

סימן א

איסור בשר בחלב

א. המקור לאיסור אכילה והנאה מבשר בחלב

הילפותא של תנא דבי ר' ישמעאל לאיסור אכילה והנאה

בגמרא (חולין קיד ע"ב - קטו ע"ב) הובאו ילפותות שונות ללימוד איסור אכילה והנאה בבשר בחלב. ואחת מהן היא מדברי דבי ר' ישמעאל (מכילתא משפטים פרשה כ' והר"ד גם בקידושין נז ע"ב): "לא תבשל גדי בחלב אמו" (שמות כג, יט; שם לד, כו; דברים יד, כא) שלוש פעמים: אחד לאיסור אכילה, ואחד לאיסור הנאה, ואחד לאיסור בישול, ע"כ. וכן הובאה הילפותא הזו בדברי הראשונים, וביניהם היראים (סי' סג וסי' קז), הרשב"א (תוה"ק ב"ג ש"ד, פד ע"ב) והאור זרוע (ה"ד ע"ז סי' רפה), וכן בדברי הטור והשו"ע (יר"ד סי' פז ס"א).

מדברי הרשב"א מבואר שהבין שכל האיסורים עומדים בפני עצמם

והרשב"א (שם) כתב וז"ל: "בשר בחלב אסור דבר תורה, שנאמר: 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. ונאמר בתורה שלשה פעמים, ומפי השמועה למדו שהאחד לאיסור אכילה ואחד לאיסור הנאה ואחד לאיסור בישול. ולמה הוציאו הכתוב בלשון בישול? לומר לך שדרך בישול אסרה תורה, וכל שאינו דרך בישול אינו אסור דבר תורה אלא מדברי סופרים", עכ"ל. ומבואר שאיסור האכילה וההנאה מותנה בזה שתהיה מציאות של בישול לפני כן. אבל נראה מלשונו שאין צורך שיהיה דוקא איסור בישול קודם לכן, ואף אם גוי יבשל את הבשר והחלב, יהיה איסור לאכול ולהנות מהם. וכן מבואר מדברי רש"י אליבא דרב אשי (קיד ע"ב ד"ה הרי הוא בבל תאכל) שהאיסור הוא "בין שבא בעבירה ובין שלא בא בעבירה, כגון על ידי קטן או על ידי גוי, מאחר שתיעבתי לך - אסור", עכ"ל. והיינו שנאסר באכילה, ומזה נלמד איסור הנאה, אפילו כשפעולת הבישול לא נעשתה בעבירה.

הרמב"ם נקט ילפותא שאינה קיימת בסוגיה

והרמב"ם כתב (הל' מאכ"א פ"ט הל' א-ב) וז"ל: "א] בשר בחלב - אסור לבשלו ואסור לאכלו מן התורה, ואסור בהנייה, וקוברין אותו, ואפרו אסור כאפר כל הנקברין. ומשיבשל משניהן כזית - לוקה, שנאמר: 'לא תבשל גדי בחלב אמו'. וכן האוכל כזית משניהן, מן הבשר והחלב שנתבשלו כאחד - לוקה, ואף על פי שלא בישל; [ב] לא שתק הכתוב מלאסור האכילה אלא מפני שאסר הבישול, כלומר ואפילו בישולו אסור, ואין צריך לומר אכילתו, כמו ששתק מלאסור הבת, מאחר שאסר בת הבת", עכ"ל. ובמ"מ (שם ה"ב) כתב וז"ל: "במדרש ויקרא רבה בשני מקומות עשתה התורה וכו' שתק הכתוב מאכילת בשר וכתב בישול, שתק מאיסור הבת וכתב בת הבת וכו'", עכ"ל. ואמנם במדרש שלפנינו ליתא. והקשה על כך הלח"מ (שם) מדוע שבק הרמב"ם את הילפותות של הבבלי ונקט כמדרש ויקרא רבה. והקשה שם עוד קושיות ונדחק לכאורה מאד בתירוץ דברי הרמב"ם, דעיקר דבריו הם שהרמב"ם אכן התבסס על הילפותא בגמרא הנ"ל, אלא שלפי הילפותא הזאת הדבר נלמד בדרך של "אם אינו ענין", ואין אפשרות להלקות על יסוד ילפותא כזאת, ולכן היה צריך את הקל וחומר. והקל וחומר לבד גם לא היה מספיק, והוא היה צריך ילפותא בפסוק אחר. וזה לכאורה דוחק גדול, דלא מובן כיצד חסרון הקיים בקל וחומר בפסוק הראשון משתלם על ידי הילפותא של הפסוק השני. וגם לא מובן איך הקל וחומר משלים את החסרון הקיים בילפותא של "אם אינו ענין" (ויש עוד קשיים בדבריו ואכמ"ל²).

1. בכה"י אין כאן הפסק הלכה.

2. ובעיקר דבריו שניסה למצוא את היחס שבין גילוי המילתא ובין הילפותא באיסור הבת, והשליך מזה על בשר בחלב, יש להקשות, דמבואר להדיא בגמרא (סנהדרין עו ע"א) שאלו הן שתי דעות נפרדות של אב"י ורבא, וגם הרמב"ם בסהמ"צ (ל"ת שלו) לא מנסה להרכיבן יחד. וגם לא מובן לשיטתו מדוע יש איסור הנאה אבל אין מלקות על הנאה. ומה שתירץ אינו מובן, דלכאורה אם הנאה נלמדת בק"ו רגיל, ולכן אין לוקין עליה דאין עונשין מן הדין, אם כן גם אין לאסור, דהא גם אין מזהירין מן הדין, ואכמ"ל.

מקור לדבריו ממכילתא דרשב"י

אמנם במכילתא דרשב"י³ (שמות לד, כו) איתא: "לא תבשל גדי בחלב אמו - הרי זה בא לאסור בישולו, קל וחומר אכילתו", ע"כ. וכן הוא בתרגום המיוחס ליונתן (דברים יד, כא): "לית אתון רשאין למבשל, כל דכין למיכול בשר וחלב"⁴. ומבואר שאיסור האכילה נלמד בקל וחומר מבישול, והיינו כדברי הרמב"ם. ובמקומות רבים העדיף הרמב"ם את הילפותות הפשוטות והמובנות יותר מתוך פשיטה דקרא (כגון הל' איסורי מזבח פ"ב ה"י, ושם הל"א, ושם פ"ד הל"ח, והל' מעשה"ק פ"ח ה"טז, והל' תמידין ומוספין פ"ב ה"א, ושם ה"ב, והל' פסוה"ק פ"א הל"ב, ושם פ"ב ה"א, ושם ה"ג, והל' מעילה פ"ה ה"טו ועוד). ואולם עדיין צריך להבין מדוע בספר המצוות (ל"ת קפז) ובמנין המצוות שבהקדמה למשנה תורה הביא הרמב"ם את הדרשה של תנא דבי ר' ישמעאל. ולקמן (נספח א) הובאה ונדחתה האפשרות שהרמב"ם הבין שיש מחלוקת בין תנא דבי ר' ישמעאל לר' עקיבא המתיר מדאורייתא בישול בשר חיה בחלב, ודבריו בספר המצוות מתאימים למשנתו הראשונה שפסק כר' ישמעאל שבשר חיה בחלב אסור מדאורייתא ודבריו במשנה תורה מתאימים למשנתו האחרונה, יעו"ש.

ביאור הבנת הרמב"ם

ונראה שהדרשות של תנא דבי ר' ישמעאל ושל המכילתא דרשב"י משלימות אחת את השנייה. תנא דבי ר' ישמעאל לימד מה למדו מהפסוקים, והמכילתא דרשב"י לימדה כיצד למדו זאת מעומק פשטם. ובמקום לומר שאיסור האכילה נלמד מהלאו השני רק בדרך של "אם אינו ענין" לבישול תנהו לענין אכילה, הבין הרמב"ם שאיסור האכילה נלמד ממשמעות הפסוק עצמו. דיש להבין שאסור הכתוב את הבישול בפעם השנייה כדי להורות שבקל וחומר יש לאסור את האכילה. ואלמלא היה הדבר נלמד מעומק פשוטו של מקרא, לא היה לאיסור הזה גדר של דאורייתא, דאף שהיתה דרשה כזאת, ואף שדרשה זאת היתה מפי השמועה, לא היה הכרח שגדר האיסור הוא מדאורייתא, וכמו שיתבאר לקמן (נספח ב' עמ' תקה-תקו). ונראה שלכן הובאה דרשה זו במכילתא דרשב"י דוקא בלאו

3. שכידוע הרמב"ם נסמך עליה פעמים רבות. והיא המכילתין דר' עקיבא שכתב עליה בהקדמתו ליד החזקה.

4. גם המכילתא דרשב"י וגם התרגום הזה הולכים בדרך כלל בשיטתו ההלכתית של ר"ע.

השני ולא בלאו הראשון, ומשום שלא היה ניתן להלקות ע"פ הק"ו כשהוא נלמד מהלאו הראשון. וכן הובא במנין המצוות (ל"ת קפז) ובפירושו של ר' אברהם בן הרמב"ם לתורה (שמות לד, כו). ורק בגלל שיש פסוק מיוחד שממנו למדנו את הק"ו, כבר אין זה בכלל 'אין עונשים מן הדין' ו'אין מזהירין מן הדין', שנאמר דוקא על ק"ו שלא נכתב בשבילו פסוק מיוחד או שלא נמסרה שמועה בענינו מסיני⁵. וכדרכו בספר המצוות רצה הרמב"ם להוכיח מדברי חז"ל שיש מקור למלקות גם על ביטול וגם על אכילה, ושהלאו השני הוא איסור נוסף במנין המצוות והוא מלמד על האיסורים הללו. ולשם כך נצרכה הברייתא דתנא דבי ר' ישמעאל. וכן במנין המצוות שבהקדמה למשנה תורה, בו מונה הרמב"ם את המצוות, היה הכרח להביא דוקא את הילפותא הזאת. ואילו במשנה תורה רצה הרמב"ם להוכיח שאיסור האכילה נלמד מפשוטו של מקרא, ולשם כך נצרכה הילפותא שבמכילתא דרשב"י. דכאמור, דרכו במשנה תורה היתה להראות שהמצוה נובעת במישרין מפסוקי התורה.

בכל התורה איסור ההנאה נלמד מאיסור האכילה

והנה, בכל התורה איסור ההנאה נלמד בדרך כלל מאיסור האכילה, כפי שכתב הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ח הט"ו) שכל מקום שנאסרה האכילה, נאסרה גם ההנאה, אלא אם כן התפרש בפסוק או בתורה שבע"פ שהוא מותר בהנאה. והיינו כשיטת ר' אבהו (פסחים כא ע"ב, קידושין נו ע"ב וחולין קיד שם) שאמר: "כל מקום שנאמר 'לא יאכל', 'לא תאכל', 'לא תאכלו' - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה במשמע, עד שיפרט לך הכתוב כדרך שפרט לך בנבילה", עכ"ל. ובזה חלק ר' אבהו על חזקיה שם שלמד את איסור ההנאה רק מפסוק שמפרט להדיא לשון "לא יאכל", שבא לכלול דבר שמביא לידי אכילה שהוא הנאה. והרמב"ם ממש מעתיק את לשונו של ר' אבהו. וכן הביא את דברי ר' אבהו בספר המצוות (ל"ת קפז).

קושי בדברי הרמב"ם בספר המצוות

אמנם לכאורה שיטתו בענין זה צריכה ביאור. הרמב"ם כתב בספר המצוות (שם) וז"ל: "ויש למקשה להקשות עלי ולומר, מדוע מנית איסור אכילתו ואיסור

5. וכפי שיתבאר בנספח ב' שם.

בישולו שתי מצוות ולא מניית איסור הנאתו מצוה שלישית? ידע המקשה שאיסור הנאה אין ראוי למנותו מצוה בפני עצמה, כי הוא ואיסור אכילה ענין אחד לפי שהאכילה מין ממניי הנאה. ואמרו יתעלה על דבר שלא ייאכל אינו אלא דוגמא מדוגמות הנאה. והכוונה שאין נהנין בו לא באכילה ולא בזולתה. והוא אמרם ע"ה: כל מקום שנאמר 'לא תאכל', 'לא תאכלו' - אחד איסור אכילה ואחד איסור הנאה וכו'. ולפי הכלל הזה אין ראוי למנות איסור אכילה ואיסור הנאה שתי מצוות וכו'. ונשארה כאן שאלה אחת בלבד, והיא שיש לאומר לומר כיון שאיסור הנאה מובן מאיסור אכילה כמו שבארו ע"ה, מדוע אם כן הוצרך הכתוב ללאו שלישי בבשר בחלב כדי לאסור הנאתו, כמו שבארנו? התשובה לזה שהוא הוצרך לכך כיון שלא נאמר בבשר בחלב לשון 'לא תאכל' אשר ממנו תאסר האכילה והנאה, ולפיכך הוצרך לכפול לאו אחד לאיסור הנאה. וכבר הזכרנו הטעם שבגללו לא כתב רחמנא אכילה בבשר בחלב, לפי שכל מה שנזכר בו אכילה אינו חייב עד שייהנה באכילתו" וכו', עכ"ל. ולכאורה דבריו אינם מובנים. דממה נפשך, אם מבינים שלשונות הפסוקים: לא תאכל, לא תאכלו וכו' הן בדוקא, דהיינו שרק כאשר מופיע מטבע לשון זה יש ללמוד איסור הנאה, אם כן בנידון דבשר בחלב שלא מופיע מטבע לשון זה, אין ללמוד איסור הנאה, וכפי שכותב בהמשך דבריו בתירוץ לקושיה השניה. וממילא יהיה צורך בפסוק שלישי שנלמד ממנו איסור הנאה. אבל אז הדרא קושיה ראשונה לדוכתה: מדוע אין הלאו הזה נמנה בפני עצמו ומדוע אין לוקין עליו בפני עצמו. דלפי זה אין הוא כלול בלאו דאכילה. ואם נאמר שכדי ללמוד איסור הנאה אין צורך שיהיו דוקא מטבעות לשון אלה, אלא כל אימת שהתורה אוסרת אכילה כלול בזה מיניה וביה איסור הנאה, הדרא הקושיה השניה לדוכתה, דאם כן לא היה צורך בפסוק השלישי, אחר שכבר היה ניתן ללמוד את איסור האכילה מהפסוק השני.

לא ניתן ליישב שהלאו השלישי הוא רק גילוי מילתא בעלמא

והיה מקום לומר שבגלל שאיסור האכילה המסוים שקיים כאן הוא לאו דוקא בדרך הנאה כפי שהדגיש הרמב"ם בסוף דבריו, לכן היתה הו"א שלא יועיל הפסוק האמור באכילה לאסור בהנאה. והפסוק השלישי אינו אלא גילוי מילתא בעלמא שאעפ"כ איסור ההנאה כלול באיסור האכילה. אבל לא נראה כן מלשון הרמב"ם. דנראה מדבריו שהתשובה לשאלה השניה שלו היא עצם זה שהפסוק לא נקט לשון אכילה אלא לשון בישול. ואחר כך הוא רק שב ומזכיר אגב אורחא מדוע

אכן כך נקט הפסוק. אבל התשובה לשאלה היא בעצם זה שלא כתוב לשון של 'לא תאכל'.

ומלבד זאת קשה מיניה וביה. אם אכן איסור האכילה בבשר בחלב הוא לא בדרך הנאה, ולכן אין ללמוד איסור הנאה מאיסור האכילה הזה, אם כן כיצד אפשר לומר לגבי האכילה שנאסרה שהיא דוגמא מדוגמות ההנאה, ובגלל זה לא למנות את איסור ההנאה.

ביאור שיטת הרמב"ם

ונראה שלדעת הרמב"ם צריך להבדיל בין שאלת המקור של עצם קיום האיסור ובין מניינו במנין המצוות. ובנידון דידן המקור לאיסור ההנאה הוא מעצם העובדה שיש לאו על האכילה. ואם אין לאו כזה, אין מקור לאיסור ההנאה. והלאו השלישי הורה שיש ללמוד זאת מאיסור האכילה למרות שלא נאמר בלשון אכילה. לעומת זאת, אחרי שכבר יש מקור לאיסור ההנאה אי אפשר למנות אותו כמצוה בפני עצמה, כי הוא זהה במהותו לאיסור האכילה. והרי זה כמו ציוויים שחוזרים על עצמם כמה פעמים בתורה בסגנונות שונים, כמו שמירת שבת או עבודה זרה, שלא מונים אותם כמצוות בפני עצמן, כפי שהשריש הרמב"ם (שורש ט). דלמרות שיש הבדלים מסוימים ביניהם, אין הם מצדיקים לראות את המצוות כעומדות בפני עצמן, בגלל שהמהויות שלהן זהות.

ולכן אחר שלמדנו מהלאו השלישי שיש לאסור את ההנאה, אין אנו יכולים למנות את איסור ההנאה כמצוה בפני עצמה, מכיון שהיא דומה במהותה לאיסור האכילה, וכפי שהאריך הרמב"ם לומר קודם לכן על פי דברי ר' אבהו. והרי איסורים אלו כאיסורי עבודה זרה שמכוונים לאותה מהות, אע"פ שנאמרו בסגנונות שונים.

ולפי זה מובן גם מדוע אפשר לכלול את איסור ההנאה במצות איסור האכילה, אע"פ שאיסור האכילה כולל גם אכילה שאין בה הנאה כלל. דזה שהאיסור כולל גם אכילה מהסוג הזה, לא מבטל את העובדה שכל שאר האכילות הרגילות הן אכן דוגמא מדוגמות ההנאה. ובאמת לא זה מה שגרם לכך שלא נלמד איסור הנאה מאיסור אכילה אלא עצם העובדה שלא נאמר הביטוי 'לא תאכל'. אבל אחר שכבר למדנו את איסור ההנאה, אין מניעה לראותו ככלול במצות

האכילה לענין מנייתה ולענין זה שלא ילקו עליה, אחר שהיא נלוית למצנת איסור האכילה.⁶

הסיבה שלוקה גם על אכילה וגם על בישול

ומה שלוקין גם על אכילה וגם על בישול כשעשה את שניהם, הוא משום שהם מוגדרים ונמנים כלאוין שונים, ובמקרה זה לוקין מלקיות נפרדות, כמבואר בגמרא (פסחים כד סוע"א-ע"ב). ואמנם מדבריו ב"מ"צ (ל"ת שלו) ובמניין המצוות שבהקדמה למשנה תורה נראה שעצם הסברה ששתק הכתוב מבת כיון שכתב בת הבת גורמת שבבת יהיה הלאו עומד בפני עצמו, ולכן יעבור על שתיים.⁷ והרמב"ם מונה אותן כשתי מצוות נפרדות, אף שאין פסוק מיוחד לבת. ואולם, כאמור, בבישול ואכילה מבואר בספר המצוות ובמנין המצוות שבהקדמה למשנה תורה שיש פסוק מיוחד לזה ופסוק מיוחד לזה. ונראה שהרמב"ם הבין שלמרות הדמיון העקרוני, בכל זאת יש הבדל בין המוחלטות של החומרה בבת על בת הבת ובין החומרה של אכילה על בישול. דהבת כלולה לגמרי באיסור בת הבת, אבל בישול אינו כלול לחלוטין באיסור האכילה, ולכן יש בכל זאת צורך בפסוק בפני עצמו.⁸

6. והרמב"ם נקט בכל מקום שאיסור ההנאה בכלל איסור האכילה אבל אין לוקין על ההנאה. ושיטתו היא שיש לאוין שבהם חל עיקר המצוה על דבר מסוים ועליו גם לוקים, ונכללים ונלוים ללאו הזה עוד איסורים נוספים אלא שאין לוקין עליהם. וכך הוא גם החיוב לשמור את המצה, ואיסור שיהוי של תערובת חמץ, וחלב בהמה טמאה, וביצי עוף טמא וחצי שיעור ועוד.

7. ונפקא מינה במקרה שבא על בתו והוליד ממנה בת, ובא על בת הבת, דמביא שתי חטאות על ביאת השניה משום בתו ומשום בת בתו, כיון שאלו איסורים שונים, והאיסורים באים בבת אחת, ואע"פ שאין כאן גופים מחולקים. ואם איסור בת הבת היה כלול באותו לאו של איסור הבת לא היה מביא אלא חטאת אחת (במקרה שיבוא על בתו ועל בת בתו לא תהיה לזה נפקא מינה, כיון שהוא מביא שתי חטאות אפילו אם היה איסורן נובע מאותו לאו ואפילו שהיה בהעלם אחד, ומשום שגופיהן מחולקים, כמבואר בכריתות טו ע"א וברמב"ם הל' שגגות פ"ה ה"ג).

8. ובזה שונה מה שהתבאר ממה שכתב הלחם משנה. לפי הלחם משנה עיקר לימוד האיסור באכילה הוא מהפסוק הראשון והוא נלמד בקל וחומר מבישול. אלא שיש חסרון בקל וחומר זה, ולכן בא הפסוק השני ומלמד עונש מלקות. ועל כך קשה כנ"ל. אולם לפי מה שהתבאר הלימוד הוא דוקא מהפסוק השני. והקל וחומר הזה הוא עומק פשוטו של המקרא השני. ומה שהכריח את הלח"מ היה זה שהרמב"ם אינו אומר שיש שני פסוקים ואיסור האכילה נלמד מהשני. אבל אין מזה הכרח כלל, דעל כרחך הרמב"ם לא נחית לכל פירוט היחס שבין הפסוקים.

שני סוגי יחס שבין מעשה איסור לתוצאתו

והנה, ישנם שני סוגי איסורים שיש ביניהם הבדל ביחס שבין המעשה לתוצאה. יש סוג אחד של איסורים כמו ביאת ערוה שנוצר ממנה ממזר או מעשה שבת שנוצר ממנו תוצר כלשהו, שבמקרים אלה עיקר האיסור הוא בפעולה שגורמת לתוצאה. ומשום כך גם אין הכרח שהתוצאה תהיה אסורה, ובמקרה הראשון של ממזר התוצאה אסורה ובמקרה השני של מעשה שבת התוצאה מותרת מהתורה⁹. ולעומת זאת יש סוג איסור שעיקרו הוא בתוצאה של המעשה, והמעשה אינו אלא רק ההיכוי תימצי שכך אפשר היה להגיע לתוצאה, וכגון זריעה שגורמת לאיסור ערלה או שחיטה בסכין פגומה, שאין שום איסור על המעשה עצמו אלא רק על התוצאה. ויכול להיות גם שהמעשה הוא מעשה איסור, אבל עיקר האיסור הוא בתוצאה, כגון האיסור לחשוב מחשבת פיגול בקדשים (זבחים כט ע"ב והל' פסוהמ"ק פ"ח ה"א), שכל עיקר האיסור וחומריו הוא באכילת התוצאה.

מהמכילתא דרשב"י ומהרמב"ם נראה שבישול הוא היכוי תמצי לאכילה

ומדברי המכילתא דרשב"י והרמב"ם יש ללמוד שהם הבינו שדין הבישול שייך לסוג השני. כי אם היה איסור עצמי על הבישול, והיתה בו פעולה שיש בה גנות וחסרון עצמיים, לא היה מקום ללמוד קל וחומר מאיסור הבישול על איסור האכילה. דהיה אפשר להבין שאיסור הבישול הוא איסור עצמי, ויש לו חומרה שאינה נופלת בחשיבותה ובגנותה מהאכילה. ומזה שהם הבינו בפשטות שאפשר ללמוד קל וחומר זה מזה, יש להסיק שהבינו שהבישול אינו אלא היכוי תמצי להגיע למציאות של אכילת בשר בחלב שהתבשלו זה עם זה. ולכן מוצדק היה לומר שאם ההיכוי תמצי נאסר, ודאי שיש לאסור את עיקר האיסור שהוא התוצאה של המעשה. וכן כתב גם החת"ס (חולין קח ע"ב ד"ה גופא).

לפי הסבר הרשב"א יש לבישול מהות עצמית

ואולם מהילפותא של תנא דבי ר' ישמעאל על פי ביאור הרשב"א נראה שיש להבין שהבישול הוא איסור עצמי, שאינו מהווה רק היכוי תמצי לאכילה, ואולי הוא אף חמור מאיסור האכילה. דהרשב"א ממשיך ואומר: "ולמה הוציאו הכתוב

9. לרוב ככל הפוסקים.

בלשון בישול? לומר לך שדרך בשול אסרה תורה, וכל שאינו דרך בישול אינו אסור דבר תורה אלא מדברי סופרים, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהיתה ה"א לומר שיש לאסור את האכילה אף אם היא לא היתה כרוכה בבישול לפני כן, כי עצם זה שיש איסור בישול אינו אמור להיות קשור כלל לזה שיהיה איסור אכילה. ואמנם התחדש מלשון הפסוק שאיסור האכילה קיים רק כשהיה בישול לפני כן, אבל לא התחדש לנו מזה שהגדר היסודי של הבישול משתנה.

נפקא מינה בין ההבנות כשמבשל ומשחית בזה את התבשיל

ויכולה להיות לזה נפקא מינה במקרה שברור שהבישול לא יכול להביא בשום אופן לאכילה, וכגון שישרוף את הבשר והחלב ותוך כדי השריפה הם יתבשלו יחד. דלפי ההבנה שהבישול נאסר כיון שהוא היכי תימצי לאכילה, יש מקום לומר שיש לאסור רק כשהבישול עשוי מצד עצמו להביא לאכילה. ובמקרה כזה שהדבר נעשה מוכשר לאכילה, יהיה איסור, אף שהוא לא יאכל ואינו מתכוון לאכול, דזה גופא חידשה התורה שנאסר הבישול בפני עצמו. אבל כשהבישול אינו עושהו ראוי לאכילה, אין איסור, דלא על בישול כזה דיברה התורה. אמנם לפי ההבנה השניה אין שום קשר בין האכילה לבישול. ולא איכפת לן כלל אם הבישול הזה במהותו מכשיר את התבשיל לאכילה אם לאו. ובכל מקרה יש לאסור את הדבר מדאורייתא. ובאמת, הברוך טעם (שער הואיל, דין ג' עמ' עא) העלה אפשרות להוכיח מהמשנה בתמורה (לג ע"ב - לד ע"א) שהשורף בשר בחלב אין בו איסור בישול, "דשריפה לא הוה דרך בישול". ולפי זה יוצא כוותיה אבל לא מטעמיה.

הסיבה שגזרו באכילה יותר מהנאה ובישול

ולכאורה העובדה שבאיסורי דרבנן של בשר בחלב, כגון חלב בהמה טמאה או בשר עוף, אסרו רק את האכילה ולא את הבישול וההנאה (ראה לקמן סי' ח), מסייעת להבנת המכילתא דרשב"י והרמב"ם שאיסור האכילה חמור במהותו יותר מאיסור הבישול וההנאה. דלפי הילפותא של תנא דבי ר' ישמעאל (בלי הילפותא של המכילתא דרשב"י) אין לנו מקור ברור לכך שאיסור האכילה חמור יותר, ואדרבה יש אפילו צד לומר להיפך, וכנ"ל בדעת הרשב"א. וצריך לומר לפי ילפותא זו שחכמים מצאו לנכון לגזור יותר באכילה מאשר בבישול, דלא שכיח שאדם יבשל שלא בשביל לאכול. ואם יאסרו את האכילה ויתירו את הבישול בדרבנן, לא שכיח כל כך שיבואו ללמוד מזה להתיר לבשל בדאורייתא מבלי לאכול, ולעומת

זאת אם היו אוסרים את הבישול אבל מתירים את האכילה (וכגון במקרה שבושל על ידי גוי) היה שכיח שיבואו להתיר את האכילה בדאורייתא. אמנם יתכן שאליבא דאמת לפי תנא דבי ר' ישמעאל הלכה כת"ק (חולין קיג ע"א, ע"פ הבנת התוס' בד"ה בשר), ואין מציאות כזאת שנאסרת רק האכילה ולא ההנאה והבישול. כיון שבעוף הכל נאסר, ובבהמה טמאה אין איסור כלל (וכדעת רש"י וכדלקמן).

ההבדל המהותי בין הילפותא של רב אשי ובין המכילתא דרשב"י

והנה, רב אשי¹⁰ אמר (קיד ע"ב): "מנין לבשר בחלב שאסור באכילה? שנאמר (דברים יד, ג): 'לא תאכל כל תועבה' - כל שתעבתי לך הרי הוא בבל תאכל", ע"כ. ויש הבדל מהותי בין הילפותא שלו ובין הילפותא של המכילתא דרשב"י והרמב"ם. דלפי הילפותא של רב אשי יש לאסור באכילה את שני סוגי האיסורים הנ"ל; דזה גופא חידושו, שכיון ששמענו שיש איסור בעשיית המעשה, יש להכריח מזה את איסור האכילה של התוצאה של המעשה. ולא איכפת לך כלל אם עשיית המעשה היא עיקרו של האיסור או שהיא רק היכי תימצי לאיסור. ולכן יכולה היתה הגמרא להקשות עליו ממעשה שבת ומחסימת שור בדישו ומשאר המקרים שברור בהם בעליל שעיקר איסור התורה מתייחס לעשיית המעשה ולא לתוצאה, אף שהיה מקום לחלק כנ"ל, שבבשר בחלב האיסור הוא על התוצאה ולא על המעשה. ועל זה חולקת המכילתא, ולשיטתה באמת לא היה מקום להקשות את כל הקושיות שהקשתה הגמרא, דהחילוק בין המקרים ברור מאליו.

קשיים על תירוציו של הכס"מ בדברי הרמב"ם

והרמב"ם חזר על היסוד הזה שאיסור האכילה נלמד מאיסור הבישול במקום נוסף (הל' טומ"מ פ"א ה"ב) וז"ל: "טומאת משא - מפי השמועה. וקל וחומר הדברים: אם נבילה, שהיא טומאת ערב ואינה מטמאה באוהל, מטמאה במשא, שנאמר: 'וְהִנָּשָׂא אֶת נְבִלָתָם' (ויקרא יא, כח), המת לא כל שכן? וכו'. ויראה לי שזה ששתק ממנה הכתוב - כדרך ששתק מאיסור הבת לפי שאסר בפירוש אפילו בת הבת, וששתק מאיסור אכילת בשר בחלב לפי שאסר בפירוש אפילו בישולו, כך שתק מטומאת משא במת, לפי שטימא בפירוש אפילו אהל", עכ"ל. וכתב על זה הכס"מ (שם) וז"ל: "ואם תאמר, והרי בטומאת משא ובבת ובאיסור אכילת בשר בחלב

10. וי"ג: רב אסי.

ענשו מן הדין? ו"ל שמאחר שבת הבת אינה אסורה אלא מחמת הבת שהיא אמה, ממילא משמע שהיא אסורה ואין כאן עונשין מן הדין. וכך אמרו בפרק הנשרפין (סנהדרין עו ע"א) גבי איסור הבת: וכי עונשין מן הדין? גילוי מילתא בעלמא הוא, ופרש"י כמו שכתבתי, ובשר בחלב מכיון שאסור בישולו הוי בכלל 'לא תאכל כל תועבה' - כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל, אי נמי דמשמע שלא אסרה תורה לבשל אלא כדי שלא יבוא לאכול, עכ"ל. ושני תירווציו על איסור בשר בחלב אינם מובנים. תירווצו הראשון קשה, דהא הרמב"ם אינו מנמק את המלקות באיסור אכילה מצד הלאו של "לא תאכל כל תועבה", אלא הוא מסביר להדיא שלא שתק הכתוב וכו'. ומבואר מדבריו שהמקור למלקות הוא מצד הסברה האמורה ולא משום משהו אחר. ויתירה מזו, מבואר בדבריו להדיא (הל' פסוהמ"ק פ"ח הל' ג-ד) שאין לוקין על לאו זה אלא רק כשאוכל קרבן של פסולי המוקדשים. דז"ל שם: "ג] כל קרבן שנאמר שהוא פסול, בין שנפסל במחשבה בין במעשה בין שאירע לו דבר שפסלו - כל האוכל ממנו כזית במזיד לוקה, שנאמר: 'לא תאכל כל תועבה'; [ד]"¹¹ מפי השמועה למדו שאין הכתוב מזהיר אלא על פסולי המוקדשין, עכ"ל. ומקורו בספרי (דברים שם). וכן כתב בסה"מ (ל"ת קמ). וגם תירווצו השני קשה לכאורה, דזה חידוש מופלג ואין לזה רמז בדבריו. וברור שאיסור בת הבת הוא לא משום גזירה שמא יבוא על הבת. והרי הרמב"ם מדמה את האיסורים הללו ומגדיר את יחס איסור הבישול והאכילה בדומה ליחס איסור הבת ובת הבת. ובנוסף לכל הקושיות הללו לא מובן מדוע הוצרך הכס"מ לתרץ תרוץ אחר לבשר בחלב, ולא תירץ כפי שתירץ את הבת.

ביאור דברי הרמב"ם

אמנם קושייתו של הכס"מ אינה מובנת מעיקרה. דהא זה גופא מה שבא הרמב"ם לומר, שאין לדמות קל וחומר רגיל לאיסור שהוא כלול באיסור אחר ובכלל מאתים מנה. דכאשר ישנם שני נידונים שונים לגמרי, ובאחד יש צד מסוים של חומרא ובשני יש צד מסוים של קולא, בזה אנו אומרים שאין עונשין מן הדין. אבל כאשר האיסור האחד מבוסס על האיסור השני, אין זה קל וחומר אלא גילוי מילתא, כלשון הגמרא בסנהדרין שם. דאין שום צד כלשהו שאפשר להחמיר בגללו בבת הבת יותר מהבת עצמה, דכל מציאות האיסור בבת הבת יונקת

11. בכה"י אין כאן הפסק הלכה.

ונובעת מהאיסור הקיים בבת עצמה. והוא הדין גם בבשר בחלב. ואין צריך להגיע לחידוש הזה שאיסור הבישול הוא גזירה מדאורייתא שלא יבוא לאכול, אלא מספיקה העובדה שהבישול הוא רק ההיכי תימצי להגיע לאכילה, וההבנה הבסיסית היא שאיסור הבישול יונק ונובע מאיסור האכילה, דהוא נאסר רק משום שהוא עוקצין ויד ואפסרא ובית שער לאיסור האכילה. ולכן פשיטא שיש לאסור את המציאות העיקרית שהיא איסור האכילה. ואין איסור הבישול נובע מצד גזירה שמא יבוא לידי אכילה, אלא מצד זה שהוא נובע ויונק את קיומו מאיסור האכילה¹².

אין להתיר שום היתר על פי תירוצו השני של הכס"מ

ובשו"ת דובב מישרים (ח"א ס"ס ל) למד מדברי הכס"מ שיש לצדד להתיר לבשל שוקולד כדי לבדוק אם יש בו חשש של בשר בחלב. וטען שמכיון שטעם האיסור הוא שמא יבוא לאכול, וכאן הוא מחזר על הימנעות מאיסור האכילה, יש להתיר. והביא ראיות לכך מדין בדיקת חמץ בשעת ביעור חמץ (פסחים יא ע"א) שכאשר הוא מחזר עליו לבערו לא חוששים שמא יבוא לאכול, וכן כשבא לשנות את התקרה לשם סוכה (סוכה טו ע"א) שלא חוששים משום גזירת תקרה אליבא דר' יהודה. וכן כשבא להטביל באחורי כלים, שחידש הב"י (יר"ד ס"ו קצח סוף אות לא ד"ה ועוד י"ל) בדעת הרמב"ם שלא גוזרים גזירת מרחצאות. ואולם לכאורה יש להקשות על דבריו, דהא כל הנידונים הללו הם איסורי דרבנן, ובזה שפיר יש לומר שלא גזרו בכה"ג. אבל בדאורייתא לא דרשינן טעמא דקרא, ואין מקום להתיר אם הטעם לא שייך, גם אם היה נכון טעמו של הכס"מ¹³.

12. הדברים הנ"ל נכונים לכאורה מצד עצמם, והם מתאימים לדברי רש"י (סנהדרין עו ע"א ד"ה גלויי מילתא). אולם לפי הרמב"ם נראה שגם אם האיסור האחד אינו הגורם לאיסור השני אבל הוא כלול בו לגמרי, הוא יכול להילמד בגילוי מילתא מהשני. דכך למד הרמב"ם (סהמ"צ ל"ת קעב) בשם הספרא את החיות הטמאות שאין בהן סימנים מהחיות שיש בהן סימן אחד. והרי כאן אין האיסור האחד גורם לאיסור השני אלא הוא כלול בו. ומה שמבואר שאיסור אחרות שהיא בת אביו ובת אמו לא היה נלמד מבת אביו ומבת אמו משום שאין עונשין ומזהירין מן הדין (מכות ה ע"ב), הוא משום שאחרותו היינו גם כשהיא מאנוסתו. וזה אינו כלול בבת אביו שהיא רק מנשואת אביו, וכמבואר בגמרא (יבמות כב ע"ב).

13. והדבר שונה מהאמור לעיל, שלפי הרמב"ם יתכן שגדר הבישול הוא דוקא כשמכשיר לאכילה. דהתם מדובר על גדר פעולת הבישול עצמה, וכאן פעולת הבישול מעולה אלא שהטעם לאיסור לא אמור להיות שייך בה. והוי כמו ההבדל שבין משכון שאין העני צריך לו, שאין בו איסור כי

אין מקום לקושיה ממבשל בשר מתה והדומים לו

ויש להעיר על קושיות שונות שהקשו אחרונים (שו"ת צ"פ סי' קצח ועוד) מהסוגיה דמבשל חֶלֶב בְּחֶלֶב או ממבשל בשר מתה או בשר בהמה טמאה, דלא היה צריך פסוק למעט ממלקות או שלא היה צריך ללקות בפועל, כיון שהוא לא יבוא לאכול בשר כזה מחמת איסורו. ונדחקו ביישוב הקושיות הללו. ומלבד מה שאין לדרוש טעמא דקרא וכו"ל, לא מובן מדוע שלא יבוא לאכול את הבשר הזה אם עסקינן במי שבא לאכול בשר בחלב. ומדוע שבשר בהמה טמאה הוא לא יאכל, אבל בשר בחלב הוא כן יאכל. ואם הוא רשע שאוכל גם את זה וגם את זה, ברור שיש צורך להגדיר אם אכן חל האיסור הזה אם לאו.

האיסור מדרבנן כשאינו מבשל הוא לאו דוקא במליח או כבוש

והרשב"א (תוה"ק ב"ג ש"ד, פד ע"ב) כתב שאם לא בישל את הבשר עם החלב יש איסור דרבנן באכילתם. וכן כתב הטור (ריש סי' פז): "שאינו אסור מן התורה אלא דרך בישול, אבל מדרבנן אסור בכל ענין", עכ"ל. והב"ח (ד"ה איסור בשר) ביאר את דבריו: "פירוש אפילו דרך מליחה או כבוש אסור מדרבנן באכילה בכל ענין", עכ"ל. ואולם לכאורה נראה שזו אינה הכוונה, ודברי הרשב"א והטור מתפרשים כפשוטם שבכל ענין יש איסור לאוכלם ביחד מדרבנן, ואפילו בלי מליחה ובלי כבישה. ואיסור זה מתבאר מכמה מקומות, כגון ממה שאסרו לאכול חלב מיד אחר בשר, ומהצורך בהדחה ובקינוח כשבא לאכול בשר אחר אכילת חלב (חולין קד ע"ב וקה ע"א, והל' מאכ"א פ"ט הל'ו והכ"ח). וכן מבואר שיש איסור אכילה מדרבנן אף בלי שהתבשלו יחד, מהא דצריך להדיח כשנפל צונן לתוך צונן (פסחים עו ע"א, ושם ה"ז). וכן מפורש יוצא מהא דאסרו ללוש את העיסה בחלב (שם לו ע"א, ושם הכ"ב) שמא יבוא לאוכלה עם בשר. וכן מוכח מהא דאסרו לאכול באותו שולחן עוף עם גבינה (חולין קד ע"ב, ושם ה"כ), ולב"ה אף אינו עולה על אותו שולחן. ואמנם אביי אמר דגזרינן שמא יעלה בשר בהמה באילפס ראשון רותח עם גבינה, אבל הרמב"ם כתב: "שמא יאכל זה עם זה, אף על פי שהעוף בחלב אסור מדברי סופרים", עכ"ל. ומבואר שהבין שאביי אמר כן רק כדי לתרץ את קושיית רב ששת שהקשה על רב

אין זה גדר המשכון שאסור, ובין משכון לאלמנה עשירה, שיש בו גדרי משכון אלא שטעם האיסור לא שייך בו, ומכיון דלא דרשינן טעמא דקרא אסור.

יוסף, ולשיטתיה דרב יוסף לא גוזרים גזירה לגזירה. אבל אליבא דאמת סובר אביי שכן גוזרים גזירה לגזירה, וכפי שדחה קודם לכן את הוכחת רב יוסף. ולפי הבנה זו החשש הוא שמא יאכל את בשר העוף עם הגבינה, וכפי שכתב הרמב"ם, וגזרו כאן גזירה לגזירה, וכפי שכתבו התוס' (שם קד ע"א ד"ה ומנא) שמצינו כן בכמה מקומות. ובאמת החשש שמעלה אביי בתירוצו על קושיית רב ששת הוא חשש רחוק, מה גם שאין זה קשור להעלאה על שולחן דוקא.

כך יש לפרש גם את לשון השו"ע

וכלשון הטור כתב גם השו"ע (שם ס"א). והשו"ך (שם סק"א) והגר"א (שם סק"א) ביארוהו כדברי הב"ח. וכאמור לא נראה שלזה היתה כוונת השו"ע, ולא נראה שהוא נכנס לענין שלילת כבוש ומלוח בדבריו אלה. ולכן הוא גם לא הזכיר זאת בב"י. ולא שקדו הרשב"א, הטור והשו"ע על תקנת מה שאינו נכלל בדאורייתא אלא על תקנת מה שנכלל בדרבנן. ואמנם בניגוד לב"ח שכתב להדיא שמלוח וכבוש הוא הנידון של מה שנכלל בדרבנן, אפשר להבין שהשו"ך והגר"א כתבו דבריהם רק על הנידון של מה שאינו נכלל בדאורייתא, ובאמת אין זה נוגע לעיקר החידוש בדרבנן שהוא מתייחס אף לתערובות שאינה קשורה למליחה וכבישה. אבל אז יוצא דוחק אחר בלשון השו"ע, שהנידון של הרישא אינו אותו נידון של הסיפא, אף ששניהם אמורים באותו משפט.

ב. איסור בשר עוף בחלב

לפי רש"י אין גזירה דרבנן בחלב או בשר טמאה

והנה, במשנה (ק"ג ע"א) מבואר להדיא שבשר בהמה טמאה בחלב טהורה ובשר טהורה בחלב טמאה "מותר לבשל ומותר בהנאה". וכן כתב הרמב"ם (שם ה"ג). ורש"י (שם ד"ה מותר לבשל) כתב וז"ל: "מותר לבשל ומותר בהנאה - דאין בו משום בשר בחלב, כדיליף בגמרא (שם ע"ב). ובאכילה מיהא אסור משום איסור טמאה", עכ"ל. ומפורש יוצא מדבריו שאין איסור מחודש מדרבנן על האכילה, דאין צורך בכך, דהא איסור אכילה קיים ועומד מעצם זה שמדובר על בשר או חלב של בהמה טמאה. ולכאורה לפי זה אם יהיה שוגג על אכילת הטמאה, אף אם יהיה מזיד על אכילת בשר בחלב מדרבנן, לא ילקה מכת מרדות, כיון שלא גזרו בזה חכמים.

לפי רש"י יש בעוף גזירה מדרבנן אף על הבישול

אמנם בענין בשר עוף בחלב לא נאמר להדיא בגמרא מה דין הבישול וההנאה, אבל נאמר במפורש שיש איסור אכילה אף לדעת ר' עקיבא, אלא שהאיסור הוא מדרבנן. ולפי רש"י יוצא בהכרח שלאיסור האכילה בעוף אין שום שייכות לאיסור בהמה טמאה, דבהמה טמאה לא גזרו שום דבר, וכנ"ל, ואילו בבשר עוף גזרו. ואם כן, דברי רב אשי (קד ע"א) שפירש את דברי המשנה הראשונה יכולים להתפרש כפשוטם. הוא אומר: "כולה ר' עקיבא היא, והכי קאמר: כל הבשר אסור לבשל בחלב, מהן מדברי תורה ומהן מדברי סופרים, חוץ מבשר דגים וחגבים, שאינם לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים", ע"כ. ומפשטות דבריו נראה שיש איסור על הבישול ולא רק על האכילה, ואיסור זה אמור גם בבשר עוף אלא שהאיסור הוא מדרבנן. ואין לתמוה כלל מדוע בבהמה טמאה אין איסור על הבישול ובבשר עוף יש איסור על הבישול, דאין שום קשר בין הדברים. בבהמה טמאה לא גזרו חכמים כלל, ומסתבר דהיינו משום שזוהי מילתא דלא שכיחא, דלא עסקינן ברשיעי, ובישול עבור גוי וכיוצא בו אינו שכיח, ואילו בבשר עוף יש מקום גדול לגזור אטו בשר בהמה. ובאמת כך משמע גם מפשטות לשון רש"י בתחילת הפרק (קג ע"ב ד"ה כל הבשר) שכתב וז"ל: "כל הבשר אסור לבשל בחלב - דאף על גב דאמר רחמנא 'גדי', הוא הדין לחיה ועוף. ומיפלג פליגי בה לקמן, איכא למאן דאמר דאורייתא ואיכא למאן דאמר דרבנן", עכ"ל. ומשמע מפשטות דבריו שעל אותו דבר שאמר המ"ד שהאיסור הוא מדאורייתא אומר השני שהוא מדרבנן. ועיקר הנידון הוא איסור הבישול. ומשמע אפוא שכולם מודים שיש איסור לבשל בשר עוף בחלב, ולא נחלקו אלא רק אם האיסור הוא מדאורייתא או מדרבנן. ורבינו ירוחם (תא"ו נט"ו ח"ה, קלז ע"א) כתב להדיא וז"ל: "כל בשר, בין דבהמה וחיה ועוף, אסור לבשלו בחלב", עכ"ל.

ברמב"ם מבואר שהאיסור בעוף הוא רק באכילה ולא בבישול והנאה

ואולם הרמב"ם כתב (שם הל' ג-ד) וז"ל: "[ג] אין אסור מן התורה אלא בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, שנאמר: 'לא תבשל גדי בחלב אמו', ו'גדי' הוא כולל ולד השור וולד השה וולד העז, עד שיפרוט ויאמר 'גדי עזים'; ולא נאמר 'גדי בחלב אמו' אלא שדיבר הכתוב בהווה. אבל בשר בהמה טהורה שבישלו בחלב בהמה טמאה, או בשר בהמה טמאה שבישלו בחלב בהמה טהורה - מותר לבשל, ומותר בהניה, ואין חייבין על אכילתו משום בשר בחלב. [ד] וכן בשר חיה ועוף,

בין בחלב בהמה בין בחלב חיה - אינו אסור באכילה מן התורה, לפיכך מותר לבשלו, ומותר בהניה; ואסור באכילה מדברי סופרים, כדי שלא יפשטו העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב שלתורה, ויאכלו בשר טהורה בחלב טהורה, שהרי אין משמע הכתוב אלא גדי בחלב אמו ממש. לפיכך אסרו כל בשר בחלב, עכ"ל. וראשית דבר יש ללמוד מדבריו שבבשר חיה ועוף יש היתר גמור לבשל וליהנות, והאיסור מדברי סופרים קיים רק באכילה. וברור שכאשר הוא אומר ש"מותר לבשלו ומותר בהניה", אין כוונתו מדאורייתא בלבד, ודלא כמו שכתב הב"ח (שם ד"ה ומ"ש ומותר בבישול). ראשית, משום שמלשון "מותר" משמע היתר גמור ואף מדרבנן. ושנית, משום שאין מקום לומר "לפיכך מותר" לבשלו, אם הנידון הוא על איסור דאורייתא, כיון שהעדר האיסור בבישול והניה אינו נובע בקשר סיבתי מהעדר איסור האכילה אלא הוא בדרגה שווה לאיסור האכילה. ורק אם כוונת הרמב"ם לומר שהוא מותר לגמרי, מובן שיש כאן קשר סיבתי: דמאחר שאמרנו שאין איסור דאורייתא באכילה, ממילא גם אין איסור דרבנן על הבישול וההנאה. ושלישית, אם הרמב"ם נחית לחלק ולפרש בין אכילה לבישול, לא יתכן שהוא יאמר "ואסור באכילה" מדברי סופרים, וכוונתו תהיה גם לאיסור הבישול וההניה שהתייחס אליהם בסמוך ממש קודם לכן. וברור שהוא אומר זאת בהנגדה גמורה למה שאמר קודם לכן שיש היתר לבשל וליהנות. ועוד, הב"ח דייק מזה שהרמב"ם אומר שאינו חייב על אכילתו משום בשר בחלב, שגם ההיתר שנאמר קודם לכן בבישול והנאה הוא רק מדאורייתא. אבל נראה שלא רק שאין ראיה מזה על זה, אלא אדרבה, השינוי מלשון "מותר" ללשון "אין חייבין על אכילתו", מוכיח שקודם לכן דובר על היתר גמור, ורק באכילה מדובר על אי חיוב מדאורייתא.

ביאור דברי רב אשי לפי הבנה זו

ולפי זה יש הכרח לומר בדעת הרמב"ם כפי שכתב המ"מ, שדברי רב אשי מתפרשים שלא כפשוטם, ומה שהוא אמר לבשל (בעקבות המשנה), לא היה זה בדוקא, דבאמת הכוונה היא לאיסור האכילה, ונקטו לשון בישול כיון שזהו שם האיסור בקרא. ויש להמליץ בעד דוחק זה, שבאמת המשנה כפשוטה היא דלא כר' עקיבא, וכפי שהבין רב יוסף. דכך עולה מפשטות המשך דבריה בענין העלאת גבינה על השולחן. ובעיקר מפשטות המשנה האומרת (ק"ג ע"א) "המעלה את העוף עם הגבינה על השולחן אינו עובר בלא תעשה", דמשמע שאם הוא אוכלו הוא עובר בלא תעשה, וכפי שדייקה הגמרא בתחילה. וכן זוהי סתימת המשנה הבאה

לאחר מכן עד שמובאת דעת ר' עקיבא שחולק. ולא בא רב אשי אלא רק להתאים את דברי המשנה אליבא דהלכתא, שהאיסור בעוף הוא מדברי סופרים וכו' עקיבא. והוא לא היה יכול לשנות את לשונה שדיברה במפורש על בישול, דמשנה לא זזה ממקומה (שבועות ד' ע"א) אף שלפי פשוטה היא לא אליבא דהלכתא¹⁴. ולכן הוא המשיך לנקוט את לשונה, אף שבעצם כשמדובר על העוף לא מדובר על הבישול עצמו אלא על בישול הגורר אכילה.

ביאור דברי הרמב"ם לפי רב יוסף ודלא כרב אשי

ועוד ניתן לומר שלכאורה לא מובן מדוע הגמרא הניחה בפשיטות שברישא של המשנה האיסור הוא מדאורייתא והקשתה דאין היא כר' עקיבא. דלכאורה אין לכך רמז ברישא של המשנה. ויתירה מזו, רב יוסף שמסכים לכך שאכן איסור עוף בחלב הוא מדאורייתא, למד את זה דוקא מהמשך המשנה, בענין איסור העלאת בשר עם גבינה על השולחן דזו גזירה לגזירה, אבל דוקא מהרישא הוא לא הסיק את זה. ועל כרחנו צריך לומר שהיה פשוט לגמרא שאיסור בישול לא שייך בדרבנן. ועצם העובדה שכתוב שכל הבשר אסור לבשל בחלב, זה גופא מוכיח שמדובר על איסור דאורייתא. והיינו ממש כדברי הרמב"ם שבאיסורי דרבנן אין איסור בישול. ורב אשי הוא זה שחידש שיתכן שיהיה איסור בישול גם בדרבנן. אבל המקשן ורב יוסף לא סברו כמותו. והרמב"ם פסק בזה כרב יוסף.

קשיים ודקדוקים בדברי הרמב"ם

אמנם לפי ההבנה הראשונה, שהרמב"ם נקט כרב אשי וקצת דחק בדבריו, צריך להבין מה הביאו להבין כך. ויש להוסיף ולדקדק בעוד כמה קשיים העולים לכאורה בדבריו. ראשית, מדוע אמר הרמב"ם: "כדי שלא יפשוטו העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב שלתורה, ויאכלו בשר טהורה בחלב טהורה". בשביל מה נאמר שהבשר והחלב הם של בהמה טהורה, הרי לא זהו הנידון כלל, דלכאורה החשש הפשוט הוא שאם נתיר להם לאכול בשר עוף בחלב הם ידמו מילתא למילתא ויתירו אף בשר בהמה בחלב. וכיון שבין העוף ובין הבהמה הם טהורים, לא היה

14. וכפי שביאר רש"י (שבועות שם ד"ה ומשנה) וז"ל: "ומשנה ראשונה, אף על פי שחזר בו [ר'] מסתימתה, מאחר שפשוטה ברוב התלמידים לא היה יכולת בדורות שאחר רבי לשכחה מפייהם ולבטלה מבית המדרש", עכ"ל. וכן כתבו עוד ראשונים.

צריך להזכיר שהם טהורים. דהא לא היתה לכאורה שום הו"א שהם יבואו להתיר בשר וחלב של טמאה¹⁵.

ועוד יש לדקדק בכוונת הלשון "יפשטו", דלכאורה אין לה מובן. ואם כוונתו לומר שתתפשט הטעות הזאת בעם, היה צריך לבאר את הטעות ואז לומר ויפשט דבר זה בעם או מעין זה. אבל מלשונו נראה שקודם הם "יפשטו" ואז יבואו ויאכלו. וגם לא מובן מדוע הוא מסב את הדבר על העם, והיה צריך להסב את הדבר על הטעות. דהעם עצמו לא מתפשט. והרב קאפח (אות ה) פירש שהם יפשטו ידם באיסורי תורה, וגם זה דוחק גדול. ובכ"י אשכנזי אחד ובמקצת דפוסים הנוסח הוא "יפשעו". אבל מלבד מה שאין לזה רמז ברוב בניין ומניין של כתבי היד, גם לא מסתבר לומר כך, דהא מכך שכתב הרמב"ם (לפי גרסה זו) "שלא יפשעו העם ויבואו לידי איסור בשר בחלב", ולא כתב "שלא יפשעו העם ויאכלו" וכדו', מוכח שהפשיעה נמצאת בשלב שלפני שהם באים לידי איסור, וכיצד אפשר לקרותם פושעים עוד לפני שעשו שום איסור.

ועוד יש לדקדק מדוע אמר הרמב"ם: "וכן בשר חיה ועוף". דלכאורה לא דומה נידון בשר עוף וחיה לנידון הקודם. בנידון הקודם לכאורה לא נאמר שיש איסור מדברי סופרים על אכילת בשר טמאה בחלב טהורה או בשר טהורה בחלב טמאה. ורק נאמר שאין איסור דאורייתא משום בשר בחלב. ולעומת זאת בבשר חיה ועוף יש איסור דרבנן. וגם הלשון: "לפיכך אסרו כל בשר בחלב" אינו מדויק לכאורה. דלא אסרו לכאורה אלא רק בשר חיה ועוף. אבל בשר בהמה טמאה בחלב טהורה לא הוצרכו לאסור, וכנ"ל בדעת רש"י.

ביאור דברי הרמב"ם

ונראה שהרמב"ם הבין שהגזירה על בשר עוף וחיה בחלב לא היתה כמו הגזירות הרגילות שחששו שמא יבואו לדמות מילתא למילתא ויראו שאם מותר לאכול בשר עוף בחלב יתירו גם בשר בהמה בחלב, וכמו למשל שחששו שמא יראו שמותר לטלטל מכרמלית לרשות היחיד וידמו מילתא למילתא ויבואו להתיר גם מרשות הרבים לרשות היחיד. בנידון דידן הגזירה היתה שמא יראו העם

15. ואמנם בדפוסים הרגילים כתוב: בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה. אך אין לזה זכר בכל כתה"י שלפנינו ובכל הדפוסים הראשונים. וברור שזו הוספה מאוחרת שנוספה כדי לומר שהרמב"ם התייחס לטהורה אגב מה שציין את כלל הדין שבתורה.

שהתרנו בשר עוף בחלב, ויחשבו שהפסוק "לא תבשל גדי בחלב אמו" הוא כפשוטו לגמרי, ולא נאסר אלא רק הגדי בלבד עם אמו. והרמב"ם מבאר להדיא שאכן זו תהיה נקודת הטעות שלהם: "שהרי אין משמע הכתוב אלא גדי בחלב אמו ממש". ומחשבה כזאת תבוא להם כיון שבסתמא דמילתא היינו אמורים לרבות גם עוף. וכמו שבנוזיקין ובשביתת בהמתו ובהרכבת כלאים, נאמר שור וריבינו גם עוף. ואם בכל זאת כאן מיעטנו, יש מקום להבין שהפסוק צריך להילמד כפשוטו לגמרי. וטעותם זו תבוא בניגוד למה שהרחיבו חכמים בחכמתם והבינו שמשמעות "גדי" האמור בפסוק כוללת כל בהמה טהורה, ומשמעות "חלב אמו" כוללת כל חלב בהמה טהורה. ולכן הדגיש הרמב"ם את זה שהם יבואו לאכול בשר טהורה בחלב טהורה, דבזה הוא מדגיש את נקודת הטעות שלא תתחשב בהרחבה המסוימת הזאת של חכמים. ובגלל החשש מהטעות הזאת, אסרו חכמים את כל הבשר והחלב, ובגזירתם הם כללו את כל סוגי הבשר והחלב שהם: בין של עוף וחייה ובין של בהמה טהורה וטמאה. דהשתא לא יבואו לטעות וללכת לפי הפשט הפשוט של התורה. וללימוד על פי הפשט הכי פשוט קרא הרמב"ם "לפשוט", ולזה התכוון כשאמר שמא יפשטו העם. וכן מצינו (קהלת רבה יב, יד): "כי את כל מעשה - רבי הוה פשיט הדין קריה" וכו', ע"כ. והכוונה שם שהוא היה מסביר את פשוטם של מקראות אלה. וכן הוא במקומות רבים נוספים (ויקרא"ר כו, ז; איכה רבה ג, י; ילק"ש ויקרא יד, תקנו, ועוד). וקרוב לזה הוא הביטוי השכיח בגמרא "לפשוט" את הספק, דהיינו להכריע כהבנה מסוימת שמביאה את הענין להיות פשוט ובלי מורכבויות.

לדעת הרמב"ם הגזירה בעוף שווה לגזירה בבהמה טמאה

והשתא דאתינן להכי יוצא שדין החיה והעוף שווה לדין הבהמה הטמאה. ולכן נקט הרמב"ם בלשון "וכן חיה ועוף", ולכן הוא אמר שאסרו את כל הבשר והחלב. וממילא מובן מהיכן למד הרמב"ם שאיסור בשר בחלב בעוף וחייה הוא באכילה ולא בבישול והניה. דכיון שמבואר להדיא במשנה (ק"ג ע"א) שבטמאה אין איסור בבישול ובהנאה, יש להסיק שכך הוא גם בחיה ועוף, דכולהו בחדא מחתא מחתונהו חכמים, ולא פלוג. ועל כרחך שהגזירה הכללית היתה רק על האכילה. ובאמת בסתמא דמילתא לא היה צורך בגזירה כזאת על בהמה טמאה, דהרי היא אסורה ועומדת. אבל כאמור לעיל, קיומה של הגזירה הכללית הזאת יכול להתממש בכגון שהוא שוגג על אכילת טמאה, שיש מקום להכותו מכת מרדות, אם עכ"פ יהיה מזיד על איסור בשר בחלב מדרבנן.

קושית הב"י על הטור והקושי לומר שאין דבריו מכוונים

ובזה מתיישבים היטב גם דברי הטור שכתב (סי' פז אות ג) וז"ל: "ואינו נוהג אלא בטהורה, כגון בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה, אבל בשר טהורה בחלב בהמה טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה, אינו אלא מדרבנן ומותר בבישול ובהנאה", עכ"ל. והקשה על דבריו הב"י (שם) וז"ל: "ולשון רבינו אינו מכוון, שְׁפָלָל דין בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טמאה ובשר טמאה בחלב טהורה עם דין בשר חיה ועוף בחלב טהורה. ונהי דלענין שלא גזרו על בישולם והנייתם הם שוים, כדמשמע מפשטא דמתניתין ומדברי הרמב"ם ז"ל, מכל מקום מה שכתב אינו אלא מדרבנן לא מצי קאי אלא לחיה ועוף בחלב טהורה, דאילו לבשר טהורה בחלב טמאה ובשר טמאה בחלב טהורה לא אשכחן שיאסרוהו חכמים באכילה משום בשר בחלב, וגם לא היה להם ענין לאסרו מדבריהם אחר שכבר היה אסור ועומד מן התורה משום בשר טמאה או משום חלב טמאה, וכך היה לו לכתוב: אבל בשר טהורה בחלב טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה מותרים בבישול ובהנאה, ובשר חיה ועוף אפילו בחלב טהורה מותר בבישול והנאה ואף באכילה אינו אסור אלא מדרבנן", עכ"ל. וכפי שכתב שהיה הטור צריך לכתוב, כתב הוא עצמו בשו"ע (שם ס"ג). וכן נקט כמותו הש"ך (סק"ג). ולכאורה אין כאן רק לשון שאינה מכוונת בעלמא, אלא לפי הבנת הב"י יש בדברי הטור שיבוש כללי. ועל כרחק שיש דברים בגו.

הקשיים בתיקון הגרסה של הרש"ל והפרישה

והרש"ל (בביאורו לטור שם) והפרישה (שם סק"ד) תקנו את הגרסה בטור ואמרו שיש לגרוס: "אבל בשר טהורה בחלב בהמה טמאה או בשר טמאה בחלב טהורה לא. ובשר חיה ועוף" וכו'. וזהו דוחק גדול מאד (מלבד מה שצריך לשבש לפי זה את נוסחת הספרים, ומלבד מה שזהו סגנון מוזר ואינו מתאים, שהקביעה שאין האיסור נוהג תתמצה בתיבת "לא"), דלפי זה המשך דברי הטור אינם מתאימים, דהוא אומר על בשר חיה ועוף שהוא "אינו אלא מדרבנן", ובזה הוא בא להנגיד את הדברים למה שאמר קודם. ואם קודם הוא דיבר על בהמה טמאה ואמר שהיא לגמרי לא שייכת לאיסור בשר בחלב, בין מדאורייתא ובין מדרבנן, יצא שדוקא בשר עוף וחיה שייך יותר לאיסור בשר בחלב. והלשון "אינו אלא" משמעה שהוא שייך פחות לאיסור ואין בו אלא רק איסור דרבנן. ומלבד זאת מדוע אומר הטור "אפילו בחלב טהורה", דמשמע מזה שכל שכן בחלב טמאה, הלא חלב

טמאה מוציאו מאיסור בשר בחלב כלל. ועל כרחק אין התיקון נכון, ולכן מובן שהכל אמור בחדא מחתא, ולא נאמר עדיין שיש משהו שמתמעט מהאיסור דאורייתא. וממילא מוצדק לומר על כל מה שנאמר עד כה שהוא "אינו אלא מדרבנן". ומובן לפי זה גם שבמקרה של בהמה טמאה מתמעט האיסור לאיסור דרבנן, ומחדש הטור שבחיה ועוף מתמעט האיסור אפילו כשמדובר על חלב בהמה טהורה.

דברי הטור מתפרשים כפשוטם לפי הבנת הרמב"ם הנ"ל

אמנם דברי הטור מתפרשים כפשוטם לגמרי לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם. וגם הוא נקט בדיוק כדעת הרמב"ם שיש איסור כללי על כל בשר בחלב, בין בשר עוף וחיה טהורים ובין בשר וחלב של בהמה טמאה. והיינו ממש כמו שהתבאר. ומסתבר לומר שכל הגזירות שגזרו חכמים על בשר עוף וחיה בחלב הם גם גזרו על חלב בהמה טמאה. ולכן מסתבר שגם אותו אין להעלות על השולחן (וכגון שמדובר באוכל עם הגוי) יחד עם בשר ולהיפך. ומסתבר שגם הגזירה שלא לצורם יחד תהיה שייכת בזה. ואלו הן נפקא מינות נוספות להכללת בשר או חלב טמאה באיסור דרבנן של בשר בחלב. והב"ח (שם ד"ה ומ"ש ואינו נוהג) הבין אף הוא שיש גזירה כללית כזאת, וכתב שהנפק"מ היא לענין דין חתיכה נעשית נבילה ודין חתיכה הראויה להתכבד ודין גבינה חשובה, שכולם דינים מיוחדים לבשר בחלב ומתחדש ששייכים אף בבשר או חלב טמאה¹⁶. ומיהו יעוין בט"ז (שם סק"ב) שפקפק אם שייכים הדינים שהעלה הב"ח בנידון דידן. ועל דין חנ"נ טען שלא שייך כאן, דהסברה להחמיר אליבא דרבינו אפרים (חולין ק' ע"א תול"ה בשקדם) דוקא בבשר בחלב היא: "מטעם שכל אחד בפני עצמו מותר רק בתערובות אסורים ונעשים גוף אחד כו', וזה לא שייך כאן במין אחד טמא, דהא בלאו הכי יש בו איסור מן התורה, ואם כן הוי כשאר איסורים", עכ"ל הט"ז. אמנם נראה לכאורה פשוט שהסברה הזו אינה סיבה עצמית אלא רק סימן לכך שהאיסור מורכב מעירוב שניהם יחד. דהא זה ששני המרכיבים מותרים כשהם בפני עצמם, זו ודאי איננה סברה מצד עצמה להחמיר בהם, ולאסור אותם לגמרי כנבילה. ואדרבה, זו סברה שהיתה צריכה להקל בהם. ועל כרחק אין זה אלא רק סימן לכך שהאיסור אינו

16. וכן מבואר גם בהגהת איסור והיתר הארוך (סי' ל' אות ה) שמזכיר חלב טמאה כדוגמא לאיסור בשר בחלב מדרבנן שהותר בהנאה.

תלוי באחד המרכיבים אלא דוקא במיזוג שביניהם, ולכן כל החתיכה נעשית נבילה. ואם כן מאי איכפת לן שבמקרה יש סיבה צדדית לכך שיהיה איסור באחד המרכיבים, ושפיר צריך לחול בזה דין חנ"נ¹⁷.

שיטת הפוסקים שבשר עוף בחלב הוא מדאורייתא

והנה, הרא"ש (חולין פ"ח סי' נא) כתב וז"ל: "ומה שהביא רב אלפס דרבי עקיבא ולא הביא דרבי יוסי הגלילי, משום שפוסק הלכה כרבי עקיבא. ואי סבירא ליה דרבנן פליגי עליה, הא קיימא לן (עירובין מו ע"ב) הלכה כרבי עקיבא מחבירו דוקא ולא כנגד רבים, אלא ודאי סבירא ליה דלא פליגי אלא תנא קמא אמר שנוהג בבהמה טהורה דוקא ולא בטמאה, ורבי עקיבא מפרש מהיכן נתמעטו חיה ועוף ובהמה טמאה", עכ"ל. אמנם התוס' (ק"ג ע"א ד"ה בשר) כתבו על דברי ת"ק במשנה וז"ל: "בשר בהמה טהורה בחלב בהמה טהורה וכו' - הוא הדין בשר עוף לרבנן דאסור מן התורה, דדוקא ר' עקיבא הוא דאמר חיה ועוף אינו מן התורה, ונפקא לן מדרשי לקמן: את שאסור משום נבילה אסור לבשלו בחלב", עכ"ל. ויוצא שלפי הבנת התוס', אם נוקטים כדברי הרא"ש הנ"ל, יש לפסוק כדעת חכמים. וכן כתבו התוס' (שם קד ע"ב ד"ה עוף) להדיא וז"ל: "ואף על גב דתני אגרא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן, דמשמע עוף תחילה, דילמא משום דסבר בשר עוף בחלב לאו דאורייתא, ולא קיימא לן הכי", עכ"ל. הרי שלהלכה הם סברו שעוף בחלב הוא דאורייתא. וכן כתבו בפשיטות בתוס' הרא"ש (ביצה ד' ע"ב ד"ה ה"מ) ובתוס' רבינו פרץ (שם ד"ה אבל מדרבנן). ובאמת בהגהות מהרא"י על שערי דורא (סי' עו ה"ד, סא ע"א-ע"ב ד"ה אבל) כתב כך בשם התוס', והוסיף: "וקשה להקל בבשר עוף כנגד דעת התוס' אף על גב דרבים פליגי עלויהו. ולעיל כתבתי דאין נוהגים חילוק בין עוף לבהמה", עכ"ל. וכן נקטו להלכה המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ח סי' ק) והב"ח (שם סוד"ה ומ"ש ומותר בבישול), אלא שהוסיף הב"ח וכתב וז"ל: "ואם כן לפי זה נראה דאין לחלק ביניהן גם לענין איסור בישול והנאה, ובין בחיה ועוף ובין בבשר טמאה וחלב טמאה נוהג דין איסור בשר בחלב אף בבישול והנאה מדרבנן", עכ"ל. ודבריו

17. ויעוין בנקודות הכסף (אות א) שטען טענה אחרת, אבל נראה שהסכים עם הט"ז במישור העקרוני. ונפק"מ בין הסברה דלעיל ובין סברת הש"ך במקרה שאחד המרכיבים ייחסר משום תערובת אחרת של בשר בחלב. דלפי סברתו כבר לא יהיה מקום להחיל דין חנ"נ, דהשתא המרכיב אסור משום בשר בחלב, ולפי הסברה דלעיל עדיין יהיה בזה דין חנ"נ, דהא סוף סוף האיסור שנוצר כעת הוא מעירוב שניהם.

אלה לכאורה קשים, דממה נפשך, אם הוא סובר שיש בהם איסור דרבנן, הרי שאין איסורם דומה לאיסור עוף שלדעתו אסור מדאורייתא. ואם הוא סובר שהאיסור של בישול והנאה בחיה ועוף הוא מדרבנן, אם כן טוב לא שוו איסורייהו לבשר בהמה. וגם אין זה מתאים לדברי המשנה שנוקטת להדיא איסור דאורייתא בבישול והנאה ולפי התוס' שבשיטתם קיימין גם עוף בכלל. ואולי לא התכוון הב"ח בדבריו אלה אלא רק לענין עצם האיסור ולא לענין תוקף האיסור ומקורו.

כן מבואר בדברי התרומה

והתרומה (הל' או"ה סי' כט) הביא את דברי הבה"ג שכתב שאיסור בשר עוף בחלב הוא מדרבנן, וכתב על דבריו וז"ל: "ותימה, דהא אבעיא להו [פרק כל הבשר] בשר עוף בחלב הוי דאורייתא או מדרבנן, ולא אפשרי ליה וכו'. ושמה הוא דאורייתא", עכ"ל. ובמקום אחר (שם סי' עא) מבואר להדיא בדבריו שהאיסור הוא מדאורייתא. דז"ל: "ושמואל, דנקט איסור משום עור קיבת נבילה, לא רצה לומר עור קיבת שחוטה משום דהתם ליכא איסור אלא טעם בשר עוף בחלב, והיינו מדרבנן, דלא אסרה תורה אלא דרך בישול. ומשום חששא של איסורא דרבנן לא היו אוסרין בכך גבינות של גוים אלא משום ספק איסורא דאורייתא, דהיינו עור של נבילה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שבגלל שמדובר על טעם שמתערב שלא בדרך של בישול, לכן אין איסור דאורייתא בבשר עוף בחלב. אבל אם היה זה בדרך של בישול, היה בזה איסור דאורייתא.

כן נקט בפשיטות גם הסמ"ג

וגם הסמ"ג (ל"ת קלב) נקט בפשיטות שהאיסור הוא מדאורייתא. דז"ל: "משמע [בפרק כל הבשר (חולין קד ע"ב)] דבשר עוף בחלב מן התורה, שגוזר שם העלאה על השולחן אטו אכילה שמא יאכלנו באילפס רותח עם הגבינה. ואם בשר עוף בחלב דרבנן אם כן היא גזירה לגזירה, העלאה אטו אכילה ואכילת עוף אטו אכילת בהמה", עכ"ל. ומבואר שנקט כך בפשיטות ולא כספק. וכן מעלה אפשרות לבאר (ל"ת קמ-קמא) על פי זה את מנהג העולם להחמיר בבשר עוף בחלב מצד שנוקטים שהאיסור הוא מדאורייתא.

באיסור והיתר כתב כן בשם סמ"ק וכך גם פסק בעצמו

ובאיסור והיתר (סי' מ' אות ו) כתב וז"ל: "ואין לחלק כלל בין בשר בהמה חיה ועוף, דקרא בבשר עוף נאמרת וכל שכן בשר בהמה וחיה. וכן כתב בסמ"ק (סי' ריג) שקיימא לן כבית הלל דבשר בהמה וחיה ועוף אסור בחלב מדאורייתא. וכן יש להחמיר בבשר חיה ועוף כבשר בהמה בכל מילי, עכ"ל¹⁸, עכ"ל. ועל פי זה פסק קודם לכן (סי' לז אות ה' דין טו) לחומרא במקרה שנפל חלב לתבשיל של בשר עוף ונשפך, ואין יודעים לשער.

טענות כנגד המצדדים להכריע למעשה שהאיסור מדאורייתא

אמנם אליבא דאמת היה מקום לדון על טענת הרא"ש. דהא ר' יוסי הגלילי נוקט גם הוא כדעת ר' עקיבא בענין עוף, וללישנא בתרא (שם קטז ע"א) הוא אף מיקל יותר ומתיר לכתחילה אף מדרבנן. ועד כאן לא שמענו שאין הלכה כר' עקיבא מחבריו אלא רק כשהוא עומד לבדו מול כל חבריו, אבל כשמצטרף עמו תנא נוסף, זו לא שמענו. ובנידון דידן מצטרף עמו גם תנא דאגרא. ומזה שהגמרא (שם קד ע"ב) מקשה בפשטות על יסוד דברי תנא דאגרא נראה שהיא נוקטת כשיטה זו¹⁹. ולכאורה גם אין להוכיח ממנהג העולם כפי שטען מהרא"י. דמנהג אשכנז הקדמון מעיד עליו הראב"ן (חולין ריש סי' רעז) וז"ל: "מצאתי: שמותר להעלות העוף עם הגבינה על השולחן ובלבד שלא יגעו קערות זו לזו, ואין מותר אלא בבשר עוף אבל בשר בהמה אסור להעלות, וכן מנהג ותורה בכל ישראל", עכ"ל. ודומה לכך היה המנהג גם בתקופה מאוחרת יותר, וכפי שמעיד מהר"ח אור זרוע (דרשות פרשת וירא סי' לח) וז"ל: "זהו שאמר הכתוב (בראשית כא, לג): 'ויטע אש"ל'; אכילה, שנאמר (שם יח, ח): 'ויקח חמאה וחלב ובן הבקר'. מכאן אמרו רבותינו דווקא בשר בהמה, אבל בשר עוף כיון שאין לו עיקר מן התורה מותר לאכול אחריו גבינה מיד. ורבותינו החמירו והצריכו ע"י קינוח", עכ"ל. ואף מהרא"י עצמו מעיד (שם ה"א, נח ע"ב ד"ה אכל) שהמנהג בזמנו הוא רק לענין זה שממתינים לסעודה אחרת גם אחר

18. המשפט האחרון הוא מהגהת רבינו פרץ על הסמ"ק (שם הג' ו). ובסמ"ק מצורף (מצוה ריא אות קמב) מובא בשם הסמ"ק.

19. והר"ף והרמב"ם פסקו כר' עקיבא גם בדין חיה למרות שר' יוסי הגלילי חולק עליו בזה ותנא דאגרא לא השמיע דעתו. ונראה שהם סברו שאחרי שת"ק נדחה מההלכה יש להכריע כר' עקיבא לגבי ר' יוסי הגלילי, שהלכה כמותו מחבירו.

אכילת עוף. וזה אינו מוכיח כלל שפוסקים במחלוקת העקרונית כדעת חכמים דפליגי אר"ע, דהא גם הרמב"ם פסק שיש להמתין בעוף, אע"פ שהוא סובר כדעת ר' עקיבא. ובר מן דין, הרי מעיד מהרא"י בעצמו (שם ה"ב, נט ע"א ד"ה עד) שהמנהג שהיה במקומו היה להמתין רק שעה אפילו אחרי בשר בהמה. ולמנהג זה מעיקר הדין אפשר לאכול מיד לאחר סיום הסעודה. ואם כן קשה לקבוע שהמנהג להחמיר בעוף הוא כמו בבהמה. דהא כמו שבבשר בהמה היה אפשר לאכול מעיקר הדין מיד לאחר סיום הסעודה וממתינים שעה, כך בעוף היה אפשר לאכול מעיקר הדין מיד לאחר שמסיימים לאכול את העוף, ובכל זאת ממתינים שעה. ובאמת בהגהותיו (סי' ע' ה"ב, נג ע"א ד"ה וביצים) כתוב בשמו על מה שנאמר בשערי דורא שביצים הנמצאות בקליפתן בתרנגולת שחוטה מותר לאוכלן בתבשיל חלב: "מותר לאוכלו בחלב, משום בשר עוף בחלב דרבנן הקילו", עכ"ל. ואולם המהרש"ל (שם במכונות ועטרת שלמה אות א) כתב וז"ל: "זה לא מצאתי בשערי מהרא"י וטעות הוא, דהא לקמן כתב מהרא"י להחמיר אפילו נגמר קליפתן", עכ"ל. אבל נראה דאין שום ראיה ממה שכתב בהמשך (שם ה"ד, נג ע"ב - נד ע"א ד"ה וכן כתב), דאדרבה, הוא ממשיך לנקוט שיש להקל מעיקר הדין, ורק כתב שהעולם נהגו להחמיר מטעם מיוחד שמזכיר שם ואינו נוגע לנידון דידן.

ג. הרחקות וסייגים לאיסור בשר בחלב

חידוש רבינו ברוך בענין קדירת גויה בבית ישראל

ובשלטי הגבורים (על המרדכי ע"ז פ"ב סי' תתלו) כתב וז"ל: "תשובת רבינו ברוך שאסור לבשל בשר אסור בבית ישראל בקדרה של גוי, שמא יחתה הישראל בגחלים תחתיה, ושמא בשל בה הגוי בשר בחלב או בשר וחלב לבדו, ובחתינו עובר על 'לא תבשל'. והיה מצריך לשפחה היושבת ברשות ישראל שתי קדרות, אחת של חלב ואחת של בשר", עכ"ל, והביאו הדרכ"מ (סי' פז סוף אות א), וכן הביאו בתורת חטאת (כלל עו-עז דין יב) בשם המרדכי. ובהגהה על השו"ע (שם סי' וז) כתב וז"ל: "יש אומרים דאסור לחתות האש תחת קדירה של גויה, לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר, והמחתה תחת קדירה שלה בא לידי בישול בשר בחלב", עכ"ל. וכתב על זה הש"ך (סק"ח) וז"ל: "יש אומרים דאסור לחתות האש כו'

- ובמרדכי שם כתב שאסור לבשל בשר²⁰ בבית ישראל בקדירה של גוי שמא יחתה הישראל כו', לכן צריך לשפחות גויות שתי קדרות, אחת של בשר ואחת של חלב, וכן פסק בתורת חטאת [סוף כלל עו]. מיהו בשר לאו דוקא, אלא הוא הדין שאר דברים, דזיל בתר טעמא. מיהו אין בזה אלא חומרא בעלמא, ואין העולם נזהרין בזה, עכ"ל.

הש"ך מחלק בין פסק הרמ"א ובין תשובת רבינו ברוך

ונראה שכוונת הש"ך להדגיש שיש הבדל בין פסק הרמ"א ובין הדין המובא בתשובת רבינו ברוך ובתורת חטאת. דהיינו, הרמ"א בהגה אוסר לחתות אש תחת קדירה של גויה. וזה מקרה שבו יש ספק שמא הוא עושה מעשה של בישול בשר בחלב, דהא המחתה את הגחלים נחשב כמתכוון לבשל, וכמו שהתבאר במקום אחר (ט"ח שבת ח"ב עמ' תקה-תקו), ודלא כמו שהקשה הגרע"א, יעו"ש. וכיון שהוא נחשב כמתכוון לבשל אין כאן אלא ספק אחד. אבל בתשובת רבינו ברוך ובתורת חטאת נאמר שאסור לישראל להרשות שבביתו תבשל הגויה בקדירה אחת שהיא שלה את כל מאכליה, שמא בקדירה שלה יהיה בשר בחלב והוא יחתה בגחלים, ויבוא לידי בישול בשר בחלב, ולכן יש צורך שיהיו לגויה שתי קדרות, אחת של בשר ואחת של חלב. וזו כבר החמרה גדולה בהרבה מדין הרמ"א, כיון שלדברי הרמ"א הוא יכול להרשות שתבשל איך שהיא רוצה, ורק כשהוא בא לחתות בגחלים ייזהר ויקפיד שלא תהיה על האש קדירה של הגויה שבה מתבשלים מאכליה.

ביאור דבריו לאור החילוק הנ"ל

והש"ך מציין בדבריו את המובא בהגהות המרדכי ואת הפסק בתורת חטאת כדין מחודש ונוסף על דברי הרמ"א. וזו הסיבה שהוא מעתיק את דברי המרדכי²¹, דאם כוונתו רק לציין מקור לדברי הרמ"א לא היה לו לחזור ולכתוב את כל הדברים הללו וגם לציין כדבר מיוחד את הפסק המובא בתורת חטאת. ולכן אומר הש"ך שבשר לאו דוקא. דהשתא דאתינן להכי שיש לאסור בביתו של הישראל

20. כן הוא בדפוס של הש"ך, וכן בתורת חטאת דלקמן. בדפוסים מאוחרים איתא "בשר איסור".

21. להגהות השלטה"ג על המרדכי היו נוסחאות במרדכי עצמו שאין לפנינו, ולכן הש"ך התייחס אליהן בפשיטות כאל דברי המרדכי עצמו.

מציאות של קדירה של גוי שלא מקפידים עליה שיתבשלו בה רק מאכלים כשרים, שמא יבוא לחתות תחת הקדירה הזאת ובאותה שעה יבשלו בה בשר וחלב יחד, אם כן מה זה משנה מה כרגע מבשלים בה. הלא החומרא היא שמא בעתיד יבשלו בשר בחלב, ומשום העתיד יש לאסור לגויה בהווה לבשל כל דבר שמבשלים בקדירה²². וזו הסיבה שהש"ך ציטט את התשובה של רבינו ברוך בלי תיבת "איסור", דלשיטתו אין זה משנה כלל אם הבשר אסור או מותר, ואין זה משנה אם הוא מבשל בשר או דברים אחרים, וכמו שכתב להדיא. והעיקר הוא שיש לגויה כלי של עצמה שהיא מבשלת בו ואין הישראל יודע תמיד מה מתבשל בו.

ביאור דברי רבינו ברוך שאסור דוקא לבשל בשר אסור

אמנם אליבא דאמת נראה דלא לחינם כתב רבינו ברוך שיש לאסור לבשל רק בשר איסור. דנראה שכוונתו היתה שאין לאסור כולי האי על הגוי לבשל כל בישול שהוא בקדירה שלו. וכוונתו היתה רק שבעל הבית הישראל יאסור על הגוי לבשל תבשיל אסור בביתו של הישראל. ובזה הוא סבר שיש תקנה גדולה למנוע מהגוי לבשל דברים שהוא יודע שאסורים על בעל הבית הישראל, וממילא יתבטל החשש שהישראל יבוא ויחתה תחת הקדרות ותיווצר מציאות שהוא מחתה תחת בישול של בשר בחלב; דעל ידי גדר כזה שייקבע בביתו של הישראל יימנע הגוי מלבשל בביתו של הישראל בשר בחלב. ובנידון זה בשר איסור כולל בקל וחומר בשר בחלב, דבבשר איסור אין חשש שמא יחתה, דאין איסור לחתות תחת אש שתבשל בה בשר אסור. ועיקר החשש קיים דוקא בבשר בחלב.

22. אבל אין כוונת הש"ך להתייחס דוקא לדבר הבלוע בכלי ולתלות את החומרא רק משום כך, וכפי שהבינו הפלתי (סוס"ק יג ד"ה ולכן וד"ה והנה) והפמ"ג (שפתי דעת סק"ח) והמחצה"ש. ויעוין בפלתי ובפמ"ג שנדחקו טובא מדוע אין כאן אלא רק חומרא בעלמא, ואמרו שאין בישול אחר בישול בדבר הבלוע בכלים. וכל זה דוחק ואינו כלול בדברי הש"ך. והרי מדובר גם בכגון שהיא מבשלת בישול גמור של בשר בחלב. ולאידך גיסא, להדיא מבואר בדברי רבינו ברוך, שגם אם הבשר או החלב יהיו לבדם, אם הוא יחתה תחת הקדירה, הוא "עובר על לא תבשל", והיינו משום מה שבלוע בכלי כבר מקודם לכן.

חידוש המהרי"ל וקושי הקיים בו לכאורה

ובתורת חטאת (שם) הביא קודם לכן את דברי המהרי"ל וז"ל: "כתב מהרי"ל: אסור לתקן המים שחופפין הראש בכלי כשר²³, משום דהקיטמא שעושין בו המים רובן נוטלין מן הכירה ונתבשלו שם קדרות בשר וחלב וניתז עליהם בשר וחלב ונמצא בשר וחלב מעורבים. ופעם אחת רצו לבשל בכלי שמתקנים אלו המים, וצוה מהרי"ל להגעילו", עכ"ל. וכן העתיק את הדברים קודם לכן גם בדרכ"מ²⁴ (שם), וכן הביאם בהגהתו לאחר מכן בשו"ע (שם). ובמקור כתובים הדברים במנהגי המהרי"ל (הל' איסור והיתר אות ג) וז"ל: "אמר מהרי"ל סג"ל: מיא דחפיפת הראש שעושין מאפר כירה שבשלו שם מאכלי בשר וחלב, אין לעשותם בשום כלי כשר, כי לפעמים קדרות חלב וכן קדרות בשר נשפכין או זבין אל תוך האפר, נמצא דיש בהן איסור בשר בחלב. ופעם אחת חימם השמש בבית הרב הנ"ל מיא דחפיפה באותו מרחשת ברזל לבן שהיה רגיל הרב לקרר בו יינו בימות החמה, ויחר אפו במאד והצריך להגעיל הכלי", עכ"ל. ולכאורה הדברים אינם מובנים. אם יש לחשוש לגבי הקיטמא שמעורב בו בשר וחלב, מדוע בכלל מותר לתת את הקיטמא בתוך מים ולהרתיחם, הלא בזה הוא מבשל בשר בחלב. ומדוע הנידון הוא רק לגבי האפשרות להשתמש אחר כך בכלי הזה למאכל. ואם נאמר שהוא מכניס את הקיטמא רק לאחר שכבר המים אינם רותחים ואין בזה איסור בישול, מדוע יש לאסור לאחר מכן לבשל בכלי הזה מאכלים כשרים, הלא לא היו כאן בישול ובליעה של הכלי.

ביאור הפלתי לדין המהרי"ל

והפלתי (סי' פז סקט"ו) הקשה את הקושיה הנ"ל, והוסיף להקשות בשם הצמח צדק (הקדמון, סי' צא) שלכאורה האפר גורם לטעם לפגם, ומדוע נאסרת התערובת הזאת מעיקרא. ותירץ על פי דברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פי"ד הל' י"א) שכתב וז"ל: "[ו] כל האוכלין האסורין - אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם; לפי שלא נאמר בהן 'אכילה', אלא הוציא איסור אכילתן

23. כנדצ"ל, וכן הוא במקור במהרי"ל. ובדפוסים כתוב: בשר, והוא שיבוש, דמאי שייטיה דבשר הכא.

24. הדרכ"מ מסיים: "עכ"ל", אך אין זה ציטוט מדויק, דלא מצינו לשון זו במנהגי מהרי"ל ולא אצל תלמידיו, ודרכו של הדרכ"מ לכתוב לשון זאת גם כשמביא את עיקר דבריו.

בלשון אחרת, בלשון 'בישול' ובלשון 'הקדש', לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הניה. [יא] כיצד? הרי שהמחה את החלב וגמאו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדירה שלנבילה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם - הרי זה פטור. ואם עירב דבר מר בתוך קדרה שלבשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו - חייב, עכ"ל. והבין שהתערובת עצמה של הבשר והחלב צריכה להיווצר באופן שכל אחד יתן בחבירו טעם לשבח, אלא שלאחר שנוצרה התערובת חל איסור גם כשמערב בה דבר מר. ולפי זה כתב וז"ל: "ועתה מזוקקים דברי מהרי"ל, דעל הכירה אשר זב מקדרות בשר בחלב ונתבשלים שם במקומן, דליכא אפר, ונאסרו, ואחר כך כשבאים לתוך המים עם אפר לעשות מהם לרחיצה, מה בכך דאפר פוגמן, [הלא] בבשר בחלב דכבר נאסר אינו מועיל פגימה כלל, וכמבואר להדיא ברמב"ם, ולכך הצריך הגעלה. אך זהו לענין בשר בחלב שכבר נתבשלו בהיות על גבי כירה טרם שנתערב עמם אפר. אבל מה שאנו באנו לדון ולומר איסור חדש יש כאן, דעכשיו הם נתבשלים במי רחיצה וחוזרים ומתבשלים בשר בחלב, זה אינו, דעכשיו מתבשל עמם אפר דבר הפוגם, ואין כאן בישול בשר בחלב שאסרה התורה, דבעי דרך בישול בטעם לשבח, ולא בזה שטעם בשר בחלב עכשיו לפגם, כי אפר פוגמן, ואתי שפיר. ולכן לא חש לאיסור בישול, רק לאיסור בלוע מן בשר בחלב מקדם, דתו לא מהני ליה פגם", עכ"ל.

קשיים בהסבר הפלתי

ואולם דבריו אינם מובנים. אף אם נקבל דבריו בדעת הרמב"ם שדבר מר מבטל את האיסור לפני שנוצרה התערובת, סוף סוף אין כאן יצירת תערובת מחודשת בשעה שהוא מבשל את המים שבתוכם האפר, דהא התערובת של הבשר בחלב כבר נוצרה קודם בשעה שנוצר האפר. ואף אם נוסיף ונחדש שכל בישול הוא יצירה מחודשת של בשר בחלב, ובאותה שעה כבר מעורב בזה אפר, ולכן התערובת מותרת בבישול, סוף סוף לא יהיה מקום לאסור את השימוש בכלי שבו נבלע אותו אפר, שהרי באותה שעה שנבלע כשר היה. וקשה מאד לומר שלענין הבישול הבא שיהיה עם הבליעה נחזור ונדון שוב על פי המציאות הראשונית שבה נוצרה התערובת כשעדיין לא היה האפר מעורב בה. וכל זה לפי הבנתו ברמב"ם. אבל גם הבנה זו נראית לכאורה מוקשית מאד, דלכאורה יש כאן קל וחומר: אם לענין האכילה, שלגביה יש סברה לחלק בין ראוי לאכילה ובין לא ראוי לאכילה, אומר הרמב"ם שבאיסור בשר בחלב לא איכפת לן שהדבר אינו ראוי

לאכילה, כיון דאפקיה רחמנא לאיסור האכילה בלשון בישול, קל וחומר שבבישול עצמו לא יהיה איכפת לן אם התערובת ראויה לאכילה. ומהיכא תיתי לחדש שעל אף שכתב הרמב"ם שבאיסור האכילה אין זה משנה שהתערובת אינה ראויה לאכילה ואין האיסור מתבטל, בכל זאת לענין בישול האיסור מתבטל.

יישוב הקושיה השניה על הפלתי שלא על פי דרכו

אמנם את הקושיה השניה על הפלתי אפשר ליישב שלא על פי הטעם שכתב בעצמו. הוא נימק את החילוק שכתב וז"ל: "כי התורה לא אסרה התערובות רק כשנותנים זה בזה טעם לשבח אבל לא בפגם וכאותו שאמרו דרך בישול אסרה תורה וצריך זה מזה לקבל טעם של שבח", עכ"ל. דהיינו, שהצורך שהבשר והחלב יהיו טעם לשבח היא משום שהתורה אסרה דוקא דרך בישול, ואין מבשלים כך. ועל דבריו אלה קשה הקל וחומר הנ"ל. אבל אפשר היה לבאר את דבריו באופן אחר. לפי החילוק המבואר בגמרא (ע"ז סח ע"א ובכורות כג ע"ב) בין סרוח מעיקרו ובין סרוח דהשתא, יש לומר שכאשר הוא עדיין לא בישל החלב עם הבשר, אין על הדבר שם איסור כלל. וממילא הפגימה גורמת לכך שהוא יהיה סרוח מעיקרו, ולכן לא חל איסור כשהוא אינו ראוי לאכילת אדם. אבל אחרי שכבר בישלו בשר עם חלב וכבר חל האיסור על הדבר, מעתה הוא אינו יוצא מידי איסורו אלא רק כשהוא נפסל מאכילת כלב. ולפי זה באמת האיסור והחיוב הם רק כאשר הוא עירב דבר מר "בתוך קדרה שלבשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו", דהיינו שכבר חל איסור בשר בחלב וחל איסור יין כלאי הכרם. אבל לפני שהם מוגדרים כבשר וחלב ויין כלאי הכרם, לא היה חל איסור אם יערב קודם לכן דבר מר. ואולם אכתי קשיא טובא הקושיה הראשונה. ולפי מה שיתבאר בהמשך, אליבא דאמת אין לחלק בדעת הרמב"ם באיסורין בין סרוח מעיקרו ואין סרוח מעיקרו, כך שקשה גם הקושיה השניה.

ביאור דברי המהרי"ל

ולכן נראה שיש לבאר את דברי המהרי"ל בדרך אחרת ובפשטות. ניתן להבין שהיה פשוט לו שלא מדובר על איסור דאורייתא ואפילו לא על איסור דרבנן, אלא על חשש בלבד. דהא אין זה ברור כלל שאכן מעורב באפר בשר בחלב, וכלשונו: "כי לפעמים קדרות" וכו'. וגם כשמתערב יתכן שהמרכיב השני כבר נשרף לגמרי. וכן יתכן שהוא התבטל בשני. וכיון שאין כאן אלא חשש, אין מקום לאיסור אלא

רק באכילה ולא בבישול, וכדלעיל, שבסתמא דמילתא אפילו באיסורי דרבנן גמורים אין לאסור אלא רק באכילה ולא בבישול ובהנאה²⁵.

התאמת דברי המהר"י וייל לדברי המהר"ל רבו

אמנם תלמידו המהר"י וייל כתב (חידושי דינין והלכות סי' כא) וז"ל: "אין מערבין מים שהודחו בו קערות של בשר עם מים שהודחו בו קערות של חלב וליתן אותם מים לבהמה, דהוי בשר וחלב ואסור בהנאה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שחשש לאיסור הנאה בבשר בחלב גם במציאות שבה לא היה העירוב על ידי בישול. ונראה אפוא שלדעתו גם במילי דרבנן יש לאסור בהנאה. ונראה שאין הכרח לראות בדבריו אלה משום סתירה לדברי המהר"ל הנ"ל, דיש לומר שרק במקום שבו האיסור הוא מחמת חשש בעלמא ולא מצד זה שיש בדבר תערובת ברורה, אין צורך לאסור בהנאה אלא רק באכילה.

המהר"י וייל מיקל טובא מדעת רבו

ואולם בהמשך (שם סי' כד) כתב המהר"י וייל וז"ל: "הקדירות שהם עשויין בתוך התנורים של בית החורף ומחממין בו מים - אין להסתפק מאותם מים לא לבשר ולא לחלב, משום דלפעמים משימים קדירות עם בשר לתוך התנור ומתיז ממנו על אותן קדירות, או צולין בו בשר ולפעמים משימים בו קדירות עם חלב ומתיז עליו", עכ"ל. ורואים שהוא לא חש לאסור את המים הללו בכלל, שמא אכן הותזו גם מהקדירות של הבשר וגם מהקדירות של החלב, ורק אסר להשתמש בהם לבשר או לחלב. והיינו משום שבניגוד למקרה הקודם זהו רק חשש ולא דבר ודאי. ואולם לכאורה מקרה זה היה אמור להיות חמור יותר מהדין של המהר"ל באפר חפיפת הראש; דלכאורה גם שם מדובר רק על חשש, ומאיך גיסא, כאן מדובר על הקדירה עצמה שלפעמים ניתז עליה מכלי בשרי ולפעמים מכלי חלבי. ובכל זאת מתיר המהר"י וייל את המים שבהם, ולא אוסר אלא רק להשתמש בהם לבשר או לחלב. ואילו המהר"ל אוסר כל שימוש בכלי שיש בו תערובת כזאת של אפר, ואפילו שמדובר רק על טעם שנבלע בכלי מבישול של אותו אפר. ונראה אפוא שהמהר"י וייל מיקל טובא מדעת רבו. ואולי הוא הבין שגם המהר"ל לא

25. וכך יש ליישב גם את קושיית הש"ך (סק"כ). ועל מה שהוא תירץ יש להקשות טובא, אבל אכמ"ל.

אמר דבריו אלא רק לזהירות בעלמא, ומה שחרה אפו במשרתו היינו משום שהנהיג חומרא בביתו והשמש לא חש לזה.

האיסור והיתר היקל יותר מהמהר"י וייל בדין מים שהדיחו בהם

אמנם האיסור והיתר אזל לשיטתו דלקמן (עמ' תיז), שבכל מילי דרבנן אין לאסור בהנאה אלא רק באכילה. ולפיכך כתב (סי' ל' אות ו) וז"ל: "ויש מתירין מהאי טעמא לכתחילה ליתן לבהמה מי הדחת כלי של בשר וחלב צונן בכלי אחד, ואף על פי ששרוי יחד מעת לעת, מאחר שמותר בהנאה. ועוד, מאחר שאין בשר וחלב ממש. ויש מחמירין לגרום מיהא צונן בשר בחלב לכתחילה. והמחמיר שלא לשופכם בכלי יחד אלא בזה אחר זה, פירוש כשיערה הבשר, תבא עליו ברכה", עכ"ל. ומבואר שחלק בזה על המהר"י וייל והתיר את הדבר לכתחילה. ורק כתב שהמחמיר תבוא עליו הברכה²⁶. ונראה מדבריו שכל מה שיש צד להחמיר הוא רק על עצם העירוב, אבל אחר שכבר התערב לא מצא לנכון להחמיר אפילו לכתחילה לתת לפני בהמתו.

הרמ"א מיקל אף בדין הקדירות שבתנורים

ובדרכ"מ (סי' פז אות א) הביא את דברי המהר"י וייל הנ"ל, ואת דברי האיסור והיתר הנ"ל. ואחר כך הביא את דברי המהר"י וייל בענין הקדירות שבתנורי בית החורף, וכתב עליהם וז"ל: "ובמדינות אלו נוהגין בהן היתר. והטעם נראה לי משום דאין לחוש להחזיק ריעותא בדבר דלא חזינן, ובפרט במדינות אלו שאין רגילין כל כך לבשל ולצלוח באותן תנורים במקום שהקדירות עומדות שם, כנ"ל", עכ"ל. ולאחר מכן הביא את דברי המהר"ל בענין כלי שעושה בו המים עם האפר לחפוף בהם, ואת תשובת רבינו ברוך בענין חיתוי תחת קדרה של גויה בבית הישראל. ומדבריו אלה ומסידור הדברים באופן הזה, היה ניתן לומר שלגבי המקרים של המהר"י וייל הוא לא מצא לנכון להחמיר מעיקר הדין כלל. ולכן הביא את דעת האיסור והיתר שמיקל בדבר אפילו לכתחילה וכן מנהג מדינותיו שנוהגין

26. בדברי האיסור והיתר לא מוכח שהתכוון לצוות את הברכה על כל מי שלא מערב את המים זה עם זה, אלא יתכן שלדעתו אין בזה שום ענין, ויש ענין רק שלא לשפוך את מימי ההדחה של הבשר אל הקערה בבת אחת עם שפיכת מימי ההדחה של החלב, דאז דומה הדבר יותר לבישול. אבל בדרכ"מ מוכח שהבין שברכתו היא לכל מי שמחמיר כמהר"י וייל.

בהן היתר לכתחילה. ואולם לגבי המקרה של המהר"ל ותשובת רבינו ברוך הוא הסכים שיש להחמיר, אולי מחמת מקורם הקדום יותר של הדינים. ולכן גם בתורת חטאת (שם) הוא הביא רק את דברי המהר"ל ואת תשובת רבינו ברוך (בשם המרדכי) ולא הביא את דברי המהר"י וייל הנ"ל.

הרמ"א היקל בכל המקרים משום שאין להחזיק ריעותא כשלא ראינו

ואולם בהג"ה על השו"ע (שם ס"ו) הוא עירב את כל הדינים גם יחד, והביא בתחילה בשם "יש אומרים" את הדין של רבינו ברוך בענין חיתוי תחת קדרת הגויה, וכאמור לעיל הוא שינה באופן מהותי את המקרה, ובמקום להתייחס לגזירתו של רבינו ברוך ואיסור כל הבישולים האסורים בבית ישראל מחשש לחיתוי תחת קדירת הגוי, הוא התייחס לחיתוי עצמו. ואחר כך הוא כתב "עוד כתבו", והביא את דין המהר"י וייל בענין מי הדחה שעירבם ליתנם לפני הבהמה, ואחר כך כתב "עוד כתבו", והביא את דין המהר"ל בענין קערה שנותן בה מים לחפיפת הראש, ואחר כך כתב "ולכן יש לאסור גם כן", והביא את דין המהר"י וייל בענין קדרות של תנורים שבבית החורף. ואחר כל המקרים הללו הוא כתב: "ובדיעבד אין לחוש בכל זה, ואף לכתחילה אין בזה אלא חומרות בעלמא, והמיקל לא הפסיד", עכ"ל. ונראה שאע"פ שכל המקרים הללו יצאו מפוסקים שונים ומטעמים שונים, לא הקפיד הרמ"א להבדיל ביניהם, והוא ראה בכלם מקורות שמחדשים גזירות וחששות שאינם מעיקר הדין. וכיון שלדעתו יש לנהוג לפי הכלל הגדול "דאין לחוש להחזיק ריעותא בדבר דלא חזינן", הוא סבר שיש להתיר את כל המקרים הללו מעיקר הדין, והוא לא ראה בהם אלא "חומרות בעלמא".

בדברי הרמ"א נראה שסבר שיש להקל מעיקר הדין בנידון דרבינו ברוך

אמנם לגבי המקרה של חיתוי תחת קדירה של גויה, לכאורה אין הכרח גמור לומר בדבריו שזוהי רק "חומרא בעלמא". דעל כרחנו כשהוא אומר ש"בדיעבד אין לחוש בכל זה ואף לכתחילה אין בזה" וכו', אין כוונתו לכל מה שאמר קודם לכן. שהרי לעיל מיניה הוא כתב: "ומי חלב אוסרים המאכל כמו חלב עצמה, ואפילו בבישול יש לאסור לכתחילה". והרי לגבי זה פשיטא שהדבר אסור באכילה אף בדיעבד, והבישול אסור עכ"פ לכתחילה. וגם במקורות הדין מבואר ברבינו ברוך שיש לאסור לגמרי. ואולם מסתבר יותר לומר שדבריו מוסבים על כל החומרות שמביא בשם אותם יש אומרים, והדין הראשון, של מי חלב, חולק רשות לעצמו

כיון שהוא מרחיב את דין השו"ע שמובא קודם לכן. דאם לא נאמר כן יצא שדברי הרמ"א, דכ"ל כללא: "בכל זה", אינם מדויקים, ואף אפשר לטעות בהם טובא. דאם היתה כוונתו שבדין חיתוי תחת קדרת גויה יש איסור גמור, היתה עשויה להיות בזה מכשלה גדולה, כיון שפשטות דבריו מורה שאף לגבי זה אין לחוש, ואף לכתחילה המיקל לא הפסיד. ואולם לכאורה לפי זה קשה טובא, דהא רבינו ברוך כותב את דבריו כאיסור גמור, וכיצד אפוא כותב הרמ"א שאין בזה אלא רק חומרות בעלמא והמיקל לא הפסיד, וצ"ע.

לכאורה גם קשה מדוע שינה מהמקרה של רבינו ברוך

ובאמת לפי מה שהתבאר לעיל, דברי הרמ"א קשים לכאורה מסיבה נוספת. דלכאורה קשה טובא מדוע הוא שינה פרט כל כך משמעותי מהמקור שלו בתשובת רבינו ברוך. דכאמור לעיל, רבינו ברוך התייחס לעצם זה שמבשלים איסור בבית הישראל, ואסר את הדבר שמא יבוא לחתות תחת הקדירה. ואילו הרמ"א מתייחס רק לחיתוי עצמו. ויש להוסיף על כך, דבדברי רבינו ברוך מובאים הדברים בלשון שמא: "שמא יחתה הישראל בגחלים תחתיה, ושמא בשל בה הגוי בשר בחלב או בשר וחלב לבדו, ובחתויו עובר על 'לא תבשל'". ומשמע מזה שגם האפשרות שיש איסור בשר בחלב בכלי היא רק בגדר של שמא (מלבד האפשרות שהוא יחתה שהיא גם בגדר של שמא). ולעומת זאת הרמ"א בהגהה כותב: "לפי שהם מבשלים בהם פעמים חלב פעמים בשר", ומשמע מזה שאין מקום להסתפק על עצם זה שהם מבשלים פעמים חלב ופעמים בשר. ומה שלא ידוע הוא רק אם כרגע מתבשל בשר או חלב או אולי אפילו תערובת של שניהם.

הרמ"א פסק בעיקר הדין כאיסור והיתר שחלק על רבינו ברוך

ועל כרחנו צריך לומר בדעת הרמ"א שהוא בכוונה התייחס למציאות חמורה טובא מהמציאות שעליה דיבר רבינו ברוך, כדי להשמיע בסוף דבריו שלמרות זאת אין בדבר אלא חומרא בעלמא והמיקל בזה לא הפסיד. ונראה דהיינו משום שמחזיקים סתם כלים של גוי כאינם בני יומן. וכיון שכך, אין בזה אלא רק איסור דרבנן, ומשום כך אין על זה איסור בישול. והרמ"א אזיל בזה לשיטתו שאין איסור בישול והנאה באיסורי דרבנן אלא רק באיסורי דאורייתא. והיה פשוט לו שרבינו ברוך נוקט כדעה שמביאים האור זרוע והמרדכי שגם במילי דרבנן יש לאסור בהנאה ובבישול. וכיון שלהלכה הוא נקט כדברי האיסור והיתר הנ"ל, שאין לאסור

בהנאה ובבישול, ממילא הדין הזה אינו אליבא דהלכתא, ואין לחשוש בזה לאיסור בישול מעיקר הדין.

לשיטתו נראה שאין צורך לבדוק ולחוש למה שיש בקדירה

ואמנם היה מקום לומר שלפני שהוא מחתה תחת הקדירה הוא צריך לבדוק שמא יש בקדירה בשר בחלב שמתבשלים יחד, ואז יש בזה איסור דאורייתא ויש גם איסור על הבישול עצמו. אבל היה ברור לרמ"א שאין צורך לחשוש מזה, דזה גופא נכלל במה שהגדירו חכמים שסתם כלים אינם בני יומן, והיינו שאין צורך לחשוש לכך שבאותה שעה התבשל בשר בחלב יחד. ועל זה אמר הרמ"א: "דאין לחוש להחזיק ריעותא בדבר דלא חזינן", ולכן אפשר להקל לכתחילה. ולכן נראה פשוט דגם כאשר רואים שמתבשל בשר כלשהו בקדירה של הגוי, לא צריך לחשוש מעיקר הדין שמא יש שם גם גבינה. ובחכמת אדם (שער או"ה כלל מ' ס"ז) כתב וז"ל: "טוב ליזהר מלחתות אש תחת קדירה של נכרי, לפי שמבשלים בהם פעמים בשר ופעמים חלב ונמצא שנבלע בו בשר וחלב וכו'. וכל זה אינו אלא זריזות וחומרות והמקיל לא הפסיד", עכ"ל. ונראה שאין ההיתר מעיקר הדין אמור רק כשמדובר על בליעה, ובקדירה עצמה מתבשלים באותה שעה ירקות וכדומה, אלא אפילו כשמבשל בשר או חלב, אינו צריך לחשוש כלל שמתבשל באותה שעה גם הדבר השני. ומה שהיה צריך לאסור כדבר ודאי הוא רק מצד מה שבלוע בכלי, דחזקה על הכלי שיש בו בשר וחלב שמעורבים בו. ועל זה אומר החכ"א שגם לגבי זה אין לחשוש מעיקר הדין, והיינו מהטעם הנ"ל.

ד. שימוש באיסורי הנאה

בירושלמי מבואר שאסור להאכיל חמץ לבהמת הפקר

והנה, בירושלמי (פסחים פ"ב ה"א) נאמר: "לא יאכל חמץ, היום" (שמות יג, ג-ד) - אפילו לכלבים; הרי זה בא לאוסרו בהנייה. מה אנו קיימין? אם לכלבו - ההני איסור הנייה, אלא כי נן קיימין אפילו לכלב אחרים²⁷. זאת אומרת שאסור להאכילו לבהמת הַבְּקָר (-הפקר), ע"כ. ומבואר מדברי הירושלמי שהמקור הרגיל

27. כך היא הגרסה בספרים שלנו, וכן גרס הרוקח. והטור גרס: כלב של אחרים. והראב"ה, הגמ"י, הגה"א ור' יקותיאל גרסו: לכלבים אחרים.

לאיסור הנאה מלמד שאסור להאכיל את החמץ לכלב שלו, והדרשה המיוחדת של 'לא יאכל חמץ היום' מוסיפה ומחדשת שאין לתת אפילו לכלב של אחרים. ולעיל מיניה איתא: "אמר רבי בון בר חייא קומי רבי זעירה: זאת אומרת שמותר להאכילו לבהמת הבקר", ע"כ. ולפי קרבן העדה (ד"ה זאת אומרת) הלימוד הוא מזה שיכול להטיל לים את הכיכר של החמץ, אע"פ שברור שיאכלוהו הדגים.

מהגמרא דידן נראה שמותר

ובגמרא דידן (פסחים כח ע"א) נחלקו רבה ורב יוסף אם צריך לפרר את החמץ לפני שזורקו לים. ולפי רש"י (שם ד"ה בעי פירור) מבואר שהחשש הוא שמא תעבור ספינה ויטלו את החמץ הזה ולאז אדעתיה. אבל נראה שלא חוששים כלל לכך שהדגים יאכלו את החמץ. וכן לפי הרמב"ם (הל' חמור"מ פ"ג ה"א) שמוכח בדבריו שבסתמא דמילתא לא צריך לפרר את החמץ כשזורקו לים, ורק כאשר החמץ לא יחתך במהרה, יש לפררו, ונראה שעכ"פ אם דגים יכולים לאכול אותו, אין לחשוש לזה. ונראה אפוא שלשיטתם אליבא דגמרא דידן אין לחשוש להאכלת בהמת הפקר. ואולם הראב"ה (סי' תיד וסי' תלב), הרוקח (סי' רפח), הגמ"י בשם ריב"ק (הל' חמור"מ פ"ג אות כ, ה"ד גם בהג"א פסחים פ"ב סי' ג), הטור (או"ח ס"ח תמח) והמהרי"ל (מנהגים הל' אפיית המצות אות ח; שו"ת סי' קסא) פסקו כדברי הירושלמי, ואסרו להאכיל את החמץ אף לבהמת הפקר, וכן פסק בשו"ע (שם ס"ו).

אם נאסר כי נהנה לתת לכלב הפקר יש ללמוד לשאר איסורים

וסברת הירושלמי לכאורה צריכה עיון, דהא אין לו שום הנאה מזה שבהמת הפקר אוכלת מהחמץ. וכן כתב הטור (שם) שאין לו כל הנאה מכך. ולכאורה צריך לומר שלדעת הירושלמי הדרשה המיוחדת בפסוק מלמדת שלא רק שלו עצמו אסור להנות, דזה הגדר הרגיל של איסור הנאה שבכל התורה, אלא מתחדש שאסור שתהיה הנאה כלשהי מהחמץ, ולכן אף אם נהנית מזה בהמת הפקר יש איסור בזה. וכן נראה שהבין הפני משה (ד"ה זאת אומרת). ואולם הלבוש (סי' תמח שם) כתב וז"ל: "דעל כל פנים יש לו הנאה ממה שמאכיל ומשביע את הבהמה ואפילו היא הפקר", עכ"ל. וכן כתב המג"א (שם סק"ט) וז"ל: "דמהנה הוא לבהמה, עיין מה שכתבתי [סי' תמה (סק"ב)], עכ"ל. ונראה שכוונתו למה שכתב שם וז"ל: "מיהו אם משליכו לבית הכסא אין צריך פירור, וליכא למיחש שיאכלנו כלב או חזיר דא"כ במים נמי יאכלו אותם הדגים, אלא לא חיישינן כיון שהוא

אינו נותן לפניו לאכול. ונראה לי דאם יש לו מים מכונסין שיש בהם דגים אסור להשליך לתוכו, דהוא נהנה ממנו, עכ"ל. ונראה מדבריו שהבין שעצם הנתינה לבהמה שנעשית על ידו נחשבת כהנאה שלו. וכן כתב המשנ"ב (סי' תמח סקכ"ח) וז"ל: "דיש לו הנאה במה שממלא רצונו להשביע לבהמה", עכ"ל. ולכן כשהוא נותן בפני הבהמה כגון בפני הכלב או החזיר או הדגים, אסור. ורק אם אחר כך הם באים לאכול, כבר אין בזה מילוי רצונו ואין בזה הנאה, ולכן מותר²⁸. ולפי זה כתבו רבים מהפוסקים (שערי דורא סי' פה, עד ע"ב; שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' רצג; איסור והיתר סי' כא אות יב-יג; תורת חטאת סי' פה אות ג; חכמ"א שער אר"ה כלל מ' ס"ב; שו"ת רב פעלים יר"ד ח"ג סי' ה; שעה"צ שם סקע"ה) דהו"ה גם בשאר איסורי הנאה שיש לאסור לתת לבהמת הפקר. דהא יוצא מזה שנתינת הדבר לפני בהמת הפקר נחשבת כהנאת האדם.

נראה שהאיסור הוא מוחלט ומיוחד לחמץ ואין ללמוד ממנו

ואולם לכאורה מבואר להדיא בירושלמי שאיסור הנאה הוא דוקא בבהמתו. והחידוש בבהמת הפקר הוא שעל אף שאין כאן איסור הנאה רגיל, בכל זאת יש לאסור בגלל הילפותא המיוחדת, משום שהתורה אוסרת את עצם ההנאה שתגרום מהחמץ בלי קשר לאדם דוקא. ואמנם לא אסרה התורה למכור לגוי לפני זמן איסורו, אע"פ שהגוי יהנה מהחמץ בשעת איסורו (פסחים כא ע"א, והל' חמ"מ פ"ג ה"א); דגדר האיסור הוא כזה שכאשר מגיעה שעת השבתתו צריך הישראל לדאוג לכך שלא תיווצר אפשרות הנאה מהחמץ, אבל כשעדיין לא הגיעה שעת השבתתו, אין הישראל מצווה למנוע את אפשרות ההנאה הזאת, ולכן מותר לו לגרום לכך שתתקיים מציאות של הנאה על ידי הגוי בשעת האיסור. ואם כן לכאורה פשיטא שכל זה נוגע רק לאיסור חמץ ודוקא בשעת השבתתו ומשום הילפותא המיוחדת. אבל איסורי הנאה אחרים אין שום איסור לתת אותם לפני בהמת הפקר, דאין זו נחשבת הנאה כלל.

28. והיה אפשר לומר שגם המג"א הבין את הירושלמי כפי שהתבאר לעיל, ולדעתו הסיבה לאסור היא מצד שאסור לגרום להנאה אפילו לבהמת הפקר. והסיבה שהתיר להניח אוכל כשיוודע שיבוא כלב אחר כך לאוכלו היא משום שזו גרמא יותר רחוקה. אבל יותר מסתבר לומר שהבין כפי שהתבאר בדעתו, וכפי שהבין גם המשנ"ב.

באיסור והיתר הבין שזהו הגדר ואעפ"כ למד לשאר איסורים

ובאיסור והיתר (שם אות יג) כתב וז"ל: "ולכך נוהגים לשפוך התבשיל בבית הכסא והיא קבורתו, או ישליכנו לנהר דהוי כנשרף, דאינו יכול לבוא לידי שיהנה ממנו שום בריה. ואין די במה שיזרקנו לרחוב אפילו בשאין שם כלב", עכ"ל. ומבואר שאפילו שאין לו הנאה מהנתינה לכלב הפקר, גם נאסר, דצריך שלא יבוא "לידי שיהנה ממנו שום בריה". וזוהי לכאורה ההבנה הנ"ל בדברי הירושלמי, אלא שמיניה וביה לא היה מקום ללמוד מזה לשאר האיסורים. דזוהי ילפוטא מיוחדת בחמץ. ולכאורה רק אם מבינים שהאיסור הוא משום שיש לו הנאה מזה שמאכיל כלב הפקר, יש מקום לאסור אף באיסורים אחרים, וכנ"ל. וקושיה זו קיימת גם בדברי הרשב"ץ שכתב (מאמר חמץ אות לב) וז"ל: "וגם אוסר בירושלמי חמץ בהנאה וכו' ואפילו לכלב של הפקר שאין לו הנאה של כלום", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין לאדם כל הנאה בהאכלת כלב של הפקר, וקשה כנ"ל.

דחיית ראיית הגר"א והמקו"ח מדברי התוספות

וכן כתבו כמה אחרונים שאיסור נתינה לבהמת הפקר אינו אמור אלא באיסור חמץ (הגר"א תמח סקט"ו, מקור חיים לר"י מליסא ביאורים שם סק"י, שו"ת בנין ציון ח"א סי' קא-קג). ואולם הגר"א והמקור חיים הביאו ראייה מדברי התוס' (פסחים כב ע"ב ד"ה ואבר) שכתבו דכאשר הוא פורק מבהמה שטעונה יין נסך, והגוי אינו נמצא שם ואינו מחזיק לו טובה, אין זה נחשב שנהנה באיסור הנאה. ובזה לכאורה הדין שונה מדין חמץ, שנאסר להאכיל אפילו בהמה של הפקר. ולכאורה ראייתם קשה, דבאמת אין כאן שום הנאה כלל. ואם כוונתם לומר שיין הנסך שימש במקרה זה היכי תימצי לכך שהוא יעזור לבהמה, ורואים שלא נאסרה העזרה הזאת, יש לדחות לכאורה בפשיטות. דהא כאן היין אינו גורם להנאה, ואדרבה, הוא רק מסלק אותו ובהוא גורם הנאה לבהמה (וגם אין זו ממש הנאה אלא סילוק צער). ולכן אין כאן מציאות שהוא נהנה מיין נסך. אבל בנידון דידן הוא ממש משתמש בבשר בחלב כדי להנות את הבהמה בזה שהוא מאכיל אותה, ושפיר יש לומר שבכה"ג יהיה אסור.

מדברי חזקיה נראה שאין לאסור להנות כלב הפקר

ועכ"פ אליבא דאמת נראה שאין מקום לאסור האכלת בהמת הפקר בכל איסורי ההנאה, ואין להסתמך בזה על הירושלמי הנ"ל. וכן מוכח לכאורה ממקור

איסור ההנאה אליבא דחזקיה (פסחים כא ע"ב) שנלמד האיסור מזה שכתוב "לא יאכל חמץ" - לא יהא בו היתר אכילה. וכן הביאו הר"ף (שם ה' ע"ב) והרא"ש (פ"ב סי' ב) והרמב"ם (שם פ"א ה"ב) את הילפותא הזאת. וכתב רש"י (שם ד"ה לא יאכל) וז"ל: "לא יאכל" - מדקרינא²⁹ לא יאכל משמע לא יהא בו היתר המביא לידי שום אכילה, וסתם הנאות לידי אכילה הם באות שלוקח בדמים דבר מאכל, עכ"ל. ומבואר שההנאה אמורה להביא לבעליה דמים שעמהם הוא יוכל לקנות דבר מאכל. ואם היה מדובר על הנאת האכילה של כלב הפקר, איזו הנאת דמים יש מזה לבעל המאכל. ובגמרא (שם נג ע"ב) אמרו שאין נפק"מ בין ר' אבהו ובין חזקיה אלא רק לענין חולין שנשחטו בעזרה. ונראה אפוא שגם ר' אבהו מסכים לכך.

כך נראה גם מהילפותא של ר' אבהו

וגם לפי הילפותא של ר' אבהו (שם כא ע"ב) שלמד מזה שהתירו היתר מיוחד בנבילה לתת לגר ולמכור לנכרי (דברים יד, כא) שבשאר איסורי אכילה שבתורה נאסרה ההנאה, יש ללמוד שרק הנאות כאלה שיש לו מהן טובת הנאה, כמו הממון שמרוויח מהמכירה לנכרי או המצוה שמקיים בזה שמחייב את הגר, הן אלה שנאסרו בשאר המצוות. אבל לא שמענו שיש לאיסור גם הנאה שמהנה כלב של הפקר. ואמנם ר' אבהו אליבא דר' יהודה לומד את הדבר ממה שנאמר בטריפה "לכלב תשליכון אתו" (שמות כב, ל), ובזה אפשר היה לומר שמדובר על כלב של הפקר. ואולם מכיון שלא מוכרח שמדובר דוקא על כלב של הפקר, יש להעמיד גם את הפסוק הזה בכלב שלו. וכך הוא גם בסתמא דמילתא, שהוא משליך את הטריפה לכלבו ונהנה מזה. וכדי שלא לעשות מחלוקת בכדי אליבא דר' אבהו, אכן יש לפרש שזוהי משמעות הדרשה, ואין ללמוד בשאר איסורים אלא רק איסור הנאה שהוא עצמו נהנה ולא מעצם זה שכלב הפקר נהנה.

כך נראה מדברי הרמב"ם בספר המצוות

וכן נראה ממה שכתב הרמב"ם (סה"מ ל"ת קפז): "שאיסור הנאה אין ראוי למנותו מצוה בפני עצמה, כי הוא ואיסור אכילה ענין אחד, לפי שהאכילה מין ממניי הנאה. ואמרו יתעלה על דבר שלא יאכל אינו אלא דוגמא מדוגמות ההנאה, והכונה שאין נהנין בו - לא באכילה ולא בזולתה", עכ"ל. ובשלמא אם

29. בדפו"ר ובר"ן (ה' ע"ב בדפי הר"ף ד"ה גמ') כתוב: מדלא קרינא לא יאכל (בפתח). והיינו הך.

ההנאה שעליה מדובר היא הנאה שהאדם עצמו נהנה, שפיר יש לומר שהאכילה היא מין ממיני ההנאה. אבל קשה מאד לומר שאכילת הבעלים היא מין ממיני ההנאה של כלב הפקר.

כך נראה מדברי רבינו גרשום, רש"י וספר הפרנס

ורבינו גרשום מאוה"ג (חולין קיג ע"א ד"ה ואסור) כתב על המשנה שאסרה בהנאה בשר בהמה טהורה שהתבשל בחלב בהמה טהורה וז"ל: "ואסור בהנאה. כלומר, ואפילו להשליכו לכלבו", עכ"ל. ואם היה סובר שאסור להאכיל בשר בחלב לבהמת הפקר, לכאורה היה לו להשמיענו רבותא גדולה יותר.

וכן מבואר מדברי רש"י (פסחים ה' ע"ב ד"ה ש"מ) שכתב וז"ל: "דאי השבתתו בכל דבר סבירא ליה, לוקמיה ביום טוב ויבערנו בדבר אחר - יאכילנו לכלבים או ישליכנו לים", עכ"ל. ומבואר להדיא שהאכלה לכלבים נחשבת ביעור, ואין זה נחשב שהוא נהנה באיסור הנאה. ועל כרחק מדובר בכלבים שאינם שלו, ואין בזה משום איסור הנאה, דאין מזונותיהם עליו. וכן נראה מספר הפרנס (סי' נב) שכתב וז"ל: "ואם מצא החיטה במרק או שאר מיני איסורי חמץ שהמאכל נאסר בו וכו' ואסור בהנאה ולכלב תשליכון אותו", עכ"ל. ומבואר שעל אף שאסור בהנאה מותר להשליכו לכלב³⁰.

כך נראה גם מדברי ר' יקותיאל משפירא

ור' יקותיאל משפירא³¹ (בפירושו לפיוט אדיר דר מתוחים, סוף פ"ה) כתב וז"ל: "ובשש לאחר זמן ביעורו, דחיישינן דילמא אתי לידי תקלה וכו', מבערו בכל דבר שירצה שיכלה מהרה, אפילו בפסח מותר לפזר ולזרות לרוח או לים. ובהמת הפקר נמי אין לו טובת הנאה שיאכלוהו, דהא חזינא לעיל נמי במקום שהעורבים מצויים שם דאין צריך בדיקה. ורב יהודה בר' קלונימוס היה אוסר להשליכו במקום שבהמת הפקר מצויין שם וכו' ומייתי ראייה מירושלמי" וכו', עכ"ל. ונראה

30. ואיזכור הפסוק בדבריו הוא כמליצה בלבד, דר' אבהו הרי העמיד את הפסוק בכלב של עצמו והביאו כדוגמא להיתר הנאה.

31. תלמיד רבינו שמחה משפירא, בן דורו של האור זרוע. המהר"ם מרוטנבורג (ד"פ סי' עט) קוראו: "מלך ישראל", וכותב (שם, ובתשובות מהר"ם וחבריו ח"א עמ' 58): "ואין דעתי מכרעת נגד דעת תורת אמת מוריני ודעתי מבוטלת לך", וחותם (תשובות שם): "משרתו, תלמידו, שותה מימיו".

מדבריו שסבר שמוותר להאכיל חמץ לבהמות הפקר אף לאחר זמן ביעורו, ורק כהנגדה לדעתו הביא את דעת הריב"ק שאסר.

ביאור דעת השערי דורא וסיעתו

ובדעת השערי דורא וסיעתו יש צורך לומר שהבינו שר' אבהו חולק בזה על חזקיה. ואף שלא הוזכר דבר זה בגמרא, שיירה הגמרא נפק"מ נוספות. ואולי הם הבינו שהאיסור לתת לכלב הפקר הוא רק מדרבנן, ובאמת מעיקרא דדינא דאורייתא אין איסור שכלב הפקר יהנה מזה. ואולם מדברי הירושלמי נראה שהאיסור הוא מדאורייתא, כיון שהוא למד את הדבר מפסוק ולא נראה שזוהי אסמכתא בעלמא.

ריב"ק הוכיח מהמשנה בתמורה שחייבים לקבור כל איסור הנאה

ואולם ההגמ"י (הל' חמ"מ פ"ג אות כ) כתב וז"ל: "ר' יהודה ב"ר קלונימוס היה אוסר להשליך חמץ במקום הפקר, דחזינן בתמורה (לג ע"ב) כל איסור הנאה מצריך להו קבורה, ומביא ראייה מירושלמי" וכו', עכ"ל. והנוסח "במקום הפקר" שונה ממה שכתב ר' יקותיאל בשם הריב"ק: "במקום שבהמת הפקר מצויין שם". דלפי הנוסח של ההגמ"י נקודת החידוש היא שעצם זה שאדם השליך למקום הפקר לא יצר מציאות של איבוד הדבר. וכאשר יש מצוה לקבור, יש הכרח לאבד את הדבר באופן חיובי ולא רק להניחו במקום שהוא מופקר. ולפי זה לכאורה אין קשר לדברי הירושלמי שדן במי שמאבד את הדבר מן העולם בזה שנותנו לבהמת הפקר. ואמנם מדבריו שם נראה שהבין שהירושלמי בא לאסור הנחת הדבר במקום שבו יכולים הכלבים לאכול, אבל אין הם אוכלים באותה שעה. וההבדל בין נתינה לפני כלבו ובין כלבים אחרים הוא בזה שכשנותן לפני כלבו הוא אוכלו מיד, ואילו כשמניח לכלבים דעלמא אין הכרח שייאכל מיד. ולכן הוא כותב מיד אחר שמביא את הירושלמי: "והא דתנן (פסחים כא ע"א) מפרר, היינו משום דממחי ליה מיא קודם שיבוא לידי איסור אכילה", עכ"ל. דהיינו, שזה מותר בהנגדה למקרה של הירושלמי שנאסר, כיון שבנידון של הירושלמי החמץ לא נמחה לפני זמן האיסור. ומיד ממשיך ואומר דקודם לזמן איסורו יכול להשליכו לכל מקום שהעורבים מצויים שם.

למסקנה נראה שאין הכרח שיהנה אך במקרה שנהנה יש לאסור

ואמנם נראה שאם יש לו הנאה מכך שבריותיו של הקב"ה אוכלות ושובעות בגללו, זו יכולה להיחשב כהנאה, ובכגון שהיה מוכן לשלם בעבור זה אפילו פחות משווה פרוטה. דמוכח שגם הנאות רוחניות נחשבות כהנאה, וכההיא דשב עמי בצוותא ושחוק לפני ורקוד לפני (קידושין סג ע"א), שאם יש בו שווה פרוטה מקודשת למ"ד אינה לשכירות אלא לבסוף. וכן כשנותנת מתנה לאדם חשוב (שם ז' ע"א) שמקודשת בהנאה שיש לה מכך שקיבל ממנה. ועד כאן לא הצריכו שווה פרוטה אלא כדי שיהיה גדר של ממון להתקדש בו, אבל באיסורי הנאה שנאסרים אפילו בחצי שיעור, נאסר גם בדלא שווה פרוטה (ועיין בזה בשו"ת רעק"א מהדו"ק סי' קצ ובשו"ת משיב דבר ח"א א סי' לג אות א). ועכ"פ כל זה אינו אלא במציאות המסוימת שאכן הוא נהנה מזה שבהמת הפקר נהנית ממנו. אבל אם הוא לא נהנה מזה כלל, אין אפשרות לכלול כלל שאעפ"כ הדבר אסור.