מן הסכין, אבל ליפתו אינו חריף כלל ולכן אינו מוציא בליעות כלל ולכן אינו צריך אפילו הדחה.

# אם דבר חריף מחליא לשבח

איתא במתני' שבמס' ע"ז דף ל"ה ע"ב שא' מן הדברים של עכו"ם האסורים הוא חילתית. ושם בדף ל"ט ע"א ביארו "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". הרי שמפורש בגמ' שדבר חריף כגון חילתית יש לו את התכונה לחלות דבר שהוא נ"ט לפגם לנותן טעם לשבח. אלא שיל"ע אם מיירי בסכין במקונח או"ד בסכין שיש עליו שמנונית. ולפום ריהטא לשון הגמ' משמע שיש שמנונית עליו. וכן נקט מעיקרא שם בחי' הריטב"א, אבל הקשה על זה דא"כ לא בעינן לי' לטעמא שמחליא לי' לשבח, דהא שמנונית לא נעשה לפגם רק טעם הבלוע בכלי. ולכן רצה הריטב"א לומר דע"כ מיירי בסכין המקונח והדבר חריף מחליא להו לבליעות שבסכין ונעשו לשבח. אבל גם על זה הקשה הריטב"א שם, דאם מיירי בכגון אלו מה איכפת לן דמחליא לשבח, הא כבר הותרו כשנעשו לפגם ואפילו אם יהפכו לאחר מכן לשבח לל"ב. וכוונתו לסברת החוו"ד ברסי' ק"ג שנבילה שאינה ראוי' לגר שהותר שוב אינו נאסר אע"ג שתיקנו אותו להיות ראוי' לגר. ובאמת החוו"ד עצמו הקשה כעין זה בדין המבואר בראשונים שפגום ולבסוף השביח אסור, דלכאורה לדבריו היא צריך להיות מותר כיון שכבר ניתר מדין נבילה שאינה ראוי' לגר. ותי' שלא אסרו שם אלא שאינו סרוח לגמרי ולא ניתר מדין נבילה שאינה ראוי' לגר. ולכאורה בזה יתיישב נמי קושיית הריטב"א, דכיון שאין הבליעה שבכלי סרוח לגמרי הרי הוא חוזר לאיסורו אם מחליא לשבח. ודברי הריטב"א אינם אלא או לשיטת הרא"ה דסבר שהבליעות שבדפני הכלי הם סרוחים לגמרי, או"ד דסבר שאין לחלק בין סרוח לגמרי לסרוח קצת הבלוע בכלי, דכיון שניתר מדין נבילה שאינה ראוי' לגר שוב אינו אוסר. ומ"מ מכח קושיא זו כתב הריטב"א שלעולם מיירי בסכין שיש בה שמנונית, וקים להו לחז"ל דאלמלא הא דדבר חריף מחליא לשבח הי' נטל"פ כיון שכל שמנונית כזה אפילו שמנונית בעין נטל"פ בחילתית.

והנה יוצא לשיטת הריטב"א שבסכין המקונח אין שום דבר חריף אסור משום שמחליא לשבח. אמנם התוס' בסוגיין מסתפקים אם בשאר דברים חריפים אמרינן דמחליא לשבח אפילו בסכין המקונח. ומשמע מדבריהם שאין הספק אלא בשאר דברים החריפים, אבל בחילתית ודאי מחליא לשבח אפילו מקונח. וכן דנו כמה ראשונים בשאלה זו (ואע"ג שפירשו הסוגיא משום שיש שמנונית ע"פ הסכין וכנ"ל, הנ"מ בהיתירא משום דאל"כ יהא מותר מדין נ"ט בר נ"ט, אבל האיסורא לא בעינן שמנונית על פניו, א"נ שסוברים שגם בשמנונית נעשה לפגם כשאין הכלי בן יומו[[159]](#footnote-159)). וצ"ל כסברא הנ"ל בדעת החוו"ד.

אלא שלכאורה עדיין צ"ע דהא ניחא בבלוע בכלי שאינו סרוח לגמרי לרוב הראשונים ולכן שפיר אפשר לאסור כשדבר חריף מחליא לי' לשבח, אבל התוס' במס' ע"ז דף ס"ט ע"א ד"ה איבעיא הרי כתבו שהשאלה של עכברא בחלא משום שי"ל שהוא חריף ומחליא לי' לשבח, וע"ש שבהדיא דימה דבר זה לגמ' בע"ז בחילתית. ולכאורה צ"ע שהרי התם סרוח לגמרי מעיקרו ואיך תהני שתהא מחליא לשבח. ולכאורה חזינן שאינו תלוי בזה שאינו סרוח לגמרי, רק חולק על כל הדין שטעם סרוח שנעשה לשבח מותר. אבל מ"מ הדבר מחודש הוא שיהא התכונה של דבר חריף לעשות כל טעם של פגם לשבח אפילו דבר שאין לו שום תכונה להיות מעצמו לשבח.

אלא דהנה לשון הגמ' שבמס' ע"ז "אגב חורפיה דחילתיתא מחליא ליה שמנוניתא", ודקדק מזה בשו"ת משכנ"י סי' ל"ג שאין כוונת הגמ' לומר שהדבר חריף מתקן את טעם הדבר שהוא נטל"פ, אלא להיפך, הדבר שהוא נטל"פ חשוב לשבח אצל הדבר חריף מחמת חריפותו. ולדבריו שפיר מובן למה יהא הדין בכל נטל"פ, והוא משום תכונת הדבר חריף שכל המפיג חירפותו חשוב לשבח[[160]](#footnote-160). ויעוין בחוו"ד סי' ק"ג ס"ק ט' שמעיקרא רצה לומר כפירושו של המשכנ"י, אבל העיר שמן הראשונים מבואר שאין זה נכון, שהרי דנו אם יש דין מחליא לשבח בשאר דברים חריפים בסכין בבשר בחלב. ומשמע שבחילתית פשיטא דמחליא לשבח גם בבב"ח. ולכאורה אם כפי' הנ"ל גם אם מחליא לשבח, אין זה אלא לענין לאסור את החילתית, וכן שארי הדברים לאחר מכן מהטעם של חילתית מדין חענ"ן, אבל בב"ח שהוא היתר לא אמרינן חענ"ן, וא"כ כיון שהטעם בשר או חלב עצמם לא נשתנו לשבח, למה יאסרו אידך מין לכשיכנס אליו. וע"כ דסברי שאין זה הענין, רק שהדבר חריף מתקן את עצם הפגם שבסכין. ומיני' שנשאר לנו ההערה שיש לו התכונה לחלות כל דבר פגום לשבח ולא משנה איזה פגם יש.

והנה אי אמרינן שכל הדברים החריפים מתקנין בלעות שבתוך כלי שיהיו לשבח, לכאורה יש לנו כמה קושיות. חדא שבגמ' שבמס' ע"ז דף ע"ו ע"א כתבו שהטעם שאסרו לבשל בכלי שאינו בן יומו הוא אטו כלי בן יומו. ולכאורה משמע שלהו"א של הגמ' לא הי' צורך להכשיר הכלי כלל. ולכאורה צ"ע דהא צריך להכשיר את בכלי משום שלבסוף יבשל או יחתוך דבר חריף ושוב יהי' בן יומו. ויש לדחות דאה"נ ולא הי' הו"א שלמעשה אין צריך להכשיר הכלי דהא שפיר יש הכשיר משום חשש כלי בן יומו, אבל הו"א שמ"מ באופן ארעית מותר להשתמש באותו כלי בדבר שאינו חריף. ובזה מבאר הגמ' שגם זה אסור משום חשש בן יומו (וגם בזה יש הערה דהו"ל לגמ' שהוא משום חשש דבר חריף, שהרי חשש בן יומו ליכא אלא תוך יום של ההשתמשות, וחשש השתמשות דבר חריף קיים לעולם). אלא שעוד קשה שהרי מבואר בע"ז ס"ז ע"ב אליבא דר"מ שנטל"פ אסור והמקור מזה שהצריכה תורה להכשיר כלי מדין, וכן במס' פסחים מבואר מ"ד שנטל"פ מותר ואי אפשר ללמוד מכלי מדין כיון שחידוש הוא כיון שכלי מדין נטל"פ. ולהנ"ל צ"ע, אולי נטל"פ מותר אבל התורה הצריכה הכשר משום שיהא להשתמש בדבר חריף. ועוד קשה שיטת הפוסקים והיא דעת המחבר באו"ח סי' תנ"א סע' ו' שסוג ההכשר שצריכים לכלי הולכים אחר רוב תשמישתו, וביאר הרמ"ע מפאנו שהוא משום שאין כאן אלא נטל"פ ולכן אין להחמיר כולי האי, ומשו"ה באמת כתבו האחרונים שאין לסמוך על זה אלא בכלי שאינו בן יומו. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א סי' שע"ב. ולכאורה להנ"ל צ"ע, דהא אם משתמש בכלי בדבר חריף הרי הוא כבר אסור מעיקר הדין ואין להקל. והחזו"א (או"ח סי' קי"ט ס"ק י"ט) כתב שבאמת אי אפשר להקל להשתמש בדבר חריף כה"ג, והוא קשה מאד מסתימת הפוסקים שהכשר של רוב תשמישתו סגי. וראיתי במגי"ס שהביא בשם א' שאחרי שהכשירו לרוב תשמישתו מיהת כבר ליתי' לאיסורא דדבר חריף, אבל תי' זה אינו מעלה ארוכה למש"כ המ"ב שם בס"ק מ"ה שאם רוב תשמישתו בצונן שדי בשטיפה, שבזה הרי ליכא הכשר כלל.

ובאמת בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' קנ"א[[161]](#footnote-161) שהתייחס לקושיא של כלי מדין, ומכח קושיא זו כתב דע"כ לא התכוין הגמ' להחמיר אלא בחילתית, אבל בשאר דברים החריפים לא מחליא לשבח. והיינו דאה"נ היו צריכים הכשר לכלי מדין בשביל חילתית, אבל לא הי' מסתבר שכל הגזה"כ של כלי מדין בשביל חילתית בלבד, ובשאר דברים החריפים ליכא למימר הכי. אבל לשאר הראשונים וכן להל' בשו"ע שלא סוברים כן מא"ל.

והנה הפת"ש בסי' צ"ה ס"ק ד' הביא אחרונים שדנו בשאלה אם הא דדבר חריף מחליא לשבח הוא דין דאורייתא או דרבנן. ומסקנת דבריו דע"כ דין דאורייתא הוא דהא ע"כ טועם אותו ויש כאן טעם איסור ולמה לא יהא מדאורייתא. ובמגי"ס העיר שלכאורה אין מכאן ראי', דהא אנחנו מוצאים כמה דוגמות של דברים שטועמים ואין בהם משום טכ"ע דאורייתא, כגון שיטת הטור שבדבר שיש בה קיוהא אין ביטול לטעמו וממש, אבל טעם כעיקר ליתא, וביארנו דהיינו שהיכר טעם יש אבל טכ"ע לא חשוב. ועוד יש להביא דוגמא לזה משיטת הש"ך סי' צ"ח ס"ק כ"ט בשם או"ה שבתבלין וכדומה דלטעמא עבידי אין טכ"ע מדאורייתא אע"ג שטעמו מורגש. וע"ש עוד ראיות לזה. ועוד יש להביא הא דבנ"ט בר נ"ט הוכחנו לעיל לרוב ראשונים שהוא מורגש ומ"מ אי אפשר לחדש בה איסור. מכל הלין נשמע שיש דבר שטועמים אותו ואין בה משום טכ"ע. וא"כ איכא למימר נמי בדבר חריף שאמנם מחליא לשבח ומורגש, מ"מ אינו מן הסוג שאסור מדאורייתא. וכן לכאורה י"ל עוד טעם שאינו אסור מדאורייתא, ומשום שי"ל כסברת הריטב"א הנ"ל, דכיון שכבר ניתר שוב אינו חוזר לאיסורו מדאורייתא. ומ"מ י"ל שגזרו מזה מדרבנן.

וא"כ שם במגי"ס רצה לומר שזהו הביאור בהא דאזלינן בתר רוב תשמישתו, ומשום שאין לאסור משום דבר חריף מדאורייתא וכנ"ל. ואי משום הא לכאורה אין לנו תשובה גמורה, דהא סוף כל סוף יש כאן טעם איסור שאסרו מדרבנן מיהת, ולמה אין לאסור משום טעם זה ומה"ת שיתירו אותו. דבשלמא בנטל"פ י"ל שאינו אלא גזרה מדרבנן על הכלי, שהרי הבליעות מותרים, וכה"ג לא גזרו, אבל אם עצם הבליעות אסורות למה יש לנו להתיר אותם. וכן לענין הגזירה של כלי שאינו בן יומו לכאורה הי' זה צריך טעם מספיק לאסור כיון שסוף סוף אסרו בליעות נטל"פ אם דבר חריף מחלה לשבח. ומ"מ לענין הקושיא מכלי מדין לכאורה הי' מיישב להפליא. באופן שלכאורה מבואר משו"ת הרשב"א הנ"ל דסבר דדינא דמחליא לשבח הוא דין דאורייתא (בחילתית, וכנ"ל).

**שיעור מ"א**

# סוגי בשר שונים באיסור בשר בחלב

במתני' שבר"פ כל הבשר כתוב "כל הבשר אסור לבשל בחלב חוץ מבשר דגים וחגבים". וכוונת השמנה לומר שהאיסור של בשר בחלב שייך לא רק לבשר בהמה אלא גם לבשר חי' ועוף. וע' במתני' לקמן דף קי"ג ע"א שמבואר עוד שאין האיסור של בשר בחלב אלא בחלב בהמה טהורה עם בשר בהמה טהורה, אבל בשר בהמה טהורה עם חלב בהמה טמאה או בשר בהמה טמאה עם חלב בהמה טהורה אין בה לא איסור בישול ולא איסור הנאה[[162]](#footnote-162). והמתני' משמיטה שאין איסור אכילה משום שמ"מ יש איסור אכילה מצד הבשר בהמה טמאה או החלב בהמה טמאה וכמו שפירש"י שם. ומשמע שמצד איסור בשר בחלב גם איסור אכילה ליכא, ויש מן האחרונים שרצו לומר שאיסור אכילה של בשר בחלב מ"מ איכא מדרבנן[[163]](#footnote-163). ונפק"מ מזה שמי שהי' מוכרח לאכול בשר בהמה טמאה משום סכנה האם יש להעדיף בשר זו שיהא בלי חלב טהור או לא. וכן יש נפק"מ לכאורה אם יצטרך להמתין ו' שעות אחרי אכילת הבשר בהמה טמאה.

ומעיקרא דקדק הגמ' ממתני' דר"פ דתנא דמתני' סבר שבשר עוף בחלב אסור מדאורייתא. ורב אשי דקדק שאינו חייב להיות כן, אלא כולהו אסורין, ויש מהם מדאורייתא ויש מהם מדרבנן. והקשו רש"י ותוס' למה קס"ד שיש איסור דאורייתא, הא לא כתוב במתני' אלא שאסור ואולי אין כוונת המתני' אלא מדרבנן. ורש"י בד"ה קס"ד סתם ופירש דס"ד שאיסור דמתני' דאורייתא קאמר, ולכאורה ר"ל משום שסתם לשון איסור היינו מדאורייתא. והתוס' הביאו מי שפי' שהדיוק מלשון 'כל' לומר כל הבשר שוה זה כזה, ודחו שאי אפשר לפרש כן דבנודר מן הבשר אין כל הבשר שוין שמודה ר"ע שאין בשר עוף אסור כה"ג משום נדר אלא מדרבנן. והעירו המהר"ם ועוד אחרונים שלכאורה לולא דברי התוס' הי' אפשר לומר שאין כל שאלה מהא דנודר דהא בנודר לא כתוב לשון 'כל', ולכן ליכא למידק. ונראה שהתוס' סוברים שפשטות הבנת המתני' הוא שהיוצא מלשון 'כל' קאי אכל המתני'.

והתוס' פירשו שהגמ' סומכת על הדיוק מן הסיפא, דס"ד שאין מקום לגזור אהעלאה אא"כ יש בזה איסור דאורייתא ומשום דאל"כ הרי גזירה לגזירה, והעירו על זה המהר"ם ועוד אחרונים דא"כ תי' דר' אשי שיש דאורייתא ויש דרבנן לא מיישב כלום, שבשלמא לפי' הנ"ל י"ל שהגמ' גופא רוצה לדחות משמעות הלשון שיש מ'כל', אבל אם הוא מהסיפא, איך נדע מזה יישוב המקור לשאלה.

והנה כידוע באיסורי בשר בחלב יש ג' איסורים שאסרה תורה: אכילה, בישול, והנאה. ויל"ע אם איסורים אלו שייכים גם לאיסורי בשר בחלב שאינם אלא מדרבנן. ולפום ריהטא בין אם כוונת המתני' לאסור עוף מדאורייתא, ובין אם כוונתו לאסור רק מדרבנן, מ"מ לכאורה יוצא מלשון המתני' שבשר עוף בחלב אסור לא רק באכילה אלא גם בבישול, דהא 'כל הבשר אסור לבשל בחלב' כתיב. אבל הדבר מפורש ברמב"ם להיפך, שבפ"ט ה"ד כתב הרמב"ם "וכן בשר חיה ועוף בין בחלב חיה בין בחלב בהמה אינו אסור באכילה מן התורה לפיכך מותר לבשלו ומותר בהנייה". והרה"מ על אתר כתב שמקורו של הרמב"ם ממתני' שבדף קי"ג ע"א שמבואר מיני' שאין איסור בישול או הנאה מחלב טמאה עם בשר טהורה או להיפך, ולמד מזה הרמב"ן דהה"נ בבשר חי' ועוף שאינם אסורים אלא מדרבנן. וכן משמע מלשון הרמב"ם שכתב 'וכן', דמשמע שהוא דוגמא של ההלכה דלעיל מיני', ולעיל מיני' בה"ג כתב הרמב"ם הדין שמותר לבשל וליהנות מבשר טמאה עם חלב טמא או להיפך. ואע"ג שיש חילוק ביניהם, שבשר עוף בחלב אסור מדרבנן מיהת, ולכן י"ל שהוא אסור גם בבישול והנאה, ואילו בשר בהמה עם חלב טהור או ההיפך יש צד גדול לומר שלא אסרו באכילה כלל כיון שלא הי' צורך, ולכן לא אסור כם בבישול והנאה, ע"כ הרמב"ם לא סבר לחלק בזה כיון שסוף כל סוף יש נפק"מ גם בטמאה עם הטהורה לענין בישול והנאה שהרי בשר בהמה טמאה בלי חלב אינה אסורה בבישול והנאה. ושם בהרה"מ כתב דאע"ג שלשון המתני' 'כל הבשר אסור לבשל בחלב', לאו דוקא שאסור לבשל רק לישנא דקרא נקט ולעולם אין כוונת המתני' לאסור אלא אכילה בעוף וחי'. ואני אוסיף קצת תבלין לדבריו, שאין הכוונה שהמתני' לא אסרה בישול כלל, דהא בהמה טהורה עם חלב אסור בבישול מדאורייתא, רק איסור בישול לא שייך לזה שאוסרים את 'כל' הבשר, ולכן בזה י"ל דכיון שיש איסור בישול בבשר בהמה, וכן בכלל ההלשון של בישול יש איסור אכילה ששייך לכל הבשרים, לא איכפת לן בזה שאין איסור בישול בעוף וחי'[[164]](#footnote-164).

ובטעם לחלק בין איסור בישול לאיסור אכילה כתב הרה"מ משום שאכילת בשר מצוי. ולכאורה צ"ע שהרי אי אפשר לאכול בב"ח אא"כ מבשלו תחילה, וא"כ למה אכילה יותר מצוי. וראיתי בשם יד יהודה (סי' פ"ז ס"ק ד') שכוונת הרה"מ שאחרי שאסור את אכילת הבשר הבישול כבר לא שכיח, ומילתא דלא שכיחא לא גזרו בו רבנן. ולולא דבריו הי' נלעוק"ד לפרש באופן אחר, והוא שאע"פ שצריכים גם לבשל, מ"מ אכילה כולם עושים, ואילו בישול רק הטבחים עושים, וטבח א' מבשל לכמה אוכלים, וכיון שאסור הדבר המצוי כבר לא הי' צורך לאסור הבישול וההנאה.

ועכ"פ לפי דברי הרמב"ם העיר הראש יוסף שיש לנו ישוב נכון למה דייקה הגמ' דסבר המתני' שבשר עוף בחלב דאורייתא, ומשום שפשטות לשון המתני' לאסור גם בישול, ואיסור בישול הרי ליכא אם בשר עוף בחלב אינו מדאורייתא. וכוונת ר' אשי לומר שאין זה נכון, וגם בעוף יש איסור בישול מדרבנן, ושיטת הרמב"ם יהי' אליבא דביאור ר' יוסף דסבר שמתני' מדאורייתא קאמר, ובזה כיון שפסק כר"ע סבר שאין איסור בישול בבשר עוף בחלב אפילו מדרבנן. וע' גם בשו"ת בית הלוי ח"ב ססי' י' מש"כ לבאר לשיטת הרמב"ם באופן אחר.

והנה ביש"ש (ססי' ק') חלק על דברי הרמב"ם, דהא כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. וראיתי מאחרוני זמנינו שרצו לומר שמכמה ראשונים ג"כ מבואר דלא כרמב"ם, שהרי הרשב"א פי' לשון המתני' שאסור לבשל ולאכול קאמר, והריטב"א פי' שאסור לבשל נקט להשמיענו שיש איסור בישול אפילו אם אינו אוכל לבסוף. וכן רש"י ותוס' הרי בחרו דרך אחר לבאר למה קס"ד שבשר עוף בחלב לאו דאורייתא, ולא ביאר כנ"ל בדעת הרמב"ם. וא"כ לכאורה יש פלא בזה שהפוסקים לא חשו לשארי הראשונים והתירו בישול עוף בחלב. אמנם לכאורה לא מצאנו מי שאוסר בהדיא בישול עוף בחלב (חוץ מרש"ל) ולענין מש"כ שארי הראשונים בביאור לשון המתני', י"ל דמודו שאין איסור בישול בעוף הכלול בלשון 'כל', רק שביארו המתני' לפי האיסור של בשר בהמה שבמתני', ועל דרך מה שביארנו בדעת הרמב"ם לעיל. ולענין מש"כ רש"י ותוס' ולא נחתו להנ"ל מראש יוסף, י"ל דלא משמע להו שיש מחלוקת בין ר' יוסף לר' אשי באיסור בישול באיסורי בב"ח מדרבנן.

# בביאור איסור העלאה

עוד מבואר במתני' שאסור להעלות בשר וגבינה על השולחן, וגם בזה מבואר שהאיסור קיים גם אבשר עוף וחי'. ומעיקרא סברה הגמ' שזהו ראי' שבשר עוף בחלב אסור מדאורייתא, דאל"כ אינו אלא גזרה לגזרה דלא גזרינן וכדחזינן בחלת חו"ל שלא גזרו גזרה לגזרה. אבל הגמ' דוחה שאין הנידון דומה לראי', שהדין של חלת חו"ל מיירי בחו"ל, ושם אי אפשר לבא לידי מכשול של חלה דאורייתא. אבל הכא דומה לחלת חו"ל בא"י, ובזה שפיר י"ל דגזרינן חלת חו"ל כאן אטו חלת א"י כאן, ומיני' גם בבשר עוף בחלב אפשר למיגזר אטו בשר בקר בחלב[[165]](#footnote-165). והגמ' ממשיך דאדרבה למי שסובר דמוכח ממתני' שבשר עוף בחלב אסור מדאורייתא קשה דהא גם בשר עוף בחלב כה"ג אינו אסור מדאורייתא כיון שאינו אלא צונן בצונן. והגמ' מסיק דהוי חשש אטו מעלאת בשר וגבינה באילפס שהוא כלי ראשון. ויוצא שנחלקו ר' יוסף ואביי אם העלאת עוף וחלב אטו אכילתה הוי גזרה לגזרה או לא.

והנה עכ"פ בהו"א של הגמ' הגזרה היתה העלאה אטו אכילה. ולכאורה צ"ע דכיון שאין איסור אכילת בב"ח מדאורייתא אא"כ נתבשלו, למה צריכים להגיע לאיסור אכילה ולא גזרו אטו איסור בישול שג"כ אסור מדאורייתא, שלכאורה גזרה בישול היא גזרה קרובה יותר מאיסור אכילה. ואולי הי' אפשר לומר דאה"נ ולמסקנא הגזרה הוי אטו בישול ולא אטו אכילה, וכן נקט במהר"ם שי"ף בריש פירקין, אבל בלב ארי' העיר שהגמ' לא אמר 'אלא' הוי גזרה אטו העלאה באילפס ראשון, ולכן נראה שאפילו למסקנא הוי גזרה אטו אכילה, והעיר שבזה מובן גם לשון הרמב"ם והשו"ע דג"כ כתבו דהוי גזירת אכילה. אבל עדיין קשה למה באמת לא גזרו אטו בישול. וכן אפילו לדבריהם קשה דמעיקרא נמי למה לא נקטו שהוי גזרה אטו בישול. ואולי בהו"א חשבו דהוי איסור אטו אכילת צונן בצונן עד שמקשה על זה. אבל שאר הקושיות עדיין צ"ע.

ובעיקר החשש ע' ברש"י המתני' שפי' "ואסור להעלות דילמא אתי למיכלינהו כי הדדי דקא נגעי ובלעי מהדדי ואע"ג שמותר לאכול בשר אחר גבינה כדאמרינן בגמרא". וכן יעוין בלשון רש"י בסוף הסוגיא "גזירה שמא יעלה בשר בהמה עם הגבינה בתוך אילפס רותח דה"ל בישול". והמהר"ם שי"ף הנ"ל הבין שכוונת רש"י ד'הו"ל בישול' דר"ל שעובר על איסור בישול בב"ח. אבל לכאורה י"ל דכוונתו דהו"ל בישול ולכן הוי סוג בב"ח שעובר אאכילתו מדאורייתא וכנ"ל, וכן נראה לשמד המהר"ם על דברי רש"י בר"פ. ולכאורה הי' משמע שהגדר הגזרה לשיטת רש"י דהוי איסור מעשה העלאה, שאם מעלה תרוייהו על שולחן א' שמא יבט להעלות תרוייהו בכלי א' רותח והוי בב"ח דאורייתא. ולפי זה הא דמחלקינן בין שולחן שאוכל עליו לשולחן שמסדר עליו במתני' הבא היינו משום דליכא חשש שיעלה תרוייהו בכלי ראשון אלא בשולחן שאוכל עליו כיון שאין הדרך להוציא מן הקדרה בדרך כלל אלא לשולחן שאוכל עליו. ובחי' הריטב"א פי' דהוי חשש שא' יטביל בשר או גבינה לתוך הגבינה או בשר של חבירו והוי בב"ח.

והתלמידים שיחיו תי' שהטעם שחוששים משום אכילה ולא משום בישול משום דיתכן שלענין בישול הוי דבר שאינו מתכוין ואינו פסיק רישא, ולכן הדבר מותר, ולא חיישינן שיעבור ויבשל במזיד. אבל לענין איסור אכילה, הא כיון שכבר נעשה חפצא דאיסורא, אם יאכלנו לאחר מכן יעבור אפילו אם לא אכלו אלא דרך מתעסק בעלמא, דהא מתעסק בחלבים בעריות חייב שכן נהנה. אמנם חשבתי אולי גם בדרכים אחרים.

והנה האחרונים הקשו על חשש זה, דכיון דהוי שולחן שסודר עליו לכאורה מיירי בבשר וגבינה הראוים לאכילה. וכיון שאין הדרך לאכול בשר חי, ולכאורה מיירי בבשר שכבר מבושל. וכיון שכן צ"ע, דלמה יהא כאן משום בשר בחלב דרך בישול כלל, הא יש לנו כלל שאין בישול אחר בישול. ואין לומר שהאיסור משום הגבינה דיתכן שאינו מבושל, חדא שהרי יסד לנו רע"א[[166]](#footnote-166) לשיטת הרמב"ן שאין איסור בב"ח מדאורייתא אא"כ גם הבשר אוסרת את החלב, וגם החלב אוסרת את הבשר, וא"כ אם הבשר אינו מבושל לא יכול להיות נאסר. וכן לכאורה אפילו אלמלא הכלל דל רע"א אין גבינה יכולה להיות נאסר מטעם הבשר כיון שגם הטעם בשר צריך להיות דרך בישול והטעם בשר כבר נתבשל ואין בישול אחר בישול.

ותי' כמה אחרונים[[167]](#footnote-167), שאמנם הבשר התבשל בפני עצמו, אבל עדיין לא התבשל עם גבינה, ולכן ליכא להתיר משום דהוי בישול אחר בישול. וביאור הדברים, דהנה לכאורה פשוט שבהלכות שבת אם יקח בשר שכבר נתבשל בפנ"ע עם ירקות שכבר נתבשלו בפני עצמם ויבשלם ביחד שמ"מ אינו עובר אאיסור דאורייתא של מבשל בשבת, שזו לא מצאנו. ומ"מ המבשל גבינה שנתבשלה בפנ"ע עם בשר שנתבשלה בפני עצמה עדיין יעבור אאיסור בישול בב"ח וכנ"ל. והטעם משום דלא הרי האיסור של בישול בב"ח הרי היא האיסור של בישול בשבת, שבשת האיסור בזה שהוא מכין את המאכלים לאכילה דרך בישול, וכיון שנתבשלו כבר נעשה להם הכנה זו. אבל האיסור של בב"ח הוא יצירת חפצא של בשר בחלב דרך בישול. ולכן אמנם אם כבר נתבשלו הבשר עם החלב שוב ליכא איסור בישול אם יבשל אותם פעם שנית, אבל זה שהבשר לבד והגבינה לבד כבר נתבשלו אינו טעם לומר שאינו עובר משום בישול בב"ח כשמבשלם ביחד, דהא בישול ביחד עדיין לא הי' להם, ויסוד האיסור של בישול בב"ח הוא יצירת חפץ של בב"ח וכמש"נ.

ומ"מ לכאורה הי' אפשר לומר שזהו הטעם שאינו עובר משום בישול בב"ח, משום שלענין המעשה בישול הוא דאמרינן אין בישול אחר בישול (וזה דהוי בשר לבד מבושל הוי מספיק טעם לומר שאינו עובר משום בישול בב"ח ודלא כנ"ל), אבל לענין החפצא של בב"ח שפיר הוי בב"ח אע"ג שלא נוצר אלא לאחר שכבר נתבשל הבשר. אמנם לפי מה שמבואר בחזו"א, שהטעם שאין בישול אחר בישול הוא ענין מציאותי, שהרי הוא כבר מבושל ואיך אפשר לעשותו מבושל אם הוא כבר מבושל, לכאורה אין מקום לחלק בין המעשה בישול לחפצא של מבושל.

אלא שחשבתי בזה עוד דרך. דהנה במבשל בלוע של בשר או חלב בכלי כתב רע"א בשו"ת סי' ר"ז שאינו עובר משום בישול בב"ח, ומשום שאין זה דרך בישול. ולכאורה אפילו בשר וחלב שנתבשלו שלא בדרך בישול אסור באכילה מדאורייתא, שדרך בישול אינו אלא דין במעשה בישול ולא בחפצא של נתבשל. וא"כ אולי י"ל שאפילו רם יעלה אותם כך, אף אם הוא באופן שהוא פסיק רישא שיתבשל מ"מ לא הוי דרך בישול[[168]](#footnote-168).

# עוד כמה הערות בסוגיא

בזה מבואר במתני' שאסור להעלות רצתה הגמ' מעיקרא לומר דהוי חשש דלמא יעלהו בכלי רותח אע"פ שאינו כלי ראשון, והגמ' דוחה שמ"מ כלי שני הוא, וכלי שני אינו מבשל. וע' בחי' הריטב"א דאע"פ שאינו חשוב מעשה בישול ע"י כלי שני, מ"מ הרי הוא מבליע ומפליט ע"ש הוכחות לזה, וכן הוא שיטת הרשב"א בתוה"ב, ואכמ"ל בזה. והאחרונים העירו בזה דאיכא למ"ד שבדבר גוש ליתי' להיתירא דכלי שני, דהא הטעם להיתר של כלי שני משום שהדפנות של הכלי מקררות וכמש"כ התוס' במס' שבת דף מ' ע"ב, ובדבר גוש ליכא דפנות הכלי. ומ"מ לדבריהם צ"ע מכאן שהרי מיירי בבשר וגבינה דהוו דברים גושים ומ"מ מקשה הגמ' דכלי שני הוא. וי"א שהחומרא של דבר גוש לא נאמר אלא לענין זה שמבליע ומפליט, ור"ל שאפילו אם כלי שני אינו מבשליע ומפליט, מ"מ דבר גוש בכלי שני מבליע ומפליט, ולעולם לא חשוב מעשה בישול. ומעוררים על זה דהא המג"א חשש לגוש בכלי שני גם לענין איסור בישול בשבת, וע"כ החשיב אותו כמעשה בישול גם. וצ"ע מסוגיין וכנ"ל. והיד אברהם (סי' צ"ד סע' ז') כתב דע"כ יש רוטב בכלי ולכן אינו דבר גוש.

ובענין כבוש כמבושל, לכאורה מבואר במס' פסחים דף מ"ד ע"ב שאין עוברים בה משום בב"ח. והיינו אע"ג שכבוש יש לו דין מבושל וכמו שביאנו[[169]](#footnote-169) ואינו רק מבליע ומפליט. ואין לומר שאינו מעשה בישול אע"ג שעושה חפצא של מבושל, דהא א"כ יעבור על אכילת בב"ח דרך כבוש מדאורייתא. וראיתי בשם הפמ"ג שאינו כמבושל ממש. עוד אולי י"ל שאין עברים באכילתו אא"כ הוא סוג בישול שעוברים אבישולו[[170]](#footnote-170), וא"כ אם בישל שלא כדרך בישול באופן שאין עוברים אמעשה הבישול ג"כ לא יעבור לאחר מכן על אכילתו. ומ"מ לפי מה שצידדנו לעיל לשיטת רש"י שכבוש בחלב הוא דלא הוי במבושל אבל בחומץ הוי כמבושל, י"ל דשרוי בחומץ הוי בישול ממש גם לענין בב"ח. והפוסקים לא נקטו כן. וצ"ע בכל זה.

**שיעור מ"ב**

# בגדר החיוב להמתין בין אכילת בשר לאכילת חלב, ודין קינוח הדחה ונט"י

כתוב בגמ' שבדף ק"ה ע"א "בעא מיניה רב אסי מרבי 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". הרי שמבואר בגמ' שאסור לאכול גבינה לאחר שאכל בשר. ולא מבואר בהדיא עד איזה זמן חייב להמתין[[171]](#footnote-171) לאחר אכילת בשר כדי שלא יהא בכלל איסור זה, אבל הפוסקים הבינו שהוא כדמבואר בסוגיא שלאחר מכן "אמר מר עוקבא אנא להא מלתא חלא בר חמרא לגבי אבא דאילו אבא כי הוה אכיל בשרא האידנא לא הוה אכל גבינה עד למחר עד השתא ואילו אנא בהא סעודתא הוא דלא אכילנא לסעודתא אחריתא אכילנא". ור"ל שלדינא אין צריך להמתין אלא עד סעודה אחריתי, ונחלקו הראשונים מהו סעודה אחריתי. בתוס' מבואר שהוא פשוטו כמשמעו, שאם יתחיל סעודה אחרת אפילו מיד יוכל כבר לאכול גבינה. ואילו ברמב"ם איתא (סופ"ט מהל' מאכ"א) "מי שאכל בשר בתחלה בין בשר בהמה בין בשר עוף לא יאכל אחריו חלב עד שיהיה ביניהן כדי שיעור סעודה אחרת והוא כמו שש שעות". הרי דבעינן כדי שיעור סעודה ביניהם, והתוס' רמזו לפי' זה ודחוהו.

ולא מבואר בהדיא בגמ' טעם לאיסור זה, והמפורסם בזה הוא מחלוקת רש"י ורמב"ם, אבל נציע ד' דרכים בדבר זה בעזהי"ת.

**שיטת ר"ת והבה"ג:** ר"ת ובה"ג סוברים שבעצם אין איסור אכילת גבינה לאחר שאבל בשר, דהא דקאמר ר' חסדא שהאוכל בשר אסור לאכול גבינה היינו בלי קינוח הדחה ונט"י. ומה שמר עוקבא המתין בין סעודה לסעודה היינו או דהוא בלי קו"ה ונט"י, או"ד משום שמחמיר על עצמו הי'. ור"ל שלפי שיטה זו יוצא או שאין דין של בין סעודה לסעודה כלל, או שהוא קולא בקינוח והדחה שבסעודה אחרת כבר אינו חייב בהם. ויל"ע מה מועיל בין סעודה לסעודה לענין החיוב של קינוח והדחה ונט"י. ואילו הי' הזמן של בין סעודה לסעודה כדעת הרמב"ם הי' אפשר להבין שאחרי משך זמן של כעין שש שעות כבר לא נשאר משהו בידים ובפה, אבל לשיטת התוס' עצמם שהוא רק ענין של סילוק השולחן מא"ל. ואולי י"ל שגם לדעת התוס' טעם ההיתר משום שבדרך כלל יש משך זמן בין סעודה לסעודה, ולכן בדר"כ בסעודה השני כבר לא יהיו שאריות בידים ובחניכיים. רק שהתוס' סוברים שכיון שלשון הגמ' הוא מסעודה לסעודה, "לא פלוג רבנן" (כלשונם של התוס') ובכל סעודה אחרת הקילו. ומבני החבורה העירו שי"ל שגדר החיוב של קינוח הדחה ונט"י הוא דכיון שנשארו שאריות של הבשר בפיו או על ידיו בזמן שאוכל גבינה הרי זה כאכילה ביחד, אבל אם הוא בסעודתא אחריתי כבר לא נראה כאכילה ביחד ושוב אין לאסור אפילו אם יש שאריות על היד או בתוך הפה.

**הדעה הראשונה בתוס' (וכן לכאורה שיטת רש"י):** הם סוברים שיש איסור לאכול גבינה לאחר בשר, והטעם כמש"כ רש"י ק"ה ע"א ד"ה אסור לאכול גבינה "משום דבשר מוציא שומן והוא נדבק בפה ומאריך בטעמו". והיינו לכאורה שיש שכבה דקה של שומן בפיו ויש הרגש שאוכל בשר וגבינה ביחד. ולכאורה צ"ע דא"כ מהו המקום להסתפק בזה, ולמה אינו אלא חיוב המתנה, הא דבר זה אסור משום שאוכל בשר עם גבינה ממש. וראיתי בס' בדי השולחן (סי' פ"ט ציונים ס"ק ב') שהביא לשונם של הפסוקים שטעם החיוב המתנה משום דמיחזי כאכילת בשר בחלב, והקשה עליהם דלכאורה אין זה רק מיחזי רק אכילת בשר עם חלב ממש. ותי' דאיתכן שאמנם יש שכבה דקה של שומן בפיו, מ"מ אינו נדבק באוכל שאוכל עכשיו ולכן אינו אלא מיחזי[[172]](#footnote-172). ולדבריו מיושב גם קושיא הנ"ל. ועוד י"ל שאינו אלא חשש בעלמא שהשומן נדבק. ובעיקר הדבר יל"ע אם יש איסור לאכול בשר ביחד עם חלב שהוא דין אחר מחיובי קינוח הדחה ונט"י, ואלמלא מקורות אלו לא היינו יודעים שהוא אסור מדרבנן[[173]](#footnote-173).

והנה הגמ' בדף ק"ד ע"ב מביאה ברייתא דאגרא שמבואר שם שעוף וגבינה נאכלים באפיקורן, ופי' בגמ' דהיינו שאינו צריך קינוח ולא נט"י. ומקשה הגמ' מברייתא זו אר' יצחק ברי' דר' משרשיא (והראשונים גרסו 'ב"ר יוסף') שאכל גבינה ולאחר מכן בשר ולא נטל ידיו. ומתרצת הגמ' שביום אינו צריך נט"י, שכל הטעם של נט"י משום חשש שנדבק בשר בידיו, וביום יכול לע' בהם ולדעת שלא נדבק אליהן שום שומן. ומקשים הראשונים מה היתה כל הקושיא, הא לא כתוב במתני' אלא שעוף וגבינה נאכלין באפיקורן, שמשמע כסדר הזה, ובמעשה דר"י ברי' דר' משרשיא הי' גבינה קודם, ומבואר ממימרא דר' חסדא שבשר קודם חמיר מגבינה קודם, ולכן י"ל דהא דנקט רק עוף נאכל באפיקורן מקום דמיירי באכילת עוף קודם, ובכה"ג בבשר הרי אסור לאכול גבינה כלל לאחר מכן. והא דר"י ברי' דר"מ הי' בבשר קודם ובזה שפיר י"ל שאינו צריך נט"י.

והנה לכאורה צ"ע, שאיזה שייכות יש בין הדין שלקמן לדינא דהכא, דלקמן כתבחו לחלק בין בשר קודם לגבינה קודם לגבי החיוב המתנה, והכא בחיובא דנט"י מיירי, ולכן י"ל דאע"ג שלענין המתנה אנחנו מחלקים בין בשר קודם לגבינה קודם, בנט"י אין אנו מחלקים ביניהם. וכן באמת כתבו התוס' ביישוב שיטת ר"ת שכן הוא, אבל לכאורה עדיין תיקשי, שמשמע מדבריהם שזהו תי' מתוך הדוחק, ולמה יהא דוחק הא ב' דינים שונים הם. והתי' הפשוט לזה שהחשש בשניהם הוא חשש שנדבק שומן, החיוב של נט"י משום חשש שומן שנדבק בידים ודין המתנה משום חשש נדבק בחניכיים. וחזינן מר' חסדא שחשש נדבק יש רק בבשר ולא בגבינה משום השומן שיש בבשר. ולכן מקשים התוס' דזה שמקילים בעוף ואח"כ גבינה ולא בבשר, היינו משום שהי' בשר קודם ויש חשש נדבק, אבל בגבינה תחילה חזינן מן גמ' דלקמן שאין חשש נדבק, וא"כ לא קשה מידי במעשה דר"י ברי דר"מ. ובזה התוס' מחדשים מתוך הדוחק דלא הרי החיוב נט"י הרי היא החיוב המתנה, שכל הדברים נדבקים בידים ואין טעם לחלק בין בשר לגבינה, רק בפיו מחלקין בין הדבקת בשר להדבקת גבינה. והתוס' בתי' הראשון מחלקת בין קו"ה ונט"י להמתנה, ויתכן שטעמם משום שאמנם בשר נדבק טפי, גם גבינה נדבקת בין ביד ובין בפה, ומ"מ רק בבשר הנדבק חיישינן שישאר בפה עד אכילת גבינה, אבל לא חיישינן שישאר גבינה בפה עד אכילת בשר.

וראיתי בחי' רע"א שהעיר שלפי התי' הראשון יתכן שיש חיוב של קו"ה ונט"י גם בסעודה השני'.

**שיטת הרמב"ם:** הרמב"ם בסופ"ט מהל' מאכ"א כתב הטעם שלא לאכול גבינה לאחר אכילת בשר מפני שהבשר נשאר בין השינים ואינו סר בקינוח. ולכאורה לפי דבריו אין שום קשר בין החיוב של נט"י לדינו של ר' חסדא, דאי אפשר לומר שנט"י משום בשר שבין השיניים. וא"כ לכאורה יש לנו יישוב לקושיית התוס', דאע"ג שמחלקינן בין בשר קודם לגבינה קודם, הנ"מ לענין החשש של בשר שבין השיניים שבודאי ליכא בגבינה, אבל לענין השומן שנדבק בפיו לכאורה י"ל דשוין. אלא שיש עוד מקור שאין משם שאלה, שהרי הרמב"ם החמיר לאסור גבינה גם אחרי אכילת עוף, ולכן לשיטתו לכאורה הסדר של עוף וגבינה הם לאו דוקא רק גבינה לאחר מכן עוף, דהא עוף תחילה אסור בכל אופן (אא"כ נימא שהחיוב קיים אפילו בסעודה השני'), וא"כ ממילא ליתי' לקושיית התוס'. וברמב"ן ועוד ראשונים מבואר שהמקור לדברי הרמב"ם היתה מקושיית התוס', שאם יש לחלק בין בשר אחר גבינה לגבינה אחר בשר, מה היתה כל הקושיא, ולכן למד הרמב"ם דע"כ גבינה אחר בשר עוף בכל אופן מחייב בהמתנה, ולכאורה צ"ע הוכחה זו, דהא מה"ת לחלק בין בשר קודם לגבינה קודם אליבא דרמב"ם, הא לא חילקו בזה אלא בחשש בשר בין השיניים וכאן הוי דין נדבק בידים ובחניכיים ולא מצאנו טעם לחלק ביניהם. ולכאורה יש לבאר כוונתם שאמנם אין לנו מקור מן הגמ' דהמתנה ראי' לחלק בין בשר קודם לגבינה קודם לענין נט"י וקו"ה, מ"מ מסברא הי' אפשר לחלק ביניהם, וכיון שלא תירצו כן יש ראי' לרמב"ם. ומ"מ דחו הראשונים שפי' של הרמב"ם דחוק כיון שהלשון 'עוף וגבינה נאכלין באפיקורן' ובסדר של עוף ואח"כ גבינה אין היתר.

והנה הטור סי' פ"ט כתב שנפק"מ בין שיטת הרמב"ם לשיטת רש"י במי שיש לו בשר שבין השיניים בסעודה השני', שלרמב"ם שכל הטעם להמתין עד הסעודה השני' משום בשר בין השיניים מבואר שאם באמת נשאר בשר בין השיניים בסעודה השני' הרי הוא מותר, וטעמו דאל"כ מאי אהני לן הסעודה השני'. וע' במהר"ם שהעיר שמן הגמ' לכאורה יש סתירה לדבריו, דהא איבעיא להו מהו הדין בבשר בין השיניים ומיישב הגמ' שהוא אסור, ולכאורה לשיטת הרמב"ם קשה ממנ"פ שאם כוונת הגמ' קודם הסעודה השני' מאי קא קשיא להו הא ודאי אסור שזה היתה כל הטעם שחייבו להמתין עד הסעודה השני' לאכול גבינה, ואם מיירי בבשר בין השיניים בסעודה השני' הא הרמב"ם מתיר בזה. והמהר"ם פי' לשיטת הרמב"ם שאין כוונת הגמ' בלשון קושיא אלא בלשון תמי', כאילו לומר דאיך אתה אוסר הא אין על בשר שקודם הסעודה השני' שם בשר, ולזה מביא הגמ' לעמיד הגזרה שיש עליו שם בשר. והפר"ח חלק על הטור וסבר שגם לרמב"ם אם יש בשר בין השיניים בסעודה השני' אינו מותר, רק הטעם שבסעודה השני' הוא מותר משום שכבר אז אין חשש שנשאר בשר בין השיניים, אבל לעולם אם מתברר שיש הרי היא אסורה. ודבריו דברי הגמ' מובנים בפשיטות.

**שיטת הטור בדעת רש"י:** שם בטור כתב עוד נפק"מ בין הרמב"ם לרש"י שלרמב"ם אם לועס לתינוק חייב להמתין עד סעודה הבאה, דהא עדיין יש חשש בשר בין השיניים, ולרש"י אינו צריך להמתין. וראיתי במגי"ס שרצה לומר שלשיטת הטור הטעם שצריכם להמתין אינו בגלל שכבה דקה, דא"כ גם בלועס לתינוק הרי נכנס שומן לפיו ויצטרך להמתין, רק הטעם משום שעיכול הבשר הוא יותר זמן ומשום שעדיין מתעכל הרי זה כאכילת בשר בחלב. ולכאורה דחוק לומר כן כיון שהוא נגד לשון רש"י שלפנינו, וע"ש שבאמת רצה לומר שלטור הי' גירסא אחרת בדעת רש"י. ולכאורה נראה לומר שאמנם קצת טעם נכנס לפה בשעת לעיסה, אבל מ"מ כיון שאינו אלא קצת אין טעמו נמשך ולכן מותר לשיטת רש"י, דרק כשאוכל ממש נדבק עד כדי כך שטעמו נמשך. והלבוש אסר גם לרש"י בלועס לתינוק, וע"ש במגי"ס שדבריו מובנים ע"פ הנ"ל כיון שקצת טעם באמת נכנס לפה[[174]](#footnote-174).

# אכילת שומן של בשר, ואכילת תבשיל שיש בה בשר

הרשב"א בשו"ת (סי' ש"ז) כתב שהאוכל שומן של בשר ג"כ אסור בגבינה עד הסעודה השני', ודבריו מובאים ברמ"א בסע' ג', ושם בביאור הגר"א כתב שדין זה תלוי במחלוקת הרמב"ם ורש"י, שלרש"י אסור ולרמב"ם מותר, דהא אין כאן דבר הנדבק בין השיניים. אמנם במקור הדברים בשו"ת הרשב"א מבואר שכתב כן לשיטת הרמב"ם, ומשום שלא פלוג רבנן, והאוכל כל דבר שיש לו שם בשר חייב להמתין[[175]](#footnote-175). ויש להדגיש שלפי זה שונה החיוב להמתין וחיוב נט"י, שלא חייבו כל א' בנט"י אפילו בכה"ג שאין חשש שנדבק בידים, שהרי ביום לא חייבו בנט"י משום שאפשר לע'. וע' גם ברש"ש במתני' שמשו"ה נקטו שבין בשר לגבינה צריך נט"י ולא בין בשר לחלב, ומשום שהשותה חלב הוא מן הכלי ואינו נוגע לחלב ולכן אינו צריך נט"י, ונראה פשוט שהדין עמו, דמאי שנא מעיון דסגי, ואם יש לא ידיעה שלא נדבק כיון שהי' בתוך כלי ג"כ סגי.

ובגמ' שבדף ק"ה ע"ב מבואר שמים האמצעיים רשות רק בין תבשיל לתבשיל, אבל בין תבשיל לגבינה חייב בנט"י. ושם בתוס' יש מחלוקת מהו כוונת הגמ'. בשם רבינו שמואל הביאו שר"ל בין תבשיל של בשר לתבשיל של בשר הרי הוא רשות, אבל בין גבינה לתבשיל של בשר שלאחריו חייב בנט"י, דאין לומר בין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, דהא אחרי תבשיל של בשר חייב להמתין עד הסעודה הבא[[176]](#footnote-176). ור"ת חילק בין תבשיל לבשר ממש, שרק אחרי בשר ממש חייב להמתין אפילו מי שמחייב המתנה בין בשר לגבינה (ודלא כשיטת ר"ת עצמו לעיל). וראיתי במגי"ס שהדגיש ששיטת ר"ת יתכן אפילו לדברי הרשב"א הנ"ל, שי"ל שרק בדבר שיש לו שם בשר לא חילקו, אבל דבר שאינו אלא תבשיל לא.

אמנם כל הענין צ"ע[[177]](#footnote-177), למה בין תבשיל של בשר לגבינה חייב בנט"י, ואילו לתבשיל של גבינה לא. והתוס' כתבו לחלק בין תבשיל שיש בה גבינה דליכא אלא טעם לגבינה ממש, וצ"ע איזה חילוק יש בזה, הא טעם גבינה יש לו דין גבינה מדאורייתא, וע"כ חיישינן מתבשיל של בשר דהא חייב מתבשיל של בשר לגבינה מעיקר הדין, א"כ איזה טעם יש לחלק.

**מיד כשגומרים הסוגיא שבדף ק"ז ע"ב עד התמני' בדף ק"ח ע"א יש להתחיל טוש"ע סי' פ"ח ופ"ט**

**בכל הלימוד של טוש"ע יש ללמוד כל טור ב"י ש"ך ט"ז ופת"ש.**

**החבורה הבא יתקיים בעזהי"ת ביום שלישי (יום שלפני תענית אסתר).**

**שיעור מ"ג**

# הערה במתני' שבדף ק"ז ע"ב

במתני' שבדף ק"ז ע"ב כתוב "צורר אדם בשר וגבינה במטפחת אחת ובלבד שלא יהו נוגעין זה בזה רבן שמעון בן גמליאל אומר שני אכסנאין אוכלין על שלחן אחד זה בשר וזה גבינה ואין חוששין". והנה לכאורה השיטה של רשב"ג שייכת יותר לב' המשניות הראשונות שבפרק, דמש"כ בהם שאסור להעלות בשר וגבינה על השולחן הנ"מ כשאינן נאכלין ע"י ב' אכסנאין (שאינן מכירין זא"ז וכדמבואר בגמ'), אבל כשנאכל ע"י ב' אכסנאין מותר. והיינו שב' המשניות הראשונות מיירי בא' האוכל לבדו, וכן מבואר בסוגיית הגמ' שבמס' שבת דף י"ג ע"א שבסמוך, ובא שיטת רשב"ג להתיר כשיש שני בני אדם שאינם מכירים זה את זה. וא"כ לכאורה צ"ע למה הביאו שיטת רשב"ג אחרי הדין של צורר אדם וכו' שלכאורה אין לו שייכות להלכה זו. ומצאתי לתפארת ישראל על המשניות שהתייחס לקושיא זו, ותי' שיש באמת מחלוקת בין ת"ק לרשב"ג, שת"ק לא התיר כשיש בשר וגבינה ביחד אלא צרורין ואינן נוגעים, אבל כשאוכלין שני אנשים ביחד לא התירו, ובא רשב"ג וחידש שכשיש ב' אכסנאין ג"כ התירו. ודבר זה מרומז גם בסוגיית הגמ', שהרי הגמ' מביאה ברייתא שכתוב שאפילו כשמכירין זה את זה "ולא אסרו אלא בתפיסה אחת" ומקשה הגמ' "תפיסה אחת סלקא דעתך" ומתרץ "אלא כעין תפיסה אחת". ופירש"י "אלא בתפיסה אחת. בכרך אחד: תפיסה אחת ס"ד. הא בלא שלחן אוכל עליו נמי אסור". וזהו לכאורה על דרכו של התי' הראשון של תוס' ד"ה כעין שלא פי' לנו בהדיא מהו הס"ד של הגמ' של תפיסה א' ממש. אבל רש"י לא פירש לנו עד הסוף מהו הקושי בס"ד זו. והמהר"ם פי' דר"ל דס"ד דמיירי בצרורין במטפחת א' ונוגעין זב"ז, דכה"ג אסור בלי שום שייכות לשולחן רק משום זה לבד שיש שאריות של א' על השני. והגמ' מדחה דר"ל כעין תפיסה א', ור"ל שאינם נוגעים זה בזה אבל עדיין הוי ביחד. ולכאורה משמע כנ"ל, שכוונת רשב"ג לומר דהא דאסרנו בכעין תפיסה א' במכירין, בב' אכסנאין שאינן מכירים מותר והוא כשהם כעין תפיסה א'.

# מהו הפי' של מכירין

בגמ' מבואר שההיתר של ב' אכסנאין אינו אלא כשאינן מכירים א' את השני, אבל במכירים אסור. ויל"ע מהו הגדר של מכירים ואינן מכירים. והנה בהמשך הגמ' מסיקה שבב' אחין המקפידים זה על זה ג"כ אסרו העלאה, ואע"ג שכל החשש במכירין משום שיש לחוש שיאכל זה משל חבירו, ובמקפידים ליכא למיחש לזה, מ"מ אמר הגמ' "יאמרו כל הסריקין מותרין וכו'", ור"ל שלא פלוג חכמים ואסרו גם במקום שלא קיים החשש. והנה הגמ' לא חקרה אלא מה הדין באחין, אבל הגמ' לא חקרה מהו הדין במכירים ומקפידים. וביש"ש (סי' מ"ג) ר"ל דכה"ג מותר, ומבואר שם הטעם שאע"ג שהיינו אומרים לא פלוג, מ"מ מכירים במקפידים זה על זה אינם חשובים כמכירים. ור"ל דבשלמא אחין אע"ג שמקפידים זה על זה יש להם יחס א' עם השני ע"י זה לבד דהוו אחין, ולכן י"ל דלא פלוג רבנן, אבל מכירים היינו לכאורה אלו שאינם מקפידים זה על זה, ולכן עד כמה שמקפידים אינם מכירים. והשו"ע וש"ך וט"ז חלקו עליו שגם במכירים המקפידים יש לאסור. אמנם לא ביארו לנו היכי משכחת לה למכירים המקפידים. והש"ך ס"ק ג' כתב "בשני ב"א מכירים זא"ז. שאינם מתביישים זה מזה ויאכל כל אחד מחבירו". ושם בשפ"ד כתב "עיין ש"ך והיינו אפילו אין להם אחוה וירעות דמקפידין זה על זה אפילו הכי חיישינן". הרי שלכאורה התייחס הפמ"ג לנקודה זו ופחות או יותר יוצא מדבריו שמכירים האסורים היינו שאינם מתביישים זה מזה אפילו אין להם אחוה וריעות. וצ"ע מהו הברי' הזאת. ויתכן דר"ל שבאופן כללי יש להם אחוה וריעות רק שעכשיו בעת אכילתן אין להם אחוה וריעות ושמ"מ אסרו. אמנם אין זה משמעות דברי הפמ"ג. וכנראה יש שייכות בין שני אנשים שההכרה שביניהם הוא מן הסוג שבדרך כלל אינם מתביישים א' מן השני וכן יאכלו א' מן השני, אבל במקרה הזה אינם אוכלים א' מן השני כיון שמ"מ אין להם אחוה וריעות ביניהם. וצ"ע. אבל מ"מ נראה פשוט שזה לבד שכל א' יודע מי זה חבירו אינו מספיק ליקרא מכירים כיון שבזה שייך ג"כ מתביישים[[178]](#footnote-178).

# בענין ההיתר לאכול עם היכר

יש מחלוקת בתוס' בענין מש"כ בגמ' שלא אסרו אלא כעין תפיסה א'. התי' הראשון של התוס' כתבו דר"ל דהיינו שלא ע"י היכר שביניהם, אבל ע"י היכר שביניהם מותר. ומסוף דבריהם[[179]](#footnote-179) מבואר שזהו עיקר כוונת הגמ' שאסור בכעין תפיסה א' דר"ל בלי היכר שביניהם. ולעיל ביארנו שלכאורה הס"ד דתפיסה אחת לפי' זה הוא כמש"כ רש"י דהיינו בכרך א' ונוגעים זב"ז. והתי' השני ביאר דמעיקרא ס"ד דתפיסה א' ר"ל הוצאה א' (פי' ששניהם משלמים ביחד עבור האוכל של שניהם), ודחה הגמ' שאין שום משמעות לזה שמשלמים ביחד, וע"כ דר"ל כעין הוצאה א', ור"ל שבדר"כ מכירים הם אלו שיש להם הוצאה א', וכוונת הברייתא לומר שלא אסור אלא במכירים. ולשיטה זו אין לנו מקור להתיר ע"י היכר שביניהם[[180]](#footnote-180).

והכו"פ הקשה לפי פירושם האחרון שאם כוונת הברייתא לומר שלא אסרו אלא במכירים, הא דבר זה מבואר כבר ברישא של המתני' "זה בא מן הצפון וזה בא מן הדרום וכו'", וכן פירש"י שם. וא"כ למה הי' צורך לחזור להדגיש שלא אסרו אלא במכירים. ותי' שלפי דעת רש"ל הנ"ל ניחא, דהו"א דהא דאסרו במכירים היינו אפילו אם מקפידים, וקמ"ל שלא אסרו אלא בכעין תפיסה א', ור"ל כשאינם מקפידים. ובלב ארי' הביא את דבריו ודחה שאין כוונת הגמ' אלא להגיד מהו 'מכירים' דלא סגי בהכרת פנים בלבד, אלא "דוקא אם יש להם איזה אחוה וריעות מחמת היכרותם" (ולכאורה זהו דלא כדמבואר בפמ"ג הנ"ל).

והנה לפי התי' הראשון של תוס' יל"ע איך נכנס ההיתר של היכר בהא שלא אסרו אלא כעין תפיסה א'. ולכאורה הי' נראה לומר שהרי תפיסה א' היינו צרורים במטפחת א' ונוגעים זה בזה וכמש"נ לעיל מן המהר"ם. וכעין תפיסה א' לכאורה היינו שהם ביחד על שולחן א' אע"ג שאין נוגעים זב"ז שלענין זה לא אסרו אלא במכירים. וא"כ לכאורה הענין של היכר היינו שמפרידים בין א' לשני באופן שלא נחשב שאוכלים ביחד אע"ג ששניהם על שולחן א'. ויוצא שעיקר הענין של היכר היינו להפריד בין האוכלין כדי שלא יהי' אכילה ביחד דהיינו כעין תפיסה א'.

אלא דהנה בביאור הגר"א מעיקרא ר"ל שמסוגיית הגמ' במס' שבת לכאורה מבואר דלא מהני היכר, והוא משום שהגמ' שם בדף י"ג ע"א איבעיא להו מה הדין איש ואשתו נדה שישנו במטה א' הוא בבגדו והיא בבגדה. ומעיקרא רצתה הגמ' להביא ראי' מזה שאסרו להעלות בשר וגבינה על שולחן א', ודחתה הגמ' דשאני התם דליכא דעות, ושוב מקשה הגמ' שלכאורה מסוגיא דידן יש ראי' לאסור, דהא במכירין זא"ז איכא דעות ומ"מ אסור, ודוחה הגמ' דשאני הא דסוגיין שדעות איכא אבל שינוי ליכא, אבל הוא בבגדו והיא בגדה איכא דעות ואיכא שינוי. ולכאורה ר"ל דאיבעיא להו היכא דאיכא דעות ושינוי אם מותר או לא. ומסקנת הגמ' שהוא בבגדו והיא בבגדה אסור, וא"כ לכאורה הה"נ לענין בב"ח (דהא הגמ' שם מדמה אכילת בשר עם גבינה על השולחן לאיבעיא דהוא בבגדו והיא בבגדה), שאפילו אם איכא דעות ושינוי אסור. וא"כ לכאורה יש לנו ראי' מן הגמ' דמס' שבת שלא מהני שינוי. אמנם לבסוף חזר הגר"א לבאר דאדרבה ויש הוכחה מן הסוגיא דמס' שבת דמהני היכר. דהנה אחרי שהגמ' פושטת את השאלה בהוא בבגדו והיא בבגדה אומרת הגמ' "ופליגא דר' פדת דאמר ר' פדת לא אסרה תורה אלא קורבה של גלוי עריות בלבד שנאמר איש איש אל כל שאר בשרו לא תקרבו לגלות ערוה". והקשו בתוס' דאיזה ההוכחה יש מדר' פדת לענין אי אגזרינן בדאיכא דעות ואיכא שינוי. וביאר הגר"א שכוונת הגמ' לאסור לא משום שאסרו ולא סמכו אהא דאיכא דעות ושינוי, רק שיש טעם לאסור והוא משום שהקירבה לעריות אוסרת אע"ג שאיכא דעות ושינוי. ולכן אמרו בגמ' דפליגא דר' פדת, דכיון דלית לי' חומרא נוספת לקריבה לעריות, חזר דינו להיות כדעות ושינוי המותרת. ומדחזינן שלר' פדת מותר בדאיכא דעות ושינוי לענין איש ואשתו נדה, מיני' דהה"נ בבב"ח לכו"ע.

ולכאורה מדברי הגר"א חזינן שיסוד ההיתר של היכר הוא משום דהוי 'שינוי' ולא משום שלא חשוב שלא ביחד. וא"כ לכאורה הדרה קושיא לדוכתי', למה לפי התי' הראשון של התוס' הוי שלא ע"י היכר פי' של כעין תפיסה א'. והנראה לומר בזה שדבר הנמצא על השולחן בין ב' האוכלים אינו מספיק לעשותו שלא יהא כעין תפיסה א', רק צריכים גם שיהא דבר העושה היכר ביניהם. אמנם היכר בעלמא לא סגי, שלמשל אם יעשו תמונה גדולה על הקיר שהמזכרת אותם שלא לאכול בשר בחלב לא יהא דבר זה מספיק להתיר אכילה ביחד. ואדרבה, הרי רע"א בהגהות שו"ע הביא מס' גן המלך (אות ע"א) דלא מהני שומר להתיר אכילת ב' מכירים ביחד, ושם בגן המלך כתב לחלק בין זה להטיית הנר דמהני שומר משום שאינו צריך שומר לשמור מהטיית הנר אלא לכשיכהה נרו, אבל לשמור מאכילת בב"ח צריך שמירה תמידית ולזה לא מהני שומר. ומ"מ עד כמה דלא מהני שומר כ"ש דלא מהני היכר כזו, דאל"כ למה לא מהני, נהי נמי שהשומר לא ימהני לשמור תמיד, מ"מ לא יהא השומר אלא היכר דמהני. וע"כ כנ"ל שצריך להיות היכר ביניהם שעושהו שאינו כעין תפיסה א'. ובזה גופא יש לחקור מהו יסוד ההיתר, האם היסוד זה שמזכיר אותו שלא לאכול מחבירו, רק שחייבו שיהא היכר ביניהם בענין שאינו כעין תפיסה א', ומשום שרק היכר המפריד ביניהם הוי מספיק להזכירם, וכן לכאורה הי' משמע מלשון הגמ' שבמס' שבת שקראוהו היכר, או"ד שעיקר ההיתר משום שמפריד ביניהם, רק שלא מספיק שיהא מפריד ביניהם לבד אלא שצריך הפרדה שיש בה היכר, וכדמשמע מלשון הגמ' שבמס' חולין שאמרו דלא הוי כעין תפיסה א'[[181]](#footnote-181).

וע"פ הדברים האלו לכאורה אפשר לבאר כמה נקודות בסוגיא. דהנה הדרכ"מ הביא מאו"ה שההיכר צריך להיות דבר שהוא בר גובה. וחוץ ממה שאינו מבואר בהדיא איזה גובה צריכים כדי להתיר, גם לא מבואר מנין להו תנאי זה שיהא גבוה, דאיזה תכלית יש. ואם הענין הוא שיהא ניכר, הא כל זה בכלל הא דבעינן היכר, ולמה יצאת בר גובה שצריכים, וכן אם יהא ניכר גם אם אינו בר גובה למה לא סגי לן. ולפי הנ"ל הי' נראה לבאר שאם אינו בר גובה, אע"ג דהיכר איכא אבל אין זה היכר המפריד ביניהם, ואינו אלא כהיכר על הקיר דלא מהני ומן הטעם שנתבאר. וכן בענין הגובה שצריכים לכאורה היינו שצריכים מספיק גבוה ביניהם כדי שלא יראה כעין תפיסה א' וכנ"ל. ושמעתי שיש כאלו המקילים ע"י דבר יקר ביניהם, וסוברים שהטעם שצריכים שיהא גבוה משום דאל"כ אינו ניכר, ובזה שהוא יקר חזר דינו שלהיות ניכר, ולא כתב האו"ה אלא ע"פ הרוב. והגם שיש מקום לבעל דין לחלוק, יש גם מקום לבאר כמש"כ.

עוד יש לבאר ע"פ זה הא דמהני היכר בין איש לאשתו נדה למ"ד שאסור לאכול על שולחן א'. שבסד"ט סי' קצ"ה ס"ק ז' העיר שלפי מה שביאר הרא"ש (פ"ק דמס' שבת אות ל"ב) שהטעם לאסור איש ואשתו נדה לאכול משולחן א' הוא משום דהוי דרך חיבה מאי אהני לן היכר. וע"ש שכתב דאה"נ אבל כשיש אחרים אוכלים עמהם אינו דרך חיבה ולא צריכים היכר אלא למי שגזר העלאה אטו אכילה גם במאכלי אשתו נדה ע"ש. אמנם לדברינו לכאורה אפשר לבאר גם אליבא דרא"ש, והיינו שההיכר שביניהם עושהו שאינו כעין תפיסה א', ורק כעין תפיסה א' הוי דרך חיבה ואסור[[182]](#footnote-182).

עוד חקרו אם מהני היכר בזמן שאוכל בפני עצמו. ומשמעות הגמ' שלא אמרו הענין של כעין תפיסה א' אלא בב' אכסנאים, דהא לא אמרו היתר זה אלא בב' אכסנאים. ועוד דייקו שהרי גמ' במס' שבת לא התיר אלא בדאיכא גם דעות וגם שינוי, אבל שינוי בלי דעות לא מהני[[183]](#footnote-183). וכן החמיר בהגהות ההפלאה לשו"ע וכה"ח ס"ק ט"ז (ובחכמ"א כלל מ' די"א משמע להקל, וצ"ע. וע' גם בבדה"ש ס"ק י"ד וצה"ל ס"ק ל"ב שכתב להקל בעת הצורך). וע"פ נראה שאמנם בעינן שלא יהא כעין תפיסה א', אם ליכא דעות אין היתר, או משום דכה"ג עדיין חשוב תפיסה א', דהיכר אינו מחלק אלא בין אולכים[[184]](#footnote-184) ולא בין אוכל לאוכל, או"ד שלא הקילו בזה לבד דהוי כעין תפיסה א' אא"כ יש גם דעות.

ופשוט שלפי דברינו צריך ההיכר להיות דוקא בין האוכלים, דאל"כ עדיין יהא כעין תפיסה א' (ע' בדה"ש ס"ק י"ט שכ"כ).

# אם מי שאכל בשר מותר לו לישב ליד שולחן שאוכלים עליו גבינה

הבאר היטב הביא משו"ת בית יעקב סי' י"ב שכתב שמי שאכל בשר אסור לו לשבת ליד שולחן שאוכלים עליו גבינה פן יאכילוהו מן הגבינה שאסור לו לאכול. וכמה פוסקים ציינו שראיתו מן הסוגיא שבמס' חולין ו' ע"ב "אשת חבר טוחנת עם אשת עם הארץ בזמן שהיא טמאה אבל לא בזמן שהיא טהורה רבי שמעון בן אלעזר אומר אף בזמן שהיא טמאה לא תטחון מפני שחבירתה נותנת לה ואוכלת" והגמ' רצתה להוכיח מזה דחיישינן לאיחלופי מסברא זו ד"השתא מיגזל גזלה חלופי מיבעיא" ודוחה רב יוסף "התם נמי מוריא ואמרה תורא מדישיה קאכיל". ועכ"פ חזינן שיש חשש שיאכל איסור כשמתעסקת עם חבירתה העוסקת בטבל. והפוסקים דחו שיטתו, יעוין בפמ"ג ויד אפרים דיתכן שעוסקת שאני. וכן ע"כ צריכים לומר שלכאורה לדברי הבית יעקב צ"ע שהרי בסוגיין לא אסרו אלא משום שיש חשש שיבאו לידי בב"ח דאורייתא, ואילו אם כבר אכל בשר ואין לפניו אלא מאכלי חלב לא יתכן שיבא לידי זה.

**מילואים**

**בדין אכילה על ב' מפות**

התוס' שם בדף ק"ז ע"ב כתבו "ולפיכך נוהגין עכשיו כשזה אוכל בשר וזה אוכל גבינה על שלחן אחד מניחין לחם או קנקן או שאר כלים להפסיק בינתיים או אוכל על מפה אחרת דהוי כעין שתי תפיסות". ויל"ע מהו הענין של אכילה על מפה אחרת, האם הוא משום שגם זה נחשב היכר או משום שאין חשוב כעין תפיסה א' אפילו בלי היכר. ור"ל שהרי כל הענין הוא שלא יהא כעין תפיסה א', ואם יש רק דבר המפריד ביניהם צריך להיות שיש לו היכר ומן הטעמים שנתבארו לעיל, אבל אם הוא במפה אחרת אולי זהו בעצם ב' תפיסות ולא כעין תפיסה אחרת. וראיתי בס' סוגה בשושנים שחקר חקירה זו וכתב להוכיח דהוי ב' תפיסות בעצם משום דהא האו"ה כתב דבעינן בר גובה, ובב' מפות הרי ליכא גובה, וע"כ ההיתר מטעם אחר הוא. ולכאורה יש לחלק, דלא מיבעי אם הטעם של בר גובה משום שבדר"כ אינו ניכר אא"כ הוא בר גובה שי"ל שבמפות הרי הוא ניכר גם בלי זה, אלא אפילו אם הוא תנאי בהיכר שיהא בר גובה כדי להפריד, י"ל שאינו מספיק להריד אם כל ההפרדה הוא ע"י היכר שביניהם, אבל אם הוא ע"י זה כל א' אוכל במפה שלו שפיר י"ל שבעינן היכר אבל כה"ג לא בעינן בר גובה. ובמגילת ספר לסי' פ"ט ס"ק ד' רצה לומר שמלשון התוס' מוכח שהוא מדין היכר, ולדעתי אינו כן, רק ששניהם מטעם א' הם, ובזה י"ל שהוא שלא יהי' כעין תפיסה א', וזה יתכן או ע"י דבר המפריד שיש בה היכר, או"ד ע"י אכילה אמפה אחרת ובזה י"ל דלעולם לא בעינן היכר. ולכאורה אם הוי כב' תפיסות בעצם ולא משום שינוי והיכר נגעו בה, לכאורה יש להקל בב' מפות ובשר על א' מהם אפילו למי שאוכל בפני עצמו (וכמו שהעיר במגי"ס שם אלמלא דחי' הנ"ל). וכן יהי' נפק"מ אם תמיד אוכלים כל א' במפה שלו אם מספיק.

**רחוק א' מן השני**

הנו"כ בשו"ע מביאים ממהרש"ל (הגהות הטור) שאם שניהם אוכלים רחוק א' מן השני בכדי שאין יכול לפשוט ידו וליטול מאוכל חבירו שרי לד"ה בלא היכירא. ונראה פשוט שההבנה בדבריו דכה"ג לא חשוב אוכלים על שולחן א', וכן סתם בפת"ש ס"ק ג' כדבריו. ומ"מ נראה שאפילו אם קרובים יותר מזה אבל אוכלים בב' שולחנות ג"כ חשוב כב' שולחנות. וגדר הדבר שהעיקר הוא שלא יאכלו על שולחן א', ולכן כל דהוי ב' שולחנות מותר. אבל סבר מהרש"ל שאפשר להחשיב ריחוק כזה ג"כ כב' שולחנות דומיא דהנהו העושים כב' תפיסות. ונראה פשוט שדבר זה מהני גם ביחיד, שאינו תלוי בדעות, וכן ראיתי בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תל"א, ובשם עצי העולה ס"ק א'. אמנם ע' בדה"ש ביאורים ד"ה עשו הסתפק בזה.

**אכילה בזמן שבקבוק של תינוק על השולחן, וכשיש בשר חי על השולחן**

בגמ' מבואר שב' אחין ומקפידין מ"מ יש איסור העלאה משום לא פלוג. ומ"מ הנ"מ שלא אמרינן לא פלוג במכירין, אבל במאכלים איכא למימר דלא אמרינן לא פלוג. ולכן אם הוא אוכל שבדרך כלל אין אוכלין אותו (אע"פ שנאכל ע"י הדחק כמו בשר חי) י"ל שלא גזרו איסור העלאה. וכן ראיתי בשם עצי העולה ס"ק א'. אמנם אם הוא ראוי לאכילה אע"פ שהוא בתוך כלי שבדרך כלל אינו אוכל מכלי זה לכאורה לא מהני (וכן ראיתי בבדי השולחן ס"ק ו' ובביאורים ד"ה על). ולכן אם יש בקבוק של תינוק על השולחן יהא תלוי בזה, שאם הוא מלא חלב יהי' אסור שיהא על השולחן (אא"כ רחוק כדי שאין יכול לפשוט ידו וליטול וכנ"ל), אבל אם הוא מלא מטרנה חלבי שאין אנשים גדולים אוכלים אותו יהא כמו בשר חי שמותר.

**העלאה בשולחן שסודר עליו את התבשיל**

במתני' שבדף ק"ד ע"ב איתא "אבל בשולחן שסודר עליו את התבשיל נותן זה בצד זה ואינו חושש". וכן הוא בשו"ע סי' פ"ח. ולכאורה נשאלת השאלה, דהא בסי' צ"ה סע' ו' החמיר הרמ"א שלכתחילה אין ליתן בתוך תיבה כד של בשר אצל כד של חלב. ולכאורה מאי שנא הכא שהרמ"א לא השיג שלכתחילה אין לעשות כן. ובאמת זהו קושיא על ההגות אשר"י שהוא מקור לברי הרמ"א שם שהוא לכאורה נגד המתני' הנ"ל. וראיתי בהגהות יד אברהם בסי' פ"ח שכתב שלא התירו בשולחן שסודרים עליו אלא בכלים מכוסים, דאל"כ תיקשי כנ"ל (ע"ש בש"ך סי' צ"ה ס"ק כ"ד שהקיל אפילו לכתחילה במכוסים). וע"ש ביד אברהם שיש לזה מקור נמי מדברי השו"ע סי' קי"ח סע' י"א דאסור לכתחילה לבשל ב' קדירות א' של איסור וא' של היתר כשא' ליד השני משום חשש שמא יתזט ניצוצות מזה לזה.

ולולא דבריו הו"א שפי' זה דחוק טובא, והרי הוא עצמו הביא שהר"ן החמיר שלא יהיו נוגעים זה בזה, ומשמע שאם אין נוגעים מותר אע"פ שאינם מכוסים. ועוד דכיון שהדרך שיהיו המאכלים מגולים בשולחן שסודרים עליו, לא הו"ל למתני' למיסתם בזה אם אין היתר אלא במכוסים. ולכן נלעוק"ד תי' אחר בזה, והוא שיש לחלק בין מקום איכסון למקום שמסדרים עליו את המאכלים. שבמקום איכסון כיון שהוא שם זמן מרובה וכן אין דעתו עליו כל הזמן חששו יותר, משא"כ בשולחן שמסדרין עליו אם יקרה מקרה ישים לזה לב ולא יבא לידי מכשול. וכן מבואר בביאור הגר"א שם בסי' צ"ה שבאקראי בעלמא מותר. שו"ר שכ"כ בפר"ת סי' צ"ה ס"ק ז', וחדרי דיעה סי' צ"ה סעי' ו'.

ולענין מה שמבואר בסי' קי"ח נראה פשוט דהתם שאני שהוא בשעת בישול ולכן חוששין לניצוצות, משא"כ במקום שמסדרים עליו שאין לחוש לזה.

**שיעור מ"ד**

# השיטות וההלכה בחיוב המתנה בין בשר לחלב

קודם שנבאר את הדין למעשה בדין המתנה בין בשר לחלק נביא שוב בקיצור את השיטות הידועות לנו בדין בזה.

* ר"ת והבה"ג סברי שלהד"מ וליכא שוב חיוב להמתין בין בשר לגבינה. והתוס' הסתפקו אם אין זמן המתנה בכלל וכל מה שעשה מר עוקבא היתה לחומרא בעלמא, או"ד שהמתנה מהני כדי שלא יצטרך לעשות קינוח והדחה.
* הדעה הראשונה בתוס' סוברים שיש חיוב המתנה בין בשר לגבינה ולא מבשר עוף לגבינה. אמנם גם לשיטתו אין חיוב אלא לסלק את השולחן ולברך וכדמבואר מדבריהם שבדף ק"ה ע"א ד"ה לסעודתא, שכפשוטו דבריו מוסבים על התי' הראשון של תוס'[[185]](#footnote-185). ואמרנו שהביאור בשיטה זו יכול להיות משום א' מב' טעמים, או משום שבדר"כ בין סעודה לסעודה מוציא השומן הדבוק כיון שבדרך כלל עובר מספיק זמן להעביר אותו, ומ"מ קבעו הדין בסעודה אחריתי אפילו אם הוא מיד, או"ד משום שהגדר של האיסור היתה לאכלו בסעודה אחת, ולכן עד כמה שעושה כן בסעודה אחריתי לא החמירו. ומ"מ נראה להדגיש שאפילו לפי הצד השני הזה, פשוט שהוא ביחד עם זה שהשומן נדבק בפיו, וכדמוכח:
  + מזה שחילקו בין בשר קודם לגבינה קודם.
  + מזה שהקשו מדין המתנה לדין קו"ה ונט"י (וכמש"כ בשיעור הקודם).
  + שלר"ת יש צד דמהני במקום קו"ה.

ולכן גדר הדברים היא שאם ליכא שומן נדבק לא נראה כאוכלם ביחד כלל, אבל אפילו אם נדבק לא אסרוהו אא"כ הוא בסעודה אחרת, דרק כה"ג מיחזי כאוכל בשר בחלב. וכל זה הוא ביאור בדברי הגמ', אבל התוס' הרי כתבו שנהגו שלא לאכול גבינה אפילו אחר בשר עוף ומשום שהגמ' כמ"ד בשר עוף בגבינה לאו דאורייתא וקיי"ל דהוי דאו'.

* שיטת רש"י שהוא משום שהשומן נדבק בפה, וכמעט מפורש ברש"י דלא סבר כר"ת שהרי בדף ק"ה ע"א ד"ה אין קינוח הפה פי' שהדין של קינוח הפה נוגע להכשיר לאכול בשר אחר גבינה, ואילו לר"ת מפורש בגמ' שאינו צריך בבשר אחר גבינה. אמנם י"ל דסבר כתי' הראשון של התוס'. ואינו מפורש לשיטתו אם השיעור זמן שבין סעודה לסעודה הוא כמש"כ התוס' או"ד כדעת הרמב"ם שבסמוך.
* שיטת הרי"ף והרמב"ם שזמן ההמתנה בין בשר לגבינה הוא כשיעור שבין סעודה לסעודה ולא סגי בסילק ובירך. והרמב"ם הוסיף לבאר לנו שזמן זה הוא כמו שש שעות. ועוד החמיר הרמב"ם לומר שאפילו אחרי אכילת עוף חייזים להמתין שיעור זה, ומשו"ה[[186]](#footnote-186) פי' הא דעוף וגבינה נאכלין באפיקורן באכל גבינה ואח"כ עוף. ועוד מבואר ברמב"ם שהטעם שצריך להמתין אינו משום שהשומן נדבק בחיך וכמו שפי' רש"י אלא משום בשר בין השיניים.

לדינא הטור הביא המחלוקת דבין רש"י לרמב"ם בטעם האיסור והנפק"מ ביניהם, ושיש להחמיר בכ' הטעמים. וסתם שזמן ההמתנה הוא שש שעות גם אליבא דרש"י (ולא הביא פי' התוס' בבין סעודה לסעודה כלל). ובסוף דבריו הביא שיטת ר"ת ובה"ג שאין חיוב המתנה כלל והסיק בשם הרא"ש שנוהגים להמתין בין אחרי אכילת בשר ובין אחרי אכילת עוף, והביא שכ"כ גם ראבי"ה. ובדרכ"מ הארוך הביא שיטת התוס' שאינו צורך שיעור דכבין סעודה לסעודה ובסילק ובירך סגי. ולאחר מכן הביא משערי דורא (סי' ע"ו ס"ק ב') וכן כה"ג מאו"ה הארוך (כלל מ' דין ד' – ז') שרבים נוהגים להקל ועושים פשרה מדעתם להמתין שעה א' אחר סעודת בשר עם סילוק ובהמ"ז ואז אוכלים גבינה, וכתב השערי כלפי מנהג זה שאמנם אין לנו מקור להנהגה זו אי אפשר למחות כיון שהדבר מותר לשיטת התוס'. ולכאורה צ"ע דמשמע דזה שמקילין כשיטת התוס' אינו אלא יישוב למנהג העולם אבל לכחתילה לא היינו מורים כן. ולכאורה צ"ע למה לא, הא אין כאן אלא איסור דרבנן והי' לנו לומר שספק מחלוקת הפוסקים בדרבנן להקל. ומדברי הט"ז נראה שהוא משום שבאו להקל נגד שיטת הרמב"ם והרי"ף. ואני אוסיף דהוי גם נגד שיטת הרא"ש, וכן התוס' עצמם שהביאו שיטת ר"ת ובה"ג להקל הביאו ג"כ שהמנהג להחמיר בגבינה אפילו אחר עוף והטעם משום דהגמ' שהקיל לא הקיל אלא משום דבשר עוף בחלב לאו דאורייתא, אבל אנן קיי"ל להחמיר שבשר עוף בחלב דאו'. וא"כ לא הי' לנו להקל בזה אילו לא הי' בזה מנהג.

ומ"מ אפילו אם המקור למנהג המוזכר באו"ה הוא מדעת התוס', עצם השיעור זמן של שעה לכאורה אין לו מקור. ובביאור הגר"א וכן בפר"ח כתבו שיש לו מקור מדברי הזוהר שכתב שאסור לאוכלם בשעתא חדא. ומ"מ אין זה אלא תליי' באילן גדול, שהרי מבואר ממקור המנהג בראשונים שזה היתה פשרה מדעת עצמם.

ובשו"ע סי' פ"ט סתם המחבר כשיטת הרמב"ם שבין אחרי עוף ובין אחרי גבינה יש להמתין ו' שעות. ובהגהות הרמ"א כתב "ויש אומרים דאין צריכין להמתין שש שעות רק מיד אם סלק ובירך ברכת המזון מותר על ידי קנוח והדחה והמנהג הפשוט במדינות אלו להמתין אחר אכילת הבשר שעה אחת ואוכלין אחר כך גבינה מיהו צריכים לברך גם כן ברכת המזון אחר הבשר וכו' ויש מדקדקים להמתין שש שעות אחר אכילת בשר לגבינה וכן נכון לעשות" הרי שכתב שמנהג מדינתו להקל ומשמע לכאורה ששורת הוא ע"פ המנהג ושמ"מ נכון להחמיר להמתין שש שעות. כן הוא הדין אליבא דרמ"א אבל הפמ"ג וחכמ"א וערוה"ש כולם כתבו שהמנהג דלא כרמ"א וחייבים להמתין שיעור זמן של כבין סעודה לסעודה וכדעת הרי"ף והרמב"ם. ומ"מ יש קהילות שכנראה לא קיבלו חומרא זו ועדיין נוהגים כמנהג המוזכר ברמ"א ויש להם על מי לסמוך, וכן יש קהילות שנהגו להחמיר ג' שעות וגם לזה אין מקור (אע"ג שמצאו שיעור זמן זה בלשונו של ר' ירוחם (או"ה סי' ל"ט) כבר העיר בס' ארחות הבית (פ"ז הערה מ"ה) שאם אינו ט"ס יוצא שיש סתירה למש"כ ר' ירוחם עצמו בנתיב ט"ו אות כ"ז) וגם זה לא גרע ממנהג הרמ"א שיש לו מקור מדברי התוס'. ומ"מ נלעוק"ד פשוט שגם מי שהוא מקהילות אלו נכון להם להחמיר כשיטת הרמב"ם וכמש"כ גם הרמ"א, רק שלדידהו אינו חיוב גמור וכמש"נ. ומ"מ אפילו הנוהגים להקל אין להם להקל אא"כ סילק ובירך כמש"כ הרמ"א, דאל"כ גם לשיטת התוס'אין להקל, והרי התוס' הם המקור לנוהגים להקל.

# ביאורים בשיעור זמן דשש שעות

בש"ך בס"ק ה' הביא ממהרש"ל שאפילו לשיטת הרמב"ם לא סגי לן בזה שהמתין ו' שעות כל זמן שהוא באמצע הסעודה הראשונה. ולכאורה דבריו צ"ע, שהרי לכאורה יסוד המחלוקת בין התוס' לרמב"ם בשיעור זמן שבין סעודה לסעודה הוא שלשיטת התוס' בעינן סעודה אחרת ממש, ולרמב"ם לא צריכים אלא זמן, ולכן מה"ת שלשיטת הרמב"ם יש ב' דינים, א' המתנת זמן מסוים, ועוד סעודה אחרת ממש. וכה"ג העיר ביד יהודה ס"ק ב' ד"ה גם.

והנה אפילו לשיטת הרי"ף והרמב"ם שהחיוב המתנה הוא כשיעור זמן שבין סעודה לסעודה, לא מוזכר בגמ' בהדיא איך לשער שיעור זמן זה. ומשו"ה נקט הפר"ח בס"ק ו' דשש שעות לאו דוקא נקט אלא כל שהגיע זמן סעודה קבוע כבר מותר לאכול גבינה. וכן הביא בשמו בגליון המהרש"א כאן. ולכאורה דבר זה גם מדויק בלשון הרמב"ם שכתב "והוא כמו שש שעות" ולא כתב ששיעור זמן ההמתנה הוא שש שעות. וכן מבואר במאירי בסוגיין שכתב שהוא שש שעות או קרוב לזה (וע' גם במגן אבות למאירי (עמ' מ"ו, מ"ז) שכתב שהוא ו' או ה' שעות). והכרו"פ ס"ק ג' כתב שאין זה נכון דהא בעינן שיעור עיכול. ולכאורה יש לפקפק בזה, דהא לשיטת רש"י לכאורה לא תלוי בעיכול רק בזמן שנדבק בפיו, ולרמב"ם לפר"ח תלוי בזמן שיש להניח שנשאר בשר בפיו, וכן אפילו לטור בדעת הרמב"ם שלאחר ו' שעות אין עליו שם בשר, מ"מ מה"ת ששיעור זמן זה תלוי בשיעור עיכול.

ונלעוק"ד לבאר דברי הפר"ח, שעיקר שיטת הרמב"ם הוא ג"כ להקל בסעודה אחרת ולא בשיעור זמן ועל דרך מש"כ התוס'. רק שהרמב"ם סבר דלא סגי לן בזה שסילק ובירך, רק צריך להיות שאוכל בסעודה אחרת הזמן שהוא רגיל לעשות הסעודה השני'. ולכן אם סילק והמתין עד הזמן שאוכל סעודה אחרת מותר, ולא איכפת לן בדיוק כמה זמן עובר, שבדר"כ בזמן זה סגי, וכן בדר"כ הוא כמו שש שעות. ולפי זה שפיר מובנים דברי המהרש"ל הנ"ל, שאם לא סילק ובירך אינו יכול לאכול גבינה אפילו המתין ו' שעות, דהא גם לרמב"ם עיקר הענין הוא שיהי' סעודה קבועה השני' וכמש"נ. ואע"ג שלשונם של השו"ע ועוד מגדולי הפוסקים הוא שצריכים להמתין ו' שעות, הרי הפר"ח פי' דלאו דוקא נקטו.

ועוד נראה לי לבאר בזה באופן אחר. דהנה הפת"ש בס"ק ג' הביא מחלוקת האחרונים אם הו' שעות הם שעות זמניות או לא. ויש שרצו לומר שכל אלו שדנו אם הם שעות זמניות או קבועות ע"כ חולקים על הפר"ח, דהא לדידי' ו' שעות לאו דוקא נקטו. ובאמת בכגון ס' גן המלך (סי' קנ"ד) מפורש בדבריו שחולק על הפר"ח. אמנם נלעוק"ד לחדש שאין מעיקר המחלוקת שום הוכחה, והטעם שהרי לפעמים נוגע פלוגתא זו אפילו כשאינו נכנס לסעודה קבועה, וכגון מי שאכל סעודת בשר בליל שבועות ורוצה לדעת מתי יוכל לשתות קפה חלבי, הרי לשיטת הפר"ח עדיין צ"ע מתי יהא מותר לו, דהא ליכא סעודה קבועה, ולא מסתבר כלל שהולכים לפי העונה כמה זמן יש בדר"כ בין סעודה לסעודה. ולכן נראה שבכה"ג ודאי צריכים להמתין ו' שעות שלמות. וא"כ שפיר יש נפק"מ גם לפר"ח אם הם שעות זמניות או קבועות. ולכן לפי זה ניחא למה נקטו כמה פוסקים השיעור של ו' שעות ולא כמו שש שעות או כבין סעודה לסעודה לפי שיטת הפר"ח.

ויש מן האחרונים שאמנם נקטו דלא כדעת הפר"ח וכל שיטת הרי"ף והרמב"ם מבוסס על שיעור זמן, מ"מ דקדקו לשון הרמב"ם לומר שאין השיעור זמן שש שעות שלמות רק 'כמו' שש שעות, ולכן אמרו שיעורים אחרים לענין מהו 'כמו' שש שעות, וי"א עד יותר מחמש וחצי שעות (כן אומרים בשם הגר"א קוטלר, וע' גם יבי"א יו"ד סי' ד'), וכן שמעתי שהזמן עד שיכנס השעה הששית (וע' בהערה הבאה דנראה שכן נקט הגר"י אברמסקי).

ויש מכל זה נפק"מ גדולה לסעודות הקבועות שבישיבות הקדושות[[187]](#footnote-187), שבכמה תקופות שבמשך השנה יוצא שיש בחורים האוכלים סעודה בשרית של הישיבה בצהרים, ובערב אוכלים סעודה חלבית אע"ג שעדיין לא עברו שש שעות מזה לזה. ולכאורה ע"פ הנ"ל שפיר יש להם על מה לסמוך. ומ"מ נראה שאין להם להקל אלא כשאוכלים הסעודה הקבועה שלהם, ולא להקל בשארי הזמנים בשיעור זמן פחות משש שעות וכמש"נ. ומ"מ אפילו אחרי כל מה שכתבנו, כיון שסתימת כמה אחרונים שיש להמתין ו' שעות, י"ל שאפילו אם הראשונים לא התכוונתו להחמיר כולי האי, מ"מ נשתרבב המנהג ע"פ לשון הרמב"ם להמתין ו' שעות שלמות ולא איכפת לן אם נכנס לסעודה קבועה או לא. ולכן מקום למדקדקים להמיר בזה.

ושמעתי שיש מקילים אם הלך לישון שינת קבע בין סעודה שאינו צריך ו' שעות. ולא ידוע לי מקור נאמן להיתר זה, אמנם אם אכל בסעודה קבועה וכן נכנס לסעודה קבועה אחרת יש להקל וכנ"ל.

# הדין כשיש משהו בין השיניים

הרמ"א כתב שאם מצא בשר בין השיניים והסירו שצריך להדיח פיו, והש"ך בס"ק ג' הביא מן הר"ן שמ"מ אינו צריך להמתין ו' שעות. ובהגהות הפלאה פי' דהנ"מ אם לא בלע אותו משהו שבין השיניים, אבל אם בלע חייב להמתין ו' שעות. ויש הרבה האחרונים שרוצים להקל בזה, ולא ירדתי לסוף דעתם, דלא מיבעי אם בלעו קודם השש שעות שצריך למנות מזמן בליעתו, אלא אפילו אם הוא לאחר ו' שעות יש להחמרי בזה, חדא שהרי לפר"ח גם לרמב"ם יש עליו שם בשר, ועוד שהרי אנחנו מחמירים גם לשיטת רש"י, ולרש"י הרי גם הטור מודה שיש עליו שם בשר.

ומ"מ כאן יש מקום עיון, שהרי כתבנו שאפילו אם המתין שיעור של כבין סעודה לסעודה מ"מ צריכים סילק ובירך. וא"כ באכל המשהו שבין השיניים (כן כל בשר פחות מכשיעור) האיך יקיים הדין של סילק ובירך. ונראה לומר שאין צריכים סילוק וברכהמ"ז בעצם, רק צריכים סעודה שני', וזה היתה יכול להתקיים כל זמן שיש בדעתו לקבוע סעודה חדשה. רק בזה סוברים התוס' והפוסקים, שאם יכול לברך ולסלק השולחן ואינו עושה כן, מוכח מזה שבאמת אינו קובע סעודה חדשה, וממילא חייבים לסלק ולברך. ולכן במקום שלא שייך זה יכול להתחילה סעודה חדשה אפילו בלי זה. כן נלעוק"ד אע"ג שלא מצאתי כעת מי שהעיר בזה.

# ספק אם עבר שיעור זמן כדי להתיר אכילת גבינה

היד יהודה בס"ק א' שאם הסתפק לו אם עברו ו' שעות או לא שיש להחמיר, ואע"ג שאינו אלא ספק דרבנן מ"מ הוי דבר שי"ל מתירין, ובזה קיי"ל להחמיר אפילו בספק דרבנן. וכמה אחרונים נחלקו עליו. חדא שהרי שיטת הצל"ח דכה"ג לא אמרינן החומרא של דבר שי"ל מתירים. והטעם שהרי רש"י ביאר הטעם שמחמירים בדבר שי"ל מתירים שהוא מסברא ד'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר'. וסבר הצל"ח דלא שייך סברא זו אלא במדי דאכילה שהרי אכילה אפשר לעשות רק פעם א', ולכן למה יעשה אותה מעשה אכילה באיסור כשיכול לעשותו בהיתר. משא"כ בשימוש שאינו מכלה את החפץ י"ל שליתי' לסברא זו, שאם אשתמש עכשיו אוכל להשתמש גם לאחר מכן. ולכן גם כאן, כיון שאינו שייך לחתיכת גבינה מסוימת רק איסור עליו לאכול מאכלים חלביים, ג"כ שייך סברת הצל"ח שאם על עצמו עכשיו אין זה קשור לאכילתו שלאחר מכן. אמנם מצאתי עוד טעם להחמיר בזה מהגר"ח קנייבסקי בס' דולה ומשקה (עמ' רנ"ז) והוא שאם לא שם לב מתי זה הי' כשגמר לאכול הרי זה ספק חסרון ידיעה וא"כ ליתי' להתירא הנ"ל. ומ"מ יהי' נפק"מ שמי שאכל מאכל שאינו ידוע אם הוא בשרי או לא[[188]](#footnote-188).

# המתנה מגבינה לבשר

מפורש בגמ' שאין חובת המתנה מגבינה לבשר, דהא מאותו מקום שלמדו להמתין בין בשר לגבינה חילקו להדיא בין בשר קודם לגבינה קודם. והדרכ"מ הארוך ס"ק ג' הביא ממרדכי שמהר"ם פעם מצא גבינה בין שיניו בזמן אכילת בשר ומאז החמיר שלא לאכול בשר אחר גבינה. ועוד הביא מאו"ה שאמנם יש להקל באכילת בשר אחרי גבינה רכה, אבל אחרי גבינה קשה מידת חסידות להמתין וכמו שנהג המהר"ם. והסיק הרמ"א שכן נוהגים להחמיר, וע"ש שיש לזה מקור מן הזוהר שהזהיר שלא לאוכלם שבעתא חדא. וכן בשו"ע המחבר סתם להקל בזה והרמ"א כתב שהמנהג הוא להחמיר[[189]](#footnote-189). וביש"ש (אות ו') כתב שהוא נראה כמינות ואין מקום להחמיר אחרי סתימת התלמוד להקל בזה. ומ"מ קיי"ל להחמיר בזה.

ומ"מ המנהג הוא להחמיר רק בגבינה קשה, אבל בגבינה רכה ליכא מנהג. וגבינה קשה בהיינו גבינה שעבר עליו ו' חדשים. וגבינה צהובה של היום לכאורה אינה גבינה קשה, וכ"כ הרבה אחרונים (ע' קיצור שו"ע (פויפר) בזה), אבל הגריש"א (בקובץ תשובות ח"א סי' נ"ח אות ב') החמיר בזה אפילו אם הגבינה נימך באור כגון מאכילת פיצה טרי'. ונראה שהוא חומרא יתירה, בפרט בדבר שאינו מדינא דגמ', ולא יהא אלא ספק אם הוא גבינה רכה או קשה הי' לנו להקל אפי' אילו הי' איסור דרבנן ממש, כ"ש בכה"ג. וראיתי בעיני גבינה ישנה שהוא קשה ממש ואי אפשר לאכלו אא"כ מגרד אותו וגבינה כזו שפיר הוי גבינה קשה ובכלל המנהג.

ושאלו אותי אודות אשה שפזרה גבינה 'פרמז'אן' מגורדת (שהיא לכאורה גבינה קשה) על מאכל מסוים ואכלה אותה שעה לפני שב"ק האם יש מקום להקל שתאכל הסעודת שבת שהיא בשרית[[190]](#footnote-190). והנה בעיקר המנהג כתב הש"ך בס"ק ט"ז בשם ספר מצרף לחכמה שלשיטת הרמ"א בסע' א' לכאורה אינו צריך להמתין אלא שעה א'. ולכאורה דבר זה פשוט לנוהגים להקל כן בגבינה אחרי בשר, אבל יל"ע אם כוונתו להקל אפילו למחמירים להמתין ו' שעות אחרי אכילת בשר ג"כ. והטעם בזה שהרי המקור מזוהר לכאורה אינו מחייב אלא שעה א', וכן אם הוא מנהג שלא מדינא דגמ' דיינו כמנהג שהוא שעה א'. ואף שכתבו הרבה אחרונים שעכשיו נהגו להמתין ו' שעות, מ"מ היינו כדי להחמיר כפי מה שנראה עיקר הדין כרמב"ם, אבל זה שאינו אלא מכח המנהג י"ל שגם הם מודים שאינו אלא לשעה א'. ומאידך הט"ז כתב שלפי המנהג יש להתמין ו' שעות, ובשפ"ד על הש"ך שם כתב דשאר אחרונים מחמירים להמתין ו' שעות, ומ"מ הביא מפר"ח (אות ט"ו) להקל בבשר עוף אחרי גבינה וע"ש שאכמו משום שגם הזוהר לא התכוין להחמיר אלא בבשר בקר, והסיק הפמ"ג שבגבינה קשה ראוי להחמיר. ומדקדוק לשון הפמ"ג נראה שאינו חיוב גמור להחמיר בכה"ג.

מכל הלין נראה שבנד"ד שהוא דבר שאינו מדינא דגמ' יתכן שיש מקום להקל כש"ך לגמרי במקום מצוה, וכ"ש שאם אינו אוכל אלא בשר עוף שיש להקל אחרי המתנת שעה עם סילוק וברכה קינוח והדחה ונט"י.

**שיעור מ"ה**

# פרטי דינים בתבשיל של בשר ותבשיל של גבינה

למדנו שיש מחלוקת בין ר' שמואל לר"ת אם יש חיוב המתנה אחרי אכילת תבשיל של בשר כמו שיש אחרי אכילת בשר עצמה, שר' שמואל מחמיר ור"ת מיקל. ובשו"ע כתב המחבר להקל כדעת ר"ת והרמ"א כתב להחמיר. ולכאורה יוצא לשיטת הרמ"א שאין שום הבדל בין בשר לתבשיל של בשר. אלא דהנה על דברי מחבר שכתב בסע' ג' "אכל תבשיל בשר מותר לאכול אחריו תבשיל של גבינה והנטילה ביניהם אינה אלא רשות" הוסיף הרמ"א "ויש מצריכים נטילה". ולכאורה צ"ע מהו כוונת הרמ"א בזה, שהרי לשיטת עצמו לא מהני נטילה עד שימתין לסעודה הבאה וכשיטת ר' שמואל, ואילו לשיטת ר"ת בפירוש הסוגיא יוצא שאין חיוב נטילת ידים כלל כמש"כ המחבר. ובביאור הגר"א (ויש מביאים הציון שלו על השו"ע שביד אחרי הוספת הרמ"א, אבל נראה שהוא על ההוספה של הרמ"א) הביא כמקור לדברי הרמ"א פירושו של ר' שמואל אהא דבין תבשיל לתבשיל שהוא בין תבשיל של בשר לתבשיל של בשר או של חלב לשל חלב. ולכאורה הי' נראה הביאור בכוונתו שבאמת יש פ' מחלוקות בין ר' שמואל לר"ת, חדא הא דמצרכינן מדינא נטילה בין תבשיל של בשר לגבינה עצמה, שר' שמואל פי' דמיירי בכה"ג שאכל גבינה קודם ואח"כ רוצה לאכול תבשיל של בשר, ור"ת פי' דמיירי אפילו בתבשיל של בשר קודם. ועוד בדין של בין תבשיל לתבשיל שאינו אלא נטילה של רשות, שר"ת פי' דמיירי בבין תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה, ור' שמואל פי' דמיירי בבין תבשיל של בשר לתבשיל של בשר. והיינו דלכאורה י"ל כשיטת ר"ת דליכא חיוב המתנה בין אחרי אכילת תבשיל של בשר, אבל מ"מ יש חיוב של נט"י, והא שמבואר שאינו אלא רשות היינו בין תבשיל של בשר לתבשיל של בשר וכמו שפי' ר' שמואל. ולפי זה צריכים לומר שהטעם שר' שמואל פי' שבין תבשיל לתבשיל הוא תבשיל של בשר לתבשיל של גבינה אינו משום שיש חיוב המתנה אלא משום דסבר שיש חיוב נטילה מדינא[[191]](#footnote-191). ולפי הדברים האלו יוצא שהרמ"א רצה לפרש לפי שיטת המחבר ולי' לא סבירא לי'.

אמנם בהגהות רע"א למד שכוונת הרמ"א לפי שיטת עצמו. והוא משום דעד כאן לא החמיר ר' שמואל להמתין אחרי אכילת תבישל של בשר אלא כשרוצה לאכול אחריו גבינה עצמה, אבל תבשיל של גבינה בלבד שפיר מותר אחרי אכילת תבשיל של בשר. ופי' שמשו"ה דקדק הרמ"א לכתוב "ונהגו עכשיו להחמיר שלא לאכול גבינה אחר תבשיל בשר" ולא שלא לאכול תבשיל של גבינה שהוא חידוש יותר גדול. וכן התוס' בשם ר' שמואל לא כתבו אלא "אבל לגבינה של אחריו לא קאמר" ולא לתבשיל של גבינה שלאחריו. וע"ש שרצה לומר עוד שמה שהצריך הרמ"א נטילה היינו נטילה בלבד בלי קינוח והדחה, ושם בשם מנח"י דקינוח והדחה מיהא בעי. ומ"מ הסיק בשם מהרש"ל האיסור והיתר שלו לאסור אפילו תבשיל של בשר אחר תבשיל גבינה. ולולא דברי רע"א הו"א שזהו הפשטות, שלכאורה היסוד של שיטת ר' שמואל הוא להשוות תבשיל של בשר לבשר עצמו, ומיני' שגם גבינה הוי כה"ג. וכ"כ שם מהר"ם בפי' דברי התוס'. ולענין הדקדוק של רע"א בדברי הרמ"א י"ל שהוא לאו דוקא ומשום שלדידי' גבינה ותבשיל של גבינה הכל א'.

באופן שבאמת טעמא בעי למה נטה רע"א מהפשטות. ויתכן שהוא מא' מב' טעמים. חדא שהי' קשה לו לומר שדברי הרמ"א הם רק לשיטת המחבר, כיון שלר"ת שדברי המחבר מבוססים עליו מבואר אחרת. ועוד דהנה הרמ"א המשיך לכתוב "וכן נוהגין לאכול בשר אחר תבשיל שיש בו גבינה או חלב וכו'". ויל"ע מהו כוונתו בזה, האם רצונו להקל בתבשיל שיש בה גבינה רכה, וא"כ פשיטא[[192]](#footnote-192), דהא בגבינה רכה עצמה לא שמענו להחמיר, או"ד כוונתו להקל אפילו בתבשיל שיש בה גבינה קשה (וכ"כ בס' בדה"ש), ור"ל שאמנם יש מנהג להחמיר להמתין עד סעודה אחריתי גם אחרי אכילת גבינה קשה, הנ"מ באכילת גבינה קשה עצמה, אבל בתבשיל אע"פ שיש בה גבינה קשה לא נהגו להחמיר. וכן הי' הנראה לכאורה. ואם כנים הדברים לכאורה חזינן מכאן דלא קיי"ל שכל תבשיל יש לה דין של הבעין שיש בה, דהא גבינה קשה אסור ותבשיל של גבינה קשה מותר. וא"כ י"ל שדקדק רע"א מדאן דעכ" יש לחלק ביניהם, וא"כ י"ל שהאיסור לאכול גבינה לאחר מכן הוא בדקדוק. ומ"מ כל דברי רע"א אינם אלא בפי' דברי הרמ"א, אבל למעשה בסוף דבריו כתב להחמיר כמהרש"ל באו"ש שיש איסור (לכאורה הפי' איסור לאכול עד סעודה אחריתי) אפילו בתבשיל גבינה אחרי תבשיל בשר.

# תבשיל שנתבשל בקדירה של בשר

אע"פ שהרמ"א החמיר להמתין אחרי אכילת תבשיל של בשר, מ"מ כתב שאם התבשל תבשיל בקדרה של בשר מותר לאכול אחריו גבינה. והש"ך הקשה דהא בקדירה של בשר אינו אלא נ"ט בר נ"ט, ואפילו עם בשר עצמו גבינה עצמה מותר לאכלו. ואע"ג דהכא מיירי בנתבשלו, והרמ"א הרי החמיר כשיטה הסוברת שבנתבשלו ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט (וכמו שהעיר כאן בבאר היטב), מ"מ כיון שהרמ"א ג"כ מיקל לענין בדיעבד לא מסתבר להחמיר עד כדי כך לענין המתנה, והכא משמע שיש חידוש בדין המתנה דליתא בתבשילין המעורבים. ולכן פי' הש"ך דהכא מיירי בסיר שאינו מקונח ולכן ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט. ובהגהות רע"א יש תי' אחר, והוא דמיירי בדבר חריף שהרי בדבר חריף קיי"ל להחמיר אפילו בדיעבד אע"פ שבנתבשלו קיי"ל להקל בדיעבד (אע"ג שדבר זה קשה מלשונם של הראשונים, ואכמ"ל בזה).

וצ"ע מהו החילוק שבין תבשיל שיש בה בשר לתבשיל נתבשל בכלי בשר, דעד כמה דלא שייך ההיתר של נ"ט בר נ"ט מהו המקום לחלק ביניהם. והנה לכאורה הי' נראה שאין מחלוקת בין רע"א לש"ך, ומר אמר חדא ומר חדא ולא פליגי. וכל כוונת רע"א רק לומר שיש עוד היכי תמצא חוץ ממש"כ הש"ך. אמנם בבית מאיר (מובא כאן בגליון השו"ע) הביא כפירושו של רע"א, והתקשה בדברי הש"ך, שלכאורה אם אינו מקונח זהו תבשיל של בשר ממש ואיזה מקום יש להקל בזה. ורואים לכאורה שהבית מאיר למד שכוונת הרמ"א להקל בבליעות של בשר למעורב בה בשר בעין, ולכן בדבר חריף דליכא אלא בליעות מותר, אבל קדרה שאינה מקונחת אין להתיר. ובעיקר דברי הבית מאיר לכאורה צ"ע דמנין לו דמיירי בהתערב בה בשר בעין, הא י"ל שאין בה בשר בעין רק התבשיל קיבל טעם מבשר בעין. ואפילו אם התערב קצת מן השמנונית מ"מ לכאורה עדיין אינו אלא טעמו ולא ממשו. וכנראה אחז הבית מאיר דעד כמה שיש חשש שהתערב בה אפילו שמנונית יש לה דין תבשיל של בשר ויש להחמיר.

אמנם ראיתי ביד יהודה ס"ק ה' שביאר שהחילוק הוא בזה, שאם אוכלים מאכל זה בגלל הטעם בשר שבו[[193]](#footnote-193), הרי זה נחשב תבשיל של בשר שמחייב המתנה, אבל אם הוא שם במקרה ואין אדם אוכלו משום הטעם בשר שבו, אע"ג שיש בה טעם בשר ואינו טעם לפגם (דאל"כ מותר עם חלב עצמו וכנ"ל) מ"מ לא נחשב תבשיל שיש בה בשר ומותר. ואעפ"כ היד יהודה חולק על הש"ך כיון שלא מוזכר חילוק זה באף מקום אלא לאלו המחמירים בנ"ט בר נ"ט שנתבשלו, ופי' דברי הרמ"א בקדרה מקונחת וכשיטתו לקמן להחמיר בנתבשלו לכתחילה. ואעפ"כ נלעוק"ד שיש מקום לומר כדברי הש"ך, שהרי למאן דמחמיר בנתבשלו הא יש כאן תבשיל של בשר ולמה יש להקל בזה. ואע"פ שי"ל כמש"כ לעיל מן הבית מאיר שהחילוק הוא בין טעם בשר לבעין של בשר בתבשיל, מ"מ יש ג"כ לחלק בין מכוין לאינו מכוין וכמש"נ.

עוד יש להעיר מדברי הפמ"ג בהל' חג השבועות (או"ח סי' תצ"ד) שכתב שמי שאכל בשר אסור לו לאכול אפילו בצל שחתכו בסכין של חלב. ונראה פשוט שאין סתירה מכאן לדברי הש"ך ורע"א הנ"ל, שהם אמרו שהחיוב המתנה אינו בא מכח טעם בעלמא, אבל אחרי שחייב להמתין י"ל שכל מאכל חלבי בכלל. ולדוגמא, לשיטת ר"ת שאין חיוב המתנה אחרי אכילת תבשיל של בשר, מ"מ י"ל דסבר שאם אכל בשר ממש אסור לאכול תבשיל של גבינה אפילו לדידי'. ומאידך יש סברא לומר דכמו שאינו חשוב כדי לחייב בהמתנה הה"נ שאינו חשוב לענין אכילה לאחר מכן. וע' בס' דבר חריף (פ"א הערה מ"ד) משמי' דהגריש"א שאפשר להקל בזה[[194]](#footnote-194).

# מה נקרא תבשיל

לעיל כתבנו לפרש דעת הרמ"א שאמנם מחמירים שלא לאכול בשר אחרי גבינה קשה, מ"מ אחרי תבשיל שיש בה גבינה קשה מותר. וא"כ נראה להגדיר מה נקרא תבשיל של גבינה ומה נקרא גבינה עצמה. דהנה לכאורה מאכל כמו פיצה, אמנם יש בה דברים אחרים חוץ מגבינה, וכן בדר"כ אין הגבינה הרוב, מ"מ זה נחשב גבינה עצמה ואם הגבינה היא גבינה קשה יש להתמין אחריו ו' שעות. והטעם משום דלא מיקרי תבשיל אא"כ הגבינה או בשר עצמם אינם ניכרים לעצמם, אבל ניכרים לעצמם דל מהכא התבשיל ואיכא בשר או גבינה. וכה"ג יש להדגיש גם לשיטת הש"ך הנ"ל, דעד כאן אינו מתיר אלא בדלית בי' בשר או גבינה בעין אע"ג שאינו מכוין אליהם, אבל יש בשר בעין חייב להמתין.

# חיוב קינוח הדחה ונט"י למעשה

הנה האוכל בשר או תבשיל של בשר אינו חייב בקו"ה ונט"י, דהא מ"מ חייב להתמין עד סעודה אחריתי לפי מאי דקיי"ל כשיטת הרמב"ם (ולמקילים כמו הרמ"א נחלקו נו"כ בשו"ע אם חייב בהם). ואם אכל גבינה ורוצה לאכול לאחר מכן בשר חייב בנט"י וקו"ה לפי שיטת הרמב"ם שהרי לפי שיטתו על זה נאמר עיקר הדין. ואחרי תבשיל של גבינה ג"כ חייב בנט"י לפי שיטת ר' שמואל, וכמו שביארנו לעיל (וכן הוא מפורש בתוס' הרא"ש). ובגבינה ואח"כ בשר עוף לכאורה הדין הוא להקל ואינו צריך לא נט"י ולא קו"ה, דהא לשיטת הרמב"ם על זה גופא קאמר הגמ' שנאכלת באפיקורן, וכן הוא בהדיא בשו"ע בסע' א'. וראיתי ביד יהודה ס"ק ג' שדקדק מלשון הרמ"א שדעתו להחמיר בזה, שהרי בסע' ב' כתב "וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר ויש מקילין ואין למחות רק שיעשו קינוח והדחה". והבין ש'יעשו קו"ה' קאי אכל מה שלעיל מיני' ואפילו גבינה ואח"כ בשר עוף. וכה"ג הביא גם מתו"ח. וכבר ראיתי במגי"ס שהעיר עליו שדבריו בזה תמוהים, דהוא נגד ש"ס מפורשת לכל דעות הראשונים ולא ידוע לן מי שהחמיר בזה. ואילו הי' כוונת הרמ"א להשמיענו שיש מנהג להחמיר יותר מן המבואר בש"ס הי' לנו להשמיענו דבר זה בהדיא. ולענין לשון הרמ"א (בין בשו"ע ובין בתו"ח) נראה דשפיר י"ל שהחיוב של קו"ה לא קאי אלא אבשר בקר ולא בשר עוף. ונראה שלמעשה קשה להחמיר בזה.

# בירך על מאכל של גבינה תוך ו' שעות ונזכר מיד קודם שאכל

האחרונים דנו מה לשעות במי שבירך ברכת הנהנין ושוב נזכר שהוא עדיין תוך שש שעות מאכילת בשר מה לעשות. ובדר"כ אם הוא דבר שאסור לאכילה אינו אוכל ואומר בשכמל"ו. אבל כאן יש מקום לדון אם הוא לאחר שעה א' כיון שהרמ"א הביא המנהג להקל בזה. ע' מזה בשו"ת שבט הלוי ח"ד ססי' כ' ושו"ת תשובות והנהגות ח"ב סי' שפ"ט ומגילת ספר אות ו'. וכמובן אם יש מאכל אחר פרווה שהי' לפניו ודעתו עליו בשעת ברכה שעדיף שתאכלנו.

# אכילת גבינה על אותה מפה שאכלו עליו בשר

הב"י מביא משו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן (סי' קע"ב) שאם יש מפה שאכלו עליו בשר שאסור לאכול עליו גבינה. ויסוד האיסור הוא מהא שאם צרר בשר וגבינה במפה א' באופן שנוגעים זה בזה שחייב להדיח, וא"כ כאן בלי הדחה יהי' אסור. וכן הביא בשו"ע. והפת"ש הביא משו"ת הרדב"ז שכתב שאין הדברים אמורים אלא כשאכלו ישירות על המפה, אבל אם אכלו על כלים שע"ג המפה לל"ב. ונראה לכאורה דאע"ג שהרשב"א הביא שא' מן הטעמים בזה משום שידבק מן הבשר שע"ג המפה על הכלים, והרי אפילו מי שאוכל ע"ג כלים מניח הסכו"ם על המפה, מ"מ כיון שאכילת הבשר הוא ע"ג כלים ליכא למיחש שיש שאריות של בשר ע"ג המפה ולכן לא ידבק הבשר לכלי חלב שלאחר מכן. ולדידי עדיין לא הי' מספיק כיון שהחוש מעיד שמ"מ יש שאריות של בשר וכדומה על המפה אפילו כשאוכלים ע"ג כלים. ונראה שתלוי לפי הענין, ומ"מ מהני קינוח המפה במקום שאפשר לשפשף ולהדיח אותו היטב (כמו מפה של נייתון קשה וכדומה, משא"כ מפה של בד שאי אפשר ע"י זה)[[195]](#footnote-195).

# שאריות של לחם מסעודה בשרית

הב"י כאן הביא דברי הטור שבסי' צ"א שצריכים לבאר את פירורי הפת הנמצאים ע"ג השולחן מסעודת בשר קודם שאוכלים עליו גבינה, ומקור האיסור הוא הירושלמי בפ' אלו דברים, אבל בעצם הוא ג"כ שייך לדין של הדחה כשנוגעים זב"ז הנ"ל. ור"ל שאסור לאכול שיורי פת מסעודה בשרית עם גבינה. ולאחר מכן הביא מהגהות אשרי בשם או"ז ש'מצוה מן המובחר' היכא דאכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך להעביר מעל השולחן הלחם וכל מאכל שאכלו עם גבינה קודם שאוכלים בשר. ובאג"מ (יו"ד א' סי' ל"ח) העיר ממה שנראה סתירה, דמעיקרא משמע שהוא חיוב מעיקר הדין וכדמבואר בירושלמי, ולאחר מכן הביא שיש בזה רק מצוה מן המובחר. וביאר שיש ב' סוגי שיורי פת, א' החתיכות הקטנות הנאכלות עם הבשר או גבינה (ומשמע שם דהיינו אפילו אותם פרוסות שעדיין לא נשך מהם), שאלו אסורים מעיקר הדין. ועוד הככר שחותכים ממנו הפרוסות, שבזה אין איסור מעיקר הדין אבל מ"מ מצוה מן המובחר יש. ומדברי הא"ז משמע שהדין השני עכ"פ שייך לכל המאכלים ופת לאו דוקא נקט, ומיני' לכאורה גם לדין הראשון ששייך לכל המאכלים. ונראה הטעם שלא חילקו לומר שדוקא בפת שהעיקר מאכלו של אדם גזרו ולא בכל המאכלים משום דכיון שהוא מחשש נגיעה והמאכלים היו על השלוחן למה לחלק ביניהם. וא"כ אם יש כגון סלט הנשאר אחרי הסעודה יהא תלוי בזה, שאם הוא בתוך הקערה הציבורית שהביאו לשולחן יש בזה מצוה מן המובחר לא לאכול סלט זה עם המין השני. ואם חילקו אותו כבר לצלחת הרי הוא אסור מעיקר הדין.

**מילואים**

**בדין נט"י לשמש**

הב"י והרמ"א כתבו שהחיוב נט"י ליתא אלא לאוכל בשר אחר גבינה ולא לשמש. והש"ך תמה בזה, דהא הכא הוי ענין מציאותי ומה איכפת לן עם השמש נוגע במאכלים או האוכל. וכדי ליישב דברי הב"י והרמ"א אולי יש לחדש שהחיוב של נט"י אינו משום שע"י זה יגע במאכלים של המין השני ויאכלם ביחד, רק שהוא משום שהאוכל נראה כאוכלם ביחד כל עוד שלא נטל ידיו בינתיים, דומיא למה שביארנו לשיטת התוס' בטעם דמהני סילק ובירך אם יש עדיין שומן בפיו. ולכן ליתי' לחיוב זה אלא לאכול ולא לשמש. שו"ר בכרו"פ ס"ק ו' שתי' דברי הב"י והרמ"א שלא גזרו אלא באוכל שידיו מלוכלכות ביותר וכן החמירו באוכל יותר. ונראה שאם ידוע לו שידיו מלוכלכות לכו"ע חייב להדיח ידיו כדי שלא ידבק הבשר משמנונית גבינה שעל ידיו, ולא דיברו אלא בסתמא, שמעיקר הדין אינו צריך לבדוק און ליטול, אבל גזרו אמי שאוכל, או משום שבלי עיון או נטילה נראה כאוכלם ביחד, או"ד שחששו באוכל יותר וכמש"נ.

**בדין סילוק**

התוס' כתבו שבין סעודה לסעודה ר"ל 'אם סילק השולחן ובירך מותר'. והרמ"א הביא דעה שמ"מ אי אפשר לברך ע"מ להתחיל סעודה חדשה עם המים השני, וכתב על זה שאין נוהגים כן. והט"ז הבין שהטעם שאי אפשר לברך ע"מ להתחיל סעודה חדשה משום שאין זה סילוק, ולכן כתב שאי אפשר להקל בזה. וכן הגר"א הביא שזהו הטעם שאי אפשר לברך ע"מ להתחיל סעודה חדשה. והפת"ש הביא מבכור שור שלעולם חשוב סילוק גם אם מברך ע"מ להתחיל סעודה חדשה, וע"ש שהביא ראיות מן הש"ס לזה. ומ"מ דקדק לשון התוס' דלא מהני אלא כשכבר סילק דמשמע שרק בדיעבד ולא שאפשר לסלק אדעתא דהכי. אבל פי' את זה מטעם אחר והוא משום שאין לברך ע"מ להתחיל סעודה חדשה משום דהוי ברכה שאינה צריכה, אבל אנן לא קיי"ל דהוי ברכה שאינה צריכה. ולולא דבריו הי' אפשר לומר שלשון עבר לאו דוקא נקטו ואפילו לכתחילה מותר. וע' גם בכרו"פ שתמה על הט"ז שהחמיר בזה.

**ספיקות בקינוח והדחה**

אמנם בחי' רע"א מסתפק בדעת התי' השני של התוס' שבדף ק"ד ע"ב אם צריך קינוח והדחה אע"פ שהמתין, מדויק מכמה מקומות בראשונים דעד כמה שהמתין עד סעודה אחריתי אינו צריך קינוח והדחה. אמנם פחות מזה אינו מבואר להדיא אם צריך קו"ה או לא. והנה לפי המנהג שהביא הרמ"א להקל בגבינה אחר בשר בהמתנת שעה א' כתב הש"ך בס"ק ז' שאם המתין שעה א' שוב אינו צריך קינוח והדחה. ובשפ"ד תמה עליו, דהא השיעור זמן של שעה אינו אלא פשרה בדעת הנוהגים כן, אבל עיקר סמך המנהג הוא ע"פ זה שמספיק סילק ובירך, וכיון שכן לכאורה כיון שמדינא צריך קו"ה כה"ג הה"נ לפי המנהג. ואני תמה על תמיהתו, דמאן לימא לן שצריך מדינא קו"ה לשיטת התוס', הא דבר זה תלוי בב' התירוצים לעיל, שלפי התירוץ הראשון הא אמרו דמיירי בגבינה ואח"כ בשר דהא בבשר ואח"כ גבינה צריך להמתין עד סעודה אחריתי, ולתי' השני לפי צד א' לא בעינן קו"ה אלא למי שאינו רוצה להמתין עד סעודה אחריתי, ורק לפי הצד השני יש מקום לומר כן אבל גם זה אינו מוכח. ועוד צ"ע שזה שמבואר בראשונים שבסעודה שני' אינו צריך קו"ה אינו מבואר בהדיא טעמו של דבר, ואיכא למימר דהה"נ אפילו פחות מזה, וכן נראה כוונת השו"ד שיישוב דברי הש"ך. והרמ"א נקט שאפילו אם המתין שעה צריך קו"ה, וכן פסק הט"ז ס"ק ב' בעקבתו. ונראה טעמם שהרי לא שמענו שיעור זמן זה לענין קו"ה ומה"ת ששיעור זמן זה מספיק. ורק אחרי בין סעודה לסעודה אפשר לומר שסתימת הגמ' משמע דהמתנה לבד מספיק ואינו צריך קו"ה ונט"י. ומ"מ לכאורה לדינא קשה להקל כשעת הש"ך ולכן מי שאכל גבינה ואח"כ אוכל בשר בקר תוך שש שעות יש להחמיר ולשעות קו"ה ונט"י. וכמדומה לי העולם אינם נזהרים בזה ולכאורה סומכים עצמם בדעת הש"ך. וצ"ע.

ובענין קינוח הנה ברמב"ם לכאורה מבואר שאין זה מעשה אכילה דהא מהני אפילו פולט. ולכאורה א"כ אין כאן שיעור כזית, והשיעור שצריך הוא לפי בענין שיכול לנקות כל פיו. וע' גם בבדה"ש שהסתפק אם מספיק לאכול מאכלים או שצריך לסבב אותם בפה בכוונת קינוח. עוד נלעוק"ד שלענין זה דלא מהני ירקא, היינו ירקא מבושלת שהוא דומה לתכונה של תמרי דלא מהני, אבל ירקות קשות כמו מלפפון וגזר שפיר מהני כשהם חיות. ולא ראיתי מי שהעיר בזה.

וראיתי אלו שאומרים שצחצוח שיניים מספיק במקום קינוח, ולדעתי אין זה מספיק כיון שאין זה מקנח אלא השיניים ולא כל הפה, ולכן אע"ג שלרמב"ם לכאורה סגי בהכי, לרש"י אין זה מספיק.

**עיונים במנהג להמתין אחרי אכילת גבינה קשה**

יל"ע מאיזה טעם אנחנו מחמירים שלא לאכול בשר אחרי אכילת גבינה קשה. והט"ז ס"ק ד' הביא מאו"ה (כלל מ' דין י') שמעיקר הדין אין להחמיר משום שהטעם נמשך בפה, שרק טעם בשר נמשך בפה. ומ"מ נהגו להחמיר. והט"ז שם כתב על זה שלפי טעם הרמב"ם הא גבינה שבין השיניים לא שמי' גבינה, שרק בבשר חידש הכתוב שאפילו בין השיניים שמו עליו. אבל בזה שהטעם נמשך שפיר יש להחמיר גם בגבינה. ולא ידעתי פירוש דבריו שהרי למעשה בגמ' מפורש דבר זה להתיר. ואולי כוונתו לומר שאמנם מעיקר הדין גם זה ליתא, אבל עכ"פ מטעם מנהג יש מקום להחמיר מטעם זה. ובמש"ז שם הביא מפר"ח שגם משום חשש בין השיניים יש להחמיר. וע"ש בהגהות חת"ס מהדו"ב מה שכתב להעיר על דברי הט"ז. וביד יהודה (הקצר ס"ק ל') הקל בגבינה שנתרככה ע"י בישול. ולא ביאר לנו טעמו, דהא נהי נמי דכה"ג אין לחשוש לבין השיניים (וגם זה לא כ"כ פשוט לעוק"ד) אבל משום שהטעם נמשך עדיין יש להחמיר. וצ"ע. והגריש"א בקובץ תשובות חשש לשני הטעמים לחייב המתנה אחרי אכילת פיצה (וכשיטתו דגבינה צהובה חשוב גבינה קשה). ונראה להדגיש שלא תמיד הרי הוא רך, שאם ממתין עד שיצטנן מ"מ אין להתיר משום דברי היד יהודה. וע' מזה עוד בביאורים לס' בדי השולחן וכן במילואים להוצאה החדשה של היד יהודה שם.

ובענין גבינה מתולעת בבדה"ש פי' ע"פ סי' פ"ד סע' ט"ז דמיירי ביש בה תולעים ממש. ולא ידעתי טעם להחמיר דוקא בגלל התולעים (המותרים באכילה כדמבואר שם). וראיתי בערוה"ש שפי' דמיירי בכגון גבינה שוויצארית או"ד הולנדית.

**קינוח והדחה למי שמוצא בשר עוף בין שיניו**

בפוסקים מבואר שאם מצא בשר בין שיניו והוציאו חייב לעשות קו"ה ונט"י. ושאל א' מן התלמידים ושיחיו מה הדין במצא בשר עוף. ונראה לכאורה שבזה לכו"ע אינו צריך דהוי בכלל עוף וגבינה נאכלין באפיקורן. ואע"ג דהתם בעוף ואח"כ גבינה, לכאורה היסוד של שניהם דעוף וגבינה הוו דרבנן, ולכן גם בעוף קודם יהא הדין כן.

**אכילת גבינה רכה ואח"כ בשר בסעודה אחת**

לכאורה אין לנו מקור מן הש"ס לאסור דבר זה, דאדרבה נאכלת באפירוקן כתיב, והיינו עכ"פ חלב ואח"כ בשר עוף. וכן כתב המג"א בסי' תצ"ד ס"ק ו' שהדבר מותר וכן העתיק גם המ"ב שם ס"ק י' להלכה. והמג"א כתב שם שהדבר מבואר ביו"ד סי' פ"ט, ואינו מבואר איפה מצא המג"א שכן הדין. ובפמ"ג על המג"א שם הביא דברי המנח"י סי' ע"ו ס"ק ה' שכתב להחמיר ולהפריד ביניהם ע"י ברכה אחרונה, וכן בשפ"ד סי' פ"ט ס"ק ט"ז כתב במפורש שהמנהג להחמיר ולברך בין גבינה רכה לבשר. ומ"מ נראה ששורת הדין כסתימת המג"א ומ"ב, כ"ש בדבר שאין לנו בה מקור מן הגמ' לאסור וכן אינו אלא איסור מדרבנן. אמנם יעוין באג"מ או"ח א' סי' ק"ס.

**דיני מי שאכל בשר**

**מאיזה מאכלים חייבים להמתין שיעור של כבין סעודה לסעודה**

מאכילת בשר בהמה חי' ועוף[[196]](#footnote-196), וכן משומן בשר[[197]](#footnote-197) או מתבשיל שלהם[[198]](#footnote-198), אבל לא ממאכל שהתבשל בקדרה של בשר[[199]](#footnote-199) אפילו לא היתה הקדרה מקונחת[[200]](#footnote-200), ולא מדבר חריף שנחתך בסכין של בשר.

**כשמחויב להמתין מה אסור לו לאכול**

גבינה וחלב ואפילו תבשיל של גבינה או חלב[[201]](#footnote-201), אבל דבר שנתבשל בקדרה של חלב מקונחת אפשר להקל, ויש מקילים לאכול אפילו דבר שנתבשל בקדרה חולבת שלא היתה מקונחת וכן בדבר חריף שנחתך בסכין של חלב[[202]](#footnote-202).

**מאיזה מאכלים חייבים לעשות קינוח והדחה ונט"י קודם אכילת גבינה**

אחרי זמן ההמתנה של כבין סעודה לסעודה אינו צריך קינוח הדחה ונט"י[[203]](#footnote-203). וכן אחרי שמוציאים בשר בקר מבין השיניים[[204]](#footnote-204), אבל לכאורה לא אחרי שמוציאים בשר מבין השיניים[[205]](#footnote-205).

**דיני מי שאכל גבינה**

**מאיזה מאכלים נוהגים להמתין שיעור של כבין סעודה לסעודה**

מאכילת גבינה קשה שעבר עליו ו' חדשים[[206]](#footnote-206), אבל לא מגבינה רכה ולא מחלב, ולכאורה יש להקל אפילו מתבשיל של גבינה קשה[[207]](#footnote-207).

**כמה זמן צריכים להמתין ...**

שלא בשעה"ד יש להתמין שיעור של כבין סעודה לסעודה[[208]](#footnote-208)

**שיעור מ"ו**

# בדין סכין שחתך בו גבינה או בשר

בשו"ת המיוחסות לרמב"ן שהבאנו בשיעור הקודם מבואר לא רק שיש להחמיר ולא לאכול גבינה על אותה מפה שאכלו עליו בשר, אלא גם בסכין יש להחמיר שלא להשתמש באותה סכין לגבינה ולבשר. והנה לכאורה דבר פשוט שכוונת הרמב"ן לסכין שאינו בלוע בבשר רק שחתכו בה בשר בצונן, דהא אם היתה בלוע אסור להשתמש בה אפילו צונן בקביעות וכדמבואר ביו"ד סי' קכ"א סע' ז'[[209]](#footnote-209). ובזה כתב הרמב"ן שמ"מ אסור כיון שיש שמנונית על הלהב ומתערב במין השני וכמו בבשר וגבינה במטפחת א' ונוגעים זה בזה. וכתב בזה עוד שאפילו הלחם שחותכים לבשר אסור לחתוך בסכין שחתכן בה גבינה. וע"ש שיש לזה הוכחה גם מן הגמ' שבדף קי"ב ע"א "קישות גריר לבי פסקיה ואכיל". והב"י אחרי שהביא את דבריו הביא מארחות חיים בשם ר' שמשון שיש בזה כללים. שבסכין של בשר שלא קינחו אותו כלל אסור לחתוך אפילו לחם שאוכל עם גבינה. ואם עשו לו נעיצה מותר לחתוך אפילו גבינה עצמה. אמנם אם קינחו אותו ולא עשו לה נעיצה אע"ג שאסור לחתוך בה גבינה עצמה מ"מ מותר לחתוך בה לחם שאוכלים עם הגבינה, וביאר הטעם משום שבלחם אינו אלא נ"ט בר נ"ט דהתירא שמותר. ומבואר לכאורה מדבריו שאפשר להסיר את השמנונית ע"י קינוח בלבד אפילו אם לא עשה נעיצה, ונעיצה היא זה שמוציאה את הבליעות. ועוד מבואר שדוחקא מוציא את הטעם מן הכלי אפילו אם אינו דבר חריף. וכן הבין גם הט"ז ס"ק ו', ולכן כתב שלדידן אין צורך בנעיצה כיון דקיי"ל שאין דוחקא מוציא בליעות אלא בדבר חריף. ושם בהגהות רע"א העיר שלכאורה דבר זה לא ניתן ליאמר, דהא מפורש בשו"ע בשו"ע הנ"ל שאי אפשר להשתמש בסכין עכו"ם אפילו צונן בלי נעיצה, והרי הט"ז כתב שלדידן אין צורך בנעיצה כיון שאינו יוצא ע"י דוחקא בדבר שאינו חריף. ועוד העיר רע"א שלכאורה משמע מן הפוסקים שבלי נעיצה יש שמנונית על הסכין, ולזה לא אמרינן היתירא דנ"ט בר נ"ט. ונשאר בצ"ע.

והנה אע"ג שיש עצה להתיר מבשר לחלב ע"י נעיצה, מ"מ כתב הרמ"א בסע' ד' "אבל כבר נהגו כל ישראל להיות להם שני סכינים ולרשום אחד מהם שיהא לו היכר ונהגו לרשום של חלב ואין לשנות מנהג ישראל". ועל זה כתב הט"ז ס"ק ז' שאפילו מנהג זה אינו אלא בחתיכת גבינה עצמה, אבל מותר לחתוך פת לצורך גבינה אפילו אם לא עשה נעיצה רק קינחו אפילו לפי המנהג שנהגו. ובנקוה"כ חלק על הט"ז בזה שיש היתר של קינוח כדי לחתוך לחם[[210]](#footnote-210) בין לפני המנהג בין לאחר המנהג. ובש"ך ס"ק כ"ב כתב שהחומרא שלא לסמוך על נעיצה אינו אלא שלא בשעה"ד, אבל בשעה"ד מוקמינן אדינא. ולכאורה נראה שאין כוונתו להתיר אפילו לחתוך לחם בשעה"ד אלא עם עשה נעיצה, אבל ע"י קינוח בלבד אסור אפילו לחם וכמו שביאר בנקוה"כ וכנ"ל. ולכאורה לפי הנ"ל הי' נראה שאפילו אם אינו מוצא אלא סכין חלבי אין לחתוך בה לחם כדי לאכלו עם בשר אפילו בשעה"ד כיון שהש"ך תמה על היתר זה וכן רע"א תמה על ביתר זה. ולכן תמוה שבכגון קיצור שו"ע (סי' מ"ו סעי' י"ב) ועוד הקילו בזה בשעה"ד, ועוד יותר תמוה שהחכמ"א (כלל מ' די"ד) הקיל אפילו שלא בשעה"ד. וצ"ע[[211]](#footnote-211).

ובעיקר ההכשר של נעיצה ע' בס' דבר חריף, קונ' דבר חריף סי' י"ח אות ה' (עמ' צ"ג) בשם הגריש"א שאין לסמוך על זה דמהני שפשוף בחומרי ניקוי וכיו"ב משום שאי אפשר לדעת אם זה עושה פעולת נעיצה. וכן אפילו אנעיצה בקרקע קשה עצמה אין לסמוך כיון שצריכים קרקע קשה אבל לא קרקע קשה מידי ומאן לימא לן איזה קושי צריכים לקרקע בשביל זה. והביא שם שכבר קדמו בזה בתבואות שור (סי' י' ס"ק ט"ז). ולכן כתב שבמקום שצריך נעיצה יש להכשיר ע"י עירוי. ואכמ"ל בזה[[212]](#footnote-212).

# דיני חלב שבתוך קיבה

במתני' שבדף קט"ז ע"א שקיבת עו"כ ושל נבילה אסורה, ור"ל החלב שבתוך הקיבה. ונחלקו בגמ' רב הונא ושמואל בפירשא דמתני', רב סבר שאסרו גם בהמה הניקחת מן העכו"ם ושחטו ומצא חלב בקיבה, ומשום דחיישינן שיש בה חלב מבהמה טרפה שינקה ממנו, ועוד אסרו קיבה שנמצא בקיבה של בהמה שנתנבלה. ושמואל סבר דחדא קאמר ולא אסרו אלא חלב שנמצא בקיבה של נבילה. ומבואר בגמ' שהטעם לאסור חלב בנבילה משום שנראה כאוכל נבילה. ועוד מבואר בגמ' שהאיסור של נבילה לא היתה אלא מעיקרא, אבל שוב חזרו בהם וסברו שאפילו נמצא בקיבת נבילה מותרת. ועוד מבואר שלענין המחלוקת רב הונא ושמואל בפירושא דממתני' קיי"ל כשמואל ואין חוששין שמא ינקה מבהמה טמאה.

והנה עד כאן לא נחלקו אלא בחלב הנמצא בבהמה שנקנה מעכו"ם ולענין החשש שמא ינקה מבהמה טמאה, אבל במקרה שאנו יודעים שינקה מטרפה או מבהמה טמאה, לכאורה כו"ע מודו שהחלב הנמצא בקיבה אסור, וכן לכאורה הוא בהדיא במתני' "כשרה שינקה מן הטרפה קיבתה [פי' חלב הנמצא בקיבה] אסורה". ומשו"ה מש"כ בסוף דברי הגמ' (אצלינו בסוגריים) דהלכתא שמעמידין בקבת כשרה שינקה מן הטרפה תמוה. ומשו"ה כתב הר"ן שאינו מן הגמ' ואין הדין נכון, וכן הוא לכאורה שיטת רש"י שם. אמנם התוס' סברי שהיא גירסא נכונה כיון שכן הוא ברוב הספרים, והביאו בשם ר"ת לחלק בין חלב צלול לחלב קרוש, שרק חלב צלול עומד בדינו דמעיקרא וכיון שהוא יוצא מן הטרפה הרי הוא אסור, וכן מוצאים לעיל בדף ק"ט ע"ב שקבה שבישלה בחלבה אסור, ומיירי בחלב צלול וכנ"ל, אבל חלב קרוש פקע מיני' שם חלב, ולכן אפילו ינק מן הטרפה כיון שקרוש הוא מותר. וע' בר"ן שהביא סמך לזה ממס' ע"ז (כ"ט ע"ב, ומובא גם ברש"י כאן) "קיבת עולה כהן שדעתו יפה שורפה חיה ש"מ פירשה בעלמא הוא". וע"ש בר"ן שלשיטתו כוונת הגמ' להא שאינו נאסר מחמת הקיבה שנמצא בה, שלענין זה הוי פירשה בעלמא. ובפירוש דברי הגמ' אליבא דר"ת נחלקו הראשונים. בתוס' במס' ע"ז מבואר שכל הסוגיא שלנו מיירי בחלב צלול, ומעיקרא אסרו כשנמצא בקיבה של נבילה, ולבסוף התירו חלב צלול בקיבה מותר אם הוא חלב בהמה כשרה, אבל חלב של טריפה לעולם אסורה. ובמאירי מבואר שלמד פירוש של הסוגיא דמיירי בחלב קרוש, דס"ד כיון שאין לו שם חלב הרי הוא מתבטל לקיבת נבילה וקמ"ל שאינו מתבטל אליו ונשאר בהתירו.

והר"ן העיר שמן הרי"ף מבואר פי' אחר, שהרי"ף כתב על הגמ' הנ"ל בדף ק"ט ע"ב שהוא לפי מתני' ראשונה, אבל למשנה אחרונה חזר הדין שאם בישלה בחלבה מותר. ולכאורה התם בצלול מיירי, ולכן ע"כ מבואר שגם בצלול הנמצא בקיבה מותרת. ומבואר שסבירא לי' שאפילו חלב שיצא מן הטריפה שאסורה מדאורייתא, מ"מ אם נכנס לתוך קיבה של בהמה טהורה נהפך להיות מותרת מדאורייתא. ולכן צ"ע לדידי' לא שייך תי' ר"ת ואיך אפשר להתיר דהא במתני' מפורש שכשרה שינקה מן הכשרה קיבתה אסורה. וע' מש"כ בזה בחי' הרמב"ן. וכשיטתו מבואר גם ברמב"ם פ"ט הט"ו ושם מבואר גם הטעם שאפילו צלול אבד מיני' שמו והוא משום "שהרי ישתנה במעים". ויש אחרונים הסוברים שלדידהו גם צ"ל שהתחיל התהליך. ויש להשוות לסוגיא של נבילה שאינה ראוי' לגר, ואכמ"ל בזה.

# דיני מעמיד

עוד מבואר במתני' שאם העמיד חלב בעור של קיבה כשרה הדבר תלוי, שאם נותן טעם הרי זה אסור, ואם לאו מותר. ולכאורה משמע שבזה לבד שהעמיד אינו אוסר. וכן דקדקו התוס' לעיל בדף צ"ט ע"ב סוד"ה לא[[213]](#footnote-213). והתוס' כאן הקשו דכיון שאפילו בכשרה אסור בנ"ט, למה בגבינת עכו"ם היו צריכים לטעם חשש שמעמיד בעור קיבת נבילה, הא אפילו אם היתה כשרה יש לחשוש. ותי' דכיון שאינו אלא ספק אילו היתה כשרה היינו מקילים כיון שאפילו יש בה בנ"ט אינו אסור מדאורייתא כיון שדרך בישול אסרה תורה. ורק אם יש טעם נבילה שאסור מדאורייתא אפילו שלא בדרך בישול ומשום דטכ"ע דאורייתא יש להחמיר מספק.

ובמרדכי נקט שבין בשר בחלב ובין נבילה אוסרים משום שמעמידים, ומש"כ במתני' שבב"ח אוסר בנ"ט היינו כשמעמידים, שגם זה נחשב נ"ט. וכלפי השאלה מגבינת עכו"ם המרדכי ותוס' שוין, רק חולקים אם יש מקום להחמיר כשמעמיד ואינו נותן טעם, שהמרדכי אוסר והתוס' מתירים. ולמרדכי חזינן לכאורה שיש טכ"ע דאורייתא גם ע"י מחמץ בלבד וכמו שצידדנו לעיל בשיעור י"א ע"ש.

והר"ן הביא מר"י מגא"ש תי' אחר להא דהצריכו שיהא חשש מעמיד בעור קיבת נבילה ולא סגי בעור בין כשרה בין נבילה. והוא משום שהחשש של גבינה הוא יהא מעמיד, וזה שייך אפילו בפחות משיעור נותן טעם. ואילו במתני' לא אסרו אא"כ נ"ט משום שאם אינו נ"ט אין לאסור משום בב"ח אע"ג שמעמיד וע' בחידושי הרשב"א שבאמת כתב שזהו החידוש של המתני' אם יש בה בנ"ט אסורה, דלכאורה פשיטא היא. אלא הא קמ"ל דדוקא נ"א אבל מעמיד לא. וביאר הטעם משום שבב"ח הדין טעם אינו אך ורק היכי תמצא שלא יהא הטעם בטל, רק הרי הוא עושה את מחות האיסור, ואם ליכא טעם אין עליו שם בב"ח כלל אע"פ שלא התבטל[[214]](#footnote-214). ובשו"ת רע"א סי' ר"ז כתב לבאר שגם מדרבנן אין לאסור בב"ח, אע"ג שבב"ח אסור מדרבנן אפילו אם אינו דרך בישול, ומשום דע"כ לא החמירו מדרבנן אלא בכה"ג דאילו היתה דרך בישול הי' אסור, אבל בנד"ד ליכא נ"ט, ולכן גם אם בישלו לא הי' אסור מדאו' ולכן אין לאסור אפילו מדרבנן אע"ג שיש כאן גם בשר וגם גבינה שלא התבטלו. ומלשון הר"י מגאש נראה שהעמדה אינה חשובה נתינת טעם, רק שהוא טעם אחר לאסור והוא דכיון שמעמיד אינו בטל.

וע' בתוה"א (ב"ג ש"ו) בשם הראב"ד עוד טעם לאסור גבינת עכו"ם אע"ג שאין בה כדי נתינת טעם, דהוא משום שבמאכלי עכו"ם לא הקילו חכמים להתיר בגלל שאין בה נתינת טעם[[215]](#footnote-215). כן הוא בחי' הרמב"ן למס' ע"ז ל"ה ע"א.

# דברי רש"י בדין נ"ט בר נ"ט

רש"י הביא שיש שהיו מתירים חלב קרוש שנמלחה בקיבתה משום דהויט נ"ט בר נ"ט. ודחה רש"י שאין להתיר משום נ"ט בר נ"ט כיון שחענ"נ. וחזינן מדברי רש"י ב' יסודות חשובות. חדא (ע' מזה בראש יוסף) שבעצם מדיני נ"ט בר נ"ט הי' לנו להתיר בין נ"ט בר נ"ט דאיסורא ובין נ"ט בר נ"ט דהיתירא. רק דכיון שחענ"ן לא הוי נ"ט בר נ"ט, דהא ההיתר אינו טעם שני וגם לה יש כח לאסור (אע"ג שלאוסרו אין כח לאסור, וכנראה זה חלוק מן הכלל דאין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו אא"כ נאמר שרש"י חולק על כלל זה). ועוד חזינן מדברי רש"י דאמרינן חענ"ן אע"ג שאינו דרך בישול, ואע"ג דהוי בב"ח הי' לנו להתיר כיון שאינו דרך בישול וכמש"כ הר"ן כמה פעמים בסו"פ כל הבשר. ומ"מ אפשר לומר שהי"א שהביא רש"י שהתיר דבר זה סבר דלא אמרינן חענ"ן כה"ג וסבר דאמרינן נ"ט בר נ"ט גם במילתא דאיסורא.

**שיעור מ"ז**

# בישול בשר בחלב לאיבוד

מן הדברים הידועים, יש ג' איסורים מדאורייתא בבשר בחלב, איסור אכילה, איסור הנאה, ואיסור בישול. ואיסור בשר בחלב שייך מדאורייתא לבשר בהמה טהורה עם חלב בהמה טהורה, אבל בחי' ועוף קיי"ל שאין איסור בבשר בחלב מדאורייתא, רק מדרבנן. ואע"פ שהמשמעות הפשוטה של המתני' בר"פ כל הבשר שיש גם איסור דרבנן לבשל עוף בחלב, וכן נקט להלכה ביש"ש, מ"מ קיי"ל כשיטת הרמב"ם שאין איסור בישול בבשר בעוף בחלב אפילו מדרבנן וכמש"כ בשו"ע וכן בש"ך וט"ז.

והנה אע"ג שבעצם יש נפק"מ למעשה באיסור בישול אע"ג שיש גם איסור אכילה דהא עובר כבר משעת בישול ואפילו אינו אוכל לבסוף, מ"מ לכאורה בדרך כלל אין בזה נפק"מ, דלמה יבשל אדם דבר שאינו יכול לא לאכלו ולא ליהנות ממנו. אלא דהנה בפת"ש ס"ק ב' הביא משו"ת שער אפרים סי' ל"ח שדן בחמאה שנתבשלה בקדרה בשרית אם מותר להדליקה לנרות חנוכה. וכתב שאיסור הנאה אין בזה, משום שמצות לאו ליהנות ניתנו. אבל מ"מ פסל נרות אלו לנרות חנוכה כיון שנרות חנוכה צריכים שיעור וכתותי מיכתת שיעורי'. ויש בדבריו ב' חידושים. חדא שהרי בשר בחלב הוא מן הנקברים ואין דינו בשרפה, וא"כ מבואר דסבירא לי' דאמרינן כתותי מיכתת שיעורי' אפילו בדבר שנהוא מן הנקברין, וכן הוא שיטת התוס' במס' יבמות דף ק"ד ע"א שבדבר הטעון גניזה ג"כ אמרינן כתותי מיכתת שיעורי'. ועוד צ"ע שהרי לכאורה הדין של כתותי מיכתת שיעורי' לא נאמר אלא בדבר שצריך שיעור משום החשיבות של הדבר, וכגון לולב שצריך ד' טפחים כדי שיהא לולב חשוב בשיעורו, אבל דבר שצריך שיעור רק כדי לקיים תכלית מסוים הרי זה כשר גם אם מיכתת שיעורי'. וכ"כ בחי' רבינו חיים הלוי בסוף הלכות שבת לענין מחיצה של אשרה שעדיין כשר, דאע"ג שמיכתת שיעורי' מ"מ הרי כל הענין של י' טפחים הוא כדי למנוע רגל הרבים, והרי מחיצה זו מונעת רגל הרבים אע"ג דמיכתת שיעורי', ולכן הוא כשר. וא"כ לכאורה גם השיעור של משתחשך עד שתכלה רגל מן השוק אין ענינו שיהא לו שיעור חשוב של שמן, רק בעינן שבשעת ההדלקה הוא קיים לזמן המצוה, ולכן כיון שיש מספיק שמן לידלק לזמן המצוה לכאורה לא איכפת לן בהא דמיכתת שיעורי'.

ומ"מ הפת"ש ממשיך להביא דברי האליהו זוטא בסי' תרע"ג שכתב שיש עוד טעם לאסור הדלקת חמאה זו לנרות חנוכה, והוא משום שע"י ההדלקה הרי הוא מבשל בשר בחלב כיון שיש בה גם חלב וגם בליעות של בשר. באופן שיל"ע בדעת השער אפרים למה לא אסר מטעם פשוט זו. והנה לכאורה יש טעם פשוט למה לא סבר כן השער אפרים, והוא שהרי כבר נתבשל חמאה זו בטעם בשר שבו, ולכן אין איסור אם יבשלנו שוב, ומשום שיש לנו כלל שאין בישול אחר בישול. וכבר הבאנו לעיל[[216]](#footnote-216) שבפי' רגמ"ה לדף ק"ח ע"א מבואר שגם בבב"ח אחרינן שאין בישול אחר בישול. וכן הבאנו לעיל[[217]](#footnote-217) שיש מקום לומר שאפילו אם יש בישול אחר בישול י"ל דהנ"מ בבישל כל א' בפני עצמו ועכשיו בא לבשלן ביחד, אבל דבר שהי' כבר מבושל ביחד ועכשיו בא לבשל אותה תערובת בזה אמרינן שאין בישול אחר בישל. וא"כ שוב הי' צריך להיות בשבנ"ד אין בישול אחר בישול. ועל דרך זה באמת תי' בשו"ת רע"א סי' פ"ד בהשמטות, רק שהוא הוסיף שכאן לא יהא בישול אחר בישול משום שאין לטעם בשר כח לאסור שוב כיון שלאסור שוב יהא נ"ט בר נ"ט שאינו אוסר (ומשמע באמת דאי משום בישול אחר בישול לחוד הי' לנו לאסור, וע' בסמוך). ומ"מ לשיטת השער אפרים ועוד שלא אסרו משום בישול בב"ח י"ל דסברי שהטעם משום שאין בישול אחר בישול.

אלא שאפשר לבאר שיטת השער אפרים גם באופן אחר. והוא דהנה בשבת אם ידליק אדם נר יעבור במלאכת מבעיר מדאורייתא. ויל"ע דכיון שיש שמן בנר והרי הוא מתחמם האם יעבור גם על איסור בישול. ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' צ"ב כתב שלא מצאנו שיהא בזה משום מלאכת מבשל. והטעם משום שלא מצאנו מלאכת מבשל אא"כ הבישול הוא לתיקון הדבר, אבל בישול איבוד לאו שמי' בישול. והעיר החת"ס שם שמדברי הא"ז הנ"ל לכאורה חזינן שבישול לאיבוד שמי' בישול, אבל כתב שאין מזה סתירה לכלל הנ"ל, ומשום שי"ל שיש חילוק בין הבישול של בב"ח לבישול של מלאכת שבת, שענינו של מלאכת בישול הוא תיקון המאכל, ולכן כיון שמדליק הנר ואין זה אלא הרס כלפי השמן, אין כאן מלאכת בישול, אבל בב"ח עובר משום בישול בזה לבד שמבשלו. ועכ"פ בדעת השער אפרים שפיר י"ל דסבר כדמבואר במדליק נר בשבת, שכמו שבנרות שבת לא הוי בישול הה"נ בבב"ח. ומ"מ יש להעיר על כל זה שבתוס' הרא"ש במס' יבמות דף ו' ע"ב הקשה מזה שרצו לומר דר' ישמעאל סבר כר' יוסי דהבערה ללאו יצאת אהא דר' ישמעאל סבר שחייבים חטאת אהטיית נר בשבת, והביא בשם ר' מאיר לתרץ שאפילו אם הבערה ללאו יצאת מ"מ יהא חייב אהטיית נר משום שמבשל השמן. הרי שמפורש בדבריו שיש איסור מבשל בהדלת הנר אע"פ שהוא לאיבוד. ולכן לשיטתו עכ"פ אפילו אם בישול בבב"ח ובישול בשבת שוין יהא חייב אבישול לאיבוד. ומ"מ זהו רק תי' אחד, ומשמע לכאורה שהתי' נחלקו בזה.

והנה שמעתי פעם שהיו מי שהי' לו ב' פחי אשפה במטבח, א' לבשרי וא' וחלבי. אמנם מנהג העולם אינו כן. וכבר העירו על זה שלכאורה יש לחשוש שבזמן ששופך לתוכו חלב רותח מכלי ראשון וכדומה הרי הוא שופך ע"ג חתיכת בשר שנמצא שם ועובר משום מבשל בב"ח. ואם בישול לאיבוד לא נאסר ניחא, אבל לאחרונים הנ"ל שנקטו שבישול לאיבוד אסור מא"ל. ויש בזה כמה צדדים להקל. חדא שהרי בדר"כ אינו פסיק רישא ממש רק ספק פסיק רישא שלעבר שנראה דעת הבה"ל להקל בו. ואפילו אם שורף את כל הפח אשפה (כדרך שהקנאים עושים בהפגנות) עדיין אינו פסיק רישא שהם א' ליד השני ונותנים טעם א' לשני, וכן לכאורה הוי נטל"פ.

ועוד העירו בכביסה במים חמים אם יש להתיר בכה"ג שמניח מגבת שניקו בה חלב עם מגבת שניקו בה בשר. ומצאתי לשו"ת שבט הקהתי (ח"ד סי' ק"צ) שאסף כמה טעמים להתיר את הדבר, משום שיש ששים, וכן הרבה פעמים אינם אלא בליעות וי"א שאין איסור מדאורייתא בבישול בליעות וכן נותנים בה חומר פוגם (ולכן יש להתיר אפילו אם ניקה גם חלב וגם בשר באותה מגבת אפילו כשמכבסו במים חמים).

ויש עוד סברא שמצאתי בשו"ת דובב מישרים (ח"א סי' ל') ועוד כמה אחרונים להקל. והוא ע"פ דברי הכס"מ בהל' טומאת מת (פ"א ה"ב) שהקשה שם למה חייב מלקות אאכילת בב"ח, הא אין פסוק מפורש שאוסר את הדבר, דהא בישול כתוב בתורה, ואף שלמידין מיני' הא אין עונשין מן הדין, ותי' "ובשר בחלב מכיון שאסר בישולו הוי בכלל לא תאכל כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, א"נ דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול". ולכן צידדו ע"פ התי' השני שאם אינו מבשל כדי לאכול אינו בכלל האיסור. ונראה שקשה לסמוך על זה, חדא שהרי אינו אלא תי' א', ועוד שאין זה אלא ביאור המקראות אבל לא מבואר בדבריו שממילא אין איסור אא"כ הוא ע"מ לאכול. ומ"מ לדברי המתירים יש היתר אפילו למקום שאין הבישול לאיבוד אבל הוא מ"מ שלא ע"מ לאכול[[218]](#footnote-218).

# בישול אחר כבוש

רע"א ועוד מביאים מהגהות שערי דורא שאמנם בשר שכבשו בחלב ויש בה טעם חלב אינו אסור אלא מדרבנן, מ"מ אם מבשלו אסור מדאורייתא. וע"ש ברע"א שדקדק מזה שהנ"מ כבוש, אבל בישול אחר בישול ליכא (והעיר א' מן התלמידים שליט"א שלכאורה א"כ קשה למה לא כתב רע"א בהשמטות לסי' פ"ד שזהו הטעם שאין איסור בישול בב"ח בנרות חנוכה. וצ"ע). והנה יש בזה כמה ספיקות. חדא דהנה בסי' שי"ח א"א ס"ק ו' כתב שלכאורה יש בישול אחר כבוש. אמנם לכאורה התם הטעם משום שההשפעה שנעשתה לחפצא שנכבשה אינה אותה השפעה שיש מבישול ע"ג האש. אבל בבב"ח לכאורה הי' אפשר לחלק, דהא עיקר הענין של בישול בב"ח הא עשיית חפצא של בשר בחלב, והיינו ע"י זה שיש טעם בשר בחלב וטעם חלב בבשר. ומ"מ התורה לא אסרה את זה אא"כ הטעים אותו דרך בישול ולא דרך כבוש, וכן הוא לכאורה כוונת הגמ' במס' פסחים דף מ"ד ע"ב. ואעפ"כ לכאורה הי' אפשר לומר שאמנם לא נאסר הבשר מדאורייתא ע"י זה שכבשו בחלב, מ"מ הרי כבר יש בה טעם, ועכשיו שמבשלו הרי אינו מוסיף לה כלום, ולכן עדיין אינו חייב משום מבשל בשר בחלב. וע' באמת במש"ז סי' ק"ה ס"ק ב' (מצוין ברע"א) שהביא הפמ"ג דין זה מן ההגהות ש"ד וכתב עליו "אין איסור אלא במעיקרא כבוש והשתא בישול וגם זה צ"ע". הרי שהסיק שיש מקום לפקפק על סברת ההגהות ש"ד, ואיכא למימר שטעמו כנ"ל.

ומ"מ חזינן לדעתי' דהגהות ש"ד שכה"ג חייב כיון שלא הי' מבושל מעיקרא. ויש להסתפק באיזה טעם חלק על הסברא הנ"ל. האם הוא בגלל שהרי כל הטעם שלא הי' איסור דאורייתא בכבוש משום שלא הי' בישול אבל שאר התנאים קיימים כיון שיש טעם בשר בחלב וכן להיפך. וכן עכשיו שהוא מוסיף המעשה בישול נהפך להיות בב"ח דאורייתא וכן יש לאסור משום מבשל בב"ח. או"ד טעמו משום שאמנם כבר יש בה טעם דרך כבוש, לא הרי הטעם שנכנס דרך כבוד הרי הוא הטעם שנכנס דרך בישול, ולכן הרי הוא מוסיף גם איכות לחפצא של בב"ח בזה שמבשלו. ויל"ע לפי זה אם יהא הדין כן למ"ד בשבת שאין בישול אחר צלי.

# הערה בסוגי בישול השונים

רע"א ועוד מביאים דעת היש"ש (פ"ז סי' מ"ה) שבשר חם שנגע לגבינה חמה אסור רק מדרבנן. וכן דנו האחרונים בעוד סוגי בישול, וכבר ראינו שדנו בצלי, וכן שם ברע"א הביא מפר"ח שחם לתוך צונן אסור מדאורייתא. וע' במגי"ס סי' פ"ז אות ב' עוד כמה אופנים בזה. ויש להסתפק אם יש אופן שלא יהא חיוב על בישולו, ומ"מ יהא חפצא של בשר בחלב[[219]](#footnote-219).

# אם יש איסור בב"ח בחלב או בשר בהמה טמאה

כתב הטור "אבל בשר טהורה בחלב בהמה טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה אינו אלא מדרבנן". ודקדק הב"י מלשון זה דסבר הטור שיש איסור מדרבנן לא רק בבשר חי' ועוף בחלב, אלא גם בבשר או חלב בהמה טמאה. ותמה על זה הב"י בתרתי, חדא שהרי לא מצאנו איסור בב"ח בבהמה טמאה בגמ'. ועוד שלא הי' טעם לאוסרו[[220]](#footnote-220) כיון שכבר אסור מדין בהמה טמאה. ולכן בשו"ע לא העתיק כן דסבר שבאמת אין בזה איסור בב"ח אפילו מדרבנן. וע' בט"ז ס"ק ב' בשם מהרש"ל שבאמת הגי' לשון הטור ל"או בשר טמאה בחלב טהורה לא ובשר חיה ועוף אפילו" כדי שלא יהא האיסור דרבנן קאי אלא אחי' ועוף. אמנם בב"ח כתב שיש נפק"מ באיסור בב"ח גם בבהמה טמאה, ומשום שלר' אפרים לא אומרים חענ"ן אלא בבב"ח, ולכן אם לא גזרו עליו משום בב"ח, אם בישלו חלב טהורה עם בשר טמאה, ושוב נפלו לקדרה אחרת, נהי נמי שהיו משערים כנגד כל הבשר, דהא כולו בהמה טמאה, ומ"מ לא היו משערים כנגד כל החלב. רק אם אסרו משום בב"ח ולכן אמרינן חענ"ן יש לאסרו משום בב"ח.

והנה בעצם דברי הב"ח כבר העיר הש"ך בס"ק ג' שאין זה מיישב אלא א' הטענות הב"י והוא שיש נפק"מ באיסור של בב"ח, אבל עדיין לא מצאנו בש"ס שיאסרו כן, וכן הוא דקדוק לשון רש"י והר"ן שאינו אסור משום בב"ח. אבל בגוף דבריו שהי' בזה נפק"מ אילו אסורוה משום בב" ניחא לש"ך. אבל בט"ז חלק על עצם יסוד זה, ומשום דסבר שאין אומרים חענ"ן בדבר שכבר נאסר משום באיסור אחר, וכיון שהבהמה טמאה כבר אסורה מצד עצמו לא אמרינן חענ"ן, ומשום שלר' אפרים אין חענ"ן אא"כ ב' החתיכות היתר אוסרים א' לשני, והכא עכ"פ חד מינייהו כבר אסור. ובנקוה"כ שם חלק על הט"ז ומשום דסבר שלא איכפת לן זה שכבר אסור כיון שעדיין לא אסרוהו משום בב"ח.

והנה בש"ך סי' צ"ד ס"ק ד' מבואר שאם טעם בשר כבר נאסר משום בב"ח שוב אין בו כח לעשות חלב אחר חתיכת נבילה. ובשפ"ד סי' צ"ב ס"ק י' הבין הפמ"ג שבזה סתר הש"ך את משנתו כאן בנקוה"כ, שהרי כאן חלק על הט"ז דסבר שלא אומרים חענ"ן אם כבר נאסר באיסור אחר. ולולא דבריו הי' נראה שאין כל שייכות בין דברי הש"ך בסי' צ"ד לדבריו בנקוה"כ כאן, ומשום דסבר הש"ך דאע"ג שלא איכפת לן אם כבר נאסר באיסור אחר, מ"מ אם כבר נאסר משום בב"ח שוב אין לו כח לאסור חלב אחר ולעשותו נבילה, וכן לכאורה משמע מעצם דברי הנקוה"כ לולא דברי הפמ"ג. ומ"מ יעוי"ש בחוו"ד ס"ק ד' שחלק על הש"ך וסבר שלא איכפת לן גם בזה שנאסר משום בב"ח, ומשום שיסוד הדבר הוא שכל שבשר אוסר דבר אחר משום בב"ח הרי הוא נעשה נבילה, ואע"ג שהבשר כבר נאסר משום בב"ח ונעשה נבילה, אין זה טעם לומר שאינו אוסר חלב אחר. וצ"ע באמת סברת הש"ך והט"ז שסברו אחרת, דמנא להו שאם הבשר כבר נאסר או משום בב"ח או מאיסור אחר שלא אומרים חענ"ן[[221]](#footnote-221).

**שיעור מ"ח**

# ביאור לשון הרמ"א בסע' א'

בסוף סע' א' כתב הרמ"א "כל בשר בחלב שאינו אסור מן התורה מותר בהנאה". והעירו האחרונים שלכאורה הול"ל שמותר בין בהנאה ובין בבישול. ורע"א ביאר משום שיש בשר בחלב שאינו אסור מן התורה ומ"מ אסור לבשלו מדאורייתא, וכגון בשר שנכבש בחלב או"ד נמלח בחלב, דכיון שאינו דרך בישול אינו בשר בחלב מדאורייתא, אמנם כמו"כ יש בה איסור בישול מדאורייתא כיון שעדיין לא נתבשל והמבשלו עובר על איסור בישול. וכבר הערנו בשיעור הקודם מה שיש להעיר בזה. אמנם במש"ז ס"ק א' כתב מטעם אחר והוא דאע"ג שאין איסור בישול בעצם, מ"מ אסר בשלו משום מראית העין.

# דיני מראית העין

בכמה מקומות בש"ס מבואר שחז"ל אסרו לעשות דבר מן הדברים אע"פ שבעצם הוא מותר משום מראית העין, וכגון במס' כריתות דף כ"א ע"ב מבואר שאסור לשתות דם דגים משום שנראה ששותה דם בהמה שאסור. ואולי כדאי להקדים דברי הגרמ"פ בדינא דמראית העין, דהנה אנחנו מוצאים גם דברים שחז"ל אסרו משום חשד, כמו הדלקת נרות בבית שיש לו ב' פתחים, וכן בהנחת פאה שיש לעשותו במקום שרואים שהניחו. ולכאורה שניהם ענין א' הם, שאינם דברים האסורים בעצם אבל נראים כמו שעושה איסור. ובשו"ת אג"מ או"ח ב' סי' מ'[[222]](#footnote-222) כתב שהם ב' איסורים שונים, שהאיסור של מראית העין הוא כדי שלא ילמדו ממנו לזלזל באיסור ההוא, אבל חשד הוא באופן שלא ילמדו ממנו לזלזל באיסורין מ"מ אסור לאדם שיביא שיחשדוהו אף שלא יבא מזה קלקול לאחרים. אמנם כבר העיר בשו"ת זכרון יהוסף (או"ח סי' פ"ה אות ב') שאותו איסור של הנחת פאה שמבואר בש"ס בבלי שהוא אסור משום חשד מבואר בתוספתא בלשון מראית העין, ולכן הלשונות יכולות להתחלף. ונראה שמ"מ יש ב' ענינים, רק שלפעמים לא דקו חז"ל ואמרו לשון מראית העין במקום שהאיסור משום החשד.

והנה בכל ההדברים שאסרו משום מראית העין יש לחקור, האם הוא משום שיש איסור כללי של מראית העין, וכל דבר שעושה שנראה ממנו שעושה מעשה איסור הרי הוא אסור, או"ד שאין איסור כללי של מראית העין, רק שיש כמה דברים שראו חז"ל שנכון לגזור בהם והטעם משום מראית העין, אבל אין לנו לאסור שארי הדברים שנראים כמעשה איסור מעצמינו. ונראה דעת הפר"ח בס"ק ז' דסבר דליכא איסור כללי של מראית העין ואין אנו אוסרים אלא הדברים שאסרו חז"ל. אמנם משו"ת הרשב"א (ח"ג סי' רנ"ז) מבואר אחרת, ששאלו שם לרשב"א אם מותר לבשל בחלב אשה שאין בה משום בב"ח מעיקר הדין, וכתב הרשב"א דאסור משום מראית העין. והב"י ציין את דבריו ותמה הדרכ"מ בהוראה זו, דהא משנה שלימה היא שבשר בהמה טמאה עם חלב טהור או בשר טהור עם חלב טמא מותר בבישול והנאה, ואם כדברי הרשב"א הא יש לאסור משום מראית העין. והט"ז ס"ק ה' כתב מעצמו יישוב לקושיא זו (ודבריו יתבארו בהמשך) אבל ע' בש"ך (ס"ק ז') שכתב לתרץ דאה"נ וגם בשר טמא או חלב טמא אסורים משום מראית העין, ואין כוונת המתני' להתיר אלא בכה"ג דליכא מראית העין. ובהגהות רע"א העיר שתשובה זו כבר כתובה היא בשו"ת הרשב"א עצמו, ולכאורה נראה שהאחרונים לא זכו לראות את גוף דברי הרשב"א רק מה שציין הב"י ומשו"ה הקשו.

ומ"מ כתב הש"ך דאע"ג שזה מיישב את דברי הרשב"א, מ"מ סתימת לשון המתני' הנ"ל משמע שלא כדבריו ושאין לאסור בישולו משום מראית העין. וביאר הש"ך שם שבמעשה הבישול בפני עצמו ליכא מראית העין משום "שיכול להיות שמבשל לצורך רפואה או שאר דברים[[223]](#footnote-223)". ודבריו לכאורה אינם מובנים, דהנה לעיל בדברי הש"ך מבואר שאפילו בדברים שבאמת אסורים משום מראית העין, מ"מ משום רפואה יש להקל ולעשותו אע"פ שהו אסור. אבל כאן הש"ך רוצה לומר שמשום רפואה א"נ שאר דברים אין מראית העין כלל, וזו צ"ע דהא אפילו אם יתלו שעושה משום רפואה, אם הוא עושה מה שחושדים אותו הא ליכא היתר משום רפואה ושוב חוזר להיות אסור משום מראית העין. וכן ראיתי בשם אמר"ב שהקשה קושיא זו על הש"ך. וזכורני שהיו כאלו שרצו להוכיח מדברי הש"ך שבישול לאיבוד או שלא לשם אכילה אינו מעשה איסור. אבל לכאורה עדיין אין זה מיישב, דהא בישול לרפואה לכאורה לא הוי לאיבוד וכן הרי הוא לאכילה. ואולי י"ל שאם מבשל לרפואה ר"ל דבר שאינו ראוי לאכילה ואין מברכין עליו ברכת הנהנין, ולכן לא חשוב מבשל לאכילה. וכן אולי משמע קצת דאל"כ למה באמת קרא אותו לרפואה הא הוי ממש לאכילה. ומ"מ ביאר הש"ך שאמנם אין איסור מראית העין בבישול לחודי', מ"מ יש מראית העין אפילו במעשה הבישול אם בסופו של דבר הרי הוא אוכלו, שזה עצמו מראה חשד שמה שעשה מעיקרא היתה מעשה איסור. ולכן בבישול חלב אשה עם בשר, כיון שבסופו דבר הוא אוכלו נראין הדברים דמעיקרא ג"כ עבר בשעת בישולו, אבל בבשר טמא או חלב טמא, שבסופו של דבר לא יאכלנו בכל אופן, ליכא מראית העין בבישולו.

והט"ז ס"ק ה' כתב טעם לחלק בין בשר טמא לחלב אשה משום שלא גזרו[[224]](#footnote-224) משום מראית העין אלא במקום שבין בחלב ובין הבשר מותרים בפני עצמם, משום שכה"ג דומים לבשר בחלב אמיתי, אבל כשא' מהם אסור לא גזרו. וראיתי בהערות של הגרזש"א כאן (במנח"ש לס' חולין בסוף הספר) שתמה[[225]](#footnote-225) איזה סברא היא זו. וכוונתו דהא מ"מ נראה כמו שעושה איסור, והרי זהו כל ענינו של מראית העין לאסור דבר שאינו אסור באמת משום שנראה שעושה איסור, ולכן מה איכפת לן אם הבשר אסור או לא. ולכאורה צריכים לומר שהט"ז רוצה לחדש שלא מספיק זה לבד שנראה כמו שעושה את האיסור, אלא כדי לאסור משום מראית העין צריך להיות דומה עכ"פ קצת למעשה האיסור בעצם. ולכן כאן שאין כאן ב' דברים המותרים ולכן חסר מן הדברים העיקריים לאיסור בב"ח, אין לאסור אפילו משום מראית העין. ולכאורה דבריו מבוססים על מש"כ לעיל מיני' בס"ק ב' שאם א' מהם אסור אפילו מטעם אחר שלא אומרים חענ"ן. ומ"מ הדבר צ"ע דמנין לנו התנאי החדש הזה שיהא דומה בעצם חוץ ממה שנראה שעובר באיסור.

# מראית העין באיסורים מדרבנן

הרמ"א בסע' ג' לא החמיר להניח שקדים אצל חלב שקדים אלא כשמבשלו בבשר בקר, אבל בבשר עוף לא החמיר. והבין הש"ך בס"ק ו' שדעתו לחלק בין איסור דאורייתא שיש בה משום מראית העין לאיסור דרבנן דליכא. ומשו"ה תמה הש"ך מכמה גמ' שמבואר מהם שחשו למראית העין אפילו באיסורים דרבנן. וצ"ע מה יענה הרמ"א לראיות אלו. ובחי' ההפלאה וכן בנחלת צבי על אתר כתבו שאין כוונת הרמ"א להקל בדרבנן אלא בצנעא, אבל בפרהסיא מודה שיש איסור מראית העין אפילו באיסור דרבנן. ומקור לחילוק זה יש בתוס' במס' כתובות דף ס' ע"א (הביאו הש"ך שם). שמבואר שם בגמ' "תניא נחום איש גליא אומר צינור שעלו בו קשקשין ממעכן ברגלו בצנעא בשבת ואינו חושש מאי טעמא מתקן כלאחר יד הוא ובמקום פסידא לא גזרו בה רבנן". הרי שהקיילו חז"ל לעשת תיקון כלאחר יד במקום פסידא, אבל לא הקילו לעשות כן אלא בצנעא. והקשו בתוס' דהא כל מקום שאסרו חכמים מפני מראית העין אפי' בחדרי חדרים אסור. ולולא דבריהם לכאורה הי' אפשר לומר דאה"נ שבעלמא אסור אבל כאן הרי הקילו לעשות מתקן כלאחר יד במקום פסידא, וא"כ אל הקילו במראית העין גם, רק דלא הקילו אלא במקום בשהי' צורך, ולכן לא הי' צורך להקל אלא בצנעא ולא בפרהסיא. ואפילו את"ל שאין זה מיישב, דהא בדר"כ בצינור שאלו בו קשקשים אם הוא במקום רבים אי אפשר לעשות בצנעא וא"כ למה לא הקילו, מ"מ אפשר לומר שחז"ל הקילו בצנעא כיון שאינו איסור כ"כ גדול, אבל בפרסהיא לא היו מוכנים להקל. וצ"ע. ומ"מ התוס' כתבו ליישב את זה לומר שלא החמירו בחדרי חדרים אלא בחשד שעושה איסור דאורייתא, אבל איסור דרבנן לא החמירו לאסור בחדרי חדרים.

והנה בחי' ההפלאה שם במס' כתובות ועוד דוחים[[226]](#footnote-226) שאין כוונת התוס' להקל במראית העין באיסור דרבנן בכל ענין, רק במקרה שבגמ' שהוא במקום פסידא. ואי לקושיית הש"ך על דברי הרמ"א ע' ערוה"ש (סעי' ט"ז) ואג"מ (או"ח ח"ג סי' נ' ד"ה ומצד) שכתבו לחלק בענין אחר, שכל ראיות הש"ך הם מאיסורי שבת, ויתכן דאיסורי שבת שאני דחמירי. ומ"מ לעוק"ד אין זה משמע מסתימת דברי התוס'. וכן המ"ב בסי' ש"א ס"ק קס"ה הסיק להקל בזה אפילו שלא במקום פסידא.

ויוצא לכאורה לדינא שמחמירים במראית העין בכל האיסורים בין דאורייתא ובין דרבנן, ובין באלו המוזכרים בש"ס בהדיא ובין אלו שלא. ומ"מ התוספת חומרא של חדרי חדרים ליכא אלא במראית העין לאיסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן לא. ואמנם לשון הגמ' הוא חדרי חדרים, בפוסקים מבואר שהאיסור של מראית העין כשלא החמירו בחדרי חדרים היינו בסעודות הגדולות, ומשמע שאצלו בבית אפילו בפני בני ביתו ואורחים אין צריך להחמיר במראית העין לאיסור דרבנן, ולשון חדרי חדרים שנקטו היינו לחומרא, שכשהחמירו אפילו שלא בפרהסיא אפילו בחדרי חדרים החמירו.

ובענין הקולא שבאיסור דרבנן, הנה הט"ז כתב להחמיר בבשר עוף מב' טעמים, חדא משום שיבאו להקל גם בבשר בהמה ולא ידעו לחלק בין דין עוף לדין בשר בהמה, וכן משום שלפעמים בשר עוף נראה כבשר בהמה, וכגון בבשר טחון. ולכאורה לענין הטענה הראשונה חזינן לדעתי' של הרמ"א דלא סבר כן, שהרי הקיל בבשר עוף ולא חשש לזה שיבאו להקל באיסור דאורייתא דבשר בהמה. אמנם לענין הטענה השני' יכול להיות שגם הרמ"א מודה אם הוא בענין שאינו ניכר. וע' בסמוך.

# בהא דמהני היכר להתיר מראית העין

בסוגיא דמס' כריתות דף כ"א ע"ב מבואר דאע"ג שאסור דם דגים משום מראית העין, מ"מ אם יש בה קשקשים יש להקל. ומשו"ה נקט הרמ"א כאן שהגם שאסור לבשל בשר בהמה בחלב שקדים, מ"מ אם מניח לידו שקדים מותר. אמנם יעוין בהגהות רע"א בסי' ס"ו סע ט' שהעיר שהרי לשון הגמ' הוא 'דאית ביה קשקשים', ורש"י שם הוסיף 'דאית ביה בדם קשקשים'. וכתב שמשמע דלא מהני אא"כ הקשקשים בתוך הדם אבל ליד הדם לא מהני. והוסיף עוד להסתפק אם מהני להניח קשקשים בתוך הדם. וכן דקדק מתוס' שם שכתבו דלא שייך קשקשים בהלכי שתים. ולכאורה צ"ע דהא יכול להניח קשקשים לתוך דם מהלכי שתים. אמנם דקדק רע"א מלשון הרמ"א דלית לי' חומרות אלו, דהא כתב דמהני להניח שקדים ליד החלב שקדים כדי להתיר מראית העין.

והנה הטעם להצריך קשקשים של עצמו ולא מהני להניח לאחר מכן לכאורה הוי משום דאל"כ עיקרא הי' עליו איסור של מראית העין, כיון דמעיקרא לא הי' בה היכר, ואע"ג שהניח קשקשים לאחר מכן מ"מ כיון שחל האיסור תו לא פקע. והטעם לומר דלא מהני אא"כ הם בתוך הדם י"ל שאינו היכר מספיק טוב בלי זה, דמי אומר שהקשקשים מסמנים היכר לדם זה, רק אם הוא בפנים הרי הוא מוכח מיני' ובי'. ומ"מ הרי דקדק רע"א דרמ"א הקיי"ל בזה, וא"כ לכאורה הכי קיי"ל. ונראה פשוט לעוק"ד שאין כאן דין של קשקשים או שקדים, ומהני כל היכר המוכיח שאין זה חלב אמיתי או דם אמיתי, ולכן מהני להניח את הקופסא שלידו שמפורש בה שאינו חלב אמיתי, וגם פתק הכתוב בה שאין זה חלב אמיתי מהני[[227]](#footnote-227). ולהיפך, נראין הדברים שהיום לא הי' מהני להניח שקדים כיון שאין הדרך לסמן ע"י זה ולא ידע הרואה ע"י זה שאין זה חלב אמיתי.

# תחליפי חלב ובשר של היום

ע"פ הדברים האלו דנו הפוסקים בכמה דברים הנפוצים היום כתחליף לבשר או לחלב האם מותר להשתמש בו במין השני או"ד יש בזה משום מראית העין. והנה זה דבר פשוט כביעתא בכותחא שהתחליף צריך להיות דומה לאותו מין כדי לאסור. ולכן כגון שניצל תירס או שניצל טבעול אין בהם משום מראית העין, דמה"ת דהוו בשרי. אבל יל"ע מה הדין בנקנקיות פרווה, וכן גלידה פרווה, וכן מלבין קפה פרווה.

והנה בכגון גלידה פרווה או מלבין קפה הא אין החשד שעובר איסור דאורייתא, דהא הוי איסור דרבנן של בשר ואח"כ חלב באותה סעודה, ולכן אם עושה כן בתוך ביתו ודאי שאין בזה איסור כיון שאינו בפרהסיא. אבל עדיין יל"ע אם יש לאסור בסעודות גדולות כמו חתונה ומכבדים במנה אחרונה גלידה פרווה או קפה אם מלבין מה דינו. ובבדה"ש ס"ק מ"ח החמיר להצריך היכר.

וכבר העירו שיש טעם להקל היום בכל הדברים האלו כיון שהשימוש בהם נפוץ וממילא אין בה משום מראית העין. והנה בעצם סברא זו ע' בכרו"פ שהעיר אהא דקאמרו האחרונים שיש איסור מראית העין בחלב אשה עם בשר עוף, דהא במקומו של יוסי היו אוכלין בשר עוף בחלב ולמה לא אסרו משום מראית העין שנראה כבשר בהמה לפמש"כ הט"ז שיש בה מראית העין לבשר בהמה טהורה. ותי' שלא אסרו דם אלא משום שלא הי' שכיח להכניס דם דגים בכלי, אבל במקומו של ר' יוסי שהי' שכיח אין כאן משום מראית העין[[228]](#footnote-228). וע' במגי"ס שהעיר עוד מאו"ח סי' רמ"ג סע' ב' שאם רוב מנהג אנשי העיר לעשות באופן המותר אין כאן חשד כלל, וכן הוא לכאורה פשוט מסברא. אמנם יש לדון אם יש מראית העין אע"פ שאינו הרוב אבל מ"מ תשמיש נפוץ הוא. ושם במגי"ס רצה להקל בזה, אלא שהעיר שבביאורים לס' בדה"ש עמ' י"א כתב שמשמעות הרמ"א שהי' הדרך לעשות חלב משקדים, מ"מ אסרוהו משום מראית העין. וע"ש מש"כ ליישב בדבר, ודבריו מחודשים.

ולדינא הנה לכאורה נראה פשוט שאם ישתה אדם כוס של חלב שקדים בימינו בסעודה בשרית יהא בזה משום מראית העין, דהא אין הנהוג לשתות חלב כזה בכוס והרי זה מראה חשד. ופשוט דלא מהני בזה הא דמיירי ביראים ושלמים, שהרי גזרו מראית העין אפילו עליהם, רק תלוי אם היינו אומרים כן מעצמינו אפילו אין אנו יודעים מיהו האוכל את הדבר. ובכוס חלב שקדים, כיון שאין זה השימוש הרגיל שלו יש חשד (אע"ג שאינו אלא חשד של איסור דרבנן מ"מ יהא אסור לעשות כן בסעודות גדולות בלי היכר). ובגלידה פרווה לכאורה יש להתיר יותר מסברא הנ"ל, שהרי יוצרים את זה לרוב ולתכלית זו. אמנם ראיתי להעיר דהרי מ"מ הוא מבוסס על האדם האכלו, דלכאורה עכו"ם, או אפילו יהודי שאינו שומר תורה ומצות לא הי' אוכל דוקא גלידה פרווה בסוף הסעודה, וכן יהודי שומר תו"מ לא הי' אוכל גלידה פרווה בסוף סעודה חלבית. וא"כ י"ל שנחשב מראית העין. ויש לומר גם לצד השני, שמ"מ השתמיש הגלידה כגון זו נפוץ יהי' הטעם איך שיהי' וא"כ לא יהא בה משום מראית כהעין. וכמדומה לי מנהג העולם להקל בזה אפילו בסעודות הגדולות ומסברא הנ"ל. ומ"מ נראה פשוט שאפילו אם הסברא הנ"ל נכונה, מ"מ אין להגיש את זה לפני אלו שאינם שומרי תו"מ רח"ל אם אצלהם אין הנהוג לאכול גלידה פרווה כלל, דא"כ ודאי הוי מראית העין.

ואסיים להעיר במי שאכל דבר שנראה בשרי לכל הדעות ואסוכר לכו"ע משום מראית העין עם חלב, האם יהא אסור לו לאכול לאחר מכן דבר חלבי ממש, דהא הרואה אינו רואה איסור לא בהתחלה ולא לבסוף, רק אם ראה גם את האכילה הראשונה וגם האכילה השני' יש חשד, ויתכן שכולי האי לא חששו רבנן. ומ"מ אפילו אם ניקל בזה, לא תהני סברא זו לגלידה בסעודות גדולות, ששם ניכר אפילו בשעת אכילת הגלידה שהוא אחרי אכילת סעודה בשרית.

# הערה בדין אכילת גבינה אחרי אכילת ביצה שיש לה דין בשר עוף

סעיף ה' עוסקת בדין ביצה ממתי נחשבת כביצה ולא כחלק של גוף העוף כדי שיהא דינו כפרווה ולא כבשרי. והחמיר כשיטת הרשב"א שאינו חשוב ביצה גמורה אא"כ יש לה גם חלבון, וקודם לזה אסור לבשלו בחלב. אמנם הסיק כדברי הארחות חיים המובא בב"י שאעפ"כ מותר לאכול גבינה אחרי ביצים כאלו. וע' בפר"ח שהתקשה בדין זה כיון שלשיטתו לוקה על זה משום עוף טמא. וביד יהודה ס"ק ח' ביאר שהרי הטעם שהחמירו רק בבשר ואח"כ גבינה ולא ההיפך משום שדוקא הטעם של הבשר נמשך או משום שדוקא בשר נכנס בין השיניים, וא"כ הכא דמיירי בביצה אע"ג שדינו כבשר מ"מ אין לו התכונה של בשר ולכן אינו חייב להמתין. ועדיין צריך לי עיון, לא מיבעי לשיטת הרמ"א שמחמיר אפילו בתבשיל בשר שלא לאכול אחריו גבינה (ולכן קשה למה לא השיג על זה הרמ"א), אלא אפילו לשיטת המחבר שמיקל בזה מ"מ לכאורה גם הוא מחמיר בשומן של בשר וכמש"כ הרשב"א כיון ששם בשר עליו וא"כ מאי שנא הכא שהקילו. וצ"ע.

# בדין מעושן

הירושלמי הסתפק אם מעושן חשוב כבישול בין לענין שבת ובין לענין בב"ח. ולכאורה צ"ע איזה מקום יש להתספק בזה כיון שהוא מתבשל מכח חום שמקורו מע"ג האש. ובכרו"פ ראיתי שיסוד הספק משום שאינו דרך בישול, וע"ש שמשו"ה הספק של הירולשמי לענין שבת והספק לענין בב"ח הוו ב' ספיקות נפרדות (ובביאור הגר"א הוכיח שהבבלי סבר שחייבים על מעושן בשבת, ולדברי הכרו"פ אין מזה ראי' לענין בב"ח). ומכאן מקור לכל הסוגי בישול שדנו בה האחרונים אם חייבים עליהם משום בב"ח או דהוו שלא כדרך בישול ואינו חייב.

שו"ר בשם חדרי דעה סי' פ"ז ס"ק ו' שכתב שכל מה שהסתפקו במעושן אינו אלא במעושן צונן, אבל במעושן חם ודאי בישול הוא. וע' גם בס' בישול ישראל (בעניני בישול עכו"ם) סי' ח'.

**שיעור מ"ט**

# דברי המחבר בסע' ו'

בשו"ע סע' ו' הביא המחבר רשימה של דברים שאין חייבים עליהם משום בישול, אבל כולהו לאו חדא טעמא אית בהו, שהרי במעושן הוא ספק בירושלמי אם חייבים עליו או לא, ובחמי טברי' הוא נידון אחר במס' שבת, ותרוייהו משום דרך הבישול שלהם, משא"כ בכגון מי חלב אטו חלב מתה שטעמם משום שאין בהם חיוב משום מבשל בשר בחלב מדאורייתא כלל.

והרמ"א כתב שבחלב מתה וכן במי חלב יש לאסור בישולם לכתחילה[[229]](#footnote-229). והעיר רע"א שלכאורה הי' צריך להיות שאין בהם איסור בישול כלל כיון שאין בהם משום בב"ח מדאורייתא. והביא בשם התפארת למשה לחלק שאם החלב או הבשר הם ממין בהמה טהורה אע"ג שאין בחלק של זה הבהמה או החלב משום בב"ח מדאורייתא, מ"מ גזרו על זה מדרבנן, משא"כ בכגון עוף שהוא מין אחר אין בזה אפילו איסור דרבנן. ומ"מ התקשה בזה רע"א דהא לא מצאנו מקור לאיסור דרבנן זה מן הש"ס.

ובהאי כללא נראה להדגיש ב' דברים, חדא שהרי מבואר בש"ך ט"ז שיש ב' מיני חלב זכר, חלב של בהמה זכר, וחלב של בן אדם זכר, והדין שלהם חלוק, שחלב של אדם זכר אינו אסור אפילו מדרבנן דומיא דחלב אשה (חוץ מעניני מראית העין), אבל חלב של בהמה זכר אסור מדרבנן. אמנם אינו מפורש בדבריו אם יש בחלב כזה איסור בישול מדרבנן כמו במי חלב וחלב שחוטה. והי' נראה לכאורה שיש בה איסור דרבנן, דאע"ג שאין חלב מבהמה זכר שהוא אסור מדאורייתא, מ"מ הרי זה חשוב מין האסור כיון שהוא בהמה ויש חלב בהמה שהיא אסורה מדאורייתא.

ובמה שאסור דם בחלב הקשה רע"א דהא הדם אסור מ"מ ולכן לא הי' צורך לאסור משום בב"ח וכמו בבשר בהמה טמאה או חלב טמאה. ולכאורה הי' מקום לפקפק בקושיא זו, שהרי מעיקרא הביא מתפארת למשה דאע"ג שאין איסור בישול בשר וחלב שאסור מדרבנן, מ"מ אם הוא מין שיש בה בב"ח מדאורייתא אסור. וא"כ לכאורה י"ל נמי דאע"ג שלא הי' צורך לאסור בשר טמא או חלב טמא, היינו דוקא בהו שהיו חז"ל צריכים לחדש בהם איסור דרבנן, שבזה אמרינן שלא הי' צורך ולא גזרו. אבל בדבר שהוא מין טהור, י"ל שהי' גזרה כללית לאסור כל אותו מין מדרבנן כשאין בה איסור דאורייתא. ולכן אע"ג שלא צורך לאסרו הרי הוא אסור ממילא.

והגרמ"פ באג"מ יו"ד א' סי' ל"ז העיר שלכאורה דם לאו בשר הוא ולא הי' צורך לאסרו, ע"ש ראיות שדבר שאין דמה בשר לא אסרו, וע"ש טעם שבדם מ"מ אסרו. וכן שם העיר שיתכן שאין איסור בב"ח בדם כלל, ופטור לאו דוקא פטור אבל אסור לענין דם נקט.

# האיסור לחתות בגחלים מתחת לקדירה שבלוע בה בב"ח

כתב הרמ"א בסע' ו' "יש אומרים דאסור לחתות האש תחת קדירה של גויה לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר והמחתה תחת קדירה שלה בא לידי בישול בשר בחלב". ומקור הדברים במרדכי המובא בדרכ"מ, והנוסח היותר מקורי נמצא גם בש"ך ס"ק י"ח והוא "שאסור לבשל בשר בבית ישראל בקדירה של גוי שמא יחתה הישראל כו' לכן צריך לשפחות גויות שתי קדירות אחת של בשר ואחת של חלב". ונראה לבאר כמה נקודות בהוראה זו.

קודם נראה להדגיש שמתוכן דבריו פשוט שמש"כ שאין לבשל בשר וכו' היינו שאין להרשות שיתבשל קדירה כזו בתוך ביתו, דאילו הי' איסור לבשלו לא היו צריכים להגיע לזה שיש חשש חיתוי הא עצם המעשה צריך לאסור. וכן זה שמורה לו שידאג לב' קדירות עבור השפחות, אין מזה ראי' שאפשר לסמוך על השפחה שלא תבשל שום פעם בב"ח וכן שלא תחליף א' בשני, רק דכיון שיש הוראה כזו בתוך ביתו שוב ליכא חשש שדוקא באותו זמן שהיא מחתה את האש יהי' שם בשר בחלב דאפשר לסמוך על רוב פעמים דמירתת ואינה עושה כן.

והש"ך כתב על דברי המרדכי דזה שאסר לבשל בשר בתוך קדרה, בשר לאו דוקא נקט והה"נ שאר דברים ומשום דזיל בתר טעמא. והנה לכאורה לולא דבריו הי' אפשר לומר דבשר דוקא נקט, שאם לא ידעינן שיש שם בשר או חלב לא היינו אוסרים משום בישול בב"ח, דזה לבד שיש בליעות של בשר וחלב בתוך הקדירה אינו בכלל האיסור של בישול בב"ח, שהאיסור אינו כולל אלא כשמבשל מאכל של בשר או חלב, ואפילו אם אינו אלא חלב בבליעות של בשר או בשר בבליעות של חלב יש לאסור (ולרע"א זהו הביאור במתני' שבדף צ"ז ע"א), אבל מאכל פרווה אע"ג שמכניס לתוכה בילעות של בב"ח ואוסרו משום בב"ח אין איסור. ולדוגמא אפילו לפשמ"כ דכה"ג יש לאסור נראה פשוט שאם מחמם קדירה ריקנית שיש בה בליעות של בב"ח אינו עובר משום בישול[[230]](#footnote-230), דהא אינו מבשל שום מאכל. וא"כ י"ל דהה"נ אם מבשל מאכל פרווה אינו בכלל האיסור של בישול בב"ח אפילו כשאוסרו בבליעות של בב"ח.

ועוד מבואר לכאורה שיש לאסור משום בישול בשר בחלב אפילו אם כבר נתבשלו. והנה הרמ"א הסיק שכל אלו אינם אלא חומרות בעלמא, וכפשוטו דבריו מוסבים על כל ההוראות שבסע' זה. וכ"כ גם הש"ך שהוראה זו אינו אלא חומרא בעלמא. והכרו"פ בס"ק י"ג נקט מעיקרא שהוא חומרא בעלמא כיון שגם בבב"ח אין בישול אחר בישול, אבל שוב דחה מכח הגמ' שבדף ק"ד ע"ב ששם לכאורה מבואר שיש בישול אחר בישול, דהא העלאת הבשר מסתמא מיירי בבשר מבושל, ומ"מ חששו לבישול אחר בישול[[231]](#footnote-231). אלא שבזה שכבר הערנו לעיל[[232]](#footnote-232) שכמה אחרונים חילקו בין הדברים, שאמנם אין בישול אחר בישול כשחוזר ומבשל אותו חתיכת בשר עם אותה חתיכת גבינה, אבל אם מבשל בשר מבושל עם גבינה מבושלת שעדיין לא נתבשלו ביחד יש לאסור משום בישול אחר בישול. וא"כ י"ל שכאן יהא אסור. וכן נקט היד יהודה שיש לאסור אבל לא משום בישול הבליעות שבתוך הקדירה שמבשלם לתוך מאכל פרווה, רק שיש חשש שהיו בליעות של בשר ועכשיו מבשל חלב שעדיין לא התבשל עמו, וכן הדגיש שלדבריו לשון בשר דנקט המרדכי דוקא נקט ודלא כנ"ל מהש"ך. ועדיין יש מקום לחלק שאפילו אם אין בישול אחר בישול באותו מאכל של בשרבחלב שבישול מקודם, מ"מ יש לומר שאם חוזר ומבשל באופן בנכנס למאכל חדש שעדיין לא היו לו בליעות של בב"ח יש איסור בישול.

והנה בהאי ענינא ע' בשו"ת דברי מלכיאל ח"ב סי' מ' שכתב דמש"כ הש"ך הנ"ל בסוף דבריו שאין זה אלא חומרא בעלמא לא קאי על עצם האיסור לחתות מתחת לקדרה של גוי', רק על מה שאסר לבשר להתבשל בבית של יהודי, דהא זהו חומרא נוספת כיון שי"ל שיזהיר בני ביתו שלא לחתות מתחת לקדרה של גוי', אבל לעולם עיקר החיתוי אסור מדינא. אלא שלכאורה דבריו קשים, דהא ניחא ללשון הש"ך, אבל הרי גם הרמ"א כתב שאינו אלא חומרא בעלמא, והרמ"א לא כתב הוראה זו לאסור בשר של גוי' להתבשל בבית ישראל. וא"כ לכאורה מבואר מן הרמ"א שגם החיתוי מתחת קדירה של גוי' ג"כ אינו אלא חומרא בעלמא. ויל"ע מהו טעמו של דבר, והבאנו כבר טעם א' והוא משום שאין בישול אחר בישול בב"ח, אבל יש לזה ג"כ ביאורים אחרים בפוסקים.

בשו"ת חת"ס סי' צ"ב הביא כמה עוד כמה טעמים למה אין כאן אלא חומרא בעלמא. חדא שהרי יתכן שלא בישלו בה בב"ח, ועוד שמא אינו בן יומו, ועוד דאולי יש ששים. והנה גם בהגהות רע"א כאן דן בכמה מן הטעמים האלו, ומשום הספק דדלמא אין בה בב"ח כתב רע"א עוד יותר, דכיון שאינו אלא ספק לכאורה אין כאן ספק איסור רק דבר שאינו מתכוין, וכן לא הוי פסיק רישא כיון שאינו אלא ספק. אמנם כתב דיתכן דכה"ג חשיב פס"ר כיון שהספק שלפנינו הוא ספק שלעבר, וכיון שע"פ הנתונים שכבר קיימים אם יש בליעות של בב"ח הרי הוא עושה מעשה בישול של בב"ח אין זה אלא ספק אם הוא פס"ר או לא, ואין להתיר משום דשא"מ. רק שהוסיף דכאן הוי פס"ר דלא ניחא לי', ולערוך לכאורה יש להתיר. אלא שכתב שלפי התוס' דמחמרי בפס"ר דלא ניחא לי' יש לאסור[[233]](#footnote-233). וכן הביא שהרא"ש כתב שהערוך מודה בכל התורה כולה אע"ג שהתוס' משמע שדברי הערוך הם גם בכה"ת כולה[[234]](#footnote-234). ולענין הא דאינו בן יומו שלכאורה הי' לנו לומר שסתם כלים אינם בני יומן ולכן אין חשש של בישול בב"ח, אבל תלה הדבר בטעם דסתם כלים אינם בני יומן, שאם הוא כטעמו של הרשב"א שהוא משום ספק לא בישל כלל ואפילו בישל ספק דלמא בישל מים ניחא אבל אם כטור שהוא ספק לא בישל בתוך העל"ע וספק פוגם התבשיל, לא מהני ספק ספיקא זו אלא להתיר התבשיל אבל לענין בישול כולה חדא ספיקא היא.

ובכרו"פ ס"ק י"ג הסיק הטעם שאינו אלא חומרא בעלמא משום שאין איסור בישול בבליעות של בב"ח. והוכיח כן מדברי התוס' במס' חולין דף ק' ע"ב, ששם הוכיחו שאין חענ"ן בשאר איסורים מהגעלת כלי מדין. ולכאורה צ"ע שאם בישלו בב"ח בכלי זה, כיון שאין ששים במים כנגדו אפילו אם הי' אפשר להכשירו הא עובר משום בישול בב"ח. וע"כ כנ"ל שאין איסור בישול בב"ח בבליעות. ובסוף דבריו הדגיש דהיינו בליעות שכבר התבשלו. וע' רע"א (שו"ת ח"ד הוצאת המאור סי' צ"ה אות ב', ומקורו בס' הזכרון וזאת ליהודה) שהביא מי ששאל על זה שאם דאם רק בליעות שהתבשלו אין בהם משום בישול בב"ח, עדייו צ"ע דהא בכלי מדין הי' כל האיסורים (וכמו שמבואר בתוס' במס' פסחים דף מ"ד ע"ב ד"ה אלא), ולכן י"ל שהי' ג"כ כבוש של בב"ח, והרי יש בישול אחר כבוש. וע"ש מה שהאריך רע"א בזה. ובעצם דבריו לא ידעתי למה הכרו"פ הי' צריך לומר שדוקא בהתבשלו אין איסור בישול בב"ח בבליעות בלבד.

# עירוב מים שהדיחו בהם כלי בשר עם מים של כלי חלב

עוד מביא הרמ"א שם שאין לערב מים שהדיחו בהם כלי בשר עם מים שהדיחו בהם כלי חלב וליתן לפני בהמה דאסורים בהנאה. והש"ך פי' דמיירי במים רותחין, דאל"כ אינו אסור בהנאה. והקשה רע"א (וכן הביא בשם הכרו"פ) דא"כ לכאורה למה בעינן לאסרו משום איסור הנאה תיפו"ל משום איסור בישול. ורע"א תי' שי"ל שיש ששים רק שאסור לערב משום שאין מבטלין איסור לכתחילה. ולכאורה הי' אפשר לדחות השאלה, דאסור בהנאה לרבותא נקט שאפילו עירבו עכו"ם או שהוא עצמו עירבו בטעות עדיין אסור ליתנו לפני בהמה משום איסור הנאה.

במקור הדברים מבואר שלא התכוין לאסור במים רותחין בלבד אלא אפילו במים צוננין, וכוונתו שאין לערב לכתחילה ע"מ ליהנות ממנו. ולדבריו יוצא ההיפך מן הנ"ל וכל האיסור ההוא לכתחילה, אבל אם עירבו מותר בדיעבד. וכן הביא רע"א עצמו שיטה זו לעיל ד"ה מותר בהנאה בשם המנח"י. אמנם עיקר הדבר אינו מובן למה יהא בזה איסור ומי אסרו, הא קיי"ל שבב"ח דרבנן מותר בהנאה. וראיתי יד יהודה שרצה לומר שלכתחיילה חוששין לאלו הסוברים שגם בב"ח דרבנן אסור בהנאה, ולכן עכ"פ אין לעשות דבר כזה לכתחילה. אלא דא"כ למה הקילו בבישול הא בישול הוי תמיד לכתחילה. וצ"ע.

וגם בזה הרי מבואר ברמ"א שאינו אלא חומרא בעלמא. ואם מיירי במים צוננים הא ניחא בפשוטו דהא מעיקר הדין אין איסור הנאה בבשר בחלב דרבנן. אבל אפילו מיירי ברותחין לכאורה י"ל שכאן לא הוי דרך בישול[[235]](#footnote-235) כיון שאינו אלא כלי שני (כן ראיתי בשם ערוה"ש, והבדה"ש התקשה בזה ולא ידעתי למה), וכן מסתברא שיש עכ"פ ספק אם היס"ב. וכן יתכן שיש ששים או שנטל"פ.

# לבשל בכלי שעושין בו מים לחפיפת הראש

עוד כתב שם הרמ"א שכלי שעושין בה מים לחפיפת הראש אין לשמש בו דעושין אותה (פי' המי חפית הראש) מאפר שעל הכירה ורגילות הוא להתערב שם בשר וחלב. והש"ך ס"ק כ' הקשה דא"כ איך אפשר להשתמש במי חפיפת הראש הא גם בה יש בב"ח. ותי' דשאני התם שאינו נהנה מגוף הדבר. ולכאורה כוונתו לעומת הדין של הרמ"א דמיירי באכילה, ולכן אסור כיון שמ"מ אוכל אותו. וע' בערוה"ש סעי' ל"ג שביאר הטעם שאינו אלא חומרא וכמו שמסיק הרמ"א ש"בודאי כבר נשרף כל הלחלוחית וגם הוא טעם לפגם ואף על פי שכתבנו בשם הרמב"ם בסעיף ג' דבשר בחלב אסור אף אם נתנו בהם ראש ולענה ע"ש זהו כשכבר נעשה בשר בחלב אבל לעשות בשר בחלב ע"י דברים הפוגמים זה לא שמענו ודינו ככל האיסורים דנותן טעם לפגם מותר [וכ"כ הפליתי סקט"ו]".

# בשר בחלב בעצמות

כתב המחבר בסע' ז' שהמבשל שליל או עור או עצמות או קרנים וכדומה בחלב פטור, ופי' הש"ך ס"ק כ"ב שמ"מ איסור דרבנן איכא. וע' ביד יהודה שפי' שרק העצמות נאסרים, דהא העצמות אינם נותנים טעם, אלא אדרבה הרי הוא מצטרף לשיעור של להיתר של התבשיל וכדלקמן בסי' צ"ט, ולכן איך יאסרו החלב. רק העצמות שיש להם טעם חלב אסורים באכילה. ועדיין צ"ע דהא כיון שאין החלב נאסר גם הבשר אינו נאסר וכמו שהבאנו כמה פעמים מרע"א. וע' בבדה"ש שהביא מא"ז שעצמות אינם בולעים, וא"כ גם פי' זה לא שייך. ופי' דיתכן דמיירי בלאוכלם ביחד אע"ג שלא נתנו טעם א' בשני. אבל א"כ זהו דלא ככלל של רע"א שאין איסור בצונן בצונן בכה"ג שאינו יכול לבא לידי טעם. וצ"ע.

**שיעור נ'**

# הערה בהגעלת כלי מדין

בשיעור הקודם הבאנו מרע"א ששאל בכלי מדין למה אין איסור בישול בב"ח, כיון שיתכן שהיו בה בליעות של בב"ח הכבושים. והתעוררתי בשאלה נוספת, שהרי שיטת הב"י סי' ק"ג היא (מובא גם בהגהות רע"א סי' צ' ט"ז ס"ק ד') שאפילו אם אין אומרים חענ"ן אלא בב"ח וכשיטת ר' אפרים וסייעתו, מ"מ גם במאכל פרווה שיש בה בליעות של בב"ח אומרים חענ"ן. ולכאורה לשיטתו דברי התוס' אינם מובנים, דמה מביאים ראי' לר' אפרים מהגעלת כלי מדין משום דאל"כ לא שייך הגעלה כיון שבכל מי ההגעלה אומרים חענ"ן, הא גם לר' אפרים היינו צריכים לומר חענ"ן כיון שאין ששים כנגד הבליעות של בב"ח, וכיון שאוסר המים משום בב"ח אמרינן חענ"ן וכמש"כ התוס' לשיטת ר"ת. ולכאורה י"ל שהרי רע"א הוכיח דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים מדאורייתא אליבא דר"ת, דאל"כ איזה ראי' יש מן התורה בכלי מדין. ואם כן י"ל שאפילו אם לרבינו אפרים אמרינן חענ"ן במאכל הבלוע מבליעות של בב"ח, אין זה אלא דין דרבנן, דהא מעיקר הדין אין לומר חענ"ן בב"ח אליבא דר' אפרים אלא כשיוצרים בב"ח ע"י זה שבשר חלב מתבשלים יחד, ומשום שזהו מהות האיסור, רק שמ"מ כיון שיש חענ"ן בב"ח גזרו גם בנבלע מבליעות של בב"ח. וא"כ אין קושיא מהגעלת כלי מדין אפילו לשיטת הב"י הנ"ל.

# צ"ע בדברי רע"א בסע' ו'

רע"א בסוף דבריו בסע' ו' אהא דאסר הרמ"א לחתות גחלים מתחת לקדרה כתב שיש מקום להתיר משום דסתם כלים אינם בני יומן, אלא דתלה זה במחלוקת הרשב"א והטור בביאור הדין דסתם כלים אינם בני יומן, שלרשב"א שהטעם משום ספק לא התבשל בו שום דבר, ואפילו התבשל ספק דלמא התבשל בו מים ניחא, אבל לטור שהוא ספק אם כבר נפגם מה שבתוכו ספק אולי פוגם את התבשיל לגבי בישול הוו שניהם חדא ספיקא. ולא הבנתי את דבריו, שאמנם אפשר לשמוע דספק פגום וספק פוגם הוי חדא ספיקא כיון שהכל תלוי אם הוא פגום, אבל שיהי' דבר זה תלוי אם האיסור הוא איסור בישול או איסור המאכל לא הבנתי. וצ"ע.

# השיטות בקצרה הדין חלב הנמצא בקיבה

בדין החלב הנמצא בקיבה ביארנו בסוף זמן שעבר (שיעור מ"ו) ונחזור על השיטות העיקריות בקצרה:

1. שיטת רש"י והר"ן שכל החלב הנמצא בקיבה הרי הוא בדינו, ולכן אם הוא חלב מבהמה טמאה הרי הוא עדיין באיסורו, וכן אם הוא מבהמה טהורה הרי זה אוסר משום בב"ח.
2. שיטת הרי"ף והרמב"ם הוא להיפך, שהחלב שבקיבה פקע מיני' שם חלב, ולכן אפילו אם הוא מבהמה טמאה הרי זה מותר, וכן אינו אוסר משום בב"ח.
3. שיטת ר"ת שיש לחלק בין חלב קרוש לחלב שאינו קרוש, שחלב קרוש הרי הוא פירשה בעלמא והדין בה שאינו חלב לא לאיסור חלב טמא ולא לענין בשר בחלב, אבל חלב צלול דינו כחלב בין לזה ובין לזה.

ובשו"ע המחבר בסע' ט' הביא שיטת הרי"ף והרמב"ם כדעת העיקרית, ושיש אוסרים. וכאן השו"ע לא ביאר אם כוונתו לאסור כשיטת ר"ת או כשיטת רש"י, אבל בסי' פ"א (ששם הביא השיטות כלפי הדין של חלב טמא) מבואר שכוותנו שי"א כשיטת ר"ת, וכתב כאן הרמ"א שאנחנו נוהגים כאוסרים ור"ל כשיטת ר"ת. והש"ך והט"ז הביאו בשם רש"ל להחמיר כשיטת רש"י.

# השיטות בקצרה בדין מעמיד

ונביא ג"כ בקצרה השיטות בדין מעמיד:

1. שיטת ר"ת דליכא איסור מעמיד כלל, וכדמשמע ממתני' שלא אסרו כשמעמיד בדבר איסור אלא כשאין ששים, שאז יש לאסור משום הטעם שלה, אבל זה עצמו שמעמיד מאכל אחר אינו טעם לאסור.
2. שיטת ר' שמשון שאם העמיד מאכל בין בדבר איסור ובין בבשר בחלב הרי זה אוסר, ומש"כ במתני' בנ"ט הכוונה להעמדה, שגם הוא נחשב נ"ט.
3. שיטת הרשב"א ור"י מגאש שאמנם שאר איסורים אוסרים משום מעמיד, אבל בב"ח אין איסור מעמיד. והטעם משום שמעמיד מונע ביטול, ולכן באיסורים אין המעמיד בטל, אבל בב"ח אע"ג שהחלב אינו בטל כשמעמיד, מ"מ אינו נותן טעם, ובב"ח אינו אוסר אא"כ נותן טעם אפילו כשאינו בטל.

והנה בדעת הר"י מגאש הקשה רע"א בשו"ת סי' ר"ז דנהי נמי שאין איסור מדאורייתא אא"כ נותנים טעם א' לשני, אבל מ"מ איסור דרבנן איכא, ולכן עדיין צ"ע למה התיר הר"י מגאש מטעם הנ"ל ולא אסר מדרבנן מיהת. ותי' רע"א דעד כאן לא אסרו משום בב"ח מדרבנן אלא בכה"ג דאילו הי' מבושל הי' נ"ט ואסור מדאורייתא, אבל בנד"ד שאין בה כדי נתינת טעם גם מדרבנן אינו אסור.

ומיני' שיש להבין באיזה ענין חולק ר' שמשון ואוסר גם בב"ח. ולכאורה י"ל שחלק על הכלל הזה של רע"א לומר שאם יש בב"ח בעין יש לאסור מדרבנן אע"פ שאינו יכול לתת בה טעם. אבל מקודם הבאנו צד שאולי היסוד של איסור מעמיד הוא משום דהוי מין ממיני נתינת טעם. ולכן אולי יש לבא ולחדש שאם מבשל בב"ח באופן שא' מעמיד את השני, אע"ג שאין החיך מכיר בו, מ"מ יש כאן בב"ח מדאורייתא. וחידוש הוא.

ויש לנו בזה מקום עיון, שהרי הרשב"א במס' חולין דף צ"ח ע"ב הביא מן הראב"ד לבאר הטעם דטעם לא בטיל משום שהוא ניכר. ואע"ג שהבאנו שיש חולקים על זה (ע' כגון לעיל שיעור י' מהגר"א קוטלר), מ"מ מדברי הרשב"א בשם הראב"ד הנ"ל כך נראה. וא"כ לכאורה צ"ע למה ר"ת לא אזיל בתר מעמיד, הא הרי הוא ניכר. וכן אפילו לשאר הראשונים שאוסרים משום מעמיד, מ"מ רוב פוסקים נוקטים שאיסור מעמיד אינו אלא מדרבנן (דלא כמג"א סי' תמ"ב ס"ק ט' בדעת הטור), וכ"כ למה הא ניכר הוא ומדאורייתא לא בטיל. וחשבתי לומר שאפילו אם יש יסוד דדבר הניכר לא בטל, הנ"מ כשהאיסור עצמו ניכר, אבל אם הוא עצמו אינו ניכר רק עשה פעולה שעל ידו יש לנו זכר מן האיסור, אין כאן היכר המבטל את הביטול. וא"כ י"ל שזהו הטעם שלא אומרים שאינו בטל משום ההיכר שבו.

# חלב הקיבה שנמלח בעורו

הנה אפילו אם החלב נחשב כפירשא בעלמא (בקרוש לשיטת ר"ת, ואפילו בצלול לדעת הרי"ף והרמב"ם) ואין לו דין חלב, מ"מ לכאורה אם מלח החלב בעור הקיבה אי אפשר להעמיד בה גבינות. והיינו משום דאע"ג שאין חלב הקיבה נחשב כחלב ואינו נאסר מטעם העור, מ"מ הרי הטעם בשר עצמו של העור יאסור את החלב שנעשה גבינה. אלא שהב"י הביא בזה פלוגתא, וי"א שגם כה"ג אין הגבינה אסורה. ובטעם הדבר כתב הב"י, "שהרי דגים שקבלו טעם בשר מותר לחברם אח"כ עם חלב וכל שכן זה שהוא פרש גמור". והדרכ"מ הקשה על זה דליכא להתיר משום דינא דנ"ט בר נ"ט, דהא אין כאן מספיק נותני טעם כדי להתיר, שהא אין כאן טעם שני בהיתר בין לשיטת התוס' ובין לשיטת הרמב"ן. ולכן ביאר הרמ"א הטעם משום שנעשה פירשה בעלמא. ובעצם הדבר שמבואר שיש כאן היתר של נ"ט בר נ"ט כן מבואר שם בפירש"י, והרמב"ן שם הביא מי שדקדק מזה שבאמת סבר שאפילו טעם שני באיסור אינו אוסר, אבל לשיטת השו"ע לא מהני דהא שיטה זו לא מובא בשו"ע.

ובשיטת הב"י ביאר הש"ך בס"ק ל"א שאמנם אין כאן טעם שני בהיתר, מ"מ הרי יסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט הוא משום דאיקליש טעם המאכל, ובזה אמרינן שאמנם בדר"כ בעינן טעם שני בהיתר כדי להתיר את המאכל, מ"מ כשנכנס הטעם לתוך פירשא, הטעם בשר איקליש טפי ויש טעם היתר אפילו בטעם שני. ולכאורה דבריו לא שייכים אלא לשיטת הרמב"ן דסבר שבעלמא בעינן טעם שלישי, וכאן סגי בטעם שני, אבל לשיטת התוס' דסבר שאפילו בטעם שני יש היתר, רק הדבר תלוי אם נאסר מיד או לאחר זמן, לכאורה יש מספיק מדת קלישות בתרוייהו, וא"כ עדיין תיקשי למה בעלמא מותר וכאן אסור. ועוד קשה לי בדברי הש"ך שאם זהו יסודו של הב"י לכאורה הוא חידוש גדול והו"ל לש"ס להשמיענו דבר זה. וצ"ע.

וביאור שיטת הרמ"א, וכן הוא בט"ז, שלכאורה להיתר של נ"ט בר נ"ט בעינן עוד נ"ט כדי להתיר. אבל כאן מותר מטעם אחר משום שהפירשא קלקל את הטעם בשר ונעשה גם הוא פירשא, ולכן אינו אוסר.

ומ"מ לכאורה יש מקום שאלה, דבין לפי ביאורו של הדרכ"מ ובין לפי ביאורו של הש"ך עדיין קשה, שהרי גם כלי אין לו תורת מאכל, ומ"מ אם נכנס בו טעם אפשר לכלי לאסור את המאכל, ולכן אפילו אם פירשא בעלמא אין לו תורת מאכל, למה יהא גרוע מכלי שלא אומרים בה שהוא מקלקל ביותר. ונראה הפשוט בזה, שכלי אע"ג שהוא לא נאכל, מ"מ אינו מקלקל את הטעם להיות פירשא. ואע"ג דאיכא למ"ד שאפילו בכלי בן יומו אי אפשר דלא פגמא פורתא, מ"מ אין לו הכח לעשותו פירשא, וכן לא להקליש הטעם כ"כ. ולכן פירשא הרי הוא חלוק מכלי.

ובשו"ע מבואר שאם החלב בלע טעם בשר ואינו פירשא בעלמא, מ"מ הגבינה מותרת אם יש ששים בתבשיל כנגד חלב הקיבה. והקשה על זה הש"ך בס"ק ל', דהא אם החלב אינו כפירשא הרי גם חלב הקיבה נאסר משום בב"ח, והרי הטעם שאין איסור מעמיד בב"ח משום שצריכים טעם, והכא שכבר נאסר משום בב"ח הי' לו לאסור משום מעמיד, ולכן למה אם יש ששים הרי הוא מותר, הא כיון שהעמיד וכבר נאסר יש לאסור משום מעמיד. ותי' הש"ך דהכא בבב"ח שאינו דרך בישול עדיין לא אמרינן שאסורה מחמת עצמה[[236]](#footnote-236), ולכן עדיין אינו אוסר משום מעמיד. ולכאורה הי' אפשר לומר דכיון שאין איסור בב"ח שכבוש ומליח אלא מדרבנן, ובאיסור כזה לא חשוב אסורה מחמת עצמה כמו שלא אומרים חענ"ן באיסורים דרבנן, וכן הוא שיטת הט"ז לקמן סי' צ' ס"ק ד' שלא אומרים חענ"ן באיסורים דרבנן אפילו למ"ד יש חענ"ן בשאר איסורים. אבל נראה שאין זה ביאור דברי הש"ך, רק כוונתו דכיון שאין כאן בישול, אע"ג שיש בליעות של תרוייהו בתוכו, אין כאן חפצא דאיסורא, רק תערובת של בשר וחלב שבמקרה אי אפשר לאוכלן ביחד. וכיון שכל א' היתר, גם אחרי שהוא מעמיד אין לנו אלא חלב בפני עצמו ובשר בפני עצמו. וכיון שעכשיו אין מספיק טעם בשר בתוך הגבינה, אין כאן איסור. ולעולם יתכן לשיטת הש"ך גם בבב"ח דרבנן (כגון בשר עוף שנתבשלה בחלב) חשוב אסור מחמת עצמו. וכן אומרים חענ"ן.

# עור שהתייבש ונעשה כעץ

מבואר ברמ"א שעור שהתקשה ונעשה כעץ מותר עם חלב, ולכן מותר להכניס בה חלב. ונראה שמטעם זה מותר להניח מאכל גם ע"ג ספה של עור אע"ג שכפשוטו הוא לכה"פ נבילה, ואולי גם בהמה או חי' טמאה. אמנם בש"ך כתב בס"ק ל"ג שמ"מ נראה לכתחילה אין לעשות כן. וא"כ יל"ע אם יש חילוק בין הא דש"ך לספה של עור, או דאה"נ וגם כאן לכתחילה אין לעשות כן.

ומהלכה זו ועוד מקומות הוציא האחיעזר הדין שג'לטין הנעשה מעצמות נבילות מותרות, דהא נעשו כעץ. והגרמ"פ והמנח"י חלקו עליו וסברו שעדיין הוא אסור. ולמעשה הכשרות מהדרין אינם מאשרים ג'לטין, והיום יש ג'לטין העשוי מדג כשר ועוד שאין בהם שום איסור. והסתפקתי אם בכל אופן יש איסור לבשל דבר העשוי מג'לטין של דג עם בשר, או שיש בזה משום חשש סכנה. וזהו נפק"מ למי שרוצה לצלות מרשמלו ע"ג מנגל שיש עליו שאריות של בשר (ובטעם בשר לבד אין איסור) וראיתי בס' אשרי האיש בשם הגריש"א שאין לחשוש לזה, ויל"ע אם הוא ממקור בר סמכא.

**שיעור נ"א**

# חענ"ן בעור הקיבה

המחבר בשו"ע סע' י"א כתב שאם העמיד גבינה בעור קיבת כשרה אם יש בה טעם בשר אסורה ואם לאו מותרת. וכתב על זה הש"ך בס"ק ל"ד שטעם בדוקא נקט, ומשום שאפילו אם אין ששים, אם טעמו קפילא ואין בה טעם בשר הרי זה מותר. אמנם כל זה הוא לשיטת המחבר, אבל הרי הרמ"א ברסי' צ"ח כתב שאנן לא סמכינן אקפילא, ולכן לדידן צריכים ששים. והעיר על זה רע"א, שלכאורה יש עוד טעם לומר שאי אפשר בקפילא, ומשום שהחלב נכנס לעור הבשר ומקבל טעם ונע"נ קודם שיוצא, דוגמת מה שמצאנו בדף ק"ח ע"ב בחלב נבילה, וא"כ ודאי שאי אפשר להתיר ע"י טעימת קפילא, דהא קפילא לא מהני אלא לטעם בשר אבל החלב הא הוי מין במינו, ולכן אי אפשר אלא ע"י ששים[[237]](#footnote-237). ואע"ג ששיטת הט"ז בסי' צ' ס"ק ד' הוא שלא אומרים חענ"ן באיסורים דרבנן, הנ"מ לשיטת המחבר, אבל הש"ך כאן מיירי לשיטת הרמ"א, ולרמ"א גם הט"ז מודה שאומרים חענ"ן באיסורים דרבנן, ולכן נשאלת השאלה למה כתב הש"ך רק מכח זה דלא סומכין על טעימת קפילא, הא לשיטת הרמ"א עצמו אפילו היינו סומכים על קפילא לא הי' אפשר להתיר ע"י טעם (ונפק"מ בעבר וטעמו ישראל).

והנה בשיעור הקודם ביארנו שיטת הש"ך בס"ק ל', דלא אמרינן חענ"ן בחלב הנכבש או נמלח בבשר, וביארנו שלכאורה טעם בזה משום שאין כאן יצירה של איסור בב"ח כיון שאינו דרך בישול רק תערובת של בב"ח שאסור לאוכלם ביחד, ולכן אפילו לשיטת הרמ"א הי' צריך להיות שאין חענ"ן בהא דעור הקיבה. ולכאורה אין לומר שרע"א סבר שדברי ההש"ך הם כט"ז בסי' צ' ס"ק ד', ולכן אי אפשר לומר כביאור זה בדעת הרמ"א, שהרי דברי הש"ך שם בס"ק ל' הם לפרש דברי הרמ"א, וע"כ כוונת הש"ך לביאור אחר מהט"ז וכנ"ל. וא"כ לכאורה לא קשה קושיית רע"א כלל, דכיון דמיירי בכבוש או מלוח ליכא חענ"ן וממילא ליכא חלב נבילה. ורע"א עצמו על דברי הש"ך בס"ק ל' הביא ראי' לדברי הש"ך מסע' י"א, רק מטעם אחר, ומשום שאם שלא כדברי הש"ך, העור הי' צריך להיות נע"נ וממילא אוסר במעמיד במשהו. וא"כ עד כמה שמוכח מסע' זה דלא אומרים חענ"ן בעור הקיבה, לכאורה הה"נ דלא אמרינן לי' גם בחלב שנבלע בה, וא"כ מה היתה קושיית רע"א כלל. וה' יאיר עיני.

וע' ברע"א בהערותיו לחוו"ד ססי' זה דנקט שגם לשיטת הש"ך בב"ח שע"י כבוש או מלוח אמרינן שהוא חהר"ל. וגם זה לא הבנתי למה, וכן ראיתי בחכמ"א (כלל נ"ג סעי' ל"ג) ושו"ת מהרש"ם (ח"ג סוף סי' ק"ו) שנקטו בדעת הש"ך דלא הוי חהר"ל. וצ"ע.

# חקירה בדין מעמיד, ובדין ענזימים

קיי"ל להלכה שאם יש איסור האסור מחמת עצמו הרי הוא אוסר משום מעמיד, אבל בב"ח לא. ופוסקי זמנינו דנו לפי זה אם יש להתיר מאכל שיש בה ענזימים[[238]](#footnote-238) של בהמה טמאה וכדומה. וע' שו"ת שבט הלוי ח"י סי' ק"כ ושו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סי' קפ"ז) מש"כ בזה (וע"ע קובץ אור ישאל גליונות י"ז – י"ט).

הנה בלפחות א' מן המקרים שביררתי עליו, הענזימים אינם עושים את המאכל קשה כמו שהוא בגבינה, רק שעושה פעולה למאכל כדי שתהא יותר קל לעיכול (כן התברר לי במזון שקוראים "נוטרמגן"[[239]](#footnote-239)). ובמקרה כזה יש לדון אם דינו כמעמיד, ולכן הרי הוא אסור מדרבנן לרוב הפוסקים (ודלא כמג"א בדעת הטור), או שאין זה לא טעם ולא מעמיד ולכן הרי הוא מאכל של היתר. ולכאורה יש לנו ראי' מתוס' בדף צ"ט ע"ב שהשוו מחמץ למעמיד, ואע"ג שהם סוברים שבין זה ובין זה אינם אוסרים. אבל לכאורה נפק"מ לדידן שאוסרים במעמד ששניהם קרואים מעמיד ואוסרים. וחזינן שהענין של מעמיד הוא שיש פעולה ניכרת במאכל וזה עצמו אוסרו מדרבנן. אלא שאפילו את"ל כן אולי י"ל דהנ"מ כשניכרת לעין, אבל במקרה כנ"ל שלא רואים שום דבר רק דידעינן שהוא עכשיו יותר קל לעיכול, וא"כ אינו אסור אפילו מדרבנן. וצ"ע.

# בשר נבילה בחלב

במס' חולין דף קי"ג ע"ב מבואר מחלוקת אם בשר נבילה אסור משום בב"ח או לא משום שאין איסור חל על איסור, וכן דנו אם יש לאסור עכ"פ בבישול. והרמב"ם בפ"ט ה"ו מהל' מאכ"א פסק שאין איסור אכילה של בב"ח אם בישלו בשר נבילה בחלב אבל יש איסור בישול. והרמב"ם לא כתב אם יש בזה איסור הנאה או לא. ולפום ריהטא הי' צריך להיות אסור בהנאה, דהא בזה אין איסור חל על איסור כיון שעדיין לא הי' אסור בהנאה. אלא דא"כ הי' לו להיות אסור גם באכילה, ואין לומר שאין איסור חל על איסור, דהא יש כאן איסור מוסיף כיון שניתוסף איסור הנאה. ובתוס' במס' חולין דף ק"א ע"א מבואר שאפילו אם ניתוסף איסור הנאה אין זה נחשב איסור מוסיף שאינו אלא חומרא. ולדבריו ניחא הא דאיכא איסור הנאה ומ"מ לא חל איסור אכילה. אלא שהקשה הלח"מ דכה"ג אי אפשר לומר בדעת הרמב"ם שהרי הרמב"ם כתב שבקדשים חל איסור אכילה על איסור חלב כיון שיש איסור מוסיף משום האיסור הנאה שבו. וכבר העירו החת"ס ועוד על הלח"מ שהרמב"ם עצמו כבר התייחס לקושיא זו בפיהמ"ש למס' כריתות במה שמפורסם בשמו כ'נקודה הנפלאה'. וביאר שם דעד כאן לא אמרינן שאיסור הנאה הוי איסור מוסיף אלא כשלא הי' עדיין איסור אכילה, אבל איסור הנאה שמוסיף על איסור אכילה נחשב הכל א'. ולכן בב"ח שיש בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, לא חל לא האיסור אכילה ולא האיסור הנאה, אבל בקדשים שאין איסור אכילה רק איסור הנאה, אמרינן שאיסור חל על איסור.

ומבארים את דבריו ע"פ דברי הרמב"ם בסה"מ ל"ת קפ"ז שכל מה שאסרה התורה באכילה והנאה הכל ענין א', שאכילה הוא מין ממיני ההנאה. וע' פ"ח הט"ז מהל' מאכלות אסורות דליכא חיוב מלקות אהנאה כשיש איסור על האכילה, והרה"מ ביאר דהוי כמו חצי שיעור, ולהנ"ל היינו שכשיש בין איסור אכילה ובין איסור הנאה, עיקר הדרך הנאה שאסרה תורה הוא האכילה, ואגב זה אסור שאר ההנאות אבל אין הנאה כזו עיקר האיסור. והנ"מ כשיש איסור אכילה והכל איסור א' וכנ"ל, אבל בקדשים דליכא אלא איסור הנאה ולא איסור אכילה הרי חל על איסור חלב.

ומ"מ יש חולקים על הרמב"ם וסוברים שנבלה שהתבשלה בחלב אסור בהנאה, ע' רשב"א ורמב"ן בסוגיית הגמ' שם. וכן להלכה נחלקו האחרונים היכי קיי"ל, שהדגמ"ר כתב דכיון שהרמב"ם מיקל בזה, וכן התוס' הנ"ל אע"ג שי"ל שחולקים על הרמב"ם מ"מ יש לומר שגם הם מודים, אפשר להקל בזה. ובפת"ש ס"ק ו' שהביא מן הפתיחה לפמ"ג ד"ה ולענין (במהדו' הישנה ד"ה עוד) שיש לאסור, וכן הוא לכאורה צריך להיות כיון שיש ראשונים החולקיים על הרמב"ם ולדידהו יש בזה איסור דאורייתא. וע"ש עוד שלכאורה יש לו שם טעמא אלימתא, והוא משום שאפילו את"ל שאין איסור הנאה חל על איסור נבילה, מ"מ הגמ' ביבמות דף ל"ב ע"ב שיש נפק"מ אפילו באיסור דלא חל שאם עבר אינו יכול לקוברו ליד מי שאכל איסור כשאין איסור שהי' צריך לחול ולא חל משום כללא דאין איסור חל על איסור. ולכן משמע לכאורה שהאיסור קיים אע"ג שלא חל, ולכן הי' צריך להיות אסור גם לרמב"ם. אמנם ע' לשון הרמב"ם שם בפיהמ"ש שכתב שחלב דרך בישול מותר בהנאה – משמע מותר לגמרי. וצ"ע.

והנה אפילו אם איסור הנאה ואכילה אינם חלים על איסור הנבילה, עדיין צ"ע למה לא חל על החלב שאינו נבילה. ועוד יותר מזה העיר רע"א בדו"ח (מערכה ז') שאחרי שהוא חל על החלב הי' ממילא צריך לחול גם על הנבלה מדין איסור כולל. וכתב בזה רע"א שלעולם החלב אסור בהנאה, אבל הנבילה עדיין אינה אסורה משום איסור כולל, ומשום דלא אמרינן איסור כולל אלא כשאותו איסור אוסר בין את החלב ובין את הבשר, וכאן הרי הבשר אסור משום הטעם חלב שבו, לעומת החלב שאסור מטעם אחר ומשום הטעם בשר שבו. ולכן ליכא איסור כולל. ויוצא שאם יש תערובת של בשר נבילה וחלב שנתבשלו למעשה הרי הוא אסור בהנאה, רק לא מטעם הנבילה שבו רק מטעם החלב.

והנה לכאורה צ"ע, דהא רע"א בשו"ת סי' ר"ז ביאר לשיטת הרמב"ן דליתי' לאיסורא דבב"ח אא"כ בין הבשר ובין החלב נאסרים. ולכאורה א"כ הי' צריך להיות לפי זה דליכא קושיא כלל מן החלב, דכיון שאין הנבילה אסורה משום בב"ח, גם החלב לא יהי' אסור משום בב"ח. וא"כ מהו כל קושיית רע"א. וראיתי בס' מגי"ס לסי' פ"ז אות ה' שר"ל שכל הכלל של רע"א לא שייך אלא כשאינם נותנים טעם זה בזה, אבל אם נותנם טעם זה בזה לעולם נאסרים אע"ג שאין החלות איסור חל אתרוייהו. ולכאורה אין זה נכון, רק ביאור הכלל הוא שהאיסור של בשר בחלב הוא במהותו כששניהם אוסרים א' לשני, אבל זה שא' נאסר אינו במהותו בכלל האיסור בב"ח. ואם זהו הביאור בדבריו לכאורה גם תירוצו של רע"א לא מיישב, שלכאורה לפי הביאור הזה אין כאן ב' איסורים שונים, א' הבשר שנאסר ע"י החלב וא' החלב שנאסר ע"י הבשר, רק איסור של שניהם אוסרים א' לשני. ועוד צ"ע לפי דבריו מה יהא הביאור בדברי הט"ז כאן ס"ק ד' שאין לומר חענ"ן בבשר טמא וחלב משום שלא אומרים חענ"ן בדבר שהוא כבר אסור. והקשנו דהא אין הנפק"מ בבשר הטמא רק בחלב שעמו, והוא עדיין לא נאסר. ואמרנו שהוא מתבאר ע"פ דברי רע"א בדעת הרמב"ן הנ"ל. אמנם אם כדברי המגי"ס הדרה קושיא לדוכתי', דהא טעם איכא רק איסורא ליכא. וחשבתי אולי עוד ביאור בדעת הט"ז והוא שהחלב לא נאסר משום חענ"ן כיון שיש טעם נבילה בחלב ואמרינן טכ"ע ונהפך ההיתר להיות איסור, ולכן בחלב איסור אפשר שיחול איסור. וצ"ע.

ומ"מ באחרונים אחרים מבואר עוד יישובים לקושיא זו. בשו"ת חת"ס סי' צ"ב נקט שאמנם הי' רק ס"ד דבשר אסרה תורה ולא חלב, מ"מ גם למסקנא העיקר תלוי בבשר, ולכן כיון שבנבילה אין הבשר נאסר גם החלב לא יכול להיות נאסר. ויוצא שאם הי' חלב של בהמה טריפה עם בשר כשרה גם החלב יהי' אסור. ובחזו"א סי' כ"ב העיר על זה שלכאורה כאן יש חלות איסור של בשר בחלב, רק שאין חל על איסור אחר. תדע שהרי הרמב"ם פסק שהוא אסור בבישול. ולכאורה י"ל שזהו גם הטעם דרע"א לא תי' ע"פ כלל דברי הרמב"ן דליכא איסור בב"ח אא"כ שניהם נאסרים, דכאן בעצם שניהם נאסרים רק שאין כל האיסורים חלים וכנ"ל. אמנם עדיין אינו מיושב איך להבין תי' רע"א לפי היסוד הזה וכמש"נ.

והחזו"א שם כתב ליישב משום שהאיסור של בב"ח אינו איסור שהחלב אוסר את הבשר והבשר את החלב, רק ששניהם עושים ברי' חדשה של בשר בחלב, ולכן איסור זה אינו יכול לחול על הברי' החדשה כיון שחלק ממנו כבר נאסר ואין איסור חל על איסור. ונראה שהוא חידוש שלכאורה הי' צריך להיות ההיפך, דכיון שיש לו מקום לחול לענין החלב גם על הטעם בשר יכול לחול ולכן יחול על התערובת החדשה. ועוד יש להעיר שעצם זה הוא חידוש בהבנת האיסור של בב"ח, והבאנו מקודם[[240]](#footnote-240) שבמשנת ר' אהרון למס' יבמות נקט שהאיסור משום שכל א' אוסר את השני, וע"ש שהבאנו ראי' לזה מס"ד דבשר אסרה תורה ולא חלב, ולס"ד זו ודאי אי אפשר לומר כחזו"א. ואפילו למסקנא שגם החלב אסרה תורה, קשה לומר שהגמ' חזרה מכל מהות האיסור של בב"ח. וצ"ע.

**שיעור נ"ב**

# מאי נפק"מ שיש חלב נבילה

במס' חולין בדף ק"ח ע"א שואלת הגמ' אהא דאמרינן דסבר רב שאפשר לסוחטו אסור וחתיכה עצמה נעשית נבלה מהא דקאמר רב שכזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב בשר אסור וחלב מותר, ואם אפשר לסוחטו אסור למה החלב מולר הא החלב נבילה היא. וכוונת הגמ' שהחלב נבלע בחתיכת בשר ונאסר משום בב"ח ונעשית נבילה (אם אפשר לסוחטו אסור). ולכן לרב דסבר מין במינו לא בטל הי' צריך להיות הדין שהחלב נע"נ, ולכן אע"ג שהוציאו את הבשר מן החלב הא יש 'חלב נבילה' בתוך החלב הכשרה ואוסרו במשהו כיון שמין במינו לא בטל. והגמ' מתרצת לבסוף דמיירי בקדרה רותחת ולכן מיבלע בלע ומיפלט לא פליט, אבל אה"נ אילו לא הי' קדרה רותחת גם החלב הי' צריך להיות אסור משום תערובת החלב נבילה שבה.

ודרך אגב יש להעיר שבהא דקדרה רותחת נראה פשוט שאין הכוונה ליד סולדת בו בלבד, דהא כשאינו רותחת הא מבואר בגמ' דפליט, והרי גם לפליטה צריכים לכה"פ שיעור יס"ב. ולכן כפשוטו שיעור רותחת היינו שמעלה אבעבועות, אבל פחות מזה אע"ג שחם הרי זה גם מפליט ולכן החלב נבילה הי' אוסר.

ומ"מ הנה לדינא אע"ג שבפחות מרותחת החלב נבילה נכנס בקדירה, מ"מ אין זה אוסר דהא קיי"ל כרוב ראשונים דסברי מין במינו בטל מדאורייתא ברוב ומדרבנן בס'. ולכן נפק"מ זה ליכא לדידן. אבל מ"מ אנחנו מוצאים עוד נפק"מ בזה בראשונים. שהרי ברמב"ם וגם בשו"ע מבואר דאע"ג שבעלמא מהני טעימת קפילא אע"ג דלא ידעינן שיש ששים כנגד האיסור, הנ"מ בעלמא, אבל בבב"ח לא מהני טעימת קפילא. והטעם משום שחוץ מן הטעם בשר שבחלב, הרי יש גם חלב נבילה, והחלב נבילה הרי יש לו אותו טעם של החלב הכשרה, ולכן מאי אהני לן הא דטעם הקפילא ואמר שאין כאן טעם בשר, הא עדיין צריכים לברר שאין החלב נבילה אוסר, וזה אי אפשר אא"כ יש ס'.

ונחלקו האחרונים אם נפק"מ זו קיימת גם בחענ"ן בשאר איסורים (לאלו שסוברים דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים), דרע"א סבר שגם בחענ"ן בשאר איסורים אי אפשר ע"י טעימת קפילא כיון שהרוטב של היתר נכנס לחתיכת איסור ונע"נ, ולכן אי אפשר שנדע שיש היתר אא"כ יש ששים. ולכן ברסי' צ"ח דן באיזה ענין באמת שייך טעימת קפילה, וע"ש מש"כ בזה. אמנם אחרים (ע' חוו"ד כאן, וכן בשו"ת חת"ס יו"ד סי' ע"א אות י"ב) נקטו שבחענ"ן בשאר איסורים שפיר אפשר לסמוך אקפילא, ומשום דאמרינן שאין הנאסר יכול להיות יותר חמור מן האוסרו, וכמו שכתבו התוס' במלח שבלע דם שאין המלח אוסר יותר מן הדם הי' ליכול לאסור אע"ג שיש למלח יותר כח לתת טעם מדם. ודבריהם תלוים בפי' דברי הגמ' שבדף צ"ט ע"א, ע' לעיל בשיעור כ"ב שהארכנו בזה.

והנה גם נפק"מ זו ליתי' לדידן כיון שכתב הרמ"א ברסי' צ"ח דקיי"ל שלא לסמוך אטעימת קפילא[[241]](#footnote-241). אמנם לכאורה הי' צריך להיות עוד נפק"מ בחלב נבילה, והוא בב' אנפי. חדא שהרי כיון דאמרינן שחלב שנבלע בחתיכה נע"נ ושוב יוצא ממנו אם אינו קדרה רותחת, לכאורה י"ל שאחרי שהחלב הראשון נכנס ויוצא, שוב נכנס עוד חלב ויוצא, וכן לעולם עד שיהא בקדרה יותר חלב נבילה משיעור החתיכה שנפלה לתוך החלב. וא"כ האיך אפשר להתיר אפילו אם יש ששים כנגד החתיכה.

וקושיא זו הקשה הרמב"ן בחידושין למס' חולין דף ק"ח ע"א, וכתב עליו ב' תירוצים. חדא שהחלב נבילה מיד שיצא מן החתיכה בטלה ברוב, ואע"ג שיוצא גם עוד חלב נבילה, קמא קמא בטיל. והנ"מ עד שיתוסף מספיק טעם של בשר, שכשיש טעם בשר הרי הוא חוזר וניעור ואסור משום הטעם בשר שבו[[242]](#footnote-242). ובפר"ח הקשה אתי' זה דהא קיי"ל שחוזר וניעור, וע' מש"כ בזה בחזו"א יו"ד סי' י"ח ס"ק א'. עוד תי' הרמב"ן שטבע החתיכה שאינו מוציא חלב נבילה מעצמו יותר משיעור עצמו אפילו אם יתבשל לזמן ממושך.

ולכאורה הי' אפשר לומר בזה עוד תי' לקושיית הרמב"ן, שהרי הבאנו מקודם שיטת הט"ז בסי' פ"ז ס"ק ב' שלא אומרים חענ"ן בדבר שהוא כבר אסור מטעם אחר, ולכן אם יש בשר טמא שנתבשל עם חלב טהור, אי אפשר לומר חענ"ן לאסור את החלב, דהא בבשר אי אפשר לומר חענ"ן כיון שכבר נאסר, וכיון שאי אפשר לומר כן בבשר ממילא אי אפשר לומר כן גם בחלב. וכן הש"ך, אע"ג שחלק על הט"ז שם בנקוה"כ, מ"מ הערנו שבסי' צ"ד ס"ק ד' לכאורה מבואר שגם הש"ך מודה לדבריו אם הבשר כבר נאסר משום בב"ח. וא"כ לכאורה פשוט שאי אפשר לחשוש ליותר משיעור א' של חלב, דהא בשעה שנאסר החתיכה משום בב"ח, גם החלב שנכנס בו נאסר משום בב"ח, אבל לאחר מכן שחלב חדש נכנס, שוב אינו נאסר כיון שהבשר כבר נאסר. ולכאורה א"כ חזינן מקושיית הרמב"ן דלית לי' לא כט"ז ולא כש"ך.

ועוד יש להקשות, דנהי נמי שלא יוצא מן החתיכה שיעור חלב נבילה יותר משיעור החתיכה, מ"מ למה מבואר בשו"ע שאם חתיכת בשר נפל לתוך יורה של חלב שהוא מותר אם יש ששים כנגד החתיכה, הא חוץ מן החתיכת בשר יש גם חלב נבילה מאותו שיעור, וא"כ לכאורה צריכים שיעור פעמיים ס' כדי לבטלו. כן הקשה בס' כרו"פ (אלא שלשונו שם שיצטרך שיעור ס"א, ושיעור זה צ"ע לכאורה דהא יש כפל שיעור האיסור ולכן לכאורה יצטרך כפל שיעור היתר)[[243]](#footnote-243).

ובתי' קושיא זו יש מן האחרונים (ע' ש"ך הארוך סי' צ"ד ד"ה טור ואם תחב) שאומרים שלעולם אע"ג שיש חלב נבילה אין צריך אלא שיעור ששים, והטעם משום דקיי"ל שאיסורים מבטלים זה את זה, ולכן אע"ג שיש כאן בין חלב נבילה ובין טעם בשר, מ"מ הטעם בשר מצטרף עם החלב הכשר לבטל את החלב נבילה, וכן החלב נבילה מצטרפת עם החלב הכשר לבטל את הטעם בשר, נמצא שיש ס' לבטל כל א' וא'. רק עומד לנגדינו דברי התבו"ש (סי' ל"ג סוס"ק ה') שכתב שאם יש שני טעמים משם איסור א' לא אמרינן שהאיסורים מבטלים זה את זה (והביאו רע"א בגליון השו"ע ססי' צ"ח). וכן העיר בפמ"ג (א"א סי' צ"ד ס"ק ד') על יישוב זו לקושיא הנ"ל.

ומעיקרא חשבתי שיש עוד הערה על תי' זה. דהנה הפמ"ג בפתיחה להל' תערובות מביא מאו"ה "זית בשר וזית חלב לחמשים ותשע של היתר אף דמצטרפין למלקות וחשובין כמין אחד מ"מ הואיל ולא נאסרו מקודם לא נאסרו". ובחי' ר' חיים הלוי (פ"י ה"ט מהלכות מאכלות אסורות) דקדק מלשונו דהנ"מ כשעדיין לא נאסרו, אבל בנאסרו מקודם ולאחר מכן נפלו לחמשים ותשע של היתר הרי הם אוסרים. והקשה על זה הגר"ח דמאיזה טעם יהיו אוסרים זה את זה, הא אין כאן לא טעם חלב בפני עצמו ולא טעם בשר בפני עצמו, וכמו בשאר איסורים אילו הי' כזית דם וכזית חלב שנפלו למ"ט של היתר לא היינו אוסרים כיון שאין טעם של א' מהם בפני עצמו, וא"כ מאי שנא הכא. ותי' הגר"ח דלא אמרינן שאין מצטרפין אלא בשאר איסורים, אבל בבב"ח הרי מהות האיסור הוא תערובת הטעמים של בשר בחלב, ולכן אין לומר שאין כאן טעם של בב"ח, דהא איכא, ולכן מצטרפין לאיסור. ולכאורה א"כ י"ל שאפילו אם בעלמא ב' איסורים שיש להם טעם שונה מצטרפין לבטל זה את זה אע"פ שהם משם א', אבל בב"ח לא יהא הדין כן. אבל שוב חשבתי שיתכן שנד"ד זה אחרת, דהא מעורב הוא בחלב, ולכן אין לומר שהוא טועם בב"ח, ולכן אם אין טעם בשר כיון שיש ריבוי חלב אין לאסור, משא"כ כשטועם טעם חדש של בשר וחלב יחד בשאר החתיכות של היתר, כיון שעכ"פ טועם הבשר והחלב יחדיו יש לאסור.

ומ"מ בתי' קושיא זו למה לא צריכים פעמיים ס', תירצו כמה אחרונים שהרי האיסור של החלב נבילה בתוך החלב הכשר אינו מדאורייתא אם יש רוב חלב כשר. וא"כ אע"ג שמדרבנן צריכים ס', כולי האי לא גזרו רבנן שיצטרך פעמיים ס' בכה"ג. כן מבואר מדברי הפמ"ג שם וכן מביאור הגר"א סי' צ"ח ס"ק כ'. ודדבר זה נפק"מ למבואר בסי' צ"ד בענין כף שהכניסו פעמיים לתוך התבשיל, וכן חתיכה שנפלה פעמיים לתוך התבשיל בסי' צ"ח סע' ד', ובעזהי"ת בהמשך הדברים נעיין בה יותר.

# בדין חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב

בסוגיא דטיפת חלב שנפלה על החתיכה מבואר שכשנפל הטיפת חלב על החתיכה, אפשר לשער בס' כנגד כולו של החתיכה, ולא עם השאר התבשיל. ודנו הראשונים היכי מיירי. ור"י למד דמיירי בחתיכה שהיא כולה חוץ לרוטב התבשיל, ולכן אין בשאר התבשיל מצטרף אליו לבטל הטיפת חלב. אלא שלדעתו נשאלת השאלה לאידך גיסא, שאם אין החתיכה בתוך התבשיל כלל, למה משערין בכל החתיכה, הא לכאורה אינו אלא צלי שאינו צריך אלא קליפה או נטילה. וי"א משום שהבל הקדרה עושהו בישול (אע"ג שלא מהני לצרף כל התבשיל), וי"א משום שחלב מפעפע ולכן אפילו אם הוא צלי מתפשט בכל החתיכה.

והתוס' בדף צ"ו ע"ב הביאו מפירש"י דמיירי במקצתו בתוך הרוטב, והערנו לעיל[[244]](#footnote-244) שיתכן שרש"י הי' מוכרח לפרש כן משום דלית לי' תי' הנ"ל, ואי אפשר לשער בכל החתיכה אא"כ החתיכה עכ"פ מקצתו בתוך הרוטב, שאז אפשר לומר בכולו שהוא מתבשל ולכן משערין בכולו. ולשיטתו יוצא חידוש שאע"פ שהחתיכה מקצתו בתוך הרוטב, אין הרוטב מועיל לבטל את הטיפת חלב ואין משערין אלא בחתיכה עצמה. וע' כאן בב"י וכן שם במהרש"א מהו המקור לעצם דבר זה שכן סבר רש"י.

והנה לדברי רש"י יש מקום עיון, דלכאורה יש כאן תרתי דסתרי, דהא אם החלק של החתיכה שמתחת לרוטב מהני לבטל הטיפת חלב למה אין הרוטב עצמה ג"כ מהני. ובאמת נחלקו המפרשים לשיטת רש"י מהו הדין בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב בכה"ג שאין ששים בחתיכה נגד הטיפת חלב.

הר"ן למד שהחתיכה אוסרת את כל התבשיל אע"פ שלא ניער את התבשיל ומשום דלית לי' הכלל שאין הנאסר יכול לאסור במקום שאין החתיכה יכולה להתפשט. ולכן אפילו אם אין החתיכה בתוך הרוטב יש לו כח לאסור את כל התבשיל. אמנם יל"ע לשאר הראשונים דאית להו הכלל שאין הנאסר יכול לאסור וכו' מה הם סוברים בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב אליבא לרש"י.

# בדעת המרדכי אליבא דרש"י

והדרכ"מ מביא מן המרדכי (סי' תרצ"א) לחלק בין החלק התחתון של החתיכה לחלק העליון, שאמנם אם אין ששים בחתיכה נגד הטיפת חלב שנפל עליו החתיכה אסורה משום בב"ח, הנ"מ בחלק החתיכה שהיא למעלה מן המרוטב, אבל החלק שמתחת לרוטב הרי היא מותרת. ומלשון המרדכי מבואר שהטעם משום שאין הבליעות של חלב מגיעות עד החלק שלמטה מן הרוטב, דאילו היו מגיעים לשם הי' הקדרה מצטרף לבטלה וכשיטת ר"י. וע"ש דצריך להיות שב' שלישי בחתיכה הם מחוץ לרוטב דאל"כ גם רש"י מודה לר"י. ויוצא לדבריו שכל המחלוקת בין ר"י לרש"י הוא במרחק שעובר הבליעות של חלב כששליש החתיכה נמצא ברוטב, שלר"ת הרי עובר בכל החתיכה, ולרש"י אינו מגיע אלא עד מקום הרוטב[[245]](#footnote-245).

והמשיך המרדכי לבאר דכיון שאינו מגיע אלא לחלק שמחוץ לרוטב, צריכים לומר חענ"ן בחצי חתיכה, ולא אומרים חענ"ן בחצי חתיכה וכשיטת הרא"ם[[246]](#footnote-246). ונראה שהי' צריך לזה דאילו הי' נע"נ לא היינו צריכים ניעור וכיסוי כדי לאסור התבשיל וכשיטת הר"ן, וכן הט"ז בדעת המחבר (ע' שיעור הבא). אלא דא"כ עדיין צ"ע, שאם אין אומרים חענ"ן למה יש לאסור בדניער וכיסה לבסוף הא אין חענ"ן בחצי חתיכה. ואולי י"ל דאע"ג שאין אומרים חענ"ן בחצי חתיכה מ"מ אפשר לסוחטו אסור אומרים בחצי חתיכה, ולכן בלי ניעור אינו אוסר את הקדרה, אבל מ"מ הרי הבליעות של חלב התפשטו עד מקום הרוטב. ולכן מיד כשינער הבליעות יכנסו לשאר החתיכה, ומ"מ לא מהני הרוטב להתיר החתיכה כיון שאפשר לסוחטו אסור, ולכן בסוף הם יאסרו כל החתיכה, וממילא החתיכה נע"נ וצריכים ששים כנגד כל החתיכה. וצ"ע[[247]](#footnote-247).

וע"ש במרדכי שהביא עוד פירוש בשם יש שהיו רוצים לומר. ונראה משם פי' אחר בדברי רש"י (ע' בחזו"א סי' ט"ז ס"ק א' דמש"כ המרדכי שהוא שיבוש היינו לפי שיטת ר"י) והוא שלעולם הטיפת חלב מגיע עד לחלק שמתחת לרוטב. אבל עד כמה שמגיע לחלק הזה הרי הוא מתערב עם שאר התבשיל ומתבטל. ומ"מ רק החלק התחתון שהיא בתוך הרוטב, אבל החלק העליון הרי הוא כחתיכה שכולה חוץ לרוטב ולא מהני לה התבשיל[[248]](#footnote-248). ומ"מ יש להסתפק אם השיעור ששים הוא בחלק העליון לבד, ומשום דיתכן שטעם החלב נכנס בו כולו דלא ידעינן כמה הלך למעלה וכמה למטה. או"ד שהחלק התחתון של החתיכה שהוא מתחת לרוטב מצטרף עם חלק העליון לההתיר אפילו חלק העליון, אע"ג שזה לכאורה צ"ע ממ"נ, שאם מצטרף עם החלק העליון, למה לא מצטרף אליו שאר התבשיל, צריכים לומר שמ"מ יש לחלק העליון של החתיכה יותר חיבור לחלק התחתון של החתיכה ממה שיש לו חיבור עם הרוטב, ומ"מ החלק התחתון עצמו מספיק מעורב עם הרוטב לומר שאין החלק התחתון נאסר אם יש ס' בתבשיל נגד הטיפת חלב. וי"ל שהחלק העליון לא נע"נ וכנ"ל בעיקר דעת המרדכי. אבל י"ל עוד שנע"נ אבל אינו אוסר לא החלק התחתון ולא שאר התבשיל, שמה שיוצא מן החלב כבר יצא והתבטל בתבשיל, ומה שלא יצא שוב לא יצא, ולכן אע"פ שנע"נ, מ"מ כיון שהחלב אינו יוצא גם הבשר אינו אוסר משום חענ"ן, וכשיטת התוס' בדף צ"ו ע"ב[[249]](#footnote-249).

ושיטת הטור נראה שאמנם החתיכה נאסרה אע"ג שמקצתה בתוך הרוטב, מ"מ אין התבשיל נאסר אפילו אם אין ששים כנגד החלק התחתון של החתיכה. וצריכים לומר לדעתו שאפילו החלק התחתון יש לו דין של חתיכה שהיא חוץ לרוטב, ולכן הרי היא נאסרת ע"י הטיפת חלב אם אין ששים בחתיכה לבטל את הטיפה, ומ"מ אין החתיכה אוסרת את שאר התבשיל אע"פ שהחתיכה אסורה והיא מקצתה בתוך הרוטב.

**שיעור נ"ג**

# שיטת המחבר בדין חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב

בשיעור הקודם הבאנו בקיצור השיטות שנאמרו לשיטת רש"י שהמתני' שבדף ק"ח ע"א מיירי בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב. ויל"ע מהו שיטת המחבר והרמ"א בדין זה. והנה ז"ל המחבר בשו"ע סע' ב' (בלי הוספת הרמ"א) שמקורו ברמב"ם "נפל חלב לתוך קדירה של בשר טועמין החתיכה שנפל עליה החלב אם אין בה טעם חלב הכל מותר ואם יש בחתיכה טעם חלב נאסרה אותה חתיכה ומשערים בכולה אם היה בכל מה שיש בקדירה מהחתיכות והירק והמרק והתבלין כדי שתהא חתיכה זו אחד מששים מהכל החתיכה אסורה והשאר מותר וכו'". והנה המחבר המשיך מיד לבאר שמשערים בכל החתיכה ולא פירש לנו שהי' כאן ניעור של החתיכה לתוך התבשיל. ולמד מזה הט"ז בס"ק ב' דע"כ מיירי בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב וכשיטת רש"י דכה"ג אין מצרפין את שאר הקדרה לבטל את הטיפה. ולכן החתיכה אוסרת מיד את שאר התבשיל, דכיון שהיא מונחת בתוך התבשיל יש לה כח לאסור התבשיל אפילו אינו עושה שום ניעור. ושיטתו דומה לשיטת הר"ן הנ"ל בשיעור הקודם, רק שלר"ן החתיכה אוסרת את כל התבשיל אפילו אם אין החתיכה מונחת לתוך הרוטב. ואילו הט"ז סבר בדעת המחבר דאע"ג שהחתיכה נאסרת ונע"נ ומתחיל לאסור כל הקדרה אע"ג שלא ניער, מ"מ אין החתיכה יכול לאסור אא"כ מקצתה בתוך הרוטב. וטעם החילוק שביניהם משום שהר"ן סבר שאחרי שחתיכה נע"נ הרי הבשר אוסר מצד עצמו אינו צריך תערובת חלב עם הבשר כדי לאסור, ולכן הרי הוא אוסר את החתיכה שמתחתיו ולא איכפת לן אם בליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב או לא. אבל הט"ז סבר כדמבואר בתוס' בדף צ"ו ע"ב שלעולם אין הבשר אוסר במקום שאין החלב יכול להתפשט, ולכן אם אינו בתוך הרוטב אין החלב יכול להתפשט ולכן אין החתיכה יכולה לאסור את שאר התבשיל. אבל כשמקצתו בתוך הרוטב יוצא החלב מן החתיכה, ואע"פ כן אין שאר התבשיל מצטרף לבטל את החתיכה, ומשום הטיפה אוסרת קודם את החתיכה ואח"כ יוצא.

ויש על דברי הט"ז ב' קושיות. בנקוה"כ העיר שהרי המשך לשון המחבר שם "במה דברים אמורים בשלא ניער הקדרה בתחילה כשנפל החלב אלא לבסוף ולא כיסה אבל אם ניער מתחילה ועד סוף או שכיסה בשעת נפילה ועד סוף הכל מצטרף לבטל טעם החלב". הרי שהחמבר פי' בהדיא דמיירי בכה"ג שנפל לתוך הקדרה, ולכן שפיר אפשר לומר שלעולם המחבר סבר כשיטת ר"י, ואינו אוסר אא"כ נפל לתוך הרוטב, ובהכי מיירי המחבר. והט"ז ע"כ סבר שה"בד"א" אין ר"ל שכה"ג דוקא אוסר, רק הכוונה לומר שאם ינער קודם שהחלב יאסור את החתיכה אפשר לצרף את שאר התבשיל לבטל הטיפת חלב, אבל לעולם כדי לאסור לא בעינן ניעור.

עוד ע' בשפ"ד ס"ק ג' שהעיר בזה שאחרי שניערו את החתיכה לתוך התבשיל שוב לא מהני טעימת קפילא לדעת אם נאסרה החתיכה, דהא יתכן שהחתיכה נע"נ ושוב פלט את הטעם חלב שבו. ולכן פירש דצ"ל דמיירי בכה"ג שטעמו הקפילא קודם שניערו בקדירה. וראיתי בס' מגילת ספר שהעיר שמ"מ לדברי הט"ז בדעת המחבר הנ"ל עדיין צ"ע, דהא מבואר מלשון המחבר דמהני טעימת קפילא, ולכאורה צ"ע באיזה ענין תהני הא הרי הוא מעורב כבר והוא אוסר שאר הקדירה בלי לנער אותו ומשום שחלב מן הטעם חלב יוצא עם הבשר, וא"כ צ"ע למה לא נחוש שהחתיכה נע"נ קודם שלטעמו הקפילא ולעולם מעיקרא הי' בו נתינת טעם ונע"נ. ולכאורה צריכים לומר שחתך חלק מן החתיכה קודם שהתחיל טעם החלב להתערב עם הקדירה, וצריך עיון מנין לנו לדעת שיעור זמן זה. וצ"ע.

והש"ך למד שהשו"ע סבר כר"י שכן הוא דעת רוב הפוסקים, ולכן אילו הי' ברוטב התבשיל הי' מספיק בס' בתבשיל נגד הטיפת חלב, והא דנאסר החתיכה הוא כשהחתיכה חוץ לרוטב, ואין החתיכה אוסכת את שאר התבשיל אלא כשניער החתיכה לתוך התבשיל לאחר שנע"נ.

# שיטת הרמ"א בדין חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב

אחרי דברי המחבר הנ"ל הוסיף הרמ"א שם "וכן אם לא ניער כלל לא בתחילה ולא בסוף ולא כיסה כלל אם יש ששים בקדירה נגד טיפת חלב שנפל אינו אסור רק החתיכה לבד ושאר הקדירה מותר וכו'". והנה עד כה ראינו שיש שיטה שסוברת שאם הוא בתוך הרוטב כל התבשיל מצטרף לבטל הטיפת חלב, וזהו שיטת ר"י. ולשיטת רש"י ראינו שי"א שהחתיכה אוסרת מיד וצריכים ס' בתבשיל כנגד כל החתיכה (וכן למד הט"ז בביאור שיטת המחבר), וי"א שאמנם החתיכה נאסרה מ"מ אינו אוסר את התבשיל, כיון שלרש"י מקצתו בתוך הרוטב הוא כמו כולו מחוץ לרוטב בין לענין זה שאין התבשיל מצטרף לבטל הטיפת חלב ובין לענין זה שאינו פולט לתבשיל אחר שנאסר. ולכן תמהו הש"ך והט"ז כאן על דברי הרמ"א, שלכאורה ממ"נ אם סובר כשיטת ר"י הי' גם החתיכה צרכה להיות מותר, ואם כרש"י וכט"ז הי' צריך לאסור את התבשיל אא"כ יש ששים כנגד החתיכה ולא רק הטיפת חלב, ואם דלא כט"ז הי' צריך להיות שהתבשיל מותר אע"ג שאין ששים בתבשיל כנגד הטיפת חלב. ומכח קושיות אלו כתבו הבאר הגולה (לולא דמסתפינא) וביאור הגר"א שבאמת יש כאן טעות סופר ואין כוונת הרמ"א אלא לאסור החתיכה אם אין בה ששים כנגד הטיפת חלב כשלא ניער.

והנו"כ כתבו כמה דרכים ליישב בגירסא שלפנינו. הט"ז כתב שכוונת הרמ"א לשיטת ר"י שבמקצתו בתוך הרוטב הכל מצטרף לבטל את הטיפה, ומ"מ הנ"מ להתיר הקדרה אבל החתיכה עדיין אסורה אפילו לר"י, ודבר זה אינו מובן, דהא זהו עצם היסוד של שיטת ר"י להתיר גם החתיכה אם מקצתו בתוך הרוטב כשיש ס' בכל הקדירה. והש"ך כתב שכוונת הרמ"א להחמיר בין כר"י ובין כרש"י, ומיירי במקצתו בתוך הרוטב, ולכן החתיכה אסורה משום שלשיטת רש"י אין התבשיל מהני לבטל הטיפת חלב אע"פ שמקצתו בתוך הרוטב, ומ"מ צריכים ס' כנגד הטיפת חלב משום דאע"ג שלשיטת רש"י אין הטיפה יוצא מן החתיכה, מ"מ לר"י הכל מצטרף לבטלו, ואם אין ששים בתבשיל לבטל את הטיפה הכל אסור. ורע"א וחוו"ד כתבו עוד ביאור שלישי, והוא משום שאנן מחמרינן שכל דבר חשוב שמן, ובדבר שמן הרי הוא עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, ולכן אע"ג שהוא למעלה מן הרוטב צריכים לחשוש שהחלב עובר לתבשיל ואם אין ששים כנגד הטיפה הרי היא אסורה.

והט"ז הקשה לפירושו שמ"מ הו"ל לרמ"א לכתוב וי"א כיון שהיא דעה חולקת על המחבר לשיטתו שהמחבר פסק כרש"י, אבל לש"ך כוונת הרמ"א על דרך זה, שאם למעלה מן הרוטב החתיכה אסורה והתבשי מותרת, ואם בתוך התבשיל צריכים ששים כנגד הטיפה, אבל מ"מ לשיטתו הו"ל לרמ"א להדגיש שהנ"מ כשנפל הטיפת חלב על חתיכה שהיא חוץ לרוטב, אבל אם נפל עליו כשמקצתו בתוך הרוטב וכו'. וצ"ע.

וחשבתי עוד מהלך על דרכו של הש"ך, רק במקום לומר שהרמ"א מחמיר בין כשיטת רש"י ובין כשיטת ר"י, י"ל דלעולם סבר כשיטת רש"י, רק רש"י עצמו לא התיר אא"כ יש ששים בקדרה. ואע"ג דסבר שאי אפשר לצרף את שאר הקדירה, היינו משום דלא ידעינן כמה נפיק מיני', ולכן צריכים להחמיר שלא יצא ממנו אא"כ יש ששים בחתיכה נגד הטיפה, אבל אה"נ יש גם צד דנפיק מיני' עד כולה, ואם יצא ממנו יש לו דין סופו להתפשט, ולכן צריכים גם ששים בקדירה כנגד הטיפה של חלב.

# בדין ניעור מתחילה ועד סוף

איתא בברייתא שבגמ' שבמס' חולין דף ק"ח ע"ב "טפת חלב שנפלה על החתיכה כיון שנתנה טעם בחתיכה החתיכה עצמה נעשת נבלה ואוסרת כל החתיכות כולן מפני שהן מינה דברי ר' יהודה וחכ"א עד שתתן טעם ברוטב ובקיפה ובחתיכות" ורבי נתן הכרעה להלכה בדבריהם והוא שנראין דברי ר' יהודה בשלא ניער ושלא כסה ודברי חכמים בשניער וכסה. ושואלת הגמ' מהו כוונת רבי בלא ניער ולא כיסה, שלא יכול להיות שלא ניער כלל דאל"כ לא פלט, ולכן ביאר הגמ' דמיירי בכה"ג שלא ניער אלא לבסוף, ואע"ג שלבסוף פלט קסבר אפשר לסוחטו אסור. ואומרת הגמ' "מכלל דר' יהודה סבר כי ניער מתחלה ועד סוף וכסה מתחלה ועד סוף אסור אמאי הא לא בלע כלל אימא לא ניער יפה יפה ולא כסה יפה יפה".

והנה לפום ריהטא, וכן נקטו הרבה פוסקים, הזמן של 'תחילה' ו'סוף' הוא דכדי שיהא החתיכה מותרת ולא תהא נאסר משום דנעשית נבילה (וכמ"ד חענ"ן) צריך לנער אותו בתבשיל כדי שהתבשיל יתערב עמו מיד ויהא סופו והתפשט ולא יעשה נבילה. והזמן של 'לבסוף' הוא כשלא עשה כן מיד ולכן נאסר החתיכה ונע"נ ושוב צריכים ששים כנגד החתיכה. ולכן לכאורה לשון הגמ' צ"ע במש"כ דר' יהודה אסר כשניער 'מתחילה ועד סוף', דהול"ל לגמ' לומר שחלק כניער מתחילה. והפוסקים האלו ע"כ נוקטים דלשון זה לאו דוקא נקט. אבל הב"י ועוד הבינו בדעת הרמב"ם[[250]](#footnote-250) שצריכים דוקא ניעור מתחילה ועד סוף. והט"ז הקשה על זה, שאם יש תוספת מעלה בניעור מתחילה ועד סוף, האיך דקדקו בגמ' לומר דר' יהודה אוסר אפילו כשניער מתחילה ועד סוף, דלמא לא חלק ר' יהודה אלא כשניער מתחילה אבל מתחילה ועד סוף מודה, ובזה קאמר רבי שניעור בתחילה ג"כ מהני. וע"ש שכתב שהרמב"ם הבין שיש בזה סתירות בגמ' שמצד א' מעיקרא משמע שלחכמים סגי בניעור מתחילה בלחוד, ואילו בסוף משמע שלחכמים בעינן ניעור מתחילה ועד סוף. וביאר שהרמב"ם נקט להחמיר והטור נקט להקל. ולולא דבריו לכאורה הי' אפשר לומר שהרמב"ם סבר שאם לא ניער אלא בתחילה הי' פשוט מסברא שגם לחכמים לא מהני, שבזה כו"ע מודו שיש לחשוש שלא ניער או כיסה יפה יפה. ולפי זה גם לכא סתירה בדברי הגמ'.

ומ"מ יש לבאר מהו באמת הענין הזה של ניעור וכיסוי 'יפה', ובמה נחלקו שאר הפוסקים לומר שאינו צריך. והנה הב"י הביא ממהר"י ן חביב לשאול למה צריכים ניעור בכלל לשיטת ר"י, הא מיד שנכנס לתוך הרוטב הרי הוא מתערב עם שאר התבשיל. ותי' הט"ז ס"ק ד' ד"כיון שהקדירה מליאה וא"א להכניס היטב החתיכה שמונחת בחוץ על החתיכה אחרת שמקצתה ברוטב[[251]](#footnote-251) וכו' ע"כ צריך שינער הקדירה ויהיו עליונים למטה". ומשמע מדבריו שלשיטת רש"י פשוט למה בעינן ניעור, ולכאורה ר"ל שלדעתו פשוט שצריכים לדאוג שהרוטב יהא למעלה מן החתיכה[[252]](#footnote-252) ובזה שפיר צריכים ניעור. אמנם כתב הש"ך שם בנקוה"כ דלא נהירין דבריו, ולשיטתו כתב בס"ק ה' שגם הטור לא התכוין לפרש שיטת הרמב"ם שצריכים מתחילה ועד סוף, רק לפרש את דבריו.

וע"פ זה יש לבאר נמי מהו 'מתחילה ועד סוף'. בט"ז ס"ק ו' ביאר לנו מהו מתחילה ועד סוף לשיטת הרמב"ם, והוא שינער עד זמן שיכלה ממשות של טיפה, ובעינן לי' משום שכל זמן שיש ממשות של טיפה חיישינן שמא יעלה אותה חתיכה בענין שיאסור החתיכה וע"פ הנ"ל היינו שצריכים לדאוג שהחתיכה יהי' באופן שהרוטב מערב אותו עד שיכלה הטיפה. ומשו"ה רצה לחדש שהטור גם סבר דבעינן לי' להכי רק סבר שמתחילה עד סוף של הרמב"ם היינו עד שסילקו מן האש. ומשמע מדבריו שאלו שאינם צריכים מתחילה ועד סוף אין ר"ל שלא בעינן עד שיכלה הטיפה, רק שהם סוברים שזהו בכלל ניעור מתחילה. ויל"ע בזה.

# אם יש איסור בישול בניעור הקדירה

כתב הרמב"ם שאם נפל למרק או"ד לחתיכות ואינו יודע איזה יכול לנער הקדירה לאחר מכן ושוב לא יאסר. והט"ז הקשה למה מותר לנער הא הוי ביטול איסור לכתחילה, ותי' דהכא כיון שהכל מעורב כבר אין כאן ביטול לכתחילה, וע"ש טעם העירוב. והקשה רע"א שלכאורה דל מהכא ביטול איסור לכתחילה, הא לכאורה משמע שמתיר לנער אפילו בדליכא ששים, ולכאורה בדליכא ששים ליהוי אסור משום איסור בישול בב"ח.

ונאמרו כמה תירוצים באחרונים לקושיא זו. בשיעור מ"ט הבאנו שיטת הכרו"פ שאם מבשל בליעות של בב"ח שכבר נתבשלו אין כאן משום בישול בב"ח. וע"ש שהוכיח כן מעצם דברי השו"ע כאן וכנ"ל (ושם מבואר דסבר שאלמלא סברא זו הי' אסור לבשל אע"ג דאיכא ששים). ולדבריו צע"ק למה לא הביא הרמ"א כאן להחמיר כמו שהביא בבסע' ו'. ובשו"ת אג"מ יו"ד א' סי' ל"ט הביא מאחיו ליישב משום דהוי ספק פס"ר שלעבר, ולשיטת הט"ז דבר זה בכלל דינא דדבר שאינו מתכוין שמותר. וע"ש שהגרמ"פ עצמו כתב שאין כן השגה על רע"א כיון ששם בסע' ו' חלק על זה וסבר שהוא בכל פס"ר והוי ספק איסור, אלא שהעיר בזה שלא הביא דברי הט"ז כאן כמו שהביא לעיל. וכתב שם הגרמ"פ עוד' ב' יישובים. חדא שי"ל שאין לזה ספק שלעבר כיון שהוא ספק לכל העולם. ועוד כתב סברא מחודשת שאם דעתו לעשות להיפך לעולם אין לו דין מכוין אפילו אם הוא פס"ר, וע"ש מה שהביא מרש"י במס' שבת דף ע"ה לסייע לסברא זו, ואכמ"ל בדבריו.

**גוף דברי הרמב"ם בנפל טיפת דם על א' מן החתיכות ואינו יודע איזה כתבתי לקמן בשיעור הבא.**

**שיעור נ"ד**

# סיכום השיטות להלכה בדין חענ"ן בשאר איסורים, ובמחלוקת רש"י ור"י בחתיכה שמקצתה ברוטב

כידוע יש מחלוקת הראשונים אם אמרינן חענ"ן בשאר איסורים או לא, דר' אפרים סבר שלא אמרינן דחתיכה עצמה נעשית נבילה אלא בבשר בחלב, ור"ת סבר דאמרינן חענ"ן גם בשאר איסורי תורה. ונפק"מ שאם אומרים חענ"ן בשאר איסורים, אף אם אנחנו יודעים כמות האיסור שנבלע בהיתר מ"מ צריכים לשאר כנגד כל החתיכה שבלע איסור, דהא נעשית נבילה. אבל אם אין חענ"ן בשאר איסורים אין צריכים לשער אלא כנגד האיסור שבלע. (וכמובן הנ"מ בדידעינן כמות האיסור שנבלע, אבל היתר שבלע איסור ואין אנחנו יודעים כמות שבלע, צריכים לשער כנגד כל החתיכה אע"ג שאנחנו יודעים שלאו כולו איסור, ומשום דלא ידעינן כמה נפיק מינה).

ונקטו הרבה ראשונים שלעולם כו"ע מודו שעיקר הדין דחענ"ן לא שייך אלא באיסורא דבב"ח, ומשום שרק בזה אמרינן שחל איסור חדש על הבשר והחלב שלא הי' שם מקודם, ולכן כיון שהאיסור חל הרי הוא נשאר[[253]](#footnote-253), אבל בשאר איסורים אין טעם מדאורייתא לומר שהחתיכה של היתר נעשית חפצא דאיסורא. רק נחלקו אם מ"מ גזרו גם באיסורים שיהא החתיכת היתר נע"נ[[254]](#footnote-254). אמנם יש סוברים שחענ"ן בשאר איסורים הוא ג"כ דיין דאורייתא. ובסוגית הגמ' מבואר שדין חענ"ן תלוי אי אמרינן אפשר לסוחטו מותר או אפשר לסוחטו אסור. ולשיטת ר' אפרים ודעימי' דסברי שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים נחלקו אם מ"מ אפשר להתיר החתיכה שבלע איסור אם חוזר ומבשלו בקדירה אחרת, שי"א דכיון דלא אמרינן בשאר איסורים אפשר לסוחטו אסור יוצא שגם החתיכה עצמה ניתרת כשחוזר ומבשלו בקדרה שיש בה ס' כנגד הבליעת איסו דמעיקרא, ושיטת הרשב"א היא דאע"ג דלא אמרינן אפשר לסוחטו אאסור בשאר איסורים, החתיכה עצמה נשארת באיסורה ומשום שאין סחיטה באוכלין (ויוצא שכוונת הדין דאפשר לסוחטו מותר היינו דאילו הי' אפשר לסוחטו היק מותר, אבל למעשה אי אפשר לסוחטו)[[255]](#footnote-255).

ויל"ע היכי קיי"ל במחלוקת זו. המחבר בסע' ד' סתם להקל כשיטת רבינו אפרים. ומבואר בב"י דטעמא דילי' משום שהרה"מ (פ"ט ה"י) נקט בדעת הרמב"ם דסבר כרבינו אפרים, דהא לא הביא הדין של חענ"ן כ"א בבב"ח, וכן הביא הדין דאין המדומע מדמע אלא לפי חשבון. וכן הטור כתב בשם אביו הרא"ש דסבר כר' אפרים, ואע"ג שהב"י דן במקור לדבר זה, מ"מ דבריו נוטים למש"כ הטור בדעת הרא"ש. זאת ועוד שהרי כל המחלוקת אי אמרינן חענ"ן בשאר איסורים או לא אינו אלא מדרבנן, ולכן כיון שהרא"ש ורמב"ם סוברים כר' אפרים, ואינו אלא חומרא מדרבנן, הדין הוא להקל. וכאן סתם המחבר כדעת הטור דסבר שגם החתיכה עצמה חוזרת להיתירו, והעירו הנו"כ שזהו נגד מש"כ הוא עצמו לקמן בסי' ק"ו, וע"ש בדבריהם כמה ישובים לזה, והיוצא מדבריהם שהעיקר לשיטת המחבר שהחתיכה נשארת באיסורה.

ולענין המחלוקת בין ר"י לרש"י לא כתב המחבר בהיא מה הדין, וכמו שכבר הזכרנו שיטת הט"ז לפרש דברי המחבר דסבר כשיטת רש"י, ושלשיטת אפילו לא ניער את הקדרה צריכים ששים כנגד החתיכה להתיר התבשיל, והש"ך שם בנקוה"כ חלק עליו שאין משמעות כזאת במחבר, וכן הביא מכמה אחרונים שהבינו ששיטת הרמב"ם (שהוא מקור לשונו של המחבר) כר"י, ובש"ך הביא שכן הוא דעת רוב הראשונים, ולכן נראה שכן הוא עיקר הדין (אבל לא כתב במפורש שלשיטתו זהו שיטת המחבר).

וכל זה הוא לשיטת המחבר, אבל הרמ"א כתב להחמיר לצדדין, ור"ל שמחמירים שיש חענ"ן גם בשאר איסורים, וכן מחמירים כשיטת רש"י שאם החתיכה מקצתה בתוך הרוטב שהחתיכה נאסרת, אבל לא מחמירים כשיטת רש"י שהחתיכה נאסרת בשאר איסורים, דכיון שי"א שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים כלל, ויש להקל כשיטתם לפסוק כשיטת ר"י להקל. והוסיף שאין להקל אלא להתיר את התבשיל, אבל החתיכה נשאר אסור וכדעת המחבר בסי' ק"ו שאפילו לר' אפרים הרי היא נשארת באיסורה. והנ"מ כשאין האיסור דבוק, אבל באיסור דבוק יש להחמיר. ולפי ביאורו של הש"ך בדברי הרמ"א לעיל בסע' ב' הכוונה כאן לומר שבב"ח אנחנו מחמירים ביו כשיטת ר"י ובין כשיטת רש"י, ולכן צריכים ששים כנגד הטיפת חלב (כר"י) וכן החתיכה עצמה נאסרת (כרש"י)[[256]](#footnote-256). אבל הט"ז שם כתב שכוונת הרמ"א לפי' מחודש בשיטת ר"י, ולכן הקשה הט"ז עצמו שדברי הרמ"א בסע' ב' לפי פירושו אינם מטעימים לדבריו בסע' ד'.

ובזה שמחמירים גם כשיטת רש"י, יל"ע עד כמה אוסרים החתיכה לשיטתו, שהרי הבאנו כמה פירושים בשיטת רש"י. והט"ז כתב שהחתיכה מיד אוסרת את שאר קדרה אא"כ יש ששים כנגדו כיון שאומרים חענ"ן בחתיכה ההיא. והש"ך בס"ק י"ג כתב שגם לשיטת רש"י אין הקדרה נאסרת אא"כ ניער או כיסה. ויל"ע היכי קיי"ל בענין זה. ובפר"ח ס"ק ט"ו ג"כ נקט שלשיטת רש"י אין התבשיל נאסר, וכ"כ בחכמ"א כלל מ"ד ד"א. ולכן נראה העיקר עכ"פ להקל כדבריהם, בפרט בדבר שאינו אלא מחלוקת, דהא לר"י הכל מותר. ויל"ע אם יש מקום להקל גם כשיטת המרדכי הנ"ל[[257]](#footnote-257).

# חענ"ן בלח בלח

הוסיף הרמ"א וכתב שאם מדובר בלח בלח בשאר איסורים יש מקום להקל בהפ"מ. והיינו שאמנם אין אנו מקיליים בחענ"ן בשאר איסורים אפילו במקום הפ"מ, מ"מ כשיש לנו עוד סניף להקל כמו השיטה הסוברת שאין חענ"ן בלח בלח, אפשר להקל בהפ"מ. וזה שונה מחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב, שבזה הקיל הרמ"א בשאר איסורים אפילו שלא במקום הפסד, וכנראה הטעם משום שהשיטה הסוברת אין חענ"ן בלח בלח אינו מספיק בר סמכא לסמוך עליו כמו שיטת ר"י. ואולי הי' משמע מדברי הרמ"א וכן הש"ך (ס"ק ט"ו) בשם ספר אפי רברבי שהטעם שמחמירים בלח בלח בב"ח משום שכיון שאין לנו שיטת ר' אפרים לתוספת סניף לקולא. והעיר הש"ך שלכאורה בב"ח כן הוא מדינא, שאין מקום להקל בלח בלח בבב"ח. והוכיח שכן הדין משום דלכאורה זהו חלב נבילה, ור"ל שבחלב נבילה הטעם בשר מן החתיכה נבלע בחלב, ולכן הרי זה לח בלח ומ"מ החלב נע"נ. וכבר העירו הראשונים בקושיא זו, ותי' הרמב"ן (ק"ח ע"ב [מעיקרא בסוף המס'] ד"ה וזו מוצאינו) ותי' שנתבשלו שאני. וכן הביא בט"ז ס"ק ט"ו מרש"ל שהה"נ בשאר איסורים אם הוא דרך בישול יש לאסור חענ"ן בשאר איסורים אפילו במקום הפ"מ. אבל בשו"ת נובי"ת סי' מ"ט הבין שמן הש"ך מדויק שלא אסרו אלא בב"ח ולא בכל דרך בישול, והביאו הפת"ש ס"ק ב'.

# חענ"ן כשאינו ידוע על איזה חתיכה נפל

לעיל בסוף סע' ב' כתב השו"ע שאם נפל טיפת חלב ע"ג חתיכה א' ואינו יודע על איזה חתיכה נפל, שיכול לנער את הקדירה כולה עד שישוב ויתערב הכל ואם יש ס' כנגד הטיפת חלב הרי הוא מותר. ומקור הוראה זו ברמב"ם ובב"י הביא ממהר"י ן' חביב לפרש שאין כוונת הרמב"ם לומר שיוכל לערבו לאחר שנפל בו, אבל הרבה מפרשים נקטו שדברי הרמב"ם הם דוקא, ואפילו לאחר מכן יכול לערבו ולהתירו. והרה"מ בפ"ט ה"ח – י' ביאר דלא אמרינן חענ"ן כשלא נודע איזו חתיכה היא[[258]](#footnote-258). וכן הביאו הש"ך והט"ז הביאור הגר"א. אמנם סתמו ולא פירשו לנו למה שיהא הדין כן, דהא ידעינן שנפל על א' מן החתיכות רק לא ידעינן איזה, וא"כ למה לא יהא אותה חתיכה נבילה איפה שיהי'. וצ"ע.

# שיטת הראב"ד בדין חענ"ן

הראב"ד בהשגות לפ"ט ה"ט השיג על מש"כ הרמב"ם שצריכים ששים כנגד כל החתיכה וכתב [אם קצת הוספת מילים מדילי לתוספת הסבר] "א"א אין אנו אומרים כן שלא שמענו כל החתיכה עצמה נעשית נבלה אלא לדעת ר' יהודה דמחמיר מין במינו אבל לרבנן לא. ולדברי הכל אם לא ניער כלל אין שאר החתיכות נאסרות ומתניתין הכי משמע טיפת חלב שנפלה ע"ג חתיכה ויש בה נותן טעם באותה חתיכה ניער את הקדירה אם יש נותן טעם בכל הקדרה אסורה [עד כאן דברי הגמ', ומעיר הראב"ד] למה לי ניער את הקדרה הלא החתיכה קבלה טעם חלב ונעשית נבלה ובלא ניעור הרי יוצא מאותה חתיכה רוטב לשאר חתיכות והוא רוטב נבילה אלא ש"מ [שבלי ניעור אין החתיכה עצמה אוסרת את שאר החתיכות לכו"ע] דבעינן שיצא מן החלב האסור לחתיכות והוא חלב נבלה שקיבל טעם בשר ואם יש באותו חלב כדי ליתן טעם בכל החתיכות אסורות לרבנן ולר' יהודה נמי אע"ג דאמר חתיכה עצמה נעשית נבלה [ולכן לפי דברינו הי' צריך להיות אסור גם בלי ניעור, וא"כ אין זה דברי הכל ודלא כמש"כ] הא אמרינן בגמרא נראין דברי ר"י בשלא ניער והוינן בה מאי לא ניער אי לימא לא ניער כלל מיבלע בלע ולא פליט אלמא אע"ג דאמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת שאר החתיכות במשהו לא אמ' אלא בשניער והוא תימה שהרי יוצא מן החתיכה רוטב בלא שום ניעור ואם היא נבלה מה צורך לניעור שיצא משם חלב [ולכאורה כוונתו כאן בסוף לומר שמצד א' אין זה מובן באמת למה לר' יהודה צריכים ניעור, אבל מאידך כן מבואר בגמ' שגם לדידי' צריכים ניעור]".

ובחי' ר' חיים הלוי על אתר פי' הפלוגתא שבין הרמב"ם לראב"ד כך, שלכאורה יש להסתפק למה אמרינן חענ"ן, האם זה בגלל שאחרי שבשר וחלב נתנו טעם זה בזה יש כאן ב' חפצים חדשים של איסור שזהו מה שנתחדש בפרשת בב"ח שחלב ובשר שנתבשלו זה בזה נהפכו להיות חפצא דאיסורא. ולכן הוו מעכשיו חפצא דאיסורא וכבר אין צורך מעכשיו שיהא טעם בשר בחלב או להיפך, שזה לא היתה אלא כדי לייצר האיסור דבשר בחלב, אבל אחרי היצור הרי הם אסורים לעולם ועד. או"ד שלעולם ליכא חפצא של דבר הנאסר משום בב"ח אא"כ יש לנו תערובת של בשר וחלב, אבל אחרי היפרד א' מן השני כבר אין לנו חתיכה דאיסורא של בב"ח. וא"כ הא דאמרינן חענ"ן, אין זה בגלל שזהו חפצא דאיסורא של בב"ח, רק אע"ג שכבר אין לנו חפצא דאיסורא דבב"ח מ"מ כיון שנאסר פעם א' שוב לא פקע איסורי'. ונקט הגר"ח דסבר הראב"ד כמו הפירוש השני. ולכן ביאר הגר"ח דכיון שאין כאן דבר שאסור בעצם רק שחל עליו איסור וכיון שחל תו לא פקע, יש לחלק בין טעם כעיקר למין במינו לא בטל. והוא שבדין טכ"ע לא נאר הלכה שהטעם לא בטל, רק אע"פ שחל עליו ביטול הרי הוא אוסר כיון שמרגיש טעמו. ולכן כיון שאין כן בשר בחלב, רק שיש כאן חפצא שלא פקע איסורו לאחר שחל עליו איסור לא אמרינן בי' טכ"ע. אחרת היא דין מין במינו לא בטל אליבא דר' יהודה, שבזה אמרינן שהמשהו לא בטל, וכיון שחל על המשהו הזה איסור ולא פקע מיני' האיסור, יש לאסור. ולכן סבר הראב"ד שרק לר' יהודה י"ל חענ"ן, משום שרק לדידי' י"ל שהחתיכה אוסרת אע"ג שאין כאן חפצא דאיסורא, אבל לרבנן אפילו אם החתיכה נותן טעם בתבשיל לא יאסור וכמש"נ.

ויש לי כמה הערות בדברי מרן הגר"ח. קודם כל זה עצמו צ"ע למה לא נימא שנאמר דין טכ"ע בדבר שאינה אסורה אלא משום דאיסורו לא פקע מיני', דמה"ת. ועוד יש לבאר שהרי הגר"ח בפ"י מהל' מעה"ק כתב שהדין של טכ"ע מחדש שהטעם לא בטל. אלא שבזה נראה לומר שאין הדין של טכ"ע גילוי מילתא בעלמא דטעמא לא בטיל, רק הוא חידוש הקרא לומר דדדבר שיש לו טעם אינו אסור ומשום שחידשה תורה לומר שכשיש טעם לא יתבטל. אבל מ"מ בדבר שלא נתחדש בו דין טכ"ע לא יהי' הפקעת דין ביטול.

ועוד צ"ע שהרי משמעות דברי הגר"ח שהראב"ד סבר שאפילו אם חענ"ן, מ"מ אם הטעם בשר יוצא בלי טעם חלב חסר בחפצא בב"ח ולכן אינו אוסר. אבל לשון הראב"ד משמע ההיפך, דלר' יהודה דסבר חענ"ן (כיון דסבר מין במינו לא בטל) לא הי' מובן לו למה בעינן ניעור אע"ג שכן מבואר בגמ'.

וע' בחי' הרמב"ן שם ב"ף ק"ח וכן בתמים דעים לראב"ד סי' ז' עוד בביאור שיטת הראב"ד.

**שיעור נ"ה**

# חענ"ן באיסור משהו

המחלוקת שבין ר' אפרים ור"ת מבוססת על פירוש דברי רב שבדף ק' ע"א "כיון שנתן טעם בחתיכה חתיכה עצמה נעשת נבלה", והקשו על זה דכיון שחתיכה שנאסרה נעשית נבילה למה צריך להיות שנתן טעם בחתיכה, הא קיי"ל שמין במינו לא בטל ולכן אפילו לא נתן טעם רק נכנס בה משהו נאסרה החתיכה ונע"נ. ומכח קושיא זו נקט ר' אפרים שבאמת הכלל דחתיכה עצמה נע"נ לא שייך אלא בבשר בחלב, וכיון שהגמ' שם מיירי בשאר איסורים אין החתיכה נע"נ (וכנראה לשון חתיכה עצמה נעשית נבילה לאו דוקא נקט). אבל ר"ת סבר שהדין חענ"ן שייכת גם בשאר איסורים, ולכן לדידי' תיקשי למה בעינן נתינת טעם. ותי' דהא דאמרינן חענ"ן הנ"מ כשנאסרה החתיכה ע"י נתינת טעם, אבל אם נאסרה ע"י משהו לא. ובמילים אחרים היינו שאפילו לדידן שאנחנו מחמירים כשיטת ר"ת מ"מ דבר שלא נאסר אלא ע"י איסור משהו יש להקל בשאר איסורים. ואע"ג שיש מן הראשונים שדוחים שלשון נתינת טעם לאו דוקא נקט, שיטתם לא מובא בפוסקים.

וקודם שנבאר כלל זה שאין אומרים חענ"ן בנאסר באיסור משהו, יש להעיר עוד דבר, והוא דלמה צריכים לומר חענ"ן כדי לאסור כלל, הא כיון דמיירי באיסור משהו, הא יש איסור משהו בתוך החתיכה, ולכן למה לא יאסור אותה איסור משהו בעצמו. ונחלקו המפרשים ביישוב קושיא זו. הש"ך בנקוה"כ למד דכיון שאין האיסור משהו יוצא אלא ע"י כח אחר, אינו אוסר ע"י עצמו. וביאר הש"ך דכיון שכח אחר מעורב בו הרי הוא כמין באינו מינו ולכן לא בטל. וביארנו שלכאורה אין כוונת הש"ך לומר דהוי מין בשאינו מינו ממש, דהא בין איסור מינו ובין היתר מינו חשובים מאותו מין, רק כוונתו שהמעלה שיש לאיסור מינו למנוע ממנו ביטול ליכא אלא בדבר שאינו איסור קלוש, אבל איסור קלוש שכח אחר מעורב בו אין לו המעלה למנוע הביטול מדין מין במינו. ועכ"פ משום כלל זה נקט הש"ך דהא דאין החתיכה שנאסרה במשהו חוזרת ואוסרת ע"י משהו, הנ"מ בדברים שאינם אוסרים ע"י משהו אלא במין במינו, אבל איסורים האוסרים במשהו אפילו במין בשאינו מינו, כגון חפץ בפסח, בזה אמרינן שהאיסור משהו שבחתיכה יש לה כח לאסור במשהו אע"ג שלא אומרים חענ"ן באיסור משהו.

והנה כלל זה של הש"ך לא שייך אלא לדידי' שסבר שבחמץ בפסח גם חתיכה האוסרת ע"י משהו אוסרת תבשיל אחר במשהו. אבל הט"ז סבר שגם בחמץ בפסח אין חתיכה שנאסרה ע"י משהו אוסרת תבשיל אחר במשהו. ולכן לדידי' הדרה קושיא לדוכתי', למה אין המשהו עצמו אוסרת במשהו. ובהגהות רע"א למד בדעתו שמשהו בעלמא של טעם אינו יוצא מן החתיכה לאחר שנבלע בו, ולכן אינו אוסר ע"י עצמו. וע"כ הא דדנו ר"ת ור' אפרים אי אמרינן חענ"ן בשאר איסורים א"נ באיסור משהו לפי זה, היינו משום דאילו חענ"ן היינו אומרים שהחתיכה אוסרת מצד עצמו אע"ג שאין משהו יוצא ממנו. וא"כ לכאורה חזינן לדעתייהו שלא אומרים הכלל שאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט, והעיר רע"א שזהו דחוק שהתוס' בדף צ"ו ע"ב סתמו דאין הנאסר אוסר וכו' והתוס' בדף ק' לא סוברים כלל זה. ולכן כתב רע"א לדחות בין לר"ת ובין לר' אפרים. לר' אפרים ביאר רע"א שלעולם סבר שבב"ח אמרינן שאין הנאסר אוסר אלא במקום שהאוסרו יכול להתפשט, אבל סבר ר' אפרים שאין הדין כן אלא בחענ"ן דבב"ח, אבל אילו הי' הדין דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים הי' צריך להיות הדין שהנאסר אוסר אפילו במקום שאין האיסור יכול להתפשט. וביאר הטעם משום דבשלמא בב"ח י"ל שאין כאן חפצא של בב"ח אא"כ יש כאן גם בשר וגם חלב, ומשום דרק ע"י תערובת של תרוייהו יש לנו החפצא דאיסורא. אבל אי אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, הא אין זה משום יצור איסור חדש ע"י תערובת טעמים, רק דכיון שנאסר נאסר, וא"כ שפיר יש לומר שישאר באיסורו אפילו נפרד ממנו האיסור. ומשו"ה הוכיח ר' אפרים דע"כ לא אומרים חענ"ן בשאר איסורים אע"ג שאין המשהו יכול להיות נפלט, דאילו אמרנו חענ"ן בשאר איסורים הי' צריך לאסור אע"ג שאין האוסר יכול להתפשט. ולר"ת הביא בשם הכרו"פ לבאר שזהו עצמו הטעם דלא אומרים חענ"ן באיסור משהו, לא משום החסרון של איסור משהו לעשות חלות איסור, רק משום שאין המשהו יוצא וממילא אין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט.

ופשוט שביאור זה של הכרו"פ לא שייך אלא לפמש"כ הכרו"פ שהטעם שאין חענ"ן באיסור משהו משום שאין המשהו יכול לצאת מן החתיכה. אבל הש"ך הנ"ל הרי סבר שהמשהו יוצא מן החתיכה, ולכן לדידי' תיקשי מהו באמת הטעם דלא אמרינן חענ"ן באיסור משהו אליבא דש"ך. והבאנו כמה יישובים לזה. חדא שי"ל שחענ"ן בשאר איסורים אסור מדאורייתא וכמו שדייק רע"א מסוף דברי התוס' כאן, וי"א שהמקור לדין חענ"ן בשאר איסורים הוא מדינא דטכ"ע ומשום דאמרינן שנהפך ההיתר להיות איסור. וא"כ פשוט שאי אפשר לומר חענ"ן בשאר איסורים אא"כ נותן טעם. ואפילו אם חענ"ן בשאר איסורים אינו אסור אלא מדרבנן, מ"מ מבארים ע"פ מש"כ הר"ן שחענ"ן בשאר איסורים אסור גזרה אטו בב"ח, ולכן כמו שבב"ח לא אמרינן חענ"ן אא"כ נתן טעם, דהא דרך בישול אסרה תורה, הה"נ בשאר איסורים. וכן יש בזה עוד ביאורים, דיתכן שרק בדבר החשוב אמרינן חענ"ן ולא במשהו בעלמא.

ולענין מש"כ רע"א בדברי הט"ז, לכאורה מדויק בט"ז פי' אחר. דהא הט"ז כתב דאע"ג שלא אומרים חענ"ן בחתיכה שלא נאסרה אלא באיסור משהו, מ"מ צריכים ששים כנגד החתיכה כדי להתיר את התבשיל. והש"ך בנקוה"כ שם באמת תמה על הט"ז, שאם אומרים חענ"ן למה צריכים ששים כנגד החתיכה, הא אין החתיכה אסורה (וע"ש שהביא לשונות הראשונים שבאמת לא צריכים אפילו ששים כנגד החתיכה). ולכאורה חזינן לדעתי' דהט"ז דסבר שכל דברי התוס' אינו דלא אמרינן חענ"ן באיסור משהו כלל, רק דלא אמרינן חענ"ן כדי לאסור גם תבשיל אחר במשהו. והיינו דסבר שכלל דברי התוס' הוא חידוש בדין דברים האוסרים במשהו, דאע"ג שיש לך דבר האוסר במשהו אפילו מדאורייתא (דהא דין מין במינו לא בטל הוא דין מדאורייתא), הנ"מ אם איסורו מחמת עצמו, אבל דבר שאינו אסור מחמת עצמו רק מחמת שנאסר, אינו אוסר דבר אחר ע"י משהו.

יוצא לסיכום:

* לשיטת הש"ך כלל דברי התוס' שאמנם יוצא משהו מן חתיכה כשמבשלו בקדרה אחרת, אבל מ"מ אין לו אלא דין במין בשאינו מינו ולכן הרי הוא בטל, והנ"מ בדבר שלא נאמר חומרת משהו אלא במין במינו, אבל בחמץ בפסח שאסור בשמנהו אפילו במין בשאינו מינו אע"ג שגם בזה לא אומרים חענ"ן, מ"מ המשהו עצמו יכול לאסור.
* שיטת רע"א בדעת הט"ז שמשהו הבלוע בחתיכה אינו יוצא, ולכן אין החתיכה אוסרת כנגד כולו כיון שאין הנאסר יכול לאסור במקום שאין האיסור יכול להתפשט.
* ביאור אחר בדעת הט"ז שאומרים חענ"ן אפילו בדבר שנאסר במשהו, רק לא עד כדי כך שיכול לאסור דבר אחר במשהו. (ונפק"מ בין הביאורים בדעת הט"ז אם צריכים ששים כנגד החתיכה שנאסרה ע"י משהו, ובט"ז מפורש שצריכים לזה ס').

# חתיכה שנאסרה ע"י נתינת טעם אם חוזר להיתירו

בשיטת ר' אפרים דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים נחלקו הראשונים אם החתיכה עצמה יכולה לחזור להיתירו. והנה דבר זה נראה מוסכם לכל הראשונים שאין עצה לכתחילה להתיר החתיכה שנאסרה ע"י נתינת טעם. ולא ידוע לי מקור נאמן לדבר זה חוץ ממה שלא אמרו לנו חז"ל שבכל המקרים שיש חתיכה שנאסרה שיש עצה פשוטה להחזירה להיתירה הראשון. והנידון שלנו אם בדיעבד הרי הוא חוזר להתירו (ויתכן שהטעם שלא התירו להחזירו להיתירו לכתחילה משום שאין מבטלין איסור לכתחילה, ואכמ"ל בזה). ובשעתו כשלמדנו הסוגיות של חענ"ן הבאנו עיקרי השיטות הזה, ונחזור עליהם בקיצור. שיטת רש"י היא שהחתיכה חוזרת להיתירו, וכן הוא שיטת הטור בסי' ק"ו. והר"ן סובר על דרך שיטת רש"י שהחתיכה יכול לחזור להיתרו הראשון, רק דלא תלינן שיצא מספיק איסור מיני' כדי להתיר את החתיכה. אמנם גם הר"ן מודה שאם טעמו קפילא ואמר שאין בה נתינת טעם, חזר החתיכה להיות מותרת.

והטור כאן הביא שיטת הרשב"א שהחתיכה אינה חוזרת להיתירו הראשון, ותמה עליו הטור וז"ל "ואיני מבין דבריו דכיון שהכל מצטרף לבטלו על כרחך הטעם מתבלבל בכולו וכיון שמתבלבל בכולו אם כן נתבטל". ושם בב"י "ואני אומר שאיני מבין דברי רבינו [הטור] שכתב דכיון שהכל מצטרף לבטלו ע"כ הטעם מתבלבל בכולו כלומר כל טעם האיסור הבלוע בחתיכה זו מתבלבל בכל החתיכות דמנין לו להכריח כן דאי משום דמצרכינן ששים כנגד כל האיסור אין משם ראיה דהא אפילו אם ברור לנו שאין הכל מתפשט ומתבלבל אנו מצריכים ששים כנגד כולו וכדאמרינן גבי כחל בדידיה משערין דאי במאי דנפק מיניה מנא ידעינן והכי נמי דכוותה".

והדרכ"מ כתב בפירוש השגת הטור דהא בניער וכיסה מעיקרא אמרינן שגם החתיכה עצמה לא נאסרה אם יש ששים כנגד החלב או האיסור, וא"כ הכא נמי נימא הכי, דמאי שנא. ואינו ברור לי אם כוונת הרמ"א לפרש את עצם הלשון של הטור, דמש"כ "דכיון שהכל מצטרף לבטלו" ר"ל בכה"ג שניער וכיסה מעיקרא, או"ד דאע"ג שאין זה עצם כוונת הטור, מ"מ כן יש להשיב לפי שיטת הטור. ועכ"פ לענין עצם הערת הרמ"א לכאורה צריכים לומר לשיטת הרשב"א שיש לחלק בין היכא שכבר הפסיק הבליע מלהתפשט, לבין היכא דסופו להתפשט.

והנה הב"י שם העיר שמשמעות הרשב"א שהחתיכה עצמה נשארת באיסורה ולא מהני לה טעימת קפילא. ומשו"ה תמה הב"י למה יהא הדין כן, דכיון שלשיטת ר אפרים לא אומרים חענ"ן בשאר איסורים, וכן ליכא טעם איסור בחתיכה, למה לא תהני טעימת קפילא. ותי' הב"י "ושמא יש לומר דכיון שכבר נאסרה אע"פ שנפלט קצת מאיסור שבה לעולם אסורה עד שיפלוט כולו לגמרי ולא ישאר בה ממנו כלל". והב"י סתם ולא פירש למה באמת יהא הדין כן. ובש"ך ס"ק ב' כתב שהטעם משום שגם רבינו אפרים מודה שבשאר איסורים אמרינן אפשר לסוחטו אסור, ולא חלק רבינו אפרים אלא בזה שלא אומרים שהחתיכה נע"נ, ולכן לא צריכים ששים כנגד כל החתיכה. וכן מבואר בביאור הגר"א ס"ק ג'. וכ"כ הפמ"ג בפירוש לשון הב"י הנ"ל. ורע"א שם בהגהות שו"ע הביא מכרו"פ שתמה בזה, שלפי זה יוצא לשיטת רבינו אפרים דהא דמבואר ברמ"א שבלח בלח אומרים שאין צריכים אלא ששים כנגד האיסור דמעיקרא ולא כנגד כולו אפילו לשיטת הרשב"א הנ"ל, היינו משום שבלח בלח לא אומרים אפשר לסוחטו אסור. וא"כ לכאורה הי' צריך להיות הדין דכיון שאפשר לסוחטו כה"ג מותר גם חענ"ן לא אמרינן, דהא אמרו בגמ' בהדיא בדף ק"ח ע"א שאם אפשר לסוחטו מותר חתיכה אמאי נעשית נבילה. וא"כ למה אמרינן חענ"ן בלח בלח בב"ח, וכדמבואר מהא דחלב נבילה וכנ"ל בשיעור הקודם. וכתב בזה רע"א שכל זה אינו לפי המבארים שהטעם שהחתיכה עצמה נשארת באיסורה אליבא דרשב"א משום שאפשר לסוחטו אסור, אבל ברשב"א עצמו מבואר טעם אחר, והוא דאע"ג שאפשר לסוחטו מותר מ"מ אין סחיטה באוכלין, ולכן לא יוכל להתירו אע"ג שאפשר לסוחטו מותר (ופי אפשר לסוחטו מותר היינו ע"כ אילו הי' אפשר לסוחטו). ולעולם אין החתיכה נשארת באיסורה כלל, ולכן בלח בלח לא צריכים אלא ששים כנגד האסור דמעיקרא.

אמנם לפי דברי רע"א הדרה הקושיא לדוכתי' למה לא תהני טעימת קפילא אם טועם ואומר שאין טעם איסור. ורע"א עצמו כתב שם סברא שי"ל דדבר שיש לו חזקת איסור שאני, שבזה לא סמכינן אטעימת קפילא. ועוד י"ל דלא סמכינן אקפילא לאחר שכבר נח האיסור בתוכו על נתינת טעם, משום שי"ל שאע"ג שיצא טעם מן החלק של החתיכה שכבר טעמו הנכרי, מ"מ אין זה מוכיח על שאר החתיכה לומר שאין בה טעם.

ודרך יותר מפולפל מצאתי בחוו"ד ס"ק א'. דהנה י"א שבטעם בעיקר נהפך גם ההיתר להיות איסור. ושיטת המרדכי היא שאיסור שנתחדש בתערובת לא אמרינן בה ביטול. ולכן סבר הרשב"א שאפילו יסחוט טעמו ממנו, מ"מ מיד בדיכא טעם יש איסור בתערובת, ושוב אינו יכול להתבטל וכנ"ל.

**שיעור נ"ו**

# עוד בדעת הט"ז בביאור השיטה שלא אומרים חענ"ן באיסור משהו

בשיעור הקודם הבאנו ביאורו של רע"א בדעת הט"ז סי' צ"ב ס"ק ט"ז שהטעם שאין אומרים חענ"ן באיסור משהו משום הכלל שאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט. ועוד פירוש כתבנו והוא דאע"ג שבעצם אומרים חענ"ן, מ"מ יש כלל בדברים שאינם מתבטלים אפילו באיסור משהו שאין הדבר כן אלא בדבר שהאסור מצד עצמו, אבל דבר שאינו אסור אלא משום שנאסר מדין חענ"ן לא.

ולפי הביאורים האלו לכאורה יהי' נפק"מ לדינא. שלכאורה לפי הנ"ל בעצם אומרים חענ"ן גם בדבר שנאסר באיסור משהו. וא"כ לכאורה אם איסור לח אסר היתר לח באיסור משהו, הי' צריך להיות הדין שאומרים חענ"ן וצריכים ששים כנגד כל התערובת דלח בלח אם ישפך לתוך תערובת אחר. ואף שבמין במינו אין בזה נפק"מ, דהא במין במינו הרי זה יאסר משום המשהו שמתוכו בלבד ואפילו בלי חענ"ן, אבל נפק"מ במין בשאינו מינו נמי צריכים ששים כנגד כל התערובת. שלפי הטעם של רע"א הא בלח בלח שפיר נכנס המשהו לתוך התערובת השני, שרק בבלוע בחתיכה הוא דאמרינן שאינו יוצא. וכ"כ הפמ"ג לדינא לפי פי' זה. וכן לפי הביאור השני הנ"ל הא אמרינן חענ"ן, ולמה לא יצטרך ששים כנגדו, ואדרבה כתבנו שלכאורה ראי' לדברינו מזה שכתב הט"ז בהדיא שצריכים ששיים כנגד דבר שנאסר באיסור משהו.

ולכאורה דבר שזה נסתר מדברי התוס' שבדף ק' ע"ב, ששם רצו להוכיח כשיטת ר' אפרים שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים מן הגמ' שבמס' ע"ז שנפל יין נסך לתוך יין כשר ולאחר מכן נפל לתוכו מים שהמים מתירו, ומבואר לכאורה שלא אומרים חענ"ן. ותי' שגם שם מיירי באיסור משהו. ולכאורה לפי הנ"ל הי' צריך להיות שאינו ניתר אפילו אי אמרינן חענ"ן באיסור משהו וכמש"נ. ולכאורה מבואר דלא כנ"ל. ובעצם הקושיא הזאת שואל הנקוה"כ על הט"ז, ולכן עכ"פ חזינן שזהו הביאור בשיטתו, ולרע"א לכאורה אינו צריך ששים כנגד החתיכה רק כנגד תערובת לח בלח, אבל גם זה אינו וכנ"ל. וכן העיר בס' יד יהודה שלכאורה דברי הפמ"ג נסתרים מדברי התוס'. וצ"ע.

# חענ"ן בשאר דברים האוסרים ביותר בששים

רע"א כאן בגליון שו"ע מציין לדברי המש"ז בסי' ק' ס"ק א' (ד"ה ודע דמ"ש הטור) שדן לפי כלל דברי ר"ת שלא אומרים חענ"ן בדבר שנאסר באיסור משהו, האם הה"נ בשארי הכללים המונעים ביטול, כגון דבר המעמיד, או מחמץ, או מידי דלטעמא עבידא. ומעיקרא דן הפמ"ג לומר שגם בכה"ג לא אומרים חענ"ן אליבא דר"ת, וטעמא דילי' ע"פ סברת הר"ן שטעם שאומרים חענ"ן בשאר איסורים שהוא גזרה אטו בשר בחלב, וכיון שכן, כיון דכה"ג אינו אוסר בב"ח כיון שדרך ישול אסרה תורה, לא אמרינן בהו שחענ"ן. וזהו לפי שיטתו שהטעם שלא אומרים חענ"ן באיסור משהו משום שהוא גזרה אטו בב"ח, ובבח עצמו אינו נאר באיסור משהו. ושוב דחה ממשעות דסברי הר"ן, שכתב להקשות מן המתני שאין המדומע מדמע ואין המחומץ מחמץ אלא לפי חשבון, ולכאורה כיון דמיירי במחמץ הא גם ר"ת מודה שלא אומרים חענ"ן. וע"כ דסבר הר"ן שרק דברים האוסרים במשהו ממש אמרו כלל זה ולא בשארי הדברים. ונראה לבאר בזה, דקודם כל הא הר"ן בסוף דבריו שם באמת כתב שהטעם שלא אומרים חענ"ן כיון שאינו דרך בישול, ולכן לפי כלל דבריו סוף סוף לא נע"נ. ונראה פשוט שאין כוונ הפמ"ג להוכיח שהר"ן סבר שבמחמץ לא אמירנן חענ"ן, רק כוונתו להוכיח שלפי הכלל של ר"ת שאין חענ"ן האיסור משהו בלי כלליים נוספים אין מחמץ בכלל איסור משהו. ובזה נראה שביאור הדברים, שאמנם הר"ן כתב שחענ"ן בשאר איסורים הוא גזרה אטו בב"ח, מ"מ אין זה מחייב שיהא האיסור אוסר דרך איסור בב"ח, ולכן ס"ד שגם מחמץ עושה חענ"ן. רק שלכאורה לפי זה אי אפשר לומר שהטעם שאין חענ"ן באיסור משהו משום שכה"ג לא נאסר בב"ח, דא"כ באמת צ"ע מאי שנא מעמיד מחמץ ומילתא דלטעמא עבידא משאר איסור משהו. וע"כ צריכים לומר כטעמים אחרים שנאמרו.

# הערות לסיכום בדברי הראשונים בחענ"ן בשאר איסורים ובאיסור משהו

הבאנו כמה ביאורים בדעת הרשב"א שאין החתיכה חוזרת להיתירו אע"ג שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים. והנה בחי' הרשב"א הביא מש"כ רבינו אפרים לבאר שיטתו שלא אומרים חענן בשאר איסורים. ומעיקרא הוכיח מיי"נ שנפל ליין וכן ממתני' דמס' תמורה הנ"ל כשיטתו שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים. אמנם כתב ר' אפרים דאע"ג שהוא עצמו אחז שמראיות אלו אין חענ"ן בשאר איסורים, יש מקום לחלק דשאני בין חתיכה שבלע איסור ללח בלח, שבלח בלח יכול משקה שיתוסף לאחר מכן להצטרף ולבטל אבל בחתיכה לא. והוסיף רבינו אפרים דאע"ג דאיכא למ"ד אפשר לסוחטו מותר, וא"כ לכאורה לא איכפת לן זה שבחתיכה אין המשקה שלאחר מכן יכול להצטרף ולבטל האיסור שבלע, פי' ר' אפרים שמ"ד אפשר לסוחטו מותר לא אמר כן אלא בשאר איסורים, אבל בעלמא לא. ביאר שלמ"ד אפשר לסוחטו מותר בבב"ח אמרינן שאין הטעם בשר נהפך להיות חפצא דאיסורא ולכן אינו אוסר בשר אחר משום מין במינו. רק למ"ד אפשר לסוחטו אסור נהפך הבשר להיות חפצ דנבילה.

ואע"ג שהרשב"א תמה על זה שחילק רבינו אפרים בין בבב"ח לשאר איסורים לענין היתר החתיכה עצמה, כבר הבאנו[[259]](#footnote-259) מחי' הריטב"א לבאר טעמו של ר' אפרים, והוא משום שהאיסור של בב"ח שאין בה טעם חלב או בשר אין עליו שם בשר בחלב כלל, משא"כ בשאר איסורים לא פקע שמם מהם. באופן שהרשב"א ע"כ חולק על יסוד זה, ולכן סבר שהחתיכה אף פעם לא ניתרת לא בשאר איסורים ולא בבב"ח.

ולכאורה יוצא כלל הדברים, שהנה כבר הבאנו שמשמעות הרשב"א שהחתיכה עצמה לאחוזרת להיתירו כלל אפילו טעמו קפילא ואמר שאין זה טעמא דמעיקרא. והבאנו לזה כמה טעמים בשיעור הקודם. ונראה לכאורה לבאר שהדין של טכ"ע הוא שהתורה אסרה לאכול חתיכת היתר שיש בה איסור. וגדר הדברים הוא שחל דין זה על החתיכת היתר כיון דמעיקרא נתן האיסור טעם המורגש בחתיכה. אמנם האיסור הזה נשאר אע"ג שהטעם כבר אינו מורגש, שהרגשת טעם לא נצרך אלא לחלות האיסור דמעיקרא, אבל כיון שחל דין בחתיכה ליאסר, שוב לא פקע מיני' משום חסרון טעם המורגש. ומ"מ בעינן שישאר בה עכ"פ משהו של האיסור דמעיקרא, שלא חל דין על החפצא של היתר ליעשות נבילה, רק שהתורה אסרה לאכול החתיכה משום הטעם איסור שבה אע"ג שאינו מורגש. והנ"מ בשאר איסורים, אבל בב"ח סבר רבינו אפרים שכשיצא ממנו טעם החלב או הבשר, חזר החתיכה להיתירו למ"ד אפשר לסוחטו מותר, והטעם משום שבב"ח אין כאן אך ורק חסרון הטעם שגרם לדין טכ"ע דמעיקרא, רק שמעכשיו כבר אין כאן החפצא דאיסורא דבב"ח בחתיכה, ומשום שבב"ח טעם הוא חלק מחפצא דאיסורא. ולכן כיון שיצא ממנו טעמו הרי זה כיצא ממנו איסורו ולכן כל החתיכה חוזרת להיתירו. וכל זה למ"ד אפשר לסוחטו מותר אליבא דר' אפרים, אבל למ"ד אפשר לסוחטו אסור, אמרינן שגם בב"ח כיון שנתן החלב טעם בבשר ולהיפך, נהפכו הבשר והחלב להיות חפצא דאיסורא בעצם, ובזה הם אסורים יותר מבליעות שאר איסורים בתוך היתר שבהם סבר רבינו אפרים דלכו"ע לא אומרים אפשר לסוחטו מותר, שבשאר איסורים אין לחלק ההיתר של החתיכה שם איסור, אבל בב"ח למ"ד אפשר לסוחטו אסור יש בין לבשר ובין לחלק שם איסור בעצם. ויוצא שהמחלוקת של אפשר לסוחטו אסור או מותר הוא אם צריכים טעם בשר או חלב להיות חפצא דאיסורא שבב"ח או לא, ולמ"ד לא בעינן אין התנאי של נתינת טעם אלא כדי לייצר את האיסור מעיקרא.

ובזה חלק הרשב"א וסבר שאפילו למ"ד אפשר לסוחטו מותר מ"מ החתיכה נשארת באיסורה אפילו באיסורא דבב"ח, ולכאורה דבר זה צרריך פירוש, דכיון שהחלב והבשר הוו היתר בעצם למ"ד אפשר לסוחטו מותר, רק שהורה אסרה הצירוף של תרוייהו, למה לא יחזור החתיכה להיתירו הקודם כשאין בה טעם חלב. ונראה שהרשב"א סבר דאע"ג שצריכים טעם בשר וחלב כדי שיהא לבשר וחלב עצמו שם איסור בעצם, מ"מ הנ"מ לאסור אחרים, אבל כיון שהחתיכה עצמה מעורבת בב"ח שפעם נתנו טעם זה בזה, הרי הם נשארים באיסורם. והטעם משום שלמד" אפשר לסוחטו מותר, שם בשר בחלב ליכא אלא כשיש תערובת של בב"ח. ולכן אם טעם בשר לבד או טעם חלב לבד נתנו טעם אחרי שנאסרו, אין החתיכת היתר מקבל טעם מ'בב"ח'. אבל החתיכה עצמה יש בה בב"ח, ואע"ג שאין בה עכשיו נתנת טעם, לא איכפת לן, דלא צריכים נתינת טעם בב"ח אלא כדי לייצר את חלות האיסור, אבל השם איסור יכול להיות קיים גם בלי זה. וכל זה למ"ד אפש לסחטו מותר, אבל למ"ד אפשר לסחט ואסור, כיון שנאסרו הבשר והחלב בנתינת טעם, הרי הם מעכשיו אוסרים מצד עצמם ולא צריכים טעם אידך.

ולענין דינא בחענ"ן באיסור משהו בתערובת של מין בשאינו מינו, ע' בשעה"צ סי' תס"ז ס"ק ס"ז שהתיר בהאנה, ובמקום הפ"מ ומניעת שמחת יו"ט אפשר לסמוך על הט"ז אפילו לאכול התערובת השני.

# הקדמה לדינים המוזכרים בסע' ה' – ז'

ארבעת הסעיפים הראשונים של סי' צ"ב עוסקים בדין טיפת חלב שנפלה על החתיכה שהוא סוגית הגמ' במס' חולין דף ק"ח. סעיפים ה' עד ז' עוסקים בדין טיפת חלב שנפלה על הקדירה. ויש כמה טעמים שהדין הזה שונה מדין נפל ע"ג חתיכה.

א' מהם מקורו בסוגיא דמס' זבחים דף צ"ו ע"ב, דאיתא שם "בעא מיניה בישל במקצת כלי טעון מריקה ושטיפה או אין טעון" ומעיקרא א"ל שאינו טעון והשוה לדין הזאת דם על הבגד שאינו צריך לכבס אלא מקום הדם. אמנם לבסוף חילק ביין דין כיבוס למריקה ושטיפה, משום ש"דם לא מפעפע בישול מפעפע". ומכח סברא זו ועוד מסיק הגמ' דטעון מריקה ושטיפה בכל הכלי. ושואלת הגמ' "וטעמא מאי", והתשיבה "אמר קרא ואם בכלי נחשת בושלה ואפילו במקצת כלי". ולפום ריהטא חזינן מן הגמ' שבישול מפעפע בתוך כלי, ולכאורה א"כ הי' צריך להיות ממש כמו חתיכה. אלא שיש על הגמ' ב' הערות. חדא שאם באמת מפעפע בכל הכלי, למה שאלו מאי טעמא צריך מריקה ושטיפה בכל הכלי, לכאורה פשוט כיון שמפעפע הרי מריקה ושטיפה צריך בכל הכלי. ועוד דיעוין בתוס' שהתקשו בעצם האיבעיא, דממ"נ, אם אין כל הכלי חם, מה"ת שיצטרך בכל הכלי. ואם כולו על האש, הא מפעפע בכולו ולמה לא יצטרך. ואם זהו גופא האיבעיא אם מפעפע בכל הכלי או לא, למה הסתפקו רק בדין מריקה ושטיפה ולא בהגעלה לכל איסורים. והתוס' נשארים בקושיא.

ויש כמה מהלכים בראשונים וכמו שנראה בעזהי"ת בדין פעפוע בכלי ע"פ גמ' זו. ונביא א' מהם, דהנה כתוב בבדק הבית ב"ד ש"ד ד"ה עוד כתב וכלי חרס (עמ' שס"ו הוצאת מה"ק) שכשמכשירים כלי שבלע בשר או חלב, אינו צריך להכשיר אלא אותו מקום שבלע, "ואע"פ שאמרו בזבחים לענין מריקה ושטיפה דאם נשתמש בכלי במקצת צריך מריקה ושטיפה בכלו ההיא לענין קדשים היא אבל לחולין כלל גדול בידינו כבולעו כך פולטו"[[260]](#footnote-260). ולכאורה כוונתו, שאמנם הגמ' סוברת שבישול מפעפע בתוך כלי, מ"מ הי' ספק אם צריכים מריקה ושטיפה בכולו, כיון שבחולין סגי לן בהכשר אותו מקצת כלי שבלע האיסור, דכבולעו כך פולטו. ובזה יש לנו גזה"כ בקדשים שמ"מ בעינן מריקה ושטיפה בכל הכלי. וא"כ שפיר י"ל שבבב"ח (ולא בבליעה שכבר אסורה וכדמבואר שם בבד"ה) אם לא הכשיר אותו מקום מ"מ כולו בלוע חלב. ויש כאלו שלומדים דכיון שהאיסור מתפשט בכל הכלי, אם יש ששים בכלי לבטל האיסור אין הטיפה אוסרת כלל. ויש כאלו שחוששים אולי אינו מפעפע בכל הכלי רק במקצת הכלי. ולכן שיטת מהר"ם המובא בטור שאם יש ס' פעמים ס' (3600) היתר בקדירה נגד החלב הקדירה מותרת, אבל פחות מזה לא. והטעם שחוששים אולי הטיפה התפשטה עד ס' כמותה ולא עד בכלל, וממילא נעשית נבילה, ולכן צריכים ששים בתבשיל כנגד ששים של בליעות שבתוך הכלי כדי להתיר התבשיל, וזהו ס' פעמים ס'. וי"א שיש מקום לומר שהטיפה נכנס מיד בפנים התבשיל, וכן שלא נכנס מן הטיפה לתבשיל בכלל, ובעזהי"ת בהמשך נאריך בזה יותר.

ובכלל החומרא להצריך ס' פעמים ס', הוא שאין לומר שאין הבליעות שהיו מקודם בכלי נע"נ משום שסוף טעם הטיפה של חלב להתפשט, משום דאמרינן שהי' מונח מעיקרא בכלי ונע"נ, ורק לאחר מכן יצא, דוגמת מה שמצאנו בחלב נבילה דאע"ג שסופו להתפשט הרי היא אסורה, דאמרינן שהוא מונח בחתיכה ומנותק משאר התבשיל. אבל לאלו שאומרים שנכנס מיד לתבשיל לא נימא הכי.

ועוד נידון חשוב בסוגיין הוא דכגון השיטה המצריכה ששים פעמים ששים סבר שהבליעות שהיו מקודם בכלי (דמיירי בכלי ישן) נע"נ ע"י בליעות של חלב שנכנסים בה עכשיו. וזה מחייב אותנו לומר דאמרינן חענ"ן גם בבלוע בכלי. והבאנו מקודם ששיטת הרמב"ן בדף צ"ז ע"ב דלא אמרינן חענ"ן בבלוע בכלי. ולשיטתו ודאי שאין צריכים ששים פעמים ששים, דהא הבלוע לא נע"נ. ובטעם דלא אמירנן חענ"ן בבלוע בכלי, הבאנו אז ביאורו של התרוה"ד (סי' קפ"ג) שהוא משום דהוי כטומאה בלועה. ועכשיו מצאתי לזה עוד ביאורים. ע' בחזו"א סי' ט"ז ס"ק ג' שביאר שהוא משום שהבליעה נטפלת לכלי ולכן אין לו שם אוכל ולא חל עליו שם איסור (וע' חזו"א ססי' ל"ב שגם תמה על ביאורו של התרוה"ד). ובמש"ז סי' צ"ב ס"ק ח' משום שאין דרך בישול בכך. ונראה שדעת הפוסקים בהאי נידון בהמשך.

**שיעור נ"ז**

# השיטות בדין טיפת חלב שנפל על הקדרה

ראינו בטיפת חלב שנפל על החתיכה שמשערין בכל החתיכה לבטל הטיפת חלב בס'. ולפום ריהטא בנפל טיפת חלב על הקדרה יהי' אותו דין, וכן נראה שפסק הראב"ן המובא בב"י בשם המרדכי בשמו[[261]](#footnote-261) (ושם במרדכי הביא עוד מתשובת ראב"ן בזה ומבואר שהתיר גם משום שאין חענ"ן בבלוע בכלי, וע"ש הגהת הרמ"א מש"כ ליישב עירוב הטעמים שלו). אמנם משאר הפוסקים נראה שדין קדירה חלוק מדין חתיכה, וזה יכול להיות מכמה טעמים:

**טעמים להחמיר בקדרה יותר מחתיכה**

1. הבליעות אינם מתפשטות בתוך דפני הכלי כמו שהן מתפשטות בתוך אוכל. וזה יכול להיות משום שאין הבל מחוץ לכלי (שזהו הטעם שהביא הר"ן לומר דהא דטיפת חלב שנפלה על החתיכה אינו חשוב כצלי) ולכן הוי כצלי[[262]](#footnote-262), או"ד משום שטבע האוכל שונה מטבע כלי ולכן אינו מתפשט (ודבר זה תלוי בפי' דברי הגמ' שבמס' זבחים דף צ"ו ע"ב הנ"ל בשיעור הקודם).
2. אפילו אם הוא מתפשט בכלי כמו שמתפשט באוכל, מ"מ עדיין י"ל שאינו מתבטל בששים מן הכלי כיון שאין לכלי פליטה מעצמה ולכן אין ששים של פליטה כדי לבטל הבליעות מן הטיפת חלב. ואפילו אם יש בליעות של בשר בתוך הכלי, וכן מחמירים לומר שיש שיעור בליעות כנגד כל הכלי ומשום דלא ידעינן כמה נפיק מיני', מ"מ אין זה אלא דין לחומרא, אבל לקולא ודאי אין כולו בליעות ואי אפשר לשער בס' כנגד כל הכלי.

ועכשיו נבאר השיטות השונות בדין טיפת חלב שנפל על הקדרה:

**שיטת הסמ"ג**

כתב הטור "טיפת חלב שנפלה על הקדרה שאצל האש מבחוץ אפילו אם יש בתבשיל ששים כנגדה אינו יכול לבטלה ואם כן הטיפה אוסרת הקדרה כל סביבותיה ונאסר התבשיל שבה". וכה"ג הביא שם בב"י בשם סמ"ג. והנה מיד אח"כ מביא הטור שיטת המהר"ם רוטנברג שאם יש ס' פעמים ס' כנגד הטיפה שהתבשיל מותרת (ונאריך בשיטתו בהמשך). וכמה אחרונים נקטו שגם הטור כאן לא התכוין לחלוק על זה וכן לא הסמ"ג, וכן באמת מדויק מלשון הטור וכמו שהעיר שם בב"י, שהרי כתב "וכתב ה"ר מאיר וכו'" ולא "וה"ר מאיר כתב וכו'". ומ"מ סבר הב"י שהוא שיטה אחרת משיטת מהר"ם, ולא מהני התבשיל שבקדרה לבטל הטיפת חלב אפילו אם יש ששים פעמים ששים כנגד הטיפה, ושזה מדויק ממה שסתם ואסר התבשיל שמשמע שאסר אותו מכל מקום. אלא שהעירו האחרונים שלכאורה חשבונו של המהר"ם חשבון צדק היא, דאיך יתכן שיאסור יותר מס' פעמים ס' כנגדו, דהא אם מתפשט בבליעות שיש בהם יותר מששים הרי הטיפה מתבטלת בבליעות אלו, ואם הוא פחות מס' הרי צריך להיות דמהני ששים פעמים ששים.

ולכאורה מה שצריכים לומר בביאור שיטה זו דסבר שאומרים חענ"ן בכלי עצמו. ור"ל שלא אומרים חענ"ן אך ורק במה שבלוע בכלי, אלא חרסי הכלי עצמו נעשים נבילה. וע' בחי' הרמב"ן בדף צ"ז ע"ב שהביא בשם הראב"ד שאומרים חענ"ן בחרסי הכלי[[263]](#footnote-263), ורק בכלי חרס והדומה לו ששאין הבליעה יוצא ממנו, אבל בכלי מתכת וכדומה ששייך בהם הגעלה, כיון שהבליעות אינם מתאחדות עם הכלי לא אומרים חענ"ן בכלי. וכן סבר נמי שהבליעה מתפשטת בכל הכלי. ואע"ג שי"א שאם מתפשט בשיעור יותר מששים כמותו הרי הוא מתבטל, סבר דעה זו שאין זה נכון אלא כיון שאין פליטה של היתר להתנגד לבליעת החלב כולו נאסר. ופשוט שלא אומרים חענ"ן בכלי ע"י טיפת חלב שנפל עליו אלא משום שיש בה בליעות של בשר הנאסרים עכשיו, דהא לא אומרים חענ"ן אלא באיסור ולא בהיתר. אלא שבזה אמרינן דלא הי' ששים בבליעות של בשר כנגד הטיפת חלב, ולכן הכלי הבליעות נע"נ וממילא גם הכלי נע"נ. וע' בט"ז סי' צ"ח ס"ק ח' שביאר שזהו ג"כ שיטת המרדכי.

אלא שהאחרונים תמהו על זה שיהי' הכלי עצמה נע"נ, דהא אין לחסרי כלי פליטה מעצמה, ולמה יצטרך שיעור לבטל גם חרסי הכלי שאינם יכולים לאסור. לכאורה מה שצריכים לומר בזה שסוברים שהטעם שאומרים חענ"ן בשאר איסורים הוא כמש"כ היראים סי מ"ח[[264]](#footnote-264) דכיון שנקרא שם איסור על החתיכה אם יבאו להקל ולא לשער בכולו יבאו להקל גם בחתיכת נבילה, ור"ל שהוא חומרא לשער כנגד כולו אע"פ שאין כולו איסור ממש. וכן הוא בהדיא שם ביראים כשיטת הראב"ד הנ"ל שכלי חרס נע"נ, והוא לטעמי' וכנ"ל.

**שיטת המהר"ם רוטנברג**

לאחר מכן הביא הטור שיטת מהר"ם רוטנברג שאם יש ס' פעמים ס' נגד הטיפת חלב דמעיקרא שהתבשיל מותרת. וע"כ סבר שלא אומרים חענ"ן בחרסי הכלי עצמן רק בבלוע בכלי. ולכן סבר מהר"ם דממ"נ, אם התפשט הבליעה ביותר בששים מן הטעם בשר הבלוע בכלי, הטעם הבלוע של בשר יבטל הטעם חלב ולא יאסר, ולכן ע"כ אם יש בלוע של איסור אינו אלא בפחות מס' כנגד הטיפה, אבל עכ"פ כיון שזה נע"נ שוב צריכים ששים מן התבשיל כנגד הבלוע שנע"נ, אבל אם יש ס' פעמים ס' של הטיפה דמעיקרא ודאי התבשיל מותרת. והש"ך העיר שלכאורה ס' פעמים ס' לאו דוקא נקט, והעיקר שצריכים ס' פעמים ס"א חסר משהו. והטעם שהרי מעיקרא כשנפל הטיפה על הקדירה יש לטיפה יכולת לאסור בלוע של בשר עד ששים כנגדו ולא עד בכלל, ולכן יוצא שיש בקדירה טיפה של חלב שנאסר ועוד ששים פחות משהו בבליעות של בשר. והיינו סה"כ ס"א פחות משהו בליעות של איסור. ועל זה צריכים ששים כנגדו בתבשיל כדי להתירו, הרי ס"א פחות משהו כפול ס'. ופי' הש"ך דלאו דוקא נקט[[265]](#footnote-265).

ודקדק הב"י שמהר"ם לא איכפת לי' אם זה כנגד הרוטב או לא, ולכאורה גם הדעה הראשונה (אם חולקת על דעה זו) לא איכפת לי' אם הוא כנגד הרוטב או שלא כנגד הרוטב. ואין לומר שהטעם משום שהטעם של איסור אינו מתפשט לתוך הקדירה, דהא א"כ לא יאסור התבשיל כלל. רק הטעם ע"כ משום דאמרינן שהטעם מתפשט בב' כוחות, וכיון שהוא בב' כוחות אמרינן שהבלוע בכלי נע"נ מקודם, ורק אח"כ ממשיך להתפשט לתוך הקדרה. וזה כמו שמצאנו בחלב נבילה שלא אומרים שלא נע"נ כיון שסופו להתפשט, שהחלב הבלוע בחתיכה נע"נ קודם ורק לאחר מכן יוצא מן החתיכה.

והנה הב"י כתב שהטעם שהחמיר המהר"ם משום דחיישינן דלמא אין הטיפה מתפשטת בכל הכלי. ולכאורה היינו משום שלמד דאע"ג שמבואר במס' זבחים שהבליעה מפעפעת בתוך הכלי, מ"מ אין זה בכל הכלי (או שעכ"פ יש בזה ספק בגמ'). ולכאורה צ"ע, דהא מ"מ איכא ממנ"פ, שאפילו אם מתפשט בכל הכלי, אין אנחנו יודעים שיש ששים בבלוע בכלי לבטל הטיפת חלב אפילו אם אנחנו יודעים שיש ששים בכלי עצמו, וא"כ למה אילו ידענו שמתפשט יותר הי' מותר. ולכאורה הטעם בזה משום דלא בעינן ששים בבליעות של היתר כדי להתיר, דזה לבד שהטיפה מתפשטת לתוך ס' כמותה הוי סיבה לומר שאינו נותן טעם[[266]](#footnote-266). וזהו לכאורה סברת המקילים לשער ששים בעצמות ששים כנגד האיסור[[267]](#footnote-267). ומ"מ כשממשיך הב"י להביא דברי המרדכי בשם מהר"ם, מבואר בדבריו שאין זה רק חיישינן בעלמא רק שכן מוכח מן הסוגיא שבמס' זבחים שאינו מתפשט בכולו, ומשום דא"כ למה צריכים גזה"כ להצריך מריקה ושטיפה בכל הכלי הא כן הדין גם בשאר איסורים[[268]](#footnote-268).

**שיטת הסמ"ק**

לאחר מכן מביא הטור שיטת הסמ"ק שיש חילוק בין נפל הטיפה כנגד הרוטב לנפל כנגד הריקן, שאם נפל כנגד הרוטב מותר ע"י ששים כנגד הטיפה לבד, ומשום דאמרינן דמהני התבשיל לבטל הטיפה בששים. אבל אם נפל כנגד הריקן לא מהני התבשיל לבטל הטיפה ולכן הכלי שלמעלה מן הרוטב נע"נ. אמנם אפילו אם נפל כנגד הריקן אין התבשיל נאסר (אם יש ס' כנגד הטיפה) אם אינו מזיז אותו ומניחו להצטנן, דהא הכלי נאסר ולא התבשיל, ואחרי שיצטנן לא יהא אסור.

והב"י הביא לשון הסמ"ק ושם מבואר שהבין שהגמ' במס' זבחים מסתפקת אם מפעפעת בכל הכלי או לא. וכתב על זה "הילכך כשנפלה כנגד הרוטב ויש ברוטב ששים מן הטיפה מותר ממה נפשך אי מפעפעת בכל הכלי הרי נתבטלה ואם אינה מפעפעת אז לא יאסר אבל נפלה נגד הריקן שמא מפעפעת בדופן הקדרה עד סמוך לרוטב כל כך שאין ששים מן הטיפה ונעשה אותו מקצת כלי נבלה וכו'". ונחלקו הפוסקים בביאור שיטתו. דהנה יש להסתפק מהו כוונת הסמ"ק במש"כ שאם מפעפעת הרי נתבטלה. והב"י למד שאם מפעפעת בכל הכלי הרי נתבטלה בכל הכלי, וכמו שביארנו לעיל בשיטת מהר"ם דאז מהני כל הכלי לבטלו בששים. ולפי זה צריך ביאור הצד שאינה מפעפעת, שאם אינה מפעפעת כלל, א"כ מאי שנא כנגד הרוטב משלא כנגד הרוטב, הא אם מפעפעת נתבטלה בכלי, ואם אינה מפעפעת הרי אינו אוסר. ומשו"ה פי' הב"י (וכן נקט גם הש"ך) שכוונתו שאם אינה מפעפעת ב*כל הכלי* אז אמרינן שהוא נכנס לתוך הרוטב והרוטב מבטלו. ולכן דוקא כנד הרוטב יש להתיר כשיש ששים בתבשיל נגד הטיפה, אבל כנגד הריקן, כיון שעל הצד שאינה מפעפעת בכולה י"ל שמפעפעת במקצתו ולא ידעינן כמה, לכן אותו חלק של הכלי נע"נ, צריכים ששים כנגדו.

וכאן הבן שואל, למה אמרינן שאם הוא מתפשט בכולו אינו נכנס לתוך התבשיל, ואם מפעפעת רק מקצת נכנס לתוך התבשיל. וע' מש"כ בחוו"ד ס"ק י"ג לבאר את דבריו. אמנם הט"ז וחזו"א הבינו שבזה חלק הסמ"ק על מהר"ם, שמהר"ם סבר שהטיפת חלב נכנס לתוך הקדה בב' כוחות, קודם לבליעות שבתוך הקדירה ושם נע"נ, ולאחר מכן לתוך התבשיל. אבל סמ"ק סבר שהכל הוא בכח א', ולכן אם נפל כנגד הרוטב גם הכלי וגם הרוטב מצטרף לבטל הטיפה (רק דלא ידעינן כמה יש בתוך הקדירה, וכן לא ידעינן כמה הוא מתפשט). ולכן סבר הט"ז שהקדירה אינה נאסרת, דהא הכל מצטרף לבטלו ולכן כיון שסופו להתפשט הכל מותר. רק שלא כנגד הרוטב אמרינן דיתכן שנכנס לכלי ואינו מגיע לרוטב, ולכן אותו חלק נע"נ ואם ינער דרכו יהא אסור.

# בהא דמצרפינן כל הקדירה לבטל הטיפה

בשיטת סמ"ק חזינן שצרפינן כל התבשיל לבטל הטיפה אם נפל כנגד הרוטב. והנה בטיפת חלב שנפל על החתיכה הי' מחלוקת בין ר"י לרש"י אי אמרינן בחלב שנפל על חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב שכל התבשיל מצטרף לבטל הטיפה או לא. וא"כ לכאורה צ"ע, דהנה להנהו דסברי שהטיפת חלב נכנס לתבשיל בב' כוחות, י"ל דהנ"מ בכלי שטבעו שונה מאוכל, ולכן אפילו לר"י יהא הדין שאין התבשיל מצטרף לבטלו. אבל לסמ"ק דסבר דהוי בכח א', בשלמא לר"י ניחא, אבל לרש"י מא"ל. ואולי צ"ל שגם בזה שאני כלי, ובכלי מצטרף הרוטב מבפנים לבטל הטיפה משא"כ באוכל. ומ"מ גם לר"י יש כאן חידוש, דהא עד כאן לא שמענו אלא כשעכ"פ מקצת החתיכה בתוך הרוטב, אבל כאן אינו שקוע ברוטב כלל רק מונח על גביו. ע' בב"ח שכתב שכשנפל שלא כנגד הרוטב אילו הי' מגיע עד לרוטב הי' הכל מותר, אע"ג שחלק מן הבליעה מחוץ לרוטב וכשיטת ר"י. ומשמע שלשיטת רש"י יהא אסור. וע' בהגהות חכמת מנוח לטור הוצאת מכון המאור שכצה לומר שכל מה שאסרו טיפת חלב שנפל על הקדירה לסמ"ג ומהר"ם היינו לשיטת רש"י, אבל לר"י הכל יתבטל דהא הוי מקצתו בתוך הרוטב. וזה דלא כנ"ל והוא דחוק לכאורה. ועדיין צ"ע.

**שיעור נ"ח**

# עוד בדעת הסמ"ק

בשיעור הקודם הבאנו דעת הסמ"ק שיש חילוק בין טיפת חלב שנפל כנגד הרוטב לטיפת חלב שנפל כנגד הריקן. ואמרנו שלכאורה המחלוקת בין הסמ"ק למהר"ם הוא שלמהר"ם הטיפת חלב נכנסת לתבשיל בב' כוחות, ולכן הקדירה נעשית נבילה קודם שנכנס לתבשיל ולכן צריכים לבטל את כל הקדירה שנע"נ, ואילו הסמ"ק סבר שהטיפת חלב נכנסת לקדירה בכח א', ולכן כל התבשיל והקדרה מצטרפין ביחד לבטל הטיפה. אלא שהסמ"ק כתב שיש ספק אם הטיפה מפעפעת או אינה מפעפעת, ונחלקו האחרונים בביאור דבריו.

דעת הט"ז (ס"ק י"ט) שהספק אם הטיפה מפעפעת או אינה מפעפעת כלל. ולכן אם נפל כנגד הרוטב, הרי היא מותרת ממנ"פ, שאם הטיפה מפעפעת הא מפעפעת לתוך התבשיל ולכן כל הקדירה מצטרפת לבטל הטיפה. ואם אינה מפעפעת הא הטיפה נשארת במקומה ואינה יכולה לאסור. והנ"מ כנגד הרוטב, אבל כנגד הריקן יש לומר שמפעפעת אבל אינה מפעפעת עד הרוטב, ולכן החלק של הקדרה שבה התפשטה נע"נ, ולכן אע"ג שאינה אוסרת התבשיל מ"מ הקדרה נאסרת ואם יעלה התבשיל על דפנות הקדרה יש לחוש ולאסור התבשיל אם אין ששים פעמים ששים כנגד הטיפה. ולשיטתו כתב הט"ז שאם נפל הטיפה כנגד הרוטב אין הקדרה צריכה הגעלה, דהא אם נתבטלה ברוטב הא נתבטלה, ואם לא נתבטלה הא שוב לא יפעפע גם בפעם השני ולכן אינו צריך הכשר. והט"ז העיר שלכאורה לשון הסמ"ק דחוק לפי פירושו, דהא לדבריו הטעם שהוא מותר כנגד הרוטב אם מפעפעת משום שנתבטלה בתבשיל, ולשון הסמ"ק "אי מפעפעת בכל הכלי הרי נתבטלה", שמשמע שרק משום שנתבטלה בכלי מותרת אי מפעפעת. וכתב הט"ז ליישב לשון 'בכל הכלי' דנקט דגריר בתר לשון הגמ' ובאמת כוונתו כנ"ל.

והש"ך וב"י נקטו דברי הסמ"ק כפשוטו, ולכן ביארו שכוונת ה"ממ"נ" של הסמ"ק כך, שאם הבליעה מתפשטת בכל הכלי הא הכלי מבטל את הטיפה, ואם אינה מפעפעת אלא במקצתו, מ"מ י"ל שהיא נכנסת לתוך התבשיל והתבשיל מבטלו בששים. ונפק"מ בין הב"י לט"ז, שלט"ז אפילו אם אין ששים בקדרה כנגד הטיפה יש להתיר אם יש ששים בתבשיל כנגד הטיפה, אבל לב"י צריכים ששים גם בקדרה עצמה וגם בתבשיל כנגד הטיפה כדי להתיר.

ומ"מ דברי הב"י והש"ך צ"ע, שהרי אם נפל כנגד הריקן אמרינן שיש צד שאינו מתפשט בכולו רק במקצתו, דאל"כ הא גם כנגד הריקן יש להתיר אם יש ששים בקדרה כנגד הטיפה. וכיון שיתכן שאינו מתפשט אלא במקצתו, וכן יש צד שאינו נכנס לתבשיל אלא מתפשט בכלי לבד וכדאמרינן שאם מתפשט בכולו הרי הוא מתבטל בכלי, א"כ למה לא נימא שגם אם נפל כנגד הרוטב יש לאסור כיון שיתכן שלא התפשט אלא במקצתו וכן אינו נכנס לתוך התבשיל. וע"כ חזינן לדעתייהו דש"ך וב"י דסברי דעד כמה שמתפשט בכולו יש לומר שהוא משום שיש לטיפה התקשרות מסוימת לכלי, וכיון שכן הרי אינו נכנס לתוך התבשיל. רק על הצד שאינו מתפשט בכולו אמרינן שאין לטיפת חלב התקשרות מסוימת לכלי, ולכן כמו שמתפשט בכלי מתפשט נמי בתבשיל, ולכן אם יש ששים בתבשיל כנגד הטיפה הרי היא מותרת.

# דינו של הכלי כשנפל הטיפה כנגד הרוטב

כמו שהזכרנו, שיטת הט"ז שאם נפל הטיפה כנגד הרוטב שיש להתיר את הכלי ממנ"פ ומן הטעם שנתבאר לעיל. אבל הרמ"א בסע' ו' כתב שאם נפל הרבה חלב כנגד האש באופן שאינו נשרף[[269]](#footnote-269) (ולכן דינו כנפל הטיפה כנגד הרוטב ולא כנגד האש) הקדרה אסורה. וכן דקדק הט"ז בס"ק י"ז מאו"ה[[270]](#footnote-270), רק שהביא מרש"ל שחלק וסבר שמדינא מותר רק שיש לאסור לכתחילה משום הרואים, והסכים עמו. והבאנו לעיל טעמו של הט"ז להקל משום שהטיפה או נתבטלה או אינו יוצא פעם שני. ויל"ע מהו טעמו של הרמ"א, ובפרט ע"פ דרכו של הב"י והש"ך בשיטת הסמ"ק, דהא לפי דרכם כאורה ג"כ צריך הקדירה להיות מותרת ממ"נ, אם מתפשט בכל הכלי הרי היא מותרת, ואם לא הא מתבטל בתבשיל, וא"כ למה יש לאסור הכלי. והתי' מבואר בש"ך ס"ק כ"ז, משום דחיישינן שלא נכנס הכל בפנים אלא נשאר משהו בדופן הקדרה. ולכאורה ר"ל שנחלקו הש"ך הט"ז בזה, שהט"ז סבר שכיון שלא התפשט הטיפה בבישול הראשון, שוב לא יתפשט גם בבישול השני, ולכן אין טעם להכשיר הכלי. אבל הש"ך סובר, שאפילו על הצד שלא התפשט הכל בפעם הראשון, יתכן שהחלק שלא התפשט יתפשט בבישול השני, ולכן צריכים להכשיר הקדרה קודם שמשתמשים בה פעם שני.

ולכאורה על דרך זה מתבארת עוד דין המוזכר ברמ"א שם, והוא שהחמיר לערות הכל בצד האחר שלא כנגד הטיפה. ולכאורה לפי שיטת הט"ז אין ענין לעשות כן, דהא ממנ"פ לא יאסר, שאם אינו מתפשט הא לא יאסר גם לאחר זמן כמו שאינו אוסר בבישול שני, ואם מתפשט הא נתבטלה. רק לפי דרכו של הש"ך וב"י כתב הש"ך בס"ק כ"ח הטעם דחיישינן שמא יפעפע יותר מכאן ואילך. ולכאורה זהו ע"פ דרכו שאע"פ שלא התפשט מעיקרא חיישינן יפעפע לאחר זמן.

ומלשון הש"ך בס"ק כ"ז מבואר שהכלי נאסר ונפק"מ לבישול שני "לכך אם בשל בקדרה תבשיל אחר דינו כמו בפעם הראשון וסגי בששים נגד הטפה אם נפלה כנגד כמו בפעם הראשון". ודקדק רע"א שמשמע שאם בפעם השני בישל למטה ממקום הטיפה היינו חוששים שהטיפה התפשט במקום הריקן וכל הכלי שלמעשה מן הרוטב נע"נ. באופן שהקשה רע"א דא"כ אם ינער את התבשיל הראשון כבר יש לומר שהכלי נע"נ כיון שאין בה תבשיל, וא"כ אפילו אם בבישול שני הטיפה כנגד הרוטב מ"מ יש לאסור כיון שהכלי נאסר בינתיים. ומ"מ הסיק רע"א שלכאורה יש לאסור שאין הטיפה מתפשטת כיון שאין רוטב ע"ש. ובחוו"ד ס"ק י"ד כתב לבאר שבנפל כנגד הריקן אינו כמו צלי ומשום דע"י הבישול שבקדרה מתפשט וכן יש שם הבל וזיעה. ולדבריו לכאורה י"ל שבזמן שאין תבשיל בתוכו הוי כבלי רוטב ואינו מתפשט, וא"כ לכאורה מיושב הערת רע"א. ורע"א עצמו לא התייחס בהדיא אם קושייתו על כל הענין של כנגד הרוטב או"ד רק בנידונו של הש"ך. וכל הענין עדיין צ"ע.

# הא דבעינן לנער לאידך גיסא

ולכאורה יל"ע הו הענין לנער לאידך גיסא. ולכאורה היינו משום שאם מנער לקראת הצד ששם נפל הטיפה יש לחשוש שיאסר ע"י זה. וע' בש"ך ס"ק כ"א שכתב לענין מש"כ השו"ע בסע' ו' שיניחנו עד שיצטנן, שגם לא תהא מערה אותו לאידך גיסא כיון דחיישינן דלמא ע"י זה שמנער ילך לתוך הצד שנאסר וממילא הכלי יאסר את התבשיל. ולכאורה צ"ע דכיון שנפל כנגד הריקן, למה לא נימא שהוא כבר התפשט גם לאידך גיסא ומשו"ה לא מהני זה שינער לאידך גיסא. ולכאורה י"ל שהש"ך מיירי בכה"ג דאילו הי' מתפשט לאידך גיסא ודאי איכא ס' כנגד הטיפה ולכן יש להתיר. אבל יש שלמדו בדעת הש"ך דאע"ג שמתפשט במקום הרוקן, הנ"מ למטה מן הטיפה אבל אינו מתפשט מסביב. ומ"מ יש אחרונים מפורשים שלמדו שהטיפה מתפשטת מסביב לקדרה ולכן אפילו אם ינערנו לאידך גיסא יש לחשוש שהריקן יאסור התבשיל.

# שיטת המחבר בסע' ז'

כתב השו"ע בסע' ז' "יש מי שמתיר בשעת הדחק כגון בערב שבת אפי' שלא כנגד הרוטב אפילו שלא כנגד האש על ידי ששים". ונחלקו האחרונים בביאור שיטתו. דהנה השו"ע בסע' ו' הביא שנוהגים לאסור התבשיל אם נפל כנגד הריקן אפילו ולא מהני צינון. וטעם המנהג משום דאע"ג שאם לא ינענע אין הריקן יכול לאסור, מ"מ חיישינן שהי' קצת נינוע ונאסר. והש"ך בס"ק כ"ד הביא בשם הפוסקים דלא כמנהג זה ומתירים לכתחילה ע"י צינון. והט"ז בס"ק כ' הביא מפרישה להקל שאפילו לפי המנהג יוכל לנער לאידך גיסא. ומ"מ המחבר הביא המנהג להחמיר, ולכן י"ל שכוונת המחבר להקל בשעת הדחק שלא ע"י צינון. באופן שלשיטת הש"ך עצמו אין הלכה זו לנוגע למעשה, שהרי הביא שגדולי הדור לא סבירא להו מנהג זה כלל. וכן לכאורה מבואר בנקוה"כ על ט"ז סי' צ"ח ס"ק ח', וכן העיר שם במש"ז.

והנה לפי פירוש זה מתברר לכאורה עוד חידוש. שהרי כנגד הריקן אמרנו שעכ"פ מעיקר הדין מהני צינון, אבל אינו מפורש שצריכים גם שיהא בתבשיל שלמטה ששים כנגד הטיפה. אבל לפי פירוש זה יוצא בדברי המחבר מפורש שגם למעלה מן הרוטב אינו מותר אפילו ע"י צינון אא"כ יש בתבשיל ששים כנגד הטיפה. ולכאורה הטעם בזה פשוט, דהא זה שאינו מתפשט אלא עד הרוטב אינו דבר מוכרח, דהא יתכן שמתפשט גם למטה מן הרוטב. רק טעם האוסרים משום שאם מתפשט למטה אין טעם לאסור כיון שיש ששים בתבשיל כנגד הטיפה, ולכן אין מקום להחמיר אא"כ לא התפשט עד התבשיל שלכן בכה"ג אמירנן חענ"ן בכלי. ומיני' דעכ"פ צריכים ששים בתבשיל כנגד הטיפה כדי להתיר אפילו ע"י צינון. ויש בזה קצת הערה שהשו"ע השמיט פרט זה בתנאי ההיתר כשנפל כנגד הריקן, אבל י"ל שהי' מובן מאליו כיון שהתחיל לבאר שאם הוא כנגד הרוטב הרי הוא מותר אם יש ששים בתבשיל, ועל זה קאי דינא דכנגד הריקן דאפילו כה"ג הריקן נע"נ.

אבל בביאור הגר"א כאן (וכן לכאורה מבואר שם בט"ז) פירש שכוונת השו"ע להקל אפילו אם מנער כנגד הריקן בששים בתבשיל כנגד הטיפה ולאו דוקא כנגד החלק של הכלי דנע"נ. והעם דמקילינן כשיטות הסוברות שאין חענ"ן בבלוע בכלי, כשיטת הראב"ן וכן הרמב"ן ורשב"א בדף צ"ז ע"ב. וע' ביד יהודה שנקט שאפשר להקל למעשה כשיטת הגר"א כיון שאפילו לפירוש הראשון דלית להו הא שאין חענ"ן בבלוע, מ"מ אין כאן אלא ספק דלמא התפשט ונע"נ.

# נפל הטיפה ע"ג הכיסוי

הרמ"א בסוף הסעיף כתב שאם נפל הטיפה ע"ג כיסוי הקדרה הרי זה כנפל כנגד הרוטב ולכן אם יש ששים כנגד הטיפה מותר. והטעם משום שהזיעה עולה עד לכיסוי ולכן כל התבשיל מתערב עם הכיסוי, וע"ש שהנ"מ בהתחיל להרתיח, ובנו"כ ביארו, שאם לא התחיל להרתיח פשיטא שמותר, דאם ליכא רתיחות איך יאסור הכיסוי את התבשיל, הא הוו ב' כלים שאינם אוסרים זא"ז בלי רוטב. והט"ז (ס"ק כ"ח) מביא ממהרש"ל שאע"פ שיש זיעה ויכול הכיסוי לאסור את התבשיל, אין כל התבשיל מצטרף אליו לבטלו, דחיישינן דלמא כשנפל הטיפה לא עלתה הרתיחה עד לכיסוי ממש, והסכים עמו הט"ז. ולכאורה הדבר צ"ע, שהרי הגר"א הביא ראי'' לדינו של הרמ"א מהא דניער וכיסה שבדף ק"ח ע"ב, והרי שם מבואר שאם יש טיפת חלב שנפל ע"ג חתיכה באופן שאין התבשיל מצטרף לבטלו, שאם מכסה הקדרה הכל מתערב לבטלו, וא"כ מאי שנא החתיכה ההיא מן הכיסוי של הקדרה. וע' מש"כ בזה החוו"ד.

והט"ז כתב הטעם להחמיר בזה משום דספיקא דאורייתא לחומרא, והעירו הפמ"ג וחוו"ד דלכאורה אם הקדרה היא קדרה של בשר עם אותו טעם של הבליעות שבכיסוי אין כאן איסור דאורייתא, שהא אפילו אם הבליעות נע"נ הא הוו מין במינו שמדאורייתא בטל ברובא. ולכן צ"ע דמיירי בכה"ג שיש תבשיל בקדרה שאינו אותו טעם של בליעות הבשר שבכיסוי, ולכן הוי איסור דאורייתא.

עוד לכאורה חזינן לדעתי' דט"ז שבלוע בכלי חשוב דרך בישול ואוסרים מדאורייתא.

**שיעור נ"ט**

# טיפה הנופלת על הריקן בקדרה מכוסה

בשיעור הקודם הבאנו מש"כ הרמ"א שאם נפל הטיפת חלב ע"ג כיסוי הקדרה הרי זה כנפל כנגד הרוטב ולכן איין צריכים אלא ששים כנגד הטיפה. והעיר הפר"ח (ס"ק כ"ג) שלכאורה לא זו בלבד שאם נפלה ע"ג הכיסוי עצמה הרי הוא חשוב ככנגד הרוטב, אלא גם אם נפל כנגד הריקן ג"כ חשוב כנגד הרוטב אם הקדרה מכוסה. וטעמו פשוט, דכיון שעולה הזיעה עד לכיסוי עצמה חזינן שכל הקדרה נחשב כאילו מלא הרוטב, ולכן אין כאן כנגד הריקן כלל. וע' ביאור הגר"א ס"ק כ"ט שג"כ הביא דברי הפר"ח לדינא.

והנה לכאורה יש העיר שהרי לשון הרמ"א "טיפה הנופלת על גבי כיסוי קדירה דינה כנפלה וכו'", ולכאורה לדברי הפר"ח הי' עדיף לרמ"א לכתוב 'טיפה הנופלת ע"ג קדרה מכוסה' שהרי לפי הנ"ל כל שהקדירה מכוסה דינו ככנגד הרוטב, ולכן למה נקט הרמ"א שדוקא שנפל ע"ג הכיסוי. ולולא דברי האחרונים הנ"ל הי' אפשר לומר דהנה הבאנו בשיעור הקודם שהרש"ל והט"ז חולקים על הרמ"א וסוברים שאי אפשר לסמוך על הזיעה כדי לצרף את כל התבשיל. ואע"ג ששאר האחרונים חולקים על זה, מ"מ י"ל דעד כאן לא אמרינן שהזיעה מצרפת את כל התבשיל אלא בזיעה העולה למעלה, שרק בזיעה כזו יש כח להשפיע ולהטעים, אבל זיעה שהולך לצדדים, אפילו אם יש לו כח לאסור כיון שנגע בדפנות הכלי כשהם חמים, מ"מ אי אפשר לצרף את כל התבשיל לבטל הטיפה. ואם כנים הדברים שפיר נקט הרמ"א שנפל ע"ג הכיסוי דוקא.

# זיעה ההולכת לצדדין

ובעיקר הענין של זיעה שהולכת לצדדין, מצאתי בס' עצי העלה כאן (ס"ק ב') שכתב שאין לו כח לאסור. ע"ש שדקדק כן מדברי מרמ"א בסע' ח' שכתב "וכל זה מיירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל עצמו וכו'", דלמה הי' צריך לומר שהמחבת מגולה, דיינו בזה שהזיעה עולה בכל אופן שיעלה. וע"כ ביאר שבאמת אין הזיעה אוסר אא"כ הקדירה מגולה, ואם יעלה זיעה מקדירה מכוסה אינו אוסר. וע"ש שרצה לדקדק כדבריו מדברי המש"ז בס"ק כ"ט. ובביאור האי דינא כתב שאין כח לשיעה לאסור אא"כ הוא עולה למעלה כטבעו, אבל לצדדין שאין זה טבעו אין לו כח לאסור. ונראה שדבריו מובנים ע"פ דברי שו"ת הב"ח החדשות סי' כ"ד שכתב להסתפק אם זיעה אוסרת קדרה שלמעלה רק במקום שאי אפשר לזיעה לצאת, שרק אז יש כח של לחץ כדי שהזיעה יאסר, או"ד אפילו כשיש לו מקום לצאת בצדדין. ומעיקרא ר"ל שאינו אוסר אלא כשאין לו מקום להתפשט, ושזהו הטעם לחלק בין הא דרא"ש להא דמצאנו שבשר כשר ובשר נבילה שנצלו בתנור א' אינם אוסרים א' את השני. אבל לבסוף העיר שמדויק ברמ"א כאן שאוסר אפילו במקום שיכול ללכת לצדדין, שהרי לא התיר תליית בשר למעלה מקדירות של חלב אלא משום שהחלב צוננת אבל בלי זה לא. ובזה סבר העצי העולה דאע"ג שאין אנו מקילים אפילו כשיכול ללכת לצדדין, הנ"מ בזיעה שבאמת אינה הולכת לצדדין, אבל בזיעה ההולכת לצדדין כו"ע מודו.

ולדברי העצי העולה לכאורה פשוט שאין לומר כחידושו של הפר"ח הנ"ל. אמנם דבריו מחודשים גם אם לא נימא כפר"ח, דאע"ג שי"ל שאין כל הקדרה מצטרפת לבטל את הטיפה כשנפל לצדדין, מ"מ איכא למימר שהזיעה אוסרת היא, ולכן כיון שנגע לי' מן הצדדין. ובזה חידש לן העצי העולה שגם זה אינו אוסר כיון שאינו עולה למעלה כטבעה וכמש"נ.

# זיעה צוננת

כתב הרמ"א שכל מה שאנחנו מחמירים לאסור זיעה אינו אלא בזיעה שהיס"ב, אבל אם לאו אינו אוסר, ולכן נוהגים לתלות בשר לייבש על הקדירות של חלב ואין חוששין לזיעה העולה מן הקדירות, שהרי שם הוא זיעה צוננת ואינה אוסרת. ועל פניו הוראה פשוטה היא זו, דלמה יהי' כח לזיעה לאסור יותר ממשקין של חלב ממש, דצונן שלהם אינו אוסר.

אלא דהנה לכאורה יל"ע, דאע"ג שאין לזיעה הצוננת כח להבליע, אבל מ"מ יצטרכו להדיח הבשר שתלוי למעלה מן הקדירות כמו שצריכים להדיח בשר שנשפך עליו חלב צונן. וכן באמת כתב הפמ"ג לדינא בסדר והנהגות הנשאל עם השואל באו"ה סדר ב' אות ל"ו. ולכאורה א"כ אין טעם להקל לתלות הבשר למעלה אא"כ הבשר דרכו בהדחה. ואיכא למימר שהטעם שהרמ"א לא הזכיר כל זה משום שבן הי' באמת הדרך לרחוץ הבשר שתולין לייבש, ולכן הי' מובן מאליו. אלא שראיתי בס' בינת הצבי שהעיר שעדיין יהי' נפק"מ שאם הוא שם לכ"ד שעות יהא חשוב ככבוש ושוב לא תהני הדחה, וכן יש בשרים הבולעים אפילו צונן, ובכל הני יהא הדין שנאסר ע"י הזיעה אפילו אינו צונן, ולמה סתם הרמ"א להקל, ובפרט שלכאורה היו הבשרים אלו תלוים ליותר מזמן של מעל"ע. ואולי י"ל ששכבה דקה כזו אינו עושה כבוש. וצ"ע.

והנה בהאי דינא דזיעה צוננת אינה אוסרת הביא רע"א ממהרא"י דהנ"מ כשאין הקדרה שלמעלה רותחת, אבל אם היא רותחת גם זיעה צוננת אוסרת. והטעם בזה פשוט, שלכאורה כל הענין של זיעה רותחת משום שרק חם יכול להבליע ולא צונן, ולכן בקדירה שהיא עצמה רותחת הא יש חום ויכול ליבלע.

אבל היד יהודה ס"ק נ"ה התקשה בזה, דהא הרמ"א סתם וכתב שאם הזיעה צוננת הכל מותר, והו"ל לפרושי דמיירי בקדירה שלמעלה צוננת, דהא בדר"כ קדירה המונחת ע"ג כירה חמה היא. והביא שבדרכ"מ נראה שהי' גירסא אחרת מן המובא בהגהות רע"א, והוא שאם הזיעה צוננת אינו אוסר אע"ג שמה שמונח בבקדירה רותחת היא. והיינו שאם הזיעה כבר הצטנן אין לו כח לאסור כלל ואין זה קשור להיותו חם או צונן. וע"ש שדקדק כדבריו גם מדברי המג"א בסי' תנ"א ס"ק מ"ד[[271]](#footnote-271). והביאור הוא ע"ד מש"כ לעיל בדעת העצי העולה, דעד כאן לא מחמירים לאסור כשהזיעה יכולה להתפשט אלא אם הזיעה קרובה כ"כ שעדיין חמה היא, שרק אז יש לו כח לחץ לאסור, אבל אחרי שכבר הצטנן פקע כוחו לאסור, ולכן שוב אינו אוסר אפילו לקדרה חמה. ולדברי היד יהודה לכאורה י"ל שהבשר שהוא למעלה מן הקדירות של חלב אינו צריך גם הדחה,, אבל גם זה יש דחות, שלעולם הדחה בעי, רק שמ"מ לא יהי' לו כח להבליע וכמש"נ.

וכל הנ"ל נקפ"מ גדולה לכמה מקרים שכיחים שבתוך הבית היהודי. למשל, אם יניח א' סיר בשרי פתוח ליד המיחם של מים בענין שהאדים שמן הסיר נוגעים ביחם, לכאורה יש לומר שאסור להשתמש במים אלו למשקה חלבי (כגון קפה עם חלב) דהא יש בה בליעות של בשר. וכן אם יש ב' קדירות ע"ג הכיריים שאותו זמן והבל מא' נוגעת השני האם אוסרתו. ובודאי יש להחמיר לכתחילה בכל זה.

# קדירה למעלה מקדירה ויש זיעה ביניהם האם אוסרת גם התחתון

הדגמ"ר כאן כתב שאם יש זיעה שעולה למעלה לאסור הקדירה העליונה, הזיעה יורדת גם למטה כדי לאסור גם תחתון. ודבר זה פשוט ומבואר כאן בפוסקים בזיעה שבתוך קדירה מכוסה, שאם יש כיסוי של איסור או"ד כיסוי של חלב ע"ג בשר, הזיעה מערבת את שניהם ואוסרתו. אמנם בהגהות אמרי ברוך על הדגמ"ר כתב שלא נאמר דבר זה שהזיעה אוסרת גם למטה אלא בכה"ג שהוא בתוך קדירה ואין לזיעה מקום להתפשט, אבל כשיש לו מקום להתפשט, אמנם הכריע הב"ח שגם כה"ג הזיעה אוסרת, הנ"מ למעלה, אבל למטה לא, שזה פשוט דכה"ג אינו יורדת למטה.

# בדין גרירה שצריכים כשנטף חלב על הכלי

המחבר בסע' ט' הביא מן התרוה"ד לחלק בין היכא שנטף חלב מנר העשוי כשעוה להיכא שנטף מחלב מהותך. ומבואר שם הטעם שכשהוא כמו שעוה אין זה אלא כעירוי שנפסק הקילוח אבל במהותך החמירו טפי כיון שהוא במקום השלהבת ולכן אפילו נפסק הקילוח צריך הגעלה.

ולענין זה שצריכים גרירה נחלקו האחרונים. בש"ך סי' צ"ג ס"ק ו' (מובא בהגהות רע"א כאן) מבואר דר"ל שצריכים לקלוף את הכלי במקום שנטף. אבל החזו"א (סי' ט' ס"ק ו') למד שכוונתו שצריכים לגרור את החלב שנדבק, אבל הכלי עצמו לא נבלע לו מאומה ולכן אינו צריך הכשר כלל. ודבר זה נפק"מ גדולה לדבר השכיח כגון אם ניתז טיפה רוטב בשרית ע"ג כוס חלבי של חרס, שלפי שיטת הש"ך חייבים לקלוף אותו, וכיון שבכלים של היום אם קולפים כבר זורקים יפסידו את הכלי. אבל לחזו"א הכלי נשארת בהיתירו. ויתכן שיש בזה עוד סניפים להקל בנושא, ואכמ"ל.

# הערה בדין כף

בסוף הסימן יש לנו את דברי הט"ז המפורסמים דכף שהכניסו לתוך כלי ראשון דינו ככלי ראשון, וחלק בזה על המהרי"ל. ואין כאן המקום להאריך כ"כ כיון שעיקר הסוגיות של כלי ראשון וכלי דשני נמצאים במס' שבת ופסחים, ושייכים לסי' ק"ה וכן להלכות שבת, אבל אביא כאן הערה א' בדבריו, והוא במה שכתב בסוף דבריו בשם תרוה"ד שכשהוציא הכף מן הקדירה שיש לו דין כלי שני, וכתב שם הט"ז לחלק בין הוציאו ריקן להוציאו מלא, שבריקן אין לו דין של כלי ראשון, וכתב שכן הדין גם בכלי ראשון שהוסר מן האש ריקן ששוב אין לו דין של כלי ראשון. ולכאורה דבר זה תמוה, דהא בגמ' שבמס' שבת דף מ"א ע"א מבואר שמיחם שפינה ממנו מים אסור ליתן בה מים מועטים, וע"כ יש לו דין של כלי ראשון. וביד יהודה בסוף הסימן העיר מזה וכתב אולי לדחות דהוי חומרא דשבת.

# קדירה שבישל בה בשר ואחר מעל"ע בישל בה חלב – לבשל בה ירקות

הטור בסי' צ"ג הביא מרבינו פרץ שאם בשלו בשר בקדירה ואח"כ חלב אפילו לאחר מעל"ע שחייבים להכשיר הקדירה. ושם בב"י כתב דהנ"מ לבשל בה או בשר או חלב, אבל מותר לבשל בה ירקות. ובפוסקים מבואר שגם ירקות אסור ע"פ מנהג. ולכאורה צ"ע מהו הטעם להקל מדינא בירקות. והגר"א כתב ס"ק ה' טעם משום שאין כאן בלע של איסור. ולכאורה מאי איכפת לן, הא כמו שאסור לבשל בה חלב או בשר לאחר כ"ד שעות, דהגזירה דאינו בן יומו אטו בן יומו אומר שאסור בבליעות של כגון חלב אינו ב"י אסור עם בשר כמו חלב עצמו, הה"נ שיהא אסור בירקות, דאילו היו הבליעות של בשר ושל חלב בן יומו הי' אוסר התבשיל. ואע"ג שאולי י"ל שאין כאן בב"ח דאורייתא, מ"מ ליהוי אסור משום שיש טעם משניהם שלא כדרך בישול כמו בכבוש. ויל"ע בזה.

**שיעור ס'**

**דברי הטור בשם בעל העיטור**

הטור בסי' צ"ג הביא בשם בעל העיטור לדון במי שבישל חלב בקדרה בשרית והיתה ס' כנגד הטעם בשר מה דינו של הקדרה. והביא שם ג' שיטות: א) שמותר להשתמש בו חלב, ב) שאסור להשתמש בו בין חלב ובין בשר, ג) (וזהו שיטת העיטור עצמו) מותר להשתמש בו גם בשר וגם חלב. ושם בטור תמה עליו דלמה יהא מותר להשתמש בו חלב, הא בקדרה של חרס אמרינן (פסחים ל' ע"ב) שהעידה תורה שאין הבליעה יוצא מידי דופיו לעולם. ושם בב"י כתב תמה דלכאורה הי' לו לתמוה עוד יותר על השיטת העיטור עצמו המתרת להשתמש בה בשר הא בישל בו חלב עכשיו. וכתב דאה"נ רק כוונת הט"ז שאפילו להשתמש בה חלב צ"ע. ושם בב"י הביא ממהר"י ן חביב שתי' שעל החלב מובן למה מותר ומשום דמיירי בחלב שהוציאו אותו כשעדיין רותחת, והכלי איידי דטריד למיפלט לא בלע. אבל הביא מר' יעקב שתמה דמ"מ הבליעות של בשר איך יצאו הא התורה העידה על כלי חרס וכו'.

והט"ז בס"ק א' כתב ליישב שיטת העיטור, שהרי הבאנו לעיל שיטת מהר"ם דסבר שבחולין אמרינן שאין הבליעה מתפשטת בכל הכלי, דאל"כ למה בעינן גזה"כ דמריקה ושטיפה בכל הכלי, הא בכל הגעלה בעינן בכל הכלי כיון שמתפשט. והקשה הט"ז דלפי זה למה לא אמרינן דהה"נ בכלי חרס שלעלם יש לו הגעלה, רק שמ"מ יש גזה"כ בכלי חרס שצריך שבירה. ולכן סבר הט"ז שלעולם אה"נ ולחולין אמרינן שהגעה מהני לכלי חרס, רק שגזרו בחולין אטו קדשים שנאמר בה דין שבירה. ומ"מ עד כאן לא גזרו אלא כשנאסר, אבל אם אין בה אלא בליעות של היתר כגון בשר או חלב שלא נאסרו, הרי זה כאב"י שמתירים בדיעבד ולא נאמר הגזירה. וכרו"פ השיג על הט"ז שעיקר טענת המהר"ם היתה בזה שחילק הגמ' בין קדשים לתרומה, וכתב על זה בפמ"ג שבלשון המהר"ם לא נראה כן. ומ"מ העיר היד יהודה שלכאורה דברי הט"ז הם נגד לשון הגמ', שהרי התורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. והנראה לומר בדעת הט"ז שסבר שאין כוונת הגמ' שדבר ברור הוא שאינו יוצא מידי דופיו, אלא שאין לסמוך על זה כיון שיש פעמים שאינו יוצא. ובזה סבר הט"ז שלעולם מעיקר הדין יש לסמוך שיצא ממנו, רק חומרא הוא בקדשים שלא לסמוך על זה.

ומ"מ שם ביד יהודה הביא מלשון העיטור עצמו דטעמא אחרינא איכא. והוא דסבר שבכלי חרס אם בישל כשיש ס' נגדו או הגעילו ג' פעמים אע"ג שעדיין אינו יוצא ממנו את כל הטעם, מ"מ לא נשאר בה אלא טעם משהו, ובקדשים הקפידה תורה על טעם משהו, אבל בחולין מותר לבטלו לכתחילה.

**שיטת הרשב"א בבישל בה ירקות**

לאחר מכן הביא הטור את שיטת הרשב"א שאם בישל ירקות בקדרה בשרית דשוב מותר לבשל בה חלב, והנ"מ כה"ג דהיתירא בלע, אבל איסורא בלע לא מהני. ומבואר שם טעמו משום שהבישול מחליש את הבליעה שבקדרה ושוב לא יחול עליו איסור דומיא דמה שמצאנו בנ"ט בר נ"ט. והטור הביא את שיטתו ולא חלק עליו, ולכן תמה הב"י מאי שנא הכא שלא תמה הטור, ואילו אשיטת בעל העיטור תמה, שלכאורה שניהם יסוד א' להם. ומסקנת הב"י שהרשב"א מיירי דוקא בכלי שטף, דרק בכלי שטף שאין בליעתו מרובה י"ל דאיקליש טעמו ואינו נאסר. אלא דשוב הקשה הב"י על הטור ממה שהביא בסי' צ"ד את דברי ס' התרומה[[272]](#footnote-272) שאם בישלו מים בקדרה תוך מעל"ע מבישול בשר או חלב שנעשית לפגם מבליעת הבשר או החלב משום שאין חענ"ן בהיתירא (משא"כ בבלע איסור שצריכים מעל"ע מבישול השני). ולכאורה אם כדברי הרשב"א הרי זה מתיר את הכלי לכתחילה ולא רק שנעשה לפגם מן השעה הראשונה. והט"ז בס"ק ב' תי' שיש לחלק בין היכא שבישל בה ירקות וידוע שהי' אותו שיעור בישול שהי' מקודם, שזה חשוב כהגעלה ומותר, לבין היכא שלא דקדק, ולכן בעינן שיהיו הבליעות לפגם, ואינו מוכשר ואסור להשתמש בה לכתחילה. והנקוה"כ כתב דהא דהרשב"א מיירי בכלי מתכת והס' תרומה מיירי בכלי חרס.

ובעיקר הנידון יש להדגיש שהרשב"א לא סבר שיש כאן הגעלה ממש, רק דסגי כיון שנחלש. ולכאורה צ"ע למה לא יחשב הגעלה ממש. ולשיטת הרשב"א עצמה ניחא, דהא סבירא לי שאם נפל איסור על מקצת כלי צריך הגעלה בכל הכלי, ולא מהני בזה הסברא דכולעו כך פולטו. אמנם אפילו לשיטת הרא"ה דמהני הגעלה בכה"ג, מ"מ יש לחשוש לניצוצות, ולכן אין כאן הגעלה גמורה וכדמבואר בסוף מס' ע"ז.

**בענין כיסוי הקדרה**

הרמ"א בסוגיין דן בכמה אופנים של כיסוי קדרה מתי אוסר. והטעם שכיסוי הקדרה אוסר משום שזיעה עולה מן התבשיל עד הכיסוי ושוב יורדת מן הכיסוי לתבשיל, באופן שכל הטעם שבכיסוי נכנס לתבששיל ואוסרו. ופשוט שבכה"ג שגם הכיסוי וגם הקדירה רותחין שהכיסוי אוסר. וכן כשהקדרה רותחת והכיסוי צונן מ"מ תתאה גבר והכיסוי אוסרת (אם היד סולדת בזיעה – ש"ך ס"ק ה'). ואם הקדרה צוננת והכיסוי רותח נחלקו הפוסקים אם אוסר הקדרה, והש"ך נוטה לאסור. וכל הנ"ל אם יש לחלוחית מן הכיסוי, אבל אם אין לחלוחית לא הוי אלא כב' כלים שאין בליעה עוברת מא' לשני בלי רוטב.

והרמ"א הביא מנהג מקומו לאסור אפילו אם הכיסוי אינו בן יומו. והרמ"א בטעם המנהג ונטה להקל אבל מכח המנהג לא הקיל אא"כ יש עוד סניף להקל או כשהוא לצורך שבת או הפסד. והש"ך מעיקרא הביא מתו"ח להמיר בזיעה וריחא יש מטעם מן התבשיל עצמו. אבל הביא שיש סברות במהרש"ל לדחות סברא זו, ומסיק הטעם במנהג משום שהכיסוי צר ומצטבר מאכל בעין במקום שאינו יכול לנקותו היטב, ומאכל בעין לא נעשה לפגם אחרי מעל"ע, ומשו"ה הי' המנהג לאסור. וכ"כ הט"ז. וע"ש בש"ך שמ"מ אין זה עיקר הדין רק מנהג, ולכאורה טעמו משום שבדרך כלל גם אם יש בעין אינו בישעור ביכול לאסור, וכן מסתמא אינה ראוי' לגר.

והש"ך בס"ק ד' כתב עוד דכיון שיש בעין חיישינן שעלה זיעה עד ס' כנגדו ואסר הבעין, ושוב אסר את הכיסוי כיון שנתפשט בכיסוי ולכן צריכים ששים כנגד כל הכיסוי. ורע"א תמה בזה בתרתי, חדא דלמה יש לנו לחשוש לעד ס' כנגדו, הא אם ששים בתבשיל לא יהא אלא כמש"כ הרמ"א בסי' צ"ב ססע' ז' שמשערין בכל הקדרה והוי ככנגד הרוטב. ור"ל שאמנם המהרש"ל והט"ז חלקו על זה, אבל הש"ך נראה שהסכים עם הרמ"א. ועוד הקשה רע"א דמה איכפת לן אם מפעפע בבליכות שבכיסוי הקדרה, הא הבליעות שבקדרה הם לפגם ואין הטעם של הבעין אוסרו.

והנה בהאי קושיא בתרא לא ירדתי לסוף דעתו, שהרי הש"ך בס"ק כ"ג העיר שאפילו בקדירה ריקנית הי' לנו לאסור משום הבליעות של התבשיל של בשר הנמצא בה עכשיו, ותי' דשמא בישול אינו מפעפע בכל הכלי, וכן עוד תירוצים ע"ש. ולכאורה כאן שהזיעה ודאי עולה למעלה והוי ככנגד הרוטב שפיר יש להתחשב עם הזיעה של בשר העולה עכשיו ויאסור את הכיסוי. וצ"ע. ולענין הקושיא השני' כתב ביד יהודה ס"ק ה' דיתכן כאן מיירי בכה"ג שהזיעה עדיין לא הי' עולה יפה אבל הכיסוי הי' חם ולכן נאסר.

**שיעור ס"א**

# עוד בדעת הרשב"א

בשיעור הקודם דיברנו אודות חידושו של הרשב"א שאם בישלו ירקות בקדרה של בשר שמור לאחר מכן לבשל בה חלב. ולכאורה מונחים בדברי הרשב"א שתי חידושים. חדא מה שמפורש בדבריו דאע"ג דבאיסורא בלע אם תשמישתו באור צריך גם הכשר ע"י האור, מ"מ בהיתירא בלע סגי לן בהגעלה. והטעם בזה משום שאמנם אינו מוציא את כל הבליעות ע"י הגעלה כיון שהיתה תשמישתו ע"י האור, מ"מ הרי הוא מחליש את הבליעות מספיק כדי שלא יחול חלות איסור על הבליעות של היתר, ועל דרך מה שמצאנו בדינא דנ"ט בר נ"ט שאין איסור חל עליו. ועוד חידוש השמיענו הרשב"א (לרוב המפרשים) והוא שהרי תהליך ההגעלה היא כשמכניס את הכלי הכלי מתחת למי ההגעלה המעלין רתיחות. ובסוף מס' ע"ז מבואר שאם יש כלי שאי אפשר להכניסו לתוך כלי אחר יש לו לעשות לו שפה נוספת לפיו כדי שיוכלו למלאות אותו למעלה מפיו, ואז יבשל המים בתוך הכלי וגם זה יכשיר את הכלי. והנה לכאורה בישול קדרה שיש בה ירקות לכאורה אינו מקיים הגעלה ממש דהא ליכא שפה נוספת. ומ"מ נקטו רוב המפרשים שהרשב"א הקיל להכשיר הקדרה גם באופן זה. והיינו אע"ג ששיטת הרשב"א עצמו שאם נבלע איסור במקצת כלי צריך להגעיל את כל הכלי. והיינו ג"כ מטעם הנ"ל, שאין כאן הגעלה ממש, רק דאיקליש הטעם, ולכן כיון שהיתירא בלע לא יחול עליו שם איסור.

והנה לכאורה דברי הרשב"א אמורים רק בבלע היתר, אבל בלע איסור, אע"ג שעכשיו אינו בן ימו הא דין אינו בן יומו כבן יומו, וכיון שאילו הי' בן יומו לא הי' נחלש לא נאמר היתר זה. והנה העיר א' מן התלמידים שיחיו, שלכאורה אם יש טעם בשר שאינו יומו בתוך הכלי, ושוב בישל בה חלב, שהי' צריך להיות שבעצם נאסר הבלעות של בשר שהתוך הכלי, רק שאינם יכולים לאסור תבשיל אחר כיון שפוגמים אותו תבשילץ וא"כ לכאורה הי' צריך להיות הדין שאם כן הי' לא הי' מועיל בישול ירקות להכשיר הכלי אע"ג שאין הבליעות שבתוכו אוסרים משום בב"ח כיון שפוגמים התבשיל, מ"מ במקום שהם הרי נאסרו וראוים לגר ונע"נ. וצ"ע. וכה"ג יש להעיר על ביאור הגר"א סי' צ"ג ס"ק ה', אלא דהתם י"ל דאזלינן בתר לבסוף שלמעשה לא הי' יכול לאסור. וצ"ע[[273]](#footnote-273).

# בקושיית הדרכ"מ על המנהג להחמיר בכיסוי שאינו בן יומו

כמו שכבר הבאנו הרמ"א מביא שהמנהג בזמנו היתה להטריף הקדרה שהניחו עליו כיסוי מן המין השני אפילו אם כיסו אותו בכיסוי שאינו ב"י. ומעיקרא ר"ל שהטעם להחמיר משום דרק שכהטעם נכנס ישירות מן הכלי שאינו בן יומו אל התבשיל אמרינן שנכנס מעט מעט ובטל, אבל דרך זיעה אינו מתבטל. אבל תמה על זה דא"כ זה עצמו יהא הטעם שאסור לבשל בכלי שאינו בן יומו לכתחילה, דהא הרי הוא מבטל איסור, ואין מבטלין איסור לכתחילה, ובמס' ע"ז מבואר הטעם משום דגזרינו אינו בן יומו אטו בן יומו.

ולכאורה יש לשאול שאלת הרמ"א אעפ"כ, דהא הרבה ראשונים נקטו שהבליעות הבלועות בקדירה שאינו בן יומו הרי הם ראוים לגר בעצם, רק שמ"מ אינו אוסר, או משום שאינו נהנה מהם או"ד משום ביטול ברוב. וא"כ לכאורה צ"ע למה בכל כלי שאינו בן יומו לא אמרינן שאין מבטלין איסור לכתחילה. ובאמת הרא"ה בבד"ה הוכיח מכח קושיא זו שאין הדין כן, ובאמת הבליעה שבתוך הכלי פגום לגמרי. אבל הרשב"א סבר לא כן, ותי' הרשב"א במשמה"ב שכל האיסור של ביטול איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן, ומטעם דלמא יצמצם בשיעור היתר ולא יהא שיעור ביטול. ולכן במקום שדרך התשמיש הוא בשפע לא שייך הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה. ולכן בכלי שבלע איסור ותשמישתו בשפע יוצא שאין לאסור משום שאין מבטלין איסור לכתחילה ומיני' דבעינן טעם נוסף.

אבל ראוי להדגיש שבאמת בתוס' רי"ד שם במס' ע"ז נקט שהטעם לאסור הכלי לכתחילה משום שאין מבטלין איסור לכתחילה. ולכאורה נראה מדבריו שם שלא הי' לו הגירסא בגמ' שאינו בן יומו אטו בן יומו, רק רש"י הוא דהקשה ותי' כן. וכ"כ גם המאירי (וע' בס' הישר לר"ת סי' תש"ץ שכתב בהדיא דאית דלא גרסי בגמ' שהטעם משום שאינו בן יומו אטו בן יומו). (וע' עד לקמן בשיעור ס"ט).

**שיעור ס"ב**

# בדין חם מקצתו חם כולו

בר"פ כיצד צולין מבואר שאין צולין את הקרבן פסח בשפוד של מתכת משום שאם עושה כן יהא חשש שהוא צלוי ע"י השפוד, ובעינן צלי אש ולא צלי מחמת דבר אחר. אמנם לא מבואר שם בהדיא שבליעות שבתוך כלי מתכת מתפשטים משום דינא דחם מקצתו חם כולו. וכן כבר הבאנו שבגמ' שבמס' זבחים דף צ"ו ע"ב מבואר שבקדשים אם בישל במקצת כלי צריך מריקה ושטיפה בכל הכלי, ושנחלקו הראשונים אם מבואר מיני' שגם באו"ה הבליעות מתפשטות בכל הכלי או"ד במקצת הכלי או"ד שאינו מתפשט כלל. וכן בעעיקר הכלל דחם מקצתן חם כולו מבואר בתוך האריכות של היד יהודה בסי' צ"ב סק ל"ו ששיטת הרשב"א ועוד שנאמר כלל זה אפילו אם החלק השני של הכלי אינו חם. ור"ל שאמנם לענין צליית קרבן פסח הנידון הוא שאם חלק מן המתכת התחמם חיישינן שגם כולו יתחמם ולכן יהי' הק"פ צלוי גם ע"י המתכת, אבל מ"מ הכלל דחם מקצתו חם כולו אומרת לנו שאפילו אם לא התחמם הצד השני מ"מ עברו הבליעות בכולו. ובביאור הענין כתב היד יהודה שם שסבר הרשב"א שאותו תכונה שיש למתכת להעביר חום מחלק שאצצל האש לחלק השני יש בכוו גם להעביר בליעות ממקום א' בכלי למקום שני.

והטור כאן בתחילת הסימן הביא מחלוקת הראשונים בתחב כף חולבת לתוך תבשיל של בשר אם משערים רק כנגד החלק של הכלי שהיתה בתוך התבשיל או"ד כנגד כולו, ומשום דאמרינן חם מקצתו חם כולו. והסיק הרמ"א כדעת המקילים שאין צריכים לשער כנגד כולו. ולכאורה א"כ יוצא דלא אמרינן חם מקצתו חם כולו כדי שיתפשט הבליעות מחלק א' מן הכלי לחלק השני. ומשו"ה תמהו הפוסקים שהרי לעיל בסי' צ"ב סע' ה' מבואר שאם נפל טיפת חלב אקדירה של בשר שע"ג האש כנגד הריקן דחיישינן שמא התפשט הטעם במקום הריקן ולכן אם לאחר מכן נשפך התבשיל דרך הריקן צריכים ששים פעמים ששים כנגד הטיפה כדי להתיר את התבשיל, ולכאורה כ"כ למה, הא קיי"ל כאן שאין הכלל דחם מקצתו חם כולו אומר לנו שהתפשט הטעם מחלק א' של הכלי לחלק השני.

ונאמרו באחרונים כמה תירוצין לקושיא זו. מן המג"א בסי' תנ"א ס"ק כ"ד מתבאר שיש לחלק בין מבליע למפליט. ור"ל שאמנם ע"י הכלל דחם מקצתו חם כולו הבליעות נבלעות בחלק השני של הכלי שלא התחמם, מ"מ אין בכוחו להפליט מן החלק של הכלי שעדיין לא התחמם לתוך התבשיל. ולכן בסי' צ"ב דמיירי בהתפשטות הטעם ממקום נפילת הטיפה לשאר המקומות של הכלי שפיר אמרינן דחם מקצתו חם כולו מהני לזה. אבל בסי' צ"ד דמיירי שמפליט מחלק הכלי שמחוץ לתבשיל אל תוך התבשיל, אע"ג ששיטת ר' פרץ היא שגם לענין זה נאמר הכלל דחם מקצתו חם כולו, מ"מ קיי"ל לקולא דלא אמירנן כן.

והעירו התלמידים שיחיו שלכאורה אם כדברי המג"א יהא קשה לנו דברי השו"ע בסע' ז', שהרי כתב המחבר שם "יש מי שמתיר בשעת הדחק כגון בערב שבת אפי' שלא כנגד הרוטב אפילו שלא כנגד האש על ידי ס'". ונחלקו הפרשים בביאור דבריו. שכמה אחרונים נקטו שאין כוונתו להקל אלא במנהג שנהגו שלא לסמוך אצינון, והגר"א נקט שכוונתו להקל אפילו שפך דרך פיו משום שמקילים לומר שאין חענ"ן בבלוע בכלי. וא"כ הביאור במש"כ "על ידי ס'" תלוי לפי הפירושים, שלגר"א הכוונה דאע"ג שעבר דרך הריקן מותר על ידי ס' דהא אין חענ"ן בבלוע בכלי. אבל לשאר המפרשים הא מיירי בכה"ג שלא עבר דרך הריקן, וא"כ ע"כ הביאור בזה שגם כנגד הריקן צריכים ס' משום דאל"כ יש חשש שהתפשט הבליעות שמן הטיפה לתוך התבשיל ואם אין ששים יהא אסור. ולכן בשלמא לפי' הגר"א ניחא, אבל לשאר המפרשים מבואר דחיישינן דלמא הטעם שמן הטיפה התפשט למטה מדין חן מקצתו חם כולו, וזהו דלא כדברי המג"א. וצ"ע.

וע' בחוו"ד בסי' צ"ב ס"ק ט"ז שהרבה להשיב על דברי המג"א, ומשו"ה נקט שיש חילוק אחר, והוא שבסי' צ"ב מיירי בכלי שהוא חם גם בחלק הריקן, ובזה שפיר אמרינן שמתפשטים הבליעות. אבל כאן בסי' צ"ד מיירי ביד הכלי שעדיין לא התחמם, ולכן אין הבליעות מתפשטים (ובזה חלק ר' פרץ והדעה הראשונה במחבר דגם אם לא התחמם מתפשט). וכ"כ גם רע"א בהגהותיו לדברי המג"א שם. ולדבריהם לכאורה אין כאן חומרא של חם מקצתו חם כולו לענין התפשטות הבליעות, שאם חם הוא מתפשט, ואם לא לא. חוץ ממה שי"ל שהכלל של חם מקצתו חם כולו אומר לנו שאם אין אנו יודעים אם התחמם הצד השני או לא אמרינן שמסתמא התחמם. וכן יוצא נפק"מ שאם ידוע לנו שאפילו חלק מן הכלי שמחוץ לרוטב התחמם צריכים לשער כנגד אותו חלק גם.

עוד יישוב יש לסתירה זו ביד יהודה סי' צ"ב ס"ק ל"ו (ע"ש אריכות בכל הסוגיא) והוא שיש לחלק בין כלי המתחמם ע"י האש דשפיר אמרינן בה חם מקצתו חם כולו, לכלי שלא התחמם אלא ע"י התבשיל (כהא דסי' צ"ד) דקיי"ל בה שאין טעם מתפשט (והדעה הראשונה בשו"ע חולקת על זה)[[274]](#footnote-274).

וע' בש"ך וכן בפת"ש לענין כנגד כמה מן הכף צריכים לשער ולא אמרינן לאו אדעתי'.

# אם צריכים פעמיים ששים כשהכניס הכף פעמיים

כתב הטור שאם הכניס הכף ב' פעמים לתוך התבשיל שצריך ב' פעמים ששים כדי להתיר את התבשיל. והב"י הביא משו"ת תרוה"ד סי' קפ"ג שמנהג המורים להקל בזה. והמעיין שם בשו"ת תרוה"ד יראה דמעיקרא נקט כדבר פשוט שצריכים פעמיים ששים, וכן שצריך שיעור זה אפילו לא הוציא את הכף מן התבשיל. הטעם משום דחיישינן שמא נפלט הטעם חלב שבכף ונשאר חלק ממנו מספיק שיוכל לאסור נ"ט חלקים כמותו, וממילא צריכים ס' כנגד הטעם חלב דמעיקרא ועוד ס' כנגד הטעם בשר שנאסר לאחר מכן.

והעיר על זה התרוה"ד שאמנם הי' נראה שכן הדין לכאורה, אבל מנהג המורים אינו אלא להצריך פעם א' ששים. ונתן ב' טעמים לדבר. חדא שי"א דלא אמרינן חענ"ן בבלוע בכלי. ועוד שהרי הטעם חלב שאוסר הבליעות שנכנסו לכף בפעם השני סופו להתפשט לתוך שאר התבשיל ולכן אינו אוסר. ואע"ג שבדף ק"ח ע"ב כשנפל חתיכת בשר לתוך יורה רותחת של חלב אמרינן שטעם חלב נכנס לחתיכה ונאסר ושוב אוסר את שאר החלב מדין מין במינו לא בטל ולא מתירים משום שסופו להתפשט כתב התרוה"ד שיש לחלק בין חתיכה שבלע טעם עכשיו לכלי הבולע טעם עכשיו, דכיון שטבע החתיכה לבלוע יותר אמרינן שהבליעה שבחתיכה מנותק משאר החלב ולכן הוא נאסר קודם ולא אמרינן הדין של סופו להתפשט. אבל כלי שאין קל לבלוע אמרינן שהוא עדיין מחובר לשאר התבשיל ולא אמרינן שסופו להתפשט.

והעיר התרוה"ד שלכאורה הטעם השני לא שייך אא"כ לא הוציא את הכף בינתיים, אבל הוציא את הכף בינתיים הרי בשעה שהוציא אותו ודאי אינו מקושר עם שאר התבשיל, ולכאורה באותה שעה יש לו לאסור את הכף. ולפי הטעם שאין חענ"ן בבלוע בכלי ניחא, אבל לפי הטעם השני קשה. ותי' התרוה"ד שבזמן שהוציא את הכף מן התבשיל יש לו דין כלי שני ולכן אינו אוסר את הבליעות שבתוכו. וכבר ראינו שהט"ז בססי' צ"ב התקשה בזה לשיטתו שהכף שבתבשיל יש לו דין כלי ראשון, ומשו"ה חידש שאם הוציאו ריקן אין לו דין כלי ראשון גם לדידי'.

והנה להלכה קיי"ל עכ"פ שלא בשעה"ד שיש חענ"ן בבלוע, שכן מבואר מדברי השו"ע בסי' צ"ב סע' ה' וסי' צ"ח סע' ה' בהא דאסרינן כנגד הריקן. ואע"ג שלפי הגר"א מקילין בדין חענ"ן בבלוע בכלי בשעה"ד, מ"מ משמעות הרמ"א הוא להקל אפילו שלא בשעה"ד. וע"כ הטעם[[275]](#footnote-275) שהקיל כאן הוא בצירוף הא דחשוב מצורף לתבשיל ולכן סופו להתפשט. וע"כ הא דמקילין אפילו כשהוציא הכף ממנו היינו משום דאפילו את"ל דמחמירים שיש לו דין כלי ראשן אפילו הוציאו ריקן (ודלא כט"ז הנ"ל) מ"מ אין אנו מחמירים הכל ביחד, ור"ל שאין מחמירים שיש לו דין כלי ראשון וגם חענ"ן בבלוע בכלי ביחד. באופן שלכאורה הביאור במ"ד שצריכים פעמיים ס' כשהכניס פעמיים הוא משום שמחמירים שניהם ביחד, שיש לו דין כלי ראשון וכן יש חענ"ן בבלוע בכלי.

# בדברי הש"ך בסי' צ"ד ס"ק ד'

כתב הש"ך בסי' צ"ד ס"ק ד' דאפילו מי שצריך ב' פעמים ששים כשהכניס הכף פעמיים, היינו רק פעמיים, אבל הכניס יותר מפעמיים אינו צריך יותר מזה. והטעם משום שאחרי שנאסר החלב שנשאר בכלי בפעם שני, שוב אין לו כח לאסור לאחר מכן. והטעם משום דהמחבר לשיטתו שפסק כר' אפרים שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים, ולכן כיון שאין לחלב כח לאסור בשר אחר בעצמו מדין בב"ח כיון שכבר נאסר, גם אינו יכול לאסור משום איסור בב"ח של שכבר חל על החלב כיון שזה דומה לחענ"ן בשאר איסורים. וע"ש שחלק בזה אסמ"ק ומשום דסבר הסמ"ק דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים[[276]](#footnote-276).

ויש בדברי הש"ך כמה חידושים. חדא כבר הבאנו לעיל[[277]](#footnote-277) שהפמ"ג (בשפ"ד סי' צ"ב ס"ק י') הקשה שלכאורה הש"ך סותר את עצמו, שהרי לעיל בנקוה"כ חלק על הט"ז סי' פ"ז ס"ק ב', שהט"ז סבר שא"א לומר חענ"ן בבשר טמא בחלב (ולכן אין בה נפק"מ באיסור בב"ח בבר טמא) כיון שלא אומרים חענ"ן בדבר שכבר נאסר, והש"ך סבר דלא איכפת לן שכבר נאסר. ואילו הכא נקט הש"ך כדבר פשוט שאינו אוסר אחר שכבר נאסר משום בב"ח. והערנו שלכאורה יש לחלק בין נאסר משום איסור אחר לנאסר משום בב"ח, וסבר הש"ך דלא איכפת לן באמת נאסר כבר משום איסור אחר אבל אם כבר יצר בב"ח פעם א' שוב אינו אוסר משום בב"ח. ומ"מ ע' כאן בחוו"ד שתמה בחידוש זה, דלמה לא יוכל בשר או חלב שכבר נאסרו לאסור עוד בשר או חלב משום בב"ח. וכן יש בזה נפק"מ עצומה, שלש"ך לכאורה יוצא שאם נפל בשר לתוך יורה רותחת ונאסר משום בב"ח, אין חלב נאסר אפילו אם יוציא חלב מן התערובת באופן שלא ישאר ששים בחלב נגד הבשר, ומשום שלאחר שנאסר הבשר שוב אינו יכול לאסור החלב וכנ"ל.

עוד מבואר בש"ך שאליבא דר' אפרים דבר שנאסר משום בב"ח אינו אוסר כגון ירקות. וזהו דלא כמש"כ הב"י בסי' ק"ג, וכבר העיר מזה רע"א לעיל בהגהות לסי' צ'.

**שיעור ס"ג**

# ביאור שיטת הרמ"א בטעם להקל כשהכניס כף פעמיים

בשיעור הקודם הבאנו ביאורו של התרוה"ד בטעם למה אין מחמירים להצריך פעמיים ששים כשהכניס הכף פעמיים, והוא משום שי"ל שאין חענ"ן בבלוע בכלי, וכן יתכן שבכלי אמרינן שהבלוע בכלי עגיין מקושר בתבשיל ולכן אפילו אם אומרים חענ"ן בבלוע מ"מ כאן אמרינן שסופו להתפשט ולכן לא נע"נ. והנה הרמ"א בסע' ב' הקיל כשיטת התרוה"ד. אלא שלכאורה עדיין צ"ע, דהא כתב הרמ"א בסי' צ"ח סע' ד' "איסור שנתבטל בקדירה והסירוהו משם, ונפל לקדירה אחרת, צריך לחזור ולבטלו בששים נגד כולו, וכן לעולם אבל אם נפל לקדירה הראשונה ב' פעמים, אין צריך רק ששים אחת כנגדו". הרי שגם בחתיכת אוכל לא הצריך אלא פעם א' ששים, ולכאורה צ"ע דהא כשנפל פעם הראשון הפליט מטעם עצמו לתוך התבשיל, ולאחר מכן י"ל שבלע החתיכה מן התבשיל עצמה ונע"נ, ושוב הפליט החלק של התבשיל שנע"נ לתוך התבשיל, ולכן צריכים גם ששים כנגד הטעם ההוא, והיינו סך הכל פעמיים ששים. והכא לא שייכים דברי התרוה"ד, דהא באוכלין ודאי לא אמרינן שהוא מקושר לתבשיל, וכן באוכלין ודאי אמרינן חענ"ן, שכל זה מבואר מסוגיא דחלב נבילה. וא"כ לכאורה מבואר דאיכא טעמא אחרינא להקל בזה, ויל"ע מהו.

והנה אפילו לדעה המחמירה שצריכים פעמיים ששים, הנ"מ בדלא נודע בינתיים, אבל נודע בינתיים אמרינן שהטעם איסור הראשון כבר התבטל, ואפילו אם לאחר מכן התבשיל שנבלע נע"נ ושוב נפלט לתוכו הא אין צריך לבטל אלא אותו, דהא הטעם הראשון כבר התבטל כיון שנודע בינתיים. והש"ך בס"ק ה' העיר שלכאורה דעת ב"י לקמן ס"ס צ"ט דאם נפל כזית איסור לתוך ס' זיתים היתר ואח"כ חזר ונפל כזית איסור חוזר וניעור אפי' מין במינו אפילו נודע בנתיים וא"כ מאי אהני לן זה דנודע בינתיים. וכה"ג קשה על מש"כ הרמב"ן בדף ק"ח ע"ב ותי' דאע"ג שבעלמא מין במינו נמי אינו נ"ט ומ"מ כיון דראוי ליתן טעם אסרו "זה לא שייך הכא ודו"ק". ודבריו סתומים וצריכים פירוש.

ויעיון בביאור הגר"א שם בסי' צ"ח סע' ד' (ס"ק כ') שכתב הטעם שמקילים בפעם א' ששים אפילו נפל החתיכה לתוך התבשיל פעמיים משום ד"אף על גב דבלוע שבו נ"נ והוי כאיסור אחר שנפל דאוסר וכו' דהא אותו הבלוע הוי בקדירה מין במינו ובכה"ג אוקמוה אדאורייתא ברובא וכמ"ש הרא"ש בפ' ג"ה דמין במינו בס' גזירה אטו שא"מ משא"כ בכה"ג דליכא למיגזר דא"א באותו קדירה אלא במינו ועש"ך סי' צ"ד ס"ק ה'". ונראה הביאור בכוונתו, שהרי בעצם מין במינו בטל מדאורייתא, רק שגזרו מין במינו אטו מין בשאינו מינו. והאי גזרה דמין במינו אטו מין בשאינו מינו פירושו דאע"ג שעכשיו המינא דאיסורא מתערב במינו, אולי יתערב פעם אחרת באינו מינו. ולכן כה"ג לא גזרו, דכיון שמטבעו א"א אפשר לאיסור כה"ג שיהא מין בשאינו מינו, דהא כל האיסור נהייתה מכח המינא דהיתירא, א"כ לא גזרו במין במינו אטו שינו מינו. וגר"א בסוף דבריו ציין לדברי הש"ך הנ"ל, ולכאורה כוונתו לומר שזהו עצמו פירוש דברי הש"ך, שלא אומרים חוזר וניעור במין במינו כה"ג שלא יכול לבא לידי מין בשאינו מינו. ובמש"ז ס"ק ב' אולי משמע ביאור אחר בזה, וע' מגי"ס סי' צ"ד אות ט' מש"כ בזה. וע' עוד בחזו"א סי' ט"ז ס"ק ג' מש"כ בענין.

ונראה להדגיש דע"כ התרוה"ד לא סבירא לי' טעמם של הגר"א ועוד בביאור ההיתר של ששים בהכניס כף פעמיים, ומשו"ה הי' נצרך לטעמים אחרים.

# האם קיי"ל להקל כטעמו של התרוה"ד

והנה אע"ג שמבואר ברמ"א בסי' צ"ח סע' ד' דקי"ל להקל ולא להצריך פעמיים ס' אפילו במאכל של איסור שנפל לקדירה, מ"מ אין זה אומר דלא קיי"ל להקל כטעמו של התרוה"ד, רק דלא צריכים לטעם זה. ולכן עדיין יש לע' האם קיי"ל גם כטעמו להקל.

והנה בסע' ג' כתב השו"ע שאם יש ששים כנגד הכף שהתבשיל מותר והכף אסורה בין עם חלב ובין עם בשר, וכן אוסרת בדיעבד אם הכניסו בין בחלב ובין בבשר אפילו בדיעבד, ובלבד שיהא בן יומו. והש"ך שם בס"ק י' כתב דהא דבעינן שיהא בן יומו, אין ר"ל בן יומו מתשמישתו הראשון, אלא אם הוא בן יומו מתשמישתו השני ג"כ סגי, דהא הבשר והחלב נעשו נבילה, ואם א' מהם מני יומו הרי הוא אוסר כמו כל נבילה. וע"ש שכתב שדבר זה פשוט הוא, ומש"כ בב"ח דבעינן ב"י גם מתשמיש הראשון אינו אלא טעות. ובחוו"ד ס"ק ו' כתב שנראין לו דברי הב"ח, שהרי בהא דכף לכאורה יש לנו ב' הטעמים של התרוה"ד, שהרי הבליעות שבכף מחוברות לתבשיל כל זמן שהוא בתבשיל, וכן צריכים לדין חענ"ן בבלוע. ושם בהגהות רע"א העיר עליו שלכאורה אע"פ שיש לומר כן במקרה המובא בשו"ע, דהיינו חזר והכניסו ליורה של חלב או בשר, אבל אם הכניס הכף לאחר מכן לתוך ירקות י"ל שגם התרוה"ד לא הי' מיקל. והטעם לחלק ביניהם שבב"ח הא הוו מין במינו ולכן מדאורייתא בטל ברוב, אבל אם הכניסו לתוך ירקות שאין בהם ששים כנגד המין השני הא הטעם בשר יאסר מדין טכ"ע הואיל כבר ונאסר משום בב"ח, ויתכן שלענין דין דאורייתא לא מקילין הסברות של התרוה"ד.

וע' גם בהגהות רע"א על הש"ך שם שכתב להשיג על הש"ך שכתב שהוא פשוט לאיסור שלכאורה יש לנו עוד טעם להקל בזה, ומשום דכיון שהבליעות מתשמישתו הראשון הם לפגם, אע"ג שהבליעות שמתשמיש השני עדיין לשבח, מ"מ הרי מבואר בתוס' בדף ק"ח ע"ב שבמלח שבלע דם אין צריכים אלא ס' כנגד הדם אפילו למ"ד דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים אע"ג שהמלח עצמו נותן טעם ביותר מששים, ומשום שיש לנו כלל שאין הנאסר אוסר יותר מאילו היה כולו דם. וכן הה"נ הכא דכיון שאין בשר אוסר אלא עם חלב, וחד מינייהו לפגם, גם השני אינו אוסר. ואם הי' ס"ד דשאני בליעות שאינן בני יומן מהא דדם, הא מבואר להדיא ברמ"א בסי' קל"ד בע י"ב דאמרינן כה"ג כשהבליעות הם לפגם. וכתב רע"א דאולי סבר הש"ך דלא אמרינן בבב"ח הסברא של התוס' רק בשאר איסורים (וצ"ע למה כתב רע"א 'אולי', הא בהדיא כן הוא דעת הש"ך בסי' ק"ה ס"ק י"ז). והוסיף רע"א שאפילו את"ל כן הא מ"מ ישנם לסברות התרוה"ד והסיק "ואם כן בצירוף ג"כ הסברא דאין הנאסר יש להתיר בהפ"מ וצ"ע לדינא". הרי שלכאורה אפילו בבב"ח (דהא רע"א כאן לא הדגיש שאין דבריו אמורים אלא בשאר איסורים) לא רצה להקל כתרוה"ד אפילו בכה"ג שיש עוד סברא להקל. ובאמת הוא צע"ג מאחר והתרוה"ד כתב שכן הוא מנהג המורים וע"פ סברות אלו, וכן הרי שיטת התוס' צ"ו ע"ב דאמרינן שאין הנאסר אוסר גם בבב"ח, וכן הרי הגר"א ביאר שיטת השו"ע בסי' צ"ב סע' ז' דמקילינן כסברא שאין חענ"ן בבלוע בכלי לבד בשעה"ד, וכ"ש וכ"ש בכה"ג. וצ"ע[[278]](#footnote-278).

ומענין לענין באותו ענין ע' רע"א על הש"ך בס"ק ב', ששם כתב הש"ך שכשעושים חשבון אם הכלי הוא בן יומו או לא צריך להיות דוקא תוך יום של בישול חלב, אבל בישול מים אינו עולה בחשבון, והוסיף דהנ"מ בהיתירא בלע, אבל איסורא בלע מחשבין מעל"ע משעת בישול המים אא"כ הי' במים ששים. וביאר רע"א שאם יש במים ס' מחשבים מעל"ע מן שמוש האיסור ולא אמרינן דכשהוציאו הכף והוא רותח נעשה המים הבלוע בכף נבילה מהאיסור הבלוע בו כיון דהאיסור שנשאר בלוע פגום ואמרינן דאין הנאסר המים חמיר מהאוסר כנ"ל מהרמ"א בסי' קל"ד סי"ב. והא דאסרינן כשאין במים ס' היינו משום דחיישינן שיצא מהאיסור לחוץ וכיון דהאיסור רגע א' חוץ לקדירה לא מפגם (ע' ש"ך סי' צ"ד ס"ק כ"ב). והוסיף שיש להתיר גם משום סברות התורה"ד הנ"ל.

# הנאה מן הקדרה שנאסרה

כתוב בשו"ע סע' ד' "ואם אין ס' [בתבשיל נגד הכף] הכל אסור בהנאה אפילו הקדירה אך מותר לתת לתוכה פירות או צונן כיון שאינו נהנה מגוף האיסור". ויל"ע כוונת השו"ע בהא שהכל אסור בהנאה אפילו הקדרה, הא השו"ע מסיים שמותר לתת לתוכו פירות או צונן, ופירשו התו"כ דהיינו אפילו דבר לח (והחידוש בדבר לח הוא שנהנה יותר מעצם הכלי כיון שצריכים כלי כדי להחזיר דבר לח משא"כ בדבר גוש). ולכאורה מבואר במג"א בסי' ת"נ ס"ק י"ב שהכוונה שאסור למכור הכלי לנכרי כיון שע"י זה נהנה מן הבלוע בכלי. ותמה בזה הבית מאיר כאן (בגליון השו"ע) דלמה יהא אסור למכור הכלי כיון שאינו מעלהו בדמים משום שבלע הבב"ח. ולכן נטה הבית מאיר לומר שאין כוונת השו"ע לומר שהכלי באמת נאסר בהנאה, רק שהוא בדרך זה, שהכל אסור אפילו הקדרה, והמאכל אסור אסור אפילו בהנאה. ולכאורה זהו דוחק בלשון המחבר.

והי' נראה לכאורה שגם הש"ך התייחס לנקודה זו, דהא בס"ק י"א אמה שכתב השו"ע הכל אסור בהנאה אפילו הקדרה הביא דברי ההגהות אשרי בשם או"ז שאם בישל בקדרה אפילו אינו בת יומא צריך להוליך הנאה לים המלח. ולכאורה כוונתו בזה לבאר האיסור הנאה שיש בשו"ע גם על הקדרה. אבל דברי הגהות אשרי גופם צריכים ביאור, שאם הבליעות אינם בני יומם למה יצטרך להוליך הנאה לים המלח כיון שאינו נהנה מן הבבב"ח.

ומצאתי בביאורים לס' בדי השולחן (סוף עמ' צ"ד ד"ה אך) שהביא ביאור א' דכיון שיש בליעות של בב"ח בדפני הקדרה (והבליעות לעצמן ראוים לגר וכדעת הרשב"א ועוד כמה ראשונים) הרי זה נותן דין איסור הנאה לכל הכלי. וע"ש שכתב שכן משמע מן הכרו"פ (כוונתו לס"ק ז'), אלא שהעיר שאם זהו הביאור הרי מבואר בשו"ע שאין זה אסור. ויתכן שכוונת הש"ך להביא דעת הא"ז אבל לא לפרש בזה דעת שו"ע ודלא כמש"כ, אבל אם כמו שדייקנו עדיין צ"ע.

ושם הביא עוד פי' והוא שנהנה בזה שהקדרה טעון בבליעות ולכן לא יבלע מן התבשיל שלאחר מכן. ויוצא נפק"מ במידת ההנאה, שלפי הביאור הראשון הוא כמה ישלם על תשמיש א' בקדרה, אבל לפי ביאור זה היינו שמשלם כמה שהי' מפסיד מן התבשיל. ומ"מ לפי ביאור זה שפיר י"ל שזהו ג"כ דעת השו"ע.

# אם יש איסור להאכיל בב"ח לאחרים

הט"ז בס"ק ד' הביא מכמה פוסקים שבב"ח שאסור בהנאה לא מיבעי שאינו יכול להאכלו לכלבו אלא גם לבהמה של הפקר אין להאכילו וצריך להשליחו לבית הכסא. ומקור הדבר הוא דברי השו"ע באו"ח סי' תמ"ח סע' ו' "אסור להאכיל חמצו בפסח אפילו לבהמת אחרים או של הפקר". ושם בנו"כ מבואר שמקור האיסור מירושלמי פ"ב ה"א "לא יאכל חמץ אפילו לכלבים במה אנן קיימין אם לכלבו היינו הנאה, אלא אפילו לכלבים אחרים". אלא דכיון שזהו המקור הביא המקו"ח (שם ס"ק י') שהוא דין מסוים החמץ שנאמר בה לא יאכל, ולא בשאר איסורי הנאה. ולפי זה צ"ע בהנהו פוסקים שהה"נ שאסור בבב"ח. ומ"מ לשיטתם לכאורה חזינן שבכלל איסור הנאה הוא שאסור גם להנות לאחרים. ואולי הוא משום שיש לו מזה הנאה כיון שיש חשש שנהנה מזה שמשביע רצונו להאכיל בהמה. וצ"ע.

**שיעור ס"ד**

# מילי דהקדמה לסי' צ"ד סע' ה'

כדי לעמוד על דעת השו"ע ורמ"א ונו"כ כאן יש להקדים כמה נקודות מדיני נ"ט בר נ"ט[[279]](#footnote-279):

1. קיי"ל דנ"ט בר נ"ט אינו מותר אלא בהיתרא אבל לא באיסורא. והיינו שכשיש ב' נ"ט של בשר או של חלב שוב אינם נאסרים ע"י המין השני. והטעם משום שאמנם יש טעם המורגש מ"מ הוקלש הטעם בענין שאינו יכול להיות נאסר.
2. בדין נ"ט בר נ"ט מוזכר בגמ' (קי"א ע"ב) שדגים שעלו בקערה מותר לאוכלם בכותח. ונחלקו הראשונים אם ב'עלו' ר"ל דוקא עלו כשא' מהם חם, אבל אם נתבשלו דגים בקערה אסור לאוכלם בכותח, והטעם משום שכשנתבשלו לא הוקלש הטעם מספיק שלא יהא נאסר בטעם הב', או"ד אפילו נתבשלו כעלו, וגם אם נתבשלו מותר מדין נ"ט בר נ"ט.
3. התוס' כותבים בכמה מקומות שאפילו למאן דמחמיר שבנתבשלו ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, הנ"מ בדליכא אלא ב' נותני טעם, אבל אם יש ג' נותני טעם מותר אפילו נתבשלו. וכן
4. בדינא דנ"ט בר נ"ט יש לע' אם הוא מותר לכתחילה או בדיעבד. והענין של 'לכתחילה' או 'בדיעבד' תלוי באיזה שלב של הסדר של 'דגים שעלו בקערה מותר לאכולן בכותח'. דהנה קיי"ל דאע"ג שדגי שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, מ"מ אסור להעלות דגים בקערה לכתחילה כדי לאוכלן בכותח. אמנם לכאורה הלשון של 'מותר' לאוכלן בכותח משמע דלא מיבעי במותר לאוכלן אם הם כבר בכותח, אלא גם לכתחילה מותר להניחם בכותח אפילו אחרי שהיו בקערה. ור"ל שכל הדין שאסור לעשות נ"ט בר נ"ט לכתחילה, היינו להכניס הטעם בשר בדגים לכתחילה כדי לאוכלה בחלב, אבל אחרי שכבר יש בו הטעם שני של בשר כבר מותר לאוכלה בחלב גם לכתחילה. אמנם דעת הב"י ברסי' צ"ה שאפילו אם כבר עלו הדגים בקערה מ"מ אסור להניחה בכותח לכתחילה, וכל כוונת הגמ' אינו אלא שאם נפל לכותח שמותר לאוכלו.
5. לדינא נחלקו המחבר והרמ"א ברסי' צ"ה. המחבר נקט לגמרי כדעת המקילים דנתבשלו כעלו. והרמ"א נקט להחמיר לכתחילה כדעת המחירים, אבל גם הוא מיקל לענין דיעבד. וע"פ הנ"ל ר"ל שאמנם דגים שעלו בקערה מותר להניחם לכתחילה בתוך כותח, מ"מ בנתבשלו כיון שי"א שאין בה ההיתר של נ"ט בר נ"ט אין ל הקל לכתחילה להניחו לתוך כותח. אבל בדיעבד שכבר הונח לתוך הכותח סבר הרמ"א שאפשר להקל כשיטות הסוברות שגם בנתבשלו נאמר ההיתר של נ"ט בר נ"ט.
6. נחלקו הראשונים בדין הדחת קערות, ור"ל במדיח קערות שהם בני יומן של חלב או בשר שבתוך יורה של המין השני שיש בה מים רותחין. שיטת התוס' וס' התרומה שאם הניחו כלי בשר או חלב בני יומן לתוך יורה רותחת של מים שהוא בן יומו לחלב או בשר שהכל אסור. ונאמרו בזה ב' טעמים. או בגלל שהטעמים נפגשיים במים ואוסרים א' את השני, או שאפילו אם לא אמרינן כן מ"מ חיישינן דלמא יגעו הכלים זה בזה ויאסרו א' את השני אפילו בלי אמצעות המים. והרמב"ן סבר שגם בהדחת קערות קיים ההיתר של נ"ט בר נ"ט ומותר. וגם בזה נחלקו המחבר והרמ"א, המחבר בסי' צ"ה סע' נקט כשיטת הרמב"ן, והרמ"א החמיר כתוס' וס' התרומה.

# ביאור דברי השו"ע והרמ"א בסי' צ"ד סע' ה'

כתב המחבר בסי' צ"ד סע' ה' "אם בשלו מים בקדרה חדשה ותחבו בה כף חולבת ואחר כך חזרו ובשלו בה מים פעם אחרת ותחבו בה כף של בשר ושתי הכפות היו בני יומן ובשום אחד מהפעמים לא היה במים ששים אסור להשתמש בקדירה לא בשר ולא חלב אבל שאר דבר מותר לבשל מאחר שהיתה חדשה שלא בשלו בה מעולם" והמקור לדבריו מבואר בב"י מסמ"ק (מוזכר בהגהות סמ"ק אות א') סי' רי"ג. וכבר תמה בדרכ"מ על דברי הסמ"ק, דהא "הוי נ"ט בר נ"ט המאכל בכף והכף לקדרה או אפילו איכא למימר הכף למים והמים לקדרה והוי ג' נותן טעם ועדיין היתר הוא". ותי' שהוא משום שחושש לכתחילה לשיטה המחמירה דלא אמרינן ההיתר של נ"ט בר נ"ט בנתבשלו. וע' באמת שם בהגהות סמ"ק שהעיר שג"כ העיר כה"ג על מורו הסמ"ק.

והש"ך בס"ק ט"ו האריך לתמוה על המחבר בשו"ע שהחמיר שלא להשתמש בקדרה לא חלב ולא בשר כיון ששיטת המחבר עצמו להקל אפילו לכתחילה שלא לחוש שאין בנתבשלו משום היתירא דנ"ט בר נ"ט. ועוד הקשה בזה דמשמע שאין להתיר אפילו אם ירקות אלא כה"ג שהכניס הכפות לתוך קדרה חדשה, שמשע דאילו היתה בלועה בליעות בן יומו הי' אסור לבשל בו אפילו ירקות ומשום שנאסר מדין בב"ח. וגם זהו נגד דעת המחבר לקמן בסי' צ"ה שהקיל כרמב"ן בדינא דהדחת קערות. ועוד תמה הש"ך שהרי מסתימת הרמ"א כאן משמע שהסכים לדברי השו"ע. וא"כ גם על הרמ"א צ"ע, דהא אע"ג שהחמיר הרמ"א לכחתילה בדינא דנתבשלו, מ"מ הרי הכא הוו ג' נ"ט, וכן ב' כלים, ולכן הי' לנו להתיר אפילו לשיטת הרמ"א. ונשאר הש"ך בזה בצ"ע.

ויש לט"ז ב' ביאורים בדעת המחבר, וא' מהם מבוסס על דברי הרמ"א בהמשך, אז קודם נבאר דברי הרמ"א כדי לעמוד על דבריו.

וז"ל הרמ"א שם "קדירה שבשלו בה ירקות או מים ותחבו בה כף בן יומו, והקדירה אינה בת יומא, או להפך, או שיש במאכל ששים, הכל שרי. ונוהגין להחמיר לאכול המאכל כמין הכלי שהוא בן יומו, ולאסור הכלי שאינו בן יומו (ארוך כלל ל"ז), ואינו אלא חומרא בעלמא, כי מדינא הכל שרי". והנה זה שמחלקים בין הכלי שהוא בן יומו לכלי שאינו בן יומו פשוט, שהרי הכלי שהוא בן יומו יש לו כח לתת טעם לשבח לכלי שאינו בן יומו, ואילו הכלי שאינו בן יומו אינו נותן אלא טעם לפגם. ולכן הכלי שהוא בן יומו יש לו כח לתת למאכל דינו של הכלי, וכן לאסור הכלי שאינו בן יומו שהוא מן המין השני.

אלא דהנה מבואר ברמ"א שגם בזה לא הי' לנו להחמיר מעיקר הדין אלא שנהגו להחמיר. ולכן תמה הש"ך ס"ק י"ח שלענין המאכל לכאורה אין זה רק מנהג לחומרא, שהרי כבר הזכרנו שהרמ"א החמיר לכתחילה כשיטת הריב"ן שנתבשלו לא נאמר בה הדין של נ"ט בר נ"ט, וזהו ממש דינא דנתבשלו (דהא לירקות שבקדירה ליכא ג' נ"ט ולא ב' כלים). ולכן הגי' הש"ך את לשון הרמ"א הנ"ל "לאכול המאכל כמין הכלי" ל" לאכול המאכל במין הכלי". ור"ל שמעיקר הדין אמנם מחמירים שלא לאכלו בכותח אם נתבשלו, אבל לא מחמרינן להניחו בהכלי שהוא ממין הטעם שנכנס לוך המאכל. ובזה כתב הרמ"א שמ"מ אנחנו מחמירים להניחו בכלי ההוא. וע"פ פי' זה תמה הש"ך, שהרי הרמ"א לקמן בסי' צ"ה הקיל שאפשר באמת להניחו בכלי של המין השני, ולא העיר ממנהג זה. וכתב הש"ך ליישב דאו שהוא מנהג קצת קהילות אבל לא מנהג קבוע, או"ד דשאני נד"ד דאיכא לאחלופי בכה"ג דתרוייהו בני יומן, שבזה מחמירים כתוס' וס' התרומה בדינא דהדחת קערות.

וכל זה הוא לענין המאכל, ולענין הכלי העיר הש"ך בס"ק כ"א שלפי דברי המחבר כאן לכאורה גם הכלי הי' צריך להיות אסור מדינא. וכתב לחלק שאולי שאני התם שהכלי לא הי' חלבי מעיקרא אלא ע"י הכנסת כף, משא"כ כאן שהיתה חלבי ממש רק אינו ב"י, בזה אמרינן שאין מוציאין הכלי מחזקתו ע"י הכנסת כף. וסיים הש"ך שמ"מ לדינא דברי המחבר קשים וכמש"נ. דהא ג' נ"ט וב' כלים.

אמנם כל זה הוא לפי המהלך של הש"ך, אבל הט"ז בס"ק ו' כתב הטעם שחומרא של הרמ"א משום שאוסרים המאכל שיהא לו דין של הכלי שהוא בן יומו, וכיון שמערים אותו מאכל מכלי זה, אינו בדין שיהא המאכל כמין הכלי והכלי שמערים ממנו מותר. ושם בט"ז מבואר שדברי המחבר כאן הם מבוססים על מנהג זה של הרמ"א (וזהו דלא כש"ך שהבין שהוא חומרא נוספת על דברי המחבר שהם מדינא (אע"ג שנתקשה הש"ך בדבריו וכנ"ל). ור"ל שכוונת השו"ע ג"כ אינו אלא למנהג להחמיר. אמנם הט"ז לא ביאר לנו מהו הטעם להחמיר במאכל עצמו, ובפרט לשיטת המחבר דסבר שבנתבשלו ג"כ נאמר הדין של נ"ט בר נ"ט. וצ"ע.

ובדף אחרון כתב הט"ז טעם אחר בדברי המחבר, והוא שהרי הב"י בסי' צ"ה כתב שאין סומכים על היתירא דנ"ט בר נ"ט לכתחילה אפילו אם כבר עלו הדגים בקערה, ולכאורה כוונתו שא"כ הה"נ בג' נ"ט וכן ב' כלים. וע"ש שביאר שהא דנקט דשרי כיון שהשתמש בכף השני לאחר מעל"ע בדוקא נקט, ולא משום מעשה שההי' וכמו שטען הש"ך. והביאור שאם יש יותר מזמן מעל"ע מן התשמיש הראשון, א"כ לא צריכים להיתירא דנ"ט בר נ"ט, דהא כבר נעשית לפגם, ולא אמרינן בזה אינו ב"י אטו ב"י כיון שהוא נ"ט בר נ"ט (ולא דמי להא דמבואר ברמ"א בסי' צ"ה שמחמירים נ"ט בר נ"ט שאינו ב"י לכתחילה, דהתם מיירי שהבליעות שבתוך הכלי היו נ"ט גמור, רק רוצה להשתמש בה חדבר שלא יהי' אלא נ"ט בר נ"ט, משא"כ בנד"ד), ולענין השימוש השני אה"נ אי אפשר להשתמש בה כמין השני כל זמן שהוא בן יומו. אבל אם הוא תוך מעל"ע אפילו משימוש הראשון אסור להשתמש בה לא חלב ולא בשר כיון שהוי נ"ט בר נ"ט לכתחילה. ושם חילק בין כלי חדש לכלי ישן (וכמש"כ שם הרמ"א) שבכלי שכבר בלוע טעם גמור ממין א' ושוב הכניס כף שע"י זה יש טעם דנ"ט בר נ"ט, לא צריכים להחמיר שלא להשתמש בטעם ההפכי של הנ"ט בר נ"ט, דכיון שכבר יש בה טעם גמור מן המין ההוא הוי הנידון של נ"ט בר נ"ט כדיעבד ולא לכתחילה. רק כששני הטעמים הם נ"ט בר נ"ט ויש נידון לפנינו כאיזה טעם לקבוע הכלי, וזה הוי כלכתחילה.

וע"ש שכתב דאע"ג שהט"ז עצמו כתב שאין איסור להניח הדג לתוך החלב לכתחילה, מ"מ הרי הרמ"א החמיר לענין נתבשלו לכתחילה, ולכן אפילו לדידן יש לאסור. ויוצא אם כן שהרמ"א מחמיר לכתחילה אפילו בג' נ"ט וכן בב' כלים, וצ"ע מה יעשה הט"ז עם הראיות של הש"ך שאפילו למ"ד נתבשלו לא מ"מ מודה בהני.

והש"ך שם בקונ' אחרון דחה דבריו, ובעיקר משום שאפילו את"ל כן מ"מ הכא הוי כבדיעבד כיון שכבר הכניס הכף, והוי דוגמת דג שכבר נכנס לכותח.

**מילואים**

* נראה שלהדגיש שהש"ך (ס"ק ט"ו, וכן ס"ק כ"א) נתן לנו עוד כלל בענין זה, והוא שנותנים לכלי דינו של הטעם העיקרית אע"ג שמדינא אינו אוסר. ודקדק כן מדברי ההגהות סמ"ק. ולא ידוע לנו מניין לו לסמ"ק חומרא זו. וע' במגי"ס אות י"ד שצידד לומר שכל חומרא זו אינו אלא כשמ"מ צריך לקבוע כלי א' לבשר וא' לחלב, דמהיות טוב יש לבחור זה שעוקר טעמו ממין א' שהוא יהי' לתשמיש זו, אבל אם אינו צריך אלא כלי ממין השני ודאי אינו צריך להחמיר בזה.
* בענין דברי הש"ך בס"ק כ' - ע' מש"כ לקמן שיעור ס"ו

**שיעור ס"ה**

# עוד הערה בסי' צ"ד סע' ה'

בכל מה שדנו בסע' ה' לענין איסור השתמשות בכלי שהכניסו בה כף חולבת מצאתי ביד יהודה (קצר סס"ק כ"ה) שאפילו המחבר שאוסר הנ"מ כשהוא בן יומו, אבל אינו בן יומו גם המחבר מודה שמותר. ומדברי הט"ז בדף אחרון כך יוצא, שהרי ביאר שיטת המחבר שחוששין לנ"ט בר נ"ט לכתחילה, ומשו"ה דוקא כשיש מעל"ע בין הכנסת הכף החולבת להכנסת הכף הבשרי שרי, דאז הטעם הראשון כבר נפגם ואין חוששין לנ"ט בר נ"ט אפילו לכתחילה אא"כ הוא לשבח, אבל לפגם לא. והסברא בזה פשוטה, דכיון שכל האיסור כשאינו בן יומו דגזרינן אינו ב"י אטו בן יומו, כאן שאינו אלא איסור לכתחילה אין לאסור. ובדעת הש"ך הרי לא הבין את שיטת המחבר, ולכן קשה לשער מה יהא הדין לדעתו בדעת המחבר, אבל מ"מ כן מסתבר להורות כיון שאין כאן איסור המובן לנו מדינא. וראיתי בבדי השלחן ס"ק נ"ג[[280]](#footnote-280) שחילק בין הא דיד יהודה לדין קביעת תשמיש לכלי, שזה נשארים בקביעותו הקודמת אפילו לאחר מעל"ע. ולכאורה גם בזה י"ל שאין הענין אלא כשקובע הכלי לשימושו תוך מעל"ע (ומאז כבר קבוע לעולם) אבל לאחר מעל"ע יכול לקבוע איך שרוצים.

# סי' צ"ד סע' ו'

כתב המחבר בסע' ו' "בצלים או ירקות שבלועים מבשר ובשלם בקדרה חולבת אם ידוע כמה בשר בלוע בבצלים ובירקות אין צריך ס' אלא כנגד הבשר". ועיקר כוונת השו"ע לחדש דכיון שלא אומרים חענ"ן בהיתר אין צריך לשער כנגד כל הבצל או ירק, דהא לא נעשו נבילה, רק כנגד כמות הבשר שבלוע בהם.

והנה המחבר לעיל בסי' צ"ב סע' ד' הכריע כשיטת ר' אפרים דסבר שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים, רק בבב"ח. ולכאורה א"כ אין כ"כ חידוש שלא אומרים חענ"ן בהיתר, דהא גם באיסור לא אומרים אא"כ בשר אוסר חלב. וכבר העיר מזה הש"ך בס"ק כ"ג, וכתב שע"כ אין כוונת השו"ע אלא לאפוקי בצלים שהיו בלועים כולן מחלב שבלעו אח"כ בשר דלא סגי בס' נגד הבשר. והוא דחוק קצת.

ויתכן שיש בזה עוד יישוב. שבכה"ג הי' בלוע איסור אע"ג שגם בזה לא בעינן אלא ס' כנגד האיסור לדעת ר' אפרים, אבל אין זה מתיר את המאכל עצמו שהיתה בלוע בו. ולכן י"ל שהמחבר נקט היתר שבזה גם המאכל מותר. אלא דהנה יל"ע אם בכה"ג שבישל ירקות או בצלים הבלועים בשר בקדרה חולבת ויש ששים כנגד הבשר, האם זה מתיר רק את הקדרה או גם את הבצלים. והנה לכאורה הדבר תלוי, שהרי לשיטת ר' אפרים דסבר שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים ג"כ יש להסתפק אם אפשר להתיר את המאכל שבלע טעם איסור. וכמו שהזכרנו נחלקו הראשונים בזה, דשיטת הטור בסי' ק"ו שלר' אפרים שאין אומרים חענ"ן בשאר אסורים גם המאכל עצמו יחזור להיתירו אם יבשל אותו בקדרה שיש בה ששים כנגד הבלוע בה. והרשב"א חלק וסבר שאין המאכל ניתר, וכל הדין שאין חענ"ן בשאר איסורים לא עוזר לנו אלא לענין זה שאינו צריך לשאר כנגד כל האוכל. והשו"ע שם נקט להחמיר כשיטת הרשב"א.

ובדעת הרשב"א ג"כ נחלקו המפרשים מהו הטעם שלו. הש"ך פי' שהוא משום דאע"ג דסבר שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים, אבל אפשר לסוחטו אסור אומרים גם בשאר איסורים. אבל רע"א הוכיח שלר' אפרים בשאר איסורים אפשר לסוחטו מותר, והטעם שהמאכל נשאר באיסורו משום שאין סחיטה באוכלין, ור"ל שלא חל על המאכל בעצמו שום איסור שנשאר לאחר שנסחט ממנו הטעם איסור, אבל מ"מ אמרינן שאין האיסור נסחט ממנו באופן שאינו נותן בה טעם.

ולכן לענין שאלתינו הנ"ל לכאורה הדבר תלוי, שלדעת הש"ך שהמאכל נאסר משום שבשאר איסורים נמי אמרינן אפשר לסוחטו אסור, יתכן דהנ"מ באיסורא, אבל בהיתירא ליכא למימר אפשר לסוחטו אסור. אבל לרע"א דהוי משום שאין סחיטה באוכלין, לכאורה כלל זה שייך גם להיתירא. ויעוין בש"ך שם שהביא משו"ת מהר"ם לובלין להתיר גם הירקות והבצלים אם יש ס' כנגד הטעם בשר. ולכאורה הי' נראה שזהו לשיטתו[[281]](#footnote-281) שטעמו של הרשב"א משום שאפשר לסוחטו אסור בשאר איסורים, אבל בהיתר לא. אבל רע"א כאן בגליון שו"ע (וכן הוא בהגהות לחוו"ד רסי' צ"ב, ובשו"ת סי' ס"ז) כתב מעיקרא לדייק לשון השו"ע שהדין לא נאמר אלא כשבישל ירקות בקדירה חולבת, אבל בחלב עצמו לא, ולכאורה הוא לשיטתו שאין הגעלה באוכלין, ולכן כשבישל הירק בחלב עצמו נכנס החלב לתוך הירק ואוסר הטעם בשר שבו. ושם העיר שלדעת המהר"ם מלובלין אין הדין כן, ושברמ"א לקמן בסי' צ"ה סע' ב' מדויק כמהר"ם לובלין (וכן מבואר בט"ז בסי' צ"ו ס"ק ה'). אלא דטעמא בעי למה יהא הירק מותר כיון שאין הבשר נפלט ממנו[[282]](#footnote-282), וא"כ הי' צריך ליאסר.

ורע"א שם העיר עוד יותר מזה, שלכאורה אם בישל הבצלים בחלב ממש, היו צריכים ששים כנגד שיעור הבצלים ומטעם אחר. והוא שהרי החלב נכנס לבצל והוא נאסר ע"י הטעם בשר ושוב יוצא מן הבצל, והרי הוא כמו חלב נבילה שצריכים שיעור ס' כנגד הבצל משום החלב נביילה שנאסר דוגמת בשר שנפל ליורה רותחת שצריכים ששים כנגד שיעור הבשר משום החלב נבילה. ובשלמא אם אינו אלא קדרה חולבת ניחא כיון שאינו אלא נ"ט בר נ"ט שנכנס לבצל ולכן אינו נאסר ע"י הטעם בשר (ורק אם יש ס', אבל אם ליכא ששים הרי זה אסור כמו בהדחת קערות וכן השו"ע שהקיל בהדחות קערות יודה בזה כיון ששהטעם לא נחלש ע"י האוכלין, ורק בקערות הקילו), אבל אם מיירי בחלב ממש ליכא למימר הכי והכל הי' צריך ליאסר. וע' גם בכרו"פ כאן ס"ק ח' שהעיר ע"ד זה.

ויעוין בחוו"ד ברסי' צ"ב שעמד על מדוכה זו, וכתב לבאר שעיקר המחלוקת אם אפשר לסוחטו מותר או אסור הוא משום שכשמבשלים החתיכת בשר שכבר נבלע בה טעם חלב בתוך ירקות, אמרינן שהטעם של חלב נחלש. ומ"מ כיון שכבר נאסר הרי הוא עומד באיסורו[[283]](#footnote-283) וכדאמרינן בנ"ט בר נ"ט שהוא מותר רק בהיתירא ולא באיסורא. ומיני' שאפשר להבין גם דינו שח מהר"ם לובלין, דכיון שהבצל היתירא בלע, והטעם בשר שלו נחלש, אין לו כח לאסור[[284]](#footnote-284) החלב משום בב"ח. ואע"ג דמעיקרא כשנכנס החלב עדיין לא נחלש הבשר, סבר החוו"ד דכיון שסופו ליסחט נידון על שם סופו וגם עכשיו אינו אוסר, והוכיח דאמרינן הכי מדמצאנו שבסופו להתפשט אינו נע"נ.

ולכאורה יש מקום עיון בדברי החוו"ד. חדא שלכאורה הטעם שבסופו להתפשט לא אומרים חענ"ן אין זה סברא של נידון ספו משום תחילתו, רק דבר שאינו עומד רק עובר וסופו לצאת אין נחשב כ'אוסר', ולכן לא נע"נ. אבל זה שסופו להיות נקלש אינו טעם לומר שלא נאסר. וכה"ג העיר בחזו"א סי' י"ח ס"ק ז'. ועוד דהא ניחא לומר שמשו"ה לא יהא נאסר, אבל לומר שמשו"ה לא יהי' אוסר למה, הא בזמן שיהא נחלש כבר אין החלב צריך לטעם בשר שאסרו. ואם החוו"ד כתב את דבריו לפי סברת רע"א בדעת הרמב"ן ניחא, דכיון שאין הטעם בשר נאסר גם אינו אוסר החלב.

והחזו"א עצמו ביאר הענין באופן אחר. והוא שהרי הבאנו מכבר דברי התרוה"ד שמחלק בין חתיכת בשר שבלע חלב לקדירה בשרי שבישל בה חלב, שבחתיכה אמרינן שהחלב נעשה נבילה ושוב צריכים ס' כנגד החלב נבילה, ובקדרה אמרינן סופו להתפשט ולא נע"נ. ועל פניו הא דבצל הוי אוכל ולכן עדיין תיקשי, וזהו בעצם נוסח השאלה של החוו"ד הנ"ל. אבל החזו"א שם דן לומר שאין חילוק בין כלי לאוכל, רק החילוק הוא בין נבלע בדבר שנותן בה טעם מעצמו, לנבלע בדבר שאין בה נ"ט מעצמו, רק שיש בה טעם נבלע בו. והיינו שרק כשנבלע בתוך דבר שנותן טעם מעצמו אמרינן שיש בה כח לאסור דבר שנכנס בה ולעשותו נבילה ולא אמרינן הכלל של סופו להתפשט, אבל אם אין בה אלא טעם ממקום אחר, אמרינן שאין הטעם אוסר דהוי כסופו להתפשט. ולכן הא דבצלים הוי ככלי שלא אמרינן שהחלב שנכנס בה נע"נ, ולכן אין צריכים אלא ששים כנגד הטעם בשר.

ועדיין יש כאן מקום עיון, שלכאורה נהי נמי שאין החלב נאסר מטעמו של החזו"א, אבל הבשר שאינו יוצא הרי נאסר. ובשלמא אם כשיטת הרמב"ן שצריכים אוסרים זא"ז כדי שיהא אפילו א' מהם נאסר ניחא, די"ל כיון שאין החלב נאסר גם הטעם בשר לא נע"נ. אבל לשיטת התוס' (והחזו"א נקט דקיי"ל לדינא כוותי') שהבשר נאסר, א"כ לכאורה יוצא שלרמ"א שהחמיר דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים שגם הבצל נאסר משום שהוא בלוע בבשר של איסור, וא"כ שוב יצטרך ס' כנגד כל הבצל. וא"כ הא ניחא לשיטת המחבר, אבל מדלא השיג הרמ"א משמע דגם איהו סבירא לי' הכי, וצ"ע אמאי. וע' שם בס"ק י"א מש"כ החזו"א בשאלה זו.

# בדברי סה"ת בבישל ירקות תוך הזמן של מעל"ע

הב"י כאן וכן הש"ך בס"ק כ"ב דנים בדברי סה"ת שמי שבישל בתוך כלי, ובתוך מעל"ע (או בתוך לינת לילה לשיטת ר"ת) בישל בה מים, האם זה מבטל את הזמן של מעל"ע וצריכים להתחיל הזמן של מעל"ע מזמן הבישול השני או לא. והסה"ת כתב לחלק בזה בין איסור להיתר, שלענין איסורא אמרינן שצריך למנות מן הזמן השני, אבל לענין היתירא כגון בב"ח מונה מזמן הראשון. ונחלקו המפרשים בטעם לחלק ביניהם.

והנה מתוס' בע"ז ועוד ראשונים מבואר הטעם להחמיר באיסורא משום דאמרינן בה חענ"ן. ויל"ע מאיזה טעם הי' לנו להקל אלמלא הדין חענ"ן. ולכאורה התי' פשוט שהי' לנו להקל משום שאחרי מעל"ע נעשה הבליעה לפגם אע"ג שבישלו בינתיים, ולכן באיסורא דאמרינן חענ"ן לא איכפת לן בזה שהבליעה דמעיקרא נפגמה, שהרי המים שבינתיים נעשו נבילה, והבליעות של מים עדיין לא נעשו לפגם. ובהיתירא הא לא אמרינן חענ"ן ולכן כיון שהם לפגם הרי הם מותרות. וכן לכאורה מבואר בתוס' במס' ע"ז דף ע"ו ע"א. ולכאורה שלשיטת ר' אפרים שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים יוצא שבכל האיסורים חוץ מבב"ח נמי יהא הדין שאם בישל מים בינתיים הרי הוא לפגם ומותר. ויעוין בב"י סי' ק"ג שיש מי שמתיר אפילו באיסורא אם בישל מים בינתיים, ולכאורה לפי זה הטעם בדעת המתירים משום שהנאסר אינו אסור יותר מן האוסרו, וכיון שהאוסר הוא לפגם גם המים אינם אוסרים. באופן שסה"ת לית לי' כלל זה, ואע"ג שהבליעה נפגמה המים עדיין באיסורה.

ובסמ"ק (מובא בש"ך שם) מבואר שהטעם להקל בהיתירא משום שבהיתירא אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, ולכן אם בישל בינתיים אין ההיתר אוסר כיון שנעשה נ"ט בר נ"ט, אבל באיסורא הרי זה מותר משום שאמרינן חענ"ן. ולכאורה מבואר מדברי הסמ"ק כמה הלכתא גבירתא. חדא דמבואר לדבריו דאלמלא ההיתר של נ"ט בר נ"ט הי' צריך להיות אסור. וא"כ חזינן לדעתי' שיש למים שבישל בה תכונה לבטל כח של הכלי לפגום הבליעות, ולכן בעצם היינו צריכים למנות מעל"ע מזמן הבישול השני, אבל מ"מ בהיתירא מקילין כיון שהוא נ"ט בר נ"ט. ועוד מבואר שאלמלא הדין של חענ"ן היינו אומרים גם באיסורא שהוא מותר. וע"כ היינו משום שבעצם ההיתר של נ"ט בר נ"ט שייך גם באיסורא, והטעם בזה פשוט משום דסבר שגדר ההיתר של נ"ט בר נ"ט שנחלש הטעם ואין לו דין טעם, ולכן למה לחלק בין איסור להיתר. ונפק"מ שלר' אפרים שאין חענ"ן בשאר איסורים יהא הדין שאומרים נ"ט בר נ"ט גם באיסורא.

והש"ך ס"ק כ"ב ועוד אחרונים העירו שלכמב ראשונים מבואר שאין זה נכון, ושאפילו לר' אפרים לא מונים מזמן הראשון אלא מזמן השני. וצ"ע אמאי, הא לא אמרינן חענ"ן. וסבר הש"ך דע"כ משום שסוברים כמו ככה ראשונים שלא נאמר הדין נ"ט בר נ"ט באיסור אפילו לא אומרים חענ"ן. והטעם משום שהדין של נ"ט בר נ"ט הוא לומר דכין שנחלש לא חיול עליו איסור, ולכן דבר שהוא כבר איסור לא שייך לגבי' היתירא דנ"ט בר נ"ט. ויוצא שגם הש"ך סבירא לי' כסמ"ק שבישול המים יש בכחה תכונה לבטל כח של הכלי לפגום הבליעות, ולכן רק בנ"ט בר נ"ט מותר אבל בלי זה לא. וכן דקדק רע"א בהגהותיו לש"ך ס"ק ב' לעיל.

ויל"ע מהו הטעם החולקים על הסה"ת לדעת הסמ"ק ולדעת הש"ך. ולש"ך ע"כ צריכים לומר שהוא משום שחלק על יסוד הנ"ל וסבר שהבישול אינו מונע אותו מלהיות לפגם. ולסמ"ק אפשר לומר שהוא משום דכיון שיש לאיסור הכח להיות מותר מדין נ"ט בר נ"ט אין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו.

ולמ"ד שמונים מן הבישול הראשון כל מאן כדאית לי' לכאורה יל"ע למה סגי במעל"ע (או לילה א') הא מ"מ כל זמן שהוא במים אינו עולה בחשבון. וע' מש"כ לעיל שיעור ל"ה מזה.

אביא כאן לשון השו"ת מהר"ם לובלין סי' כ"ח לתועלת הלומדים:

השם יטב לך הכתיבה עם החתימה אהו' האלוף הר"ר דוד י"צו וכאל"ש. מפני אפס הפנאי וטרדת היום הטוב היום הנורא לא אוכל להאריך רק אשב בקצרה על דבר שאלתך מה ששאלתני על בצל שנחתך בסכין של בשר ונתנו אותו לתבשיל של חלב ויש בתבשיל ס' נגד כל הבצל אך שהבצל לא נמחה לגמרי כדרכו נמצא שהבצל בלוע מבשר וחלב וחתיכא דאיסורא וקשה לפרוש עכ"ל:

תשובה דע אהובי שאנו ק"ל שאין מצריכין ס' נגד כל הבצל כ"א נגד מקום הסכין שנגעה בבצל שהרי הבצל לא נעשית נבלה וחתיכה דאיסורא דהא קודם שנתנה לתוך החלב היה כולו היתר ולכך אין אנו צריכין לשער כי אם נגד טעם הבשר הבלוע בבצל ואין אנו יודעים כמה הוא ולכך אנו משערין נגד מקום הסכין שהרי א"א שיהי' הטעם יותר מאות' חתיכה של סכין שנגע בבצל כשחתכה אך כשהסכין גדול וחתך בכולו והבצל היא קטנה אז אנו משערינן נגד הבצל דהא עכ"פ הטעם שנכנס מהסכין תוך הבצל א"א להיות יותר מהבצל אף שהסכין גדול מאד סוף דבר שכשחתך הבצל בסכין של בשר שהוא היתר לא שייך לומר שהבצל נעשית נבלה וחתיכה דאיסורא. ולכך כשיש בקדירה של חלב ששים לבטל טעם הבשר הבלוע בבצל אז אף הבצל מותר אף על פי שלא נמחה ונתמעך ואין צריך להפרישה. אבל אם חתכו הבצל בסכין של עכו"ם אז כדי נטילה מהבצל דהיינו כעובי אצבע נעשית נבלה וחתיכה דאיסורא ואם חתכה דק דק אז כל הבצל נעשית נבלה ואם נתנה אחר כך לתוך קדרה של היתר אז צריך ששים נגד כל הבצל ואם יש ששים התבשיל הוא מותר אבל הבצלים צריך להפרישן מהתבשיל על ידי סינון או ענין אחר במה שאפשר משום דק"ל אפשר לסוחטו אסור וזהו דבר פשוט מבואר בטור י"ד סימן צ"ז ובסמ"ג סימן ק"מ וקמ"א ובא"ו הארוך סימן ל"ח וביתר פוסקים אשר עתה אין פנאי להאריך:

**שיעור ס"ו**

# עוד נקודה בסי' צ"ד סע' ה'

כבר בסי' צ"ג ציין הש"ך לדבריו כאן בס"ק כ', שמעיקר הדין קדרה שבישלו בה גם בשר וגם חלב רק לא בשעה שהיו שניהם בני יומן אסור לבשל בה בין בשר (משום הטעם חלב שבה) ובין חלב (משום הטעם בשר שבה) מ"מ מותר לבשל בה ירקות, אבל המנהג הוא לאסור גם שאר דברים. ודברים מוסבים על מש"כ שם הרמ"א "ונוהגין להחמיר לאכול המאכל כמין הכלי שהוא בן יומו ולאסור הכלי שאינו בן יומו". הרי שהרמ"א סתם לאסור הכלי ומשמע לגמרי. ואע"ג שאפשר לדחות שכוונתו לאסור מה שמובן מאליו לאסור ולעולם ירקות מותר, הש"ך בס"ק כ' ציין לדברי התו"ח כלל פ"ה דין ה' שכתב במפורש שהמנהג לאסור אפילו ירקות. ושם בתו"ח לא נתן טעם לדבריו. וראיתי בבדי השולחן שהוא משום שרואים את החלב והבשר כאילו נותנים טעם לשבח, ובכה"ג הרי הם אוסרים גם ירקות. אבל יל"ע בזה שהרי בכלי חדש של המחבר שם בסע' ה' כתב התו"ח להקל בשל בה ירקות, ואם מטעם זה מאי שנא. וצ"ע.

# עוד בדברי הש"ך בסי' צ"ד ס"ק כ"ב

בשיעור הקודם הבאנו את דעת הש"ך שכשבישל מים תוך מעל"ע מזמן שבישלו בה איסור, שאין מונים מעל"ע מזמן הבישול הראשון רק מזמן הבישול השני אפילו לרבינו אפרים דלית לי' חענ"ן בשאר איסורים, ומשום דליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט אלא בהיתירא ולא באיסורא. אלא דהנה בס' התרומה עצמו סי' ע"ה כתב עוד טעם להתיר בהיתר לעומת איסור ומשום שיש לנו כלל במס' תמורה דף י"ב ע"א שאין המדומע מדמע אלא לפי חשבון. והיינו שאם בישלו משהו במים בענין שלא אומרים חענ"ן (וע' בראשונים בסוגיא דחענ"ן שדנו ע"פ מתני' זו אם אומרים חענ"ן בשאר איסורים או לא), אם בישלו ד"מ כזית איסור בה' כזיתים מים, ולאחר מכן נפל כזית מן המים לתוך מים אחרים, לא צריכים ששים כזיתים של המים השניים כדי להתיר, דהא אמרינן שאין האיסור אוסר אלא לפי שיעור, ולכן אמרינן שאין במים אלא א' בה' של טעם איסור, ולכן אין צריכים אלא ששים חמשי ביצים של איסור. ולכן בהיתירא אחרי שמבשל מים, אע"ג שנכנס בה מן הטעם שיש בכלי ואין ששים כנגדו, אבל מ"מ אין כל הטעם חוזר ונבלע לתוך דפני הכלי, רק לפי חשבון של הטעם מן הכלי והמים ביחד. באופן שאחר מכן יש הרבה פחות מן הטעם בשר או חלב שהי' בה מקודם, ולכן יש ששים כנגד הטעם ההוא והרי הוא מותר.

ומיני' שיש לשאול על הש"ך למה אוסר באיסורא אפילו אם לא אומרים חענ"ן, נהי נמי שאין הטעם איסור פגום וכן לית בה ההיתר של נ"ט בר נ"ט, מ"מ הא אינו אוסר אלא לפי חשבון, וא"כ ליהוי מותר כהאי סברא של ס' התרומה. והפמ"ג על אתר התייחס לקושיא זו ותי' "דבכל הקדירה משערין דלא ידעינן שיעורא משום הכי אין שייך לומר אין המדומע משא"כ בידעינן שיעורא", וכתב על זה בהגהת רע"א "אינו מובן דמה בכך דמשערין בכל הקדירה דאמרינן דהכל נפלט, מכל מקום כשחזר ונבלעו המים שהם דרך משל ששה פעמים נגד הקדירה, ובודאי לא נבלעו בקדירה רק חלק שישים מהמים ובהם לפי ערך חלק שישית מהטעם האיסור שבתוכו". וע' גם הגהות רע"א למש"ז סי' צ"ב ס"ק כ"ד שהעיר שמדברי הש"ך נראה דלית לי' כלל זה שאינו אוסר אלא לפי שיעור, והביא שכן מבואר גם בפרישה, אלא שהוסיף להעיר שלכאורה מתוס' בדף ק' ע"א מבואר שאינו אלא לפי שיעור, שהרי זהו הטעם שלרבינו אפרים ניחא הגעלת כלי מדין, משום שיכול לבשל כמה וכמה פעמים ובסוף יהי' ששים, הרי דאמרינן שאינו אוסר אלא לפי שיעור (ושם ברע"א ציין לדברי הש"ך בסי' צ"ה ס"ק כ"א שהביא סברא זו מתוס'). ובחוו"ד ס"ק י"א בעצם למד בש"ך אחרת דאה"נ ואם יש ששים כנגד האיסור הנשאר אינו אסור, אבל נפק"מ בדליכא[[285]](#footnote-285).

וכמה אחרונים מביאים מאו"ה כלל כ"ד דין ח' שברוטב של בשר אמרינן, ור"ל בשר שהתבשל במים ונעשה רוטב, דין כולו כבשר. אמנם לא הבנתי כ"כ הטעם לחלק בזה, וכן ראיתי בבדי השלחן (ביאורים לסי' צ"ג ד"ה נגד) שהתקשה בזה. ולשון השו"ת שואל ומשיב (תניינא ח"ד סי' י"ב) "ואני רציתי לחלק בין בשר לחלב מטעם דברוטב של בשר כל המים נקרא רוטב של בשר". וגם זה לא מובן לי, שאטו לשון של בני אדם הופך מים להיות בשר ממש. ומלשון האו"ה "דקיי"ל כמ"ד דמשערי' כאלו המים בשר ולא כמ"ד במה דבלעי מיא וא"כ הוי חתיכא גופא דאיסורא וסברא הוא דאי אפשר לעמוד על השיעור כמה בלע" לכאורה הי' משמע שאין כוונתו לומר שיש לו דין בשר ממש, רק דכיון שהתבשל בה כ"כ בשר, לא ידעינן כמה נבלע בו. וצ"ע.

# דוחקא דסכינא בדבר רותח

כתב הטור בסוף הסימן "וכתב ה"ר פרץ יש רוצים להתיר בשר רותח שחתכו בסכין חולבת ע"י קליפה וכדאמרינן גבי בית השחיטה רותח וסגי בקליפה ולא דמי להתם דהתם אין כל הבהמה רותחת אלא מקום בית השחיטה לבד אבל חתיכה שכולה רותחת כשחותכין אותה בסכין חולבת מתפשט בכולה וכולה אסורה אם אין בה ששים כנגד כל הסכין". הרי שאפילו החולקים על רבינו פרץ לא חלקו אלא משום שהי' ראי' מבית השחיטה, ובזה חילק רבינו פרץ בין בית השחיטה לבד לכל הבהמה רותח. ולכאורה כל הענין צ"ע, דהא בצי קיי"ל שאינו מתפשט אלא כדי קליפה או כדי נטילה וכמו שדנו התוס' בדף צ"ו ע"ב אם אינו דבר שמן המפעפע, וא"כ מאי שנא הכא דאמרינן שמתפשט בכולו.

קושיא זו הקשה הש"ך בס"ק כ"ז והתירוץ הראשון שיש לחלק בין דבר חם בלי רוחקא לעם דוחקא, ומשום שע"י דוחקא דסכינא נבלע יותר, ומשו"ה צריכים ששים בכל החתיכה. והב"י הקשה ממקו"א, והוא ממה שהביא בשם רבינו ירוחם "מעשה היה ונפל תוך תנור של פנאד"ש גבינה והתיר ר"י הפנאד"ש בקליפה להסיר מעליה ואפילו שהגבינה לחה שאין דרך גבינה ליכנס כל כך". הרי דכאן לא הצריך ששים בכל החתיכה, והעיר הב"י דמאי שנא מהא דר' פרץ. וגם בזה כתב הב"י תי' א' כנ"ל מהש"ך, שיש לחלק בין היכא דאיכא דוחקא להיכא דליכא. ולכאורה צ"ע למה הב"י לא הקשה מכל צלי רק מהא דרבינו ירוחם. ולכאורה י"ל שהי' פשוט לו לב"י שעם דוחקא שאני, אבל כיון ר' ירוחם כתב שיש לגבינה תכונה שאינו נכנס כל כך עדיין קשה. ולכן חידש שגם בזה אמרינן אמרינן דדוחקא שאני.

ואנחנו מוצאים כאן חומרא דדוחקא גם במקום אחר. והוא שהרי הרמ"א הוסיף על דברי המחבר "וכל זה בבשר רותח בכלי ראשון ואז אם הסכין בן יומו וכו' אבל אם הוא כלי שני הבשר צריך קליפה וכו'" ושם בט"ז העיר בזה שלא הביא הרמ"א את דברי האו"ה דסבר דעד כאן לא אמרינן דכלי שני הוי כצונן אלא בלי דוחקא דסכינא, אבל עם דוחקא דסכינא גם כלי שני אוסר. וע"ש שיש שסוברים שכל דבר בגוש בכלי שני הוי ככלי ראשון כיון דלית לי' דפנות המקררות, שזהו יסוד ההיתר של כלי שני וכדמבואר במס' שבת דף מ' ע"ב, אבל איהו לא החמיר אלא במקום דוחקא.

ויש נידון בט"ז ובנקוה"כ אם צריכים ס' ג"כ נגד השמנונית, דכפשוטו צריך וכמו שהעיר הט"ז אבל מ"מ הנקוה"כ כתב ליישב שיטת הר' פרץ שאינו צריך כיון דדבר מועט הוא. ור"ל שיש איסור שכמותו כ"כ מועטת שאינו יכול להשפיע אע"פ שאין ס' כנגדו, וצ"ע מנין לנו חידוש כזה.

והב"י והש"ך מביאים עוד תי' שאין חילוק בין עם דוחקא לבלי דוחקא, אבל שאני הכא שיש שמנונית. וע' בחוו"ד שהעיר דא"כ גם באינו בן יומו היינו צריכים ס', ותי' שאין צריך ששים אא"כ יש גם בליעות של הסכין וגם שמנונית.

**כחו של כלי להלפיט לתוך מאכל**

כתב הב"י בסוף הסימן בשם רבינו ירוחם מעשה שהיה ונפל תוך תנור של פנאד"ש גבינה והתיר ר"י הפנאד"ש בקליפה להסיר מעליה ואפילו שהגבינה לחה שאין דרך גבינה ליכנס כל כך. וכתב על זה הב"י שנראה ללמוד מכאן לגבינה בבצק שמטגנין בשמן שנתנוה חמה בקערת בשר בת יומא שאינה צריכה אלא קליפה בלבד.

והנה בסי' ק"ה ש"ך ס"ק כ"ב כתב שאע"פ שאין בליה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, וכן אינו עובר מכלי לכלי בי רוטב, אבל עוברת מכלי לחתיכה בלי רוטב. אמנם אינו מבואר כמה עובר מן הכלי לאוכל. ולכאורה חזינן מדברי השו"ע שעובר כדי קליפה.

**ביאור ההיתר של סעיף ט'**

השו"ע התיר משום דהוי נ"ט בר נ"ט, ובש"ך ס"ק ל"ד ביאר שגם הרמ"א מודה לזה אע"ג שהחמיר לכתחילה שלא לסמוך אנ"ט בר נ"ט היכא דהוי דרך בישול, מ"מ הכא יש כאן תרתי למעליותא כיון שי"א שהוא נטל"פ, ולכן ביחד עם המ"ד דנתבשלו כעלו אפשר להקל לכתחילה גם לרמ"א.

אביא כאן לשון סי' התרומה סי' ע"ה לתועלת הלומדים:

עוד כשהחכם בא להתיר תבשיל שהיה בכלי של איסור ורוצה להתיר תבשיל בשביל כלי שלא עשו בו איסור מעת לעת או פעמים כבר יש שבוע שצריך לחקור אם בכלי הוחמו המים לבדן בתוך מעת לעת שעשו בו האיסור דכך שוה המים לבדן כמו האיסור עצמו דכל המים נעשו נבלה כיון שלא היה בהם ששים לבטל פליטת הכלי דבדידיה משערי' וחזרו ונבלעו אבל היתר בהיתר אין הדין כן כמו בשר בכלי של חלב או חלב בכלי של בשר דאם הכלי אינו בן יומו הכל מותר אף על פי שעשו בו המים חמין לעולם לפי שכל המים אין להם דין פליטה מן הכלי שהרי הן היתר וכי חזרו ונבלעו בכלי לא נבלע רק מעט מן הבשר שנפלט מן הכלי או מן החלב המעורב במים שהרי עשר ידות חזרו ונבלעו המים שהן היתר יותר משחזר ונבלע מן הכלי הפליטה של כלי דדוקא באיסור אמרי' חתיכה עצמה נעשית נבלה שכל המים קרויים איסור. ועוד יש לו להתיר משום נותן טעם בר נותן טעם ואפי' נאמר דוקא דגים שעלו בקערה מותר אבל נתבשלו לא. הכא איכא שלשה נותני טעם של היתר. הראשון נכנס בכלי ומשם למים ומן המים חוזר ונבלע בכלי הרי שלשה וכ"ש אם הוחמו המים הרבה פעמים דאיכא נותני טעם הרבה ומותר.

**שיעור ס"ז**

# נקודות שדנו שבהם הפוסקים בדינא דנ"ט בר נ"ט

הודגמא שנתנה הגמ' להיתירא דנ"ט בר נ"ט הוא בדגים שעלו בקערה שמותר לאכלן בכותח. ויש כמה פרטים בדוגמא זאת, ודנו הפוסקים אם זה דוקא או לאו דוקא. (ובאופן כללי כל זמן שיש שאלה בעניני נ"ט בר נ"ט מומלץ להשוות אותו לדוגמא של הגמ' לראות אם מותר היא או לא). ונדבר עכשיו בה' נקודות:

1. הא דדגים מיירי בהיתירא (וכדמוכח מהא שההיתר הוא לאכלן בכותח).
2. יש העברת טעם א' לתוך כלי וא' לתוך אוכלין
3. סדר הדברין הוא דקודם נכנס לכלי ורק לאחר מכן לאוכלין
4. שהי' זה בב' כוחות, ור"ל קודם הי' הכנסת טעם לתוך כלי, ורק לאחר מכן הי' הכנסת טעם לתוך מאכל
5. ש'עלו' לכלי

# נ"ט בר נ"ט באיסורא

אע"פ שיש מן הראשונים שהביאו צד שההיתר של נ"ט בר נ"ט שייך גם באיסורא, מ"מ לא קיי"ל כן. והנה אם ההיתר של נ"ט בר נ"ט שייך גם באיסורא, אפשר לפרש הטעם בזה בב' אנפי. או שבנ"ט בר נ"ט תלינן דליכא נתינת טעם, וכן מבואר ביש"ש פ"ח סי' ס"א ולכן כתב שאם טעם המאכל והרגיש הטעם שבה הרי זה אסור גם בהיתירא. א"נ י"ל דלעולם י"ל שיש טעם המורגש אפילו באיסורא, רק שעל על טעם קלוש כזה לא אמרינן הדין של טכ"ע.

ומיני' שיש לבאר טעמם של אלו הסוברים דליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט אלא בהיתירא. ומן הסמ"ק המובא בש"ך בסי' צ"ד ס"ק כ"ב מבואר שהטעם היחיד משום שבאיסורא אומרים דחענ"ן, אבל בהיתירא לא. ומיני' שבאופן שאין אומרים חענ"ן, וכגון לשיטת ר' אפרים דסבר לא אומרים חענ"ן אלא בבב"ח, גם ההיתר של נ"ט בר נ"ט קיים. ושם בש"ל העיר בקושי של הוראה זו לכמה וכמה ראשונים, ולכן כתב שהדין של נ"ט בר נ"ט לא נאמר באיסורא אפילו אם לא אומרים חענ"ן. ויעוין באמת בס' גינת ורדים (לבעל הפמ"ג) כלל ס"ה שרצה לומר שהחומרא בנ"ט בר נ"ט דאיסורא אינו אלא מדרבנן (ודלא כמו שדייק כאן במש"ז ס"ק א' מרשב"א), ולכאורה היינו משום דסבר שביאור ההיתר של נ"ט בר נ"ט הוא כטעמים הנ"ל. אבל אם הוא דין דאורייתא ע"כ הטעם משום שלעולם הטעם שנשאר בנ"ט בר נ"ט יש בה דין טכ"ע מדאורייתא, אבל מ"מ בהיתירא מותר, דכיון שנחלש אי אפשר שיחול עליו איסור, רק אם כבר חל עליו איסור אמרינן שהטעם איסור עובר ממקום למקום ואוסר.

# נ"ט בר נ"ט באוכלין, וכן כשיש כלי אבל הוא אחרון

הנה בדוגמא דדגים מוכח ששייך חלק מן החלשת הטעם ע"י אוכלין, דהיינו הדגים. אמנם דנו האחרונים אם אפשר שיעשה נ"ט בר נ"ט כולו ע"י אוכלין, או"ד בעינן עכ"פ כלי א'. ובמש"ז ס"ק א' הביא מס' התרומה סי' ס"א שכתב "אין לאפות עוגה בצד פשטיד"א דאין להתיר מטעם נ"ט בר נ"ט דשמא זהו בכלי אבל באוכל הכל אחד הוא" ובשם ס' שערי דורא סי' ס' שהביא דברי סה"ת השמיט המילה "שמא". הרי שאין נ"ט בר נ"ט אא"כ חד מינייהו בכלי. ושם במש"ז מבואר שלפי צד זה אפילו אלף נ"ט וכולם באוכלין עדיין בטעמו עומד ונאסר. ודבר זה צריך פירוש, דהרי חזינן דעכ"פ אחד מן נותני הטעם מועילים להחליש הטעם היתר כדי שלא יהא נאסר, וא"כ למה פשיטא לי' שאפילו אלף נ"ט באוכלין לא מהני.

ולכאורה התשובה משום שעיקר החלשת הטעם ע"י כלי, והחלשה שע"י אוכלין אינו אלא חזי לאיצטרופי. אלא שגם בזה יש ב' מהלכים, שהרי במש"ז שם כתב שלפי דבריו אם יהי' הטעם באוכל ורק לאחר מכן בכלי לא יהי' ההיתר של נ"ט בר נ"ט. ולכאורה צ"ע למה פשיטא לי' שהדין כן, הא הכא איכא טעם א' שנכנס בכלי, רק שהיפך הסדר. ונראה הברור בכוונתו שהכח של אוכלין להחליש טעם אינו אלא להוסיף על החלשת כלי, אבל אין לו כח להחליש טעם בעצמו כלל. ומשו"ה פשיטא לי' שבאוכלין אפילו אלף נ"ט לא מהני, דאע"ג דמהני אחר כלי, מ"מ היינו מטעם הנ"ל, שיש לאוכלין כח להחליש טעם שנחלש ע"י כלי, אבל בפני עצמו אינו עושה כלום. וכן אם הי' באוכלין תחילה לא מהני דהא עדיין לא הי' בכלי.

ובעיקר הנידון אם אומרים נ"ט בר נ"ט באוכלין[[286]](#footnote-286), ע' בפת"ש שהביא שו"ת פני ארי' (ברסלוי)[[287]](#footnote-287) סי' מ"ח ומ"ט שחלק על זה וסבר דכ"ש שיש נ"ט בר נ"ט באוכלין (וע"ש שדברי השע"ד תמוהים וע"כ יש שם ט"ס). וע"כ לדידי' הגמ' דיבר בהוה. ומ"מ חזינן כאן סברות הפוכות, שלמש"ז יש סברא דכלי עדיף מאוכלין, ולפני ארי' אוכלין עדיף מכלי, וצ"ע בביאור המחלוקת. ונראה הפשוט בזה שהמש"ז סבר דכמו שרואים שיש לכלי לעשות טעם הבלוע בו לפגם (אחרי מעל"ע, וכן יש צד בגמ' שאפילו בב"י נפגם פורתא) הה"נ שיש בכחו להחליש טעם, אבל אוכלין שהטעם הבלוע שבו אף פעם לא נפגם גם החלשה אינו עושה. והפני ארי' סבר שפגם לחוד והחשלה לחוד, וכן אוכלין עדיף, שהרי קיי"ל שאין טעם עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, ואילו מכלי לאוכלין עובר בלי רוטב וכמש"כ הש"ך בסי' ק"ה ס"ק כ"ב ומשום שאין לו פליטה מעצמו. וא"כ הה"נ הכא הי' לנו להקל יותר מאוכל לאוכל יותר מכלי לאוכל (כן הוא להדיא שם בפני ארי' סי' מ"ח). וכוונתו בזה דנהי שלמעשה חזינן שגם מכלי לאוכל יש נ"ט בר נ"ט, אבל א"כ כ"ש שהדין נכון בב' אוכלין. וע"כ המש"ז סבר בזה דאע"ג שמכלי לאוכל עובר בלי רוטב, מ"מ אחרי שהוא עובר נחלש, משא"כ באוכלין דאע"ג שאינו עובר בלי רוטב, אחרי שהוא עובר לא נחלש כלל[[288]](#footnote-288).

ובהא דהחמיר המש"ז אם נכנס לאוכלין תחילה, ע' ביד יהודה שחלק עליו[[289]](#footnote-289) בזה וסבר דנהי דבעינן החלשת כלי, מ"מ יכול להיות גם השני' ולא איכפת לן כאיזה סדר הוא. וע"ש שהוכיח כדבריו מדברי הרמב"ן בסוגיא דנ"ט בר נ"ט דאהא דרב עבדו ליה שיפא בצעא (תרופה בצלחת) ולאחר שבישלו באותה צלחת תבשיל אחר (שהוא דוגמת הדגים שעלו בקערה ביחס לתרופה) טעם הדבר מר בתבשיל. ומעיקרא רצו להוכיח מזה ששיטת רב שיש איסור בנ"ט בר נ"ט (ולא קיי"ל כוותי', וכן מ"מ הגמ' דוחה שאין מזה ראי' שזהו שיטת רב כיון שהתרופה נפיש מרירי'), והקשה הרמב"ן דהא אינו אלא טעם שני (וכשיטתו דטעם ב' אינו מותר, רק שאינו אוסר). ופי' שלא הי' מאכל שהי' בצלחת מר בעצמו, רק שבלע ממאכל מר. הרי לך טעם ראשון במאכל וטעם שני בכלי ומ"מ הי' בה משום נ"ט בר נ"ט. וראיתי במגי"ס בשם הגו"ר דכתב דאה"נ ולרמב"ן אין הדין כן אבל הרבה חולקים על הרמב"ן וסוברים שטעם שני בהיתר ג"כ מותר וא"כ אין צריכים לאוקימתא של הרמב"ן. ומ"מ לכאורה ראי' טובה הי' זו, דנהי שאין צריכים לאוקימתא, אבל זה לבד שיש טעם ראשון באוכל לא נראה מן הרמב"ן שהי' חידוש, וגם לתוס' וסייעתו י"ל שהוא מותר. ומ"מ הביאור לשיטת היד יהודה היא דאע"ג שע"י אוכל לבד לא אומרים ההיתר של נ"ט בר נ"ט, מ"מ אם יש עיקר ההחלשה, גם השאר מצטרפין אליו, לא שנא לפני ולא שנא אחרי. ולכאורה חזינן לדעתי' שיש כח גם לאוכלין להחליש, רק כחו פחות, ואיכא למימר לדידי' שאלפי נ"ט באוכלין הי' ג"כ מותר. ויל"ע בזה.

# אי אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט בכח א'

שם בפת"ש הביא מחלוקת החוו"ד (ס"ק א') והבית אפרים (סי' ל"ז) אי אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט אפילו כשכל ההעברות של טעם היו בבת א', שהחוו"ד החמיר והבית אפרים הקיל[[290]](#footnote-290). החוו"ד הוכיח דע"כ בבת א' שאני מדברי הט"ז סי' צ"ב ס"ק כ"ד. שם כתב הט"ז בשם או"ה שאם נפל טיפת חלב על הקדירה עם מים אצל האש ובתוך מעת לעת בשלו בה בשר אפילו לא היה ס' במים נגד הטיפה מותר הבשר. והטעם משום שאפילו אם עוברת לפנים תחלה מ"מ אין בקדרה מן החלב אלא לפי שיעור המדומע במים ונגד הדבר המועט ההוא מסתמא יש ס' בבשר. והקשה החוו"ד שלכאורה צ"ע, שמשמע מן הט"ז שאם באמת ליכא ס' כנגד הטעם חלב שחזר ונכנס הרי הוא אסור. וצ"ע אמאי הא נעשה נ"ט בר נ"ט, מן הטיפה לקדרה, ומשם למים, ומשם חזרה לקדרה. וע"כ דהתם שאני כיון שהכל בכח א'[[291]](#footnote-291).

ובבית אפרים שם הוכיח לאידך גיסא מהסה"ת ושע"ד הנ"ל. שהרי שם דנו בעוגה לצד פשטידא משום נ"ט בר נ"ט באוכלין, ומשמע דאילו היינו מקילים בנ"ט בר נ"ט באוכלין הי' מותר, אע"ג שהכל בכח א'. ודחה הראי' מן האו"ה, ומשום שאו"ה חד טעמא נקט, ומשום שהוא פשוט יותר כיון שיש המחמירים בנתבשלו אפילו אם יש ג' נ"ט.

והבית אפרים הוכיח עוד כשיטתו מדברי הראשונים בנידון של סה"ת, שבבישלו היתר בתוך כלי ותוך מעל"ע בישלו מים יש להתיר משום דהוי נ"ט בר נ"ט, מן הכלי למים ושוב מן המים לכלי. וצ"ע דהרי מן הכלי למים ומן המים לכלי הכל הוי בבת אחת. וכן בהכשר כלים לפסח שכתבו התוס' וכמה ראשונים שמותר להגעיל אפילו בני יומן לפני פסח כיון דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא (וכשיטתם דחמץ הוי היתירא בלע). וצ"ע דהא מן הכלי למים ושוב לכלי הכל הוי בבת א'. וע"כ כשיטת הבית אפרים דלא איכפת לן אם זה הי' בב' כוחות או בכח א'.

ולכאורה לשיטת החוו"ד יש לומר דעד כאן לא מחמרינן אלא כשכל הי' בכח א', אבל אם הי' בב' כוחות, אע"ג שיותר מנ"ט אחת היתה בכח א', ונ"ט אחר בכח שני, גם החוו"ד מודה להיתר. ונראה שהבית אפרים לא סבר כן משום שהבין שטעמו של החוו"ד שכל הענין של נ"ט בר נ"ט אינו משום שעבר למספר מקומות חדשות, רק משום שהיו מספר מסוים של העברות, ולכן גם ב' טעמים שנעשו בבת אחת חשיבי רק כנ"ט א'. וראיתי במגי"ס אות ז' שכתב לדחות ראיות הנ"ל באופן אחר קצת, והוא שגם החוו"ד אינו מחמיר אלא בנ"ט ראשון, אבל אם הראשון הי' בכח אחר בנפרד, שאר הנ"ט חזו לאיצטרופי (וזהו סברא הדומה למש"כ לעיל בדעת המש"ז בנ"ט בר נ"ט כאוכלין, שאם כבר חל עיקר ההחלשה יש כח לדברים אחרים להשפיע גם).

# נתבשלו או נצלו

נחלקו הראשונים בהאי דינא דנ"ט בר נ"ט כשההעברה היתה דרך בישול או צלי אם מותר או לא. והטעם משום דיתכן דרק כש'עלו' בקערה לא נכנס הטעם כ"כ בחוזק ולכן ישנא להיתירא דנ"ט בר נ"ט, אבל בבישול או צלי לא. ויש ראשונים המחלקים בין נצלו לנתבשלו. אמנם מבואר מדבריהם שאין זה חילוק כ"כ בין סוג הבישול, רק דמאן במיקל בנתבשלו, היינו משום שבנתבשלו יש ג' נ"ט, מן הבשר לקדירה, מן הקדירה למים, ומן המים למאכל, ובג' נ"ט כו"ע מודו שקיים ההיתר של נ"ט בר נ"ט אפילו בנתבשלו. וע' ברא"ש (מובא בב"י) שאפילו אם יגע המאכל לקדירה עדיין י"ל דאיקליש כיון שעיקר הטעם מגיע מן המים. ומתוס' קי"א ע"ב ושם במהרש"א מבואר טעם המחמירים בנתבשלו משום שבאמת חיישינן לנגיעה[[292]](#footnote-292).

ויש להדגיש שאפילו למחמירים בנתבשלו או נצלו, אין זה בגלל שבאין בהם שום החלשת הטעם, דהא הש"ך בסי' צ"ד ס"ק ט"ו האריך להכיח שבג' נ"ט או ב' כלים כו"ע מודו שמותר. רק שבנתבשלו עדיין לא נחלש מספיק כדי להיות מותר. וע' בשו"ת בית אפרים סי' ל"ז שבאמת הביא שיש דעות החולקות וסוברות שגם ג' נ"ט לא מהני למחמירים בנתבשלו (ע' או"ה כלל ל"ד אות ה'), והביאור בשיטתם פשוט שלית להו כנ"ל, שסוברים שנתבשלו או נצלו אין להם שום החלשת טעם כלל.

# נ"ט בר נ"ט לכתחילה

הב"י הביא שיטת סמ"ק והגהות מיי' דאע"ג שנ"ט בר נ"ט דהיתירא מותר הנ"מ בדיעבד, אבל לכתחילה אסור. וכתב שזה סותר דברי ס' התרומה שכתב במפתחות (לסי' ס"א) דקטניות שבשל בקדרה חולבת מותר לכתחלה לערותן בקדרה של בשר ואפילו הקדרה בת יומא כמו דגים שעלו בקערה. וע' דרכ"מ וט"ז ס"ק ד' ושם בנקוה"כ שהעירו שאין נידון לראי', שאמנם אסור להכניס הטעם לאוכל ויעשה נ"ט בר נ"ט, מ"מ אחרי שכבר נכנס הטעם ההוא לתוך האוכל אין איסור לאוכלם בכותח, וכתבו שכן הוא משמעות לשון הגמ' ש'מותר' לאוכלן בכותח. וע"כ הב"י סבר לאו דוקא ו'מותר' לאוכלם בכותח אין ר"ל אלא שאם נפל לכותח מותר לאוכלם[[293]](#footnote-293). ומ"מ טעמא בעי, לשיטת שאר האחרונים המחלקים כנ"ל, מאי שנא הכנסת הדג לכותח שמותר לכתחילה מהכנסת הטעם לתוך הדג כדי להניחו בכותח שאסור.

והנה במש"ז ס"ק ד' כתב דהוי כעין ביטול איסור לכתחילה. וא"כ לכאורה הדברים מובנים היטב, שקודם שהכניס הטעם לתוך המאכל הרי זה בכלל ביטול איסור לכתחילה שאסור, אבל לאחר שהוא כבר במאכל אין כאן ביטול איסור לכתחילה. ואפילו לשיטת הרמב"ן וסייעתו שאינו מותר עד שיגיע למקום השלישי, מ"מ יש לומר דכיון שהוא שמצב שיהי' מיילא מותר שם אין איסור. וצ"ע. ולפי דבריו יהי' נפק"מ שאם עבר ועשה כן יהי' אסור לכתחילה. וע' בפר"ח שהביא כה"ג ממנחת כהן שאוסר בדיעבד, וכתב עליו דכיון שסתימת הפוסקים משמע שמותר בדיעבד, נראה שאין כאן אלא הרחקה בעלמא ולא כעין ביטול איסור לכתחילה, ולכן אין לאסור בדיעבד. ולפי הביאור הזה עדיין צ"ע מאי שנא. וי"ל.

# הדין למעשה בנתבשלו ונצלו, וכן לענין נ"ט בר נ"ט לכתחילה ובדיעבד

לענין מעשה השו"ע מיקל לענין נתבשלו לגמרי, אמנם יתכן שאין זה אלא בדיעבד אבל לכתחילה אוסר כל נ"ט בר נ"ט אפילו ליתנן לכותח, וכן פי' הט"ז בדף האחרון את דברי המחבר בסי' צ"ד סע' ה'. והרמ"א ועוד נו"כ מקילים בנ"ט בר נ"ט אם כבר עלו הדגים לתוך הקערה שמותר לכתחילה לאוכלם בכותח, אבל מחמירים שאסור לעשות כן לכתחילה. והנ"מ בעלו, אבל בנתבשלו אסר לכתחילה לאוכלם בכותח, והקיל בדיעבד אם כבר נפלו תלתוך הכותח. והטעם משום שאמנם מדיני נ"ט בר נ"ט מותר ליתנם לכותח אם כבר עלו בקערה, מ"מ מחמירים לכתחילה כשיטה הסוברת שבנתבשלו ליכא היתירא דנ"ט בר נ"ט, ולכן אם לא נתן בכותח, עדיף להחמיר כשיטה הזאת ולא ליתנם לכותח. אבל בדיעבד שכבר נפל לכותח גם הרמ"א סבר שאפשר להקל כשיטה הסוברת שאין חילוק בין נתבשלו לעלו. ולענין נצלו ע' בש"ך ס"ק ד' בשם רש"ל שאין להקל אפילו בדיעבד. אמנם בס' בדי השולחן (סס"ק כ"ה) העיר שאמנם יש שאחזו כדעת רש"ל (החוו"ד והבית לחם יהודה) מ"מ הרבה גדולי אחרונים דעתם להקל בדיעבד אפילו נצלו (פר"ח מנ"י וחכמ"א) ולכן הסיק שעיקר הדין להקל גם בזה בדיעבד, אבל המחמיר תע"ב.

# נ"ט בר נ"ט שאינו ב"י לכתחילה

כתב הרמ"א "וכן אם היה הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם שלא היה בן יומו נוהגין היתר לכתחלה לאכלו עם המין השני". וע' בבדה"ש ס"ק ל"ב שכתב שהחידוש הואו דהו"א דרק באיסור מקילין בנטל"פ בדיעבד כיון דאל"כ יהא אסור בכילה, אבל בהיתר כיון שיכול לאכלו עם מינו לא יאכלנו עם המין השני, קמ"ל שגם בזה מותר. וע"כ חידוש זה ליכא אלא בנתבשלו, דהא בעלו הרי אפילו בן יומו מותר לאכלו לכתחילה בכותח.

והרמ"א נקט שכן הדין בדיעבד, ומשמע שלכתחילה אסור. ור"ל שאם רוצה לבשל ירקות בכלי בשרי שאינו ב"י כדי ליתנן בחלב אסור. וכן הוא בהדיא לדינא בחכמ"א כלל מ"ח ד"ב, רק שהיקל אם אין לו כלי אחר דהוי כדיעבד, וע"ש שדקדק כן מאו"ה. ובבדה"ש דקדק מביאור הגר"א כאן בס"ק י' דלית לי' כדבר החכמ"א שגם לכתחילה מותר לבשל בכלי שאינו בן יומו דבר שאילו הי' בן יומו הי' מותר משום דהוי נ"ט בר נ"ט. שכתב על דברי הרמ"א "בכה"ג [שהוא אינו בן יומו] אף בשל איסור מותר כמ"ש בתוס' ע"ז ע"ו א' ד"ה מכאן וכמ"ש שם ל"ח ב' ואף בקדירה אין אסור לכתחלה שאינה ב"י אלא משום גזירה אטו ב"י משא"כ כאן דאף ב"י מותר מדינא כנ"ל". ור"ל שהבין סוף דבריו שהחומרא של קדירה לכתחילה לא שייך כאן כיון דהוי גזירה אינו ב"י אטו ב"י, וכאן הרי מותר בדיעבד. (וע' מגי"ס שדחה משמעות זו מדברי הגר"א).

ומ"מ מסופקני אפילו לדברי החכמ"א אם כוונתו להחמיר דוקא בא"י ונ"ט בר נ"ט בנתבשלו או"ד אפילו באלו. ור"ל שיש לומר דכיון שהרמ"א החמיר לכתחילה כדעת המחלקיים בין נתבשלו לעלו, לכן כיון שלשיטתם נתבשלו לית לי' ההיתר של נ"ט בר נ"ט, א"כ לשיטה זו יוצא שיש כאן טעם שאלמלא זה שהי' אב"י הי' אסור. ולכן לכתחילה אין משתמשים בכלי זה שאינו בן יומו, וכמו כלל דברי הרמ"א שאוסרים נתבשלו לכתחילה. (אע"פ שהי' מקום להקל גם בנתבשלו, כיון שסוף כל סוף אנחנו מקילים בדיעבד בנתבשלו אפילו בבן יומו, ולכן אין להחמיר לכתחילה באינו ב"י). אמנם להניח מאכל חם בכלי בשרי שאינו בן יומו ע"מ לאכלו בכותח אולי גם הרמ"א והחכמ"א מקילים[[294]](#footnote-294). והטעם משום שכל הגזירה של אב"י הוא אטו ב"י, ולכן כאן שלכו"ע מותר בדיעבד אין מקום להחמיר באב"י לכתחילה. וא"כ הי' יוצא הדין שאמנם אסור לבשל בכלי שאינו בו יומו ע"מ להשתמש בו במין השני, אבל מותר להניח מאכל חם על הכלי כדי לאכלו עם הכלי השני. ולא מצאתי בהדיא מי שדן בזה[[295]](#footnote-295).

# דגים שעלו בקערה – לענין החשש סכנה דבשר ודגים

הט"ז בס"ק ג' דן בשאלה דלכאורה דל מהכא אכילת הדגים בכותח, הא דגים אסורים עם בשר משום סכנה. וע"ש ובמש"ז שביאר דבריו שבאמת יש הוכחה מן הגמ' שאין בבליעות שמן הקדירה איסור משום סכנה, (ומה שמשמע מרש"י שם בסוגיא להקל עם בשר ממש היינו משום שלא דן אלא בבב"ח. ובחוו"ד דן שאין לנו ראי' לנתבשלו לאלו המחלקים בין נתבשלו לעלו, אבל לכאורה יש ראי' לשיטת הרמב"ן שטעם שנני אין לו היתר של נ"ט בר נ"ט ומ"מ הדגין מותרים, ומיני' גם לנתבשלו.

ומעשה במי שבטעות הניח דג עטוף טוב בנייר כסף לתוך חמין בשרי, והפנים לא הי' רטוב כלל. לכאורה יש להקל בזה כיון שהנייר הוי ככלי והרי בליעות מכלי אינם אוסרים אפילו אם מרגיש טעם הדג (כמו שיכול להרגיש טעם הבליעות של בשר לתוך הדג, דלמה לא). אמנם במקרה ההוא הי' ריח חזק של דג ולכאורה יש לחשוש שאמנם הי' נראה שלא הי' אלא בליעות מבבלי אולי נכנס ממקום אחר. וכן לשיטת החוו"ד לכאורה י"ל שאין זה בליעה בלל מכלי כיון דאגיד לחוץ ממנו כיון שהוא כח א'.

**שיעור ס"ח**

# הקולא של הרמ"א להניח המאכל דנ"ט בר נ"ט דנתבשלו בכלי של המין השני

אע"פ ששיטת הרמ"א להחמיר לכתחילה שאם נתבשלו הדגים בקערה שאין להם ההיתר של נ"ט בר נ"ט מ"מ כתב "ודוקא לאכול עם חלב והבשר עצמו, אבל ליתנן בכלי שלהם, מותר לכתחלה". ויל"ע בטעמו בקולא זו. והט"ז כתב בזה בס"ק ה' "דבזה אנו סומכים על המתירין גם בבישול וצלייה נ"ט בר נ"ט". ולכאורה רצונו לומר שאמנם בממשות של המין השני מתירים לכתחילה כשנתבשלו, בטעם שבכלי מקילים. ובמש"ז העיר שלכאורה משמע מהט"ז שזהו כעין פשרה של הרמ"א, ובאמת אין אנו צריכים לפשרות, דהא הדברים מפורשים ברא"ש, שהרא"ש (פ"ח אות כ"ט) החמיר בדין נצלו, ומ"מ הקיל בהדחת קערות. וביאר שם הרא"ש בטעמו של דבר "ולי נראה דאף לריב"ן הכל מותר דלא אסר נתבשלו אלא לאכלן בכותח שטעם שני של הבשר נ"ט לתוך ממשות של חלב אבל הכא שטעם שני של הבשר שבתוך המים אין נ"ט לתוך ממשות החלב אלא מתערב עם טעם שני של החלב שבתוך המים נראה שהמים מותרים והכל מותר". וגם בזה דבריו סתומים, דכיון שמחמיר בנתבשלו הרי המים שבישלו בתוך הכלי אין להם ההיתר של נ"ט בר נ"ט ואוסרים חלב, וא"כ למה לא יאסרו גם טעם חלב. וראיתי במגי"ס (כאן אות א') שהוכיח מכח קושיא זו דע"כ הדין להחמיר בנתבשלו אינו אלא דין דרבנן ולא רצו להחמיר אלא בחלב ממש.

והנה הרמ"א בסע' ג' החמיר דלא כרא"ש ואסר הדחת קערות אפילו בדיעבד. וא"כ לכאורה עדיין צ"ע למה הקיל כאן הרמ"א, ואיך אפשר לומר שהוא מטעם הרא"ש. ויעוין בש"ך ס"ק ה' שביאר בשם הר"ן שהטעם שמחמירים בהדחת קערות משום סברא ד'מאן לימא לן שלא יתערבו פליטת הבשר ופליטת החלב בעצמם שלא באמצעי' המים'. ועוד סברא בשם הר"ן משום דהיתירא דנ"ט בר נ"ט היינו כשהטעם שני עמד בהיתר בלא תערובת חלב משא"כ בהדחת קערות שהטעם שני לא עמד בפני עצמו כלל אלא תכף שבא לעולם נתערב בטעמו של חלב. והנהו טעמי לא שייכים אלא כשהתבשלו שניהם ביחד, אבל נתבשלו ואח"כ הכניסם לכלי אחר יש להתיר. ומ"מ עדיין י"ל דקיימא לן כסברת הרא"ש, ור"ל שהרא"ש ודאי לית לי' כסברות של הר"ן לאסור, אבל עדיין הי' קשה לרא"ש דתיפו"ל משום דהוי כנצלו. ובזה ביאר לן הרא"ש שאין כאן טעם לאסור משום נצלו כיון שאינו טעם חלב המעורב ולא חלב ממש. וא"כ י"ל דנהי שבהדחת קערות ממש קיי"ל לאסור משום הטעמים שכתב הר"ן, אבל עדיין קיי"ל להקל כסברת הרא"ש שאין לאסור כה"ג משום החומרא דנצלו. ולכן יש בזה נפק"מ בכה"ג שודאי לא נפגשו הטעמים מיד, דאע"ג שיש בה משום ניצלו אין אנו אוסרים.

ונחלקו האחרונים אם יש להתיר לתוך הכלי של המין השני אפילו אם הוא דרך עירוי. הרמ"א בסע' ג' אסר בזה, ומשו"ה כתב הש"ך שם דע"כ כוונת הרמ"א כאן להתיר שלא בדרך עירוי. אמנם הקשה הש"ך שלכאורה לא שייך הנהו טעמי של הר"ן גם דרך עירוי, וכוונתו דודאי נח במים קודם שנכנס לתבשיל ולכן אין לאסור משום הדחת קערות. ומשו"ה נקט לדינא דלא כרמ"א והקיל גם דרך עירוי. אמנם הט"ז בס"ק י"ג סבר שדרך עירוי הוי כנתבשלו ביחד. אלא שדברי הט"ז לכאורה עדיין אינם מובנים, דנהי נמי שעירוי מבשל מ"מ יש טעם שני בהיתר קודם לעירוי, וא"כ למה לא יהא מותר. ונראה שהפלתי (ס"ק י') הבין בדעת הט"ז שאין כוונתו לומר שיש לאסור כה"ג מעיקר הדין, רק שהוא חומרא שלא מעיקר הדין משום דמיחזי כהדחת קערות (וכן ראיתי שביאר הענין בבדה"ש ס"ק ע"א, ודקדק כן מחכמ"א כלל מ"ח ד' י"ג). וע' בשפ"ד ס"ק ה' להקל במקום הדחק, וכ"כ בחכמ"א (שם).

# בהא דדבר חריף מחליא לשבח אבל אינו משפיע על הכלי

הרמ"א ממשיך וכותב שכל ההיתר של נ"ט בר נ"ט אינו אלא בדבר שאינו חריף, אבל דבר חריף אוסר אפיל בדיעבד. והוסיף לומר שכן הוא הדין אפילו אם הכלי אינו בן יומו, ומשום שדבר חריף מחליא לי' לשבח ונעשית בן יומו. וכתב על זה הש"ך בס"ק ז' שבסי' קכ"ב ס"ג[[296]](#footnote-296) נתבאר דדוקא המאכל עצמו שהוא חריף נעשה לשבח אבל לא משוי הקדרה לשבח. ובודאי אין כוונתו שהדבר חריף עצמו נעשה לשבח, דמה"ת שלא יהי' לשבח, רק כוונתו שהבליעות שנכנסו לתוך הדבר חריף נעשו לשבח, אבל הבליעות שנשארו בתוך הכלי לא נעשו לשבח. ועיקר הכוונה שאין לדבר חריף כח לחלי' לשבח אלא הבליעות שנכנסו לתוכו ולא לבליעות שנשארו בכלי. אמנם נשאלת השאלה דנהי נמי שאין הבליעות שנשארו בכלי נהפכות להיות לשבח, אבל למה לא נימא שהבליעות שנכנסו לתוך הדבר לא יחזרו שוב לתוך הכלי וממילא גם הכלי יהא בו בליעות שהם נ"ט לשבח. והפשוט בזה כמש"כ החוו"ד בסי' ק"ג ס"ק ט' שהבליעות האלו כיון שנכנסו לתוך הדבר חריף וחוזרים לכלי הוו בכלל נ"ט בר נ"ט ומותר (ואע"ג שבדבר חריף מחמירים בנ"ט בר נ"ט, הנ"מ לענין זה שבולע כל הטעם מן הכלי ולכן הטעם שעובר מן הכלי לדבר חריף אינו חשוב כעוד נ"ט, אבל מן הדבר חריף לכלי שפיר חשוב נ"ט ולכן יש כאן היתירא דנ"ט בר נ"ט).

אמנם לפי זה כל דברי הש"ך אינם אלא בהיתירא, דשם נאמר ההיתר של נ"ט בר נ"ט, אבל אם בישל דבר חריף בקדירה הבלוע מאיסור שאינו בן יומו, חייבים לומר שגם הכלי נהפך להיות בלוע בטעם איסור לשבח, שאע"ג שאין הדבר חריף מחלי' להו לבליעות שנשארו בכלי, מ"מ הבליעות שנכנסו לתוך הדבר חריף נהפכו להיות לשבח, וכששוב נכנסות לתוך הכלי ג"כ הוו לשבח. ועוד יש להעיר דהנ"מ אם היסוד של דבר חריף מחליא לשבח היינו שמשפיע על הבליעה עצמה שנכנס לתוכה, אבל הבאנו בשעתו[[297]](#footnote-297) שהמשכנ"י סבר שאין הבליעה עצמה נהפך להיות לשבח, רק שבתוך הדבר חריף עצמו הרי הוא לשבח. ולדבריו אפילו אי מיירי באיסורא בלע אחרי שיצא מן הדבר חריף חזר לדינו דמעיקרא. וע"ש בחוו"ד שהעיר מסברא כזו רק שדחוהו, ע"ש טעמו.

וכן עיקר סברת החוו"ד תלוי, שלפי ההנחה שדבר חריף הבולע וחוזר מפליט חשוב נ"ט א' מיהת, וזהו סברת האבן העוזר בסי' צ"ו, אבל האבן העוזר הרי חולק על המג"א בסי' תנ"א ס"ק ל"א, ולכאורה לדידי' עדיין צ"ע למה הסכין לא נחשב ליש בה טעם בשר או חלב לשבח. ואכמ"ל בזה[[298]](#footnote-298).

# בהא שהחמיר הרמ"א בנ"ט בר נ"ט בדבר חריף

הרמ"א כתב שאם בישל דבר חריף בתוך קדרה של מין א', אפילו אינו בן יומו, ושוב בישלו עם המין השני, הרי זה אוסר התבשיל אפילו בדיעבד. ויוצא שלשיטת הרמ"א דבר חריף הוא יותר חמור מנתבשלו או נצלו, שהרי אפילו בנצלו אע"ג שהחמיר בה הרמ"א לכתחילה, מ"מ הרי הקיל בדיעבד, ואילו בדבר חריף הרי החמיר אפילו בדיעבד. והעירו כמה אחרונים שמשמעות כמה ראשונים שאין זה נכון, אלא דבר חריף כנצלו, ולכן עד כמה שמקילין בדיעבד בנצלו הי' צריך להיות הדין כן גם בדבר חריף. ומבואר בדרכ"מ (וכן במקורות של הרמ"א בשו"ע) שמקור הדבר מאו"ה שהחמיר בתבלין שנדוכו במדוך של בשר והתערבו בחלב שתצריך ששים. וכן דקדק מתשו' הרשב"א ע"ש. ע' בפת"ש שהביא מתשו' מקום שמואל סי' פ"ט שתמה על פסק זה, וכתב שאין ראי' מאו"ה דאהו החמיר בנצלו, וכן אין שום משמעות מן הרשב"א. וכן בפר"ח ברסי' צ"ו ס"ק ב' דקדק משו"ע שהחמיר בנ"ט בר נ"ט בדבר חריף, והקשה עליו מלשונם של הראשונים ולכן הסיק כתב שדבר חריף אין דינו אלא כנצלו.

ועכ"פ חזינן לדעתייהו של המחבר והרמ"א שהחמירו בנ"ט בר נ"ט בדבר חריף אפילו בדיעבד. ואע"פ שהפר"ח הקיל, וע' בשפ"ד סי' צ"ו ס"ק ב' שהביא שגם הכרו"פ נה להקל עם צירוף אחר וכתב על זה "ואני אומר חלילה לזוז מש"ע והר"ב והמעיין בפוסקים יראה כמה דעות סוברים כן אף מ"ד נצלו שרי מ"מ צנון חורפא ודוחקא גרע טפי". ומ"מ למעשה לפעמים מצרפים שיטת הפר"ח וסייעתו כשיש נימוקים אחרים. ובעזהי"ת שבלימוד סי' צ"ו דבר זה יתבאר יותר.

# רוב דבר חריף

הרמ"א כתב שאין למאכל דין של דבר חריף אא"כ רובו מדבר חריף. אמנם לכאורה א"א כלל לומר שהוא דין בלי יוצא מן הכלל, דהיעלה על הדעת שאם יש תבשיל שיש בה חצי פחות משהו מן התערובת מפלפל שחור שלא יהא חשוב כדבר חריף. וע' בט"ז סי' ק"ג ס"ק ט' שכתב "ומבואר בסימן צ"ה ס"ב דדוקא רובו דבר חריף בעינן מ"ה בעינן *עכ"פ בתבלין חלק גדול שהוא נרגש הרבה בקדרה*". הרי דמשמע מדבריו שאם יש חלק גדול אע"פ שאינו רוב גם בזה בכלל כוונת הרמ"א. ולכאורה דבר זה תלווי לפי שיקול הדעת, ומ"מ אם הרב מן הדבר חריף אינו תלוי בשיקול הדעת ויש לו דין דבר חריף.

# שיטת המחבר בהדחת קערות

המחבר בסע' ג' כתב להקל אם הדיח קערות של בשר בתוך יורה חולבת. אמנם אינו מפורש שם אם זהו לכתחילה או בדיעבד, אבל בש"ך הביא מדברי המחבר באו"ח סי' תנ"ב סע' ב' שהדברים מפורשים שאינו אלא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור. ויש להסתפק בטעם האיסור לכתחילה, האם זה מחמת שהמחבר החמיר כשיטת האוסרים עכ"פ לענין לכתחילה, וכ"כ כאן הפר"ח, וכן מבואר מביאור הגר"א שם בסי' תנ"ב (וכן נלעוק"ד יותר מלשון 'ליזהר' שם, שמשמע קצת שיש חשש שיבא לידי איסור, ואע"ג שמקילים בדיעבד, מ"מ לפי השיטה ההוא הרי הוא אוסר בדיעבד רק דלא מחמירינן כוותי' כולי האי,ף דאילו משום דין לכתחילה בלבד הול"ל אסור' וכו'). או"ד שלא חש לשיטת האוסרים כלל, אבל מ"מ לכתחילה אסור כיון שכל נ"ט בר נ"ט אסור לכתחילה, וכ"כ בשפ"ד כאן ס"ק ג'[[299]](#footnote-299).

עוד יש לדון דהנה בשו"ת רע"א סי' ר"ז הוכיח דקיי"ל כשיטת התוס' בגדר ההיתר של נ"ט בר נ"ט, שהטעם שני בהיתר סגי ולא צריכים טעם שלישי בהיתר כמש"כ הרמב"ן ממש"כ המג"א סי' תמ"ז ס"ק כ"ד שאם בישלו תבשיל בקדרה ב"י של חמץ שאינו אסור כיון שהוא נ"ט בר נ"ט. והכא הרי ליכא אלא ב' נ"ט, וכן האוסרים לא אסרו אלא משום דחמץ מיקרי איסורא בלע. וראיתי במגי"ס שהעיר דהנה הרמב"ן הוכיח כשיטתו מהא דקדרה שבישל בה בשר ואח"כ חלב הרי הוא אוסר את החלב. והקשה הרמב"ן שאם טעם שני בהיתר מותר, הרי הכא היו ב' נ"ט, מן הבשר לכלי, וכן לאחר מכן כשיצא מן הכלי. ואילו התוס' סוברים שאין זה נחשב אלא כטעם א' ומשו"ה אסור, ולעולם ב' נ"ט מותר. וביאר שיסוד המחלוקת הוא מהו נ"ט בר נ"ט, שהרמב"ן סבר שב' יציאות עושים נ"ט בר נ"ט, ואילו לתוס' הוי ב' הנחות לתוך מקומות חדשות.

וא"כ לכאורה זהו יסוד המחלוקת שביניהם בדין הדחות קערות, שהרמב"ן סבר שכיון שיצאו פעם ג' אין לאסור, והתוס' סוברים דכיון שלא נח אין כאן נ"ט בר נ"ט להיתירא ואסור. אמנם אם כנים הדברים איך אפשר לאחוז החבל בב' רכשי, לפסוק כשיטת התוס' אפילו לקולא, ואילו בדין הדחת קערות מיקל נמי. אלא שדבר זה יוצא ממילא משיטת הרא"ש, שהרי הרא"ש ג"כ סבר כתוס', וכן הקיל לענין הדחת קערות. ור"ל חוץ מזה דלא שייך כאן החומרא של נצלו וכמש"נ לעיל, ע"כ חזינן דלית לי' כסברות הר"ן לאסור. והיינו אע"ג שגם הרא"ש נמנה בין הראשונים הסוברים שטעם שני בהיתר מותר. וע"כ אתה אומר דסבר הרא"ש דלא בעינן נח ממש בתבשיל כדי לקבל ההיתר של נ"ט בר נ"ט, רק סגי בבזה שנכנס לתוך המאכל השני אע"ג שעדיין לא נח בה. ומיני' גם לשיטת המחבר.

# חומרת הרמ"א במים שיש בה טעם בכלי שאינו בן יומו

הרמ"א שם בסע' ג' החמיר כדעות המחמירים בהדחת קערות לאסור אפילו בדיעבד. אמנם כל זה כששניהם בני יומן, אבל אם אחד מן הכלים אינן בני יומן אז כל הכלים מותרים והמים נוהגין בהן איסור לכתחלה. ולענין הא שהמים אסורים לכאורה צ"ע דהא לא נכנס לתוך המים אלא טעם לפגם ולמה יהא אסור. ונהי נמי דכטעם הכלי בן יומו צריך להחמיר, אבל מן הרמ"א מבואר שאין להשתמש בים כלל. ובש"ך וט"ז מבואר שהוא משום שהמים אינם יקרים ולכן הוי כנטל"פ לכתחילה[[300]](#footnote-300). אע"ג שבעצם המים הוו כבדיעבד, לכאורה חזינן לדעתייהו שהענין של בדיעבד היינו כשיש בזה צורך, ובמים דלא איכפת לן בהו כולי האי יש להחמיר. ולדבריהם לכאורה יוצא הדין נמי שאם בישל ירקות בכלי שאינו מן יומו של בשר, ודעתו לבשל אותם סוג ירקות פעמיים, פעם לבשר ופעם לחלב, שאין להשתמש באותם ירקות שהתבשלו בקדרה שאינו בן יומו של בשר לחלב כיון שמ"מ צריך לבשל עוד פעם ולכתיחלה אין להקל בקדרה שאינה בת יומא. ומלשון הביאור הגר"א הבנתי אולי טעם אחר, והוא דמיירי בבישול במים ההוא, ולכן הגזירה שלא לבשל בכלי שאינו בת יומא אטו בת יומא שייך גם למים. באופן שאם ירצה לשתות אותו מים בממין השני מותר. אלא דא"כ צ"ע שהרי התוס' ביארו הטעם להחמיר בכלים לעומת אוכל משום שהכלים נכנס בהם בשבח. וא"כ כאן שנכנס בפגם הי' צריך להיות שמותר גם לענין כלים. ובאמת אפשר לכוין לשון הגר"א שכוונתו כנ"ל מן הש"ך והט"ז. (ע' המשך שיעור הבא).

**שיעור ס"ט**

# עוד בדין מים שנתבשלו בכלי שאינו בן יומו

בשיעור הקודם דיברנו אודות דברי הרמ"א בסע' ג' שנוהגים לאסור המים שנתבשלו בכלי שאינו בו יומו, ושטעם האיסור לש"ך וט"ז משום שאינו אלא דבר מועט ולכן נהגו להחמיר. אלא דהנה יעוין לקמן ברמ"א סי' קכ"ב סע' ו' שאם חיממו מים בכלי של עובד כוכבים שאנו בן יומו, אם היתה כדי ללוש בהן פת אסור ללוש באותן מים, ומשום דלדבר זה מקרי לכתחלה הואיל ועדיין לא התחיל הנאתו, אבל אם הוחמו לשתיה מותר. ורצונו לומר שהרי כל ההיתר של נטל"פ הוא בדיעבד, אבל לכתחילה אסור, ולענין לישה נחשב כלכתחילה, אבל לענין שתיי' הרי הוא כבדיעבד. וא"כ לכאורה י"ל דהה"נ הכא שאין איסור אלא כשאופה או מבשל במים הללו, אבל אם בישלם לשתי' מותרים בדיעבד.

ובעיקר דבר זה שאסרו המים לכתחילה לכאורה צ"ע, דהא התוס' בסוף מס' ע"ז (ע"ו ע"א ד"ה מכאן) כתבו "ויש לתת טעם מה ראו להתיר המאכל ולאסור הקדרה לפי שהקדרה היה בה איסור גמור תחלה אבל המאכל לא נבלע בו איסור מעולם". ולכאורה כוונתם שהקדרה נכנס בה איסור כשהי' יכול לאסור משום שהיתה לשבח, אבל המאכל הא נכנס בה בפגם. וא"כ לכאורה אין מקום לאסור המים בכה"ג. ואיכא למימר שאינו אלא מנהג ומשום מהיות טוב אל תקרא רע. אמנם י"ל עוד שהם חולקים וסוברים שאין החילוק בין נכנס בפגם או בשבח, רק החילוק הוא בין 'לכתחילה' ל'בדיעבד', שבכלי אין זה סוף הנאתו, רק התבשיל שמבשל בה, וכיון שכן אסור לכתחילה, אבל המאכל הרי זה כבדיעבד, ובנטל"פ הקילו בדיעבד. ומיני' לצרכים השונים של מים, שאם הוא לצורך שתי' הרי זה כדיעבד, אבל אם הוא לצורך אפי' או בישול הרי זה כלכתחילה ואסור.

והנה הר"ן בסו"פ כל הבשר וכן הרשב"א בתוה"א (ב"ד ש"ד) כתבו שמותר להגעיל כלי שאינו בן יומו במים אפילו אין בהם ששים כיון שאפילו אם יחזור לתוך הכלי הרי נכנס בפגם. ולכאורה כל דבריהם אינם אלא כפי שיטת התוס' שזהו החילוק בין מאכל לקדירה, אבל אם החילוק הוא בין בדיעבד לכתחילה, לכאורה הכלי עדיין יהא חשוב לכתחילה ולא מהני. וברא"ש בסוף ע"ז הזכיר עוד סברא להתיר הגעלה כה"ג כיון שהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא (כיון דנטל"פ) כשיוצא ממנו ושוב נכנס לתוכו. ולכאורה א"כ יהא לנו הסברה למה יהא מותר להגעיל כלי שאינו בן יומו בפחות מששים אע"ג שמחמירים בנטל"פ לכתחילה אע"פ שנכנס בפגם, והוא משום דהוי גם נ"ט בר נ"ט, ובזה לא נאמר הדין דאסור לכתחילה. אמנם גוף דברי הרא"ש קשים כיון שהוא כתב כביאורם של התוס' הנ"ל שיש חילוק בין נכנס בפגם ללא נכנס בפגם, וא"כ למה לי' לתי' הנ"ל שהיתר הגעלת כלי שאינו בן יומו בפחות מס', תיפו"ל שאפילו אם יחזור הרי זה לפגם. ואולי י"ל דסבר הרא"ש דכיון שהוי אותה בליעה שהיתה בה מקודם לא נחשב נכנס בפגם. וצ"ע. (וכן ראיתי בס' פני הבית למס' ע"ז עמ' תע"ד בזה, ע"ש בכל דבריו).

ויעוין בהגהות רע"א שם שציין לדברי השפ"ד סי' צ"ד ס"ק י"ט. ובשפ"ד שם פלפל בב' הטעמים לאסור המים שנתבשלו בכלי שאינו בן יומו, ויצא לחלק בין כלי של נכרי לכלי של ישראל, שבכלי של ישראל אסור אפילו אם בישלם לצורך שתי', אבל בכלי של נכרי כיון שלא שכיח לא גזרו עד כמה שבישלם לשתי'. ומ"מ יל"ע אם גם הגר"א מודה לזה כיון שגם כאן נתן טעם לאסור המים משום דהו כלכתחילה, וא"כ אולי לית לי' הטעם של הש"ך והט"ז כאן כלל. וצ"ע.

# כלל דברי המחבר ברמ"א בדינא דהדחת קערות

שיטת המחבר בסע' ג' להקל בדיעבד בדינא דהדחת קערות. וכבר הזכרנו בשיעור הקודם שיש מחלוקת אחרונים אם הטעם שהחמיר המחבר לכתחילה בהדחת קערות משום שחשש עכ"פ לכתחילה לשיטת סה"ת שאוסר הדחת קערות, או"ד שהוא בכלל דינא דנ"ט בר נ"ט לכתחילה. ויש להוסיף שלכאורה יש ביניהם נפק"מ, שלכאורה אם הטעם להחמיר משום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, חזינן שדינא דנ"ט בר נ"ט לכתחילה אינו אך ורק כדי לאוכלם בכותח אלא גם כדי לאוכלם בטעם של כותח שבכלי (שבזה הרי הרא"ש חילק ביניהם בדינא דנצלו, דנצלו אסור בכותח אבל מ"מ אין לאסור בהדחת קערות כיון שאינו אלא בכלי שיש בה טעם חלב). אבל אם הטעם משום שמחמירים לכתחילה בדינא דהדחת קערות, י"ל דהיינו מטעמו של הר"ן שהטעמים מתערבים בלי אמצעות המים, אבל לענין הדין של נ"ט בר נ"ט י"ל שמותר אפילו לכתחילה, ונפק"מ שמותר לצלות דדגים בקערה ע"מ להניחם בכלי של המין השני.

והרמ"א החמיר לאסור בהדחת קערות אפילו בדיעבד. ובדין הדחת קערות נאמרו בתוס' ב' טעמים לאסור, א' משום חשש נגיעה, וא' משום בהטעמים מתערבים במים. ויל"ע אם הרמ"א החמיר את ב' הטעמים או"ד רק א'. והנה הרמ"א בסי' צ"ד סע' ה' כתב "קדירה שבשלו בה ירקות או מים ותחבו בה כף בן יומו והקדירה אינה בת יומא או להפך או שיש במאכל ששים הכל שרי. ומשמע דהא דיש במאכל ס' מיירי אפילו שניהם בני יומן. והעיר שם הט"ז בס"ק ז' שלכאורה לפי טעמם של התוס' בהדחת קערות לאסור משום חשש נגיעה, למה לא יאסר. ע"כ סבר הט"ז דלא קיי"ל להחמיר כטעם זה. אמנם על מש"כ הרמ"א בסע' ב' "אם יש ס' [בתבשיל של מין א'] לבטל הכף [של המין בהשני] הקדירה והתבשיל מותרים אבל הכף אסור" כתב הש"ך בס"ק ח' שלפי שיטת הרמ"א כך הדין אפילו לא היתה התבשיל אלא ירקות, וכשיטתו בהדחת קערות. והעיר שם רע"א שלכאורה זהו דלא כמש"כ הרמ"א עצמו בסע' ה' וכמש"נ. ונשאר בצ"ע.

ויעוי"ש בשפ"ד שהביא מעוד כמה אחרונים שתמהו בזה על הש"ך, וכתב ליישב או שהרמ"א בסע' ה' מיירי בספק נגע, אבל בודאי נגע יש להחמיר, או"ד שהרמ"א בסע' ה' מיירי בכה"ג בדידעינן שלא נגע, אבל אם יש אפילו ספק מותר. ועכ"פ חזינן לדעתי' דסבר שאם עכ"פ ידעינן שנגע מחמירים גם הטעם הטעם של התוס' של נגיעת הקערות א' לשני.

# הדחת קערות כשא' מהם אינו בן יומו

הרמ"א בסי' צ"ה סע' ג' ממשיך וכותב דהא דאסרינן בהדחת קערות הנ"מ כששניהם בני יומן, אבל אם אחד מן הכלים אינן בני יומן מבליעת כלי ראשון אז כל הכלים מותרים. וע"ש בט"ז ס"ק ט' שהכוונה שב' הכלים מותרים. ור"ל לא מיבעי הכלי שהוא בן יומו שאינו נאסר מן הכלי שאינו בן יומו, דהא הכלי שאינו בן יומו נטל"פ ואינו יכול לאסור. אלא אפילו הכלי שאינו בן יומו אינו נאסר מן הכלי שהוא בן יומו, והטעם משום דהוי נ"ט בר נ"ט והכל היתר.

והעיר הט"ז שלכאורה הרמ"א כאן סותר את דברי עצמו שסי' צ"ד סע' ה', ששם כתב הרמ"א "קדירה שבשלו בה ירקות או מים ותחבו בה כף בן יומו והקדירה אינה בת יומא או להפך וכו' ונוהגין להחמיר וכו' ולאסור הכלי שאינו בן יומו". ולכאורה לפי דבריו דהתם הו"ל לאסור גם כאן ע"פ מנהג. ותי' הט"ז שלא נהגו איסור בכלי אלא בכה"ג שמחמירים שיש לתבשיל דינו של הכלי, ומשום שטעמו של המנהג לפי שנראה תרתי דסתרי להחמיר במאכל ולהקל בכלי. אבל בנד"ד שזורקים את המים לא שייך טעם זה ולכן אין מנהג לאסור הכלי.

והש"ך שם בסי' צ"ד ס"ק י"ח ג"כ העיר בזה, וכן העיר מהא שהקיל הרמ"א בסע' ב' בנצלו לענין לאכלו בכלי של המין השני (וכשיטת הרא"ש הנ"ל). ולענין הקושיא השני' תי' או שהמנהג של הרמ"א בסע' ה' אינו בכל המקומות, או"ד טעם המנהג כאן משום דדמי להדחת קערות משא"כ כשלא נתבשלו ביחד (כהא דרמ"א בסע' ב') אין מנהג. ולענין השאלה מסע' ג' כתב שלא נהגו להחמיר אלא כשהוא דרך בישול של מאכלים, משא"כ בסע' ג' דהוא דרך הדחת כלים (ע' פמ"ג שכן פי') לא החמירו כולי האי. ויוצא שגדר החומרא שבסי' צ"ד סע' ה' הוא להחמיר אפילו כא' מן הכלים אינם בן יומו גזירה אטו שניהם בני יומן שאסור לשיטת הרמ"א, ולא נהגו כן אלא בבישול לאכילה (אע"ג שהטעם שייך גם בהדחה).

# עירוי ע"ג כלים של בשר וחלב

כתב הרמ"א בהמשך "ואם עירה מכלי ראשון של בשר על כלי חלב דינו ככלי ראשון ואוסר אם היה בן יומו אבל אם עירה מים רותחים שאינן של בשר ולא של חלב על כלים של בשר ושל חלב ביחד ואפילו שומן דבוק בהם הכל שרי דאין עירוי ככלי ראשון ממש שיעשה שהכלים שמערה עליהם יבלעו זה מזה". והיינו שבמקרה הראשון כבר הי' טעם בשר בכלי העליון משום בישול דכלי ראשון, ובזה מהני עירוי שיבלע לתוך התחתון. אבל אין לעירוי כח להבליע מתחתון א' לתוך תחתון אחר. והש"ך בס"ק כ' קודם ביאר שגם הרמ"א לא הקיל אלא בכליים שקשים לבלוע, אבל במאכל גם הרמ"א מודה, וכן מ"מ חלק שם הש"ך על הרמ"א וסבר שבאמת יש לו כח להבליע מזה לזה.

ונידון זה מאד דומה לכיורים של היום, נפק"מ אם אפשר להשתמש בכיור א' בין לחלב ובין לבשר. והגרמ"פ באג"מ (יו"ד א' סי' מ"ב) האריך לבאר שיטות הרמ"א והש"ך, ויצא לו שהרמ"א סבר שאין לעירוי כח לעשות ב' פעולות, ולכן אם עירה חלב ממש מכלי ראשון ע"ג כלי אחר אפילו צונן יאסר הכלי, וזהו הטעם שהחמיר הרמ"א בסי' צ"ב סע' ז', אבל עירוי של מים בלבד אין לו כח להפליט מזה ולהבליע בזה. ואפילו הש"ך לא אסר אלא במקום שנופל הקילוח, אבל לא בשאר המקומות שמתפשט להם. ולכן הסיק שבכיור ('סינק' באנגלית) הסיק שאין נבלע מטעם המאכלים שבה אלא כשהלך הקילוח ישירות על המאכל שבכיור, ומקום זה הוא קטן וכן עצם הדבר הוא דבר רחוק שיהא בעין ממש תחת לקילוח, וכן שבתוך מעל"ע הי' שם חלב. וע"ש עוד מזה. והסיק דאע"ג שיש מקום לבעלי נפש להחמיר בזה, מ"מ מי שאינו רוצה אלא שורת הדין יכול להקל (וע"ש בתחילת דבריו שכתב "אבל באשר שהוא טירחא גדולה והנשים העוסקות בזה יאמרו רבי כמה הארכת עלינו אבאר הענין של לא נפסק הקלוח לתרץ דברי רבותינו הרמ"א והש"ך ויתבאר שנשי שלנו שפיר עבדי"). ומ"מ במנח"י ח"ב סי' ק' החמיר בזה.

# אם יש אפר בתוך מי ההדחה

כתב המחבר בסע' ד' "יראה לי שאם נתנו אפר במים חמין שביורה קודם שהניחו הקדירות בתוכה, אף על פי שהשומן דבוק בהן, מותר, דעל ידי האפר הוא נותן טעם לפגם" וכמו שהעירו הנו"כ הב"י לא הביא מקור לדבריו. אמנם לכאורה טעמו פשוט, דכיון שהוא נטל"פ, ונטל"פ מותר בבב"ח, אין טעם לומר שיאסרו א' לשני אע"ג שיש בהם בשר וחלב בעין. אמנם הט"ז והש"ך התקשו בדברי המחבר.

הט"ז בס"ק ט"ו הקשה מדברי הרמ"א בסי' פ"ז סע' ו', ששם כתב דהכלי שעושין בו מים לחפיפת הראש אין לשמש בו דעושין אותה מאפר שעל הכירה ורגילות הוא להתערב שם בשר וחלב. וא"כ מאי שנא הכא שהקילו. ולכאורה כוונתו שהרי הרמ"א לא העיר כאן כלום, ולפי דבריו התם הול"ל להגיע שאין הדין כן. וכן אע"ג שגם שם כתב הרמ"א שאינו מעיקר הדין מ"מ גם הכא הי' להגי' שהוא אסור משום מנהג מיהת. ובנקוה"כ כתב לחלק בין הכא לדהתם, דנכא אינו אלא מעט שומן הדבוק, והתם מיירי יש גוף החלב. וע' בביאורים לס' בדה"ש עמ' שי"א ד"ה יראה עוד תירוצים בזה.

והש"ך בס"ק כ"א התקשה בזה מעוד ב' טעמים. חדא דסתימת הפוסקים משמע שאי אפשר כלל להגעיל כלי בו יומו אא"כ יש ששים כנגד הכלי. ועוד שלכאורה לפי דברי המחבר לא קשה כלל קושיית התוס' בדף ק' ע"ב, ששם הוכיחו התוס' כשיטת ר' אפרים מהא דאפשר להגעיל כלי מדין, ולכאורה איך אפשר להגעיל כלי גדול שאי אפשר להכניסו לכלי אחר. וע"כ ע"י זה שיגעיל את התוך שלו כמה פעמים. ובשלמא לר' אפרים ניחא, דהא באמת אפשר לעשותכן כמה פעמים. אבל לר"ת הא כל זמן שיגעיל ואין ס' כנגד הכלי כל המים נע"נ ושוב נבלע בכלי שיעור שלם של טעם איסור. והעיר הש"ך שלכאורה אם כדברי המחבר שאפשר לפגום ע"י אפר הא יש תי' לשיטת ר"ת, והוא שהגעילו אותו ע"י הכנסת אפר.

ועל הערת הש"ך השני כבר תמהו כמה אחרונים (ע' פת"ש ס"ק ו') שלכאורה אע"ג שאפשר לפגום ע"י אפר, אבל עדיין אי אפשר להגעיל על ידו, שהרי אין מגעילים ע"י לוי"ג שהוא תערובת מים ואפר. ויש מתרצים ששמ"מ אין זה אלא לכתחילה ולכן לענין קושיית התוס' שפיר הוי ישוב. ומ"מ יש להערת הש"ך עוד יישוב, שהרי כל קושייתם לא צ"ע, דמה"ת שהגעילו גם כלי גדול שאי אפשר להכניסו לכלי אחר. ובן הוא באמת תירוצם שם לשיטת ר"ת, אבל עדיין צ"ע דמאי קס"ד דתיקשי. וע"כ משום דסתמא דמילתא משמע שאפשר להגעיל את כל הכלים. וא"כ י"ל נמני דקושייתם היתה איך אפשר לעשות הגעלה באופן הרגיל והוא בלי אפר.

והנה כמה אחרונים ובכללם החזו"א בסי' כ"ג כתבו דעד כאן לא קאמר המחבר אלא שאפשר לפגום הטעם שבתוך התבשיל ע"י אפר, אבל עדיין לא מהני לפגום הבליעות שבתוך הכלי, לכן לא מהני אפר כגון להכשיר כלי חרס. אמנם יש נפק"מ גדולה בקולא של המחבר והוא כמש"כ הש"ך שיהי' אפשרי להגעיל כלי בן יומו אע"ג שאין ס' כנגדו, והוא משום שהבליעה יוצאת מן הכלי ונכנסת לתוך המים, ומאז נעשה לפגם. ומאז אע"ג שחוזר ונכנס לתוך הכלי שוב אינו אוסר, כיון שנכנס בפגם. ולמעשה אע"ג שכתב הש"ך שסתימת הפוסקים דלא מהני כה"ג, מ"מ נקטו החזו"א ועוד שאפשר להגעיל כה"ג עכ"פ בשעת הדחק. ולכן בכמה מן ההגעלות כלים המרכזיות שמגיעים שם מאות מגעילים, הנהיגו הפוסקים האחראיים על ההגעלה להכניס אקומניקה[[301]](#footnote-301) לתוך מי ההגעלה. ואומרים שאפילו משום הדים לכתחילה שלא להגעיל בלוי"ג אין בזה כיון שהוא כמות קטנה והמים עדיין נוזליים כדמעיקרא. וע"י זה אפילו יזכו כמה להגעיל את כליהם אפילו אינם בני יומן אינם אסורים. וכן יש ממשגיחי כשרות שמגעילים כלי מטבח וכדומה ע"י זה, כיון שבהרבה מקרים אי אפשר להתחיל להכשיר אחרי מעל"ע (כיון שהי' אירוע בלילה הקודמת).

ובעצם זה שהעירו הט"ז והש"ך על המחבר יל"ע מהו כל המחלוקת כאן, דהא כיון שנעשה לפגם לכאורה יש באמת להתיר. ומן החזו"א מבואר שהוא משום שיש צד גדול שאפר עצמו אינו פוגם. וא"כ איכא למימר שבחומרים חדשים כמו סבון נוזלי או אקומניקה שודאי פוגמים כו"ע מודו.

**מילואים**

**מצא כלי של מין א' בין כלים של המין השני**

כתב הרמ"א בסוף סע' ג' כתב ו"אם נמצא קערה חולבת בין כלי בשר לא חיישינן שמא הודחו ביחד בדרך שנאסרים". וע' בדרכ"מ שמבואר הטעם להתיר בזה משום דלא מחזקינן איסורא. וכן הביא בביאור הגר"א כאן. אמנם הט"ז ס"ק י"ד הביא מאו"ה הטעם משום ספק ספיקא, ספק שמא לא הודחו יחד, ושמא לא היתה בן יומו. ומשמע שאם אין ספק ספיקא אין להתיר. וע'"ש במש"ז שנפק"מ ביניהם בדליכא אלא ספק א', והביא מפר"ח להחמיר, ומבל"י להחמיר לכתחילה, אבל בכלי חרס הקיל אחרי שהמתין מעל"ע. ומעשה שהי במי שמצא סכו"ם א' של חמץ בין השאר שהיו של פסח ולא הי' ידוע אם הודחו יחד או לא, ומצד א' אין לצרף הא דהיתה אינו בן יומו, ומאידך אולי יש לצרף במקום הדחק כיון שיש מקילים באב"י בשעה"ד. ובבדה"ש הסיק דצ"ע לדינא בין בשיטות, ושם בציונים כתב בשם יד יהודה שהסומך להקל בזה לא הפסיד.

**הנחת בשר אצל חלב**

אע"פ שהמחבר בסע' ו' כתב להתיר ליתן בתוך תיבה כד של בשר אצל של חלב, כתב הרמ"א שיש מחמירין לכתחלה ושטוב ליזהר לכתחלה במקום שאינו צריך. ולכאורה נפק"מ גדולה במקררים של היום. אמנם הש"ך ס"ק כ"ד הקיל במכוסים, ועכ"פ לכאורה יש ענין להחמיר בזה שיהייו מכוסים, והיום באר"י שכיח שהחלב אינו מכוסה, אולי יש ענין להחמיר שהסגיר השקית חלב, אמנם רוב העולם אינם מקפידים בזה. צ"ע[[302]](#footnote-302).

**שיעור ע'**

# הא דדבר חריף בולע ע"י דוחקא

בגמ' שבמס' חולין דף קי"א ע"ב לכאורה מבואר שיש חומרא של דבר חריף מעל שאר מאכלים לענין זה שהבליעות עוברים מא' לשני ע"י דוחקא דסכינא בלבד. והוא ממש"כ "אמר חזקיה משום אביי הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח [משום דהוי נ"ט בר נ"ט וכדמבואר שם בגמ'] צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע אבל קישות גריר לבי פסקיה ואכיל". אלא דהנה שם בפירש"י מבואר ב' פירושים אם הא דצנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר מיירי בסכין מקונח או בסכין שיש עליו שמנונית. ולכאורה אם מיירי בסכין שיש עליו שמנונית לכאורה אין לנו מקור שיש לצנון כח לבלוע מן הדבר הבלוע שבתוך הסכין. והיינו שמוכח בגמ' שיש לצנון כח לבלוע יותר מקישות משום חריפותו, שבדבר חריף הרי הוא בולע מסכין שיש עליו שמנונית, אבל בקישות אינו בולע כלל ולכן אינו צריך אלא גרירה. אבל לעולם אין אפילו דבר חריף בולע מן הבלוע בסכין ע"י דוחקא דסכינא בלבד.

אלא דהנה במס' ע"ז דף ל"ה ע"ב מבואר שקורט של חילתית של עכו"ם אסור, ובדף ל"ט ע"א מבואר הטעם משום דמפסקי ליה בסכינא, ואף על גב דקיי"ל שנותן טעם לפגם מותר "אגב חורפיה דחילתיתא מחליא ליה שמנוניתא והוה ליה כנותן טעם לשבח ואסור". ולכאורה י"ל היכי מיירי, שאם מיירי בסכין שיש עליו שמנונית, למה בעינן לי' לכללא דמחליא לי' לשבח, דמה"ת שאינו לשבח. אלא ע"כ מיירי בבלוע בסכין, וסתם כלים של עכו"ם אינם בני יומן, ומשו"ה ס"ד שהוא מותר מדין נטל"פ, וקמ"ל דמחליא לי' לשבח. וא"כ לכאורה מוכח בגמ' שיש לדבר חריף התכונה לבלוע גם מן הבלוע בסכין ולא רק מן השמנונית. וכן הוכיח כאן הגר"א בס"ק ה'. וא"כ לכאורה הביאור בצד ברש"י דמיירי ביש עליו שמנונית, אין זה משום שאלמלא כן אינו בולע, רק דאלמלא כן הי' מותר ממדין נ"ט בר נ"ט. וא"כ יוצא שלכו"ע יש לצנון לבלוע מן הבלוע בסכין[[303]](#footnote-303).

והנה שם בחי' הריטב"א מבואר שלמד הסוגיא דהתם דמיירי בדאיכא שמנונית ע"ג הסכין, והא דבעינן לי' לכללא דחורפי' מחליא לי' לשבח, היינו משום דקים להו לחז"ל שאלמלא כן הי' השמנונית נותן טעם לפגם. ולפירושו אין לנו ראי' מן הסוגיא דמס' עבודה זרה שדוחקא מבליע לתוך דבר חריף אפילו מן הבלוע שבתוכו. אמנם הריטב"א עצמו לא ביאר כן מטעם זה, רק משום דסבר שאין טעם לומר שהבליעות שאינן בני יומן יהפכו להיות לשבח. וכן מלשון רש"י הנ"ל במס' חולין נראה בהדיא שהנפק"מ בין אם יש או אין שמנונית הוא לענין הדין של נ"ט בר נ"ט, ומשמע שלענין עצם הכח לבלוע לא איכפת לן אם יש שמנונית או לא. ויוצא לכאורה שהפשטות היא שדבר חריף יש לו כח לבלוע מן הבלוע בסכין ע"י דוחקא דסכינא אפילו צונן[[304]](#footnote-304).

# עד כמה חודר הבליעה לתוך הדבר חריף ע"י דוחקא דסכינא

הגם שמבואר בגמ' שיש לדבר חריף כח לבלוע ע"י דוחקא דסכינא אפילו בדבר צונן, והפשטות היא שכן הדין אפילו אין שמנונית על פניו, מ"מ אינו מבואר בהדיא עד כמה הוא נבלע לתוך הדבר חריף. והנה הראשונים למדו שבגמ' דמס' ע"ז הנ"ל מבואר שהחילתית נאסרת לגמרי ומזה יצאו הראשנים לדון אם כן הדין בכל הדברים החריפים.

ובב"י הביא בזה ג' שיטות. שיטת הרא"ש שאינו נבלע אלא כדי קליפה. וכתב לענין הא דחילתית אסור כולו שאינו דומה, שקרטין של חילתית קטנים ואין יכול לידע באיזה מקום חתכוהו. ולשון זה משמע שבעצם יש בה עובי יותר מכדי קליפה והי' אפשר לקלוף רק שאין אנו יודעים איפה לקלוף. והרשב"א מביא מן הראב"ד (וכן הוא בחידושי הראב"ד למס' ע"ז דף ע"ו ע"א ד"ה וסכין שאין) שהוא אוסר בכדי נטילה, וביאר הראב"ד את טעמו משום שאסור משמע איסור גדול, ואילו הי' אסור רק כדי קליפה הו"ל למימר הכי בהדיא. ובביאור הגר"א חידד ראי' זו, שהרי הגמ' ממשיך לכתוב שבחתך קישות צריך גרירה, ומשמע דצנון שהוא 'אסור' אוסר יותר מזה, וההפרש בין גרירה לקליפה הא הפרש כל שהוא. והרשב"א עצמו חלק על הראב"ד וכתב שהוא נכנס בכל הדבר חריף ואוסר את כולו, דנקט הראי' מחילתית כעיקר לכל הדברים החריפים.

ולדינא המחבר כאן ברסי' צ"ו החמיר כשיטת הראב"ד אבל לא כרשב"א, אבל הרמ"א כתב להחמיר לכתחילה כרשב"א, ורק בדיעבד להקל כראב"ד. וע' בש"ך ס"ק י' כתב דבדיעבד ר"ל שכבר נתבשל עם דברים אחרים שאינו צריך אלא כנגד שיעור דכדי נטילה, ורע"א הביא ממנח"י להקל אפילו לאכלו במקום שאינו יכול להשיג מן המין ההוא באופן אחר. ונראה פשוט דכיון שנוקטים כשיטת הראב"ד בדיעבד, יוצא שלא קיי"ל כשיטת הרשב"א אלא לחומרא אבל לא לקולא. וא"כ לכאורה פשוט שאם יש ששים בכולו נגד האיסור שאי אפשר להתיר את הדבר חריף בלי נטילת מקום, דהא חיישינן שלא התפשט[[305]](#footnote-305).

# בהא דמהני טעימה בדבר חריף

כתוב בשו"ע שאם חתך צנון או סילקא בסכין של בשר דמהני טעימה. ולשיטת השו"ע עצמו פשוט דמהני טעימה, דהא זהו דין הגמ' דמהני טעימת קפילא, וכ"כ בשו"ע ברסי' צ"ח. אבל הרמ"א הרי כתב שם שלא סמכינן אקפילא. אמנם כתב כאן הש"ך דאע"ג דגם אטעימת ישראל לא סמכינן לכתחילה, מ"מ בדיעבד סמכינן עלי'. ויוצא שאפילו לרמ"א מהני כאן הענין של טעימה. ובעצם הענין נראה יותר בסי' צ"ח, אבל אני רוצה לבאר ענין א' והוא דאיך יתכן לומר דלא סמכינן אטעימת ישראל, הא כל האיסור הוא משום דנותן טעם, ואם אין הטעם מורגש הרי מותר, וא"כ מאיזה טעם לא נסמוך אטעימת ישראל. ולכאורה הטעם משום שי"ל שטעמו ולאו אדעתי'. ור"ל שאמנם טועם את האיסור בשעת אכילתו, מ"מ אינו יכול להבחין שהטעם שטועם הוא טעמא דאיסורא. ומשו"ה אי אפשר לסמוך אפילו אטעימת ישראל.

ובעצם הענין דסמכינן אקפילא ע' בהגהות רע"א שכתב "נ"ל פשוט דהטעימה צריך להיות ד"מ אם חתך הצנון לשנים דממילא הסכין בדרך חתיכתו בכל אורך הצנון בעומק עובי אצבע דג"כ אינו מספיק אם יטעום קפילא ממקום א' של מקום החתך. דשמא באותו מקום שטועם לא פלט הסכין כ"כ ובמקום אחר פלט כאלו חתך בזה אחר זה בב' מקומות דפשיטא דלא מהני מזה על זה ה"נ בחותך בבת אחת כך הי' נלע"ד". ור"ל דלא מהני טעימת קפילא בחלק א', רק בעינן ע"פ כל מקום שנחתך. ומעיקרא לא הבנתי למה הי' כ"כ פשוט לו שאינו מתפשט בשוה, ובבדי השלחן דקדק ממש"ז ס"ק ו' שבאמת מתפשט בשוה, שהרי כתב שם שאם יש ס' במקום הכדי נטילה נגד הסכין שהכל מותר[[306]](#footnote-306). וכן רע"א עצמו התקשה בדברי הרשב"א לפי סברתו.

אמנם לאחר העיון נראה פשוט שטעמו של דבר מבואר במתק לשנו של הגרע"א עצמו, שהרי כתב "דשמא באותו מקום שטועם לא פלט הסכין כ"כ ובמקום אחר פלט כאלו חתך בזה אחר זה בב' מקומות דפשיטא דלא מהני מזה על זה ה"נ בחותך בבת אחת", ור"ל שהרי אם חתך עובי מסוים של דבר חריף, הרי זה כמו שחתך חלק א' קטן, ולאחר מכן מהמשיך לחתוך עוד חלק קטן, וכו'. וא"כ אם היו דר"מ עשר חלקים קטנים ביחד במקום חתיכתו, מה"ת לומר שבחתך הראשון נבלע רק עשירית של הטעם, הא אילו לא חתך אלא מקום זה בלבד היינו מחמירים שכל הטעם נבלע בו. וא"כ חייבים להחמיר בכל חלק אולי שם הבליע ולא במקום השני. באופן שבאמת צ"ע משמעות פוסקים אחריים שאינם סוברים כן.

והנה לעיל כתבנו שלפי שיטת הרמ"א אם יש ששים בדבר חריף כנגד הסכין שאי אפשר להתיר הדבר חריף כיון שעיקר הדין כראב"ד שאין מבליע אלא כדי נטילה. אבל לדברינו לכאורה יש להסתפק אם אפילו לשיטת הרשב"א אפשר להתיר כל הדבר חריף אם יש ס' כנגדו, דמסתבר לומר לפי שיטת רע"א גם בדבר חריף אין אנחנו יודעים איפה נבלע ואיפה לא, ואע"ג דאמרינן דמפעפע בכולו, דלמא אינו בשוה. ויהי' בזה נפק"מ לדינא, שלכאורה אם כטעם הנ"ל משום דמחמרינן כשיטת הראב"ד, לכאורה יוצא שאם יש ששים בדבר חריף נגד הסכין, יהא מותר לאכלו לאחר שהסיר ממנו כדי נטילת מקום. אבל לדברינו יוצא שאי אפשר לאכול הדבר חריף כלל. וצ"ע לדינא.

# בהא דדבר חריף מחליא לשבח

שם במס' עבודה זרה מבואר דאע"ג שבליעה שאינה בת יומא נטל"פ, מ"מ יש לדבר חריף התכונה לעשות אותו לשבח. ונחלקו המפרשים בטעמו של דבר. וכפשוטו היינו שיש לדבר חריף היכולת להחיות את הבליעה ולתת לו את טעמו המשובח דמעיקרא. ודבר זה מובן יותר לפי הראשונים שסוברים שבכל בליעה שאינה בת יומא אין הבליעה פגומה בעצם, רק שהוא פוגם תבשיל אחר. ולכן י"ל שיש לו כח לדבר חריף להחזיר הבליעה למצבו הקודם ושוב הוי לשבח גמור.

אלא דהנה מבואר בתוס' במס' שם בדף ס"ט ע"א ד"ה איבעיא שהכלל דדבר חריף מחליא לשבח הוא אפילו בעכברא בשיכרא שהוא פגום מעיקרו. ולכאורה צ"ע מסברא למה יהא לדבר חריף תכונה לעשות כל דבר פגום לשבח, ולא איכפת לן איזה פגם יש לו וכן לא הי' לו טעם שבח מעיקרא כלל. ולכאורה הפשוט בזה כמו ביאורו של המשכנ"י ועוד כמה אחרונים, שאין הענין של מחליא לשבח שהבליעה עצמה נהפכת להיות לשבח, רק שכל דבר אפילו היא לעצמה בפגם הרי הוא לשבח כיון שהוא מחליש את חריפותו של הדבר חריף. ולכן מובן היטב למה אפילו עכברא בשיכרא יחשב לשבח, ומשום שגם דבר שהוא פגום מחליש כח החריפות.

אמנם כבר הבאנו את דברי החוו"ד בסי' ק"ג ס"ק ט' שהוכיח דע"כ לא קיי"ל כביאור זה בדינא דדבר חריף מחליא לשבח, דהא א"כ יוצא שאם דבר חריף בלע איסור שוא נטל"פ, אין לו דין ליאסר אלא בתוך הדבר חריף, אבל אחרי שיצא מן הדבר חריף שוב אינו אוסר, דהא לא נהפך להיות לשבח בעצם. וא"כ בצלים שנחתכו בסכין בשר אמאי אוסרין להחלב כדמבואר ברמ"א בסימן צ"ה סעיף ב' וכן כאן בשו"ע, הא הטעם של בשר הפגום גופי' לא נשבח והאיך יאסור להחלב. וע"כ לפי הנ"ל הביאור בדינא דדבר חריף מחליא לשבח אינו אלא שהבליעה עצמה נהפכת להיות לשבח ומשו"ה הרי הוא אוסר אפילו לאחר שיצא מן הדבר חריף. ולכאורה א"כ יוצא שלדינא דבר שהי' פגום מעיקרו לא אמרינן מחליא לשבח, וע"כ דינא דעכברא בשיכרא הוא מטעם אחר ממש"כ התוס'. וצ"ע.

והנה בעיקר הענין דדבר חריף מחליא לשבח, נחלקו הראשונים אם הדבר נאמר רק בחילתית, ומשום שחריפותו יותר חזק משאר דברים החריפים, או"ד שהוא דין בכל הדברים החריפים. כן הביא הטור כאן מחלוקת בין סה"ת ומהר"ם רוטנבורג, והוסיף שאפילו המהר"ם רוטנבורג שסבר שלא נאמר דינא דמחליא לשבח אלא בחילתית מ"מ הי' מורה לאחרים כדעת הסה"ת, רק שלא הי' מוחה באלו שמקילים בזה. ובשו"ע לכאורה הי' נראה שהעיקר כדעת המקילים, דהא הביא דעת המקילים סתם, ודעת המחמירים כי"א, אמנם כבר הדגיש בביאור הגר"א שבסי' צ"ה סע' ב' מבואר שהרמ"א נקט לדינא כדעת המחמירים. ובעיקר דעת שהשו"ע בזה נראה מזה יותר בהמשך בעזהי"ת.

וראוי להדגיש שבשו"ת רשב"א סי' תצ"ז כתב שלא נאמר הדין דמחליא לי' לשבח אלא בחילתית, דאל"כ למה לא הצריכו הגעלה בכלי מדין אפילו אינו בן יומו משום דבר חריף. אמנם העיר בכנה"ג שלכאורה דבר זה סותר מש"כ הרשב"א בסי' תמ"ט שהטעם שמעט תבלין עם ביצים אינו מחליא לשבח משום שאינו אלא דבר מועט, ולכאורה לשיטתו הרי לא נאמר כלל הדין דמחליא לשבח אלא בחילתית. והכנה"ג עצמו כתב ליישב דאולי תבלין שאני, ולא תיקשי הא דכלי מדין כיון שאין משתמשין בתבלין אלא בדבר מועט. וכתב על זה שאינו נכון, ולכאורה טעמו דהא מ"מ איכא מדוכה, ולכאורה היו גם מדוכות בין הכלי מדין. ועל דרך הפשט אולי י"ל שבסי' תצ"ז לא כתב אלא שאפשר שאינו כן אלא בחילתית, ובסי' תמ"ט כתב אפילו הדין כן בשאר דברים חריפים. וצ"ע.

# דבר חריף מהו

והנה אפילו לדברי האומרים שהדין של מחליא לשבח נאמר בשארי הדברים חוץ מחילתית, מ"מ יש לדון מה הם הדברים האחרים שנחשבים כדבר חריף. וכפשוטו הוא כל מה שיש לו באמת טעם חריף, כגון בצלים, שומים, ועוד. אמנם בב"י הביא סמ"ק בשם רבינו יחיאל שאין לנו אלא מה שמנו חכמים[[307]](#footnote-307), ולכן צנון ג"כ אסור אבל לא דברים אחרים. והוא דלא שיטת רוב ראשונים שכללו גם עוד דברים חריפים אחרים. אמנם אנחנו מוצאים בין הפוסקים שלפעמים צירפו שיטתו להקל ביחד עם שיטות אחרות[[308]](#footnote-308).

(ובעיקר הדבר שצנון נחשב דבר חריף, אנחנו מוצאים בס' מקור ברוך (ח"ג פט"ז עמ' תקפ"ג) משמו של הגר"ח מוואלאזין שיש לחלק בין מיני הצנון, ורק הצנון השחור חריף ולא צנון הלבן. ובאמת הצנון השכיח בזמנינו שיש לו קליפה אדומה לא נראה כ"כ חריף. וע' גם בערוה"ש (סע' י"ג) שסמך על זה במידה מסוימת. אמנם בדרכ"ת כאן ס"ק א' כתב דצ"ע אם אפשר לסמוך על זה למעשה אפילו במקום הפס"מ[[309]](#footnote-309)).

# היוצא מכל הנ"ל בדינא דדבר חריף

והנה אע"ג שהבאנו שיטות וסברות שונות, על פניו הדין בדבר חריף הוא שמחמירים בה:

1. שבולע ע"י דוחקא אפילו מבליעות שבתוך הכלי אפילו בצונן
2. דמחליא לשבח (רמ"א סי' צ"ה סע' ב')
3. שאין בה היתירא דנ"ט בר נ"ט (שם)
4. כל דבר שטעמו חריף דינו כדבר חריף בדינים הנ"ל

ומכח כל החומרות האלו המכשול היותר גדול שיש במטבח של הבית היהודי שחתכו דבר חריף במין א' והתערבב וכדומה. אמנם יש הרבה מקרים שאפשר לצרף שיטה לשיטה ולהקל. ואני אביא דוגמא א' והוא שבשו"ת מהרי"ל דיסקין סי' י"ד כתב שאם חתך בצל בסכין חלבי ושוב טיגנו עם מעט שמן שמחבת בשרי שאפשר להקל. וטעמו משום שהרי הפר"ח הקיל דלא כרמ"א וסבר שאין חומרא של נ"ט בר נ"ט בדבר חריף יותר מאשר יש בנצלו. ואפילו אם ננקוט כמש"כ הרמ"א ולהחמיר בזה, אבל הסכין עצמו שחתך בה אם בישלו בכלי של המין השני אינו אלא כמו הדחת קערות, שהקיל בה המחבר. ואע"ג שהרמ"א החמיר בזה, אבל סבר המהריל"ד שלא מחירים תרוייהו ביחד.

**שיעור ע"א**

# גדרי דוחקא

מן הגמ' חזינן שכשחותך מאכל עם סכין יש לזה דין של 'דוחקא דסכינא' שיכול לבלוע מדבר חריף אפילו בצונן. וכאן בשו"ע סע' ג' חזינן עוד סוג של דוחקא, והוא דיכת תבלין במדוכה של בשר (ומקור הדבר בב"י בשם ס' התרומה). וחזינן שהענין של דבר חריף הוא בזה ששובר דברים ע"י לחץ, וע"י לחץ כזו מכלים או ע"ג כלים אמרינן שהדבר חריף בולע מן הכלים אע"ג דצונן הוא.

וע"פ זה יש לדון במי שחתך דבר חריף עם סכין פרווה ע"ג משטח שבלוע בה בליעות של בשר או חלב או איסור, האם הדבר חריף בולע גם מן המשטח התחתון ע"י דוחקא דסכינא[[310]](#footnote-310). ולפום ריהטא למה לא נימא הכי, דמאי שנא מהא דמדוכה. כן באמת מפורסם משמי' דחכמ"א כלל נ"ו ד"ב שכה"ג בולע. וכ"כ גם בשו"ת טוטו"ד (ח"ג סי' רט"ו). ונראה לדייק מדברי החכמ"א עוד יותר מזה, שהרי ז"ל שם "ונראה לי דאם חתך עליו הערינג ואוגרקעס חמוצים אפילו דיעבד אסור דדוחקא דסכינא וחורפא דמליח מפליט מן הכלי על כל פנים במקום החתך ואף ששמעתי שמקילין בזה שאומרים דזה לא הוי דוחקא לא נראה לי כלל (שהרי בחולין (ח' ע"ב) גבי סכין ששחט בו אמרינן גם כן אגב דוחקא עיין שם ואף שאינו אלא חתך)". ולכאורה צ"ע, דאיזה ראי' יש מסכין ששחט בה לנידו"ד, הא בבשחיטה לא חתך ע"ג דבר אחר, וכן אין הנידון שם אלא לענין אם עוברים בליעות בין בית השחיטה לסכין, משא"כ בנידו"ד שהוא ספק אם בולע מן הכלי דהתחתון כשחתך על גביו. והנראה פשוט בזה שזה הי' פשוט לו לחכמ"א שדבר חריף בולע מן הכלי התחתון אם חתך על גביו ע"י דוחקא, דמאי שנא באמת מהא דמדוכה. רק שה'שמעתי שמקילין' סוברים דעד כאן לא אמרינן שנחשב כדוחקא ע"י חיתוך אלא כשחותך ע"י כח עליון לתחתון דומיא דדיכה, אבל אם חותך ע"י זה שמוליך הסכין הלוך חזור (פי' באותו צורה שחותכים את הלחם) אין זה נחשב דוחקא, כיון שחסר בלחץ הנדרשת כדי לבלוע, דהא אינו עושה לחץ גמור מלמעלה למטה. בזה סבר החכמ"א שאין הדין נכון, דהא שחיטה היא ע"כ בצורה שמוליך הסכין הלוך חזור, דהא דרוסה הוא א' ה' ההלכתות הפוסלות בשחיטה, מ"מ אמירנן שיש בה בליעה ע"י דוחקא דסכינא, וכדמבואר שם בהדיא בגמ'.

ומ"מ יש מן הפוסקים שמקילים בעיקר דבר זה שאמרנו שהוא בולע מן הכלי התחתון כשחותך על גביו (כן מבואר בשו"ת ספר יהושע פסקים וכתבים סי' קכ"ב). וטעמם שיש לחלק בין מדוכה לחיתוך ע"ג משטח. שכשדוכין ע"ג המדוכה, הלחץ בין כלי עליון לכלי תחתון היא הגורמת לשבירת התבלינין, משא"כ בחתיכה שאין השבירה נגרמת ע"י הלחץ בין כלי התחתון לכלי העליון, רק משום חידודי' דסכינא, וא"כ י"ל שחסר בלחץ כדי שיהי דין 'דוחקא דסכינא' בלחץ שיש בין כלי התחתון לדבר חריף שעל גביו. ונראה שחילוק זה חד יותר כשחותכין ע"י הולכת הסכין הלוך חזור, אבל גם כשחותך ע"י כח עליון ג"כ אפשר להבין חילוק זה, דהא אין הלחץ שובר ע"י זה שהמאכל נשברת מהלחץ שבין הכלים, רק ביחד עם החידוד של הסכין, ולכן י"ל שחסר במידת הלחץ מן הכלי התחתון לבלוע.

והנה בס' דבר חריף (פ"א הערה נ"ז) הביא ששמע ממרן הגריש"א זצ"ל להחמיר כחכמ"א לכתחילה, אבל להקל בדיעבד. ומשו"ה יש ליזהר כשחותכים דברים חריפים לעשות כן ע"ג משטח או שהוא בין ממין של המאכל שרוצה לאכול בה הדברים החריפים, וכן בסכין שהוא ממין זה. ובודאי במשטח וסכין פרווה עדיף טפי והוא הנהגה טובה מצד א', אבל מצד שני דבר זה הרבה פעמים מביא לידי מכשול, כשנעשה א' מן הכלים בשרי או חלבי, ולא עמד על זה עד שעירבבו הדברים החריפים למאכלים אחרים מן המין השני. ועכ"פ במשטח הנהגה טובה היא או לייחד קרש לחתיכת דברים שהם פרווה, או לחתוך תמיד ע"ג כלי חד פעמי, אבל לחתוך ישירות ע"ג השיש, כיון שהרבה פעמים נשפך עליו מן המין שיחדו לו, וכן המין השני בטעות, ואע"ג שעכשיו אינו בן יומו, מ"מ קיי"ל דדבר חריף מחליא לשבח.

# האם קיי"ל להחמיר כל החומרות דדבר חריף, ובדברי הבית מאיר

לשון השו"ע בסע' ג' הוא "תבלין שנדוכו במדוכה של בשר בן יומו, אסור לאכלם בחלב". הרי שהשו"ע לא החמיר בדיכת תבלין במדוך בשרי אלא כשדחן בכלי בן יומו, ומשמע שאפשר להקל אם המדוכה אינו ב"י. ולכאורה זהו משום דסבר כשיטת מהר"ם דלא אמרינן דמחליא לשבח אלא בחילתית. וכן בסע' א' לא הביא השו"ע שיטת ס' התרומה אלא כי"א, ושיטת המהר"ם סתם אמנם תמה הט"ז בס"ק י' שלכאורה דברי השו"ע כאן סותרים למש"כ בסע' ק"ג סע' ו' שסתם שגם כלי אינו בן יומו אוסר. והניח בצ"ע. ובהגהות רע"א כתב בשם האחרונים (ע' כרו"פ ס"ק ה' ומש"ז כאן) ליישב שיש לחלק בין התם לדהכא, שהרי התם בסי' ק"ג מיירי באיסורא בע, ולכן עד כמה שסוברים שכל הדברים החריפים מחלים לשבח, הרי זה אוסר, משא"כ כאן שאפשר לצרף גם דעת אלו הסוברים שלא נאמר חומרא מיוחדת בדבר חריף בדין נ"ט בר נ"ט, ומשו"ה הקיל. והוסיף רע"א ופירש שיש לחלק גם בין הא דסע' לג' להא דסע' א', משום שסע' א' מיירי בהדיא בדברים החריפים המוזכרים בש"ס, ואילו סע' ג' מיירי בתבלין שלא מוזכר בהם החומרא של דבר חריף בש"ס. וא"כ בסע' ג' אפשר לצרף גם שיטת רבינו יחיאל דסבר שלא אמרו החומרות דדבר חריף אלא בדברים המוזכרים בש"ס, ולכן בסע' הביא גם דעת המחמירים, ואילו בסע' ג' סתם לגמרי כדעת המקילים. (ולשונו הזהב של רע"א "משום הכי בסעיף א' לא הכריע דבצנון אסור". ולכאורה צ"ע דהא כלל יש בידינו שאם יש סתם וי"א בשו"ע הלכה כסתם. וצ"ע).

והנה הרמ"א המשיך לכתוב "וי"א אפילו אינו בן יומו". וא"כ לכאורה הי' מבואר שדעת הרמ"א לחלוק על המחבר ולהחמיר אפילו כשישנם את שלושת החומרות ביחד, דהיינו שהוא אב"י, ונ"ט בר נ"ט, ואולי לא נאמרו הדינים בכל הדברים החריפים[[311]](#footnote-311). אמנם מפורסמים דברי הבית מאיר על אתר, שאפילו הרמ"א לא החמיר יותר מן המחבר אלא לענין לכתחילה[[312]](#footnote-312), שאין להשתמש בתבלין אלו לכתחילה עם המין השני, אבל אם כבר התערבבו עם המין השני גם הרמ"א מיקל בדיעבד. והוסיף ע"פ זה לכתוב הלכה למעשה "במידי דשכיח שחתכו בצלים בסכין חולבת ונתנום בקדירה של בשר, דמסתמא הסכין אינו בן יומו מבליעת כלי ראשון כדקי"ל סתם כלים אב"י. ובפרט סכין חולבת שרוב תשמישו בצונן. ומצד מה דשמנונית סתמא על פניו, זה לענ"ד תמיד בטל בששים תוך הקדירה, אם כן ודאי בדיעבד שרי".

ומקשים העולם על דברי הבית מאיר, שלכאורה דבריו נסתרים מדברי הרמ"א בסי' צ"ה סע' ב', שהרי כתב שם הרמ"א "אם היה דבר חריף כגון שבשלו דברים חריפים בכלי של בשר אפילו אינו בן יומו או שדכו תבלין במדוך של בשר אם אכלו בחלב אוסר אפילו בדיעבד". הרי דמיירי במקום שהי' אמור להיות היתירא דנ"ט בר נ"ט, וכן מיירי בתבלינים, ומ"מ החמיר אפילו בדיעבד בכלי שאינו בן יומו. וא"כ לכאורה הי' מבואר דלא כבית מאיר. אמנם בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' כ"ג) כתב דאדרבה ודברי הרמ"א מדויקים כמו הבית מאיר, שהרי בדברים חריפים בכלי של בשר הוסיף שהוא אפילו אינו בן יומו, ואילו בתבלין לא הוסיף רבותא זו[[313]](#footnote-313). ואיכא למימר שהוא בדוקא, שב'דברים חריפים' כוונתו לדברים שידעינן בהו שהם דברים חריפים, והוא לכה"פ צנון וחילתית, ובאלו החמיר אפילו בדיעבד אפילו בכלי שאנו בן יומו, אבל בתבלין דאיכא למימר בהו שאין להם החומרות של דבר חריף, וכשיטת ר' יחיאל, לא החמיר הרמ"א אפילו בכלי שאינו בן יומו. אמנם יש שבאמת דחו את דברי הבית מאיר דברי הרמ"א הנ"ל, דהא בפשוטו דברים החריפים מיירי בכל הדברים החריפים, אפילו אלו שאינם מוזכרים בש"ס, וכן הדין בדברים חריפים הוי אפילו במקרה שמקודם והוא בכלי שאינו בן יומו.

ולענין דינא כלפי הקולא של הבית מאיר הנה גם בט"ז ס"ק ח' משמע שאם יש עוד צד להקל, מקילים כדעת מהר"ם[[314]](#footnote-314) (וכן העיר בגיון מהרש"א על הט"ז בס"ק א'), ומאידך הש"ך ס"ק ו' משמע שמחמרינן לגמרי דכל דבר חריף מחליא לשבח, וכן יעוין בחכמ"א (כלל נ"ה ד"ב) שנראה בהדיא דלית לי' כדברי הבית מאיר, ויש מורי הוראה שסומכים על הבית מאיר, בפרט במקום הפסד, ויש המחמירים.

# דברי הבית מאיר בחתך בסכין שרוב תשמישתו בצונן

בתוך דבריו הוסיף הבית מאיר וכתב "ובפרט סכין חולבת שרוב תשמישו בצונן". וביאור דבריו שאמנם אין אנו צריכים להוספה זו להתיר, כיון שגם בלי זה יש לנו ג' חומרות שאין מחמירים כולהו בהדח הדדי, מ"מ יש לנו רווח של עוד סניף להקל כיון שהסכין שחתכו בו אינו בן יומו.

אמנם דבריו בזה מחודשים, שלכאורה כוונתו בהיתירא דרוב תשמשיתו הוא לדברי השו"ע באו"ח סי' תנ"א סע' ו' שלענין הגעלת כלים הולכים בכל כלי בתר רוב תשמישתו. ור"ל דאע"ג שהרמ"א שם כתב שהמנהג להחמיר כשיטות שאין מקילים ליזיל בהכשר כלי בתר רוב תשמישתו, מ"מ חזי שיטה זו לאיצטרופי לשאר השיטות לומר שאין לנו להחמיר בדיעבד. אלא דא"כ לכאורה צע"ג, שהרי בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' צ"ו) ובשו"ת הרשב"א (סי' שע"ב) ביארו טעמם של אלו המקילים להכשיר כלי כרוב תשמישתו שהוא משום שכל הדין להכשיר כלי שאינו בן יומו הוא דין דרבנן, והם אמרו והם אמרו. ולכן כתב המ"ב בסי' תנ"א ס"ק מ"ו שאם ידוע לן שהכלי בן יומו ממיעוט תשמישתו אי אפשר להכשיר כפי רוב תשמישתו. ומיני' לכאורה שאי אפשר להקל ברוב תשמישתו אם מבשל בה דבר חריף, דהא כיון שמחליא לשבח שוב אינו בכלל נטל"פ. וכ"כ בהדיא בחזו"א (או"ח סי' קי"ט ס"ק ט"ו) לדינא דלא מהני קולא זו לענין דבר חריף. וא"כ איך הוסיף כאן הבית מאיר הא דהוי רוב תשמישתו בצונן, דהא עד כמה דמחליא לשבח ליתי' להיתירא זו.

והתשובה, שלכאורה לולא דברי החזו"א הו"א שכדבריו לא ניתנין ליאמר, דהא א"כ נפל בבירא כל ההיתר של רוב תשמישתו. וכן ראיתי שהעיר במגי"ס סי' צ"ו אות ח'. וע"ש כתב דע"כ צריכים לומר שהדין דדבר חריף מחליא לשבח אינו אלא דין דרבנן, ולכן גם אי מחליא לשבח י"ל שהם אמרו והם אמרו. וזהו דלא כמסקנת הפת"ש לעיל בסי' צ"ה ס"ק ד'. וע' גם בביאורים שבסוף ספר דבר חריף סי' ט"ז מזה[[315]](#footnote-315).

# גדרי החומרא דלא אומרים נ"ט בר נ"ט בדבר חריף

כתב המג"א באו"ח סי' תנ"א ס"ק ל"א "ומה"ט עושים שלא כדין שלפעמים חותכין זנגביל בסכין של בשר ודכין אותו במדוכה ונמצא המדוכה בלוע מבשר ואחר כך דכין בתוכו בשמים ואוכלין בחלב לכן יש ליזהר שלא לחתוך הזנגביל רק בסכין חדש". וכוונתו לפי מאי דמחמרינן דליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף, לא איכפת לן מה שיש כאן נ"ט בר נ"ט אע"ג שלכאורה יש כאן כמה וכמה נ"ט, דהא מן הבשר לסכין, ומן הסכין לזנגביל, ומן הזנגביל למדוכה, ומן המדוכה לבשמים, ומן הבשמים לחלב, מ"מ הא ליתי' לדינא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף.

ובאבן העוזר המובא בגליון השו"ע כאן (והמחצית השקל על המג"א הנ"ל מכנהו אבן העוזר המובא בבאר היטב) חלק על המג"א, וסבר דהחומרא שבדבר חריף ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, אין זה אלא לענין מה שיש לדבר חריף כח לבלוע את כל הטעם מן הכלי, ולכן אינו נחשב כתוספת נ"ט בזה שעבר מן הכלי לדבר חריף, אבל אין לדבר חריף תכונה גם להבליע כל הטעם שבלע באופן שלא נשאר בה שום טעם והכל עבר לכלי השני. ולכן אם חתך צנון בסכין שיש בה טעם ושוב חתך הדבר חריף במידי אחרינא, אמרינן שעכ"פ הי' כאן נ"ט נוספת מזה שעבר מן הדבר חריף לכלי השני.

וע"ש במחצית השקל שהעיר שלכאורה פלוגתת המג"א ואבן העוזר היא היא פלוגתת הש"ך בסי' קכ"ב ס"ק ב' ובנו שם בנקוה"כ. דז"ל הש"ך שם "ובד"מ ובת"ח כלל ס"א דין י"ב כתב בשם או"ה דאם בשלו דבר חריף בקדירה של בשר שאינו ב"י ואח"כ בשלו בו חלב (אחר) [תוך] מע"ל המאכל מותר ולא אמרינן החריפות שבקדירה עושה שמפליט עכשיו לשבח ע"כ וה"ה אם בישל דבר חריף בקדירה של איסור שאינו ב"י ואח"כ שהה מע"ל משנתבשל בו הדבר חריף מותר וכן אם בישל דבר חריף בקדרה של בשר ב"י אם בישלו בו אחר (כך) מע"ל שנתבשל בו הבשר אף על פי שאינו מעת לעת משנתבשל בו הדבר חריף והיה בן יומו כשנתבשל בו הדבר חריף מותר אבל אם נתבשל בו תחלה דבר איסור אפילו נתבשל בו אח"כ דבר שאינו חריף אם הוא ב"י מונין אחר כך מעת לעת מתבשיל השני כדלעיל סימן צ"ד ס"ק כ"ב".

וכתב בזה הנקוה"כ שם "גם במה שכתב הגאון אמ"ו ז"ל וכן אם בישל דבר חריף בקדרה של בשר בת יומה אם בישלו אחר כך מעת לעת משנתבשל בו הבשר וכו' מותר ומביא ראיה מסימן צ"ד ס"ק כ"ב ואני חוכך בדין זה דשאני התם שלא בישלו דבר חריף מה שאין כן הכא דבישול שני הוי דבר חריף ומשוי למה שבתוך דופני הכלי כאילו נתבשל השתא. אבל אם בישל דבר חריף אחר מעת לעת כיון שטעמו פגום אינו משוה לשבח כאילו נתבשל השתא רק למאכל חריף עצמו ולא למאכל שני. מה שאין כן בדין אם נתבשל דבר חריף בתוך מעת לעת דלא נפגם טעמו יש לומר דחזינן כאילו נתבשל הבשר השתא. וכן מוכח לכאורה מדברי האיסור והיתר הארוך שמביא אמ"ו ז"ל דלמה ליה למימר בקדרה של בשר שאינה בת יומא הוה ליה למימר רבותא אפילו בת יומא אלא ודאי כמו שכתבתי". וע"ש במחצית השקל שרצה שנטה לדעת המג"א משום שאנחנו מוצאים בכגון מליחה בכלים שיותר קשה לבלוע מכלי להבליע בכלי, ולכן כיון דחזינן שהכלי בולע כל הטעם מן הדבר חריף כ"ש שמבליע בה. ובס' דבר חריף העיר שאין זה כלל בכל מקום.

עוד העיר כאן החוו"ד בס"ק ו' שיש עוד טעם להקל בדברי המג"א, והוא שאמנם הכלי בולע מן המאכל ע"י דוחקא סכינא, אבל אינו מבליע אא"כ הוי דבר שמן א"נ שיש רוטב, אבל בלי רוטב אין כלי בולע מאוכל בלי רוטב. והוא כדחזינן בעלמא בצלי דאע"ג שמאכל בולע מכלי בלי רוטב, אין כלי בולע ממאכל בלי רוטב. ויל"ע אם אפשר לומר לדעת המג"א דסבר שדבר חריף שאני מצלי גמור ולכן אינו צריך רוטב אפילו להבליע מאוכל לכלי.

ולענין דינא, המ"ב בס"ק צ"א סתם כדעת המג"א. ומ"מ נראה פשוט שאפילו אם מחמירים עשיטת המג"א, הנ"מ בבן יומו, אבל באינו בן יומו לא. והוא מא' מב' טעמים, חדא שהרי הנקוה"כ שהוא כשיטת המג"א סבר שלא נאמר עצם הדין אלא בבן יומו, אבל באינו בן יומו שאינו חשוב כ'מבושל השתא' לא אמרינן הכי. וכן מדויק באו"ה וכמש"כ שם הנקוה"כ. ואפילו את"ל שהמג"א סבר שאפילו באינו בן יומו נאמר דין זה, מ"מ במקום שיש ג' חומרות שהבית מאיר הקיל בה לגמרי, אפילו אם נחמיר דלא כבית מאיר אין טעם להחמיר גם את חומרת המג"א.

**שיעור ע"ב**

# חתך דבר חריף בסכין של איסור, ושוב בישלו בתבשיל שיש ס' כנגדו

כבר הבאנו ששיטת המחבר להלכה שאם חתך דבר חריף בסכין של איסור, שאין הטעם איסור חודר אלא בשיעור כדי נטילה. ואפילו הרמ"א שמחמיר שנבלע בכולו, הנ"מ לכתחילה, אבל בדיעבד גם הוא מודה שבכדי נטילה סגי. ולענין מהו הכוונה בלכתחילה, כתב הש"ך בס"ק י' דר"ל שכל זמן שהוא בפני עצמו יש להחמיר ולא לאכול את כולו, ודין הבדיעבד אם נתבשל בקדירה אחרת שאין צריכים ס' אלא כנגד הכדי נטילה. אבל רע"א הביא ממנחת יעקב שיש דין בדיעבד

ויל"ע לפי שיטת המחבר שאפשר להקל אפילו לכתחילה בשיעור כדי נטילה, מה יהא הדין אם מבשל הדבר חריף. והיינו משום שי"ל שהכדי קליפה שנאסר חשוב איסור דבוק, ולכן יש לו לאסור קודם את מה שדבוק אליו, ורק לאחר מכן מתפשט לשאר התבשיל. וא"כ אם אין ששים בדבר חריף כנגד הכדי נטילה שנע"נ נאסר כולו. כן הוא שיטת המהר"ם לובלין המובא בש"ך ס"ק ו'. והש"ך שם חלק עליו שאין הדין כן. ובטעמו של דבר כתב "דכיון דאין הנטילה אסור מצד עצמה וגם אינה איסור ניכר ומובדל וגם אינו נאסר רק כדי נטילה לא שייך למימר ביה איסור דבוק ודו"ק וודאי דל"ד לכל איסור דבוק שבסימן ע"ב וצ"ב וכמה דוכתי וכן הבאתי בסי' כ"ב ס"ק י' בשם יש פוסקים דל"א חנ"נ רק כשהחתיכה עומדת בפני עצמה אבל לא בחצי חתיכה וכה"ג ואף להפוסקים דלא ס"ל הכי מ"מ מודים דלא חשיב בכה"ג איסור דבוק". ודבריו אינם מובנים לי, דמאי שנא אם הנטילה אסורה מצד עצמה או לא. וגם מאי שנא ניכר לעצמו או לא. וכן מה איכפת לן השיעור אם נאסר רק כדי קליפה או לא[[316]](#footnote-316). אמנם בסוף דבריו שלא אומרים חענ"ן בחצי חתיכה יש לנו הסבר. שמדברי רע"א (על הש"ך, וכן בד"י יותר באריכות) לכאורה מבואר שפי' דברי הש"ך שאמנם אנחנו מחמירים לומר חענ"ן גם בחצי חתיכה, מ"מ באיסור דבוק לא מחמרינן כולי האי. וע"ש שביאר בזה גם לשון הט"ז שכתב שלא אמרינן חענ"ן בחצי חתיכה, דר"ל כדי לאסור באיסור דבוק.

וע' בהגהת רע"א על הש"ך שהקשה למה בעינן לי' לדין חענ"ן, הא עצם הבלוע מתפשט מדין איסור דבוק, וזה יכול לאסור את כל המאכל החריף. ולכאורה י"ל דאה"נ אבל נפק"מ בכה"ג שיש ששים כנגד הבלוע בכדי נטילה אבל לא כנגד הכדי נטילה עצמה.

# מהו דבר חריף

בסע' ב' מביא המחבר כמה דוגמות של דבר חריף. ובכללם יש ג"כ פירות חמוצים. והט"ז בס"ק ט' הביא מאו"ה (כלל ל"ח דין י"ד) שאין לתפוחים חמוצים[[317]](#footnote-317) דין דבר חריף. ומ"מ מבואר שיש לו דין חמוץ קצת. ולכן כתב הט"ז שם להחמיר גם בהם אא"כ הוא מקום הפסד[[318]](#footnote-318). ודבר זה מעורר את השאלה איך קובעים מהו דבר חריף ומה לא. והמש"ז שם הביא מבית הלל (רסי' צ"ה) "ונראה [שאין למאכל דין של דבר חריף לכל דיניו] דוקא אם הוא דבר חריף שאי אפשר לאוכלו בלא בישול רק דבר מועט או ע"י דבר אחר וכו". אמנם זה מבאר לנו מה יש לו דין דבר חריף גמור, אבל אנחנו עדיין צריכים כלל לקבוע מהו חריף קצת כמו פירות חמוצים, שמחמירים גם בהם שלא במקום הפסד. וראיתי במגי"ס (סי' צ"ו אות י"ג) שכתב שאם יכול לאכול מהם הרבה אין לו דין דבר חריף כלל. ונראה דהבין כן בדעת הפמ"ג, אבל לכאורה הפמ"ג רצה לומר דכה"ג חשיב חריף קצת[[319]](#footnote-319). וצ"ע.

# בדין לימוני"ש

הביא הב"י בשם שיבולי הלקט (ח"ב סי' לז) בשם ה"ר ישעיה "לימוני"ש של גוים מן הדין לאסרם שחותכים אותם בסכין שלהם ואגב חורפייהו בלעי אלא מפני שחותכים רבים בסכין אחד וממלאים מהם חביות יש לומר שבטל טעם הסכין בהם ובודאי ראשון ושני היה ראוי לאסרם אלא מפני שאין ניכרים הם בטלים ברוב הילכך שרו והוא הדין לחביות של טונינ"א שרוב (החתיכות) [החתכים] מבטלות טעם הסכין". והוא המקור לדברי השו"ע סע' ד'. ודנו האחרונים מהו ביאור דבריו.

הב"ח למד שר' ישעי' סבר כדעת מהר"ם שאין אומרים בדבר חריף דמחליא לשבח חוץ מחילתית. ולכן לא חשש אלא לשמנונית שעל הסכין, ולכן אחרי ב' חתיכות כבר אין שמנונית ואינו אוסר. ולכן תמה על הרמ"א שסתם להתיר אע"ג דאית לי' דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים, וכן סבר שבשאר דברים חריפים חורפי' מחליא לשבח. והוסיף לתמוה ע"פ המבואר בטור סי' תמ"ז דזיתים שכבשן ונחתכו קודם פסח בסכין של חמץ שאינו בן יומו שכולם אסורים. והש"ך בס"ק כ' דקדק מעצם לשונו של ר' ישעי' שהנידון הוא בבלוע בסכין ולאו דוקא השמנונית. ולכן פירש דברי ר' ישעי' באופן אחר, ובהקדמת כמה יסודות.

1. דלימוני"ש אינם חריפים כ"כ כמו צנון.
2. דבר שהוא בחריפות כמו הלימוני"ש לא מחליא אלא מה שבלוע בדופני הסכין (פי' השפה החיצונית) ולא מה שבלוע יותר בפנים, לעומת צנון דמחליא לשבח אפילו מה שבלוע בתוכו של הסכין.
3. יש כח לחריפות של הלימוני"ש לבטל טעם הבלוע בחלק החיצוני של הסכין אחרי ב' חתיכות.

וע"פ זה ביאר הש"ך שהלימוני"ש אינם אוסרים אחרי שחתכו א' וב' מהם. משא"כ בכגון צנון שאוסר אפילו יותר מזה, דהא מחליא לשבח גם הבלוע בתוכו של הסכין, בזה אמרינן שאין הטעם הבלוע מתבטל ולכן ממשיך לאסור. ובהא דזיתים פי' בכמה אופנים. או שאינם חריפים כ"כ אפילו כמו הלימוני"ש, ולכן אין להם כח לבטל אפילו הטעם שיוצא מדופן הכלי, ומשו"ה ממשיך לאסור. א"נ דזיתים חריפים יותר מלימוני"ש וכמו צנון, ולכן מחליא לשבח גם מן הבלוע בתוכו. א"נ שלעולם הסברא הזאת שהלימוני"ש מבטלים הטעם שבדופן הסכין לאו סברא פשוטה היא, ולכן לא מקילים אלא בצירוף מה שיש להסתפק שאולי לא חתכו בסכין ישן כלל, וכן י"א דדבר חריף לא מחליא לשבח וכן שיטת ר' יחיאל דמה שלא מוזכר בתמלמוד לא מחליא לשבח. וע"ש שביאר דספק זה הוא אחרת מספק מרא וחצינא דסע' א', דשם יש לומר יותר שלא היתה בסכין הבלוע.

והנה עדיין נשאר לנו שאלה וכמו שהעיר בחוו"ד ס"ק ז', דלכאורה אע"ג שהטעם שבסכין בטל, הא בחתיכה הראשונה ושני' לא הי' בטל. ולכן י"ל ששוב נבלע טעם לימוני"ש בסכין והרי זה חוזר ואוסר. והנה שאלה זו אפשר לשאול בב' אופנים. חדא שלכאורה י"ל שהטעם של הלימוני"ש נבלע בסכין, ולכן כיון שהבלוע בסכין נהפך להיות לשבח, הרי הוא אוסר הטעם לימוני"ש שעכשיו בלוע דומיא דמה דאסרינן חלב נבילה. בזה כתב החוו"ד דכיון שי"א שאין חענ"ן בבלוע בכלי, וכן י"א שאין חענ"ן אלא דרך בישול, לא מחמרינן (ואפשר לצרף לזה גם שיטת ר' אפרים שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים כלל). אלא שעוד יש לשאול שהרי הטעם לימוני"ש שבתוך הלימוני"ש נאסר ע"י זה שנבלע בה הטעם מן הסכין. ולכן יש לאסור הסכין משום הטעם לימוני"ש שנעשה נבילה ורק לאחר מכן נבלע בסכין, דזה כבר אינו חענ"ן בבלוע. בזה כתב החוו"ד לשיטתו שאין הבלוע עובר מן הלימוני"ש לסכין אע"ג דדבר חריף הוא, כיון שאין בליעה עובר מאוכל לכלי בלי רוטב.

ובהאי ענינא ראוי לציין דדבר שכיח הוא שכשמזמינים שתיי' קרה בבית מלון של עכו"ם וכדומה, שמכניסים חתיכת לימון על הכוס שתיי'. ולכאורה נשאלת השאלה אם אפשר לשתות השתיי' כלל, דהא מכינים שם כמה וכמה מאכלים שאינם כשרים עם הסכינים שלהם. ולכן אפילו אם הסכין אינו בן יומו, מ"מ הלימון מחליא לי' לשבח, ושוב נאסר כל הלימון (שבדרך כלל אין עובי' יותר מכדי קליפה) מדין חענ"ן בשאר איסורים. ולכן אם יכול לטעום טעם לימון בתוך שתייתו, הרי נאסר השתיי' מדין טכ"ע.

וראיתי כמה מפוסקי זמנינו (ע' כגון עזר לשלחן הל' בשר בחלב שיעורים בהלכה אות כ"ב מ הגר"ש פעלדער שליט"א) שהקילו בזה. וטעמם שאמנם החתיכת לימון נאסר כולו מדין חענ"ן בשאר איסורים, אבל לא בישלו הלימון בתוך השתי', וכן אינו כבוש מעל"ע. ולכן אין הטעם בא אלא מן הקצת מיץ שנתלש ממנו. ואע"ג שיש במיץ זה היכולת לתת טעם בשתייתו, מ"מ אין זה אומר שאין המיץ בטל בששים, רק שהמיץ עבידא לטעמא ולכן אפילו באלף לא בטל, ומ"מ אינו אוסר בטעמא כיון שהבליעות של איסור שבסכין מסתמא לא עבידי לטעמא, ולכן אמרינן שאין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו, וכמש"כ התוס' במלח שבלע דם. ולכן כיון שמסתמא יש ששים בשתיי' נגד המיץ שהתערב בה יש להתיר.

ולענוק"ד לכאורה יש לאסור בזה מכמה טעמים. חדא שאם אין ששים כנגד החתיכה של לימון, מי ידעינן כמה נפיק מיני', ואיזה סברא יש לחלק בין מה שאומרים בבלוע שצריכים ששים ולא פחות כיון דלא ידעינן כמה נפיק מיני', למיץ שיוצא מן החתיכה דלא ידעינן כמה נפיק מיני'. ואפילו את"ל דרק בבליעות דרך בישול אמרינן הכי, אבל לענין מה שנסחט ממנו אפשר לעשות השארה, עדיין צריכים ליזהר מן המיץ מן הלימון שעדיין לא התערב במשקה, והיינו בין אם נסרח בחלק החיצון של הכלי שצריכים לקנח אותו, וכן המיץ הפנימי שעדיין לא התערב במשקה (ר"ל שהוא למעלה מן המשקה) ג"כ אסור, ואין לערות המשקה דרך המיץ אפילו אם יתבטל ע"י זה כיון דהוי בכלל מבטל איסור לכתחילה. וצ"ע כעת.

**שיעור ע"ג**

# האיסור ללוש פת עם חלב או בשר

כתוב בברייתא שבמס' פסחים דף ל ע"א (ועוד כמה מקומות בש"ס) "אין לשין את העיסה בחלב ואם לש כל הפת אסורה מפני הרגל עבירה כיוצא בו אין טשין את התנור באליה ואם טש כל הפת כולה אסורה, עד שיסיק את התנור". והרגל עבירה היינו שיבא לאכול הפת החלבי ביחד עם הבשר או הפת הבשרי ביחד עם חלב, ויעבור על איסור אכית בשר בחלב וכמו שפירש שם רש"י להדיא בדף ל"ו ע"א.

ויש להסתפק בגדר הדברים. שלכאורה המחשבה הראשונה היא שחז"ל אסרו לו לאדם לאכול פת חלבי או בשרי לגמרי, דלמא יבא לאכלו עם המין השני. וכן למד בפי' זר זהב על האו"ה כלל מ' ס"ק ו'. אמנם במאירי ועוד כמה מגדולי הפוסקים למדו שאין זה גדר האיסור. רק איסור האיסור הוא 'ללוש' את העיסה בחלב או בשר. והטעם שאסרו לעשות כן משום חשש שיבא לאכלו ביחד עם המין השני, רק מעיקר הדין לא היו גוזרים עד כדי כך שאם יש לך כבר בשר שהוא חלבי או בשרי שאסור לאכלו לגמרי, אבל מי שעבר על תקנת חז"ל ולש עיסה עם בשר או חלב, קנסוהו שלא יוכל לאכול הפת לאחר מכן כלל. ולכאורה יש סמך גדול להבנה זו, שלכאורה לפי הביאור של הזר זהב, צ"ע לשון הגמ' 'אין לשין' וכו', שלכאורה מהו ענין הלישה לכאן, הא חלות האיסור הי' על הפת החלבי או בשרי, ולא איכפת לן למה הוא כן, אבל לפי הביאור השני דבר זה מובן היטב, שזהו עיקר האיסור וה'אם לש' הוא דין נוסף שאם עבר אתקנת חכמים קנסו אפילו בדיעבד. ומאידך, ראיתי בס' פשוטו כמשמעו למס' דף ל"ו ע"א שהעיר שלפי הביאור השני הו"ל לכתוב הטעם ד'מפני הרגל עבירה' אהא ד'אין לשין' וכו' ולא בסוף שמשמע שהוא טעם איסור הפת. ולענין הטעם שכתב 'אין לשין' י"ל דלא זו אף זו קתני.

# דברים המתירים לחם חלבי או בשרי, והוכחה לצד א' בחקירה הנ"ל

וחשבתי על עוד ראי' לומר שעיקר האיסור הוא דאין לשין. דהנה שם במס' פסחים דף ל"ו ע"א כתוב שיש מקרה שמותר ללוש פת חלבי או בשרי והוא כדעביד 'כעין תורא'. ונחלקו הראשונים מהו ההיתר של כעין תורא. רש"י פי' "מעט כעין של שור מותר ללוש בחלב, דאכיל ליה מיד בבת אחת, ולא משהי ליה דלינשי שנילוש בחלב". ור"ל ד'כעין תורא' היינו משיעור של גודל של עין של שור (ואיני יודע למה נקטו לשון זה ולא סתם דבר מועט. וצ"ע). ומלשון רש"י משמע שהשיעור קטן שלא גזרו בה הוא שיעור דאכיל לי' מיד. אבל בתו"ח (סי' ס' אות ב') העיר שבהגהת שערי דורא התיר אותם לחמים שעושים לכבוד שבת מטעם דהוי דבר מועט, וא"כ חזינן דמיד לאו דוקא, אלא כל לאותו יום מותר. וע' בהגהות תורת האשם שהעיר שלפי"ז מש"כ הרמ"א בשו"ע דבר מועט ג"כ כוונתו לאותו יום, שהרי לשיטתו דבר מועט הוא לאו דוקא אכילה מידית רק לאותו יום. ומ"מ התורת האשם עצמו חלק עליו וסבר שיש באמת פלוגתא בין רש"י להגהת שערי דורא לזמן שהקילו בה ללחם בשרי או חלבי, דהגהת שערי דורא סבר שהוא לאותו יום, ורש"י סבר רק אם אוכלו מיד.

וכל זה הוא פירושו של רש"י. אבל הרי"ף והרמב"ם נקטו ד'כעין תורא' היינו שיש שינוי בצורתו באופן שהוא ניכר ולא יבאו לאכלו עם המין השני (ובזה מובן יותר 'כעין תורא', דהיינו שעשאוהו בצורת שור, וכן יש בזה הבנה למה דוקא צורה כזו דהא בזה יזכור שלא יאכלנו עם חלב או"ד שיזכור שהוא בשרי). והב"י הביא בשם הגהות שערי דורא ששני הפירושים אמת ואשר לסמוך על כל א' מן ההיתרים הנ"ל.

והחוו"ד בס"ק ג' (מובא בפת"ש) כתב דהא דמהני לעשותו בצורה מיוחדת או"ד בשיעור מועט, הנ"מ שכשעשה כן מעיקרא בשעת אפיי', אבל מעיקרא עשאו בשיעור גדול וכן שלא בצורה מיוחדת, לא מהני זה ששינה צורתו לאחר מכן וכן לא מהני זה שמחלק אותו לכמה בני אדם. והחוו"ד לא הביא לא מקור ולא סברא להוראתו. והנראה פשוט בזה, שהמקור להוראת החוו"ד מזה שכתוב בברייתא שאם לש כל הפת 'אסורה', ולשון אסורה משמע שהיא אסורה לחלוטין, ואילו הי' אפשרות לתקן ע"י חילוק לכמה בני אשם א"נ בזה שמשנה צורתו לא הו"ל למיסתם שהיא אסורה אלא לכתוב שישנה צורתו או יחלק אותו[[320]](#footnote-320). ולכן משמע שאין לו תקנה. ובטעמו של דבר לכאורה צ"ע, דלמה באמת לא תיהני זה ששינה צורתו או כמותו מעתה, הא מעכשיו כבר נפל הטעם לאסור והו"ל לחזור להיתירו הראשון. מזה נראה ראי'[[321]](#footnote-321) שגדר האיסור הוא איסור לישה. ולכן אם אפה בשינוי צורה או"ד בכמות קטנה, לא עבר אתקנת חז"ל, דהא בכה"ג ליכא למיחש, ולכן הפת מותרת. אבל אם אפה באופן האסור ועבר אתקנת חז"ל, מיד חל איסור על הפת כיון שעבר אתקנת חז"ל. וכיון שטעם האיסור משום שעבר אתקנת חז"ל ולא משום עצם זה שיבא לאכלו עם המין השני, לא מהני לזה תיקון לאחר מכן, דהא איסורא דעבד עבד. אבל אם גדר האיסור כנ"ל מן הזר זהב, לכאורה איזה טעם יש שלא להתיר את הפת מעכשיו.

ונראה לבאר בזה קצת יותר. דהנה זה פשוט שאין איסור ללוש פת עם חלב אע"ג שבשעת לישה לא יהא ניכר ע"י שינוי כיון שדעתו לעשותו עם שינוי. דהא כל עיזה אין לה שינוי צורה בשעת עשייתו, רק בשעת אפיי' הרי הוא מקבל צורה משונה. וא"כ לכאורה צ"ע, למה מהני זה שמשנה צורתו לאחר שעירב חלב בעיסה ולא לאחר אפיי'. והתי' הפשוט בזה, שלא גזרו שיהא אסור אא"כ יש בה חלב בזמן שעומד לאכילה (פי' לא מיבעי שלא גזרו בזמן שאינו ראוי לאכילה, אלא אפילו עיסה כזאת שראוי לאכילה אפילו בזמן שהוא עיסה, וכגון העסות המתוקות שעושים בהם עוגיות, ג"כ מותרת כיון שאינן קיימות לאכילה בזמן זה[[322]](#footnote-322)). וא"כ לכאורה הי' אפשר לומר שלעולם הוראת החוו"ד מובנת גם לפי ביאורו של הזר זהב, רק הטעם שאין להתיר אחר אפיי' היינו משום דעד שעת אפיי' אין טעם לאסור, ומשעת אפיי' כבר חל עליו איסור, וסבר החוו"ד דכיון שחל עליו איסור שוב לא פקע. אבל גם זה צע"ק, שלכאורה אם חז"ל לא אסרו אלא החפצא של פת שיש בה חשש שיבא לאכלו עם המין השני, מה באמת איכפת לן אם חל עליו איסור או לא, הא האיסור חל על חפצא שיש בה חשש, ולכן מעכשיו שאין בה חשש לכאורה יש לנו שפקע ממנו האיסור. רק אם הסברא משום קנס י"ל שכיון שחל תו לא פקע, וכמו שנתבאר.

# באיזה מאכלים גזרו, ובזמן חלות האיסור

כתב הט"ז בס"ק א' "מזה [פי' מדינא אין לשין וכו'] נראה לי דמדוכה שדוכין בה בשמים ומשתמשין הבשמים הן עם בשר והן עם חלב ופעם אחת דכו שם שום עם מרק של שומן אווז ואחר כך מחזירין אותו הרוטב על האווז נ"ל שאותה מדוכה אסורה לדוך בה עוד בשמים אפילו לאכול בבשר שמא יבוא לאכול בחלב דומיא דכאן וצריכה הכשר דוקא ואפילו דיעבד אסור בלא הכשר". וחזינן לדעתי' שאין האיסור מיוחד לפת בלבד, ולכל מאכל שיש לחוש שיבא לאכלו עעם המין השני גזרו בהם שהן אסורים אפילו המלח אם יש חשש שמא יבא לאכלו עם המין השני. אמנם יש חולקים על הט"ז וסוברים שלא גזרו אלא בפת, ע' פר"ח וחוו"ד ס"ק א' וחכמ"א (כלל נ' ד"ז) וערוה"ש. ולכאורה מחלוקתם תלוי בהבנת דברי הרמב"ן במס' ע"ז דף ס"ו ע"ב, דז"ל הרמב"ן שם "וא"ת והא אף בדגים שעלו בקערה אתמר בפ' כל הבשר אסור לאכלן בכותח [פי' אליבא דרב] ולא אסרו עם הבשר, התם בדגים ליכא הרגל עבירה אבל בפת איכא הרגל עבירה שאדם אופה ממנו הרבה ואוכל פעמים עם הכותח פעמים עם הבשר ולפיכך אסורה לעולם" שלכאורה הט"ז הבין שיש לאסור כל מאכל שעושים ממנו הרבה ונדרך לאוכלו עם ב' המינים, אבל שארי אחרונים הבינו שהרמב"ן סבר שלעולם לא אסרו אלא פת, והטעם לחלק בין פת לשארי הדברים הוא מן הטעמים הנ"ל, אבל בסופו של דבר הגזירה לא היתה אלא בפת בלבד. וכיון שמילתא דרבנן הוא ורבו המתירים לכאורה יש להקל בזה לדינא. ומ"מ נראה פשוט דאע"ג שאין לאסור לאכלו במלח בכה"ג, מ"מ יש ליזהר בה כיון שהמכשול מצוי, וכמה מן השאלות שיש בבב"ח הוא משום א' לא נזהר בזה.

והנה אמרנו מקודם שאין האיסור אלא כשלש אדעתא דפת שיש בה חשש שיבא לידי אכילה חלבית או בשרית. וכאן הרי ליכא מקום לישה. וע"כ הביאור בזה משום שהדין הוא שעושה מאכל שיהי' חלבי, ואינו אך ורק דין שעושה כן קודם אפיי'. ולכן נלעוק"ד פשוט שאם יניח שומן של בשר בתוך פת גם לאחר שנאפה, אם עושה כן בכוונה ואינו ניכר וכן אינו כמות קטנה שיש לאסור הפת אפילו בדיעבד. ולכן אע"ג שמותר למרוח חמאה על לחם כיון שאינו אלא כמות קטנה וכן הרבה פעמים המחמאה ניכרת. מ"מ אם יהא חסר דברים אלו יהא הפת אסור לאכול לגמרי. ולכן אם נפל בשר או שומן של בשר ע"ג לחם בתוך הסעודה, יהא אסורה לשמור הלחם הזה לסעודה אחרת אא"כ היא סעודה סמוכה או"ד שהיא ניכרת, אבל בלי זה לא.

ולכאורה יש מקום לדון ולהקל בזה מטעם אחר. והוא שהרי לעיל הבאנו כמה הוכחות שגדר האיסור שחז"ל אסרו לערב חלב או בשר לתוך עיסה, ושהדין לאכול הפת אפילו בדחעבד אינו אלא תולדה מזה שעבר ועירבן. וא"כ אם יפול חלב שלא בפשיעה לתוך לחם לכאורה אין מקום לאסור, שהרי לא עבר אתקנת חכמים. וכן באמת זוהי שיטת האמר"ב סי' י"ג שכה"ג לא גזרו. וע"ש שהעיר מהא דפשטידא שאסרו אפילו בדיעבד, ותי' דשאני התם שהיתה ע"י פשיעה, אבל שלא ע"י פשיעה מותר[[323]](#footnote-323).

אמנם הפמ"ג (שפ"ד ס"ק א' והביאו הפת"ש) הכריע שאפילו בשוגג אסור. ושם בזר זהב כתב שכן משמעות סתימת הדברים שגם שוגג אסור, והביא את זה כראי' לפירושו, שאם אינו אלא עקבת האיסור ללוש, למה היינו אוסרים אפילו בשוגג. ואי משום הא י"ל שגזרו שוגג אטו מזיד, ואע"ג שדינא דרבנן הוא מ"מ הכא חשבו דכולה חדא גזירה היא. אמנם י"ל עוד דאה"נ שאין לאסור בזה בדיעבד אם יעשה מזה מעכשיו שינוי צורה או שיחלק לאנשים הרבה, אבל אם אינו עושה כן גם זה נחשב כ'עושה' פת מעכשיו ויש לאסור. וכן ראיתי ביד יהודה ס"ק ג' שהתיר פת שנפל עליו בשר או חלב שלא בפשיעה שאפשר להתירו ע"י שינוי צורה או ע"י זה שיחלק ואנשים אחרים (ע"ש שביאר בזה דברי הכרו"פ ס"ק ג' בשם זקנו).

# בגדר החשש בפת חלבי או בשרי, ובאיזה סוגי לחם החמירו

והנה אפילו את"ל כשיטות המקילות וחולקות על הט"ז וסוברים שלא החמירו אלא בלחם, מ"מ אינו חייב להיות לחם גמור, אלא גם פת כסינין בכלל הגזרה (כן ראיתי בשם ס' מעדני אשר סי' ע"ד אות א' שהוכיח שבזה כו"ע מודו דהא החכמ"א בכלל נ' ס"ג וערוה"ש צ"ז ס"ז הביאו את דברי המהרי"ט ח"ב סי' י"ח דכתב דגלוסקאות הנילושות בשומן וממולאות במיני מתיקה אין בהם איסור כיון דאין דרך לאוכלם עם חלב ממש אלא רק לקינוח, ומשמע דאם היו הגלוסקאות הנ"ל נאכלות עם חלב ממש היו אסורות, והרי החכמ"א וערוה"ש ס"ל דרק בפת היתה הגזירה. וע"כ דגם פת כיסנין היא בכלל האיסור). ומ"מ כתב המהרי"ט בח"ב סי' י"ח שבמיני מתיקה שאין הדרך לאוכלם אלא בסוף הסעודה ולא ביחד עם המים השני אין לאסור. והנה עצם הדבר שלא החמירו אם אין הדרך לאכלו עם המין השני מבואר בט"ז בס"ק א', שהרי כתב דאע"פ שתבלינין שנדוכו במדוכה של בשר אסורים אפילו לאכלם עם בשר, מ"מ אם אין הדרך להשתמש במדוכה זו אלא לבשר מותר (וע"ש שבזה יושב סי' צ"ו סע' ג' לדעתו). אמנם יש בדברי המהרי"ט חידוש נוסף. והוא שבמיני מתיקה כאלו אם הם בשריים יש חשש שיבא לאכול גבינה אחריהם (וחשש זה ליתי' בהא דהט"ז משום שהדרך היתה תמיד לערבו עם בשר). וכה"ג יש להסתפק במיני מתיקה חלביים שיש חשש שיבא לאכלם אחרי בשר.

והנה עצם החשש שחששו לה חז"ל באיסורם לערב עיסה בחלב או בבשר לכאורה אינו משום שיבא לעבור על אכילת בשר בחלב מדאורייתא, דהא מדאורייתא לא אסרה תורה אלא דרך בישול, ובשעת אכילה לכאורה הכל צונן, או לכה"פ חום דכלי שני שאינו מבשל. רק שחז"ל שחששו שיעבור על איסור דרבנן של אכילת בשר ביחד עם חלב. וכיון שכן לכאורה יש להם לחשוש גם משום איסור המתנה, דמאי שנא האי איסור דרבנן מהאי. והמעיין שם בשו"ת מהרי"ט יראה שגם הוא מודה שבעצם דהו"ל למיחש לזה, רק דכיון שיש כמה שיטות המקילות בעיקר הדין, ששיטת התוס' שלא אסרו אלא בסעודה א' ולא בב' סעודות וכו', לכן לדינא אין לנו להחמיר בלחם כזה כולי האי. ואף שלכאורה גם זה מחודש, דהא עד כמה שמחמירים לענין המתנה לשיטות אחרות ממילא יוצא שלחם זה אסור באכילה, מ"מ לכאורה סבר המהרי"ט שגזרה זו גזרה פחות חמור היא ולכן אין להחמיר בה כולי האי.

ומ"מ יש מחמירים בנידון של המהרי"ט, ע"ש ביד יהודה ס"ק ג'. ומ"מ בדרבנן שומעים להקל, ובפרט בזה שפ"ש ועוד כמה פוסקים הביאו דברי המהרי"ט לדינא (ע' חכמ"א וערוה"ש).

# נ"ט בר נ"ט לכתחילה בלחם חלבי או בשרי

איתא בתוס' במס' חולין בדף קי"ב ע"א "והא דאמרינן פרק כל שעה אין טשין התנור באליה ואם טש כל הפת אסורה עד שיוסק התנור ולא סגי בקנוח אין ראיה משם דנתבשל אסור [פירוש – שאין לנתבשלו מעלת נ"ט בר נ"ט] מדלא חשיב ליה בקנוח נותן טעם בר נותן טעם דאומר ר"ת דאי אפשר לתנור להתקנח יפה כשנדבק בו השמנונית והוי בעין עד שיוסק". ולכאורה צ"ע, דנהי נמי דנתבשלו חשוב נ"ט בר נ"ט, הא מ"מ אין עושים נ"ט בר נ"ט לכתחילה, וא"כ ודאי צריך להסיק התנור לכתחילה. ולכאורה חזינן מדבריהם דאע"ג שאין עושים נ"ט בר נ"ט לכתחילה, הנ"מ כשדעתו לעשות כן כדי לערבו עם המין השני, אבל אם אין דעתו אלא לאכלו במלח, אין לחוש. והטעם בזה פשוט, דהא אין זה לכתחילה כיון שאין דעתו לאכלו עם המין השני, וכן אין לחשוש אולי יערב עם המין השני כיון שבדיעבד אינו אוסר כיון דהוי נ"ט בר נ"ט. אמנם למעשה אין להקל בזה אלא ב'עלו', אבל בנצלו או נתבשלו, כיון שהרמ"א מחמיר לכתחילה שאין בהם היתר של נ"ט בר נ"ט, אין להקל לכתחילה לבשל או לאפות בכלי בן יומו שהוא בשרי או חלבי אפילו לאכלו במלח. אמנם אם עשה כן, כיון שבדיעבד יש לו דין נ"ט בר נ"ט, מותר לאכול פת זה במלח מיהת כיון שלענין זה הוי כדיעבד (ע' מזה בדר"ת ס"ק ד').

# עוד בדין שינוי צורת פת

כמו שביארנו מהני שינוי צורה בשעת אפיי' להתיר הלחם. ודבר זה מהני בביתו שמוכר לו השינוי וכן ליכא למיחש שיתננו לאנשים אחרים מבלי להודיע להם (ע' מזה בשו"ת מהרי"ט הנ"ל). ולכאורה לא צריכים שינוי דוקא בצורת הפת, ויכול גם לאפותו עם מדבקה שכתוב עליו חלבי וכדומה. ואע"ג שאחרי שאוכל החלק שעליו המדבקה שוב ליכא היכר, מ"מ אחרי זה כבר הוי כמות קטנה ומותר. ומה שיש להתספק בזה הוא במאפיי' שאופה ע"מ להדביק עליו מדבקה אחר אפיי' אבל קודם מכירה אם מהני. שלכאורה יש לאסור כיון שהי' אפוי באופן שיש חשש אפילו דקה אחת, ושוב לא מהני שינוי וכנ"ל מן החוו"ד. אמנם נראה דעת הגרי"י פישר להקל בזה (ע' אבן ישראל ח"ט סי' ס"ז), ונראה הביאור בדעתו דכיון שקיימים למכירה ולא לאכילה, כל זמן שעושה כן קודם שמונחים למכירה לל"ב[[324]](#footnote-324) (וגם איהו לא סמך על זה לבד – ואולי אין כוונתו שם אלא להתיר כשיש עליו מדבקה בשעת אפיי').

# כמה דוגמות מעשיות

**עוגה שנעשה בשרי**

כיון שהדרך לאכלו עם חלב (כגון בקפה שיש בה חלב) יש לאסור לאכלו אפילו פרווה. ולכן אפילו בכלי בשרי יש לאסור לכתחילה. אבל אם כבר אפאו יש להקל שיוכל לאכלו פרווה אבל לא עם חלב. ואם נאפה בתנור בשרי יש להקל יותר אם הוא נקי.

**חלות לשבת**

אע"פ שהפוסקים בהדיא התירו לאפות החלות לשבת עם שומן בשר, נראה פשוט שאין להתיר דבר זה אא"כ הדרך הוא לאכול הכל בשבת ולא להשאיר למוצ"ש. אבל אם הדרך להשאיר למוצ"ש, כיון שיש חשש שיעשה עם זה לחם מטוגן חלבי וכדומה כל הפת כולה אסורה. וכן אע"ג שהתו"ח התיר ג' לחמים שלכאורה כולל סעודה שלישית, הנ"מ כשהדרך לאכול בשר בסעודה שלישית, אבל אל"כ ליתי' להתיר זה.

**עוגת גבינה**

מותר לפי שיטת המהרי"ט. ובהרבה מקרים הגבינה ניכרת ולכן יש להתיר אפילו לחולקים עליו. ושמעתי שיש מי שהחמיר בזה, ולא ידעתי טעמו.

**סופגניות חלביות**

גם בזה שייך ההיתר של המהרי"ט. אבל בזה הרבה פעמים אינו ניכר, ולכן עדיף שיהא היכר. והעדה"ח בדרך כלל מקפידים שיהא לו צורה משונה, איני יודע אם מהני זה אלולא דברי המהרי"ט, אבל לענין החשש לכאורה דבר זה מספיק.

**בורקס של גבינה**

מנהג פשוט הוא למכור בכל המאפיות בורקס של גבינה. ולכאורה היינו על אף שאינם בגדר קינוח והדרך לאכלו עם המנה העיקרית של סעודה, ולכן יש לחשוש יבא לאכלו עם בשר. ואומרים העולם שהטעם להיתר משום שהמנהג כל המקומות שהצורה של הבורקס שונה מן הצורה של הבורקס שהם פרווה (כמעט תמיד מלאים תפו"א), שהבורקס המלאים גבינה עשוים בצורת משולש, והשאר בצורה מרובעת. ויש בזה מקום להעיר דהא ניחא לאלו שהתרגלו לזה כאן באר"י, אבל לכאורה יש לחשוש גם לאלו המגיעים מחו"ל ואינם יודעים שמנהג המדינה כך שיבאו לטעות. וע' בשו"ת מהרי"ט שם שהעיר מזה שיש לחשוש גם עניים הבאים ממקום למקום ואינם יודעים מנהג המקום. ואולי יש לבאר המנהג להקל שהוא משום שמנהג מדינה מפורסמת שאני, וכל א' יודע שיתכנו שינויים, משא"כ בהא דמהרי"ט שהי' להם הנחה שהכל פרווה, דמה"ת שעיר זו שונה מעיר אחרת. וצ"ע. והמוכרים בורקס שעדיין לא אפויות לכאורה מותר כיון שבשעת מכירה אינה ראוי' לאכילה, ולאחר מכן הוי כמות קטנה. אמנם אולי גם בזה יש להחמיר, דכיון שעושה עיסה שיכול לבא לידי מכשול אסור אע"ג שעדיין אינו ראוי לאכילה. וצ"ע.

**בייגלה שאינו אפוי**

שמעתי שמוכרים בייגלאך גדולים שאינם אפוים (כדי לאפות אותם בבית) שהעיסה יש בה חלב. ולכאורה גם כאן הוי כבורקס שאינם אפויות. רק באלו אם אין היתר הנ"ל קיים אין להקל משום שינוי צורה. ואולי אין הדרך לאכלו עם בשר או גבינה, אבל לא נראה לי שמוכרח כן. ואם מוכרים אותם כבר אפוים רק צריכים לחמם אותם לא ידוע לי היתר.

**עיסה חלבית מחנות פיצה**

שמעתי שיש חנות פיצה שמוכרת עיסה של פיצה העשוי מחלב. וגם כאן נראה שהוא מותר, כיון שעתה עדיין אינו ראוי לאכילה, ומיד שקונהו הרי היא כמות קטנה ולכן מיד כשיאפה אותו יהא מותר, וכ"ש שהדין כן אם מוכרו לצורך פיצה שיהא מותר כיון שמיד בשעת אפיי' יהא ניכר שהוא חלבי ע"י הגבינה.

**שיעור ע"ד**

# ביאורים בנאמנות דקפילא

יש כמה שיטות בענין איזה אופן נאמן קפילא ארמאה לומר שאין טעם איסור בתבשיל[[325]](#footnote-325). שיטת הרשב"א שנאמן הנכרי במסיח לפי תומו אפילו בנכרי שאינו קפילא, וקפילא נאמן אפילו אינו מסיח לפי תומו. והביא שם שי"א דבעינן תרוייהו, ור"ל גם קפילא וגם מסל"ת. והט"ז ס"ק ב' סבר שזהו שיטת הרא"ש ורש"י, אבל הב"י העיר דיתכן שהרא"ש ורש"י לא התירו אלא מסיח לפי תומו. והרא"ה לא התיר אלא קפילא ואפילו אינו מסל"ת, וכן התוס' לא הזכירו אלא היתר זה.

ואהא דנאמן נכרי במסיח לפי תומו הקשה בבד"ה דהא קיי"ל בפ' בתרא דמס' ב"ק שאין נכרי נאמן במסל"ת אלא בעדות אשה בלבד, וא"כ האיך נאמן כאן באיסורים. ומשו"ה דחה הרא"ה שיטה הסוברת שנאמן במסל"ת. (וע"ש ברא"ה שביאר דשאיני עדו אשה שאינו אלא גילוי מילתא בעלמא. ובמש"ז פי' שבטעימת איסורים אינו גילוי מילתא בעלמא כיון שאם ירגישו בה טעם לאחר מכן יכול הנכרי לעמוד בשלו ולומר שמ"מ הוא לא הרגיש בזה). ובשו"ת תרוה"ד (סי' ע"ט) הקשה קושיא זו, ותי' שלמ"ד דבעינן גם קפילא וגם מסל"ת ניחא, דעד כאן לא אמרו אלא דלא סמכינן אמסל"ת בלבד אלא בעדות אשה בלבד, אבל אם יש בזה מעלה נוספת בהא דהוי קפילא, שפיר י"ל שנאמן באיסורים אחרים. ולרשב"א דסבר שנאמן ע"י מסל"ת בלבד כתב שהוא כמ"ד דטכ"ע דרבנן. והקשו הט"ז והש"ך על תי' אלו כמה קושיות. קודם כל העירו שמשמעות הרשב"א דסבר כמ"ד טכ"ע דאורייתא. והט"ז פי' בדעת התרוה"ד דר"ל דאע"ג שמחמירים כשיטות הסוברות טכ"ע מדאו', מ"מ לענין קפילא סמך אשיטות הסוברות דטכ"ע דרבנן, וע' במש"ז שהתקשה בזה.

ולכאורה הי' משמע שיש כאן עוד שאלה. דהנה בסוגיא דטעימת קפילא מבואר בהדיא דמהני טעימת קפילא בבשר בחלב, וא"כ איך כתב התרוה"ד לשיטת הרשב"א דמהני מסל"ת משום דטכ"ע דרבנן, הא בבב"ח לכו"ע טכ"ע דאורייתא. והפשוט בזה דהרי הרשב"א פי' דמהני קפילא אפילו כשאינו מסל"ת. ושם בתוה"א וכן בחידושיו דקדק דלא בעינן קפילא בטעימת ישראל, דהא רק בארמאה כתוב בגמ' שהצריכו קפילא, ולא בישראל. וע"כ היינו משום שטעם שאינו מורגש אלא ע"י קפילא לא חיישינן לי'. וא"כ כיון דסבר הרשב"א דמסל"ת בלבד מהני אפילו במי שאינו קפילא, ע"כ הא דמבואר בגמ' שסומכים דוקא אקפילא ארמאה, היינו באינו מסל"ת, דשם דוקא בעינן קפילא, אבל אין זה משום בקיאות דידי' בטעימה, רק משום דלא מרע אומנתי'. ולפי זה יוצא שהדין שמבואר בגמ' אליבא דרשב"א שסומכים אקפילא ארמאה היינו באמר לו בהדיא ולא במסל"ת. באופן שכל הדין שסומכים אנכרי במסל"ת הוא דין מסברא ואינו מבואר בהדיא בתלמוד בבלי. וא"כ אין לנו ראי' באמת שלשיטת הרשב"א יהא נאמן בבב"ח במסל"ת. וא"כ שפיר קאמר התרוה"ד שי"ל שטעמו של הרשב"א משום טכ"ע דרבנן.

אמנם כל זה לא שייך אלא לשיטת הרשב"א עצמו, אבל לב"י שהסתפק בדעת הרא"ש לומר שכוונת הגמ' להתיר ע"י מסל"ת בלבד[[326]](#footnote-326) יוצא מפורש בגמ' שמסל"ת נאמן אפילו בבב"ח, וא"כ לדידי' לא שייך לומר שהטעם שסמכו אנכרי במסל"ת משום דטכ"ע דרבנן וכמש"נ. וכן יש להעיר בטעמו וממשו שלכו"ע דאורייתא שלפי דברי התרוה"ד לא יהא נאמן במסל"ת. אבל לזה כבר יש לנו סמך משיטת הרמב"ן וסייעתו דסבר שבנימוח לא סומכים על נכרי לקולא.

והט"ז עצמו תי' דהא דאמרינן שאין מסל"ת נאמן אלא בעדות אשה בלבד, הנ"מ בדבר שצריך דין עדות, ר"ל שני עדים כשרים וכו', אבל באיסורים שנאמר הכלל דעד א' נאמן באיסורים שפיר אמרינן שגם נכרי במסל"ת נאמן. ובמש"ז העיר על תי' זה מן המבואר שם במס' ב"ק שכלל זה נאמר גם לענין אכילת תרומה שלכאורה הוי בכלל הדין נאמנות דאיסורין. ומ"מ הסיק הט"ז בשאלה שהרי השו"ע בסי' שט"ז לא סמך אנכרי במסל"ת גם באיסורים היכא דהוי איסור דאורייתא, ולכן סותר לכאן. ולכאורה כוונת הט"ז להשאר בצ"ע.

ובעיקר הדבר שתי' התרוה"ד שלשיטה הסוברת דבעינן גם קפילא וגם מסל"ת ניחא כיון שיש גם הנאמנות של קפילא, הקשה הש"ך בשם מחותנו הר"ר גרשון שלכאורה לא יתכן נאמנות של שניהם ביחד, שאם הוא מסל"ת הא לא ידע דסמכינן עלי', וא"כ ליכא למימר דקפילא מירתת שלא יתפס בשקרו, דהא לא ידע דסמכינן עלי'. ולכן ע"כ השיטה שמצריך תרוייהו היינו משום שמצריך הבקיאות של קפילא שיכול להבחין טעם שסתם בני אדם אינם מבחינים בו. וא"כ יוצא שבמסל"ת ליכא תוספת נאמנות בזה שהוא קפילא וחזר קושיית התרוה"ד לדוכתי'.

והתשובה לקושיא זו נמצא בט"ז, שהט"ז בסס"ק ב' כתב שמדברי הרא"ש מוכח שמסל"ת דהכא מיירי אפילו בכה"ג שיודע שסומכים עליו, רק מיירי בכה"ג שאינו יודע שסומכים עליו באו"ה ומשו"ה חשוב מסל"ת. ולכאורה דבר זה מוכרח ברא"ש משום הערת הר"ר גרשון הנ"ל, דכיון דשייך להחמיר בתרוייהו (שזהו שיטת הרא"ש לפי ביאורו של הט"ז) ע"כ צריך להיות דמיירי בכה"ג שסומכים עליו, וא"כ ע"כ שגם זה חשוב מסל"ת. ולפי דברי הרא"ש לכאורה יש לנו קושיא יותר גדולה, דאיך אפשר לסמוך אמסל"ת כזו כלל, דהאלא מצאנו אלא בעדות אשה, ובעדות אשה אינו נאמן בכה"ג.

ומ"מ ע"פ יסוד זה לכאורה מובנים דברי הש"ך ביישוב קושית הרא"ה והתרוה"ד. שכתב הש"ך שיש לנו תוספת הוכחה כיון שהנכרי מירתת שיטעמנו לקפילא אחרת. והוא מובן רק אם נימא שהטועם יודע שסומכים עליו, דאל"כ ליכא מירתת. וע' בשפ"ד שהעיר שזהו לכאורה דלא כסבר הר"ר גרשון שהביא הש"ך לעיל מיני', דהא לדידי' ע"כ אין הקפילא יודע שסומכים עליו כלל, דאל"כ ליתי' לקושיתו וכמו שביארנו בדברי הט"ז.

ובהאי ענינא לכאורה יש להעיר עוד, והוא שיש להתספק אם אפשר כלל לסמוך אטעימה לומר שאין בה טעם היכא שלא התכוין להבחין בטעמו בשעת אכילה, דאיכא למימר דטעם ולאו אדעתי'. וע' באמת הפלאה על הש"ך שמשו"ה לא הזכירו הפוסקים לסמוך איהודי שטעם דרך מקרה כיון דכה"ג הוי לאו אדעתי'. ומר"ר גשרון מבואר שיש טעימת קפילא בכה"ג שהרי כל מסל"ת הוי הכי. ואם הוא בקפילא אולי עדיף – ע"ש בהפלאה שכ"כ.

# הדין למעשה בטעימת קפילא

השו"ע לא הביא אלא הדין שנכרי נאמן במסל"ת ולא הביא שצריך להיות קפילא. וזהו לכאורה כשיטתו בב"י בי"ל בדעת הרא"ש ורש"י דמסל"ת מהני ולא בעינן קפילא דוקא. רק שלשיטה זו נשאר קשה למה נקטו קפילא בארמאה ולא בכהן. והגר"א פי' שיטת המחבר כדעת הרשב"א דאו הא או הא סגי, ובגמ' נקטו קפילא במקרה שאינו מסל"ת. אלא שהעיר בזה הגר"א דא"כ העיקר חסר, שהרי הדין המבואר בגמ' שסומכים על קפילא לפי דבריו הוא בכה"ג שאומרים לו בהדיא והוא קפילא, ודין מסל"ת אינו אלא מסברא, ואיך כתב הדין שאינו מפורש והשמיט הדין המפורש. וצ"ע.

וכל זה לשיטת המחבר. אבל הרמ"א כתב "ואין נוהגים עכשיו לסמוך על עו"ג, ומשערין הכל בס'". וביאור דבריו תלוי בדין טעימת ישראל. שאם המנהג של הרמ"א שייך גם לטעימת ישראל, שלא סומכים אפילו אטעימת ישראל, ע"כ הטעם כמש"כ ביד יהודה שאנן לא בקיאין היום. והביאור בזה, שאע"ג שכל האיסור של טעם הוא משום שטועמים אותו, וא"כ עד כמה שאין טועמים אותו לכאורה לא הי' צריך להיות אסור, וא"כ איך אפשר לומר שהוא אסור ואנן לא טעמינן. ולכאורה התשובה שאין כוונת הדברים שאין אנו טועמים דבר זה היום, רק דאמרינן ד'טעם ולאו אדעתי''. ור"ל שהיום אין אנו בקיאים בהבחנת הטעם, אבל לעולם אנחנו טועמים האיסור ואסור. והוא כגון שאומרים לו לאדם אם הוא טעם, והוא עונה שהוא טעם משהו אבל אינו יודע מהו טעם.

אמנם שיטת הש"ך כאן ובסי' צ"ו שסומכים אטעימת ישראל. וא"כ לדידי' תיקשי למה לא סומכים אטעימת עכו"ם, הא דין מפורש בגמ' הוא. וברע"א הציע לומר שהוא משום שאי אפשר להחמיר את כל השיטות, וע"פ סברת ר' גרשון הנ"ל. שאם צריכים קפילא צריך הוא לדעת שסומכים עליו, ואם כן אינו מסל"ת, והרי י"א שצריכים מסל"ת. ור"ל דבשלא למאן דמצריך תרוייהו היינו כסברת הר"ר גרשון דבעינן קפילא משום שמבחין הטעם, אבל למי שצריך רק קפילא ולא מהני לידיד' מסל"ת יתכן שצריכים לומר לו דוקא וע"ש ברע"א דנקט שמ"מ הי' לנו להתיר במסל"ת באיסורים דרבנן. ובמטה יהונתן (על הגליון) העיר על חשבונו של רע"א שלכאורה עדיין אפשר להביא ב' נכרים ולהטעים א' במסל"ת וא' קפילא. וע' בזה בב"ח, ושפ"ד ס"ק כ"ט, וערוה"ש סע' כ"ה.

ועדיין יש כאן מקום עיון, שהרי לפי כל הדעות אין זה אלא טעם להחמיר ולא לסמוך אנכרי, אבל הש"ך הרי דקדק בשיטת השו"ע שאפילו אם יש ששים, אם יש נכרי צריכים להטעימו לנכרי, וא"כ לכאורה עדיין הי' לנו להחמיר להטעימו לנכרי כשיש ס'. ובביאור הגר"א (סס"ק ז') דחה הדיוק של הש"ך ולעולם לא בעינן טעימת נכרי להחמיר, ושאין דיוק מן השו"ע כיון דלשון הגמ' הוא.

ומ"מ אין לנו מדברי הרמ"א אלא מנהג בני אשכנז, אבל יל"ע אם הספרדים באמת סומכים להקל כשיטת המחבר. ובכף החיים בכמה מקומות (ע' סי' פ"ז ס"ק ב', ס"ק י"א, ס"ק צ"ג, סי' צ"ב ס"ק ב', סי' ק"ד ס"ק א') מבואר שגם הספרדים נוהגים כאשכנזים ואינם סומכים אטעימת נכרי. וכ"כ גם ה פר"ח (סי' פ"ז ס"ק כ"ט\*). אמנם ביבי"א (ח"ח יו"ד סי' י') כן נטה להקל בזה במקום הפ"מ.

ואומרים העולם שפעם הי' מעשה והג"ר שמשון אהרן פולנסקי (ה'טעפליקער רב') המציא עצה לסמוך אטעימת נכרי גם לבני אשכנז. והוא ע"י זה שהטעים נכרי, ואמר הנכרי שלא הי' בזה טעם. ושוב הטעים יהודי ספרדי, שהרי הוא סומך להקל אטעימת נכרי וכדעת השו"ע, ואמר גם היהודי הספרדי שלא הי' בזה טעם. וממילא הי' מותר גם לאשכנזי, וכשיטת הש"ך שגם לדידן סמכינן אטעימת ישראל. וע' בס' הליכות חנוך (ספר של הנהגות של הג"ר חנוך פדווא, פרק ב' אות ע"א) שמביא מעשה זו, וכן שהגרש"א פולנסקי שהיתר זה אינו אלא דין ב'לומדות', ושאין לסמוך עליו אלא בשעה"ד. וכמובן לא שייך עצה זו לכה"ח, וכן לאלו שאין סומכים אטעימת ישראל[[327]](#footnote-327).

# אם חלב (בציר"ה) בבשר חשוב מין בשאינו מינו

הש"ך והט"ז כתבו דמש"כ בשו"ע "כגון חלב שנתערב בבשר" אין הכוונה לחלב (בקמ"ץ) אלא לחלב (בציר"ה). וכוונתם שהרי השו"ע מיירי באיסור שנפל להיתר, וחלב בקמ"ץ אינו איסור אלא היתר. והגר"א חלק וסבר שחלב בציר"ה הוא מין במינו בבשר, ע"ש ההוכחות שלו (וע' מש"כ במגי"ס בהוכחות אלו). וכאן הבן שואל דאיך יתכן שיש מחלוקת אם הוא מין בממינו או מין בשאינו מינו, שאם מורגש לעצמו הרי טכ"ע מדאורייתא, ואם אינו מורגש הא ליכא טעם ולמה לו להיות אסור. ולכאורה יש מקום לומר שלענין טכ"ע לא מספיק זה שיש טעם של האיסור, רק בעינן טעם חזק. ויש לנו לזה מקור מדברי הרשב"א, שהרי לכאורה מבואר מן הרשב"א שאם קפילא מרגיש שיש טעם איסור בתבשיל, אם הוא אינו מורגש לסתם בני אדם אינו אסור. והיינו אע"פ שטועם את האיסור כיון שעכ"פ אינו טעם גמור. וא"כ י"ל שבזה נחלקו לענין חלב בבשר אי הוי מין בשאינו מינו או לא, שי"א דהוי טעם גמור וי"א שאינו אלא טעם קלוש. אלא שלכאורה עדיין אין זה מספיק, שאפילו אם אין כאן טכ"ע דאורייתא, מ"מ אם יכול להבחין בטעמו בפני עצמו הא יכול לדעת ע"י טעימת קפילא אם יש בה טעם מן החלב או לא. ואיכא למימר דנחלקו אם יש לסמוך אקפילא בכה"ג שטעמם שוה קצת אע"ג שבאמת אפשר להבחין ביניהם. אלא שי"ל עוד דעד כמה שחשוב מין במינו דינו בששים ולא מהני טעימת קפילא כלל (וכן לכאורה משמע בביאור הגר"א שהרי תלה דין זה בדין אי חשוב מין במינו או מין בשאינו מינו ע"ש). ולכאורה דבר זה שייך למחלוקת השו"ע והש"ך שבסע' ב', ונראה מזה יותר בהמשך.

# עוד ב' הערות בטעימת קפילא

תמיד הי' קשה לי למה מותר לומר לנכרי לטעום תבשיל שיתכן שיש בה איסור, הא יש בזה משום אמירה לנכרי, שהרי קיי"ל להחמיר באמירה לנכרי גם בכל האיסורים. ויש לפלפל בזה בכמה טעמים ואכמ"ל. עוד מקשים האחרונים דלמה מותר לעשות כן בבב"ח, הא כשנותן לו לאכול הרי זה כמתנה והנכרי מכיר לו טובה בזה, וא"כ יוצא שנהנה מבב"ח. והפשוט בזה (וכ"כ ההפלאה כאן על ש"ך ס"ק ב' – ע' מש"כ בזה בביאורים לבדה"ש) שאין כאן הכרת הטוב כיון שאינו נותן לו אלא כדי שיטעום ויאמר לנו. אבל יהי' בזה נפק"מ שמ"מ אין להטעים ע"י הערמה שיאמר לו שנותן לו במתנה, דא"כ לכאורה יהי' בזה איסור של הנאה מבב"ח.

**שיעור ע"ה**

# עוד נקודה בענינא דטעימה

הט"ז בס"ק ב' העיר בעצם דבר זה שצריכים קפילא שהוא דוקא ארמאה לטעימת איסור, דנהי נמי שישראל אינו יכול לאכול המאכל כיון שיש בזה חשש, הא יכול לטעום אותו בלשונו. והביא מן הדרישה שכבר העיר בזה, והוכיח מזה דע"כ אסור לישראל לטעום אפילו בלשונו, ומשו"ה הדגיש שהיא תוכחת מוסר לאלו הקונים בשר ומסתפקים אם מלחו הבשר או לא ומשו"ה טועמים בלשונם אם זה כן, ולכאורה גם זה יש לאסור וכמו בטעימת קפילא. אמנם הט"ז ס"ק ב' דחה לפי המבואר ביו"ד סי' מ"ב שמותר לטעום את המרה בלשונו, הרי שבהדיא התירו לטעום בלשונו היכא דיש ספק.

והט"ז הדגיש דהיינו רק במקום שיש ספק, ומשמע שאסור לטעום דבר שהוא אסור בודאי. ובמש"ז פי' שהוא משום שגם הט"ז מודה בעצם שטעימה בלשונו אסור, רק מ"מ מותר במקום ספק כיון שטעימה בלשונו אינו אסור אלא מדבנן, ולכן במקום ספק ספק דרבנן לקולא. והעירו מבני החבורה שליט"א שלכאורה כאן הוי ספק חסרון ידיעה, וא"כ אם הי' מותר רק משום סד"ר לקולא כאן הי' לנו להחמיר. זאת ועוד דא"כ אם הי' רוב צדדים לאיסור הול"ל למיסר. ולולא דבריו אולי איכא למימר דכיון שאינו אסור אלא מדרבנן, לא אסרו אלא כשכוונתו לטעום, אבל אם כוונתו לצורך אחר, וכגון לנסות אם יש שם טעם או לא, מותר.

ומ"מ לפי מה שהוכיח הט"ז שהוא מותר במקום ספק הדרה הקושיא לדוכתי', למה הצירכו נכרי הא יכול הישאל לטעום בלשונו. והוכיח הט"ז מכח קושיא זו דע"כ אין אנו סומכים על טעימה לומר שאין בה טעם איסור אא"כ אוכלו, אבל ע"י טעימה בלבד לא. ור"ל דבשלמא בכגון מליחה קל ביותר להבחין אם הי' מלוח או לא, אבל לדעת שאין בה הרגשת טעם של איסור לא סגי בטעימה בלשונו לחוד. וע"ש בט"ז שבאמת יש ג' דרגות, 1) אכילה ממש, 2) טעימה בפיו, 3) טעימה בלשונו. ופשוט לו לט"ז שטעימה בפיו אסור, אבל עכ"פ מבואר בדבריו שטעימת קפילא מצריך אכילה גמורה.

והאחרונים דנו בכגון מי פה[[328]](#footnote-328) שיש בה ממאכלות האסורות אם מותר או לא. אמנם נידון זה אינו מסתיים בדינא דטעימה בלשונו, דהא בדרך כלל המי פה נפסל מאכילת כלב, ולכן פקע מיני' איסר אכילה מעיקר הדין, רק משום אחשבי' אסרינן אכילה, ובכה"ג אפילו אם אוכל כיון שאינו מכוין לאכול יש להתיר. ואכמ"ל בזה.

# אי בטעם כעיקר אזלינן בתר שם או בתר טעם

מבואר בגמ' שהדין של טכ"ע לא נאמר אלא במין באינו מינו ולא במין במינו. ולפום ריהטא הטעם בזה פשוט, דהא בב' מאכלים מאותו מין אינו מבחין בטעם המאכל האסור, דהא גם למאכל של היתר יש טעם זה. וא"כ לכאורה פשוט ש'מינו' ר"ל מאותו טעם, ושאינו מינו ר"ל שיש לו טעם אחר. ואע"ג דקיי"ל כרבא במס' ע"ז שבקביעת מינו או אינו מינו אזילנן בתר שמא, אין זה אלא בדברים שאין דינם להתבטל מדינא דאחרי רבים להטות אלא באינו מינו, אבל מדינא דטכ"ע כו"ע מודו שהכוונה ב'מינו' ו'אינו מינו' הוא לענין טעם.

אמנם בב"י, ורמ"א, וב"ח, ולבוש, וכן נראה מדברי הט"ז על הגליון, מכולם מבואר לכאורה שלענין טכ"ע הדין מינו ואינו מינו תלוי בשם אליבא דרבא. ותמה הש"ך שלכאורה איזה הסבר יש לדבר, הא דינא דטכ"ע הוא משום שמבחין בטעם האיסור, ולכן איך ניזיל בתר שמא. ולכאורה הקושיא בתרתי. חדא שאם טעמם אינם שוה לכאורה הי' ריך ליאסר משום דינא דטכ"ע דאורייתא אע"ג שהוו מאותו שם. ועוד אפילו אם אינם שוים בשמם מה איכפת לן כיון שאין מבחין בטעם האיסור. וע"ש שכתב שהגיעו טענותיו לפני כמה גדולי הדור והסכימו. ובאמת צ"ע מהו טעמם של ענקים אלו שלא נקטו כן.

ומצאתי בזה ג' ביאורים. הט"ז בדף אחרון התייחס לקושיא זו וכתב שלעולם גם הרמ"א מודה שאם יש חילוק גדול בין הטעמים שהוא אסור מדין טכ"ע אע"ג ששוין בשמם. ולא כתב הרמ"א אלא בכאלו טעמים שאמנם מורגשים, אבל החילוק ביניהם אינו חילוק גדול. שבזה נחלקו אביי ורבא, שרבא סבר שחילוק טעם כזה אינו בכלל הדין של טכ"ע, ולכן כיון דהוו מאותו שם הרי זה מותר, אבל אביי סבר דכיון שטעמם שונה קצת, אזלינן בתר טעמא ואמרינן שהוא אסור משום דין טכ"ע. ובזה סבר הרמ"א כרבא דאזלינן בתר שמא ולא איכפת לן בשינוי טעם קל. וראיתי במגי"ס שכתב דע"כ סבר הט"ז שמדאורייתא עד כמה שאין הפרש גדול בין הטעמים שלהם לא אמרינן טכ"ע, רק חומרא היא מדרבנן לומר דכיון שעכ"פ שמות חלוקים להם אמרינן להחמיר בה כדינא דאורייתא. וע' בקו"א להש"ך שדחה פירוש זה.

ובחוו"ד כתב שלעולם למידין מהלל"מ דכזית בכא"פ דאו' שאם אין ס' מין בשאינו מינו אינו בטל מדאורייתא, ואילו כשיש ס' למידין מזרוע בשילה שהוא בטל, ולא איכפת לן אם יש טעם או אין. ובזה אזלינן בתר שמא ולא בתר טעמא. וכל הדין של טכ"ע הוא לומר דנהפך האיסור להיות היתר וחייב על כל כזית וכזית. ולכן אם מין במינו בשמא הוא הרי בטל האיסור אפילו טועמו, ואם מין בשאינו מינו הוא והוא יותר מא' מששים אינו בטל מדאורייתא ולכלן עובר עליו אפילו אינו טועמו, רק שאם טועמו יש חומרא נוספת שנהפך ההיתר להיות איסור. ועכ"פ יוצא לפי דבריו דלא מהני טעימת קפילא במין בשאינו מינו בדליכא ששים, וע' באחרונים שהעירו שאין זה משמעות דברי הראשונים.

ובשעתו[[329]](#footnote-329) הבאנו ביאורו של הגר"א קוטלר. ונכתוב את הדברים פעם שני לתועלת הלומדים:

וראיתי באוסף חידו"ת להגר"א קוטלר שבא ליישב שיטת הרמ"א. ובהקדם ביאר דעד כאן לא אמרינן דטעם כעיקר דאורייתא אלא בכה"ג שהטעם אינו בטל מדאורייתא מדין אחרי רבים להטות[[330]](#footnote-330). וכתב להוכיח דבר זה מקושיית הגרע"א בגליון הש"ס אשיטת ר"י מאורליינ"ש שהבאנו לעיל, שלדידי' שאפילו אם טעם כעיקר דאורייתא אינו אלא עשה, איך הוכיחו מזה שר"ל סבר שאין לוקין עליו שטעם כעיקר אינו דאורייתא, הא יתכן שהוא דאורייתא רק שאין לוקין עליו כיון שאינו אלא עשה. וביאר דע"כ בגזה"כ של טעם כעיקר מונח שהטעם לא בטל מדין אחרי רבים להטות, ומטעם הנ"ל, שאם הי' בטל לא הי' לו כח לאסור מדין טעם כעיקר. וכיון שכן, בטעמו וממשו, כיון שלא בטל גם הר"י מאוריילנ"ש מודה שחזר לאיסורו ואסור מדאורייתא.

והדגיש שם דהנה בעלמא כשיש לך איסור הניכר בתערובת שאינו בטל מדאורייתא, טעמו של דבר משום שע"י זה שהוא ניכר הרי הוא מסתלק מן התערובת וכבר אין לו שייכות לחתיכות המותרות. ולכן בכגון ב' חתיכות של היתר מצבע א', וחתיכה אחת של איסור מצבע אחר, הטעם שאין האיסור בטל משום שאין לך במה לבטלו. אבל בטעם כעיקר אין זה הטעם, דהא ממילא הכל מעורב כחפצא א' ואין היכר הטעם מוציאו מן התערובת שלו. וזה לבד שהאיסור ניכר ע"י הטעם אין זה סיבה לומר שאינו בטל מגזה"כ דאחרי רבים להטות. ויש לזה ההוכחה מעצם המקור של ביטול ברוב שנאמר בגזה"כ דאחרי רבים להטות, דהא מקור הדבר מיירי בביטול הדיינים ברוב, והרי הדיינים היו ניכרים (ע' לבוש באו"ח סי' תרל"ב שג"כ העיר מזה). רק הטעם שאין האיסור בטל כשיש טעם הוא כנ"ל, דגזה"כ הוא שכשיש טעם לא אמרינן ההיתר של אחרי רבים להטות.

וע"פ זה כתב לבאר, דכיון שהמקור לטעם כעיקר הוא מגזה"כ דמשרת, ושם הרי יש מין בשאינו מינו כענין של הא דרבא ואביי, אמרינן שחידוש התורה היתה דכשיש טעם ליכא ביטול בדבר שדינו כמין בשאינו מינו, ולא בדבר שהוא מין במינו אע"ג שיש בה טעם. ולכן בדבר שיש לו דין מין במינו משום השם שלו, יוצא דכיון שהטעם בטל לא אמרינן טעם כעיקר. ובזה מיושב חצי משיטת הרמ"א, והיינו למה שלא יהא דין טעם כעיקר דאורייתא כשדינו כמין במינו אע"ג שמרגיש הטעם, והוא משום דכיון שדינו כמין במינו הטעם בטל ולא אמרינן הכלל של טעם כעיקר דאורייתא.

והמשיך לבאר גם הקושי השני בדעת הרמ"א, והוא דאע"ג שאינו יכול להכיר את הטעם, מ"מ הרי טועם טעם איסור[[331]](#footnote-331), שהרי טעם האיסור וטעם ההיתר שוין, וכמו שטועם את האיסור גם טועם את ההיתר. ולכן כיון שהטעם שלו לא בטל כיון שהוא מין בשאינו מינו, ונאמר הדין מגזה"כ דמשרת שבמין בשאינו מינו טעמא לא בטיל, הרי עובר אאיסור טעם כעיקר דאורייתא.

עכ"פ לפי הדברים האלו אפשר ליישב עוד שאלה. דהנה הבאנו בשיעור הקודם שהגר"א חלק על המבואר בשו"ע שבשר וחלב (בציר"ה) חשוב מין בשאינו מינו וסבר שהוא מין במינו. והגר"א הביא ראי' לזה מדברי הר"ן שבאמת כתב דהוי מין במינו. ולכאורה הדברים מרפסין איגרי, דהא אפילו את"ל שאין לו דין מין בשאינו מינו לשאר דיני התורה, ואפילו לא לדינא דטכ"ע כיון שטעמם שוה, אבל לכאורה עד כמה שטעמם שונה למה אי אפשר לומר דמהני בזה טעימת קפילא. ואם מהני טעימת קפילא מאי קמקשה הגר"א על דברי המחבר, שהרי המחבר לא כתב אלא דמהני לזה טעימת קפילא. ואפילו את"ל דכיון שטעמם שוה לא מהני טעימת קפילא, מ"מ איזה ראי' יש לזה מזה שמצאנו בעלמא שיש לו דין מין במינו. אמנם לכאורה לפי הנ"ל לפי שיטת הב"י עצמו הדברים מיושבים. דעד כמה שיש לו דין מין במינו אפילו בשמא יש לנו לומר שהוא בטל אפילו אם מרגישים הטעם, אין צורך בטעימת קפילא, או משום שטעמם קרובים זה לזה ולכן רק בחילוק שם החמירו כט"ז בקו"א, או משום שלא איכפת לנו טעמו עד כמה שהוא בטל, וכביאורם של החוו"ד והגר"א קוטלר. ולכן אע"ג שהגר"א עצמו צידד כאן כשיטת הש"ך, מ"מ הגר"א התייחס לנקודה המבוארת בשו"ע לשיטתו דע"כ לא חשיב מין במינו.

# בחידושו של הרשב"א בספק ששים והתערב במינו ובשאינו מינו

מבואר כאן בשו"ע הנפק"מ אם טכ"ע דאורייתא או דרבנן, והוא שאם יש ספק אם יש ששים או אין ששים הדבר תלוי, דאם מיירי במין במינו כיון שמדאורייתא ברובא בטל ולא צריכים ששים אלא מדרבנן אפשר להקל. אבל במין בשאינו מינו, כיון דטכ"ע דאורייתא צריכים להחמיר מספק. ולכן מבואר כאן שהשו"ע עכ"פ להחמיר דטכ"ע דאורייתא[[332]](#footnote-332).

וכתב הרשב"א שאין צורך להחמיר בזה אלא כשהתערב באינו מינו בלבד, אבל אם הי' בה רוב מינו דהיתירא, אע"ג שגם מין במינו צריך ס', מ"מ כיון שמדאורייתא מין במינו בטל ברוב, אין כאן אלא איסור דרבנן, וכיון שיש ספק אם יש ששים הו"ל ספק דרבנן ולהקל. והרשב"א למד דין זה מדינא דסלק המבואר בגמ' שבדף ק' ע"א. והנה שם מיירי בדין ביטול דאחרי רבים להטות, דסבר ר' יהודה דלא נאמר הדין דאחרי רבים להטות אלא במין בשאינו מינו, שכן למד מגזה"כ. ובזה אמרינן שאם יש מין היתר וגם אינו מינו של היתר, אע"ג שאין להיתר שהוא מינו כח לבטל האיסור כיון שמין אינו מבטל מינו, אבל האינו מינו יכול לבטלו, ולכן דל ('סלק') היתר מינו מהכא והרי הוא מתבטל ע"י האינו מינו. אמנם כאן הרי זה שאלה אחרת, והוא האם המין איסור נותן טעם באינו מינו, ולכן מה איכפת לן שיש כאן בם היתר מינו, דנהי נמי שהמינו דהיתירא מהני לבטל טעם המינא דאיסורא, שהרי המין איסור מתפשט גם במינו דהיתירא, אבל אם באמת נ"ט באינו מינו הרי טכ"ע דאורייתא, ומאי אהני לן דינא דסלק. ומשו"ה חלקו היש"ש והש"ך על יסוד הרשב"א.

לכאורה הפשוט בדעת הרשב"א דהנה אם הי' מתערב המין איסור עם רוב של המין היתר קודם שנכנס לתבשיל הרי פשוט שהי' מותר לאכול את כל התערובת מדאורייתא כיון שמדאורייתא חד בתרי בטיל. ואם לא אומרים חענ"ן בשאר איסורים, אילו הי' מערב אותו תערובת לתוך אינו מינו דהיתירא והי' ספק אם יש ששים כנגד המינו דאיסורא הי' לנו להקל, שהא אחרי שהתבטל המינא דאיסורא מדאורייתא ומותר לאכול כל התערובת, שוב לא יתכן שיהא כאן איסור דאורייתא. ולכן סבר הרשב"א שגם אם התערב לתוך המין איסור והמין היתר בבת אחת דינא הכי, דהא אמרינן סלק האינו ינו מכאן, וההיתר מינו מבטל אותו מדאורייתא, ואחרי שמבטל אותו שוב אינו יכול לאסור מדאורייתא ואין כאן אלא ספיקא דרבנן, ואפשר לומר ספק דרבנן להקל. ונראה להדגיש, דאע"ג דקיי"ל דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים, מ"מ אין צריך לשער אלא כנגד המינא דאיסורא, דהא המינא דהיתירא לא נאסר מעולם כיון שעכשיו מתערב לתוך תרוייהו, וכיון שיש ספק מתירים כל התערובת. ואיכא למימר שזאת היתה ג"כ טעמם של הש"ך והיש"ש שלא סברו כנ"ל[[333]](#footnote-333), משום דסברו דכיון שהכל מתערב עכשיו בבת אחת, או שלא חל ביטול על המין איסור מדאורייתא, או שחל עליו מדאורייתא אבל מדרבנן הכל מצטרף. ועדיין צ"ע.

ונראה להדגיש שכל הנ"ל מתייחס לביטול האיסור לענין התערובת של מין בשאינו מינו. אבל בכה"ג שהתערב מין במינו ושאינו מינו צריכים גם לבטל אותו מדין תערובת של מין במינו. וע' בהגהות רע"א על הט"ז שהדגיש שלדין ששים שצריכים לביטול דתערובת שלמין במינו, לא צריכים ששים דוקא מין המינו דהיתירא, אלא כל שיש ששים כנגד האיסור מן המינו ואינו מינו ביחד סגי (וכתב שהט"ז שמשמע מדבריו שצריכים דוקא ס' ממינו לא דקדק).

# ספק חסרון ידיעה

כל הנפק"מ אם טכ"ע דאורייתא להחמיר בספיקו אינו אלא כשנשפך התבשיל ואין יודעים אם יש ששים כנגדו או לא. בל אם לא נשפך אבל אין אנו בקיאים לשאר אם יש ששים או לא חייבים להחמרי פאילו בדרבנן. והיינו משום הכלל שאין ספק דרבנן להקל כשיש ספק בחסרון ידיעה. ולכאורה בראשונים יש מחלוקת בטעם של חומרא זו. בר"ן (מובא בב"י ובנו"כ בשו"ע) נראה שבעצם מצד דיני ספיקות הי' לנו להקל בספק דרבנן גם אם הוא ספק חסרון ידיעה, אבל אם ניקל בזה כל א' יבא להקל במה שנראה בעיניו ספק. ומראשונים אחרים מבואר שלא נאמר הקולא בסוג ספק כזה כלל. ואמרו שהוא דעת שוטים. ונראה הביאור בכוונתם דכל מה שהקילו בספק היינו כשביררו עד היכן שיכולים, אבל אם עדיין חסר בירור אי אפשר להקל. והפוסקים נחלקו אם הדין הזה נאמר אפילו במקום שהוא ספק לכל עולם או לא, והט"ז כתב להלכה שהדבר תלוי, שאם יש לנו כלי מדה אחרים לשער אם יש איסור מחמירים אפילו בכה"ג דהוי ספק לכל העולם, ולכן בספק דכגון כחל שהוא ספק חסרון ידיעה מחמירים אע"ג שהוא ספק לכל העולם. אבל בדבר שאין לנו עצה אחרת וכגון ספק דסירכא בטריפות, אין מחמירים כשהוא ספק לכל העולם. וע"ש שהביא שהרשב"א חלק אפילו בזה. ויל"ע מהו טעמו של דבר כיון שבירר עד היכן שאפשר לברר. ונראה דסבר דכיון ששייך על זה ביאור רק שחסר לנו הבלים לברר שוב לא הרשו בזה ספק דרבנן להקל. א"נ משום לא פלוג. ועדיין צ"ע לעוק"ד.

**שיעור ע"ו**

# בענין הא דמשערינן בכל הכלי

בסוגיא דמס' חולין דף צ"ז ע"ב הסתפק ר' כהנא "כי משערינן [פי' השיעור ששים של החלב הכחל] בדידיה משערינן [בכל הכחל] או במאי דנפק מיניה [פי' בחלב שיצא מן הכחל] משערינן". ופושטת הגמ' דע"כ בדידיה משערינן, דאי במה דנפק מיניה מנא ידעינן. ור"ל שאמנם אין אנו צריכים באמת אלא ששים כנגד החלב שיצא ממנו, אבל מ"מ חסר לנו הכלים לשער כמה יצא ממנו ולכן מקופיא אנו משערים כנגד כל הכחל, שהרי זה לא יתכן שיהא בה יותר מכל הכחל. והראשונים למדו מזה גם לכלים, שאם בלעו איסור ואין אנחנו יודעים כמה יצא ממנו, צריכים לשער כנגד כל הכלי. וכך פסק השו"ע בסע' ד' ולאפוקי מדעת הראב"ד דסבר דעד כאן לא אמרינן דמשערין כנגד כולו בכלים אלא בכלי חרס שאי אפשר להכשירו, אבל בשאר הכלים שאפשר להכשירן משערים במאי דנפיק מיני'. וע' גם בבדק הבית בשם הארחות חיים שכתב שבכגון לב וכבד משערינן במאי דנפיק מיני' כיון שלא נאסרו, רק בכחל דאמרינן בי' דנע"נ משערינן בכולי'. ודבריהם לכאורה דחוקים בפשט דברי הגמ', שהרי הגמ' לא אומרת שעש לכחל כחתיכת נבילה אלא ליישב הא שאם נפל לקדירה אחרת עדיין אוסרת, ומשמע שלענין ההוראה דמשערין כנגד כולו לא בעינן לי' להאץ וצ"ע. ומ"מ יל"ע מהו יסוד המחלוקת שביניהם.

והנה לכאורה דברי הראב"ד והארחות חיים צ"ע, שבאמת האיך נשער במאי דנפיק מיני', דהא באמת מנא ידעינן. למתבונן קושיא קשה על חקירת ר' כהנא, דמאי קס"ד מעיקרא הא באמת לא ידעינן כמה נפיק מיני'. וראיתי להגרמ"פ באג"מ יו"ד א' סי' מ"א שהעיר דהנה במתני' שבמס' ב"מ דף מ' ע"א "יוציא לו שתות ליין רבי יהודה אומר חומש". הרי שמבואר אפילו למעשה שלענין דיני ממונות עושים השערה כמה נפיק מיני'. וא"כ לכאורה הול"ל גם כאן שיש איזה השערה שיותר מזה לא נפיק מיני'. וא"כ לכאורה הי' נראה לחדש שזה הי' פשוט לחז"ל שאפשר לעשות השערה עד איזה כמות שלא יתכן שלא יצא ממנו, כגון ד' חומשים או ה' שתותים וכדומה. אמנם גם זה אינה מדידה מדויקת, ולכן חוקרת הגמ' האם יש לשער כנגד כולו או לפי ראות העינים שלא יתכן יותר מזה. ועל פושטת הגמ' את הספק דע"כ בדידי' 'דאי במאי דנפיק מיני' מנא ידעינן', ור"ל דכיון שהמדידה אלא לפי הראות אין זה מדידה ברורה רק לפי השערה, וכיון דלא ידעינן באמת, עדיף לשער לפי הידוע לנו והוא דלא יתכן יותר מכנגד כולו. כן הי' נראה לפרש סוגיית הגמ' (אע"ג שיש בזה קצת דוחק בלשון הגמ').

ומ"מ נשאר לנו לבאר מהו באמת החילוק אם נעשתה חתיכה דאיסורא או לא כיון שיסוד הדבר שמשערים כנגד כולו משום דאי במאי דנפיק מיני' מנא ידעינן. ולכאורה הי' אפשר לומר, וכן נקט הט"ז בס"ק ח', שסוברים שכשנבלע טעם איסור בכלי, עצם הכלי נע"נ. וביארנו בשעתו[[334]](#footnote-334) שדבר זה מא מטעים עם הביאור של הרא"מ דהא דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים, היינו משום חשש שיבאו להקל במה שישערו. אמנם יש גדר לדיין זה, והוא רק במקום שהחתיכה נאסרת לגמרי, וכגון באוכלין או בכלי חרס שאין להם הגעלה, שבזה אמרינן דכיון שחל איסור על כולו משערים כנגד כולו ומשום חשש הנ"ל, אבל דבר שאפשר להוציא ממנו האיסור אין משערים כנגד כולו רק משערים בממאי דנפיק מיני'. ואם כנים הדברים הארחות חיים בשם הרא"מ הוא לשיטתו.

ושם באג"מ ביאר על דרך זה, רק שהוסיף בזה דברים. והוא דסבר הגרמ"פ דהא דבעינן לי' לטעמא דלא ידעינן כמה נפיק מיני', הנ"מ בכגון כחל וכלים, אבל חתיכת איסור שנתבשל בתבשיל מצריך ששים מעיקר הדין, והוא משום שיש לחתיכת איסור תכונה לאסור בטעמו שיעור ששים כנגדו. רק בדבר לח ששם הוא מטעם אחר, שהרוטב מתערב בתבשיל, שם צריכים לטעמא דלא ידעינן כמה נפיק מיני'. ולכן ביאר דסברי הראב"ד וארחות חיים שכיון שיש כאן כחל או כלי שנאסרו ודומים לחתיכת איסור, יש מקום לגזור אטו חתיכת איסור ממש. ומ"מ היו צריכים לטעמא דלא ידעינן כמה נפיק מיני', משום שבלי חשש כלל לא היו גוזרים הא אטו הא.

והש"ך (ס"ק כ"א) לא ניחא לי' בכל דבר זה שעצם הכלי נע"נ, ולכן ביאר שהראב"ד והארחות חיים אמרו ב' דברים. הראב"ד סבר שאפשר לעשות אא"כ הוא דבר דלא שייך בה הגעלה (ויל"ע מהו הטעם בזה לשיטתו). והארחות חיים סבר דכיון שהוא בר הגעלה, הרי שאפשר להוציא ממנו האיסור, ולכן סבר דליכא למימר חענ"ן.

# הוכר האיסור

בסע' ד' הדגיש הרמ"א דהא דמהני ששים הנ"מ כשאינו מכיר האיסור, אבל אם מכיר האיסור צריך לזרקו. ועל פניו הוא דין פשוט, שהרי אם מכיר האיסור אין כאן תערובת כלל ולמה הי' לנו להתיר אכילתו. וכן בגליון מהרש"א על אתר נקט שהוא דין דאורייתא הוא לכאורה מטעם הנ"ל. וע' בביאור הגר"א שהביא ראיות לדין זה, ואין זה קשה כ"כ כיון דראיות נכונות הם, אבל צע"ק למה צריכים ראיות לדבר שלא יתכן אחרת.

אמנם יש מקום לפקפק בזה[[335]](#footnote-335). והוא משום דכבר הבאנו בשיעור הקודם שיטת הלבוש בסי' תרל"ב דסבר שאפילו אם הוכר האיסור מ"מ האיסור בטל ברוב מדאורייתא, והוכיח כן מעצם המקור לביטול ברוב שהוא דייני ב"ד, ששם ג"כ הרי הדיינים היו ניכרים. והנה לעוק"ד פשוט כביעותא בכותחא שאם יש ג' חתיכות, שנים מהם בשר שחוטה וכל א' בצורת משולש, וא' בשר נבילה והוא בצורת מרובע, וניכר לנו איזה מהן אסור ואיזה מהן מותר, שלא עלה על דעת הלבוש כלל להקל מדאורייתא. והוא משום שבכה"ג אין כאן תערובת שהאיסור ניכר, רק שאין כאן תערובת כלל, דמה ענין האיסור אצל ההיתר. רק בכה"ג דלא ידעינן איזה מהן אסור ואיזה מהן מותר אמרינן שכולהו הוו בכלל תערובת א' ושייך ביטול ברוב. והיינו דכי קאמר הלבוש שאפילו בניכר ליכא ביטול, הנ"מ כשיש לנו תערובת אע"ג שהוא ניכר, וכגון בב"ד דע"כ כולהו ב"ד א' מבם, ואם רוצים לדעת מהו דעתו של 'ב"ד' כולהו בכלל ולכן אפלו הדיינים הניכרים לחייב בטלים. וכן לענין סכך, שכל הסכך ביחד הרי הוא מתיר, ואינו ענין של ישיבה תחת חתיכה א' או ב', שפיר שייך לומר דכולהו הוו בכלל סכך הסוכה, ולכן גם בזה אפשר לי' לסכך פסול להתבטל. ונראה להדגיש עוד יותר מזה, שאפילו החולקים על הלבוש מודים לכל זה, שהרי פשוט הוא, רק חולקים וסוברים דנהי נמי שהכל הוי תערובת א', מ"מ כיון שניכר הוא יש לו חשיבות האומרת לנו שלא להתבטל, וכמו שכתב הרשב"א בחידושיו למס' חולין דף צ"ח ע"ב בשם הראב"ד שהטעם דטעם לא בטל משום שניכר הוא (ע' במגי"ס בסי' זה שביאר באריכות שהוא רק חשיבות מסוימת כגון טעם לשבח (ובזה מיושת קושיית הפמ"ג על הראב"ד) וכדומה. ואכמ"ל בזה.

ומ"מ לפי הדברים האלו יש מקום להסתפק בדין המוזכר כאן בשו"ע. והוא דהנה לכאורה ללבוש י"ל שאם אוכל כל החתיכות ביחד אין היתר מדין ביטול ברוב היכא שמוכרים. ואע"ג שאכלן ביחד, מ"מ הרי זה נחשב כג' מעשי אכילה בבת אחת וליכא ביטול ברוב (וגם בזה יש לפקפק, ויל"ע בזה). ומ"מ אפילו את"ל הכי י"ל דכיון שמיירי בכגון חלב (בציר"ה) שאמנם אפשר להסירו מ"מ נחשב כמעורב בתבשיל, י"ל שכשאוכל הכל ביחד עדיין בטל הוא מדאורייתא כשאוכל הכל ביחד. ומאידך עדיין י"ל שגם ללבוש כיון דסוף סוף ניכר לעצמו ואפשר להוציא אותו, אע"ג שאוכלן ביחד אינו בטל מדאורייתא.

# בדין צינון

מבואר כאן ברמ"א עוד יותר מזה שאם ניכר הוא שחייבים להוציאו, אלא אפילו אם לעת עתה אינו ניכר, אבל יכול לצנן התבשיל באופן ביהא ניכר ויוכל להוציא אותו ג"כ אסור. ושם בגליון מהרש"א וכן במש"ז מבואר שזהו דין דאורייתא, ולכאורה הטעם כמשמעות לשון הרמ"א שאפילו קודם שמצננו דינו כניכר כיון שיכול להכירו. אמנם בכרו"פ ס"ק ו' שאינו חיוב אלא מדרבנן, ומשו"ה נקט שאם ע"י הצינון יהרוס התבשיל, אין צריך לצננו. ולכאורה הביאור בשיטת הכרו"פ דכיון שעכשיו אינו ניכר, יש כאן תערובת, וזה שיכול להכירו אינו עושהו אלא כדבר שי"ל מתירים, וכל דבר שיש לו מתירים שאי אפשר להתירו אא"כ יהרס התבשיל אין לאסור משום שי"ל, דהא כה"ג לא נחשב כ'יש לו' מתירים. אבל הפמ"ג לא הקיל בזה, דכיון שיכול להכירו ולהוציאו, הרי הוא ניכר מעכשיו ולכן אינו בכלל התערובת ואינו בטל מדאורייתא[[336]](#footnote-336).

# צינון בדליכא ששים

הרמ"א שם דן בצינון לחומרא, דר"ל שאין לסמוך אששים היכא שיכול הוציא האיסור ע"י צינון. אמנם דנו האחרונים אם אפשר לסמוך אצינון לקולא, ור"ל במקום שאין ששים כנגד החלב האם בכל אופן יוכל לצננו ולהוציא החלב. והט"ז והש"ך על אתר כתבו דודאי לא מהני צינון כה"ג, דהא מי גרע החלב מחתיכת איסור שנתבשל בתוך תבשיל שאפילו אם מוציא אותו לאחר מכן מ"מ צריכים ששים כנגדו. אמנם הביאו מהגהות או"ה וב"ח שנקטו שבאמת אפשר לומר דמהני צינון כה"ג. ובבירור שיטתם, ע' בהגהות אמרי ברוך שבאמת תמה על דברי הנו"כ הנ"ל שלא הבינו איך אפשר לומר צינון בכה"ג. די"ל בזה בתרתי. חדא שי"ל שיש חילוק בין חתיכה לאיסור לח, שחתיכה באמת נותנת טעם מעצמו, אבל דברים לחים רק משום שמעורבים, ואם חלב הוא כמו דבר לח י"ל שאחרי הצינון ליכא טעם. זאת ועוד שי"ל שאפילו אם יש לחלב ג"כ התכונה לתת טעם כמו חתיכה, אבל מ"מ י"ל דכיון שהתכונה של חלב הוא לעלות למעלה ע"י צינון, גם ע"י הטעם שלו יעלה למעלה, וממילא ע"י צינון לא ישאר גם טעם.

ואני אסיים עם קושיא שאומרים העולם, דהנה בסוגיא דמס' גיטין דף כ"ה, וכן בסוכה דף כ"ג, מבואר שהלוקח יין מבין הכותים אומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה וכו', ור"ל שע"י הדין של ברירה אמרינן שלאחר זמן כשמברר איזה מהן הוא התרומה נמצא שהיא היתה התרומה גם מעיקרא, ולכן אין חשש ששותה התרומה מן היין מקודם, דהא נמצא למפרע שמה ששתה לא היתה תרומה. אבל שואלים דהא התרומה היתה מעורבת בתוך היין, ואם אומרים כבוש כמבושל גם במשקין (ואבמ"ל בזה), יוצא שאע"ג שלא אכל אותו תרומה מעיקרא, מ"מ התרומה ההיא נתן טעם וא"כ לכאורה הי' צריך להיות אסור. ואומרים תי' לקושיא שברירה מבררת ג"כ שכל הטטעם תרומה הוא במה במברר עכשיו ולא יצא מעיקרא לשאר התבשיל. והוא על תי' הנ"ל מן האמרי ברוך. וי"ל אם יש מקום לפקפק בזה. וצ"ע.

**שיעור ע"ז**

# נפל החתיכה לתוך הרוטב פעמיים, והדין למעשה בחענ"ן בבלוע בכלי

הרמ"א בסוף סעיף ד' כתב שאם נפל חתיכה לתוך קדירה א' ושוב נפל לתוך קדירה שני', כל קדירה בפני עצמה צריכה ששים כנגד החתיכה כדי להיות מותר. והטעם שצריכים גם בקדירה השני ששים אע"ג שכבר נתן טעם בקדירה הראשונה י"ל בתרתי, חדא דלא ידעינן כמה נפיק מיני' בראשונה כדי שנוכל לשאר בפחות מששים בשני'. ועוד דאפילו היינו יודעים הא לכאורה הא בלע החתיכת איסור מן ההיתר שבקדירה הראשונה, ואותה טעם שבראשונה נע"נ ולכן צריכים ששים גם כנגד הבלוע מן הקדירה הראשונה.

ואעפ"כ כתב הרמ"א דהנ"מ כשנכנס לקדירה שני, אבל אם חזר שוב לאותה קדירה שהיתה בה מתחילה אינו צריך אלא ס' פעם א' בלבד. ולכאורה צ"ע[[337]](#footnote-337), דבשלמא לענין החשש הנ"ל דלא ידעינן כמה נפיק מיני' לא שייך כאן, דהא נפל שוב לאותה קדירה, אבל לכאורה יש לחשוש להא דהחתיכה בלע היתר וההיתר נע"נ, ולכן צריכים עוד ששים דהא לא ידעינן כמה בלע. ולעיל ברסי' צ"ד הקיל הרמ"א שאם הכניס כף של בשר פעמיים לאותה קדירה שלא צריכים פעמיים ששים, ולענין היתר זה כתב התרוה"ד משום שלא אומרים חענ"ן בבלוע, ביחד עם סברא שבכלי אמרינן שאינו מנותק מן התבשיל ולכן לא אומרים חענ"ן כיון שסופו להתפשט. אמנם סברות אלו לא מועילים אלא לכלי שהכניס פעמיים, אבל בחתיכה שהכניס פעמיים הא שפיר אמרינן חענ"ן בבלוע בה וכדמבואר בהדיא בגמ'. ומכח קושיא זו צריכים אנו לדברי הגר"א כאן בס"ק כ', שהטעם להקל בזה משום שהרי יש כאן רוב היתר כנגד הטעם הבלוע שנע"נ, דהא מין במינו מדאורייתא ברובא בטיל, רק שגזרו להצריך ס' במין במינו היכא דהוי לח בלח, ובכה"ג לא גזרו. וכוונתו דהיכא שהמינו דאיסורא בא מיני' ובי' מן המינא דהיתירא לא החמירו.

ואעפ"כ אין זה אומר לנו אלא שאין אנו צריכים לקולא של התרוה"ד כשהכניס כף פעמיים וכדחזינן מהא דאפילו בחתיכה אמרינן כן, אבל יל"ע אם בכל אופן קיי"ל להקל כמותו או לא. וכאן בסע' ה' השו"ע מביא שאומרים חענ"ן בבלוע בכלי, וי"א שלא אומרים, ומשמע שעיקר הדין להחמיר בזה. אמנם כבר הדגשנו שבביאור הגר"א סי' צ"ב ס"ק ל"ד ביאר שיטת השו"ע שם שדעתו להקל שאין חענ"ן בבלוע בכלי בשעה"ד, ויוצא שסומך על שיטת הי"א כאן בשעה"ד. אמנם י"א שהטעם שהקיל המחבר שם בסע' ז' אין זה אלא לענין הא דלא חיישינן שעלה התבשיל דרך הריקן כשבא לצננו, אבל לעולם מחירים לומר שיש חענ"ן בבלוע – ע' כאן במש"ז ס"ק ח' דין ודברים בכל הנושא. וברע"א על הש"ך סי' צ"ד ס"ק י' מבואר ג"כ שלא סמך על הסברות של התרוה"ד אלא בשעה"ד ובצירוף סברות אחרות.

# קושיא בדעת הש"ך ס"ק כ"א

בשיעור הקודם הבאנו דברי הש"ך בס"ק כ"א בביאור שיטת המרדכי, שהטעם לחלק בין כלי חרס לשאר כלים משום שלא אומרים חענ"ן אלא במקום שאי אפשר לאיסור ליסחט ממנו לגמרי, אבל במקום שאפשר לו ליסחט ממנו לגמרי אין חענ"ן. ולכן בשאר כלים ששייך לגבייהו הגעלה ליכא חענ"ן, אבל בכלי חרס שאין בה הגעלה אמרינן חענ"ן בבלוע. אמנם יש להעיר על דברי הש"ך דנהי נמי שלא אומרים חענ"ן כשאפשר לאיסור ליסחט לגמרי מן ההיתר, אבל בנד"ד אין נסחט מן ההיתר רק מן הכלי, ובכלי עצמו הרי סבר הש"ך דלא שייך לגבי' חענ"ן כלל. וצ"ע.

# דברים דעבידי לטעמא

מכיון שאין אנו סומכים היום אטעימת קפילא, היכא דנפל איסור לתוך היתר ורוצים לומר אם נתן בה טעם או לא, פחות או יותר האופן היחיד לשער אם נתן בה טעם הוא ע"י השיעור ששים. ויש במדידה זו יוצאים מן הכלל, והם אלו דברים שעשוים לתת טעם גדול כמו תבלין או מלח, שבהם לא נאמר הכלל שכל שיש ששים כנגדו מסתמא ליכא טעם. ולכן כשנפל אלו לתוך התבשיל נקטינן שודאי נאסרו אא"כ ידוע לך שבאמת אינו נ"ט. (והנ"מ כשהם אסורים מחמת עצמם, אבל אם אינו אסורים אלא משום שבלעו טעם איסור ונע"נ הא קיי"ל שאין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו). ומבואר בש"ך ס"ק כ"ט בשם האו"ה שאין זה אלא איסור דרבנן. ולכאורה צ"ע, דכיון שהוא טועם את הטעם איסור בתביל מה איכפת לן אם יש ס' או אין לדינא דאורייתא, הא לכאורה כל הדין של ששים מדאורייתא אינו אלא לענין זה דכשיש ששים נקטינן שאין בה טעם, אבל אם יהי' טעם טכ"ע דאורייתא. וע' באמת בהגהות רע"א שהביא משמעות הר"ן שבאמת חלק וסבר דכה"ג טכ"ע דאורייתא. ובסברת האו"ה, משמעל לשונו משום דאמנם איכא טעם כה"ג, אין זה אלא טעם כל דהו, והדין של טכ"ע לא נאמר בטעם כל דהו. וע' בהגהות חת"ס שכתב דכה"ג מיקרי קיוהא, ועי' בטור סי' תמ"ב שמבואר שאמנם ע"י קיוהא איכא היכר טעם אבל מ"מ אין בה משום דינא דטכ"ע דאורייתא[[338]](#footnote-338).

ונראה להדגיש שלפי ביאורו של החוו"ד בדברי הרמ"א בסי' צ"ח סע' ב', יוצא שהטעם שלא יהא איסור מדאורייתא משום דכל היכא דאיכא ס' ילפינן מזרוע בשילה שהטעם בטל, וטעם בטל אע"פ שמורגש מ"מ אינו אוסר. וא"כ שפיר הוו דבר דעבידא לטעמא אססור רק מדרבנן. אבל כמובן הש"ך עצמו ודאי לא סבירא לי' כן וכדבריו שם באירוכות לדחות דעת הרמ"א.

עוד מבואר שם בש"ך שאם נפל דבר דעבידא לטעמא בתוך תבשיל ואנחנו מסופקים אם נתן בה טעם או לא שאפשר לסמוך אטעימת קפילא אפילו לדידן. וצ"ע בטעמו של דבר כיון דסו"ס לא סמכינן אקפילא. וביד יהודה נקט דעד כאן לא החמירו לא לסמוך אקפילא אלא במקום שיש לנו מדידה של ס', אבל בדבר דעבידא לטעמא שאין לה במה לשער השאירו אותו על עיקר הדין שאפשר לסמוך אקפילא.

# ביטול תבלין בתבלין

כתב הש"ך בס"ק ל' דהא דלא סגי בששים בתבלין ומלח, הנ"מ כשהתערבו במין אחר, אבל מלח במלח או תבלין בתבלין אינו צריך אלא ששים. ורע"א הביא מפר"ח ומנח"י דסברי שגם בזה לא מהני ששים. והנה סברת הפר"ח ומנח"י לכאורה פשוטה, דכיון שהדין ששים במין במינו הוא אטו אינו מינו, הא באינו מינו לא הי' מספיק ששים, ולכן יש לאסור מין במינו אטו אינו מינו. ולכאורה עדיין צע"ק דהא גם באינו מינו יש איזה שיעור שלא יתן טעם, ומ"מ יהא הדין לשיטתם שתבלין בתבלין דינו במשהו. והביאור בזה לכאורה שאמנם כשהוא מעורב באינו מינו אפשר לברר אם יש נ"ט ע"י קפילא, אבל במין במינו שאין לנו ברירה זו, ולא מהני ששים, ואין לנו מידה אחרת, ע"כ הרי הוא אוסר במשהו.

ומאידך יל"ע מהו סברת הש"ך הא באמת מין במינו הוא אטו מין בשאינו מינו, וכיון שבשאינו מינו אוסר ביותר בששים למה במינו סגי בששים. ולכאורה י"ל שהשיעור של ששים אינו משום השערה בכל תבשיל ותבשיל אם הי' נותן טעם, רק כיון שבדרך כלל באינו מינו סגי בששים, תיקנו חוק קבוע במין במינו בששים אטו מינו, ולא מסתכלים על כל מין ומין בפני עצמו. והי' עולה על הדעת לומר שאם כולם דברים דעבידי לטעמא אין האיסור יכול להטעים ביותר מששים, שרק בכה"ג שההיתר אינו נ"ט כ"כ אמרינן שיש כח לדבר דעבידא לטעמא לאסור. אבל חזינן לדעתי' דש"ך דלא סבירא לי' הכי, דהא רק במלח במלח הקיל בששים ולא במלח בתבלין וכדומה. עוד אולי י"ל שאין אנחנו מסתכלין על הנאסר אילו הי' מין אחר, רק על האוסר, ואילו הי' האוסר מטעם אחר דלא עביד לטעמא לא הי' אוסר ביותר מששים.

# האם איסורים מבטלין זא"ז

בגמ' שבמס' זבחים דף ע"ח ע"א אמר רשב"ל הפיגול והנותר והטמא שבללן זה בזה ואכלן פטור אי אפשר שלא ירבה מין על חבירו ויבטלנו שמע מינה איסורין מבטלים זה את זה. ושם בדף ע"ט ע"א שיטת ר"א שאין איסורים מבטלים זא"ז. ובשו"ת הרא"ש כלל כ' אות ב' כתב על (שלשים) [עשרים ותשעה] זיתים של היתר שנפל בהם כזית של חלב ובקדרה אחרת היו שלשים של היתר ונפל לתוכן זית של דם ונתערבו יחד אלו שתי תערובות וכתב דסברא הוא דכל איסור בטל כשאינו יכול ליתן טעם בהיתר וטעם דם וחלב אינו שוה הרי נתבטל טעם החלב בששים וטעם הדם בששים דמה לי איסור המבטל איסור ומה לי היתר המבטל איסור רק שיתבטל טעם האיסור ולא יהא לו עוד כח ליתן טעם בהיתר. וכתב שהוא כל שכן מהא דזבחים שאיסורים מבטלים זא"ז. ואילו הרמב"ם פי"ח ה"ב פסק כר"א דסבר שאין איסורים מבטלים זא"ז.

והנה לכאורה יש כאן ב' נושאים שונים. א' מהם הוא דין דאחרי רבים להטות, שזהו הנידון של הגמ' במס' זבחים, ובזה נחלקו ר"ל ור"א אם הדין של ביטול ברוב נאמר אפילו כשאיסור מבטל איסור. והדין השני לכאורה דין אחר, והוא דקיי"ל דטעם כעיקר, ובזה לכאורה יהא הדין שאם אין האיסור נותן טעם אינו אוסר, ולא איכפת לן מהו הטעם שאינו נותן טעם. ולכן לכאורה אפילו לשיטת הרמב"ם שאין איסורים מבטלים זא"ז, הנ"מ בדין ארי רבים להטות, אבל בנידון של הרא"ש לכאורה גם הרמב"ם מודה, דהא ההיתר יבטל את ב' כזיתי האיסור מדין אחרי רבים להטות, ולענין טכ"ע ג"כ אינם אוסרים כיון שאין כאן טעם. ובדגמ"ר על אתר נקט אחרת וצ"ע בטעמו (אמנם יש משמעות בלשון שו"ת הרא"ש כוותי' שהרי כתב שהדין בטכ"ע הוא כ"ש מדין ביטול ברוב, ולכאורה אין שייכות בבין הנושאים כלל וכמש"נ. וצ"ע).

והפוסקים דנו בכמה נידונים שונים. חדא באיסורים שטעמם שונה אבל יש להם אותה שם איסור. רע"א על אתר הביא מתבו"ש (סי' ל"ג ס"ק ה') שסבר דבכה"ג אין מבטלים זא"ז. ולכאורה צ"ע טעמא מאי, דהא נהי נמי דהוו אותו איסור, ופשוט שלענין דינא דאחרי רבים להטות אין איסורים מבטלים זא"ז, מ"מ סוף סוף ליכא טעם של איסור, דהא הטעם הראשון לא מורגש וכן הטעם השני לא מורגש, וא"כ למה יאסר. ולכאורה התשובה הפשוטה לזה, דנהי נמי שאין אף א' מן הטעמים השונים ניכרים לעצמו, אבל התערובת של הטעמים ביחד יהא מורגש, דהא כנגד שניהם ליכא ששים. ולכן כיון שיש לה שם א' ומצטרפין, הוו כחתיכה א' של איסור שטעמו כטעם המעורב משניהם ולכן מצטרפין לאסור.

עוד דנו באיסורים שטעמם שוה ומב' שמות. ולכאורה בזה הדבר תלוי, דהנה הפמ"ג הסתפק מה הדין בכזית של איסור וכזית של היתר מאותו מין שהתערבו בנ"ט כזיתי היתר של אינו מינו, די"ל שבכה"ג כיון שהוא מכיר בטעמו של האיסור, אע"ג שהוא במקצת ע"י המינו דהיתירא, כיון שהוא גם ע"י המין איסור, ואין המין היתר מבטל המין איסור, הרי זה אסור מדאורייתא מדין טכ"ע. ור"ל שבזה וזה גורם וזה אינו יכול וזה אינו יכול אמרינן טכ"ע. ואם כדבריו הוראה זו מובן היטב, שאם אומרים כן בב' כזיתים שא' מהם היתר וא' מהם איסור, כ"ש כששניהם איסור אע"ג דהוו מב' שמות. אמנם לפי הצד של הפמ"ג דלא אמרינן טכ"ע בכה"ג, ומשום שלא אומרים טכ"ע אלא כשהאיסור נותן טעם מכח עצמו, א"כ מאי אהני לן זה ששניהם נותנים אותו טעם, הא מ"מ יש כאן ב' איסורים שונים וליהוו ככזית א' של איסור וכזית א'' של היתר. ולכאורה מה שצריכים לומר הוא דאע"ג שאיסורים מבטלים זה את זה, הנ"מ לענין זה שאין עליהם שם נותר או שם פיגול וכדומה, אבל עדיין יש עליהם שם איסור (או מדאורייתא או מדרבנן). וא"כ יוצא שיש כאן ריוף בין הכזיתים עכ"פ לענין איסור ולכן מצטרפין לאסור.

עוד הערה יש בסוגיא זו, דהנה בדרכ"מ הביא מאו"ה (כלל כ"ד אות י') שאם כזית בשר וכזית גבינה נפלו לנ"ט זיתים אחרים שמבטלים זא"ז ואינם אוסרים "הואיל ולא נתערבו עד שנפלו לקדרה". ודקדקו האחרונים הנ"ל שדוקא לא נתערבו קודם שנפלו לקדרה, אבל נאסרו קודם זה מזה אינם מבטלים זה את זה, וראי' שב' איסורים משם א' אינם מבטלים זא"ז אע"פ שהם ב' טעמים. והחזו"א לא ניחא לי' בזה, דהא אינו מרגיש טעמם וכנ"ל, ולכן נקט שדוקא בבב"ח אמרו כן כיון שהטעם של שניהם ביחד הוא מהות האיסור, ולכן כיון שטועם טעם של שניהם יש לאסור. וכה"ג איתא בחי' רבינו חיים הלוי. ולכאורה דבר זה קשה להבין, חדא דא"כ הי' לנו לאסור גם כשהם מותרים. ואפילו את"ל שמאיזה טעם יש טכ"ע ע"י שניהם יחד אבל אי אפשר לייצר איסור הואיל ומבטלים זא"ז, מ"מ קשה שאם כבר נאסרו הא אין הטעם שטועם עכשיו של תערובת בבב"ח טעם האיסור בעצם, דנשיהם אסורים לא מטעם התערובת של עכשיו רק משום שנאסרו מקודם, רק במקרה הם נותנים טעם של בבב"ח עכשיו, וא"כ לכאורה אין לחלק בין זה לגבינה ובשר של היתר. וראיתי במגי"ס בשמי הג"ר מרדכי זילברברג שליט"א והג"ר מאיר קויפמן שליט"א שהעירו עוד שהרי לכאורה יסודם של החזו"א והגר"ח הוא משום שהגדר של איסור בבב"ח הוא תערובת הטעמים, וזהו לכאורה כשיטת הרמב"ן דסבר שאין איסור בבב"ח אא"כ הבשר אוסר את החלב וגם החלב אוסר את הבשר, וא"כ הרי כזת החזו"א דלא קיי"ל כרבמ"ן רק כתוס'. וצ"ע.

**שיעור ע"ח**

# בדין צירוף עצמות וקדירה

הגמ' שבדף צ"ח ע"ב[[339]](#footnote-339) מבואר שהמחלוקת בין המ"ד כל איסורים שבתורה בס' למ"ד כל איסורים שבתורה בק' תלוי בלימוד שמזרוע בשילה, שהמ"ד בק' סבר שמשערים בשר להדי בשר, והמ"ד בס' סבר בשר ועצמות בהדי בשר ועצמות משערינן. וכיון דקיי"ל שמשערים בס' לכאורה הדין הוא שעצמות של בשר דינם כבשר, ולכן עצמות של איסור מצטרפין לשיעור איסור וכן עצמות של היתר מצטרפין לשיעור היתר. באופן שזהו גופא המחלוקת שבין המ"ד בק' למ"ד ס', דלמ"ד בק' אין העצמות דינם כבשר. וע' בר"ן שביאר שבעצם נחלקו בתרתי, בעצמות של איסור נחלקו בעצמות הרכות שיש בהם מוח אם נותנים טעם, שהמ"ד בק' סבר שאינם נ"ט, והמ"ד בס' סבר שנותנים טעם. ועוד נחלקו בעצמות הקשות האם מצטרפין להיתר. וע"ש שלפי זה הא דמבואר שאפילו קליפי איסור מעלין את האיסור אינו סותר לגמ' דילן, דלעולם גם עצמות של איסור מעלין את האיסור אם הם עצמות קשות, שהרי לא נחלקו אלא בעצמות הרכות.

והנה מזה שמשערים כנגד עצמות הקשות לכאורה מבואר שהיסוד של הדין ששים הוא משום שהטעם של איסור מתפשט עד כדי כך שאין בה כדי להטעים את התבשיל. ולכאורה א"כ נשאלת השאלה דמאי שנא מקדרה שלכל היותר אינו אלא ספק אם משערים כנגד החרסית של הקדרה, וגם בזה י"א שאין אפילו צד כזה בגמ'. והתשובה לזה לכאורה כמו שמבואר בפר"ת שיש לחלק בין מה ששקוע בתוך התבשיל למה שהתבשיל מונח בה, שמה שמונח בתוך התבשיל משפיע יותר. ולכן יוצא הדין לפי זה שאם מכניס כלי לתוך התבשיל גם הוא מצטרף לבטל את האיסור.

וברא"ש כתב דאה"נ ואין עצמות של איסור מצטרפין לאיסור, אבל אין קושיא מן הגמ' דהא אינו לימוד גמור רק אסמכתא בעלמא דהא מין במינו הוא. ושם ברא"ש מבואר שיטה שסוברת שאמנם מצרפים עצמות של היתר להיתר, ומשמע שאפילו עצמות קשות, אין מצרפים עצמות של איסור לא לאיסור ולא להיתר. וכבר העיר בחוו"ד כאן בקושי שיש בזה, דממ"נ אם יש ממנו לחלוחית ומשו"ה מצטרף להיתר, למה עצמות של איסור מצטרפין לאיסור. ואם אין בה לחלוחית ומ"מ עצמות של היתר מצטרפין להיתר כיון שיש לאיסור מקום להתפשט, א"כ ליצטרפו גם עצמות של איסור לזה. וכתב החוו"ד ליישב שאמנם יש לעצמות של איסור טעם קלוש, אין טעם זה כח לאסור מדין טכ"ע (וכמו שמצאנו בטור או"ח סי' תמ"ב בקיוהא). ומ"מ הרי הוא מצטרף להתיר כיון שיוצא ממנו לחלוחית. אמנם הנ"מ בעצמות של היתר כיון שיש ללחלוחית שם היתר, אבל מעצמות של איסור אינו מצטרף להיתר כיון שאין ללחלוחית כח לבטל את הטעם, דאדרבה הרי הוא כמותו. ולכאורה אפשר להבין את דבריו אילו הי' הנידון בעצמות בלבד, אבל ברא"ש מבואר ששיטה זו שייכת גם לשארי הדברים שאינם נותנים טעם. ובדרך אמונה להל' תרומות (פי"ג) תי' דאע"ג שמדינא אפשר לצרף עצמות של איסור, מ"מ גזרו בזה כיון שנראה שאין מספיק היתר לבטל.

# עצמות שנתבשלו עם איסור או עם היתר

כל הנ"ל מיירי קודם שנתבשל עם דברים אחרים, אבל אם העצמות כבר נתבשלו עם איסור, כתב השו"ע בסע' ב' שבזה ודאי מצטרפין העצמות לשיעור האיסור. והטעם בזה פשוט, דהא בכה"ג צריכים לבטל הפליטת איסור שיוצא מן העצמות. ונראה להוסיף עוד דבר פשוט, והוא דאעפ"כ אם התבשל תבשיל של היתר בתוך קדירה, ולאחר מכן בישלו בה תבשיל של היתר ונפל שם חתיכת איסור, שעדיין אי אפשר לשער בקדירה עצמה. ולא מיבעי לביאורו של היד יהודה הנ"ל שודאי הדין כן, דהא אין הקדירה מצטרף עם התבשיל כיון שאינו שקוע בתבשיל, אלא אפילו אם דלא כיד יהודה הא פשוט שאין משערים כנגד כל הקדירה לענין הבליעות אלא לחומרא ומשום דלא ידעינן כמה נפיק מיני', אבל לקולא פשוט שמאותו טעם אי אפשר לשער כנגד כל הכלי כיון דלא ידעינן כמה נפיק מיני'

# למה אין החפצא דאיסורא עצמה עולה לחשבון ששים

והנה בסוגיא דכחל מבואר דאע"ג שיכול הוא לאסור תבשיל של בשר משום החלב שבו, מ"מ הכחל עצמו מן המנין. והיינו משום שהכחל אינו אסור מצד עצנמו רק משום החלב שבו. ולכן כתב המחבר בסע' ג' שאם יש חתיכה הבלוע באיסור שצריכים ששים כנגדו מ"מ החתיכה עצמה מן המנין כיון שלא נאס מצד עצמו. והנ"מ לשיטת המחבר וכשלא נאסר החתיכה משום בשר בחלב, אבל לרמ"א דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים, כיון שהחתיכה עצמה אסורה אינו מן המנין.

והנה המש"ז בתחילת הסימן העיר בכל הדין הזה, שלכאורה אפילו בחתיכה של נבילה עצמה למה לא יהא החתיכה עצמה מן המנין של ששים, הא כיון דחזינן מהנ"ל בעצמות שהשיעור ששים מתיר כיון שיש מקום לטעם של איסור להתפשט, א"כ הרי יכול להתפשט בתוך החתיכה של איסור עצמה, דמאי שנא. ור"ל דאע"ג שהחתיכה ישאר באיסורו, דהא מה מתירו, מ"מ הטעם מתפשט בה כמו שמתפשט בשאר חלקי התבשיל ולכן למה לא יעלה למנין ס'. וע"ש מש"כ לתרץ בזה ומה שתמה עליו ביד יהודה.

והיד יהודה כתב בזה שגם חתיכת איסור באמתת מצטרף לשיעור ביטול, אבל השיעור ביטול האמיתי הוא ס"א, ולכן בס' והוא הרי הוא מותר אבל בפחת מזה לא. וראיתי במגי"ס שתמה עליו, דהא השיעור ששים נאמר גם בלח בלח, והרי בלח בלח לא יתכן שהאיסור יצטרף לשיעור ביטול, וא"כ היינו צריכים להחמיר בלח בלח להצריך ס"א. וע"ש שרצה לומר להיפך, שלעולם עיקר השיעור ביטול הוא בס', ובחתיכה אה"נ ומצטרף החתיכה לשיעור ס', ומ"מ חכתים השוו מידותיהם שבכל דבר צריכים שיעור ששים של היתר, כיון שבלח בלח כן צריכים מדינא.רק בחתיכה שהיא בעצם חתיכה של היתר אע"ג שהוא בלוע איסור, כיון שאינו עצמו איסור ואינו דומה לאיסור לח שהצטרף עם היתר לח, הקילו לצרף גם החתיכה.

ואני אסיים במה שהוסיף להעיר שם, דלכאורה בכף שבלע איסור יצטרף הכף לשיעור ס', דלא גרע מחתיכה. ואע"ג שאין לכף פליטה מעצמו, מ"מ הרי קיי"ל שעצמות של היתר מצטרפין לשיעור היתר, וכן הדגשנו לעיל מיד יהודה דאע"ג שאין משערים כנגד הקדירה, היינו משום שהוא מבחוץ, אבל הכניס כף בפנים הרי הוא מצטרף כמו עצמות. ואע"ג שאין מצרפים אלא חתיכה של היתר, הא לא אמרינן חענ"ן בגוף הכלי אלא בכלי חרס וכשיטת הראב"ד. וא"כ יוצא שכל מה שכתבו הפוסקים לעיל בסי' צ"ד שמשערים כף שבלע איסור בששים כוונתם שגם הכף מן המנין וצע"ק שהפוסקים הקדמונים לא העירו בזה.

# משערים במאי דבלע קדרה ורע"א

הראשונים נחלקו בסוגיא דמשערין במאי דבלע קדרה אם ר"ל דמשערין בכמות ההיתר הקודמת הידוע, ומשו"ה דאע"ג שעכשיו מתמעט השיעור היתר מ"מ הרי הוא נבלע בדפני הקדרה ועשיין מצטרף לבטל, או"ד שאפילו לא ידענו שיעורו מ"מ עושים השערה כמה הי' שם וגם הואנכנס לחשבון ששים. ומהב"י וש"ך וט"ז משמע שנקטו לדינא שבמין במינו שאינו אלא מדרבנן אפשר לשער במאי דבלע קדרה אפילו לפי השערה. אמנם ע' רע"א שהעיר שמלשון הרשב"א בתוה"א מבואר שלעולם לא היתה כוונת הרשב"א להקל במין במינו אלא כשידענו מה היתה שיעור ההיתר מקודם ומצרפינן מאי דבלע קדירה, אבל ע"פ השערה גם במין במינו לא הקיל. וכן מבואר נמי בביאור הגר"א. וראוי להזכיר מה שהביאו הש"ך וט"ז מן מהרש"ל שאין לסמוך להתיר אפילו ידענו כמה היתה מעיקרא כיון שקשה לעמוד על כמות דנבלע בקדרה וכמה הלך מחוץ לקדרה.

**שיעור ע"ט**

# אם הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא דין מדאורייתא

במס' ביצה דף ד' ע"ב דן הגמ' בעצים של מוקצה שנפלו לתוך התנור, ואמר בזה ר' מתנה על זה שירבה עליהם עצים מוכנים ומסיקן. ושואלת הגמ' דאפילו יש רוב עצים מוכנים מ"מ איך הי' אפשר להוסיף עליהם עצים הא תנן אין מבטלין איסור לכתחילה. והר"ש בסופ"ה של מס' תרומות העיר שהלשון 'אין מבטלין איסור לכתחילה' לא מצאנו בשום משנה, רק חז"ל דקדקו שכן הדין ממתני' דסופ"ה דמס' תרומות דאיתא התם "סאה תרומה שנפלה לפחות ממאה ואחר כן נפלו שם חולין אם שוגג מותר ואם מזיד אסור".

והנה בסוגיא דמס' חולין דף צ"ח ע"ב דנו הראשונים אם הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא דין דאורייתא או דין דרבנן. ששם למדו השיעור ביטול דששים או מאה מזרוע בשילה, והקשה על זה בגמ' מברייתא שכתוב בה "זהו [פי' הפסוק של זרוע בשילה] היתר הבא מכלל איסור" דמשמע שרק בזרוע בשילה יש חידוש דין, וחשבו מעיקרא דר"ל שרק בזרוע בשילה יש שיעור ס' או ק', והגמ' דוחה בכמה אופנים, וא' מהם שאין הכוונה אלא לדין מין במינו אליבא דר' יהודה דסבר בעלמא דלא בטיל ואילו הכא סבר דבטיל. ואומרת הגמ' שגם אין ללמוד ממנו שבעלמא נמי מין במינו בטל כיון ד'חדוש הוא ומחדוש לא גמרינן'. ומבארים רש"י ותוס' ועוד ראשונים שהחידוש הוא משום דבעלמא אין מבטלין איסור לכתחילה והכא מבטלין. ויש דיוקים סותרים מן הסוגיא אם דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא דין דאורייתא או מדרבנן. הראב"ד באיסור משהו (מובא ברשב"א בתוה"א ועוד ראשונים) דקדק מזה שיש 'חידוש' מדאורייתא בזרוע בשילה דמבטלין איסור לכתחילה דע"כ בעלמא מדאורייתא אין מבטלין[[340]](#footnote-340). ומשו"ה קשה למה לא אמרו באמת ד'זהו' היתר הבא מכלל איסור בא למעוטי הא דכן מבטלין איסור לכתחילה ואילו בעלמא אין מבטלין. ותי' (וכן הוא בתוס' על אתר) שהדיוק של 'זהו' משמע דשייך לדבר האסור באכילה. והראשונים מביאים בשם התוס' (וכבר העירו האחרונים שבתוס' שלפנינו משמע דסבר כשיטת הראב"ד) דסברי שהאיסור לבטל איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן, ובזה מיושב הא דלא אמרו 'זהו' למעוטי הא דבעלמא אין מבטלין איסור לכתחילה. ולענין הוכחת הראב"ד שאם אינו איסור מדאורייתא למה הוי חידוש מדאורייתא, תי' דמ"מ דבר מגונה הוא (חזינן שאפילו למ"ד האיסור לבטל איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן מ"מ אינו לכתחילה אפילו מדאורייתא)[[341]](#footnote-341).

# גדר הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה

והנה יש להסתפק בדינא שאין מבטלין איסור לכתחילה מהו גדרו. שמצד א' יש לומר שעיקר הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא איסור מעשה, שאסור לעשות את מעשה הביטול. ולזה יש חומרא נוספת דלא מיבעי שאסור לעשות כן לכתחילה, אלא אפילו אם עשו כן לא אהנו מעשיו ואסור ליהנות מן הביטול אפילו בדיעבד. ומצד שני שאין האיסור ליהנות מן הביטול חומרא נוספת על עיקר האיסור לבטל לכתחילה, אלא עיקר מה שתיקנו בדינא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא שאין היתר מבטל איסור אם עשו כן לכתחילה. ור"ל שאין איסור לעשות את מעשה הביטול[[342]](#footnote-342), אבל מ"מ אין ענין לעשות כן כיון שאפילו עשאו לא יהא בטל. והפשטות מכמה מקורות שיש מעשה איסור. חדא שכן מבואר כמעט בהדיא ברמב"ם (פט"ו הכ"ה מהל' מאכ"א) שעיקר הדין הוא שאסור לבטל. וכן לכאורה משמע מדברי הראב"ד, חדא שהרי עיקר דבר זה שיהא הדין דאסור לבטל מדאורייתא קשה לומר שהוא שאין הביטול חל מדאורייתא, דהיכן מרומז דבר זה, רק מסברא י"ל[[343]](#footnote-343) שמ"מ אין לעשות כן. ור"ל שהפשטת היא לכאורה שגם הראב"ד מודה דהא שלא חל הביטול אפילו בדיעבד אינו אלא דין מדרבנן[[344]](#footnote-344). ועוד שהרי התי' שנאמר לסוגיא במס' חולין אליבא דראב"ד שמשמע מן הברייתא דמיירי בדבר שכבר אסור משמע דאילו הדין שלא לבטל איסור לכתחילה הוא איסור מעשה. וכן לכאורה מבואר במס' גיטין דף נ"ד ע"ב שהשוו הדין של מס' תרומות לאסור התערובת לשאר קנסות של תורה שקנסו שוגג אטו מזיד, ואילו לא הי' דין לאסור אפילו לכתחילה יש לחלק, דהאי לא קנסו שוגג אטו מזיד היינו משום שאין איסור מעשה כלל, רק שהוא חיזוק לקנס דלא אמרינן, משא"כ בעלמא הוא קנס למנוע איסור. וראיתי במגי"ס כאן שר"ל ששיטת הטור כמו הצד השני. שהרי הטור כאן לא הקדים דינים אלו דזה שאסור לבטל לכתחילה כלל, וכן העיר עליו בב"י. וכתב שיתכן שטעמו של הטור משום שאין איסור שלא לבטל. אמנם נראה שדחוק לומר כן וכנ"ל, וכן לכאורה אין קושיית הב"י קושיא כ"כ חזקה כדי שנצטרך לחדש חידוש כזה.

והנה אחרי שביארנו שיש איסור לבטל איסור לכתחילה יש להסתפק עד היכן הדברים אמורים. דהנה בפרי תואר סס"ק ח' הסתפק אם מותר לערב חתיכת נבילה עם חתיכות של איסור כדי לתת אותם לעכו"ם (ואינו מבואר להדיא שם מהו הטעם שיהא מותר) ומסיק "ומסתברא לי דגם לשדורי לגוי אסור דהא סוף סוף קא שרי (או שרי) איסור והא מילתא עצמה אסר לה רחמנא". ור"ל שהרי האיסור הוא לערב איסור עם היתר באופן שיתבטל, וא"כ מה איכפת לן בזה שביטל האיסור בעבוד מי שאין לו בזה איסור, הא סוף כל סוף אחרי שעירב האיסור עם ההיתר הרי הוא מתבטל מאיסורו (וכפשוטו מיירי באומר לו שא' מהם נבילה דאל"כ לכאורה יהא אסור משום גניבת דעת – ע' חולין צ"ג ע"א ואכמ"ל). אמנם לכאורה בכמה מקומות חזינן שאין זה גדר האיסור, שאין איסור לעשות מעשה ביטול בעלמא, רק האיסור לגרום לכתחילה שיאכל או יהנה מדבר איסור ע"י זה שמבטלו קודם. דיעוין בר"ן (י"ב ע"ב מדפי הרי"ף) שכתב שאם אין נהנה מן האיסור אין איסור לבטל לכתחילה. והוכיח כן דאי לא תימא הכי, לראב"ד וסייעתו הסוברים שדינא דאין מבטלין איסור לכתחילה הוא דין מדאורייתא, איך התירו להגעיל כלי מדין. וע' בגליון מהרש"א על הט"ז סי"ק ט"ו שהעיר על הר"ן דהא כיון שאינו מתכוין אלא לזרקו פשוט שאין איסור לבטל לכתחילה[[345]](#footnote-345). ויש נידון גדול באופן כללי אם יש איסור לבטל איסור לכתחילה כשאין כוונתו לבטל אפילו כשאין לו ריוח מזה שביטלו, ובהצשך נבאר בזה יותר.

ונראה לבאר תו, דהנה הרמב"ם כתב שזה שאסור בדיעבד אם ביטל לכתחילה היינו למי שביטלו, והרשב"א הוסיף לדעתו דהה"נ למי שנתבטל בשבילו. והקשה הב"י דלמה יהא אסור למי שהתבטל בשבילו, הא אין אדם חוטא ולא לו. ותי' או משום שלא משמע להו לאינשי שיהא אסור לבטל איסור לכתחילה, א"נ שיעשה הביטול ע"י גוי או עבד. והנה בזה שמבטל ע"י נכרי לכאורה י"ל שהוא אסור משום שגזרו שבות דאמריה לנכרי גם באיסורים אחרים וכדמבואר במס' ב"מ צ"א ע"א. וא"כ לכאורה יש לעיין אם יהא מותר לכתחילה לומר לנכרי לבטל איסור דרבנן במקום מצוה או צורך כיון דכה"ג הוי שבות דשבות שהקילו בה בשבת במקום מצוה, ולכאורה א"כ הה"נ בנד"ד. אמנם נראה יותר שכה"ג לא חשיב שבות דשבות, ומשום שאין האיסור של ביטול איסור לכתחילה משום שעושה דבר ע"י הגוף שלו, רק כיון שגורם באיזה אופן שהיא לבטל האיסור כדי שיאכלנו לאחר מכן, הרי זה בכלל האיסור לבטל איסור לכתחילה. וא"כ אפילו כשמבטל ע"י נכרי הרי זה כמבטל בעצמו ואסור.

# האם מבטלין איסור דרבנן לכתחילה

שם במס' ביצה הקשו למה מותר להרבות עצים מוכנים על העצים של מוקצה בתוך התנור, הא אין מבטלין איסור לכתחילה. ותי' הגמ' דהנ"מ בדאורייתא, אבל בדרבנן מבטלין. ושוב מקשה הגמ' דמה מהני ריבוי הא הוי דבר שי"ל מתירים, ותי' שלא החמירו בזה אלא כשוא בעיני', אבל הכא מיקלא קלי איסורא.

וקודם כל יש להעיר בפשט דברי הגמ' דמאי אהני לן הא דמרבה עליהם עצים, הא העצים ניכרים ואין כאן ביטול. ולכאורה הי' נראה שהרשב"א במס' שבת דף כ"ט ע"א ההתייחס לשאלה זאת ותי' דאה"נ אבל כאן לא משום ביטול אתינן עלה, רק דכיון שיש רוב עים של היתר אין כאן אלא טלטול מן הצד שמותרת. אלא שאי אפשר לומר כן כלל, דא"כ מהו הענין של אין ביטול איסור לכתחילה, וכן מהו הענין של דבר שי"ל מתירים. וזהו חוץ ממה שמבואר בחי' הרשב"א כאן בסוגיא תי' אחר לקושיא זו. וראיתי בס' זכרון שמואל סי' כ"ד שתי' שלכאורה יש כאן ב' נידונים. דהנה זה שמרבה עליו עצים ולכן מותר משום ביטול לא יתכן אלא לאחר שנשרף ואינו ניכר, וכ"כ הרשב"א כאן. אלא דא"כ עדיין תיקשי (וכן הקשה בפמ"ג) שבשעה שמהפך בעצים עדיין לא נשרפו, ובשעה הזאת צ"ע מה מתיר טלטולם. לזה כתב הרשב"א במס' שבת שלענין טלטול לא בעינן ביטול כלל, דהא יש להתיר משום דהוי טלטול ממן הצד. אמנם טלטול מן הצד נמי אינו טעם מספיק להתיר, שאין זה מתיר אלא טלטול, אבל יש איסור נוסף של השתמשות, ואיך אפשר להשתמש בהם. לזה אנחנו צריכם לביטול, דכיון שאינו מרויח מן ההשתמשות עד שיתכלה ואז הוא מבוטל לל"ב.

והנה על פניו מבואר בגמ' דהא דאמרינן שאין מבטלין איסור לכתחילה, הנ"מ באיסור דאורייתא, אבל באיסור דרבנן לא. ואע"ג שלכאורה מפורש במס' גיטין שדבר שבטל מדאורייתא חד בתרי עדיין יש בה משום אין מבטליו איסור לכתחילה, מ"מ י"ל דשאני התם שהאיסור המעורב הוא איסור דאורייתא, אבל במקום שהאיסור המעורב אינו אסור אלא מדרבנן מבטלין. וכן הביא הרשב"א בתוה"א שיש מי שאומר כן. ויש לזה סמוכים גם מן הגמ' שבמס' בכורות דמבואר שם שמבטלין תרומת חו"ל לכתחילה.

אלא דהנה יש דיוק בלשון הגמ', שהרי כתוב אין מבטלין איסור 'לכתחילה', ולכאורה צע"ק הלשון ד'לכתחילה', דהא עד כמה שהוא אסור הא פשוט שהוא לכתחילה. ויעוין במס' פסחים דף ל' ע"א ד"ה לשהינהו שכתבו בתי' א' שאם מיירי בכלי חרס שאי אפשר להכשיר אותו מותר לבשל בה לאחר הפסח אע"ג שמבטל איסור לכתחילה כיון שהוי כדיעבד. ולכאורה צ"ע דהא לענין האיסור לבטל אינו בדיעבד רק לכתחילה דהא עכשיו הוא שמבטל אותו. וחזינן לדעתייהו שבמקום קושי התירו לבטל איסור לכתחילה, וכל מה שאסרו אינו אלא לכתחילה, ר"ל מבלי שיפסיד מן ההיתר, אבלל במקום שמפסיד מן ההיתר הרי זה כבדיעבד ולכן מותר לבטל. וכן יעוין ברשב"א בחי' שם וכן בתוה"א שכתב דהא דמתירין לבטל איסור דרבנן לכתחילה, הנ"מ כשהי' שם כבר עצים מוכנים כשנפלו המוקצים, ולכן הקילו לבטל איסור לכתחילה כדי להציל על העצים המוכנים, אבל אם נפלו עצים שאינם מוכנים בפני עצמם לא הקילו.

והתוס' העירו מן הגמ' שם בדף ג' ע"ב שלא הקילו באיסור דרבנן דתרומה לבטלו לכתחילה. וכן מן הגמ' שבדף צ"ח ע"א שמדויק שם שאילו היתה חצי שיעור מן התורה היינו אוסרים ולא מתירים להרבות באיסור. ומשו"ה חידשו שלא נאמר הקולא שבגמ' אלא באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה, אבל בהנהו שיש להם עיקר מן התורה אסור לבטל איסור לכתחילה אע"פ שאינו אלא מדרבנן. אמנם מכח קושיות אלו (כ"כ בביאור הגר"א) כתבו הרא"ש והרא"ה בבד"ה שבאמת לא הקילו אפילו באיסור דרבנן אלא בדמיקלא קלי איסורא, אבל בלי זה לא. וזהו לכאורה דוחק גדול בבביאור דברי הגמ', דהא הגמ' לא כתבו דמיירי בדמיקלא קלי איסורא אלא משום הא דהוי דבר שי"ל מתירים, ומשמע שלא צריכים לאוקימתא זו לדינא דמבטליין איסור לכתחילה. וע"כ הרא"ש והרא"ה שצריכים לדחוק בלשון הגמ' מכח קושיות הנ"ל, ולא מסתבר להו לחלק בין דבר שעיקרו מן התורה לדבר שאין עיקרו מן התורה.

**שיעור פ'**

# ביטול איסור ע"י נכרי, ולתועלת ישראל

בשיעור הקודם כתבנו שאם יבטל איסור לכתחילה ע"י נכרי אין זה צריך לאיסורא דאמירה לנכרי שנאמר בכל התורה כולה, רק הוא בכלל העיקר האיסור של מבטל איסור לכתחילה. והאחרונים דנים בכמה נושאים דומים.

והנה זה דבר פשוט שאם ביטל הנכרי לצורך עצמו ושוב אשתרבב תבשיל זה לתוך תבשיל של ישראל, שאין בזה משום ביטל איסור לכתחילה, דהא לנכרי אין ענין של ביטול כלל דהא עצם האיסור מותר לאכול[[346]](#footnote-346). אמנם בשו"ת רדב"ז נקט שאסור לקנות מן הנכרי ומשום שגם זה נחשב כלכתחילה. אמנם בבדי השולחן הביא שרוב האחרונים נקטו שכה"ג מותר. ונראה טעמם פשוט, דהא אין איסור לקנות מאכל שיש בה איסור שהוא בטל בששים, רק האיסור הוא לקחת מאכל שאינו בטל ולעשותו בטל. וכיון שבכה"ג כבר בטל קודם שקנאו אין איסור לקנותו. וכנראה הרדב"ז הבין אחרת וסבר שהאיסור להכניס מאכל בטל לתוך רשותו שלא לצורך. וצ"ע.

עוד דנו בנכרי העושה על דעת לתת אותו לישראל. והנה לכאורה אין כאן משום מעשה ביטול איסור לכתחילה, דהא הישראל אינו עושה שום דבר כדי שהנכרי יבטלנו, ולכאורה זה שאינו מוחה בו לא חשוב כאילו הוא מבטל אותו. אמנם לכאורה יש לאסור כמו דאסרינן בעלמא בנכרי העושה על דעת ישראל, שאפילו אם עושה כן מעצמו חייב היהודי למחות בו אם הוא היתר חיובי, ולכאורה זה שמבטל האיסור הרי הוא הנאה חיובי לחפצא דאיסורא הניתר ע"י הביטול. וא"כ לכאורה יוצא דלא מיבעי שחייב למחות בנכרי העושה כן, אלא אסור לו גם ליהנות ממעשיו וכמו בכל אמירה לנכרי. אמנם במקון רוב ישראל ואינו עושה במסוים עבור ישראל לכאורה יש להקל וכמו במרחץ שבסו"פ כל כתבי.

ויל"ע אם יהא מותר לתת תעודת הכשר למפעל של נכרים המוכרים את מה שמייצרים לרוב נכרים. ועל פניו כיון שאין כאן משום ביטול איסור לכתחילה, וכן אינו עושה עבור ישראל, לכאורה הדין הוא לתת תעודת הכשר, כיון שאינו אלא אישור שמה שמייצרים כאן הואו כשר, ובאמת לפי הכללים בשו"ע הרי הוא מותר לאכילה. אמנם יש לדון לאסור בזה מתרי טעמי. חדא שלכאורה עם נותן תעודת הכשר הרי זה כמוכח שעושה כן גם עבור ישראל, דהא כל הענין שלו לקבל תעודת הכשר הוא כדי שימכרנו ליהודים המקפידים על הכשרות (ואף שיש מן הנכרים המקפידים על תעודת כשרות, ולא איכפת לי' למוכר אם מוכר לישראל או לנכרי ובלבד שימכור, מ"מ כיון שהוא הכשר מטעם יהודי לכאורה עדיין מוכח שמוכר עבור ישראל). ועוד יש להסתפק דכיון שנותן התעודה נותן הוראות מה שצריך לעשות כדי שיהא מאושר, אם אינו אומר לו לא לתת האיסור לתוך המאכל הרי זה כאומר לו ואסור. וכל זה מצד ההלכה, אבל למעשה הי' נראה לכאורה שאינו נכון לתת הכשר בכה"ג כיון שעלולים להיות בעיות.

# בדין אינו מכוין לבטל

הט"ז כאן בס"ק ז' ציין לדברי השו"ע בסי' פ"ד סע' י"ג דמבואר שם דהא דאין מבטלין איסור לכתחילה, הנ"מ כשכוונתו לבטל, אבל כשאין כוונתו לבטל מבטלין. שכתוב שם דדבש שנפלו בו נמלים יחממנו עד שיהא ניתך ויסננו. וע"ש גם בש"ך שביאר שהוא משום שיש היתר כשאין כוונתו לבטל. ואע"ג שבכל האיסורים אע"ג שאינו מתכוין מ"מ אסור היכא דהוי פסיק רישא דניחא לי', הכא שאני כיון שעיקר האיסור הוא לכוין לבטל, ואם אינו מכוין חסר בעצם מעשה האיסור ולא רק בכוונה[[347]](#footnote-347). והט"ז שם כתב שאין להתיר כשאינו מכוין אלא כשא"א בענין אחר, אבל אפשר בענין אחר אסור, וע"ש במש"ז שהוסיף דהה"נ אם יש טירחא בדרך השני ג"כ יש להתיר.

והנה נראה להדגיש שיש חילוק בין ה'אין כוונתו לבטל' דנד"ד למה שהבאנו בשיעור הקודם, שאפילו את"ל שאין כוונתו לבטל מותר כשזורק לים ואינו מכוין לשתות מן הים, מ"מ יש מקום לאסור כשאינו מכוין לטל האיסור אבל מ"מ מכוין לאכול התבשיל שבה נכנס האיסור, דהא סוף סוף בכה"ג מתכונן להכניס איסור לתוך תערובת שדעתו לאכול.

וע' ביד יהודה ס"ק י"ג שהאריך להתקשות בדין זה שכתב השו"ע לעיל בסי' פ"ד שלכאורה אין לו מקור, ואדרבה, משמע מכמה וכמה ראשונים דלית להו כלל זה. חדא דהנה בגמ' פסחים ד ל' ע"א איתא דרב סבר שצריכים לשבור הקדירות של חמץ לפני פסח כיון שיש בהם טעם חמץ ואינו יוצא (ואע"ג שלאחר הפסח הוי נטל"פ, פירש"י דסבר רב בעצמא דנטל"פ אסור, וכן אע"ג שמסתבר דליכא אלא משהו של חמץ כיון שאין רגילים להשתמש בהרבה חמץ יחד וכמו שביארו התוס' (וביאר בס' דבר שמואל ע"פ חזו"א (סי' קי"ז אות ט"ו וסי' קי"ט ס"ק ח') שמסתברא שהאחוז של חמץ שהמובלע בקדירה בטל בס' בתבשיל) מין במינו אסור במשהו). ושואלת הגמ' דלמה לא נשהה הקדירות עד לאחר הפסח ויוכל להשתמש בהם שלא במינו כיון שבזה אין דינו במשהו. ומתרצת הגמ' שהוא גזירה דילמא אתו למיעבד בהו במינו. והקשו התוס' דלמה ס"ד שישהנו עד לאחר הפסח, הא אין מבלטין איסור לכתחילה. ותי' בשם הר' יוסף דשאני נטל"פ שהוא איסור משהו שלא במינו, ובשם ר"י דזה נחשב כדיעבד כיון דאל"כ יצטרך לשבור הקדירות (אע"ג שסתם קדירה שאינה בת יומא לא הקילו בדיעבד שאני הכא שלא בלע אלא משהו[[348]](#footnote-348)). ולכאורה צ"ע דמהו כל הקושיא, הא אין כוונתו לבטל. וביד יהודה שם (וכן הוא בשו"ת רע"א סי' ע"ז) כתבו דאע"ג שמותר להגעיל כלים אע"ג דע"כ מבטל איסור לכתחילה, יש לומר דהתם עדיף טפי, שלא רק שאין כוונתו לבטל אלא כוונתו דוקא להוציא איסור, רק דע"כ לא יצא הכל והשאר יהי' בטל. וכן הוא בעוד כמה ראשונים. והוסיף היד יהודה שם דאע"ג שבשו"ת מהר"ם סי' ק"צ תי' משום שאין כוונתו לבטל, מ"מ לכאורה מבואר משאר ראשונים שאין זה הטעם.

וכן לכאורה מבואר מקושית קושיית הרא"ה על הרשב"א בדין בליעות שאינן בני יומן (ע' תוה"א ב"ד ש"א – דף י"ט ע"א). שהרשב"א סבר שאין הבליעות סרוחת מעיקרן ולכן במקומן הרי הם נשארים האיסורן, מ"מ הרי הם פוגמים התבשיל ומשו"ה אינם אוסרים. והקשה הרא"ה דא"כ למה התירו לבשל בכלי שאינו בן יומו מדאורייתא הא אין מבטלין איסור לכתחילה. וגם כאן לכאורה צ"ע דהא אין כוונתו לבטל. וכן ע' במשמרת שם שדחה תמיהת הרא"ה דאע"ג שאסור לבטל איסור לכתחילה "היינו לבטל איסור בעינו כעין זרוע שמבשל עם האיל דאפשר לבשל זה בפני עצמו וזה בפני עצמו וחדשה בו תורה לבשלם יחד דאין בשלה אלא שלמה, אבל בלע שבקדרה אי אפשר ולפיכך מותר כיון שפוגם תערובות ואי אתה אכלו לעולם אלא בפגמו ובתערובת", ואין נראה שכוונתו לומר שהטעם שמותר משום שאין כוונתו לבטל (אמנם בשפ"ד ס"ק ז' הבין שזהו גופא כוונת הרשב"א ליישב שאין כוונתו לבטל).

ולענין מעשה ע"ש ביד יהודה הקצר ס"ק י"ז שכתב "ומשמע בהפוסקים דגם באין כוונתו כדי ליהנות מן האיסור ג"כ אסור זולת היכי דאין עושה זה רק אדרבה להוצא האיסור הגם דע"י זה בע"כ נתבטל ג"כ מקצת מותר מיהו העולם נהגו להתיר לתת דבר איסור לצורך איזה דבר ונראה דכל ההיתר משום דהאיסור פוגם בטעם דבר ההוא רק נותן מעט לצורך איזה תיקון בזה י"ל דלא שייך הגזירה כיון דאדרבה פוגם הוא". וראיתי בבדי השולחן ס"ק ל"א (וכן שם בביאורים עמ' ע"ה) שנקט דלדינא שרי, דלמעשה הקילו בזה השו"ע ט"ז וש"ך (עכ"פ כשאי אפשר בענין אחר).

# כמה נידונים בהיתירא דאין כוונתו לבטל

כתב הטור באו"ח סי' תנ"ג שאם יש תערובת של חיטין מחומצות עם חיטין שאינן מחומצות מותר לטוחנן לפני הפח ואין כאן משום ביטול איסור לכתחילה כיון שאינו מכוין לבטלם. ומבואר מדבריו שאע"ג שהרי הוא נהנה מזה שטוחנן, שהרי מעכשיו יהיו לו חיטין מאילו לא התערב, מ"מ כיון שאין כוונתו לזה מותר. ונראה עוד שאפילו עם באמת הי' רוצה לטוחנן אך ורק כדי לבטלם, מ"מ כיון שאפשר לתלות שכונתו כדי לטחון החטין שאינן מחומצות הרי זה חשוב כאין כוונתו לבטל. ובשו"ת הר"ן נתן טעם אחר ומשום שבזמן שטוחנן הרי הוא היתר. ומבואר חידוש בדבריו, דאע"ג שדעתו לאכלו בזמן איסור אין בה משום מבטלין איסור לכתחילה. ומאידך לכאורה מדויק מדבריו דלית לי' טעמו של הטור, ואע"ג שאין כוונתו לבטל. וכן דקדק הב"ח שם בסי' תנ"ג. ומ"מ אין מזה ראי' דלית לי' לר"ן היתירא דאין כוונו לבטל, רק דלית לי' הכי היכא שנהנה מביטולו, אבל כשאינו נהנה מזה יתכן שהדבר מותר, וכן לכאורה מבואר מזה שהר"ן התיר הגעלת כלים מטעם שאין כוונתו לבטל (וכן ראיתי במגי"ס בשם חקרי לב שכן הדגיש).

וע' בפת"ש שדן באוכל שיש בה חשש תולעים האם אפשר לטוחנן כיון שאין כוונתו לבטל. וכתב דאע"ג שאפשר לבדקם מ"מ כיון שיש בזה טירחא שיש להתיר ע"פ הפמ"ג שגם כשיש טירחא אפשר לבטל לכתחילה כשאין כוונתו לבטל (ולא רק כשא"א בענין אחר כמש"כ הט"ז). ומ"מ הסיק שאין דברי הפמ"ג מוכרחים. וע' בס' בדיקת המזון כהלכה ח"א ש"ב פ"ז הל' ד' – ח' (עמ' 137 – 140) פרטי דינים בזה. ובקיצור הסיק לדינא שאם רק לעיתים נגוע ובודק באופן קל, מותר לטוחנן ואין בזה משום ביטול איסור לכתחילה. ויש להסתפק מה יהא הדין אם בעצם הי' רוצה לאכלו בלי טחינה אבל טוחנן ואוכלם כיון שלא יוכל לאכלו אא"כ מבטלו. וצ"ע.

ע' ט"ז בענין חשבתי שמותר (ומש"ז למקור בטור) שגם זה נחשב שוגג. ויל"ע מה הדין במכניס אוכל לתוך תערובת בכוונה אבל לא ידע שיש בה טעם איסור האם זה יחשב שוגג, ולכן לרע"א ועוד בדעת הראב"ד וסייעתו שגם שוגג אסור בדיעבד אם הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה הוא מדאורייתא גם זה יהא אסור, או"ד עדיף משוגג כיון שלא ידע שמבטל איסור ע"י מעשיו כלל, והרי זה כמתעסק ואפילו בדיעבד מותר.

כתב החזו"א שמי שאינו שותו"מ רח"ל שמערב איסור לכתחילה לצורך חבירו שאינו שותו"מ באופן שע"י העירוב הרי הוא בטל, אין קונסים אותו ואין כאן דבר האסור כלל. והטעם שהרי כיון שאינו שותו"מ רח"ל לא איכפת לי' בביטולו של האיסור כלל שהרי הוא אוכל גם דברים האסורים רח"ל. ולכן יוצא שקלקלתו תקנתו, דאע"ג שאסור לו לבטל, דהא אע"פ שחטא ישראל הוא, מ"מ גם זה חשוב אין כוונתו לבטל.

המג"א סי' תמ"ז ס"ק מ"ה כתב במי שמערב חלב בתוך היין כדי לשנות צבע היין אין כאן משום אין מבטלין איסור לכתחילה כיון שאין כוונתו לבטל, והראה ליו"ד ססי' פ"ד כמקור לדין אין מבטלין איסור לכתחילה. ולכאורה יש לחלק בין הנושאים בין להחמיר ובין להקל. דמצד א' י"ל שאפילו למי שמחמיר שאין מבטלין איסור לכתחילה אפילו כשאין כוונתו לבטל, הכא שרי, שהרי אין כוונתו לבטל החלב כדי לתת לתוך בשר, רק כוונתו לשנות צבע היין ואין לו כוונה להכניס היין לתוך הבשר כלל. ולכן אם עשה כן, אע"ג שלאחר מכן החליט להכניס היין לתוך הבשר, אין לאסור עליו דהא אין באן ביטול איסור לכתחילה כלל. ומאידך, אי משום כללא דאין כוונתו לבטל (וכגון אם עירב החלב לתוך היין וכוונתו היתה להכניס היין לאחר מכן לתוך בשר, ולפי מה שדקדק שבבב"ח ג"כ נאמר הדין שאין מבטלין לכתחילה) לכאורה י"ל שאפילו למקילים שמותר לערב לכתחילה כשאין כוונתו לבטל, הנ"מ כשאין רצונו לערב האיסור לתוך התערובת, רק מקופיא נכנס לתוך התערובת. אבל כאן הרי רצונו לערב החלב לתוך היין, רק שאינו עושה כן כדי שיהא טעם חלב רק כדי שיהא לו חזותא, ויתכן שזה נחשב כוונתו לבטל. וכן העיר בחק יעקב על אתר בדעת המג"א. (וכה"ג מבואר גם בספרו מנחת יעקב).

# עוד נקודה בדין חשבתי שמותר

שיטת הט"ז שגם חשבתי שמותר הרי הוא בכלל שוגג ואין אוסרים את התבשיל בדיעבד. וע' בפת"ש ס"ק ה' שהביא תשובת בית יעקב סי' פ"ה שרצה לדמות אם עשתה אשה ע"פ דבורה של אשה אחרת לעשתה עפ"י חכם דשניהם בכלל חשבתי שמותר, דמאי שנא (ומ"מ בשו"ת בית יעקב שם רצה לחלוק על כל ההיתר של חשבתי שמותר). ובפת"ש שם דחה דבריו ע"פ דברי השו"ת צמח צדק סי' מ'. ששם בשו"ת צמח צדק דן שמי שהתירו לו 'הלומדים' לישא אשת חמיו, והאריך שם הצמח צדק להורות שדבר זה אסור וחייב לגרשה. והוסיף שאין לומר שדבר זה נחשב שוגג כיון שהרי שאל ללומדים (וע"ש טעם להקל כה"ג בשוגג) "דכיון שהיה מסופק בהוראה זו ושאל ללומדים ולא שאל לבעלי הוראה המפורסמים לא מיקרי שוגג ודאי אלו לא היה יודע כלל שיש איסור בדבר היה מיקרי שוגג מצד שאינו יודע או שהיה יודע והיה שואל הוראה המפורסם והיה מתיר לו מיקרי נמי שוגג אבל האי כיון שידע שיש ספק בהוראה זו תו לא מיקרי שוגג מצד שאינו יודע שהרי מכל מקום יודע קצת כמו שכתב בתרומת הדשן סימן רי"ו גבי נשא מינקת חבירו יעויין שם ומצד שעשה על פי הוראה נמי לא מיקרי שוגג כיון דלא שאל לבעל הוראה מפורסם שיהא ראוי לסמוך עליו דהכי כתב מהר"ם בתשובת מיימוני להלכות אישות בד"ה נפל למים שאין להם סוף וכו'. וז"ל דברי חכמים מקוימי' דאם נשאת בלא התרת חכם דתצא או משמתינן ליה עד שיוציאה ואין לחוש שמא אחד מקרוביה יתירנה לינשא דחכם מורה הוראה בעינן כרב נחמן ורב שילא בדורם שיהא כדאי לסמוך על הוראתו וכו' עכ"ל. הרי מבואר שצריך לשאול דוקא לגדול הדור אבל זה לא שאל אלא ללמדן היודע ספר אבל לא נהירין ליה שבילין דהוראה *אף על פי שהוא מוסמך מה זו סמיכה הכל יודעים שאין דינים הללו מסורים לכל כשאר דיני איסור והיתר בשר בחלב ונותן טעם לפגם וכיוצא בזה* והנה נודע לי כי הלמדן ההוא פסק כך להתיר אשת חמיו על פי מה שמצא בהרי"ף שכתב כך אשת חמיו מותרת לו ולא מצא ידיו ורגליו לעיין בנ"י ובמרדכי שהם שכינים להרי"ף ולו היה מעיין בדבריהם היה מוצא דעת החולקים ומכל שכן שהיה לו לעיין בטור וב"י שהם מקבצים כל הדעות והרי זה בכלל מה שאמרו כל מי שאינו יודע בטיב גיטין וקדושין וכו' לפי זה אין זה מיקרי שוגג והיה לנו להחמיר עליו כך נראה לכאורה".הרי שהפת"ש דימה מי שסומך על הלמדנים באיסור חמור דעריות לאשה שסמכה אחברתה בדין ביטול איסור לכתחילה. הרי שכל דבר לפי ענינו, ויש ליזהר מלשאול מי שאינו מגיע להוראה בדבר פלוני, והכל לפי הענין.

**שיעור פ"א**

# דברי הט"ז ס"ק י' בשם רש"ל בקנס למי שנתבטל בשבילו

על מש"כ השו"ע שקנסו למי שנתבשל בשבילו כתב הט"ז (ס"ק י') "פירש רש"ל [יש"ש פג"ה אות נ"ט] שם בפרק ג"ה דהיינו דוקא שידע זה שנתבטל עבורו וניחא ליה אפילו לא צוה אותו לבטלו אבל אם לא ידע ממנו שרי ליה דהרי הוא כשוגג ובמקום האסור לו אסור גם כן לבני ביתו כן פירש רש"ל שם". ולכאורה כוונתו לומר דהא דקנסו גם למי שנתבטל בשבילו הנ"מ כשהי' בידיעתו אבל בלי ידיעתו מותר להם. וכן לכאורה הבין הגרע"א שם בהגהות שו"ע. ומאידך לבני ביתו אסור אפילו אינם יודעים, ולכאורה היינו משום שבני ביתו הוי בכלל הקנס למבטל ולא בכלל מה שקנסו למי שנתבטל בשבילו. ויש בדבר זה קצת קושי, שהרי הרמב"ם לא כתב לקנוס גם למי שנתבטל בשבילו, רק הרשב"א כתב שכן הוא דעת הרמב"ם, ופירש הב"י בטעמו של דבר שהרי הטעם שקנסו אפילו בדיעבד כדי שלא תהנו מעשיו, וא"כ ע"כ קנסו גם לו וגם למי שנתבטל בשבילו. וא"כ למה יש לנו לחלק בין אם אלו שנתבטל בשבילם יודעים או לא יודעים, הא מ"מ אם יהא מותר להם כשמבטל לצרכם יוצא דאהנו מעשיו.

וראיתי בשם השדי חמד שכתב שלעולם לא היתה כוונת הרש"ל להתיר כשאינם יודעים אלא כשא' מבטל מאכליו של אחרים, שבזה אמרינן דכיון שאינם שלו לאו כל כמיני' לאסור את תבשילו של אחרים אא"כ יודעים מזה, אבל בלי ידיעתם לא[[349]](#footnote-349). משא"כ כשהבעלים מבטלים לצורך אחרים דשפיר יהא אסור אפילו אינם יודעים מזה. וראיתי במגי"ס שהעיר לפי זה, שהרי יש מצרפים שיטת הט"ז בהיתר למפעלים הבמטלים איסור לצורך הקונים מהם, דהא אין הקונים יודעים מזה, אבל לפי הפי' הזה אין כאן משום לצרף אותו לנד"ד.

# ביטול איסור לכחתילה באיסורי הנאה

שיטת המחבר כאן בשו"ע כשיטת הרשב"א ועוד המתירים לבטל איסור לכתחילה באיסור דרבנן אם כבר נתערב איסור בהיתר באופן האוסרו. מקשים האחרונים שזה לכאורה סותר לדברי השו"ע עצמו בהלכות חנוכה סי' תרע"ז שכתב שאם התערב שמן שבנר בשמן אחר ואין ששים לבטלו שאסר להרבות עליו שמן אר כדי לבטלו, כן העיר הט"ז ס"ק י"ב וע' מש"כ בזה הש"ך בס"ק י"ט. ובחוו"ד ס"ק ח' כתב ליישב דשאני נרות חנוכה כיון שהו איסור הנאה שבזה ודאי אסור לבטל לכתחילה, דהא זה שמבטלו ג"כ הוי בכלל הנאה. וראיתי במגי"ס שהעיר בזה שאמנם הדברים מתקלים אל הלב, מ"מ נרות חנוכה אינם אסורים בהנאה, דלדוגמא מותר למכור הנרות לאחרים לצורך נרות חנוכה.

# בדברי הרמב"ם בביטול איסור דרבנן לכתחילה, ובדין ביטול בשר בחלב לכתחילה

כתב הרמב"ם בפט"ו מהלכות מאכלות אסורות פט"ו הכ"ה – כ"ז "אסור לבטל איסורין של תורה לכתחלה וכו' אבל באיסור של דבריהם מבטלין האיסור לכתחלה כיצד חלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף ונתן טעם בקדרה מרבה עליו בשר עוף אחר עד שיבטל הטעם וכן כל כיוצא בזה". הרי שהרמב"ם סבר כפשטות לשון הגמ' שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה ולא בעי מיקלא קלי איסורא. ויש בדבריו עוד כמה חידושים. חדא שהתיר כה"ג גם בבב"ח דרבנן. ולכאורה אע"ג שבאיסור דרבנן מותר לבטל, הא בבב"ח לכו"ע אמרינן חענ"ן, וא"כ לא שייך לבטל. ומבואר שבבב"ח דרבנן לא אמרינן חענ"ן. וכן לכאורה לשיטת הרמב"ם בסוגיא דכחל דסבר שגם בקדירה שני' כחל מן המנין ולא אמרינן דנע"נ כיון שהוא בבב"ח דרבנן.

והנה יש כאן כמה חידושים. חדא שאם שייך איסור בבב"ח דרבנן גם בלי חענ"ן, למה לא אמרו שגם בבב"ח דאורייתא אין חענ"ן, דהא אין גזה"כ של חענ"ן בתורה, רק כך הבינו ממהות האיסור של בב"ח, ואם בבב"ח דרבנן המציאו איסור בלי חענ"ן אולי גם בדאורייתא הוי הכי. ובזה לכאורה י"ל דמ"מ כיון שמדאורייתא דרך ביול אסרה תורה אין זה מובן אא"כ אומרים חענ"ן אבל מדרבנן לא בעינן דרך בישול ולכן שייך לאסור משום התערובת בלבד גם בלי חענ"ן. ולכאורה א"כ אין שום שייכות בין הא דאין חענ"ן בבב"ח דרבנן לשיטה הסוברת שאין חענ"ן בשאר איסורים דרבנן. והיינו שאפילו לחולקים על רבינו אפרים וסוברים דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים י"ל דאמרינן כן גם באיסורים דרבנן, אבל בב"ח דרבנן לא אמרינן כיון שאין כאן 'נאסר' כלל. ופשוט שי"ל דלא כרמב"ם ויש חענ"ן בבב"ח דרבנן אפילו לרבינו אפרים, דלמה יש לנו לחלק בין בב"ח דאורייתא לבב"ח דרבנן.

עוד לכאורה מדויק מלשון הרמב"ם שרק בגלל שהוא אסור מדרבנן מותר לבטל איסור בב"ח לכתחילה, אבל בב"ח דאורייתא אסור. וכבר הזכרנו כמה פעמים דברי רע"א בשו"ת סי' ר"ז דסבר שאין טעם לאסור לבטל לכתחילה אפילו בב"ח דאורייתא כלל. ורע"א תמך יתדותיו אדברי התוס' במס' נדה וכן הוא ברא"ש בהלכות כלאים. שהתוס' שם דייקו מן הגמ' שאין צמר או פשתן מבטלים פשטן או צמר להתיר שעטנז, ומשום ששני דברים שיוצרים איסור ביחד לא נאמר בהם דין ביטול. והקשו דא"כ למהה מהני ביטול בס' בבב"ח, הא יוצרים איסור ביחד. ותי' דדרך בישול אסרה תורה. ורע"א הבין כוונתם שבאמת לא היו החלב והבשר מבטלים זה את זה, אבל מ"מ כיון שאין טעם בשר או חלב, אין כאן חפצא דאיסורא. ולכן סבר רע"א שאם מערב א' עם השני הא אינו מבטל א' את השני, רק גורם שלא יהי' טעם וממילא אין כאן חפצא דאיסורא.

ויש דקדוק בדברי רע"א. דהנה לכאורה דל מהכא דברי התוס' שם, הא דבר פשוט הוא שבבב"ח דרך בישול אסרה תורה. ולכן אפילו אם בשר והחלב היו מבטלים זא"ז ממ כיון שיש תנאי נוסף של דרך בישול שמחייב שיהי' טעם בשר או חלב, כיון שע"י התערובת אינו נותן טעם הא לא בעינן לי' לביטולו, דהא גם בלי ביטול ליכא טעם ולכן אין כאן חפצא דאסיורא כלל. ולדוגמא, תוס' במס' ע"ז כותבים בסגנון אחר מממה שדקדק רע"א מדבריהם במס' נדה, שהרי תי' לקושיא הנ"ל "ויש לומר דשאני בשר בחלב דגלי קרא בהדיא דבטיל כדאמרינן התם דרך בישול אסרה תורה". ומשמע שצריכים לדין ביטול אבל גילתה תורה ששייך ביטול. ולכאורה לרע"א ליתי' להיתר לבטל לדברי התוס', אבל לדבינו לכאורה מאי שנא, הא מ"מ בעי נתינת טעם, והרי לא נתן טעם. ונראה הביאור שלכאורה הביאור לשיטת התוס' במס' ע"ז שגדר האיסור של בב"ח אינו יצירת חפצא של בב"ח ע"י זה שבשר נתן טעם בחלב או ההיפך, רק שהאיסור הוא לאכול התערובת של בבשר בחלב היכא שנתבשלו ביחד, והא דבעינן נתינת טעם אינו אלא משום דאל"כ החלב או הבשר בטלין. וזהו גופא מה שלמדנו מהא דדרך בישול אסרה תורה, שהטעם שאינו בטל הוא משום נתינת הטעם, ומיני' שבאמת שייך כאן ביטול (וכן מבואר מזה הא דס"ד ללמוד הדין של טכ"ע מבב"ח). וא"כ שפיר שייך הדין דאין מבטלין איסור לכתחילה בב"ח אע"ג דבעינן טעם, דהא עיקר האיסור הוא התערובת היכא דנבשלו יחד, וא"כ היכא שבאמת מערב רק בענין שהוא בטל הרי הוא מבטל איסור לכתחילה. ומ"מ יש כאן מידת חידוש דא"כ חזינן שאין צורך שיהא על הדבר שמערב שם איסור כדי שתהא בכלל האיסור של אין מבטלין איסור לכתחילה, רק צריך להיות דבר שנאסר ע"י תערובת אלמלא דבר זה שהוא בטל.

ורע"א עצמו דקדק מדברי הרמ"א בתו"ח שהביא כאן הש"ך בסי' צ"ט ס"ק כ"ב. שהרמ"א שם כתב שאם התערב חלב במים ובטלו בששים ולאחר מכן נפל לבשר הרי הוא מותר. והש"ך שם הביא מתו"ח שהוסיף שגם מותר לערב המים הזה לכתחילה עם בשר הואיל וכבר בטל. ומדויק שרק בגלל שהחלב כבר בטל מותר לערב אותו לכתחילה עם בשר, אבל לערבו לכתחילה במים, וכ"ש לערב חלב בבשר באופן שהוא בטל ודאי אסור לכתחילה. ואני אוסיף שהרי יש לנו ראי' לזה מדברי הרמב"ם הנ"ל, שרק בב"ח דרבנן התירו לבטל לכתחילה. וכן לכאורה מבואר מדברי הש"ך (ס"ק ח') וט"ז (ס"ק ו') בסי' צ"ב שדנו בעירוב חלב שנפל לתבשיל של בשר משום דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה, ולרע"א הא אין איסור זה קיים בבשר בחלב כלל. הרי שמכל הלין נשמע שגם בבשר בחלב אסור לבטל לכתחילה. ורע"א פי' דע"כ הטעם שאסור משום גזרה אטו שאר איסורים.

# הערה בדין דאין מבטלין איסור לכתחילה

בביטול סכך פסול עם סכך כשר נקטו כמה מפרשים שהוא מדין ביטול דכל התורה כולה. ומשו"ה העירו למה מותר לעשות כן הא אין מבטלין איסור לכתחילה. וע"ש מה שתירצו בזה. ולכאורה יש כאן מיד חידוש. דהנה עצם זה שסכך פסול מתבטל להכשיר הסכך לכאורה הוא ראי' נגד יסודו המפורסם של העונג יו"ט שלא אמרינן ביטול כדי להוסיף דינים רק כדי להוריד דינים. והכא אין חסרון איסור לשבת תחת סכך פסול, רק בעינן סכך כשר, וע"כ חזינן שהסכך פסול נהפך להיות סכך כשר ע"י ביטול ברוב. אלא שעוד מבואר חידוש ששייך בזה אין מבטלין איסור לכתחילה. דהא לכאורה הי' אפשר לומר שלא אומרים שאין מבטלין איסור לכתחילה אלא בדבר איסור שהוא איסור בעצם, אבל בסכך פסול, כיון שאין איסור לישב תחת סכך פסול, אין איסור בטלו, דמה איכפת לן. וחזינן מדעת המפרשים הנ""ל שאין הדין כן, רק כיון שאין זה סכך כשר אין מבטלין אותו לכתחילה כדי שיהא לו דין סכך כשר.

# בדין חוזר וניעור

במס' ע"ז דף ע"ג ע"א לכאורה מבואר שאם נפל איסור לתוך היתר והתבטל, ושוב נפל שם עוד איסור ונתבטל, דלא אמרינן שהאיסור הקודם והאיסור של עכשיו מצטרפין זה לזה להיות אסור, אלא אמרינן דקמא קמא בטיל, ויוצא לא רק שהאיסור הראשון אינו מצטרף לאסור, אלא אפילו מצטרף לבטל. והתוס' והרמב"ן והר"ן האריכו לדחות שלעולם האיסור 'חוזר וניעור' ולכן מצטרף לאסור. ולשון התוס' בטעמם בזה "ותדע שכן הוא דאי לא תימא הכי וכי אם היה אדם מערה חלב בקדירה של היתר מעט מעט בסירוגין עד שנתרבה החלב לבסוף כל כך שהיה בו בנותן טעם לקדירה וכי תעלה על דעתך שהוא מותר משום קמא קמא בטיל". ולכאורה כוונתם לומר שאמנם במין במינו אפשר לומר שהוא בטל וכן קמא קמא בטיל כיון שאינו חוזר להיות נכר ע"י טעמו, אבל הרי יסוד הדין של מין במינו הוא אטו מין בשאינו מינו, ובשאינו מינו הא ודאי חוזר וניעור כיון שעכשיו ניכר הוא ע"י הטעם. והכי קיי"ל כאן ברמ"א סע' ו' שבין במין במינו ובין במין בשאינו מינו האיסור חוזר וניעור.

אמנם הראשונים הביאו שיטת הראב"ד (וכן הוא שיטת עוד כמה ראשונים) שאפילו במין בשאינו מינו אמרינן דקמא דקמא בטיל. ולכאורה צ"ע דהא איכא היכר טעם וכנ"ל. ולפום ריהטא הי' נראה דסבר שהרי אחרי שהתבטל נהפך האיסור להיות היתר, וא"כ מה איכפת לן אם עכשיו ניכר טעמו הא אינו מכיר אלא טעם היתר כיון שהתבטל מקודם. אלא דהנה לכאורה דבר פשוט הוא שאפילו למ"ד שהחיוב לצנן בסי' צ"ח סע' ד' אינו אלא מדרבנן, מ"מ אם באמת ציננו ועלה החלב למעלה שאסור לאכלו מדאורייתא, דהא עכשיו יש לנו האיסור לפנינו ולא אהני לן הביטול הקודם כלל. והטעם שאין הביטול הופך האיסור להיתר ממש, רק שנאמר הדין דעד כמה שהוא חלק של הרוב אמרינן שדינם של המיעוט כדינו של הרוב, ולכן אחרי שיצא מן התערובת ודאי חזר דינו כדמעיקרא. וא"כ צ"ע למה אמרינן קמא קמא בטיל אחרי שחזר האיסור להיות ניכר.

ולכאורה התשובה לזה ע"פ מה שכתבנו כבר כמה פעמים, שלא הרי היכר טעם הרי היא היכר בחתכות נפרדות. שבחתיכות נפרדות, אם ניכר איזה מהן איסור ואיזה מהן היתר אין כאן תערובת, ומאי אהני לן חתיכות ההיתר הרבות לשנות דינו של החתיכה של איסור. רק כשאין אנו יודעים איזה מהן איסור ואיזה מהן היתר אמרינן שאם הרוב הוא היתר יש כאן תתערובת א' שדינו כרוב ההיתר ולכן מותר לאכול הכל. אבל בהיכר טעם עדיין יש תערובת, רק שאפשר להרגיש האיסור בתערובת, ולכן איכא למימר דבעינן לי' לדינא דטכ"ע כדי לאסור התערובת. ובזה סבר הראב"ד דכיון שמ"מ האיסור כבר התבטל, הרי יש לו דינו של התערובת לעולם, ואם חזר וניעור הטעם לא חזר וניעור האיסור, דהא טעם היתר יש כיון שכבר התבטל. והיינו משום דסבר הראב"ד שהיכר טעם מונע ביטול מלחול, אבל אחרי שכבר חל אין האיסור חוזר לאיסורו.

**שיעור פ"ב**

# חוזר וניעור בביטול יבש ביבש מין במינו

הש"ך האריך כאן בס"ק כ"א להוכיח דקיי"ל שביבש ביבש מין במינו אין האיסור חוזר וניעור מכח המתני' שבפ"ב דמס' ערלה ודלא כמש"כ הרא"ש בפ' גיד הנשה. ויש לבאר את דבריו, דהנה הרא"ש הוא עצמו כתב שם שבביטול ברוב נהפך האיסור להיות היתר, ושמשו"ה מותר לאכול את כל התערובת אע"פ שאין ספק שאוכל גם את החפצא שהיתהשל איסור. ואעפ"כ כתב הרא"ש שאם יבש ביבש התבטל ברוב ולאחר מכן התרבה שיעור האיסור באופן שעם האיסור הקודם אין כאן שיעור ביטול הרי זה אסור. ולכאורה צ"ע דכיון שנהפך האיסור להיות היתר למה לא יצטרף מה שהי' קודם איסור להיתר משיעור ההיתר לבטל האיסור שנפל מעכשיו. ולכאורה התשובה לזה כמו שביארנו בשיעור הקודם, שאין לאיסור חלות שם היתר אלא כל זמן שהוא חלק של הרוב, אבל אם יוצאינו מן הרוב הרי הוא חוזר להיתרו, דהא לא יעלה דעת אדם שאם יוציא האיסור מן התערובת שהוא ישאר בהיתירו. ולכן סבר הרא"ש דכיון שמעכשיו אין שיעור ביטול ליכא למימר דכיון שנהפך האיסור להיות היתר שישאר בדין היתר שלו, דהא הדין היתר שלו הי' מבוסס על היותו של של תערובת עם רוב היתר, ועכשיו הרי ליכא שיעור ביטול ולכן הרי הוא אסור כמקודם.

באופן שלכאורה יש לע' מהו סברת הש"ך וסייעתו הסוברים שביבש ביבש מין במינו אמרינן שאין האיסור יוזר וניעור, דמאי שנא מן האופן שציננו את האיסור והוציאו אותו שחזר לאיסורו. ולכאורה התשובה לזה דסברי שהדין שחל על האיסור דין היתר הוא חלות שנשאר כל זמן שהוא חלק של התערובת שהמבטל אותו, שבזה אמרינן דכיון שחל על התערובת שם היתר משום הרוב, לא פקע הדין של התערובת אפילו לאחר שהתערב בדבר אחר, ולכן גם האיסור הקודם מצטרף לשיעור ביטול.

ולמעשה כיון שהרמ"א ורש"ל החמירו שגם במין במינו אמירנן חוזר וניעור, גם הש"ך לא הקיל אלא בהפסד מרובה, וע' בפר"ח שגם חלק על הש"ך.

# כלי שתשמישתו בשפע

ע' בב"י מש"כ בשם הריב"ש, והדבר מובוסס על המבואר בטור בסי' קכ"ב בשם הרשב"א, וז"ל שם "וכתב הרשב"א איסור מועט שנבלע בכלי אם דרכו של אותו כלי שלא להשתמש בו בהיתר מועט בכדי שיתן זה טעם בהיתר שישתמשו בו כמו קדרה גדולה וחבית גדולה וכיוצא בהן הרי זה מותר להשתמש בו לכתחילה אף על פי שהוא ב"י לפי שא"א לבא לידי נתינת טעם אבל אם הוא כלי שמשתמשים בו בדבר מועט כמו קערה וכיוצא בו אסור להשתמש בו שאין מבטלין איסור לכתחילה אפילו איסור מועט ואפילו איסור הבלוע ע"כ" וע' בתוה"א (ב"ד ש"ד, ומובא בב"י שם) שהראה מקור לדין זה מדברי הגמ' שבמס' ע"ז ל"ג ע"א שהתירו לתת שכר לתוך קנקנים ישנים של גוים ולא חששו לעירוב טעם היין לתוך השכר. וביאר הרשב"א דאע"ג שמתערב קצת מן היין אין כאן משום אין מבטלין איסור לכתחילה כיון שדבר מועט הוא ולא יבא לידי נתינת טעם.

וכתב הטור על דברי הרשב"א "ואינו נראה להתיר מק"ו דאפי' קדרה שאינה בת יומא שהיא מותרת אסורה משום גזירה אטו בת יומא כ"ש באותו כלי עצמו אף על פי שאין דרך להשתמש בו בהיתר מועט יש לנו לגזור אטו שמא ישתמש בהיתר מועט" וכתב על זה הב"י שאינו מבין קושיא זו דהא יש לחלק בין דבר ששכיח בתשמיש לדבר שאינו שכיח. וע' בט"ז כאן בסי' צ"ט ס"ק ט"ו שהקשה על עיקר מקורו של הרשב"א דמנין לי' שהטעם משום דאיסור מועט הוא, דלמא שאני התם דהוי לפגם וכמו שפי' רש"י, וע"ש שהוכיח שגם הרשב"א סבר שהטעם הא לפגם. ובביאור הענין, וכן כדי ליישב קושיית הב"י הנ"ל על הטור, כתב הט"ז שיש כאן ב' ענינים, חדא למה התירו לתת שאר משקים לתוך הקנקנים, ובזה י"ל משום שהוא נטל"פ. ועוד יש קושיא דאע"ג שהוא נטל"פ מ"מ יש לאסור לכתחילה משו דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה. ובזה תי' הרשב"א דכיון שאינו אלא איסור מועט מבטלין לכתחילה. וכיון שהיינו צריכים ליסוד זה מכח הקושיא השני', סבר הרשב"א שגם הקושיא הראשונה מיושבת ואין אנו צריכים לומר שהוא נטל"פ. ובזה חלק הטור שאמנם צריכים אנו ליסוד השני, עדיין אין לנו ראי' שהדבר מותר אא"כ הוא לפגם, דדלמא לא התירו אפילו שאינו יכול לבא לידי נתינת טעם אלא בדבר שהוא פגום. וכיון שמיישב דברי הטור והביא שגם הר"ן חלק על הרשב"א כתב שצריכים להחמיר בדבר שהוא נותן טעם לשבח.

והנה לכאורה הי' נראה שאם הכלי אינו בן יומו, שמעכשיו הרי הוא נטל"פ, גם שארי הראשונים מודים שאפשר להקל אם תשמישתו בשפע, דהא בנטל"פ מודו. וכן מבואר בפר"ת סי' קכ"ב ס"ק ה' וכ"כ באג"מ (יו"ד ג' סי' כ"ח) שכן הוא מנהג מורי הוראה. וע' גם בגליון המהרש"א כאן שמסתפק בזה, ושם כתב משום דהוי כגזירה לגזירה, ומשמע טעם חדש להתיר ולא משום שהוא מותר אפילו לדעת האוסרים. אלא שבזה יש מקום לחלק דעד כאן ס"ק לא התירו אלא בדבר שהוא נטל"פ מעיקרו, אבל דבר שנותן טעם לשבח רק שעכשיו אינו בן יומו, י"ל שלחולקים על הרשב"א יהא הדין שהוא אסור אע"ג תשמישתו בשפע. וכ"כ בשפ"ד ס"ק כ"ג וביד יהודה ס"ק כ"ח.

ומילתא דשכיחא הוא שניטז רוטב בשרי על כוס חלבי העשוי מחרס, ולכאורה היתרו תלוי בהנ"ל. אמנם כאן לכאורה יש לצרף גם פירושו של החזו"א בדברי השו"ע ססי' צ"ב[[350]](#footnote-350) שבניתז על הכלי שצריכים גרידה לשיטת השו"ע, היינו שצריכים לגרד התבשיל מעל הכלי, אבל לעולם אין צריכים להוריד קליפה מן הכלי. ולכן בנד"ד שפיר אפשר להקל.

ומ"מ מכל דברי הרשב"א ושאר ראשונים כאן אנחנו נשארים בתמי' גדולה. והוא שלכאורה אין הענין של ביטול איסור לכתחילה משום חשש שאולי יתן בו טעם, אלא שכוונת התורה או חז"ל להרחיק את האיסור אפילו ע"י זה שיבטלנו. שלכאורה אין טעם לאסור מדאורייתא משום חשש שמא יתן בו טעם, דמנין לנו דבר זה. ובאמת ראיתי בשם שו"ת והשיב משה יו"ד סי' ל"ח שזהו הגדר של האיסור דאורייתא, שלא לבא לידי נתינת טעם, הוא לכאורה תמוה ביותר, שאם הי' הלל"מ מסיני לדבר זה ניחא, אבל סתימת לשונם של הראשונים משמע שהוא דין מסברא. וא"כ צ"ע שהראב"ד הוא ג"כ מן המתירים בדבר שתשמישתו בשפע, והראב"ד הא סבר שאסור לבטל איסור לכתחילה מדאורייתא. וכן הרשב"א עצמו הביא שיטת הראב"ד שביטול איסור לכתחילה אסור מדאורייתא, וכן דעת התוס' החולקים. ואפילו בדעת התוס' שחולקים ביארו שדבר מגונה הוא ומשו"ה יש חידוש בזרוע בשילה. ולכאורה מיני' גם באיסור שאסרו לבטל שהוא משום דבר מגונה זו. וכן ראיתי במגי"ס סי' צ"ט ס"ק י"ז שהביא מיד יהודה (ס"ק י"ד) שטעם לאסור לבטל איסור לכתחילה משום שאולי לא ידקדק בביטולו ויבא לידי נתינת טעם, וכתב שם שזהו הטעם לאסור לבטל בשר בחלב לכתחילה. והעיר שמדברי המרדכי שהביאו הט"ז ומג"א בסי' תרכ"ו מבואר שאין זה הטעם. שכתב המרדכי שהטעם שהתירו לבטל סכך פסול לכתחילה משום שאינו נהנה מן המצוה כיון שמצות לאו ליהנות ניתנו, ואילו הי' הטעם משום חשש שאולי לא ידקדק איזה תי' הוא זה. ומ"מ שם באות ט"ז העיר שמדברי הרשב"א הנ"ל מוכח כיד יהודה (וצ"ע שלא העיר בקושי הגדול שיש בדבר זה). וכל זה צע"ג וכנ"ל.

ולכאורה מה שצריכים לומר הוא שיש ב' דינים באיסור לבטל איסור לכתחילה. חדא משום עצם הדבר המגונה לקחת דבר איסור ולאכלו ע"י ביטול, ועוד אפילו במקום שאין לאסור מטעם זה, וכגון כשאינו מכוין או בבב"ח, עדיין אין לבטל לכתחילה משום חשש תקלה. אלא דצע"ג מנין לנו מקור לב' איסורים אלו. והדבר עדיין טעון ביאור רב.

**שיעור פ"ג**

# השיטות בברי'

**[**ע' מה שהארכנו בזה לעיל בשיעור י"**ד]**

היכי קיי"ל להלכה. השו"ע הביא כשיטת הרשב"א דבעינן גם בריית נשמה וגם שאם יתחלק אין שמו עליו. אמנם בביאור הגר"א כתב שכוונת השו"ע להקל בין כשיטת התוס' ובין כשיטת הר"ן, ור"ל שלא נחשב ברי אא"כ הוא בריית נשמה וכו' כשיטת הר"ן, אבל גם אינו ברי' אא"כ אם יתחלק אין שמו עליו וכפירושם של התוס'. והא דנקט שכוונת השו"ע להקל ככל השיטות ולא כפשוטו שנקט כשיטת הרשב"א נראה שהוא משום שהב"י עצמו לא הביא שיטת הרשב"א ולכן קשה לומר דסתם בשו"ע כוותי'.

וכמובן אין מקום להקל כב' השיטות אלא לפמש"כ הרבה ראשונים (רשב"א צ"ט ע"ב וכן בתוה"א, וכן בריטב"א ור"ן ורא"ש שם) שהדין דברי' לא בטילה אינו אלא מדרבנן. אבל ראוי לציין שמתוס' במס' ב"מ ו' ע"ב נראה שהדין דברי' לא בטילה הוא מדאורייתא. ששם בגמ' הביאו מתני' שבמעשר בהמה אם א' מן הבהמות שהיו כבר מוניים לאלו שעדיין לא נמנו כולן פטורים. והקשו שם בתוס' דלמה לא יתבטל ברוב. וז"ל שם "תימה דלבטל ברובא וליחייבו כולהו במעשר דהא דדבר שבמנין לא בטיל ***היינו מדרבנן*** וקבוע נמי אין שייך אלא בדבר שהאיסור וההיתר ניכרין וידועין ולא ידע מאיזה לקח כגון ט' חנויות ובריה נמי לא הוי כדפרי' בחולין וכו'". ולכאורה צ"ע למה לא כתבו התוס' גם בברי' שאין לומר שזהו הטעם שגם הוא מדרבנן, ולמה היו צריכים לומר עוד דלא הוי ברי'. הרי שמשמע שברי' מדאורייתא לא בטילה, וכן דקדק במהרי"ל (סי' ע"ב אות ג' ד"ה ומה שכתבת אמאי). וע' בחמד"ש מש"כ לדחות הדיוק מדבריהם, והוא דחוק לכאורה בלשונם. ומ"מ כמדובר קיי"ל שהוא מדרבנן ולכן מקילין בספקו, כן מבואר בב"י בסי' ק"א, וכן מבואר נמי בט"ז כאן ס"ק א'.

# האם יש נפק"מ בין השיטות

ביד יהודה ס"ק א' האריך לברר אם יש באמת נפק"מ מזה שפוסקים כשיטת זו או השני. ונביא כמה דסברים שדנו בהם הפוסקים אם נאמרה בהם החומרא של ברי' או לא.

1. **תולעים** – כמה מאות שנים האחרונים בתקשו בזה שקשה ליזהר מן השרציים הנמצאים במאכלים. וע' בכגון חיי אדם בהקדמתו להלכות יוה"כ (כלל קמ"ג) שהביא בפי' הוידוי בכמה עבירות בכל א' מן הלשונות של הוידוי, וב"אשמנו" כתב "ויכלול כאן, אכלתי דברים האסורים נבלות וטרפות שקצים ורמשים (כידוע שבעונותינו הרבים אין אדם כמעט שניצול מאכילות שרצים וכו')". והכרו"פ ס"ק ד' (הביאו פת"ש ס"ק א') כתב ללמד זכות על הנכשלים בזה משום שהתולעים הקטנים המתהוים בעפושי פירות שקורין מילבין כל זמן שלא פירשו מותרים, ואינם קרוים שרץ על הארץ אפילו יעמדו ימים רבים. א"כ אין כאן איסור לתחלת ברייתן. והעיר מזה שברא"ש בתשובה (כלל כ' סי' ג') מבואר אחרת, ותי' שהוא לשיטתו דס"ל דלא בעינן איסור מתחילת ברייתו, רק שאם יחלק אין שמו עליו, אבל לדידן דקיי"ל כרשב"א (או בתורת ודאי או עכ"פ מספק) אין כאן מקום איסור. (ומ"מ הסיק דחס ושלום להקל בזה בשום צד, רק שהוא כתריס לפני הפורענות).

ובחוו"ד ס"ק ה' דחה דברי הכרו"פ מתרי טעמי. חדא שהענין דאסור מתחילת ברייתו אינו משום שמיד שבא לעולם הרי הוא אסור, רק שלא נאסר בתולדה כגון נבילה, אבל זה שאינו בתולדה רק שעדיין אינו שרץ השורץ על הארץ שפיר הוי ברי' אפילו לשיטת הרשב"א. ועוד דכאן הוי באמת מתחילת ברייתו, דהא עד שלא פירשו עדיין לא 'נבראו', דהא עדיין לא מיקרו שרץ השורץ על הארץ, אבל מיד שפירשו והוו בכלל שרץ השורץ על הארץ נאסרו, ולכן שפיר חשיב נאסר מתילת ברייתו והוי ברי' גם שליטת הרשב"א. וע"ש שהביא הוכחות לב' התשובות.

ויש להוסיף שהרי מבואר לכאורה במתני' שברפ"ג דמס' מכות שטבל חשוב אסור מתחילת ברייתו (רק שאינו בריית נשמה), והרי טבל אינו אסור עד שעת מירוח. כן העיר רע"א בתוס' למתני' והוסיף שבתוס' במס' חולין דף צ"ו ע"א כתבו דתרומה אינו נאסר מתחילת ברייתו משום שאינו נאסר עד אחר מירוח, וא"כ טבל נמי וכנ"ל. וע"ש שהניח קושיא זו בצע"ג. וע' מש"כ בזה במגי"ס סי' ק' אות ד'.

1. **איסור דרבנן** – ביד יהודה רצה לומר שהנידון אם איסור דרבנן יכול להיות ברי' (ע' מזה גם במש"ז כאן) ג"כ תלוי במחלוקת הראשונים, שלשיטת התוס' שתלוי בזה שהתורה אסרתו בין קטן בין גדול הא הכאהתורה לא אסרתו. אבל לשאר הראשונים לכאורה הוי ברי'. והוא עצמו דחה ב' התליות, די"ל שאפילו לשיטת התוס' אם חז"ל אסרוהו בין גדול ובין קטן ג"כ יש להחשיבו כברי'. וכן לשאר הראשונים יתכן שצריך להיות איסור שלוקים עליו, תדע שהרי דיני מלקות ודיני ביטול תלויים זב"ז.
2. **כינה** – לאלו המצריכים בריית נשמה כתב המטה יהונתן דכגון כינה שאין נשמתה חשובה להתחייב עליו משום נטילת נשמה בשבת, ג"כ לא חשוב בריית נשמה כדי להיות חשוב ברי'. וא"כ בזה יהי' לנו נפק"מ בין תוס' שאינם מצריכים בריית נשמה לשאר הראשונים. אמנם בשפ"ד כאן פשיטא לי' שאין צורך שיהי' בריית נשמה שחייבים עליו בשבת.
3. **ביצת עוף טמא** – יש מחלוקת הראשונים אם חייבים מלקות על אכילת ביצת עוף טמא. וביצה הרי אינה בריית נשמה[[351]](#footnote-351) (וכדמבואר בחי' הרמב"ן למס' חולין דף צ"ז ע"ב), אבל מאידך הרי הוא אסור מתחילת ברייתו וכן יש לו שאר תנאי ברי'. וע"ש ביד יהודה שהסיק שזהו הנפק"מ היחיד בין השיטות בברי' וגם זה אינו אלא לשיטות הסוברות שלוקין עליו.

# גיד שנימוח

כתב כאן הטור שאמנם אם בישלו גיד בתבשיל והוציאו אותו אינו צריף ס' כנגד הגיד כיון דקיי"ל שאין בגידין בנו"ט, אבל אם נימוח הגיד בתוך התבשיל צריך ס' כנגדו. וכן פסק השו"ע כאן. ובט"ז כאן בס"ק ה' הביא שהרשב"א (בית ד' שער א') באמת הסתפק בזה ויש לו צד שאינו צריך אלא רוב כיון שאינו נ"ט. והאחרונים באמת תמהו על שיטת השו"ע, דהא כיון שאין בגידין בנו"ט הא אפילו קפילא יטעמנו לא ירגיש טעם הגיד וא"כ לכאורה הי' צריך להתבטל. ואע"ג ששיטת הרשב"א עצמו שאין סומכים על טעימת קפילא כשנימוח המאכל בתוך התבשיל, הא שיטת המחבר בשו"ע רסי' צ"ח לסמוך אטעימת קפילא גם אם נימוח, וא"כ לדידי' תיקשי למה צריכים ס' כנגדו. וכן מ"מ הוא חידוש לומר שהוא הרשב"א לשיטתו, שי"ל שהרשב"א לא החמיר כהתערב המאכל בתוך התבשיל אלא משום דבכה"ג חיישינן טפי דאיכא טעם ולכן נמנעים מלסמוך אטעימת קפילא, אבל אם יהי' לנו הוכחה מהא דקיי"ל שאין בגידין בנו"ט לכאורה הי' לנו להתיר. אמנם אם הטעם שכשהתערב בתוך התבשיל לא מהני משום שיש דין שצריכים ס' הדברים מובנים, אבל לשו"ע עדיין צ"ע כנ"ל.

והנה כמה אחרונים (ע' חוו"ד ס"ק ז' ומש"ז ס"ק ה') רצו לומר דהנה לעיל בשיעור ד' הבאנו שיטת הטור דכותח הבבלי אע"ג דטכ"ע דאורייתא וכן נהפך האיסור להיות היתר, מ"מ החמץ לא בטל אבל אין לוקין עליו, ושהטעם משום דליכא טעם אבל איכא קיוהא. וביארנו שאמנם יש היכר ע"י הקיוהא, ומשו"ה טעמו וממשו לא בטל, אבל בטעם קלוש כזה לא נאמר הדין דטכ"ע דאורייתא. וא"כ הה"נ הכא, שהרי כבר הבאנו[[352]](#footnote-352) שהרשב"א בחידושיו לדף צ"ב ע"ב העיר בזה שיש מחלוקת אם יש בגידין בנ"ט או אין בגידין בנ"ט, דאיך יתכן שיש מחלוקת במציאות. וכמה אחרונים נקטו שבאמת יש לגידין טעם קלוש, ונחלקו אם בטעם קלוש נאמר הדין של טכ"ע או לא. אמנם הנ"מ בטענו ולא ממשו, אבל טעמו וממשו לעולם לא בטל כיון דליכא היכר. ואם כנים הדברים שפיר צריכים ששים אם נימוח עצם הגיד[[353]](#footnote-353).

אמנם לשון הרשב"א בתוה"א לא נראה כפירוש זה. דז"ל שם "ואם נמחה גופו [של גיד] צריך הוא ששים דאע"ג דעץ הוא התורה אסרתו ואפשר שבטל ברוב דכיון דלעולם אינו נותן טעם ואפילו בשאינו מינו לא אסרוהו לעולם כל שהוא מעורב ברוב היתר ואינו דומה לשאר האיסורין שהצריכוהו ששים לבטלן ואפילו במינן דהתם הוא דאסרו מינו משום דכנגדו בשאינו מינו נותן טעם אבל כאן שאינו נותן טעם כלל ואפילו בשאינו מינו לא החמירו עליו והעמידוהו על דינו לבטלו ברוב". הרי דלא משמע כלל שיש לו ספק אם יש כאן היכר טעם או לא. רק שהסתפק דאולי יש לאסור אע"ג שאין טעם דומיא דמין במינו[[354]](#footnote-354) שהחמירו בה להצריך ס', או"ד לא גזרו כמו במין במינו אלא בדבר שנותן טעם במק"א, אבל לעולם אין היכר טעם כלל. וכן באמת משמע מלשון "עץ הוא והתורה אסרתו" (ע"ש בחולין צ"ב ע"ב) שאין כאן שום טעם. והא דלא הסתפק הרשב"א אם גזרו להצריך ס' כשאין בה אלא טעמו אע"ג שבמין במינו גזרו גם אטעמו, נראה שזה הי' פשוט דכיון שעץ בעלמא הוא לא אמרינן טכ"ע ולכן ליכא חפצא דאיסורא כלל ולכן אין מקום לגזור. רק בנימוח הגיד שיש חפצא דאיסורא רק שאין טעם יש להסתפק. וע' גם מהר חלאוה למס' פסחים כ"ב שג"כ הביא קושיית הרשב"א דמהו כל המחלוקת אם יש בגידין בנ"ט או לא, וע"ש מה שתי' (בשם הרשב"א), וברור שם שאין הפירוש שנחלקו באם לטעם קלוש יש דין טעם או לא.

# ג' תולעים

כתב הב"י בשם שו"ת הרשב"א (סי' קי"ג) שירקות אחר שנתבשלו אם נמצאו בהם שלשה תולעים הירקות אסורים כיון שהוחזקו ירקות אלו בתולעים, וכן פסק השו"ע כאן בסוף הסימן. ומבואר שהוא כמו כל חזקת ג' פעמים כגון שור המועד ווסתות וכדומה. והנה בחזקת ג' פעמים, לכאורה צריכים ג' אירועים שוניים כדי שיחשב חזקה. ולמשל בכגון שור המועד, אם יגח פרה המעוברת עם תאומים, לא יעלה על דעת אדם שנחשב השור מיד כשור המועד משום שהרי נגח ג' פרות, דהא פשוט דבעינן ג' נגיחות ולא ג' פרים. ומשו"ה הי' חידוש בשבילי לומר שע"י מציאת ג' תולעים יחשב מוחזק בתולעים, דלכאורה אין זה ריבוי פעמים רק ריבוי כמות. וחזינן שאינו כן רק כיון שיש ג' אמרינן יש בכולו (ואולי י"ל דר"ל שמצאו תולעים בג' מקומות ולכן כל המקומות של הירקות מוחזקות בתולעים.

והט"ז בסי' פ"ד ס"ק ט"ז וכן המג"א בסי' תס"ז ס"ק י"ב (בשם הט"ז) הביאו ממהרש"ל שאם התולעים באו מעלמא אין חזקה. ולכאורה טעמו שבכל חזקה ציך להיות טעם לחזקה לומר שהוא מוחזק, וכנראה סבר שאין כזה טבע שאם בא תולעת א' מעלמא גם אחרים באו מעלמא, דמה ענין זה אצל זה. ושם בחק יעקב ס"ק כ"ה חלק שגם באתו מעלמא יש חזקה. ויל"ע מנהו יסוד המחלוקת ביניהם. וצ"ע. ובמ"ב שם לא הכריע בהדיא היכי קיי"ל.

**שיעור פ"ד**

# גדר הדין שחתיכה הראוי' להתכבד בה לפני האורחים לא בטלה

מסברא הי' אפשר לומר שחתיכה אם ראוי' לתכבד לפני האורחים נמדדת לפי החפצא של החתיכה ולא לפי הדינים שחלו עלי'. אמנם מוכח במס' יבמות דף פ"א ע"ב שגם אם אינה רואי' להתכבד משום הדינים שעלי' ג"כ אינה ראוי' להתכבד, דשם מבואר שיש לחלק בין חתיכת חטאת טמאה שנתערבה בטהורות שבטל לחטיכת חטאת טהורה שנתערבה בחולין שלא בטלה, והטעם משום שהחולין ראוי' להתכבד בה לפני האורחים ולא מטאת טהורה. ומשו"ה חידשו הראשונים שהדין דאע"ג שדיניו עושים אותו ראוי' או אינה ראוי' להתכבד, מ"מ כל זה בדינין שלאחר הביטול, אבל דינו לפני הביטול לא עושהו אינה ראוי' להתכבד. ומשו"ה חתיכת בבב"ח נחשבת ראוי' להתכבד אע"פ שהיא אסורה בהנאה.

והנה לכאורה דבר זה אינו מובן, דהנה לכאורה טעם הדין דחתיכה הראוי' להתכבד בה לפני האורחין אינה בטילה משום שהחשיבות של החתיכה מונע את הביטול (מדרבנן). א"כ עד כמה שהחשיבות של החתיכה היא המונעת את הביטול, לכאורה צריכים לדון על הדין של החתיכה בפני עצמה, ולא בענין שיהי' לאחר הביטול. ולדוגמא, מה יהא הדין בחתיכה שכשמסתכלים עלה בפני עצמה ראוי' היא להתכבד, אבל ביחד עם חתיכות אחרות אינה נחשבת ראוי' להתכבד (אם יצויר שיהי' כה"ג), האם גם בכה"ג יתבטל. ויתכן שהתשובה היא דאה"נ שגם כה"ג יורד ממנו החשיבות של ראוי' להתכבד. אלא דא"כ לכאורה גם חמץ בפסח יתבטל בששים כיון שלאחר הביטול לא יהא עליו שם חמץ, וממיילא יכולה היא להתבטל בששים.

וחשבתי אולי בדרך אפשר לומר שהדין שחתיכה הראוי' להתכבד אינה בטילה אינו משום שהחשיבות שבו אינו נותן לו להתבטל, אלא שלא רצו לסמוך על הביטול בדבר חשוב כמו חתיכה הראוי' להתכבד. ויל"ע בזה.

# אם יש קשר בין הדין דחענ"ן לדין חתיכה הראוי' להתכבד

הראשונים מדגישים שכל דבר שאיסורו מחמת עצמו יכול להיות חתיכה הראוי' להתכבד, אבל חתיכת היתר שבלע איסור, אע"פ שאסור לאכול את כולו אינו חשוב אסור מחמת עצמו אפילו למ"ד דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים. ובביאור הגר"א ס"ק ז' ציין לדברי התוס' בדף ק"ח ע"ב, ויתכן שכוונתו דכיון שמבואר שם שמלח שבלע דם בטל בס' אע"ג שהמלח נאסר ונעשית נבילה ומשום שאין כח לנאסר לאסור יותר מן האוסר אותו, הרי שמבואר שאין המלח אסור בעצם.

ולפי הראשונים הנ"ל מבואר ששייך שיהא הדין במאכל שנעשית נבילה ומ"מ לא הוי חהר"ל. אבל כאן יל"ע אם שייך גם להיפך, שיהא חהר"ל אע"ג שאין חענ"ן. והנה מבואר בראשונים דכל הנ"ל הוא חוץ מבשר שנאסר בחלב, אבל בשר בחלב יש לו דין חהר"ל כיון שהוא אסור מכח עצמו. ובב"י מן המרדכי מדוייק שכן הדין בבשר שנמלח עם חלב. וא"כ יל"ע שהרי מבואר לשיטת הרמב"ם שבשר עוף בחלב לא אמרינן חענ"ן. ומבואר לכאורה לשיטתו שאפילו בבב"ח לא אמרינן חענ"ן אלא בבב"ח דאורייתא, אבל בבב"ח דרבנן לא. ואם דברי הרמב"ם מוסכמים, לכאורה דברי המרדכי צ"ע, דהא בשר שנמלח בחלב אינו דאורייתא, דדרך בישול אסרה תורה, וא"כ אי בעינן לי' לדין חענ"ן לומר דהוי חהר"ל הא אין כאן חענ"ן. וצריכים לומר א' מהשתים, או דלא בעינן לי' לחענ"ן לומר שהוא אסור מחמת עצמו ובכלל דינא דחהר"ל, או"ד שהמרדכי חלק על הרמב"ם וסבר שגם בבב"ח דרבנן אמרינן חענ"ן.

ואנחנו מוצאים לש"ך (ס"ק ו') שכתב במפורש ששייך דינא דחהר"ל אפילו בבב"ח דלא אמרינן בי' חענ"ן. דהנה כתב הרמ"א בסע' ב' שכל חתיכה שלא נאסרה רק כדי קליפה בטלה דהרי הקליפה אינה ראויה להתכבד. והקשה בלחם חמודות דהא אם הוא כדי קליפה היינו משום שנבלע בה ע"י צלי, וא"כ הא אינו אסור מחמת עצמו וליכא דין חהר"ל. ותי' הש"ך דהא שפיר שייך כשהי' עירוי מבשר לחלב (ובאחרונים תי' קושיא זו באופנים שונים. ביד אברהם כתב כמה נפק"מ, וא' מהם מקום החתך (ע' חולין צ"ט ע"א וס"ח ע"א). ועוד בעירוי בשבת שהמאכל נאסר כדי קליפה משום מעשה שבת[[355]](#footnote-355). ובמגי"ס העיר שגם קרבן פסח שנגע בחרסו של תנור יהא אסור מחמת עצמו). והדגיש הש"ך שאפילו לשיטת הרא"מ שלא אומרים חענ"ן בחצי חתיכה גם כן יחשב כאסור מחמת עצמה, ולכן ודאי צריכים לי' לזה שאין הכדי קליפה ראוי' להתכבד. ונראה לבאר הטעם בזה, שבבב"ח שפיר חשוב אסור מחמת עצמה. והא דלא אמרינן חענ"ן אין משום שאינו אסור מחמת עצמה, רק שהאיסור מחמת היותו מעורב עם חלב. ולזה אמרינן בכגון בבב"ח דרבנן דליכא חענ"ן ואיסור פקע מיד שהוציא ממנו טעם החלב. ולעולם כשיש בה טעם חלב הרי הוא אסור מחמת עצמה. ופשוט. ומ"מ בגוף הדבר הי' אפשר לומר שהטעם שלא אומרים חענ"ן בבב"ח דרבנן הוא משום שאינו אסור מחמת עצמה. וא"כ ודאי לא יהא בה דין חהר"ל.

ובעיקר דבריו הרי ע"כ סבר שהדין שאין חענ"ן בחצי חתיכה שייך גם בחענ"ן של בבב"ח, וכן מבואר בתוס' בדף ק' ע"א. ולפי הביאור של הרא"מ עצמו בזה לא שייך לומר כן, דהא כל סברו אינו אלא בחענ"ן בשאר איסורים שאינו אלא מדרבנן. אבל הש"ך ע"כ סבר שגם בבב"ח דאורייתא נאמר כלל זה. ואם סבר כהר"ן דאין חענ"ן בחצי חתיכה כיון שלא מצאנו בבב"ח בכדי קליפה, ע"כ יוצא דלא שייך בבב"ח דאורייתא בכדי קליפה. וא"כ סבר דהרי הוא אסור מחמת עצמו אפילו בבב"ח דרבנן אע"ג שלא אמרינן חענ"ן. וא"כ יוצא ממש כדברי המרדכי שבב"ח שאסור מדרבנן אסור מחמת עצמו והיינו אע"פ דליכא חענ"ן.

ובהאי ענינא הקשה בבדה"ש שהרי שיטת הר"ן שגם בחענ"ן בשאר איסורים אמרינן שהנאסר אוסר וכן אם ההיתר עבידא לטעמא. ולדידי' תיקשי למה חתיכה שנאסרה מחמת טעם בשאר איסורים לא יהא חשוב אסור מחמת עצמה. וע"כ צריכים לחלק דכיון שיסוד האיסר אינו מחמת קלקל עצמה, רק משום שבלע איסור אינו אסור מחמת עמה. וע' מש"כ בזה במגי"ס. והענין עדיין צ"ע.

עוד חשבתי להסתפק מה יהא הדין בחתיכה שנאסרה משום בבב"ח שלפי שיטת הב"י אומרים בה חענ"ן גם אליבא דר' אפרים אי הוי חתיכה הראוי' להתכבד. ולכאורה בכה"ג פשוט שאינו אסור מחמת עצמה. אבל אולי י"ל דכיון שלרבינו אפרים אין כאן ב' מאכלים של היתר היוצרים איסור ומ"מ אסור, וע"כ הוא גזירה אטן בשר בחלב ממש, א"כ אולי י"ל שכל חומרת בבב"ח נתנו לו ולכן גם חומרת חהר"ל יש לו. והמסתבר הוא להקל.

# חהר"ל בתרי דרבנן

בשו"ע מבואר שגם חתיכה האסורה מדרבנן אינה בטילה אם ראוי' להתכבד. ובחוו"ד ס"ק ב' הראה מקור לזה מסוגיא דמס' יבמות דף פ"א ע"ב. אמנם הדגיש שמסוגיא זו עצמה בתוד"ה מאי בא' מן התירוצים מבואר דהנ"מ בחד דרבנן, אבל תרי דרבנן לא. אמנם ע' ביד יהודה שהתקשה טובא בהוראה זו, דלפי החשבון של הסוגיא אליבא דהלכתא לא קיי"ל כן. וכן נקט בבדה"ש כדבריו.

ומעשה שהי' שמי שטיגן שניצל במחבת חלבית בן יומו, ושוב עירב השניצל בתוך עוד מאתיים חתיכות כמותו. ודנו אם אפשר לבטלו כיון שראוי' להתכבד. ושמעתי שרצו לדון להתיר ע"פ החוו"ד, דהא בשר עוף בחלב אינו אלא מדרבנן, וכן י"א שטיגון אינו דרך בישול מדאורייתא. זאת ביחד עם זה שהי' אפשר לחתוך השניצלים לחתיכות שאינם ראוים להתכבד, ואע"ג שכשעושה כן מבטל איסור לכתחילה, הא כיון שאינו אלא איסור מדרבנן וכבר התערב הא שיטת המחבר שמותר לבטל איסור דרבנן לכתחילה בכה"ג (ע' רע"א סע' ז'). ואף שהרמ"א חולק, מ"מ אולי ביחד עם החוו"ד יש סברא להקל אפילו לנוהגים כרמ"א. וע' בדרכ"ת סי' צ"ט ס"ק ע' וע"ו שכתב להקל כשו"ע גם אליבא דרמ"א בשעה"ד והפס"מ (אפילו בהעלם הקולא של החוו"ד). עוד הוסיפו להסתפק אם הטבח הי' ספרדי האם מותר לו לעשות כן עבור אשכנזי. ועל פניו הרי זה כנכרי שעושה לצורך ישראל שאסור. אמנם הנ"מ כשעושה כן לדעתו של האשכנזי או שהוא במאכל שכבר קנוי לאשכנזי (וכנ"ל בט"ז בשם רש"ל וכמש"נ לעיל ביאור דבריהם אליבא דשד"ח), אבל בלי זה לכאורה יהא מותר. ולכאורה נראה שקשה לסמוך על החוו"ד וכנ"ל, אבל לסמוך על הדרכ"ת אפשר לשמוע. ושו"מ לחשוקי חמד למס' ב"מ דף פ"ז ע"א בנידון, וע"ש מש"כ עוד אם חייבים לספר לאוכלים דכך הוה.

**שיעור פ"ה**[[356]](#footnote-356)

**נמסר ע"י הג"ר יעקב קסטנבוים שליט"א**

# סי' ק"א סעיף ג'

כתב הטור שי"א שדברים שאינם ראוים עתה כגון תרנגולת בנוצתה או בשר חי' וכו' אינו חשוב ראוי' להתכבד. והרא"ש חלק משום שחומרת הדין דחהר"ל הוא מחמת השיעור של המאכל, וזה שאינו מוכן מטעמים אחרים אינו טעם לומר שאינו ראוי להתכבד. וע' מחבר שהביא ב' הדעות ומשמע דהעיקר לדעת המחבר כמקילים. והרמ"א כתב וכן נוהגים ר"ל כשיטת הרא"ש חוץ מתרנגולת בנוצתה וכו' שיש בהם טירחא גדולה. והוא כעין פשרה בין השיטות שעיקרו כשיטת הרא"ש[[357]](#footnote-357). ופוסקי זמנינו דנו אם תרנגולת בנוצתה הוי חרה"ל גם היום כיון שהיום מסירים הנוצה בקלות ע"י מכונות וכדומה. וצ"ע דעות הסוברים שלא נשתנה הדין הא היום ליכא טירחא. ונראה דהנה יעוין בש"ך ס"ק ז' שדן שלא יהא בטל מטעם אחר והוא משום שהוא דבר שבמנין. וכתב דהא דאית בי' נוצות הוי ג"כ טעם לומר שאינו דבר שבמנין. וע"ש בפמ"ג דכיון שיש לו נוצה, מאוס הוא ולכן אינו דבר שבמנין. ונראה שהבין דמחוסר מעשה גדול אינו משום שעדיין אינו ראוי' להתכבד, רק שהוא סימן שעדיין אינו אוכל כיון דמאוס הוא. ולכן אם אין טירחא אין לנו סימן שעדיין אינו אוכל, דהא ע"י מעשה כל דהו נהפך להיות אוכל. אבל דבר שהוא מעשה גדול יש לנו מזה סימן שאינו אוכל. וא"כ לפי זה י"ל כיון שכשעושה בידיו הוא מעשה גדול זהו סימן שעדיין אינו מאכל, ולכן גם אם מצא טצדקי להסיר יותר בקלות לא נשתנה הדין.

# גדרי חתיכה הראוי' להתכבד

בהמשך דן השו"ע בכמה סוגי מאכלים אם יש להם דין חהר"ל או לא. וע' בפמ"ג (מש"ז ס"ק ט') בשם המנח"י שהעיר על זה דהנה הש"ך בס"ק י"ב ועוד מקומות מדגיש שכל לפי הזמן והמקום. וא"כ למה יש מחלוקת אם כמה דברים הם חתיכות הראויות להתכבד או לא, הא הכל תלוי לפי המקום והזמן. ותי' ב' תירוצים. א' שהכלל שהכל לפי הזמן והמקום לא אמרינן אלא להחמיר ולא להקל. ועוד תי' שהם דנו בסתמא והכלל הנ"ל כשידעינן להיפך. ותי' הראשון נלעוק"ד מחודש כיון שסוף סוף היום אינה ראוי' להתכבד.

בסע' ב' דן הט"ז ס"ק ד' שגבינה הוי ראוי' להתכבד. והנה צ"ע דלכאורה בכלל אינו הדרך שמגישים לאורח גבינה לבדו רק ביחד עם דברים אחרים. ויתכן שפעם הגישו גבינה לבדו לפני אורחים, והיום באמת הדין משתנה. וא"כ לכאורה תלוי בב' התירוצים של המנח"י. אמנם ראיתי מהלך אחר. דהנה חהר"ל שאינו בטל במה מדובר, האם חתיכת עוגה לעצמה שהדרך שמגישים לאורח חשוב ראוי' להתכבד. ובשו"ת אבנ"ז יו"ד סי' צ"ו מצאתי שדן במשהו דומה, והוא שהאו"ה כתב שהקורקבן אע"ג שאין מגישים קורקבן בפני עצמו מ"מ מגישים כפרפרת. והקשה דכיון שסוף סוף מגישים כפרפרת למה לא יהא ראוי' להתכבד. ותי' האבנ"ז שאין דין ראוי' להתכבד אלא כשנאכל בפני עצמו ולא ביחד עם דברים אחרים. וא"כ עוגה נמי כיון שאין עושים ממנו סעודה אינה ראוי' להתכבד. ובבדי השולחן כתב כן אבל הדגיש דהיינו רק דבר שהוא כפרפרת ממש אבל דבר שאוכלים ללפת בו את הפת הוי ראוי' להתכבד. וכתב דגבינה באמת הוי הכי ומשו"ה גבינה חשובה חהר"ל.

# סי' ק"א סעיף ד'

עור שומן אווז כתב הרמ"א דהוי חהר"ל. והט"ז הביא מאו"ה שמחלק דהנ"מ שלם אבל בחתיכות אינה ראוי' להתכבד. והקשה הט"ז על זה דלמה בחתיכות אינה ראוי' להתכבד, הא הדרך הוא להגיש עור שומן אווז בחתיכות. וע' ש"ך בנקוה"כ שחלק וסבר כיון שאין מכבדים ע"י א' מן החתיכות רק כולם ביחד. ולכן כיון שאין כל חתיכה לעצמה ראוי' להתכבד הרי הוא בטל. והט"ז כנראה חולק דכיון שביחד ראוי' להתכבד הוי ראוי' להתכבד.

ומהו יסוד המחלוקת. הט"ז סבר שאין דין 'חתיכה' ראוי' להתכבד, רק ראוי' להתכבד. והש"ך חלק וסבר דהוי דין ב'חתיכה' הראוי' להתכבד. וכמובן שאם נאבד חשיבותו ע"י זה שהוא בחתיכות הרי הוא בטל. נפק"מ אולי אם שניצלונים ראויות להתכבד[[358]](#footnote-358).

מישהו שאל האם יש דין ראוי' להתכבד בדבר לח. וכן יש לדון בכגון סלט טונה. ולכאורה גם זה תלוי במחלוקת הט"ז ונקוה"כ הנ"ל. אמנם נלעוק"ד שכאן גם הט"ז מודה כיון שאין כאן שום חתיכה כלל.

# סי' ק"א סעיף ה'

ע' ט"ז שהביא מחלוקת בבשר אווז של החזה באופן שהסיר העור ע"ש בלשונם בפוסקים בטעם להקל או להחמיר בזה. והט"ז תמה כיון שאחרי שהסיר עדיין ראוי' להתכבד למה לא יהא עדיין ראוי' להתכבד. ויתכן שלנקוה"כ נאבד ממנו שם חתיכה ולכן אע"ג שראוי' להתכבד הרי הוא בטל.

# סי' ק"א סעיף ו'

בסעיף ו' מבואר שלא נאמרו החומרות של ברי' וחהר"ל אלא כשהם שלמים ולא כשהם חתוכים. אמנם ראוי' להדגיש שיש חילוק בין ברי' לחהר"ל בדין זה. שבברי' אפילו נחתך רק קצת ממנו כבר נאבד ממנו שם ברי' משא"כ בחהר"ל. ונראה שיש חילוק ביניהם גם הטעם להקל. שבחהר"ל הוא דין פשוט, דעד כמה שנחתך כבר אינה ראוי' להתכבד, אבל בברי' יכול להיות שכל הברי' מעורב בתערובת, אבל כיון שאינו שלם כבר נאבד ממנו שם ברי'. וע' במ"ב סי' ר"ח ס"ק י' שדן בהתפרפר ע"י בישול אם נחשב ברי' או לא. וא"כ הלשון ל נתרסקה או נאבדה צורתן של השו"ע לא נצרך אלא בחהר"ל דהא בבברי' אפילו בפחות מזה בטיל.

ולכאורה יש לחלק ביניהם נמי בדין נסרחה, שבחהר"ל דנו אם נסרחה עדיין חשוב חהר"ל, אבל בבברי' לכאורה שפיר י"ל דעדיין ברי היא. והוא משום החילוק ביניהם הנ"ל. שו"ר כה"ג בפר"ח ס"ק י"ט.

**שיעור פ"ו**

# הטעם שדבר שיש לו מתירין לא בטל

מן הדברים המפורסמים הוא שיש ב' טעמים בראשונים למה דבר שי"ל מתירין לא בטל. בפירש"י במס' ביצה דדף ג' ע"ב ד"ה אפילו באלף פי' "ואף על גב דמדאורייתא חד בתרי בטיל דכתיב אחרי רבים להטות אחמור רבנן הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור על ידי ביטול". ור"ל שהוא חומרא מדרבנן לא לסמוך על הביטול כיון שיש עצה לאכלו בלי ביטול לאחר זמן כשיהי' מותר[[359]](#footnote-359).

ולכאורה מסברא זו יש סתירה לדברי התורת האשם (ת"ח כלל ע"ו דין ב' ס"ק ח', ומובא בפת"ש סי' קט"ז ס"ק י') דסבר שמי שמקפיד שלא לאכול תבשיל שיש בה איסור אע"פ שהוא בטל בס' וכו' ומותר ע"פ דיני התורה הרי זה כמינות, דהא אותה תורה שאסרה לאכול המאכל התיר כשבטל בס' וכו' וא"כ אם מקפיד שלא לאכלו משמע שאינו מקבל דיני התורה. ולכאורה כל היסוד של דבר יש לו מתירים הוא זה שלא רצו חז"ל שיסמוך על הביטול עד כמה שאפשר להמתין, וכנראה שיש ענין להקפיד בזה אע"ג שהתורה לא הצריכה ודלא כסברת התורת האשם. ובעיקר הענין יש להעמיד דברי התורת האשם, שהרי חזינן שחז"ל החמירו בדבר שי"ל מתירים ולא החמירו יותר מזה, ואם יבא אדם ויחמיר יותר ממה שהחמירו חז"ל הרי זה מינות, אבל גם זה דחוק, דשפיר י"ל שבדבר שי"ל מתירין כיון שאפשר להמתין חייבו להמתין, אבל בסתם ביטול לא חייבו עד כדי כך להפסיד התבשיל אבל מ"מ יש מקום לבעל נפש להחמיר.

ואולי יש לומר בזה, דהנה הראשונים הוכיחו ממתני' שבדף נ"ב ע"א במס' נדרים שלא החמירו לומר שדבר שי"ל מתירין אינו בטל אלא בתערובת מין במינו, אבל במין בשאינו מינו לא החמירו. ולכאורה הכל טעמא מאי, דמאי שנא מב"מ דאמרינן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר ממין בשא"מ דלא אמרינן הכי. והנו"כ כאן בשו"ע הביאו מתו"ח[[360]](#footnote-360) (כלל מ' סע' ו') לבאר שהרי הטעם שהחמירו בדבר שי"ל מתירין דכיון "שיהיה לו היתר אחר כך לא רצו חכמים שיתבטל וכל שנתערב שלא במינו אין ההיתר נקרא על דבר האסור אלא על שם הדבר שנתערב בו והוי כמי שאין לו מתירין כן נראה לי". ולכאורה משמע שכוונתו לומר דכיון שלאחר הביטול לא רק שיהא מותר, אלא יהא מין אחר, דהא מקבל דינו של הרוב. ולכן כיון שלבסוף אין לנו המין דמעיקרא אין זה נחשב כאילו אכל דבר האסור שהתבטל. משא"כ במין במינו שאפילו אחרי הביטול הרי הוא אותו מין דמעיקרא החמירו שלא לאכלו. ומשמע מזה שהוא חומרא משום דמיחזי כאוכל דבר האסור, רק שבעלמא שמפסידים את התבשיל לגמרי לא החמירו עליו אע"ג דמיחזי כאוכל האיסור, אבל בדבר שי"ל מתירים, כיון שיכול להמתין החמירו עליו שלא יאכלנו כיון שזהו המין שהי' אסור מקודם. ואם כנים הדברים ודאי שיש חילוק גדול בין החומרא דדשיל"מ לדברי התו"ח, שלעולם אין טעם להחמיר מדבר שנתבטל בעצם, רק שחששו חז"ל משום הרואים היכא שיכול להמתין, והיכא שלא חששו לזה אין לנו לעשות גזירה מעצמינו היכא דלא גזרו. ויל"ע אם כנים הדברים.

וכל זה הוא לפי פירושו של רש"י ועוד ראשונים. אבל בפי' הר"ן למס' נדרים דף נ"ב ע"א מבואר פי' אחר לגמרי בכל הענין. והוא דהנה הרי"ף במס' חולין נקט דקיי"ל דריחא לאו מילתא היא. וכתב שמ"מ מה שמבואר במס' פסחים דף ע"ו ע"ב דפת שאפאה עם הצלי אסור לאוכלה בכותח אינה סתירה לזה, וא' מן הטעמים משום דהוי כדבר שי"ל מתירים. והביא הר"ן שם שתמהו על הרי"ף בזה כיון שמבואר במתני' שבדף נ"ב ע"א הנ"ל שלא החמירו בדבר שי"ל מתירין אלא בתערובת של מין במינו, ואילו טעם בשר בפת הוי מין בשאינו מינו וא"כ אין לנו להחמיר משום דהוי דשיל"מ. והביא הר"ן שי"א שהרי"ף סמך על הסוגיא שבמס' ביצה ששם מבואר דמים ומלח אינם בטלים בעיסה משום דהוו דבר שי"ל מתירין, וכתב שאין משם ראי' משום דמים ומלח כיון שהדרך הוא שמערבין אותם בעיסה חשיבי כמינו, וע"ש שהוכיח מסוגיית הגמ' שכן הוא.

וכתב הר"ן ביישוב שיטת הרי"ף, דהנה נחלקו התנאים אם מין במינו בטל או לא בטל. וסבר הר"ן שאין הפירוש במחלוקתם שזה אומר מין במינו מילתא היא ומר סבר לאו מילתא היא, אלא הפי' הוא דלכו"ע בעינן התנגדות בין המינים כדי שיוכל א' לבטל את חבירו. רק דמר סבר שחילוק בין המינים בעינן, וכיון דתרוייהו הוו אותו מין אי אפשר לא' לבטל את חבירו, אבל מר סבר שלא צריכים חילוק בין המינים, ומשום שהחילוק ביניהם בהא דזה אסור וזה מותר סגי. ולכן סברי רבנן שאם אפילו האיסור אינו איסור גמור, דהא עתיד להיות מותר לאחר זמן, אין החילוק שביניהם באיסור והיתר מספיק שיוכל א' לבטל את חבירו אא"כ יש חילוק נוסף ביניהם שהוא החילוק שביניהם במין. וזהו הטעם שלא נאמר הדין דדשיל"מ לא בטל אלא במין במינו ולא במין בשאינו מינו, שבמין במינו כיון שאין חילוק ביניהם במין, וכן החילוק שביניהם באו"ה אינו חילוק רב כיון שעתיד להיות מותר, אין א' מבטל את חבירו. משא"כ בין בשאינו מינו, כיון שיש קצת חילוק באו"ה וכן יש חילוק בין המינים, שפיר אמרינן שא' מבטל את חבירו. ומשו"ה סבר הרי"ף דכל מה דמהני החילוק בין המינים להשלים החסרון שבדבר שי"ל מתירין אינו אלא בדבר שהוא איסור מוחלט מעכשיו רק יהא מותר לאחר זמן, אבל דבר שגם עכשיו יש לו היתר רק שההיתר מוגבל, בזה החילוק באו"ה חלש יותר, ולכן אין החילוק שבין המינים מספיק להשלים הא דשוין בדין, דלרבנן דפליגי אדר' יהודה העיקר תלוי בחילוק שביניהם באו"ה, ולכן בדבר שיל"מ כזה אמרינן שאינו בטל אפילו במין בשאינו מינו. ולפי זה אין שום סתירה בין הגמ' במס' ביצה למתני' שבדף נ"ב ע"א, שהמתני' בדף נ"ב ע"ב מיירי בדבר שאסור עכשיו לגמרי רק יהי' מותר לאחר זמן, ובזה אמרינן שיש חילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו, אבל הגמ' במס' ביצה מיירי בדבר שי"ל היתר גם עכשיו, ובזה לא מחלקינן בין מב"מ למבשא"מ וכמש"נ. ואני אדגיש שאין הכרח לומר שסברת הר"ן לומר דדבר שי"ל מתירין מדאורייתא לא בטיל דומיא דמין במינו אליבא דר' יהודה, דשפיר י"ל[[361]](#footnote-361) שעצם דבר זה דאמרינן דדשיל"מ חשוב כמו מין במינו אינו אלא מדרבנן (אמנם ראיתי בס' עבודת עבודה ע"ז סוף ע"ג ע"ב [עמ' תרל"ג, כ"י במכתב למוהר"ר ישראל נכד הרב בעל לב ארי'] שהביא שהשואל ר"ל דאליבא דר"ן הוי מדאורייתא, וע"ש שדחה את דבריו. ומ"מ לכאורה זהו נגד הגמ' במס' בבא מציעא נ"ג ע"א[[362]](#footnote-362), וכן ראיתי שהעיר בקו"ש למס' ביצה אות ד'[[363]](#footnote-363)).

ומונח בדברי הרי"ף חידוש בדין דשיל"מ. והוא שהי' מקום לומר דעד כאן לא אמרינן שדבר חשוב כיש לו מתירין אלא כהאיסור שעליו אנו דנים יש לו היתר, אבל במקום שהאיסור אין לו היתר, אע"פ שיש לחפץ היתר שימוש בענין אחר אין זה דבר שי"ל מתירין, דהא לאיסור עצמו ליכא היתר. וכן באמת סבר הר"ן במס' חולין על דברי הרי"ף ומשו"ה חלק עליו[[364]](#footnote-364). אבל מהרי"ף חזינן להיפך, דכיון שיש לו היתר עכשיו הוי עוד יותר בכלל החומרא דדבר שי"ל מתירין. ולכאורה יל"ע לדבריו למה לא יהא חלב (עם צירה) חשוב דבר שי"ל מתירין כיון שאפשר ליהנות ממנו, דהא קיים הוא להדלקה כמו לאכילה. ולכאורה מה שצריכים לומר לשיטת הרי"ף דלא אמרינן שיש לו מתירין אא"כ יש לו היתר באותה צורה של שימוש. ולכן רק בדבר שאפשר ליהנות ממנו באכילה רק לא בענין הנאסר הרי זה חשוב כדבר שי"ל מתירין[[365]](#footnote-365).

ומקשים על ביאורו של הר"ן ב' קושיות גדולות. א' דהרי מבואר במתני' רפ"ט ממס' כלאים "צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם רוב מן הגמלים מותר". ולדברי הר"ן בדעת הרי"ף הרי כיון שיש לצמר רחלים תשמיש היתר כשאינו מערבו בפשתן הי' צריך ליחשב דבר שיש לו מתירין ולא בטל[[366]](#footnote-366). ועוד שהרי מבואר במס' ביצה דף ד' ע"א שספק איסור דרבנן אינו להקל בדבר שי"ל מתירין, ואין לזה שום הבנה לפי פירושו של הר"ן, דהא סברת הר"ן הוא דין בביטול. וע"כ הביאור בדין זה משום סברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. וראיתי בצל"ח שם (מבן המחבר) שכתב שדברי הר"ן תלוים באמת בב' התירוצים שבגמ' ולמ"ד שגם בדיל"מ אמרינן ספק דרבנן להל הטעם משום דאית לי' כסברת הר"ן, רק ר' אשי טעמו כשמ"כ רש"י (ע"ש שר' פפא הוא לשיטתו במס' מנחות דף ס"ח ע"ב). ולולא דבריו לכאורה אין המחלוקת בטעם החומרא דדבר שיש לו מתירין, אלא השאלה עד כמה אנחנו מחמירים בדבר שי"ל מתירים, ויתכן שבספק דרבנן שהוא לקולא הקילו גם בדבר שי"ל מתירים.

ויש בזה תירוץ אחר המוזכר בכמה אחרונים (ע' כגון שלמי נדרים שם), והוא שלעולם ליכא פלוגתא בין רש"י לר"ן בטעם הדבר שדיל"מ לא בטיל (תדע שהר"ן לא הביא דעה החולקת עליו אע"פ שדרכו להביא הדעות השונות, וכן הט"ז בסי' ק"ב הביא שיטת רש"י וכן שיטת הר"ן ולא העיר מזה שיש מחלוקת ביניהם). רק כל א' נתן טעם בחלק אחר של החומרא של דשיל"מ. לענין ספק דרבנן ודאי הטעם להחמיר כמש"כ רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, דבזה ודאי לא שייך סברת הר"ן וכנ"ל. וכן בתערובת יבש ביבש לא שייך סברת הר"ן, שהרי הדין דמין במינו לא בטל היינו בתערובת לח בלח, אבל ביבש ביבש גם ר' יהודה מודה דלא אמרינן דמין במינו לא בטל (ע' תוס' במס' זבחים ע"ג ע"א ד"ה רבי יהודה). ומ"מ בתערובת לח בלח סוברים דלא סגי לן בטעם ד'עד שתאכלנו וכו'. ומשו"ה התם הוי מטעם אחר וכמו שביאר הר"ן. וא"כ אין שום קושיא לא מן המתני' דמס' כלאים ולא מדין ספיקא דרבנן שיל"מ להחמיר, דהא בתרוייהו מודה הר"ן שהטם בהם משום טעמא ד'עד שתאכלנו וכו''. ומ"מ הדברים מחודשים דהא החומרא דדבר שיש לו מתירים סתמא כתיב ודחוק לומר דהוו ב' חומרות נפרדות שאין שום שייכות ביניהם.

# דבר שיש לו מתירין ע"י מעשה

בסוגיית הגמ' דמס' נדרים דף נ"ט ע"א הקשו סתירה שמצד א' חזינן דקונמות הוו דבר שי"ל מתירין כיון שאפשר להתירם ע"י שאלה, ומצד שני חזינן דתרומה בטל בק' אע"ג שגם תרומה איתי' בשאלה. ומסקנת הגמ' לחלק דשאני קונמות הואייל ומצוה לאתשולי עלה משא"כ בתרומה. ולכאורה חזינן מדברי הגמ' מפורש דדבר שי"ל מתירין אינו אך ורק דבר שעתיד להיות מותר לאחר זמן, אלא גם דבר שבידו להתירו כגון ע"י התרת חכם ג"כ חשוב דבר שי"ל מתירין. אלא דהנה יל"ע מהו הביאור במסקנת הגמ' לחלק בין היכא דמצוה לאתשולי עלה להיכא דאינו מצוה, דהא סוף סוף בידו להתיר גם תרומה. ולשון הרא"ש בפירושו שם "אלא אימא בשלמא קונמות מצוה לאיתשולי עלייהו הלכך נקרא דבר שיש לו מתירין דסתמייהו עומדים לישאל". ולכאורה ר"ל דלעולם רק דבר שעומד להיות מותר הרי הוא בכלל דבר שיש לו מתירין, ולכן גם נדרים אע"פ שאינו מותרים ממילא חשובים דשיל"מ כיון שעומדים להיות מותרים, אבל זה לבד שאפשר להתירו אינו טעם לומר דהוי דשיל"מ. וכה"ג מבואר גם בפי' הר"ן שם שכתב דכיון שמצוה לאיתשולי עלייהו הוי כאילו איתשיל עלייהו.

אמנם העומד לנגדינו הוא מה שמבואר ברשב"א דכלים שאפשר להכשיר אותם חשובים כדשיל"מ כיון שאפשר בהגעלה (רק שבאופן שיש תוספת הפסד או טירחא לא חשוב 'יש לו מתירין'). ולכאורה צ"ע דכיון דליכא מצוה להגעיל כלים למה יחשב דבר שי"ל מתירין כלל. וכן יעוין בש"ך סי' ק"ב ס"ק ח' שהביא ממהרש"ל (יש"ש פרק ח' אות פ"ו) שחלק על הרשב"א שאין זה נחשב דשיל"מ כיון שאין ההיתר בא ממילא לאחר זמן. והש"ך שם תמה עליו מהא דנדרים אבל למתבאר לכאורה דברי המהרש"ל מובנים היטב דהא נדרים הוו כממילא כיון דמצוה שאיתשולי עלייהו משא"כ בהגעלת כלים.

אלא שהרי במואר בגמ' נ"ח ע"א דטבל ג"כ שוב דבר שי"ל מתירין כיון שיכול להפריש ממנו תרומה. והא אין חיוב להפריש תרומה. וכן כה"ג במע"ש ג"כ מבואר דהוי דשיל"מ כיון שאפשר בפדיון או לאכול בירושלים, וצ"ע שאין מצוה לפדות מעשר. ולכאורה הביאור בכל זה דדבר שעומד להיות מותר, בין שיהא משום שמצוה להתירו או משום שלזה הוא עומד הרי זה שפיר בכלל דבר שי"ל מתירין. ומשו"ה טבל ומע"ש חשיבי דשיל"מ. ובהגעלת כלים לכאורה סבר הרשב"א שגם הא עומד להגעלה. ומהרש"ל סבר דכיון שאין דין להגעילו רק שיכול להגעילו אם חושש להפסד הכלי אין זה מספיק כדי להחשיבו דשיל"מ.

ומצאתי פי' אחר לדברי הרשב"א. שהרי הט"ז בהלכות חלה (סי' שכ"ג ס"ק ב') האריך לבאר דאע"ג דמבואר כאן בסוגיא שאפשר להתיר הפרשת תרומה ע"י שאלת חכם, אי אפשר ע"י זה שמתחרט על הפרשתו משום זה לבד שהתערב בתערובת אחר, ע"ש כמה הוכחות לזה. וביאר שזהו הביאור בחילוק שבגמ' בין נדרים לתרומה, שבנדרים מתחרט על עיקר הנדר כיון דמצוה לאיתשולי עלי', אבל בתרומה (וכן חלה) אינו מתחרט על עיקר ההפרשה רק משום זה שהתערב בדבר אחר, ואין זה מספיק כדי שיחשב דשיל"מ. ויוצא לדבריו שלעולם זה לבד שבידו לעשותו עושהו דשיל"מ[[367]](#footnote-367), רק תרומה אין בידו לעשותו ומטעם הנ"ל. וכן לכאורה משמע מלשון הרשב"א המובא בטור, דמשמע שיש ב' אופנים שיחשב דשיל"מ, או דעתיד להיות מותר או"ד שיכול להתירו ע"י עצמו, ואם לפי' מהרש"ל ליכא אלא דרך א' והוא דעתיד להיות מותר, רק שגם נדרים עתידים להיות מותרים אע"ג שצריך הוא לישאל עליו בפועל כיון שמסתמא יעשה כן כיון דמצוה לאיתשולי עלי'.

**שיעור פ"ז**

# דבר שיש לו מתירין ויש איסור אחר

בגמ' דמס' נדרים הנ"ל מבואר דאילו הי' מצוה לאיתשולי אתרומה הי' תרומה חשוב דשיל"מ. ולכאורה משאלת השאלה דמאי אהני לן זה שיוכל לישאל עליו, הא מיד שישאל עליו יהפך להיות טבל והרי גם טבל אסור. ולכאורה הי' אפשר לומר דמ"מ נחשב דשיל"מ כיון שאחרי שנהפך להיות טבל אפשר להפריש ממנו תרומה ממקו"א ואז יהי' מה שהתערב מותר לגמרי. וכן ע"כ צריכים לומר שהוא הטעם שטבל עצמו חשוב דבר שי"ל מתירין. אבל בפי' הרא"ש שם התייחס לקושיא זו ותי' "אף על גב דאי מתשיל עלה הדרא לטבלה מכל מקום מכלל תרומה יצאה ע"י שאלה".

והנה בפת"ש כאן הביא משו"ת צמח צדק לדון בביצה שיש בה ספק אם נולדה ביו"ט והיא גם ביצת טריפה האם חשוב דשיל"מ. והשואל שם סבר שאין זה דשיל"מ, דהא אפילו אם לא נולדה ביו"ט מ"מ לא יהא מותר כיון שהיא ביצת טריפה. והצ"צ שם חלק עליו דמ"מ הרי הוא יותר חמור כיון שיש עליו עוד איסור של נולדה ביו"ט, וכיון שכן אמרינן דכיון שיכול לאכלו באיסור יותר קל יש להמתין. אלא שלכאורה דבריו אינם מועילים בהא דתרומה, דהא ע"י זה שמפקיע השם תרומה לא יהא יותר קל, דאם הוא תרומה אינו טבל ואם הוא טבל אינו תרומה. וכן מלשון הרא"ש הנ"ל מבואר פי' אחר, והוא שהיסוד של דשיל"מ אינו משום שהמאכל יהא מותר לאחר זמן, רק שהאיסור יהא מותר. ולכן כיון שיש כאן איסור שאפשר להתירו הרי הוא בכלל החומרא דדשיל"מ. ואע"ג שלכאורה לא שייך הסברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר בכה"ג שע"י זה שהאיסור הראשון יפקע יהא איסור אחר, מ"מ לכאורה צריכים לומר דכיון שמ"מ האיסור עצמו יפקע לא פלוג רבנן והרי הוא אסור. וחידוש הוא.

# דבר שיש לו מתירין ע"י אחר

והנה מזה שחזינן שאפשר בשאלה הרי הוא סיבה לומר דנדרים הוו דשיל"מ, מבואר שדבר חשוב דשיל"מ אע"פ שצריך לעזרת אחר כדי להתיר, דהא אין אדם מתיר נדרי עצמו רק צריך ללכת לחכם או ב"ד שיתירו לו. אמנם בשו"ת מהרי"ט נקט שאם הדיר א' את חבירו, ונכנס הדבר הנדור לתוך תבשילו שאין זה חשוב דשיל"מ דהא אין בידו להתירו. והעירו התלמידים שלכאורה דבר זה תלוי במה שנתבאר בשיעור הקודם. שאם דבר הנדור חשוב דשיל"מ משום שסתמייהו עומדים לישאל לכאורה גם בכה"ג יחשב דשיל"מ דהא סוף סוף עומד הוא לישאל אצל האחר. אמנם אם הוא בגלל שבידו לעשותו, הא שפיר י"ל דכיון שאין בידו לעשותו לא חשוב דשיל"מ ומותר.

וראיתי בקובץ הערות ומראה מקומות כנסת ישראל למס' נדרים שהעיר שלכאורה לדברי מהרי"ט יהא הדין שכשנתן תרומה ליד כהן כבר אינו דשיל"מ כיון שהכהן לא הפריש ואינן יכול להתיר ההפרשה. והראשונים הרי כתבו טעמים אחרים למה בתרומה ביד כהן אינו חשוב דשיל"מ. אמנם לכאורה גם מזה אין כ"כ קושיא, שהרי אפילו בתרומה ביד כהן יהא נפק"מ אם התערב תרומה זו לתוך תבשיל שעומד המפריש לאכלו, וכיון שהטעמים שכתבו הראשונים מבארים למה גם בכה"ג לא חשוב י"ל מתירים פירשו מה שפירשו, ולעולם דברי המהרי"ט נכונים לדינא. וגם י"ל שהרא"ש והר"ן לשיטתם שהיסוד בנדרים חשוב דשיל"מ כיון שעתיד להיות מותר, ולכן לא שייכים דברי המהרי"ט וכמש"נ.

# אם חמץ חשוב דבר שיש לו מתירין

מבואר במס' פסחים (ל' ע"א) שחמץ בפסח במשהו, ונחלקו הראשונים בטעמו של דבר, אבל הרמב"ם בפט"ו מהל' מאכ"א ביאר הטעם זה משום דחמץ הוי דבר שיש לו מתירים. ובב"י כאן הביא מחי' הרשב"א למס' ביצה דף ג' ע"ב שחלק. ויש בדבריהם כמה חידושים וכמו שיתבאר.

הר"ן שם במס' פסחים העיר בזה שלכאורה חמץ אינו דבר ששיש לו מתירין, דהא גם אחר הפסח אין החמץ מותר דהא חמץ שעבר עליו הפסח אסור, ולכאורה הרמב"ם מיירי גם בחמץ של ישראל שעבר עליו הפסח. ופי' לשיטת הרמב"ם דמ"מ חמץ שעבר עליו הפסח מותר בתערובת, והכא הרי התערב. והר"ן שם דחה שלכאורה י"ל שדנין המאכל האסור כמות שהיא, וכיון שבפני עצמו הרי הוא דבר האסור הרי הוא חשוב דבר שאין לו מתירין[[368]](#footnote-368). וראיתי שהעירו[[369]](#footnote-369) שלכאורה י"ל שחשוב דשיל"מ אע"פ שיש איסור של חמץ שעבר עליו הפסח ומטעם אחר. והוא שהרי מדאורייתא אין איסור חמץ שעבר עליו הפסח, רק קנס חכמים היא. וא"כ הי' אפשר לומר שאע"פ שהחמץ ישאר באיסורו, מ"מ יהי' איסור פחות חמור שאינו אלא מדרבנן, דומיא דמש"כ הצ"צ שאם יש איסור ביצת טריפה חוץ מאיסור ביצה נולדה ביו"ט עדיין חשוב דבר שי"ל מתירין. ולכאורה חזינן שאין זה טעם, וכיון שישאר אסור אין זה דבר שי"ל מתירין. אמנם עדיין י"ל דעד כאן לא קאמר הצ"צ אלא כשהאיסור הנוסף יהא מותר לגמרי, אע"ג שהמאכל ישאר אסור מחמת האיסור השני, אבל בנד"ד שהאיסור חמץ לא פקע לגמרי, דהא נשאר איסור חמץ מדרבנן, שפיר י"ל שאין זה טעם להחשיבו כדבר שי"ל מתירין. וכ"ש שכן הוא לפי מה שנתבאר לפי' הרא"ש במס' נדרים הנ"ל. ואע"ג שאין זה אותה איסור ממש, שהרי מעיקרא איסור חמץ הוא בין שלו בין של אחרים ובין של נכרי, ואילו לאחר הפסח אינו אלא קנס חכמים, מ"מ נראה לומר שהגדר של הקנס הוא שהחמץ ישאר באיסורו הקודם (עד כמה שהוא בעינו) ולכן שפיר י"ל שהאיסור לא ניתר לגמרי ולכן אינו בכלל דבר שי"ל מתירין[[370]](#footnote-370).

# דבר שיש לו מתירין אבל עתיד להתקלקל

והנה לכאורה הי' אפשר לדחות מש"כ הב"י שיש מחלוקת בין הרשב"א לרמב"ם. דהא אדרבה, הרשב"א לא כתב שחמץ לא חשוב דבר שיש לו מתירין, רק כתב דכיון שהוא נבלע בתבשיל והתבשיל עתיד להתקלקל קודם זמן היתר חמץ, אין זה חשוב דבר שיש לו מתירין. וכתב שם הרשב"א שאם הטעם חמץ יבלע לתוך לחם שיכול להשאר עד אחרי פסח שפיר חשוב דבר שיש לו מתירין. והרמב"ם שכתב דהוי דבר שיש לו מתירין אולי זהו אך ורק בזמן שיכול התערובת להשאר עד אחרי פסח. אמנם ביש"ש (חולין פרק ח' אות פ"ז) הדברים מתבארים יותר[[371]](#footnote-371), שהוא חלק על היתר זה שעתיד להתקלקל ומכח דברי הרמב"ם, ומשום שסתימת לשון הרמב"ם משמע שבכל אופנים הוי חמץ דשיל"מ, ומשמע שהוא אפילו בענין דעתיד להתקלקל. וכן בשו"ע סע' ד' הביא דעת הרשב"א בשם י"א, ולכאורה הוא כדמשמע בב"י שהרמב"ם חלק על זה וסבר דאע"ג דעתיד להקלקל אין זה חשוב דבר שאין לו מתירין.

אלא דהיא עצמה צ"ע, דלמה יחשב דבר שיש לו מתירין כשעתיד להתקלקל, הא ליכא סברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, דהא לא יוכל לאכלו בהיתר כיון שבזמן שיהי' מותר כבר הוא מקולקל. והנה בחמץ יש עוד קושיא, והוא שאפילו את"ל שאינו עתיד להתקלקל מעצמו, הא לא יוכל ליהנות ממנו כיון שחייב לשרפו. והי' מעשה בישיבת פונובז' שהתערב קמח של חדש בתוך הקמח של הישיבה, וחדש הרי הוא דבר שיש לו מתירין שהרי אחרי ט"ז בניסן הרי הוא מותר. והפונובז'ער רב (מובא בקובץ 'דברי הרב' בשם הגרז"נ גולדברג שליט"א) התיר התערובת, וטעמא דילי' משום שהקמח הי' גם חמץ, וקמח שהוא גם חדש וגם חמץ לעולם לא יהא לו היתר, דעד שיהא מותר מדין חדש יצטרך לשרפו משום חמץ (וכנראה זה שיוכל למכרו בקלות וגם לקנותו חזרה אינו בא בחשבון כיון שהמכירה בשעתו הוא לחלוטין, ויל"ע בזה). אלא דהנה יעוין במלחמות ה' שם במס' פסחים שהעיר בזה על הרמב"ם דלמה יהא חמץ דבר שיש לו מתירים הא חייב לשרפו ולא ישאר עד זמן היתר. ותי' "וליכא למימר בעינו[[372]](#footnote-372) כיון דחייב לבערו אין לו מתירין דכל דממילא מישתרי ואין התירו מחוסר מעשה ודאי יש לו מתירין הוא וכ"ש חמץ של נכרי שנפל לקדרה של ישראל שאפי' בעינו דבר שיש לו מתירין הוא". ור"ל דכיון שאם לא יעשה שום דבר יהא מותר לא מתחשבים במה שמ"מ יצטרך לעשות וממילא לא יהא לו היתר. ולכאורה היינו משום דאע"ג שלמעשה לא יהא לו היתר כיון שיצטרך שרפו, מ"מ לא פלוג רבנן וכל איסור שיהא לו היתר לאחר זמן יש לו דין דבר שי"ל מתירין ואי אפשר להקל בו[[373]](#footnote-373). וזהו לכאורה ג"כ סברת הרמב"ם בהא דסופו להתקלקל. אמנם אולי יש סברא לחלק בין דבר העומד להתקלקל מאיליו לדבר שצריך לקלקלו בידים אע"ג שגם זה דצריך לקלקלו בידים עתיד לבא כיון שמצווה בכך וציית דינא. וצ"ע.

# דבר שיש לו מתירין שחוזר לאיסורו

הרמ"א בסע' ד' מביא שיטת המרדכי שדבר שיל"מ שחוזר לאיסורו לאחר מכן אינו חשוב דבר שי"ל מתירין. וחזינן דהרמב"ם הנ"ל לית לי' סברא זו דהא חמץ ג"כ חוזר לאיסורו בפסח הבא ומ"מ חשוב דשיל"מ. ולכאורה סברת המרדכי משום שאין זה שוב דבר שעתיד להיות מותר, רק כך דינו מעיקרא להיות פעמים מותר ופעמים אסור. ומ"מ קשה להבין הסברא בזה כיון שעכ"פ יש זמן היתר, ולכן שייכים בין הסברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ובין הסברא דכיון שי"ל היתר ליכא התנגדות. ואפילו לפי סברת הר"ן במס' ע"ז דדבר שי"ל היתר עכשיו בדרך אחר חשוב דשיל"מ, מ"מ הכא בשעת היתר הרי הוא מותר ממש. וצ"ע.

# חידושו של הצל"ח בדינא דדשיל"מ

כתב הצל"ח בכמה מקומות (ע' ביצה דף ג' ע"ב, פסחים דף ט' ע"ב ועוד) שכל הדין של דבר שי"ל מתירין לא נאמר אלא בדבר שיש לו רק מעשה תשמיש א', כגון דבר שקיים לאכילה שאי אפשר לאכלו יותר מפעם א', אבל כגון כלי שאפשר להשתמש בו פעמים רבות לא שייך החומרא דדשיל"מ. וטעמא דילי' שהרי הסברא בדבר שיש לו מתירים כתב רש"י שהוא משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכן בשלמא בכגון מידי דאכילה שאינו קיים אלא לתשמיש פעם א', דהיינו שיאכל לאכלו רק פעם א', יש סברא דמעשה אכילה זו יעשה בהיתר במקום זה שיעשנו באיסור. אבל בדבר שקיים לתשמישים רבים לא שייך סברא זו, דהא שימוש שמשמש עכשיו אינו משפיע על תשמישתו שלאחר זמן, ולכן איך אפשר לומר 'עד שתאכלנו וכו', הא 'אכילה' זו לא יהי' לי לאחר זמן, דהא ה'אכילה' שלאחר זמן מילתא אחריתי היא ואיני מרויח אותו בזה שאיני אוכל עכשיו.

ובפת"ש ס"ק ו' הביא את דבריו וכתב שלפי זה לא צריכים לדברי הרשב"א המובאים בסע' ג'. שהרשב"א כתב שאם יש כלי שצריך הכשר שהתערבב בכלים אחרים הרי זה כדבר שיל"מ במקום דליכא טירחא או הפסד, ולסברת הצל"ח לא צריכים לזה, דהא כיון שקיים לתשמישים רבים אין זה דשיל"מ. באופן שלכאורה מבואר מדברי הרשב"א דלא כצל"ח. וראיתי מי שרצה לדחות דשאני כלי משום שכל תשמיש ותשמיש מכלה הכלי מעט עד שמתכלה, ולכן גם לגביו שייך הסברא דעד שתאכלנו וכו'. ודחוק.

וראיתי בשו"ת ס' יהושע (מובא בהגה"ה לצל"ח הוצאת מכ"י לפסחים דף ט' ע"ב) שהעיר מעצם הגמ' במס' ביצה ששם מבואר דנפק"מ בדין דשיל"מ גם לענין איסור טלטול. אבל דחה שאין משם שום השגה על דברי הצל"ח, שלכאורה דבר שקיים לאכילה אמרינן בה דהוי בכלל דשיל"מ, ואחרי שנאסר מדין דשיל"מ שוב הרי הוא נאסר בכל הדינים, בין טלטול ובין תשמיש חוזר. אבל משו"ע צ"ע.

וכן העירו שמתוס' במס' עירובין דף מ"ה ע"ב לכאורה מבואר דלא כצל"ח. ובנובי"ת סי' צ"א העיר בזה וכתב דאה"נ ובתוס' מבואר דלא כדבריו, אבל דבריו הם כשיטת רש"י.

וכי תימא דמהו המקום לחלוק על הצל"ח, הא סברא גדולה היא. ולכאורה גם כאן אפשר לומר שהוא משום לא פלוג, דכל דבר שעתיד איסורו ליפקע הרי הוא בכלל החומרא דדבר שיל"מ אע"ג שהסברא של החומרא כבר לא שייכת.

ולמעשה הרבה פוסקים מצרפים את שיטת הצל"ח כסניף להקל כשיש עוד צדדים להקל[[374]](#footnote-374).

**שיעור פ"ח**

# דבר שיש לו מתירין בשאר דיני תורה

השו"ע כאן בסע' א' כתב דהא דדבר שי"ל מתרין אסור, לא מיבעי ביצה שיש בה ספק אם נולדה ביו"ט, אלא אפילו ספק נולדה ביום טוב ונתערבה באחרות ג"כ כולם אסורות. ומקור הדבר ברייתא במס' ביצה ג' ע"ב בביצה שנולדה ביו"ט "וספיקא אסורה ואם נתערבה באלף כולן אסורות". ובהרה"מ פ"א מהל' יו"ט ה"כ הביא ב' פירושים בברייתא, זו י"א ד'נתערבה באחרות' מיירי במאי דקדים לי', ור"ל דמיירי בביתה ספק שנולדה ביו"ט שנתערבה באחרות, וי"מ דמיירי בביצה שודאי נולדה ביו"ט, אבל ספק נולדה ביו"ט ונתערבה באחרות אינו אסור. וכנראה השו"ע נקט כאן בדעת המחמירים אע"ג שבב"י שם משמע דנקט כמקילין, וכן בשו"ע שם סע' ב' לא הביא החומרא דכאן, ועמש"כ בזה המג"א שם ס"ק ד'.

ונחלקו בטעם הדבר להחמיר במקרה כזה. שיטת המחבר עצמו דכה"ג לא מיקרי ספק ספיקא, כיון שספק א' בגופו וספק א' בתערובת. אבל י"א דכיון דהוי דשיל"מ לא אמרינן לי' להיתר של ספק ספיקא (ע' בביאור הגר"א שהביא ב' הביאורים). ולבאר את הצדדים בזה, נראה לכאורה שהצד המחמירה מובן היטב, דכמו שמצאנו בעלמא דספק דרבנן להקל, ומ"מ בדבר שי"ל מתירין אמרינן לי' דעדיף שלא ליכנס לספק כיון שיכול להמתין, הה"נ בספק ספיקא, דאע"ג שבעלמא מקילים בה אפילו באיסור דאורייתא, מ"מ במקום ליכנס לספק אמרו חז"ל דכיון שיכול להמתין עדיף להמתין. ודעת המקילין לכאורה היינו משום שאמנם שייך יסוד החומרא של דבר שיש לו מתירין גם בהיתירא דספק ספיקא מ"מ לא החמירו כולי האי.

ובפוסקים מבואר סברות לחלק בין מינים שונים של ספק ספיקא לענין החומרא דדבר שי"ל מתירין. בש"ך בסי' ק"י ס"ק נ"ו (ע"פ רא"ש ריש כלל ב') מבואר שיש לחלק בין דשיל"מ בב' תערובות לדשיל"מ בב' ספקות בגופו. והנראה בכוונת דבריו שאמנם לא סמכינן על ביטול במקום שיל"מ, ולכן כל תערובת שאתה מוסיף מ"מ לא בטיל ואסור, מ"מ בדין דשיל"מ בספיקות שהוא משום חשש איסור, בזה אמרינן דעד כמה שיש כאן ב' ספיקות הוי חששא רחוקה ולכן אין חוששין שיש כאן איסור כלל. ואע"ג שבתערובת ראשון של יבש ביבש יש ספק איזה מהן אסור, וכן בתערובת שני יש עוד ספק, מכיון שאין היתר ע"י דין ספיקות בתערובת (אפילו חד בחד באיסור דרבנן וכדמבואר בסי' ק"ט) אין מקום להקל בספק בתערובת אלא ע"י ביטול, ובביטול לא מקילינן כשהוא דשיל"מ.

ובדינא דכל דפריש וכן ברובא דליתא קמן, הר"ן בפ"ק דביצה (שייך לדף ז) הוכיח מן הסוגיא שם דברובא דליתא קמן לא מחמרינן אפילו בדשיל"מ. ולכאורה למה לא נימא גם בזה שלא נסמוך על ההסתברות של רוב כיון שאינו צריך, כמו שמחמירים בספיקות, וכן לא סמכינן אביטול בדשיל"מ. אמנם הביאור בזה פשוט – שהרי אין כאן משום ביטול ולכן אינו בכלל החומרא דבדבר שיל"מ לא סמכינן אביטול. וכן לא דמי לספיקות, שהקולא בספק דרבנן להקל אינו משום שיש הסתברות שהאמת עם הצד להקל, דמה"ת דהא ספק השקול הוא. רק קולא היא בספיקות שמותר לעשות פעולה אפילו כשיש ספק אולי יכשל. אבל כשיש רוב אין משום שהקילו שמותר במקום ספק, אלא ההיפך, כיון שיש רוב ע"פ דיני התורה כבר אין ספק, ואין טעם להחמיר אפילו בדבר שיל"מ. וע' בהגהות מלא הרועים על הר"ן שם שהביא עוד כמה מקורות דסמכינן ארובא דליתא קמן אפילו במקום דשיל"מ. ויש נידון באחרונים אם הה"נ ברובא דכל דפריש, ויל"ע אם יש טעם לחלק ביניהם.

# חזותא וטעמא

הרמ"א בסוף סע' א' כתב לענין הא דכתב המחבר לחלק בין מין במינו למין בשאינו מינו "מיהו אם לבנו בה מאכל או נתנו בקדירה לתקן הקדירה וכו' אינה בטלה". במקור הדברים בדרכ"מ נראה שיש ב' טעמים לאסור כשליבנו בה מאכל, או משום דבכה"ג חשוב מין במינו, ולכן בדשיל"מ אוסר במשהו, או"ד משום דחזותא מילתא היא ואינה בטלה, ולכן אפילו בשאר איסורים אינו בטל. ונראה שזהו מחלוקת בין הפר"ח לביאור הגר"א, שהפר"ח נקט בדעת המחבר (לפי לשונו באו"ח סי' תקי"ג עכ"פ) דסבר חזותא (ע' זבחים ע"ט ע"א, אמנם ע"ש בפירש"י) וטעמא מילתא היא (אלא שדחה שבחזותא אין הדין כן עכ"פ באיסורים מדרבנן, ובטעם כיון שאין הטעם מורגש הרי הוא בטל). ובביאור הגר"א כאן ציין לדברי התוס' במס' ביצה, דמשמע דסבר שהטעם שאינו בטל משום דהוי מין במינו, ולכן אינו אלא חומרא בדשיל"מ. ולמעשה הפר"ח חשש דחזותא למילתא היא בדינים שהם מדאורייתא, אבל בדרבנן מיקל כיון דסבר שהוא ספיקא דדינא בגמ' (דלא כמנחת כהן ח"ג פ"ג דסבר לגמרי חזותא מילתא היא), ויש אחרונים שנקטו דחזותא לאו מילתא היא כלל (ע' פר"ת ס"ק ג', מנח"י (סי' ע"ד ס"ק ה'), יד יהודה (בקצר ס"ק י' וי"א, ובארוך ס"ק ח') וערוה"ש (סע' ח'). ויש אומרים דאע"ג שבעלמא חזותא לאו מילתא היא, מ"מ מכלל איסורי הנאה לא נפיק, ולכן במאכלים שהם אסורים בהנאה יש להחמיר דחזותא מילתא היא.

ובהאי ענינא דטעמא, יעוין בשו"ע הגר"ז סי' תקי"ג בקו"א ס"ק ג' דנקט שאמנם הט"ז בססי' צ"ח כתב שאין שומן בכלל דבר דעבידא לטעמא, מ"מ אם הניחו בתבשיל בכוונה גם לט"ז צריכים לחשוש שהוא בכלל מידי דעבידא לטעמא.

# ביצת ספק טריפה

השו"ע בסע' ב' כתב בשם הרשב"א שאם אין ההיתר ודאי שיבא אינו בכלל דשיל"מ. ודוגמא לדבר ביצה מתרנגולת שיש לנו בה ספק אם טריפה היא או לא, שאע"פ שאפשר להמתין י"ב חודש או עד שתטעון ואז נדע בודאות אם טריפה היא אם לא, ויתכן שיתברר לנו אז שאינו טריפה, מ"מ אינו בכלל דשיל"מ כיון שאינו ודאי שיהא מותר. ותמה בבאר היטב כאן שלכאורה אין זה דשיל"מ כלל, דהא ממ"נ, אם יתברר לנו אז שהי' טריפה כבר מעכשיו הרי הוא אסור לעולם ואין לו מתירין, ואם יתברר שאינה טריפה הא גם מעכשיו מותר, וא"כ למה בעינן לי' ליסוד זה שאין ההיתר ודאי שיבא. והיא לכאורה קושיא עצומה. וע"ש שר"ל שכוונת המחבר לכה"ג שהוא גם ספק טריפה וגם ביצה שנולדה ביו"ט, ולכן אם אינו אסור אלא מדין ביצה שנולדה ביו"ט יש לו מתירין במוצאי יו"ט, אבל אם הוא טריפה, אז לעולם לא יהא לו היתר ולכן הרי הוא מתבטל מעכשיו. והצ"צ חלק על סברא זו שגם כה"ג חשוב דשיל"מ וכמו שהבאנו בשיעור הקודם. וכן בלשון השו"ע אולי אפשר לדחוק שכן כוונתו, אבל ברשב"א קשה לומר כן.

ומה שנראה לכאורה בזה דכיון שעכשיו צריכים להחמיר באיסורו משום דין ספק דאורייתא לחומרא, ולאחר מכן לא יצטרך להחמיר בכלל שיתבאר לנו אם הוא מותר או אסור, עצם הדין להחמיר מספק הוי דשיל"מ. ע' שער"י ש"א פ"ח ד"ה ובזה, וכן יעוין בנקוה"כ בהגה"ה בסוף הסי' מהרמ"א ב' צדדים בזה (ונראה שכוונתו לאביו של הש"ך הרב מאיר (וההג"ה נכתב ע"י בנו של הש"ך ולכן קרא לו אבי זקני) ולא לר' משה איסרליס, אע"ג שהש"ך הי' נשוי לבת נכדו של הר' משה איסרליס). ועדיין צ"ע.

# כלי הבלוע איסור שנתערב בכלים אחרים

השו"ע בסע' ג' הביא דינו של הרשב"א שאם כלי הבלוע איסור התערב בכלים אחרים שאין צריך להטביל את כולם כיון שהכלי הבלוע איסור בטל ברוב. ולא החמיר לומר שאינו בטל כיון שהוא דשיל"מ כיון שיכול להגעילו, דהא יש בהגעלה הפסד ממון. ולכאורה כוונתו דכיון שיש הפסד לא נחשב ש'יש' לו מתירין, דהא יש איכוב מצד ההפסד ממון. ויש בדברי הרשב"א כמה חידושים והערות וכמו שיתבאר.

1. כבר הזכרנו בשיעור הקודם שלכאורה מבואר מדברי הרשב"א דלא כסברת הצל"ח שבכלי שהוא רב תשמיש לא אמרינן החומרא דדשיל"מ כיון דליכא למימר 'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר'.
2. לכאורה יש להעיר על דברי הרשב"א דדל מהכא נידון דדשיל"מ, תיפו"ל שאינו בטל כיון שהוא דבר שבמנין. וע' במש"ז ס"ק ח' שהעיר מזה וכתב דכיון שאין האיסור מחמת עצמו לא שייך החומרא דדבר שבמנין. וכמובן לפי דברי הרמ"א בסוף הסימן שגם בדשיל"מ אין חומרא אם אין הדבר אסור מחמת עצמו דבר זה לא יתיישב, וכבר העיר שם הט"ז שבאו"ה (כלל כ"ה דין י"ט) מבואר שיש באמת ב' טעמים להתיר הכלי שבלוע איסור שנתערב באחרים, או משום שאינו אסור מחמת עצמו או משום שיש הוצאות בהגעלה.

וע"פ הדברים האלו יש להסתפק מה יהא הדין בכלי שקנאו מעכו"ם ולא טבלו האם יכול התבטל באחרים. ועל פניו הרי הוא מאד דומה להא דרשב"א ואם יש הוצאות בטבילתו הרי הוא בטל. אמנם בזה י"ל שהוא אסור מחמת עצמו ולכן אינו בטל משום דהו דבר שבמנין. אלא שהוא תלוי בגדר הדין של טבילת כלים אם הכלי נאסר מחמת עצמו או לא. וצ"ע.

1. מבואר בפר"ח דכמו דמהני הא דיש הפסד לומר שאינו דשיל"מ, הה"נ אם יש בזה טירחא. אמנם יעוין בדרכ"ת סי' ק"כ ס"ק ל"ו שכתב בזה (וע' גם מה שציין בקה"י למס' ביצה סי' ח'), שאין להתיר משום הפסד או טירחא אלא בכה"ג שאלמלא הכלי שהוא אסור לא היינו צריכים לאותו טירחא או הפסד, ור"ל דזה שיש ריבוי כלים עושה תוספת טירחא או הפסד, ובזה אמרינן דליתי' לסברא ד'יש' לו מתירין. אבל בכה"ג שאותו הוצאה היינו צריכים בין לא' ובבין למאה, הא אילו היינו יודעים איזה כלי זה היינו צריכים את כל הטירחא וההפסד, וא"כ אין כאן 'היתר' הצריך הוצאות רק זהו דינו של החפץ של איסור. וע' במגי"ס כאן אות ו' שהוכיח כן דהא טבל דשיל"מ הוא אע"ג דכדי להתיר אותו צריכים להפריש ממנו תרו"מ ויש בזה הפסד. אמנם לכאורה יש לפקפק בזה דהא בכגון כלים האיסור הוא הכלי שבלוע איסור האסורה בתשמיש עד שיגעיל אותו, וכיון שהגעלה יש בה טירחא אין זה חשוב 'מתירין'. וכן לכאורה הבין המהרי"ל ומשו"ה הקשה על הרשב"א דלדבריו למה חשוב מע"ש דשיל"מ כיון שיכול להעלותו לירושלים, הא ודאי שיש בזה טירחא והוצאה. אמנם לפי הנ"ל אין כל קושיא, דהא כל ההוצאה והטירחא שהי' צריך בשביל הפרי המעורב אינו בכלל החשבון, וא"כ שפיר י"ל שאין כ"כ תוספת טירחא להביא גם כל הפירות. וצ"ע לדינא.
2. הש"ך כתב שיש חיוב להמתין מעל"ע כדי שיהא הכלי אינו בן יומו. ולכאורה ר"ל שגם זה שיכול להמתין עד שיהא איסור פחות חמור חשוב דשיל"מ. וא"כ לכאורה זהו דלא כמו שהוכחנו מן הר"ן במס' פסחים, שהרי שם דן אן זה שהוא אסור לאחר הפסח משום חמץ שעבר עליו הפסח אע"ג שאז אינו אסור אלא מדרבנן. אלא שראיתי במחלקים, דהתם הוי אותו איסור וכמו שכתבנו לעיל, אבל הכא לאחר מעל"ע, אין כאן איסור בבליעות, שהבליעות אינם נשארים באיסורם, ואם בישל בכלי לאח מכן בדיעבד המאכל מותר. רק שהוא גזירה על הכלי שלא להשתמש בו מבלי להכשירו גזירה אטו כלי בן יומו. וא"כ כיון שהוי איסור אחר שפיר י"ל שהוא בכלל מש"כ לעיל מצ"צ שאם יש איסור אחר צריך להמתין. אמנם דבר זה תלוי בגדר החומרא דכלי שאינו בן יומו, שמקודם[[375]](#footnote-375) הבאנו מקורות דיתכן שאסרו את עצם הבליעות שאינן בנ"י מדרבנן.

והי' נראה מדברי הש"ך שאפשר לדון דברי הרשב"א בכלי בן יומו אלמלא דבר זה שאפשר להמתין. ולכאורה צ"ע, דבשלמר באינו ב"י יש גזרה על הכלי, אבל בב"י לכאורה אין איסור בכלי כלל רק באיסור הבלוע בה. ולכאורה חזינן דאעפ"כ כיון שיש מניעה בכלי אלמלא ההגעלה חשוב דשיל"מ.

1. בשו"ת רע"א סי' כ"ז העיר שלמה יהא הגעלת הכלי טעם לומר דהוי דשיל"מ הא אפילו אם יגעיל אינו מותר אלא ע"י ביטול. ונשאר בצ"ע. ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, דהא אע"פ שצריך ביטול, מ"מ הוא ביטול שעל ידו לא יפגע באיסור ולכן שפיר שייך הסברא ד'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר'. אבל ביטול שע"י ההגעלה מתיר לגמרי. וצ"ע.

**שיעור פ"ט**

# דבר שיש לו מתירין כשנאסר משום טעם

הרמ"א בסע' ד' הביא כמה חידושי דינים בדין דשיל"מ. הראשון שבהם הוא זה שאם האיסור שי"ל מתירין אינו אלא טעם ולא ממש, שלא החמירו בה חומרת דשיל"מ. ויעוין בדרכ"מ שהביא מקור לדין זה מטור סי' תקי"ג בשם ר"ת. ואע"פ ששם בב"י וכן כאן בש"ך רצו לומר שאין כוונת הטור שם בשם ר"ת לומר שבטעם בעלמא לא החמירו לאסור דשיל"מ אפילו באלף, רק כוונתו לחלק בין תערובת של מב"מ לבין במשא"מ וכמש"כ הטור עצמו כאן בשם ר"ת, מ"מ דבר זה קשה להבין, שהרי הטור הביא שם בשם ר"ת לחלק בין היכא שהתערב בה טעם להיכא שהתערב בה דבר שהוא בעין, ואם כדבריהם אין זה עיקר החילוק, רק בין טעם שנבלע במינו לטעם שנבלע באינו מינו. וכן האמת יורה דרכו, בס' הישר לר"ת (חלק החידושים סי' ת"ש) הדברים מפורשים לחלק בין היכא שהתערב טעמו להיכא שהתערב דבר שהוא בעינו[[376]](#footnote-376).

וקפצו הנו"כ ותמהו על הוראה זו, דהא גם בטעם שייך הסברא ד'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ובט"ז מבואר הטעם משום דטעם בעלמא אינו צריך להיתירא דביטול ברוב, והיינו דסבר שהחפצא של טעם אין עליו חלות איסור אלמלא הגזה"כ דטכ"ע. וכיון שכן במב"מ דליכא טכ"ע, דהא הטעם אינו מורגש, וכן לא בעינן לי' לדין ביטול דהא אינו אלא טעם, הרי הוא מותר. וצריכים להוסיף בזה, שהרי זה דבר פשוט שגם במין במינו צריכים ששים עכ"פ מדרבנן, וא"כ מיני' שיש כאן מה לבטל ולמה ליכא חומרא דדשיל"מ. ולכאורה הביאור בזה דסבר הט"ז שאין כאן מה לבטל בעצם, דהא לא בעינן ביטול ברוב כיון דלא שייך לגבי' דינא דטכ"ע. אבל מ"מ גזרו מדרבנן שלא להתיר במב"מ אא"כ יש ששים, גזרה אטו מבשא"מ, אבל אין זה משום שיש כאן בעצם מה לבטל. ולכן אם יש ששים ולכן ליתי' לגזרה, גם ביטול בעצם לא בעינן כיון דליכא איסור באמת וכנ"ל.

וכל דברי הט"ז שייכים אך ורק בפליטת טעם בלבד. וכ"כ שם הט"ז שלא החמיר הרמ"א אלא בכה"ג וכ"כ גם הש"ך. אבל בדברי ר"ת עצמו מבואר שהקיל גם באופן שנימוח גופו של איסור. ולפי זה עדיין הקושיא במקומו עומדת, למה יש מקום לומר שהקילו בזה יותר משאר דבר שיל"מ. והנה כמקור לדין זה הביא בביאור הגר"א לשון הגמ' שבמס' ביצה דף ד' ע"ב, שבסוגיא דעצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור שהדין בהם שמרבה עליהם עצים המוכנים ומבטלן, שואלת הגמ' דהא דשיל"מ הוא ולר' אשי אפילו בדרבנן לא בטיל. ומתרצת הגמ' דשאני הכא דמיקלא קלי איסורא. וסבר הגר"א שדין זה דשאין לטעם חומרת דשיל"מ הוא בכלל מה שמבואר שם בגמ' שבמקילא קלי איסורא הקילו. וכן לכאורה מבואר שם בעין משפט, שהרי על הגמ' הזה מיין לדברי הרמ"א כאן, ולכאורה היינו כגר"א.

ובאמת אינו מתבאר בגמ' ולא בפירש"י הטעם שיש להקל יותר במקלא קלי איסורא יותר משאר איסור. ועל פניו כוונת הגמ' דכיון שאינו נהנה ממנו אלא לאחר שנעשתה גחלת לא גזרו. ולכאורה הטעם בזה דלא מיחזי כאוכל איסור אלא כשניכר החפצא דאיסורא, דומיא דסברת התו"ח בטעם לחלק בין מין במינו למין בשאינו מינו. ולכאורה א"כ מובן המקור לזה שבטעם לא מחמרינן להחמיר בדבר שי"ל מתירין, דכיון שאינו ניכר לעצמו הרי הוא כאבוד, ולכן לא מיחזי כעביד איסורא. ולענין דינא המ"ב בסי' תקי"ג ס"ק ח' כתב שבמקום מניעת שמחת יו"ט אפשר לסמוך על הרמ"א.

ובעיקר דברי הגמ' במס' ביצה שם לכאורה צ"ע, דכיון שנפל לתוך התנור אם אינו נהנה ממנו עכשיו הרי הוא ישרף ולא יוכן ליהנות ממנו לאחר זמן, וא"כ לכאורה הרי זה כדבר שעתיד להתקלקל ואין בה משום דשיל"מ. והפשוט בזה דמיירי בנפלו לתוך התנור קודם שנדלקו, וכן משמע לשון הגמ' "ומסיקן", ר"ל אחרי שמרבה עלי' עצים מסיק בהם. וכן יהי' נפק"מ בכה"ג שנפלו לתנור סמוך ליציאת היו"ט, שבכה"ג ליתי' לסברת הרשב"א. אמנם אם באמת מיירי בהדליקן קודם שנפלו הי' אפשר לפרש כוונת הגמ' ד'מיקלא קלי איסורא' דר"ל שהוא יתאבד אם אינו משתמש עכשיו וממילא לא יהי' לו מתירין ולכן הרי הוא בטל.

עוד הערה קטנה, דהנה כבר הדגשנו שאמנם ר' אשי הוא זה שסבר שבדרבנן אפילו בדבר שי"ל מתירין ספק דרבנן להחמיר, מ"מ איכא מאן דסבר שגם בדבר שי"ל מתירין סד"ר להקל. ולכאורה הי' אפשר לומר דעד כאן לא אמרינן שהקילו בדשיל"מ באיסור דרבנן אלא לענין זה דספק דרבנן להקל, אבל יתכן שלכו"ע איסור דרבנן ודאי אינו בטל ברוב. והטעם שהרי אין שום הסתברות באיסור דרבנן לומר סד"ר להקל, דמה"ת. רק קולא הוא שהקילו בדבריהם לומר שאין לאסור אא"כ אתה יודע שאתה עובר בודאות. ולכן י"ל דכיון שאין יסוד לומר שהוא מותר רק קולא בעלמא, אמרינן שאין לסמוך על קולא זו במקום שאינו צריך. אבל בביטול ברוב או בס', דיסוד המתיר קיים ומ"מ אמרו חז"ל שאין לסמוך על זה, אולי אין לחלק בין איסור דרבנן לאיסור דאורייתא. אלא דהנה לשונו של רב אשי "לעולם ספק יום טוב ספק חול הוי דבר שיש לו מתירין וכל דבר שיש לו מתירין אפילו בדרבנן לא בטיל".. הרי דמשמעות לשונו שהחומרא של ר' אשי הוי גם לענין ביטול, והמ"ד הראשון סבר שאיסור דרבנן ג"כ בטל. וכן מוכרח גם מדברי הגמ' הנ"ל, שהרי הקושיא בעצים שנשרו מן הדקל לתוך התנור משום דהוי דשיל"מ מפורש בגמ' שאינו אלא לר' אשי, ומשמע דלאידך מ"ד לא קשה מידי, והטעם כנ"ל שלא נחלקו רק אי אמרינן סד"ר להקל בדשיל"מ, אלא גם בדין ביטול בדשיל"מ. ולכאורה אם הטעם של הר"ן לא נאמר אלא בביטול, אבל בדין ספק הוא מטעם אחר, אין לדברי הגמ' כאן שום הבנה.

# דבר שיש לו מתירין שאינו אסור מחמת עצמו

עוד כתב הרמ"א שם בסע' ד' דלא החמירו בדבר שי"ל מתירין אא"כ אסורה מחמת עצמו. ולכן חתיכת בשר הבלוע דם שעבר עליו ג' ימים לא חשוב דשיל"מ אע"ג שראוי' לצלי וי"א שאם קיים לשום תשמיש הרי זה דשיל"מ לענין התשמיש האסור.

וקודם כל נבאר לענין עצם שיטה זו שהיא שיטת הרי"ף שאם אפשר ליהנות ממנו באופן הרי זה כדשיל"מ, האם קיי"ל כוותי' או לא. והש"ך כאן כבר הדגיש שכוונת הרמ"א דאע"פ שי"א כן ר"ל אע"ג דלא קיי"ל כוותי'. ומקור לדבריו יש בדברי הרמ"א לעיל בסי' צ"ו סע' ו', ששם כתב שאם נפל חלב תוך מים ושוב התערב לתוך בשר שאין צריכים ששים כנגד החלב כיון שכבר התבטל במים ולכאורה לשיטת הרי"ף הוו המים כדבר שיל"מ וא"כ לא הי' החלב צריך להתבטל. וע"כ שלא קיי"ל כרי"ף (וע"ש בש"ך שהביא מתו"ח שאם כבר התבטל החלב במים מותר גם לערב מים זה לתוך בשר לכתחילה[[377]](#footnote-377)). ומ"מ ראוי לציין שהפר"ח הביא כאן (ס"ק י"א) שראוי להחמיר לכתחילה כשיטת הרי"ף, אמנם צ"ע אם יש להחמיר כוותי', והפר"ח לא הביא כ"כ טעם לדבריו למה כתב כן. ובעצם הענין יל"ע למה נקט הרמ"א חתיכת בשר שלא נמלחה ג'ימים, ולא חתיכה טרי' שג"כ צריך הכשר וכיון שיכול להכשירו הוי דשיל"מ. ויתכן שהוא עכבת הנידון בשו"ע סי' ס"ט סע' י"ד שדן בציור זה. ואין לומר דחתיכה כזו לא יהא חשוב דבר שיל"מ, דבכה"ג אין אנו מחשיבים את הבשר כחפצא דאיסורא, רק שיש איסור בדם וצריכים להוציא את הדם, ולכן אין להתיר מבלי למלוח, דהא גם בכלי בן יומו אמרנו שהוא דשיל"מ כיון שיכול להגעיל ומהני הא שיש הוצאות להתיר הביטול. וצ"ע.

ובעיקר דברי הרמ"א כבר קפצו עליו כל המפרשים, שלכאורה אין לחלק בין דבר שאסור מחמת עצמו לדבר שאסור מחמת דבר אחר אלא בכגון חתיכה הראוי' להתכבד, דכיון שאין החתיכה עצמה אסורה אין האיסור ראוי' להתכבד, אבל כאן עדיין שייך הסברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר. ולכאורה דברי הרמ"א אינם מובנים גם לפי ההסבר של הר"ן, שהרי ביאר דכיון שלענין ביטול אנחנו צריכים היתר לעומת איסור, דשיל"מ לא חשוב איסור כ"כ להתבטל. וא"כ דבר שיש לו מתירין וכן אפילו אינה אסורה מחמת עצמה כ"ש שלא יתבטל ויהא אסור. אמנם יש מקום לדחות שהרי לפי הר"ן יש לדשיל"מ אלימות שלא להתבטל מכח הדמיון שיש בין ההיתר לאיסור שיל"מ. וא"כ איכא למימר דליכא אלימות זאת אלא כשהמאכל עכ"פ אסור מחמת עצמו, אבל אם לא שלא צריכים ביטול כ"כ חזק גם כשאין התנגדות כ"כ גדולה בין האיסור להיתר הרי הוא מתבטל.

# דבר שיש לו מתירין כשהאיסור נולד בתערובת

עוד כתב הרמ"א שאם האיסור נולד בתערובת ליתי' לחומרא דדשיל"מ. וכמקור לדבר זה ציין הגר"א לדבריו בסי' ש"כ סע' ב', ושם כתב הגר"א (וכן הוא במקור הדברים בס' התרומה סי' רכ"ג) שהמקור להיתר זה הוא הגמ' הנ"ל במס' ביצה דבמיקלא קלי איסורא ליתי' לחומרא דדשיל"מ. ולכן כיון שהאיסור לא הי' אף פעם ניכר לעצמו רק מיד בבואו לעולם הי' בתערובת, גם הוא כמו איסורא שנשרף ומותר. וא"כ מבואר שזהו היתר מיוחד לדשיל"מ.

ומקשים העולם, שהרי המרדכי במס' חולין (סי' תשל"ז) כתב שאיסור שהתערב מתחילת ברייתו אינו בטל כלל, ולכאורה דזה סותר דברי סה"ת הנ"ל שהוא גם מובא במרדכי במס' שבת (סי' רנ"ט). ובשו"ת נובי"ת סי' נ"ד מובא תשובה בשם הר"ר יעקב לנדא (בנו של הנודע ביהודה) בענין זה, והביא בשם אביו הנו"ב לתרץ שיש לחלק בין היכא דקדם המבטל לאיסור, שבזה אמרינן שהאיסור יכול להתבטל אע"ג שנולד בתערובת להיכא שגם המבטל וגם המתבטל באו בבת אחר בתערובת, שבזה ליכא ביטול כלל. ויעוין שם בתשובה שכתב בשם הנו"ב (ולאו דוקא כדי לישב הסתירה הנ"ל) שלא נאמרו דברי המרדכי בחולין אלא בביטול יבש ביבש, אבל במין בשאינו מינו ואין בה טעם, גם אינו צריך לדין ביטול ברוב ולכן לא איכפת לן זה שנולד בתערובת. ולדבריו ג"כ מיושבים דברי המרדכי. אלא שעצם דבריו צע"ג, שהרי בשלמא בטעם בעלמא י"ל כדמבואר בט"ז כאן שטעם אינו חפצא דאיסורא אא"כ הוא מורגש, ולכן בדליכא טעם לא צריכים לבטל האיסור, אבל איהו מיירי בתערובת לח בלח ויש ששים, ובכה"ג יש חפצא דאיסורא, וא"כ בלי רוב איך יוכל לאכלו. כן תמהו הרבה אחרונים (ע' שו"ת עונג יו"ט סי' ס"ב, ועוד אחרונים שבליקוטי הערות לנו"ב מהדו' מכ"י). והנראה לומר בדעתו דסבר דאיסור שהוא מעורב והוא חצי שיעור ע"י תערובת אינו אסור מדאורייתא (וכמו שהביא הר"ש בטבו"י שיטה כזו (וע"ש בליקוטי הערות בשם יד יצחק שכתב דכה"ג הוי שלא כדרך אכילה, והוא כעין דברינו). וע' עוד בחי' ר' שלמה ח"ב מש"כ בנד"ד).

ולכאורה עיקר הענין הוא שהאיסור לנולד בתערובת ולא שהמאכל נולד בתערובת. ולכן קשה לשון הש"ך ס"ק י"ב שכתב "שלא היה עליו שם יין בפני עצמו מעולם", שלכאורה אינו תלוי בשם יין רק בחלות איסור. וכן ראיתי שהעיר בציונים לס' בדי השולחן.

# דבר שיש לו היתר שחוזר לאיסורו

עוד כתב הרמ"א שדבר שיל"מ וחוזר ונאסר לית בה חומרת דשיל"מ ובטל. ומקור לדבר זה במרדכי בריש מס' ביצה. והרמב"ם דסבר שחמץ אסור במשהו כיון דהוי דשיל"מ ע"כ חלק על זה, וכן הביא הרמ"א כאן שיש חולקים. וע' בה"ל סי' תמ"ז סע' ב' ד"ה חמץ דקדק מלשון השו"ע שם דע"כ קיי"ל כדעת המקילין, ודלא כמו שדחה הש"ך כאן בס"ק י"ג[[378]](#footnote-378).

וקודם כל יל"ע מהו הסברא בכל הדין הזה, דמאיזה טעם לא יהי' לא חומרת דשיל"מ רק בגלל שחוזר לאיסורו. ולדברי רש"י שהטעם בחומרת דשיל"מ משום דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר קשה מאד להבין את זה. וראיתי במגי"ס כאן שדחה שלעולם גם לשיטת רש"י זה מובן כיון שאינו חוזר להיתר גמור כיון שחוזר ונאסר. ונראה שטעם זה דחוק מאד, דהא סוף סוף יוכל לאכלו בינתיים. ובפרט חמץ בפסח שמסתמא יתקלקל על פסח הבא ולכן אין להחשיבו כדבר שאין לו מתירין. ולסברת הר"ן[[379]](#footnote-379) לכאורה יש מקום לבאר הטעם בזה דכמו שסבר הר"ן דלא כרי"ף שדבר שיש לו היתר בענין אחד ואיסור בענין אחר אינו חשוב דשיל"מ דהא למב שהוא אסור אין לו היתר לעולם, הה"נ דדבר שהוא לפעמים מותר ולפעמים אסור ג"כ לא חשוב שיש לו היתרף שאין זה 'היתר' רק דינו להיות אסור בפסח וכדומה.

והב"ח הבא בשם ר' יו"ט (וכן הוא במרדכי פסחים סי' תקע"ג) שגם חדש לא חשוב דשיל"מ מהאי טעמא. תמהו עליו המפרשים (ע' כגון פר"ח) בתרתי. חדא שלכאורה חדש לא שייך לכלל זה כלל, דהא מה שהי' חדש מקודם וניתר בפסח שוב לא נאסר משום חדש, רק שדבר שצמח לאחר מכן יאסר משום חדש. ועוד שהרי בנדרים דף נ"ח ע"א מבואר להדיא שחדש חשוב דבר שיל"מ. ולענין הא לא הוי חדש דשיל"מ ע' מש"כ לחדש בכרו"פ שהוא משום שבימות המשיח יחזור כל התבואה להיות חדש. אמנם יעוין בשו"ת אבני מילואים סי' ה' שיש לחלק בין כגון תבואה שיש ספק אם הביאה שליש קודם לעומר, לספק יום ט"ז ניסן ספק יום י"ז, דרק הספק האחרון לא חשוב דשיל"מ שהספק של ביהש"מ במוצאי יום ט"ז חוזר כל שנה ושנה ולא חשוב דשיל"מ. וראיתי בס' מגילת ספר (חלק הענינים או"ח סי' כ"ז אות ו') שחידש לבאר הטעם בזה שלא החמירו בדשיל"מ אלא כשהוא בדרך מקרה אבל ספק קבוע המתחדש כל שנה אינו דבר שיל"מ. ולכאורה זהו ג"כ ביאור דברי האבנ"מ הנ"ל.

והנה מבואר בתוס' במס' ביצה דף י' ע"ב שמוקצה חשוב דשיל"מ, דהא יהי' מותר במוצ"ש. והעיר שם הצל"ח דהא האיסור מוקצה חוזר לשבת או יו"ט הבא, וא"כ לשיטה זו של הרמ"א לכאורה לא יהא חשוב דשיל"מ. ואע"ג שאין כאן קושיא, דשפיר י"ל שהתוס' חולקים על הכלל הזה, מ"מ נראה מכמה טעמים שאפילו לשיטה זו הוי מוקצה דשיל"מ. דהנה אולי הי' עולה הדעת שבזה יהא לנו ביאור אחר לדעת התו"י במס' ביצה דף ג' ע"ב. ששם העירו בזה שהגמ' לא שואל למה מחמירים בספק מוקצה רק בספק גזרה דמשקין שזבו או פירות נושרין. ותי' משום דהוי כעין דאו'. והעיר רע"א שלכאורה לר' אשי לא בעינן לי' לטעם זה דהא הוי דשיל"מ, וע"ש שרע"א ביאר שהתו"י לא כתב כן אלא להו"א של הגמ' דלית לי' דר' אשי. ולפי הנ"ל הא אין כאן הערה דהא מוקצה לא הוי דשיל"מ כיון שחוזר לאיסורו בשבת או יו"ט הבא. אבל נראה שאין זה נכון כלל, שאם הוא מוקצה הרי זה משום נולד, ונולד הרי לא יחזור לשבת או יו"ט הבא, שהרי כבר אז לא יהא נולד. ופשוט. ואפילו בגוזלות שאינם מוכנים נראה דכיון שיכול להכינם אחרי היו"ט חשוב דשיל"מ אע"פ שחוזר ונאסר ביו"ט הבא. ובקה"י למס' ביצה (סי' ט') כתב עוד שאם יהא אסור יו"ט הבא אין זה מאותו טעם שהי' מוקצה ביו"ט הראשון, שלכאורה כל יו"ט יש לו את ההקצאה שלו, ולכן מטעם זה נמי לא שייך לכלל הנ"ל.

# נידונים שדנו בהם משום דשיל"מ

נביא כמה נידונים שדנו בהם הפוסקים אי אסירי מדין דשיל"מ:

**מלאכה בבין השמשמות במוצאי יו"ט**

בגנזי רע"א סי' כ"א (מובא בחי' רע"א למס' נדרים דף ס"ט ע"ב) דן להתיר לעשות מלאכה בבין השמשות של מוציא יו"ט לצורך מידי, אע"ג שיש חשש שבזמן שיעשה המלאכה יהא יו"ט, וכבר כשנהנה ממנו יהי' חול, ויעבור משום עושה מלאכה מיו"ט לחול. וטעמו משום דהוי ספק ספיקא, ספק בזמן שעשה המלאכה כבר הי' חול, ואפילו את"ל דיו"ט הוי מ"מ אולי גם זמן ההנאה היתה יו"ט. אמנם אין זה היתר גורף, חדא שהרי כתב הש"ך בכללי ספק ספיקא ס"ק ל"ו כתב שאין לנו לבדות שום ס"ס מעצמינו כיון שהכללים עמוקים ורחבים. ועוד שהרי הרמ"א כתב שטוב להחמיר בספק ספיקא בדבר שיל"מ. וע' בס' מגילת ספר (חלק הענינים סי' כ"ז) שאסף בזה כמה סברות להקל. חדא שלפי שיטת הצל"ח לכאורה אין ההיתר מלאכה שבביש"מ דשיל"מ כמו בהשתמשות בכלי. ועוד שיטת היד יהודה כאן ס"ק ה' שבאיסור גברא לא מחמרינן בדשיל"מ. ועוד התיר שהוא כמו איסור שחוזר לאיסורו ע"פ הגדרה הנ"ל. וכן הגרשז"א הוסיף לחדש דכיון שכוונתו לעכשיו ואינו רצה וקא למוצאי יו"ט וכן י"ל שיש רובה זמן שמותר יש להתיר. וע' עוד בשו"ת מנחת שלמה ח"ב סי' מ"ה ושו"ת חשב האפוד ח"ג סי' צ' בנידון.

**עבר ושפך מאכל חי לתוך התבשיל בשבת אם מתבטל**

ראיתי בשם הגרשז"א שאפילו בכה"ג שיהי' לו היתר במוצ"ש מ"מ אין להחמיר משום דשיל"מ כיון שלא נאסר אלא כשנכנס לתערובת, וכיון שנולד האיסור בתערובת הרי התיר הרמ"א - ע' מנח"ש ח"א רסי' ה'

**ספיקות בדין המתנת ו' שעות בין בשרי לחלבי**

יש לדון בג' מקרים שונים:

1. כשיש ספק אם עבר ג' שעות
2. כשיש ספק אם מאכל מסוים הוא חלבי או בשרי
3. במקרה שידוע שיש בה חלב אבל הרי הוא בטל בס' וכדומה.

בנידון הראשון ע' בדרכ"ת סי פ"ט ס"ק ה' ב' דעות בזה. ולפי טעמו של הצל"ח הנ"ל אין זה דשיל"מ, דהא יוכל לאכול גבינה גם עכשיו וגם לאחר זמן (וסברא זו נחשבת כיון שזהו איסור גברא ולא איסור חפצא). וכן לפמש"כ היד יהודה הנ"ל ג"כ לכאורה יש להקל כיון שבכל איסור גברא לא מחמרינן בדשיל"מ (ולכן צ"ע למה היד יהודה עצמו החמיר בזה בסי' פ"ט ס"ק א'[[380]](#footnote-380)). וכן יש מחלוקת הפוסקים אם צריכים להמתין שש שעות, ולכן יוכל לסמוך על המקילים וכשיטת האומרים שבמחלוקת הפוסקים לא אמרינן לחומרא דדשיל"מ (כן ראיתי בשם הגריש"א בס' מנשים האוהל). אמנם יש לכאורה יש להחמיר בזה מטעם אחר, והוא דהוי ספק חסרון ידיעה, וכן ראיתי מהגרח"ק בס' דולה ומשקה (עמ' רנ"ז). ולכאורה צ"ע בפוסקים שלא דנו לאסור מטעם זה.

ובנידון השני כבר לא הוי ספק בגברא, רק בחפצא, ולכאורה א"כ ליתי' לא לסברת הצל"ח הנ"ל ולא לסברת היד יהודה הנ"ל. אמנם סברת הגריש"א שייך גם כאן. ויש להסתפק אם זה מספיק להתיר.

ובנידון השלישי ראיתי במגי"ס כאן בסוף הסימן עוד סברא נכונה להתיר, והוא דכיון שכל הגזירה אטו אכילת בב"ח, דבר שהי' מותר לאכול עם הבשר עצמו ודאי יהא מותר לאכול בתוך ו' שעות.

**שיעור צ'**

# הקדמה לדין נטל"פ

בגמ' דמס' ע"ז דף ס"ז ע"ב מבואר שנחלקו תנאים אם נטל"פ אסור או מותר. וקיי"ל כר"ש דנטל"פ מותר, ולמד כן מזה שתירו נבילה שאינה ראוי' לגר. ונחלקו הראשונים בביאור לימוד מנבילה שאינה ראוי' לגר, דהא עיקר הדין של נבילה שאינ ראוי' לגר לא נאמר אלא כשאינה ראוי' לכלל, אבל כאן אנחנו מתירים אפילו פוגם רק קצת. ושיטת הרא"ה אינו כן, אבל בשו"ע מובא רק דעת רשב"א ור"ן. הרשב"א סבר שהדין של נטל"פ לא נאמר אלא לדין טכ"ע, והיינו דבעלמא אע"ג שיש בתערובת רוב היתר נגד האיסור, מ"מ כיון שטעם איסור מורגש הרי הוא אסור מדין טכ"ע. אבל אם הטעם אינו אלא לפגם, אע"פ שהוא מורגש, ליתי' לחומרא דטכ"ע, וחזר דין להיות בטל ברוב היתר. ונחלקו אחרונים אם לרשב"א בביאור בדין טכ"ע (וכנראה שאפילו לפי"ז הוא מגילוי שיש לנו מדין נבילה שאינה ראוי' לגר) או שהוא לימוד מדין נבילה שאינה ראוי' לגר. והר"ן סבר שיסוד היתר של נבילה שאינה ראוי' לגר הוא בזה שהוא קץ מן המאכל, ולכן בעלמא אם אין המאכל סרוח לגמרי, כיון שבא לאכלו אמרינן דע"כ נהנה מאכילתו, אבל בתערובת, כיון שסוף סוף אינו נהנה מן התוספת של איסור כיון שפוגם, אמרינן שוא קץ במאכל האיסור ואין הוכח כנגד מזה שאוכלו, ולכן הרי הוא מותר. ולפי יסודו כתב הר"ן שאם באמת נהנה מן המאכל האסור מצד אחר, וכגון שמאכל מתרבה במידתו, רי זה אסור אע"פ שוא נטל"פ.

ונחלקו האחרונים בביאור דעת ר"ן, רע"א והפמ"ג נקטו שלפי דברי ר"ן התערובת מותרת אפילו בלי דין של ביטול ברוב. ור"ל שאמנם אם יש רוב איסור מסתמא הוא אסור כיון שהתרבה מידת התבשיל ע"י מאכל האסור, דהא הרוב מן המאכל ההוא, אבל אין זה משום דבעינן הדין ביטול ברוב שמגזה"כ דאחרי רבים להטות. וחזו"א (סי' ל' ס"ק ב') למד שגם הר"ן סבר דבעינן לי' ליסוד של ביטול ברוב, רק סבר הר"ן שגם בנטל"פ אמרינן לי' לדינא דטכ"ע עד כמ שנהנה מן מאכל האסור באיזה שאופן שיהנה, אפילו ע"י ריבוי מידתו.

וחשבתי נפק"מ בכל זה. דהנה הרמ"א כאן בסע' א' כתב "מיהו דברים החשובים כבריה או כיוצא בה, אם אינן פגומים בעצמן אף על פי שפוגמין התבשיל, אינן בטלים אפילו באלף" ועל פניו דבריו מובנים היטב, דהא כל הדין של נטל"פ הוא דין בטעם, אבל בברי' יש חסרון בביטול ברוב. אמנם לפי הנ"ל, בשלמא לפי פירושו של חזו"א ניחא, אבל לפי פירושו של הפמ"ג ורע"א הא לכאורה הברי' היתה צריכה להיות בטילה כיון שנטל"פ, שזה שאינו בטל ברוב לא איכפת לן כיון שאין מדתו מתרבה. ולכאורה לשיטת הט"ז לקמן בסי ק"ד שדבר גוש אינו מתבטל בדבר יבש כלל הא גם כאן מובנים דברי הרמ"א, אבל הט"ז שם חלק על הרמ"א, ולפי ביאורו של ש"ך בדברי הרמ"א לכאורה לשיטת הר"ן היתה צריכה להתבטל. ויתכן שדברי רמ"א הם בגלל שאנחנו חוששים עכ"פ להחמיר כשיטת הרמ"א שגם בנטל"פ צריכים לי' לדינא דבטל ברוב, אבל סתימת הפוסקים בזה משמע שוא דין לכו"ע. וצ"ע.

(וראיתי שמעירים הערה זו בנוס"א, והוא שהרי הר"ן עצמו כתב שאם נימוח הדברים המאוסים בתוך תערובת הרי הוא מותר אם לא התרבה מידתו על ידו. ולכאורה צ"ע שהרי הדברים המאוסים אסורים בפני עצמם אע"ג שיש להם טעם פגום, דבהכי חייבי' רחמנא, א"כ כיון דע"כ סבר הר"ן שגם נטל"פ לא בטל ברוב אם ניכר טעמו, דהא במתרבה מידתו על ידו הרי הוא אסור אע"פ שיש רוב היתר, וא"כ למה לא יא כה"ג אסור כמו אכילת הדבר מאוס בפני עצמו. וצ"ע).

# ברי' פגומה

בלשון הרמ"א הנ"ל מבואר שאמנם ברי' הפוגמת אינה בטילה, מ"מ ברי' הפגומה בטילה. ויש לפרש כוונתו בכמה אנפי. איכא למימר שכוונתו לברי' שיתה מעיקרא לשבח ועכשיו נפגמה. כך פי' הפר"ח וביאר הטעם שלא התיר הרמ"א אלא ע"י תערובת משום דאלמלא התערובת הי' אסור מדין בל תשקצו. אמנם הפר"ח למד דהיינו רק בדברים שאינם פגומים מעיקרא, אבל דברים המאוסים שאסורים אע"פ שפגומים מעיקרן הרי הם אסורים אע"פ שנסרחו. והיינו משום שלמד דבכלל הגזה"כ של האיסור במאכלים אלו הוא להתחייב עליהם אע"פ שהם פגומים. ויעוין בשפ"ד רסי' ק' שהבין אחרת והוא דאע"ג שדברים הפגומים מעיקרן אסורים באופן הטבעי שלהם, אבל אם נפגמו באופן אחר, אין זה בכלל הפגם שאסר רחמנא ולכן חזא דינו להיות כשאר נבילה שאינה ראוי' לגר ומותרת.

ומ"מ אפילו את"ל דכה"ג מותרת הנ"מ כשנפגמה לגמרי, אבל נפגם קצת לכאורה לא פקע מיני' איסורא כמו בנבילה. ומ"מ אעפ"כ יש לפרש שרמ"א סבר דכל כה"ג אע"פ דבאיסורה עומד, מ"מ כבר נאבד ממנו שם ברי' ולכן בטילה היא ברוב כשאר איסורים. ובזה חלק התפארת למשה (מובא בפת"ש) שלא מצאנו שחשיבות של ברי' יאבד ע"י זה שנפגם, שאין ענין של פגם לחשיבות של ברי'.

# נותן טעם לא לשבח ולא לפגם

כתב הב"י בשם הגהות אשר"י שאם דבר נותן טעם לא לפגם ולא לשבח עדיין אסור, ומשום שהיסוד של נטל"פ מחייב שיהא דוקא פוגם (אפילו אם אינו אלא קצת). וש"ך בס"ק ב' הביא ראי' לדין זה מה שמצאנו דגיד שנימוח צריך ס' כנגדו אע"ג דקיי"ל שאין בגידין בנ"ט. ולכאורה כוונתו, דבשלמא בפליטת טעמו, כיון שאינו נ"ט אינו צריך אפילו ששים, דפליטה שאינה נותנת טעם לא הוי חפצא דאיסורא כלל, אבל הגיד שהוא חפצא דאיסורא הרי הוא אוסר עד ס' כיון שאין טעמו פוגם. ולפי זה לכאורה יוצא שאם יש פליטה שאינה לא לפגם ולא לשבח ג"כ אינו אוסר, רק בנימוח. ומ"מ תמה עליו הפר"ח שאין הנידון דומה לראי', שהב"י מיירי בדבר באמת נותן טעם, רק שאינו מוסיף שבח ולא פגם, משא"כ בגיד שאין לו טעם כלל, שם אין לו ענין לאסור משום נתינת טעמו (וביארנו לעיל הטעמים שנאמרו בביאור הדבר שבנימוח הגיד צריכים ס' כנגדו).

# מאכל שאינו פגום מעצמו כלל אבל פוגם תבשיל אחר, ושוב נכנס טעמו לתוך כלי

הדין של נטל"פ אינו מחייב שהמאכל האסור יהא פגום מעצמו כלל, וסגי לן בזה שהוא פוגם התבשיל של היתר שנכנס לתוכו[[381]](#footnote-381). ומ"מ כתב הרמ"א בסע' ב' שאם נכנס טעם של הדבר איסור לתוך כלי, הכלי יכול לאסור תבשיל אחר אם הטעם של המאכל האסור נותן טעם לשבח במאכל החדש. והטעם פשוט דהא הטעם של איסור אף פעם לא ניתר בעצם רק שאינו אוסר כל זמן שהוא לפגם, ועכשיו שהוא לשבח הרי הוא אוסר. אמנם כתב הרמ"א דהנ"מ בתבשיל הראשון, אבל אם הכניס כף לתוך התבשיל הראשון ושוב הכניס אותו לתוך תבשיל שני שהוא פוגם גם את התבשיל ההיא, לא נאסרה הקדרה השני' ואפילו אם יבשלו בה לאחר מכן תבשיל אחר שבה הוא לשבח אינו אוסר. וטעם משום שאחרי שעבר לתוך תבשיל א' וב' וכו' הרי הוא נ"ט בר נ"ט, וכיון שלא הי' אסור בזה שעבר ממקום למקום הרי זה בכלל נ"ט בר נ"ט דהיתירא ומותרת.

ויש בדבריו כמה הערות. חדא דלכאורה הרי זה דומה לחמץ שנחלקו בה הפוסקים אם הוא נ"ט בר נ"ט דהיתירא או דאיסורא. שי"א דחמץ מיקרי נ"ט בר נ"ט דאיסורא אפילו לפני פסח קודם זמן איסור חמץ, ומשום ש'חמץ שמו עליו'. ור"ל שלא נאמר הדין של נ"ט בר נ"ט דהיתירא אלא בדבר שצריכים לחדש לה השם איסור, אבל בחמץ הרי הוא חמץ גם מעיקרא, רק עדיין לא הגיע זמן איסורו, אבל לכשיגיע זמן איסורו הרי הוא יאסר ממילא ולא צריכים לזה חלות איסור, ולכן ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט. וא"כ צ"ע למה התיר כאן הרמ"א לאחר שעבר כמה נ"ט, הא הרי הוא כחמץ ששמו עליו (ויתכן שרמ"א לא החמיר בזה, וכמו בסי' תנ"ב שהתיר להגעיל קודם שעה חמישית משום דהוי נ"ט בר נ"ט).

ומצאתי לרע"א בהגהות שו"ע באו"ח סי' תנ"ב מג"א ס"ק ו'. שהמג"א שם הביא דברי שו"ת הרשב"א (סי' רס"ב ומובא בב"י שם) שאם מגעיל הרבה כלים א' אחרי השני שצריכים ששים כנגד כל הכלים שמגעיל. ואע"ג שבשעה שמגעיל הראשון הא יש ששים כנגד הכלי ההוא, מ"מ כיון שלבסוף יהיו עוד כלים, הרי הטעם של כל הכלים מעורר הטעם הראשון והוא חוזר וניעור. ורע"א תמה עליו, שלכאורה הטעם הראשון אע"פ שהוא חוזר וניעור הא כבר ניתר והוי נ"ט בר נ"ט ומותר. והוכיח שכן הדין מדברי הרמ"א כאן. וכתב שאין זה דומה לחמץ ששמו עליו[[382]](#footnote-382), דהנ"מ כשהוא בעין רק עדיין לא נאסר, אבל בזמן שהוא בטל בששים, לא בטל מיני' רק החלות איסור, אלא גם בטל מיני' השם חמץ או חלב או דם, ולכן אין לומר 'שמו עליו' ולכן הרי הוא מותר (וע"ש דלמ"ד נתבשלו שאני יש לדון)[[383]](#footnote-383).

וע' בחזו"א (או"ח סי' ק"כ ס"ק ג') שהבין שכוונת רע"א לחלוק על המג"א לדינא ולומר דכה"ג לא אמרינן חוזר וניעור. וכתב על זה החזו"א דלא מסתבר שהרמ"א כאן הי' מיקל שלא כדעת הרשב"א. ולכן נקט שאין שום סתירה בין הרמ"א לדברי הרשב"א, והוא משום דעד כאן לא אמרינן הכא שיש כאן היתר של נ"ט בר נ"ט אלא בנידון הרמ"א שבזמן שהוא נכנס לתבשיל אחר הוא ענין מחודש שעדיין לא הי' לו טעם זה, ולכן שפיר שייך הדין של נ"ט בר נ"ט, משא"כ בהא דרשב"א שאינו אלא ריבוי הטעם הקודם דשפיר י"ל דעדייו נחשב איסורא בלע. (וע"ש שהביא שבאגלי טל הבין שאין כוונת הרמ"א להתיר אלא לפי סברת הסמ"ק בדין נ"ט בר נ"ט, דהוא סבר שבעצם נ"ט בר נ"ט שייך גם באיסורא רק דאמרינן חענ"ן, ולכן בנטל"פ דלא אמרינן חענ"ן הרי הוא מותר, וע"ש שכתב שאין זה מסתבר כיון שהראשונים כתבו לחלק ביניהם אפילו לר' אפרים דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים. וע"ש עוד מש"כ בעיקר דעת הסמ"ק).

עוד הקשה הט"ז על דברי הרמ"א דלמה הצריך שיכניס לתוך ב' תבשילים שבשניהם הטעם לפגם, הא אפילו אם הכניס הכף לתוך המאכל של איסור בפני עצמו שאינו פגום, ושוב הכניס הכף לתבשיל שההוא פוגמו, הרי הוא נ"ט בר נ"ט כשיגיע לקדרה ולא יאסר. והנקוה"כ דחה דהא בעינן ג' נ"ט דהיתירא, ובהגהות רע"א על הפמ"ג תמה על הנקוה"כ דהא גם ג' נ"ט יש, מן התבשיל הראשון לכף, ומן הכף לתבשיל השני, ומן התבשיל לקדרה. ועדיין היתר. והביא שבמש"ז סי' צ"ו ס"ק ט' מבואר דלית לן דינא דנ"ט בר נ"ט אלא בכה"ג שהטעם הראשון היתה ג"כ בהיתר, וזה שהאחרון היתה בהיתר לא סגי לן. ולכאורה צ"ע אמאי, הא רק באחרון צריכים לחלות האיסור, וכיון שלא חל כיון שנחלש מה איכפת לן שבשעה שנחלש היתה עדיין איסור. וצ"ע.

**שיעור צ"א**

# השביח ולבסוף פגם, ופגם ולבסוף השביח

המחבר בסע' ב' הביא הדין דהשביח ולבסוף פגם, שהוא דין הגמ' שבדף ס"ז ע"א, ולעיל הבאנו הטעמים שנאמרו בדין זה[[384]](#footnote-384). וכן הביא שגם פגם ולבסוף השביח אסור. ודבר זה אין לו מקור בגמ' אבל כתבוהו הרמב"ם והרשב"א, וכתב הב"י שמקורם מהשביח ולבסוף פגם, דכ"ש פגם ולבסוף השביח. ולכאורה ביאור הק"ו שהרי הי' טעם להקל בהשביח ולבסוף פגם כיון שמ"מ עכשיו הוא לפגם, וכ"ש דבר שהוא עכשיו לשבח. אבל לכאורה יש כאן חידוש, דבשלמא שתחילתו שבח הא בזמן שנכנס לתוך התבשיל אסרי', ולאחר מכן לא ניתר, ויתכן שהוא מדינא דחענ"ן וכמו שכתבו כמה ראשונים. אבל בנכנס לפגם הי' אפשר לומר שניתר ושוב אינו חוזר לאיסורו. וע"כ סבר הב"י שזו לא ס"ד. ועדיין הענין טעון ביאור קצת.

# מה בכלל נותן טעם לפגם

בסע' ד' דנו הב"י ושו"ע ונו"כ בדין בשר לתוך שמן או דבש אי הוי לפגם או לא. ואינו מבואר כל הצורך מהו הנידון, דהא פוק חזי אם הוא לפגם או לשבח. ואין לומר שהנידון אם הי' לשבח או לפגם בזמן הגמ', דהא קושיית הב"י היא מזה שנהגו בזמנו לבשל בשר עם דבש. ועוד צ"ע מהו הקושיא של הב"י מזה שמבשלים בשר בדבש, הא שפיר י"ל שקצת דבש נ"ט לשבח בתבשיל של בשר, אבל דבר שכולו דבש ויש בה טעם בשר י"ל שהיא לפגם. ולכאורה מה שיש לומר בזה, דעד כמה שהדבש נותן טעם לשבח בבשר, אי אפשר להתיר דבש משום שיש בה טעם בשר, דהא ע"כ הוא נ"ט לשבח לענין זה שיכול לערבו בבשר. אבל לכאורה גם זה אינו מיישב כל הצואך, דהא גם יין שלא נפגם כלל מותר כל זמן שהוא בתבשיל שפוגמו, וכן יכול להכניסו לתבשיל אחר שהוא לשבח, ומ"מ לעת עתה הוא לפגם ומותר. וכל הענין צ"ע.

ובעיקר הנידון מה בכלל נ"ט לפגם, כתוב בס' האשכול (ח"ג סי' ל"ה) בשם יש מי שאומר שאין אנו בקיאין מה נטל"פ ושא"א לסמוך אלא מה שידוע לנו מרבותינו. והנה לכאורה דבר זה לא נתקבל בעצם, דהא מבואר בסי' צ"ח סע' א' שסומכים על טעימת קפילא אם הוא אומר לנו שהוא לפגם, ולכאורה איך אפשר לסמוך עליו, דהא אין לנו אלא מה שאמרו חכמים. אע"ג שיש לדחות דמיירי שיש לנו ספק אם הי' בה מן הדברים שאמרו חכמים לפגם, מ"מ הפשטות היא שאם מרגישים שהוא לפגם לא מסתפקים אולי אינו כן. ומ"מ נראה שקשה לסמוך על זה בטעמים המרובים של ימינו, אא"כ אדם בטוח בנפשו שהוא אמנם נטל"פ. ולכן בדר"כ (ולא תמיד) השאלות של נטל"פ הם בבליעות של כלי שאינו ב"י.

# מה נחשב 'אינו בן יומו'

נחלקו הראשונים מהו בכלל השיעור של אינו בן יומו. י"א דר"ל שעבר עליו לינת לילה, וי"א דבעינן שיעור מעל"ע מזמן שנכנס הבליעה. ובשיטה זו שמספיק לינת לילה ג"כ הסתפקו אם ר"ל דתחילת הלילה פוגמת או"ד סוף הלילה או"ד זה שעבר לילה שלימה. ולהלכה השו"ע בסע' ה' סתם להחמיר שלא נחשב אינו בן יומו אא"כ עבר עליו מעל"ע. אבל בסע' ז' הקיל הרמ"א כשיטת אלו הסוברים דסגי בלינת לילה ביחד עם הסברא שי"א שאם בישל מים בינתיים מ"מ מונים מזמן בליעת האיסור ולא מזמן בישול המים, ובכה"ג שעבר זמן של מעל"ע מזמן בליעת האיסור. והיינו שעם עוד סניף להקל אפשר להקל דלינת לילה בלבד פוגמת. וע' ברע"א שהביא באמת כה"ג מן המנח"י (כלל נ"ט ס"ק ט') שמצרפים שיטת ר"ת לכל ספק.

וכבר הבאנו פעם הערת הכרו"פ רסי' ק"ה, שלכאורה יש מדברי ר"ת גם לקולא, דהא אם בישל איסור באמצע הלילה, לפי השיטה השני' אחרי שעבר מעל"ע יהא חשוב לפגם. אבל לפי השיטה דלינת לילה פוגמת, הא עדיין לא עבר לילה שלימה עד הבוקר שלאחרי. וסתימת הפוסקים מזה משמע שלא מחמירים כן. והיינו או משום שמספיק לנו זה שי"א הזמן הוא מעל"ע, וכן י"א דסגי לן תחילת או סוף הלילה, וכן י"ל דלילה כולה פוגמת אע"ג שלא עבר כל הלילה בת אחת, רק חלק ממנו בבסוף הלילה שלפני, וחלק בסוף הלילה שלאחרי[[385]](#footnote-385). ובמגי"ס רצה לומר דכו"ע מודו לזה דמעל"ע פוגם. ויל"ע אם יש מקורות לזה.

# דבר חריף בתוך תבשיל

הב"י הביא מאגור בשם מרדכי שאם הכניסו פלפלין בתוך תבשיל לא איכפת לן זה שהקדרה אינה בן יומ וכיון דחורפי' דתבלין מחליא לשבח. והעיר הט"ז שהרי הרמ"א בסי' צ"ה סע' ב' משמע שרק אם רוב התבשיל חריף יש לו דין דבר חריף, אבל קצת תבשיל לא, וא"כ מאי שנעא הכא שהחמירו, והרמ"א לא השיג כאן. ותי' הט"ז שהסידו הוא ד"בעינן עכ"פ בתבלין חלק גדול שהוא נרגש הרבה בקדרה". והיינו לכאורה שהכל לפי הענין, ואם עדיין יש לו חריפות אע"ג שאינו הרוב נשאר לו הדין של דבר חריף.

והסתפקתי בגדר הדין. דמה יהא הדין בכה"ג שיש גרגירי פלפל שאינם טחונים בתחתית הקדרה, בענין שאינם נרגשים הרבה בתוך התבשיל עצמו, אבל כשלעצמן חריפי טובא, האם מליעתם בתוך הקדרה הוי לשבח, כיון שבעצמם חריפים הם, או"ד כיון שביחס לשאר התבשיל אינו טעם גדול, הרי זה מחליש את עצם כחל התבלין ולכן גם הם אינם עושים הבליעות שבקדרה לשבח. וצ"ע.

# חענ"ן בבליעות של בב"ח בתוך מאכל היתר אליבא דר' אפרים

הב"י נקט שבבישלו מים בתוך מעל"ע יש לחלק בין בליעות של איסור לבליעות של היתר. והטעם משום שבאיסור אמרינן חענ"ן משא"כ בהיתירא. והעיר הב"י דא"כ לדידן דלא קיי"ל לומר חענ"ן בשאר איסורים, לא תשכחת לה אלא בב"ח, וא' מן המקרים של חענ"ן בבב"ח הוא מים שבלעו טעם בב"ח. והוא חידוש גדול לדינא, דהא לכאורה היסוד של חענ"ן בב"ח אליבא דר' אפרים היינו משום שיש ב' מאכלים של היתר שיוצאים איסור חדש ביחד, וזה לא שייך בדבר שכבר נאסר משום בב"ח ואוסר דבר היתר בטעמו, דזה לכאורה בכלל חענ"ן בשאר איסורים דלית לי' לר' אפרים. וכן העיר הש"ך כאן בדבריו. וע"כ דין זה אינו אלא מדרבנן אליבא דר' אפרים, ומטעם הנ"ל (וכן דאל"כ יהי' לנו קושיא על שיטה זו מדברי התוס' במס' חולין דף ק' ע"ב- ע' לעיל שיעור נ' מזה). וא"כ צ"ע מנ"ל לב"י לומר דבר כזה. וע' בהגהות רע"א לט"ז סי' צ' ס"ק ד' שכתב שהמקור לזה הוא ממה שבטיפת חלב שנפלה על החתיכה אנחנו אוסרים כל החתיכה. ולכאורה צ"ע דהא אינו אלא צלי, וליסגי לן בכדי נטילה. וע' בש"ך סי' צ"ב ס"ק ג' מש"כ בזה, וכן כתבנו מזה השיטות לעיל. וכתב רע"א שהב"י סבר כשיטת הש"ך בסי' ק"ה ס"ק י"ז שהכלל דאין הנאסר אוסר במקום שאין איסור יכול להתפשט לא נאמר אלא בחענ"ן בשאר איסורים, אבל בבב"ח הנאסר אוסר. ולכן רק ע"פ יסודו של הב"י הדברים מובנים היטב, שאחרי שנאסר הכדי נטילה הראשונה, גם הכדי נטיילה השני' נאסר, ואע"ג שהחלב אינו מתפשט יותר מכדי נטילה, מ"מ טעם הכדי נטילה עצמה מתפשטת, והוא הרי נאסר משום בבב"ח ולכן כל החומרות של בב"ח שייכים גם לו, ולכן הרי זה ממשיך עד שנאסר כל החתיכה. ויתכן עוד דסבר דסתימת דברי הראשונים משמע שהדין של בישל מים באמצע שייך גם לר' אפרים, והאופן היחיד שיהי' כן הוא אם ר' אפרים מודה שיש חענ"ן בכה"ג, וכשיטתו שהחילוק בין בישל איסור לבישל היתר משום דינא דחענ"ן. וילע" בזה. וצע"ק קצת בזה שהרמ"א והט"ז לא קפצו על השו"ע בזה, ולכאורה משמע קצת דסבירא להו כוותי' אליבא דר' אפרים (וקשה לדחות דכיון שהרמ"א החמיר חענ"ן בשאר איסורים לא העירו מזה כלום, דהא גם לדידהו יש נפק"מ בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב וכדמבואר ברמ"א שם).

# בישל מים תוך מעל"ע

בתוס' ועוד ראשונים בסוף מס' ע"ז מבואר שאם בישל איסור, ובתוך מעל"ע בישל מים, שיש לחלק בין אם בלע איסור מקודם לבלע היתר מקודם. שאם בלע איסור, צריכים למנות מעל"ע מזמן בישול המים, אבל אם בלע היתר אינו צריך למנות אלא מזמן בליעת הטעם היתר דמעיקרא ולא משעת בישול המים. וכתבו התוס' הטעם להחמיר באיסורא משום דאמרינן בה חענ"ן. ויל"ע מאיזה טעם הי' לנו להקל אלמלא הדין חענ"ן. ולכאורה התי' הפשוט משום שהי' לנו להקל משום שאחרי מעל"ע נעשה הבליעה לפגם אע"ג שבישלו בינתיים, ולכן באיסורא דאמרינן חענ"ן לא איכפת לן בזה שהבליעה דמעיקרא נפגמה, שהרי המים שבינתיים נעשו נבילה, והבליעות של מים עדיין לא נעשו לפגם. ובהיתירא הא לא אמרינן חענ"ן ולכן כיון שהבליעות דמעיקרא הן לפגם הרי הם מותרות. וכן לכאורה מבואר בתוס' במס' ע"ז דף ע"ו ע"א. ולכאורה א"כ לשיטת ר' אפרים שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים יוצא שבכל האיסורים חוץ מבב"ח נמי יהא הדין שאם בישל מים בינתיים הרי הוא לפגם ומותר. ויעוין בב"י סי' ק"ג שיש מי שמתיר אפילו באיסורא אם בישל מים בינתיים, ולכאורה לפי מה שנתבאר, הטעם בדעת המתירים משום שהנאסר אינו אסור יותר מן האוסרו, וכיון שהאוסר הוא לפגם גם המים אינם אוסרים. באופן שסה"ת לית לי' כלל זה, ואע"ג שהבליעה נפגמה המים עדיין באיסורה.

ובסמ"ק (מובא בש"ך סי' צ"ד ס"ק כ"ב) מבואר שהטעם להקל בהיתירא משום שבהיתירא אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, ולכן אם בישל בינתיים אין ההיתר אוסר כיון שנעשה נ"ט בר נ"ט, אבל באיסורא הרי זה מותר משום שאמרינן חענ"ן. ולכאורה מבואר מדברי הסמ"ק כמה הלכתא גבירתא. חדא דמבואר לדבריו דאלמלא ההיתר של נ"ט בר נ"ט הי' צריך להיות אסור. וא"כ חזינן לדעתי' שיש למים שבישל בה תכונה לבטל כח של הכלי לפגום הבליעות, ולכן בעצם היינו צריכים למנות מעל"ע מזמן הבישול השני גם בבליעות של היתר, אבל מ"מ בהיתירא מקילין כיון שהוא נ"ט בר נ"ט. ועוד מבואר שאלמלא הדין של חענ"ן היינו אומרים גם באיסורא שהוא מותר. וע"כ היינו משום שבעצם ההיתר של נ"ט בר נ"ט שייך גם באיסורא, והטעם בזה פשוט משום דסבר שגדר ההיתר של נ"ט בר נ"ט שנחלש הטעם ואין לו דין טעם לאסור מדין טכ"ע כלל, ולכן למה לחלק בין איסור להיתר. ונפק"מ שלר' אפרים שאין חענ"ן בשאר איסורים יהא הדין שאומרים נ"ט בר נ"ט גם באיסורא.

והש"ך ס"ק כ"ב ועוד אחרונים העירו שלכמה ראשונים מבואר שאין זה נכון, ואפילו לר' אפרים לא מונים מזמן הראשון אלא מזמן השני. וצ"ע אמאי, הא לא אמרינן חענ"ן. וסבר הש"ך דע"כ משום שסוברים כמו כמה ראשונים שלא נאמר הדין נ"ט בר נ"ט באיסור אפילו לא אומרים חענ"ן. והטעם משום שהדין של נ"ט בר נ"ט הוא לומר דכיון שנחלש לא חל עליו איסור, ולכן דבר שהוא כבר איסור לא שייך לגבי' היתירא דנ"ט בר נ"ט. ויוצא שגם הש"ך סבירא לי' כסמ"ק שבישול המים יש בכחה תכונה לבטל כח של הכלי לפגום הבליעות, ולכן רק בנ"ט בר נ"ט מותר אבל בלי זה לא. וכן דקדק רע"א בהגהותיו לש"ך סי' צ"ד ס"ק ב'.

ומה שנשאר לנו להעיר הוא שאם לא אומרים חענ"ן, נהי נמי שהבליעות של איסור עדיין אוסרים כיון שלא שייך לגבייהו ההיתר של נ"ט הבר נ"ט, וכן לית בהו פגם כיון שיצאו מן הכלי בתוך מעל"ע, אבל מ"מ הא אמרינן במס' תמורה דף י"ב ע"א שאין המדומע מדמע אלא לפי חשבון. והיינו שאם בישלו משהו במים בענין שלא אומרים חענ"ן, אם בישלו ד"מ כזית איסור בה' כזיתים מים, ולאחר מכן נפל כזית מן התערובת לתוך מים אחרים, לא צריכים ששים כזיתים של המים השניים כדי להתיר, דהא אמרינן שאין האיסור אוסר אלא לפי חשבון, ולכן אמרינן שאין במים אלא א' בה' של טעם איסור, ולכן אין צריכים אלא ששים חמשי ביצים של איסור. וא"כ יש לשאול על הש"ך למה אוסר באיסורא הא מ"מ אינו אוסר אלא לפי חשבון. והפמ"ג על אתר התייחס לקושיא זו ותי' "דבכל הקדירה משערין דלא ידעינן שיעורא משום הכי אין שייך לומר אין המדומע משא"כ בידעינן שיעורא", וכתב על זה בהגהת רע"א "אינו מובן דמה בכך דמשערין בכל הקדירה דאמרינן דהכל נפלט, מכל מקום כשחזר ונבלעו המים שהם דרך משל ששה פעמים נגד הקדירה, ובודאי לא נבלעו בקדירה רק חלק שישים מהמים ובהם לפי ערך חלק שישית מהטעם האיסור שבתוכו". וע' גם הגהות רע"א למש"ז סי' צ"ב ס"ק כ"ד שהעיר שמדברי הש"ך נראה דלית לי' כלל זה שאינו אוסר אלא לפי שיעור, והביא שכן מבואר גם בפרישה, אלא שהוסיף להעיר שלכאורה מתוס' בדף ק' ע"א מבואר שאינו אלא לפי שיעור, שהרי זהו הטעם שלרבינו אפרים ניחא הגעלת כלי מדין, משום שיכול לבשל כמה וכמה פעמים ובסוף יהי' ששים, הרי דאמרינן שאינו אוסר אלא לפי שיעור (ושם ברע"א ציין לדברי הש"ך בסי' צ"ה ס"ק כ"א שהביא סברא זו מתוס'). ובחוו"ד ס"ק י"א בעצם למד בש"ך אחרת דאה"נ ואם יש ששים כנגד האיסור הנשאר אינו אסור, אבל נפק"מ בדליכא[[386]](#footnote-386).

**שיעור צ"ב**

# עוד הערה בדינא דבישל מים תוך מעל"ע

הזכרנו שהכרעת הרמ"א בסוסי' ק"ג הוא להקל שלינת לילה עושה פגם בצירוף שיטה אחרת, ובנד"ד היינו בצירוף השיטה שכשבישל מים באמצע עדיין מונים מן הבליעה הראשונה ולא מזמן בישול המים. והיינו שאמנם צריכים זמן של מעל"ע מן הבליעה הראשונה, אבל זה שבישלו מים קודם מעל"ע אינו מפסיק ובלבד שאפילו את"ל שבישול מים מפסיק מ"מ יש פגם למ"ד לינת לילה פוגמת. וכתב הרמ"א כדוגמא להוראה זו "וכן אם עברה לילה בין בישול בשר לחלב אף על גב דאח"כ הוחמו המים מיד נמי דינא הכי". והעיר בזה רע"א, דהנה הלינת לילה שבין הבשר לחלב מקיים הקולא דלינת לילה פוגמת, אבל לכאורה אם לינת לילה אינה פוגמת הא יש כאן בליעות של בב"ח. וע"כ מיירי דעברו מעל"ע, אבל נשאלת השאלה מאיזה זמן צריכים להמתין מעל"ע, מבישול הבשר או מבישול החלב. והוכיח רע"א דע"כ מבישול החלב, דאל"כ אלא מבישול הבשר, מה איכפת לן בבישול המים שלאחר בישול החלב, הא הוא מ"מ תוך מעל"ע מבישול החלב. ואע"ג שיש בזה נפר"מ לבשר כיון שהוא תוך מעל"ע גם מבישול הבשר, והו"א שיצטרך מעל"ע מבישול המים וקמ"ל שלא. מ"מ הלשון של 'דאח"כ הוחמו בה מים' משמע שהוא בדוקא לאחר בישול החלב, ואם הוא תוך מעל"ע מן החלב מאי נפק"מ וכנ"ל. וע"כ כנ"ח דבעינן מעל"ע מבישול החלב.

ושורש הנידון, דהנה ברמ"א בסי' קל"ד סע' י"ב מבואר שאם מאכל היתר בלע בליעות של איסור ונאסר ונעשה נבילה, והטעם של האיסור נטל"פ בתבשיל חדש, אבל הטעם של היתר נותם טעם לשבח, הדין הוא שהתבשיל החדש מותר, דהא אין ההיתר אוסר התבשיל אלא משום שנעשה נבילה מכח הטעם איסור, וכיון שהוא נטל"פ בתבשיל אין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו. וא"כ לכאורה הי' צריך להיות הדין נמי, שאם בישלו בשר ולאחר מכן חלב בתוך כלי, ושוב עבר זמן מעל"ע מבישול הבשר ולכן נעשו הבליעות של בשר לפגם, שאין כאן לותן טעם לשבח של איסור בבב"ח. ואע"ג שהבליעות של חלב עדיין לא נעשו לפגם, וכן כבר נאסרו מקודם שנעשו הבליעות של בשר לפגם, אבל מ"מ הא אין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו, ולכן כיון שהבליעות של בשר נעשו לפגם, שוב אין כאן איסור בב"ח כלל. ומהנ"ל חזינן שאין זה נכון, אלא הבליעות של חלב שכבר נאסרו עדיין באיסורן עומד. ובטעם הדבר צידד רע"א לעיל בסי' צ"ד (על הש"ך ס"ק י') משום שבבב"ח לא נאמר הכלל שאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט, וכן הוא שיטת הש"ך סי' ק"ה ס"ק י"ז. ולפי הדיוק של רע"א לכאורה יש לנו ראי' לסברת הש"ך.

אמנם יעוין בחוו"ד ס"ק י' שכתב סברא נוספת לומר שמונים משעת בישול החלב. והוא משום דלא שייך הסברא של אין הנאסר אוסר מן האוסרו לענין בנטל"פ אלא בכגון הא דהרמ"א בסי' קל"ד סע' י"ב, דמה שנבלע בה מעיקרא היתה מאכל שבשעת הבליעה היתה לפגם לענין התבשיל שנופל בה עכשיו, ולכן לא יאסרו התבשיל שבלעו האיסור יותא ממנו. אבל כאן כיון שבשעת שנבלע הבשר לחלב היתה לשבח, אמרינן שיש לחלב דין הבשר בשעה שבלעו, וכיון שאז היתה לשבח יש לחלב דין טעם בשר לשבח, ורוב אינו תלוי בזה שלאחר מכן יהי' לפגם. ואע"ג שבהגהות רע"א כתב שאין הכרח לזה כאן בדינא דבישל מים בימצע לפש"כ הש"ך שהטעם להחמיר באיסורא משום שאין היתר של נ"ט בר נ"ט באיסורא, מ"מ כן אפשר לומר בדעת הרמ"א. ובעיקר סברת החוו"ד לכאורה יש לו מקור לפמש"כ הרא"ה בביאור הא דתחילתו שבח וסופו פגם אסור אע"ג שעכשיו היא לפגם. אמנם יתכן שהוא משום דלית לי' כלל ד'אין הנאסר' כלל.

# אם יש איסור דרבנן בנבילה שאינה ראוי' לגר

עיקר הדין של נטל"פ נלמד מדין נבילה שאינה ראוי' לגר. ועיקר הכתוב מיירי בנבילה ממש שנסרח ולכן פקע איסורו ממנו. וכל זה לענין דאו', אבל יל"ע אם יש מ"מ איסור דרבנן. ולשון השו"ע בסי' ק"ג סע' א' "כל דבר שטעמו פגום אינו אוסר תערובתו ואפילו אין טעמו פגום מחמת עצמו וכו'" ושם ברמ"א מיהו דברים החשובים וכו' אם אינן פגומים בעצמן וכו' אינן בטלין אפילו באלף". ומשמע דאילו היתה פגומה בעצמה היתה מותרת כמו נטל"פ. ויש לדחות, שכוונת השו"ע רק בתערובת יהי' מותר סרוח לגמרי, וכן הרמ"א לא היתה כוונתו לומר שאם סרוח לגמרי הרי הוא בטל (וכמו שביארנו לעיל) אבל לעולם בפני עצמו יש בה איסור דרבנן. אמנם לשון השו"ע בסע' ב' "אבל איסור מרובה לתוך היתר מועט, ואפילו מחצה על מחצה, אין אומרים נותן טעם לפגם מותר, עד שיפגום לגמרי שאינו ראוי למאכל אדם" והרי כאן יש רוב איסור ואין כאן היתר של נטל"פ ומ"מ כאינו ראוי למאכל אדם משמע שהוא מותר. וכן נקט הפר"ח שאין בזה איסור מדרבנן, וכן נקט החזו"א שבסמוך.

ומ"מ יש אחרונים שנקטו שיש בזה איסור מדרבנן (ע' מנח"כ). והביאו מקור לדבריהם מדברי הרמב"ם (פי"ד הי"א מהל' מאכ"א) "או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם הרי זה פטור". ומשמע דפטור אבל אסור. ויש נודון באחרונים אם הרמב"ם חולק על הרשב"א בזה או שהרשב"א מיירי רק באופן שיש בה תערובת של היתר או בענין אחר – ע' מזה במגי"ס רסי ק"ג. ויש להוסיף בזה מש"כ הרא"ש בר"פ כל שעה שחמץ שחרכו קודם זמנו שמותר מדאורייתא אפילו באכילה ומ"מ אסרו אכילתו מדרבנן משום שע"י אכילתו אחשבי'. וע' בחזו"א סי' קט"ז ס"ק ז' דנקט שאין איסור לאכול נבילה שאינה ראוי' לגר אפילו מדרבנן, וחילק (שם בד"ה ודין א') בין הא דחמץ לשאר איסורים. ונראה הביאור בדבריו התם, דבשלמא בנבילה אין הבשר אסור מצד היותו בשר, רק משום שהבהמה מתה ולא נעשתה בה שחיטה. ולכן בזה כיון שנסרחה אמרינן שאין לנו כאן אלא בשר, והאיסור משום האי-שחיטה נפקעה. אבל חמץ הרי הוא חמץ מצד עצם זה שהתחמץ, ולכן יש לאסור מדרבנן.

# מאכלות האסורות הפגומים מתחילת ברייתן

אע"פ שנבילה שאינה ראוי' לגר מותרת, מ"מ עכברים ושאר שקצים אסורים באכילה מדאורייתא, ולא שייך לגבייהו הדין של נבילה שאינה ראוי' לגר. והטעם בזה פשוט, דהא בהכי חייבי' רחמנא להיות עובר עליהם אע"פ שהם מאוסים. ונחלקו האחרונים אם הדין כן אפילו אם הסריחו, שהפר"ח סבר שגם אם הסריחו עובר עליהם, והטעם משום דע"כ במאכלים אלו לא הקפידה תורה אם ראוי' לגר או לא, דהא מצד מהותם אינם ראוים לגם. אמנם בהרה"מ בפ"ב הכ"א מהל' מאכ"א מדויק דכה"ג אין חיוב. וטעמו שאין לך בה אלא חידושו, דרק הדבר המאוס בטבעו אסר רחמנא, אבל במיאוס אחר הדרנו לכללים דנבילה שאינה ראוי' לגר מותרת.

ובגדר הפגם שלהם, הבאנו בשעתו[[387]](#footnote-387) את דברי המרומי שדה דסבר דענין הפגם שבהם אינו משום טעם החיך, רק שאדם קץ בהם אע"פ דאילו לא הי' יודע מקור הטעם הי' אומר שהוא טעם טוב. וכן נקט בס' בדה"ש שהוא הפשטות בלשון הגמ' בזה, והעיר שמחזו"א סי' י"ב ס"ק ו' מבואר דכה"ג חשיב נותן טעם לשבח. ושם במרומי שדה כתב שלדבריו מיושב הערת הש"ך סי' ק"ד ס"ק א' דלמה יש לנו לחלק בין עכברא דדברא לעכברא שמתא לענין טעם לשבח בשכר, שרק בדמתא מסתפק הגמ' אבל בדדברא לכו"ע הוי לשבח. וביאר במרומי שדה לדבריו ניחא, שמצד טעם החיך תרוייהו הוו לשבח, אבל רק מדמתא אדם מאיס ולא מדדברא דהא עולה על שולחן מלכים, ולכן רק בדמתא יש צד לומר שהוא נטל"פ. אמנם היא הנותנת, שאם זהו הטעם לומר שהוא לפגם בשכר, למה רק בשכר אסרו ולא בשארי דברים. ולכאורה מה שצריכים לומר שזה הי' פשוט שבשארי הדברים ודאי אין לו טעם טוב, רק בשכר. ומאידך לכאורה מזה שלמדו כמה ראשונים דין שאר שקצים ורמשים מעכבר משמע שהוא משום המיאוס, דאל"כ היכי נדע שבשארי שקצים ורמשים אין החיך נהנה. ואולי לא למדו אלא דבר זה שאע"פ שאין לנם טעם טוב (וזאת היתה ידוע להם) מ"מ הרי הוא בטל ולא אמרינן כר' ששת שם בסוגיא. וכל הענין עדיין צ"ע.

והנה אע"פ שהתורה אסרה לאכול הדברם המאוסים, מ"מ אם התערב טעמם לתוך תבשיל אחר הרי הם מותרים (אע"פ שנחלקו בזה בגמ', הכי קיי"ל). ולכאורה היינו משום שאע"ג דהוו חפצר דאיסורא בפני עצמם אע"פ שהם פגומים, אבל בתערובת כיון שאין מקום לאסור אלא משום טעמו, טעם לפגם לאו שמי' טעם ולכן ליכא טכ"ע והרי הוא בטל ברוב (וע' לעיל בשיעור הקודם מה שהערנו לפי זה לשיטת הר"ן).

**שיעור צ"ג**

# מחלוקת הט"ז והרמ"א בעכבר שהתפרק לתוך תבשיל

ברסי ק"ד כתב המחבר "ואם נחתך לחתיכות דקות, והוא בענין שאינו יכול לסננו כגון שנתערב השכר או החומץ במאכל עב, הכל אסור ואין שם ביטול, דחיישינן שמא יפגע בממשו של איסור ולא ירגיש". והוסיף הרמ"א "ודוקא בשרץ יש לחוש אם נשאר שם שלא יוכל להוציאו, אבל בשאר איסורין אין לחוש". והביא הט"ז ס"ק א' מדרכ"מ בטעמו הטעם משום דיתכן שישאר כעדשה והוא כברי' דלא בטיל. והט"ז עצמו חלק על זה דכיון שהוא ניכר אע"פ שאי אפשר לבררו אין כאן ביטול כלל. והביא שבאמת בדבר זה נחלקו הרשב"א והרמב"ם, שהרמב"ם סבר שדבר שהוא ניכר אע"פ שאי אפשר לבררו, אינו בטל. ולכן לשיטתו פשוט למה העכבר אינו בטל אע"פ שנחתך לחתיכות דקות. אמנם שיטת הרשב"א היא שאם אי אפשר לבררו הרי הוא בטל אע"פ שהוא ניכר. ולכן לשיטתו הקשה מאי שנא מהא דעכבר. ותי' דמ"מ חוששים שמא יפגע בחתיכת עכבר שפני עצמו ויעבור. וכן תמה על זה שיהא שיעור כעדשה חשוב ברי'.

וע"ש בש"ך ובנקוה"כ שהעמיד דברי רמ"א וסבר שבנד"ד אין זה חשוב ניכר. ויוצא שנחלקו הט"ז והש"ך אם דבר שאינו ניכר לעין עכשיו, אבל במקומו הוא ניכר ואם יפגע בו יהא ניכר האם הוא בטל או לא, שלש"ך הוא בטל ולט"ז אינו בטל. והש"ך שם הביא מקור לדבריו מדברי הרשב"א שהוא מקור לדברי השו"ע בסי' ק' סע' ג'. שכתב שם השו"ע "קדרה של מרק שנפל שם בריה ונאבדה, אסור הכל". ומשמע דרק משום שיש לה דין ברי', אבל זה עצמו דהוי דבר גוש בתוך דבר לח אינו טעם לומר שאינו בטל. וע"ש בחזו"א סי' ל' ס"ק ג' מש"כ לדחות. וצ"ע. ומחלוקת זו לכאורה שייכת גם למה שביארנו בביטול ברי', שיש כמה דוגמות של ברי' דצ"ע היכי משכחת לה לזה שאין היכר בין החתיכה של היתר לחתיכה של איסור ולכן רק משום שהוא ברי' אינו בטל. ואם כסברת הש"ך ניחא, דבכגון נמלה המעורב בכגון הרבה פרג, שאינו ניכר אלא ע"י טירחא מרובה, י"ל שאינו ניכר יהי' צריך להיות בטל אלמלא הדין ברי'. ולעיל שיעור י"ד ושיעור ל"ז הבאנו שבס' בדיקה המזון כהלכתו עצ' 135 מובא בשם הגריש"א והגרשז"א להקל כערוה"ש שביאר בכגון הא דברי' שאפשר להקל משום זה לבד שאינו ניכר בלי טירחא יתירה אם איין לחתיכה דין ברי'. ולענין הא דכעדשה הוי ברי', ע"ש בנקוה"כ שביאר שאין זה הדין ברי' דעלמא אלא הוא כמו גזירה שמא יפגע בו בפני עצמו.

# טעם של דברים המאוסים בשאר משקין

לענין הא דמבואר בגמ' להסתפק בשכר או חלא אם נותן טעם לשבח, והכי קיי"ל להחמיר בזה, יש להסתפק אם דוקא באלו החמירו או"ד גם בשאר משקין. ועל פניו רק באלו החמירו, ומן הטעמים המוזכרים ברש"י ותוס', דאל"כ למה מנו את אלו. אמנם בשו"ת הרא"ש מבואר להחמיר גם בשומן. וכן ברמב"ם פט"ו הלכה ל"א כתב "עכבר שנפל לשכר או לחומץ משערין אותו בששים, שאנו חוששין שמא טעמו בשכר ובחומץ משביח, אבל אם נפל ליין או לשמן או לדבש מותר ואפילו נתן טעם מפני שטעמו פוגם, שכל אלו צריכין להיותן מבושמים וזה מסריחן ומפסיד טעמן" ודקדקו הרש"ל והגר"א שרק יין שמן ודבש שצריכים להיות מבושמים, אבל בשאר משקין יש לאסור. אמנם בר"ן משמע ששיטת הרמב"ם להקל בכל שאר משקין ומדיוק שמן הגמ' הנ"ל. ולכאורה צ"ע בטעם להחמיר בשאר משקין, למה"ת דהוי בהו טעם לשבח.

ולהלכה כתב השו"ע "אם נפל ליין ושמן או לשאר משקין, פוגם בודאי ואין צריך ס' לבטל פליטתו". וכתב על זה הרמ"א "ולפי זה אם נפל לשומן נמי דינא הכי ויש מחמירין בשומן" ובסוף דבריו "ובמקום הפסד גדול יש לסמוך אדברי המקילין", וביאר הט"ז על אתר דקאי העכבר בשומן, שיש להחמיר שנותן בה טעם לשבח. וברע"א שם הביא מתו"ח שרק בשומן מחמירים שלא במקום הפסד, אבך בשאר משקין מקילין אפילו שלא במקום הפסד.

# דינם של שאר דברים המאוסים

בסוף הסימן מבואר שדין שאר דברים המאוסים כדין עכבר. וכבר דיברנו על החידוש שיש בזה, דמה"ת שיהיו דינם שוה. והט"ז שם בס"ק ו הביא שיש חולקים וסוברים שאין להשוות שארי הדברים לעכבר, שבשאר חוששים שהם נותן טעם לשבח. אמנם הט"ז הביא שם מרמ"א סי' ק"ז שאין לשנות ממנהג שנהגו להקל. ואע"פ שהש"ך שם בסי' ק"ז נטה להחמיר בזה, ההוראה למעשה שהיא מותרת, אבל המחמיר תע"ב, וכ"כ בש"ד, וכן הוא בבדי השולחן.

ויש כאן הערה מהגרע"א, שהגרע"א הבין בדעת הט"ז בס"ק ב' שדעתו להחמיר כדעת המהרש"ל שבעכרב שנתן טעם בשאר משקין חוץ מיין שמן ודבש ג"כ צריכים להחמיר שאולי נותן טעם לשבח. וא"כ נהי נמי שאין לזוז מפסק הרמ"א ששאר דברים המאוסים דינם כמועכבר, הא עכבר עצמו אסור בשאר משקין, ותבשיל לכאורה הוי כשאר משקין, ולכן למה בתמו להיתר. וכתב רע"א שאולי יש לדחוק שבכה"ג הרמ"א סמך להיתר בצירוף השיטה הסוברת דזבוב קיל מעכרב ואפילו בשכרא אינו נותן טעם לשבח, ואף דלא קיי"ל כוותי', מ"מ בצירוף שאר השיטות מקילין אפילו לכתחילה.

# שיטת הר"ן בדברים המאוסים שנימוחו ונתערבו לתוך תבשיל

מבואר בר"ן שגם הואו מודה שאם הדברים המאוסים נימוחו ונתערבו בתוך תבשיל שהתבשיל מותר. ולכאורה צ"ע בתרתי, חדא שהרי שיטת הר"ן עצמו ע"כ שנטל"פ אינו בטל מדאורייתא מדאין אחרי רבים להטות, דאל"כ האיך יהא אסור תבשיל שהתרבה מדתו ע"י דבר שהוא נטל"פ הא האיסור בטל הוא. ולכאורה הביאור בזה משום שמ"מ הא ניכר טעמו, וכמש"כ הרשב"א בשם הראב"ד בחידושיו למס' חולין סוף דף צ"ח ע"ב. ומ"מ בלא התרבה מדתו הרי הוא מותר. ולכאורה צ"ע בטעמו של דבר, דבשלמא לפי שיטת החזו"א שלא נאמרו דברי הר"ן אלא בדברים שצריכים ליאסר משום נתינת טעם ניחא, שבכה"ג שאינו נהנה מטעמו הרי הוא מותר מדין נבילה שאינה ראוי' לגר, ואין כאן דינא דהיכר טעם למנוע הביטול כיון דלא אמרינן טכ"ע. אבל לשיטת רע"א וסייעתו דלא בעינן לי' לדינא דביטול ברוב כלל צ"ע, דהא כל הטעם שנטל"פ מותר משום שנלמד מגזה"כ דנבילה שאינה ראוי' לגר, ולכאורה היתר זה לא שייך בדברים המאוסים, דהא בהכי חייבי' רחמנא, שהרי דברים המאוסים אינם ראוים לגר מתחילת ברייתן ומ"מ אסרי' רחמנא. וא"כ למה לא יאסר ע"י תערובת. זאת ועוד שהרי הר"ן עצמו כתב "ומיהא שמעי' שכל הדברים המאוסין כעכבר וכיוצא בו אין אוסרין בפליטתן אלא דוקא בחלא ושיכרא דמשבחי בהו ואף בשנמחה גופן לגמרי ונתערב בהיתר מרובה מהן יש להתיר משום דמדאורייתא ברובא בטיל ולא מתהני מאיסורא כלל[[388]](#footnote-388)". הרי שמפורש בר"ן שטעם ההיתר משום דבטיל ברוב. ולכאורה זהו סתירה גלוי' למהלך רע"א ועוד בדעת הר"ן, וכן הביא החזו"א (סי' ל' ס"ק ב') ראי' מדברי ר"ן אלו דלא כרע"א.

ולכאורה צ"ע עוד יותר מזה, שהרי הב"י כתב כאן בססי' ק"ד שבדברים המאוסים גם הר"ן מודה לרשב"א שאפילו אם התרבה מדתו מ"מ הרי הוא מותר. ולשונו של הב"י בזה "ואף על פי שהר"ן חולק על הרשב"א וכו' נראה דבדברים הפגומים מעצמם כעכבר וכיוצא בו מודה להרשב"א ז"ל וטעם גדול יש לחלק ביניהם". הרי הדברים להיפך, שמסברא היינו אומרים שכאן הר"ן אוסר אפילו אם לא התרבה מדתו וכנ"ל, ובא הב"י שבכה"ג אדרבה, טעם גדול יש לומר שהר"ן מודה להיתר אפילו התרבה מדתו, והוא לכאורה צ"ע מסברא. והש"ך הביא כדברים האלו מן הב"י, ובשפ"ד שם בסברא לחלק ביניהם וסיים וכתב "ולא מצאתי לאחד מהאחרונים שיאמרו בזה".

אמנם בהאי ענינא ע' במש"כ בביאור הגר"א ס"ק י"א דשאני הכא שהם פגומים לגמרי לא מתהני כלל ולכן גם הר"ן מודה. ור"ל שאמנם הי' אמור להיות שמח מריבוי מדתו, כיון שהם כ"כ פגומים הרי זה פוגם את תבשילו כ"כ שאין לו שמחה מריבוי המדה.

אמנם מה שנראה לומר בזה, דהנה עכ"פ לשיטת הרשב"א לא נאמר הדין של היכר טעם אלא בנ"ט לשבח, אבל בנטל"פ, אע"ג שהטעם ניכר לא. ואפשר לבאר את זה באופנים שונים, אבל י"ל משום דרק אחרי הגזה"כ דטכ"ע אמירנן שהיכר טעם מונע הביטול, ומיני' שרק טעם לשבח שהוא בכלל גזה"כ דטכ"ע ואינו בטל, אבל נטל"פ בטל. ואיכא למימר שגם הר"ן מודה בעצם לכלל זה ונטל"פ בטל, רק שנחלקו הרשב"א והר"ן מה חשוב טעם לשבח ומה חשוב טעם לפגם. שהרשב"א סבר דאע"ג שהטעם אינו פגום מצד עצמו לגמרי, מ"מ כיון שהוא פוגם את התבשיל הרי הוא בכלל דינא דנטל"פ ולא נאמר בה הדין של היכר טעם. אבל הר"ן סבר דכיון שהטעם כשלעצמו אינו סרוח לגמרי אמרינן בי' דינא דטכ"ע, ולכן אינו בטל. וכי תימא דא"כ למה לא יהא הטעם אוסר את התבשיל, סבר הר"ן שזהו הדין שנלמד מנבילה שאינה ראוי' לגר, שאם יש לנו איסור אע"פ שאינו סרוח לגמרי, אם פוגם ואינו מרויח ממנו אין איסור לאכלו. ומ"מ הנ"מ בדבר שמצד הטעם של עצמו אינו סרוח לגמרי, אבל דברים המאוסים, אע"פ שמצד עצמם אסורים דהא בהכי חייבי' רחמנא, מ"מ לא נאמר בהם הדין של טכ"ע כיון שאין בהם טעם טוב כלל, וכמש"כ הרשב"א שאין זה טעם כיון שהוא לפגם. וכיון שכן חזר הדין בטעם של דברין המאוסים להיות בטלים כשארי הדברים שלא האמר בהם הדין של טכ"ע. וכיון שכן ודאי שדברי הב"י נכונים, דכיון שאנחנו מתירים אותו משום שהוא בטל, כבר אין מקום לחומרא של הר"ן במתרבה מדתו, דזה לא נאמר אלא בדברין שאינם בטלים, אבל הנהו בטלים וכמש"נ.

**שיעור צ"ד**

# בנידון של דג טמא שנמצא בתוך תערובת של דגים טהורים שהתבשלו ביחד בתוך מחבת א'

בסי' ק"ז מובא שהראשונים דנו במחבת שבישלו בה הרבה דגים בבת א', ושוב נשפכו לתוך קערה, ונמצא ביניהם דג טמא. ומיירי בכה"ג שיש ששים במים ודגים הטהורים נגד הדג טמא, ולכן אין לאסור המים ושאר הדגים משום התערובת שלפנינו. וכן לא מיירי בכה"ג שהדג טמא עדיין מעורב בו ולא ניכר, דהא אילו כן היו כל הדגים אסורים ולא בטלים כיון דברי' לא בטלה. אמנם נחלקו הפוסקים אם יש מקום לחשוש שבשעה ששפכו הדגים והמים מן המחבת נאסרו הדגים וכמו שיתבאר.

כתב הטור בשם סמ"ג "דגים קטנים שנתבשלו ונמצא בהן דג טמא יש אוסרים אפי' מכירו וזורקו ויש ס' לבטלו לפי שכשמערה מים החמין לפעמים בסוף העירוי עם מעט מים ישאר הדג טמא עם כ' או עם ל' דגים ונאסרו וחוזרין המים ונוגעין לכל הדגים". ושוב הביא שיטת ר' ברוך בשם 'יש מתירין' "מפני שאותם כ' או ל' שנשארים בטילין ברוב תערובות כי לא שייך לומר בריה לא בטלה אלא בבריה שנאסרה מחמת עצמה ולא שנאסר מחמת בליעת איסור אחר ואין חוזרין ואוסרין השאר שבמחבת אף על פי שנוגעין בהן המים לפי שאיסור הנבלע ואין איסורו מחמת עצמה אינו חוזר ונבלע ביבש כי אם על ידי בישול". ור"ל שאמנם בהתחלה וכן לבסוף יש ס' כנגד הדג טמא, מ"מ בזמן ששופך מחבית לקערה הרי מתמעט הכמות של מים, ולכן יתכן שהי' פחות מס' באמצע השפיכה, ובו בזמן הדג טמא עדיין לא נשפך מן המחבת והי' עדיין בתוך המחבת, ובכה"ג הרי הדג טמא אוסר את כל הנמצא במים.

ונראה שבדבר זה לא נחלקו הסמ"ג והיש מתירין. רק נחלקו מטעם אחר וכמו שמתבאר מתוך דברי היש מתירין. שהיש מתירין התייחסו לב' טעמים לאסור, ודחו את שתיהם. חדא שהי' אפשר לומר דאע"ג שרוב הדגים לא בלעו מן הדג טמא, מ"מ אי אפשר לבטל הדגים שבלעו ממנו ברוב כיון שהדגים שבלעו הוו ברי' דלא בטלה. בזה כתבו היש מתירין דכיון שאין הדגים אסורים מחמת עצמן רק מחמת מה שבלעו אין בהם חומרת ברי' ובטלין. ועוד שהי' אפשר לומר ששאר הדגים שבלעו ישירות מן הדג טמא עדיין אסורים כיון שבלעו מן הדגים הטהורים שנגעו בדג טמא ובלעו ממנו. בזה כתב דכיון שהדגים הטהורים אינם אסורים מצד עצמם רק משום מה שבלעו מן הדג טמא, אין הבליעה עובר מדג לדג בלי בישול.

ויל"ע מהו באמת טעמו של הבה"ג שאסר ולא התייחס לטעמים אלו. ובב"י מבואר הטעם משום שהדג שנאסרו אוסרים בנגיעתם, וזה צ"ע כנ"ל שהא אין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. ואפילו למ"ד דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים הא אין הנאסר אוסר וכו'. וע' ביד יהודה שדחה הצד לומר דסמ"ג לית לי' אין הנאסר אוסר. ולכאורה הדבר תלוי, דהנה נחלקו הפוסקים באיזה ציור מיירי הסמ"ג והיש מתירין. הב"ח והש"ך נקטו דמיירי בכה"ג ששפכו המים לאיבוד בפני עצמם, ולכן בכה"ג מאמצע השפיכה כמות המים מתמעט עד שלא יהא ס' של מים ודגים טהרים המונחים במים כנגד הדג טמא, וא"כ מיד נאסרו כל הדגים הטהורים שבתוך המים. ואע"פ ששוב שפכו גם את שאר המים לאיבוד, מ"מ הדגים הטהורים נשארים באיסורם. וא"כ לכאורה עדיין נשאלת שאלה, דנהי נמי שהמתירין סוברים אין הבליעות שבתוך הדג אוסרים שאר הדגים הטהורים כיון שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, וכן שפכו את המים בחוץ, מ"מ כפשוטו נשאר על כל דג שכבה של מים. ולכאורה א"כ השכבה של מים שנשאר על הדגים הטהורים שהיו בתוך המים בזמן שלא הי' ס' במים יהיו משקים האסורים משום שיש בהם בליעת איסור. וא"כ עדיין צ"ע דעת המתירין למה לא יאסרו משום המים האלו שיבליעו בתוך הדגים שעדיין לא בלעו, דכה"ג לא הוי מחתיכה לחתיכה רק מן הרוטב שכבר בלע לחתיכה. וראיתי במגי"ס כאן שהביא מיד יהודה שכתב שזהו באמת טעמו של הסמ"ג לאסור, משום דסבר שאע"ג שהדגים עצמם אינם יכולים לאסור, המים שעל גבם אוסרים. וכן לכאורה מדויק לשון הטור הנ"ל "וחוזרין *המים* ונוגעין לכל הדגים"[[389]](#footnote-389). וכן לכאורה מבואר בט"ז ס"ק ב' בשם או"ה הארוך. אלא שעדיין צ"ע לפשיטת המתירין למה לא יאסרו.

אלא דהנה שיטת החוו"ד (סי' צ"א ס"ק ז', וסי' צ"ב ס"ק כ', וסי' ק"ה סע' ז') דהא דאמרינן שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, לא סגי לן בזה שיש קצת רוטב. ועוד יותר מזה מבואר, שאפילו אם הרוטב כבר בלע מן האיסור, מ"מ אם אינו אלא קצת רוטב אין לו כח לאסור חתיכה אחרת. ולדבריו ניחא. והיד יהודה באמת חלק על החוו"ד שם וסבר שאפילו קצת רוטב אוסר. וע' ביד יהודה כאן שכתב ליישב שיטת המתירין שלפעמים אין חוששין שיבלע מעט לחלוחית.

ונאמרו כמה טעמים נוספים להתיר את התערובת. א' מהם מה שאמר רבינו שמשון דאיסורא דרובא איתי'. ור"ל שהרי בציור הנ"ל הטעם לאסור משום שחוששים שהדגים הם למטה מגובה המים בשעה שמתמעט המים לשיעור פחות מס'. וסבר רבינו שמשון, דכיון שרוב הדגים הם למעלה מן המים, שמשו"ה סובר ר' ברוך שיש להתיר כיון שיש רוב דגים טהור שלא בלעו מן הדג טמא נגד השגים שבלעו ממנו. וכיון שכן יש כלל דאמרינן שהדג טמא הי' ביחד עם הרוב, דהיינו עם הדגים שלמעלה מגובה המים שהם הרוב, ולכן לא נאסרו הדגים מחמת המים כלל, דכשהיו כולם במים הי' ס' כנגד הדג טמא, וכשהתמעט המים לא הי' הדג טמא בתוך המים. ועיקר כלל זה יש לו מקור במס' זבחים דף ע"ד ע"א. וע' בביאור הגר"א ס"ק ד' וחוו"ד ס"ק א' שהעירו שמשמעות הגמ' שם דלא קיי"ל לומר איסור ברובא איתי' כדמבואר במס' זבחים שם, וכן מבואר לעיל בסי' ק"א סע' ז'. וע' מש"כ בזה היד יהודה. וע' בסמוך.

ועוד מבואר ברמ"א סברא נוספת והוא דלא מחזקינן איסורא. ובתו"ח (כלל נ"א ד"א) עצמו ועוד פוסקים משמע שזהו סברת ר' שמשון, אבל לכאורה סברא אחרת היא. והנה מדברי התו"ח ששניהם אותה סברא, יל"ע אם עיקר סברתו דאיסורא ברובא איתי' קשה כנ"ל דהא לא קיי"ל כן, וכן לפי זה קשה מה שהתיר ע"פ סברא זו אפילו בביצים, הא בביצים נקטו הפוסקים דמסתמא ליכא רוב. וכן הקשה הש"ך. אבל עיקר סברתו דלא מחזקינן איסורא ליכא קושיא. וכן הט"ז נקט שלסברת הרמ"א יש להתיר בביצים, ולכאורה היינו משום דנקט דעיקר הטעם משום דלא מחזקינן איסורא.

וביד יהודה כתב ע"פ סברא זו לבאר עוד הערה. והוא דהנה דברי ר' ברוך להתיר מיוסדים על זה שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. אלא שהרי כלל זה לא נאמר אלא בב' כלים, אבל בליעה עוברת מכלי לאוכל בלי רוטב. וא"כ הנה כשהגיע גובה המים לפחות משיעור ס' לא נאסרו אך ורק הדגים והמים אלא גם הכלי נאסר. ובסי' צ"ב סע' ה' ראינו שכשהכלי נאסר חוששים שהבליעה מפעפע בתוך הכלי עצמו עד שיעור ביטול של ס'. וא"כ בנד"ד הי' לנו לחשוש שהבליעה מפעפעת בתוך הכלי ואוסרת כל הדגים הנוגעים בכלי אפילו אלו שהם למעלה מגובה המים. ותי' היד יהודה ע"פ כלל זה דלא מחזקינן איסורא. ור"ל שדוקא בדגים שנתהווה בהם ריעותא, דהא בכל האופנים יש לכה"פ דג או שתים שנאסרו מחמת נגיעתם לדג טמא, בהם חיישינן שנאסרו יותר, אבל בכלי דיתכן שלא נאסר כלל ומשום שלא נגע בה הדג טמא ולא הדגים שנאסרו מחמתה, שפיר י"ל דלא מחזקינן איסורא. ולפי סברת ר' שמשון מרותו טעם שמתירין הכלי מתירין גם הדגים.

וע' בנו"כ שהביאו מתו"ח עוד סברא להקל, והוא דאפילו אם לא אמרינן איסורא ברובא איתי', לא יהא אלא ספק, מ"מ כיון דמיירי במין במינו, הא יש ודאי רוב וספק אם יש איסור כלל כיון דיתכן שהי' הדג טמא למעלה, וא"כ יש לנו להתיר. ולכאורה ר"ל שהטעם דג טמא שנכנס לדגים הטהורים אינו אלא מיעוט, רק דאסרינן אפילו במין במינו משום דליכא ס'. ומ"מ אין הכדי קליפה אסור אלא מדרבנן. וכן דימה לסי' קי"א שמצרפינן הכל לששים, וא"כ גם כאן הי' לנו לצרף גם את הלמעלה וגם את הלמטה לשיעור ס'. והט"ז נקט שאין להתיר מטעם זה כיון שעיקר הספק הוא בדאורייתא, ור"ל האם הדג טמא למעלה או למטה. וכיון שנאסר שוב לא אמרינן שיש כאן ספק רק איסור ודאי מספק. ואיסור זה הרי נכנס לתוך הדג. וע' בש"ך דנקט דנד"ד הוי מין בשא"מ, וע' מש"כ בזה בהגהות רע"א.

וכל זה בציור של הש"ך. וכתב הש"ך והט"ז שאם הרימו את המחבת באמצע השפיכה בזמן דליכא ס' במים עם הדגים הטהורים שבתוך המים כנגד הדג טמא, שודאי נאסרו המים, ואם ישפך המים לאחר מכן צריכים להתייחס לביטול המים וכן לדין עירוי כלי ראשון.

והנה כל הנ"ל הוא לפי ביאורם של הב"ח והש"ך במחלוקת הסמ"ג ור' ברוך. אבל הב"י והרמ"א נקטו דנחלקו בכה"ג ששפכו גם הדגים וגם המים לתוך הקערה. וא"כ מקשים הפוסקים דלמה לא יאסר המים הנשפכים בסוף מדין עירוי. והתו"ח הבין דמיירי ששפכו המים לחוץ כשהגיע לפחות מס', אבל כתב הש"ך שבב"י מבואר שגם אם שפכו הכל אינו אוסר, וצ"ע כנ"ל. ויש תי' שונים באחרונים ביישוב קושיא זו. הש"ך כתב שגם הב"י מצריך כדי קליפה ולא נחלקו אלא בהא דאסרו הכל. וא"כ לכאורה צ"ע מהו טעמם של האוסרים בזה. ובערוה"ש ויד יהודה נקטו שכששופך המים והוא נופל למים שבקערה, החלשו כח המים ואין לו דין כלי עירוי כלי ראשון. וע' בפוסקים שהדגישו שמ"מ צ"ל שיש ששים במים שבתוך הקערה ולא נאסרו נגד המים שנאסר, דאל"כ יש לאסור משום תערובת המים בלבד.

ונראה להדגיש עוד דבר קטן, שאם שופך הכל בבת אחת לא נאסר המים, וכל החשש משום שאולי אינו בבת אחת. וכן בט"ז ס"ק ג' מבואר שמספק חיישינן לזה, אבל אם ברור שהי' הכל בבת אחת, לא נאסר. אמנם נראה שבציור של הש"ך כיון ששופכים מעט מעט הרי הוא נאסר אפילו לא נפסק הקילוח. וי"ש לע' באיזה מהירות נחשב הכל בבת א'.

# הדין במצא זבוב במרק

דנו הפוסקים בדין שאר דברים המאוסים האם דינם כנטל"פ ולכן אין צריכים ס' כנגדם, או"ד חיישינן דהוו נותן טעם לשבח וצריכים ס' כנגדם. וכתב כאן הש"ד בס"ק ז' שאמנם הש"ך כתב להחמיר (שלא במקום הפמ"ר או שעה"ד), אבל הט"ז והפר"ח נקטו להקל, ומסיק שעיקר הדין להקל והמחמיר תבא עליו ברכה. ולכן מי שמוצא זבוב במרק שלו אין המרק נאסר משום שבדר"כ יש ששים בקערה כנגד הזבוב. ואם רוצה להוציאו, לכאורה עדיף להוציאו עם כף חד פעמי ולזרוק את שניהם כדי להחמיר אולי נותן טעם לשבח, דאילו הוציאו בכף של שאינו חד פעמי יתכן שאסרו הכף. (וכן ראיתי בביאורים לס' בדה"ש כאן בשם שו"ת קול אליהו (יו"ד סוף סי' כ"ב) שלא להוציא הזבוב בכף באופן שאם הוא נ"ט לשבח יאסר הכף. ואם הכניסו המרק לתוך הקערה דרך כף (מצקת) לכאורה הדבר תלוי, שאם יש ס' במקר שבכף נגד הזבוב כשהי' בפנים אין כל חשש (דלכאורה לא צריכים לחשוש שהי' הזבוב נוגע בכף, וכנ"ל מן היד יהודה במחבת שיש בה דגים). אבל אם אין ס' לכאורה הכל אסור אא"כ מקילין שהוא נטל"פ. ולכאורה כיון שלמעשה אינו אלא ענים של תע"ב, אין לאסור המרק בדיעבד, וכן לכאורה אין להצריך להכשיר הכלי בדיעבד אם לא נבלע אלא ע"י כלי שני (כגון מן הקערה). אבל יל"ע אם להכשיר המצקת לכתחילה משום תע"ב.

ובכל הנ"ל ראוי להדגיש שאם מוציא הזבוב בשבת שיש להחמיר להוציא עם הזבוב יותר משקין ממה שהי' רגיל להוציא עם הזבוב בחול כדי שלא להכשל באיסור בורר.

**שיעור צ"ה**

# תמצית הסוגיא דריחא מילתא

במס' פסחים דף ע"ו ע"ב מבואר מחלוקת רב ולוי בכה"ג שצלאו בשר שחוטה עם בשר נבילה, שרב סבר שאפילו אם השחוטה שמינה והנבילה כחושה אסור משום דריחא מילתא היא, ושמואל סבר שאפילו אם הנבילה שמינה[[390]](#footnote-390) מ"מ מותר כיון דריחא לאו מילתא היא. ועוד נחלקו רבא ואביי במס' ע"ז דף ס"ו ע"ב בבת תיהא אם ריחא מילתא היא או לא. ורש"י שם במס' פסחים נקט דכיון דקיי"ל כרבא נגד אביי, חזינן דריחא לאו מילתא היא, והיינו כשיטת לוי שם בפסחים. וכן נקטו הרי"ף (במס' חולין ל"ב ע"א מדפי הרי"ף) והרמב"ם. והתוס' שם במס' ע"ז נקט שאין שייכות בין המחלוקת בין רב ללוי למחלוקת שבין רבא לאביי. דרב ולוי נחלקו אם הריחא שנכנס לתוך מאכל יש לו החומרא של מאכלות אסורות כמו טעם, או שאינו נחשב לכלום. ורבא ואביי נחלקו במילתא אחריתי, והוא אם המעשה להריח חשוב כמעשה שתי' או לא, ואביי סבר שהוי כשתיי' ורבא סבר שלא, וע"ש במהר"ם ומהרש"א לטעמים למה לא יחשב מעשה שתיי' אליב דרבא. וע"ש שביארו שאביי שאסר הוי אפילו ללוי דסבר ריחא לאו מילתא היא, משום דעד כאן לא קאמר לוי אלא בריחא שהתערב בתוך מאכל, אבל אם מריח מגוף הדבר גם לוי מודה. ולדבריהם יוצא דקיי"ל כרבא בדינא דבת תיהא, אבל כרב כשצלה בשר שחוטה עם בשר נבילה. ומ"מ להלכה מבואר בשו"ע דקיי"ל כרש"י הרי"ף והרמב"ם דהלכתא כלוי והוי חדא מחלוקת.

והנה הראשונים דנו אליבא דלוי אם הוא מתיר רק בדיעבד או אפילו לכתחילה. והתוס' מביאים דעת רש"י שלא התיר אלא לכתחילה (וע"ש במהרש"א איפה ראו את זה בפירש"י). וכ"כ הרי"ף, ודקדק כן מלשון 'שצלאו', וכן הוכיח שלכתחילה אסור מסוף דברי הגמ' במס' פסחים שם שרבא מפרזקיא אסר לחם שנאפה עם בשר צלי ליאבל עם חלב, וכן ר' כהנא אסר לאכול דג שנצלה עם בשר בחל. והבין הרי"ף דהלכתא כוותייהו, וזה קשה למאי דקיי"ל כלוי. וע"כ כנ"ל, שלוי לא התיר אלא בדיעבד, וכה"ג הוי כלכתחילה. והראשונים תמהו על זה. התוס' תמה שהרי הגמ' מקשה על לוי מהא דאין צולין ב' פסחים כא' וכו', ולכאורה אם לוי ג"כ אוסר לכתחילה מאי קשיא, הא הברייתא לכתחילה קאמר. וכן הקשה הר"ן בחולין שם והוסיף להקשות דהא רבא דאזיל בשיטת לוי התיר בת תיהא אפילו לכתחילה, וכן בירושלמי מבואר דלוי מתיר אפילו לכתחילה. ולענין הא דרבא מפרזקיא ור' כהנא כתב הר"ן דהוו דלא כהלכתא. ולעיל[[391]](#footnote-391) הבאנו מרע"א במערכה ליישב דהנה הרי"ף הביא ב' טעמים להחמיר לכתחילה, או משום דלוי הקיל רק בדיעבד, או"ד משום דהוי דשיל"מ, דהא יכול לאכול הלחם עם בשר. ולא איתפרש טעם הראשון שלוי מחמיר לכתחילה. ונקט רע"א דהא דמחמיר לוי לכתחילה, היינו שהחמיר לכתחילה כתנא דריחא מילתא היא, ואה"נ למ"ד לאו מילתא היא הרי זה אפילו לכתחילה. ונאמרו עוד טעמים להחמיר לכתחילה. הרי"ף כתב משום דהוי דשיל"מ כיון שיש לו היתר בענין אחר, וכבר כתבנו מזה לעיל בסוגיא דדבר שיש לו מתירין. והר"ן כתב עוד טעם שגזרו כשיש לריח של איסור ריח שונה מן המאכל של היתר א"כ מיחזי כאוכל דבר איסור א"נ משום בב"ח שהוא היתירא החמירו יותר. ולהלכה החמירו המחבר והרמ"א לריחא לכתחילה אע"ג שהקילו בדיעבד.

והנה בהמשך הגמ' שם במס' ע"ז רצו לומר שמחלוקת אביי ורבא אי ריחא מילתא היא תלוי במחלוקת תנאים ברודה פת חמה ונתנה ע"פ חבית של יין של תרומה. והגמ' רצתה לדחות שלשיטת רביי אינו צריך להיות לוי במחלוקת דהאמר ר"ל "בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסורה בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותרת לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית מגופה בפת צוננת וחבית פתוחה והא דידי נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמי". ולכאורה י"ל שאין דברי ר"ל אלא לשיטת אביי דסבר בבת תיהא דריחא מילתא היא, ולרבא ולוי ע"כ תנאי היא, וקיי"ל כשיטה המקילה. וכן מבואר שם ברי"ף שדברי לוי הם דלא כהלכתא. אבל בתוס' (וכן בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתמ"ט) מבואר דהא דאמרינן דפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסור הוא אפילו לרבא ואפילו לרב (לשיטתם דרב ורבא ב' שיטות הוו). ויל"ע מהו טעמו של דבר דהא סבר רב דריחא לאו מילתא היא. ומשמעות דבריהם משום דהוי ריח חזק. וכן יעוין שם ברי"ף ביאר שיטת ר' יוסי במתני' שם שבעצם סבר ריחא לאו מילתא היא, ומ"מ החמיר ר' יוסי בפת של שעורין משום "מפני שהשעורין שואבות גופו של יין ולאו ריחא הוא". ור"ל שבפת שעורין כח השאיבה היא כ"כ חזק שהוא מושך גופו של איסור ולא רק ריחו ולכן אסור. ולכאורה י"ל שזהו ג"כ הטעם דכו"ע סברי שבפת חמה וחבית פתוחה לכו"ע אסור, שאין זה אך ורק ריחא[[392]](#footnote-392).

ועכ"פ חזינן שיש אופנים דריחא אסור אפילו בדיעבד לכו"ע, לתוס' היינו פת חמה וחבית פתוחה, ולר' יוסי היינו בפת שעורין. ובשו"ע סע' ד' החמיר כשיטת התוס' בזה דפת חמה וחבית פתוחה אסור לדברי הכל, וכן החמיר כשיטת ר' יוסי שבפת שעורים אסור אפילו פת חמה לבד רו חבית פתוחה לבד. וע"ש בביאור הגר"א שהביא שהרשב"א חולק. וכן ע' בפר"ח ס"ק י"ח שחלק על עצם הדין מכח דברי הרי"ף והרמב"ם, וכן ע' בבדה"ש ס"ק פ"ח עוד אחרונים על דרך זה. ואפילו לדעת האוסרים ע"ש ברמ"א שלא אסרינן אלא אם הפת מונחת כנגד המגופה[[393]](#footnote-393). ולכאורה נראה שאין חוששין אלא בדברים המפורשים דהיינו פת חמה או פת שעורים עם יין, אבל בעלמא לא חיישינן דריחא מילתא היא בשום מקום לענין דיעבד.

אלא דהנה מצאנו שדימא הפוסקים הא דפת חמה גם למקרים נוספים. חדא לתנור סתום, ויתבאר בסמוך. ועוד שהרי מבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תתמ"ט) ובמרדכי (חולין תרס"ו) שאם ההיתר דברי חריף יש לאסור משום ריחא אפילו בדיעבד. ומקור הדבר מבואר שם שהוא כמו פת חמה וחבית פתוחה. וע' בביאור הגר"א שכתב שבזה מיושב הא דר"ל הוי לכו"ע. וע"ש בביאור הגר"א שהעיר שאין הדין כן לרי"ף והרמב"ם, דהא לדידהו ר"ל הוא דלא כהלכתא ואין לנו מקור מפת חמה וחבית פתוחה וכמש"נ. ובדרכ"מ בסי' ק"ח הוסיף שהה"נ אם המאכל של איסור הוא דבר חריף הרי זה אסור בדיעבד אפילו אם המאכל של היתר אינו חריף. וכ"כ הרמ"א לדינא להחמיר בתרוייהו. וגם כאן צ"ע למה לא התיר בדיעבד כמו סמקום סתום שהקיל כרי"ף ורמב"ם. וצ"ע. וכן הב"י מביא מהגהות מיי' (פט"ו אות ע') וכן מרדכי שנקטו דשפטירא עם פת הוי כפת חמה וחבית פתוחה (אלא דצ"ע מקור לדברי זה).

# תנור גדול, ותנור סתום

והנה בתוך דבריהם כתבו התוס' הנ"ל דאע"ג דקיי"ל כרב דריחא מילתא היא, מ"מ "בתנורים גדולים שלנו אין לחוש לריחא ובלבד שלא יהא פי התנור סתום". הרי שנתחדש לנו ב' דינים בסוגיא דריחא: א) דלא חיישינן לריחא בתנור גדול[[394]](#footnote-394), ב) דהנ"מ אם התנור פתוח, אבל בתנור סתום אין לנו קולא דתנור גדול. והנה פשוט שביאור הטעם להקל בתנור גדולן משום שאמנם המאכל האסור מוציא טעם, אבל כיון שיש מקום לריחא להתפשט אין לחוש שהוא נבלע בתוך המאכל של היתר. ולענין הגודל של תנור גדול מבואר בב"י שתנור המחזיק י"ב עשרונין של מצות נחשב לתנור גדול. וע' בינת אדם כלל ס"ב מהו גודל זה. ושם בב"י שהביא דעה הסוברת דלא בעינן תנור גדול כולי האי רק 'רחב קצת', אבל לא ידעינן לאיזה רוחא התכוין. ובשו"ע סתם כשיעור י"ב עשרונין. ולכאורה הי' צריך להיות שבתנור גדול יהא מותר אפילו לכתחילה ואין חוששין בזה לריחא כלל. וכן נראה דעת המחבר בסע' א'. אבל הרמ"א כתב להחמיר אפילו בתנור גדול, ומקורו באו"ה הארוך (כלל ל"ט ד"ג) וביאר הגר"א משום דסבירא להו שכל דברי התוס' הם לשיטת עצמם דאית להו הלכה כרב דריחא מילתא היא, אבל לדידן אין לחלק. והסיק דכל הפוסקים חולקים על זה ומתירים אפילו לכתחילה בתנור גדול.

ולענין תנור סתום הנה הט"ז התיר בדיעבד אפילו בתנור סתום. אמנם הנה הרמ"א כתב בהמשך דבריו בשם י"א שאין להתיר ריחא אפילו בדיעבד אלא א"כ התנור פתוח קצת מו הצד או למעלה שהעשן יוצא, אבל אם אין מקום לעשן לצאת הרי זה אסור אפילו בדיעבד. ומקור הדבר האו"ה (ל"ט, ב[[395]](#footnote-395)) ולא ביאר טעמו, אבל בביאור הגר"א (ס"ק י') מבואר שהוא כמו פת חמה וחבית סתומה. ושם הקיל במקום הפסד (מרובה – ש"ך ס"ק ח' מתו"ח) וביאר הגר"א שהוא 'כסברת כל הפוסקים שחולקים עליו'. וכן בהמשך דבריו כתב הרמ"א "אם אפו או צלאו איסור והיתר תחת מחבת אחת מגולין אסור אפילו בדיעבד וה"ה אם אפו בכה"ג פת עם בשר אסור לאכלו בחלב[[396]](#footnote-396)". והוא לכאורה מטעם הנ"ל וכאן לא כתב שיש היתר במקום הפסד, והעיר מזה בביאור הגר"א ס"ק ט"ו ולא כתב אלא "ואף על פי כן לא רצה להקל כאן". וסתם ולא פירש למה יש לחלק ביניהם. וע' חזו"א סי' ל"ה סס"ק א' שאולי הוא למיגדר מילתא. ומ"מ כן הדין היוצר מדברי הרמ"א, ולכן צ"ע מש"כ הט"ז להקל אפילו בסתום. ולכן ביאר המש"ז דמיירי בסתום אבל לא לגמרי ויש מקום לעשן לצאת, אבל בלי זה אסור וכדברי הרמ"א.

# היתירא דכעין ב' קדירות

שם במס' פסחים דף ע"ו ע"ב הקשו על רב דסבר ריחא מילתא מתוספתא שכתוב בה "אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת וכו' אפילו גדי וטלה". ומשמע שהחשש משום תערובת הגופים ולא משום תערובת טעמים. ואם ריחא מילתא היא הי' לנו לאסור גם משום תערובת טעמלם. ותי' רבי ירמיה "הכא במאי עסקינן וכו' כעין שתי קדירות". ופירש"י שם "שפוד מכאן ושפוד מכאן ותל גדול של גחלים או אפר באמצע". הרי שיש לנו עוד היתר בריחא, ור"ל דלא מיבעי היכא שכל א' נמצא בקדירה בפני עצמה שאין כאן משום ריחא, אלא אפילו אם יש גל של גחלים או אפר באמצע שרי. ולמדו הפוסקים דא"כ הה"נ אם א' מהם עטוף בבצק ג"כ יש להתיר, שהבצק הרי הוא כמחיצה ואין כאן משום ריחא. וכ"כ השו"ע לעיל בססי' צ"ז ואפילו בתנור צר[[397]](#footnote-397).

והב"י הביא מרשב"א להקל בנתבשלים. והעיר הב"י שלכאורה כיון שנתבשלים הם ע"כ בקדירה בפני עצמם, גם בנצלים יש להקל וכדמפורש בגמ'. וכן החזיק בדבריו בש"ך ס"ק ט"ז. וע' בפר"ח ס"ק ט"ו שר"ל שגם הרשב"א לא התכוין לנבשלו דוקא.

# עוד נושאים בדינא דריחא

משמעות הגמ' דמס' פסחים שאפילו לרב דסבר ריחא מילתא היא, הנ"מ כשלכה"פ ההיתר שמן, אבל אם בין ההיתר ובין האיסור כחושים לל"ב. וכן הביא הב"י מתוה"א וכן הביא הש"ך ס"ק א'. ובשפ"ד העיר מזה שקיי"ל בסי' ק"ה שלא ידעינן מהו כחוש ומהו שמן, ולכן כתב שיש להחמיר בזה. ויש בזה נפק"מ לחלה שמפרישים והיו אלו שנהגו לשרוף אותו בתנור שם אופים הלחם. והטעם להתיר משום דהוו ב' דברים כחושים שאינו אסור. אבל לדעת הפמ"ג יל"ע בזה. ובתנורים שלנו אין להקל להניח החלה שהופרשה בלי שום נייר כסף וכדומה אפילו אם דלא כשפ"ד, שהרי צולים שם גם בשר שהוא שמן ובזה ודאי יש לאסור עכ"פ לכתחילה.

עוד כתבו שם במס' ע"ז לדחות שאין ראי' ממתני' דכמון של תרומה משום דמיקלא קלי איסורא. וע' גר"א וש"ך שמכאן לדברי הרמ"א שאם צלו איסור בתנור אפילו סתום לגמרי, ושוב הוציאו את האיסור משם, אין הריח אוסר המאכל שיצלו שם לאחר מכן. רק כששניהם שם בבת אחת יש לדון משום ריחא מילתא.

**שיעור צ"ו**

# ריחא בפשטידא

מבואר בגמ' שאפילו במקרה דריחא מילתא היא מ"מ בב' קדירות, ואפילו כעין ב' קדירות, אין לאסור. והפוסקים כתבו לפי זה דהה"נ בפשטידא אין לאסור כיון שיש כיסוי לבשר ע"י הבצק, דמאי שנא. ולכן כתב כאן המחבר שאם הוא מכוסה בבצק שאין לאסור אפילו לכתחילה. וכן כתב הרמ"א דאע"ג שריחא אוסר בדבר חריף אפילו בדיעבד, אין לאסור בדבר חריף בדיעבד כשהבשר מכוסה בבצק. והעיר רע"א שלכאורה אע"ג שהבצק מגן על הבשר שבפנים, מ"מ הרי הוא גם בולע ממנו, וא"כ למה אין לאסור מכח הבליעות שבבצק שעושים ריחא. והנה גם במחבר כתב להתיר ע"י זה שהוא עטוף בבצק, אמנם רע"א לא העמיד שאלתו על המחבר דהא יש נפק"מ כשהדבר השני כחוש, שאילו הי' ביחד עם בשר מגולה הי' צריך להיות אסור, אבל עכשיו שהוא עטוף יש כאן ב' דברים כחושים שאינם אוסרים א' לשני. אבל בנידון של הרמ"א הא הדבר חריף בולע, ולכן אפילו מדבר כחוש הי' צריך להיות אסור אם יש תבשיל בקדירה. וראיתי ביד יהודה (ארוך ס"ק א' ד"ה אבל) שעמד על מדוכה זו, ומעיקרא רצה להוכיח מכח קושיא זו שאין האיסור אוסר בריחא אא"כ הוא אסור מחמת עצמו ולא מחמת הבלוע. אמנם ע"ש מה שדן ע"פ זה בכה"ג שההיתר מכוסה בבצק שעכ"פ יאסר הבצק, וכתב דאה"נ שהבצק אסור, והנפק"מ שכשאינו רוצה לאכול הבצק. וע"ש מש"כ בזה לפי מאי דקיי"ל דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים.

# ריחא בדאיכא ששים

הרמ"א מביא דעה שאם יש ששים אין לאסור אפילן במקרה שריחא אוסר. וראיתי ביד יהודה שהתקשה בזה דא"כ למה לא מהני טעימת קפילא. ומה שנראה לבאר בזה, דהנה שמקרה שריחא אוסר ביארנו שאין זה משום שבכה"ג כו"ע מודו דריחא מילמא, רק שבכה"ג אין זה אך ורק ריחא אלא גם טעמא, וכמש"כ הרי"ף בביאור שיטת ר' יוסי. וא"כ זה לבד שיכול להריח את הדבר אינו סיבה לאסור, דהא קיי"ל דריחא לאו מילתא היא, רק בזמן שהוא אוסר אמרינן שיש כאן טעמו ולכן הרי הוא אוסר כדבעלמא. ומשמעות דברי הרמ"א שיש כאן מחלוקת אם מהני ס', ואיכא למימר שיש אוסרים משום דסברי דהוי כצלי, אלא דא"כ לכה"פ קליפה תהני. ואיכא למימר שהוא משום דסבר שכשריחא אוסר, כשיין אינו אלא בגדרי ריחא, וא"כ כיון שמריח אסור ולא מהני ס'.

# כלי שאינו בן יומו כשא"א בענין אחר

השו"ע בסע' ג' מביא את הדין המושכר בתוס' במס' ע"ז ס"ו ע"ב ד"ה רבא, שכשאופה בביתו של נכרי, אם יש שמנונית על המרדה הרי זה אוסר הלחם, אבל אם המרדה אינו בן יומו מותר להשתמש בו כיון שא"א בענין אחר. והיינו לכאורה שאמנם יש דין בכלי שאי אפשר להשתמש בה אפילו כשאינו בן יומו גזירה אטו בן יומו, מ"מ לא גזרו בדאי אפשר. והנה במש"ז ס"ק ח כתב דמשמע שגם במרדה של ישראל יש להתיר, ושהפר"ח חולק. ולכאורה הי' נראה לבאר כוונת הענין, שאמנם א"א בענין אחר, אין זה מתיר להכניס מרדה של ישראל אם הוא אינו ב"י של איסור, שרק מרדה ששייך לגוי אפשר לומר בו אי אפשר בענין אחר, אבל להכניס מרדה אחר לא.

וחשבתי אולי חידוש, דהנה יש הרבה יהודים שחזרו בתשובה וצריכים מכמה טעמים לחזור לבית ההורים שלהם אע"פ שאינו שומרי תו"מ רח"ל. ויל"ע אם גם במקום שלהם י"ל שמותר להם להשתמש בכלים שאינם בני יומן כיון שגם הם לא ישמעו לנו. או"ד לא ניתר דבר זה אלא בבית עכו"ם שהעכו"ם עצמו לא פשע שהרי מותר לו לאכול דברים האסורים, אבל בבית ישראל כיון שבעצם הוא מצווה על הכשרות, לא הקילו למי שמקפיד על זה משום שאי אפשר בענין אחר. והסברא אומרת שגם במקרה כזה התירו כיון דסוף סוך אי אפשר בענין אחר. וצ"ע.

# בכל המקרים של זיעה המוזכרים בגמ' ובפוסקים למה לא חשו לזיעה

הנה יש לנו כמה אופנים המוזכרים בשו"ע לענין ריחא לענין דאורייתא, ולענין דרבנן. והיינו שאסור לאפות או לצלות בשר איסור באותו תנור אפילו אם הוא תנור גדול ויש לו פתח, ובדיעבד הכל מותר אא"כ הוא סתום לגמרי, שאם הוא תנור גדול אסור אא"כ הוא הפסד מרובה, ואם הוא בתוך מכסה א' הרי הוא אסור בדיעבד לגמרי. וכן במקום דחד מינייהו דבר חריף הרי זה אסור אפילו בדיעבד. וכל זה במאכלים מגולים, אבל אם המאכלים בתוך מחבתות, אפילו המחבתות מגולות מלמעלה, מבואר בסע' ב' שמותר לכתחילה (וכן הדגיש שם הש"ך ס"ק י"ז) אפילו בתנור קטן ופיו סתום, והרמ"א לא הוסיף להחמיר אלא שאם סתום מכל הצדדים אסור ויש מחמירים אפילו בדיעבד, והנ"מ במגולים, אבל משמע מן הרמ"א שאם אין הקדירות מגולים אין לאסור עכ"פ בדיעבד, ואיכא למימר שגם לכתחילה מיקל.

ובכל הלין צ"ע למה לא חשו לאיסור זיעה, וכדמבואר בשו"ע בסי' צ"ב סע' ח' שאם יש ב' קדירות זו למעלה מזו, שהזיעה שעולה מא' מהם אוסרת את השני. וא"כ גם כאן בכגון בשר צלי ובשר שחוטה שהם בתנור א', למה לא יאסר הבשר השחוטה מכח הזיעה העולה מן הבשר נבילה ויורד גם למטה לבשר שחוטה. וכן בב' קדירות שהם בדרך בישול הא ודאי עולה זיעה משניהם וא"כ למה אין אוסרים א' לשני אע"ג שהתנור פתוח קצת.

ובשו"ת הב"ח (החדשות סי' כ"ד) התייחס לקושיא זו, וכתב בזה ב' תירוצים. א' דאיכא למימר שאין הזיעה אוסר אלא כשאין מקום לזיעה לענן הזיעה להתפשט, אבל בהא שבשר צלי ובשר שחוטה יש מקום לזיעה להתפשט ולא אין אוסרים א' לשני. והוכיח הב"ח דע"כ המרא"י לית לי' תי' זה, דהא לא התיר בשר התלוי למעלה מקדירות המתבשלות אלא משום שאין הי' סולדת בזיעה, אבל משום זה לבד שיכול הזיעה להתפשט לא התיר. ולדעתו ביאר הב"ח דע"כ סבר שאין זיעה אוסרת לצדדין רק למעלה, אבל למעלה הרי הוא אוסר אע"פ שיש מקום לזיעה להתפשט.

**שיעור צ"ז**

# תמצית השיטות המוזכרות במחבר ורמ"א בדין ביטול יבש ביבש

תערובת יבש ביבש מין במינו יוצא מן הכלל משאר תערובת בזה שהוא בטל ברוב ולא צריך ס'.

ובהנהגת מהר"ם

# היכי משכחת לה לדין ביטול יבש ביבש במין בשאינו מינו

הרמ"א מביא דעה שאם יש ששים אין ל

# רוב מנין או רוב בנין

בש"ך ס"ק ו'

# אם יש ביטול ברוב בלי ידיעה

הרמ"א מביא דעה שאם יש ששים אין ל

**שיעור צ"ח**

# דיני כבוש

מבואר בחולין צ"ז ע"ב ועוד כמה מקומות בש"ס דכבוש כמבושל. אמנם לא מוזכר בגמ' כמה זמן צריך דבר להיות במשקה כדי שיהא לו דין כבוש. והרא"ש במס' ע"ז (פ"ה אות י"א) דקדק מלשון הגמ' במס' פסחים שהוא כשבר נמצא בתוך משקה לזמן של מעל"ע. דהא כתוב שם בגמ' דבשר בחלב חידוש הוא ושונה משאר איסורים כיון שאם שרה בשר כולי' יומא בחלבא אינו אסור מדאורייתא כיון שדרך בישול אסרה תורה. ומשמע שבזה הוא שונה משאר איסורים משום שבשאר איסורים אילו שרה אותן במשקה כולי יומא, שזהו זמן דמעל"ע, הי' אוסר מדאורייתא. אמנם הב"י הביא מר"ת לאסור רק אחרי שעברו ג' ימים, והוכיח כן ממס' עבודה זרה דף ל"ג ע"א דע"י שרי' ג' ימים אפשר להכשיר קנקנים של גוים. ולכאורה לדידי' תיקשי הא לכאורה מפורש בגמ' דאחרי שרי' ליום שלם הרי זה אוסר וכנ"ל[[398]](#footnote-398). אלא דיעוין בתוס' ר' פרץ על אתר שתמה על מה שהי' נהוג ביומו לשרותת בשר שלא נמלחה במים ליותר מיום א' מדברי הגמ' הנ"ל. ופי' הגמ' בכמה אנפי לומר שאין ראי' מן הגמ' שם שהוא נ"ט בזמן של מעל"ע, או שמסתמא לא אמרינן שנתן טעם אחרי מעל"ע, וכוונת הגמ' שאם טעמו קפילא אחרי מעל"ע ויש באמת טעם הרי הוא אוסר בשאר איסורים, או דפירות שאני (לכאורה ר"ל מי פירות כמו חלב), או דמיירי בחלב חם אבל עדיין אינו דרך בישול. ולדבריו שפיר י"ל כדברי ר"ת. ומ"מ למעשה השו"ע כתב שכבוש הוא מעל"ע, ולא הביא שיטת ר"ת כלל, ובפמ"ג דקדק שאינו אפילו ספיקא דדינא, אחרי שהשו"ע לא הקל בספק מעל"ע בצירוף שיטת ר"ת.

ורש"י בכל מקום מזכיר דכבוש ר"ל בחומץ. וכן מבואר בב"י בשם שו"ת הרשב"א. ותמה המרדכי עליו מדברי הגמ' הנ"ל שלכאורה מבואר מיני' להדיא ששייך כבוש גם בחלב ולא רק בחומץ. וע"פ הגמ' בפסחים הנ"ל הוכיח המרדכי שיש כבוש גם בשאר דברים, וכן פסק בשו"ע שגם כבוש במים מעל"ע אוסר. והב"י הביא מהרא"ש בפרק כל הבשר (ססי' מ"ט) שכבוש בציר אוסר בזמן יותר קצר, דשיעורו הוי כאילו נתנו על האור כדי שירתיח ויתחיל לבשל. ומשו"ה נקט הב"י דהה"נ כבשו בחומץ. והב"ח כתב שזהו ג"כ הפירוש בדברי רש"י הנ"ל, דהא דהדגיש בכל מקום כבוש בחומץ היינו משום שרק בחומץ הוא מבליע כ"כ מהר ואינו צריך זמן דמעל"ע. ומ"מ כבר העירו הש"ך (ס"ק ב') וביאור הגר"א, שמדברי הרא"ש עצמו במס' ע"ז הנ"ל מפורש שחומץ צריך מעל"ע, ומשו"ה חלקו על השו"ע וסברו שגם חומץ צריך מעל"ע.

# גדרי כבוש

בהאי ענינא דאמרינן כבוש כמבושל יל"ע אם בכל הענינים אמרינן שהרי הוא כמבושל. ולדוגמא בדין בישול אחר בישול בשבת מבואר במש"ז (סי' שי"ח ס"ק ו) דפשיטא לי' שיש בישול אחר כבוש, ולכן המבשל מאכל שהי' כבר כבוש חייב חטאת. ומיני' שיל"ע אם בשארי הענינים דינו כמבושל.

ויעוין בדרכ"מ שהביא מחלוקת מה הדין בחתיכה מקצתה בתוך המשקין למשך זמן של מעל"ע האם כל החתיכה בולעת מן המשקין או רק את החלק שבתוך הרוטב. וכוונתו שהרי בבישול ראינו שיש מחלוקת רש"י ור"ת בנפל טיפת חלב על החתיכה שמקצתה בתוך הרוטב האם מצרפינן את כל התבשיל לבטל בס' או לא. ושיטת ר"ת שמצרפין הכל ומשום שהוא מפעפע למעלה. ומיני' גם לכבוש כבוש שגם הוא מפעפע למעלה. אמנם י"ל שהדין כבוש כמבושל לא נאמר אלא למאכל שהי' באמת כבוש, אבל לא נאמר בכבוש פעפוע למעלה. וע' בביאור הגר"א שזהו ביאור פלוגתתם. ולמעשה נקטינן כשיטה המקילה שאינו מפעפע למעלה.

אלא דהנה יעוין בהגהות רע"א שהביא ממש"ז סי' תמ"ז ס"ק ל' שכתב שאם הי' משקה בתוך כלי לשיעור זמן של מעל"ע, הרי הוא בולע לא רק מן הבליעות שבפנים אלא גם מן הדבוק אליו מבחוץ. והשאיר ד"ז בצ"ע, ולכאורה כוונתו דהא אין כאן מעשה כבוש מבחוץ, קשה טובא לומר שהוא משפיע על הכלי שיהא חשוב כמבושל עד כדי כך שבולע גם ממקום שלא הי' מעשה כבישה כלל. ואף שבדרכ"ת ס"ק ד' הביא מאחרונים שכתבו שאין דבריו אלא בחמץ בפסח, מ"מ הדברים מוקשיי הבנה. וע' ביד יהודה ס"ק א' שג"כ מבואר ממנו דלית לי' כדברי רע"א.

עוד יש לדון בכמות המים שצריכים כדי שיהא חשוב כבוש. ויעוין כאן במש"ז ס"ק א' דשני גושים הנוגעים זב"ז אפילו לחים קצת אין בהם משום כבוש אפילו נוגעים זב"ז ימים רבים. אמנם בא"א או"ח ססי' תמ"ז לכאורה מבואר שאפילו קצת ליחות יכול להיות כבוש. וע' במגי"ס (אות ט"ו) שעיר בדוחק דבר זה שכמות מועטת של ליחות עושה כבוש. ומ"מ לא מתבאר איזה כמות צריכים. לכאורה צריך להיות שהחפץ שקוע עכ"פ מקצתו במים ולא סגי לו בזה שיש עליו מים.

ויש בכל זה נפק"מ במה שמכסים את השיש לפסח שלא הכשירו אותו כדין. שהרי אם יש בליעות של חמץ בלועים בשיש, הכיסוי אמור למנוע בליעה מן השיש לתוך מאכל וכדומה אפילו הניחו עליו דבר חם כיון שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. אמנם ידוע שאפילו כשמכסים השיש וכן מנגבים השיש לפני פסח, מ"מ טבע הדברים הוא שמים נכנס בין השיש למכסה, וכיון שהמכסה מונח בה מעל"ע לכאורה בולע מן השיש. ואע"ג שלקמן הבאנו כמה אחרונים שחלקו על האו"ה וסברו שאין כבוש בכלים, היינו משום דהוי נטל"פ, אבל בפסח שאסרו נטל"פ עדיין יש לאסור גם לדידהו. וא"כ כשיניח על השיש מאכל חם הרי הוא יבלע מן המכסה ויאסר. וכבר העיר במגי"ס שם שלפי המסתבר שכמות מועטת של מים אינו עושה כבוש גם כאן ליכא כבוש. זאת ועוד שהרי קיי"ל כשיטה המקילה ברמ"א שאין כבוש אוסר מה שחוץ לכבישה, וא"כ גם כאן אינו אוסר החלק העליון של המכסה. אמנם עדיין יש לדון בזה שמקרה שמניח סיר רותח על המכסה האם יחמם המים שמתחת לסיר וגם המכסה, באופן שאם יש ליחות מתחת לסיר הרי הוא יבלע מן הבליעות שהיו בשיש. ובהמשך בסוגיא דתתאה גבר נעיין בזה יותר, אבל ראוי להדגיש שלפי שיטת החוו"ד שקצת רוטב אינו נחשב רוטב לענין בליעה מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, אין כאן בית מיחוש.

עוד יש לדון מה מיקרי כבוש. והנה עיקר הדבר הוא שצריך להיות כבוש במשקין, אבל כבוש בדבר יבש ולא מיקרי כבוש, וכן מבואר בשו"ת הרא"ש המובא ברמ"א סי' ק"ד סע' ב', שבשומן שהוא קשה לא חיישינן לכבוש. ומשו"ה נקטו כמה אחרונים שכבוש במים שנקרשו ג"כ לא מיקרי כבוש, ולכן דבר שהי' שקוע לתוך שלג או קרח אינו מבליע ולא מפליט. וכן נקטו כמה אחרונים לדינא (ע' באר היטב סי' ס"ט ס"ק ח' (וע"ש בפת"ש ס"ק ו') ושם בשפ"ד ס"ק ס', וכאן בחוו"ד וגליון מהרש"א ובחכמ"א כלל נ"ח ד"א). ובאלי' זוטא (או"ח סי' ש"כ ס"ק ז') חילק בין קרח להא דשומן "דהכא מכל מקום איכא לחלוחית דהוי כתורת משקין לכל דבר". ולכאורה משמע שכוונתו דכיון שיש עליו תורת משקין אע"ג שעכשיו קרוש הוא אמרינן בי' דכבוש כמבושל. והוא חידוש בהבנת הדברים, שלכאורה הטעם דבעינן לח אינו משום דין רק משום שהמציאות היא שאינה בולעת בדבר שאינו עכשיו משקה.

ודבר זה נפק"מ גדולה במאכל שבמקפיא. שהרבה פעמים מאכל שקוע לתוך קרח בתוך המקפיא, ואם נבוא לחשוש לדברי הא"ז, יצא כמה חומרות. חדא שהרי דבר השכיח טובא שיש חמץ בתוך קרח בתוך המקפיא, וא"כ נבלע המקפיא מן החמץ. ומיני' דאע"פ שבפסח הבליעות הנ"ל כבר נפגמו, הא מחמירים בפסח אפילו אנטל"פ. ולכן אפילו ניקו את המקפיא מאד מ"מ אחרי שיהא מאכל כשר לפסח במקפיא וגם הוא ישב בקרח הרי הוא יבלע מן המקפיא ויאסר. ועוד יהא נפק"מ בבשר וגם חלב שבמקפיא ושניהם בתוך קרח שיאסרו א' את השני. ונהוג עלמא שלא להקפיד בזה, בפרט בפסח דלא מיירי באלא בנטל"פ.

# כבוש בכלים

בש"ך וט"ז הביאו מאו"ה כלל ל' שכתבו שהיתר שנכבש בכלי איסור אסור מדין כבוש כמבושל. ותמהו עליו, דהא קיי"ל שאין אומרים כבוש כמבושל עד שיעבור מעל"ע. וא"כ עד שיהא כמבושל כבר יהיו הבליעות נטל"פ, וא"כ איזה מקום יש לאסור. וידועים דברי הכרו"פ דסבר שפעולת הבישול דכבוש כמבושל אינו בבת א' מיד בתום המעל"ע, אלא הרי הוא נכנס מעט מעט דרך המעל"ע, רק מקודם עדיין לא נכנס מספיק טעם כדי לאסור, אבל אחרי מעל"ע כבר חיישינן לטעם שנכנס בה. ותמהו האחרונים על דבריו כמה תמיהות. חדא תמה החוו"ד שלדברי הכרו"פ יוצא שדברים האוסרים במשהו נאסרים מיד מדין כבוש כמבושל ולא צריכים מעל"ע. ובבדה"ש עמ' רנ"ג העיר שהרי יש דבר גדול שנכבש ויש דבר קטן, והאיך נימא שחלק נכנס מעיקרא ובכל הדבר האסורים לא איכפת לן איזה גודל אינו אוסר עד עמל"ע עד כמה שבאמת כבר נכנס בה ממן האיסור מקודם. ומאידך לכאורה דבר מוזר הוא לומר שכל הטעם נכנס ממש בבת א' בסוף המעל"ע ומקודם לא נכנס כלום, וכ"כ הכרו"פ שם באמת להעמיד שיטתו וראיתי במגי"ס שר"ל על דרך הכרו"פ, והיינו דאע"ג שאין הכל נכנס בבת א', מ"מ מה שנכנס מקודם אין עליו שם איסור משום אי חשיבותו. והוא על דרך קיוהא המבואר בטור באו"ח תמ"ב[[399]](#footnote-399). ולדבריו לא קשה כל הקושיות הנ"ל. אבל מאידך יוצא שהדין עם הש"ך והט"ז ולא עם האו"ה.

# ספק כבוש

רמ"א כתב להחמיר בספק כבוש כיון שכבוש כמבושל מדאורייתא אא"כ חוץ מבשר בחלב שבה כבוש אינו כמבושל מדאורייתא כיון שדרך בישול אסרה תורה. והעיר הט"ז שלכאורה יש להתיר אפילו באיסורים דאורייתא כיון שיש חזקת היתר דומיא דממקוה שנמדד ונמצא חסר. וע' בנקוה"כ שדחה דשאני הכא שיש ריעותא לפנינו כיון שהי' בתוך משקין. ובש"ש (ש"ג פ"ז) העיר על הנקוה"כ בתרתי, חדא דלמה יש לנו לומר שיש ריעותא, הא אע"ג שהי' בתוך המיים מ"מ אין לנו שום ריעותא שבלע כלל. ועוד שהרי קיי"ל להקל ולסמוך אחזקת היתר אפילו היכא שיש ריעותא. ומשו"ה כתב הש"ש ליישב שיטת הרמ"א שאין לדון כאן משום חזקת היתר, שאין אנו דנים אדינו של ההיתר אלא אם יש כאן גם איסור, ולזה לא מהני חזקת היתר. והש"ש כתב שהוא משום דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, וכוונתו דאילו היינו אומרים חענ"ן בשאר איסורים הא שייך הספק לחפצא של היתר עצמו, וא"כ שפיר מהני החזקת היתר לומר שהוא מותר. והוסיף שאפילו לרמ"א עצמו שהחמיר לומר חענ"ן בשאר איסורים, מ"מ אין גדר החענ"ן שהוא אסור בעצמו. ולכאורה ראי' לדבריו מזה שאינו עושה חהר"ל אפילו למ"ד אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, וכמו שהארכנו בזה לעיל. אמנם עצם הדבר לכאורה צ"ע, שאפילו אם הי' החתיכה אסורה מכח עצמו לא הי' מקום להתיר ע"פ חזקת היתר, דהא אין החזקה מתיר אלא עצם החתיכה לומר שאין חענ"ן, אבל עדיין יש לאסור משום תערובת האיסור עצמו דלא מהני לה חזקה וכסברת הש"ש. וראיתי במילואי שמעתתא שכתב שבזה הש"ש לשיטתו בש"ד פ"ד שהחזקה לחפצא עצמה מהני גם לדברים אחרים. ואכמ"ל.

**שיעור צ"ט**

# חיוב הדחה כשנגעו מאכלים זה בזה

איתא במתני' במס' חולין דף ק"ז ע"ב "צורר אדם בשר וגבינה במטפחת אחת ובלבד שלא יהו נוגעין זה בזה". ובגמ' "וכי נוגע זה בזה מאי הוי צונן בצונן הוא. אמר אביי נהי דקליפה לא בעי, הדחה מי לא בעי". ולמדנו מזה שאמנם צונן אינו מבליע לתוך צונן, מ"מ יש חיוב להדיח המאכלים כשנגעו זה בזה אפילו כשהם צוננים. ודקדקו הראשונים ממתני' עוד יותר מזה, דלא זו בלבד שצריך להדיח אם נגעו זב"ז, אלא שאין להניח בשר וגבינה במטפחת א' אם יש חשש שיגעו זב"ז, אע"פ שיכול להדיחם ויהא מותר, ומשום שחוששים שאולי ישכח מלהדיחם. וכתב בזה הטור סי' צ"א בשם בעל העיטור, דכיון שהחשש משום חשש שכחה מהלדיח, אם הוא מאכל שדרכו בהדחה, מותר להגיע אותו למאכל השני, דהא מ"מ ידיחנו כיון שדרכו בהדחה. וראיתי בשם ס' הבתים שהביא י"א שהטעם שצריכים להקפיד שלא יהיו נוגעים א' בשני אינו משום חשש שכחה אלא משום חשש שמא לא ידחנו יפה יפה. וא"כ אפילו דבר שדרכו בהדחה יש לאסור. והשו"ע נקט דכה"ג יש לאסור.

ונראה מן המתני' שיש חידוש בזה שיכול להניחם במטפחת א' באופן שאין נוגעים זב"ז. ובתו"ח על אתר פי' שהחידוש הוא משום דסד"א שאסור כיון שיש חשש שמא יבא לאכלם ביחד, דומיא דסיפא דמתני' "שני אכסנאין אוכלין על שלחן אחד וכו'". אמנם לשון הטור ושו"ע ברסי' צ"א "ומותר לצור אותם במטפחת אחת, ולא חיישינן שמא יגעו זה בזה". ומשמע חידוש אחר, שאין חוששים שיגעו מן הסתם. ובבדה"ש העיר בהבנת הדברים, שלטלטלם במטפחת א' כששניהם מגולים, פשיטא שיגעו זב"ז ואסור, ואם כל א' כרוך לעצמו, פשיטא. וע"ד הפשט נראה ששניהם כרוכים לעצמם אבל מ"מ הייתי אומר שחוששים אולי יתגלו ויגעו א' בשני, וקמ"ל שלא.

ויל"ע מהו הדין בדיעבד אם לא הדיח. ור"ל מה יהא הדין אם לא הריחו דבר ושוב בישלו, או"ד דבר שלא שייך לגבי' הדחה האם אסור בדיעבד. והנה הט"ז בס"ק ב' כתב בשם רש"ל "וכ"ש שלא יפה עושים אותם הקונים מיני קשואים מלוחים שקורין אוגרקי"ש עם מי המלח ואוכלים בקערה שלהם [פי' של הכותיים] שהרי אפי' הקשואים צריכים הדחה אם הושמו בקערה שלהם וא"כ המי המלח דלא שייך בו הדחה נאסרה כולה". ולכאורה נראה מדבריו שהדחה מעכבת בדיעבד, ואם לא הדיח הרי זה אסור. והחוו"ד כתב שאין זה יכול להיות אמת, דהא מבואר (חולין קי"ב ע"א) שבר גוזלא דנפל לכדא לכמכא אף הכמכא שרי, וצ"ע שהרי אי אפשר להדיחו. ואני אוסיף בזה פליאה, דהא הט"ז עצמו בס"ק דלעיל מיני' כתב בהדיא שבלי הדחה אינו אוסר בדיעבד, וא"כ היכי כתב כאן שאוסר בדיעבד. והחוו"ד ר"ל דאה"נ ואינו בדיעבד, אמנם אם עשה כן במזיד, כיון שאסור לבטל איסור לכתחילה הרי זה אוסר. ובהגהות אמרי ברוך תמה על פירוש זה כיון שאין כוונתו לבטל. וצ"ע.

והחוו"ד שם המשיך להסתפק בעצם דבר זה שאם לא הדיח שמותר בדיעבד, האם זה רק משום שמסתמא יש ששים כנגדו, או"ד אפילו אין ס' כנגדו מ"מ אינו אלא חומרא בעלמא ואינו אוסר בדיעבד. ודבר זה נפק"מ בכגון בשר וגבינה שנגעו זב"ז ואח"כ נצלו האם צריכים קליפה במקום נגיעתם מדינא או לא. וכתב החוו"ד שהוא מחלוקת בשו"ע (או"ח סי' תס"ז סע' י"ב). ויוצא מחלוקת יסודית בדינא דהדחה, האם יש חשש שכשב' מאכלים נוגעים זב"ז יתדבקו ממשות של א' בשני או לא.

ואיך עושים הדחה. הנה החוו"ד בס"ק א' הביא מתוה"א שהוא הדחה בלי שפשוף. ולא מצאתי שכתב כן התוה"א בהדיא, רק שכתב (בית ד' סוף שער א') שיש דברים שצריכים הדחה, ויש שצריך שפשוף גדול כגון דבר שמן שנתקנח בהיתר. ולכאורה מיני' דקדק החוו"ד שסתם הדחה היינו בלי שפשוף. אמנם ביד יהודה דקדק שאין לך הדחה שאין בה שפשוף כלל, דהא בסוף מס' ע"ז מבואר שכלים שהשתמשו בהם בצונן מדיחן ומטבילן, ואם הדחה היא בלי שפשוף כלל הא בכלל טבילה יש גם שפשוף. וע"כ דהדחה צריך שפשוף. רק שיש לחלק בין דברים הצריכים שפשוף סתם לדברים הצריכים שפשוף גדול. והיד יהודה מבאר דיפה יפה היינו פעמיים או שלש.

# איזה נגיעה חייבת בהדחה

הנה בגמ' הנ"ל שאלו מה איכפת לן אם יגעו זב"ז. והקשה הב"ח, דמהו כל הקושיא, הא פשיטא שצריך הדחה. וכתב בזה הב"ח[[400]](#footnote-400) דע"כ לא בכל ענין צריכים הדחה, רק אם א' מהם לחה, אבל תרוייהו יבשין אין צריכים הדחה (וכבר הוזכר ברמ"א שצריך שיהי' לח אבל איהו כתב כן כשנגע בכלים, ויתבאר בסמוך). וכבר העירו האחרונים שחזינן בסע' ה' שגם דברים יבשים צריכים הדחה, וכתבן דמליחה שאני, וע' בשפ"ד ברהסי' שלא ידע לחלק בין מלוחין לאינן מלוחים. ובחוו"ד כתב דמיני' לכל דברים החריפים שצריכים הדחה אפילו יבשים.

ומיני' לחומרא גדולה לכאורה. דהנה בבעל העיטור המובא בטור מבואר שלא רק במאכלים שנגעו זב"ז צריכים הדחה, אלא גם מאכל שנגע בכלי צריך הדחה, וכן אסור שיגע בכלי בדבר שאין דרכו בהדחה. וא"כ לכאורה יוצא ד"מ שיש לאסור להניח בצל על שיש חלבי אם הוא מתכונן להשתמש בה בסיר בשרי, וכן יוצא ע"פ הנ"ל שיתכן שאוסר אפילו בדיעבד אם לא הדיחו לאחר מכן. ודבר זה יהא אסור אפילו בכלי אינו בן יומו כיון שדבר חריף מחליא לשבח.

והנה בעצם דבר שיש חיוב הגחה כשנוגע מאכל בכלי, וכן אסור להגיע מאכל לכלי כשיש חשש שלא ידיחנו, העיר בדרכ"מ שלכאורה יש לנו סתירה לדבר זה. חדא דבמס' פסחים דף ל ע"ב מבואר דכלי שנשתמש בו חמץ צונן משתמש בו מצה. ועל קושיא כתב לחלק בין דבר יבש לדבר לח (והניח דבר זה בצ"ע). ועוד כתב לחלק בין היכא דבלע בצונן להיכא שבלע בחמין, דרק כשבלע בחמין אסור להגיע אליו מאכל. והסיק הדרכ"מ שתי' זו נראה לו עיקר.

ובנו"כ הביאו שבתו"ח (כלל י"ז ד"ד) הקשה מדקדוק הנ"ל מס' בעל העיטור על המבואר בארחות חיים שמותר ליתן מלח ותבלין לתוך כלי לכתחילה ולהשתמש בה לכתחילה לאחר מכן. וצ"ע שהא אין הדרך להדיח תבלין ומלח, וא"כ לכאורה לדיוק הנ"ל בבעל העיטור הי' צריך להיות אסור. וכתב התו"ח לחלק כנ"ל בין בלע בחמין לבלע בצונן (כגון כבוש או מליחה), אבל הוסיף עוד טעם לחלק דשאני הא דארחות חיים שמיירי בכה"ג שרחצו הכלי היטב, אבל אם לא רחצ היטב אסור. ובעקבות דבריו בתו"ח כתב הרמ"א בשו"ע סע' ב' על דברי בעל העיטור "ודוקא דבר שיש בו לחלוחית קצת, אבל דבר יבש ממש, אם לא בלע הכלי רק בצונן, מותר להניח בו דבר יבש בלא הדחה כלל".

ובתי' השני של התו"ח כתב הט"ז שפשוט שגם הטור שהביא דברי בעל העיטור מיירי בכה"ג שהכלי נקי, דאל"כ "בכל גווני אסור". וע' רע"א שהתקשה בדבריו דהא הטור בשם בעל העיטור באמת אסר, וסבר רע"א שאולי כוונתו ע"פ מש"כ בס"ק א'. ששם כתב הט"ז שהחידוש של בעל העיטור יותר מן המבואר בגמ' הוא עצם זה שהחמירו בכלי ולא רק בהגעת מאכלים. ובזה סבר הט"ז שאם מיירי בכלי שאינו מקונח, אין חידוש בכלי יותר ממאכל, דהיא היא. מ"מ מתבאר מן הטור שהחשש נגיעה בכלי הוא משום הבלוע בכלי. והוא חידוש עצום שיש חשש בבלוע בכלי גם בנגיעת צונן בעלמא. ומ"מ הט"ז הגי' את דברי הרמ"א, שלעולם אם תשמישתו בצונן אין חיוב הדחה אפילו אם המאכל לח, רק כוונת הרמ"א להקל אפילו במאכל לח אם הכלי בלע בצונן. אבל מ"מ לכאורה דברי הט"ז כיון שדר חריף דינו כלח, יהא אסור להניחו על השיש אם בלע בחמין.

אמנם הש"ך האריך לתמוה על הרמ"א. חדא שלא ידע טעם לחלק בין בלע בצונן לבלע בחמין, הא בתרוייהו בלע וא"כ מאי שנא זה מזה. ועוד דמוכח מכמה דוכתי שאין איסור להגיע בכלי עד כמה שהוא נקי, ולא מיבעי שמותר אם הדיחו עכשיו שמותר, אלא אפילו בקינוח סגי (וכל זה לתשמיש עראי, אבל תשמיש קבוע אסור וכדמבואר ברמ"א סי' קכ"א סע' ה'). וכ"כ הפמ"ג והפר"ח להסכים לדברי הש"ך, ולכן כתב בבדה"ש שהלכה כמותו.

ואפילו לדברי הט"ז יעוין ביד יהודה ס"ק ב' שהרבה לתמוה על דברי הב"ח הנ"ל שחילק בין דבר לח לדבר יבש, וכן במה שחילקו בין דבר חריף לאינו חריף, דאיזה טעם יש לחלק בזה. ולכן כתב שהכל תלוי אם נדבק א' בשני או לא, וכגון אם המאכל יכול להתפורר, ומסיק "כללו של דבר אין בכל דברים אלו אלא לפי ראות העין ותו לא מידי".

**סוגיא הבאה – תתאה גבר ועילאה גבר, והמסתעף**

פסחים ע"ה ע"ב מתני' עד ע"ו ע"א "ואי מתובל בתבלי אסור"

חולין צ"ו ע"ב מתני' עד צ"ז ע"א "כחוש הוה"

שבת מ"א ע"א מתני' "המיחם שפינהו" ובגמ' מ"ב ע"א "מ"ר נותן דם" עד מ"ב ע"ב "חומץ וציר"

תוס' שם מ' ע"ב ד"ה ושמע

טוש"ע סי' צ"א סע' ד', ק"ה סע' ב' – ח'

**שיעור ק'**

# עד כמה מתפשט טעם בצלי'

במתני' שבמס' פסחים דף ע"ה ע"ב דנו בכמה אופנים של קרבן פסח שאינו צלי אש אלא צלי ע"י דבר אחר. ברישא של המתני' כתוב "נגע בחרסו של תנור יקלוף את מקומו". ובהמשך "נטף מרוטבו על החרס וחזר אליו יטול את מקומו". הרי שיש שינוי בין הדינים של הרישא לסיפא, דבנגע השיעור הוא כדי קליפה, ובנטף וחזר אליו השיעור הוא כדי נטילה. ובסיפא של המתני' מבואר עוד הפעם השיעור כדי קליפה והוא דכשסכו בשמן תרומה והוא צלי יקלוף את החיצון". וצ"ע למה יש שינוי בין השיעורים.

והנה לכאורה יש חילוק במהות הדין של הרישא למהות הדין של הסיפא. שברישא הטעם לאסור משום שנהפך הבשר של הקרבן פסח עצמו להיות חפצא דאיסורא כיון שהיתה צלייתו שלא ע"י האש. ובסיפא השיעור משום הרוטב שנאסר וחדר לתוך הקרבן. וא"כ לכאורה יש לנו טעם פשוט בחילוק שבין השיעורים, והוא דאמנם אין המעשה צליי' יותר עמוק מכדי קליפה, אבל בולע הוא כדי נטילה. אמנם על זה גופא תמה בכרו"פ (סוסי' ק"ה) דכיון שבשר הקרבן פסח נהפך להיות חפצא דאיסורא כיון שנצלה שלא ע"י האש, א"כ למה אין צריכים ב' כדי קליפה, הכדי קליפה הראשונה משום שנצלה שלא כדין, והכדי קליפה השני משום משום שבלע מטעם הכדי קליפה הראשונה. וברע"א רצה לומר מכח הדוחק דאה"נ וכוונת המתני' לאסור הכדי קליפה השני'. (וראיתי מי שכתב אפילו לדקדק כן מלשון המתני', שהרי בסכו בשמן של תרומה לשון המתני' "יקלוף את החיצון", משמע דלעיל שלא כתוב 'את החיצון' היינו קליה אחרת וכדברי רע"א). ואני חשבתי שבעצם אין איסור משום מעשה הצלי' אלא במשהו החיצון ולא צריכים לזה שיעור כדי קליפה, וכל הטעם שצריכים שיעור כדי קליפה משום שנבלע מן המשהו שבחוץ לתוך הכדי קליפה. ויל"ע בזה ותלוי בגדר הדין של כדי קליפה שיתבאר בעזהי"ת בסמוך.

והתוס' במס' חולין הסתפקו אם צליי' אוסרת כדי קליפה או כדי נטילה. וכתבו שלכאורה ממציעתא דמתני' הנ"ל דנטף מרוטבו על החרס וחזר אליו חזינן ששיעורו בכדי נטילה. ומעיקרא כתבו שיש לדחות בין היכא דאיכא רוטב להיכא דליכא רוטב, אבל הסיקו שאין הכרח לחלק כן כיון שאין לנו מקור שצליי' אוסרת כדי קליפה, וע"ש איך שדחו הראיות מכמה מקומות בש"ס ששיעור האיסור הוא בכדי קליפה. והתוס' בסוגיין נקטו להיפך, שעיקר השיעור בצליי' הוא כדי קליפה, אמנם לא ביאר לנו בהדיא מהו המקור שלו. ולכאורה אי אפשר לומר שהמקור מסיפא דמתני' בסכו בשמן של תרומה, דהא פירשו דמיירי אפילו צונן. ולכאורה הי' משמע שהבינו כן מרישא דמתני', וכוונתם במש"כ "ולא סגי ליה בקלפיה לפי שהרוטב נבלע יותר בתוכו" היינו לאפוקי מרישא דמתני' שאינו צריך אלא קליפה. והתוס' במס' חולין שלא התייחסו לזה י"ל דסברי שאין ראי' כלל מרישא דמתני', דהתם אינו משום דיני התפשטות הטעם רק משום מעשה הצליי' עצמה. ולכאורה התוס' במס' פסחים הוכיחו מרשיא דמתני' לשיטתם, שהרי בדף צ"ו ע"א בד"ה תנן הקשו למה לא הקשו מרישא דמתני' למ"ד תתאה גבר. ותי' בתי' הראשון דהא גם שמואל מודה דאדמיקר לי' בלע כדי קליפה, ולכן החרס התחמם ע"י הבליעה שבלע מקרבן פסח וזה עמו נותן לו כח לבשל הקרבן פסח ולאסרו. הרי דחזינן שע"י הבליעה שבולע מן החרס יש כח לאסור כדי כח הבליעה. וא"כ אילו הי' הדין שכל צליי' בולע כדי נטילה, לכאורה הי' צריך להיות שבנגע בחרסו של תנור ג"כ אסור כדי נטילה. וע"כ כנ"ל, שעיקר הדין בצליי' הוא ליאסר כדי קליפה. והתוס' במס' חולין ע"כ לא סבירא להו כתי' הראשן של התוס' רק כשאר התירוצים.

ובעיקר המקור לשיעור כדי נטילה הנה לשון הגמ' במס' חולין "קולף ואוכל עד שמגיע לגיד". ולפום ריהטא אין מלשון זה שום מקור לשיעור כדדי קליפה, דהא כוונת הגמ' לקליפת הבשר של היתר עד שמגיע לגיד, ושיעור קלפיה מתייחסת לשיעור שצריך להשאיר ולא לאכול. אמנם יעוין בתוה"א וכן בבד"ה שבסמוך שנראה שהבינו שהפשטות בביאור לשון זה הוא שאינו אוסר אלא כדי קליפה. ור"ל ד'קולף ואוכל' היינו שאוכל באופן שמשאיר כדי קליפה.

והנה שם במס' חולין מחלקת הגמ' בין גדי שצלאו בחלבו לירך שנתבשל בה גיד, שבירך אינו אסור בכולו ולכן קולף ואוכל עד שמגיע לגיד, ובגדי שצלאו בחלבו אסור לאכול כולו. והטעם לחלק ביניהם משום שחלב מפעפע וגיד אינו מפעפע. ויל"ע למה דומה מתני' דנטף מרוטבו על החרס, לחלב או לגיד. ואם הוא דומה לגיד ניחא, ויוצא שכל צלי דינו לאסור עד כדי נטילה כהא דנטף מרוטבו על החרס, ולכן גם בגיד הדין לאסור עד כדי נטילה. רק בחלב דמפעפע אוסר בכולו. אמנם אם רוטב דומה לחלב לכאורה יש סתירה, שבמתני' דמס' פסחים מבואר שדינו ליאסר עד כדי נטילה, והשאר מותר, ואילו במס' חולין מבואר שאוסר בכולו.

ומכח קושיא זו חידש הרשב"א (בתוה"א ב"ד סוף שער א') דתרוייהו איתנהו בי', שצלי בדבר שמן אוסר מתפשט בכולו, אבל אם יש ששים כנגד האיסור הרי זה מתיר שאר הבשר. ומ"מ כדי נטילה עדיין אסור, דהא שואב יותר בשיעור כדי נטילה ואין לומר שגם בשיעור כדי נטילה מתפשט בשוה. ולכן יוצא שאם אין ס' כולו אסור, ואם יש ס' כולו אסור חוץ משיעור כדי נטילה. והנ"מ בדבר המפעפע, אבל בשאר צלי אינו אוסר אלא כדי קליפה. אמנם מתוס' משמע תי' אחר, והוא שאמנם יש חילוק בין רוטב לבלי רוטב, אבל עדיין אין זה אומר שהוא כחלב שמפעפע. רק לעולם רק חלב יש בכוחו לאסור כולו כיון שמפעפע, אבל רוטב אוסר מ"מ יותר מכדי קליפה.

והנה ההיתר של ס' לא מוזכר בגמ' לענין צלי, רק שבחלב דמפעפע כולו אסור, ומיני' סבר הרשב"א שאם יש ס' למה יהא כולו אסור, ומאי שנא מבישול בתוך הקדרה שמתפשט בכולו ובטל בס'. אבל בבד"ה חלק וסבר שאין להתיר אפילו אם יש ששים כנגד האיסור, ומשום שאינו מתפשט בשיעור שוה. ולשיטת הבד"ה לא יתכן לומרר כרשב"א דהא לא מהני ששים אם מתפשט ולכן ע"כ הא דכדי נטילה לא מיירי בדבר המפעפע (ומ"מ הרא"ה התקשה בעצם דבר זה שמתפשט בששים ולכן ע"כ מתפשט בשוה ומ"מ אסור כדי קליפה). ולענין המתני' שבמס' פסחים סבר שבכל צלי שאינו מפעפע השיעור הוא בכדי נטילה, דסבירא שאין לחלק בין רוטב לשאר צלי.

ויש בסוגיא זו שיטה נוספת. דהנה לעיל כתבנו להסתפק בדין רוטב האם דינו כחלב או כגיד. וזהו לפי מה שנראה לכאורה מן הגמ' במס' חולין דהא דמפעפע הוא דין מיוחד בחלב, ושארי הדברים (חוץ מאולי רוטב) דיונ כגיד. אבל יש ראשונים הסוברים דסתם צלי אוסר בכולו כמו בחלב, רק גיד יוצא מן הכלל כיון שטעמו קלוש אינו מעפע ואינו אוסר בכולו. וע' לקמן קי"ב ע"ב במליחה דמבואר שבשר טריפה אוסר בשר כשר, ודג טמא אוסר דג טהור, והר"ן כתב דר"ל שאוסר כדי קליפה, והרשב"א למד שאוסר בכולו ומשום דמיירי בדג ובשר שמן. אבל יש לומדים כמשמעות הפשוטה של הגמ' שאוסר בכולו אע"פ שאינו שמן, שכל המאכלים מסמתא מפעפעים. וע' באמת בתוס' ועוד ראשונים בשם י"א במס' חולין שהביאו צד דהא דקאמר בגמ' דההוא כחוש הוה, ר"ל שיש ס' כנגדו. ומבואר דסבר שאין לך חלב שאינו מפעפע. ומ"מ יתכן שהוא משום שלא רצה לחלק בין חלב לחלב ומשום שמסתמא כל חלב מפעפע, אבל עדיין אין לנו ראי' לשאר מאכלים. ומ"מ יש מפרשים שכולם דינם כחלב וע"כ בהא דרוטב שנטף על החרס שאני משו דמועט הוא, מ"מ הוא יותר משמן שסכו בה קרבן פסח שאינו צריך אלא כדי קליפה – ע' מזה ביד יהודה סי' ק"ה ס"ק כ"ב.

ולהלכה בחלב דמפעפע קיי"ל כשיטת הרשב"א שצריך להסיר כדי קליפה, וכן יש לאסור כולו אא"כ יש ששים. ומ"מ קיי"ל נמי להחמיר כשיטת התוס' לאסור כל צלי בכדי נטילה.

והא דבקמח צריכים קמיצה, נחלקו המפרשים בכוונת הדברים. בתוס' בדף ע"ו ע"א ד"ה אלא מוכח שהוא יותר מכדי נטילה, דהא הביאו גירסת הספרים "ביטול את מקומו סגי" – הרי שכמעט מפורש[[401]](#footnote-401) שקמיצה הוא יותר בעומק מכדי נטילה[[402]](#footnote-402). ואפילו רש"י דלא גרס לי' לכאורה מודה לעצם השיעור[[403]](#footnote-403), רק מחקו מטעם אחר וכמו שפירשו בתוס'. וכן מבואר בס' הישר לר"ת (סי' ש"ס) דקמיצה הוא שיעור גדול יותר. והטעם שצריכים יותר בעומק בקמח ע' בחת"ס (ד"ה יקמוץ) שביאר משום שהרוטב חודר לתוך הקמח ולא רק נבלע.

# במחלוקת אי תתאה גבר או עילאה גבר

בגמ' מבואר מחלוקת בין רב לשמואל כשיש ב' מאכלים א' על גבי השני, וא' חם וא' צונן, האם אומרים דעילאה גבר, ור"ל שהעליון הוא זה שגובר על התחתון ולכן אם העליון חם אמרינן שהוא גם מחמם את התחתון ונעשה גם התחתון חם, או"ד תתאה גבר ולכן אם התחתון חם והעליון צונן, אמרינן שהתתאה הוא שגובר על העליון ונעשה גם העליון חם[[404]](#footnote-404).

ותמהו האחרונים (ע' כגון נובי"ק יו"ד סי' כ"ח) במחלוקת זו כמה תמיהות גדולות. חדא דהיאך יתכן לומר שיש מחלוקת אם עילאה גבר או תתאה, ליטעמי' קפילא ולימא לן. וקושיא זו מתחלקת לתרתי. חדא למאי נפק"מ אי עילאה או תתאה גבר, אפילו אם תתאה גבר ליטעמי' לעילאה לקפילא ארמאה וניחזי אם יש בה טעם או לא. בזה כתב הנו"ב שיש נפק"מ במין במינו א"נ בדליכא קפילא. אבל צ"ע עוד דהאיך יש מקום למחלוקת בזה, הא אפשר לנסות בהיתר ע"י עליון ותחתון ולראות מי גובר. בזה יסד הנו"ב יסוד שכשחז"ל אמרו שדבר נותן טעם בשני, אין זה דבר מוכרח, רק שיש חשש שנתן טעם, ובאמת יש גם צד שלא נתן טעם. ולכן אפילו אם תתאה גבר יתכן שלא נתן טעם בעליון כדי שיוכל לקבל טעם[[405]](#footnote-405).

עוד צ"ע דלכאורה יש כאן סברות הפוכות. וכן בסברות הפוכות עצמן יל"ע למה זה אומר בכה וזה אומר בכה. ויתכן שהוא מכח הראיות שהביאו בגמ' וכל א' לית לי' הדדחי' דחברי'. אבל עדיין צ"ע דמה"ת למתני' להכריע שהעליון או התחתון גובר. ומצאתי לאיסור והיתר בריש כלל כ"ט שכתב בביאור הא דבכה"ג שהעליון צונן והתחתון חם הרי זה אסור אליבא דשמואל "והכא שהחם למטה הוי כחם בתוך חם דהעליון מכביד על התחתון ומפליטו והילכך תתאי גבר בין לחמם בין לקרר בין לחומרא בין לקולא פי' שנידונין כמו התחתון שאם התחתון חם אפי' שהיתה הכשירה למטה ועליה בשר נבילה צונן אפי' חי ותפל נידונין כרותחין ונאסרה אף הכשירה דלמט' לפי שהעליון מפליט חום התחתון וגם כח האש עולה תמיד כדאיתא לקמן ונעשו שניהם חמין". וא"כ לכאורה יהי' לנו פתח לבאר גם שיטת רב, דאיהו סבר דכיון שהעליון מכביד על התחתון הרי הוא גם מפליט לתוך התחתון, ור"ל שזה שמכביד הוי טעם לומר שהעליון משפיע על התחתון ולא להיפך. וכן ראיתי בשם החת"ס בחי' למסכתין. וא"כ האו"ה שהוסיף גם טעם שחום עולה למעלה לא הוסיף אלא לרווחא מילתא, דהא ע"כ גם רב מודה שבדר"כ חום עולה למעלה, ומ"מ סבר דעילאה גבר.

ואני אוסיף עוד ב' נידונים מרכזיים בנידון זה דעילאה או תתאה גבר:

מקשים העולם, דלכאורה אם התחתון גדול הרבה יותר מן העליון, הרי החוש מעיד שהתחתון גובר על העליון, ואיך יעלה על דעת אדם לומר דעילאה גבר. והה"נ להיפך, אם העליון כ"כ גדול יותר מן התחתון, ודאי שהוא הגובר, וא"כ איך יתכן דתתאה גבר. וי"א דאה"נ ולא נחלקו אלא בכה"ג דאלו ואלו שוין בשיעור, אבל ראיתי שמקשין דא"כ האיך הוכיחו בגמ' משמן של תרומה ע"ג הקרבן פסח לענין עילאה או תתאה גבר, הא פשוט שהקרבן פסח גדול יותר מן השמן שסכו עליו.

עוד יל"ע דהנה במס' שבת מבואר דכלי ראשון אפילו אינו ע"ג האש מבשל מדאורייתא, ואילו כלי שני אינו מבשל. ולכאורה למה כלי שני אינו מבשל אליבא דרב, הא עליאה גבר וליהוי הכלי ככלי ראשון. ומאידך גם כלי ראשון אליבא דרב קשה, דכיון שאינו ע"ג האש, כשיכניס לתוכו מאכל צונן לכאורה הוא צריך להתגבר על התחתון ולמב יש בישול כלל. וכל זה יתבאר בעזהי"ת בסמוך.

**שיעור ק"א**

# מה חשוב תתאה או עילאה

התוס' בד"ה בשלמא הקשו למ"ד עילאה גבר למה אין הקרבן פסח נאסר מחמת השפוד. ותי' או משום דשאני עץ מחרס או"ד משום שמבפנים אינו רותח כמבחוץ. והקשה המהרש"א[[406]](#footnote-406) למה קושיא זו קשה רק למ"ד עילאה גבר ולא למ"ד תתאה גבר, הא השפוד מונח בתוך הקרבן פסח, וכמו שהחלק שלמעלה מן השפוד הוא העילאה הה"נ שהחלק שלמטה מן השפור הוא התתאה, א"כ לכו"ע תיקשי. והחוו"ד (סי' צ"ב ס"ק כ"ד) הקשה על הגמ', שהרי הגמ' רצתה להביא ראי' מקרבן פסח שסכו בשמן של תרומה שהדין הוא לקלוף למ"ד עילאה גבר, דלדידי' ניחא כיון שהשמן למעלה צונן, אבל למ"ד תתאה גבר קשה. וגם בזה הקשה החוו"ד דהא השמן לכאורה יש מסביב לקרבן פסח, ולכן יש גם חלק תתאה וגם חלק עילאה וא"כ קשה לתרוייהו.

והחוו"ד הוכיח מכח קושייתו שגדר הדין של עילאה ותתאה אינו תלוי מה יותר גבוה ממה, אלא תלוי במה נסמך ע"ג מה. ולכן כיון שהשמן בין אם הוא למעלה ובין אם הוא למטה הרי הוא נסמך ע"ג הקרבן פסח, הרי הוא חשוב כעילאה. ובזה מיושב בין הערת החוו"ד ובין הערת המהרש"א. אמנם ביד יהודה שם ס"ק מ"ט כתב לחלוק על יסודו של החוו"ד, ודחה הראי' כיון שהדרך הוא לאחוז את הבשר בידים ולסוך מלמעלה, ושוב לסבב אותו, כשתמיד סך מלמעלה. ולא הבנתי דחייתו, דהא מ"מ כבר סך החלק הראשון ושוב שסובב אותו, וא"כ לאחר מכן נהפך להיות התתאה. וכנראה סבר שכבר הצטנן בשעה שהניח את השמן, ושוב לא הוי גם הקרבן פסח רותח כיון דעילאה גבר. וכן לשיטת היד יהודה ישאר קושיית המהרש"א. ובאמת מבואר במהרש"א שלא התקשה אלא בתוס' ולא בגמ'.

# בגירסת הגמ' ש'ביטול את מקומו סגי'

הגמ' מקשה מנטף מרוטבו על הקמח שצריך לקמוץ אשיטת שמואל דסבר תתאה גבר. וגירסת הספרים ישנים שהוקשיא היתה שב'יטול את מקומו סגי'. ורש"י מחקו וביארו התוס' הטעם דהא לשמואל דסבר תתאה גבר הוי חם לתוך צונן ואינו צריך כדי נטילה. ולכאורה צ"ע דנהי נמי שאינו צריך נטילה, אבל קליפה מיהא בעי. ואין לומר שמחק משום שלשון הגמ' היתה 'יטול' את מקומו דמשמע כדי נטילה, דאי משום הא במקום למחוק את הכל ליגרס ביקלוף את מקומו סגי. והי' אפשר לומר דרש"י מחקו משום שעדיין לא אמרו בגמ' שצריך כדי קליפה. אבל התוס' סברו הכי גם מעיקרא. וכן מ"מ קשה לומר שלא ס"ד הכי מעיקרא דהא הגמ' שאלה על המימרא של הברייתא שאמר דסגי במדיח שהוא לא יתכן, ומשום שסברא פשוטה היא שצריך קליפה, ולכן איך אפשר לומר דס"ד מעיקרא אחרת. כל זה מונח בתוך קושיית המהרש"א על אתר. ותי' מהרש"א דע"כ סבר כשיטת ריב"א שאינו צריך לקלוף אלא במקום שיכול לקלוף וכיון דסבירא לי' לרש"י שהטעם לאסור משום שהרוטב מרתח לי' לקמח, והקמח שוב מרתח לי' לרוטב, ונפסל הרוטב משום צלי ע"י דבר אחר, ולכן כיון שאינו יכול לקלוף הרוטב אינו צריך להסיר כלום.

והתוס' קיימו הגירסא וכתבו שצריך ליטות את מקומו משום שהרוטב אינו מבושל. והוכיח דע"כ כן שאם הי' מבושל לא הי' נפסל מדין צלי ע"י דבר אחר כיון שכבר מבושל הוא. ויל"ע למה רש"י באמת לית לי' טעמם של התוס' לקלוף. ואולי חלק רש"י וסבר שיש פסול משום צלי ע"י דבר אחר אפילו צלוי כל צרכו מעיקרא.

# הראי' מסכו בשמן של תרומה

הגמ' רצתה להוכיח מדין המתני' שבסכו בשמן של תרומה שאינו צריך אלא קליפה דע"כ עילאה גבר, שאם תתאה גבר הא צריך ליאסר כולו. והתוס' כבר מדגישים שאפילו אליבא דרב צריכים להעמיד בכה"ג שאין הקרבן פסח ע"ג האש, דהא פשיטא שבכה"ג גם רב מודה שמתפשט בכולו. אלא דעוד קשה, שהרי התוס' דקדקו דמתני' מיירי גם בצונן, דהא דומיא דחי קתני. ור"ל שבסכו בשמן הרי הוא נבלע כדי קליפה בתוך דבר צלוי ואין צורך בחום. וא"כ מה"ת לן באמת דמיירי בם עד שיהא קשה לשמואל, לימא דלא מיירי אלא בצונן דוציא דחי. והתוס' שם כתבו דמיירי בין בצונן ובין בחם, וכוונתם שהרי ע"כ מבואר כאן בגמ' דמיירי בחם דאל"כ ה קשה לשמואל. וזה עצמו צ"ע, שאמנם מוכח כן בגמ', אבל מנין לי' לגמ' דבר זה. וחשבתי לומר על דרך הפשט, שאין הדרך לאכול הקרבן פסח כשהוא צונן, רק אפילו אם הצטנן מחממים אותו. וא"כ אע"ג דמעיקרא לא נבלע בה אלא כדי קליפה, מ"מ אחר שהוא מחמם אותו הי' צריך להיות כולו אסור אליבא דשמואל.

# בדין כדי קליפה בחם לתוך צונן למ"ד תתאה גבר

XE "חום" \t "ע' העברת טעם" מבואר בגמ' כדבר פשוט שאפילו לשמואל דסבר תתאה גבר, מ"מ בחם לתוך צונן צריך כדי קליפה משום דאדמיקר לי' בלע. והנה בגמ' הביאו ב' ברייתות דתניא כוותי' דשמואל דסבר תתאה גבר, והקשו בתוס' למה צריכים להביא שתים. ותי' בשם ר"ת שמהשני רואים שכשנפל חתיכה לתוך חלב, גם החלב מותר אע"פ שלא שייך לקלוף את החלב. ור"ל דאע"ג שאין ששים בחלב שלא נאסר כנגד כדי קליפה של חלב איסור מ"מ מותר. וע"ש שהביאו שריב"א חלק על זה וסבר שלעולם צריכים ס' כנגד הכדי קליפה (אמנם לא כתבו יישוב לקושיית התוס' לדעתו). ובאו"ה ביאר הטעם שאינו צריך ששים כנגד הכדי קליפה משום שאין השיעור כדי קליפה אלא חומרא בעלמא.

ויש לבאר דבריהם יותר. דהנה במס' שבת אנחנו מוצאים בדף מ"ב ע"א שכלי ראשון אפילו אם אינו עכשיו ע"ג האש מ"מ מבשל הוא מדאורייתא, ואילו כלי שני מפורש בגמ' מ' ע"ב שם שאינו מבשל. ולכאורה יל"ע מהו החילוק בין כלי ראשון לכלי שני, דממ"נ אם אין היד סולדת בו, גם כלי ראשון לכאורה אינו מבשל, ואם היד סולדת בו למה כלי אינו מבשל. קושיא זו הקשו התוס' שם בדף מ' ע"ב וכתבו וז"ל "ויש לומר לפי שכלי ראשון מתוך שעמד על האור דופנותיו חמין ומחזיק חומו זמן מרובה ולכך נתנו בו שיעור דכל זמן שהיד סולדת בו אסור אבל כלי שני אף על גב דיד סולדת בו מותר שאין דופנותיו חמין והולך ומתקרר". אמנם עדיין אינו מתבאר כל הצורך, דלכאורה מה איכפת לן בזה שהדפנות של הכלי מקררות או מחזיקות חום. ואין לומר שמשו"ה אינו דרך בישול, והעברת טעם איסור הוא דבר מציאותי, דהא שיטת התוס' לקמן בדף מ"ב ע"ב שאין לחלק בין דיני בישול בשבת לדיני העברת טעם איסור, ולכן צ"ע מה איכפת לן לענין המציאות החילוק בין דפנות חמות או מתקררות. ומצאתי בס' חי' מהר"ם קזיס פירוש לדברי התוס', וכיון שספר זה אינו מצוי כ"כ אצטט את לשונו:

"ונ"ל פי' הדבר, שכל דבר המתבשל אינו מתבשל ברגע אלא צריך זמן מה כדי שיגיע להיות מבושל, ואפי' אם יתחמם מיד עד שתהא יד סולדת בו לא יתבשל עד שישהא שם איזה זמן, ובודאי שכלי שני אפשר שיחמם הדברים הניתנים בו עד שיהא יד סולדת בהם, אבל כיון שאין הדברים מתבשלים לאלתר ברור לנו שא"א שיגיעו הדברים לידי בישול בכלי שני שעד שלא יתבשלו יתקררו המים שבתוכו, אבל בכלי ראשון שמחזיק חומו זמן רב יש בזמן ההוא כשעור שיוכלו להתבשל הדברים הניתנים בו. ומיהו גם לפעמים אפשר שגם בכלי ראשון לא יוכלו להגיע לידי בישול כגון שכבר תשש חומו ואע"פ שעדיין היד סולדת בו הוא קרוב להצטנן, מיהו כיון שדבר זה א"א לתת בו שעור אסרו חכמים להניח בכלי ראשון הדברים המתבשלים כל זמן שהיד סולדת בו".

והנה לכאורה אנחנו מוצאים טעם אחר בחי' הרשב"א לדף מ"ב ע"א דלכאורה כתב טעם אחר לזה. ששם כתב "... ואפי' היו מים שהיד סולדת בהן לאחר שנתערבו צונן לתוכן אינו מחמת הצוננין שבו להיות יד סולדת אלא מחמת הראשונים שלא נצטננו". ולכאורה כוונתו לומר שכלי שני אינו מבשל משום שפשוט אינו מחמם את הדבר להיות יד סולדת בו. ולכאורה ר"ל דהתי' לקושיית התוס' הוא דאה"נ והכל תלוי ביד סולדת בו, אבל כלי שני אף פעם לא מגיע להיס"ב. וראיתי בספר שביתת שבת ס"ק כ"ז שהקשה שלכאורה צ"ע שהרי הביאור של הרשב"א בטעם שהמים מתחממים לא יעלה ארוכה במקרה שהניח מים קרים בשקית בתוך מים חמים שבכלי שני והתחממו, שבכה"ג לכאורה המים הקרים אינם מתערבים בחמין. והדגיש שקשה לומר שהמים יוצאים ונכנסים דרך השקית. וצ"ע[[407]](#footnote-407).

ומ"מ ע"פ דברי התוס' חידשו הפוסקים כמה נפק"מ לדינא. חדא שי"ל שלא אמרו שכלי שני אינו מבשל אלא במשקין שבתוך כלי שני, דכיון שהמשקין ממלאים הדפנות הרי הם מושפעים מן הדפנות ואנם מתבשלים. אבל דבר גוש שאינו נוגע לדפנות י"ל שדינו ככלי ראשון. אמנם י"א להיפך. שהרי החוש מעיד שדבר גוש מתקרר יותר מהר מדבר לח, ולכן יש לומר יותר שאינו מבשל בכלי מאשר חמיין בכלי ראשון. ועוד דנו הפוסקים ע"פ זה מה הדין בדבר גוש המונח בתוך משקין האם יש לו דין כלי שני אפילו למחמירים בעלמא בדבר גוש בכלי שני או לא. וכן דנו מה הדין בכף שהכניסו לתוך כלי ראשון כדי להוציא משקין ממנו הא דינו ככלי שני או לא – ע' בזה בט"ז ססי' צ"ב. ועוד יש לדון מה יהא הדין במשקין שהריקו אותם לתוך כלי שני ושוב החזירו המשקין לכלי הראשון האם דינו ככלי ראשון או ככלי שני. ובמג"א סי' רנ"ז ס"ק י"ד (מובא במ"ב שם ס"ק כ"ח) כתב שאין דינו ככלי ראשון[[408]](#footnote-408).

וחוץ מן החילוקים שיש בין כלי ראשון לכלי שני, דנו הראשונים מהו דינו של עירוי כלי ראשון. שיטת הרשב"ם מובא בתוס' במס' שבת דף מ"ב ע"ב ועוד כמה מקומות שעירוי כלי ראשון ככלי שני. וטעמא דילי' משום דקיי"ל דתתאה גבר. ושוב הביאו מר"י דסבר שעירוי כלי ראשון מבשל כדי קליפה, דהא אמירנן בסוגיין דאע"ג דתתאה גבר בחם לתוך צונן צריך קליפה כיון דאדמיקר לי' אי אפשר דלא בלע פורתא. ומינ' שקשה לשיטת הרשב"ם למה דינו ככלי שני לגמרי הא כדי קליפה מיהת בעינן. וכתב בש"ך הארוך לסי' ק"ה דרשב"ם ע"כ סבר שלא אמרו אלא דבלע פורתא, אבל אין לו שם בישול, ולכן אע"ג שלענין שבת אין איסור כלל, באו"ה בלע כדי קליפה. ובשיטת ר"ת נחלקו הראשונים. בתוס' במס' זבחים דף צ"ה מבואר דסברו דר"ת סבר כר"י הנ"ל. אבל הר"ן בסוף מס' ע"ז הבין שלשיטת ר"ת עירוי כלי ראשון ככלי ראשון לגמרי ואפילו לקולא. ואע"ג שבסוגיין מבואר דאליבא דשמואל דקיי"ל כוותי' חם לתוך צונן אינו צריך אלא כדי קליפה, היינו משום דנפסק הקילוח, אבל אם לא נפסק הקילוח מבשל לגמרי.

והנה לכאורה יש כאן מקום עיון. שהרי הבאנו לעיל דשיטת ר"ת דהא דצריך כדי קליפה אליבא דר"ת אינו אלא חומרא בעלמא, ולכן כשאינו יכול לקלוף אינו אוסר. וצ"ע שהרי מוכח בראשונים דזה שמבשל כדי קליפה אליבא דר"ת הוא מעיקר הדין, וא"כ למה אינו צריך אלא כדי קפילה. ועוד יותר מזה העיר החזו"א (סי' ט' ס"ק ז') דהא הגמ' מתמה בסוגיין דאיך יתכן שחם לתוך צונן מדיח כיון שבלע כדי קליפה אם הדין כדי קליפה אינו אלא חומרא בעלמא. ולכן נקט החזו"א שלעולם זה שהוא מבשל משהו הוא דין גמור, והחומרא דעלמא אינו אלא זה שצריך שיעור שלם של כדי קליפה. ולכן כשאינו יכול לקלוף אע"ג שמשהו נאסר מ"מ הפשטות היא שהתבטל בס', ולכן אם אין ס' כנגד הכדי קליפה הוא עדין מותר. אמנם יוצא נפק"מ אליבא דחזו"א, שאם נשפך א' מן האיסורים האוסרים במשהו, בזה לא יסבור ר"ת שהוא מותר בדיעבד, דהא משהו יש בה מעיקר הדין.

**שיעור ק"ב**

# חילוקים בין בישול בשבת להעברת טעם

בשיעור הקודם הבאנו שיש חילוק במלאכת מבשל בשבת בין כלי ראשון לכלי שני. אמנם לענין העברת טעם נחלקו הראשונים. חדא שהרי הבאנו לעיל ששיטת רשב"ם דעירוי כלי ראשון דינו ככלי שני לגמרי, ושע"כ לדידי' הא דאמרינן במס' פסחים לשמואל דסבר תתאה גבר דמ"מ בעי קליפה משום דאי אפשר דלא פורתא פורתא כיון דאדמיקר לי' בלע, היינו שטעם עובר אבל בישול ליכא. ובאמת שיטת הרשב"א היא דכלי שני מעביר טעם, וכל הקולא של כלי שני לא נאמר אלא לענין בישול. ופלוגתא היא בין הראשונים.

ומאידך, הנה בשבת חוששין לכמה מאכלים שהם מתבשלים בכלי שני משום שהם מקלי הבישול. ושיטת המ"ב ועוד שחוששין לזה בכל המאכלים שאין אנו יודעים בהם אם הם מקלי הבישול או לא. והחזו"א (סי' נ"ב ס"ק י"ט) חלק עליו, דכיון דהא דכלי שני אינו מבשל סתמא כתיב, בודאי שכוונת חז"ל היתה דסתמא דמילתא כלי שני אינו מבשל, ורק בדבר שידוע בהם שהם מתבשלים בכלי שני חיישינן. והחזו"א הוכיח כדבריו דהא באו"ח השו"ע הביא לחשוש לבישול לחם בכלי שני, ואילו ביו"ד לא הביא השולחן ערוך חומרא זו כלל. וע"כ היינו כנ"ל, דסתמא דמילתא כל המאכלים אינם מתבשלים בכלי שני. וע' בבדי השולחן שכבר העיר דמ"מ הו"ל לשו"ע להביא המאכלים שהם כן קלי הבישול ביו"ד כמו שהביא באו"ח. וכנראה סבר החזו"א דכיון שלענין או"ה מאכלים אלו אינם שכיחים לאיסור לא הביאם.

אמנם כבר קדם המהרי"ל (שו"ת סי' קנ"ז ס"ק י"ד) בכעין הערת החזו"א, וכתב שיש לחלק בין בישול בשבת להעברת טעם. ומשמע שם שהטעם לחלק ביניהם משום שהיסוד של מלאכת בישול בשבת משום שמקשה גוף רך או מרפה גוף קשה. ולכן במאכלים שהם כבר רכים במקצת יכולים להתבשל גם בכלי שני. אבל באו"ה הענין הוא העברת טעם א' מן השני, ולא איכפת לן בריכוך או הקשאה. ולכן אין לך דבר שמעביר טעם בכלי שני (וחלק בזה על שיטת הרשב"א הנ"ל). ולכאורה מיני' גם לשיטית הרשב"א והרשב"ם הנ"ל, שהם סוברים להיפך, שלענין העברת טעם לא בעינן כלי ראשון, רק חום. משא"כ במלאכת בישול בשבת.

# עוד בשיטת הרשב"ם

הבאנו ששיטת הרשב"ם שדין עירוי כלי ראשון ככלי שני, וביארנו דע"כ גם לדידי' מבליע כדי קליפה, דהא מאותה גמ' שהוכיח ממנו הרשב"ם דעירוי ככלי שני מבואר דכדי קלפי מיהת בעינן. ומשו"ה תמה הש"ך על המבואר בתוס' במס' זבחים דף צ"ה ע"ב שהרשב"ם התיר למלוג את התרנגולת ע"י עירוי מכלי ראשון, הא מבואר דעכ"פ מבליע כדי קליפה. וע"פ קושיא זו יסד הש"ך דאע"ג שמבליע כדי קליפה, מ"מ אינו מבליע ומפליט כא'. ור"ל שאם הי' מערה רוטב של איסור מכלי ראשון ע"ג דבר צונן שפיר הי' צריך כדי קליפה. אבל בהא דמולגין, כיון שמערה מים חמין המותרים, רק חוששים שהדם מבליע לתוך העוף, בזה אמרינן שאין העירוי עושה ב' דברים בבת אחת. ודנו האחרונים בדבריו, ובעזהי"ת נראה בזה יותר בהמשך.

# כלי שלישי

הבאנו לעיל שיש דברים שמתבשלים בכלי שני. ודנו האחרונים מה הדין בכלי שלישי. כמה אחרונים, ובכללם הפמ"ג (סי' שי"ח א"א ס"ק ל"ה) המובא במ"ב (שם ס"ק מ"ז) והגרמ"פ (אג"מ או"ח ד' סי' ע"ד) נקטו שכל החומרות שנאמרו בכלי שני אינם אלא בכלי שני, אבל בכלי שלישי לא שמענו להחמיר. והחזו"א (שם) ועוד נקטו שאין שום חילוק בין כלי שני לכלי שלישי, ור"ל שכל כוונת חז"ל בדין כלי שני היינו גכלי שיש בה תבשיל חם שאינו בכלי שהיתה ע"ג האש, ואחרי שהוא כן לא איכפת לן עם הוא בכלי שהעבירו לה החמין בפעם הראשון או לא. ובאמת צ"ע בביאור שיטת המקילים מהו הטעם לחלק ביניהם, הא המים הם יס"ב, וגם בכלי שני הדפנות היו קרות, וא"כ מאי שנא כלי שני מכלי שלישי. וע"כ סברו שכל זמן שהוא מערה לתוך כלי חדש שאין דפנות חמות הרי זה מקליש יותר את כח הבישול.

ומיני' להעברת טעם. שיל"ע בכגון שיטת הרשב"א דסבר שכלי שני מעביר טעם האם הדין כן גם בכלי שלישי. דיתכן שאין לו כח להעביר טעם אלא בכלי שני, אבל כלי שלישי כבר הוקלש חומו עד כדי כך שאינו יכול אפילו להעביר טעם. ויש לנו לזה דוגמא. דהנה שיטת החיי"א דאע"ג דכלי שני אינו מבשל הנ"מ בחום שהיד סולדת בו, אבל יד נכוית בו מבשל אפילו בכלי שני. וכן לכאורה מבואר מחי' הרשב"א למס' שבת דף מ"ב ע"א, שיש בה חום כדי לבשל גם אם אינו בתוך הכלי הראשון. ומ"מ נקטו האג"מ (שם) ועוד אחרונים שאפילו אם כשיטת החיי"א, מסתבר שכלי שלישי כבר אינו בשיעור יד נכוית בו. ומיני' דאולי הה"נ לשיטת הרשב"א.

# סוגיית הגמרא במס' שבת דף מ"ב ע"א

כתוב במס' שבת דף מ"ב ע"א "תנו רבנן נותן אדם חמין לתוך הצונן ולא הצונן לתוך החמין דברי בית שמאי ובית הלל אומרים בין חמין לתוך הצונן ובין צונן לתוך החמין מותר במה דברים אמורים בכוס אבל באמבטי חמין לתוך הצונן ולא צונן לתוך החמין ורבי שמעון בן מנסיא אוסר". ופירש"י שטעמו של ב"ש לחלק בין חמין לתוך צונן לצונן לתוך חמין משום דתתאה גבר. והתוס' הקשו על פירש"י ב' קושיות, חדא דאם כדבריו תיקשי מן הברייתא על רב דסבר עילאה גבר. ועוד שהרי אפילו שמואל מודה דאדמיקר לי' בלע ומבשל כדי קליפה. ובישוב שיטת רש"יף יעוין בפנ"י שהעיר שהרי זה שיש ברייתא דלא כרב, הרי כבר הביאו בסוגיא דמס' פסחים ב' ברייתות דלא כרב, ואדרבה, התוס' הקשו שם למה צריכים להביא ב' ברייתות הא בחדא סגי. וע' בפסקי הרי"ד שבאמת הוסיף הברייתא כאן לברייתות במס' פסחים המוכיחות דהלכתא כשמואל. ולענין הא דמבשל כדי קליפה, הרי שיטת הרשב"ם אינו כן, דאדמיקר לי' בלע לא נאמר אלא לענין בליעות וכנ"ל.

אלא דעוד יש להקשות לשיטת רש"י שאם הכל תלוי בהא דתתאה גבר, למה כלי ראשון שלא ע"ג האש מבשל אליבא דרב, הא מה שנכנס בו הוא העילאה והוא גובר על הכלי ראשון. וע' באמת בתוס' הרא"ש שבהמשך שהקשה כעין זה. ועוד צ"ע, דכיון שהברייתא בכלי שני מיירי וכמו שפירש"י, ועל זה הוא דקאמרי ב"ש דחם לתוך צונן מותר משום דתתאה גבר, היכי משכחת לה שהי' כלי שני חם כלל, הא מיד שמערה מכלי ראשון לתוך הכלי שני אמרינן דתתאה גבר, וממילא מה שעירו לתוך הכוס נהפך להיות צונן.

והנראה לומר בזה, דהא דאמרינן תתאה גבר, אין זה אלא בדבר שאינו בכלי ראשון, אבל כמו דלכו"ע כלי שלא ע"ג האש מבשל, דאל"כ כמעט ולא משכחת לה בישול כלל, הה"נ כלי ראשון שלא ע"ג האש. רק בדבר שאינו בכלי ראשון יש לדון בה אם תתאה או עילאה גבר. וממילא נראה שבזה נחלקו ב"ה וב"ש אליבא דרש"י, דב"ש סברי דכיון שאינו בכלי ראשון, הדרינן למחלוקת רב ושמואל, ולכן אם התתאה חם הרי הוא מבשל, אבל אם התתאה צונן אין כאן בישול. וב"ה פליג וסבר דלעולם כיון דכלי שני הוא לא חיישינן לי'. ואפשר לפרש פלוגתתם בב' אנפי. די"ל שגם ב"ש סברי שאין איסור בישול מדאורייתא בכלי שני, ומן הטעם שכתבו התוס' בדף מ' ע"ב, רק סוברים דבצונן לתוך חם, כיון דסוף סוף חם הוא כיון דתתאה גבר, גזרינן עלי'. וב"ה סברי דלא גזרינן. אלא דעוד י"ל דסברי ב"ש דכיון דתתאה גבר הרי הוא מבשל מדאורייתא, ולית להו סברת התוס' לעיל בדף מ' ע"ב, וב"ה הוא דאית להו סברא זו. וע' באמת בחוו"ד שהעיר שלכאורה ליתי' לקושיית התוס' לעיל אלא אליבא דשמואל, אבל אליבא דרב פשוט שהטעם שכלי שני אינו משום משום דעילאה גבר.

ולענין השאלה דכל כלי שני צונן הוא אליבא דמ"ד תתאה גבר, ע' בפסקי הרי"ד במס' ספחים שכתב דעד כאן לא נחלקו רב ושמואל אלא באוכלין ומשקין, אבל משקין שנפלו על כלי אע"פ שצונן הוא צריך הגעלה, ע"ש טעמו.

וכל הנ"ל לשיטת רש"י, אבל התוס' דחו דלא שייך המחלוקת בין רב לשמואל לסוגיין. וע"ש לשונו בטעמו של דבר. ונראה הביאור בדבריהם, דלא שייך המחלוקת דתתאה גבר או עילאה גבר אלא בדברים שאינם מתערבים, אבל בדברים המתערבים לא. ונראה הטעם בזה דכיון שהם מתערבים חשוב כאילו אין כאן לא עילאה ולא תתאה. ורש"י כנראה חלק וסבר דכיון שברגע הראשון א' עילאה וא' תתאה שייך שפיר המחלוקת דתתאה או עילאה גבר. וכיון שלא שייך הדין של תתאה או עילאה גבר במתערבים, אמרינן כלל אחר דאזלינן בתר הרוב (וע' בה"ל סי' שי"ח סע' י"א שגם זה אינו כלל מוחלט, והכל לפי הענין, ואם אינו חם כל כך אפילו אינו הרוב מותר). וכוונת הברייתא בחם לתוך צונן או צונן לתוך חם לאו דוקא, רק הכל תלוי במה הוא הרוב, וסתמא דמילתא שמערים המיעוט לתוך הרוב

וע"ש בתוס' שכתבו שטעמם של ב"ש משום דגזרי כלי שני אטו כלי ראשון. ומ"מ כתבו שההיתר דחמין לתו צונן מיירי אפילו בעירו מכלי ראשון לתוך כלי שני. ולא ביארו לנו למה הי' פשוט להם כן, אבל יעוין בתוס' הרא"ש שביאר דאל"כ למה הקילו ב"ש בחמין לתוך צונן, נהי נמי דליכא איסור מדאורייתא כיון שמכלי שני הוא מערה, אבל כמו שגזרו ב"ש בצונן לתוך חמין אטו כלי ראשון, הה"נ דהו"ל למיגזר בעירוי מכלי שני. וע"כ שגם מכלי ראשון ליכא איסור דאורייתא, ומן הטעם שנתבאר.

ועדיין נשאר לנו לבאר הגמ' דלעיל. שבדף מ"א ע"ב מבואר שאם הי' כלי ראשון עם מים חמים ע"ג האש, והריקט הכלי מן המים, ואחר מכן נתן מים צוננים מרובים לתוכו אין כאן משום בישול, אבל מים מועטים אסורים משום בישול. וקשה בתרתי, במים מועטים למה יהא איסור בישול לרב דסבר עילאה גבר, וכאן מיירי במתני' ולא בברייתא (אמנם יתכן שמפרש המשנה באופן אחר). וכן להיפך, למה מותר במים צוננים מרובים לשמואל דסבר תתאה גבר. וע' בתוס' הרא"ש שהתייחס לב' הקושיות וביאר דלא קשה אליבא דרב משום דכמו דאמרינן אליבא דשמואל בחם לתוך צונן צריך קליפה, ולמד הר"י מזה שגם מבשל כדי קליפה, הה"נ שבצונן לתוך חם מבשל כדי קליפה[[409]](#footnote-409). בהא שאין איסור במים מרובים פי' משום דכיון שיש הרבה מים ואינו מניח אותו לחמם המים אין כאן בישול.

ובחי' הרשב"א חלק על זה, שלא מסתבר שחם לתוך צונן או צונן לתוך חם הוא לאו דוקא. ולכן כתבו שבחם לתוך צונן מותר אפילו מכלי ראשון וכנ"ל בשיטת התוס'. רק כתב שהדין כן אפילו רוב חמין לתוך מיעוט צונן. והטעם משום מה שנכנס מיד אינו מתבשל כיון שהתחתון צונן, ומיד שנפל לכלי נהפך להיות כלי שני ושוב אינו מבשל. משא"כ בצונן לתוך חם שהוא אסור אפילו אם החם הוא המיעוט. וע"ש בדבריו שמוכח שכל זה לפי הרגיל דכלי שני אינו חם כל כך כדי לבשל, אבל היסוד באמבטי הוא שחם ביותר ולכן מבשל אע"ג שאינו כלי ראשון[[410]](#footnote-410).

**שיעור ק"ג**

# עוד בשיטת הרשב"ם

שיטת הרשב"ם דסבר שעירוי ככלי שני, וראיתו מהא דקיי"ל תתאה גבר. וביארנו בשם הש"ך שמהמבואר בגמ' דאדמיקר לי' אי אפשר דלא בלע פורתא ומשו"ה צריך להסיר כדי קליפה חזינן דאע"ג שאינו מבשל כלל ואליבא דרשב"ם מותר לערות על מאכל חי בשבת, מ"מ הרי הוא בולע כדי קליפה, ושע"כ יש לחלק בין העברת טעם לבישול. וכן הבאנו שמ"מ התיר הרשב"ם למלוג את העוף ולא לחשוש לדם שנבלע דרך בישול אפילו כדי קליפה, וצ"ע אמאי הא הכא משום העברת טעם אתינן עלה ובזה בעינן כדי קליפה וכנ"ל. ומשו"ה נקט הש"ך דאע"ג שבולע כדי קליפה, מ"מ אינו מבליע ומפליט כא', ולכן אם שפך רוטב של איסור על היתר צונן צריך קליפה, אבל מים חמין ע"ג איסור והיתר המונחיים א' ליד השני לל"ב.

ונראה לבאר את זה קצת יותר. דהנה עד כמה שאין ראי' מן הגמ' שעירוי כלי ראשון מבשל כדי קליפה, ושיש לחלק בין העברת טעם לבישול, מה"ת לרשב"ם לדייק מן הסוגיא דעירוי כלי ראשון ככלי שני משום דתתאה גבר, הא הסוגיא לא מיירי בבישול אלא בהעברת הטעם. והפשוט בזה שזה הי' פשוט שאם התחתון חם והעליון צונן שיש כאן בישול, דכשגובר החם על הצונן נחשב דבר זה כבישול, ומשו"ה בכה"ג אליבא דשמואל לא סגי לן בקליפה. אבל באופן שאין החם גובר על הצונן, אין כאן מעשה בישול, אבל מ"מ איכא העברת טעם.

ובעצם החידוש של הש"ך (וכן מבואר בנו"כ ממהרש"ל) דעירוי אין לו כח להבליע ולהפליט כא', האריך היד יהודה (ס"ק י') לדחות שאין זה נכון, שכלל זה לא מוזכר בא' מן הראשונים, רק מהרש"ל הוא שסבר דבר זה, והוא יחיד בין כל הראשונים. וראיתי במגי"ס (ס"ק י"ח) שהעיר מזה שהרשב"ם עצמו לא התקשה בדברי הגמ' ולשיטת הש"ך הו"ל לאקשויי. ולדידי לא קשה כ"כ, דהא עיקר הדין של הגמ' הוא שאין כאן בישול, והמשהו בעלמא אינו אלא משום אדמיקר לי 'בלע', אבל אינו מבליע ומלפיט, כיון שאינו אלא כללא דאדמיקר לי' וכו'. והיד ויהודה סבר שעירוי כלי שני אינו מבליע ומפליט כלל, והא דאדמיקר לי' בלע הוא דין מיוחד לדבר גוש חם שנפל לתוך משקין. וע' חזו"א סי' ט' ס"ק ד' שתי' באופו אחר, שלעולם בכל הדברים הרי הוא מבליע וגם מפליט כדי קליפה וכנ"ל, הא דהתירו מליגת תרנגולת, היינו משום שגם את הבליעות שע"י עירוי אפשר להוציא ע"י מליחה, רק במקום שהי' בישול ממש יש בליעות שאינו יוצאים. וכה"ג מבואר בר"ן המובא בב"י סי' ס"ח.

# כלי שני בהעברת טעם

ברשב"א בתוה"א מבואר שכלי שני ג"כ יכול להבליע. והטור נקט שאעפ"כ אינו מבליע יותר מכדי קליפה. וכן נראה להוכיח לכאורה מסוגיית הגמ' שבמס' פסחים, שהרי אפילו בחם לתוך צונן אמרינן דתתאה גבר ואינו מבליע אלא כדי קליפה. וא"כ כל כלי שני הרי נפל חם ע"ג כלי צונן ולכן לא יתכן שיהא יותר מעירוי שהוא בכדי קליפה. וכן באמת קשה אפילו שיהא כדי קליפה, דהא הסברא דכדי קליפה משום דאדמיקר לי' בלע, ולכאורה לית לן דבר זה כשהוא כבר בכלי שני. ומ"מ שיטת מהרש"ל והט"ז שכלי שני מבליע בכולו בכלי חרס. וכן הביא הש"ך מהב"ח בכל כלי שני. ולכאורה צ"ע מן הסוגיא במס' פסחים.

ויש מבארים שהמהרש"ל הזה (וסייעתו) לשיטתו שסובר שהדין דתתאה אן עילאה גבר לא נאמר בחם ע"ג כלים, וכן הבאנו לעיל מפסקי הרי"ד. ובש"ך הארוך הביא לדחות קושיא הנ"ל למהרש"ל לשיטתו, אבל דחה מכח הסוגיא דמס' פסחים, שרצו להוכיח כרב דעילאה גבר מהא דנטף מרוטבו על הרס וחזר אליו שצריך ליטול את מקומו, וס"ד דמיירי בחרס צונן. ולכאורה לפי שיטת הרי"ד ורש"ל שבכלים לא אמרינן תתאה או ילאה גבר, הא גם לשמואל ניחא. ובאמת קושיא זו כבר התייחס אליו בפסקי הרי"ד שם דהא דלא מהני כללא דתתאה גבר לקרר כשנפל על כלים, היינו לענין בליעה, אבל אין הכלי מתחמם עד כדי כך שיוכל לחמם רוטב לאחר מכן כדי שיהא בישול שלא מצלי אש. וכה"ג כתב גם בכרו"פ שיישוב הקושיא. ומ"מ החוו"ד (כאן, וסי' צ"א ס"ק ה') כתב טעם נוסף לומר שמבליע בכולו, והוא משום דלא מהני כללא דתתאה או עילאה גבר, אלא לענין היחס בין העליאה לתתאה. ולכן בחם לתוך צונן אליבא דשמואל דסבר תתאה גבר אין התחתון בולע אלא כדי קליפה משום דאדמיקר לי' בלע, אבל העליון נשאר בחמימותו באופן שאם יפול צונן לתוך יהא מבליע.

ולדינא הנה השו"ע הביא ב' דעות בכלי שני אם מבליע כדי קליפה או אינו מבליע כלל. ודעתו להחמיר לכתחילה כשיטה המחמירה ולהקל בדיעבד דכלי שני אינו מבליע. אמנם באו"ח סי' תנ"א סע' ה' כתב המחבר שכלים שתשמישתן בכלי שני צריכים הכשר בכלי שני וא"כ חזינן שבולע בכלי שני. ובש"ך (שם ס"ק ד') ביאר דהוי חומרת חמץ. וברע"א כאן הביא מן המנח"י (כלל ל"ג ס"ק ג') שכיון שיכול להכשירו הרי זה כלכתחילה ולכן חייבים להכשירו (ונפ"מ בין התירוצים בכלי חרס בפסח שבלע ע"י כלי שני אם מותר או לא, ובש"ך שם העיר שברמ"א ברסי תנ"א משמע להחמיר בכ"ש אפילו בכלי חרס, וע' במנח"י מה שדקדק ההיפך לשיטת המחבר). ומ"מ כתב הש"ך להחמיר בכלי שני במקום שאין הפסד מרובה. והנ"מ לאסור כדי קליפה, אבל לאסור כולו, להש"ך אין לאסור, אבל היד יהודה כתב להחמיר לאסור גם כולו שלא במקום הפ"מ[[411]](#footnote-411) לחשוש לשיטת הט"ז ומהרש"ל.

# עוד בדבר גוש

הש"ך כאן בס"ק ח' הביא להחמיר בדבר גוש בכלי שני. וביאר הטעם משום שטעם להקל בכלי שני משום שהדפנות מקררות, וזה לא שייך בדבר גוש. ולכאורה יש ראי' שגם דבר גוש אינו מתבשל בכלי שני מגמ' דמס' חולין דף ק"ד ע"ב, וכן הביא הגר"א. ויש מחלקים בין העברת טעם לבישול, וכן נקט החוו"ד. אלא שאפילו אם נחלק בין מעשה בישול (ששם מיירי באיסור בישול בב"ח) להעברת טעם, מ"מ אין לבאר הטעם להחמיר בדבר גוש בכלי שני משום דליכא דפנות המקררות דהא סברא זו נזכר לענין בישול, ואם עכ"פ ליכא מעשה בישול בדבר גוש איזה ראי' יש. וכן מבואר במג"א ומ"ב להחמיר בדבר גוש בכלי שני גם בבישול דשבת. וצריך עיון מהו החילוק בין גמ' הנ"ל לבעלמא.

ולענין הסברא לומר שיש לו הקולא של כלי שני י"ל דאע"ג דליכא דפנות המקררות, מ"מ התחתית של הכלי מקרר. ועוד י"ל שרק ביחד עם דפנות המחממות יש חומרא של של כלי ראשון שאינו ע"ג האש, אבל דפנות המקררות או"ד ליכא דפנות לא הוי ככלי ראשון. וכן לכאורה מוכח בכמה דוכתי. חדא שהרי שיטת ר' יונה שאסור לשפוך מכלי ראשון לתוך כלי ראשון אחר בשבת משום שי"א דעירוי כלי ראשון ככלי שני, ובזה שמהפכו מכלי ראשון לכלי שני ע"י זה שמכניסו לכלי השני עובר משום מלאכת מבשל. וצ"ע איך נהפך לכלי שני הא ליכא תחתון המקרר. וכה"ג מבואר גם בתוס' במס' שבת מ"ב ע"ב שהוכיחו דעירוי אינו ככלי ראשון ממש מהא דלא התירו להכשיר ע"י גדנפא בסוף מס' ע"ז אלא משום דכבולעו בניצוצות כך פולטו בניצוצות. והקשה רע"א דהא התם הכלי חם וליכא למימר תתאה גבר ולכן מ"מ קשה למה לא מהני עירוי. אבל אי אמרינן דכיון דליכא דפנות המחממות הוי שני לכאורה ניחא.

ויל"ע מה הדין בדבר גוש המונח בתוך משקין. ולכאורה בזה שפיר י"ל שדינו דמהני הדפנות המקררות לתת גם לגוש שבתוכו דין כלי שני, דמאי שנא תוך קערה שכולו משקיו לדבר גוש שבתוך קערה של משקין. וכן באמת נקט בסולת למנחה מובא בפת"ש סי' צ"ד ס"ק ז'. אמנם לכאורה היא גופא קשיא, למה יש לתוך של הקערה ג"כ דין כלי שני כיון שאינו נוגע לדפנות המקררות. ולכאורה התשובה דכיון שטבע המשקין להתערב אמרינן שכל המשקין מושפעין מן הדפנות המקררות. ולכן שפיר י"ל דהנ"ת משקין, אבל בגוש לתוך משקין ליכא למימר הכי ולכן עדיין יש לדבר גוש דין כלי ראשון. וע' ביד יהודה ס"ק י"ד.

ושם בחי' הרשב"א הוכיח שכלי שני בולע מבית השחיטה שבולע. וע' בביאור הגר"א שדחה דשאני התם דאיכא נמי דוחקא דסכינא. ומ"מ יוצא לפי דבריו שאפילו למקילין בכלי שני אין להקל כשיש גם דוחקא דסכינא. אמנם ע' בסי' ק"ה סע' ז' ברע"א מתורת חטאת שלא אסר אפי' ע"י דוחקא ודלא כגר"א. ולשיטתו אולי איכא למימר שהרי לשיטת התוס' אין ראי' כלל דהא ענין כלי ראשון אינו משום היותו חם או קר, רק משום שהדפנות אינם מקררות, וא"כ בית השחיטה יהא לו דין כלי ראשון. ויל"ע בזה.

# בענין שיעור יד סולדת בו

רוב הפוסקים נקטו שאין בליעה אלא בחום של היס"ב. ודבר זה בא מן הגמ' במס' שבת דף מ' ע"ב שאמנם יש הפשר בפחות משיעור יס"ב, בישול ליכא אלא כשהיד סולדת בו. וכתוב שם בגמ' "והיכי דמי יד סולדת בו אמר רחבא כל שכריסו של תינוק נכוית". ולכאורה דרבי הגמ' אינם מובנים, דמאי קא קשיא לי' לגמ' היכי דמי יד סולדת בו, הא יד סולדת בו מבואר שהוא בחום שהיד סולדת בו. ורש"י שם התייחס לקושיא זו וביאר משום שיש שסולד מרתיחה מועטת, ויש שאינו סולד. ומשו"ה נקט הבכור שור, יהביאו הפת"ש כאן, שאין לשער חום יס"ב ע"י ניסוי עם היד שלו עם סולדת לאחור או לא, דהא חזיננן שיש שסולדת מרתיחה מועטת ויש שלו. ולכאורה לדבריו צ"ע מהו תשובת הגמ' בכריסו של תינוק נכוית. ולכאורה התשובה שזאת היתה שיעור הידוע להם בזמן הגמ', ועכשיו אינו ידוע ולכן בעינן יצא הספק מליבו. לכאורה הכוונה ביצא הספק מליבו היינו שבטוח שאין לך אדם שסולד מחום כזה. ובאמת לולא דבריו הו"א שעיקר אופן המדידה בידיו[[412]](#footnote-412), ולכן קראוהו כל מקום יס"ב. רק כיון שיש סולד מרתיחה מועטת וכו' אי אפשר לומר שהוא השיעור העיקרי, ולכן מקשה הגמ' מהו עיקר השיעור. ולעולם במי שידוע לו שידיו סולדות באופן הרגיל יכול לשער בידיו. והפוסקים דנו בשיניים תותבות אם בולעים ואוסרים מאכל ואסור לאכול בהם בפסח בלי הכשר, ויש המצרפין דבר זה שאינו מסתבר שמה שמכניס בפיו בדרך כלל הוא יס"ב, והוא כמו הניסוי שעל ידי ידיו.

**שיעור ק"ד**

# חם בצד צונן מה דינו

בסוגיא דמס' פסחים דנו בחם עליון וצונן תחתון או חם תחתון וצונן עליון אי אמרינן דתתאה גבר או"ד עילאה גבר. ויל"ע מהו הדין כשיש א' לצד השני. והדרכי משה הביא בשם או"ה הארוך (כלל כ"ט אות ב') שבחם ליד חם אסור כולו אבל אם א' מהם צונן אינו צריך אלא קליפה. ולכאורה טעמא דילי', שבחם לתום חם חזינן דלא איכפת לן איזה מהן התחתון או העליון, וא"כ גם בזה לצד זה יהי' אותו דין. אבל כשא' מהם חם אין כאן לא עילאה חם ולא תתאה חם ולכן אינו אוסר אלא כדי קליפה[[413]](#footnote-413). ובש"ך ס"ק ט' הביא מהגהות סמ"ק שאפילו בחם ליד חם אינו צריך אלא קליפה. והביאור בדבריו מתבאר שם דשאני חם ע"ג חם שיש לכה"ג עילאה חם למ"ד עילאה גבר, ותתאה חם למ"ד תתאה גבר, אבל בדליכא לא תחתון חם ולא עליון חם לעולם אינו צריך אלא קליפה[[414]](#footnote-414). ועוד הביא שם הש"ך בשם רש"ל שבצונן ליד חם הדבר תלוי איזה מאכל הוא חם, ואם האיסור הוא החם הרי זה אוסר בכולו אע"פ שההיתר צונן, וכמו שהדין כן במליחה וכמו שנראה בהמשך בס"ד. ובחי' רע"א הביא מחי' הר"ן (דף קי"ג ע"א) שלמ"ד עילאה גבר, עילאה לאו דוקא וה"ה אם הם זה אצל זה, ולא בא אלא לאפוקי אם החם הוא התתאה, וכן לשמואל כתב שאפשר לומר כן[[415]](#footnote-415), דלא בא לאפוקי אלא כשהעליון הוא החם. ואין כוונתו לאסור אפילו בהיתר חם ואיסור צונן, דהא כוונתו שם לבאר למב במליחה אזלינן בתר אוסר חם. רק כוונתו כנ"ל מרש"ל שדינו כמו במליחה, דאזלינן בתר האוסר אם הוא חם או לא.

וע' בבית מאיר שכתב שלפי השיטות הסוברות שחם ליד צונן לית לי' חומרת עילאה או תתאה (ודלא כרש"ל) יש ליישב קושיית התוס', שהתוס' כתבו להקשות למה אין לאסור הקרבן פסח משום צלי מחמת דבר אחר כיון שנצלה מן השפוד. וע"ש מש"כ ליישב בזה. וכתב הבית מאיר שבתחילת הפרק מבואר שהיו תולין הקרבן פסח מלמעלה למטה, ויוצא לפי זה שהבשר ביחס לשפוד לא הי' לא עליון ולא תחתון רק זה אצל זה. ולשיטת הרמ"א וסייעתו דלית לן ענין תתאה או עילאה בזה בצד זה ניחא. ונראה להוסיף דאע"ג שאפילו לרמ"א הרי הוא אוסר כדי קליפה, וא"כ יצטרכו גם קליפה. י"ל דקליפה זו (לאפוקי שאר שיעור קליפה) אינו אלא חומרא בעלמא, וכמו שמבארים כמה אחרונים בשיטת ר"ת דסבר שאין צורך בחלב ס' נגד שיעור כדי קליפה, ומשום הפסד קרבן פסח לא גזרו. ונראה תו, שלפי הדברים האלו יש ליישב גם קושיית המהרש"א, שהרי המהרש"א הקשה למה הקשו כן לשיטת רב ולא לשיטת שמואל, ונשאר בקושיא. אמנם לפי הנ"ל, הרי בר"ן מבואר שיש צד דרק אליבא דרב אמרינן שבזה בצד זה יש לו דין לאסור בכולו, אבל לא אליבא דשמואל. וא"כ י"ל שכן סוברים התוס' ומשו"ה לא הקשו אלא לרב[[416]](#footnote-416).

וע' חכמ"א (כלל ס' די"א שיש להחמיר כדעת היש"ש שלא במקום הפ"מ[[417]](#footnote-417).

# סוף דברי הרמ"א בסי' ק"ה סע' ג'

בסוף סע' ג' כתב הרמ"א "אסור לערות מכלי שיש בו שומן כשר לנר דולק שיש בו חלב או שומן איסור ובדיעבד אין לחוש". ומבואר בקדמונים ב' טעמים לאסור בזה, או משום דניצוק חיבור, או משום ההבל שעולה מן הנר של חלב. ולאסור משום ניצוק חיבור מבואר במהרא"י שאין טעם לזה מעיקר הדין, דהא ניצוק חיבור שייך לדברים הנאסים ע"י נגיעה, וכאן משום נתנת טעם נאסר. אבל לאסור משום הבל זהו זיעה המבואר בסי' צ"ב סע' ח' ועוד כמה מקומות שאוסר. ולפום ריהטא הי' נראה שהוא מחלוקת ש"ך וט"ז כאן מהו הטעם לאסור, אמנם יעוין במש"ז על אתר שכתב שב' הטעמים נצרכים, שאין כח לענן ההבל לעלות למעלה אא"כ הניצוק מתחמם משום דתתאה גבר. ולכן רק ע"י תרוייהו ביחד יש מה לחשוש. ור"ל שאין טעם האיסור מדינא דניצוק חיבור, רק כלשון האו"ה (מובא בט"ז) "דתתאה גבר ומחברו בניצוק" וכמו שביאר הפמ"ג.

והנה דין זה כתב עליו הרמ"א "ובדיעבד אין לחוש". ולכאורה הדברים צריכים עיון, דלמה אינו אוסר מעיקר הדין, הא בסי' צ"ב סע' ח' מבואר בשם שו"ת הרא"ש לאסור בקדרה תחת קדירה משום ההבל שעולה מן הלמטה למעלה. ובשלמא לפי התי' הראשון של שו"ת הב"ח החדשות סי' כ"ד[[418]](#footnote-418) שבמקרה שיש להבל מקום להתפשט אינו אוסר ניחא, אבל לפי מאי דמסיק ע"פ מהרא"י שגם כה"ג יש לאסור כיון שא' למעלה מן השני מא"ל. וביד אברהם על אתר כתב שכל דברי הרמ"א בשפיכה לתוך נר שיש בה שלהבת, שבכה"ג ניתן לומר דמיקלא קלי איסורא, ומ"מ מחמירין לכתחילה, אבל אם שפך לתוך תבשיל שאין בה שלהבת הרי הוא אוסר מעיקר הדין כמו הא דהרא"ש. והי' לכאורה אפשר ליישב גם באופן אחר ע"פ דברי הפמ"ג הנ"ל, ור"ל שבמקרה כזה ענן ההבל הוא חלש (אפילו למהרא"י הנ"ל) ולכן אע"ג שהניצוק נתחמם ואמרינן שיכו לעלות דרך הניצוק, מעיקר הדין לא חיישינן להכי והרי הוא מותר.

# בדין כף שהוציא משקין מכלי ראשון על ידה

ידוע מחלוקת הט"ז (סי' צ"ב ס"ק ל') עם מהרי"ל בכף שהכניסו לתוך תבשיל והוציאו האם דינו ככלי ראשון או"ד ככלי שני. המהרי"ל סבר שדינו ככלי שני אא"כ השאירו את ההכף לתוך הקדרה עד שהעלה רתיחות. והט"ז חלק על זה וסבר שמיד שהכניס כלי לתוך התבשיל הרי הוא מקבל דין כלי ראשון. והט"ז הקשה כמה קושיות על מהרי"ל. חדא דהאיך נימא שלא הי' שם מספיק זמן כדי לאסור, דאיך נימא כמה זמן זה. וקושיא זו לא הבנתי, דהא המהרי"ל ברור מללו שהוא תלוי בזה שהקדרה העלה רתיחות על הכף בפנים, אבל פחות מזה לא.

ועוד הקשה הט"ז מזה שמעיקר הדין מהני הגעלה אפילו הכניס הכלי לרגע א', וכן מזה שאם הכניס בשר לתוך יורה חולבת הרי הוא אוסר מיד, וא"כ מאי שנא הכף מזה. ומאידך, בסוף דבריו ציין הט"ז לדברי התוס' במס' ע"ז דף ל"ג ע"ב ד"ה קינסא שאם נתן קערה לתוך יורה והעלה רתיחות יש ספק אם מהני בה הגעלה. הרי דחזינן עוד יותר מן המהרי"ל, ויתכן שאפילו העלה רתיחות יתכן שאין דינו ככלי ראשון, וזו באמת צ"ע דמאי שנא משאר תכולת הכלי ראשון.

ולכאורה הדברים מיושבים ע"פ דברי החוו"ד על אתר, דאיהו מפרש שאין לכלי מלא תבשיל דין של כלי ראשון אא"כ הכלי התחמם ע"י האש, ולא ע"י זה שהי' בתוך כלי שע"ג האש. ולכן אע"ג שהכלי יש לו דין כמו התבשיל שהוא בתוך הכלי, הא גם תבשיל זה אם יצא מן הכלי ואינו מחובר אליו דינו כעירוי שנפסק הקילוח, ולכן תתאה גבר ואינו ככלי ראשון. וא"כ שפיר מובנים דברי התוס', שאע"פ שהכלי בתוך היורה כשהעלה רתיחת, מ"מ יתכן שאין דינו ככלי ראשון. וכן בזה מיושבים גם שאר ההערות של הט"ז. ולמעשה המ"ב חשש לדברי הט"ז והחמיר שיש לכף דינו של כלי ראשון אפילו לא הי' על האש כשהעלה רתיחות. אבל מ"מ בצירוף צדדים אחרים הקיל לתת לו דין של כלי שני, ומשו"ה בסי' שי"ח ס"ק מ"ה סבר שאם הוציא משקין מקדרה בכף ושוב הכניסו לכלי אחר שיש לכלי זה דין כלי שלישי ומותר ליתן בה פת (אע"ג שהחמיר בזה בכלי שני). ומאידך, סבר המ"ב (שם ס"ק פ"ז) שאם הי' הכף בתוך הכלי כשהעלה רתיחות יש לו דין כלי ראשון לגמרי. וכן בסי' תנ"ב ס"ק כ' התיר להגעיל כלים שבלעו ע"י עירוי אם משאיר כף בתוך יורה כשמעלה רתיחות ואז שופך מן הכף על הכלי. הרי שהקיל לומר שאפשר להגעיל כה"ג. וצ"ע למה לא חשש לספיקת התוס' דאולי לא חשוב כלי ראשון כה"ג.

# בדברי הרמ"א בסי' צ"ב סע' ז'

כתב הרמ"א בסי' צ"ב סע' ז' "ואם נשפך חלב או שאר איסור רותח ע"ג קרקע והעמידו עליו קדירה חמה אם מה שנשפך אינו אצל האש לא הוי רק כלי שני ולכן הקדירה אסורה דבולע קצת והתבשיל מותר דתתאה גבר. וקלוח מן הקדירה רותחת שהלך אל קדירה צוננת אם נפסק הקלוח מן הקדירה הרותחת קודם שהגיע אל הצונן הוי נמי כלי שני ואם לא נפסק הוי כעירוי והקדירה הצוננת נאסרה אם היד סולדת בקלוח הנוגע בקדירה והתבשיל שבתוכה שרי דאין עירוי אוסר רק כדי קליפה אבל אם הקזירה היא חמה והוא כלי ראשון וכל שכן עומד אצל האש אפילו הקלוח הוא צונן הכל אסור דתתאי גבר והוי כצונן לתוך חם דכולו אסור כמו שנתבאר לעיל סימן צ"א".

ויש להעיר על דבריו כמה הערות. הרמ"א כתב שאם העמיד הקדירה ע"ג החלב התבשיל מותר כיון שאינואוסר אלא כדי קליפה. ומקשים על זה שהרי החוו"ד סבר שהדין של תתאה גבר אינו אלא ביחס לעילאה, אבל אין זה משנה דינו של העילאה לענין שארי הדברים. ולכן נהי נמי שהדין הוא שהבליעה נכנסת מעיקרא רק תוך קליפה כיון שהוא חם לתוך צונן ותתאה גבר, אבל הרי הקדירה נשארת בדינה ככלי ראשון, וא"כ למה לא יפעפע הבליעה לתוך הקדירה כמו כל כלי ראשון.

ועוד חזינן בדבריו דהא דאמרינן דתתאה גבר בחם לתוך צונן, אין זה חייב להיות דבר שהוא צונן ממש, אלא אפילו חם רק שדינו ככלי שני ג"כ אמירנן דתתאה גבר ואין כח בעילאהה החם לאסור יותר מכדי קליפה. והמנח"י נקט אחרת, שאם הוא חם לא איכפת לן שהוא כלי שני, ודינו כחם לתוך חם ואוסר בכולו.

ועוד יש להעיר שלכאורה כל דברי הרמ"א הם לשיטתו דכלי שני אינו מבליע ולא מפליט. אבל לרש"ל דסבר דכלי שני מבליע ומפליט בכולו הי' צריך להיות הדין שהכל אסור. וראיתי במגי"ס בשם יד יהודה שהעיר בזה שגם רש"ל לא חשש לאסור כולו. וע"ש שכתב לבאר שהוא משום שרוב הטעם נבלע בקרקע. ולכאורה א"כ יותא שאם נזחל ע"ג מקום שאינו בולע יהא הדין למהרש"ל לאסור כולו.

**שיעור ק"ה**

# בדברי החמודי דניאל

הפת"ש בסי' ק"ה ס"ק ח\* הביא מס' חמודי דניאל קולא שיש בה נפק"מ מאד גדולה לענין מעשה. והוא שאם נפל איסור לתוך היתר באופן שההיתר צריך להיות נאסר על ידו, אינו נאסר אא"כ שהה קצת, ולכן אם הוציאו מיד אינו נאסר. והביא ראי' לדבריו מסי' צ"ב סע' ב', דאמרינן שם שאם נפל טיפת חלב ע"ג חתיכת בשר ואין ס' בחתיכה כנגד החלב, כל החתיכה אסורה ונעשית נבילה, אבל אם ניער או כיסה מיד אפשר לצרף כל התבשיל שבקדירה לבטל הטיפה ויצא שההכל מותר. והניעור שהוא מיד הוא ע"כ אחרי שנפל הטיפה, וחזינן דכה"ג לא נאסר, וא"כ מאי שנא נד"ד.

ורצוני לבאר ראי' זו יותר, שלכאורה אין הנידון דומה לראי', דהכא לענין איסור אתינן עלה, ויתכן דהתם באמת נאסר, רק דאמרינן שלא נעשית נבילה, וכדאמרינן בעלמא שבסופו להתפשט לא אמרינן דנעשית נבילה. אלא דלכאורה ראיתו במקומו עומד, דהא בשעה שנפל אין הכרח שהי' עומד להתפשט, דיתכן שרק אחרי שנפל החליט לכסות ולהציך תבשילו, וא"כ לכאורה למה לא אמרינן שנאסר ברגע הראשון שנכנס הטעם ושוב לא מהני כיסוי אא"כ החתיכה באמת עדיין לא קיבלה טעם איסור. ומזה הוכיח החמודי דניאל דע"כ כן שהוא שאינו מקבל טעם מיד.

והיד יהודה חלק על החמודי דניאל. והביא ראי' מן הגמ' דמס' פסחים דף ע"ו ע"א. דאמרינן התם שאם נפל חם לתוך צונן אליבא דמ"ד תתאה גבר מ"מ נבלע כדי קליפה, משום דאדמיקר לי' בלע. ולכאורה הבליעה הזאת מידית, ולדעת החמודי דניאל הי' צריך להיות שאינו נבלע כלל. וכן ראיתי בשם דרכ"ת ס"ק ס"ה שהביא ראי' מזה שמעיקר הדין מהני הגעלה אפילו כשהכניס רק לרגע א'. והעירו התלמידים שלכאורה כן מבואר גם מדברי הט"ז בסי' צ"ב ס"ק ל' דלא כחמודי דניאל שכתב "וכן קיימא לן בתוחב כף איסור לקדירה דאוסר תקף אפילו אם מוציאו תכף ממנו". ולכאורה א"כ אין מקום להקל כדברי החמודי דניאל.

אלא שעדיין יש ליישב הא דסי' צ"ב סע' ב'. ונראה שכוונת הדברים שלא אומרים חענ"ן עד שגמר הבליעה להתפשט, ולכן אם כיסה מיד כיון שלא גמר מלהתפשט עדיין לא נאמר הדין דנע"נ, אבל עדיין י"ל שיש לו כבר טעם, וכמש"נ. ולמעשה אע"ג שהערוה"ש סע' מ"ג) שיבח סברת החמו"ד, קשה לסמוך עליו מהראיות הנ"ל שלא כדבריו, בפרט שהעורה"ש עצמו הזהיר דצריך להיות ממש מיד, ומי בטוח בנפשו שהיתה ממש מיד. וכן נקט במש"ז סי' ס"ח מש"ז ס"ק ט' דין א' ובפתיחה לבב"ח ד"ה הנאה. וכ"כ בשו"ת שבט הלוי ח"י סי' קט"ז "והוראת הגאון נפש חי' בטלה נגד רוב בנין ומנין של גדולי האחרונים שדחו דעת חמודי דניאל בזה".

# סי' צ"ד סע' ז'

כתב המחבר בסי' צ"ד סע' ז' "בשר רותח שחתכו בסכין חולבת, כל החתיכה אסורה אם אין בה ששים כנגד מקום הסכין שחתך הבשר. אבל אם אינו בן יומו, או אם אינו יודע שהוא בן יומו, אינו אוסר אלא כדי קליפה". ומקור הדבר בטור בשם ר"פ, והוא מהגהות סמ"ק. ודרך אג יש לי קושיא על הטור. שהרי ז"ל כאן "כתב ה"ר פרץ יש רוצים להתיר בשר רותח שחתכו בסכין חולבת ע"י קליפה וכדאמרינן גבי בית השחיטה רותח וסגי בקליפה ולא דמי להתם דהתם אין כל הבהמה רותחת אלא מקום בית השחיטה לבד אבל חתיכה שכולה רותחת כשחותכין אותה בסכין חולבת מתפשט בכולה וכולה אסורה". הרי שהטעם שבית השחיטה אינה אוסרת אלא כדי קליפה היינו משום שאין יותר מכדי קליפה של המקום מתחמם. אלא דהנה בסי' ק"ה הביא הטור שיטת הרשב"א שכלי שני אוסר כדי קליפה, וראייתו מביתת השחיטה. והשיג עליו הטור "ונראה לי שאין הנדון דומה לראיה שאין חום בית השחיטה וחום חלב הכסלים מפליט אלא כדי קליפה אבל להבליע בכל ההיתר לא חשוב חום אא"כ היד סולדת בו". וא"כ לכאורה צ"ע, דכיון שהטור הביא בסי' צ"א שאין בית השחיטה מתחמם יותר משיעור כדי קליפה, איזה השגה יש על הרשב"א בזה, הא שפיר י"ל שלעולם כלי שני אוסר בכולו, והטעם שבבית השחיטה אינו אוסר אלא כדי קליפה היינו משום שרק כדי קליפה חם כשיעור. וצ"ע.

והנה בעצם דברי ר"פ והשו"ע יש כמה קושיות. חדא שהרי אפילו את"ל שכולו חם, הא אינו אלא צלי, וצלי הרי קיי"ל שאינו אוסר אלא שיעור כדי קליפה, ולכן צ"ע למה אוסר בכולו. וע' ב"י וש"ך כמה תירוצים לזה. והב"י כתב שהוא משום שיש שמנונית על הסכין, ותמה בזה בחוו"ד שהרי משום שמנונית אינו אוסר אלא כדי קליפה וכדמבואר כאן בשו"ע, וחידש ע"פ זה דשאני הכא שיש גם בליעות וגם שמנונית ולכן אוסר בכולו. וגם הב"י וגם הש"ך הביאו לתרץ דשאני הכא שיש גם דוחקא דסכינא. ור"ל שכל הדין דצלי אוסר רק כדי קליפה היינו בלי דוחקא דסכינא, אבל עם דוחקא דסכינא אוסר בכולו.

ואנחנו מוצאים כאן עוד חומרא בדוחקא. שהרי הרמ"א כתב כאן "וכל זה בבשר רותח בכלי ראשון, ואז אם הסכין בן יומו ואין ס' בבשר נגד הסכין הכל אסור, ואף הסכין צריך הגעלה. אבל אם הוא כלי שני הבשר צריך קליפה והסכין, נעיצה בקרקע (ארוך כלל ל"ו), וכן נוהגין.". הרי דחזינן לדעתי' דרמ"א שדבר גוש בקערה יש לו ג"כ הקולא של כלי שני. ולכאורה צ"ע הראי' מבית השחיטה שאוסר אע"פ שהוא ככי שני וכמש"כ הראשונים. ובביאור הגר"א סי' ק"ה כתב ליישב דשאני בית השחיטה שיש גם דוחקא דסכינא. וכ"כ כאן הט"ז לחלק בזה. והגר"א שם ציין לדברי הרמ"א כאן ולכאורה כוונתו שזהו הטעם שהרמ"א החמיר להצריך קליפה אפילו הוא כלי שני. אבל יעוין כאן ברע"א בשם תו"ח שכתב שהחיוב קליפה הוא משום שמנונית, ויש להסתפק אם כוונתו שאין בליעה בכלי שני כלל, אפילו אם הוא דבר גוש ויש דוחקא דסכינא, או"ד שכוונתו שליכא בליעה אלא משמנונית ולא מכלי, ולעולם גם הרמ"א מודה ששייך בליעה בדבר גוש בכלי שני היכא דאיכא שמנונית ודוחקא דסכינא. וע' בביאורים לבדה"ש שהאריך בזה. ויל"ע לפי הצד דליכא בליעה בכלי שני כלל מה יעשה הרמ"א בראי' מבית השחיטה.

עוד יש להדגיש מה דחזינן כאן בסע' ח' שבהא דבליעות יוצאים מכלי לאוכל בלי רוטב, אינו אוסר רק כדי קליפה ולא כדי נטילה שהוא השיעור שצריכים בעלמא בצלי.

# בביאור שיטת ר"ת בהא שבחם לתוך צונן צריכים להסיר כדי קליפה

כבר הבאנו שיטת ר"ת דאע"ג שבחם לתוך צונן צריכים להסיר קליפה, מ"מ אם נפל כגון בשר לתוך חלב אין צריכים ששים בחלב של היתר כנגד כדי קליפה של חלב שנאסר. ויל"ע מהו יסוד שיטתו. ולומר שהוא רק חומרא בעלמא קשה וכמו שהאריך הש"ך להביא ראיות שהשיעור כדי קליפה הוא מעיקר הדין.

והחוו"ד נקט שהביאור הוא שכשנופל חם ע"ג צונן נבלע טעם בחלק החיצון של החתיכה באופן שיכול לתת טעם רק בכדי קליפה של המאכל. אבל באמת אין שם אלא בליעה מועטת אע"ג שיכול לתת טעם לכדי קליפה של ההיתר. ולכן אם הטעם איסור התערב לתוך דבר לח, אין צורך לשער כנגד כל הכדי קליפה כיון דלא ידעינן כמה נפיק מיני' וכדבעלמא, דהא ידעינן מעיקרא שלא היתה אלא בליעה מועטת כיון דאדמיקר לי' בלע, ולכן כיון שמתערב טעם האיסור בכל החלה אמרינן שבודאי איכא ס' כנגדו. וע"ש הטעם דלא אמרינן חענ"ן[[419]](#footnote-419).

אלא שהרמ"א כתב שגם הבשר שנאסר כדי קליפה, אם חזר ונפל לתוך תבשיל אחר אין צריך ס' כנגד הכדי קליפה של הבשר. וע"כ סבר שאין חשש שנכנס בה טעם ממש רק חומרא בעלמא איכא. ועל זה קשה ראיות הש"ך ששיעור כדי קליפה הוא מעיקר הדין. וע"ש בש"ך שכתב דאה"נ ואינו אלא חומרא בעלמא אבל מ"מ מחמירים להצריך ס' בדבר הלח היכא שהכדי קליפה עדיין קיים, ומשום דלאסור הכדי קליפה ולא המשקין נראה כחוכא ואיטלולא. והרמ"א מיירי בכה"ג שהכדי קליפה נימוח ולכן אפשר להתיר הכל ושוב אמרינן שאינו אלא חומרא בעלמא. וע' גם בחוו"ד מש"כ ביישוב דברי הרמ"א.

ובמג"א בסי' תס"ז נקט דהא דאמרינן שהשיעור דכדי קליפה אינו אלא חמרא בעלמא, הנ"מ בהא דחם לתוך צונן, אבל בעלמא כשהצריכו כדי קליפה שפיר הוי מעיקר הדין. אבל לכאורה יש מקורות שגם הכדי קליפה של עירוי משל כדי קליפה מעיקר הדין. כן לכאורה מבואר מתוס' במס' זבחים צ"ה ע"ב. וכן התוס' במס' פסחים ל"ז ע"ב מבואר שהוא פוטר משיעור חלה – הרי שאינו רק חומרא בעלמא.

והחזו"א נקט קרוב לפירושו של החוו"ד, אבל שונה קצת. והוא שלעולם יש משהו שמתבשל מעיקר הדין, אבל לא כל השיעור כדי קליפה (וכמו שהבין החוו"ד), ששיעור זה הוא חומרא. ולכן בכגון שיעור חלה אמרינן דשפיר נתמעט השיעור כיון שמשהו מיהת התבשל (וצ"ל דמיירי בכה"ג שהי' שיעור מצומצם ממש של קמח). ומ"מ יוצא לפי זה שאפילו ר"ת מודה בחמץ בפסח שהוא אוסר בעירוי מעיקר הדין כיון שמשהו מיהא איכא מעיקר הדין. וכל זה הוא לשיטת ר"ת, אבל הנו"כ כאן הביאו להחמיר כשיטת ריב"א שהשיעור כדי קליפה הוא מעיקר הדין. ולדינא הביא הפת"ש ס"ק ה' בשם שו"ת תשואות חן להחמיר כריב"א בעירוי שלא נפסק הקילוח, אבל להקל כריב"א במקום שנפסק הקילוח. וע' פמ"ג מש"ז ס"ק ז', חכמ"א (כלל מ"ב סעי' י'). ובעיקר הנידון של עירוי דנפסק הקילוח ע' חוו"ד (חי' ס"ק י', סי' צ"ד בי' ס"ק י"ח).

**שיעור ק"ו**

# סתירה בין רמ"א סי' צ"ב סע' ז' וסי' צ"ה סע' ג'

ברמ"א סי' צ"ב סע' ז' מבואר שאם משקה נזחל מקדירה ונגע בכלי יש לו דין עירוי שלא נפסק הקילוח וצריך קליפה. ומקשים שלכאורה דברי הרמ"א סותרים את מש"כ בסי' צ"ה סע' ג' "אבל אם עירה מים רותחים שאינן של בשר ולא של חלב על כלים של בשר ושל חלב ביחד, ואפילו שומן דבוק בהם, הכל שרי". הרי דשם לכאורה לא סבר הרמ"א שהנזחל מן הקדירה יש לו דין עירוי כלי ראשון אע"ג שלא נפסק הקילוח. וע' בחוו"ד סי' צ"ב ס"ק כ"ג שכתב ליישב דאע"ג דאמרינן כאן שאוסר כדי קליפה, מ"מ אין לו כח לבשל ולא להבליע ולהפליט כא'. ולכן בהא דסי' צ"ה סע' ג' שצריך גם להבליעה וגם להפליט, אין הזחילה אוסרת. אמנם סברת החוו"ד לאו דכו"ע הוא, והפמ"ג סבר שלשיטת הרמ"א בסי' צ"ב הרי הוא גם מבליע ומפליט כא', ולדידי' עדיין תיקשי. וכן ע' באג"מ יו"ד סי' מ"ב ענף ג' וכן במגי"ס סי' צ"ב אות ל"ו מה שהעיר עוד בדברי החוו"ד.

# עירוי הנזחל מכלי שעל גבי האש

מקור דברי הרמ"א סי' צ"ב סע' ז' הוא תרוה"ד סי' קפ"א, ושם הוכיח כדבריו שאין הנזחל מן הכלי ראשון מתקרר מן הקרקע מהא דמים שנאספו באמבטי' מחמי טברי' נחשבים ככלי ראשון. אע"ג שהמים שבאמבטי' נמשכים בה מן המעיין, מ"מ מבואר בגמ' שיש לו דין כלי ראשון. ובהסבר הדבר כתב "הואיל והיה הקילוח נוזל והולך מתוך הרתיחה העומדת אצל האש, כל טיפה וטיפה אחרונה אינה מנחת את הראשונה שלפניה להתקרר".

והנה הרמ"א לא אסר אלא כדי קליפה, אע"ג שהתרוה"ד סבר שיש למה שנזחל מן האמבטי' דין כלי ראשון. ולכאורה נראה הטעם משום שכל הטעם דעירוי אוסר כדי קליפה היינו משום דינא דתתאה גבר וכמו שפירשו התוס' במס' שבת מ"ב ע"ב בשם ר"י. אמנם לכאורה נראה שיש לחלק בין הנידונים. שאם העירוי הוא מכלי ראשון שלא ע"ג האש, אז י"ל שהעירוי אין לו אלא דין של עירוי כשיטת ר"י ולכן אינו אוסר אלא כדי קליפה. אבל אם העירוי מכלי הוא עכשיו ע"ג האש, י"ל שיש לו דין כלי ראשון ממש, דהא לאמבטי יש דין של כלי ראשון ולא רק של עירוי.

ומשו"ה לכאורה נאמר הדין שאם מערה מים מכלי ראשון שהוא עכשיו ע"ג האש, אין לו אך ורק דין של עירוי כלי ראשון, רק של כלי ראשון ממש. והלכה זו נפק"מ גדולה להגעלת השיש. שהרי בסי' תנ"א ס"ק קי"ד החמיר המ"ב בשם מהרי"ו להכשיר השיש ע"י כלי ראשון ממש ולא רק ע"י עירוי כלי ראשון, ומשום חשש שהי' עליו דבר גוש שאין לו הקולא של כלי שני, ולכן יש לו דין של כלי ראשון ממש. ובאמת הקשה הפמ"ג על דברי מהרי"ו, דאפילו את"ל שיש לגוש דין של כלי ראשון, הא גם עירוי יש לו דין של כלי ראשון, רק שאינו אוסר אלא כדי קליפה משום דינא דתתאה גבר, וא"כ גם בחתיכה למה לא נימא הכי. דבשלמא לענין זה שאינו יכול לבשל דבר אחר, שפיר יש לחלק בין דבר שיש לו דפנות המקררות לדבר שאין לו דפנות המקררות, אבל לענין זה שאוסר את התחתון מאי שנא. ותי' הפמ"ג דעכ"פ עירוי של דבר לח מצטנן יותר מהר מדבר גוש, ולכן לא סגי אם אינו מכשירו ע"י כלי ראשון ממש. ומ"מ י"ל שאם הוא עירוי מכלי שעדיין ע"ג האש, כיון ששייך סברת התרוה"ד שפיר י"ל דמהני גם לשיש. וע' מזה במגי"ס סי' צ"ב אות מ'.

# כללי דין צלי

בסע' ד' וה' מובא הדין של איסור והיתר דרך צלי, ור"ל במאכל חם כשאין בה רוטב. והכלל העולה מדבריו שצלי בדבר איסור האסורה מחמת עצמה אוסרת חתיכת היתר הנוגעת בה בשיעור כדי נטילה, וכשיטת התוס' במס' חולין דף צ"ו ע"ב. וכן סבר שבדבר שמן הרי הוא אוסר בכולו, אבל אם יש ס' כנגדו הרי הוא בטל, חוץ מזה שצריך מ"מ להסיר כדי קליפה אפילו אם יש ס' כנגדו כיון שנבלע בכדי קליפה יותר מבשאר החתיכה. וזהו כשיטת הרשב"א. ומקור שיטתו מזה דסבר שהשיעור של צלי בדבר כחוש הוא כדי קליפה, ולכן התקשה במתני' שבמס' פסחים ע"ה ע"ב שמבואר ששיעור האיסור כדי נטילה. ופירש דע"כ דמיירי בדבר המפעפע. ואע"ג שבמס' חולין מבואר שדבר המפעפע אוסר בכולו, ביאר הרשב"א דע"כ היינו משום שבמתני' במס' פסחים מיירי בכה"ג שיש ס' כנגד האיסור, ולכן כלפי כל החתיכה הרי הוא בטל, ומ"מ שיעור כדי נטילה נשאר אסור וכנ"ל. ויוצא שהשו"ע שהחמיר גם את שיטת הרשב"א וגם את שיטת התוס', ומ"מ לא החמיר כשיטת הרא"ה לאסור כל החתיכה אפילו אם יש ס' כמותו. ואע"ג שלשיטת התוס' ששיעור האיסור בכל צלי הוא כדי נטילה אין ראי' לשיטת הרשב"א שהוא בטל היכא דיש ששים, מ"מ סבר השו"ע שכן הוא הדין מסברא[[420]](#footnote-420), שלא מסתבר לומר שאינו מתפשט בשוה חוץ משיעור כדי נטילה כדמצאנו בבישול שמתפשט בשוה בכל מקום[[421]](#footnote-421). וע' גם ביאור הגר"א ס"ק ל"א שהביא ראי' לזה מטיפת חלב שנפלה על החתיכה שאם יש ס' בחתיכה כנגד הטיפה כל החתיכה מותרת. אמנם דבר זה תלוי בפירושו של דבר שמשערים בכולו, שאם הוא בגלל שהחלב נחשב דבר שמן שפיר יש הוכחה משם. אבל לפי ביאורו של הר"ן הוא משום שהבל הקדירה עושהו דבר בישול.

והט"ז הביא משע"ד ומהרש"ל שדין הצלי שוה לדין בישול ואוסר כולו בין בכחוש ובין בשמן. ולכאורה ר"ל דזה שקולף ואוכל הוא דין מיוחד בגיד הנשה כיון שאין טעמו חזק אפילו למ"ד אין בגידין בנ"ט. והא דאמרו בגמ' שבכחוש אינו אוסר כולו, יש לפרש כמו שפירשו התוס' דמיירי בכה"ג שיש ששים ומשו"ה מותר. והא דבמתני' בפסחים ע"ה ע"ב אסרו כדי נטילה, ע' בב"י מהגהות מיי' בשם ר"פ דשאני התם שלא היתה אלא טיפה בעלמא.

# נפל איסור שמן על מקום שאינו ידוע שבחתיכה

השו"ע בסע' ה' כתב "וכל דבר שיש לו פעפוע שנפל למקום ידוע מהחתיכה בצלי אף על פי שיש בחתיכה [הג"ה ששים] לבטל האיסור צריך נטילת מקום". ונתקשו האחרונים למה התנה השו"ע שיהא במקום ידוע, לכאורה כ"ש שאם נפל במקום שאינו יודע שצריך לקלוף את כולו. ובהגהות רע"א העיר מזה והביא שהפר"ח סבר שהשיעור כדי נטילה אינו אלא חומרא בעלמא. והנה קשה לומר ששיטת הרשב"א היא דשיעור כדי נטילה אינו אלא חומרא בעלמא, דהא המקור לדבריו המתני' במס' פסחים ע"ה ע"ב, ושם הוא חומרא דאתי לידי קולא, שהרי הוא עוקר החיוב של אכילת קרבן פסח מין זה. לשיטת השו"ע עצמה הי' אולי אפשר לומר שלעולם סבר מעיקר הדין כמו תוס' שהשיעור בצלי הוא כדי נטילה, ואם הוא דבר שמן ויש ס' בחתיכה נגד האיסור אמרינן שכל החתיכה מותרת. רק שחשש לכתחילה לשיטת הרשב"א להסיר כדי נטילה אם הוא במקום ידוע, אבל להחמיר מספק ולהסיר כדי נטילה מסביב סביב לא. אבל העיר במגי"ס שקושיא זו שייך גם לעצם שיטת הרשב"א, דהא לשונו של המחבר לקוח הוא מן הרשב"א, ולרשב"א עצמו צ"ע כנ"ל.

ורע"א עצמו נקט שמדינא אינו צריך להסיר כדי נטילה אלא א"כ הוא במקום ידוע. וטעמו שהרי הכדי קליפה בטל בשאר הבשר של החתיכה. ור"ל שהחתיכה שנאסרה היא בטילה מדין ביטול יבש יבש. ואע"ג דכאן הוי מין בשאינו מינו, ומין בשאינו מינו צריך ס', כאן כיון שיש ס' ביחד עם שאר החתיכה לל"ב. והטעם שהרי מעיקר הדין הי' צריך מין בשא"מ יבש ביבש להתבטל ברוב ולא בששים, אבל גזרו עליו משום חשש דלמא יבשל הכל ביחד ויבא לידי נתינת טעם. וא"כ כאן שעם החתיכה לא יבא לידי נתינת טעם לל"ב. ונראה לבאר ענין זה, דהנה לכאורה החשש שחששו חז"ל צ"ע, דלמה יחששו שיבשל דקא את הכל ביחד, דמה"ת, דלמא יבשל חלק מן החתיכות בפני עצמם ויבא לידי נתינת טעם, או שיאכל כל א' בפני עצמו. ומ"מ לכאורה נתנו דגדר לתקנה, והוא שצריך ששים כנגד החתיכות של היתר. ויש אחרונים הנוקטים שבכלל השיעור ששים הוא גם השיעור מים שצריכים כדי לבשל, דהא אי אפשר שיבא לידי נתינת טעם בכולהו אא"כ מבשלם באיזה רוטב, וא"כ ע"כ גם הוא נכנס לשיעור ששים. ויש לדחות שאין זה נכון ע"פ הנ"ל, שנתנו גדר לגזירה שצריך ששים בין החתיכות ולא לוקחים בחשבון שיעור הרוטב הנצרך. וראיתי מי שכתב שדברי רע"א הוא ע"פ דעת המקילים הנ"ל שכוללים גם שיעור המים. ולכאורה יש לדחות, שאע"פ שאין לוקחים בחשבון שיעור מים, מ"מ לוקחיים בחשבון כל החתיכות שהם בתערובת, ואפילו החלקים של החתיכה שאינם בכלל הספק, כיון שהוא א' מן החתיכות שלפנינו. ומ"מ יוצא בזה נפק"מ גדולה דלדינא (כן ראיתי שהעיר במגי"ס) שאם נגע א' במקום א' חתיכת בשר ואינו יודע איפה שאפשר להקל אם יש ששים בחתיכה כנגד הכדי נטילה שנגע בה.

# בדין פיטום

כתב הטור דהא דאמרינן שבדבר שמן האיסור מפעפע, אין זה אך ורק במקום שהאיסור שמן, אלא אפילו האיסור כחוש וההיתר שמן ג"כ אוסר בכולו. ובב"י התקשה בטעמו של דבר, שהרי הא שיש פעפוע בדבר שמן, היינו כשהאיסור שמן, שע"י זה האיסור עצמו יכול ליפעפע וללכת לכל מקום של החתיכה. אבל מאי אהני לן זה שההיתר מדבר שמן לומר שהאיסור הכחוש מתפשט בכל החתיכה. ולב"י יש ב' תירוצים לזה. א' מדין חענ"ן, דכיון שנכנס טעם איסור לתוך ההיתר השמן, ההיתר שקיבל טעם נע"נ, וממילא יש להיתר השמן שנעשית נבילה כח להתפשט בכל החתיכה. ועל זה הקשה הב"י לשיטתו דקיי"ל כרבינו אפרים שלא אומרים חענ"ן בשאר איסורים אין לאסור. ובפמ"ג הקשה עוד יותר מזה, והוא שאפילו אם היינו אומרים חענ"ן בשאר איסורים, הא אין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט.

והתי' השני שהאיסור משום שההיתר מפטם לי' לאיסור ונותן לו התכונה מצד עצמו להתפשט. ויש לנו מקור לדבר זה במס' פסחים דף ע"ו ע"ב, ששם מבואר בדין ריחא (למ"ד מילתא היא) דלא מיבעי אם החתיכת של איסור הוא שמן אלא אפילו אם הוא כחוש וההיתר שמן ג"כ אסור משום שההיתר השמן מפטם לי' לאיסור וגורם שהוא עצמו יוציא ריחא. והט"ז ועוד אחרונים התקשו בשיטה זו מכמה מקומות. וא' מהם התוס' בדף צ"ו ע"ב שאמרו שכשיש דם עם שמן אינו אוסר יותר מן היכולת של הדם, וצ"ע למה לא נימא שיש פיטום. וכם הקשו מסע' ט' שמבואר שם שאם נבלע איסור לתוך חתיכה שמינה לית לי' דין שמפעפע, וצ"ע אמאי, ליהוי מפעפע כמו כאן. והשפ"ד (ס"ק י"ד) סבר שלא נאמר דין מפעפע אלא בחתיכה אחרת בפני עצמה, שבזה יכול חתיכה שמינה לפטם הכחושה ולעשותה שמינה, אבל בבלוע לא אמרינן הכי. והחוו"ד ביאר שאם לו כח לפטם, רק שאם נכנס לתוך כדי נטילה של החתיכה השמינה, שוב יכול לפעפע בתוך כל החתיכה השמינה. וביארו זה צ"ע כיון שאינו דומה למקור הדברים בהא דריחא.

**שיעור ק"ז**

# אין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב

בסע' ז' הביא השו"ע הדין דהא דאמרינן שחתיכת היתר נאסרת מחתיכת איסור כדי נטילה כשנלבע דרך צלי', הנ"מ בחתיכת איסור האסורה מחמת עצמה, אבל אם לא נאסר אלא מן הבלוע שבה, אין הבליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. והתוס' בדף ק"ח ע"א ד"ה טיפת ועוד ראשונים הוכיחו דבר זה מן הגמ' שבדף ק"ח ע"ב. דמבואר שם בגמ' מחלוקת ר' יהודה ורבנן בטיפת חלב שנפלה ע"ג חתיכה אם מצרפינן כל הנמצא בקדירה לבטל הטיפת חלב או לא. ואמר רבי שנראין דברי ר' יהודה בשלא ניער ושלא כסה, ודברי חכמים בשניער וכסה. ושואלת הגמ' מאי לא ניער ולא כסה, אילימא לא ניער כלל ולא כסה כלל, "מבלע בלע מפלט לא פלט". וכוונת הגמ' שאם יש חתיכה שהיא למעלה מן הרוטב ונאסרת ע"י טיפת חלב, נהי נמי שאוסרת היא את כל החתיכה, מ"מ אין הטיפה אין נפלטת מן החתיכה להתפשט לחתיכה שתחתיו ולשאר הנמצא בקדירה. וע"כ כנ"ל שאין הבלוע עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב.

והר"ן חלק על זה וסבר שאין טעם לומר שעובר כל החתיכה ולא מחתיכה לחתיכה. וע' רע"א[[422]](#footnote-422) שבאמת התקשה לדבריו דא"כ למה אין אנו אומרים שהטיפה מתפשטת מחתיכה לחתיכה עד לתוך התבשיל באופן שכל הקדרה מצטר לבטל הטיפה בס'. וע"כ צריכים לומר כמש"כ בשו"ת חת"ס סי'צ צ"ז דאע"ג שיוצא מחתיכה לחתיכה בי רוטב, מ"מ יש שיהוי קצת בין חתיכה לחתיכה, ובינתיים החתיכה עליונה נע"נ, ולכן יכולה היא לאסור החתיכה שמתחתיו (וכשיטתו שהנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט). ולענין דברי הגמ' הנ"ל כתב הר"ן שלא נאמר אלא למ"ד אפשר לסוחטו מותר, וכוונת הגמ' לומר שאינו מפליט פליטה האוסרת כיון שאם החלב מתפשט הא יש ביטול בס', והבשר עצמו אינו נאסר כיון דס"ל אפשר לסוחטו מותר, ואה"נ לדידן דקיי"ל אפשר לסוחטו אסור ג"כ כה"ג אסור.

והרשב"א הוסיף בזה עוד וכתב דהא דאמרינן שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, הנ"מ כשאין הבלוע שמן, אבל בבלוע שמן אמירנן שעובר מחתיכה לחתכה בלי רוטב. והרשב"א לא הביא מקור לדבריו, וכן לכאורה מבואר להיפך מהא דטיפת חלב גופא, שלמ"ד דחלב נחשב דבר שמן, חזינן שהוא מתפשט בכל החתיכה, ומ"מ אינו עובר מחתיכה לחתיכה, ע' מזה בביאור הגר"א ס"ק מ"ב. והט"ז בכמה מקומות (כאן בס"ק ט"ו, לעיל סי' פ"ז ס"ק י', סי' צ"ב ס"ק ב') הקשה שלכאורה יש סתירה, שבסי' פ"ז וכן בסי' צ"ב משמע שחלב הוא דבר המפעפע, ומאידך כאן מוכח שאינו מפעפע. והט"ז השאיר את זה בצ"ע. וע' בסי' פ"ז בנקוה"כ מש"כ ליישב בזה.

# איזה כמות רוטב מעביר טעם

החוו"ד העיר שלכאורה כל צלי מטפטף טיפות של רוטב. וסבר החוו"ד שהרוטב הזה יש בה טעם מן החתיכה, מ"מ ע"כ אינו אוסר. והוכיח מזה החוו"ד שהקצת רוטב שהא ע"י צלי אין בכחה לאסור. ומ"מ לא מתבאר בהדיא לשיטת החוו"ד איזה כמות רוטב חשוב כדי לאסור. והיד יהודה חלק וסבר שכל כמות של רוטב יש לו כח לאסור, והטעם שצלי אינו אוסר היינו משום שהרוטב המטפטף מן הצלי אין בה טעם איסור ומשו"ה אינו אוסר. ודבר זה נפק"מ לחצובות של היום, שאם הם בלועות (וכגון שנפל עליו בשר היום) ושוב גלש מן הקדירה החלבית באופן שיש קצת משקין בין הקדרה לחצובה, האם אנחנו אומרים שהבליעה עוברת מן החתובה לקדרה משום הטיפה של רוטב או לא. וכן יש בזה נפק"מ בחצובות לפסח, שאם החצובה בלע חמץ במשך השנה, אע"ג שעכשיו אינו בן יומו, מ"מ אנחנו מחמירים בנטל"פ בפסח, וא"כ אם גולש משקין בין החצובה לכלי של פסח, ליד יהודה יש לחשוש שעוברים בליעות מן החצובה לקדרה. ויש בזה עוד הרבה פרטים ואכמ"ל.

# האם בליעות עוברים מכלי או לתוך כלי בלי רוטב

בסוגיא דדף קי"א ע"ב שדנו בדגים שעלו בקערה אם אוסרים משום דינא דנ"ט בר נ"ט לכאורה מבואר שבליעה עובר ממאכל לכלי בלי רוטב. וכן הוכיח הרשב"א בחידושיו למס' חולין דף ק"ח ע"ב (ד"ה אילימא). וכ"כ כאן גם הרמ"א ובביאור הגר"א הוכיח כן מגמ' הנ"ל. וכתב הרשב"א בטעמו של דבר "דשאני כלים מאוכלים דכלים אין נסרכת בהן בליעתן אלא עומדת בתוכן כעין כנוס ובמעט רתיחה יוצאת בליעתן מהן כולה או מקצתה, משא"כ באוכלין שהיא נסרכת ומתפשטת בתוכם ואינה יוצאת בנקלה כל כך והילכך אינה יוצאת כי אם ע"י רוטב". וע' בש"ך וט"ז כאן שכתבו הטעם לחלק בין כלי למאכל משום שמאכל יש לו פליטה מעצמו, משא"כ בכלי. וע' חזו"א (יו"ד סי' כ"ב ס"ק ז' ד"ה ולשון) שכתב דע"כ גם הנו"כ כוונתם שטעם הבלוע במאכל מתמזג עם הטעם של המאכל ולכן אינו יוצא בקלות בלי רוטב, משא"כ בטעם בכלי שהוא ככנוס ולכן יוצא, והוא כסברת הרשב"א הנ"ל. ומ"מ כל הטעמים הנ"ל שייכים רק במאכל הבולע מכלי, אבל אין טעם לומר שהבלוע במאכל יעבור לכלי בלי רוטב, שבזה שייך שפיר לומר שאינו עובר בלי רוטב. וכ"כ הט"ז בס"ק ט"ז.

ומשו"ה מקשים העולם על המג"א בסי' תנ"א ס"ק ל"א שכתב "ומה"ט עושים שלא כדין שלפעמים חותכין זנגביל בסכין של בשר ודכין אותו במדוכה ונמצא המדוכה בלוע מבשר ואחר כך דכין בתוכו בשמים ואוכלין בחלב". דנהי נמי דסבר המג"א דלא שייך ההיתר של נ"ט בר נ"ט בכה"ג כיון שהוא דבר חריף, מ"מ איך הבליעה עוברת מן הזנגביל לתוך המדוכה, הא אפילו ע"י כח האש אינו עובר בלי רוטב כיון שההוא מן הבלוע במאכל. ומכח קושיא זו פי' החוו"ד ס"ק ו' דמיירי בבלוע שמן שעובר מחתיכה לחתיכה וכנ"ל. ומ"מ יש מפרשים דסבר המג"א דדבר חריף עם דוחקא דסכינא עדיף מצלי על האש, ובליעה עוברת ממאכל לכלי גם בלי רוטב – ע' מזה בביאורים לס' דבר חריף סי' א'.

ומ"מ כתב הש"ך דאע"ג שבליעה עוברת מכלי למאכל גם בלי רוטב, מ"מ אינו עובר מכלי לכלי בלי רוטב, והוכיח כן מדברי הרמ"א סי' צ"ב סע' ח'. וכן מסי' צ"ג. אמנם יעוין בשפ"ד כאן שכתב דהנ"מ בדיעבד, אבל לכתחילה[[423]](#footnote-423) מחמירים אפילו בב' כלים[[424]](#footnote-424).

וראוי להדגיש דאע"ג שבליעה עוברת מכלי לחתיכת אוכל בלי רוטב, אינו אוסר אלא כדי קליפה, וכדמבואר בססי' צ"ד.

# אם הנאסר אוסר בב"ח, ובדברי הרש"ל המובא בש"ך ס"ק כ"ב

השו"ע בסע' ז' כתב "הא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא כשאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב". וכמה אחרונים נקטו שכוונת השו"ע ב'בשר בחלב' הוא לחתיכה הבלוע בבשר בחלב, וכדמצאנו בסי' ק"א שהוא חשוב חתיכה האסורה מחמת עצמה ולכן שייך לגבי' החומרא של חתיכה הראוי' להתכבד. אבל הקשו דהא גם בב"ח קיי"ל שאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט, ולכן כיון שהבליעה של חלב אינו יוצא מן החתיכה, דהא אין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, גם החתיכה של בשר שנע"נ נבילה ג"כ אינו אוסר. ומשו"ה נקטו הרש"ל ועוד כמה אחרונים שאין כוונת השו"ע לחתיכה שנאסר משום בשר בחלב, רק לבשר שנגע בגבינה שאוסר.

אבל הש"ך כאן בס"ק י"ז נקט כפשוטו, ומשום דסבר שבבב"ח הנאסר אוסר. ומ"מ שיטת הש"ך שונה במקצת משיטת הר"ן שהבאנו בתחילת השיעור. שהר"ן סבר שגם בחענ"ן בשאר איסורים אמרינן שהנאסר אוסר אפילו במקום שאין איסור יכול להתפשט, שהרי טעם הגזרה בשאר איסורים הוא אטו בב"ח, וא"כ כל דתקון כעין דאורייתא תקון. אבל הש"ך סבר שיש לחלק בין בב"ח לשאר איסורים, ובב"ח הנאסר אוסר ולא בשאר איסורים (ודבר זה מובן יותר לשיטת היראים ועוד שחענ"ן בשאר איסורים אינו גזירה אטו בב"ח רק מטעם אחר).

והנה לשיטת הש"ך עדיין צ"ע, דכיון שבבב"ח הנאסר אוסר, למה אין שאר החתיכות נאסרות ע"י החתיכה שנאסרה, דאע"ג שאין הבליעה יוצא בלי רוטב, הא גוף הבשר נאסר וכנ"ל. וכנראה הש"ך התייחס לזה וכתב שאמנם כל החתיכה נאסרה כיון שאין אנו בקיאין בכחוש ושמן, מ"מ בבלוע הנראה כחוש אין אוסרים יותר מכדי קליפה. ודברים לכאורה עדיין אינם מובנים, דהא הבשר עצמה נאסרה ואינו אוסר משום בלוע בלבד. ובשפ"ד התייחס לזה וכתב "והוא הדין בשר בחלב דיינינן ליה כבלוע לענין זה דבקיאין, כיון דמכל מקום אין אסורה מעצמה כי אם ממה שנפל טפה עליה". וגם דבריו צ"ע דהא מה איכפת לן למה נאסרה הא עכשיו אסורה מחמת עצמה. וראיתי בשם תפארת למשה שנשאר בזה בצ"ע.

והנה הש"ך בס"ק כ"ב הביא דברי המהרש"ל שכתב "תבשיל כגון אורז או דגים שנבלע בהם בשר או חלב אם תחב בהן כף של בשר או חלב בן יומו שפיר אוסר בלוע את המאכל וחשיב המאכל כאילו הוא כולו בשר או חלב ונאסר עם הכף". וכן הביא הט"ז בסי' צ"ד ס"ק י"ד בשמו. ולכאורה דבריו צ"ע, דנהי נמי שהאורז או דג נאסר ע"י הכף, כיון שטעם יוצא מכלי בלי רוטב, אבל למה יהא הכף נאסר כיון שלא נכנס אליו טעם ההבלוע באוכל. וע' באמת במש"ז שם שכתב דאה"נ ולשון בלוע הוא לאו דוקא ולעולם מיירי בחלב בעין.

אבל יש אחרונים שהבינו אחרת. החוו"ד פי' שכוונת הרש"ל לאסור כיון דמיירי בבב"ח, וכשיטת הש"ך שבבב"ח הנאסר אוסר. אבל דבר זה לא ניתן ליאמר כיון שמקור הדברים הוא רש"ל, והוא הרי פי' דברי השו"ע כאן דמיירי בגבינה ובשר ומשום דסבר שגם בבב"ח אין הנאסר אוסר.

וביד יהודה (בסי' צ"ד) יש תירץ מחודש. והוא שב' עניני אין הנאסר אוסר. בבב"ח הוא מטעם שאין כאן חפצא דאיסורא של בב"ח אא"כ קיימים שניהם ביחד. אבל יש עוד דין של אין הנאסר אוסר והוא שלא יהא כח הבן גדול מכח האב. ולכן סבר הרש"ל שיש לאסור בנד"ד מדין חענ"ן בשאר איסורים. וכאן לא שייך הסברא שלא יהא גדול כח הבן מכח האב, דהא כאן האורז עצמו ג"כ אסור. ולולא דבריו הי' אפשר לחלק דהא כאן איירינן בכח הבלוע באורז לאסור, ובזה שפיר שייך הסברא שלא יהא כח הבן גדול מכח האב. וצ"ע.

**שיעור ק"ח**

# עוד בענין העברת בליעה מכלי

בשיעור הקודם הבאנו דברי הרמ"א דאע"ג שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, מ"מ עובר מכלי לאוכל בלי רוטב, דזהו דגים שעלו בקערה. ויל"ע מה יהא הדין בכלי הבלוע דבר שמן. ולכאורה הי' צריך להיות הדין שאוסר חתיכת היתר בכולו אפילו בבלי רוטב. והדברים ק"ו, מה בלוע באוכל שאינו עובר לחתיכה אחרת בלי רוטב כלל, מ"מ פסק השו"ע מהרשב"א שאם הוא בלוע באיסור שמן הרי הוא עובר, בלוע בכלי שאפילו כחוש עובר ממנו לאוכל, כ"ש שיאסור דבר במאכל בכולו. ואע"ג שאין כלי אוסר מאכל אלא בשיעור כדי קליפה (אפילו לדעת השו"ע וסייעתו שבעלמא צלי אוסר בשיעור כדי נטילה) היינו משום שהאיסור הבלוע הוא כחוש, אבל בשמן למה יגרע מאוכל. ומ"מ הש"ך בס"ק כ"ג נשאר בדין זה בצ"ע. וכן ע' בפת"ש שהביא שהמג"א סתם בזה להקל, ומנו"ב שמשו"ה יש להקל בזה למעשה ומשום שיש לנקוט כפשיטותי' דמג"א במקום ספיקתו של הש"ך. ולכאורה טעמא בעי, דלמה יגרע כלי וכנ"ל.

ומצאתי ליד יהודה כאן ס"ק ל"ז שהביא מרשב"א בשם הראב"ד שביאר דהוי כמו הא דאמרינן במס' פסחים שבסך ק"פ בשמן של תרומה אינו צריך אלא כדי קליפה כיון דמשהו בעלמא עבדי לי'.

עוד דקדק הש"ך דהא דאמרינן שבליעה עוברת מכלי למאכל בלי רוטב, היינו דוקא לתוך חתיכת מאכל, אבל לתוך כלי אחר אינו עובר. וגם כאן הבן שואל, מאי שנא כלי לכלי מכלי לאוכל, הא מכלי יוצא טעם בלי רוטב, וכלי מקבל טעם בעלמא כמו שמאכל מקבל טעם. וא"כ מאי שנא הא מהא. וביד יהודה סי' צ"ב ס"ק נ"ו הביא מהגהות שע"ד (סי' נ"א) שבאמת התקשה בזה וכתב דע"כ צריכים לחלק בין כלי לכלי לכלי לאוכל, אבל לא ביאר לנו ההגהות שע"ד מהו הטעם לחלק ביניהם. והביא שהיש"ש כתב שהוא משום דהוי בלוע מן הבלוע, והתקשה היד יהודה שם בהבנת דבריו. והסיק היד יהודה שהטעם לחלק ביניהם משום שהכלים הם דברים קשים, ולכן אינם מבליעים ומפליטים כ"כ, ולכן מבלוע בכלי לבלוע בכלי לא אמרינן[[425]](#footnote-425).

ובהאי ענינא יל"ע מה יהא הדין בכלי הבלוע איסור שמן אם עובר מכלי לכלי בלי רוטב, וכמובן שזהו לפי הצד שבלוע שמן יוצא מכלי ואוסר חתיכת היתר בכולו כמו בבלוע מאכל בבליעה של איסור שמן. ומצאתי לס' תורת יקותיאל שהי' נראה לו שבאיסור שמן עובר מכלי לכלי בלי רוטב. אמנם רובם ככולם של האחרונים נקטו שגם באיסור שמן אינו עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, ולכאורה הוא מטעם הנ"ל.

# בדין שמליח אינו כרותח אלא כשאינו נאכל מחמת מלחו

אנחנו מוצאים במליחה ב' תכונות, א' שמליח כרותח, דכמו שצלי רותח יש לו כח ליבלע, הה"נ שיש למליחה תכונה זו. ועוד מבואר שיש למליחה כח לשאוב הדם מחתיכת בשר ולהכשיר אותו לבישול מבלי להכשל באיסור אכילת דם. ויל"ע אם ב' התכונות הם בעצם דבר א' או לא.

והנה הגמ' אומרת לנו דעד כאן לא מחמרינן במליח לומר שהוא כרותח ומבליע אלא במליח שאינו נאכל מחמת מלחו, אבל נאכל אינו אוסר. ונחלקו הראשונים מהו השיעור של אינו נאכל מחמת מלחו. התוס' מביאים מהר' יעקב ישראל שהוא שיעור שמעבדים בה, שזהו השיעור שמולחים בשר כדי להביאו על הדרך. והתוס' ועוד ראשונים מביאים בשם ר"ת שהשיעור מלח הוא הרבה פחות מזה, והוא כשיעור שאדם מולח את בשרו כדי להכשירו לבישול, ור"ל שהוא השיעור מלח שצריכים להוציא את דמו.

והנה לשיטת רי"י וסייעתו לכאורה חזינן שאין הדין להוציא את דמו קשור לדין מליח כרותח, שהרי פסק להדיא שהשיעור מליחה לקידרה אינו שיעור מליח לקדרה. וע"כ יש למלח תכונה להוציא אע"ג שאינו כרותח. אבל לשיטת ר"ת עדיין יל"ע. דהנה ברמב"ן מובא מבה"ג שהשיעורים למלייחת בשר לקדרה ושיעור מליח כרותח שוין, בין לזמן שהיית בשר ובין לדין רותח. לכאורה הי' משמע שהכח להוציא דם הוא מן הכח של המלח דמליח כרותח. אמנם יש בזה עוד כמה קושיות. ובעזהי"ת נאריך בזה בסמוך.

ובעצם הדין דמליח כרותח, מצאתי מחלוקת הראשונים בגדר הדבר. דהנה הרשב"א בתוה"א (ב"ד ש"א) הקשה למה אין המלח אוסר אלא כשאינו נאכל מחמת מלחו, הא לכאורה ע"י קצת מלח יש קצת חום, וכמו שמוכח מבית השחיטה שאפילו חום שאין היד סולדת בו יש לו כח להבליע, הה"נ קצת מלח. ותי' הרשב"א שלעולם אין הטעם במלח מבליע משום שיש חום, רק החריפות של המלח הוא שבמליע. והרא"ה שם חלק שהוא מחמת חום ולא מחמת חריפות. וראיתי בס' מורשת משה שרצה לתלות מחלוקת זו במחלוקת אם אפשר לערב מלח בעיסה של מצה לפסח או שחוששים שהוא מתחמם ומתחמץ. ויל"ע בזה ואכמ"ל.

# הא דבבר גוזלא דנפל לכדא לכמכא בעי קליפה אם הוא לצלי, ועוד בדינא דתתאה גבר

נחלקו הראשונים אם הא דבעינן קליפה בבר גוזלא צלי אם ר"ל צלי חם או"ד אפילו צלי צונן. והנה כבר הבאנו שנחלקו הראשונים אם בעלמא בצלי חם בעינן להסיר כדי קליפה או כדי נטילה. והנה התוס' לעיל בדף צ"ו ע"ב סברו שהשיעור בצלי חם הוא כדי נטילה. ומשו"ה הקשו מן הגמ' כאן למה אינו צריך אלא כדי קליפה. והוכיחו מכח קושיא זו דע"כ הכא מיירי בצלי צונן. והרשב"א סבר דמיירי בצלי רותח, והוא הרי סבר שזהו השיעור בכל צלי רותח. אמנם יתכן שהשיעור בין בצלי רותח ובין בצלי צונן הוא כדי קליפה, וכן נראה שיטת התוס' במס' פסחים דף ע"ה ע"ב[[426]](#footnote-426).

והנה על דברי התוס' דלעיל הקשה הגרע"א שלכאורה אין כל הכרח לומר דהכא מיירי בצלי צונן. דהא י"ל דלעולם מיירי בצלי חם, אבל מ"מ הרי יסדו התוס' שם שבתתאה צונן ועילאה חם אינו אוסר אלא כדי קליפה אפילו לשיטתם כיון שאינו בולע אלא משום ד'אדמיקר לי' בלע', וא"כ גם כאן הרי מיירי בתתאה צונן, ולכן שפיר אינו אוסר אלא כדי קליפה.

אלא דהנה בתוה"א (וכן בב"י סי' צ"א בשם שו"ת הרשב"א) באמת הקשו למה יהא חשוב הא דבר גוזלא כתתאה חם, הא מיד שנכנס הבר גוזלא לתוך הכד הרי הא שוקע למטה ונהפך להיות התתאה, וא"כ הי' לו לאסור מדין תתאה גבר. והוכיח הרשב"א מכח קושיא זו דע"כ אין הבר גוזלא חשוב התתאה, ומשום שהתתאה הוא מה שנמצא במקומו, והעילאה הוא מה שמגיע אליו, ולכן הבר גוזלא שהוא מה שנפל תמיד נחשב העילאה. אמנם כתב החוו"ד ביישוב שיטת התוס' שהם אינם סוברים כן, רק הם סוברים שחשוב הבר גוזלא כתתאה, ומשו"ה שפיר הקשו למה אינו צריך אלא כדי קליפה.

ויש להמתיק את דבריו. דהנה רע"א הוסיף לבאר שבזה מיושב קושיית התוס' במס' פסחים. שהתוס' הקשו שם למה היו צריכים להביא ב' ברייתות אליבא דאביי. ותי' בשם ר"ת שהוא כד לחדש לנו שהחלב לא נאסר אע"ג שאין ששים בחלב כנגד שיעור כדי קליפה. אבל הביאו שהריב"א לא סבר כן ולא תירצו קושייתם אליבא דידי'. וכתב רע"א שלדברי הרשב"א הנ"ל ניחא, שהברייתא השני' מחדש לנו שהחתיכה שנפלה לתוך חלב עדיין נחשב העילאה, ומשו"ה היו צריכים להביא הברייתא השני' (וע"ש עוד מש"כ לבאר למה צריכים הברייתא הראשונה, שזה קשה בין לתי' רע"א ובין לתי' התוס'). ואיכא למימר שהתוס' שלא נחתו לזה הוא לשיטתם שחולקים על יסוד דברי הרשב"א וסוברים דכה"ג נחשב החתיכה כתתאה. אלא שלכאורה מיני' ובי' תיקשי, וכמש"כ רע"א, שלכאורה הברייתא השני' עצמה מוכרח כדברי הרשב"א, דאל"כ למה באמת אינו אוסר יותר מכדי קליפה. וע"ש שמשו"ה תמה על הרשב"א למה התקשה דוקא לאלו הסוברים דבר גוזלא צלי היינו חם, הא דבר זה קשה לכו"ע מן הברייתא שבמס' פסחים דף ע"ו ע"א. ואולי יש מקום לומר שבפסחים מיירי בשכבה דקה של חלב ולכן אינו נחשב כתתאה, אבל הא דבר גוזלא מיירי בשקוע ולכן קשה. ויל"ע בזה.

ומ"מ החת"ס ביאר קושיית התוס' באופן אחר, והוא שהגירסא של התוס' בגמ' דבר גוזלא הוא דרב הורה שבצלי צריך כדי קליפה (ולפנינו ליתא). וא"כ שפיר הקשו התוס' כיון דרב הרי סבר דעילאה גבר. אמנם נראה שעדיין הוא תי' מחודש, שהרי התוס' לא הדגישו שזהו קושיא לרב לשיטתו.

**שיעור ק"ט**

# השיטות בשיעור זמן של מליח כרותח

בשיעור הקודם הבאנו שיטת ר"ת שהשיעור של מליח ברוח היינו שיעור מלח שצריכים כדי להכשיר בשר לבישול בקדרה. והראשונים (ע' כגון חי' הרמב"ן) הביאו מבה"ג שהשיעור זמן שצריכים במליחת בשר כדי להכשיר אותו לאכילה הוא השיעור שצריכים כדי לצלות בשר שהוא גם מוציא דמו, והביאו שהשיעור הוא כדי הילוך מיל. ומ"מ נחלקו הראשונים מהו השיעור זמן של מליח כרותח. דהנה בע"ב מבואר בגמ' דגים ועופות שמלחן זה עם זה אסורין אפילו אם מלחן בכלי מנוקב. והטעם משום דדגים כיון דרפו קרמייהו קדמי ופלטי ועופות קמיטי בתר דניחי דגים פלטי עופות והדר בלעי מיני'. והעירו הראשונים דכיון שהעופות עדיין לא גמרו לפלוט דמן, עדיין לא נמלחו שיעור זמן הנ"ל. וא"כ לכאורה חזינן שאפילו קודם הזמן שצריכים כדי להכשיר את העופות יש למליח דין רותח ואוסר. ולכן נקט הרא"ש (סי' מ"ט) דאה"נ דין מליח כרותח יש כבר קודם הזמן הנ"ל, ולכן אוסר כדי נטילה קודם שיעור זמן הנ"ל, כמו בכל צלי, ולאחר ששוהה זמן כדי שיהא כבוש בציר (שהוא שיעור זמן כאילו נתנו על הור כדי שירתיח ויתחיל לבשל) הרי הוא אוסר כולו כדי מבושל. ולדבריו הדין מליח כרותח דצלי ודין הכשר בשר מאד דומים, שבין בצלי ובין במליח הרי הוא מתחמם מיד, ולכן שניהם אוסרים שיעור כדי קליפה מיד. ובשניהם לא נגמר פעולת הצליי' עד שיעור כדי הילוך מילף ורק אז שניהם יוצאים מידי דמם עד שיהיו מוכשרים לבישול.

אמנם שיטת הר"י אלברגלוני (מובא שם ברא"ש ועוד ראשונים) שלא נאמר השיעור מליח כרותח עד אחרי השיעור כדי הילוך מיל, ורק אז הרי הוא כרותח ואוסר. ואי לענין הגמ' בדגים ועופות הנ"ל, ע' בר"ן שתי' דכמו דשאני דגים לענין זה דקדמי ופלטי, הה"נ שמשפיע עליהם המלח יותר מהר, ולכן נבלע בהם טעם דם גם קודם הזמן שנחשב כרותח לשארי הדברים. ויעוין ביד יהודה ס"ק י"ז שהעיר שלפלי דבריו אין הצלי והמליח דומים, רק הצלי נרתח מיד רק שאינו גומר הכשר הבשר עד שיעור כדי הילוך מיל, אבל במליח אינו עושה פעולתו להיות כרותח עד סוף הזמן שבה הצלי ג"כ עושה גמר פעולתו להוציא את כל הדם. ומסתבר שכל הדם אינו עושה ברגע א' בסוף הזמן מליחה, ולכן נראה שהמלח פועל להפליט את הדם גם מקודם הזמן שנעשה כרותח, רק הענין הוא שמליח כרותח היינו שנעשה בה פעולה כאילו נצלה כולו בזמן שבצליי' ממש נצלה כולו, ובזמן זמן בשניהם אמרינן שכבר יצא כל דמו ומוכשר לבישול, אבל חום יש בצלי גם מקודם, משא"כ במליח.

ושיטת הרשב"א (ב"ג ש"ג) הוא בדומה לזה. רק שהרשב"א סבר שאמנם אין הבשר נעשה כרותח עד אחר שיעור כדי הילוך מיל, מ"מ הציר והדם נרתחים מיד, ולכן הרי הם אוסרים את הבשר כבר קודם הזמן של כדי הילוך מיל, ובזה מיושב גם הגמ' בדגים ועופות הנ"ל. ובזה כנרה חולק הר"י אלברגלוני שגם הם לא נעשו כרותח עד אחר שיעור כדי הילוך מיל, ולכן אינם אוסרים הבשר קודם לזמן זה כלל.

# עוד בשיטת רש"י בשיעור מלח לדין מליח כרותח

הבאנו לעיל ששיטת רש"י ורי"י שמליח לדקירה אננו מספיק מלח לעשות מליח כרותח התוס' הקשו על שיטתו כמה קושיות מכמה מקומות בש"ס שמשמע מהם שהשיעור מליח לקדירה מספיק כדי שיהא לו דין מליח כרותח. וביישוב שיטת רש"י כתב הכרו"פ סי' צ"א ס"ק ד' שלעולם גם רש"י סובר שמליח לקדרה הרי הוא כרותח ואוסר, רק דסבר דהנ"מ תוך שיעור מליחה, אבל לאחר שיעור מליחה כבר אינו כרותח. ולכן סבר רש"י דכיון שהמלח הי' בכותח יותר מזמן זה, ע"כ לא מיירי בשיעור מליח לקדרה בלבד, אלא מיירי בכה"ג שהבשר צריך גם שריי'.

# ככר שחתך עלי' בשר

בגמ' יש מחלוקת בין אביי לרבא בדין ככר שחתך עלי' בשר אם מותר או לא, שלאביי הככר אסור אי אסמיק ואברי' ואסמכי', ורבא סבר דאפילו בכל הני הרי הוא מותר כיון שאינו אלא חמר בשר. ומשמעות הגמ' שאפילו לאבי אין לאסור אלא הככר, אבל הבשר עצמו אין לאסור. וע' בתוס' לעיל דף י"ד ע"א ד"ה ונסבין שיסדו ע"פ דיוק זה ועוד כמה ראיות שהדם המובלע בבשר אינו אסור כלל ומותר לאכלו.

ובהמשך הגמ' דנה בנתינת כלי תחת לבשר צלי, דמר זוטרא בשר ר' פפא מתיר משתעלה תמרתו, ורב אשי מצריך ג' גללי מילחא שע"י זה הדם מתפרד מן השומן ולכן הוא מותר. ותוס' והראשונים התקשו בזנהנ, דנהי נמי שלבסוף הדם יצא ממנו, אבל קודם הרי נאסר השומן ע"י הדם ונע"נ, וא"כ למה יהא מותר לאחר מכן. והתוס' כתבו שאין לומר חענ"ן במקום שיכול להוציא את כל הטעם איסור ממנו. ור"ל שאמנם חענ"ן, ולכן אע"ג שהאיסור עדיין אינו נותן בו טעם הרי הוא אסור, אבל מ"מ אין זה אלא במקום שנשאר לכה"פ משהו של האוסרו בתוך החתיכה, אבל בלי זה לא אמרינן חענ"ן. ודבר זה מאד מסתבר לשיטת התוס' עצמן דסברי שאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט. ומתוס' לעיל צ"ו ע"ב משמע שאפילו בבב"ח אמרינן שאין הנאסר אוסר במקום שאין האיסור יכול להתפשט. וכבר ביארנו שיסוד דבריו לכאורה דלא שייך החפצא של איסור בב"ח אלא כשיש תערבות של שניהם, אבל זה שאסרו א' את השני מעיקרא אינו טעם לאסור אע"ג שאמרינן חענ"ן. וא"כ דבריהם גם כאן מובנים היטב.

והרשב"א תי' לקושיית התוס' דלא אומרים חענ"ן בדברים התערבים. ויל"ע אם הטעם שלא סוברים כמו התוס' משום שסוברים כר"ן שע"י הכלל של חענ"ן הבשר נאסר מחמת עצמו ממש, או"ד דסברי שאפילו ע"י תרי גללי מילחא אין יוצא כל הדם ממש.

ובעיקר כלל זה שלא אומרים חענ"ן בלח בלח, הרי כבר ראינו שבבב"ח ודאי אין הדין כן, וכדמבואר מהא דחלב נבילה בדף ק"ח ע"ב. ואם היסוד של חענ"ן בשאר איסורים הוא מטעם אחר, שפיר יש לחלק בין חענ"ן דבב"ח לחענ"ן בשאר איסורים ולומר שבשאר איסורים לא נאמר בלח בלח כיון שאין 'נאסר'. אבל לשיטת הר"ן ודעימי' שהוא משום גזירה אטו בב"ח צ"ע. ואם גם בלח בלח אומרים חענ"ן אם נתשבלו ג"כ ניחא.

# דברי התוס' בלימוד דצירן ורוטבן

הקשו התוס' דלמה בעינן לימוד לאסור רוטבן הא יש לנו גזה"כ דטכ"ע. ותי' דאה"נ והלימוד הוא ענינים אחרים ע"ש. והרשב"א לעיל בדף צ"ח ע"ב למד דאה"נ דבעינן לי' לגזה"כ זה לדעת שהרוטב הוא חפצא דאיסורא, אבל עדיין לא היינו יודעים שהוא אוסרים גם כשנבלע בחתיכה אחרת אלמלא הלימוד דטכ"ע. ולכאורה חזינן מיני' מחלוקת, שלתוס' הכגזה"כ דטכ"ע מחדש עצם החלות איסור של טעם, ואלמלא הגזה"כ לא היתה הטעם אסור כלל, ולא היינו צריכים לזה אפילו ביטול ברוב, וכן דקדק רע"א מדבריהם לעיל בדף צ"ח ע"ב. אבל לרשב"א לעולם ידענו שטעם הוא חפצא דאיסורא, רק קמ"ל שאינו בטל ברוב מאכל היתר שהוא בלוע בו. ויש לפלפל בזה יותר.

**שיעור ק"י**

# בדין בשר טריפה ובשר שחוטה שנמלחו ביחד

כתוב בגמ' דף קי"ב ע"ב "רב מרי בר רחל אימלח ליה בשר שחוטה בהדי בשר טרפה, אתא לקמיה דרבא, אמר ליה הטמאים לאסור צירן ורוטבן וקיפה שלהן". והגמ' ממשיך לשאול למה רבא לא הביא את הדין דמליח כרותח, ותי' דהו"א שכן הוא רק בדם אבל לא בשאר איסורים קמ"ל שלא. ושוב מקשה הגמ' מברייתא דמבואר שם שדג טהור שמלחו עם דג טמא מותר, וצ"ע מאי שנא. ומסקנת הגמ' אחר דשקיל ותרי הוא דהתם מיירי בטהור מליח וטמא תפל, אבל שניהם מלוחים אסור. וכדי לעמוד על ביאור דברי הגמ' יש להקדים שבמליחת בשר כדי להוציא את דמו אין חוששים לזה שהדם חוזר ונבלע בבשר תוך כדי מליחתו. והיינו כשמולח בתוך כלי מנוקב. ומ"מ אפילו בתוך כלי מנוקב, צריכים לטעמא ד'איידי' דטרידי למיפלט לא בלעי', ור"ל שרק משום שיש לבשר טבע להפליט טעם אמרינן שאינו יכול ליבלע מן הדם היוצא בשעת מליחה.

ורש"י כאן פי' ששאלת ר' מרי בר רחל היתה דיתכן דהא דאמרינן דאיידי דטרידי למיפלט לא בלעי, הנ"מ בדם, אבל ציר מבשר נבילה או טריפה נוח יותר ליבלע ולכן הוא אוסר אפילו בזמן דטרידי למיפלט. ומקשה הרשב"א על פי' זה דהא א"כ מהו הראי' מהא ד'הטמאים', הא לא ס"ד שהציר לא הוי חפצא דאיסורא רק דס"ד שאינו נבלע. והריטב"א תי' לפי שיטתו של רש"י דע"כ הגזה"כ משמיענו חידוש זה גופא שנבלע אע"ג דטרידי למיפלט, דהא לא נצרכה אלא להכי (ולכאורה כוונתו לקושיית הראשונים דלמה לי גזה"כ זו תיפו"ל משום דטכ"ע). והרשב"א פי' שכוונת הגמ' לומר דהו"א שהמלח מפליט דם אבל אינו מפליט ציר, ומהא דהטמאים חזינן דע"כ מפליט גם ציר, אל"כ היכא אוסר. ועל זה מקשה הגמ' דתיפו"ל מהא דמליח כרותח. ותי' דהו"א שאין זה אלא בדם, אבל בציר לא אמרינן דהוא כרותח, קמ"ל שגם בציר אמרינן כן.

# בדין תתאה ועילאה גבר במליחה

והנה הגמ' סתם וכתב שהכל תלוי בטמא מליח, וס"ד שרק בטמא מליח וטהור תפל אמרינן שהמליח אוסר, וקמ"ל שאפילו אם שניהם מלוחים הדין כן. והענין הוא שהדבר האוסר צריך להתחמם, ומשום שרק בכה"ג יש לטעמו של הדבר הטמא כח לצאת ולהיבלע לתוך הקליפה הטהורה. ולא מוזכר בגמ' כלל שיש חילוק בין תתאה לעילאה. ומשו"ה נקטו התוס' והרא"ש דאה"נ והכלל של עילאה ותתאה גבר לא שייכים למליח, וכלל זה נאמר רק בחום מחמת האש. והקשה הרא"ש שמ"מ למה מקילים בכה"ג שהטהור מליח והטמא טפל, הא הטמא נוגע בחתיכה המלוחה וממיילא הוי גם היא מלוחה, וא"כ למה אינו אוסר. ותי' או שנמלח מכל צדדין רק לא במקום שהוא דבוק לטמא א"נ אחר שנמלח הטהור מגיע לטמא ובמה שהוא נוגע בטמא אינו נחשב כרותח להיות פולט.

והר"ן העמיד דברי הגמ' בכה"ג שאין החתיכות נוגעות זב"ז. ויש מפרשיים שכוונתו ליישב קשיית הרא"ש הנ"ל. אבל האמת יורה דרכו, ובחי' הר"ן מבואר דסבר דשייך שפיר הדין של תתאה ועילאה גבר גם במליח. וכן מבואר דעה כזאת בחי' הריטב"א וחי' הרשב"א. ושיטה שלישית יש לרשב"א בתורת הבית הקצר, וההוא דשייך הכלל של תתאה ועילאה גבר במקצת, ור"ל שאם התחתון טהור ואינו מליח ויש עליו טמא תפל, אמרינן שהתאה מצנן את העילאה, אבל אם התחתון הוא טהור מליח העליון טמא תפל אין התחתון מחמם את העילאה ועדיין אינו אוסר.

**שיעור קי"א**

# דעת השו"ע רמ"א ונו"כ בזמן שמליח כרותח

ז"ל השו"ע בסי' צ"א ריש סע' ה' "מליח שאינו יכול ליאכל מחמת מלחו וכו' ושהה כדי מליחה לקדרה כל זמן שלא הדיחו מיקרי אינו נאכל מחמת מלחו וכו' דינו כרותח". והש"ך בס"ק י"א למד שכוונתו לומר שאינו נעשה כרותח עד ששהה שיעור זמן דכדי מליחה לבשר. ומשו"ה תמה עליו, שהרי בסי' ס"ט סע' כ' מבואר דסבר שהרי הוא כרותח מיד, ותי' שיש לחלק בין מליח שמוציא דם למליח שאינו מוציא דם. שמליח שמוציא דם הרי הוא רותח מיד, שזה עצמו שמתחיל להוציא דם מרתיח אותו. ולכן לאחר זמן שמוציא דם כבר תש כוחו ומאז אינו כרותח. משא"כ מליחה באוכל שאינו פועל להוציא דמו, אינו נעשה רותח מיד, רק לאחר זמן ששהה כדי מליחה לקדרה. והסיק הש"ך שאין לסמוך על דברי המחבר בזה לומר שאינו רותח עד ששהה שיעור זמן של מליחה לקדירה, כיון שזהו שיטת הר"ן והוא שיטה יחידאה בין הראשונים.

וע"פ יסוד זה המשיך הש"ך לחלוק על התורה"ד שהו מקור לדברי הרמ"א. שהרי התרוה"ד הקשה שיש מחלוקת, וי"א שאחר שהי' זמן מליחה לקדרה כבר אינו כרותח, וי"א שגם אז דינו כרותח. וכיון שכן הקיל התרוה"ד במקום הפסד מרובה וסעודת מצוה לומר כשיטה המקילה שסבר שאחרי שיעור זמן של מליחה לקדרה כבר אינו רותח. אבל הש"ך חלק וסבר שאין בזה מחלוקת, דעד כאן לא סברי המקילים שאחרי ששהה שיעור זמן מליחה לקדרה אינו כרותח אלא כשהוציא דם עד אז, אבל אם מלח דבר שאינו מוציא דם לכו"ע הרי הוא רותח גם לאחר זמן זה. ואע"ג שלפי זה הי' קום להקל אם מלח כדי להוציא דם גם שלא במקום הפסד וסעודת מצוה, מ"מ הסיק הש"ך שאין להקל יותר מן הרמ"א כיון שי"א שגם במליחה להוציא דם הרי הוא כרותח גם לאחר זמן זה. וע' באר היטב שהביא מפר"ח שגם במקום דחק אין לסמוך על שיטה זו.

ולפי פירושו של הש"ך בדברי השו"ע, דברי הרמ"א מאד קשים. ושהרי המחבר בר שאינו כרותח אלא עד ששהה שיעור זמן מליחה לקדרה, ומאז והלאה דינו כרותח. והרמ"א הוסיף להקל שאינו כרותח לאחר ששהה. וכיון שדברי הרמ"א מוסבים על דברי המחבר יוצא שגם קודם השיעור זמן של מליחב לקדרה, וגם לאחר שיעור זמן זה אינו כרותח, ויוצא שאינו כרותח אלא לרגע כמימרי', וזו דבר מחודש ביותר. ואם הרמ"א סבר שלשיטה שהמקילה הרי הוא גם רותח מיד, הול"ל להזכיר בהדיא שיש להחמיר כשיטה זו.

משו"ה נראין דברי היד יהודה בפירוש דבברי המחבר, והיינו שגם המחבר מודה שנעשה רותח מיד, ואין כוונת המחבר אלא לומר שגם אחרי ששהה שיעור זמן מליחה לקדרה הרי הוא כרותח. ולכן שפיר השיג הרמ"א להקל בזה בשעה"ד ולעולם בין לשיטת המחבר ובין לשיטת רמ"א הרי הוא כרותח מיד כשיטת רוב הראשונים.

# חומרת הרמ"א בדין אינו נאכל מחמת מלחו

אע"ג שהשו"ע פסק כשיטת ר"ת שאינו נאכל מחמת מלחו היינו מליחה לקדרה, מ"מ כתב הרמ"א שי"א שאין אנו בקיאין בדבר ולכן יש להחמיר אפילו בשיעור מליחת צלי, והסיק שטוב להחמיר כשיטה זו במקום שאין הספד מרובה. וביאר ביד יהודה ס"ק ט"ז שהטעם שאין אנו בקיאים בזה כיון ש'אינו נאכל' אצל א' חשוב נאכל אצל השני, ולכן אין אנו בקיאין. ומ"מ כתב היד יהודה (ס"ק כ') שמעט מלח ודאי אינו אוסר, דצריך להיות נרגש הרבה מלח.

וכל הנ"ל הוא בחתיכה שאינו נאכל מחמת מלחו, שבמקום הפ"מ מיהת אפשר להקל אם לא נאכל כשיעור מליחה שמולחים לקדרה. אבל ציר שיצא מבשר שנמלח, כתב הרמ"א שאע"פ שהבשר נאכל מחמת מלחו, מ"מ הרי הוא אוסר מדינא. והטעם משום שאמנם הבשרנאכל מחמת מלחו, אבל הציר אינו נאכל מחמת מלחו, ולכן הרי הוא אוסר.

והנה בשיעור עומק שאוסר מליחה, פסק השו"ע שאינו אוסר אלא כדי קליפה כשיטת הרא"ש והר"ן ועוד ראשונים. אמנם בסע' ו' כתב השו"ע שאם א' מהן החתיכות הן שמינות, הרי הם אוסרים בכולה, ומשום שהשוממן מפעפע. והרמ"א כאן בסע' ה' כתב שי"א שבכל מליחה משערים בששים. ור"ל שאין אנו בקיאין מהו שמן ומה לא, ולכן צריכים להחמיר שכולם מפעפעים ולכן צריכים ששים (ומ"מ אמרינן שהוא מתפשט בשוה, ולכן אם יש ששים כנגדו הרי הוא מותר).

ולכאורה יוצא לפי זה שאפילו אם אינו מלוח כדי מליחה לקדרה הרי הוא ג"כ אוסר עד ששים כנגדו, דהא אין אנו בקיאים מה נחשב אינו נאככל מחמת מלחו, וכן אין אנו בקיאים מהו שמן ומה לא. וכן באמת נקט הפמ"ג (שפ"ד סי' ק"ה ס"ק כ"ו). אמנם בחי' רע"א סבר דתרי 'אין אנו בקיאין' לא אמרינן, ולכן כה"ג אינו אוסר בכולו.

ולענין דינא בתתאה ועילאה במליח, נראה בהמשך בעזהי"ת.

# יבש, יבש גמור, וצלול

כתב הרמ"א דהא דאמרינן דטהור מליח וטמא טפל אינו אוסר, הנ"מ בדברים יבשים, אבל טמא צלול גם אם אינו מליח הרי הוא אוסר את המליח. והטעם בזה משום שכל הטעם שטמא תפל אינו אוסר את הטהור המליח, היינו משום שאין למליח כח להפליט טעם הטמא מן החתיכה. אבל כשיש לנו כבר דבר נוזל, אין אנו צריכים לזה, ולכן הרי הוא אוסר אפילו טהור מליח.

ומאידך, כתב השו"ע וכן הרמ"א שאם הוא יבש לגמרי אינו אוסר אפילו שניהם מלוחים. ור"ל דהא דטהור מליח וטמא תפל אינו אוסר אבל שניהם מלוחים אוסר, הנ"מ חתיכה שיש בה לחלוחית אבל אינו דבר לח בעצם, בזה אמרינן דמ"מ כשהטמא מלוח הרי הוא אוסר. אבל חתיכה שנמתלחה עד כדי כך שאין בה כבר לחלוחית, אינו אוסר אפילו הוא מלוח. וביאר הפר"ח בטעמו של דבר משום דכיון שכן כבר פסק כח המלח להיות כרותח (ע"ש בפר"ח ב' דרכים בזה. ואע"ג שהפר"ח הסיק להחמיר בכל הענין, ע' בדה"ש ס"ק ע' להקל כרמ"א ע"פ פמ"ג וחכמ"א).

# הדין למעשה בצלי שנפל לכותח הנאכל מחמת מלחו

בגמ' מבואר דהא דאמרינן שכותח אינו אוסר מדין מליח כרותח כיון שנאכל מחמת מלחו, הנ"מ בשר חי, אבל צלי אוסר כדי קליפה. וכבר הבאנו שיש מחלוקת הראשונים מהו צלי, ששיטת הרשב"א ועוד דצלי ר"ל צלי רותח, אבל בצונן אינו צריך אלא הדחה. ושיטת התוס' במס' פסחים ע"ה ע"ב וכן במס' חולין צ"ו ע"ב הוא דמיירי בצלי צונן, ואפ"ה אוסר כדי קליפה. וזהו מחלוקת המחבר והרמ"א כאן, שהמחבר מיקל שצלי צונן אינו נאסר, והרמ"א כתב לנהוג כדעת המחמירים אפילו בצלי צונן במקום שאין הפ"מ. וע' בש"ך ס"ק כ"א שהסיק שאפילו במקום המ"פ צ"ע אם יש להקל בזה. ובערוה"ש סע' ל"ז שע"פ רוב לצלי יש בקעים, ולכאורה א"כ לשיטות הסוברות שדין בקעים נאמר רק בצלי הנפק"מ בבקעים הוא במקרה שהוא המיעוט שאין בה בקעים, ולא משמע הכי כ"כ מסוגית הגמ'. וצ"ע. וע"ש במהר"ם שיף שמ"מ אין אנו מקיאים מה נחשב פילי ומה לא[[427]](#footnote-427).

ויל"ע מה יהא הדין בצלי רותח לשיטת הרמ"א. דהנה עצם זה שאין צריכים אלא קליפה בצלי רותח י"ל שהרשב"א לשיטתו דסבר שכל צלי אינו צריך אלא כדי קליפה. אבל לשיטת השו"ע אין זה מיושב, דהא השו"ע פסק כשיטת התוס' דצלי אוסר כדי נטילה, וא"כ למה היקל כאן השו"ע בשיעור כדי קליפה. והפשוט בזה, וכ"כ גם הש"ך ס"ק כ"ג, שהרי כאן יש עוד טעם להקל והוא משום דהוי חם לתוך צונן, וכיון דקיי"ל כשמואל דסבר תתאה גבר, אינו אוסר אלא כדי קליפה כיון דאדמיקר לי' בלע. ואע"ג שהחתיכה שוקע עד למטה, מ"מ הרי יסד הרשב"א שמ"מ החתיכה חשו העילאה כיון שאינו במקומו. וכיון שכן לכאורה כן הוא הדין נמי לשיטת הרמ"א דסבר דמיירי בצלי צונן שמ"מ אם הוא חם אין לו לאסור יותר מכדי קליפה.

אלא שבש"ך ס"ק כ"ו הביא מהגהות מיי' ואו"ה לאסור יותר מכדי קליפה. וצ"ע שלכאורה הוא נגד הגמ' שבמס' פסחים הנ"ל שלשמואל דסבר תתאה גבר אינו צריך אלא כדי קליפה. וע"ש בהגהות רע"א שביאר דע"כ סברי דהא דקאמר במס' פסחים 'קולף' לאו דוקא נקט אלא ר"ל כדי נטילה. והוא חידוש גדול ונגד ביאורם של כל הראשונים. והעיר שלכאורה גם מתוס' חזינן שהשיעור צריך להיות כדי נטילה, דהא הקשו מגמ' דההוא בר יונה לשיטתם דבעינן כדי נטילה, ותי' משום דמיירי בצלי צונן, ומשמע דאילו הי' חם הי' צריך כדי נטילה, אלא שהוא תמוה כיון ששיטת התוס' עצמם שם דחם לתוך צונן שונה מצלי דעלמא ואינו צריך אלא כדי קליפה. ורע"א נשאר בזה בצ"ע. והחוו"ד ביאר שהתוס' חולקים על יסוד דברי הרשב"א וסוברים שהחתיכה חשוב תתאה כיון שהוא שקוע למטה, ומשו"ה לא סגי בכדי קליפה כמו בכל חם לתוך צונן. ולכאורה בזה מיושב ג"כ שיטת ההגהות מיי' ואו"ה[[428]](#footnote-428). וכבר הערנו משמי' דרע"א שלכאורה סוגיית הגמ' דמס' פסחים מוכחת כשיטת הרשב"א דהא מיירי בבשר לתוך חלב, אלא שהרשב"א לא הוכיח משם, ותמה בזה רע"א. וכל הענין עדיין צ"ע.

והנה לכאורה הי' אפשר לומר דעד כאן לא החמירו בצלי צונן לתוך כותח אלא בכותח שהוא מלוח מיהת אע"ג שאינו נאכל מחמת מלחו. וכן הביא הט"ז ס"ק י"ב משמי' דיש"ש לדון בזה, אלא שביטל דעתו לדעת כמה ראשונים שמשמע מהם שכל צלי נאסר מכל כותח אע"ג שאין שם מלח כלל. וכן מבואר בש"ך ס"ק כ"ב וכ"ה (אמנם ע"ש במטה יהונתן, וכן במהר"ם שיף לדף קי"ב ע"א).

ולפי שיטה זו הא דאית לי' בקעים וכן מתובל בתבלין ג"כ מיירי בצלי צונן. וע' בש"ך ס"ק כ"א שהביא שיטות הסוברות דהא דבקעים ומתובל בתבלין מיירי אפילו בבשר חי. וע' בחמכ"א יש להחמיר כדבריהם עכ"פ לעצמו ואולי גם לאחרים. וכן בביאור הגר"א ס"ק י"ח נקט שהעיקר כדעה זו.

**שיעור קי"ב**

# עוד הערה בדין פילי

בשיעור הקודם הבאנו השיטה שסוברת שאפילו בשר חי אם יש בה פילי הרי הוא אסור. והנה בדיוק מה זה פילי אינו דבר ברור. ויעוין במהר"ם שיף למס' חולין דף קי"ב ע"א "דלכאורה אין אנו יכולין לשער כ"כ איזה חלק ואיזה מקרי יש בו פילי". ולכאורה הי' משמע א"כ שאפילו בבשר חי, כיון דע"כ לפי השיטה המחמירה שייך בה פילי, ואין אנו בקיאים בהם יש לנו להחמיר בכל הנשפך אבשר חי ולא מהני הדחה. אמנם נראה שאין הדין כן מכמה טעמים. חדא שהרי שיטת ס' התרומה לאו דכו"ע הוא. ועוד הרי הערוה"ש כתב (סע' ל"ז) שרוב הבשר הצלוי יש בה פילי, ומשמע שאין הדין כן בבשר חי. ועוד נראה דעד כאן לא קאמר מהר"ם שיף אלא שאין בקיאים כ"כ איזה חלק וכו', ויתכן שכוונתו שאם יש מקום שהוא ספק אם נחשב בקעים או לא צריכים להחמיר משום שאין אנו בקיאים, אבל אם אחרי בדיקה לא רואים שום חשש בקעים אפשר להתיר בהדחה. והענין עדיין צ"ע.

# עד כמה מתפשט טעם ע"י מליחה

ברותח דצלי נחלקו הראשונים אם הוא מתפשט כדי נטילה (זהו שיטת התוס' צ"ו ע"ב) או"ד כדי קליפה (שכן הי' נוטה הרשב"א, אלא שלמעשה [ע' ב"ד ש"א דף ד' ע"ב] החמיר באיסור דאורייתא להצריך כדי נטילה). ובזה קיי"ל בשו"ע סי' ק"ה סע' ד' דצריך כדי נטילה. וכפשוטו דמליח שהרי הוא כרותח דצלי ג"כ דינו כנ"ל, וכן נקטו כמה ראשונים (ע' בד"ה ובחי' הריטב"א צ"ז ע"ב, וע' גם במהרש"א צ"ו ע"ב ד"ה עד שמגיע). הרא"ש פ"ז אות כ"ד נקט שיש לחלק בין צלי למליחה, שאמנם צלי בעי כדי נטילה, במליחה אינו צריך אלא כדי קליפה.

ויל"ע מהו שיטת השו"ע בשיעור שבולע ע"י מליחה. והנה ז"ל השו"ע בסי' ק"ה סע' ט' "מליח שאינו נאכל מחמת מלחו דינו כרותח ומפליט לאסור כדי קליפה ואם הוא שומן הגיד וקנוקנות שבו והקרומות יש להחמיר ולהצריכם נטילת מקום ואם הוא חלב ממש צריך ששים לבטלו". ויש ב' גירסאות בלשון השו"ע, שיש גורסים "ואם הוא שומן וכו'" וכנ"ל, ויש גורסים "אם הוא שומן וכו'" (ע' מזה בשפ"ד ס"ק כ"ז).

הש"ך הי' גורס "ואם וכו'". והיינו משום דסבר שאמנם קיי"ל כרא"ש שבמליח אינו צריך אלא כדי קליפה ולא כדי נטילה, הנ"מ בדבר כחוש, אבל לא בדבר שמן. וכי תימא דא"כ מהו הטעם שבשומן גיד וכו' צריך כדי נטילה ולא ששים כמו בחלב המפעפע, ע' במנח"כ ח"ב פ"ו שפי' דהיינו משום שאינו אלא שמן קצת, ולכן אמנם מפעפע אבל רק כדי קליפה.

ובפר"ח דחה פי' זה משום שאינו משמע בב"י. ולכן הוא גרס "אם וכו'". ור"ל שאם מיירי בשומן גיד וקנוקנות שבו אז אינו צריך אלא כדי קליפה, אבל אם מיירי בקרומות יש להחמיר ולהצריך כדי נטילה (היינו שלפי פי' זה יש פסיק בין 'שבו' לבין 'והקרומות'). והטעם זה ע' בביאור הגר"א שהוא כפשרה בין השיטות, והיינו שלא רצה השו"ע להקל לגמרי כשיטת הרא"ש שמחלק בין מליח לצלי, אבל באיסורים שאינם אלא מדרבנן, שהרשב"א הרי נטה להקל בהם גם בצלי שאינו צריך אלא כדי קליפה, עכ"פ במליח שהקיל בה הרא"ש יותר מצלי אפשר להקל בכדי קליפה. ולכן בשומן הגיד וקנוקנות שבו שאינו אלא מדרבנן הקיל שאינו צריך אלא כדי קליפה (והיינו משום דסבר דהוו ככחוש, ואינו מחלק בין שמן קצת לשמן גמור). ובאיסור דאורייתא החמיר ששיעורו בכדי קליפה כמו בצלי. וכן באיסורים מדרבנן ג"כ החמיר להצריך תמיד כדי נטילה כיון שבזה אי אפשר לצרף שיטת הרא"ש הנ"ל. והנ"מ כחוש, אבל שמן דינו שוה לכהא דצלי ומתפשט בכולו וצריך ששים כנגדו. ומה שקשה על זה הוא שלכאורה בסי' צ"א סע' ה' מבואר שאינו צריך אלא כדי קליפה גם באיסורים מדאורייתא, וזה סותר למש"כ כאן.

# בענין העברת בליעה שמינה מחתיכה לחתיכה במליחה

הב"י הביא ממרדכי (אות תרפ"ג) בשם מהר"ם שאין בלוע שמן עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. והמהר"ם הוכיח את זה מהא דטיפת חלב שנפלה על החתיכה ואוסרתת את כל החתיכה ומ"מ אינה עוברת את החברתה אא"כ ניער או כיסה. ולכאורה היינו משום דנקט שחלב חשוב דבר שמן, וכן צידד הדרכ"מ בסי' ק"ה ס"ק ו' (והביאו הש"ך בסי' צ"ב ס"ק ג') שמשו"ה טיפת חלב שנפלה על החתיכה מתפשטת בכל החתיכה אע"פ שאינו עובר מחתיכה לחתיכה, דחלב הוי דבר שמן שמפעפע ואוסרת כל החתיכה, אבל אינה אוסרת את חברתה כיון שאפילו בלוע שמן אינו עובר מחתיכה לחתיכה. ויש לדחות שלעולם אין חלב מפעפע, והטעם שאוסרת את כל החתיכה הוא משארי טעמים שהביא הש"ך ועוד שם. רק דסבר המהר"ם מסברא דנפשי' שאין טעם לחלק בין דבר המפעפע לדבר שאינו מפעפע לענין הכלל שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב.

ומכח כלל זה כתב מהר"ם שאם מלחו כמה חתיכות ביחד ויש חלב דבוק לא' מהם הדבר תלוי, אם נגע החלב לכל התחיכות כולן אסורות, ואפילו נגעו כל החתיכות יחד אינן מצטרפות לבטל הטעם שנכנס חתיכה מן החלב, משום שאין בליעה עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. ואם יש ספק אולי נגע בכולן ג"כ אסורות. אבל ידוע שלא נגע אלא למיעוט החתיכות, בזה אמרינן שהמיעוט בטל ברוב, ואפילו אם החתיכה שנגע בה היא ראוי' להתכבד ג"כ כולן מותרות כיון שאינה אסורה מחמת עצמה. וכן נפסק כאן בשו"ע סע' ט'.

והקשה הט"ז[[429]](#footnote-429) ס"ק כ"ב, שהרי הטעם שאין החתיכות מצטרפות משום שאין בלוע שמן עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. והרי לעיל בסע' ז' כתב כשיטת הרשב"א שדבר שמן מפעפע מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, וזה לכאורה סותר פסקו של השו"ע כאן. ונשאר הט"ז בצ"ע. והפר"ח נקט שהמחבר מחלק בין מליחה לצלי'[[430]](#footnote-430), ובצלי סבר שהוא מפעפע אפילו לקולא, ובמליחה סבר שאינו מפעפע אפילו לקולא. וראיתי בשם השפ"ד ס"ק ל' שהדגיש שלשיטת מהר"ם עצמו אין לחלק בין מליחה לצלי', דהא המקור של המהר"ם הוא מצלי, וע"כ אינו מחלק ביניהם. אבל לדעת מחבר י"ל כן. אבל בנקוה"כ כתב לתרץ בזה "לק"מ דלחומרא חייש דמפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב אבל הכא קאמר דס"ס אין מצטרף דאין חלב מפעפע בכולן בלא רוטב דנימא דהוי כבישול ממש ומתפשט בכולו בשוה דיכול להיות דנשאר קצת בחתיכה אחת בענין שאין בה כדי לבטל".

ואיכא לבאר בכוונתו באופן פשוט, שהשו"ע חשש הכא לחומרא והכא לחומרא, דלענין זה שיתפשט לחתיכה כדי לאסרו אמרינן שדבר שמן מפעפע, אבל לענין זה שיפעפע בשוה כדי להתיר את שאר החתיכה שנגע בחלב לא אמרינן. אבל בשפ"ד ס"ק ט"ו, וכן משמע מרע"א, נראה שיש לזה פירוש אחר. והוא דאע"ג דאמרינן שבתוך חתיכה א' הבליעה מתפשטת בשוה, ולכן אם יש ס' בחתיכה נגד הבלע הרי היא מותרת (חוץ מכדי נטילה שבה), מ"מ מחתיכה לחתיכה, אע"ג שעוברת מחתיכה לחתיכה, אינו עובר בשוה, ולכן אינו יכול להתיר את החתיכה שבלע מן החלב עצמו. ולכאורה יוצא לפי הבנה זו שאם נגע החתיכה שיש בה חלב לחתיכה אחרת, וממנה לחתיכה אחרת, צריכים להסתפק בכל החתיכות אולי יש בה טעם חלב, ומשום שיתכן שרק טעם מועט נשאר בראשונה, אבל הרבה נכנס לחתיכה לאחר מכן ושם נשאר. וא"כ מש"כ בשו"ע שאם נגע רק בא' מן החתיכות ואינו יודע איזה שכולם מותרות מדין ביטול ברוב צ"ל דמיירי בכה"ג שאין נוגעים זב"ז, דאל"כ יהיו כולם אסורות. וכן העיר החזו"א סי' ל"ג ס"ק ג', וע"ש מה שהוסיף עוד לתמוה לפי דרך זה בדעת הנקוה"כ.

וע' בש"ך ס"ק ל' שהעיר על מה שהחמיר השו"ע לאסור את כולם כשיש ספק אולי נגע בכולם, דבשלמא לשיטת הרמ"א שאומרים חענ"ן גם בשאר איסורים, י"ל שאסר החתיכה הראשונה, ושוב בלע מן ההיתר שבחתיכה ואסר גם הבלוע של היתר ונע"נ. ולכן יכול לאסור את כולם. אבל לשיטת המחבר עצמו דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים קשה, דנהי נמי דלא ידעינן כמה נפיק מיני' בכל חתיכה שנוגע בה, מ"מ הא סוף סוף אין מספיק טעם בחלב לאסור את כל החתיכות, ולכן ע"פ חשבון צריך לצאת שיש רוב חתיכות שאין בהם טעם איסור וא"כ ליבטל כולם מדין ביטול ברוב. וע' רע"א שבאמת תמה על הש"ך שהא י"ל שאסר החתיכה הראשונה ויצא ממנו, ושוב נכנס לחתיכה השני' ולא השאיר אלא קצת ומ"מ נשאר באיסורה כדלקמן בסי' ק"ו.

עוד הקשה רע"א דבכה"ג שיש ספק אם נגע בכולן למה אין אנו מתירין כל חתיכה בפני עצמה מדין ס"ס, שמא לא נגע בחתיכה זו, ואת"ל נגע מ"מ שמא יש רוב חתיכות שלא נגע בהם והתבטל ברוב. ותי' ע"פ יסודו של הרשב"א (שהזכרנו בלימוד הסוגיא של ביטול יבש ביבש[[431]](#footnote-431)) שספק רוב אינו מתיר.

# שיטת הרמ"א בנמלחו כמה חתיכות ביחד

הרמ"א פסק חומרא שיש בה קולא. חומרא שאין אנו בקיאים מה נחשב דבר שמן ומה לא. ואי משום הא כיון שאנחנו מחמירים שחלב מפעפע, אם מפעפע מחתיכה לחתיכה היינו צריכים להחמיר בכל החתיכות ולאסור כולם, דהא לקולא לא אמרינן. אמנם משום שיטתו זו פסק שאפשר לצרף את כל החתיכות ביחד ולומר שהחלב מפעפע בכולם ואם יש ס' הכל בטל. ואע"ג שי"א שאין אפילו דבר שמן מפעפע מחתיכה לחתיכה בלי רוטב וכנ"ל בשיטת המחבר, אבל כיון שיש גם שיטת הראבי"ה שבמליחה אין חלב מפעפע כלל (רק בצלי) אנחנו מקילים מיהת שבטל בס'. ויעיון ברע"א כללא דמילתא, ובעזהי"ת יתבאר בסמוך.

**שיעור קי"ג**

# ביאור דברי הב"י במחלוקת מהר"ם ור' נתנאל

הב"י הביא שיטת מהר"ם שלא אומרים שבליעה שמינה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, והוא המקור למש"כ בשו"ע שאי אפשר לצרף את כל החתיכות לבטל הטעם של החלב, וכבר הארכנו בביאור שיטת השו"ע לעיל בשיעור הקודם. ולאחר מכן הביא הב"י את שיטת ר' נתנאל, וז"ל "שאם אין בחתיכת בשר ס' מחלבה אך עם שאר החתיכות יש ששים מן החלב היה מחמיר ואוסר החתיכה שיש בה החלב אפילו יש בשאר החתיכות ששים מן החלב שמא אין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה ואין בהם ששים לבטלו אבל אם נוגע החלב בחתיכה אחרת מצטרפת אותה חתיכה עצמה לבטלה דכה"ג לא קרי פעפוע מחתיכה לחתיכה דכיון שנגע בה הוי כאילו דבוק בה". והסיק בזה הב"י "ונלע"ד דכמהר"ם דסבר אינו מפעפע מחתיכה לחתיכה נקטינן שהוא יותר מפורסם מרבינו נתנאל ועוד דלא שבקינן מאי דפשיטא ליה למהר"ם משום מאי דמספקא לרבינו נתנאל".

והנה לכאורה כוונת הב"י להא דר' נתנאל הוה מספק"ל היינו למש"כ ר' נתנאל 'שמא אין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה'. אלא דהנה כל זה לכאורה הי' שייך רק לעצם הנידון אם אפשר לצרף שאר החתיכות כדי לבטל טעם האיסור שנבלע בחתיכה שנגעה באיסור. אבל יש חידוש נוסף בדברי ר' נתנאל, והוא זה שאפשר לצרף ב' חתיכות הנוגעות במאכל של איסור, באופן שלא יאסור אותם. וכוונתו לומר שאמנם אין בליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, הנ"מ בחתיכה שאינה נגעת אלא בחתיכה שיש בה איסור בלוע בה, דהא בכה"ג י"ל שהבלוע אינו עובר בלי רוטב. אבל כשעצם המאכל של איסור נוגעת בחתיכה אחרת לא בעינן לי' לדבר זה שבלוע שמן עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, דהא מעיקר המאכל ודאי עובר בלי רוטב, וכן קיי"ל שכשטעם שמן נבלע בחתיכה הרי היא מתפשטת בשוה ומותרת בס' (דלא כרא"ה). וכיון שכן למה לא יצטרפו ב' החתיכות יחד לבטל הטעם איסור. ואע"ג שחתיכה שנפלה לתוך ב' קדירות צריך ס' בשניהם כדי להתיר אפילו למ"ד דלא אמרינן חענ"ן בשאר איסורים, מ"מ י"ל שהיינו משום שנפל פעמיים, ולכן כל מעשה התפשטות הטעם נידון בפני עצמו ויתכן שבזה עבר פחות ובזה יותר, וכמו שלא חוששים כן בחתיכה א'. ולפום ריהטא אין זה שייך למחלוקת שבין מהר"ם ור' נתנאל אם יש צד שבליעה שמינה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, ויתכן שגם מהר"ם מודה לזה, וכן מצאתי בכנה"ג שכתב שאינו רואה מחלוקת ביניהם.

אמנם יעוין בארוך לש"ך שהעיר שלכאורה משמע שכוונת הב"י לומר שנחלקו בכה"ג שנוגע כמה חתיכות של היתר לחתיכה של איסור בבת אחת, וכתב שכן משמע מלשון מהר"ם ממש"כ "ולענין שאר חתיכות שנמלחו יחד וכו' שאם אין בכל אחת מהם בפני עצמה ששים לבטל החלב אסורות ואין מצטרפות ביחד לבטל החלב כיון דאין חלב מפעפע מחתיכה לחתיכה בלא רוטב", שלכאורה קשה, דאם לא נגע האיסור בכולהו איך נאסרו שאר החתיכות. וע"כ מיירי בנגע, ומ"מ אמרינן דלא מהני ס' לבטלו. וביאר הש"ך שלענין מש"כ שר' נתנאל הסתפק במקום שמהר"ם פסק בודאי, אין כוונתו להא דהתיר ר' נתנאל לצרף החתיכות הנוגעות באיסור, דאדרבה התם ר' נתנאל התיר בתורת ודאי. רק כוונתו הב"י לומר שמכח זה שהסתפק ר' נתנאל להתיר ולצרף אפילו החתיכות שאינם נוגעות לחתיכת איסור יצא להתיר מיהת היכא דנוגעים, אבל מהר"ם שאסר לצרף החתיכות שאינם נוגעים בחתיכת איסור באופן מוחלט ע"כ לא פשיטא לי' להקל היכא דנגעים בחתיכת איסור.

ובעיקר דבר זה שאוסרים כשנגעה במאכל של איסור לב' חתיכות של היתר ואין מצרפין את שתיהם להתיר, לכאורה הטעם משום שבאמת חוששים שנכנס בא' יותר ובא' פחות, על דרך מה שחוששים כשנפלב לב' קדרות.

# כללי פעפוע במאכל כחוש ושמן לפי המנהג

כמו שהזכרנו שיטת הרמ"א ללורמ שאין אנו בקיאים מהו כחוש ומהו שמן, ולכן בכולם צריכים ס', אבל מכח חומרא זו נקט להקל שעכ"פ מצרפינן כל החתיכות הנוגעות לומר שמתפשט בכולהו, ואם יש ס' כל החתיכת שלא נגעו בחתיכת היתר מותרות, והוא משום שאפשר לצרף גם שיטת הראבי"ה שבמליחה אין אפילו דבר שמן מפעפע יותר מכדי קליפה, וכמו שביארנו כל זה בשיעור הקודם.

והנה בהגהות רע"א עשה סדר בדיני התפשטות הטעם בצלי ובמליחה, ונעבור על הכללים עם המקור שלהם. בדבר שמן ממש קיי"ל להחמיר בין באיסור דאורייתא ובין באיסור מדרבנן שצריך ס' (ומ"מ מהני ס') וע"פ הגמ' דדף צ"ז ע"א "שאני התם דמפעפע" ודלא כפירושו של הרא"ה דלא מהני ס', וכן דלא כראבי"ה, וכן קיי"ל כשיטת הרשב"א שבדבר המפעפע צריכים להסיר גם כדי נטילה אפילו במקום שיש ששים, משום דחיישינן שנבלע שם יותר. אמנם בזה יש חילוק בין מליחה לצלי, שבצלי צריכים להסיר כדי נטילה וע"פ המני' שבמס' פסחים, ואילו במליחה קיי"ל שאינו צריך להסיר אלא כדי קליפה. והנ"מ בדבר המפעפע ממש, אבל דבר כחוש שיש לה סרך שמנונית קיי"ל להחמיר שאין אנו יודעים אם הוא מפעפע או לא וג"כ דינו כנ"ל, רק שבזה מסוף דברי הרמ"א בסע' ט' מבואר שיש להקל במקום הפמ"ר שאנחנו בקיאים וכיון שאינו שמן באמת אינו מפעפע ואם אין ס' יש להתיר ע"י הסרת כדי קליפה. והנ"מ בדבר שהוא אסור מדאורייתא, אבל בדבר שאסור מדרבנן אפשר להקל במקום שיש קצת הפסד וכדמבואר בש"ך ס"ק ל"ח. ובדבר שכחוש לגמרי ואין בה אפילו סרך שמנונית, כתב הרמ"א בהגהות שו"ע שבזה אנחנו בקיאים, אבל בתו"ח מבואר שע"פ המנהג אין לחלק, ומדויק בש"ך דהנ"מ במקום שאין הפסד קצת, אבל כשיש קצת הפסד אפשר להקל, ובאיסור דרבנן אין מנהג להחמיר כלל. וע"ש שדן אם אפשר להקל במליחה בהיתר שאינו כחוש לגמרי לומר שאין ההיתר מפטם לי' לאיסור כיון שפיטום גופו שנוי במחלוקת.

והנה כל הנ"ל שייך למאכל גופו, אבל בבליעות של איסור מבואר בש"ך בסי' ק"ה ס"ק י"ז שבזה סומכים על בקיאות שלנו, ואם אינו דבר המפעפע לא חיישינן לפעפוע. וע"פ הוראה זו מקשים כמה אחרונים (ע' שפ"ד וחוו"ד ס"ק י"ח) שלכאורה מבואר שאם אין ס' בין כל התחיכות כדי לבטל הטעם שיוצא מתחיכת האיסור אז כל החתיכות אסורות. וצ"ע שבשלמא בחתיכה האסורה שהוא באמת שמן יש לחשש שהוא מפעפע מחתיכה לחתיכה, אבל באיסור כחוש שמדינא אינו מפעפע, רק מחמירים בה משום שאין אנו בקיאים, בשלמא בחתיכת היתר שנגעה בה עיקר החתיכה דאיסורא ודאי מחמירים לאסור את כולה כיון שאין אנו בקיאים, אבל למה אנחנו אוסרים את כל החתיכות שנגעו בחתיכה שנגעה באיסור, שהרי החתיכה שנגעה באיסור אינו אלא בלוע ובזה הי' לנו לומר שאנחנו בקיאים, ולכן אינו אוסר החתיכה השני' כיון שאין בליעה כחושה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב. וע' בשפ"ד מש"כ בזה. והחוו"ד כתב דכיון שבשעה שבולע מעצם המאכל של איסור אמרינן שאין אנו בקיאים, אין מחלקין בין ההעברה מן המאכל של איסור למאכל של היתר, לביין ההעברה ממאכל שבלע איסור למאכל שני.

ולענין מעשה איני באמת יודע מה מיקרי כחוש ומה מיקרי שמן, חוץ ממה שמבואר בפוסקים, ולכן איני יודע אם יש מקום להקל בקולות של דברים כחושים היום חוץ מן הדברים המבוארים בפוסקים.

# בדין תתאה ועילאה במליחה למעשה

ראינו כבר שנחלקו הראשונם במליחה אם נאמרו בה הכללים של תתאה גבר ועילאה גבר. והשו"ע כאן בסע' י"א כנראה הקט כשיטת הרשב"א דסבר שבמליח תחתון אין אומרים הכלל דתתאה גבר, ולכן בטוהר מליח למטה וטמא תפל למעשה אין הטהור נאסר, אבל תפל תחתון שפיר אמרינן תתאה גבר, ולכן אם התתאה טהור תפל ויש עליו טמא מליח אין החתיכה הטהורה צריכה אלא קליפה אע"פ שחתיכת האיסור הוא שמן. והש"ך בסי' צ"א ס"ק י"ב העיר בזה שהשו"ע שם סתם ולא חילק בין תפל תחתון לעליון, ובכל ענין הקיל. ותי' שרק בדבר שמן החמיר בזה. ור"ל ששיטת הרשב"א היא שאין בכח המליח להוציא טעם מן החתיכה התפילה כלל, ולכן אם אין הטמא מליח לא שנא טהור מליח תחתון ולא שנא טהור מליח עליון לא יוצא מן הטמא שום טעם לתוך הטהור ולכן אין החתיכה הטהורה צריכה אלא הדחה. רק במקום שהחתיכה הטמאה היא מלוחה יש לדון בתתאה ועילאה, ולכן אם התתאה תפל ועליון מליח יש לדון משום תתאה גבר שאין התחתון בולע אלא כדי קליפה. ויוצא שגם לענין איסור כחוש אם העליון טמא מליח ותתאה תפל הרי הוא אוסר כדי קליפה, וכמו שהוא אפילו למ"ד שלא אומרים במליחה תתאה ויעלאה כלל.

ומ"מ כל זה הוא שיטת המחבר, אבל הרמ"א שם בסע' י"א כתב שנוהגים כשיטת התוס' והרא"ש שלא נאמר דיין תתאה ועילאה במליחה כלל. אלא דהנה הש"ע בסע' י' כתב שאם טהור מליח וטמא תפל מונחים א' ליד השני וא' נוגע בחברתה, מ"מ אין צריך אלא הדחה. וכתב על זה הרמ"א שיש אוסרים במקום שנוגעים זה בזה, ושיש להקל במקום הפסד, ומשמע שלא במקוום הפסד יש להחמיר גם בזה. והטעם לכאורה משום שבמקום שנוגע המליח לתפל הרי הוא מלוח, וממילא גם הטמא מליח ואוסר. וכבר הבאנו[[432]](#footnote-432) שהרא"ש התייחס להערה זו וכתב שחשוב שם נאכל מחמת מלחו. והגר"א ציין לדעת האוסרים את דברי הר"ן שפי' שהסוגיא דטהור מליח וטמא תפל מיירי באינם נוגעים זה בזה. והעיר במגי"ס שאמנם כן צריכים לומר שפי' שיטה זו המובא ברמ"א, אבל יש להעיר שהר"ן עצמו כן פי' לא משום קושיית הרא"ש בלבד, אלא משום שסבר דלגמרי אמרינן תתאה ועילאה במליח, ואיילו הרמ"א לית לי' עילאה ותתאה במליח. ומ"מ אוקימתא זו צריכים גם לרמ"א לענין זה מיהת דאל"כ לשיטה המובא ברמ"א שבנוגעים יש לאסור קשה סוגיית הגמ' וכמש"נ.

# מליחה בכלים

בסע' י"ב וי"ג דן השו"ע במליח בכלי האם מוציא הבלע מתוכו, ויוצא מדבריו שמליח אינו מוציא לא מכלי איסור ולא מכלי היתר בדיעבד, אבל לתכחילה כתב הרמ"א (סע' י"ב) שאסור למלוח בכלי איסור, וכן במלח שבכלי כתב (סי' י"ג) שהמחמיר תבא עליו ברכה. ומ"מ לכאורה יוצא שאם הניחו מלח שהי' בכלי איסור או של המין השני בתוך תבשיל אין לאסרו בדיעבד. אבל העומד לנגדינו הוא המבואר בחי' רע"א בשם התפארת למשה דיתכן שהנ"מ בכלי שבלע ע"י מליחה, אבל כלי שבלע ע"י האור, י"ל שיש בזה מליחה בכלים. וע"ש שהביא מבאר שבע דיתכן שבכלי חרס יש מליחה, רק בכלי עץ אין מליחה בכלים. ולמעשה היד יהודה חלק שלא מהני מליחה לשום כלי, וכן פירש שזהו כוונת הרמ"א "והוא הדין אם נמלח היתר בשאר כלי איסור", שהכוונה ב'שארא כלי איסור' היינו אפילו בלע ע"י האור. וכן הוא משמעות סתימת הפוסקים בזה שאין מליחה לכלים כלל, לולא דברי התפל"מ. וכן נקט בבדה"ש לדינא להקל.

# מלח שבלע דם

בסע' י"ד הביא השו"ע הדין של מלח שבלע דם שאינו אוסר במקום שיש ששים כנגד המלח אע"ג שמלח לטעמא עבידא וכן נע"נ למ"ד שחענ"ן בשאר איסורים. וכבר ביארנו בזה לעיל בשיעור כ' ע"ש.

**אחרי שגומרים סי' ק"ה יש ללמוד הסוגיא שבמס' פסחים כ"ט ע"ב "אמר רב חמץ וכו'" עד "חמירא דבני חילא" גפ"ת רי"ף ר"ן רז"ה ומלחמות ה' וריטב"א. וכן הסוגיא שבמס' ע"ז ע"ד ע"א ושם בפסקי הרא"ש**

**שיעור קי"ד**

# שיטת רב, שמואל, ור' יוחנן

קודם שנבא לבאר שיטת האמוראים בסוגיא, יש להקדים המחלוקת שבין ר' יהודה לר' שמעון בחמץ שעבר עליו הפסח. שיטת ר' יהודה היא שחמץ שעבר עליו הפסח אסור אפילו לאחר הפסח מדאורייתא. ולדידי' אין זה תלוי בהא דעבר המחזיק בב"י וב"י, רק עצם זה שהי' קיים בפסח אוסרו לאחר הפסח. וגם לר' יהודה אינו אסור באיסור כרת עד הפסח, כדמבואר כל זה בברייתא שבד כ"ח ע"א. ור"ש סבר שמדאורייתא אין איסור בחמץ שעבר עליו הפסח, אפילו עבר עליו הפסח באיסור. אבל מ"מ סבר רבא בדעת ר' שמעון שיש קנס למי שהחזיק חמץ באיסור שהוא אסור אפילו לאחר הפסח.

ועכשיו נביא את שלשת השיטות הראשונות שבגמ':

רב – סבר דבכה"ת כולה מין במינו לא בטל. וכן סבר כר' יהודה שחמץ לאחר זמנו אסור מדאורייתא. ועוד סבר רב דכיון שחמץ בפסח במינו אוסר תערובתו במשהו מדאורייתא, גזרו גל על מין בשא"מ אטו מין במינו. אע"ג שבעלמא לא גזר רב כה"ג ומין בשאינו מינו בנ"ט, מ"מ משום חומרא דחמץ שאיסורו איסור כרת ולא בדילי אינשי מיני' גזרו גם אשאינו מינו. ומ"מ גם רב לא אסר חמץ לאחר הפסח שלא במינו. דהא כולי האי לא גזרינן, דהא לאחר הפסח אינו חייב עליו כרת.

שמואל – סבר ג"כ שמין מבינו אסור מדאורייתא. אבל נחלק עם רב בתרתי. חדא דלא סבר כר' יהודה רק כר' שמעון שחמץ לאחר הפסח אינו אסור מדאורייתא. ועוד דשמואל לא ס"ל הגזירה של מין בשאינו מינו אטו מין במינו (וכפשוטו אין שום שייכות בין פלוגתא א' לשני). ולכן לדידי' אין איסור משהו אלא מין במינו בזמנו.

ר' יוחנן – סבר שבכה"ת כולה מין במינו בס'. וכן סבר כר' שמעון. ולכן אין חמץ אסור בפסח במשהו כלל, רק בזמנו אסור בנ"ט, ולאחר הפסח הכל מותר.

# שיטת רבא – דעת הרמב"ן

ולאחר שהביא הגמ' את שלשת השיטות הראשונות כתוב בגמ' "אמר רבא הלכתא חמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו אסור במשהו כרב (ויש שאין גורסים "במשהו כרב") שלא בזמנו, בין במינו בין שלא במינו מותר, כרבי שמעון". ולפום ריהטא שיטת רבא היא שיטה רביעית, שמצד א' סבר כרב דמין במינו לא בטל וכן גזרינן מין בשאינו מינו אטו מין במינו. אבל סבר כר' שמעון שחמץ לאחר הפסח מותר. וא"כ לכאורה יוצא דקיי"ל שבכה"ת כולה מין במינו לא בטל, וכן הוכיח רש"י מסוגיא זו דקיי"ל דמין במינו לא בטל, וכן הביאו התוס' כאן בשמו. אמנם שיטת עוד ראשונים, והכי קיי"ל לענין מעשה שמין במינו בטל בס', ולדידהו עדיין צ"ע מהו פירושו של שיטת רבא.

והנה מהרי"ף ועוד נראה שהגירסא הקדומה היתה רק ש'אסור' ולא הדגישו לא שהוא במשהו ולא שהוא כרב. ומ"מ נקט הרי"ף שמסברא כוונתו לאסור במשהו. והטעם כתב הרמב"ן (וכן הוא ברמב"ם פט"ו מהל' מאכ"א ה"ט) משום דחמץ הוי דבר שיש לו מתירין כיון שיהא מותר לאחר הפסח. ויש בדבריו כמה חידושים והערות. חדא שהרי הרמב"ן עצמו העיר דע"כ ר' יוחנן לית לי' דבר זה, דהא מתיר במינו בס'. וכתב הרמב"ן דאה"נ ור' יוחנן לית לי' כל כלל זה דדבר שיש לו מתירין לא בטל[[433]](#footnote-433). ועוד הקשה הרמב"ן דהא דשיל"מ דלא בטיל היינו במין במינו, אבל מין בשא"מ מיבטל בטל. ותי' שגם רבא גזר מין במינו אטו מין בשאינו מינו, וכמו שגזר רב אליבא דידי'. והר"ן תמה בזה דבשלמא לרב דסבר מין במינו לא בטל מדאורייתא, שפיר י"ל שגזרו מבשא"מ אטו מין במינו, אע"ג שבעלמא לא עשו כן אבל משום דפסח גזרו הא אטו הא, אבל דשיל"מ דלא בטיל היינו מדרבנן, וכיון שכן חומרא יתירה הוא לגזור מין בשאינו מינו אטו מין במינו. ועוד הקשה הר"ן שדבר תמוה הוא לומר שטעמו של רבא לאסור חמץ במשהו הוא מטעם אחר לגמרי ממן המבואר בהדיא בגמ', ודבר זה קשה בפרט במקום שטעם זה לאו דכו"ע הוא.

עוד יש להקשות דהא גם לר"ש אין זה דבר שי"ל מתירין, דהא הרי הוא אסור לאחר הפסח משום קנסא. ותי' בזה הרמב"ן דלא קנס ר' שמעון להקל עליו. ור"ל דכיון שאלמלא ר' שמעון לא הי' בטל משום דהוי דשיל"מ, גם עכשיו שגזר לא עקר החומרא דמקודם ונשאר במצב שמקודם דלא בטיל אע"ג שסו"ס אין לו מתירין. והר"ן הביא עוד תי' דכיון שהוא מותר ע"י תערובת (ועכשיו הרי הוא בתערובת) הרי יש לו מתירין. ועוד כתב הר"ן שקרוב לומר שחומרת דשיל"מ הוא כשהמין איסור עצמו עתיד להיות מותר, אבל כשהמין עצמו נשאר באיסורו אפשר שהשוו מידותיהם לומר שדבר שאין לו מתירין הוא ובטל. ויש בזה עוד שיטה הסוברת דכיון שחמץ חוזר ונאסר לשנה הבאה אין זה חשוב דשיל"מ, וכדמבואר ביו"ד סי' ק"ב.

ומדברי הר"ן כאן חזינן כמה חידושים. חדא[[434]](#footnote-434) שלכאורה הי' אפשר לומר שחשוב דשיל"מ כיון שבפסח אסור מדאורייתא, ואילו לאחר הפסח אינו אלא מדרבנן, וא"כ כלפי חומר האיסור מדאורייתא הי' לנו לומר דעד שתאכלנו באיסור דאורייתא תאכלנו בהיתר מדאורייתא. וחזינן לדעתם של הנהו ראשונים דלא אומרים כן, אלא כיון שישאר אסור אין זה דבר שיש לו מתירים. ועוד קשה במה דס"ד שי"ל מתמירין לאחר זמן כיון שר"ש לא גזר ע"י תערובת. וצ"ע דהא לכאורה גם לאחר זמן הרי הוא מותר משום שבטל, וא"כ נהי נמי שבתוך זמנו בטל בס' ולאחר זמנו בטל ברוב (וכשיטת רש"י הר"ן), מ"מ הא עכשיו מיירי בתבשיל שיש ס' כנגדה (דאל"כ לא איכפת לן שהוא דשיל"מ) וא"כ מאי שנא ביטול דעכשיו מביטול שלאחר זמן[[435]](#footnote-435). ומה שלכאורה צריכים לומר בזה, דהנה יעוין ברא"ש שהביא מר' יונה שחמץ לאחר זמנו מותר לערבו ולהתירו ברוב לכתחילה. והרא"ש חלק עליו דאע"פ שאם התערב בדיעבד הרי הוא מותר, מ"מ אין מבטלים איסור לכתחילה, ואם עירב אפילו בדיעבד אסור כמו כל דבר שאין מבטלין אותו לכתחילה. וע' בחידושי ר' שמואל למס' פסחים לדף ל' ע"א שכתב ביישוב דברי ר' יונה דהא דאמרינן דלאחר הפסח תערובתו מותר, אין זה מדין ביטול, רק משום שלא גזרו על תערובת חמץ כלל לאחר הפסח[[436]](#footnote-436). וא"כ שפיר מותר לערבו לכתחילה, דהא בזה אינו מבטלו אלא מתירו, ואין בזה איסור כמו שאין איסור לשחוט בהמה לעשותו שחוטה. ואם כדבריו שפיר מובן למה הוי דשיל"מ. ונראה שגם מאי דדחה הר"ן סבר שלא גזרו כלל, רק דמ"מ אינו דשיל"מ כיון ש'השוו מידותיהם'. אלא שגם זה קשה דהא הר"ן השוה זה שבטל ברוב לקל שבאסורין כגון תרומת חו"ל שבטל ברוב, ומזה משמע שהוא מותר מדין ביטול. ושם בחי' ר' שמואל העיר מזה ולא יישבו. וצ"ע.

עוד קשה בדברי הרמב"ן מה שהעיר הוא עצמו, שאפילו לפי זה שאומרים שיהי' מותר לאחר זמן, הא מ"מ צריך לבערו, וכיון שצריך לבערו ממילא לא יהא מותר לאחר הפסח. וכתב בזה הרמב"ן "וליכא למימר בעינו כיון דחייב לבערו אין לו מתירין דכל דממילא מישתרי ואין התירו מחוסר מעשה ודאי יש לו מתירין הוא וכ"ש חמץ של נכרי שנפל לקדרה של ישראל שאפי' בעינו דבר שיש לו מתירין הוא". והנה זה שהביא מחמצו של נכרי אינו מובן כ"כ, דנהי נמי שחמצו של נכרי י"ל מתירין, אבל חמצו של ישראל הרי אין לו מתירין, ומשמע מן הגמ' שכל חמץ הוא במשהו. ולכאורה על דרך הפשט כוונתו לומר דכיון שיש חמץ שי"ל מתירין, גזרו על כל חמץ שלא יהא בטל. ומבואר יסוד גדול מדברי הרמב"ן בחומרא דדשיל"מ, שאין ר"ל דכיון שיהי' לו היתר בפועל לאחר זמן לא הקילו לו לומר שיתבטל, אלא כיון ששמו יש לו מתירין אינו בטל[[437]](#footnote-437). ודבר זה לכאורה מבואר גם מטעמו הראשון, דהא סוף כל סוף לא יהא לאיסור שום היתר לאחר זמן, וא"כ מה איכפת לן דאילו הי' עובר באיסור הי' ניתר לאחר זמן. וכן לכאורה מבואר מזה שהחמיר לומר שלא גזרו להקל, דאיזה סברא היא זו מאחר ולא יהי' מותר לאחר זמן. והנ"ל ניחא. אמנם יעוין בחי' ר' דוד שחלק על רבו הרמב"ן בנקודה זו וכתב וז"ל "ואי לאו דמסתפינא מהרב מורי נ"ר מ"כ [מנוחתו כבוד] הוה אמינא שהטעם שאמרו בדבר שיש לו מתירין שאפי' באלף לא בטיל הואא מפני שלא ראו חכמים לבטל את האיסורין אלא מפני שחסו על ממונן של ישראל שלא ילך לאבוד, ודבר שיש לו מתירין כיון דלמחר וליומא אחרי יהיה מותר מאיליו לא ראוו לבטל את האסור שבו שיכול הוא להשהותו ולאכלו, ואם כן חמץ אינו בדין הזה [שיהא] רשאי להשהותו שמצווה הוא לבערו"[[438]](#footnote-438). ולכאורה הי' משמע שחלק על הכלל הנ"ל, והכל תלוי אם יהי' לו היתר בפועל לאחר זמן או לא, וכיון שלא יהי' לו היתר לאחר זמן אינו בכלל דשיל"מ. אלא שהמשיך ר' דוד וכתב "וא"ת שיכול לשהות את התערובת כשאין בו חמץ כל כך שיהא מצווה לבערו, זה אינו כלום, שכבר כתבנו למעלה שאין לנו לדון על התערובת אלא על האסור המתבטל אם הוא מן הדברים שיש להן מתירין. ואמת הוא". ולכאורה מסוף דבריוי חזינן ההיפך, שלעולם תלוי אם יש לו שם דבר שי"ל מתירין, ואם אין לו שם זה, אע"ג שיתכן שיהא לו היתר לאחר זמן, הרי הוא בטל. וע"כ גם בתחילת דבריו איין כוונתו לומר שצריכים היתר בפועל, רק שהשם היתר צריך להיות שיוכל להיות היתר בפועל, ועולם אין דין שיהא למעשה אפשר להתירו לאחר זמן. ועדיין צ"ע.

# עוד ביאורים בשיטת רבא

כל הנ"ל הוא לשיטת הרמב"ן. אבל יש ביאורים אחרים. חדא דשיטת הרז"ה והשאילתות וכן צידד אולי ר"ת שלעולם סבר רבא שחמץ בים בזמנו ובין שלא בזמנו אינו אלא בנ"ט וכמו שסבר ר' יוחנן, דלא גרסינן "במשהו כרב". ושואלים הראשונים על זה דא"כ מהו זה דקאמר רבא בין במינו ובין שלא במינו אסור, דבשלמא אם כוונתו לאסור במשהו, זהו החידוש לאיסור שהוא אסור יותר משאר איסורים, אבל אם כוונתו לאסור בנ"ט, פשיטא דמאי שנא משאר איסורי דאורייתא[[439]](#footnote-439).ותי' בחי' הר"ן במס' פסחים, וכן בחי' הרמב"ן למס' ע"ז ע"ג ע"ב כתב שאין כוונתו הרמב"ן לפסוק לא במשהו ולא בנ"ט, רק כוונתו לומר שאין חילוק בין מין לשאינו מינו. ולכן למ"ד איסורו במינו במשהו, הה"נ בשא"מ הוא במשהו, ודלא כשמואל. ושלא בזמנו, כמו בשלא במינו תערובתו מותר, הה"נ במינו, ודלא כר' יהודה. ולא ירדתי לעומק כוונתם בזזה, דאיזה כלל יש, שלכאורה המחלוקת בין רב לשמואל הוא אם גזרו על מין בשאינו מינו אטו מין במינו או לא, אבל איזה ענין יש לומר שאין חילוק בין מין במינו למין בשאינו מינו למר כדאית לי' ולמר כדאית לי', שהרי אין ענינם שוה. וצ"ע.

ועוד כתבו התוס' בשם ר"ת דיתכן שבאמת רבא סבר שחמץ בזמנו במשהו אבל לא מטעמו של רב, רק משום חומרא דפסח. וע' בהשגות הראב"ד על הרי"ף שאפשר לפרש שיטה זו בב' אנפי. די"ל שאין כאן ענין של מין במינו לא בטל כלל, רק החמירו בכל חמץ בפסח שלא יתבטל. באופן ששאר המפרשים הנ"ל לא סבירא להחמיר כה"ג, ולכאורה יסוד המחלוקת שביניהם אם החומרא של חמץ הוא טעם מספיק בפני עצמו לומר שלא יתבטל, שלר"ת בזה גופא נחלקו רב וסייעתו עם רבא, ולשאר הראשונים ליכא כזה מ"ד כלל. ויל"ע אם יש יותר עומק לפלוגתתם. אמנם יש בזה ביאור אחר (וכן קצת משמע מתוס') והוא שלעולם עיקר הגזירה היתה שיהא חמץ אסור במין במינו משום חומרא דחמץ. אבל מאחר וגזרו במין במינו החמירו גם במין בשא"מ אטו מין במינו. ואם כדבריו יתיישב קצת הא דסתם רבא ולא פירש טעמו להחמיר בזה, שלפי זה הוא מעין מה שאמרו לשיטת רב. אבל על גוף הדברים צ"ע, חדא מה שהעיר בהשגות הראב"ד שם שלכאורה חומרא יתירה הוא, שהרי עיקר חמץ מין במינו אינו אלא מדרבנן, והוסיפו להחמיר גם בשא"מ. והוא כעין הערת הר"ן על אלו שמחמירים בין בשא"מ משום דחמץ הוי דשיל"מ. אלא שבעיקר יל"ע מהו באמת הטעם החמי יותר במין במינו יותר במין בשא"מ. ואנחנו מוצאים בהרבה איסורים שהחמירו בהם רק במין במינו, כגון טבל ויי"נ, וכן י"א (ולא קיי"ל כוותייהו) שלא החמירו בחהר"ל ולא בברי' אלא במין במינו, ולא מצאתי כ"ל כך למה. וצ"ע.

# חמץ מו' שעות עד הערב

הר"ן שם במס' פסחים נקט דהא דאמר רבא דחמץ בזמנו מותר כרב, הנ"מ לאחר הפסח, אבל מו' שעות ולמעלה, אע"ג שעדיין אין בה איסר כרת, מ"מ בזמנו מיקרי ואסור במשהו. והוכיח שכן הדין, דבשלמא לאחר הפסח י"ל שמותר ע"י תערובת, ולר"ן היינו ברוב אע"ג שאיכא נתינת טעם, אבל מו' שעות ולמעלה חמץ אסור מדאורייתא ובודאי אסור בנתינת טעם. ויש בזה חידוש שהרי קודם הפסח אין בה איסור מדאורייתא, וכמה ראשונים למדו שהטעם שאסרו לאחר פסח בשמהו משום שיש בה איסור כרת, ומבואר מרב דחמץ לאחר זמנו אפילו לר' יהודה שאסור מדאורייתא מ"מ אינו אסור שלא במינו, וא"כ מאי שנא חמץ מו' שעות ולמעלה שאסרו במשהו. אבל שיטת התוס' במס' ע"ז ס"ו ע"ב וכן הרא"ש בפסחים פ"ב אות ה' שהוא בטל בס', ומטעם הנ"ל. ואי לענין ההוכחה של הר"ן נראה לומר שאמנם רבא כשאמר שהוא מותר לא התייחס לחמץ מו' שעות ולמעלה, מ"מ גם בהא דקאמר בזמנו במשהו לא התייחס לזמן שלפני פסח, וכיון שאין סברא להחמיר בה במשהו לפני פסח כיון שאין בה כרת, י"ל שדינו בס'. ולשיטת הרמב"ן שחמץ הוי דשיל"מ, לכאורה גם לפני זמנו הוי דשיל"מ. אבל יהי' בזה נפק"מ שלפני פסח יהא מין במינו סור במשהו, אבל מין בשא"מ יהא בנ"ט, וכן כתב באמת הכס"מ פ"א ה"ה מהל' חו"מ. אלא שי"ל נמי דכה"ג לא פלוג רבנן וכיון שבמינו במשהו, ובפסח החמירו גם שלא במינו, גם לפני זמנו גזרו שלא במינו. ומ"מ מהשו"ע שפסק שמו' שעות עד הפסח דינו בס', חזינן דלא קיי"ל כמ"ד חמץ בפסח הוי דשיל"מ.

# ביטול יבש ביבש בחמץ בפסח

ע' בסוגיית הגמ' שבמס' ע"ז דף ע"ד ע"א שלפום ריהטא מבואר בגמ' דהא שאוסר בשמהו היינו אך ורק דבר שבמנין שהוא מאיסורי הנאה. אמנם יעוין שם בתוס' דהא דקאמר בגמ' "האי תנא תרתי אית ליה" אין כוונתו אלא לומר שלא הביאו אלא אלו במתני', אבל אה"נ יש דברים אחרים שאינם בטלים אפילו במשהו. וכן מפורש שם שחמץ בפסח שונה משאר איסורי הנאה שאינן בטלים אפילו במשהו. אבל שם ברא"ש כתב שגם חמץ בפסח בטל, וע"ש שחילק בין תערובת יבש ביבש לתערובת לח בלח שנאמר בסוגיין שאינו בטל אפילו במשהו.

ויש דיוק בגמ' שם שחמץ בפסח בטל ביבש ביבש, והוא ממה שמקשה הגמ' דליתני ככרות בפסח דהוי איסורי הנאה ודבר שבמנין, ולכאורה אם חמץ בפסח אוסר במשהו ביבש ביבש אפילו אינו דבר שבמנין, משו"ה לא תני לה דהא אינו משום דהוי דבר שבמנין. והרשב"א נקט שגם יבש ביבש אוסר בשמהו, ויישוב הערה הנ"ל משום שאפילו חמץ שאוסר במשהו אינו אלא באכילה ולא בהנאה. וע' בחזו"א שהעיר דא"כ לכו"ע יבש ביבש אינו אסור בהנאה כשאוסר במשהו. ובר"ן שם בע"ז הקשה מהו הטעם לחלק ביין איסור הנאה לאיסור אכילה, הא אם בטל הוא צ"ל בטל לגמרי ואם לא לא. וע' בצל"ח שביאר הטעם שאוסר רק באכילה ולא בהנאה ע"פ דעת הסוברים שהטעם החומרא של חמץ במשהו בפסח משום דהוי דשיל"מ, וע"פ יסודו המפורסם שרק באיסור אכילה קיים הסברא דדשיל"מ כיון שאינו יכול לאכלו אלא פעם א', ולכן עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, אבל הנאה שיכול ליהנות כמה פעמים לא שייך סברא זו, ולכן לענין הנאה ליתי' לחומרת דשיל"מ.

# אם חמץ בפסח חוזר וניעור

נחלקו הראשונים אם חמץ שבטל לפני הפסח חוזר וניעור. שיטת הרא"ש שם פ"ב ה"ה שאינו חוזר וניעור בפסח, וע' במרדכי רמז תקנ"ד – תקנ"ה שהוכיח כן ממתני' דמס' כלאים רפ"ט שצמר רחלים שהתערב בצמר גמלים בטל, ובודאי הכוונה שהיאט בטלה אפילו לאחר שחיברו בה פשתים, דאל"כ למאי נפק"מ בביטולה. הרי דחזינן שהיתר מבטל היתר ואינו חוזר לאיסורה. אמנם יש חולקים וסוברים דשאני כלאים שהדבר שמבטל את הצמר רחלים עדיין קיים ולכן אין טעם לומר שחוזר וניעור. אבל חמץ שאיסורו במשהו, לא הי' בטל לפני הפסח כיון שהיתה היתר בהיתר, וכשמגיע הפסח אין לך דבר המבטלו דהא חמץ בזמנו במשהו בין במינו ובין שלא במינו.

**שיעור קט"ו**

# היכי קיי"ל לדינא בחמץ בפסח

השו"ע בסע' א' פסק כשיטת כמה ראשונים שחמץ בפסח אוסר אפילו במשהו. ויש להדגיש שהמ"ב כתב שאפשר לסמוך אשיטת השאילתות כשיש עוד הרבה צדדים להקל. ומ"מ יל"ע האם קיי"ל כטעם הרמב"ן שאסור משום דהוי דשיל"מ או"ד דהוי משום חומרא דחמץ וכשיטת התוס'. ונפק"מ בזה בחמץ משש ולמעלה בער"פ, שאם הטעם להחמיר בחמץ משום דהוי דשיל"מ ע"כ גם בחמץ משש ולמעלה אסור במשהו במין במינו מיהת. ובאמת הר"ן הביא הורה שגם משש הוא במשהו אע"ג דלא סבירא לי' כשיטת הרמב"ן. והביאור בזה משום שאמנם הטעם להחמיר משום שחמץ אסור באיסור כרת, והא ליכא כרת בער"פ, מ"מ כיון שבעיקר איסור חמץ יש כרת לא פלוג רבנן (משא"כ בחמץ שאינו אסור אלא משום קנס שהוא איסור אחר לא החמירו לאסור במשהו). ומ"מ שיטת השו"ע בסע' ב' שחמץ משש עד הפסח בטל בס'. וא"כ לכאורה חזינן מיני' דסבר שחמץ בפסח לא הוי דשיל"מ, וכן דקדק בבה"ל שם. וע"ש מהש"ך בסי' ק"ב ס"ק י"ג שרצה לדחות שלעולם י"ל שהוא דשיל"מ, ואין כוונת השו"ע להקל בחמץ משש שעות עד הפסח לומר ששיעורו בס' אלא כשהתערב מין בשא"מ, אבל מין במינו אה"נ ושיעורו במשהו כיון דהוי דשיל"מ. וכתב על זה הבה"ל שהוא דחוק כיון שסתימת לשון השו"ע משמע ששיעורו בששים בכל ענין.

והנה לשון הבה"ל שם "ולא מקרי דבר שיש לו מתירין מטעם דלשנה הבאה חוזר ונאסר". וכוונת הבה"ל לשיטה המובא ברמ"א שדבר שחוזר ונאסר לשנה הבאה לא מיקרי דשיל"מ[[440]](#footnote-440). ואי להא לכאורה יש שפיר לומר דהא דאמרינן דלא הוי דשיל"מ, היינו משום שהוא נאסר לאחר הפסח משום קנס, ולית לי' הנהו סברות דלא גזרו לאסור או"ד דכיון שהוא ע"י תערובת חשו ביש לו מתרין. או"ד דס"ל דכיון שחייבין עליו לבערו לא מיקרי דשיל"מ וכמו שחלק בחי' ר' דוד על הרמב"ן. ואדרבה

**שיעור קט"ז**

# אם הא דחמץ הוי דשיל"מ נתקבלה להלכה

השו"ע בסע' א' פסק כשיטת כמה ראשונים שחמץ בפסח אוסר ...

**שיעור קי"ז**

# אם הא דחמץ הוי דשיל"מ נתקבלה להלכה

השו"ע בסע' א' פסק כשיטת כמה ראשונים שחמץ בפסח אוסר...

**שיעור קי"ח**

# ביטול יבש ביבש

השו"ע בסע' ט' הביא ב' הדעות אם חמץ בפסח אסור במשהו גם בתערובת יבש ביבש או לא, וכתב המ"ב בס"ק צ"ה שהסכמת האחרונים שגם ביבש ביבש אוסר חמץ במשהו. והנה הט"ז בסי' צ"ב סס"ק ט"ז העיר סתירה בדברי הלבוש, דהכא פסק כשיטת המחמירים דחמץ יבש ביבש אוסר במשהו ואילו ביו"ד סי' צ"ב כתב שאם חתיכה נתערבה ברוב הרי הוא מותר. ובנקוה"כ שם כתב שמה שהחמיר השיטה המחמירה כאן בסע' ט' שיבש ביבש אסור במשהו, אין זה משום שיבש ביבש ג"כ נכלל בחומרא דאיסור משהו בפסח. דלעולם ביבש ביבש לא נאמר חומרא זו. אבל י"ל שהחומרא הוא כמש"כ התוס' שבחמץ בפסח החמירו שלא יתבטל כלל משום שהוא בכרת וכן לא בדילי אינשי מיני'. אבל עדיין י"ל שחמץ בפסח הוי דשיל"מ וכמש"כ הרמב"ן, רק שהרמב"ן כתב שזהו גופא שיטת רבא ואסור אפילו מין בשאינו מינו אטו מין במינו, והשו"ע סבר שבזה מסתברים דברי הר"ן שלא היו להם לגזור אינו מינו אטו מינו כיון שדשיל"מ עצמו דלא בטיל אינו אלא מדרבנן, אבל מ"מ בעיקר הדבר דהוי דשיל"מ מודה ולכן במין במינו מיהת אסר[[441]](#footnote-441). ולכן ביאר הש"ך שאין סתירה בין דברי הלבוש ביו"ד סי' צ"ב לדבריו כאן, דכאן כוונתו לאסור חתיכת חמץ שאסור מצד עצמו שהתערב במינו, שבזה לא הקילו כיון דהוי דשיל"מ. אבל ביו"ד סי' צ"ב מיירי במין בשאינו מינו א"נ במינו שנאסר במשהו שיש לו דין מין בשא"מ (וכמו שהאריך שם הש"ך בזה) ולכן דינו כשאר איסורים ובטל ברוב.

ובמג"א וכן באלי' זוטא כאן האריכו לדחות דברי הנקוה"כ. המג"א בס"ק מ' העיר עליו שבמרדכי מבואר שהטעם להחמיר ביבש ביבש משום שאין לחלק בינו ללח בלח ולא כסברת הנקוה"כ, והש"ך עצמו הביא דרי המרדכי בסי' ק"ב ס"ק י"ג. ובאליהו זוטא ס"ק ט"ז העיר שהלבוש עצמו כן כתב הטעם להחמיר ביבש ביבש משום דלא בדילי אינשי מיני', וכן השו"ע בסע' ב' מדוקדק דלא קיי"ל כטעם דהוי דשיל"מ.

ומשו"ה נקט הא"ז תי' אחר ביישוב הסתירה בלבוש. והוא דכיון שיש מקילין לומר שבעלמעא יבש ביבש ג"כ בטל ברוב, יש לסמוך להקל כוותייהו כשהחתיכה האסורה ג"כ אינה אסורה אלא באיסור משהו דרבנן[[442]](#footnote-442).

# בדין נטל"פ בפסח

נחלקו המחבר והרמ"א אם יש להחמיר בחמץ בפסח בנטל"פ או לא, שהמחבר מיקל והרמ"א כתב דנוהגים להחמיר במדינות אלו. וע' במג"א ס"ק מ"א המיקל לא מפסיד והמחמיר תע"ב, וכן פסק במ"ב. ויל"ע אם מנהג זה הוא אפילו בשאר איסורים שאיסורם במשהו, דהא מדינא אין לחלק ביניהם, או"ד שהוא מנהג שנהגו דוקא משום חומרא דחמץ.

ויש בדברי המ"ב כמה הערות. הערה קטנה יש במש"כ בסס"ק צ"ו "והנה כ"ז הוא לענין התערובות אבל לענין החמץ עצמו מבואר לעיל בסימן תמ"ב ס"ט ע"ש במ"ב". ולכאורה כוונתו שאמנם יש כאן נטל"פ, אבל מ"מ אין החמץ סרוח לגמרי וכמש"כ הרשב"א והר"ן בסוגיא דנטל"פ, ולכן הטעם חמץ כשלעצמו אינו סרוח עד כדי כך שיהא חשוב חרכו קודם זמנו, רק שמ"מ אינו אוסר משום שפוגם את טעם התבשיל. ובזה קאמר המ"ב דהנ"מ בתוך תבשיל, אבל אם הוא בעינו עדיין באיסורו עומד אא"כ הוא סרוח לגמרי וכמש"כ שם בסי' תמ"ב.

עוד יש להעיר מלשון הרמ"א "ובמקום שיש מנהג להחמיר אפילו משהו ונותן טעם לפגם אסור" דמשמע מלשון זה שיש חידוש נוסף במה שאנחנו אוסרים נטל"פ כשהאיסור הוא במשהו יותר ממה שאנחנו אוסרים נטל"פ כשאין ס כנגדו. והדבר בולט יותר מדברי המ"ב בסס"ק ק' ממש"ז ס"ק י"א, דשם כתב שאם אינו אלא משהו והוא נטל"פ בשמיני של פסח שאינו אלא מדרבנן אפשר להקל, דכיון דאיכא תרתי לטיבותא לל"ב. ולכאורה הדברים צ"ע, דהא אומרים כמה אחרונים, ובכללם הפמ"ג (מש"ז סי' ק"ג ס"ק א'), שטעם המחמירים בנטל"פ משום שהדין נטל"פ אינו מוריד אלא הדין של טכ"ע, אבל עדיין יש חפצא דאיסורא שצריך ביטול, ובאלו האוסרים תערובתן במשהו הא ליתי' להיתירא דביטול ברוב ולכן הוא אסור. וא"כ לכאורה צ"ע מה יתן לך ומה יוסיף לך זה שיש או אין שיעור ששים, שהרי כל השיעור ששים הוא משום שכשיש ס' הרי איכא נתינת טעם, והכא הרי אינו אוסר משום נתינת טעם כיון שהוא נטל"פ, וכל הטעם שהוא באיסורו משום שאינו בטל בשום שיעור, וא"כ איזה תוספת קולא יש בזה שיש שיעור פחות מס'.

ולכאורה התשובה מונחת בעצם דברי התוס' המובא במ"ב כאן בביאור השיטה דנטל"פ אוסר כשהאיסור הוא במשהו "דהא אין לך ביטול טעם יותר ממשהו באלף ואפ"ה אסרו חכמים בפסח וה"ה נמי נותן טעם לפגם בפסח אסור באכילה". ור"ל שהטעם לאסור באיסור משהו משום שהחמירו אפילו בכה"ג שהטעם שבה הוא טעם בטל, ולא שהחפצא דאיסורא עצמה בטילה. והיינו שלולא הדין של טכ"ע הי' צריך להיות הדין שהטעם איסור בטל ברוב (לשיטת הרשב"א), אבל הטעם שבו אינה מניחה אותו להתבטל. ובזה אמרינן דרק טעם המורגש אינו מניח אותו להיות בטל, אבל כשהטעם אינו מורגש חזר דינו להיות בטל. ויש לך אחרת שהיא כזו והוא בכה"ג שאמנם הטעם מורגש אבל היא לפגם, שגם זה אין לו המעלה של טעם המונע את הביטול. והנ"מ בדבר שאין איסורו במשהו, אבל דבר שאיסורו במשהו ע"כ גם טעם קלוש יש לו חשיבות המונעת את הביטול. וע' בלשון תוס' הרא"ש במס' פסחים ל' ע"א "דהיכא דשאר איסורין בנ"ט חמץ משום דלא בדילי אינשי מיניה *עשו משהו שלו כנתינת טעם* בשאר איסורין"[[443]](#footnote-443). ובזה סוברים התוס' בדעת המתירים בנטל"פ שהדברים ק"ו, דמה במקום שאין הטעם מורגש כלל מ"מ נתנו לו חשיבות של דבר הנותן טעם ואינו בטל, כ"ש בטעם שהוא מורגש רק שהוא לפגם שיהא לו חשיבות זה ואינו בטל. ולפי זה סבר הפמ"ג דהנ"מ כשהוא לפחות א' מהשתים, דהיינו או מורגש או לשבח, אבל אם הוא גם אינו מורגש וגם טעמו לפגם, י"ל שכולי האי לא החמירו.

# בדין חמץ שעבר עליו הפסח

קיי"ל כרבא דסבר שאפילו לר"ש שחמץ שעבר עליו הפסח אינו אסור מדאורייתא, מ"מ אם עבר על בל יראה אסרוהו באכילה ובהנאה. וקנס זה קנסו גם לאחרים וכמו שהוכיח הר"ן שם במס' פסחים. ומדויק בשו"ע, וכן הוא בהדיא במג"א בבאר היטב כאן וכן בחק יעקב לעיל בסי' תמ"ב ס"ק א' שלא קנסו אלא על חמץ שעוברים עליו בבל יראה מדאורייתא, אבל אם האיסור שהי' אינו אלא מדרבנן, לא קנסו. והנ"מ בכגון תערובת חמץ מין במינו שבטל מדאורייתא, אבל חמץ שביטלו אע"ג שאינו עובר עליו מדאורייתא, מ"מ קנסוהו אם ביטלו ולא ביערו וכדמבואר בסי' תמ"ח סע' ה' ע"פ ירושלמי פ"ב ה"ב והוא משום חשש הערמה (ומ"מ כתב החזו"א בססי' קט"ז שאפילו פירורים דממילא מתבטלי הם בכלל הדין דחמץ שביטלו ולא ביערו אסור לאחר הפסח משום קנס).

והנה בחמץ שעבר עליו הפסח לכו"ע לא החמירו לאסרו במשהו, וכמבואר בגמ'. אמנם נחלקו הראשונים אם דינו להתבטל בששים כמו בשר איסורים, או"ד הקילו לומר שהוא מתבטל ברוב אע"ג דאיכא נתיננת טעם. והטור ושו"ע החמירו לומר שצריך ס', אבל שיטת רש"י ור"ן שאינו צריך אלא רוב, וע' במג"א ס"ק מ"ד שהרבה להחזיק שיטת רש"י והר"ן מסוגיית הגמ', דהא מדויק בשיטת ר' יוחנן שאפילו נ"ט מותר לאחר הפסח, ע"ש עוד. ומסקנתו שהמיקל בזה לא הפסיד. וגם המ"ב (ס"ק ק"ה) התחשב בזה רק שלא הקיל אלא בהפסד מרובה או בשעה"ד.

והנה יל"ע לפי שיטת הר"ן שחמץ שעבר עליו הפסח בטל ברוב, מה יהא הדין בדאיכא תערובת שיש בה כזית חמץ בכא"פ. ועל פניו[[444]](#footnote-444) לכאורה הי' צריך להיות הדין שאמנם עבר על איסור בל יראה וראוי לקנסו, אבל הרי הקנס לא היתה אלא לחמץ בעין ולא בחמץ ע"י תערובת. וכן לכאורה משמע מדברי הר"ן כשכתב דחמץ אוסר תערובתו במשהו משום דהוי דשיל"מ, ואע"ג דרבא קנסא קניס, מ"מ הרי ע"י תערובת יהא מותר לאחר הפסח, וכיון שהוא משהו בתערובת הרי הוא דשיל"מ. וע"ש דאע"ג שהר"ן דחה סברא זו, אין זה אלא משום שבדשיל"מ דנים על החפצא דאיסורא בפני עצמה ולא בדינו כשהוא בתערובת. אלא דשם בר"ן מפורש דהא דאמרינן דחמץ שעבר עליו הפסח בטל ברוב, הנ"מ כשהתערב לאחר הפסח, משמע שאם התערב בתוך הפסח באופן שעובר עליו בבל יראה שפיר קנסו גם תערובת.

והנה ע' במג"א ס"ק מ"ג שכתב הטעם שתערובת חמץ שהתערב ביותר מס' בתוך הפסח אינו אסור לאחר הפסח שהוא משום שלא עבר אאיסור שהי' מדרבנן. ודקדק רע"א, דמשמע שרק בגלל שאין איסור שהי' מדרבנן, אבל אילו הי' איסור שהי' מדאורייתא, אע"ג שלאחר הפסח דינו להיות בטל בששים מ"מ התערובת היתה אסורה. והתספק רע"א בטעמו של דבר. או דכיון שעבר על התערובת אמרינן שכל התערובת נהפך להיות אסור משום קנס ואפילו החלק המותר. או"ד דאמרינן דאע"ג שאין החלק של היתר נהפך להיות אסור, מ"מ גם אינו מועיל לבטל האיסור. וע"ש שהביא נפק"מ בזה בתערובת של חמץ מין בשאינו מינו ויש פחות מס' שעבר עליו בב"י מדאורייתא האם צריך ששים של היתר (מדבר שלא היתה עדיין מעורב בו) רק כנגד חלק החמץ שבו או"ד צריכים ס' כנגד כל התערובת הקודם.

ובהגהות רע"א ד"י (מובא בהוצאת מכ"י על אתר) לסי' תמ"ח מג"א ס"ק ד' כתב דע"כ חזינן מדברי הר"ן הנ"ל שג"כ סבר שיש קנס על כל התערובת, דאל"כ היכי משכחת לה לקנס בדבר שהוא מעורב וכנ"ל. והדגיש רע"א שאין לומר שהוא משום שהתערובת נע"נ, דהא לר"ן עצמו[[445]](#footnote-445) לא אמרינן חענ"ן אא"כ הוא דרך בישול, והר"ן בפסחים לא חילק בין נתערב דרך בישול ללא נתערב דרך בישול. אלא ע"כ הוא מטעם הנ"ל (ושם צידד רע"א לומר שמ"מ אין צריכים ס' כנגד החלק של היתר גם).

ובחי' ר' שמואל למס' פסחים דף ל' ע"א דן לחלק בזה. והוא שאמנם לר"ן ע"כ גזרו קנס על תערובת חמץ שעוברים עליו בבל יראה ולא אומרים שהחמץ שבה בטל ברוב, י"ל דהנ"מ כשאינו בטל אלא ברוב, ומשום שהטעם להתיר חמץ שעבר עליו הפסח שבטל ברוב משום שלא גזרו עליו. וא"כ י"ל דהנ"מ כשהתערב אחר הפסח לא גזרו עליו, אבל בתערובת חמץ שחל עליו קנס חכמים משום שעבר על התערובת בבל יראה, שפיר י"ל שגזרו על החמץ בכה"ג, ומילא אינו בטל ברוב כמו שארי הדברים שאינם בטלים ברוב, אבל ומ"מ אין החפצא דאיסורא אלא החמץ שמעורב בה, ולכן שפיר מצטרף ההיתר שהי' מעורב בה מקודם עם שאר היתר לבטלו בס'.

**שיעור קי"ט**

# אם יש חיוב של טבילת כלים מדאורייתא

כתוב בתורה בפרשה דמלחמת מדין אודות הכלים שלקחו ישראל בשלל המלחמה מן המדינים (במדבר ל"א, כ"ב – כ"ג) "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת את הברזל את הבדיל ואת העופרת: כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר אך במי נדה יתחטא וכל אשר לא יבא באש תעבירו במים". ורש"י בפירושו על התורה העיר שהי' אפשר ללמוד שכוונת התורה ב'אך במי נדה יתחטא' היינו לטהרת הכלים מטומאת מת וכדומה וכדנזכר מיד לפני זה בטהרת אנשי הצבא 'וכל בגד וכלי עור וכל מעשה עזים וכל כלי עץ' (וע' ברא"ם שהוסיף שמה שביאר רש"י עה"ת דהעבירו במים היינו טבילת כלים אין זה אלא אחרי שלמדו חז"ל מאך חלק דמיירי בטבילת כלים, ובזה מסולק קושיית הרמב"ן עה"ת עליו). אמנם חז"ל למדו שיש מכאן חיוב לטהר כלי סעודה הנקחים מן העכו"ם. ולכאורה היינו מש"כ בגמ' "במי נדה שומע אני שצריך הזאה שלישי ושביעי ת"ל אך חלק", ר"ל דהו"א שכוונת התורה לטהרה דלעיל מיני', קמ"ל שיש חיוב חדש של טבילת כלי סעודה הנקנין מן העכו"ם. ונראין הדברים שזהו חיוב מדאורייתא, וכן הוא לשון רש"י כאן בסוגיא בד"ה זוזא דסרבלא "וגזירת הכתוב הוא". וכן העירו הרמב"ן והריטב"א שמלשון הגמ' משמע שהוא חיוב מדאורייתא, דהא עשו צריכותא מלימוד דאך במי נדה לוטהר.

אמנם י"א שאין חיוב טבילה מדאורייתא, דע"ש ברמב"ן עה"ת שהעלה צד שלעולם החיוב של טבילת כלים אינו אלא מדרבנן, וכל הנ"ל אינו אלא אסמכתא בעלמא, וכ"כ גם התוס' רי"ד. וכן למדו כמה ראשונים בדעת הרמב"ם, וכן כמעט מפורש בדבריו שכתב בפי"ז ה"ה מהל' מאכ"א "טבילה זו שמטבילין כלי הסעודה הנלקחים מן העכו"ם ואח"כ יותרו לאכילה ושתיה אינן לענין טומאה וטהרה אלא מדברי סופרים". וברשב"א מצאנו דיבורים סותרים לענין דעת הרמב"ם בזה, שבחי' וכן בתוה"א נקט בדעת הרמב"ם שאינו אלא חיוב מדרבנן, ואילו בשו"ת ח"ג סי' רנ"ה וסי' רנ"ט נקט בדעתו שהוא חיוב דאורייתא, וע' בכס"מ על אתר. ובפרי תואר סי' ק"כ ס"ק ד' נקט שהמוזכר בשו"ת הרשב"א ע"כ טעות הדפוס וצ"ל רמב"ן (כנ"ל מפירושו לתורה) במקחם רמב"ם. וע' בסמוך.

ויל"ע למה לא נקטו ראשונים אלו כפשטות לשון הגמ' שהוא חיוב דאורייתא. ואולי הוא משום קושיית הראשונים שיהא כאן חיוב טבילה במ' סאה מדאורייתא מה שלא מצאנו בכלים באופן אחר. או"ד שהי' קשה להם שיהא כאן טומאה חדשה שאינו טומאה באמת ואינו עובר לדבר אחר. או"ד משום דנקטו דע"כ עיקר הפשט בפסוק הוא כס"ד דרש"י דמיירי בטהרה ממש, ולא ניחא להו לומר שיש חיוב דאורייתא דלא כפשטות הקרא. ואולי גם בגלל שלא הי' להם בזה מקום במנין המצוות.

# גדר החיוב של טבילת כלים

בין שיהי' חיוב מדאורייתא ובין שיהי' חיוב מדרבנן, יל"ע מהו גדר החיוב של טבילת כלים. דהנה בדרך כלל הענין של טבילה הוא ענין של הכשר. ור"ל שאין חיוב להכניס דבר לתוך מקוה אם אינו רוצה, רק הכנסה לתוך מקוה היא המטהרת ומכשירה את הנטבל להתעסק בטהרות. ולכן אם אין אדם רוצה ליטהר יכול להשאר בטומאתו. וא"כ לכאורה כן הוא גם גדר החיוב של טבילת כלים, שע"י זה שמטביל הכלי הרי הוא מטהרו. ואע"ג שאין כאן טומאה ממש, דהא אין לך דבר שנוגע בו ונטמא, מ"מ הרי הוא כמו טבילת גרים, דכמו שאין אדם נעשה יהודי ע"י קבלת מצות בלבד, רק צריך גם טבילה, הה"נ שהכלי אינו מתקדש בקדושת ישראל עד שיטבול. ובאמת הראשונים מביאים מן הירושלמי שצריך להטבילן מפני שיצאו מטומאתו של עובד כוכבים ונכנסו לקדושתו של ישראל. וא"כ יש כאן כגון טבילה של גירות (ע' גם ריטב"א למס' יבמות דף מ"ז ע"ב), ור"ל דכיון שהוא עכשיו בבעלות ישראל, הרי הוא צריך תוספת קדשה של טבילה במקוה. וזהו הענין של טבילת כלים.

אבל גם בזה עדיין לא יצאנו ידי חובת ביאור. והוא משום שבעלמא בטבילת גירות אין שום חיוב לעכו"ם להתגייר, רק שאם רוצה להתגייר הרשות בידו וכדי להתגייר צריך גם טבילה. ולכן יש נפק"מ בטבילה לענין חיוב במצוות וכן שיהא קידושיו קידושין. אבל בטבילת כלים צ"ע מאי נפק"מ בטבילה. ואיכא למימר בזה בב' אנפי. דרך א', שעיקר הדין של טבילת כלים הוא מה שאסור להשתמש בכלי סעודה הנקנים מן העכו"ם עד שיתן להם טהרת המקוה. ויוצא שהטבילה אינו חיוב באמת, וברצותו מטביל וברצותו אינו מטביל, רק שמטהר לכלי ואסור להשתמש בו בלי טהרה זו[[446]](#footnote-446). או"ד שהוא חיוב שחל על הכלי להטביל אותו ואין שום איסור השתמשות בכלים אלו, דמהיכי תיתי.

ובפסקי הרי"ד מפורש שאין שום איסור השתמשות בכלי הניקח מן העכו"ם כלל, והוא רק חיוב טבילה בעלמא, וזהו כצד השני הנ"ל. ויש כמה קושיות לפי דבריו. חדא דעדיין צ"ע מהו הגדר בחיוב זה, דכפשוטו אינו חייב להטביל ברגע הראשון ואם לא עשה כן עבר על איסור. וא"כ באיזה זמן חייב לעשות כן. ולכאורה מה שצריכים לומר שהוא חיוב לתת לו טהרה פעם א' בחיי הכלי, ואם לא עשה כן ביטל המצוה. ודוגמא לדבר יש בחיוב מילה, דשיטת הרמב"ם בפ"א ה"ב מהל' מילה דליכא חיוב כרת אלא למי שלא מל כל ימי חייו, והיינו שהחיוב כרת הוא מי שלא קידש את עצמו כל ימי חייו בקדושת ברית מילה, ודומה לזה גם טבילת כלים, שיש חיוב לתת לו טהרה זו פעם בחיי הכלי. ולכאורה אף על גב שאין חיוב להטביל הכלי מיד אם לא ירצה, מ"מ יש ענין להטבילו בהקדם האפשרי משום דזריזין מקדימיין למצות[[447]](#footnote-447).

ויש להעיר על דבריו ממה שמשמע מכמה מקומות בסוגיא שיש איסור השתמשות קודם טבילת הכלי. חדא שהרי לשון הגמ' באבא דמר בר רב אשי שמשכן ליה עובד כוכבים כסא דכספא 'ואטבליה ואישתי ביה'. ולדברי הרי"ד לכאורה צ"ע, דמהו ענין אישתי ביה, שהרי לשתות בו הי' יכול בין אם הי' עליו חיוב טבילה בין לא, ובין הטבילו ובין לא. ולדבריו הול"ל ואטבלי' ותו לא. ועוד קשה קצת לשון הגמ' מטבילן 'והן טהורין', שהרי אין לנו ענין בטהרתן, רק כיון שהטבילן יצא ידי חובתו. ולכאורה משמעות לשון זה דהן טהורין הוא דמעכשיו מותרים בתשמיש. ויש לדחות שכל כוונת הגמ' לומר שקיים מצותו, שענין החיוב הוא לטהר הכלים מטומאת עכו"ם, וא"כ אחרי שהטבילן קיים המצוה הואיל והן טהורים. ועוד לשון הברייתא 'וכולן שנשתמש בהן עד שלא יטביל' ותני חדא מותר, דלשיטת הרי"ד הול"ל עוד יותר, שמותר אפילו לכתחילה להשתמש מהם. אמנם זה שפיר יש לדחות דאגב אחריני הבלועים טעם איסור נקטי', ובהנהו ודאי לכתחילה אסור משום גזירה דאינו בן יומו אטו בן יומו. וראיתי עוד ראי' נפלאה בשם הגר"ח גריינמן. והוא שהרי הי' ס"ד שבטבילת כלים צריך הערב שמש כנדה, וקמ"ל שהוא טהור מיד. ולכאורה צ"ע, שאם אין איסור להשתמש קודם שיתטהר, מהו הענין של הערב שמש, הא המעשה מצוה שהי' מוטל עליו לעשות כבר קיים קודם הערב שמש, ואיסור תשמיש בכל אופן ליכא. וע"כ דנפק"מ לאיסור השתמשות, וס"ד שיהא אסור בתשמיש עד שיתטהר ע"י הערב שמש, וקמ"ל שמתטהר מיד. וראיתי בס' פני הבית (עמ' תע"ב) שכתב שאפשר לדחות דלעולם ליכא איסור השתמשות, אבל נפק"מ יש בהערב שמש למי שקנה כלי ודעתו לחזור ולמוכרו לו קודם הערב שמש, האם קיים מצותו או לא, ודחוק.

ובאמת איסור תשמיש מבואר מכמה ראשונים. חדא שלכאורה כן מבואר מראית התוס' בד"ה מגעילן. שהתוס' הוכיחו שאין קפידא בסדר של הגעלה ואח"כ טבילה מהא דסכין שפה והיא טהורה. ולכאורה הביאור בכוונתם, שהרי שיטת התוס' לעיל הוא שאין ההיתר שע"י שפה אלא להשתמש בה בצונן, אבל לרותחין צריכים להוציא הבליעות ממנו. וא"כ לכאורה צ"ע, דנהי נמי שאין הסכין צריך אלא שפה להשתמש בה בצונן, אבל אם סדר של הגעלה ואח"כ טבילה מעכב, איך מותר להשתמש בה בצונן כל זמן שלא הכשירו, הא עדיין אין לה טבילה והיא אסורה בתשמיש. וע"כ שאין הסדר מעכב. ומ"מ מילתא אגב אורחא קמ"ל שיש איסור להשתמש בכלי קודם טבילה[[448]](#footnote-448). וכן לכאורה מבואר מלשון הרמב"ם הנ"ל. וכן משמע לשון הטור בתחילת הסימן "הלוקח כלים חדשים מן הנכרי אסור להשתמש בהן עד שיטבילם".

אמנם יל"ע אפילו לפי שיטתם מהו גדר הדבר. והנה באו"ז (ח"ד פסקי ע"ז סי' רצ"ג) כתב שגדר החיוב של טבילת כלים הוא "גזירת הכתוב דאסר רחמנא להשתמש בהם". והיינו כצד הנ"ל שכל הדין טבילת כלים מדאורייתא הו להתיר השימוש בו. אמנם יעוין בישועות יעקב שהתקשה בדברי הרמב"ם הנ"ל, שמצד א' כתב שטבילת כלים הוא מדברי סופרים. ומצד שני כתב בהמשך דבריו "ורמז לה כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר ומפי השמועה למדו שאינו מדבר אלא בטהרתן מידי גיעולי עכו"ם לא מידי טומאה". הרי שכתב שהוא מפי השמועה. ולכן נקט הישועות יעקב בדעת הרמב"ם שלעולם עיקר החיוב של טבילת כלים הוא מן התורה וכמש"כ שו"ת הרשב"א בדעתו, והוא חיוב לטהר את הכלי מידי גיעולו (חוץ מן ההכשר שצריך) אבל איסור שימוש אינו אלא מדרבנן. אמנם עיקר דבריו לכאורה צ"ע. חדא שהוא נגד דעת הרבה ראשונים שנקטו בדעתו שגם עיקר החיוב אינו אלא מדרבנן, ומיישבים בזה הא דסבר הרמב"ם שבמשכן אצלו כלי אינו חייב בטבילה, דכיון שטבילת כלים אינו אלא מדרבנן והחיוב במשכן אצלו כלי אינו אלא מספק, מקילים בספיקו. וכן לענין זה שכתב שהוא מפי השמועה, אין ר"ל שהחיוב טבילה הוא מפי השמועה, רק שהדין של הגעלת כלים הוא מפי השמועה, וכוונת הרמב"ם לומר דכיון שמפי השמועה למדו שהפסוק מיירי בהכשר הכלים מבליעתן, יש רמז שה'וטהר' מיירי בטהרה מזה.

ומ"מ מבואר מדברי הישועות יעקב בדעת הרמב"ם שהחיוב טבילה הו מדאורייתא אבל האיסור שימוש אינו אלא מדרבנן. וכן נקט לדינא בביאור הלכה[[449]](#footnote-449) סי' שכ"ג סע' ז' ד"ה מתר להטביל. ולפי הצד שהבאנו לעיל שעיקר הדין של טבילת כלים הוא לאסור תשמיש ליכא למימר שהחיוב טבילה מדאורייתא ואיסור תשמיש אינו אלא מדרבנן, דהא החיוב טבילה ואיסור תשמיש אחת היא. ולדבריהם ע"כ כוונת הדברים שלעולם החיוב של טבילת כלים הוא חיוב שחל על הכלי להטביל אותו, וכמו שסבר הרי"ד הנ"ל, והא דאסרו בשימוש איכא למימר שהוא גזירה בעלמא דלמא יתרשל ולא יטבילנו, א"נ משום דמ"מ לא הוה ניחא להו לחז"ל שישתמשו בכלי קודם שיהא עליו טהרה מטומאת עכו"ם.

ויש בנידון זה חידוש של הגרשז"א. שלכאורה נראה שהגרשז"א התקשה בזה שיהי' עיקר החיוב מדאורייתא ואיסור ההשתמשות מדרבנן, ומשום שא"כ מה הם דיני החיוב ומתי חייב להטבילו. ולכן סבר (ע' בס' טבילת כלים, מכתב בסוף הס' ד"ה אגב, וכן בשו"ת מנח"ש תנינא סי' ס"ח אות ב') שאפילו למ"ד האיסור תשמיש אינו אלא מדרבנן, הנ"מ כשהוא אנוס מלהטבילו, אבל אם אינו אנוס מלהטבילו יש איסור תשמיש מדאורייתא. והיינו ע"כ שאין עיקר האיסור תשמיש משום שאסור להשתמש בכלי הנקנה כל זמן שיש עליו טומאת עכו"ם, רק שיש חיוב להשתמש בכלים טהורים, ולכן כל זמן שאנוס מלהטביל הרי אינו מבטל חיוב זה כיון שאנוס הוא, דוגמת מי שלובש בגד של ד' כנפות בלי ציצית כשאנוס לקשור עליו ציצית, כגון בשבת, וכשיטת המרדכי הידוע.

# עוד בגדר החיוב של טבילת כלים

הבאנו שהירושלמי מבאר שהחיוב של טבילת כלים הוא שצריך להטבילן מפני שיצאו מטומאתו של עובד כוכבים ונכנסו לקדושתו של ישראל. והנה כלי ישן הנלקח מן העכו"ם צריך גם טבילה וגם הכשר מבליעות של איסור. ונחלקו הראשונים אם סדר ההכשר מעכב, דשיטת התוס' והרא"ש שאין הסדר מעכב, דהא אין הטבילה משום טומאה שיהא טובל ושרץ בידו דהא אפילו חדשים צריכים טבילה. אבל שיטת רשב"ם ור"ן וריטב"א ועוד ראשונים דסבר מעכב, ואם עדיין לא הגעילו הוי טובל ושרץ בידו. וממילא נשאלת שאלת התוס', דהא אפילו כלים חדשים צריכים טבילה, ואיך אפשר לומר שהוא טובל ושרץ בידו. ויעוין בריטב"א שפי' בד"ה כלי סעודה אמורין בפרשה "פירוש ומשום דסופן להשתמש באיסור ויצאו לקדושה הצריכם הכתוב טבילה אף בחדשים, מה שאין כן בזוזא דסרבלא". ור"ל שהטעם שצריכים טבילה משום שהיו עומדים לסעודת עכו"ם, בין השתמשו בו בין לא. ולכן אם השתמשו בהם צריך להוציא הבליעות מהם משום דאל"כ הוי עדיין בכלל כלי סעודה של עכו"ם והוי טובל ושרץ בידו. ומ"מ גם כלים חדשים חייבים. ולכאורה לדבריו יוצא שאם יש כלי שאצל העכו"ם לא הי' כלי סעודה ואצל ישראל הוא כלי סעודה הרי הוא פטור מטבילת כלים[[450]](#footnote-450). ובשו"ת אבנ"ז סי' ק"ו סבר אחרת ע"ש. וע' גם במאירי שנראה שנתן בזה טעם משום שצריך להיות שהטבילה מכשירה לאכילה, ואם עדיין אינה כשירה לאכילה לא עשה הטבילה כלום[[451]](#footnote-451).

# כלי קוניא

כלי העשוי מחרס ומצופה מתכת קיי"ל דאזלינן בתר סופו ר"ל הציפוי וחייב בטבילה. ונראה שנחלקו הראשונים בטעמו של דבר. בתוס' מבואר שהחיוב משום שהאוכל מונח בצד של מתכת. אמנם מהר"ן נראה שאינו חייב אא"כ ציפהו מבית ומחוץ, וע"כ הוא מטעם אחר, וכן מבואר בביאור הגר"א ס"ק י"ז ועוד, והוא משום דציפוי בפנים בלבד אינו אלא לנוי, ואין ציפוי מחייב אא"כ מהני לתשמיש של הכלי. ולכן רק ציפוי מבית ומחוץ חייב.

עוד נראה לומר שכל הספק הוא בכלי חרס וציפוי של מתכת, אבל כלי מתכת ודאי חייב אע"ג דאיכא ציפוי של חרס. אמנם יש חולקים בזה. ונבאר בזה יותר בהמשך.

**מילואים**

* ע' שער המים לראב"ד (ג' י"ז) שמבואר ממנו שהשיעור מ' סאה בטבילת כלים הנקנין מן הנכרים הוא כמו בטבילת כלים מטהרתם. ומבואר לכאאורה דתרוייהו מדרבנן ומדאורייתא ברביעית סגי, ודלא כמש"כ התוס' כאן.
* ע' בזכרון שמואל מש"כ ליישב דברי הטור בענין מעיין אי צריך מ' סאה לטבילת כלים.

**שיעור ק"כ**

# בגדרי החיוב דכלי מתכות וכלי זכוכית

כתוב בגמ' שכלי אדמה פטורים מטבילת כלים כיון ש'כלי מתכות אמורין בפרשה'. והכוונה למש"כ בתורה "אך את הזהב ואת הכסף את הנחשת ואת הברזל את הבדיל ואת העופרת". והוסיף בזה ר' אשי "הני כלי זכוכית הואיל וכי נשתברו יש להן תקנה ככלי מתכות דמו". ולכאורה ר"ל שכלי העשוי מכל חומר שהיא חוץ ממתכת וזכוכית אינו חייב בטבילת כלים.

והנה בחיוב להטביל כלי זכוכית אינו מפורש בגמ' אם החיוב הוא מדאורייתא או מדרבנן. ועל פניו החיוב הוא מדרבנן, דהא בפרשה לא כתוב אלא כלי מתכות, רק חז"ל גזרו גם על כלי זכוכית כיון שדומים לכלי מתכות. וכן באמת נקטו כמה וכמה אחרונים. אמנם מצאתי אחדים מן האחרונים שצדדו לומר שהחיוב להטביל כלי זכוכית הוא מדאורייתא[[452]](#footnote-452). דיעוין במאמר מרדכי בסי' שכ"ג ס"ק ח' דנקט שאם החיוב של טבילת כלי מתכות הוא מדאורייתא, גם החיוב של כלי זכוכית מדאורייתא (וכן ראיתי שדקדק ממנו בס' טבילת כלים במבוא אות ה'). ולכאורה הביאור בזה, דהנה יל"ע בזה גופא שחייבה תורה בכלי מתכות, האם כל מיני כלי מתכות בכלל, או"ד רק ששת הסוגים המוזכרים בתורה. ולדוגמא יל"ע אם חייבים להטביל כלים העשוים מחומר שקוראים לו אלומינום, האם חייבים מדאורייתא או לא. ולפום ריהטא מלשונו של הגמ' משמע שכל כלי מתכות חייבים מדאורייתא. אמנם העיר הגרמ"פ (אג"מ יו"ד ג' סי' כ"ב) דזו מהיכא תיתי, דהא רק שש מיני מתכות כתובים בפרשה, ומה"ת לחייב מדאורייתא מין שביעי, וע"ש עוד מש"כ להוכיח כה"ג. אמנם יש מן האחרונים הנוקטים שהחיוב של טבילת כלי מדאורייתא שייך לכל מיני מתכות, ומששת האלו למדו הכל. ומיני' שלכאורה י"ל עוד יותר, והוא דכל שיש לו התכונה של כלי מתכות חייבים מדאורייתא, ולכן כלי זכוכית ג"כ נלמדים מששת המתכות המוזכרות כיון שדומים לכלי מתכות בזה דכי נשברו יש להם תקנה.

אמנם מצאתי לכאורה מקור מסוגיא דמס' שבת שכלי זכוכית הנקנים מן העכו"ם חייבים רק מדרבנן. דהנה במס' שבת דף ט"ו ע"ב מבואר שגזרו על כלי זכוכית שיהיו מקבלין טומאה, מעיקרא סבר הגמ' שהטעם שגזרו בהם שיקבלו טומאה משום שדומים לכלי חרס כיון שגם זכוכית ברייתו מן החול. ושואלת על זה הגמ' ממתני' דמס' כלים פ"ב מ"א דמבואר שם שכלי זכוכית מקבלין טומאה מגבן, ואילו כלי חרס אינו מקבל טומאה מגבו. ומעיקרא סבר הגמ' דכיון דכי נשתברו יש להם תקנה, הרי הם דומים לכלי מתכות ולכן מקבלין טומאה ככלי מתכות, ור' אשי תי' דלעולם אינם דומים לכלי מתכות, ומ"מ גזרו שכלי זכוכית יטמאו מגבו כיון שהוא שקוף ותוכו נראה כברו.

והנה התוס' שם בד"ה אלא כיון כתבו שכשהגמ' מדמה כלי זכוכית לכלי מתכות, הגמ' אינה חוזרת ממאי דקאמר מעיקרא דדמי לכלי חרס כיון שברייתו מן החול, דמשום סברא דוכי נשברו יש להם תקנה לבד לא היינו אומרים שכלי זכוכית מקבלים טומאה, רק כיון שגזרו על כלי זכוכית שיהיו מקבלים טומאה כיון שדומים לכלי חרס גזרו שיקבלו טומאה מגבן כיון שדומה נמי לכלי מתכת. וע"ש עוד בתוס' ד"ה רב אשי שהעירו דר' אשי שבסוגיא דמס' שבת לא סבירא לי' הטעם דוכי נשברו וכו' מ"מ סבירא לי' דמהני טעם זה לענין טבילת כלים הנקנין מן העכו"ם. והתוס' לא ביארו לנו מהו הטעם לחלק בין נד"ד לנידון דהתם. אמנם בתוס' הרא"ש[[453]](#footnote-453) הדברים מבוארים, והוא שהכל משום גזירה, ולכן לענין טומאה וטהרה אפושי טומאה לא מפשינן, ולכן משום סברא דדמו לכלי מתכות בלבד שהיא סברא קלושה לא מפשינן טומאה, אבל לענין החיוב דכלים הנקנים מן העכו"ם שפיר גזרינן. ונראה שבזה מיושבים גם דברי התוס' בד"ה אלא, שלכאורה קשה, אי לא גרסינן אלא, יוצא שאין לחייב טבילת כלים משום סברא דו'כי נשתברו וכו' בפני עצמו, רק אגב הסברא דדמו לכלי חרס, וכיון שבכלים הנקנין מן העכו"ם לא שייך האי סברא, לכאורה מה"ת לחייב כלי זכוכית בחיובא דטבילת כלים הנקנים מן העכו"ם. ויש לומר שגם הוא אגב זה שמקבלים טומאה ככלי חרס. אמנם לפי דברי התוס' הרא"ש ניחא, שי"ל דרק לענין טומאה לא היינו גוזרים אלמלא הדמיון לכלי חרס, ומשום דאפושי טומאה לא מפשינן, אבל לענין כלים הנקנין מן העכו"ם גם סברא זו מהני.

ומ"מ אע"ג שטבילת כלי זכוכית אינו אלא מדרבנן, עדיין איכא למימר שהחיוב הנלמד מששת מיני המתכות הוא לחייב כל מיני מתכות וכנ"ל. וכן צידד בשו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תנ"א. וכן הוא באמת פשטות לשון הגמ' דכלי מתכות אמורים בפרשה, שמשמע דכל כלי מתכות בכלל. ועוד העיר בתפארת ישראל (יבקש דעת אות מ"ד) שיתכן שכל מיני מתכות הם בכלל הני שש, ולכן גם אליומינום חייבים בטבילה. ואם כל מיני מתכות בכלל יל"ע מהו הקובע איזה חומר מיקרי מתכת ואיזה לא. וכנראה הוא כל דבר שיש לו תכונה הדומה להנהו, וע"ש בתפא"י שכתב "כל הנרקע בפטיש רקועי פחים נקרא מתכות".

ומ"מ אין זה סברא מוכרחת ושפיר י"ל כגרמ"פ הנ"ל שאין כגון כלי אלומיניום חייבים מדאורייתא כיון שאינם משש מיני המתכות המוזכרים בתורה. ויל"ע אם מ"מ חייבים בטבילת כלים מדרבנן. הנה בזה שכלי זכוכית חייבים משום סברא ד'הואיל וכי נשתברו יש להן תקנה ככלי מתכות דמו', יל"ע מהו גדר הדברים. שלכאורה י"ל שאמנם זהו הטעם לחייב כלי זכוכית בטבילת כלים, מ"מ לא חייבו אלא כלי זכוכית, ולא כל דבר שיש לו תכונה זו. וא"כ עד כמה שכלי אליומינום אינם חייבם מדאורייתא כיון שאינם בכלל ששת מיני המתכות המוזכרים בתורה, לא יהיו חייבים אפילו מדרבנן.

ויש אחרונים שלמדו שחז"ל לא חייבו כלי זכוכית בפרט, רק חייבו כל כלי שיש לו תכונה הנ"ל, ולא נקטו אלא מידי דשכיח. וכ"כ בדרכ"ת בסי' ק"כ ס"ק י"ד בשם שו"ת אהל אברהם, ולכן כתבו דכיון שחידשו עכשיו שגם כלי עצם יש להם תכונה זו גם אלו חייבים בטבילה מדרבנן. וכן נוקטים איזה אחרונים שמטעם זה יש לחייב כלי פלסטיק בטבילה כיון שגם להם יש תכונה זו.

אמנם שורת הדין שכלי פלסטיק אינם חייבים בטבילת כלים כיון שלא חייבו אלא כלי זכוכית. ומ"מ צידד הגרמ"פ שם לומר דאע"ג דכלי אליומינום אינם חייבים מדאורייתא, מ"מ יש לחייבם מדרבנן. והטעם שהרי הגמ' סתם וכתב שכלי מתכות חייבים, ומשמע דכל כלי מתכות בכלל. ואם כלי אליומינום אינם חייבים מדאורייתא כיון שאינו בכלל שש מיני התכות המוזכרים וכסברת הגרמ"פ הנ"ל, חייבים לומר שמ"מ גזרו על כולם. ואפילו למ"ד שלא כל דבר שיש לו תכונה של זכוכית חייב בטבילת כלים, מ"מ י"ל דהיינו רק בדברים שאינם מוזכרים, אבל מתכת שמוזכר לחיוב שפיר י"ל שגם על מתכות גזרו אם הוא ממין שאינו משש המינים, ולא נקטו זכוכית אלא משום שכל מיני זכוכית אינם חייבים אלא מדרבנן.

ולענין מעשה כיון שיש סברא לחייב אותם מדרבנן ואולי אפילו מדאורייתא, יש להטביל כלי אליומינום. ומ"מ נראה שאין להטבילם בברכה, כיון שיש גם סברא שאינם חייבים כלל, דהא י"ל שמדאורייתא רק ששת מיני מתכות חייבים, ומדרבנן י"ל שרק זכוכית חייב, וסב"ל. וכן ראיתי משמי' דהגרמ"פ (מסורת משה יו"ד אות ל') והגר"י קמינצקי (אמת ליעקב הערה נ"א, וע' במכתב שבסוף ס' טבילת כלים). והנ"מ כלי אליומינום, אבל בכלי פלסטיק וכדומה שורת הדין שפטורים מן הטבילה (ע' ארחות רבינו ח"ג עמ' פ"ה וחוט שני שבת ח"ב עמ' שכ"ט וקובץ מבית לוי (הל' טבילת כלים אות ה' – והעיד שם שזהו מנהג העולם) בשם החזו"א, ואשרי האיש יורה דעה פ"ט אות ט')[[454]](#footnote-454).

אמנם זה שאנחנו מחייבים טבילה לכלי אליומינום, הנ"מ בכלי קבוע, אבל הרבה פוסקים נקטו שכלים חד פעמיים אינם חייבים בטבילה אפילו כלי סעודה העשוים מחומר המחייב בטבילה. וטעמם משום שלא חייבו בכלי סעודה אלא דבר שיש לו חשיבות של כלי, ואם הוא חד פעמי אין לו חשיבות של כלי וכמו שהוכיח באג"מ (יו"ד ג' סי' כ"ג). ולכן אין חיוב להטביל אותם כלל.

ובזה שאנחנו מחייבים כלי זכוכית בטבילה, יש לחייב גם כלי זכוכית שמעורב בהם מיעוט חומרים אחרים, ולכן כגון כלי סעודה העשוי מדורלקס ופיירקס חייבים בטבילה בברכה.

# אופן אחיזת הכלי בשעת טבילת כלים

***הראשונים כותבים שחציצה פוסלת בטבילה זו כמו בשאר טבילות. ומשמעות דבריהם שיש מידת חידוש בדבר זה. ולכאורה הכוונה, שהרי זה שפוסל חציצה נלמד מגזה"כ, וא"כ הי' אפשר לומר שלא נתחדש דין זה אלא בשאר טבילות, ולא בטבילה מחודשת זו. וקמ"ל שאין לחלק. והכלל הגדול בזה דמדאורייתא רק רובו ומקפיד חוצץ אבל מדרבנן מיעוט המקפיד או רובו אפילו אין מקפיד חוצץ. ובדר"כ הנפק"מ בהל' חציצה הוא במיעוט המקפיד, וכיון שהוא פוסל בטבילת כלים הנקנין מן העכו"ם, יש להקפיד שלא יהי' על הכלי שום דבר שאינו רצוי (כגון תוית או מדבקה האינה רצוי', או לחלוח, וכו'). וכן יש לעיין בכלי קודם הטבילה להיות בטוח שאין עליו חציצה, ואם לא עשה כן, אע"פ שלאחר מכן בדקו ולא מצא עליו חציצה, מ"מ לכאורה יש לחזור ולטובלו (ע' יו"ד סי' קצ"ט סע' ח' לענין לא חפפה ולכאורה כ"ש בדלא עיינה ולא חפפה, ואכמ"ל).***

***ומיני' שלכאורה צ"ע, איך אפשר לאחוז הכלי בשעת טבילה, הא היד עצמה הוי חציצה. בזה יש מתני' במס' מקואות איתא בפ"ח מ"ה "האוחז באדם ובכלים והטבילן טמאין ואם הדיח את ידו במים טהורים ר"ש אומר ירפה כדי שיבואו בהם המים". חזינן לשיטת ת"ק שיש חילוק בין הדיח את ידיו קודם או לא הדיח. והטעם בזה הוא כדמבואר בפ"ז מ"ז דכשהטביל מטה אע"ג שרגליו שוקעות בטיט טהורה מפני שהמים מקדמין (ע' רא"ש בהל' מקואות סי' כ' שהביא את ב' הדינים בחדא בקתא). והא דמהני הקדמת המים הוא משום דכשמלחלח ידיו קודם שמטביל אע"פ שאוחז כלי אח"כ אמרינן שתמיד נשאר קצת מים בשטח היד המתחבר לשאר מי המקוה (ע' פי' הרא"ש לפ"ז מ"ז שם, וכן בט"ז סי' ק"כ ס"ק ד' (שהשוה לשאר דיני השקה), וע' חזו"א תנינא סי' ט' אות ו' בענין שיעור המים שצריכים כדי לחבר).***

***ונחלקו הראשונים בביאור מחלוקת הת"ק ור"ש שבמתני' הנ"ל. שיטת הרמב"ן (בהל' נדה) ורמב"ם (פ"ב הי"א מהל' מקואות) והרא"ש (בפי' המשניות) והרא"ה בבד"ה שהמחלוקת בין ת"ק לר"ש הוא בגזרה דרבנן. דלכו"ע אם לחלח ידיו במים תחילה מהני. ואם אוחז בחוזק מבלי ללחלח ידיו במים תחילה לכו"ע הטבילה פסולה. במה נחלקו, באוחז הכלי באופן רפוי מבלי ללחלח ידיו קודם האחיזה, דמדינא דאורייתא מהני, אבל ת"ק סבר דגזרינן רפוי אטו שאינו רפוי, ור"ש סבר דלא גזרינן.***

***ולכאורה ע"פ הנ"ל הבא להטביל כלי (ודבר זה נוגע למעשה מידי יום ויום לאלו המטבילים כלי סעודה שקנו מן העכו"ם) העצה היעוצה היא להדיח ידיו במים תחילה קודם שמטביל, ובזה טבילתו כשרה לכל הדעות.***

***אלא שכתב המרדכי במס' ע"ז (ססי' תתנ"ט) "ור"מ וכו' גם הורה שיש ליזהר אם מטביל כלי זכוכית מלא ויתנהו בדלי מלא מים והדלי שקוע בבור שלא יושיבהו על שוליו פן יהיה חציצה מפני כובד הכלי וחוצץ אלא יטהו על צדו ויתגלגל הנה והנה בתוך הדלי בבור, ואין להקשות מאי שנא מפרסת רגל האדם העומד בקרקע במקוה ואינו חוצץ, דהתם אמרינן דמי מקוה באין לשם טרם יתן רגלו בארץ,* ודוקא מי מקוה, אבל כאן כי נותן הזכוכית בדלי אפילו מלא מים אינו מועיל כי הם תלושין*". והוכיח מזה הרמ"א (דרכ"מ סי' ק"כ ס"ק ב' ושם ברמ"א שבשו"ע סע' ב') דהא דמהני ללחלח ידיו, הנ"מ במי מקוה, אבל במים התלושין לא מהני ללחלח ידיו.***

***וקודם כל יש לציין דהנה לשון הרמ"א הוא שילחלח ידיו במי המקוה. ולשון זה משמע שצריך להרטיב ידיו דוקא מן המקוה אע"פ שאח"כ מוציא אותם. ובביאור הגר"א תמה על הרמ"א דמה איכפת לן אם לחלח ידיו במי המקוה או במים אחרים, מ"מ אחר שהוציא את ידו מן המקוה שוב הוו המים מים תלושים כמו שאר מים תלושין. אמנם במטה יהונתן[[455]](#footnote-455) פי' שאין כוונת הרמ"א להצריך להרטיב היד עם מי המקוה אע"ג שאח"כ מוציא אותו, אלא כוונתו שיכניס את ידו למקוה ואח"כ ישים את הכלי בתוך היד כשעדיין במקוה, דאז הוו שפיר המים שקדמו מי מקוה (וכנראה ר"ל דלשון ילחלח לאו דוקא נקט).***

***והט"ז שם ס"ק ד' האריך לבאר דברי המרדכי שיש חילוק בין ב' עניני מים מקדמין. שאם המים שבין היד לכלי הם מי מקוה אז אפי' אוחז בו בחוזק טבילתו כשרה. אבל אם אינו חזק אז מהני החיבור אפי' אם לחלח ידיו במים תלושים (וכמשמעות המתני' דמהני מדיח את ידיו דמשמע מים תלושים). והביאור בדברי הט"ז הוא שיש ב' מיני חיבור למי המקוה. 1) שע"י זה נחשב כחלק מן המקוה; 2) שהמים המחוברים ומושקים למקוה נזרעים ונטהרים ונעשים מי מקוה. וס"ל דנהי דמהני חיבור דמים מקדמין אפי' אם אוחז בחוזק, מ"מ אין זה אלא בכה"ג שהמים שבין היד לכלי הם מי מקוה, דבכה"ג אין אנו צריכים לזריעת המים שבין היד לכלי, רק שיהיו מחוברים, ובכה"ג אמרינן שמחוברים. אבל כשהמים צריכים גם זריעה, אז י"ל שאינם נזרעים בחיבור דק כזה, ולכן הטבילה פסולה אם קדמו מים פסולים ומשו"ה תמה על הרמ"א שהרי בטבילה באחיזה בינונית סגי לן אפי' במים תלושים, ומשמעות דברי הרמ"א דלעולם בעינן מי מקוה אפי' אם אוחז שלא בחוזק.***

***ונראים הדברים שדברי הש"ך ג"כ מתפרשים ע"פ דרכו של הט"ז. שהש"ך פי' שאם המים פסולים הוי חציצה ופסולה. והקשה בפי' יכין ובועז למתני' דלמה יהא חציצה הרי המים שבין היד לדבר הנטבל נזרעים ומתכשרים ממי המקוה. וע"כ כנ"ל שיש לחלק הין חיבור לחיבור (וע"ש ביכין ובועז שתי' ע"ד דברינו אבל קצת בענין אחר).***

***ועכ"פ לדברי הט"ז בדעת המרדכי יש לנו עוד ביאור במחלוקת ת"ק ור"ש דמתני'. והוא שאפי' אם אוחז בחוזק אמרינן שהמים מקדמין. רק דהנ"מ במי מקוה, אבל לא מהני הדחת הידים במים תלושים. ולכן ת"ק המיקל סבר שאין חוששין שיהא בחוזק, ולכן אפשר להתיר ע"י הדחת הידים אפי' אם מדיח במים שאובים. אבל ר"ש חושש שיעשה אחיזת הדבר הנטבל בחוזק, ולכן נהי נמי דמהני מים מקדמין, היינו במי מקוה, אבל הדחת הידים – פי' ללחלח במים שאובין, לא מהני, שבחוזק לא מהני מים מקדמין במים תלושים. וע"ש בט"ז דנקט כדבר פשוט דכסברתו בדעת המרדכי היא סברת הרשב"א גם. אבל לכאורה קשה לומר כן כיון שהרשב"א בא לחלק בין הטבלת הרגלים להדחת הידים, ולכאורה אם סבר כמרדכי למה לא תי' שבעמידה במקוה הוי הקדמת מי מקוה הכשר אפי' אם אוחז בחוזק. אלא ע"כ כנ"ל, שהרשב"א סבר שאם אוחז בחוזק אין כאן חיבור כלל ולא מהני אפי' קדמו מי מקוה.***

***ולדינא לכאורה יוצא שהרמ"א החמיר להכניס ידו למקוה קודם שאוחז את הכלי ואפילו אם אוחז אחיזה בינונית. ואע"ג שהט"ז פי' דברי המרדכי כנ"ל, וכן הגר"א חלק לגמרי עליהם, הא עדיין יש לנו להחמיר כשיטת הרמ"א. ומ"מ הא מיהת דבהכנסת היד למקוה קודם סגי לכו"ע.***

**שיעור קכ"א**

# בדין הגעלה קודם טבילה אי מעכבת

הבאנו לעיל[[456]](#footnote-456) מחלוקת הראשונים אם אפשר להטביל כלי הנקנה מן העכו"ם קודם הגעלה, שהתוס' והרא"ש סוברים שאין הסדר מעכב, והרשב"ם ורשב"א ועוד סוברים שהסדר מעכב, ואם עושה כן הוי טובל ושרץ בידו. והתוס' מביאים ראי' לדבריהם מהא דמבואר במתני' שהסכין שפה והיא טהורה. וביאור דבריהם דהנה התוס' פירשו דטהורה ר"ל שמותר להשתמש בה צונן, אבל אסור להשתמש בה חמין עד שיגעיל אותה. וא"כ לכאורה הסכין עדיין חסר הגעלה, ומ"מ כתוב שהסכין טהורה ור"ל שהוא ראוי לשימוש צונן. ולכאורה צ"ע, דאיך יהא מותר לשימוש אפילו לצונן, הא אסור להשתמש בה מבלי להטביל אותו, ואי אפשר להטביל אותו עד שיגעיל אותו. מזה הוכיחו התוס' דע"כ הסדר אינו מעכב, ושפיר יכול להטבילו קודם הגעלה.

ויל"ע מאי קסברי הראשונים האחרים שסוברים שהסדר מעכב, דמה יענו להוכחת התוס'. ויש לזה דחיי' פשוטה, והוא משום שיש ראשונים הסוברים דהא דשפה והיא טהורה היינו אפילו לחמין, ואם סברי הנהו ראשונים כוותי' ניחא. אמנם יש לזה תי' אחר, דהנה הש"ך בסי' קכ"א ס"ק ד' הביא מעט"ז[[457]](#footnote-457) שאפילו למ"ד שהסדר מעכב, מ"מ יכול להטביל כלי להשתמש בה צונן, ואין ההגעלה מעכבת את הטבילה אלא לענין חמין. וביאר הש"ך בכוונתו דכיון שאין דעתו אלא להשתמש בה צונן, הרי אין כאן שרץ לענין תשמיש זו, ולכן אפשר לטובלו בלי הגעלה. וע"ש שאפילו לפי העט"ז, אם דעתו להשתמש בה חמין, לא מהני ההגעלה של קודם הגעלה אפילו אם ירצה להשתמש בה עכשיו רק צונן. ומ"מ לפי שיטתו שפיר מיושב קושיית התוס' על הראשונים.

והנה לענין הלכה השו"ע בסי' קכ"א סע' ב' מביא השיטה שהסדר אינו מעכב כשיטה ראשונה, ולאחר מכן מביא כי"א את השיטה השני', ומשמע שדעתו שהעיקר להלכה שאינו מעכב. אבל מהש"ך מבואר שיש לטובלו בלא ברכה, ואע"ג שהפת"ש מביא משו"ת יריעות האוהל שהכריע שהעיקר לדינא כמאן דמחייב ולכן יש להטבילן בברכה, מ"מ אין הדבר יוצא מידי מחלוקת הפוסקים ולכן סב"ל.

והנה זה דבר פשוט שמדאורייתא אם לא הטבילו כלי שאינו בן יומו אין זה מעכב הטבילה, דהא מדאורייתא לפי מאי דקיי"ל שנטל"פ מותר, אינו צריך להכשירו כלל ולכן לא הוי טובל ושרץ בידו. אמנם אפילו למ"ד נטל"פ מותר מ"מ גזרו שלא להשתמש בכלי שאינו בן יומו מבלי להכשיר אותו אטו כלי בן יומו. ובזה יל"ע האם יש להחמיר גם בכלי שאינו בן יומו שלא להטביל אותו עד שיכשיר אותו. והפת"ש כאן הביא מדגמ"ר, וכן הוא בערוה"ש, שבכלי שאינו בן יומו לא החמירו שהסדר מעכב. ואחרונים אחרים העירו שמסתימת השו"ע משמע אחרת, דהו"ל לשו"ע להדגיש דהנ"מ בבן יומו אבל באינו בן יומו לא, בפרט לפי מאי דקיי"ל דסתם כלים אינן בני יומן, וכן שהמנהג שאין מגעילים שום כלי שהוא בן יומו. ויש לדחות שאמנם השו"ע לא הדגיש את זה, י"ל שהשו"ע לא נקט אלא עיקר הדין שי"א שהסדר מעכב ואה"נ שבאינו בן יומו לא אסרו.

וביסוד המחלוקת נראה לבאר שהוא ע"פ מה שיש להסתפק בגדר החיוב להגעיל כלי שאינו בן יומו, האם הוא בגלל שעשו הבליעות שאינן בני יומן כאילו הן בני יומן, וא"כ שפיר הוי טובל ושרץ בידו מדרבנן כיון שגזרו עליהם. או"ד שגדר החיוב שחייבו להגעיל הכלי אע"ג שהבליעות אינן אוסרות, וא"כ איכא למימר שאין כאן טובל ושרץ בידו ואין הסדר מעכב.

ולענין מעשה לכאורה נראה שאמנם לכתחילה יש להגעיל אפילו כלי שאינו בן יומו קודם שיטבלנו, מ"מ נראה שבדיעבד אם לא הגעילו קודם יש להקל, דלא יהא אלא מחלוקת הפוסקים בדין דרבנן שדינו להקל.

# הערה בדברי רע"א בשם מג"א כשהטביל כלי חרס ולאחר מכן ציפהו מתכת

ע' בהגהות רע"א בשם מג"א סי' תנ"א ס"ק כ"ז דכלים שהוטבלו ואח"כ ציפן אבר צריכים טבילה שנית. ובילקוט מפרשים שבסוף השו"ע מהדו' פרידמן הביאו לתמוה על זה, דאיזה טעם יש לחייבו בטבילה, הא כשקנאו לא הי' חייב, ובשעת ציפוי הא הי' ברשות ישראל. ואולי הי' אפשר לחדש, דכיון שהוא כלי סעודה שהי' ברשות עכו"ם, אע"ג שלא הי' עשוי מחומר החייב בטבילה כשהי' אצל העכו"ם, מ"מ עכשיו שיש בה מתכת שהוא חומר החייב בטבילת כלים הרי הוא חוזר ומתחייב. אמנם יותר נראה לומר דסבר המג"א שהתוספת של מתכת הוא ממתכת של עכו"ם, וכמ"ד שדבר זה חייב בטבילת כלים. וכל החידוש של המג"א הוא דלא מהני טבילה דמקודם בשעה שלא היתה של מתכת אע"ג שכבר אינו של העכו"ם.

# גדרי כלי סעודה

מבואר בגמ' שלא חייבה תורה בטבילת כלים אלא כלי סעודה. אמנם אינו מפורש מהו בכלל כלי סעודה ומה לא. ובפוסקים מבואר בזה כמה כללים. חדא מה שמבואר בסמ"ק וכן הוא בשו"ע בסע' ד' ש'טריפיד"ש' שהוא מה ששופתים עליו את הקדרה (חצובה) אינו חייב בטבילת כלים. והטעם כדמבואר שם בש"ך, שאמנם הוא בשימוש בשעת הכנת האוכל, מ"מ אין צולין עליו ממש, דהא אין המאכל מונח עליו. ומבואר דרק מה שמונח עליו המאכל חייב בטבילת כלים. ומ"מ מצאתי לגרשז"א (בהערה לס' טבילת כלים פ"א ה"ד) שכתב שהפסק של נייר אליומינם וכדומה לא חשיב הפסק[[458]](#footnote-458). ולא ביאר טעמו כ"כ למה שיהא כן. וע' מש"כ בזה בביאורים לס' חלקת בנימין לסע' ד'. ונראה הפשוט בזה שאם מניח עליו נייר כסף רק כדי שלא ילכלך התנור או הרשת וכדומה, אין הנייר חשוב ככלי הסעודה. וממילא הרשת שמתחתיו חשוב כלי סעודה. משא"כ כשמניח האוכל בתוך סיר, והסיר מונח על הרשת, כיון שהסיר משמש לאוכל הרי הוא הכלי סעודה, וממילא הרשת שמתחתיו הוי כטריפדי"ש הפטור מן הטבילה. ולכן בכגון רשת שלפעמים מניחים עליו סירים, ולפעמים מניחים עליו האוכל עצמו בהפסק נייר, יש להטביל אותו. אמנם לענין ברכה ע' בהערה[[459]](#footnote-459).

והפוסקים נחלקו בסכין של שחיטה אם חייב בטבילת כלים. המחבר בסע' ה' הביא שיש מי שאומר (המרדכי) דסכין של שחיטה אינו צריך טבילה. ואע"ג שמשתמשים בה כדי לתקן את האוכל, ביארו הפוסקים משום שעדיין אינו מוכן לאכילה אחרי גמר שחיטתו כיון שעדיין צריך בישול או צליי'. והרמ"א כתב שיש חולקים (התשב"ץ) משום דלא איכפת לן אם יש לו תיקון אחר כיון שמ"מ גם זה מתקן אותו[[460]](#footnote-460).

ומסקנת הרמ"א שטוב לטובלו בלא ברכה. והרמ"א כתב את זה על סכין של שחיטה, אבל לאחר מכן כתב דהה"נ שהברזלים שמתקנים בהם את המצות פטור מן הטבילה כיון שאין המצה ראוי' עדיין עד שיאפנו, ובזה לא כתב הרמ"א שיש לטובלו בלא ברכה. והט"ז כתב שבאמת גם זה תלוי באותו פלוגתא, ולכן יש לטובלו בלא ברכה, וזה שלא כתב הרמ"א שיש לטובלו בלא ברכה אלא בסכין של שחיטה, היינו משום שעליו נאמר הוראה זו, אבל לעולם ההוראה שייך לתרוייהו. והש"ך חלק וסבר שיש לחלק בין סכין של שחיטה לברזלים של המצות. שהברזלים של המצות אין להם שום תשמיש אחר כ"א לתיקון המצות, ולכן אין חיוב לטובלם כלל, אבל הסכין של שחיטה, שאמנם מיועד לשחיטה מ"מ אפשר להשתמש בה ג"כ לאכול בה מאכל מוכן, ולכן יש עכ"פ לטובלו בלא ברכה. וע' בביאור הגר"א שדחה את דברי הש"ך, שאף א' לא משתמש בה לאכילה בדבר אחר, ולא אזלינן הכא בתר ראוי. וע' בהגהות רע"א דנפק"מ בפלוגתתם בריחים לפולי קפה, שלט"ז יש לטובלו בלא ברכה, ולש"ך פטור לגמרי.

עוד דנו הפוסקים אם כלי איחסון[[461]](#footnote-461) נחשבים ככלי סעודה וחייבים בטבילת כלים או לא. וע' ברע"א מכנה"ג שנחלקו בזה הפוסקים. והעירו בזה התלמידים[[462]](#footnote-462) דהא מבואר בהדיא בגמ' דצלוחיות חייבים בטבילה[[463]](#footnote-463), ולכאורה אין מכינים אוכל בתוך הצלוחית וכן אין שותים ממנו, וא"כ למה נחשב כלי סעודה. ולכאורה התשובה, דעד כמה שמביאים אותו לשולחן אכילה כדי שיוכלו למלאות בהם הכוסות, הרי זה נחשב ככלי סעודה וחייבים בטבילה בברכה. לא נחלקו אלא בדבר שהוא לקיום בלבד ואין מגישים ממנו בשעת אכילה. וכן מצאתי לגרשז"א[[464]](#footnote-464) בשש"כ פ"ט הערה מ"ד[[465]](#footnote-465), וע"ש שהעיר דאע"ג שמדברי מסגרת השלחן (סי' ל"ז ס"ק ו'[[466]](#footnote-466)) לא נראה כן, יתכן שגם אליבא דידי' הכי הוי. אמנם בעיקר הדבר צ"ע, דבשלמא אם כלי איחסון חייבים בטבילת כלים יש לנו גדר ברור מה נחשב כלי סעודה, דכל מה שמתעסק בה באוכל מזמן שהוא מוכן לאכילה נחשב כלי סעודה, אבל אם כלי איחסון פטורים, לכאורה יש לנו ב' גדרים לענין מה נחשב כלי סעודה, א' זה שמכין את האוכל להיות ראוי לאכילה, וב' זה שאוכלים בה בפועל בשעת אכילה, ומה"ת ב' דיני כלי סעודה. וצ"ע.

עוד מבואר שמכסה של סיר חשוב כלי סעודה וחייב בטבילה, אבל כלי שמכסים בה את הלחם אינו נחשב כלי סעודה. וקודם כל יש להדגיש שלכאורה המכסה חייב מצד עצמו, ולכן אם יש מכסה של זכוכית ע"ג סיר של חרס וכדומה, המכסה חייב בטבילת כלים בברכה. וכן לכאורה מבואר מהש"ך בס"ק י"ד. אבל מ"מ יל"ע מהו החילוק שבין מכסה זה למכסה אחר. ובביאור הגר"א מבואר הטעם משום שמכסה של סיר בולע מן התבשיל דרך בישולו, משא"כ בכלי שמכסים בה את הלחם. ועיקר הדבר זה צע"ק שהרי מבואר בטור סי' תנ"א שבכיסוי שע"ג הככר עולה זיעה ונאסר המכסה. וע' מנח"י (כלל ל"ה ל"ו ס"ק כ"א) מש"כ בזה[[467]](#footnote-467).

ודנו הפוסקים אם תנור אפיי' או תנור מיקרוגל חייבים בטבילת כלים (ואפילו המחמירים אינם סוברים שיטבלנו כיון דלא שייך, רק שיביא טכנאי לפרק אותו באופן שצריך מעשה אומן כדי לתקנו וכה"ג אינו חייב כיון שהכלי נעשה ע"י ישראל). ואומרים משמי' דהגריש"א (ע' אשרי האיש יו"ד פרק ט' אות ל"א) שחייב בטבילת כלים כיון שזיעה עולה עד לגגו של התנור ודומה למכסה של כלי. אמנם מנהג רוב העולם אינו כן, וכן סבר הגרשז"א (ע' מנחת שלמה ח"ב סי' ס"ו אות ב', טבילת כלים פרק י"א הע' קנ"ד, שלמי מועד עמ' תקנ"ו). ולכאורה דברי הגריש"א קשים ביותר, דהא אם תנור חייב גם מכסה של לחם חייב, שלכאורה לא למדנו שיש זיעה בתנורים אלא משם. ואפילו כשתמצא לומר שבולע הזיעה, מ"מ כיון שאין תכליתו לבשל ע"י בליעת הזיעה, דהא אין צורת הבישול בזה שהזיעה עולה ויורד כמו במכסה של סיר, רק שהוא נבלע דרך מקרה, אין לחייבו בטבילת כלים, והוא כמו השפופרת של המשפכות המוזכר בש"ך ס"ק ט"ו.

**מילואים**

לענין משפכות שבסע' ז' מהו – ע' מתני' ע"ב ע"א ושם בפירש"י. ובאנגלית: funnel

**שיעור קכ"ב**

# כלי קוניא

מסקנת הגמ' היא דכלי קוניא, ר"ל כלי חרס המצופים במתכות (והש"ך הביא מאו"ה דהה"נ מצופים זכוכית), חייבים בטבילת כלים. ומתוס' מבואר דהנ"מ במצופה בפנים דכלי סעודה נאמרים בפרשה והיינו שמשתמשים בהם. ומהאי טעמא כתבו התוס' שאפילו יש מתכות שמעמיד את הכלי אינו חייב בטבילה, שאע"פ שמעמיד אינו משתמש דרך המתכת. והטור הביא שיטה זו וסיים ויש מחמירים להטבילו בלא ברכה. ובב"י מבואר שיש בזה באמת כמה שיטות. חדא שיטת התוס' שהכל תלוי במצופה מבפנים, ועוד שיטת הר"ן דבעינן מצופה מבפנים ומבחוץ, ועוד שיטת המרדכי בשם אבי עזרי שאו מבנים או מבחוץ חייב. ולאחר מכן הביא מהגהות סמ"ק שנראה ממנו דסבר שמבחוץ ודאי פטור אבל אפילו מבפנים בלבד יטבלנו בלא ברכה כיון שיתכן שאינו אלא לנוי. ולכאורה ר"ל שאם הוא מבחוץ בלבד אפילו אם אינו לנוי מ"מ אינו חייב בטבילה, ולכאורה זהו כשיטת התוס' דרק אם המתכת הוא במקום אוכל חייב בטבילה. אלא שגם בזה לא מחייב הסמ"ק אא"כ הוא חלק חשוב של הכלי, אבל נוי אפילו במקום תשמיש אינו מחייב בטבילת כלים. ומ"מ אם הוא בפנים לנוי משמע מהגהות סמ"ק שיש מ"מ צד לחייב אותו בטבילה, ולכאורה היינו משום שמספקא לי' אם לנוי הוי טעם לפטור או לא[[468]](#footnote-468), כיון שעכ"פ משתמש דרך המתכת.

ועוד הביא הב"י שיטת מהר"ם רוטנברג שחולק על ששיטת התוס' וסבר דאזלינן בתר מעמיד לענין טבילת כלים. ונראה לבאר בזה, דהנה לכאורה הביאור בשיטת המהר"ם שהענין של מתכות אינו אלא לענין לקבוע איזה חומר חייב בטבילת כלים, ולכן אם יש כלי סעודה של מתכות חייב בטבילת כלים, ואין תנאי שיהא משמש דרך המתכות (ודלא כמש"כ התוס'). אבל שיטת אבי עזרי הנ"ל אחרת, והוא שיש חיוב טבילת כלים בזה לבד שיש עליו מתכות. ונפק"מ לכסף בחוץ שאינו מעמיד את הכלי, שלמהר"ם יהא פטור, אבל משמעות האבי עזרי שגם כה"ג חייב.

והסיק דמש"כ הטור שיש להטבילו בלא ברכה קאי אתרוייהו, בין אמעמיד של עץ והוא של כסף, ובין אמעמיד של כסף והוא של עץ. והיינו משום דאי אזלינן בתר מעמיד והמעמיד של עץ אין כאן כלי שחייב בטבילת כלים. ולכאורה דברי הב"י מרפסין איגרי, דנהי נמי דאזלינן בתר מעמיד, הנ"מ כדי שיהא חשוב כלי העשוי מחומר של המעמיד נמי, אבל איך יתכן שעיקר הכלי מכסף וכיון שיש מעמיד של עץ יהא פטור. וראיתי בשם קהילת יעקב ר"ה סי' י"ז בשם מרכבת המשנה דכיון שעל ידי המעמיד נגמר הכלי הכל הולך אחריו. ובזה תהא מובן גם לשון הגמ' שלפנינו "כתחילתו" ו"כסופו". והחזו"א כלים סי' ג' אות ה' חלק וסבר שאין המעמיד מבטל עיקר הכלי.

ונראה לבאר בזה עוד, דהנה הקרי"ס ובינת אדם (מובא בפת"ש ס"ק ה') ועוד כמה אחרונים נוקטים שכלי קוניא שחייבים אינו אלא מדרבנן. ולולא דבריהם הי' אפשר לומר שהוא חיוב מדאורייתא, והיינו שהדין כלי סעודה מחייב שאם משתמש דרך המתכת חייב. ומ"מ אם אין החיוב אלא מדרבנן, הא פשוט שאין הציפוי יכול לפטור אותו מטבילת כלים, דהא מדינא דאורייתא אין הציפוי מחייב. וא"כ צ"ע איך פטר הב"י משום שהמעמיד של עץ. והפשוט בזה דמעמיד לחוד וציפוי לחוד, שאף א' לא אמר שהכל הולך אחר הציפוי, רק אחר המעמיד. וא"כ למאן דמחייב בטבילה משום שהכל הולך אחר המעיד, ע"כ דינא דאורייתא הוא. אמנם יש לומר עוד שאפילו אם המעמיד אינו מחייב מדאורייתא, מ"מ הרי הוא פוטר מדאורייתא. והטעם משום דלעולם כדי להתחייב בטבילת כלים בעינן תרתי, שיהא עיקר הכלי של מתכות, וכן שיהא המתכת מעמיד את עצמו. אבל כל זמן שחסר א' מהם אינו חייב בטבילת כלים. ויל"ע בזה.

בשו"ע בסע' א' כתב שכלי המצופה בפנים בלבד חייב בטבילת כלים, ומשמע דהיינו בברכה. והרמ"א כתב שיש לטובלו בלא ברכה. והיינו שחשש לשיטת הר"ן שאם אינו מצופה שם מבחוץ אינו צריך טביילה, הט"ז והגר"א פירשו דהיינו משום שסובר שאם הוא לנוי אין צריך טבילה, והיינו ע"כ משום שסוברים שמבפנים ולא מבחוץ הפשטות היא שהוא לנוי בלבד. ויוצא לכאורה שאם ידעינן שהציפוי הפנימי אינו לנוי רק לשימוש הכלי ודאי יתחייב בברכה אפילו שאינו מצופה מבחוץ. ואמנם כך יוצא מאו"ה, אבל בר"ן הדברים סתומים.

והש"ך כתב על זה שיש להטבילו עם כלי החייב בטבילה, ולכאורה ר"ל שיותר קרוב לומר שעיקר הדין שחייב בטבילה בברכה, ולכן נהי נמי שמחמירים לא לברך כדי לחשוש לשיטת הר"ן הפוטר, אבל חומרא דאתי לידי קולא הוא, דהא מבטל עיקר הדין שחייב לברך. ולכן כתב שהטביל על כלי אחר כדי שיוכל לברך ולא יצא מזה קולא. וציין לדברי האו"ה, ושם מבואר (כלל נ"ח אות פ"ב) הטעם שחשש לזה משום שיש מהציפוים שבפנים העשוים לתשמיש ולא לנוי, ולכן יש לחשש שחייבים מעיקר הדין. ועוד הביא שם הש"ך השיטה הסוברת שאפילו מחופה מבחוץ חייב בטבילה, ומשמע שאין זו שיטת הרמ"א, אבל הפר"ח למד שזהו ג"כ כוונת הרמ"א מדכתב "אפילו בפנים יטבול בלא ברכה" דמשמע דלא רק מבחוץ אלא גם מבנים. ובחכמ"א פסק שמבחוץ בלבד אין צריך טבילה. ונראה שאם אינו אלא לנוי בעלמא יש לפטור, דיתכן שגם האבי עזרי אינו מחייב אלא כשהוא משמש כעיקר הכלי רק שאינו מצריך תשמיש דרך התכות, אבל ציפוי מבחוץ שאינו אלא לנוי ליכא למ"ד.

ובסע' ו' סתם שאם המעמיד לבד הוא של מתכות שאינו צריך טבילה, והקשה עליו הש"ך, דהא הב"י הסיק שיש לטובלו בלא ברכה, וכשיטות דסברי שגם כאן אזלינן בתר מעמיד. וע' פר"ח וגר"א שפירשו שהשו"ע חזר בו. וכן לענין מעשה לכאורה יש לחייב בזה טבילה בלא ברכה עכ"פ בכלי מתכות, וכ"פ החכמ"א. ובכוס של כסף ומעמידו של עץ סתם השו"ע שחייב בטבילה ודקדק הש"ך דהיינו בברכה, ולכן הקשה הש"ך דהא הש"ך הסיק שיש להטבילו בלא ברכה, ותי' דאה"נ שאם העץ מעמיד הכלי אינו מברך, רק אם מדובק אליו עץ ואינו מעמיד הכלי מטביל בברכה. וכ"פ גם החכמ"א. אמנם הט"ז בס"ק ט' כתב שאם הפנים של מתכות ודאי חייב בטבילה בברכה אפילו אם מעמידו בשל עץ, וכן פי' שיטת המחבר ושחזר בו ממש"כ בב"י. וכן הביא בשם הב"ח. לענין מעשה לכאורה סב"ל, אבל נראה שגם כאן יזהר לטובלו עם כלי אחר כיון שנראין הדברים שוהא חייב מעיקר הדין.

# כלים שאינם כלי סעודה ומשתמש בהם שימוש עראי לסעודה

הב"י מביא ההגהות אשרי דסבר שאם ישראל קנה סכין מעכו"ם לחתוך בה קלפים ושוב השאילו לישראל חבירו כדי שיוכל להשתמש בו לסעודה, אינו חייב בטבילה. והטעם פשוט משום שלא התחייב אצל הראשון כיון שאצלו אינו כלי סעודה, וא"כ אין עליו חיוב גם אצל השואל. והש"ך בס"ק ט"ז הביא מאו"ה שכה"ג יש עדיין להטבילו בלא ברכה. ולכאורה הי' נראה שנחלקו ביסוד הדין כלי סעודה החייב בטבילת כלים. שההגהות אשרי סבר שהדין כלי סעודה הוא דין בשם הכלי, ורק דבר שעיקר שימושו לצורך סעודה הוי כלי סעודה. ולכן כיון שהבעלים קנאו לחתוך בה קלפים לא נחשב כלי סעודה. ומאחר שאינו כלי סעודה אין חיוב טבילת כלים ואין לשואל איסור להשתמש בה שימוש סעודה, דהא רק בכלי סעודה נאמר דין זה. אבל האו"ה סבר שאין הדין כלי סעודה נאמר בסוג הכלי שחייב, דכל הכלים חייבים[[469]](#footnote-469), רק נאמר דין שאין להשתמש בכלי שימוש סעודה מבלי להטביל אותו קודם. ולכן אע"ג שהבעלים יחדו הכלי לחתוך בה קלפים, מ"מ יש לה חיוב טבילה למי שרוצה להשתמש בה שימוש סעודה, ולכן נהי שאין הבעלים עצמם צריכים להטביל הכלי, דהא אינו משתמש בה שימוש סעודה, מ"מ השואל שמשתמש בה שימוש סעודה חייב.

והנה לכאורה לפי הנ"ל הי' יוצא, שלשיטת ההגהות אשרי, אפילו אם הבעלים עצמם ירצו להשתמש בה שימוש סעודה באופן עראי יהא מותר, דהא סוף כל סוף אין כאן כלי סעודה כיון שעיקרו לחתוך בה קלפים. וכן באמת נקט הפר"ח בס"ק י"ט וכ"ב. אבל הרמ"א כתב על דברי המחבר שהוא כשיטת ההגהות אשר"י "אבל הראשון אסור להשתמש בו צרכי סעודה אפילו דרך עראי בלא טבילה אף על פי שלקחו לצורך קלפים". ולכאורה צ"ע[[470]](#footnote-470), דכיון שלשיטת ההגהות אשר"י החיוב בדבר שהוא כלי סעודה, והוא הרי יחדו לחתוך בה קלפים, למה יהא אסור לו להשתמש בה שימוש עראי של סעודה. ולכאורה מה שצריכים לומר שאם הוא הבעלים, כל זמן שמשתמש בה שימוש סעודה אפילו באופן עראי הרי הוא עושהו כלי סעודה כיון דשלו הוא, וממילא אם יעשה כן יהא חייב בטבילת כלים. אבל השואל שאין הכלי שלו אינו מהפך שם הכלי לכלי סעודה ולכן נשאר פטור. ותי' זה דחוק כיון שמסברא גם הבעלים אינו עושהו כלי סעודה ע"י שימושו כיון שאינו אלא שימוש עראי. וצ"ע. וע' בשו"ת שב יעקב ח"א סי' ל"א (מובא בפת"ש כאן) שצידד לומר כדעת הפר"ח, ואמנם דברי הפר"ח מובנים מסברא וכנ"ל, מ"מ צ"ע איך התעלם מהכרעת הרמ"א בנידון.

# כלי סחורה

הב"י שם אחרי שהביא דעת ההגהות אשרי צידד לומר שלפי דבריו אם הראשון שסוחר שקנה כלים מנכרי ושוב מכרם לאחר, אין השני חייב בטבילת כלים. אמנם דקדק מעצם דברי ההגהות אשר"י שאין הדין כן, דהא לא התיר אלא השואל ולא הקונה, ולעולם השני חייב בטבילת כלים. והנה קודם כל נראה להעיר למה הב"י פתח בחיתוך קלפים וסיים בסחורה, הא עיקר הספק שלו אם בכה"ג שישראל קנה כלי שלא לצורך סעודה ושוב מכרו לישראל אחר לצורך סעודה האם חייב בטבילת כלים, וספק זה שייך לחיתוך קלפים כמו ששייך לסחורה. וא"כ הול"ל לאסתפוקי במי שקנה סכין לחיתוך קלפים ושוב מכרו לישראל אם חייב. תדע שהרי הביא ראי' לספק שלו בכלי סחורה מדקדק שבהגהות אשרי לענין סכין לתחוך בה קלפים, הרי שמבואר מזה שחד דינא אית להו. והפשוט בזה שהב"י דבר שיש בה נפק"מ טובא, דדבר ההוה הוא שהסוחר קונה כלים מנכרים ומוכרם לישראל, וכן הוא היום בחנויות של ישראל, ויצא נפק"מ גדולה שכל הכלים האלו פטורים מטבילת כלים. והסיק שאין זה פוטר אותם.

ומ"מ מדברי הב"י שמענו חידוש. והוא דהו"א שאין הכלי נחשב ככלי שאינו לסעודה אלא כשמשתמש בה בפועל לענינים אחרים כמו לחתוך בה קלפים. אבל הסוחר הרי אינו קובע השימוש של הכלי, רק מרויח ממכירתם[[471]](#footnote-471). ולדוגמא, הרא"ש בסופ"ק דמס' סוכה דן במחצלות שעשאן כדי למוכרם האם אזלינן בתר מנהג המקום שבה הוא מוכרם לקבוע אם הוא לישיבה או לסיכוך. ולדברי הב"י הא אינו עושה אותם אלא כדי למוכרם ולא לישיבה, וא"כ יהיו כולם טהורים. ואולי יש לומר שלעולם גם ההגהות אשר"י סבר שאין החיוב משום היותם חפצא של כלי סעודה, רק שימוש לצורך סעודה מחייב. רק גדר החיוב, שאם עומד לשימוש של סעודה אצל הבעלים הרי הם חייבים, וכיון שאצל הסוחר אינם עומדים לזה הרי הם פטורים, אבל לעולם אינו קובע הכלי כחפצא של כלי סעודה. ובזה לכאורה מיושב שיטת הרמ"א הנ"ל גם, שאם הבעלים עצמם משתמשים בה לסעודה הרי עומדים לבעלים לשימוש סעודה וחייבים, אבל השואל אינו הופך יעודו של הכלי אצל הבעלים, ולכן לעולם ישאר בפטורו[[472]](#footnote-472).

והנה הטעם לפטור הכלי סחורה מטבילת כלים אינו משום היותו עומד לסחורה בעצם, רק משום שאינו עומד לשימוש של סעודה, דהא כלי סעודה נאמרים בפרשה. וא"כ אם יהא כלי סחורה העומדים לשימוש סעודה ודאי יהיו חייבים. ולכן אם יש לא' קייטרינג או מסעדה, וחלק מן העסק שלו הוא לבשל וכן להגיש אוכל בכלים של מתכות או זכוכית, ודאי יהיו חייבים בטבילת כלים לכו"ע, דהא הנהו כלי סעודה נינהו, ואין זה שמרויח מן הכלי סעודה טעם לפטור אותם מחיובא דטבילת כלים. וכן נקט האג"מ (יו"ד ג' ססי' כ"ב) ועוד גדולי הפוסקים (ע' תשובות והנהגות ח"א סי' שנ"ו [וע"ש נידון בשיטת החזו"א בזה], אשרי האיש יו"ד פ"ט הל' נ"ז, חוט שני שבת ח"א עמ' ר"כ). אמנם יש מן האחרונים הפוטרים גם בזה[[473]](#footnote-473), ולא מתבאר לי טעמם (ע' דרכ"ת ס"ק ע' ופ"ח, שו"ת מנח"י (ח"א סי' מ"ד), ושו"ת יחו"ד ח"ד סי' מ"ד ויבי"ע ח"ז סי' ט' אות ג' – אמנם יעוין בס' טבילת כלים פ"ג סוף הערה כ"ד, וצ"ע). וכן ראיתי בס' חלקת בנימין (בציונים ס"ק קצ"א, וכתב שכן מצא במהרי"ל) שיש להוכיח שחייב מהא דבסע' ט"ז נתן עצה בשבת להקנות הכלים לנכרי, ולכאורה לדברי הפוטרים למה לא הקנה הכלים לישראל ויהיו פטורים כיון שאלו אינם כלי סעודה. ואולי יש לדחות דאחרי הישראל הראשון כבר קנאם לכלי סעודה לא מהני למוכרם לאחר לעקור מהם שם כלי סעודה, אלא שצ"ע הסברא בזה. עוד ראיתי בשו"ת מהריל"ד להוכיח דכה"ג חייב מהא דהוכיחו דסכין של עכו"ם מותר לשחוט בה שאינו חייב בטבילה, ואם כדבריהם הא נפק"מ למי ששהשאיל או השכיר לחבירו. אלא שהוא עצמו דחה שהראי' היא ממה שלא העיר מזה הש"ס. ומ"מ כל דבריהם הם אליבא דהגהות אשר"י, אבל לאו"ה ודאי שהסועד חייב להטביל כליו, ואע"ג שיש מקילים בהא דאו"ה לענין כלי זכוכית וכדומה שאינם חייבים אלא מדרבנן, מ"מ במתכות (כגון סכו"ם) יש לחייב מדאורייתא.

# טבילה בסכין לחתוך בה קלפים

ויש עוד ספק בהא דהגהות אשר"י. והוא שיל"ע אם לשיטתו אפשר להטביל סכין לחתוך בה קלפים באופן שאם לאחר מכן ירצה לשנות את דינו ולעשותו כלי סעודה לא יצטרך שוב להטבילו[[474]](#footnote-474). ויש מדייקים מהט"ז בס"ק י' שלא עלתה לו טבילה. והטעם לכאורה דכיון שלהגהות אשרי אינו חייב בטבילת כלים, אין כאן טבילה. ולכאורה מסברא הי' אפשר לומר דכיון שעכשיו אינו של נכרי אלא של יהודי, ודאי אפשר להטבילו לטהרו, רק שאין הטהרה הזאת חיובית. ולכן אם יטבלנו ושוב ישתמש בה שימוש של סעודה יהי' טהור ולא יצטרך להטביל אותו פעם שני. וכן ראיתי בשם שו"ת משנה הלכות (חי"ד סי' ל"א) וס' מנחת אשר (במדבר סי' ס"ח סוף אות ד') וכ"ש שלשיטת האו"ה הנ"ל מהני לה טבילה, דהא גם מקודם הי' לו דין להטבילו, ומה איכפת לן דמקודם הי' משום תשמיש עראי ועכשיו משום תשמיש קבע.

ולדברי האומרים דלא מהני להו טבילה יוצא שאם א' מוכר כלי הגשה עם אוכל בפנים, לאלו הסוברים דכה"ג חשוב כלי סחורה ולא כלי סעודה לא יהא אפשר להטביל הכלי קודם, ורק אחרי שהסוחר קיבלו יהא חייב להטבילו. וכה"ג גם במי שקנה כלי כדי להכניס בה אוכל כמתנה לחבירו (כמו ששכיח במשלוח מנות), דכיון שאצל נותן המתנה אין זה כלי סעודה רק כלי מתנה, לא עלתה לו טבילה. ומ"מ נראה שלדינא מהני טבילתם, כיון שהפשטות היא דכה"ג חשוב כלי סעודה וכמש"נ[[475]](#footnote-475), וכן י"א דמהני טבילה לכלי סחורה אפילו להגהות אשרי, וכן מ"מ לשיטת האו"ה חייבים. ומ"מ לענין ברכה יל"ע, בפרט בזמן שהרבה ועדי כשרות סומכים אשיטת אלו הסוברים דלא חשוב כלי סעודה.

**מילואים**

**כלים מכלים שונים**

כלי זכוכית שקונים בה קפה 'טייסטרס טשויס'

הנה לכאורה אין לומר שיש כאן כלי חד פעמי כיון שהכלי ראוי לעמוד ימים רבים, וכן יש כאלו ששומרים אותו כדי לאחסן בה סוכר וכדומה. ומ"מ עד כמה שאינו חוזר ומשתמש בה יש להקל בדבר. שהרי כלי זה יש בה כמה צדדים להקל: 1) כלי איחסון שנחלקו בה הפוסקים וכמו שהביא רע"א מכנה"ג. ואע"ג שלפעמים מביאים אותו לשולחן כדי שיוכלו לעשות קפה (דכה"ג חילק הגרשז"א בין כד הגשה לחבית של איחסון), מ"מ נראה שאינו כצלוחית להיות חייב, כיון שאין זה עיקר השימוש שלו. 2) אין הקפה ראוי לאכילה, ולכן לא גרע מריחיים של קפה שדן בה רע"א, ואע"ג שכאן גם הש"ך יודה מסתמא לחיוב כיון שאפשר לאכול ממנה, מ"מ עדיין תלוי במחלוקת דסכין של שחיטה (ולשון הרמ"א בזה אינו אלא ש'טוב' לטובלו בלא ברכה. 3) סברת הגריל"ד דכיון שקונה בה האוכל ואינו מניחו בה אין זה נחשב שימוש כיון שהוא שב ואל תעשה. ועוד שייך סברת הגרמ"פ שבסמוך. ולכן כיון שאינו אלא כלי זכוכית דינו להקל אפילו לכתחילה.

אמנם בחוזר ומשתמש בה למידי דאכילה, נראה שיש לטובלו בלי ברכה. דכיון שמ"מ הוא כלי איחסון אין לברך. ומ"מ אין להקל משום דהוי מחלוקת הפוסקים בדין דרבנן, כיון שיתכן שאוכל ישירות ממנו לפעמים (אם מניח בה עוגיות, או אפילו סוכר). אמנם אם חוזר ומשתמש בה לקפה לכאורה ג"כ יש להקל. ואין לחייב בצד הכיסוי של מתכת כיון שאין הזיעה, והוי ממש ככיסוי שע"ג הלחם, וכ"כ בשו"ת חשב האפוד (ח"ב סי' צ"ט) ובספר טבילת כלים (פרק י"א סעי' ס"ג). (וראיתי משמי' דהגריש"א (אשרי האיש יו"ד פרק ט' אות ז') קצת חילוק בדבר, ע"ש).

כלי זכוכית שקונים בה 'קוקה קולה' ו'סנעפל'

כה"ג חמור יותר מציור דלעיל, שהרי שותים ממנו ממש ולכן אינו לא כלי איחסון וכן הרי הוא ראוי לאכילה. וכן ההיתר של הגריל"ד לא שייך הכא כיון שאינו רק איחסון וגם שותים ממנו. ואולי הי' אפשר לומר שהבקבוק של קוקה קולה דינה ככלי חד פעמי, דהא אין לה שימוש אחרי שפותחים אותו כיון שהמכסה נהרס בשעת פתיחה, ואין לה כ"כ תשמיש לאחר מכן. וחוץ ממה שאין זה סברא כ"כ חזקה, דהא שפיר יכול למלאות אותה ושוב לשתות ממנה, ומצד חוזר הכלי הרי הוא ראוי לימים רבים, הרי בצלוחית של סנעפל הרי הוא ראוי לכמה שימושים, וא"כ למה לא יהא חייב בטבילת כלים. ואפילו אם שותה ממנה דרך קש מ"מ נראה פשוט שעדיין נחשב כלי סעודה.

וכמדומה לי מנהג העולם להקל בזה. וכמה סברות נאמרו בדבר. בשו"ת פרי השדה (ח"ב סי' ק"ט) ושו"ת משנה הלכות (ח"ד סי' ק"ז) כתבו טעם לפטור משום שאין דעתו של הקונה לקנות הכלי כיון שזורקו לאחר מכן. וזהו חידוש גדול, דלכאורה אין זה נכון, ואם ירצה א' לקחת הזכוכית ולהשתמש בה לעצמו, מי מורשה לשפוך המשקה לכלי אחר ולקחת אותו. ומ"מ עצה יש להפקיר הכלי (אבל שלא לזכות בה לא תיהני אא"כ קנה אותו מנכרי, שאם קנה מישראל ישאר בחיובו, וכן מבואר באשרי האיש מובא בסמוך. אמנם אולי י"ל שאם אינו זוכה בה אינו אצל המוכר ככלי סעודה, רק ככלי סעודה לשיטת המקילין שבבית מלון וכדומה חשוב כלי סחורה. אמנם כבר הארכנו בקושי שבסברא זו. ואע"פ שלפי הבירורים שלי הבקבוקים באר"י של קוקה קולה ופפסי מיוצרים באר"י, ומסתמא בבעלות ישראל ולכן ליכא חיוב טבילה, מ"מ לכאורה קוקה קולה קנתה את הבקבוקים מהם וא"כ שוב יתחייבו. וכה"ג יש לדון בצרכני' שקנה בקבוקים כאלו וכדומה, ולפעמים אינם קונים רק מוכרים בשליחות ומרויחים חלק ושוב מחזירים השאר). וכן הביא עצה זו בשו"ת שרידי אש (ח"ב סי' כ"ט).

ובאג"מ (יו"ד ב' סי' מ') כתב בזה סברא אחרת, והוא שכלים כאלו נחשבים כקליפה ולא ככלי. וע"ש דמשו"ה אפילו אם ירצה להשתמש בה פעם שני לאחר מכן אינו צריך טבילה כיון שהישראל הוא שעשאו לכלי. (ונראה להדגיש שזהו סברא אחרת ממה שהבאנו לעיל בכלים חד פעמיים, דהכא אין זה משום היותם אינם ראוים לזמן ארוך, רק משום שאינם אלא כקליפה. ומאידך, צריכים אנו להיתירא דכלים חד פעמיים בכה"ג שקונה אותם בלי מאכל בפנים, וכגון בתבניות חד-פעמיות). וע"ש שהאריך ביסוד זה והסיק "ובכלי זכוכית שטבילתן הוא רק מדרבנן יש ודאי לסמוך ע"ז, ואף אם יסמכו ע"ז גם בכלי מתכות אין למחות בידם". ויל"ע לשיטתו אם יצטרך טבילת כלים לפתחן כיון שלדידי' הכלי אינו אלא שומר לפרי, ולכן הוי כמו קלפן. ובשו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' רמ"ה אות ד') פטר מפצח אגוזים מטבילת כלים כיון שאינו נוגע באוכל וא"כ ודאי לדידי' אין לחייב (ויש מחייבים – ע' בס' טבילת כלים פרק י"א אות קכ"ד). וכן מ"מ לכאורה יש לחלק. ומ"מ יעוין בס' הזכרון להגרא"ז גורביץ עמ' ר"ה שהגרח"פ שיינברג זצ"ל דחה ראויתיו וסבר שעדיין שם כלי עליו.

וסברא נוספת מצאתי בשם הגרשז"א (ע' ס' טבילת כלים פ"ד הערה ט"ו). והוא שהרי עכ"פ מותר להוריק את תכולת הכלי מן הכלי וא"כ מאי שנא אם רוקנים הכלי דרך שתי' או בדרך אחר. ואף על גב דסבר ששתיי' ודאי חשוב תשמיש, מ"מ כיון שאין דעתו אלא לרוקן הכלי ולזורקו מיד לאחר מכן אין זה אלא תשמיש ריקון ולא תשמיש שתיי' ואין בה איסור.

בקבוקי יין הנמצאים בצרכניה השייכת לנכרי

אפילו אם ידוע שחברת יין מסוים שהוא בבעלות יהודי קנה בקבוקי זכוכית מיהודי, או שיצר הבקבוקים בבית חרושת שלהם, עדיין יש לדון מה יהא הדין בקונה יין בצרכני' השייך לנכרי (ודבר זה שכיח טובא בחו"ל), שכה"ג הרי קנה הבקבוק מן הנכרי בעל הצרכני'. והנה בקבוקים אלו אם הם של זכוכית יתכן שדינם ככלי איחסון, ואולי אפשר להקל בכלי איחסון של זכוכית כיון דהוי מחלוקת הפוסקים בדין דרבנן. אלא כיון שהנהוג שמביאים בקבוקים אלו לשולחן לכאורה הוו כצלוחית החייבת. ויתכן שאין הצרכניי' בעל הבקבוקים רק מוכרים בשליחות ישראל, ודבר זה תלוי במציאות. ועוד יתכן שחשוב שב ואל מעשה, וכן שייך סברת הגרשז"א דלעיל. וצ"ע.

פחיות של 'קוקה קולה'

פטורים כיון דהוו חד-פעמי שאינם ראוים ליותר מתשמיש א'.

שלחן מזכוכית או דף במקרר של זכוכית

לכאורה עיקר תשמיש אלו ע"י שמניח כלי עליהם, ובתוך הכלי יש אוכל. אמנם נפק"מ למי שמניח אוכל ישירות עליו. ולשיטת הפר"ח יש לפטור בזה כיון שאפילו אצל הבעלים אזלינן בתר רוב תשמישתו. אבל לרמ"א לכאורה יש לאסור לבעלים להניח עליו. וכ"ש לאו"ה יהא אסור. ובמקרר שאינו אלא לאיחסון לכאורה יש להקל עכ"פ בזכוכית כיון שיש פוטרים כלי איחסון, וכן אינו אלא תשמיש עראי שפטור אליבא דפר"ח, וכן הוא מחזיק מ' סאה ולכן י"א דהוי כקרקע (ע' מזה בשו"ת טוב טעם ודעת תליתאי ח"ב סי' כ"ב, וע' חלקת בנימין ס"ק ג'). ומ"מ בשולחן יל"ע אם אפשר לסמוך על הפר"ח לבד באיסור דרבנן. ואולי יש להוסיף בזה עוד סברא, דעד כאן לא החמיר הרמ"א בתשמיש שאינו קבוע בבעלים אלא בכגון סכין שבעצם מהותו עומד לתשמיש סעודה, רק שהוא ייחד אותו לחיתוך קלפים. אבל שולחן שאינו עומד להנחת אוכל רק להנחת כלים אפילו הרמ"א מודה. אלא שלכאורה אפילו אם סברא זו נכונה, מ"מ לכאורה השולחן מיועד להניח עליו אוכלים לפעמים. ויל"ע לאלו המחמירים שבהניח עליו נייר אליומינום לא מהני לפטור אם אמרינן גם בשולחן כן כשיש עליו מפה, ואפילו את"ל מפה שהיא כלי קבוע שאני, אם מניח עליו מפת ניילון חד פעמים ודאי הוי כנייר אליומינום.

וחשבתי שיש כעין סמך לסברא זו שאם אין זה א' מתשמישתיו אינו חייב באופן עראי אפילו לאו"ה. והוא דהנה בר"פ כל הכלים מבואר שמותר לטלטל כלי שמלאכתו לאיסור לצורך גופו, ודוגמא לזה הוא פטיש לשבור אגוזים. ולכאורה צ"ע איך שובר בה אגוזים, הא לא טבלו. ולא מסתבר כלל שטבל פטיש על הצד אולי ישבור בה אגוזים, ודבר זה הו"ל לאשמעינן. וכן הרי מבואר מראית הפוסקים בסכין עכו"ם במס' חולין דף ח' ע"ב שאף א' לא ביאר דמיירי בדטבלו. ויש שפיר לדחות דמיירי בפטיש המיוצר ע"י ישראל. אמנם הלא דבר הוא שבהל' שבת לא אישתמט א' מן הפוסקים להזהיר במידי דשכיח שלא להשתמש בפטיש בפטיש המיוצר ע"י נכרי שהוא מידי דשכיח. וא"כ בשלמא למאן דאזיל בתר עיקר תשמישתו ניחא, אבל לאו"ה מא"ל. ולמ"ד שאין חיוב טבילה למפצח אגוזים ניחא, אבל למאן דמחייב מא"ל. וע"כ כסברא הנ"ל, דכיון שאין שבירת אגוזים א' מתשמישתיו של פטיש אין חיוב אפילו לפי האו"ה.

שו"ר בשו"ת מנח"י ח"ט סי' פ"ד שכתב סברא זה, והוכיח כן מהא דפטר בטריפדי"ש מטבילת כלים, ולא כתב לחייב משום שלפעמים מניחים עליו האוכל עצמו, וכמו שכתב הפר"ח בס"ק י"ב. ואע"ג שהפר"ח פטר בזה, הא לשיטתו ודאי אינו חייב כיון דאזלינן בתר רוב תשמישתו, אבל לרמ"א מא"ל. וע"כ כנ"ל, דכיון שאין הכלי עשוי לשתמיש זה אינו חייב אפילו לרמ"א (ואולי גם לאו"ה אינו חייב). ולכאורה יש לפקפק בראי' זו, שי"ל שבזמן הרמ"א לא היו מניחים עליו אוכל כלל. ומשו"ה לא העיר מזה. וראיתי בקונ' שיעורי הלכה - טבילת כלים (עמ' נ') שהעיר שמלשון האו"ה משמע שהסכין לחתוך בה קלפים היתה צורתו שונה מסכין רגיל, ומ"מ מחייב בטבילת כלים. ומש"כ לדחות שהרמ"א לא נקט כדבריו אינו מוכרח.

פח (בלע"ך)

דינו כחצובה, אבל כאן כמו בחצובה יש לדון אם מותר להניח מאכל ישירות עליו כדי לחמם אותו. והוא תלוי מסברא הנ"ל בענין שלחן מזכוכית או דף במקרר של זכוכית

קומקום חשמלי

לכאורה חייב בטבילה בברכה. ואע"ג שרובו מפלסטיק, מ"מ לא גרע מריחיים של עץ שחייב משום חלק המתכת שבה עושים הטחינה. דמאי שנא זו מזו. ואפילו את"ל שכיון שמחובר לקרקע בחוט החשמל אינו חייב (וסברא זו אינו פשוטה כלל ואכמ"ל), מ"מ בנשלף לכאורה לא שייך סברא זו. ואין לומר שהכל הוא כלי אחד, כמו שלא אומרים שסיר הוי כלי א' ביחד עם התנור אע"ג שאין לסיר שימוש בלי תנור.

שוב שמעתי שהגר"ש רוזנבלט שליט"א שאל בין את הגר"נ קרליץ שליט"א ובין הגר"ח קניבסקי שליט"א ושניהם כא' אמרו שיש לטובלו בלא ברכה.

טרמוס

בדרך כלל הטרמוס עשויי מבית ומחוץ בפלסטיק, והדבר היחיד העשוי מזכוכית הוא הפנים שאינו נוגע באוכל. וראיתי בשם אבני ישפה .... ובקונ' של הרב ויג .... ולכאורה נראה שפטור לגמרי כיון שאינו מעמיד ואינו נוגע באוכל, והרי הוא כפח שאמנם מתחמם וכן מחמת התבשיל אינו חייב בטבילת כלים.

מצנם ('טוסטר')

המכשיר הזה כמעט ואין לו שום תשמיש אלא להפוך לחם לצנימים. ומשו"ה סבר הגרמ"פ (אג"מ יו"ד ג' סי' כ"ד) שאינו נחשב כלי סעודה. והביא כמקור לדבריו המחלוקת אם כלי איחסון חייבים בטבילה. וביאר טעם הפוטרים משום שאיחסון לא נחשב תשמיש חשוב כדי לחייב בטבילת כלים. והוסיף שאפילו מאן דמחייב כלי איחסון בטבילת כלים, היינו משום שסוף סוף משקים צריכים כלי קיבול, אבל מצנם שאינו דבר הצריך כלל אינו מחייב בטבילה (וקצת משמע מלשונו שם שכלי איחסון לדברים יבשים יהא כמו מצנם). ונראה להדגיש שלדבריו אין לחייב מצנם משום עצם זה שמניחים בה לחם, וא"כ גם הוא בכלל כלי איחסון, דהא אין מכניסים הלחם שם לאיחסון ק כדי שיוכל לעשות ממנו צנימים, ועד כמה שעשיית צנימים לא מחייב, גם זה לא מחייב. אמנם עיקר דבריו מחודשים, דמה"ת שלכאורה אייחסון שאני כיון שאינו עושה שינוי לאוכל כלל, אבל דבר העושה שינוי לאוכל יתחייב, ומאן לימא לן איזה תיקון חשוב ואיזה תיקון אינו חשוב. וכן רובם ככולם של גדולי הפוסקים חולקים עליו בזה (ע' שו"ת באר משה (ח"ד סי' ק', וח"ז קו"ע סי' נ"ז), שו"ת מנח"י (ח"ט סי' פ"ג) שו"ת משנה הלכות (ח"ט סי' קס"ב) שו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' ת"נ) וס' טבילת כלים פרק י"א הע' נ"ב בשם הגרשז"א והגר"ש ואזנר). וצ"ע אם יש להחמיר ולהטבילו בלי ברכה.

מכשיר חשמלי לפריסת לחם

בכמה צרכניות יש מכשיר חשמלי למי שרוצה לקנות ככר שלם של לחם ולפרוס אותו, וענינו של כלי זה שמניחים הככר בתוך המכשיר וכשמפעיל אותו המכשיר פורסת את כל הככר לפרוסות. ולכאורה דינו כסכין החייב בטבילת כלים. ואיני יודע אם מכשירים אלו מיוצרים ע"י יהודים או נכרים, אמנם אם עשוים ע"י נכרים לכאורה חייב בטבילת כלים. והגריל"ד סבר שמותר להשכיר כלים לצורך סעודה כיון שאצל הבעלים אינו אלא לכלי סחורה, ולכן אצלו ליכא חיוב, וממילא גם אצל השוכר או שואל ליכא חיוב. וא"כ לדידי' לכאורה אין חיוב טבילה. אמנם דבריו אלו ג"כ קשים כיון שהוא בעצם לתשמיש סעודה אצל הבעלים, כיון שאצלו הם בשימוש סעודה אצל אחרים.

מכונת קפה (הסוג שקונים ממנה קפה ע"י הכנסת מטבעות)

לפי הבירורים שלי הטעם לחייב אלו בטבילת כלים משום שהמכונה מערבת המים חמים עם האבקה בכפית של מתכת שהוא חלק של המכשיר. ולא ידעתי טעם להקל בזה.

מנגל

הרשת של המנגל חייב בטבילת כלים בברכה, וזהו ממש הפדיליא"ש במוזכר בסע' ד'. אמנם אם הוא עשוי מאליומינום יש להסתפק אם לברך, וכמו שביארנו לעיל.

קומביין (מכונה לקצירת חיטין)

לכאורה תלוי במחלוקת הט"ז והש"ך בחיוב טבילה בסכין של שחיטה, שלט"ז שגם אם אינו ראוי לשעת סעודה ממש מ"מ חייב למאן דמחייב סכין של שחיטה בטבילה, הה"נ הכא. אבל לש"ך יהא פטור. וכיון דמיירי במתכת שלרוב ראשונים חייב מדאורייתא, לכאורה שורת הדין הי' לומר שיש להטבילו בלא ברכה. אמנם כמדומני לא מחמירים להטבילו. וצ"ע.

**עצות להפטר מטבילת כלים**

כמובן אין לחפש תצדקי להפטר מטבילת כלים היכא דאפשר להטביל, שעל זה נאמר בעידן ריתחא ענשינן אעשה (מנחות מ"א ע"א). אמנם לפעמים אין עצה להטביל את הכלי, כגון שאין מקוה בקרבת מקום, או שהטבילה יהרוס את הכלי, כגון בכלי סעודה שיש בהם כרטיס או מסך של מחשב. ולכן יל"ע אם יש עצה להפטר מחיוב הטבילה בעת הצורך.

לא לזכות בכלי / להפקיר הכלי

הנה כיון שמבואר בירושלמי שטבילת כלים משום שיצא מטומאת עכו"ם ונכנס לקדושת ישראל, לכאורה פשוט שאם העכו"ם הפקיר הכלי אין חיוב טבילה עד כמה שהישראל זכה בו אע"ג שמשתמש בו. ולכן אם קונה מן העכו"ם ודעתו להדיא שלא לזכות בכלי אין חיוב טבילה (אמנם בפשוטו עד כמה שאינו מכוין לזה להדיא סתמא דמילתא קונה הכלי וכמש"כ לעיל בענין בקבוקי קוקה קולה). אמנם נראה שאם המוכר הוא ישראל שקנאו מנכרי, לא מהני זה שאינו זוכה בו, דהא עדיין ישאר של ישראל הראשון. ואין לומר דמ"מ כלי סחורה שאולים הוו, דהא אחרי שמוכרם לישראל דעתו שיהיו לשימוש כדעת הקונה אפילו אם לא יזכה בו ישראל השני, וא"כ נהפכו להיות כלי סעודה (וכן ראיתי באשרי האיש דבסמוך שהורה כן).

ויש לדון אם יש עצה לישראל שיפקיר הכלי אחרי שקנאו מן הנכרי. ומסברא אין חיוב אלא עד כמה שהוא של ישראל, אבל אם הוא הפקר, אע"ג דמעיקרא היתה של ישראל שקנאי מנכרי, לל"ב. אמנם העירו כמה אחרונים דא"כ בסע' ט"ז כשדנו בשבת ואי אפשר לו להטביל הכלי, למה לא נתנו עצה להפקיר הכלי במקום להקנותו לעכו"ם. ואולי מכאן ראי' שאחרי שנכנס לקדושת ישראל הרי הוא חייב בטבילת כלים אפילו אם עכשיו אינו ברשות ישראל. ועל תשיבני דא"כ למה מהני להקנותו לעכו"ם אחרי שכבר התחייב, דשאני התם דחזר ונטמא בטומאת עכו"ם, אבל כל זמן שלא חזר ונטמא הרי זה חייב.

ומ"מ מסברא הי' נראה לפטור. והקושיא מסע' ט"ז אינה ראי' גמורה. ואומרים בשם החזו"א (ע' ס' טבילת כלים פרק ד' סוף הע' כ' וארחות רבנו ח"ג עמ' פ"ד אות נ"ג) שנתן עצה כזאת. ומאידך המהרי"ל דיסקין (קונ"א סי' ה' אות קל"ו) דחה עצה זו מכח דברי השו"ע הנ"ל. וראיתי במנחת שלמה (ח"ב סי' ס"ו אות ט"ז- ולא מצאתיו בתנינא) שכתב להקל בזה בשעה"ד.

וכמובן עצה זו לא מהני לשואל כלי מישראל שהתחייב בטבילת כלים כיון שאין הכלי שלו כדי שיוכל להפקירו.

להקנות הכלי לקטן

ע' לקמן בשיעור הבא הבאנו מחלוקת אם כלי של קטן חייב או פטור. והוא תלוי בעיקר גדר החיוב של טילת כלים ע"ש.

ואפילו למקילים לכאורה אין זה עצה יותר טובה מזה שיפקיר הכלי (אלא דעדיף מצד אחר, דכאן לא ישתקע הדבר כיון שבסופו של דבר הקטן יתחייב בטבילת כלים). אלא דשו"ר בשו"ת מהרי"ל דיסקין שכתב שבמשכיר לקטן אין קושיא למה לא נתנו עצה זאת בשבת משום שקטן לאו בר אושלי הוא, ואי אפשר להושיב ב"ד בשבת. ויל"ע מהו כוונתו בזה, שאם לאו בר אושלי הוא לאו בר השכרה הוא, וא"כ מאי קמיירי המהריל"ד. ואולי כוונתו שהשכיר ע"י ב"ד ואפוטרופוס, וא"כ אין עצה להשכיר ג"כ אא"כ העמיד אפוטרופוס. ובגוף הענין ע' או"ח סי' תרנ"ח סע' ו' שלא יתן הלולב לקטן ביום ראשון קודם שיצא בו כיון שאין הקטן יכול להקנות לו מן התורה. ומשמע שבשאר ימים שפיר דמי. ולדברי המהריל"ד הא לאו בר אושלי הוא. ומ"מ לא הבנתי, שלכאורה כל מה שצריך אפוטרופוס אינו אלא כשלא הגיע לעונת פעוטות, אבל הגיע לעונת הפעוטות תיקנו שגם קטן מקנה.

שו"מ שבאמת בעיקר הדין בלולב נחלקו הפוסקים אם מותר להשתמש בה בשאר ימים. שבחזו"א (נשים סי' ע"ד ס"ק י"ח ד"ה בקצה"ח) לכאורה מבואר דאה"נ אם הקנהו לקטן שוב אסור להשתמש בה לעצמך ביו"ט שני כיון דהוי שואל שלא מדעת. אמנם בשו"ת אג"מ או"ח סי' ק"ז דקדק כדברינו הנ"ל שאינו אלא חומרא של יום ראשון. וע"ש שכן מדוקדק ג"כ מבה"ל סי' תרנ"ח סע' ו' בשם א"ר, שכתב שביום ראשון אינו כדאי להקנות לקטן כיון שיתכן שיש גדול אחר שעדיין לא יצא בו ביום ראשון, משמע שבשאר הימים שפי"ד. וביאר דאע"ג שאין הקטן יכול להקנות מ"מ אינו חשוב גזול אצלו.

ובעיקר הדין כתב שם שנראה לו פשוט שבשוכר כלי מקטן שקנה מעכו"ם אינו חייב טבילת כלים. ומותר להשתמש בו. והדגיש דאע"ג שיש חיוב חינוך, אין זה אלא על אביו, אבל על השוכר ליכא חיוב. וא"כ לדבריו אין עצה כזאת כשאביו מקנה אותו לבנו, דהא עדיין יהא אסור בשימוש משום מצות חינוך.

עוד סברא חשבתי, דהנה אפילו את"ל שיהא פטור כששואל מקטן, יש אולי לומר דהנ"מ כשקנאו הקטן עצמו מנכרי, אבל גדול שקנה מנכרי ושוב הקנהו לקטן, אולי כה"ג יש עדיין חיוב כיון שהי' מקורם של גדול ואין החיוב נפקע בזה שהקנהו לקטן. אבב"י יש ב' צדדים בישראל שקנה מנכרי סכין לחתוך בה קלפים ושוב קנאו ישראל אחר לצרכי סעודה אם יהא חייב בטבילת כלים. ולצד דחייב לכאורה כאן יהא פטור, דמבואר שהכל הולך אחר מי שהכלי שלו עכשיו ולא במי שקנה אותו ממנו. ואע"ג דקיי"ל כתי' זה, אולי זה רק לוחמרא. אלא דנראה שאפילו לצד השני אין הפטור אלא משום שבשעת הקנין לא הי' כלי סעודה, ולא נשאר בפטורו, אבל זה שהי' חייב מקודם אינו אומר שעכשיו נשאר בחיובו.

וע"ש בשו"ת מהריל"ד עוד סברא להקל בכלי של קטן, והוא דכיון שאין לו דעת אינו יכול לקבוע הכלי ככלי סעודה וממילא לא מתחייב. ולכאורה סברא זו מובנת יותר לפי הוראת הב"י שכלי סחורה אינם נחשבים ככלי סעודה אע"ג שעומדים לתשמיש זה, וא"כ אצל קטן שפיר י"ל שאינם כלי סעודה. ויל"ע בזה.

לשבור את הכלי באופן שצריך מעשה אומן ושוב תקנו

.... ע' בקונ' שיעורי הלכה – טבילת כלים של הגרא"נ ויג עמ' נ"ג עד נ"ה.

לתת הכלי לנכרי ושוב לשואלו ממנו

הנה בססי' ק"כ מבואר שבשבת ... אמנם יעוין בט"ז ... ודבריו מחודשים ...

**אם יש איסור לפני עור בקונה מאכלים שיהיו מוכנים בכלים שאינם טבולים**

כמובן אין לחפש תצדקי להפטר מטבילת כלים היכא דאפשר להטביל, שעל זה נאמר בעידן ריתחא ענשינן אעשה (מנחות

**איזה חלקים של הכלי חייבים לטבול, ואם אפשר להטבילו חלקים חלקים**

כמובן

**שיעור קכ"ג**

# כלי של שותפות ישראל עם עכו"ם

כתב הרמ"א בסע' י"א שאם ישראל ועכו"ם קנו כלי בשותפות אין צריך טבילה. ומקור הדברים בדרכ"מ בשם או"ה (שער נ"ח אות צ"א). ושם האו"ה ביאר הטעם "דהא בודאי אין יוצא מידי שום טומאה (דטבילה) [בטבילה] זו דעדיין שם ושותפות הכנעני עליו" וכן הביאו הש"ך ס"ק כ"ד והגר"א בס"ק ל"א. וכתב הש"ך בס"ק כ"ו שאם חזר הישראל וקנה חלקו של העכו"ם חייב בטבילת כלים.

והנה טעמו של האו"ה מבאר למה אי אפשר להטבילו, דהא עדיין לא יצא מטומאת עכו"ם. ומלשון 'אין צריך טבילה' משמע שגם פטורים מטבילה ומותרים בתשמיש, וכן הבין דבריהם בפשיטות בס' בית מאיר, ומשו"ה הרבה לתמוה על זה, דהא מ"מ נכנס לקדושת ישראל בחלקו של הישראל, ונימא שאסור בשימוש אע"ג שלא יוכל לטובלו. ועוד הקשה שהרי כיון דחיישינן שיש ברירה (וכשיטת הפוסקים שהטעם שמדאורייתא אין ברירה משום חומרא מספק) הא כשמשתמש בה הישראל כולו לשלו וא"כ הרי הוא חייב.

והנה לענין השאלה הראשונה לכאורה יל"ע, שמזה שכתב האו"ה 'דעדיין שם' לכאורה משמע דמיירי בכה"ג שקנו בשותפות מעכו"ם, וא"כ שפיר הקשה הבית מאיר. אמנם אולי יש לומר שכוונת האו"ה לכה"ג שקנו הנכרי וישראל כלי בשותפות מישראל, או שיצרו כלי מחדש לצורך שניהם, באופן שחלקו של ישראל לא יצא מטומאת עכו"ם כלל. וא"כ לא קשה מידי קושיית הבית מאיר הראשונה. ובאמת לפי פירושו של הבית מאיר, שהוא מדוקדק מלשונו של האו"ה וכנ"ל, יש להסתפק בכלי שקנאו ישראל ונכרי בשותפות מישראל, ושוב קנה השותף ישראל משותף העכו"ם, האם כה"ג יתחייב בטבילת כלים, דדלמא רק כשהי' מעיקרא כולו של נכרי ושוב נכנס לקדושת ישראל חייב, אבל דבר שלא הי' אף פעם כולו של נכרי לא הי' מספיק בטומאת עכו"ם לחייב. וסתימת לשון הפוסקים משמע שבכל אופן שהי' בשותפות ישראל עם נכרי ושוב קנאו הישראל כולו שחייב בטבילת כלים. וכן מסברא נראה שאין צריך כולו של נכרי. וצ"ע כעת.

ויעוין בשו"ת מנח"ש תנינא סי' ס"ח אות א' שכתב ליישב ע"פ שיטת הבה"ל וסייעתו הסוברים שאיסור ההשתמשות אינו אלא מדרבנן. והיינו שעיקר הדין של טבילת כלים הוא להטביל הכלי, ולא אסרו השתמשות אלא משום גזרה שמא לא יטבלנו, וא"כ איכא למימר שבשותפות עכו"ם שמ"מ אינו יכול להטבילו לא גזרו. ופשוט לפי הצד השני שביארנו שהבאנו לעיל אין זה תירוץ, דהיינו לומר שמדאורייתא אין חיוב לטבול כלי סעודה אם אינו רוצה, רק עיקר דין טבילת כלים הוא איסור השתמשות בכלי סעודה של עכו"ם עד שיטבילם. וא"כ סברת הבית מאיר מובן היטב, דמה איכפת לן אם יוכל לטובלו, הא מ"מ יש עליו זיקה שמחייב טהרה קודם ההשתמשות, ולכן אע"ג שאינו יכול לטהרו, אסורה היא בהשתמשות.

וחשבתי להביא סמך מן השו"ע שיסוד הדין איסור השתמשות. והוא שבאמת הקשוני מה"ת שהשו"ע סובר שיש איסור השתמשות, דלמא השו"ע סבר כתוס' הרי"ד שהכל הוא חיוב טבילה בלבד. והראי' היחידה שמצאתי הוא הסע' האחרון, ששם מבואר שאם הוא שבת יש להקנות הכלי לגוי ואז יוכל להשתמש בו. ולכאורה צ"ע למה השו"ע לא הדגיש במפורש שיש איסור להשתמש בה קודם טבילה במקום שנדייק את זה מן הסע' האחרון. ולכאורה התשובה משום שלא הי' צורך להדגיש את זה כיון שזהו כל הדין של טבילת כלים שיש איסור להשתמש בה קודם טבילה. אבל לאלו הסוברים שעיקר הדין הוא חיוב טבילה בעלמא, ולא גזרו איסור תשמיש אלא מדרבנן, הו"ל לאשמועינן דבר זה בהדיא. אלא ע"כ כנ"ל, שעיקר גדר הדין הוא איסור השתמשות מבלי לטהר אותו.

ולכאורה לולא דבריהם הי' אפשר ליישב באופן אחר, והוא שאין חיוב להטביל משום שיצא קצת מטומאת עכו"ם, רק מה שנחלט לגמרי מן העכו"ם מחייב בטבילת כלים. אלא דא"כ צ"ע למה הדגיש האו"ה שלא יצא מטומאתו בטבילה זו, ולא אמר עוד יותר מזה שאין מחייב של טבילה כלל. ואולי איכא למימר שזהו גופא כוונתו, שהמחייב הוא להסיר כל הטומאה, ועד כמה שאינו יכול עדיין לא התחייב.

ולענין קושייתו השני' של הבית מאיר כתב המנח"ש דאע"ג שע"י ברירה אמרינן שעבר כולו לישראל, מ"מ כיון שעדיין יש זיקת נכרי אין זה כמעשה שהי'.

ובהאי ענינא יש לבאר דין כלים המיוצרים בבית חרושת השייכת לחברת בע"מ שבבעלותו של נכרי. והנה דינו של חברות בע"מ בהלכה הוא דבר מסובך ביותר, והטעם משום שבדיניהם חברת בע"מ אינו בבעלות אף א', רק הוא גוף לעצמו שעושה קנינים וקונה ומוכר. ודין תורתנו הקדושה אינו מכיר דבר כזה שדומם (או 'מוסג') יכול להיות בעלים על קרקע או מטלטלין. ומאידך הנהוג בשוק המודרני כך הוא מתנהל גם אצל חרדים ושלמים, ואי אפשר נהלו בענין אחר. ולכן שנו הפוסקים היכי נדיינו דייני להאי דינא. ואומרים בשם הגרח"פ דכיון שהוקם חברת בע"מ לפי ההבנה שהחברה היא הבעלים ולא בני אדם, יש לו דין של הפקר. ולשיטתו יוצא שאין חיוב טבילת כלים לאף כלי שקנוי מחברת בע"מ, והוא מידי דשכיח.

אמנם רוב הפוסקים אינם סוברים כן. הגרמ"פ הבין שנכסי החברת בע"מ באמת שייכים לבעלי החברה, רק שאין חובת הגוף על הבעלים לשלם את חובות חברת בע"מ, רק הנכסים הם משועבדים לחובות החברה. וכן נקט הגרשז"א (ע' ס' טבילת כלים פרק ב' הע' א'). ואם דינו כשותפות נכרי הרי הדין הוא שאם קנה ישראל משותפות נכרי עם ישראל הרי זה חייב בטבילת כלים, ואף שהעלינו צד דהנ"מ שקנו ביחד מנכרי, אבל אם יצרו כלי ביחד אולי אינו חייב, שורת הדין נראה דכה"ג ג"כ חייב.

ויש לדון בזה גם לאידך גיסא. שהרי הקונה כלי מישראל אינו חייב בטבילת כלים. אמנם בקונה מחברת בע"מ השייכת לישראל, עדיין יש לדון. והוא משום דאמנם רובו ככולו שייכת לישראל, אבל מ"מ יתכן שיש נכרי שהוא בעל כמה מניות, וא"כ הוי שותפות נכרי המחייב. אמנם בזה נקטו כמה פוסקים דעד כמה שאין לבעלי המניות מספיק בעלות באחוזי החברה, באופן שאין מתייחסים לדעת בעלי המניות כאלו בניהול החברה, אינם נחשבים כבעלים ואין להתייחס עליהם.

# קטן בטבילת כלים

הפוסקים בסע' י"ד דנו בנאמנות קטן בטבילת כלים. ונראה מקודם לדון בכלי השייך לקטן האם חייב בטבילת כלים. וראיתי בס' טבילת כלים (פ"ג הי"ז)[[476]](#footnote-476) שכתב שהשואל או שוכר כלי מקטן אינו חייב להטבילו כיון שלא נתחייב אצל הקטן. והוראה זו ג"כ לכאורה תלוי בהנ"ל, שאם האיסור השתמשות אינו אלא מדרבנן, הדברים מובנים היטב, שהרי הקטן אינו חייב בטבילת כלים, וכל זמן דליכא חיוב להטביל הכלי ממילא ליכא איסור השתמשות. אמנם לפי הצד שדין טבילת כלים הוא איסור להשתמש בלי טהרה, י"ל שאצל הקטן הרי קיים תנאי המחייב לבטילת כלים, וממילא שיש איסור להשתמש בה בלי טהרה. רק שבזה הקטן פטור כיון שפטור מדאורייתא מכל המצוות, אבל אחרים חייבים, ולכן כיון דהוו כלי סעודה אסור לכל ישראל להשתמש בה בלי טבילה. וכן ראיתי בשם הגרמ"פ (ע' בס' אהלי ישורון ח"א פרק ג' הע' רי"ט) לומר שאסור לגדול להשתמש בה מטעם הנ"ל.

ולענין טבילה ע"י קטן ע' בשו"ע סע' י"ד שכתב בשם התרוה"ד שאין נאמנות לקטן בזה כיון שהוא חיוב מדאורייתא. וע' ברע"א שכתב שלפי זה בזכוכית שהוא מדרבנן יש להאמין לקטן, אמנם הראה לדברי התוס' במס' עירובין דמשמע מיני' שאין להאמין קטן אפילו בכלי זכוכית כיון דלא רמיא עלי'. ובפת"ש כתב שבזכוכית אין להאמין קטן כיון שיש חזקת איסור[[477]](#footnote-477). ואע"ג שלכאורה חזינן לדעתי' דתרוה"ד דלית לי' הנהו טעמי, כיון שכתב שהטעם שאינו נאמן משום שהוא מדאורייתא, מ"מ למעשה לכאורה אין להאמין לקטן אפילו בטבילת כלי זכוכית (אמנם ע' חכ"א כלל ע"ג סע' כ"א שהקיל בזה לצורך שבת). וראיתי במגילת ספר (חלק בענינים ח"ב סי' קל"א) שדן להתיר לסמוך על קטן באופן מסוים. וכן ראיתי בשם שו"ת עמק התשובה ח"ה סי' ס"ז אפילו בכלי מתכת.

ועוד דנו הפוסקים אם אפשר לסמוך אחזקה דרבה בטבילת כלי מתכות (ובכלי זכוכית פשיטא שיוכל לסמוך עליו) – ע' בפת"ש שם שדן בזה. ומש"כ טעם להקל משום שלא נאסר המאכל צ"ע, דהא מ"מ יש דין דאורייתא יהי' מה שיהי' ואיך אפשר לסמוך עליו לדין זה. וצ"ע[[478]](#footnote-478).

# משכנתא, ודין אומן קונה בשבת כלי לענין חיוב טבילת כלים הנקנים מן העכו"ם

בגמ' הסתפקו בכה"ג שנכרי משכן כלי ביד ישראל אם חייב בטבילת כלים, ותלוי אם אומרים דמשכתנא כזביני או לא. וכן לכאורה מבואר בגמ' שאם דעתי' לשקועי' ודאי חייב. ורוב הראשונים נקטו שהוא איבעיא דלא איפשיטא בגמ' והדין הוא להחמיר כיון שטבילת כלים דאורייתא, ובדעת הרמב"ם נקטו שהוא לקולא כיון דסבר שטבילת כלים מדרבנן בלבד אלא שמ"מ הקשו אהא דלא הביא דעתי' לשקועי' כיון שזה לכו"ע חייב, ואכמ"ל בזה. ועוד הוסיפו שאם ישראל משכן כלי ביד עכו"ם דודאי לא אמרינן דמשכנתא כזביני, וע' מהרש"א[[479]](#footnote-479) מש"כ בביאור הענין, אבל הפוסקים (ע' ט"ז ועוד) נקטו כקרני רא"מ דשאני ישראל הממשכן בזה שאין לנכרי קנין במשכון. ולכאורה הי' אפשר לומר דר"ל שענין טומאת עכו"ם אינו אלא אם הי' של העכו"ם ממש ולא דרך משכנתא בלבד, אבל כל שיצא מטומאת עכו"ם אפילו דרך משכנתא הרי הוא חייב.

והתוס' שם כתבו שאם נתן הישראל מתכת לאומן עכו"ם לעשות לו כלי עדיין אינו חייב בטבילת כלים אפילו למ"ד אומן קונה בשבח כלי. ופירשו בטעם הדבר "כיון דאין שמו עליו דלא הוי כמעשה שהיה שהיו הכלים של מדין". וכל זה מלבד שנחלקו הראשונים אי קיי"ל כמ"ד אומן קונה בשבח כלי או לא. אמנם יש ראשונים המחייבים, ע' בריטב"א שהביאו כן מתוס' (והוא דלא כתוס' שלפנינו, אבל בר"י מפריז מובא שיטה כזו). ובעצם הענין דמהני הסברא דאומן קונה בשבח כלי לחייב בטבילת כלים ע' בקצות החושן (סי' ש"ו ס"ק ד') שהביא משו"ת מהר"ש שהוכיח מזה שי"א דמהני הסברא דאומן קונה בשבח כלי לחייב בטבילת כלים דע"כ ע"י דינא דאומן קונה בשבח כלי קונה הוא את גוף הכלי, וע"ש שהקצוה"ח דחה שאין זה מוכח ושיש אלו שסוברים בהדיא שאינו קונה את גוף הכלי.

וכתב הטור בסי' ק"כ "ישראל שנתן כסף לאומן נכרי לתקן לו כלי א"צ טבילה אפי' למ"ד אומן קונה בשבח כלי כיון שלא נקרא שם הנכרי עליו וריצב"א כתב דאפילו אם נותן לו כלי שבור לתקנו אם לא היה מחזיק רביעית קודם לכן ותקנו שמחזיק רביעית צריך טבילה דקיי"ל הכל הולך אחר המעמיד". ולכאורה כוונתו להביא את ב' הדעות אי מהני הסברא דאומן קונה בשבח כלי לחייב בטבילת כלים. אלא שהתקשה הב"י בסוף דבריו במש"כ 'דקיי"ל הכל הולך אחר המעמיד', דמאי שייטי' הכא. ומשו"ה דחק דאע"ג שבדר"כ הלשון של הכל הולך אחר המעמיד קאי אחלק של הכלי המעמיד אותו, כאן כוונתו לומר שכיון שהנכרי העמיד הכלי חייב בטבילה. והט"ז הביא מב"ח שכוונת הטור בסוף דבריו לכה"ג שהנכרי הביא הכסף כדי לתקן את הכלי וגם את זה דחה הט"ז, ולכן פירש דאע"ג דמיירי במתכת של ישראל, מ"מ כיון שעיקר הכלי קיים רק הנכרי תיקנו במילוי חור וכדומה, לא הוה מהני הסברא דאומן קונה בשבח כלי אלמלא הא דהכל הולך אחר המעמיד, ולכן כתב הטור בשם ריצב"א שאם תיקנו חייב כיון דאומן קונה בשבח כלי והחלק שתיקן מעמיד את הכלי וכל ההולך אחר המעמיד.

ובשו"ע סע' י' פסק המחבר דלא מהני הסברא דאומן קונה בשבח כלי לחייב, והרמ"א הביא שיש חולקים ולכן יש להטבילו בלא ברכה. ואינו מפורש שם אם מחייב אפילו כשתיקן מקצת הכלי, אבל הש"ך כתב דכיון שחששא דאורייתא היא יש לחייב גם בענין זה (ומשמע דאילו הי' זכוכית הי' הדין להקל).

וכל זה אם לא הי' המתכת של נכרי כלל, אבל אם חלק המתכת של נכרי, כתב הרמ"א שחייב בטבילה, ופי' הש"ך דר"ל שחייב בברכה. ובט"ז כתב לחלק, שאם הישראל עשה כלי מחדש, וחלק מן המתכת של ישראל וחלק של נכרי, אין לברך על הטבילה דאזלינן בתר רובא ומאן לימא לן שהמתכת של נכרי בא במקום המעמיד. אבל אם תיקן כלי של ישראל ע"י מתכת של עכו"ם ודאי יש להטביל בברכה. ונראה פשוט דהנ"מ כשמשתמש דרך המתכת, אבל אם מעמיד מאחורי הכלי הא כבר פסק בכלי של חרס ומעמידו של מתכת שאין להטביל בברכה.

ועוד כתב האו"ה שאם נכרי נתן מתכת לישראל לעשות כלי לנכרי שג"כ יש להטבילו בלא ברכה. והוא מאותו ספק דאולי אזלינן בתר אומן, וכיון שהישראל האומן אולי נחשב ככלי של ישראל ואינו חייב. ותמהו בזה הפר"ח והגר"א דנהי נמי שישראל האומן קונה בשבח כלי, הא מ"מ אין כולו שלו, ויש חלק של נכרי, והרי נכרי וישראל שקנו כלי בשותפות ושוב קנה הישראל חלקו של נכרי חיב בטבילת כלים, וא"כ מאי שנא הכא דפטור. וראיתי בחלקת בנימין (ס"ק פ"ט) דע"כ סברי האו"ה והרמ"א שלמאן דמחייב משום דינא דאומן קונה בשבח כלי סבר שהעיקר תלוי באומן. והוא תי' דחוק מאד. ומ"מ לענין דינא צ"ע אם יש לברך נגד דעת הרמ"א.

ובסוף דבריו שם כתב הרמ"א "אבל אם עשאו לעצמו רק שקנה המתכות מן העובד כוכבים, או שנתן מקצת מתכות משלו, אין צריך טבילה". ודין הראשון פשוט כיון שלא קנה כלי מן העכו"ם. אבל דנו הפוסקים מהו כוונת סוף דבריו ב'נתן מקצת מתכות משלו', שאם כוונת הרמ"א לומר שאם מקצת המתכת של ישראל ג"כ פטור, פשיטא, דהא אפילו כולו של נכרי פטור. והש"ך כתב בזה ב' פירושים, חדא שכוונת הרמ"א אפילו לכה"ג שחלק של הכלי נשאר בבעלותו של נכרי, או"ד שכוונתו לומר דהא דאמרינן שישראל שעשה כלי לעכו"ם ושוב קנאו ממנו שחייב בטבילת כלים, הנ"מ כשהיתה כל המתכת מעיקרא של נכרי, אבל אם רק מקצת המתכת הי' שלו ומקצת של ישראל, אינו חייב בטבילת כלים. דשאני כה"ג מנכרי וישראל בשותפות ושוב קנה הישראל חלקו של נכרי כיון שבנד"ד האומן ישראל קונה בשבח הכלי. והוא חידוש עצום לדינא. והט"ז הגהי' דברי הרמ"א וכתב שאין כוונת הרמ"א אלא לומר שאם ישראל נתן מקצת הכסף מ"מ חייב בטבילה.

**שיעור קכ"ד**

# הכשר הסכין

כתוב במתני' שבדף ע"ה ע"ב "הסכין שפה והיא טהורה". ופירש"י "לוטשה באבן של נפחים". וכוונתו שמחדד את הסכין. ויעוין בדף ע"ו ע"ב דקאמר ר' עוקבא בר חמא "ונועצה עשרה פעמיים בקרקע". ופירש"י דנועצה אע"פ ששפה. ור"ל דדין נעיצה היא תוספת להכשר של שיפה. ומקור לדבר זה הוא הגירסא שלו ונועצה בקרקע, דהיינו שנעיצה היא תוספת לקודם. ולדבריו ע"כ ההיתר של שיפה דמתני' אינו אלא לצונן, דהא בהמשך סוגיא דנעיצה קאמר רב הונא בריה דרב יהושע 'לאכול בה צונן', וכ"כ הראשונים דעת רש"י דלא מהני שיפה אלא לצונן.

ושם בפירושו לגמ' הביא רש"י פירוש אחר לשיפה והוא ד'משפשפה בבגד צמר שאינה חלק ומעביר שמנוניתה'. וע' מהרש"א שביאר שרש"י נטה מפירושו הראשון משום שהי' נראה לו דחוק "שאחר ששפה באבן כפירושו במתניתין דבעי עוד נעיצה י"פ". ועוד הי' קשה לו המעשה דשבור מלכא שבסמוך דמשמע שם דלא עבד שיפה באבן. ולכאורה הביאור בקושיא הראשונה דאיזה תכלית יש לנעיצה אחרי שחידד את הסכין, הא לכאורה חידוד הסכין מגרד אותו כל צרכו אין צורך שוב לנעיצה. אבל לפי שיטת הי"א ניחא דמשפשפה בבגד אינו אלא להעביר שמנונית ולכך בעי שפיר נעיצה אחר כך ולא הוזכר נמי שיפת בגד בעובדא דשבור מלכא דעל ידי שפסק אתרוגא כבר ואכל הוא העביר ממנו השמנונית ועוד דכיון דדבר קל הוא לעשות לא חש להזכירו. וכן הקשה בבדק הבית בב"ד ש"ד אשיטה זו ומשו"ה דחאו. ולפי הפירוש הראשון של רש"י שמעתי אולי לבאר שחידוד לא שייך אלא למתכת שסמוך ללהב, אבל לשאר עובי הסכין אינו משפיע. ולכן שפיר יש תכלית לנעיצה שם אחרי שיפה. ואולי יש ליישב גם קושייתו השני' לפי זה, והוא שזה הי' דבר פשוט שהיו מחדדים הסכין של המלך אחרי כל חתיכה, שזהו דרך מלכות, אבל לעשות נעיצה אינו הדרך, ולכן הי' צורך להזכיר ששבור מלכא עשה גם נעיצה מה שאינו דרכו.

ומ"מ הקשה הרמב"ן על פירוש זה, שאם באמת צריכים את שניהם, למה לא הזכירו שניהם במתני'. והרמב"ן הביא מי שפירש, וכן הוא ברא"ש, דלא בעי רק שיפה או נעיצה. ולדברי שיטה זו קשה למה לא מוזכר נעיצה במתני' כיון שהוא חידוש יותר גדול. ועוד הקשה הרמב"ן לפי ב' הפירושים הנ"ל למה בסכינים הזכירו הכשר הסכין לצונן, ואילו באסכלא הזכירו ההכשר לחמין. ותי' א' לקושיא זו תי' שהמתני' דיבר בהוה, ויש משתמשים בסכין לצונן, אבל לא אסכלא. ועוד תי' שלאסכלא אילו הי' רוצה להשתמש בצונן סגי בהדחה בעלמא[[480]](#footnote-480), רק סכין שיש בה דוחקא דסכינא חייב להיות בשיפה או נעיצה או שניהם ביחד (כל מאן כדאית לי').

עוד הביאו הראשונים, וכן נראה שיטת הרמב"ם, שלעולם שיפה ונעיצה ב' הכשרים נינהו, ושיפה מהני לחתוך בה אפילו רותח, ונעיצה מהני רק לצונן. ולכן מתיישב המתני' כמין חומר, שכל ההכר של המתני' הם לענין חמין, וכן לא חסר במתני' הענין של נעיצה כיון שהוא ענין אחר שאינו אלא לצונן. וע"ש ברמב"ן שהוכיח שיטה זו מן הירושלמי, וע' מש"כ בראי' זו ברשב"א, וכן בתוס' בע"ב.

והנה מסברא הענין של נעיצה ושיפה הוא להעביר השמנונית שעל פני הסכין, וכן הוא להדיא בתוס' בסוף הפרק. וא"כ לכאורה צ"ע,איך תהני שיפה לחתוך בה רותח. ובבד"ה שם כתב בביאור הענין "[שיפה] הכשר גמור היא לכל סכינין ולכל דבר מפני שהשיפה קליפה היא לברזל וקים להו לרבנן שאין ברזל בולע על ידי רותח יותר מכדי קליפה ואף על פי שפעמים שמשתמשין בסכין ע"י האור הלכו חכמים אחר רוב תשמישן בסתם". ור"ל ששיפה משום כחו הרב אינו מסיר אך ורק שמנונית אלא גם מסיר קליפה מן הסכין, ולכן לא נשאר המתכת של הסכין שבה היתה בלועה הבליעות של איסור. אמנם דבר זהלא מהני לן לפמש"כ הרשב"א לדייק מן הירושלמי דסבר שגם נעיצה מהני לרותח (ודלא כסוגיית הבבלי). ולדעתי' לכאורה עדיין צ"ע מה מהני שיפה ונעיצה לרותח.

והנה במעשה דשבור מלכה נעץ הסכין ושוב חתך בה אתרוג. ולכאורה צ"ע שהרי אתרוג דבר חריף הוא, וא"כ מה הואיל הנעיצה, דנהי שמעכשיו אין עליו שמנונית, וא"כ יצא הבליעות מן הסכין לאתרוג ויהי' אסור. וע' באמת ברשב"א בתורת הבית (ב"ד ש"ד) שכתב שהסכינים מהני להו נעיצה לחתוך בהם צונן אפילו הדברים החריפים, משא"כ בבלע בחמין. הרי שהדגיש שההכשר של נעיצה מהני גם לדבר חריף. ואע"ג ששיטת הרשב"א דלא אמרינן שמחליא לי' לשבח אלא בחילתית, ולכן הי' אפשר לומר דמהני נעיצה לשמנונית שע"ג הסכין, ולענין הבליעות מסתמא הוי הסכין אינו בן יומו ומשו"ה אינו אוסר האתרוג, אבל מ"מ הרי הרשב"א הוכיח דמהני, ולכאורה מהני לבן יומו כמו לאינו בן יומו, וע"כ סבר שסוגיין משמע דמיירי בסכין בן יומו. וזו למה מהני הא יש בליעות בסכין ונעיצה אינו מסיר אלא השמנונית. ובבית מאיר (יו"ד רסי' צ"ו) צידד בדעת הרשב"א עצמו לומר דלעולם דבר חריף אינו מבליע בצונן, והסוגיא שבמס' חולין קי"א ע"ב מיירי בסכין שיש עליו שמנונית[[481]](#footnote-481). אבל התקשה בזה לשיטת השו"ע שפסק כרשב"א דמהני שיפה לאתרוג אע"ג דסברי שדבר חריף מבליע את הבלוע בצונן ולאו דוקא השמנונית, וכן שוב הוכיח שהרשב"א עצמו כן מבין שדוחקא בדבר חריף מבליע ומפליט אפילו בצונן, ע"ש מה שפלפל בזה, וכתב שאולי יש הסוברים דאתרוג לא מיקרי דבר חריף, אבל זה עצמו הוא דלא כרשב"א. וע"ש שנשאר בכל הדין בצ"ע. וכה"ג העיר גם הבכור שור למס' חולין קי"א ע"ב.

ומכח קושיות אלו יש אחרונים הנוקטים שיש לנעיצה תכונה להוציא בליעות מן הסכין – ע' בשפ"ד סי' ס"ק ו' שכן מבואר לכאורה. וא"כ יתכן שזהו ג"כ הטעם דמהני שיפה לרותח. ואפילו אם נעיצה לא מהני, יתכן שנעיצה אינו מועיל לבלוע אבל שיפה מהני, א"נ שמהני לענין הבליעות היוצאים בדבר חריף בצונן ולא להשתמש בה חמין. וכן לכאורה מבואר מן הרשב"א, שלא התיר אלא דבר חריף בצונן, אבל להשתמש בה חמין לא מהני נעיצה. ומ"מ יש להבין למה זה מוציא, ולכאורה דברי הרא"ה מובנים היטב מסברא. וכל הענין עדיין צ"ע.

והנה יהי' איך שיהי, מ"מ לכאורה יש לנו גמ' מפורשת דמהני נעיצה י' פעמים בקרקע לתחוך לכה"פ אתרוג, אבל להקל בשאר דברים חריפים לכאורה י"ל שטעם גמ' דילן משום דסבר דאתרוג אינו חריף וכמו שצידד הבית מאיר הנ"ל.

ועוד דנו הראשונים אם לא מהני שיפה לחמין איזה הכשר צריכים, ויש בזה סתירה בסוגיות הגמ'. ויש ב' שיטות עיקריות ביישוב הסוגיות. א' מהם שיש לחלק בין היתירא בלע לאיסורא בלע. ויסוד חילוק זה מתבאר בסוגיית הגמ' שדף ע"ו ע"א, ושם נאריך בה יותר בעזהי"ת. עוד חילוק כתבו לחלק בין רוב תשמישתו למיעוט תשמישתו. ורמ"ע מפאנו ורשב"א פי' טעם היתר זה משום דמיירי בכלי אינו בן יומו, וכיון שאינו אלא תקנה מדרבנן הקילו להכשיר כרוב תשמישתו.

**שיעור קכ"ה**

# דיני הדחה

כתוב במתני' שבדף ע"ה ע"ב "הסכין שפה והיא טהורה

# גדרי הגזירה דהכשר כלי שאינו בן יומו

כתוב במתני' שבדף ע"ה ע"ב "הסכין שפה והיא טהורה

**שיעור קכ"ו**

# קושיית הגמ' בסתירה שבין המתני' שבמס' זבחים למתני' כאן

במתני' כאן מבואר שבשפוד ואסכלא הנקחין מן העכו"ם חייבים להכשיר אותם בליבון קודם שתשתמש בה היתר. והגמ' מקשה סתירה, שהרי במס' זבחים לכאורה מבואר שהדין הוא להכשירם בהגעלה. ולשון הגמ' כאן משמע שאין הקושיא במסוים על המתני' דמס' זבחים, שלעצמו אפשר להבין אותו, דאע"ג דהנהו תשמישתן ע"י האור, מ"מ ע"י הגעלה הרי הוא מכשיר אותו לתשמיש. אמנם לשון רש"י במס' זבחים (צ"ז ע"א ד"ה האסכלא) משמע שגם הדין קשה להבין אותו, שלכאורה דבר שתמשיתו ע"י האור חייב ליבון, למה יהא הדין בזבחים שהכשרו בהגעלה.

וכדי לעמוד על פירוש סוגיא דידן לכאורה יש להקדים פי' הסוגיא שמס' זבחים. דהנה שם במתני' (צ"ו ע"ב) "רבי טרפון אומר בישל מתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל וחכ"א עד זמן אכילה מריקה ושטיפה מריקה כמריקת הכוס ושטיפה כשטיפת הכוס מריקה ושטיפה בצונן השפוד והאסכלא מגעילן בחמין". ולמסקנה, הגמ' מבארת טעמו של ר' טרפון משום שכל יום נעשה גיעול לחבירו. ור"ל שאין חיוב לעשות מריקה ושטיפה עד שיהא הכלי בלוע בנותר, וכיון שכל יום נעשה גיעול לחבירו, לעולם אין הבליעות נעשים נותר עד סוף הרגל, ולכן אין חיוב של מריקה ושטיפה עד אז. ובשיטת חכמים מבארת הגמ' שהוא דרשה מן הכתוב דממתין לה עד זמן אכילה ושוב עביד להו מריקה ושטיפה. וע' קר"א על אתר שפי' לשיטת ר' טרפון חזינן שאין חיוב מריקה ושטיפה אא"כ יעשה נותר, ולכן כיון שכל יום נעשה גיעול לחבירו אין חיוב מריקה ושטיפה, וחכמים חולקים. וע' שם שהסתפק אם גם חכמים מודים שכל יום נעשה גיעול לחבירו, רק שמ"מ אין זה פוטרו מחיוב מריקה ושטיפה. או"ד חכמים חולקים על ר"ט משום דלית להו יסוד זה שכל יום נעשה גיעול לחבירו, וממילא נעשה נותר בעלות השחר ולכן צריך לעשות מריקה ושטיפה. וע' בחי' הגרי"ז שחקר בזה ורצה לתלות חקירה זו במחלוקת רמב"ם וראב"ד וכן בגירסאות המובאות בתוס' שם על אתר.

עוד מבואר שם מחלוקת אם מריקה הוא במים צוננים או בחמין.

והנה ביישוב הסתירה הנ"ל נאמרו בגמ' דמס' ע"ז חמשה תירוצים בגמ' (חוץ מן התירוץ הראשון שהוא בעצם התירוץ האחרון, וכמו שביאר הריטב"א). הראשון הוא תירוצו של רבה שבאמת אין כוונת המתני' להכשר השפוד והאסכלא, רק כוונת המתני' שבמס' זבחים לדין מריקה ושטיפה. וא"ל אביי דמי דמי הא מריקה ושטיפה בצונן והגעלה בחמין. ותוס' שם מבארים דרבה סבר דמריקה בחמין, ויש בזה פלוגתא שם בגמ'. וביאר בטהרת הקדש שם שאביי שהקשה[[482]](#footnote-482) מי דמי וכו' סבר שאם מריקה בחמין פירושו של דבר שיעשה הגעלה, וכיון דסבר רבה שצריך לעשות גם ליבון, אין שום תכלית לעשות הגעלה[[483]](#footnote-483). ולכן כיון שצריך לעשות ליבון, אם הגעלה היינו מריקה ושטיפה שאחר ליבון חייבים לומר דהיינו מריקה בצונן, רק שקוראים לו הגעלה. ובזה שפיר מקשה אביי (כן נלעוק"ד פי' דברי הטה"ק). ומ"מ לדברי רבה לכאורה כוונת המתני' לומר שגם השפוד והאסכלא צריכים מריקה ושטיפה, והוא לכאורה דוחק גדול דהא המתני' פתח במריקה ושטיפה, וסיים בהגעלה. ובתוס' ר"י מפריז פי' בשיטת רבה דסבר בעלמא מריקה ושטיפה בצונן, אבל בשפוד ואסכלא מריקה ושטיפה בחמין. ולדבריו ניחא.

ואביי סבר שלעולם צריכים גם ליבון וגם הגעלה, ולכן המתני' דמס' ע"ז והמתני' דמס' זבחים אינם סותרים א' את השני אלא אדרבה משלימים א' את השני. ועל זה מקשה רבא דא"כ ליתנינהו כולהו בחדא מתני'. ובעיקר דבריו יוצא חידוש שהי' הו"א שיצטרך לעשות גם הגעלה וגם ליבון, וכנראה משום שגם ליבון אינו מכלה את כל הבליעות. וראיתי בס' עבודה ברורה שהעיר שבמס' פסחים (ל' ע"ב) קראו לכלים שעשו להם ליבון "כעין חדתי", ואיך אפשר לומר שיש אחר ליבון כלום. ואיהו פי' דאה"נ דהתם ר' אשי הוא דקאמר הכי ואביי לא סבירא לי' הכי.

והתי' השלישי היא תי' של רבא שלעולם דבר שתשמיתו ע"י האור צריך ליבון, והא דזבחים שאני משום שכל יום נעשה גיעול לחבירו. והקשה הרשב"א דמאי אהני לן הא דכל יום נעשה גיעול לחבירו, הא דבר תשמישתו ע"י האור צריך ליבון שהוא באופן שהנצוצות מנתזות ממנו ועד שתסיר קליפתן, וא"כ מאי אני לן הא דכל יום נעשה גיעול לחבירו. זאת ועוד שבשעת צלי' בשפוד ואסכלא הבליעות עוברות בכל הכלי מדין חם מקצתו חם כולו, וא"כ מה מהני לן זה שלה מזה לאחר מכן, הא אין זה מוציא את כל הבליעות שבכלי. וכתב הרשב"א ביישוב קושיות אלו, שיש לחלק בין היתירא בלע כמו קדשים, לאיסורא בלע כגון סכין של עכו"ם. שבהיתירא בלע, כיון שנחלש ע"י זה שכל יום נעשה גיעול לחבירו, נהי נמי שלא יצאו כל הבליעות כיון שהי' תשמישתו ע"י האור, מ"מ אחרי שנחלש שוב לא יחול עליו חלות איסור. ומשו"ה מהני הסברא דכל יום נעשה גיעול לחבירו בקדשים, ואילו בסכין הבלוע איסור לא מהני אפילו יעשה בישול כיון דאיסורא בלע. ולכאורה מבואר עוד בגמ' דכדי להתיר ע"פ סברא דכל יום נעשה גיעול לחבירו סגי גם צליי' ולא צריכים ליבון גמור (וכדמבואר בראשונים שאין לזה שם ליבון גמור). והמרדכי כאן כתב שליבון קל מהני כהגעלה, אבל אינו משמע שם שהוציא יסוד זה מסוגיין (רק החילוק שבין היתירא לאיסורא). ויתכן דהיינו משום שלא מהני צליי' אלא ליסוד דכל יום נעשה גיעול לחבירו, ור"ל שבזה הוא נחלש, אבל אין זה עושה הגעלה ממש.

והנה יסוד זה דכל יום נעשה גיעול לחבירו מתבאר במס' זבחים כטעמו של ר טרפון דהא שאינו צריך מריקה ושטיפה כל הרגל, דמשו"ה לא נעשה נותר. אמנם חכמים שם הרי חולקים על ר' טרפון, וא"כ לכאורה הדבר תלוי, שאם חכמים חלקו על ר' טרפון משום דלית להו הא דכל יום נעשה גיעול לחבירו, יוצא שתי' של רבא אינו אלא אליבא דר' טרפון, דהא לרבנן לא אמרינן הכי. אבל הבאנו צד לעיל שלא נחלקו אי אמרינן היסוד שכל יום נעשה גיעול לחבירו, וא"כ יכול להיות ככו"ע.

והנה על תירוצו של רבא שואלת הגמ' שאם יבשל חטאת היום ולמחר יבשל שלמים השלמים יפסלו משום הבליעות של נותר מן הקרבן חטאת, וא"כ אין זה גיעול. ותי' דאה"נ אבל סדר הדברים היתה שאם יבשל חטאת היום שוב יבשל שלמים היום, ובזה יהיו הבליעות של חטאת ומותרים, והבליעות של שלמים למחר יהיו מותרים, וממילא כשיבשל בה שלמים למחר לא יהיו אסורים, והשלמים שלמחר יכשירו הבליעות של שלמים שמאתמול. ולגירסא שלפנינו הגמ' מסיקה על תי' זה בקושיא דא"כ למה צריכים לעשות הגעלה במתני' דמס' זבחים כלל.

והנה הרמב"ן כתב דע"כ לא גרסינן הא דא"כ הגעלה למה לי, דהא שפיר בעינן לי', דנהי נמי שהכשרת את הכלי, אבל כשמבשל שלמים של היום אחרי חטאת של היום הרי הוא מביא השלמים לידי פסול, דשוב לא יוכל לאכול השלמים אלא ליום א' כדין החטאת, וכדאמרינן במס' פסחים מ"ה ע"א. ומשו"ה בעינן הגעלה ואין כל קושיא. וע"כ לאו היינו משום דינא דנ"ט בר נ"ט, דהא לא מהני באיסורא, רק משום דנתמעט ע"י ההגעלה עד כדי כך שאין בה כדי נתינת טעם הרי זה מותר.

והרשב"א הביא תירוצו של הרמב"ן וחלק עליו, דהא אי משום הא בעינן לה, מאי קא קשיא להו לגמ' תינח שלמים וכו', הא עושים לה גיעול. ובאמת לקושיית הרמב"ן דלמה אינו מביא לידי פסול נשאר הרשב"א בצ"ע למה יהא כן, ולכן שפיר מקשה הגמ' דא"כ הגעלה למה לי, אע"ג שהי' ניחא לומר שזהו גופא הטעם דבעינן הגעלה. והריטב"א תמה טובא על מי שגרס דא"כ הגעלה למה לי, שאם לא צריכים הגעלה הרי עיקר תי' של הגמ' חסר מן הספר, שכל קושיית הגמ' היתה למה סגי בהגעלה, ולתי' של הגמ' ביארנו לא למה צריכים הגעלה, דהא למסקנא לא ידעינן למה, רק ביארנו למה אין צריך ליבון. ולכן כתב שבודאי לא גורסים הגעלה למה לי, דהא שפיר צריכים הגעלה וכטעמו של הרמב"ן. ואי לקושיית הרשב"א כתב הריטב"א דשאני איסור נותר מהא דגמ' דילן, והוא משום דעד כמה שלא נכנס בה טעם הפוסל את הקרבן לגמרי, סגי לן בהא שעושה הגעלה בלבד אפילו בלי היסוד שכל יום נעשה גיעול לחבירו, אבל הגמ' שאלה על איסור נותר שיפסול את הקרבן לגמרי, ובזה לא סמכינן על הגעלה וצריכים הא דכל יום נעשה גיעול לחבירו, ולכן רק לפי הסדר המוזכר בגמ' אפשר להתיר.

ומ"מ צ"ע, דהא להתיר קרבן שיבא לאחר מכן סגי בהגעלה לבד, ואילו להכשיר הכלי צריכים גם הא דכל יום נעשה גיעול לחבירו וגם הגעלה. ולכאורה צ"ע מאי שנא הא מהא. ונראה הפשוט בזה, שלענין לאסור קרבן שיבא לאחר מכן, שפיר מהני הגעלה לבד. אבל אין זה מוציא את כל הבליעות מן הכלי, וכדי להתיר שתמישו לכתחילה צריכים להוציא את כולו. ולזה מהני הצירוף של הגעלה עם הא דכל יום נעשה גיעול לחבירו, והיינו לכאורה משום דכיון שהבליעות נחלשת עד כדי כך שאינו מקבל שם נותר, וכן שאין בה כדי נתינת טעם כיון שעשו הגעלה, לא גזרו בה. וכי תימא שאם לא התירו אא"כ עשו שניהם, למה התירו לבשל כגון לבשל שלמים לאחר חטאת לכתחילה. ואולי הי' אפשר לומר משום דאין שבות במקדש. אבל דברי הריטב"א משמע שלא גזרו האיסור לכתחילה אלא בדבר שאין תשמישתו תדיר, אבל במקדש לא גזרו כיון שמשתמשים שם הרבה וממילא כל יום נעשה גיעול לחבירו ויהי' מותר כיון שלא יחול איסור נותר על בליעה שנחלש. ומ"מ לפי זה יוצא חידוש, שאמנם לא מהני הגעלה לכתחילה לדבר שתשמישתו ע"י האור, מ"מ אין זה אוסר בדיעבד.

והנה הריטב"א שם הביא בשם יש שהיו סבורין שמתירוצו של רבא חזינן שאם בשל אדם חלב בקדרה, ושוב בישל בה ירקות, שמותר לאחר מכן לבשל בה ירקות, דהא אמרינן דאיתי' להיתירא דכל יום נעשה גיעול לחבירו, וכן הוא בתוה"א ב"ד ש"ד. וכתב הריטב"א שלפי דבריו ליתי' להוראה זו. והנה דבר פשוט הוא שלפי דבריו אין בבישול הירקות משום הגעלה ממש, דאל"כ איזה מקום יש לחלוק על הוראה זו, הא בנד"ד לא מיירי בתשמישתו ע"י האור. וע"כ מיירי בבישול ירקות באופן דליכא הגעלה, וכגון דלא ידעינן שגובה המים של בישול ירקות הגיע עד למעלה (ע' ט"ז סי' צ"ג ס"ק ב', וכן נקוה"כ שם), או"ד בקדרה של חרס (וכמש"כ הב"י ונקוה"כ שבסמוך שבהם לא נאמרו דברי הרשב"א), או"ד שלא העלה רתיחות (ע' נקוה"כ שם וכן בביאור הגר"א סי' צ"ד ס"ק י"א). רק שמ"מ סבר הרשב"א שבישול תדיר מספיק להחליש הבליעה כדי שלא יאסור ומטעם הנ"ל. ובזה חלק הריטב"א, דהא לדבריו לא סמכינן על הא דבישול אלא בהדי הגעלה ממש, אבל בישול לבד לא מספיק.

ויעוין בתוס' במס' חולין דף קי"ב ע"א שהקשה קושיא הנ"ל של הרמב"ן, שאפילו את"ל שבהיתירא הטעם דכל יום נעשה גיעול לחבירו מספיק, אבל איך תהני בזה שהקרבן שלמים בלע מן הקרבן חטאת ומיעט אכילתו. והתוס' כתבו ליישב קושיא זו שהוא משום שמ"מ איכא רוב היתר, ואע"ג דליכא ששים, במקדש לא גזרו. והב"י בסי' צ"ג הביא דחזינן לדעתם של התוס' שחולקים על הרשב"א,דה איש להם פירוש אחר לגמ'. ולכאורה להבנת הב"י בדעת התוס' הא דכל יום נעשה גיעול לחבירו פירושו של דבר דליכא אלא מיעוט טעם איסור ובמקדש לא גזרו. ותמה הנקוה"כ בסי' צ"ג, דא"כ מהו כל קושיית הגמ' משלמים שבישלו חטאת אחריו, הא מ"מ הוי מיעוט, דמשו"ה אין קושיא למה מותר לתת טעם חטאת בשלמים. ומשו"ה תי' שלעולם גם התוס' מודים ליסוד דברי הרשב"א, רק דלא מהני סברתם אלא להתיר הכלי ולא להתיר האוכל. וע' מש"כ בזה החוו"ד שם.

והתי' הרביעי הוא תירוצו של ר' פפא ד'האי קריד והאי לא קריד' ופירש"י דקדשים כיון דמבשלי בהו כל שעה לא מתקשה הבליעה בתוכו ונוח לפלוט, ומשו"ה סגי בהגעלה, אבל גיועלי נכרי כיון שאינו מבשל בהם כל שעה, מתקשה הבליעה בתוכו ונדבקת בו ואינו נוח לפלוט. ולכאורה חזינן לדעתי' שכלל זה דכבולעו כך פולטו לאו כלל מוחלט הוא, ויש דברים שיוצאים אפילו בדרך פחות ממה נכנסו, דהא סוף סוך גם בקדשים נכנסו הבליעות ע"י האור.

והתי' האחרון (שהוא באמת התירוץ הראשון) הוא לחלק בין היתירא בלע לאיסורא בלע. ואע"ג שזהו באמת כבר בכלל התי' של רבא, שהרי גם לדידי' התירוץ מבוסס על זה, שאני תי' זה שאנחנו מקילים אפילו אם נעשה נותר קודם הגעלה[[484]](#footnote-484). והטעם מבואר בראשונים שהחלק של טעם שלא יצא ע"י הגעלה אינו נאסר אפילו קודם ההגעלה, ולכן מהני להו הגעלה. משא"כ בגיעולי נכרים שהוא כבר איסור לא מהני סברא זו. וע' בחזו"א שביאר קצת באופן אחר, והוא דכיון שאינו יוצא ע"י הגעלה הרי הוא נטפל לכלי[[485]](#footnote-485) ומשו"ה לא חל עליו איסור.

**שיעור קכ"ז**

# הגעלת יורה גדולה

הגמ' שבדף ע"ו ע"א מבארת את תהליך ההכשר של ליבון ושל הגעלה, שבליבון צריכים ללבן עד שתשיר קליפתו (ומ"מ נראה פשוט שאין זה אלא סימן, דהא גם השחזת הסכין מסיר קליפה וכמש"כ הרא"ה, מ"מ יש כאלו הסוברים דלא מהני השחזה כמו ליבון. וע"כ כוונת הגמ' לומר שכשתסיר קליפתו הרי זה סימן שהבליעות שבתוך כל הכלי נשרפו ושוב לא יאסרו). והגעלה היינו שמניח יורה קטנה (פי הכלי שמגעילין אותה) לתוך יורה גדולה (הכלי שמגעילין בה) שיש בה מיים רותחים, ומשום שע"י זה מי ההגעלה עוברים על כל הכלי[[486]](#footnote-486) ומכשירים אותה. ולכן שואלת הגמ' איך יכשירו יורה גדולה שאי אפשר להכניסה לתוך יורה אחרת. ומתרצת הגמ' שמדביקים עיסה מסביב לגדנפא (פי' שפת הכלי), ולאחר מכן מרתיחים מים בתוך הכלי. ומבארת הגמ' בטעמו של דבר משום דמה בולעו בניצוצות (פי' הרתיחות של מי הבישול) אף פולטו בניצוצות. ומבאר רש"י כוונת הגמ' לשפת הכלי, שהוא זה שבולע הניצוצות וכן מוכשר בניצוצות. והי' אולי אפשר להבין שכוונת הגמ' לומר שמכשירים השפה של הכלי ע"י הרתיחות שעולים בשעת ההגעלה, אלא שהעיר רש"י בזה דא"כ למה צריכים עיסה. ומשו"ה פירש"י דבעינן לי' דלישה משום שאין הרתיחות עולים על הכלי בכל פעם, ולכן נהי נמי שחוששים שברוב הבישולים עלו רתיחות לשפת הכלי לכה"פ פעם א', מ"מ אי אפשר להיות בטוח שעלה עכשיו,ולכן צריכים שפה של עיסה להיות בטוח שהשפה נכשר. והריטב"א ביאר באופן אחר, והוא שאין רתיחות הבישול עולים בכל מקום של השפה, רק פעמים כאן ופעמים במקום אחר עד שנבלע כולה, ולכן אמנם הרתיחות עולים גם עכשיו בשעת הגעלה, מ"מ אי אפשר שיכשירו את כל השפה, ולכן צריכים לישה בגדנפא.

והנה לשון הגמ' היא מה בולעו בניצוצות אף פולטו בניצוצות. ולכאורה יל"ע שבולעו שפיר הוי ע"י ניצוצות וכנ"ל, אבל בשעת פליטה הא איכא גדנפא וא"כ המים עולים למעלה מן השפה ואין זה רק ניצוצות. ולכאורה הי' אפשר לומר שכוונת הגמ' שבעצם הי' אפשר להכשיר ע"י ניצוצות לבד, רק שחוששים לא יהיו ניצוצות או שלא יהיו בכל מקום של השפה. אבל בריבט"א מבואר שאפילו אחרי שמדביק העיסה לכלי, אין הכלי מחזיק מים יותר מגובה של עיקר הכלי, שאין המים משתהין שם[[487]](#footnote-487). אבל המים שיעלו לשם מ"מ הוו לכה"פ כניצוצות ומשו"ה מהני. וע' עוד בחזו"א רסי' י"ט.

והריטב"א הוכיח מכח הסוגיא שאין הבליעות עוברים ממקום למקום משום כללא דחם מקצתו חם כולו אלא בשתמשיתו ע"י האור, דאל"כ למה בעינן לי' להא דמה בולעו בניצוצות, תיפו"ל דחם מקצתו חם כולו. ולכאורה הי' אפשר להוכיח את זה גם ממקום אחר, שלכאורה למה מהני מה שמגעיל רק את הפנים של הכלי, הא הבליעות עוברות בכל הכלי, וכמו שהקשה הרשב"א לעיל בכללא דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו דלא מהני כיון שחם מקצתו חם כולו, הה"נ הכא. וצ"ע למה לא הוכיח כן.

ויש עוד הערה שהעיר הריטב"א, והוא דנהי נמי שאפשר להגעיל את כל הכלי ע"י זה שממלא אות מים ומרתיחו, אבל לכאורה המים נאסרים מן הבליעות שבפנים, וא"כ למה אינם חוזרים ואוסרים הכלי. והקושיא שלעצמו הי' אפשר ליישב דמיירי בכלי שאינו בן יומו, דהא גזרו שחייבים להכשיר כלי שאינו בן יומו אטו בן יומו. וא"כ אחרי הבליעות נתבטלו במי ההגעלה, שוב אינם אוסרים הכלי. אבל הקשו הראשונים דמשמעות הגמ' שאפשר להגעיל אותו בכל אופן, אפילו אם הוא בן יומו. וע' עוד בתוס' במס' חולין ק' ע"ב שהקשו אעיקר הפרשה של כלי מדין איך הכשירו יורה גדולה למ"ד חענ"ן בשאר איסורים. והם תירצו שם דאה"נ ולא הכשירו הכלים הגדולים. אבל בסוגיין מא"ל. ולכן כתב הריטב"א שיש למים תכונה שמוציא הבליעות מן הכלי ואינו מכניסם שוב. ויש בזה עוד מהלכים בראשונים ובעזהי"ת בהמשך נאריך בזה יותר[[488]](#footnote-488).

עוד נחלקו הראשונים אם יש עצה נוספת להכשיר הכלי. והוא שבמקום לעשות שפה לכלי ירתיח המים ושוב ישליך בה לפיד אש או אבן, וע"י זה המים יצאו דרך השפה ויכשיר אותו. והרא"ש והרמב"ן במס' פסחים נקטו דכה"ג מהני כיון שסוף סוך עובר דרך השפה ומכשיר אותו[[489]](#footnote-489). אבל בריטב"א חלק דלא מהני, ולכאורה טעמו משום שהמים שהרתיחו נשאר יותר זמן ממה שגולש דרך זריקת אבן וכדומה.

וע' לקמן שיעור קכ"ט לענין מחלוקת הראשונים אם הסוגיא מיירי בכלי שמגעילים בה, או סתם כלי תשמיש שהוא גדול.

# שיטת רב דקדרות בפסח ישברו

במס' פסחים דף ל' ע"א מבואר מחלוקת רב ושמואל בקדרות של חרס הבלועים חמץ, דרב סבר שישברו, ושמואל סבר שאפשר להשהותם עד לאחר הפסח וישתמש בהם בין במינו ובין שלא במינו. והגמ' שואלת על שיטת רב דלמה לא ישתמש בהם בשלא במינו מיהת. ומתרצת הגמ' שגזרו אינו מינו אטו מינו. ומהא דמעיקר הדין אסרו רק מינו ולא אינו מינו, לכאורה חזינן שטעמו של רב משום דסבר בעלמא דמין במינו לא בטל, שזהו הטעם היחיד להחמיר במינו יותר מבשאינו מינו. ועוד מבואר לכאורה שאין בה כדי נתינת טעם, דאל"כ גם בשלא במינו הי' לנו לאסור מדינא דטכ"ע. ועוד חזינן דרב אסר אפילו לאחר הפסח שהבליעה כבר אינו בן יומו שהבליעה כבר נותן טעם לפגם. ורש"י כתב דלא קיי"ל כרב מתרי טעמי, חדא רב סבר נטל"פ אסור ואנן קיי"ל דמותר, ועוד משום דרב ע"כ סבר כר' יהודה שחמץ לאחר הפסח אסור מעיקר הדין (דאי משום קנס הא סגי לן ברוב, כשיטת רש"י לעיל שם בדף ל' ע"א). ובאמת לדידן יש עוד טעם לומר שאין הלכה כרב, והוא משום דקיי"ל דמין במינו לא בטל, ורש"י שלא כתב כן לשיטתו במס' חולין דף ק"ט ע"א דקיי"ל כמ"ד מין במינו לא בטל. ובהא דתלי רש"י בזה דקיי"ל נטל"פ מותר יש לדחות וכמש"כ כמה ראשונים דלעולם י"ל נטל"פ מותר (ובמס' ע"ז הי' רב מסופק בזה), והכא גזרו אינו בן יומו אטו בן יומו. ויעוין בתוס' הרא"ש ותוס' ר"פ ועוד דנקטו שאין לגזור כאן אינו בן יומו אטו בן יומו, דכיון שאין האיסור אלא בחמץ שעבר עליו הפסח, לא שייך בן יומו ולכן ליכא למיגזר באינו בן יומו.

והראשונים מקשים ב' קושיות על סוגיית הגמ'. חדא דלמה הי' פשוט לגמ' שאין כאן אלא משהו, הא בעלמא חיישינן שיש מספיק טעם בקדרה לאסור תבשיל וכדאמרינן במס' חולין (צ"ז ע"א) קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בשל בנותן טעם[[490]](#footnote-490). ועוד הקשו איך ס"ד להתיר להשתמש בה בשאינו מינו, דאע"ג שאין בה נתינת טעם, מ"מ אין מבטלין איסור לכתחילה.

ובתוס' שם ד"ה לשהינהו מבואר שהטעם שאינו אלא איסור משהו משום 'שאין רגילין להשתמש הרבה ביחד'. וכה"ג מבואר גם בר"ן על הרי"ף. ולכאורה היינו משום לא הי' הדרך לבשל קדרה מלאה רק עם חמץ, רק ביחד עם מים, וכמות שחמץ שהי' בו לא הי' מספיק כדי שיוכל להכנס לתוך הכלי ושוה ליתן טעם במאכל אחר. ואע"ג שבישל בה הרבה פעמים, מ"מ אין המדומע מדמע אלא לפי חשבון. וע' חזו"א או"ח ססי' קי"ז על דרך זה.

עוד דעה מוזכר ברמב"ן, והוא שלעולם יכול להיות שיש בה כדי נתינת טעם, ולא היתה כוונת הגמ' אלא לומר שיבשל בה ויטעמנו לקפילא, ומשום דרוב פעמים אין בה נתינת טעם רק דמחמרינן. והרמב"ן דחה תי' זה, שאינו מסתבר שנטעימנו כל שעה לקפילא[[491]](#footnote-491) משום שבכה"ג אתי לידי תקלה[[492]](#footnote-492). וכן אין לומר שיטעמנו פעם א' ותו לא, דהא אין בישול א' מעיד על השני אם יהי' בה נתינת טעם או לא. ומ"מ בחי' ר' דוד הסיק כתי' זה.

והרמב"ן עצמו כתב שאפילו בכלי חרס שאינו יוצא מידי דפיו לעולם מ"מ אם אדם "מדיחו יפה ומקרקר ושוטפו בחמין ומפליטו יפה לא ישאר בו כדי נותן טעם". ולא ברירא לי כוונתו כל הצורך. ולכאורה כוונתו לומר דאע"ג שאין הכשר לכלי חרס, מ"מ ההגעלה אינו משאיר אלא משהו אבל לא כדי נתינת טעם. אבל א"כ מהו זה שהוסיף שמדיחו ושוטפו וכו' הם ענינים של הסרת שמנונית, ולכאורה אין חילוק בין כלי חרס לכלי שטף לענין זה (וע' בר' דוד שהעירר מעין זה). וצ"ע. ועוד צ"ע בדבריו שהרי כתב שאם הגעיל כלי חרס הבלוע שאר איסורים שפיר אוסר בנ"ט, רק בחמץ כיון שבשעת בליעתו היתה היתר אין בה כדי נתינת טעם. וע' בחי' ר' דוד שבאמת תמה על זה, והוסיף שהרי בחמץ בדר"כ החמירו יותר מבשאר איסורים. וע"ש שבאמת דחה טענת הרמב"ן שאין בה כדי נתינת טעם, ואע"ג שבכלי מתכת שתשמישו באור מהני הגעלה לענין זה שאין בה כדי נתינת טעם, וכדברי הרמב"ן במס' ע"ז ע"ו ע"א שהבאנו בשיעור הקודם, מ"מ כלי חרס שאני ולא מהני הגעלה להוציא מספיק טעם כדי שלא יהא בה נתינת טעם. ומ"מ בביאור שיטת הרמב"ן ע"כ צריכים לומר שלעולם מעיקר הדין גם באיסורא אחרי שהגעיל את הכלי את הכלי אין בה כדי נתינ טעם. רק דלא סמכינן על זה. ואע"ג שלכאורה מהני טעימת קפילא, וא"כ מאי שנא הא דהגילו מטעימת קפילא כיון שסמכינן שאין בה כדי נתינת טעם, הנ"מ כשהטעימו לקפילא, אבל אין אנו סומכים על ההסתברות שאין נתינת טעם אחרי הגעלה באיסורא, רק בחמץ. ונראה שהטעם שהחמירו בסאכר איסורים ולא בחמץ הוא משום שבכלי חמץ כי השתמש בהיתירא משתמש, משא"כ באיסורא, וכטעמו של הרמב"ן המובא בסמוך בהא שאין בה משום מבטל איסור לכתחילה.

ויש עוד מהלך המוזכר בראשונים. והוא דלעולם סבר רב נטל"פ מותר, והכא יש מספיק טעם דאילו הי' לשבח הי' אוסר בנתינת טעם. אבל מ"מ הרי הוא אוסר במינו במשהו כיון שלא נאמר ההיתר של נטל"פ בדברים האוסרים במשהו[[493]](#footnote-493). וע' בדברי רוב הראשונים מש"כ לדחות שיטה זו. ומצאתי דבר חידוש במהר"ם חלאוה שכתב "לפי' נראה מה שפירשו בתוספות דמשהו לא פגים דלרוב דקותו לא שייך ביה פגם. הלכך במינן לית להו תקנתא כיון שהוא במשהו אבל שלא במינן דבנותן טעם הוה ליה נותן טעם לפגם ונותן טעם לפגם מותר". ואי אפשר לומר שכוונתו לומר שאם אין הבלוע אלא משהו אינו נפגם, אבל כשיש יותר ממשהו הוא נגפם, דהא כאן מיירי באותם בליעות לענין מינו ולענין אינו מינו, ולכן אם לא הוו נ"ט לשבח לענין שלא במינו, גם לענין במינו י"ל כן. וע"כ כוונתו לומר (אע"פ שלשונו קשה) כתי' המובא בהרבה ראשונים דלעולם הוא נטל"פ ומ"מ הוא אוסר בשמהו במינו ומשום שדברים האוסרים במשהו אוסרים אפילו אם נטל"פ. רק שיש לו ביאור חדש בזה, והוא דהא דאמרינן שהבליעות שבתוך הכלי נטל"פ, הנ"מ רוב הבליעות, אבל לעולם יש קצת בליעות שלא נפגמו רק שאין להם כח לתת טעם לשבח. ולכן בדברים שאינם אסורים במשהו הא הוי לפגם, אבל אם אוסרים במשהו, נהי נמי שרוב הבליעות נפגמו, מ"מ יש משהו שלא נפגם ויש לו כח לאסור.

וכל הנ"ל שייך להא דמבואר שאינו אוסר אלא במינו, אבל יש עוד קושיא דלמה יהא מותר שלא במינו הא מבטל איסור לכתחילה. והנה בעיקר הקושיא יעוין בתוס' ר"פ שכתב דכיון שאין כוונתו ליהנות מן האיסור, אין בה משום דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה, והוכיח כן מהא שמגעילין יורה קטנה בתוך יורה גדולה כשיש ס' כנגד היורה הקטנה, ולא חיישינן לזה שהאיסור מתבטל במי ההגעלה. ולכאורה הי' מדויק משאר הראשונים שלא תירצו כן דלית להו יסוד זה. וע' ביד יהודה סי' צ"ט ס"ק י"ג שהעיר מזה.

והתוס' תירצו בתי' הראשון דכיון דהוי משהו ונטל"פ לא החמירו לאסור לבטל איסור לכתחילה. ובתי' השני סברו דכיון דמיירי בכלי חרס שאם לא נשתמש בה אין לו עצה אלא בשבירה, הרי זה כבדיעבד ואין זה מבטל איסור לכתחילה. והתוס' הדגישו לפי תירוצם השני דאע"ג שהכא חשוב בדיעבד מ"מ החמירו בקדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא משום שבלע איסור טפי, משא"כ כאן שאינו אלא משהו (וכשיטתם הנ"ל בטעם שאין בה אלא טעם משהו). ויש להבין דבריהם, דלכאורה קשה בתרתי, חדא, למה תהא זה חשוב בדיעבד יותר משאר איסור, דאילו הי' לו רוטב של נבילה הי' צריך לזרוק אותו אא"כ נתיר לו לבטל איסור לכתחילה, וכיון שכן ליהוי כבדיעבד ונתיר לבטל. ועוד מהו קושיית מכלי שאינו בת יומא, דהיכן מרמוז בגזירה דקדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא שהקילו בה בדיעבד עד שיהי' לנו קושיא. ועוד צ"ע, שאם בבליעות שהם נטל"פ שיש בהם משום מבטלין איסור לכתחילה, למה היו צריכים לטעם בסוגיא שלנו שגזרו קדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא, תיפו"ל משום שמבטל איסור לכתחילה.

והנראה לומר בכל זה דהנה כבר חקרנו בגזירה דאינה בת יומא אטו בת יומא אם גזרו ע הכלי או"ד על הבליעות שאינן בני יומן. ואם נימא שגזרו על הבליעות, הדברים מובנין היטב, שלענין קושייתנו הראשונה, כוונת הדברים דאע"ג שעל עצם האיסור גזרו שלא לבטל לכתחילה, מ"מ כשיש הפסד לחפצא של יש לנו להתיר, דומיא דמה שהקילו כמה ראשונים להוסיף היתר לבטל איסור דרבנן לכתחילה כיון שיש הפסד להיתר שכבר מעורב בה איסור. שכוונת התוס' להקשות דנהי נמי שגזרו על בליעות לכתחילה, מ"מ כיון שיהא הפסד לכלי ואינם אוסרים בדיעבד, למה לא נתיר לבטל אותם בדיעבד כמו כאן. וכן משו"ה לא הי' אפשר לאסור כלי שאינה בת יומא משום דאין מבטלין איסור לכתחילה, שבעצם נטל"פ לא הוי חפצא דאיסורא ואין זה מבטלין 'איסור' לכתחילה. רק אחרי שגזרו על הבליעות אטו בליעות שהן בני יומן הוו חפצא דאיסורא. וראיתי בס' פני הבית שהבין בדבריהם שכן הוא מזה שהדגישו שאיסור לבטל איסור לכתחילה שייך גם באיסורים שהם מדרבנן, וצ"ע דהכא לשיטת ר' יהודה קיימי, ולדידי' הוי איסור מדאורייתא. רק כוונתם משום דהוי אינו בן יומו, ואפילו לפי הצד שלהם שסוגיין למ"ד נטל"פ מותר ואין על הבליעות אלא איסור דרבנן, מ"מ אין מבטלין איסור לכתחילה.

והרמב"ן תי' הקושיא דאין מבטלין איסור לכתחילה לפי פירושו בסוגיא, דכיון שאינו אלא בלוע הוי כמו מקילא קלי איסורא שבמס' ביצה דף ד' ע"ב. ועל זה לבד לא רה לסמוך, רק כיון דמעיקרא היתר הוה ולבסוף היתר הוה, אין כאן משום מבטלין איסור לכתחילה. וכוונתו בהא דלבסוף היתירא היינו שהוא טעם בלוע ומיקלא קלי איסורא כהא דמס' ביצה, רק שלא סמך על זה אלא כשהוא היתירא בשעת תשמיש. ולכאורה הביאור בחילוק שבין משתמש בהיתירא להשתמש באיסורא דכיון שבשעת ההשתמשות אין לו עסק באיסור, אין ההכנסה של הבליעות לתוך הכלי שעל ידו יכנס למאכל אחר הפסח משום מבטל איסור 'לכתחילה', משא"כ כשנכנס באיסור.

**שיעור קכ"ח**

# הערה בדברי התוס' ד"ה דילמא

כתוב בגמ' "ההוא תנורא דטחו ביה טיחיא אסרה רבא בר אהילאי למיכליה לריפתא אפילו במילחא לעולם דילמא אתי למיכליה בכותחא". ומקשה הגמ' על זה מברייתא שאמנם מבואר ממנו שאסור לאכול פת חלבי או בשרי, אבל מ"מ יש עצה להכשיר התנור ע"י ליבון, ומכח קושיא הגמ' אומרת שיש תיובתא לרבא בר אהילאי. והתוס' העירו דלמה שיהי' הפת אסור אם לא ליבנו אותו, הא אין הפת אלא נ"ט בר נ"ט של בשר ושוב אינו נאסר כשמבשלו בחלב. וכתבו שהדבר תלוי, שי"א שאם המאכל נצלה או נתבשל בכלי של חלב או בשר, ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, ולא נאמר ההיתר של נ"ט בר נ"ט אלא היכא ד'עלו'. וא"כ הדברים מובנים היטב, דמשו"ה אסור לאכלו בחלב, דהא נצלו שאני ויש חשש שיערבנו עם המין השני. אבל למ"ד דנצלו ועלו שוין אין זה מעלה ארוכה, ולשיטתם כתבו התוס' "דשומן שעל החרס אינו יכול לקנח יפה". ומקשים האחרונים (ע' מש"ז סי' צ"ז ס"ק ד' וקו"ש) דלכאורה עדיין תיקשי, דנהי נמי דסבר רבא בר אהילאי דלא מהני ליבון להכשיר התנור, מ"מ למה לא מהני ליבון לשרוף את השומן (ע' תוס' סוף מס' ע"ז מר' אליהו דליבון מהני שרוף השמנונית), ואי משום הבליעות הא הוו נ"ט בר נ"ט. ונשארו בקושיא.

ונראה ליישב דבר זה על דרך הפשט. דהנה לכאורה יל"ע מניין לי' לגמ' ממעשה דרבא בר אהילאי שלא התיר ע"י ליבון, דלמא לא אסר אלא הפת שאפו בה קודם ליבון. וע' באמת בראשונים שהקשו על דרך זה מהמשך הגמ', דהא בהמשך מבואר שיש לחלק בין תנור של מתכת לתנור של חרס, וא"כ למה הוי תיובתא דרבא בר אהילאי, דלמא הי' תנורו של חרס. ותי' שידעו שהי' תנור של מתכת. ואולי י"ל כה"ג גם לקושייתנו, דידעו שאסרו אפילו כשעשו ליבון. אמנם רש"י בד"ה דקדק התשובה לקושיא זו ממקום אחר. והוא ממש"כ שאסרו 'לעולם' (ע"ש ד"ה לעולם).

ומ"מ חזינן לדעתי' שלא רצה להתיר להכשיר התנור לאפות בה ע"י ליבון. וקושיית התוס' לא היתה לענין הכשר התנור, רק היתר של אכילת הפת, שלכאורה הפת אינו אלא נ"ט בר נ"ט ולכן אין לאסרו. ובזה הקשו התוס' דמשמע מן הגמ' דסבר הברייתא שאין הפת מותרת אא"כ הכשירו ע"י ליבון, וזו אמאי הא אינו אלא נ"ט בר נ"ט. ותי' דמ"מ עד כמה שלא ליבנו מסתבר שעדיין יש על שמנונית על הדפנות כיון שאינו יכול להתקנח יפה. ומ"מ אפילו ליבנו אין זה מתיר אלא הפת אא"כ מהני ליבון להכשיר התנור, אבל לרבא בר אהילאי, אע"ג שליבון מהני לענין זה שאין התנור אוסר הפת בדיעבד, מ"מ אין זה מתיר השתמשות בתנור לכתחילה, דהא אין אנו מתירים נ"ט בר נ"ט לכתחילה. וכיון שאינו מתיר התנור לכתחילה שפיר אסר רבא בר אהילאי להשתמש בתנור לכתחילה.

אלא דהנה כיון שאסרו לעולם צריכים לומר שאסרו לא רק כשהוא בן יומו אלא גם כשאינו בן יומו. וא"כ יוצא שאסר רבא בר אהילאי נ"ט בר נ"ט לכתחילה אפילו הוא נטל"פ. ואיכא למימר שהוא משום דסבר נטל"פ אסור אבל אם סבר כדקיי"ל להלכה דנטל"פ מותר, חזינן לדעתי שגם נ"ט בר נ"ט ונטל"פ אינו מותר לכתחילה, וכשיטת החכמ"א (כלל מ"ח ד"ב). אלא שהעיר א' מן התלמידים שהרי לעיל[[494]](#footnote-494) חקרנו אם כוונת החכמ"א לאסור אפילו בעלו או רק בנתבשלו ולהחמיר כשיטה שסוברת שאין היתר של נ"ט בר נ"ט בנתבשלו. ואם כמו הצד השני, הא גם החכמ"א לא החמיר אא"כ יש צד דבנתבשלו ליכא היתר דנ"ט בר נ"ט, אבל התוס' כתבו דבריהם למ"ד נתבשלו ועלו שוין. ולכאורה ללפי הצד הזה צריכים לדחוק דסבר רבא בר אהילאי דנטל"פ אסור.

# בהא דהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם

מבואר בגמ' בע"ב שיש עדות מן התורה שאי אפשר להכשיר כלי חרס לעולם, וברש"י ותוס' מבואר שהוא ממש"כ בויקרא (ו, כ"א) שאם בישלו קרבן בתוך כלי חרס חייבים לשבור אותו. ואין לומר שלעולם יוצא מידי דופיו לעולם ושבירת כלי חרס גזיה"כ הוא, דהא בכלי נחושת לא הצריכו אלא מריקה ושטיפה, ולכן קיים להו לחז"ל שהוא משום החילוק שיש בין תכונת חרס לתכונת נחושת, שבא' אפשר להכשירו ובשני לא.

ומקשים הראשונים דהא בכמה מקומות מצאנו שאפשר להכשיר כלי חרס. חדא בגמ' שלנו גופא מבואר שבתנור של חרס שהסיקו מבפנים אפשר להכשיר, דהיינו הא ד"ואב"א הא והא בשל חרס". ועוד שהרי אלמלא הא דחייס עלי' הוה מהני הא דמליי' גומרי. וכן דקדקו הראשונים ממס' זבחים דף צ"ו ע"א שלכאורה מהני החזרת כבשונות. ולכאורה כל זה סתירה להא דהעידה תורה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. ולכאורה לולא דבריהם הי' אפשר לומר דהא דאמרינן שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, היינו דרך הגעלה, שהוא ענין של יציאת הבליעה, אבל בליבון הא כבר הבאנו שהענין של ליבון אינו הפלטה רק שריפת הבליעה במקומו, ואיפה ראינו שזה לא שייך בכלי חרס. לכאורה הביאור בכוונתם שמ"מ אילו הי' שייך ליבון למה חייבה תורה שבירה לכלי חרס ולא ליבנו את הכלי. אלא שאין זה מספיק, שהרי איך שנפרש למה מהני החזרת כבשונות וכו' ג"כ אפשר לשאול כן. וצ"ע.

והתוס' כתבו שבכל הני דמהני בהו ליבון נעשה ככלי חדש. וא"ל שאין כוונת התורה אלא לומר שאין הבליעות יוצאים ממנו, אבל לעולם אפשר לחדש אותו ואז יהא מותר בשימוש. ולכאורה צ"ע, דמה לנו לחידוש הכלי, הא חרסי הכלי אינם אוסרים את המאכל, רק הבליעה שבפנים. ולכאורה ר"ל שאמנם אין אנו צריכים לעצם חידושו של הכלי כדי להכשיר אותו, מ"מ רק כשמגיע למצב של חידוש כלי ידעינן שהבליעות שבפנים הוכשרו. וכוונת התוס' לומר שאין זה סתירה לכלל שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, דהא סוף כל סוף אין זה אותו כלי ולא יוצא בליעות מדבר שנשאר כלי כמו שהי' מקודם. ונראה להביא עוד סמך לזה. דהנה התוס' בסוף דבריהם הקשו אהא דמחלקים תנור שנטמא לשלוש ולא מסיקים אותו, ותי' דהיסק שעושים לתנור אע"ג שמסיקים אותו אינו נעשה פנים חדשות. וביאר המהרש"א, דאע"ג דמבואר בהדיא בגמ' שאפשר להכשיר תנור של חרס שהסיקו אותו מבפנים, היינו משום שהוא מוכשר מבלי שיהא פנים חדשות, רק לענין טומאה בעינן פנים חדשות ומשו"ה בעי לחלקו לג'. ובקו"ש העיר אתי' של המהרש"א דא"כ הדרה קושיא לדוכתי', דכיון שאפשר להכשיר התנור מבלי שיהא פנים חדשות, למה אמרינן בגמ' שהגמ' העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, הא יש לנו תנור שאפשר להכשיר אותו ואינו פנים חדשות. ונראה בתי' קושיא זו, שלא אמרו אלא בכגון קדירות או קערות, שהם הנקראים 'כלי', אבל אה"נ דאיכא תנור שיוצא מידי דופיו.

ובעני הא דקאמר בגמ' דלא מהניא מליי' גומרי משום דחייס, מקשים הראשונים דא"כ למה מדויק במס' זבחים דמהני החזרת כבשונות ולא חיישינן דלא פייס. ובחי' הריטב"א מרומז תי' לזה, והוא שי"ל דדלמא חייס אינו מעכב בדיעבד. וא"כ איכא למימר שבמקדש לא גזרו. ובחי' הר"ן תי' שכהניים אינם חוששים לכליהם, ולכן ליכא למיחש דלמא חייס. ולדבריו לכאורה יוצא שלמעשה לא מהני החזרת כבשונות. אבל כמה ראשונים נקטו דמהני החזרת כבשונות. וע' ברא"ש שכנראה הביא ב' טעמים לזה, חדא שאין חשש שיפקע בכבשן, דהא כן הוא הדרך לשיים כלים בכבשן בשעת עשייתן. או"ד דכיון שהניח בכבשן הסיח דעתו מהם, ומשום הכי לא חיישינן דלמא פייס.

# הכשר כלי זכוכית

לא מבואר בהדיא בגמ' מהו דינו של כלי זכוכית. והריטב"א כאן שמעיקר הדין דינו ככלי מתכת ומהני להו הגעלה, אבל כתב כיון דחיישינן שמא פקעי אין מגעילין אותם. וע' בשעה"צ סי' תנ"א ס"ק קצ"ו שהעיר מזה ששאר הפוסקים לא הזכירו את זה, וביאר שמשום שלכאורה סברי דכבולעו כך פולטו, וכיון שמגעיל באותו כח שבלע והרי השתמשו בחוזק זה לא חוששין שיפקע. בביאור שיטת הריטב"א הי' נראה שאמנם בשעת שימוש אינו חושש שמא יפקע מן החום, אבל בשעת הנחה לתוך היורה חוששין שישבר דרך נפילה, ולא לא יגעיל אותו כראוי.

ולמעשה בב"י מובא עוד ב' שיטות בזה. הב"י הביא מהגהות מיי' בשם ר' יחיאל שכלי זכוכית דינו ככלי חרס, דהא ברייתו מן החול כמו חרס, ולכן גם לגביו י"ל שהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם ואין לו הכשר כלל. ומאידך, הביא בשם ראבי"ה שכלי זכוכית אינו בולע כלל ואינו צריך הכשר. והבביע ב' ראיות לדברף חדא שהרי כלי זכוכית שיעי ולא בלעי, וכדאמרינן בגמ' שבדף ע"ד ע"ב שלב אינו בולע מהאי טעמא. ועוד שהרי מפורש באבות דר' נתן פמ"א ה"ו "שלשה דברים נאמרו בכלי חרס ושלשה בכלי זכוכית כלי חרס בולע ומפליט ומשמר מה שבתוכו מה שאין כן בכלי זכוכית". הרי שלכאורה מפורש באבות דר' נתן שכלי זכוכית אינו בולע ואינו מפליט. אמנם יעוין בביאור הגר"א (לסי' תנ"א סע' כ"ו) שדחה הראיות של ראבי"ה, שאי משום לב הא לא קיימא למסקנא, ואי מאבות דר' נתן, אין כוונתם אלא לומר שאינו בולע ופולט ככלי חרס, אבל לעולם בולע ופולט, והוכיח שכן הוא דאל"כ, מאחר ואינו בולע, מהיכא יפליט.

**שיעור קכ"ט**

# אם יש חיוב להגעיל היורה שמגעילים בה

הבאנו לעיל[[495]](#footnote-495) דברי הגמ' במס' ע"ז בהגעלת יורה גדולה שצריך לעשות עיסה ולהדביקו סביב לשפה שלו. וכאן בפסקי הרא"ש הביא מקודם דברי הרשב"א ועוד ראשונים שפירשו שכוונת הגמ' לוירה שמגעילים בה, שגם הוא צריך הכשר. וטעמם שהרי אם לא יכשיר אותו, הבליעות (אם הם בני יומן) יצאו מן היורה שמגעילים בה לתוך הכלי שמגעלין אותו, ואין ששים כנגד אותם בליעות כיון דקיי"ל שבדרך כלל אין ששים בתוך כלי כנגד דופני הכלי. ושוב הביא שיש חולקים על זה ומפרשים דיורה גדולה ר"ל יורה שמשתמשים בה לאוכל, ולעולם אין היורה שמגעילים בה צריך הכשר. והוכיחו שכן הדין משום דאל"כ אפילו אם הגעילו היורה איך יוכלו להמשיך להגעיל שאר הכלים, הא מיד שנכנסו הכלים הראשונים יוצאים הבליעות מהם ולבסוף יתווספו הבליעות עד שלא יהי' ס' כנגדם וממילא יאסרו את הכלים האחרונים. וע"כ צריכים לומר שאין היורה ולא הכלים אוסרים בבליעתם בשעת ההגעלה כיון דאיידי דטרידי למיפלט לא בלע. והרא"ש חלק עליהם שלעולם היורה צריך הגעלה ומשום דאל"כ הבליעות שביורה יאסרו הכלים שמגעיל בהם. ואין להקשות מן הבליעות של הכלים הראשונים, דהא כיון שהי' ששים כנגדם הרי הם בטלים. ולכאורה כוונתו לומר דאע"ג שיתווספו יותר בליעות לאחר מכן ואז עם הכל ביחד לא יהי' ס', לא אומרים דחוזר וניעור[[496]](#footnote-496). אלא שדבריו מרפסין איגרי וכמו שהאריך בזה הק"נ שם, שמיד לאחר מכן כתב שלאחר ההגעה צריכים להכשיר היורה שהגעיל בה ע"י שמסבב שפתה בטיט וכו'. ולכאורה כל זה למה, הא עד כמה שהכלים שהכשירו בה כשרים גם היורה צריך להיות כשר לאחר מכן. וע"ש מש"כ בזה. וצ"ע.

ואם אין היורה בן יומו סבר הרא"ש שאין צורך להכשירו. ואע"ג שבעלמא בכלי שאינו בן יומו גזרו אינו בן יומו אטו בן יומו, בכלי שמגעיל בה לא אמרינן הכי[[497]](#footnote-497) "דהתם ראוי לגזור שאם יבשל בכלי בן יומו התבשיל אסור מן התורה. וגם בישול תבשיל שעושין בני הבית בקל יטעו אם נתיר לכתחלה לבשל בכלי שאין בן יומו כך יבשלו בכלי שהוא בן יומו. אבל הכא אם יחזור ויבלע מעט מן הנפלט דבר מועט הוא ונותן טעם בר נותן טעם הוא וגם הבא להכשיר כלי אינו רגיל לטעות". וכוונתו לומר שיש ב' טעמים לחלק בין זה לזה, חדא שבכלי שמבשל בה יש יותר חשש לטעות, ועוד שבכלי במבשל בה יש יותר חשש שיאסר המאכל לאחר מכן. ובחילוק הראשון ביאר שהבאים להכשיר אינם טועים, אבל מי שסתם מבשל טועה. אבל בחילוק השני לכאורה צ"ע,דהא כבר יסד הרא"ש שאין בתוכו של הכלי ששים כנגד הכלי עצמו, וא"כ למה אין חשש של נתינת טעם. ופשוט שכוונתו לומר שאמנם יתכן שיהא בה נתינת טעם כיון שליכא ששים, ואילו הי בן יומו היינו צריכים לאסור מספק, אבל בדרך כלל אין בה כי נתינת טעם, ולכן לבא לעשות גזירה של אינו בן יומו אטו בן יומו, כולי האי לא גזרינן. וזהו ג"כ כוונתו בהא דהוי נ"ט בר נ"ט, שלכאורה קשה דהא באיסור לא אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, וע"כ הרא"ש מיירי באיסור, דהא בהיתר כגון חמץ בפסח (לשיטת הרא"ש עכ"פ) כתב הרא"ש מיד לאחר מכן שאפשר להגעיל אפילו כלי בן יומו דכה"ג הוי נ"ט בר נ"ט. וע"כ כוונתו שאמנם בנ"ט בר נ"ט לא סמכינן על זה שהוא מותר, דיתכן שיש נתינת טעם והיתירא דנ"ט בר נ"ט ליכא, מ"מ בדרך כלל לא יהא נ"ט בר נ"ט נותן טעם, ולכן כולי האי לא גזרינן.

# איך להגעיל כלי ולא לחשוש שהבליעות יחזרו לתוך הכלי ויאסרנה

יש מן הראשונים הסוברים שאפשר להכשיר כלי אפילו בן יומו אפילו במים שהם פחת מס' ומשום דלא חיישינן שיחזור ויבלע כיון דטרידי למיפלט וכמו שהבאנו לעיל. אמנם הרבה ראשונים נקטו שאי אפשר לסמוך על זה, ולכן הביאו שאי אפשר להכשיר כלי בהגעלה אא"כ יש ס' במים כנגד הכלי או"ד שהכלי אינו בן יומו. והרא"ש והר"ן העירו שאם חוששים שהבליעות יחזרו ויבלעו, מה הועילו חכמים בתקנתם, דהא גם קודם שהגעילו היו הבליעות מותרות מעיקר הדין כיון שלא היו בני יומן, וכן לאחר הגעלה ג"כ חיישינן שאותם בליעות יחזרו לכלי, וא"כ איזה טעם יש לדבר. ולכאורה דבריהם צריכים עיון, דלכאורה פשוט הטעם דמהני, דהא הבליעות מתערבים עם המים, ואע"ג שאין במים ס' כנגד הבליעות, מ"מ כיון שהם נטל"פ אינן אוסרים המים. ולכן אחרי שהבליעות יחזרו ויכנסו לתוך הכלי הא כבר התערבו במים שהם מותרים, ולכן אין צורך להכשיר הכלי כמו שאין המים נאסרים וכן אינם אוסרים כלי אחר. ומה שלכאורה צריכים לומר בזה, דהנה לפי הגירסא שלפנינו במס' ע"ז הטעם שאסור להשתמש בכלי שאינו בן יומו משום שגזרו אינו בן יומו אטו בן יומו. ולכאורה צ"ע, דתיפו"ל משום דינא דאין מבטלין איסור לכתחילה, הא כל הראשונים הקשו כן על הגמ' בעמוד א'. ולכאורה חזינן שאין כאן משום ביטול איסור לכתחילה, דהא אין כאן איסור. ולכאורה כן חזינן אע"ג שאינו סרוח מעיקרו וצריכים ביטול לשיטת הרשב"א, וצ"ע. ומ"מ א"כ כוונתם להקשות, דאע"ג שע"י ביטול יהי' המים מותר, מ"מ הרי גם מקודם היו בליעות של היתר, ומ"מ גזרו עליהם אטו כלי בן יומו. וא"כ מאי שנא בליעות אלו של היתר שגזרו עליהם מבליעות הבטילים בתוך המים, הא אידי ואידי היתירא נינהו וכמו שגזרו על זה לכאורה גזרו גם על זה.

והר"ן תי' לקושיא שיש לחלק בין היכא שבלע כשהי' פגום לבלע כשהי' לשבח. והוא לכאורה ע"פ החילוק שכתבו התוס' במס' ע"ז ע"ו ע"א לחלק בין אוכל לכלי, שגזרו על הכלי משום שנכנס בפגם משא"כ האוכל שנכנס כשהי' כבר פגום. ומיני' גם לכלי, שאם חוזר ונכנס כשהי' פגום לל"ב. אבל הרא"ש[[498]](#footnote-498) כתב שהטעם לחלק בזה משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא. וזו לכאורה צריך ביאור, דהא גם קודם שהגעיל הי' היתר כיון שהי' נטל"פ, ואם גזרו עליו להיות חפצא דאסורא הא כבר אינו נ"ט בר נ"ט דהיתירא רק דאיסורא. ואין לומר כמו שביארנו למעלה שאין כוונת הרא"ש אלא לומר שהטעם מועט, דא"כ מאי שנא דהוי כולו היתר מלא הוי כולו היתר. וצע"ג[[499]](#footnote-499).

# סתירת דברי הראשונים דהא דחמץ שמו עליו

הראשונים התייחסו לזה שאנחנו מוצאים סתירה בדין הכשר הסכין, שבמס' חולין וכן בתוספתא מבואר שצריכה ליבון, ואילו במס' פסחים מסקנת הגמ' שאינו צריך אלא הגעלה. והנה אם חמץ קודם זמנו מקרי היתירא בלע, אין כאן קושיא דהא בפסחים מיירי בחמץ בפסח דהוי היתירא בלע, וכתירוצו של ר' אשי במס' ע"ז לסתירה בדין הגעלת ובעלמא מיירי באיסורא ולכן צריכים ליבון. אמנם ידוע שיטת הרמב"ן דלא שייך כאן דינא דהיתירא בלע, דהא חמץ שמו עליו. ולכן צריכים לחלק בין רוב תשמישו למיעוט תשמישו. ולענין הביאור בתוספתא ובסתירת הסוגיות מביאים בשם רש"י דסוגיית הש"ס היא דבעי ליבון ודלא כתוספתא, והגמ' בחולין לאו דוקא נקט. ובתוס' למדו אחרת ואכמ"ל.

והנה הרא"ש כאן כתב שאפשר להגעיל אפילו כלי חמץ בן יומו אפילו במים שהם פחות מס' אם הוא קודם שעה חמישית כיון שבשעה ההוא הוי היתר, והוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא. והר"ן הביא שיטה זו וכתב "ואפשר לחלק קצת משום דהתם אין שם איסור חל עליו דהיינו בשר בחלב אבל הכא מעיקרא חמץ והשתא חמץ". וע' בחזו"א סי' קי"ט ס"ק י"ג שהעיר שלכאורה יש סתירה בדבר זה בכמה ראשונים, שהרי הרא"ש סבר דחמץ מיקרי איסורא בלע ולכן גם בפסח בעי ליבון, ואילו לענין נ"ט בר נ"ט סבר דמהני. וכן הר"ן לא כתב אלא ש'אפשר לחלק קצת, משמע שאינו מוכרח להיות תלוי במש"כ מקודם דלענין הגעלה במקום ליבון חמץ שמו עליו. וע' גם בביאור הגר"א ברסי' תנ"ב וכן שם בבה"ל שגם בשו"ע לכאורה יש סתירה בדין זה. וכתב החזו"א דע"כ צריכים לחלק בין דינא דנ"ט בר נ"ט לדינא דהיתירא בלע לענין הצורך של ליבון, שלענין נ"ט בר נ"ט סגי שיהא היתר אע"ג ששמו עליו, אבל לענין הכשר כלים צריך שלא יהא שמו עליו. וע"ש בחזו"א שכתב ע"פ זה שיש להתיר אם הכשיר בפחות מס' קודם שעה חמישית.

**שיעור ק"ל**

# העלאת רתיחות בהגעלה

כתוב בגמ' במס' פסחים דף ל' ע"ב "אמר רב הונא בריה דרב יהושע עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון קסבר כבולעו כך פולטו". וכן לעיל מיני' בדינא דסכינים מבואר דבעינן 'רותחין ובכלי ראשון'. ונחלקו הראשונים בביאור סוגיית הגמ'. והמהר"ם חלאוה מביא מן הרמב"ן (כצ"ל וכמו שכתב המגי') שכוונת הגמ' ב'ברותחין וכלי ראשון' היינו לכלי ראשון אחרי שהעבירו אותו מעל האש. וע"ש כמה הוכחות לזה[[500]](#footnote-500). וביאר דהא דקאמר רותחין, אין הכוונה להעלאת רתיחות, דהא ליכא העלאת רתיחות בחמין שאינן ע"ג האש, אלא לקצף שמעלה על פני הכלי[[501]](#footnote-501).

ולפי פירושו ביאר שסכינים אינם צריכם אלא הכשר בכלי ראשון שלא ע"ג האש כיון שעיקר תשמישתו שלא ע"ג האש. ולענין עץ הפרור פי' שאין הכוונה לעץ שמגיסים בו את הקדרה, דהא כה"ג לא סגי לן בכלי ראשון שלא ע"ג האש, רק לכלי שהשימוש שלו בכלי שלא ע"ג האש. והיינו דהא דאמרינן שאין צורך בהעלאת רתיחות, היינו לכלי שהבליעות לא נכנסו דרך העלאת רתיחות, רק בכגון כל ראשון שלא ע"ג האש, אבל דבר שנבלע בכלי ראשון ע"ג האש שמעלה רתיחות ודאי צריך הגעלה ע"י העלאת רתיחות. והוסיף המהר"ם חלאוה שגוף החידוש של הגמ' בהא דעץ הפרור היינו לומר שבדבר שאין תשמישו ע"ג האור אינו צריך אלא הכשר שלא ע"ג האור.

אמנם שיטת ר' דוד אינו כן. וכן הביא שהרמב"ן עצמו[[502]](#footnote-502) שכתב כנ"ל חזר ממה שהי' סובר מעיקרא כסרבת ר' דוד. והיינו דהא דאמרינן שצריך רותחין בכלי ראשון, היינו שאין לך מעשה הגעלה אא"כ הוא כלי ראשון שע"ג האש המעלה רתיחות. ור"ל שאפילו אם ידוע שכל הבליעות נכנסו לכלי בתוך כלי ראשון שלא ע"ג האש, מ"מ התהליך של הגעלה מחייבת שיהי' היורה שמגעילין בה מעלה רתיחות ע"ג האש, ואם לא העלה רתיחות אין זה הגעלה. וכן מבואר באו"ה (כלל נ"ח אות מ') שכתב "אפי' אם נאסר בשעה שלא עלה הרתיחה רק שהיד סולדת בו צריך הגעלה בשעה שהרתיחה עולה וכו'". ולדעתו זהו גופא החידוש של עץ הפרור, דאע"ג שהוא כלי שאין תשמישתו בכלי ראשון שע"ג האש, מ"מ צריך 'רותחין בכלי ראשון' דהיינו העלאת רתיחות שבכלי ראשון שע"ג האש. וע"ש שביאר שמש"כ בגמ' "כבולעו כך פולטו" היינו שאם נבלע בכלי ראשון צריכים הכשר בכלי ראשון, אבל אה"נ שאם נבלע בכלי ראשון אפילו שלא ע"י האור צריך הכשר בכלי ראשון ע"ג האור המעלה רתיחות. וע"ש מש"כ בהכשר כלי שבלע בכלי שני שאמנם צריכים להכשיר אותו בכלי שני, מ"מ אין זה הגעלה רק ענין של 'כבולעו כך פולטו'.

ויש בזה עוד שיטה שלישית. דהנה רש"י פי' דעץ הפרור היינו כף שמגיסים בה את הקדרה. ולכאורה צ"ע, בין לפי מש"כ מהר"ם חלאוה בשם הרמב"ן, ובין לפמש"כ ר' דוד, החידוש הוא דוקא בכלי שאין שתשמישתו בכלי המעלה רתיחות ע"ג האור, וקמ"ל או דאין צריך העלאת רתיחות או דצריך. אבל כף שמגיסים בה הקדרה לכאורה פשיטא שצריך להגעילה בכלי ראשון שע"ג האור המעלה רתיחות, וא"כ מאי קמ"ל. ובחי' ר' דוד ד"ה עץ משמע שיש לו בזה תי', ע"ש ובהערה 52. אמנם לכאורה יש לומר, דהא דסבר כפירושו של מהר"ם חלאוה בדעת הרמב"ן בגמ', שההכשר של רותחין בכלי ראשון המוזכר בגמ' הוא בכלי ראשון שלא ע"ג אש. אמנם סבר רש"י דמהני הכשר זה אפילו לכלי שבלע בתוך קדרה שהעלה רתיחות ע"ג האור. ור"ל דשם כלי ראשון חד הוא, וכיון שגם לכלי ראשון שלא ע"ג האש יש דין של כלי ראשון, סגי לן בזה כדי להכשיר הכלי. וכן לכאורה מבואר לשיטת ר"ת דסבר שמהני עירוי להכשיר כלי שבלע ע"י כלי ראשון, דהא מ"מ אין זה באותו ענין שבלע. אלא ע"כ כנ"ל כיון שדינו ככלי ראשון סגי לן בזה. וכן מבואר דעה כזאת בטור בסי' קכ"א, וכן מבואר בהגהה שבמרדכי במס' ע"ז (דף מ"ה ע"א) בשם ר' אלחנן.

והנה בשו"ע ברסי' תנ"ב כתב השו"ע שיש להגעיל קודם שעה חמישית, וא' מן הטעמים הוא כדי שלא יצטרך להגעיל בכלי ראשון המעלה רתיחות ע"ג האש. והרמ"א תמה עליו דהא העלאת רתיחות בעינן אפילו קודם שעה חמישית. וע' במג"א ועוד שכתבו דאה"נ וגם המחבר לא התכוין לומר שאינו צריך העלאת רתיחות בשעת ההגעלה, רק כוונתו לומר שאין צריך להוציא אותו קודם שינוח, שמשעה ששית כבר צריכים לדאוג אולי יכנסו הבליעות חזרה ויאסרו הכלי, אבל קודם שעה חמישית אפילו אם יחזרו ויכנסו יהא מותר כיון דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא. והי' לכאורה משמע מכל דבריהם דסברי כר' דוד, שכל שאינו מעלה רתיחות אין עליו שם הגעלה. אמנם זה ודאי יש לדחות, שאין כוונתו אלא לומר דעד כמה שצריך העלאת רתיחות אחרי שעה ו', צריכים העלאת רתיחות גם מקודם, ואה"נ אם יהא כלי שברור שלא הי' תשמישתו בכלי שע"ג האור המעלה רתיחות. וכן לכאורה מוכרח, דהא בסי' תנ"א סע' ג' כתב השו"ע במפורש "סכינים מגעילן בכלי ראשון ומותרין וכלי ראשון נקרא שהרתיחו בו מים על האש אפילו אינו עתה על האש רק שעודנו רותח". הרי שמפורש בדברי השו"ע שאינו צריך העלאת רתיחות כיד להכשיר אם ידוע שלא נבלע ע"י העלאת רתיחות. אמנם יעוין בלבושי שרד על המג"א סי' תנ"ב ס"ק ג' שכתב דשאני סכינים שעיקר תשמישתן בכלי שני, ולכן אע"ג שלכאורה הי' סגי לן בכלי שני, מ"מ החמירו שיהא בכלי ראשון ע"ש טעמו. והביאו המ"ב בסי' תנ"א ס"ק כ'[[503]](#footnote-503). ולכאורה זה סותר מש"כ המ"ב עצמו בסי' תנ"ב ס"ק ח'[[504]](#footnote-504). וצ"ע. ובפרט לפמש"כ גם בסע' ה' דמהני עירוי לכלי שתמשיתו בעירוי (והוא באמת פלא בדברי הלבו"ש. וצ"ע). וכ"כ גם החזו"א בסי' קכ"ב ס"ק ה' שאם בטוח שלא בלע אלא בכלי ראשון שלא ע"ג האש אינו צריך העלאת רתיחות כדי להכשיר הכלי.

# כלי קוניא

בגמ' דנו מהו דינם של כלי קוניא, ומסקנת הגמ' שהם אסורים כיון דחזינא להו דמדייתי. ורש"י על אתר פי' דכלי קוניא ר"ל כלי חרס המצופין במתכת. אמנם יעוין בתוס' במס' ע"ז ל"ג ע"ב ד"ה קוניא הקשו על זה, ובין הקושיות שלהם שאם הוא מחופה במתכת למה שיהי' כלי קוניא גריעי מכלי שכולו מתכת. ואנו מבואר כ"כ מהו הביאור בקושייתם, דהא אם כולו של מתכת הרי שייך הגעלה בכולו, משא"כ כאן שחלקו הפנימי חרס, ואם נכנסו הבליעות עד החרס הא אין להם הגעלה. ומתוך הדוחק נראה שהתוס' סוברים דכיון שיש ב' חלקים שונים לכלי הזה, דהיינו שחלק החיצון של מתכת והפנימי של חרס, אמרינן שיש כאן דין ב' כלים, ולכן כיון שדינא הוא שאין בליעה עובר מכלי לכלי בלי רוטב, אין טעם שהבליעה של הכלי מתכת יעבור לחלק הפנימי עדי לאסרו.

והתוס' עצמם פירשו דכלי קוניא הם "היתוך כלי זכוכית שלא נתבשל כל צרכו והוא מן החול כמו כלי חרס כדאמרינן פ"ק דשבת הואיל ותחילת ברייתו מן החול שוינהו רבנן ככלי חרס כדאמרינן ואף על גב דכלי זכוכית שלם לא בלע הכא כיון דאין בו אלא חיפוי על החרס בלע". ונראה הביאור בדבריהם, דלא מיירי בכלי חרס המצופה לא בזכוכית ולא במתכת. רק מיירי בזכוכית שלא נגמרה עשייתו כל הצורך. ולזכוכית כזה יש לכולו דין כלי חרס, כיון שהוא עשוי מן החול.

ויעיון ברא"ש כאן אות ח' שנראה שיש לו פירוש אחר. והוא שר"ת פירש דמיירי במצופה זכוכית. ומ"מ אינו דומה לכלי זכוכית דלא בלע כלל "כיון דמחופה על החרס ונצרף עמו בכבשן בלע טפי". וכוונתו לומר שאמנם יש כאן ציפוי, והחומר של הציפוי הוא דבר שבדר"כ לא בלע כלל, מ"מ כיון שנצרף בכבשן הרי זה מחליש כוחו של הזכוכית ולכן הוי ככלי חרס ואסור. וע' בבה"ל ססי' תנ"א שהדגיש שיש חילוק בין פירושו של הרא"ש לפי' של התוס', אבל משמע שם שלמד שכוונת התוס' דמיירי בכלי חרס המצופה זכוכית, וצ"ע שלולא דבריו אין זה משמעות לשון התוס'.

**שיעור קל"א**

# אם זמן היתר הוא משעה חמישית או משעה ששית

הטור הביא שיטת אבי העזרי "לכן ירא שמים הרוצה להגעיל כלים הרבה ביחד ישהם מעת לעת לתשמישן דכיון דטעמם פגום אין אוסרין רק שיגעיל בזמן היתר קודם שעה חמישית דלאחר אסורו אין פגימתו מתרת". וי"ג במקום 'שעה חמישית' 'שעה ששית'. והנה הדין מבואר בר"פ כל שעה שחמץ מותרת באכילה כל ד' שעות, ושעה חמישית אסור באכילה ומותר בהנאה, ומתחילת שעה ששית אסור מדרבנן בין באכילה ובין בהנאה. וראיתי בחי' ר' שמואל למס' פסחים (ל' ע"ב) שהעיר שלפום ריהטא הגירסא הנכונה לענין שיטת אבי העזרי הוא 'שעה ששית'. וטעמו שהרי האבי העזרי החמיר שנטל"פ אסור בער"פ, הוא ע"כ כשיטות המחמירות שחמץ אסור במשהו אפילו בער"פ, ובזה הוא שמחלק בין זמן איסור לזמן היתר. ולכאורה אין להחמיר בער"פ אלא משעה ששית דאז אסור בהנאה, אבל בזמן שאינו אסור אלא באכילה לכאורה אין טעם להחמיר בה במשהו יותר משאר מאכלות אסורות. באופן שיל"ע מהו טעם אלו הגורסים שעה חמישית. ומבואר שם דאיכא למימר בזה בב' אנפי. או דאע"ג שא החמירו לאסרו בהנאה, לא ראו לחלק בין זמן איסור לזמן היתר לענין השיעור משהו. או"ד דאע"ג שאינו אסור אז במשהו, מ"מ יש צד דחוזר וניעור בזמן איסור. אבל סבר אבי העזרי שבזמן היתר גמור, כיון שיש לסמוך נמי על אלו הסוברים שחמץ מיקרי היתירא בלע ולכן מהני מדין נ"ט בר נ"ט, אע"ג שאין סומכים גם על שיטה זו בפני עצמה, אבל על תרוייהו יחד אפשר לסמוך.

והנה בשו"ע בתחילת הסע' הלשון הוא "יש ליזהר להגעיל קודם שעה חמישית וכו'", ולכאורה הוא ענין אחר, שפשוט שבשעה חמשית לא מיקרי היתירא בלע לענין דינא דנ"ט בר נ"ט, ואין לזה שייכות לגירסאות בטור בדעת אבי העזרי. אמנם בט"ז מבואר שהוא תלוי בגירסאות הטור, ולכאורה טעמו משום שהמשך לשון הטור הנ"ל "רק שיגעיל בזמן היתר קודם שעה חמישית דלאחר אסורו אין פגימתו מתרת וא"א הרא"ש ז"ל כתב דקודם זמן איסורו יכול להגעיל אפילו כלי בן יומו אפילו אין במים ס'". ולכאורה מסתימת דבריו מבואר שכוונת הטור בדעת הרא"ש ב'קודם זמן איסורו' הוא מש"כ לעיילל מיני'. וא"כ אם הגירסא בדברי אבי העזרי הוא שעה ששית גם כאן הוי שעה ששית. אלא דלכאורה א"כ הדברים תמוהים, דאיזה טעם יש להקל בשעה חמישית בדין נ"ט בר נ"ט כיון שכבר הוא מן המאכלות האסורות. והרמ"א בסוף הסע' כתב שעה ששית, וזהו לכאורה סתירה למבואר במחבר, וכן ע' במג"א סס"ק ו' שתמה בדברי הרמ"א, וכן בביאור הגר"א בסוף הסע' שכתב שגירסת הרמ"א קשה להולמו, ולכאורה טעמו כנ"ל.

ושם בחי' ר' שמואל הביא ששמע ליישב בזה ממרן הגרי"ז ע"פ מש"כ בחי' מרן רי"ז הלוי בהל' חמץ ומצה. דשם כתוב שיש חילוק יסודית בין הגזרה דרבנן דשעה ששית לשעה חמישית. שבשעה ששית הרי הוא חפצא דאיסורא מדרבנן. אבל בשעה חמישית אינו איסור שחל על החפצא של חמץ, רק איסור גברא להמנע מלאכול חמץ. ולכן לא הוי בשעה חמישית מאכלות אסורות ושפיר שייך הדין נ"ט בר נ"ט לגבי'. וע"ש בחידושי מרן רי"ד הלוי הוכחות ליסוד זה (אבל התוספת ענינו לא מוזכר שם). וע"ש בחי' ר' שמואל שהביא שהרי"ז סבר לענין אכילה בשעה חמישית שפיר הוי איסורא, רק לענין לאחר זמנו מהני דהוי נ"ט בר נ"ט. ור' שמואל שם התקשה בזה, שלכאורה גם בשעה חמישית הול"ל דהוי היתירא בלע. ונראה פשוט הביאור בכוונת הגרי"ז, שאיסור גברא גם שייך לגבי' דין איסורא בלע, דהא מ"מ איסורא הוא, אבל לאחר שעה חמישית פקע איסור זה וחל איסור חדש שהוא איסור בחפצא של חמץ, ולענין איסור זה שפיר הוי היתירא כיון שעדיין לא חל. והוא דוגמת מי שמגעיל כלי חמץ קודם זמן איסורו דמהני אע"ג שהוא חמץ שיש עליו עוד איסור כגון טבל, דמ"מ אחרי שמפריש על הבליעות יהא מותר, ולענין האיסור חמץ הא ודאי הוי היתירא.

# מהו התהליך של הגעלה לכתחילה, ובדין הכשר היורה

אע"ג שהשו"ע הביא דעת התוס' והרא"ש ועוד שאפשר להכשיר כלים בער"פ אע"פ שהם בני יומן כיון שמותרים מדין נ"ט בר נ"ט דהיתירא, מ"מ המנהג אפילו לדבריו שאין מגעילים אלא כלי שאינו בן יומו משום חשש שמא יגעיל כלי חלב עם כלי בשר ויבאו לידי בשר בחלב. ולענין דיעבד, הנה הבה"ל בד"ה הביא דעת כמה פוסקים הסוברים דמעיקר הדין לא מהני הגעלה אפילו לפני פסח בכלים שהם בני יומן כיון דחמץ שמו עליו. אמנם אינו מפורש בדבריו כאן אם דעתו להחמיר בזה אפילו בדיעבד, או"ד אין כוונתו אלא להראות עד כמה שצריכים להחמיר לכתחילה שלא יהא בן יומו. אבל יעוין בסי' תמ"ז ס"ק ס"ה שנראה דעתו להחמיר בזה בדיעבד, ואע"ג שבשעה"צ שם ס"ק פ"ז הביא מפמ"ג לסמוך על זה לבד דהוי נ"ט בר נ"ט, מ"מ לא רצה להקל אלא בדאיכא ס' ובמקום הפסד מרובה. אמנם החזו"א סי' קי"ט ס"ק י"ד כתב שהמיקל לענין נ"ט בר נ"ט קודם שעה חמישית לא הפסיד, וכדעת הפמ"ג הנ"ל. ואם יש ששים כנגד הכלי (דכן הוא בכמעט כל ההגעלות כלים המרכזיים) הא שיטת הרא"ש דלא אמרינן חוזר וניעור (וביארנו שזה יכול להיות משום ב' טעמים, או משום דלא אמרינן כלל שהאיסור חוזר וניעור, או"ד משום דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא וכמש"כ רע"א על המג"א סי' תנ"ב ס"ק ו'), ואע"ג שהרשב"א חלק על זה, מ"מ בהצטרף לשיטת השו"ע ורמ"א דקודם זמן איסורו הרי הוא מותר מדין נ"ט בר נ"ט לכאורה הדין הוא להקל. ונראה מ"מ שכן יש להורות למעשה בדינא דנ"ט בר נ"ט בכלי שאינו בן יומו אפילו בפסח כיון שאינו אלא נטל"פ בפסח שאמנם הדין הוא להחמיר בה, מ"מ הקילו בה הפוסקים בצירוף שיטות אחרות.

ויל"ע מה הדין לענין היורה האם צריכים להכשיר אותו או לא. וכבר הבאנו שיטת הרא"ש דאע"ג שביורה בן יומו חייבים להגעיל אותו, מ"מ באינו בן יומו אינו צריך להגעיל משום דלא שייך הטעם להחמיר באינו בן יומו אטו בן יומו כמו שהחמירו בכלי סעודה. ויל"ע היכי קיי"ל בזה לענין מעשה. והנה הטור כתב שיש להכשיר היורה תחילה וסוף. ובשו"ע ברסי' תנ"ב מבואר שיש לחלק בזה בין היכא שמגעיל כלים בני יומן קודם שעה חמישית למגעיל לאחר זמן האיסור. וטעמו לכאורה שאם מגעיל אחר זמן האיסור הרי הבליעות שבכלי יכולים לאסור הכלים בשעת הגעלתן, וכן אחרי שהגעיל הכלים צריך להכשיר היורה כיון שנבלע ביורה הטעם שהי' בכלים שהגעילו. וכאן הבן שואל, שאם הכלים שהמגעיל יוכלים לאסור היורה שמגעילים בה, למה לא יאסרו את מי ההגעלה וכן הכלים האחרונים עצמם. וכתב בזה הב"ח בד"ה ואיכא דע"כ סבר שהכלים אינו בולעים ממי ההגעלה איידי דטרידי למיפלט, אבל היורה, כיון שהכשירו אותו מקודם בולע ונאסר.

אמנם הב"ח פירש שמסתימת דברי הטור משמע דמיירי בכל אופנים, ואפילו קודם שעה חמישית יש להגעיל תחילה וסוף. וביאר הטעם[[505]](#footnote-505) שצריך להגעיל פעם שני משום שהטעם הבלוע בכלי הגיע מעלמא, פי' מן הכלים שהגעילו בתוכו, ולכן יש להכשירו לכתחילה ולא לסמוך על זה דהוי נ"ט בר נ"ט. ושאני היורה מן הכלים שהגעילו בתוכו שהקילו להגעילם אפילו בפחות מס' ונ"ט לשבח משום שהם פולעים מפליטת עצמן ואי אפשר בענין אחר ולכן הקילו. וכתב בזה עוד שלפי דבריו יהי' הדין שיש להכשיר אפילו יורה שאינו בן יומו קודם שמגעילים אותו, ושלא כדברי הרא"ש הנ"ל. וכוונתו לומר דכיון שאפשר להכשיר הכלי מן הבליעות שקיבל מעלמא יש לעשות כן ולא לסמוך על זה דהוי אינו בן יומו. והוסיף לומר שכן הוא המנהג ואל תטוש וכו'.

והנה עד כאן לא מצאנו אלא שהב"ח החמיר להכשיר כלי בן יומו בין לפני ובין לאחרי משום שאינו רוצה לסמוך על נ"ט בר נ"ט לכתיחלה היכא דאפשר להכשיר, וכן החמיר להכשיר כלי שאינו בן יומו כיון שנכנסו הבליעות לשבח (ולענין זה לכאורה אין טעם לחלק בין מכשיר כלים בן יומו לכלים שאינם בני יומן). אבל לכאורה עדיין אפשר לומר שאפילו לב"ח אם הכשיר כלים שאינם בני יומן בתוך יורה כשרה שאינו צריך להכשירה לאחר מכן כיון שכבר נתבטלו במי ההגעלה וכן נכנסו בפגם. אמנם ע' במג"א בס"ק ו' "נ"ל דאם אין היורה ב"י א"צ להגעילה תחלה דלא גרע מהכלים עצמן ואם הגעילה תחלה אין צריך להגעיל' בסוף דהא אין הכלים ב"י אך נהגו להחמיר בכל החומרות אפי' קודם ה' וכ"כ הב"ח", ומשמע מדבריו שגם אם הכשיר קודם ההגעלה צריך להכשיר גם אחרי ההגעלה, וכתב על זה במפורש במגעיל כלים שאינם בני יומן. ולכאורה הטעם במנהג זה משום שלא רצו לשנות תהליך ההגעלה בין כלים בני יומן לכלים שאינם בני יומן, וכיון דסבר שבבני יומן חייבים להגעיל גם אחרי ההגעלה (לפי דעתו של הב"ח) גם באינן בני יומן הנהיגו כן. אמנם לכאורה אם מגעיל בתוך מים שיש ס' כנגד הכלי לכאורה יש להקל בזה. ואפילו אם מגעיל יותר מכלי א', נראה שאפשר להקל ולא להגעיל אחרי, ואע"ג שלשיטת הרשב"א אמרינן דחוזר וניעור, מ"מ הרי שיטת הרא"ש ועוד ראשונים להקל דלא אמרינן חוזר וניעור, וי"א להקל משום דהוי נ"ט בק נ"ט דהיתירא. ואע"ג שיש להחמיר לענין כלי בן יומו, לכאורה במנהג דהגעלת כלים שאינם בני יומן קודם שעה חמישית (שבה שיטת השו"ע ועוד להקל דהוי גם נ"ט בר נ"ט) יש להקל.

# חוזר וניעור בהגעלת כלים

הבאנו מקודם שיטת הרא"ש שאשר להגעיל כמה כלים בני יומן בתוך יורה שיש בה ששים כנגד כל כלי ולא חיישינן לזה דחוזר וניעור. אמנם בשו"ת הרשב"א (סי' רס"ב) כתב לחוש לזה דחוזר וניעור, וכן הביא המג"א בס"ק ו'. והעיר רע"א דלכאורה אפילו אם חוזר וניעור יש להתיר מדין נ"ט בר נ"ט. וע' מש"כ בזה לעיל בשיעור צ'.

**שיעור קל"ב**

# בדין הגעלת כלים שאינם בני יומן

כתב הרמ"א בסע' ב' שמנהגינו שלא להגעיל שום כלי שהוא בן יומו, והטעם משום החשש של הגעלת ב' כלים ביחד א' של חלב וא' של בשר, ואם אין ששים כנגדם יאסרו א' את השני וכן כל מי ההגעלה[[506]](#footnote-506). וכן הביא המ"ב לעיל שיש טעם מדינא להחמיר שיהא אינו בן יומו כיון דאיכא למימר כיון דחמץ שמו עליו לא שייך לגבי' הדין של נ"ט בר נ"ט. וכידוע נחלקו הראשונים בזמן אינו בן יומו, שי"א שהוא ע"י לינת לילה בלבד, וי"א דבעינן מעל"ע, ומחמירים כשיטות דבעינן מעל"ע, אבל כשיש עוד סניף להקל אפשר להקל דע"י לינת לילה לבד הוי אינו בן יומו.

ועוד דנו הראשונים[[507]](#footnote-507) מה יהא הדין אם הכלי אינו בן יומו מבליעות של חמץ, אבל בינתיים בישלו בה מים, האם צריכים מעל"ע מזמן בישול המים, או"ד בעל"ע מזמן בישול החמת סגי. והפוסקים נחלקו בזה, י"א שבבליעה של איסור בעינן מעל"ע מבישול המים, אבל בבליעה של היתר לא בעינן אלא מעל"ע מבליעת החמץ. וי"א שגם באיסורא סגי מזמן בליעת החמץ. ובדעת המחמירים להצריך מעל"ע מן הבליעה של של מים היכא דבלע איסור, נחלקו הפוסקים בטעמו של דבר. י"א שהוא משום דינא דחענ"ן, שבאיסורא דאמרינן חענ"ן, אע"ג שהבליעה של איסור דמעיקרא נעשית לפגם, מ"מ המים נאסרו והם עדיין לשבח עד שיעברו מעל"ע מבליעת המים. משא"כ בהיתירא דלא אמרינן בה חענ"ן וכמש"כ התוס' בדף ע"ו ע"א של מס' ע"ז. ואמנם הש"ך בסי' צ"ד ס"ק כ"ב שכתב שאין הדבר תלוי בחענ"ן, רק הדבר תלוי אם הבליעה היא של איסור או הבליעה היא של היתר, שאם הוא של היתר אחרי שהבליעה יצא ונכנס נעשה נ"ט בר נ"ט דהיתירא שמותר, אבל בבליעה של איסור ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט ולכן אע"ג שיצא ונכנס באיסורו עומד, ומאידך כיון שיצא ונכנס הבליעה מתחדשת ולכן צריכים מעל"ע מזמן הבליעה החדשה.

ולכאורה הדין לענין חמץ קודם זמן איסורו תלוי במהלכים הנ"ל. שאם הטעם שהחמירו מזמן בישול המים הוא משום דינא דחענ"ן, הא אפילו למ"ד חמץ שמו עליו ולא שייך לגבי' היתירא דנ"ט בר נ"ט אפילו קודם לזמן איסורו, מ"מ לא אמרינן בה חענ"ן וכמש"כ המג"א בסי' תמ"ז ס"ק ל"ח[[508]](#footnote-508). וא"כ באמת הי' צריך להיות הדין שמונים משעת בליעת החמץ ולא בעינן משעת בליעת המים. אבל אם הוא תלוי בדין נ"ט בר נ"ט, הא לשיטת הבה"ל ודעימי' דלא אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט בחמץ קודם פסח, לכאורה יש למנות מזמן בליעת המים.

והנה המג"א בסי' תנ"ב ס"ק ט' כתב "ואפילו שלחנות ישפשף יפה וישהה אחר השפשוף מע"ל שלא יהיו ב"י" והעתיקו המ"ב בס"ק כ'. ושם בשעה"צ ס"ק כ"ה הביא מחק יעקב דלא בעינן מעל"ע מאחרי זמן השפשוף, וסגי לן במעל"ע מזמן האחרון שנכנס בה טעם חמץ. וכתב החק יעקב ס"ק י"ד שלא ידע טעם לחומרא זו, דמה איכפת לן בזה שהי' משהו דבוק לשולחן כיון שלא הבליע בתוכו. ולחשוש שהדיחו במים חמים ובעת ההדחה הבליע אותו באיזה דבר שהי' דבוק בו הוא ג"כ דבר רחוק. ובדעת המג"א (ע' מש"כ בזה המג"א) איכא למימר בתרתי, או דחשש שהמים הכניס והוציא הבליעה, וכיון דחמץ שמו עליו אין כאן משום נ"ט בר נ"ט, או"ד שהמג"א חשש שיבליע בן הדבוק בשולחן בשעת ההדחה, ואחד שאין זה חומרא יתירה. ולפי התירוץ הראשון ק"ק כיון שהמג"א בכלל לא הביא דעה בסוברת שאין בחמץ קודם זמנו משום היתירא דנ"ט בר נ"ט.

ולענין דינא נראה פשוט שמשום הבלבול ולא פלוג יש תמיד להמתין מעל"ע מזמן בישול המים אפילו כשמגעילים בער"פ קודם זמן האיסור, וכ"ש שיש צד להחמיר בזה כיון שבחמץ לא שייך הדין של נ"ט בק נ"ט וכנ"ל. אבל בדיעבד לכאורה יש להקל בזה, וע' בס' מגילת ספר יורה דעה סי' ק"ג ס"ק ט"ו שמנה כמה טעמים לזה: א) הראשונים ופוסקים הסוברים שגם בחמץ נחשב היתירא בלע ושייך דינא דנ"ט בר נ"ט, בפרט לפמש"כ החזו"א שלענין נ"ט בר נ"ט כו"ע מודוד וכן שהמיקל כדבריהם לא הפסיד, ב) דעת הסוברים שגם באיסורא מונים מזמן בליעת האיסור ולא מזמן בישול המים, ג) דעת הסוברים שאם מונים מזמן בישול המים באיסורא היינו מדינא דחענ"ן שלא שייך בחמץ, ד) איכא למימר שאין בכלים אלא חמץ בשיעור משהו המתבטל במים וכדמבואר בתוס' ור"ן בביאור שיטת רב, ה) אפילו הסוברים שגם בכלי חמץ שיש בה כדי נתינת טעם, מ"מ אינו חוזר לכלי אלא כפי השיעור ביחס למים שנכנס בה. ויש לצרף בזה עוד כמה שיטות, והמחמיר זה אינו אלא מן המתמיהים.

# נגיעת כלי בכלי בשעת הגעלה

כתב השו"ע בסע' ג' "לא יניח כלים הרבה לתוך כלי ויגעילם יחד" והוסיף הרמ"א "אם נוגעים זה בזה". ובסע' ד' "אם מגעיל בצבת יגלגל הכלי דאם לא כן במקום הצבת לא סליק דיקולא דמיא". ומבואר שאם נוגע כלי לכלי בשעת ההגעלה אין ההגעלה מכשיר את מקום הנגיעה. וע' בב"י בשם המרדכי שהוא המקור לסע' ג' שביאר דאע"ג שלענים טבילה יש לנו כלל שאין נגיעת כלי חוצץ אם קדם מים לנגיעה כיון שהמים מקדמין[[509]](#footnote-509), מ"מ לא מהני הסברא דמים מקדמין בהגעלת כלים. ונראה בטעמו של דבר, דכיון שהטעם דמהני מים מקדמין בטבילה משום שתמיד יש שכבה דקה של מים במקום הנגיעה, אין מועיל שכבה דקה זו לעשות הגעלה. וגם בטבילה הרי לא מהני להכשיר המים שבמקום הנגיעה אם היו מים שאובים מקודם וכמו שביאר הט"ז בסי' ק"כ.

והנה לכאורה צ"ע, דהא מבואר בפוסקים שיש להניח הכלים שמגעיל בהם בתוך כלי מנוקב וכדומה. ולכאורה גם במונח בתוך כלי מנוקב הרי הכלי מונח ע"ג הכלי במקומות מסוימות, ואיך מהני הגעלה כה"ג. ולא משמע כלל שגם בזה צריך לגלגל הכלי. ולכאורה הי' משמע שלא אמרו שלא מהני אלא מים מקדמים, אבל אם מחזיק הכלי רפוי, שבהלכות טבילה הרי הוא כשר ולא בעינן לי' לכללא דמים מקדמים, בכה"ג אמרינן דמהני הגעלה. וכל מה שאמרו דלא מהני, היינו כשנוגע בחוזק, כגון בצבת, או כשיש כמה כלים א' על גבי השני. אבל מונח ע"ג כלי מונח שפיר מהני, וכן אפילו בכלי שאינו מנוקב מבואר דמהני אם המים מעלין רתיחות, והוא ג"כ מטעם הנ"ל.

# חמי טבריה

כתב הרמ"א בסע' ה' דאע"ג שאין מגעילים כלי שבלע חמץ ע"י בישול מחום האש בחמי טבריה, מ"מ מגעילים דבר שבלע ע"י חמי טבריה בחמי טבריה. והגהות רע"א העיר שאין חידוש בזה שיכול להגעיל בחמי טבריה, והעיר שמן הארחות חיים משמע שיש חידוש שיכול להגעיל בחמי האור, דהו"א דלא מהני לחמי טבריה אלא חמי טבריה, וקמ"ל דחמי האור מהני לכולם. ולולא דבריו לכאורה הי' אפשר לומר שיש חידוש דמהני חמי טבריה אע"ג שלא נכלע אלא בחמי טבריה, דהא שיטת ר' דוד ועוד שאין הגעלה אלא בכלי ראשון שע"ג האש ומעלה רתיחות אפילו אם לא נבלע אלא שלא ע"ג האש וכדומה, וא"כ לכאורה לשיטתם איכא למימר דהה"נ דבעינן חמי האור, ולא סגי לן בחמי טברי' אע"ג שלא בלע אלא בחום שמחמי טבריה. וקמ"ל שלא ומהני חמי טבריה לדבר שנבלע ע"י חמי טבריה, וכן לא קיי"ל כד' דוד בזה וכמש"כ לעיל[[510]](#footnote-510).

ונראה להדגיש שהסכמת הפוסקים שחמי חשמל נחשבים כחמי האור[[511]](#footnote-511). וטעמם שהרי המתכת מתחממת ע"י האור, וכן מתאדם אלמלא הוא מונח בתוך מים.

# באיזה משקין אפשר להגעיל

בגמ' שבמס' חולין דף ק"ח ע"ב מובא דסבר רב שבחתיכת בשר שנפל לתוך יורה של חלב אין החלב נאסר משום דינא דמין במינו לא בטל. ושואלת הגמ' למה לא אמרינן שהחלב נכנס לבשר ונאסר, ושוב נכנס החלב שנאסר לתוך הקדרה כדי לאוסרו. ולמסקנא קאמר הגמ' שהטעם שאינו אוסר משום דמיירי בכה"ג שנפל לתוך יורה רותחת דמבלע בלע מפלט לא פלט. ושואלים הראשונים שלכאורה חזינן שאין זה נכון, וכן כל הגעלת כלים בנוי על זה דפלט. והרמב"ן שם בחידושים כתב ביישוב קושיא זו שיש כמה מיני משקים, וכל א' יש לו טבע שונה, וטבע החלב להיות מחליק ונבלע בבשר ואינו מפליט את הבשר, ומשו"ה לא יצא חלב שנאסר מן החתיכה והחלב של היורה נשאר בהיתירו. מים הוא להיפך, שהוא מפליט ואינו מבליע. וע"פ זה כתב הרמב"ן שאין להגעיל כלים אלא במים, אבל שאר משקין יש לחשוש שאינן מפליטים. זאת ועוד שאם מגעיל במים, אין צורך להגעיל היורה קודם אע"ג שיש בה בליעות של איסור שהן בני יומן, ובזה ביאר הגמ' שבמס' ע"ז ע"ו ע"א שמגעילים יורה גדולה ע"י הגעלת מים בתוכו אע"ג שבדר"כ אין ששים כנגד במים שתוך הכלי כנגד דפני הכלי, שהוא משום שהמים יש לו תכונה שמפליט ואינו מבליע[[512]](#footnote-512). וכבר הבאנו[[513]](#footnote-513) כה"ג מחי' הריטב"א שם במס' ע"ז. והוסיף הרמב"ן דאעפ"כ, אם נפל חתיכת נבילה לתוך יורה רותחת ושוב עירב היורה עם הכף, הכף יאסר, ולא אמרינן כיון שאין תכונת המים להבליע הרי הוא בהיתירו. והטעם משום שיש בה ציר ורוטב של בשר הרבה ולכן אין כח למים במקומו להפליט ואלו מבליעין אותה. והוסיף שלפי זה צריך להזהר שלא להגעיל כלים יותר מדאי ביורה אחת שמא ירבה פליטת הכלים ואותו שומן רבה על המים ומבטלין אותן ומתישין כחו ואוסרין את הכלים (אלא שהעיר שיש מקום לחלק בין כח הפליטה לכח הציר והרוטב).

והנה בשו"ת הרשב"א סי' תק"ג כתב ששאל את פי הרמב"ן כמה שאלות על דבריו. חדא שאם כדבריו בהא דיורה שיש בה נבילה, לכאורה הי' צריך להיות הדין שאחרי שהגעיל כלי ויש בליעות של הכלי בתוך המים, שאותם בליעות יגרמו שהמים יבליע לתוך היורה. ונראה שקושיא זו מתורצת לפי דברי הרמב"ן בחידושיו הנ"ל, שרק ריבוי בליעות יעכבו ולא רק בליעות שמכלי א', וכן שאם יש ריבוי כלים ואה"נ יאסרו ההגעלה (וכ"ש לפי מה שצידד הרמב"ן אולי לומר דבליעות שבתוך כלים שאני). ועוד הקשה הרשב"א שהרי במס' זבחים דף צ"ו ע"ב מבואר שיש גזה"כ שלא שייך מריקה ושטיפה אלא במים ולא ביין, והגמ' מחלקת בהדיא בין קדשים לתרומה, ושבתרומה שפיר שייך להגעיל ע"י יין. הרי שמפורש שאפשר להגעיל בשאר משקין חוץ מיין. ובחי' הרמב"ן הנ"ל התייחס לזה, ותי' די"ל דלא קיי"ל כתי' זה בגמ', או"ד דיין שאני משמן שומן וחומץ.

והנה הב"י הביא מארחות חיים (הלכות חו"מ סי' צ"ב) שכל זה לכתחלה אבל בדיעבד מותר והמים המעורבים באפר שקורים לישי"א נראה שדינן כשאר משקין. ומלשונו משמע שאפילו לשיטת הרמב"ן ודעימי' אין מים מעכב בדיעבד (ובגוף דברי האר"ח מבואר ש'יש' אומרים כן – שו"ר בשם המאמ"ר שכן הדגיש[[514]](#footnote-514)). וצ"ע מניין לו דבר זה, והפשטות היא שלשיטת הרמב"ן דבר מעכב אפילו בדיעבד לשיטת הרמב"ן, וכן הקשה הפר"ח בס"ק ה'. והרמ"א הביא דברי האר"ח, ונראה מדברי ביאור הגר"א שהכוונה היא שלכתחילה מחמירים כשיטת הרמב"ן, אבל בדיעבד סמכינן על הרשב"א, וכ"כ המ"ב בס"ק כ"ו.

וכתב הפר"ח שמזה שכתב הר"ן להחמיר במים שיש בה ציר ורוטב יש להחמיר במים שיש בה אפר אפילו למקילין בשאר משקין (דלא כארחות חיים הנ"ל שכתב להיפך). ולא ירדתי לסוף דעתו בזה, שלכאורה הר"ן (והרמב"ן) שכתבו כן היינו לשיטתם דלא מהני אלא מים ולא שאר משקין, אבל למ"ד שגם שאר משקין איזה טעם יש לחלק בין זה לשאר משקין, וכ"כ הא"ר. וע"כ הפר"ח סבר שהוא דין במים שאין להם כח להפליט כשיש בהם חומרים אחרים, אבל הסברא בזה צ"ע. והמ"ב שם כתב שגם במים עם אפר יש להקל בדיעבד, ובשעה"צ כתב שזהו דלא כפר"ח, והוא צ"ע שנראה מדברי הפר"ח עצמו שגם הוא מיקל בזה בדיעבד, רק דסבר דמאן דמיקל בשאר משקין אולי יחמיר בזה. ועוד צ"ע דהנה כתב הרמ"א שאם הגעיל הרבה כלים ביורה עד שמרוב פליטת הכלים נעשו המים כציר, אין להגעיל עוד באותן המים. וכתב שמקור הדברים בר"ן. ובזה כתב המ"ב בס"ק ס"ק כ"ז שיש כמה אחרונים שמחמירים אפילו בדיעבד. והיינו שחילק בין הא דאפר להא דציר. ובשעה"צ כתב שכן משמע בפר"ח, ולא ראיתי כן בפר"ח. ומסברא גם כאן לא גרע ממי פירות הכשרים בדיעבד. גם מש"כ שתלוי בתירוצים של הא"ר, לכאורה נראה שאם מים עם אפר עדיף מציר, מ"מ לדידן שכל המשקים כשרים גם ציר בכלל. ולולא דבריו הו"א שהכל כשר בדיעבד. אבל מן המ"ב נראה שיש להחמיר בדיעבד בציר וכן במים שמרוב פליטת כלים נעשה כציר. וצ"ע.

ובשו"ת אג"מ יו"ד א' ססי' ס' כתב דיתכן שגם הרשב"א אינו מיקל אלא ביין ולא בשאר משקין כיון שלא הזכיר אלא יין. ולכאורה דבריו תמוהים דהא סתם וכתב "גם על שאר המשקין אמרתי שהם מפליטים על כרחנו" – ומשמע כל המשקים. ומ"מ גם הגרמ"פ מודה שברמ"א מבואר דשאר משקים כשרים. אמנם הסתפק הגרמ"פ דאולי אין שומן בכלל משקה. ור"ל שאע"ג שהרמב"ן בא לאפוקי משומן לשיטתו דלא מהני אלא מים, מ"מ הרשב"א לא חלק על זה. ולולא דבריו סתימת דבריהם משמע דעד כמה דמהני שאר משקין גם שומן מהני, דגם הרשב"א בשו"ת הזכיר שומן ושוב כתב דמהני כל המשקין, ולא יצא לבאר שמ"מ שומן שאני. ודברי הגרמ"פ צ"ע.

**שיעור קל"ג**

# בדין להגעיל דוקא כלי שאינו בן יומו

ביו"ד סי' קכ"א סע' ב' כתב הרמ"א "אין להגעיל שום כלי כל זמן שהוא בן יומו". והט"ז שם בס"ק ב' תמה דהא איכא דרכא אחרינא, דהא יכול להגעיל ביורה שיש בה ששים אפילו אם הכלי בן יומו. וע"ש מש"כ ליישב בזה. ובנקוה"כ כתב ליישב שלא כתבו הרמ"א משום שפשוט הוא א"נ משום שכבר כתב כן בסי' תנ"ב. ומצאתי לחדרי דעה וכן למקור מים חיים שכתבו שכוונת הרמ"א לפי המנהג המוזכר בסע' ב' שאין מגעילין שום כלי בן יומו, אפילו בער"פ קודם שעה חמישית שאין צריך לא ס' ולא אינו בן יומו (לשיטת המחבר), ומשום חשש שיגעיל ב' כלים בני יומן א' של בשר וא' של חלב ולא יהי' ס' כנגדם ויאסרו א' את השני, וכן משום שאולי יחליף בכלי איסור. והיינו שלפי המנהג אין מגעילים כלי בן יומו אפילו אם יש ששים כנגדו, וכן מבואר בחק יעקב סי' תנ"ב ס"ק י"ד וכן במ"ב ס"ק כ'. והם נקטו דמש"כ הט"ז והנקוה"כ דמהני ס' היינו משום שהבינו שהרמ"א מירי מדינא ולא לפי המנהג. ולולא דבריהם לכאורה הי' אפשר לומר לשיטת הט"ז והש"ך שהם הבינו שהרמ"א התיר כשיש בה ס' גם לפי המנהג, דהא בדאיכא ס' ליכא למיחש שיש בה כלים של בשר וחלב, דהא אפילו אם יש אינם אוסרים כיון ששבטל בס'. ומשו"ה תמה הט"ז דהול"ל להביאו. ואם כנים הדברים מבוארים דברי הנקוה"כ עוד יותר, דלא רק שהדין כן אלא שלא הי' צורך לכתבו מרוב פשיטות. ויל"ע מנין להו לחק יעקב ולמ"ב שאינו כן. ולכאורה למדו כן מסתימת לשון הרמ"א בסי' תנ"ב סע' ב'. ויל"ע בזה.

# דין הכשר המחבת, ודין הגעלת כלי חלבי או בשרי שתשמישתו ע"י האור

במס' ע"ז ע"ו ע"א קיי"ל כר' אשי דסבר שהחילוק שבין המתני' דס' ע"ז ע"ה ע"ב והמתני' דמס' זבחים צ"ו ע"ב הוא דקדשים הוו היתירא בלע ולכן סגי לן בהגעלה, אבל כלים הנקנין מן העכו"ם הוו איסורא בלע. והוכחנו שכוונתו להכשיר ע"י הגעלה אפילו אם לא עשו הגעלה קודם שחל החלות איסור (כגון שנעשה זמן נותר קודם ההגעלה) ומשום שהבליעות שאינן עתידות לצאת דרך הגעלה קלישי ואינם נאסרים. ולפום ריהטא לפי זה יוצא שגם כלי שבלע בשר היתר ונבלע ע"י האור הכשרו בהגעלה, דהא חד טעמא לתרוייהו, דתרוייהו היתירא נינהו.

אלא דהנה נחלקו הראשונים בדינא דכלי מחבת, האם הכשרו בהגעלה או בליבון. וביו"ד סי' קכ"א סע' ד כתב השו"ע לחלק בין חמץ בפסח לשאר איסורים, שבשאר איסורים דינו בליבון אבל בחמץ בפסח אפשר להכשירו ע"י הגעלה. ובטעמו של השו"ע בזה ע' בביאור הגר"א, וכן לכאורה מבואר בט"ז, שבחמץ בפסח יש טעם נוסף להקל והכשיר ע"י הגעלה, והוא משום ששיטת הראב"ד היא דחמץ ג"כ מיקרי היתירא בלע (אם נבלע לפני זמן האיסור). ואע"ג שדעת השו"ע להחמיר כשיטת הרמב"ן ועוד דחמץ שמו עליו ואי אפשר להכשירו ע"י הגעלה אם נבלע ע"י האש, מ"מ הרי במחבת י"א שדינו תמיד בהגעלה, ולכן בצירוף השיטה הסוברת דמחבת דינו תמיד בהגעלה ביחד עם השיטה הסוברת שחמץ מיקרי היתירא בלע אפשר להקל.

אמנם בשו"ת רמ"ע מפאנו סי' צ"ו יוצא ביאור אחר. דהנה לכאורה יש לבאר מה מקרי בליעתו ע"י האור שדינו בליבון, ובליעתו שלא ע"י האור שדינו בהגעלה. ולכאורה הביאור הוא[[515]](#footnote-515), שאם נבלע ע"י משקין דינו בהגעלה, ואם נבלע באור[[516]](#footnote-516) שלא ע"י משקין דינו בליבון. אמנם מדברי רמ"ע מפאנו נראה לכאורה כלל אחר. והוא שאם האיסור נבלע ע"י עצמו הרי זה נחשב שבלע ע"י האור וצריך ליבון, אבל אם נבלע ע"י אמצעי דינו בהגעלה. והנפק"מ הגדולה שיש בזה, שאם בישלו כגון חלב (עם קמץ) טמא בתוך כלי ע"ג האור, לפי הפירוש הראשון דינו בהגעלה, אבל לפי הרמ"ע מפאנו אין דינו אלא בליבון. ולפי"ז ביאר הרמ"ע מפאנו החילוק בין חמץ לשאר איסורים בדינו של הכשר המחבת. שבחמץ בדרך כלל הוא נבלע ע"י אמצעי, ולכן דינו בהגעלה, אבל מחבת של עכו"ם שמשתמשים בכל מיני מאכלות אסורות כדי לטגן את מאכליהם, צריך ליבון.

וע' במקו"ח סי' תנ"א ס"ק ג' תמה על הרמ"ע שאם כדבריו האיך מועיל הגעלה לכלי מדין, וציין לדברי התוס' במס' פסחים מ"ד ע"ב ד"ה אלא דמבואר שם דכלי מדין מיירי בבלוע עם יין. ואיני יודע איזה הוכחה יש משם, דאיכא למימר שהכשירו את הכלי מדין בליבון[[517]](#footnote-517) (וכן ראיתי שהעיר בהגהות צפחת שמן למקו"ח). תדע שהרי אין לנו מקור מפרשת כלי מדין למין ההכשר של הגעלה, וע"כ מקורו מסברא משום דכבולעו כך פולטו, או"ד שמקורו מדין מריקה בשטיפה הנאמר בקדשים אם מריקה היינו בחמין.

והנה הש"ך בסי' קכ"א ס"ק ח' כתב ע"פ דברי הרמ"ע שאם נבלע חלב בתוך קדרה ורוצים להכשירו להשתמש בו בשר שצריך ליבון כיון שנבלע ע"י עצמו. ובהגהות רע"א (וכן בשו"ת סי' מ"ט) העיר שלכאורה יש לחלק, דשאני בשר דמיקרי היתירא בלע, ובהיתירא בלע קיי"ל כר' אשי שאפילו דבר שתשמישתו באור הכשרו בהגעלה, וכנ"ל בתחילת דברינו. והביא שהפר"ח רצה לומר שבשר וחלב הוו כמו חמץ דלית בהו דינא דהיתירא בלע, אבל הביא רע"א שברשב"א מבואר דאע"ג דחמץ מיקרי איסורא בלע, מ"מ בשר או חלב מיקרו היתירא בלע. ולכן כתבו בזה רע"א ועוד כמה אחרונים שבבלע בשר או חלב אפילו ע"י האור דינו בהגעלה.

אמנם עדיין עלינו להסתפק מה יהא הדין כשצלה בשר בכלי ושוב בישל בה חלב כשעדיין הכל בן יומו. והנה ראיתי במגי"ס לסי' צ"ג שהעיר שאם צלו בשר בכלי ואח"כ צלו בו גבינה, ודאי דינו להכשירו בליבון. והטעם, שאמנם הבליעות של בשר שאינם יוצאים ע"י הגעלה אינם נאסרות, מ"מ הבליעות של בשר יוצאים לגבינה ואוסרים אותו, ובליעות אלו שוב נכנסים לתוך הכלי, וכיון שנאסר הגבינה קודם שנכנס הבליעות לתוך הכלי הוי איסורא בלע ולכן ודאי צריך ליבון. אבל מה שיש לדון הוא בצלה בשר בכלי ואח"כ בישלו בה חלב, דכה"ג אפילו אם החלב נאסר (וכגון שאין ס' כנגד החלב) מ"מ הרי הוא נכנס דרך בישול ולכאורה מהני לו הגעלה, ואי משום הבליעות של בשר שנכנסו דרך צלי, הא מה שאינו יוצא דרך הגעלה אינו נאסר כיון שנכנס בהיתר. אלא דלפי מה שנתבאר מרמ"ע פמאנו, לכאורה יהא הדין שהכלי שבישלו בה חלב שנאסר דינו בליבון, דהא לא נכנס האיסור מחמת אמצעי רק ע"י אחר, ולכן הוי כמו צליית גבינה הנ"ל וצריך ליבון. ומשמעות דברי רע"א על הש"ך הנ"ל משמע להחמיר כשיטת הרמ"ע.

והנה החזו"א באו"ח סי' קי"ט ס"ק י"ט מאד התקשה בדברי הרמ"ע. וטעמו שהרי הראשונים נחלקו אם מחבת דינו בהגעלה או בליבון, ומשמעות הדברים שנחלקו בין במחבת של חמץ ובין במחבת הקנה מן העכו"ם, ומבואר שם שיסוד פלוגתתם אי אמרינן שכיון שנבלע ע"י משקין דינו בהגעלה או"ד חוששים שמא ישרף ויהא בולע שלא ע"י משקין ולכן דינו בליבון. וכיון שהרי יש במחבת של עכו"ם ג"כ שומן של נבילה וקרבי דגים וכו' וכמש"כ הרמ"ע ומ"מ אמרינן שדינו בהגעלה עד כמה שלא חוששים לבליעה שלא ע"י משקין, חזינן דכל שבלע ע"י משקין דינו בהגעלה אע"ג דהוו משקין האסורין. ולכן נקט החזו"א לדינא דלא כדברי הרמ"ע ולעולם אם נבלע ע"י משקין אפילו משקין האסורים אינו צריך אלא הגעלה.

ובשו"ת חת"ס יו"ד סי' קי"א (מובא כאן בפת"ש ס"ק ד') רצה לומר שגם הרמ"ע לא התכוין לומר שאם נבלע ע"י בישול משקין האסורים שלא יהא מותר בהגעלה, דהא אמרינן דכבולעו כך פולטו. רק כוונתו בכגון שומן שאינו נחשב דרך בישול, ולכן שייך הכלל דכבולעו כך פולטו, מ"מ יש להקל ע"י הגעלה בכה"ג שהאיסור לא נכנס ע"י עצמו, ובזה הוא דמחלקינן בין כלי עכו"ם שבולעין ע"י האיסור עצמו לכלי חמץ שהוא ע"י אמצעי. ויש בדבריו כמה חידושים. חדא דשומן לא נחשב ע"י משקין ולא שייך אליו הדין דכבולעו כך פולטו, ומדברי הראשונים נראה אחרת וכמו שהעיר החזו"א הנ"ל. עוד יש חידוש דאע"ג שלדבריו לא שייך הגעלה לבליעת שומן אן אסור מחמת עצמו, מ"מ שייך הגעלה אם לא נכנס ע" עצמו, וצ"ע מהו טעמו של דבר. ועוד דקדקו כמה אחרונים שמדברי הרמ"ע והש"ך בדעתו משמע דלא כדעת החת"ס, והכל תלוי אם נכנס ע"י עצמו ואפילו דרך בישול. ולכאורה א"כ בפרט מכח הערת החזו"א נראה דשורת הדין הוא דלא כרמ"ע ולכן בניד"ד שצלו בשר ואח"כ בישלו חלב סגי בהגעלה. (אמנם אם הוא חמאה לכאורה לחת"ס צריך ליבון, ואילו לחזו"א סגי בהגעלה. ולכאורה גם בזה נראה שהדין הוא להקל, בפרט אחרי מעל"ע שאינו אלא גזירה דאינו בן יומו אטו בן יומו. ויל"ע בזה).

# ביאור שיטת הפר"ח דבשר וחלב דינם כחמץ לענין הכשר כלים

הבאנו לעיל דעת הפר"ח בביאור שיטת הש"ך שכשבלע בשר או חלב ע"י האור דינו כחמץ[[518]](#footnote-518), וכיון דקיי"ל דחמץ שמו עליו הה"נ בהנהו. ונראה לבאר הסברא בזה יותר. דהנה כבר הבאנו[[519]](#footnote-519) מקודם כמה פעמים לחקור ביסוד האיסור של בב"ח מהו. האם הגדר הוא שהבשר אוסר את החלב וכן להיפך. או"ד שיסוד האיסור של בב"ח הוא התערובת של שניהם, ולא שא' אוסר את השני. ולכאורה אם גדר האיסור הוא שהחלב אוסר את החלב וכן להיפך, י"ל שכוונת הדברים שהחלב נהפך להיות שם בשר בחלב אחרי שנאסר, וכן הבשר נהפך לשם זה. וא"כ לכאורה יש לחלק בין בב"ח לחמץ וכמו שהעיר רע"א מדברי הרשב"א. אבל אם עיקר גדר האיסור הוא תערובת של שניהם, הא שם בשר ושם חלב יש כבר מעיקרא, וא"כ שפיר איכא למימר דשמו עליו. שוב חשבתי שאפשר לומר גם ההיפך. והיינו שאם גדר האיסור הוא תערובת של שניהם, הא אין לנו 'בשר בחלב' עד שיאסר, והוא שם חדש שחל אתרוייהו אחרי שהתבשלו יחד. משא"כ אם הוא ענין שא' אוסר את השני, הא אין זה אלא חלב האוסר ובשר האסור, והוא דוגמת חמץ שמוקדם הוא אסור ולאחר מכן מותר. ויל"ע בזה.

**שיעור קל"ד**

# הגעיל כלי הטעון ליבון

כתב השו"ע בסי' קכ"א סע' ה' שאם הגעיל כלי הטעון ליבון אסור להשתמש בו חמין אפילו שלא ע"י האש. והוא שיטת כמה ראשונים דהא דאמרינן שדבר שתשמישו ע"י האור צריך ליבון, אין זה אך ורק להשתמש בו על האור, אלא גם ברותחין אסור, דוגמת כלי חרס דלא מהני לה הגעלה ולא אמרינן שמה שיצא בפעם הראשון שוב אינו יוצא. וברמ"א שם כתב "ואפילו תיבות ושלחנות הנקחים מן העובד כוכבים נוהגין להגעיל שמא נשפכו עליהם חמין ודוקא לכתחלה אבל בדיעבד אין לחוש". וכתב הט"ז בס"ק ה' דמש"כ הרמ"א שבדיעבד אין לחוש לא קאי אלא אדברי ההג"ה, אבל אמה שכתב הש"ע שאם הגעיל כלי הצריך ליבון כו' אפילו בדיעבד אסור. ולפום ריהטא כוונתו שאם שצלו בכלי דבר אסור על האור, ושוב הגעיל הכלי ועדיין הוא בן יומו, אם בישל בכלי מאכל אחר והוא עדיין בן יומו הרי הוא אוסר המאכל. והוסיף "וזה פשוט". והנה לכאורה אין זה פשוט כלל, דהא שיטת הרמב"ן והריטב"א בסוף מס' ע"ז שהשפוד שצלו בה קרבן חטאת מותר לצלות בה קרבן שלמים, ולא חיישינן לזה שממעט אוכליו או זמן אכילתו כיון שמגעיל השפוד קודם, ואחרי שמגעיל השפוד אמרינן דמסתא כבר אינו נותן טעם, וכיון שאינו נותן טעם לא אמרינן שדינו כמו הקרבן הראשון. וא"כ לכאורה אדרבה, הדין הי' צריך להיות שאין התבשיל השני אסור בדיעבד כלל.

והנה בעיקר דברי הרמב"ן לכאורה צ"ע, שהרי הוא עצמו שם בחידושיו למס' ע"ז כתב דלא מהני הגעלה להכשיר כלי שתשמישו ע"י האור אפילו להשתמש בו בחמין שלא ע"י האור וכדברי השו"ע הנ"ל. ולכאורה צ"ע אמאי, הא ע"י ההגעלה לא נשאר אלא משהו ואינו נותן טעם, וא"כ למה לא יהא מותר לאחר מכן להשתמש בה חמין שלא ע"י האור הא אינו אוסר התבשיל. ולכאורה התשובה לזה, דאע"ג שאינו אוסר התבשיל, מ"מ אסור להשתמש בה לכתחילה, כיון שסוף סוף יש שם בליעות שנותנים טעם לשבח רק שאין מספיק כדי ליתן בה טעם. וע' בחי' הריטב"א שם שמבואר שהוא משום שמבטל איסור לכתחילה. אמנם דבר זה לא מהני לענינינו, דהא בדיעבד הי' צריך להיות מותר עכ"פ בדיעבד, והט"ז הרי אסר המאכל אפילו בדיעבד.

ומצאתי לס' בית דוד (ביסטריץ) שהביא גם מן המרדכי שאסר התבשי אפילו בדיעבד, אלא שדחה דיתכן דהנ"מ בפסח שאוסר במשהו, אבל לשאר איסורים שאינם אוסרים במשהו י"ל שמודה המרדכי שאינו אוסר בדיעבד. והביא מדברי הרמב"ן במס' פסחים שכבר דמהני הגעלה גם לכלי חרס כדי שלא יהא בה אלא טעם משהו (ושמשו"ה קאמר שם בגמ' דליעביד בהו שלא במינו), ואם הדין כן בחרס, כ"ש במתכת. ומכח דברי הרמב"ן הניח דברי הט"ז בצ"ע לדינא, אבל בסוף הביא שגם ברוקח מבואר כדעת הט"ז שאוסר התבשיל בדיעבד. וע' גם בערך השלחן (טייב) סי' קכ"א אות י"ג שהעיר מדברי הרמב"ן במס' פסחים וגם מדברי הריטב"א במס' ע"ז הנ"ל, והסיק דאע"ג שאין הלכה כמותם (לכאורה כוונתו משום דברי הט"ז והרוקח ועוד מפרשים שהחמירו בזה), מ"מ אפשר להקל ולשער במאי דנפק מיני', וכן מותר להשתמש בה צונן קבוע[[520]](#footnote-520).

ולולא דבריהם, לכאורה מדברי הרמב"ן במס' פסחים עצמם מבואר שלא כדבריהם. שהרי הרמב"ן כתב דעד כן לא מקילינן לומר שאינו אוסר בדיעבד היכא דהגעילו כלי חרס אלא בכה"ג דהיתירא בלע, אבל איסורא בלע חיישינן לנתינת טעם. ואמרנו[[521]](#footnote-521) שלכאורה הביאור בזה דאע"ג שמסתמא אין בה נתינת טעם, מ"מ אין זה מוכרח, ורק בהיתירא בלע הקילו בזה ולא באיסורא בלע, וברבינו דוד תמה גם בזה, דהא בדר"כ מחמירים בחמץ יותר מבשאר איסורים. ויהי' הביאור איך שיהי', עכ"פ מבואר שאפילו הרמב"ן מודה שבשאר איסורים אם הגעיל כלי חרס הרי הוא אוסר בדיעבד אא"כ טעמו קפילא. ומיני' שי"ל נמי כה"ג בכלי שצריך ליבון והגעילו, שאין סומכים על זה לכתחילה היכא בלע איסורא, ושאני חטאת שהיתר הוא רק הוא מגביל זמן ההיתר, וכמו שחילק הריטב"א שם. ויש לחלק. וכל הענין עדיין טעון ביאור.

# אם מותר להשתמש צונן כלי שבלע איסור וצריך הכשר

בסוף מס' ע"ז מבואר להדיא דשאם עשה נעיצה לסכין שבלע איסור וצריכה הכשר שמותר להשתמש בה צונן. הרי דמפורש בגמ' שאפילו כלי הצריכה הכשר מותר להשתמש בה צונן. והטעם בזה פשוט, דהא בשימוש של צונן לא יצאו הבליעות שבתוך הכלי, ולכן לא יאסר המאכל ע"י השימוש בצונן.

אמנם יעוין בסוגיית הגמ' שבמס' פסחים ל' ע"ב "אמר רבא בר אבא אמר רב חייא בר אשי אמר שמואל כל הכלים שנשתמשו בהן חמץ בצונן משתמש בהן מצה חוץ מן בית שאור הואיל שחימוצו קשה" ולפי זה מבואר שהכלי שמשתמש בו צונן מור להשתמש בו גם חמין, והוא על דרך הנ"ל, דכיון שלא השתמש בה אלא איסור צונן לא נבלע בה מן האיסור, ולכן כיון ששטפו והדיחו אין חשש אם משתמש בה אפילו חמין, דהא אין בליעות בכלי לאסור את התבשיל. אמנם גירסת הרי"ף בגמ' שונה מגירסא הנ"ל, שהוא גרס "כל כלי חרס שנשתמש בהן חמץ בצונן מותר להשתמש בהן מצה בצונן חוץ מבית שאור וכו'", וע' בר"ן שהעיר שמלשונו יש חידוש בתרתי, חדא שאפילו לא השתמש בה מעיקרא אלא צונן אינו יכול להשתמש בה חמין, וע' בר"ן מה שביאר בטעמו של הרי"ף בזה, שחמץ אפילו צונן נבלע בכלי. אבל יש בגירסא זו עוד חידוש, והוא שאם השתמש בו מעיקרא בחמין אסור להשתמש בה לאחר מכן בצונן. וזה לכאורה סותר דברי הגמ' בסוף מס' ע"ז הנ"ל שאם עשו נעיצה מותר להשתמש בה לאחר מכן צונן אע"ג שהסכין עדיין צריך הכשר מן הבליעות שבו. וע' בר"ן שכתב דלא קאמר הרי"ף שאסור להשתמש בה צונן אלא בכלי חרס. ונתן בזה תרי טעמי, חדא שכלי חרס בלע טפי ולכן הוי כנגיעת אוכלים שחייב בהדחה. ועוד משום שאין לכלי חרס שום כהשר כיון שהתורה העידה עליו שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, ומשו"ה חיישינן שאם ישתמש בה צונן יבא להשתמש בה חמין. וכה"ג מבואר גם בהרה"מ פ"ה הכ"א.

וע' בפר"ח סי' צ"א ס"ק ג' שהביא מרא"מ שתמה על דבריהם דמאי שנא כלי חרס מכלי מתכת עד כמה שלא הכשיר את שניהם. ותי' הפר"ח דבשלמא כלי חרס כיון שאין לו תקנה[[522]](#footnote-522) ישהנו בבית להשתמש בו צונן ואתי ביה לידי תקלה, אבל בכלי מתכת, כיון שיש לו תקנה בהגעלה מסתמא מגעיל אותו בזמן הקרוב, ולזמן מועט שמשתמש בו קודם שיגעילנו לא חששו. וע"ש שכתב שאפילו אם משתמש בו זמן מרובה בלא הגעלה מ"מ לא פלוג רבנן. והנה הרמ"א בסע' ה' כתב "אבל מותר להשתמש [בכלי ששימשו בה חמין ולא הכשירו בליבון] צונן, אפילו לכתחלה, ע"י הדחה ושפשוף היטב וכו' ודוקא בדרך עראי וכו' אבל אם רוצה להשתמש בו בקבע יש מחמירים ואומרים דאפילו להשתמש בו צונן צריך הגעלה או ליבון, גזירה שמא ישתמש בו חמין" ומשמעות הדברים שכן הוא בכל הכלים, שאין היתר אא"כ משתמש בה עראי, אבל קבע אסור. ולכאורה זהו דלא כמשמעות הר"ן והרה"מ שרק בכלי חרס גזרו ולא בשאר כלים. ובדרכ"מ מבואר שהמקור להיתר זה באו"ה בשם ראבי"ה. ולכאורה י"ל בביאור דבריו דזה שהחמירו לומר שאסור להשתמש בכלי חרס, אין זה דין בכלי חרס, רק הוא דין בתשמיש קבוע, וכלי חרס מסתמא הוי תשמיש קבוע כיון שאין לו הכשר, אבל בכלי מתכת הדבר תלוי, שאם הוא קבוע דינו ככלי חרס, אבל אם הוא עראי מותר כנ"ל בסכין שעשו לה נעיצה. ולפי זה לכאורה הי' צריך להיות הדין שכלי חרס שמשתמש בה עראי ג"כ מותר, אבל במנח"י כלל י"א אות ו' כתב דכיון שהרמ"א לא התיר באף כלי כשמשתמש בה קבוע, יוצא שהראשונים שהחמירו בכלי חרס יותר מבכלי מתכת רוצים להחמיר בכלי חרס גם תשמיש עראי. וכן הביא רע"א בסי' ס"ט על הש"ך ס"ק ס"ו. ויעוין בחכמ"א כלל נ"ו סעי' ג' שמ"מ הקיל בזה לצורך שבת.

# חם מקצתו חם כולו, ובדין הכשר מקצת כלי

לשון הגמ' שלפנינו במס' פסחים ל' ע"ב "אמר ליה רבינא לרב אשי הני סכיני בפסחא היכי עבדינן להו וכו'" ומעיקרא אמרו בגמ' "קתייהו בטינא ופרזלייהו בנורא והדר מעיילנא לקתייהו ברותחין". וע' בר"ן על הרי"ף שביאר הטעם דבעינן גם ליבון וגם הגעלה, משום שיש לסכין ב' תשמישים, א' ע"י האור וא' ע"י רותחין, ולכן צריך ב' הכשרים, הלהב שתשמישתו באור דינו בליבון, והקתא שתשמישתו ברותחין דינו בהגעלה. והוסיף הר"ן שמזה מבואר שאם נבלע איסור בחלק של כלי אין צריכים להכשיר אלא אותו חלק של כלי, שאין הבליעות עוברות ממקום למקום. ואע"ג שמבואר במס' פסחים שיש לנו כלל דחם מקצתו חם כולו, זה לא נאמר אלא לענין צליית הפסח שלא יהא צלי מחמת דבר אחר, אבל לענין הכשר בהכשר מקצתו סגי. והוסיף שכן מבואר במס' זבחים (צ"ו ע"ב) דבישל במקצת אין צריך להכשיר כל הכלי אלא לענין קדשים בלבד.

אמנם הרא"ה והרשב"א חלקו עליו וסברי דכללא דחם מקצתו חם כולו אומר לנו שהבליעות עוברות ממקום למקום בכלי ע"י החום. ומ"מ נחלקו גם הרא"ה והרשב"א בדין זה. הרא"ה[[523]](#footnote-523) סבר שלעולם אם נבלע הטעם בחלק של כלי אמרינן שהטעם מתפשט בכל הכלי אמנם כתב הרא"ה שחלוקים ההכשר של ליבון מן הכשר של הגעלה ביסוד דינם. שליבון שורף את הבליעות במקומם, ולכן אינם אוסרים שוב, אבל הגעלה מפליטה את הבליעות, ולכן יש חילוק בענין הכשר של מקצת כלי, שבהגעלה סגי לן בזה שהכשיר החלק הכלי שבלע, דאימרינן כבולעו כך פולטו, כשם שנכנס ע"י בישול אותו מקצת הה"נ שיוצא ע"י הגעלת אותו מקצת. אבל ליבון ששורף במקומו לא מהני אלא למקום שהכשירו. ובזה ביאר לנו הא דבמס' זבחים מבואר שרק לקדשים בעינן להגעיל כל הכלי, דהא בשאר איסורים הגעלה במקצת כלי מהני לכולו וכמש"נ.

והרשב"א[[524]](#footnote-524) סבר שלעולם לא נאמר כלל שאם נבלע ע"י בישול במקצת כלי דסגי לן גכ בהגעלת כל הכלי, דהא כלל דחם מקצתו חם כולו מעביר הבליעות בכל מקום, אבל אין הכלל דחם מקצתו חם כולו מספיק להוציא הבליעות לאחר שנכנסו בה. ואע"ג שבמס' זבחים אמרו שאין צורך הכשר לכל הכלי אלא לקדשים בלבד, דלמא היינו רק בהיתר או בתרומה, אבל בלע איסור ליכא למ"ד. וגירסתו בגמ' דמס' פסחים הנ"ל 'מגעיל להו ולקתייהו ברותחין', ור"ל שאחרי שליבן הסכין צריך להכשיר את כולו ע"י הגעלה. וביאר דאע"ג שלא ליבן אלא מקצת סכין, והבלע שע"י האור מתפשט בכולו ואפילו בחלק דקתא, מ"מ כיון שיש צד שהליבון הוציא הכל וכן עשה לה גם הגעלה, סגי בהכי. א"נ שלא חוששין שישתמש בחלק הסכין שבתוך הקתא אע"פ שיש בה בליעות שהתפשטו לשם ע"י האור[[525]](#footnote-525).

והנה לענין הלכה המחבר כתב בסי' קכ"א סע' ו' דאע"ג שאמרינן חם מקצתו חם כולו גם לענין זה שמפליט לצד השני, מ"מ לא מהני להגעיל רק החלק של הכלי שנבלע בה. וזהו כשיטת הרשב"א הנ"ל. והוסיף הרמ"א "ודוקא אם נשתמש בכולו, אבל אם ידוע שלא נשתמש רק בקצתו, כבולעו כך פולטו". ותמהו הנו"כ, שהרי לכאורה משמע מדברי הרמ"א שכוונתו לפרש דברי המחבר, ואין זה נכון, דשיטת הרמ"א שהוא כשיטת הטור חולקת על שיטת המחבר. והט"ז בסוהס"י הביא השיטות בזה, וביאר בדעת הטור דמהני הכשר החלק שבלע בין אם הכשירו בליבון ובין אם הכשירו בהגעלה, וזהו לכאורה כשיטת הר"ן הנ"ל, וכ"כ שם בביאור הגר"א. וכל זה בדיעבד אבל לכתחילה גם הטור מודה שצריכים להכשיר את כל הכלי וכמו שפסק באו"ח סי' תנ"א סע' י"ב. ולענין דינא כתב הט"ז לתמוה על הרמ"א שלא החמיר כשיטת הרשב"א, אבל מ"מ דעתו להקל כרמ"א בצירוף שיטה אחרת, וכמו בצלה בשר שלא הכשירו אותו קודם שי"א שאין השפוד צריך הכשר כלל, ולכן אם הכשיר לכה"פ חלק השפוד שבלע סגי. ועוד כתב הט"ז שאם הכשיר חלק גדול של השפוד באופן שהחלק שלא הכשירו הוא מרחק רב מן האוכל ג"כ לל"ב. ולא ידעתי טעמו בזה. ואם טעמו משום דאע"ג דחם מקצתו חם כולו מעביר בליעות אבל גבול יש לה, לא ידענו איזה גבול יש לזה. ויתכן שהט"ז סבר שאפילו לפי שיטת הרשב"א (והרא"ה בכה"ג שליבנו וכנ"ל) אע"פ שהבילעות עוברות מקצה אל קצה מדין חם מקצתו חם כולו, מ"מ אין חוזרים למקום הראשון דרך בישול, דומיא להא דלא מהני לה ליבון. וע' בסמוך.

והש"ך כתב שדעת הטור כדעת הרא"ה, וכן הוא דעת הרא"ש. וסבר שלשיטתם אם ליבן מקצת הכלי מהני הליבון להכשר אותו מקצת להשתמש בה שלא ע"י האור. ור"ל שלהשתמש בה ע"י האור אסור אפילו באותו מקצת שכבר הכשיר, דאע"ג שהוציא הבליעות מאותו מקצת, מ"מ כשיצלה בה שוב הבליעות יעברו חזרה לאותו מקצת שהכשיר. וכדמשמע מלשונו של הרא"ה, דז"ל (בדק הבית ב"ד ש"ד) "וכשבא להכשירו בליבון לא די לו ללבן עד כדי אותו מקצת שנשתמש בו באיסור לפי שאין הלבון מפלט בלעו אלא מכלה וכשמכלה עד כדי אותו מקצת לא די לו בכך שכשיבא להשתמש בו בהיתר יפלוט אסור על ידי אותו מקצת שלא הוכשר שהרי חם מקצתו חם כלו ולא די לו אלא בליבון כלו" ומשמע שהוא אוסר בפעם השני ע"י כללא דחם מקצתו חם כולו, ולא משום שצולה על אותו מקצת שעדיין לא ליבן. אבל כל זה אינו אלא דרך צלי, אבל דרך בישול אינו חוזר לאותו מקום שכבר הכשיר. וזה באמת צ"ע דהרי הרא"ה ודאי סבר שע"י בישול אמרינן הכלל דחם מקצתו חם כולו, ומשו"ה מהני גם הגעלה במקצת. וא"כ למה מהני ליבון במקצת לענין בישול. וצ"ע. ומ"מ כל זה כתב הש"ך לדעת הטור והרמ"א, אבל איהו סבר כוותי' דמהר"ם ועוד שהכלל דחם מקצתו חם כולו אינו מבליע בכולו. ואפילו אם אין הדין כשבלע ע"י האור, לכה"פ כן הדין כשבלע ע"י רותחין.

ולענין מעשה הנה בין הט"ז ובין הש"ך כתבו שלכתחילה ודאי צריכים להכשיר כל הכלי כנ"ל מסי' תנ"א סע' י"ב. ובדיעבד, אם הכשירו רק מקצת הכלי, אצטט לשון החכמ"א בכלל ע"ד די"א "כלי מתכות אף על פי שיש אומרים שאם נשתמש בו איסור במקצתו נאסר כולו משום דחם מקצתו חם כולו אבל לענין הכשרו לא עלה לו הכשר עד שיכשיר כולו בין לענין הגעלה ובין לענין ליבון דאף על גב דמוליך הבליעה בכולו מכל מקום אינו מפליט מכולו ולכן אם השתמש במקצת על ידי אור וליבן אותו המקצת ואחר כך תחב הצד שלא הגעיל בכלי אסור לכולי עלמא שהליבון אינו מפליט כלום אלא ששורף האיסור אבל דבר שנבלע על ידי חמין במקצת והגעיל אותו מקצת אם נשתמש באותו מקצת שהגעיל מותר בדיעבד דאמרינן אינו מפליט מכולו אבל אם השתמש באותו מקצת שלא הגעיל[[526]](#footnote-526) נחלקו האחרונים המגן אברהם בסימן תנ"א ס"ק כ"ד כתב דאסור בדיעבד והש"ך ופרי חדש מתירים ונראה לי דבהפסד מרובה ויש עוד צדדים להקל, יש להקל אבל לא בלאו הכי".

וע' מש"כ לעיל בשיעור ס"ב, ולקמן שיעור קל"ח.

**מילואים**

**בדין הגעלה ג' פעמים לכלי חרס**

הטור ביו"ד סי' קכ"א הביא מבעל העיטור "אי לא מסתפינא מרבוותא אמינא דאפילו כלי חרס בקדרה דלאו בת יומא כיון דאיסורה דרבנן מגעילה ג' פעמים ודיו והביא ראיה מן הירושלמי" כוונתו לדברי הירושלמי בסוף מס' תרומות (פי"א ה"ד) וכמו שהביא הב"י "תני רבי חלפתא בן שאול קדרה[[527]](#footnote-527) שבישל בה התרומה מגעילה שלש פעמים[[528]](#footnote-528) בחמין ודיו אמר רבי אבא ואין למדין ממנה לענין נבלה אמר רבי יוסי קשיתיה קומי ר' בא תרומה בעון מיתה ונבלה בלא תעשה ואת אמר כן א"ל כמאן דאמר מאליהן קבלו המעשרות רבי אשתם בר שונם בעי קומי רבי מונא תנן (תרומות פי"א מ"ח) הרכינה ומיצה הרי זו תרומה ואיתמר הכי אמר ליה כאן ע"י האור הוא נגעל". והנה הטור שם הביא מהרשב"א (ב"ד ש"ד) שהרשב"א הסתפק "דאפשר שלא התירו אלא באיסור של דבריהם שאין לו עיקר מן התורה כתרומה וחלה בחוצה לארץ וכן בישולי נכרי' אבל שאר איסורים של דבריהם החמירו בהם כשל תורה". ושם במשמרת הבית מבואר שבליעה שאינה בת יומא חשוב אין לו עיקר מן התורה, ולכן נראה שלפי ב' הצדדים של הרשב"א אי אפשר להכשיר כלי חרס שאינו בן יומו ע"י הגעלה ג"פ, ודלא כבעל העיטור (וכן העיר בשו"ת חת"ס יו"ד סי' קי"ג). ויעוין בחי' הרמב"ן למס' ב"ב פ"ז ע"ב שגם באיסור דרבנן שאין לו עיקר מן התורה לא הקילו, שאין כוונת הירולשמי אלא לקולי תרומה בלבד.

ובעיקר דעת בעל העיטור ע"ש (ודבר זה לא מובא בטור) דלא מהני ג"פ לכלי שאינו בן יומו אלא בשאר איסורים, אבל לחמץ שהוא במשהו לא מהני. והטעם שהגעלה ג"פ אינו מוציא את כל הבלע, רק שאנחנו מובטחים שאין בה נתינת טעם, ולכן בחמץ בפסח שהוא במשהו לא מהני (וכ"כ החזו"א מסברא בדעת בעל העיטור מבלי לראות את דבריו בפנים – ומכאן שחכם עדיף מנביא). ובזה מובן גם שיטת רב דקדירות בפסח ישברו ולא אמרינן שיעשו הגעלה ג"פ. אמנם יעוין בס' הגעלת כלים פרק י"ג הערה צ"ב ד"ה ולפי"ז והעה ק"ח שיש סברא דמ"מ מהני אם עושה כן לפני פסח בזמן שהבליעה אינה בת יומא (לכאורה זהו כוונתו שם) אלא שהביא שמשמעות השו"ע שלא הביא הכשר זה אלא בבישול עכו"ם דלא קיי"ל כן, וכן משמע ממ"ש ברסי' תנ"א שאין תקנה לכלי חרס דלא קיי"ל להקל בהגעלת ג' פעמים עכ"פ לפסח. אמנם לפעמים מצרפים דעת המקילים כשיש עוד סניפים להקל. וע' בכגון ציץ אליעזר (ח"ט סי' כ"ו אות ב') בשם הגרצ"פ שאפשר להכשיר כלי פיירקס ע"י הגעלה ג"פ. וע' גם ערוה"ש יו"ד סי' קכ"א סע' כ"ז להקל בהכשר כלי אמייל ע"י הגעלה ג' פעמים.

וחשבתי להסתפק אם מהני ליבון קל ג' פעמים. במקום דמהני הגעלה ג' פעמים. וא"כ אולי יש מקום להקל בהכשר התנורים ע"י ליבון קל ג' פעמים כמו שהקיל העורה"ש לענין אמייל, כיון שא' מן החששות הגדלות שלא להתיר כ"א ע"י ליבון חמור משום שמצופה באמייל.

**שיעור קל"ה**

# דיני הכשר הסכין

שיטת השו"ע בססי' קכ"א שלסכין של איסור שאין בה גומות מהני הכשר דנעיצה להשתמש בה צונן (עראי וכנ"ל בסע' ה') ואפילו צונן חריף, ומהני לה ליבון או השחזה להשתמש בה אפילו חמין. והרמ"א כתב דנוהגין לכתחילה להחמיר בהשחזה דלא מהני אלא לצונן. ומ"מ סבר דבדיעבד מהני השחזה או הגעלה (כשאין גומות), והטעם שהרי רוב תשמישתו של סכין ברותחין ולא ע"י האור, ובדיעבד קיי"ל דאזלינן בתר רוב תשמישתו, והרמ"א כתב בהדיא דהיינו אפילו אם הכלי בן יומו (וכן פשוט דאל"כ הוי נטל"פ ולעולם אינו אוסר). ובעיקר דין זה דמהני אפילו לדבר חריף ע' בבית מאיר וכן בתבו"ש המובא בפת"ש שאין זה דבר פשוט. ומ"מ פשוט דעכ"פ מהני באתרוג, דהא כך מבואר בהדיא בגמ'.

וכאן הבן שואל, דמאי אהני לן שרוב תשמישתו ברותחין, הא זה לא מהני אלא לכלי שאינו בן יומו וכמו שביארנו לעיל[[529]](#footnote-529), וא"כ למה מהני הגעלה בדיעבד משום דרוב שתמשיתו שלא ע"י האור, הא אם תשמישתו ע"י האור והוא בן יומו הי' צריך לאסור המאכל, ומה איכפת לן מה שהי' קודם לכן. וכ"כ המ"ב בסי' תנ"א ס"ק מ"ו. וראיתי בביאורים לס' חלקת בנימין שהתייחס לזה, וכתב לפרש כוונת הרמ"א לכה"ג דלא ידוע אם הוא בן יומו, ומשום דסתם כלים אינם בני יומן, והוא דוחק גדול[[530]](#footnote-530). וחשבתי אולי לחדש ולומר מהלך חדש בדין רוב תשמישתו, והוא שאם נבלעו בליעות בתוך כלי ע"י בישולים רבים, כל בישול ובישול מכניס מקצת ומוציא מקצת, וכן פועל הבישול השני להחליש הבליעות שמן הבישול הראשון וכמש"נ לעיל. וא"כ יש מקום לומר שאם הי' רק מעשה צליי' א' בכלי של מאכל של איסור, הא ודאי צריכים ליבון. אבל אם עשו בה הרבה בישולים, ורובם ברותחין ורק מיעוט ע"י האור, י"ל שאותם בליעות שנשארו בדרך צלי אינם אלא בליעת חלשות ומעטות, ולכן אין לבליעות אלו כח לאסור עכ"פ אחרי שעשו הגעלה. ואם כנים הדברים שפיר אפשר לומר כן אפילו בבליעות בני יומן. ומ"מ א"כ לא שייך דינא דרוב תשמישתו אלא כשבלעו רק באופן אחר, אבל כגון רוב תשמישתו בצונן לא תהני, ודלא כמש"כ המ"ב סי' תנ"א ס"ק מ"ה[[531]](#footnote-531). ועדיין צ"ע.

ובהא דמהני השחזה לבד ג"כ ביאר הש"ך משום דהרי חזינן למחבר דסבר שהשחזה עדיף מהגעלה, דהא לדידי' אם תשמישתו באור מהני השחזה ולא הגעלה, ולכן כיון דמהני הגעלה בדיעבד משום דאזלינן בתר רוב תשמישתו הה"נ דמהני השחזה. ואע"ג שי"א דהשחזה גרועה מהגעלה, מ"מ בדיעבד סמכינן על המקילים, בפרט דאיכא מ"ד דמהני השחזה כמו ליבון.

ועוד חידש הרמ"א דמהני השחזה עם הגעלה אפילו לכתחילה. ומקור הדבר במרדכי, ושם מבואר הטעם בזה משום דליבון מהני להסיר קליפה מה דלא מהני בהגעלה, וזהו העדיפות של ליבון על הגעלה. וכיון שהשחיז הסכין, הא כבר הסיר קליפה, וממילא מהני הגעלה לחלק שנבלע יותר עמוק מדכדי קליפה. ויוצא לכאורה שהמחלוקת אם מהני השחזה לבד או לא הוא אי אמרינן שנבלע יותר עמוק בכדי קליפה, דלמקילין אינו נכנס יותר מכדי קליפה כלל, ולחולקים עליו נכנס אבל לא יותר משאר בליעה שע"י חום.

וסכין שיש בה גומות, לכאורה הכוונה לזה שיש לו גומות בצדדיו, שע"י החתיכות בדברים שמנים וכדומה מתמלא הגומא בשומן אסור ודומה ואינו יוצא ע"י נעיצה ולא ע"י הגעלה. והרבה מן הסכינים של היום יש להם פגימות, ולפום ריהטא לזה שפיר מהני נעיצה, דהא אין זה מקום כינוס שומן והוא משתפשף כמו שאר להב של סכין. אמנם מצאתי לכמה אחרונים (ע' אשרי האיש יו"ד פרק ו אות ה', וחוט שני פסח פרק י' ס"ק י"ח אות ב', הלכות פסח (איידר) פט"ו הערה ק"מ) שנקטו אחרת. ונראה שהוא תלוי בסוגי השיניים אם נראה שהוא משתפשף בקרקע כמו שאר הסכין או לא.

והנה בעצם ההכשר של נעיצה, הרי מבואר שצריך קרקע שאינה עבודה, וכן לא יהי' קרקע קשה מדי וכמש"כ התוס' בסוף מס' ע"ז. ולכאורה נראה שהענין הוא שיהי' אינה עבודה אבל לא כאבן כדי שהאבן יכנס בה בטוב, ומי שיודע שכך עשה הכשיר הסכין ואפשר לסמוך על זה. והפוסקים דנו אם גם צמר פלדה ג"כ דינו כנעיצה דהא כך נעשית. אבל התבו"ש (סי' י' ס"ק ט"ז) כתב שכמעט נפלה הך נעיצה בבירא דלא ידעי' שיעורא האיך תהיה הקרקע קשה. וכן הוא בס' דבר חריף (פ"ח ה"י והערה מ"ט) משמי' דהגריש"א[[532]](#footnote-532). ולדבריהם צ"ע איך מכשירים סכין שיש עליו שמנונית. ושם בס' דבר חריף כתב שאופן הכשר הסכין הוא ע"י ניקוי היטב והגעלה לאחר מכן.

ואם השתמשו בסכין קודם שעשו לה נעיצה (או הגעלה וכנ"ל) ע' הגהות רע"א לש"ך סי' צ"ו ס"ק ג' דעות בזה. וע' מש"כ בזה גם לעיל בשיעור מ"ו.

# קדרות בפסח הבלועים הרבה חמץ

בסוגיית הגמ' שבמס' פסחים דף ל' ע"א מבואר מחלוקת אם יש חיוב שבירה בכלי חרס, דשיטת רב שאסורים בתשמיש ולכן יש לשוברם, ושמואל חלק וסבר שמותרים בתשמיש. והנה בסוגיית הגמ' מבואר דמיירי בכלי שמעיקר הדין הי' מותר בתשמיש בשלא במינו, ומשו"ה לא חייבם רב בתשמיש שלא במינו אלא גזירה אטו מינו. והבאנו כמה טעמים לזה בראשונים, דהיינו או משום שיכול להטעימו לקפילא, או"ד משום שאין בה אלא משההו של טעם, ולכן במין במינו הרי הוא אוסר וכמ"ד מין במינו לא בטל, אבל שלא במינו אין אסור אלא משום גזירה. ובטעם הדבר שאין בה אלא משהו של טעם נחלקו הראשונים, שי"א שהגעילו קודם, ולכן אין בה אלא משהו, או"ד משום שאין הדרך להשתמש בכלי אלא באופן שאין בה כדי נתינת טעם של חמץ. ועפ"ז יל"ע מהו הביאור בזה דקיי"ל כשמואל שמותר להשהות קדירות ולהשתמש בהם לאחר הפסח בין במינו ובין שלא במינו. וכבר הבאנו שרש"י כתב ב' טעמים בהא דקיי"ל כשמואל, חדא משום דקיי"ל דנטל"פ מותר, וכן משום דקיי"ל ר' שמעון ולכן אינו אסור לאחר הפסח אלא משום קנס. וטעם זה שכתב רש"י שהוא משום דקיי"ל נטל"פ מותר, נחלקו הראשונים, שי"א דלא שייך טעם זה משום שיש לגזור אינו בן יומו אטו בן יומו, וי"א דלא שייך גזירה זו כיון דלא שייך חמץ שעבר עליו הפסח בן יומו לאחר הפסח. ומאידך יש להוסיף עוד טעם לומר דקיי"ל כשמואל, והוא דהא קיי"ל דמין במינו מדאורייתא ברובא ומדרבנן בס', דלא קיי"ל כמ"ד דמב"מ אפילו משהו אוסר, ורש"י שלא כתב כן היינו משום דסבר דקיי"ל כמ"ד מב"מ לא בטל. וא"כ הא ניחא בסתם קדירה של הגמ' שאין בה כדי נתינת טעם של חמץ לדעת התוס' והר"ן וכנ"ל, אבל אם יש בה כדי נתינת טעם של חמץ, הרי לשיטת התוס' והר"ן ודאי הי' צריך לאסור לאחר זמן, ולא שייך אינך טעמיים כיון שלא עשה הגעלה וכן לא סמכינן אקפילא. ולכאורה איכא למימר בזה בתלת, או דאה"נ ואם יש בה כדי נתינת טעם של חמץ גם שמואלל מודה, או משום דקיי"ל שאין לאסור כיון שהוא נטל"פ וכמש"כ רש"י ועוד. או"ד משום שלר' שמעון אין אנו צריכים ס' לאחר הפסח רק רוב.

והנה ברסי' תנ"א כתב הטור "קדירות של חרס שנשתמש בהן חמץ כל השנה אפילו אותן שעושין בהם דייסא ומיני קמחין משפשפן היטב בענין שלא יהא חמץ ניכר בהן ומותר לשהותן לאחר הפסח להשתמש בהן בין במינו בין שלא במינו". והביא המ"ב ס"ק ה' בשם העו"ש שדקדק מזה שכוונת הטור להתיר אפילו הם בלועים הרבה חמץ. ולכאורה צ"ע שהרי שיטת הטור לעיל בסי' תמ"ז שאפילו לר' שמעון חמץ לאחר הפסח אסור עד ס', וא"כ למה מותר להשהותן עד לאחר הפסח הא יש בבה כדי נתינת טעם. ולכאורה התשובה שהטור סבר דלא גזרינן אינו בן יומו אט ובן יומו כנ"ל. אמנם חשבתי לומר בזה עוד ביאור, שהרי הקשו המפרשים למה דנו בגמ' אם אפשר להחזיק כלי שיש בה בליעות של חמץ אך ורק משום היתר תשמיש שלאחר זמן, הא לכאורה יש חיוב לבערו משום החמץ הבלוע בו ומשום איסורא דבל יראה ובל ימצא. ובשו"ת ר"י מגאש הוכיח מזה דע"כ אינו עובר על הבליעות דלא חשיבי 'מצוי'. וכה,ג מבחאר גם במג"א ס"ק א' בשם ראב"ן ור' ירוחם ומשמעות דברי הר"ן. וא"כ לכאורה י"ל טעם אחר שאין לאסור הבליעות לאחר הפסח, והוא משום שהרי לא אסר ר' שמעון אלא משום קנס כיון שעבר בבל יראה, ובכה"ג הרי אינו עובר ולכן לא נאסרו הבליעות כלל. וא"כ אפילו אם הי' טעם לאסור אינו ב"י אטו ב"י מ"מ הכא אפילו הבני יומן מותרים לגמרי.

אלא שלכאורה דברינו נסתרים מדברי קדשו של רש"י, שהרי רש"י פירש בד"ה אמר רב דא' מן הטעמים דלא קיי"ל כרב היינו משום דקיי"ל כר' שמעון 'דתערובת לאחר זמנו מותר כר' שמעון והאי פחות מתערובת הוא'. וראיתי בחי' ר' שמואל (שיעורים על סדר הדף אות קט"ו ד"ה ונראה – עמ' קמ"ד) שדקדק מדברי רש"י שלעולם אין להתיר משום זה שלא עבר על בל יראה, דא"כ דל מהכא שיעור התערובת, הא אין כאן חפצא דאיסורא כלל. ואין ללומר דרש"י סבר דעובר בבל יראה, דא"כ האיך התיר שמואל להשהותן וכנ"ל. וע"ש בחי' ר' שמואל שהוכיח מדבריו שחמץ אסור לאחר הפסח אפילו אל עבר באיסור בל יראה ובל ימצא. וחשבתי לומר באופן אחר, והוא דראיתי בס' דבר שמואל לסוגיין שנתן עוד טעם לומר שאינו עובר בבל יראה ובל ימצא, והוא משום דהבליעות לא עדיפי מפירורין דממילא מתבטלי. וא"כ איכא למימר שזהו דעת רש"י בטעם שלא התיר כיון שלא עבר בבל יראה,דהא מבואר בירושלמי שאם ביטל ולא ביאר החמץ עדיין אסור בהנאה, וכן הוא בשו"ע סי' תמ"ח סע' ה'. באופן שי"ל שבזה נחלקו רש"י והטור, דרש"י סבר שהטעם שאינו עובר בבל ירה משום שהחמץ בטל, ואילו הטור סבר שהטעם משום שלא חשוב מצוי.

# הדין להצניע כלי חמץ בפסח

אע"פ שאינו צריך לשבור הכלי חמץ לפני הפסח, מ"מ כתב הרא"ש (אות ו') "וצריך לשומרן במקום שאין הרגל מצויה שלא יטעו להשתמש בהו בפסח[[533]](#footnote-533)". וכן הוא בטור ושו"ע בסע' א', והוסיפו שטוב לסוגרם בחדר ולהצניע המפתח. ואע"ג שבביאור הגר"א ציין לזה מקור, נראה שאפילו דברי הרא"ש אינו חיוב דרבנן גמור, רק שכן עליו לעשות כיון שיכול לבא לידי מכשול. ונפק"מ לכאורה שכל טצדקי שיעשה כדי שלא יבא להשתמש בכלים סגי, ואם יניחם למעלה במקום שאין יד האדם משגת ג"כ שפיר דמי. ולכן לא הבנתי למה הב"ח חרה אפו באלו שמניחים כליהם למעלה, ואע"ג דחזינן שכשגזרו שמא יבאו למחוק גזרו אפילו למעלה בי' קומות, לכאורה היינו אך ורק כשיש גזרה גמורה בש"ס, אבל דבר זה לא מוזכר בש"ס כלל. וכ"ש דכאן רוב הפעמים הוו אינן בני יומן וכן לא השתמשו בהם בכלי ראשון ולכן אין לאסור וכמו שהעיר המג"א. וצ"ע.

ולענין הא שיש לסוגרם ולהצניע המפתח, נראה שגם לקשור ולהדביקם בתוך ארון ג"כ שפיר דמי, דמאי שנא מנעול של מתכת ממנעול של דבר או חוט. ומכיון שלא מצאנו בקדמונים שיש למכור הבליעות שבכלים אין ענין לעשות כן, ואדרבה, העושה כן עושה ממכירתו חוכא ואטלולא, שפשוט שאין כוונת הנכרי באמת לקנות הבליעות. ומ"מ מצאנו גדולי עולם שעשו גם את זה, ועכ"פ משום חביבות המצוה ולא מעיקר הדין.

**שיעור קל"ו**

# כלי שני ואינו בן יומו

הרמ"א בסע' א' כתב שיש מחמירים להכשיר אפילו כלי שני לפסח. והנה שיטת המחבר ביו"ד סי' ק"ה שיש להחמיר לכתחילה שכלי שני אוסר, ובדיעבד מותר. והקשה במנח"י (כלל ל"ג ס"ק ג', והביאו רע"א ביו"ד סי' ק"ה שם) מזה על מש"כ המחבר בסע' ה' שיש להכשיר כלי שבלעו בכלי שני ע"י כלי שני, ולכאורה צ"ע דהא בדיעבד אינו צריך הכשר כלל. ותי' דכיון שיש אפשרות להכשיר הכלי הרי זה כלכתחילה, וכתב שמשו"ה בסע' א' בכלי חרס לא כתב המחבר להחמיר בכלי שני, דהא אין הכשר לכלי חרס ולכן הוי כבדיעבד. אמנם עדיין צ"ע שהרי שיטת הרמ"א ביו"ד סי' ק"ה סע' ג' ג"כ שכלי שני אינו אוסר, וא"כ למה החמיר כאן בכלי חרס. וע' גם סי' תמ"ז סע' ג'. וכתב שם הש"ך בס"ק ה' שהוא ע"כ משום חומרא דחמץ.

ועד כאן לא מאצנו אלא לענין הכלי שיש להחמיר בה לכתחילה, אבל הי' אפשר לומר שאינו אוסר המאכל. אמנם יעוין במ"ב ס"ק י"א שכתב שכלי שבלע חמץ ע"י כלי שני ושוב בישלו בה בפסח שיש להתיר במקום הפסד מרובה ושמחת יו"ט אם אינו בן יומו. ומשמע שלא במקום הפסד אין להקל בזה. והיא לכאורה חומרא יתירה, דהא עצם זה שמחמירים בכלי שני אינו אלא חומרא דפסח, וכן נטל"פ בפסח לפי רוב ראשונים מותר, רק שהרמ"א בסי' תמ"ז הביא המנהג להחמיר, ומקום שאין מנהג כתב המ"ב שם בס"ק צ"ח שהמיקל לא הפסיד. וא"כ כשהוא בכלי שני הי' לנו להתיר לגמרי. וע"ש בשעה"צ ס"ק י' שבאמת דן אם יש להקל אפילו בבן יומו, ונשאר בצ"ע, ולא דן להתיר אפילו שלא במקום הפסד באינו בן יומו. ועוד צע"ק מש"כ המ"ב "אף בכלי חרס", דכיון שמיירי בהשתמש בכלי שלא הכשירו, מה לי כלי חרס מה לי שאר כלים. וצ"ע.

וראוי לציין ששם בשעה"צ הקיל לגמרי בכלי שלישי.

# הכשר סכינים לפסח

מסקנת הגמ' שהכשר סכינים לפסח אינו צריך אלא הגעלה. וזהו אע"ג שלפעמים משתמשים בהם בחמץ באור. והראשונים נחלקו בטעמו של דבר. י"א משום שאין צריך להכשיר אלא לפי רוב תשמישתו, ורוב תשמישתו של סכין הוא ע"י האור. וי"א משום דחמץ שנבלע לפני הפסח הוי היתירא בלע, ור' אשי הרי התיר להכשיר אפילו כלי תשמישתו ע"י האור אם בלע היתר. ולדינא נראה שיטת השו"ע שעיקר הדין כמ"ד חמץ שמו עליו ולכן הוי כאיסורא בלע ולא שייך דברי ר' אשי לסכין הבלוע חמץ. וכן נראה שעיקר הדין הוא שמכשירים כלי לפי רוב התשמיש, לא מיבעי לשיטת השו"ע שהקיל בזה אפילו לכתחילה, אלא אפילו הרמ"א שהחמיר להכשיר אפילו לפי מיעוט תמשיתו, הנ"מ לכתחילה, אבל בדיעבד סגי בהכי וכמש"כ בסע' ו' וכן בססי' קכ"א וכמו שביאר בביאור הגר"א[[534]](#footnote-534).

והנה בסע' ג' כתב השו"ע שאפשר להכשיר סכין ע"י הגעלה, וכתב המג"א בס"ק ו' שלפמש"כ הרמ"א בסע' ו' מחמירים אפילו על מיעוט תשמיש גם כאן יש להחמיר. והעיר רע"א שלכאורה אין כאן מקום להחמיר, דהא גמ' מפורשת היא שדינם בהגעלה. והא דלא חיישינן למיעוט תשמיש, היינו משום שאם חיישינן למיעוט תשמיש ע"כ צריכים לומר דחמץ חשוב היתירא בלע, וא"כ אפילו דבר שתשמישתו ע"י האור סגי בהגעלה. וא"כ ממנ"פ סגי בהגעלה. והא דסע' ו', אע"ג שגם שם מיירי בחמץ, מ"מ לא שייך ההיתר של ר' אשי, דהא ר' אשי לא אמר אלא שדבר שתשמישתו באור סגי בהגעלה, ומן הטעם שביארנו מקודם שהמיעוט טעם שלא יצא ע"י הגעלה לא יהא נאסר. אבל בסע' ו' הנידון הוא בדבר שרוב תשמישתו בעירוי, ומיעוט בכלי ראשון ע"ג האש, ולא מצאנו שגם זה מהני כיון דהיתירא בלע. ודברי המג"א צריכים יישוב[[535]](#footnote-535).

והט"ז והמג"א מביאים שביוצרות לשבת הגדול איתא שאפילו הכי לקנות חדשים הרי זה משובח. והעיר המג"א שלכאורה בגמ' משמע אחרת, דהא במס' פסחים דף ל' ע"ב איתא דרב אשי, אע"ג שהי' אפשר לו לקנות חדשים, הי' מכשיר סכיניו בליבון. ולכאורה מבואר שאין ענין לקנות חדש אפילו למי שאפשר לו. ודחה המג"א דכשאמר ר' אשי אנא כעין חדתא קאמינא, לא היתה כוונתו לומר מה שהוא עושה לעצמו, אלא כוונתו לומר אנא חדתא קעבידנא, והתכונתי בזה לומר שחדש עדיף טפי, ולכם שאינכם יכולים לעשות חדשים יש לכם לעשות עכ"פ כעין חדתא דהיינו ע"י ליבון (כן נלעוק"ד לפרש את דבריו). וכן לכאורה הבין גם הט"ז שם. וכן הביא המ"ב לדינא שמצוה מן המובחר לקנות חדשים. ולא מצאנו בהדיא שיש לזה הידור אלא בסכינים, אבל בשאר כלים אולי יש להסתפק, שי"ל רק בסכינים שנדבקים בה אוכל דרך דוחקא החמירו לקנות חדשים משום מצוה מן המובחר, אבל בשאר כלים לא. ומ"מ המציאות מעיד שגם בשאר כלים יש בזה מצוה מן המובחר. וע' ביסוד ושרש העבודה שער ט' פרק ד' הל' הגעלת כלים כה"ג[[536]](#footnote-536).

# הערה בדינא דרוב תשמישתו

כתבנו להקל אפילו בדיעבד אם הכשיר כלי כרוב תשמישתו. לכאורה צ"ע דהא קיי"ל להחמיר בנטל"פ בפסח כיון שלא גרע ממשהו. וא"כ הרי הטעם שמקילים להכשיר כפי רוב תשמישתו היינו משום שמעיקר הדין מותר כיון שהוא נטל"פ. וא"כ כאן שאסור לכאורה הי' צריך להיות הדין שחייבים להכשיר אפילו לפי מיעוט תשמישתו. ומצאתי למש"ז סי' תנ"א ס"ק י"א שהעיר מזה. ולכאורה מה שצריכים לומר הוא שעצם זה שמחמירים במשהו בפסח הוא דין דרבנן, והם אמרו והם אמרו, ויוצא שהתירו הבליעות האלו שהם נטל"פ אע"ג שבעלמא אסירי. שו"ר שכ"כ גם במגי"ס (ענינים או"ח סי' כ').

**שיעור קל"ז**

# להכשיר כלי מבשר לחלב או להיפך

איתא באו"ח סי' תק"ט סע' ה' "מותר ללבן בי"ט כלי ברזל שאפו בו פלאדו"ן של גבינה, ואחר הליבון יאפו בו פשטיד"ה של בשר". ועיקר כוונת השו"ע לחדש שאין בזה איסור תיקון מנא ביו"ט. אבל המג"א שם בס"ק י"א העיר עוד דחזינן מזה שמותר להכשיר כלי חלב ולעשותו כלי בשר. אמנם הביא שהמנהג הוא שאין עושין כן. והביא בשם הגאון מהור"ר בנימין מפוזנא ששמע ממהר"מ יפה הטעם למנהג. ויסוד הדבר מבואר במס' חולין דף ח' ע"ב, דאיתא התם "אמר רב הטבח צריך שלשה סכינין אחת ששוחט בה ואחד שמחתך בה בשר ואחד שמחתך בה חלבים וליתקן ליה חדא וליחתוך בה בשר והדר ליחתוך בה חלבים גזירה שמא יחתוך חלבים ואחר כך בשר. השתא נמי מיחלף ליה כיון דאצרכינהו תרי אית ליה היכרא". והוכיח מזה המג"א שאסור להשתמש באותו סכין בין לחלבים ובין לבשר כשר. וסבר דהה"נ בבשר וחלב אסור להששתמש באותו סכין בין לבשר ובין לחלב. ולכאורה לולא דבריו הי' אפשר לדחות, שגם במס' חולין הי' מותר אם הי' מכשיר בינתיים, ואין כוונת הגמ' לאסור אלא בלי הכשר וע"פ סדר מסוים. ומ"מ ביאר המהר"ם יפה שמשו"ה נהגו גם לא להכשיר מא' לשני, שאם יתירו לו לעשות כן יבא להשתמש רק בסכין א' בין לבשר ובין לחלב שהוא אסור מדינא. וכן הביא המ"ב שם בס"ק כ"ה וכאן בס"ק י"ט, וכן עמא דבר. אמנם ראוי לציין שבערוה"ש שם בסי' תק"ט סעי' י' (וכן ביו"ד סי' פ"ט סעי' י"ז וסי' קכ"א סעי' י"א) כתב שאין לחוש למנהג זה, שאין לנו לגזור גזירות מדעתינו.

ויש למנהג זה כמה יוצאי מן הכלל. חדא מה שהביא כאן המ"ב מחת"ס (וכן הוא בא"א סי' תנ"א ס"ק ל'), שאם מכשיר הכלי מחמץ למצה שוב אפשר להשתמש בה עם המין השני. וטעמו דכל שאינו מתכוין רק להחליף מבשר לחלב אין זה בכלל המנהג. וכן במ"ב שם בסי' תק"ט הביא בשם הפמ"ג (א"א תק"ט ס"ק י"א) שהמנהג להטריף הכלי קודם (בענין שאינו עובר על איסור בישול בשר בחלב, כגון בבשר עוף בחלב, או בשאר מאכלות אסורות), ושוב יהא לו ההיתר הנ"ל. ובא"א סי' תנ"ב ס"ק י"ג כתב שבשעה"ד אפשר להקל בעיקר דין זה. ולכאורה צריכים לומר שכוונתו להתיר מעיקר הדין כשאי אפשר להטריף הכלי קודם.

וכמה אחרונים מקילים אפילו לפי המנהג להכשיר מבשר או חלב לפרווה (ע' א"א מבוטשאטש סי' תק"ט, ומהרש"ם ח"ב סי' רמ"א). וע"ש במהרש"ם הטעם דכיון שאינו אלא מנהג, דיו כמנהג. ואני אוסיף, שהרי עיקר האיסור להשתמש בכלי בשר לבשל בה פרווה, אפילו אם דעתו להניחו לאחר מכן בחלב אינו אוסר בדיעבד, דהא הוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא. וכ"ש אם הכלי אינו בן יומו, שאמנם החכמ"א אסר גם בזה, מ"מ בשעה"ד הקיל, וכן יש מדייקים מהגר"א שחלק על החכמ"א. וא"כ גאן שאינו אלא להכשירו לתכלית זה, כ"ש שיש להתיר. ודבר זה נפק"מ טובא לכלי פרווה שהשתמשו בה בטעות לחלק או לבשר, שאין צורך להטריף אותו, ויכול פשוט להכשירו ודיו. אמנם מצאתי לחוט שני (פסח עמ' קי"ט) שהחמיר לומר שגם זה בכל להמנהג, ונראה שחומרא יתירה הוא וכמש"נ.

ולענין הכשר תנור מבשר לחלב, לכאורה ג"כ יש להקל, שהרי מדינא לכאורה אינו צריך להכשירו, דהא לענין הקדרה שמניח על הרשת הוי ב' כלים (אם הוא נקי – ויש לדאוג באמת שיהא נקי). ולענין הזיעה הא משמעות הדברים שאין לחשוש שהזיעה עולה לגג התנור ושוב חזר אל התבשיל. ולכן גם להכשיר שפיר דמי. סגי להכשיר ע"י שמחמם התנור לחימום הגבוה ביותר, משום שיש להניח שמאז הוי יס"ב, ואולי גם קש נשרף עליו, וההוי כמו ליבון קל, וסגי לן בהיתירא בלע, וכמו שיתבאר בסמוך.

# הכשר החצובה

כתב הרמ"א בססע' ד' בשם מהרי"ל שיש להכשיר את החצובה. ומקור הדבר בשו"ת מהר"י ווייל סי' קצ"ג. וביאר המג"א הטעם משום שלפעמים נשפך עליו. והמ"ב בס"ק ל"ד הביאו בשם כמה אחרונים שהעירו שלכאורה עדיין אין מקום להחמיר בזה, דהא בב' קדירות אין בליעה עובר מזה לזה בלי רוטב. וכן יש לומר שהבליעה כבר נשרפה קודם שמשתמש בה. ולכן הסיק שאינו צריך להכשירה אלא בליבון קל, ושבדיעבד אין להחמיר.

ונראה להאריך קצת בענין החצובה. וקודם כל נראה להדגיש שכל הרעש שעשו האחרונים על הכשר החצובה אינו אלא בבליעות הבלועות בחצובה, דהא בהם נאמר הכלל שאין בליעה עובר מכלי לכלי בלי רוטב. אבל דבר פשוט הוא שאם החצובה מלוכלכת בגבינה או בשר שלא נשרפו עד שנעשו פחם, והוא נגע בקדירה שלא כנגד האש[[537]](#footnote-537), אמרינן שהוא נבלע בתוך התבשיל שבקדרה. ויש חלקים של החצובות של היום שאינם קרובים כ"כ לאש ויכולים להיות חמים ולא נשרפים. ולכן דבר פשוט הוא שאפילו אם ישתמש באותה חצובה לבשר ולחלב וכדומה שחייבים לדאוג שאין שמנונית ע"כ החצובה קודם שמניחים עליו קדרה (אא"כ הוא ממין המתבשל עתה). ועוד יעוין ברע"א שהבין דברי הרמ"א שאוסר אפילו בדיעבד, וביאר דהנ"מ כשנגע מאכל בחצובה, אבל מכלי לכלי אין לאסור, והדגיש שמשו"ה בבית עכו"ם יש להקל לזה.

והנה לענין זה שאין בליעה עובר מכלי לכלי בלי רוטב, יעוין בשפ"ד סי' ק"ה ס"ק כ"ב שהחמיר לכתחילה שלא יגעו ב' כלים חמות זו בזו אפילו אין בהם תבשיל[[538]](#footnote-538). אמנם י"ל שאפילו הפמ"ג מודה בשעה"ד כהא דרע"א בבית הנכרי. ועוד נראה לומר דעד כאן לא קאמר הפמ"ג אלא בכלים ידועים להיות בלועים, אבל כאן בבית העכו"ם שאינו אלא חשש בליעה משום הנשפך, יש להקל לכתחילה. וכל שכן שאם הכלי אינו בן יומו יש להקל אפילו לכתחילה אפילו אליבא דפמ"ג.

והנה המקו"ח כאן, וכן החכמ"א (כלל ע"ד סע' ד') שהחמירו גם בחצובה שלא להשתמש בה לבשר ולחלב, דמאי שנא, הא הדין שאין בליעה עובר בלי רוטב שייך בין לחמץ ובין לשאר איסורים בשוה. אמנם המ"ב כתב שכל הענין של חצובה אינו אלא חומרא דפסח, ומשמע דלשאר איסורים אין חובה להחמיר. וע' בשו"ת אג"מ (יו"ד א' סי' נ"ט) מה שכתב בזה, והסיק שבחצובות שלנו לכאורה גם החכמ"א הי' מיקל כיון שהוא שעה"ד.

עוד העירו בענינא דחצובה, שלכאורה יש מקום להחמיר שאולי ישפך מי התבשיל מן הקדרה, ויכנס בין החצובה לקדירה, ובכה"ג הרי יש רוטב בין קדרה לקדרה. והא דחזינן להו לקדמאי שלאחששו לזה, איכא למימר שזהו משום שהחצובה של פעם לא הי' מונח כ"כ קרוב לקרקע, ולכן אם הי' נשפך הי' יורד למטה. אבל בשל היום יש ב' טעמים לחשוש, חדא משום שאם יש בליעות בחצובה הרי הם יבלעו בתוך הקדרה כיון שיש רוטב. אלא שבזה י"ל שאין מספיק רוטב, בפרט לשיטת החוו"ד שמעט משקין לא מהני לרוטב להבליע בין כלי לכלי. ועוד יש מקום לחשוש שאם יהי' הרבה משקין אז אם יש מאכל או בליעות במשטח שעליו מונח החצובה, המשקין יבלעו ויכניסו לתוך הקדרה דרך זיעה.

ומ"מ היוצא לדינא שמותר להשתמש באותם חצובות בין לבשר ובין לחלב, אבל צריכים ליזהר שיהיו נקיים ממאכל.

עוד מבואר במ"ב דכיון שאינו אלא חומרא בעלמא סגי לן בליבון קל. ולכאורה גם זה צ"ע, דממ"נ, אם חוששים לחמץ שנשפך עליו ונבלע, לא מהני לזה אלא ליבון חמור כיון שנבלע ע"י האור, ומאי אהני לן ליבון קל. ועל דרך הפשט י"ל שהרי איכא לשיטת הראב"ד דחמץ מיקרי היתירא בלע. ואמנם לאקיי"ל כוותי', מ"מ כיון שאינו אלא חומרא בעלמא, דיינו להכשיר כשיטת הראב"ד. אמנם נראה שיש בזה עוד מהלך וכמו שיתבאר.

# בענין ליבון קל

הב"י כאן הביא ב' שיטות שהתייחסו לדין ליבון קל. קודם הביא שיטת ההגהות מיי' (פי"ז מהל' מאכ"א ה"ג אות ה') בשם ר' אביגדור וז"ל "דכשמלבנן עד שאם ישים עליו קש יהיו ניצוצות ניתזין ממנו סגי בהכי דאם לא כן אותה טירפ"א בלעז שאופין פשטידא תחתיה ומלבנין אותה כדי לאפות תחתיה פלדו"ן אם היה צריך ללבנה עד שיהיו ניתזין ניצוצות ממנה היתה לגמרי מתקלקלת". ולאחר מכן הביא שיטת המרדכי (במס' ע"ז אות תת"ס) שכתב "דכלים וכו' הבלועים מהיתר כגון חלב או בשר אין צריכין ליבון גדול דנשירת קליפה [אלא רק] עד שתהא יד סולדת בו משני עבריה וגם רגילין לבדוק על ידי נתינת קש עליה מבחוץ לראות אם הקש נשרף בהכי סגי דאם כן שליט הליבון מעבר אל עבר אף על פי שלא תסיר קליפתו ומכל מקום די בכך דכיון דהיתרא בלע אם כן די להם בהגעלה ואף על גב דתשמישם על ידי האור כדמשמע בשמעתין והא לא גרע ליבון זה מהגעלה ואותו ליבון מפליט יותר מהגעלה". ונראה שיש מחלוקת יסודית ביניהם בדין ליבון קל. המרדכי למד שאמנם ליבון קל לא חשוב ליבון המוזכר בגמ' מ"מ יש לו את הכח להכשיר כלים החייבים בהגעלה. ומשו"ה לא התיר להכשיר אלא כלים הבלועים היתר כגון בשר או חלב. אבל לשון הגהות מיי' משמע דליבון כה"ג חשוב ליבן חמור, דמשמע שר"ל שהניצוצות היוצאים ע"י הקש מספיק לניצוצות המוזכר בירו', וכן הביא לזה הוכחה דאל"כ לא שייך הכשר לטירפ"א. וכן ראיתי לפמ"ג בדיני וסדר הגעלה בקצרה שבססי' תנ"ב שכן דקדק (וע"ש שלכאורה א"כ מבואר מדבריו דסבר דבשר או חלב חשיבי שמו עליו כחמץ, וכשיטת הפר"ח בדעת הש"ך בסי' קכ"א ס"ק ח'). ויוצא שלשיטת המרדכי יש כאן הכשר חדש שלא מוזכר בש"ס[[539]](#footnote-539), רק שהוא הכשר מסברא משום דעדיף מהגעלה. ואילו להגהות מיי' זהו ליבון של הש"ס. ונפק"מ גדולה ביניהם בדבר שצריך ליבון ממש, שלמרדכי לא סגי, ואילו להגהות מיי' מהני. וע"ש שפמ"ג שמשו"ה אם יש ספק אם צריך ליבון סגי בליבון קל.

ויש להסתפק טובא בליבון קל זה מה טיבו. שבליבון חמור ראינו שהרא"ה סבר שהוא שורף הבליעות, ומשמעות משמרת הבית שהוא מפליט. ולדעת הגהות מיי' לכאורה בליבון קל שייך אותו ספק, אבל למרדכי יש להסתפק מהו גדרו. ואם הוא מפליט הבליעות, להיכן הולכים[[540]](#footnote-540). וראיתי להגרש"ז גרוסמן (מבית לוי כרך י"ד שנת תשנ"ט עמ' ק"ב – קי"ח) שהאריך בגדרי ליבון קל, והעלה כמה ספיקות בדינו: 1) האם אפשר לעשות ליבון קל לכלי שהוא בן יומו[[541]](#footnote-541), 2) האם צריך מדינא לשטוף את הכלי לאחר שמלבנו, דהא אם ליבון קל מפליט הבליעה כמו בהגעלה, יוצא הפליטה על שפת הכלי וצריך לשטוף אותו משפת הכלי[[542]](#footnote-542). 3) האם צריך להסיר החלודה קודם מלבן ליבון קל, שאם פעולתו כמו הגעלה צריך אבל אם כמו ליבון הרי אינו צריך. וע"ש עוד שהעיר שלכאורה אם מהני ליבון קל, למה היו צריכים לעשות גדנפא ליורה גדולה, היו יכולים פשוט לחמם אותו בליבון קל (ובלי מים בפנים, שלכאורה אם יש מים בפנים אין זה אפילו ליבון קל). ובעיקר דין ליבון קל ע"ש בעמ' ק"ז (ס"ק ו', וכ"כ בס' סידור פסח כהלכתו פ"ה הערה 27) שצידד לומר דלא מהני ליבון קל אא"כ חימם כל צדדי הכלי באש בענין שקש נשרף עליו במקום השני, ולא סגי לן בזה שחימם צד א' והקש דשרף באידך צד. והוא חומרא גדולה ואין זה במשמע. וע"ש עוד באות י"א (עמ' קי"א) שהעלה צד דבעינן אותה מידת חום שבה נבלע הבליעה מעיקרא, אך העיר שאין זה משמעות הפוסקים.

ומשמעות לשון המרדכי הנ"ל שאין הכלי צריך להיות אלא חום שהיס"ב, והא דהצריכו קש נשרף עליו מבחוץ אינו אלא לברר שכן הוא. והמג"א בס"ק כ"ז משמע ג"כ שעיקר השיעור הוא יס"ב, והעיר רע"א דלכאורה בעינן קש נשרף עליו. ואילו אדברי הבאר הגולה ס"ק ל' שכתב שהשיעור הוא בקש נשרף עליו העיר רע"א שממג"א הנ"ל ומט"ז ס"ק ח' משמע שיס"ב סגי[[543]](#footnote-543). ובעיקר הדבר י"ל שיסוד ההכשר משום שהיד סולדת בו, אבל הא המרדכי כתב שאין שהדרך לברר את זה הוא ע"י קש נשרף עליו מבחוץ, וא"כ למה כתב שאפשר לברר בידו לבד. ולכאורה יש מקום לומר שדבר זה תלוי במחלוקת ההגהות מיי' ומרדכי הנ"ל, שהמרדכי אינו מחייב אלא שיהא יס"ב וכדמשמע מלשונו וכמש"נ, אבל להגהות מיי' לכאורה בעינן דוקא קש נשרף עליו מבחוץ, שזהו ניצוצות ניתזין.

ועכ"פ לענין מה שהערנו בחצובה למה סגי לן בליבון קל, לכאורה י"ל דכיון שאינו אלא חומרא, הקילו לומר שגם זה נחשב ליבון וכשיטת ההגות מיי', ועל דרך מש"כ הפמ"ג שבמקום שיש ספק חיוב ליבון דיו בליבון קל.

# בענין ליבון חמור

ראיתי בשם שו"ת חלק הלוי פ"ד אות י"ח בשם הגר"י קמינצקי שביאר שתנורי נקיון עצמי דאע"ג שאין ניצוצות ניתזין מתנורים שלנו מ"מ יש להם דין ליבון חמור, והטעם שאין ניצוצות ניתזין הוא משום שהסוג מתכת שממנו עושים הפנים של התנור עשוי באופן שאין יוצאין, ורק מברזל היו ניצוצות ניתזין. וכיון שהוא עשוי לנקות את הפנים, הרי זה כהסרת קליפה ודינו כליבון חמור, דהא ליבון חמור מממש אינו מסיר כ"כ לכלוך כמו ניקיון עצמי. ולכאורה א"כ גם לזכוכית מהני הליבון, ואפילו הוי כמו חרס, דהא גם לחרס מהני ליבון אם לא חיישינן דלמא חייס, וכיון שעשוי לכך לא חיישינן להכי.

**שיעור קל"ח**

# דיני שאר החומרים לענין הכשר כלים

במתני' שבמס' ע"ז ע"ה ע"ב מבואר דמהני הכשר דהגעלה וליבון, אבל אינו מפורש שם לאיזה חומרים שייך הכשר זה. אמנם במפורש בפרשה דכלי מדין ש'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר' ומבואר לכאורה דמהני ליבון עכ"פ לכלי מתכת האמורים בפרשה. והכי מבואר גם בפסחים ל' ע"ב "התם בתנור של מתכת" ו"פרזלייהו בנורא". וכן מבואר במתני' שם דמהני הגעלה להכשיר כלי, ובפסחים שם מבואר דמהני לכלי מתכת ממה שכתוב "אידי ואידי ברותחין". וכן לכאורה מבואר מברייתא שבדף ע"ה ע"ב 'מגעילן ומטבילן' ו'מלבנן ומטבילן' וע"כ מיירי בכלי מתכת דהא אין חיוב של טבילת כלים אלא במתכת או זכוכית, וקשה לומר דמיירי בשל זכוכית (אמנם הרמב"ן פי' דטבילן ר"ל מדיחן, וא"כ לדידי' יש לדחות). וכן מבואר במס' פסחים דלא מהני הגעלה לכלי חרס, ומשום שהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם. ועוד מבואר שם במס' פסחים דמהני הגעלה לכלי עץ, והוא ממש"כ "עץ פרור מגעילו ברותחין ובכלי ראשון". ויל"ע בשארי הדברים מה דינם.

והנה לענין ליבון, הרי חזינן דמהני אפילו בכלי חרס עד כמה היכא דלא חייס, וכן משו"ה מותר להכשיר תנור של חרס ע"י ליבון, וכן מהני החזרת כבשונות. וא"כ לכאורה אין מקום לומר שיש לך דבר דלא מהני לה ליבון עד כמה דלא חייס. אמנם לענין הגעלה יעוין בטור שהביא ג' שיטות בכלי אבן. שיטת הרי"ף והרמב"ם שכלי אבן שוין לכלי מתכת וכלי עץ שהם בולעים ושייך להם הגעלה. ובשם ה"ר יצחק מסימפונ"ו כתב דכלי גללים וכלי אבנים סגי להו בשטיפה, ור"ל שאינם בולעים כלל. ומאידך, הביא שיטת ר' האי שכלי אבן ככלי חרס ולא מהני להו הגעלה. ולא מתבאר בדבריהם בהדיא מהו טעמם או מקום לזה (וע' בר"ן וריטב"א במס' פסחים שג"כ הביאו את דבריו)[[544]](#footnote-544).

והנה לפום ריהטא נראה שיטת הרי"ף וסייעתו דסברי שמשמעות הגמ' דחרס לבד יוצא מן הכלל, אבל שארי הדברים סתמא דמילתא דמהני להו הגעלה, דאין זה דין בכלי עץ או מתכת בלבד, אלא הוא כלל הכלים עד שיודע לך אחרת. ולכן מסתבר דכלי אבן מהני להו הגעלה ככלי מתכת. ואע"ג שהב"י הביא שיטות הסוברות שגם כלי זכוכית יוצא מן הכלל, שי"א שאינו בולע כלל, וי"א שדינו ככלי חרס, נראה שאין זה סתירה לכלל זה. שלכאורה אין הכלל הזה אומר אלא שכל הדברים הבולעים מהני להו הגעלה, אבל יתכן שיש דברים שאינם בולעים כיון דשיעי ולא בלעי. ואפילו למ"ד דלא מהני הגעלה לכלי זכוכית, היינו משום דסבר דזכוכית הוא מין ממיני החרס, אבל דבר שלא נחשב חרס ודאי מהני לי' הגעלה. ובעצם זהו לכאורה שיטת ר' האי דסבר שלא מהני הגעלה לכלי אבן, דסבר שאבן בכלל חרס הוא. ונראה שיסוד המחלוקת אם אבן כחרס או לא הוא בזה, דמ"ד דאבן כחרס היינו משום שעשויים מאותו חומר, רק שחרס מעובד ולחרס ואבן אינו מעובד, והוא תכונה ממין אבן שבולע ואינו מפליט כולו. ומ"ד שרק חרס לא מהני לי' הגעלה ולא אבן, היינו משום דזה דלא מהני לי' הגעלה הוא דוקא תכונה לאבן שעבר עיבוד ונעשה חרס, אבל אבן גמור לא. אמנם יל"ע מהו הביאור בשיטת ר יצחק מסימפונ"ו, דאי משום דאבן ג"כ שיעי ולא בלעי, בכלי גללים קשה להבין למה הוא כן. וצ"ע.

ויעוין בביאור הגר"א (ס"ק ל"ג) ועוד מפרשים שהביאו שהראי' לשיטת ר' יצחק מהתוספתא פ"י הי"ב ממס' זבחים "כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה אין טעונין מריקה ושטיפה אלא הדחה כלי חרס אין טעונין אלא שבירה היכן שוברו בפנים יצא לחוץ נכנס ושוברו בפנים". ואף שיש דוחים שזה שצריכים הדחה היינו הגעלה, כתב הגר"א שהוא דחוק. ועוד הוכיח שם הגר"א שאין דין חרס ואבן שוין, שבכלל דבריו הביא משו"ת ראב"ן סי' ח' שלמידין איסור מטומאה לענין זה. ולכאורה זה צ"ע רבתי, דמה ענין טומאה אצל הכשר כלים, הא ענינים שונים הם. וע"ש שהביא שכן מבואר בע"ז ע"ה ע"א. וכל הענין עדיין צ"ע.

ולענין דינא השו"ע סתם כדעת הרי"ף, וכן המ"ב לא הביא דעה החולקת. אמנם ראוי להדגיש שמשמעות דברי הגר"א דסבר כר' יצחק. ויוצא לשיטת הגר"א דאבן עדיף מזכוכית, שהרי משמעות הגר"א בזכוכית שהעיקר כדעת האוסרים, ואילו כאן נראה שדעתו שלא בולע.

ומכל הלין יש לדון בחומרים שלא דנו בהם הפוסקים כמו פלסטיק וגומי[[545]](#footnote-545). ולפום ריהטא לפי מאי דקיי"ל כרי"ף וסייעתו שכלי אבן וכן שאר החומרים חוץ מחרס (ואולי גם זכוכית שדינו כחרס) מהני להו הגעלה, לכאורה הה"נ פלסטיק, ומטעם הנ"ל, דהא יסוד הדבר הוא שכל החומרים מהני להו הגעלה עד שיוודע לך אחרת. וכן נקט לדינא בשו"ת חלקת יעקב (יו"ד סי' מ"ה [ח"ב סי' קס"ג במהדו' הישנה] שו"ת מנח"י (ח"ג סי' ס"ז) ושו"ת חשב האפוד (ח"א סי' קי"ז). אמנם בשו"ת אג"מ (או"ח ב' סי' צ"ב) נקט שדבר חדש שלא נמצא בדברי הקדמונים אין להתיר להכשירו (אמנם יעוין בס' הלכות פסח (אנגלית) להגר"ש איידר זצ"ל פי"ג הערה ס"ק י' שהתיר הגרמ"פ להכשיר פלסטיק לשאר איסורים רק לא לפסח. וצ"ע). וכן בס' הגעלת כלים (פי"ג הלכה מ"ד וש"א) נקט שאפשר להכשיר גומי ופלסטיק.

# הכשר המחבת

נחלקו הראשונים בדין מחבת האם נחשב כתשמישתו ע"י האור או ברותחין[[546]](#footnote-546). שיטת הרשב"א בתוה"א (ב"ד ש"ד) שדינו כתשמישתו ע"י האור. וז"ל שם "ולפיכך מסתברא לי שאותה מחבת של מתכת שמטגנין בה בשר ודגים בשמן על גבי האש אין לה הכשר אלא בליבון כאסכלא ולא בהגעלה כיורה אלא שפעמים[[547]](#footnote-547) מטגנין בה בשמן מועט ורוב הפעמים שמן שבה כלה וחוזרין ומוסיפין ופעמים שהשמן אינו מהלך על פני כולה והיא בולעת האיסור ממקום שאין השמן צף עליו והויא לה כתשמישה על ידי האש ולפיכך צריכה ליבון כאסכלא". ומש"כ 'שפעמים מטגנין בה בשמן מועט' יש להסתפק בכוונתו, די"ל שאין כוונתו אלא לנתינת טעם להמשך דבריו ד'רוב פעמים השמן כלה' שכיון שאין כ"כ משקה יש חשש שיתיבש. אבל עוד י"ל דכיון שאין כ"כ משקה זה עצמו אומר שאינו חשוב ע"י רותחין ומשו"ה דינו בליבון, וכן לכאורה מבואר בחי' מהר"ם חלאוה למס' פסחים ל' ע"ב לפי שיטה זו.

והרא"ש סבר שאין צריך אלא הגעלה, וטעמו בזה "ומחבת שמטגנין בה וכו' וי"א דפעמים שמטגנין בה ונתייבש השמן ונאפה מה שבתוכה בלא שמן וה"ל כמאפה תנור ונבלע בתוכה ע"י האור בלא משקה ולכך צריכה ליבון כמו שפודין ואסכלאות ולא נהירא לי דאם באנו לחוש לזה אם כן כל קדירות של מתכת פעמים מחסרים המרק ומקדיח והתבשיל נשרף ונדבק לדופני הקדירה וצריך ליבון ולא מצינו מי שחשש לזה אלא היינו טעמא דאע"פ שנשרף ונדבק לדופן הקדירה לחלוחית משקה יש בתבשיל אלא שהוא יבש אצל דופני הקדירה ולא מיקרי תשמישו ע"י האור להצריכו ליבון". וצ"ע מהו הביאור בדבריו במש"כ שמשקה יש בתבשיל וכו'. וז"ל החזו"א (סי' קי"ט ס"ק י"ט) בדעת הרא"ש "כיון דמקום היבש מקושר עם כל הבשר שהוא לח ומבליע לחותו בהיבש בתמידות". ולפי ההסבר שלו יש ליישב ג"כ הערת הרשב"א בזה שלפעמים הוא נוגע במקום שאין שמן, והיינו משום שעכ"פ חלק ממנו מקושר עם ליחות. אבל גם לדבריו לכאורה אינו מובן כל הצורך, שהעירו מבני החבורה שיחיו, דאטו בשר שיש בה שומן שצלו אותו על האש חשוב ברותחין ואין דינו בליבון. ואפילו את"ל דשאני התם שהוא ליחות פנימי ולא ליחות חיצוני, מ"מ צ"ע אם מי שצלה בשר שנתבשל במים לא יהא דינו בצלי. וצ"ע.

ומ"מ לדינא השו"ע הקיל כשעת הרא"ש, ואפילו הרמ"א לא החמיר אלא לכתחילה, ובליבון קל וכשיטתו דמהני ליבון קל היכא שאינו צריך ליבון חמור אלא לחומרא. ואע"ג שהמ"ב הביא מפר"ח שחייב בליבון מדינא, נראה שאין כוונתו להכריע שצריך ליבון חמור, רק שלא להקל בהגעלה בלבד.

והנה המ"ב מביא שיש כמה תבניות אפיי' שלכו"ע דינם בליבון. ואע"ג שיש להם קצת משקה, אין זה מספיק כדי שיחשב ע"י רותחין. ובסוף הביא שה'סקאווראדעס' שפעמים מחמין בהן סובין לחולה צריכין ליבון מדינא. ובשעה"צ ס"ק ע"א הביא מהחיי"א דהיינו אליבא דפוסקים שסוברין דאזלינן אף בתר מיעוט תשמישן (ואע"ג שאפילו הרמ"א מירל בזה בדיעבד, מ"מ כתב המ"ב שחייב מדינא ור"ל שהשימוש הזה מחייב ליבון מדינא). ולכאורה דבריו מרפסין איגרי (ומצאתי למהדו' דרשו שעמדו על עיקר הדבר) דהא כיון שרק מיעוט שתמשיתו ע"י האור, הרי יש לנו ב' טעמים להקל, דהיינו או משום רוב תשמישתו שלא ע"י האור, או משום שחמץ היתירא דינו כהיתירא בלע ומהני הגעלה במקום ליבון כהא דר' אשי בדף ע"ה ע"א. וכבר הבאנו מרע"א שאם ב' הטעמים האלו קיימים ודאי אינו צריך אלא הגעלה, דהא מפורש בגמ' דסכינים בפסח אינם צריכים אלא הגעלה והוא ע"כ מא' מב' הטעמים הנ"ל. וא"כ איזה מקום יש לחשוש בתבניות אלו יותר מן הסכינים. וה' יאיר עיני[[548]](#footnote-548). ואולי י"ל שגם המ"ב מודה שלענין חמץ בפסח סגי לן בהגעלה, ואין כוונתו אלא לומר דכה"ג חשוב שתשמישתו ע"י האור, וכשתשמיש ע"י האור חייב בליבון גם זה חייב ואינו דומה למחבת.

# ידות הכלים

בסע' י"ב כתב השו"ע שצריכים להכשיר גם ידות הכלים. ונחלקו המפרשים בטעמו של דבר. הגר"א והמג"א (ס"ק כ"ה) נקטו שהטעם שצריכים להגעיל ידות הכלים משום שחם מקצתו חם כולו, וכיון שנתחמם ונבלע במקום עיקר הכלי, הבליעה מתפשטת והולכת בכל הכלי. וע"פ זה ביארו גם דברי הרמ"א שכתב "מיהו אם לא הגעילו הידות אין לאסור בדיעבד", שהטעם בזה משום דמעיקר הדין קיי"ל שאין הבליעה מתפשטת בכולו[[549]](#footnote-549), וכדמבואר ברמ"א ביו"ד סי' קכ"א סע' ו'[[550]](#footnote-550) (לכה"פ כשעשה הגעלה לעיקר הכלי). אלא שידועים דברי המג"א (ס"ק כ"ד) דסבר דהא דאמרינן שאין הכלי אוסר בדיעבד, הנ"מ כשנגע במקצת הכלי שכבר הגעיל, דאז אמרינן שאין הבליעות שביד מתפשטים לתוך הכלי שבתוך התבשיל ומיני' לתבשיל. אבל אם הכניס החלק שלא הגעיל (פי' היד) הרי הוא אוסר. והגר"א ורע"א כאן ועוד מפרשים כתבו שמשמעות הדברים שאין לחלק, ואפילו אם הכניס היד לתוך התבשיל אינו אוסר.

והט"ז כתב דלא יתכן שהטעם שרצה לאסור משום דינא דחם מקצתו חם כולו, דא"כ יוצא סתירה בדברי הטור, דאילו ביו"ד כתב שאין חוששין להתפשטות הבליעות ע"י דינא דחם מקצת חם כולו, והכא החמיר להגעיל את ידות הכלים. ועוד כתב דלא יתכן שזהו הטעם כיון שסתימת הדברים משמע שהדין להכשיר ידות הכלים שייך גם לכלי העשוי משאר חומרים, והדין דחם מקצתו חם כולו משמע בשו"ע יו"ד סי' קכ"א סע' ו' משמע שלא נאמר כל זה אלא בכלי מתכת. ומשו"ה פי' שהטעם שמגעילים ידות הכלים משום חשש דלמא קיבל היד איזה פעם חמץ[[551]](#footnote-551) . ונראה שנקט שמשו"ה אין לאסור בדיעבד אם לא הכשיר היד, ומשום שאין לחשוש שנגע בחמץ מדינא כשלא ידענו אחרת. ויעוין במש"ז שהעיר על דברי הט"ז שלכאורה סותר דברי עצמו בסי' קכ"א, ששם נקט שהעיקר כדעת הרשב"א, וכן שטעם הדבר משום שמתפשט הבליעה בכולו. וכתב דע"כ ביו"ד חזר בו מדבריו כאן.

ועוד כתב הט"ז דאע"ג דבדיעבד אין לאסור, הנ"מ בידות שאר הכלים, אבל יד הסכין כיון שמפורש בגמ' שיש להכשיר יד הכלי יש לאסור אפילו בדיעבד. ור"ל שבשארי הכלים כיון שאין לנו מקור בהדיא להכשירם, י"ל שאינו ממעיקר הדין ומשום חששא בעלמא, אבל ביד הסכין כיון שהגמ' סתם וכתב דצריך הכשר, מסתמא היינו מדינא. וכבר ראינו שיש בזה מחלוקת הראשונים. שהר"ן מבאר הטעם שצריך להכשיר היד משום שמשתמש בה בחמין. והרשב"א ביאר משום דינא דחם מקצתו חם כולו. ולכאורה כוונת הט"ז על דרך הר"ן, רק שאינו משתמש בה בהדיא ביד, רק שרוב התשמיש נוגע גם בקתע, ולכן גם הוא ריך הכשר. ובא"ר פי' הטעם משום משתמש בו כל השנה מסתמא נוגע בהן גם בקתא ברמץ[[552]](#footnote-552) והוי כידוע.

והרמ"א כתב שתורת ההכשר של ידות הכלים הוא בעירוי. והמג"א והגר"א ביארו לטעמם שהוא משום שכל הטעם שהוא בלע משום התפשטות הבליעות ע"י הכח דחם מקצתו חם כולו. וזה הוי כמו עירוי, ולכן גם מהני עירוי דכבולעו כך פולטו. וראיתי בעו"ש סס"ק י"ב שהעיר שלכאורה אם היד נבלע מדינא דחם מקצתו חם כולו, האיך אפשר לומר דמהני לה עירוי, דנהי נמי שכח הבליעה הי' ע"י עירוי, מ"מ הא הוי עירוי פנימי יותר מכדי קליפה, וקיי"ל עכ"פ להחמיר שאין עירוי מכשיר או מבשל יותר מכדי קליפה. והוא לכאורה צע"ג ולא ראיתי לשארי הפוסקים שיאירו בזה. ואע"ג שי"ל דשאני הכא שעשה גם הגעלה ממש לעיקר הכלי, א"כ י"ל דסגי לן ביד בעירוי, מ"מ מי גילה רז זה לרמ"א. גם לפי הטעם המוזכר בט"ז שהוא משום חשש נגיעה צ"ע, דהא אם לא נגע אלא כשהוא צונן, הא סגי לן בהדחה, ואם הי' חם, בשלמא אם נבלע ע"י נתיזת ניצוצות וכדומה שפיר, אבל אם ע"י נגיעת הכלי כשהי' חם מן האש, הא לכאורה צריך הכשר בכלי ראשון מדינא. ואע"ג שי"ל שאינו צריך הכשר כלל כיון דאזלינן בתר רוב תשמיש, מ"מ מאי אהני לן עירוי, הא הי' צריך להיות הדין או דצריך הכשר דכלי ראשון או דלא מהני כלל. וצ"ע בכל זה.

והנה לענין כתב המ"ב הטעם של הט"ז ולכן כל ידות הכלים צריכים הכשר. ועוד יותר צריכים להחמיר בידות הסכינים וכמש"נ. ודבר זה נפק"מ טובא בכמה סכינים שהידות שלהם עשוים מפלסטיק. שהרי שיטת הגרמ"פ שלכתחילה אין להכשיר פלסטיק כיון שהוא חומר שלא דנו בה הקדמנים. ואם היד של סכין צריך הכשר מדינא, הא אינו יכול הכשיר יד הסכין אם הוא של פלסטיק. וכן באמת ראיתי בחוט שני כאן, שאם היד הוא של פלסטיק אין להכשירו לפסח. אמנם כבר הבאנו שיטת המנח"י ועוד דמהני הגעלה לפלסטיק כמו לשארי החומרים, וא"כ לכאורה בשעה"ד אפשר להקל בזה, בפרט משום שאין רוב תשמישתו בזה, וכן אינו אלא נטל"פ בפסח[[553]](#footnote-553), אבל בודאי לכתחילה יש להחמיר, בפרט בסכינים שכתב בה הפייט שמ"מ לכתחילה יש לקנות חדשים. וכן מ"מ יש לבדוק היטב שאין סדק או חריץ שאפשר לחמץ להכנס בה, דא"כ אין להקל אא"כ מלבן אותו מקום, וכדבסמוך בדינא דטלאי.

ובהא דכתב הרמ"א שהדין להכשיר הידות אינו אלא לכתחילה אבל בדיעבד אין להחמיר, פי' המ"ב שכן הדין לפי ב' הטעמים, שאם הוא משום דינא דחם מקצתו חם כולו, הא מדינא קיי"ל דסגי לן בזה שהכשיר את עיקר הכלי, ומשום דאו לא נבלע ביד, או"ד דמהני לה הכשיר עיקר הכלי, ואי משום חשש נגיעה, אי לא ידע מעיקר הדין לא חיישינן (חוץ מסכין וכנ"ל). אמנם נראה שהדבר תלוי, שלכאורה אם היד הוא חתיכה א' ביחד עם הכלי, והוא התחמם ביחד עם עיקר הכלי, כבר העיר רע"א שלכאורה כה"ג אין מקום להקל, שזהו הדין מבואר ביו"ד סי' צ"ב סע' ה' (ודלא כביאורו של המג"א בזה – ומ"מ אפילו למג"א יש להחמיר אם הכניס את עצם היד וכנ"ל). וכן הוא הרגילות שכגון כף שמגיסים בה את הקדירה, או יד מחבת. ומאידך, אם היד הוא חלק בפני עצמו רק שמתחבר ע"י בורג וכדומה לכאורה לא שייך הדין דחם מקצתו חם כולו כלל, דהא זה הוי כב' כלים שאין בליעה עוברת מזה לזה (ומלשונו של רע"א נראה שלא פשיטא לי' דבר זה שכלי של חלקים שייך בה הדין שאין בליעה עובר מכלי לכלי בלי רוטב, וע' גם הגהות ר' ברוך פרענקיל).

**שיעור קל"ט**

# כלי שיש בה טלאי

בסע' י"ג מבואר הדין בכלי שיש בה טלאי (פנימי – מ"ב ס"ק ע"ב). והטור הביא בשם ר' יואל, אביו של אבי העזרי, שהיה מצוה להגעיל הכלי בשעת תיקונו קודם שישימו הטלאי ושוב היה מצוה ללבן הטלאי ולהדביקו ואף על פי שהיו משתמשין בו אחר כך קודם הפסח היה מגעילו דכבולעו עם הטלאי כך פולטו. ולכאורה הביאור בשיטה זו פשוט, שלא רצה לסמוך על ההגעלה שיעשה לבסוף בלבד, משום דיתכן שהבליעות שנכנסו קודם חיבור הטלאי אינם יוצאים בהגעלה אחרי חיבור הטלאי. אמנם כיון שהכשיר מקודם, הרי כבר הכשיר לענין הבליעות שנכנסו קודם חיבור הטלאי, והבליעות שנכנסו אחרי חיבור הטלאי יצאו ע"י ההגעלה שלבסוף, כיון שכבולעו כך פולטו. וכה"ג הוא טעם כמה פוסקים בזה שצריכים להסיר החלודה קודם הגעלה. ובב"י הביא ממרדכי (סי' תקע"ח) שמטעם כבולעו כך פולטו הי' צריך להיות דמהני הגעלה שעושה לבסוף בלבד, אלא שחוששים שאולי בשעת הגעלה יהי' הטלאי מודבק ולבסוף יתרחב ויפלוט. וכוונתו דאע"ג שהגעלה שלבסוף לא יהא מספיק להוציא את כל הבליעות, מ"מ מה שהוציא הוציא, ומה שלא הוציא לא יצא בבישול השני, אא"כ יתרפה לאחר מכן ומשו"ה חיישינן. ולכאורה יש להקשות על זה, דהא לא מהני הגעלה לכלי חרס אפילו לבשל בה, ולא אמרינן מה שהוציא הוציא וכו'. וכה"ג כתבו רוב הראשונים בכלי שצריך ליבון והגעילו. ולכאורה צריכים לחלק דשאני הכא שהוא מסוג הבליעה דמהני לה הגעלה, ולכן אם לא הוציא שוב לא יוצא, אבל אם אינו עושה פעולת הכשר דמהני לה, לא סגי. ועדיין צ"ע. וע' במג"א ס"ק כ"ז שלדברי ר' יואל אם לא הכשירו הכלי קודם חיבור הטלאי צריך הכלי ליבון חמור.והמ"ב (ס"ק ע"ו) הביא הדעות בזה, וכתב להקל שאינו צריך ליבון חמור אם הכלי אינו בן יומו.

ושם בב"י האריך להוכיח מכמה ראיות דמהני הגעלה אחרי הנחת הטלאי. ונראה שכוונתו בזה, שהי' אפשר לומר דכיון שיש כאן ב' חלקים, אמנם החלק הפנימי בלע, מ"מ לא מהני לה פעולת ההגעלה שנעשה בעיקר לחלק החיצון כדי להכשירה. וקמ"ל דמהני, דכבולעו כך פולטו. ועוד הביא בשם שו"ת הרשב"א (ח"א סי' שעא, ח"ג סי' רעח) טעם אחר להחמיר בטלאי, ומשום שיש חשש שנכנס חמץ בעין מתחת לטלאי, ומשו"ה צריכים ללבן הטלאי כדי לשרוף החמץ שמתחתיו. ולזה ליבון קל סגי[[554]](#footnote-554). וראיתי בט"ז שתמה על שאר המפרשים שלא חששו לזה, ולא ידעתי כ"כ התמיה, דלמה הוא כ"כ פשוט שיש עכ"פ חששא מדינא שנכנס שם חמץ בעין.

ובעיקר החשש דטלאי כתב הט"ז שאם הוא מן הסוג שמטפטפין מתכת וכדומה אין צריך להכשיר. אמנם נראה טעמו שם משום שהכלי מ"מ מתכשר ע"י חום המתכת ע"י תיקון כזה. והמג"א שם הוסיף עוד טעם, שע"י הוספת המתכת הוי ככלי חדש, וזהו לכאורה כמו שביארנו לשיטת התוס' במס' ע"ז ל"ג ע"ב[[555]](#footnote-555). אמנם המ"ב בסס"ק ע"ו כתב טעם נוסף, והוא משום שנעשה כלי א', וזהו לכאורה דלא כט"ז והמג"א ולא כמש"כ בדברי התוס' הנ"ל. ויל"ע מהו מקורו לזה.

# רושם וציורים בכלי

הרמ"א בסע' י"ג כתב שאם יש רושם בכלי צריך לנקרם היטב כיון שיש חשש שיש שם חמץ בעין. והמ"ב ס"ק ע"ט כתב שקשה לנקרן טוב ולכן יש ללבן מקום זה ובליבון קל סגי. אמנם נראה פשוט שכגון כוסות של קידוש של היום שיש בהם כמה ציורים הדבר תלוי, שאם אין לציור שום עומק אינו צריך ללבנן, אבל ציור שיש בה עומק דינו כנ"ל. ודבר זה נפק"מ גם לכמה קדרות של היום שהשפה שלהם חלול ויש מקום למאכל להכנס שחייבים ללבן השפה.

# הכשר כלים ע"י זיעה (אדים – מכשיר קיטור)

בסע' י"ד וט"ו דן השו"ע בהכשר כיסוי, בסע' י"ד דן בכיסוי שעל גבי קדרה שיש בה משקין, וסע' ט"ו דן בכיסוי שעל גבי חררה. והנה בסע' י"ד כתב שצריך הגעלה, ובסע' ט"ו מחייב בליבון. ולכאורה יל"ע בזה, דהא הכיסוי שעל הקדרה נבלע ע"י זיעה (ואע"ג שמחמירים אפילו בכיסוי שאינו בן יומו משום חשש בעין שנדבק, במקרה דליכא חשש כזה דינו כמש"כ כאן בשו"ע). וא"כ לכאורה לא צריכים לזה הגעלה ממש, וסגי לן בהכשר שעל ידי זיעה. וראיתי בס' הגעלת כלים שהביא בשם כמה אחרונים שבאמת דקדקו מזה דלא מהני הכשר ע"י זיעה (אדים) ודחה שאין כוונת השו"ע אלא לומר דבעינן מין ממיני ההגעלה, וגם הגעלה ע"י אדים סגי אם נבלע ע"י אדים. אמנם לגופו של ענין, יש לחשוש שאולי אין האדים המכשירים הולכים לאותו מקום שהלכו האדים שהבליעו בתוכו, וא"כ יתכן שאין זה מספיק. עוד כתבו כמה אחרונים לפקפק בהכשר ע"י זיעה כיון שאינו מים, ולכתחילה אין מכשירים אלא ע"י מים.

וכל הנ"ל הוא בכלי שבלע ע"י זיעה בלבד, אבל כלי שבלע ע"י כלי ראשון, או דבר גוש חם, וכדומה, לכאורה פשיטא דלא מהני הכשר ע"י זיעה, דהא כבולעו כך פולטו בעינן. אמנם יעוין בשו"ת אג"מ (יו"ד א' סי' ס') שכתב דאע"ג שאין לסמוך להכשיר ע"י אדים בלבד, "אם ע"י חום הגדול נעשה זיעה גדולה שנתהוו מזה שם מים הרבה מהזיעה פשוט שמועיל להגעלה דהמים הבאים מהזיעה הם כמים ועדיף מיין ושאר משקין שפליגי הרמב"ן והרשב"א שהביא הב"י ס"ס תנ"ב והחמיר הרמ"א שם בסעי' ה' שלא להגעיל לכתחלה דהמים שנעשו מזיעה מסתבר שהוא כמים לענין הגעלה אף לכתחלה אף אלו שאינם כמים לענין הכשר טומאה שתנן ברפ"ב דמכשירין". והיום יש מכשירים שלכאורה יכולים לעשות על דרך מש"כ הגרמ"פ בתשובה, ולכאורה אפשר להכשר על ידם דבר שאינו צריך אלא הגעלה.

# בענין הכיסוי שעל החררה

השו"ע הצריך ליבון לכיסוי שעל החררה. ובטור מבואר ב' טעמים לזה. א' משום חשש נגיעה לחררה כשהיא ע"ג האש. ועוד משום שהכיסוי מזיעה מן החררה. וקודם כל ראיתי שהגהות ר' ברוך פרענקיל שהעיר שלכאורה אם קיבל טעם ע"י זיעה הי' צריך להספיק הגעלה (או אפילו הכשר ע"י זיעה, ותלוי בהנ"ל). ולכאורה נראה לומר דאה"נ ואי משום זיעה בלבד הי' מספיק הגעלה, אבל חשש נגיעה מחייב ליבון, ולכן השו"ע כתב ליבון משום חשש זה. וכן הטור שהביא את הב' החששות וכתב שצריך ליבון, נראה שאין כוונתו לומר שכל טעם בפני עצמו לא סגי אלא ליבון, אלא שצריך הכשר, ונקט ליבון משום החשש נגיעה, ואה"נ שהחשש זיעה אינו מחייב אלא הגעלה[[556]](#footnote-556).

ובעיקר הדבר שיש זיעה מן החררה מבואר דלא מביעי דזיעת אוכלין הוי כאוכלין וכמו שדקדק הפמ"ג כאן, אלא שחוששין לזיעה גם מדבר יבש. וכבר העיר מזה במנח"י (כלל לה לו אות כ"א) על התו"ח (וכן הוא גם בדרכ"מ יו"ד סי' ק"ח) שכתב דלא חיישינן לזיעה מדבר יבש, וכתב "ואפשר דשאני התם כיון שנשתמש בו כל השנה חיישינן לזיעה קצת אף בלא רוטב משא"כ הכא דלא נשתמש בו רק פעם א' ועי"ל דהתם לענין לבון והגעלה לכתחלה קאמר דיש להחמיר משא"כ בדיעבד ועוד דאף דאינו מזיע כל כך כמו כיסוי קדרה מ"מ מזיעה קצת וחמץ בפסח במשהו. אמנם ביד יהודה כתב שאינו כיסוי מתקרב למאכל לא חיישינן לזיעה, אבל הכיסוי מתקרבת טובא לחררה ולכן חיישינן לזיעה.

**שיעור ק"מ**

# דין המדוכה

בסע' ט"ז מבואר הדין של מדוכה, וכדי לעמוד על יסוד הדברים יש להקדים סוגית הגמ' דמס' פסחים דף ל' ע"ב. דשם מבואר גם מיני כלים הבולעים אפילו צונן, כגון בית שעור, ובית חרוסת, והני אגני דמחוזא. וטעמא דכולהו מבואר בגנמ' משום שחימוצן קשה. ולכאורה הכוונה שיש באלו חריפות מסוימת שמבליע אפילו בצונן. ומבואר ששאור לבד או עיסה לבד יש לו תכונה זו, עכ"פ אי תדירי בלישה ומשהי בהו חמירא (ובדף שעורכין עליו נראה מביאור הגר"א שאין זה לא זה ולא זה, ומ"מ המנהג להחמיר בה). ומ"מ נראה דהנ"מ עיסה מחומצת, אבל לחם אפוי ממש לא חשיב חימוצו קשה. ולא מיבעי למאן דסבר שכלי שהשתמשו חמץ בצונן מותר להשתמש בה מצה בחמין, דלידי' אין חמץ נבלע בצונן כלל. אלא אפילו למאן דגריס שמותר להשתמש בה צונן, הא חמין אסור, מ"מ גם לדידי' יש חילוק בין בית שאור לכלי שהשתמש בה חמץ צונן, בזה מותר מצה במונן מיהת, וזה לא התירו אפילו צונן.

והביא הרא"ש שנחלקו הראשונים אם מהני לי' הגעלה. ומשמעות דבריו שיסוד מחלוקתם, דמאן דסבר דמהני הגעלה משום שכל שנבלע שלא ע"י האור סגי לי' בהגעלה[[557]](#footnote-557), ואין טעם שבלע בחריפות בצונן גרע טפי. והחולקים סוברים דחריפות גרע טפי ולא מהני הגעלה. והמחבר סתם להקל כדעת המקילים. והרמ"א החמיר להצריך ליבון קל, וכשיטת רש"י ועוד.

ושם ברא"ש מבואר דמדוכה סגי לי' בהגעלה אפילו לרש"י שהחמיר וסבר דלא מהני הגעלה לבית שאור. ומ"מ אעפ"כ כן החמיר בדיעבד גם בריחיים של פלפלין. וצ"ע מאי שנא הא מהא. וע' בביאור הגר"א שהעיר שמסדר הלכות פסח להרא"ש בסוף המס' נראה שחזר בו וסבר שלמחמירים גם מדוכה לא מהני לי' הגעלה.

# הגעלה ע"י הכנסת אבן רותחת למים חמין שלא ע"ג האש

עוד מבואר שם בסע' ט"ז שאם אינו יכול להכניס המדוכה לתוך יורה רותחת, יכול למלאות אותו במים חמין ולהכניס בה אבן רותחת וכה"ג הוי הגעלה דכלי ראשון. ומקור הדבר בב"י בשם הגהות מיי'. ולכאורה הדבר תמוה, דהא בראשונים מבואר שאם אינו עושה גדנפא ליורה גדולה יכול להכניס לתוך יורה דע"ג האש ויעבור המים חמין על גדותיו ותהני כמו גדנפא, אבל משמעות הדברים דרק בכה"ג שהיורה ע"ג האש, אבל אם לא נכנסו המים אלא דרך עירוי, לא מהני הכנסת אבן רותחת לעשותו כלי ראשון, דדאילו הי' כן הול"ל לאשמעינן חידוש עוד יותר גדול. וכה"ג העיר בפר"ח ס"ק ט"ז. והסיק דיתכן שלא הקילו לומר דהוי הגעלה אלא במדוכה שלא בלע ע"י רותחין. והביאו הבה"ל. וצ"ע.

# הכשר מפות ומגבות

הרמ"א בסע' י"ח חילק בין מפה לנפה וסל, וסבר דסגי לי' בכיבוס. והוא תורת הכשר חדש שלא הי' לנו עד עתה[[558]](#footnote-558). ומקור הדברים בתוס' במס' ע"ז ע"ה ע"ב וכן שם ברא"ש אות ל"ג. שבגמ' מבואר דדקולי וחלאתא דארמאי העשוים מכיתנא חייבים לישנן. ושם בתוד"ה מישנן הביאו בשם ר"ת דעד כאן לא אמרינן דבעינן יישון אלא בסוגי הכלים המוזכרים בגמ', אבל המפות אינם צריכים אלא כיבוס. והדגישו שאין לחלק בין יי"נ לשאר איסור רותח שנפל על המפה, ומשום שכולם יש להתיר ע"י כיבוס בכלי שני "כי ודאי ידוע שע"י כבוס גדול שחובטין כמה וכמה פעמים אי אפשר שלא יצא האיסור". הרי שהכיבוס לא מוציא אך ורק את הבעין אלא גם את הבלוע, דהא כתבו בהדיא שכיבוס מהני אפילו לאיסור רותח. אמנם כתבו התוס' דיתכן שבאיסור נדבק לא אמרינן דמהני כיבוס. ולכאורה כוונתו דכיון שהוא נדבק ישאר בה איסור בעין שלא ירד ע"י כיבוס. ויעוין ברא"ש (פ"ה אות ל"ג) שהתקשה בסברא זו של ר"ת, דבשלמא צונן אפשר לסמוך על כיבוס, אבל ברותח מנין לנו להקל. ולכאורה כוונתו לשאול דמסברא אפשר להבין דמהני כיבוס ליין בעין, אבל למה תהני לבליעות. ועל זה תי' דכיון "שרגילין לכבסן בכמה כבוסין באפר וכבוס בחמין ובצונן (ומביא) [ומכים] עליהן קים להו שמפליטים כל מה שבלעו כאילו הרתיחם בכלי ראשון". ויש להדגיש שהרא"ש הוסיף שמכבסין באפר, ומשמע שגם האפר (אבקת כביסה) מוסיף בהכשר המפה.

ולהגהות אשר"י על אתר דרכא אחרינא איכא, דממנו משמע דלא בעינן לא רותחין ולא אפר, ומשום שי"ל דכיבוס בצונן מהני כמו כיבוס ברותחין ולכאורה הביאור בדעתו, שהרי אפילו משקה צונן נבלע במפה, וכמו שמעיד החוש, ומ"מ אנחנו רואים שכיבוס מוציא את הכתם הבלוע. וע"כ חזינן שכיבוס יש לו כונה להוציא בלוע, וא"כ מה לי בצונן ומה לי ברותחין. ונראה לכאורה לומר שהרא"ש שחלק כעל זה ולא התיר אלא בסדר הנ"ל, היינו משום דשאני לי' בלוע ברותחין ומבלוע בצונן, א"נ שבלוע בצונן לא נחשה 'בלוע' רק מעורב עם הבד.

והרמ"א ביו"ד סי' קל"ח סע' ח' כתב "מפות שלנו שנפל עליהם יינם סגי להו בהדחה אפילו נפל עליהם יין רותח". והש"ך שם בס"ק י' כתב שמשמעות דבריו דר"ל כיבוס[[559]](#footnote-559) בצונן וכדברי ההגהות אשר"י הנ"ל. שכוונת הרא"ש לבאר למה מהני כיבוס אפילו לאיסור דבוק, ומשו"ה לא הקיל אא"כ יש לו את כל הסדר הנ"ל. והתוס' לא כתבו אלא חיבוט כמה פעמים ומשו"ה התקשו באיסור דבוק. ולא ידעתי מנין לו שהרא"ש מתייחס לאיסור דבוק, שלכאורה אין כוונתו אלא לבאר למה מהני לרותח.

וע' ברמ"א שכתב שצריך להתיר התפירות. אמנם כל הענין של התפירות היינו אם לשין ע"ג המפה, ומשו"ה כתב החק יעקב (ס"ק נ"ג) שאין צריך להתיר תפירות האמרא כיון שאין עושין המצות באותו מקום. ובדע"ת על אתר הביא מבעל הד"ק (הא"א מבוטשאטש) שמפות שלחן שלנו קילי טפי ממפות של השו"ע כיון שאין מניחים אותו על אוכל להדיא, רק שמתפרר עליו פירורי לחם וכדומה, ולכן סגי בכביסה בנהר שעושה נקי. ואני אוסיף בזה דברים, דהא המפות שלנו אינם אלא להנחת כלים וכדומה, ולכן עדיפי טפי מחצובות שגם בהם כתבו הפוסקים שהכשרם אינו אלא בגדר חומרא. זאת ועוד שהיום נהוג אצל כמה שמכסים המפה של בד במפה חד פעמי של פלסטיק, ולכן אפילו אם נשפך על חמץ חמץ במשך השני ויש בה בליעות של חמץ, ומ"מ הרי הוא מכסה את השלחן בשעת אכילתו בפסח במפת ניילון חד פעמי. ולכן ודאי שמותר להשתמש במפות ע"י כיבוס, ובפרט כשעושה כן במים חמין במכונת כביסה (שלכאורה הוא כולל כל התהליך המוזכר ברא"ש).

אמנם בענין המגבות מטבח של היום הדבר יותר חמור. ונדמה לי שאנשים מזלזלים בזה בבתיהם, והוא מן הדברים הצריכים חיזוק. דהנה שזה דבר פשוט כביעתא בכותחא שאם נגב חלב שנשפך ע"י מגבת, וכשעדיין רטובה השתמש במגבת לגעת בקדרה חמה שיש בה תבשיל של בשר, שדינו כדמבואר ביו"ד סי' צ"ב סע' ה' – ז', דהא נגע חלב ממש בקדרה בשרי כשעדיין רותח. ולכן דבר פשוט הוא שאם להשתמש שמגבת למין א' ולאחר מכן למין השני השני כל זמן שלא כיבס אותו. אמנם כשהשתמש בה לחלב, ולאחר מכן כיבס אותו במכונת כביסה[[560]](#footnote-560) עם אבקת כביסה, לכאורה מותר להשתמש בה למין השני[[561]](#footnote-561). וכן הוא עיקר הדין גם לפסח.

ולענין לקנות חדשים, הנה במ"ב סי' תנ"ג ס"ק ל"ב מבואר שלכתחילה יש לקנות שקים חדשים ולא לכבסם. אמנם נראה שאין זה אלא כמו שקיים שממלאים אותם קמח משום שקשה לכבסם היטב, אבל במפות שלחן ליכא לכתחילה זו. אמנם לענין מגבות של המטבח, לכאורה הוו כמו שקין לענין זה ולכן נראה שיותר טוב לקנות חדשים לפסח. וכן הוא בהלכות פסח (איידר, פט"ז הערה ל"ה) בשם הגרמ"פ. וכן לבשר וחלב, כיון שיש מכשול שיהי' בה בשר או חלב בעין וישתמש בה למין השני, או אפילו שיהי' רק בלוע בה ויגע במקום רטוב בקדה חמה, עדיף שיהי' לו מגבות מיוחדות לבשר ולחלב. וכן מצאתי שכתב בס' הכשרות (פ"א הי"ט) ובס' דרכי הלכה (פ"ג הי"ח). וע' גם במגי"ס (ענינים ח"א סי' כ"א אות ז') שהאריך בדין מגבות לפסח.

וחשבתי להעיר עוד הערה במגבת לפסח. והוא שלכאורה עד כאן לא ראינו דמהני כיבוס (אפילו באפר וחיבוט כמה פעמים ומים חמין) אלא בדבר שנבלע ע"י רותחין, אבל אם נבלע ע"י האור אולי לא מהני כיבוס, דהא לה לא מהני הגעלה ובעינן ליבון חמור. ואע"ג שלא יצאו הפוסקים להדגיש דבר זה, יתכן שבמפות לא היתתה מילתא דשכיחא כלל שישתמשו בה ע"י האור. אמנם במגבות של מטבח של היום שפיר יש חשש שנגעו בככר לחם חם בתנוך התנור כשהוציא אותו מן התנור וכדומה. ובשלמא אם בלע כה"ג בשר או חלב קיי"ל מעיקר הדין דלא כש"ך בסי' קכ"א ס"ק ח' וחשוב היתירא בבלע ולכן מהני לי' הגעלה, וא"כ לכאורה מהני לי' נמי כיבוס. אבל בחמץ דקיי"ל שמעיקר הדין לית לי' היתירא דהיתירא בלע ומשום שחמץ שמו עליו, י"ל דלא מהני לה כיבוס. ולא מצאתי מי שהעיר בזה. ויתכן שי"ל דכיון שהמקור להכשר של כיבוס משום דחזינן שנעשה נקי על ידו, אין לחלק בין בלע ע"י האור לבלע ע"י רותחין. וכ"ש שיש לצרף לזה שיטת הראב"ד וסייעתו דסברי דחמץ דינו כהיתירא בלע. ועדיין צ"ע. וע' עוד מש"כ בסמוך.

# דין הרחת

כתב השו"ע בסע' י"ט "הרחת שקורים פאל"ה יש אומרים שאין מועיל לה הגעלה וכו'". והרחת הוא הכלי שמוציאים ההכרות של לחם וכדומה מן התנור (וכמו שפי' המ"ב בס"ק ק"ט). ולפום ריהטא דבר פשוט שתשמישתו ע"י האור וצריך ליבון. וא"כ צ"ע מאי 'י"א' איכא. וכן לשון הכל בו בב"י "הרחת שקורין פל"א נהגו להגעילה או לקנות חדשה וכו'". וצ"ע אמאי מהני הגעלה. ובדעת הכל בו י"ל דסבירא לי' דחמץ מקרי היתירא בלע, אבל השו"ע הרי פסק מעיקר הדין דחמץ מיקרי איסורא בלע, וא"כ למה הביא י"א דמהני הגעלה מה שלא הביא לעיל בעיקר דין דכלים שתשמישתן באור. ויעוין בא"ר (ס"ק ל"ט) שכתב דיתכן דסגי בהגעלה אפילו למ"ד דחמץ שמו עליו, ומשום "שאינו (שהוא) [שוהה] באור אלא מנענע ומכניס ומוציא". וכן ע' במ"ב ס"ק ס"ק ק"י שאם עשו הגעלה לרחת ושוב השתמשו בה בפסח אין לאסור בדיעבד.

ויש בזה נפק"מ גם למש"כ לענין מגבת לפסח, שהערנו דיתכן שלא מהני לה הגעלה אם בלע ע"י האור. אמנם לפי מה שיסד לן הא"ר לענין הרחת, לכאורה גם במגבת יש להקל בפסח.

# שולחנות

איתא בשולחן ערוך בסע' כ' "השלחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלין כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדירה לתוכן". ולכאורה דברי השו"ע צריכים עיון דהא שיטת השו"ע בסע' ו' דאזלינן בתר רוב תשמישתו, ולכאורה הכא אין השפיכה נחשב רוב תשמשיתו, ואדרבה אין זה תשמישתו כלל. וכן ראיתי שהעיר הגרי"מ רובין ב'מבי דינא – עניני חג הפסח עמ' ק"פ, ומגי"ס (ענינים או"ח סי' כ') ובס' שעשועי אפרים למס' פסחים דף ל'. ובשעשועי אפרים למו"ר הג"ר אפרים קירשנבוים שליט"א ציין לדברי החכמת שלמה ליו"ד סי' צ"א סע' ב'. דשם הבא דברי השפ"ד (ס"ק ג') שכתב "אם נפל הנר על כלי עץ נבלע ע"י אור לא סגי בהגעלה". והביא שם בחכמ"ש שהי' מי שהעיר שלכאורה אזלינן בתר רוב תשמישתו, ולכארה אין רוב תשמישתו ע"י נפילה. ותי' המהרש"ק שאין הנידון דומה לראי', דבשלמא דבר שנאסר בלאו הכי, אמרינן דמיגו דמכשיר משום תשמיש זה מכשיר נמי משום תשמיש זה אע"ג שבעצם לא עשה הכשר מספיק לענין תשמיש המיעוט. אבל דבר שלא נאסר כלל אלא ע"י האור שפיר צריך הכשר כפי איך שנבלע, דהא אל"כ אין לא הכשר כלל. וכוונת המחבר לומר דהה"נ בשולחנות, דכיון שאלמלא השפיכות אינו מכשירו כלל, לא מהני כאן הסברא דרוב תשמישתו.

אמנם לכאורה אין זה מספיק, דהא כבר הוכחנו[[562]](#footnote-562) כדברי המ"ב שאפילו בדבר שרוב תשמישתו בצונן אזלינן בתר רוב תשמישתו. ואפילו את"ל שגם בדבר שרוב תשמישתו בצונן שייך סברת המהרש"ק, ומשום דגם הכשר דהדחה חשוב הכשר לומר שמיגו דמהני לתשמיש צונן מהני נמי לתשמיש חמין, מ"מ הא גם שולחנות צריכים הדחה כדי להכשירם חוץ ממה שחוששים למה שנשפך. זאת ועוד שנראה שהמ"ב סבר שהכשר מעירוי חשוב כרוב תשמישתו, דהא בס"ק קי"ד הביא ממג"א בשם מהרי"ו דלא מהני עירוי לשולחנות כיון דחיישינן גם לדבר גוש שהונח על השולחן שאין לו הקולות של עירוי. והסיק דבדיעבד מותר ע"י עירוי בלבד, וביאר בשעה"צ ס"ק קמ"ד טעמו משום דמדינא צריך לילך אחרי רוב תשמיש - הרי דאע"ג דסבר דמקילין למיזל בתר רוב תשמיש מ"מ לא הקיל בדיעבד אלא ע"י עירוי. וכה"ג מבואר גם בביאור הגר"א על אתר.

ובמגי"ס ומבי דינא שם רצו לומר שכל תשמיש שהוא תשמישתו הרגיל חשוב רוב תשמישתו, ורוב לאו דוקא נקט. והוא חומרא יתירה בכל הדין. ומדוגמות וראיות הראשונים נראה שאין זה נכון, דהי' באמת תשמיש קבוע רק לא רוב תשמישתו, כגון הא דכיכר, וכן סכין לנר של חלב או על האור.

ולכן מה שנראה לומר בזה[[563]](#footnote-563), שבענין של רוב תשמיש אינו להכשיר לפי איך שנבלע ע"פ רוב, רק להכשיר הבליעות שנלעו דרך רוב תשמישתו. ולכן בשולחנות, כיון שרוב תשמישתו ע"י אכילה בקערות על השולחן, ובדרך הרגיל כשעושה כן גם נשפך עליו, גם זה הוי בליעה דרך רוב תשמישתו וחייב להכשירו אפילו לדעת המקילין. ולא הקילו אלא במניח ככר חם על השולחן, או הנחת הסכין באור, או מילוי כוסות בחמין, דכולהו הוו תשמיש אחר מתשמישתו הרגיל. ולכן שפיר חייב להכשיר השלחן מן השפיכות מדינא. ובמבי דינא העיר שלכאורה גם במחבת הי' לנו להקל אפילו בכה"ג שנתיבש התבשיל כיון שרוב תשמישתו אינו כן. וע"ש מה שכתב להוכיח מזה כיסוד דבריו. אמנם לדברינו הדברים מיושבים היטב, דהא הוא בליעה דרך התשמיש שהוא רוב תשמישתו, ולכן שפיר צריך ליבון למאן דחייש לייבוש השמן.

והנה כמו שהזכרנו המג"א ומ"ב הביאו שיטת מהרי"ו[[564]](#footnote-564) דשולחנות לא סגי להו בעירוי כיון שלפעמים מניח עליו דבר גוש וא"כ צריך הגעלה. ומשו"ה כתב שיכשירנו ע"י זה שישפוך רותחין על אבן מלבון וכה"ג הוי ככלי ראשון. ומ"מ הסיק דבדיעבד ע"י עירוי סגי כיון דבדיעבד אזלינן בתר רוב תשמישתו וכנ"ל. ובמגי"ס (ענינים או"ח סי' כ') ראיתי שהעיר שאם לשין על גביו לכאורה דינו כבית שאור, ויתכן שלא מהני לה הגעלה, אבל עכ"פ הגעלה דכלי ראשון מיהת בעי. אמנם נראה דהנ"מ אם רוב תשמישתו לכך אבל אם אין זה רוב תשמישתו אין צריך לחשוש לזה (והוא שם כתב לפי יסודו הנ"ל דלא בעינן רוב). ולדבריו חייבים לומר שלא היו נוהגים לוש על גבי שולחנות של פעם, רק בעריבה.

וכתב המג"א בשם מהרי"ל שאין להסתפק בהכשר השולחנות, אלא יש גם לכסותם וכן שיש חשש אולי נדבק בה חמץ בעין. והמ"ב הביאו והסיק בשם הא"ר שכן ראוי לנהוג בדברים שקשה לטהרן שלא ישאר בה מאומה בין הדבקים, אבל בשולחנות פשוטים אין להחמיר. ומ"מ חזינן לדעתייהו שאפילו אם ישאר משהו של חמץ לא חיישינן עד כמה שמכסהו, ולא חיישינן דלמא יניח קדרה רותחת על הכיסוי בזמן שיש רוטב תחת הקדרה ויבלע מן החמץ. ויל"ע בזה. ושם במגי"ס רצה להחמיר עוד יותר, שאפילו לבלוע חיישינן, ומשום שיש חשש רטיבות מתחת לכיסוי (שכן הוא דבר הרגיל) וכן מתחת לקדרה, וליד יהודה חשוב כרוטב, ולכאורה חזינן שמקילין אפילו ביותר מזה. וע' במגי"ס (עניני בב"ח ותערובת סי' צ"ב ס"ק ל"ה) שדחה שאין צורך לחשוש לזה כיון דמבואר ברמ"א סי' צ"ב סע' ז' שכשהניח קדרה חמה ע"ג חלב אינו בולע יותר מכדי קליפה, וכאן הכיסוי עצמו צונן ולכן הכיסוי עצמו אינו בולע מתחתיו. ומשו"ה כתב שאין הצורך להכשיר השיש מתחת לכיסוי אלא לתוספת הידור. ולענין כבוש ג"כ אין לחשוש וכמו שהוכיח שם במגי"ס סי' ק"ה אות ט"ו (ע' מזה לעיל שיעור צ"ח).

והנה בשיש של היום כיון שעכ"פ צריכים אבן מלובן לכתחילה, ולמגי"ס הנ"ל צריך הגעלה דכלי ראשון מדינא כיון שלשין על גביו, והוא דבר הקשה לעשות. וכן יש סוגי שיש שיש להסתפק בהן אם הוו כלי אבן דמהני להו הגעלה או לא. שבכגון אבן קיסר העיר ב'מבי דינא' הנ"ל דיתכן שאינו בר הכשר[[565]](#footnote-565). וא"כ מה שנשאר לנו זה הוא לכסות השיש. אמנם גם בזה לכאורה יש לחשוש לבליעות שיגיעו מזה שהניח כלי רותח ע"ג השיש וכנ"ל. וכן נראין דברי המג"א ומ"ב שלא להסתפק בכיוסי בלבד ולעשות גם הכשר. וראיתי בשו"ת אז נדברו ח"ז סי' נ"ט שהתן בזה טעם משום שחוששים אולי יתגלה. ובמעדני אשר (או"ה סי' ק"ס) כתב שאולי דוקא בסדין משום שיש לה נקבים.

וע' לעיל בשיעור הקודם לענין הכשר ע"י זיעה. וע' עוד לעיל בשיעור ק"ו לענין הכשר ע"י קומקום שהוא עדיין דלוק (פי' -שהוא עדיין רותח אצל האש). וכן יש לדון אם להחמיר שיהא השיש אינו בן יומו קודם הכשר, ובפרט שהחשש של בב"ח יכול להיות קיים מיני' ובי' בשיש.

**שיעור קמ"א**

# הכשר כלי חרס ע"י מילוי ועירוי ג' ימים

הטור הביא בשם רבינו יואל שאפשר להכשיר חביות של חרס שנותנים בהם שכר של שעורים ע"י הגעלה, וכן עירוי ג' ימים מהני להם. ויסוד הדבר, דהא דאמרינן שהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו לעולם, הנ"מ כשבלע ע"י חמין, אבל בלע בצונן שפיר אפשר להכשיר אותו. וכן לכאורה מבואר במס' ע"ז ל"ג ע"א "בר עדי טייעא אנס הנהו זיקי מרב יצחק בר יוסף רמא בהו חמרא ואהדרינהו ניהליה, אתא שאיל בי מדרשא א"ל רבי ירמיה כך הורה רבי אמי הלכה למעשה ממלאן מים שלשה ימים ומערן". מכאן שיש הכשר של עירוי ג' ימים. ושם בגמ' "סבר רב אחא בריה דרבא קמיה דרב אשי למימר הני מילי נודות אבל קנקנים לא, אמר ליה רב אשי לא שנא נודות ולא שנא קנקנים" ופירש"י לשיטת רב אחא בריה דרבא "אבל קנקנים של חרס הן ובלעי טובא לא סגי להו בהכי". ומיני' דלר' אשי דקיי"ל כוותי' מהני עירוי ג' ימים גם לכלי חרס. וכן מבואר ביו"ד סי' קל"ה סע' ד'. וסבר ר' יואל למימר, דמדמהני מילוי ועירוי, כ"ש דמהני הגעלה, ולכן מהני גם הגעלה לכלי חרס היכא דבלע בצונן. והב"י כאן הביא מירושלמי סוף פרק ב' דמס' פסחים "הני גרבי דכותחא ממלאן שלשה ימים מעת לעת ומערן", הרי דמהני מילוי ועירוי גם לכלי חרס שבלעו חמץ בצונן. וע"ש בטור שיש חולקים על היתר שהגעלה בכלי חרס שבלעו צונן, ולכאורה היינו משום שמחלקים בין הגעלה למילוי ועירוי, וכן הוא דעת הרמב"ן בחי' למס' ע"ז שם, אבל לעולם מהני לזה מילוי ועירוי וכדמבואר בירושלמי[[566]](#footnote-566).

ונחלקו הראשונים ביסוד ההכשר של מילוי ועירוי. בחי' הריטב"א שם במס' ע"ז ל"ג ע"א ביאר הענין דכשממלאין ומערין אותן מים "המים האלו מתוך שהייתן שם מרפין דופני הכלי ונכנסין ונבלעין ומפיגין טעם היין שבהן עד שאין בו תורת יין כלל" (אמנם ע"ש שמבואר מדבריו דלא מהני הכשר זה לבליעה ממש, ויין צונן שבכלי באמת אינו מבליע, "אלא איידי דאית ליה לחמרא חריפות גדול קולט הכלי טעמו, כל כלי כפי מה שהוא, וכלי חרס קולט ובולע יותר". אמנם יעוין בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תרל"ג) שכתב "ומה שאמרת שהכשר מלוי ועירוי אינו אלא מחמת שהמים מפיגים ומקלקלים טעמו של יין ולומר דמשום טעם לפגם נגעו בה. אבל אין מפליטין אותו מן הכלי שאין המים הקרים מפליטין אינו מקובל בידינו. אלא מפליטין הן היין שבתוכו מפני שלא נבלע היין אלא בצונן. וחום מועט שהיה בו אינו כל כך מסתרך שלא יוציאוהו המים הקרים. שלא אמרו הגעלה ברותחין אלא במה שנבלע בחום האש ונסתרך בתוך דופני הכלי על ידי האש. ועל כן אנו מתירין קנקנים של גוים מזופפים במילוי ועירוי דמפליט" הרי שלכאורה יש לנו מחלוקת בפעולת ההכשר דמילוי ועירוי. וע' בס' פני הבית למס' ע"ז שהביא כמה נפק"מ בחקירה זו.

ויש למילוי ועירוי כמה דינים וכדמבואר שם בגמ' ובפוסקים. חדא מאי דקאמר רבא שם בגמ' "צריך לערן מעת לעת"[[567]](#footnote-567). ועוד מבואר בב"י מכמה ראשונים שאי אפשר לעשות כן ע"י יין[[568]](#footnote-568). והטור כתב שצריך למלאותו על כל גדותיו (כולל השפה[[569]](#footnote-569) – ע' ס' הגעלת כלים פי"ג ס"ק מ"ז\*). ובהגהות אשר"י (פ"ב אות כ"ב) מבואר בשם רבינו שמחה שאין צריך ג' ימים רצופין[[570]](#footnote-570) (אבל כל יום צריך מעל"ע רצוף). ואי אפשר רק להשאיר את המים לג' ימים מבלי לערות המים בינתיים, אלא צריך שישהה מעל"ע ולשפוך המים[[571]](#footnote-571), ולאחר מכן לשוטפן בצונן[[572]](#footnote-572), ולמלאות עוד פעם שני ושלישי, ובביאור הגר"א כתב שכן מדויק מלשון "וצריך לערן". וכל זה מובא ביו"ד סי' קל"ה סע' י"ב.

וחזינן מכל הלין שאמנם יש לנו כלל דכבוש כמבושל, מ"מ אין לנו כלל דכבוש כהגעלה, דהא אילו הי' כן לא היינו צריכים מילוי ועירוי ג' פעמים לפי מאי דקיי"ל דאמרינן בכל משקין הנמצאים בכלי למשך עשרים וארבע שעות שהוא כבוש כמבושל. ויעוין במרדכי (ביצה סי' תרע"ד, מובא בב"י יו"ד סי' ק"ה) שבאמת הוכיח מדין מילוי ועירוי שהשיעור זמן של כבוש הוא ג' ימים מעל"ע[[573]](#footnote-573), אמנם שארי הפוסקים הוכיחו ממקומות אחרות שאין זה נכון, וע"כ הטעם הוא כנ"ל.

ויעוין בש"ך ביו"ד סי' קל"ה ס"ק ל"ג דמעיקרא ר"ל דלא מהני מילוי ועירוי אלא במקום שלא ידוע שנכבש, אבל כבוש כמבושל ולא מהני לה מילוי ועירוי. ושוב חזר בו מזה מסתימת הפוסקים דמהני אפילו אם הי' כבוש כמבושל[[574]](#footnote-574), אבל רק ביין ומשום דמקליש לה היין, אבל בשאר איסורים לא. אלא שהעיר מכאן דמפורש דמהני בחמץ אפילו אם הי' כבוש מעל"ע. וכתב דע"כ או דשאני הכא שהוא אינו בן יומו, או"ד שאני חמץ דהיתירא בלע. ומכח דברי הש"ך כתב המ"ב בס"ק קי"ז די"א דלא מהני מילוי ועירוי בבן יומו וכתי' הראשון שלו (ומשמע שאין זה עיקר הדין), ובס"ק קי"ח כתב דלא מהני לשאר איסורים, וזהו לכאורה כתי' השני, ומשמע דסבר שהעיקר כתי' השני.

ומ"מ לענין מעשה כבר כתב הרי"ף שנוהגים שלא להשתמש בכלי חרס ישנים כלל אע"ג ששייך בהם הכשר. והביאוהו הרא"ש וכן הוא בשו"ע בסע' כ"ב.

# היכי קיי"ל לענין כלי חרס שהשתמש בה בצונן

ז"ל השו"ע בסע' כ"ב "כל הכלים אפילו של חרס שנשתמש בהם חמץ בצונן מותר להשתמש בהם מצה אפילו בחמין חוץ מבית שאור ובית חרוסת שאף ע"פ שלא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן אסור להשתמש בהם מצה בחמין, אבל בצונן להניח בהם מצה אפויה מותר אבל אסור ללוש בהם וכו' אבל לשל חרס לא מהני הגעלה ואפילו לא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן לא ישתמש בהם מצה אפילו בצונן" והנה לפי גירסת הרי"ף לכאורה יוצא ב' חידושים וכמש"כ הר"ן, חדא דכלי שהשתמש בה חמץ בחמין אסור להשתמש בה מצה בצונן, ועוד כלי שהשתמש בה חמץ בצונן אסור להשתמש בה מצה בחמין. ולכן מתחילת דברי המחבר נראה שלא פסק כגירסת הרי"ף, דהא התיר כלי שהשתמש בה חמץ בצונן להשתמש בה מצה אפילו בחמין. אמנם סוף דבריו שכתב בכלי חרס שלא ישתמש בה מצה אפילו בצונן משמע כגירסת הרי"ף, ויוצא שלכאורה דברי השו"ע סותרים זה את זה.

ומשו"ה כתב הפר"ח שאין זה הגירסא הנכונה בשו"ע, ובמקום "לא ישתמש בה אפילו בצונן" שבסוף צ"ל "לא ישתמש בה אלא צונן", והיינו כראשונים דלא גרסי כרי"ף. ובביאור הגר"א העיר על גירסא זו דא"כ מהו זה שכתב השו"ע "אבל לשל חרס לא מהני הגעלה ואפילו לא נשתמש בהם חמץ אלא בצונן" דמה זה שלא משתמש בה אלא צונן קשור לזה דלא מהני הגעלה, הא בשאר כלים ג"כ אין היתר אלא להשתמש צונן ולא חמין. ולכן נקט הגר"א כגירסא המקורי, אלא שקשה וכנ"ל (וע"כ מש"כ מעיקרא בשו"ע "אבל בצונן להניח בהם מצה אפויה מותר" אע"ג שבפתיחה לסע' כתב "אפילו של חרס, וכמש"כ המ"ב בס"ק קל"ב). אמנם יעוין בהרה"מ פ"ה הכ"א מהל' חו"מ דנקט שאין מגירסת הרי"ף והרמב"ם ראי' לב' דיוקים, דעיקר הגירסא אינו אלא לומר שאם השתמש בכלי חרס בחמין (א"נ בבית שאור וכדומה שדינו כחמין) שאסור אפילו בצונן, אבל השתמש בה בצונן לעולם מותר אפילו בחמין. ור"ל דגזירת צונן אטו חמין בכלי חרס אית להו, אבל זה שבולע חמץ בצונן לא סברי.

# הכשר התנור לפסח

ע' רמ"א בסע' כ"ב שהוסיף בדיני כלי חרס "ותנור של בית החורף דינו ככלי חרס ואסור לשום שום דבר על התנור בפסח". והמג"א ושארי הפוסקים דנו גם לענין הקאכלין העשויין בתוך התנורים שרגילין להשים בהן תבשילי חמץ וחתיכת פת. ובאופן כללי כתב המ"ב (ס"ק קל"ו) שאם לא הכשירו הרי אוסר. אמנם הוסיף וכתב "וכשמניח דבר מפסיק כמו ברזל וכה"ג מתחתיו או שהטיח בטיט כעובי אצבע מותר להשתמש הכל מלמעלה וכל אלו הדינים שייך גם בקאכלין העשויין בתנורים מן הצד אלא דשם אין מועיל הפסק ברזל או טיח טיט למטה לבד אלא א"כ הטיח בטיט גם מן הצדדים וגם מלמעלה אכן טיח שלמעלה אינו מעכב בדיעבד. וכשמשים כיסוי על הקדירות שמניח שם מותר לכתחלה אף כשאין שם טיח מלמעלה" (ועיקרי הדברים מבואר במג"א ס"ק מ"ד). וביאור דבריו שאם יש הפסק ברזל הא אין הבליעה עובר מכלי לכלי[[575]](#footnote-575). ואם טח בטיט, כנראה סבר שזה לא נחשב ב' כלים כיון שמודבק, אבל מ"מ עובי אצבע מהני כיון שאין הבליעה עובר יותר משיעור אצבע.

והנה זה שאנחנו מתירים בדיעבד כשהניח הקדירה על התנור מבלי להכשירו, היינו משום שבדיעבד אין אוסרים היכא דהוו ב' קדירות, ומשום שאין בליעה עוברת מקדירה לקדירה בלי רוטב. אמנם ע"ש במג"א שהביא מן הב"ח שאם הכניס קדירה עם מאכל לתוך הקאכלי"ן בפסח מבלי להכשירו "פשיטא דאסור". וטעמו לכאורה שהרי עולה זיעה מן המאכל שבתוך הקדרה לכיסוי של הקאכלי"ן, ושוב יורד לתוך התבשיל ואוסרו, וכמו בכיסוי של קדירה. והמג"א שם חלק עליו, וביאר דאע"ג שיש כיסוי לקאכלי"ן מלמעלה "אין היד סולדת בזיעה למעלה". ותמה רע"א דנהי נמי שאין הזיעה יס"ב, אבל מ"מ יש שם זיעה והכיסוי עצמה יס"ב, וא"כ יבלע מן החמץ, ותבשילי פסח שוב יבלעו מן הגג. אמנם יעוין בבית מאיר ברסי' תס"א[[576]](#footnote-576) שאין לחשוש לזיעה מדבר יבש אא"כ הוא קרוב ממש עד שיש חשש שנוגע בו, שבזה אמרינן שיתכן שיש גם זיעה מדבר יבש, אבל רחוק ממנו לא[[577]](#footnote-577). וביד יהודה (סי' צ"ב ס"ק נ"ה) כתב עוד יותר מזה, דכל זיעה אם אין הכיסוי כ"כ קרוב שהי' מתחמם מן הזיעה אילו הי' קר (אפילו אם באמת הוא חם) אינו אוסר, ובזה ביאר דברי המג"א הנ"ל. ומסקנת המ"ב שאם לא הניח טיח בגג[[578]](#footnote-578) שלמעלה "אינו מעכב בדיעבד" וע"ש בשעה"צ ס"ק ק"פ שהוא בצירוף זה שהוא אינו ובן יומו. ויל"ע אם כוונתו לומר שאין הוא אוסר התבשיל בדיעבד, או"ד שכשאינו יכול לשים טיח מלמעלה אפשר גם להשתמש בתנור. ומ"מ ע' בסי' תס"א ס"ק ג' שהביא ב' דעות אם צריך להכשיר גג הקאכלי"ן לכתחילה.

ומדברים אלו נראה שיש לדון גם בתנורים שלנו שלכאורה דומים לקאכלי"ן. וא"כ לכאורה צריכים הכשר הגעלה אע"ג שאין המאכל נוגע באף מקום בתנור (וא"כ כולו הוי כגג הקאכלי"ן או יותר קל ממנו), מ"מ הא איכא זיעה שאוסר. ואע"ג שלפי שיטת היד יהודה הנ"ל אין לאסור בזה, מ"מ נראה דעת הרבה פוסקים להחמיר בזה, וכמו שהביא היד יהודה עצמו שם. וכן דעת הגרמ"פ (מובא בס' הלכות פסח [איידר] פט"ז ס"ק קל"ו), שדינם ככלי חרס כיון שמצופין בפנים בפארצלין. וכיון שלהכשיר בליבון גמור לא כ"כ שייך (אא"כ הוא תנור שיש לו ניקוי עצמי), העצה היחידה הוא ע"י כיסוי הפנים בנייר אליומינום (ויש ליזהר כשעושים כן לא לכסות החורים שהם המקומות היוצאים הזיעה ועשן מן התנור), או להכניס תוך נוסף לתנור ולאפות בה. אמנם הביא שם דעת הגר"א קוטלר דכיון שלא בלע אלא ע"י זיעה אינו צריך אלא ליבון קל. וצ"ע דהא ניחא במתכת, אבל אם יש ציפוי של פאצאלין או אמייל לכאורה ליכא למ"ד דמהני ליבון קל[[579]](#footnote-579).

**שיעור קמ"ב**

# כלי שתיי', וכלי זכוכית

כתוב במחבר בסע' כ"ה שכל כלי שתיי' מותרים בשטיפה. והוא לכאורה ברייתא מפורשת במס' ע"ז ע"ה ע"ב " ת"ר הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים דברים שנשתמש בהן ע"י צונן, כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות מדיחן ומטבילן והם טהורין". ולכן לכאורה דברי הרמ"א שם תמוהים ביותר, שכתב "מיהו יש מחמירים ומצריכים הגעלה, וכן נוהגין". ומקור הדברים במרדכי בשם ראבי"ה. ובסוגריים ציינו לסע' ו' ששם החמיר הרמ"א להכשיר אפילו לפי מיעוט תשמישתו. וכה"ג הביא גם בביאור הגר"א מקור לדברי הרמ"א. והוא לכאורה דבר שמרפסין איגרי, דהא ברייתא מפורשת היא דכוסות סגי לן בשטיפה, ומאי שנא כוסות של זמן הברייתא מכוסות של היום, בפרט דמתני' מיירי בנקנין מן העכו"ם שלאהיו עליהם שום השגחה ולא קפידא, ולכן איזה תשמיש שאינו קבוע שיש היום שמשו"ה לא סגי לן בהדחה לכאורה הה"נ בזמן הברייתא ומ"מ כתוב בהדיא דסגי לן בהדחה. ובאמת הראשונים הוכיחו מברייתא זו כשיטה הסוברת דסגי לן ברוב תשמישתו כיון שיש מיעוט תשמיש ע"י האור ומ"מ סגי לן בהדחה, ולא שמעתי תי' להוכחה זו כדי ליישב שיטת המחמירים, ולומר שהברייתא בידוע שלא השתמשו בה אלא צונן הוא מן הנמנע וכנ"ל. וזה עצמו שמחמירים בלהכשיר כתשמיש שאינו קבוע הי' אפשר ליישב, דאע"ג שאין לנו תי' לקושייתו מ"מ אין אנו מקילים בעיקר הכלל אע"ג שיש לנו עליו קושיא, אבל עצם הדין של כלי שתיי' שכתוב בה בהדיא להקל איך אפשר להחמיר אחרת. ומה שחשבתי אולי לדחוק בזה, שהמחמירים יסברו שהברייתא מיירי בכאלו כלים שמצד מהותם לא שייך לומר השתמשו בהם בחמין, ובזה שפיר י"ל שמקילין בהם לכו"ע, אבל אלו ששייכים בהם תשמיש שאינו קבוע צריכים להחמיר.

והמ"ב בס"ק ק"נ כתב לדעת המחמירים דסגי גם במילוי ועירוי. וע"ש בשעה"צ שהמקור לזה שו"ע הגר"ז, וביארהטעם להקל כיון שרוב תשמישתו אינו בחמין וכן אינו ב"י. והדברים מ"מ תמוהים, דהא כל הענין של שיטה זו הוא להחמיר להכשיר כמיעוט תשמישתו, ודתהני מילוי ועירוי לכלי תשמישתו בחמין ליכא למ"ד. וגם לא מהני סברא דאב"י אלא להפחית חומר הדבר, אבל עד כמה שאין כאן הכשר מספיק לא איכפת לן. וכה"ג העיר בחזו"א (או"ח סי' קכ"ב ס"ק ד').

ובסע' כ"ו ג"כ מבואר מחלוקת בדין כלי זכוכית, דשיטת המחבר כשיטת המקילים שאין זכוכית בולע כלל כיון דשיע, ושיטת הרמ"א כדעת המחמירים לומר שכלי זכוכית ככלי חרס כיון שעשוין מן החול. והי' אולי מקום לומר דהנ"מ כלי זכוכית שתשמישתן ע"י האור, אבל להחמיר כלי שתי' של זכוכית חומרא יתירה הוא, דהא עיקר הדין שזכוכית לא בולע, וכן לכאורה עיקר הדין דאזילנן בתר רוב תשמישתו, בפרט בכלי שתי' שגמ' מפורשת היא וכמש"נ. אלא שבמרדכי בשם רבינו יחיאל מבואר במפורש שיש להחמיר גם בכלי שתי' של זכוכית, וכן הוא במ"ב ס"ק קנ"ד. ומ"מ מובן היטב לפי זה הוראת המ"ב בס"ק קנ"ו בשם החיי"א שאין בנמצא כלי זכוכית ואין לו כוסות או שאר כלים שיכול לנקותם היטב להכשירם ע"י עירוי ג' ימים (והוא עדיף לכאורה מהגעלה כיון שבזה מרויח גם שיטת הריטב"א שאין להגעיל כיון דחייס, אמנם במקום הדחק אפשר גם להגעיל, וכדמבואר בשעה"צ ס"ק קצ"ו).

והנה דנו האחרונים אם אפשר להשתמש בכלי זכוכית שנבלע בהם שאר איסורים, א"נ בב"ח. ומסברא אין לחלק ביניהם, דאי בלעי לבעי אפילו שאר איסורים, ואי לא בלעי גם חמץ לא בלעי. אמנם בפמ"ג בסוהסי' הביא מכנה"ג (יו"ד סי' קכ"א הגהות הטור כ"ה) שכתב שחומרת הרמ"א בכלי זכוכית הוא חומרא דפסח ולא של שאר ימות השנה. ולכאורה כוונתו שאמנם אין מקום לחלק ביניהם מסברא, מ"מ שורת הדין דכלי זכוכית לא בלעי, ורק בפסח משום חומרא דפסח נקטו הפוסקים להחמיר כשיטת הסוברים דזכוכית בולע. וכן בהליכות שלמה (פסח פ"ג הערה 76) מבואר שכן נהגו בבית הגרשז"א שהיו משתמשים בשאר ימות השנה בכלי זכוכית בין לבשר ובין לחלב אפילו חם. ויש להעיר על הוראה זו מדברי המ"ב, שהרי לענין הלכות פסח כתב המ"ב שאם השתמש בכלי זכוכית מבלי להכשיר אותו הרי הוא אוסר בדיעבד. ואפילו באינו בן יומו אינו מיקל בדיעבד אלא במקום הפסד מרובה. וא"כ צ"ע למה החמירו עכ"פ לכתחילה בשאר ימות השנה בדבר שבפסח אוסר אפילו בדיעבד. וצ"ע. ומ"מ על אף שיש מקום להקל כהנהגת הגרשז"א, כיון שהיום כלים הם הרבה יותר בזול ממה שהיו פעם, מי שמחמיר שלא להשתמש באותו כלי גם לחלבי וגם לבשרי שימוש של חמין הרי זה משובח. וכן ראיתי בשם הגר"י קמינצקי. ומ"מ הנ"מ בכלים ששותים בהם חמין וכדומה, אבל בכלי שתיי' צוננים שפיר אפשר להשתמש בהם בין לחלב ובין לבשר, ובלבד שידיח בין שימוש לשימוש. ופשוט.

וע' במג"א ס"ק מ"ט ומ"ב ס"ק קנ"ב שבכלי שהי' רוב שימושו בחמין יש להקל בדיעבד רק אם הגעיל ולא אם לא הגעיל. והדברים מחודשים, דבשלמא בהשתמשו בה בצונן או ע"י כבוש, שפיר אפשר להכשיר בהגעלה, וכנ"ל משו"ע סע' כ"א. אבל בתשמישתו בחמין הא ב' השיטות המוזכרות בב"י הם או שאין הזכוכית צריכה הכשר, או דלא מהני לה הכשר, ולא מוזכר כלל השיטה האמצעית. וע' גם בשעה"צ ס"ק קצ"ו. וע' מש"כ בזה בשו"ת מנח"י ח"א סי' פ"ו.

ולענין כלי פיירעקס, הנה דרך עשייתן היא שמוציאים את המתכות מהזכוכית ונשאר רק קצת מתכות עדינות ולכן אשר לבשל בה (כל זה כתב בסידור פסח כהלכתו פ"ט הערה 27). וא"כ לכאורה אינו אלא זכוכית ודינו כנ"ל. ומ"מ מבואר בכמה מקומות בשמו של הגריש"א (סידור פסח כהלכתו שם) שגם לשיטת הרמ"א שמחמיר, הנ"מ בכאלו שאין דרך תשמישתם בחמין, אבל פיירקס העשוים לשימוש באור שפיר אפשר להכשירם. ולכאורה דבר זה אינו מובן אלא לפי הצד שהמחמירים בכלי זכוכית שצריכים הגעלה, וכן שהגעלה אי אפשר כיון דחייס, אבל לשיטת דהוי ככלי חרס לכאורה עדיין לא סגי. ואפילו המ"ב שכתב שאם הגעילו אינו אוסר בדיעבד, משמע מיני' דהנ"מ בדיעבד, אבל לכתחילה אין לסמוך על הגעלה. וע' בשו"ת קובץ תשובות ח"ג סי' פ"א אות ב' שכתב להתיר הכשר כלי פיירקס בהגעלה אפילו 'לשיטת הרמ"א' כיון שכלי פיירקס לא היו בימיו ולא שייך על זה מנהג. והנה המגי' שם כתב שה'מנהג' שהתייחס אליו הגריש"א הוא המנהג שלא להכשיר מבשר לחלב. והוא תמוה כיון שמנהג זה לא מוזכר ברמ"א[[580]](#footnote-580). ולכן לכאורה הכוונה למנהג של הרמ"א שלא להכשיר זכוכית, ובזה יש להקל בפיירקס כיון שלא הי' בימיו. אלא שאם זהו כוונתו, לכאורה בכלל זכוכית היא ולכן הוא בכלל המנהג שלא להכשיר זכוכית, ואינו צריך מנהג נוסף. וצ"ע.

# הגעלת כלים חדשים

יש אנשים שמכשירים אפילו את הכלים החדשים שקונים. ומנהג זה התייסד בגלל שפעם היו מורחים הכלי מתכת בשומן בהמות טמאות ונבילות וכדומה כדי שיהיו מבריקים. והיו עושים כן ע"י זה שהיו מרתיחים הכלים עם החומר עד שיהיו מבריקים. ואפילו אז היו אלו שהיו מקילים כיון שבזמן שנבלע בכלי היו השומנים כבר נותן טעם לפגם, ואין חובה להכשיר כלי כשנבלע בה טעם לפגם.

ומ"מ היום אחרו לי אנשי מקצוע שאין שום ענין להכשיר כלים חדשים, כיון שמפעלים גדולים אינם משתמשים בחומר כזה. וזהו בגלל שהיום יש חומרים סינטטיים שהם הרבה יותר זולים. וכן בהרבה ארצות מקפידים שלא יהייו בכלים הנכנסים חומרים מן החי משום הבריות. וכן בדקו במעבדה כמה כלים כאלו ואף פעם לא מצאו חומר מן החי בתוך הכלים. ולכן שורת הדין הוא שאין צריך להכשירם, ולכאורה אפילו אלו שיש להם מנהג כן הי' זה ע"פ מציאות של פעם, אבל לפי המציאות של היום גם הם יכולים להשתמש בכלים חדשים שנקנו ואין צורך להכשירם.

# הגעלת טבעות הנשים לפסח

מילתא דשכיחא הוא שהנשים לשים עיסה של חמץ עם הטבעות על הידים. ולכאורה א"כ הוו כהנני אוגני דמחוזא וציריכם הגעלה לפסח. וכן זכורני שהגר"ע אוירבך שליט"א כך הורה בדרשת שבת הגדול לפני כ' שנה. אמנם ראיתי בס' הגעלת כלים (פי"ג הלכה ק"ג) שהורה שאין צריך להכשירם, ואע"ג שהביא שם שהמדריך כשרות שי בד"ץ עדה החרדית הורה שיש ליזהר בזה לא ידע טעמם "ואם משום שלפעמים לשים בידים בעת ענידתן י"ל ודוק". ולא ביאר לנו מה באמת יש ליישב.

**שיעור קמ"ג**

# בדין סתם כלים אינן בני יומן

כתבו התוס' בכמה מקומות בש"ס (ע"ז ל"ח ע"ב ד"ה אי, חולין ח' ע"ב ד"ה השוחט)[[581]](#footnote-581) שיש לנו כלל דסתם כלים אינן בני יומן. והתוס' (בע"ז שם) הוכיחו את זה מדהתירו שליקא ושמן ועוד מאכלים של עכו"ם ולא חששו לזה שבישלו אותם בכלים בני יומן. וע"כ דהיינו משום דסתמא דמילתא שאינן בני יומן. ותוס' ביארנו הטעם דנקטינן הכי "לפי שהוא ספק ספיקא ספק נשתמשו בו היום או אתמול ואפי' נשתמשו בו היום שמא נשתמשו בו דבר שהוא פוגם בעין או דבר שאין נותן טעם". וע' גם ברא"ש (פ"ב סי' ל"ה) שהביא כה"ג, והוסיף להקשות "וא"ת וליטעמיה קפילא וי"ל כיון דספק ספיקא הוא לא הטריחו חכמים להטעימו לקפילא". ומכאן הוכיח הגר"א בסי' ק"י ס"ק ל"ח שאין צורך לברר היכא שיש להתיר מפני ספק ספיקא. וע' בחי' מהר"י שפירא שדחה הראי' מן הגמ' (אבל לא מן הרא"ש) שי"ל שאפילו קפילא אינו בירור גמור רק כמו חזקה וא"כ לא מתברר ממש ע"י קפילא, ולא הטריחוהו לברר היכא שאינו מתברר בירור גמור, אבל לעולם כשמתברר בירור גמור איכא למימר שחייב לברר.

והנה יש כאן מקום עיון, דהגם שהרא"ש ג"כ כתב שהוא ספק ספיקא וא' מן הספיקות דלמא לא השתמשו בה היום, מ"מ כתב מעיקרא "ואף על גב דמסתמא העובד כוכבים משתמשין בכליהם בכל יום". ולכאורה א"כ אין כאן ספק של בן יומו, דמסתמא בן יומו הוא. וע' גם בב"י בשם הרמב"ן שסכין אע"ג דתדירא תשמישתי' מ"מ אמרינן דסתמו אינו בן יומו. ונראה לכאורה שזוהי קושיית המאירי על שיטה זו. ולכאורה חזינן לדעת המתירין שגם דבר שנחשב מסתמא מ"מ חזי לאיצטרופי לספק ספיקא. וכה"ג ראינו בחי' רע"א למס' נדה דף י"ד ע"א על רש"י ד"ה ולמחר. וע' גם בחכמ"א כלל נ"ה סע' ח'.

ויעוין בפת"ש יו"ד סי' קכ"ב ס"ק ד' מחלוקת כשהדבר ידוע שמשתמשים בהם כל יום אם עדיין בכלל דינא דסתם כלים או לא. ולכאורה משמע מדברי הראשונים הנ"ל דאע"ג דסתמא דמילתא משתמשים בהם כל יום מ"מ הרי זה בכלל ספק עד שידוע לך חרת ומצטרף לספק ספיקא. ומ"מ כן נראה לכאורה הסכמת הפוסקים לאסור בזה – ע' פר"ח או"ח סי' תמ"ז ס"ק ה' וערוה"ש כאן סע' ט"ז. ודבר זה נוגע לכגון קפה במטוס, שסתמא דמילתא הרי הוא בן יומו אם הדיחו אותו בכלים אחרים[[582]](#footnote-582), וכן בחנות קפה יתכן שבישלו בה קפה שאינו כשר. וראיתי מ' דף הכשרות' (ח"כ מספר י' עמ' נ"ג) בשם הגר"י בלסקי שעדיף לא לשתות מן הצלוחית הגשה[[583]](#footnote-583), אבל אפשר לקחת מן מקום איחסון של קפה שבחלק האחורית של המטוס שאין מדיחין אותו עם שאר הכלים.

ולכאורה הי' מקום לפקפק על ההיתר של ספק ספיקא, דהא עיקר הספק אינו אלא אם נותן טעם לשבח, וא"כ כולהו חדא ספיקא נינהו, דומיא דמש"כ התוס' במס' כתובות דד"ה ואי דספק אונס ספק רצון ואת"ל רצון הוי ספק פחותה מבת ג' אינו ספק ספיקא משום "דשם אונס חד הוא". וע' בכללי ספק ספיקא לש"ך כלל י"ב שהוכיח מספק ספיקא דסתם כלים אינן בני יומן דעד כאן לא אמרינן שם חד הוא אלא כששניהם מתירים בשוה, אבל אם ספק א' מתיר יותר מן השני, אמירנן דהוו ב' ספיקי ומצטרפין לספק ספיקא.

ובהגהות רע"א ליו"ד סי' פ"ז סע' ו' הביא שיש מחלוקת בין הרא"ש לרשב"א בטעם דאמרינן שסתם כלים אינם בני יומן. סברת הרא"ש כנ"ל. וסברת הרשב"א סי' תצ"ז שיש ספק ספיקא אחרת, והוא ספק לא בישל כלל ואת"ל בישל שמא ל בישל בה אלא מים. ובפנים בדברי הרשב"א מבואר דאיכא תלתא ספיקי, שתים הנ"ל, ועוד ספק דלמא בישל בדברים הפוגמים. וע"ש שרצה לומר שיש נפק"מ במחלוקת זה לענין קדרה של נכרי הנמצא ע"ג האש האם מותר לחתות אש מתחת לקדירה או שצריך לחוש אולי עובר אאיסור מבשל בשר בחלב. ולא ירדתי לסוף דעתו למה הוא תלוי בזה וכמו שהערנו בשיעורים לסי' פ"ז. ועוד דלדעתי הקלושה והרטושה הי' נראה להיפך, שעיקר הספק ספיקא של הרשב"א אינו מבואר למה לא הוי ספק א', ולכאורה לא שייך כלל דברי הש"ך הנ"ל לשיטתו. וצ"ע.

ובעיקר האי ספק ספיקא יש מקום עיון, חדא שלכאורה יוצא שבאמת אין לנו חזקה דסתם כלים אינן בני יומן, רק שיש ללומר שאינו אוסר התבשיל כיון שיש ספק ספיקא להיתירא לומר שהוא נטל"פ או שלכה"פ אינו נותן טעם לשבח בטעם האוסר. וא"כ למה אמרו הראשונים שכלל הדברים דאמרינן דסתם כלים אינן בני יומן. ועוד צ"ע לשונם של התוס' הנ"ל, שנראה משמעות לשונו שאין כאן אלא ב' ספיקות, מ"מ כלל בספק השני דבר שהיא באמת ב' ספיקות נפרדות, חדא דאולי הוא דבר הפוגם, וכן אולי אינו נותן טעם כלל. וצ"ע למה לא אמרו ספק זה עצמו.

וראיתי בשו"ת רדב"ז (חלק ו' סימן ב' / אלפים ר"ה) שהקשה שאם הדין הוא דסתם כלים אינם בני יומן, למה היו צריכים להכשיר כלי מדין לדידן דקיי"ל שלא אסרה תורה אלא כלי בת יומה בלבד, הא סתם כלים שמצאו לא ביו בני יומן ולא היו צריכים הכשר. ותי' משום שאפילו אין בת יומה מ"מ אסור לבטשל בה לכתחילה כיון שמבטל איסור לכתחילה. ויש בדבריו תרי תמיהי לעוק"ד. חדא דעיקר קושייתו לא הבנתי, דמה"ת שכל הכלים שמצאו היו סתם כלים, הא שפיר י"ל דלמ"ד נטל"פ מותר, ולדידי' לא אסרה תורה כל הכלים, רק הכלים שהם בני יומן בלבד, דאה"נ וגם הסתם כלים שמצאו לא היו חייבים בהכשר כלים, והתורה מיירי בכלים שידעו שהיו בני יומן, וכגון שמצאו נבילות או טריפות או בהמות טמאות או שקצים ורמשים מתבשלים בהם בשעת מציאתן. ועוד דתירוצם לכאורה מתנגד לגמ' מפורשת במס' פסחים מ"ד ע"ב, דאיתא התם דלמ"ד טכ"ע מדאורייתא ונטל"פ מותר, צריכים לומר שלא אסרה תורה אלא כלים שהם בני יומן בלבד, ולדברי הרדב"ז הא גם כלים שאינן בני יומן חייבים בהכשר מדאורייתא. והוא תכאורה תמיה רבתי.

ובעיקר כלל זה, הגם שהתוס' והראשונים הביאו כמה ראיות לדבריהם אינה גמ' מפורשת. ובאמת ע' בב"י יו"ד סי' קכ"ב שרצה לומר ששיטת הרמב"ם שאין הדין כן, ולעולם לא אמרינן דסתם כלים אינן בני יומן. וע"ש שהביא שהרשב"א (שו"ת ח"ג סי' רמ"ו) סבר שגם הרמב"ם מודה לכלל זה, ומה שפלפל בזה הב"י. וע' גם הגהות רע"א שרצה לומר שגם רש"י לא סבירא לי' לכללא דסתם כלים אינן בני יומן. וע' גם בר"ן למס' ע"ז ף י"ג ע"ב בשם הראב"ד. ומ"מ להלכה קיי"ל כשיטת שאר הראשונים דאמרינן דסתם כלים אינן בני יומן. ולענין הראיות שהביאו הראשונים לשיטתם דסתם כלים אינן בני יומן, ע' בחי' המאירי שכתב שלעולם לא אמרינן דסתם כלים אינם בני יומן, אבל סתם מוכר מאכלים משתמש או בכלים מיוחדים או שמדקדק להדיח הכלים היטב כיון שרוצה שיקפצו עליו קונים, ולכן מסתמא לא הוו בני יומן, אבל בעלמא שפיר חיישינן לבני יומן. וכה"ג ביאר גם לענין הראי' שהביא הב"י מדף ע"ה ע"ב, דסתם מיירי בכלים שהעכו"ם מוכרים, ומשו"ה סתמא לא הוו בני יומן, אבל בעלמא חיישינן[[584]](#footnote-584).

ויל"ע מהו יסוד המחלוקת ולמה לית להו למחמירים ספק ספיקא הנ"ל. וראיתי בביאורים לס' חלקת בנימין (סי' קכ"ב סע' ו') שהביא ממהרלב"ח סי' קכ"א דשאני הכא שהספיקות אינם שקולים, ולכן ליכא ספק ספיקא. ולכאורה היינו דלא כנ"ל מרא"ש ועוד שאין ספיקות שקולות ומ"מ הוי ספק ספיקא. ושם הביא מערך שי לבאר טעם החולקים על הרמב"ם משום דספק דדבר הפוגם מצטרף עם ספק שאינו נ"ט להיות ספק השקול. ואין הספר תחת ידי, אבל נראין הדברים שכדבריו מדויקים מדברי הרא"ש וכשנ"ת לעיל דמשמע דספק נ"ט וספק פוגם הוו ספק א'. אלא שמ"מ משמעות הדברים שאין צריך לזה אלא גם ספק חלש מצטרף לספק ספיקא.

# חימם מים בכלי שאינו בן יומו

הרמ"א בסי' כ"ב סע' ו' כתב שאם חימם מים בכלי נכרי שאינו בן יומו ללוש בהן פת שאסור ללוש במים אלו כיון דכה"ג הוי לכתחילה. אבל הוחמו לשתיי' שרי. וא"כ יוצא שמש"כ הרמ"א בסי' צ"ה סע' ג' "והמים נוהגים בהן איסור לכתחילה" הנ"מ בדלא הוחמו לשתיי', אבל הוחמו לשתיי' אין נוהגים איסור אפילו לכתחילה. אמנם יעוין בשפ"ד לסי' צ"ד ס"ק י"ט (ומצוין כאן בהגהות רע"א) שהעיר ממה שמשמע שיש סתירות בדין זה, והביא ממנח"י (נ"ט, ב') שאסר מספק, והוא חילק בין כלי נכרי שאינו שכיח ולכן ליכא למיסרך לכלי ישראל יש לאסור לכתחילה.

# אם מותר לומר לנכרי לבשל לו מאכלים בכלים של שאינן בני יומן

הטור הביא מהרשב"א שאסור לומר לנכרי שיבשל לו בתוך כליו שאינן בני יומן. וע' בב"י בשם הרשב"א ראיות לזה. ונראה מדבריו, שאין האיסור משום איסור אמירה לנכרי דכה"ת כולה, רק משום דכיון שאומר לו הרי זה נחשב בכלל הגזירה שלא להשתמש בו לעצמו. ונראה פשוט שגם לא שייך הגזרה דאמירה לנכרי, דהא אינו מצוה לנכרי לבשל דוקא בכלי שיש בה בליעות של איסור שאינן בני יומן, ומה שהנכרי עושה כן הוא משום נוחיות עצמו. וכיון שכן כל מה שעושה אינו אלא לעצמו. אמנם יעוין בפת"ש ס"ק ה' בשם ס' לבושי שרד שהסתפק דיתכן שאפילו אם עשה כן מעצמו לצורך ישראל יש לאסור, ולכאורה משמע שאוסר מדיני אמריה לנכרי. וצ"ע. ומ"מ נראה כוונת הדברים כאן לאסור דכיון שאומר לו לעשות כן לכתחילה הרי הוא מכניס הבליעות שאינן בני יומן למאכל שלו לכתחילה ואסור.

וע' בסי' ק"ח סע' ג' שמ"מ בכה"ג שישמעו לנו העכו"ם מותר להשתמש בפאל"ה שאינו בן יומו שלהם, דכה"ג לא גזרו

**שיעור קמ"ד**

**טעם וגדר האיסור של חלב וגבינת עכו"ם**

במס' ע"ז יש ב' משניות המחדשות ב' איסורים של מאכלי עכו"ם, א' האיסור של חלב עכו"ם, והשני האיסור של גבינת עכו"ם. ועל פניו ב' איסורים שונים הם, אלא שלכאורה צ"ע, למה הי' צורך לאסור גבינת עכו"ם בפני עצמו, תיפו"ל משום שגבינה עשוי מחלב, ולכן הגבינה עצמה יהא אסור משום החלב עכו"ם שבה. וביישוב קושיא זו יש לבאר סוגיית הגמ' בנושא.

כתוב במתני' שבדף ל"ה ע"ב "ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה חלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו וכו'". ובגמ' דן מהו הטעם שאסרו חלב עכו"ם, שאינו יכול להיות משום שאולי החליפו בחלב טמא, משום דניכר. אלא שהוא משום חשש עירוב חלב טמא בתוך חלב טהור (וכנראה בכה"ג לא יהא ניכר). ומקשה הגמ' דנוקים לי' לחלב ויעשנו גבינה, דהא חלב טמא לא נהפך להיות גבינה. ולפי הגירסא שלפנינו בגמ' הגמ' מתרצת ב' תירוצים. תירוץ א' דאה"נ ואם עשה ממנו גבינה אין לאסור משום חלב עכו"ם, ומיירי בעשאו לכותח, ואין עצה לעשות גבינה מחלק ממנו, ואם יהפך להיות גבינה יש ראי' שהוא חלב טהור ומותר לשתות את השאר, משום שיש נסיובי דחלבא שנשארים אחרי עשיית הגבינה, ולכן י"ל שלעולם עירב בה חלב טמא, וחלק הגבינה עשוי מחלב טהור, והחלב טמא שהתערב בה הוא בחלק הנסיובי. ועוד תי' שאפילו גבינה ממש אסור, ומשום שיש חשש של נסיובי חלב בתוך הגומות של הגבינה. ולפי גירסא זו לכאורה יש מחלוקת בין התירוצים אם יש לאסור גבינה ממש מדינא דחלב עכו"ם, שלתי' השני יש לאסור משום חשש נסיובי דחלבא בין הגומות וכנ"ל, ואילו לתי' הראשון אם יש גבינה והוצאת את הנסיובי דחלבא אין לאסור, וכנראה משום שאין לחשוש לנסיובי דחלבא בין הגומות.

ובעיקר האי חששא יל"ע, דהא לכאורה אע"ג שחלב היוצא מדבר טמא אסור מדאורייתא, מ"מ לא יהא אלא תערובת מין במינו שאינו אסור אלא מדרבנן, דהא מדאורייתא ברובא בטיל לרוב ראשונים הפוסקים להלכה שמין במינו בטל. ואולי י"ל שגם טעמם שונה ויש בזה משום טכ"ע מדאורייתא, וכן הוי טעמו וממשו שאסור לכו"ע מדאורייתא. וכן יתכן דאה"נ והתערובת אינו אסור אלא מדרבנן, ומ"מ אסרו אפילו סתם חלב עכו"ם כיון שיסוד החשש הוא משום דבר האסור מדאורייתא. ומצאתי לרשב"א בתוה"א (ב"ג ש"ו) שכתב בשם הראב"ד שלמ"ד שהטעם שאסור גבינת עכו"ם משום שמעמידים אותו בעור קיבת עכו"ם, היינו אע"ג שאין בה כדי נתינת טעם, והטעם משום שבמאכלי עכו"ם לא הלכו חכמים אחרי נתינת טעם. והטעם משום דכיון דשכיח בהו טעמא, גזרו עליו בכל אופן. ולכאורה כוונתו לבאר למה לא הטעימו לקפילא ואם אין בה נתינת טעם יהא הגבינה מותרת. ובזה תי' כיון שע"פ רוב יש נתינת טעם. ומ"מ שם בהמשך דבריו כתב שזהו הטעם שאסור גבינת עכו"ם אליבא דר' חנינא ולא הקילו משום שאין בה כדי נתינת טעם. וכן גם בגזירת חלב עכו"ם.

שו"ר בזה דברי הש"ך בסי' קי"ח ס"ק ח' ושם בהגהות רע"א ודגמ"ר, וחזו"א ביו"ד סי' מ"א ס"ק א'. ותמצית הדברים, שהש"ך הביא הטעם שאינו אסור מעיקר הדין או משום דהוי מין במינו, או כסברת או"ה (כלל מ"ה ד"ז) דסתם חלב הרי הוא חלב טהור. ורע"א השיג עליו, חדא שהגמ' שואלת מהו החילוק בין גבינה לחלב (לס"ד של הגמ' שם) דגבינה צריך רק חותם א' וחלב ב' חותמות, הא רב סבירא לי' דמב"מ לא בטל, וא"כ לדידי' חלב דאורייתא וגבינה (שאין בה חשש חלב טמא) אסור מדרבנן. ועוד הקשה דהא טעם חלב טמא וחלב טהור שונים, וא"כ יש לאסור מדין טכ"ע דאורייתא. ולא מבורר מדבריו למה מוכח שיש בה טעם שונה, ואולי מלשון הרשב"א בתוה"א (פ"ג ש"ו) שכתב שלא הלכו בגבינת עכו"ם אחרי נתינת טעם אפילו למ"ד שטעם האיסור משום תערובת חלב. ומ"מ כתב החזו"א שי"ל שהוא טעם לפגם. א"נ דעד כמה שיהא בה הרגש טעם הרי הוא ניכר והוי כמו איחלופי.

ובמתני' שבדף כ"ט ע"ב מבואר שאסרו גם גבינת עכו"ם, ושם במתני' שו"ת בטעם האיסור ולא יוצא טעם ברור. ובגמ' שבדף ל"ה ע"א יש כמה דעות בטעם האיסור של גבינת עכו"ם. ודעת ר' חנינא שם בגמ' שהוא "לפי שא"א לה בלא צחצוחי חלב". ופירש"י שם "לפי שא"א לגבינה בלא צחצוחי חלב. בין גומא של גבינה נשאר מן החלב וחלב שחלבו עובד כוכבים ואין ישראל רואהו אסור דלמא עריב ביה חלב טמא וחלב טמא אינו עומד ואם עירב טמא בטהור הטמא נשאר עם נסיובי דחלבא הטהור וכו' ויש לחוש שבגומות נשאר ממנו". ולפום ריהטא כוונת רש"י לומר שהטעם שאסרו גבינת עכו"ם הוא מאותו טעם שאסרו חלב עכו"ם, וכתי' השני בגמ' שבדף ל"ה ע"ב, דאע"ג שעשאו גבינה מ"מ יש חשש נסיובי דחלבא בין הגומות. וכן לכאורה מסתבר, דהא עד כמה שיש חשש נסיובי בחלבא בגומות וזהו טעם לאסור גבינה העשוי מחלב עכו"ם, למה באמת יצטרך טעם נוסף לאסור גבינת עכו"ם וכנ"ל. וכי תימא דא"כ למה היו צריכים שאר האמוראים לתי' נוספים, הא חלב עכו"ם מתני' היא ואין לנו טעם אחר לאסור בגמ' אלא משום עירוב חלב טמא. התשובה דהא איכא תי' הראשון שאין לאסור גבינה עצמה משום גזירת חל בעכו"ם, דהא ליכא חשש של נסיובי דחלבא וכנ"ל. וכן לכאורה מתבאר מביאור הגר"א סי' קט"ו ס"ק י"ז. אמנם לשון רש"י בדף ל"ה ע"ב בד"ה ליכא למיקם עלה דמלתא "אבל לגבינה סלקא דעתא השתא דמותר". ומשמע שהתי' השני אינו אלא ס"ד. וע' גם בחי' הרמב"ן שבמקום 'איבעית אימא' גרס 'השתא דאתית להכי', ומשמע שם שזהו ג"כ גירסת רש"י. ולכאורה משמע שאין ב' תירוצים. ובתוס' רי"ד כתב בהדיא דרש"י לא גרס 'השתא דאתית להכי' אלא 'איבעית אימא'. ונראה שמ"מ יש ס"ד בגמ' ומשו"ה כתבו תירוצים אחרים. ועדיין צע"ק. וע' בתוס' רי"ד שגרס השתא דאתית להכי ופי' שכוונת הגמ' שעכשיו יש לנו טעם חדש לאסור גבינת עכו"ם.

ומ"מ התוס' בדף ל"ה ע"א הקשו על זה שפירש"י בהא ד"לפי שא"א לה בלא צחצוחי חלב" שכוונת הגמ' לגמ' שבע"ב. חדא, דהו"ל לגמ' למימר 'אלא אמר ר' חנינא'. ובזה כתב בחי' הריטב"א דאה"נ ולשיטת רש"י גורסים 'אלא'. אלא שעוד מקשים התוס' דכיון שעושה גבינה עם החלב, איזה שוטה יערב חלב טמא לתוך חלב שעושה בה גבינה כיון שאי אפשר לעשות גבינה מחלב טמא[[585]](#footnote-585). ואע"ג שהגמ' בע"ב כתב בהדיא שאפילו עשו בה גבינה אסור משום חשש חלב בין הגומות, הנ"מ כשחולב לתת החלב לישראל, דמה איכפת לו לנכרי אם אינו עומד, דמאן לימא לן שיעשה בה גבינה, וכן אולי לא ישים לב לחלק הנסיובי וכדומה. אבל כשהנכרי עצמו עושה הגבינה ליכא למיחש לחלב טמא כיון שאינו עומד, דלמה הי' עושה כן לעצמו. ומשום קושיות אלו פירשו התוס' שאין כוונת הגמ' לאסור משום חשש תערובת חלב טמא כהא דחלב עכו"ם, רק שהוא המשך של התי' דלעיל מיני' שאסרו גבינת עכו"ם משום חשש ארס, ומה שרצתה הגמ' לדחות דא"כ בישן תשתרי, בזה תי' הגמ' דמ"מ יש חשש חלב בין הגומות אפילו בישן, לכן אפילו בישן יש לאסור משום חשש ארס. וע"ש שהביאו שכן מבואר גם מן הירושלמי שהטעם שאסרו גבינת עכו"ם הוא משום חשש ארס. ושם בתוד"ה משום כתבו שבאמת הי' אפשר לאסור גם חלב עכו"ם משום חשש ארס, אבל נקטו טעם אחר כדי שיהא אסור אפילו היכא דליכא למיחש לגילוי.

ומ"מ יל"ע מה יתרץ רש"י לקושיות התוס'. והנה בתוס' רי"ד כתב לפי דרכו של רש"י שאפילו בגבינת עכו"ם יש לחשוש לחלב טמא המעורב בה, ומשום דיתכן שעירבו בה חלב טמא כדי למוכרו כחלב, ושוב נמלך לעשות בה גבינה. והתוס' שלא חששו לזה, ע' תוס' ר' אלחנן ובמרדכי (תתכ"ו) בשם ר"ת דהיינו משום דכיון שאין לו ענין לעשות כן בכוונה, ליכא למיחש למקרה שהי' בו חלב טמא בטעות. ומסתבר שגם רש"י מודה שאין לחשוש לנמלך מעיקר הדין, דהא מה"ת, רק דסבר שמאחר וגזרו על חלב עכו"ם, כל זמן שיש חשש לחלב טמא, אפילו אם הוא חשש רחוק, יש לגזור. והתוס' כתבו דעד כמה שעיקר החשש אינו קיים, יש להתיר. וע' גם חזו"א יו"ד סי' מ"א ס"ק א' ד"ה ובשביל דיתכן שהחשש משום שאולי הכלי אינו רחוץ, והוא על דרך תירוצו של התוס' רי"ד.

אמנם יש לזה תשובה מפורסמת של החת"ס (יו"ד סי' ק"ז). והוא דהנה לכאורה יל"ע מהו גדר האיסור של חלב עכו"ם. והנה זה פשוט שלא אסור כל זמן שלא עשה יהודי מעשה החליבה, וכדמפורש במתני' שבישראל רואהו סגי. וכן מבואר בברייתא דלקמן דף ל"ט ע"ב שלא צריכים אפילו רואהו, דהא יכול לראותו ג"כ מספיק ומשום דמירתת ולא יערב בה חלב טמא. וכן מבואר לפי התוס' שלא אסרו גבינת עכו"ם משום דין חלב עכו"ם כיון שאין חשש חלב טמא וכנ"ל. ולכאורה מכל הלין נשמע שעיקר הדין של חלב עכו"ם הוא למיחש לתערובת חלב טמא, ועד כמה שידוע לנו דליכא למיחש הרי זה מותר. באופן שלכאורה יש לומר שאין זה גזירת חכמים, רק הוא חשש מעיקר הדין לחלב טמא. וכן מצאתי בהדיא בשו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קמ"ג "עוד שאלת חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו הנאסר מתקנ' חכמים אם יש לו שום היתר וכו' תשובה חלב שחלבו עכו"ם ואין ישראל רואהו אינו מתקנ' חכמים וגדריהם כמו שכתבת אלא ספקא דאורייתא[[586]](#footnote-586) משום תערוב' חלב טמא". ונראה שאפילו אם אינו אלא חשש מדרבנן, מ"מ כוונת הדברים משום שמדאורייתא אין לנו לבדות מליבנו שיש כאן תערובת של חלב טמא, דמה"ת. דוגמת מה ששותים מים בלי השגחה עליו, אע"ג שיש צד שהוסיפו כמה מיני דברים האסורים או מסוכנים רח"ל, מ"מ אין לנו לבדות דבר זה מליבנו, ולכן מעיקר הדין הרי הוא מותר. וזהו לכאורה כוונת האו"ה הנ"ל המוזכר בש"ך סי' קי"ח. אבל מ"מ מדרבנן הוסיפו לחשוש לחלב טמא אע"ג שאין לנו דררא להסתפק. ומ"מ אם יש לנו הוכחה שאין כאן חלב טמא, קיימו תקנת חז"ל דהא לא אמרו אלא לחשוש במקום שאין הוכחה, אבל כשיש הוכחה הרי זה מותר, שלא תיקנו מעיקרא אלא לחשוש במקום שאין לנו הוכחה.

אמנם יש מקורות לומר דאמנם הטעם שאסרו חלב עכו"ם הוא משום חשש של חלב טמא, מ"מ אחרי שתיקנו כן, חלב עכו"ם אסור בעצם מגזירת חכמים. דהנה שם בגמ' שבדף ל"ט ע"ב מסתפק הגמ' מהו כוונת הברייתא במש"כ "יושב ישראל בצד עדרו של עובד כוכבים ועובד כוכבים חולב לו ומביא לו, ואינו חושש" וביאר ד"אי דליכא דבר טמא בעדרו, פשיטא". וע' במרדכי (סי' תתכ"ו) שדקדק שהגמ' לא שאלה "אי דליכא דבר טמא בעדרו 'יושב ישראל בצד עדרו למה לי'. וביאר שהוא משום שאפילו אם ליכא דבר טמא בעדרו מ"מ יש איסור בחלב עכו"ם אא"כ יושב בצידו (אע"פ שאינו יכול לראותו). וכן דקדקו בתוס' על אתר, רק שהם פירשו הטעם משום דאל"כ יש לאסור משום גילוי. והמרדכי כתב טעם אחר, שאם אינו יושב בצד עדרו "דאפילו אין דבר טמא בעדרו יש להחמיר להיות הישראל שם בתחלת החליבה פן יערב או ישים העובד כוכבים חלב טמא בכלי קודם שיבא הישראל [\*כדי להרכין המדה]". ולכאורה גם המרדכי כוונתו לומר שעדיין יש חשש כל זמן שאינו יושב בצד עדרו אע"ג דליכא בה דבר טמא. אבל בשערי דורא סי' פ"ב כתב "חלב שחלבו גוי ואין הישראל רואהו, אפילו אין בהמה טמאה בדיר אסור, דלא ליפוק חורבא מיניה. ופורץ גדר ישכנו נחש. כך כתב רש"י". ולכאורה משמע שכוונתו לומר שאפילו בכה"ג דליכא למיחש לחלב טמא מ"מ יש לאסור, ושכן כתב רש"י.

וכתב בשו"ת חת"ס שלא הראה לנו השע"ד מנין לו שכן סבר רש"י, ושאולי כתב כן בתשובת שאלה. אמנם כתב החת"ס שנראה לו שכן יוצא מדברי רש"י הנ"ל במס' ע"ז דף ל"ה ע"א. ור"ל שהיישוב לשיטת רש"י מקושיות התוס' היא שאין החשש משום שחלב טמא, דהא בזה שפיר שייך קושיות התוס', רק שחוששים שיש 'חלב עכו"ם', ומשום שחלב עכו"ם הוא דבר שבמנין והרי הוא אסור אפילו במקום דליכא למיחש לחלב טמא.

ולכאורה לשיטתו עדיין צ"ע, דהא אם גזרו על חלב עכו"ם אע"ג דליכא למיחש לחלב טמא, מאי שנא רואהו או יושב מבחוץ ויכול לראותו מהא דליכא למיחש משום שרק שוטה יעשה כן. ולכאורה היינו משום שכן גזרו דרק ראי' או מירתת מהני ולא שאר הוכחות. ואיכא למימר שנתנו לזה גדר, שרק בדאיכא הוכחה הקילו ולא משום חסרון חשש. ועדיין צ"ע, שהרי מבואר בגמ' שאפילו לר' חנינא עצם הגבינה לא נאסר, ולא נאסר אלא משום צחצוחי חלב, ואם האיסור משום שחלב עכו"ם נאסר אפילו כשאין חשש חלב טמא, למה לא אסרו גם עצם הגבינה אע"ג שאין בה חשש חלב טמא. ולכאורה הי' אפשר לומר שגם הוכחה דגבינה לא מהני כמו שאר ההוכחות הנ"ל. אבל בשו"ת חת"ס כתב דכיון שנשתנה ואין עליו עכשיו שם חלב, שוב אינו בכלל הגזרה של חלב עכו"ם.

והחזו"א (יו"ד סי' מ"א ס"ק ד') העיר על החת"ס שלכאורה דברי רש"י מדוקדקים שלא כדבריו. שהרי כתב בדף ל"ה ע"א "בין גומא של גבינה נשאר מן החלב וכו' ויש לחוש שבגומות נשאר ממנו". שאם החשש משום חלב עכו"ם ולא משום חלב טמא, למה הסיק רש"י עוד הפעם ויש לחוש וכו', הא כבר כתב מעיקרא שזהו החשש. ולכן נראה לומר שאין כוונת רש"י אלא לחשש חלב טמא ולא לחשש חלב עכו"ם בלבד.

**שיעור קמ"ה**

**שיטות הראשונים למעשה בדין גבינת עכו"ם**

במס' ע"ז דף ל"ה ע"א עד ע"ב מבואר כמה טעמים לאיסור גבינת עכו"ם: 1) שיטת ריב"ל שהטעם משום ניקור ור"ל חשש ארס, 2) שיטת ר' חנינא שהטעם משום שא"א לה בלי צחצוחי חלב, ונחלקו רש"י ותוס' אם ר"ל שהוא המשך תי' דלעיל שהוא משום ניקור או"ד שהוא משום חשש חלב של איסור, 3) שיטת שמואל שהוא משום חשש שיעמידו הגבינה בעור קיבת נבילה, 4) שיטת ר' מלכיא שהוא משום שמחליקים פני' בשומן חזיר, 5) שיטת ר' נחמן בר יצחק שהוא מפני שמעמידים אותה בשרף ערלה.

והנה בתוס' ד"ה חדא כתבו בשם ר"ת שעכשיו לא מצינו טעם פשוט לאסור גבינת עכו"ם. ומבארים התוס' דקיי"ל שהטעם לאסור הוא כמש"כ ריב"ל שהוא משום ניקור, דהא ר' חנינא הרי הוא המשך של התי' שלו, ולגבי שמואל עשו חשבון דהלכה כריב"ל כיון שנגד שיטת ר' יוחנן הלכה כריב"ל, ושמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, וא"כ כ"ש שנגד שיטת ריב"ל הלכה כריב"ל. והתי' האחרונים הא נשארו בקושיא. וכיון שיסדו שהלכה כריב"ל, הא בזה"ז אין חוששים לגילוי כיון שאין הנחשים מצוים בינינו, ואין זה דבר שבמנין כיון שמעיקרא לא היתה התקנה לאסור מים גלוים רק לאסור מקום שיש חשש ארס הנחש, והיום הרי ליכא חשש וא"כ אין טעם לאסור. וא"כ לכאורה יתן הדין להתיר גבינת עכו"ם.

והתוס' המשיכו להביא שבהרבה מקומות וכן חכמי נרבונא התירו את הגבינות מפני שמעמידים אותם בפרחים. ולכאורה צ"ע מאי נפקא מינה לשיטתם בזה שמעמידים בפרחים, הא לתוס' אין חוששים לטעמו של שמואל שהוא אסור משום שמעמידים בעור קיבת נבילה. ואין לומר שאין כוונתם אלא לומר שמעמידין בדבר הכשר לאכילה ואין לאסור כיון שהעמיד בדבר האסור באכילה, וזה דלית לן דשמואל היינו שאין חוששין לזה אפילו כשלא ידענו, דא"כ פשיטא. ולכאורה נראה לומר בזה דאה"נ ולשיטת התוס' אין צורך לזה, רק כוונתם לומר שאפילו למקומות שחוששים לדשמואל (שכן הוא להדיא ברמב"ם) מ"מ יש להתיר כיון שאין הדרך לגבן בעור קיבת נבילה כלל[[587]](#footnote-587). שו"ר שכן ביאר בב"י סי' שט"ו.

וכל זה הוא לשיטת התוס', אבל הרמב"ן כתב שאע"ג שהטעם לאסור הוא כריב"ל ומשום ניקור, מ"מ בגבינה הוי דבר שבמנין ושונה ממים מגולים, ולכן אע"פ שאין חשש ארס מ"מ יש איסור גבינת עכו"ם[[588]](#footnote-588).

ובהשגות הראב"ד וכן בתוה"א (ב"ג ש"ו) מבואר שחשש לכל הטעמים. ויתכן לומר שלדידהו אין הכוונה שחוששים לכל הטעמים לחומרא, רק שלא איכפת לן בטעמא, דהא גבינת עכו"ם הוי דבר שבמנין ואסור ולא איכפת לן בטעמו של דבר.

והנה ברמב"ם (פ"ג מהל' מאכ"א הי"ג) כתב שהטעם שאסרו גבינת עכו"ם משום שמעמיד בעור קיבת נבילה וכשיטת שמואל (וכשיטת הר"י מגא"ש שטעם האיסור משום שיש איסור מעמיד במאכלות האסורות). ולכאורה לדידי' תיקשי הוכחת התוס' דקיי"ל כריב"ל נגד שמואל וכנ"ל. וע' בשו"ת מהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' ג') שביאר שהרמב"ם לא סבירא לי' דכיון דר יוחנן וריב"ל הלכה כריב"ל ור' יוחנן ושמואל הלכה כשמואל דע"כ ריב"ל ושמואל הלכה כריב"ל, ע"ש טעמו[[589]](#footnote-589). ומ"מ משמע מסתימת דבריו שזהו הטעם היחיד לאסור גבינות, וכן נראה שהבין הרשב"א (שם).

**חמאת עכו"ם**

אלא דהנה שהמשך דבריו (בהט"ו) הביא הרמב"ם מחלוקת בין הגאונים אם יש לאסור חמאת עכו"ם או לא. וז"ל "החמאה של עכו"ם מקצת הגאונים התירוה שהרי לא גזרו על החמאה וחלב הטמאה אינו עומד ומקצת הגאונים אסרוה מפני צחצוחי חלב שישאר בה שהרי הקום שבחמאה אינו מעורב עם החמאה כדי שיבטל במיעוטו וכל חלב שלהן חוששין לו שמא עירבו בו חלב בהמה טמאה". והנה ביאור דעת המתירים משום שעיקר גזירת גבינת עכו"ם לא גזרו אלא הגבינה ולא על מאכלי חלב המתקשים, ויתכן שהוא משום שלא הי' הדרך להקשות החמאה ע"י עור קיבת נבילה או"ד מטעמים אחרים. ומשמעות דברי הרמב"ם דסברא זו לכו"ע היא, שאפילו המחמירים מודים שאין חמאה בכלל הגזירה של גבינת עכו"ם. אבל האוסרים אוסרים מטעם אחר, והוא דאפילו אחרי שעושה החמאה, נשאר קום המעורב בה, וכיון שניכר הוא אינו בטל. ור"ל שאין האיסור משום החמאה עצמה רק משום שהחלב שלא התערב[[590]](#footnote-590). ולפום ריהטא הדברים מפליאים, דאיך יתכן שהרמב"ם חשש לחלב ביני אטפי בחמאה שהוא דבר שלא שייך אליו לדידי' גזירת גבינת עכו"ם, ואילו בגבינה עצמה שגזרו עליו לא סבירא לי' טעם זה. וכן באמת משמע מדברי הרמב"ם שדעתו כדעת האוסרים, כיון שלאחר מכן בהט"ז כתב איך להתיר החמאה מן הקום שבה.

והנראה לומר בזה (כן לכאורה משמע ברשב"א) שהרמב"ם מחלק בין גבינה לחמאה. שבגבינה סבירא לי' דאע"ג שיש בה קום הרי הוא מתערב יפה (אע"ג שאינו מתקשה) והרי הוא בטל ברוב. וזהו הטעם דלא קיי"ל כתירוצו של ר' חנינא וכן הוא הביאור בתי' הראשון בטעם האיסור של חלב עכו"ם, לא משום שאין אנו חוששים שיהיו חלב ביני אטפי, רק שאפילו הכי הרי הוא בטל. אבל בחמאה סברים הגאונים שהרי הוא ניכר כיון שאינו מתערב יפה, ומשום הכי בחמאה כו"ע מודו שיש לאסור. וכל זה לשיטת המחמירים בחמאה.

ובביאור שיטת הגאונים המקילים, ע' ברשב"א שבהדיא חלק על הרמב"ם וסבר דעד כמה שהיינו מקילים כדיני ביטול במאכלי עכו"ם שפיר היינו מקילים גם בחמאה כיון שאי אפשר להוציא הקום מן החמאה אע"ג שהוא ניכר במקומו. ויוצא מחלוקת אם דבר הניכר שנשאר בתערובת אם דינו להבטל או לא, וכן ביאר הט"ז ביו"ד רסי' ק"ד. ויל"ע לשיטת הרשב"א דסבר שהוא בטל אע"פ שהוא ניכר מאי שנא מדינא דטכ"ע ששם סבר הרשב"א שהטעם שהטעמאלא בטיל משום שהוא ניכר. ואכמ"ל בזה. ועכ"פ לכאורה זהו טעמם של הגאונים המקילים וחמאה ואינם חוששים לקום שבה.

והרשב"א אסר את החמאה אבל מטעם אחר. והוא שאמנם יש בקום שבחמאה להיות בטל מן הדין, מ"מ לא הלכו בדינים אלו אחרי נתינת טעם וכמו שהבאנו מכבר מהראב"ד. ולכאורה ר"ל שגזירת גבינת עכו"ם לא היתה מיוחדת לגבינה בלבד, אלא הרי הוא כולל גם חמאה. ויש כאן מקום עיון, שהרי הרשב"א כתב לעיל מיני' שאפילו במקום שאין הדרך להחיק בשומן חזיר וכן אין הדרך להעמיד בעור קיבת נבילה מ"מ גזרו על גבינת עכו"ם. ולכאורה היינו משום דסבר הרשב"א דגבינה הוי דבר שבמנין ולכן אע"פ שבטלה הטעם לא בטלה הגזרה ואיסור גבינת עכו"ם עדיין קיים. וא"כ בהא דחמאה צ"ע, שאם הוא בכלל הגזירה של חז"ל, מה איכפת לן אם יש דין לחלב טמא להתבטל או לא, הא הרי הוא בכלל הגזירה ולכן יש לאסור אע"פ שהוא בטל. ואם אינו בכלל הגזירה, מה"ת להחמיר בה, הא גבית עכו"ם אינו אסור אלא מדרבנן, וא"כ עכ" מאיזה טעם שיהי' מעיקר הדין לחשוש לחלב בביני אטפי. וא"כ מה"ת להחמיר בחמאת עכו"ם. וחשבתי בזה ב' דרכים. א', שעיקר הגזירה שהי' דבר שבמנין לא הי' לתת גבינת עכו"ם דין מאכלות אסורות כהלכתא בלי טעמא, רק שאמרו שיש להתנהג בה כאלו יש בה חלב ביני אטפי[[591]](#footnote-591), או"ד שיש בה חלב ביני אטפי. וא"כ, אפילו אחרי שגזרו, אילו ה'י שייך במאכלי עכו"ם דין ביטול הי' לו להתבטל. ולכן הוסיף הרשב"א שאפילו הכי יש לאסור כיון שלא הלכו במאכלי עכו"ם אחרי נתינת טעם. ועוד י"ל שלפי טעמו של שמואל, אין הטעם שאסור גבינת עכו"ם משום דהוי דבר שבמנין, רק לפי הטעמיים האמרים המוזכרים שם. רק הטעם אליבא דשמואל הוא משום שגבינת עכו"ם הרי הוא בכלל הגזרה של חלב עכו"ם, ולא הי' בה צורך לגזירה נוספת. וא"כ שפיר כתב דאילו הי' מתבטל הו"ל להיות מותר וכמש"נ.

**טיהור חמאת עכו"ם**

כתב הרמב"ם בפ"ג הט"ז מהלק מאכ"א "יראה לי שאם לקח חמאה מן העכו"ם ובשלה עד שהלכו להן צחצוחי חלב הרי זו מותרת, שאם תאמר נתערבו עמן ונתבשלו כולן בטלו במיעוטם, אבל החמאה שבשלו אותה עכו"ם אסורה משום גיעולי עכו"ם כמו שיתבאר". וכוונת מתבארת ע"פ הנ"ל, שהרי לא גזרו על חמאת עכו"ם, רק שמ"מ יש לאסור משום הקום, ובזה כתב הרמב"ם שיש עצה להוציא את הקום והכל יהי' מותר (אא"כ בישלו אותו העכו"ם, ומשום כלי העכו"ם, ומשום דסבר הרמב"ם דלא אמרינן דסתם כלים אינן בני יומן, וכמו שהוכיח מבאן הב"י בסי' קכ"ב, ע"ש). וכתב עליו הראב"ד "א"א הכל הבל ורעות רוח שכל האיסורין שנוהגים בגבינה נוהגים בחמאה, ומה שכתב שהלך האיסור ונתמעט ונתבטל, כמה מכוער הדבר שנקנה מהם חשש איסור משום ביטולו ברוב".

והנה לכאורה כלול בדברי הראב"ד ב' השגות. א' שזה שכתב הרמב"ם שלא גזרו על החמאה משום גבינת עכו"ם אינו נכון, שלעולם גזרו עליו. ולכאורה רצונו לומר שעיקר גזירת גבינת עכו"ם לא היתה אך ורק על הגבינה, אלא על כל דבר חלב המתקשה. ורצונו לומר שזה שסבר הרמב"ם שאפשר לטהר את החמאה מצחצוחי חלב שבה, היינו רק שיטתו שלא גזרו אלא על הגבינה, אבל אם גזרו על החמאה לא מהני הטיהור, דהא אין אנו אוסרים רק החלב אלא עצם החמאה של עכו"ם אסור.

והשגה ב' שאפילו נהיבנא לי' לרמב"ם שאין גזירת גבינת עכו"ם חל על החמאה, מ"מ דבר מכוער הוא להתיר אותה ע"י ביטול. והנה הראשונים הביאו בשם הראב"ד שאין אנו מקילים הלכות ביטול במאכלי עכו"ם. ומשמעות לשון הראב"ד אין כ"כ חריף, רק דהוי מכוער. ואולי כוונתו גם בזה דבשלמא לדידי לא הקילו בביטול במאכלי עכו"ם כלל, אבל אפילו לדידך שאתה מיקל בה, מכוער הדבר.

והרשב"א בתוה"א הקשה עליו מן הגמ' שבדף ל"ה ע"ב. שבתי' השני כתבו שאפילו דקבעי לה לגבינה מ"מ יש לאסור כיון דאיכא גבינה בינני אטפי. וביאר הרשב"א, שכל כוונתו הגמ' לומר אינו אלא לומר שחלב עכו"ם אסור בכל גווני וכסתימת לשון המתני', ואם כמש"כ הרמב"ם הא יש עצה ע"י בישול. ונראה לומר בשיטת הרמב"ם דעד כאן לא אסרו אלא כשקיבל חלב, שבזה אמרינן כיון שקיבל חלב, חל עליו גזירת חז"ל של חלב עכו"ם ושוב לא יהא ניתר. אבל כשמקבל גבינה, הא מפורש בגמ' בע"א דאלמלא הא דאיכא חלב ביני אטפי לא היינו אוסרים גבינת עכו"ם, ואפילו אחרי שגזרו על החלב. וע"כ משום שלא חל גזירת חכמים אלא על דבר שכשמקבל אותו יש בה חשש חלב טמא. וא"כ בחמאה, כיון שלא גזרו עליו ממש, רק יש בה חשש חלב מעורב בה, כיון שמוציא כל הקום, בין החשש חלב טמא שבה ובין שאר החלב שהוא נאסר משום גזירת חלב עכו"ם וכנ"ל, הרי הוא חוזר להיתירו. באופן שלכאורה צ"ע קושיית הרשב"א, שאם לא מהני בישול, מאי שנא גבינה מחמאה שבישלו. וצ"ע.

**אי מהני ראיית ישראל לגבינת עכו"ם**

הרמב"ם בהי"ד שגבינת עכו"ם אסור אפילו בכה"ג שהעימדו אותו בדברים אחרים והרי הוא ניכר בגבינה. ולכאורה חזינן שהגדר בגבינת עכו"ם אינו שצריך לברר שאין בה עור קיבת נבילה וכדומה. וא"כ יש לברר מהו גדר הגזירה. ולכאורה י"ל שגדר הגזירה דכיון שהי' בבעלות עכו"ם הרי הוא אסור. וכן מבואר שיטת הש"ך בסי' קט"ו ס"ק כ' דלא מהני אפילו ראיית ישראל בגזירת גבינת עכו"ם. אמנם בפיהמ"ש לרמב"ם מפורש דמהני בה ראי'. וא"כ לכאורה הרמב"ם סותר משנתו, דמאי שנא ראית עכו"ם דמהני מגבינה שניכר בה שלא העמידוהו בעור קיבת נבילה לשיטת הרמב"ם שלא אסרו גבינת עכו"ם אלא מטעם זה. וע' במנח"י (כלל פ"א – פ"ג ס"ק ג') כתב שיש לחלק בין ידיעה דראי' לידיעה משום פירסום. ולכאורה ר"ל דאע"ג שניכר שהעמידו אותו בדברים אחרים מ"מ אולי העמידו אותו גם בעור קיבת נבילה, א"נ שאע"פ שנראה שהעמידו אותו בדברים אחרים, אולי טועה הוא בזה. וחשבתי בזה עוד מהלך, והוא שיש לחלק בין קודם עשייה לאחר עשיי'. ור"ל שאם רואה את עצם עשיית הגבינה, לא חל עליו גזירת חכמים כלל. אבל אחרי שכבר חל עליו גזירת חכמים, שוב לא מהני זה שאתה מברר עליו שאין בה דבר האסור, דוגמת מש"כ לעיל לחלק לשיטת הרמב"ם בין טיהור הגבינה לטיהור החלב.

**שיעור קמ"ו**

**השגחה על החלב בזמן שאין בהמה טמאה בעדר**

בדף ל"ט ע"ב הגמ' רוצה לפרש את הברייתא בו כתוב "יושב ישראל בצד עדרו של עובד כוכבים ועובד כוכבים חולב לו ומביא לו ואינו חושש. מסקנת הגמ' דמיירי בכה"ג שיושב ואינו יכול לראותו אבל אילו עמד יכול לראותו, דכיון דמירתת אין כאן משום חלב עכו"ם. אבל בתוך השו"ת בביאור ברייתא זו קאמר בגמ' "אי דליכא בהמה טמאה בעדרו פשיטא [דמהני ישיבה בצד עדרו]. ובמרדכי (רמז תתכ"ו) דקדק שאין כוונת הגמ' לומר שאם אין בהמה טמאה בעדרו שאין צורך בהשגחה כלל, דא"כ הו"ל לגמ' לומר 'אי דליכא בהמה טמאה בעדרו ישיבה בצד עדרו למה לי'. ומבואר דלעול גם בדליכא בהמה טמאה בעדרו אין להתיר אא"כ יושב מבחוץ, רק שזה פשוט דמהני. ונראה שגם התוס' נחתו לדיוק זה, ומבואר מדבריהם שהטעם שצריכים כה"ג יושב מבחוץ משום דאל"כ יהא אסור משום גילוי. אבל המרדכי הביא מכח דיוק זה בשם ה"ר פרץ זצק"ל ש"יש להחמיר להיות הישראל שם בתחלת החליבה פן יערב או ישים העובד כוכבים חלב טמא בכלי קודם שיבא הישראל [\*כדי להרכין המדה]". ולכאורה רצונו לומר שאמנם אין חשש שיחלוב ובהמה טמאה ויערבנו, דהא ליכא בהמה טמאה בעדרו. אבל מ"מ יש חשש שמערב חלב טמא שיביא מבחוץ קודם שיבא הישראל. ולזה מהני יושב מבחוץ, שבזה ישגיח שאינו מביא חלב טמא מבחוץ. אלא שעדיין צ"ע, דבשלמא שע"י זה שומר בהבאת חלב טמא באמצע החליבה, אבל איך מהני דבר זה להשגיח על זה שלא הביא חלב טמא מקודם. וכן המרדכי שם עצמו כתב שמכח דיוק זה ישגיח שלא הי' שם חלב קודם שיבא הישראל, ולכאורה אינו מובן שאם החשש משום קודם שיבא הישראל, מאי אהני לן ישראל יושב מבחוץ הא עדיין יש חשש שיערב חלב טמא קודם שיבא הישראל.

והנה הרמ"א בסע' א' כתב "ולכתחלה צריך להיות הישראל בתחלת החליבה ויראה בכלי שלא יהיה בכלי שחולבין בו דבר טמא ונהגו להחמיר שלא יחלוב בכלי שדרכו של עובד כוכבים לחלוב בו שמא נשארו בו צחצוחי חלב של עובד כוכבים מיהו בדיעבד אין לחוש לכל זה". הרי שהשו"ע כתב להחמיר לבדוק את הכלי קודם החליבה, וע' בביור הגר"א שדבר זה נובע ממה שמחייבים אותו לישב מבחוץ אפילו אין דבר טמא בעדרו. אמנם בסוף כתב שבדיעבד אין לחוש לזה, וכתבו הפוסקים שאמנם אין הדבר כן לענין זה שצריך להיות שם מתחילת החליבה, מ"מ לענין ראי' בתוך הכלי כן סבר הרמ"א שאינו מעכב בדיעבד. אלא דיעוין בש"ך ס"ק ח' שחלק וסבר שראי' בכלי מעכב אפילו בדיעבד. ולכאורה מסברא נראין דברי הש"ך אבל מן הסוגיא נראין דברי הרמ"א, שהרי מסברא כיון שצריך יושב מבחוץ משום חשש שלא יביא חלב טמא מחוץ לביתו, לכאורה יש לחשוש נמי שיש לו חלב בביתו מקודם, וא"כ למה לא יצטרך לבדוק הכלי כמו שחייב לישב מבחוץ. ומאידך אילו הי' חיוב לבדוק את הכלי למה לא השמיענו חז"ל דבר זה בהדיא, דמשמע מן הגמ' שביושב מבחוץ ויכול לראותו כשעומד לבד סגי, ואינו צריך לראות בפועל כלל. ובש"ך שם כתב שכן מבואר מעצם הדין שצריך לישב מבחוץ אפילו אין דבר טמא עדרו, ולכאורה עדיין צ"ע, דהא אפילו אם החשש מבואר מזה, עצם הדין לא כתוב ולמה לא כתבוהו. אלא דמ"מ צ"ע למה לא יצטרך לעכוב אחרי זה.

ולכאורה לשיטת הרמ"א מה שצריכים לומר הוא שלא חששו לאיחלופי אלא בשעת חליבה. ויש גם לתת לזה טעם, והוא שעיקר החשש הוא שיערב הנכרי חלב טמא בכוונה כדי להשלים המדה. ולכן קודם החליבה אין מה לחשוש משום שאין לו לדעת שלא יהי' לו מספיק חלב, ואם יהי' לו לא יצטרך חלב טמא כלל. רק בשעת החליבה יש לחו אולי יתחסר לו, ולכן חיישינן שיביא חלב טמא מבחוץ ויערב, ולזה מהני ישיבה מבחוץ, ולעולם אינו צריך לבדוק הכלי מעיקר הדין אע"ג שצריך ישיבה מבחוץ מעיקר הדין.

ואנחנו מוצאים גם במקום אחר שאין חשש איחלופי בחלב טמא אלא בשעת חליבה, שהרי הדרכ"מ בס"ק ג' הביא מאו"ה (מ"ה, ז') שאם ראה ישראל החליבה והניח ביד הגוי לבד יום או יומים אין לאסור בדיעבד אלא אם כן ידוע דיש לגוי דבר טמא בעדרו. ולכאורה צ"ע למה חיישינן לאיחלופי גם אחרי החליבה כמו בשעת החליבה. ולכאורה חזינן מזה שחז"ל נתנו גדר לגזירתם, ולא גזרו לחשוש יותר מעל עיקר הדין אלא בשעת חליבה, אבל אחרי שהשגיחו על שעת החליבה, אע"ג שהחלב הי' ביד עכו"ם, לא חיישינן לאיחלופי מחוץ לבית.

ונראה להדגיש דהנה אם השגיח על מעשה החליבה, והניח החלב בביתו ושוב הלך לו למקום אחר, ולאחר מכן חזר והביא לו העכו"ם חלב, אם אין לו שום סימן או טביעת עין שזהו החלב שהשגיח עליו, שהרי הוא אסור מדין חלב עכו"ם. דרק כשיש לנו הסתברות לומר שזהו החלב שהשגיח עליו י"ל שאחרי שהשגיח על החלב כדין בשעת חליבה שוב לא גזרו בי' משום גזירת חלב עכו"ם במה יקרה לאחר מכן, אבל זה שהשגיח על חלב לא מהני אם לא ידע שזהו החלב שהשגיח עליו. והרי הוא דוגמת עכו"ם שמביא לו חלב ואומר שהוא מחלב שהשגיח עליו יהודי אחר שודאי אינו נאמן לזה[[592]](#footnote-592).

**חלב שבפיקוח ממשלתי**

באג"מ (יו"ד א' סי' מ"ז – מ"ט) שחלב שהוא בפיקוח מטעם הממשלה שלא יהא בו אלא חלב מבהמה טהורה הרי הוא בכלל חלב ישראל ומותר. ונראה לבאר דבריו ע"פ מה שמבואר בגמ' שאפילו אינו רואהו מ"מ מותר היכא דמירתת, ולכן כה"ג נמי מירתת ומותר. תדע שאינו רק מירתת דיושב דמהני, דהא כתבו הפוסקים שע"כ גם יוצא ונכנס מהני כיון שגם בזה מירתת. וכה"ג מבואר גם בחזו"א סי' מ"א ס"ק ד'[[593]](#footnote-593) (אע"ג שיש שהעידו שהחזו"א לא רצה לסמוך על זה למעשה או עכ"פ שלא רצה לסמוך על זה אלא בשעת הצורך). ויש בדבריהם עכ"פ מידת חידוש שפיקוח ממשלתי יש לה הדרגת מירתת המספיקה כדי שיחשב חלב ישראל, וע"ש באג"מ שהעירו עליו מכמה טעמים לומר דלא מירתת. ואני מוסיף אולי קצת טעם לשבח מדילי. והוא שלכאורה היום יש עוד טעם גדול למירתת, ואינו מצד הפיקוח עצמה, אלא מצד זה שאם מישהו רגיש לא' מן החומרים שאינם אמורים להיות בה, ויחלה משתייתו ח"ו וכדומה, המחלבה צפוי להוצאות רבות בבית משפט של כמה מליוני דולרים, ועורכי דין מתפרנסים בכבוד מזה. וא"כ כ"ש דמירתת להכניס בה דבר שאינו מחלב טהור.

ונראה שמטעם זה דכ"ש שיש לסמוך על וידיאו להשגחה להיות חלב ישראל, שגם בזה מירתת עד כמה שיש אנשים שמסתכלים בוידיאו[[594]](#footnote-594).

**אבקת חלב עכו"ם**

ידוע שיטת הגרצ"פ פראנק (שו"ת הר צבי יו"ד סי' ק"ג וק"ד) להקל באבקת חלב עכו"ם. והחזו"א (סי' מ"א ס"ק ד') דחה ההיתר כיון שאפשר לייבש גם חלב טמא ולעשותו אבקה. אמנם חשבתי אולי ללמד זכות על זה ע"פ סברת החת"ס. והוא דסבר שלא גזרו אלא על החלב ולא על הגבינה. ומשו"ה אין לאסור הגבינה התקשה מגזירת חלב עכו"ם. וא"כ י"ל שגם אבקת חלב לא חשוב חלב ממש ולכן לא גזרו גם עליו. תדע שהחת"ס עצמו כתב טעם להתיר חלב שנילוש בחלב עכו"ם מטעם זה, ואע"ג שלא רצה לסמוך על זה, מ"מ כאן שעצם החלב נשתנב ולא רק שעירבבו אותו לתוך עיסה, יש להקל יותר.

**שיעור קמ"ז**

**הערה בדעת הגרמ"פ בחלב שיש לו פיקוח ממשלתי**

בשיעור הקודם הבאנו את שיטת הגרמ"פ ועוד שאם יש פיקוח מן הממשלה יש להקל שזה נחשב כרואהו או כמו יושב מבחוץ ויכול לראותו כיון שמירתת. ורצני להעיר שאפילו לפי שיטתם אין להקל אלא בכה"ג שיש פיקוח מן הממשלה, ופשוט. וחשבתי על כמה דוגמות שיתכן שאנשים המקילים בזה אינם עומדים עליו. חדא שאם סועד אצל חבירו נכרי[[595]](#footnote-595), והנכרי מגיש לפניו חלב לקפה וכדומה, שיש על חלב זה דין חלב עכו"ם ואסור לשתות אותו. וכן במקרה ששותה קפה בא' מן המקומות של הגוים ואינו בהשגחה, לכאורה גם בזה אין שום פיקוח מטעם הממשלה שיהא חלב מבהמה טהורה. ולכן השותה קפה בכגון 'סטארבאקס', אסור לקחת מהם חלב אא"כ רואה בעיניו שמגיע מקרטון שראה את פתיחתו. אבל אם לא ראה את פתיחתו יתכן שחזרו ומילאוהו, וכ"ש אם מביא חלב בתוך צלוחית שאין על זה שום השגחה כלל. אמנם לשיטת הפר"ח שבסמוך אולי יש להקל בזה, וגם זה אינו כ"כ פשוט[[596]](#footnote-596) היום שמוכרים חלב גמלים.

**סיכום בגדר הגזירה של חלב עכו"ם להלכה**

ידועה שיטת הפר"ח שגזירת חז"ל של חלב עכו"ם לא היתה אלא לחשוש לתערובת חלב טמא, ועד כמה שאין חשש לזה החלב מותר. וכן הוא מפורש שיטת הרדב"ז וכמו שהביא שם. וכן לכאורה מבואר לשיטת הרה"מ, דסבר שאפשר לעשות מן החלב חמאה או גבינה, ושוב לבשלו כדי לכלות החלב טמא. הרי דסבר שאין כאן דבר שבמנין לאסור חלב אפילו שאין בו חשש חלב עכו"ם. וכן לכאורה יש לדייק מלשון הרמב"ם, שהרי רק בגבינה כתב שאם עושים אותו מן העשבים הרי הוא אסור, ומשמע שבחלב אין לנו גדר זה. וכשיטת הפר"ח נקט החזו"א (סי' מ"א ס"ק ד').

אמנם בכס"מ וכן בב"י מבואר אחרת, שאם חלבו עכו"ם לאכילה, שוב לא מהני לעשות ממנו חמאה כיון שכבר נאסר. ומפורש בדבריו שחלב של גוים אסרוהו סתם ובכל ענין. וכן הוא שיטת הרמ"א בסוף סע' א'. וכן מבואר עוד יותר מזה מן הרמ"א בסוף סע' ב', שכתב שאמנם אם חלבו עכו"ם כדי לגבן אין בו חשש חלב טמא, מ"מ אסור לשתות החלב, רק מותר לעשות ממנו גבינה. ולכאורה מכל הלין מבואר דלא כפר"ח וחלב הוי דבר שבמנין. אלא דהנה כתב הרמ"א בסע' ב' שאם ראה עשיית הגבינה ולא ראה החליבה שהוא מותר. והקשה הט"ז דהא חלב נאסר אפילו במקום שאין לחשוש לחלב טמא, וא"כ למה הקיל הרמ"א. ומעיקרא חשבתי שדבריו תמוהים, דהא מבואר בגמ' שאין הגבינה שמתקשה אסור משום חלב עכו"ם, וא"כ אין תלונתו על הרמ"א אלא על הגמ'. ומה שהקשה מגבינה לכאורה לא קשה, דגבינה לחוד וחלב לחוד. אלא דשוב חשבתי שיש לחלק בין הגמ' לדברי הרמ"א, שהרי בגמ' הי' אפשר לומר שאם בא לפנינו בתורת גבינה הרי בא לפנינו בלי חשש חלב טמא, ומשו"ה התירונו. משא"כ כשראינו את החלב קודם שנעשה גבינה כהא דרמ"א, סבר הט"ז שיש לאסור. אמנם גם בזה הי' אפשר לחלק בין היכא שהגיע לרשות ישראל בתורת חלב לבין היכא שראינו אותו תורת חלב אצל העכו"ם. אמנם יעוין שם בש"ך שמפורש דאדרבה, אם עשאוהו הישראל גבינה עדיף טפי.

ומ"מ הרי טעמא בעי, שהרי מבואר בגמ' שהחלב שנתקשה להיות גבינה לא נאסר משום חלב עכו"ם, דהא אפילו למחמירים דר' חנינא אוסר משום תערובת חלב טמא, מ"מ אינו אוסר את עצם הגבינה מטעם זה, רק החלב ביני אטפי נאסר. ונהי שאסרו את עצם הגבינה משום טעמו של ר' חנינא, מ"מ אין זה גזירת חלב עכו"ם רק גבינת עכו"ם. ולכאורה צ"ע למה לא אסרו את עצם הגבינה כמו שאסרו החלב שחלבו לצורך גבינה או חלב עכו"ם שעשו ממנו גבינה ושוב בישלו וכנ"ל. ולשיטת החת"ס לכאורה מבואר שהדבר שבמנין שבחלב עכו"ם לא נאמר אלא דבר שיש לו שם חלב, אבל גבינה שאין לה שם חלב לא נאסר. אלא שיש להעיר על דבריו דא"כ הי' לנו להתיר גבינה שעשאו אפילו מחלב שנחלב לאכילה ולא לגבינה כיון שלאחר מכן עשאו גבינה ולא גזרו עליו. וא"כ למה צריכים תרתי, גם שיהא עליו שם גבינה וגם שיחלבו אותו לצורך גבינה, דהיכן מאצנו ב' גזירות, חדא חלש של עכו"ם אפילו אין בה חשש חלב טמא ועוד לחשוש לחלב טמא אע"ג שלא גזרו בה גזירה הנ"ל כמו בגבינה.

ומה שנראה לומר בזה, שחלב שבא לפנינו ויש בה חשש תערובת חלב טמא הרי הוא נשאר באיסורו לעולם ולא מהני זה שאתה מוכיח לאחר מכן שאין בה חלב טמא. ולכן לא מהני לעשות מחלב שחלבו לאכילה חמאה ושוב לבשלו. משא"כ כשידוע שחלבו לגבינה[[597]](#footnote-597) שאין בה חשש חלב טמא שעדיין אפשר להתירו. ומ"מ אסור לאכול החלב אע"ג שידוע שחלבו אותו לגבינה, דהא לא התירו את החלב עד שיהא הוכחה שאין בה חלב טמא[[598]](#footnote-598). ולכן אם חלבו לגבינה, אע"ג שאין בה חשש חלב טמא, מ"מ גם אין הוכחה שאין בה חלב טמא. רק ע"י זה שרואה או יושב מבחוץ ומירתת יש לנו הוכחה. וא"כ באותה מדה י"ל גם כשעשאו גבינה, דכיון שלבסוף עשאו גבינה, יש לנו הוכחה שאין בה חלב טמא ולא רק חסר חשש, ולכן הרי הוא מותר.

ובעיקר שיטת הרמ"א יש להוסיף דהנה סבירא לי' לרמ"א שאם עשאו גבינה במעמד ישראל שמותר לאכלו. וע"כ היינו משום דלא חייש לטעמו של ר' חנינא דא"כ עדיין איכא למיחש לנסיובי דחלבא אע"ג שעשאו גבינה. וא"כ לכאורה צ"ע דבריו בסע' ג', ששם דנו בחמאה של עכו"ם, ופסק הרמ"א שאין להתיר אא"כ בישלו. וצ"ע למה צריכים בישול, תיפו"ל משום דלא קיי"ל כר' חנינא. והתשובה לזה כמש"כ לעיל בדעת הרמב"ם, דהא דקיי"ל כר' חנינא היינו לומר שהחלב טמא בטל בגבינה ומשו"ה לא אסרוהו, משא"כ בחמאה שהוא ניכר הי' לנו לאסור בלי בישול. וא"כ יוצא דלא קיי"ל כראב"ד להחמיר ולא לסמוך על ביטול במאכלי עכו"ם.

**גדר הגזירה של גבינת עכו"ם**

הרמ"א כתב שאם ראה ישראל עשיית הגבינה שיש להתיר הגבינה. וכדבריו מבואר בפירוש המשניות לרמב"ם, וכן דקדק הבית מאיר שהיא שיטת הרשב"א. אמנם הקשה הש"ך ב' קושיות על שיטה זו ומשו"ה חלק עליו (ולא העיר מזה שהוא מפורש בפירוש המשניות לרמב"ם, וכמו שהעיר בפרי תואר). חדא שהרי מתני' סתמא כתיב, ולא מוזכר בה שיש היתר ע"י ראי' כמו שהזכיר לענין חלב עכו"ם. ועוד שהרי הרמב"ם כתב להדיא לענין גבינת עכו"ם שאפילו במקום שעושים גבינה מן העשבים ג"כ אסור, וא"כ מאי שנא מראי' דמהני.

והנה בפרי תואר כתב דהא דכתב הרמ"א דמהני ראיית ישראל, הנ"מ בראי' ממש, אבל יושב אצלו באופן שיכול לראות כשהוא עומד לא מהני. וכתב שמשו"ה לא מוזכר במתני' ההיתר של ראי'. ואיכא למימר שהביאור בדבריו שהביאור הנצרכת לגבינת עכו"ם היא ידיעה ברמה יותר גביהה, ומשום רק ע"י ראי' מהני. אמנם לכאורה אפשר לבאר את דבריו באופן אחר, והוא דלא הרי הגזירה של חלב עכו"ם הרי היא הגזירה של גבינת עכו"ם. שבחלב עכו"ם סגי לו בכל הוכחה המספיקה שאין בה חלב טמא, ולכן יושב מבחוץ מהני, וכן יוצא ונכנס מהני וכמש"כ הנו"כ בשו"ע. אבל בגבינת עכו"ם בעינן שיהא הישראל משתתף בעשיית הגבינה, וע"י ראי' לבד סגי. וע"ש בפירוש המשניות לרמב"ם שמפורש בדבריו דלא מהני הפירסום שאין בה עור קיבת נבילה. ובזה מיושב גם ההערה מזה שאין עושים גבינה אלא ע"י עשבים.

ומ"מ שיטת הש"ך הוא דלא מהני ראית עכו"ם. ויל"ע מהו גדר הגזירה לשיטתו. ובדבריו מבואר ב' מהלכים. חדא שגדר הגזירה הוא שיש לאסור כל גבינה העשוי' ע"י עכו"ם. ועוד שגדר הגזירה לאסור גבינה שהיא בבעלות עכו"ם[[599]](#footnote-599). ולכאורה הי' נראה שב' גדרים שונים הם. שלכאורה אם הוא דין שאסור לאכול גבינה שהיתה בבעלות עכו"ם, לכאורה לא מהני זה שעשאו ישראל, דהא מ"מ של עכו"ם הוא, וכמו דלא מהני כה"ג ראיית ישראל הה"נ עשייתו, דמאי שנא. ומאידך, אי בעינן עשיית ישראל, לכאורה לא מהני זה שהיתה בבעלות עכו"ם, שגדר הגזירה היתה לאסור גבינה העשוי ע"י נכרי, וא"כ למה תועיל זה שהוא בבעלות ישראל. אמנם משמעות הש"ך, וכן כנראה נקטו הפוסקים שבאו אחריו, דבחד מינייהו סגי. ולכאורה חזינן מיני' דעד כמה ששם ישראל עליו אינו בכלל גזירת גבינת עכו"ם, וזה יכול להיות בא' מתרי גווני, או משום שהוא בבעלות ישראל, או מום שהישראל עשאו. ועדיין צע"ק גדר הדברים.

ובעיקר דבר זה דסבר הש"ך שאם הוא בבעלות ישראל לא גזרו עליו משום גבינת עכו"ם, ע' בחזו"א סי' מ' ס"ק ג' שכתב שלש"ך אפילו אין ראית ישראל ג"כ מותר, דהא אין זה בכלל גזירתם של גבינת עכו"ם, ועיקר החשש הרי אינו מדינא, דהא אלמלא גזירתם היינו מתירים. והחזו"א כתב שלכן יש להתיר אם הדרך הוא להעמיד הגבינה בפרחים או עשבים, ולכאורה לולא דברי קדשו הו"א עוד יותר מזה, שאפילו בזמן חז"ל שלא היו מעמידים בפרחים ג"כ היינו מתירים כיון שחשש עור קיבת נבילה אינו מעיקר הדין.

**גבינת קוטג'**

באג"מ יו"ד ב' סי' מ"ח דן בגבינת קוטג'. והטעם להקל בו יותר משאר גבינה משום שהקפאתו אינו ע"י דבר חיצוני המגבן אותו רק הוא מתקשה מעצמו מחום וכדומה. וכשלעצמו לכאורה דבר זה מובן היטב, שלכאורה זהו ג"כ הטעם שהקילו בחמאה ושונה מגבינה שמגבנים אותו בעשבים. וכן סמכו על זה בארה"ב מימי קדם ע"פ הוראת הגר"י הענקין. אמנם מה שקשה בזה הוא שבאמת משתמשים ג"כ בקמת חומר המגבן אע"פ שאינו עיקר המגבן. וע"ש באג"מ מש"כ טעם להקל גם בזה. ומ"מ יש לציין שמסקנת הגרמ"פ שם הוא שאין להורות בזה היתר (שזה שונה מהוראתו לענין 'חלב הקאמפניס'). ומ"מ השגחת ה'או יו' מקילה בזה ע"פ הרב הענקין[[600]](#footnote-600).

**מילואים**

**שפחות בבית ישראל**

בדרכ"מ ס"ק א' הביא האו"ה (מ"ה, ב', ו') שמותר אפילו לכתחלה לשלוח שפחתו גויה לחלוב פרתו בביתו אף על פי שאין ישראל רואהו דכל פעם מירתתה עתה יבא. והביא שכן הוא בתוס' פרק אין מעמידין , ולכאורה כוונתו לדבריהם שבדף ל"ט ע"ב ד"ה תנינא, דשם מבואר דרואהו לואו דוקא. ור"ל דכמו שהתם אין צורך בראי' ויכול לראותו סגי, גם הכא יכול לראותו ומשו"ה מהני. ונראה תו שאע"ג שכתבו הפוסקים דמהני נכנס ויוצא, כאן יש המעלה של מירתת אע"ג אינו נכנס ויוצא, כיון שהוא בביתו של ישראל. וע"ש מחלוקת בין השערי דורא (סי' פב) והגהות שערי דורא (שם ס"ק ב') אם באחורי ביתו ג"כ יש להקל. ובש"ך ס"ק י' מבואר שנוהגים כדעת המקילין.

ובערוה"ש סע' ח' לכאורה הבין דהא דאמרינן שחלב עכו"ם הוי דבר שבמנין ואסור אפילו אם אין אין חשש חלב טמא, הנ"מ כשהוא בבית עכו"ם, אבל בבית ישראל הכל תלוי אם יש חשש חלב טמא, ולכן בדליכא חשש חלב טמא מותר. ור"ל דעכ"פ צריכים שכונת ישראל וכדומה ומשום דאל"כ חיישינן לחלב טמא, אבל ראי' (או יושב מבחוץ) לא בעינן אלא בביתו של ישראל.

ולכאורה יש לזה ג"כ שרשים בדברי התו"ח, שהרי הש"ך בס"ק י"א הביא בשם התו"ח שבדיעבד מקילים אפילו אם בית העכו"ם מפסיק, וביאר משום שבזה"ז לא שכיח דבר טמא שחולבים אותו. ולכאורה לערוה"ש הדברים מובנים היטב, דכיון שהוא ביתו של ישראל, אין כאן גזרה דדבר שבמנין לאסור אפילו היכא דליכא חשש. ולכן, בביתו של ישראל, כיון שאין חלב טמא שכיח יש להתיר עכ"פ בדיעבד.

והנה לכאורה פשוט לפי זה שאין כאן היתר של ביתו של ישראל בעצם, רק שיש חידוש שיש את המעלה של יכול לראותו או יוצא ונכנס אע"פ שאינו יושב ואינו נכנס כיון שהוא בביתו. אבל בזמן שאינו בביתו, לכאורה ליכא למימר שכה"ג חשוב חלב ישראל. וכן ראיתי בשם שו"ת מנח"י ח"א סי' קל"ח, ע"ש מש"כ בזה.

ובהא דשפחות כתב הרמ"א דסגי בזה ש'הוא בשכונתו'. והסתפקתי בכוונת הדברים. שי"ל שכוונתו לומר שטעם ההיתר משום שהשיראל הוא בביתו של נכרי או עכ"ם בשכונת ביתו, דבזה איכא מירתת. ולפי זה מבואר שאם הישראל אינו בשכונתו לא מהני הא דהוי בבית ישראל. או"ד (וכן למד בס' חלקת בנימין ס"ק ל"ב) שכוונתו שהשפחה בשכונתו, ור"ל דסגי לן בזה שהשפחה ברפת שהוא בשכונת ישראל הבעלים. והכל עולה לענין א'.

וע' בש"ך וט"ז בשם הגהות ש"ד שבהמות של עכו"ם בבית ישראל אין היתר, ובכנה"ג מבואר הטעם דכיון שעכ"פ הבהמו של ישרל ל מירתת. וחידוש דאמרינן כן אפילו שהוא לצורך הישראל בביתו של ישראל.

ובכל הענין יש להעיר שבבהמות של ישראל ופועלים נכרים למה חוששים לחלב טמא כלל, דהא מה ירויח הנכרי מתערובת חלב טמא. ולכאורה גם מכאן חזינן דלא סגי לן בזה שאין טעם לחשוש שיערב חלב טמא רק צריכים לזה הוכחה, ואין הוכחה מזה שאין לו ריוח מתערובת חלב טמא.

**שיטת המרדכי הדעת ר"ת**

המרדכי הביא שר"ת אסר גבינות שנעשו מחלב שחלבו עכו"ם לשתי'. והיינו דאע"ג שמיקל ר"ת כשחלבו לגבינה, מ"מ סבירא לי' דחלב שנאסר משום חלב עכו"ם, כגון שחלבו לשתי', נאסר במנין ואין לו היתר. ופשוט.

**דברי ההגהות אשר"י בלא ראה תחילת החליבה**

כתב בהגהות אשר"י (פ"ב אות מ') "ישראל שהלך לכפר לקנות גבינות ואינם יודעין שדעת ישראל להקפיא כל החלב אפילו לא ראה ישראל החליבה כלל שרו ואפי' אם נפשך לאסור כה"ג היכא שראה הכל לבד התחלת החליבה מותר ופעם אחת אמר עובד כוכבים לישראל ליקח גבינות והיה החלב נחלב כבר והלך ועשהו והתיר ר"ת ואמנם אין התיר כולי האי היכא דליכא הפסד מרובה".

ולכאורה דבריו אינם מובנים כלל, דהא כיון שאין הנכרי יודע שדעת הישראל להקפיא כל החלב, למה לא יערב בה הנכרי דבר טמא, ואיזה טעם יש להקל בזה. ומה שהתיר מבלי לראות תחילת החליבה ג"כ לא מובן, דעד כמה שאינו סומך על הסברא הראשונה, מא יאהני לן השגחה אמקצת החליבה.

ובדרכ"מ כתב שרק כשקנה החלב לפי מנין או משקל הגבינות. וכוונתו לכאורה משום דרק בכה"ג יש את הסברא שאין לך שוטה וכו'. אלא שלכאורה עדיין מיירי שלא ידע בשעת חליבה, וא"כ יתכן לומר שעירב מקודם ומכר לאחר מכן.

**הערות בדעת הטוש"ע סימן קט"ו**

* הטור הביא שא' מן הטעמים לאסור גבינת עכו"ם משום שישאר חלב בין החורים. ומ"מ הביא שיש אוסרים חמאה משום חלב ביני אטפי., אע"ג שלא גזרו על החמאה וכדחזינן מדעת הגאונים המקילים. ומבואר שהטעם דר' חנינא אינו גזירה על הגבינה רק על החשש דביני אטפי, וסבר ר' חנינא שגם חלב שבגבינה לא בטל. ומשום טעם זה לבד לכאורה הי' מהני בישול, אבל סבר הטור שמחמירים כל הטעמים ולכן ליכא היתר.
* הדרכ"מ כתב בהא דשפחות שאם בית נכרי מפסיק ביניהם לא מהני שפחות בבית ישראל. ומשמע שאם בית ישראל אחר מפסיק שפיר דמי. ויל"ע מאי שנא זו מזו, דהא לכאורה בכה"ג לא מהני אלא מירתת מבעליו כיון שאינו יושב מבחוץ וכו'. ואם אין מירתת מבעליו כיון שיש בית מפסיק, מאי שנא בית ישראל מביתו של עכו"ם. ולכאורה צ"ל דמ"מ כיון שהוא ביתו של ישראל אחר בעליו מתקרבים לו יותר ומירתת יותר מבעליו. ואולי כוונתו לביתו של נכרי הולב, אבל נכרי אחר שפיר דמי. וצ"ע. וע' בש"ך ס"ק י" בשם דרכ"מ (ול"מ שם) ותו"ח שגם אם ביתו של נכרי מפסיק יש להקל בדיעבד. ומ"מ נראה דהנ"מ כשהישראל כשכונתו, וכמו שביארנו לעיל (וע' מש"כ בזה ג"כ לעיל).
* ע' מש"כ בב"י לדחות השגת הראב"ד על מש"כ הרמב"ם להתיר בישול החמאה כדי להתירו. ויתכן שסבר הראב"ד שגם בזה שמכלה ויש חשש שיכנס לחמאה אע"פ שמתבטל מ"מ הוי מכוער לראב"ד.
* הפסקי תשובה בס"ק ב' הביא מחלוקת אם אפשר לסמוך על קטן האומר שלא עירב הנכרי בה חלב טמא בזמן דליכא מירתת. וכתב שהוא תלוי במחלוקת אם חלב עכו"ם דר שבמנין או לא. ולכאורה כוונתו דכיון שלא הי' ישראל גדול משגיח עליו בשעת חליבה הרי הוא נאסר, וזה שיש לנו בירור לאחר מכן לא מהני כיון שהוא דבר שבמנין. אלא דא"כ צ"ע, דעד כמה שנאמן הקטן לומר שלא עירב בה חלב טמא למה לא יהא מותר אפילו אם חלב עכו"ם הוא דבר שבמנין. דלכאורה פשוט שאם ישראל רואה נכרי חולב החלב ואין הנכרי יודע שמסתכלים בה, ולכן לא מירתת, דמ"מ הרי הוא מותר.

**שיעור קמ"ח**

# הטעם שגזרו על פת עכו"ם

בהמשך הגמ' מבואר שגם פת עכו"ם אסור. ומפורש בגמ' כאן פעמיים שהטעם שאסרו פת עכו"ם הוא "משום חתנות". ולפום ריהטא הדבר מתבאר יותר לקמן בדף ל"ו ע"ב "דכי אתא רב אחא בר אדא א"ר יצחק גזרו וכו' על פיתן ושמנן משום יינן, ועל יינן משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר". ודבר אחר היינו ע"ז וכדמבואר שם בגמ' וכן פירש"י. וא"כ לכאורה מבואר שעיקר טעם הגזרה משום ע"ז. וא"כ לכאורה צ"ע למה אמרו בגמ' כאן שהאיסור משום חתנות, הא עיקר טעם האיסור אינו אלא משום ע"ז, ואי משום בנותיהם שהיא מביאה לידי חתנות, הא לא גזרו ישירות אטו חנתות גם, רק אטו יינן שמביא לחתנות.

ויעוין בפרי תואר (סי' קי"ב ס"ק ג') שכתב לפרש שלעולם גזירת פת עכו"ם משום חתנות, ומש"כ בגמ' שבדף ל"ו ע"ב "ועל יין משום בנותיהן, ועל בנותיהן משום דבר אחר, ב' דברים חלוקים הם. דהנה בהמשך הגמ' מבואר שגזרו על דבכר אחר משום דבר אחר. ובודאי אין הכוונה שהדבר אחר הראשון אינו עיקר טעם הגזרה רק הדבר אחר השני, רק שגזרו ב' גזרות, חדא על בנותיהם משום דבר אחר, ועוד על דבר אחר משום דבר אחר. ואיכא למימר דהה"נ דהא דגזרו על בנותיהם משום דבר אחר הוא גזירה א', אבל יש עוד גזרה שגזרו על יינם משום בנותיהם, וזהו חתנות. ובזה אמרינן שלא הסתפקו בגזירת יינם וגזרו גם על פת ושמן. וא"כ יוצא שעיקר טעם הגזרה של פת עכו"ם משום בנותיהם ולא משום ע"ז. וכה"ג פי' גם בלח"מ בפי"א ה"ג מהל' מאכ"א.

וכבר תמהו העולם על פירוש זה מלשון הגמ' דלעיל מיני' שם בדף ל"ו ע"ב "וגניבא משמיה דרב אמר כולן משום עבודת כוכבים גזרו בהן". וכן בפיהמ"ש לרמב"ם. וא"כ לכאורה הוא מפורש בגמ' שהטעם משום ע"ז, וע"כ היינו משום שהגזרה דמשום בנותיהם היינו אטו ע"ז. אלא דהנה בגמ' מבואר דהא דגזרו על בנותיהם משום דבר אחר, היינו על יחוד עם פנוי', ודוקא זה משום ששארי הדברים אסורים מדאורייתא. ולכאורה הוא מן הנמנע לומר שלא גזרו על יינם אלא משום חשש יחוד עם הפנוי' ולא אטו חתנות ממש. וא"כ ע"כ הפי' בגמ' הוא כנ"ל, שהי' גזרה של יין משום עיקר חתנות עם בניהם, והי' גם גזרה נוספת של יחוד עם פנוי' משום חשש ע"ז. אמנם עדיין צריכם לומר שהכל הי' משום חשש ע"ז, ור"ל שאפילו ביחוד עם פנוי' גזרו משום ע"ז, וכן כל מה שמביא לידי בנותיהם עיקר החשש משום ע"ז. אלא דעדיין צ"ע מהו זה שמבואר בגמ' שהוא משום חתנות כיון שאין זה עיקר הטעם.

והנראה לומר בזה שיש כאן ב' ענינים. חדא המקרה שחששו עליו, ועוד הטעם שלא רצו מקרה זה. ולכן המקרה שחששו לה הוא שיתחתן יהודי עם נכרית רח"ל. אמנם עיקר הפחד בזה אינם עצם האיסורים להתחתן עם נכרית, שהוא ג"כ דבר חמור, אלא משום שזה שתתחתן עם נכרית ימשוך אותו לעבוד ע"ז. ואחרי שא' מתחתן עם אשה הרי זה קובע את הנהגת חייו וקשה להשמט ממנו. ולכן ברגע שמתחתן עם נכרית חוששים שימשך אחרי ע"ז באופן שיהי' קשה להשמט ממנו. ודוקא משום פחד זה גזרו גזירה אחר גזרה להיות בטוח שלא יתחתן עם נכרית.

ומ"מ יש כאן מקצת הערה. שהרי בחי' הרמב"ן הביא מי שאמר שהיום אין לאסור פת עכו"ם כיון שאסור לנכרים לפי דתיהם להתחתן עם נכרית. והרמב"ן חלק ען שיטה זו, וכתב בסוף דבריו "וא"ת שהאשה לא תשאנו מפני שהוא אסור לה בתורתן וכו' דכ"ש שאסור שמא ישתמד ישראל וישאנה, שכמה פעמים הוציאו בנותיהן בני ישראל מן הכלל בעונות וראיה לדבר דבר פעור". והנה לפי מש"נ לעיל יוצא שעיקר טעם הגזרה משום ע"ז. וא"כ מש"כ הרמב"ן "דכ"ש שאסור" היינו שבכה"ג יש חשש שישמשך אחרי ע"ז לא רק משום שהיא תדיח אותו אחרי החיתון, אלא שגם עצם תאוות החיתון יגרום לו להשתמד רח"ל. אמנם עדיין יש לומר שאין זה עיקר טעם הגזרה, שבעיקר גזרו על מה שאשתו של אדם משפיעה עליו, רק כוונת הרמב"ן לומר דכל שכן שגם בכה"ג תשפיע עליו לאחר החיתון, כיון שאינו בא לידי חיתון אלא בזה שמשתמד.

# החילוק שבין גזירת פת עכו"ם לגזירת בישול עכו"ם

הנה בהמשך המתני' מבואר שגזרו גם על השלקות. והוא מה שקוראים 'בישול עכו"ם' ובס"ד של הגמ' רצו לומר שהוא איסור מדאורייתא. אמנם מסקנת הגמ' שהוא מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא. ומ"מ לא מבואר בהדיא בגמ' מהו טעמו של הגזרה. ויש בזה סתירה בין רש"י במתני' לרש"י בגמ' (וכמו שהעירו כבר בתוס'), דרש"י במתני' פ' שהטעם משום חתנות כמו בפת, ובגמ' פי' שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא. ולענין הטעם האחרון ע' בערוה"ש סי' קי"ג סע' ב' שביאר שלכו"ע לא אמרו טעם זה בפת משום שבפת לא שייך החשש משום ש"בפת נראה להדיא מה שיש בו". ומשמע שהבין הביאור בדברי רש"י שיש חששש שיאכילנו דבר טמא בדבר שמבשל. ולכאורה לולא דבריו אין זה משמעות דברי רש"י, רק שאם יהא מותר בבישולם יהא רגיל אצלו במאכל ובמשתה, וזהו המביאו לידי אכילת דבר טמא, ולכאורה גם פת מרגילו להיות רגיל אצלו במאכל ובמשתה. וצע"ק[[601]](#footnote-601).

ומ"מ הקשו הראשונים שלפי מה שביאר רש"י ועוד כמה ראשונים שגם הטעם שהטעם בבישול עכו"ם ג"כ משום חתנות, למה מנו כל א' בפני עצמו, הא כולה חדא גזירה היא. והתוס' בדף ל"ז ע"ב כתבו בשם ר"ת שמתחילה גזרו על השלקות ולא על הפת כיון שלא שייך חתנות בפת כ"כ[[602]](#footnote-602). וסברו שכן מבואר ממאי דס"ד שגזירת שלקות מדאו', דע"כ גזירה קדומה היא. ושוב החמירו וגזרו גם על הפת. ונראה לכאורה הטעם שאין חתנות בפת כ"כ כמו בתבשיל משום שאין כ"כ שמחה באכילת הפת כמו בתבשילים. אלא שעדיין קשה דאע"ג שיש טעם לגזור על תבשיל אפילו כשלא גזרו על פת, מ"מ צ"ע למה אין אפיית הפת נכלל בגזירתם של בישול עכו"ם, דהא כשגזרו על התבשיל לא חילקו בין תבשילים המרבים שמחה לתבשילים שאינם מרבים שמחה. ומבואר בתוס' שם ובראשונים בשיטת ר"ת שאין אפיי' בכלל תבשיל, ולכן אילו אסרו התבשיל לא הי' הפת נאסר, ולכן היו צריכים לגזרה נוספת של פת עכו"ם. וע"ש שמשו"ה בעינן גם דבר מאפה בעירוב תבשילים כדי להתיר את האפיי'. ויוצא לשיטתו שסדר התני' אינו לפי סדר הגזירות, דהא גזרו על השלקות קודם שגזרו על הפת.

והרמב"ן חלק עליו, שלעולם אפיי' בכלל ביששול היא, ואלמלא גזרו קודם על הבישול הי' פת בכלל. אבל סדר הדבריים הי' להיפך, שקודם גזרו על הפת והשמן, וכסדר המשנה, ושוב גזרו על התבשיל. והטעם שגזרו קודם על הפת ביאר הרמב"ן משום שפת מידי דשכיח הוא ויין מידי דשכיח, ולכן יש לגזור הא אטו הא. ושוב גזרו גם על התבשיל, וע"ש איך שמדחה הראי' מס"ד של הגמ' דשלקות מדאורייתא. וע' גם בריטב"א שהביא מרבינו להסכים עם הרמב"ן גדר הדברים שאפיי' בכלל בישול, ומ"מ אפשר לומר שגזרו על הפת קודם ולא על התבשיל, ומשום שהוציאו פת מן הכלל כיון שהוא חיי נפשו של אדם.

ולכאורה יוצא בין לשיטת ר"ת ובין לשיטת הרמב"ן שגדר האיסר של פת עכו"ם הוא כמו בפת עכו"ם, שכמו שאסרו מאכל שהתבשל ע"י עכו"ם, הה"נ שגזרו על עיסה שנאפה ע"י עכו"ם. אלא שראיתי נפק"מ ביניהם. שלשיטת ר"ת אם יהי' לנו דבר מאפה שאינו נחשב פת הרי היע מותרת,דהא אינו בכלל הגזרה של פת עכו"ם כיון שאינו פתף וכן אינו אסור משום איסור בישול עכו"ם כיון שאפיי' אינו בכלל בישול. משא"כ לשיטת הרמב"ן שאחרי שגזרו על הבישול גם אפיי' בכלל, ולכן אע"ג שאינו בכלל פת מ"מ הרי הוא נאסר משום בישול עכו"ם.

ומ"מ לכל השטות הנ"ל יוצא שאין לאסור פת אלא מטעם א'. אמנם בר"ן מבואר (וכן משמע לכאורה בתוה"א לכאורה אלא שיעוין בב"י מש"כ לדחות) שיש כאן ב' טעמים לאסור הפת, א' משום גזירת בישול עכו"ם, ומשום שמעשה אפייתו ג"כ בכלל הגזירה דבישול עכו"ם. ועוד יש לאסור משום גזירת פת עכו"ם, שאם עכו"ם לש וערך עיסה של עצמו הרי הוא אסור אפילו אם הישאל יאפנו לאחר מכן. ונפק"מ למה שמבואר לקמן בדף ל"ח ע"ב שאם ישראל עשה א' ממעשי האפיי' הרי זה מתיר הפת, דהיינו או הצתת האש, או חילוי' או הנחת בתוך התנור (אפייתו). דלפי ר"ת והרמב"ן יוצא שאם עשה כן לעיסת עכו"ם הרי זה מתירו, ולא איכפת לן מי עשה מעשה הלישה והעריכה, אבל כתב הר"ן שלשיטתו לא מהני אף א' מהם, שאלו אינם אלא לענין הגזירה של בישול עכו"ם, אבל עדיין פת עכו"ם היא ואסורה.

# האם התירו האיסור של פת עכו"ם

כתוב בגמ' בשם ר' יוחנן שפת לא הותרה בב"ד. ומדייקת הגמ' מדבריו דע"כ איכא מאן דשרי. ואומרת הגמ' דאה"נ והכוונה לרבי. ויש ב' לשונות בזה, בראשון קאמר שאל רבי מפני אסרו הפת, וביארו שלא היתה הכוונה להתיר לגמרי רק להתירו בשדה. ועל זה אמרו בגמ' דקסבורים העם התיר רבי את הפת, ואין זה נכון שלא התיק את הפת. ובל"ב שאל רבי אם יש נחתום, וטעו העם וסברו שרצה להתיר ע"י פלטר ישראל, ודחו בגמ' שלא היתה כוונתו אלא לבקש פלטר ישראל. ושוב מביא הגמ' ר' חלבו דסבר שלמ"ד פלטר ישראל הנ"מ בדליכא פלטר ישראל, ור' יוחנן דסבר שאפילו למ"ד פלטר ישראל הנ"מ בשדה אבל לא בעיר. וע' בר"ן ועוד ראשונים אם ר' יוחנן חולק על ר' חלבו או מוסיף עליו, וכן אפילו אם נחלקו אם יש להקל כתרוייהו במידי דרבנן.

והנה לפום ריהטא לכאורה משמע שלמסקנת הגמ' הדרנו לדברי ר' יוחנן שלמעשה לא התירו את הפת כלל, וכל השו"ת אינו אלא לפי מאי דטעו העולם בדברי רבי. אמנם בר"ן מבואר שלא מסתבר לומר שנחלקו ר' יוחנן ור' חלבו אליבא דמאי דטעו העם, ולכן י"ל דר' יוסף הוא דקאמר דטעו העם, אבל י"א שלא טעו, וכיון דשו"ת אליבי' כותייהו קיי"ל. (ונראה להוסיף עוד שלכאורה כן משמע מלשון "מ"ד" – דמשמע שיש מ"ד כזו). ויש בדבריו לכאורה קצת דוחק, דהא ר' יוחנן איהו הוא דקאמר בהדיא שלא התירו את הפת, ולכן למה מסתבר לומר דכיון שבא לפרש אידך מ"ד קיי"ל דלא כמו כשכתב ר' יוחנן מקודם. ואולי י"ל דאה"נ ור' יוחנן עצמו לא סבר הכי, אבל כיון שהגמ' הביא דעתו בפי' המ"ד שהתיר ע"י פלטר נכרי, קיי"ל כוותי'.

והרשב"א הדגיש שלא התירו אלא ע"י פלטר. וכן משמע בירו'. ובטעם הדבר מבואר בבד"ה שם שאין כ"כ קירוב עם הפלטר[[603]](#footnote-603). ודנו הראשונים מה יהא הדין בפלטר המוכר לחמו של בעת הבית, וכן בעל הבית שמוכר לחמו של פלטר. ודעת הרשב"א ועוד כמה ראשונים להקל דאזלינן בתר שעת האפיי'. ולכאורה כן מסתבר לפי כל השיטות הנ"ל, שלרמב"ן ור"ת הרי נאסר האפיי'' ע"י עכו"ם, וכאן הרי אפאו הפלטר והתירו פת פלתר. וכן אליבא דר"ל עד כמה שהלישה ועריכה היתה ע"י הפלטר. אמנם ברא"ה מבבואר דאזינן בתר שעת המכירה, ולכן פת בעה"ב ביד פלטר מותר, וכן פת פלתר ביד בעה"ב אסור. ומבואר הטעם בדבריו, שלעולם אילו היתה פת ישראל ביד עכו"ם בעה"ב ודאי מותר לקנותו, דהא פת ישראל היא ולא אסרו לקנותו. אבל גם פת פלטר הוי בכלל פת עכו"ם, וההיתר של פלטר אינו משום שאפייתו הוא כאפיית ישראל, רק שהקילו לקנות אפילו פת עכו"ם מן הפלטר כיון שאין כ"כ קירוב הדעת. וגדר היתר זה היתה בקניי'. ולכן הכל תלוי בקנייתו, ובין קונה פת שאפאו פלטר עצמו, ובין שקנאו מעכו"ם בעה"ב הכל מותר. והראשונים האחרים ע"כ חולקים על זה וסוברים שפת פלטר כפתישראל הוא, ולכן כמו שאין איסור בפת ישראל אפילו כשקנאו מן הפלטר, הה"נ בפת פלטר. וע"ש במשמרת הבית מש"כ להקשות על הרא"ה, ומה שכ' בחי' הריטב"א בזה.

**שיעור קמ"ט**

# אי בעינן נשתנה מברייתו ע"י האור

מעיקרא ס"ד לגמ' שבישול עכו"ם אסור מדאורייתא, ולמדו את זה מן הפסוק "אוכל בכסף תשבירני ואכלתי ומים בכסף תתן לי ושתיתי", ובסוף מבואר דס"ד ללמוד 'כמים - מה מים שלא נשתנו מברייתן ע"י האור, אף אוכל שלא נשתנה מברייתו ע"י האור'. אמנם הגמ' שואלת על זה ד'מידי אור כתיב', ומכח קושיא זו חוזרת הגמ' ואומרת שאינו אלא מדרבנן וקרא אסמכתא בעלמא. ויל"ע אם גדר זה של בישול עכו"ם נשאר גם למסקנא או לא, ור"ל האם הגדר של בישול עכו"ם בזה שמשנה דבר מתחילת ברייתו ע"י האור, או שיש לזה גדר אחר. ויעוין בר"ן שכתב דכיון דאסמכוהו אקרא לכאורה גדר האיסור הוא כאסמכתא דידי', והיינו דבר שנשתנה מברייתו ע"י האור (וכנראה כוונתו דאע"ג שאין רמז בפסוק שהוא שינוי ע"י האור, אין זה אלא טעם לומר שאין זה לימוד גמור, אבל אסמכתא הוי). והוסיף שלמד כן מדברי רש"י בדף ל"ח ע"ב, ששם ביאר רש"י הטעם שאין בחמין ולא בקליות משום בישול לעכו"ם כיון שלא נשתנה מברייתו ע"י האור.

ובהגהות אשר"י (פ"ב סי' כ"ח) ג"כ כתב שכן הדין, אבל מטעם אחר. שהביא שם דברי רש"י בגמ' שהטעם לאסור בישול עכו"ם כדי שלא יהא רגיל אצלו כמאכל ובמשתה, וכן הביא כה"ג גם מרשב"ם. וכתב "הילכך דבר המשתנה מברייתו ע"י האור בין מבושלין במים בין צלויין באור אסורין משום בישולי עובד כוכבים אבל במידי (דלא בשיל שלא) [דלא בשיל ולא] נשתנה מברייתו אין לחוש לדבר טמא שהיתה ניכר". וכוונתו דהא דבעינן נשתנה מברייתו היינו משום שרק בזה אפשר לנכרי להטעות את הישראל לאכול דבר טמא, אבל דברים שלא נשתנו יהא ניכר אם הוא דבר המותר באכילה או לא. והנה בשיעור הקודם ביארנו שאין שיטת רש"י שטעם האיסור משום שיטעה את השיראל לאכילנו הדבר טמא בתוך הדבר המבושל, רק שהוא מניעה מהיות רגיל אצלו במאכל ובמשתה. וא"כ לכאורה אין מקום לדברי ההגהות אשר"י, דהא עדיין יהא רגיל אצלו. אמנם י"ל דתרתי בעינן, חדא שיהא רגיל אצלו, ועוד אפילו יהא רגיל אצלו איך יאכינו דבר טמא מבלי להגיד לו, וע"כ בזה שלא יהא ניכר. ועוד י"ל שדברי ההגהות אשר"י מוסבים על דברי הרשב"ם, שלפמש"כ ההגהות אשר"י בשם הרשב"ם לא מוזכר שלא יהא רגיל אצלו, וכן ההגהות אשר"י לא כתב 'וכן כתב הרשב"ם', ויתכן שהוא משום דפליגי, וטעמו של הרשב"ם משום שיאכילנו דרך הדבר המבושל ולא משום שלא יהא רגיל אצלו. ועכ"פ חזינן לדעתי' דהגהות אשר"י שגדר הדין של נשתנה ע"י האור היינו שאינו נראה כמות שהי', ולכן איכא למיחש שאין הישראל מכיר במאכל הטמא, אבל נראה שכמות שהי' אע"ג שנצלה ונעשה ראוי לאכילה, מ"מ אינו בכלל גזירת בישול עכו"ם. ויל"ע אם זהו הגדר גם לשיטת הר"ן הנ"ל.

ולפי דבריהם יוצא לכאורה שלמים יש ב' טעמים להקל, חדא משום שלא נשתנה מברייתו ע"י האור, ועוד דנאכל כמו שהוא חי. וע' באגלי טל (מלאכת אופה ס"ק י"ט או"ק י"א) דלא ניחא לי' בזה, ולכן כתב שבמים לא מהני הסברא דנאכל כמות שהוא חי, דסברא זו לא מהני אא"כ התורת בישול שבו משום שהקשה גוף רך או הרפה גוף קשה ע"י האור, אבל מים חייבים עליו בשבת משום בישול משום חימומו ולא משום שינוי שבו, דהיינו התורת בישול שלו. וא"כ אי משום שנאכל כמות שהוא חי, הי' מים עדיין נאסר משום בישולי עכו"ם. ולכן כתב הגמ' שעיקר גזירת בישול עכו"ם לא היתה על בישול ד'חימום' רק בבישול שנשתנה מתחילת ברייתו ע"י האור, ומים הרי לא נשתנה.

וכל זה הוא לשיטת רש"י והר"ן, אבל הרשב"א בתוה"א נראה שלמד האי דינא דנשתנה מברייתו ע"י האור באופן אחר. דז"ל בב"ג ש"ז "כלומר לא אסרו אלא מה שנשתנה על ידי האור מהכשר אכילתו כדבר שלא היה ראוי מעיקרא לאכילה והוכשר לאכילה על ידי האור". הרי שהבין שנשתנה מברייתו היינו שהוכשר לאכילה, והיא היא דינא דנאכל כמות שהוא חי. ויוצא א"כ דחיטי חשיבי נאכל כמות שהוא חי. ולשיטת הר"ן חזינן שאינו כן, שאינו נאכל כמות שהוא חי אבל לא נשתנה מתחילת ברייתו. ויל"ע מהו יסוד המחלוקת.

וברמב"ם (פי"ז הי"ד מהל' מאכ"א) מבואר שחיטין ונעשו קליות מותרים "שאין אדם מזמן חבירו על הקליות", ולכאורה כוונתו שקליות אינם עולים על שולחן מלכים. ויל"ע גם בזה מהו יסוד המחלוקת אם קליות חשיבי כנאכלים על שולחן מלכים או לא. ויתכן שהוא תלוי בדין פרפרת דלהלן.

# אם יש במליחה משום בישול עכו"ם

בדף ל"ח ע"ב יש מחלוקת בין ר' יוחנן לבר קפרא אם יש בדגים מלוחים משום בישול עכו"ם, ושיטת ר' יוחנן שאסור. ורש"י פי' שנחלקו אם גזירת בישול עכו"ם כוללת שם מליחת עכו"ם או לא. ומשו"ה נתקשו התוס' בע"א בהא דמבואר שם דדגים קטנים מלוחים אין בהם משוום בישולי עכו"ם. ותי' שהגמ' בע"א מיירי במליחת ישראל, ולכן אפילו לר' יוחנן אין לאסור משום המליחה, רק שדנו שאולי יש לאסור משום הבישול שעושה לאחר מכן אע"ג שכבר מלוחים, ובזה אמרו כיון שהוא כבר מלוח ונאכל אין בו משום בישולי עכו"ם.

והרשב"א בתוה"א חלק עליו, שאין מקום לאסור מליחת עכו"ם. וא' מראיותיו הוא מגמ' הנ"ל דבעינן נשתנה ע"י האור, ומליחה אינה אור. ולכאורה התוס' יסברו לשיטת ר' יוחנן דאור לאו דוקא, וכל דבר המבשל בכלל. ועוד העיר הרשב"א דהרי גם כבוש כמבושל, מ"מ מפורש במתני' שבדף ל"ט ע"ב שאין איסור בישול עכו"ם כבשים. ולכן נקט שאין כוונת ר' יוחנן בע"ב לאסור משום מליחת העכו"ם. רק הכוונה לאסור משום שבישלו העכו"ם לאחר מכן.,כיון שאפילו ע"י מליחתו אינו נאכל להדיא, ולכן לא חשוב נאכל כמות שהו חי. ור"ל שנאכל חי ע"י הדחק לא נחשב כנאכל כמות שהוא חי' ולכן יש בו משום בישולי נכרים. וע' בחי' הרמב"ן שלפי פי' זה ר' יוחנן הואדלא כגמ' דע"א שמתיר דגים קטנים מלוחים.

ונראה להדגיש, שאפילו אם נאכל חי רק ע"י הדחק לא נחשב נאכל כמות שהוא חי, מ"מ אמרינן בגמ' שאם הוא מבושל ע"י ישראל כמאכל בן דרוסאי מותר לנכרי לגמור את השאר. ולכאורה צ"ע דהא כמאכל בן דרוסאי לכאורה ג"כ אינו נאכל אלא ע"י הדחק, דהא אינו אלא שליש או חצי מבושל. והתשובה לזה שמבושל כמאב"ד ע"י ישראל אינו משום שבזה נעשית נאכל כמות שהוא חי, רק שע"י זה יש חלק של בישולו ע"י ישראל ולכן הרי הוא מותר אע"ג שלאחר מכן עדיין אינו נאכל אלא ע"י הדחק. ונפק"מ בזה אם נתבשל כמאכל בו דרוסאי ע:י נכרי שלא בכוונה, שבזה יהי' אסור אם הנכרי יגמור הבישול ע"י ישראל.

# תערובת שהעיקר נאכל כמות שהוא חי, ואם הרוב פת

מבואר בגמ' שאם עיקר המאכל נאכל כמות שהוא חי אין בו משום בישולי עכו"ם אע"ג שיש בה גם דברים שאינם נאכלים חיים, דהא אילו הי' הרסנא עיקר הי' הדין דכסא דהרסנא אין בו משום בישולי עכו"ם. והתוס' כתבו ע"פ זה דהה"נ פת שיש בה ביצה, כיון שהעיקר הוא פת, ומקילים בפת עכו"ם בזה"ז, גם בביצה אין בה משום בישולי עכו"ם. ויש בדבריהם מידת חידוש. דלכאורה לולא דבריהם הו"א שהטעם דאזלינן בתר עיקר המאכל משום שדנין על המאלל כולו אם נאכל או אינו נאכל, וכיון שעיקרו נאכל אין בו משום בישולי עכו"ם. וא"כ בפת, אע"ג שלא גזרו על פת עכו"ם, אבל מ"מ כולו אין נאכל כמות שהוא חי, וא"כ למה לא אמרינן שהחלק שאינו פת נאסר משום פת עכו"ם. ונראה פשוט שאין הדברים נכונים, דהא תערובת של מאכל הנאכל כמות שהוא חי ודבר שאינו נאכל כמות שהוא חי לכאורה בכללותו אינו נאכל כמות שהוא חי, דהא מחמת החלב שאינו נאכל לא אוכלים אפילו חלק ממנו. ומ"מ אזליננן בתר העיקר. ולכן חזינן שדין הוא בבישול עכו"ם שאין נאסר אא"כ עיקרו נאכל כמות שהוא חי.

# מאכל שאינו עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת

איתא בגמ' בשם רב שמאכל שאינו עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת אין בו משום בישולי עכו"ם. ודבר זה מבואר לפי ב' הטעמים המוזכרים לאיסור בישול עכו"ם. אם הוא משום לתנות הא אם אינו אוכל על שולחן מלכים אינו חוב ואינו בו כ"כ משום חתנות. וכן לפי הטעם שלא יכאלנו דבר טמא י"ל דכיון שהוא אינו חשוב לא הי' מתכבד הישראל לאכול אצלו משום מאכל זה ולכן לא הי' לורך לגזור עליו.

ולשון הגמ' דבעינן תבשיל שבא ללפת את הפת. ומשמע שדבר שאינו מלפת את הפת אע"ג שאינו עולה על שולחן מלכים מ"מ אין בו משום בישול עכו"ם. אמנם יעיון ברמב"ם (פי"ז הי"ח) דסבר שפרפרת יש בו משום בישולי עכו"ם. ומהל' י"ט מבואר שיצא לו לרמב"ם דבר זה מחגבים, ומשום דסבר דנאכים כמו פרפרת. ולכאורה צ"ע הא בעינן דבר שמלפת את הפת.

והפר"ח (קי"ג ס"ק ג') כתב שאין כוונת הרמב"ם בפרפרת לדבר שאין מלפתים בו את הפת, דהא דבר שאינו מלפתין את הפת אין בה בישולי נכרים. רק הרמב"ם למד דפרפרת הוא דבר שמלפתים בו את פת. ולדבריו מובן מש"כ הרמב"ם הטעם בקליות שהוא משום שאין א' מזמן את חבירו משום קליות, ולכאורה כוונתו לדין נאכל על שולחן מלכים, ומ"מ קליות אינם בכלל.

אלא דהנה התוס' כתבו דמדלא הביאו הנפק"מ בין המ"ד דבעינן שאינו נאכל כמות שהוא חי למ"ד דבעינן עולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת אלא דגים קטנים אדרי ודייסא, חזינן דלכו"ע בעינן שלא תהא נאכל במות שהוא חי, רק נחלקו אם בעינן גם עולה על שולחן מלכים. אמנם יעוין שם ברשב"א בתוה"א שכתב שדייסא היא נפק"מ הפוכה, שנאכל כמות שהוא חי אע"ג שעולה על שולחן מלכים (ויל"ע מהו יסוד המחלוקת אם דייסא נאכל כמות שהוא חי או לא). אמנם הקשה הרשב"א דהא דייסא אין מלפתין בו את הפת וכדמבאר במס' ביצה דף ט"ז ע"א "הני בבלאי טפשאי דאכלי נהמא בנהמא", וא"כ אפילו אילו לא הי' נאכל כמות שהוא חי הי' צריך להיות הדין שהוא מותר. וכתב הרשב"א שלא אמרו ללפת בו את הפת אלא במיני לפן שאין להם חשיבות אלא במלפתין את הפת, אבל מאכל שנאכל בפני עצמו ודאי יש בו משום בישולי עכו"ם עד כמה שעולה על שולחן מלכים. ואע"ג שהריטב"א הקשה על דא"כ קשה לא הביאו דייסא על הכלל דעולה על שולחן מלכים ללפת בו את הפת, כתב המאירי שכ"ש הוא. ומ"מ אם סבר כן הרמב"ם גם זה יכול להיות הסבר למה פרפרת יש בה משום בישולי עכו"ם[[604]](#footnote-604).

# בישל העכו"ם שלא בכוונת בישול

מבואר בגמ' שאם בישל העכו"ם שלא בכוונה אין בה בישולי עכו"ם. ועוד מבואר דעד כמה שמכוין לבישול, אע"ג שאינו מכוין לבשל מאכל זה, מ"מ כיון שבישלו ע"י זה הרי זה אסור משום בישול עכו"ם. כן מבואר ממה דס"ד לאסור משום דלשרורי מנא קמכוין. לכאורה הביאור בזה משום שגדר הגזירת בישול עכו"ם אינו בה שיש תוצאה של בישול, רק שיש מעשה בישול מצד העכו"ם, ולכן אם אינו מכוין לבשל כלל אין כאן מעשה בישול ולא נאסר. אבל אם מכוין למעשה בישל, כיון שמעשה בישול זה בישל את המאכל הרי זה אסור.

ויש כאן חידוש בדין כוונה. שהרי בהאי מעשה דסיכתא כתב הרא"ש (אות ל"א) "אלא הכי קאמר לבסוף בתר דשדי עובד כוכבים סיכתא לאתונא קודם (שהעביר) האש ליבש הסיכתא דכיון דקבר בה ישראל לעין העובד כוכבים אף על גב דלא כיון לבסוף לבשל הסיכתא חיישינן שמא כיון לבשל הקרא כיון דידיע בה". ולכאורה כוונתו לומר דאע"ג שעיקר כוונתו לסיכתא, מ"מ אילו הי' מכוין גם לקרא הי' אסור. ויעוין בתרוה"ד (סי' ס"ו) שכתב להתיר אמירה לנכרי כשעיקר כוונת השפחה לדבר המותר. ומיני' חזינן דפסיק רישא ע"י נכרי מותר, אבל הו"א שכוונה קלושה אסורה, ובזה כוונת התרוה"ד לומר שכוונה קלושה לא שמה כוונה רק כפס"ר. אמנם מכאן חזינן שאפילו כוונה קלושה שמה כוונה, דהא פס"ר מותר בבישול עכו"ם עד כמה שאינו מכוין, מ"מ כוונה קלושה אילו כיון ממש הי' אסור. וע"כ כוונת התרוה"ד ג"כ לומר שגם זה שמקילים בכוונה קלושה הוא קולא מסוימת של אמירה לנכרי[[605]](#footnote-605).

**שיעור ק"נ**

# עיונים בדין נאכל כמות שהוא חי ובדין עולה על שולחן מלכים

איתא בגמ' שבדף ל"ח ע"ב "בעו מיניה מרבי אסי הני אהיני (פירש"י תמרים) שליקי דארמאי מאי". ומבארת הגמ' שאם היו כבר מתוקים ודאי אין בהם משום בישולי נכרים כיון שנאכלים כמות שהן חיין. וכן אם הם מרים ודאי שיש בהם משום בישול דהא אינם נאכלים חיים ועולים על שולחן מלכים. והאיבעיא בכה"ג שנאכלים אבל רק ע"י הדחק. ומ"מ לכאורה יל"ע בזה, שהרי חזינן דתמרים נאכלים כמות שהן חיים כשמתוקים, וא"כ נימא דתמיד חשיבי נאכלים כמות שהן חיים כיון שכשהם מתוקים נאכלים. ויעוין בגליון מהרש"א ברסי' קי"ג שכתב שאם התמרים מרים משום שעדיין לא נתבשלו, אה"נ שאין בהם משום בישולי נכרים כיון שבזמן שנתבשלו נאכלים כמות שהן חיים. לא אמרו שתמרים המרים אסורים אלא כשהוא מין תמר שהוא מר עד שיתבשל.

וכה"ג יל"ע בדין עולה על שלחן מלכים, שהרי חזינן דדגים קטנים אינם עולים על שלחן מלכים, ומ"מ דגים גדולים אסורים כיון שעולים על שולחן מלכים. הרי דלא אמרנן לא פלוג בדגים. אלא דהנה יעוין בש"ך בסי' קי"ג ס"ק ב' שהביא בשם האו"ה "קרביים וקורקבן ובני מעיים אף על גב דאמרינן לעיל אוכליהון לאו בר אינש ולא הוי חה"ל מ"מ אסורים משום בישולי עובדי כוכבים". וכתב על זה הפר"ח שם (ס"ק ב') "וכן בדין דאלא מעתה בשר כחוש שאינו עולה על שלחן מלכים דכוותיה הכי נמי דשרי, אלא ודאי לא פלוג רבנן וכל מין בשר אסרו". ויוצא שבדין עולה על שולחן מלכים אמרינן לא פלוג, ואם יש לך דבר שעולה על שולחן מלכים, אע"ג שיש סוגים שאינם עולים על שולחן מלכים, הרי זה אסור כיון שלא פלוג רבנן. וכה"ג מבואר גם בערוה"ש (סע' י'). ובחו"ב (עבודה זרה סי' י"א ס"ק ז') הוכיח דאמרינן לא פלוג מהא דהאי עובד כוכבים דחריך רישא שרי למיכל מיניה אפילו מריש אוניה רק משום שאינו מכוין לבישול, הא אילו הי' מכוין לבישול הי' אסור אע"ג שאין ראש האוזן עולה על שולחן מלכים. וע"כ דאמרינן לא פלוג.

אלא שהדברים לכאורה מרפסין איגרי. דמאי שנא מדגים קטנים וגדולים דלא אמרינן בהו 'לא פלוג'. וראיתי בס' באר חיים דר"ל שדגים קטנים וגדולים חשובים כב' מינים ולכן לא שייך בהו לא פלוג. ודבר זה לכאורה דחוק טובא. חדא שהרי במלאכת בורר מפורש בתורה"ד סי' נ"ז שדגים קטנים חשובים כמין א' ולא שייך בהו מלאכת בורר. ועוד למה יחשב דג קטן וגדול כב' מינים וקורקבן ובני מעיים כמין א' עם עיקר הבשר.ובאמת ז"ל האו"ה שם (סי' מ"ג אות ב') "פי' הרמב"ם פ' ט"ז דא"מ אפילו שאינו עיקר הסעודה כגון מיני קיטניות וקרבי דגים ודגים וחגבים וכן כל כיוצא בהן מ"מ עולה משום פרפרת ודרך אדם להזמין חבירו עליו וה"ה בני מעיים של בהמה וכה"ג אף על פי שאין הדבר ראוי ליתן לפני אורחים נכבדים ואפי' כמהין ופטריות דהם עולין משום פרפרות". וראיתי בס' בישול ישראל (סי' מ') שרצה לומר שאין כוונת האו"ה אסור בני מעיים כלל משום לא פלוג רק משום דהוי פרפרת. אלא שגם בזה יש ב' תשובות בדבר. חדא שהרי מ"מ כתב עליהם "אף על פי שאין הדבר ראוי ליתן לפני אורחים נכבדים". ועוד דכיון שהאוכלן לאו בר איניש הוא, אפילו אם אין כוונת האו"ה לאוסרם משום לא פלוג, מ"מ מהו באמת הטעם לאוסרם כיון שאינם עולים על שולחן מלכים אא"כ אמרינן לא פלוג.

ושם בס' בישול ישראל (סי' מ"ה ס"ק ד') הביא כמה מהלכים בזה. חדא די"ל דקרביים ובני מעיים אינם עולים על שולחן מלכים לאוכלם בפני עצמן, אבל ללפת בהם את הפת שפיר עיילי (וא"כ הא דלאו בר איניש היינו לאכלו בפני עצמו). ובשם הגרפ"א פאלק הביא לפרש שלעולם עולה על שולחן מלכים, אבל מ"מ השויות שלו פחות משאר חלקי הבשר, ולאו בר איניש היינו מי שמשמלם שויות של בשר גמור.וכל הענין עדיין צ"ע.

והנה בהא שהקשו התוס' על המבואר בגמ' שדגים מלוחים אין בהם בישולי עכו"ם, שמשמע שעולים על שולחן מלכים, ואילו לעיל יני' מבואר שדגים קטניפ אינם עולים על שולחן מלכים, מבואר בב"י טעם אחר. והוא שאמנם מלוחים עולים על שולחן מלכים אפילו קטנים, אבל המבושלים אינם עולים על שולחן מלכים. וחזינן עכ"פ שאם יש לך דבר שע"פ תיקונו נחשב עולה על שולחן מלכים, לא אמרינן שהוא חשוב עולה על שולחן מלכים אפילו בכה"ג שתיקנו אותו באופן שאינו עולה. ומבואר מזה עוד דבר, והוא דהא דדגים מלוחים חשובים כנאכלים חיים ואין בבהם משום בישול עכו"ם, הנ"מ אחרי שמלחן, אבל זה עצמו שיכול למלחן ויהיו מוכנים לאכילה אפילו בלי בישול אינו עושה אותם כנאכלים חיים, דאל"כ מה איכפת לן בזה שדגים קנטים אינם עולים על שולחן מלכים, תיפו"ל משום שהי' אפשר למלחן ויהיו ראוין. אמנם יש עדיין מקום לחלק, שאם הוא דבר שע"י תיקון יהא מוכן לאכילה, הרי הוא חשוב כבר מעכשיו נאכל כמות שהוא חי, אבל הנ"מ כשעתיד לעשות תיקון זה למאכל, שבזה אמרינן אין הבישול עושהו ראוי לאכילה, דהא בתיקונו הסופית אפילו לא בישלו אותו הי' מוכן לאכילה. משא"כ בדגים מיירי בכה"ג יבשלנו ולא ימלחנו, שבזה ודאי לא נחשב כנאכל כמות שהוא חי.

ויעוין במג"א (סי' ר"ג ס"ק ד') שהביא מחלוקת אם יש בתבלינים משום בישול עכו"ם. וביאר המג"א טעמם של המקילים משום שראוים לאכילה ע"י תוספת דברים אחרים. וע"ש שכתב שדגים מלוחים ג"כ אינם ראוים לאכילה בפני עצמם רק ביחד עם פת ומשו"ה חשובים ראוים לאכילה, וע"כ כיון שראוים לאכילה ע"י תוספת דבר אחר חשיבי נאכלים. ולכאורה זהו כצד המקיל הנ"ל. אמנם נראה שיש מקום לחלק, והוא שהוספת תבלינים אינו הופך את התבלינים למאכל, דמעיקרא אינו נאכל והשתא נאכל, רק כל תורתם הם לתת טעם לדברים אחרים, וכיון שראוים לתת טעם לדברים אחרים גם בלי בישול אין בהם בישולי נכרים. משא"כ בכגון דג, הדג מיועד להיות נאכל, וכיון שעדיין אינו ראוי, אע"ג שיכול לעשותו ראוי, לא חשוב נאכל כמות שהוא חי. וכן לענין זה שאוכלים את הדם ביחד עם הפת, אין זה בגלל שמשניים את הדג מלוח למתוקן יותר ע"י הפת, רק זהו סדר אכילתו עם פת. אבל דבר מאכל שצריך תיקון לעצמו כדי שיהא נאכל עדיין חשוב אינו נאכל כמות שהוא חי.

# אם בישול עכו"ם אוסר בטעמו

שיטת הרשב"א שאם מאכל התבשל ע"י עכו"ם ונאסר משום בישול עכו"ם הרי הוא אוסר בטעמו כמו שאר מאכלות אסורות האסורים מדרבנן. והרא"ה חולק, שהרי בישול עכו"ם נאסר משום חתנות, וליכא חתנות ע"י טעם בלבד. וכה"ג כתב הרא"ש בדין חולים שהתירו להם בישול עכו"ם בשבת (שאז אסור ע"י ישראל), שגדר דברים הוא שאין זה בכלל האיסור של בישול עכו"ם ולא רק היתר, ולכן כיון שנתבשל בשבת לצורך נכרי, הרי הוא מותר גם במוצאי שבת (והרשב"א במשמרת הבית חולק). וכשיטת הרא"ה כן נקט גם הרא"ש.

והנה הדין הוא שאם אפה פאנד"ה ונבלע שומן בפת אין להתירו מדין פת עכו"ם כיון כיון שהוא אסור משום השומן הנאסר מדין בישול עכו"ם. ודין זה מובא בשו"ע סי' קי"ג סע' ג'. ומקשים העולם על השו"ע, שהרי שם בסע' ט"ז הביא שיטת הרא"ש שאין הבליעות של בישול עכו"ם אוסרים כשיטת "י"א", וא"כ למה סתם לאסור בהא דפאנד"ה. וע' בתוה"א שבאמת הוכיח מס' התרומות שאסר בזה שאסרו כל בישול עכו"ם גם משום טעמו. והאמת יורה דרכו שבתוס' הרא"ש בסו"פ שני כבר העיר בזה, וכתב "ואע"פ שבעל התרומות כתב דפנדא של גוים של דגים[[606]](#footnote-606) שאף הלחם אסור מפני שומן הדגים שאני התם שתבשיל אחד הוא ונתבשל ביחד וידוע ממשות הדגים בפת". ולכאורה כוונתו לב' חילוקים שונים. חדא שלא הקילו בטעם אלא בכה"ג שאין כוונתו להשביח את התבשיל, רק הוא דרך מקרה, כיון דכה"ג אין בה משום חתנות, אבל כשהוא חלק עיקרי של התבשיל שפיר אוסר. ועוד דכיון שמממשות הדג ניכר בפת, אין זב אך ורק טעם ולכן אוסר משום בישול עכו"ם אפילו לשיטת הרא"ש. וע' מש"כ ביישוב דברי השו"ע גם בפר"ח (ס"ק ט"ז), ובפר"ת (ס"ק ה' וי"ט), ובמטה יהונתן על אתר.

ועוד דנו הפוסקים אם בישול ופת עכו"ם בטלים ברוב או בששים. וע' בס' מנחת כהן (ח"א פ"א) שביאר שאפילו לשיטת הרשב"א שבישול עכו"ם אוסר בטעמו, איכא למימר שמ"מ בטילין ברוב, די"ל שהטעם שאוסר בטעמו משום שיש בה משום טכ"ע מדאורייתא, אבל במין במינו שאין בה משום טכ"ע, אולי בטל ברוב[[607]](#footnote-607). וע"ש במנח"כ שהוכיח שאמנם נחלקו הרשב"א והרמב"ן אם בישול עכו"ם בטל ברוב, מ"מ בפת עכו"ם כו"ע מודו, דאלו הם דברי התוס' בדף ל"ה ע"ב שהתירו מי שנזהר מת עכו"ם לאכול עם מי שינו נזהר ולא חשש לבליעות, וכן סתפ בשו"ע בסי' קי"ב סע' ט"ו להקל אע"פ שעיקר השיטה בסי' קי"ג הוא לאסור בישול עכו"ם בטעמו.

# למה היום אין פת פלטר נאסר משום בישול עכו"ם (ובדין פת של ישראל)

. לפי כמה ראשונים הקילו היום שמותר לאכול פת של פלטר נכרי, ושאין בזה עכ"פ היום משום גזירת פת עכו"ם. ויל"ע למה אינו נאסר משום בישול עכו"ם. והנה לעיל בשיעור קמ"ח הבאנו מחלוקת הראשונים בחילוק שבין גזירת פת עכו"ם לגזירת בישול עכו"ם, ולכאורה התי' לקושייתנו תלוי בדעתם. שלשיטת ר"ת הדבר פשוט, דבישול לחוד ואפיי' לחוד, ולעולם לא היתה פת בכלל גזירת בישול עכו"ם. אמנם שאר הראשונים נקטו שאפיי' הוי ג"כ בכלל גזירת בישול עכו"ם, וא"כ נהי נמי שגזרו על הבישול אחרי שגזרו על הפת, ולכן אין שאלה למה היו צריכים גזרה נוספת של פת עכו"ם, אבל בוף כל סוף הרי גזרו על בישול עכו"ם. אלא שגם בזה יש ליישב לפמש"כ הריטב"א בשם ר' יונה, שלעולם הי' אפשר לומר שגזירת בישול קדמה לגזירת פת, וכן אפיי' בכלל בישול הוא, אבל מ"מ הי' פת צריך להיות מותר משום שהיו מוציאים את הפת מכלל גזירתם מפני חיי נפש. וא"כ היום שאמרו היום שפת פלטר אינו בכלל גזירתם, חזר בדין כבתחילה שהוציאו אותו מן הכלל ואינו בכלל גזירת בישול עכו"ם. אבל יל"ע לשיטת הרמב"ן דסבר שאילו גזרו על השלקות הי' הפת נאסר ממילא, למה היום אין פת עכו"ם נאסר משום בישול עכו"ם אע"ג שהקילו בגזירת פת עכו"ם. ואולי יש לדחוק שאפילו הרמב"ן מודה דכיון שכבר גזרו על הפת קודם שגזרו על השלקות, כשגזרו על השלקות לא גזרו גם על הפת, דהא לא הי' צורך לגזור עליו כיון שהי' כבר אסור. כן כשחזרו והתירו את הפת לא הי' בזה גם משום בישול עכו"ם. ועוד י"ל שאע"ג שבתחילת גזירתם לא היו מקילים בפת עכו"ם משום חיי נפש עד כמה שהי' בה משום בישול, כשביטלו את הגזרה לענין פתת ביטלו אותו בין מגזירת פת עכו"ם ובין מגזירת בישול עכו"ם.

ובסוף הסי' הביא הב"י ממהר"ם לאסור פת של ישראל שאפאו עכו"ם, וכן הביא לדינא בש"ך סי' קי"ב ס"ק ז'. ובכמה אחרונים לכאורה מתבאר שהאיסור הוא משום בישול עכו"ם. ודבר זה יתבאר באורך בשיעור הבא.

**מילואים**

**הערות קצרות בהלכות בישול עכו"ם**

* הראשונים נחלקו אם בישול ישראל כמאב"ד הוא דין לקולא או מעיקר הדין, ונפק"מ בבישלו עכו"ם כמאב"ד ושוב גמרו ישראל. ויל"ע אם יש מכאן ראי' מה הדין בבבישול בשבת אחרי שהגיע המאכל לשיעור כמאב"ד.
* יל"ע אם בכה"ג דמהני מקצת בישול ע"י ישראל אם מהני גם מקצת בישול ע"י קוף (ונפק"מ גם לבישול בגרמא ולא כח ראשון וכדומה). ופשוט שאם התבשל כולו ע"י קוף הרי הוא מותר.

ונראה שמעצם דברי הב"י בההא דניפוח הוי מעשה מבואר דאילו הי' חשוב רוח רוח מצוי' בעלמא לא הוה מהני אע"ג שגם נכרי לא עשה כן. וחזינן דאה"נ אם עשאו כולו קוף לא נאסר אבל אם עשה הנכרי חלק בעינן מעשה שישראל כדי שלא תיאסר.

* מהא דגחלים עוממות מבואר דזה שהניח במקום שיתבשל לבסוף לא מהני.
* ראוי לציין שדנו האחרונים אם ההיתר של מעושן הוא אפילו במעושן חם או רק בצונן. והמושכל ראשון שאם הוא מעושן חם מאי שנא משאר תולדות האור. וע' מזה בס' בישול ישראל סי' ח'.
* בכסא דהרסנא דנו מהו העיקר, האם הרסנא עיק או קימחא, ואילו הוה הרסנא עיקר הי' מותר. ולכאורה צ"ע שהא בזמן שהתערב הרי פשוט שעדיין לא היתה התערובת נאכל, דא"כ כסא דהרסנא נאכל כמות שהוא חי. וא"כ לכאורה מבואר חידוש שאם היתה נאכל כמות שהוא חי ושוב עירב אותו ועשאו אינו נאכל שמ"מ מותר מדין נאכל כמות שהוא חי. ומאידך מיני' ובי' מבואר שמאכל שהי' נאכל חי כמו חיטה (לשיטת הרשב"א שזהו הטעם בקליות) ושוב נהפך לאינו נאכל כמו קמח, דינו כאינו נאכל חי, דהא כאן כיון שקימחא עיקר הרי הוא אסור. ולכאורה ביאור הענין שאם הוא בעצם נאכל לעצמו רק התערובת פוגמו עדייין נחשב ננאכל חי, אבל אם הוא מחמת שינוי בצורתו פנים חדשות באו לכאן ואינו נאכל כמות שהוא חי.
* הא דבעינן אין עולה על שולחן מלכים, אע"ג שהדיוט הוא שמזמין את חבירו, היינו משום שגם הדיוט אינו רגיל להזמין אלא בדבר שעולה על שולחן מלכים, אבל לעצמו עולה גם דברים אחרים, אבל אצל מלכים לעולם אינו עולה אפילו שלא לאורחים.
* בבישול עכו"ם מבואר דקרובי בישול לל"ב. ויל"ע מה הדין לענין בישול בשבת.
* צ"ע מהו הטעם שמחשיב הרשב"א חיטה כנאכל חי כיון ש'כוסס את החיטב' כתיב, וא"כ מאי שנא מדגים גדולים מלוחים. וצ"ע. שו"ר בשדה חמד (אס"ד מע' בישול א"י אות ט') שהעיר כעין זה. וע' בס' שלחן מלכים עמ' רל"ב – רל"ו.
* צ"ע למה אהיני אסירי כיון שאין מלפתין בהם את הפת. וראיתי בציונים לס' חלקת בנימין שהביא מכאן ראי' דלא כפר"ח שפרפרת הוי רק כשמלפתין בו את הפת, ולא ידעתי איך זה מתיישב אפילו לחולקים על הפר"ח. וצ"ע.
* ע' ש"ך ברסי' קי"ג שדן אי בעינן נשתנה מברייתו ע"י האור. ונראה מסקנת דבריו שאמנם הי' מקום גדול לומר שהדין הוא להקל, משמעות הפוסקים להחמיר בזה, ושממילא כן יש להורות.
* בקושיית הט"ז ס"ק ב' לכאורה י"ל דנפק"מ בשל עכו"ם אבל עצם הדין שייך בתרוייהו.
* בט"ז ס"ק ה' לכאורה כוונה לחוד (שבזה עוזר לישראל חבירו) ומעשה לחוד, דאיזה ענין יש לו לעשות כן.
* לדברי הש"ך בס"ק י"ב צ"ע סתימת לשון הרמא בסע' ח'.
* ע' פת"ש ס"ק ג' שמבואר דאיכא למ"ד שלקחו ישראל והחזירו עכו"ם מותר. וצ"ע מהו הטעם להתיר בזה. ומהערת התפאל"מ שם משמע שמ"מ אם הי' כמאב"ד ע"י ישראל מותר, ובזה הרי יש מחלוקת.
* ע' ביאור הגר"א בהא דבשר מלוח אינו נאכל כלל דהא הרי הוא מותר בטלטול כיון שנאכל ע"י הדחק.

**שיעור קנ"א**

**עיסת ישראל שנאפה ע"י עכו"ם**

בטור ברסי' קי"ב מבואר דסבר כשיטת הר"ן דפת ב' גזירות נאמרו בה, א' לאסור עיסה שנערכה ונילושה ע"י נכרי, וזהו גזירת פת עכו"ם. ועוד אסרו עיסה שנאפתה ע"י עכו"ם אפילו בכה"ג שהיתה העיסה של ישראל, וזהו משום גזירת בישול עכו"ם. וע' בב"י שהסיק לדינא דלא כשיטת הר"ן ולעולם לא אסרו עיסה רק בגלל שנערכה ונילושה ע"י עכו"ם, ואין איסור פת אלא משום אפייתה ביד עכו"ם, וזהו גזירת פת עכו"ם. והטעם שפסק כן משום שלדעתו זהו שיטת הרמב"ם והרשב"א. ואע"ג שהדרכ"מ התקשה בהוראה זו כיון שהטור והר"ן בתראי, וכן שהרשב"א בתוה"א משמע כר"ן (רק שבשו"ת הרשב"א מבואר להיתר וכמו שהביא הב"י), מ"מ נראה שמסקנת דבריולהקל בזה והש"ך ברסי' קי"ב כתב שמסתימת המחבר והרמ"א מאיסור עיסה שנערכה ונילושה ע"י עכו"ם, חזינן דלא קיי"ל כטור והר"ן.

והנה כתב הטור בהמשך דבריו "ואין להתיר אפי' במקום שנהגו אלא בפת של עו"ג ואותו אין לו היתר ע"י חיתוי שיחת' ישראל בגחלים כי אין איסורו משום בישול אלא משום הפת עצמו אבל פת של ישראל שאפאו עו"ג הוא בכלל איסור שלקות ובאותו לא נהגו היתר בשום מקום ועלה קאמר ג' מלאכות בפת היסק התנור וחתיית הגחלים והאפייה וכו'". ונראה הביאור בכוונתו, וכ"כ הפי' מהרש"ל לטור, דהנה לכאורה לשיטת הר"ן יש שאלה, דאיך הקילו לאכול פת מפלטר עכו"ם, דנהי נמי שהקילו בגזירת פת עכו"ם וכמש"כ הראשונים, מ"מ הא אין זה מתיר אלא עיזה שנילושה ונערכה ע"י עכו"ם, שעל זה נאמר גזירת פת עכו" וכנ"ל, אבל עדיין יש לאסור הפת שקונים מן הפלטר משום גזירת בישול עכו"ם[[608]](#footnote-608). דמן הנמנע הוא לומר שלשיטת הר"ן באמת לא הקילו אלא לקנות עיסה מן הנכרי ולא פת אא"כ עשה א' מג' המלאכות, שכפשוטו הקילו לקנות ככר אוי מן הפלטר, ואיך התירו דבר זה וכנ"ל. לזה קאמר הטור, שדוקא בפת עכו"ם יש להתיר כיון שלא נאסר לגבי' גזירת בישול, דהא לא הי' צורך לאוסרו משום בישול כיון שאסור ועומד משום גזירת פת עכו"ם. ולכן אחרי שעקרו גזירת חז"ל והתירו פת עכו"ם, שוב אין בה גם משום בישול עכו"ם כיון שלא נאמר לגבי'. משא"כ בפת של ישראל, שבזה שפיר נאמר גזירת בישול עכו"ם לשיטת הר"ן וסייעתו, וכיון שכן אין להתירו אפילו אחרי הקילו בגזירתם, דהא לא הקילו אלא בגזירת פת עכו"ם ולא בגזירת בישול עכו"ם.

ויעוין בב"י שהדגיש שכל דברי הטור אינם אלא לשיטתו שפסק כר"ן, אבל לדידן שגם פת לא נאסר אלא משום מעשה אפייתו הרי גם פת עכו"ם לא נאסר אלא משום אפיית העכו"ם. ולכאורה נראה הביאור בכוונתו, שאין לאסור פת של ישראל שנאפה ע"י עכו"ם, דהא ע"כ כיון שהקילו באפיית העכו"ם בפת עצמו, דהא זה היתה גזירת פת עכו"ם, הה"נ בעיסה של ישראל, דמאי שנא. ולכאורה א"כ יוצא למעשה שיטת הב"י שאין לחלק בין עיסה של ישראל לעיסה של נכרי לענין ההיתר של פת פלטר לדידן דלא קיי"ל כר"ן והטור.

ובסוף הסימן הביא הב"י מהמרדכי בשם מהר"ם "דהא דהתירו פת של גוים הני מילי של גוים אבל של ישראל ואפאה גוי ולא חיתה ישראל בגחלת אסור ואפילו לזבוני לגוים דילמא אתא לזבוני לישראל". וע"פ הנ"ל לכאורה גם דעת המהר"ם כשיטת הר"ן והטור, ומשו"ה חילק בין עיסה של ישראל לעיסה של עכו"ם. אמנם יש כאן הערה, דלמה לא הביאו לעיל על דברי הטור עצמם, וכן לא העיר הב"י כאן כלל שהוא דלא כהלכה כיון דקיי"ל כרשב"א ורמב"ם. וכן לכאורה קשה מש"כ בשו"ע בסע' י"א "פת של ישראל שאפאה עובד כוכבים בלא חיתוי דישראל ובלא קיסם, אסור. (ואסור) לזבוני לעובד כוכבים, דילמא אתי לזבוני לישראל. ואם פיתת הלחם לשנים, מותר לזבוני לעובד כוכבים". ולכאורה צ"ע, דהא שיטת המחבר להקל דלא כטור והר"ן, וא"כ למה כתב שפת של ישראל ואפאה גוי אסור, הא לדידן יש להתיר כמו פת עכו"ם וכמש"נ. ונראה שאין כאן כל קושיא, שאין כוונת המחבר אלא לאופן שאין בה היתר של פת פלטר, וכגון שהוא של בעלי בתים, שבכה"ג אסור בעיסת עכו"ם וכן בעיסה של ישראל. ועיקר כוונת השו"ע אינו לומר דפת של ישראל חמיר טפי מהא דשל ישראל, רק לחדש שבמקרה שיש לישראל פת של עכו"ם אסור לזבוני לעכו"ם. וכן בביאור הגר"א על אתר לא הביא מקורות אלא לחידוש דין זה והתעלם מהא דהוי עיסת ישראל.

אלא דהנה שם בסע' י"א כתב הט"ז "פת של ישראל כו' בזה יש לו דין שלקות הנזכר בסימן קי"ג כ"פ הטור". הרי שכתב שדברי השו"ע הם כשיטת הטור שעיסת ישראל חמיר טפי מעיסת ישראל לאחר שהקילו בגזירת פת עכו"ם. והוא לכאורה דבר פלא, דהא לא קיי"ל כטור בזה וכמש"נ, ולכן אין טעם לאסור עיסת ישראל משום בישול יותר ממשום פת עכו"ם, וכן לכאורה הדין הי' צריך להיות מותר. וכן אין ראי' מדברי השו"ע כמו שביארנו, שי"ל דלא מיירי בפת פלטר רק בפת בעה"ב וכנ"ל. וע' גם בש"ך בס"ק ז' שעל מש"כ השו"ע "יש מקומות שמקילין בדבר ולוקחים פת מנחתום העובד כוכבים וכו'" כתב "דוקא פת עובד כוכבים אבל פת ישראל שאפאו עובד כוכבים כתב הטור שלא נהגו בשום מקום להתיר שהרי הוא כבישולי עובד כוכבים". ומשמע שמפרש לשיטת השו"ע שיש להחמיר בעיסת ישראל שאם אפאו עכו"ם יש בה משום בישולי עכו"ם ואין בה ההיתר של פת עכו"ם. וכתב כן הוא בטור. וקשה כנ"ל. והש"ך ציין דברי המהר"ם כמקור לדבריו (ומשמע שסבר שדברי מהר"ם הם כדברי הטור, וכן מסתבר כמש"כ לעיל, אלא שהב"י לא העיר כן). אלא שמ"מ קשה שמשמע שפסק כטור ואיהו עצמו כתב בתחילת הסימן דלא קיי"ל כטור בזה. וכן ראיתי שהעיר בהגהות חת"ס כאן ס"ק א', (וכן בערוה"ש בסוף הסימן בדברים קצרים).

ודברי הט"ז (ולכאורה גם הש"ך) מתבארים במקצת במש"ז על אתר, שכתב שלא הקילו בפת פלטר אלא בשל עכו"ם, אבל בשל ישראל, כיון דלא שכיח לגבי' אפיית עכו"ם ואין בה משום חיי נפש, לעולם לא הקילו לגבה. אמנם אם כנים הדברים (ואין זה משמע מדברי הטור כלל, והביאו הט"ז והש"ך את הטור כמקור לשיטתם), עדיין אינו מבואר למה היו צריכים לאסור אותו משום בישול עכו"ם ולא משום פת עכו"ם, דהא לא עקרו גזירת פת עכו"ם בעיסת ישראל. ולכאורה מה שצריכים לומר, שסוברים הש"ך והט"ז שאמנם הקילו בגזירת עכו"ם בכל פת שבעולם, מ"מ הי' צורך להקל גם בגזירת בישול עכו"ם, שגם בישול עכו"ם שייך בלחם לרוב הראשונים. ובזה אמרו שמשום הצורך של חיי נפש הקילו בגזירת בישול עכו"ם לענין פת של עכו"ם מיהת, אבל לענין פת של ישראל שלא הי' בה צורך להקל, היא נשארת באיסורו, ולכן אסור משום בישול עכו"ם. והדברים עדיין צ"ע.

והנה באג"מ (יו"ד א' סי' מ"ה) דן במאפייה של ישראל אם מותר לאפות בה ע"י עכו"ם לדידן דקיי"ל להתיר בפת פלטר. שלכאורה לפי דברי הש"ך והט"ז (וכן מבואר גם בחכמ"א כלל ס"ה סעי' ו') אין בה היתר כלל. וכתב הגרמ"פ דכיון שטעמם שההיתר בפת פלטר משום הדוחק וחיי נפש[[609]](#footnote-609) שלא שייך בישראל, י"ל דהנ"מ כשאינו נצרך לפועלים, אבל כשנצרך לפועלים כבר איכא דוחק ולכן חזר הדין שגם בעיסת ישראל הקילו ע"י פועלי עכו"ם. ולכאורה רצונו לומר[[610]](#footnote-610) שההיתר של פת פלטר לא נאמר במיוחד בעיסת עכו"ם ולא בפת של ישראל, רק נאמר היכא שיש דוחק ומשום חיי שעה, ולכן בשל ישראל בדאיכא חיי שעה שוה לשל עכו"ם.

וראיתי בס' חלקת בנימין (ביאורים לסע' ב') שדחה את דברי האג"מ בקש (ולעוק"ד לא ירד לעיקר טעמו של הגרמ"פ). והציע אולי טעם אחר להקל בזה, והוא משום שפועלים אלו הם כשפחות בבית ישראל שמותר בבישול עכו"ם וא"כ הה"נ בפת עכו"ם. אלא שהיתר זה לאו מילתא דפשיטא היא כלל. חדא שי"א שההיתר של שפחות לא האמר אלא בשפחות ממש הקנוים לישראל ולכן חשיב מעשה ישראל, ולא בפועלי עכו"ם. וכן אין סומכים על זה בדיעבד ובצירוף הסברא שבבית ישראל לא גזרו (ויש לסתפק אם מפעל של עכו"ם חשוב בית ישראל, שלכאורה ההיתר הוא רק במקום המגורים שלו). ומ"מ לענין דינא אולי יש לצרף גם סברת האג"מ, וגם מה שהקשינו בעיקר דין זה, וכן שאולי יש להקל משום ההיתר של שפחות. וצ"ע לדינא.

**פת של מומר ישראל**

הפת"ש בתחילת הסימן הביא מתפא"ל שהכריע שלא גזרו אלא על פת של עכו"ם ממש, אבל פת של מומר לא גזרו עליו, וכתב הטעם "דפת של מומר שרי דמשום חתנות ליכא דאע"פ שחטא ישראל הוא ומותר לישא בתו". וע' גם באג"מ הנ"ל שכתב שטעם המחמירים בזה תמוה. ויש להעיר על זה דהא אם הוא מחלל שבת בפרהסיא או עובד ע"ז הא דינא כעכו"ם לכמה דיני תורה, וכבר הביאו כמה אחרונים את דברי הר"ן במס' חולין דף ד' שעכ"פ לענין סתם יינם (שהוא גם משום בנותיהם) החמירו גם בישראל עובד ע"ז. וכיון שדינו של הישראל כעכו"ם, מסתמא גם בתו הלכה בדרכיו, ולכן גם בה דינה כעכו"ם. ואע"ג שאעפ"כ אין איסור גמור להתחתן עם מומרת לע"ז, מ"מ הא עיקר טעם הגזרה של פת עכו"ם אינו משום שמביא לידי איסור חיתון בבנותיהם, רק משום שמביא לידי ע"ז, וגם בנד"ד יביא לידי ע"ז. ואע"ג שאין לנו מעצמינו לאסור פת ישראל שמביא לידי ע"ז, מ"מ כיון שדינו ודינה כעכו"ם, וכן טעם הגזרה שייך, לכאורה יש מקום לומר שגם פתן אסור.

**סוגי מאפים שונים אי הוו בכלל פת עכו"ם**

כתבו התוס' במס' ביצה דף ט"ז ע"ב סוד"ה קמ"ל "ואותן ניליי"ש מדלא מברכין עלייהו ברכת המוציא יש בהן משום ב"נ בישולי נכרים ומיהו אומר הר"ר יחיאל דאין בהם משום ב"נ בישולי נכרים כיון דדרך אפיית פת עביד להו ועוד דאי קבע סעודתיה עלייהו מברך ברכת המוציא אלמא פת נינהו". הרי שהתוס' כתבו ב' טעמים להחשיב הנילייש כפת ושייך לדיני פת עכו"ם[[611]](#footnote-611), חדא דדרך אפיית פת עביד להו, ועוד שאם קבע סעודתי' עלייהו מברך עליו ברכת המוציא. וכן ע' ברמ"א סי' קי"ב סע' ו' שגם עוגה בכלל גזירת פת עכו"ם. והביא שם הט"ז משום שאם קובע עליו מברכין עליו המוציא. וע' בש"ך שהוסיף שצריך להיות שבלילתה עבה ויש בה תואר לחם. ולכן לכאורה עוגת טורט יהא בכלל דיני בישול עכו"ם ולא בכלל פת עכו"ם. וכן סופגניות העשוים כדי לטגנן ג"כ מעיקר הדין בכלל בישול עכו"ם[[612]](#footnote-612).

אין בליעה עובר מכלי לכלי בלי רוטב

מה הדין מכלי לאוכל 93

אין בליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב

בבליעה שמינה 422

דינו 409

הדין בכלי לאוכל או להיפך 410

כמות הרוטב 409

מחלוקת הראשונים בזה 95

מחלוקת מהר"ם ור' נתנאל 424

אין בליעה עוברת מכלי לכלי בלי רוטב

מה הדין בכלי לאוכל או להיפך 410

אין מבטלין איסור לכתחילה

אם הוא דין מדאוריייתא 32

אם הוא מדאורייתא 317

אם הוא מדאורייתא - מקור 16

באיסור דרבנן 319

באיסור מדרבנן 325

באיסורי הנאה 325

בבשר בחלב 325

בשוגג – חשבתי שמותר 324

גדר הדין 317

המקור, אם הוא דין מדאוריייתא 33

הערה במערב סכך פסול לתוך סכך כשר 327

כשאין כוונתו לבטל 321

כשאין ככונתו לבטל - נידונים 323

ע"י נכרי 321

קנס למי שהתבטל בעבורו 325

איסור דבוק *ע' חענ"ן: באיסור דבוק*

איסור הנאה

טעם כעיקר 115

לענין הסוגיא דריחא מילתא 124

איסורים מבטלים זה את זה

הסוגיא 313

אם יש בגידין בנותן טעם

ביור המחלוקת 50

אמירה לנכרי

בטעימת קפילא 302

לבטל איסור לכתחילה 321

לבשל בכלי שאינו בן יומו 534

פסיק רישא על ידו 556

אפשר לסוחטו

אם אפשר להכשיר חתיכה שנאסרה 225

אם אפשר להתיר אוכל הבלוע איסור 257

אם אפשר לסחוט אוכל הבלוע היתר 258

ביאור המחלוקת 88

ביאור מחלוקת ר' יהודה וחכמים 93

כמה נקודות בסוגיא 86

ב' כתובים הבאים כא'

אם מלמדים, והטעם 19

ביטול ברוב *ע' גם ביטול יבש ביבש*

אם איסורים מבטלים זה את זה 313

אם יש חיוב לצנן 310

ב' עניני רוב 51

בבשר בחלב 115

בחתיכות דקות בתוך רוטב שאי אפשר למצוא אותם 367

בחתיכות דקות שקשה לבררם 146

בשני דברים המייצרים איסור ביחד 115

בשעטנז 115

הוכר האיסור 309

החילוק בין בבב"ח לשעטנז בדינה 116

היתר בהיתר 115

המקור מן התורה 51

עכבר שהתפרק בתוך תבשיל 367

ביטול בששים

אי אזלינן בתר שיעור האיסור וההיתר שלפנינו 24

בביצה 23

בביצה 28

צירוף הבלוע בקדרה לשיעור ששים 24

שיעור ששים מקרא או מסברא 29

ביטול יבש ביבש *ע' גם ביטול ברוב*

אם קמח הוי לח בלח או יבש ביבש 19, 57

ביטל ושוב נתבשל 54

בכדי קליפה של מאכל שלא ידוע מקומו 407

גדר הדין 52

היכא שאין האיסור ניכר אלא בעיון היטב 62

השיעור במין במינו, ובמין בשאינו מינו 56

סוגיית הגמרא 51

שיטת הרא"ש 52

שיטת הרשב"א 57

שיטת התוס' רי"ד 52

ביטל בששים

או מאה - ביאור המחלוקת 29

ביצה

אם צריך ששים 23

למה צריך שיעור ס"א 28

בישול

מה הדין בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב 95, 102, 213

בישול עכו"ם

אם אוסר בטעמו 559

אם בטל ברוב (במין במינו) 560

בלא נשתנה מברייתו ע"י האור 554

בתבלינים 559

הערות בדינה 560

חיטין ועשאן קליות 554

חילוק בינו לבין גזירת פת עכו"ם 551

מליחה 555

נאכל כמות שהוא חי – אי אזלינן 555

נאכל כמות שהוא חי - כיון שעתיד להוסיף בו דבר אחר 559

נאכל כמות שהוא חי - לא פלוג 558

נאכל כמות שהוא חי - ע"י הדחק 555

עולה על שולחן מלכים - כשיש ב' אופנים להכינו 559

עולה על שולחן מלכים - לא פלוג 558

עולה על שולחן מלכים - ללפת בו את הפת 555

שלא בכוונה 556

בן יומו *ע' נותן טעם לפגם* וכלי שאינו בן יומו

ברי'

אם ביצה הוי ברי' 64

באיסור דרבנן 333

ביטולה בשיעור תשע מאות ששים 64

ביטולה לשיטת ר' שמעון 65

ביצת עוף טמא 333

גיד שנימוח 333

הדין בכינה 333

השיטות להלכה 332

נפקא מינה בין השיטות בדינה 332

סוגיית הגמרא 60

ברכות הנהנין

אכל במהירות יותר מן הרגיל אם חייב לברך 20

שיעור זמן השתי' בשתי' חמה 20

בשר בחלב

אכילה מאותה ככר לחם לבשר ולחלב 182

אם יש בה דין ביטול ברוב 115

אם יש שיעור לחיוב 92

אם צריך לדין ביטול ברוב 15

באיזה סוג בשר נאסר 159

בבשר נבילה 208

בעור שנתייבש ונעשה כעץ 205

בעצמות 202

דין החלב שבתוך הקיבה 187

החילוק בינה לשעטנז בדין ביטול ברוב 116

הנקודה הנפלאה של הרמב"ם 83, 208

השתמשות באותו סכין לבשר ולחלב 186

מעושן 198

עירוב מים שהדיחו בהם כלי בשר עם מים של כלי חלב 201

בשר בחלב - איסור בישול

בבליעות 200

בבשר או חלב טמא 192

בישול אחר בישול 200

בישול אחר כבוש 191

בניעור הקדרה שנפל בה טיפת חלב 219

דברי הרמ"א בחיתוי תחת לקדירה 199

דברי רע"א בחיתוי מתחת לקדירה 203

חם בחם 192

כמה דוגמות שאין חייבים עליהם 199

לאיבוד 190

שיעור האיסור 93

בשר בחלב - איסור הנאה

כלי שעושים בו מים חפיפת הראש 202

מן הקדרה שבישלו בה 252

בשר בחלב - איסור העלאה על שולחן א'

אכילת מין א' באותה מפה שאכלו עליו המין השני *ע' בשר בחלב - איסור העלאה על שולחן א'*

בב' מפות 171

ביאור הדין במכירין זא"ז 168

בשולחן שסודר עליו 172

הערות בסוגיא 162

השייכות לדין צורר אדם בשר וגבינה במטפחת א' 168

כשאינו אוכל עכשיו אבל יושב ליד השולחן 171

כשיש היכר 169

כשרחוקים זה מזה 172

סוגיית הגמ' 160

בשר בחלב - איסור להאכילו לבהמה

אם יש 253

בשר בחלב - אכילה על מפות שונות *ע' בשר בחלב - איסור העלאה על שולחן א'*

בשר בחלב - חיוב המתנה

אחרי אכילת שומן 166

אחרי גבינה רכה בסעודה אחת 184

אחרי תבשיל של בשר 166

אכילת גבינה אחרי ביצה שדינה כבשר עוף 198

ביאור השיעור דשש שעות 175

במוצא בשר עוף בין שיניו 184

בספק ו' שעות 356

בתבשיל שהתבשל בקדרה בשרית 180

בתבשיל של בשר 179

השיטות בקצרה 174

טעם האיסור 164

כשכבר בירך על המין השני אבל עדיין לא טעם ממנו 182

כשמצא בשר בין השיניים 177

מגבינה לבשר 177, 184

מה נחשב בכלל תבשיל 181

נט"י לשמש 183

סוגיית הגמ' 164

סילוק השולחן 183

ספיקות בקינוח והדחה 183

קינוח והדחה 181

שיטת הטור בדעת רש"י 166

שיטת הרשב"ם 165

שיטת ר"ת ובה"ג 164

תוס' - הדעה הראשונה (ורש"י) 164

בשר בחלב - קינוח והדחה *ע' בשר בחלב - חיוב המתנה*

בשר ודגים

בבליעות בכלי 269

גבינת עכו"ם

אי מהני לה ראיית ישראל 542

גבינת קוטג' 547

גדר הגזרה 546

גדר וטעם האיסור 535

הערות בסימן קט"ו 548

שיטות הראשונים למעשה בדין וטעם גבינת עכו"ם 539

דבר גוש ע' כלי שני

דבר חריף

אי מהני בה טעימה 281

אי מחליא לשבח 155, 282

אם יש בה היתר של נ"ט בר נ"ט - שיטת הרמ"א 272

בנ"ט בר נ"ט 287

בתוך תבשיל שאינו חריף 361

דוחקא דסכינא 155

דין לימוני"ש 291

האם מחמירים בה את כל החומרות 286

החומרות שנאמרו בה לדינא 283

חתכן בסכין של איסור ושוב בישלו בתבשיל שיש ס' כנגדו 290

כשרובו דבר חריף 273

מהו 283, 290

עם דוחקא דסכינא 280

עם דוחקא דסכינא - עד כמה בולע 280

דבר שאינו מתכוין

בבישול עכו"ם 556

כשמכוין לב' דברים והעיקר לחד מינייהו 556

פסיק רישא באיסורי הנאה 124

פסיק רישא לשעבר 201

דבר שיש לו מתירין

אם חמץ חשוב דשיל"מ 344

בביצת ספק טריפה 349

בכלים הבלועים איסור 349

בשאר דיני תורה 348

בשפך מאכל לא מבושל לתוך תבשיל בשבת 356

המתנת ו' שעות בין בשר לחלב 356

חידושו של הצל"ח 346

טעם חומרתה 340

כשאינו אלא טעם איסור 352

כשאינו אסור מחמת עצמו 353

כשחוזר לאיסורו 346

כשנולד האיסור בתערובת 354

כשעושה חזותא 348

כשעתיד להתקלקל 345

לא' משני האיסורים שעלי' 344

ע"י אחר 344

ע"י מעשה 342

עשיית מלאכה בבין השמשות של מוצאי יו"ט 356

שחוזר לאיסורו 354

דבר שיש לן מתירין

שיטת הר"ן 127

דברים המאוסים *ע' נותן טעם לפגם*

דג טמא

שבתערובת דגים אחרים - יו"ד סי' ק"ז 370

דוחקא דסכינא

בדבר חריף 280

בדבר רותח 263

מהו בכלל דוחקא 285

הגעלה *ע' גם הכשר כלים*

העלאת רתיחות 483

הגעלת כלים

בישול ירקות - אם מכשיר הכלי 243, 245

הדחה

איזה נגיעה מחייבת 384

כשנגעו מאכלים זו בזו 383

היתר מצטרף לאיסור

אם הוא דין יותר פשוט מדין טכ"ע 14, 17

אם יש כח בדינו למנוע ביטול 6

הכרח לרש"י דהוי אפילו שלא ע"י תערובת 14

הכרח לשיטת רש"י דהוי אפילו שלא ע"י תערובת 3

הקדמה 2

כשיש רוב היתר 9

למה בעינן לי' אם טעם כעיקר מדאורייתא 8

מהו החידוש שבו אם טעם כעיקר מדאורייתא 17

מחלוקת רש"י ותוספות בדינו 2, 4

הכניס כף פעמיים

אם צריכים פעמיים ששים 248

דברי הש"ך בסי' צ"ד ס"ק ד' 249

האם פוסקים כטעמו של תרוה"ד להקל בזה 250

טעם שהקיל הרמ"א בדינו 250

הכשר כלים

אי חמץ הוי היתירא בלע 481

אי חמץ הוי היתירא בלע שעה חמישית 486

אם חיובה הוי מקור לדין טכ"ע 16

אם כלי בשר וחל דינם כבלוע חמץ 495

באיזה משקין אפשר להגעיל 491

בהא שהבליעות חוזרים ונכנסים 481

בישול ירקות - אם מכשיר הכלי 243, 245

בישל חלב בקדירה בשרית - האם בה מכשיר אותו 262

בישל חלב בקדירה בשרית - האם זה מכשיר אותו 243

בכלים בני יומן - כשיש במים חומר הפוגם 277

גרירה 241

הגעיל כלי הטעון ליבון 497

הגעלה בחמי טברי' 490

הגעלה ג' פעמים בכלי חרס 501

הדין להכשיר דוקא כלי שאינו בן יומו 493

הכנסת אבן מלובן לתוך מים חמין 520

הכשר החצובה 509

הכשר היורה שמגעילים בה 480, 487

הכשר המחבת 493, 513

הכשר הסכין 465, 502

הכשר הרחת 522

הכשר יורה גדולה 472

הכשר כלי זכוכית 529

הכשר כלי חלבי או בשרי שתמשיתו ע"י האור 493

הכשר כלי חרס ע"י מילוי ועירוי ג' ימים 525

הכשר כלי שתי' 529

הכשר מדוכה 520

הכשר מפות ומגבות 520

הכשר מקצת הכלי 499

הכשר סכינים לפסח 506

הכשר שולחנות 523

הכשר שפוד ואסכלא 468

הכשר תנור לפסח 527

הצנעת כלי פסח 504

השתמשות באותו סכין לבשר ולחלב 186

התורה העידה על כלי חרס שאין יוצא מידי דופיו לעולם 478

התערב כלי הטעון הכשר בשאר כלים 349

חדשים 530

חוזר וניעור בהגעלת כלים 488

טבעות הידים 531

ידות הכלים 514

כיסוי ע"ג החררה 518

כל יום נעשה גיעול לחבירו 468

כלי חרס שהתמשו בה צונן 526

כלי קוניא 484

כלי שבלע ואחר מעל"ע בלע חלב - מה דינו (ובירקות) 242

כלי שיש לו תלאי 517

כלי שני שאינו בן יומו שבלע חמץ 506

כלי תשמישתו בשפע 329

כלים הבלועים הרבה חמץ 503

כשנטף חלב על הכלי 241

להכשיר מבשר לחלב או להיפך 508

להשתמש צונן בכלי הטעון הכשר 498

ליבון חמור 511

ליבון קל 510

מה נחשב תשמישתו ע"י האור 493

מצא כלי של מין א' בתוך כלים של המין השני 278

נגיעת כלי בכלי בשעת הגעלה 490

סוגיית הגמרא דמסכת פסחים דף ל' 473

ע"י זיעה (קיטור) 518

רוב תשמישתו 507, 523

רושם וציורים בכלים 517

שאינם בני יומן 489

שאר מיני כלים שאין החומר שלהם מוזכר בגמ' 512

שיטת רב שקדרות בפסח ישברו 473

תהליך הגעלה לכתחילה 487

הכשר כלים - רוב תשמישתו

דברי הבית מאיר בזה 287

המתנה בין בשר לחלב ע' בשר בחלב - חיוב המתנה

העברת טעם ע' צלי

בכלי 412

בכלי שלישי 394

דבר גוש בכלי שני 398

דבר גוש בכלי שני עם דוחקא דסכינא 403

חם בצד צונן 400

יד סולדת בו - מהו השיעור 399

כלי שני 397

כללי פעפוע במאכל כחוש ושמן לפי המנהג 425

כף המונח בכלי שני 401

מחתיכה לחתיכה בלי רוטב 95

ע"י חום - אי בעי שיהוי מעט 403

ע"י חום - חילוק בינו לדין בישול בשבת 391, 394

פיטום בדבר שמן 408

צלי שנפל לכותח הנאכל מחמת מלחו 419

זיעה

אם הא דזיעה מכשרת ודין ריחא מילתא תלויין זה בזה 128

ב' קדרות זו ע"ג זו אם העליון אוסרת התחתון 241

באוכלין 131

ביאורים בשו"ת הרא"ש 130

דוגמות מעשיות 131

ההולכת לצדדין 240

הכשר כלים על ידו 518

הסוגיא 128

ממאכל יבש 518

צוננת 240

חוזר וניעור

בהגעלת כלים 488

ביבש ביבש מין במינו 329

הסוגיא 327

חום ע' העברת טעם

חזותא

הסוגיא 348

חלב *ע' בשר בחלב*

חלב הקיבה

שיטות הראשונים 203

שנמלח בעורו 204

חלב נבילה

אי מהני טעימת קפילא בשאר איסורים 91

אי מהני לה טעימת קפילא 91

ביאור הסוגיא 84

בשאר איסורים 87, 106

מאי נפק"מ בדינה 211

חלב עכו"ם

אבקת חלב 544

אם גדר הגזירה הוא רק בשעת חליבה 544

גדר הגזרה 545

גדר וטעם האיסור 535

הערות בסימן קט"ו 548

השגחה ע"י וידיאו 544

חלב שבפיקוח ממשלתי 544, 545

כשאין בהמה טמאה בעדרו 543

לא ראה תחילת החליבה – דברי ההגהות אשר"י 548

למה אין איסורו אלא מדרבנן 535

שיטת המרדכי בדעת ר"ת 548

שפחות בבית ישראל 547

חם לתוך צונן

השיעור כדי קליפה למ"ד תתאה גבר 391

חם מקצתו חם כולו

לענין הכשר כלים 499

סוגיית הגמ' 247

חמאת עכו"ם

דינו וטעמו 540

הערות בסימן קט"ו 548

טיהורה 541

חמץ בפסח *ע' תערובת חמץ*

אי הוי היתירא בלע 481

אי הוי היתירא בלע שעה חמישית 486

חמץ שעבר עליו הפסח 436

חמץ פסח

שיטת רב דקדרות בפסח ישברו 473

חענ"ן

אין הנאסר אוסר יותר מן האוסר - בתבלין שבלעו דם 85

אם הנאסר אוסר בבב"ח 410

באיסור דבוק 103

באיסור משהו 224, 228, 229

בבלוע בבשר בחלב אליבא דר' אפרים 361

בבלוע בכלי 106

בדברים האוסרים ביותר מששים 228

בלח בלח 221

בסופו להתפשט 80

בעור הקיבה 207

בשאר איסורים 229

בשאר איסורים - להלכה 220

בתבלין שבלעו דם 426

המחלוקת שבין רבב"ח ורב 73

כשאינו ידוע על איזה חתיכה נפל 221

למה יש אומרים שאין חענ"ן אלא בבב"ח 69

ניעור מתחילה ועד סוף 217

סופו להתפשט - גדר הדין בניער מתחילה 93

שיטת הר"ן בסוגיא 95

שיטת הר"ן בסוגיא - הערות רע"א 98

שיטת הראב"ד, ובדברי הגר"ח 222

שיטת ר"ת 73, 76

חענ"ן בשאר איסורים

אי אמרינן לי' למה מהני טעימת קפילא 91

אי אמרינן שהנאסר אוסר בקום שאין האיסור יכול להתפשט 95

אי הוי מדאורייתא 69

אם הוא מדאורייתא 77

אם חשוב חתיכה הראוי' להתכבד 335

בתבלין שבלעו דם 85

גדר הדין 94

מהו שם האיסור של החתיכה 102

שיטת רבינו אפרים 78, 80

חצי שיעור

ביאור המחלוקת אם יש איסור חצי שיעור בבשר בחלב 92

הקדמה 1

ע"י תערובת 10

ע"י תערובת - דברי הר"ש בנידון 26

חתיכה הראוי' להתכבד

אם שייך לדין דבר שבמנין 66

אע"פ שאין מכבדים בדבר האסור באכילה 66

בחתיכה שנאסרה ונע"נ 69

בחתיכה שנאסרה מדין חענ"ן 335

בתרי דרבנן 336

גדר דינה 338

גדר חומרתה 335

החתיכות קטנות 338

לפני מקצת אורחים 68

שחסר תיקון 68

חתיכה עצמה נעשית נבילה *ע' חענ"ן*

טבילת כלים

אומן קונה בשבח כלי 463

אופן אחיזת הכלי בשעת טבילה 444

אם האיסור להשתמש לפני טבילה מדאורייתא 440

אם הוא חיוב או הכשר 439

אם החיוב של כלי זכוכית מדרבנן 442

אם חיובה מדאורייתא 438

אם צריך להכשיר הכלי מבליעות איסור לפני טבילה 441, 447

אם צריך להכשיר הכלי מבליעות איסור לפני טבילה – בבליעות שאינן בני יומן 447

בקבוקי יין הנמצאים בצרכניה השייכת לנכרי 456

גדר החיוב 438, 440

גדר החיוב בכלי מתכת ובכלי זכוכית 442

גדרי כלי סעודה 448

האם כל סוגי מתכת חייבים 442

חומרים שיש להם התכונה של כלי זכוכית 443

חצובה 448

טרמוס 458

כלי איחסון 449

כלי אליומינום 443

כלי זכוכית שקונים בה 'קוקה קולה' 455

כלי זכוכית שקונים בה קפה 'טייסטרס טשויס' 455

כלי חד פעמי 444

כלי חרס המצופה מתכת 441, 451

כלי חרס המצופה מתכת - אם חיובם מדאורייתא 451

כלי חרס המצופה מתכת - הערה בזה 448

כלי סחורה 453

כלי פלסטיק 443

כלי שאינם כלי סעודה ומשתמש עראי לסעודה 452

כלי של קטן 459, 462

מכונת קפה 458

מכסה של כלי 449

מכשיר חשמלי לפריסת לחם 458

מצנם 458

מקורות לאיסור תשמיש לפני טבילה 439

משכנתא 463

סכין לחתוך בה קלפים 454

עצות להפטר ממנה 459

פח (בלעך) 457

פחיות של קוקה קולה 457

קביעת כלי ככלי סעודה ע"י קטן 460

קומביין 459

קומקום חשמלי 458

שותפות ישראל עם עכו"ם 461

שלחן 457

תנור ומיקרוגל 449

טיפת חלב שנפלה ע הקדרה

צירוף כל הקדרה לבטל הטיפה 234

טיפת חלב שנפלה על החתיכה

למה מתפשט בכל החתיכה ולא מחתיכה לחתיכה 80

טיפת חלב שנפלה על הקדרה

באיזה ענין מותר לנער את הקדרה 237

הקדמה לסוגיא 230

טעם להחמיר בה יותר מחתיכה 232

כשנפל הטיפה ע"ג כיסוי הקדרה 238

כשנפל כנגד הריקן בקדרה מכוסה 240

נפל כנגד הרוטב - דינו של הכלי 236

שיטת המהר"ם רוטנברג 233

שיטת המחבר 238

שיטת הסמ"ג 232

שיטת הסמ"ק 236

שיטת תהסמ"ק 234

טעימת ישראל

האם מותר 303

טעם כעיקר

אי אזלינן בתר שמא או טעמא 44

אי דרבנן מהו הביאור בחיוב של הכשר כלים מדאו' 16

אם איסורים מבטלים זה את זה 313

אם הוא דין יותר פשוט מדין המל"א 14, 17

באיסורי הנאה 115

בדין אם יש בגידין בניתן טעם 50

ביאור הענין של 'היכר טעם' 44

ביאור השיטה שלא לומדים טכ"ע מגיעולי נכרים 138

במילתא דעבידא לטעמא 312

במין במינו 30

בתערובת תבלין בתבלין 312

בתר שמא או בתר טעמא 303

גדרי טעמו ולא ממשו 36

הלימוד דצירן ורוטבן 416

הלכה למעשה 45

הקדמה 1

הקדמה של המחלוקת אי אמרינן 'נהפך' 1, 17

הראי' מבשר בחלב - מחלוקת אביי ורבא 83

למה לא תלוי בדין חצי שיעור 1

מהו גדר החידוש שבה 34

מראה מקומות בסוגיות הש"ס אי הוי מדאו' 36

קושיא אם הטעם שלא בטל הוא משום שניכר 540

קיוהא 19

שיטות הראשונים 36

שיטת ר' חיים כהן - ביאורו 25

תערובת של טעם שיוצר טעם חדש 19

כבוש

אם אוסר בזמן מעל"ע 15

אם עושה טעם כעיקר מדאורייתא בשאר איסורים 15

בבשר בחלב 15

בכלים 382

גדרי כבוש 380

סוגיית הגמרא 380

ספק כבוש 382

כזית בכדי אכילת פרס

בתערובת 9

כחל

צירופו לשיעור ששים 113

כיסוי הקדרה

אם אוסר 244

כיסוי קדרה

אם אוסר - באינו בן יומו 245

כלי מדין

הערות בפרשת הגעלת כלי מדין 203

ראיית התוס' ממנו בדין חענ"ן בשאר איסורים 77

כלי ראשון

דין הכף 242

כלי שאינו בן יומו

הדין כשבישל בה מים 534

כשאי אפשר בענין אחר 377

כשבישל מים באמצע 140, 362, 364

להשתמש בה ע"י נכרי 534

לכתחילה - בנ"ט בר נ"ט דהיתירא 269

מהו הזמן של בן יומו 139, 360

כלי שני

דבר גוש 162

עם דוחקא דסכינא 263

לחם חלבי או בשרי

באיזה מאכלים גזרו 294

באיזה סוגי לחם גזרו 295

בורקס של גבינה 297

דברים המתירים - כעין תורא 293, 296

חלות של שבת 297

נ"ט בר נ"ט לכתחילה 296

סוגיית הגמ' 293

סופגניות חלביות 297

עוגה שנעשה בשרי 297

עוגת גבינה 297

עיסה חלבית שאופים אותו כבייגלה 297

מחמץ

גדר הדין 48

מים

שיש בה בליעות שהם לפגם 274, 275

מין במינו

באיסור דרבנן 50

טעם השיעור ששים 56

מליח

אי אמרינן בה תתאה ועילאה גבר 417

אי בעינן אינו נאכל מחמת מלחו 412, 415

אינו נאכל מחמת מלחו - שיטת הרמ"א 418

באיזה זמן נעשה כרותח 415, 418

בדין תתאה ועילאה למעשה 425

בכלים 426

בר גוזלא דנפל לכדא דכמכא 413

בשר טריפה ובשר שחוטה שנמלחו יחד 417

יבש, יבש גמור, וצלול 419

מחלוקת מהר"ם ור' נתנאל 424

עד כמה מתפשט הטעם על ידו 421

שיטת הרמ"א כשנמלחו כמה חתיכות יחד 423

מעמיד

השואה למחמץ 49

השיטות בקצרה 204

חקירה בדינו 207

סוגיית הגמ' 188

ענזימים 207

מראית העין

אי מהני היכר 196

באיסורים מדרבנן 195

סוגיית הגמ' 194

תחליפי חלב ובשר של היום 197

נ"ט בר נ"ט

אי בעינן שיהא טעם הראשון בכלי 153

באיסורא 153, 265

בדבר חריף - שיטת הרמ"א 272

בכח אחד 266

במין במינו 153

בנתבשלו - ביאור סימן צ"ד סעיף ט' 264

בנתבשלו או נצלו 267

בנתבשלו או נצלו - הדין למעשה 268

בנתבשלו או נצלו - להניחה בכלי של המין השני 271

הדחת קערות 151

הדחת קערות - דעת המחבר והרמ"א 275

הדחת קערות - וא' מן הקערות אינו בן יומו 254, 276

הדחת קערות - שיטת המחבר 273

החילוק שבין דגים שעלו בקערה לצנון שחתכו בסכין 149

הכניס כף חלבי לקדרה של ירקות ולאחר מכן כף בשרי 254

הערה מדברי רש"י בחולין דף קט"ז 188

לכתחילה 268

לכתחילה - בכלי שאינו בן יומו 269

מה נחשב נ"ט בר נ"ט 147

נטל"פ במאכל א' ושוב נכנס למאכל שבה אינו לפגם 358

נקודות שדנו בה 265

סוגיית הגמ' 147

נבילה שאינה ראוי' לגר *ע' נותן טעם לפגם*

נגיעת אוכל באוכל

ככר שחתך עליו בשר 416

צלי שנפל לכותח הנאכל מחמת מלחו 419

נגיעת אוכל האוכל

כשיש פילי 421

נגעו מאכלים זו בזו

חיוב הדחה 383

נותן טעם בר נותן טעם *ע' נ'ט בר נ'ט*

נותן טעם לפגם *ע' גם כלי שאינו בן יומו*

אימרטוטי אימרטט 146

אינו פגום מעצמו ופוגם תבשיל ושוב נכנס לתוך כלי 358

בבשר בחלב 136

בדברים האוסרים במשהו 118

ביאור הסוגיא דההוא עכברא 144

בישל מים בכלי שאינו בן יומו 140, 259, 262, 534

במאכל שנכנס בה ראשון ולא במאכל השני 358

במאכלים הפגומים מתחילת ברייתן 365

ברי' פגומה 357

בתערובת חמץ 435

גדר של טעם לפגם 360

דברים המאוסים 368

דברים המאוסים - השייך לשיטת הר"ן בהיתירא דנטל"פ 368

דברים המאוסים בשאר משקים 367

דין מים שיש בהם בליעות שטעמם לפגם 274, 275

הקדמה 357

השביח ולבסוף פגם 132, 144, 360

זבוב במרק 372

חידוש בשיטת הר"ן 142

כשאינו לא שבח ולא לפגם 358

כשיש אפר במים 277

מחלוקת רשב"א ור"ן בטעם ההיתר 118, 135

נבילה שאינה ראוי' לגר - אם מותר גם מדרבנן 364

סוגיית הגמ' 134

פגם ולבסוף השביח 360

שיטת הרא"ה 134, 142

נטל'פ *ע' נותן טעם לפגם*

סוכה

ביטול סכך פסול הניכר בסכך כשר 309

ביטול סכך פסול לכתחילה 327, 330

כבוש כמבושל באתרוג 109

מחצלת שעשאו למוכרו 454

סופו להתפשט *ע' חענ"ן*

סלק

ביאור מחלוקת אביי ורבא 71

דינו של הרשב"א בתערובת מין במינו ושאינו מינו 305

סוגיית הגמ' 70

ספק חסרון ידיעה

בספק אם יש נתינת טעם 42

הסוגיא 306

סתם כלים אינן בני יומן

הסוגיא 532

עור

שנתייבש ונעשה כעץ 205

עור הקיבה

חענ"ן 207

עירוי

הסוגיא במס' שבת דף מ"ב 395

לתוך נר של חלב 401

מקדירה שע"ג האש 406

מקדרה שעל גבי האש 402

סתירה ברמ"א בנזחל מן הקדירה 406

על גבי כלים של בשר וחלב 277

שיטות הראשונים 391

שיטת הרשב"ם 394, 397

שיטת ר"ת 404

עצמות

אם משערין בהו 112, 315

שהתבשלו עם איסור או עם היתר 315

פיטום

דינו בהעברת טעם 408

פילי

מה הם 421

פסיק רישא *ע' דבר שאינו מתכוין*

פרווה

בקדרה שנבלע בה מחלב ולאחר מעל"ע גם מבשר 242

פת חלבי או בשרי *ע' לחם חלבי או בשרי*

פת עכו"ם

אם בטל ברוב (במין במינו) 560

בעיסה של ישראל 562

האם התירוה 552

ההיתר של פת פלטר 552

ההיתר של פת פלטר - אי אזלינן בתר שעת אפי' או שעת מכירה 552

החילוק בינו לבין גזירת בישול עכו"ם 551

טעם הגזרה 550

כשאפו פת ונבלע בה שומן 559

למה אין בפת פלטר של היום משום בישול עכו"ם 560

סוגי מאפים שונים 564

פת פלטר - אם הוא מותר רק במקום שיש חיי שעה 563

פת של מומר ישראל 564

שיש בה חלקים שיש בהם משום בישולי עכו"ם 555

צינון

בדליכא ששים 310

גדרי החיוב 310

צלי

דבר שמן שנפל על מקום שאינו ידוע 407

העברת בליעה שמינה מחתיכה לחתיכה 422

חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב - עיונים לשיטת רש"י 213

חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב - שיטת המחבר 216

חתיכה שמקצתה בתוך הרוטב - שיטת הרמ"א 217

חתיכה שמקתה בתוך הרוטב - ההלכה 220

כללי הדין 406

כללי פעפוע במאכל כחוש ושמן לפי המנהג 425

מה הדין בחתיכה שמקצתה בתוך הרוטב 95, 102, 213

עד איזה עומק אוסר 103, 105

עד כמה כלי מפליט לתוך מאכל 264

עד כמה מתפשט טעם על ידו 386

קינוח והדחה *ע' בשר בחלב - חיוב המתנה*

קפילא

אי הוי דין לקולא או לחומרא 107

אי מהני טעימתו למ"ד חענ"ן בשאר איסורים 91

אי מהני כשיש בה חלב נבילה 91

ב' הערות בדינו 302

הדין למעשה 300

הסוגיא דטעימת קפילא 106

טעם שנאמן 299

רוטב נבילה *ע' חלב נבילה*

ריחא מילתא

אם הא דזיעה מכשרת ודין ריחא מילתא תלויין זה בזה 128

בדאיכא ששים 377

במאכלים כחושים 376

בפשטידא 377

ליאסר משום נהנה 124

למה לא חששו לזיעה 378

מחיצה מפסקת בין המאכלים (כעין ב' קדירות) 375

סוגיית הגמרא 121, 373

שיטת הרי"ף בסוגיא 125

תנור גדול, ותנור סתום 374

שאני אומר וכו'

אי אמרינן לי' אפילו באיסור דאורייתא 10

שיעור ששים

אם איסורים מבטלים זה את זה 313

אם החפצא דאיסורא עצמה עולה למנין ס' 316

אם השיעור ששים כולל העצמות 112

אם מספיק בהכניס כף פעמיים 248

אם משערין במאי דבלע הקדירה 316

אם משערין בעצמות 315

אם משערין בקדרה 315

אם משערין בקדרה עצמה או במאי דבלע 110

בכחל 113

במילתא דעבידא לטעמא 312

במין במינו, הטעם 56

בנפל אותה חתיכה פעמיים לתוך אותה קדרה 311

בתערובת תבלין בתבלין 312

השיעור דכבצל בלפת 101

השערתו בכל הכלי 308

השערתו במאי דנפיק מיני' 113, 308

כששופך תבשיל שיש בה דג טמא לתוך כלי אחר 370

שעטנז

אם יש בה דין ביטול ברוב 115

החילוק בינה לבשר בחלב בדין ביטול ברוב 116

תולעים

ביטולם 332

כשמצאו שלשה 334

תערובת חמץ

ביטול יבש ביבש 430, 435

הדין למעשה 432

חוזר וניעור 431

מו' שעות עד הערב 430

נטל"פ 435

סוגיית הגמרא 427

תערובת מין במינו (פי' בדליכא טכ"ע)

אי אזלינן בתר שמא או טעמא 44

אם צריך לדין ביטול ברוב 28

חלב (בציר"ה) בבשר 301

תבלין בתבלין 312

תתאה גבר / עילאה גבר

איך קובעים מהו עילאה ותתאה 413

איך קובעים תתאה ועילאה 390

ביאור המחלוקת 388

במליח 417

הדין למעשה במליח 425

כדי קליפה בחם לתוך צונן למ"ד תתאה גבר 391

נקודות הסוגיית הגמרא 390

קונטרס

דברי טעם

אחרי שגמרתי הלימוד של הסוגיות של נ"ט בר נ"ט ודבר חריף, התחלתי מחדש לכתוב ולסדר את הענינים. וקראתי לקונ' דברי טעם. והוא רובו ככולו גמור, ולכן חשבתי שהוא דבר טוב להוסיף אותו לסוף הספר.

*נ"ט בר נ"ט*

יסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט

איתא בגמ' שבמס' חולין דף קי"א ע"ב "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". ור"ל דרב סבר דכיון שיש לנו יסוד של טעם כעיקר, לא שנא אם הטעם בא ישירות מן המאכל, ולא שנא אם בא מן הדבר שקיבל טעם מן המאכל. אבל שמואל סבר שיש חילוק בין נ"ט בר נ"ט לטעם גמור. ושם בהמשך הגמ' מבואר דהלכתא כשמואל.

ולכאורה צ"ע מהו באמת הטעם לחלק ביניהם. והיש"ש (סי' ס"א) כתב שטעם ההיתר משום שכיון שעבר הטעם ממקום למקום מסתמא אמרינן שכבר הוקלש כל כך עד שלא ירגיש טעמו כשאוכלו. ולכאורה כן משמע מהמשך דברי הגמ', שהרי בהמשך הגמ' מבואר דרב לאו בפירוש איתמר אלא מכללא איתמר והוא ממה שאמר רב "יהיב טעמא כולי האי". ומשמע שטעמו של רב משום שטועם את טעם של התבשיל, ומיני' לכאורה שלשמואל הטעם משום שאינו טועם כולי האי. ויוצא לשיטת היש"ש שאם באמת מרגיש הטעם נפל יסוד ההיתר של נ"ט בר נ"ט.

והנה בדוגמא של הגמ' מיירי בבלע היתר (ר"ל בשר) והשאלה אם מותר לאכלו בחלב. ואינו מפורש בגמ' אם ההיתר של נ"ט בר נ"ט שייך גם באיסור או לא. ולפי דעתו של היש"ש לכאורה אין מקום לחלק, דכיון שיסוד ההיתר משום דליכא הסתברות שנשאר נתינת טעם, מאי שנא היתר מאיסור. אמנם בכמה ראשונים מבואר שכל ההיתר של נ"ט בר נ"ט אליבא דשמואל הוא בטעם היתר ההולך ממקום למקום, אבל בטעם של איסור לעולם לא אמרינן ההיתר של נ"ט בר נ"ט. ונחלקו בטעם החילוק שבין נ"ט בר נ"ט דהיתירא לנ"ט בר נ"ט דאיסורא. בהגהות סמ"ק (סי' רי"ג אות ו') מבואר שמצד הדין של נ"ט בר נ"ט באמת אין טעם לחלק בין איסורא היתירא. רק שבאיסורא יש טעם צדדי להחמיר, והוא משום דמיד שנכנס הטעם לתבשיל אחר, התבשיל נעשה חפצא דאיסורא, וכשיטות הראשונים הסוברים שבכל האיסורים אמרינן דכיון שנתן טעם בחתיכה, החתיכה עצמה נעשית נבילה. אבל בהיתירא לכו"ע לא אמרינן דכולו נע"נ (וכ"כ בהדיא התוס' עבודה זרה ע"ו ע"א ד"ה בת יומא) ולכן שפיר שייך הההיתר של נ"ט בר נ"ט. (ומבואר דאע"ג שהטעם הראשון עצמה אית בה היתירא דנ"ט בר נ"ט וכבר נחלש ואינו אוסר, מ"מ כיון דאמרינן חענ"ן, הנאסר עדיין אוסר כיון שהנאסר עדיין לא נחלש). וכן לכאורה מבואר מדברי רש"י במס' חולין דף קט"ז ע"ב ד"ה הרי זו אסורה.

אמנם מכמה ראשונים מבואר לחלק בין נ"ט בר נ"ט דהיתירא לנ"ט בר נ"ט דאיסורא אפילו אם לא אומרים חענ"ן, וכגון לשיטת רבינו אפרים שלא אומרים חענ"ן אלא בבשר בחלב. וכן העיר הש"ך בסי' צ"ד ס"ק כ"ב ששיטת הטור לחלק ביניהם אע"ג דסבירא לי' כרבינו אפרים. וכן העיר שם כה"ג בשיטת הרא"ש. וא"כ עדיין צ"ע מהו הטעם לחלק בין נ"ט בר נ"ט דהיתירא לנ"ט בר נ"ט דאיסורא. וכתב בזה הר"ן שם במס' חולין (מ"א ע"א מדפי הרי"ף) "והוי יודע דלא שרינן נ"ט בר נ"ט אלא בשל היתר כבשר בחלב דכיון דטעם שני אכתי היתרא הוא כיון דאקליש כולי האי לא חשיב למיסר אבל במידי דאיסורא כל היכא דאיכא טעמא כלל אוסר עד סוף כל העולם". ור"ל שאמנם טעמא איכא גם בנותן טעם בר נותן טעם, מ"מ טעם קלוש כזה אין בכוחו לאסור דבר שהי' מותר מקודם. ולכן בנ"ט בר נ"ט דהיתירא שעדיין צריך לעשות חלות איסור הרי זה מותר. אבל בטעם איסור, כיון שהחלות איסור כבר חל שוב לא מהני הא דהוי נ"ט בר נ"ט. וכן ביאר בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תקט"ז). וכן משמע ברשב"א בתורת הבית (הקצר ב"ד ש"ד, דף ל"ז ע"ב – הביאו הב"י סי' צ"ג). וע' בספר גינת ורדים (לבעל הפמ"ג) דר"ל דע"כ אין החילוק אלא בדרבנן אבל מדאורייתא שניהם מותרים. אבל הפמ"ג עצמו (מש"ז סי' צ"ה ס"ק א') דקדק מלשון שו"ת הרשב"א (סי' קט"ז) שהחילוק הוא מדאורייתא.

נ"ט בר נ"ט בבטעם שהוא חפצא דאיסורא רק באופן המותר

הנה לעיל כתבנו שההיתר של נ"ט בר נ"ט שייך רק בבליעות של היתר ולא בבליעות של איסור. אמנם יל"ע בכגון חמץ מלפני פסח האם יהי' בה ההיתר של נ"ט בר נ"ט היכא דעבר בכמה מקומות קודם זמן האיסור. ומכמה ראשונים מבואר שיש לו היתירא דנ"ט בר נ"ט, דהא קודם הפסח החמץ מותר, ולכן כיון שנחלש טעם האיסור מקודם לפסח אינו נאסר בפסח. אמנם שיטת הרמב"ן (חי' למס' חולין דף ח' ע"א) היא ד'חמץ שמו עליו', ור"ל שאין אנו צריכים לעשות חלות חדש, דהא הוא כבר חמץ, ולכן לא שייך הדין של נ"ט בר נ"ט. וברמב"ן באמת כתב את הדברים בדין הכשר כלים שהוא קל יותר היכא דהיתירא בלע, אבל הר"ן כתב סברא זו גם לגבי הדינים של נ"ט בר נ"ט. ולהלכה יש לנו סתירה בשו"ע, דהא בדינא דהכשר כלים מבואר באו"ח סי' תנ"א שעיקר הדין כסברת הרמב"ן דחמץ מיקרי איסורא בלע כיון ד'שמו עליו'. ואילו בסי' תנ"ב בדינא דהכשר כלים סתם השו"ע שאפשר להגעיל קודם שעה ה' אפילו אין ס' נגד הטעם חמץ כיון שיש כאן היתר של נ"ט בר נ"ט. הרי דסתם כמ"ד דחמץ מיקרי היתירא בלע. וכתב בזה החזו"א .... אמנם למעשה הבה"ל שם ברסי תנ"ב הביא מביאור הגר"א....

והנה הרמ"א ביו"ד סי' ק"ג סע' ב' כתב .... ולכאורה נידון זה תלוי בדין הנ"ל, דלמ"ד חמץ מיקרי היתירא בלע הא שפיר מובנים דברי הרמ"א, אבל למ"ד דשמו עליו לכאורה גם כאן שמו עליו. אמנם יעוין בהגהות רע"א לאו"ח סי' תנ"ב מג"א ס"ק ו' שכתב לחלק, דבשלמא חמץ אמרינן בה דשמו עליו כיון שיש בתבשיל או במים טעם חמץ ולכן שמו על הטעם, אבל בהא דהרמ"א, כיון שהוא לעת עתה נטל"פ, הרי הוא בטל, ולכן אין עליו אפילו שם חלב או דם, דהא גם שם זה בטל ע"י הרוב היתר כיון שהוא נטל"פ. וכיון שכן התקשה בדברי המג"א שם בשם הרשב"א......ויוצא לדבריו לכאורה דבר חידוש, שגם השם חלב או דם אינו חוזר לאחר שחוזר וניעור, דאל"כ מה איכפת לן זה שלא הי' עליו שם חלב ודם במן שלא נתן טעם...... ויעוין בחזו"א יו"ד ..... וע"ש בפת"ש.

ובהאי ענינא ע' ברע"א שהביא מפמ"ג דלא מהני זה דהוי נ"ט בר נ"ט אלא אם הי' עליו שם היתר כל זמן שהי' נ"ט חדש, אבל אפילו אם עבר לכמה מקומות וכן לבסוף הי' להיתירא, ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט. ולכאורה דבר זה צריך ביאור, דהא סוף כל סוף נחלש הטעם, וכן הוא עכשיו אסור, ולכן למה יחול עליו שם איסור לאחר מכן.

נ"ט בר נ"ט מהו

לפום ריהטא לשון נ"ט בר נ"ט משמע שאמנם הטעם הראשון אסור (דזהו עיקר דינא דטכ"ע) אבל טעם השני מותר. ולכן הי' צריך להיות הדין שאם בישל בשר בקדרה הרי יש בקדרה טעם ראשון של בשר, ואם בישל בה חלב לאחר מכן באותה קדרה אין החלב נאסר כיון שאחרי שנכנס לחלב הרי הוא טעם שני. וטעם שני מותר שזהו נ"ט בר נ"ט. הרי זה טעם שני ומותר. אלא דא"כ יש כמה קושיות, חדא שמן הדוגמא של הגמ' עצמה שנחלקו בה רב ושמואל נראה דכה"ג אסור, דהא לא נחלקו אלא בדגים שעלו בקערה (פי' קערה שעלה בה בשר רותח מקודם) אם מותר לאכלן בכותח (פי' מאכל חלבי) או לא. ומדויק מזה דאילו כותח עצמו באותה קערה הי' אסור. וכן לכאורה דברים מפורשים הם לעיל בדף צ"ז ע"א בברייתא שכתוב בה "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם", ולפי הנ"ל הי' צריך להיות מותר אפילו אם יכול לטעום אותו (וכנ"ל דלא כיש"ש). ועוד קשה מן הגמ' שבמס' פסחים דף ע"ו ע"ב שאמרו שם שדג שנצלה באותה תנור עם בשר אסור לכתחילה עם חלב, וצ"ע דהא עד שיגיע לחלב טעם שני הוא. והוכיח הרמב"ן ועוד מכל זה דע"כ ההיתר של נ"ט בר נ"ט צריך עוד נתינת טעם שלישי כדי להיות מותר. ולדבריו ע"כ אין הכוונה ב'נ"ט בר נ"ט' לומר שאין הנ"ט בר נ"ט אסורה בעצמה, דהא ב'נ"ט בר נ"ט' ליכאאלא ב' נ"ט ובעינן טעם שלישי, רק שהנ"ט בר נ"ט אינה אוסרת דבר אחר. ודבר זה מתאים עם היסוד הנ"ל של כמה ראשונים שאין ההיתר של נ"ט בר נ"ט קיים אלא בהיתירא, שהענין של נ"ט בר נ"ט היא שאינה אוסרת. (אמנם ע"ש ברמב"ן שהביא שיטה שבאמת סוברת כביאור ראשון הנ"ל, וע"ש מש"כ ביישוב דבריהם. ומ"מ כתב הרמב"ן על דבריהם שאין פירושם נכון).

אלא דלכאורה קשה, שאם באמת צריכים עוד טעם שלישי כדי שיהא מותר מדין נ"ט ב"ר נ"ט, נהי נמי שאין כח בטעם הבשר שבדג לאסור החלב, אבל למה החלב אינה יכולה לאסור את הבשר, הא הטעם חלב שבדג לא יהי' טעם שלישי לכשיכנס לתוך הטעם בשר שבדג. ובשו"ת רע"א סי' ר"ז כתב דע"כ סבר הרמב"ן שאי אפשר לעשות חפצא של בשר בחלב אא"כ גם הבשר אוסרת את החלב וגם החלב אוסרת את הבשר. (ונראה להדגיש, דאע"ג שהי' הו"א בגמ' שבדף ק"ח ע"א דבשר אסרה תורה ולא חלב, ובודאי לפי הו"א זה אין הבשר צריך לאסור את החלב דהא לא נאסר, מ"מ ע"כ סבר הרמב"ן אליבא דרע"א שכל זה הוא להו"א של הגמ', אבל למסקנא ששניהם נאסרים דבר זה הוא לעיכובא שיהיו שניהם נאסרים).

ושם בשו"ת רע"א דקדק מדברי התוס' בסוגיין דלא סברי כרמב"ן, דהא הוכיחו כשיטה הסוברת שאין מחמירים בנתבשלו יותר מעלו (ע' בסמוך שביארנו החילוק ביניהם) מזה שהתירו לבשל שלמים כל יום באותו כלי, ולא אמרינן שהשלמים של יום א' יתן טעם בקרבן של מחר, ויאסר הקרבן של מחר משום נותר מכח הבליעות של אתמול יותר מדי מוקדם. והטעם בזה מבואר בגמ' משום דכל יום נעשה גיעול לחבירו (פי' – כשמבשל מחר הרי זה חשוב כהגעלה לכלי מן הבליעות של שלמים שהיו בה אתמול). ומזה הוכיחו התוס' שבנתבשלו ג"כ איכא היתירא דנ"ט בר נ"ט, דאל"כ מה איכפת לן שכל יום נעשה גיעול לחבירו, הא ע"י ההגעלה אין הבליעות אלא יוצאות מן הכלי לקרבן השני. ובשלמא אם גם בנתבשלו איתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט ניחא, שאע"פ שנכנסות לקרבן החדש הא אינם נאסרות כיון דהוו כבר נ"ט בר נ"ט קודם זמן חלות האיסור. אבל אם נתבשלו שאני מאיזה טעם יהא מורת וכנ"ל. ולכן הוכיחו התוס' דע"כ נתבשלו כעלו דמי. (וע"ש איך שדחו ראי' זו).

ולכאורה קשה על דבריהם, שאפילו את"ל שגם בנתבשלו אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, מ"מ הא אין כאן ג' נ"ט, שהרי הבליעות עברו מן הקרבן הראשון לכלי, ומן הכלי לקרבן השני (דאין לומר דהוי נ"ט בר נ"ט כיון שנכנס למים קודם דהא למחמירים בנתבשלו אמרינן שהוא נכנס ישירות לתבשיל שבכלי שלא ע"י המים, וכן התוס' עצמם כתבו שם שאין להתחשב בזה שנכנס למים קודם) וא"כ לפי ביאורו של הרמב"ן עדיין ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט. לכן הוכיח רע"א דע"כ התוס' חולקים על הרמב"ן וסוברים שגם טעם שני מותר. אמנם אין כוונת התוס' לומר שקדירה שבישל בה בשר ושוב עלה בה חלב יהא מותר. רק הם סוברים דכיון שהי' טעם שני קודם שחל האיסור הרי זה מותר, ובזה חלוק מן הגמ' דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, דהתם מיד בזמן שהתחיל להיות טעם שני נאסר. וכל זה לכאורה מונח בדבריהם במס' זבחים דף צ"ו ע"א ד"ה ואם שביארו שאין להביא ראי' שנתבשלו הרי הוא חמיר מעלו מברייתא שבמס' חולין דף צ"ז ע"א "דהתם לאו נותן טעם בר נותן טעם הוא שהטעם שני באיסור אבל כאן הטעם שני בהיתר וקודם שיבא לידי איסור נתבטל הטעם בדגים לפי שהוא שני". ויוצא לשיטתם שההיתר של נ"ט בר נ"ט הוא שאינו נאסר, ולא רק שאינו אוסר. ועוד הדגיש רע"א שם שלשיטתם אין הכרח לומר שאין הבשר או החלב נאסרים אא"כ אוסרים זה את זה.

וראיתי באחרונים (ע' בביאורים לס' בדה"ש יו"ד סי' צ"ה סע' א', מגילת ספר יו"ד סי' צ"ה אות ב', שחיטת חולין עמ' קנ"ח) שביארו יסוד מחלוקתם במה שיש להסתפק מהו זה שמקליש טעם האיסור, זה שיוצא ממקום הראשון, או זה שנכנס למקום השני. ואם נימא שהוא זה שנכנס למקום השני, דברי התוס' מובנים היטב, שהטעם שאסור כשבישל חלב בקדרה שבישל בה בשר משום שעדיין לא נקלש הטעם קודם שהתערב הבשר בתוך החלב, ולכן יש בכחו לאסור. משא"כ בהא דשלמים, כיון שכבר נכנס טעם השלמים בהיתר קודם שבא לידי נותר הרי הוא נקלש ושוב לא יחול עליו איסור אפילו בטעם שני. וכ"כ גם ביד יהודה (סי' צ"ד ס"ק י"ט ד"ה והטעם) שזהו היסוד של שיטת התוס' (וע"ש בשחיטת חולין מש"כ להעיר בביאור זה). והרמב"ן סבר שהקלישות נעשה כבר כשיצא מן המאכל הראשון, וא"כ לדידי' אם טעם שני בהיתר מותר, אין לחלק בין אם נכנס במקום החדש בהיתר או לא, ולכן כיון שמבואר שקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, ע"כ טעם שני יכול להיות נאסר, ולכן ע"כ אין הדין בנ"ט בר נ"ט אלא זה שאינו אוסר דבר אחר, שבזה כבר יש יציאה שלישית.

והוכיחו האחרונים דקיי"ל כשיטת התוס'. לענין זה שטעם שני בהיתר אינו נאסר, ע"ש בשו"ת רע"א שכתב שכן מבואר ממג"א סי' תמ"ז ס"ק כ"ד. שכתב שם המג"א שאם בישל בקדירות של חמץ קודם פסח שאינו נאסר בפסח כיון שהיתה נ"ט בר נ"ט, אע"ג דהתם לא היו אלא ב' נ"ט בהיתר. וכן החולקים לא חלקו אלא משום דחמץ חשוב איסורא בלע. וכן לענין זה שמבואר משיטת הרמב"ן דליתי' לאיסור בבב"ח אא"כ נאסרים תרוייהו הוכיח החזו"א (יו"ד סי' ט"ז ס"ק ה') דלא קיי"ל כוותי', דהא בהכניס כף חלבי פעמיים לתוך תבשיל בשרי פסק המחבר שצריכים ב' פעמים ששים (וכן הרמ"א שחלק עליו שם הוא מטעם אחר), והוא משום שמקודם יצא הטעם חלב שבכף כף חוץ מקצת יותר מא' מששים, ולאחר מכן נכנס לכף טעם בשר שהוא נאסר משאריות החלב שבו. וא"כ יש סה"כ פעמיים איסור, חלב כשיעור הכף ובשר כשיעור הכף. ובססי' צ"ח מבואר שטעם חלב של היתר אינו מצטרף עם טעם בשר של איסור, וכן להיפך. וא"כ ע"כ צ"ל שהטעם חלב שיצא מעיקרא נאסר ואז יצא לתבשיל. ולכאורה צ"ע דנהי נמי שהטעם בשר נכנס לכף ואסר החלב, דהא החלב הבלוע בכלי הוא בפני עצמו, מ"מ הטעם בשר שאסר אותו אינו מנותק משאר הבשר שבקדירה ולכן אינו נאסר, ואם כסברת הרמב"ן הא כיון שהטעם בשר לא נאסר הה"נ שהטעם חלב לא נאסר, דבעינן לאסור תרוייהו. וע"כ כנ"ל דקיי"ל כששיטת התוס' שלשיטתם אין הכרח ליסוד זה וכנ"ל (אמנם בשו"ת רע"א סי' פ"ג פי' דברי הש"ך סי' צ"ד ס"ק ד' דסבר כרמב"ן, וע' מה שתמה בזה החזו"א שם ע"פ הנ"ל, ולשיטת החזו"א צ"ע קושיית רע"א דהתם, ואכמ"ל).

אופן ההקלשה של נ"ט בר נ"ט, ודינא דהדחת קערות

הנה בדוגמא של הגמ' של דגים שעלו בקערה שמותר לאוכלן בכותח מבואר שאין איסור בדגים אע"ג שנכנס בהם גם טעם שני של בשר (מן הקערה) וגם טעם של חלב (מן הכותח). ומשו"ה סבר הרמב"ן שדבר פשוט הוא שאם ידיחו קערות של בשר בקדרה של חלב שאין לאסור הכלים, דהא הקערות של בשר הוו כ'קערה', והקדרה חולבת הוי 'כותח' (ועדיף מיני') והמים הוו כ'דגים'. ומשו"ה תמה על ס' התרומה שאסר בזה. וכמובן שהני מילי שקערות שאין עליהם שמנונית, דהא אם יש שמנונית של בשר ושל חלב הרי הם אוסרים א' את השני אא"כ יש ששים כנגדם.

והנה בתוס' ג"כ אסרו כדעת ס' התרומה. והביאו לזה ב' טעמים. חדא שהרי חוששים שיגעו הקערות זה בזה, ובכה"ג ליכא למימר שהוו המים כדגים, שהרי אין הטעם עובר דרך המים רק ישירות מכלי א' אל הכלי השני. והרמב"ן לא התייחס לחשש זה. ואיכא למימר דאה"נ שבכה"ג אסור, ואין כוונת הרמב"ן אלא לומר שאם ידעינן שלא נגעו אין לאסור. אבל לכאורה קשה לומר כן כיון שבאמת כן הוא הדרך בהדחת קערות שיגעו זה בזה. ועוד י"ל דכיון שמיירי בכלים הא קיי"ל שאין בליעה עובר מכלי לכלי בלי רוטב, ולכן י"ל שאפילו אם נוגעים זב"ז אין לאסור, דהא ע"כ צריך לעבור דרך המים, דאל"כ לא יכנס לתוך הכלי השני. ולכן ע"כ יש להתיר משום שהדגים הוו כמים וכנ"ל. ומיני' שבאמת דבר זה קשה לשיטת התוס', דכיון שאינו עובר מכלי לכלי בלי רוטב, האיך אפשר להחמיר משום חשש נגיעה (וכן הקשה בראש יוסף על דבריהם, ובמש"ז סי' צ"ה ס"ק ט' (בסוגריים) נראה שרצה ליישב בזה שיכול לבלוע אפילו שלא באמצעות המים משום הבל וחום הקדירה, אבל א"כ תירוצו אינו מובן דהא תמיד יש הבל וחום). וע"כ צריכים לומר לשיטתם דאע"ג שצריכים למים, מ"מ אחרי שיש מים הרי זה חשוב כאילו עובר ישר מכלי לכלי.

והתוס' נתנו עוד טעם לאסור והוא משום שהטעמים מתערבים במים ואוסרים א' לשני. וטעם זה קשה וכמו שהקשה הרמב"ן דמאי שנא מדגים שעלו בקערה. וז"ל הר"ן ביישוב דעת התוס' וסה"ת "ותמיהני עליהם שאני רואה דברי בעל התרומה ז"ל נכונים וברורים ולא דמי כלל לדגים שעלו בקערה דהתם הכותח לא קבל טעם כלל מטעם ראשון דהיינו הקערה אלא מן הדגים דהוו טעם שני אבל כאן טעם החלב הנפלט לתוך המים מקבל טעם מטעם הבשר ראשון שבקערות דמאן לימא לן שלא יתערבו פליטת הבשר ופליטת החלב בעצמן שלא באמצעות המים הילכך לא הוי נ"ט בר נ"ט אלא נותן טעם ראשון הוא שנותן טעם בחלב הילכך לא דמי כלל **ועוד** דמאי דשרינן נ"ט בר נ"ט לאו משום דסברינן שאין הטעם הראשון מתפשט והולך עד השלישי דא"כ אפילו בשאר איסורין נימא הכי למאן דלית ליה חתיכה עצמה נעשית נבלה ואנן לא שרינן אלא בבשר בחלב וכיוצא בו דהוו שני נותני טעמים של היתר הילכך דוקא כשטעם שני עמד בהיתר בלא תערובת חלב אבל כאן שטעם שני לא עמד בפני עצמו כלל אלא תכף שבא לעולם נתערב בטעמו של חלב מסתברא ודאי דאסור וכדברי הרב בעל התרומה ז"ל". ודברין צריכים ביאור.

והנה בטעמו הראשון נראה שכוונתו לומר שיש לחלק בין דבר גוש לדבר לח, שבדבר לח י"ל שהטעמים מתערבים שלא באמצעות המים כיון שיש אפשרות לטעם עצמו להיות מחלחל דרך המים עד הטעם של המין השני. משא"כ בדבר גוש שצריך להבלע קודם ורק לאחר מכן אוסר דבר אחר ולכן יש נ"ט נוסף. שו"ר בשם שו"ת חת"ס יו"ד תשו' ע"א-ב. וע' עוד ביד יהודה סי' צ"ד ס"ק י"ט ד"ה והנה מש"כ בטעם (עמ' קצ"ב במהדו' החדשה).

ובטעמו השני לכאורה צ"ע, שלכאורה כוונתו לומר שאפילו את"ל שהטעם שעובר דרך המים חשוב עוד נ"ט, מ"מ יש לאסור כיון שיש טעם שני באיסור. ודבר זה אינו אומר אלא דרשני, דהא אם המים חשובים עוד נ"ט הרי יש טעם שני בהיתר, שהרי נכנס למים קודם שנכנס לטעם השני, וא"כ למה יאסר. וכן עדיין צ"ע דמאי שנא מדגים וכנ"ל. ונראה הביאור בכוונתו, שטעם שני שהיתר אינה תלוי' שבכמה מקומות עבר, רק אם נח בהיתר במקום השני. ולכן בדגים שעלו בקערה, כיון שנחו בדגים בהיתר שוב לא יאסר. אבל בהדחת קערות, כיון שהטעם שיצאו בן הקערות והקדרה לא נחו עד שפגעו א' את השני, הרי זה בכלל טעם שני באיסור ואסור. וזהו לכאורה כדעת החוו"ד שהבאנו בסמוך שבכח א' לא אמרינן ההיתר של נ"ט בר נ"ט. ואע"ג שהבאנו להוכיח דע"כ גם החוו"ד מודה להכשר כלי פסח קודם שעה חמישית משום שיש ג' נ"ט, לכאורה א"כ חזינן שבכח א' אמרינן ההיתר של נ"ט בר נ"ט, לכאורה י"ל דאע"ג דמהני ג' נ"ט בנתבשלו, מ"מ אין זה אלא כשנחו בהיתר, אבל אם נאסר קודם לא. כנלעוק"ד בכוונת דבריו. וע' עוד ביד יהודה שם.

והנה סברת הרמב"ן מהני להתיר אליבא למאן דמחלק בין נצלו לעלו, אבל למ"ד נצלו עדיף מעלו, לכאורה יש לאסור, דהא אין כאן נ"ט בר נ"ט דדגים דעלו בקערה, דהא דוקא עלו התירו אבל דגים שנתבשלו אסור. אמנם הרא"ש כתב להתיר בהדחת קערות אע"ג דהוי כנתבשלו. ווז"ל בטעם ההיתר "ולי נראה דאף לריב"ן הכל מותר דלא אסר נתבשלו אלא לאכלן בכותח שטעם שני של הבשר נ"ט לתוך ממשות של חלב. אבל הכא שטעם שני של הבשר שבתוך המים אין נ"ט לתוך ממשות החלב אלא מתערב עם טעם שני של החלב שבתוך המים נראה שהמים מותרים והכל מותר". ודבריו צריכים ביאור, דמאי שנא בין מתערב עם חלב עצמו לבין מערב עם טעם חלב עד כמה שאין כאן היתירא דנ"ט בר נ"ט. וראיתי בס' נתיבי התערובת (עמ' קע"ט – ק"פ) שרצה לומר שהוא מבוסס על דברי רע"א דסבר שאפילו לריב"ן שהחמיר היכא דנתבשלו אין זה אלא לענין זה שעדיין יכול לאסור דבר אחר, אבל אפילו חדידי' אין בכח להטעים ולאסור דבר אחר. אבלהוא עצמו העיר על זה דאפילו א"כ מ"מ הי' הטעם בשר צריך להיות נאסר מיד כשנוגע בקדירה מן הטעם שעדין לא נכנס למים. וע' עוד מש"כ בזה ביד יהודה סי' צ"ד ס"ק י"ט ד"ה והרא"ש (עמ' קצ"ב במהדו' החדשה).

ולענין מעשה השו"ע בסי' צ"ה סע' ג' כתב להקל בהדחת קערות, אבל הרמ"א החמיר. ולענין טעמו של הרמ"א להחמיר בזה, הט"ז בסי' צ"ד סע' ה' דקדק מן הרמ"א דע"כ אינו משום חשש נגיעה, דהא הקיל הרמ"א כשיש ס', ומה מהני ס' אם נגע בקדירה. וע"כ שהטעם שחוששים להחמיר אינו משום חשש נגיעה רק משום שהמים נאסרים ע"י עירבוב הטעמים. אמנם מהש"ך שם ס"ק ח' נראה שחשש להחמיר בזה, וע"ש בשפ"ד איך יתפרשו דברי הרמ"א לפי דעת הש"ך (ורע"א שם נשאר בצ"ע בזה). ומ"מ אע"ג דלא חיישינן לנגיעה בכלים, חיישינן לי' באוכלין, שהרי קיי"ל להחמיר לכתחילה בנ"ט בר נ"ט אפילו נתבשלו, והטעם להחמיר בנתבשלו אע"ג דאיכא ג' נ"ט משום חשש נגיעה. ע' שפ"ד סי' צ"ד ס"ק ט"ו ד"ה ולדינא מזה. וע' עוד בביאורים לבדה"ש עמ' רצ"א ד"ה בצלייה מש"כ בזה.

הכניס ב' כלים של ב' מינים א' אחרי השני (סי' צ"ד סע' ה')

כתב הב"י בסי' צ"ד "אם בשלו מים בקדרה חדשה ותחבו בה כף חולבת ואח"כ חזרו ובשלו בה מים פעם אחרת ותחבו בה כף של בשר ושתי הכפות היו בני יומן ובשום אחד מן הפעמים לא היה במים ששים כתב סמ"ק סימן רי"ג (בהגהות דיני ביטול אות א) שאסור להשתמש בקדרה לא בשר ולא חלב אבל שאר דברים מותר לבשל בה מאחר שהיתה חדשה שלא בשלו בה חלב מעולם". וע"ש בדרכ"מ שתמה על הוראה זו, דהא אין כאן אלא נ"ט בר נ"ט, מן הכף למים, ומן המים לקדירה והכל מותר. ותי' דאע"ג שההגהות סמ"ק עצמו סבר להקל בנתבשלו, מ"מ לענין הכלי החמיר לכתחילה כשיטות המחמירות היכא דנתבשלו.

וכהוראה זו העתיק גם המחבר בשו"ע שם סע' ה', והאריך הש"ך (ס"ק ט"ו) לדחות את דבריו, בפרט לשיטת המחבר עצמו שהקיל בנ"ט בר נ"ט היכא דנתבשלו, וכן בהדחת קערות. והוסיף שאפילו לשיטת הרמ"א הי' לנו להקל בנד"ד כיון שכאן הוי ג' נ"ט, וכן הוי ב' כלים. ומ"מ בדבר א' הודה הש"ך להוראה זו, והוא דבכה"ג שהכניסו בה כף של חלב ולאחר מכן כף של בשר שאין להשתמש בה חלב. והטעם משום שכיון שיש בה יותר מטעם הבשר מטעם החלב כיון שהוא אחרון, יש לנו לקבוע תשמישתו במה שיש לו יותר טעם עיקרי. ולט"ז יש ב' ישובים בדברי המחבר. חדא בדף אחרון, ששם מבאר הט"ז שאמנם יש להתיר משום נ"ט בר נ"ט, מ"מ שיטת המחבר להחמיר שאין היתר של נ"ט בר נ"ט לכתחילה כלל, אפילו אם כבר עלו ה'דגים' ב'קערה' (ע' מזה לקמן). ולכן אע"ג שבין הטעם בשר ובין הטעם חלב הוו נ"ט בר נ"ט, להכניס בה מן המין השני הרי זה בכלל נ"ט בר נ"ט לכתחילה ואסור. וע"ש שכתב שאפילו לדידן דלית לן כה"ג, ודגים שכבר עלו בקערה מותר לתת אותן בכותח לכתחילה, מ"מ קיי"ל כשיטת הרמ"א להחמיר בנתבשלו לכתחילה (ולא מתבאר בדברי הט"ז למה יש לנו להחמיר אפילו לרמ"א כיון שיש ג' נ"ט וב' כלים. וצ"ע.

והט"ז בהגהות שו"ע מבסס ביאורו בדברי המחבר ע"פ מש"כ ברמ"א, ולכן כדי לעמוד על דבריו יש להקדים ולבאר את עצם דברי הרמ"א. כתב הרמ"א "קדירה שבשלו בה ירקות או מים ותחבו בה כף בן יומו, והקדירה אינה בת יומא, או להפך, או שיש במאכל ששים, הכל שרי. ונוהגין להחמיר לאכול המאכל כמין הכלי שהוא בן יומו, ולאסור הכלי שאינו בן יומו (ארוך כלל ל"ז), ואינו אלא חומרא בעלמא, כי מדינא הכל שרי". והש"ך שם בס"ק י"ח הגי' בדבריו וכתב דר"ל "במין" הכלי שהוא בן יומו, דאילו לאכלו כמין הכלי שהוא בן יומו, זהו דינא דנתבשלו שהרמ"א עצמו כתב להחמיר כדבריהם לכתחילה, וא"כ איך כתב שהוא רק מנהג להחמיר ולא מדינא. ולכן ביאר שהמנהג להחמיר היתה שלא לאכלו בתוך כלי שהוא מן המין השני, ומשום דמדינא אין איסור בזה וכמו שביאר הרא"ש, והביאו הרמ"א שם בסע' ב'. באופן שע"פ ההג"ה זו הקשה הש"ך שלכאורה יש סתירה בדברי הרמ"א, שהרי כאן כתב לאסור ע"פ המנהג, ואילו בסי' צ"ה סע' ב' לא כתב להחמיר. ועוד הקשה שבסע' ג' שם בהא דהדחת קערות הקיל כשא' מהם אינו ב"י. ולענין הקושיא מסע' ב' תי' או שאין זה מנהג המקובל בכל מקום רק שיש מקומות שכן נהגו, א"נ שאני היכא שהכניס כלי בקדרה שאינה בת יומא שיש להחמיר טפי (ע"פ מנהג) לאסור במאכל במין האינו בן יומו אטו הדחת קערות שהן בני יומן שאסור לרמ"א, משא"כ במאכל דליכא למיטעי ולכן התירו בדיעבד. ולענין הדחת קערות שהקילו כשא' אינו בן יומו ביאר הש"ך דשאני הכא שהוא דרך בישול (פי' כדי לאכול ולא כדי להדיח – ע' שפ"ד) יש להחמיר טפי.

וכל זה לענין המאכל שהכניסו בה הכלי, אבל בכלי שאינו בן יומו הקשה הש"ך שלכאורה לשיטת המחבר עצמו בסע' זה הי' צריך להיות אסור (אע"ג שהש"ך האריך לחלוק עליו וכנ"ל). ותי' דשאני הא דתחילת הסעיף שלא הי' לכלים תשמיש קבוע עדיין, לפיכך יש להחמיר, אבל כאן דמיירי שהיו להם תשמיש קבוע, אין לנו לאסור.

כל הנ"ל הוא לפי המהלך של הש"ך בדעת הרמ"א, אבל הט"ז (ס"ק ו') מבאר הטעם בחומרא זו דכיון שהמאכל שמערה מן הכלי שהוא בן יומו אסור עם המין השני, הרי זה נראה כתרתי דסתרי להתיר הכלי שמערה לתוכו (או ממנו). וכתב הט"ז שזהו טעמו של השו"ע בהכניס כף של מין א' ולאחר הימים של המין השני.

ויוצא לדינא אליבא דרמ"א לפי פירושו של הש"ך שאם עשה כמש"כ המחבר והכניס כף בן יומו ממין א' ואח"כ הרתיח עוד מים והכניס כף מן המין השני שהקדרה אסורה בין עם בשר ובין עם חלב (שכן משמע מדבריו בס"ק כ"א שהרמ"א הסכים לדברי המחבר לענין לכתחילה, וכן באמת משמע מלשון הרמ"א עצמו אע"ג שבדרכ"מ התקשה בזה). ואם הכניס כלי בן יומו לתוך מים חמין שבכלי שאב"י (או להיפך) הכלי שאינו ב"י מותר מעיקר הדין כיון שכבר הי' לו תשמיש קבוע. וכל זה מדינא אבל יש מנהג להחמיר בכלי שאב"י ולסרו עם שני המינים. ולענין המאכל בכלי (כשהי' א' מן הכלי אב"י) חייבים להחמיר לכתחילה שלא לאכול המאכל אלא כמין הכלי שהוא בן יומו, דהא מחמירים בנ"ט בר נ"ט היכא דנתבשלו לכתחילה, אבל מדינא מותר לשפכו למין הכלי השני. אמנם החמירו לשפכו דוקא למין הכלי שהוא בן יומו כיון שהי' דרך בישול (ולא דרך הדחת כלים) וכן שנאסר דרך כלי אחר (ולא ממאכל). וגם חומרא זו יתכן שאינו בכל המקומות. ואע"ג שהש"ך עצמו לית לי' כדברי המחבר, היינו מדינא, אבל יתכן שמשום מנהג שאינו מעיקר הדין מודה לרמ"א (אבל לכאורה דבריו שבסס"ק כ"א משמע דלית לי' להחמיר כמנהג הרמ"א לאסור הכלי שאינו בן יומו).

ולכאורה הי' נידון זה נפק"מ גדולה למעשה, אבל מצאתי ביד יהודה (הקצר ס"ק כ"ה) שכל המנהג אינו אלא בכלי שהוא בן יומו, אבל באינו בן יומו (פי' מן המין שהי' מקודם בן יומו) שאינו אסור אלא אטו בן יומו, אין להחמיר בדבר שלא נאסר אלא מכח מנהג. וכן מסתבר, דא"כ הול"ל להדגיש בהדיא שבכלי חרס אין לו תקנה ע"פ מנהג, וכן לא הדגישו באף מקום שצריך להכשיר הכלים. והנטיי' היא להקל בנידון זה שכל ענינו אינו מעיקר הדין.

אי דינא דנ"ט בר נ"ט נאמר באוכל או בכלי

בדוגמא המוזכר בגמ' של ההיתר של נ"ט בר נ"ט, שהוא 'דגים' שעלו ב'קערה', ההקלשה נעשתה ע"י זה שנכנס קודם לכלי ולאחר מכן לתוך מאכל. ודנו האחרונים אם הנהו בדוקא נקט או לא. וזה פשוט שאם היו ב' כלים שמותר יותר, וכמו שכתבו הראשונים שאפילו למאן דמחמיר בנתבשלו מודה היכא שיש ב' כלים. אבל השאלה באופנים אחרים.

במש"ז סי' צ"ה ס"ק א' הביא מס' התרומה סי' ס"א שכתב "אין לאפות עוגה בצד פשטיד"א דאין להתיר מטעם נ"ט בר נ"ט דשמא זהו בכלי אבל באוכל הכל אחד הוא" והוסיף שבשערי דורא סי' ס' הביא דברי סה"ת והשמיט המילה "שמא". הרי דסבר שאין נ"ט בר נ"ט אא"כ חד מינייהו בכלי. ושם במש"ז מבואר שלפי צד זה אפילו אלף נ"ט וכולם באוכלין עדיין בטעמו עומד ונאסר. ודבר זה צריך פירוש, דהרי חזינן דאוכל הוי עכ"פ אחד מן נותני הטעם המועילים להחליש הטעם היתר כדי שלא יהא נאסר, וא"כ למה פשיטא לי' שאפילו אלף נ"ט באוכלין לא מהני. ואין לומר שכל הפעולה ע"י הכלי, שהכניסה אליו מקליש פעם א', והיציאה ממנו מקליש פעם שני, דהא אפילו לשיטת התוס' בעינן שיכנס למאכל בהיתר, וע"כ היינו משום שלא נגמר ההקלשה עד אז, וע"כ היינו משום דמהני הכניסה לאוכל להקליש, וא"כ קשה כנ"ל.

ולכאורה התשובה משום דסבר שבהיתירא דנ"ט בר נ"ט עיקר החלשת הטעם ע"י כלי, והחלשה שע"י אוכלין אינו אלא חזי לאיצטרופי. אלא שגם בזה לכאורה יש ב' מהלכים, שהרי במש"ז שם כתב שלפי דבריו אם יהי' הטעם באוכל ורק לאחר מכן בכלי לא יהי' ההיתר של נ"ט בר נ"ט. ולכאורה צ"ע למה פשיטא לי' שהדין כן, הא הכא איכא טעם א' שנכנס בכלי, רק שהיפך הסדר. ונראה הברור בכוונתו שהכח של אוכלין להחליש טעם אינו אלא להוסיף על החלשת כלי, אבל אין לו כח להחליש טעם בעצמו כלל. ומשו"ה פשיטא לי' שבאוכלין אפילו אלף נ"ט לא מהני, דאע"ג דמהני אחר כלי, מ"מ היינו מטעם הנ"ל, שיש לאוכלין כח להחליש טעם שנחלש ע"י כלי, אבל בפני עצמו אינו עושה כלום. וכן אם הי' באוכלין תחילה לא מהני דהא עדיין לא הי' בכלי.

כל זה הוא שיטת המש"ז עצמו, אבל היד יהודה (סי' צ"ד סס"ק י"ט ד"ה אך מ"ש) וכן החוו"ד ס"ק ד' (מובא בפת"ש ס"ק ב') חלקו עליו וסברו דנהי דבעינן החלשת כלי, מ"מ יכול להיות שנכנס לאוכל קודם דלא איכפת לן איזה סדר הוא. וע"ש ביד יהודה שהוכיח כדבריו מדברי הרמב"ן בסוגיא דנ"ט בר נ"ט דאהא דרב עבדו ליה שיפא בצעא (תרופה בצלחת) ולאחר שבישלו באותה צלחת תבשיל אחר (שהוא דוגמת הדגים שעלו בקערה ביחס לתרופה) טעם הדבר מר בתבשיל. ומעיקרא רצו להוכיח מזה ששיטת רב שיש איסור בנ"ט בר נ"ט (ולא קיי"ל כוותי', וכן מ"מ הגמ' דוחה שאין מזה ראי' שזהו שיטת רב כיון שהתרופה נפיש מרירי'), והקשה הרמב"ן דהא אינו אלא טעם שני (וכשיטתו דטעם ב' אינו מותר, רק שאינו אוסר). ופי' שלא הי' מאכל שהי' בצלחת מר בעצמו, רק שבלע ממאכל מר. הרי לך טעם ראשון במאכל וטעם שני בכלי ומ"מ הי' בה משום נ"ט בר נ"ט. וראיתי במגי"ס (סי' צ"ה אות ה') בשם הגו"ר דכתב דאה"נ ולרמב"ן אין הדין כן אבל הרבה חולקים על הרמב"ן וסוברים שטעם שני בהיתר ג"כ מותר (דהיינו שיטת התוס', וכתבנו לעיל להוכיח שהלכה כדבריהם) וא"כ אין צריכים לאוקימתא של הרמב"ן. ומ"מ לכאורה ראי' טובה היא זו, דנהי שאין צריכים לאוקימתא, אבל זה לבד שיש טעם ראשון באוכל לא נראה מן הרמב"ן שהי' חידוש, וגם לתוס' וסייעתו י"ל שהוא מותר. ומ"מ הביאור לשיטת היד יהודה היא דאע"ג שע"י אוכל לבד לא אומרים ההיתר של נ"ט בר נ"ט, מ"מ אם יש עיקר ההחלשה, גם השאר מצטרפין אליו, לא שנא לפני ולא שנא אחרי. ולכאורה חזינן לדעתי' שיש כח גם לאוכלין להחליש, רק כחו פחות, ואיכא למימר לדידי' שאלפי נ"ט באוכלין הי' ג"כ מותר. ויל"ע בזה.

ובעיקר הנידון אם אומרים נ"ט בר נ"ט באוכלין, ע' בפת"ש שהביא שו"ת פני ארי' (ברסלוי) סי' מ"ח ומ"ט שחלק על כל יסוד זה וסבר דכ"ש שיש נ"ט בר נ"ט באוכלין (וע"ש שדברי השע"ד תמוהים וע"כ יש שם ט"ס). וע"כ לדידי' הגמ' לרבותא נקט, שאפילו בכלי נאמר ההיתר של נ"ט בר נ"ט (ואולי הא דלא נקטו בכלים משום שדיבר בהוה). ומ"מ חזינן כאן סברות הפוכות, שלמש"ז יש סברא דכלי עדיף מאוכלין, ולפני ארי' אוכלין עדיפי מכלי, וצ"ע בביאור המחלוקת. ונראה הפשוט בזה שהמש"ז סבר דכמו שרואים שיש לכלי לעשות טעם הבלוע בו לפגם (אחרי מעל"ע, וכן יש צד בגמ' שאפילו בב"י נפגם פורתא) הה"נ שיש בכחו להחליש טעם, אבל אוכלין שהטעם הבלוע שבהם אף פעם לא נפגם גם החלשה אינו עושה. והפני ארי' סבר שפגם לחוד והקלשה לחוד. ומאידך סבר הפני ארי' דאוכלין עדיפי, שהרי קיי"ל שאין טעם עובר מחתיכה לחתיכה בלי רוטב, ואילו מכלי לאוכלין עובר בלי רוטב וכמש"כ הש"ך בסי' ק"ה ס"ק כ"ב ומשום שאין לו פליטה מעצמו. וא"כ הה"נ הכא הי' לנו להקל יותר מאוכל לאוכל יותר מכלי לאוכל (כן הוא להדיא שם בפני ארי' סי' מ"ח). וכוונתו בזה דנהי שלמעשה חזינן שגם מכלי לאוכל יש נ"ט בר נ"ט, אבל א"כ כ"ש שהדין נכון בב' אוכלין. וע"כ המש"ז סבר בזה דאע"ג שמכלי לאוכל עובר בלי רוטב, מ"מ אחרי שהוא עובר נחלש, משא"כ באוכלין דאע"ג שאינו עובר בלי רוטב, מ"מ אחרי שהוא עובר לא נחלש כלל.

והנה לעיל ביארנו מחלוקת אם ההקלשה היא ע"י זה שיצא ממקום שהי' מקודם, או ע"י זה שנכנס למקום חדש. אמנם איכא למימר דהנ"מ בכניסה לתוך המאכל, אבל יתכן שההקלשה של הכלי גם לשיטת התוס' הוי משום היציאה מן הכלי ולא משום הכניסה אליו. וע' שפ"ד סי' צ"ו ס"ק ב' שכתב שאם חתך דבר חריף בסכין בשרי, לא איכפת לן כמה פעמים שעובר מן המאכל החריף למאכלים אפילו אינם חריפים, והוא לשיטתו הנ"ל שמאוכל לאוכל ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט. אבל יש כאן גם חידוש, דהא מעיקרא נבלע בכלי, ולמה יגרעו המאכלים שלאחר הדבר חריף מדגים, ואע"ג שבמאכל שאחרי הדבר חריף י"ל שאין לו תוספת הקלשה כיון שנכנס בה מן הדבר החריף, אבל המאכל שאחרי זה למה יגרע. וע"כ דסבר שההקלשה של כלי פועלת ע"י היציאה ממנו, וכיון שדבר חריף הוא ששאב ממנו, אין כאן ההקלשה של כלי כלל. וע"ש בהגהות רע"א מכת"י שתמה על הפמ"ג, ולכאורה היינו משום דסבר שההקלשה נעשתה ע"י הכניסה לכלי, ולכן לא תהני הדבר חריף להסיר ההקלשה זו, ועכ"פ המאכל שבלע מן המאכל שבלע מן הדבר חריף יש לו ההיתר של נ"ט בר נ"ט.

נ"ט בר נ"ט בנצלו ובנתבשלו

בדוגמא של הגמ' בהיתירא דנ"ט בר נ"ט נקטו 'דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח'. ולשון עלו אין במשמעותו אלא שעלו לקערה ולא שנתבשלו בתוכה. והפירוש של 'עלו' היינו שלא היו גם הקערה וגם הדגים חמים, רק א' מהם, או הדגים או הקערה. ואע"ג שלא היו שניהם חמים, ואיכא למ"ד תתאה גבר (ע' ביאור ענין תתאה גבר לקמן בענין העברת טעם) מ"מ מבואר בפסחים ע"ו ע"א דאע"ג שתתאה גבר אי אפשר שלא נבלע בה פורתא.

ודנו הראשונים אם לשון עלו דוקא או לאו דוקא, שמביאים התוס' ועוד ראשונים שהריב"ן הביא בשם רש"י שלא הקילו בנ"ט בר נ"ט אלא בעלו, אבל בנתבשלו לא אמרינם שהוקלש הטעם. אבל הרמב"ן ועוד ראשונים אחריים אינם מחלקים בזה וסוברים שאפילו אם עבר הטעם מן הכלי לדגים ע"י זה שנתבשלו ביחד, מ"מ הוקלש טעמו ושייך בה היתירא דנ"ט בר נ"ט. וע"ש בתוס' שתלו נידון זה במבואר בגמ' בחתך צנון אסור לאכלו בכותח, דאם מיירי בסכין מקונח, ע"כ ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף וה"ה בנצלו. אבל אם מיירי בסכין שאינו מקונח י"ל דבמקונח שריא אע"ג דהוי דבר חריף, ומיני' נמי לנצלו. וע"ש ברמב"ן דאם מיירי במקונח קשה למה בקישות ואבטיח שאינם דברים חריפים צריכים גרירה. ואכמ"ל בישוב דבריהם.

והנה קיי"ל שהבליעות בכלים שאינן בני יומן נותנים טעם לפגם ואינם אוסרים. ובתוס' במס' עבודה זרה (ע"ו ע"א ד"ה בת יומא) דנו מה יהא הדין אם בישלו בתוך כלי, ותוך הזמן קודם שנעשו אינן בני יומן בישלו בה מים. האם אומרים שכיון שאינו בת יומא מן הבישול הראשון הרי זה לפגם ומותר, או"ד כיון שבישלו בה מים בינתיים אין מונים אלא מזמן בישול המים. וכתבו לחלק בין בליעות של היתר לבליעות של איסור, וא' מן הטעמים משום שבאיסור לא שייך ההיתר של נ"ט בר נ"ט, אבל בהיתר, כיון שיצא הטעם מן הכלי למים, ושוב נכנס לכלי, הרי זה בכלל נ"ט בר נ"ט דהיתירא ומותר. והוסיפו התוס' לבאר "דאפי' לפי המפרש גבי דגים שעלו בקערה אבל נתבשלו לא הכא איכא ג' נותני טעם של היתר הראשון שנבלע בכלי וממנו למים ומן המים חזר ונבלע בכלי". ומבואר לשיטתם דהא דבנתבשלו ליכא היתר של נ"ט בר נ"ט, אין זה משום שלא נקלש הטעם כלל, רק שלא נקלש מספיק, אבל אם כבר נקלש ג' פעמים שפיר הוי נ"ט בר נ"ט לכו"ע, שכה"ג גם אם נתבשלו נקלש ע"ד כדי כך דשוב אינו יכול לאסור.

ומשום כלל זה כתב הרא"ש (פ"ח סי' כ"ט) לחלק בין נתבשלו לנצלו. והיינו משום דבשלמא בנצלו י"ל שעבר הטעם יפה ולא נקלש, ומשו"ה לא שייך לגבי' היתירא דנ"ט בר נ"ט. אבל נתבשלו, כיון שהוא נתבשל במים, הרי יש ג' נ"ט בהיתר, מן המאכל כלי, מן הכלי למים, ומן המים למאכל השני. וכיון שכן הרי זה מותר וכמש"נ. ובסימן ל' הביא מס' התרומה דסבר הכי, אלא שגמגם בדבר כיון שהמאכל נוגע בכלי, וא"כ יחסר הנ"ט של המים. ומ"מ הסיק ס' התרומה להקל, וטעמו "דכיון דאיכא מים בכלי רוב הטעם מתפשט במים. וגם הירק אינו בולע מדופני הקדירה אלא ע"י רתיחת המים" (וצ"ע הביאור בסברא בתרא, שאם ר"ל שאין הבליעות נכנסות לכלי מן המאכל בלי רוטב, הא אין זה נכון, שרק מכלי לכלי או מאוכל לאוכל או כלי, אבל מכלי לאוכל נבלע גם בלי זה, וכן מבואר ברמ"א בסי' ק"ה סע' ז' – ע"ש בש"ך ס"ק כ"ב). והסכים הרא"ש לדעתו.

ומ"מ שיטת התוס' להחמיר גם בנתבשלו במים. וכיון שהתוס' עצמם סוברים שבג' נ"ט כו"ע מודו, ע"כ הטעם להחמיר הבזה משום חשש נגיעה וכנ"ל מס' התרומה. וכן פירש המהרש"א שם במס' חולין בדעתם.

עוד כתבו התוס' והרא"ש ועוד ראשונים שאפשר להגעיל כלי חמץ קודם שעה חמישית בערב פסח אע"פ שאין ס' במים כנגד הכלי. והיינו משום שלשיטתם חמץ מיקרי היתירא בלע (כיון שקודם לפסח עדיין היתר הוא), ולכן יוצא הטעם מן בכלי למים ומן המים ששוב לכלי והכל היתר. והדגיש הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ל"ו ופסחים פ"ב סי' ז') שגם זה הוא אפילו למ"ד שבנצלו לא נאמר ההיתר של נ"ט בר נ"ט. והטעם משום שנכנס הטעם לתוך ב' כלים.

ולענין דינא המחבר בשו"ע הקיל לגמרי בנתבשלו שמותר לאוכלן בכותח. והרמ"א החמיר לכתחילה, אבל אסר בדיעבד. ושונה דין לכתחילה זו ממה דקיי"ל בעלמא שאין עושין נ"ט בר נ"ט לכתחילה. שבעלמא אין איסור לכתחילה אלא להניח הדגים בקערה לכתחילה כדי לאוכלן בכותח, אבל אם כבר עלו הדגים בקערה מותר להניחם בכותח. אבל בזה, כיון שחוששין לשיטה הסוברת שאין כאן נ"ט בר נ"ט, אנחנו אוסרים לכתחילה הדגים אפילו כבר נתבשלו בקערה להניחם בכותח, ולא הקילו אלא אם הניחם כבר בכותח בדיעבד.

וכל זה בנתבשלו, אבל בנצלו דליכא נ"ט נוסף של המים כתב הש"ך ס"ק ד' בשם רש"ל להחמיר אפילו בדיעבד. ומ"מ בס' בדי השולחן (סס"ק כ"ה) העיר שאמנם יש שאחזו כדעת רש"ל (החוו"ד והבית לחם יהודה) מ"מ הרבה גדולי אחרונים דעתם להקל בדיעבד אפילו נצלו (פר"ח מנ"י וחכמ"א), ולכן הסיק שעיקר הדין להקל גם בניצלו בדיעבד, אבל המחמיר תע"ב.

והרמ"א הקיל אפילו לכתחילה בנתבשלו להניח בכלים של המין השני. ובטעם הדבר ע' מש"כ הט"ז בס"ק ה', אבל שם במש"ז העיר שלכאורה הטעם מפורש ברא"ש, שכתב "ולי נראה דאף לריב"ן הכל מותר דלא אסר נתבשלו אלא לאכלן בכותח שטעם שני של הבשר נ"ט לתוך ממשות של חלב אבל הכא שטעם שני של הבשר שבתוך המים אין נ"ט לתוך ממשות החלב אלא מתערב עם טעם שני של החלב שבתוך המים נראה שהמים מותרים והכל מותר". ודבריו סתומים, דכיון שמחמיר בנתבשלו הרי המים שבישלו בתוך הכלי אין להם ההיתר של נ"ט בר נ"ט ואוסרים חלב, וא"כ למה לא יאסרו גם טעם חלב. וראיתי במגי"ס (כאן אות א') שהוכיח מכח קושיא זו דע"כ הדין להחמיר בנתבשלו אינו אלא דין מדרבנן ולא רצו להחמיר אלא בחלב ממש.

והנה הרמ"א בסע' ג' החמיר דלא כרא"ש ואסר הדחת קערות אפילו בדיעבד. וא"כ לכאורה עדיין צ"ע למה הקיל כאן הרמ"א, ואיך אפשר לומר שהוא מטעם הרא"ש. ויעוין בש"ך ס"ק ה' שביאר בשם הר"ן שהטעם שמחמירים בהדחת קערות משום סברא ד'מאן לימא לן שלא יתערבו פליטת הבשר ופליטת החלב בעצמם שלא באמצעי המים'. ועוד סברא בשם הר"ן משום דהיתירא דנ"ט בר נ"ט היינו כשהטעם שני עמד בהיתר בלא תערובת חלב משא"כ בהדחת קערות שהטעם שני לא עמד בפני עצמו כלל אלא תכף שבא לעולם נתערב בטעמו של חלב. והנהו טעמי לא שייכים אלא כשהתבשלו שניהם ביחד, אבל נתבשלו ואח"כ הכניסם לכלי אחר יש להתיר. ומ"מ עדיין י"ל דקיימא לן כסברת הרא"ש, ור"ל שהרא"ש ודאי לית לי' כסברות של הר"ן לאסור, אבל עדיין הי' קשה לרא"ש דתיפו"ל משום דהוי כנצלו. ובזה ביאר לן הרא"ש שאין כאן טעם לאסור משום נצלו כיון שאינו אלא טעם חלב המעורב ולא חלב ממש. וא"כ י"ל דנהי שבהדחת קערות ממש קיי"ל לאסור משום הטעמים שכתב הר"ן, אבל עדיין קיי"ל להקל כסברת הרא"ש שאין לאסור כה"ג משום החומרא דנצלו. ולכן יש בזה נפק"מ בכה"ג שודאי לא נפגשו הטעמים מיד, דאע"ג שיש בה משום ניצלו אין אנו אוסרים.

ונחלקו האחרונים אם יש להתיר לתוך הכלי של המין השני אפילו אם הוא דרך עירוי. הרמ"א בסע' ג' אסר בזה, ומשו"ה כתב הש"ך שם דע"כ כוונת הרמ"א כאן להתיר שלא בדרך עירוי. אמנם הקשה הש"ך שלכאורה לא שייך הנהו טעמי של הר"ן גם דרך עירוי, וכוונתו דודאי נח במים קודם שנכנס לתבשיל ולכן אין לאסור משום הדחת קערות. ומשו"ה נקט לדינא דלא כרמ"א והקיל גם דרך עירוי. אמנם הט"ז בס"ק י"ג סבר שדרך עירוי הוי כנתבשלו ביחד. אלא שדברי הט"ז לכאורה עדיין אינם מובנים, דנהי נמי שעירוי מבשל מ"מ יש טעם שני בהיתר קודם לעירוי, וא"כ למה לא יהא מותר. ונראה שהפלתי (ס"ק י') הבין בדעת הט"ז שאין כוונתו לומר שיש לאסור כה"ג מעיקר הדין, רק שהוא חומרא שלא מעיקר הדין משום דמיחזי כהדחת קערות (וכן ראיתי שביאר הענין בבדה"ש ס"ק ע"א, ודקדק כן מחכמ"א כלל מ"ח ד' י"ג). וע' בשפ"ד ס"ק ה' להקל במקום הדחק, וכ"כ בחכמ"א (שם).

נ"ט בר נ"ט בכח אחד (בשעת בישול)

הפת"ש ברסי' צ"ה הביא מחלוקת החוו"ד (ס"ק א') והבית אפרים (סי' ל"ז) אי אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט אפילו כשכל ההעברות של טעם היו בבת א', שהחוו"ד החמיר והבית אפרים הקיל. החוו"ד הוכיח דע"כ בבת א' שאני מדברי הט"ז סי' צ"ב ס"ק כ"ד. דשם כתב הט"ז בשם או"ה שאם נפל טיפת חלב על הקדירה שיש בה מים אצל האש ובתוך מעת לעת בשלו בה בשר אפילו לא היה ס' במים נגד הטיפה הבשר מותר. והטעם משום שאפילו אם עוברת לפנים תחלה מ"מ אין בקדרה מן החלב אלא לפי שיעור ביחס למים, ונגד הדבר המועט ההוא מסתברא שיש ס' בבשר. והקשה החוו"ד שלכאורה צ"ע, שמשמע מן הט"ז שאם באמת ליכא ס' כנגד הטעם חלב שחזר ונכנס הרי הוא אסור. וצ"ע אמאי הא נעשה נ"ט בר נ"ט, מן הטיפה לקדרה, ומשם למים, ומשם חזרה לקדרה. וע"כ דהתם שאני כיון שהכל בכח א'.

ובבית אפרים שם הוכיח לאידך גיסא מהסה"ת ושע"ד שדנו בעוגה לצד פשטידא משום נ"ט בר נ"ט באוכלין, ומשמע דאילו היינו מקילים בנ"ט בר נ"ט באוכלין הי' מותר, אע"ג שהכל בכח א'. ודחה הראי' מן האו"ה, ומשום שאו"ה חד טעמא נקט, ומשום שהוא פשוט יותר כיון שיש המחמירים בנתבשלו אפילו אם יש ג' נ"ט.

והבית אפרים הוכיח עוד כשיטתו מדברי הראשונים בנידון של סה"ת, שבבישלו היתר בתוך כלי ותוך מעל"ע בישלו מים יש להתיר משום דהוי נ"ט בר נ"ט, מן הכלי למים ושוב מן המים לכלי. וצ"ע דהרי מן הכלי למים ומן המים לכלי הכל הוי בבת אחת. וכן בהכשר כלים לפסח שכתבו התוס' וכמה ראשונים שמותר להגעיל אפילו בני יומן לפני פסח כיון דהוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא (וכשיטתם דחמץ הוי היתירא בלע). וצ"ע דהא מן הכלי למים ושוב לכלי הכל הוי בבת א'. וע"כ כשיטת הבית אפרים דלא איכפת לן אם זה הי' בב' כוחות או בכח א'.

ולכאורה לשיטת החוו"ד יש לומר דעד כאן לא מחמרינן אלא כשכל הי' בכח א', אבל אם הי' בב' כוחות, אע"ג שיותר מנ"ט אחת היתה בכח א', ונ"ט אחר בכח שני, גם החוו"ד מודה להיתר. ונראה שהבית אפרים לא סבר כן משום שהבין שטעמו של החוו"ד שכל הענין של נ"ט בר נ"ט אינו משום שעבר למספר מקומות חדשות, רק משום שהיו מספר מסוים של העברות, ולכן גם ב' טעמים שנעשו בבת אחת חשיבי רק כנ"ט א'. וראיתי במגי"ס אות ז' שכתב לדחות ראיות הנ"ל באופן אחר קצת, והוא שגם החוו"ד אינו מחמיר אלא בנ"ט ראשון, אבל אם הראשון הי' בכח אחר בנפרד, שאר הנ"ט חזו לאיצטרופי (וזהו סברא הדומה למש"כ לעיל בדעת המש"ז בנ"ט בר נ"ט כאוכלין, שאם כבר חל עיקר ההחלשה יש כח לדברים אחרים להשפיע גם).

נ"ט בר נ"ט בדבר חריף

ע' מש"כ בזה בפרק העוסקת בעניני דבר חריף

נ"ט בר נ"ט לכתחילה

והנה הדוגמא שנקטו בגמ' בהיתירא דנ"ט בר נ"ט הוא 'דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח". ולכאורה לשון מותר משמע שמותר להכניס הדגים האלו לתוך כותח לכתחילה. וכן משמע מלשון הגמ' שם "אייתו לקמיה דגים שעלו בקערה וקא אכיל בכותח". וכן הביא הב"י בסי' צ"ה בשם ס' התרומה (במפתחות לסי' ס"א) בהדיא. ומ"מ הב"י הביא שיטת סמ"ק והגהות מיי' דאע"ג שנ"ט בר נ"ט דהיתירא מותר הנ"מ בדיעבד, אבל לכתחילה אסור (וכתב במש"ז ס"ק ד' הטעם משום דהוי כעין ביטול איסור לכתחילה). ואע"ג שהב"י כתב שחלקו על הדין הנ"ל, רובם ככולם של הבאים אחריו נקטו שיש לחלק ביניהם, שאמנם אסור להעלות אוכל על כלי של מין א' ע"מ לאכלו עם המין השני, אע"ג ששייך בה של נ"ט בר נ"ט, מ"מ אם כבר נבלע בה מן המין הראשון שוב מותר להכניסו למאכל של המין השני. וכל זה בעלו, אבל בנתבשלו ע' מש"כ לעיל בענין נ"ט בר נ"ט בנצלו ונתבשלו.

נ"ט בר נ"ט לכתחילה באינו בן יומו

והנה לכאורה עד כאן לא החמירו בנ"ט בר נ"ט לכתחילה אלא כשהוא בן יומו, אבל באינו בן יומו שלא אסרוהו אלא אטו בן יומו לכאורה הי' צריך להיות מותר לכתחילה, דהא בכה"ג אפילו בן יומו מותר כיון דהוי נ"ט בר נ"ט, ואע"ג שלכתחילה אסור לגרום נ"ט בר נ"ט, הא הכא אינו גורם כיון שהוא נטל"פ. ולכן הי' מותר לחמם ירקות בכלי חלבי שאינו ב"י אע"ג שרוצה לאחר מכן לאכול אותם עם בשר. אמנם כתוב ברמ"א בסי' צ"ה סע' ב' "וכן אם היה הכלי שנתבשלו או נצלו בו לפגם שלא היה בן יומו נוהגין היתר לכתחילה לאכלו עם המין השני". ומשמע שרק בדיעבד שכבר נתבשל בכלי זה, אבל לכתחילה לא התירו לו לעשות כן. וכן הם דברים מפורשים בחכמ"א כלל מ"ח ד"ב, אלא שהקיל בשעה"ד כיון דהוי כדיעבד. (ובבדי השולחן נקט דכוונת הגר"א בס"ק י' לחלוק על החכמ"א, ובמגי"ס דחה הראי').

והי' אפשר לומר דעד כאן לא החמירו לכתחילה בנ"ט בר נ"ט היכא שאינו בן יומו אלא כשנתבשלו, דהא לדידן דקיי"ל להחמיר לכתחילה דהיכא שנתבשלו לית בי' היתירא דנ"ט בר נ"ט יוצא שלכתחילה יש להחמיר שאינו מבשל בכלי שאילו הי' בן יומו הי' מותר מדין נ"ט בר נ"ט. אבל להעלות בכלי שאינו בן יומו לכו"ע מותר, דהא בכה"ג לכו"ע נאמר הדין בנ"ט בר נ"ט ולכן שפיר י"ל כסברא הנ"ל שאין להחמיר לכתחילה כיון שאפילו בן יומו בדיעבד שרי. אבל לשון החכמ"א משמע שיש להחמיר לכתחילה בכל נ"ט בר נ"ט אפילו אינו ב"י. וצ"ע.

*דבר חריף*

החילוקים שנאמרו בין מאכל חריף לשאר מאכלים

בב' מקומות בש"ס אנחנו מוצאים שהגמ' מחמירה יותר בדיני איסור והיתר ביחס למאכל שהוא דבר חריף יותר משאר מאכלים. א' מהם במס' חולין דף קי"ב ע"א, ששם אמרו "הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאוכלן בכותח, צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, וה"מ צנון דאגב חורפיה בלע, אבל קישות גריר לבי פסקיה ואכיל". הרי שהגמ' מחלקת בין קישות לצנון, שכשחותך קישות עם סכין אין הטעם של הסכין נבלע בתוך הקישות, אבל בצנון אגב חורפי' הרי זה בולע. והנה שם בפירש"י יש ב' פירושים אם מיירי בסכין שאינו מקונח או"ד אפילו אינו מקונח. ור"ל שאם מיירי במקונח, אין לנו ראי' שיש לדבר חריף חומרא לבלוע אלא ממאכל (ואפילו אם כן יש חומרא דדבר חריף מאינו חריף, שהרי באינו חריף אינו בולע ע"י דוחקא בלבד, ומשו"ה בקישות אינו צריך אלא גרירה או"ד אפי' את"ל שגם קישות בולע ע"י דוחקא (משום דתרוייהו מיירי ברותחין א"נ שגם צונן בולע ע"י דוחקא – ע' מזה ברמב"ן) אבל צנון בולע יותר מכדי קליפה – ע' בהמשך), אבל לבלוע מן הבליעות הבלועות בסכין לא שמענו. רק אם מיירי בסכין מקונח יש לנו ראי' משם שהרי הוא בולע גם מכלי. (וכמו שדבר חריף בולע הה"נ שמבליע, וע' מזה בקונ' שבסוף ס' דבר חריף סי' א' באריכות).

והמקום השני הוא במס' ע"ז. דאיתא במתני' שבמס' ע"ז דף ל"ה ע"ב "ואלו דברים של עובדי כוכבים אסורין ואין איסורן איסור הנאה וכו' וקורט של חלתית". וביארו בגמ' (ל"ט ע"א) "והקורט של חילתית מ"ט משום דמפסקי ליה בסכינא אף על גב דאמר מר נותן טעם לפגם מותר אגב חורפיה דחילתיתא מחליא ליה שמנוניתא והוה ליה כנותן טעם לשבח ואסור". הרי דחזינן שיש לדבר חריף תכונה להפוך בליעה שהיא נטל"פ להיות נותן טעם לשבח. ולכאורה מגמ' זו יש גם ראי' שמאכל בולע מן הבליעות הבלועות בסכין ולא רק משמנונית, דלכאורה רק הבליעות הוו לפגם, דלא שמענו ששמנונית הוי לפגם, א"כ ע"כ מיירי בסכין מקונח. וכן הוכיח בביאור הגר"א סי' צ"ו ס"ק ה'. ושם בחי' הריטב"א ביאר דמיירי בסכין שאינו מקונח, וביאר דחז"ל ידעו שהשמנונית נותן טעם לשבח, וא"כ לדידי' אין ראי' גם משם, אבל ראוי לציין שמשמעות דבריו שגם הוא מודה לדינא שהדבר חריף בולע מן הבלוע בסכין ולא רק משמנונית.

וע' בהמשך שיש חילוק בין דבר חריף לשאר מאכלים לענין ריחא, וכן לענין זה שנגע במאכלים.

אופנים שונים של דוחקא דסכינא

מן הגמ' חזינן שכשחותך מאכל בסכין יש לזה דין של 'דוחקא דסכינא' שיכול לבלוע מדבר חריף אפילו בצונן. ובשו"ע סי' צ"ו סע' ג' חזינן עוד סוג של דוחקא, והוא דיכת תבלין במדוכה של בשר (ומקור הדבר בב"י בשם ס' התרומה). וחזינן שהענין של דבר חריף הוא בזה ששובר דברים ע"י לחץ, וע"י לחץ כזו מכלים או ע"ג כלים אמרינן שהדבר חריף בולע מן הכלים אע"ג דצונן הוא.

וע"פ זה יש לדון במי שחתך דבר חריף ע"ג משטח שבלוע בה איסור, האם הדבר חריף בולע גם מן המשטח התחתון ע"י דוחקא דסכינא או לא (וכן נפק"מ בחתך דבר חריף בסכין פרווה ע"ג משטח בשרי או חלבי אם יהי' הסכין בשרי או חלבי ע"י זה לפי שיטת המג"א דכה"ג ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט). ולפום ריהטא למה לא נימא הכי, דמאי שנא מהא דמדוכה. וכן באמת מפורסם משמי' דחכמ"א כלל נ"ו ד"ב שכה"ג בולע. וכ"כ גם בשו"ת טוטו"ד (ח"ג סי' רט"ו).

ונראה לדייק מדברי החכמ"א עוד יותר מזה, שהרי ז"ל שם "ונראה לי דאם חתך עליו הערינג ואוגרקעס [פי' – מלפפונים] חמוצים אפילו דיעבד אסור דדוחקא דסכינא וחורפא דמליח מפליט מן הכלי על כל פנים במקום החתך ואף ששמעתי שמקילין בזה שאומרים דזה לא הוי דוחקא לא נראה לי כלל (שהרי בחולין (ח' ע"ב) גבי סכין ששחט בו אמרינן גם כן אגב דוחקא עיין שם ואף שאינו אלא חתך)". ולכאורה צ"ע, דאיזה ראי' יש מסכין ששחט בה לנידו"ד, הא בבשחיטה לא חתך ע"ג דבר אחר, וכן אין הנידון שם אלא לענין אם עוברים בליעות בין בית השחיטה לסכין, משא"כ בנידו"ד שהוא ספק אם בולע מן הכלי דהתחתון כשחתך על גביו. והנראה פשוט בזה שזה הי' פשוט לו לחכמ"א שדבר חריף בולע מן הכלי התחתון אם חתך על גביו ע"י דוחקא, דמאי שנא באמת מהא דמדוכה. רק שה'שמעתי שמקילין' סוברים דעד כאן לא אמרינן שנחשב כדוחקא ע"י חיתוך אלא כשחותך ע"י כח עליון לתחתון דומיא דדיכה, אבל אם חותך ע"י זה שמוליך ומביא הסכין (פי' באותו צורה שחותכים את הלחם) אין זה נחשב דוחקא, כיון שחסר בלחץ הנדרשת כדי לבלוע, דהא אינו עושה לחץ גמור מלמעלה למטה. בזה סבר החכמ"א שאין הדין נכון, דהא שחיטה היא ע"כ בדרך מוליך ומביא, דהא דרוסה היא א' ה' ההלכתות הפוסלות בשחיטה, מ"מ אמירנן שיש בה בליעה ע"י דוחקא דסכינא, וכדמבואר שם בהדיא בגמ'.

ומ"מ יש מן הפוסקים שמקילים בעיקר דבר זה שאמרנו שהוא בולע מן הכלי התחתון כשחותך על גביו (כן מבואר בשו"ת ספר יהושע פסקים וכתבים סי' קכ"ב). וטעמם שיש לחלק בין מדוכה לחיתוך ע"ג משטח. שכשדוכין ע"ג המדוכה, הלחץ בין כלי עליון לכלי תחתון היא הגורמת לשבירת התבלינין, משא"כ בחתיכה שאין השבירה נגרמת ע"י הלחץ בין כלי התחתון לכלי העליון, רק משום חידודי' דסכינא, שבזה י"ל שחסר בלחץ כדי שיהי דין 'דוחקא דסכינא' בלחץ שיש בין כלי התחתון לדבר חריף שעל גביו. ולא מיבעי היכא כשחותכין ע"י זה שמוליך ומביא הסכין, אלא גם כשחותך ע"י כח עליון ג"כ אפשר להבין חילוק זה, דהא אין הלחץ שובר ע"י זה שהמאכל נשברת מהלחץ שבין הכלים, רק ביחד עם החידוד של הסכין, ולכן י"ל שחסר במידת הלחץ שמן הכלי התחתון ואינה יכולה לבלוע ע"י זה.

והנה בס' דבר חריף (פ"א הערה נ"ז) הביא ששמע ממרן הגריש"א זצ"ל להחמיר כחכמ"א לכתחילה, אבל להקל בדיעבד. ומשו"ה יש ליזהר כשחותכים דברים חריפים לעשות כן ע"ג משטח שהוא ממין המאכל שרוצה לאכול בה הדברים החריפים, וכן בסכין שהוא ממין זה. ובודאי במשטח וסכין פרווה עדיף טפי והוא הנהגה טובה מצד א', אבל מצד שני דבר זה הרבה פעמים מביא לידי מכשול, כשנעשה א' מן הכלים בשרי או חלבי, ולא עמד על זה עד שעירבבו הדברים החריפים למאכלים אחרים מן המין השני. ועכ"פ במשטח הנהגה טובה היא או לייחד קרש לחתיכת דברים שהם פרווה (עם סכין פרווה), או לחתוך תמיד ע"ג כלי חד פעמי, אבל אין לחתוך ישירות ע"ג השיש, כיון שהרבה פעמים נשפך עליו מן המין שיחדו לו, וכן מן המין השני בטעות, ואע"ג שעכשיו אינו בן יומו, מ"מ קיי"ל דדבר חריף מחליא לשבח.

עד איזה עומק נכנסו הבליעות בדבר חריף

לשון הגמ' בדף קי"א ע"ב ....

מה נחשב דבר חריף

בהדיא מצאנו בגמ' שהבאנו לעיל דצנון וחילתית יש להם חומרא של דבר חריף (עכ"פ לענין זה דבלע ע"י דוחקא דסכינא). ויל"ע אם יש מאכלים אחרים שיש להם דין דבר חריף. והב"י הביא סמ"ק בשם רבינו יחיאל שאין לנו אלא מה שמנו חכמים, צנון וחילתית אין ושאר מינים לא. והיינו דאע"ג שיש מינים החריפים מאלו המבוארים בגמ' (כגון חריי"ן) מ"מ לא בכל המאכלים אמרינן דמהני להו חריפותם כדי שיבלעו ע"י דוחקא או דמחליא לשבח, ואין לומר שהתכונה שלהם כך מסתמא. ושיטת רוב ראשונים שלא לחלק בין אלו המוזכרים לשאר מאכלים חריפים. ולכן אע"ג שלכאורה עיקר הדין דלא כשיטת ר' יחיאל, מ"מ אנחנו מוצאים בין הפוסקים שלפעמים צירפו שיטתו להקל ביחד עם שיטות אחרות.

ולשיטות החולקים על ר' יחיאל צ"ע לדעת איך לקבוע אם מאכל מסוים הוא דבר חריף. וכדי לעמוד על זה קודם צריכים לבאר איך קובעים אם מאכל מסוים חשוב דבר חריף או לא. ובשו"ע סי' צ"ו סע' ב' יש רשימה של כמה מאכלים חריפים כגון שומין ובצלים וכרישין ותמכא (שקורין קרי"ן) ופירות חמוצים ודגים מלוחים. ומ"מ לא מבואר מהו כלל הדברים. ובבית הלל רסי' צ"ה כתב (הביאו גם המש"ז סי' צ"ו ס"ק ט') "ונראה [שאין למאכל דין של דבר חריף לכל דיניו] דוקא אם הוא דבר חריף שאי אפשר לאוכלו בלא בישול רק דבר מועט או ע"י דבר אחר וכו". הרי שיש לנו כלל לענין מה נקרא דבר חריף.

(ובעיקר הדבר שצנון נחשב דבר חריף, אנחנו מוצאים בס' מקור ברוך (ח"ג פט"ז עמ' תקפ"ג) משמו של הגר"ח מוואלאזין שיש לחלק בין מיני הצנון, ורק הצנון השחור חריף ולא צנון הלבן. ובאמת הצנון השכיח בזמנינו שיש לו קליפה אדומה לא נראה כ"כ חריף. וע' גם בערוה"ש (סע' י"ג) שסמך על זה במידה מסוימת. אמנם בדרכ"ת כאן ס"ק א' כתב דצ"ע אם אפשר לסמוך על זה למעשה אפילו במקום הפס"מ).

והנה בכלל הרשימה הנ"ל מוזכר גם פירות חמוצים. אבל הט"ז בס"ק ט' הביא מאו"ה (כלל ל"ח דין י"ד) שאין לתפוחים חמוצים דין דבר חריף. ומ"מ מבואר שיש לו דין חמוץ קצת. ולכן כתב הט"ז שם להחמיר גם בהם אא"כ הוא מקום הפסד. ויוצא שיש ג' דרגות, דבר שאינו חריף כלל, חריף קצת, וחריף לגמרי. ולפי"ז יל"ע איך קובעים מהו חריף קצת ומהו חריף גמור. וראיתי במגי"ס (סי' צ"ו אות י"ג) שכתב שאם יכול לאכול מהם הרבה אין לו דין דבר חריף כלל. ונראה דהבין כן בדעת הפמ"ג, אבל לכאורה הפמ"ג רצה לומר דכה"ג חשיב חמוץ קצת. וצ"ע.

ויל"ע מה יהא דינו של תערובת שיש בה גם מן הדברים החריפים וגם ממאכלים אחרים, האם דינו כדבר חריף או לא. והנה כתב הרמ"א בסי' צ"ה סע' ב' "ומכל מקום לא מקרי מאכל דבר חריף משום מעט תבלין שבו, רק אם כולו הוא דבר חריף. ורובו ככולו". והפירוש הפשוט בדבריו שאם יש תערובת של מאכלים חריפים ואינם חריפים אזלינן בתר רובא. אמנם הוא מן הנמנע לומר בכגון מאכל שרובו פלפל שחור ומיעוטו מאכלים אחרים שלא חשוב דבר חריף, שהמציאות מעיד שהוא חריף כ"כ עד שלא ניתן לאכילה כלל. וע' בט"ז סי' ק"ג ס"ק ט' שכתב שמספיק שהוא "חלק גדול שהוא נרגש הרבה בקדרה". וכוונת הדברים שאם נתנו דברים חריפים כגון תבלין לתוך תבשיל להטעימו אבל לא עד כדי כך שנהפך להיות חריף אין מתחשבים בדברים החריפים שבבתוך התבשיל. אבל אם הדברים החריפים באמת הפכו את כל התבשיל להיות חריף דינו כדבר חריף.

ולכאורה הי' נראה שכל דברי הרמ"א אינם אלא בכגון תבלינים שהתערבו בתבשיל ושוב אינם בעין, אבל אם יש חתיכות שהן בעין, כגון מרק שיש בה חתיכות של בצלים, לא אמרינן שמשום רוב המרק אין לבצלים דבר חריף, דכיון שהם בעין נידונים בפני עמצם. אמנם בס' דבר חריף (פ"ג הערה י"ח) ראיתי שהעיר שמן החוו"ד סי' צ"ה ס"ק ה' נראה שאין הדין כן, דהא כתב שם שמסתימת לשון הרמ"א משמע שאין צריך להסיר התבלינים מן התבשיל. הרי דמשמע שהם בפני עצמם ולכן איין צריך להסירם. ואולי יש לדחוק שכוונתו דרך צינון וכדומה. וצ"ע.

עוד נקודה אחת ראוי להדגיש שאפילו דבר שהי' חריף יכול ליהפך להיות אינו חריף. ומשו"ה סוברים כמה פוסקים (ע' פת"ש סי' צ"ו ס"ק ד') שבצלים המטוגנים או מבושלים כבר בטל חריפו שלהם. ולכן אם דר"מ ניצלו בצלים חיים בקדירה שיש בה טעם בשר שאינו ב"י, אמרינן שעכשיו יש בבצלים טעם בשר לשבח. אבל אם בישלו אותם לאחר מכן בקדרה של חלב שאינו ב"י, לא אמרינן שהבצלים נאסרים מטעם החלב, שהרי אחרי שנצלו כבר בטל חריפותן ושוב אין להם כח לחלות הבליעות של חלב לשבח (ומ"מ יש לדון בקדרה כיון שיתכן שנכנסו בה בליעות של בשר שהם לשבח, ואכמ"ל בזה). והנ"מ בצלים אבל לא כל המאכלים, שיש שנשארים בחריפות שלהם אפילו לאחר בישול (כגון פלפל שחור)..

בליעות שאינן בני יומן בדבר חריף

הבאנו לעיל שבגמ' דמס' ע"ז מבואר שיש לדבר חריף תכונה להפוך דבר הנותן טעם לפגם להיות נותן טעם לשבח. ובגדר הדברים נחלקו גדולי האחרונים (כן נקט בשו"ת משכנ"י סי' ל"ג וחזו"א). כמה אחרונים נקטו שאין הבליעה עצמה נהפכת להיות לשבח, רק דכיון שהמאכל חריף הוא, כל דבר שתתן לתוכו הרי זה מפיג חריפותו ומשו"ה הוי לשבח. אמנם החוו"ד בסי' ק"ג ס"ק ט' דחה פירוש כזה, משום דא"כ אם יעבור הבליעה למקום אחר מן הדבר חריף, יצא דשם שוב הוי לפגם ולא יאסור (ואין לומר חענ"ן כיון שיש מקורות דאמרינן שהרי הוא לשבח במקום אחר אפילו בהיתירא). משו"ה נקט שהפירוש בזה שנעשה לשבח היינו שהדבר חריף משפיע על הבליעה עצמה להיות נהפכת לנותן טעם לשבח.

האם התכונה להפוך נטל"פ לנ"ט לשבח נאמר בכל דבר חריף

הבאנו לעיל שבגמ' דמס' ע"ז מבואר שיש לדבר חריף תכונה להפוך דבר הנותן טעם לפגם להיות נותן טעם לשבח. אמנם מפורש בגמ' לא מצאנו אלא חילתית. וסבר מהר"ם (הביאו הרא"ש במס' ע"ז פ"ב סי' ל"ח והטור סי' צ"ו) שבאמת מדנקט דוקא חילתית שחריף ביותר ולא מידי אחרינא ש"מ שחומרא זו לא נאמר אלא בחילתית, אבל בשאר דבר חריף (אפילו יש לו דין דבר חריף למילי אחריני) לא אמרינן דמחליא לי' לשבח. ובביאור הגר"א (סי' צ"ו ס"ק ב') הביא לזה עוד הוכחה מגמ' דמס' ברכות ל"ו ע"ב "אמר רבא האי המלתא דאתיא מבי הנדואי שריא" ופירש"י שם "שריא. אין בה לא משום בשול נכרים ולא משום געול נכרים". והראשונים מעידים דהמלתא דבר חריף הוא, וא"כ צ"ע שאפילו אם הכלים אינן בני יומן הי' צריך להיות אסור. ולדעת מהר"ם ניחא כיון שלא נאמר אלא בחילתית. אמנם שיטת ספר התרומה שחומרא זו נאמר בכל דבר חריף, וחילתית לאו דוקא נקט. ואי מהא דהומלתא, ע' במרדכי שם במס' ברכות (רמז קט"ז) שכתב שטעם ההיתר משום דנתלשת בידים א"נ שיש להם כלים המיוחדים (וע' ביאור הגר"א סי' צ"ה ס"ק י"ד שכנראה הי' לו גירסא אחרת במרדכי ופי' בענין אחר). ולכאורה עוד יש לדחות ע"פ שיטת ר' יחיאל שלא נאמר חומרא דדבר חריף אלא בדברים המפורשים בהדיא בגמ' (וצ"ע שלא תי' כן הגר"א).

נ"ט בר נ"ט בדבר חריף

הנה בגמ' שבמס' חולין הנ"ל איתא שיש חילוק בין דגים שעלו בקערה לצנון שחתכו בסכין, שזה מותר וזה אסור. ולכאורה צ"ע, דנהי נמי דמבואר שם דאגב חורפי' בלע בצנון אפילו בצונן ע"י דוחקא דסכינא, אבל מ"מ למה לא יהא לצנון דינא דנ"ט בר נ"ט כמו בדגים שעלו בקערה. ובפירש"י שם יש ב' פירושים. או משום שבסכין יש שמנונית על פניו, ולכן בצנון אינו נ"ט בר נ"ט, דהא הצנון קיבל טעם מן המאכל, משא"כ בדגים שלא קיבלו טעם אלא מן הכלי. אבל יש פירוש אחר דלעולם מיירי בסכין מקונח, אלא שיש חילוק בין דבר חריף לדגים, והוא משום דדבר חריף בלע טפי מדגים שעלו בקערה, ולכן לא נקלש הטעם כשנבלע בדבר חריף, משא"כ בדגים שעלו בקערה שאינם בולעים כ"כ בחוזק כמו בדבר חריף, ולכן נקלש.

והנה שם בתוס' דנו אם נאמר הדין של נ"ט בר נ"ט היכא דנתבשלו (ע' במש"כ בזה בענין נ"ט בר נ"ט), ותלו נידון זה בפירוש דברי הגמ' הנ"ל בצנון, שאם מיירי בסכין מקונח ע"כ חזינן שאם יש כח לבלוע טפי לא אמרינן שנקלש, אבל אם מיירי דוקא בסכין שיש עליו שמנונית היינו משום שנבלע אגב חורפי' דינו כעלו בקערה, וכמו שבזה נאמר הקולא של נ"ט בר נ"ט הה"נ בזה. ולכן גם בנתבשלו י"ל שדינו כעלו.

ובדינא דנ"ט בר נ"ט היכא דנתבשלו, נתבאר שלשיטת המחבר בשו"ע (רסי' צ"ה) לא מחלקינן. ואפילו הרמ"א לא החמיר בזה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד גם הוא הקיל. וע"פ הנ"ל לכאורה הי' צריך להיות הדין שגם בדבר חריף יהא מותר עכ"פ בדיעבד לשיטת הרמ"א. אמנם בסי' צ"ה סע' ב' כתב הרמ"א שבדבר חריף שבלע מן הכלי ושוב נתבשל בחלב הרי זה אסור אפילו בדיעבד. והקשו כמה אחרונים (ע' פר"ח רסי' צ"ו, ושו"ת מקום שמואל סי' פ"ט והביאו הפת"ש בסי' צ"ה ס"ק ד') שלכאורה זהו דלא כמשמעות התוס' ועוד ראשונים שהדין של נ"ט בר נ"ט בדבר חריף, והדין של נ"ט בר נ"ט היכא דנתבשלו תלויים זה בזה. ומ"מ חזינן לדעתי' של הרמ"א דלית לי' תלי' זו וסבר שאפילו אם מקילים בנצלו מ"מ בדבר חריף הדין הוא להחמיר אפילו בדיעבד. אמנם לפעמים מצרפים השיטה הסוברת שאין חומרא בנ"ט בר נ"ט בדבר חריף, ויתבאר בהמשך.

והנה לפי השיטה הסוברת דליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט היכא דנתבשלו, ביארנו שאין זה בכל אופן, שהרי כתבו התוס' והרא"ש שאם יש ג' נ"ט או ב' כלים הדין הוא להקל. ויל"ע מה הם פרטי הדיניים בדין נ"ט בר נ"ט בדבר חריף. והנה המג"א באו"ח סי' תנ"א ס"ק ל"א כתב "ומה"ט עושים שלא כדין שלפעמים חותכין זנגביל בסכין של בשר ודכין אותו במדוכה ונמצא המדוכה בלוע מבשר ואחר כך דכין בתוכו בשמים ואוכלין בחלב לכן יש ליזהר שלא לחתוך הזנגביל רק בסכין חדש". וכוונתו שלפי מאי דמחמרינן דליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף, לא איכפת לן מה שיש כאן נ"ט בר נ"ט אע"ג שלכאורה יש כאן כמה וכמה נ"ט, דהא מן הבשר לסכין, ומן הסכין לזנגביל, ומן הזנגביל למדוכה, ומן המדוכה לבשמים, ומן הבשמים לחלב, מ"מ הא ליתי' לדינא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף. ונראה דסבר דאע"ג שאפילו היכא שנתבשלו מקילינן כשיש ג' נ"ט, מ"מ דבר חריף חמיר טפי ואין בה קולא זו.

(ולשיטת המג"א נחלקו האחרונים מה יהא הדין אם יחתוך דבר חריף בסכין של בשר, ושוב יחתך בה מאכל אחר שאינו חריף, ולאחר מכן יבשל המאכל החדש עם עוד מאכל אחר שאינו חריף יהא בה דין נ"ט בר נ"ט. שלכאורה י"ל דאע"ג שהדבר חריף העביר את כל הטעם מן הסכין לתוך המאכל הראשון שאינו חריף, מ"מ לא יהא אלא הסכין הראשון, ואם עלו בה מאכלים אחרים (או בישלו למ"ד) יהי' ממש דגים שעלו בקערה שמותר לאוכלן בכותח. אמנם לפמש"נ באופן ההקלשה של נ"ט בר נ"ט שי"א שההקלשה אינה אלא ע"י שיצא מן הכלי ולא ע"י זה שנכנס לכלי, י"ל דכיון שכולו יוצא מן הכלי ע"י הדבר החריף, אין כאן אפילו הקלשה הראשונה. והשפ"ד סי' צ"ו ס"ק ב' נקט להחמיר, רע"א בגלוין (מכת"י) תמה עליו כיון דעכ"פ יש ההקלשה של הסכין, והיינו דסבר כסברא הראשונה. וע' עוד מש"כ בס' מגילת ספר סי' צ"ו אות י').

ובאבן העוזר המובא בגליון השו"ע כאן (והמחצית השקל על המג"א הנ"ל מכנה אותו אבן העוזר המובא בבאר היטב) חלק על המג"א, וסבר דהחומרא שבדבר חריף ליתי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט, אין זה אלא לענין מה שיש לדבר חריף כח לבלוע את כל הטעם מן הכלי, ולכן אינו נחשב כתוספת נ"ט בזה שעבר מן הכלי לדבר חריף, אבל אין לדבר חריף תכונה גם להבליע כל הטעם שבלע באופן שלא נשאר בה שום טעם והכל עבר לכלי השני. ולכן אם חתך צנון בסכין שיש בה טעם ושוב חתך הדבר חריף במידי אחרינא, אמרינן שעכ"פ הי' כאן נ"ט נוספת מזה שעבר מן הדבר חריף לכלי השני.

וע"ש במחצית השקל שהעיר שלכאורה פלוגתת המג"א ואבן העוזר היא היא פלוגתת הש"ך בסי' קכ"ב ס"ק ב' ובנו שם בנקוה"כ. דז"ל הש"ך שם "ובד"מ ובת"ח כלל ס"א דין י"ב כתב בשם או"ה דאם בשלו דבר חריף בקדירה של בשר שאינו ב"י ואח"כ בשלו בו חלב (אחר) [תוך] מע"ל המאכל מותר ולא אמרינן החריפות שבקדירה עושה שמפליט עכשיו לשבח ע"כ וה"ה אם בישל דבר חריף בקדירה של איסור שאינו ב"י ואח"כ שהה מע"ל משנתבשל בו הדבר חריף מותר וכן אם בישל דבר חריף בקדרה של בשר ב"י אם בישלו בו אחר (כך) מע"ל שנתבשל בו הבשר אף על פי שאינו מעת לעת משנתבשל בו הדבר חריף והיה בן יומו כשנתבשל בו הדבר חריף מותר אבל אם נתבשל בו תחלה דבר איסור אפילו נתבשל בו אח"כ דבר שאינו חריף אם הוא ב"י מונין אחר כך מעת לעת מתבשיל השני כדלעיל סימן צ"ד ס"ק כ"ב". הרי שכתב שאם בישל דבר חריף בקדרה של בשר אין הקדרה אוסרת חלב אם בישלו אותו תוך מעל"ע מן הדבר החריף. ולכאורה צ"ע, שהרי הדבר חריף בלע טעם בשעה שבישל אותו, ושוב הבליע טעם זה לקדרה, ולמה לא תהא טעם זה אוסר תוך מעל"ע משעת בישול הדבר החריף. וע"כ חזינן כשיטת אבן העוזר, דכה"ג אין לאסור כיון דהוי נ"ט בר נ"ט.

ובנקוה"כ שם כתב על זה "גם במה שכתב הגאון אמ"ו ז"ל וכן אם בישל דבר חריף בקדרה של בשר בת יומה אם בישלו אחר כך מעת לעת משנתבשל בו הבשר וכו' מותר ומביא ראיה מסימן צ"ד ס"ק כ"ב ואני חוכך בדין זה דשאני התם שלא בישלו דבר חריף מה שאין כן הכא דבישול שני הוי דבר חריף ומשוי למה שבתוך דופני הכלי כאילו נתבשל השתא." הרי שלכאורה אית לי' כדעת המג"א שליכא היתירא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף כלל, בין במה שבולע ובין במה שמבליע. וע"ש במחצית השקל שנטה לדעת המג"א כיון שאנחנו מוצאים בכגון מליחה בכלים שיותר קשה לבלוע מכלי להבליע בכלי, ולכן כיון דחזינן שהכלי בולע כל הטעם מן הדבר חריף כ"ש שמבליע בה. ובס' דבר חריף העיר שאין זה כלל בכל מקום.

עוד העיר כאן החוו"ד בס"ק ו' שיש עוד טעם להקל בדברי המג"א, והוא שאמנם הכלי בולע מן המאכל ע"י דוחקא סכינא, אבל אינו מבליע אא"כ הוי דבר שמן א"נ שיש רוטב, אבל אין כלי בולע מאוכל בלי רוטב. והוא כדחזינן בעלמא בצלי דאע"ג שמאכל בולע מכלי בלי רוטב כשצולין אותו, אין כלי בולע ממאכל בלי רוטב. ולכאורה לשיטת המג"א צריכים לומר או דמיירי בדבר שמן (וכן צידד שם בחוו"ד) או"ד שבדבר חריף לא צריכים רוטב אפילו להעביר טעם מאוכל לכלי, וע' במש"ז סי' תמ"ז ס"ק י"ג שבאמת הסתפק אם צריכים רוטב כדי להעביד מאוכל לכלי, ולא העיר מדברי המג"א הנ"ל. ובס' דבר חריף (ביאורים סי' א') העיר שמדברי הטור באו"ח סי' תנ"א משמע שיש לדבר חריף תכונה גם להבליע מן הבלוע באוכל לתוך כלי – ע' חזו"א סי' קי"ט ס"ק ט"ו.

והנה כל הנ"ל מיירי בחתך דבר חריף בסכין בן יומו. אבל יל"ע מה הדין באינו ב"י וכפי מאי דקיי"ל שדבר חריף מחליא לי' לשבח. ועל פניו עד כמה שמחמירים כדעת המג"א בחומרא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף, וכן כדעת סה"ת לענין הא דמחליא לי' לשבח, הי' צריך להיות שאין חילוק בין ב"י לאינו בן יומו. אבל הרי הש"ך שם הביא מאו"ה "דאם בשלו דבר חריף בקדירה של בשר שאינו ב"י ואח"כ בשלו בו חלב (אחר) [תוך] מע"ל המאכל מותר ולא אמרינן החריפות שבקדירה עושה שמפליט עכשיו לשבח" ושם בנקוה"כ כשחלק על הש"ך לומר דליכא קולא דנ"ט בר נ"ט בדבר חריף ועל דרכו של המג"א הוסיף שכן מדוקדק באו"ה הנ"ל "דלמה ליה למימר בקדרה של בשר שאינה בת יומא הוה ליה למימר רבותא אפילו בת יומא אלא ודאי כמו שכתבתי" וביאר הטעם שאם הוא בן יומו הרי הוא כאילו נתבשל השתא, משא"כ באינו ב"י. ועכ"פ לדבריו לכאורה חזינן שאפילו לדעת המחמירים כמג"א, הנ"מ בבן יומו, אבל אינו בן יומו לכו"ע מותר.

ולענין דינא, המ"ב בס"ק צ"א סתם כדעת המג"א. ומ"מ נראה פשוט שאפילו אם מחמירים כשיטת המג"א, הנ"מ בבן יומו, אבל באינו בן יומו לא. והוא מא' מב' טעמים, חדא שהרי הנקוה"כ שהוא כשיטת המג"א סבר שלא נאמר עצם הדין אלא בבן יומו, אבל באינו בן יומו שאינו חשוב כ'מבושל השתא' לא אמרינן הכי. וכן מדויק באו"ה וכמש"כ שם הנקוה"כ. ואפילו את"ל שהמג"א סבר שאפילו באינו בן יומו נאמר דין זה, מ"מ במקום שיש ג' חומרות שהבית מאיר הקיל בה לגמרי, אפילו אם נחמיר דלא כבית מאיר אין טעם להחמיר גם את חומרת המג"א.

אלא שיל"ע אם יש להקל בכה"ג דלא שייך הטעם של האבן העוזר דהוי נ"ט בר נ"ט, אבל שייך הטעם של החוו"ד שאין בליעה עובר ממאכל לכלי בלי רוטב. וכגון אם חתכו דבר חריף בסכין חלבי, ושוב חתכו בסכין בשרי. שבזה הרי נאסרו הבליעות זה מזה בתוך הדבר חריף, אבל אם אין רוטב אינם עוברים לתוך הסכין השני כדי לאסרו. והנה ברוב המקרים יש חשש שיש שמנונית בתוך הסכין, שהרי בדר"כ חתך בה כמה פעמיים במשך הזמן ומסתמא פעם א' הי' בשר שמן וכדומה, ואע"ג שהי' לפני יותר ממעל"ע, מ"מ הרי דבר חריף מחליא לשבח, ואין סברא לומר דזה דהוי פגום עושהו גם שאינו מפעפע. וא"כ הא הש"ך הרי הסתפק (בסי' ק"ה ס"ק כ"ג) שאולי מכלי לאוכל מפעפע, וכן כתב החוו"ד הנ"ל ליישב דברי המג"א דסבר דמיירי בדבר שמן שמפעפע. וכ"ש כאן שיש לחשוש שאולי עובר אפילו טעם כחוש וכמש"נ. ומ"מ ע' בחוו"ד סי' ק"ה ס"ק ט"ו שהסיק שבלוע שמן אינו עובר לתוך כלי, אפילו אם הוא מאוכל לכלי, וא"כ גם כאן לא יעבור מן הדבר חריף לתוך הסכין השני (ומש"כ לפרש דברי המג"א דמיירי בבלוע שמן לכאורה אין כוונתו אלא ליישב את דבריו, אבל לפי באמת פוסק שאינו עובר). וכן מצאתי בס' דבר חריף (פ"ד סע' ג') שאמנם החמיר בזה לכתחילה, אבל בדיעבד הקיל, וציין לדברי היד יהודה סי' צ"ו ס"ק ט'.

האם קיי"ל להחמיר ככל השיטות המחמירות בדבר חריף

הבאנו לעיל כמה מחלוקות בדין דבר חריף, ובעיקר יש ג': 1) אם דבר חריף מחליר לשבח (חוץ מחילתית), 2) אם הקולא של נ"ט בר נ"ט נאמר בדבר חריף, 3) האם יש למאכלים חריפים שאינם מוזכרים בגמ' חומרת דבר חריף. ויל"ע אם קיי"ל להחמיר כולהו ביחד או לא.

והנה כתב המחבר בשו"ע סי' צ"ו סע' ג' "תבלין שנדוכו במדוכה של בשר בן יומו אסור לאכלם בחלב". הרי שהמחבר הדגיש דוקא שהוא בן יומו אסור, דמשמע שאינו בן יומו מותר. וע"ש בט"ז שהעיר מסי' ק"ג סע' ו' ששם סתם המחבר לאסור באינו בן יומו. ובהגהות רע"א הביא מן האחרונים שתי' דשאני התם בסי' ק"ג דמיירי באיסורא בלע, ולכן לא שייך ההיתר של נ"ט בר נ"ט אבל בסי' צ"ו דמיירי בהיתירא הקיל. ואע"ג שמחמירים בנ"ט בר נ"ט בדבר חריף, וכן מחמירים לומר שכל הדברים החריפים מחליא לשבח, מ"מ לא מחמרינן תרוייהו. והוסיף שדוקא כאן סתם להקל, ולא לעיל מיני' בסע' א', משום שבסע' א' מיירי בדברים המוזכרים בהדיא בגמ' שיש להם החומרא דדבר חריף, משא"כ כאן בסע' ג' דמיירי בתבלין, כיון שאפשר לצרף גם שיטת ר' יחיאל דליכא חומרת דבר חריף אלא בדברים המפורשים בגמ', סתם להקל לגמרי. והכלל היוצא שלשיטת המחבר כשיש ג' צדדים להקל, דהיינו דמיירי באינו בן יומו, והוי נ"ט בר נ"ט דהיתירא, וכן אינו מן הדברים המוזכרים בהדיא בש"ס להחמיר, הדין הוא להקל.

וכל זה הוא לשיטת המחבר, אבל הוסיף שם הרמ"א "וי"א אפילו אינו בן יומו". וכיון שהוסיף שיטה זו משמע דסבירא לי' כוותי'. וא"כ יוצא שיטת הרמ"א להחמיר אפילו במקום שיש ג' הצדדים הנ"ל להתיר. אמנם מפורסמים דברי הבית מאיר על אתר שכתב דעד כאן לא החמיר הרמ"א אלא לכתחילה שאין לערב הדבר חריף במין השני לכתחילה, אבל אם כבר התערב מסתבר שגם הרמ"א לא החמיר בדיעבד. ולדבריו יוצא שגם לרמ"א יש לצרף שלושת השיטות עכ"פ בדיעבד.

ומקשים העולם (ע' כגון שו"ת מהרש"ם ח"א סי' ע' וכן בדע"ת רסי' צ"ו) על הבית מאיר מדברי הרמ"א בסי' צ"ה סע' ב' שכתב שם "אם היה דבר חריף, כגון שבשלו דברים חריפים בכלי של בשר, אפילו אינו בן יומו, או שדכו תבלין במדוך של בשר, אם אכלו בחלב, אוסר אפילו בדיעבד" הרי שאסר אפילו בדיעבד גם בתבלין וגם באינו בן יומו. ולכאורה הי' אפשר לדחות דהתם לא אסר בדיעבד באינו ב"י אלא בדברים הידועים להיות דברים חריפים, אבל בתבלין לא כתב הרמ"א אפילו אינו בן יומו, ויתכן שזהו בדוקא וכדברי הבית מאיר הנ"ל. אלא שמדברי הש"ך שם ס"ק ז' מבואר שהדין אינו בן יומו קאי גם אתבלין. וע' בשו"ת דברי יציב (שם סי' כ"ג) שכתב לחלק בין דחו לנתבשלו, והוא חידוש אבל אינו נסתר מן הש"ך.

ולענין דינא יש הרבה פוסקים שסומכים בדיעבד על בית מאיר, בפרט בזה שהוא עכ"פ שיטת המחבר וכמש"נ, וכן נראין דברי הט"ז בס"ק ח'. וכ"כ בשו"ת דברי יציב (שם) , ויש המחמירים, וכן נראה מדברי חכמ"א (כלל נ"ה סע' ב'). מ"מ נראה פשוט שאפילו למחמירים אם יש עוד סניף נוסף להקל דודאי יש להקל. (ולענין צירוף שיטת האבן העוזר ע' מש"כ בזה בענין נ"ט בר נ"ט בדבר חריף).

הקולא של המהרי"ל דיסקין

כתוב בשו"ת מהרי"ל דיסקין סי' י"ד "הוריתי להתיר בבצלים שנחתכו בסכין חולב ונתנו בקדירה של בשר. חדא, דדילמא בצלים אינו חריף, ואף דנימא דחריף הוא, אכתי לא עדיף מכלים שהודחו ביחד דהוי פלוגתא דרבוותא [דהבצל לא הוציא יותר ממה שיש בסכין], ואף שלא הי' ס' נגד הבצלים או סכין, התרתי". ולכאורה יש להוסיף בדבריו דחוץ מן הספק אם בצלים מיקרי חריף (שרוב ראשונים לית להו כר' יחיאל), י"ל שרק חילתית מחליא לשבח (ובזה יתכן שהנידון של המהריל"ד היתה בסכין בן יומו), וכן י"ל שאין חומרא מיוחדת של נ"ט בר נ"ט בדבר חריף. וכיון שרצה להתיר משום הדחת קערות ע"כ מיירי בכה"ג שהניחו בקדרה שיש בה מים (בלי בשר). וכוונתו דאע"ג שהרמ"א הרי החמיר בין בהדחת קערות ובין בבצל לומר שהוא דבר חריף, אין לנו להחמיר את שני החומרות ביחד. ואע"ג שאין לנו מקור לצירוף זה, דבריו מסתברים, בפרט בכה"ג דהוו אינן בני יומן. ובודאי אין דבריו אמורים לפי שיטת הפמ"ג (סי' צ"ו שפ"ד ס"ק ב') שהחמיר אפילו אלף טעמים, שלשיטתו הבצל גרע מהסכין, וכמו שביארנו דסבר שההחלשה דנ"ט בר נ"ט נעשית בזמן היציאה מן הכלי, וכאן כיון שדבר חריף שאב את הטעם ליכא הקלשה כלל. אבל דבריו כדעת רע"א ואבן העוזר ועוד כמה אחרונים שהקילו בזה. וכן מצאתי לחדרי דעה רסי' צ"ו שהקיל בזה. אבל ביד יהודה סי' צ"ה ס"ק ט"ז שנשאר בצ"ע אם יש להקל כולי האי.

ועוד ראיתי שהעיר בזה מדברי רע"א בהגהות לסי' צ"ד סע' ו', שכתב שם רע"א על מה שהתיר השו"ע כשבישלו בצלים שיש בהם טעם בשר בקדירה חולבת ויש ס' כנגד הטעם בשר דהנ"מ "בקדידה של חלב [פי' שיש בה טעם חלב] אבל אין חלב בקדירה אלא דבר אחר ובזה הוא דמהני ס' נגד הבשר וגם הבצלים עצמן מותר וכו' ואם ליכא ס' נגד הבשר הוא דאסור אף לשיטת המחבר (סי' צ"ה ס"ג) דהכא אסור דמבצלים למים לא מיקרי נ"ט בר נ"ט כיון דלא היה בלוע בכלי לא נקלש". אמנם נראה פשוט שיש לחלק ביניהם, שרע"א דיבר בהדיא בכה"ג שלא הי' בלוע בכלי. ולכן ע"כ מיירי השו"ע לפי רע"א בבצלים שבישלם עם בשר ממש, ומשו"ה לא הוקלש הטעם בשר. אבל אם חתכן מעיקרא בסכין י"ל שגם רע"א מודה (וכל זה שליטת רע"א עצמו שההקלשה של הסכין עדיין קיים ודדלא כפמ"ג וכמו שביארנו).

ויש שרוצים להקל ע"פ הוראת המהריל"ד בחתכו בצלים בסכין של מין א' ושוב טיגנם בקדרה של המין השני עם מעט שמן. ויל"ע כמה שמן צריכים כדי להתיר. שהרי אע"ג שהחמיר ס' התרומה בנצלו, הקיל בנתבשלו. וכתב הרא"ש (פ"ח סי' כ"ט) הטעם "דכיון דאיכא מים בכלי רוב הטעם מתפשט במים. וגם הירק אינו בולע מדופני הקדירה אלא ע"י רתיחת המים" ואולי המקילים בהדחת קערות לא הקילו אלא כשיש לומר רוב הטעם מתפשט במים, וא"כ באמת צ"ע לדעת השיעור בדבר.

ריחא בדבר חריף

ביו"ד סימן ק"ח קיי"ל כרוב הראשונים שפסקו כלוי במס' פסחים דף ע"ו ע"ב דסבר ריחא לאו מילתא היא ואינו אוסר בדיעבד. אמנם השו"ע בסע' ד' איתא "פת חמה שמונח על גבי חבית פתוחה של יין נסך אסורה" והוא כשיטת ריש לקיש בגמ' דמס' ע"ז ס"ז ע"א. והרי"ף והרמב"ם למדו שדברי ר"ל הם דלא כהלכתא כיון דהא קיי"ל דריחא לאו מילתא היא כלל. אבל השו"ע סבר כמו שמבואר שם בתוס', שאפילו לוי דסבר בעלמא ריחא לאו מילתא היא, מ"מ בפת חמה וחבית פתוחה מודה. וכיון שכן כתב המרדכי (מובא בדרכ"מ) דהה"נ שדבר חריף נאסר ע"י ריחא, דכיון שהוא חריף שואב האיסור אצלו. וכן אם האיסור דבר חריף אוסר אפילו מאכל שאינו חריף ע"י הריח של עצמו. וכן הוא ברמ"א בסי' ק"ח סע' א' לדינא.

דבר חריף שנגע במאכל או בכלי

בגמ' שבדף ק"ז ע"ב מבואר שבשר וגבינה שנגעו זה בזה חייבים להדיחם. והרמ"א בסי' צ"א סע' ב' וכן הב"ח (מובא שם בש"ך ס"ק א') נקטו שאין בזה זהיררות אא"כ א' מהם לחין, אבל ב' דברים יבשים לל"ב. אמנם העירו האחרונים (ע"ש בפת"ש) דהנ"מ דברים יבשים שאינם חריפים, אבל חריפים צריכים הדחה אפילו יבשים ... והנה הרמ"א כתב דהה"נ שאם נגע בכלי .... ופי' הט"ז .... ויעוין בש"ך ...

**בחוה"מ פסח שנת תשע"ח התבקשתי למסור שיעור בא' מבתי כנסיות כאן באר"י. ולאחר מכן כתבתי את הדברים למען יעמדו לי ימים רבים. ורוב הדברים מתבארים בשיעורים הנ"ל, אבל מכיון שהם מפוזרים ומפורדים, ויש גם קצת נקודות חדשות. חשבתי להדפיס את הדברים כאן.**

**חיבור בענין הכשר כלים כפי רוב תשמישתם**

**מעשה** שהי' במי שהי' עומד להכשיר השיש שלו לשימוש בחג הפסח, וניקה ושפשף הכל והכינו כדי להכשירו, ושוב כיסה אותה בשעה שלש בצהריים שיהי' בלי שימוש מעל"ע וכמו שמפורש בשו"ע סי' תנ"ב סע' ב' שהמנהג שאין מכשירים שום כלי שהוא בן יומו. וכן החמיר עוד יותר בבה"ל ברסי' תנ"ב דיתכן שאם הוא בן יומו אינו מכשירו כלל, דהא חמץ שמו עליו ואין כאן היתירא דנ"ט בר נ"ט. ומיד אחרי שעה שלש ביום המחרת עירה רותחין ע"ג השיש כדי להכשירו, ורק לאחר מכן נזכר שהי' צריך להמתין עוד שעה, כיון שאתמול בלילה עברו לשעון קיץ, ולכן עדיין לא עברו מעל"ע משעת הכיסוי. ושאלתו בפיו אם צריך להמתין עוד מעל"ע ולהכשירו פעם שני.

**וכדי** לעמוד על עיקר הדין בהכשר השיש, יש להקדים ביאור הדין שמכשירים כלים ע"י הגעלה, וכן זה שמוזכר בשו"ע שמכשירים את השולחנות.

**והנה** למדנו מפרשת כלי מדין שאפילו כלי שהשתמשו בה למאכלות האסורות אפשר להכשירו ולהתירו לשימוש למאכלות המותרות. ומבואר בחז"ל שאפשר להכשיר כלי על ע"י ליבון או הגעלה, ולפי מה שפסק החזו"א (סי' קי"ט ס"ק י"ט) הכלל בזה הוא שדבר שנבלע ע"י האש בלי מים צריך ליבון, ואילו דבר שתשמישתו בדברים לחים אינו צריך אלא הגעלה. ולכאורה לא מצאנו בהדיא בתורה שבכתב שאפשר להכשיר ע"י הגעלה, אמנם תוס' בכמה מקומות (ע' חולין ק' ע"ב) נקטו שהוא מפורש בתורה שאפשר להכשיר ע"י הגעלה, ואפילו אם לא הי' הדבר מפורש מ"מ כך קים להו לחז"ל שהגעלה מכשיר את הכלי. וביאור הענין, שבזמן שהשתמשו בכלי במאכלות האסורות במים וכדומה, טעם של המאכלים האלו נכנסו לתוך דפני הכלי, באופן שאם מבשל בה מאכלים המותרים מבלי להכשירו קודם, הטעם שהי' בלוע בכלי יצא שוב לתוך המאכל החדש ויאסרנה מדין טכ"ע. אמנם הגעלה מוציא את הבליעות האסורות מדפני הכלי ומכשירו, ולכן אם מגעילו ושוב משתמש בו אין המאכל החדש נאסר.

**ומדאורייתא** אין צורך להגעיל הכלי קודם שמשתמש בו אלא כשהכלי בן יומו, ור"ל שהבליעות נכנסו לכלי בתוך היום הקודם, אבל באינו בן יומו קיי"ל שנותן טעם לפגם מותר, ולכן אפילו אם יבשל בה קודם הכשר הכלי לא יאסר הכלי את המאכל. ומ"מ מבואר בסוף מס' ע"ז (ע"ו ע"א) שגזרו להכשיר גם כלי שאינו בן יומו, גזרה אטו כלי בן יומו.

**ומבואר** בכמה ראשונים שכשמכשירים את הכלי, אין צורך להכשירו אלא כפי רוב תשמישתו. ולכן אם רוב תשמישתו של הכלי בבישול עם משקים, אע"פ שיתכן שהשתמשו בה עראי פעם א' אפילו בחום יבש בלי משקין, מ"מ אינו צריך להכשיר הכלי אלא כפי רוב תשמישתו, ולכן אפשר להכשירו ע"י הגעלה ודיו. כן דקדקו הראשונים מן המבואר במס' ע"ז (ע"ה ע"ב) "דברים שנשתמש בהן ע"י צונן, כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות מדיחן ומטבילן והם טהורין". והקשו הראשונים, (ע' ר"ן במס' פסחים לדף ל' ע"ב, וביאור הגר"א לסי' תנ"א סע' ו', ועוד) דא"א שלעתים רחוקות לא ישתמש בהן בחמין. וע"כ כנ"ל דאזלינן בתר רוב תשמישתן. וכן כתבו הראשונים יסוד זה ליישב סתירה בגמ', שבמקום א' מבואר שסכינים צריכים ליבון, ובמקו"א כתוב שצריכים הגעלה, וביארו שתלוי באיזה סכין, שבא' מהם דרכו בתשמיש ע"י האור, ובשני אין תשמישתו הקבוע ע"י האור, רק באקראי, ולכן אינו צריך אלא הגעלה. וכדברי שיטה זו פסק השו"ע בסי' תנ"א סע' ו'.

**ולכאורה** הדברים טעונים ביאור רב. דהא עיקר הטעם שצריכים להכשיר הכלי היינו משום שאם אינו מכשירו, הבליעות שנבלעו בו יחזרו לתוך התבשיל החדש שמבשל בו. וא"כ מאי אהני לן זה שע"פ רוב אינו משתמש בה ע"י האור, הא סוף כל סוף השתמש בה פעם א' ע"י האור ונבלעו בה בליעות של איסור, ולא יצאו כל הבליעות ע"י הגעלה דהא לא מהני הגעלה לדבר שבלע ע"י האור. ולכן איך אפשר לומר כלל דאזלינן בתר רוב תשמישתו.

**ובאמת** הרמ"א שם בסע' ו' החמיר להכשיר כלי אפילו ע"פ מיעוט תשמישתו. וכלפי הראי' של הראשונים בהא דכוסות שמדיחן ומותר, חייבים לומר דמיירי דוקא בכה"ג דידעינן שלא השתמשו בה בתשמיש אחר אפילו במיעוטו. וכמובן זהו דוחק גדול כיון דמיירי בכלים הנקנין מן העכו"ם, ומי השגיח על כלים אלו כדי שנדע שלא הי' לזה תשמיש של המיעוט. ומ"מ שיטת המחבר עדיין צריך פירוש וכנ"ל.

**והי'** אולי עולה על הדעת לומר, שהטעם דאזלינן בתר רוב תשמישתו היינו משום שאפילו נבלע בה פעם א' ע"י האור, מ"מ הרי הגעילו וכן אינו משתמש בה באופן הרגיל ע"י האור, ולכן ליכא למיחש שיצאו הבליעות שנבלעו ע"י האור דהא לא ישתמש בה ע"י האור, ולכן ליכא למיחש לבליעות שנבלעו דרך בישול דהא הגעילו ויצאו בליעות אלו. אמנם הדבר לא ניתן ליאמר, דהא כתבו הראשונים בסוגיא שבדף ל' ע"ב שאם מגעיל כלי הצריך ליבון, אי אפשר להשתמש בה אפילו ע"י מים רותחים, ודימו דבר זה למה שמצאנו שאין הבליעות יוצאים מכלי חרס לעולם, ולא אמרינן שההגעלה שנעשה בה מועיל עכ"פ לבליעות שיצאו ע"י רותחין.

**ומכח** קושיות אלו כתב בשו"ת רמ"ע מפאנו (סי' צ"ו), וכן מבואר גם בשו"ת הרשב"א (סי' שע"ב), שהדין שמכשירים כלי לפי רוב תשמישתו לא נאמר אלא כלפי הגזרה מדרבנן של אינו בן יומו אטו בן יומו. ולכן כיון שמעיקר הדין אין הבליעות אוסרות, לא החמירו עליו להכשיר הכלי אלא כפי רוב תשמישתו. וע' במ"ב סי' תנ"א ס"ק מ"ו שמשו"ה כתב שאם הכשיר הכלי כפי רוב תשמישתו כשהוא עדיין בן יומו ושוב השתמש בכלי, הרי הוא אוסר המאכל, דהא מעיקר הדין אין טעם לחלק בין אינו בן יומו לבן יומו.

**ויש** כמה קושיות על יסוד זה. חדא שהרי יש מקרים שבליעות שעברו עליהם מעל"ע אוסרות מעיקר הדין. חדא דקיי"ל ביו"ד סי' צ"ו שמאכל חריף 'מחליא לי' לשבח', ולכן אם בישל דבר חריף בכלי ששאינו בן יומו הרי הוא חוזר להיות נותן טעם לשבח ואוסר. וא"כ כיון שלא הוציא כל הבליעות, אע"ג שאינן בני יומן, מ"מ כשיבשל בה דבר חריף הרי הוא יאסר מעיקר הדין. ובחזו"א (שם) באמת כתב דאה"נ ולא מהני ההכשר של רוב תשמישתו היכא שבישל בה דבר חריף. וכל הרואה ישתומם, דאיך אפשר לומר שחז"ל הקילו להכשיר ע"פ רוב תשמישתו באופן שאם יבשל בה דבר חריף הרי הוא יאסר, והרי בישול דבר חריף כמו שומים ובצלים שכיח טובא. וכן באמת מצאתי לבית מאיר שם בסי' צ"ו דנקט כלאחר יד דאזלינן בתר רוב תשמישתו אפילו בדבר חריף, אלא דמ"מ טעמא בעי וכנ"ל.

**ועוד** צ"ע, דאע"ג שהרמ"א החמיר להכשיר כלי אפילו לפי מיעוט תשמישתו, מ"מ כתב המ"ב שאין זה אלא לכתחילה, אבל בדיעבד סמכינן על הכשר כפי רוב תשמישתו (והוא מן הרמ"א שבסוף סי' קכ"א). וכן מבואר בכמה מקומות במ"ב לסמוך בצירופים א"נ בשעה"ד על שיטת המחבר. ולכאורה צ"ע, דהרי הרמ"א בסי' תמ"ז סע' י' החמיר שנטל"פ בפסח אוסר, וכשיטות הסוברות דאע"ג שנטל"פ מותר, היינו משום דמסתמא בטל ברוב, אבל דבר האוסר במשהו לא שייך לגבי' נטל"פ כיון דמשהו מיהא איכא. וא"כ לכאורה צ"ע, שלשיטה זו מאי אהני לן הכשר כלי לפי רוב תשמישתו אפילו בשארי המאכלים שאינם חריפים, הא משהו של נטל"פ איכא ע"י שהשתמש בה באור וכנ"ל, וא"כ הוא יאסר אותו בתשמיש הבא.

**ובעצם**, כל היסוד הנ"ל של הרמ"ע והרשב"א צ"ע, שהרי הארכנו במקו"א לחקור מהו כל יסוד התקנה שמכשירים כלי שאינו בן יומו אטו בן יומו, האם הוא רק דין בכלי שחייבוהו להכשירו אע"ג שאין בה בליעות האוסרות. או"ד שגזרו מדרבנן על הבליעות שנותנים טעם לפגם עצמם לומר שהם אסורים מדרבנן עכ"פ לכתחילה (אבל גם אחריה גזרה לא גזרו בהם שיאסרו בדיעבד) וממילא חייבים להכשירו. והבאנו מתוס' במס' פסחים ל' ע"א (ד"ה לשהינהו) ועוד שגזרו על הבליעות ליאסר מדרבנן. וא"כ מה הועיל לנו הא דהקילו להכשיר כפי רוב תשמישתו כיון שעדיין יש בה בליעות החייבים בהכשר מדרבנן.

**מה** שלכאורה חייבים לומר בכל הנ"ל הוא דכיון שכל הדינים הנ"ל הם מדרבנן, גם בדינים אלו אמרינן דהם אמרו והם אמרו. ור"ל שלא רצו להחמיר שיצטרך להכשיר הכלי כפי מיעוט תשמישתו, ולכן אמרו בכל האיסורים שהבליעות שנשארו אינן אוסרים אפילו לענין לכתחילה, וכן לא גזרו בבליעות אלו מדרבנן בפסח שיאסרו במשהו.

**וכן** לענין הא דדבר חריף מחליא לי' לשבח, צריכים לומר שאין זה אלא מדרבנן והם אמרו והם אמרו. ויעוין בפת"ש ביו"ד סי' צ"ה ס"ק ד' שדן בזה אם הא דמחליא לי' לשבח הוא מדרבנן או מדאורייתא, ונראה שדעתו שם להסיק כדעת השיבת ציון דהוא מדאורייתא, דהא כשטועם אותו הרי הוא נותן טעם לשבח, וא"כ הרי ממילא הוא אוסר מדין טכ"ע דאורייתא. אלא שראיתי במגי"ס שהוכיח דע"כ צריכים לומר שאין זה אלא דין דרבנן, והביא כמה דוגמאות של טעם הנרגש ומ"מ אינו אסור מדין טכ"ע. תדע, שהרי לא החמירו להכשיר כלי אינו בן יומו אלא אטו בן יומו וכדמפורש בגמ' שבמס' ע"ז ע"ו ע"א. ולכאורה צ"ע, דהא צריכים להכשיר הכלי מעיקר הדין משום שיבא להשתמש בה בדבר חריף ומחליא לי' לשבח, וא"כ למה בעינן לי' לטעמא דגזרה אינו בן יומו.

**ובאמת** בשו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' קנ"א (וכן בח"א סי' תצ"ז) התייחס לקושיא זו דכלי שאינו יומו, ומכח קושיא זו כתב דע"כ לא התכוין הגמ' להחמיר דדבר חריף מחליא לי' לשבח אלא בחילתית, אבל בשאר דברים החריפים לא מחליא לשבח. והיינו דאה"נ היו צריכים הכשר לכלי מדין בשביל חילתית, אבל לא הי' מסתבר שכל הגזה"כ של כלי מדין בשביל חילתית בלבד, ובשאר דברים החריפים ליכא למימר הכי. אבל לשאר הראשונים וכן להלכה בשו"ע שסוברים שכל דבר חירף מחליא לי' לשבח מא"ל. וע"כ כנ"ל, דהא דמחליא לי' לשבח אינו אלא דין מדרבנן, והם אמרו והם אמרו.

**אלא** שלכאורה הדברים עדיין אינן מתיישבין. דהנה ז"ל בשולי הלקט סי' ר"ז "וכתב רבינו שלמה זצ"ל הסכינים מגעילן ברותחין בכלי ראשון שפעמים שתוחבין בהן דבר מיורה רותחת שעל האור ואינם בכלל כל דבר אשר (יעבור) [יבא] באש תעבירו באש ואף על פי שתוחבין בהן דבר [חם] ונותנין כנגד האור לצלותו מפני שאין זה דרך תשמישו ולא דבר הכתוב אלא בשפוד ובאסכלה שכל תשמישן באור וטהרתן [באור] עד שמתלבנין". ולכאורה ברור מללו דהא דאזלינן בתר רוב תשמישתו הוא אפילו מדאורייתא. וא"כ הדרה קושיא לדוכתה, איך מהני רוב תשמישתו מדאורייתא כיון שעדין יד בה בליעות של איסור וכמש"נ.

**וראיתי** במילואים להגהות צפחת שמן (להגר"ש גלרמן שליט"א) למקו"ח סי' תנ"א שג"כ העיר מזה, ושם כתב לתרץ דרש"י לשיטתו סבר דקיי"ל דטכ"ע אינו אלא מדרבנן, ולכן איכא למימר שהם אמרו והם אמרו. ולשיטה זו הגזה"כ של הכשר כלים הוא למקרים מסוימים (ע' חי' ר' דוד למס' פסחים מ"ד ע"ב, והרא"ה בבדק הבית ב"ד ש"א [עמ' צ"ט בהוצאת מה"ק] בשם הרמב"ן), ובזה מהני רוב תשמישתו מדאורייתא. וכל הדבר עדיין טעון ביאור[[613]](#footnote-613).

**אלא** שלכאורה עדייין לא יצאנו ידי חובת ביאור. שהרי השו"ע ביו"ד ססי' קכ"א כתב שלסכין של איסור שאין בה גומות מהני הכשר דנעיצה להשתמש בה צונן (עראי וכמש"כ לעיל מיני' שם בסע' ה') ואפילו צונן חריף, ומהני לה ליבון או השחזה להשתמש בה אפילו חמין. והרמ"א כתב דנוהגין לכתחילה להחמיר בהשחזה דלא מהני אלא לצונן. ומ"מ סבר דבדיעבד מהני השחזה או הגעלה (כשאין גומות), והטעם שהרי רוב תשמישתו של סכין ברותחין ולא ע"י האור, ובדיעבד קיי"ל דאזלינן בתר רוב תשמישתו, והרמ"א כתב בהדיא דהיינו אפילו אם הכלי בן יומו (וכן פשוט דאל"כ הוי נטל"פ ולעולם אינו אוסר).

**הרי** שחוזר וניעור קושייתנו עוד הפעם, דמאי אהני לן שרוב תשמישתו ברותחין, הא זה לא מהני אלא לכלי שאינו בן יומו וכמו שביארנו לעיל, וא"כ למה מהני הגעלה בדיעבד משום דרוב שתמשיתו שלא ע"י האור, הא אם תשמישתו ע"י האור והוא בן יומו הי' צריך לאסור המאכל, ומה איכפת לן מה שהי' קודם לכן. וכ"כ המ"ב בסי' תנ"א ס"ק מ"ו. וראיתי בביאורים לס' חלקת בנימין שהתייחס לזה, וכתב לפרש כוונת הרמ"א לכה"ג דלא ידוע אם הוא בן יומו, ומשום דסתם כלים אינם בני יומן, והוא דוחק גדול.

**וחשבתי** אולי לחדש ולומר מהלך חדש בדין רוב תשמישתו, והוא שאם נבלעו בליעות בתוך כלי ע"י בישולים רבים, כל בישול ובישול מכניס מקצת ומוציא מקצת, וכן פועל הבישול השני להחליש הבליעות שמן הבישול הראשון וכמש"נ לעיל. וא"כ יש מקום לומר שאם הי' רק מעשה צליי' א' בכלי של מאכל של איסור, הא ודאי צריכים ליבון. אבל אם עשו בה הרבה בישולים, ורובם ברותחין ורק מיעוט ע"י האור, י"ל שאותם בליעות שנשארו בדרך צלי אינם אלא בליעת חלשות ומעטות, ולכן אין לבליעות אלו כח לאסור עכ"פ אחרי שעשו הגעלה. ואם כנים הדברים שפיר אפשר לומר כן אפילו בבליעות בני יומן. אלא דא"כ תיקשי הא דמקור הדין דאזלינן בתר רוב תשמישתו הוא מדבר שתשמישתו בצונן, ובכה"ג ליכא בליעות כלל ע"י רוב תשמישתו, רק ע"י זה שנכנסו בליעות פעם א' באופן עראית. וכ"כ גם במ"ב סי' תנ"א ס"ק מ"ה בהדיא דמהני דינא דרוב תשמישתו אפילו אם רוב תשמישתו בצונן ומיעוטו בחמין. וא"כ לא שייך ביאור הנ"ל. ולכן הענין עדיין טעון ביאור.

**והנה** כמש"כ לעיל המחבר בשו"ע סתם כדעת הראשונים המקילים להכשיר כלי לפי רוב תשמישתו. והקשו אחרוני זמנינו כמה קושיות על זה. (כן ראיתי שהעירו הגרי"מ רובין ב'מבי דינא – עניני חג הפסח עמ' ק"פ, ומגי"ס ענינים או"ח סי' כ', ובס' שעשועי אפרים למס' פסחים דף ל', ובס' מעדני אשר או"ה סי' קס"ג אות ב').

**חדא**, מן הדין המבואר בשולחן ערוך בסע' כ' "השלחנות והתיבות שמצניעים בהם אוכלין כל השנה, רגילים לערות עליהם רותחין לפי שלפעמים נשפך מרק מן הקדירה לתוכן". ולכאורה דברי השו"ע צריכים עיון דהא לכאורה הכא אין השפיכה נחשב רוב תשמשיתו, ואדרבה אין זה תשמישתו כלל. וא"כ לכאורה פסקי השו"ע סותרים זה את זה.

**ועוד** מקשים מדברי השו"ע בסע' י"א בהכשר מחבת. שאמנם שם פסק השו"ע להקל שאינו צריך אלא הגעלה, מ"מ במקור הדברים מבואר שהי' סברא לחייב ליבון משום שלפעמים מתייבש התבשיל וא"כ הוי בליעה ע"י האור בלי משקין, וכן הוא באמת שיטת הרשב"א, וחשש לו הרמ"א על אתר. ומ"מ כתב הרא"ש להקל ולהכשירו בהגעלה, וטעמו "ולא נהירא לי דאם באנו לחוש לזה אם כן כל קדירות של מתכת פעמים מחסרים המרק ומקדיח והתבשיל נשרף ונדבק לדופני הקדירה וצריך ליבון ולא מצינו מי שחשש לזה אלא היינו טעמא דאע"פ שנשרף ונדבק לדופן הקדירה לחלוחית משקה יש בתבשיל אלא שהוא יבש אצל דופני הקדירה ולא מיקרי תשמישו ע"י האור להצריכו ליבון". ולכאורה צ"ע, דתיפו"ל משום רוב תשמישתו.

**ובשעשועי** אפרים למו"ר הג"ר אפרים קירשנבוים שליט"א ציין לדברי החכמת שלמה ליו"ד סי' צ"א סע' ב'. דשם הביא דברי השפ"ד (שם ס"ק ג') שכתב "אם נפל הנר על כלי עץ נבלע ע"י אור לא סגי בהגעלה". והביא שם בחכמ"ש שהי' מי שהעיר שלכאורה אזלינן בתר רוב תשמישתו, ולכאורה אין רוב תשמישתו ע"י נפילה. ותי' המהרש"ק שאין הנידון דומה לראי', דבשלמא דבר שנאסר בלאו הכי, אמרינן דמיגו דמכשיר משום תשמיש זה, מכשיר נמי משום תשמיש זה, אע"ג שבעצם לא עשה הכשר מספיק לענין תשמיש המיעוט. אבל דבר שלא נאסר כלל אלא ע"י האור שפיר צריך הכשר כפי איך שנבלע, דהא אל"כ אין לו הכשר כלל. וכוונת הגרא"ק שליט"א לומר דהה"נ בשולחנות, דכיון שאלמלא השפיכות אינו מכשירו כלל, לא מהני כאן הסברא דרוב תשמישתו.

**אמנם** לכאורה אין זה מספיק, דהא כבר ביארנו שאפילו בדבר שרוב תשמישתו בצונן אזלינן בתר רוב תשמישתו. ואפילו את"ל שגם בדבר שרוב תשמישתו בצונן שייך סברת המהרש"ק, ומשום דגם הכשר דהדחה חשוב הכשר לומר שמיגו דמהני לתשמיש צונן מהני נמי לתשמיש חמין, מ"מ הא גם שולחנות צריכים הדחה כדי להכשירם חוץ ממה שחוששים למה שנשפך. זאת ועוד שנראה שהמ"ב סבר שהכשר מעירוי חשוב כרוב תשמישתו, דהא בס"ק קי"ד הביא ממג"א בשם מהרי"ו דלא מהני עירוי לשולחנות כיון דחיישינן גם לדבר גוש שהונח על השולחן שאין לו הקולות של עירוי. והסיק דבדיעבד מותר ע"י עירוי בלבד, וביאר בשעה"צ ס"ק קמ"ד טעמו משום דמדינא צריך לילך אחרי רוב תשמיש - הרי דאע"ג דסבר דמקילין למיזל בתר רוב תשמיש מ"מ לא הקיל בדיעבד אלא ע"י עירוי. וכה"ג מבואר גם בביאור הגר"א על אתר.

**ובמגי"ס** ומבי דינא שם רצו לומר שכל תשמיש שהוא תשמישתו הרגיל חשוב רוב תשמישתו, ורוב לאו דוקא נקט. והוא חומרא יתירה בכל הדין. ומדוגמות וראיות הראשונים נראה שאין זה נכון, דהי' באמת תשמיש קבוע רק לא רוב תשמישתו, כגון הא דכיכר, וכן סכין לנר של חלב או על האור.

**ולכן** מה שנראה לומר בזה (וראיתי שכ"כ במגי"ס, וכן הוכיח מן המחבר שכן הוא וכמו שיתבאר), שהענין של רוב תשמיש אינו להכשיר לפי איך שנבלע ע"פ רוב, רק להכשיר הבליעות שנבלעו דרך רוב תשמישתו. ולכן בשולחנות, כיון שרוב תשמישתו ע"י אכילה בקערות על השולחן, ובדרך הרגיל כשעושה כן גם נשפך על השולחן, גם זה הוי בליעה דרך רוב תשמישתו וחייב להכשירו אפילו לדעת המקילין. ולא הקילו אלא במניח ככר חם על השולחן, או הנחת הסכין באור, או מילוי כוסות בחמין, דכולהו הוו תשמיש אחר מתשמישתו הרגיל. ולכן שפיר חייב להכשיר השלחן מן השפיכות מדינא.

**וכן** לפי זה גם דברי הראשונים בהא דמחבת מיושבים היטב, דהא הוא בליעה דרך התשמיש שהוא רוב תשמישתו, ולכן שפיר צריך ליבון למאן דחייש לייבוש השמן.

**והנה** כמו שהזכרנו המג"א ומ"ב הביאו שיטת מהרי"ו דשולחנות לא סגי להו בעירוי כיון שלפעמים מניח עליו דבר גוש וא"כ צריך הגעלה. ומשו"ה כתב שיכשירנו ע"י זה שישפוך רותחין על אבן מלבון וכה"ג הוי ככלי ראשון. ומ"מ הסיק דבדיעבד ע"י עירוי סגי כיון דבדיעבד אזלינן בתר רוב תשמישתו וכנ"ל. ובמגי"ס (ענינים או"ח סי' כ') ראיתי שהעיר שאם לשין על גביו לכאורה דינו כבית שאור, וא"כ לכאורה בעי הגעלה דכלי ראשון מדינא (וי"א שאפילו הגעלה לא מהני לה). אמנם נראה דהנ"מ אם רוב תשמישתו לכך אבל אם אין זה רוב תשמישתו אין צריך לחשוש לזה (ויתכן דתשמישתו הקבוע סגי וכנ"ל, וכן העיר שם במגי"ס). ולדבריו חייבים לומר שלא היו נוהגים ללוש על גבי שולחנות של פעם, רק בעריבה. ומ"מ א"כ בנד"ד של הכשר השיש (שהוא 'שולחן' שסודרין עליו), לכאורה גם בדיעבד אי אפשר אא"כ מכשיר ע"י אבן מלובן.

**וכתב** המג"א בשם מהרי"ל שמ"מ אין להסתפק בהכשר השולחנות, אלא יש גם לכסותם, שיש חשש אולי נדבק בה חמץ בעין. והמ"ב הביאו והסיק בשם הא"ר שכן ראוי לנהוג בדברים שקשה לטהרן שלא ישאר בה מאומה בין הדבקים, אבל בשולחנות פשוטים אין להחמיר. וכן נוהגים רוב כלל ישראל לכסות את השיש לימי הפסח ולא מסתפקים בהכשרו. אלא שיל"ע אם עדיין יש להכשיר השיש קודם שמכסים אותו. ובאמת משמעות דברי המג"א ומ"ב הוא שלא להסתפק בכיסוי בלבד ולעשות גם הכשר. ויל"ע למה.

**ואומרים** העולם כמה טעמים לחשוש לבליעות שבשיש אפילו אם מכסה אותו. חדא שהרי תמיד נכנס מים בין הכיסוי לשיש. ולכן יש החוששים לבליעות שבשיש מתרי טעמי. חדא שהרי יש לנו כלל דכבוש כמבושל. ולכן אחרי מעל"ע, הבליעות עולים מן השיש למים, ושוב מן המים לכיסוי ומיני' לקדירת חמין או מאכל חם המונח עליו. ועוד חוששין שבעצם זה שמניח קדירה חמה על השיש יתחממו השיש והמים ויכנסו הבליעות לקדרה אם יש מים מתחת לקדירה על השיש (וליד יהודה כמות מים כזה מספיק להבליע וליהוי כב' כלים שאין בליעה עוברת מזה לזה). וכל הדברים האלו הם חומרות של פסח, דהא בעלמא אינו אוסר בדיעבד, אבל בפסח הרי כבר הבאנו שמחמירים על נטל"פ אפילו בדיעבד.

**אלא** שלכאורה מבואר מדברי המג"א הנ"ל שאין חוששין לזה. שהרי כתב שאם יש פירורים דמהני כיסוי, ולכאורה למה מהני ולא חיישינן להנ"ל. וע' במגי"ס (עניני בב"ח ותערובת סי' צ"ב ס"ק ל"ה) שדחה שאין צורך לחשוש לבליעות משום הנחת קדירת חמין על המכסה של השיש כיון דמבואר ברמ"א ביו"ד סי' צ"ב סע' ז' שכשהניח קדרה חמה ע"ג חלב אינו בולע יותר מכדי קליפה, וכאן הכיסוי עצמו צונן ולכן הכיסוי עצמו אינו בולע מתחתיו. ולענין הבליעות של כבוש ג"כ קיי"ל שאינם עולים למעלה ממה ששקוע במשקין, ולכן אינם עולים למעלה ואינם אוסרים (ע' מזה גם במגי"ס סי' ק"ה אות ט"ו). וא"כ בדרב קושיא לדוכתה, צ"ע למה משמע מן המג"א ומ"ב שלא להסתפק בכיסוי בלבד, ולהכשיר ג"כ. וראיתי בשו"ת אז נדברו ח"ז סי' נ"ט שנתן בזה טעם משום שחוששים אולי יתגלה. ובמעדני אשר (או"ה סי' ק"ס) כתב שאולי דוקא בסדין משום שיש לה נקבים.

**ומ"מ** היוצא מכל הנ"ל שאין הצורך להכשיר השיש מתחת לכיסוי אלא לתוספת הידור (וכן הסיק שם במגי"ס).

**והנה** בנידון של תחילת דברינו, יש הרבה טעמים לומר שאין צורך לחזור ולהמתין כדי להכשיר את השיש. דחוץ ממה שביארנו שהכשרו אינו אלא לחומרא בעלמא עד כמה שמכסין אותו. יש להוסיף דשיטת השו"ע (ורמ"א לא חלק) שלענין הכשר כלים חמץ מיקרי היתירא בלע ולכן לא איכפת לן זה שהי' בן יומו (ודברי השו"ע בסי' תנ"ב סע' ב' אינם אלא לענין לכתחילה). ועוד שהרי שיטת הרבה ראשונים שאינו צריך מעל"ע כדי שיהא נטל"פ, ולינת לילה סגי, וסמכינן על שיטה זו בצירוף שיטות אחרות וכדמבואר ביו"ד סי' ק"ג סע' ז'. זאת ועוד שיש אומרים שאין צורך לחזור ולהמתין מזמן בליעת המים רק מזמן בליעת טעם של איסור, ושם בשו"ע הרי הקיל כשיטה זו בצירוף שיטה דלינת לילה הוי נטל"פ. ותו שאפילו למחמירים שמונים מעל"ע מעת בישול המים, הא י"א שהטעם משום שאמרינן חענ"ן במים (ע' ש"ך סי' צ"ד ס"ק כ"ב), וא"כ אפילו לרמב"ן ועוד דסברי דחמץ שמו עליו, מ"מ לא אמרינן בה חענ"ן קודם זמנו, וכדמבואר במג"א סי' תמ"ז ס"ק ל"ח. וא"כ מי שמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהים.

1. והעירו לי עוד סעד לצד הזה מדברי הרא"ש בפ' ערבי פסחים אות כ"ה שהטעם שצריך לכאול כזית מרור בכדי אכילת פרס משום שמברכין על אכילת מרור "דאין אכילה בפחות מכזית". אמנם נראה לדחות, שיתכן לומר שכוונתו שאינה אכילה מספיק חשובה כיון שחסר השיעור. וכן ע' במס' חולין דף ק"ב ע"א שמבואר שאינו חייב משום אבר מן החי אא"כ יש בו כזית משום דאכילה כתיבא בי'. [↑](#footnote-ref-1)
2. שו"מ גם דברי הגר"ח בחי' רבינו חיים הלוי פט"ו מהל' מאכ"א ד"ה ולפ"ז, והלשון מובא לקמן בשיעור ה'. [↑](#footnote-ref-2)
3. ע' מש"כ בזה לקמן שיעור ה' [↑](#footnote-ref-3)
4. וכן בהקטרה דאמרינן בה המל"א היינו משום שיש כאן 'אכילת מזבח' של כזית. [↑](#footnote-ref-4)
5. ע' לקמן שיעור ג' מש"כ אולי לדחות [↑](#footnote-ref-5)
6. אמנם ע' במהר"ם חלאוה בתחילת הסוגיא שנראה מלשונו לכאורה כביאור הנ"ל. [↑](#footnote-ref-6)
7. וחשבתי עוד סעד גדול למהלך זה, שהרי מבואר בסוגיין שהריבוי של עירובו של חמץ אליבא דר"א הוא דהיתר מצטרף לאיסור, ומבואר בדף מ"ג ע"א שאפשר לעשות ק"ו מעירובו לחמץ נוקשה, (ואפילו למי שסובר ההיפך, היינו רק משום דסבר דנוקשה יותר מחודש מעירובו). ולכאורה צ"ע, דבשלמא אם הריבוי של עירובו הוא דין בחפצא, שפיר אפשר לעשות ק"ו מא' לשני, אבל אם הוא דין במעשה אכילה מה ענין חמץ נוקשה שהוא חסרון בחפצא של החמץ להמל"א שהוא דין במעשה אכילה.

   ונראה ליישב דהנה בריש פרק אלו עוברים פירש רש"י שהכוונה שעוברים בבל יראה. והקשו הראשונים דכיון שאין כאן חמץ גמור ואינו עובר באכילתו אלא משום ריבוי הקרא למה יעבור אחמץ נוקשה בבל יראה. ובקה"י למס' פסחים סי' ל"ז הביא בשם 'האחרונים' שתירצו שלעולם החמץ נוקשה דמתני' הוי חמץ גמור, ומה שפטור על אכילתן אינו אלא מטעם דכיון שאינו ראוי כ"כ לאכילה מחשב אכילה שלא כדרך הנאתן. ולכן כיון שגוף החמץ חמץ גמור שפיר עובר בבל יראה. ואם כנים הדברים הא שפיר י"ל שגם חמץ נוקשה וגם חמץ דגן גמור ע"י תערובת הוו חידושים שחייבים אמעשה אכילה דידהו, ואדרבה, לפי זה רש"י שפי' עוברים משום בל יראה הוא לשיטתו בדין היתר מצטרף לאיסור. [↑](#footnote-ref-7)
8. ונראה שלשיטת התוס' בדעת רש"י, זעירי למד על דרכו של אביי שיש קומץ פחות מב' זיתים. ולכן הריבוי של מקצתו הוא לרבות פחות מכזית. רק שחלוק על אביי בזה שאביי סבר שלומדים מזה לחייב אפילו אפחות מכזית, וזעירי למד דאע"ג שאינו חייב אפחות מכזית, מ"מ היתר יכול להשלים השיעור כזית. וע' מהרש"א שהדגיש שאין לומר דסבר כמו רבא והריבוי של כזית היינו ע"י צירוף, דהא היכי נילף ב' חידושים בבת אחת, חדא שאינו צריך קומץ שלם ועוד שאפילו הכזית שצריכים יכול להיות ע"י צירוף. [↑](#footnote-ref-8)
9. ומ"מ פשוט שאין זה כוונת התוס' בקושייתם, דא"כ מאי קא קשיא להו דהוי אליבא דרבנן ולא רק לר"א, הא הבינו שהלימוד הראשון הוא עירובו. ופשוט. [↑](#footnote-ref-9)
10. וביישוב הקושיא הרביעית ע' לקמן שיעור ד'. [↑](#footnote-ref-10)
11. וצריכים לומר דאע"ג שיש דין דימוע עכ"פ מדרבנן מ"מ לא החמירו בה לענין תרומה. [↑](#footnote-ref-11)
12. ושם בשיעורי ר' שמואל (שבהמשך) הקשה על פי' זה דהא הגירסא של רש"י בגמ' בקושיא מכותח הבבלי היא "אלא מאי משום היתר מצטרף לאיסור וכו'". והקשה הגר"ש, שאם לרש"י הטעם שאינו בטל משום שדימוע דאורייתא, הא כאן בחמץ מיירי ולמה אינו בטל. ובקונ' נתיבי התערובת (עמ' נ"ד הערה 74) ראיתי שכתב בזה דע"כ מיירי בטעמו וממשו ואפילו לפי הס"ד של הגמ' לא בטל.

    ועוד הקשוני מבני החבורה שליט"א דמהו קושיית הגמ' מב' קופות אליבא דרש"י למ"ד כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא, הא אפילו אם כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא היא תיפו"ל משום שדימוע דאורייתא. וע' מש"כ בזה בשיעור הבא. [↑](#footnote-ref-12)
13. ולכאורה זה מתאים עם מאי דנקט בנחל"ד דסוגיין מיירי בטעמו וממשו, ולכן אע"ג דס"ד דטכ"ע לאו דאורייתא מ"מ טעמו וממשו מדאורייתא מסברא. [↑](#footnote-ref-13)
14. וגם הדחיי' דאיכא כזית בכא"פ הוא דמשו"ה לא הוי בטל. וע' מש"כ לקמן הערה 23. [↑](#footnote-ref-14)
15. וע' באמת לשון הר"ש בטבו"י כשמביא דברי רש"י שכתב "דימוע דאורייתא הוא הואיל וזר לוקה עליו בכזית". [↑](#footnote-ref-15)
16. וראיתי בחי' הגרי"ז למס' נזיר ביאור נוסף בדברי הגמ' (שהוא על דרך הא דהגרש"ר). והוא ע"פ יסוד הגר"ח (פט"ו מהל' מאכ"א ד"ה ולפ"ז, ומובא לקמן בשיעור ה') דלא אמרינן טכ"ע אלא בדבר שיש עליו שם אכילה, ולכן ס"ד לגמ' דליכא כזית בכא"פ, ולכן אע"פ שיש הלכה של טכ"ע לא מהני שלא יתבטל כיון דליכא שיעור כזית, ולא אמרינן טכ"ע כשאין שיעור אכילה וכנ"ל. ומשו"ה ס"ד לגמ' דע"כ אמרינן המל"א, שע"י המל"א יש שיעור אכילה וממילא אפשר לומר טכ"ע. ודחה הגמ' שלעולם אין היתר מצטרף לאיסור, מ"מ שייך דינא דטכ"ע ומשום שיש כזית בכא"פ. ולאחר מכן שואלת הגמ' אם כזית בכא"פ דאורייתא, אין ר"ל עיקר הדין דכזית בכא"פ, רק עיקר הכוונה לטכ"ע, ואם טכ"ע דאורייתא למה יש מחלוקת בכותח הבבלי (אלא דא"כ הלשון דחוק דמהו כבא"פ דאורייתא הא עיקר השאלה בטכ"ע. ולכאורה כוונתו לטכ"ע בבכא"פ אבל גם זה תמוה דכיון דכבא"פ יש לו משום אכילה וטכ"ע דאורייתא, למה לא). וע"ש עוד מש"כ לענין בל יראה בטכ"ע. [↑](#footnote-ref-16)
17. כן נראה לי ברור כוונתו, ומש"כ "כיון דלענין מלקות מהני ההיתר מצטרף לאיסור ללקות עליו" ע"כ אין כוונתו לשיטה הסוברת היתר מצטרך לאיסור, דהא קושייתו היתה למ"ד דלא אמרינן היתר מצטרף לאיסור אבל כזית בכדי אכילת פרס דאורייתא. רק כוונתו שהיתר מצטרף אליו כדי להתחייב משום שאין אדם אוכלו לבדו. [↑](#footnote-ref-17)
18. וכן הקשה התוס' במס' נזיר דף ל"ו ע"ב ד"ה וכזית בשם רשב"ם. אלא ששם קשה יותר דהא נראה שהתוס' שם דחו פירש"י וא"כ מאי קא קשיא להו. ולכאורה צריכים לדחוק שמ"מ כוונת הרשב"ם להקשות אליבא דרש"י. וצ"ע. וע' הערה הבאה. [↑](#footnote-ref-18)
19. וקושיית התוס' במס' נזיר ע"כ כקושיא ב' הנ"ל, דאל"כ לא מתרצי מידי. אלא דא"כ דבריהם קשים שהרי כתבנו בהערה הקודמת שלכאורה כל קושייתם לא שייך אלא לשיטת רש"י דסבר דמיירי במעורב, ולשיטתו שליבטל ברובא היינו מדין אחרי רבים להטות. וכיון שכן לכאורה צ"ע, דכיון דאיכא טעם, וטכ"ע דאורייתא (רק שצריכים שיעור של טעם) מהו הקושיא דליבטל ברובא. וצ"ע. שו"נ שלעולם גם לתוס' י"ל שיש טעם, דאע"ג שהשום בעין מ"מ המקפה היתה מבושלת ביחד ולכן נכנס טעם מן השום לתוך המקפה, ולכן שפיר יש לדון גם אליבא דתוס' משום דטכ"ע. [↑](#footnote-ref-19)
20. ויל"ע אם אפשר לומר כחידושו הראשון של הר"ש אליבא דרש"י, די"ל דכיון שנהפך להיות איסור, הרי באמת יש כאן חפצא דאיסורא ולמה לא יקבל טומאה. ואולי יש לדחות דלא הוי חפצא דאיסורא אלא לענין איסור אכילה. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-20)
21. אלא שיש להעיר על זה שגם סתימת לשון פירוש הרא"ש במס' נזיר הוא דהוי שאלה על עיקר דין כזית בכא"פ, ומ"מ בתוס' הרא"ש כאן ג"כ פירש שהשאלה אינו אלא אכזית בכא"פ בתערובת. וע' מש"כ בזה עוד בסוף שיעור ד' בדברים שנתחדשו בחזרה. [↑](#footnote-ref-21)
22. ע' לקמן שיעור י"ב שהערנו דיתכן שאין זה נכון. וע"ש שהארכנו בביאור שיטת הרי"ד. [↑](#footnote-ref-22)
23. ולכאורה כן הוא גם ביאור דברי הגמ' לעיל לפי פירוש הגר"ש שהבאנו בתחילת השיעור. [↑](#footnote-ref-23)
24. ואע"ג שנחלקו כאן אליבא דר' יוחנן, ע"ש בתוס' הרא"ש שמ"מ אין זה כר' יוחנן בכל דבר, ע"ש הוכחה לזה. ולא הבנתי תי' זה כ"כ, דהרי כאן לא קיימינן אליבא דמי שסובר כר' יוחנן, רק בשיטת ר' יוחנן עצמו, וא"כ איך אפשר לפלפל אליבא דר"ל. ולכאורה צריכים לומר שאמנם היו צריכים לתירוצים של הגמ' גם אי כזית בכדי אכילת פרס לאו דאורייתא כיון שחצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ הגמ' רצתה להדגיש שאפילו אם יהי' מי שסובר כ' יוחנן בלימוד ממשרת וחלק עליו בדין חצי שיעור אסור מן התורה, מ"מ אינו שאלה. [↑](#footnote-ref-24)
25. ושמעתי מעשה, דהנה הירושלמי רצה לומר שהיו ישראל יכולים לאכול מצה בביאתם לארץ אע"ג שהכל הי' חדש כיון שהמצוה של מצה דוחה הל"ת של חדש. ומקשים האחרונים, דהא בחצי שיעור הראשון עובר על איסור דאורייתא, ועדיין לא קיים המצוה לומר עדול"ת. וא' ניגש להגאון מרוגוטשוב ורצה ליישב שהרי חצי שיעור אסור משום דחזי לאיצטרופי, והכא עד כמה שמצרף מקיים המצוה. והשיב לו הרוגוטשובער "שטוסים- מיט לוקשען". והכוונה שהרי חזי לאיצטרופי באיטריות של חדש שאינו מקיים בהם מצות מצה. והוא היסוד הנ"ל.

    אמנם בשאג"א (ססי' פ"א) וכן בחזו"א (יו"ד סי' כ"ד) ועוד אחרונים (ע' מגי' לתוס' הרא"ש מ"ד ע"א הערה 34) כן תי', ויל"ע מה אפשר להשיב נגד טענה זו. ולכאורה הם לומדים שהדין חזי לאיצטרופי אינו משום האופצי' בפועל לבא לידי חיוב ע"י החצי שיעור שכבר אכל, רק הוא סימן לחומר האיסור שעשה, דכיון שאכל דבר שראוי על ידו לבא לידי חיוב אם ירבה בשיעורו הרי הוא עובר. אבל דבר שאפילו אם הוסיף בשיעור של הדבר שכבר אכל לא הי' בא לידי חיוב אינו חשוב להיות עבירה דאורייתא. [↑](#footnote-ref-25)
26. ע' בשיעור הבא עוד מהלך מהנחל"ד [↑](#footnote-ref-26)
27. בפרט לפש"כ במשנת ר' אהרן למס' ב"ק שאין החידוש של דימוע שאינו בטל רק שיש כאן ברי' חדשה של מדומע שפיר י"ל שאין כאן עון מיתה, דהא אין זה איסור 'תרומה' רק איסור 'מדומע', ע"ש, ואכמ"ל בזה). [↑](#footnote-ref-27)
28. שו"ר שכן העיר גם בשפ"א. [↑](#footnote-ref-28)
29. ע' מש"כ כבזה עוד לקמן הערה 36. [↑](#footnote-ref-29)
30. ולכאורה יש כאן מקום עיון, דמהו כל כוונת הגמ' שיש חידוש בב"ח מה שלא מצאנו בשאר איסורים בהא דתרו לי' כולי יומא בחלבא וכו', הא לפי סברא זו רוצים לומר שטכ"ע לאו דאורייתא ואי אפשר ללמוד מבבב"ח. וא"כ איזה חידוש יש בב"ח שלא מצאנו בעלמא, הא גם בעלמא אילו תרו לי' כולי יומא בחלבא לא הי' נאסר כיון שטכ"ע לאו דאורייתא. ולכאורה צריכים לומר שכוונת הגמ' דאילו היינו לומדים טכ"ע מבב"ח היינו אוסרים כבוש כולי יומא, דבר שאינו אוסר בבב"ח, כיון דחידוש הוא. [↑](#footnote-ref-30)
31. ומהא דשרה ענבים במים אולי יש לדחות דמיירי שהטעם שבענבים טפטף לתוך המים, ולאו מדינא דכבוש כמבושל הוא. [↑](#footnote-ref-31)
32. ע' מזה עוד לקמן בשעור כ"ו [↑](#footnote-ref-32)
33. ע' עוד מזה לקמן שיעור ז'. [↑](#footnote-ref-33)
34. ואין להקשות דהו"ל לשאול עוד יותר, דהא בחטאת גופא איסור מצטרף לאיסור, ואמרנו שהוא א' מן הב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדין. הא ליתא, שאמנם יש דינים לב' סוגי הקרבנות, מ"מ אין מצרפים ב' קרבנות שיש להם אותם דינים, משא"כ בדין של הברייתא. [↑](#footnote-ref-34)
35. וראיתי בתמים דעים סי' ז' שהראב"ד הוכיח דלא אמרינן נהפך מגמ' זו דכותח הבבלי שאין בה כזית בכא"פ ומשו"ה אינו לוקה ולא מהני הא דטכ"ע. [↑](#footnote-ref-35)
36. אמנם הסיק המהרש"א שלפי זה קשה, למה שאלו לעיל לר"ע טעם כעיקר מנ"ל, לימא דסבר דטעם כעיקר לאו דאורייתא כמו שסוברים רבנן דכותח הבבלי. וע' בנחל"ד שתי' שהטעם שהגמ' שאלה טכ"ע מנ"ל, אין זה משום שהוא סברא פשוטה יותר, רק משום דסבר הגמ' דע"כ ר"ע אית לי' טעם כעיקר מדאורייתא, דאל"כ בשרה פתו ביין יש רוב היתר, דהא במקום שבלע היין לכאורה יש לכה"פ שיעור לחם כשיעור יין, והרי בחלק שלא בלע יש פת ואין יין, והרי במס' נזיר אמרו שכשרבה היתר לא אמרינן טעם כעיקר. ולכן כיון דר"ע סבר דהיתר מצטרף לאיסור, ע"כ סבר טעם כעיקר ג"כ דאורייתא ונהפך ההיתר להיות איסור. [↑](#footnote-ref-36)
37. ע' לקמן שיעור י"ג מזה. [↑](#footnote-ref-37)
38. וע' מש"כ עוד לקמן הערה 50. [↑](#footnote-ref-38)
39. אמנם ע' תוס' במס' נזיר שזהו רק לפירש"י, אבל הם סוברים שאם מ"מ מישטר שטר בי חייב, רק דלא מיירי בהכי. [↑](#footnote-ref-39)
40. וא"כ לכאורה צ"ע דהא הטעם של התבשיל נכנס לביצה ונאסר מהחלבון וחלמון, וממילא נעשית נבילה למ"ד חענ"ן בשאר איסורים, וכדאמרינן לקמן דף ק"ח ע"א ב'חלב נבילה'. ולאחר מכן שוב יוצא מן הביצה ויש לו כח לאסור בבשים כנגדו מדין תערובת מין במינו. ולכאורה צריכים לשער ס' כנגד כל הביצה, דהא מי ידעינן כמה נפיק מיני', וכדלעיל צ"ז ע"ב. וא"כ נהי נמי שאין טעם הביצה עצמה אוסרת, אבל למה לא יהא התבשיל שנע"נ אוסרת כשיעור הביצה. ולכאורה מה שצריכים לומר דכיון שאיןן הביצה נ"ט, גם התבשיל אין לו כח לאסור, דהא אין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו – ע' מש"כ לקמן בשיעור כ"ב מזה. ולמבואר שם בדעת רע"א עדיין צ"ע. עוד יל"ע לדעת הר"ן דסבר דאמרינן שהנאסר אוסר מצד עצמותו אפילו בשאר איסורים מא"ל. ולכאורה צריכים לומר דסבר כרמב"ן הנ"ל. [↑](#footnote-ref-40)
41. ואציין מעשה שהי' באשה שהכניסה ביצים חיים לתוך הטשולנ"ט בעיצומו של יום השבת רח"ל ונתבשלו, ודנו אם אפשר להתיר את שאר הטשולנ"ט. ופשוט דכיון דקיי"ל דהוי כי מיא דביעי בעלמא הוא' ע"כ הוא מותר, לא איכפת לן מהו הטעם (ואע"ג דהוי דשיל"מ הא הכא מב"מ הוא ומותר לכו"ע). [↑](#footnote-ref-41)
42. ע' סברא כזאת לעיל בשיעור א' מתוס' הרא"ש בדין היתר מצטרף לאיסור. [↑](#footnote-ref-42)
43. ובאמת לולא דברי רע"א הי' נלעוק"ד שסברא זו מחודשת היא, דמה איכפת לן אם מה שאנחנו רוצים לבטלו הוא זית שלם או חצי זית, מ"מ הרי עכשיו יש לנו תערובת ולא אותו זית, ולכן עד כמה שהתערובת אפילו אם אסור אינו אסור מדאורייתא למה אין להקל. וצע"ק. [↑](#footnote-ref-43)
44. וע"ש שבזה מתורץ למה לא אמרו זהו היתר הבא מכלל איסור מיירי בדינא דאין מבטלין איסור לכתחילה. אמנם לא כ"כ הבנתי למה מוכח דהא דזהו היתר הבא בכלל איסור מוכח שהוא לענין דין דאורייתא. [↑](#footnote-ref-44)
45. ע' מש"כ בזה לעיל סוף שיעור ג'. [↑](#footnote-ref-45)
46. וע"ש שהביא מן האו"ה שחלק על זה. וע"כ האו"ה סבר שהתורה אף לא אמרה שאין בזה ענין שלא לאכלו כלל, אלא שמעיקר הדין מותר. [↑](#footnote-ref-46)
47. שוב חשבתי אולי סברא בזה, דכמו שחל על המאכל של איסור דין שלא לאכלו, הה"נ שחל עליו דין מדרבנן שלא לבטלו כיון שע"י זה יאכלנו. אבל כל זה לא שייך אלא קודם שמבטלו, ומשום שלא חלו איסורים הנ"ל אלא על חפצא דאיסורא, אבל אחרי שכבר ביטלו ואין עליו שם איסור, אין ענין שלא לאכלו כלל (אם לא משום קנס). [↑](#footnote-ref-47)
48. ע' לקמן סוף שיעור פ"א בגדר הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה, ושייך לכאן. [↑](#footnote-ref-48)
49. ולכאורה הדברים צ"ע דאיך יתכן שיש מחלוקת אם שומן (או חלב) נותנים טעם בבשר, הרי הדבר לכאורה תלוי במציאות אם טועם השומן בבשר או לא. וכמדומני שראיתי בס' מגילת ספר בדיני בב"ח ותערובת לסי' צ"ח שפי' דע"כ יש הרגש טעם אבל ההרגש הוא הרגש חלש, ולכן הי' אפשר לומר שאין לזה דין טעם כדי לאסור משום טעם כעיקר. ובזה נחלקו כאן אם הטעם של שומן מספיק או לא. [↑](#footnote-ref-49)
50. ונראה להדגיש שלכאורה לשון התוס' משמע שהמקור לקושייתם מזה שסתימת הגמ' שבמס' פסחים למד מחטאת הדין של היתר מצטרף לאיסור ודלא כסתימת סוגיא דידן. אבל באמת לכאורה הקושיא היא הרבה יותר מזה, שלפי הסברא של מס' פסחים הא הוו משרת וחטאת ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדים, וא"כ איך אפשר כלל לומר טעם כעיקר מדאורייתא אם חטאת הוא לטעם כעיקר, שמחטאת לבד אי אפשר ללמוד דחולין מקדשים לא גמרינן, ואם משרת ג"כ לטעם כעיקר (וכמש"כ התוס' כאן) הא הוו ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדים. ולכן ע"כ כוונת הגמ' כאן הוא להיתר מצטרף לאיסור או שהגמ' כאן סבר כגמ' במס' נזיר שגם ממשרת אי אפשר ללמוד לכל התורה כולה ולכן לא הוו ב' כתובים הבאים כא' ואין מלמדים. ויתכן שכל זה היתה בכלל הכוונה בקושייתם, לא רק מסתימת הגמ' דהתם אלא מטעמי' גם אי אפשר לומר כן. ואולי י"ל שלעולם מכח הא דב' כתובים הבאים כא' לא הי' קשה, דאיכא למימר דסבר סוגיא דידן דב' כתובים מלמדים, אבל קשה כיון שהוא נגד סתימת הגמ' שהתם וכמו שהקשו התוס'. [↑](#footnote-ref-50)
51. לעיל שיעור ב' [↑](#footnote-ref-51)
52. gluten [↑](#footnote-ref-52)
53. ולכאורה לפי זה צריכים לומר שמה שהקשה אביי מתחילת הסוגיא לא הי' בגלל שלא ידע מטעם כעיקר, דהא זה הי' הנחה פשוטה אצלו שטעם כעיקר דאורייתא. רק דהגמ' הקשה אדאביי דלא הוה קשיא לי' בהא דלמידין היתר מצטרף לאיסור ממשרת, רק בזה שאינו לימוד לכה"ת כולה, והרי אביי סבר דטעם כעיקר דאורייתא. ולעולם אר' יוחנן לא קשיא כלל. [↑](#footnote-ref-53)
54. ע' שיעור הבא כה"ג מהגר"א קוטלר [↑](#footnote-ref-54)
55. שוב חשבתי שדבר זה מוכח לשיטת רש"י. שהרי רש"י ביאר בסוף דף צ"ח ע"ב שאפילו אם טכ"ע לאו דאורייתא, מ"מ בעינן הדין של אחרי רבים להטות כדי להתיר. והיינו ע"כ משום שטעם הוא חפצא דאיסורא אפילו אלמלא הגזה"כ דטכ"ע. וע"כ ע"כ סבירא לי' שזה לבד שמרגיש הטעם של ה'טעם' אינו סיבה שלא יהא בטל, דהא סבר רש"י דאע"ג שמרגיש הטעם הרי הוא מותר ובטל מדאורייתא למ"ד טכ"ע לאו דאורייתא. וא"כ לכאורה צ"ע, דמאי אהני לן דנתחדש גזה"כ דטכ"ע, הא עדיין צריך להיות בטל מדאורייתא מבזה"כ שאחרי להטות כמו שהי' בטל אלמלא הגזה"כ. וע"כ א' מן השרתים, או שזהו גופא מה שנתחדש בגזה"כ דטכ"ע, שהטעם אינו בטל. או"ד שהטעם אוסר אע"פ שהוא בטל. [↑](#footnote-ref-55)
56. ע' לעיל שיעור ו' שביארנו כה"ג בשיטת רש"י [↑](#footnote-ref-56)
57. שו"מ לשו"ת מנחת ברוך סי' ס"ט שהאריך להוכיח שלא יתכן שע"י הדין של טכ"ע בלבד יהפך דבר שאינו לחם להיות לחם לענין מצות מצה וחיוב חלה ע"ש באריכות. [↑](#footnote-ref-57)
58. אמנם לפי זה ק"ק המשך הגמ' שם "אמר ליה אדכרתן מילתא דאמר רבי יוסי בר' חנינא לא כל השיעורין שוין וכו'". שלשיטת רש"י המשך זה מבואר היטב, שבזה דשאני שאור שחימוצו קשה חידש הגמ' שיש דברים הנותנים טעם אפילו ביותר מס', ולכן ממשיך הגמ' בנושא זה שיש כאלו דברים. אמנם לפי פירושו של המנח"כ חייבים לומר שהמשך הגמ' רצו לומר טעם חדש שיתכן שיש טעם ביותר מס', ולא המשך של הטעם הקודם. ועדיין צ"ע. [↑](#footnote-ref-58)
59. אמנם בדעת המג"א עצמו אי אפשר לומר כן, דהא כתב שם במפורש שהטעם שאינו בטל מדאורייתא משום 'דחשיב כמו בעיניה'. [↑](#footnote-ref-59)
60. שו"נ דהא ודאי ליתא, שאם הי' לו דין טעם הי' לנו לאסור גם בב"ח, וזהו גופו כל היסוד של שיטת הרמב"ם והר"י מגאש דאע"ג שלא בט אין טעם. ואע"ג שיש מקום לומר דאע"ג שיש לו דין טעם כלפי הדין של טכ"ע אבל לענין הטעם שאוסר בבב"ח בעינן טעם של חיך, מ"מ דחוק הוא. אבל לשיטת ר' שמשון אולי באמת אפשר לומר כן. ע' מזה עוד לקמן שיעור מ"ו, מ"ט, ונ' [↑](#footnote-ref-60)
61. ע' מש"כ בזה עוד לקמן בשיעור פ"ג בדין נימוח הגיד [↑](#footnote-ref-61)
62. שו"מ לתורת זרעים (תרומות פ"ה מ"ו) שביאר שי"ל שאמנם יש דין ביטול גם ביבש ביבש, מ"מ אין הביטול עיקר המתיר את התערובת, רק שבכל דין כל דפריש נאמר ההלכה שאם הוא קבוע הרי הוא כמחצה על מחצה דמי וליתי' להיתירא דרוב. וא"כ בעצם לא הי' שייך להיתר תערובת יבש ביבש מדין כל דפרי כיון דהוי קבוע. אמנם לזה מהני דין ביטול לומר שאין כאן איסור קבוע. וממילא כיון שאין לאסור משום דהוי קבוע שוב יש להתיר משום דינא דכל שפריש מרובא פריש. וע"ש שכן שמע גם כיסוד זה ממו"ר הגאב"ד דבריסק. ולדבריו יוצא דמה שדוחה הגמ' דהוי ברי' או חתיכה הראוי' להתכבד, כוונת הדברים דמשו"ה חזר דינו של האיסור להיות קבוע ושוב אי אפשר לדון משום כל דפריש.

    ואולי יש להוסיף בזה ביאור, והוא שלכאורה צ"ע למה אי אפשר להתיר יבש ביבש מדין ביטול ברוב לאכול אפילו שלשתן בבת אחת, ומאי שנא מביטול לח בלח, דאטו איכא גזה"כ מיוחדת ללח בלח שאין לנו ביבש ביבש. ונראה הביאור בזה שהדין אחרי רבים להטות אינו מתיר אא"כ אי אפשר להפריד האיסור מן ההיתר. ולכן בלח בלח שאי אפשר להפריד א' מן השני ע"כ מותר לאכול אפילו כולם בבת אחת מדין אחרי רבים להטות. אבל ביבש ביבש הדבר תלוי, שאם דיינינן לי' כקבוע, הא שוב הוי דינו כלח בכלח ויהא מותר מדין אחרי רבים להטות לאכול הכל בת אחת. אבל כיון שהביטול יכול לומר רק דליכא קבוע, ושוב יהא שייך לדון בו משום כל דפריש מרובא פריש, שוב אי אפשר לאכול כולם בבת אחת, דהא יכול לקחת כל א' בפני עצמו ולדון שהיא החתיכה המותרת ולא סמוך יעל הביטול. [↑](#footnote-ref-62)
63. ע' לקמן הערה 143 מה שכתבנו בביאור שיטת ר"י מקינון בתוס' במס' ע"ז דף ס"ח ע"א לפי זה. [↑](#footnote-ref-63)
64. והנה שם לכאורה לא מיירי בחתיכות נפרדות אלא בבלול. וכן הרשב"א עצמו דחה פירוש הגמ' הנ"ל אליבא דר"א אב"ד דלכאורה אין השיעור של ששים ביבש ביבש בששים אלא כזית בכדי אכילת פרס, ושיעור זה הוא בבלול. ולכאורה חזינן לדעתי' דרשב"א חידוש גדול, שביטול יבש ביבש שייך גם בבלול, ובלבד שיהא טעמו וממשו. וביאור הדבר לכאורה כמו הדעה שיתבאר בהמשך ששיטת הרשב"א הוא מדאורייתא כמש"כ הרא"ש שביטול יבש ביבש ולח בלח שוין, וכיון דליכא טעם מא' שנכנס לשני אין כאן אלא יבש ביבש. ועדיין צ"ע. ואולי ש עוד מימרא של רבה ואין הכוונה של הרשב"א לגמ' במס' זבחים. דחוץ ממה ששם הוא רבא ולא רבה, שם הלשון שם 'בטעמא' שאינו כ"כ נכון כשמדברים על יבש ביבש – דאיך יוכל להטעימו לקפילא עד שיבשלם ביחד. וצ"ע. ובחוו"ד סי' ק"ט ס"ק ה' לכאורה ג"כ מבואר שאיסור הבלול ג"כ יש לו דין יבש ביבש שבטל ברוב. [↑](#footnote-ref-64)
65. ע' מזה עוד לקמן שיעור קו [↑](#footnote-ref-65)
66. ולכאורה מדברי הרשב"א הנ"ל מבואר שלמ"ד מין במינו ביבש ביבש דינו, בששים המימרא של רבא מיירי בדינים דאורייתא דהא מדרבנן גם מין במינו צריך ששים. ומיני' לכאורה שמין בשאינו מינו אפילו ביבש ביבש צריך שיעור ס' מדאורייתא. וא"כ לכאורה יהי' לנו הדבר מוכרח שהטעם שאסרו מין במינו בס' משום שבמין בשאינו מינו אפילו יבש ביבש דינו בס' מדאורייתא. וכן באמת דקדק הרשב"א לשיטתו אלא שהקשה עליו ע"ש. ואין לומר שכוונת הרשב"א לשיטת הר"א אב"ד לומר דמיירי מדאורייתא אבל לא ביבש ביבש אלא בלח בלח, דהא סתימת דבריו משמע שפי' לשיטת הר"א כמו שפירש לעצמו רק לר"א אב"ד אין הדברים אמרוים אלא לדין דאורייתא. ועוד דא"כ מהו כל תמיהת הרשב"א אהא דהוי דין דאורייתא, דנהי נמי שהאריך ליישב שיטת רש"י לעיל דטעם כעיקר לאו דאורייתא, מ"מ אין זה דבר תימה לומר שסבר הר"א אב"ד כר"ת וסייעתו הסוברים טכ"ע דאורייתא. ואולי יש לדחוק שהחלק של מין במינו דהוי בששין לא מיירי אלא בכה"ג שהוא באמת מין במינו שהוא בטעם, ועולם יבש ביבש אפילו מין במינו אינו אוסר מדאורייתא.

    ומ"מ לשיטת הרשב"א עצמו מפורש שם שאין מין בשאינו מינו אוסר ביבש ביבש מדאורייתא עד ס', ופלא על החלקת יואב (תנינא סי' ט"ז, ומצוין שם בהערות לרשב"א הערה 339) דנקט שלדעת הרשב"א אסור מדאורייתא. וכן ראיתי שהדגיש בס' ביאורי סוגיות. [↑](#footnote-ref-66)
67. ע' בשיעור הקודם שהארכנו בביאור שיטת הרי"ד אם סובר שביטול יבש ביבש אינו אלא דין דאזלינן בתר רובא או שיש דין ביטול גם לדידי', וע"ש לעיל בהערה 62. [↑](#footnote-ref-67)
68. אמנם איני יודע למה הי' פשוט להם שחייבין אנמלה אע"פ שאין בה כזית. וע' רש"י במס' שבועות דף כ"א ע"ב שלא הראה מקור שחייבין אנמלה בכל שהוא אלא ממתני' זה. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-68)
69. ואע"ג שגם התוס' מצריכים שיהא שלם וכדמבואר במס' מכות דף ט"ז ע"ב, מ"מ גם זהו בכלל שצריכים החפץ שאסרה תורה, ור"ל דכל זמן שהוא שלם זהו החפץ שאסרה תורה, אבל מחולק, אע"ג שע"י צירוף כל החלקים יאכל כל החפץ שאסרה תורה, אין כאן חפץ יחיד שאסרה תורה ולכן ליכא ברי'. [↑](#footnote-ref-69)
70. ע' מש"כ בזה לקמן בהערה 143. [↑](#footnote-ref-70)
71. שו"מ בקובץ הערות ומראי מקומות (מכולל חזו"א) פרק גיד הנשה אות ס"ד (עמ' פ"ח) שדן שבהשואת דין ברי' לברכת הנהנין ומלקות וביטול (והוסיף גם לענין זה שמשוה דין יד ושומר לטומאה – ע' קי"ט ע"א). וע' בב"י סי' ק"א שהוכיח מדיני ברי' לגבי ברכת הנהנין לדיני ברי' בהלכות ביטול. ונראה לבאר דאע"ג שי"א דלא שייך דין ברי' בברכת הנהנין, היינו משום שהבבלי סבר דתלוי בהנאה ולא במה שאכל חפץ מסוים, אבל לירו' שסבר שגם בברכת הנהנין דינם שוין, גם פרטי דיניהם שוין. [↑](#footnote-ref-71)
72. ויש להעיר בזה שבסוף דבריו שם כתב הרמב"ן שאע"פ שחלק על הרב אב"ד בזה דסבר דהוי ברי' כתב לבאר הטעם שהצריכו ס"א בביצה "לפי דברי רבינו הגדול ז"ל [לכאורה כוונתו להרב אב"ד] נודה שמפני חשיבותה עשו לה היכר, אף על פי שלא עשו כן בגיד שהיא ברייה, והוסיפו אחת בשיעורא לרוטב". ומלשון נודה משמע שהרמב"ן עצמו מודה לזה אע"פ שחלק על עיקר השיטה דביצה הוי ברי'. והיינו שאמנם אין לו דין ברי' להתחייב עליו בפחות מכזית, וכן לא למנוע ביטול, מ"מ 'חשיבות' ברי' יש לו, וזה מצדיק שיעור ביטול יותר גדול. [↑](#footnote-ref-72)
73. ע' לעיל שיעור י"ג [↑](#footnote-ref-73)
74. ובט"ז סי' פ"ז ס"ק ב' מבואר שגם זה לא מספיק וצריך להיות שזה לבד הוא מה שגורם איסור החתיכות, אבל אם החתיכות כבר אסורות אפילו מטעם אחר לא אמרינן חענ"ן אליבא לר' אפרים. וע"ש בנקוה"כ שחולק. וע' שם לקמן שיעור מ"ז. [↑](#footnote-ref-74)
75. ע' רע"א על הש"ך סי' צ"ב ס"ק י"ב. וע' בס' התרומה סי' נ"ב שכתב "ולדברי הרב ר' אפרים אתי שפיר תקנת הגעלה בכלי מדין וכו' ואם כן כי הגעילו' נעשו המים כולן נבלות וחוזרין ונבלעים וכו' ולדבריו [של רבינו אפרים] אף על פי שהמים נאסרים וכו' מיהו אי חתיכה עצמה נעשית נבלה אינו אלא מדרבנן בשאר איסורין אתי שפיר". הרי מדויק היטב בס' התרומה שאם יש משם ראי' ע"כ היינו משום דחענ"ן בשאר איסורים מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-75)
76. ע' מש"כ לקמן שיעור נ' עוד מזה. [↑](#footnote-ref-76)
77. והנה הגר"ח באמת לא הוכיח מעצם הדין של סלק, רק מזה דכתב רש"י בדף ק"ט לקמן שכשאומרים סלק לא מהני המינו לבטל הטעם שלו, רק האינו מינו. ומשמע שהי' צד לומר דלעולם אמרינן סלק והחתיכות היתר מועילים לומר שאין טעם. והיינו משום דסלק אמרינן כדי שלא יצטרך לבטל גם הטעם של החתיכות של היתר. וא"כ לכאורה אחרי שאומרים סלק ואין אנו צריכים אלא לבטל החתיכות של איסור, לכאורה הי' לנו לומר שהחתיכות של היתר מעכשיו מועילים גם לבטל הטעם איסור. [↑](#footnote-ref-77)
78. ע' לקמן שיעור נ"ו קושיא על ביאור זה. [↑](#footnote-ref-78)
79. שו"מ דברי המגי"ס סי' ק"ה אות ל"ט שכתב כעין דברינו רק שהוסיף לבאר בזה שהטעם שהוא כן בבב"ח משום שמהות האיסור של בב"ח הוא תערובת של הבשר והחלב ולא שא' אוסר את חבירו (ע' מזה לקמן שיעור כ"ח). והא דבעינן נתינת טעם היינו כדי להחיל החלות על התערובת, אבל אחר שנתן טעם יש חלות איסור על התערובת. ולכן אם ליכא משהו של חלב עם הבשר או להיפך, אין כאן חפצא של בב"ח. ואין לומר שיתבטל החלב לאחר מכן כיון שעכשיו כבר לא נ"ט, דהא כשיסוד האיסור ע"י תערובת ליכא ביטול וכמש"כ התוס' במס' ע"ז דף ס"ה ע"ב. וע' חידושי רבינו חיים הלוי פ"ט ה"ט מהלכות מאכלות אסורות. [↑](#footnote-ref-79)
80. וראיתי בס' שחיטת חולין (עמ' ק"ג) בשם יד יהודה שהביא מאו"ז שענינו שאין משהו איסור חשוב להחשיב החתיכה ולעשותה נבילה. [↑](#footnote-ref-80)
81. אמנם לרבא י"ל דנקט חענ"ן משום דאל"כ לא היינו יודעים מה איכפת לן החתיכה השני' כיון שהכל תלוי בגודל של החתיכת נבילה, ולא רצו לדחוק שהחתיכת נבילה הצטמק, ועל דרך מה שהקשו מעיקרא התוס' לשיטת ר' אפרים. [↑](#footnote-ref-81)
82. ע' מה שהערנו על זה לקמן בהערה 516. [↑](#footnote-ref-82)
83. ע' לעיל שיעור י"ז מה שהוכיח רע"א מדברי התוס' שלמ"ד אמרינן חענ"ן בשאר איסורים הרי זה איסור דאורייתא. וע' לקמן בישעור מ"ט ונ' מה שיש להעיר עוד מהוכחת התוס' מהגעלת כלי מדין. [↑](#footnote-ref-83)
84. וע' לקמן בסוף שיעור כ"א שהבאנו עוד מקור לסברא כזאת בדעת רבינו אפרים. [↑](#footnote-ref-84)
85. ולשון התוס' שהוא מותר 'ממ"נ' צ"ע, שהרי ברור שם בגמ' שמתפשט, שהר רצו להתיר ע"י ביטול של שאר החתיכות. [↑](#footnote-ref-85)
86. אלא דיעוין בספר היראים עצמו סי' מ"ח (דף ח' ע"א) שכתב בהדיא שהטעם שלא אומרים חענ"ן משום שדין חענ"ן הוא מדרבנן כיון שנקרא שם איסור על החתיכה אם יבאו להקל ולא לשער בכולו יבאו להקל גם בחתיכת נבילה. ולכן אם לא נאסר כל החתיכה לא יבאו לאחלופי. ולכן דברי התוס' שכתבו לבאר המתני' דטיפת חלב צע"ג. [↑](#footnote-ref-86)
87. שו"ר כה"ג במגילת ספר סי' צ"ב אות ו' וע"ש מש"כ להעיר על זה. [↑](#footnote-ref-87)
88. ע' לקמן שיעור נ"א שהארכנו בביאור דברי הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-88)
89. ע' לעיל שיעור ג' [↑](#footnote-ref-89)
90. וע' עוד במגילת ספר סי' צ"ב אות ד' בזה. ויש בזה נפק"מ גם בענין טעימת קפילא, ודבר זה יתבאר בסמוך בשיעור כ"ב. וע' מש"כ בנד"ד יותר בהרחבה בשיעור נ"ב. [↑](#footnote-ref-90)
91. לעיל שיעור י"ז [↑](#footnote-ref-91)
92. ואולי יש מקום לומר שאמנם התוס' כתבו ב' כללים שונים, מ"מ אחרי שיש לנו כלל דברי הר"י שאין לתבלין כח לאסור באלף, כבר אין אנו צריכים למה שכתבו התוס' שם ויש לומר שהכל משום דינו של ר"י. [↑](#footnote-ref-92)
93. כן הוא שיטת הב"י סי' ק"ג (ע' מזה לקמן שיעור נ', ובסוף שיעור ס"ב). [↑](#footnote-ref-93)
94. ונראה שמה שהדגישו רש"י ותוס' לומר שמ"מ אסור לעשות כן משום שאין מבטלין איסור לכתחילה, היינו משום דאל"כ למה סתם המתני' וכתב שאם אין ששים בחתיכה שהחתיכה אסורה, הא יש תמיד אופן להכשיר אותו ע"י זה שיבשלנה בקדרה אחרת שיש בה ששים כנגד האיסור הראשון. ולכן ביארו שאין עצה לכתחילה להתיר אותו ולכן הרי לעת עתה הוא אסור גמור ואין עצה להכשיר אותו. ונראה להדגיש שלכאורה דבר פשוט הוא שאין כוונתם לומר שהטעם שאסור לבשלו כדי להוציא הבליעות של איסור משום שבזה שמוציא הבליעות הרי הוא מבטלם במי ההגעלה, דא"כ תיקשי להו כל הגעלה למה מותר הא מבטל האיסור לכתחילה במי ההגעלה. רק כוונתם לומר שאי אפשר להוציא את כל הבליעות מן החתיכה, רק שאפשר להוציא מספיק שלא יהא נותן טעם. וכיון שכן הרי נשאר בחתיכה בליעות של איסור המבוטלים ויוצא שביטל בליעות אלו לכתחילה. ולכאורה לפי זה יצא חידוש שאם בלע איסור דרבנן שבזה י"א שמותא לבטל לכתחילה כיון שכבר מעורב דהה"נ באוכלין יהא מותר להכשיר אותו. ויל"ע בזה. שו"ר דברי היד יהודה סי' צ"ט ס"ק י"ג בזה. [↑](#footnote-ref-94)
95. כן לכאורה למדו הב"י והש"ך בסי' ק"ו [↑](#footnote-ref-95)
96. ולפי זה ביאור דברי הגמ' דסבר שדבר פשוט הוא שאם אפשר לסוחטו אסור ע"כ חתיכה עצמה נע"נ, היינו שבאיסורא דבב"ח כן הוא ע"כ, אבל בשאר איסורים יש לחלק. [↑](#footnote-ref-96)
97. ולכאורה לדידי' הפירוש של אפשר לסוחטו מותר אין ר"ל שהוא מותר ממש אלא דאילו הי' אפשר לסחט ממנו הי' מותר, וע' בר"ן שהביא פירוש כזה רק אמר עליו שהוא דחוק. [↑](#footnote-ref-97)
98. ע' עוד לקמן שיעור ס"ה [↑](#footnote-ref-98)
99. ע' לקמן הערה 241 שהערנו שלכאורה מדויק מדברי הרמב"ן דתהני טעימת קפילא. [↑](#footnote-ref-99)
100. וע' בשו"ת חת"ס שבסמוך שהעיר שלכאורה אין זה קושיא אלא לר"י, שהרי לר' שמואל הרי זה אוסר משום מינו, וכיון שרוטב של עדשים שנבלע בגריסין נע"נ (בנידו"ד ר"ל מעשה תרומה), הרי יש לו דין של תרומה ולכן הרי אין דינו להיות מותר בנו"ט רק במאה כמו כל דין ביטול של תרומה מין במינו. ולכאורה כוונתו לומר שלשיטת ר' שמואל מ"מ קשה למה יהא דינו בנו"ט. ויעוין ברע"א שכתב לחדש לשיטת ר' שמואל שאמנם ההיתר שנבלע באיסור נע"נ ואוסר משום מינו, אין שם האיסור כמו שם האיסור של האוסר, רק יש עליו שם איסור סתם. ולכן אין לרוטב של עדשים שם תרומה להיות דינו ליבטל במאה. [↑](#footnote-ref-100)
101. ע' מזה עוד לקמן סוף שיעור מ"א [↑](#footnote-ref-101)
102. ולפי פירוש זה הא דבא מיורה גדולה, אין עיקר הדגש היותו גדולה, רק עיקר הכוונה שבא מיורה קודמת וכבר נתבשל פעם א'. [↑](#footnote-ref-102)
103. ע' מש"כ בשערי שבת ח"ב עמ' 377. [↑](#footnote-ref-103)
104. ויל"ע בחתיכת בשר שכבר נאסרה משום בב"ח ושוב סחטו טעם החלב ממנו האם יהי' בזה משום איסור בישול בשר בחלב או לא. וצ"ע. ומ"מ ראוי להדגיש שלא מצאנו ברמג"ה אלא שאין בישול אחר בישול בב"ח שכבר אסרו א' את השני משום בב"ח, אבל עדיין י"ל שאם לקח בשר שנתבשל בפני עצמו וחלב שנתבשל בפני עצמו ובישלן ביחד שיהא בזה משום בישול בב"ח. וע' מזה לקמן שיעור מ"א. [↑](#footnote-ref-104)
105. ע' בב"י סי' צ"ב בשם מהר"י בן חביב שהעיר לשיטת התוס' לקמן בשיעור כ"ד שאם יש מקצת בתוך הרוטב הרי הוא מתפשט בכולו הרי אינו צריך ניעור כלל, רק שיפול מקצתו לתוך הרוטב. וא"כ מאד קשה להבין מהו ענין 'פה יפה'. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-105)
106. והנה ראיתי בחי' הרשב"א שכתב "והיינו דשמעינן מהא דרב דלית ליה סלק את מינו כמי שאינו דהא בקדרה זו הרבה רוטב יש בה לבטל את הטפה". ודבריו אינם מובנים, דהא לשית רש"י החתיכה נע"נ ולכן צריכים לבטל את כל החתיכה ולא רק את הטפה. וכן בהמשך דבריו כתב "דהא אית בקדרה רוטב שהוא אינו מינה של חתיכה שמבטל את הטפה". ואולי טעות המדפיסים הקדמונים הוא. והוא לפלא שהמגי' לרשב"א לא העיר מזה כלום. וראיתי בשחיטת חולין בסוף דף ק"ח ע"א שג"כ העיר מלשון הרשב"א הנ"ל. וה' יאיר עיני. [↑](#footnote-ref-106)
107. והנה התוס' הביאו ראי' לכלל שאין בליעה עובר בלי רוטב מן הגמ' שבדף ק"ח ע"ב דקאמר שאם לא ניער כלל "מיבלע בלע מיפלט לא פליט". הרי שלכאורה מפורש בגמ' שאין הבליעה עוברת. והר"ן דחה שהגמ' לפי הצד דאפשר לסוחטו מותר, וכוונת הגמ' שאין פליטה האסורה עוברת. ופי' צע"ג, דהא אם ניער לבסוף קאמר הגמ' דהא בלע והא פלט, ומאי שנא ניער מלא ניער, הא בתרוייהו עובר הבלוע וכן בתרוייהו אין הנאסר אוסר כיון דעכשיו סבר אפשר לסוחטו מותר. וכן צ"ע לדבריו למה הגמ' לא קאמרה 'אלא' קסבר אפשר לסוחטו אסור. והדברים צ"ע רב. ולפי הצד שבליעה עוברת מחתיכה לחתיכה בלי רוטב ניחא, שהכוונה שאין החלב עובר, אמנם רק למ"ד אפשר לסוחטו מותר הרי זה מותר, דהא למ"ד אפשר לסחטן אסור לא איכפת לל "הבליעה עוברת. אבל הר"ן הרי ביאר גם לשיטתו שהבליעה עוסרת גם בלי רוטב. [↑](#footnote-ref-107)
108. ולא הבנתי הקושיא כראוי, דהא לכאורה שפיר אפשר לומר דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים במין במינו אפילו אלמלא הדין של אפשר לסוחטו אסור, ודין זה לא היינו אומרים במין בשאינו מינו. אבל אחרי שאנחנו פוסקים שאפשר לסוחטו אסור ולכן בבב"ח ג"כ חענ"ן, שוב גזרו גם על כל מין בשאינו מינו שייהא חענ"ן, וא"כ לדידן דקיי"ל אפשר לסוחטו אסור יהא הדין דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים גם במין בשאינו מינו, וא"כ איזה קושיא יש מן הירושלמי. ולכאורה צריכים לומר שהי' קשה לר"ן לומר שיש ב' עניני חענ"ן בשאר איסורים, א' ששייך במין במינו אפילו אפשר לסוחטו מותר, ועוד דאמרינן חענ"ן בשאר איסורים אטו בב"ח, וכמ"ד אפשר לסוחטו אסור. [↑](#footnote-ref-108)
109. ע"ש בהערה 97. [↑](#footnote-ref-109)
110. ודבר זה נפק"מ גם למש"כ רע"א להעיר על הר"ן שכתב במחלוקת ר' שמואל ור"י בחתיכה של איסור שבלע רוטב של היתר בשאר איסורים, שיש בזה נפק"מ אפילו לדידן שבעלמא מין במינו בטל בכגון דבר שיש לו מתירין (בהוצאת זכ"י עמ' קע"ח ד"ה תוד"ה) ע"ש. וכן מ"מ דבריו שם מחודשים לעוק"ד, דאע"ג שמדרבנן אין כח אחר מעורב בו, הא מדאורייתא כח אחר מעורב בו ולכן אינו אלא מדרבנן ולימא שמין במינו בטל אפילו לר' יהודה. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-110)
111. ע' לעיל הערה 100. [↑](#footnote-ref-111)
112. ע' לקמן שיעור נ"ב ונ"ג עוד בנד"ד. [↑](#footnote-ref-112)
113. ע' ט"ז סי' צ"ב ס"ק י"ג שהדגיש שמונח עליו לא חשוב 'דבוק'. [↑](#footnote-ref-113)
114. וכן הביא גם הש"ך בסי' ק' ס"ק ח' מכמה אחרונים [↑](#footnote-ref-114)
115. וע' רע"א שהעיר מזה שהי' אפשר לשאול סתירה ישירה מר' הונא לר' יוחנן בעצם הדין גדי שצלאו בחלבו. [↑](#footnote-ref-115)
116. שו"מ דברי ספר המכריע סי' ס"ט ע"ש. [↑](#footnote-ref-116)
117. ע' לקמן שיעור קכ"ז עוד בענין זה מרמב"ן ור' דוד במס' פסחים ל' ע"א. [↑](#footnote-ref-117)
118. וע' ברע"א שהעיר ע"פ זה על הוכחת רבא לדין טעימה בבב"ח, דהא דמצאנו דמהני טעימת קפילא בכילכית באילפס, אולי זה רק בשאר איסורים דטכ"ע בהם דרבנן ולא בבב"ח ששם טכ"ע דאורייתא. [↑](#footnote-ref-118)
119. ולכאורה יהא הדין שאם הקפילא יטעם את התבשיל וירגיש טעם שאינו ניכר אלא לקפילא שיהא מותר לו לאכלו. ויש לדחות שלעולם טעם המורגש ע"י קפילא שמה טעם, רק דלא חיישינן שהי' בה טעם כזה שמורגש רק ע"י קפילא ולא ע"י כל אדם. אבל אה"נ ואם טעמו קפילא לבד אסור לכו"ע. וצ"ע. שו"ר במגי"ס סי' צ"ח אות י"ז ד"ה יש שנקט בהדיא שאם מורגש רק לקפילא הרי הוא מותר לגמרי שאין זה חשוב טעם ע"ש עוד מזה. [↑](#footnote-ref-119)
120. ע' לקמן שיעור פ"ג בענין גיד שנימוח שהבאנו ב' טעמים למה אין סומכים על קפילא כשהתערב בה גופו של איסור. [↑](#footnote-ref-120)
121. ע' עוד בסוגיא דקפילא לקמן שיעור ע"ד [↑](#footnote-ref-121)
122. שו"ר כעין דברינו בשם שו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סי' ס' ד"ה והנה הב"י). [↑](#footnote-ref-122)
123. ע' מש"כ לפי זה לקמן סוף שיעור מ"א בדין בישול בב"ח בחומץ. [↑](#footnote-ref-123)
124. שו"מ בספר המכריע עוד סברא סי' ס"ט שיטה אחרת, והוא שלעולם אין משערים אלא במאי דנפיק מיני' בכלי. וע"ש הטעם לחלק בין זה לדין הכחל. [↑](#footnote-ref-124)
125. ע' לקמן שיעור נ"ז עוד בביאור שיטה זו. [↑](#footnote-ref-125)
126. שו"מ בהגהות שערי דורא (שער כ', מובא בש"ך סי' ק"ה ס"ק י"ז) שהתייחס לקושיא זו. [↑](#footnote-ref-126)
127. שו"ר כאלו דברים במגי"ס סי' ק"ה אות ל"ט. וע' לעיל הערה 79. וע' חידושי רבינו חיים הלוי פ"ט ה"ט מהל מאכ"א.וע' מש"כ עוד מזה לקמן הערה 154. וע' עוד מש"כ בזה לקמן שיעור קל"ג. [↑](#footnote-ref-127)
128. ומ"מ נראה להביא סמך שזהו הגדר ממה שהוכיחו מכלאים שאין בב"ח חידוש, ולכאורה אם בב"ח הוא גדר אחר אין ראי' מכלאים. ויש לחלק. [↑](#footnote-ref-128)
129. ע' מש"כ בזה עוד לקמן בשיעור קי"ח ושיעור קכ"ז [↑](#footnote-ref-129)
130. וע"ש במהר"ם שזהו גופא הטעם שרבא ידע שטעמו של אביי משום שהוי כשתיי' ולא משום שאסור בהנאה, דהא באמת הוי קלקול יותר על התיקון. ומעיקרא חשבתי שמבואר מתוס' שבדף י"ב ע"ב דכתבו שם "וטעם האוסר לאו משום הנאת הריח אלא משום דחשיב ליה כשתייה וכו'" כמהר"ם, ולכאורה למהרש"א מאן דאוסר אוסר משום הנאה נמי. שו"נ שי"ל בשיטת מהרש"א דלעולם לענין איסור הנאה כו"ע מודו שאין לאסור משום שקלקול רבה על התיקון, רק נחלקו בסברא דשתיי' אם זהו ג"כ טעם לומר דלא הוי כשתי'. [↑](#footnote-ref-130)
131. ע"ש במהר"ם דהוו ב' תירוצים [↑](#footnote-ref-131)
132. ולפי זה ע"כ לוי שהתיר משום דריחא לאו מילתא היא ולא משום דמין במינו בטל היינו או משום דאיהו גם"כ באמת סבר דמין במינו לא בטל, או"ד ביאר אפילו למ"ד מין במינו בס', ונפק"מ אפילו לדידי' לכגון מין בשאינו מינו. [↑](#footnote-ref-132)
133. ור"ל שזה שמעשה הרחה חשוב כמעשה שתיי' הוי לכו"ע. רק שלמ"ד ריחא לאו מילתא היא הוא משום שאינו מחשיב החפצא של הריח. [↑](#footnote-ref-133)
134. ולכאורה הי' אפשר לדחות ראית הרא"ש מן המשניות שבמס' מכשירין, דדלמא כולהו הוו כר' מאיר האוסר ולעולם להלכה ר' יהודה אינו מכשיר וכן אינו אוסר. ונראה לומר או שהרא"ש סבר דהוי אפילו כר' יהודה כיון דמתני' סתמא קתני, א"נ הרא"ש מעומק סברתו סבר דהוי כפת חמה וחבית סתומה. [↑](#footnote-ref-134)
135. וחשבתי לומר בזה עוד מהלך חדש. דהנה המקור לזה שלכו"ע יש ריח או זיעה האוסרת הוא ממילא דר"ל שסבר דלכו"ע פת חמה וחבית פתוחה אסור. והנה הרי"ף במס' חולין סבר שזהו לר"ל בלבד ולוי חלק עליו, וכיון שלדבריו זהו מחלוקת בין ר' מאיר ור' יהודה קיי"ל כר' יהודה. ולכאורה יוצא לשיטת הרי"ף שלר' יהודה ריחא לאו מילתא היא כלל. וא"כ יל"ע למה בשאר המשניות סוברים שזיעה אוסרת. וצ"ל או דשאני זיעה מריחא, או"ד דכל הנהו כר' מאיר וקיי"ל כר' יהודה. ומ"מ א"כ נשאלת השאלה מאי אשני לן כיסה לשיטתו (אא"כ דלא מהני כיסוי אלא לר' מאיר, וכיון דכאן לר' יהודה קיימינן, דוחק גדול לומר כן). ואולי י"ל שאע"ג שזיעה אין דינה כמאכל עצמו מ"מ יש לה הכח להבליע ולהפליט. אלא שי"ל עוד שזה הי' ההכרח של רש"י לומר שהמהשקין עצמן עולים ולא הזיעה כיון שלא' יהודה לא מהני לן זיעה. [↑](#footnote-ref-135)
136. ולכאורה כוונתו שאם אין בה לחלוחית הרי זה כפת חמה וחבית סתומה דקיי"ל דהא כר' יהודה. [↑](#footnote-ref-136)
137. ע' מענין זה גם לקמן שיעור נ"ט ושיעור קמ"א. [↑](#footnote-ref-137)
138. ע' לעיל שיעור כ"ב [↑](#footnote-ref-138)
139. ואולי י"ל שבזה גופא נחלקו אם נטל"פ פורתא חשוב נטל"פ או לא וכפי' השני בתוד"ה מכלל. [↑](#footnote-ref-139)
140. ומ"מ צ"ע דכיון דס"ד מעיקרא שהוא חידוש ואין למידין מיני' למה אחרי שיש גזה"כ דמשרת למידין מיני', לימא חידוש הוא ומחידוש לא ילפינן. ולכאורה צריכים לומר שללמוד טעם לפגם ביחד עם החידוש שטעם אוסר הוי חידוש אבל אחרי שאנחנו יודעים שטעם אוסר אין זה דהוי לפגם קצת טעם לומר שאין לומדים ממנו. ומ"מ לכאורה לפי זה למ"ד טכ"ע לאו דאורייתא יהא הדין אפילו לשיטתו דטעם לפגם פורתא אינו אוסר כיון דחידוש הוא. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-140)
141. וע' מהר"ם שפי' בדבריהם שהביאור בהא דהוי חידוש הוי כמו הפירוש הראשון, דהו"א שאפילו פגמה פורתא אינו אוסר. ומשמע דקמ"ל דפגם פורתא אוסר. ונראה קשה לומר שלמידין לר"ש שכל פגם שאינו סרוח לגמרי אוסר וכשיטת הרא"ה, דהא התוס' סתמו לעיל שאפילו אינו סרוח לגמרי אינו אוסר ואינו במשמע שהתוס' כאן חולקים על זה. וזהו חוץ מן השאלות הקשות שהבאנו בשיטה זו בכלל. ולכאורה נראה לומר שלשיטה זו אע"פ דהוי פגם פורתא מ"מ היא דרגה פחותה מזה לבד שאינו סרוח לגמרי, ולא ידענו דבר שהוא פגום פורתא במדה זו אלא קדרה בת יומא. ועכ"פ לפי שיטה זו, לר"ע שלמד מגיעולי נכרים דטכ"ע דאורייתא אין לומר דאיהו סבר שאינו פוגם כלל, דהא התוס' הביאו סמך לשיטה זו משום דלא מסתבר שנחלקו במציאות. רק י"ל דסבר שאיסורא דפגם פורתא לא נחשב חידוש, ודבר זה מובן יותר אם ר"ל פחות מזה שאינו סרוח לגמרי אבל סרוח קצת. [↑](#footnote-ref-141)
142. ולכאורה קושיא זו לא קשה כ"כ דהא איכא למימר דאיצטריך לשום דרשה וכמש"כ התוס' בכמה מקומות [↑](#footnote-ref-142)
143. והר"י מקינון הביא ראי' דע"כ ע"י תערובת מודה ר"ש משום דאל"כ אין לך לא ביטול ברוב ולא ביטול בששים לדידי'. והר' פרץ דחה דהא משכחת לה טובא, שאם יש טעם הרי הוא מונע הביטול וחייב מלקות אליבא דר"ש אפילו אם ליכא כזית, ואם ליכא טעם הרי הוא בטל. וצ"ע מאי קס"ד לר"י מקינון לומר אחרת. ונראה דסבירא לי' כשיטת הרי"ד דעד כמה שודאי אוכל איסור אין להתיר משום דין ביטול ברוב. ואע"ג שיש היתר בתערובת של לח בלח, היינו משום דסבירא לי' שאם יש חצי שיעור ע"י תערובת ליכא איסור דאורייתא (ע' לעיל שיעור י"ב שכתבנו מזה). וא"כ סבר הר"י מקינו"ן דהנ"מ למאן דבעי שיעור אבל ר"ש שמחייב במשהו לא שייך היסוד של חצי שיעור ע"י תערובת, ולכן לדידי' אי אמרינן שכל איסורין שבתורה במשהו, כיון שע"כ אוכל משהו היכי משכחת לה ביטול. וחשבתי עוד לומר בדרך חידוש דכמו שלדידן שהשיעור הוא כזית ומ"מ חייב על ברי' דלמא הה"נ לר' שמעון שהשיעור הוא במשהו גם משהו לא בטל. אמנם דבר זה מחייב שכזית לדידן לא בטילה אם הוא בכא"פ אפילו מין במינו (דמאי שנא ממשהו לר"ש), ובסופו של דבר לכאורה גם זה תלוי בשיטת התוס' הרי"ד וכמו שביארנו לעיל בשיעור ב' (ע"ש הערה 22). [↑](#footnote-ref-143)
144. ובעיקר הזמן דבת יומא ע' בחי' הריטב"א חידוש בשם הרמ"ה שלעולם כל הכלים אפילו בישלו בהם עכשיו הוו לפגם, רק הכוונה של בת יומא שלא השתמשו בה אלא פעם א'. וע"ש שדחה. ומ"מ פי' דאע"ג שלא מסתבר שהשתמשו בכלים מיד אחרי המלחמה, ולכן צ"ע למה הצריכה הכתוב הגעלה, י"ל שהיו נשים וטף שתפסו ועדיין היו משתמשים בכליהם. וע' גם בחי' הרמב"ן שהביא צד שאפילו אם הכלי אינו אוסר בדיעבד כשאינו בן יומו, מ"מ הגזה"כ של הכשר כלים מחייב הכשר בכל הכלים אטו הנהו דהוו בני יומן. [↑](#footnote-ref-144)
145. ע' לקמן שיעור ס"ה שכתבנו עוד מענין זה. [↑](#footnote-ref-145)
146. שו"מ להגהות סמ"ק (מצוה רי"ג ס"ק ו\*) שהקשה קושיא זו' "וכי תימא היא גופה מאי שנא זה מזה דגבי בליעת האיסור חשבינן כולה חתיכה כבליעה עצמה וגבי בליעת היתר דבשר בחלב לא חשבינן כולה חתיכה כבלועה עצמה ויש לומר דטעמ' דבליעת איסור היינו משום דאפשר לסוחטו אסור פירוש שאם היה יכול לסחוט האיסור הנבלע חוץ מן החתיכה שלא היה נשאר בו טעם איסור כלל מכל מקום אסורה החתיכה לעולם כיון שחל עליה שם איסור שעה אחת וזה הטעם לא שייך גבי בליעת היתר". ונראה לבאר שאפילו אם הטעם שאומרים חענ"ן בשאר איסורים הוא מדאורייתא ומשום דאמרינן נהפך, מ"מ הרי כבר ביארנו בשיעור א' בשם הגראב"ו שגדר הדין של נהפך הוא שיש איסור לאכול כל מאכל שיש בה טעם איסור, ושהאיסור כה"ג חל על המאכל. וא"כ י"ל שכל זה אינו אלא כשחל על החתיכה דין שלא לאכלו, אבל בהיתר שאין עליו עדיין דין שלא לאכלו, אי אפשר לומר נהפך, ולכן לא אמרינן בה חענ"ן. [↑](#footnote-ref-146)
147. שו"ר דברי היד יהודה סי' צ"ד ס"ק כ"ז ומגי"ס סי' ק"ג אות י' ד"ה ומה מש"כ בזה. והנלעוק"ד כתבתי. [↑](#footnote-ref-147)
148. ע' עוד מענין זה לקמן בשיעור צ"א ושיעור קל"ב. [↑](#footnote-ref-148)
149. וע' עוד לקמן שיעור ס"א וס"ט [↑](#footnote-ref-149)
150. ולכאורה הי' צריך להיות מותר אפילו לר' מאיר שסובר נטל"פ בעלמא אסור כיון שהוא סרוח מעיקרו וכמש"כ בגמ' שבדף ס"ז ע"א. אלא דא"כ לכאורה צ"ע מהו ההו"א לומר שהוא בגלל דסבר נטל"פ אסור הא אפילו הכי הי' צריך להיות בכה"ג מותר וכנ"ל. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-150)
151. ובשלמא אם אומרים חענ"ן בשאר איסורים י"ל שמשו"ה אין חענ"ן באיסור דכיון דאמרינן חענ"ן שוב לא איכפת לן בטעם שאסרו . וכן הבאנו לקמן בסוף שיעור מ"ו שזהו לכאורה שיטת רש"י, אבל לר' אפרים ודעימי' שאין חענ"ן אלא בבב"ח מא"ל. [↑](#footnote-ref-151)
152. וכן מבואר בתוה"א הביאו הב"י ביו"ד ססי' צ"ג ע"ש. [↑](#footnote-ref-152)
153. אמנם מקור דברי הראשונים יכול להיות מזה שלא דיברו בגמ' אלא בהיתירא ולא באיסורא. וכן לשיטת הרמב"ן שבסמוך לכאורה כן מבואר שזהו היסוד של נ"ט בר נ"ט כיון שכוונת הגמ' לדידי' אינו שנ"ט בר נ"ט אינה אסורה, רק שנ"ט בר נ"ט אינה אוסרת, וכמו שיתבאר בהמשך. [↑](#footnote-ref-153)
154. והנה רע"א כתב שלשיטת התוס' 'אין הכרח' שסוברים הכלל דליכא איסור של בשר בחל באא"כ גם הבשר וגם החלב נאסרים. ולכאורה אם לית להו כלל זה, למה היו צריכם לומר דשאני התם משום שלא הי' בהיתר מקודם, הא יש לומר שהטעם משום שהטעם חלב אוסרת את הטעם הבשר שבקדרה והכל הוי טעם ראשון ומשו"ה הכל אסור. ולכאורה מזה יש הוכחה שגם התוס' מודים לרמב"ן בזה. ואולי שיש לדחות בדוחק דאה"נ שגם זה הוא טעם להתיר אבל הביאו טעם שני שגם נכון. וע' חזו"א ססי' ט"ו דן בזה, ומסקנתו ג"כ שהתוס' מודים לרמב"ן בזה ע"ש טעמו.

     ואם התוס' באמת חולקים על יסוד של הרמב"ן, י"ל שהוא מחלוקת רק בזה גופא אי בעינן לאסור תרוייהו או"ד חד מינייהו סגי. ואיכא למימר תו שנחלקו ביסוד האיסור של בב"ח, שאם יסוד האיסור משום א' אוסר את השני, י"ל שא' אוסר את השני אע"פ שהשני אינו נאסר. אבל אם יסוד האיסור משום תערובת הטעמים ולא שא' אוסר את השני (ע' מש"כ בזה לעיל סוף שיעור כ"ח), ודאי שחייבים לומר כמהלך של הרמב"ן שליכא איסור אא"כ תרוייהו נאסרים. [↑](#footnote-ref-154)
155. ולפמש"כ לעיל מן היד יהודה שקלישות הטעם בא ממקום חדש עדיין אפשר להסתפק בזה, דיתכן דכיון שנכנס למקום חדש ולא נשאר שם לא נקלש. [↑](#footnote-ref-155)
156. אמנם יעוין במ"ב סי' תנ"ב ס"ק כ"ב שלענין הגעלה לא מהני הכלל של מים מקדמין. ונראה דהתם הטעם משום ששכבה דקה אין בכחה להוציא בליעות, אע"ג שמים מיהת יש שם. ואולי גם לענין הקלשה אין שכבה דקה מספיקה. [↑](#footnote-ref-156)
157. ע' לקמן הערה 283 שהבאנו מחוו"ד רסי' צ"ב שמדויק מדבריו שנ"ט בר נ"ט גם אין לו כח לאסור. [↑](#footnote-ref-157)
158. ונראה להדגיש שקושיא זו אינה ראי' נגד השיטה המחמירה בנתבשלו מכמה טעמים. חדא שי"ל שלענין דבר חריף לעולם ליכא היתירא דנ"ט בר נ"ט, אבל מ"מ ע"כ מיירי בשמנונית קרוש על פניו מטעם הנ"ל. ועוד שאפילו אם דבר חריף אינו חמור מ'עלו', מ"מ יתכן שנתבשלו חמיר טפי וכדמשמע מן הראשונים שכן הוא. [↑](#footnote-ref-158)
159. ע' שו"ע סי' ק"ג סע' ה' מרמב"ן ועוד ראשונים בסוף מס' ע"ז שיטות בזה. [↑](#footnote-ref-159)
160. ולכאורה לפי דבריו אם הדבר איסור הוא נטל"פ וגם חריף יהא הדין שהוא נשאר בהיתירו. [↑](#footnote-ref-160)
161. וכן בח"א סי' תצ"ז, וע' מה שהערנו מזה לקמן בשיעור ע', וכן לקמן בשיעור קל"ה. [↑](#footnote-ref-161)
162. ע' שו"ת הרשב"א ח"ג סי' רנ"ז לענין מראית עין, וע' דרכ"מ סי' פ"ז. ובעזהי"ת בלימוד השו"ע נאריך בזה הדיבור יותר. [↑](#footnote-ref-162)
163. ע' מזה לקמן שיעור מ"ז. [↑](#footnote-ref-163)
164. שו"ר כה"ג בש"ך הארוך רסי' פ"ז ע"ש. [↑](#footnote-ref-164)
165. וע' ברמב"ן ועוד ראשונים שהעירו שהרי בכל הש"ס כשמקשים על דבר שנראה שהוא גזרה לגזרה מיישבים שבאמת כולה חדא גזרה היא, וא"כ צ"ע למה לא תי' כן כאן. ותי' שזהו הטעם שהיו צריכים להביא מחלת חו"ל, דחזינן מיני' שהעלאה ואכילה תרתי מילי נינהו, וא"כ הה"נ הכא דהוו תרתי מילי. וע' בריטב"א שביאר לשיטת אביי שהטעם דגזרינן בעוף וחלב אפילו אליבא דר"ע משום דכיון שהכל במקום שיכול לעבור על האיסור אמרינן דכולה חדא גזרה היא. [↑](#footnote-ref-165)
166. ע' לעיל שיעור ל"ח [↑](#footnote-ref-166)
167. ע' מש"ז סי' ק"ה ס"ק ב' ויד יהודה סי' פ"ז סס"ק א'. [↑](#footnote-ref-167)
168. ע' מש"כ מזה עוד לקמן בהערה 218. [↑](#footnote-ref-168)
169. ע' לעיל שיעור כ"ו [↑](#footnote-ref-169)
170. ע' לעיל שיעור כ"ב שג"כ כתבנו סברה כזאת. [↑](#footnote-ref-170)
171. ובאמת לפי שיטת ר"ת כתבו התוס' בצד א' שאין הדין של בין סעודתא וסעודתא אלא משום שמחמיר על עצמו הי' ולא מעיקר הדין. [↑](#footnote-ref-171)
172. ואע"ג שיש אוסרים טועם ופולט במאכ"א וכדמבואר ברסי' צ"ח, י"ל דהנ"מ שבאכל שיכול ליבלע, אבל השכבה הדקה הזאת שאי אפשר לו להיות נדבק אין בה משום טעימה בעלמא. [↑](#footnote-ref-172)
173. ולכאורה יש ראי' מזה שעוף וגבינה נאכלים באפיקורן, ופי' בגמ' דהיינו שאינו צריך קינוח והדחה, ואפי"ה גם בעוף וגבינה לא התירו אלא בלי קו"ה ונט"י, אבל לאוכלם בבת אחת לא התירו. וכה"ג דקדקו התוס' בד"ה עוף מדברי הברייתא. [↑](#footnote-ref-173)
174. ובזה יש להסתפק אם יסוד פלוגתתם אם חיישינן שנמשך טעם ע"י לעיסה בלבד, או"ד שלכו"ע לא נמשך טעמו, אבל מאן דאוסר סבר דלא פלוג רבנן. [↑](#footnote-ref-174)
175. ע' מה שהערנו בזה לקמן סוף שיעור מ"ח. [↑](#footnote-ref-175)
176. ומהוכחת ר' שמואל מובאר שאין חיוב נטלה אחרי שהמתין זמן של כבין סעודה לסעודה, וכן מוכח מדחיית ר"ת. וכל זה הוא דלא כמו שמבואר צידד בחי' רע"א שאפשר לומר בדעת התוס' בתי' הראשון לעיל בדף ק"ד ע"ב. [↑](#footnote-ref-176)
177. שו"ר שהעיר כן בתפא"י על אתר. [↑](#footnote-ref-177)
178. ולשון ההגות מרדכי בפ"ק דמס' שבת "מורגלים". [↑](#footnote-ref-178)
179. שכתבו שלפי האחרון לא איירי הגמ' כלל שיהא מותר ע"י היכר – ומשמע שלפי' הראשון יש לזה התייחסות. [↑](#footnote-ref-179)
180. ומ"מ מדוקדק לדבריהם שאפילו לתי' השני עכ"פ אפשר דתהני היכר, ולפי דברי הגר"א שבסמוך י"ל שאמנם אין ראי' מן הגמ' כאן אבל יש ראי' מן הגמ' שבמס' שבת דמהני. באופן שלכאורה מדוקדק מדברי התוס' דלא כגר"א שאם כדבריו למה לא כתבו שאמנם אין ראי' מן הסוגיא כאן אבל יש ראי' ממס' שבת. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-180)
181. שו"ר שדבר זה נדחה מדברי רבינו ירוחם שהביא הב"י בסי' קצ"ה דמהני זה שינוי שאינה יושבת במקומה. הרי פשוט שאין זה מספיק לעשות ב' כריכות. וע"כ ענין של שינוי הוא. וכן לכאורה מבואר מעצם הסוגיא שמדמה לשינה הוא בבגדו והיא בבגדה, והתם ליכא ענינא דב' כריכות. וע"כ ענין של שינוי הוא. [↑](#footnote-ref-181)
182. ולכאורה יש לבאר כן לפי ב' הצדדים שבחקירה שחקרנו לעיל. דלא מיבעי אם העיקר הוא לעשות שאינו כעין תפיסה אחת ודאי ניחא, דשפיר י"ל דלא הוי דרך חיבה אא"כ הוא כעין תפיסה א'. אלא אפילו אם בב"ח הענין הוא שיהא היכר, מ"מ י"ל שמהני גם שלא יהא כעין תפיסה א', וכדמבואר בגמ' דכה"ג לא הוי כעין תפיסה א'. [↑](#footnote-ref-182)
183. ולפי זה לכאורה לא מהני אפילו אם אוכל עם קטן או עכו"ם. [↑](#footnote-ref-183)
184. ואע"ג שמקום ההיכר ודאי בין אוכל לאוכל, מ"מ עושים דבר זה כדי שיהא הפרדה בין האוכלים. [↑](#footnote-ref-184)
185. ונראה להדגיש שלפי הצד שהזמן שבין סעודה לסעודה לא היתה אלא חומרא של מר עוקבר לא מסתבר שהתוס' באו לפרש מה היתה חומרתו, רק אם הוא דין כמו התי' הראשון. [↑](#footnote-ref-185)
186. כן מבואר בראשונים, וחזינן מינייהו שאם עבר זמן ההמתנה כבר אינו צריך נט"י. [↑](#footnote-ref-186)
187. ואציין מה שמצאתי בס' אהל יעקב ששאלו לגר"ע אוריבך שליט"א במי שנהג להחמיר ו' שעות אם יכול להקל בישיבה בהמתנת ה' שעות והשיב לו הגר"ע שיש להקל ושכשהוא עצמו למד בישיבת סלבודקא אמר לו הגר"י אברמסקי זצ"ל להקל כחל שנכנס השעה הששית. [↑](#footnote-ref-187)
188. ע' עוד לקמן סוף שיעור פ"ט [↑](#footnote-ref-188)
189. וראיתי באג"מ יו"ד ב' סי' כ"ו שהבין שגם הרמ"א לא כתב שהוא מנהג גמור רק שטוב להחמיר. והוא ממש"כ בסוף דבריו "ויש מקילים ואין למחות רק שיעשהו קנוח והדחה ונטילת ידים מיהו טוב להחמיר". ולולא דבריו הו"א שכוונת הרמ"א לומר שבעצם המנהג מן הסתם הוא להחמיר, ומשו"ה כתב שכן נוהגים, רק שיש אנשים שאין להם מנהג זו ואע"ג שאין למחות בידם מ"מ ראוי להם להחמיר. אבל סתם אנשים בכלל המנהג להחמיר ואין להם מקום להקל. [↑](#footnote-ref-189)
190. ופשוט שאין להקל בזה מטעם שהוא מגורד, דהא כל הטעמים שייכים בגבינה מגורדת ג"כ, וכן אם מקילים במגורד באיזה ענין שייך האיסור, דהא דרך אכילת גבינה זו ע"י גרידה. [↑](#footnote-ref-190)
191. וכן לכאורה מבואר בדבריו, אם הכל משום חיוב ההמתנה למה לא פי' בין תבשיל לתבשיל בתבשיל של גבינה ואח"כ תבשיל של בשר מבלי ליכנס לדחוקים של בין בשר לבשר, וכמו שמ"מ פי' במבין תבשיל לגבינה. וכן יותר מסתבר אחרי שזהו כבר הפי' במבין תבשיל לגבינה, וכן במבין תבשיל ליכא כ"כ דוחק כיון שלא פי' בהדיא באיזה תבשילים מיירי. וע"כ כנ"ל שיש סיבה נוספת והוא משום החיוב נטילה דסבר שבין תבשיל של א' לחבירו יש חיוב מעיקר הדין. וכי תימא דעדיין צ"ע דמנין לו לר' שמואל שיש חיוב גם בנט"י בין תבשיל של גבינה לתבשיל של בשר, נראה פשוט שהוא לשיטתו דתבשיל של גבינה וגבינה עצמה הכל א' וכמש"כ בסמוך ודלא כרע"א בדעת הרמ"א. ומ"מ לפי הדברים האלה עדיין צ"ע למה פי' כן הכא הרמ"א, דהא לכאורה היסוד של החיוב נטילה ויסוד של החיוב המתנה א' היא, והוא דתבשיל של בשר וגבינה ובשר וגבינה עצמם שוין, וכיון דסבר המחבר לחלק ביניהם שוב מסתבר לומר שאין חיוב נטילה מעיקר הדין כיון שאין לנו מקור לחייב בנט"י מעיקר הדין. וי"ל שמ"מ הי' מסתבר לרמ"א לומר שיש חיוב נט"י מעיקר הדין אע"ג שאין לנו ראי' לזה מן הגמ'. [↑](#footnote-ref-191)
192. שו"נ שאין מכאן דיוק דהא כתב גם תבשיל של חלב. וע"כ אין כוונת הרמ"א אלא לומר שאמנם יש מנהג בגבינה שהוא שלא מדינא דגמ' אין המנהג בתבשיל של חלב כמו שאינו גם בגבינה רכה בעין. ועדיין צע"ק. [↑](#footnote-ref-192)
193. והעולם אומרים שהחילוק הוא אם הטעם שם בכוונה או לא בכוונה. אבל נראה פשוט שעיקר הכוונה להנ"ל, שפשוט שאם א' יבשל מים ובטעות נפל לתוכו כמות עצמות עוף באופן שע"י זה נהפך להיות מרק עוף בדיוק כמו אלו שעושים בכוונה שחייב להמתין עד סעודה הבאה כדי לאכול גבינה אם יאכל ממרק זה. רק הכוונה היא שאין הטעם בשר עיקר חלק של המאכל. [↑](#footnote-ref-193)
194. וכן מצאתי בשם הגר"ש וואזנר זצ"ל בקובץ מבית לוי עניני יו"ד עמ' ל"ה אות ח' ושו"ת תשובות והנהגות ח"א סי' תל"ג. אמנם יש מחמירים בזה (עע' שו"ת מנח"י ח"ט סי 'ע"ז). [↑](#footnote-ref-194)
195. וע' בשו"ע סי' פ"ח סע' ב' שכתב "ואפילו המכירים אם עשו שום היכר כגון שכל אחד אוכל על מפה שלו או אפילו אוכלים על מפה אחת ונותנים ביניהם פת להיכר מותר". ולכאורה צ"ע שהרי המחבר כתב כאן שלא לאכול על אותו מפה שאכלו עליו המין השני, ולכן נהי נמי דליכא חשש שיבאו לאכול זה מזה, בל יש לאסור משום אכילה על אותו מפה שאכולים המין השני. ולכאורה נראה מכאן שאין איסור בכל המפה, רק במקום שעל המפה שאכלו עליו המים השני, אבל אם בא לאכול בצד השני שלא אכלו עליו כלל מותר. [↑](#footnote-ref-195)
196. [↑](#footnote-ref-196)
197. [↑](#footnote-ref-197)
198. [↑](#footnote-ref-198)
199. [↑](#footnote-ref-199)
200. ש"ך ס"ק י"ט [↑](#footnote-ref-200)
201. [↑](#footnote-ref-201)
202. פמ"ג או"ח סי' תצ"ד מחמיר בדבר חריף, אבל יש מגדולה הפוסקים שכותבים שנהגו להקל בזה. ומזה נלמד גם קדרה שאינה מקונחת לכאורה. [↑](#footnote-ref-202)
203. [↑](#footnote-ref-203)
204. [↑](#footnote-ref-204)
205. [↑](#footnote-ref-205)
206. [↑](#footnote-ref-206)
207. [↑](#footnote-ref-207)
208. [↑](#footnote-ref-208)
209. ולכאורה ראי' זו יש לדחות, דהא אינו מפורש בגמ' באף מקום שיש איסור להשתמש בה בקביעות, ואדרבה, המשמעות של סתימת לשון הגמ' שסוף מס' ע"ז שמותר להשתמש בצונן בכלי הבלוע בצונן אפילו בקביעות וכן הראשונים לא כתבו לאסור אלא בחרס (ע' מש"כ בזה לקמן בשיעור קל"ד). וא"כ אולי הרמב"ן לא סבר כן. אבל בעיקר דברי הרמב"ן לכאורה צ"ע מה שאסר להשתמש באותו סכין לבשר ולחלב, והביא כמה ראיות ולא הביא מדברי הגמ' שבסוף מס' עבודה זרה דסכין של איסור מהני לה הדחה לצונן ולא לחמין, הרי שבלי זה אסור באיסור, ולכאורה הוא הדין לבשר ולחלב. ולכאורה כוונתו להוכיח שאפילו בבשר וחלב הדין כן ולא רק באיסור, אבל עדיין צ"ע שהרי הוא משום חשש שמנונית, ולענין שמנונית מאי שנא זה מזה. [↑](#footnote-ref-209)
210. ולא הבנתי כ"כ למה יחר אפו על הט"ז שלא הביא אלא דברי ר' שמשון המפורשים הב"י כדבריו. ואם כי לדינא יש לומר דלא קיי"ל כוותי' וכדמבואר בתו"ח ועוד מקומות, אבל לומר שלאו מילתא היא נגד ר' שמשון צ"ע. [↑](#footnote-ref-210)
211. ויל"ע מהו הדין בדיעבד אם חתך אם צריך להחזיק המאכל כמין שחתכו בו הסכין או לא. וע' מש"ז ס"ק ו' שכתב "ועיין ש"ך אות כ"ב דלכתחלה י"ל דאסור כי אם על ידי נעיצה ודיעבד סומכין לומר דבצונן אין מפליט על ידי דוחקא" וע' גם ערה"ש סעי' ט"ז. [↑](#footnote-ref-211)
212. ע' לקמן שיעור קל"ה עוד בנידון זה. [↑](#footnote-ref-212)
213. ע' מש"כ מזה לעיל בשיעור י"א [↑](#footnote-ref-213)
214. וראיתי מי שכתב שמכאן ראי' ליסודו של רע"א סשו"ת סי' ר"ז שאין חשש משום ביטול איסור לכתחילה בבב"ח. ונראה שאין זה נכון, שזה הי' פשוט שבלי טעם אין עליו שם בב"ח. רק שרע"א חידש שאין צורך בפרשת ביטול, וזה לא חזינן מר"י מגאש. [↑](#footnote-ref-214)
215. ע' מזה עוד לקמן שיעור שיעור קמ"ד [↑](#footnote-ref-215)
216. שיעור כ"ב [↑](#footnote-ref-216)
217. שיעור מ"א [↑](#footnote-ref-217)
218. ע' שיעור הבא ראי' לזה דבעינן בישול לאכילה מדברי הש"ך בס"ק ז'. [↑](#footnote-ref-218)
219. ע' לעיל שיעור מ"א שכתבנו צד כזה בביאור סוגיית הגמ'. ומ"מ אם הטעם שחייבים על בישול בשר בחלב אחרי שכבר נכבש הוא אפילו אם אינו מוסיף האיכות הטעם לכאורה חזינן שמעשה בישול בלבד הוא העושה בב"ח אע"ג שאינו משפיע על התערובת כלום. ומיני' שאם זהו לבד מה שחסר עדיין אינו חפצא של בב"ח מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-219)
220. פי' שאין טעם לאסרו כיון שאין בה לא איסור בישול ולא איסור הנאה. [↑](#footnote-ref-220)
221. ע' מש"כ להעיר אשיטת הש"ך והט"ז עוד לקמן בשיעור נ"ב. [↑](#footnote-ref-221)
222. ע"ש שדן אם מותר ליכנס לבית כנסת שבמנין המרכזי שלהם ליכא מחיצה המפרידה בין נשים לאנשים אע"פ שהוא עצמו אינו מתפלל אלא במניים שבחדר אחר ששם יש מחיצה. [↑](#footnote-ref-222)
223. ע' בהגהות רע"א מש"כ כאן ולא ירדתי לסוף דעתו מה הוא רוצה לשאול. [↑](#footnote-ref-223)
224. לשון לא גזרו של הט"ז קצת משמע שהי' גזרה מיוחדת של מראית העין בבשר עם כל החלבים שאינם אסורים מעיקר הדין, אבל לכאורה אין זה נכון, ע"כ לשון זה לאו דוקא נקט, וכוונתו כמש"כ. וכן בכרו"פ ס"ק ח' כתב טעם שאין מראית העין בבישול בשר טהור עם חלב טמא משום שהיא מילתא דלא שכיחא ולא גזרו הי' רבנן. וגם סברא צ"ע אם הוא איסור כללי, שאין הנידון לגזור על בישול בשר טמא בפני עצמו. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-224)
225. ושם תמה שם על סברת הש"ך, ונראה שהבין שהוא כט"ז, ולולא דבריו כוונת הש"ך כמש"כ לעיל. [↑](#footnote-ref-225)
226. כ"כ באג"מ שם. ולכאורה ההפלאה שם הוא סותר משנתו כאן בהגהות שו"ע. וצ"ע. ולענין מה שרצה ההפלאה שם ליישב קושיית המג"א הרי בכל אופן המג"א תי' באופן אחר. [↑](#footnote-ref-226)
227. אמנם נראה שתעודת הכשר שכ האוכל שבמקום כשר לא מהני. והחילוק ביניהם שבפתק הרי הוא מוכיח שהמאכל אינו המאכל האוסר ולכן ליכא מראית העין, אבל כתב הכשראינו מעיד במסוים על במאכל ולכן עדיין שייך מראית העין. וכן מ"מ יתכן שהי' טעות בקייטרינג אע"ג שיש תעודת כשרות, ולכן אפילו אם לא הי' טעות עדיין יש מראית העין. [↑](#footnote-ref-227)
228. ע' יד יהודה ס"ק ה' שהעיר מנשיכת ככר שמ"מ גזרו בה אע"ג שיש לתלות יותר שהגיע מבין השיניים. ולדבריו לכאורה יש גם ראי' נגד שקדים, דמאי שנא ככר משקדים. ויש לדחות. [↑](#footnote-ref-228)
229. וצ"ע לשון לכתחילה, הא כל איסור בישול הוא לכתחילה. [↑](#footnote-ref-229)
230. ויש בזה נפק"מ שאם נשפך בליעות של בשר ושל חלב ע"ג המשטח שעליו הכיריים בתוך מעל"ע, אין איסור להדליק התנור אע"פ שע"י זה שמדליק התנור הרי הוא מחמם הבליעות של בב"ח ביחד. [↑](#footnote-ref-230)
231. ונראה להדגיש שאפילו אם יש לאסור הבישול של הבליעות מעיקר הדין אע"ג שכבר נתבשלו יחד, אין מכאן סתירה למבואר בנקוה"כ שהבאנו מקודם שאי אפשר לעשות בב"ח מבשר או חלב שכבר נאסר משום בב"ח, שי"ל שהאיסור בישול לדידי' אינו משום יצירת בב"ח חדש, רק זה עצמו שמבשל דבר ששמו בב"ח אע"ג שאינו מוסיף לה שום דבר. ובזה יהא מובן יותר למה י"א שבב"ח יש בישול אחר בישול, דהא הטעם שאין בישול אחר בישל בשבת כבר ביאר לן החזו"א שהוא ענין מציאותי, דכיון שהוא כבר מבושל איך יוכל לבשלו, דהא בשר מבושל אינו חוזר להיות בשר חי ופת אפוי אינו חוזר להיות עיסה. אבל בבישול בב"ח לא איכפת לן, ששם אין האיסור משום היצירה רק משום שעושה מעשה בישול, וזה שפיר שייך אפילו בבישול אחר בישול. [↑](#footnote-ref-231)
232. שיעור מ"א [↑](#footnote-ref-232)
233. וכתב שמשמע שלתוס' שהוא אסור מדאורייתא. אמנם ממש"כ התוס' שם לדחות ההיא דמזלפיין יין ע"ג האשים דדלמא מצוה שאני מבואר לכאורה שהתוס' מודים לערוך שפס"ר דלא ניחא לי' אינו אסור אלא מדרבנן. [↑](#footnote-ref-233)
234. וכבר מקשים העולם שמשמעות זו של התוס' יש גם ברא"ש במקו"א, וא"כ לכאורה יש סתידה בדברי הרא"ש. ואכמ"ל בזה. [↑](#footnote-ref-234)
235. ע' מזה בס' פמ"ג השלם שער התערובות ח"ב אות כ"ח [↑](#footnote-ref-235)
236. פי' – אע"ג דכדי להיות אסור מחמת עצמו לא בעינן לדין חענ"ן, וכדמבואר בש"ך סי' ק"א ס"ק ו', מ"מ גם לא חשוב אסור מחמת עצמו [↑](#footnote-ref-236)
237. וע' לעיל שיעור כ"ב שי"א שבחענ"ן בשאר איסורים מהני טעימת קפילא כיון שאין הדבר שנע"נ חמור מן האוסרו, וכיון שהאוסרו אינו נ"ט הה"נ שהנאסר אינו נ"ט. אמנם כאן בבשר חלב מיירי, ואע"ג דהוי חענ"ן בבב"ח דרבנן, מ"מ עד כמה דאמרינן בי' חענ"ן לכאורה ליתי' לקולא דאין הנאסר אוסר יותר מן האוסרו. [↑](#footnote-ref-237)
238. enzymes [↑](#footnote-ref-238)
239. nutramigen [↑](#footnote-ref-239)
240. שיעור כ"ח [↑](#footnote-ref-240)
241. אמנם יהי' נפק"מ בישראל הטועם את הקדרה בשוגג או באונס האם אפשר לסמוך עליו, דהא סמכינן אטעימת ישראל. [↑](#footnote-ref-241)
242. והעירו התלמידים שיחיו שלדעת הרמב"ם לכאורה אי אפשר לומר כתי' זה, דהא א"כ למה לא מהני טעימת קפילא כשנפל בשר לתוך יורה של חלב, דהא אין להתחשב בחלב נבילה כיון דקמא קמא בטיל. וע"כ הרמב"ם סבר כמו התי' השני של הרמב"ן. באופן שלכאורה מן הרמב"ן (עכ"פ לתי הראשון) חזינן דלית לי' דינו של הרמב"ם ומהני טעימת קפילא אע"ג שיש חלב נבילה. [↑](#footnote-ref-242)
243. ונראה לכאורה שקושיא זו לא שייכת אלא לפי התי' השני של הרמב"ן, אבל לתי' הראשון הא קמא קמא בטיל ולא נשאר תובפת של איסור החלב. ונראה שאין לומר שלפי לתי' הראשון הא עכ"פ בעינן יותר מס', דהא מעיקרא בטל בין הטעם בשר ובין החלב נבילה כיון שיש פחות מס', וכן הכל קמא קמא בטיל, רק הטעם בשר חוזר וניעור לבסוף. [↑](#footnote-ref-243)
244. שיעור כ"ד [↑](#footnote-ref-244)
245. שו"ר בש"ך הארוך שתמה בזה שיהי' הבליעה עובר רק בחלק החתיכה שמחוץ לרוטב. [↑](#footnote-ref-245)
246. ונראה שאין זה ממש כשיטת הרא"ם, דהא לדידי' הטעם שלא אומרים חענ"ן בחצי חתיכה הוא סברא דרבנן (ע' לעיל שיעור כ"ב), והכא מיירי בחענ"ן בבב"ח שהיא מדאורייתא. רק שההוראה הוא כדמבואר ברא"ם שלאאומרים חענ"ן בחצי חתיכה, והוא לכאורה עד דרך מש"כ הר"ן שלא אומרים חענ"ן אפילו בדאורייתא בכדי קליפה. [↑](#footnote-ref-246)
247. והנה לפי דעת המרדכי לכאורה מוכרחים לומר שאין משארים בששים אלא בחלק של החתיכה שהיא למעלה מן הרוטב. ולכאורה דבר זה אינו במשמע. אמנם לפי הביאור שהבאנו בסמוך בשם יש שהיו רוצים לומר שפיר יש לשאר כנגד כל החתיכה, דהא הטיפת חלב מתפשט בשוה בכולו, רק שבחלק של החתיכה שהיא למטה מן הרוטב הרי הוא יוצא ומתפשט בשאר הקדירה וכמו שביארנו בסמוך. [↑](#footnote-ref-247)
248. והנ"מ לענין זה שאינו משפיע להתיר החתיכה, אבל מהני שיחשב נתבשל גם לחלק העליון, דאל"כ הרי אמרנו לעיל (שיעור כ"ב) צד לומר שכל שיטת רש"י משום דאילו הי' למעלה מן המים הי' חשוב צלי. ולצד שלרש"י החלק שלמעלה הי' חשוב כצלי ניחא. [↑](#footnote-ref-248)
249. ש"ר על דרך זה ביד יהודה סס"ק ה'. [↑](#footnote-ref-249)
250. והט"ז בס"ק ו' העיר על הטור דאיך הבין מדברי הרמב"ם שסבר דבעינן מתחילה ועד סוף, הא אין דיוק ברמב"ם יותר ממה שיש בגמ'. ומ"מ עצם דברי הגמ' מדויקים כמו שהבין הטור בדעת הרמב"ם וכנ"ל. [↑](#footnote-ref-250)
251. כוונתו בזה אינה ברורה לעוק"ד. ולכאורה נראה דר"ל שהרי צריך להכניס החתיכה בתוך הרוטב, והקדרה הרי מליאה ואם לא ינער רק יפיל יתכן שיפול עת חתיכה אחרת שמקצתה ברוטב ושוב יאסר החתיכה שנפל עליו הטיפת חלב. ולכן צריכים לנער היטב כדי שיהא באמת בתוך הרוטב. [↑](#footnote-ref-251)
252. ודלא כמרדכי בשיטת רש"י. [↑](#footnote-ref-252)
253. ע' מש"כ יותר באריכות לעיל בשיעור ט"ז [↑](#footnote-ref-253)
254. ע' לעיל סוף שיעור כ"ב ב' טעמים לגזרה. [↑](#footnote-ref-254)
255. ע' בביאור שיטה זו לעיל שיעור כ"א [↑](#footnote-ref-255)
256. והנה בביאור הגר"א שם ס"ק ט' וכן בבאר הגולה הגיהו דברי הרמ"א בסע' ב' לומר שאם אין ששים בחתיכה נגד הטיפת חלב החתיכה אסורה, ולא התייחס הרמ"א לקדירה כלל. ולכאורה צ"ע למה היו צריכין להגי', הא מפורש ברמ"א כאן שמחמיר בין כרש"י ובין כר"י, וא"כ למה לא פירשו גם בסע' ב' כפירושו של הש"ך. ונראה פשוט שהגר"א למד שהמחבר מיירי בחתיכה שהיא למעלה מן הרוטב ודלא כט"ז, ועל זה קאי הרמ"א לומר שאם לא ניער אין הקדירה אסורה רק החתיכה אם אין ששים בחתיכה נגד הטיפת חלב. [↑](#footnote-ref-256)
257. בסוף שיעור נ"ב. [↑](#footnote-ref-257)
258. ומצאתי להגהות יעב"ץ על הש"ך ס"ק ח' בשם אביו שרצה לומר שכל דברי הרה"מ הם כשלא ידעינן שבאמת נפל על חתיכה שאוסרת אותה, וכגון שיש חתיכות שיש בהם ששים כנגד הטיפה ויש שאין, דכיון דיתכן שנפל במקום שיש ששים כנגד הטיפה לא אמרינן חענ"ן. אבל במקרה שידעינן שנפל אחתיכה שאין בה ששים כנגד הטיפת חלב, רק לא ידעינן איזה, בזה גם הרה"מ ודה דאמרינן חענ"ן. [↑](#footnote-ref-258)
259. ע' לעיל שיעור כ"א [↑](#footnote-ref-259)
260. ע' כה"ג גם בחי' הר"ן למס' פסחים דף ל' ע"ב [↑](#footnote-ref-260)
261. וע' ביד יהודה סי' צ"ב ס"ק מ"א שסמך במקצת אסברא זו. [↑](#footnote-ref-261)
262. ולכאורה לפי דברי הר"ן צריך להיות שמקור הספק במס' זבחים אינו אלא במקום הרוטב, דאז י"ל שהחלק שמונח ברוטב מפעפע, או"ד מחוץ לרוטב מבפנים משום הבל הקדירה וכנ"ל. אבל מחוץ לקדרה אינו מובן למה שיהא מפעפע יותר משאר צלי. ויתכן שלשיטת ר"י אם נפל כנגד הרוטב יהא דינו כמבושל (וע' בסמוך) אבל לשיטת רש"י ודדאי אינו מועיל, וכן שלא כנגד הרוטב לכאורה אין מקום לזה. ועדיין צ"ע. שו"ר דברי החוו"ד ס"ק י"ד ע"ש. [↑](#footnote-ref-262)
263. ע' לעיל שיעור כ"ז שהבאנו שיטה זו בקיצור. [↑](#footnote-ref-263)
264. ע' לעיל סוף שיעור כ"ב. וע"ש שהבאנו לדייק ממקום אחר שהראב"ד סבר כיראים בגדר דין חענ"ן בשאר איסורים. [↑](#footnote-ref-264)
265. וע' חוו"ד ס"ק ט"ו שהעיר שלכאורה זה מתנגד למה שראינו בתחילת הסימן שאם נפל חתיכת בשר לתוך יורה של חלב שאין צריכים אלא ששים כנגד הבשר, ולא מאה ועשרים כנגד הבשר והחלב נבילה (ע' מזה לעיל שיעור נ"ב). והש"ך עצמו בסי' צ"ד ביאר שהטעם משום שאיסורים מבטלין זא"ז. וא"כ לכאורה צע"ג למה כתב כאן שהשיעור אינו מדויק. ע' בהגהות אמרי ברוך על החוו"ד שכתב דמ"מ שיעורו של הש"ך לכאורה הוא בצדק אם נפל טיפת איסור על קדירה שיש בה מינו דהיתירא, שבכה"ג הבליעות של היתר נע"נ וא"א לומר איסורים מבטלין זא"ז דהא הוי אותו איסור ואותו טעם. ועוד העיר שמ"מ די בששים פעמים ששים חסר מעט. אבל בזה פשוט שגם החוו"ד שבמעט בלבד לא דק. [↑](#footnote-ref-265)
266. וכן דקדק הב"י בדבריו (בהמשך בביאורו לשיטת הסמ"ק) [↑](#footnote-ref-266)
267. ע' לעיל שיעור כ"ז [↑](#footnote-ref-267)
268. וע' לקמן שיעור ס' מהט"ז רסי' צ"ג למה לא אמרינן הכי בדין שבירה דכלי חרס שאינו אלא בקדשים. [↑](#footnote-ref-268)
269. ובענין שנשרף ע' מש"כ לקמן בהערה 536. [↑](#footnote-ref-269)
270. ובמש"ז שם התקשה בזה שדקדק כן מאו"ה ולא הביא דברי הרמ"א המפורשים בסע' ו'. ואולי סבר הט"ז שהי' מקום לחלק משום דשם נפל הרבה חלב נגד האש ולכן שפיר נאסר, אבל בטיפה בלבד אולי הי' מקום להתיר. ולכן הביא מאו"ה. וכן מ"מ צ"ע למה לא כתב הרמ"א הדין של איסור הקדרה בעיקר ההלכה של כנגד הרוטב ולא בנפל כנגד האש. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-270)
271. וע' בבית מאיר או"ח רסי' תס"א שהוא מודה במקצת ליד יהודה, דסבר שאמנם ממאכל לח יש לחשוש לזיעה אפילו אינו קרוב כ"כ, מ"מ במאכל יבש לא חיישינן לזה. וע' מש"כ בזה יותר לקמן בשיעור קמ"א. [↑](#footnote-ref-271)
272. ע' לעיל שיעור ל"ה שהארכנו בשיטתו. [↑](#footnote-ref-272)
273. ע' לקמן שיעור קכ"ו שהרחבנו יותר בשיטת הרשב"א. [↑](#footnote-ref-273)
274. ע' מזהעוד לקמן שיעור קל"ד וקל"ח. [↑](#footnote-ref-274)
275. ע' מזה עוד לקמן בשיעור הבא [↑](#footnote-ref-275)
276. וע' בשו"ת רע"א סי' פ"ג ד"ה וא"כ בחצאי מרובע (ולהבנת דבריו ראוי לציין שהוא מפרש ע"פ הדוגמא של הכניס כף בשרי לקדירה חולבת [ה'איפכא' של סעיף א']) שהעיר שלכאורה הטעם בשר שבכף נאסר מיד בהיותו בקדירה, וא"כ לכאורה לא צריכים כנגד הטעם חלב כשיוציא אותו מן הקדרה של חלב (דמקודם ודאי אינו נאסר כיון שמחובר לשאר הקדירה) דהא בשעה שמוציא אותו כבר נאסר הטעם הבשר ושוב אין בכוחו לאסור הטעם חלב לפי יסודו של הש"ך שבשר או חלב שכבר נאסרו שוב אינם אוסרים. ותי' שהוא לפי יסוד דברי הרמב"ן שאין איסור בב"ח אלא כשכל א' אוסר את השני, ולכן בתוך הקדרה גם הטעם בשר שבכף אינו נאסר, רק כשמוציא הכף שניהם אוסרים א' את השני. (ואין לומר שסבר שצריכים פעמיים אפילו לא הוציא הכף בינתיים, דמ"מ קשה משום שהטעם בשר נאסר מעיקרא, ורק לאחר מכן נכנס עוד טעם חלב ונאסר ועדיין תיקשי). וע' בחזו"א (סי' ט"ז ס"ק ה') שהעיר שלכאורה אין מקום לומר שדברי הש"ך בנויים אשיטת הרמב"ן, שהרי לשיטת הרמב"ן הטעם שהכף שנכנס לתבשיל בפעם הראשון לא נאסר כיון שהטעם של התבשיל לא נאסר כיון שמחובר לקדירה וכנ"ל, וא"כ אין מקום להצריך פעמיים ששים (דהא חלב שלא נאסר אינו מצטרף עם בשר שנאסר לאסור ביחד והיינו אומרים שאיסורים מבטלין זה את זה). וע"כ שיטה זו חולקת על הרמב"ן ואינו מצריך ששניהם יאסרו א' את השני. והחזו"א לא הסיק לפרש לנו מהו היישוב בשיטת הש"ך בזה שהכף נאסר אחרי שמוציא אותו מן התבשיל. וצ"ע. וע"ש עוד בחזו"א שדן בטעם דלא אמרינן שיש הגעלה לכף. [↑](#footnote-ref-276)
277. שיעור מ"ז [↑](#footnote-ref-277)
278. שוב התחדד לי נקודה זו יותר. והוא דהנה בהא דתרוה"ד ע"כ אין הנידון באיסור דאורייתא, דהא מיירי בטעם של התבשיל נע"נ ולכן ע"כ הוי מין במינו ולכן מדאורייתא בטל ברוב. אבל עדיין אין לנו ראי' מדברי התורה"ד עצמם מה יהא הדין אם הכניסו ליורה שיש לו תבשיל ממין אחר, בין יהא ירקות בין יהא חלב (ונע"נ מטעם בשר) בין יהא בשר (נע"נ מעיקרא מטעם חלב), דיתכן שכה"ג אין אנו מקילין. ואין לומר שמסתימת לשון התרוה"ד משמע שאפילו כה"ג, שהרי התרוה"ד לא דיבר אלא בהכניס פעמיים וכנ"ל, ולא הי' ענין להדגיש דדוקא במין במינו ולא במין בשאינו מינו.

     אמנם הא דהש"ך מיירי במש"כ בשו"ע "אם יש ס' לבטל הכף, הקדירה והתבשיל מותרים אבל הכף אסור, בין עם בשר בין עם חלב, לפי שהיא בלועה מבשר בחלב. ואפילו בדיעבד אוסרת, אם חזר ותחבו, בין בבשר בין בחלב, כל זמן שהיא בת יומא". והא דאם יש ס' לבטל הכף לכאורה קאי בין אהכניס כף חולבת לקדירה של בשר בין אכף בשרית לקדירה של חלב, וכדלעיל מיני' בסע' א'. ולכאורה כוונת השו"ע בלשון הנ"ל שאפילו בכגון הכניס כף חולבת לתוך קדרה של בשר שיש ס' כנגד הכף שאוסר אם הכניס לקדרה אחרת בין אם הקדרה השני' של בשר ובין אם היא של חלב אוסרת אפילו בדיעבד, ובלבד שיהא בן יומו. ועל זה קאמר הש"ך שאוסר אפילו אם אינו בן יומו מתשמיש הראשון אם הוא בן יומו מתשמיש השני. וכתב בזה החוו"ד שהרי איתנהו לסברות התרוה"ד. ועל זה קאי רע"א שהרי לכאורה מיירי גם אם הכניס למין התבשיל שהואמין אחר ממה שהכניס מקודם, ובזה הרי אסור מדאורייתא, וכמו כן בירקות הרי הוי טכ"ע מדאורייתא, ובזה לא מצאנו לתרוה"ד שהקיל. וכן משו"ה לא נטה רע"א להקל כ"כ בסברות של התרוה"ד כיון שדברי הש"ך קאי על השו"ע שלכאורה מיירי גם בדין דאורייתא. ואין לנו ראי' ממה שהקיל הגר"א, דהתם מיירי בנפל על כלי בשרי שיש בה בשר ולכן הוי מב"מ. אלא שאולי יש לדחות שהרי הגר"א מיירי גם בכה"ג שיש בשר בכלי שהוא מטעם אחר מן הבשר שהיתה בלוע בכלי מקודם (והרי מיירי בכלי ישנה וכדמבואר שם וע"ש בש"ך לטעם הדבר), ובזה לכאורה הוי מין בשאינו מינו, ומ"מ סתם הגר"א להקל בזה. אלא שיש לדחות שסתמא דמילתא ב' בשרים הוו מאותו טעם אפילו אם משכחת לה טעמים שונים בב' מיני בשר. אלא שעוד נראה שיש בזה נפק"מ בקדרה בשרית בן יומו שיש בה תבשיל של ירקות שגם בזה לכאורה סבר הגר"א שמקילין בדיעבד, וזהו ג"כ נוגע לאיסור דאורייתא. אלא דשוב מצאתי ליד יהודה סי' צ"ב ס"ק מ"א שכתב להקל ע"ד סברת הגר"א אבל רק בצירף זה שמסתבר שאפילו שלא כנגדד הרוטב אמרינן שהוא כמו ברוטב וכמו בחתיכה לשיטת ר"י. וא"כ בדליכא צירוף זה אולי אין להקל. אמנם הגר"א לא הזכיר סבר זו. וצ"ע.

     ומ"מ לכאורה אם חזר והכניס לתוך קדרה שהיא אותה מין מן האחרון, שפיר יהא מב"מ שבטל מדאורייתא ויש להקל כתרוה"ד. [↑](#footnote-ref-278)
279. ע' לעיל בשיעור ל"ח ול"ט מכל זה [↑](#footnote-ref-279)
280. ושם כתב לדייק גם מפמ"ג שהדין כן. אבל ראיתי במילואים לבדי השלחן שם (מודפס בסוף בדי השלחן ליו"ד סי' ק"ו – קי"א) ששוב חזר בו ממשמעות זו מפמ"ג, וכן כתב שדברי סתימת לשון המחבר משמע שאסור לעולם. ונשאר בצ"ע. ולעניי הוא להיפך, שלא ראיתי שום משמעות מסתימת השו"ע לאסור לעולם, וכן אם הטעם לאסור משום נ"ט בר נ"ט לכתחילה, אם הוא לעולם כבר אינו לכתחילה. וכן מ"מ צריכים להדגיש שאפילו אם אוסרים אותו לעולם (ולא נלעוק"ד שהדין כן) מ"מ הנ"מ בכלי חדשה, אבל כלי ישנה שהכניס בה כף בן יומו דאידך מין אינו אסור מדינא רק משום מנהג וכדמבואר בש"ך ס"ק כ"א, וגם בזה נראה שאפילו אם השו"ע אסר לעולם, מ"מ במנהג זה לא החמירו אלא שכהוא בן יומו. וראיתי בס' פתחי הלכה (אנגלית) עמ' רפ"ט שכתב שדינו של המחבר גם בכלי פרווה. ולכאורה יש לחלוק לומר שעד כמה שהוא קבוע לתשמיש פרווה דינו ככלי ישן שמדינא שרי גם למחבר, רק מכח מנהג מחמירים, ולכאורה גם בזה הדין הוא לקהל אחרי מעל"ע וכמש"נ. וכן נלעוק"ד להקל בזה, בפרט במקום שהוא רק מנהג, וכן לענין דינו של המחבר, הש"ך ופר"ח והגר"א כולם פה אחד לחלוק עליו, וכן הט"ז ביאר שיטתו משום דהוי לכתחילה, ולא קיי"ל כוותי' בזה, ולענין מש"כ שלרמ"א סור משום נתבשלו כבר הערנו שלכאורה בזה דהוי ג' נ"ט וב' כלים הי' צריך להתיר אפילו לכתחילה. [↑](#footnote-ref-280)
281. וכן הדגיש כה"ג רע"א בתשובתו שבסמוך, וכן מבואר בט"ז סי' צ"ו ס"ק ה' [↑](#footnote-ref-281)
282. ומצאתי בשו"ת רע"א מהדו' אריאלי ממאסף אהל תורה (ומודפס בח"ד ס"כ סעי' ג') שהר' וואלף ר"ל שלעולם הטעם דדאמרינן אין סחיטה באוכלין הוא משום דחיישינן דלמא לא נפלט הכל ונשאר שם איסור. ולכן י"ל דהנ"מ באיסורא בלע משום שיש חזקת איסור, אבל בהיתירא בלע דאיכא חזקת י"ל דלא חיישינן. וע"ש מש"כ הגרע"א לדחות תי' זה, וכן שם במילואים לשו"ת רע"א מס' אור יהודה. [↑](#footnote-ref-282)
283. והחוו"ד שם לא ביאר בהדיא מהו טעמו של המ"ד אפשר לסוחטו מותר. וע"כ סבר שגם באיסורא מהני הא דאיקליש טעמי'. ואע"ג שבכגון נ"ט בר נ"ט דאיסורא אינו מותר לרוב הראשונים, וסתימת המפרשים בזה משמע שאינו רק למ"ד אפשר לסוחטו אסור, ע"כ צריכים לחלק בין הקלשת הטעם של נ"ט בר נ"ט להא שדבישל החתיכה. ועדיין צ"ע. [↑](#footnote-ref-283)
284. ומבואר לשיטת החוו"ד שלא זו בלבד שאין לטעם שנחלש דין היות נאסר, גם אינו יכול לאסור דבר אחר. וע' במילואים לשיעור ל"ט שהבאנו צד שאין זה נכון. ואולי י"ל שהחוו"ד לא כתב כן אלא לשיטת רע"א בדעת הרמב"ן שאם אינו נאסר גם אינו אוסר ומשום דעינן אוסרים זא"ז. [↑](#footnote-ref-284)
285. ויעוין בחוו"ד לקמן סי' ק"ג ס"ק ו' שכתב שאם יש לכלי שיעור לבלוע כל התערובת אמרינן שצריכים לשער כנגד כל האיסור הקודם, שמסתמא גם הוא נבלע ביחד אעם השער, ושוב לא מהני הכלל דאין הנאסר אוסר וכו'. וע' גם במשמרת שלום למש"ז סי' צ"ב ס"ק כ"ד. ומ"מ בנד"ד הא ודאי אינו בולע את כל האיסור שנפלט ממנו בשעת בישול, שהא יצא הכל ממקום הבישול, ואי אפשר ליכנס אליו אלא כשיעור שיצא, ובזה אמרינן שנכנס לפי חשבון. ואכמ"ל בזה. [↑](#footnote-ref-285)
286. וע' בס' שחיטת חולין עמ' קס"ב שהרבה להביא ראיות שגם מאוכל לאוכל אמרינן לי' להיתירא דנ"ט בר נ"ט [↑](#footnote-ref-286)
287. וע"ש שכתב עוד חידוש שטעם הנכנס למים לא חשוב נ"ט כיון שאינו בלוע רק מעורב. ופשוט שאין כוונתו אלא מאכול לאוכל, אבל אחר שנכנס לכלי מהני המים וכדמבואר מכל הראשונים שדנו במים שבקדרה משום נ"ט בר נ"ט. [↑](#footnote-ref-287)
288. וראיתי בשם ש"ד סי' צ"ו ס"ק ב' שמכלי לדבר חריף ומיני' לירקות ג"כ ליתי' לינא דנ"ט בר נ"ט. ולכאורה זהו חידוש דהא ההחלשה השני' היתה אחרי כלי, ובזה הי' לנו להקל. וכן העיר רע"א מכת"י על אתר. וע' מגי"ס סי' צ"ו אות י' מש"כ בזה. [↑](#footnote-ref-288)
289. וכן מבואר בחוו"ד המובא בפת"ש ס"ק ב' [↑](#footnote-ref-289)
290. שו"ר שגם רע"א בדו"ח (כתבים) הסתפק בזה, ובשו"ת בית מאיר סי' כ"ה כתב בשם רע"א להוכיח מאו"ה כנ"ל מהחוו"ד. וע' גם שו"ת באר יצחק יו"ד סי' ט'. [↑](#footnote-ref-290)
291. וראיתי במגי"ס כאן אות ז' שהוכיח כדינו של החוו"ד מבישול ביצה בקדרה בשרית שאסור לאכלה בכותח, ולכאורה צ"ע דהא מן הקדרה לקליפה, ומן הקליפה לביצה לכאורה וי נ"ט בר נ"ט. אמנם לחוו"ד ניחא. וע"ש שלבית ארפים חייבים לומר שהביצה היא ממש נקובה (ע' בט"ז מש"כ בזה). ולכאורה לולא דבריו אולי י"ל שאין הקליפה נחשבת כנ"ט נוסף, רק כחלק מן הביצה, ולכן כמו שאין אומרם שיש נותני טעם נוספות אם האכל רחב או קצר, הה"נ דלא איכפת לן אם יש לה קליפה. [↑](#footnote-ref-291)
292. וכי תימא דא"כ גם בהא דהש"ך הי' לנו לאסור משום חשש נגיעת הכף לקדירה, ביאר השפ"ד שם (ד"ה ולדינא) שבאוכלין חיישינן טפי כיון שאין צריכים לאמצעות המים, אבל בכלי דאינו עובר אלא דרך מים לא חיישינן (וע' בלב ארי' למס' חולין על דברי התוס' הנ"ל שכתב סברא הפוכה). ויוצא לכאורה שאפילו הרמ"א שמחמיר לכתחילה בנתבשלו, הנ"מ באוכל וכלי, אבל בב' כלים דהוו ודאי נ"ט בר נ"ט כיון שיש ב' לכים וכן ג' נ"ט אפשר להקל לכתחילה לאוכלם בכותח. וכן לכאורה מבואר סי' צ"ד ס"ק ז' וכמו שמדויק שם מלשון הרמ"א (וע' גם מה שהעיר רע"א על הש"ך שם ס"ק ח'). וע' גם בביאורים לבדה"ש עמ' רצ"א ד"ה בצלייה שהעלה עוד תי' לקושיא זו והוא שבדגים בתוך מים הוו מאוכל לאוכל (וכנ"ל בהערה 287). ומ"מ גם לפי שיטה זו יש להקל בכלים (וע"ש בבדה"ש נפק"מ בין הטעמים). ונראה להדגיש שאף שי"א שגם בג' נ"ט מחמירים בנתבשלו (ע' שו"ת בית אפרים שם משיטות אלו), מ"מ הפוסקים כנראה לא התחשבו בשיטה זו. [↑](#footnote-ref-292)
293. אלא דעדיין קשה לפי"ז לשון הגמ' "אייתו לקמיה דגים שעלו בקערה וקא אכיל בכותח" דודאי משמע לכתחילה. ונראה דחוק טובא לומר דר"ל דכשהביאו לפניו היו רק דגים שעלו בקערה, אבל שוב נפל לכותח שלא בכוונה ואכלו. [↑](#footnote-ref-293)
294. וכן האו"ה (בהגהות בסוף הספר שער לד סי' ג, ל"ד אות ה') הרי הוא מקור לדברי הרמ"א. [↑](#footnote-ref-294)
295. והעיר לי א' שלכאורה מדברי הבינ"א יש ראי' לאסור אפילו עלו לכתחילה. שהרי כתב (שער איסור והיתר סימן מא [נח]) בדין טיפת מרק של בשר שנפל על כלי שמבשלים בו קפה ואין מבשלין בו חלב לעולם לאסור לכתחילה כיון שנתבשלו אסור לכו"ע אפילו לאלו המקילים לומר בנ"ט בר נ"ט דעלו ונתבשלו שוין. ובסוף דבריו צירף עוד כמה קולות ביחד עם זה אם ממתין עד שאינו ב"י. ולכאורה עד כמה שממתין עד שלא יהא בן יומו לכאורה יש להכל לכתחילה לפי השיטה הסוברת דנתבשלו ועלו שוין. אמנם יש לדחות דכתב כן בסוף דבריו כדי להרויח גם לאלו המחמירים בנתבשלו. [↑](#footnote-ref-295)
296. לכאורה כוונתו למש"כ הש"ך עצמו שם, שמרמ"א שם אין ראי', שהוא רק כתב שבליעה מדבר אסור שהוא חריף נעשה לפגם אחרי מעל"ע. [↑](#footnote-ref-296)
297. ע' לעיל שיעור מ' [↑](#footnote-ref-297)
298. לכאורה דברי הש"ך טועמים לדבריו בסי' קכ"ב ס"ק ב'. ע' בנידון זה עוד לקמן שיעור ע"א [↑](#footnote-ref-298)
299. וע' מש"כ בזה במגי"ס סי' צ"ה אות י"א. [↑](#footnote-ref-299)
300. אמנם ברמ"א שבסי' צ"ט סע' ו' מבואר שאם החלב התבטל במים מותר ליתנם לכתחילה לתוך בשר (כן מבואר שם בש"ך ס"ק כ"ב בשם תו"ח). וע"כ שיש חילוק בין נטל"פ לכתחילה לחלב גמור שיש ששים כנגדו לכתחילה. וכן הדגשנו לקמן הערה 376. והתם יש עוד מקום להחמיר ומשום שלשיטת הרי"ף הרי זה בכלל דבר שיש לו מתירין כיון שיש לה תשמיש היתר. אמנם הדגשנו שם שאע"פ שהפר"ח בסי' ק"ב ס"ק י"א כתב שיראוי להחמיר בזה, נראה דלא קיי"ל הכי. [↑](#footnote-ref-300)
301. bleach [↑](#footnote-ref-301)
302. ע' עוד מש"כ בזה במילואים לשיעור מ"ג. [↑](#footnote-ref-302)
303. ומצאתי בבית מאיר כאן שציין לדברי הרא"ה בבד"ה (ב"ד ש"ד) שדוחקא אינו לא מבליע ולא מפליט מדבר קשה אפילו בדבר חריף. ולכאורה קשה עליו ראי' הנ"ל. ולכאורה יש לדחות דסבר שגם השמנונית הנדבק בסכין נפגם כשאינו בן יומו, וכשיטת הרמב"ן במס' ע"ז ע"ה ע"ב. [↑](#footnote-ref-303)
304. והנה עד כאן לא מצאנו במפורש אלא שיש לדבר חריף התכונה לבלוע מן הכלי, אבל עדיין אין לנו מקור שהוא גם מבליע מן הבלוע בו לתוך הכלי.וע' בקונ' שבסוף ס' דבר חריף סי' א' אריכות בנושא. [↑](#footnote-ref-304)
305. כן ראיתי בס' דבר חריף בשם מש"ז ס"ק ו' (כן הגי' בתיקונים והוספות בסוף הספר). ושם לא כתב בהדיא משום שהדין כ"נ אינו אלא לחומרא, אבל מתוכן דבריו כן משמע. וע' בסמוך [↑](#footnote-ref-305)
306. וכן ע"פ הנ"ל מבואר משם מזה שהחמיר דלא מהני ס' משום שמחמירים שאינו מתפשט אלא כדי נטילה, דמשמע שלשיטת הרשב"א עצמו באמת יתבטל. [↑](#footnote-ref-306)
307. ונראה הביאור בשיטה זו, דסבר שהחריפות עצמו אין לו כל החומרות הנ"ל, דהא יש חריפים מאלו המבוארים בגמ' ומ"מ לא נאמרו בהם החומרות של דבר חריף לפי שיטה זו. רק שיש מאכלים מסוימים דמהני להם חריפותם לבלוע, וכן דמחליא לשבח (דאי אפשר דהוי אך ורק דין בתכונת מאכלים אלו בלי זה שיש להם חריפות, דהא מבואר בהדיא בגמ' שהוא אגב חריפותם). והנה שיטת מהר"ם שאמנם לענין לבלוע כל דברים החריפים שוין (שהרי בזה לא חילק בין המינים), ומ"מ הדין דמחליא לשבח ליתי' אלא בחילתית משום דחריף טפי. ומ"מ נראה להדגיש שאין הכרח שר' יחיאל כן סבר, דאיכא למימר שאמנם כל דבר שמבואר לנו בגמ' שיש לו תכונה לבלוע אגב חריפותו יש לו גם דין דמחליא לשבח, מ"מ לא אמרנן שיש לכל דבר חריף תכונה זו. ולכן י"ל שר' יחיאל סבר דעכ"פ צנון מחליא לשבח, ובזה מחמיר יותר ממהר"ם. [↑](#footnote-ref-307)
308. וע' עוד בענין דבר חריף מהו לקמן שיעור ע"ב [↑](#footnote-ref-308)
309. וע"ש שכתב כהוכחה לזה סתימת הפוסקים שהיו במקום שהמין של צנון לבן הי' שכיח ומ"מ סתמו להחמיר בצנון, דמשמע לכאורה בכל הסוגים. ולענין טעמו של דבר כתב "ובע"כ שצנון יש לו בטבעו זה הכח שמשביח הטעם אע"פ שאינו חריף כ"כ ואולי הוא כיון דהטעם דצנון מפליט הטעם של הסכין הוא משום שיש לו כח המושך כמ"ש הרשב"א בתוה"ב גבי סילקא א"כ י"ל דגם אם אין מרגישין החריפות כ"כ מ"מ מעט החריפות שבו יש לו כח המושך כמו הצנון שקליפתו שחורה" ומשמע קצת שהוא משום דקים להו לחז"ל דאע"ג שאינו מספיק חריף כדי שיהא לו דין שבולע אגב חריפותו בלבד, מ"מ הטבע שלו הוא שבולע. ולכאורה הי' משמע שזהו כשיטת ר' יחיאל שלא כל הדברים החריפים בולעים, דאל"כ איך באמת מוכח מן הגמ' ההיפך כיון שהמקור מן הגמ' יש לו תכונה לבלוע מטעמים אחרים חוץ מחריפותו. ואולי י"ל שלמד הכל מדין חילתית. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-309)
310. ובמקרה זה מ"מ אין לאסור לפי שיטת האבן העוזר שבסמוך דסבר דנ"ט א' מיהא איתא. רק נפק"מ למג"א. [↑](#footnote-ref-310)
311. מבואר מדבריו שגם שיטה זו צירף להיתירא ממש"כ "דלא כתב הרמ"א דעה זו דסבירא ליה שתי חומרות דדברים חריפים זולת צנון". [↑](#footnote-ref-311)
312. והעיר הרה"ג ר' רפאל קרזנר שליט"א שלכאורה דבר זה דחוק, שהרי לכאורה משמע שהשו"ע מיירי גם לענין דיעבד, דכן משמע מלשונו בסע' א'. וא"כ מש"כ הרמ"א עליו לכאורה היינו בענין שכתב השו"ע, דהיינו בדיעבד. [↑](#footnote-ref-312)
313. אמנם הדברי יציב עצמו חילק בין בישלו דבר חריף לחתכו דבר חריף. ור"ל שיתכן שמחמירים בניצלו אבל לא בדבר חריף, ולכן אפילו למאן דמחמיר בניצלו יפרש הא דחתך צנון ביש עליו שמנונית. ובאמת כדברינו קשה מלשון הש"ך בסי' צ"ה ס"ק ז' שכתב בהדיא דהא דאפילו אינו בן יומו קאי אתבלין. [↑](#footnote-ref-313)
314. ולכאורה דבר זה קשה כיון שהט"ז בא לפרש דברי הרמ"א, והרמ"א בסי' צ"ה סע' ב' החמיר כסה"ת אפילו בנ"ט בר נ"ט. ואם אין כוונתו להחמיר אפילו בשאר דברים וכמו שביאר הדברי היציב, אפשר לבאר שהשיטה המקילה בנ"ט בר נ"ט בדבר חריף לית לי' לרמ"א, ולכן לא חשוב כאילו יש עוד קולא. וכן אפילו אם מיירי בשאר דברים חריפים י"ל שאין מצרפים שיטת ר' יחיאל כיון שהוא נגד שיטת הרבה ראשונים. וכן הוא לכאורה הביאור בשיטת הש"ך שבסמוך. [↑](#footnote-ref-314)
315. ע' מזה עוד לעיל שיעור מ', ולקמן שיעור קל"ה [↑](#footnote-ref-315)
316. שו"מ שבביאורים לבדה"ש עמ' שכ"ז ד"ה ואם חתכן שעמד בזה, והביא גם ביאור חדש מהיד יהודה סי' ע"ב ס"ק י"א. וכן הביא בחכמ"א וערוה"ש שדעתם להקל לדינא, אבל שלדעתו נראה להחמיר. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-316)
317. ולשון האו"ה שם תפוחים 'יבשים', ולשון התו"ח תפוחים סתם. ונראה לומר שאין כוונתו לאסור תפוחים מתוקים גם, רק שהתפוחים שהיו שכיחים במקומו היו מן הסוג החמוצים. אלא שהוסיף גם אגסים. ואם הוא מה שקוראים בעברית אגס (pear בלע"ז) לא ידוע לי מן הסוג החמוץ. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-317)
318. ע' מש"ז שכתב שיתכן שיש להתיר אפילו במקום הפסד קצת [↑](#footnote-ref-318)
319. והנה ז"ל המש"ז "ומ"ש ממי סובין בבית הילל כתב אם מחומץ הרבה דוקא שאין יכולין לשתותו חי חשיב חריף יע"ש ויראה ודאי דאם אינו חריף כ"כ כפירות חמוצים דמי ובמקום הפסד שרי ובאין ראוי לשתות חי ודאי לצנון דמי והט"ז ודאי לפירות חמוצים מדמה והכין מסתבר". ולכאורה כוונתו לומר שיש מחלוקת בין הבית הלל והט"ז אם בארש"ט שאין ראוי לשתותו חי חשוב כדבר חריף גמור כמו צנון או כמו פירות חמוצין, שהבית הלל מחמיר והט"ז מיקל. ובאינו חריף כ"כ לכו"ע מיקל. וא"כ לכאורה צריכים לומר לשיטת הט"ז מהו החילוק בין בארש"ט שאינו נאכל חי לצנון. ואולי משום שנאכל עכ"פ קצת חי משא"כ בצנון. וא"כ יש לנו מקור לדברי המגי"ס. וצריכים לדעת אם נכון במציאות. וכן צ"ע אם זהו באמת היישוב הנכון בדעת הט"ז. וכן איני ברור שזהו כוונת המש"ז. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-319)
320. שו"ר כה"ג בשפ"ד ס"ק א' [↑](#footnote-ref-320)
321. פי' – כיון שהוראת החוו"ד מוכרח מלשון הגמ' וכנ"ל דבר זה מוכרח. [↑](#footnote-ref-321)
322. ר"ל שאפילו לט"ז וסייעתו שאסרו מאכלים אחרים אם הדרך לערבם בבשר או חלב, מ"מ רק בכה"ג שהגיעו למצב שעומד לזה ולא קודם. דלחולקים על הט"ז וסוברים שלא נאסר אלא פת פשיטא שעיסה אפילו ראוי לאכילה לא נאסר. וכן פשוט שלשית מהרי"ט שלא אסרו אא"כ הדרך לאכלו עם בשר שלא יאסר עיסה אם אין הדרך לאכלו עם המין השני. [↑](#footnote-ref-322)
323. אמנם ע' בט"ז ס"ק ד' שכתב שע"פ רוב אינו זב. [↑](#footnote-ref-323)
324. ולכאורה לפי סברא זו יש להקל גם אם חתום 'חלבי' על האריזה בלבד, כיון שגם זה היכר, ודעתו היתה לעשות שינוי זה קודם שעומד לאכילה. ואחרי שמוציא מן האריזה כבר הוי כמות קטנה. אלא שבזה יש לחשוש שיתפח הקונה כמה אריזות ביחד ושוב לא הוי כמות קטנה. ולכן בזה ודאי יש להחמיר. [↑](#footnote-ref-324)
325. ע' מזה עוד לעיל שיעור כ"ה [↑](#footnote-ref-325)
326. וע' בט"ז סס"ק ב' שדחה ספיק הב"י שפשוט שלא הי' הרא"ש יוצא לפרש ענין של קפילא איילו לא הי' נפק"מ לדינא. ולולא דבריהם הייתי אומר הכרח יותר גדול, והוא לפי מה שהעיר הרשב"א, שאם קפילא לאו דוקא, למה נקטו קפילא דוקא בארמאה ולא בישראל. אבל אם הרא"ש מצריך את שניהם ניחא. [↑](#footnote-ref-326)
327. וע' ש"ך לקמן ס"ק כ"ט שכשיש ששים אבל הוא דבר דלטעמא עבידא סומכים אקפילא אפילו בזה"ז. וע' מש"כ בזה לקמן שיעור ע"ז. [↑](#footnote-ref-327)
328. mouthwash [↑](#footnote-ref-328)
329. ע' לעיל שיעור י' [↑](#footnote-ref-329)
330. שוב חשבתי שדבר זה מוכח לשיטת רש"י. שהרי רש"י ביאר בסוף דף צ"ח ע"ב שאפילו אם טכ"ע לאו דאורייתא, מ"מ בעינן הדין של אחרי רבים להטות כדי להתיר. והיינו ע"כ משום שטעם הוא חפצא דאיסורא אפילו אלמלא הגזה"כ דטכ"ע. וע"כ ע"כ סבירא לי' שזה לבד שמרגיש הטעם של ה'טעם' אינו סיבה שלא יהא בטל, דהא סבר רש"י דאע"ג שמרגיש הטעם הרי הוא מותר ובטל מדאורייתא למ"ד טכ"ע לאו דאורייתא. וא"כ לכאורה צ"ע, דמאי אהני לן דנתחדש גזה"כ דטכ"ע, הא עדיין צריך להיות בטל מדאורייתא מבזה"כ שאחרי להטות כמו שהי' בטל אלמלא הגזה"כ. וע"כ א' מן השרתים, או שזהו גופא מה שנתחדש בגזה"כ דטכ"ע, שהטעם אינו בטל. או"ד שהטעם אוסר אע"פ שהוא בטל. [↑](#footnote-ref-330)
331. ע' לעיל שיעור ו' שביארנו כה"ג בשיטת רש"י [↑](#footnote-ref-331)
332. ולכאורה מבואר עוד יותר מזה. חדא שהרי התוס' בדף צ"ח ע"ב מבואר שיש להם צד שהשיעור ששים אינו אלא מדרבנן, ומדאורייתא סגי בפחות מזה. ולכן אם יש ספק ששים כיון שאין זה אלא חשש מדרבנן דהא מדאורייתא אפילו בפחות מששים אמרינן שאין טעם, הי' לנו להקל בספק ששים. ובזה י"ל שאה"נ וס' אינו אלא מדרבנן, אבל לא ידעינן מהו השיעור שהוא באמת חשש דאורייתא, ולכן הרי זה ספק חסרון ידיעה אם זה ספק דאורייתא או מדרבנן ולכן עדיין צריכים להחמיר. זאת ועוד שלכאורה מבואר שהדין דמחמירים דטכ"ע מדאורייתא אינו רק מדין ספק דאורייתא לחומרא, רק בתורת ודאי, דאל"כ לכאורה לא הי' לנו להחמיר בספק ששים במין בשא"מ, דהא מדאורייתא יש לנו ספק ספיקא, דלמא טכ"ע מדרבנן, ואת"ל מדאורייתא הא יש לומר דליכא טעם. [↑](#footnote-ref-332)
333. ו'ע בחזו"א יו"ד סי' כ"ו ס"ק ב' שבאמת תמה כה"ג על הש"ך, וע' בס' שחיטת חולין עמ' קי"ד בשם הגר"נ קרליץ מש"כ ליישב, ואולי כוונתו כנ"ל. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-333)
334. ע' שיעור נ"ז [↑](#footnote-ref-334)
335. וכן לכאורה צריכים לומר לפמש"כ האחרונים לשיטת רש"י בסוכה דף ט' ע"ב שהדין של 'כשחבטן' היינו מדין ביטול ברוב דעלמא, וצ"ע דהא ניכרים הם וכמו שהקשה הלבוש שבסמוך. אלא שאולי איכא למימר שרש"י יסבור שלא הי' ניכר, ואף אם אפשר להוציאו י"ל שזה לא נחשב ניכר רק כדשיל"מ וכשיטת הכרו"פ שבסמוך. [↑](#footnote-ref-335)
336. ואנו מסופק מה יהא הדין כשאפשר לצננו אבל אפילו אחרי הצינון לא יהא שייך להוציא האם הוא בכלל הכר האיסור ואינו בטל מדאורייתא או לא. ולכאורה נפק"מ שהרי כמדומני בכל צינון שעולה החלב למעלה, אפילו אחרי שמוציא אותו נשאר שכבה דקה שאי אפשר להוציא אותו. וא"כ בטלה כל ההיתר של ששים בדבר שאפשר לצננו, דלא מיבעי שצריך לצנן כדי להוציא החלב, אבל אחרי הצינון לא יהא מותר כיון יהי' דבר בעין בפני עצמו למעלה שאי אשר להוציאו, וכן לערבו אסור מהא דאסור לבטל איסור לכתחילה. [↑](#footnote-ref-336)
337. ע' גם לעיל שיעור ס"ג שכתבנו מזה [↑](#footnote-ref-337)
338. ולכאורה לפי ביאור זה י"ל דאם יש טעמו וממשו של המילתא דעבידא לטעמא גם האו"ה יודה שהוא אסור מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-338)
339. עיקרי הדברים כבר נתבארו בשיעור כ"ז [↑](#footnote-ref-339)
340. וכן דקדקו הפר"ח ופר"ת בדעת הרמב"ם [↑](#footnote-ref-340)
341. ובכרו"פ ס"ק ה' הביא דיוק מן הגמ' שבמס' גיטין דף נ"ד ע"ב שהיא דאורייתא. ששם כתוב "והא הכא דמדאורייתא חד בתרי בטל, ורבנן הוא דגזור, וקא קניס ר' יהודה". הרי דהתם מיירי בביטול איסור לכתחילה, וקאמר בגמ' שהוא דרבנן כיון שכבר קודם שמוסיף היתר מותר מדאורייתא, דחד בתרי בטל מדאורייתא. ואם האיסור לבטל איסור לכתחילה אינו אלא מדרבנן, אפילו אם לא הי' חד בתרי מ"מ אין כאן אלא איסור דרבנן. ובמש"ז כתב בזה דעדיפא מיני' פריך, דאפילו התערובת עצמה אינה אסורה מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-341)
342. ולישנא ד'אין' מבטלין ר"ל דלא מהני [↑](#footnote-ref-342)
343. ובפרי תואר סס"ק ח' נקט שהוא הלל"מ [↑](#footnote-ref-343)
344. ונראה להוסיף קצת תוספת הסבר בזה. דהיינו שהאיסור דאורייתא הוא דין בחפצא של מאכלות אסורות שחוץ ממה שיש עליו דין שאסור לאכלו, יש עליו ג"כ דין שאסור לבטלו כדי לאכלו. אמנם כל זה חלות דין בחפצא דאיסורא קודם שביטלוהו, אבל אחרי הביטול סוף סוף הרי הוא בטל מדאורייתא ומותר. [↑](#footnote-ref-344)
345. ולא הבנתי כראוי השגת הגרש"א, דהא לכאורה כוונת הר"ן שהוא מותר כיון שזורקו ואינו נהנה ממנו. [↑](#footnote-ref-345)
346. ולכאורה באבר מן החי אין הדין כן. ויל"ע אם נאמר פרשת ביטול ברוב או ששים או טכ"ע באבר מן החי לנכרי. צ"ע. [↑](#footnote-ref-346)
347. והנה מרגלא בפומי' דמו"ר הגרא"א שליט"א להוכיח מן המאירי למס' שבת דף ק"ג ע"א שיסוד המחלוקת בין ר"ש לר"י אינו אם יש תנאי של כוונה בעבירות או לא, רק נחלקו באיזה כוונה חשוב כ'מכוין', ור"י סבר אם יודע שיתכן שכך וכך יצא ממעשיו הרי זה כמכוין, וכלשון הגמ' במס' פסחים כ"ה ע"א שלר' יהודה אינו מתכוין כמתכוין. וא"כ לכאורה י"ל שאפילו אם מותר לבטל כשאינו מתכוין הנ"מ לר' שמעון, אבל לר' יהודה הרי הוא כמכוין לבטל. ויש לחלק, דאע"ג שחשוב כמתקן אפילו כשאינו מתכוין אליבא לר' יהודה, אין זה מכון אלא כשהוא פרט מן המעשה, אבל כשהעיקר הוא הכוונה אינו חשוב כמכוין. [↑](#footnote-ref-347)
348. ולכאורה מכאן ראי' לכלי חרס שבלע איסור ותשמישתו בשפע שמותר להשתמש בו לאחר מעת לעת. וע' מש"כ בזה לקמן בשיעור פ"ב. וע' בביאור הגר"א כאן ס"ק י"ז שלפי שיטת הרשב"א שכשתשמישתו בשפע אין איסור לבטל לכתחילה ג"כ מתורץ קושיית התוס'. ולכאורה כוונתו דלא בעינן לי' לזה דהוי כדיעבד או שהוא נטל"פ, דדזה לבד דהוי איסור משהו סגי. [↑](#footnote-ref-348)
349. ומלשון הרש"ל שם משמע שרוצה לפרש בזה כונת הרשב"א שאסר למי שנתבטל בשבילו וכמו שמשמע בדברי הט"ז. ור"ל שכוונת הרשב"א לאסור למי שנתבטל בשבילו אפילו אינו של המבטל. וכוונתו לומר חידוש שאפילו תבשיל של עצמו והוא לא מעשה ביטול כלל, מ"מ כיון שאחר עשה ביטול וידע מזה וניחא לי' בו אסור לו. ומ"מ נראה פשוט דאע"ג שהרשב"א מיירי במי שמבטל מאכליו של חבירו, כ"ש אם מבטל מאכל עצמו לצורך אחריים שיהא אסור להם, וכן משמע שם ברש"ל שזהו הטעם שאסור לבני ביתו. [↑](#footnote-ref-349)
350. ע' לעיל סוף שיעור נ"ט [↑](#footnote-ref-350)
351. והוא חלוק מכגון אמ"ה או גיד, שהם באו מבריית נשמה אע"ג שעכשיו כבר אינם חיים, אבל ביצה לעולם לא היתה חי'. [↑](#footnote-ref-351)
352. ע' שיעור י"א. [↑](#footnote-ref-352)
353. וע' מה שהעיר בזה בהגהות אמרי ברוך על החוו"ד. ונראה שלפי דברי החוו"ד צריכים לומר שהדין טעם לומר טכ"ע והדין טעם כדי שיחול עליו שם בשר שוין. [↑](#footnote-ref-353)
354. אמנם לפי זה יוצא שאין הנידון אלא אם יש לאסור מדרבנן. ומהט"ז ס"ק ד' משמע שהוא ענין דאורייתא, שהרי כתב דכיון שהרשב"א יש לו צד שאפילו אם נימוח אינו צריך ס', יש להקל כשיש ספק ס' ונשפך וכהא דסי' צ"ב סע' ב'. ולכאורה אם אינו אלא איסור מדאורייתא אפילו לצד המחמיר, הא מ"מ יש להקל בנשפך. ומשמע שהט"ז סבר שאם הוא אסור הרי זה מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-354)
355. ולכאורה תשובה זו צ"ע דהא מעשה שבת הרי הוא מ"מ דבר שי"ל מתירין. והתי' בכה"ג שנאסר לעולם. וכן נפק"מ כשהתערב מין בשאינו מינו. ובעצם הענין יל"ע אם דבר שנאסר משום קנס חשוב אסור מכח עצמו. וכן כה"ג כשביטלו איסור לכתחילה ואח"כ נהפך להיות ראוי' להתכבד לכתחילה (וכגון דמעיקרא היתה תרנגולת בנוצתה), האם נימא דכה"ג חשוב אסור מחמת עצמו ואינו בטל כיון שראוי' להתכבד. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-355)
356. א"ה – הדברים הכתובים כאן אינם אלא ראשי פרקים של דברי הגר"י קסטנבוים כיון שלא נכתבו הדברים ע"י מעכ"ת. וכתבתי את הדברים ועליהם נאמר תן לחכם ויחכם עוד. [↑](#footnote-ref-356)
357. והוא באמת צ"ע מנין לנו לחדש חילוק בין החומרות מעצמינו. [↑](#footnote-ref-357)
358. ויש לדון בזה דיתכן דכיון שהדרך להגיש חתיכה שלימה של שניצל לאורח, לכן הוו שניצלונים ראוין להתכבד כלל, ואינו דומה לעור שומן אווז של הט"ז שהדרך להגיש דוקא בחתיכות קטנות. [↑](#footnote-ref-358)
359. וע' גם לשון חי' רבינן דוד למס' פסחים דף ל' ע"א סוד"ה אמר רבא – והבאתיו לקמן שיעור קי"ד [↑](#footnote-ref-359)
360. וכל זה הוא לשיטת התו"ח, אבל לאו"ה שהחילוק בין מין במינו למין בשאינו נאמר גם בחומרא דברי' וחהר"ל חזינן שהוא כלל בכל החומרות לחלק ביניהם, וע"כ טעם אחר יש. [↑](#footnote-ref-360)
361. שו"ר שכן העיר במקור מים חיים כאן סעי' א' ד"ה והנה [↑](#footnote-ref-361)
362. אלא שיש להעיר שבר"ן במס' פסחים (ז' ע"ב מדי הרי"ף) כתב "ועוד דמאי דאמר דבר שיש לו מתירין אפי' באלף לא בטיל משמע ודאי מדרבנו הוא", ולא הביא מן הגמ' דמס' ב"מ כלל. ומשמע שזהו סברת עצמו ולא מכח סוגיית הגמ'. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-362)
363. וכן הרי זה סותר את דברי הר"ן במס' פסחים (שם, וכן שם בחי'). אמנם נראה שהר"ן למס' ע"ז (ל"ז ע"א עד ע"ב מדפי הרי"ף) לית לי' סברא זו. [↑](#footnote-ref-363)
364. ואע"ג שמשבח הר"ן את שיטת הרי"ף, מ"מ במס' נדרים חלק עליו. ונראה שאין מזה סתירה, דאדרבה הר"ן שפירושו לרי"ף שם מציין לדבריו בפי' הגמ' דמס' נדרים. רק כוונתו בעיקר היסוד דדשיל"מ לא בטל וכן החילוק שבין מין במינו למין בשאינו מינו מוסכם עליו, רק חלק על פרט זה שהרי"ף מחשיב דבר שיש לו היתר עכשיו כדבר שי"ל מתירים. [↑](#footnote-ref-364)
365. ויש כאן נקודה חשובה (והעיר לי לזה הרה"ג ר' נפתלי לבר שליט"א). שלכאורה לפי דברי הרי"ף לא שייך ביטול בבשר בחלב, דהא כל א' יש לו היתר לעצמו. ואם כי דבר זה אינו קשה כ"כ, שהרי כן באמת למד רע"א (שו"ת סי' ר"ז) בדעת הרא"ש, דכיון דתרוייהו היתר נינהו ליכא ביטול כמו דאמרינן באיסור שעטנז, אבל מ"מ נראה לומר שלא אמר הר"ן שיש לו דין דבר שי"ל מתירין שלא להתבטל אלא בכה"ג שאפילו אחרי דאומרים שאינו בטל יהי' לו היתר, אבל אם א' מהם לא יהי' מותר כלל אפילו אחרי שלא יתבטל, כבר אין לו מעכשיו שם היתר ושפיר יכול להתבטל. (וע' גם לקמן הערה 367). [↑](#footnote-ref-365)
366. אמנם אין זה קושיא על שיטת הר"ן עצמו, דהא מבואר במס' ע"ז שהר"ן ודאי חלק על הרי"ף בזה שהחשיב דבר שהוא מותר עכשיו כיש לו מתירין. וא"כ אין מזה סתירה נמי למש"כ בשו"ת הר"ן סי' נ"ט דחמץ קודם הפסח בטל ואנו חוזר ונעור ע"פ מתני' הנ"ל שהוא לשיטת עצמו במס' ע"ז וכמש"נ. [↑](#footnote-ref-366)
367. וכן הוא לשון הט"ז המקורי בס"ק י"ב שהטעם שדבר הנדור הוי דשיל"מ "כיון דמצי לשאר על הנדר לחכם" ור"ל שעיקר הטעם דהוי דשיל"מ הוא משום שיש אפשרות להתיר, והא דבעינן מקום מצוה הוא מטעם אחר וכדברי הט"ז הנ"ל. וראיתי בשו"ע מהדו' מכ"י וכן הוצאת צורת הדף שהגיהו 'דמצוה' במקום 'דמצי' מכח דברי הגמ', ואיני יודע מי הרשה להם לעשות כן מאחר ודבריו מובנים היטב בלא הגהה וכמש"נ. [↑](#footnote-ref-367)
368. ע' מש"כ לעיל הערה 364. וגם כאן נראה להדגיש, שאפילו לפי ביאורו של הר"ן בטעם דדבר שי"ל מתירין לא בטל אפשר לומר כב' הפירושים, דהא אפילו לדבריו שהוא משום שהמין של איסור והמין של היתר דומים, מ"מ אמרינן שהמין של איסור הרי יש לה היתר משום עצם דבר זה נתערב, ומשו"ה חשוב דשיל"מ. [↑](#footnote-ref-368)
369. ע' מזה במגי"ס סי' ק"ב אות ט'. [↑](#footnote-ref-369)
370. וע' מזה עוד לקמן שיעור קי"ד [↑](#footnote-ref-370)
371. אמנם מצאתי במנח"י (כלל ע"ד ס"ק י"ח) וערוה"ש (סעי' כ"ו) שדחו שאין הכרח משיטת הרמב"ם. [↑](#footnote-ref-371)
372. והסתפקתי שאולי אין כוונת הרמב"ן לומר שהוא דשיל"מ אע"ג שבפועל חייב לבערו, רק לעולם אינו חייב לבערו כיון שהוא ע"י תערובת. רק כוונתו להקשות משום שהדין דשיל"מ דנין בחפצא דאיסורא כשהוא בפני עצמו, וחמץ בפני עצמו חייב לבערו. בזה כתב הרמב"ן מה שכתב. אבל אולי עדיין י"ל דאילו הי' הדין שגם ע"י תערובת חייב לבערו לא הי' חשוב דבר שיש לו מתירין וכדברי הרשב"א בדבר שיתקלקל. וכן לכאורה צריכים לומר לשיטת הרשב"א הנ"ל דסבר שאם יתערב בלחם שאינו עתיד להתקלקל חשוב חמץ דשיל"מ אע"ג שיש חיוב לבער חמץ (אא"כ נחלק בין עתיד להתקלקל ע"י עצמו לע"י מעשה אחרים, וכדבסמוך). [↑](#footnote-ref-372)
373. ודבר זה מובן יותר לפי שיטת הר"ן, והיינו דכיון שסוף החלות איסור להיות מותר הרי הם דומים א' לשני. אבל גם לפי הטעם של רש"י שהוא משום סברא דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, י"ל דלא פלוג רבנן. וכן לאידך גיסא, דאיכא למימר שגם לר"ן אינו חשוב י"ל מתירין כיון שלמעשה לא יהא לו היתר כיון שחייב לשרפו. [↑](#footnote-ref-373)
374. ע' מש"כ יותר מענין דשיל"מ לקמן שיעור קי"ד [↑](#footnote-ref-374)
375. ע' לעיל סוף שיעור ל"ה, וכן בשיעור ס"א וס"ט [↑](#footnote-ref-375)
376. ולכאורה יש משם גם סתירה למש"כ הטור אצלנו בשם ר"ת, שהרי מבואר שם מס' הישר שר"ת לא חילק בין מב"מ למבשא"מ [↑](#footnote-ref-376)
377. וראוי לציין שהרי הרמ"א בסי' צ"ה סע' ג' כתב להחמיר במים שבלע בב"ח הנטל"פ לכתחילה, וכאן התיר אפילו לכתחילה. וכנרה שיש לחלק בין פחות מכשיעור לכשיעור ונטל"פ. ויל"ע בזה. וע' מש"כ בזה עוד לעיל הערה 299. [↑](#footnote-ref-377)
378. ודבריו שם צ"ע. דבשלמא יש משם ראי' דחמץ לא חשוב דשיל"מ, אבל יתכן שזהו מטעם אחר, דהא מהר"ן במס' פסחים מבואר דלא הוי דשיל"מ משום שסוף סוף לא יהי' מותק משום שגם ר' שמעון קנסא קניס וכמו שאמר רבא (פסחים ל' ע"א). ועוד יש טעם לומר שאינו דשיל"מ כיון שמצווה לבערו וכמש"כ בחי' ר' דוד שם (ודלא כסברת הרמב"ן שם). ויהי' בזה נפק"מ לחדש או"ד מוקצה שבסמוך (אמנם בפשוטו אין נפק"מ בהם וכדבסמוך). וצ"ע כעת. [↑](#footnote-ref-378)
379. שו"מ לשו"ת תורת חסד ח"א סי' י"ט אות ג' שסברא זו תלוי במחלוקת הטעמים של הר"ן ורש"י. ואע"ג שהר"ן עצמו ע"כ ע"כ סבר שדשיל"מ אסור אפילו חוזר לאיסורו וכנ"ל בהערה הקודמת, מ"מ המקילין סוברים כמותו בטעם החומרא של דשיל"מ אבל חולקים עליו היכא דחוזר לאיסורו. [↑](#footnote-ref-379)
380. וראיתי כאן בסוף הסימן שכתב שאכילת בשר אחר גבינה הוא איסור חפצא ובזה מתיישב הסתירה. אמנם צ"ע למה י"ל כן. [↑](#footnote-ref-380)
381. ונראה פשוט שאפילו לשיטת הר"ן שאפילו ברוב איסור הרי הוא מותר אם הוא לפגם (וכפורושו של רע"א) מ"מ גם כה"ג יהא מותר אע"ג שהטעם של איסור הוא הרוב. והטעם משום דסוף סוף התערובת של ב' הדברים ביחד אין להם טעם טוב, ויתכן שכל כוונתו לאכילת הדבר היתר ולר לדבר איסור, ולכן ליכא למימר אחשבי'. [↑](#footnote-ref-381)
382. וע' במג"א או"ח סי' תמ"ז ס"ק ל"ח שלא אומרים חענ"ן בחמץ אפילו למ"ד חמץ שמו עליו. וכתב שם הטעם "דהא הרבה פוסקים דלא אמרינן חנ"ן בשום איסור רק בבשר בחלב". ולכאורה הי' נראה הביאור בכוונתו דבאמת אינו דבר פשוט שלא אומרים חענ"ן החמץ למ"ד חענ"ן בשאר איסורים, אבל כיון שהרבה ראשונים סוברים שלא אומרים חענ"ן אלא בבב"ח, יש להקל מיהת דלא אומרים חענ"ן בחמץ לפני הפסח. [↑](#footnote-ref-382)
383. אמנם נתקשתי בזה, שהרי הא ניחא לשיטת הרשב"א שבכל נטל"פ יסוד ההיתר בנוי על זה שהאיסור בטל ברוב, אבל לפי איך שביאר רע"א עצמו ביסוד ההיתר של הר"ן, הא ליכא ביטול ברוב בדבר שהוא נטל"פ דהא אין זה יסוד ההיתר. וכן הדין לר"ן שאם מתרבה מידתו הרי הוא אסור אע"פ שנטל"פ, והיינו ע"כ משום דכה"ג אין האיסור בטל אע"ג שהוא נטל"פ. וא"כ לשיטת הר"ן אע"פ שהוא נטל"פ בזמן שהיין בגריסין, מ"מ שמו עליו ואיך יהא מותר מדין נ"ט בר נ"ט. וקשה לומר שהרמ"א הקיל כשיטת הרשב"א. אמנם יתכן שהרמ"א לשיטתו שלא החמיר לענין נ"ט בר נ"ט הדין דחמץ שמו עליו. ועדיין צ"ע. [↑](#footnote-ref-383)
384. ע' מזה לעיל שיעור ל"ג [↑](#footnote-ref-384)
385. וכן אם לא אומרים כן יהא נפק"מ במי שבישל במים באמצע הלילה, שלכאורה כיון שהי' מחוץ לכלי לזמן מה אין כאן לילה שלימה בפגם. ולכן אם בישל אפילו ביום, ולאחר מכן בישל במים בלילה שלאחרי, וכן אפילו בלילה שאחרי זה, עדיין לא יהי' לפגם. [↑](#footnote-ref-385)
386. ויעוין בחוו"ד כאן ס"ק ו' שכתב שאם יש לכלי שיעור לבלוע כל התערובת אמרינן שצריכים לשער כנגד כל האיסור הקודם, שמסתמא גם הוא נבלע ביחד עם השער, ושוב לא מהני הכלל דאין הנאסר אוסר וכו'. וע' גם במשמרת שלום למש"ז סי' צ"ב ס"ק כ"ד. ומ"מ בנד"ד הא ודאי אינו בולע את כל האיסור שנפלט ממנו בשעת בישול, שהא יצא הכל ממקום הבישול, ואי אפשר ליכנס אליו אלא כשיעור שיצא, ובזה אמרינן שנכנס לפי חשבון. ואכמ"ל בזה.

     וע' עוד מענין זה לעיל שיעור ל"ה ולקמן שיעור קל"ב. [↑](#footnote-ref-386)
387. ע' לעיל שיעור ל"ז [↑](#footnote-ref-387)
388. לכאורה מה שהוסיף הר"ן לכתוב ולא מתהני איסורא כלל צ"ע, דהא אין זה עיקר הטעם רק משום דבטיל ברוב. ונהי נמי שאפשר לבאר כוונתו דכיון שהוא בטל אינו נהנה מן האיסור, אבל למה בעינן לי' לתוספת זה. וצ"ע כעת. [↑](#footnote-ref-388)
389. אמנם א"כ יוצא שעיקר המחלוקת ביניהם הוא לענין המשקין שע"ג הדגים, וא"כ צ"ע למה הטור בשם יש מתירין לא התייחס לזה כלל. [↑](#footnote-ref-389)
390. ולשון הגמ' שאפילו נבילה שמינה ושחוטה כחושה. אמנם נראה פשוט שאפילו שניהם שניהם מותר לשמואל, ולא נקט שחוטה כחושה אלא אגב החידוש של רב שהי' להיפך. [↑](#footnote-ref-390)
391. שיעור ל"א [↑](#footnote-ref-391)
392. וי"ל גם בנוסח אחר קצת, דריחא כה"ג לכו"ע מילתא היא, אבל לעולם אינו אלא ריחא. שו"ר שכן דקדק הפר"ח בס"ק י"ח אלא שכתב כן רק אי אמרינן ריחא לאו מילתא היא (וראיתי בבדה"ש ס"ק פ"ט שהעתיק דברי הפר"ח בפי' דברי השו"ע והיא לכאורה שלא בדקדוק). [↑](#footnote-ref-392)
393. ושם בבדה"ש כתב דר"ל שהוא ממלא כל פי החבית. והוכיח כן גם ממה שמדמה הגר"א נד"ד לתנור סתום. והנה הרמ"א לא כתב שהוא סותם כל פי החבית.ואיכא למימר שגם הגר"א לא התכוין לומר שהוא סותם כל פי החבית, רק שאין מקום ליין לצאת אא"כ ניגע בפת, ויתכן שהוא גם יוצא בצדדין איפה שאין הפת מונח. וכן נראה לי דחוק שיהא סתם פת כ"כ רחב שסותם את כל הפה של סתם חבית. ולענין הדוגמא לתנור סתום איכא למימר שאין מכאן ראי' אלא שיש מקרים דאמרינן בהם ריחא מילתא גם לדידן דקיי"ל כלוי. וכן בתנור אסרינן (למ"ד ריחא מילתא היא) אם אינו תנור גדול אע"פ שאינו סתום. וכן הרי הגר"א מדמה לפת חמה וחבית סתומה, ולכאורה בחבית סתומה אין ענין של סתימת פי החבית, דהא החבית מ"מ סתומה. וצ"ע כעת. [↑](#footnote-ref-393)
394. ובב"י מובא שיטה הסוברת להיפך, שרק בתנור גדול נחלקו, אבל בתנור קטן לכו"ע ריחא מילתא היא. והב"י דחה שיטה זו, וע' בחידושי הגהות. [↑](#footnote-ref-394)
395. בהוצאת מכ"י ציינו לדין ו'. ולכאורה זהו המקור לדברי הרמ"א שבסמוך, אבל כאן כוונתו לדין ב', וכן לכאורה משמע מביאור הגר"א ס"ק ט"ו שכתב שהאו"ה 'לשיטתו', ר"ל לשיטה אחרת המוזכר מקודם. [↑](#footnote-ref-395)
396. והנה הרמ"א כה"ג באיסור והיתר שנצלו ביחד אסר בדיעבד, וא"כ למה בבב"ח לא אסר אפילו לאכלו במילחא, הא כמו באו"ה אסרינן בדיעבד ונחשב כאילו יש כאן איסור, א"כ בפת שהוא חלבי או בשרי ג"כ צריכים לאסור בדיעבד. ולכן כתב הש"ך דע"כ מיירי בפת מרובה או עם צורה משונה. והפר"ח הקשה עליו מן הגמ' בפת עם בשר שג"כ כתוב שאסור לאכלו עם חלב, וצ"ע למה לא אסרו לגמרי. ותי' או משום שלא גזרו כה"ג בריחא בעלמא או"ד שאינו אלא לכתחילה. אבל לכאורה דבריו צ"ע, שאם אינו אלא לכתחילה, הא הנ"מ כשאינו סתום, אבל בסתום צריכים להחמיר אפילו בדיעבד, וע"כ כדברי הש"ך. וכיון שקיי"ל כרי"ף בזה לכאורה כן הדין. ולכן דברי הפר"ח צ"ע. ומ"מ לענין מה שהעיר שי"א שהוא אסור מעיקר הדין ומשום דריחא מילתא היא, ומ"מ לא אסרו לגמרי באמת צ"ע וכמו שהעיר הפר"ח אא"כ נבא ונחדש שלא החמירו בריחא לענין דיעבד. ואולי יש לדחוק שאין כוונת הגמ' להקל לאכלו במלח, רק קאמר שאסור לאכלו בחלב וממילא חלים עליו כל הדינים השייכים לזה, כולל זה שאסר לאכלו בפני עצמו אם אינו פת מרובה או שינוי צורה. [↑](#footnote-ref-396)
397. ויל"ע אם מותר גם בתנור סתום כשאין שום פתח לעשן. [↑](#footnote-ref-397)
398. וע' עוד מש"כ לקמן בהערה 571. [↑](#footnote-ref-398)
399. ע' מזה לעיל שיעור ד'. וע' גם לעיל שיעור מ' [↑](#footnote-ref-399)
400. וע' ביד יהודה ס"ק ב' שכבר העיר שאין ראייתו מכרחת כלל. [↑](#footnote-ref-400)
401. ויעוין בחזו"א (סי' קכ"ד לסוגיין) שכתב שב'יטול' את מקומו הכוונה לכדי קליפה. [↑](#footnote-ref-401)
402. אלא דהיא גופא צ"ע וכמו שהקשה רע"א שאם הוא יותר עמוק למה ניחא לרב הא גם לדידי' קשה למה צריכים קמיצה ולא סגי לן בכדי נטילה. [↑](#footnote-ref-402)
403. אמנם ע' מש"כ בזה הצל"ח. [↑](#footnote-ref-403)
404. וראוי לציין כאן דברי הרשב"א בתוה"א (ב"ד ש"א – עמ' פ"ג בהוצאת מה"ק) "אנו אין לנו אלא כדברי חכמים הבקיאים בהלכה הבקיאים בטבעים וסומכין עליהם בזה כמו שסומכים עליהם באיסור קליפה ובנטילת מקום ובאיסור הכל ובדיני תתאה גבר ועלאה גבר ובשאר דרכי איסור והיתר שלמדנו מהם ואין אנו נשענים על בינתינו ולומר זה אפשר וזה לא אפשר". [↑](#footnote-ref-404)
405. אמנם עדיין צריך לי עיון, דהא מ"מ אם יש מספיק חשש שנתן טעם, מ"מ יוכל לברר את זה אחרי כמה נסיונות. וכיון שרק תתאה גבר ולא עילאה אליבא דשמואל, הי' צריך להיות שאין טועמים אלא בעליון כשהתחתון חם ולא בתחתון כשהעליון חם. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-405)
406. ע' מש"כ לקמן שיעור ק"ד ביישוב קושיית המהרש"א [↑](#footnote-ref-406)
407. וחבשתי אולי לומר דהנה בבישול משקין י"א שגדר הבישול שלו משום חימום המשקים בלבד ולא משום שינוי במהותו של החפץ. וא"כ לכאורה צ"ע שהרי המהר"ם קזיס הנ"ל העיד לנו דיתכן שהדבר יגיע ליס"ב לתוך הכלי אבל עדיין לא יתבשל. וא"כ לכאורה י"ל שהביאור של התוס' לא מהני אלא לדברים גושים הנופלים לתוך כלי ראשון, אבל לדברים לחים הנופלים למשקין אם בישולם משום חימומם מא"ל. ובזה לכאורה צריכים לדברי הרשב"א שאינם מגיעים ליס"ב רק מתערבים. וא"כ אולי י"ל שכל דברי הרשב"א אינם אלא במשקין המתערבים, אבל דברים גושים כיון שנשארים במקום א' יכולים להביע ליס"ב רק שאינם מתבשלים. באופן שי"ל דלעולם אין מחלוקת בין הרשב"א לתוס', רק התוס' ביארו בגוש לתוך משקין, והרשב"א במשקין לתוך משקין. וחידוש הוא. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-407)
408. שו"מ ביד יהודה סי' ק"ה ס"ק י"ב שדן בדבריו ע"ש. [↑](#footnote-ref-408)
409. ונראה להדגיש, שאין להוכיח יסוד זה ממה שרצתה הגמ' להביא ראי' לרב מסכו במשמן של תרומה ולא הי' קשה הא דצריכים קליפה, דהא התוס' בפסחים הוכיחו שגם צלוי צונן צריך קליפה, ולכן צלוי חם לא גרע מיני', ובזה ודאי אין היסוד משום בישול. [↑](#footnote-ref-409)
410. ולעיל הבאנו שהוא חיי"א. והעירו דאע"ג דחזינן מיני' המוסג שיש כלי שני המבשל, אבל משמע מדבריו שאין זה אלא באמבטי, אבל אין כוס המבשל ולא חיישינן שיש כוס שהוא חם מדי. [↑](#footnote-ref-410)
411. וראיתי בשם שו"ת שבט הלוי (ח"ו סי' נ"ו אות ג') להקל במקום הפסד אפילו אינו הפמ"ר. [↑](#footnote-ref-411)
412. והי' נלעוק"ד שכן משמע מדברי רע"א באו"ח סי' תנ"א על מג"א ס"ק כ"ז, ע"ש היטב. [↑](#footnote-ref-412)
413. גם בזה לולא דבריו הי' מקום לחלוק מסברא, דבשלמא חם לתוך צונן, כיון שמתחיל פעולה של צינון, פעולה זו גורמת גם בליעה פורתא. אבל זה לצד זה דליכא צינון אולי לא בלע כלל. [↑](#footnote-ref-413)
414. וכן מבואר באו"ה שם בשם ר"פ. אבל בפר"ח (ס"ק י"א) רצה לדחות שהגהותת סמ"ק מיירי בכה"ג שהאיסור כחוש ולכן אפילו כולו חם אינו אוסר בכולו (וע"כ זהו לפי שיטות הסוברים שכל צלי שאינו דבר שמן אינו צריך אלא קליפה). [↑](#footnote-ref-414)
415. אמנם משמע שם שיש חומרא יותר גדולה לומר כן אליבא לשמואל מאשר אליבא דרב. וצ"ע מהו הסברא בזה. ונראה לחדש שיש חילוק יסודי בין שיטת רב לשיטת שמואל. והוא דעיקר פלוגתתם בתתאה, דרב סבר שהתחתון אינו משפיע, ולכן אם העילאה חם, או אפילו אם חם מן הצד, יש לדין לאסור כולו. רק במקום שהתתאה חם אמרינן שהעילאה גובר עליול ומחממו. ושמואל סבר דאדרבה התחתון עיקר, ולכן אם הוא חם הכל חם, ואם הוא צונן הרי הוא גובר על העליון. ולכן הי' מקום לומר שאם הוא מן הצד, רק אליבא דרב אמרינן שהוא כמו עילאה, דמאי שנא עילאה ממן הצד. אבל שמואל דסבר שהכל תלוי בתחתון, הי' אפשר לומר דעד כמה שאינו התחתון אינו אוסר. ויל"ע בזה [↑](#footnote-ref-415)
416. ואפילו את"ל שלפי האמת סוברים כמו שמסיק הר"ן, שגם לשמואל תתאה לאו דוקא. מ"מ כיון שהסברא פשוטה יותר אליבא דרב, לא הדגישו בקושייתם אלא רב. [↑](#footnote-ref-416)
417. וע' בבדה"ש ס"ק ס"ב עוד כמה חילוקים דינים לפי שיטתו. [↑](#footnote-ref-417)
418. ע' מזה לעיל שיעור ל"ב [↑](#footnote-ref-418)
419. והנה יש כאן ב' טעמים לומר חענ"ן: שהחלב שנאסר נע"נ, והבשר שנאסר נע"נ. ונראה שהכדי קליפה של הבשר נע"נ (וכפי השיטות שאומרים חענ"ן בכדי קליפה). אבל מ"מ אין הכדי קליפה של הבשר שנאסר אוסר החלב. והטעם משום שאין החם אוסר הצונן אלא ברגע הראשון. ולכן י"ל שאין מספיק טעם אלא לחלב לאסור הבשר ולא לחזור ולאסור גם החלב. ובחלב נראה לומר דכיון שסופו להתפשט לא נע"נ. ולכן לא הבנתי כל האריכות של החוו"ד לבאר לנו למה לא אמרינן שהחלב נע"נ. ולכאורה יש לבאר שהבין החוו"ד דלא שייך כאן דין סופו להתפשט שבעלמא, דהכא הטעם הפסיק מלהתפשט ע"י חום, רק ע"י תערובת הלח בעצמו כמו בלח בלח בצונן, והי' אפשר לומר שאינו בכלל דין סופו להתפשט. [↑](#footnote-ref-419)
420. וכן נראה משיטת התוס' עצמם שהביאו פירוש א' דההוא כחוש הוי ר"ל שיש ס' כמותו. הרי דמהני ששים אע"ג דסבר דשיעור צלי הוא בכדי נטילה. ואיכא למימר שלפי פירוש זה יש מקור לדבר מעצם הגמ' דההוא כחוש הויץ אבל יותר מסתבר דהא דמהני ס' היינו לכו"ע, רק שנחלקו התירוצים של התוס' בפי' דברי הגמ' ד'ההוא כחוש הוה'. [↑](#footnote-ref-420)
421. ומסתבר לומר לשיטתו שאם יש ששים בשיעור הכדי נטילה כנגד האיסור ג"כ יהא בטל. [↑](#footnote-ref-421)
422. ע' לעיל שיעור כ"ג מש"כ בזה [↑](#footnote-ref-422)
423. וע' כת"ס (יו"ד סי' נ"ד ד"ה ולפ"ז) שכתב הטעם להחמיר בזה משום שאינו ברור שבליעה אינה עוברת מכלי לכלי וכן אין החילוק בין כלי לכלי לכלי לאוכל ברור כ"כ. ויל"ע מה הדין בג' כלי לכתחילה – ע' שו"ת ערוגת הבושם או"ח סי' קי"ט ד"ה שם סכ"ב ובדה"ש סי' צ"ב ביאורים עמ' רט"ז. וע' עוד בהאי ענינא אג"מ יו"ד ח"א סי' מ' וח"ג סי' י'. וע' עוד מש"כ לקמן בשיעור קל"ז בדין החצובה. [↑](#footnote-ref-423)
424. וע' עוד מענינים אלו בשיעור הבא [↑](#footnote-ref-424)
425. ע' מזה עוד לקמן שיעור קי"א [↑](#footnote-ref-425)
426. ולכאורה הביאור בשיטה זו שהתכונה של חתיכה ליבלע הוא היותו צלוי, וחום או קור לא מעלה ולא מוריד. אמנם נראה שיש כאן ב' ענינים, שהרי החתיכה מתחממת קודם גמר צלייתו, ולכאורה כבר מאז הרי הוא אוסר כדי קליפה כיון שהוא חם, אבל צלי צונן אינו בולע עד גמר צלייתו. וכן לכאורה חייבים לומר, שהרי יש לנו כלל דמליח הרי הוא כררותח דצלי, ואם כסברא הראשונה הא אין כח מסוים לחום של צלי לבלוע רק זה שנהפך להיות צלוי. [↑](#footnote-ref-426)
427. אמנם לכאורה יוצא נפק"מ גדולה לדבריו, דכיון שהביא הש"ך שיטות להחמיר בדאית בי' פילי אפילו הוא חי, נפל בבירא כל הדין של הדחה, דהא האיך נדע אם יש פילי או לא. וצע"ג. [↑](#footnote-ref-427)
428. ע' עוד לעיל שיעור ק"ח מזה. [↑](#footnote-ref-428)
429. ע' מגי"ס שרובם ככולם של הדברים דלהלן מתבארים שם. ושם ציין לדברי הבדה"ש עמ' ש"ו [↑](#footnote-ref-429)
430. וכשיטת הראבי"ה (וכן הרמב"ן קודם שחזר בו) דאע"ג שחלב מפעפע, הנ"מ בצלי אבל לא במליחה [↑](#footnote-ref-430)
431. ע' לעיל שיעור י"ג [↑](#footnote-ref-431)
432. לעיל שיעור ק"י [↑](#footnote-ref-432)
433. ולענין מה שהעיר בזה רע"א במערכה ו', ע' מה שהעיר הבית הלוי מובא ברמב"ם מהדו' פרנקל קדושה עמ' שצ"ז. [↑](#footnote-ref-433)
434. ע' מזה גם לעיל שיעור פ"ז [↑](#footnote-ref-434)
435. ולכאורה צ"ע דהא אינו עובר משום בל יראה מדאורייתא על חמץ משהו בתערובת, וא"כ אין עליו קנס אליבא דר"ש כלל, וכדמבואר בשו"ע סי' תמ"ז סע' י"א. ואם נימא שלר"ן לא איכפת לן אם עבר מדאורייתא או מדרבנן, ויש איסור שהיי' מדרבנן, מ"מ קשה דהא באותה תערובת ודאי אינו מצטרף ההיתר לבטל האיסור וכמו שהוכיח רע"א בסי' תמ"ח (ע' לקמן שיעור קי"ח מזה). ומה שלכאורה צריכים לומר בזה שכוונת הר"ן לומר שהוא דשיל"מ כיון שאפילו הי' החמץ בפני עצמו מ"מ שייך לה היתר אם יתערב לאחר מכן (ואם סבר הר"ן כרבינו יונה יהא מובן יותר, והוא שמותר לבטלו לכתחילה, וזהו היתרו). ועל זה מקשה הר"ן דמ"מ החמץ בפני עצמו אין לו היתר. ומ"מ גם לפי זה קיים ההערה הנ"ל בדעת הר"ן, שאיזה היתר יהי' לו לאחר זמן שהוא היתר יותר ממה שמבטלין אותו עכשיו.

     שוב נראה דהא ליתא, וכן בחי' ר' דוד מבואר דמיירי באותו תערובת שהי' בפסח. רק כוונת הר"ן לומר שהחמץ קודם שנתערב בפסח כבר עבר עליו ושייך לגבי' הקנס (אע"ג דיתכן דמיירי בחמת שלא עבר עליו כמו של עכו"ם, מ"מ סתימת לשון רבא משמע שבכל אופנים הוי דשיל"מ). ואה"נ שבתערובת לא עבר עליו בב"י ולכן אין טעם לקנוס את כל התערובת, ומשו"ה סבר הר"ן שיש לו היתר לאחר פסח ע"י תערובת. [↑](#footnote-ref-435)
436. וכ"כ במקו"ח סי' תמ"ז ס"ק ה' וכמו שהביא הוא עצמו שם. וע"ש מה שהאריך בזה המקו"ח. וע' גם בחי' ר' ארי' לייב ח"א סי' י'. [↑](#footnote-ref-436)
437. ולכאורה דבר זה מובן יתר לפי טעמו של הר"ן במס' נדרים בהא דדבר שי"ל מתירין לא בטל. אבל גם אם הטעם משום ד'עד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר' מ"מ י"ל שכך הוא הטעם שהחמירו בה מעיקרא, מ"מ מכח טעם זה עשו כלל קבוע לכל דבר שנחשב י"ל מתירין ולא פלוג רבנן. [↑](#footnote-ref-437)
438. וע"ש בהערות שהביא כה"ג מס' ההשלמה [↑](#footnote-ref-438)
439. ולא דמי למש"כ ר' יוחנן, דהא איהו קאמר בהדיא 'בנ"ט' וכוונתו לאפוקי מרב ושמואל, אבל לכאורה אי אפשר לומר כן בשיטת רבא שלא כתב אלא 'אסור'. [↑](#footnote-ref-439)
440. ע' מזה לעיל שיעור פ"ט [↑](#footnote-ref-440)
441. כן נלעוק"ד ביאור כוונת הש"ך, ובזה מיושב הערת הא"ז מהא שהמחמירים לומר דהוי דשיל"מ אסרו גם שלא במינו. [↑](#footnote-ref-441)
442. ולכאורה נראה הביאור בכוונתו, דכיון שגם זה שאסור במשהו לאו דכו"ע, וכן אפילו לדידן אינו אסור אלא מדדרבנן, אפשר להקל ולסמוך אשיטת המקילין בביטול יבש ביבש בפסח. [↑](#footnote-ref-442)
443. וע' גם תוס' הרא"ש למס' יבמות פ"ב ע"א ד"ה רבי יהודה [↑](#footnote-ref-443)
444. וכן צידד רע"א מעיקרא בתוך האריכות שלו בהגהות למג"א סי' תמ"ח ס"ק ד' שהבאנו בסמוך [↑](#footnote-ref-444)
445. אמנם לכאורה יהא נפק"מ שאם הוא דרך בישול דאמרינן בה חענ"ן לר"ן שפיר צריכים ס' גם כנגד חלק ההיתר שבו. וכן לדידן שמחמירים לומר חענ"ן גם אם אינו בדרך בישול ג"כ יש להצריך ס' כנגד כל התערובת אם הוא חמץ שעבר עליו הפסח. ורע"א שם בסי' תמ"ח לא התייחס לזה. ולא דמי למה שאין אוסרים אם הוא בטל ברוב לאחר הפסח לר"ן ורש"י, דהתם לא גזרן בזה קנס, אבל כאן שהוא אסור מדאורייתא בפסח ואומרים בה חענ"ן מעיקר הדין, שפיר י"ל שעובר גם על ההיתר ושייך אליו קנס חכמים. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-445)
446. וע' מה שהוכחנו כצד זה לקמן בהערה 468 מאו"ה. וכן ע' לקמן שיעור קכ"ג בענין כלי של שותפות ישראל עם עכו"ם, וכן הוכחה מן השו"ע שכן סבר. וכן הוא לכאורה משמעות הרמב"ם והטור. וע' בסמוך גם מאו"ז. [↑](#footnote-ref-446)
447. ע' מזה דברי הג"ר בצלאל ראקאוו ז"ל בקובץ אור ישראל שנת תשנ"ז, כ"ו – כ"ח. [↑](#footnote-ref-447)
448. אמנם העיר לי ידידי הג"ר יוסף בוטינדר שליט"א שיש לדחות שלעולם גם התוס' סוברים למעשה שאין איסור תשמיש. רק דסברי דעד כמה שהסדר מעכב, לכאורה היינו משום שיש איזה טומאה בכלי, ואם אינו מגעילו קודם הוי טובל ושרץ בידו וכלשונם של הראשונים. ואם זהו הגדר של החיוב של טבילת כלים שפיר יש איסור השתמשות, שגדר הדין הוא לשלא להשתמש עד שיוסר הטומאה. ולכן כוונת התוס' לומר שאם הסדר מעכב, ע"כ יש איסור תשמיש משום הטומאה, וכיון שמוכח שאין איסור להשתמש אם לא הגעיל קודם, ע"כ גדר החיוב הוא מצוה של קום ועשה, וממילא ליכא איסור תשמיש. אמנם כל זה הוא לפמש"כ בתוס', אבל בפסקי הרא"ש מפורש כדברינו. [↑](#footnote-ref-448)
449. והבה"ל לא הביא מקור לדבר זה. וי"ל דסבר כן מסברא א"נ מדברי הישועו"י. [↑](#footnote-ref-449)
450. ולכאורה א"כ יוצא שאם הנכרי עשה כלי לסחורה ולא לאכול בה, ושוב מכרו לישראל לצרכי סעודה, אינו חייב בטבילת כלים, ולפי המבואר בב"י דכלי סחורה אינם כלי סעודה (וכמ"ד דתשמיש שאינו קבוע אינו מחייב טבילה). ואם כנים הדברים כמעט ובטלה טבילת כלים היום, שהרי רובם ככולם של הכלים הנטבלים הם מבית חרושת של נכרי שעשאם כדי למכרם. וראיתי בביאורים של ס' חלקת בנימין לסע' ח' שרצה להוכיח מסע' י' שאין הדין כן, דהא אומן נכרי מחייב בטבילת כלים (ואפילו הפוטרים לא פטרו אלא משום שאין זה דומיא דמעשה שהי'). ואי משום הא יש לדחות, דהתם הרי הוא בעצם של ישראל ושפיר יש לומר שהישראל הוא זה שקובע שהוא כלי סעודה, רק שיש לנכרי קנין בו. וע"ש שהביא בשם ס' יד יוסף לפטור בשם שו"ת אבנ"ז סי' ק"ו אות ב' לחייב.

     ולכאורה יש להוכיח כדברינו מחי' הריטב"א, שהרי גם הריטב"א דן אם אומן קונה בשבח כלי מחייב בטילת כלים. והרי ריטב"א כתב שחובת טבילת כלים חדשים משום היותם עומדים לסעודה, וא"כ לדידי' תיקשי היכי ס"ד שיהא האומן חייב. וע"כ כנ"ל שבהא דאומן הוי שפיר כלי סעודה כיון שהישראל שהוא עיקר הבעלים כבר קבעו כן. אמנם יש לדחות ולומר שהריטב"א סבר שהיותם כלי סחורה אינו טעם לומר שאינם כלי סעודה וכמו שכתבנו צד כזה לקמן. [↑](#footnote-ref-450)
451. וע' בס' טבילת כלים פ"ה סוף הערה י"ב וסדר יעקב למס' ע"ז דף ע"ה ע"ב (עמ' רט"ז – רי"ז מדפי הספר) אם הגעלה מעכבת הטבילה גם כשנבלע בה איסור כשהי' אצל ישראל קודם הטבילה. [↑](#footnote-ref-451)
452. וע' גם רש"י במס' ר"ה י"ט ע"ב ד"ה וחכמים ושם ברש"ש. [↑](#footnote-ref-452)
453. ע' בשו"ת אג"מ יו"ד ג' סי' כ"ב שכיון לזה מעצמו. וע' מש"כ בביאור הגר"א סי' ק"כ ס"ק י"ט באופן אחר. [↑](#footnote-ref-453)
454. אמנם שו"ת מנח"י (ע' ח"ג סי' ע"ו – ע"ח) כתב שיש להטבילם בלא ברכה. [↑](#footnote-ref-454)
455. ושם במטה יהונתן כתב שהש"ך והט"ז הבינו דברי הרמ"א דמיירי במי מקוה שנתלשו. ולא ירדתי לסוף דעתו בכוונתו בזה. דאמנם הט"ז מדייק מלשון המתני' דלא בעינן אלא הדחת הידים אבל מ"מ קושיית הט"ז על הרמ"א אינו מזה שהצריך ללחלח הידים במי המקוה ולא להכניס ידו למקוה, אלא מזה שהצריך מי המקוה ולא סגי במים תלושים כיון שאינו אוחז הכלי בחוזק. וכן מן הט"ז עצמו משמע דע"כ אם עוקר המים מן המקוה הוו מים תלושים, משום דאל"כ אין דיוק מלשון 'מדיח'. [↑](#footnote-ref-455)
456. שיעור קי"ט [↑](#footnote-ref-456)
457. ובפת"ש הביא מתפאל"מ שחולק, ושם בתפאל"מ הוכיח כדבריו ממה שהרא"ש כתב שמותר להשתמש בה צונן רק לשיטתו שאין הדר מעכב, ומשמע שאם הסדר מעכב אסור. ולדברינו לכאורה הדברים מוכרחים להיפך. [↑](#footnote-ref-457)
458. ויש כאלו שרוצים לשלוח מאכל בתוך כלי שאינו טבול (כגון למשלוח מנות) וחושבים שע"י זה שישים נייר תחת האוכל ואינו נוגע בכלי יצא ידי חובתם. ולדברי הגרשז"א הנ"ל מבואר אחרת. [↑](#footnote-ref-458)
459. מצאתי בס' עמק התשובה ח"ח סי' צ' שפטר את הרשתות לגמרי מטבילה כיון שרוב תשמישתו ע"י זה שמניח סיר ע"ג הרשת, ולכן אינו אלא כחצובה הפטור מן הטבילה. והנה לפטור אותם לגמרי אי אפשר כיון שלפעמים מניח עליו לחמני' וכדומה אפילו בלי הפסק נייר, וכן הרבה פעמים אופים בהפסק נייר ולא בכי שגם זה מחייב הגרשז"א וכנ"ל. ולכן אליבא דאו"ה שמחייב גם סכין לחתוך בה קלפים בטבילת כלים יש להטבילן. אמנם לענין ברכה לכאורה יש לחשוש דכיון שלחולקים על או"ה הולכים בתר רוב תשמישתו, לכאורה רוב תשמישתו באוכל שבתוך כלי. וחשבתי אולי לומר שאין הדבר תלוי ברוב או מיעוט, רק בתשמיש קבוע, ור"ל שאם א' מתשמישתיו הקבועים הם באפי' בלי הפסק כלי, רק שבמקרה רוב הבישולים שלו שבתוך התנור הם בתוך כלי, הרשתות חייבים בטבילת כלים. רק בכגון סכין לחתוך בה קלפים שאין לו תשמיש קבוע לאוכל, רק יתכן שבאופן עראי יחתוך בה לחמו, אמרינן דאזלינן בתר רוב תשמישתו למי שחולק על האו"ה. וא"כ איכא למימר שלכו"ע יברך על הטבילה. וכן מצאתי בס' טבילת כלים פי"א הל' ר"ז שמחייב הרשתות בטבילה בברכה, ולא ביאר כלל בכל הנ"ל. ומ"מ נראה שלענין מעשה אינו אלא ספק ברכות והקל. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-459)
460. וע' בביאור הגר"א שפלוגתתם תלוי בביאור סוגיית הגמ' במס' חולין דף ח' ע"ב. [↑](#footnote-ref-460)
461. ע' בענין כלי איחסון במילואים לשיעור קכ"ב בענין מצנם. [↑](#footnote-ref-461)
462. שו"ר בס' סדר יעקב למס' ע"ז ע"ה ע"ב (עמ' ר"ה מדפי הספר) שהעיר כמש"כ. [↑](#footnote-ref-462)
463. ומצאתי שו"ת מהרי"ל דיסקין קונ"א סי' ה' אות קל"ו שכתב בשם אביו שהמנהג שאינו חייב בטבילה. ודבריו צ"ע מן הגמ' וכנ"ל. ואולי הוא יפרש שכוונת הגמ' בצלוחיות למילתא אחריתא. [↑](#footnote-ref-463)
464. שו"ר שגם באג"מ יו"ד ג' סי' כ"ד מבואר סברא זו. [↑](#footnote-ref-464)
465. וע' גם בס' טבילת כלים פי"א הערה ו'. [↑](#footnote-ref-465)
466. וכן הוא לכאורה המשמעות הפשוטה של הקישו"ע שם בסע' ח' ע"ש. [↑](#footnote-ref-466)
467. ע' מזה לעיל שיעור ל"ב [↑](#footnote-ref-467)
468. דמלשונו שם לא משמע דמספקא לי' אם הוא לנוי או לתשמיש [↑](#footnote-ref-468)
469. ובודאי לפי הביאור הזה חזינן לדעתי' דאו"ה שגדר החיוב של טבילת כלים הוא איסור שימוש מבלי לטהר אותו, ולא שיש חיוב להטביל אותו.

     וע' לקמן במילואים בענין שלחן מזכוכית או דף במקרר של זכוכית מה שכתבנו צד דיתכן שלא כל הכלים חייבים אפילו לשיטת האו"ה. ומ"מ לכאורה אפילו את"ל כדברינו שם, לא יתכן שיהא ענין חיוב המוטל עלי' להטביל ולא איסור שימוש, דהא אינו מחויב להטביל כלי שקבע תשמישתו לדברים אחרים ואם חייב להטביל רק כשמחליט להשתמש בה לסעודה ע"כ גדר החיוב להטביל אינו אלא איסור שימוש. [↑](#footnote-ref-469)
470. שו"ר בערוה"ש סע' מ"א שכתב ביאור אחר בדברי הרמ"א, והוא שלעולם גם הבעלים מותרים להשתמש בה תשמיש דרך מקרה עד כמה שאינו מיועד לתשמיש סעודה, וכל כוונת הרמ"א אינו אלא לומר שאם הוא באמת כלי סעודה אין להיתר להשתמש בו אותו שימוש באופן חד פעמי אע"ג שאינו משתמש בה באופן קבוע. ודבר זה לכאורה קשה מאד הבין בדברי הרמ"א, דא"כ גם השואל מאותו האיש יהא אסור. והערוה"ש עצמו הסיק שפי' זה צ"ע. וע' מש"כ בביאור שיטת הרמ"א עוד בשיעור הבא. [↑](#footnote-ref-470)
471. וע' בביאורים לס' חלקת בנימין סע' ח' סוד"ה לחתוך שג"כ העיר מזה. [↑](#footnote-ref-471)
472. וע' מה שהערנו לעיל בהערה 449. [↑](#footnote-ref-472)
473. והי' אולי מקום לומר שכוונת הב"י והבאים אחריו בכלי סחורה היינו למסעדה וכדומה, דאל"כ קשה איך היו נוהגים להשתמש בכלים של סוחר העומדים לאכילה ושוב מוכרים אותו ללוקחים, שבזמנינו עכ"פ לא הי' אף א' קונה אותו לאחר מכן. ואולי בזמנם היו הסוחרים מוכרים כלים משומשים ואין מי שפוצה פה. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-473)
474. ושמעתי להעיר שאם אי אפשר להטביל כלי סעודה עד שישתנו להיות כלי סעודה, יש להסתפק בכה"ג שלקח כלי מחנות עם אופצי' להחזיר אותו ולבטל המכר למפרע, שאינו יכול לברך על הטבילה, דהא כרגע אינו שלו לגמרי. ונהי נמי שאחרי שטובל כבר לא יוכל להחזירו ולכן מאז והלאה הרי הוא שלו ככלי סעודה, מ"מ הרי מברך קודם, ובשעה ההיא עדיין אינו שלו לחלוטין. וחוץ ממה שיש לפקפק בכל זה מכמה טעמים, יש להדגיש שהאופצי' הרגילה להחזיר לחנות מסתמא לא נחשב כהגבלה בקנינו, רק התחייבות מצד החנות לקנות את זה חזרה. ויש להאריך בזה יותר אבל אכמ"ל. [↑](#footnote-ref-474)
475. וכן ראיתי בשם הגר"נ קרליץ בס' הבית בכשרותו עמ' ק'. וראיתי בקונ' שיעורי הלכה – טבילת כלים להגרא"נ ויג (עמ' מ"ז) שהדגיש שאם כל התכלית היא להניח בה אוכלין כדי שיהא מתמנ יפה, אבל אין משתמשים בה לאחר מכן להגשה לסעודה שהוא ככלי איחסון, ולכן עכ"פ אין לברך על טבילה זו. ומ"מ נראה שברוב המקרים הוא כלי הגשה רגיל שמביאים לסעודה בשעת קינוח ולכן חייב בטבילת בברכה. [↑](#footnote-ref-475)
476. שו"ר שכן הורה גם בס' חנוך לנער ע"פ דברי שו"ת מהרי"ל דיסקין סי' קל"ו. וע' עוד מש"כ בזה לעיל המילואים לשיעור הקודם עוד בענין זה. [↑](#footnote-ref-476)
477. וראיתי בערוה"ש סע' י"ג שדחה זה שאינו חזקת איסור כיון שאינו ענין של איסור רק ענין של מצוה. וכוונתו לכאורה לומר שאמנם אסור להשתמש בו קודם טבילה, מ"מ איסור זה נובע מן המצוה, ועד כמה דליכא מצוה ליכא איסור, ולכן אין לדון משום חזקת איסור. והוא תלוי לכאורה בחקירה הנ"ל בגדר הדין של טבילת כלים. ומ"מ לגופם של דברים צ"ע שאפילו את"ל שאין חזקת איסור מ"מ יש חזקת חיוב. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-477)
478. וחשבתי לבאר כונתם בזה. דסברי דכיון שהכלי סעודה בא מן העכו"ם הרי הוא אסור משום שיש בה מין טומאה. ובדרך כלל היסוד של הטומאה הוא שיוצא מן הכלי ומטמא טהרות ומטמא אוכל. אמנם טומאה זו קיילא טפי, דאע"ג שקיים בכלי, אינו יוצא לקלקל מאכלים אחרים. ואע"ג שאסרוהו בשימוש קודם הטבילה, אין זה אלא משום לתא דמאכל, שהגם שאינו מטמא המאכל בפועל, מ"מ אסורהו בו לכתחילה. וכיון שכן חזינן שהיא טומאה קלה והדין הוא להקל בה. ועדיין צע"ק. [↑](#footnote-ref-478)
479. ולשון מהרש"א שם "דעובד כוכבים שמשכן כל זמן שמשכון ביד ישראל 'מחזי כשלו'". ולכאורה משמע שזהו חיוב מדרבנן בלבד. אמנם מכל הראשונים שנקטו שהספק הוא לחומרא כיון שהוא דין דאורייתא חזינן שלמאן דמחייב החיוב של משכנתא מדאורייתא. [↑](#footnote-ref-479)
480. וכנראה כוונתו שאין חידוש שצריך הדחה ולכן לא תני לי'. וצע"ק. [↑](#footnote-ref-480)
481. וע' מש"כ בזה לעיל בשיעור ע' ושם בהערה 302. [↑](#footnote-ref-481)
482. ובתוס' ר"י מפריז מבואר שהקושיא משום דסבר התנא של המתני' שם עצמו דמריקה ושטיפה בצונן. ולכאורה היינו משום דסבר דמריקה כמריקת הכוס אינו אלא למ"ד מריקה בצונן. אמנם מהרמב"ם מבואר שאין זה נכון, דהא לדידי' מריקה בחמין ומ"מ מריקה כמריקת הכוס. [↑](#footnote-ref-482)
483. ונראה אליבא דתוס' דרבה עצמו חלק וסבר שמריקה בחמין ואין לו שייכות להכשר הכלי. [↑](#footnote-ref-483)
484. ולכאורה לפי זה אם יצלה בשר ואח"כ יבשל בה חלב, יהא הדין שיוכל להכשירו בהגעלה, אע"ג שבשעת ההגעלה כבר נאסר משום בב"ח. וע' במגי"ס רסי' צ"ג מזה, וע"ש שהעיר שאם צלו בה גבינה אחרי צליית בשר לא מהני הגעלה, ומשום שבכה"ג נכנס טעם גבינה שכבר נאסרה משום בב"ח לשפוד, ולכן הוא כמו שפוד של עכו"ם. וע' מזה עוד לקמן שיעור קל"ג. [↑](#footnote-ref-484)
485. והעיר א' מן התלמידים שיחיו, דבשלמא למ"ד שאחרי הגעלה שוב אינו יוצא יותר ע"י בישול, וכל מה שצריכים ליבון הוא משום תשמיש ע"י האור ניחא, אבל לשיטת רוב ראשונים שאחרי הגעלה יכול להיות שיוצא גם ע"י בישול, חזינן דאע"ג שלא יצא ע"י ההגעלה הראשונה, יתכן שיצא ע"י השני', ובליעות אלו למה שונים משאר בליעות. ולכאורה צריכים לומר דמ"מ כיון שאינם יוצאים ע"י ההגעלה הראשונה הרי הם חלושים ואינם נאסרים. [↑](#footnote-ref-485)
486. וע' חזו"א רסי' י"ט שהעיר שלכאורה לפי המבואר בסמוך ביורה גדולה, ע"כ אין הצורך להכניס הכלי אלא משום השפה. ורש"י בד"ה בתוך לא משמע כן. וי"ל שלכתחילה ודאי עדיף שיעבור בכולו אבל אינו לעיכובא, ובכלי גדול שלא שייך אין מקפידים על זה. [↑](#footnote-ref-486)
487. ולכאורה יל"ע עד מתי נמצא ששם המים. שאם יורד תוך זמן קצר, הא לא יהיו שם בשעת שמעלה רתיחות. ואם נשאר שם עד זמן שמעלה רתיחות, לכאורה אינו חייב להיות שם לעולם, ואיך נימא שהוא ודאי נמצא שם עד שעת רתיחת המים אבל יש חשש שלא יהי' שם מספיק זמן שאינו חשוב אלא כניצוצות. ויתכן שכוונת הגמ' לומר שאינו ממלא אותו עד גובה העיסה אלא לאחר שנרתח המים, ורק לאחר מכן שופך שם עוד מים, ולכן הם נרתחיים יותר מהר ובודאי ישאר שם למעלה משפת עיקר הכלי עד שיעלה רתיחות. ומ"מ עדיף מזריקת אבן לתוך היורה, שבזה הביא הריטב"א במס' פסחים ל' ע"ב דעות אם מהני, דהא באבן יוצא המים יותר מהר ממה שיוצא דרך הלישה. [↑](#footnote-ref-487)
488. ע' מזה עוד לקמן שיעור קל"ב [↑](#footnote-ref-488)
489. והרא"ש שם בשם רבינו יואל כתב שהשלכת הלפיד אש או אבן "עדיף טפי מהתזת הניצוצות". וקודם לכאורה א"כ יוצא שיש סברות הפוכות, שהריטב"א כתב דכה"ג בכלל לא מהני. ועוד יש להעיר שמשמעות דבריו שהכשר הכלי הוא ע"י זה שניצוצות נתזין על שפת הכלי, ואין זה משמעות הראשונים שהבאנו למעלה, אע"ג שזוהי המשמעות הפשוטה של הגמ'. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-489)
490. והא דלא הוכיחו הראשונים כן מעצם הפרשה דכלי מדין, י"ל משום דמיירי עכשיו לרב דסבר מין במינו לא בטל, וא"כ נפק"מ לאיסור משהו. ועוד י"ל דהו"א דאה"נ ולא היו צריכים להכשיר קדרות. [↑](#footnote-ref-490)
491. ונראה פשוט שאם קפילא אינו אלא במסיח לפי תומו, לא שייך לסמוך עליו בזה כל הזמן. [↑](#footnote-ref-491)
492. ע' לעיל שיעור כ"ה שבאמת צידד רע"א לומר שיוכל לבשל לכתחילה על סמך קפילא אלמלא הדין שאין מבטלין איסור לכתחילה. אלא שהעיר שבב"ח יהא אסור לבשל משום שעצם הבישול אסור. ולכאורה א"כ צ"ע למה ר' דוד לא כתב כן (ע"ש שכתב בהדיא שמותר לעשות כן על סמך קפילא גם בבב"ח. ולכאורה י"ל משום דסבר דהוי דבר שאינו מתכוין. אע"ג שהוא בפס"ר שלעבר, יתכן דסבר שמותר. [↑](#footnote-ref-492)
493. הארכנו בשיטה זו לעיל בשיעור כ"ט ושיעור קי"ח [↑](#footnote-ref-493)
494. ע' לעיל שיעור ס"ז [↑](#footnote-ref-494)
495. שיעור קכ"ז [↑](#footnote-ref-495)
496. ואפשר לבאר שיטתו בב' אנפי. או דסבירא לי' דאמרינן קמא קמא בטיל ואנו חוזר וניעור, וכמו שהביא הרשב"א בשו"ת סי' רס"ב שיש אומרים כן. או"ד סבר דכיון שכבר נתבטל, אינו חוזר וניעור, וכמו דסבר רע"א בהגהות לסי' תנ"ב מג"א ס"ק ו'. וע' לקמן הערה 498 עוד מקור מדברי הרא"ש לומר דסבר כסברת רע"א. [↑](#footnote-ref-496)
497. ומבואר מלשון הרא"ש שיש כאן בעצם ב' שאלות: א) האם דבר זה בכלל גזירת חכמים דמס' ע"ז ע"ו ע"א דכלי שאינו בן יומו אטו בן יומו, ב) אפילו אם אינו בכלל הגזירה ההוא, לכאורה הי' לנו לעשות גזירה הא אטו הא. [↑](#footnote-ref-497)
498. וראיתי בס' נתיבי התערובת שהעיר למה הרא"ש לא תי'' כנ"ל מהר"ן. ותי' או משום דסבר הרא"ש שאין להתיר להכניס טעם פגום לכתחילה היכא דאיכא דרכא אחרינא. או"ד דסבר הרא"ש דכיון שיוצא ונכנס אין זה חשוב 'נכנס' בפגם. [↑](#footnote-ref-498)
499. והעיר לי' הגר"מ קויפמן שליט"א דיתכן שיש בה דינא דנ"ט בר נ"ט דהיתירא כיון שהבליעות נכנסו למים ושם נתבטלו, וכיון שכן מאז הם 'היתירא' ועל דרך מש"כ רע"א בהגהותיו למג"א סי' תנ"ב ס"ק ו'. ולכן יש כאן משום היתירא דנ"ט בר נ"ט. והשבתי לו דעד כמה שהוא מותר משום שכבר התבטל, שוב אין אנו צריכים לדינא דנ"ט בר נ"ט, שהרי מעכשיו הם בטלים אפילו לכשיכנסו שוב לכלי וכמו שהערנו לעיל. ולכאורה איכא למימר שהקושיא של הרא"ש היתה דכיון שיוצא ונכנס אין זה חשוב 'נכנס' בפגם. אמנם כיון שהשתנה בזה שהוא מותר מדין נ"ט בר נ"ט, כבר אין זה אותה בליעה, ומשו"ה יש ענין להגעיל. וחשבתי לומר גם בענין אחר, והוא שהקושיא היא כנ"ל. והתי' הוא שאמנם לא שייך ההיתר של נ"ט בר נ"ט כיון שכבר חל דינו עליו, מ"מ הרי הוא נחלש כמו שבליעה של נ"ט בר נ"ט נחלש, ולכן אין זה אותה בליעה ושפיר נחשב נכנס הבליעה החדשה בפגם. והעיר לי על זה הגר"מ שאין זה משמעות לשון הרא"ש, שלשונו משמע שהרוצה להתיר מדין נ"ט בר נ"ט ולא רק שבמציאות הוא נ"ט בר נ"ט. [↑](#footnote-ref-499)
500. וע"ש שהביא ראי' מן האגדה המפורסמת 'משל ליורה רותחת שאין כל בריה יכולה לירד לתוכה קפץ בן בליעל וירד לתוכה אעפ"י שנכוה צננה בפני אחרים'. וביאר שאם מיירי בכלי ראשון שע"ג האש, אין לך בן בליעל שירד לתוכה. ולולא דבריו לכאורה הוה לי' להוכיח משום דאל"כ לא הי' מצננה בפני אחרים. [↑](#footnote-ref-500)
501. ולכאורה עדיין צ"ע, דנהי נמי דשייך רותחין שאינו העלאת רתיחות, מ"מ מאי שייטי' הכא, דמאן לימא לן שיש קצף, וכן מאי אהני לן הקצף עד שהגמ' מדגיש דהיינו ברותחין. ואולי כוונתו שבדר"כ במים חמין בכלי ראשון שאינו ע"ג האש יש קצף אע"ג דליכא העלאת רתיחות. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-501)
502. וברמב"ן בחידושיו למס' ע"ז ע"ב מבואר לכאורה דהא דבעינן יורה רותחת שמעלה רתיחות, היינו לכלי שבלע ע"י העלאת רתיחות, ומשום דקיי"ל דכבולעו כך פולטו, אבל משמע דכלי שלא בלע ע"ג האור אינו צריך להיות מוכשר בכלי שע"ג האש. וזהו כמש"כ המהר"ם חלאוה בדעתו (ולא כמש"כ המגי' שעל מהר"ם חלאוה שם). וא"כ מש"כ ר' דוד על הרמב"ן "וכן דעתו במס ע"ז" אין זה כמו שכתוב לפנינו בע"ז, וכן מ"מ מה שהזכיר בשם לקוטות שלו למס' פסחים אינן נכון. [↑](#footnote-ref-502)
503. אלא שדברי המ"ב שם מרפסין איגרי. דהא ז"ל שם "ויהיו המים מעלין רתיחה וכדלקמן בסי' תנ"ב עיין שם [לבו"ש שם]". ודברים הם פירוש למש"כ השו"ע שצריכים להגעיל סכינים בכלי ראשון אפילו שא ע"ג האש. והא בזה גם הלבושי שרד מודה שאין צריך העלאת רתיחות. ואע"ג שמסקנת הלבו"ש שגם סכינים צריכים העלאת רתיחות כיון שתמשיתן בדבר גוש דשינו ככלי ראשון, אין זה כוונת השו"ע רק דברי עצמו הן, ומשמעות המ"ב לפרש דברי השו"ע. וה' יאיר עיני. [↑](#footnote-ref-503)
504. ומש"כ שהוא 'לימוד זכות' לכאורה אינו משום שהיינו צריכים להקפיד גם בהם בהעלאת רתיחות, רק משום שאין מקפידים שיהיו דוקא כלים שתמשיתן בעירוי. [↑](#footnote-ref-504)
505. ומשמעות דברי הב"ח דזה שיש להגעיל היורה קודם שמגעיל אע"ג שהוא זמן היתר לא הי' צריך לבביאור זה. ולא הבנתי למה, הא קודם זמן איסורו מה איכפת לן שיש בליעות של חמץ ביורה הא הוי נ"ט בר נ"ט כשמגיע לכלי. וע"כ הטעם משום שאין סומכין על זה לכתחילה. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-505)
506. ע' עוד ממנהג זה לקמן בשיעור הבא. [↑](#footnote-ref-506)
507. ע' עוד מענין זה לעיל שיעור ל"ה ושיעור צ"א. [↑](#footnote-ref-507)
508. ע' מזה לעיל הערה 381. [↑](#footnote-ref-508)
509. ע' לעיל שיעור ק"כ מזה [↑](#footnote-ref-509)
510. ע' לעיל שיעור ק"ל. [↑](#footnote-ref-510)
511. ע' שבות יצחק ח"ו עמ' פ"ז, חוט שני פ"י שעה"צ ס"ק קנ"ג. [↑](#footnote-ref-511)
512. ובשו"ת הרשב"א סי' תק"ג הוסיף שאם אי אתה אומר כן, האיך הכשירו היורה הגדולה שבכלי מדין. ותי' לו הרשב"א או בגדנפא או ע"י שהשהה אותה.ולא הבנתי התירוצים של הרשב"א כלל דאי משום גדנפא הא עדיין ליכא ששים. והתי' השני ג"כ אינו מיישב, דהא היסוד של הקושיא הי' שפרשת כלי מדין מיירי בכלי בן יומו (למ"ד נטל"פ מותר), והאיך הכשיר אותה פרשה הכלים הגדולים. ואולי בתי' השני אין כוונת הרשב"א אלא לומר שהתורה לא מיירי בכלי גדול וכמש"כ התוס' במס' חולין דף ק' ע"ב. [↑](#footnote-ref-512)
513. לעיל שיעור קכ"ז [↑](#footnote-ref-513)
514. שו"ר בזה גם דברי הא"ר בס"ק ח' ע"ש. [↑](#footnote-ref-514)
515. אמנם יעוין בבדק הבית לרא"ה שכתב שהוא תלוי אם יש כלי מפסיק בין המאכל לאור או לא, ולכן בכגון מחבת ודאי דינו בהגעלה אפילו אם ליכא משקין כיון שהמחבת מפסיק בין האור למאכל. [↑](#footnote-ref-515)
516. והנה רע"א בהגהות לסע' ד' (מהדו' יוהנסברג) הביא מתבת גמא לפ' בהעלותך שאם השתמש אפילו בתנור גרוף מ"מ מיקרי תשמישתו ע"י האור וצריך ליבון (אמנם הסתפק שם אם מהני החזרה לתנור גרוף בלבד מדינא דכבולעו כך פולטו, ודבריו בזה צריכים עיון ואכמ"ל בזה). ולכאורה הטעם בזה פשוט דהא גם כאן ליכא משקין. אלא שהוסיף וכתב "ומודינא כלי שמניחין לחם חמץ חם מיד שהוציא מתנור, די"ל דלא מקרי תשמישו ע"י אור, ואף שפשוט הוא כתבתי להוציא מלב המתעקשים והטועים, ובוודאי מי שישר הולך אומר האמת". וחזר משתנו בזה בסי' תנ"א א"א ס"ק י' וכן במש"ז סס"ק ה'. וע' בס' הבעלת כלים (פ"ה ס"ק ט"ו) רשימה של פוסקים כה"ג. אמנם מצאתי באו"ה (כלל נ"ח הכ"ז) שהביא יש מחמירים בזה אלא שדחאו. ולכאורה הכל טעמא מאי, דהא ליכא משקין ואיכא חום. ונראה פשוט התשובה בזה ,שחומרת ליבון הוא רק בדאיכא ב' דברים, דהיינו שמתחמם ממקור שהוחם ע"י האש (אפילו תנור גרוף), וכן ליכא משקין, אבל יש משקין ואיכא חום או ההיפך סגי בהגעלה. וע' עוד לקמן שיעור ק"מ בענין הכשר בית שאור.

     בהאי ענינא יש להסתפק לאידך גיסא, מה הדין בכלי שהתחמם באור רק עכשיו אינו על גבי האש ושוב הניחו עליו מאכלות האסורות, האם הכשרו בליבון כיון שנבלע ע"י חום שהוא תולדות האש וליכא משקין, או"ד כיון שאינו עכשיו על גבי האש, אין זה תשמישתו באור ואינו חייב אלא הגעלה. וע' מש"כ בזה בשע"ת סי' תנ"א ס"ק כ"ז. וראיתי בקובץ תפארת התורה מהג"ר שאול יוסף שרהבני שגם כתב לדחות שאין ראי' מדברי הבית יוסף שהצריך ליבון חמור לאלו האופין על כיסוי הקדרה, משום דשפיר י"ל דמיירי בכה"ג שהניחו הקדרה בתוך התנור ולא על גביו. וע"ש אריכות בכל הדין.

     ומתבאר לן מזה נקודה חשובה. והוא דהא דמהני הגעלה מדינא דכבולעו כך פולטו, אין זה משום היותו בולע ע"י משקין, דהא בגוש בכלי ליכא משקין וכנ"ל, רק הכוונה דכבולעו שלא ע"י האור כך פולטו כן, ולכן סגי לן בהגעלה. וע' מעין זה לעיל שיעור ק"ל מר' דוד בדין העלאת רתיחות. ועדיין צ"ע. ואולי י"ל עוד שזה מתאים למה שמצאנו שיטת המרדכי דחימום בלבד בלי משקין (מה שקוראים ליבון קל) ג"כ מהני כמו הגעלה. [↑](#footnote-ref-516)
517. אמנם בתוס' במס' חולין ק' ע"ב סוד"ה בשקדם מבואר דסבר שמפורש שהכשירו כלי מדיין בהגעלה. וכן מצאתי בביאור הגר"א באו"ח סי' תנ"א סע' ח' ס"ק ל"ג. אמנם היא גופא צ"ע דמנין להו דבר זה. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-517)
518. ומצאתי לפמ"ג (דיני וסדר הגעלה בקצרה [לאחר סי' תנ"ב] – בענין ליבון קל) שכתב שזהו ג"כ שיטת ר' אביגדור המובא בהגהות מיי פי"ז ה"ג אות ה'. [↑](#footnote-ref-518)
519. ע' לעיל שיעור כ"ח והמצוין שם בהערה 127. [↑](#footnote-ref-519)
520. וזהו דבר חידוש שמותר להשתמש בכלי צונן אם ידוע שאין בה אלא משהו של טעם. [↑](#footnote-ref-520)
521. ע' לעיל שיעור קכ"ו. [↑](#footnote-ref-521)
522. ונראה להדגיש דהא דלא התירו להשתמש חמין בכלי חרס, אין זה דין בכל כלי חרס, דהא לרי"ף ועוד אם השתמשו בה חמץ בצונן מותר להשתמש בו מצה צונן ולא חמין. ומבואר דסתם עיסת חמץ ג"כ נלבע בצונן, ולכן לא ישתמש בה לאחר מכן אלא בחמין. ולכאורה צ"ע, דכיון שנבלע בה צונן, יוצא שהוא אוסר אם משתמש בה חמין לאחר מכן יאסר התבשיל, וא"כ לכאורה צ"ע למה התירו צונן ולא גזרו אטו שימוש בחמין כמו כלי חרס שבלע בחמין. וע"כ דהוא משום דכיון שלא בלע אלא בצונן שייך הכשר אפילו בכלי חרס, וכדמבואר בסי' תנ"א סע' כ"א. ומשו"ה לא גזרו, וכמו שלא גזרו במתכת וכמש"נ. [↑](#footnote-ref-522)
523. בבד"ה ב"ד ש"ד, עמ' שס"ו במהדו' מה"ק. [↑](#footnote-ref-523)
524. שם במשמרת הבית. [↑](#footnote-ref-524)
525. ולכאורה ר"ל שהמתכת ל הסכין נכנס לתוך הקתא ויש בתוכה בליעות, אבל אינו משתמש בקתא ברותחין, רק בדיכת דברים חריפים או דברים חמן ולכן אין המתכת שבתוך הקתא משפיע עך האוכל. [↑](#footnote-ref-525)
526. ואם הוא היתירא בלע, לכאורה יש להקל לכולי עלמא, דא גם הרשב"א שהיא השיטה המחמירה מיקל בזה וכמש"נ לעיל. [↑](#footnote-ref-526)
527. וע"כ הראי' דמיירי בכלי חרס משום דאל"כ למה הצריכו הגעלה ג"פ, הרי בפעם א' סגי. [↑](#footnote-ref-527)
528. וצריך להחליף המים בכל פעם, ולא מהני אותם מים גם לכלי אחר אפילו לפעם א' – חזו"א סי' מ"ד ס"ק ג' [↑](#footnote-ref-528)
529. שיעור מ' וקכ"ד [↑](#footnote-ref-529)
530. שוב העיר לי הג"ר מאיר קויפמן שליט"א שלכאורה כן משמע מעצם דברי הגמ'. שהרי מבואר בברייתא שבמס' ע"ז (ע"ה ע"ב) "דברים שנשתמש בהן ע"י צונן כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות מדיחן ומטבילן והם טהורין". והוכיחו הראשונים מדברי הגמ' דע"כ אזלינן בתר רוב תשמישתו , דהא אי אפשר שלא יכנס באלו חמין פעם א'. ומ"מ מבואר בגמ' שיש ברייתא שכתוב בה "וכולן שנשתמש בהן עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן אסור". והוא כמ"ד נטל"פ אסור וכדמבואר בגמ'. והתוס' והראשונים מתקשים בזה שיהא אסור עד שלא יטביל, והתוס' כתבו שאולי הוא גזרה אטו הגעלה וליבון. ומשמע לכאורה שבלי זה אין לאסור. וצ"ע למה אין לאסור, הא ודאי מיעוט תשמיש יש שמבליע בתוך הכלי, וכיון דסבר הברייתא דנטל"פ אסור הא לא שייך הביאור של הרמ"ע והרשב"א, והרי הוא כתשמיש בזמן שהוא בן יומו שהם אסרו. וחשבתי לדחות דלעולם אם יבשל בהם יאסרו משום המיעוט תשמיש כיון דנטל"פ אסור וכסברת והרמ"ע והרשב"א. אבל פשטות כוונת הברייתא שהשתמש בהם דרך תשמישתו יש לאסור, וזה אפילו אם נטל"פ אסור אין לאסור כיון שלא נכנס לתבשיל החדש שום בליעות כיון שהשתמש כשהוא צונן. ואין ליישב הערת התוס' שהוא אסור היכא שבישל בה, דחוץ ממה שהוא דחוק בלשון ברייתא כיון שמסתמא בדרך הרגיל מיירי, הא כתוב בברייתא 'עד שלא יטביל' וזו צריך עיון, שאפילו אם הבליעות נבלעו בה, מאי אהני לן טביילה לזה. וע"כ צריכים לומר כמש"כ התוס'. אמנם עדיין צ"ע שאם באמת לא ימלט מהיות בולע פעם' א', למה למ"ד נטל"פ אסור לא חייבוהו להגעיל כיון שמסתמא בא' הימים ישתמש בה בחמין ויאסר התבשיל. וצ"ע.

     שו"מ גם במילואים להערות צפחת שמן למקו"ח סי' תנ"א ס"ק ה' שג"כ העיר מגמ' דמס' ע"ז הנ"ל וע"ש מש"כ בזה. ועוד הביא משבלי הלקט סי' ר"ז שמבואר שם בשם רש"י דמהני רוב תשמישתו אע"ג שהוא בן יומו, רק שצידד דיתכן שהוא רש"י לשיטתו דסבר דקיי"ל טכ"ע מדרבנן. [↑](#footnote-ref-530)
531. וכדבריו מדויק ברמ"א בסי' תנ"א סע' ו', וכן מן הראשונים בגמ' הנ"ל שהערה הקודמת. [↑](#footnote-ref-531)
532. וע"ש בקונ' שבסוף הספר סי' י"ח אות ה' שמהלשון שם נראה שאינו שולל ההכשר של נעיצה מכל וכל, רק שרצוי לא לסמוך על זה משום הספק איזה קרקע כשרה לנעיצה ואיזה לא. [↑](#footnote-ref-532)
533. אמנם בשאר איסורים מותר להשהותם אצלו כיון דבדיל מיני' – כן מבוארבשפ"ד סי' צ"א סס"ק ג'. [↑](#footnote-ref-533)
534. וכפשוטו גם שיטת הרמ"א הוא דחמץ מיקרי איסורא מעיקר הדין, דאל"כ האיך מיקל בדיעבד כמ"ד דאזלינן בתר רוב תשמישתו כיון שהמקור לזה הוא סכין בפסח, ובזה שפיר י"ל כראב"ד. וכן לכאורה מבואר בהקדמת המ"ב שבס"ק כ"ח. ומשו"ה הי' נלעוק"ד תמוה מש"כ בשעה"צ ס"ק ל"ז אולי לצדד לדעת הגר"ז וא"ר שאפשר להקל כשיטה הסוברת דחמץ מיקרי היתירא בלע במקום הפמ"ר ושמחת יו"ט, דהא אין להקל כלל על סמך שיטה זו בלבד עד כמה שעיקר הדין אינו כן. דבשלמא באב"י דהוא נטל"פ בפסח שפיר י"ל שאפשר להקל בצירף שיטה זו, אבל בב"י איך אפשר להקל. וצ"ע. ואע"ג שי"ל ששני התירוצים אמת, מ"מ לא מצאנו לאף א' מן הקדמונים שכתבו כן. [↑](#footnote-ref-534)
535. ע' עוד לקמן בשיעור קל"ח ובהערה 547 עוד מקומות שיש להם קושי זו. [↑](#footnote-ref-535)
536. אמנם ע' ריטב"א למס' פסחים ל' ע"ב ד"ה וכתב. [↑](#footnote-ref-536)
537. דאילו כנגד האש והוא כמות קטנה מבואר ביו"ד סי' צ"ב סע' ו'. וגם בזה אם רואה בתחתית הקדרה שנדבק בה מאכל ודאי אסור. וכן הרי מ"מ נחלקו הפוסקים אם אפילו בכה"ג הקדירה נאסרת. וע' גם בבדה"ש סי' צ"ב ס"ק קי"ט שהעיר שבכיריים של זמנינו י"ל שלא שייך הדין דכנגד האש. [↑](#footnote-ref-537)
538. וע' מזה עוד לעיל שיעור ק"ז וק"ח. [↑](#footnote-ref-538)
539. וע' ועד מש"כ בזה לעיל שהערה 515 (בסוף ההערה). [↑](#footnote-ref-539)
540. וראיתי למש"ז סי' תנ"ב ס"ק ד' שכתב דכיון שליבון קל הוא בדרף הפלטה, אי אפשר להכשיר על ידו בפסח למ"ד נטל"פ אסור. ויל"ע מהו טעמו בזה, דהא דמחמירים בהגעלה למ"ד נטל"פ אסור, היינו משום דחיישינן שהבליעה חוזרת לתוך הכלי ממי ההגעלה, אבל בליבון אין מקום לחזור. וצריכים לומר שחוששים שיוצא ושוב נכנס משפת המתכת. ובס' הגעלת כלים פ"ז ה"ז וה"ח התיר ליבון קל אפילו למ"ד נטל"פ אסור בפסח ואי אפשר להגעיל, ושם בהערה כ"ב העיר שהוראה זו צ"ע מדברי הפמ"ג הנ"ל. והענין עדיין צ"ע. [↑](#footnote-ref-540)
541. והוא לכאורה דומה לענין הנ"ל בהגעלה בפסח. וכן הסביר הגרש"ז גרוסמן עצמו בספרו סידור פסח כהלכתו פ"ה הערה 12. אמנם יעוין במגילת ספר (ענינים ח"א סי' כ"א אות ד') שדחה וסבר שאפשר להכשיר כלי בן יומו בליבון קל, שמה שיוצא נשרף באש. וע"ש שיתכן בכל אופן דברי הפמ"ג שבס"ק הקודם קיימים, ומשום שי"ל דאע"ג שנפלט כדי נתינת טעם, משהו נשאר (והביא שם מס' רביד הזהב שחלק גם על עצם דברי הפמ"ג). [↑](#footnote-ref-541)
542. וכן תלה בס' הגעלת כלים פי"ב סס"ק ו. [↑](#footnote-ref-542)
543. שו"מ לס' סידור פסח כהלכתו (פ"ה הערה כ"ז) שג"כ העיר מזה. [↑](#footnote-ref-543)
544. וע' גם בס' המכריע סי' ס"ב שפלפל בזה. [↑](#footnote-ref-544)
545. וע' אג"מ (או"ח א' סי' כ"ז שכתב שאולי פלסטיק עדיף מגומי. ולכאורה ביאור דבריו שאמנם היסוד להחמיר בגומי הי' שלא נמצא בדברי הקדמונים, וא"כ מאי שנא, מ"מ לפי ראות העינים הי' נראה להגרמ"פ שפלסטיק נראה יותר דמהני לה הגעלה. ועדיין צ"ע. [↑](#footnote-ref-545)
546. ע' מש"כ בזה עוד לעיל בשיעור קל"ג. [↑](#footnote-ref-546)
547. ע' לקמן שיעור ק"מ בענין שולחנות שהערנו למה אין בזה משום רוב תשמישתו [↑](#footnote-ref-547)
548. שו"מ במגי"ס ענינים או"ח סי' כ' שהעיר גם מדברי המ"ב בס"ק מ"ח ובשעה"צ ס"ק נ"א. [↑](#footnote-ref-548)
549. וע"ש בביאור הגר"א שהמחבר לשיטתו בסי' קכ"א דסבר כרשב"א שהבליעה מתפשטת בכולו ע"י בישול מקצת, ואינו מתכשרת ע"י הגעלת מקצת, יסבור שאם לא הגעיל יד הכלי הרי זה אוסר אפילו בדיעבד. [↑](#footnote-ref-549)
550. ע' מזה לעיל שיעור קל"ד. [↑](#footnote-ref-550)
551. ובב"ח מבואר על דרך זה, שפי' משום דאי אפשר דלא בלעי הידות טעם חמץ בכל השנה ע"י כלי ראשון כשמדיחין אותם לנקותן מהזוהמא לאחר תשמישן. [↑](#footnote-ref-551)
552. והמ"ב בס"ק ס"ט העתיקו שנגע בלחם חם. ונראה ששניהם לדבר א' נתכוונו, דר"ל שנגע בלחם חם כשעדיין מתתמם ע"ג האש. [↑](#footnote-ref-552)
553. אמנם כאן חמיר טפי כיון שהוא תדיר בתשמיש דברים חריפים, ובהם אוסר נטל"פ גם בשאר ימות השנה כיון שמחליא לשבח. [↑](#footnote-ref-553)
554. וכן פסק המ"ב למעשה, אלא שהביא אחרונים שנקטו שצריך לזה ליבון חמור, והוא תלוי בהבנת דברי המג"א – ע' מחצית השקל (מובא גם ברע"א) ועוד. ולכאורה צ"ע למה יהיו צריכים ליבון חמור לחמץ בעין הא ודאי הוא נשרף ע"י ליבון קל. ושמעתי מא' התלמידים שהעיר שלכארה למה מהני ליבון קל, דנהי נמי שהחמץ בעין נשרף, אבל במשך זמן ביאורו לכאורה טעמו נלבע בתוכו של הכלי, ולכאורה מיני' שיצטרך ליבון חמור לבליעות האלו ואולי זהו טעמם. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-554)
555. ע' מזה לעיל שיעור ק"ל. [↑](#footnote-ref-555)
556. שו"ר שכן ביאר גם בסידור פסח כהלכתו פ"ח הערה 7. [↑](#footnote-ref-556)
557. כהא דדבר גוש שלא ע"ג האש – ע' לעיל הערה 515. [↑](#footnote-ref-557)
558. ע' גם סי' תנ"ג סע' ו', וע' גם ססי' תמ"ב. [↑](#footnote-ref-558)
559. ולשון הרמ"א הנ"ל הוא 'הדחה'. וכן הוא בש"ך ומג"א סי' תנ"א ס"ק לו. ואינו ברור מהו כוונתו. ויתכן שכוונתו לשרי' במים בלבד, וכדקיי"ל דשרייתו זהו כיבוסו. וכן משמע דלא מיירי עם חבטה מדהמשיך הש"ך לכתוב "מיהו כתבו וכו' שחובטין וכו'". וכן הוא בבית לחם יהודה על אתר. אמנם עדיין יתכן דהדחה אינו רק שרי', אלא גם שפשוף. [↑](#footnote-ref-559)
560. ויל"ע אם מותר לכבס מגבות של בשר ושל חלב ביחד במכונת כביסה. ונראה פשוט שאם נכנס אבקת כביסה לתוך הכביסה קודם שנכנס בה מים חמין, אין בזה איסור כיון שהבליעות נכנסים למים הפגומים ושוב אינם אוסרים כיון דהוו לפגם, וכהא דסי' צ"ה סע' ד' (ע' לעיל שיעור ס"ט בזה). אמנם אם נכנס המים חמין קודם שנכנס אבקת הכביסה, אם אין ששים במים כנגד המגבות של מין א', יש בזה חשש אפילו בדיעבד. ויתכן שאין המים כלי ראשון (ולכאורה תלוי במוכנה), אבל אין להתיר אפילו לשיטת השו"ע בדין הדחת קערות, דהא בנד"ד כמה פעמים יש חלב או בשר בעין. וכן אם יש מגבת שיש בה גם בשר בקר וגם חלב, לכאורה יש להקפיד לכבס בכלי שני שאינו מבשל כדי שלא לעבור על בב"ח. ויל"ע אם מהני להניח עליו אבקת כביסה קודם שנכנס למכונה. והי' אפשר לצרף לזה גם הא דהוי בישול בשר בחלב לאיבוד (ע' מזה לעיל שיעור מ"ז – ומה שהבאתי שם משו"ת שבט הקהתי (ח"ד סי' ק"צ), וכן הוא פס"ר דלא ניחא לי', אבל הרבה פוסקים מחמירים בבב"ח לאיבוד, וכן שיטת הערוך לאו דכו"ע הוא, וכן י"א שהערוך מודה בכל איסורים שבתורה חוץ משבת. [↑](#footnote-ref-560)
561. ולכאורה יש לפקפק בזה, דהא לפי המנהג לא מכשירים כלים לא מבשר חלב ולא מחלב לבשר (ע' מזה לעיל שיעור קל"ז), וא"כ למה יהא מותר לכבס אותו מתשמיש חלב לתשמיש בשר. ונראה שיש לחלק, שבעצם אין המגבת מטבח של היום בכלל כלי סעודה, שאין מתרתו ליגע באוכלין, רק שיש חשש גדול שנוגע באוכלין חמין דרך תשמישתו, ואולי כה"ג לא גזרו. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-561)
562. ע' לעיל הערה 530. [↑](#footnote-ref-562)
563. שו"ר כדברים האלה במגי"ס שם, וכן הוכיח ממחבת וכדבסמוך. [↑](#footnote-ref-563)
564. ע' מש"כ עוד בדבריו לעיל בשיעור ק"ו. [↑](#footnote-ref-564)
565. ע"ש שהביא מיד יהודה (סי' ס"ט ס"ק פ"א) שאין לכלי אבן הכשר ע"י הגעלה (אפילו למאן דמכשיר כה"ג) אלא כשהוא שלם, אבל אם כתש אותם וגיבל אתם במים ושוב צירפה בכבשן דין כלי חרס יש לו. וע"ש שזהו היסוד של כלי חרס שהוא כתוש ונאפה מחדש ולא איכפת לן כ"כ ממה הוא נעשה. וכן הוא בדרכ"ת סי' קכ"א ס"ק כ"ה בשם ס' כמו השחר. אמנם שו"מ בהליכות שלמה (פסח פ"ג ס"ד) דפשיטא לי' דמהני הגעלה לשיש קיסר, וטעמו דלא גרע מכלי אדמה דקיי"ל כמג"א דמהני להו הגעלה (מ"ב סי' תנ"א ס"ק י"ח) ודלא כחזו"א (או"ח סי' ק"כ ס"ק ב') שהחמיר בזה. ולכאורה יסוד המחלוקת ביניהם הוא יסוד החומרא דכלי חרס, האם הוא משום שנעשה מן הטיט או כל דבר שנכתש ונעשית מחדש וכנ"ל. ויל"ע בזה. [↑](#footnote-ref-565)
566. אמנם אולי יש לדחות שהירושלמי לא מיירי בכלי חרס. [↑](#footnote-ref-566)
567. וע' בחזו"א או"ח סי' קכ"ב ס"ק ב' שמשו"ה אין מנהג להמתין כ"ד שעות עד שיתחיל להכשיר, דהא ממילא יעברו מעל"ע דרך הכשרתו. [↑](#footnote-ref-567)
568. אבל בשאר משקין חוץ ממים הביאו כמה קיצורים מחזו"א יו"ד סי' נ"ה ס"ק ז' להתיר. אמנם ע' מש"כ בזה בסידור פסח כהלכתו (פ"ו ה"ד ושם בהערה 13). [↑](#footnote-ref-568)
569. ע' בס' סידור פסח כהלכתו (פ"ו ה"ב והערה 6) שכתב שצריך גדנפא, וע"ש בהגעלת כלים מש"כ בדבריו. ומ"מ גם הוא סבר דצריך למלאות כל גדותיו כולל השפה, ונראה שהוא מן הנמנע. וא"כ לכאורה עדיף בשפה או"ד שיכניס הלי לתוך כלי אחר עם מים קרים מעל"ע כדי להכשיר ע"י מילוי ועירוי. [↑](#footnote-ref-569)
570. אמנם הריטב"א חולק, וע' סידור פסח כהלכתו פ"ו הערה 8 אם יש להחמיר לכתחילה כשיטתו(וכן יל"ע לשיתו כמה דמן של הפסק לא יחשב רצופין). [↑](#footnote-ref-570)
571. ויש לחזור ולמלאות הכלי במים אחרים. והדרישה סבר שהוא כדי לפרסם הדבר שרק כה"ג אפשר להכשיר כלי חרס כיון שבלע בצונן, אבל החזו"א (אוח סי' קכ"ב ס"ק ג' ד"ה ואמנם) נקט שהוא מעיקרי דיני ההכשר של מילוי ועירוי שצריכים מים חדשים כל פעם. [↑](#footnote-ref-571)
572. ס' הגעלת כלים פי"ג הס"ג, וע"ש בהערה מ"ט\* טעמו בזה. [↑](#footnote-ref-572)
573. אמנם לדבריו צ"ע דיוק הגר"א הנ"ל דג' ימים רצופים לא מהני. ולענין הראי' מן הגמ' בפ' אלו עוברין, יש לגמ' זו פירושים אחרים. ע' לעיל שיעור ג' מה שהבאנו מתוס' ר"פ. [↑](#footnote-ref-573)
574. ולכאורה הוא הדין בכל בליעה בצונן, אפילו בליעת צונן של בית שאור וכו'. וכן נקט בביאור הגר"א לסע' כ"ב. אמנם בבה"ל העיר שמשמעות שאר פוסקים (וכן הואלכאורה המשמעות הפשוטה של השו"ע שם) דהנ"מ בבליעה שע"י כבוש, אבל בליעת צונן דבית שאור וכדומה לא מהני לה הגעלה לכלי חרס. והיינו לכאורה משום דבית שאור גרע טפי, תדע שי"א דלא מהני להו אפילו הגעלה (אע"ג שמשמע מן הראשונים שמותר ע"י הגעלה דלא יתכן דגרע מחמין, איכא למימר דהנ"מ מחמין, אבל מכבוש כמבושל שפיר י"ל דגרע). [↑](#footnote-ref-574)
575. אמנם צ"ע שמשמע מן המג"א ומ"ב שאם מפסיק ע"י ברזל מותר אפילו לכתחילה, אבל אם מניח הכלי עצמו אינו לכתחילה, ומשום שמחמירים לכתחילה אפילו בב' כלים. וחזינן שאפילו את"ל שיש להחמיר בב' כלים, ג' כלים ליכא למ"ד. וצ"ע טעמו של דבר, שלכאורה עד כמה שעובר ב' כלים יעבור גם ג'. ולכאורה היינו משום דלא יתכן שעובר יותר מכדי קליפה. [↑](#footnote-ref-575)
576. ולכאורה צ"ע דברי המג"א שם. שעל מש"כ בהמחבר שיש נוהגים להטיל קרקע חדש בתנור שאופין שם המצות "וקשה דהא צד העליון שבתנור בולע ג"כ מחמץ עיין מה שכתבתי סימן תנ"א סע' כ"ב". ולכאורה שם בס"ק מ"ד כתב להקל בגג התנור וכנ"ל. ואולי כוונתו שהי' מקום להקשות כן אבל לפמש"כ בסי' תנ"א הוא מיושב. וא"כ לכאורה אין כל השגה על המג"א ומה הקשה עליו שם הבית מאיר. ואולי אין כוונתו אלא לחק יעקב וכדומה שכן החמירו בזה. [↑](#footnote-ref-576)
577. ובשעה"צ ס"ק ק"פ השיג על הבית מאיר דהא ניחא ככר לחם, אבל הוא יש גם קדירות שיש בהם משקין בתוך התנור, וא"כ לכאורה הי' צריך להיות שאוסר גם בדיעבד. ומ"מ דעת המ"ב שאין להחמיר בדיעבד, אמנם לא ביאר לנו טעמו, דהא לכאורה שפיר דחה את דברי הבית מאיר. ואולי משום שאפילו אם אין לנו תשובה, מ"מ כך כתבו המג"א ובית מאיר. ומ"מ לדברי היד יהודה הנ"ל יש ליישב. [↑](#footnote-ref-577)
578. וכן בצדדין לא החמיר אלא בעובי אצבע שיש שם חשש נגיעה, אבל למעלה מזה גם בצדדין אפשר להקל כיון ששאינו אלא חשש זיעה וכנ"ל. וכן הוא במ"ב סי' תס"א סס"ק ג' בשמן שהצדדין אינם צריכים כיסוי אלא בעובי אצבע. [↑](#footnote-ref-578)
579. אמנם ע' מש"כ בזה במילואים לשיעור קל"ד. [↑](#footnote-ref-579)
580. ולדבריו יוצא שיש איסור להשתמש בכלי זכוכית גם בשאר איסורים, ודלא ככנה"ג שבסמוך. [↑](#footnote-ref-580)
581. ע' גם בראשונים שבדף ל"ה ע"ב בסוגיא דפת עכו"ם. [↑](#footnote-ref-581)
582. אע"ג שי"ל שמדיחים עם סבון ולכן הכל הוי נטל"פ ואינו אוסר. [↑](#footnote-ref-582)
583. carafe [↑](#footnote-ref-583)
584. ובמש"כ שם "או כשנזדמן במקרה ובשגגה שבשל ישראל בכליהם שאפשר שבזו הואיל ואין הדבר מצוי ושאין הרגילות לטעות בקדרה שבשלו בה היום הקלו לדון את סתמה בשאינה בת יומה" לא ירדתי לסוף דעתו. דמשמע מזה שגם הוא מודה שמעיקר הדין סתם כלים אינן בני יומן, רק שהחמירו לחשוש, ואין זה משמעות דבריו דלעיל מיני', רק דליכא ספק ספיקא כיון שסתמא דמילתא באמת הוא בן יומו. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-584)
585. ושמעתי להסתפק אם כוונתם בגלל שהרי החלב טמא ילך לו לאיבוד כיון שדעתו לעשות גבינה, או"ד שאין צורך שהחלב דוקא הולך לאיבוד, דמ"מ כיון שאין לו שום ריוח בזה שיניח החלב טמא בתוך החלב שמגבן בה, גם זה מקרי שטות ורק שוטה עושה כן. [↑](#footnote-ref-585)
586. ולכאורה משמע שיש חשש איסור דאורייתא, וצ"ע כיון שלכאורה איסור דאו' לכא כיון דהוי מין במינו. ואולי סבר שטעמם שונה וכמו שהבאנו צד כזה לעיל. וצ"כ כעת. ומ"מ עיקר דברי התשב"ץ קיימים אפילו אם לא חששו אלא לתערובת חלב טמא עם חלב טהור שאין עיקר התערובת אסור אלא מדרבנן. ור"ל שהחשש שיש תערובת כזה הוא חשש מעיקר הדין ולא תוספת חששא שתיקנו רבנן. [↑](#footnote-ref-586)
587. ולכאורה החילוק בין מקומות אלו לזמן הגזירה הוא שבזמן הגמ' אמנם לא הי' אסור מדינא מדין ספיקא דאורייתא, אבל לא הי' להם דבר קבוע שהיו מגבנים בה, ולכן חששו למיעוטא, אבל בזה"ז כולם מגבנים בפרחים ולכן חזקה שלא גיבן בעור קיבת נבילה. או"ד שבזמן הגמ' אע"ג שלא הי' דבר הרגיל שהיו מגבנים בעור קיבת נבילה, אבל במקרים מועטים היו מגבנים בה, אבל בזה"ז אין מגבנים בה כלל (וזהו גם לשון האג"מ ביו"ד 'סי' מ"ט). עוד חשבתי שפעם היו מגבנים בעיקר קיבה המותרת, אבל כיון שהי' הדרך לגבן בקיבה, היו מקרים מעטים שגיבנו גם בעור קיבת נבילה משום חוסר קיבה ממש וכדומה. אבל עכשיו שאין הדרך לגבן בריבה כלל אין שום חשש שיגבנו בעור קיבת נבילה, ולכן לא שייך טעמו של שמואל (וזה נראה לעוק"ד עיקר). [↑](#footnote-ref-587)
588. ויל"ע לשיטתו אם מהני ישראל רואהו,וכדבהמשך. ואי מהני ע"כ צריכים לחלק בין היכא שאין חשש כיון דליכא נחשים למקום שיש ראי'. [↑](#footnote-ref-588)
589. ע' עירובין מ"ו ע"ב, וכנראה צריכים לחלק בכללי הפסק בין השיטות בזה. [↑](#footnote-ref-589)
590. וע' ב"י בשם ההגהות סמ"ק שטעם המתירים משום שאין בה שום גומות. ויתכן שעשו את החמאה אחרת במקומו של הסמ"ק, דזהו דבר שאי אפשר למר בדעת הרמב"ם דהא הרמב"ם סבר שיש בה חשש ביני אטפי. וא"כ ע"כ סברת המתירים בדעת הרמב"ם הוא מטעם אחר. ואין לומר שנחלקו אי חשיבי גוממות כיון דקטיני, דהא לרמב"ם החלב בינים אטפי מיכר הוא. ובמרדכי מובא מר"ת שאינו אלא ספק ביני אטפי, וא"כ י"ל שהקיל מספק. ויתכן עוד שלרמב"ם הוא משום דסבר כרשב"א דכה"ג בטל א"נ דסבר שאין החלב ביני אטפי נחשב כניכר. [↑](#footnote-ref-590)
591. אמנם לשיטת הרמב"ם אין לומר כן, שהרי כתב במפורש שלא גזרו על על חמאה. [↑](#footnote-ref-591)
592. שו"ר בשו"ת מנח"י ח"א סי' קל"ח אות ג' כדברינו. [↑](#footnote-ref-592)
593. מרגלא בפומייהו דאינשי שיש חילוק בין מש"כ החזו"א למש"כ הגרמ"פ, שהגרמ"פ רוצה להתיר אפילו לדעות החולקות על הפר"ח, ואילו טעמו של החזו"א משום דקיי"ל כפר"ח. אמנם הי' נראה אולי לפקפק בזה, שאמנם שם בחזו"א נקט דהעיקר כפר"ח, מ"מ יתכן שמש"כ להקל בפיקוח ממשלתי אינו תלוי בזה, ושאפילו אם נחלוק על החזו"א יהא מותר כמו מירתת דשפחות וכדומה וכמש"כ שם. [↑](#footnote-ref-593)
594. ויש סברא לומר שזה נחשב ראי' ממש אם הוא שידור חי,וכמו שהסתפק החזו"א והגרמ"פ לעני שמיעה ברם קול (ע' שו"ת מנח"ש ח"א סי' ט' הערה ד', ואג"מ או"ח ב' סי' ק"ח. [↑](#footnote-ref-594)
595. אמנם כשסועד אצל חבירו יהודי פשוט שיכול לשתות ממנו אפילו אם אינו מקפיד על חלב ישראל, דהא נאמן הוא לא הי' גיש לפניו חלב שאינו מחלב ישראל או לכה"פ מחלב שהוא בפירוח ממשלתי שלשיטת הגרמ"פ דינו כחלב ישראל. ופשוט. [↑](#footnote-ref-595)
596. דאע"ג שהוא דבר רחוק ביותר היום שיגישו חלב בהמה טמאה, מ"מ גם בימי חז"ל שלא הי' לזה חשש מדינא וכמש"נ לעיל. וסברת הפר"ח לחלק בין היכא שאין לנו שום חשש, ומשום שאין חלב טמא שנחלב לשתיי' כלל במדינה, לבין היכא שיש חשש אבל אינו מספיק חשש לאסור מדינא. וא"כ כיון שע"פ היבוא של היום אותה מדינה ומדינה אחרת שוין, י"ל שגם הפר"ח יאסור. [↑](#footnote-ref-596)
597. ולא מהני זה שהיתה ברשות עכו"ם קודם עשיית הגבינה ושוב עשאו גבינה בראיית ישראל, וכדמפורש ברמ"א דרק כשידוע שעשאו לגבינה יש להתיר. [↑](#footnote-ref-597)
598. ע' מש"כ בזה עוד לקמן בענין שפחות בבית ישראל. [↑](#footnote-ref-598)
599. אמנם נראה שלא גזרו אלא כשהי' של עכו"ם בשעת עשייתו, אבל אם עשו גבינה ברשות ישראל ושוב מכרו לעכו"ם אינו בכלל הגזירה של חלב עכו"ם. [↑](#footnote-ref-599)
600. כן ראיתי מובא בס' חלב ישראל כהלכתו עמ' קצ"ח. וע"ש שכ"כ גם הגרי"מ שטרן מובא בס' נתיב החלב (חלק ג' עמ' 23). [↑](#footnote-ref-600)
601. וע' עוד מזה בשיעור הבא. [↑](#footnote-ref-601)
602. ומשמע דגדר הדברים שבישולי עכו"ם אינו אטו יינם, ויינם אסור משום חתנות כמו בפת, רק שהוא ישירות משום חתנות, ואילו על פתם הוא אטו יינן וכדמפורש בגמ'. וכוונת התוס' לומר שאין לגזור על פתפ ישירות משום חתנות וכמו שגזרו על התבשיל כיון שלא שייך בוו חתנות כ"כ. [↑](#footnote-ref-602)
603. והנה מפורש בגמ' שאסרו פתם משום יינם וכמש"נ לעיל, והיין הוא שמביא לידי חתנות. וא"כ לכאורה כוונתו הרא"ה לומר דכיון שאין כ"כ קירוב לא יבא לידי יינם. אמנם יש עוד לומר דעד כמה שאינו מביא לידי חתנות לא גזרו בה. ועדיין צ"ע. [↑](#footnote-ref-603)
604. ע' בס' שלחן מלכים שער ג' פרק ב' אות ג' (עמ' שי"א) בנושא [↑](#footnote-ref-604)
605. שו"נ שאין כאן שום ראי', שיש לחלק בין כוונה שהוא תנאי נוסף, לכוונה דכאן שהוא מגדיר שיש כאן מעשה בישול. דכאן כיון שהוא עושהו מעשה בישול, עד כמה שאינו מכוין ממש לא יהא חשוב מעשה בישול ולא מהני לזה פסיק רישא כלל. וע' מש"כ בזה בשערי שבת. [↑](#footnote-ref-605)
606. ואין להשות מאכל זה לכסא דהרסנא.דכסא דהרסנא אינו אפוי בתורת לחם, וכן הדגים הם נאכלים חיים כיון שעשוים מדגים קטנים מלוחים. ולכן אילו הי' הרסנא עיקר הי' צריך להיות מותר, אבל כיון שקמחא עיקר הרי הוא אסור. אחרת היא הפנדא שעשוי דרך אפיי', ולכן שייך לדיני פת עכו"ם, ואלמלא שומן הדגים הי' מותר, אבל הרי הוא נאסר מדין בישול עכו"ם כיון שהדגים של הפאנד"א אינם נאכלים חיים ועולים על שולחן מלכים. ופשוט. [↑](#footnote-ref-606)
607. אמנם לא כ"כ הבנתי טעמו בזה, שהרי גזרו על מין במינו (בלח בלח) משום מין בשאינו מינו. וא"כ כיון שמין במינו אסור משום דטכ"ע, גם במין במינו יש לאסור. וכן כה"ג ביבש ביבש, שאם הוא מין בשאינו מינו יש לאסור אטו לח בלח. והא דהקילו בעלמא בכגון דמאי שיתבטל ברוב, לכאורה בינו אפילו במין בשאינו מינו. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-607)
608. וע' באג"מ יו"ד א' סי' מ"ה שהתקשה באמת למה הי' פשוט לטור שעיסת נכרי התירו ולא עיבת ישראל. והנלעוק"ד כתבתי. [↑](#footnote-ref-608)
609. ונראה שאפילו לשיטת הרמ"א שהקילו בפת פלטר אפילו בדאיכא פת ישראל, י"ל שמ"מ הוא בנוי על זה שלפעמים יש חיי שעה וכגון דליכא פלטר ישראל, וכיון שהוא לצורך לפעמים התירו לגמרי. אבל מ"מ יסוד ההיתר משום חיי שעה, ולכן בדאיכא חיי שעה בעיסת ישראל ג"כ הקילו. ועדיין צ"ע. [↑](#footnote-ref-609)
610. וביאור זה יוצא גם מהקדמת דבריו, שרק בגלל שטעמו של הטור להחמיר בשל ישראל הוא מסברא שאין בה משום חיי נפש יש ממילא להקל בשל ישראל בדאית בהמשום חיי נפש. [↑](#footnote-ref-610)
611. ע' בס' באר חיים עמ' צ"ב שהביא ד' נפק"מ בזה שמאכל יהי' דינו כפת: 1) שיש בה הקולות של פת פלטר וכדומה, 2) אם יהי' מותר ע"י הדלקת אש התנור בלבד לשיטת המחבר, 3) אם יהי' בטלל ברוב או בששים (שיש מחלקים בזה בין איסור שלקות לאיסור פת),4) שיטת המש"ז (סי' קי"ב ס"ק ג') שפת עכו"ם אסור אפילו אינו עולה על שולחן מלכים. [↑](#footnote-ref-611)
612. וע"ש בס' באר חיים שדן ג"כ בוופלים, אטריות, וקוגל ירושלמי. [↑](#footnote-ref-612)
613. שוב העיר לי הג"ר מאיר קויפמן שליט"א (וכן העיר במילואים להגהות צפחת שמן הנ"ל) שלכאורה כן משמע מעצם דברי הגמ'. שהרי מבואר בברייתא שבמס' ע"ז (ע"ה ע"ב) "דברים שנשתמש בהן ע"י צונן כגון כוסות וקתוניות וצלוחיות מדיחן ומטבילן והם טהורין". וכמו שהזכרנו, הראשונים הוכיחו מדברי הגמ' דע"כ אזלינן בתר רוב תשמישתו , דהא אי אפשר שלא יכנס באלו חמין פעם א'. ומ"מ מבואר בגמ' שיש ברייתא שכתוב בה "וכולן שנשתמש בהן עד שלא יטביל ושלא יגעיל ושלא ילבן אסור". והוא כמ"ד נטל"פ אסור וכדמבואר בגמ'. והתוס' והראשונים מתקשים בזה שיהא אסור עד שלא יטביל, והתוס' כתבו שאולי הוא גזרה אטו הגעלה וליבון. ומשמע לכאורה שבלי זה אין לאסור. וצ"ע למה אין לאסור, הא ודאי מיעוט תשמיש יש שמבליע בתוך הכלי, וכיון דסבר הברייתא דנטל"פ אסור הא לא שייך הביאור של הרמ"ע והרשב"א, והרי הוא כתשמיש בזמן שהוא בן יומו שהם אסרו. וחשבתי לדחות דלעולם אם יבשל בהם יאסרו משום המיעוט תשמיש כיון דנטל"פ אסור וכסברת והרמ"ע והרשב"א. אבל פשטות כוונת הברייתא שהשתמש בהם דרך תשמישתו הרגיל יש לאסור, וזה אפילו אם נטל"פ אסור אין לאסור כיון שלא נכנס לתבשיל החדש שום בליעות כיון שהשתמש כשהוא צונן. ואין ליישב הערת התוס' שהוא אסור היכא שבישל בה, דחוץ ממה שהוא דחוק בלשון ברייתא כיון שמסתמא בדרך הרגיל מיירי, הא כתוב בברייתא 'עד שלא יטביל' וזו צריך עיון, שאפילו אם הבליעות נבלעו בה, מאי אהני לן טבילה לזה. וע"כ צריכים לומר כמש"כ התוס'. אמנם עדיין צ"ע שאם באמת לא ימלט מהיות בולע פעם א', למה למ"ד נטל"פ אסור לא חייבוהו להגעיל כיון שמסתמא בא' הימים ישתמש בה בחמין ויאסר התבשיל. וצ"ע. [↑](#footnote-ref-613)