

סימן ג

נותן טעם לפגם

א. הלימוד מנבלה שאינה ראויה לגר לטעם פגום

הגמרא משוה טעם לפגם של בליעת כלי לנבלה סרוחה

איתא בגמרא (ע"ז סז ע"ב - סח ע"א): "אחד נותן טעם לפגם ואחד נותן טעם לשבח - אסור, דברי רבי מאיר; רבי שמעון אומר: לשבח אסור, ולפגם מותר. מאי טעמא דרבי מאיר? גמר מגיעולי גוים, גיעולי גוים לאו נותן טעם לפגם הוא? ואסר רחמנא, הכא נמי לא שנא. ואידך? כדרב הונא בריה דרב חייא, דאמר רב הונא בריה דרב חייא: לא אסרה תורה אלא קדירה בת יומא, דלא לפגם הוא. ואידך? קדירה בת יומא נמי אי אפשר דלא פגמה פורתא. ורבי שמעון מאי טעמא? דתניא: 'לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה' (דברים יד, כא) - כל הראויה לגר קרויה נבילה, שאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה. ורבי מאיר? ההוא למעוטי סרוחה מעיקרא. ורבי שמעון? סרוחה מעיקרא לא צריכא מיעוטא, עפרא בעלמא הוא", ע"כ. ולכאורה משמע מדברי הגמרא שהפגם שעליו מדובר הוא באופן שאין הדבר ראוי לאכילת אדם כגון גר.

בראשונים מבואר שהטעם אינו מונע מראויות לאכילה והקושי שבזה

ואולם רש"י (שם סז ע"א ד"ה כל שאינה חסירה) כתב וז"ל: "ואינה נאכלת לאו דוקא, דכיון דפגימתה פורתא קרי לה אינה נאכלת", עכ"ל. וכן כתב הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יט ע"א, ובקצר טו ע"א), והוסיף על כך וז"ל: "פגם זה שאמרו לא שפוגם לגמרי עד שאינו נאכל מחמת פגם זה, אלא אפילו פוגם קצת, שהרי קדירה שאינה בת יומא אינה פוגמת אלא מעט ואפילו הכי אמרו דקדירה שאינה בת יומא אינה אוסרת. ואם תאמר, והלא נותן טעם לפגם מנבלה גמרינן לה, והתם נבלה הראויה לגר שמה נבלה, לא קשיא, דהתם היינו להתירה בפני עצמה והילכך עד דמיפגמה לגמרי מאכילת גר אסורה, אבל איסור תערובת שהולכין בו אחר נתינת טעמו, כיון שנותן טעם לפגם כל שהוא בתערובות מותר,

לפי שאינו נותן טעם דאדרבה פוגם, עכ"ל. ואמנם עצם החילוק ברור בדבריו, שבנבלה הנידון הוא על היתר הדבר עצמו ואילו בתערובת מדובר על טעם שמתערב בה. אבל הסברה שבחילוק הזה אינה מובנת לכאורה.

קשיים בהבנה שהטעם האסור בפני עצמו אינו ראוי לאכילה

וניתן היה לומר שהסברה היא שצריך לדון על האיסור מצד עצמו. ובנבלה החתיכה עצמה היא האיסור, ולכן הנבלה עצמה צריכה להיות פגומה לגמרי. ואילו האיסור בתערובת הוא רק הטעם שמתערב, והוא עצמו באמת פגום לגמרי כמו בנבלה. ולא איכפת לן שהתערובת בכללותה ניתנת לאכילה. ומעין סברה זאת כתב הרא"ה בבדק הבית (שם, יט ע"א). אולם אם זוהי הסברה וזהו החילוק אזי קשה לכאורה שהטעם היוצא מכלי בן יומו ואף מכלי שאינו בן יומו אינו גרוע כל כך, עד כדי שאם היו מבודדים אותו מהתערובת שאליה הוא נכנס הוא היה פגום לגמרי. ובגמרא ובראשונים לא שמענו בשום מקום שכל פעם שמרתיחים מעט מים בסיר שאינו בן יומו מרגישים טעם קשה כל כך כמו נבלה שאינה ראויה לאכילה כלל עד שנצרכים לשופכם מפני המיאוס. וכן קשה מהמקרים שמובאים במשנה ובגמרא שבהם נשפך דבר שטעמו טוב על דבר אחר, שרק בגלל העירוב שבהם נוצר הפגם כמו יין על גרוגרות וחומץ על גריסים. וכן הקשה הרשב"א עצמו (משמרת הבית שם) על האפשרות להבין כך את החילוק. ומלבד זאת לא מובן מאי איכפת לן מה היה קורה לו יצויר שהבליעה היתה נפלטת בלי שהיתה מתערבת בתערובת. הלא באים לאסור עליו את אכילת התערובת בכללותה, ובפועל אחר שהטעם התערב הוא השתבח על ידי כלל התערובת, ומעתה אפשר לאכול בשופי את כלל התערובת הכוללת גם אותו¹. ואם כן, לכאורה זה מה שהיה צריך לקבוע ולהכריע שהאכילה היא רגילה, ואין היא דומה לאכילת נבלה שאינה ראויה לאכילה, והיה צריך לאסור.

1. ואין לומר שכיון שהטעם נפגם לפני כניסתו לתערובת הוא יישאר בהיתרו, דהא בכך שנפגם הטעם עדיין לא בטל ממנו שם מאכל, ולכן פשוט שאם חוזר ונראה לאכילה, חוזר גם איסורו. ובר מן דין, דברי הרשב"א אמורים גם על מאכל שנפגם אחרי או תוך כדי כניסתו לתערובת.

ביאור אחר בדעת הרשב"א והקושי בילפותא שמתעורר לפיו

ולכאורה על כרחנו צריך לומר בדעת הרשב"א שמדובר על רמות חומרה שונות ולכן גם רמות ההיתר שצריך להפקיע אותן צריכות להיות שונות. כשהאיסור הוא בעיניה כמו בנבלה הוא חמור יותר ולכן צריך להפקיעו על ידי פגימה גמורה בטעם. ואילו כשהאיסור הוא רק על ידי טעם בתערובת הוא קלוש יותר, ולכן כדי להפקיעו אפשר להסתפק בכך שהפגימה לא תהיה משמעותית כל כך, וכל היכא שיש פגימה פורתא כבר מתבטל האיסור. אמנם לפי זה לא ברור כיצד למד ר' שמעון את דין טעם לפגם מדין נבלה, ומדוע הוכרח ר' מאיר לחלוק עליו בענין זה. היה אפשר לומר שאכן בנבלה התורה מפקיעה את האיסור כיון שאין היא ראויה לאכילה כלל, והיא לא מפקיעה את האיסור בתערובת כיון שהיא ראויה לאכילה.

קשיים בדברי הר"ן בביאור הילפותא

ובאמת הר"ן (על הר"ף ע"ז לב ע"ב ד"ה ודאמרינן) העתיק את דברי הרשב"א, והוסיף עליהם וז"ל: "אבל עדיין צריך ליישב היכי גמרינן לה מנבילה. ונראה לי דהיינו טעמא, דמה מצינו בנבילה שלא אסרתה תורה אלא כשהיא ראויה לגר מפני שהאוכלה נהנה מן האיסור אף על פי שהיא נפגמת קצת, אבל כל שאינה ראויה לגר כיון שאינו נהנה מן האיסור התירתה תורה ואף על פי שחל עליה איסור מתחלה, אף באיסור שנותן טעם בהיתר, כיון שההיתר נפגם קצת מן האיסור נמצא שזה שאוכלו אינו נהנה מן האיסור אלא מצטער עליו, הלכך שרי אף על פי שחל איסור מתחלה באותו דבר שנתערב בהיתר", עכ"ל. אמנם לכאורה אכתי קשה, דממה נפשך, אם צריך דוקא להנות כדי שיתקיים האיסור, ואם הוא לא נהנה, אע"פ שאינו מצטער, כבר אין בזה איסור, אם כן, לא היה צריך להתיר רק בכגון שיש טעם לפגם. דלכאורה כל עוד אין טעם לשבח צריך להיות מותר, כיון שהוא אינו נהנה מהטעם. ובסתמא דמילתא כל בליעה של כלי ואפילו אם הוא בן יומו היתה צריכה להיות מותרת, דאין הוא נהנה מהאיסור, ומבחינתו לא היה איכפת לו כלל שלא היה טעם בשר בלוע בכלי. ואם נאמר שעצם זה שהוא אוכל את הנבלה וניזון ממנה נחשב כהנאה, ואע"פ שהוא אינו נהנה מטעם אכילתה, וכדי שיופקע הדבר מהנאה יש צורך שהוא ממש יצטער מהדבר, אם כן לכאורה לא היה מקום להתיר כשהטעם פגום רק קצת, דהא הוא אינו מצטער מאכילת הנבלה אלא דוקא נהנה וניזון ממנה. והפגימה המועטת שיש בטעם לא

יכולה להגדירו כ"מצטער" ו"אינו נהנה" מהנבלה, והיא זניחה ביחס להנאה שהוא מפיך מהאכילה הזו. ועוד קשה, דלכאורה לפי זה אין צורך בחילוק שבין "להתירה בפני עצמה" ובין "איסור תערובת". וההבדל הוא רק בין נהנה מן האיסור או שלא נהנה או בין מצטער מהאיסור או שאינו מצטער. וגם לכאורה לא מובן מדוע מאריך הר"ן ומזכיר הן ברישא והן בסיפא את העובדה שהתורה מתירה את האיסור אע"פ שהאיסור חל מתחילה. דלכאורה זה מובן מאליה ואינו נזקק לגוף החילוק והסברה.

ביאור הסברה והילפותא בדעת הר"ן

ונראה שהר"ן הבין שמנבלה למדנו שני דינים: האחד, שאם הוא לא נהנה מהאכילה, מותר. והשני, שכדי להפקיע את האיסור הקיים בדבר יש צורך במציאות של פגם. וקיומו של הדין הראשון הזה משתנה בין דבר שהוא נהנה מגופו ובין דבר שהוא נהנה מטעמו בתערובת. כאשר הוא נהנה מגופו כמו בנבלה, יש צורך שהיא לא תהיה ראויה לאכילה כלל, דהא סוף סוף הגוף ניזון ממנה. ורק כאשר היא אינה ראויה לאכילה, נחשב שאינו נהנה כלל, דעובדה היא שבסתמא דמילתא בני אדם לא אוכלים דבר כזה אפילו שהם יודעים שהם יכולים להיות ניזונים ממנו. אבל כאשר מדובר על טעם שנבלע בתערובת, בסתמא דמילתא כל עוד אין טעם לשבח, אין הוא נהנה ממנו, דאין לו ממשות והוא לא מועיל לו כלל. ולכן הדין הראשון מתקיים בפשיטות תמיד בכל בליעה שאין בה טעם לשבח. אמנם כדי להתיר יש צורך בקיומו של הדין השני, דאכתי צריך גורם שיפקיע את האיסור הקיים בדבר. וכל עוד אין פגם כלשהו, אע"פ שהוא אינו נהנה מהדבר, יש להעמיד את האיסור בחזקתו, ולומר שהוא גורם לאסור את האכילה. ולכן הוא מאריך לומר שכיון שיש איסור מתחילה, יש להפקיע את האיסור ולהתירו דוקא בכגון שנוצרה מציאות של פגם. ולכן לא מספיק שאין הוא נותן טעם לשבח, וצריך שהוא יתן טעם לפגם.

מפשטות דברי רש"י נראה שגם בנבלה מדובר על גדר דומה לטעם לפגם

אמנם מפשטות דברי רש"י בסוגיה נראה שהוא אינו מבחין כלל בין סוגי הפגם. ומפשטות דבריו נראה שמה שהוא אמר בדף הקודם (סז ע"א שם) שכשנאמר "אינה נאכלת" אין הכוונה שאינה נאכלת כלל אלא זה שהיא פגומה פורתא נחשב שאינה נאכלת, הוא נכון גם לגבי מה שנאמר בענין נבלה שהיא "אינה ראויה" לגר.

דהכוונה היא שהנבלה פגומה אפילו מעט, וגם זה נחשב כאינו ראוי. ואדרבה, דוקא הלשון "אינה נאכלת" סובלת פחות את המשמעות שהיא פגומה פורתא. אבל "אינה ראויה" יכולה להתפרש בפשיטות וברוח שהיא אינה ראויה בגלל שהיא פגומה פורתא. ולפי זה הקושיה אינה קשה מעיקרה. ובין בנידון של פגם בליעת כלי ובין בנידון של פגם הנבלה מדובר על אותו דין ואותו גדר ממש.

ב. שיטת הרמב"ם

ברמב"ם נראה שסבר שנבלה שאינה ראויה לגר אסורה מדרבנן

והרמב"ם לא הביא את הדין הזה של נבלה שאינה ראויה לגר בשום מקום. ומאידך, הביא (הל' מאכ"א פ"ד ה"י וה"א) את המימרה של ר' אבהו בשם ר' יוחנן (פסחים כד ע"ב) "כל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן". והביא לכך דוגמאות, וז"ל: "כל האוכלין האסורין - אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם; לפי שלא נאמר בהן 'אכילה', אלא הוציא אסור אכילתן בלשון אחרת, בלשון 'בשול' 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 שערב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה שלנבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם - הרי זה פטור. ואם ערב דבר מר בתוך קדרה שלבשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו - חייב, עכ"ל. ומפשטות לשונו שכתב על הדוגמאות הללו שפטור, נראה שיש בהן עכ"פ איסור דרבנן. דאחרת היה לו לומר שמוותר לעשות כן לכתחילה. וכמו שגם כתב בהלכה שלאחר מכן. ובכלל הדוגמאות הללו מופיע לכאורה המקרה של נבלה שאינה ראויה לגר. דהא זה המקרה של אוכל אסור שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם. ודוגמא זאת דוקא לא מופיעה בסוגיה המקורית של דברי ר' יוחנן, ונראה שהרמב"ם מביא אותה מהמקרה של נבלה שאינה ראויה לגר. וזהו גם מקרה דומה לגמרי למקרה של ראש ולענה שמעורבים בקדרה של נבלה. דמאי איכפת לן אם הנבלה הסריחה מצד עצמה או שהתערבו בה ראש ולענה. ונראה אפוא שהרמב"ם סובר שדינה הוא שפטור אבל אסור לאוכלה.

מדברי הברייתא נראה שההיתר הוא בחפצא ולא רק בפעולה

ואולם מדברי הברייתא שבה הגמרא מנמקת את טעמו של ר' שמעון יש ללמוד שנבלה שאינה ראויה לגר אינה נקראת נבלה. ומזה יש להסיק שמדאורייתא יש הפקעה של האיסור על החפצא כיון שאין הדבר ראוי לאכילה. אבל מדברי ר' אבהו בשם ר' יוחנן יש ללמוד שהסיבה שאין איסור דאורייתא כשהוא אוכל דבר שלא כדרך הנאתו היא משום שזו לא אכילה שאותה אסרה התורה. ומבואר מדבריו שההפקעה של האיסור היא בגלל פעולת האכילה, דאין זה בכלל לא תאכלו. אבל לא בגלל שאין הדבר נחשב חפצא של איסור. ונפקא מינה לענין בשר בחלב וכלאי הכרם. דבהם מתחדש (פסחים שם וכה ע"א) שהאיסור אינו מותנה באכילה דוקא. ואם כן אין מקום להפקיע את האיסור מצד פעולת האכילה. ואעפ"כ לכאורה אם חפצא שאינו ראוי לאכילה אינו מוגדר כחפצא של איסור, דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה כלל, יש אפשרות להתיר להנות ממנו.

מדברי הגמרא נראה שהנבלה מותרת אף מדרבנן

ונראה שהרמב"ם דחה מההלכה את דברי הגמרא שהתבססה על הברייתא הזאת. מדבריה נראה שכשם שהדבר מותר לכתחילה מדאורייתא כך הוא מותר אף מדרבנן. דהא נותן טעם לפגם מותר אף לכתחילה. ואם ר' שמעון לומד את הדין הזה מדין נבלה, על כרחך שגם נבלה מותרת מדרבנן ולכתחילה. כי אם היה בזה איסור דרבנן, לא היה ניתן ללמוד באופן ישיר את דין נותן טעם לפגם מדין נבלה, דלעולם אימא לך שמדאורייתא היא אכן מותרת, אבל אולי חכמים גזרו עליה, וגזירה זאת קיימת גם בנותן טעם לפגם. ובאמת בסוגיה בהמשך (ע"ז עה ע"ב ועו ע"א) הגמרא אומרת: "ולמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר, גיעולי גוים דאסר רחמנא היכי משכחת לה? אמר רב חייא בריה דרב הונא: לא אסרה תורה אלא קדירה (עו ע"א) בת יומא דלאו נותן טעם לפגם הוא. מכאן ואילך תשתיר? גזירה קדירה שאינה בת יומא משום קדירה בת יומא", ע"כ. ומוכח מזה שבסתמא דמילתא אם מבינים שנותן טעם לפגם מותר, היה צריך להתיר קדירה שטעמה פגום אף לכתחילה מדרבנן. ובנידון דידן הדבר עוד מוכרח יותר, דכאן הגמרא באה לנמק את הדין שנותן טעם לפגם מותר על יסוד זה שנבלה שאינה ראויה לגר אינה נקראת נבלה.

הרמב"ם הבין שאיסור שאינו ראוי לאכילה מותר רק במקום חולי

ואולם כאמור הרמב"ם סבר שנבלה שאינה ראויה לגר אסורה מדרבנן. ולכן דברי הגמרא שמהם משמע שהדבר מותר לכתחילה הם אינם אליבא דהלכתא. דכתב הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ח) וז"ל: "במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר אסורין אלא במקום סכנה? בזמן שהן דרך הנאתן, כמו שמאכילין את החולה שקצים ורמשים, או חמץ בפסח, או שמאכילין אותו ביום הכפורים. אבל שלא דרך הנאתן, כגון שעושין לו רטיה או מלוגמה מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל, שהרי אין בהם הנאה לחך - הרי זה מותר, ואפילו שלא במקום סכנה, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב, שהם אסורין אפילו שלא דרך הנאתן. לפיכך אין מתרפאין בהן אפילו שלא דרך הנאתן, אלא במקום סכנה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שיש להתיר לאכול שלא כדרך הנאה רק במקום חולי. אבל שלא במקום חולי אין להתיר את האכילה הזאת. ועל כרחק דיש בזה איסור דרבנן ולא הותר איסור זה אלא במקום חולי.

מקורות שונים לדברי הרמב"ם

ויש לרמב"ם כמה מקורות לכך. האחד, הוא מעצם לשונו של ר' יוחנן שנראה מדבריו שרק אין לוקין שלא כדרך הנאה, אבל איסורא מיהא אית בהו. השני, בהמשך הסוגיה (פסחים כה ע"ב) נאמר: "מר בר רב אשי אשכחיה לרבינא דשייף לה לברתיה בגוהרקי דערלה, אמר ליה: אימור דאמור רבנן בשעת הסכנה, שלא בשעת הסכנה מי אמור? אמר ליה: האי אישתא צמירתא נמי כשעת הסכנה דמיא. איכא דאמרי, אמר ליה: מידי דרך הנאה קא עבידנא", ע"כ. והבין הרמב"ם שללישנא בתרא הותר הדבר דוקא בגלל שהיא היתה חולה. אבל אם לא היתה חולה לא היה אפשר להתיר אפילו שזה לא היה בדרך הנאה. וכן למד הרמב"ם מהירושלמי (ערלה פ"ג ה"א ופסחים פ"ב ה"א), דאיתא שם: "רבי אבהו בשם רבי יוחנן: העושה איספלנית משור הנסקל ומחמץ שעבר עליו הפסח - אינו לוקה, שאין לא תעשה שלו מחוור. מכלאי הכרם - לוקה", ע"כ. ונראה שיש בזה עכ"פ איסור. אלא שמיניה וביה לכאורה היה אפשר ללמוד מזה שיש איסור גם כשרוצה לרפאות חולה, דהא נאמר שהוא עושה איספלנית. וכן בגמרא דידן נאמר (כד ע"ב) על מי ששם חלב של שור הנסקל על מכתו שהוא פטור. אבל נראה שהרמב"ם הבין

שדוקא בזה אין איסור כלל, ולא נאמר אינו לוקה אלא כדי להנגיד למה שלוקה². והיינו משום שמצינו גמרות שונות שמצינונות לתרופות שבהכנתן משתמשים בבעלי חיים טמאים או בהפרשותיהם ואף אוכלים אותן שלא כדרך הנאה. ויעוין למשל (גיטין סט ע"ב) תרופה לנזלת חריפה³ שיאכל צואת כלב לבן מגובלת בצורי. וכן (שם) לכאב טחול שאוכל שבע עלוקות של מים מיובשות בצל ושותה אותן ביין. וכן (כתובות נ' ע"א) למניעת נשיכת עקרב⁴ שאוכל מרה של דיה לבנה בשכר.

עדיין אפשר לדחות לכאורה את הכרחו של הרמב"ם

אמנם אכתי היה אפשר לומר שאין מכל זה ראייה לנידון דידן. המקרים של ר' יוחנן עוסקים בדברים שאין בהם גריעות בחפצא עצמו אלא בדרך האכילה שלו. דר' יוחנן דיבר על אוכל חלב חי, שאין בו חסרון וגריעותא בחפץ, אלא רק בדרך האכילה שלו. וכן המחיה את החלב וגמעו (מנחות כא ע"א) אין גריעותא בחפצא. וגם בגוהרקי דערלה שהם פירות בוסר זיתים קטנים, כדפירש רש"י (פסחים שם ד"ה גוהרקי), היה מקום לדחות שאמנם הם אינם ראויים לאכילה כפי שהם, אבל היה אפשר להבשילם יותר ולהוציא שמנן בבית הבד, ולא יצאו לגמרי מידי תורת אוכלין. וכן חמץ ושור הנסקל עשויים להיות ראויים לאכילה. ובצואה היה מקום לומר שבאמת אפשר להתירה גם לאדם רגיל (אלמלא דין בל תשקצו) ואין בה איסור דרבנן. ואם כן עדיין צריך להבין מה מקורו של הרמב"ם שדחה מההלכה את הקביעה של ר' שמעון שנבלה שאינה ראויה לגר אין שמה נבלה, והמשיך להחיל בה איסור חפצא, והתיר אותה מדאורייתא רק בגלל שאין היא נאכלת כדרך הנאתה. דהא אפשר היה לומר שר' יוחנן מודה שאם הדבר יצא מידי תורת אוכל אדם, אין בו איסור כלל, ואפילו בבשר בחלב ובכלאי הכרם. ולא דיבר ר' יוחנן אלא על דברים שהם בתורת אוכל אדם, והחסרון שבאיסור הוא רק באופן האכילה ולא בחפצא של האכילה.

2. אבל המימרה שאינו לוקה כשאוכל שלא כדרך הנאה לא נאמרה בהנגדה לדבר אחר שעליו נאמר שלוקה, ולכן יש ללמוד ממנה.

3. היינו ברסם, ופירש שם רש"י (ע"א ד"ה לברסם) שהוא צורי"ר, וזהו פירושו באוצר לעזי רש"י.

4. לפי ר"ת (תוס' שם ד"ה ומאי), ודלא כדפירש רש"י (שם ד"ה לא חיי) שכבר נשכו עקרב, שאז יש בו סכנה.

הרמב"ם הבין שהדבר תלוי במחלוקת התנאים בטומאה וביעור חמץ

ונראה שהרמב"ם הבין שכל הנידון הזה תלוי במחלוקת תנאים. דהנה, איתא בגמרא (פסחים מה ע"ב): "תנו רבנן: הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלה - מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת עם הטמאה בפסח. משום רבי נתן אמרו: אינה מטמאה. כמאן אזלא הא דתנן (טהרות פ"ח מ"ו), כלל אמרו בטהרות: כל המיוחד לאוכל אדם - טמא עד שיפסל מלאכול לכלב? כמאן, דלא כרבי נתן", ע"כ. ומפשטות דברי הברייתא נראה שיש קשר ותלות בין שם אוכל לענין דין טומאת אוכלין ובין החיוב לבער בפסח. דמה שאינו נחשב אוכל לענין טומאה, אינו בכלל אוכל לענין מה שאסרה התורה לקיימו בפסח. ומבואר מיניה וביה שלדעת ת"ק כל עוד הפת ראויה לאכילת כלב, אע"פ שאין היא ראויה לאכילת אדם, יש עליה שם אוכל, והיא מטמאה טומאת אוכלין וחייבים לבערה בפסח. ודעת ר' נתן שעצם זה שהיא אינה ראויה לאכילת אדם מפקיע ממנה שם אוכל ואין היא מטמאה. והמשנה בטהרות אזלא כדעת ת"ק.

מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם פסול מאכילת כלב הוא גם לקבלת טומאה

והרמב"ם פירש את המשנה דהיינו דוקא כשכבר חלה טומאה על הדבר והנידון הוא מתי היא מופקעת ממנו. וז"ל (פיהמ"ש טהרות שם): "ואם נטמא האוכל ואחר כך נפסד אחר שנטמא, הרי הוא נשאר בטומאתו עד שיפסל מלאכול הכלב, ויהיה ענין הדברים כך, כל המיוחד למאכל אדם שנטמא טמא עד שיפסל מלאכול הכלב", עכ"ל. וכן פסק (הל' טומ"א פ"ב ה"ח) וז"ל: "כל אוכל שנטמא, ואחר שנטמא נפסד ונסרח: אם נפסל מלאכול הכלב, או שיבש כחרס - הרי זה טהור; נפסל מלאכול אדם, ועדיין הוא ראוי לכלב - הרי זה טמא כשהיה", עכ"ל. ואמנם אם האוכל עדיין לא נטמא, וכבר לפני שנטמא הוא נפסל מאכילת אדם, סבר הרמב"ם (שם ה"ד) שאין הוא מקבל טומאה, וכלשונו: "כל אוכל שנפסד ונסרח, והרי אינו ראוי למאכל אדם - אינו מקבל טומאה. וכן משקה שנסרח ונפסד, ואינו ראוי לשתיית האדם - אינו מקבל טומאה, כדרך שאינו מכשיר, שנאמר: "אשר ישתה" (ויקרא יא, לד), עכ"ל. והיינו כדילפינן בספרא (שמיני פרשה ז): "כל אוכל יטמא, יכול כל אוכל? תלמוד לומר אשר יאכל (ויקרא שם), פרט לאוכל סרוח", ע"כ. וכן (שם פרשה ח): "אשר ישתה פרט למשקה סרוח", ע"כ. ובזה חלק הרמב"ם על הראב"ד (שם) שהבין שגם אוכל שאינו טמא עדיין, מקבל טומאה כל עוד לא נפסל מאכילת כלב, ודוקא אם נסרח לפני היותו אוכל, מספיק שיפסל מאכילת אדם.

וטעמו של הרמב"ם הוא לכאורה פשוט. דאמנם גילתה התורה שכדי שיחול דין טומאת אוכלין על דבר כלשהו הוא צריך להיות ראוי לאכילת אדם. אבל זהו דין מיוחד בדיני הטומאה, וכאשר כבר חלה הטומאה, אין זה שייך לדין המסוים הזה, ומעתה ואילך צריך שיפקע שם הטומאה מהדבר רק על ידי שיתבטל ממנו שם אוכל. וזה קורה רק כשהוא נפסל מאכילת כלב. והדין השני של פקיעת שם אוכל, הוא דין כללי שאינו מסוים דוקא לטומאה, ולכן יש לדמותו אף לענין דין אוכל בפסח, שכל עוד הוא לא נפסל מאכילת כלב, לא בטל שמו מעליו, וצריך לבערו. ויעוין עוד לקמן (נספח ג' עמ' תקט-תקיט) בביאור מחלוקת הרמב"ם והראב"ד.

הרמב"ם אזיל לשיטתו בענין זה גם בביעור חמץ

ולכן כתב הרמב"ם (הל' חמ"מ פ"ד ה"א) לשיטתו וז"ל: "הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמה שנסרחה - אינו צריך לבערו", עכ"ל. ואת זה כתב בהנגדה לדין אוכל שנפסל רק מאכילת אדם (שם ה"ב), שאין היתר לקיימו אלא אם כן הוא בתערובת. והיינו משום שכל עוד לא נפסל הדבר מאכילת כלב, יש עליו שם אוכל, ולכן אסור לקיימו.

לפי זה דין נבלה שאינה ראויה לגר אינו אליבא דהלכתא

ומכל זה למד הרמב"ם שדין נבלה שאינה ראויה לגר תלוי במחלוקת התנאים הנ"ל. ודוקא לר' נתן אמרינן שכאשר אין הדבר ראוי לאכילת אדם, פוקע ממנו שם האוכל שבו, ובטלה טומאת אוכלין ממנו, ואין צורך לבערו. ור' שמעון אזיל בזה בשיטת ר' נתן. אבל לדעת חכמים שהלכה כמותם לא פוקע שם אוכל מהדבר אלא רק כאשר הוא נפסל מאכילת כלב. ולכן עדיין יש בו טומאה ועדיין צריך לבערו. ומעין זה כתב גם המאירי (פסחים מה ע"ב ד"ה הפת) שמחלוקת ר' נתן וחכמים תלויה במחלוקת נבלה שאינה ראויה לגר.

כן פסק הר"ף

וכן פסק הר"ף (פסחים יג ע"ב - יד ע"א) וז"ל: "תנו רבנן: הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח, הא אם נפסלה מלאכול לכלב אינה צריכה שריפה. ותנן נמי: כל המיוחד למאכל אדם, טמא עד שיפסל מלאכול לכלב. הא אם נפסל מלאכול לכלב,

נפיק ליה מתורת אוכל והוה ליה עפרא בעלמא. ותניא נמי בתוספתא: הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכה קמח, אין צריך לבער. מלוגמא שנסרחה, אין צריך לבער, עכ"ל. הרי שהבין שדין הטומאה ודין החיוב לבער תלויים זה בזה, ורק כאשר הדבר נפסל מלאכול לכלב הוא יוצא מתורת אוכל ונחשב כעפר בעלמא. אבל אם הוא נפסל רק מאכילת אדם ועדיין הכלב יכול לאוכלו, יש עליו כל תורת אוכל, והוא מטמא טומאת אוכלין וחייבים לבערו בפסח. והר"ף לשיטתו השמיט בסוגיה בע"ז (לב ע"ב בדפיו) את דברי ר' שמעון לגבי נבלה שאינה ראויה לגר, למרות שפסק שם שנותן טעם לפגם מותר ודלא כר' מאיר. והיינו משום שלא ס"ל לא כר' מאיר ולא כר' שמעון, אלא כרבנן דר' נתן הסבורים שדבר שאינו ראוי למאכל אדם עדיין חשוב מאכל.

הר"ן התקשה שדין זה סותר לדין נבלה שאינה ראויה לגר ותירץ

ואולם הר"ן (על הר"ף שם ד"ה תנו רבנן) כתב וז"ל: "תנו רבנן, הפת שעפשה ונפסלה מלאכול לאדם - נתקלקלה בעפושה ממאכל אדם. מטמאה טומאת אוכלין - דכל זמן שראויה לכלב לא פקע תורת אוכל מינה וכו'. ונשרפת עם הטמאה בפסח - אם תרומה טהורה היא, דכיון דלא חזיא לאדם מותר לטמאה בידיה. וכי תימא אמאי צריכה ביעור, והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה, ונותן טעם לפגם שרי אפילו בחמץ בפסח, כמו שכתבתי למעלה [בפרק כל שעה] בס"ד. יש לומר דהכא שאני, מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות והכי איתא בגמרא דהא שאור לא חזי לאכילה ואפילו הכי אסריה רחמנא מהאי טעמא והכי איתא במכילתא", עכ"ל. ומבואר שבאמת הוא ראה סתירה גמורה בין הדין דנבלה שאינה ראויה לגר ובין נידון דידן, ולפיכך הוצרך לתרץ דהסיבה שצריך לבער היא משום שהפת הזאת ראויה לחמץ בה עיסות אחרות. ואלמלא כן, היא היתה מותרת.

קושי גדול בתירוצו

ואולם לכאורה יש בזה דוחק רב. דבברייתא משוים בין דין הטומאה ובין דין חיוב הביעור. דמפורש בברייתא שלא הותר לשורפה ולטמאה אלא בפסח, ומיניה וביה ברור שבשאר ימות השנה נאסר הדבר, משום שעדיין שם תרומה עליה. ולענין הטומאה הרי לא אמורה להיות שום חומרא מיוחדת בזה שהעיסה ראויה לחמץ בה עיסות אחרות. ומבואר גם שהגמרא תולה את דין העיסה במשנה בטהרות שכוללת כלל גדול: "כל המיוחד לאוכל אדם טמא" וכו', ולא הוזכר בה

כלל המקרה המיוחד של עיסה שראויה לחמע בה עיסות אחרות. והכלל הזה שדבר המיוחד למאכל אדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב אינו תלוי כלל בענין זה שהעיסה ראויה לחמע בה עיסות אחרות.

קשה לכאורה על המתבאר בדברי הרמב"ם מדין פת שמחמע בה

אמנם באמת לעיל (פסחים מה רע"ב) בריש הסוגיה מובאת ברייתא וז"ל: "הפת שעטיפשה - חייב לבער, מפני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות. רבי שמעון בן אלעזר אומר: במה דברים אמורים - במקויימת לאכילה, אבל כיפת⁵ שאור שייחדה לשיבה - בטלה", ע"כ. ולכאורה קשה על מה שהתבאר: אם מדובר על פת שנפסלה מאכילת כלב, מדוע כתב הרמב"ם בפשיטות שאין צריך לבער פת כזאת, הלא ראוי לחמע בה עיסות אחרות. ואם מדובר על פת שנפסלה רק מאכילת אדם, מדוע יש צורך בנימוק שראוי לחמע בה עיסות אחרות, תיפוק ליה שנבלה שאינה ראויה לאכילת אדם עדיין נבלה היא, ולכן צריך לבערה. ולפי דברי הר"ן הנ"ל באמת הדברים מיושבים היטב, דבאמת מדובר על שאינה ראויה לאכילת אדם, ולא היה אמור להיות עליה שם חמץ, ורק בגלל שראויה לחמע בה עיסות אחרות צריך לבערה. אבל לפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם לכאורה קשה. ועוד קשה על הרמב"ם שלא הביא את הדין הזה כלל, והזכיר רק את המקרה של פת שעטיפשה ונפסלה מאכילת כלב שאין צריך לבערה.

שתי דרכים בהבנת הרמב"ם את הברייתא

ואולם מבואר מיניה וביה בברייתא שמדובר על פת שמקויימת לאכילה. ות"ק אינו חולק על רשב"א אלא רק לענין זה שלדעתו בכיפת שאור גם אם ייחדה לשיבה היא אינה בטלה, וכמבואר בגמרא. ואם כן נראה שמדובר במקרה מסוים של פת שהיתה אמורה להפסל מאכילת כלב אם הוא היה בא לאכול אותה בפני עצמה, אבל הוא מקיים אותה כדי לחמע בה עיסות אחרות. ויש לה דין של שאור לכל דבר. וזהו ההקשר להלכה הבאה של כיפת שאור שייחדה לשיבה, דבין ברישא ובין בסיפא מדובר על שאור, אלא שברישא מדובר באופן שהוא לא משנה את צורתה לכיפה, ולכן צריך לבערה. ואילו בכיפת שאור

5. כך היא הגרסה ברוב כתה"י, וכן גרסו רוב ככל הראשונים (שבת פד ע"א וב"ב יט ע"ב ומקומות נוספים). ולפנינו איתא: כופת.

יש לה כבר צורה של כיפה. ועליה נחלקו, ודעת ת"ק דאעפ"כ אין היא בטלה מתורת חמץ בעצם ייחודה לשיבה. ועד כאן לא נאמר שפת שעיפשה ונפסלה מאכילת כלב שאינו צריך לבער, אלא רק בכגון שהוא בא לאוכלה בפני עצמה, ואין היא מקוימת לאכילה (לחימוץ). ועוד נראה שאפשר לומר בדעת הרמב"ם שהוא סבר שהברייתא הזאת אזלא כדעתם של ר' נתן ור' שמעון ועוד תנאים הסוברים שנבלה שאינה ראויה לגר אין שמה נבלה. אבל אין הלכה כמותם, וכנ"ל. ולפי שתי האפשרויות הנ"ל בביאור דעתו מובן מדוע הוא לא מביא את המקרה הזה. לפי האפשרות הראשונה אין כאן אלא מקרה רגיל של שאור, שכבר כתבו הרמב"ם (פ"א ה"ב). ולפי האפשרות השנייה אין המקרה הזה אליבא דהלכתא.

ג. ביאור היחס בין הסוגיה בע"ז לסוגיה בפסחים

לשיטה שטעם כעיקר הוא מדרבנן הסוגיה אינה אליבא דהלכתא

והנה, לדעת הראשונים הסוברים שטעם כעיקר הוא מדרבנן בלבד, וביניהם רש"י (חולין צח ע"ב ד"ה לטעם כעיקר⁶; פסחים מה ע"א ד"ה ור' עקיבא⁷), והרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו ה"ב), וכפי שביאר הכס"מ (שם), צריך להבין מדוע אסרה התורה גיעולי כלי מדין אפילו אם הכלי הוא בן יומו. דאפילו שטעמו לשבח, סוף סוף אין כאן אלא טעם בלבד, והיה צריך להתיר. ומבואר ברמב"ם (שם פ"ז ה"א וה"ב) שהטעם הבלוע בכלי אוסר מדאורייתא כל עוד הוא לא נפגם. ועל כרחך זהו חידוש מיוחד שחידשה התורה בבליעת כלי. ולפי זה יוצא שכל הסוגיה דנבלה שאינה ראויה לגר אינה אליבא דהלכתא גם משום שמבואר בה בפשיטות שבטעם לשבח יש איסור דאורייתא, וכל הדיון שבה הוא רק על טעם לפגם. אבל אם גם טעם לשבח איסורו מדרבנן בלבד, אין מקום לכל הדיון. והאיסור מדאורייתא הוא דין מיוחד בגיעולי כלים ובדוקא בטעם לשבח שבהם. ואין שום מקום להשוואה בין גיעולי הכלים ובין נבלה שאינה ראויה לגר ותערובות רגילות.

6. בדעת רבא שהלכה כמותו, וכן בדעת ר' יוחנן הסובר (ע"ז סז ע"א) שטעמו ולא ממשו הוא מדרבנן.

7. בדעת רבנן דפליגי אר"א בכותח הבבלי.

תירוצי התוס' לסתירה שבין הסוגיה בע"ז והסוגיה בפסחים

והתוס' (ע"ז סז ע"ב ד"ה ואידך) הקשו שדברי הסוגיה שם ודברי הסוגיה בפסחים (מד ע"ב) אינם מתאימים לכאורה. בסוגיה בע"ז מבואר שר' מאיר הסובר שנותן טעם לפגם אסור סובר שקדרה בת יומא אי אפשר דלא פגמה פורתא, ואם התורה אוסרת את זה, ע"כ דנותן טעם לפגם אסור. ור' שמעון הסובר שנותן טעם לפגם מותר סובר שקדרה בת יומא אינה פוגמת כלל, ולכן התורה אוסרת את זה. ואולם בסוגיה בפסחים מבואר שלפי ר' עקיבא יש ללמוד מגיעולי גוים שטעם כעיקר, ולכן התורה אוסרת את הטעם. ואילו לפי חכמים החולקים עליו, בדרך כלל נותן טעם לפגם מותר בכל התורה, ולכן אין ללמוד מגיעולי גוים כיון שזהו חידוש מיוחד שלמרות שאי אפשר דהקדרה לא פגמה פורתא, בכל זאת התורה אוסרת. ולכאורה כמו שר' מאיר למד מדין גיעולי גוים לכל התורה, שנותן טעם לפגם אסור, ומשום שהבין שבגיעולי גוים אי אפשר דלא פגמה פורתא, כך היו גם חכמים צריכים ללמוד לכל התורה שנותן טעם לפגם אסור, כיון שגם הם סבורים שבגיעולי גוים אי אפשר דלא פגמה פורתא. ותירצו התוס' שני תירוצים. האחד, שחכמים דר' עקיבא בפסחים נוקטים דעה שלישית ולשיטתם אם טעמו של הדבר לשבח כשהוא בעין, יש לאסור אותו כשהוא בתערובת אף אם טעמו בתערובת פגום, ורק כאשר טעמו פגום אף כשהוא בעין, אין לאסור אותו כשהוא בתערובת. ורק על זה הם אמרו שנותן טעם לפגם בכל התורה מותר. ור' מאיר חולק וסובר שגם בכה"ג הוא אסור, ור' שמעון חולק וסובר שגם במקרה שטעמו לשבח כאשר הוא בעין, יש להתיר אם הוא בתערובת. וחכמים אכן סבורים כמו ר' מאיר שיש ללמוד מגיעולי גוים לכל התורה, אלא שהם לומדים מגיעולי גוים שרק אם הטעם היה לשבח לפני התערובת ורק בתערובת הוא פוגם, יש לאסור. ואלמלא חידוש התורה בענין זה לא היינו יודעים לאסור, דהיינו מתירים אף בכה"ג, ולא רק במציאות שבה הטעם היה לפגם עוד לפני התערובת. והתירוץ השני, שחכמים דר' עקיבא בפסחים היינו ר' שמעון דע"ז. ור' שמעון וחכמים סבורים שאין ללמוד כלל פגם רבה מפגם פורתא. ועל זה נחלק ר' מאיר וסבר שאפשר ללמוד. וכשם שר' שמעון סובר שטעם לפגם מותר בכל התורה כולה כך סבורים חכמים בפסחים שטעם לפגם מותר בכל התורה. ובאמת גם ר' שמעון מודה שקדרה בת יומא פגמה פורתא, אלא שהוא מבין שפגימה פורתא אינה נחשבת כלל, ואין לדמותה כלל לפגימה רבה. ולכן מה שאסרה התורה בפגימה פורתא, אינו מלמד כלל על פגימה רבה, שהיא צריכה להיות מותרת.

קשיים גדולים בתירוצם הראשון

ואולם תירוצי התוס' לכאורה קשים מאד. על התירוץ הראשון קשות לכאורה כמה קושיות גדולות. ראשית, הגמרא נוקטת בפשיטות שלדעת חכמים טעם לפגם מותר בכל התורה, ואומרת שלא לומדים מדין גיעולי גוים כיון שזהו חידוש שבו הדין הזה לא מתקיים כמו שהוא בכל התורה כולה. ולפי התוס' יוצא שבעצם כן לומדים מדין גיעולי גוים, והוא אינו חידוש, ואדרבה הוא המקור לכך שבדבר שהיה לשבח ורק נפגם בתערובת, יש לאסור. והדין דטעם לפגם מותר איירי בהיכי תימצי אחר (כשהיה פגום מעיקרו), ודוקא אין לדמותו לגיעולי גוים. שנית, לא הוזכר בגמרא בפסחים החילוק שבין טעם לפגם שהיה כזה עוד לפני התערובת ובין טעם לפגם שנעשה לפגם רק בגלל התערובת. שלישית, לדבריהם לא מובן מה המשמעות והגדר של "פגמה פורתא" מדאורייתא. דממה נפשך, אם "פורתא" אינה נחשבת מדאורייתא, אם כן צריך להיות לטעם הבלוע בכלי הגוים גדר של טעם לשבח. וליכא למילף מינה כלל לענין איסור טעם לפגם. ואם התורה מחשיבה את הפגימה "פורתא" כטעם לפגם, אם כן יש ללמוד מזה שגם כאשר היה הטעם פגום מעיקרו לפני שהוא נכנס לתערובת, יש לאוסרו. רביעית, אם חכמים מודים שכאשר היה טעם לשבח לפני התערובת, צריך לאסור, ואין לזה סתירה מכל דיני התורה, אם כן מדוע הם חולקים על ר' עקיבא ולא לומדים מדין גיעולי גוים שטעם כעיקר דאורייתא. ולכאורה רק אם נוקטים שמתקיים בגיעולי גוים דין מיוחד שלא קיים בכל התורה, יש להבין מדוע חכמים חולקים על ר' עקיבא וסוברים שאין ללמוד מדין זה כיון שהוא דין מיוחד. חמישית, לדבריהם יוצא שר' מאיר מדבר על טעם לפגם שהיה כזה עוד לפני הנפילה לתערובת. אבל בסתמא דמילתא נראה שהטעם לא היה אמור להיות פגום לפני הנפילה לתערובת אלא רק לאחר שהתבשל בקדירה.

התאמת האפשרות הזאת לפי מסקנת הגמרא

ויש להעיר עוד שמפורש בסוגיה בע"ז שלפי עולא גם ר' מאיר מודה שפוגם מעיקרו מותר. והנידון שעליו מדובר, ושלגביו אמר ר' מאיר שהוא אסור, הוא דוקא בכגון שהטעם היה לשבח בתחילה, ונעשה לפגם על ידי התערובת. ואם כן יוצא שדברי ר' מאיר הם ממש כדעת חכמים שם. ואין כאן שלוש דעות בדבר. והנידון הוא בכגון שבשעת הנפילה לתערובת הוא השביח ורק לאחר מכן הוא פגם. ואם כן כל שכן שכאשר הוא פגם מיד לאחר שנפל לתערובת, שיש להתיר,

אף לר' מאיר. אמנם לפי ר' יוחנן, וכפי שהוכיחה הגמרא בהמשך, ר' שמעון מודה שבהשביח ולבסוף פגם צריך לאסור, ולא נחלקו אלא רק בפוגם מעיקרו, והיינו בכגון שכשנפל לתערובת פגם מיד. ואמנם לא ברור מדברי הגמרא אם נחלקו גם כשהיה פגום עוד לפני שנפל לתערובת. ואם נאמר שנחלקו גם בזה, ור' מאיר אוסר אף בכה"ג, אפשר יהיה להבין שחכמים מודים לר' שמעון שיש להתיר כשנפגם מעיקרו, ובזה הם חולקים על ר' מאיר. אבל לדעתם יש לאסור כשפגם מיד כשנפל לתערובת, ובזה הם חולקים על ר' שמעון שמתיר. ויעוין בביאורי התוס' (סח ע"א ד"ה אבל וד"ה או) לספק שהסתפקה הגמרא בדברי ר' יוחנן. ולדעתם (שם ד"ה אמר עולא) עולא אינו מקבל את הילפותא מגיעולי גוים בדעתו של ר' מאיר.

קשיים גדולים בתירוצם השני

ועל התירוץ השני קשות לכאורה קושיות גדולות עוד יותר. ראשית, הגמרא בפסחים אומרת בשם חכמים בדיוק אותם דברים שהיא אומרת בשם ר' מאיר שחולק על ר' שמעון. וכיצד אפשר לומר שדעת חכמים היא היא דעת ר' שמעון דהכא. שנית, קשה מיניה וביה. אם אכן פגימה פורתא אינה נחשבת כלל וכדעתו של ר' שמעון דהכא, אם כן מדוע הוצרכה הגמרא לומר בדעת חכמים בפסחים דאי אפשר דלא פגמה פורתא. אדרבה, היה לה לומר שאין כאן טעם לפגם כלל, ולכן לא לומדים מגיעולי גוים לענין טעם לפגם. ובמקום לומר שזהו חידוש שהתורה אוסרת טעם לפגם, ולהתעצם ולהתחזק בדעת חכמים דאי אפשר דלא פגמה פורתא, היתה הגמרא צריכה לומר בדיוק ההיפך. שלישי, עצם העובדה שהגמרא נתלית בזה שאי אפשר דלא פגמה פורתא, מוכיח שפגימה פורתא נחשבת פגימה. דאם פגימה פורתא אינה נחשבת כלל, מה הועלנו בזה שקבענו דאי אפשר דלא פגמה פורתא.

חכמים נחלקו על ר' מאיר אם דין גיעולי גוים הוא "חידוש"

אמנם אלמלא דברי התוס' לכאורה היה אפשר ליישב בפשיטות גדולה את קושייתם. מבואר גם בפסחים (שם) וגם בחולין (צח ע"ב) שלא לומדים מגיעולי גוים או מאיל נזיר "דחידוש הוא". ולכאורה מה בכך שזהו חידוש. אכתי נילף מחידוש זה לכל התורה כמו שלומדים בכל מקום בבנין אב חידושים שונים שמתחדשים בפרשות שונות שבתורה. ועל כרחנו כיון שמצינו בפרשה אחרת חידוש הפוך, כגון בדם הפר והשעיר שלומדים חידוש הפוך מהדין דאיל נזיר, וכן בנבלת הגר שממנה

לומדים חידוש הפוך מהדין דגיעולי גוים, ונשאלת השאלה: "ומאי חזית דגמרינן מהאיך ליגמור מהאי", באה התשובה: "חידוש הוא ומחידוש לא גמרינן". והיינו, שיש רשות לחכמים להשתמש בסברתם ולהחליט מה מחודש יותר, ולהכריע לנקוט כחידוש הקטן יותר, ומשום דתפסת מרובה לא תפסת. ואם כן מובן בפשיטות מדוע חכמים לא לומדים מגיעולי גוים לאסור כל טעם לפגם. והיינו משום שהם הבינו שטעם לפגם אמור להיות מותר בכל התורה וכדחזינן בנבלה, והם ראו בדין גיעולי גוים חידוש גדול יותר שטעם לפגם נאסר. ולכן הם לא למדו ממנו לכל התורה לאסור אלא העדיפו ללמוד מנבלה להתיר. ובזה פליגי חכמים על ר' מאיר. דבעוד שלפי ר' מאיר יש ללמוד מגיעולי גוים לאסור טעם לפגם בכל התורה, ומשום שאי אפשר דלא פגמה פורתא, סוברים חכמים שדוקא אין ללמוד מגיעולי גוים לאסור, דזהו חידוש מיוחד בגיעולי גוים. ונותן טעם לפגם אמור להיות מותר בכל התורה כמו שרואים בדין נבלה. וכן כתב הראב"ד בפירושו לע"ז (סז ע"ב ד"ה ואידך) וז"ל: "אלא ודאי חידוש הוא ושאר נותן טעם לפגם מותר, מוטב דנלפיניה מנבלה ולא מגיעולי גוים, זהו דעת רבנן דהתם⁸, עכ"ל. ואין להקשות מדוע חכמים לא לומדים ואילו ר' מאיר כן לומד, דבזה גופא הם נחלקו אם זהו חידוש שאין ללמוד ממנו, או שאין כאן חידוש מיוחד, ויש ללמוד ממנו. וכן כתב העיטור (ח"ב, שער א' הכשר הבשר, יד ע"א) וז"ל: "ור' מאיר סבר וכו', דגמרינן מגיעולי גוים⁹ וכו', ולא חידוש הוא", עכ"ל. ור' מאיר אזיל בזה לשיטתו שנבלה אינה יכולה להוות מקור נגדי לדין גיעולי גוים, כיון שהיא מתייחסת דוקא לסרוח מעיקרו. וחכמים בזה נוקטים כדעת ר' שמעון שנבלה אינה מתייחסת דוקא לסרוח מעיקרו, אלא אפילו כשהיא לא נסרחה מעיקרה, יש להתירה.

ביאור הסוגיה לפי הבנה זאת

ולפי זה מובן מדוע הגמרא דוקא התעצמה והתחזקה לומר בדעת חכמים שאי אפשר דלא פגמה פורתא. דדוקא לא היה ניחא לה לומר בדעת חכמים שדין גיעולי גוים איירי בכגון שיש בהם טעם לשבח. דאם זה היה הנידון של גיעולי גוים, לא היה בדין זה חידוש מיוחד. דזה שטעם לשבח אוסר את התערובת הוא דבר נאה ומתקבל, ואין שום דין בתורה שסותר אותו. וממילא לא היתה שום

8. דהיינו רבנן שנחלקו על ר' מאיר בפסחים.

9. בעיטור שלפנינו איתא: "דגמרינן מג'ע", ונדצ"ל: דגמרינן מגע"ג.

מניעה להכריח מזה שטעם כעיקר הוא מדאורייתא. דהנה מחדשת התורה בזה שטעם אוסר את התערובת שמתבשלת בכלי. אבל השתא דאתינן להכי שמדובר דוקא על טעם לפגם, דאי אפשר דלא פגמה פורתא, ממילא יש הכרח לומר שיש כאן דין מחודש שעומד בסתירה למה שידוע לנו בכל התורה. וממילא אי אפשר ללמוד מהדין הזה כלל, וממילא כבר אין מקור לדין טעם כעיקר מן התורה.

ד. הבנת ר' יוחנן בלפחותא דנבלה שאינה ראויה לגר

סוגיית שאינה ראויה לגר בטומאה ופסק הרמב"ם

והנה, איתא בגמרא (בכורות כג ע"ב): "בר פדא אמר: טומאה חמורה עד לגר, וטומאה קלה עד לכלב, ורבי יוחנן אמר: אחת זו ואחת זו עד לכלב. מאי טעמא דבר פדא? דכתיב: לא תאכלו כל נבלה לגר וגו', הראויה לגר קרויה נבילה וראויה לגר אינה קרויה נבילה. ואידך - למעוטי היכא דהסריחה מעיקרא. ואידך - הסריחה מעיקרא לא צריכא קרא למעוטי, עפרא בעלמא הוא", ע"כ. והרמב"ם (הל' שאבה"ט פ"א ה"ג וה"ד) פסק כדעת ר' יוחנן, וז"ל: "[יג] בשר נבלה שנפסד והבאיש ונפסל מלאכול הכלב - טהור וכו'. [יד] בשר נבלה שהיה סרוח מעקרו ואינו ראוי למאכל אדם - הרי זה טהור, שנאמר: 'לגר אשר בשערך תתננה ואכלה' - עד שתהיה תחלתה ראויה לגר", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין כפי שהתבאר לעיל, שכאשר כבר חלה מציאות של נבלה, אין היא פוקעת אלא רק כשהיא נפסלת מאכילת כלב. ורק כשהיא סרוחה מעיקרה, לא חלה עליה הטומאה, אם היא אינה ראויה לאכילת אדם.

תוס' מקשים סתירה בדעת ר' יוחנן וקושי גדול בתירוץ

והתוס' (שם ד"ה ואידך) כתבו וז"ל: "ואידך למעוטי סרוחה מעיקרא דרבי יוחנן - ותימה, דמתוך סוגיא דפרק בתרא דמסכת ע"ז (סז ע"ב) משמע לר' יוחנן דסרוחה מעיקרא לא צריכא קרא למעוטי, דבהיא דקאמר רבי יוחנן טעמו וממשו ואמר רב כהנא מדברי כולן נלמד נותן טעם לפגם מותר, דמוקי לה התם כר' שמעון, ומפרש טעמא דר' שמעון מהאי קרא דראויה לגר, וקאמר ואידך, כלומר מאן דאסר טעם לפגם ההוא למעוטי סרוחה מעיקרא, ואידך, כלומר ר' שמעון סרוחה מעיקרא לא צריך קרא. וי"ל דלענין איסור אכילה ודאי לא צריך קרא, מעיקרא עפרא הוא, אבל לענין טומאה הוה אמינא דמיטמא דאע"ג דלא חזיא לאכילה,

מידי דהוה אשרץ ושכבת זרע וזיבה", עכ"ל. ומעין זה תירצו הרמב"ן (חולין עא ע"א ד"ה הניחא), הרשב"א (שם ד"ה הניחא), התוס' ר"ד (ע"ז סח ע"א ד"ה ור' מאיר) והריטב"א (שם ד"ה סרוחה). אמנם לכאורה תירוצם קשה, דעדיין יש סתירה לכאורה בדברי ר' יוחנן. דקשה לשיטתו במה הפסוק עוסק ומה הוא בא ללמד. אם הוא עוסק בסרוח מעיקרו, הדרא קושיה לדוכתא: מנין שטעם לפגם מותר כשלא היה סרוח מעיקרו, וכטענת ר' מאיר כנגד ר' שמעון. ואם הוא עוסק בהסריח השתא, אם כן יוצא שגם כשנפסל מאכילת אדם אמורה לפקוע הטומאה. ואף שהדינים עצמם של טומאה ואיסור אכילה עשויים להיות מובנים מצד עצמם, אין הם מובנים לכאורה מצד הילפותא שלהם.

יישוב דברי ר' יוחנן וביאור שיטתו של הרמב"ם

אמנם לכאורה נראה שאפשר ליישב בשופי את דעתו של ר' יוחנן. הוא הרי אומר להדיא באותה סוגיה (ע"ז סז ע"ב) שטעמו ולא ממשו אינו לוקה עליו, דהיינו שטעם כעיקר אינו אסור מדאורייתא אלא מדרבנן, וכמו שכבר הוזכר לעיל. ודעתו היא כדעתם של חכמים בפסחים שהתבארה לעיל שרואים בדין גיעולי גוים חידוש מיוחד שחידשה התורה. אמנם בניגוד אליהם, הוא גם לא נזקק כלל לילפותא מנבלה כדי ללמוד ממנה שטעם לפגם מותר, דלשיטתו אליבא דאמת אפילו טעם לשבח צריך להיות מותר. והיינו משום שבסתמא דמילתא ילפינן שאפילו כשיש ממשות של האיסור, היא בטלה לכלל התערובת, אם אין היא רוב או כזית בכדי אכילת פרס. ואם כן בקל וחומר יש להבין שטעם בלבד אינו אסור כלל. ולכן גם לשיטתו האיסור בגיעולי גוים הוא חידוש שאין ללמוד ממנו. והגדרת ילפותא כ"חידוש" היא לא רק כשיש ילפותא נגדית אלא גם כאשר הדבר נראה מחודש בסברה. ומצינו שדינים שונים הוגדרו כחידוש רק בגלל שהם מחודשים בסברה ולא בגלל שישנו מקור נגדי, כגון נאמנות עדי הזמה, דמאי חזית דסמכת אהני סמוך אהני (ב"ק עב ע"ב), ולענין טומאת צרעת דמטמאת עצים ואבנים (מ"ק ח' ע"א), ולענין יבום דקמשתרי ערוה גביה (יבמות יז ע"ב), ולענין בשר בחלב שלא נאסרים אלא בבישול משותף (פסחים שם), וכן בענינים נוספים. ודוקא חכמים שקיבלו את עיקר החידוש שטעם כעיקר מן התורה הוצרכו לילפותא נגדית, אך ר' יוחנן שסבור טעם כעיקר מדרבנן יכול להגדיר זאת כחידוש בהתבסס על דין ביטול ברוב הפשוט. ויעוין ברשב"א (חולין צח ע"ב ד"ה וקשיא לן) שבאמת התקשה בסברת דין טעם כעיקר וז"ל: "וקשיא לן, בכל דוכתא מדאורייתא חד בתרי בטיל ואם כן היכי משכחת ליה טעמו ולא ממשו דאורייתא", עכ"ל. וממילא

אפשר להבין שהילפותא מנבלה נצרכת אך ורק כדי ללמד שסרוח מעיקרו אינו נקרא נבלה כשהאיסור הוא בעין ולא בתערובת, וזה בין לענין איסור אכילה ובין לענין טומאה. ולכן נקט ר' יוחנן בפשיטות בסוגיה בבכורות שהפסוק מלמד רק לענין סרוח מעיקרו. והרמב"ם פסק כדבריו בין לענין טעם כעיקר, בין לענין סרוח מעיקרו בטומאה, בין לענין סרוח שאינו מעיקרו בשאר איסורים שאוסרים עד שנפסל מאכילת כלב¹⁰ ובין לענין זה שאכילת דברים אלו נחשבת כאכילה שאינה בדרך הנאה שלא נאסרה מדאורייתא. ויעוין ברמב"ן (חולין צח ע"ב סוד"ה אלא) וברשב"א (חולין שם ד"ה ופרש"י) וברבינו דוד (פסחים מד ע"ב ד"ה ואיפשר) שביארו את שיטת ר' יוחנן באופן נוסף שגיעולי גוים וחטאת, או גיעולי גוים ונזיר, הם שני כתובים הבאים כאחד ולכן אין ללמוד מהם דין טעם כעיקר לכל התורה.

ר' יוחנן פוסק כחכמים שאין איסור דאורייתא בטעם חמץ

ור' יוחנן אזיל בזה כשיטת חכמים דפליגי על ר' אליעזר בברייתא (פסחים מג ע"א) ואומרים על חמץ דגן גמור ענוש כרת על עירובו בלא כלום. וחולקים על ר' אליעזר שאומר שעל עירובו בלאו. וכתב שם הר"ף (יג סוע"א ורע"ב) וז"ל: "אף על גב דאמור רבנן על עירובו בלא כלום, מילקא הוא דלא לקי אבל איסורא איכא. וכי אמרי רבנן נמי דלא לקי, הני מילי היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס, כגון כותח הבבלי וכיוצא בו, אבל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס אפילו לרבנן לקי", עכ"ל. ונראה מדבריו שבא להכריע כחכמים, שאין איסור דאורייתא כשאין כזית בכדי אכילת פרס. והיינו משום שטעם כעיקר אינו מדאורייתא. וכן כתב הרא"ש (שם פ"ג סי' א) וז"ל: "ומדפירש רב אלפס דברי חכמים מכלל דאית ליה הלכה כחכמים. אף על גב דסתם מתניתין דלא כרבנן, לא חשיב ליה סתמא דתנן לקמן בפרקין (מח ע"ב) שיאור ישרף והאוכלו פטור וכו'. זו סברת רב אלפס שפסק כחכמים¹¹", עכ"ל. ובאותה דרך נראה לומר שמדפירש הרא"ש את דברי רב אלפס מכלל דאית ליה הלכה כר"ף שפסק כחכמים. וכן פסק הרמב"ם (הל' חמו"מ פ"א ה"ו) וז"ל: "אין חייבין כרת אלא על אכילת עצמו שלחמץ. אבל ערוב חמץ, כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכל הדומה להן מדברים שהחמץ מעורב בהן - אם אכלן בפסח,

10. לענין סרוח מעיקרו בשאר איסורים, יעוין לקמן בסמוך בדעתו.

11. כן הגרסה בדפ' ונ'. ולפנינו איתא: "זו סברת רב אלפס אלא שפסק כחכמים", וזה שיבוש, דהא הרא"ש מסביר מהי הסברה שעל פיה פסק הר"ף כחכמים ולא שהר"ף ביטל סברתו מפני דעת חכמים.

לוקה ואין בו כרת, שנאמר: "כל מחמצת לא תאכלו" (שמות יב, כ). במה דברים אמורים? בשאכל כזית חמץ בתוך התערובת בכדי אכילת שלש ביצים הוא שלוקה מן התורה. אבל אם אין בתערובת כזית בכדי אכילת שלש ביצים - אף על פי שאסור לו לאכול, אם אכל אינו לוקה אלא מכת מרדות, "עכ"ל. הרי שפסק לשיטתו כדעת חכמים שאינו לוקה על טעם חמץ כל עוד אין בו ממשו של חמץ.

ההבדל בטעם פגום בין תערובת לאכילת האיסור עצמו

וזו הסיבה שהרמב"ם כותב (הל' מאכ"א פט"ו הכ"ח וה"ל) וז"ל: "[נח] כבר בארנו (שם, ה"ב-ה"ג) שאם נתן דבר האסור טעמו בדבר המותר - נאסר הכל. במה דברים אמורים? בשהשיחו. אבל אם פגם זה האסור למותר, והפסיד טעמו - הרי זה מותר; והוא שיהיה פוגם מתחלה ועד סוף. אבל אם פגם בתחלה וסופו להשביח, או השביח בתחלה אף על פי שסופו לפגום - הרי זה אסור וכו'. [ל] ואם היה בשר בחלב או יין נסך ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש, או בשר שקצים ורמשים שנתבשל עם הירק וכיוצא בהן - טועם אותן הגוי, וסומכין על פיו: אם אמר 'אין בו טעם', או שאמר 'יש בו טעם, ומטעם רע הוא', והרי פגמו - הכל מותר", עכ"ל. ולכאורה התבאר לעיל בדעת הרמב"ם שבבשר בחלב ובכלאי הכרם לא איכפת לן שנפגם הטעם, דאין האיסור תלוי באכילה שיש בה הנאה. ואם כן מדוע שיתבטל האיסור כשהטעם נפגם. אמנם לפי הנ"ל מובן שבתערובת נדרשים לדין טעם כעיקר כדי לאסור. ובזה קבעו חכמים שאין דין טעם כעיקר אסור אלא רק כשהטעם הוא לשבח. אבל כשהטעם הוא פגום, אין בזה איסור אף מדבריהם.

ה. דין איסור בעין שסרוח מעיקרו לפי הרמב"ם

שתי אפשרויות בדעת הרמב"ם באיסור בעין שסרוח מעיקרו

ובמקרה שהאיסור עומד בעין והוא סרוח מעיקרו לא ברור בדעת הרמב"ם האם רק כשנפסל מאכילת כלב לא חל עליו איסור, או גם כשייפסל מאכילת אדם, וכמו שהוא לא בא לידי טומאת נבלה וטומאת אוכלין בהיותו סרוח מעיקרו ונפסל מאכילת אדם. ומהנידון של פת שעטיפשה אין להוכיח שצריך להפסל מאכילת כלב, דהתם חל כבר שם חמץ על הדבר עוד לפני שהפת עיפשה. ויש מקום לומר שאם היא נפגמת מאכילת אדם עוד לפני שחל עליה שם חמץ או

שאור לא יחול עליה חובת ביעור. וכן אין להוכיח מהנידון של "ערב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או בין כלאי הכרם ואכלו - חייב" (הל' מאכ"א פ"ד הי"א), די ש מקום לומר דהיינו דוקא כשכבר קיימת מציאות של איסור בשר בחלב או כלאי הכרם, ולכן דוקא בזה לא מועיל שייפסל מאכילת אדם. אבל אם עדיין לא היה חל איסור בשר בחלב או כלאים, וכבר היו הבשר והחלב נפגמים מאכילת אדם עוד לפני שהתבשלו יחד או שהענבים היו נפגמים מאכילת אדם עוד לפני שהוסיפו מאתים או לפני שזרעו בסמוך להם תבואה או ירקות, יתכן שאז לא היה בזה איסור. וכן מה שכתב (הל' יסוה"ת שם) "שמשיקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם איסורי מאכל, שהרי אין בהם הנאה לחך - הרי זה מותר, ואפילו שלא במקום סכנה, חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב, שהם אסורין אפילו שלא דרך הנאתן", יתכן דהיינו דוקא כשכבר חל עליהם איסור כלאי הכרם ובשר בחלב, ורק בזה נאסרו גם כשאין בהם הנאה לחך.

לפי שתי האפשרויות לא קשה הקושי שקיים על התוס' וסיעתם

אם ננקוט שאכן יש חילוק כזה גם באיסורים, יוצא שבענין זה איסורים וטומאה שווים זה לזה לגמרי. ויצא שהדרשה דר' יוחנן בענין טומאה שנפסלת מאכילת אדם כשהיא סרוחה מעיקרה היא דרשה שקיימת גם לענין איסורים, ואין שום חילוק ביניהם. אמנם אם נאמר שבאיסורים אין הבדל בין סרוח מעיקרו ובין סרוח דהשתא, יהיה צורך לומר שדרשת ר' יוחנן היא דוקא לענין טומאה, והיא דרשה מסוימת שאין ללמוד ממנה גדר כללי האם יוצא הדבר מגדרו כשהוא סרוח מעיקרו. ומכל מקום גם אם נבין בדעת הרמב"ם כאפשרות זאת, לא תקשה לשיטתו הקושיה דלעיל על שיטת התוס' וסיעתם. דלפי התוס' וסיעתם יוצא בהכרח שבנידון דטומאה הדרשה מתייחסת לסרוח מעיקרו ואילו בנידון דאיסורים הדרשה מתייחסת לאינו סרוח מעיקרו, וזה דבר קשה מאד לאומרו. אבל לפי הרמב"ם הדרשה מתייחסת דוקא לסרוח מעיקרו כשהוא בעין, והיא נוגעת רק לטומאה. ובאיסורים אין צורך בדרשה כלל, כיון שכאשר הוא בעין הוא אסור אפילו כשהוא סרוח מעיקרו (והקולא הקיימת בו היא רק מצד שאין זו דרך אכילה, ורק בדברים שאיסורם מותנה באכילה כדרכה) וכאשר הוא אינו בעין אלא רק טעם, הוא מותר אפילו כשאינו סרוח מעיקרו.

נראה שבאיסורים אין לחלק בין סרוח מעיקרו לסרוח השתא

ונראה להכריע כאפשרות השניה בדעת הרמב"ם, דהיינו שבאיסורים אין לחלק בין סרוח מעיקרו ואינו סרוח מעיקרו. דבשום מקום הרמב"ם לא חידש את היסוד הזה שבסרוח מעיקרו יוצא מידי איסורו גם כשנפסל מאכילת אדם. ואמנם גם את העקרון שדבר שנפסל מאכילת כלב יוצא מידי גדרו, לא השמיע הרמב"ם להדיא בנידון של איסורים, אלא רק בדרך אגב בדין חיוב ביעור חמץ. אבל על זה אפשר לומר שהוא לא כותב דברים שלא נזכרו להדיא בגמרא. וכיון שנידון דנפסל מאכילת כלב הוזכר להדיא בגמרא רק בהקשר של חמץ, לכן הוא מזכירו שם. אבל אם יש עקרון כזה שבסרוח מעיקרו הוא יוצא מידי איסורו גם כשנפסל מאכילת אדם, זה יסוד שהיה צריך לאומרו, שהרי אין לו דבר אחר להשען עליו. ויתירה מזו, אם אכן יש הבדל כזה בין סרוח מעיקרו ואינו סרוח מעיקרו גם באיסורים, הרי שבהכרח הדרשה של נבלה שאינה ראויה לגר מתייחסת בין לאיסורים ובין לטומאה, ויש בזה הגדרה הקובעת מתי דבר שסרוח מעיקרו מאבד את שמו. ואם כן, הרי שדבר זה מופיע בגמרא בעצם הקביעה שהיא קובעת בענין טומאה. דלפי זה יש כאן עקרון כללי. והיה הרמב"ם צריך להביאו, דהמקור של הטומאה הוא הוא המקור של האיסורים. ועל כרחך הבין הרמב"ם שהדרשה הזאת היא דוקא לענין טומאה ולא לענין איסורים, ולכן לא הביא אותה בשום מקום.

אפילו בטומאה עצמה יש לחלק בין נבלה ואוכלין לשאר טומאות

ובאמת הסוגיה דבר פדא ור' יוחנן מתייחסת בהכרח לטומאת נבלה בדוקא שהיא הטומאה החמורה ולטומאת אוכלין בדוקא שהיא הטומאה הקלה. אבל ברור שסרוח מעיקרו אינו יכול להוות גורם לבטל את טומאת שכבת זרע, שהרי היא טיפה סרוחה מעיקרה. ועוד לפני שיצאה מגוף האדם וגרמה לטומאה, היא כבר סרוחה¹². וגם דם זיבה ונידה הוא סרוח מעיקרו עוד לפני שיצא מגוף הזב

12. ובה מתיישב מה שהתקשה המנחת שלמה (תניינא סי' סד) היאך שכבת זרע וזוב הזב מכשירים אוכלין לקבל טומאה (הל' טומ"א פ"י ה"ה), והרי משקה סרוח אינו מכשיר (שם פ"א ה"ב). דכל מה שכתב הרמב"ם שמשקה סרוח אינו מכשיר מתייחס לדבר שבמהותו הוא אוכל או משקה, וההסרחה פוסלת אותו מתורת אוכל ומשקה (למרות שאם קדמה טומאה להסרחה היא לא פוקעת). אך דבר שבמהותו אינו אוכל או משקה וטומאתו אינה טומאת אוכלין, נשאר בשמו ובחשיבותו גם כשהוא סרוח. ועוד נראה שהצורך שהמשקה לא יהיה סרוח הוא חלק מדין רצון הכללי שישנו בהכשרת אוכלין, שמהותו היא החשבת המשקה, וחלק מהחשיבות

והנידה וטימא ונטמא. ומוכח מיניה וביה שהוא לא מתבטל מטומאתו אף שהוא סרוח מעיקרו. ועל כרחנו דין זה של סרוח מעיקרו נאמר אך ורק לגבי דבר שהוא אוכל במהותו, ורק לגביו יש מקום להוציאו מידי שמו וגדרו כשהוא אינו ראוי לאכילת אדם. אבל דבר שהוא אינו אוכל במהותו, אין מקום להפקיעו מידי טומאתו כשהוא נפסל מאוכל אדם. והחידוש הוא שדבר זה נכון לא רק לגבי טומאת אוכלין אלא גם לגבי טומאת נבלה, שהיא לא היתה אמורה להיות בהכרח מוגדרת כדבר העומד לאכילה.

מלשון הרמב"ם נראה שזו דרשה מיוחדת לטומאת נבילה בלבד

ויתירה מזו נראה מדברי הרמב"ם שהוא הבין שזאת ילפותא מיוחדת דוקא לנבלה. דבנידון של טומאת אוכלין (הל' טומ"א שם) הוא הביא ילפותא אחרת מהספרא מהפסוק דאשר ישתה ולא הסתמך על הילפותא של נבלה הראויה לגר, וכנ"ל (עמ' צד). וגם מלשונו בטומאת נבלה (הל' שאה"ט פ"א ה"ד) משמע שזו ילפותא מיוחדת לנבילה. דלשונו היא: "הרי זה טהור, שנאמר: 'לגר אשר בשערך תתננה ואכלה', עד שתהיה תחלתה ראויה לגר", עכ"ל. ומשמע שאין כאן כלל גדול בתורה אלא זוהי ילפותא שמגדירה את הפסוק עצמו שעוסק בנבלה. ולכן נראה שאין כאן אלא לימוד לגבי נבילה. ועל כרחך הנפקא מינה שלו היא דוקא לענין טומאה. דלענין אכילה לא צריכינן לכך, דכיון שנבלה לא נאסרה מדאורייתא כשטעמה סרוח ואפילו אם היא אינה סרוחה מעיקרה, ומשום שאין זו דרך אכילה, פשיטא שהיא לא תיאסר מדאורייתא כשהיא סרוחה מעיקרה.

בסברה נראה להחמיר בדבר שאיסורו אינו בלשון אכילה

ואכן מיניה וביה נראה שאין מקום לחדש היתר סרוח מעיקרו באיסורים. דכאמור לעיל, הנפקא מינה היחידה לחידוש הזה אמורה להיות בבשר בחלב ובכלאי הכרם. שהרי בשאר האיסורים למדנו בדברי ר' יוחנן שאין כאן דרך אכילה, ואין חיוב דאורייתא אפילו שאין הדבר סרוח מעיקרו, וכפי שפסק הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ד ה"י וה"א, וכנ"ל עמ' צ). ורק בבשר בחלב ובכלאי הכרם שלא נזכרה בהם לשון אכילה, אנו צריכים לביטול האיסור מצד החפצא שבו. וכיון

היא שלא יהיה סרוח. וכיון ששכבת זרע זוב מטמאים ומכשירים גם שלא ברצון (פ"י שם), לכן הם מכשירים גם בסרוח.

שהאיסור אינו מותנה באכילה אלא גם הנאה נאסרה, אין שום סברה שהוא יתבטל כשהמאכל ייפסל מאכילת אדם. דמאי איכפת לן מזה שבני אדם אינם רגילים לאוכלו, הלא האיסור אינו תלוי בזה. ואין אפשרות לומר שכאשר הוא נפסל מאכילת אדם בטל שם הדבר לגמרי, דהא חזינן שאם הוא אינו סרוח מעיקרו, הוא ממשיך לשאת את שם הנבילה עליו גם אחרי שנפסל מאכילת אדם. ומוכח מה שגם נראה בסברה שאין בכוח פסילה מאכילת אדם לבטל מהאיסור את שמו. והיא יכולה לבטל ממנו שם אוכל רק כשעדיין לא נחתה עליו תורת אוכל. וכיון שבבשר בחלב האיסור אינו מותנה בשם אוכל, לא אמור להשתנות שום דבר בזה שהוא אינו ראוי לאכילה. ואם כן בעל כרחנו הדרך היחידה להוציאו מידי איסורו היא רק על ידי פסילתו מאכילת כלב. ואת זה למדנו מאיסור השהיית חמץ בפסח, שגם הוא אינו איסור אכילה מצד עצמו. ורק כשהוא פסול מאכילת הכלב יש לומר שכבר בטל שמו ממנו, אפילו שהוא אינו עומד לאכילת אדם. ואם כן הוא הדין שיש ללמוד דבר זה גם לענין בשר בחלב וכלאי הכרם.

סמך לדבר מחלב קיבה ומקוצים בכרם

וקצת סמך לדבר יש ללמוד מזה שהרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ט הט"ו) מנמק את זה שאין איסור בשר בחלב כשמבשל את הקיבה עם החלב שבה וז"ל: "שאינו חלב אלא הרי הוא כטינופת, שהרי ישתנה במעים", עכ"ל. ולכאורה היה לו לתלות את ההיתר בעצם זה שהחלב הזה מצד עצמו אינו עומד לאכילת אדם, והרי הוא סרוח מעיקרו עוד לפני שהתבשל עם הקיבה. ומזה נראה לכאורה שאין בכך להוציאו מידי איסור, דלא איכפת לן שהחלב הוא סרוח מעיקרו. ורק בגלל שאין שם חלב עליו כי הוא כבר כטינופת, פוקע ממנו איסור בשר בחלב. וכן קצת סמך לדבר יש ללמוד מזה שקוצים בכרם נעשים כלאים ומקדשים את הכרם להיות כלאי הכרם, אע"פ שהם אינם ראויים לאכילת אדם אלא לאכילת גמלים, וכמבואר בגמרא (שבת קמד ע"ב) וברמב"ם (הל' כלאים פ"ה ה"ח). ומשמע מזה שדבר שאינו ראוי מעיקרו לאכילת אדם אינו מופקע מידי כלאי הכרם¹³.

13. אך אינו הכרח גמור, דלא נאמר להדיא בגמרא וברמב"ם שגם הקוצים נאסרים, ואפשר להבין שאיסור האכילה וההנאה חל רק על הכרם. ועכ"פ מסתימת דבריהם נראה שחל כאן איסור כלאים רגיל, ורגילותו של איסור כלאים היא שגם הכרם וגם הזרעים נאסרים.

מסקנת הדברים לפי הרמב"ם

ויוצא אפוא שבבשר בחלב ובכלאי הכרם האיסור מתקיים אף כשנסרח ואינו ראוי לאכילת אדם, בין בסרוח מעיקרו ובין בסרוח השתא, בין אם יאכל כדרך אכילה ובין אם יאכל שלא כדרך אכילה. ורק כאשר נפסל המאכל מאכילת כלב בטל שמו מעליו, ואין בו איסור, וגם בזה אין חילוק בין סרוח מעיקרו לסרוח השתא. אבל בשאר איסורים כבר כשבטל מאכילת אדם אין בו איסור דאורייתא, ואין בזה אלא איסור דרבנן, והותר איסור זה בחולה שאין בו סכנה. ובטומאת נבלה וכן בטומאת אוכלין, יש הבדל בין סרוח מעיקרו ובין סרוח השתא, שבסרוח מעיקרו אינו מטמא כבר כשנפסל מאכילת אדם, ובסרוח השתא אינו מטמא רק כשנפסל מאכילת כלב. ובשאר טומאות אין הבדל בין סרוח מעיקרו לסרוח השתא, ותמיד מטמא כשראוי לאכילת כלב, ותמיד יוצא מידי טומאתו כשנפסל מאכילת כלב.

ו. הבנות נוספות בדעת הרמב"ם

הבנת הפלתי בדעת הרמב"ם וקושי בדבריו

והנה, הפלתי (סי' פז סקט"ו) עמד על כך שהרמב"ם (הל' מאכ"א שם) נימק את הפטור בעירב דבר מר בכך שאין זו דרך אכילה ולא מצד שזו נבלה שאינה ראויה לגר. ונקט גם הוא שהרמב"ם פסק כר' יוחנן וסבר שר' יוחנן לא הוצרך לילפותא דנבלה שאינה ראויה לגר. אלא שהוא נימק זאת משום שר' יוחנן קבע שכל האיסורין אין לוקין עליהן אלא כדרך אכילתן (פסחים כד ע"ב). ולכאורה קשה לקבל את דבריו, דהא יש צורך בילפותא הזאת לבשר בחלב ולכלאי הכרם, כיון שהפטור דדרך אכילה לא שייך בהם. ועכ"פ לפי דבריו יוצא שבאיסורי בשר בחלב אין שום היתר של נותן טעם לפגם. דהא מצד נבלה שאינה ראויה לגר, לא נאמרה דרשה זאת כלל אליבא דר' יוחנן ואליבא דהלכתא, ומצד הפטור שאין זו דרך אכילה, אין מקום לפטור, דלא נאמר פטור זה באיסורי בשר בחלב. ומבואר בדבריו להדיא (שם ד"ה יהיה וד"ה ועתה) שאין פטור כזה של טעם לפגם גם בתערובת. ורק כאשר הבשר והחלב היו פסולים מאכילת אדם עוד לפני שנתבשלו זה בזה, יש פטור, אבל מצד אחר, שאין זו דרך בישול.

ההבדל בין דבריו למה שהתבאר

ודבריו שונים ממה שהתבאר לעיל, דלפי מה שהתבאר זה שר' יוחנן לא נוקט את הדרשה דנבלה שאינה ראויה לגר בדבר שאינו סרוח מעיקרו, איננו משום שאין הוא זקוק לדרשה זאת לשיטתו שפטור כשאין זו דרך אכילה, אלא משום שהוא סבור שהדרשה הזאת מתייחסת אך ורק לנבלה. ואין היא נוגעת כלל לדין בשר בחלב ולשאר איסורים. ואמנם באיסור אכילת נבילה עצמו אין הוא זקוק לדרשה זאת מכיון שלשיטתו אינו לוקה כשאין זו דרך אכילתו. ולכן נשאר הדרשה אך ורק לענין טומאת נבילה. ועכ"פ לפי מה שהתבאר יוצא שבאיסורי בשר בחלב יש היתר של נותן טעם לפגם, אלא שההיתר הזה הוא רק בתערובת והוא אינו תלוי כלל בדין נבילה הראויה לגר אלא בזה שכל טעם בתערובת נאסר מדרבנן, ולא גזרו חכמים בטעם לפגם.

קושי גדול על דבריו מדברי הרמב"ם

ולכאורה קשה טובא על דברי הפלתי, דהא הרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו ה"ל) כתב להדיא: "ואם היה בשר בחלב או יין נסך ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש, או בשר שקצים ורמשים שנתבשל עם הירק וכיוצא בהן - טועם אותן הגוי, וסומכין על פיו: אם אמר 'אין בו טעם', או שאמר 'יש בו טעם, ומטעם רע הוא, והרי פגמו' - הכול מותר", עכ"ל. ומבואר להדיא שבנידון של תערובת יש להתיר כשהוא נותן טעם לפגם אפילו בבשר בחלב ובכלאי הכרם, ולכן כשהגוי אומר שהטעם פגום הכל מותר. וכבר הקשה כן באמרי ברוך (על החור"ד סי' קג ביאורים סק"א). ולא ניתן לומר שההיתר הוא דוקא כשהבשר והחלב היו פגומים מעיקרא עוד לפני שהתבשלו זה עם זה. דאין לזה רמז בדברי הרמב"ם, והוא גם כורך בהלכה זאת בשר בחלב וכלאי הכרם עם יין נסך וערלה ושקצים ורמשים. והרי לשיטת הפלתי הסברה דפטור פגומים מעיקרם הוא מצד שאין זה דרך בישול ולא מצד עצם הטעם הפגום שבתערובת. וברור מתוך כלל דברי הרמב"ם שם שהם פירוט למה שכתב קודם לכן (שם הכ"ח) שטעם אוסר בתערובת רק כאשר הוא משביח ולא כשהוא פוגם. הרי שהנידון הוא דוקא על תערובת ומצד שטעם לפגם אינו אוסר בה. ומיניה וביה גם מבואר להדיא בדברי הרמב"ם שהדין הזה נכון גם בכלאי הכרם. ועל כרחק שבאופן עקרוני דין טעם לפגם שייך בכל דבר, ואפילו במה שנאסר גם שלא בדרך אכילה. ויעוין עוד לעיל (עמ' מט) שיש קושי גדול נוסף

בדברי הפלתי הללו (ומלבד מה שבא ליישב בזה את דברי המהר"ל שיישובו קשה מצד עצמו, כמבואר שם).

הבנת החוות דעת בדעת הרמב"ם

והחוות דעת (שם) הקשה על הפלתי מהגמרא (ע"ז סח סוע"א) שנותנת דוגמא של תערובת של טעם לפגם שבה האיסור הוא כלאי הכרם. ומוכח שגם באיסורים כאלה שייך ההיתר של טעם לפגם. אלא שהוא הלך בדרך אחרת בהבנת הרמב"ם, וכתב וז"ל: "אלא ודאי דנבלה שאינה ראויה לגר ושלא כדרך הנאתן תרי עניני הן ומתרי קראי נפקי, ושלא כדרך הנאתן היינו שאכלו חי או שעירב בתוכה דבר מר או אכילה גסה, ומקרא דלא יאכל נפקא כמבואר [בפסחים דף כד ע"ב] דבעינן שיאכל כדרך הנאתן, וכמו שכתב הרמב"ם [פ"ד מהל' מאכ"א (הל' י-יא)], וגוף האיסור לא הותר, ואם חזר ותיקנו להאיסור, כגון שבישלו או שנטל הדבר מר מתוכו או שמתקו בדבר הממתק, חזר לאיסורו. דלא נתבטל שם חלב במה שהוא חי או במה שנתן לתוכו הדבר מר, רק כשאוכלו כך בלא תיקון אינו לוקה משום דאכלו שלא כדרך הנאתו. ולהכי בבשר וחלב וכלאי הכרם ובעבודה זרה דלא כתיבא ביה אכילה, לקי אף בכהאי גוונא. אבל כשנסרח גוף האיסור, פקע שם איסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה שאינה ראויה לגר אינה קרויה נבלה, ואפילו חזר ותיקנו בדברים המתבלים שרי, דכבר פרח האיסור מיניה ונעשה כעפרא ואינו חוזר לאיסורו", עכ"ל. דהיינו שהיתר אכילה שלא כדרך הנאה הוא היתר החל על פעולת האכילה ואילו דין נבלה שאינה ראויה לגר הוא הפקעת החפצא מהאיסור שהיה בו. ולדעתו אם ההיתר הוא רק על פעולת האכילה, יועיל שיתקן את המאכל לאחר מכן על ידי שימתיק או יתבל וכדומה, ויכשירנו לאכילה. אבל כשהיתר הוא מצד החפצא של האיסור, פוקע ופורח האיסור מעל החפץ, וכבר לא יאסור אחר כך כשיתקן את המאכל שוב. והיתר זה שייך גם בבשר וחלב וכלאי הכרם ויין נסך, וזהו שמצינו היתר של טעם לפגם אף באיסורים אלה.

בדברי הרמב"ם מבואר להדיא שאין לחלק בין סוגי המקרים

ומלשונו של החוות דעת נראה שהוא מחלק בין המקרים עצמם, והוא סובר שהנידון שעליו מדבר הרמב"ם בדין של אכילה שלא כדרך הנאה הוא דוקא בסוג מסוים של המקרים. וכלשונו: "ושלא כדרך הנאתן היינו שאכלו חי או שעירב בתוכה דבר מר או אכילה גסה". ולזה הוא מנגיד את מה שכותב בהמשך: "אבל

כשנסרח גוף האיסור פקע שם איסור מכל וכל מקרא אחרינא דנבלה" וכו'. ומשמע מדבריו שמבדיל בין צורת אכילה שאינה רגילה כגון אכילת הדבר בהיותו חי או אכילה גסה, וכן עירוב דבר מר שהוא חיצוני לגוף הדבר, שכל זה הוא היתר שלא כדרך הנאתן; ובין הסרחת גוף הדבר שזאת מציאות שמפקיעה את האיסור מהחפצא, ועל זה חל ההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר. ואולם הדבר קשה מאד, דהא הרמב"ם להדיא כולל את כל הדוגמאות הללו בכלל דבריו בחדא מחתא. הוא כותב גם את המקרה של איסור שנסרח כדוגמה לאפשרות הראשונה: "הרי שהמחה את החלב וגמאו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שערב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה שלנבלה ואכלן כשהן מרין". ומיד בסמוך לכך הוא מוסיף את הדוגמא: "או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם". הרי שבחדא מחתא מחתינהו לשני סוגי המקרים הללו, ועל שניהם כאחד הוא אומר שבשאר האיסורים הוא פטור ובבשר בחלב ובכלאי הכרם הוא חייב.

קשיים גדולים בדבריו

ויתירה מזו קשה על דבריו מיניה וביה, דאם העובדה שהגר אינו יכול לאכול את הנבלה מפקיעה את האיסור ממנו מכל וכל, וכבר לא איכפת לן שאחר כך ימתק את הדבר ויכשירנו לאכילה, מדוע כשהנבלה נמצאת במצב כזה שאפשר יהיה בעתיד לתקנה ולהכשירה, לא יחול בה ההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר. דהא זה גופא החידוש שמציאות כזאת שהגר אינו יכול לאוכלה, מפקיעה כבר עכשיו את האיסור, ולא איכפת לן מה יהיה בעתיד. וכיצד אפשר להתנות את האיסור הקיים עכשיו בכך שתהיה אפשרות בעתיד לתקנו, כשהאפשרות הזאת לא אמורה לשנות שום דבר אחרי שחל בה ההיתר עכשיו. והיה מקום לומר שהחור"ד חילק בין מאכל שנפגם בעצמותו, שלגביו נאמרה הילפותא דנבלה שאינה ראויה לגר, ובין מאכל שהתערב בדבר מר, שהפגם אינו עצמותי לו ולכן לא נאמרה לגביו הילפותא. אך נראה שגם אפשרות זאת קשה, דעירוב דבר מר עשוי ליצור פגימה בממשותו ובעצמותו של האיסור לא פחות מהסרחתו, ודינו לא היה אמור להיות שונה.

ומלבד זאת לכאורה קשה טובא על דבריו, דהא לא שמענו בשום מקום בדברי הרמב"ם חידוש זה של נבלה שאינה ראויה לגר שמתיר את הדבר מכל וכל, גם אם יתבל את המאכל לאחר מכן. וגם לא שמענו בשום מקום שגם בשר בחלב וכלאי הכרם יותרו באכילה כשנפגם טעמם אם נסרח האיסור באופן שלא

יוכל למתקם לאחר מכן. ואדרבה, הרמב"ם הביא את המקרה של עירב דבר מר בגוף האיסורים (שם) וכן התייחס למקרה שהסריח הדבר והבאיש, ופסק בפשיטות שהוא פטור בשאר האיסורים. ומיניה וביה אסר בפשיטות במקרים הללו בנידון של בשר בחלב וכלאי הכרם. וממה נפשך קשה, אם הבאשת הדבר והסרחתו היא בכהאי גוונא שאין אפשרות יותר לתקנו ולהשביחו על ידי מיתוק וכדומה, מדוע הוא אוסר בבשר בחלב ובכלאי הכרם. דהא לפי דברי החו"ד בכהאי גוונא חל ההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר, שכבר אין בה את הגדר המסוים של דרך אכילה ששייך דוקא בכלל האיסורים האחרים מלבד בשר בחלב וכלאי הכרם. ולכאורה בזה היינו צריכים להתיר אף בבשר בחלב ובכלאי הכרם. ואם מדובר דוקא באופן שאפשר יהיה למתק לאחר מכן ולתקן את המאכל, מדוע אין הרמב"ם כותב זאת להדיא, דזו אוקימתא מסוימת מאד ואיננה המקרה הרגיל. ומדוע אין הוא מדגיש שבסתמא דמילתא כשנפסד ונבאש ולא יוכל למתקו ולתקנו לאחר מכן, הדין משתנה ומותר גם בכלאי הכרם ובשר בחלב. וכן קשה על דברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת שם) בדין התרפאות מאיסורי אכילה. דגם שם אין הרמב"ם מחלק בין מאכל שאפשר יהיה בעתיד למתקו ובין מאכל שלא ניתן למתקו.

קשה להעמיד את המקרים המופיעים בגמרא באוקימתא זו

וגם קשה לדבריו שיש להעמיד את המקרים שהביא שבהם חל ההיתר של נותן טעם לפגם בכלאי הכרם ויין נסך דוקא בכגון שהמאכל אינו עשוי להשתנות וְלְהִתְקַן. דהא זו הסיבה שאמור לחול במקרה הזה ההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר, אע"פ שלא אמור לחול ההיתר של אינו דרך אכילה. וקשה שלא הוזכר דבר זה. ואדרבה, הנידון הוא אם יוכל להשביח לאחר מכן. וביותר קשה ממה נפשך: אם תערובת היא דבר שבמהותו יכול לחזור ולהשתנות, מדוע שיחול ההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר. ואם תערובת היא דבר שאינו עתיד להשתנות ולהתקן בהכרח, מדוע פשיטא ליה שכאשר הוא מערב דבר מר, ניתן יהיה לסלקו ולהכשיר את המאכל או לתקן את המאכל על ידי מיתוק. דזה שהוא מערב לענה וראש במאכל כלשהו, הוא בדרך כלל פוגע ביכולת להחזיר את המאכל לכך שיהיה ראוי לאכילת אדם שוב.

לכאורה קשה להבין לפי דבריו את דין פגם ואחר כך השביח

והחוות דעת המשיך וז"ל: "ואף דבנותן טעם לפגם אסור בפוגם ולבסוף השביח, היינו משום דאינו רק פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו, רק שאין אוסר התערובת כיון דלא ניחא ליה בטעם זה כנ"ל, ומשום הכי כשנשבח אחר כך אוסר. אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו, אינו חוזר לאיסורו. והוא נלמד מקרא דנבלה שאינה ראויה לגר, דעל כרחק קרא איצטריך להיכא שתיקן להאיסור. דאי בכשאוכלו בעודה מוסרחת לא צריך קרא דנבלה שאינה ראויה לגר, דבלאו הכי מותר מטעם שהוא שלא כדרך אכילתו כמו שכתב הרמב"ם [פ"ד מהל' מאכ"א], רק דקרא דנבלה שאינה ראויה לגר איצטריך שפרח שם האיסור לגמרי דאף שתיקנו עד שראוי לאכילה מותר, וכמו שכתבתי, ומשום הכי מותר אפילו בבשר בחלב וכלאי הכרם ועבודה זרה. ולזה הרמב"ם [בפ"ד שם] כשסיים דכלאי הכרם אסור לא כתב רק דדבר מר והניח חלוקה דנסרח ולא כתב סתם אבל בבשר בחלב וכלאי הכרם אסור בכל זה, שמע מינה דסבירא ליה אפילו בבשר בחלב וכלאי הכרם מותר היכא דנסרח האיסור משום דנלמד מקרא אחרינא דנבלה שאינו ראוי לגר וכמו שכתבתי נותן טעם לפגם גם כן מותר בהו דלא כהכרתי ופלתי", עכ"ל. ולכאורה אין הדברים מובנים. דלכאורה אין נפקא מינה בין פגם ואחר כך השביח ובין פגם ואחר כך תיקן את מאכלו. דמבואר להדיא בגמרא (ע"ז סח ע"א) בדוגמאות שמביאה לפגם ואחר כך השביח ולהיפך שמדובר להדיא על מקרים שבהם נופל אחר כך דבר אחר לתערובת או שהוא מרתיח את התערובת וכדומה. דהיינו, שאין הדבר נעשה מאליו בהכרח, אלא יתכן שיתקיימו פעולות מחודשות שנעשות אחר כך, ובזה משתנה הדין מפגם להשביח ולהיפך. ואם כן, מה לי אם הוא ממתק את הדבר, שעל זה טוען החוות דעת שלא יועיל להוציא את הדבר מידי איסור, ומה לי אם הוא משביח את הדבר בדרך אחרת, שזה גורם להשאירו באיסורו. ולכאורה רואים שבכל מקרה הדבר נאסר. ולשיטתו של החוות דעת, לא מובן כלל מהי המציאות שבה נגדיר את הדבר שהוא יוצא מתורת נבלה אף בנידון של בשר בחלב וכלאי הכרם. אם מדובר דוקא בכגון שהוא אמור להיות מושבח רק על ידי דבר אחר, מדוע אין להתירו כשהוא מערב בו דבר מר, אבל ניתן להמתיקו על ידי דבר אחר, שעל זה מודה החוות דעת שהרמב"ם סובר שלא יועיל הדבר בבשר בחלב ובכלאי הכרם וכפי שכתב להדיא. ולכאורה גם בסתמא דמילתא הדבר לא יוכל להשתבח מאליו ולהתנקות מהדבר המר הזה שהתערב בו, אם לא ימתיקנו על ידי דבר אחר בדרך כלשהי. וגם לא נראה מדברי הרמב"ם שהוא מגביל את האיסור דוקא למציאות שבה ההשבחה תיעשה מאליה.

אפשרויות לחלק בין דברי החוות דעת ובין דין פגם ולבסוף השביח והקשיים שבהן

ובשו"ת חקרי לב (י"ד ח"א סי' סט, וה"ד בדרכי תשובה סי' קג סקל"א) כתב וז"ל: "דפגם ולבסוף השביח דאסיר אינו אלא כשמשביח מאיליו, כגון חומץ על גבי גריסין ורותחין ונצטננו, אבל על ידי תערובת, כיון דהותר בעודו פגום שוב אינו חוזר וניעור האיסור על ידי תערובת", עכ"ל. ויש להעיר שמתחילת דבריו משמע שאם השבח הוא לא "מאיליו" כגון רותח ונצטנן מאיליו, אלא על ידי מעשה כגון שהשביחו את האיסור על ידי שתיבלו אותו או טיגנו אותו בדבש, לא חל האיסור של פגם ולבסוף השביח, כיון שנחשב כפנים חדשות שבאו לכאן. ואילו מסוף דבריו משמע שדוקא בתערובת יש להתיר משום שהאיסור לא הושבח כלל, והוא רק בטל בתערובת. אבל אם הוא יושבח בעצמותו, אף על פי שהשבחה תיעשה על ידי מעשה ולא תיעשה מאליה, נחשב כפגם ולבסוף השביח. ויהיה אסור. ואת ההגדרה העולה מסוף דבריו כתב גם בשו"ת חשב האפוד (ח"ב י"ד סי' קד). ובחזון עובדיה (אבלות ח"א עמ' סג) כתב ליישב על פי דבריהם את דברי החו"ד, שאף הוא לכך נתכוון בהיתרו.

ואולם נראה שקשה מאד לחלק כן. דכל כי האי, הוה להו לגמרא ולפוסקים לפרש דבריהם ולא לסתום. ומפשטות דבריהם נראה שדין פגם ולבסוף השביח חל על כל סוג של שבח, בין מאיליו ובין על ידי מעשה, בין מחמת עצמו ובין מחמת שטעמו בטל בתערובת. ולהדיא מצינו דין זה בגמרא וברמב"ם ובפוסקים אף בתערובות. וקשה מאוד לומר שיש חילוק בין שבח שהשביחה התערובת בגלל שהאיסור שבה השביח לשבח שהשביחה התערובת מסיבות אחרות. ומלבד זאת, החוות דעת התייחס להדיא לשאלה מה החילוק בין חידושו שמאכל שנפגם אינו חוזר לאיסורו ובין דין פגם ולבסוף השביח, והוא חילוק בין פגם בעלמא לפסול מאכילת אדם, ולא תלה את הדבר בשאלה אם השבח הוא ממילא או על ידי מעשה, או בשאלה אם השבח הוא עצמי או בתערובת.

לא מובן לדבריו מדוע ייאסר כשמערב דבר מר בבשר בחלב בעינם

וגם אינו מובן מה שכותב "דאינו רק פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו". ובזה הוא מנגיד את הדבר ל"כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו". דלכאורה אינו מובן מנין לו שאין כאן אלא רק פגם כלשהו, ובמה מובחן הדבר מזה שגוף האיסור נפגם לגמרי. ולכאורה נראה שכוונתו להבדיל בין

פגימה בתערובת ובין פגימה כשהדבר בעינו, דפגימה בתערובת היא רק פגימה כלשהי, וכחילוקו של הר"ן (הובא לעיל עמ' פח) שהביא בתחילת דבריו. אלא שלפי זה אינו מובן, אם כוונתו לומר שכל פגימה מאכילת אדם באיסור עצמו תהיה מותרת בבשר בחלב ובכלאי הכרם, מדוע שלא יותר כשמערב דבר מר בבשר בחלב שהם בעינם. ומדוע יש צורך דוקא שהם יסרחו בעצמם.

לדבריו יוצא שבתערובת הדין יותר חמור מאשר באיסור בעינו

ובכלל יוצא לפי זה דבר קשה, שדוקא טעם בתערובת יהיה יותר חמור מהאיסור כשהוא בעינו. דטעם בתערובת שנפגם ואחר כך משביח, אסור. ואילו איסור העומד בעינו שנפגם ואחר כך משביח, יהיה מותר. והסברה של הר"ן הנ"ל הלא באה ללמד שיש להחמיר באיסור בעינו יותר מאשר בתערובת. ולא מסתבר כלל לומר שדוקא כשהאיסור בעינו יחול ההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר, ואילו בתערובת לא יחול היתר זה.

לדבריו יוצא שלא היה מקום לקושיה על הכרתי ופלתי

ויתירה מזו קשה, הלא כל טענתו כנגד הכרתי ופלתי היתה שבתערובת הותר בכלאי הכרם ויין נסך כשהטעם היה לפגם. ומזה הוכיח שבעל כרחנו יש היתר של נבלה שאינה ראויה לגר בכלאי הכרם ובבשר בחלב. והשתא יוצא שדוקא בתערובת לא אמור לחול ההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר. דעיקר הטעם הפוגם הוא "פגם כל שהוא ולא יצא האיסור מאיסורו". וזה שהתירו בתערובת הוא רק בגלל "דלא ניחא ליה בטעם זה". ואילו ההיתר המיוחד דנבלה שאינה ראויה לגר היא דוקא כשהאיסור הוא בעינו.

ביאורו של החוות דעת בדברי הרמב"ם לכאורה קשה מאד

וגם פירושו בדברי הרמב"ם קשה מאד לכאורה. דהא הרמב"ם פותח את ההלכה בהיתר של דרך הנאה, ומציין בתחילת הדברים שאין ההיתר הזה אמור בבשר בחלב. ואחר כך הוא מציין את ההיתר שבכל הדוגמאות שמביא, ולבסוף מציין את הדוגמא של עירב דבר מר בהקשר של בשר בחלב או יין כלאי הכרם. ואם נאמר שיש כאן שני היתרים שונים, וההיתר של נבלה שאינה ראויה לגר כלול גם הוא בדברים שכתב, והוא כולל גם את בשר בחלב וכלאי הכרם, היה עליו לייחד את ההיתר הזה ולהוציאו מכלל מה ששלל בתחילת דבריו את ההיתר

האחר באיסורים אלה. ולא יתכן שהוא יביא דוגמאות ששייכות להיתר אחר המעורב במקרים הללו מבלי לצינו. ולא יתכן שהוא יסמך בסוף דבריו את האיסור הקיים בבשר בחלב ובכלאי הכרם למה שאמר קודם לכן כהנגדה למה שאמר קודם לכן, שהאיסורים הללו דוקא שייכים בחלק מהדוגמאות שהזכיר קודם. ועל כרחק אין להוכיח מזה שהרמב"ם הנגיד למה שאמר קודם רק את הדוגמא של עירב דבר מר ולא חזר על דוגמאות אחרות, דהא גם על אכילת הדבר כשהוא רותח לא הזכיר הרמב"ם. ועל כרחק דחדא מכל הנך נקט כדי לא להאריך.

הרמב"ם הבין שדין פת שעטיפשה הוא דין כללי בהגדרת אוכל ואינו ייחודי לחמץ

וסיים החוות דעת וז"ל: "וגבי חמץ שאסור פת שעטיפשה [בפרק אלו עוברין (מה ע"ב)] אף שנפסל מאוכל אדם, הוא מטעם שכתב הר"ן [שם (על הר"ף יג ע"ב ד"ה ת"ר)] משום דראוי לחמץ בו עיסות אחרות, וכל שעדיין ראוי לאוכל או לתקן בו אוכלים אחרים ועומד לכך אסור מדאורייתא ומהאי טעמא שמרים שחיצו עיסה אסורה אף דשמרים אינן ראויין לאכילה כיון שעומדין לכך", עכ"ל. וכבר התבאר שלא זו היתה דעתו של הרמב"ם. והעובדה שהברייתא קושרת בין טומאת אוכלין ובין דין זה של פת שעטיפשה מלמדת שזהו דין כללי בהגדרת אוכל ואין כאן הלכה מסוימת בדין ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, שהוא דין מסוים השייך דוקא לחומרת חמץ בפסח.