

קונטרס דרך כוכב

חידושים וביאורים בהלכות
בשר בחלב ותערובות

מאת חבורת סטאר קי
בבית המדרש בית אהרן
שע"י
בית מדרש גבוה ליקוואוד



קונטרס דרך כוכב ~ בשר בחלב ותערובות

|| ★ ||

בעזהשי"ת

קונמרם

דרך כוכב

חידושים וביאורים בהלכות
בשר בחלב ותערובות

מאת

חבורת סטאר קי
בבית המדרש בית אהרן
שע"י
בית מדרש גבוה - ליקוואוד

שנת תשע"ה לפ"ק

הכתובת:

STAR-K Certification
122 Slade Ave Suite 300
Baltimore MD 21208
Tel: 410.484.4110 • Fax: 410.653.9294

©

כל הזכויות שמורות
All Rights Reserved

הוכן לדפוס

ע"י

מכון באר התורה

מכון לעריכת ספרים וכתבי יד • מפעל הוצאה לאור
41 East Eighth Street • Lakewood NJ 08701
Tel: 732 364 9638 • Fax: 732 901 0621

תוכן הענינים

הקדמה

חידושי תורה והלכה

בענין בב"ח לע"ה..... ז
הרה"ג ר' משה היינעמאן שליט"א, רב ואב"ד אגודת ישראל באלטימאר מר.

בענין נשים במ"ע שהז"ג ובת"ת

האם מי שסמך על דברי ע"א באיסורין צריך כפרה..... לז
הג"ר מרדכי פרנקל שליט"א, סגן רב באגו"י באלטימאר ור"מ להלכה שע"י סטאר קי

ביאור מחלוקת הראשונים בדין נ"ט בר נ"ט..... נ
הג"ר צבי יהודה הלוי הולנדר שליט"א

בענין כלי שני

בענין יסוד איסור בישול בשבת ובשאר איסורים והמסתעף..... נז
הרב אהרן דוד בענעדיקט

ב _____ **דרך כוכב | תוכן הענינים**

בענין חנ"נ בבב"ח, ונ"ט בר נ"ט סג
הרב אליהו לעהרער

בדין חנ"נ בלח בלח סח
הרב יעקב ווינרעב

בענין חנ"נ בדבר הנאסר במשהו עז
הרב ישראל חיים שפיגעל

בענין טיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ פא
הרב חיים ליב ראפ

בענין שיטת הרשב"א בהגעלה על ידי בישול פו
הרב יהודה ראם

באם יש סכנה באכילת דגים עם פליטת כלים של בשר צג
הרב שלום פעלדער

בענין נותן טעם בר נותן טעם צז
הרב שלמה אראן

בענין טעימת קפילא וביטול בששים ק
הרב עמרם שטיינמעץ

בדין ביטול איסור שנפל שני פעמים לקדירה אחת קו
הרב אליהו סילבר

בענין שיטת המרדכי בכלי חרס חדש קיב
הרב יוסף לינדענבוים

בענין חנ"נ באיסור והיתר בלוע קטו
הרב נתן פישמן

תוכן הענינים _____ ג

בענין חוזר וניעור קיח
הרב דניאל גלייזער

בענין ביטול היתר לכתחילה קכה
הרב יעקב דוד הלוי לייאנס

בדין אין הנאסר חמור מן האוסר קכז
הרב יוסף חיים שניאור קוטלר



דברים אחדים

אמר ר' אבהו כל מה שיש למעלה יש למטה,
למעלה כוכבים שנאמר (תהלים קמז, ד) מונה
מספר לכוכבים, ולמטה כוכבים שנאמר דרך
כוכב מיעקב וכו' (מדרש אגדה שמות כו, ז)

י'שמחו ה'לומדים ו'יגילו ה'מלומדים בעולם התורה ובפרט בעיר התורה
ליקוואוד יצ"ו אשר נתיסד בה לפני כשנה חבורה ללימוד הלכה ברורה עד
כדי שימוש למעשה בסוגיות הש"ס וש"ע אשר יבקשו שואלים הדרך ילכו
בה והמעשה אשר יעשון. החבורה הזאת השוכנת בתוך אהלה של תורה;
הישיבה הקדושה בית מדרש גבוה בביהמ"ד "בית אהרן", היא פרי שותפות
מיוחדת בין הנהלת הישיבה וארגון הכשרות והלכה עולמית "סטאר-קי"
היושבת בבאלטימאר מערילאנד. סטאר-קי עומדת תחת הנהלת הני שני גברי
רברבי הלא הם הרה"ג ר' משה היינעמאן שליט"א מגדולי הפוסקים בדורינו
מתלמידי ישיבת ליקוואוד בזמן ראש הישיבה הגאון הגדול שר התורה ר'
אהרן קוטלר זצ"ל, והרב אברהם פאלאק נ"י הנודע בכל שערי עולם הכשרות
והעסקנות כאיש אמת שיראתו קודמת לחכמתו ובכל עסקו לא זו ידו מיד
הרב שליט"א בכל עניני הפסק והשקפת עבודת הכשרות. חזון ה"סטאר-קי
כולל" הוא בהדרכה מיוחדת של ראש הישיבה הרה"ג ר' מלכיאל קוטלר
שליט"א ומנהל הישיבה הר"ר אהרן קוטלר שליט"א יחד עם הגאון ר' משה
היינעמאן שליט"א וצוות רבני הסטאר-קי ושואפת להוציא מתחת ידה
אברכים מצוינים שיש להם שימוש למעשה בכל תחומי ההלכה המצויים.

בראש ובראשונה חובתינו להכיר בזה עבודה מיוחדת של ראש החבורה
הג"ר ר' יעקב היינעמאן שליט"א העומד בראש מפעל זה במסירות לב ונפש
להחזקת הלימוד ומטרת הכולל בכלל ולכל אברך ואברך בפרט. ויחד איתו
הג"ר ר' יעקב געווירצמאן שליט"א נו"ג בחבורה שממנו נהנים כל בני

החבורה מכשרונותיו הברוכים וידיעות הנרחבות בסוגיות הלימוד והלכה למעשה. גם נברך בכל מיילי דמיטב רבני הסטאר-קי בראשם הרה"ג ר' משה היינעמאן שליט"א והג"ר דוד הלוי העבער שליט"א, הג"ר אברהם מושעל שליט"א והג"ר מרדכי פרנקל שליט"א, אשר הקדישו מזמנם היקר ונסעו למסור שיעורים בהלכה עד ה"למעשה" במציאות אשר מאות תלמידים לבד בני החבורה נדחפו לשמוע מלקחם הטהור וצמאון לשיעורים כאלו ניכרת מתוך ביקוש הזה החוזר על עצמו פעם אחר פעם.

הכרת טיבותא מיוחדת להג"ר יעקב שולמאן שליט"א אשר השקיע המון כוחות ביסוד החבורה והצלחתה מצד הישיבה בכלל ולא מש ידו מידינו מאז נתיסד החבורה עד הלום למען חיזוק הלימוד והרמת קרנה.

הקובץ הנוכחי אשר שמו יקבנו "דרך כוכב" מיועדת לחזק האברכים של החבורה השוקדים על לימודם ולפרסם מתיקות וברירות תורתם בחטיבה אחת להגדיל תורה ולהאדירה. נכיר בזה טובה למכון באר התורה ולהעומד בראשה הר"ר אליעזר אפטר שליט"א על אשר ערך חלק גדול מהספר, וכן נביע שלמי תודה לשאר המסייעים לדבר מצוה ישלם השם פעלם הטוב ותהי משכורתם שלמה מאת ה'.

ונסיים בתפילה הבוקעת מן הלב ויהי נועם ה' עלינו נועם זו תורה, ברכת התורה לאברכי הכולל; הכוכבים של מטה כמאמר חז"ל שהם מאירים העולם בתורתם שיזכו ללמוד וללמד וגם לשמש תלמידי חכמים במסגרת הכולל שהוא גדול יותר מלימודה כידוע ועי"ז נזכה לראות בהרמת קרן התורה משנה ברורה והלכה ברורה במדור אחד בביאת גואל צדק בב"א.

הכו"ח לכבוד התורה ולומדיה

צבי יהודה הלוי הולנד

בשם הנהלת "סטאר-קי"

הרה"ג ר' משה היינעמאן שליט"א

רב ואב"ד אגודת ישראל באלטימאר מד.

בענין בב"ח לע"ה

הפקר, ומקורו בירושלמי הובא בביאור הגר"א (שם), והוא משום שנהנה מחמץ בפסח במה שממלא רצונו להשביע לבהמה כמש"כ המ"ב (שם ס"ק כח), וכ"ש כאן שאברהם נהנה במה שהאכיל הבשר בחלב לאורחים, ועי' בשער הציון (שם ס"ק עה) שמשמע שהוא מדאורייתא וגם בשאר איסורי הנאה אסור.

השאלה השנית שצ"ע היא, וכי בשביל שאכלו המלאכים איסור פעם אחת שוב אינם ראויים לקבלת התורה, וכי בשביל שלושה מלאכים אלו שאכלו בשר בחלב יפסידו שאר רבבי רבבות מלאכי השרת את התורה, ומדוע נענשו כל המלאכים כולם בשביל חטא אחד שעשו ג' מלאכים פעם אחת. ושלישית צ"ע, איזה טענה היתה להקב"ה על המלאכים, וכי לא היו יכולים לסמוך על אברהם אבינו שהכל בסדר. הלא ביבמות ריש פ' האשה רבה (דף פח ע"א) קאמרה הגמרא דאם יש ספק בחתיכה אם היא של חלב או של שומן ואתא עד אחד ואמר של שומן הוא נאמן, וכתב רש"י שם (ד"ה ואמר) "והא ודאי פשיטא לן דסמכינן עליה..."

מוכא בפירוש דעת זקנים מבעלי התוס' ריש פרשת וירא על הפסוק (בראשית יח, ח) ויקח חמאה וחלב, "מלמד שהאכילם בשר וחלב, וכשרצה הקב"ה ליתן תורה לישראל אמרו המלאכים (תהלים ח, ב) תנה הודך על השמים, אמר להם כתוב בתורה (שמות כג, יט) לא תבשל גדי בחלב אמו ואתם כשירדתם למטה אכלתם בשר בחלב שנאמר ויקח חמאה וחלב, מיד הודו להקב"ה "וכו'. ומקור הדברים בפסיקתא רבתי (פיסקא כה) ובמדרש תהלים (מזמור ח).

שלש שאלות צריכות עיון במדרש זה. חדא, כיון שבשר בחלב אסור בהנאה מן התורה קשה איך האכיל אברהם אבינו את אורחיו בשר וחלב והרי נהנה עי"ז מבשר בחלב, ובפשטות איירי ג"כ כשבישל הבשר וחלב יחד, שאם לא היו מבושלים יחד איזה טענה היה על המלאכים ממה שכתוב בתורה לא תבשל גדי בחלב אמו והרי בלי בישול יחד מותר מן התורה כדאיתא בשו"ע (יו"ד ריש סי' פז). ומצינו בשו"ע (או"ח סי' תמח סעי' ו) דאסור להאכיל חמצו בפסח אפילו לבהמת

דאי לאו הכי אין לך אדם אוכל משל חבירו ואין לך אדם סומך על בני ביתו, עכ"ל, משמע דפשיטא מסברא בלי לימוד מפסוק שלא יאסור התורה מלאכול אצל חבירו, ואם על אברהם אבינו לא היה להם לסמוך על מי יסמכו.

הנראה לענ"ד בזה, דבריש סנהדרין (דף ד ע"א) קאמרה הגמרא, "מי איכא דלית ליה יש אם למקרא, והתניא בחלב אמו, יכול בחלב (בצירה), אמרת יש אם למקרא, וקרינן בחלב (בחטף פתח). ולבסוף דחי הגמ' (שם ע"ב) דאין ראייה שיש אם למקרא מחלב אמו, דדרך בישול אסרה תורה. ופי' ר' חננאל שם, "כלומר, דבר שהבישול גרם לו האיסור, לאפוקי חלב (בצירה) דאפילו בלא בישול אסור". וכן הביאו התוס' שם (ד"ה דרך) פירוש זה בשם יש מפרשים. אבל רש"י פירש באופן אחר, וכתב, "חלב (בקמץ) צלול כמים ואיכא בישול, אבל חלב (בצירה) אינו בישול אלא טיגון". ולפ"ז, הר"ח ורש"י חולקים בפשט של דרך בישול. רש"י ס"ל דבשר בחלב אסור רק אם בשלם יחד כדרך שבני אדם מבשלים, ולא ע"י טיגון. [והפרי חדש (יו"ד סי' פז ס"ק ב) כתב שטיגון בשר בחלב אסור מן התורה, אבל המנחת יעקב (כלל פ"ה בסולת למנחה) צידד להקל, והפמ"ג (משב"ז סי' פז ס"ק א) כתב שכן משמע מדברי הרש"י הללו שטיגון

בשר בחלב אינו אסור מן התורה]. והר"ח מפרש ש'דרך בישול' פירושו שע"י הבישול נאסרים. ובגמ' בכורות (דף ו ע"ב) נמי קאמרה הגמ' חלב (בקמץ) מבהמה טהורה מנלן דמותר, ורצה הגמ' לפשוט דבר זה מדאסר רחמנא בשר בחלב ע"כ שחלב לחודיה שרי, והיינו נמי שרק ע"י הבישול נאסר אבל בלאו הכי מותר, וכמו שפי' הר"ח.

יראה לפענ"ד, דהרמב"ם (פ"ט מהל' מאכלות אסורות הל' ו) כתב "המבשל בשר מתה או חלב (בצירה) וכיוצא בהם בחלב (בקמץ) לוקה על בישולו ואינו לוקה על אכילתו משום בשר בחלב, שאין איסור בשר בחלב חל על איסור נבילה או איסור חלב (בצירה), שאין כאן לא איסור כולל ולא איסור מוסיף ולא איסור בת אחת", עכ"ל. ולגבי הנאה, מבואר ברמב"ם במה שכתב שאין כאן איסור מוסיף, שאינו אסור בהנאה. וכ"כ הרמב"ם להדיא בפ"י המשנה בכריתות (פ"ג מ"ד) על המשנה "יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד", וכמש"כ הדגול מרבבה (שו"ע יו"ד סי' פז סעי' ד). ולפ"ז, הוא הדין אם בישל בשר טריפה בחלב נמי הדין כן, דאין לוקין עליה משום אכילת בשר בחלב או הנאה מבשר בחלב, דאין איסור חל על איסור. ולדברי הר"ח אין לוקים גם מטעם אחר, משום דאינו נאסר ע"י הבישול כיון שכבר היה אסור מקודם.

ומ"מ כתב הרמב"ם שלוקין על הבישול, וכן הוא בחולין (דף קיד ע"א) לפי האיבעית אימא שהרמב"ם נוהג לפסוק כוותיה, ויתכן שגם הר"ח יודה לזה, והוא משום שאע"פ שכבר היה אסור באכילה קודם לכן מ"מ לא היה אסור בבישול כל אחד לחודיה עד שנעשה בשר בחלב.

ידועים דברי הגמ' בפסחים (דף מט ע"ב), "תניא, רבי אומר עם הארץ אסור לאכול בשר שנאמר (ויקרא יא,מו) זאת תורת הבהמה והעוף, כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף". ולפי פשוטו היא דרשה גמורה, וכן הובא להלכה ברא"ש שם (פ"ג סי' י) דרשה זו מן הפסוק 'זאת תורת הבהמה והעוף' שאסור לעם הארץ לאכול בשר. וכן פסק הפרי תואר (סי' סא ס"ק ה וס"ק ח), וכן פסק הרדב"ז למעשה (סי' תשצ"ו, ובדפוסים שלנו נדפס אחר סי' תתמ"ב ד"ה וכתב עוד הרב). ומינה, דאין איסור בשר בחלב חל עליו כיון שאין איסור חל על איסור, וגם איסור הנאה אין כאן כמש"כ הרמב"ם הנ"ל, וכ"ש לפי ר"ח הנ"ל דכבר נאסר מקודם לא חל עליו איסור בשר בחלב. והנה, לפי הרמב"ם אין איסור אכילה והנאה בבשר נבילה בחלב ומ"מ אסור לבשלם יחד, אבל חזינן יותר מזה במשנה (חולין דף קיג ע"א), דרק

בישול בשר בהמה טהורה עם חלב בהמה טהורה אסורה, אבל בשר בהמה טמאה עם חלב מותר אפילו בבישול, וכ"כ בשו"ע (יו"ד סי' פז סעי' ג) שבשר בהמה טמאה בחלב מותר בבישול ובהנאה. והחילוק בין בשר נבילה לבשר בהמה טמאה הוא, שבשר נבילה הוא מין כשר ולכן אסור לבשלו בחלב, משא"כ בשר בהמה טמאה שאינו מין כשר מותר לבשלו בחלב.

נמצא לפי"ז, שאפשר לומר דלעם הארץ בהמה ועוף בחלב דינו כמו בהמות טמאים בחלב שאסורים באכילה ומותרים בבישול ובהנאה, ולא דמי לנבילה שאסורה בבישול שהוא מין כשר אלא שנתנבלה ואפילו אם נאמר שזה מקרי מין כשר שהרי אפשר להם ללמוד, מ"מ מותר באכילה ובהנאה, מדין אין איסור בשר בחלב חל על איסור בשר לע"ה. ואין לומר שאע"פ שאין איסור בשר בחלב חל על נבילה, היינו מפני ששניהם איסורי חפצא, משא"כ באיסור בשר לעם הארץ שהוא איסור גברא אולי בזה י"ל דאיסור בשר בחלב חל על איסור בשר לעם הארץ. דזה אינו, שהרי בשבועות (דף כד ע"ב) איתא "יש אוכל אכילה אחת וחייב עליה ארבע חטאות ואשם אחד ואלו הן טמא שאכל חלב (בצירה) והוא נותר מן המוקדשים ביום הכפורים", ופי' רש"י שם (ד"ה טמא) "חייב משום חלב ומשום נותר ומשום יוה"כ ומשום טמא

שאכל את הקודש הרי ארבע חטאות, ואשם אחד מעילה ... והנהו כולהו איסור חל על איסור ניהו או ע"י כולל או ע"י מוסיף, שהרי משנולדה הבהמה נאסר חלבה, אקדשה מיגו דחל איסור מוקדשים אבשר ועור חל נמי אחלב, הרי כולל, הוה ליה נותר מיגו דאיתוסף בה איסורא לגבי מזבח על חתיכה זו משום נותר איתוסף נמי לגבי גברא משום נותר, הרי מוסיף, איטמא גברא מיגו דאיתסר האי גברא בקדשים הנאכלים משום טומאה איתסר נמי בהאי חלב משום טומאה, הרי כולל, יוה"כ מיגו דאיתסר אף בחולין משום יוה"כ איתסר נמי בהאי משום יוה"כ, וכן פסק הרמב"ם (פ"ו מהל' שגגות הל' ד). ולכאורה, חלב ונותר הוי איסורי חפצא, אבל טומאה הוא איסור גברא וכן יום הכפורים, ומאי ענין של 'אין איסור חל על איסור' בחלות איסור גברא על איסור חפצא, אלא מוכח דלא שנא וגם בחלות איסור גברא על איסור חפצא אמרינן שאין איסור חל על איסור. ואם כן, ה"ה איסור בשר בחלב לא חל על איסור בהמה לעם הארץ, דאין איסור חל על איסור.

עוד יש לעיין בהאי דינא, באיזה עם הארץ מדובר. דהא בפסחים שם (דף מט ע"ב) הובא ברייתא, "ת"ר ששה דברים נאמרו בעמי הארץ, אין מוסרין להן עדות ואין מקבלין ממנו עדות ואין מגלין להן סוד ואין ממנין

אותן אפוטרופוס על היתומים ואין ממנין אותן אפוטרופוס על קופה של צדקה ואין מתלוין עמהן בדרך" וכו', ולא קאמר דאסור באכילת בשר. ופי' הרי"ף שם דההוא ברייתא מיירי בחשוד על הגניבה ועל שפיכת דמים ועל העריות, עיי"ש ברי"ף סוף פ"ג דפסחים. אבל האי עם הארץ דאסור לאכול בשר, מבואר מתוך דברי רבי "כל העוסק בתורה מותר לאכול בשר בהמה ועוף וכל שאינו עוסק בתורה אסור לאכול בשר בהמה ועוף", שאיסור זה תלוי על מיעוט העסק בתורה, וכמו שחילק הרי"ף שם בין עם הארץ לעם הארץ, עיי"ש.

מובח מזה, שהמלאכים שהיו אצל אברהם אבינו, שבודאי לא עסקו בתורה כיון שאין מלאך עושה אלא שליחותו וזה לא היה בכלל שליחותם לעסוק בתורה, היתה מותר להם לאכול בשר בחלב מצד איסור אכילת בשר בחלב, משום שאין איסור חל על איסור, ולגביהם היה אסור כבר מדין בשר לעם הארץ, ולא היה טענה עליהם במה שאכלו בשר בחלב. וגם היה מותר לאברהם לבשל בשבילם מהאי טעמא, ואולי אברהם הקנה הבשר להם קודם הבישול ועי"ז היה מותר לו לבשל הבשר בחלב כיון שלגביהם אין איסור בשר בחלב. או י"ל שבישל להם ע"י ישמעאל, כמש"כ (בראשית יח, ז) ויתן אל הנער, ולא החמיר עליו דיני

בלמוד התורה, וזהו אמת לכל המלאכים. ובזה מתורץ היטב הג' קושיות שהקשינו לעיל.

אולם עדיין קשה, דנהי דאכלו המלאכים ונהנו ולא היו חוששים לאיסור בשר בחלב, מ"מ איך היו יכולים לאכול הבשר, הא בשר בהמה אסור לעם הארץ. וי"ל, בהקדם הגמ' בפ"ק דחולין (דף יז ע"א) ששואלת "אברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהן לארץ מהו", ופי' רש"י שהאיבעיא הוא אליבא דר' עקיבא דבהיות בני ישראל במדבר הותר להם בשר נחירה (והלכה כמותו כמש"כ הרמב"ם פ"ד מהל' שחיטה הל' י"ז), ועכשיו שנכנסו לארץ ישראל מהו, ופי' רש"י (שם ד"ה שהכניסו) "הואיל ובשעת נחירתן הותר היתר תו לא מתסרי, או דלמא לא שנא". והנה, בשעת עשיית הסעודה למלאכים היה אברהם עומד עליהם כמש"כ (בראשית יח, ח) ויתן לפניהם והוא עמד עליהם תחת העץ ויאכלו, ומה היה עושה עמהם, פי' התרגום יונתן על המילים 'יתן לפניהם', "סדר קדמיהון כאורח הילכת בריית עלמא", ור"ל שנתן להם המזון כפי סדר היתרם מבריאת העולם, שמתחלה נתן להם החמאה וחלב שהותרו מזמן בריאת העולם, ואח"כ נתן להם הבשר כיון שהותר אכילתו רק אחר המבול כמש"כ רש"י (בראשית ט, ג), והקדים המאכלים שהותרו תחלה

תורה. ומש"כ רש"י (בראשית יח, ז ד"ה אל הנער) שזה היה כדי לחנך ישמעאל במצות, היינו לחנכו בז' מצות בני נח, והיה מותר לו לבשל בשר בחלב. ואברהם באמת לא היה לו דין ישראל כמש"כ התוס' (ב"ב דף נח ע"א ד"ה מציין), ורק לחומרא היה מחמיר לקיים דיני ישראל. ואברהם חנך את ישמעאל לעשות חסד לאורחים, משום שעשיית חסד הוא זכות גם לעכו"ם כמש"כ הגמ' בב"ב (דף י ע"ב) עה"פ (משלי יד, לד) וחסד לאומים חטאת, כל צדקה וחסד שאומות עכו"ם עושים חטא הוא להם שאינן עושין אלא להגדל בו, משמע שאם עושים לשם שמים זכות הוא להם, וזה היה מהטענות על סדום שלא נתנו רשות לעשות חסד. והא דלא נאסר הבישול ע"י בישולו של ישמעאל משום בישול עכו"ם, י"ל דכיון שהאיסור הוא גזירה משום בנותיהם, וזה לא היה שייך באותו הזמן שא"כ לא היה אפשר להם לינשא כלל, לכך לא היה נוהג. וכן משמע בתרגום יונתן (בראשית יח, ח) שישמעאל בישל הבשר, ולכן לא היה כאן איסור מצד בישול בחלב. אבל בזה שהמלאכים אכלו, הודו שאינם עוסקים בתורה ולא חל עליהם איסור בשר בחלב, משא"כ כל תינוק יודע שאינו יכול לאכול בשר בחלב מפני שהוא עוסק בתורה לפי דרגתו, ולכן חל עליו איסור בשר בחלב, וזהו שאמר להם הקב"ה שכבר הודיתם שאין לכם חלק

ואחריהם אלו שהותרו אח"כ. ואע"ג שבישל הבשר עם החלב כמש"כ חז"ל, מ"מ הקדים אכילת החמאה וחלב לאכילת הבשר מהאי טעמא.

נמצא, שיתכן שביאר להם אברהם את כל זאת קודם שאכלו הבשר, ולימדו אותם שבשר לא הותר אלא אחר המבול, וא"כ קודם שאכלו כבר עסקו המלאכים בתורה, ועי"ז שוב היה מותר להם לאכול הבשר. אמנם לגבי איסור בשר בחלב, כיון שבשעת הבישול לא עסקו המלאכים עדיין בתורה היה מותר, וההיתר במקומו עומד, כמו בשר נחירה שהותר במדבר ונשאר בהתירו אף לאחר הכניסה לארץ ישראל. ונלע"ד, שאף לפי הצד בגמ' שבשר נחירה אסור לאחר הכניסה לארץ ישראל, היינו משום שבעצם הבהמה חסר שחיטה והוא עכשיו בשר נחירה, אבל בשר בחלב ששניהם מותרים ורק התערובות אסורה כשנתבשלו יחד, אם אין איסור בזמן הבישול נשארים הבשר בחלב בהיתרן, דלא עברו על האיסור לבשלם ביחד.

תבנא לנידן דין, דעדיין יש לשאול למה בישל להם אברהם בשר בחלב אפילו אם יש היתר כמש"כ, ולא בישול להם הבשר במים כרגיל. וי"ל, דאברהם היה מחמיר לאכול חולין בטהרה כדאיתא בב"מ (דף פז ע"א), וכן הובא ברש"י (בראשית יח, ח), ולכן לא רצה לבשל הבשר במים דא"כ

הוכשר לקבל טומאה, ואברהם חשב שהאורחים הם גוים עובדי עבודה זרה כמש"כ רש"י (בראשית יח, ד), וחז"ל גזרו על העכו"ם שיהיו טמאים כדאיתא בנדה (דף לד ע"א), ואם יגעו האורחים בבשר יטמאו אותו, לכך בישל הבשר בחלב. אלא שיש להקשות, דחלב נמי מז' משקים המכשירים לקבל טומאה (כדאיתא בפ"ו דמכשירין משנה ד), ואיזה רווח היה לו לאברהם לבשל הבשר בחלב, דהא גם חלב יכשיר הבשר לקבל טומאה.

לישב קושיא זאת נלענ"ד, דהנה הטעם שז' משקים אלו מכשירים ומי פירות אינם מכשירים (כדאיתא בתרומות פ"א משנה ב) הוא מפני שז' משקים אלו אין להם שם לווי, וכמש"כ הרע"ב במכשירין (שם), וכל שיש לו שם לווי אינו מכשיר, ומי פירות יש להם שם לווי. והוא דרשה בתורת כהנים, כמש"כ הכסף משנה (פ"א מהל' טומאת אוכלים סוף הל' ד). והנה יש חלב ויש מי חלב, וחלב אין לו שם לווי ומכשיר, אבל מי חלב לכאורה יש לו שם לווי ואינו מכשיר. ומהו מי חלב, פירש הש"ך (יו"ד סי' פא ס"ק יב) שהוא נסיובי דחלבא, והיינו הנשאר מן החלב לאחר שלקחו ממנו הגבינה, ומבשלין החלב והאוכל צף למעלה ולא נשאר בו אלא מים בעלמא, וכ"כ הרא"ש בפרק כל הבשר (חולין פ"ח סי' נ"א). ואח"כ כתב הרא"ש משם רבינו

ע"ב), וכיון שהחלב אסור אינו עיקר, ולכך המי חלב יש לו חשיבות בפני עצמו ואינו טפל להחלב, ומשום הכי אינו מכשיר כיון שיש לו שם לווי.

יסוד כיוצא בזה מצינו לגבי ברכה, שאם מבשלים פירות עם מים ואוכלים שניהם מברכים על המשקה כברכת הפירות אפילו אוכלם בזה אחר זה, אבל אם אין דעתו לאכול הפירות אז מברכים על המשקין שהכל כמש"כ המג"א (או"ח סי' רה ס"ק ו) בשם הרא"ש, וכן פסק המ"ב (שם ס"ק י). ולכן, קודם שעסקו המלאכים בתורה בישראל אברהם את הבשר עם מי חלב שיש לו שם לווי כדי שלא יוכשר הבשר לקבל טומאה. ובאמת נ"ל דזהו משמעות התרגום יונתן, שפי' על הפסוק ויקח חמאה וחלב (בראשית יח, ח) "ונסיב לואי שמין וחלב", וצ"ע מהו פשט של 'לואי'. אלא ודאי כמו שכתבנו, שלקח רק חלב שיש לו שם לווי ע"י שלקח ממנו החמאה, ואינו עוד כחלב אמו כמו שיצא מן האם כמש"כ הרא"ש בשם רבינו שמחה, שלא רצה חלב ממש שהוא משקה המכשיר לקבל טומאה.

דריש הפסוקים לפי זה הוא, 'אל הבקר רץ אברהם', ומדוע רץ, כדי שיהא הבשר כשר לאכילה עם מי החלב בעודם עמי הארץ קודם שילמדו אנשיו את המלאכים תורה, דאז היה נעשה בשר בחלב שאסור באכילה ובהנאה.

שמחה, דדוקא לענין בשר בחלב אין מי חלב כחלב דקרא קאמר בחלב אמו והיינו חלב כמו שיוצא מן האם מעורב עם האוכל, אבל לכל שאר מילי בכלל חלב הוא, דתנן במס' מכשירין (פ"ו מ"ה) דמי חלב כחלב. וזהו דלא כמו שכתבנו דמי חלב יש להם שם לווי ואינו מכשיר, דהא מפורש במשנה דמכשיר.

מ"מ נראה לענ"ד, שאחר שמוציא החמאה מן החלב מה שנשאר אינו חלב כמו שיוצא מן האם, וכמש"כ הרא"ש הנ"ל בשם ר' שמחה שלכן הנשאר נקרא מי חלב ופטור מצד איסור בשר בחלב, וכיון שיש לו שם לווי של 'מי חלב' צריך להבין מדוע באמת מי חלב כחלב לגבי דין הכשר לקבל טומאה. ולענ"ד י"ל, דכיון שיש שם משקה על חלב, א"כ כל חלק ממנו הרי הוא חלק מן החלב, וכיון שחלב הוא משקה א"כ כל חלק ממנו יש לו שם משקה, ושם זה לא פקע ממנו כשמוציא החמאה מן החלב. ומן הסברא אפשר לומר, דכ"ז אם החלב הוא העיקר אז כל חלק ממנו טפל להעיקר, אבל במקום שהחלב אסור באכילה אינו עיקר, והמי חלב אינו טפל לו. ובפשטות, חלב של בהמה אסורה לעם הארץ כדין הבשר עצמו, משום דכל היוצא מן הטמא טמא כמש"כ בשו"ע (יו"ד סי' פא סעי' א) ובט"ז שם (ס"ק א) וכדאיתא במשנה בכורות (דף ו

ועדיין יש להקשות, מדוע היה צריך לבשל את הבשר בחלב, הרי היה יכול לצלות הבשר ע"ג האש בלי שום משקה. ואדרבה, צלי עדיף מבישול מפני שהבשר ממהר להתבשל ע"י צלי יותר מבישול כמש"כ המחבר (או"ח סי' רנד סעי' א) שמשום הכי בצלי לא מהני ביה נתינת חתיכה חיה לסלק איסור שהייה בשבת כמו דמהני בבישול. ומלבד זה, כיון שרצה אברהם למהר להאכילם עדיף לצלות הבשר, שהרי קודם בישול צריך הבשר הדחה ומליחה, משא"כ בצלי.

יראה לפענ"ד, דההיא מעשה דאברהם היה בערב פסח כמש"כ (בראשית יח, טז) ויקומו משם האנשים וישקיפו על פני סדום וג' (שם יט, א) ויבאו שני המלאכים סדומה בערב ולוט יושב בשער סדום וג' ויעש להם משתה ומצות אפה ויאכלו, ופי' רש"י שם "פסח היה". ועוד (שם יט, א) כתב רש"י "וכי כל כך שהו המלאכים מחברון לסדום" שרק בערב הגיעו שמה, ותירץ רש"י "מלאכי רחמים היו וממתינים שמא יוכל אברהם ללמד עליהם סניגוריא", ומשמע מזה שהיום שאברהם היה יושב פתח האוהל היה ערב פסח. ועל מה שכתוב לעיל (שם יח, י) שוב אשוב אליך כעת חיה והנה בן לשרה אשתך, וכתב רש"י "פסח היה ולפסח הבא נולד יצחק", נראה לפרש דהיינו בזמן שחיטת הפסח שהוא ערב

פסח אחר חצות, וע"ע בספר מים רבים לידידי הרה"ג ר' מרדכי פרנקל (דף קט"ו ד"ה אולם).

שנינו במשנה (פסחים דף נג ע"א) מקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים אין אוכלין, וכתב המשנה ברורה (סי' תעו ס"ק א) שבאלו הארצות אין נוהגים לאכול צלי בשני הלילות ואפילו צלי קדר. ובאו"ח (סי' תעא ריש סעי' א) כתב המחבר "אסור לאכול פת משעה עשירית ולמעלה כדי שיאכל מצה לתיאבון", והיינו אפילו מצה עשירה (מ"ב שם ס"ק א). וכתב הרמ"א (שם סעי' ב) "ויש נוהגין שלא לאכול חזרת בערב פסח כדי לאכול מרור לתיאבון", וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק טו) דאין למנהג זה טעם, והיינו משום דאין ענין לאכול מרור לתיאבון שעיקרו לזכור המרירות של מצרים, אבל שלא לאכול בשר צלי בערב פסח כדי שיאכל הפסח לתיאבון ודאי הוא מנהג טוב. והא דאין אנו נוהגין כן בערב פסח הוא משום שאין אנו אוכלים קרבן פסח בזמן הזה, אבל בזמן הבית בודאי היה דבר זה נהוג. ולכך לא רצה אברהם לאכל בשר צלי בערב פסח, דהא היו נוהגים לאכול הפסח כמש"כ רש"י בפרשת תולדות (בראשית כז, ט ועי' שפתי חכמים שם אות צ'). וכיון שהוצרך לצלותו כדי שלא להטריח האורחים להמתין זמן רב, ולא רצה לאכול צלי בערב פסח, לכן

ולא הוכשר, הא בשעת הדחת הבשר הוכשר ע"י המים. ותירצו דמיירי לצלי דלא בעי הדחה, או אף לקדירה והודח במי פירות. והטעם שלא הקשו התוס' שהרי אח"כ יצא הדם ע"י צלי או בשעת מליחה ויכשיר הבשר, הוא משום דרק דם היוצא בשעת שחיטה מכשיר שהוא דם הנשפך כמים, אבל שאר דם היוצא אח"כ אינו מכשיר, כמש"כ הרמב"ם (פ"י מהל' טומאת אוכלים הל' ג) שדם תמצית הבשר אינו מכשיר אלא הרי הוא כמו שאר מי פירות.

תמוה קצת לפי זה, דאם אברהם היה נזהר מטומאה, מסתמא שרה נמי היתה זהירה בכך, וא"כ אמאי לא הביאה הלחם שאפתה שרה, שהרי פרש"י שם (פסוק ח) שלא הביא הלחם משום ששרה פירסה נדה שחזר לה אורח כנשים אותו היום ונטמאת העיסה, ומסתמא גם שרה היתה נזהרת שלא יכשר העיסה לקבל טומאה ומה בכך שפירסה נדה הא העיסה לא נטמאת. ובאמת הרשב"ם פירש שהובא גם הפת ולא היה צריך להזכיר את זה, ורבינו בחיי פירש שהיה חושש משום חמץ ולכך לא הביא ולאו משום טומאה, אבל עכ"פ לרש"י קשה. ואין לומר ששרה לא לשתה העיסה במי חלב משום דאין לשין עיסה בחלב כמש"כ המחבר (יו"ד ריש סי' צז), דאם היו מותרים בבשר בחלב עצמו כ"ש שמוותרים בפת שנילוש בחלב או במי

בשלו אח"כ, כמש"כ המג"א (סי' תעו ס"ק א) וכן הובא במ"ב שם (סוס"ק א) שאם מבשלו אחר צלי מותר לאכול הצלי אפילו בלילה בזמן הזה, וכ"ש ביום.

יש לשאול, אכתי למה הוצרך אברהם אבינו למי חלב, ומדוע לא השתמש במי פירות של תותים ורמונים וכדומה דג"כ אינם מכשירים לטומאה. וי"ל שבזמן הפסח עדיין לא נגמרו ונתבשלו הפירות על האילנות, שזה קורה רק אחר שבועות, ולא היה לאברהם פירות להוציא מהם מימיהם בזמן ההוא, ולכך באין ברירה לקח מי חלב. ואע"ג דדם הוא אחד מהשבעה משקים, ומאי מועיל הבישול במי חלב בדמו, ומאי מועיל הבישול במי חלב אח"כ. י"ל, דבשחט ולא יצא דם הרי זה שחיטה כשירה והבשר מותרת כדאיתא במשנה בחולין (דף לג ע"א), ואם יצא דם הרי הוכשר בדם זה כדמבואר בהאי משנה ג"כ, אבל כל זה הוא אם רוצה שהדם יצא, דהו' משקין אינם מכשירים אא"כ באו על האוכל לרצון כדאיתא במשנה ריש מכשירים, ואם באו שלא לרצון אינם מכשירים. וא"כ, כאן שא"צ הוצאת דם להתיר השחיטה וגם לא רצה שהדם יכשיר הבשר לקבל טומאה, ממילא אפילו אם יצא דם הוא שלא לרצון ואינו מכשיר.

בתוס' חולין (שם ד"ה ונאכלים) הקשו, מה בכך שלא יצא דם בשחיטה

חלב, וגם היתה יכולה לשנות צורת הפת או לעשות לחמים קטנים כדי אכילת פעם אחת כדמבואר במחבר שם.

ל'ולי דמסתפינא הייתי אומר דבלא"ה צ"ל ששרה לשה העיסה במי פירות, דהא ערב פסח היה אחר חצות, כמש"כ בפרשה (בראשית יח, א) 'כחום היום' דהיינו אחר חצות (עי' שמואל ב' דה, ובמצודות שם), ואז מה יתן להאורחים, שהרי חמץ אסור באכילה ובהנאה אחר חצות מן התורה כמש"כ המחבר (או"ח סי' תמג סעי' א) ומ"ב (שם ס"ק א), וגם באותו הזמן בערב פסח אסור לאכול מצה מדרבנן כמש"כ הרמב"ם (פ"ו מהל' חמץ ומצה הל' יב) וכן פסק הרמ"א (או"ח סי' תעא סעי' ב) ומ"ב (שם ס"ק יא וס"ק יד). וא"כ, מה יתן להאורחים, לא חמץ ולא מצה, ואין ברירה כי אם ליתן להם מצה עשירה, שאינו חמץ וגם אינו יוצא בו מצות מצה דאינו לחם עוני, וכמש"כ המחבר (שם סעי' ב) דמצה עשירה מותרת עד שעה עשירית.

י"ז מחלוקת בין המחבר והרמ"א. המחבר (או"ח סי' תסב סעי' א) פסק דמי פירות אינן מחמיצים ואין יוצאים בהם ידי מצות מצה, והרמ"א (שם סעי' ד) כתב דאין נוהגים במדינות אלו ללוש במי פירות אם לא בשעת הדחק כגון לצורכי חולה או זקן הצריך לכך, ואולי לכבוד אורחים מחשב שעת הדחק כדמשמע מהרמ"א (יו"ד סי' ט

סעי' ו) והש"ך (שם סי' צב ס"ק כט). ומהו מי פירות, כתב המ"ב (או"ח שם ס"ק א) כגון יין ושמן ודבש וחלב. וטעם הרמ"א דנוהגים להחמיר לכתחלה במי פירות, כתב המ"ב (שם ס"ק טו) שלכתחלה אנו חוששים להני פוסקים שמי פירות מחמיצים וגם ממהרים להחמיץ, וגם חוששים שמא נתערב במי הפירות מעט מים. ומי פירות עם מים לכו"ע מחמיץ, כמש"כ המחבר (שם סעי' ב) דמי פירות עם מים ממהרים להחמיץ, ופי"ה המ"ב (שם ס"ק ז) שממהרים להחמיץ בפחות משיעור מיל, לכך לא ישהה כלל אלא יאפה מיד. ופסק המ"ב (שם ס"ק ח) דהסכימו האחרונים דאם אפה מיד מותר.

ק"ל להבין עכשיו מה שאמר אברהם אבינו לשרה (בראשית יח, ו) מהרי שלושת סאין קמח סולת לוישי ועשי עוגות, שצריכים להיות נאפות לא לחם רגיל ולא מצה רק מצה עשירה הנלשות עם מי פירות. וגם אמר 'מהרי', היינו שצריכים לא לשהות כלל בהלישה והעסק עד האפיה, וגם צריך שלא תעשה עיסה גדולה יותר מג' סאין כדי שתהא יכולה לשלוט על כל העיסה בבת אחת, שאם היא גדולה מדאי אז כאשר היא עוסקת בלישת חצי העיסה שאר העיסה אין בו עסק.

וכך כתב המחבר (או"ח סי' תנו סעי' א), "אין לשין בפסח עיסה גדולה משיעור חלה שהיא מ"ג ביצים וחומש

ביצים, שהוא אחד ושני שלישי פעמים שיעור חלה. ואף שזהו ג"כ שיעור גדול ומספיק לכמה אנשים, אולי חשב אברהם שהם רעבים ויאכלו פי שנים מן הרגיל, וגם לכל אחד יש ליתן לו צידה לדרך שיהא לו פת בסלו, והוא מזון סעודה אחת כמש"כ התוס' בב"ב (דף ט ע"א ד"ה אין), וא"כ צריכים ט' סעודות לשלשתם. ואם נחלק שיעור ע"ב ביצים לט' סעודות, נמצא שלכל סעודה יש פת של שמונה ביצים, שזהו שיעור של ככר לחם, כמש"כ רש"י (כתובות דף סד ע"ב ד"ה וחצי חציה) שהככר ח' ביצים.

אמנם, לגבי עירובין תנן (עירובין דף פב ע"ב) דמזון שתי סעודות הם חצי ככר, וכ"כ המחבר (או"ח סי' שסח סעי' ג), וא"כ הכינה שרה הרבה יותר מכפי צרכם. ואפשר, כיון דלגבי עירובין היו מכוונים להקל כדמבואר במשנה שם, א"כ י"ל שאין כ"כ ראייה משם לכאן. ובאמת, דעת הרמב"ם (פ"א מהל' עירובין הל' ט), שהוא הדעה הראשונה בשו"ע שם) הוא שחצי ככר זה שיעורו ששה ביצים, והיינו ששה ביצים בקליפתם (מ"ב שם ס"ק יא), והקליפה הוא שליש ביצה כמש"כ בביאור הגר"א (סי' תפו), וא"כ שיעור שתי הסעודות הוא שיעור ארבע ביצים בלי קליפתם, ושיעור סעודה אחת הוא שתי ביצים. ולדעת רש"י (עירובין דף ד ע"א ודף פב ע"ב) חצי ככר הוא ד'

ביצה", וכתב המ"ב (שם ס"ק א) שבזה שיערו חכמים שיכולים לשלוט על כל העיסה בבת אחת. ומ"מ כתב המחבר (שם סעי' ב) שאם לש יותר משיעור זה מותר בדיעבד, ובשער הציון (שם אות י) כתב בשם החק יעקב דאם לש יותר מג' קבין אפשר דאפילו בדיעבד אסור, ומקורו מירושלמי (פסחים פ"ג הל' ד). ואם כן, איך אמר אברהם לשרה לאפות שלושת סאין קמח סולת, והרי סאה אחת היא ו' קבין שהוא כפלים מג' קבין. ועוד יש להקשות, אם הסאה של אברהם היתה כסאה שלנו א"כ היתה העיסה גדולה מאוד הרבה יותר מצורך ג' אורחים. ואולי 'סאה' דכאן אינו מידת הסאה שלנו, שלפעמים מצינו שסאה פירושו 'מדה גדולה' כמש"כ הרמב"ם (פי' המשניות, פ"ד מזבים מ"ב) והרא"ש (פי' המשנה שם). ואולי כוונת אברהם היה לאיזה מדה גדולה שהיתה ידועה לשרה.

ונחזי אנן, הלוג היא ו' ביצים והקב ד' לוגים והסאה ו' קבים, נמצא שכל סאה הוא קמ"ד ביצים, וג' סאים הם תל"ב ביצים, שהוא עשר פעמים שיעור חלה. ושיעור כזה הוא די והותר אפילו לשלושים אנשים, ואמאי הקפיד אברהם על סכום רב כזב, ובפרט שהיה מן הצורך לעשות הכל במהירות לצורך אורחים הממתינים, מלבד החשש של חמץ. אבל אם הסאה של אברהם היה כמו קב שלנו, אז ג' קבים הם ע"ב

ביצים, והיינו ג"כ ב' ביצים לכל סעודה. ושיעור שתי ביצים נראה בחוש שהוא לחם מעט לסעודה, וע"כ שרק לגבי עירוב מקילין. ועוד אפשר לומר דהסאים של אברהם אבינו היו פחותים מקב שלנו, ואם הם היו כמו לוג שלנו, א"כ שרה אפתה ג' לוגין שהם י"ח ביצים. ולפי החשבון הנ"ל שב' ביצים הוא שיעור סעודה אחת, ואברהם ושרה רצו לאפות מזון ג' סעודות לג' אנשים שהם ט' סעודות בסך הכל, א"כ היו צריכים שיעור קמח של י"ח ביצים בדיוק. ועדיין צ"ע. ועי' מש"כ החזקוני (בראשית יח,ו) בענין זה.

ומ"מ קשה, כיון שבלא"ה היתה שרה צריכה לעשות העיסה במי פירות משום חמץ ומשום טומאה, ולא היה מוכשר לקבל טומאה, מה היה האסון אם שרה פירסה נדה, הא בלי הכשר אין שום אוכל מקבל טומאה כמש"כ הרמב"ם בריש הל' טומאת אוכלין. ונראה לענ"ד, שהז' משקים הן יין דבש (דבורים) שמן חלב טל דם מים, ומים לא היו יכולים להשתמש בו או משום חמץ או משום מצה כנ"ל, ודם אסור, וטל לא היה נמצא באמצע יום חם, ואין יכולים לעשות עוגות משמן או דבש או יין משום ששלשתן אינם טובים לעיסה, שמן ודבש משום הסמיכות ויין מונע כח העיסה להתפשט, ונשאר רק חלב. ואם הוציאה החמאה מן החלב שיהא מי חלב כנ"ל,

אז בהיותו חלב יכולה נדה לטמאותו דעדיין אינו מי פירות, שרק מי פירות אינם מכשירין ואינם מקבלים טומאה כמש"כ הרמב"ם (פ"א מטומאת אוכלים הל' ד). וא"כ י"ל ששרה פרסה נדה קודם שהוציאה החמאה מן החלב וטימאה החלב עצמו. אבל קשה לומר כן, שמשמע שרק בשעת לישת העיסה פרסה נדה, וא"כ בשעת הפרשת החמאה היתה עדיין טהורה.

דברי המשנה ריש מסכת נדה, שלבית הלל כל הנשים אפילו זקנות מטמאות מפקידה לפקידה למפרע אפילו לימים הרבה, וחכמים אומרים מעת לעת או מפקידה לפקידה איזה מהם לקולא, אבל שניהם מודים שמטמאות למפרע. וכיון ששרה היתה זקנה כמש"כ (בראשית יח), חדל להיות לשרה אורח כנשים, לכך לא חששה לבדוק בכל עת ובכל שעה, ואפילו אם בדקה קודם שהתחילה לעשות החמאה מ"מ טמאה למפרע עד שעת הבדיקה. ולכך י"ל שנטמאה החלב מאותו הזמן, ואע"פ שלא פרסה נדה אלא אח"כ בשעת אפיה מ"מ צריכה לחוש למפרע. וכיון שהחלב נטמאת, אח"כ כשנפרדה החמאה או הגבינה מן החלב נשארה המי חלב בטומאתו, ולא אמרינן שפנים חדשות באו לכאן, ולכך נטמאה העיסה מתערובות של משקים טמאים. ואע"ג דבנדה (דף ז ע"א) קאמר רבי אליעזר

זאת אומרת, שבע"כ היתה שרה צריכה לערב בהעיסה קצת חלב, ואע"ג דבטל בששים מ"מ מכשיר לקבל טומאה, דלא בעינן אלא טפה אחת אם הוסיף הטיפה אחר שכבר שפך המי פירות ועדיין לא נתערב הקמח יפה כמש"כ הפתחי תושבה (יו"ד שם ס"ק ד). וע"י טיפה אחת אינה מחמצת כמש"כ המחבר (או"ח סי' תסב סעי' ג), וע"י בבה"ל (שם ד"ה הואיל). וכיון שא"א בענין אחר, שרה עשתה לחמים קטנים כדי שיהיו האורחים אוכלין רק הלחמים שלהם ולא יגעו בכולם יחד, וגוי אינו מצווה על אכילת חולין בטהרה, ואברהם ושרה היו אוכלין הנשאר ולא אכלו מהלחמים שהתחילו האורחים לאכול. וכ"ז מפני שלא היה אפשר באופן אחר, משא"כ הבשר היו מקפידים שלא יטמאו. זהו הנלע"ד מה שיכולים לומר לפרש דברי הדעת זקנים מבעלי התוס'.

קושיות אחדות ישנן על מהלך זה. שהאמת יורה דרכו לפי ההלכה, שהרמב"ם והרי"ף השמיטו המימרא של רב בפסחים שעם הארץ אכול לאכול בשר, וכמו שפי' הר"ן ומאירי שם שרב דיבר במקום שהעם הארץ שחט בעצמו וניקר בעצמו והדיח ומלח או צלה בעצמו, והטעם הוא מפני שאינו יודע דקדוק המצות, וזה שהביא רב דרשה מן הפסוק הוא רק רמז בעלמא. וזהו שהשמיט הרמב"ם דין זה,

במשנה שם שזקינה דיה שעתה, מ"מ בגמ' (שם ע"ב) איתא שכל ימיו של רבי אליעזר היו עושין כרבי יהושע להחמיר. ואע"ג שלאחר מיתתו של ר' אליעזר הוקבע ההלכה כמותו כדאיתא שם, מ"מ כיון שהיה זמן חשוב שלא נהגו כמותו לכן החמירו אברהם ושרה וחששו לדברי ר' יהושע שהם כדברי ב"ה וחכמים.

חויץ מזה, י"ל, שעיסה שנילושה במי פירות חייבת בחלה כמש"כ המחבר (יו"ד סי' שכט סעי' ט), ועוד כתב המחבר (שם סעי' י) שאין לעשות עיסה עם מי פירות לכתחלה בזמן הזה כיון שאין שורפים חלה טהורה. ובאותו זמן היה א"א לאברהם ליתן החלה לכהן, שלא היה אלא כהן אחד בעולם כמש"כ (בראשית יד, יח) ומלכי צדק מלך שלם וגו' והוא כהן לא-ל עליון, ורש"י (שם) הביא ממדרש אגדה שהוא שם בן נח וכן הוא בתרגום יונתן שם, והיה דר בירושלים כמש"כ התרגום אונקלוס (שם) "ומלכי צדק מלכא דירושלם", וירושלים היה רחוק מחברון שעד שיגיע לשם יפסול מאכילה. ומסמתא רק הוא היה כהן ולא בניו, וכן הוא להדיא בגמ' נדרים (דף לב ע"ב), שהרי אברהם מבני בניו של שם היה וא"כ אמאי היה צריך ליתן למלכי צדק מעשרותיו כמש"כ (בראשית יד, כ) ויתן לו מעשר מכל, וע"כ שרק מלכי צדק היה כהן ולא בניו.

שכבר כתב שצריך לשחוט כדין וביאר כל דיני שחיטה, ושצריך לנקר כדין וביאר כל דיני ניקור, וכן מליחה וצליה, ואם יש ספק הולכים לחומרא בכל איסור דאורייתא. וכמ"כ השמיטו הרי"ף וכן המחבר בשו"ע, ואע"ג שהרא"ש הביאו מ"מ דרכו של המחבר לפסוק כרובא של הב"ד שלו שהם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש כמ"כ בהקדמת הב"י לאו"ח (ד"ה ולכן הסכמתי בדעת). ולפ"ז להלכה גם עם הארץ מותר בבשר אם הכינו יהודי היודע ההלכות הנחוצות לשחיטה ולניקור וכו', וכן אם עשאו העם הארץ בעצמו ע"י פיקוח של ת"ח, דאין המציאות של היותו ע"ה אוסר הבשר, ואם הבשר ששחט אסור מספק אז גם בב"ח שלו אסור מספק.

ולבר מזה, יכולים לפקפק על היסוד שכתבתי לדמות דבר זה לשאלת הגמ' שאברי בשר נחירה שהכניסו ישראל עמהם לארץ מהו. דאולי כל השאלה של הגמ' היתה מפני שהיו מותרים מקודם ביאתם לארץ, וכיון שהתורו איך יהיו אסורים אח"כ. אבל בשר של עם הארץ שהוא איסור גברא לא הותר הבשר בחלב שלו מקודם שנעשה תלמיד חכם, אלא התערבות של בשר בחלב לא נאסר דאין איסור חל על איסור, אבל אח"כ כשהסיר האיסור הראשון אז האיסור השני חל במקומו. וכן איתא ביבמות (דף לב

ע"א) בשני אחים ראובן ושמעון שנשאו שתי אחיות ומת ראובן בלי בנים, שאשת ראובן אסורה על שמעון משום אחות אשתו, וקאמרה הגמ' דלר' שמעון אם נשא ראובן קודם שמעון והיתה אסורה על שמעון מדין אשת איש קודם שנשא אחותה וא"כ לא חל איסור אחות אשתו על שמעון שאין איסור חל על איסור א"כ אחר מות ראובן שפקע איסור אשת איש תתיבם, ותירץ הגמ', אמר רב אשי איסור אחות אשתו מתלא תלוי וקאי אי פקע איסור אשת אח משום יבום אתי איסור אחות אשה וחייל.

אם כן יכולים להבין שגם בענינו יתכן, שכיון שנסתלק איסור בשר לעם הארץ ממילא חוזר האיסור של בשר בחלב, ואינו מועיל מה שהותר מקודם כשהיה עם הארץ כיון שהוא חפצא של בשר בחלב במציאות. ועוד יש לחלק, גבי בשר נחירה שהותר איך יתהפך אח"כ לאיסור, אבל איסור גברא אע"פ שהיה מותר לו מ"מ עכשיו יהיה אסור, כמו שיש איסורים על האדם שלא היה מקודם כמו איסור אכילה ביוהכ"פ אע"פ שהיה פת זה מותר אתמול אינו סברא שמותר ביוהכ"פ ואין סברא לומר שאינו אסור ביוהכ"פ אלא מאכלים שנוצרו באותו היום, ולכך אפשר לומר שאע"פ שהיה בשר בחלב מותר אתמול מ"מ כיון שפקע ההיתר של איסור בשר

לעם הארץ שהוא איסור גברא וממילא נאסר היום.

מה שכתב הפרי תואר שמה שכתב המחבר (י"ד סי' סא סעי' ז) שאין ליתן לכהן עם הארץ הזרוע והלחיים והקיבה הוא משום שעם הארץ אסור בבשר דחוק טובא, שהרי יש לימוד אחר בהגמ' ע"ז (חולין דף קל ע"ב), ועוד הא כתב המחבר (י"ד סי' סא סעי' ז) דאם אין שם כהן חבר יתן לכהן עם הארץ, ואין אומרים שנותנים לו דבר שאסור לאכול ועוברים על לפני עור. ומש"כ הפרי תואר (שם ס"ק ה) שאין שם לפני עור מפני שהעם הארץ יכול ליתנו לכהן חבר, לפי ע"ד הקלושה צ"ע, דהא הגמ' (ע"ז דף ו ע"ב) קאמר מנין שלא יושיט אדם כוס יין לנזיר ואבר מן החי לבן נח ת"ל (ויקרא יט,יד) ולפני עור לא תתן מכשול, אלמא דאין אומרים שהוא יתנו למי שאינו נזיר או יתנו לבהמה, לכן משמעות המחבר שאינו איסור מוחלט.

ומה שכתב הרדב"ז (סי' תשצ"ו) לתרץ דברי רבינו שמשון ז"ל, נ"ל שרבינו שמשון עומד בשיטת הרא"ש שהביא הדין דעם הארץ להלכה, אבל לשיטת המחבר ושאר אחרוני הפוסקים שפסקו כהרמב"ם והרי"ף לא חיישינן לזה, ובפרט כמש"כ שם שאין לנו בזמן הזה עם הארץ שאינו עוסק בתורה כלל.

צריך לומר שהמדרש האחר שהביא הדעת זקנים שם, שכתב הדעת זקנים שהוא חולק על המדרש שהאכילן בשר בחלב, משום שאברהם אבינו קיים כל התורה אפילו עירובי תבשילין, פירוש שלא היה מערב בשר בחלב, וגם לא אכל בשר ואחר כך חלב אלא חלב ואחר כך בשר כמש"כ ויקח חמאה וחלב ובן הבקר אשר עשה עי"ש, שהם חולקים במחלוקת הרא"ש עם הרמב"ם והרי"ף וכמו שכתבתי. סוף דבר הכל נשמע שעם הארץ אסור בבשר בחלב כמו כל אחד מישראל.



הרה"ג ר' ארי'ה מלכיאל קוטלר שליט"א

ראש הישיבה, ישיבת בית מדרש גבוה – ליקוואוד

בענין נשים במצ"ע שהזמ"ג ובת"ת

א רמב"ם פ"א הל"ג אשה שלמד תורה יש לה שכר ובגר"א דל"ג מנכרי וצ"ע שהו"ל להביא מדר' יוסף שסומא מקבל שכר, וכן מבואר בראשונים שמדמים דין נשים בזמ"ג לדין סומא לענין ברכה

ב עיין ברמב"ם פ"ג מציצית הל"ט לענין נשים והראב"ד שדוקא בלא כלאים, ולכאן' סותר עצמו שבת"כ כתב שאפי' בכלאים, וע"ש תולה במחלוקת אם הדין סמיכה דנשים היא בכל כחו, וא"כ י"ל גם בההשגה תלוי אם איכא דין ברכה במ"ע שהזמ"ג וצ"ב

ג בכ"מ שהר"מ מודה שדוקא בלא כלאים ובתוס' מבואר להדיא שאפי' עם כלאים וצ"ב בהמח' ד בגמ' עירובין ור"ה תולה דין מצ"ע שהזמ"ג רשות במקום שיש חשש איסור בעשייתן בדין דנשים סומכות רשות והיינו אם הוי מצוה או לא ע"ש

ה ברא"ש ר"ה פ"ד סימן ז' מביא מחלוקת בעל העיטור והראב"ה באיש שיצא אם מוציא אשה והראב"ה מוכיח שיצא מוציא מהא דעושה מצות רשות במקום שיש איסור וקו' השאג"א על הרא"ה

ו מבאר מח' ראשונים דדין נשים סומכות רשות אם הוויין בכלל הציווי לענין רשות או דאינם בכלל הציווי רק שהמעשה הוי מעשה המצוה

ז מברר שהראב"ה תולה בזה דינא דיצא מוציא לענין נשים וראיתו דבזה תלוי דין מצ"ע שהזמ"ג במקום שיש איסור

ח מבאר שאף שלהר"ן לאו בכלל הציווי מ"מ שייך ברכה כל שהוא מעשה מצוה

ט מבאר שהראב"ד תולה דין כלאים בציצית בב' צדדים הנ"ל וא"כ י"ל שתולה גם דין ברכה על מצות עשה שהזמ"ג בזה

י מביא שבשיטת הרמב"ם דאין מברכות פליגי המחבר וההגהת מיימונית אם הוא דאינם בכלל הציווי או דהוי בכלל הציווי לענין רשות

יא מבאר שלפ"ד הנ"ל שס"ל להרמב"ם דל"ה בכלל הציווי א"כ אין ראי'ה לשכר מסומא לכן הוצרך הרמב"ם לראי'ה מנכרי

יב ברמ"א סימן לח דמוחין ביד אשה המניחה תפילין וקו' השאג"א ודברי הגר"א ליישב ע"פ הפסיקתא והירושלמי וקו' ע"ז ממה שמחלק הרמב"ם בין דין תפילין ועליה לרגל לדין סמיכה ותק"ש

יג מבאר מח' הראשונים בנשים סומכות רשות אם זה בכל כחו, והשאלה אם הוי מצוותן בכך יד מבאר שגם השאלה בתק"ש הוי בגדר של מצותו בכך ומבאר בזה

טו מבאר עפ"ז הגמ' שתולה כל האיסורים בדין סמיכה רשות ובביאור המח' דהבבלי והירושלמי בזה

טז מבאר עוד דרך במש"כ הגר"א דאשה יש שכר דל"ג מנכרי דשאני מצות ת"ת משאר פטורים דנשים ומקשה ע"ז מהגר"א בסימן מז' שמדמה לשאר מצות עשה שהזמן גרמא יז מבאר שההפקעה של נשים בת"ת הוא מהיותם שייכים להציווי ולהגר"א כל שהיו מעשה מצוה שייכא הברכה

מפורש בסומא שיש שכר באינו מצווה ועושה וביותר שלכא' השכר של הגוי אינו ממש שכר המצוה רק שמקבל איזה שכר ושכר האשה הרי"ז שכר של המצוה וא"כ ה"ה לו להביא יותר הראי"ה מרב יוסף שה"ה לכא' אותו הגדר של שכר וצ"ע"ג.

והנה בדינא דנשים במצוות עשה שהזמן גרמא פליגי הראשונים אם מברכת או לא, עיין ברמב"ם הל' ציצית פ"ג הל' ט' בא"ד נשים ועבדים וקטנים פטורים מן הציצית מה"ת ומד"ס שכל קטן היודע להתעטף חייב בציצית כדי לחנכו במצות ונשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה וכן שאר מצ"ע שהנשים פטורות מהן אם רצו לעשות אותן בלא ברכה אין ממחין בידן וכו' עכ"ל ובתוס' בכמה מקומות בשם ר"ת שמברכות עיין ר"ה דף לג' ד"ה הא וכו' ובעירובין דף צו' ע"א ד"ה דילמא וכו' ע"ש באורך ובראשונים עיין ברא"ש ר"ה פ"ד סימן ז' והראב"ד פ"ג דציצית ע"ש ובר"ן ר"ה ועוד והשאלה אם שייך לומר ברכה דוצונו במצוה שאינה מחוייבת, ועיין בתוס' הוכיחו כן

א. רמב"ם פ"א הלי"ג אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש מפני שלא נצטוה וכל העושה דבר שאינו מצוה עליו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו וכו' עכ"ל ועיין בגר"א בד"ה אשה שלמדה וז"ל דל"ג מנכרי כמש"כ בב"ק לח' א' וש"מ, [ובד"ה אינו כשכר האיש] סוטה כא' א', עכ"ל והיינו דבגמ' סוטה שם מפורש שנשים במצות ת"ת הוו אינה מצווה ועושה ובהא דאינה מצווה ועושה מקבל שכר הרי עיין בגמ' ב"ק פז' א"ר יוסף (שה"ה סומא) מריש הו"א מאן דאמר הלכה כר"י דאמר סומא פטור מן המצות קא עבידנא יומא טובא לרבנן מ"ט דלא מפקידנא וקא עבידנא מצות השתא דשמעית להא דא"ר חנינא דא"ר חנינא גדול המצוה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה מאן דאמר לי דאין הלכה כר"י עבידנא יומא טובא לרבנן מ"ט דכי מפקידנא אית לי אגרא טפי ע"כ בגמ' ומפורש שיש שכר לאינו מצווה ועושה רק שבמצווה ועושה מקבל שכר טפי, וא"כ תמוה שהצריך הגר"א להביא ממרחק לחמו שיש שכר מנכרי וגמ'

מהא דבתחילה אמר רב יוסף דמאן דאמר דהלכה כר"י עבידנא יומא טבא ואם נימא שבאינו מצוה ועושה אינו יכול לברך הרי מפסיד כל הברכות וע"כ שמברך ועיין בתוס' דחה ראיה זו שבסומא חייב מיהת מרבנן ומש"ה מברך ועיין בגר"א בסימן יז' ביאר שזהו המח' הרמב"ם והראשונים והרמב"ם ס"ל דשאני סומא שחייב מרבנן ולכאור' מפורש שה"ה אותו הגדר דין המצות דאשה ודין המצות דסומא וה"ה אותה הגדר של אינו מצווה ועושה ואם רב יוסף היה עושה ברכות א"כ גם נשים מברכות כן מבואר בהראשונים, ואמנם נראה שזה גופיה במח' שנויה אם דומה נשים לסומא וכדלהלן בס"ד.

ב. והנה בדין הרמב"ם הנ"ל שנשים ועבדים שרצו להתעטף בציצית מתעטפים בלא ברכה כתב הראב"ד וז"ל כתב הראב"ד ז"ל דוקא בציצית שאין בה כלאים, ויש שחולק ואומר אף בברכה ואומר שגם הברכה רשות ומביא סעד לדברו מפ"ק דקידושין מדרב יוסף דאמר מריש הו"א מאן דא"ל הלכה כר"י דסומא פטור מן המצות עבידנא יומא טבא לרבנן דלא מפקידנא ועבידנא ואם איתא דמאן דלא מיחייב לא חזי לברוכי א"כ איסורא קא עביד דאיהו בברכה קא עביד להו דאי בלא ברכה מאי יומא טבא איכא עכ"ל והנה לכאור' הראב"ד סותר עצמו שבת"כ

על הברייתא הנ"ל דר"י ור"ש דנשים סומכות רשות כתב להדיא דמותרות אפי' בכלאים בציצית וע"ש כתב ב' לשונות בדין נשים בסמיכה אי הוא בסמיכה בכל כחו ומש"א ר"י ור"ש עובדא שהכניס הקרבן לעזרת נשים לעשות נחת רוח לנשים ובגמ' שא"כ לא היה סמיכה בכל כחה רק אקפי ידיהו, איירי באופן שלא קרבן דידהו ואיכא מ"ד דמה שאמר ר"י ור"ש שנשים סומכות רשות היינו דוקא באופן דאקפי ידיהו ולא בסמיכה גמורה בכל כחו (דהיינו אפילו בקרבן דידהו), ולפ"ז כתב שם שאיסורים אינם נדחים עבור הסמיכה ומשמע מדבריו שא"כ גם כלאים בציצית אסורה, א"כ יתכן מאד שמש"כ כאן הראב"ד הוא לפי הלשון שס"ל דלא נדחה איסור דאורייתא ויש להוסיף בזה עוד דמש"כ הראב"ד כן הוא לפי הרמב"ם דס"ל דאין מברכים על מצ"ע שהזמ"ג ומש"כ הראב"ד ויש שחילק לפ"ז יחלוק גם ע"ז ס"ל דגם כלאים בציצית יהיה מותרת, ורק דצריך להבין התליה הרי לכאור' השאלה של ברכה היא שאלה צדדית אם יכול לומר וצונו בלא שיהא מצווה ומחוייב.

ג. וגם בהרמב"ם שס"ל שאין מברכים עיין באמת בכ"מ שכתב שגם ברמב"ם ס"ל כן וז"ל בא"ד ומ"ש (הראב"ד) בתחילה דדוקא בציצית שאין בה כלאים פשוט הוא ולא הוצרך רבינו לכותבו עכ"ל ואכן שלכאור' אינו פשוט

קסבר מצ"ע שלא הזמן גרמא הוא, ודילמא ס"ל כרבי יוסי דאמר נשים סומכות רשות, דאלת"ה אשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים מי איכא למ"ד רגל לאו מצ"ע שהזמ"ג הוא אלא קסבר רשות ה"נ רשות וכו' ע"כ וע"ש בתוס' פי' למה שמיחו בהם חכמים אפי' אם לאו מצוה היא, בתפילין משום שצריכין גוף נקי ונשים אין זריזות ליהדר ועליה לרגל משום דמיחזי כמביאות חולין לעזרה או משום ראיית פנים בעזרה שלא לצורך ותקיעת שופר משום דתקיעה מלאכה דרבנן היא וסמיכה אפי' בהקפת יד מחזי כעבודה בקדשים וכוונתם דלפי ר' יוסי ור"ש דס"ל דנשים סומכות רשות וא"כ הוי מצוה א"כ לא חיישינן לאיסורים אלו, ותלוי בזה אם הוי קיום מצוה, ולר' יהודה דס"ל דאין נשים סומכות א"כ אין בזה מצוה א"כ חיישינן לכל החששות הנ"ל ומוחים בהם.

ועיין גם בגמ' ר"ה על המשנה שם לב' ע"ב אין מעכבין את התינוקות מלתקוע ומתעסקין עמהן עד שילמדו וכו', ע"כ ובגמ' לג' הא נשים מעכבין והתניא אין מעכבין לא את הנשים ולא את התינוקות מלתקוע ביו"ט, אמר אביי ל"ק הא ר' יהודה הא ר' יוסי ור"ש דתניא דבר אל בני ישראל בני ישראל סומכים ואין בנות ישראל סומכות דברי ר"י ר"י ור"ש אומרים נשים סומכות רשות, ע"כ והוא כנ"ל לפי תוס' ורוב

כ"כ שמצאנו כמה ראשונים שכתבו להדיא שמותרת ללבוש כלאים בציצית וה"ה הראב"ד הנ"ל, ועיין בתוס' חולין קי' ע"ב ובתוס' מנחות מ' ע"ב מפורש שמותרת גם בכלאים, וא"כ אם ס"ל להרמב"ם שדוקא בלא כלאים הרי יש צורך לכתבו, ואולי שכוונת הכ"מ ה"ה רק לפי מה דס"ל להרמב"ם שאינם מברכות אז פשוט שכלאים בציצית אסורה (ואמנם צ"ע קצת בזה דהרי ס"ל להכ"מ דהיינו בהמחבר סימן תקפט שאיכא דין של יצא מוציא בתק"ש לנשים ועיין להלן שמבואר בראשונים בזה שא"כ הו"ל מצוה גמורה ויש ע"ז ערבות ועוד נבוא לביאור הדברים וברמב"ם איכא מחלוקת אם ס"ל כן דבהגהות מיימונית הלכות שופר משמע שס"ל דלא אמר יצא מוציא בתק"ש, ועכ"פ לפ"ז להר"מ לכאור' א"כ הו"ל מצוה גמורה וא"כ יהיה ע"ז היתר דכלאים ויש לעיין בזה ועוד נחזור לזה בס"ד) ועכ"פ צריך לבאר התליה הרי הפשטות כל הנידון של הברכה הרי זה אם אפשר לומר וצונו בלא שיהא מצווה ועושה וצ"ע.

ד. והנה עיין בגמ' עירובין ור"ה דבגמ' עירובין לענין אי לילה זמן תפילין איתא שם אלא האי תנא הוא דתניא מיכל בת כושי היתה מנחת תפילין ולא מיחו בה חכמים ואשתו של יונה היתה עולה לרגל ולא מיחו בה חכמים מדלא מיחו בה חכמים דלמא

ראשונים משום שאיכא איסור מלאכה דרבנן בתקיעת שופר ביו"ט ועל כן תלוי אם הוי מצוה או לא ותלוי במח' אם נשים סומכות רשות.

ה. ועיי' ברא"ש שם ר"ה פ"ד סימן ז' העמיד בתח"ד שהלכה כר' יוסי ור"ש אף שסתם משנה כר' יהודה ראשית משום דר' יוסי נימוקו עמו, ועוד משום מעשה רב ע"ש והביא דברי ר"ת דיכולות לברך על מצ"ע שהזמ"ג ואח"כ הביא שיטת בעל העיטור וז"ל ובעל העיטור כתב מסתברא דאין אחר תוקע להן אלא הן בעצמן, ונהגו באשכנז לתקוע לנשים יולדות קודם שתקעו בבהכנ"ס כדי שיוציא התוקע את עצמו, וראבי"ה כתב כיון דנשים סומכות רשות ועבדי סמיכה בהקפת ידיהו אע"ג דדמי קצת לעבודה בקדשים ה"ה בתק"ש שהיא חכמה ואינה מלאכה מותר לתקוע לה ואפי' אי מי שיצא כבר ומותר נמי להוציא את השופר לבהכנ"ס כדי לתקוע להן וכן נ"ל דלא גרע אשה מקטן וכו' עכ"ל ועיי' בשאג"א סימן קד' הק' על ראית הראבי"ה שגם אחר יכול להוציא ושיצא מוציא מהא דנשים מותרות לסמוך אפי' דאיכא איסור ודחינן איסור והק' מהו הראי'ה הרי גם הבעל העיטור ס"ל דמותרת לתקוע בעצמה ורק שס"ל שכל הדין יצא מוציא שייך רק למי שמחוייב בהמצוה ושע"ז הוא דאיכא הדין של ערבות שיצא מוציא משא"כ למי שאינו

מחוייב כגון אשה אף שיכולות לתקוע אין דין יצא מוציא וא"כ מהו שראה הראבי"ה בזה שיכולה לקיים המצוה ול"ש לחשוש להאיסור שמחמת כך הוכיח שאיכא דין של יצא מוציא וצ"ע בדבריו.

ו. ונראה מוכח מזה שאין הנידון של הראבי"ה בדיני יצא מוציא ובדין ערבות אם צריך שתהא מחוייבת כדי שיהא דין ערבות שמחמתה איכא דין של יצא מוציא רק הנידון בדין מצות האשה שהזמן גרמא אם שייך בה דין ערבות דיצא מוציא וצ"ב בהנידון, ונראה ע"פ מה שנראה לכא' מחלוקת בגדר הדברים של מה שיכולה לקיים מצוות שפטורות בהם ובדינא דנשים סומכות רשות, ונקדים בזה כמה חלוקים, ולמשל ישראל במצות הכהנים הרי עצם המצוות ה"ה מצות דכהנים ולא מצות דישראל, ואפי' אם יקיימם הישראל הרי לא יקיים שום מצוה בזה וה"ה במהותם מצות דכהנים, ובצד השני בדינא דסומא דס"ל לר' יהודה שפטור מן המצוות ופשוט שה"ה פטור (בעלמא) ואין הגדר שה"ה מצות דפקח כמו לענין ישראל במצות הכהנים) וכשניתנה תורה ניתנה מצוה זו לכל ישראל וניתנה גם לסומא ואין חילוק בגוף המצוה רק שיש לסומא פטור צדדית הפוטרו מקיום המצוה, ועפ"ז יש לדון מהו הדין במצ"ע שהזמ"ג לענין נשים אם הגדר שלא נתנה כלל המצוות

מחמת שיש לנשים פטור במצות עשה שהזמן גרמא לכן מה שניתנה להם הרי זה נוגע רק לענין רשות וה"ה בכלל המצוה עם פטור והוא כצד הנ"ל ששייכים להמצוה מצד הצווי של המצוה.

ונראה שבר"ן מבואר באופן אחר עיין בר"ן רפ"ב דסוכה דף י' ע"א בדפי הרי"ף ד"ה ולענין הלכה וז"ל ולענין הלכה ק"ל כמ"ד נשים סומכות רשות אפילו במצ"ע שיש בה צד איסור שלא במקום מצוה לעשותן שאע"פ שאין חייבות בדבר נוטלות עליו שכר ולפיכך רשאות לברך ומצו אמרי אשר קדשנו במצותיו וצונו, כיון דישראל נצטוו ואינהו נמי נוטלות שכר וכבר כתבתי זה בפ"ב דר"ה עכ"ל וע"ש בפ"ד דר"ה דף ט' ע"ב בדפי הרי"ף) בד"ה ומ"מ כתב שכיון שהורה ר"ת שמברכים נקטינן כוותיה דהא נוטלות עליהם שכר מדאמר ר"י בר"ה גדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה מדקאמר גדול אלמא למי שאינו מצווה ועושה נמי יש לו שכר הלכך בכלל מצוה הן ומברכות ולא נימא הואיל ולא נצטוו איך יאמר וצונו וכו' דל"ק דכיון שנשים נצטוו ואף הן נוטלות שכר שפיר יאמרו וצונו עכ"ל ומשמע דבעצם אינם בכלל הצווי ודלא כהראב"ד רק שהיות שהאנשים בכלל הצווי וגם להם יש שכר ר"ל שהוי מעשה מצוה אצלם אבל אינו מצוה

הנ"ל להם ונאמרה רק לישראל הזכרים ומצוה זו לא ניתנה לנשים או שבגוף המצוה הרי אין חילוק וניתנה גם לנשים רק שיש כאן פטור שפוטרתם מליקיימם, ובאופן שמיקיימת את המצוה אם הגדר הוא שמיקיימת מצוה שנאמרה לה רק שיש לה פטור או שמיקיימת מצות שנאמרו לאנשים רק שיש גם להם קיום מצוה ועדיין אפי' לפי צד זה שניתנה לזכרים עדיין לא דמי למצות דכהנים שעצם המצוה כשלעצמה ה"ה מצות דכהנים משא"כ מצות אלו אינם מצות דאנשים כלל רק שנאמרו רק לאנשים ולא מפאת היותם אנשים רק שלא נאמרו לנשים ובזה ס"ל לר"ש שאם מקיימות המצוה הרי זה מצוה וה"ה קיום של המצוה ההיא הנאמרה לישראל, וגם ע"ז יש ע"ז שם של מעשה המצוה ויש להם שכר.

ונראה דהרי"ז מחלוקת ראשונים בזה, דהנה בראב"ד בתו"כ הנ"ל כתב ור"י ור"ש אומרים נשים סומכות רשות איכא מ"ד ר"י ור"ש אפילו סמיכה גמורה מותרת בנשים שכן ניתנה תורה לאנשים חובה ולנשים רשות והנשים דומיא דאנשים וכן כל מצ"ע שהזמ"ג אע"פ שיש בה איסור תורה כגון ציצית של תכלת לנשים וכו' עכ"ל ומשמע שגם מצות אלו ניתנה להם וזה ודאי שאין כוונתו שניתנה במיוחד להם לענין רשות רק שניתנה כללית לכל ישראל גם לאנשים וגם לנשים ורק

מצד היותם בכלל הצווי רק שהם בכלל הכלל ישראל ולאנשים יש הצווי) ואינו גדר של מצות דאנשים דשייכא בעצם למה שהם אנשים כמו במצות דכהנים, רק דה"ה מצוה כללית רק שלא נאמרה לנשים ומש"ה באופן שעושין המצוה יש להם מצוה ועד כדי שיכולים לברך על המצוה) ובזה שיש להם שכר חזינן שיכול לעשות המצוה הנ"ל הנאמרת לאנשים.

ז. **ויוצא** מח' במה דנשים סומכות רשות אם הגדר שה"ה בכלל עצם הצווי בנוגע לרשות או דאינה בכלל הציווי רק שאם עשתה המצוה ה"ה מעשה המצוה, ועפ"ז י"ל שס"ל להראבי"ה שבזה תלוי השאלה אם איתא לערבות בנוגע לנשים ואם יצא מוציא שאם בעצם ה"ה בכלל הציווי א"כ יש על זה ערבות ואמנם אם אינה בכלל הציווי רק שאם הוא עושה המצוה הרי זה מעשה המצוה א"כ אין ע"ז ערבות בכלל וא"כ י"ל שזהו שהוכיח הראבי"ה שגם דחיית איסור תלוי בזה שאם ה"ה בכלל הצווי להרשות א"כ ה"ה כמו איש בעשיית המצוה (וברשות הוא כאילו שאינה רוצה להשתמש בהפטור) א"כ ה"ה מצוה גמורה כמו מצוה דאיש ושלזה לא חיישינן לשום חששות ואין מקום להאיסור וגם יש דחייה מדין עשה דוחה ל"ת דכלאים בציצית משא"כ אם אינה בכלל המצוה ורק שעשייתה נחשב

למצוה בזה הרי בעיקר הדין ה"ה בכלל החשש והאיסורים ואין האיסור נותר מחמת נדבת לבה לעשות מצוה, וזהו שהוכיח הראבי"ה שבזה שהרשות שלה מתיר האיסורים והחששות א"כ בע"כ שה"ה בכלל הציווי לענין הרשות ומחמת כך איכא דין דאם יצא מוציא כנ"ל.

ורק שעכשיו יש לדון לפי הבעל העיטור אם חולק וס"ל שאפי' למעשה מצוה בעלמא ג"כ ל"ח להחששות ולהאיסורים ואין ראיה מזה שה"ה בכלל הציווי ובאמת אינה בכלל הציווי וכמו שמשמע מהר"ן הנ"ל לכן ס"ל שיצא אינו מוציא או שס"ל שגם אם ה"ה בכלל הציווי כל שאינה מחוייבת ממש אין כאן ערבות, (ויהי"ה נפ"מ לגבי ערבות לסומא ויש לעיין).

ח. **והנה** הר"ן עצמו ס"ל שאשה מברכת על מצות עשה שהזמן גרמא ובר"ן ראש השנה הביא ראיה מההו"א דרב יוסף דאינו מצווה ועושה עדיף טפי ובע"כ שאינו מפסיד הברכות ולכאור' לפ"ד הרי בהר"ן אין ראיה מרב יוסף ומדין סומא שהרי שאני סומא שה"ה בכלל הציווי, ובאמת שלא עלי תלונה זו שבר"ן מפורש שאשה אינה בכלל הציווי, ולכאור' זה ברור שבסומא אינו כן ובסומא ה"ה בכלל הציווי רק שיש לו פטור, וצ"ל דס"ל להר"ן דכל הנידון של הברכה הוא רק מצד הנוסח דוצונו דהיינו אם

צריך להיות מחוייב על הוצונו ואם אין דין של חיוב אז פשוט שכל שהוא מעשה מצוה יכולה לברך ומש"ה ס"ל דשפיר יש להוכיח מסומא, ואפי' בדחיית הראי"ה שם דחה כמש"כ התוס' והראשונים משום דשאני סומא דחייב מדרבנן.

ט. ואכן לפ"ז אם נימא כהנ"ל שהראב"ד בתו"כ תולה דין כלאים בציצית בב' הלשונות בהתוס' אם דחינן איסור דעבודה בקדשים בשביל סמיכה דידה וכן איסור כלאים אם נדחה בשביל מצוה דידה נראה דהיינו הב' צדדים של הראב"ד אם הוי מצוה של הציווי וא"כ נכלל בהיתר התורה של כלאים בציצית וההיתר של עבודה בקדשים או דה"ה רק שאם רוצה לעשות מצוה הוי מצוה ולכן ס"ל דאין דחיית האיסורים כנ"ל, ולפ"ז אם נתאים ב' דברי הראב"ד דהיינו הראב"ד בההשגה והראב"ד בתו"כ (ואם היא אותו הראב"ד) וא"כ בע"כ צ"ל במש"כ דאינה יכולה ללבוש ציצית שיש בה כלאים הרי זה רק לפ"ד הרמב"ם דאינה מברכת אמנם לפ"ד החולקים שהביא שם בההשגה שאשה מברכת על מצות עשה שהזמ"ג אז מותרת גם בכלאים וצ"ב בהסבר התליה ולהנ"ל מובן מאד שיסבור הראב"ד שתלוי זה בזה שהדין ברכה תלוי אם ה"ה בכלל הציווי, ואם אינה בכלל הציווי אז ל"ש ברכת וצונו ורק אם הוי

בכלל הציווי לגבי רשות או ה"ה יכולה לברך, ואם ה"ה בכלל הציווי אז יש כאן גם היתר דכלאים בציצית ויש דין עשה דוחה ל"ת על המצוה שלה כנ"ל ומש"כ הראב"ד להחולקים שמברכת שראיתם מההוא דר' יוסף דעדיף להיות פטור (מדין סומא) נראה שכונתו שלא תימא דאפי' אם ה"ה מצוה גמורה וה"ה בכלל הציווי דילמא אינה יכולה לברך כל שאין חיוב ול"ש לשון וצונו בלא חיוב ממש ע"ז הביא מהר"י ואמנם כ"ז על הצד דה"ה בכלל הציווי ואמנם להצד דאינה בכלל הציווי ס"ל שבודאי אינה מברכת ול"ד לדר' יוסף כנ"ל וגם א"כ אין דחיית שום איסורים כנ"ל ויוצא שמש"כ הר"ן לחדש שס"ל שיש ציווי לאנשים ואף הם נוטלות שכר מספיק לברכה בזה חולק הראב"ד שלא סגי לברכה בזה שנוטלת שכר וזהו שלמד בהרמב"ם שלפ"ד שאין האשה מברכת על מצ"ע שהזמ"ג א"כ אינה לובשת כלאים כנ"ל.

י. וע"כ אם נימא בהרמב"ם דלא כהכ"מ וס"ל דאשה לובשת כלאים א"כ גם הרמב"ם יכול לסבור שהוא בכלל הציווי והא דאינה מברכת היא משום שלברכה צריך חיוב ממש וגם הרמב"ם ס"ל דה"ה בכלל הציווי רק שס"ל דאפ"ה אין כאן ברכה, ונראה שב' הדרכים הנ"ל בהרמב"ם תלוי בעוד מחלוקת בשיטת הרמב"ם כמו שנבאר בס"ד.

הנה עיין במחבר הלכות ר"ה סימן תקפט ס"ו אע"פ שנשים פטורות יכולות לתקוע וכן אחר שיצא כבר יכול לתקוע להוציאן אבל אין מברכות ולא יברכו להן, ובהג"ה ומנהג שהנשים מברכות על מצות שהזמ"ג ע"כ גם כאן מברכות לעצמן אבל אחרים לא יברכו להן אם כבר יצאו ואינן תוקעין רק לנשים אבל אם תוקעין לאיש המחויב מברכין לו אע"פ שכבר יצא כמשנ"ת בסימן תקפ"ה ס"ב בהג"ה א' עכ"ל והיינו שהמחבר סבר כבעל העיטור הנ"ל המובא בהרא"ש ופסק דאיש שיצא מוציא אשה, והנה המחבר הולך בשיטתו דנשים אינם מברכות על מצות עשה שהזמ"ג כמש"כ מפו' בסימן יז' בהלכות ציצית וכמו שכתב מפורש בסימן תקפ"ט לענין שופר ואפ"ה ס"ל דגם להרמב"ם ס"ל כהראב"ה שאיש שכבר יצא מוציא להם, ואמנם בהגהת מיימונית הל' שופר פ"ב הל"א אות א' כתב להדיא כהבעל העיטור וז"ל ואם רוצות הנשים לתקוע אין מוחין בידם מידי דהוי אשאר מצ"ע שהזמ"ג כאשר ביארנו בפ"ג מהל' ציצית ע"ש, ובמתניתין דהכא קאמר אין מעכבין את הנשים מלתקוע ואוקימנא כר"י דאמר נשים סומכות רשות ואע"ג דמיחזי קצת כעבודה בקדשים משום נחת רוח שרינן באקפן ידיהו כדאיתא בפרק אין דורשין (חגיגה טז' ע"ב) וכוותיה הרי פסק ר"ת ככל רבוננו חבריו שר"י נימוקו עמו ועוד מעשה רב ממיכל בת שאול וכו'.

והלא לתקוע בעינן דומיא דסמיכה דאקפן ידיהו דאע"פ דנראה קצת כעבודה בקדשים שרינן משום נחת רוח, ה"נ אע"פ דנראה קצת כחילול י"ט כיון שהיא חכמה ואינה מלאכה דאורייתא שרינן לה משום נחת רוח אבל אחר שכבר תקע לא יתקע לן דאין אומרים לאדם חטא בשביל נח"ר דנשים כיון דכבר יצא יד"ח והיא אינה חייבת בדבר והתוקע להו מחלל יו"ט ואפי' ר"י לא שרי אלא לדידהו כדפרישית וכו' וכן כתב רא"ם (ס"ס ריט) וכן מצאתי בתשובת הגאונים אשר ברוקח וכן הורה מהר"ם וכו' ודלא כראב"ה (ר"ס תקל"ב) שהתיר הדבר ואין צריך להאריך כאן בדבריו וכו' עכ"ל ופשטות קאי בשיטת הרמב"ם הרי לדבריו ס"ל להרמב"ם כהבעל העיטור ודלא כהראב"ה ונראה דתלוי בהנ"ל שלפ"ד ההגהות מיימונית הרי ס"ל להרמב"ם דאינה בכלל הציווי ומש"ה הוא דל"ש בה הברכה ולכן ס"ל כבעל העיטור שלא שייכא בהו דין דיצא מוציא ומשא"כ המחבר הבין בהרמב"ם דה"ה בכלל הציווי שפיר ורק שאפ"ה לא מברכים, והנה הכ"מ העמיד בהרמב"ם דס"ל דפשוט דאסורה בכלאים וא"כ יוצא קצת סתירה שלפ"ד עכשיו יוצא שהכ"מ שהיינו המחבר למד בהרמב"ם דיצא מוציא ושה"ה בכלל הציווי וא"כ לכאור' תהא מותרת בכלאים וצ"ל דהכ"מ ס"ל דל"ש ענין של עשה דוחה ל"ת בכלל בלא חיוב ממש ואפילו אם

לפ"ז רצה הגר"א להוכיח שיש לה שחר
ומש"ה כתב דלכו"ע יש לה שחר דל"ג
מנכרי כנ"ל.

יב. **הנה** ברמ"א הנ"ל בסימן תקכט
הוסיף על המחבר המנהג
שנשים מברכות על מצ"ע שהזמ"ג
והיינו לשיטתיה בסימן יז' לענין ציצית,
ועיין שאג"א סימן קד' הק' סתירה
בהרמ"א שבסימן לח' ס"ג כתב המחבר
נשים ועבדים וקטנים פטורים מן
התפילין מפני שהיא מצ"ע שהזמ"ג
ובהג"ה ואם הנשים רוצים להחמיר על
עצמן מוחין בידם כל בו, ועיין במג"א
וז"ל מפני שצריכין גוף נקי ונשים אינם
זריזות להזהר אבל אם היו חייבין לא
היו פטורין מה"ט דהוי רמי אנפשיה
ומזדהרי כנ"ל דלא כע"ת (עולת תמיד)
עכ"ל וכ"כ הט"ז בקיצור, והק' השאג"א
הרי דהרמ"א בע"כ ס"ל דההלכה דנשים
סומכות רשות, דבלא"ה ל"ש שיברכו
ובסוגיא דעירובין מפורש דמיכל בת
כושי (שאול) הניחה תפילין ולא מיחו
בידם וכן אשתו של יונה עלתה לרגל,
ומפורש דל"ח שלא מזדהרי בגוף שאינו
נקי אם יש לה קיום מצוה כן הק'
השאג"א ועיין בבית יוסף הביא דברי
הכל בו הנ"ל וכתב דקאי כהפסיקתא
המובא בתוס' עירובין והירושלמי
שמיכל בת שאול מיחה בה כחכמים,
והנה הפשטות שהירושלמי והפסיקתא
הנ"ל קאי לפי ר' יהודה דבנ"י סומכים
ואין בנות ישראל סומכות אפי' רשות

הם בכלל הציווי לענין רשות ואכן
בהראב"ד בתו"כ הוכחנו ברירות שה"ה
נידון בדין הנשים ולא דינא כלל דעשה
דוחה ל"ת כנ"ל.

יא. **ולפ"ז** הדרינן למש"כ הרמב"ם
באשה שלמדה תורה יש
לה שחר מדין אינה מצווה ועושה וכתב
הגר"א שמקור הרמב"ם משום דל"ג
מנכרי והקשינו שיביא מדר' יוסף בפ"ק
דמפוי' שאם סומא פטור מן המצוות
מקבל שחר אבל לא כשחר המצווה
ועושה ולמה הוצרך להביא מנכרי וע"פ
הנ"ל נראה שתלוי שאם דין הנשים
שה"ה בכלל הציווי א"כ דומה ממש
לדינא דסומא דפטור מן המצוות ויש
ללמוד מסומא שגם האשה מקבלת שחר
ואמנם אם אינה בכלל הציווי א"כ אין
ראייה מסומא שהרי יתכן שסומא יש לו
שחר שה"ה בכלל המצווה וע"כ הוצרך
הגר"א להוכיח מנכרי של"ג מנכרי
ומקבלת כל שחר, ואמנם מה שיש
להעיר בזה שהרי המחבר בהלכות ר"ה
פסק כהראב"ה ועיין שם ביאור הגר"א
כתב בהמחבר כהראב"ה וא"כ לכאור'
א"כ דמיא לדרכי יוסף בסומא וגם
להרמב"ם יש ללמוד שפיר מסומא, והרי
הגר"א שכתב דלא גרע מנכרי הרי כתב
כן בהמחבר סימן רמו' שהעתיק לשון
הרמב"ם דאשה שלמדה תורה יש לה
שחר ולפי דברי המחבר עצמו ל"צ להא
דלא גרע מנכרי מ"מ י"ל כנ"ל דלמד
בהרמב"ם עצמו כהגהת מיימונית וגם

וכמש"כ תוס' משום דנראה כעבודה בקדשים וא"כ עדיין הקו' על הרמ"א במקומה עומדת שפסק דמברכות על מצ"ע שהזמ"ג וע"כ דקאי כמ"ד דנשים סומכות רשות, וא"כ האיך פסק הרמ"א עצמו כהכל בו הנ"ל ועיין בביאור הגר"א ד"ה ואם הנשים וכו' וז"ל שאינן זריזות לשמור בגוף נקי שם, ועי' תוס' עירובין צו' ע"א ד"ה מיכל בפסיקתא כו' ונראה לפרש כו' אע"ג דבגמ' אמרו דלא מיחו כו' וק"ל כמ"ד סומכות רשות כמש"ל סימן יז') כמש"כ הרמב"ם דנשים שרוצית לובשת ציצית וכן בשאר מצות אין מוחין בידן ע"ש) חש לה לדברי הפסיקתא ב"י, וכן הוא בירושלמי בפ"ב דברכות תמן תנינן נשים ועבדים וקטנים פטורים כו' והרי מיכל בת כושי וכו' ר' חזקיה בשם ר' אבהו מיכל ב"ש מיחו בה חכמים אשתו של יונה הושבה, וי"ל דגם הגמ' ס"ל כן אלא לא הוצרכו להביא אלא מ"ד דנשים חייבות ודחו ליה דס"ל כמ"ד רשות ומותרות אבל ר' אבהו ס"ל אע"ג דסומכות רשות אפ"ה אסורות כנ"ל עכ"ל ור"ל שמש"א בגמ' עירובין הרי"ז שלפי המ"ד דלא מיחו בה חכמים הרי אין מזה ראייה שמחוייבות וגם מדין נשים סומכות רשות לא מיחו בהם חכמים אבל אין ראייה בהגמ' דמאן דס"ל דמיחו בהם חכמים לא ס"ל דנשים סומכות רשות והטעם דלא חשיב גוף שאינו נקי כנ"ל.

ואמנם תמוה דהפסיקתא הנ"ל דקאי גם לענין עליה לרגל שאשתו של יונה הושבה (והוחזרה) ומיחו בה חכמים ולא הניחו לה לעלות לרגל ועיין בתוס' הטעם שמיחו בה משום דנראית כמביאה חולין לעזרה) (בהעולת ראי'ה אע"פ שבאמת ה"ה סתם עולה אבל נראים כעולת ראי'ה), א"נ דנראה כמו ראי'ה שלא לצורך הרי לנו שלא רק משום חשש גוף שאינו נקי וע"כ שאין הגדר שלענין תפילין בלבד יש חשש רק דכל שיש צד איסור בדבר מיחו בה חכמים וע"ש בתוס' העמידו שזהו התל'ה בהדין דנשים סומכות רשות ג"כ אף שיש צד איסור בדבר משום שנראית כעובדת בקדשים ולכן תלוי זה בזה, וכן בגמ' ר" דף לג' תלה גם הר"ן של תקיעות שופר שגם שם איכא עדיין שם של צד איסור בדבר משום דהוי מלאכה דרבנן ולכן תלה הגמ' הדין של תקיעת שופר לנשים בדין דנשים סומכות רשות שבשניהם יש צד איסור בדבר וכן פירשו בתוס' חולין דף פה ע"א ע"ש, וא"כ האיך בא הרמ"א עם סכינא חריפא וחילק בין איסור דעלי'ה לרגל ואיסור גוף שאינו נקי מאיסור דסמיכה ותקיעת שופר ובגמ' מבואר שהכל תלוי זב"ז ומהפסיקתא והירושלמי אין ראי'ה שס"ל לרב אבהו דנשים סומכות רשות, ומהו שהביא הרמ"א כאן סכינא חריפא, וצע"ג, וביותר יש להקשות שלכא' האיסור דנראית כמביא חולין בעזרה

מהכא ועוד פירש התם [בר"ה] והארכת עכ"ל הרי שלמד שמש"א ר"י דנשים סומכות רשות אין זה סמיכה באמת רק מעשה דומה וכדי לעשות נח"ר וכ"כ בתוס' חולין פה' ובתוס' עירובין צו' ע"ש ועוד מקומות ואפ"ה כתבו התוס' שמשמע הכא דמברכות על מצ"ע שהזמן גרמא, ותמוה שא"כ לא מבואר בר"י ור"ש שיש כאן מעשה דמצוה ובראב"ד שם בת"כ הביא בזה ב' דעות אם איירי בסמיכה גמורה והמעשה איירי בקרן שאינה שלהם, וצ"ע כנ"ל מהו הראי' דהוי מצוה וצ"ל דאילולי דיש לנשים מצות סמיכה בעצם (והמעכב הוא רק האיסור של עבודה בקדשים) לא היו עושין נח"ר לנשים לענין של"ש להם בעצם ואמנם תמוה האיך שייך האיסור דעבודה בקדשים אם יש להם סמיכה דמצוה ובכל סמיכה באנשים הרי לכאור' ל"צ כלל לדין של דחיית איסור עבודה בקדשים ואדרבה מצותו בכך לעשות סמיכה בכל כחן וא"כ אם יש לנשים מצות סמיכה למה שיהא שייך האיסור סמיכה בכלל.

ונראה בע"כ שמה שיש להם מצות סמיכה כשלעצמה עדיין אין זה נחשב בגדר של מצותו בכך וע"פ מה דאיתא בספר שיח ערב קדשים סימן ז' שהעמיד שיש ב' דינים בסמיכה יש דין סמיכה שהקרבת טעון סמיכה ויש עוד דין סמיכה השייכת להוידוי, ובקרבת פר יה"כ שיש ב' ויידוים איכא ב' סמיכות

ה"ה אותו הגדר של האיסור דנראית כעושה עבודה בקדשים ומה"ת לחלק עם סכינא חריפא בין ב' אלו.

יג. והנראה בזה לבאר החיוב ונקדים קודם בדין הנשים בסמיכה הנה הבאנו הראב"ד בתו"כ ב' דרכים אם דין הסמיכה בנשים היא בסמיכה בכל כחן וסמיכה גמורה או דאיירי דאקפי ידיהו והוא דבגמ' חגיגה טז' הביא דברי הבריתא הנ"ל בתו"כ מח' דר' יהודה, ור' יוסי ור"ש אם נשים סומכות רשות ומסיים שם דברי ר' יוסי, א"ר יוסי סח לי אבא אלעזר פ"ה היה לנו עגל של זבחי שלמים והבאנוהו לעזרת נשים וסמכו עליו נשים לא מפני שסמיכה בנשים אלא כדי לעשות נחת רוח לנשים, ובגמ' שם ממשיך ואי ס"ד סמיכה בכל כחו בעינן משום נח"ר דנשים עבדינן עבודה בקדשים אלא לאו ש"מ לא בעינן בכל כח, (ודחי') לעולם אימא לך בעינן בכל כחו דא"ל אקפי ידיכו, א"ה לא מפני שהסמיכה בנשים ת"ל דאינה לסמיכה כלל א"ר אמי חדא ועוד קאמר חדא דליתא לסמיכה כלל ועוד כדי לעשות נח"ר לנשים, ע"כ וע"ש בתוס' שם ד"ה וכו' וז"ל וכגון שהיתה בהמה שלהן דהשתא דומה לסמיכה להיות בבעלים, בפ"ב דקידושין ובפ"ד דר"ה פר"י דנשים דידן אם באות לעשות מצ"ע שהזמן גרמא ולברך עליהם אין ממחין בידן אע"ג דפטורות ולא מקרי ברכה לבטלה וכן משמע

אע"פ שאין הקרבן טעון ב' סמיכות רק שעדיין יש כאן מצות סמיכה, וא"כ י"ל שבנשים הרי אם אינם בחיוב סמיכה א"כ אין זה דין הקרבן שטעון סמיכה רק ששייכא בהו מצות סמיכה א"כ י"ל של"ש בזה גדר של מצותו בכך ומש"ה אף שיש לנשים מצוות וידחה אפי' איסורים אמנם בסמיכה אין להם סמיכה באמת.

והשימה בהראב"ד שיש להם סמיכה בכל כחו הרי בע"כ שחולק ע"ז וצ"ל דכל שיש כאן מצות סמיכה ה"ה באמת מצותו בכך, או די"ל עוד דס"ל דע"י דהו בכלל הציווי לענין רשות א"כ יש דין סמיכה לקרבן דנשים גופיה ואף דאין חובה להסמיכה וא"כ אין חובה לדין הקרבן ג"כ וחזן ממה שסמיכה דאנשים ג"כ אינה מעכבת הרי גם דין הקרבן דנשים יש דין סמיכה בהקרבן למצוה, וס"ל דשייך בה ג"כ דין דמצותו בכך.

יד. והנה בדין האיסור מלאכה דרבנן דתקיעת שופר הרי מה שמצות תקיעת שופר מותרת הרי אין זה דין דחי' רק שלא נכלל כלל בהאיסור ולא אסרו תקיעת מצוה, וג"כ הוי ממש כמו מצותו בכך, וא"כ עכ"פ י"ל שלמד הכל בו דין מה דנשים סומכות רשות הרי"ז באמת סמיכה בכל כחו כדעת הראב"ד הנ"ל וע"כ ס"ל דהוי מצותו בכך ול"ש ע"ז שם של עבודה בקדשים כלל, וע"כ ס"ל להכל בו והרמ"א

דאפילו אם בנשים ממחים בידם במקום איסור הרי זה בנוגע לאיסור של גוף נקי שה"ה איסור צדדי וכן איסור של נראית כחולין בעזרה שה"ה ג"כ איסור צדדי בזה ממחין בידם אבל איסור שמצותה בכך בודאי ס"ל שהוי מצות האשה ומש"ה מצד המצוה לא איכפת לן בזה, ורק שתמוה עדיין דבגמ' מפורש לדמות איסור תק"ש ואיסור סמיכה אהדדי וגם לדמות איסור צדדי שאם נשים סומכות רשות מדמים גם שלא לחשוש לחששות דגוף נקי ולחששות דאיסור נראית כמביא חולין לעזרה. ומהו הראי' מהא דסומכים רשות ואין איסור במקום דמצות בכך ללמוד מזה שלא לחשוש לאיסור צדדי דגוף נקי.

טו. ועפ"ד נראה דתלוי בהנ"ל אם הא דנשים סומכות רשות ודינא דנשים במצ"ע שהזמן גרמא הוא דהויין בכלל הציווי אז איכא סברא דמצותו בכך משא"כ אם אינם בכלל הציווי רק דאם רוצות לעשות יש מעשה המצוה בידם א"כ ל"ש ע"ז שום סברא דמצוות בכך בכלל, וא"כ הבבלי שבא לתלות כל האיסורים יחד הרי זה שבא להפקיע שלא תימא דאינם בכלל הציווי דודאי הוי בכלל הציווי ומש"ה יש סברא ללמוד כמו היתר על המצוות בכך גם לא יהא חשש איסורים אחרים שגם החששות לא חיישינן, וא"כ הגמ' בא להוכיח שהוי בכלל הציווי ולא יותר

ולפ"ז אינו דמיון ובאמת צ"ע עוד דעיין בסימן מז' סעיף יד' נשים מברכות ברכת התורה עכ"ל ובמג"א וז"ל בהא חייבות ללמוד דינים שלהם כמ"ש ב"ד רמ"ו ס"ו ועוד דחייבות לומר פ' הקרבנות כמו שחייבים בתפילה וא"כ קאי הברכה ע"ז, עכ"ל ועיין בגר"א וז"ל עיין מג"א בשם אגור ודבריהם דחויין מכמה פנים וקרא צווח ולמדתם אותם את בניכם ולא בנותיכם, האיך תאמר וציונו ונתן לנו אלא העיקר ע"פ מש"כ תוספות וש"פ דנשים מברכות על כל מצ"ע שהזמן גרמא וכמ"ש לעיל סימן יז' ס"ב וכו' עכ"ל והרי שהשיג על האגור מהא דקרא צווח לפטור נשים מת"ת וצ"ב בכוונת השגתו, ואם כוונתו רק שפטורות הרי לכאור' אין כאן שום השגה שהרי וודאי פטורות ממצות ת"ת ואפ"ה כתב האגור שמחוייבת בת"ת דמצות דידהו מטעם אחר, וע"כ שכוונת השגתו דחסר בהת"ת שלהם וכמ"ש בשם אאזמו"ר, ואפ"ה סיים ע"ז שע"פ התוס' והפסק של הרמ"א בסימן יז' עדיין מברכות כמו כל מצ"ע שהזמ"ג הרי כאן יחסר בהמעשה וצ"ע שלכאור' א"כ אין התורה שלהם המעשה מצוה בכלל וה"ה כמו הנחת תפלין על יד ימין כמו מצות הכהנים שישראל יקיימו וא"כ איך שייך לדמות לדינא דמצות עשה שהזמן גרמא.

יז. וע"כ נראה שאין כוונתו לומר שהרי זה הפקעה לגמרי מהת"ת

ולא סברא כלל שיש מקום איסור צדדי אם רק הוי בכלל הציווי וא"כ בא רק להוכיח שהוויין בכלל הציווי משא"כ הירושלמי ס"ל דאפי' אחרי שהוויין בכלל הציווי יש מקום לאסור באיסורים אחרים ורק בסמיכה ותקיעת שופר אין חשש דהו"ל מצותן בכך כנ"ל.

מז. והנה במש"כ לענין הגר"א דל"ג מנכרי ה"ה נראה באופן אחר ועפ"ד אאזמו"ר במשנר"א מאמרים חלק ד' מבאר שם לחלק בין דין ת"ת דהקטן ודין ת"ת דנשים ומתבטא שם דהתורה של הנשים אינה בכלל הדין דאם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת, וביאור בדבריו שבדין ת"ת הרי זה במה שלומד האדם להתלמד ולקנות התורה ושיחול בו הת"ת וה"ה נה"ה ת"ח בהתורה שלמד, ומשא"כ אשה הרי אפילו אם תדע כל התורה כולה ותה"ה למדן גדול הרי לא יהא לה דין של ת"ח דאין עלה דין של קימה לפני ת"ח, וא"כ הת"ת שלה מופקע מהדין ת"ת של איש, וא"כ יתכן שאינו דומה כלל לשאר מצ"ע שהזמן גרמא ויתכן שהת"ת מופקע ואין כאן הת"ת להמצוה כלל וע"ז הוא שמביא דאעפ"כ הוי מצוה ויש לה שכר דלא גרע מנכרי.

ואמנם תמוה על זה שהרי הגר"א עצמו בסימן מז' כתב שנשים חייבות בברכת התורה עפ"ד הרמ"א דנשים מברכות על מצ"ע שהזמן גרמא

שלהם שלכאור' יש לדון עד היכן הוא ההפקעה של נשים מת"ת אם זה כמו מצות הכהנים אצל ישראל של"ש בכלל בהמצוה וכמו תפילין ביד ימין או דאינה כמו מצות הכהנים אבל ישראל בעצם המצוה ל"ש דוקא לאנשים רק שכל הפקעתם ה"ה מהצווי שאינם בכלל הציווי כלל והפקעה מהסברא הנ"ל של הראב"ד בתו"כ שה"ה בכלל הצווי לענין הרשות דההפקעה שאינה בכלל הציווי אבל נשאר עוד שאם לומדת תורה עדיין הוי מצות ת"ת שעושה מצוה ששייך בהם ועושה המצוה שנצטוות לכלל ישראל בשביל אנשים, וע"ז כתב הגר"א שגם זה

מספיק לברכת המצוות ול"צ להא דה"ה בכלל הצווי כנ"ל וכמש"כ בר"ן לענין כל המצות ס"ל להגר"א כן מיהת לענין ת"ת)ומה שאינה בכלל השם ת"ח או הדין תורה דאם לא בריתי שזה נאמר רק לאלו הלומדים תורה מחמת הציווי) וזה לבד מספיק להיות השגה על דברי האגור שא"כ ל"ש שאפילו מצד מה שמחוייבות ילמוד מצוות דידהו שיוכלל בה בהצווי של ת"ת ובהמצוה של ת"ת, וע"ז כתבו הגר"א דמ"מ מעשה המצוה הוי כנ"ל וזה מספיק לדין של ברכת התורה כנ"ל וס"ל להגר"א שלפ"ד הרמ"א אין מקום לחלק לענין הברכה כלל כנ"ל.



הג"ר מרדכי פרנקל שליט"א

סגן רב באגו"י באלטימאר וראש מכון להלכה שע"י סטאר קי

האם מי שסמך על דברי ע"א באיסורין צריך כפרה אם נמצא שהעיד בשקר

תשובה על טמטום הלב הבא מאכילת דבר האסור, וכמש"כ הרמ"א (יו"ד סי' פא סעי' ז) שתינוק לא יניק מעכו"ם אם אפשר בישראלית מפני שחלב העכו"ם יטמטם הלב. ויש לדון, האם נאמר שהמציאות הוא שבשר אסור גורם לטמטום הלב ואע"פ שהוא אנוס אין זה משנה המציאות, או אפשר שטמטום הלב נגרר מן האכילה של דבר אסור, ואם ע"פ עד אחד לא היה הדבר אסור והיה מותר לו לאכלו שוב אין בו טמטום הלב. וכבר דברו בזה האחרונים, ועי' בקובץ 'מסורה' (חוברת כ"ג עמ' סג-פב) דיון מקיף על זה מר' יעקב דוד לובאן שליט"א. וכאן נעמוד על עיקר השאלה, האם האוכלו נדון כשוגג או כאנוס.

הסוגיות בזה

והנה כבר כתב הנודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' צו) שלכאורה יש סתירה בזה בסוגיות בש"ס. דהנה, במשנה ריש הוריות (הוריות דף ב ע"א) תנן, "הורו בית דין לעבור על אחת מכל מצות האמורות בתורה והלך

חקירה בענין עד אחד נאמן באיסורין י"ש לחקור, אדם שקנה בשר מן טבח ישראל ואכלו בחזקת שהוא כשר, ונמצא שבשוגג נמכר לו בשר נבילה, או נמצא שהמוכר הוא איש בליעל שבמזיד מכר לו בשר נבילה, האם הקונה צריך לעשות תשובה על אכילת הבשר נבילה או לא. מצד אחד, י"ל שאע"פ שהוא לא כיוון ח"ו לאכול בשר נבילה מ"מ כן אירע בשוגג, והוא חייב לעשות תשובה ככל מי שעבר איסור דאורייתא בשוגג, ובזמן המקדש היה חייב להביא קרבן חטאת. ומצד שני, י"ל שהוא אנוס כיון שהוא סמך על הטבח שאמר שהבשר כשר, ועד אחד נאמן באיסורין כמו שכתוב (ויקרא טו, כח) וספרה לה שבעת ימים וגו' ודרשו חז"ל (כתובות דף עב ע"א) לה לעצמה, וכיון שהקונה עשה מה שמוטל עליו מן התורה וסמך על העד אחד, אין לו שום חטא ואינו צריך לעשות תשובה, ואונס רחמנא פטריה.

והנה אפילו לפי הצד שהוא נקרא אנוס, יש לדון האם צריך

היחיד ועשה שוגג על פיהם ... פטור (מלהביא כבשה ושעירה – רש"י) מפני שתלה בבית דין". ובגמ' שם (דף ב ע"ב) מבואר שזהו שיטת ר' יהודה, אבל החכמים אומרים שיחיד שעשה בהוראת בית דין חייב חטאת. והר"ע ברטנורה על המשנה הנ"ל (הוריות פ"א מ"א) כתב בזה"ל, "מתני' רבי יהודה היא דאמר יחיד שעשה בהוראת בית דין פטור, ואינה הלכה אלא כרבנן דאמרי יחיד שעשה בהוראת בית דין חייב, ואינו פטור עד שיהו העושים על פי בית דין רוב יושבי ארץ ישראל או רוב השבטים ואז בית דין מביאין פר העלם דבר של צבור והעושים על פיהם פטורים". ומבואר מכל זה, שלהלכה אדם יחיד שסמך על הבית דין הגדול בלשכת הגזית ועשה על פיהם חייב קרבן חטאת, ולכאורה אין לך אונס גדול מזה שסמך על הסנהדרין, ואעפ"כ חייב חטאת, ומשמע שזה נדון כשוגג ולא כאונס.

וביבמות (פרק י משנה א) תנן, שאשה שהלך בעלה למדינת הים ובא עד אחד ואמר לה שמת בעלה וניסת ואח"כ בא בעלה חייבת בקרבן, אבל עם באו שני עדים ואמרו לה שמת בעלה וניסת ואח"כ בא בעלה פטורה מן הקרבן. והטעם לזה הוא מפני שעד אחד נאמן להתיר אשה רק בצירוף זה שהאשה עצמה דייקה ומנסכה, ולכן אם נישת ע"פ עד אחד ולא דייקה כראוי

חייבת בקרבן, אבל אם נישת ע"פ שני עדים פטורה. וכתב הר"ע ברטנורה על המשנה הנ"ל (שם) בזה"ל, "לית הלכתא כי הא מתניתין אלא בין נשאת ע"פ בית דין בעד אחד בין ע"פ שני עדים חייבין בקרבן היא ובעלה השני". ומבואר גם מזה, שלהלכה מי שעשה מעשה על פי בית דין או ע"פ שני עדים חייב בקרבן, ומשמע שנדון כשוגג ולא כאונס.

והרמב"ם בפ"י המשניות שם כתב בזה"ל, "זאת ההלכה דחוויה, אבל היא חייבת קרבן מכל הצדדין, לפי שהעיקר אשר הוא אצלינו בעושה בהוראת בית דין שהוא פטור מן הקרבן יש לו תנאים רבים כמו שיתבאר בתחלת הוריות, ובהתקבץ אלו התנאים יהיה העושה פטור, ואלו התנאים אין בכאן מהם גם אחד, ולכך האשה ובעלה השני חייבין בקרבן לפי שהם שוגגין, וזה הקרבן חטאת נקבה מן הצאן". ומבואר מדברי הרמב"ם שמשנה זו סובר כשיטת ר' יהודה בהוריות שיחיד העושה ע"פ בית דין פטור, וכיון שנדחה המשנה בהוריות מהלכה ממילא נדחת גם משנה זו.

[וע"ע] בזה ביבמות דף צב ע"א אמר זעירי ליתא למתני' וכו', ובתוס' יו"ט במשנה ב' שם ד"ה ופטורה מן קרבן, ובתוס' רע"א שם, ובמשנה למלך פי"ד מהל' שגגות הל' ג, ובלחם משנה שם פ"ה הל' ה, ובחלקת מחוקק אהע"ז

סי' יז ס"ק עח]

שלא בשעת וסתה היא בחזקת מסולקת דמים, נקרא אנוס ולא שוגג.

נמצא, שהסומך על כלל התורה של (דברים פרק יז, יא) לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל וגו', ועושה מעשה על פי בית דין, חייב חטאת. וכמו"כ הסומך על הכלל של (דברים יט, טו) על פי שני עדים וגו' יקום דבר, ועושה מעשה על פיהם, חייב חטאת. אבל הסומך על הכלל של 'חזקה' הנלמד מנגעי בתים (חולין דף י ע"ב), ועושה מעשה על פי החזקה, אינו חייב חטאת. וכן הסומך על הכלל של 'רוב', שהוא ג"כ דין דאורייתא, אינו חייב חטאת. וצ"ע להשוות הסוגיות.

שיטת הנו"ב ונתיבות המשפט

וכבר הזכרנו שכל המקורות הללו נמצאו בשו"ת נודע ביהודה (תנינא יו"ד סי' צו). ואחר שהביא סוגיות אלו כתב הנודע ביהודה בזה"ל, "נלע"ד לחלק, דשאני ניסת ע"פ עדים, אף שמותרת להנשא על פיהם מ"מ אונס זה ע"פ טעות הוא שהרי באמת העדים העידו בשקר והעדים הטעו אותה בשקר לכן מיחשב הדבר טעות ושגגה ולא אונס, משא"כ שימשה שלא בשעת וסתה שהיא מותרת לשמש ואין כאן טעות רק ע"פ דין תורה היא מותרת לשמש אפילו פירסה נדה באמצע הביאה אנוס הוא אכניסה שהרי

אמנם מאידך גיסא, מצינו שתי מקורות שמשמע מהם שהעושה מעשה שע"פ כללי התורה יש לתפוס שהוא דבר היתר, ונמצא אח"כ שהיה בו איסור, נקרא אנוס ולא שוגג. דהנה, ביבמות פ"ד משנה א (דף לה ע"ב) תנן, "הכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת וילדה בזמן שהולד של קיימא יוציא וחייבין בקרבן (שבעל אשת אח שלא במקום מצוה – רש"י)". וכתבו התוס' שם (ד"ה ונמצאת) בזה"ל, "איירי תוך ג', דאי לאחר ג' אמאי חייב קרבן, כיון דרוב נשים עוברין ניכר לשלש וזו הואיל ולא הוכר עוברת מאי הוה ליה למיעבד". ומבואר מדברי התוס', שהיבם אינו חייב בקרבן אא"כ כנסה בתוך ג' חדשים, אבל אם המתין ג' חדשים ואח"כ סמך על הרוב שרוב נשים הוכר עוברין לאחר ג' חדשים, אינו חייב קרבן. ומשמע שמי שעשה ע"פ כללי התורה נקרא אנוס ולא שוגג.

ובמו כן מצינו ברמ"א (יו"ד סוף סי' קפה) שכתב בזה"ל, "אם שמשה שלא בשעת וסתה ומצאה אחר התשמיש דם אפילו נמצא על עד שלו מקרי אונס, אפילו לא בדקה תחלה, וא"צ כפרה לא הוא ולא היא". ובציונים שם כתב שהמקור הוא מן המרדכי והרא"ש כלל כ"ט בשם המהר"ם מרוטנברג. וגם מזה מבואר להדיא שמי שסמך על החזקה שאשה

אין כאן שום טעות, וכן אשה שנתייבמה אחר ג' חדשים אפילו נמצאת אח"כ מעוברת הרי ע"פ דין היה מותר לייבמה שרוב נשים עוברין ניכר לשליש ימים והרי התורה אמרה אחרי רבים להטות ומן התורה אזלינן בתר רובא נמצא שהאונס של הייבום הזה לא היה ע"פ טעות. ובזה ניחא ג"כ שיחיד שעשה בהוראת ב"ד חייב קרבן אף שהוא אונס שהרי כתיב ע"פ התורה אשר יורוך מ"מ אונס זה ע"פ טעות בא שהב"ד טעו בהוראה לכך מיחשב שגגה, אלא שאם עשו כל ישראל על פיהם העושים פטורים מן הקרבן לא מטעם אונס אלא כיון שהב"ד חייבים קרבן לכך העושים פטורים משא"כ כשעשה היחיד על פיהם שאז אין הב"ד חייבים קרבן חייב היחיד קרבן".

ומבואר מדברי הנודע ביהודה, שיש חילוק בין הסומך על עדות ובית דין והסומך על רוב וחזקה. שיחיד העושה ע"פ הוראת בית דין חייב חטאת כיון שהיה טעות ע"י בני אדם, שהבית דין טעו בהוראתם. וכן אשה שנשאת ע"פ שני עדים ונמצא בעלה קיים חייבת חטאת כיון שהיה כאן שקר וטעות ע"י בני אדם שהעידו שקר והטעות. אבל במקום שהיבם סמך על הכלל שרוב נשים הוכרו עוברין לאחר ג' חדשים, אפילו אם נמצא שאשה זו היא מן המיעוט נשים שלא הוכרו עוברין, אין כאן שום טעות, מפני

שהכלל שסמך עליו עדיין אמת ויציב שרוב נשים הוכרו עוברין לאחר ג' חדשים. וכמו"כ בבעל ששימש שלא בשעת וסתה וסמך על החזקה שאשה שלא בשעת וסתה מסולקת דמים, אפילו אם נמצא שאשה זו השתנה מחזקתה וראתה דם, מ"מ אין כאן טעות, שעדיין הכלל קיים שאשה שלא בשעת וסתה מסולקת דמים, ולא היה שום אדם ששקר או הטעה אותו.

והנה בשו"ת חמדת שלמה (אהע"ז סי' כד אות יא) נמצא תשובה באותו ענין מר' יעקב מליסא בעל הנתיבות המשפט. וז"ל החמדת שלמה, "כתבתי להגאון מופת הדור מאור הגולה המפורסם מוהר"י אב"ד דק"ק ליסא [בעל נתיבות המשפט] וזה אשר השיב אלי ... תמה מעכ"ת בניסת על פי עדים למה תתחייב קרבן הא אונס הוא כמו בסומך עצמו על הרוב וחזקה דנחשב לאונס, נראה לפי ענ"ד דיש לחלק, דהא כך יש לתמוה על הא דקיי"ל יחיד שעשה בהוראת בית דין דחייב, הא אין לך אונס גדול מזה דאטו יש לו להרהר אחר בית דין ובפרט באשה דלא שייך היה לה ללמוד, אלא ודאי דלא פטרה רחמנא מקרבן רק בסומך על הרוב דכן משפטי דרחמנא שעל פי הרוב להיתר הוא נהפך, משא"כ בעשה על פי הכשלה שהכשילוהו אחרים בית דין או עדים לא הותר האיסור רק שבא ע"י הכשלה חייב, ובשינסת על פי מים

שאין להם סוף ובא בעלה באמת פטורה מקרבן". ומבואר, ששיטת הנתיבות המשפט הוא ממש כדברי הנודע ביהודה, שיש לחלק בין הסומך על הרוב וחזקה שלא נעשה שום מכשול ע"י בני אדם ובין הסומך על עדים ובית דין שנעשה המכשול ע"י שקר וטעות של בני אדם.

שיטת החמדת שלמה

והנה, אף שהחמדת שלמה הביא לדברי הנתיבות המשפט הללו, מ"מ בתושבה אחרת כתב החמדת שלמה עצמו ישוב אחר לקושיא הנ"ל מדוע הסומך על בית דין ועדים חייב חטאת והסומך על רוב וחזקה פטור. וז"ל השו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' א אות כה), "הנה כבר הקשיתי ... היכא דסמך על החזקה פטור אף שנודע אח"כ שעשה איסור, למה בנשאת על פי עדים חייבת בקרבן, הא סמכה על העדים דעדיפא מחזקה. אם לא שנחלק כמ"ש לעיל, הואיל והיתה בחזקת איסור גרע טפי, ואעפ"כ הדבר קשה להבין כיון דסמכה על העדים מה לה לעשות. ובתשובתי להגאון אבד"ק ליסא יצ"ו אשר יובא אי"ה בחלק אה"ע, וכתבתי דאפ"ל דטעמא משום דחזינן דלא דייקה כראוי יעוי"ש באריכות. ועוד נ"ל דאפשר לומר דמה שהתירה התורה ע"י רוב או חזקה ע"כ לא מתורת ודאי התירה התורה, רק דהתורה הקילה לסמוך על רוב או חזקה, וכיון

דתיכף היה קצת ספק לאיסור ואפ"ה התירה התורה ע"כ ליכא לחיובא אם נודע אח"כ שהיה נגד הרוב או החזקה דע"כ התירה התורה זה הספק, משא"כ מה שנעשה עפ"י עדים דההיתר הוא מתורת ודאי ע"כ לא התירה התורה כלל בזה, ואם היה אסור צריך להביא קרבן".

ומבואר מדברי החמדת שלמה,

שהחילוק בין בית דין ועדות ובין רוב וחזקה הוא שבית דין ועדות נחשבים לבירור של המציאות משא"כ רוב וחזקה שאינם אלא הנהגה. והיינו, שבכל מקום שיש 'רוב' בהכרח יש ג"כ 'מיעוט', וכאשר התורה אמרה שיש לסמוך על הרוב, נכלל בתוך זה הפטור אם נמצא כהמיעוט, שאם התורה התחייבה חטאת אם נמצא כהמיעוט שוב א"א לסמוך על הרוב. וכמו"כ, כשיש חזקה בודאי יש ג"כ האפשרות שהחזקה נשתנה, וכיון שמ"מ אמרה התורה שיש לסמוך על החזקה בהכרח שהתורה פטרה אם נמצא שנשתנה, שאם לא כן לא היה אפשר לסמוך על החזקה. אבל במקום שיש הוראת בית דין, הדיינים חייבים לירד לעומקה של הלכה עד שיבררו האמת לאמיתו של תורה, ולא השירה התורה מקום לטעות, ואם טעו וסמך יחיד על טעותם חייב חטאת. וכמו כן במקום שני עדים, הבית דין חייבים לחקור עדותם ולפסוק האמת לאמיתו, ואנו

מאמינים שהבית דין ביררו את האמת, ואין זה הנהגה שהתורה צוה לנהוג על פי כללים כמו רוב וחזקה אלא בירור האמת, ואנו מלקין וממיתים ע"פ עדותו של שני עדים, ואם הבית דין פסקו שהבעל שהלך למדינת הים מת א"כ אנו מאמינים באמת שהבעל מת, ולכן אם נשאת האשה ובא בעלה הראשון חייבת חטאת.

נפק"מ בין שיטת הנוב"י ונתה"מ

ובין שיטת החמדת שלמה

ולפי דברי החמדת שלמה, יש לחקור האם נאמנות עד אחד באיסורין נחשב כהנהגה או כבירור המציאות. והחמדת שלמה בעצמו דיבר בזה בתשובה אחר. וז"ל השו"ת חמדת שלמה (אהע"ז סי' כג אות ס), "הא דנאמן עד אחד בשאר איסורין אף דחזינן דלא רצתה התורה לסמוך על עד אחד בממון ובעריות, וע"כ דאין הדבר מבורר ע"י עד אחד, אפ"ה באיסורין סמכה התורה עפ"י עד אחד, וע"כ דהקילה התורה להאמינו בזה וכמו דסמכינן על ס"ס או רוב להתיר איסור, וזה עדיף כיון דאין כאן ודאי איסור סמכינן על עד אחד, ולעולם דאין הדבר ברור על ידו בבירור גמור".

ומבואר, שלדעת החמדת שלמה עדותו של עד אחד נחשב כהנהגה בעלמא ולא כבירור המציאות. וכן העלו

עוד אחרונים, כמו שמצינו בספר קובץ הערות (סי' סג אות ג) שכתב בזה"ל, "יש חילוק בין נאמנות עד אחד לנאמנות שנים, דשנים מבררין את המעשה בירור גמור, וע"כ לא מהני טענת ברי נגדן משום דברור לנו שהוא משקר כשאומר ברי נגד העדים, אבל בעד אחד אפילו במקום שהוא נאמן אין לנו בירור על המעשה אלא שיש לסמוך על דבריו לענין שאין צריך לחוש לצד הספק, דאילו לא העיד העד היה הדבר מוטל בספק והיה דינו כדין ספיקא דאורייתא דאזלינן לחומרא ועכשיו שהעד מעיד שהוא שומן אין צריך לחוש שמא הוא חלב, אבל מ"מ אין לנו בירור שהוא שומן וע"כ מהני טענת ברי נגד העד".

ואף לפי זה שסמכות עד אחד הוא כדיני רוב וחזקה שאינם מבברים את המעשה, מ"מ ודאי יש כאן טעות ע"י בן אדם, שהעד אחד טעה ואמר דבר שאינו אמת. ועפ"ז י"ל שיש נפקא מינה בין שיטת הנודע ביהודה ונתיבות המשפט ובין שיטת החמדת שלמה, במקום שעד אחד העיד דבר שאינו אמת. שהרי לדעת הנוב"י ונתה"מ כיון שהיה כאן טעות, שהעד אחד טעה ואמר דבר שאינו, א"כ העושה ע"פ דברי העד חייב חטאת כיון שהיה טעות ומכשול ע"י בן אדם. אבל לדעת החמדת שלמה, אם נאמר שסמיכת עד

אחד אינו אלא הנהגה בעלמא כמו סמיכה על רוב וחזקה, א"כ כמו שהסומך על הרוב ונמצא כפי המיעוט פטור מחטאת, והסומך על החזקה ונשתנה החזקה פטור מחטאת, כמו"כ מי שסמך על עד אחר ונמצא שטעה פטור מחטאת. ובזה יש נ"מ בין הנוב"י ונתה"מ ובין החמדת שלמה, שלפי הנוב"י ונתה"מ חייב חטאת ולפי החמדת שלמה פטור מחטאת.

ביאור החמדת שלמה

בדעת הרמב"ם

והנה בגמ' פסחים (דף עב ע"ב) איתא שר' יוחנן אמר שמי שבעל אשתו נדה בשוגג חייב חטאת, אבל מי שבעל יבמתו נדה פטור מפני שטעה בדבר מצוה. ואיתא התם בזה"ל, "מאי שנא יבמתו דקא עביד מצוה (מצות יבום בביאה ראשונה קאמר – רש"י), אשתו נמי קא עביד מצוה (מצות פריה ורביה – רש"י), באשתו מעוברת, והא איכא שמחת עונה, שלא בשעת עונתה, והאמר רבא חייב אדם לשמח אשתו בדבר מצוה (אפילו שלא בשעת עונתה אם רואה שמתאוית לו – רש"י), סמוך לווסתה (דמוזהרין ישראל לפרוש מנשותיהן סמוך לזמן ווסת נדותיהן – רש"י), אי הכי אפילו יבמתו נמי (סמוך לווסתה לא רמיא מצוה עליה – רש"י), יבמתו בזיז מינה (בוש ממנה לשואלה אם סמוך לווסתה הוא – רש"י) אשתו לא בזיז מינה".

ובתב"ו התוס' (שם ד"ה סמוך) שאם הבעל ידע שהוא סמוך לווסתה חייב אפילו ביבמתו, ואם ידע שלא הגיע שעת ווסתה פטור אפילו באשתו כיון שיש לה חזקת טהרה, אלא מיירי שלא ידע אם הוא סמוך לווסתה אם לאו, שבאשתו היה לו לשאול אותה ולכן חייב, וביבמתו פטור כיון שבוס לשאול וטעה בדבר מצוה.

והרמב"ם (פ"ב מהל' שגגות הל' ח)

כתב בזה"ל, "כל העושה מצוה מן המצות ובכלל עשייתה נעשית עבירה שחייבין עליה כרת בשגגה, הרי זה פטור מחטאת מפני שעשה ברשות, כיצד הבא על יבמתו והרי היא נדה והוא לא ידע הרי זה פטור מחטאת שהרי עשאה ברשות, אבל אם בא על אשתו והרי היא נדה חייב חטאת מפני שלא שאלה ואחר כך יבעול, אבל יבמתו אינו רגיל בה כדי שישאל לה". והכסף משנה העיר שלא הזכיר הרמב"ם דמיירי סמוך לווסתה. וז"ל הכסף משנה (שם), "רבינו שסתם וכתב דבאשתו חייב, נראה שסובר דכי אמרינן אשתו לא בזיז מינה תו לא צריכין לאוקומי כהני אוקמתי אלא בכל גוונא חייב, כיון דלא בזיז מינא הוה ליה לשיולה". ולפי זה, יש כאן מחלוקת בין התוס' והרמב"ם, שלפי תוס' שלא בשעת ווסתה א"צ לשאול את אשתו כיון שיש לה חזקת טהרה, ואף אם נמצא שנשתנה החזקה והיא נדה פטור, אבל

לפי הרמב"ם אם לא שאלה וסמך על החזקה ונמצא שהיא נדה חייב.

ובשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' א) נשאל, "מי שאכל בשר ואח"כ נמצא טריפה בבני מעיים, אי הוי בגדר שוגג וצריך כפרה, או הוי בגדר אנוס כיון דאין צריך לבדוק אחר הטריפות וסמכינן ארובא". והחמדת שלמה כתב שבתוס' (ביצה דף כה ע"ב ד"ה אורח ארעא) מבואר שלאחר הפשט וניתוח אם נמצאת טריפה הוי אנוס, והביא שכן פסק בשו"ת פנים מאירות (ח"ב סי' מא) ע"פ דברי התוס' הללו שא"צ תשובה וכפרה על זה. ושוב כתב החמדת שלמה בזה"ל, "כתב הכסף משנה בטעמו של הרמב"ם שלא כתב באשתו דחייב דוקא בסמוך לווסתה, וכתב הטעם דסבירא ליה להרמב"ם לפי מאי דאסיק משום דהו"ל לשאלה אין חילוק, והנה צריך להבין דהא התוס' כתבו כיון דקיי"ל כל הנשים בחזקת טהרה לבעליהן א"צ לשאלה וע"כ הכריחו דמיירי שהוא מסופק אם היה סמוך לווסתה, וא"כ צ"ל להרמב"ם דס"ל אפילו שלא בשעת ווסתה חייב אע"ג דהיא בחזקת טהרה, וצ"ל דמ"מ כיון דבא לידי מכשול והיה אפשר לו לתקן ע"י שאלה צריך כפרה". ומבואר להדיא בדבריו, שיש מחלוקת בין התוס' והרמב"ם אם הסומך על חזקה ונמצא שהחזקה נשתנה חייב במקום שאפשר לברר הדבר ע"י שאלה.

והנה, כבר הבאנו מה שאמרו חז"ל (יבמות דף לה ע"ב) שהכונס את יבמתו ונמצאת מעוברת וילדה יוציא וחייבין בקרבן, וכתבו התוס' (שם ד"ה ונמצאת) דאיירי תוך ג' חדשים, אבל אם שהה ג' חדשים וכנסה אינו חייב חטאת כיון שסמך על החזקה שרוב נשים לאחר ג' חדשים הוכר עוברין. וכתב הקרן אורה (שם) בזה"ל, "הנה לדעת הרמב"ם ז"ל בהל' שגגות באשתו נדה חייב אפילו שלא בשעת ווסתה אם היתה נדה מעיקרא משום דהוי ליה לשיולי, אע"ג דאינו מחויב לשאול, ולא מיקרי אנוס, י"ל דה"נ כיון דמיעוטא אינו ניכר לשליש ימיה ג"כ לא מיקרי אנוס והוי ליה להמתין עד שיצא מכלל הספק". הרי שגם הקרן אורה הבין שלדעת הרמב"ם הסומך על החזקה במקום שאפשר לברוריה לא מיקרי אנוס אלא שוגג. ולפי דברי החמדת שלמה וקרן אורה נמצא שהרמב"ם חולק על דברי הנוב"י ונתה"מ שבקום שאין טעות ומכשול ע"י בן אדם נקרא שוגג, וגם חולק על דברי החמדת שלמה שכיון שחזקה אינו אלא הנהגה לכן פטור אם נמצא שנשתנה, וכל דבריהם אינם אלא לשיטת תוס', אבל הרמב"ם חולק על כל זה.

אמנם יש לעיין בזה, שאם נאמר שלדעת הרמב"ם הסומך על החזקה במקום שאפשר לברר חייב קרבן אם נמצא שהחזקה נשתנה, א"כ

הורע כחו של חזקה הרבה, ומי הוא זה שירצה לסמוך על החזקה במקום שאפשר שאעפ"כ יתחייב בקרבן.

ביאור אחר בדעת הרמב"ם

ונראה, שי"ל שגם הרמב"ם מודה ליסודו של תוס' שמי שסמך על החזקה ונמצא שנשתנה נקרא אונס ופטור מקרבן. ומה שכתב הרמב"ם שהבא על אשתו כשהיא מוחזקת להיות מסולקת דמים חייב בקרבן כיון שהיה אפשר לשאול אותה, הוא דין מיוחד בווסתות. דהנה, בלאו הכי יש להקשות שדברי הרמב"ם לכאורה סותרים זה את זה. שהרי כתב הרמב"ם (פ"ה מהל' שגגות הל' ו) בזה"ל, "הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת התשמיש, הרי אלו פטורין מקרבן חטאת, מפני שזה כאנוס הוא ולא שוגג, שהשוגג היה לו לבדוק ולדקדק ואילו בדק יפה יפה ודקדק בשאלות לא היה בא לידי שגגה ולפי שלא טרח בדרישה ובחקירה ואחר כך יעשה צריך כפרה, אבל זה מה לו לעשות הרי טהורה היתה ושלא בשעת וסתה בעל אין זה אלא אונס". וכאן מבואר שהבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם נקרא אונס, וזהו דלא כמש"כ הרמב"ם (פ"ב שם הל' ח) שהבא על אשתו והרי היא נדה חייב חטאת מפני שלא שאלה, ופי' הכסף משנה הנ"ל דמיירי אפילו שלא בשעת וסתה.

ובתב הכסף משנה שמש"כ הרמב"ם כאן שהבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם פטור מקרבן איירי כשבדקה לפני תשמיש. וז"ל הכסף משנה (פ"ה שם הל' ו), "אפשר דהא דחשיב ליה אונס היינו דוקא כשבדקה לפני תשמיש, אבל אם לא בדקה קודם תשמיש לא חשיב ליה אונס, דכיון שהוא ז"ל סובר (איסורי ביאה פ"ד הל' טז) שאם אין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק, ואפילו יש לה וסת דרך הצנועות לבדוק, אפשר שאף בזו אם לא בדקה אינו אונס".

והכסף משנה האריך בזה בספרו בית יוסף, וז"ל (ב"י יו"ד סו"ס קפה), "כתב המרדכי בריש מסכת שבועות בשם הר"מ (דפוס פראג סי' תרכב), ששאלת על האשה ששימשה שלא בשעת וסתה במה תתכפר לפי שלמחרת שימושה מצאה דם על הסדין, לא ידענא מאי תיבעי לך חדא דאונס הוא ורחמנא פטרה כדמשמע בפרק ידיעות הטומאה (שבועות דף יח ע"א) ... וא"כ מאי כפרה שייך כאן. ובתשובות הרא"ש כלל כ"ט (סי' ב) על אשה ששימשה שלא בשעת וסתה בלא בדיקה ובשחרית מצאה עצמה טמאה אם אתה נוהג להצריכה כפרה, רבינו מאיר ז"ל לא היה מטיל עליה שום דבר כי בפרק ב' דשבועות (דף יח ע"א) קאמר אי שלא בשעת וסתה אונס הוא ... וגם הרמב"ם כתב בפרק ה' מהלכות

שגגות (הל' ו) הבא על אשתו שלא בשעת וסתה וראתה דם בשעת תשמיש הרי אלו פטורים מקרבן חטאת מפני שזה כאונס הוא ולא שוגג, ונראה שטעמו מהא דקאמר בפרק שני דשבועות אי שלא בשעת וסתה אנוס הוא, ומיהו אפשר דהא דחשיב ליה הרמב"ם כאונס היינו בשבדקה לפני תשמיש אבל אם לא בדקה קודם תשמיש לא חשיב ליה כאונס, דכיון שהוא סובר דאם אין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק, ואפילו יש לה וסת דרך הצנועות לבדוק כמו שיתבאר בסימן שאחר זה, כל שלא בדקה לאו אונס הוא".

והפדרי טהרה (סי' קצ ס"ק סז) ביאר דברי הכסף משנה הנ"ל בזה"ל, "כתב בכסף משנה פ"ה מהל' שגגות וב"י סו"ס קפ"ה, וז"ל, ומיהו אפשר דהא דחשיב ליה אונס היינו בשבדקה לפני תשמיש אבל אם לא בדקה קודם תשמיש לא חשיב ליה כאונס דכיון שהרמב"ם סובר דאם אין לה וסת אסורה לשמש עד שתבדוק ואפילו יש לה וסת דרך הצנועות לבדוק כל שלא בדקה לאו אונס הוא, עכ"ל. וצריך לומר דמיירי בגווני שנמצא לאחר תשמיש וידוע שהדם ראתה מקודם תשמיש כגון שנמצא בעד שבדקה בו לפני תשמיש או בחלוק שלבשה קודם וכה"ג, דאל"כ דלמא בשעת תשמיש ראתה ומה היה מועיל אלו היתה בדקה

קודם תשמיש כיון שאז לא ראתה ... היוצא לנו מדברי הכסף משנה דאפילו באשה שיש לה וסת דקי"ל דאינה צריכה לבדוק לפני תשמיש, מ"מ כיון דקי"ל דהצנועות בודקות את עצמן, אע"ג שאינן מחויבות, מ"מ לא מקרי אנוס, דהיה לו לאסוקי אדעתא לשמא ראתה, שהרי חז"ל אמרו דהצנועות יבדקו משום חשש שמא ראתה או משום חימוד תשמיש ראתה עתה, ה"ל לאסוקי אדעתא ולצוות לבדוק, ולא מקרי אנוס בהכי ... לפי דברי הכסף משנה כיון דחכמים אמרו דמדות צנועות הוא שתבדוק קודם תשמיש, אע"ג דלא שוויה עליה לחובה, מ"מ אי לא עביד כצנועות לא מיקרי אנוס שהיה לו למידק ולעשות כצנועות, אבל להפוסקים דס"ל דאפילו מדות צנועות ליכא, כיון שלא חששו כלל לשמא ראתה, מקרי אנוס אע"פ שלא צווה לבדוק קודם תשמיש".

ולפי זה, מה שכתב הרמב"ם שהבא על אשתו והרי היא נדה חייב חטאת מפני שלא שאלה, ופי' הכסף משנה דמיירי אפילו שלא בשעת וסתה, היינו דוקא כשלא בדקה קודם תשמיש, והטעם שהיה לו לשאלה הוא מפני שכן אמרו חז"ל שהצנועות בודקות את עצמן ולכן היה לו לאסוקי אדעתא ולצוות לבדוק. ודין זה הוא דין מיוחד בוסתות, שהצנועות בודקות את עצמן ואינן סומכות על החזקה. אבל בשאר

מקומות שסומכים על החזקה ולא מצינו עצה בחז"ל שיש מדה טובה לבדוק ולברר שלא נשתנה החזקה, א"כ הסומך על החזקה נקרא אנוס אפילו אם נתברר שכבר נשתנה החזקה. ולפי זה, בשאר חזקות חוץ מחזקת מסולקת דמים אין מחלוקת בין הרמב"ם והתוס', ולכו"ע הסומך על החזקה ואח"כ נמצא שכבר נשתנה החזקה נקרא אנוס ופטור מקרבן, ודלא כדברי החמדת שלמה וקרן אורה הנ"ל.

מחלוקת המהרי"ל ונתח"מ בענין סמכותו של עד אחד

והנה בזמן המהרי"ל בא טבח לעיר אחד ומכר בשר בחזקת שהוא כשר ואח"כ נמצא שהיה חלב גמור, וחכמי העיר שאלו את המהרי"ל האם האוכלים צריכים כפרה על זה. והשיב המהרי"ל (שו"ת מהרי"ל החדשות סי' פז) בקצרה בזה"ל, "האוכלים, נראה בעיני דאנוסים גמורים הן ואין צריכים כפרה". הרי, שלדעת המהרי"ל הסומך על דברי עד אחד, ונמצא שהוא העיד עדות שקר, מיקרי אנוס ואין צריך כפרה.

אמנם נראה שהנתיבות המשפט חולק על פסקו של המהרי"ל. דהנה, בבכורות (פ"ה משנה ו) תנן, "השוחט את הבכור ומכרו ונודע שלא הראהו (לחכם – ברטנורה), מה שאכלו אכלו והוא יחזיר להם את הדמים (משום קנס

שהאכילם בשר איסור – ברטנורה), ומה שלא אכלו הבשר יקבר והוא יחזיר להם את הדמים. וכן השוחט את הפרה ומכרה ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם את הדמים, ומה שלא אכלו הן יחזירו לו את הבשר והוא יחזיר להם את הדמים.

[רש"י כתב שחזרת הדמים הוא משום קנס, אמנם הנימוקי יוסף (בבא בתרא דף מו ע"א בדפי הרי"ף) כתב שזה שמחזיר להם את הדמים הוא מעיקר הדין ולא משום קנס, ועי' במחנה אפרים (הל' נזקי ממון סי' ט) בביאור מחלוקת רש"י והנמוקי יוסף]

והשו"ע הביא דין זה, וכתב (חו"מ סי' רלד סעי' א-ב) בזה"ל, "השוחט את הבכור ומכרו ונודע שלא הראהו למומחה, מה שאכל אכל ויחזיר לו את הדמים, והנשאר מהבשר ביד הלקוחות יקבר ויחזיר להם את הדמים. וכן השוחט פרה ומכרה ונודע שהיא טרפה, מה שאכלו אכלו ויחזיר להם הדמים, ומה שלא אכלו יחזיר לו הבשר והוא יחזיר לו הדמים ... אבל המוכר לחבירו דבר שאיסור אכילתו מדברי סופרים, אם היו הפירות קיימים מחזיר הפירות ונוטל דמיו, ואם אכלם אכל ואין המוכר מחזיר לו כלום".

והנה, השו"ע חידש שכל דינו של המשנה שצריך המוכר להחזיר

הדמים הוא רק כשמכר דבר האסור מדאורייתא, אבל בדבר האסור מדרבנן א"צ להחזיר הדמים, וצ"ע מהו החילוק בזה. וכתב הסמ"ע (שם ס"ק ד) בזה"ל, "דדוקא במכשול דאיסור דאורייתא קנסוהו, ועוד דאין אכילת האוכל מחשב לו הנאה ואדרבה מצער הוא לו שעבר על איסור דאורייתא באכילתן אף שהיה שוגג משא"כ באכל איסור דרבנן". ולכאורה צ"ע, מדוע האוכל דבר איסור בשוגג מצטער רק במקום שעבר איסור דאורייתא, ולא במקום שעבר איסור דרבנן.

וכתב הנתיבות המשפט (שם ס"ק ג וס"ק ד) בביאור דבר זה בזה"ל, "עיינ סמ"ע ס"ק ד שכתב ב' טעמים באיסור דאורייתא דחייב להחזיר הדמים, א' משום דקנסוהו, ב' משום דלא חשיב הנאה כשאכל איסור דאורייתא ... אפשר דאף דבאיסורי תורה אפילו אוכלן בשוגג צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין, מ"מ באיסור דרבנן א"צ שום כפרה וכאילו לא עבר דמי. תדע, דהא אמרינן בעירובין דף (מ"ז) [ס"ז ע"ב] בדרבנן עבדינן עובדא והדר מותבינן תיובתא, ואילו היה נענש על השוגג היאך היה מניחין לו לעבור ולקבל עונש, אלא ודאי דאינו נענש כלל על השוגג באיסור דרבנן והרי הוא להאוכל כאילו אכל כשירה ... משא"כ באיסור דאורייתא שמקבל עונש על השוגג".

[וכבר האריכו האחרונים להקשות על דברי הנתמ"ה שא"צ כפרה על השוגג באיסור דרבנן, ע"י במהרש"ם במשפט שלום סי' רלד ובשדה חמד ח"א דף 245]

ומבואר להדיא בדבר הנתמ"ה, שמי שסמך על המוכר וקנה ואכל בשר האסור מדאורייתא צריך כפרה ותשובה להגין על היסורין. וזהו דלא כדברי המהרי"ל הנ"ל שאלו שסמכו על הטבח אנוסים גמורים הן ואינם צריכים כפרה. וצ"ע, מהו יסוד המחלוקת בין המהרי"ל ונתמ"ה.

ביאור יסוד המחלוקת
בין המהרי"ל ונתמ"ה

ואשר נראה בזה, שכבר ביארנו שיטת החמדת שלמה, שסמיכת עד אחד אינו אלא הנהגה בעלמא, שהתורה אמרה שיש לסמוך על עד אחד אע"פ שאפשר שמשקר, וכיון שהתורה הכירה האפשרות שהעד משקר ומ"מ צוה שיש לסמוך עליו, א"כ הסומך על עד אחד ומנצא שהעד הטעהו נקרא אנוס. וי"ל שכ"ה דעת המהרי"ל, ולכן כתב המהרי"ל שאלו שסמכו על הטבח וקנו ואכלו חלב גמור מקרי אנוסים ואינם צריכים כפרה.

אמנם כבר כתבנו ששיטת הנוב"י ונתמ"ה הוא, שהסומך על הרוב ונמצא כפי המיעוט וכן הסומך

האם מי שסמך על דברי ע"א באיסורין צריך כפרה _____ מט

על החזקה ונמצא שנשתנה החזקה נקרא אנוס כיון שאין כאן טעות ומכשול, אבל הסומך על עד אחד שאמר שקר והכשילו נקרא שוגג כיון שיש כאן טעות ומכשול. ולכן י"ל שהנתה"מ הוא לשיטתו בזה, ולכן כתב שהסומך על עד אחד שהבשר כשר	ונמצא שהוא אסור מדאורייתא מקרי שוגג ולא אנוס וצריך כפרה על זה, כיון שהעד הכשילו. ולפי זה, מה שכתב הנתה"מ בתשובתו לבעל החמדת שלמה, וכן מה שכתב בספרו, הכל עולה בקנה אחד, ודבריו בספרו הם לשיטתו עם מש"כ בתשובתו.
--	---



הג"ר צבי יהודה הלוי הולנד

ביאור מחלוקת הראשונים בדין נ"ט בר נ"ט

דעת הרא"ש שהתיר רש"י גם בבישול ולכאורה גם בצלי.

דעת ספר התרומה שהתיר רש"י רק בדגים שעלו ולא בצלי אולם בבישול גם מותר משום שע"י המים נעשה נ"ט בר נ"ט בר נ"ט שהוא טעם שלישי ומותר.

דעת הג"א בשם ר"ת ור"י שלא חילק רש"י כלל והתיר בין בצלי ובין בבישול וכן דעת הרמב"ם.

עוד נחלקו בדין נ"ט בר נ"ט אם הוא בדוקא בדיעבד כלשון הגמ' שם או גם לכתחילה מותר ולשון הגמ' לאו דוקא.

דעת ב"י דמותר גם לכתחילה.

דעת רבינו ירוחם דנ"ט בר נ"ט מותר רק בדיעבד אסור לכתחילה לעשות נ"ט בר נ"ט לאכלו במין השני.

ע"ע בר"ן שם שביאר דדין נ"ט בר נ"ט הוא בדוקא בציור דנ"ט בר נ"ט דהתירא אבל נ"ט בר נ"ט דאיסורא אסור וגם זה צריך ביאור אם טעם שני מותר למאי נ"מ בין איסורא והתירא?

ע' חולין דף קי"א: דנחלקו רב ושמואל בדין טעם שני שנקרא נ"ט בר נ"ט בדגים שעלו בקערה שבלע בשר אם מותר לאכלם בכותח רב אסר שמואל שרי וחזקיה פסק בשם אביי שהלכה כשמואל וע' שם ברש"י, שכתב שמדובר בצלי רותח שנתנן לתוך הקערה שבלע בשר והשאלה לדעת רש"י האם הקערה כבשר עצמו או לא, ויש לחקור בדברי הגמ' וברש"י לברר דין זה על בוריה.

ויש לברר למה נחלקו רב ושמואל בציור של דגים בקערה דוקא ולא בבישול או בצלי ואיך, אם בכלל, נחלקו בצלי ובבישול. עוד יש לברר למה נמסר דין זה בלשון בדיעבד "שעלו" ולמעשה מה הדין בלכתחילה.

ע' בטור יו"ד ריש ס' צ"ד ובב"י שהביא מחלוקת ראשונים באיזה סוגי הבישול שייך דין נ"ט בר נ"ט.

דעת הריב"ן דלרש"י שמואל התיר רק בציור שעלו בקערה (עירווי כלי ראשון לכלי שני) ולא בצלי ולא בבישול.

גם באחרונים נחלקו בכמה דברים.

א. נ"ט בר נ"ט בכלים.

דעת פמ"ג מובא בפ"ת שדין נ"ט בר נ"ט הוא רק בכלים ומשום כך תפו"א בשרי יעשה כלי ראשון ב"י מבשר ולא נ"ט בר נ"ט.

דעת יד יהודה שאין נ"ט בר נ"ט באוכלים אבל אם יש כלי אחד בהעברת הטעם אף שיש אוכלים יש דין נ"ט בר נ"ט.

דעת פני אריה שיש נ"ט בר נ"ט גם באוכלים אפילו בלי שום כלי.

ב. נ"ט בר נ"ט בשעת בישול.

דעת חו"ד שאין היתר נ"ט בר נ"ט בבישול כ"ר.

דעת בית אפרים ופמ"ג שיש היתר נ"ט בר נ"ט בבישול.

ג. אם היתר נ"ט בר נ"ט שייך כשיש טעם איסור בתוך התבשיל.

דעת המהרש"ל אם נשאר טעם האיסור בכל אופן שהיא התבשיל נאסר.

דעת הפ"ח אף כשיש טעם האיסור שבכל זאת התבשיל מותר.

והנראה לאמר לבאר מחלוקתם שהרי יש לחקור בעצם מושג של

נ"ט בר נ"ט ממה נובע היתר נ"ט בר נ"ט הרי לכאורה אחרי שנפסק טעם בעיקר טעם איסור צריך לישאר באיסורו. אלא שיש לאמר שכל פעם שהאיסור עובר ממקום למקום נחלש

טעמו (וכן נראה מבואר מדברי הערוה"ש בנידון). ומח' רב ושמואל הוא אם נ"ט בר נ"ט כבר הוא חלש מספיק להתיר טעם. ואולי יש להוסיף שמה שפסק בספר התרומה ד' נ"ט בר נ"ט בר נ"ט מותר הוא משום שלמד בגמ' שנחלקו ב נ"ט בר נ"ט ולא בעוד נ"ט שלכו"ע נ"ט בר נ"ט מותר שכבר לא נשאר מספיק טעם איסור לאסור. ולפ"ז גם כן מובן מה שנחלקו הראשונים מתי שייך היתר נ"ט בר נ"ט אם רק דגים שעלו בקערה שהוא רק בעירו או בצלי או גם בבישול וכו' שיש לחלק בדרכי הבישול כמה נחלש הטעם בכל אחד ואחד. ועוד יש להסביר בזה כמה נחלקו הפוסקים אי אמרינן נ"ט בר נ"ט בכלים או באוכלים או אם נשאר טעם האיסור. אבל כ"ז מובן לדעת הפוסקים האוסרים משום שמתי שיש להניח שיש טעם איסור א"א להתיר. אבל לדעת הרמב"ם והג"א שהתירו בכל מקרה נ"ט בר נ"ט יש להבין למה הותר הרי אמרינן טעם כעיקר ונאסר הטעם ומה נ"מ שהוא נ"ט בר נ"ט?

וי"ל שלדעת המתירים נ"ט בר נ"ט בכל ענין יסוד הדין הוא אינו משום קלישות הטעם אלא משום שהם סוברים שטעם כעיקר הוא כפשוטו שכשיוצא טעם מדבר לתוך ד"א נשאר דין הטעם כדין הדבר שיצא ממנו. אז כשיוצא הטעם ממאכל אסור נשאר הטעם כדין

העיקר שהוא דבר אסור אבל בנ"ט בר נ"ט שיוצא הטעם מדבר של היתר אף אם נאמר טעם כעיקר הרי העיקר מותר! ולפ"ז מובן למה יש מתירים נ"ט בר נ"ט אף בבישול ואף במקום שאין כלים ואף בשעת בישול ואף אם נשאר טעם איסור למר כדאית ליה ולמר כאית ליה.

וע' בדברי רש"י שם בסוף ד"ה ניתן טעם בר נותן טעם הא וז"ל אבל הערה זו היא עצמה אינה כשר אלא ע"י נותן טעם ואינה כבשר עכ"ל. וכדברינו הדברים עולים כמין חומר ודו"ק.

והשתא דאתית להכי יש להבין איך שייך לאמר שנ"ט בר נ"ט מותר למ"ד טעם כעיקר מדאורייתא וי"ל שלכו"ע מדאורייתא נ"ט בר נ"ט

מותר משום שכשיוצא מדבר שעיקרו מותר לא שייך דין טעם כעיקר אסור שהעיקר מותר נ"ל. וכל המחלוקת הוא אם נאסר נ"ט בר נ"ט מדרבנן דהיינו עד כמה אסרו חז"ל בדין זה אם רק בעירוי או בצלי ובבישול ג"כ וכו' כנ"ל ובזה נחלקו אם אסרו בכלל או לא ועוד שמא אסרו רק בצורה זו או אחרת.

ויותר מובן ג"כ למה לדעת הר"ן כל הנידון הוא בנ"ט בר נ"ט דהתירא למה שיהיה חילוק בדין נ"ט וחשיבות טעם בין היתר לאיסור אלא משום שכל הנידון מגזירת חז"ל ומדאורייתא וודאי אין איסור ב נ"ט בר נ"ט, כו"ע לא פליגי בנ"ט בר נ"ט דאיסורא שאסרו מכל וכל. אלא נבאר לדון בנ"ט בר נ"ט דהתירא עד היכן נאסר מדרבנן ודו"ק.



הרב יעקב היינעמאן

בענין כלי שני

ושיטת הרמ"א בסימן ס"ח סי"א וס' צ"ה ס"ג דכלי שני אינו מבשל וגם אינו מפליט ומבליע ולכן לשיטתו אין לאסור שום דבר.

אולם שיטת הט"ז סימן ק"ה ס"ק ד' כדעת המהרש"ל דכלי שני מפליט או מבליע וכוותיה החמירו הרבה פוסקים, ה"ה שו"ת חת"ס יו"ד סי' צ"ה ואו"ח ס' קל"ח, בית מאיר ס' ק"ה ס"ב, חו"ד ס' צ"א חידושים ס"ק ח' וק"ה חי' סק"י, יד יהודה סי' ק"ה פירוש הקצר ס"ק כ"ג, וכן סתם הפמ"ג ס' פ"ז משב"ז ס"ק א' ד"ה תשובה. וכן הכריע בכף החיים ס' ק"ה ס"ק ל"ח דבאין הפסד מרובה יש לחוש לדברי הפוסקים לאסור כולו או לפחות כ"ק. והיינו שיש כח בכלי שני או להפליט או להבליע בלחוד וא"י לפעול שניהם כא'. ולפי הפוסקים האלו דיכול הכ"ש לפלוט מהכף טעמו לכן נאסר הקפה מטעם שיצא מהכף, אבל הכוס לכאורה נשאר בהתירו דאינו יכול לפלוט טעמו של הכף ולהכניסו לתוך הכוס.

ובדברים אלו נמצאים בדגול מרבבה תנינא וז"ל עיין במהרש"ל

שאלה: התוחב כף בשרי לתוך כוס קפה חם שהיד סולדת בו, ויש בו חלב יש לדון אם נאסר הקפה הכוס או הכף.

תשובה: בשאלה זו יש כמה צדדים לדון ולברר, (א) מה הדין של כלי שני. (ב) האם היה הכף בן יומו או לא. (ג) האם הי' המשקה יד סולדת בו אחר שנתן החלב. (ד) איך נעשית הכף בשרי - פי' האם הוא באמת בשרי ע"פ דין וכמה משיעור הכף מלא מבליעת בשר. (ה) אם הסיר הכף מיד האם יש בליעות או לא.

הנה בדיון כלי שני שיטת המחבר פ' ק"ה ס"ה דאין כ"ש מבשל אבל מביא י"א דעכ"פ מפליט ומבליע ונכון להחמיר כמותם לכתחילה. וע' ברע"א שם דכלי שאפשר בהגעלה נחשב לעולם לכתחילה ולכן לשיטתו אף שהקפה מותר, דבדיעבד כ"ש אינו מפליט ומבליע מ"מ הכף חייב להגעילו וכן הכוס אם אפשר בהגעלה דלגבי הגעלה נחשב לכתחילה והרי שיטת המחבר דלכתחילה חוששין שמפליט ומבליע. עד כאן שיטת המחבר.

פרק כל הבשר סי' ס"ד והעולה מזה שכלי שני אינו עושה רק פעולה אחת או להפליט או להבליע אבל לא שנים יחד, שיבליע הפליטה. ואם כן אם נותן כף חולבת בן יומו לקערה אם בשר ורוטב הכף אסורה וגם הרוטב והקערה והבשר מותרים ע"ש.

אולם להתיר הכוס כמו שכתבנו לא פשוט כ"כ, דהא החלב שנמצא בכוס עצמו בעין בודאי יכול הכלי שני להכניס לתוך הכוס. ובאם יכול החלב עצמו לאסור באנו למחלוקת ידועה בין הש"ך והט"ז בסימן ק"ה דהט"ז שם ס"ק י"ג ס"ל דגם בבשר וחלב אמרי' אין הנאסר אוסר בלא האוסר. והש"ך בס"ק י"ז סובר דהחלב אוסר בלי הבשר דנעשית איסור עצמי וא"צ שיבא עמו הבשר. ולכן צריך להיות דלשיטת הט"ז אינו נאסר הכוס ולשיטת הש"ך נאסרת הכוס, דהא אין צריך רק שיכנס החלב שנאסר לבד, וזה יכול כלי שני לעשות, דהיינו להבליע החלב האסור לתוך הכוס.

מיהו כבר הכריע המנחת יעקב כלל כ"ח סק"א, פר"ח ס"ק כ"ג וכו"פ ס"ק י"ד כדעת המהרש"ל והט"ז דאמרינן אין הנאסר גם בב"ח וכ"פ בביאור הגר"א סק"ב יד יהודה פירש הארוך סק"ח והחזו"א יו"ד ס' ט"ז ס"ק ד'.

ועוד יש לדעת דאפי' אם חוששין לדעת הש"ך בס' ק"ה ס"ק י"ז

הנ"ל דלא אמרינן אין הנאסר, ויכול החלב עצמו לאסור, מ"מ הש"ך עצמו ס"ל בסימן ק"ה ס"ק סק"ה דאין כלי שני אוסר בסתם כלים ורק בכלי חרס או מאכל. נמצא שבין לדעת הט"ז ובין לדעת הש"ך יש להקל בכוס הנ"ל, דלדעת הט"ז שמחמיר בכלי שני שמפליט או מבליע מ"מ אמרינן אין הנאסר ואין החלב עצמו אוסר וטעם הבשר אינו יכול ליכנס דזה הו"ל מפליט ומבליע. ולדעת הש"ך דהחלב עצמו יכול לאסור מ"מ בכלי רגיל דהיינו שאינו כלי חרס אין להחמיר בכלי שרי.

ומלבד כל הנ"ל יש להעיר דאפי' אם אנו רוצים להחמיר ב' חומרות הנ"ל דהיינו א' להחמיר לדעת המהרש"ל וט"ז דכ"ש מפליט או מבליע. ב' לדעת הש"ך דהנאסר יכול לאסור בלא האוסר בב"ח. מ"מ י"ל דחומרת הש"ך הי' רק בבב"ח דאורייתא שנעשה גופו של איסור אז אמרינן דהנאסר יכול לילך אבל באופן דידן שלכל היותר א"א בליעות ופליטות, דכלי שני בודאי אינו מבשל, איכא צד חזק למימר דאפי' הש"ר יודה דאין נעשה גופו של איסור.

ויש קצת ראייה לענין זה דבב"ח דרבנן לא אמ' נעשית גופו של איסור. דהש"ך בסימן פ"ז ס"ק ל' כתב לגבי הדין של מעמיד שאינו בטל, דבב"ח שנאסר ע"י כבוש ומליחה לא נחשב

הבעין ממין א' לתוך של שני. וכתב לפרש דס"ל להרמ"א דהסיבה למה אינו יכול עירוי להפליט ולהבליע כא' תלוי בבישול משום שהוא שתי פעולות שא"י חמין לעשות אא"כ יש להם דפנות מחממות אבל בלא דפנות א"י לעשות ב' פעולות. ולכן ס"ל להאג"מ דלחמם הלכלוך שדבוק בכלי א' ואח"כ להבליעו לכלי שני נחשב נמי ב' פעולות שאין כלי שני, אף שמקושר לכלי ראשון שדבוק, יכול לעשות.

נמצא לפי האג"מ כלי שני אינו יכול להפליט ולהבליע כא', וגם אינו יכול לחמם ולהפליט נמי דזה נחשב ב' פעולות. ולכן בנידון דידן אינו יכול הכלי שני לחמם החלב ואח"כ להבליע לתוך הכף או הכוס. וכן א"י לחמם הכף שנתן בו, ואחר זה להפליט טעמו ממנו לתוך החלב שזה נחשב פעולה ב' - ההפליטה מהכף. ולדברי האג"מ כלי שני אינו אוסר אא"כ הכניס חלב חם לתוך כ"ש ואח"כ הכניס בו כף בשרי דאז נכנסים חלב לתוך הכף. או שהכף שהוכנס לתוכו היה מקודם ואז הכלי שני מפליט טעמו ממנו.

ולפי דעתו של האג"מ בציור רגיל שהכף היה קר והחלב קר שנכנס לתוך מים חמין בכלי שני הכל מותר. וכנ"ל.

אולם חידושו של האג"מ נסתר מהפמ"ג, דבסימן צ"ה הכריע

גופו של איסור, וכן נמצא בחו"ד סי' צ"ב ביאורים סק"ה דהא דאמרינן דבב"ח נחשב איסור מחמת עצמו לאסור אחרים בנגיעה היינו דוקא בשר שנתבשל בחלב אבל בב"ח שנאסר ע"י כבוש ומליחה שלא כדרך בשול לא. ולכן לענינינו בב"ח שנאסר בכלי שני דבודאי אין בישול רק בליעה ופליטה וכנ"ל י"ל דאפי' לדעת הש"ך אין כאן גופו של איסור שיוכל החלב לילך בלא הבשר. וכן נמצא ביד יהודה סי' ע"ב פירוש הארוך ס"ק י"א דבב"ח דרבנן הש"ך מודה דאמרינן אין הנאסר.

ולכן היוצא מהנ"ל דיש להתיר הכוס דאין כלי שני מפליט ומבליע כא', ועל ידי החלב עצמו א"א לאסור דהא א"א בב"ח דרבנן, וע"י דרבנן לא אמ' דהוי' כגופו של איסור אפי' לדעת הש"ך. אבל הקפה והכף יש לאסור וכנ"ל.

והנה באג"מ יו"ד חלק א' סימן מ"ב ענף ב' מביא דברי החו"ד בסימן צ"ב ס"ק כ"ג דס"ל דעירוי שנזחל על כירה ולא נפסק הקילוח, אף שדין עירוי כלי ראשון יש לו ומפליט ומבליע מ"מ אינו מבשל ממש ככ"ר וגם אינו יכול להפליט ולהבליע כאחת.

וע"ז הקשה האג"מ מהרמ"א בסימן צ"ה ס"ג שכתב בעירה מים פרווה על כלים של בשר וחלב מלוכלכים שמותרין שניהם והא שם אין צריך להפליט ולהבליע, אלא להבליע

הט"ז ס"ק לענין עירוי מים על כלים של ב' מינים ומלוכלכים יש לאסור שניהם, אבל כלי שני מותר כיון דכלי שני לא מפליט ולא מבליע. ובפמ"ג שם מקשה דבסי' ק"ה ט"ז מחמיר כהמהרש"ל דכלי שני מפליט ומבליע באין הפסד מרובה מ"מ כאן להפליט ולהבליע כא' שרי דאין בכלי שני כח לעשות הפלטה והבלעה כא'. וסיים הפמ"ג דאם מלוכלך יש להחמיר בלא הפסד מרובה. והיינו דבאין הפסד מרובה מחמיר שיש כח בכ"ש לחמם כבעין שיש בכלים ולהבליע בתוך מין השני.

ובן כתב הפמ"ג סימן ק"ה משב"ז ד' דהא דאין כלי שני מפליט ומבליע היינו מגוש לגוש אבל מצלול לגוש כן מכניס הכלי שני דהיינו שיכול הכלי שני לחמם הגוש שניתן לתוכו ולהפליט בו והיינו ב' פעולות לדברי האג"מ.

נמצא לפי דעת הפמ"ג יכול המים שבכלי שני לחמם החלב שנשפך לתוכו וגם להפליטו לתוך הכף.

ולכן לדעתיה של הפמ"ג הכף והקפה אסור דהא הכלי שני יכול לחמם הכף ולהבליע פליטתו הבשרי לתוך הקפה. אולם הכוס עדיין יש להתיר דזה נחשב מפליט ומבליע כא' דהיינו להפליט טעם הכף ולהבליע לתוך הכוס, וכבר כתבנו דלדעת המהרש"ל כלי שרי יכול או להפליט או להבליע ולא שניהם. ולכן למסקנה כן נראה לי דהקפה והכף אסורים והכוס יש להתירו.

וי"ש עוד צד אחר להתיר הכל והוא אם הכף רק הוכנס לאיזה רגע קטן דס"ל להחמודי דניאל (ע' פת"ש ס' ק"ה ס"ק ח' השני) דכל שהסיר מיד ליכא שום בליעות ופליטות ומקורו מס' צ"ב סעיף ב' דכתב הרמ"א קדירה של בשר שנפל לתוכו טיפת חלב וניער הקדירה דהכל מותר אם ניער מיד. ומיד יש בו שיעור נמי לכן אם הוסר מיד הכף מותר ולא אסר אא"כ שהיה בו קצת. ולכן לדינא אם הכיר מיד שזה כף בשרי והסירו מיד בודאי יש לצרף שיטת החמודי דניאל עם הוראת האג"מ ולהתיר הכל.



הרב אהרן דוד בענעדיקט

בענין יסוד איסור בישול בשבת ובשאר איסורים והמסתעף

דמאב"ד כולא בישול הוא לגבי שבת וי"א דאין בישול אחר שנתבשל כמאב"ד, וא"כ מאי שנא מבושל כל צרכו שחיובו כגרוגרת לדעת הרמב"ם, ממאכל בן דרוסאי שצריך לבשל כל החתיכה. וצ"ב בטעמו של הרמב"ם, ובמה נחלקו הרמב"ם והראב"ד.

(ב) והנה כתב הרמב"ם שם "נתבשל חצי בישול בצד אחד פטור", ומבואר שפטור אבל אסור. וכתב ע"ז הראש יוסף (שבת דף לח: ד"ה ודע) וז"ל: כי המבשל בשבת וכו' חייב וצריך שיעור שיתחייב הן בכמות הן באיכות, כמות כגרוגרת וכו' ואיכות הוא שיתבשל כמאב"ד וכו' הא פחות ממאב"ד פטור אבל אסור כדין חצי שיעור כמבואר ברמב"ם שם פרק ט' הלכה ה' עכ"ל. והיינו שמזה שכתב הרמב"ם פטור אבל אסור דייק הראש יוסף שיש איסור חצי שיעור בבישול פחות ממאב"ד [וע"ע בחזו"א (סי' נ אות ט) שפסק ג"כ שכל שנתחמם בשיעור יד סולדת אפי' לא נתבשל כמאב"ד אסור כעין חצי שיעור].

אבל באבן האזל (פרק כב מהלכות שבת הלכה ח-י) תמה על הראש יוסף וז"ל: ולי נראה דלא דמי כלל

(א) כתב הרמב"ם (הלכות שבת פ"ט ה"ה) וז"ל: הניח בשר ע"ג גחלים אם נצלה בו כגרוגרת אפי' בשנים ושלושה מקומות חייב. לא נצלה בו כגרוגרת אבל נתבשל כולו חצי בישול חייב. נתבשל חצי בישול בצד אחד פטור עד שיהפוך בו ויתבשל חצי בישול משני צדדין עכ"ל. מתבאר מדבריו שהוא מחלק בין בישול כל צרכו לבישול כמאב"ד, שאם מבשלו כל צרכו מתחייב אפי' בישל ממנו כגרוגרת בלבד, אבל אם לא נתבשל אלא כמאב"ד אינו חייב עד שיבשל את כל החתיכה.

ובהשגות הראב"ד כתוב "אמר אברהם חצי בישול הוא כמאכל בן דרוסאי". ועי' במגן אברהם (סי' שיח ס"ק י) שהבין שהראב"ד בא לחלוק על הרמב"ם, וסובר דבנתבשל חצי בישול זהו כמאב"ד, וא"כ חייב כשמבשל כגרוגרת ואין צריך לבשל כל החתיכה. ובאמת כן הקשה הרמ"ך על הרמב"ם (הובא בכס"מ) וז"ל: וגם לא ידעתי מאי בחצי בישול שהוא חייב כי נתבשל כמאב"ד כולא בישול הוא לגבי שבת ואם לא נתבשל כמאב"ד אמאי חייב לענין שבת וצ"ע עכ"ל. ועי' בפמ"ג (א"א סי' שיח ס"ק י) שביאר השגתו

אסור להשהותו ע"ג כירה מערב שבת אבל אם מבושל כל צרכו בצד אחד מותר להשהותו, ומבואר שלדעתו במבושל כמאב"ד בצד אחד לא חשיב כמבושל אפי' באותו הצד. וכן מוכח ממה שכתב המנחת חינוך (מצוה ז) שאם נצלה קרבן פסח כמאב"ד בצד א' עדיין חשיב נא ואינו מבושל. וא"כ לפי"ז ליתא לדחייתו של האבן האזל ולכאורה מוכח מדברי הרמב"ם כהבנת הראש יוסף, ודברי הרמב"ם תמוהים.

ג) ו**הנה** כתב הרמב"ם (שם הלכה ג) "המבשל על האור דבר שהיה מבושל כל צרכו או דבר שאין צריך בישול כלל פטור". וכתב ע"ז הכס"מ "נראה מדברי רבינו שכל שלא נתבשל כל צרכו אע"פ שהגיע למאכל בן דרוסאי שיין ביה בישול וחיובי מחייב". ועי' במגיד משנה שהביא את שיטת הרשב"א (הובא בחי' הרשב"א לדף יח: ודף לט.) שחולק ע"ז, וסובר שאחר בישול כמאב"ד אין חייבין עליו שוב משום בישול. ויל"ע במה נחלקו הראשונים אי שיין בישול אחר שכבר נתבשל כמאב"ד.

ד) ו**הנה** מצינו שנחלקו האחרונים בשיטת הרמב"ם דשיין בישול אחר מאב"ד, אי כדי לחייב בבישול זה צריך לבשל כולו עד שיתבשל כל צרכו, או דילמא על כל תוספת בישול חייב. שדעת הט"ז (סי' שיח ס"ק ט) שאינו חייב אלא רק אם

לחצי שיעור שבכל התורה, דגדר האיסור של חצי שיעור הוא, שהוא חלק מדבר האסור ואף שאין בו שיעור בכדי לחייב איסור מיהא הוה, אבל הכא כל שלא נתבשל כמאב"ד אין בו משום בישול כלל וכו'. נמצא דלא שיין בבישול חלקים ושיעורים והחיוב הוא עצם הבישול, וכל שלא הגיע לשיעור זה אינו כלום עכ"ל. וביאור דבריו שמה שחצי שיעור אסור שיין רק בדבר שבכדי לחייב עליו צריך שיעור, כמו אכילת דבר אסור ששיעורו בכזית, שהאיסור הוא (בעצם) האכילה וזה כבר עשה גם כשאוכל פחות מכזית אלא שבכדי לחייבו צריך שיעור כזית אז ח"ש אסור, אבל דבר שהצורך בו אינו מחמת שיעור אלא מעצם מהות האיסור א"כ בפחות מזה אינו אסור אפי' משום חצי שיעור. [וע"ע שביתת השבת מלאכת מבשל אות נט בענין ערוי מבשל כדי קליפה אי אסור משום ח"ש, ובאות סב אי שיין ח"ש בבישול]. ומה שדייק הראש יוסף מלשון הרמב"ם דחה האבן האזל שבאמת בישול כמאב"ד הוא בישול גמור, ומה שפטור בבישול רק צד אחד הוא משום שהוא כמקלקל שאין הבשר ראוי לאכילה בהיותו מבושל רק מצד אחד.

ברם באמת מדברי הב"י (סי' רנד) מבואר שבבישול כמאב"ד בצד אחד לא חשיב כמבושל אפי' באותו הצד, שכתב שם שמאב"ד בצד אחד

(ו) דהנה חקר המנחת חינוך (מצוה ז) אי גם דין בישול כמאב"ד הוא דוקא לגבי שבת או גם לגבי שאר דיני התורה, וכגון לגבי בישול בשר וחלב, וכן לענין קרבן פסח שאסור לאוכלו מבושל האם מאב"ד חשיב בישול. והביא המנחת חינוך ראייה מדברי רש"י בחולין (קח:): דאיתא בגמ' שם "באיזה בישול אמרו (דהיינו על איזה בישול חייבין עליו משום בישול בבשר וחלב) כל שאחרים אוכלין אותו", וכתב על זה רש"י דהיינו בנתבשל כל צרכו. ודייק מכאן המנ"ח דלגבי בשר וחלב אינו חייב כשמבשלו כמאב"ד אלא צריך דוקא בישול כל צרכו. ונתקשה בזה המנ"ח מאי שנא בשר וחלב משבת שא"צ בישול כל צרכו. ועי' בריטב"א שכתב דדברי רש"י לאו דווקא ומסתברא דחייב משהגיע למאכל בן דרוסאי. אבל הפמ"ג בתחילת הלכות בשר וחלב למד שכוונת רש"י בדוקא ואינו חייב אלא כשנתבשל כל צרכו, וא"כ צ"ב מאי שנא שבת מבשר וחלב.

וראיתי בחי' הגרי"ז (סטענסיל, מנחות דף נז.) שביאר את דברי רש"י, וכתב וז"ל: ואפשר דכל שיעור מאכל בן דרוסאי לא שייך בבישולים אחרים, דרק באיסור שבת דאיסורו הוא עשיית מלאכה אם נתבשל כמאב"ד חשיבא מעשה עבודה של בישול, אלא דאיכא שיעורים דצריך כל החתיכה, אבל היכא

נתבשל כולו, וכן משמע באגלי טל (מלאכת אופה הלכה ז). אבל עי' במ"ב וביה"ל (שם) שהביא הרבה אחרונים שחולקים על הט"ז וסוברים שחייב על כל תוספת בישול, אפי' אי לא גמר בישולו. וצ"ב שיטת הט"ז למה באמת לא יהא חייב על כל תוספת ותוספת כיון דיש בישול אחר בישול.

(ה) והנראה לומר בזה הוא, דהנה בפשטות משמע שיסוד דין אין בישול אחר בישול הוא משום שבדבר שכבר הוא מבושל לא שייך ביה עוד בישול, וכלשון הראשונים 'אין בו משום בישול'. ושיטת הרשב"א היא שמאכל בן דרוסאי נחשב כמבושל לגמרי ומה שנתבשל אח"כ אינו אלא כמצטמק ויפה לו. וא"כ יל"ע בשיטת הרמב"ם דשייך בישול אחר מאב"ד, דאי מאב"ד חשיב כבר מבושל א"כ אמאי חייב כשנתבשל אח"כ הא לא שייך ביה עוד בישול. וצ"ל שסובר הרמב"ם שמאכל בן דרוסאי הוי כמבושל ואינו מבושל, שהתחיל הבישול אבל עדיין לא נגמר. אלא דא"כ יל"ע אמאי באמת חייב על הבישול הראשון מכיון שהחתיכה לא נתבשלה לגמרי. וצ"ל שמכיון שהוא חשוב מבושל קצת די בזה כדי להתחייב עליו משום בישול. אכן באמת יש לבאר שיטת הרמב"ם באופן אחר וכדלהלן.

אינו שיעור בעצם הבישול דבזה חשוב מבושל, אלא הוי שיעור בעבודת הבישול, וממילא פשוט דשייך עוד בישול אחריו.

(ז) **ובזה** נוכל גם לבאר את דעת הט"ז והאגלי טל שכתבו שלפי הרמב"ם שחייבים על בישול אחר שכבר נתבשל כמאב"ד, אינו חייב אלא א"כ נתבשל כל צרכו אבל אין חיוב על כל תוספת בישול, והאחרונים חלקו עליהם וסברי שחייבים על כל תוספת ותוספת שנתבשל, ולפי הנ"ל יש לבאר מחלוקתם, שהאחרונים סוברים שחיוב בישול בשבת הוא על עצם הבישול ובשיעור כמאב"ד חשוב מבושל, אלא דמ"מ לא נגמר בשולו עד שנתבשל כל צרכו וממילא חייבים על כל תוספת בישול לאחר כמאב"ד דהרי גם זה חשוב בישול, אבל הט"ז י"ל שסובר כמו שביארנו שכמאב"ד אין זה שיעור בעצם הבישול אלא חשיבות של מעשה עבודה דבישול, וא"כ אע"פ שיש עוד בישול אחריו אבל מ"מ כדי להיות חייב צריך לבשלו כל צרכו שזה חשוב מעשה עבודה של בישול, אבל תוספת בעלמא לא חשיבא מעשה עבודה של בישול ודו"ק.

(ח) **והנה** שיטת הרמב"ם (שם ה"ה) שאם נתבשל כל צרכו אזי שיעור כמות הבישול הוא בכגורגרת ואם לא נתבשל אלא רק חצי בישול

שהאיסור הוי שיתבשל החפצא כגון בשר וחלב דבעי שהחפצא יהא מבושל אז אפשר דשיעור זה אין זה נחשב כבישול ע"כ. וכע"ז ראיתי בקונטרס מוריה (שנה כג ו-ט) שהביאו שם מר' שמחה זיסל ברוידא זצ"ל שכתב על דברי רש"י בחולין שאינו חייב בבב"ח אלא רק אם מבושל כל צרכו שרש"י בזה לשיטתו שהוא סובר שאחר מאכל בן דרוסאי שייך עוד בישול (ראה רש"י שבת יח:), ועל כן רק בשבת חייב על בישול כמאב"ד דחשיב מעשה עבודה בשיעור בישול זה, אבל לגבי בשר בחלב שהאיסור הוא במה שהוא מבושל אין זה חשוב כמבושל. והריטב"א שחולק על רש"י וסובר שגם בבשר וחלב נאמר שיעור כמאב"ד, אף הוא לשיטתו שסובר שבשבת אין בישול אחר שכבר נתבשל כמאב"ד וכשיטת הרשב"א, והיינו משום דסבר דאיסור בישול בשבת הוי בעצם מה שהחתיכה נעשתה למבושלת, ולפי זה בהכרח שבשיעור בישול כמאב"ד חשיב כבר כמבושל, וממילא אין עוד בישול אחריו ואינו אלא כמצטמק ויפה לו, וא"כ בבשר וחלב ג"כ די בבישול כמאב"ד מאחר דחשיב כמבושל.

ולפי"ז ניחא מה שהקשינו לעיל על הרמב"ם אמאי שייך עוד בישול אחר שכבר נתבשל כמאב"ד, די"ל שהרמב"ם סובר כרש"י שמאב"ד

דהוי כמאב"ד אז צריך לבשל את כל החתיכה. והראב"ד והרמ"ך חולקים עליו וסוברים שמכיון שחייבים על בישול כמאב"ד א"כ הוי בישול גמור והוי שיעורו בכגורגרת. ולפי הנ"ל יש לבאר שמכיון שלדעת הרמב"ם כמאב"ד לא הוי בישול גמור אלא מעשה עבודה של בישול על כן יש מקום לחלק בין שיעור בישול גמור שדי בכגורגרת לשיעור בישול כמאב"ד שצריך שיבשל את כל החתיכה (ועדיין צ"ב, הילוך זה אבל עכ"פ יש מקום לחלק). והראב"ד והרמ"ך סוברים שהוא ממש כבישול גמור ואין לחלק בין שיעוריהם.

ומעתה מיושב היטיב שיטת הרמב"ם [לדעת הראש יוסף] דשייך איסור חצי שיעור בבישול פחות מכמאב"ד, והבאנו לעיל את תמיהת האבן האזל איך שייך בזה חצי שיעור והלוא אין זה כלום מאחר שעצם הבישול הוא האיסור ולא רק שיעור באיסור. ולפי הנ"ל ניחא שאין האיסור בעצם הבישול אלא בעבודת הבישול ונמצא דאפי' בפחות ממאב"ד כבר עשה מעשה עבודה של בישול אלא שאין בו שיעור להתחייב, וממילא שפיר חשיב חצי שיעור.

ונחלקו הראשונים בטעמא דמילתא, שהרשב"א בשבת (שם) ביאר שהמגיס מקרב את הבישול, (וכן הבינו רוב הראשונים עי' רמב"ן ריטב"א שם, ורא"ש בביצה שם), אבל הרמב"ם (הל' שבת פ"ג הי"א) כתב שהמגיס חייב "משום שהוא מצרכי הבישול". וכן כשהביא (בפ"ט ה"ה) את סוגיית הגמ' בביצה כתב וז"ל: אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים ואחד נתן את הקדירה ואחד נתן את המים ואחד נתן את הבשר ואחד נתן את התבלין ובא אחר והגיס כולם חייבים משום מבשל עכ"ל. והוא דלא כשאר ראשונים שכתבו שהנותן את האור והעצים חייב משום מבעיר. ונראה שבכל זה הרמב"ם והרשב"א לשיטתייהו, שהרמב"ם לשיטתו שאין האיסור בעצם הבישול אלא רק מלאכת הבישול היא האיסור, על כן יכול לסבור בהגסה ושאר צרכי הבישול שחייב עליהם משום מבשל כיון שהם ג"כ ממלאכת עבודת הבישול, אבל הרשב"א הסובר שחייב מבשל הוא מצד עצם הבישול ממילא לא שייך לומר שהמגיס הוא מבשל ממש, ועל כן ביאר שחייב מגיס הוא משום שמקרב עצם הבישול, ומצד זה חייב משום מבשל.

(ט) **והנה** כגמ' בשבת (יח:) ובביצה (לד.) מבואר שאסור להגיס את הקדירה בשבת משום מבשל.

והנה חקר המג"ח (מצוה צב) אם אחד נתן את האור ואחד נתן את העצים שלפי הרמב"ם כולם חייבים

משום מבשל בשבת, אם ה"ה לגבי
בשר וחלב. ולפי הנ"ל י"ל שזהו דוקא
בשבת שהחיוב הוא משום המלאכה
ועבודת הבישול, משא"כ בבב"ח
שהאיסור הוא בעצם הבישול א"כ י"ל
שהנותן את האור לאו כלום עבד. ועוד
יש לעיין ולדון בכל זה, ואני לא באתי
אלא להעיר לב המעיינים.



הרב אליהו לעהרער

בענין חנ"נ בבב"ח, ונ"ט בר נ"ט

למימר שנעשתה נבילה, דכיון שהמעט של אסור שנשאר בכף היה כבר אסור משום בב"ח לא אמרי' חנ"נ על שאר הבשר שנשאר בכף, ועל כן צריך רק ב' פעמים ששים. והוסיף הש"ך שבאמת הסמ"ק סובר דאמרי' חנ"נ בשאר איסורין לא כתב לשון זה של "ב' פעמים" שהרי לעולם צריך ששים.

והקשה הפמ"ג שדברי הנקה"כ בסי' פ"ז סותרים למש"כ בעצמו בש"ך הנ"ל, דהנה הטור בסי' פ"ז כתב שאיסור בב"ח אינו נוהג אלא בבשר בהמה טהורה בחלב טהורה אבל בשר טמאה עם חלב טהורה אסור רק מדרבנן ולכן מותר בכישול והנאה. והקשה הב"י על הטור שמכיון שבשר טמא אסור בשר באכילה מן התורה למה להו לרבנן למגזר עליו איסור אכילה משום בב"ח. ותירצו שם הב"ח והדרישה שנפק"מ לענין חנ"נ שסובר הטור כרבינו אפרים שאין אומרים חנ"נ בשאר איסורים ולכך גזרו איסור בב"ח שאז אמרי' חנ"נ מדרבנן. והקשה הט"ז וז"ל: ולא דקו רבנן בזה כבודם במקומם מונח דהא עיקר הטעם לר"א דמחמיר בב"ח הוא מטעם שכ"א בפ"ע מותר רק בתערובת אסורים וכו' וזה לא שייך כאן

פסק המחבר (סי' צב ס"ד) שלא אמרו חנ"נ אלא בבב"ח אבל לא בשאר איסורים. וביאר הש"ך דהיינו משום שבב"ח כל חד באפי נפשיה שרי וכי איתנהו בהדי הדדי אסור הלכך הבשר עצמו נעשה איסור משא"כ בשאר איסורים. ועי' בפמ"ג (שפ"ד ס"ק י) שהביא מש"כ הש"ך (סי' צד ס"ק ד) שלדעת המחבר שא"א חנ"נ בשאר איסורים גם בב"ח עצמו יש אופנים שלא אמרי' חנ"נ, כגון היכא שכבר נאסרה חתיכת בשר מחמת חלב ואח"כ נפלה לתוך עוד חלב של היתר, שעל חלב זה לא אמרי' חנ"נ. וע"ש בש"ך שדבריו נאמרו על דברי המחבר שם שאם תחב כף חולבת בקדירה של בשר שני פעמים, צריך שני פעמים ששים. ועל זה ביאר הש"ך שהטעם שצריך שני פעמים הוא משום שחוששים שמא נשאר מעט חלב בכף וכשהוציאה מן הקדירה נעשתה כל הכף נבילה מבב"ח ולכך צריך שני פעמים ששים בתחיבה השנייה. ודייק הש"ך מלשון המחבר כן, שרק בשני פעמים הראשונים צריך ששים אבל לא יותר, משום שהמחבר אזיל לשיטתו שלא אמרי' חנ"נ אלא בבב"ח שהוא היתר בהיתר, והלכך כשתחב את הכף פעם שניה תו ליכא

במין אחד טמא דהא בלאו הכי יש בו איסור מן התורה וא"כ הוי כשאר איסורים עכ"ל. ובנקה"כ השיג עליו דלא קשה מידי דמ"מ משום בב"ח כל חד באפי נפשיה שרי ולכן אף בבשר טמא וחלב טהור נעשה נבלה. וכוונתו היא דסוף סוף כלפי איסור בב"ח הוי היתר בהיתר, ולכן אע"ג שיש איסור אחר עדיין אמרי' חנ"נ. והקשה הפמ"ג שזה סותר למש"כ הש"ך בסי' צד שאם כבר נאסר גם בב"ח לא אמרי' חנ"נ. ומסיק הפמ"ג שהנקה"כ שם אל בית מלחמתו הוא שב, אבל העיקר כמש"כ בסי' צד.

ולכאורה דברי הפמ"ג בהשקפה ראשונה פלא הם, כי אין שום סתירה בדברי הש"ך, כי בסי' צד כתב שאם כבר נאסר משום בב"ח אין אומרים חנ"נ מכיון שאינו היתר בהיתר, אבל דבריו בסי' פ"ז הם דאה"נ שיש איסור אחר אלא שמ"מ כלפי איסור בב"ח הוי היתר בהיתר וכמש"כ שם, ואין כאן שום סתירה. ושוב מצאתי בטוב טעם ודעת (לר' שלמה קלוגר ז"ל, מהדו"ג ח"א סי' קפג) שהקשה כן בשם חכם אחד.

עוד יש להעיר, דהנה עי' בחו"ד (סי' צב) שתמה על הש"ך וז"ל: ומה מאד תמוהין דבריו וצריך בר נגר דיפרקינא, דמשמע מדבריו אף שנשאר חלק גדול בהכף וכו' והיה טעם בשר בחלב לא אמרי' חנ"נ כיון שכבר נאסר

החלב וזהו תמיה גדולה וכו' ואטו אם יאכל חצי זית מבשר הניתוסף אח"כ וחצי זית מחלב לא ילקה אפי' בר בי רב דחד יומא לא לימא הכי ע"ש. וכן בפמ"ג הביא שגם הפר"ח צעק על זה ככרוכיא, וכן הסכים הכרתי ופלתי. ברם מסברא נראה לכאורה שצדקו דברי הש"ך, שמכיון שכל הטעם דאמרי' חנ"נ בבב"ח הוא משום ששניהם היתר ואין אחד אוסר חבירו וא"כ מוכרח שיהא שהכל נעשה גוף אחד של איסור, אבל כשאנו היתר בהיתר ואין לנו הכרח זה הוי כמו שאר איסורים, ואה"נ שאם אכל חצי זית וחצי זית לא ילקה שאינו נאסר אלא משום תערובת בב"ח שיש בו.

אמנם אחר העיון נראה שלא מסתבר כלל לומר כן, שלכאורה זה שהוא היתר בהיתר הוא רק ראייה וסימן שהגדר של איסור בב"ח הוא דנעשה נבילה, וא"כ אפי' באופן שאינו היתר בהיתר עכ"פ כיון שסוף סוף חל איסור בב"ח על החלב או הבשר ההיתר בודאי נעשה נבלה. ולכאורה זוהי כוונת החו"ד ודעימיה שמשמע שלא היתה להם שום הבנה בדברי הש"ך. ולפי"ז מובנים יותר דברי הפמ"ג שהש"ך סותר את עצמו, שהפמ"ג הבין מהש"ך בסי' צד דכ"ז שיש איסור גמור ואינו היתר בהיתר ממש לא אמרי' חנ"נ דאל"כ אמאי אינו נעשית נבילה, וא"כ גם בסי' פז היה הדין צריך להיות כך, ואין

מדפנות הקדירה ממעט זמן אכילתו משום שהוא כבר טעם שני. ומבואר מדברי התוס' שכבר בשני הוי טעם קלוש ואין איסור חל עליו ולא רק שאינו יכול לאסור השלישי, ולכן אינו נאסר משום נותר, וכן דעת הרשב"א (תוה"ב בית ג שער ד, וכן בתשובות ח"א סי' תקטז) והרא"ש שאף הם הביאו ראיה זה משלמים, וביארו שאין איסור חל על טעם קלוש. אבל הרמב"ן כתב שהטעם השני הוא טעם גמור אלא שאינו יכול לאסור בטעם שלישי (ובפשוטו היינו משום שבשלישי נעשה קלוש), והביא ראיה מהא דאמרי' (צז). קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, ואם בטעם שני הוי קלוש אמאי אסור החלב. [ועי' בתוס' זבחים צז. שהקשו כן ותי' דהתם נאסר משום דהוי טעם שני באיסור. ויש לעיין בסברת מחלוקת תוס' והרמב"ן אי אמרי' שטעם שני באיסור אסור או לא.]

ועי' ברעק"א (תשובה רז) שהביא את דברי הר"ן בשם הרמב"ן שהקשה למה אין הכותח נכנס לדג ואוסר את הבשר שבתוכו, דאה"נ שהבשר הוי טעם שני ואינו יכול לאסור הכותח אבל הכותח שטעם ראשון הוא יכול לאסור הבשר. ותי' שבאיסור בב"ח צריך שיתנו שניהם טעם זה בזה, ולכן מכיון שאין הבשר נותן טעם איסור בכותח אינו אינו נאסר משום בב"ח. והמשיך רעק"א לבאר שרק הרמב"ן לשיטתו מוכרח

נפק"מ בזה שהוא היתר בהיתר כלפי הבב"ח גופא, ושפיר תמה הפמ"ג על סתירת דברי הש"ך. וראיתי בפרי הדר שמיישב דברי הש"ך ע"פ שיטת הרמב"ן בסוגיא דנ"ט בר נ"ט. ורוצה אני להאריך קצת בסוגיא שם כדי לבאר הדברים יפה וגם תתבאר היטב מחלוקת הש"ך והחור"ד ודעימיה.

והנה איתא בגמ' (קיא:): איתמר דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר נ"ט בר נ"ט הוא. והביאור בזה הוא שהפליטה בקערה עצמו אינה ממשות האיסור ממש אלא טעם ראשון וכשנותן טעם בדג הוי טעם שני, וכשנותן בכותח הוי טעם שלישי וסובר שמואל שזה מותר. ובפשטות נראה שבודאי שיש טעם גם בנ"ט בר נ"ט אלא שהוא טעם קלוש, ובזה נחלקו רב ושמואל אם טעם כזה אסור או לא [כן מוכח בר"ן דף מא. וכן מבואר בראש יוסף ובפר"ח סי' צב, אבל ביש"ש משמע שאין טעם כלל]. אלא שיש לעיין אימתי נקלש הטעם, האם בטעם השני או בטעם השלישי. ומצינו בזה מחלוקת ראשונים, דהנה עי' בתוס' (ד"ה הלכתא) שרצו לדקדק שגם בנתבשלו הדגים בקערה נחשב נ"ט בר נ"ט ומותר (ודלא כריב"ן בשם רש"י), והוכיחו כן מהגמ' בזבחים (צז). שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו ומותר לבשל שלמים האידנא ולא אמרי' שטעם השלמים של אתמול שנפלט

החלב. ותי' ע"פ הרמב"ן הנ"ל שבב"ח אין אחד נאסר בלא חבירו, ועל כן מכיון שאינו חל על הבשר אינו חל על החלב.

שוב מצאתי בתשו' חת"ס (תשובה צב) שדן בנידון כעין זה במבשל חלב עם חלב שההלכה היא שאין לוקין על אכילתו, והקשה למה לא חל איסור על החלב, דאם אמנם שעל החלב אין איסור חל על איסור, אבל למה לא יחול איסור על החלב. וחידוש שם החת"ס שמה דס"ד בגמ' בחולין (קח:) דגדי אסרה תורה ולא חלב עדיין נשאר קצת במסקנה, דאה"נ דנאסר גם החלב אבל מ"מ עיקר האיסור הוא בבשר והיכא דליכא איסור בבשר ליכא איסור בחלב. וכן משמע קצת בחידושו על הש"ס (דף קח: בריש ד"ה גבי). והעיר לי ר' חיים ליב ראפ נ"י שבתשו' מנחת יצחק (ח"ה סי' נח) הביא שם את דברי החת"ס, והעיר שלפי מש"כ הגינת ורדים (סי' סה) שבב"ח צריך שיתנו שניהם טעם זה בזה [דהיינו יסודו של הרמב"ן] א"כ מיושבת קושיית החת"ס אמאי אינו חל על החלב. והיינו כמש"כ ר' אלחנן שלדעת הרמב"ן צריך איסור בב"ח לחול על שניהם ביחד.

ועפ"ז מיישב הפרי הדר את דברי הש"ך הנ"ל, שהש"ך סובר כדעת הרמב"ן שצריך האיסור לחול על הבשר והחלב ביחד, ולכן אם יש חתיכה שכבר נאסרה משום בב"ח ואין

לומר חידוש זה כיון שטעם הבשר שהוא טעם שני הוי טעם גמור ויכול לאסור, אבל לפי התוס' ודעימיה שכבר בשני הוי טעם קלוש ואינו חל איסור עליו כלל, לא קשה מידי למה אין הכותח אוסר הבשר, דהא הוי טעם שני, ואין צריך כלל לחידושו של הרמב"ן.

והנה יש לעיין בדברי הרמב"ן למה צריך שיתנו טעם זה בזה כדי שיחול עליהם שם איסור של בב"ח, והא סוף סוף יש כאן תערובת של בב"ח אפי' אם אין שניהם נותנים טעם זה בזה, אלא רק אחד נתן טעם בשני. [ועוד קצת הערה, דהכא הבשר ג"כ נ"ט בכותח אלא דהוי טעם קלוש, ואמאי צריך דוקא טעם של איסור כדי שיהיה שם איסור בב"ח]. ובפרי הדר נראה שהבין דברי הרמב"ן שאין עיקר הדבר שצריך שיתנו טעם זה בזה בכדי שיהא שם איסור בב"ח, אלא שאיסור תערובת בב"ח הוא שם איסור אחד שחל על הבשר והחלב יחד, ולכן אם אין הבשר נ"ט בכותח אין בזה כלל איסור בב"ח, מכיון שאיסור זה צריך לחול על הבשר והחלב יחד. והעיר לי ר' ישראל חיים שפיגל נ"י שכן מבואר בקובץ הערות (אות לב) בכוונת הרמב"ן. שדן שם בדברי הרמב"ם שאיסור בב"ח לא שייך במבשל נבלה מחלב כיון שאין איסור חל על איסור, והקשה ר' אלחנן שכיון שחל איסור על החלב למה לא אמרי' שחל איסור על הבשר מיגו דחל על

חל עליה עוד איסור מכיון שאין איסור חל על איסור, אזי גם החלב של היתר אינו נאסר שהרי צריך האיסור לחול על שניהם, ונמצא שלא נאסר ההיתר משום בב"ח ואסור רק משום פליטת הבב"ח שמעורב בתוכו וכמו בשאר איסורים, ועל כן בודאי לא ילקה אם אכל חצי זית וחצי זית, משא"כ בסי' פז שהכל הוי רק איסור דרבנן מטעם גזירה של בב"ח א"כ לא שייך בזה אין איסור חל על איסור, ולכן כתב בנקה"כ שנעשה נבלה. וכבר הוכיח רעק"א (קמא סי' פג) שהש"ך סובר כמו הרמב"ן, דלפי מש"כ לעיל שאם כבר נאסר משום בב"ח לא אמרי' חנ"נ, א"כ למה כתב הש"ך בכף חולבת שנכנסה לקדירה של בשר שצריך רק ב' פעמים ששים, והלוא לכאורה לא יצטרך אלא רק פעם אחת, דהא כשהכף בקדירה נכנס בה

בשר ואה"נ שאין החלב שבכף אוסר את הבשר כיון שמקושר הוא עם שאר הבשר שבקדירה אבל עכ"פ החלב נאסר, וא"כ כשיוציא הכף לא נעשתה נבלה כיון שכבר נאסר החלב וא"כ לא נצטרך עוד ששים, אלא על כרחך שהש"ך סובר כהרמב"ן ומאחר שלא נאסר הבשר שבכף גם החלב לא נאסר עד שיוציא אותו.

ובשיטת החו"ד ודעימיה צ"ל שהם סוברים כהתוס' שטעם שני קלוש הוא כבר, ולא (היו בפניהם) כדברי הרמב"ן שאיסור בב"ח צריך לחול על שניהם יחד, ועל כן לא הבינו כלל דברי הש"ך דהא בודאי נעשה החלב או בשר של היתר נבילה ואם אכל חצי זית וחצי זית לוקה, וא"ש הכל בס"ד.



הרב יעקב ווינרעב

ברין חנ"נ בלח בלח

הבלוע בחתיכה, ולא בלח בלח. ונביא את דבריהם בלשונם.

כתב הראב"ד (הובא ברשב"א תורת הבית בית רביעי שער ראשון, ובר"ן סוף פרק כל הבשר) וז"ל: דלא אמרו חתיכה עצמה נעשה נבילה אלא באיסור בליעה בחתיכה דכיון שנתן טעם ואין ממש איסור זה יוצא ומתערב בחתיכות האחרות אלא בזו הרי הוא כנבילה עצמה. אבל לח בלח כגון יין ביין או מים במים וכיצא בהם אע"פ שהראשון נאסר מחמת מיעוטו כיון שנפל שם היתר ונתרבה בטל האיסור שהרי נתערב האיסור לגמרי בהיתר שנפל שם לבסוף כמו שנתערב בראשון, ונמצא שאין האיסור מעורב עכשיו בהיתר ראשון בלבד משא"כ בחתיכה שנבלעה מאסור עכ"ל. ומבואר שהחילוק בין לח ליבש הוא שלח בלח אחר שנתערב בהיתר פעם שניה נתערב כמו בראשון ואין חילוק בין ההיתר הראשון להיתר השני, משא"כ בחתיכה שאין כל האיסור יוצא ממנה כשמערבה בחתיכות אחרות. ועדיין צריך להבין למה זהו טעם דל"א חנ"נ בלח בלח.

כתב המרדכי (הובא בב"י סי' צב, ומשמע מהב"י שהמרדכי

א] **איתא** בגמ' בעבודה זרה (עג:) שיין נסך שנפל לבור שיש בו יין של היתר איכא למ"ד שאפי' נפל שם קיתון של מים לבסוף רואין ההיתר [יין של היתר] כאילו אינו ושאר המים רבים עליו ומבטלין אותו, ול"א שהיין עצמו של היתר נעשה איסור להחשב כאילו הוא עצמו יין נסך ונצטרך ס' במים כנגד כל היין לבטלו. ונאמרו כמה פירושים בראשונים אמאי לא אמרי' חתיכה נעשה נבילה ביין של היתר.

(א) **דעת** רבינו אפרים דל"א חנ"נ משום שרק בבשר בחלב אמרי' חנ"נ ולא בשאר איסורים

(ב) **הר"ן** תירץ דאמנם אמרי' חנ"נ גם בשאר איסורין אבל אין זה אלא רק מדרבנן משום לתא דבב"ח ועל כן לא נאסר אלא בדרך בישול כמו בב"ח ואילו כאן אין זה בדרך בישול.

(ג) **התוס'** בחולין (ק:) תירצו משום דהתם יש רק משהו של יין נסך, ואע"פ שאוסר את מינו במשהו לרבי יהודה דמין במינו אינו בטל אפ"ה אין חתיכה נעשית נבילה באיסור משהו.

(ד) **שיטת** הראב"ד והמרדכי שלא אמרי' חנ"נ אלא באיסור

שמקשה על הדין שכזית בשר שנפל ליורה של חלב החלב מותר, ואי אמרת אפשר לסוחטו אסור חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא. ולפי הראב"ד דבלח בלח ל"א חנ"נ א"כ מאי קושיא, והלא חלב הנסחט חוזר הוא ומתערב בחלב שביורה לגמרי והמוהל הנסחט ג"כ מתערב הוא בכל, והניח הר"ן בתימה. אבל הרשב"א תי' וז"ל: יש לומר דבב"ח שאני לפי שזה בפני עצמו מותר וזה בפני עצמו מותר ותערובתן אוסרתן, ולפיכך חוזרו להיות כגוף אחד של איסור שאיסורו מחמת עצמו וכו' משא"כ שאר איסורין עכ"ל. ומבואר דדוקא לח של בשר בחלב נעשה נבילה ואוסר היתר אחר לח משום שנעשה גוף של איסור עצמו והוא ממש כמו נבילה, משא"כ בשאר איסורין דאע"פ דאמרי' חנ"נ מ"מ אין ההיתר נעשה ממש כגוף של איסור וע"כ כשנתערב אח"כ בהיתר אחר לח ל"א חנ"נ, וצ"ב בזה. ועי' פמ"ג (סי' צב משב"ז ס"ק טו, וכן בשפ"ד ס"ק יג) שמסביר דבשאר איסורין הטעם שצריך ס' נגד חתיכה שנבלע בה איסור אינו משום שהיא נעשתה נבילה ממש וההיתר נעשה איסור, אלא שמכיון שאין איסור יוצא מן החתיכה לגמרי והחתיכה עומדת באיסורה משום שאין הגעלה באוכלין (כמו שפסק השו"ע בסי' קו), לכך גזרו חכמים שצריך ס' כנגד כל החתיכה כדי שלא יהא כאן תרתי דסתרי שהחתיכה אסורה ומה שנפלט ממנה מותר, הלכך

והראב"ד חד טעמא הם, אמנם כמה אחרונים מחלקים ביניהם) וז"ל: דוקא בחתיכה עצמה מטעם חשיבות החתיכה ואיסור ניכר ומובדל הוא נעשה נבילה ונאסרה לבדה וכו' אבל בדבר לח כגון תרומה בחולין ויין במים דע"ז וכגון רוטב ברוטב דאין האיסור ניכר ונבדל ואין כאן חשיבות איסור, מתערב שני עם הראשון ולא שייך כלל למימר חתיכה עצמה נעשה נבילה עכ"ל. ומבואר שרק בחתיכה אמרי' חנ"נ מכיון שהיא ניכרת ומובדלת ויש לה חשיבות משא"כ בלח. וצריך לברר גדר הדברים אם חשיבות איסור היינו דוקא באיסור לח שנתערב בהיתר יבש או גם בהיתר לח שנתערב באיסור יבש.

[עוד טעם הובא בב"י מהאגור בשם ה"ר איסרלאן שבא"ז וז"ל: מחלק בין חתיכה שנבלע בה איסור ובין דבר לח המעורב בהיתר דלא שייך חנ"נ שאין האיסור נבלע בהיתר אלא מעורב בו עכ"ל. ומבואר דדוקא תערובת שנבלע בה איסור הוי תערובת ששייך בה חנ"נ, משא"כ תערובת שהאיסור רק מעורב בה אין בזה חנ"נ. ולא באנו לבאר שיטה זו אלא רק את שיטת הראב"ד והמרדכי].

[ב] ובר"י להבין החילוקים בין הטעמים האלו צריך להבין כל טעם וטעם בפני עצמו.

הנה הרשב"א והר"ן (שם) הקשו על הראב"ד מהגמ' חולין (קח).

גזרו נמי על מה שפלט ממנה. וכל זה דוקא בחתיכה שחלק מהאיסור נשאר בלוע בה משא"כ לח בלח שמעורב בהיתר השני כמו בראשון ולא נשאר איסור בתערובת הראשונה יותר מן השניה ולא שייך בזה אין הגעלה באוכלין ועל כן די בששים כנגד האיסור לחודיה, ולא שייך טעמא דתירתי דסתרי מכיון דכולה היתר הוי. אבל בב"ח אע"פ שמצד החלב הוא לח בלח מ"מ מכיון שהחלב נעשה ממש נבילה על כן הוא אוסר אפי' כשאח"כ נתערב בלח.

ובן כתב היד יהודה (ארוך ס"ק כד) לבאר טעמו של הראב"ד רק לשיטת הראשונים דלמ"ד אפשר לסוחטו מותר אותה חתיכה נשאת באיסורה, ועל כן מכיון שעומדת באיסורה גזרו רבנן שצריך ס' כנגדה משא"כ לח שאינו עומד באיסורו אינו כן, אבל לדעת שאר ראשונים הסוברים דלמ"ד אפשר לסוחטו מותר אותה חתיכה ג"כ מותרת א"כ אין לחלק בין לח ליבש אלא אם כן סוברים כסברת המרדכי עי"ש.

ג] ומעתה צ"ב למה נשאר הר"ן בקושיא על הראב"ד איך שייך לומר חנ"נ בחלב שהוא לח בלח, והלוא הר"ן עצמו למד בב"ח שהחלב והבשר נעשים גוף של נבילה, וא"כ פשוט הוא החילוק בין לח של חלב

ללח של שאר איסורין וכמו שתי' הרשב"א, ולמה הניח הר"ן בקושיא.

עוד צריך להבין דהנה לפי הפמ"ג והיד יהודה נמצא שהסיבה לחנ"נ בשאר איסורין לדעת הראב"ד הוא משום שהחתיכה נשאת באיסורה מצד שאין הגעלה באוכלין ובלח דשייך הגעלה ממילא אין בו חנ"נ, וא"כ החולקים על הראב"ד שסוברים שבשאר איסורין אפי' לח בלח אמרי' חנ"נ וצריך ס' נגד כל התערובת מבואר שלדעתם הסיבה לחנ"נ אינה מצד שהחתיכה נשאת באיסורה, אלא משום שמכיון שמתחילה ההיתר נאסר מחמת מיעוטו נעשתה כל התערובת לנבילה וגם ההיתר נחשב לאיסור כל זמן שהוא בתערובת, וא"כ הרמ"א (סי' צב ס"ד) שסובר דהיכא דליכא הפסד גדול אמרי' חנ"נ בלח בלח אפי' בשאר איסורין מבואר שפסק בחנ"נ כדעת החולקים על הראב"ד הסוברים שההיתר נעשה איסור בעצם ולא משום שאין הגעלה באוכלין, וא"כ קצת קשה להבין למה היקל הרמ"א במקום הפסד גדול כדעת הראב"ד שלא אמרי' חנ"נ בלח בלח, שהרי סברת הראב"ד היא סברא אחרת לגמרי מצד שאין הגעלה באוכלין. ועל כן יותר נראה שהרמ"א הבין בסברת הראב"ד בדרך אחרת למה אין אומרים חנ"נ בשאר איסורים בלח בלח ולא מצד שאין הגעלה באוכלין.

ד] ובן מבואר ברעק"א (סי' קו) שהבין את הראב"ד בדרך אחרת, דהנה איתא בשו"ע שם דאע"פ שלא אמרי' חנ"נ בשאר איסורין מ"מ החתיכה עצמה אסורה לפי שהאיסור שבה אינו נפלט לגמרי משא"כ בדבר הנבלל ונימוח שאסרו מחמת מיעוטו ואח"כ נתרבה הרוטב של היתר דיש ס' נגד האיסור כולו מותר שהכל נבלל ומתערב. וכתב ע"ז הרמ"א בהגה ולפי מה שנוהגין לומר בכל איסורין חנ"נ אין חילוק בין דבר לח לדבר יבש וכו'. וביאר הש"ך (ס"ק ג) דגם בלח בלח אמרי' חנ"נ בשאר איסורין במקום שאין הפסד גדול. והקשה עליו הכו"פ (ס"ק ב) שהרי טעם המחבר שאותה חתיכה אסורה הוא משום דאע"פ של"א חנ"נ בשאר איסורין מ"מ אפשר לסוחטו אסור אבל בדבר לח כיון שהוא נבלל אפשר לסוחטו מותר, ומשמע מהרמ"א שהוא מסכים לזה, וא"כ איך סובר הרמ"א דאמרי' חנ"נ בלח בלח הא אם אפשר לסוחטו מותר ודאי דלא שייך חנ"נ.

ותמה עליו רעק"א וז"ל: ונפלאתי מאד על כבודו הא מבואר בחידושי הרשב"א ובתה"א דאפשר לסוחטו אסור היינו דמה שנפשט ממנו אסור כולו אף טעם היתר דחתיכה נעשה נבילה, ואפשר לסוחטו מותר היינו דסחיטת ההיתר שנסחט ממנו מותר דל"א חנ"נ וכו'. וסבירא ליה (למחבר והרשב"א)

דאפשר לסוחטו מותר, ומה שאסור החתיכה היינו מסברא דאין הגעלה לאוכלין כמ"ש להביא בתי' רשב"א מש"ה בלח בלח שמתפשט בשוה מותר דל"א חנ"נ וממילא אפשר לסוחטו מותר. וא"כ עולים דברי הרמ"א בפשוטו דלפי מה דקיי"ל בחנ"נ היינו דאפשר לסוחטו אסור ממילא גם בלח אסור דאין חילוק בין לח ליבש למה דקיי"ל אפשר לסוחטו אסור דגם ההיתר נעשה איסור גם בלח כן דמאי שנא זולת בהפסד מרובה סמכין על הראב"ד דמחלק בין לח ליבש גם למ"ד חנ"נ עכ"ל.

העולה מן הדברים שנחלקו רעק"א והכו"פ בביאור הדין שכתב המחבר שאותה חתיכה אסורה, שהכו"פ סבר שהוא מטעם אפשר לסוחטו אסור ובלח אפשר לסוחטו מותר, אבל רעק"א סבר דאפשר לסוחטו אסור היינו חנ"נ, ומה שאותה חתיכה אסורה למחבר היינו משום שאין הגעלה באוכלין וזהו דוקא ביבש ולא בלח, אבל הרמ"א שסבר אפשר לסוחטו אסור בזה אין חילוק בין לח ליבש.

ועוד מבואר מדברי רעק"א שמה שסומכין על הראב"ד בהפסד מרובה היינו אפי' למ"ד אפשר לסוחטו אסור וכן"ל ואפ"ה סבר הראב"ד שיש חילוק בין לח ליבש ודוקא באיסור הבלוע ביבש אמרי' חנ"נ, וא"כ איך שייך לומר שזהו מטעם שהחתיכה

נשאת באיסורה שהרי לפי רעק"א לא זו הסיבה לחנ"נ אלא הסיבה היא משום דאפשר לסוחטו אסור וההיתר נעשה איסור. [והפמ"ג שלמד סברת הראב"ד משום שאין הגעלה באוכלין יכול לבאר שמה שהקל הרמ"א בהפסד מרובה דל"א חנ"נ בלח בלח היינו כהמרדכי, ולפי המרדכי הטעם דל"א חנ"נ אינו משום דבלח יש הגעלה אלא מסברה אחרת שנבאר לקמן, וכן משמע מהפמ"ג ומהט"ז והש"ך שכולם הבינו שהרמ"א הוא כדעת המרדכי, ולא כמו שכתב רעק"א שהוא מסברת הראב"ד.]

ה' **ואפשר** לומר שהטעם של הראב"ד דל"א חנ"נ בלח בלח היינו משום דכשנתערב בהיתר השני אין בהיתר הראשון מן האיסור יותר ממה שיש בהיתר השני, משא"כ בחתיכה שאין האיסור נפלט לגמרי מהחתיכה, וכדי לומר חנ"נ סובר הראב"ד שצריך שתתקיים התערובת גם אחר שנתרבה עוד היתר, ובאיסור בלוע התערובת מתקיימת ועל כן חל עליה חנ"נ שגם ההיתר נעשה איסור משא"כ בלח שאין התערובת מתקיימת כשמוסיף היתר לא חל על תערובת כזו דין חנ"נ.

והנה אמנם סברא זו מבארת את החילוק בין לח ליבש, ברם מעתה קשה לאידך גיסא, למה בכב"ח אמרי' חנ"נ אפי' בלח בלח, ובזה לא מהני מה שתי' הרשב"א שבשר בחלב הוא גוף נבילה ממש, דהא מה שנעשה

גוף נבילה היינו ע"י שחל שם חנ"נ על התערובת, ואילו בתערובת לח בלח לא שייך כן שהרי אין התערובת מתקיימת כשמוסיף עוד היתר. ואפשר שכך הבין הר"ן בדעת הראב"ד על כן הניח את דבריו בקושיא, אע"פ שהר"ן עצמו למד שהחלב נעשה גוף נבילה, אבל הרשב"א שתי' כן מוכח שהבין בכוונת הראב"ד שאפי' תערובת לח בלח שייך לחול עליה שם חנ"נ, אלא שמחלק בין בב"ח לשאר איסורים, שרק בבב"ח שייך חנ"נ משום שהוא נעשה גוף נבילה. וכן מבואר מרעק"א (סי' צב) שהוא מחלק בין המרדכי והראב"ד באופן שחתיכה בלועה באיסור ואח"כ נתרסקה החתיכה ומעכשיו מעורב האיסור עם ההיתר השני כמו עם הראשון, שלפי המרדכי אמרי' חנ"נ, ולפי הראב"ד ל"א חנ"נ להצריך ס' נגד כל החתיכה. וצ"ב בטעמו של הראב"ד דהא קודם שנתרסקה החתיכה חל עליה חנ"נ מחמת שנתקיימה התערובת, וא"כ אע"פ שעכשיו נתערבה בשוה עם ההיתר השני מ"מ עדיין מתחילה חל עליה חנ"נ ולמה לא צריך ס' כנגד כל החתיכה.

ו' **ונראה** לומר ביאור אחר בסברת הראב"ד, שודאי בכל תערובת שההיתר נאסר מחמת מיעוטו אמרי' חנ"נ אפי' בתערובת לח בלח, אלא דלא אמרי' חנ"נ אלא על החתיכה כמות שהיתה כשנאסרה מחמת מיעוטה, אבל אם אח"כ נשתנתה החתיכה ממה

בלח שאינו ניכר ונבדל ליכא עליו חשיבות כלל ול"א חנ"נ.

והנה כפשוטו מה שהקשה הרשב"א על הראב"ד קשה גם על המרדכי, שאם ל"א חנ"נ בלח בלח איך מקשה הגמ' 'חלב נבילה הוא' הא הוי לח בלח מצד שנתערב מוהל הבשר עם החלב ואמאי חלב נעשה נבילה, וצריך לתרץ כתי' הרשב"א. וכן משמע מהש"ך, שבמקום אחד (סי' צ"ב ס"ק יד) כתב שהטעם דל"א חנ"נ בלח בלח בשאר איסורין הוא משום סברת המרדכי שאינו חשוב, ובמקום אחר (שם ס"ק טו) כתב דבב"ח אמרי' חנ"נ אפי' לח בלח, ואין זה רק חומרא כמו שסבר האפי' רברבי אלא כו"ע מודו דבב"ח אמרי' חנ"נ כדמוכח מהגמ' (חולין קח:): וכ"כ הרשב"א בתהב"א ע"כ. ומבואר מהש"ך בשאף לפי המרדכי צ"ל את תירוצו הרשב"א דבב"ח אפי' לח בלח אמרי' חנ"נ משום דהחלב נעשה גוף של נבילה ולא דמי לשאר איסורים.

אמנם צ"ע בזה, כי מדברי רעק"א (דלעיל, וכן כתב החו"ד ס"ק יב) משמע שטעם המרדכי הוא שבכדי לחול שם חנ"נ צריך שתהיה חתיכה ניכרת ונבדלת שהיא חשובה, ואם אינה חשובה בשעה שנאסרה לא חל עליה חנ"נ [ומטעם זה חתיכה בלועה באיסור שנתרסקה צריך ס' כנגד כל החתיכה

שהיתה בתחילה בזה מעיקרא אין בה חנ"נ, כי דין נבילה לא חל אלא על החתיכה כמות שהיא. ועל כן באיסור בלוע בחתיכה שנעשתה נבילה והוסיף עליה עוד היתר, הרי עדיין החתיכה כמות שהיתה בתחילה כשנאסרה, ובזה צריך ס' כנגד כולה, משא"כ לח בלח שאע"פ שנאסר מחמת מיעוטו ונעשה נבילה, אבל מ"מ כשהרבה עליו היתר אין בו עתה חתיכת נבילה מכיון שנתערב האיסור בשוה בהיתר השני ונשתנה ממה שהיה בתחילה ואין ע"ז שם חנ"נ, אבל בבשר בחלב מכיון שהחלב הוא ממש כנבילה על כן אע"פ שנשתנה מכמו שהיה בתחילה עדיין הוא חפצא דנבילה, ושפיר חילק הרשב"א בין בב"ח ושאר איסורים, דבשאר איסורים אין ההיתר נעשה גוף נבילה בעצמו אלא רק מחמת תערובת האיסור נעשה נבילה ועל כן צריך להיות כמו שהוא בתחילה. וגם אתי שפיר מש"כ רעק"א שאם נתרסקה החתיכה אין בה חנ"נ, משום שאע"פ שהחתיכה נעשתה נבילה כשהיה האיסור בלוע בה, מ"מ אחר שנתרסקה נשתנה מכמות שהיתה ונתערבה בשוה בהיתר שני ובזה אין דין חנ"נ.

[ז] **ומעם** המרדכי דל"א חנ"נ בלח בלח משום דדוקא לח ביבש שהחתיכה ניכרת ומובדלת יש בה חשיבות ובזה אמרי' חנ"נ, משא"כ לח

משום שבשעה שנאסרה היתה ניכרת ונבדלת ויש לה חשיבות אע"פ שעכשיו אינה ניכרת ונבדלת], וא"כ עדיין קשה מבב"ח איך נעשה החלב גוף נבילה והא בשעה שנאסר הוי תערוכת לח בלח ואין בו חשיבות לחול עליו חנ"נ.

ותי' האמרי ברוך שלפי המרדכי אין מקום כלל לקושית הרשב"א והר"ן, כי מכיון שהחלב נבלעה בחתיכת הבשר והחתיכה היא ניכרת ונבדלת ונעשתה נבילה אז גם החלב וכל המוהל של בשר בכלל נבילה ע"ש. והיינו שמכיון שהחתיכה היא ניכרת ונבדלת, הרי גם מה שנבלע נעשה דבר חשוב לחול עליו שם חנ"נ.

ח] והנה העולה מן הדברים שיש כמה נפק"מ לדינא בין הראב"ד להמרדכי.

בשאר איסורין כשהיתר לח נבלע בחתיכת איסור ואח"כ נתרבה עוד היתר לח, שלפי הראב"ד כיון שעכשיו נתערב היתר לח בשני כמו בראשון ל"א חנ"נ, ורק בב"ח שהחלב נעשה גוף של נבילה אע"פ שנתערב אח"כ בהיתר השני עדיין החלב עצמו הוא נבילה, אבל לפי המרדכי לפי האמרי ברוך לכאורה בשאר איסורין נמי אמרי' שהלח שבלוע בחתיכת איסור נחשב כדבר חשוב מפני שהוא בתוך החתיכה שהיא ניכרת ונבדלת וא"כ חל

על הלח דין חנ"נ. וכתב הפמ"ג (שפ"ד סי' צט ס"ק יג) שכל זה דוקא כשהאיסור בלע את ההיתר, אבל אם נפל כזית נבילה לתוך ארבעים זיתי רוטב היתר בזה ל"א חנ"נ גם לפי המרדכי, כי אע"פ שנאסר הרוטב מחמת מיעוטו כיון שהנבילה נותנת בו טעם, אבל אין זה נחשב אלא לח בלח ואין בו חשיבות ורק כשההיתר נבלע באיסור יבש מקרי חשיבות. אבל בדרכי תשובה הביא מספר ישועות חיים בשם גדול אחד דגם כשנפל כזית איסור יבש לתוך רוטב של היתר ונאסר במיעוטו נעשה נבילה אפי' בהפסד גדול, ודייק כן ממה שכתב הרמ"א שדוקא לח בלח, ואילו זה הוי יבש בלח ע"ש. וצ"ע בטעמו, דהא לפי המרדכי שהטעם משום חשיבות הלוא כאן אין בו חשיבות, שאע"פ שהאוסר ניכר ומובדל הרי הנאסר אינו ניכר ומובדל, וכ"ש לפי הראב"ד שהטעם משום שנתערב אח"כ בהיתר שני אין מקום לומר כאן חנ"נ.

ט] **עוד** נ"מ היא מה שכבר הבאנו מדברי רעק"א היכא שחתיכת היתר בלועה מאיסור ונתרסקה ונתערבה בהיתר אחר, שלפי המרדכי כיון שבשעה שבלעה את האיסור היתה חשובה וחל עליה חנ"נ על כן צריך ס' כנגד כל החתיכה אפי' כשנתרסקה אח"כ, אבל לפי הראב"ד שכל מעלת החתיכה היא מצד שנשאר האיסור בתוכה, ממילא כשנתרסקה ונימוחה

דינה כמו לח בלח מכיון שעכשיו נבלל הכל בשוה. ומבואר מזה שלדעת המרדכי מה דל"א חנ"נ בלח בלח תלוי רק בשעת התערובת ואינו תלוי אם אח"כ נתערב בשוה, משא"כ להראב"ד בלח בלח נמי שייך בו חנ"נ כמו שמצינו בבב"ח ורק מכיון שנתערב בהיתר השני כמו בראשון אין בזה חנ"נ [או משום סברת פמ"ג והיד יהודה משום שבלח יש הגעלה, או כמו שבארנו שחנ"נ אמרי' רק על התערובת כמו שהיתה בתחילה כשנאסרה ואם נשתנה אח"כ בזה ל"א חנ"נ]. ועי' פמ"ג (ש"ד סי' צט ס"ק יג) שמתחילה רצה לומר שכשאיסור נבלע בגריסין ועדשים וכדומה שדרכן להיות נימוחים בבישול, מכיון שעכשיו נבלל לגמרי חוזר להיתרו, ומשמע כסברת הראב"ד. ובסוף דבריו מסיק שמ"מ חלילה להקל אפי' בהפסד גדול, אלא דוקא בנתערב מתחילה באיסור לח ולא בענין אחר ע"ש, ואפשר שהוא משום סברת המרדכי.

י' [עוד נ"מ יש כשנתערב חלב בשומן ואח"כ נקדש, שבשו"ת נו"ב (יו"ד תניינא סי' נ) כתב שלאחר שנקדש אע"פ שמתחילה הוי לח בלח מ"מ השתא ניכר ונבדל ויש בו חשיבות ויש להצריך ס' כנגד כל התערובת. והיינו דוקא לשיטת המרדכי, אבל לשיטת הראב"ד אע"פ שנקדש מכיון שנתערב אח"כ ונימוח נתערב בשוה והוי לח

בלח וצריך ס' רק כנגד האיסור. והנוב"י מסיק שאפי' להמרדכי אין נעשה נבלה כשנקדש מכיון שמתחילת התערובת היה לח בלח ולא נעשה נבילה שוב לא חל דין נבילה אח"כ אע"פ שנקדש ע"ש בסברתו. והיד יהודה (סי' צב ס"ק כד) כתב טעם אחר שגם להמרדכי לא נעשה נבילה, כי אע"פ שנקדש והוא ניכר ונבדל אין זו חשיבות כיון שעתיד הוא להיות נימוח אין הקרישה חשובה להעשות חתיכה דנבילה.

יא [עוד נ"מ היא מה שכתב הפמ"ג (שפ"ד סי' צט ס"ק יג) בחתיכה שבלועה מאיסור ונוספו עוד חתיכות ורוטב של היתר, דהשתא החתיכה של איסור נתבטלה חד בתרי בשאר חתיכות דהיתר. ולכך לפי הראב"ד שהטעם שנעשה נבילה בחתיכה הוא משום שמכיון שאין הגעלה באוכלין והחתיכה עומדת באיסורה על כן גזרו ג"כ על מה שנפלט ממנה וצריך ס' כנגד כל החתיכה, א"כ כאן שהחתיכה נתבטלה ברוב וחזרה להיתרה אז אין צריך ס' כנגדה. אבל לדעת המרדכי שכל זמן שהחתיכה ניכרת ונבדלת היא נעשית נבילה, א"כ כל שאין בהיתר ס' כנגד החתיכה אע"פ שבטל חד בתרי עדיין היא אסורה [וכל זה דוקא לשיטת הרשב"א שחתיכה אסורה שבטל ברוב עדיין צריך ס' כנגד טעמה]. ולהלכה מסיק הפמ"ג כהמרדכי.

אבל במקום אחר (משב"ז סי' צב ס"ק טו) עולה מדברי הפמ"ג שאין מחלוקת בין הראב"ד למרדכי, שהסביר בדעת הראב"ד בחנ"נ משום תרתי דסתרי וסובר כהמרדכי שכל שיש בו חשיבות יש בו חנ"נ, וכל שאינו חשוב כמו לח בלח אין בו חנ"נ.

והנה כ"ז לפי הבנת הפמ"ג והיד יהודה בדעת הראב"ד שחנ"נ

היינו משום אין הגעלה באוכלין ואז כשנתבטלה ברוב חוזרת להיתרה, ומה שנפלט ממנה ג"כ מותר, אבל לפי מה שביארנו לעיל בדעת הראב"ד שחתיכה שנבלע בה איסור נעשית נבילה כל זמן שלא נשתנתה החתיכה מכמות שהיתה בתחילה כשנאסרה, א"כ גם הכא כשנתבטל ברוב בשאר חתיכות היתר עדיין צריך ס' כנגד החתיכה, דהא החתיכה עדיין כמות שהיתה בתחילה.



הרב ישראל חיים שפיגעל

בענין חנ"נ בדבר הנאסר במשהו

כתבו התוס' (דף קח: ד"ה אמאי מותר) וז"ל: מכאן הי' מדקדק רבנו שמואל דלמ"ד מין במינו לא בטל צריך תרי ששים, ששים ברוטב לבטל טעם חתיכת נבלה וששים בחתיכת היתר לבטל רוטב היוצא מן הנבילה. וקשה לר"י לדבריו דמשני גדי אסרה תורה ולא חלב והלא בעלמא אמרינן חנ"נ א"כ אע"ג דגדי אסרה תורה ולא חלב מדרבנן החלב עצמו נאסר כשאר איסורין דמ"ש משאר איסורין ע"כ. וצ"ע טובא איך ליישב שיטת רבנו שמואל.

ונראה לומר בזה בהקדם ביאור מה שחידש ר"ת (תוס' ק. ד"ה בשקדם, ופסק כן הטור סי' צב) שהגם שלפי ר' יהודה מין במינו לא בטל אפילו במשהו, אעפ"כ לא אמרינן חנ"נ אלא בנותן טעם ולא במשהו. ובטעם דבר זה ביאר הפמ"ג (סימן צב משב"ז ס"ק טז) לשיטתו דחנ"נ בשאר איסורים הוא גזרה אטו בב"ח, ולפיכך לא החמירו בו יותר מבב"ח דאינו אוסר אלא בנותן טעם. ורעק"א (סי' קו) ביאר בדעת הט"ז שביאור דין זה הוא ע"פ יסודו של הרשב"א [בחידושיו ובתורת הבית] שאין משהו מתפשט לחוץ וממילא מכיון דאמרינן שאין הנאסר

יכול לאסור במקום שאין האיסור הולך עמו, א"כ הא דאין משהו עושה חנ"נ הוא משום שחסר בתנאי זה. אמנם לכאורה יש להקשות על רעק"א מהמשך דברי התוס' שכתבו שעפ"י יסודו של ר"ת מתיישבת הגמ' בע"ז ביין נסך שנפל לבור דלא אמרינן דיין עצמו של היתר נעשה איסור להיחשב כאילו הוא יין נסך, דהיינו משום דמיירי התם במשהו ולא אמרינן חנ"נ בדבר הנאסר ע"י משהו כמו שחידש ר"ת. והנה לכאורה בלח שנתערב בלח קשה לומר יסוד זה דאין משהו מתפשט לחוץ, ואעפ"כ סברו התוס' שעדיין שייך דין זה שאין משהו עושה חנ"נ.

ונראה לבאר דין זה בדרך אחרת ע"פ מה שנחלקו האחרונים אם דינא דחנ"נ בשאר איסורים הוא דין דאורייתא או רק גזירה דרבנן. ועיין כו"פ (סי' צב ס"ק ט) שביאר את הצד דחנ"נ בשאר איסורים הוא דאורייתא עפ"י שיטת ר"ת בטעם כעיקר שההיתר נהפך לאיסור ולוקה עליו אפילו אם אכל רק כזית מנ"ט זיתים של תערובת, וא"כ דמיא לגמרי לבב"ח דהוי גופו של איסור ושפיר ילפינן מיני' דינא דחנ"נ, והסוברים דחנ"נ הוא גזירה דרבנן סברי כשיטת רבינו חיים כהן שאם נפל כזית

איסור ביותר מכדי אכילת פרס אף דאסור מן התורה מ"מ אם אכל כזית מהתערובת אינו לוקה לפי שאין התערובת כגופו של איסור, ולא דמיא לבב"ח שהוא גופו של איסור וממילא אין למדים משם לשאר איסורים.

והקשו עליו רעק"א (שו"ת סי' פב) והגנית וורדים (כלל סח, הובא בפמ"ג סימן צב שפ"ד ס"ק יב) דמה שנתחדש לשיטת ר"ת שההיתר נהפך לאיסור זהו רק כל זמן שטעמו של איסור עדיין עומד באותה חתיכה, אבל באופן שאפשר לסוחטו שכבר אין בו שיעור של נותן טעם ודאי לא שייך לומר שנהפך האיסור להיתר, וממילא ודאי שמצד זה חנ"נ בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן.

אכן אע"פ דדינא דחנ"נ אינו אלא גזירה דרבנן מ"מ מישך שייך לדין של טעם כעיקר, וכמו שביאר במשנת ר' אהרן (סימן ט אות ט) דהגם דאמרינן שמכיון דלית ביה שיעור של נותן טעם בטל הדין של טעם כעיקר, אבל מ"מ מה שרבנן אסרוהו משום חנ"נ היינו מכח מה שבתחילה נאמר מחמת טעם כעיקר, דרק אי נימא שבשעתו נאסר הכל אז שייך לומר שרבנן גזרו שלא יחזור להיתרו והצריכו ביטול כנגד כל התערובת, אבל אי נימא דע"י טעם כעיקר לא נאסר גם ההיתר ואין עליו דין נבילה ומה שאסור לאכלו הוא רק משום טעם האיסור המורגש

בתערובת אבל ההיתר עצמו בהיתרו קאי, א"כ לא היה שייך לגזור בזה דין חנ"נ. ונמצא דהגם דחנ"נ הוא רק דינא דרבנן אבל עכ"פ הוא תוצאה מדינא דטעם כעיקר.

ולפי זה ביאר ר' אהרן את חידושו של ר"ת שאין משהו עושה חנ"נ, שיסוד דין חנ"נ הוא רק בדין טעם כעיקר כמו שנתבאר שהחתיכה נאסרה מכח בליעה שיש בה נותן טעם, ומכח זה יש מקום לרבנן לגזור שכל התערובת נשארת נבילה אף לאחר שנתבטל הטעם, אבל אם מתחילה אין בו אלא משהו ולא נאסר מכח נותן טעם אלא רק מצד הדין שמין במינו לא בטל אפילו באלף, א"כ זהו רק דין על האיסור עצמו שאינו מתבטל אבל התערובת לא נאסרה מעולם וממילא אין מקום לגזור עליה דין חנ"נ, שלא שייך לומר שישאר ההיתר באיסורו מכיון שמעולם לא נאסר חלק ההיתר שבתערובת [והא דמבואר בגמ' (ק.) דאמרינן חנ"נ לפי ר' יהודה במינו במינו בשיעור של נותן טעם הגם שלכאורה לרבי יהודה ליכא דין טעם כעיקר שההיתר נהפך לאסור אלא רק דין שאין ביטול על האיסור, צ"ל כמו שביאר רעק"א בתשובה הנ"ל שחז"ל אסרו במין במינו כאותו שיעור שכנגדו אסור במין בשאינו מינו].

ונחזור עתה ליישב שיטת רבנו שמואל (בתוס' דף קח:;) ממה שהקשה

לעולם. ומעתה י"ל שכך למד ר"י בדעת רבנו שמואל שבמיעוט של גדי אסרה תורה ולא חלב נכלל שאינו נאסר מצד טעם כעיקר ומצד חנ"נ, ולכך שפיר הקשה מצד חנ"נ דרבנן.

ומשוכיננו לכל זה נוכל ליישב שיטת רבינו שמואל עפ"י מה שנתבאר לעיל דדינא דחנ"נ הוא תוצאה מדין דטעם כעיקר, וממילא מכיון שנכלל במיעוט התורה שהחלב אינו נאסר מצד טעם כעיקר א"כ לא שייך לאסור מדינא דחנ"נ אף שהוא דין דרבנן, כי כל שלא נאסר מתחילה מכח טעם כעיקר שוב לא שייך לגזור בזה חנ"נ.

והנה הפמ"ג (סי' ק משב"ז ס"ק א) והיד יהודה (סימן צב סס"ק יז) נסתפקו אם אמרינן כלל זה שאין משהו עושה חנ"נ במלתא דעבידא לטעמא כגון תבלין שאוסר עד אלף [ועיי' עוד בזה בדרכי תשובה ס"ק מב]. ונידון זה תלוי בביאורים שהבאנו לדין זה. שלפי מה שביאר רעק"א בדעת הט"ז דהא דלא אמרינן חנ"נ במשהו הוא משום שאינו מתפשט לחוץ, א"כ אין נ"מ אם הוא מילתא דעבידא לטעמא דאוסר במשהו כמו במין במינו אליבא דר"י. וכן כתב הפמ"ג עצמו להתיר לשיטתו שביאר שהטעם שאין חנ"נ במשהו הוא משום דבעינן דומיא דבב"ח, ועל כן כל למעלה מששים לא הוי דומיא דבב"ח

עליו ר"י דהגם דגדי אסרה תורה ולא חלב מ"מ אמאי אין בו דינא דחנ"נ דעלמא שהוא מדרבנן ויהא החלב נאסר כשאר איסורין. ולכאורה יש לדקדק למה הוצרך ר"י בקושייתו לומר שחנ"נ בשאר איסורים אינו אלא מדרבנן, ומאי נ"מ אם הוא מדאורייתא או מדרבנן, והא בין כך ובין כך קשה על רבינו שמואל למה לא אמרינן חנ"נ.

והנראה בכוונת התוס' (וכן מצאתי ברעק"א בדו"ח מכת"י) ע"פ מה שמבואר בר"ן שלאחר שהביא את שיטת רבינו שמואל הביא את מה שכתב הרמב"ן וז"ל: דלהאי פירושא הא דאמרינן גדי אסרה תורה ולא חלב ולא אסרוהו מפני שהוא כרוטב של גדי עצמו שנאסר שאני התם שלא נאסר חלב לעולם עכ"ל. דהיינו שבגזה"כ דגדי אסרה תורה ולא חלב נכלל גם דלית ביה דין דנאסר מחמת טעם כעיקר. והקשה הר"ן שדוקא מדאורייתא יש לומר שאין החלב נאסר מחמת עצמו אלא מחמת הבשר ולכך אינו אוסר חלב אחר משם מין במינו, אבל מדרבנן למה לא נידון החלב כאילו איסורו מגופו כמו בשאר איסורים. וחזינן מדברי הר"ן שאם דין חנ"נ היה דאורייתא לא היה קשה על רבינו שמואל אמאי לא אמרינן חנ"נ, דכמו דליכא דין דנאסר מחמת טעם כעיקר שזה נכלל במיעוט דגדי אסרה תורה ולא חלב ה"ה נמי שמצד חנ"נ ג"כ אינו נאסר מכיון שאינו נאסר

ולא שייך ביה גזירה דחנ"נ. [ועיין ביד יהודה (שם) שהקשה עליו שאין בזה סברא כלל, דבשלמא אם הי' שייך גם בב"ח למעלה מששים והיתה התורה מתירה בזה להדיא אז שפיר י"ל שמכיון שהתורה התיר בזה בב"ח לא גזרו בכה"ג בשאר איסורים, אבל מאחר שדבר זה לא מצאנו בב"ח שאינו מחמץ ומתבל ולכך צריך שיהא בו טעם, ואילו בשאר איסורים נמצא דבר זה שיש

נתינת טעם ביותר מששים, א"כ שפיר הוי דומיא דבב"ח]. אבל לפי הטעם שבארנו שחסרון של משהו הוא חסרון בדיון של טעם כעיקר שהוא היסוד של חנ"נ, א"כ אם הוא מילתא דעבידא לטעמא שנותן טעם באלף ויש בו דין טעם כעיקר הלוא בודאי שייך לומר ביה דינא בחנ"נ אף במשהו ואינו שייך כלל ליסודו של ר"ת שאין משהו עושה חנ"נ.



הרב חיים ליב ראפ

בענין טיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ

להצטנן שלא הגביה הרוטב כלל מעת נפלו עד שנצטנן לגמרי א"כ אז לא נגע הרוטב כלל באיסור הלכך מותר עכ"ל.

ובתב עליו הבית יוסף וז"ל: ונראה שהוא סובר כמ"ש בשם הר"מ שיותר ראוי להתיר אם היה ברור לנו שהטפה מפעפעת בכל הכלי וזהו שכתב אי מפעפעת בכל הכלי וכו' ונראה שזהו פירוש מ"ש סמ"ק "ואם אינה מפעפעת אז לא יאסר" דהיינו לומר אם אינה מפעפעת בכל הכלי אז לא יאסר משום דמסתמא מפעפעת לפנים והוי כאילו נפלה בתבשיל עכ"ל.

והקשה החוות דעת (ביאורים אות יג) על הבית יוסף, שדבריו הם משוללי הבנה, דמנין לנו שאם אינה מפעפעת בכל הכלי אז ודאי מפעפעת לפנים. וביאר את דברי הבית יוסף ע"פ היסוד המבואר בתרומת הדשן (סי' קפג) דהבליעה שבדופני הקדירה מקושרת היא עם המאכל שבקדירה. והוכיח עוד שגם הבליעות שבלעה הקדירה קודם הבישול ג"כ מקושרות הם עם המאכל. ולכן כתב הבית יוסף דמה שכנגד הרוטב אינו אוסר דמכיון שמקושר הוא לרוטב שבפנים, מפעפ

כתב השו"ע (סי' צב ס"ה) טיפת חלב שנפלה על הקדירה שאצל האש מבחוץ אם נפלה כנגד התבשיל אין צריך אלא ששים כנגד הטיפה שמפעפעת לפנים והוי כאילו נפלה בתבשיל ואם נפלה במקום הריקן והיא מפעפעת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב כל כך שאין ששים כנגד הטיפה הרי נאסר אותו מקום הקדירה ואם יערה התבשיל דרך מקום הקדירה שנאסר הרי יאסר התבשיל וזה תקנתו שיניחנה כך ולא יגע בה עד שתצטנן עכ"ל.

ודברי השו"ע לקוחים מן הסמ"ק, שכתב בזה"ל: טפה שנפלה על דופן הכלי מספקא לן פרק דם חטאת אי מפעפעת בכל הכלי אי לא הלכך כשנפלה כנגד הרוטב ויש ברוטב ששים מן הטפה מותר ממ"נ אי מפעפעת בכל הכלי הרי נתבטלה ואם אינה מפעפעת אז לא יאסר אבל נפלה נגד הריקן שמא מפעפעת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב כ"כ שאין ששים מן הטפה ונעשה אותו מקצת כלי נבילה וכשיערה הרוטב מן הכלי ילך הרוטב לאותו מקצת כלי ויאסר הכל לפיכך אם הניח

לתוכו ובטל בששים שברוטב, ועל כן לא אמרין שנעשה נבילה בדופני הקדירה. ולא הוצרך לסברא דממ"נ אלא דלא נימא שנתפשט אף למעלה מהרוטב ושם לאו מקושר הוא, ועל זה כתב הסמ"ק דממ"נ מותר דאם הטיפה מפעפעת בכלי הכלי אז בטלה בששים בלחלוחית של הכלי, ואם אינה מפעפעת בכלי הכלי אז לא יאסר, דמה שכנגד הרוטב הוא מקושר לפנים.

וצריך לומר לפי החוות דעת שעל הצד שבבישול אינה מפעפעת בכלי הכלי אז אינה מפעפעת יותר ממקום הרוטב, דאי לא תימא הכי, למה אין אנו חוששין שמפעפעת למעלה ממקום הרוטב במקצתו, באופן שלא יהא ששים בכלי כנגדה, וכשהוא למעלה מהרוטב אינו מקושר למה שבפנים ולמה לא אמרין שבאותו מקצת שלמעלה מהרוטב נעשית נבילה, אלא על כרחך שאין לה שום התפשטות יותר ממקום הבישול. ולכאורה קשה, דא"כ כשנפלה נגד הריקן אמאי חיישין שמפעפעת בדופן הקדירה עד סמוך לרוטב, והא כבר הוכחנו שאינה מפעפעת חוץ למקום בישולו [לפי הצד שאינה מפעפעת בכלי הכלי]. ותירץ החוות דעת (ביאורים אות יד) שצריך לחלק ולומר דדוקא למעלה ממקום הבישול אינה מפעפעת אפילו כחוט השערה, אבל דרך ירידה למטה מפעפעת יותר. ועיין

ביד יהודה (ארוך, ס"ק כט ד"ה והנה גם החו"ד) שביאר את החילוק בין למעלה למטה, דכיון שבטבע דברים מתפשטין למטה לכן ע"י הבישול יכולה הטיפה לפעפע חוץ ממקום הבישול דרך ירידה ע"ש.

והנה מלבד מה שחידוש הוא לחלק בין דרך עלייה לדרך ירידה, עוד יש להעיר שלפי החוות דעת נמצא שהצד לאסור כשנפלה כנגד הריקן שמא מפעפעת למטה עד סמוך לרוטב, הוא צד שלא נזכר כלל בגמ' בזבחים (צו:), דמסקא לן התם אם בבישול מפעפעת בכלי הכלי או אינה מפעפעת חוץ ממקום הבישול כלל, דשם לא נסתפקה הגמ' אלא שמא מפעפע למעלה, אלא היא סברא בפני עצמה שאע"פ שבציור של הגמ' אינו מפעפע כלל זהו משום דשם איירי בדרך עלייה משא"כ הכא שהוא דרך ירידה, סברא היא שיכול לפעפע. ולכאורה מדברי הסמ"ק משמע קצת שהמקור לאסור כשנפלה נגד הריקן הוא מהגמרא בזבחים הנ"ל. ועוד יש לעיין, שבגמ' לא מצינו שום צד שמפעפע במקצתו אלא או שמפעפע בכולה או שאינה מפעפע כלל חוץ ממקום בישולו, וא"כ מהיכי תיתי לומר שכשהוא מפעפע דרך ירידה שכן הוא טבעו, שהוא מפעפע רק במקצת, ולא שמפעפע למטה עד סוף הכלי. גם יש לתמוה, שכשנפל כנגד הרוטב צ"ל

שאיין צד לומר שמפעפע במקצת למעלה דא"כ באותו מקצת נעשית נבילה כיון ששם לאו מקושר הוא, וא"כ ה"ה להיפך שכשנפל כנגד הרוטב גם אם הוא מפעפע למטה ונכנס במקום שהוא כנגד הרוטב עדיין יש לאסור, שאותו חלק שלמעלה מהרוטב אינו מקושר ונעשה נבילה. וזה נסתר מלשון הסמ"ק והמחבר שכתבו שמפעפעת עד סמוך לרוטב, ומשמע שאם נתפשט במקום שכנגד הרוטב אינה אסורה. וכ"כ הט"ז (ס"ק יט) להדיא שבאופן הזה דינו כמו שנפל כנגד הרוטב שמותר ע"י ששים ברוטב.

ואפשר לבאר הבנת הבית יוסף בשיטת הסמ"ק באופן אחר וכדלהלן. הנה מהחיות דעת מבואר דס"ל דבלאו סברא ד"מקושר", הגם שהטיפה נכנסת לתוך הרוטב לא אמרינן שבטלה בששים שברוטב, אלא אמרינן שקודם שנכנסה לרוטב כבר נעשית נבילה בדופני הקדירה. ואמת היא שכן שיטת הסמ"ג והמהר"ם (הובא בטור ובית יוסף) שגם כשנפלה כנגד הרוטב הדין הוא שאסור אם לא שיש ברוטב ששים פעמים ששים כנגד הטיפה, דחיישינן שהטיפה נתפשטה בדופני הקדירה עד ששים ונעשתה הקדירה נבילה וחוזרת ואוסרת מה שבתוך הקדירה. אבל יתכן שהמהר"ם והסמ"ק פליגי בדבר זה גופא, שהמהר"ם סובר דחשבינן הדפנות

והרוטב כשני כוחות נפרדות ונעשית הטיפה נבילה בתוך הדפנות קודם שבאה לתוך הרוטב, אבל הסמ"ק סובר שכח אחד הוא ולא גרע מטיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר שיש ששים בבשר כנגדה, דלא אמרינן שכבר נעשה החלק העליון של הבשר נבילה, מחמת ששם לא היה ששים כנגד הטיפה, אלא יש להמתין עד סוף התפשטות הטיפה, וכמו שמבואר בתוס' (חולין דף ק. ד"ה בשקדם), וא"כ ה"ה הכא, דחשבינן לדופן ומה שבתוכה כחתיכה אחת, ומכיון שנתפשט הטיפה לבסוף לתוך ששים שברוטב, בטלה בששים ומותר הרוטב. ועיין בחזון איש (יו"ד סי' יז, א-ה) שביאר כן את מחלוקת הסמ"ק והמהר"ם, אלא שנתקשה בדברי הבית יוסף ע"ש. [וכן משמע מהערוך השולחן (סעיף לו-לט) שהבין כן בדעת הסמ"ק, ואדרבה כתב שם שמסברא העיקר כהסמ"ק.]

וביאר דברי הבית יוסף הוא שבנפלה הטיפה כנגד הרוטב מותר ע"י ששים שאם מפעפעת בכל הכלי אז בטלה בלחלוחית הכלי, אמנם גם בלאו הכי, דהיינו אפילו אם אינה מפעפעת אלא במקצת, מ"מ בודאי יותר סברא לומר שמפעפעת לפנים מלומר שמפעפעת רק בדופן וא"כ בטלה בששים שברוטב, וכן כתב היד יהודה (ארוך ס"ק כט) להדיא. ואה"נ שגם על

הצד שמפעפעת בכל הכלי עדיין יש סברא שמפעפעת לפנים, אלא שאם מפעפעת בכל הכלי יש עוד סברא שבטלה בלחלוחית.

ונמצא לפי זה שעל הצד שאינה מפעפעת בכל הכלי יתכן שמפעפעת למעלה ממקום הרוטב במקצת [ואפ"ה מותר כיון שסוף סוף היא מפעפעת לפנים ובטלה בששים שברוטב]. וא"כ ה"ה להיפך שבמקום שנפלה כנגד הריקן חזינן מהגמ' שגם על הצד שאינה מפעפעת בכל הכלי עדיין יכולה לפעפע במקצת חוץ ממקום נפילתה. ולכן שפיר חיישינן שמא מפעפעת למטה במקצת עד סמוך לרוטב ונעשית נבילה. וגם מובן מה שכתבו הסמ"ק והמחבר שכשנפלה כנגד הריקן חיישינן שמפעפעת עד סמוך לרוטב, דמשמע שאם מפעפעת במקום שכנגד הרוטב אינה אסורה, ולדברינו א"ש שכל זמן שהטיפה היא כנגד הרוטב, הגם שהיא גם כנגד הריקן, סוף סוף היא מפעפעת לפנים ובטלה בששים של הרוטב.

והנה פסק השו"ע שכשנפלה כנגד הריקן נאסר אותו מקום [עד ששים] ולכך לא יערה התבשיל, אלא תקנתו שיניחנה עד שתצטנן. וכתב הש"ך (ס"ק כא) וז"ל: ומשמע נמי דלא מועיל שיערה מיד בצד האחר דשמא

ינענע הקדירה ע"כ. ומדויק מדברי הש"ך שבלא החשש של שמא ינענע היה מותר לערות התבשיל דרך הצד השני של הקדירה [בצד שלא נפל בה הטיפה]. והקשו עליו הפרי מגדים (משב"ז סי' צח ס"ק ח), רעק"א (השמטות מכתב יד), היד יהודה (ארוך סי' צב ס"ק לג) והערוך השולחן (סי' צב סעיף מ) דאמאי לא חיישינן שמפעפעת הטיפה בעוגל בכל הקדירה וכל עיגול הקדירה במקום הריקן עד ששים נעשית נבילה. וא"כ גם מדינא יהיה אסור לערות מצד האחר. וכן במנחת יעקב (כלל נה אות ח) עמד בזה ותמה מאי מהני שיערה ממקום אחר. ועיין בפרישה (אות כ, כב) שכתב דמדינא אסור גם בצד השני "דיש לחוש שהאיסור נמשך מצד לצד ולא בכל שטח הקדירה כי אם דרך רצועה באופן דאין ששים כנגדו".

ונראה לומר שנידון זה תלוי בשני דרכים הנ"ל בביאור דברי הסמ"ק והמחבר. והיינו שלפי הבנת החוות דעת על הצד שאינה מפעפעת בכל הכלי אינה מפעפעת כלל חוץ למקומו אם לא שהוא דרך ירידה, שכן הוא הטבע למושכו למטה. וא"כ אין לאסור מדינא לערות בצד השני, שעל הצד שמפעפעת בכולה כבר בטלה בששים שבלחלוחית, ועל הצד שאינה מפעפעת אז אינה יכולה לפעפע אלא

בענין טיפת חלב שנפלה על הקדירה מבחוץ _____ פה

דרך ירידה אבל לא שייך שתפעפע מצד	בכל אופן, בין למעלה בין למטה ובין
לצד בעיגול שזה כמו לפעפע למעלה	לצדדין, וא"כ שפיר חיישינן שמפעפעת
שאינו בטבעה להימשך שם. אבל לפי	בעיגול בכל הקדירה, וא"כ לדינא יהיה
מה שביארנו, אז גם על הצד שאינה	אסור לערות גם בצד השני דגם שם
מפעפעת בכל הכלי עדיין יכולה לפעפע	נאסרה הקדירה, ויש לעיין.



הרב יהודה ראם

בענין שיטת הרשב"א בהגעלה על ידי בישול

ולקתייהו ברותחין אלמא אינן נכשרין בהכשר מקום חתך לבד כל להב הסכין עד שיכשיר אף הקתא. ואם כן השפוד והאסכלא שבישלו בהן חטאת נפשט הבלע בכולן וכשהוא חוזר ומבשל בו במקצתו למחר היאך עלה הכשר לכולו. וניחא לי דהכי קאמר דקדשים היתירא בלע וכיון שבשל בו קודם שיבא לידי נותר לכשיגיע זמנו להיות חל על מה שבשל שם נותר כבר נקלש ונחלש האיסור כל כך על ידי בישול זה שני עד שלא נשאר בו אלא בלע מועט ואין ראוי לחול שם נותר על דבר בלוע מועט כזה וכענין שאמר לענין בשר בחלב בדגים שעלו בקערה שמותר לאכלן בחלב משום דכיון שטעם הבשר שקלטו הדגים מן הקערה נקלש ונחלש כל כך קודם שיבא לידי איסור בשר בחלב שאינו ראוי להקרא בשר בחלב ולחול עליו איסור בשר בחלב וכן הבלוע שנתפשט בכל הכלי אינו אלא דבר מועט ועם בישול זה השני אף על פי שאין האור מגיע לכולו מכל מקום גם הוא על ידי חם מקצתו חם כולו ומתמעט קצת עד שלא נשאר בכל השפוד שום בלע שיהא ראוי לחול עליו שם נותר אבל קודם שבישל בו שניה הבלע מרובה וראוי לחול עליו שם נותר

[א] כתב הרשב"א בתורת הבית (סוף בית רביעי) וז"ל: שנינו בפ' השוכר בע"ז, השפוד והאסכלא מלבנן באור. ואמרינן עלה בגמרא רמי ליה רב עמרם לרב ששת תנן השפוד והאסכלא מלבנן באור והתניא גבי קדשים השפוד והאסכלא מגעילן. ופריק רבא קדשים היינו טעמא כדרב נחמן אמר רבה בר אבוא דאמר כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו. ואקשינן אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי וסלקא בקשיא. שמעינן מינה דכל שבישל בו לאחר מיכן נפלט ממנו האיסור ונכשר לגמרי עד שהקשו אמאי תני בברייתא מגעילן שהרי נגעל בבישול של יום שני ונכשר לגמרי. וקשיא לי טובא וכי מי עדיף בישול דיום שני מהגעלה גמורה. ואם הגעלה הוה קשיא ליה לרב עמרם היאך מכשירתן מה היתה תשובתו של רבא דאמר כל יום ויום נעשה גיעול והלא ליבון הוא צריך כמו ששנינו במשנתנו והליבון צריך שיהא ניצוצות ניתזות ממנו וכמו שאמרו בירושלמי וכתבנוהו למעלה. ועוד דהא קיימא לן בכלי מתכות חם כולו שהאיסור הנבלע מתפשט והולך בכל הכלי וכדאיתא בפרק כיצד צולין. וגדולה מזו אמרו בפסחים בפרק כל שעה מגעיל להו

שאם בישל ירקות בקדרה של בשר שמותר לבשל בה אח"כ גבינה, שכבר נתמעט כח בלע הבשר ונקלש עד שאין ראוי לחול עליו שם איסור עכ"ל. אמנם הב"י לא הסכים לפסוק כדעת הרשב"א, שהביא ראיות מכמה ראשונים שאינם מסכימים לשיטת הרשב"א. והש"ך בנקודות הכסף חלק על הב"י, ודחה ראיותיו, והסיק שדינו של הרשב"א אמת וברור.

והנה בתוך דבריו (ד"ה והבאתי בספרי) הביא הש"ך ראיה לשיטתו מכמה ראשונים שפסקו דבהיתירא בלע אע"פ שהוא כלי שתשמישו ע"י האור סגי ליה בהגעלה, ומוכיח שסברו כדעת הרשב"א. ולכאורה קשה טובא מה ראיה יש מהלכה זו, דהנה המשך דברי הגמ' הנ"ל כך הוא: תינח שלמים דכיון דלשני ימים מיתאכלי מקמי דניהוי נותר קא הוי גיעול אלא חטאת כיון דליום ולילה מיתאכלא כי מבשל בה האידנא חטאת הוי נותר כי הדר מבשל בה למחר או שלמים או חטאת קא פליט נותר דחטאת דהאידנא בחטאת ושלמים דלמחר אמרי לא צריכא דכי מבשל בה חטאת האידנא הדר מבשל בה האידנא שלמים דחטאת דלמחר ושלמים דאתמול בהדי הדדי קא שלים זמנייהו והדר מבשל שלמים דלמחר אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי קשיא. וכל השקלא וטריא הזאת היא בדעת רבא

בתוך דופני הכלי וכן כלי שבלע איסור גמור לעולם אינו נכשר עד שיגעיל הראוי להגעיל וילבן הראוי ללבן דמתחילתו איסור גמור היה ועד שנפלט וניגעל לגמרי איסור מיקרי ולפיכך אף על פי שבישל בו לאחר מיכן פעם ושתים אינו יוצא מידי דפנו עד שיגעילנו כדרכו ואם דבר שדרכו ללבן עד שילבן. והילכך כל כלי שבלע היתר וכגון שפוד או קדירה של מתכת שבישל בו בשר ואחר כך בישל בו ירקות או דגים הרי נקלש בלע הבשר שבו עד שאינו ראוי לחול עליו שם בשר בחלב ומותר לבשל בו גבינה אבל כלי שבלע איסור גמור אינו נכשר לעולם עד שיכשירנו הכשר גדול כדינו את שדרכו להגעיל יגעיל ואת שדרכו ללבן ילבן עכ"ל.

הרי חידש לנו הרשב"א שאף כלי שהכשרו בליבון, אם בלע היתר ואח"כ בישל בו, נקלש טעם ההיתר עד שאינו ראוי לחול עליו שם איסור. ועוד חידש שאע"פ שכלי מתכת שבלע במקצתו אמרי' חם מקצתו חם כולו וצריך להכשיר את כולו, מ"מ אם הבליעה היא בליעת היתר מודה הרשב"א דסגי להכשיר רק את החלק שבישל בו בתחילה, ובליעות שאר הכלי נקלשו עד שאין ראוי לחול עליהם שם איסור.

והמור (סי' צג ס"א) הביא דברי הרשב"א הללו להלכה וז"ל:

שתירץ דקדשים ה"ט דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, אמנם אח"כ מביאה הגמ' את תירוצו של רב אשי, וז"ל הגמ': לעולם כדאמרן מעיקרא הכא התירא בלע הכא איסורא בלע, ודקא קשיא לך דבעידנא דקא פליט איסורא קא פליט בעידנא דקא פליט לא איתיה לאיסורא בעיניה ע"כ דברי הגמ'. ונמצא שלפי רב אשי צריך הגעלה גמורה, ואף דתנן במתני' שהשפור מלבנו באור, שאני קדשים דהיתירא קא בלע, ואף דבעידנא דמגעילו כבר נעשה איסור לא הוכר איסורו משום שבלוע הוא כדפנות הכלי בשעה שהיה ראוי לחול נותר, ולפיכך סגי ליה בהגעלה.

ומעתה יש לתמוה על הש"ך שהרי הרשב"א ייסד את דינו על תירוצו של רבא, ואף שדברי רבא נדחו, י"ל שלא נדחו מחמת שלא ס"ל שכל יום נעשה גיעול לחבירו, אלא משום דלא מסתברא לומר שבכל פעם שבישלו חטאת בכלי הקפידו לבשל בו שלמים באותו היום. ועכ"פ הרשב"א ייסד דינו על דברי רבא ולא על דברי רב אשי, וא"כ איך הביא הש"ך הלכה הנלמדת מתירוצו של רב אשי כראיה לשיטת הרשב"א.

ובאמת הש"ך כתב בסיום הראיה וז"ל: וכולם למדוהו בפירוש מהך דסוף עבודה זרה כהרשב"א אלמא ס"ל דאין לחלק בה בין קדשים לשאר

דברים עכ"ל. ומשמע שלא בא לומר אלא דלא נימא דדין מריקה ושטיפה בקדשים אינו מקור לחולין, יהיה מה שיהיה הטעם למה שאני ממה דתנן השפור והאסכלא מלבנן באור (וכך למד המאירי עכ"פ למסקנא), וע"ז בא הש"ך להביא ראיה שלא נקטו כן הראשונים בתירוצו של רב אשי, אלא דלא מחלקינן בין קדשים לחולין, וכמו כן י"ל בתירוצו של רבא.

(ג) וי"ל עוד, שטעמו של הרשב"א הוא שאף דלהכשירו דהיינו להפקיע כל הטעם הבלוע בעינן ליבון, מ"מ בהיתירא בלע סגי להקליש הטעם כדי שלא יחול שם איסור על הטעם המועט שנשאר. והנה בתירוצו של ר' אשי אינו מבואר אם כוונתו דגם אם המתין מלהגעיל עד שכבר נעשה הבלוע נותר, ואעפ"כ מהני ההגעלה ולא בעינן ליבון או דרק אם הגעיל קודם הזמן אז מהני ההגעלה כדי שלא יאסר הבלוע. (עיין בכו"ח רעק"א ח"ה ס' מ"ה). ואם נאמר בצד השני אז גם ר' אשי מתירן מכח הסברא של קלישות דההגעלה מהני להקליש הבלוע כדי שלא יאסר אבל אם כבר ואסר לא מהני. ונמצא דשני התירוצים של הגמ' שייכים להענין של קלישות.

אכן גם אם נימא כצד הראשון י"ל דגם רב אשי בא מכח הסברא של

קלישות* וכך מפורש בדברי החו"ד בס' צ"ג וז"ל: והנה לפי מ"ש הרשב"א דבישול מים בין בשר לחלב מקליש הטעם ואינו יכול לחול עליו איסור חדש של בב"ח, א"כ ה"ה אם בישל חלק בקדרה של בשר והיה בהחלב ששים דאינו אוסר שוב החלב שמבשלים אח"כ, דכבר נקלש הטעם בשר ע"י חלב של בישול הראשון. וראה מבעל העיטור שהביא הט"ז בתחלת הסי' שסובר דבכלי חרס ג"כ הוקלש הטעם ע"י הבישול כמ"ש הב"י בסוף הסי' שסובר דע"י בישול החלב ג"כ איקלש הטעם, והרשב"א לא פליג רק אכלי חרס אבל בכלי מתכות הצריך ליבון מודה דנקלש הטעם ע"י הגעלה, ה"ה ע"י בישול החלב נקלש כמו בכלי חרס להבעל העיטור. ואין לחלק ולומר דהרשב"א סבירא ליה דדוקא ע"י מים מהני להקליש הטעם אבל בחלב יש לחוש שנכנס טעם הבשר קודם שהוקלש הטעם אח"כ שוב הוי טעם קלוש דאיסורא דאסור לעולם, זה אינו דהא מבואר בסוף ע"ז במסקנא דרב אשי דמשני התם דליתא לאיסורא בעיניה ופי' רש"י משום דכשנעשה נותר לא הוי האיסור בעין שבתוך דופני הכלי היה בלוע ומעולם לא הוכר האיסור ע"ש. ומטעם זה מהני הגעלה לכלי

הצריך ליבון בהתירא בלע ולא באיסורא, וע"כ צ"ל דהגעלה מקליש הטעם ומותר בהתירא ולא באיסורא, וא"כ ה"נ בבישול להרשב"א דמקליש הטעם יש להתיר בליתא לאיסורא בעיניה, וה"נ כשנעשה איסור בב"ח כבר היה בלוע בדופן ומותר אפי' באיסורא עכ"ל.

העולה מן הדברים שהחוו"ד נוקט שאף שהרשב"א כתב דינו בירקות, ה"ה אם בישל בו חלב ויש ששים נגד הבלוע, נקלש הטעם הבלוע ומותר לבשל בו אח"כ מה שירצה [וכן נקט בפשיטות גם הב"י בדעת הרשב"א, אלא שסיים שלדעת רבינו ירוחם צריך לחלק עיין שם]. וכתב שאין לומר שדוקא בירקות התיר הרשב"א, אבל בחלב אף שיש ששים מ"מ נאסר הבשר קודם שנקלש הטעם, [וכן ביאר רעק"א (תשובה פג) את שיטת הטור החולק על בעל העיטור], דהא מוכח מתירוצו של רב אשי שאין אנו אומרים כן, דהא גם לרב אשי צ"ל דהטעם הבלוע שכבר נעשה נותר אלא שאינו ניכר, מהני ההגעלה להקליש הטעם קודם שיצאה בליעת האיסור, וא"כ אף לרבא י"ל כן.

ולפי"ז י"ל שזוהי ג"כ כוונת הש"ך שהביא ראה מכל הני

* ועיין בשו"ע הגרי"ז (סי' תנ"א סעיף י"ג) דמבואר דלפי ר' אשי אפי' קודם ההגעלה יש קלישות בהטעם הבלוע שישאר בדופני הכלי אחרי ההגעלה. ולפי"ז לא שייך ענין הקלישות לדינו של הרשב"א.

ראשונים דלא אמרינן שסברת אקלושי היא דוקא בקדשים שלפני שנעשו נותר אין בהם טעם איסור כלל, וי"ל שאין בהם אפי' דין בכמה זמן הם נאכלים, אלא שאחרי זמן אכילתם נעשים נותר [ואולי זוהי כוונת הריטב"א בשם הרמב"ן בע"ז לחלק בין קדשים לחמץ], משא"כ בבשר או חלב דאף דהיתירא הם מ"מ שם בשר או שם חלב יש להם ודין בשר או חלב הוא לא לערב במין השני, ואולי משום כך היינו סוברים שאין לומר איקלושי, וע"ז הוכיח הש"ך שאין כן דעת הראשונים שלמדו מתירוצו של רב אשי הלכה לגבי חולין, ושפיר שייך הסברא של אקלושי גם בבב"ח וא"כ כמו כן י"ל גם בתירוצו של רבא.

ד] אך יש להקשות שאם גם תירוצו של רב אשי מיוסד על סברא זו של איקלושי, א"כ למה באמת לא למד הרשב"א את דינו מתירוצו של רב אשי, וכן הקשה היד יהודה. אלא שכתב שעל הרשב"א עצמו לא קשה כי פשוט הוא שהרשב"א בא לחדש לנו שגם בישול מהני לאקלושי ולא בעינן כל דיני הגעלה, אבל על הש"ך קשה שהרי הוא נקט בשיטת הרשב"א דבעינן רותחים כמו בהגעלה, אלא שכתב דאף אם לא נימא כן אין ראייה מהסמ"ק (שכתב דבעינן רותחים) לסתור חידושו של הרשב"א, ועל זה הקשה היד יהודה

שהרי הרשב"א בהכרח בא לחדש דלא בעינן רותחים, שמטעם זה הוצרך לייסד דינו על תירוצו של רבא ולא על תירוצו של רב אשי.

אמנם באמת מפורש הוא בדברי הרשב"א דשאני בישול זה מהגעלה גמורה, דהא לא בעינן להגעיל את כל הכלי אף דשיטתו בסי' קכ"א היא שבהכשר לא אמרי' חס במקצתו חס בכולו וצריך להכשיר את כל הכלי. והנה דין זה בודאי א"א ללמוד מתירוצו של רב אשי, וממילא י"ל שמשום כך יסד הרשב"א את דינו על תירוצו של רבא [ואף שהט"ז והש"ך הסכימו דבעינן לבשל הירקות באותו שיעור שבישלו בו מעיקרא, עכ"פ אין זה הגעלה גמורה כנ"ל]. וכבר הבאנו שהש"ך נוטה לומר שלדעת הרשב"א בעינן רותחים, אלא שכתב דיש קצת משמעות מדברי הרשב"א שאין ההגעלה בבישול זה כהגעלה גמורה, מדכתב גבי כלי שבלע איסור שאין הבליעות יוצאות מדפניו עד שיגעילנו כדרכו, ולא כתב כן לגבי היתר. ודחה הש"ך שלישנא דגמ' נקט הרשב"א. ולכאורה היה יכול הש"ך לדחות דיוק זה שהרשב"א בא רק לאפוקי ממה שנלמד מתירוצו של רבא דלא בעינן הגעלה בכולו. וצ"ל דמשמעות לשון הרשב"א היא שעצם ההגעלה בהיתר שאני מהגעלת איסור, ולא רק בשיעור כמות הכלי דבעינן

בפשיטות, וכתב שדוחק לחלק בין מתכת לחרס, וי"ל דהיינו משום שהבין שאין הקלישות מחמת שיוצא הטעם דאז שפיר י"ל דבחרס אין הטעם יוצא מדפניו לעולם, אלא הקלישות היא ע"י תערובות טעם חדש, ובזה כתב הב"י שדוחק הוא לחלק בין מתכת לחרס.

ו] וְהִנֵּה בספר בדי השלחן וכן בספר פרי הדר דייקן ממה שדימה הרשב"א את דינו לדין דגים שעלו בקערה שמכאן ראייה שלא התיר הרשב"א להכשיר ע"י בישול אלא בדיעבד. ואין להקשות דהא דבמקדש סמכו לכתחילה לבשל בו כדי להקליש הטעם לדעת רבא, ד"ל דשאני קדשים דאוקמוה אדאורייתא. אמנם מבואר בראשונים ובפוסקים דאנן נקטינן להלכה בתירוצו של רב אשי, ורק פליגי אי חמץ מקרי היתירא בלע או איסורא בלע, ועיין ברעק"א ס' קכ"א סעיף ב' שכתב דמותר להגעיל כלי הבלוע מבשר או חלב אף דנכנס לכלי ע"י האש. והיינו אפי' לכתחילה, ולא מחלקינן לומר דדוקא בקדשים סמכינן לאקלושי טעמא. ואם נימא דגם ר' אשי מיוסד על מה שנקלש האיסור ע"י ההגעלה למה עבדינן כוותיה אפ' לכתחילה*. וצ"ל דעצם הדיוק מהרשב"א אינו

הגעלה, דבזה י"ל חם במקצתו חם בכולה, וכמ"ש הש"ך בסי קכ"א דבהיתר מודה הרשב"א דאמרי' חם במקצתו חם בכולה אף לגבי הכשר, ולכך הוצרך הש"ך למידחי דלישנא דגמ' נקט.

ה] וַיֵּשׁ לעיין למה נקט הש"ך דבעינן בבישול זה רותחים בהגעלה גמורה, מה שאין במשמעות דברי הרשב"א כלל רמז לזה. וגם בשיטת החו"ד דבעינן בירקות ששים כנגד הבליעות שיש בכלי יש לעיין למה נקט כן מסברא. ועוד הקשה עליו רעק"א דהא בגיעול שבמקדש בודאי לא היה ששים.

וְהִנֵּה בספר בדי השלחן חקר אם קלישות הטעם היא ע"י שיצא רוב הטעם ולא נשאר רק טעם מועט, או שע"י תערובות הטעם החדש נקלש הטעם שהיה בלוע בכלי. ואולי יש לבאר קצת דאם נימא כצד הראשון דבעינן שיצא רוב הטעם, נמצא שהבישול מעין הגעלה הוא, וממילא מובן קצת למה בעינן רותחים ולמה בעינן ששים. וכן מובן מה שנקטו הש"ך והחו"ד בשיטת הרשב"א שזה מועיל דוקא בכלי מתכת ולא בכלי חרס. אמנם יעויין בב"י שלא נקט כן

* דבשלמא לפי השו"ע הגר"ז הנ"ל לא דמי דלר' אשי הטעם הבלוע כבר קלוש, משא"כ לפי החו"ד.

צב _____ דרך כוכב | הרב יהודה ראם

מוכרח, שיש לומר שלא בא אלא חל עליו שם איסור, ולעולם י"ל שמתיר
לדמות שיש טעם קלוש שאם אסור הוא הרשב"א לכתחילה להכשיר ע"י בישול
עומד באיסורו ואם הוא היתר אז לא כזה.



הרב שלום פעלדער

באם יש סכנה באכילת דגים עם פליטת כלים של בשר

בקערה שבישל בה בשר אז אסור לאכלן בכותח. אבל הרשב"א בתורת הבית חולק וסובר שאפי' דגים שנתבשלו [וה"ה צלי] מותר לאכלן בכותח. והרא"ש (סי' ל) הביא את דברי ספר התרומה שמחלק בין בישול וצלי, שבצלי דעתו כריב"ן שאסור, אבל בבישול שרי מכיון שיש בזה שלשה נותני טעם, דהיינו החלב בקדירה והקדירה במים והמים בירק ועודנו מותר. ולהלכה (סי' צה סעיפים א, ב) פסק המחבר כדעת הרשב"א, והרמ"א החמיר לכתחילה כדעת ריב"ן, ובדיעבד אם כבר נתן בכותח מותר לאכול עיי"ש. ודעת המהרש"ל לאסור אפי' בדיעבד בצלי, והביאו הש"ך (ס"ק ד) להלכה עיי"ש.

(ב) ועי' ט"ז (ס"ק ג) שכתב וז"ל: ואין לדקדק דמשמע כאן דדווקא עם חלב אסור הדג אבל בפני עצמו שרי הא יש בו איסור משום סכנה כמ"ש סימן קיו (סי"ד) שיש סכנה אם נתבשל דג עם בשר, דכאן לא נחית לדין זה אלא במה שנוגע לענין נ"ט בר נ"ט. וכ"כ רש"ל בפרק ג"ה סימן ט"ו, אלא

באחר שהניח בקדרת טשולנט נייר אלומיניום שהיה סבור שבתוכו טמון קישקע, ובשבת כשפתח הנייר מצא שיש בתוכו דגים [ולא היה ששים כנגד כל הדגים, אבל היה ששים נגד קצת הרוטב שנתערב בתבשיל], ועלתה השאלה אם יש לאסור משום סכנת דבר אחר.

(א) בגמרא (חולין קיא:) אתמר דגים שעלו בקערה רב אמר אסור לאכלן בכותח ושמואל אמר מותר לאכלן בכותח. עיי"ש שנחלקו בטעם בשר של נ"ט בר נ"ט אם מותר לאכלו עם חלב, שטעם ראשון הוא הקדירה שקיבלה טעם מן הבשר, וטעם שני הם הדגים שקיבלו טעם בשר מן הקדירה, ונמצא שהטעם שבהם הוא נ"ט בר נ"ט, ובזה פליגי רב ושמואל אי טעם קלוש כזה יש בו כח לעשות איסור בשר וחלב. ועיי"ש בתוס' שהביאו הריב"ן בשם רש"י דהא דהתיר שמואל לאכול הדגים בכותח היינו דווקא בעלו (פי' רש"י שם "דגים שעלו בקערה מן הצלי כשהיו רותחין נתנן לתוך הקערה שאכלו בה בשר"), אבל אם בישלו הדג

(ג) **אולם** עי' בחוות דעת (ביאורים) שכתב דלא אמרינן נ"ט בר נ"ט בשעת בישול, כגון אם נפל חלב על הקדירה שמבשלים בה דגים מבחוץ כנגד הרוטב, שבשעת בישול הכל מקושר וחשבינן לקדירה כחלק מהמאכל עיי"ש. ואמנם עי' בפתחי תשובה (אות א) שהביא מתשובות בית אפרים שהשיג על החוות דעת והעלה דאפי' בשעת הבישול אמרינן נ"ט בר נ"ט עיי"ש, אכן גם רעק"א סובר כהחוות דעת. [ועי' בזר זהב על איסור והיתר הארוך (כלל לא זר זהב אות ד) שהביא דברי רעק"א, וכתב "ומי יבא אחריו"], ולפי"ז גם לסברת הט"ז לחוות דעת ורע"א לכאורה קדירת הטשולנט אסורה.

אולם עי' בפמ"ג (סי' קח שפ"ד ס"ק יח אות ח) שכתב וז"ל: מזה למדתי שאם בשלו דגים במחבת ובחוץ נפל שומן חם וכדומה על המחבת אין חשש לדגים דהוה בליעת כלי וכו' עכ"ל. והיינו ממש נידון דידן וכתב עליו דמותר, ואפשר לומר שהוא סובר כדעת הבית אפרים שאפי' בשעת בישול אמרינן נ"ט בר נ"ט [ובאמת כן משמע בפמ"ג כאן (משב"ז אות ב) שכתב וז"ל: והנה הרשב"א הוכרח לומר דמנוקבת דאל"ה אף עם בשר הוי נ"ט בר נ"ט ט"א בקליפה דהוי כמו כלי כו' עכ"ל. והתם איירי בשעת בישול, ואעפ"כ למד את הרשב"א כפשוטו

שבאיסור והיתר הארוך (כלל לט דין כו) כתב וז"ל וכן כל דבר שהוא משום פליטת כלים אין אוסרים מבשר לדגים בדיעבד משום סכנת דבר אחר דהא מתיר בגמ' דגים שעלו בקערה רותחת של בשר, וצ"ע לפי זה מה שזכרתי כאן [כוונת הט"ז להקשות שלפי מה שכתב המהרש"ל דכאן לא נחית לדין זה, א"כ מה הראיה מהגמ', דהא הגמ' כאן לא איירי מדיני סכנה כלל]. אבל מה שאמרו בזה דגים שעלו בקערה כו' יש ללמוד מזה שאין סכנה באכילת דג שיש בו טעם בשר במה שנתבשל בכלי בן יומו של בשר דהא אמרינן בגמרא דהרבה אכלו דגים שעלו בקערה כו' עכ"ל. כוונתו להוכיח מזה שאכלו דגים שיש בהם טעם בשר, שטעם קלוש של בשר דהיינו טעם שני אין סכנה לאכלו עם דג. ועי' בחוות דעת (ביאורים ג) מה שכתב להקשות על הט"ז, וז"ל: אבל קשה לי דאפשר דאיסור והיתר הארוך לשיטתו שמתיר גם בבישול נ"ט בר נ"ט דמשהו בישול לעלו וסובר דגם בבישול לא חשיב טעם משום הכי מתיר ג"כ לענין סכנה, אבל להמחמירין בבישול וסברי דבבישול חשיב טעם לענין איסור יש לומר אפשר דהוא הדין לענין סכנה חשיב טעם עכ"ל, לפי"ז לדידן דחוששין לסברת הריב"ן לכאור' בשאלה הנ"ל תלי בכך מח' דלטז הוה נ"ט בר נ"ט ואין בו משום סכנה משא"כ לחוות דעת עין יש בו משום סכנה.

שאם לא היה מנוקב היה מותר לאכול את הביצים עם המין האחר, ועי' בחוות דעת שם מה שכתב בדברי הרשב"א].

ד) אולם באמת הא דאמרינן שטעם קלוש אין בו משום סכנה צ"ע, דהנה כפשוטו היה אפשר לפרש שמה שנ"ט בר נ"ט שרי הוא משום דלא הוה דרך בישול, אבל באמת א"א לומר כן דנ"ט בר נ"ט אמרינן גם בנותר וחמץ והתם לא תלי בדרך בישול, אלא ע"כ הביאור הוא שטעם כזה לא חשיב לעשות איסור, וא"כ מה שייכא סברא זו לסכנת בשר עם דגים, ולכאורה לענין סכנה צריך להיות אסור כמו בנ"ט בר נ"ט דאיסורא. והנראה מזה שמה שאין בו משום סכנה היינו משום שכל טעם הבא על ידי פליטת כלים אין בו סכנה ואפי' טעם ראשון הבא מפליטת כלים אין בו סכנה. ובאמת זהו לשונו של האיסור והיתר "כל דבר שהוא משום פליטת כלים" עיי"ש. ולפי"ז לא קשה על הט"ז, שהט"ז למד מכך שהרבה אכלו ולא חששו משום סכנה ע"כ שפליטת כלים אין בה משום סכנה, שאם היתה סכנה אפי' בפליטת כלים אין סברא לומר שבטעם קלוש אין סכנה וכמו שביארנו. וכן מפורש בהרבה אחרונים [עי' פמ"ג וחכמת אדם (כלל סח אות א)]. ובאמת תימא על החור"ד שלא למד כן בדברי האו"ה. ואפשר שגם החוות דעת הבין כן, אלא שהקשה דסוף סוף אין הכרח לזה מהגמ', וכמו

שמצינו באמת שיש שסוברים שיש סכנה אפי' בפליטת כלים [עי' פמ"ג כאן ופתחי תשובה לקמן סי' קטז ס"ב]. אבל לדינא אפשר שאינו חולק על הט"ז.

ה) אולם נראה שלדעת הרמב"ן יש הכרח מהגמ' שאין סכנה בפליטת כלים, דהנה פליגי התוס' והרמב"ן בטעם מה שמותר לאכול דגים דנ"ט בר נ"ט בכוחה, שלדעת התוס' היינו משום שטעם שני הוא טעם קלוש בעצמו וטעם קלוש אינו יכול לאסור, ולדעת הרמב"ן טעם שני מצד עצמו הוא טעם גמור אלא שאין בו כח ליתן טעם לשלישי. ונפ"מ לגבי נותר בטעם שני של בשר קדשים, שלדעת התוס' לא חל עליו דין נותר ולדעת הרמב"ן שהוא טעם גמור חל עליו דין נותר.

[ועי' בשו"ת רע"א (סי' רז) שביאר את שיטת הרמב"ן, וז"ל: והטעם שאין בשר שבדגים אסור עד שיערב עם החלב ויתנו טעם זה בזה עיין שם. מבואר דס"ל להרמב"ן דאיסור דבב"ח לא הוי עד ששניהם יתנו טעם זה בזה, וכיון דאין הבשר שבדגים נותן טעם לחלב אף דחלב נותן טעם לבשר שבדגים לא הוי בב"ח עכ"ל.]

בשלמא לדעת התוס' שהשני עצמו נקלש, א"כ אפשר לומר דטעם נקלש אין בו משום סכנה, אבל להרמב"ן דסובר שטעם שני הוא טעם

גמור קשה איך אכלו את הדגים שיש בהם טעם שני של בשר שהוא טעם גמור ולא חששו משום סכנה, וע"כ כנ"ל דלא שייך סכנה בפליטת כלים שאין בה ממשות הבשר.

ועוד הכרח מרע"א לקמן (סי' קטז ס"ב) דהביא לדינא את דברי הפמ"ג הנ"ל על מה שכתב המחבר שם שצריך לזהר שלא לאכול בשר ודג ביחד מפני שקשה לצרעת. וא"כ תימה שהוא סותר את דברי עצמו שכתב שבשעת בישול לא אמרינן נ"ט בר נ"ט,

ואיך הביא את הפמ"ג שאין סכנה אפי' אם השמנונית נפלה שם בשעת הבישול, אלא ע"כ צ"ל שהוא סובר שפליטת כלים אין בה משום סכנה, ודין זה הוא אפי' בשעת בישול דמאי שנא. ולפי"ז היה נראה להתיר את הטשולנט, שהרי לדעת הרמב"ן והאו"ה והט"ז ורעק"א אין סכנה בפליטת כלים, ואפי' אם יש חולקים וסוברים שיש סכנה אפי' בפליטת כלים מ"מ יש לצרף גם את דעת הבית אפרים והפמ"ג דאמרינן נ"ט בר נ"ט אפי' בשעת בישול.

(ו) **עוד** סברא להקל אפי' למחמירין בפליטת כלים עפ"י דברי החת"ס (הובא בפתחי תשובה לקמן סי' קטז ס"ב) דמאחר דחזינן להרמב"ם דרב גובריה ברפואות וטבעיות שהשמיט הא דבינתא דאטוי בהדי בישראל, מסתמא לפי עוצם חכמתו ידע והבין שנשתנו הטבעים בענין זה ונהי שלא נסמוך ע"ז כו' מ"מ הרווחנו שיצאנו מחמירת סכנתא כו' וליכא אלא איסור קל דרבנן כו' עיי"ש. וכן לענין הגעלה כתב הכף החיים (אות יג) דנראה דלאחר מעל"ע יש להקל.

(ז) **והנה** לפי מה שבררנו שלדעת הרבה פוסקים אין סכנה בפליטת כלים נמצא לכאורה שמותר לכתחילה לבשל דגים בכלי שבישלו בו בשר,

וה"ה לחתוך בצלים עם סכין בשרי בכדי לבשלם עם דגים. אמנם מלשון האו"ה שהביא הט"ז שכתב שמותר "בדיעבד", משמע שלכתחילה אסור. וזה צ"ע כי אם פליטת כלים אין בה משום סכנה למה לכתחילה לא. ועיי' בבדי השלחן שעמד ע"ז וכתב (ציונים אות כד) וז"ל: דהא דכתב בדיעבד הני מילי כשלא רחצוהו יפה ונשאר עליו איזה שמנונית שבזה יש להחמיר לכתחילה אע"ג שיש ששים ובדיעבד מותר אבל ברחוצה יפה אין להחמיר אף לכתחילה עכ"ל. ועיי"ש שסיים דאפשר דגם היש מחמירים שהביא הטור אינם סוברים שפליטת כלים יש בה סכנה, אלא דחיישינן שלפעמים ישאר שם ממשות הבשר.



הרב שלמה אראן

בענין נותן טעם בר נותן טעם

לנתבשלו, האם החילוק הוא שבעלו רק הדגים רותחים ולא הקדירה או שעלו אינם על האש ובישול הם על האש, שכח האש להחשיב אותם לחד טעמא. ונפ"מ אם היו שניהם חמים ולא היו על האש. ועי' בבית יוסף (סי' צה) שמצא כתוב שאם שניהם חמים היו כנתבשלו, וכן דעת הש"ך (שם סק"ו). אבל הרשב"א כתב וז"ל: ואיכא מאן דאמר דלא התירו אלא בשעלו שם רותחין לפי שאין להם כח כל כך להפליט רוטב הבשר שנבלע בקערה אבל אם נתבשלו ממש בקערה אסור לאכלן ברותח משום דכח האש מפליט ממשו של רוטב הנבלע בקערה עכ"ל. וכן הר"ן כתב שעל ידי האש חשוב טפי. ומשמע מדבריהם שרק בבישול ממש הוא חד טעמא אבל אם שניהם חמים לא חשיב כבישול.

והנה את עצם ההיתר של נ"ט בר נ"ט יש לפרש בשני אופנים, או שדין טעם כעיקר [מדאורייתא או מדרבנן] חידוש הוא ולא נתחדש אלא בטעם ראשון בלבד, או שטעם שני קלוש הוא ואינו חשוב טעם לאסור. ועי' בתורת הבית (בית שלישי שער רביעי) שכתב לבאר שטעם שני קלוש הוא, וז"ל: ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן

איתא בגמ' (חולין קיא:) איתמר דגים שעלו בקערה רב אומר אסור לאכלן בכותח ושמואל אומר מותר לאכלן בכותח רב אומר אסור נותן טעם הוא ושמואל אמר מותר נותן טעם בר נותן טעם הוא. וכתב רש"י וז"ל: דגים שעלו בקערה מן הצלי כשהיו רותחין נתנן לתוך הקערה שאכלו בה בשר.

והנה נחלקו הראשונים באיזה אופן הוא נ"ט בר נ"ט. אם דווקא בעלו או אפי' בנתבשלו בקדירה. שרש"י כתב (ד"ה נותן טעם בר נותן טעם) שהאיסור הוא אם נתבשלו הדגים עם בשר ממש, ומשמע שאם נתבשלו בקדירה בלא בשר חשיב נ"ט בר נ"ט. אבל התוס' הביאו את שיטת ריב"ן שדווקא עלו אבל אם נתבשלו חשיב חד טעמא. ודעת ספר התרומה שדווקא עלו או נתבשלו במים, אבל בצלייה בלא מים חשיב חד טעמא לפי שקיבלו טעם ממש מן הכלי, אבל בבישול המים מפסיקים בין הקדירה לדגים ונמצא שלא קיבל הדג טעם מן הקדירה אלא מן המים שקיבלו טעם מן הקדירה, ולכך חשיב נ"ט בר נ"ט.

והנה בדעת ריב"ן יש לחקור מהי מהות החילוק בין עלו

טעם הוא כלומר שהבשר נותן טעם בקערה והקערה בדגים ועדיין היתר בהיתר הוא והלכך נקלש הטעם הרבה ונתמעט עד שאינו ראוי לחול עליו עכשיו איסור בשר בחלב.

והנה לכאורה יש להוכיח כמו צד זה מעצם דין דגים בקערה שמותר לאכלן בכותח, שהרי טעם הכותח בדגים הוא טעם ראשון, ובשלמא לפי הצד שטעם שני קלוש הוא א"ש שהרי נחשב כאילו אין טעם בשר בדגים ואין כאן כלל בשר בחלב, אבל לפי הצד שטעם שני טעם הוא אלא שאינו כלול בחידוש של טעם כעיקר א"כ יש לתמוה שאע"פ שטעם הבשר הוא טעם שני אבל הלוא טעם החלב הנכנס לבשר הרי הוא טעם ראשון וא"כ למה לא יאסרו הדגים מצד זה.

ויש לדחות ראייה זו עפ"י דברי הרמב"ן שכתב שאין איסור בשר בחלב עד שהבשר יתן טעם בחלב והחלב יתן טעם בבשר ואין די במה שאחד מהם נותן טעם בחבירו, וממילא א"ש שאע"פ שהחלב נותן טעם ראשון בבשר מ"מ מותר לאכול הדגים מכיון שאין הבשר נותן טעם ראשון בחלב.

והנה הנ"ט בר נ"ט הנזכר בגמ' הוא בגוונא שטעם הבשר בא לדגים מדפנות הקדירה. ויש לדון מה הדין בטעם הבא מאוכל לאוכל אם גם בזה נקלש הטעם או שזה שייך דווקא ע"י

כלי. וע' בפמ"ג (משב"ז סי' צה אות א) שהביא דברי ספר התרומה שבאוכלין הכל נחשב לטעם אחד. ויש להקשות דא"כ למה סובר ספר התרומה שע"י בישול חשיב נ"ט בר נ"ט מכיון שהמים מפסיקים בין הקדירה לאוכל, והלוא המים עצמם אוכלין הם וא"כ הול"ל שהכל חד טעמא הוא. ויש ליישב דודאי גם אוכלין מקלישים את הטעם, אלא שקלישות זו אין די בה בכדי להתיר מדין נ"ט בר נ"ט עד שתהיה קלישות מחמת הקדירה, ולכך כאן שכבר נקלש הטעם מחמת הקדירה אלא שמחמת הבישול חשיב חד טעמא, בזה מהני לצרף מה שהטעם עובר דרך המים בכדי להחשיב הטעם לקלוש אע"פ שהוא בדרך בישול ולכך יש בו היתר דנ"ט בר נ"ט.

איתא בגמ' (קיא:) מי לא תנן קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב וכו'. ולכאורה לדעת ספר התרומה שמים נחשבים להפסק להחשיב הטעם כנ"ט בר נ"ט אע"פ שנתבשל, א"כ למה לא יבשל בה חלב, והלוא בכה"ג הוי נ"ט בר נ"ט. ותירץ בזה הפרישה (סי' צה אות ה) וז"ל: אע"ג וכו' אבל כשמבשל בתחלה בו בשר אף שהיה בו מים מ"מ כיון שנמחה גוף הבשר במים הרי המים כבשר והן נבלעין בקדרה ע"כ. והיינו שמאחר שנימוח הבשר במים ונחשב אחד עימם שוב לא שייך לומר שהמים מפסיקים בין הקדירה

לבשר. והמהרש"ל (הגהות שערי דורא סי' נז) תירץ שמה שמים מפסיקים היינו דוקא לגבי בליעות ולא לגבי אוכל בעין, ולכן קדירה שבישל בה בשר חשיב הטעם שבקדירה כטעם ראשון שהרי הבשר היה בעין ובזה המים אינם מפסיקים, ואילו ספר התרומה מיירי בבליעות הבשר שבקדירה הנותנים טעם בדגים ע"י מים.

והנה גם החוות דעת (סי' צה אות א) פסק כדעת ספר התרומה שבאוכלין אין היתר נ"ט בר נ"ט שהכל חשוב כטעם אחד. וקשה שלכאורה זה סותר את דבריו בסי' צה (אות ג) שאם

צלו דגים בקדירה שבישלו בה בשר ובישלו בה אח"כ חלב אינו נאסר דהוי ג' נותני טעם, ומוכח לכאורה שיש היתר נ"ט בר נ"ט באוכלים. ועי' בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' נ ד"ה ומ"ש רו"מ מדברי החו"ד) שתירץ שלענין ההבדל בין נתבשלו לנצלו שפיר מצטרף גם מה שטעם ראשון בא מהבשר למים. והיינו דאף שאין היתר נ"ט בר נ"ט באוכלין, אבל הכא הלוא אם נתבשלו המים מפסיקים ורק בצלי אסור משום שאין מים, ולענין זה מה שהבשר לא נצלה אלא נתבשל מהני לכך שאין מעלה בצלי הדגים שאח"כ.



הרב עמרם שטיינמעץ

בענין טעימת קפילא וביטול בששים

הכא נמי סמכין אקפילא ארמאה. והלוא לשון "סמכין" משמע לקולא, ואילו לדעת רש"י דין טעימה הוא רק לחומרא דהיכא דאיכא ששים צריך גם טעימה, אבל אי ליכא ששים לא מהני טעימה. ותירץ ביד יהודה ע"פ מש"כ בחידושי הרמב"ן שרש"י מודה בקדירה שבישל בה בשר דסמכין אקפילא אע"פ שאין ששים נגד כל הקדירה מכיון שאין אנו יודעים כמה בלע, ורק באופן זה אמר רבא דסמכין אקפילא.

(ב) **שיטת** הרמב"ן והר"ן דששים מהני בלא קפילא, ואילו קפילא בלא ששים מהני רק כשהאיסור עצמו לא נימוח בתוך התערובת שלא נתערב שם אלא צירו ורוטבו אז מהני קפילא אע"ג דאי ליכא קפילא היינו צריכים ששים כנגד כל האיסור, אבל כל שנתערב גופו של איסור ונימוח לא מהני קפילא, משום שהשוו חכמים מדותיהם לשער כל איסורים שבתורה בששים, אע"ג דליכא טעמא.

וקשה שהרי הר"ן בעצמו כתב בסוגיא דזרוע בשלה שיש איסורים שאינם נותנים טעם אלא עד עשר או עשרים פעמים, וא"כ איך אפשר להוכיח שיש ששים כנגד האיסור ממה שאין

איתא בגמ' (חולין דף צז.) אמר רבא אמור רבנן בטעמא, ואמור רבנן בקפילא, ואמור רבנן בששים. הלכך מין בשאינו מינו דהיתרא בטעמא, דאיסורא בקפילא. ומין במינו דליכא למיקם אטעמא אי נמי מין בשאינו מינו דאיסורא וליכא קפילא בששים ע"כ. ונחלקו הראשונים האם סמכין אטעימת קפילא אפי' היכא דליכא ששים, וכן היכא דאיכא ששים אם צריך לטעימת קפילא. ומצינו בזה ארבע שיטות בראשונים.

(א) **שיטת** רש"י (צח.) על הא דאמר ריב"ל כל איסורין שבתורה בששים, שגם אם יש ששים נגד האיסור צריך טעימה, וכן אם בדקו אותו ואין בו טעם מ"מ צריכין ששים. ורק אי ליכא קפילא קמן סגי בששים, משום שברוב פעמים פוסק הטעם בששים, ומה שצריך קפילא הוא משום דכל רובא דאיכא לברורי בעינן לברורי היכא דליכא טירחא בדבר.

והקשו הראשונים על שיטת רש"י מהא דאמר רבא שם על הברייתא קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם, דהשתא דאמר ר' יוחנן סמכין אקפילא ארמאה

נרגש טעמו. וקושיא זו קשה גם על מה שכתב הר"ן דקפילא מהני גם היכא שנימוח האיסור, אם לא ידעין שיעור האיסור הנימוח. ולכאורה צ"ל שהר"ן סובר שאם אפשר לתלות שמה שאין מרגישים הטעם הוא משום שיש ששים נגד האיסור, הקילו חכמים לתלות בכך ולא לחוש שמא הוא איסור שאינו נותן טעם אלא בפחות הרבה מששים.

וי"ש לחקור בשיטת רש"י מהו הטעם שטעימת קפילא בלחוד אינה מועיל. שהיה אפשר לומר שהוא סובר כדעת הר"ן שחכמים השוו מידותיהם וכל איסור שאין ששים כנגדו אסור אע"פ שאינו נותן טעם. אמנם המנחת כהן כתב בדעתו שהטעם הוא שאם אין ששים בהיתר נגד האיסור אין טעימת הגוי מועילה מכיון שמן הסתם האיסור נותן טעם כשיש פחות מששים נגדו, וחיישין שמא הגוי משקר או שאינו בקי בטעמים, ולכן אינו נאמן.

אמנם לכאורה צ"ב לפי טעם זה, דהא אפילו היכא דלא ידעין אם יש ששים נגד האיסור או לא כגון שלא נימוח גוף האיסור אלא צירו וטעמו עדיין אין טעימת קפילא מועילה, וכיון שאפשר שיש ששים למה אין סומכין עליו. ועוד הקשה היד יהודה (סי' סט ס"ק סא) שמדברי רש"י (צ.ח.) מבואר שאף אם ברור שאינו נותן טעם מ"מ בעינן ששים, וז"ל רש"י: וכי לא יהיב טעמא בעינן ששים לבטולי כדלקמן

וכו' ע"כ. ולמד כן רש"י ממה דאמרינן התם (צ.ט.) שגריסין של תרומה שנתבשלו עם עדשים של חולין שאין בהם בנותן טעם בעינן ששים, והא התם טעם לה ישראל כהן ואעפ"כ בעינן ששים. והנה המנחת כהן שם כתב טעם זה גם בשיטת הרמב"ן והר"ן, וגם ע"ז הקשה ביד יהודה שם שברור בדברי הרמב"ן והר"ן שאין זו כוונתם, אלא שחכמים השוו מדותיהם שאפילו כשברור שאין טעם מ"מ בעינן ששים.

והנה הש"ך (סי' צח ס"ק ה) כתב בשם הב"ח על הא דכתב הרמ"א שאין אנו נוהגין עכשיו לסמוך על גוי, שעל טעימת ישראל יש לסמוך משום שישראל אינו משקר. והמעייין בב"ח שם יראה שהוא כתב דבר זה בשיטת הרמב"ן, וזה תמוה כנ"ל. וכתב ע"ז היד יהודה שברור בעיניו שלא היה לפני הב"ח ספר חידושי הרמב"ן.

היוצא מדברינו שהמנחת כהן סובר דמהני טעימת ישראל לפי שיטת רש"י והרמב"ן והר"ן כגון באומר קונם בשר שאני טועם ונפל לתבשיל. ולפי היד יהודה, הא דכתב הש"ך דמהני טעימת ישראל זהו דוקא בשיטת הרמ"א, אבל לשיטת רש"י והרמב"ן והר"ן בודאי לא מהני.

וי"ש לבאר שיטת רש"י באופן אחר, דס"ל לרש"י שהטעם שצריך ששים לבטל אינו משום שבשיעור זה

בטל הטעם, אלא כך היא ההלכה שזהו שיעור ביטול האיסור, ולכן גם אם ליכא טעמא אסור עד דאיכא ששים כנגדו. ויש לבאר דבר זה עפ"י דברי רש"י בסוגיא דזרוע בשלה, דהנה בגמ' (צח.) ארחב"א אריב"ל משום בר קפרא כל איסורים שבתורה בששים וכו', ושניהם לא למדוה אלא מזרוע בשלה וכו', וכתב רש"י (ד"ה ושניהם לא למדוה) וז"ל: ואע"ג דאי אתי למילף מיניה מצית למילף אפילו היכא דיהיב טעמא כו' אפילו הכי רבנן אחמור ואמור טעמא לא בטיל עכ"ל. ומבואר מדבריו שהלימוד מזרוע בשלה הוי ילפותא גמורה, ודלא כמש"כ התוס' (שם ע"ב) דהוי רק אסמכתא בעלמא. וכן מבואר מדברי רש"י בע"ב (ד"ה מדאורייתא) עיי"ש. והנה הדבר צ"ב דהא שיטת רש"י היא דטעם כעיקר לאו דאורייתא, ועל כרחק צ"ל דס"ל לרש"י שדוקא כשנותן טעם ביותר מששים אז טעם כעיקר אינו אלא מדרבנן, אבל בפחות מששים הוי דין דאורייתא דילפינן מזרוע בשלה, לפיכך אסור אע"פ שאינו נותן טעם.

והנה איתא בגמ' (צז.) אמר ר' אבהו אמר ר' יוחנן כל האיסורין שבתורה משערין כאילו הן בצל וקפלוט, ופרש"י שם (ד"ה משערין) וז"ל: אכתי לא איפסיקא הילכתא בששים ע"כ. והיינו דר' יוחנן לא ס"ל כריב"ל שכל איסורין שבתורה בששים.

וכן כתבו תוס' (ד"ה כל) דבשר ולפת היא שיעור ששים וא"כ בצל וקפלוט הוא יותר. נמצא דרבי יוחנן אינו סובר שלומדים השיעור מזרוע בשלה, אלא השיעור הוא כפי שיכול האיסור ליתן טעם וכדאמרי' בגמ' שם ששיערו חכמים שאין נותן טעם באיסורין יותר מבצל וקפלוט.

ובזה תירץ בספר לב אריה את קושיית הרמב"ן על שיטת רש"י דהלשון של 'סמכין אקפילא' משמע אפילו אי ליכא ששים, דמש"כ רש"י דבעינן ששים אע"ג דלא יהיב טעמא זהו דוקא בשיטת בר קפרא דילפינן השיעור מגזה"כ דזרוע בשלה, אבל שאר האמוראים פליגי ע"ז וס"ל דאינו אסור רק מדין נותן טעם וממילא אם אינו נותן טעם שרי אפילו בפחות מששים, וההיא דאמר ר' יוחנן דסמכין אקפילא מיירי שפיר בדליכא ששים.

ובספר דעת כהן ביאר לפי"ז מש"כ הרשב"א (צח.) שלדעת רש"י דטעם כעיקר לאו דאורייתא, אז היכא שאיסור נתערב בהיתר מין בשאינו מינו ונשפכה התערובת וספק אם היה בה ששים או לא אבל ודאי איכא רוב בהיתר נגד האיסור, הרי זה מותר משום דספק דרבנן לקולא. ולכאורה קשה דמ"מ בעינן ששים מה"ת כדילפינן מזרוע בשלה דהוי ילפותא גמורה לפי רש"י. אמנם לפי הנ"ל ניחא דרק בר קפרא הוא דיליף לה מזרוע בשלה, אבל

אנן קי"ל כשאר האמוראים ולדידהו
הוי שפיר רק ספק דרבנן.

(ג) **שיטת** הרא"ש דסמכין אקפילא
אפי' אי ליכא ששים, ואי
איכא ששים א"צ קפילא כלל. וכתב
הרא"ש (פרק גיד הנשה סי' לז)
דמדרבנן החמירו במין במינו להצריכו
ששים אע"ג דלא יהיב טעמא גזירה
אטו מין בשאינו מינו. ומבואר מהרא"ש
דשיעור ששים הוא שיעור של נתינת
טעם, ואי ידעין דליכא טעם א"צ
ששים. ואפילו במין במינו ששים הוא
שיעור של נתינת טעם משום שכנגדו
במין בשאינו מינו נותן טעם.

(ד) **שיטת** הרמב"ם (הל' מאכלות
אסורות פט"ו) שבמין
בשאינו מינו צריך דוקא טעימת קפילא
ואם אמר שאין בו טעם מותר אפילו אי
ליכא ששים, ולא נאמר שיעור ששים
אלא היכא דאי אפשר למיקם אטעמא
כגון מין במינו או מין באינו מינו
וליכא קפילא קמן.

והנה מבואר מדברי הרמב"ם שמה
שצריך ששים לבטל במין במינו
אינו כמש"כ הרא"ש דהוא גזירה אטו
מין שאינו מינו שנותן טעם עד ששים.
שכך כתב (שם ה"ד): נפל חלב הכליות
לחלב האליה אם היה חלב האליה
כשנים בחלב הכליות הרי הכל מותר מן
התורה כו' אבל מדברי סופרים הכל
אסור עד שיאבד דבר האסור מעוצם

מיעוטו ולא יהיה דבר חשוב שעינו
עומדת. ובכמה יתערב דבר האסור ואבד
בעוצם מיעוטו כשיעור שנתנו בו
חכמים יש ששיעורו בששים ויש
ששיעורו במאה ויש ששיעורו במאתים
עכ"ל. ומבואר כמש"כ שאין דין ששים
במין במינו משום גזירה אלא הוא
שיעור בעצם דין ביטול, שצריך האיסור
להיות נאבד מעוצם מיעוטו.

ואפשר שהרא"ש והרמב"ם אזלו בזה
לשיטתם, שהרא"ש ס"ל דטעם
כעיקר מדאורייתא, וא"כ שפיר י"ל
דרבנן גזרו מין במינו אטו מין בשאינו
מינו, אבל הרמב"ם ס"ל דטעם כעיקר
לאו דאורייתא, וא"כ לא מסתבר לומר
דגזרינן מין במינו אטו מין בשאינו
מינו, מאחר שהוא גופא הוי רק מדרבנן
והוי גזירה לגזירה.

והנה לכאורה צ"ב בדעת הרמב"ם
שאם שיעור ביטול האיסור הוא
שיהא נאבד מעוצם מיעוטו, א"כ במין
בשאינו מינו האין מהני מה שאמר הגוי
שאין בו טעם, הא מ"מ ניבעי ששים
כדי שיאבד האיסור מעוצם מיעוטו.
ובספר בדי השולחן ביאר דזה גופא
שאין נרגש טעם האיסור אף שאין
טעמו שוה לטעם ההיתר הוי כנאבד
מעוצם מיעוטו. וכתב שם עוד די"ל
דמה דמהני ששים להרמב"ם במין
בשאינו מינו היכא דליכא גוי, אינו
כמש"כ שאר הראשונים משום דבששים
מסתמא ליכא טעם, אלא הוא משום

דאז נחשב כנאבד מעוצם מיעוטו וכמו במין במינו. ורק היכא דאיכא נכרי תליא אבידת האיסור אם נותן טעם או לא. ובזה מתרץ מה שהקשו האחרונים על מש"כ הרמב"ם שם (הלכה ל) דאף תערובת מין בשאינו מינו דתרומה בחולין בעי מאה בדליכא נכרי וכן תערובת דערלה וכלאי הכרם בעי מאתים בדליכא נכרי. והקשו האחרונים דמכיון שכשיש נכרי השיעור של תרומה וערלה וכלאי הכרם הוא בנותן טעם, למה לא נתיר בדליכא נכרי כשיש ששים, כיון דבששים אמרינן דמסתמא אינו נותן טעם. ולפי מש"כ ניחא דכל היכא שאינו יכול לברר ע"י נתינת טעם צריך את השיעור שקבעו חכמים באבידת האיסור, דהיינו מאה בתרומה ומאתים בערלה וכלאי הכרם.

והנה כתב המחבר (סי' צח ס"א) וז"ל: איסור שנתערב בהיתר מין בשאינו מינו כגון חלב שנתערב בבשר יטעמנו גוי וכו' ואם אין שם גוי לטועמו משערינן בששים וכן אם הוא מין במינו כיון דליכא למיקם אטעמא משערים בששים ע"כ. וכתב הש"ך (ס"ק ד) דמשמע שדעת המחבר כדעת הרמב"ם שכשיש שם גוי לא שרינן אלא ע"י גוי. אבל הגר"א (ס"ק ד) כתב שהמחבר סובר כהרא"ש, ומש"כ יטעמנו גוי היינו דוקא היכא דליכא ששים, אבל אי איכא ששים א"צ לטעימת גוי. ומדברי החוות דעת (ס"ק

ב) עולה דבר מחודש שדעת המחבר היא כשיטת הרמב"ן שכל שנימוח גוף האיסור לא סמכינן אקפילא כלל וצריך ששים. ולמד זה ממש"כ המחבר בסימן קס"ב שגיד הנשה שנימוח לתוך היתר צריך ששים כנגדו. והקשו האחרונים שם כיון דאנן קי"ל דאין בגידין בנותן טעם, א"כ מאי שנא מהיכא דטעמו נכרי ואמר דלית ביה טעם שמותר אף בפחות מששים, הא הכא ג"כ ידעינן שאינו נותן טעם. ומחמת קושיא זה למד החו"ד דהמחבר ס"ל כיון דהכא נימוח גוף הגיד לא מהני טעימה, ולעולם צריך ששים. אבל בספר בדי השלחן כתב שאין ראיתו ראייה, כי לפי מה שביארנו לעיל בדעת הרמב"ם י"ל דלעולם המחבר ס"ל כהרמב"ם, ושאינה הכא בגיד הנשה מהיכא שטעמו נכרי, דבעלמא כשטעמו נכרי ואין בו טעם הו"ל כנאבד מעוצם מיעוטו, אבל בגיד הנשה מה שאינו נותן טעם אינו מחמת מיעוט הכמות שלו בתערובת, אלא רק מחמת שאינו נותן טעם כלל, ולפיכך לא הוי כנאבד מעוצם מיעוטו, וצריך ששים.

והנה הרמ"א שם מסיים וז"ל: ואין נוהגים עכשיו לסמוך אגוי ומשערינן הכל בששים עכ"ל. ונראה בביאור כוונתו לפי מש"כ הש"ך ששיטת המחבר היא כדעת הרמב"ם שהדין של טעימת קפילא הוא בין לקולא דהיינו היכא דליכא ששים ובין

לחומרא דהיינו כשיש ששים שצריך טעימת קפילא להתיר, וא"כ כשהוסיף הרמ"א שאנו אין נוהגין לסמוך אקפילא, לכאורה כוונתו לומר דלא סמכינן בזמן הזה אטעימת קפילא להקל בפחות מששים, אבל בהא דצריך קפילא לחומרא גם בשיש ששים למה לא נחמיר. אבל עיין בפמ"ג (שפ"ד ס"ק ד) שכתב וז"ל: ומיהו אין אנו נוהגין לסמוך על עכו"ם להקל ואף להחמיר כשיש ששים אין אנו נוהגין להחמיר עכ"ל. ובדרכי תשובה (סי' צח ס"ק מד) כתב וז"ל: ומעולם לא שמענו משום בעל הוראה שיורה ליתן לעכום למטעמיה יהיה באיזה אופן שיהיה דגם לחומרא אין נותנין לעכו"ם לטעום עכ"ל. וצ"ב הטעם בזה. ובמנחת יעקב (כלל נט אות ז) כתב כלל גדול בדין נאמנות לעכו"ם, דכל מקום שאין נאמנות לעכו"ם לא סמכינן עליו בין לקולא ובין לחומרא, שכשם שאין סומכים עליו לקולא מחשש משקר, הוא

הדין שאין סומכים עליו לחומרא מחשש משקר. וציין לדברי התורת חטאת (כלל לב דין ט) שהביא את דברי הבית יוסף בשם השבלי הלקט שעכו"ם שאמר לישראל לא תאכל מקדרה זו שהשלכתי בה חלב אין מאמינים לו ומותרת הוא. ובספר פרי הדר (סי' צב אות קצ"ו) כתב טעם יפה בביאור שיטת הפמ"ג, והוא עפ"י מה שנראה פשוט דלשיטת הרמב"ם והמחבר הא דצריך טעימת קפילא אפילו כשיש ששים הוא מצד הכלל דכל היכא דאיכא לברורי מבררינן דהא חזינן דבדליכא קפילא סמכינן על ששים. ומעתה י"ל דהא דאמרינן כל היכא דאיכא לברורי מבררינן זהו דוקא במקום שלאחר הבירור לא ישאר שום ספק, אבל כאן שגם לאחר הבירור נשאר ספק מכיון דלא סמכינן בזמן הזה על טעימת עכו"ם מחשש משקר, א"כ אין זה בכלל אפשר לברורי, ולפיכך שפיר סמכינן על ששים בלא טעימת קפילא.



הרב אליהו סילבר

בדין ביטול איסור שנפל שני פעמים לקדירה אחת או לכמה קדירות

כתב הרמ"א (סימן צ"ח סעיף ד')
וז"ל: 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 ועיין לעיל סי' צד (ס"ב)
עכ"ל. מבואר מדבריו שאם נפל איסור
להרבה קדירות לעולם צריך ששים בכל
קדירה אבל אם נפל עוד פעם לאותו
קדירה אין צריך אלא פעם אחת ששים.
ולכאורה צריך להבין הטעם בזה. ועי'
בחזו"א (סי' לג אות א) שכתב וז"ל:
אלא שקשיא לן מ"ש באמת שאוסרת
קדירה אחרת ואינה אוסרת קדירה
ראשונה, הגע עצמך היו ב' קדירות
ונפל כזית לקדירה זו וכזית לקדירה זו
ונתבטלו בששים הסיר ב' הזיתים וחזר
והחזירן למקומן כל אחד לקדירה
ראשונה שניהם מותרים, החליפו של זו
בזו ושל זו בזו צריך ששים נגד ב'
זיתים ומה כחו יפה של הכזית להטעים
קדירה אחרת ולא להוסיף טעם בשלו
עכ"ל.

החת"י הולך לתוך הקדירה הראשונה
שנפל שם, אלא שהחת"י באמת יכולה
להטעים כמה קדירות בזה אחר זה.
והכריח דבר זה, דאל"כ כשנפל איסור
לקדירה בששים פחות מעט וטעמו
קפילא והי' בו טעם ואח"כ נפל לקדירה
אחרת לא תאסר הקדירה השניה דהא
חזינן שכבר יצא כל טעמו, וכן בשר
מבושל שנתבטל בששים וטעמו והרגיש
טעם ברוטב, ונפל הבשר לחלב לא
יאסר החלב מכיון שכבר יצא כל טעם
הבשר, וזה ודאי לא ניתן להאמר, וע"כ
צ"ל שאין הטעם נסחט לעולם. אבל
בהגהות אמרי ברוך הקשה על זה דא"כ
למה מועיל ששים בכל האיסורים, נימא
דפולט וחוזר ופולט בתוך אותו תבשיל
ומטעים הרבה פעמים זא"ז כאילו נפל
מחדש, וע"כ צ"ל שאין מציאות
שיטעים ביותר מששים. וכן היד יהודה
(הקצר, סי' צח ס"ק כ) חלק על זה
בתוקף וכתב וז"ל: אבל לומר דדבר
יכול להטעים כמה פעמים הוא שקר
גמור. וע"ע בפירוש הארוך שם שהאריך
בזה.

והנה החו"ד (סי' קה ס"ק טז) ביאר
דלא אמרינן שכל הטעם של

ובאמת המקור לדברי הרמ"א הוא
מחולין צז: דהכי איתא התם

לקדירה אחרת אוסר משום דדלמא לא נפיק כוליה. וי"ל דזה פשוט לו ואין ספק בדבר וידוע הי' להם אם יוצא כולו או מקצתו ע"כ. ועל כן חולקים התוס' על הרשב"א וביארו שאין הטעם שאוסר בקדירה אחרת משום ספק אלא אע"ג דפשיטא לן שיצא הכל בקדירה ראשונה מ"מ אוסר אח"כ, לפי שבתחילת בישולו קודם שיצא החלב לגמרי נאסר החלב שבכחל מפני טעם הבשר שנכנס בו, ואף לאחר שנגמר בישולו שכבר יצא כולו תו לא משתרי דאפשר לסוחטו אסור. ולפי"ז ה"ה בכל חתיכת איסור נמי אמרינן שבולעת מן הרוטב שבקדירה ונעשית איסור משום חנ"נ ושוב פולטת את רוטב זה בקדירה השניה ואוסרתה.

ובפ"תי (סי' צח ס"ק ז) הקשה על הרמ"א למה אם נפל שני פעמים לקדירה אחת די בששים אחד, והלוא מכיון שבלע בנפילה הראשונה ונעשית ההיתר לאיסור, א"כ כשנפל פעם שנית לקדירה הוי כנפלו בה שני איסורים והיה לנו להצריך ששים על כל פעם ופעם. והביא את מה שכתב באיסור והיתר (כלל כד דין ב) שאי אפשר שיהיה המיחוי שיצא מן האיסור חמור מן האיסור עצמו שדי לו בששים אחד בקדירה אחת. וכנראה כוונתו דמכיון שהכלל הוא שאין הנאסר חמור מן האיסור, על כן אין לאסור ביותר מששים אחד כמו באיסור עצמו. אבל

"אמר ר' יצחק ברי' דר' משרשיא וכחל עצמו אסור ואי נפל לקדירה אחרת אוסר. אמר רב אשי כי הוינן בי רב כהנא איבעיא לן כי משערינן בדידיה משערינן או במאי דנפק מיניה משערינן, פשיטא דבדידיה משערינן דאי במה דנפק מיניה מנא ידעינן. אלא מעתה נפל לקדירה אחרת לא יאסר כיון דאמר רב יצחק בריה דר' משרשיא וכחל עצמו אסור שויוה רבנן כחתיכה דנבלה". ומבואר שאע"פ שאנו משערים בקדירה הראשונה כדי כולה אעפ"כ אוסר בקדירה שניה. ונחלקו ראשונים בביאור הדבר, שהרשב"א (תורת הבית טז: ומשמרת הבית ח.) ביאר שבקדירה ראשונה צריך לשער כנגד כולה כיון דלא ידעינן כמה נפיק מיניה, ולכך חוששין שמא פלט כל הטעם שבו, ואע"פ שנראה עכשיו לפנינו לאחר הנפילה באותו שיעור שהיה קודם לכן אנו חוששין שמא פלט את צירו ובלע מן ההיתר שבקדירה, ולעולם א"א לעמוד עליו כמה פלט, וחיישינן שמא לא פלט כולו בקדירה ראשונה ועדיין נשאר בתוכו טעם איסור ולא ידעינן כמה ולפיכך מן הספק חוזר ואוסר כמה קדירות בזו אחר זו.

אבל עי' בתוס' שם (ד"ה אלא) שעל מה שהקשתה הגמ' למה הכחל אוסר בקדירה אחרת הקשו וז"ל: וא"ת ודלמא הא דמשערינן בכוליה משום דמספקא לן אי נפיק כוליה ולכך נפל

הקשה על זה ע"ז הפלתי דלא אמרינן כן אלא לגבי האיכות של האיסור לומר שמה שנאסר אינו נחשב כמין במינו כדי לאסור במשהו (וכמש"כ בתוס' לגבי חלב נבילה הוא), אבל לגבי כמות האיסור אין סברא לומר כן, ולכאורה הוי כמו אם נתן האיסור טעם בכזית אחד של היתר ושוב נתן טעם בכזית שני של היתר ונפלו שניהם לקדירה, שצריך ק"כ זיתים ולא אמרינן שאין הנאסר חמור מן האוסר. ועי' בישועות יעקב (סו, ז) שמכח קושיא זו חלק על הרמ"א וכתב שאילו היה מעשה בא לידו היה מחמיר בנפל האיסור לקדירה אחת ב' פעמים להצריכו ב' פעמים ששים זולת במקום הפסד מרובה.

והנה באמת כבר הקשה הרמב"ן קושיא זו על הגמ' (חולין קח:): שנתבאר בה שכשנפלה חתיכת בשר לתוך יורה של חלב החלב שנכנס לתוך החתיכה נעשה נבילה ושוב אוסר כשפולט, והקשה הרמב"ן דא"כ לעולם א"א לשער בששים דמכיון שהחתיכה בולעת ופולטת תמיד יהא הכל אסור. ותירץ הרמב"ן דאפשר דקים להו לרבנן שבתחילת הבישול נפלט מעט מן האיסור ונבלע כנגדו מן ההיתר ובסוף הבישול בשעה שמצטמק המאכל חוזר ופולט מה שבלע בתחילה, וקים להו לרבנן שמשני הפליטות ביחד ליכא טפי משיעור האיסור ואפי' כשיעור האיסור ליכא אלא שהחמירו לשער כפי כולה

דמנא ידעינן כמה נפק, ולכן לעולם א"א להצריך לשער ביותר מששים של האיסור עצמו. ועוד תירץ דאפי' בלא זה יש לומר שכשהבליעות שנכנסו לחתיכה חוזרת ופולטות לשאר הקדירה אמרינן דקמא קמא בטיל ואינו חוזר וניעור כיון שאין טעם של איסור נרגש בקדירה. והקשה הפר"ח (סי' צב) שלכאורה הרמב"ן סותר עצמו, שבמקום אחר (ע"ז עג.) כתב דאמרינן חוזר וניעור אפי' במין במינו. ויישב החזו"א (סי' טז אות ג) שכוונת הרמב"ן היא דלא אמרינן חוזר וניעור אלא כשצורת האיסור קיימת, אבל הכא כיון שכבר נתפשט טעם הבשר לתוך הקדירה ואין כאן טעם בשר בחלב כבר נפסדה צורת האיסור. וכעין זה כתב היר יהודה (סי' צב ס"ק ב) שכל שנאסר משום חני"נ לא אמרינן בו חוזר וניעור, דכל דין חוזר וניעור הוא רק משום שסיבת האיסור עדיין קיימת משא"כ בחני"נ, עיי"ש שמאריך בזה.

והנה בביאור הגר"א (סי' צח אות כ) הבין הדין של הרמ"א הנ"ל על דרך התוס' דמכיון שבלע מקדירה אחת ופלט לתוך קדירה אחרת לעולם צריך ששים כנגדו, אבל רק כשנפל לקדירה אחרת ולא כשחוזר ונפל לאותה קדירה, והביא רא' מלשון הגמ' דקאמר "לקדירה אחרת" ולא לאותה קדירה. והקשה על זה כקושיית הפלתי הנ"ל

דא"כ אפילו באותה קדירה צריך יותר מס'. ותי' שהרוטב הבולע עם שאר הקדירה הוי מב"מ, ומדאורייתא בטל ברוב, ומה שהצריכו חכמים ששים במין במינו היינו גזירה אטו אינו מינו כמש"כ הרא"ש, ומכיון שבאופן זה לעולם הוי מב"מ אוקמה אדאורייתא ברובא, ומטעם זה ג"כ לא אמרינן חוזר ונייעור.

והפמ"ג (סי' צד משב"ז אות ב) דימה את דינו של הרמ"א כאן למ"ש הרמ"א בסי' צד (וכמו שציין הרמ"א עצמו "ועיין לעיל סי' צד) שאם תחב כף חולבת לקדירה בשרית שני פעמים צריך רק פעם אחת ששים. וכתב לבאר שיטת הרמ"א וז"ל: מ"מ כאן א"א לבוא לידי נתינת טעם ואף בתחב ג' פעמים ויותר נאסר כמה זיתים י"ל דמב"מ מן התורה ברובא בטל לא מחמרינן ודוקא נפל זית מחדש אמרינן חוזר ונייעור ולא בכף והא אפי' זית איסור ממש שנפל ב' פעמים לתבשיל אחד אין צריך ששים כי אם פעם אחת כמו שמבואר בסי' צח וכו', והטעם דלא מחמרינן כולי האי לומר שפלט ובלע ב' פעמים כל שאין זית איסור מחדש וכאמור עכ"ל. ונראה מדבריו שנתן שני טעמים למה צריכים רק פעם אחת ששים. (א) מכיון שא"א לבוא לידי נתינת טעם, דהיינו שמכיון שאין טעמם שוה אמרינן שהאיסורים מבטלין זא"ז, שבנפילה ראשונה יש טעם בשר

ובנפילה שניה פולט החלב הבלוע בו. (ב) מכיון שאין כאן איסור חדש ואוסר רק מדרבנן לא חיישינן לומר שבלע ופלט שני פעמים.

ובספר פרי הדר העיר על הפמ"ג דלכאורה יש לתמוה דאם איתא לתירוק השני דלא חיישינן לומר שפלט עוד פעם א"כ למה צריך את הטעם שאיסורים מבטלין זא"ז. ועוד קשה איך שייך לומר דמכיון שהוא מב"מ לא חיישינן שפלט פעם שנית, והא בסוגיא דחלב נבילה הוא חזינן שאע"פ שהחלב הבלוע הוי מב"מ עם החלב של ההיתר אעפ"כ חיישינן. ותי' הפרי הדר דלכאורה י"ל דחדא מתרצתא בחברתה, דמחמת הסוגיא דחלב נבילה הוא הוצרך הפמ"ג לומר את התירוק הראשון שמכיון שאין טעמם שוה האיסורים מבטלין זא"ז, אלא שעדיין היה קשה לפמ"ג שזה שייך רק בנפילה שניה, אבל אם נפל עוד פעם הלוא הטעמים שוים ולכן א"א לתרין שאיסורים מבטלים זא"ז, ולכן תירין עוד דמכיון שלא נפל שם איסור חדש לא חיישינן לומר שבלע ופלט. וכן כתבו הפלתי (סי' צב ס"א) וספר הארוך לש"ך שא"צ אלא פעם אחת ששים כיון שאיסורים מבטלין זא"ז.

והנה לכאורה יש להקשות קושיא גדולה על הרשב"א הנ"ל הסובר שלעולם משערים בששים בקדירה שניה משום ספק שמא לא פלט

כולו בקדירה ראשונה, דא"כ בנפל איסור דרבנן או במין במינו דמדאורייתא בטל ברוב וצריך ששים רק מדרבנן הלוא לכאורה הוי רק ספק דרבנן ולמה לא נימא ספק דרבנן לקולא. ובאמת יש להקשות כן על הגמ' עצמה שמשערים בששים בקדירה ראשונה משום דלא ידעינן כמה נפק מיניה, וא"כ באיסור דרבנן למה לא אמרינן דהוי ספק אם יש ששים כנגד הפליטה או לאו והוי אזלינן לקולא.

ובשו"ת נפש חי' (סי' לה) כתב לתרץ תמיהה זו עפ"י מה שייסד הט"ז (סי' צח ס"ק ו) דלא אמרינן ספק דרבנן לקולא אלא רק כשיש ספק בדבר אם הוא אסור או מותר, אבל אם יש ספק מחמת חסרון ידיעה ויש שני אופנים איך לשער, ואם משערים בשיעור החמור יוצא מידי ספק, אז ודאי חוששים לשיעור החמור ולא אמרינן ספק דרבנן לקולא. אכן זה מתרץ את התמיהה למה בקדירה ראשונה צריך לשער בששים, אבל לגבי הקדירה השנייה עדיין קשה, דהא ליכא לתרץ שצריך לשער בשיעור היותר חמור, דהא באמת אנו משערים בזה ואעפ"כ א"א שיש טעם ביותר מששים מחתיכה אחת, וא"כ איך שייך לאסור את שניהם. ועי' בנפש חי' שהעיר דלכאורה הוי כמו אם יש שני קדירות לפנינו ונפל איסור דרבנן לתוך אחד ולא ידעינן איזה, ואחת מן הקדירות יש

בה ששים שתולין להקל שנפל לקדירה שיש בה ששים משום ספק דרבנן לקולא (כמבואר בסי' קיא ס"ה), ואם בנתמעך גוף האיסור לתוכו אמרינן כן כ"ש הכא בפליטת טעם. וביד יהודה (סי' צח ס"ק טז) הוסיף להקשות דאם יש ספק לאיזה קדירה נפל וכל הקדירות לפנינו דאפי' אם משערינן בששים א"א לאסור את כולן כיון שיש הרבה יותר מששים, ובהכרח שאין כולן אסורות, וא"כ מאחר שרובן מותרות היה לנו לומר שהקדירות האסורות בטלות ברוב וממילא כולן מותרות.

ומב"ח זה כתב הנפש חי' (ואפשר שכן היא ג"כ דעת היד יהודה עי"ש) שמה שהקדירה השני' נאסרת אינו משום ספק, אלא מחמת מה שכתבו התוס' שהאיסור בולע היתר מהקדירה ראשונה ונהפך אותו היתר לאיסור משום חנ"נ. אבל החזו"א (סי' לג אות ב) ביאר דלא קשה כלל, ואפי' נפל לקדירות הרבה ורובן אין בהם טעם אעפ"כ לא אמרינן דבטל ברוב וכולן אסורות, וז"ל: מדרבנן אסורים בודאי שהרי קבעו חכמים לבטל בששים, עכ"ל. ולכאורה ביאור דבריו הוא שאע"פ שתחילת התקנה להצריך ששים היינו מחמת האפשרות של האיסור ליתן טעם עד ששים, אבל מכיון שנקבעה התקנה שוב צריך ששים לעולם אפי' במקום דידעינן בודאי שאין טעם, שכן קבעו חכמים שכל זמן שאיסור נופל

בדין ביטול איסור שנפל שני פעמים לקדירה אחת _____ קיא

לתוך קדירה לעולם צריכים לשער בששים כנגדו. אבל הנפש חיה והיד יהודה סוברים שמכיון שסיבת התקנה היא משום נתינת טעם, א"כ במקום שא"א שתהיה נתינת טעם לא שייכא הך תקנה.

ולפי החזו"א מתורץ קושיית החו"ד הנ"ל, דאפי' אם טעם קפילא את

הקדירה הראשונה ויש בה טעם, אעפ"כ צריכים לשער בששים בקדירה השניה אעפ"א שא"א שיהיה בה טעם מכיון שכך קבעו חכמים. וכן כתב בהגהות אמרי ברוך (על החו"ד שם) וז"ל: וחז"ל השוו מידותיהם להצריך באיסור הנופל בכמה קדירות ששים בכל קדירה כאילו כל האיסור נשאר רק באותו קדירה.



הרב יוסף לינדענבוים

בענין שיטת המרדכי בכלי חרם חדש

מדרכנן. ובטעם מה שגזרו רבנן לומר בהם חנ"נ כתב הר"ן (חולין מד:) שהוא גזירה אטו בב"ח. ולכן הר"ן לשיטתו אוסר רק בציוור דומיא דבב"ח דהיינו כשהתעורבת נתבשלה. אבל יש סוברים שאף בתעורבת שלא ע"י בישול אמרינן חנ"נ. ולכאורה חולקים על הר"ן בטעם הגזירה. ואפשר שסברתם כמש"כ הפמ"ג (סי' צב משב"ז ס"ק טו) שמכיון שחתיכת היתר שבלעה איסור כתב השו"ע (סי' קו ס"א) שהחתיכה נאסרה לעולם, וא"כ נמצא שאם לא נאמר חנ"נ אז יהיה בזה תרתי דסתרי שתהיה חתיכת האיסור בטלה בפחות מששים, ולכן אמרינן בה חנ"נ שצריך לשער ששים כנגד כל החתיכה.

ונראה שהמרדכי סבר כדעת הפמ"ג, שהנה דעת המרדכי דאמרינן חנ"נ בשאר אסורים והוסיף וכתב וז"ל: ודוקא בחתיכה עצמה מטעם חשיבות החתיכה ואיסור ניכר ומובדל הוא נעשית נבילה ונאסרה לבדה כי איך יצטרף שם היתר אליה לבטל האיסור הבלוע בה ע"כ. ומשמע מזה דאמרינן חנ"נ משום שיש חתיכה שנאסרה לעולם ואי אפשר לבטלה בפחות מס' כנגד כולה. ומחמת זה סבר המרדכי

כתב השו"ע (סי' צח ס"ד) מי שתחב כף של איסור בקדירה של היתר צריך ששים כנגד כל מה שתחב מהכף. וכתב עוד (שם ס"ה) שאם ידוע כמה הוא האיסור כגון כף חדשה שבלעה כזית אין צריך אלא ששים לבטל הכזית שבלעה. ורמ"א הביא דעת יש אומרים וז"ל: דבכלי חרס דאי אפשר להפריד האיסור על ידי הגעלה אמרינן הכלי נעשה נבילה אבל לא בשאר כלים וטוב לחוש לחומרא ע"כ. והיש אומרים הוא דעת המרדכי (חולין אות תרצז). וכתב הט"ז (ס"ק ח) שיש להחמיר כדעת הרמ"א לשער בכלי חרס כנגד כולו ואפילו בכלי חדש.

ושיטה זו צריכה ביאור, וכלשון הש"ך (ס"ק כא) וז"ל: ודאי אין עולה על הדעת שגוף החרס יעשה נבילה ע"כ. כי איך שייך לומר שחתיכת חרס תחשב נבילה יותר ממה שיש בה בליעות איסור ולמה צריך לשער כנגד כולו אם אינו פולט דכנגד כולו?

ונראה שיש לבאר המרדכי לשיטתו, ובהקדם הנה כתב הש"ך (סי' צב ס"ק יב) ששאר איסורים חוץ מבשר בחלב לכ"ע אין בהם חנ"נ אלא

שתערוכת לח בלח לא אמרינן בה חנ"נ שאין זו חתיכה הנאסרת, וכמו שכתב בשמו הרמ"א (סי' צב ס"ד).

וא"כ נמצא שהמרדכי אזיל לשיטתו, שהוא סובר דאמרינן חנ"נ בכלי חרס חדש, ואם דין חנ"נ הוא גזירה אטו בב"ח כדעת הר"ן קשה להבין דין זה, דאיך שייך לגזור כלי וובשר בחלב דשייך דווקא במאכל, אבל לסברת המרדכי נראה דתירתי דסתרי שייך גם בכלי חרס שמכיון שאין האיסור נפלט מכלי חרס לעולם, וכלשון המרדכי שאי אפשר להפריד האיסור, לכן משערינן כנגד כולה.

ובזה מיושב ג"כ מה שהקשה הש"ך איך גוף החרס נעשה נבילה, דהנה גם במאכל היתר שבלע איסור קשה איך ההיתר נעשה נבילה, אמנם הביאור בזה כמו שכתבנו, שמכיון שחתיכה זו נשארת באיסורה לעולם על כן צריך לשער כנגד כולה כדי שלא יהיה תירתי דסתרי, ומטעם זה ממש גם בכלי חרס צריך לשער כנגד כולו.

העולה מזה ששיטת המרדכי היא שדין חנ"נ בשאר איסורים נאמר רק באופן שאי אפשר להפריד את האיסור מהחתיכה, והיינו הדין שאפשר לסוחטו אסור (בלשון הראשונים וכפי שמצינו בפוסקים), ונמצא שרק מאחר שאמרנו שאפשר לסוחטו אסור, שהחתיכה נאסרה לעולם מחמת שאי אפשר

להפריד האיסור ממנה, אז שייך לומר בה חנ"נ שצריך לשער ששים כנגד כל החתיכה. ולכן בתערוכת לח בלח דלא אמרינן אפשר לסוחטו אסור כמש"כ השו"ע (סי' קו ס"א), אז לשיטה זו גם לא אמרינן חנ"נ, בלח בלח.

ולפי"ז אפשר לבאר עוד ענין, דהנה כתב הרמ"א (סי' צח ס"ד) וז"ל: וכל איסור שמבטלים בששים אם מכירו צריך להסירו משם אף על גב שכבר נתבטל טעמו בששים. ולכן אם נפל חלב לתוך התבטיל ונתבטל טעמו בששים צריך ליתן שם מים צוננים וטבע החלב להקפא ולצוף למעלה על המים ויסירו משם ע"כ. וכתבו הט"ז והש"ך שדין זה הוא חומרא לומר שאע"פ שבטל טעמו מ"מ צריך להסירו כיון שאפשר לעשות כן. אבל דעת הב"ח שיש גם קולא בדין זה, והוא ע"פ הגהות או"ה בשם המרדכי שאף במקום שאין ששים כנגד החלב יכול להסירו ע"י נתינת מים צוננים ומכשירו. ותמה הט"ז על זה וכתב שאין טעם וריח לקולא זו. והביא ראיה מכף של בשר שתחבה לקדירה של חלב ואין ששים בחלב כדי לבטל הכף, שאע"פ שהסיר הכף ואנו רואין הכף כמו שהוא בתחילה הקדירה אסורה, וה"ה כאן שאע"פ שהסיר החלב אסור. ומעתה עלינו ליישב שיטה זו מתמיהת הט"ז.

ואפשר ליישב ע"פ דברינו לעיל. בהקדם מה שצריך לומר

שכך הוא הטבע של חלב, וכמו שביאר
האמרי ברוך שכשנותן לקדרה מים
צוננים צף כל החלב למעלה ולא רק
ממשותו אלא גם טעמו נפרד וצף
למעלה ואפשר להסירו לגמרי, ואינו
דומה לכף בשרית שהוסרה מקדירה
שהטעם נשאר בקדירה. אבל נראה
שהיה קשה לט"ז עוד שהרי בכל
האיסורים שנתן בהיתר אנו מחמירים
להצריך ששים נגד כל חתיכת האיסור,
ואם אין ששים כנגד כולו אסור. ולשון
הט"ז שהחתיכה עצמה נעשית נבילה,
ונראה כוונתו שזהו הדין של תערובת.
ולפי דברינו יש לומר שהמרדכי אזיל
לשיטתו שהתערובת נעשתה
נבילה רק לאחר שאומרים בה אפשר

לסוחטו אסור, דהיינו שרק מאחר
שחתיכה זו נאסרה לעולם אפשר לתת
עליה חומר של נבילה, אבל כאן לעולם
אפשר להפריד את החלב ע"י נתינת
מים וא"כ לעולם לא תיחשב חתיכת
נבילה, וכלשון הגהות או"ה "וכל
שאפשר להפרידו לגמרי לא אמרין ביה
חתיכה עצמה נעשית נבילה", שמכיון
שאין זה חיבור גמור שא"א להפרידו
לא נאסר לעולם, ואחר שהסיר אותו
ואת טעמו חוזרת התערובת להיות
מותרת. משא"כ בכף שלעולם אי אפשר
להפריד ממנה את טעם הבשר, על כן
משנתן הכף בקדרה ואין ששים בחלב
לבטלה כל התערובת נעשית נבילה
ונשאת באיסורה לעולם.



הרב נתן פישמן

בענין חנ"נ באיסור והיתר בלוע

משא"כ בכלי חרס שא"א להפריד האיסור אמרינן שאף גוף הכלי נעשה נבילה.

והנה היש אומרים הוא ניהו המרדכי (פרק ג"ה סי' תרעט, הביאו הדרכי משה סי' צב אות ד), וז"ל: אין אומרים חנ"נ אלא כשאין יכול להפריד האיסור משם, ומהאי טעמא בכלי עץ או מתכת שאפשר להפריד האיסור משם ע"י הגעלה או ליבון אין אומרים בו חנ"נ עכ"ל. ועי' ט"ז (ס"ק ח) שכתב וז"ל: ונראה לי ברור דהמרדכי לא מיירי אלא לענין אם צריך ששים אף נגד החרס עצמו או המתכות עצמו דהיינו שהבליעה של איסור שבלעה תוך מע"ל היא ידוע בזה אמרי' במתכת שא"צ לבטל גוף המתכות כיון שאפשר להפריד האיסור משם ובחרס צריך ששים אף נגד החרס אבל בכלי ישן שיש בו בלוע היתר תוך מע"ל ובלע כזית איסור ואין בבלוע היתר ששים נגדו ודאי נעשה הבלוע נבילה אף בכלי מתכות דהא אף בהגעלה לא יהיה הפרש בין בליעת ההיתר לאיסור עכ"ל. והיינו שביאר הט"ז דמכיון שלעולם א"א להפריד את הבליעות של בשר וחלב זה מזה, על כן מודה המרדכי שהבליעות עצמן נעשו נבילה. והקשה

כתב השו"ע (יו"ד סי' צח ס"ה) וז"ל: אם ידוע כמה הוא האיסור, כגון כף חדשה או שאינה בת יומא שניער בה ובלעה כזית חלב ואח"כ ניער בה את הקדרה של בשר אין צריך אלא ששים לבטל הכזית שבלעה כו' [דהיינו שכף חדשה שבלעה חלב או ישנה של בשר רק שאינה בת יומא אם בלעה כזית חלב ידוע שאין בה אלא כזית אחד של בשר שהרי שאר הבליעות פגומות הן] אבל כף ישנה ובת יומא משערין בכולה. הגה דכל מה שבלע נעשה איסור ולא ידעינן כמה בלע [דהיינו שמכיון שאין בבליעת בשר שבכף ששים לבטל הכזית חלב נעשית כל בליעת הכף בב"ח והכל אסור]. וכו'. הגה וכו' ויש שאינן מחלקין בין כף ישן לחדש רק בין כלי חרס לשאר כלים, ואומרים דבכלי חרס דאי אפשר להפריד האיסור על ידי הגעלה אמרינן הכלי נעשה נבילה אבל לא בשאר כלים וכו'.

ובפשטות כוונת הרמ"א היא שלדעת היש אומרים אין חילוק בכל הכלים בין כלי ישן לכלי חדש, שאף כלי ישן בן יומו לא אמרינן שנעשו כל הבליעות נבילה מכיון שאפשר להפריד האיסור על ידי הגעלה,

הט"ז על זה וז"ל: אלא דמלשון רמ"א שכתב ויש שאין מחלקין כו' רק בין כלי חרס לשאר כלים כו' משמע קצת דאף בשאר כלים יש קולא לפי זה דאפילו בכלי ישן אין הכלי מתכות נ"נ אף הבלוע בו מדכתיב סתמא אין חילוק בין ישן לחדש עכ"ל. והיינו שדייק הט"ז שמשמעות הרמ"א היא שלדעת המרדכי אף הבליעות של בב"ח שבתוך כלי מתכות אין נעשים נבילה כיון שאפשר להפרידם מן הכלי, וזהו שכתב רמ"א שאין חילוק בין כלי חדש לישן, שאף הבליעות שבישן אין נ"נ. ועל זה הקשה הט"ז שהבליעות עצמן א"א להפרידן זו מזו. ועי' ש"ך (ס"ק כא) וז"ל: ומ"מ נראה דדוקא בכלי ישן קאמר (המרדכי) הכי, אבל בכלי חדש אפילו של חרס ודאי אינו עולה על הדעת שגוף החרס יעשה נבילה וכו' עכ"ל. והיינו שהש"ך חולק על הרמ"א ולדעתו לא בא המרדכי אלא לומר שאין הבליעות שבכלי נ"נ, אבל גוף הכלי עצמו פשוט שאין נ"נ. ונמצא שההבנת הש"ך היא ממש להיפך מהבנת הט"ז, וצ"ע היאך יתרץ את קושיית הט"ז.

והנה כתב הרמ"א (סי' צב ס"ד) וז"ל: "א דלא אמרינן חנ"נ אם נתערב איסור לח בהיתר לח ואח"כ נתערב הכל בהיתר אחר ואין צריכים שישם רק נגד האיסור שנפל ויש לסמוך על

זה בשאר איסורים לצורך הפסד גדול אבל לא בב"ח וכו' עכ"ל. ועי' שם בט"ז (ס"ק טו) שכתב וז"ל: הטעם בב"י בשם המרדכי דדוקא בחתיכה עצמה מטעם חשיבות כי החתיכת איסור ניכר ומובדל הוא ונ"נ ואיך יצטרף אליה שום היתר לבטל האיסור הבלוע כו' אבל בדבר לח בלח כגון יין במים דע"א שאין האיסור ניכר ונבדל ואין כאן חשיבות איסור מתערב היתר השני עם הראשון וכו' עכ"ל. ולפ"ז יש לומר שכוונת המרדכי כאן היא דמכיון שיכול להפריד הבליעות מן הכלי לגמרי אין להם שום חשיבות וגרע טפי מלח בלח, ועל כן לא שייך לומר בהו חנ"נ, וא"ש דעת הש"ך הכא.

אמנם עי' בש"ך (שם ס"ק יא) וז"ל: לשון ספר אפי רברבי מיהו בשר בחלב יש להחמיר אף בלח עכ"ל ולפענ"ד אינו משום חומרא אלא דכו"ע מודו בזה כדמוכח בהדיא בש"ס פכ"ה וכו' עכ"ל. והיינו דסבר הש"ך דלא שייך האי סברא של המרדכי אלא בשאר איסורין דדין חנ"נ ידיהו אינו אלא מדרבנן, אבל לא בבשר בחלב דדין חנ"נ ידיהו הוא מדאורייתא.

אמנם דברי הש"ך תמוהים, דהא הכא אמרינן בכלי מתכות שהבליעות שבתוכן אינן נעשות נבילה מכיון שאפשר להפרידם, והיינו אף לגבי בליעת בשר בחלב. וכן הסיק ש"ך

מבואר שאין בליעות בכלי נ"נ אף בב"ח.

וליישב סתירת דברי הש"ך צריך לדחוק שמה שהקל הש"ך בסי' צח כשיטת המרדכי הוא בצירוף סברת הרמב"ן (הובא ברמ"א בסמוך) דלא אמרינן חנ"נ בבליעות עצמן. ועוד דבב"ח יש עוד סברא להקל שאין בליעות של בשר או חלב יכול לעשות בב"ח כדמשמע מדברי הראב"ן (הובא במרדכי שם) וז"ל: אבל חלב הנבלע בקדירה אינו אוסר הרוטב הנבלע בה כו' דהא אינו בעין וכו' ע"כ. וסובר הש"ך שבצירוף קולא זו אפשר לסמוך על המרדכי בהפסד מרובה. וכן היא דעת הרמ"א שכתב בתורת חטאת (כלל פה דין א) וז"ל: אין אומרים בכלי חנ"נ במה שבלוע ואין צריכין לשער רק נגד כזית החלב שניער בה, והוא סברת הרמב"ן (חולין צז). וכו', וכן במרדכי פרק ג"ה וכו' עכ"ל. נמצא שפסק בהפסד מרובה בשאר איסורים שאין בליעות בכלי נ"נ בצירוף שיטת הרמב"ן ומרדכי [כן פירש הפמ"ג (סי' צח) את דעתו].

עצמו בסי' צח (ס"ק כא) וז"ל: אבל בהפסד מרובה וכה"ג יש להקל כהפוסקים דבשל עץ ומתכות לא אמרינן נ"נ וכו' עכ"ל. והרי זה סותר את מה שכתב כאן דכו"ע מודו דאמרינן חנ"נ בלח בלח בבשר בחלב. דאם סברת המרדכי במה שאין בליעות בתוך הכלי נ"נ הוא כמו שכתבנו איך כתב דלכו"ע אמרינן חנ"נ בב"ח בלח בלח.

ואח"כ מצאתי ביד יהודה (סי' צח ס"ה) שהקשה ג"כ כנ"ל, והוסיף דבמרדכי עצמו מבואר שאין בליעות בתוך הכלי נ"נ אף בב"ח. ועיינתי ולא מצאתי. ואפשר כוונתו היא לדייק ממה שסמך המרדכי דין טיפת חלב שנפלה על דופן הקדירה לדין בליעות שבתוך דופן הקדירה שאינן נעשות נבלה. ואפשר לדייק עוד ממה שכתב המרדכי שם וז"ל: והיינו דאמרינן בפרק כ"ה אי קסבר אפשר לסוחטו מותר אמאי חתיכה נ"נ ומהאי טעמא נמי בכלי עץ ומתכות שאפשר להפריד האיסור הנבלע בהן ע"י גיעול וליבון כו' לא אמרינן הכלי נ"נ וכו' עכ"ל. והיינו שממה שכתב המרדכי שזו היא סברת הגמ' דאפשר לסוחטו מותר

הרב דניאל גלייזער

ברין חוזר ונייעור

פס"ק השו"ע (סי' צח ס"ט) קדירה שיש בה נ"ט זיתים של היתר ונפלו בה ב' זיתים א' של דם וא' של חלב כל אחד מצטרף עם הנ"ט של היתר לבטל חבירו. וכן כ"ט זיתים של היתר שנפל בהם כזית חלב ובקדירה אחרת היו שלושים היתר ונפל לתוכו כזית של דם ונתערבו כשוגג מותר.

והש"ך (ס"ק לג) הביא את מה שכתב הרא"ש וז"ל: דסברא הוא דכל איסור בטל כשאינו יכול ליתן טעם בהיתר, וטעם דם וחלב אינו שוה הרי נתבטל טעם החלב בס'. והטעם הדם בששים, דמה לי איסור המבטל איסור ומה לי היתר המבטל איסור רק שיתבטל טעם האיסור ולא יהא לו עוד כח ליתן טעם כהיתר. וכתב עוד הש"ך (סוף ס"ק לד) וז"ל: מיהו כל זה דוקא בשני מיני איסורין שאין טעמם שוה אבל במין אחד לעולם חוזר ונייעור עכ"ל.

והנה מה שדם וחלב אינם מצטרפים לאיסור היינו כמ"ש הרא"ש שאין טעמם שוה, אבל במקום שיש שני איסורים שטעמם שוה כגון נבילה וטריפה, אז ודאי מצטרפים לאיסור. ומעתה יש לחקור מה הדין להיפך, אם

יש שני טעמים שהם איסור אחד וכגון שני מיני ערלה שאין טעמם שוה, מי אמרינן שאינם מצטרפים מפני שאין טעמם שוה, או דילמא מצטרפים מכיון ששניהם איסור אחד. ועוד יש לחקור במקום שיש שישים כנגד חתיכה של נבילה, שעכשיו הנבילה בטלה מפני שאין בה טעם, ואח"כ נפלה לתוכה חתיכה של בשר שחוטה, מי אמרינן שמכיון שמתחילה היה ששים כנגד האיסור ובטל האיסור, אזי אע"פ שעכשיו נפל היתר לתוכו מ"מ עדיין חשיב שיש ששים כנגד האיסור, או דילמא מכיון שהשחוטה שוה בטעמה לאיסור, ונמצא שעכשיו טעם הבשר נרגש בתבשיל, ממילא אע"פ שיש ששים כנגד האיסור אסור, שמאחר שטועם טעם בשר מוכח שטועם גם את האיסור, שאין טעם בשר אם יש ששים כנגדו, ועכשיו שטועם טעם בשר הרי הוא טועם את שניהם, ונמצא שבשר השחוטה גרם לבשר הנבילה שיהא חוזר ונייעור ואסור.

וקודם שנברר ספק זה צריך להקדים לזה הקדמה. הנה בגמ' בחולין (ק.) מוכח שלעולם אמרינן ביטול בדבר יבש ברוב במקום שיש היתר ואיסור, חוץ מאם האיסור הוא בריה או חתיכה

לבשלו כולו כאחת, אבל מיד כשהוסיף עליו איסור אחר ניעור האיסור מפני שעכשיו כבר אין בו רוב היתר. וצריך לפרש לפי זה שהביטול לא חל בתחילה ואז ממילא מותר לעולם אלא הוא ביטול ארוך בכל רגע ורגע, ואם מוסיף איסור הוי כאילו הוכר האיסור ושוב אין כאן ביטול.

אבל הרשב"א חולק על הרא"ש וסובר שמותר לאדם אחד לאכול את החתיכות אחת אחת, אבל לא לאכול כולן כאחת או לבשלן כאחת. וביאר הרשב"א בטעם הדבר שכל שאוכל אחת אחת יש בזה תלייה שבכל אחד שאוכל אומר שזה אינו האיסור, אבל כשאוכל כולן כאחת או מבשלן כאחת אז אכילה זו ודאי יש בה איסור ואין לו במה לתלות.

והנה נמצא שלפי הרא"ש כל זמן שיש ביטול אז אפי' הטעם מותר והלכך יכול לבשלן כאחת שנהפך לגמרי להיות היתר, משא"כ לדעת הרשב"א צריך לומר שאין ביטול לגמרי כיון שיש כאן טעם איסור, ואין ההיתר אלא בכל חתיכה שיכול לתלות שהיא אינה החתיכה האסורה, ואז מותרת מדין רוב.

והבית יוסף (סי' קט) הביא מחלוקת הסמ"ג והמהר"ם מרוטנברג בדין זה, שהסמ"ג סובר שאף שאדם אחד אינו יכול לאכול את כולן, יכול

הראויה להתכבד שאז אינו בטל. וביאר הרא"ש (סי' לז) שהטעם שמותר הוא "משום דגזירת הכתוב הוא דכתיב אחרי רבים להטות, הלכך חד בתרי בטל ונהפך איסור להיות היתר ומותר לאוכלן אפי' כולן כאחת". והלכך מין במינו בדבר יבש האיסור נהפך לגמרי להיתר ומותר לאכול אפילו כולן ביחד, אבל מין באינו מינו בדבר יבש אסור מדרבנן שמא יתבשלו ואז יש בו טעם איסור. נמצינו למדים שלדעת הרא"ש מין במינו בדבר יבש שבטל חד בתרי מותר לאכול את כולו כאחת, ולא עוד אלא שמותר לבשל את כל החתיכות כאחת, מכיון שמאחר שיכול לאכלו אז ודאי הציר שלו מותר. אבל אם נתבטל חד בתרי ואז הוסיף עליו איסור אז אמרינן שהאיסור חוזר וניעור, וביאר הרא"ש "משום דאף כי נתבשל האיסור ברוב היתר והותר לאכילה אם אח"כ הוכר האיסור מתוך ההיתר פשיטא שאסור לאכלו. וכאשר נתערב בו שוב איסור הכיר מין את מינו וניעור מביטולו וניתוסף עליו והוי כאילו הוכר האיסור". וצריך להבין כוונת הרא"ש, שלכאורה אם מותר לאכול כאחת ולבשל את כולו אז ודאי שהאיסור נהפך לגמרי להיות היתר, וא"כ אפי' אם מוסיף איסור אחר איך שייך לומר שחוזר וניעור, אחר שכבר נהפך להיתר. וביאר בזה ר' אלחנן (קובץ שמועות חולין לו) שכל זמן שיש את סיבת הביטול ודאי בטל הוא לגמרי עד שיכול

לאכול כולן חוץ מאחת וישראל אחר
יאכל את האחרונה. אבל המהר"ם
מרוטנברג סובר שאפי' ישראל אחר אינו
יכול לאכול את החתיכה האחרונה אלא
נותן לגוי או זורק לים.

שהערלה מעלה את הערלה ומפרש
בירושלמי דהיינו בנודע, והלכך העיקר
כמ"ש הר"ש (שם) שאם האיסור אינו
נותן טעם בטל לגמרי ואינו חוזר
וניעור.

כתב הרמ"א (סי' צט ס"ו) "איסור
שנתבטל כגון שהיה ששים
כנגדו ונתערב בו אחר כך מן האיסור
הראשון חוזר וניעור ונאסר ל"ש מין
במינו ל"ש מין כשאינו מינו ל"ש יבש
ל"ש לח לא שנה נודע בינתיים או לא
נודע בינתיים". משמע מהרמ"א שבכל
אופן האיסור חוזר וניעור ואפי' במקום
שודאי אין כאן טעם. וכתב הש"ך (ס"ק
כא) שמקור דברי הרמ"א הוא המהרא"י
בהגהת ש"ד. והשיג עליו הש"ך וכתב
שהמהרא"י מדבר דוקא במקום שהוספת
האיסור נותנת טעם, וז"ל: דכתב שם
וראבי"ה אוסר אפי' ידע, יראה דמסברת
אשר"י קאמר לה דסברא גדולה היא
דכיון דנתרבה האיסור הרי היכר הוא
ומרגישין הטעם וכו' עכ"ל. אבל
באיסור יבש ביבש במין במינו שנתבטל
ברוב כשנודע תו לא מצטרף לאסור
דכיון דמדאורייתא וגם מדרבנן חד
בתרי בטל א"כ כבר נתבטל ואדרבה
נראה דגם האיסור מצטרף להעלות
ההיתר עכ"ל הש"ך. והוסיף עוד
שאע"פ שברא"ש (סי' לז) מבואר
להדיא שגם ביבש ביבש במין במינו
האיסור חוזר וניעור, מ"מ קשה עליו מן
המשנה בערלה (פ"ב מ"ג) דתנינן

נמצינו למדים בביאור מחלוקת הרמ"א
והש"ך, שהרמ"א סובר כמו
הרא"ש שחוזר וניעור שייך גם אם אין
הטעם ניכר, כגון שהאיסור שנוסף אין
טעמו שוה לאיסור הראשון, ואילו דעת
הש"ך שהאיסור תלוי בטעם, שאם
מוסיף איסור ויש טעם אז ודאי חוזר
וניעור ונאסר, אבל אם האיסור שנוסף
אינו שוה בטעם או כגון מין במינו יבש
ביבש שאין בו כלל טעם אז אינו חוזר
וניעור.

ומצינו שהרמ"א והש"ך נחלקו
לשיטתם במקום נוסף,
שהנה כתב הרמ"א (סי' צח ס"ב)
"ולענין מין במינו אזלינן בתר שמא אם
הוא שוה הוי מין במינו אבל לא אזלינן
בתר טעמא אם הוא שוה או לא".
דהיינו שסובר הרמ"א שהגדרת מין
במינו תלויה בשמא ולא בטעמא. אבל
הש"ך כתב בשם המהרש"ל שזה תלוי
בטעם, שלכך צריך ששים שאז אין
הטעם נרגש. ונחלקו לשיטתם אם אזלי
בתר הטעם או לא.

והנה כתב המחבר (סי' צח ס"ב) "ואם
נתערב במינו ובאינו מינו ונשפך
בענין שאין יכולין לעמוד עליו לשעור

ונודע שהיה רובו היתר ממינו רואין את שאינו מינו כאילו אינו והשאר מינו רבה עליו ומבטלו". ביאור דבריו דאמרינן סלק את שאינו מינו, ואז נשאר רק מין במינו, ומכיון שיש רוב היתר ממינו נתבטל האיסור מדאורייתא שמין במינו בטל ברוב, והלכך הוי ספק דרבנן אם היה ששים כנגד האיסור או לא, וספק דרבנן לקולא. והיא שיטת הרשב"א שאפי' באינו מינו יכול לומר 'סלק'. והקשה המהרש"ל (הובא בט"ז סי' צח סק"ה) שאין הנידון דומה לראיה, כי מה שאמרו בגמ' בחולין (קח). 'סלק' היינו דוקא במינו שאינו נותן טעם, אבל כאן כי אמרי' סלק על שאינו מינו עדיין יש טעם האיסור שאינו מינו בהיתר, וא"כ הוי ספק דאורייתא אם היה ששים ובטל הטעם או לא. ויישב הט"ז את דברי הרשב"א והשו"ע דכי אמרי' 'סלק' ומין מבטל את מינו אז נהפך האיסור להיות מותר לגמרי, והלכך אין כאן טעם אסור. אבל הש"ך (סי' צח סק"ח) חולק על הט"ז ומסכים עם המהרש"ל, והש"ך לשיטתו שסובר שאם יש טעם אז אע"פ שמין במינו בטל, הא עדיין יש כאן טעם משאינו מינו, ולכך כתב הש"ך שאפי' הרשב"א שסבר דאמרינן 'סלק' לא התיר אלא את מינו, אבל ודאי שאינו מינו אסור מכיון שיש בו טעם האיסור [ואפי' המינו אינו מותר לגמרי מאחר שיש בו טעם משאינו מינו, עי' פת"ש].

והנה הט"ז כאן כתב שלפי הרשב"א אמרינן 'סלק' ומין מבטל מינו והכל מותר אפי' שאינו מינו. והקשה הט"ז (סי' קט סק"ב) שבסי' קט (ס"א) הביא המחבר את שיטת הרשב"א שאם נתבטל חד בתרי מותר לאכלן אחת אחת, אבל לא לבשלן כאחת מפני שאז האיסור נותן טעם בכולם ואין תלייה להיתר. ואילו בסי' צח (ס"ב) פסק המחבר עפ"י הרשב"א שאחר שהאיסור בטל ברוב אז הכל מותר לגמרי לעולם, ולמה כאן אע"פ שחד בתרי בטל עדיין אסור לבשלם יחד. ותירץ הט"ז דכי אמר שהאיסור בטל ברוב ואפי' שאינו מינו מותר היינו מפני שהטעם בשאינו מינו הוי רובו מן ההיתר, והלכך הטעם שנרגש בשאינו מינו הוי טעם של היתר, והלכך הכל מותר. משא"כ בסימן קט אם מבשלן כאחת אז כל אחד יש טעם של איסור והלכך אסור לבשלם. אמנם לפי הש"ך (סי' צח) שחולק על הט"ז וסובר שאפי' הרשב"א מודה ששאינו מינו אסור מפני שיש בו טעם איסור נמצא שאין מקום כלל לקושיא זו.

והנה נחלקו הראשונים מה הדין אם יש איסור בעין ואין ששים כנגדו, וטעם הקפילא ואמר שאין בו טעם איסור, מי אמרינן דמכיון שאין כאן טעם מותר לאכול הכל חוץ מהאיסור בעין, או שצריך ששים אע"פ שאין כאן טעם האיסור. ופסק המחבר כדעת הראשונים שכל שאין בו טעם

מותר. והרמ"א פסק כהאו"ה שאסור, שכל שהאיסור בעין אע"פ שאין טעם אסור. והחמיר עוד הרמ"א שאפי' אם אין האיסור בעין צריך ששים, אע"פ שהקפילא אומר שאין בו טעם איסור.

ונשוב לברר הספק בשני איסורים משם אחד אלא שאין טעמים שוה אי האיסור השני מצטרף וחוזר הראשון וניעור או לא. דהנה החוות דעת (סי' צח סק"ח) כתב שזה תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א הנ"ל, שלפי המחבר הסובר שאם טעם קפילא ואין בו טעם מותר (כשיטת הש"ך), חזינן דאפי' שני איסורים משם אחד שאין שוים בטעם מותר ואין האיסור חוזר וניעור. אבל לפי הרמ"א שאע"פ שאין טעם אסור מכיון שאין ששים א"כ מצטרפים האיסורים הללו אע"פ שאין טעמים שוה. והביא החוות דעת שגם הש"ך חולק על הרמ"א וסובר שאם אין טעם איסור נרגש מותר [ואפשר דהיינו דוקא באינו בעין].

והנה מחלוקת המחבר והרמ"א כאן היא לשיטתם בסי' קט (ס"ב) לגבי יבש ביבש שבטל חד בתרי, ונחלקו הרא"ש והרשב"א אם מותר לבשל את כל החתיכות יחד, ופסק המחבר שם כדעת הרשב"א האוסר, והרמ"א פסק כדעת הרא"ש בדיעבד. והיינו שהמחבר לשיטתו שהאיסור תלוי בטעם, והילכך אם מבשל כולם יחד אסור שהרי יש כאן טעם איסור בודאי,

אבל הרמ"א לשיטתו שאין האיסור תלוי בטעם על כן התיר בדיעבד אפי' בישל כולם יחד מאחר שכבר נתבטלו קודם הבישול.

וע"ע ברעק"א (סי' צח ס"א) שכתב שנחלקו הרמ"א והש"ך בדין קפילא ישראל אם סומכים עליו כשאומר שאינו מרגיש טעם האיסור [כגון תרומה לכהן או שאסר אחד עליו המאכל בקונם], שלרמ"א אין סומכים עליו ולש"ך סומכים עליו. והיינו ג"כ לשיטתם אם אזלי בתר הטעם. ואע"פ שלהלן שם (ס"ט) הביא רעק"א את התבואת שור ששני איסורים משם אחד שאין טעמים שוה מצטרפים, אפשר זה אינו בשיטת הש"ך, ורע"א לעיל הוי כשיטת הש"ך.

והנה מצינו עוד מקום שהש"ך לשיטתו שהכל תלוי בטעם, והוא בסי' קט (ס"ח) שמפרש שם מה נקרא אינו מינו, והביא את דברי מהרא"י בהגהת ש"ד שאם נתערבו שני מינים שחלוקים בשמים ושונים במראה הוי אינו מינו. וכתב עליו הש"ך שנפלה בדבריו טעות סופר, שהרי הגדרת מינו ואינו מינו תלויה בטעם.

עוד מצינו דרך אחרת בנידון דשני איסורים משם אחד שאין טעמים שוה. הנה בחידושי ר' חיים הלוי (הל' מאכלות אסורות פי"ד ה"ו) הביא את דעת האו"ה שאם נתערבו כזית של

חצי זית מערלה זו וחצי זית מהמין השני של הערלה לוקה אז מצטרפים לנתינת טעם בקדירה, אבל אם אינו לוקה אז אינם מצטרפים.

והנה הפמ"ג (פתיחה ריש פרק ג) דן בנבילה שבטלה בששים ואז נפלה חתיכת בשר של היתר לתוך הקדירה, מי אמריןן שאע"פ שהאיסור כבר נתבטל אבל עתה שנפל לקדירה בשר שחוטה הרי הוא טועם טעם שחוטה ונבלה ביחד, והלכך האיסור חוזר וניעור ואסור, או דילמא אין האיסור חוזר וניעור מחמת ההיתר, מכיון שעדיין יש ששים של היתר כנגד האיסור ואע"פ שהאיסור וההיתר שוים בטעם. והניח הפמ"ג הדבר בצ"ע. אבל הכרתי ופליתי (סי' צב) והיד יהודה (סי' צח) כתבו שפשוט שאין ההיתר גורם לאיסור שיהיה חוזר וניעור. והביא היד יהודה ראיה לדין זה, שהנה לדעת הרשב"א (המובא בסי' צח ס"ב) אם נתערב איסור במינו ובשאינו מינו אמרי' סלק את שאינו מינו ומינו רבה עליו ומבטלו, והקשה הט"ז דאפי' אחר שארנו 'סלק' למה אין האיסור יכול ליתן טעם בשאינו מינו, ותירץ שמכיון שמין האיסור בטל ברוב ורוב הטעם באינו מינו בא מההיתר על כן האינו מינו מותר. ומעתה אי אמריןן שהיתר מצטרף לאיסור (או שחוזר וניעור) אז למה השאינו מינו מותר, שאע"פ שרוב הטעם מההיתר מ"מ עדיין יש כאן גם

בשר וכזית של חלב ונ"ט היתר, הרי הדין תלוי, שאם נתערבו הבשר וחלב קודם שנפלו לקדירה אז צריך שני פעמים שישים כנגדם אם נתבשלו יחד, אבל אם נתערבו רק לאחר שנפלו לקדירה לא נאסרו. והקשה עליו הגר"ח שאע"פ שנתבשלו הבשר וחלב מקודם ונעשו חד איסורא, הא מ"מ פשיטא שאין טעם הבשר והחלב שוה, וא"כ כשנפלו לקדירה שיש בה נ"ט היתר אז יש ששים כנגד טעם הבשר וששים נגד טעם החלב, וממילא אין בקדירה לא טעם בשר ולא טעם חלב ולמה צריך ששים שני פעמים, והרי אם אין טעם אין צריך ששים. ותירץ הגר"ח עפ"י מה שחידש שכל שני מינים שחלוקים בטעמם ונפלו לקדירה יש להם טעם אחד מעורב, ובבשר בחלב אסרה התורה להדיא תערובת זו שאם יש טעם המורכב מבשר וחלב אסור. והלכך אע"פ שאינו יכול לטעום הבשר לבד או חלב לבד, מ"מ מכיון שיכול לטעום טעם המורכב משניהם הרי זה תערובת שהתורה אסרה. אמנם זה דוקא בבשר בחלב שהתורה להדיא אסרה את שניהם, אבל בשאר איסורים למשל בשני מיני ערלה (שהוי שני איסורים משם אחד) שאין טעמם שוה אז יש לדון אי שייך לומר שהתורה אסרה את הטעם של תערובת שני מיני ערלה. והכריע הגר"ח שדין זה תלוי בהצטרפות למלקות, שאם אדם האוכל

טעם האיסור, ועל כרחך שאין היתר
מצטרף עם האיסור לומר שנרגש טעם
האיסור.
ו**אפשר** עוד שנידון זה ג"כ תלוי
במחלוקת הרשב"א והרא"ש
[שהיא ג"כ מחלוקת המחבר והש"ך עם
הרמ"א כמשנ"ת לעיל], שאם הכל תלוי
בטעם האיסור אפשר שיש לאסור מכיון
שיש טעם אסור, אבל אם אין עיקר
האיסור תלוי בטעם אז לכאורה פשוט
שמותר מכיון שיש ששים כנגד האיסור.



הרב יעקב דוד הלוי לייאנס

בענין ביטול היתר לכתחילה

דהיינו, שיש לחוש שמא יבוא לאכול את האיסור בעין.

ולכאורה לדעת הלבוש מותר לכתחילה לבטל חלב במים ואח"כ ליתנו לתוך בשר, שאין שום איסור אם יבוא לאכול את החלב בעין שהרי הוא היתר. ויש לומר שמחמת כן השמיט הלבוש בספרו על יו"ד את דינו של הרמ"א הנ"ל, לפי שהוא חולק על רבו הרמ"א וסובר שמותר לכתחילה לבטל היתר.

מעם אחר כתב היר יהודה (סי' צט פירוש הארוך ס"ק יג) שאסור לבטל איסור לכתחילה משום שיש לחוש שמא יבוא ליתן כ"כ מן האיסור עד שאין בהיתר כדי לבטלו יותר מן האיסור בשיעור שלא יהיה לו ביטול בהיתר.

ולפי"ז נראה פשוט שאסור לבטל מעט חלב במים וליתן אח"כ בבשר מעט חלב לתוך מים ואח"כ לבשר, שמא יתן יותר חלב ויאסר בבשר.

מעם נוסף מצינו בשו"ת חת"ס (יו"ד שיט ד"ה ועתה), וז"ל: מה"ת

כתב הרמ"א (יו"ד סי' צט ס"ו) וז"ל: כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס' ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר מותר אע"פ שאין בבשר ס' נגד החלב שהרי נתבטל במים עכ"ל. והנה ממה שנקט הרמ"א שנפל החלב למים ונפלו המים לבשר, משמע שאסור ליתן המים לבשר שם לכתחילה כדי שיתבטל בתוך הבשר [אמנם עי' בש"ך ס"ק כ"ב שכתב בשם הת"ח שאם כבר נפל החלב לתוך המים מותר לערבו בבשר לכתחילה. וע' הפמ"ג שכתב דצ"ע אם מותר]. ויש להקשות, אע"פ שודאי אסור לבטל איסור לכתחילה (כמש"כ בסימן זה סעיף ה'), מ"מ למה אסור לבטל היתר בהיתר לכתחילה. וגם יש לברר אם דין זה שחידש הרמ"א מוסכם בפוסקים.

ולברר דבר זה, יש לעיין תחילה מה הם הטעמים למה שאסור לבטל איסור לכתחילה.

הנה הלבוש (או"ח סי' תרכו ס"ב) כתב וז"ל: דהא דקי"ל שאין מבטלין איסור לכתחילה, היינו משום גזירה שמא יבא להתיר כל האיסור עכ"ל.

אסור למיעבד טצדקי למאכל נבילות וטרפות שיהיה אפשר בשום אופן שיפגע ישראל בגוף האיסור עכ"ל.

ולמעם זה יש להסתפק אם מותר לבטל היתר לכתחילה. ושורש הספק בזה הוא אם תערוכת החלב במים שנפלה לבשר, נחשבת אחר נפילת התערובות לתוך הבשר "היתר" או "איסור"? שאם היא עדיין נחשבת היתר, אז אין כאן פגיעת ישראל באיסור, ומותר לכתחילה, אבל אם שם איסור עליה יש כאן פגיעה באיסור ואסור לעשות כן לכתחילה.

ובדבר זה נחלקו האחרונים, שהלבוש (שם) כתב שאחר הביטול, הדבר המתבטל נחשב כמאן דליתא, אבל היד יהודה (שם) כתב שאפילו כשנפל חלב לבשר באופן שהחלב נתבטל מ"מ עדיין הוא נחשב "איסור".

וע"ע בשו"ת צמח צדק (קרוכמאל, תשובה פ' ד"ה ולא תימא) שנשאל אם מותר לכתחילה לערב חלב ביין ואח"כ לערב את היין לתוך בשר בשעת הדחק והפסד מרובה, ולא מצא מקום להתיר. והיינו משום שהוא סובר שם כהיד יהודה הנ"ל שדבר זה נקרא ביטול איסור ולא ביטול היתר.

ושוב הראה לי הרב יעקב היינאמאן שליט"א בשו"ת רעק"א (סימן רז) שכתב שהנידון אם מותר לבטל היתר לכתחילה תלוי בשאלה אם נתינת החלב לתוך הבשר נקראת "היתר" או "איסור" וכמש"כ. ופסק שם לאסור שכן היא "סתימת כל הפוסקים", וכן היא דעת הת"ח שהתיר רק באופן שכבר נפל החלב למים, אבל אין לתת לכתחילה את החלב למים כדי לבטלו בבשר.



הרב יוסף חיים שניאור קוטלר

בענין אין הנאסר חמור מן האוסר

חלב שביורה ולא חשיב מב"מ, וה"ה ברוטב של נבילה שאין ברוטב הנבילה דין מב"מ עם רוטב של היתר כיון שנאסר מחמת הנבילה שבו. והא דמפרש בגמ' דחלב נבילה הוא היינו דוקא לגבי בשר בחלב שכל אחד לבדו היתר וכשמבשלם יחד עשאם הכתוב כנבילה. ולבסוף כתבו התוס' שמכאן יש להוכיח שתבלין הבלועים מחלב או דם ונפלו לקדירה מתבטלים בששים, ואע"ג שהם נותנים טעם אפי' באלף מותר שאינם חמורים יותר מן האיסור הנבלע בהן.

והנה בעיקר קושית ר"י יש לדון, שהרי המקור של חנ"נ בשאר איסורים הוא מבשר וחלב, ובבשר בחלב גופיה לכאורה לא מצינו יסוד זה שחתיכה שנאסרה מחמת דבר אחר נעשית נבילה בעצמה. והנראה לומר בזה דהנה בבשר וחלב האיסור הוא מחמת תערובתם, שכל אחד מהם בפני עצמו היתר הוא וכשנתבשלו יחד שניהם נעשו איסור מחמת מצב התערובת, ומכיון שהדין הוא שאפי' אם שוב נתפרדו הבשר מהחלב זה מזה נשארים הם באיסורם, ע"כ היינו משום חנ"נ, שהרי כל סבת איסורם היתה מחמת התערובת, ואי

איתא בגמרא (חולין קח.) שאפשר לסוחטו אסור, והקשו בגמ' דהא איתמר כזית בשר שנפל לתוך יורה של חלב אמר רב בשר אסור וחלב מותר, ואי ס"ד אפ' לסוחטו אסור חלב אמאי מותר חלב נבילה הוא. ותירצה הגמ' דכתיב לא תבשל גדי בחלב אמו, גדי אסרה תורה ולא חלב עיי"ש.

ועיין בתוס' (ד"ה אמאי) שהביאו מרבינו שמואל שהוכיח מכאן שלמ"ד מב"מ לא בטיל צריך ב' פעמים ששים כנגד הנבילה, ששים ברוטב כנגד הנבילה עצמה ועוד ששים בחתיכות כנגד הרוטב שיצא מהנבילה, דהא גם הרוטב נאסר וצריך ששים בחתיכות היתר לבטלה וכמבואר בגמ' לגבי חלב. והביאו התוס' שהקשה עליו ר"י דא"כ מאי משני הגמ' דגדי אסרה תורה ולא חלב מ"מ מאי שנא מכל איסורים דמדרבנן הרוטב נאסר וצריך ששים בחתיכות לבטלה, וא"כ ה"ה כאן אפי' אם מדאורייתא החלב מותר אבל מ"מ מדרבנן מחמת הבשר הו"ל לאסור החלב ושוב לאסור כל חלב שביורה משום מב"מ. ועל כן פירש ר"י דמכיון שהחלב נאסר רק מחמת הבשר המעורב בו אין לו דין חלב טמא ומתבטל בשאר

קכח _____ דרך כוכב | הרב יוסף חיים שניאור קוטלר

אמרינן שאין האיסור נפקע כשנתפרדו ע"כ דאמרינן חנ"נ, וזה הוא המקור גם לשאר איסורים.

אין לנו מקור כלל לחנ"נ בשאר איסורים.

ולפי מש"כ נראה דכל זה שייכא רק אי נימא דגם הבשר וגם החלב אסורים, וא"כ ע"כ האיסור מחמת התערובת וכמשנ"ת, אבל אי נימא דבשר אסור וחלב מותר א"כ הלוא א"א לומר כלל שיסוד האיסור הוא מחמת התערובת, שהרי החלב לא נאסר מעולם. ונמצא שלפי הצד בגמ' שבשר אסור וחלב מותר ע"כ שיסוד איסור בשר וחלב הוא מצד גזה"כ לאסור בשר שנתבשל בחלב, ולא מחמת התערובת עם החלב. דבשלמא אי נימא שגם החלב אסור א"כ שייך לומר שהתורה קבעה שעצם התערובת אוסרת, אבל אי נימא שהחלב מותר ע"כ שאין התערובת אוסרת אלא גזה"כ היא שמעשה הבישול בחלב אוסר את הבשר, אבל לא מחמת החלב ממש.

ולפי"ז יצא לנו דבר חדש לכאורה, שעל הצד בגמ' דגדי אסרה תורה ולא חלב אין לנו מקור לחנ"נ כלל, שהרי נתבאר שדין חנ"נ בשאר איסורים נלמד ממה שהבשר והחלב אסורים גם לאחר שנפרדו ממצב תערובתם אע"פ שסיבת האיסור היא התערובת, שזה בהכרח נובע מדין חנ"נ, אבל אם לא החלב הוא סיבת האיסור אלא עצם מעשה הבישול בחלב, א"כ

ועל פי מה שנתבאר יש ליישב שיטת רבינו שמואל ממה שהקשה עליו ר"י דמ"מ מצד חנ"נ דרבנן הו"ל לאסור החלב, דהא לפי צד זה בגמ' אין לנו מקור לדין חנ"נ בבשר בחלב, וממילא גם לא בשאר איסורים, ולא קשה מידי על רבינו שמואל.

ובעיקר דברי ר"י שאין הנאסר חמור מהאוסר, ומה"ט רוטב של נבילה לא חשיב מב"מ ברוטב של היתר, וה"ה בתבלין שנאסר מחמת חלב ודם שאינו אוסר עד אלף, הקשה רעק"א וז"ל: דלא דמי כל כך תבלין למב"מ, די"ל דתבלין הוא חלב שנותן טעם, והכא לא אמרינן אלא דלא הוה מב"מ דנצטרך למימר דהוי חלב אסור, בהא שפיר אמרינן אין הנאסר עכ"ל. ביאור דבריו הוא שמה שאין האיסור יכול להיות חמור יותר מן האוסר היינו בדבר שאין כח באוסר לאוסרו כגון שהוא מין בשאינו מינו, אבל בתבלין מה שהוא אוסר אינו מחמת חומר שבו אלא מפני שבמציאות הוא נותן טעם ושפיר היה לנו לומר שיאסור עד אלף.

ובאמת בעיקר דברי ר"י דמשום שאין הנאסר חמור מן האוסר לא הוי החלב שנאסר מחמת בשר מב"מ בחלב אחר, צ"ב לכאורה דהא סוף סוף

שיהיה חמור מן האוסר, שהרי האוסר הוא כח האיסור שיש בו.

ולפי"ז א"ש מ"ש התוס' שאין החלב אוסר במין במינו, והקשינו דמה שייך כאן סברא של חומר, דהא סוף סוף החלב אוסר ומכיון שלא נתחדשה פרשת ביטול במין במינו מה תועיל הסברא של לא יהא האוסר חמור מן הנאסר. אכן להנ"ל א"ש שמכיון שכל מהותו של איסורו החלב הוא מחמת הבשר באמת לא הוי מב"מ, ודיינינן ליה כמו שיש כאן חלב היתר ובשר של איסור מעורב בתוכו ושפיר בטל הוא בששים לכו"ע.

ואפשר ליישב ג"כ את קושיית רעק"א שהקשה למה אין התבלין אוסר באלף והא סוף סוף נותן טעם באלף, דלפי מ"ש אפשר לומר שמכיון שכל עצמו של איסור התבלין הוא מכח החלב האוסרו, א"כ אותו טעם שבמציאות התבלין נותן בקדירה לא שייך כלל לאיסור של החלב וא"א לאסור הקדירה עד אלף. דטעם התבלין עצמו הוא היתר, וכל האיסור הוא מהחלב שמעורב בתבלין והוא אינו נרגש באלף.

ולמשל אם יש קדירה של איסור ויש בה תבלין שמאיזה טעם לא נאסר, ועכשיו ע"י התבלין נרגש טעם התבשיל עד אלף דבודאי שאין התבשיל

יש כאן במציאות חלב אוסר ולא נתחדש תורת ביטול במין במינו וא"כ מה אכפת לן שבא מכח אוסר שהוא אינו מינו.

והנה בדין זה שתבלין שנאסרו מחמת דבר אחר אינם אוסרים באלף נסתפק הפמ"ג (שפתי דעת סי' צח ס"ק לב) מה יהיה הדין בבשמים של ע"ז שאסרו בשמים של היתר ועכשיו נפלו הבשמים שנאסרו בתבשיל, מי אמרינן דמכיון שהבשמים של ע"ז היו אוסרים עד אלף אזי גם הבשמים שנאסרו מחמתם אוסרים עד אלף או דלמא כל שנאסר מחמת דבר אחר אינו אוסר אלא עד ששים, ונשאר הפמ"ג בספק. ולכאורה צע"ג מה ספק שייך בזה, דהא כל הסברא שתבלין אינו אוסר אלא עד ששים הוא משום שלא יהא הנאסר חמור מהאוסר, וא"כ בבשמים שגם האוסר היה אוסר עד אלף פשוט לכאורה שהבשמים יאסרו באלף, וצע"ג.

והנה יש לדון בגוף הסברא שאין הנאסר חמור מן האוסר מהי הסברא בזה, ובפשטות הוא כדמשמע מלשון הראשונים שא"א להחמיר בנאסר יותר מבאוסר. אכן נראה לומר דאי"ז הסברא בעצמה אלא תוצאה מהסברא, והיינו שהסברא היא שההיתר אין לו שם איסור מצד עצמו אלא שם האיסור של הנאסר חל עליו, ועל כן אי אפשר

אוסר באלף מכיון שהתבלין עצמו היתר הוא, וה"ה כאן התבלין נידון כהיתר גמור ואין אסור אלא החלב המעורב בו.

ובן נוכל לבאר לפי הנ"ל את דברי הפמ"ג בבשמים של ע"ז, והיינו שאע"פ שגם הבשמים של ע"ז אוסרים עד אלף מ"מ הבשמים שנאסרו מחמתם היתר הם בעצמותם ועל כן אין להם לאסור עד אלף. ואדרבא צ"ע באמת מהו הצד לומר שהבשמים יאסרו עד אלף. ונראה שהפמ"ג נסתפק בהא גופא, אם הסברא שאין הנאסר חמור מן האוסר הוא מצד שא"א לכח הבן להיות יפה מכח האב או מצד מה שביארנו שעדיין הוא היתר בעצמותו.

והנה איתא בשו"ע (סי' צח ס"ט) שקדירה שיש בה נ"ט זיתים של היתר ונפלו בה שני זיתים אחד של דם ואחד של חלב, כל אחד מהם מצטרף עם הנ"ט זיתים של היתר כדי לבטל את חבריו. והיינו שכל אחד מהם נחשב כהיתר לגבי חבריו. ועי' בחוות דעת (סי' צח סק"ח) והובא ג"כ בפתחי תשובה (שם סק"י) שאם כזית בשר נעשה נבילה מחמת חלב וכזית בשר נעשה נבילה מחמת דם ג"כ כל אחד מהם מצטרף לבטל טעם חבריו, אבל שני זיתים שאין טעמם שווה שנעשו נבילה מדברים שטעמם שווה אין מבטלין זא"ז ובעינן ששים נגד שניהם עיי"ש. ומבואר מדבריו שהטעם שבשני זיתי בשר שנאסרו מחמת חלב ודם

אע"ג שטעמם שווה מבטלין זא"ז הוא משום שאין הנאסר חמור מן האוסר. וכן להיפך שאם אין טעמם שווה ונאסרו מחמת דברים שטעמם שווה אין מבטלין זא"ז מחמת שאין האוסר חמור מן הנאסר.

ודברי החוות דעת צ"ע, דבשלמא כשהאוסר הוא שני טעמים שפיר י"ל דאזלי לקולא לדון את הנאסר כמו האוסר ויש לו ביטול, אבל לאידך גיסא שהאוסר הוא שני דברים שטעמם שווה הלוא יש כאן חומרא לנאסר שלא יהיה לו ביטול כדין האוסר, ומהיכי תיתי לומר כן שהרי לכאורה היא סברא כעין דיו שאין להחמיר בנאסר יותר מן האוסר. אכן לפי מה שביארנו א"ש שאין זה סברת דיו בעלמא אלא הענין הוא שכל כוחו של הנאסר הוא האיסור שבתוכו, וממילא דינו ממש שווה לו.

ועדיין צ"ע בעיקר הדבר שחידש החו"ד שאע"פ שטעמם שווה מבטלין זא"ז, דהא סוף סוף במציאות טעמם שווה עכשיו, ומה אכפת לן שבאו משני איסורים שונים והלוא מ"מ במציאות יש כאן נתינת טעם מאחר שהטעם שווה. אמנם עפ"י מה שנתבאר לנו לעיל א"ש, שהרי לא טעמו של הבשר אוסר שהבשר בעצמותו היתר הוא אלא החלב והדם שבלועים בו הם האוסרים ומכיון שאין טעמם שווה יש כאן תורת ביטול. אמנם למה שיתבאר

לנו להלן בדברי הגר"ח הלוי א"ש דברי החור"ד בלא"ה.

והנה בעיקר הדין שאיסורים מבטלים זא"ז צ"ע לכאורה מהו החידוש בדין זה, דהא מה שצריך ששים לבטל איסור הוא משום שעד ששים האיסור נותן טעם וכשיש ששים אז אין טעמו נרגש ובטל, וא"כ הדם לבד והחלב לבד הרי אין טעמם נרגש, ומה צריך לדין איסורים מבטלים זא"ז. וכן יש להקשות על הרשב"א בתשובה (ח"א סי' רסב) שהביא את דברי הראב"ד על המשנה בכלאים שכשנפלו כלאים במאתים של היתר ושוב נפלה שם ערלה עולה במאתים, והוכיח מזה הראב"ד שאיסור כלאים אינו חוזר וניער, ודחה הרשב"א שאין מזה ראיה דדוקא באיסורים שעולין במאתים אמרינן הכי עיי"ש, ומבואר מדבריהם דלא ס"ל כדעת הסוברים שאיסורים מבטלים זא"ז, דא"כ טעם ההיתר הוא מחמת שהערלה והכלאים מבטלים זא"ז ולא משום שאין האיסור חוזר וניער. וצ"ע איך אפשר לומר כן והלוא סוף סוף דין ששים הוא מחמת הטעם וא"כ בשני איסורים דליכא טעם למה לא יהיה מותר.

ובחידושי ר' חיים הלוי (הל' תרומות פי"ד הי"ט) הקשה דלר"י דמב"מ לא בטל מ"ט לא מהני לבטל ע"י שני זיתים של אינו מינו, דלענין ביטול הא ברובא סגי, ולענין טעם

כעיקר סגי בששים של מינו. וביאור קושייתו הוא שסובר הגר"ח שיש שני דינים באיסור תערובת, שיש את עצם התערובת שאוסרת ולזה סגי בביטול חד בתרי, ויש את האיסור מצד טעם כעיקר ולזה צריך ששים. ומה שלרבי יהודה מב"מ לא בטל הוא מצד דין התערובת שבזה איכא גזה"כ שאין תורת ביטול במין במינו, אבל מצד הטעם שייך ביטול אפי' במב"מ שהערי העיקר הוא שלא יהיה הטעם נרגש, ואע"פ שטעמם שוה מ"מ דנים את הטעם של האיסור אם נרגש הוא בטעם של ההיתר ובששים הרי אינו נרגש. ועל כן הקשה הגר"ח שיועיל ביטול ע"י חד בתרי באינו מינו ומצד הטעם יבטל בששים במינו. ותירץ הגר"ח דע"כ גם הדין של ביטול טעם הוי חלות דין ביטול, ולא הוי רק משום שאין נרגש טעם האיסור בששים אלא שבששים יש חלות דין ביטול על הטעם, ועל כן לרבי יהודה שלא נתחדש דין ביטול במב"מ על כן לא מהני ששים לבטל הטעם.

והנה בפשטות היה נראה שכל הדין של טעם כעיקר הוא עיכוב בחלות דין ביטול ברוב, דהיינו שכל שטעם האיסור נרגש אין הביטול חל, ועל כן צריך ששים לבטל הטעם ואז חוזר הדין שהאיסור בטל ברוב. אבל לפי דברי הגר"ח שגם בטעם כעיקר צריך חלות דין ביטול א"כ נראה ששני

דינים נפרדים הם, שצריך דין ביטול על גופו של איסור ודין ביטול על טעמו של איסור.

ויצא לנו מזה רווח גדול בהבנת דברי אביי (חולין צח:) שמפרש דהטעם דילפינן ביטול בששים מזרוע בשלה אע"פ שחידוש הוא היינו משום דהוי חומרא דמדאורייתא ברובא בטיל וילפי' לחומרא שצריך ששים. ודברי אביי צע"ג לכאורה דהרי דעת אביי עצמו (שם קח.) דלכו"ע ילפי' מבשר וחלב דטעם כעיקר דאורייתא, וא"כ איך קאמר אביי שדין ששים הוי חומרא מכיון דמה"ת ברובא בטיל, והרי לא שייך ביטול ברוב כל זמן שיש טעם. אכן לפי מה שביארנו בדעת הגר"ח מיושב שפיר, שמכיון ששני דינים נפרדים הם, ומצד דין ביטול האסור עצמו די ברוב של חד בתרי על כן שפיר חשיב חומרא מה שהביטול על הטעם צריך ששים, וכוונת אביי דמדאורייתא די ברוב לגבי ביטול עצם האיסור וחומרא היא מה שצריך ביטול בששים על הטעם.

והגר"ח בסוף דבריו הקשה על עצמו מדברי הרא"ש דסבירא ליה שאיסורים מבטלים זא"ז מכיון שאין טעמם נרגש בששים, והרי לפי דבריו שצריך חלות דין ביטול על הטעם א"כ איך יתכן שדם מצטרף להיתר לבטל החלב ואיך יתבטל איסור ע"י איסור אחר. ותירץ שהא גופא נתחדש בדין

איסורים מבטלים זא"ז שכל אחד מן האיסורים נחשב כהיתר ממש לגבי חברו.

והנה לפי דבריו א"ש מה שהקשינו לעיל על הראב"ד והרשב"א איך יתכן לומר שאין איסורים מבטלים זא"ז והלא סוף סוף אין כאן טעם. ולדברי הגר"ח א"ש שהם סוברים שמכיון שצריך חלות דין ביטול על הטעם אין איסור נחשב להיתר בשביל שיצטרף להיתר להחיל דין ביטול על איסור אחר.

ולפי מה שנתבאר על הנה א"ש דברי החו"ד שהבאנו לעיל דהיכא דאיכא שני זיתי בשר שנאסרו מכח חלב ודם שמבטלים זא"ז משם שאין הנאסר חמור מן האוסר, והקשינו עליו דהא הטעם הוא דבר התלוי במציאות והרי סוף סוף טעמם שוה, וא"כ איך שייך בהו דין איסורים מבטלין זא"ז. וראה שם מה שיישבנו בזה, אכן להנ"ל א"צ לכל זה, דהרי ביארנו שצריך חלות דין ביטול על הטעם, ועל כן הבשר הנאסר מחמת דם ששם דם עליו שפיר מצטרף לנ"ט זיתי היתר כדי לבטל החלב וכן להיפך.

אכן בעיקר מש"כ דיסוד הדין של אין הנאסר חמור מן האוסר אי"ז סברא בעלמא שלא יהא הנאסר חמור מן האוסר אלא שאין הנאסר אסור אלא מחמת האוסר הבלוע בו, יש להעיר על

אבל היכא דהאוסר הוה מב"מ לקולא שבטל מדאורייתא, בזה לא אכפת לן לומר שלא יהיה דין הנאסר כדין האוסר. ומבואר מזה שהגר"א סובר שסברת לא יהא הנאסר חמור מן האוסר הוא מחמת חומר שבאוסר, ולא כמו שביארנו שלעולם דין הנאסר כדין האוסר ששמו עליו. אכן לפי זה הדרא קושיא לדוכתה במה שהקשינו לעיל מתבלין ומב"מ.

והנראה ליישב בזה הוא שבאמת מודה הגר"א לדברינו שהנאסר אין לו שם איסור עצמי אלא שם האוסר עליו, אלא שהוא סובר דהא גופא שאנו דנין ששם האוסר על הנאסר הוא מחמת סברא זו שלא יהא כח הבן יפה מכח האב, אבל לולי סברא זו כי אז היה לנאסר שם איסור עצמי. ולכך סובר הגר"א שזה שייך רק לגבי דברים שאנו באים להחמיר על הנאסר יותר מן האוסר, אבל בדברים שאנו באים להקל עליו כלפי זה שפיר יש לו שם איסור עצמי ולא אמרי' ששם האוסר עליו. ובזה א"ש לישנא דהראשונים שכתבו שטעם סברא זו הוא שלא יהא כח הבן מכח האב.

והנה לעיל הוכחנו בדעת החו"ד שבין לחומרא ובין לקולא אמרי' שאין הנאסר חמור מן האוסר, שהרי כתב ששני איסורים הבאים מטעם אחד ועכשיו הם שני טעמים מצטרפים למנוע ביטול עד שיהא ששים כנגד שניהם

זה מלשון הראשונים שכתבו שלא יהא יפה כח הבן מכח האב, ומשמע שהוא סיבת דין זה ולא רק תוצאה ממה שהאנאסר אסור מחמת האוסר.

עוד יש להקשות על מה שביארנו מדברי הגר"א (סי' צח אות כ), שהנה כתב הרמ"א שם שאיסור שנפל לקדירה ונתבטל ושוב נפל לקדירה אחרת שצריך ששים גם בקדירה השניה, ואילו אם נפל שני פעמים לאותה קדירה א"צ אלא פעם אחת ששים. וקשה דהא לכאורה כשנפלה הנבלה פעם ראשונה לקדירה נבלע בה מן הרוטב של הקדירה, וא"כ לכאורה יש דין חנ"נ על הבלוע והיה לנו להצריך עוד ששים בנפילה השניה. וביאר הגר"א שאותו בלוע שהיה בקדירה מב"מ הוי, ובכה"ג שנפל פעם שניה לאותה קדירה אוקמוה אדאורייתא דבטיל ברובא עי"ש. ודברי הגר"א צ"ע שהרי כתבו התוס' [ונפסק כן להלכה] דהיכא דנאסר דבר משום חנ"נ אמרינן ביה דאין הנאסר חמור מן האוסר, ושם האיסור הוא מחמת האוסר, וא"כ איך כתב הגר"א דאותו בלוע הוי מב"מ, שהרי בא מן הקדירה, והא מ"מ מכיון שנאסר מחמת נבילה א"כ לא הוי מב"מ עם שאר הרוטב וצ"ע.

והנראה לומר בדברי הגר"א דדוקא היכא שהנאסר יהיה חמור מן האוסר, כמו למ"ד מב"מ לא בטיל בזה אמרינן שאין הנאסר חמור מן האוסר,

קלד _____ דרך כוכב | הרב יוסף חיים שניאור קוטלר

אבל לגבי איפכא באמת לא שייכא סברא זו, ומה דלא מהני בהו ביטול היינו מצד מש"כ רעק"א (סי' צח בש"ך ס"ק לג) בשם התבואת שור דשני דברים שנחלקו לשני טעמים והם מאיסור אחד לא אמרינן בהו איסורים מבטלין זא"ז, וא"כ הכא נמי שני הדברים שנאסרו מחמת חנ"נ אינם מבטלים זא"ז אע"פ ששני טעמים הם.

יחד. וזה דלא כמו שהוכחנו עכשיו מדברי הגר"א ומלשון הראשונים שרק לחומרא אמרי' כן שלא להחמיר בנאסר יותר מן האוסר אבל לקולא יתכן שיהא דין הנאסר קל מדין האוסר.

וצ"ל בדעת החו"ד שבאמת סברת אין הנאסר חמור מן האוסר היא מהני רק לגבי באו משני טעמים ועכשיו הם טעם אחד שיש בהם דין ביטול,

