

סימן ד

איסור טעם הבלוע בכלים

א. שיטת העיטור

קושיית הב"י על הטור וקשיים בתירוצי האחרונים

כתב הטור (סי' צג) וז"ל: "קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב. ואם בשל בה בתוך מעת לעת אסור. אבל אם שהה מעת לעת קודם שבשל בה הוה ליה נותן טעם לפגם ומותר", עכ"ל. והקשה על דבריו הב"י (ד"ה ומ"ש רבינו) וז"ל: "ומכל מקום דברי רבינו סתומים במה שכתב ואם בשל בה בתוך מעת לעת אסור, דמשמע דלא משכחת לה צד היתר, והא ליתא, דנהי שהסכימו רוב הפוסקים דבכולה קדרה משערינן כמו שכתב [בסימן צח] ואין במה שבתוך הכלי ששים כנגד כל הכלי כדמשמע דברי הרא"ש [פסחים פ"ב סי' ז] שכתב רבינו בטור [אורח חיים סוף סימן תנב], מכל מקום הוה ליה לפרושי דאינו אלא בנותן טעם¹ וכמ"ש רבינו [בסימן צח] שהוא דעת הרא"ש [חולין פ"ז סי' כט]. והרמב"ן [חולין צח ע"א ד"ה כל איסורין] נמי אף על גב דסבר דהיכא דליכא ששים לא סמכינן אקפילא, הא קאמר דהיינו כשנתערב גוף האיסור, אבל כשאין שם אלא טעמו כי הכא, בנותן טעם שרי אף על פי שאין בו ששים, כמ"ש [בסימן צח] וכן פסק הרשב"א וכו' [בתוה"א בתחלת הבית הד' (ש"א א' ע"ד)] ובהדיא תניא [בפרק גיד הנשה (חולין צז ע"א)] קדרה שבשל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בשל בנותן טעם, ופסקה הרמב"ם [בפ"ט מהל' מאכ"א (ה"א)], עכ"ל. והב"ח (שם ד"ה קדרה) תירץ שמכיון שלא נוהגים לסמוך על קפילא לכן אסור הטור את הדבר לחלוטין. אבל מבואר בדברי הטור (סי' צח אות א) שהוא נוקט כדעת הר"י והרא"ש שכן סומכים על קפילא, והביא שם את דעות הראשונים באילו מקרים סומכים על קפילא ומשמע בפשיטות שנוקט כמותם. והדרישה (סי' צג סק"א) שינה את הגרסה בטור ל"אוסר", והכוונה היא שהקדירה אוסרת איסור

1. דהיינו, שאפשר לתת לגוי לטעום, ואם יאמר שאין בזה טעם, לא יהיה בזה איסור, אפילו שאין ששים.

כלשהו, ולא נחית הטור לפרש מה גדרי האיסור. אבל מלבד מה שקשה לשנות גירסה כשאינן לזה רמז בכתבי היד, יש גם בעיה בתיקון הזה, כי ההקבלה לסיפא "ומותר" מוכיחה שברישא נאמר "אסור". ואם כדבריו היה צריך לומר בסיפא ואינו אוסר, דלשון מותר משמע שהדבר עצמו מותר.

ביאור דברי הטור

אמנם נראה שכוונת הטור פשוטה. הוא פותח בכך שיש איסור לבשל חלב בקדרה שבה הוא בישל בשר. ועל זה הוא אומר שנוצר איסור דוקא כאשר הוא בישל בה בתוך מעת לעת. אבל אחר מעת לעת כבר לא נוצר איסור, דהמאכל יהיה מותר לגמרי. ובאמת לא נחית הטור לדון האם האיסור שנוצר יוכל להתבטל ברוב או בשישים או בלא נותן טעם. דכאשר דנים על ביטול בשישים או בנותן טעם זהו כבר דיון כיצד אפשר לבטל את האיסור. והטור לא נחית לדיון איך לבטל את האיסור אלא אם בכלל יש איסור.

קושיות הטור והב"י על חידוש העיטור

והנה, כתב העיטור (ח"ב, שער א' הכשר הבשר, יד ע"א וע"ב) וז"ל: "והלכתא בשר בחלב וכל איסורין שבתורה נותן טעם לפגם מותר בדיעבד אבל לכתחלה אסור לבשל משום גזירה דקדירה בת יומא. ואם בשל בשר בקדירה של חלב בת יומא ויש בו ס' מותר המאכל. והקדירה עצמה אית מאן דאמר מבשל בו ממין שבישל עכשיו, כיון שהבישול מותר טעם הראשון בטל והקדירה מותרת נמי. ואית מאן דאמר כיון דקיי"ל כלי חרס אין יוצא מידי דפיו לעולם, טעם הראשון אינו יוצא לעולם ואין יכול לבשל בו לכתחלה ממין שבישל בה עכשיו. וממין הראשון אין יכול לבשלו שהרי האחרון אינו בטל ואין לו תקנה אלא שבירה. ומסתברא מדגרסינן קדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם. מדלא איירי בקדירה² שמע מינה בדליכא נותן טעם החלב והקדירה מותרת, ומבשל בה חלב, דכיון שהוא³ בטל במה שבקדירה בטל הוא. ונשאר בדופני הקדירה משאר האיסור דרובא טעם חלב ומיעוטי טעם בשר. והרי הוא כמשהו ע"י תערובות דרבנן. ואזלינן בתר רובא דחלב ומה שבפנים אינו עושה בשר בחלב שתהא

2. דהיינו, שהברייתא אינה מבארת מה דין הקדירה אלא רק מה דין התבשיל.

3. הבשר.

איסורא במשהו שהרי אין בו טעם. והלכתא⁴ מבשל בה בשר ומבשל בה חלב לכתחלה. ואם לא בשל מתחלה בשר אלא תבשיל אחר ובישל בה חלב עכשיו שניהם שוין ומבשל בה איזה שירצה, עכ"ל. והקשה על דבריו הטור (סי' צג) וז"ל: "ואני תמיה, היאך מותר לבשל בה חלב, וכי עדיף מהגעלה? דאפילו הגעלה לא מהני לכלי חרס, שפולט תמיד מעט מעט", עכ"ל. וכתב הב"י (שם ד"ה כתב) וז"ל: "קשה, דעדיפא מינה הוה ליה לאקשוויי לבעל העיטור שמתיר לבשל בה מאיזה מין שירצה, היאך מתיר לבשל בה בשר אחר שבשל בה חלב בלי הפסק שום תבשיל ביניהם. ונראה לומר דלרבותא נקט, שהוא תמה היאך מותר לבשל חלב אף על פי שכבר בשל בה חלב ונתמעט טעם בשר הבלוע בה, וכל שכן שיש לתמוה היאך מתיר לבשל בה בשר אחר שבשל בה חלב בלי הפסק שום תבשיל ביניהם", עכ"ל. אבל לכאורה זה דוחק בלשון הטור. ועל כל פנים לכאורה קושיית הטור וקושיית הב"י קושיות גדולות הן על העיטור, ודבריו צ"ע.

קושיות על הסבר המהר"י בן חביב

והב"י (שם) הביא את דברי המהר"י בן חביב וז"ל: "נ"ל שדעת בעל העיטור דאם בשל חלב בקדרה שבשל בה בשר, חשיב בישול החלב בה כהגעלה אם נזהר לשפוך אותו חלב מהקדרה קודם שתנוח הרתיחה, דמה לי מים הבלועים מאיסור מה לי חלב אסור, הלא ודאי כבר הלך לו כל טעם החלב, בין מה שקבל מטעם הבשר בין טעם החלב עצמו, דאידי דטריד לפלוט לא בלע⁵. ורבינו יעקב⁶ תמה עליו משום דאפילו את"ל שלא נשאר בקדרה טעם חלב לפי שנשפך בעודו רותח, אבל טעם הבשר שקבלה תחלה לא יצא כולו, והיאך מתיר לבשל בה חלב", עכ"ל. ולכאורה יש להקשות על הסברו בדברי העיטור. ראשית, העמדת דברי העיטור דוקא בכגון שנזהר לשפוך את החלב קודם שתנוח הרתיחה, זוהי אוקימתא שלא כתובה בדבריו. ונראה שהדיון של העיטור הוא עקרוני וכללי ואינו עוסק במקרה המסוים הזה. ועוד קשה, דלכאורה באמת אם המים בלועים מאיסור יש חשש של בליעת איסור בכלי. ולכן יש צורך לפגום את טעם המים או שהכלי לא יהיה בן יומו או שיהיו במים שמגעילין שישים כנגד הכלי, וכמבואר ברא"ש (פסחים פ"ב סי'

4. בכתב היד איתא: הילכך.

5. הכוונה שהכלי טריד לפלוט את טעם הבשר הבלוע בו, ולכן אינו בולע טעם חלב.

6. הוא הטור שמקשה על העיטור.

ז' וע"ז פ"ה סי' לו) ובתוס' (חולין קח ע"ב ד"ה שנפל וע"ז עו ע"א ד"ה מכאן) וברשב"א (תוה"א ב"ד ש"ד, לג ע"א), ובטור (יר"ד סי' קכא אות ב) ובשו"ע (או"ח סי' תנב ס"א) וברמ"א (יר"ד שם). ולא דמי לדין אידי דטריד שנאמר רק בכבד או במליחה או בשחיטה או בצליה. ואפילו לדעת הרוקח (סי' רנ) וסיעתו (עיין ראב"ה פסחים סי' תסד, והר"ד גם ברא"ש פסחים שם ועוד) שנוקטים אידי דטריד וכו' גם בדין הגעלה, יש הכרח לחלק בין טעם שנפלט מהכלי המוגעל ויוצא למים ומשם נבלע שוב בכלי שהוא נ"ט בר נ"ט, ובין כשהחלב עצמו נותן טעם גמור בכלי. דהא לכאורה בכל בישול חלב או בשר בקדירה הוא פולט ובלע, וכמבואר בגמרא (חולין קח ע"ב ורש"י שם ד"ה והכא ותוס' ד"ה שנפל⁷). ואדרבה, הכלי יותר בולע מאשר פולט. ועל כרחק לא אמרו את דבריהם אלא רק כשהטעם קלוש והוא נ"ט בר נ"ט, אבל לא בטעם גמור. ועוד קשה, דמבואר בדברי העיטור שהוא מדבר על כלי חרס. והרי לגבי כלי חרס לא מועילה הגעלה. ואם כן, איך אפשר לדמות את בישול החלב להגעלת כלים דעלמא. ובאמת זו היתה לכאורה קושיית הטור. וקושיה אלימתא זאת אינה מיושבת כלל על פי דברי המהריב"ח. ובביאורו לקושיית הטור הוא לא הזכיר שהיא מבוססת על העובדה שמדובר בכלי חרס. ונראה לכאורה שהוא מתעלם מזה, הן בביאורו לעיטור והן בביאורו לטור. אבל יתכן שהוא לא הזכיר זאת בדברי הטור בגלל שהניח שיובן כן בפשיטות. ועכ"פ הדרו קושיות הטור והב"י על העיטור לדוכתייהו.

קשיים בביאור הט"ז

ויעוין בט"ז (סי' צג סק"א) שלכאורה נדחק מאד בביאור דברי העיטור, וטען שמה שנאמר שהתורה העידה בכלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו היינו דוקא בקדשים. אבל בחולין יוצא מידי דופיו, ורק מדרבנן אינו יוצא, והתירו כשיבוא לידי פסידא. וכשאיסורא בלע לא היקלו במקום פסידא, כיון שכבר חל על הכלי שם של איסור. אבל כשהתירא בלע כמו בבשר בחלב, התירו, ולכן דנים את הכלי

7. ובגמרא שם נאמר שבשר שנפל לחלב רותח אינו אוסר את החלב, משום שהבשר "מבלע בלע, מפלט לא פלט". והיה מקום להבין שהעיטור אליבא דמהריב"ח למד את חידושו מדין זה. אולם נראה ברור שאין לומר כן, דהא במקרה שנזכר בגמרא הבשר נפל רק לרגע לחלב ומיד הוצא משם, ולא דמי לנידון דידן שהחלב התחמם בכלי כל זמן הרתיחה, ועוד יש לחלק בין הנידון דידן לנידון הגמרא, דבשלמא כשחתיכת בשר נופלת לתוך חלב שפיר יש לומר שתתאה גבר, והבשר גם בטל ברוב, ולכן לא נאסר החלב, אך בנידון דידן סברות אלו אינן שייכות.

כמוגעל על ידי בישול החלב. ואולם לכאורה דבריו קשים מאד, דלהדיא נאמר גם על חולין כלל זה דהתורה העידה על כלי חרס שאינו יוצא מידי דופיו (פסחים ל' ע"ב וע"ז לד ע"א). וגם בדברי העיטור מבואר כן להדיא. וכל זה מלבד הדוחק לחדש בכוונת הגמרא שבחולין יש איסור דרבנן והוא מותר במקום פסידא, וכן החילוק שכתב בענין זה בין איסורא בלע והיתרא בלע, אחר שלא הזכיר בדברי הגמרא שום דבר מכל זה.

הבנת החתם סופר והקשיים שבה

והחת"ס (חולין קיא ע"ב ד"ה שוב והלכתא, ובש"ת י"ד סי' פד) כתב שיש להגיה בדברי העיטור ולגרוס: "והלכתא אין מבשל בו בשר ומבשל בה חלב לכתחילה, ואם לא בישל בה מתחילה חלב אלא תבשיל אחר יבשל בה עכשיו איזה מין שירצה ושניהם שוין", ע"כ הגהתו בעיטור. ולפי דבריו לא התכוון העיטור אלא להכריע כדעה השניה מבין שתי הדעות שפתח בהן, המתירה לבשל רק מהמין השני שבשיל, ומשום שבישולו הפליט את טעם המין הראשון. ואולם נראה שקשה להגיה כך ללא מקור קדום. ובכתב היד הקדום והמדויק של ספר העיטור שיש בידינו אין רמז לתיקון ולשינוי שהחת"ס מתקן בדבריו. ולהלן יתבאר שהעיטור אף חוזר על שיטתו ומבאר אותה במקומות והקשרים נוספים. וקשה מאוד לומר שבכל המקומות הללו יש שיבושים.

ומלבד זאת נראה שהגהה זו קשה מצד עצמה. ראשית, מלשון "והלכתא" נראה שדברי העיטור מוסבים על הנידון בו פתח, דקדירה שבישל בה חלב ואחר כך בשר, ולא על הראיה מהגמרא המתייחסת לקדירה שבישל בה בשר ואחר כך חלב. ולפי זה היה לו לומר בדיוק את ההיפך מכפי שהגיה החת"ס בדבריו. שנית, לפי החת"ס יוצא שמה שכתב העיטור (לפי הגהתו) "ואם לא בישל בה מתחילה חלב אלא תבשיל אחר" אינו מתפרש כפשוטו, דהא ישנו בישול בשר שקדם לבישול התבשיל האחר, ולא נכון לומר שבישל תחילה תבשיל אחר. ודוחק לומר שתחילה היינו מיד לאחר בישול הבשר, דהא סוף סוף אין זה תחילה⁸.

8. ערוה"ש (סי' צג ס"י) העמיד את דברי העיטור דוקא בכלי שאינו בן יומו ונותן טעם לפגם, והבין בדעת העיטור שגזירת שאינה בת יומה אטו בת יומה היא רק באיסורא בלע. אך גם זה קשה מפשטות העיטור שלא כתב כן, וכן קשה מכך שהעיטור כתב את דבריו גם לגבי איסורא בלע וכדלקמן. ובר מן דין, עיקר טענת העיטור שאין שישים ולכן יש ביטול, אינו תלוי בדין נותן טעם לפגם.

ביאור דברי העיטור ויישוב קושיות הטור והבית יוסף

ונראה שהעיטור הבין שמצד עצם הטעם שנפלט מהכלי לא היה מקום לאסור כלל, דהנידון הוא בכגון שיש שישים כנגד מה שיוצא מהכלי. דעל זה מדבר העיטור בכל מהלך דבריו, וכפי שכתב להדיא. ואומר העיטור שאין לחשוש לעצם הבישול שגורם לכך שיתערב ויתבשל החלב עם הבשר הבלוע בכלי, דמה שבלוע בכלי אין בו טעם, ואין דנים אותו כטעם אלא רק כשהוא נפלט מהכלי, שאז הוא עומד בפני עצמו. וכשהתורה אומרת שבליעת כלי שטעמו לשבח אוסרת, וכן הדין דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב, היינו כשבליעת הכלי נפלטת למאכל ואין במאכל שישים לבטל את הבליעה הנפלטת בתוכו. ולפי זה לא קשה כלל איך מותר לבשל בו חלב, הא אין זה עדיף על הגעלה, והרי גם הגעלה אינה מוציאה את כלי החרס מידי דופיו. דעד כאן לא נאמר שאין כלי חרס יוצא מידי דופיו אלא רק בכגון שהוא פולט את הבלוע בתוכו בכמות כזאת שאינה מתבטלת בשישים של המאכל. אבל אם היא מתבטלת, לא איכפת לן שהכלי פולט בתוך התבשיל. והיינו משום שהוא פולט רק משהו. וזה לא נאסר גם בכלי חרס אלא רק בדברים שאוסרים במשהו כמו חמץ בפסח או עבודה זרה. אבל בתערובות רגילות כמו בשר בחלב, אין מקום לאסור את התערובת. וזו כוונת העיטור במה שכתב: "והרי הוא כמשהו ע"י תערובות דרבנן. ואזלינן בתר רובא דחלב, ומה שבפנים אינו עושה בשר בחלב שתהא איסורא במשהו שהרי אין בו טעם", עכ"ל. וכן כתב בהמשך: "ואף על גב דכלי חרס אינו יוצא מידי דפיו לעולם, אינו יוצא בהגעלה אחת קאמר ככלי מתכות. אי נמי, טעם אין בו, משהו יש בו לעולם", עכ"ל. וכיון שאין כאן אלא רק משהו, אין הוא אוסר אלא רק בדברים שנאסרים באיסור משהו.

העיטור נוקט את חידושו במקומות ובהקשרים נוספים

ויש לציין כי על אף שספר העיטור מוחזק כספר שיש בו שיבושים רבים, בנידון דידן זכינו לכת"י של העיטור שהיה בידי החת"ס והוא מצטט אותו בחידושו (חולין שם ד"ה בט"ד), ומגרסת כת"י זה מתאמתת שיטת העיטור וכפי שהתבאר. גם בכתב היד של העיטור שישנו בידינו מובאים הדברים הללו ללא

שינוי משמעותי⁹. ואף הטור עצמו מהווה מקור חשוב לקיום דברי העיטור. ויתירה מזו, העיטור נוקט את חידושו במקומות ובהקשרים נוספים. בהמשך דבריו (טו ע"א) כתב וז"ל: "אשכחן בקערה שמלח בה בשר אסור לאכול בה בשר רותח"¹⁰. והיכא דאיכא קפילא דטעים ליה וליכא טעם¹¹, אע"ג דאית בה איסור משהו מותר לאכול בו רותח לכתחלה. וכן נמי דגים שעלו בקערה ולית בהו טעם בשר, מותר לאכול בה רותח, שמע מינה משהו דליתא בעינא מותר לכתחלה והדין היא סברא דילן", עכ"ל. וכן כתב (יז ע"ב) וז"ל: "דסכין שחתך בה בשר, טעים ליה, אי ליכא טעם בשר, מותר לחתוך בו גבינה, וכן נמי קערה של בשר דאיכא למטעמי", עכ"ל. והיינו שאם יטעם את הקדירה וימצא שאין בה טעם בשר, יוכל לכתחילה לבשל בה חלב, בהקבלה למה שכתב לגבי סכין. וכן כתב לעיל מינה (יא ע"ב וע"ג) וז"ל: "וכל היכא דאתבשיל חלב ודם או שאר איסורין בקדירה של היתר ואית ביה ס', וודאי בטיל ליה לאיסורא. ואע"ג דאית בהו משהו דאסור, כיון דבישולא שרי, קדירה נמי שריא לכתחילה לבשולי בגבה וכו', הלכך בקדירה שיש בה איסור משהו, לא מיבעיא דלאו בת יומא אלא אפילו בת יומא מותר לבשל בה לכתחלה אפילו במינה, והוא הדין לקדירה חולבת שבשל בה בשר, כגון שנפלה באיסור בשר בחלב", עכ"ל. ומכל המקורות הללו עולה בבירור שהעיטור התיר לבשל בשר אחרי חלב או להיפך וכן היתר אחר איסור, במקרה שאין בבליעה הראשונה כדי נתינת טעם.

ביאור מדוע הדבר לא נאסר משום ביטול איסור לכתחילה

והנה בגמרא (ביצה ד' ע"ב) נאמר שאסור לבטל איסור לכתחילה, ולפי זה יש להבין כיצד התיר העיטור את היתרו, דהא לכאורה יש בזה ביטול איסור לכתחילה. והעיטור עצמו (שם) התייחס לכך, וכתב וז"ל: "ולית בה משום אין מבטלין איסור לכתחלה, דכי אמרינן אין מבטלין איסור לכתחלה, הני מילי דאית בה כזית דאיתא לאסורא בעינא, כגון סאה תרומה כדאיתא בגמרא דביצה (שם), אבל היכא דמשהי הוא לאסורו לא. ועוד, דהא איתערב בגווה דהיתירא ואיבטל", עכ"ל. ונראה שכוונת העיטור למה שנאמר בפסחים (ל' ע"א)

9. ואין זה אותו כתב יד שהיה בידי החת"ס, כפי שמוכח מהבדלים שיש ביניהם.

10. משום איסור הדם שנבלע בקדירה בזמן המליחה.

11. כצ"ל וכן הגיה בשער החדש. לפנינו: ליכא עם.

שמעיקר הדין היה מותר להשהות קדירות שבלעו טעם חמץ בפסח ולבשל בהן אחר הפסח אע"פ שבלעו טעם חמץ, ולא נאסר הדבר משום ביטול איסור לכתחילה. ולכך התכוון העיטור במה שכתב "דמשהי הוא לאסורו". ואכן מסוגיה זו למדו ר"ת (ספר הישר חלק התשובות סי' נו אות ה) והתוס' (ד"ה לשהינהו) בתירוץ הראשון והראב"ד (ה"ד בשו"ת הרשב"א ח"א סי' רכב) והרמב"ן (ד"ה הא דאקשינן) והרשב"א (שו"ת שם; תוה"א ב"ד ש"ד, לו ע"א - לו ע"א) והריטב"א (ד"ה ולישהינהו) והמאירי (ד"ה ולפי דרכך) והרוקח (סי' תפו) וראשונים נוספים שמותר לבטל לכתחילה טעם איסור הבלוע בכלי. והתוס' והריטב"א הגבילו את ההיתר רק למקרה שהיתרא בלע וגם נותן טעם לפגם, ואף הרמב"ן והמאירי וראשונים נוספים תלו את ההיתר בהתקיימות תנאים אלה או אחד מהם. והרשב"א הגביל את ההיתר לכלי שדרך להשתמש בו בכמות גדולה שאכן תבטל את האיסור והחמיר בכלי שדרכו לשמש גם לבישול כמות מועטת. ועכ"פ מדברי הראב"ד והרשב"א מוכח שסבורים שיש להתיר אף באיסורא בלע, שהרי הביאו ראיה לדבריהם מדין קנקנים של גוים שמותר לבטל את איסורם לכתחילה (ע"ז לג ע"א), ושם מדובר על בליעת איסור. וכן כתב הר"ן (על הרי"ף ע"ז יב ע"ב ד"ה איבעיא) בשם הראב"ד ובשם "קצת רבני צרפת ז"ל". וכן כתב הריב"ש (סי' שמט) וז"ל: "כי כן כתב הראב"ד ז"ל, דקדורה שבלעה טיפת דם או חלב, מבטלין אותו לכתחלה, כיון שאי אפשר לבא לידי נתינת טעם לעולם, למיעוטו", עכ"ל. ומפשטות דברי הראב"ד נראה שאף בנותן טעם לשבח הדבר מותר, והרשב"א (תוה"א שם) אף נקט כך בפירושו. והיא היא דעת העיטור (שהיה גם הוא מרבני פרובינציה שבצרפת), ולכן התיר לבטל טעם של חלב ודם הבלועים בכלי, אפילו אם הכלי בן יומו. ועכ"פ בנידון של בישול חלב אחר בשר ולהיפך, דהיתירא בלע, ובכגון שהכלי אינו בן יומו, נראה בפשטות שאף שאר הראשונים יודו שמותר לבטל לכתחילה טעם הבלוע בכלי¹². ובתירוץ השני נראה שהתכוון העיטור למקרה של חלב שבושל מעיקרא יחד עם מאכלים מותרים, ולכן טעמו בטל ואין לחוש לו.

12. אם כי למעשה יתכן שרוב הראשונים יחמירו בנידון זה, לשיטתם דבדידיה דכלי משערינן, וכדלקמן.

טעם נוסף לכך שהדבר מותר לכתחילה

ובנוסף לכל זאת, כבר כתב הר"ן (שם) שביטול איסור לכתחילה לא נאסר אלא רק כשמבטל את האיסור כדי ליהנות ממנו, ומטעם זה התירה התורה להגעיל כלים אפילו בני יומם, אע"פ שברור שבזה הוא מבטל את הטעם הבלוע בכלים. ונראה מדבריו שהוא הדין באדם שלא מתכוון לבטל את האיסור כדי ליהנות ממנו אלא רק מבשל היתר בכלי שבלוע בו טעם איסור שיתבטל, ואין לו שום חפץ ותועלת בטעם זה. וכן כתב האורחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' מב) והביאו הב"י (סי' פד אות יג) שדבש שנפלו בו נמלים מותר לחממו עד שיהיה ניתן ויסננו, ובטעם הדבר כתב הב"י וז"ל: "ואין כאן משום מבטל איסור, שאין כוונתו אלא לתקן הדבש", עכ"ל. וכן ביארו גם האחרונים (ש"ך שם סקל"ח וט"ז שם סקל"ח). וכן התיר הרמ"א (סי' קטו ס"ג) על יסוד דברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ג הט"ז) לבטל לכתחילה איסור חלב גוים בבישול חמאה של גוים כדי שילכו צחצוחי החלב, וכפי שביאר הב"י (שם ד"ה ומ"ש שאם נתערבו) וז"ל: "שרי לבשלה כיון שכל עיקר כוונתו בבישולה אינו אלא כדי שיותכו הצחצוחים באש ולא ישארו בה כלל", עכ"ל. ולכן אף אם נשארו הם מתבטלים, ואין בזה איסור של ביטול איסור לכתחילה. וכן ביאר גם הש"ך (שם סקכ"ח). ואף בנידון דידן עיקר כוונתו לבישול, ולכן לא איכפת לן שממילא מתבטל האיסור. ובעיטור עצמו לא מצינו סברה כזו, אך אין ללמוד מכך שהוא חלוק עליה.

ב. שיטת הסמ"ק, רבינו פרץ ורבינו ירוחם

ביאור דברי רבינו פרץ

ובהגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (סי' ריג, דיני ביטול ברוב, הגהה א) כתב וז"ל: "מעשה בא לפני מורי הר"י¹³ מקדרה חדשה שבשלו בה מים ותחב לתוכה כף חולבת בת יומא ולא היה במים כדי לבטל, ואחר ימים בשלו בה מים פעם אחרת ותחבו לתוכה כף שנשתמשה לבשר כמו כן בת יומא וכמו כן לא היה במים כדי לבטל, והורה שנבלע מפגם בשר בחלב והקדרה אסורה להשתמש בה בשר או חלב, אבל לבשל בה דגים מותר. ומיהו נראה כיון שהקדרה חדשה מתחילה לא

13. הוא ר' יצחק מקורביל, בעל הסמ"ק, שהיה רבו של רבינו פרץ. ובסמ"ק מצורף (ח"ב עמ' שד) הגירסא היא: "ואומר ר"י אבי זה הספר" וכו'.

בשלו בה חלב מעולם, אף על גב שתחבו בה כף חולבת שהיתה בת יומא וגם אין בקדרה ששים, מכל מקום אין הקדרה נעשית חולבת בהכי לאסור אם בשלו בה בשר אחר כך אפילו בו ביום, משום דהוי נותן טעם בר נותן טעם, הטעם היוצא מן החלב אל הכף ומן הכף אל המים שבקדרה ומן המים אל הקדרה עצמה ועדיין הוא היתר. ומהאי טעמא נמי אם לאחר מעת לעת מתחבת כף חולבת הוחמו בה מים חמים ותחבו בה כף של בשר בת יומא, מותר להשתמש בקדרה לכתחלה בבשר, וטעם חלב שנבלע בהקדרה בתחילה על ידי כף חולבת לא חשיב טעם כדפירשת. ואמנם אמת הוא כאשר פסק הרב בפנים דקדרה הבלועה מבשר בחלב אפילו בפגם אסור להשתמש בה לכתחלה לא בשר ולא חלב, ומשכחת לה כגון קדרה של חלב שנשתמש בה חלב בעין ואחר מעת לעת נשתמשו בה בשר, הבשר מותר מטעם שהחלב הוא פוגם לפי שאינו בן יומו, אבל הקדרה אסורה להשתמש בה לכתחלה לא בשר ולא חלב לפי שהיא בלועה מפגם בשר בחלב. ואם היא של נחושת יגעילנה לאחר מעת לעת של מעשה שני, ואם היא של חרס אין לה תקנה להשתמש בה לא בשר ולא חלב, "עכ"ל. והועתקו דבריו גם בהגמ"י (דפוס קושט' הל' מאכ"א פ"ט ה"ג). ומבואר מדבריו שנחלק על רבו במקרה שתחבו כף חלבית בת יומא בקדירה חדשה, ולאחר מעת לעת תחבו כף בשרית בת יומא, ובשתי התחביות לא היה שישים כדי לבטל את הכף, שלדעת רבו אסור לבשל בקדרה הזאת לא בשר ולא חלב, ולדעת רבינו פרץ אפשר לבשל לכתחילה בשר או חלב.

והנה, נראה ברור בדברי רבינו פרץ שְׁרָבּוּ והוא אוסרים דוקא בכגון שלא היה שישים לבטל את מה שייפלט מהכלי. אבל אם היה שישים לבטל, לא היה מקום לאסור. וכמו שהדגיש פעמיים בתחילת דבריו שלא היה במים כדי לבטל את טעם החלב או את טעם הבשר שבכף. ועוד ברור בדברי רבינו פרץ שהם אינם אוסרים את עצם הבישול בגלל שמעורב בשר בחלב בכלי, דהא לא אסרו אלא רק להשתמש בשר או חלב. ואת זה רבינו פרץ מדגיש שלוש פעמים בדבריו. ונראה ברור מדבריו שאם הוא ירצה לבשל דגים לא יהיה בזה איסור, וכמו שכתב בתחילת דבריו כשהביא את המעשה שהובא בפני מורו.

העיטור נוקט בפשיטות שיש שישים כנגד הקדירה ורבינו פרץ נוקט להיפך

ויוצא אפוא שאין בהכרח מחלוקת עקרונית בין העיטור ובין רבינו פרץ. ואמנם נראה שהסיבה שהעיטור נוקט בפשיטות שיש שישים בכלי כנגד הקדירה, ואילו רבינו פרץ נוקט בפשיטות שאין שישים בכלי כנגד הקדירה, היא משום

שנחלקו במחלוקת הראשונים אם משערים לפי כל הכלי או רק לפי הבליעה המסוימת שבלע הכלי בפעם הקודמת או רק לפי הפליטה המשוערת שיכולה להפלט מהכלי. וכבר תלה הב"י (סי' צג שם) את דברי העיטור בשיטות המקילות בענין זה. הראב"ד (תמים דעים סי' ז, תשובות ופסקים סי' צב) כתב וז"ל: "ולענין שאר החתיכות אי משערינן בדידה או במאי דנפק מינה. הלכה זו רופפת בידינו שאין לנו ראייה להיתר אלא שאנו נוהגים בה היתר מפי רבותינו. ודעתי נוטה להתיר. ומעשים בכל יום אנחנו עושים בכפות וקערות של חלב שנכנסות לקדרה של בשר או בהפך ואנו מורים בהם להתיר. גם מפי הרב יוסף בן פלאת ז"ל נעזרתי וכו' אין משערין אותה אלא ביוצא ממנו ואין חושבים אותו כולו¹⁴ לאיסור אלא שאומדין אותו יפה שלא יבא לידי ספק. ואיך נחשוב אותן כלן אסור וההיתר נשאר לפנינו בעין ונראה כי לא חסרה מדתו, עכ"ל. ויסוד דבריו בתשובת חותנו הראב"י אב"ד בעל האשכול (סי' קפו). ובאמת גם בנידון דידן הרי רואים שהכלי נשאר כפי שהיה ולא התמעטה מידתו כלל וכלל. ואם כן בעל כרחנו הפליטה שיצאה ממנו היא זעירה וכמעט שאינה מורגשת כלל. וכן הבלוע בו הוא משהו בלבד. וזה באמת מה שהדגיש העיטור פעמיים בדבריו שזהו "משהו" בלבד. וכן מבואר בדברי העיטור עצמו (שם ב' ע"ג) שיש לשער בטעם הנפלט, וז"ל: "והא דאמרין לקמן פשיטא דבדידה משערינן דאי בדנפיק מיניה מנא ידעינן, דווקא לגבי כחל כמפורש התם, אבל בעלמא לא", עכ"ל. וכן כתב (שם יא ע"א): "והא דאמר אי בדנפיק מיניה מנא ידעינן, בכחל הוא דאמר, אבל בשאר איסורין לא", עכ"ל. וכן כתב בשער החדש (על העיטור שם, אות קיא) שדברי העיטור הללו הם הבסיס לחידושו, והוסיף וכתב שלפי זה דברי העיטור פשוטים ואין צורך במה שהאריך הב"י, וכנ"ל. אמנם רבינו פרץ כנראה נקט כדעת בעל התרומה (סי' עה) שכתב בפשיטות: "דכל המים נעשו נבלה כיון שלא היה בהם ששים לבטל פליטת הכלי דבדידה משערינן", עכ"ל. ואמנם הוא מחלק בדבריו שם בין איסור ובין בשר בחלב, דבבשר בחלב היתרא בלע ולא נעשו המים כנבלה בזמן הפליטה הראשונה, אבל עצם העקרון שבדידה הכלי משערינן, ואין שישים במים כנגד הכלי, לא משתנה בין איסור ובין בשר בחלב. והראב"ה (ס"ס אלף קא) והרמב"ן (חולין צז ע"ב ד"ה בדידה) והרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, א' ע"ג) והמרדכי (חולין סי' תרפה) והרא"ש (פסחים פ"ב סי' ז) ורבינו ירוחם (תא"ו נט"ו ח"ה, קלח ע"ג) והר"ן (על הר"ף חולין לה ע"א ד"ה וכחל עצמו) ועוד ראשונים, נקטו

14. כנדצ"ל, וכן הגיה המהדיר לתשובות ופסקים. בתמים דעים: כלום.

אף הם דבדידיה דהכלי משערינן. והרא"ש (שם) כתב בפשיטות שכיון שכך, בסתמא דמילתא אין שישים כנגד הקדירה.

רבינו ירוחם סובר עקרונית כדעת רבינו פרץ

ורבינו ירוחם (שם, קלח ע"ב) כתב וז"ל: "קדרה של חלב שבשלו בה בשר, אם היא בת יומא משערין בס' כדין כל נותן טעם. ואם אינה בת יומא, לפגם היא ומותר הבשר והתבשיל. ובין כך ובין כך הקדרה אסורה ואינה ראויה עוד לא לחלב ולא לבשר, כך כתבו הגאונים בתשובה", עכ"ל. ומדבריו נראה שמה שאמר שאם אינה בת יומא "מותר הבשר והתבשיל", היינו כשאין שישים בבשר כנגד הקדירה. דהא הוא בא להנגיד לזה את מה שנאמר קודם לכן לגבי קדרה בת יומא שמשערים בה בשישים כדין כל נותן טעם. והיינו שאם אין בבשר שבחלל הכלי שישים כנגד החלב שבגוף הקדירה, יש לאסור כשהקדרה היא בת יומא. ובמקרה זה אין לאסור כשהיא אינה בת יומא. ועל זה אומר רבינו ירוחם שמה שהתרנו היינו דוקא הבשר והתבשיל. אבל הקדירה אסורה בין לבשר ובין לחלב. ונראה דהיינו כפי שהתבאר בדעת רבינו פרץ, שבאמת אין אפשרות לבטל את הטעם על ידי הבשר כיון שאין שישים. ואין לבשל גם חלב כיון שלא יהיה בחלב פי שישים כנגד הבשר שנבלע בבישול השני.

מבואר בדברי רבינו ירוחם שיתכן שיש שישים בתבשיל כנגד הכלי

אמנם בניגוד לדעת רבינו פרץ שיצא מתוך הנחה פשוטה שבאוכל שבכלי אין שישים כנגד הכלי עצמו, כותב רבינו ירוחם שמשערים בשישים את הבשר כנגד קדרת החלב. והרי רבינו ירוחם הוא מהסוברים שבדידיה דהכלי משערינן, וכנ"ל¹⁵. ואם נאמר שרבינו ירוחם היה סבור שאין שישים כנגד הכלי, לא היה מה לשער בשישים. ועל כרחנו צריך לומר בדעתו שהוא סובר שיתכן שנשער על פי הכלי, ובכל זאת יהיה במה שבתוך הכלי שישים כנגד הכלי עצמו. וכן כתב במקום אחר (נ"ז ח"ח, קסא ע"ד) וז"ל: "כלי בן יומו שרוצה להגעילו צריך שיהיה במים ס' כנגד כל הכלי דמה שנפלט ממנו חזר ונבלע בתוכו", עכ"ל. ולאחר מכן (קסב ע"א) פירט את

15. ואף שאין הדבר מוחלט בדבריו (קלח ע"ג) דבדידיה דהכלי משערינן כשהכלי אינו בן יומו, הרי בנידון דידן הוא כותב כך אף על כלי שהוא בן יומו, ובזה פשוט בדבריו דבדידיה דהכלי משערינן (שם וקסא ע"ג).

שני המקרים של יורה קטנה בתוך יורה גדולה והגעלת יורה גדולה בפני עצמה. ומדבריו נראה שגם קודם לכן הוא דיבר על שני המקרים. הרי שהבין בפשיטות שיש מציאות כזאת שיהיה במים שישים כנגד כל הכלי. ובאמת את הדין הזה שצריך שיהיה שישים במים כנגד הכלי שמוגעל בתוך כלי אחר הוא כבר כתב לעיל מיניה (שם קסא ע"ג), ולכן נראה שכאן הוא מתייחס גם למקרה שבו הוא מגעיל את הכלי על ידי חימום המים שבתוכו. וכן בדיני הגעלה לפסח (נ"ה ח"ב, מ' ע"ד) הוא מתייחס להדיא ליורה הגדולה שבה מגעילים וכותב: "ומשים בה מים בלי שיעור כי אין צריך ס" וכו', עכ"ל. ומשמע שאם היה צריך שישים, היה צריך שיעור והיה מועיל שיעור. וע"כ שתיתכן מציאות שיהיה שישים במים כנגד הכלי עצמו שהם בתוכו. והדברים מתאימים לדברי הראשונים שהובאו לעיל, שלמדו מדברי הגמרא בפסחים שמותר לבשל אחר פסח בקדירות שבלעו טעם חמץ בפסח ואין הדבר אסור משום ביטול איסור לכתחילה, ונראה מפשטות דבריהם שגם המאכלים שיתבשלו בקדירו אלו לא ייאסרו, למרות שחלק מראשונים אלו נקטו שמשערים בכל הכלי.

ג. שיטת הריב"ש

קושי בהבנת דברי הריב"ש

והריב"ש (סי' קנו) כתב וז"ל: "עוד שאלת קדרה חולבת שאינה בת יומא שבשלו בה בשר בשוגג כו'. אם אתה שואל על הקדרה, מה דינה? הנה, כיון שהיא בלועה מחלב, אסור לבשל בה בשר לכתחלה, אף על פי שאינה בת יומא, שאין נותן טעם לפגם מותר לכתחלה, אלא בדיעבד. וכן אסור לבשל בה חלב, כיון שבשלו בה עתה בשר, לפי שבלע בשר יתן טעם בחלב. ואפילו אם לא תהיה בת יומא, ולא תאסור אותו בדיעבד, מכל מקום לכתחלה אסור לבשל בה, גזירה שמא יבשל בבת יומא. אבל ירקות או מיני קטניות, מותר לבשל בה אפילו לכתחלה, ואין לאסור זה מפני שהקדרה בלועה מחלב ובשר, והוי הבלע אסור; וראוי לאסור לכתחלה, גזרה שמא יבשל בבת יומא, לפי שכיון שהקדרה שבשלו בה הבשר, היה החלב הבלוע בקדרה פגום, שלא היתה בת יומא, לא נעשת הקדרה בלוע מאסור בשר בחלב, אלא שהיא בלועה מחלב לבד, ולזה אסור לבשל בה בשר לכתחלה; וכן מבשר לבד, ולזה אסור לבשל בה חלב לכתחלה. אבל דברים שאינן לא בשר ולא חלב, מותר לבשל בה אפילו לכתחלה", עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור איך הוא ענה על שאלתו (מדוע לא לאסור גם בישול ירקות או מיני קטניות). ולכאורה

נראה שרוצה לומר שהגזירה שמא יבשל בבת יומא איננה משום שיצא שהוא מבשל את הבשר והחלב שבלועים בגוף הכלי שטעמם עדיין אינו פגום. דאם זה היה החשש באמת היה צריך לאסור גם ירקות וקטניות. אלא החשש הוא רק שמא יבשל בשר ויפלט טעם החלב הבלוע בכלי. ולכן גזירה זאת לא שייכת כשהוא מבשל ירקות וקטניות. אבל לכאורה סברה זאת אינה כלולה ומבוארת בדבריו, ואדרבה, מדבריו נראה שאם הקדירה בלעה בשר וחלב באותו יום, יהיה אסור לבשל בה ירקות אף כשלא תהיה בת יומה, ואע"פ שמדובר על בישול טעמים בלבד.

ביאור דברי הריב"ש

ולפיכך נראה שהריב"ש הבין שבאמת יש איסור לבשל בכלי שיש בו טעמים של בשר וחלב שהם בני יומם. ואין זה משנה מה יתבשל בכלי, דעצם הבישול של הטעמים הללו יוצר מציאות של בישול בשר בחלב. ולאחר שהוא אמר שיש לאסור לבשל חלב גם במציאות שהכלי היה חלבי שאינו בן יומו, ובישל בו בשר, וגם טעם הבשר כבר אינו בן יומו, גזירה שמא יבשל חלב בכלי שהוא בשרי בן יומו, הוא התקשה מדוע לא חוששים לכך גם בבישול קטניות. דהשתא שחוששים שמא יבוא לבשל בכלי שהוא בן יומו, היה צריך לחשוש למציאות הנ"ל גם בכלי שטעמי הבשר והחלב שבו אינם בני יומם, ולאסור על בישול קטניות וירקות, שמא יבוא לבשל בכלי שיש בו טעם של בשר וטעם של חלב שהם בני יומו. ואמנם ברור שלא היה מוצדק לאסור לבשל בכלי בשרי שאינו בן יומו שנבלע בו טעם חלב שאינו בן יומו משום החשש שמא יבוא לבשל בכלי בשרי בן יומו שנבלע בו טעם חלב בן יומו. דיש בזה גזירה לגזירה וחשש רחוק, דיש שני שינויים בין המקרה שעליו באים לגזור ובין המקרה שממנו חוששים. דבמקרה שבאים לגזור עליו גם החלב וגם הבשר אינם בני יומם, והמקרה שממנו חוששים הוא במציאות שגם החלב וגם הבשר הם בני יומם. ואין מקום לגזור זה מפני זה. אבל הוקשה לריב"ש שהיה מקום לאסור מצד השוואת התערובת עצמה. דהיינו, שיראו שמתירים לבשל תערובת של בשר בחלב שאינה בת יומה ויבואו להתיר לבשל תערובת של בשר בחלב שהיא בת יומה. ועל זה ענה הריב"ש שאם באים להשוות את התערובות אין דמיון מצד שכאשר הוא מבשל בשר בכלי חלבי שאינו בן יומו, התורה לא מתחשבת בטעם הזה של החלב, כיון שהוא טעם פגום. וממילא אין לראות את החלב והבשר כמעורבים זה בזה. דבשביל שדבר יחשב מעורב עם השני, יש צורך שדבר שיש לו חשיבות מצד עצמו יתערב בדבר השני.

אבל אם אין בו שום חשיבות, אין זה נקרא שהאחד נכנס והתערב בשני. ויש כאן חלב ובשר שנמצאים זה לצד זה, אבל אין הם נחשבים כמעורבים זה בזה. ומה שאין כן כשהטעם הוא טעם לשבח, יש לראות את החלב והבשר כמעורבים ממש זה בזה. דנכנס בבשר טעם לשבח של החלב וכן להיפך. וכיון שיש הבדל מהותי בין התערובות, דזו נחשבת תערובת וזו לא נחשבת תערובת כלל, לכן אין לדמות מילתא למילתא, ואין מקום לגזור זו אטו זו.

ולכן אם דנים על הבישול של עצם הטעמים הבלועים בכלי, ובאים לאסור אפילו כשבא לבשל ירקות ומיני קטניות בגלל שתוך כדי בישולם מתבשלים גם הטעמים הבלועים בכלי, לא היה מקום לאסור כשהטעמים אינם בני יומם. ויש מקום לאסור רק מצד החשש שמא כשנבוא להתיר לבשל בשר בכלי חלבי שאינו בן יומו, יבוא לבשל בשר גם בכלי חלבי בן יומו. וזה שייך דוקא בחלב או בבשר אבל לא בירקות ומיני קטניות. ויוצא לפי כל זה שעצם הבישול בכלי שיש בו חלב ובשר שהתערבו בו כשהם בני יומם, הוא איסור עצמי. ואם יבוא לבשל דגים ומיני קטניות בכלי שיש בו בשר וחלב בני יומם, יהיה בזה איסור גמור, אפילו שהדבר שמתבשל בהם אינו קשור כלל לתערובת של בשר בחלב. ובאמת הריב"ש נוקט לשונות רבות של "מותר לבשל" ו"אסור לבשל" ו"גזירה שמא יבשל", שמורות על כך שהיה פשוט לו שיש איסור בעצם הבישול. וכן יש ללמוד מפשטות לשון הברייתא (תוספ' תרומות פ"ח ה"ב, וזבחים צו ע"ב וט"ג): "קדרה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בנותן טעם", ע"כ. דמלשון זאת נראה שיש איסור על עצם הבישול. וכן הוא בדברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ז ה"א וה"ב) ובדברי הראשונים ובטור הנ"ל ובשו"ע.

אין איסור מדאורייתא על עצם הבישול

ואולם לפי זה מתעורר קושי אחר. באיסור בשר בחלב שחידשה התורה שיש איסור על עצם הבישול, יש מקום לומר שהתורה הרחיבה את איסור הבישול לא רק למציאות של בשר בחלב ממשיים אלא גם על בישול הטעמים שלהם כשהם בלועים בסיר. וממילא האיסור הזה הוא חלק מהלאו הידוע של בישול בשר בחלב. אבל הרי הדין הזה אמור גם לגבי בישול נבלות ושקצים וחיות טמאות. והרי לגבי האיסורים הללו לא התחדש בתורה שיש איסור בישול. ואם כן, על כרחנו האיסור האמור בהם ביחס לפעולת הבישול עצמה הוא מדרבנן בלבד, והאיסור מדאורייתא הוא רק לאכול את מה שהתבשל.

מסתבר יותר לומר שהגזירה דרבנן היא אטו אכילה ואיננה איסור עצמי

והנה, אם איסור הבישול בכלי בן יומו היה מדאורייתא, היה מסתבר יותר, ואולי היה אפילו הכרח לומר שהוא "איסור עצמי", דהיינו שהתורה מקפידה על עצם הבישול, וממילא עשויה להיות משמעות לכך שמתבשלים בדופני הכלי טעמים של תערובת בשר בחלב. אבל אם האיסור איננו מדאורייתא, מסתבר יותר לומר שהאיסור הוא רק גזירה שמא יאכל, ואין הוא "איסור עצמי". ואם כן, לכאורה בכל מקרה יש כאן גזירה לגזירה. דפעולת הבישול עצמה אסורה מדרבנן בלבד. והגזירה היא שמא על ידי שיותר לו לבשל, הוא יבוא גם לאכול. ולאחר מכן גזרו שמא על ידי שיותר לו לבשל בכלי שאינו בן יומו יבוא לבשל בכלי בן יומו. ובעל כרחנו צריך לומר שלמרות שיש כאן גזירה לגזירה, הכי הוה קים להו לחכמים, שאם לא יגזרו באופן זה, יבואו להתיר בן יומו, מכיוון שקשה להבחין בין בן יומו ואינו בן יומו, וכולא חדא גזירה היא. ואולם כל זה הוא דוקא ביחס לחלב שאינו בן יומו. אבל כדי לאסור קטניות וירקות צריך לגזור גזירה נוספת. ולזה אין מקום, דלא גזרינן גזירה לגזירה (קטניות וירקות אטו בשר בחלב שאינו בן יומו, וחלב שאינו בן יומו אטו בן יומו, ובישול אטו אכילה).

הריב"ש מבין שזהו איסור עצמי

ואולם כאמור לעיל לפי הריב"ש יש הכרח לומר שיש איסור עצמי על הבישול גם בהיותו איסור דרבנן. ולכן יש חשיבות לעצם בישול הטעמים הבלועים בכלי, ויש מקום לגזור על בישול טעמים הבלועים בכלי בתערובת שאינה בת יומה, אטו בישול טעמים הבלועים בכלי בתערובת בת יומה. ורק באופן הזה יש מקום לגזור גם על בישול הקטניות, דלא איכפת לן מה מתבשל בכלי, והעיקר הוא עצם האיסור על בישול הטעמים שבלועים בכלי. ואמנם אליבא דאמת נראה כאמור שאין הכרח לומר כדבריו. ואפשר להבין בפשיטות שאין איסור עצמי על בישול התערובת שבלועה בכלי. והאיסור הוא רק על פעולת הבישול בכלי עצמו שיש חשש שבגללה ייפלט טעם חלב בתבשיל הבשר. ולא גוזרים קטניות וירקות אטו בשר או חלב, דזו גזירה לגזירה, וכנ"ל.

ד. שיטת הרשב"א

מדברי הגמרא נראה שתירוץ רבא אינו מבוסס על היתרא בלע

ובגמרא (ע"ז עו ע"א) איתא: "רמי ליה רב עמרם לרב ששת, תנן: השפודין והאסכלא - מלבנן באור, והתנן גבי קדשים: השפוד והאסכלא - מגעילן בחמין! אמר ליה: עמרם ברי, מה ענין קדשים אצל גיעולי גוים? הכא היתירא בלע, התם איסורא בלע. אמר רבא: סוף סוף כי קא פליט - איסורא קא פליט וכו', אלא אמר רבא: קדשים היינו טעמייהו, כדרב נחמן אמר רבה בר אבוה, דאמר: כל יום ויום נעשה גיעול לחבירו וכו', דכי מבשל בה חטאת האידינא הדר מבשל בה האידינא שלמים, דחטאת דלמחר ושלמים דאתמול בהדי הדדי קא שלים זמנייהו, והדר מבשל שלמים דלמחר. אי הכי, הגעלה נמי לא ליבעי! קשיא וכו'. רב אשי אמר: לעולם כדאמרן מעיקרא: הכא היתירא בלע, הכא איסורא בלע, ודקא קשיא לך דבעידנא דקא פליט - איסורא קא פליט! בעידנא דקא פליט לא איתיה לאיסורא בעיניה", ע"כ. ומבואר מדברי הגמרא שתירוצו של רבא אינו מבוסס על החילוק שבין היתרא בלע ואיסורא בלע. דרק רב אשי הוא זה שחוזר להנחה של התירוץ הראשון שמחלקים בין היתרא בלע ואיסורא בלע, והוא זה שמיישב את הקושיה שהגמרא מקשה על התירוץ הזה.

הרשב"א מבאר את דברי רבא על יסוד הדין דהיתרא בלע

ואולם הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"ד, לה ע"א) הביא את תירוצו של רבא וכתב וז"ל: "שמעינן מינה דכל שבישל בו לאחר מיכן נפלט ממנו האיסור ונכשר לגמרי עד שהקשו אמאי תני בברייתא מגעילן שהרי נגעל בבישול של יום שני ונכשר לגמרי. וקשיא לי טובא וכי מי עדיף בישול דיום שני מהגעלה גמורה. ואם הגעלה הוה קשיא ליה לרב עמרם היאך מכשירתן מה היתה תשובתו של רבא דאמר כל יום ויום נעשה גיעול והלא ליבון הוא צריך כמו ששינונו במשנתנו והליבון צריך שיהו ניצוצות ניתזות ממנו וכמו שאמרו בירושלמי וכתבנוהו למעלה. ועוד דהא קיימא לן בכלי מתכות חם כולו שהאיסור הנבלע מתפשט והולך בכל הכלי וכדאיתא בפרק כיצד צולין (פסחים עד ע"א). וגדולה מזו אמרו בפסחים בפרק כל שעה (ל' ע"ב) מגעיל להו ולקתייהו ברותחין אלמא אינן נכשרין בהכשר מקום חתך לבד כל להב הסכין עד שיכשיר אף הקתא. ואם כן השפוד והאסכלא שבישלו בהן חטאת נפשט הבלע בכולן וכשהוא חוזר ומבשל בו במקצתו למחר היאך עלה

הכשר לכולו. וניחא לי דהכי קאמר דקדשים היתירא בלע וכיון שבשל בו קודם שיבא לידי נותר לכשיגיע זמנו להיות חל על מה שבלע שם נותר כבר נקלש ונחלש האיסור כל כך על ידי בישול זה שני עד שלא נשאר בו אלא בלע מועט ואין ראוי לחול שם נותר על דבר בלוע מועט כזה וכענין שאמרו לענין בשר בחלב (חולין קיא ע"ב) בדגים שעלו בקערה שמותר לאכלן בחלב משום דכיון שטעם הבשר שקלטו הדגים מן הקערה נקלש ונחלש כל כך קודם שיבא לידי איסור בשר בחלב שאינו ראוי להקרא בשר בחלב ולחול עליו איסור בשר בחלב וכן הבלע שנתפשט בכל הכלי אינו אלא דבר מועט ועם בישול זה השני אף על פי שאין האור מגיע לכולו מכל מקום גם הוא על ידי חם מקצתו חם כולו ומתמעט קצת עד שלא נשאר בכל השפוד שום בלע שיהא ראוי לחול עליו שם נותר אבל קודם שבישל בו שניה הבלע מרובה וראוי לחול עליו שם נותר בתוך דפני הכלי וכן כלי שבלע איסור גמור לעולם אינו נכשר עד שיגעיל הראוי להגעיל וילבן הראוי ללבן דמתחילתו איסור גמור היה ועד שנפלט ונגעל לגמרי איסור מיקרי ולפיכך אף על פי שבישל בו לאחר מיכן פעם ושתיים אינו יוצא מידי דפנו עד שיגעילנו כדרכו ואם דבר שדרכו ללבן עד שילבן, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין את תירוצו של רבא כמושתת לגמרי על החילוק שבין היתרא בלע ואיסורא בלע. ולכאורה הבנה זאת קשה מאד בפשט הגמרא, דמבואר בה שרק רב אשי הוא זה שחוזר לחילוק הזה, וכן"ל. אבל דבריו של רבא אמורים להתאים להנחת הגמרא בקושייתה: "סוף סוף כי קא פליט איסורא קא פליט". וכל עוד לא מקבלים את תירוצו של רב אשי: "בעידנא דקא פליט לא איתיה לאיסורא בעיניה", אמורה להשאר טענת הגמרא בעינה. ואם מקבלים את תירוצו של רב אשי, כבר לא צריך לתירוצו של רבא. וצריך לומר אליבא דהרשב"א שלכו"ע היה ברור שיסוד ההיתר הוא מצד שהיתרא בלע. אלא שבתירוץ הראשון והאחרון סברו שאפשר להתבסס על יסוד ההיתר הזה בלבד, ואילו בתירוצו של רבא הוצרכו להוסיף עוד יסוד להיתר שהוא מצד שכל יום ויום מהווה גיעול לחבירו. ואולם אכתי זהו דוחק גדול. ומעבר לכל זה לא מובן מדוע פסק כרבא אחר שהגמרא דחתה את דבריו¹⁶.

16. אמנם לפי מה שכתב הרשב"א (ב"ב נב ע"ב ד"ה ראייה) שקושייה בלשון קשיא אינה גורמת בהכרח לדחיית אותה דעה מההלכה, ניתן ליישב קושי זה.

קשיים נוספים על תירוץ הרשב"א

ומלבד זאת קשה שלכאורה לא היה לגמרא להקשות בפשיטות כזאת: "אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי". דלפי דבריו יש בזה חידוש גדול שהבליעה הראשונה הוקלשה ונגעלה על ידי הבישול השני כיון שהיא היתה בליעת היתר. ואין זה מובן מאליו שלא יהיה צורך לפחות בהגעלה כדי לסלק את מה שבכל זאת נשאר, והקושיה תהיה כל כך מוכרחת עד שהגמרא תישאר בקשיא¹⁷. וגם הלשון: "הגעלה נמי" משמע שקודם לכן לא דיברנו על הגעלה אלא על ליבון. ועל זה הגמרא מקשה, שאם כך הוא הדבר שכבר נעשה הליבון, לא יהיה צורך יותר אפילו בהגעלה. ואילו לפי הרשב"א נעשתה הגעלה, דהבישול השני מהווה הגעלה, והשאלה שהיתה צריכה להשאל מדוע צריך עוד הגעלה. ואולי דעת הרשב"א שהבישול הזה אינו מהווה אפילו הגעלה, וזהו סוג היתר מחודש של הכשרת כלים העומד בפני עצמו (אלא שלכאורה זהו דוחק מצד עצמו. וגם לשון הגמרא היא: "נעשה גיעול לחביר", דמשמע שלכל הפחות יש בזה דין הגעלה אם לא ליבון).

לכאורה יש ליישב קושייתו בדרך אחרת

ואת עיקר קושייתו לכאורה אפשר היה ליישב בפשיטות. הרי האדם משתמש באסכלא ובשיפוד על האש בצלייה השניה כמו שהוא השתמש בהם כשהם בלעו בצלייה הראשונה. ואם כן לא עסקינן כאן בהגעלה אלא בליבון. וזה שכתוב ש"כל יום ויום נעשה גיעול לחביר" לא אומר כלל שמדובר על הגעלה. הביטוי "גיעול" נכון גם להכשרה שנעשית על ידי ליבון. דכוונת הדברים היא שהאיסור הבלוע יוצא מהכלי. אלא בעוד שבהגעלה רגילה יוצא הגיעול אל תוך הסיר, הרי שבליבון הוא יוצא ונשרף באש. והניצוצות צריכים להיות ניתזים רק משום שגם בבליעה הראשונה כך היה כשנבלע האיסור על ידי האש. ומסתמא אפוא שגם בצלייה השניה קורה אותו דבר. וזה שהחום אמור להתפשט בכל הכלי, הרי ודאי מתקיים כשהוא צולה שוב את הבשר על האש, שברור לגמרי שהחום מתפשט בכל הכלי. ולענין קתות הסכין שצריך ללבן גם אותם, הרי בנידון דידן לא מדובר על קתות

17. ואף על פי שדחייה בלשון קשיא אינה מוחלטת, סוף סוף לא היה לה לגמרא להשאר בקושיה אם יש תירוץ פשוט לקושיה זו. ואמנם הרמב"ן (ע"ז עו ע"א ד"ה ה"ג רש"י) טען שאין לגרוס את הקושיה מסיבה אחרת ואף העיד שכן הגרסה בעיקר הנוסחאות, והרשב"א (שם ד"ה אי הכי) דן בדבר ולא הכריע, אבל עכ"פ מוכח מדבריו שאלמלא הסיבות שהעלה מדוע אין לגרוס את הקושיה, הוא היה מקבל אותה.

סכין. ובר מן דין, החידוש האמור לגביהם הוא שרואים את כל הכלי כדבר אחד, וכולו צריך הגעלה, ואי אפשר להגעיל רק את מה שנגע בפועל באיסור. ובנידון דידן, באמת השיפוד כולו מתלבן, דהא אין הוא בא לבצע הכשרה מיוחדת לשיפוד, עד שנבוא לדון אם הוא צריך להכשירו יחד עם הקת שלו, אלא הוא משתמש בו כדרכו. ומה שהיה עם הקת הוא שיהיה עם הקת. וכן כתב הראב"ד (ע"ז שם ד"ה הדר) וז"ל: "לענין לבון שפוד ואסכלא כל יום ויום נעשה ליבון לחבירו, כי כמה שבלוע אותו יום ע"י צלי כך פולט אותו הגיעול למחר ע"י צלי של מחר", עכ"ל. וכן כתב המאירי (ע"ז שם ע"ב ד"ה ואף לענין ביאור) בתגובה לדברי הרשב"א וז"ל: "נראה שלא עלה על הדעת לומר שיהא הבשול נעשה גיעול לצלי, אלא כך פירושה כל יום ויום נעשה גיעול לחברו וכשם שהבשול נעשה גיעול לבשול, אף הצלי נעשה גיעול לצלי", עכ"ל.

מסקנת הרשב"א והעולה ממה שהתבאר

והרשב"א (שם) סיים והסיק וז"ל: "והילכך כל כלי שבלע היתר וכגון שפוד או קדירה של מתכת שבישל בו בשר ואחר כך בישל בו ירקות או דגים הרי נקלש בלע הבשר שבו עד שאינו ראוי לחול עליו שם בשר בחלב ומותר לבשל בו גבינה אבל כלי שבלע איסור גמור אינו נכשר לעולם עד שיכשירנו הכשר גדול כדינו את שדרכו להגעיל יגעיל ואת שדרכו ללבן ילבן", עכ"ל. וכן כתב הרא"ה (בדק הבית שם ד"ה עוד כתב וכלי חרס), והר"ד בריטב"א (ע"ז שם ד"ה הא)¹⁸. ולפי מה שהתבאר אין אפשרות להתיר שפוד שתשמישו באור על ידי הגעלה, אפילו אם היתרא בלע. וכלי שבלע איסור גמור בכל מקרה אין אפשרות לבשל בו שום דבר. ועכ"פ אם ניחנו על האש כפי שהניחו בשעת בישול האיסור לאותו משך זמן, יועיל הדבר לפי רבא, והכלי לא יצטרך הגעלה נוספת. דכיון שלדעת רבא צליה נחשבת כליבון, היא תועיל להכשרת כלי שבלע איסור.

קושיה נוספת על דברי הרשב"א

ולכאורה קשה על הרשב"א קושיה נוספת. הלא הגמרא דחתה את דברי רבא. וצריך להבין איזה יסוד בדבריו לא היה מקובל על הגמרא מכוח קושייתה. אם הגמרא באה לדחות את עיקר הטענה שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, הרי שזו

18. אך הריטב"א עצמו לא קיבל את הדין הזה, ע"ש.

קושיה לא רק על רבא אלא על רב נחמן אמר רבה בר אבוח, שהוא בעל המימרה. אלא שלפי זה לא מובן איך הגמרא תיישב את דברי ר' טרפון במשנה (זבחים צו ע"ב) שאמר שבישל מתחילת הרגל יבשל בו כל הרגל. ורבה בר אבוח מבאר את דעתו (שם צז ע"א) על פי היסוד הזה, ודבריו מתקבלים במסקנת הגמרא. ועל כרחנו צריך לומר לכאורה שהגמרא דוחה את דברי רבא משום שהיא מבינה שאין הסברה הזאת נכונה אלא רק לר' טרפון. אבל חכמים החולקים עליו וסוברים שעד זמן אכילה (או על פי גרסת התוס' (שם ד"ה ממתין) כל זמן אכילה) יש צורך למרוק ולשטוף, הם לא מתחשבים בזה, ולדעתם צריך הגעלה לאחר האכילה¹⁹. ורב נחמן אמר רבה בר אבוח הוא זה שמפרש גם את דעת חכמים שם בדרך זאת. ונראה אפוא שמה שנאמר בסיומה של המשנה: "השפוד והאסכלה מגיעין בחמין", אמור להיות תלוי בזה. שלפי ר' טרפון כל יום נעשה גיעול לחבירו, וממילא אין צורך בהגעלה בחמין. ולפי חכמים לא תולים שכל יום נעשה גיעול לחבירו, וממילא יש צורך בהגעלת הכלים. והשתא דאתינן להכי, יש להבין את שאלת הגמרא על רבא, שלא היה לו לבאר את הדין בסיומה של המשנה על פי הסברה שאמרנו בדעת ר' טרפון. דלפי הסברה הזאת לא היה מקום להגעלה כלל. ולפי זה קשה על הרשב"א, מדוע הוא מבסס את דבריו על יסוד הסברה שכל יום נעשה גיעול לחבירו, הלא הגמרא דחתה את הסברה הזאת אליבא דהלכתא.

יישוב קושיה זאת

ואולי יש ליישב שהגמרא דחתה את הסברה הזאת אליבא דהלכתא רק מצד שסברה שלא יתכן להכריח את זה שכל יום ויום ייעשה גיעול לחבירו. דכשם שקרבנות הרגל היו מרובים מאד, גם הכלים במקדש היו מרובים. ויש מקום לחשוש שמא יישארו שיפודים ואסכלאות שלא השתמשו בהם למחרת או באותו יום לבישול החטאת. אבל אם היה ברור לגמרי שהוא מבשל בכלי שבישל בו קודם לכן, היו חכמים יכולים להודות לכך שמצד עיקר הדין לא היה מקום לחשוש לגיעול הזה. וכן משמע מדברי רש"י (שם ד"ה נעשה גיעול) שכתב: "מתוך שהשלמים מצויין ברגל אין בלוע שלה נעשה נותר וכו', ואם בישל ביה חטאת האידנא, הדר מבשל אחריו שלמים בו ביום²⁰ וכו', עכ"ל. וברור שמציאות מיוחדת זאת וזהירות

19. או לאחר זמן האכילה, והיא מחלוקת התוס' והראב"ד כנגד הרמב"ם, ואכמ"ל.

20. כך תיקן הצ"ק, ולפנינו הגרסה שונה במקצת.

זאת, אינה מוכרחת שתהיה. ויש אפוא מקום להבין בפשיטות שחכמים חוששים לזה. וכן נראה מפשוטה של הגמרא בע"ז שתולה את ההיתר בכך "דכי מבשל בה חטאת האידנא, הדר מבשל בה האידנא שלמים". והרי מציאות זאת תלויה בהנהגתו ובזהירותו. ויש אפוא מקום להבין שחכמים לא סומכים על כך, ומצריכים הגעלה גמורה.

הכרח לומר כך מעיקר תירוצו של רבא

ובאמת נראה שכך צריך לומר גם מצד זה שלא מסתבר לומר שרבא היה מיישב את דברי המשנה שלא אליבא דהלכתא. ואם חכמים היו חולקים באופן עקרוני על הסברה דכל יום נעשה גיעול לחבירו, והיה הדבר תלוי במחלוקת, לא היה לו לתרץ כך את המשנה. ועל כרחנו רבא הבין שגם חכמים מודים לזה. אלא שלפי דעתו חכמים בכל זאת חוששים ומצריכים הגעלה לאחר האכילה בגלל החשש שלא יהיה זהיר. ומסתבר לומר שלדעתו זו גם הסיבה שמגעילים ולא מסתפקים רק בזה, וכך הוא עצמו היה עונה על השאלה שהגמרא נשאה בה בקשיא.

מפשטות לשון הגמרא נראה שחכמים מחמירים רק בגלל הפסוק

ובאמת לפי פשוטה של הגמרא (זבחים שם) נראה היה לומר שחכמים באמת מודים לעיקר הסברה שכל יום נעשה גיעול לחבירו, אלא שהם לומדים את דינם כפי שביאר ר' יוחנן משום אבא יוסי בן אבא: "כתיב 'ומורק ושוטף' (ויקרא ו, כא) וכתוב 'כל זכר בכהנים יאכל' (שם, כב), הא כיצד? ממתין לה עד זמן אכילה והדר עביד לה מריקה ושטיפה", ע"כ. ומבואר שחכמים לומדים מהפסוק שיש להסמיק את המירוק והשטיפה לאכילה. ואפשר אפוא לומר שזו גזירת הכתוב שיש להסמיכם אע"פ שמצד הגיעול שבכלי הוא אכן מתבטל כבר על ידי שכל יום נעשה גיעול לחבירו. ובזה הבין הרשב"א שלא כרמב"ם שכתב בפירוש המשנה (זבחים פ"א מ"ח): "הסמיכו את זה למה שנאמר כל זכר" וכו', ומשמע מדבריו שאין כאן אלא רק אסמכתא בעלמא.

ה. שיטת הרמב"ם

פירוש הרמב"ם למחלוקת ר' טרפון וחכמים במשנה

והנה כתב הרמב"ם (פיהמ"ש זבחים שם) וז"ל: "ומה שאמר ר' טרפון יבשל בו כל הרגל, ענינו יבשל בו כל יום ויום מימות הרגל, וענין דבר זה שאם בשל קדשים אלו הרי הוא צריך לרחוץ את הכלי ואחר כך יבשל בו קדשים פעם שניה, אומר ר' טרפון כי במועד אין מחייבין אותו לרחוץ את הכלי בשעת גמר האוכל מיד. אלא רשאי הוא לרחוץ אותו בסוף היום מפני שהוא טרוד בשמחת הרגל, וצריך על כל פנים רחיצה לדברי הכל ואחר כך יבשל בו למחרת, לפי שאם לא ירחצנו הרי אותה השמנונית הנדבקת בכלי נעשת נותר ואסור לבשל בו למחרת. וחכמים אומרים שאין דוחין רחיצתו אלא משך זמן האכילה בלבד, וכאשר יגמור לאכל ירחצנו, הסמיכו את זה למה שנאמר 'כל זכר בכהנים יאכל אותה' סמוך לאמרו 'זמרק ושטף במים', אמרו: עת²¹ זמן אכילה מריקה ושטיפה. והרחיצה המדוקדקת שהיא מסירה כל הנדבק בכלי נקראת מריקה, ותוספת הנקוי נקרא שטיפה והוא שישפוך את המים בשפיכה בלי שישפשף את הכלי בידו ובלי שכשוך, ואמרו מריקה בחמין שטיפה בצונן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהמירוק הוא רחיצה חיצונית במים ואיננו נועד אלא רק להסרת השמנונית החיצונית שנדבקת לכלי. ור' טרפון מודה שצריך לרחוץ את הכלי כל יום, אלא שלדעתו אין צורך לעשות זאת מיד לאחר כל אכילה ואכילה אלא אפשר לעשות כך בסופו של היום.

קשיים רבים בדבריו

ולכאורה הדברים קשים מאד. ראשית, הרי הגמרא מסבירה בדעתו של ר' טרפון שכל יום נעשה גיעול לחבירו. וזהו נימוק שבא לבאר מדוע אין צורך להגעיל את הכלי מדי יום ביומו, דכל יום נעשה כבר מאליו גיעול לחבירו. ואם כן, לא מובן כלל איך אפשר לומר בדעתו שצריך מירוק ושטיפה כל יום. דאם ר' טרפון לא חולק אלא רק על הצורך למרוק ולשטוף עוד באותו יום לאחר האכילה, לא נוגע דבר זה כלל לסברת כל יום נעשה וכו'. שנית, לשון ר' טרפון: "אם בשל בו מתחילת הרגל יבשל בו את כל הרגל", לכאורה לא מתיישבת כלל לפי הסבר הרמב"ם, שהצריך מריקה ושטיפה כל יום. שלישית, הגמרא מעלה בתחילה

21. כך הוא במקור, ונדצ"ל: עד.

אפשרות לבאר את ר' טרפון דאמר קרא ופנית בבוקר והלכת לאוהליך הכתוב עשאו לכולן בוקר אחד. ועל זה הגמרא מקשה וכי אין פיגול ברגל וכי אין נותר ברגל. ולכאורה מוכח מזה להדיא שהגמרא מבינה בדעת ר' טרפון שכל הרגל נחשב כיום אחד לענין זה שלא יהיה צורך במירוק והשטיפה. רביעית, אם המירוק לא נועד אלא רק להסיר לכלוך חיצוני שנדבק על הכלי, לא מובן לכאורה כלל מה השייכות לכל ענין הגיעול, ולנידון של נותר הבלוע בכלי והשלמים הבלועים בכלי. הלא המירוק לא יועיל לענין זה שום דבר, כי ברור שהסרה חיצונית של לכלוך לא מפליטה ממנו את הבלוע בו. חמישית, לא מובן כלל לפי זה ההבדל שבין כלי חרס ובין כלים אחרים, שהוא צריך שבירה והם צריכים מירוק ושטיפה. הלא הבדלי האיכויות שבין הכלים נוגע להבדלי בליעת הכלים של כל אחד מהם. אבל אם כל מה שמועיל המירוק הוא רק לענין הסרת הכלוך החיצוני, לא היה מקום לשבור את כלי החרס. דאין הוא צריך לצאת מידי דופיו אלא רק מידי מה שנדבק עליו חיצונית, וזה יכול להתקיים בשופי גם במירוק.

מחלוקת הראשונים אם מהות המירוק היא הגעלה או רחיצה בלבד

ובאמת רש"י (זבחים צו ע"ב ד"ה אלא למ"ד מריקה) כותב להדיא וז"ל: "אלא למ"ד מריקה בחמין - והיא הגעלה שלהן מהשתא" וכו', עכ"ל. וכן כתבו התוס' (שם ד"ה לא צריכא). והראשונים נקטו בפשטות שכל המהות של מירוק ושטיפה היא בעצם הגעלה ושטיפה, והמיוחד בקדשים הוא שצריך לשטוף אותם מלבד ההגעלה, והסיבה שצריך להגעיל היא משום שהנותר בלוע בכלי. אבל ברמב"ם לא נאמר דבר זה בשום מקום, ונראה מדבריו שכלל לא סבר שיש צורך להגעיל את הכלים מהנותר שבהם, והחשש מהנותר הוא רק מצד מה שקיימת ממשות על גבי הכלים, והממשות הזאת היא זו שאוסרת. ולכן השטיפה בחמין של הכלי מספיקה להוריד את הממשות הזאת, ואין צורך בשום הכשרה נוספת. ונראה דהיינו משום מה שמבואר בסוף ע"ז, שהיתרא בלע, והפליטה של האיסור אחר כך כבר אינה ניכרת ואינה נחשבת.

והרמב"ם (פיהמ"ש שם) ביאר את דין ההגעלה של שפוד ואסכלא כך: "שיסיר את השמנוניות הנספגת בשפוד שהנפש גועלת אותו, מן 'וגעלה נפשי' (ויקרא כו, ל). ומענין זה משתמשים בכל דבריהם 'גיעול' ו'גיעולי גוים' ו'מגעילין' וזולת זה, וכוונתם בכך הסרת ההגעלה". ומבואר שהוא הבחין בין מריקה שנועדה להסיר

שמנונית הנדבקות²² בכלי וכן"ל, לבין הגעלה שנועדה להסיר שמנוניות הנספגת²³ בשפוד. ורק בשפוד ואסכלא יש צורך מיוחד בהגעלה, אבל לא בשאר הכלים.

הבנת רש"י ותוס' בהשוואת תרומה לחטאת לשיטתם הנ"ל

ובגמרא (שם) נאמר: "ותרומה לא בעיא שטיפה ומריקה? והתניא: קדרה שבישל בה בשר - לא יבשל בה חלב, ואם בישל - בנותן טעם, תרומה - לא יבשל בה חולין, ואם בישל - בנותן טעם! אמר אביי: לא צריכא אלא לדאמר מר: בישל במקצת כלי - טעון מריקה ושטיפה כל הכלי, הא תרומה - לא צריך אלא מקום בישול. רבא אמר: לא צריכא אלא לדאמר מר: במים - ולא ביין, במים - ולא במזוג, הא אפילו ביין ואפי' במזוג. רבה בר עולא אמר: לא צריכא אלא לדאמר מר: מריקה ושטיפה בצונן, הא אפי' בחמין. הניחא למ"ד: מריקה ושטיפה בצונן, אלא למ"ד: מריקה בחמין ושטיפה בצונן, מאי איכא למימר? שטיפה יתירתא", ע"כ. ורש"י כתב וז"ל: "ואם בישל בנותן טעם - נאסרין החולין לזרים, אלמא בעי הגעלה לפלוט איסור הנבלע בכלי שלא יאסר. אמר אביי - מודינן בהגעלה בעי, ולא נצרכא האי דאימעיט מתורת מריקה ושטיפה. אלא מקום בישול - הא דאמרין בקדשים צריך מריקה כל הכלי, גזירת הכתוב היא בדת מריקה ושטיפה וכו'. מריקה ושטיפה בצונן - בר מהגעלת חמין, הא דתרומה דאימעיט מתורת מריקה ושטיפה סגי לה בהגעלת חמין לחודייהו. אלא למ"ד מריקה בחמין - והיא הגעלה שלהן מהשתא, ממאי אימעיט תרומה. ומשני שטיפה יתירתא - בצונן איכא בקדשים בתר מריקה דהוא הגעלת חמין, ותרומה לא בעי שטיפת צונן", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהמריקה היא הגעלה. ומתחדש בקדשים שיש צורך בשטיפה אחרי ההגעלה. והקושיה מהברייתא דקדרה שבישל בה תרומה היא מצד שבתחילה הגמרא מבינה שבתרומה אין צורך במריקה דהיינו בהגעלה, ורואים שיש צורך בזה, כיון שהקדרה אוסרת בנותן טעם. וכן כתבו התוס' (שם). ולפי זה יוצא מדברי הגמרא שבתרומה יש הכרח בהגעלה.

22. ובמקור הערבי: "אלדהניה אלתי תתעלק".

23. ובמקור הערבי: "אלדסם אלדי תשרב". "דסם" הוא שמנונית וגם זוהמה, לעומת "דהניה" שהיא שמנוניות מלשון שָׁמֵן ושומן. "תעלק" פירושו להיצמד ולהדבק, לעומת "תשרב" שפירושו להיספג ולהיבלע.

ברמב"ם מבואר שאין צורך בהגעלה כשבישל תרומה בכלי

אולם הרמב"ם (הל' תרומות פט"ו הי"ט) כתב וז"ל: "קדרה שבישל בה תרומה - לא יבשל בה חולין; ואם בישל - בנותן טעם. ואם שטף הקדרה במים או בייין - הרי זה מותר לבשל בה. בישל במקצת הכלי - אין צריך לשטוף את כולו, אלא שוטף מקום הבישול בלבד", עכ"ל. ומבואר מדבריו שאין צורך בהגעלת הכלי אלא רק בשטיפת הקדרה במים. ולכאורה קשה מדוע הוא לא מתחשב בכך שנשאר טעם של תרומה בקדרה, ועל ידי הבישול הוא יעבור לתבשיל החולין. וכדי למנוע את זה צריך לכאורה להגעיל את הכלי, וכפי דברי הגמרא והראשונים הנ"ל. וכבר השיג עליו הראב"ד וז"ל: "אמר אברהם, הפליג ושטף, שלא מצינו שטיפה אלא בצונן ודרך העברה וזה צריך הגעלה בחמין ואחר כך שטיפה בצונן משמעתא דזבחים פרק דם חטאת. ודוקא קדרה של נחושת אבל של חרס אין לה תקנה", עכ"ל. וכבר התקשו בזה מפרשי הרמב"ם, והוא עצמו כבר נשאל שאלה זאת על ידי חכמי לונל. וז"ל (ש"ת הרמב"ם סי' שדמ): "בסדר עבודה נמצא כתוב בו שכלי שנתבשל בו תרומה אינו צריך הגעלה אלא מריקה ושטיפה ועינינו לתשובת גאוננו מיחלות כי לעניות דעתינו לא נתמעטה תרומה משאר קדשים כי אם למריקה ושטיפה יתרה שהוא אחר הגעלה של כלים שנתבשל בהם קדשים צריך הגעלה ולתרומה לא צריך אבל בלא הגעלה ליכא מאן דמיקל", עכ"ל השאלה. והרמב"ם שם בתחילה תיקן אותם שהדברים אמורים לא בספר עבודה אלא בספר זרעים. ושמקורו הוא לא בסוגיה בזבחים אלא דוקא במשנה (תרומות פ"א מ"ח) שבה נאמר שאם אדם מערה מכלי שיש בו תרומה ונתרוקן הכלי עד שנפסק הניצוק ונטפו עוד שלוש טיפות בזו אחר זו, אפשר כבר לתת חולין בכלי, ואין לחשוש לדימוע התרומה שנשארה בכלי למרות שנתרו עדיין עוד טיפות מעטות של תרומה בכלי. והמשיך הרמב"ם וז"ל: "ממשנה זו דקדקתי שאין קדרה זו שנתבשלה בה תרומה צריכה הגעלה לחולין אלא שטיפה בלבד. וקל וחומר הדברים: אם היין או השמן הנשאר בדופני הכד אינו מדמע אף על פי שאלו הרכין הכד על צדה היה מתמצה ממנה תרומה המדמעת על הצחצוחין הנשארים שניהן עצמה של תרומה, קל וחומר לתרומה שנבלעת בחרסית שיעלה על הדעת שיצא אותו הנבלע וידמע? שזה הנבלע בחרסית אין בו ממש ודאי, ולא הוא עין התרומה אלא המים שנתבשלה בהם התרומה הנבלעים בקדרה ואין לאותו היוצא אם יצא ממש ולא טעם²⁴. ולפיכך אני אומר שאין הקדרה צריכה אלא רחיצה

24. כך הוא במקור, ואולי צ"ל: אלא טעם.

בלבד ולא הצרכתי רחיצה אלא מפני שהיא על יד האור להחמיר אבל ליתן לה חולין ע"י צונן אינה צריכה רחיצה כמו המערה מכד לכד זהו דעתי בדבר זה ומפני הלכה זו לא הצרכתי הגעלה זו לתרומה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמבין בפשיטות שמה שנאמר בבב"ב שיקדורת התרומה אוסרת את החולין בנותן טעם, אינו גורם לכך שיהיה צורך להגעיל את הכלי. דבסתמא דמילתא לא אמור לצאת טעם משמעותי של תרומה לתוך החולין, וכמבואר בגמרא (ע"ז סז ע"ב) שאפילו בכלי בן יומו יש פגם פורתא. וכבר נזכר לעיל (עמ' קד) שבאופן פשוט היה הטעם אמור להתבטל ברוב (ואפילו טעם לשבח), ודין כלי מדין הוא חידוש מיוחד. והבין הרמב"ם שעד כאן לא חידשה התורה חידוש זה אלא בבליעת איסור, אך בבליעת היתר אין הטעם אוסר, ולכן כתב שאפילו הצורך בשטיפה אינו אלא חומרא בעלמא. והדברים משלימים למה שהתבאר (שם) שהרמב"ם לשיטתו שטעם כעיקר דרבנן, תפס את דין כלי מדין כדין שאין לנו בו אלא חידוש.

האחרונים מבינים שהדין עליו התבסס הרמב"ם נובע מאי הקפדת הכהנים

והנה, במשניות בתרומה הובאו כמה דינים נוספים שמהם משתמע לכאורה שיסוד הקולא בתרומה הוא באי הקפדת הכהנים. נאמר שם (מ"ה): "גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות ואם השליכן מותרות וכן עצמות הקדשים בזמן שהוא מכנסן אסורין ואם השליכן מותרין", ע"כ. וכן (מ"ו): "מגורה שפנה ממנה חטי תרומה אין מחייבין אותו להיות יושב ומלקט אחת אחת אלא מכבד כדרכו ונותן לתוכה חולין", ע"כ. וכן (מ"ז): "וכן חבית של שמן שנשפכה אין מחייבין אותו להיות יושב ומטפח אלא נוהג בה כדרך שהוא נוהג בחולין", ע"כ. ולכאורה מכל המקורות הללו עולה שטעם הקולא במשנה שעליה התבסס הרמב"ם היא משום שישנו דין מיוחד בתרומה, שכאשר נשארה כמות קטנה וזניחה שאינה חשובה בעיני הכהנים, בטל ממנה שם תרומה. וכן כתבו הקרן אורה (נזיר לו ע"ב ד"ה ודרך) והמקדש דוד (קדשים סי' לא סק"א ד"ה והנה) בביאור הדין דכלי שנטפו ממנו ג' טיפות, אפשר לתת בו תרומה.

קשיים בדבריהם

ואולם לכאורה קשה לומר שאין איסור בטעם תרומה משום שהכהנים לא מקפידים, דהא בבב"ב נאמר להדיא שתרומה אוסרת בנותן טעם, ולפי הבנה זו לא היה מקום לאסור במקרה כזה, דהא ברור שאף כהן אינו מקפיד על

טעם זה. ואף במקומות נוספים²⁵ נאמרו דינים שונים בטעם תרומה שהתערב, ובשום מקום לא נאמר שהוא מותר משום שאין הכהנים מקפידים עליו. ועוד קשה, שלא מובן בסברה מדוע שדין התרומה יהיה תלוי בהקפדת הכהנים, וכיצד מתבטל האיסור העצמי הקיים בתרומה בזה שהכהן אינו מקפיד עליו. ולא מצאנו בשום מקום בפסוקים שאיסור תרומה בטל מאליו אם לא מחשיבים אותו. וכמו שפשוט וברור שגם אם הכהן ירצה לתת לזר לאכול מהתרומה, ולא יקפיד על כך שהיא תיאכל דוקא על ידו (של הכהן), לא תהיה לזה שום משמעות, ולא יועיל הדבר לבטל מהתרומה שם של תרומה; לא מובן מדוע שיעור מועט שהכהן אינו מקפיד עליו מפסיק להיות אסור באיסור תרומה. ודוקא בגרעינים ועצמות ניתן לתלות את הדבר בדעת הכהן משום שלא ברור שיש עליהם שם אוכל, וכפי שמצאנו שדנו עליהם גם לגבי קבלת טומאה (עוקצין פ"ב מ"ב ותוספתא עוקצין פ"ב ה"ד וה"ה וה"י). וכן מבואר בגמרא (פסחים פג ע"א) וברמב"ם (הל' טומ"א פ"ח ה"ד) שעצמות נותר אינן מטמאות את הידים אלא משום ששימשו את הנותר, אך הן עצמן אינן נידונות כנותר, והיינו משום שאין דרך לאוכלן. ואמנם דין העצמות נוגע לא רק לתרומה אלא גם לטומאה ונותר, אך עצם תליית הדבר בדעת הכהן הוא דין ייחודי לתרומה.

ביאור המשניות

ונראה שאף דין מגורת חיטים אינו ענין לנידון דידן. עיקר החידוש במשנה זו אינו לגבי הביטול של החיטים והיתרם לזר, אלא לגבי דרך אסיפתן. דהיה אפשר לחשוב שיש זלזול בתרומה ואיבוד תרומה בזה שהוא מטאטא אותן, ולכן צריך ללקט אותן אחת אחת, ועל זה נאמר שאינו צריך לכך, ואין בזה דין איבוד תרומה וזלזול בתרומה. אבל לא נאמר מה הדין של אותן חיטים שכיבד ומה הדין של אלה שנשארו. דלא דובר על דין החיטים לאחר מכן. וכן מבואר ברמב"ם במשנה שלעיל מינה (מ"ה): "ונוהג בתרומה כדרך שהוא נוהג בחולין - רצונו לומר שמותר לו לנפות את התרומה וישליך מן הטינופת כל מה שאינו ראוי לאכילה כדרך שעושין בחולין", עכ"ל, הרי שדין המשנה הוא לגבי השלכת הפסולת ולא לגבי אכילת העיקר. ואמנם נאמר במשנה שמותר לתת חולין לתוך המגורה, ומשמע שאף מותר לאוכלם בתורת חולין למרות שהתערבו בתרומה, אך ברור שלאחר

25. יעוין תרומות פ"י משניות א-ה, ז, י-יב, ורמב"ם הל' תרומות פט"ו ה"ד-ה"ט.

נתינת החולין, גרגירי התרומה בטלים באלף ויותר. וזה הקשר לנידון הבא של חבית שנשפכה, שלא מדובר על שימוש במה שנשפך, אלא בחשש שמא הוא מאבד את מה שנשפך בעצם זה שהוא אינו מטפח וסופג אותו מהקרקע. ושם ברור שלא מדובר על שימוש במה שנשאר על הרצפה והאם הוא קדוש או לא. ונמצא שכל המשניות הללו אינן ענין לנידון דידן.

ביאור דברי הרמב"ם

ובמשנה שעליה התבסס הרמב"ם (שם מ"ח) נאמר: "המערה מכד לכד ונוסף שלש טפים נותן לתוכה חולין. הרכינה ומיצה, הרי זו תרומה" וכו', ע"כ. ומשנה זו הובאה בחלקה בגמרא (ב"ב פז ע"ב), וכתב שם הרמב"ם (שם ד"ה ורמיניה) וז"ל: "למדנו מענין המשנה שמאחר שעירה החבית ונטף שלש טפין השאר בטל הוא בדפני החבית לענין זה שמותר להרבות עליו חולין והוא בטל בהן ואינו מדמע, קל הוא שהקילו חכמים בדבר מפני שאי אפשר להטריח על הצבור יותר מדיו", עכ"ל. והיינו שבאמת אין שום איסור לאחר שהתרומה בטלה בחולין, וכל הנידון במשנה הוא רק מצד ביטול איסור לכתחילה, ולכן כותב הרמב"ם שאין זה אלא איסור דרבנן, וחכמים היקלו בדבר משום הטירחה המרובה. וכן כתבו הרשב"א (שם ד"ה ורמיניה) והריטב"א (שם פז ע"א ד"ה תנו) והר"ן בחידושי (שם ע"ב ד"ה והא אנן תנו). ואף הר"ש בפירושו למשנה זו (ד"ה ירושלמי) כתב שיש כאן ביטול איסור לכתחילה, אלא שכתב שטעם ההיתר הוא שאינו מתכוון לבטל, וכסברה שהובאה לעיל (עמ' קכח). ומכל זה יש ללמוד בק"ו גדול שאם שאריות תרומה בעין מתבטלות בחולין ומותר אף לבטלן לכתחילה, כל שכן לטעם בעלמא שבלוע בכלי, שהוא מתבטל ואין לחוש לו כלל, ומעיקר הדין אפילו שטיפה לא היה צריך אלא שהחמירו חז"ל ותיקנו שטיפה בצונן לתרומה.

קושיה על הרמב"ם מדברי הירושלמי

ואמנם בירושלמי על משנה זו (פ"א ה"ד), נאמר: "קדירה שבישל בה תרומה מגעילה בחמין ג' פעמים ודיו וכו'. רבי יוסטי בר שונם בעא קומי רבי מנא: תנינן אם הרכינה ומיצת הרי זו תרומה, ואת אמר הכין? אמר ליה: כאן על ידי האור נגעל ויוצא", ע"כ. ולכאורה מפורש בדברי הירושלמי שכדי להכשיר כלי שבושלה בו תרומה, יש צורך בשלוש הגעלות, ושלא כדברי הרמב"ם. וכן הקשה הריטב"א (שם). ואף בגליון הש"ס על הירושלמי הקשה כן, ונשאר בצע"ג.

ארבע אפשרויות ליישוב הקושיה

ונראה שיש ארבע אפשרויות ליישוב קושיה זו. ראשית, יתכן שהרמב"ם הבין בירושלמי שהגעלה היא שם כולל לכל דבר שמנקה היטב את הדבר, וכפי שכתב להדיא בפירוש המשנה כנ"ל. וכן נראה מכך שהוזכר שהגעלה צריכה להיות בחמין, שאם היה מדובר על הגעלה רגילה לא היה צורך לומר שהיא בחמין. וכן נראה מכך שהצריכו שלוש פעמים, ובהגעלה רגילה לא מצינו צורך כזה, ואפילו באיסורים היותר חמורים. וכן נראה מהלשון "ודיו", שאם היה מדובר על הגעלה גמורה שנעשית שלוש פעמים לא היה שייך בזה לשון של קולא שנית, אפשר להעמיד את דברי הברייתא בקדירת חרס דוקא, שלא מועילה בה הגעלה אחת, וחידש הירושלמי ששלוש הגעלות מועילות בה. ואע"פ שבדרך כלל אין שום היתר לכלי חרס, כאן היקלו משום שתרומה בזמן הזה דרבנן. וכן כתבו הר"ן (שם) וראשונים נוספים בביאור דברי הירושלמי הללו. ובאמת בירושלמי (שם) מפורש שמדובר על תרומה דרבנן: "אמר רבי בא ואין למידין ממנה לענין נבילה אמר רבי יוסי קשייתה קומי רבי בא תרומה בעון מיתה ונבילה בלא תעשה ואת אמר הכין אמר ליה כמאן דאמר מאיליהן קיבלו עליהן את המעשרות", ע"כ. ואמנם לפי הסבר זה יוצא שבכלי חרס לא מועילה שטיפה אפילו באיסור דרבנן וצריך להגעיל שלוש פעמים, ובניגוד למה שכתב הרמב"ם שב"חרסית" מועילה שטיפה, אך עכ"פ אין דברי הירושלמי סותרים לעיקרון שקבע הרמב"ם, שבכלי שאינו כלי חרס מועילה שטיפה ואין צורך בהגעלה. ושאני כלי חרס שטבעו לבלוע ולפלוט כמות מרובה אף בלי ביטול, ובזה הוא חמור מסתם כלי שנותן טעם מועט וזניח. באופן שלישי ניתן ליישב ולומר שהתלמודים חלוקים בזה, וכפי שיתבאר לקמן שדברי הבבלי בע"ז ובזבחים מסייעים טובא לשיטת הרמב"ם. וכן כתב במרומי שדה (שם) ליישב שיטת הרמב"ם. רביעית, קשה לדעת מה היתה גרסת הרמב"ם בירושלמי בנידון זה, דכידוע יש בירושלמי שינויי נוסחאות משמעותיים.

חידוש עצום שיוצא לפי דבריו בענין בשר בחלב

ועל כל פנים לפי המתבאר בדברי הרמב"ם יוצא לכאורה חידוש עצום בדבריו בענין בשר בחלב. דהא דין בשר בחלב הוזכר בברייתא (זבחים שם וש"נ) במקביל ובהשוואה לדין תרומה וחולין. ויוצא אפוא שגם קדרה שבשלו בה בשר, אם הוא שוטף בצונן את הכלי, הוא יכול לבשל בו חלב, ואין הוא צריך לחשוש

לשום דבר. ועד כאן לא שמענו שיש צורך בהגעלה אלא כאשר היתה בליעה של איסור, וכפי שכתב בהל' מאכלות אסורות (פ"ז ה"א-ה"ד). ולא אסרה תורה אלא רק באיסורא בלע. אבל בהיתרא בלע, אין שום צורך בהגעלה, ואפשר להשתמש בכלי בשופי, ובלבד שירחוץ את הכלי בצונן מבפנים כדי שלא תשאר שם שמנונית בעין.

חילוק בדין טעם כעיקר בין שאר האיסורים לבשר וחלב

והיה מקום לחלק בין תרומה לבשר בחלב, דבתרומה (וכן בשאר מאכלות אסורות) דעת הרמב"ם שטעם כעיקר מדרבנן בלבד, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' צח) שלדעת הרמב"ם טעם כעיקר בכל התורה אינו אלא מדרבנן, ותרומה בכלל זה, ואולם בבשר בחלב גם הרמב"ם מודה שטעם כעיקר מדאורייתא, דהא בגמרא (פסחים מד ע"ב ונזיר לז ע"א) דנו מנין לומד ר"ע שטעם כעיקר, וז"ל הגמרא: "ורבי עקיבא טעם כעיקר מנא ליה? יליף מבשר בחלב, לאו טעמא בעלמא הוא ואסור, הכא נמי לא שנא. ורבנן? מבשר בחלב לא גמרינן, דחידוש הוא וכו'. ורבי עקיבא נמי, בשר בחלב ודאי חידוש הוא! אלא יליף מגיעולי גוים" וכו', ע"כ. הרי מפורש בגמרא שבבשר בחלב לכ"ע טעם כעיקר מדאורייתא. וכן כתבו התוס' (ע"ז סז ע"א ד"ה אמר רי"ח) וז"ל: "אפילו לפירוש רש"י דטעם כעיקר לאו דאורייתא, מודה בבשר בחלב דהוי דאורייתא", עכ"ל. ולפי זה אין הכרח לומר שהקולא שהתחדשה בתרומה שייכת גם בבשר בחלב.

בטעם הבלוע בכלי אין הבדל בין בשר בחלב לשאר איסורים

ואולם נראה פשוט שאין דברי הגמרא הללו אמורים אלא על בשר וחלב בעין שהתבשלו זה בזה, שבהם אכן חידשה התורה שיש איסור, וכפי שנקטה שם: "דאי תרו ליה כולי יומא בחלבא שרי, בשיל ליה בשולי אסור", דהיינו שמדובר על נתינת טעם בדרך של בישול ממשי, ולא דיברה התורה על טעם בשר הבלוע בכלי שמבשלים בו חלב. וכן כתב הפלתי (סי' צח סק"ב), ואף הוכיח זאת מדברי הרשב"א (חולין צח ע"ב ד"ה נמצא) בדעת רש"י. וכן מוכח גם מדברי התרומה (הל' או"ה סי' מט) והאו"ז (ע"ז סי' רעג) והסמ"ג (ל"ת קמ-קמא ד"ה הדין הרביעי) והסמ"ק (מצוה ריג) והאורחות חיים (סי' כה אות יד ד"ה הרביעי) והשערי דורא (סי' פה), שדנו בכך חלבית שנתחבה בתבשיל בשרי וספק אם בטלה בשישים, וכתבו שלמ"ד טעם כעיקר דאורייתא יש להחמיר ואילו למ"ד טעם כעיקר דרבנן יש להקל. ומפורש יוצא

מדבריהם שלא התחדש שטעם כעיקר דאורייתא לכ"ע אלא בבשר וחלב בעין שהתערבו זה בזה ע"י בישול, ולא בטעם הבלוע בכלי. וגם מדברי הרמב"ם עצמו נראה כן, שהרי בכל הלכות בשר בחלב לא התייחס לטעם הבלוע בכלים כגורם לאיסור, ורק לגבי כלי גויים (פ"ז ה"א-ה"ד) הוא דן בצורך להכשיר את הכלי, והיינו משום שאיסורא בלע, ובאיסורא בלע התחדש בתורה שעל אף שהטעם פגום פורתא הוא אוסר.

בנידון דידן מפורש בדברי הרמב"ם שאין התרומה נותנת טעם בחולין

ומלבד זאת יש להעיר שהברייתא משווה בין הנידונים ומגדירה להדיא את האיסור בשניהם "בנותן טעם", ולא נראה שהיא סבורה שיש הבדל בדיניהם. וכאמור, לפי מה שהתבאר שדין גיעולי גויים הוא חידוש מיוחד, אין סיבה ללמוד ממנו לשאר איסורים, ואפילו אם מדובר על איסורי דאורייתא. דמה שחידשה התורה שטעם הוא כעיקר בבשר בחלב, היינו כשיש עכ"פ טעם משמעותי הראוי לאסור. אבל כשמסולק הטעם על ידי שטיפה ונותר רק טעם בלוע שבטל ברוב ואף פגום פורתא, אין בו איסור, ואין זה משנה אם לפני סילוקו היה איסורו מדאורייתא או מדרבנן.

הקושי בדין דגים שעלו בקערה שיש לכאורה פחות מנ"ט בר נ"ט

וגם את דין דגים שעלו בקערה מבין הרמב"ם לשיטתו באופן אחר לגמרי. דבאמת כבר עמדו הראשונים על כך שלכאורה יש הרבה פחות מאשר נ"ט בר נ"ט כאשר הבשר מתבשל בקערה, והוא נותן טעם למים, והמים נותנים טעם לקערה, ואחר כך בבישול השני הקערה נותנת טעם למים, והמים נותנים טעם לדגים, והדגים אחר כך באכילת החלב נותנים את טעמם לחלב. ולכאורה יש כאן חמשה נותני טעם ולא שני נותני טעם. וכדי ליישב דבר זה יש צורך לומר שהמים והבשר נחשבים דבר אחד, ולכן אין מחשיבים את נתינת הטעם של הבשר למים, וכן אין מחשיבים את נתינת הטעם של הקערה למים ואת המים לדגים כשני דברים נפרדים אלא כדבר אחד, ואז באמת יוצא שיש רק שלושה טעמים, וגם לא מחשיבים את נתינת הטעם של הדגים בחלב, דבאותה שעה כבר מתקיימת האכילה עצמה. אבל כל זה הוא לכאורה דוחק גדול.

לפי הרמב"ם מדובר על שמנונית בשר שנשארה בקערה

ואולם הרמב"ם הבין לשיטתו שלא יתכן שעל זה יהיה מדובר. דהא כנ"ל, במקרה כזה אין שום הו"א שיהיה איסור, ולא צריכים לדין נ"ט בר נ"ט כלל. דכאמור מותר לכתחילה לבשל חלב בכלי שבישלו בו קודם לכן בשר ואין חוששים למה שבלוע בתוכו, ובלבד שירחצו את הכלי וינקוהו מהשמנונית הדבוקה בו. אמנם הרמב"ם הבין שמדובר בכגון שלא מירקו את קערת הבשר לפני שבשלו בה דגים (ואולי זה מסביר קצת יותר את הלשון: "דגים שעלו בקערה", דהיינו שלא הכינו את הקערה קודם לכן על ידי שררצו אותה וניקו אותה). ולכן יש שמנונית של בשר בקערה. ועתה השמנונית הזאת נבלעת בדגים בגלל הבישול. ואחר כך כשהוא בא לאכול את הדגים הללו עם החלב מתערב טעם הדגים בחלב (כי אם לא היה עירוב כזה, לא היה מקום לאסור כלל). וזוהי המציאות של נ"ט בר נ"ט. ואפילו זה מותר, דעל זה נפסק דנ"ט בר נ"ט מותר.

ביאור הרמב"ם לסוגיה בזבחים ולדין דכל יום נעשה גיעול לחבירו

וגם את הסוגיה בזבחים (צז ע"א) בביאור דעת ר' טרפון וחכמים אפשר שהרמב"ם הבין לשיטתו באופן שונה. הקביעה שכל יום נעשה גיעול לחבירו משמעה שכל יום ויום הוא רוחץ היטב את הכלי על ידי מירוק ושיטיפה, ולכן אין לחשוש לכך שיהיה נותר בעין למחרת. ולכן אפשר לבשל בכל יום ויום מימות הרגל. ובהו"א הגמרא חשבה שבאמת הסיבה להיתר לבשל כל יום היא משום שכל ימות הרגל נחשבים כיום אחד. וכאשר היא דחתה את ההו"א הזאת, היא הסיקה שבאמת יש איסור נותר ופיגול, וכל יום עומד בפני עצמו, אבל על ידי פעולת המירוק והשיטיפה שנעשית בסוף היום אפשר לבשל למחרת. ואין ההגעה נעשית על ידי בישול חוזר ונשנה באותו יום כפי שהבינו הראשונים האחרים אלא על ידי המירוק והשיטיפה שנעשים באותו יום²⁶. ואמנם בהו"א בסוגיה בע"ז (עו ע"א) הגמרא סברה שהפליטה של הנותר הבלוע בכלי נחשבת כאיסור גמור, ולכן היא נזקקה לכך שתתקיים הגעלה גמורה על ידי הבישול של הקרבן הבא אחר זה שהיה אמור לגרום לאיסור נותר. אבל אחר שתירץ

26. אמנם אפשר שהרמב"ם כלל לא פסק כסוגיה דהכא, ויעוין להלן באפשרות שלשיטתו יש בענין מחלוקת סוגיות.

רב אשי ד"בעידנא דקא פליט לא איתיה לאיסורא בעיניה", אזי אין צורך לחשוש לפליטה זאת, והצורך במירוק ובשטיפה הוא רק במה שדבוק בחיצוניות הכלי.

סיכום ביאור שיטת הרמב"ם

העולה עד כאן בביאור שיטת הרמב"ם בהבנת הסוגיה בזבחים: הוא הבין שבכל יום ויום הכלים נשטפים משום שבקדשים יש חיוב מריקה ושטיפה, והיתרו של ר' טרפון לבשל כל הרגל נובע מכך שהוא נותן תוקף הלכתי למריקה ולשטיפה הללו גם לענין הכשרת הכלי, ולכן הוא מתיר לבשל כל הרגל ולא חושש לטעם נותר שישאר בכלי ויאסור את מה שיתבשל בו. ובזה מיושב מה שהבין הרמב"ם שאף לר' טרפון יש צורך במריקה ושטיפה. ובהו"א בסוגיה בזבחים הבינה הגמרא שאין צורך בשטיפה דהכתוב עשאו לכולן בוקר אחד, והדבר מתאים להו"א של הסוגיה בע"ז, אך למסקנת הגמרא בזבחים ובע"ז, יש צורך בשטיפה לכלי שבלע היתר, ומאידך גיסא יש להסתפק בשטיפה ואין צורך בהגעלה. ר"גיעול" אינו בהכרח הפלטת טעם בלוע והוא יכול להתפרש גם במובן של שטיפה המסירה את הממשות הדבוקה בכלי.²⁷

ו. יתרונות לשיטת הרמב"ם בביאור הסוגיות

לדברי הרמב"ם מובנת יותר ההשוואה למריקת הכוס

ומלבד זאת נראה שישנם כמה יתרונות לשיטת הרמב"ם בפשט הסוגיות. דהנה, במשנה בזבחים נאמר שמריקה היא כמריקת הכוס ושטיפה היא כשטיפת הכוס, ובפשטות היא נוקטת דבר זה בין לדעת חכמים ובין לדעת רבי. והלא הגעלה שונה מאד ממריקת כוס, דבהגעלה נצרך להכניס את כל הכלי לתוך המים הרותחים²⁸ (או שעושים תקנה מיוחדת לשפת הכלי ומגעילים אותו מבפנים).

27. והסיבה שבכלי חרס צריך להגעיל היא שבליעתו מרובה וחושה ולכן אין דינה כשאר נותני טעם.

28. ואמנם בתוס' (זבחים צה ע"ב ד"ה עירה) וברא"ש (שבת פ"ג סי' טז) הובאה שיטת ר"ת שניתן להגעיל גם בעירו, אך רוב הראשונים לא נקטו כן, ובתוס' הר"ח (הו"ד בתוה"א ב"ד ש"ד, לג ע"ב), הרשב"ם (תוס' שם), הרמב"ן (הו"ד בריטב"א ע"ז עד ע"ב ד"ה דרש רבא), הרשב"א

ובסתמא דמילתא מריקת כוס של ברכת המזון אינה נעשית ברותחין מבעבעין כמו בהגעלה. ובדוחק צריך לומר דבאמת אין דמיון למריקת הכוס, והשוואה היא רק לענין זה שעיקר פעולת המירוק צריכה להיות מכוונת למה שבפנים. אבל לפי הרמב"ם מובן שבאמת מירוק לחוד והגעלה לחוד. ופעולת המירוק נעשית במים חמים רק כדי להסיר את הלכלוך הדבוק על גבי הכלי. וביאר הרמב"ם (פיהמ"ש זבחים שם) וז"ל: "ואמרו כמריקת הכוס וכשטיפת הכוס, רוצה לומר שאינו חייב לדקדק בכך עד שיסיר כל סימן", עכ"ל. דהיינו, שאפילו את מה שנדבק על גבי הכלי, אין צורך להסיר באופן מוחלט, אלא אפשר להסתפק בכך שהכלי נקי באופן כללי. והיינו משום שמה שעשוי להישאר כבר אינו נחשב כדבר שיש בו ממש ולא חוששים לטעמו. והיינו דומיא דאותן טיפות שמן תרומה הנותרות בכלי אחרי מיצוי הטיפות. ואמנם אם גורסים במשנה "מריקה ושטיפה בצונן"²⁹, יש מקום לומר שגם הבבא שלפני כן (מריקה כמריקת הכוס וכו') נאמרה דוקא אליבא דרבי, ולא אליבא דהלכתא, ובאמת המריקה עצמה איננה דומה להגעלה.

לדבריו מובן מדוע ההגעלה הוזכרה רק בשפוד ואסכלא

ולפי הבנת הרמב"ם מיושב גם מדוע המשנה מסיימת שהשפוד והאסכלא מגעילין בחמין. דמשמע מזה שהכלים האחרים אינם צריכים הגעלה בחמין. והלא לפי רש"י וסיעתו כל הכלים צריכים הגעלה בחמין. ואדרבה, בכלים האחרים צריך גם שטיפה מלבד ההגעלה הזאת. ומשמע לכאורה ששפוד ואסכלא צריכים רק הגעלה בלי שטיפה. ומדוע שיקלו בכלים הללו ולא יחמירו בהם. אמנם לפי הרמב"ם באמת הכלים האחרים לא צריכים הגעלה גמורה. ומריקה היא ניקוי

(תוה"א שם), הרא"ה (ה"ד בריטב"א שם), הריטב"א (שם), הר"ן (שבת מב ע"ב ד"ה מתניתין), הרא"ש (שם) ועוד. וכך גם נפסק להלכה בטור ובשו"ע (או"ח סי' תנא ס"ה ועוד). ולשיטה זו הקושיה הזאת קשה.

²⁹ כן הוא בכתבי היד של המשנה ושל הגמרא, והוא גם הנוסח בספרא (צו פרשה ג), אלא שבדפוסים המאוחרים של המשנה מופיע הנוסח "מריקה בחמין ושטיפה בצונן", ובדפוסים שלנו בגמרא ציינו בהגהה את הנוסח הזה כנוסח אחר.

וכנוסח "מריקה ושטיפה בצונן" גרס בתחילה גם הרמב"ם במשנה שהעתיק בכתב ידו. אמנם בפירוש המשנה עצמו הגיה הרמב"ם: "ואמרו: מריקה בחמין ושטיפה בצונן". וכתב הרב קאפח: "לא היה במהדור"ק, והוסיפה רבינו כנראה לאחר שבדק נוסח מדויק של הגמרא", עכ"ל. ודוגמה לזה מצינו גם בסוטה (פ"ט מ"ה), שבו מביא את נוסח המשנה "ולנקות" שם אבנים (דלא כנוסח האחר: ולנקר), אך בפירושו הוא מצטט פעמיים את המשנה בלשון: "ומנקר" ומפרשו מסתת.

שנעשה במים חמים בעלמא, ורק בשפוד ובאסכלא, שתשמישן על ידי האור, הצריכו הגעלה "במים חמין על גבי האש" (הל' מעה"ק פ"ח ה"ב). ושתי סיעתות אלה לרמב"ם (מההשוואה למריקת הכוס ומהצורך בהגעלה רק בשפוד ואסכלא) כתב גם המרומי שדה (שם). ויעוין בעין יצחק (ח"א י"ד סי' יג אות ו) שדחה את הראיה הזו וכתב שכלים שאינם שפוד ואסכלא "סגי בהו בהגעלה"³⁰ בכלי ראשון אף שהעבירו מן האש, "עכ"ל. ואולם נראה שקשה לומר כן, דלפי זה נמצא שגם שאר כלים טעונים הגעלה ולא רק השפוד והאסכלא, וזה לא כפשט המשנה ששאר כלים אינם טעונים הגעלה כלל.

שתי משמעויות למילה "מירוק"

ונראה שבאמת יש שני פירושים אפשריים למירוק: האחד, מלשון ריקון והוצאת דברים בלועים, ובדומה ל"ורק את חניכיה" (בראשית יד, יד) ו"אריק חרב" (שמות טו, ט), וכן "לא בא הכתוב אלא למרק אכילה ושתיה שבמעיר" (יומא ד' ע"ב), וכן "ביאת המירוק" (יבמות נה ע"ב), דהיינו יציאת הזרע. וכן אפשר להבין את המילה "מרק", שהוא המשקה שבו מתמצה מגוף הבשר או העוף או הירקות שמתבשלים בו³¹. וכך אפשר להבין את "יסורים ממרקים", המוציאים את הסיגים והחטאים שיצר האדם בעקבות חטאיו³².

הפירוש השני, מלשון צחצוח וליטוש כמו "נחשת מרוק" (דה"ב ב ד, טז) וכן "מרקו הרמחים" (ירמיה מו, ד), וכפי שפירשו הפרשנים שם. וזו גם המשמעות של תמרקים (אסתר ב, ג), שהם מייפים ומלטשים את המראה, ולא שהם מוציאים מהגוף משהו. ואולי גם ביסורים ממרקים הכוונה שהם מלטשים ומייפים את מצבו ודרגתו של האדם.

30. כנדצ"ל. לפנינו: ההגעלה.

31. וכן ברש"י (שבת לג ע"א) על "הממרק עצמו לעבירה" - "מפנה לבו לכן, ממרק עצמו משאר עסקים להתעסק בעבירות". ושם (שם עד ע"ב): "ולי נראה הבורר תורמוסין מתוך פסולת שלהן - מששלקן פעם אחת ממרקין ומערין אותן המים, ובורר המתולעות שלהן". וביומא (לג ע"א): "מצוה למרק - כדי להוציא את הדם יפה".

32. וכן עולה מרש"י (ברכות יז ע"א): "מרק - כלה והתם". וכן (ר"ה יז ע"א): "וצרפתים כצרוף את הכסף - שימרקו יסוריהן את עוונם".

הראשונים נחלקו לשיטתם בענין זה

ונראה שבענין זה נחלקו הראשונים. לדעת רש"י וסיעתו מירוק כאן הוא הוצאת דבר בלוע וכמשמעות הראשונה, ואילו הרמב"ם הבין את מירוק כמשמעות השנייה, של צחצוח וליטוש המראה שעשוי לבוא אחרי שכבר הוצא הלכלוך הפנימי. ונראה ששיטת הרמב"ם נוחה יותר בפשט הכתובים, ד"מירוק" מלשון הוצאת דבר הבלוע אינו נמצא עוד במקרא, ולשון מקרא לחוד ולשון חכמים לחוד. ועוד, דהפסוק דידן (ויקרא ו, כא) מדבר על כלי נחושת, ושפיר יש לדמותו ל"נחושת מרוק" של דברי הימים דוקא, שהוא לשון צחצוח וליטוש.

ביאור מחלוקת רבי וחכמים על פי רש"י וסיעתו

ובגמרא (זבחים צז ע"א) נאמר בספרים שלפנינו: "תנו רבנן: מריקה ושטיפה בצונן, דברי רבי; וחכמים אומרים: מריקה בחמין, ושטיפה בצונן. מאי טעמא דרבנן? מידי דהוה אגיעולי גוים. ורבי אמר לך: הגעלה לא קאמינא, כי קאמינא למריקה ושטיפה דבתר הגעלה", ע"כ. ורש"י (ד"ה א"כ) וסיעתו (תוס' ד"ה השפוד; או"ז הל' פסחים ס' רנו וע"ז ס' רצו-רצז; סמ"ג ל"ת עח ד"ה כל קדירות; מאירי פסחים ל' ע"ב ד"ה אף הם כתבו) הבינו שחכמים מצריכים מריקה ממש כמו הגעלה שנעשית בכלי גוים, דהיינו בהכנסת הכלי ברותחין, ורבי מודה שיש צורך בהגעלה גמורה, אלא שהוא טוען שהמירוק והשטיפה באים אחרי ההגעלה הגמורה הזאת. ויוצא לפי זה שרבי מחמיר יותר מחכמים. דבעוד שלחכמים מספיקות רק הגעלה (שהיא המריקה) ושטיפה, רבי מצריך הגעלה ומריקה ושטיפה.

קשיים רבים לפי הבנה זו

ואולם לפי זה לא מובן השקלא וטריא ביניהם. ראשית, לא מובן מדוע הבריייתא לא מביאה את עיקר המחלוקת, דהא לפי זה אין מחלוקת על כך שצריך שתהיה הגעלה, ורק נחלקו אם חוץ מזה צריך גם מירוק או שהגעלה היא המירוק. ואם כן היה צריך לומר את עיקר המחלוקת, ולא להתייחס לחלק ממנה, שלפיו נראה כביכול שרבי הוא המיקל ואילו חכמים הם המחמירים. שנית, זה שאמורה להתקיים מציאות של הגעלה כמו בגיעולי גוים זה הרי לא עמד לדיון, והשאלה היא רק אם המריקה היא הגעלה הזאת, וזה לא מנומק כלל בדבריהם של חכמים. שלישית, אם בדרך כלשהי חכמים רוצים לומר בזה שהמריקה עצמה אמורה להיות כהגעלה, מה עונה על כך רבי. רביעית, אם היה

ברור שצריכה להיות כאן הגעלה (ולרבי הדבר כה מובן מאליו, עד שלא נצרך כלל למקור מיוחד לזה), כיון שכל בליעה על ידי בישול צריכה הגעלה, מדוע הוזכר בכלל ענין גיעולי גוים. הלא עצם דין הגעלה הוא ידוע ונפוץ בש"ס. וכל אימת שמצריכים הגעלה לא מזכירים את המקור שממנו נלמד דין הגעלה. ואם כל עיקר טענת חכמים הוא שהמירוק הוא ההגעלה הנצרכת כאן בגלל הבישול שנעשה, לא היה צריך להזכיר את מקור הדין של הגעלה, כמו שלא מזכירים זאת בדרך כלל כשמצריכים הגעלה.

קושי בסוגיה גם בדעת הרמב"ם

אמנם מפשטות הסוגיה יש לכאורה קושי גם בדעת הרמב"ם, שכן יוצא ממנה לכאורה שאפילו רבי מצריך הגעלה גמורה בכל מקרה, ואם כן הכרח לומר שחכמים לא יסתפקו במריקה הפחותה מהגעלה גמורה.

אפשרות א': הרמב"ם גרס אחרת בגמרא

ונראה שיש שלוש אפשרויות ליישב את הדברים: אפשרות אחת היא שהרמב"ם גרס אחרת בגמרא, ולפניו לא היו המילים "מריקה ושטיפה דבתר הגעלה"³³. והדיון היה על מהותו של המירוק, אם הוא צריך להיות בחמין או אפשר שיהיה בצונן. וחכמים מביאים ראיה ודוגמה מגיעולי גוים שלמים חמים יש עדיפות מיוחדת על מים צוננים כשבאים לנקות כלי ולהוציאו מידי דופיו, דמגיעולי גוים יש ללמוד שאין הדבר הבלוע בכלים יוצא בשטיפה בצונן, ודוקא חום המים הוא זה שמסוגל להפליט מהם את הבלוע בהם. וכיון שהתורה נוקטת לשון של מירוק, היא באה לבטא בזה שאין היא מסתפקת בניקוי בעלמא, אלא בניקוי טוב יותר ויסודי יותר, ועל כרחך שמדובר על ניקוי במים חמים דוקא. ועל זה רבי אומר שסוף סוף לא מדובר כאן על הגעלה אלא על מירוק, ולכן אין ללמוד מהגעלה על מריקה, שהיא פעולה שצריכה להיות די דומה לשטיפה. וההבדל שבכל זאת יש בינה ובין שטיפה, הוא רק כמו ההבדל שבין הדחת כוס ושטיפת כוס.

33. כן הגיה גם המדומי שדה (צז ע"א ד"ה מ"ט). וכידוע בסדר קדשים יש שינויים מפליגים בין הנוסחאות, ואין זה נדיר שנוסח שהיה לפני הרמב"ם לא הגיע לדינו. ובאמת הגרסה שלפנינו מוקשית וכנ"ל.

אפשרות ב': רבי התייחס למקרים שבהם המשנה מצריכה הגעלה

האפשרות השניה היא לומר שרבי רצה להמחיש את טענתו שמריקה ושטיפה אינן קשורות להגעלה אלא מהותן אחרת. ולצורך כך הוא לא היה יכול להיזקק למקרים שבהם יש רק שטיפה ומריקה, שכן במקרים אלה אין מה שיוכל לבטא את השוני בין הדברים. ולכן נזקק רבי למקרה שבו יש גם הגעלה לפני כן, כגון שפוד ואסכלא, ואמר שגם במקרה כזה יש מריקה ושטיפה, ומכאן שאין להשוות בין הנידונים כפי שחכמים רוצים לעשות.

וההבנה המשותפת לרבי ולחכמים היתה שמריקה צריכה להיות משמעותית יותר משטיפה רגילה, ולכן חכמים הגיעו למסקנה שמדובר על דבר שיש לו דמיון לגיעולי גוים. ועל כך ענה רבי שהמריקה שהוזכרה בדבריו אינה אמורה להיות דומה להגעלה אלא דבר שבא בעקבות הגעלה.

אפשרות ג': הסוגיה בע"ז חולקת על הסוגיה בזבחים

ואפשרות שלישית היא לומר שיש מחלוקת סוגיות בין הסוגיה בע"ז והסוגיה בזבחים. ורב אשי בע"ז דחה את דברי רבא ואת התירוף שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, והמסקנה היא שנותר לא יכול לפסול בפליטתו, דבעידנא דפליט לא איתיה לאיסורא בעיניה. וכך עולה גם מפשטות המשנה בתרומות לגבי תרומה, שאותה הרמב"ם הביא כראיה לשיטתו. ולכן הסוגיה בזבחים דחוייה, גם בהסברתה את רבי טרפון (ולכן הרמב"ם לא נזקק כלל להסבר שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, כי אין בכלל בעיה של גיעול, וקושיית הגמרא ותירוצה הן רק לשיטתה שיש בעיה כזו), וגם בהסברתה את מחלוקת רבי ורבנן, המתמקדת בשאלת הגיעול. ולפיכך אין מה ללמוד מההסבר שלה את דברי רבי שגם הוא מצריך הגעלה, דכל זה הוא לשיטתה שיש באמת צורך בהגעלה בנותר. אך לפי רב אשי בע"ז אין מקום בכלל ללימוד "מידי דהוה אגיעולי גוים" ולכן גם לא לתשובת רבי, וכל המו"מ הזה אינו נכון להלכה.

אין הכרח מהשוואת הגמרא לגיעולי גוים שמדובר על הגעלה

ועל האפשרות הראשונה והשניה לכאורה יש להקשות מעצם ההדגמה שהדגמו חכמים מגיעולי גוים. דלכאורה מהלשון "מידי דהוה אגיעולי גוים" יש

ללמוד שהמירוק צריך להיות בהגעלה דוקא ולא בהדחה בחמין. דהא בגיעולי גוים לא מסתפקים בהדחה בחמין בלבד אלא מצריכים הגעלה גמורה. אמנם נראה שאין זה קשה, דמצינו בכמה מקומות שהגמרא התבטאה בלשון: "מידי דהוה", והשוותה בין שני דברים, אבל ההשוואה לא היתה השוואה גמורה. ויעוין בהשוואת הגמרא (גדרים ג' ע"ב) בין האומר לא אפטר מן העולם עד שאהא נזיר ובין האומר לאשתו הרי זה גיטיך שעה אחת לפני מיתתי. וכפי שכתבו התוס' (שם ד"ה מידי דהוה) וז"ל: "מידי דהוה לאומר לאשתו - נהי דלא דמי דהתם אסורה לאכול בתרומה מיד והכא לא חל נזירות מיד לדוגמא בעלמא מדמינן", עכ"ל. והר"ן (שם ד"ה בל תאחר) פירש בדרך אחרת על פי ההנחה שאין דמיון גמור בין המקרים. וכן הגמרא (סוטה מג ע"ב) שמשווה בין נטיעה שעלתה מאליה שמועילה מחשבה לפירות לחייבה בערלה, ובין הברכת ילדה בילדה שנטעה לסייג ולקורות שמועילה אם נמלך במחשבה שעוקרת את מחשבת הנטיעה הראשונה. וכן הגמרא (ב"מ סז ע"ב) משווה בין אכילת פירות בשדה ממושכנת דמיחזי כריבית לאכילת פירות בשדה אחוזה שלא חוששים בה לענין זה. וכן בסוגיה לעיל (זבחים צו ע"ב) הגמרא משווה בין ביטול במקצת כלי שאינו טעון מריקה ושטיפה להזאת דם חטאת שאינו טעון כיבוס אלא מקום הבגד. ובכל המקרים האלה אין הלמד שווה למלמד בכל פרטיו והלימוד הוא חלקי ומסוים.

ויתירה מזו נראה שהרמב"ם הבין שבנידון דידן ההשוואה היא גמורה. והיינו משום שלא עמדה על הפרק השאלה אם צריך הגעלה או שמספיקה שטיפה במים חמים. והדיון מעיקרו היה אם צריך מים חמים או אפשר צוננים. ואת זה למדו חכמים מהנידון של גיעולי גוים ששם ודאי יש מים חמים. וזה שמלבד העובדה שהמים חמים הם גם רותחים, ולא רק שהם רותחים אלא הכלי נכנס בתוכם ולא הם בתוכם, הוא תוספת המרובה על העיקר, ואין הוא מבטל את העיקר עצמו שיש להשוותו וללומדו. ולזה יש דוגמאות לרוב בש"ס שהמלמד עשוי להיות בעל דינים נוספים רבים אחרים שכבר אינם שייכים לנקודה עצמה שאותה באים ללמוד.

קושיית אביי מיושבת יותר לפי הרמב"ם

ולפי הבנת הרמב"ם מיושב קושי נוסף. בסוגיה בע"ז (עו ע"א) נאמר: "אלא אמר רבא³⁴: מאי הגעלה נמי? שטיפה ומריקה. א"ל אביי: מי דמי? מריקה ושטיפה בצונן, הגעלה בחמין", ע"כ. ולכאורה אביי נוקט בפשיטות כדעת רבי ומניח את דעת חכמים. ונראה מדברי הגמרא שהיא מקבלת את קושייתו, ואף רבא והאמוראים שלאחריו מתרצים תירוצים אחרים בגמרא בגלל קושייתו. ואם המירוק שעליו מדברים חכמים הוא הגעלה, אזי שפיר קאמר רבא, ומה מקשה עליו אביי. אמנם לפי הבנת הרמב"ם שהמירוק הוא בחמין שאינם רותחים כמו בהגעלה רגילה, שפיר הקשה אביי, דאף שמריקה אליבא דחכמים היא בחמין, סוף סוף אין היא בחמין דהגעלה, ולגבי חמין דהגעלה נחשבים גם מי המריקה כצונן. ואם כן בין לרבי ובין לחכמים אי אפשר לקיים את דברי רבא. ואביי הקשה מדברי רבי כיון שלפיו הקושיה ברורה יותר (משום שלפי חכמים היה צריך לחלק בין חמין לרותחין).

קשיים רבים לפי רש"י וסיעתו בביאור הקולא שבתרומה

ולעיל הובאה סוגיית הגמרא (שם צו ע"ב) כפי שהיא בספרים שלפנינו בענין תרומה לא בעיא מירוק ושטיפה. ולכאורה יש בה קושי גדול. אם נוקטים כשיטת רש"י וסיעתו, יוצא שחכמים מקילים ומצריכים הגעלה ושטיפה בצונן בלבד, ורבי מחמיר ומצריך גם הגעלה וגם מירוק ושטיפה. וכשהגמרא מחפשת את הקולא הקיימת בתרומה היא אומרת בתירוץ השלישי בשם רבה בר עולא: "לא צריכא אלא לדאמר מר מריקה ושטיפה בצונן הא אפילו בחמין". ולפי רש"י וסיעתו הכוונה היא שבתרומה לא צריך מירוק ושטיפה ואפשר להסתפק רק בהגעלה. ולכאורה זו תימה גדולה. הלא החמין שמוזכר כאן אינו שייך למריקה ולשטיפה אלא זו פעולה שנעשית קודם לכן. והיה צריך לומר שבתרומה אין צורך כלל במריקה ובשטיפה. ומלשון הגמרא נראה שהחמין הוא אופן אחר ובא בהנגדה לצונן שהוזכר במריקה ובשטיפה. וכך אפשר להבין את תיבת "אפילו", דהיינו שעל

34. כך בגמרא שלנו ובכל כתבי היד. אך בגיליון כתוב שצ"ל "רבה", וכן איתא בתוס' זבחים (צז ע"א ד"ה השפוד). ולגרסה זו מסייעת העובדה שרבא מיישב את הקושיה בדרך אחרת, ומובא אחרי תירוץ אביי; וגם בדרך כלל רבה קודם לאביי, ואביי לרבא. ואולם אפשר לקיים את גרסתנו, דיתכן שלאחר שאביי דחה את תירוצו הראשון של רבא, העלה רבא תירוץ אחר.

מה שנאמר בקדשים שהוא בצונן, נאמר על תרומה שהוא יכול להעשות אפילו בחמין. ויתירה מזו קשה, דלפי זה הקושיה לא תורצה. הרי הגמרא הקשתה: "ותרומה לא בעיא שטיפה ומריקה והתניא" וכו'. ולפי זה גם אליבא דהתירוץ עדיין נכון לומר שתרומה לא בעיא שטיפה ומריקה. דמה שהיא צריכה חמין זהו שלב אחר מוקדם יותר, שאינו שייך למריקה והשטיפה.

לפי הרמב"ם וגרסתו הסוגיה מתפרשת בפשטות

אמנם כפי שמודפס לפנינו יקשה גם אליבא דהרמב"ם. דהא לדעתו רבי באמת מיקל יותר מחכמים ובמקום להצריך שהמירוק יהיה בחמין הוא מיקל ומסתפק בצונן. ואם כן, דוקא מי שמיקל יותר הוא הפחות מובן, כי דוקא לשיטתו לא מובן איך אפשר להקל בתרומה עוד יותר מהדין הקל של קדשים. ודוקא מי שמחמיר היה אמור להיות מובן יותר, דאותה חומרא אפשר לוותר עליה בתרומה. ואולם בכתב היד התימני³⁵ הגרסה היא כך: "לא צריכה, דאמר מר מריקה בחמין ושטיפה בצונן - תרומה מריקה ושטיפה בצונן. הניחא למאן דאמ' מריקה בחמין ושטיפה בצונן, אלא למאן דאמ' אידי ואידי בצונן מאי איכא למימר? לשטיפה יתירתא³⁶ וכו', ע"כ. דהיינו, שבאמת הגמרא בתחילה ביארה את הברייתא על פי חכמים, והקולא שבתרומה היא שלא צריך מריקה בחמין כלל. ושאלה, לפי רבי שגם בקדשים מיקל ומצריך מריקה ושטיפה בצונן בלבד, מה יכולה להיות הקולא בתרומה. ועל זה היא ענתה שאין צורך בשטיפה שבסוף. ולפי פירושו מיושבות כל הקושיות הנ"ל באופן פשוט מאד, דבאמת הקולא שיש בתרומה מתייחסת למה שהחמירו חכמים במריקה והצריכו שיהיה בחמין דוקא.

מסקנת הגמרא אליבא דחכמים לפי רש"י וסיעתו ולפי הרמב"ם

ועכ"פ, בין לפי הבנת רש"י וסיעתו ובין לפי הבנת הרמב"ם יוצא שגם חכמים מודים באופן עקרוני לר' טרפון, שכל יום נעשה גיעול לחבירו. אלא שלפי רש"י חכמים מצריכים הגעלה לאחר האכילה, כיון שהם חוששים לכך שלא יזהר וישאר

35. כת"י קול'.

36. ובדומה לכך היא גרסת הסמ"ג (עשין קפא). בכתבי יד אחרים (עי' דק"ס) הגרסה היא "מריקה בחמין ושטיפה בצונן הא אפילו בחמין וכו' אלא למ"ד מריקה ושטיפה בצונן". אבל זו גרסה קשה, ואולי היא שהיתה לפני רש"י כשהגיה לגרסה שלפנינו.

מהנותר שלא יוגעל על ידי הבישול המתחדש. ואם ננקוט שהפסוק שהובא לביאור דעתם הוא מדאורייתא, יש כאן ילפותא שמצריכה מירוק ושטיפה אחר האכילה, בלי תלות בשאלה אם הכלי יכול להחשב כמוגעל אם יבשלו בו שוב. ולפי הרמב"ם חכמים מצריכים מירוק ושטיפה לאחר האכילה מאותה סיבה. והנפקא מינה במסקנת הגמרא היא שלפי רש"י וסיעתו, העובדה דליתיה לאיסורא בעיניה מועילה רק לכך שמה שבלע על ידי האור והיה מצריך ליבון יכול להיות מוכשר בהגעלה בלבד. אבל מה שבלע על ידי חמין, היה צריך הגעלה, וממשך להצטרך לאותה הגעלה שנעשית במירוק ובשטיפה. ולפי הרמב"ם אין צורך גם בהגעלה.

יישוב קושית התוס' בזבחים

ולפי זה יש ליישב גם את קושיית התוס' (זבחים צו ע"א ד"ה ואם), שהקשו וז"ל: "אמאי אמרו רבנן מזמן אכילה של ראשון טעון מריקה ושטיפה לגבי שלמים דאתמול ושלמים דהאידינא דשניהם היתר, דאין סברא לומר גזירת הכתוב היא בדבר שמותר גמור בחולין אפילו מדרבנן", עכ"ל. ונשארו התוס' בקושיה³⁷. ואמנם אם מבינים שחכמים הצריכו מירוק ושטיפה בגלל שחששו שלא יזהר ולא יבשל בישול שני במועדו, ובכך לא יוכשר הכלי, ויבוא לידי נותר, מיושבת הקושיה בפשיטות. והתוס' הבינו שזמן חיוב המירוק והשטיפה הוא מדאורייתא, ולא היה ניחא להו לומר שחיוב המירוק והשטיפה אינו תלוי בשאלה אם גיעול הכלי אוסר מדאורייתא. אמנם כאמור גם אם נוקטים שהחיוב שיהיה כבר בסמוך לשעת האכילה הוא מדאורייתא, אין לכאורה הכרח לומר שהוא נובע מצד איסור הגיעול. דהא באותה שעה של אכילה ודאי כשר היה.

ראיה לשיטת הרמב"ם מדברי התוספתא

ובתוספתא (זבחים פ"י ה"ו) נאמר: "ר' שמעון אומר קדשים קלים אין טעונין מריקה ושטיפה אבל טעונין הדחה משום נותן טעם", ע"כ. ובפשטות נראה שהדחה זו נעשית במים פושרים וכל ענינה הוא לסלק שאריות בשר בעין שנתרו בכלי, ובדומה למה שנאמר בגמרא (ע"ז עה ע"ב): "הלוקח כלי תשמיש מן הגוים וכו',

37. ומזה אפשר היה להכריח לשיטתם כדעתו של רש"י בענין דגים שנתבשלו בקערה שאסור לאוכלם בכוח, ויתבאר דבר זה לקמן.

דברים שנשתמש בהן ע"י צונן כגון כוסות וקיתוניות וצלוחיות מדיחן ומטבילן והן טהורין", והיינו משום שבצונן אין בליעה ולכן ניתן להסתפק בהדחה בעלמא, ודוקא בדברים שתשמישם בחמים נאמר שם שצריך הגעלה במים חמים. וכן היא משמעות המושג הדחה בשאר מקומות בש"ס, כגון (תוספתא שבת פ"ג ה"ט): "מדיחין כלים משבת לאותה שבת אבל לא משבת זו לשבת אחרת", וכן (ברכות נא ע"א): "כוס של ברכה טעון הדחה", וכן (נידה יד ע"א): "איזהו אחר זמן, כדי שתדע מן המטה ותדיח פניה", וכן רבים. ולפי רש"י וסיעתו לא מובן כיצד תועיל הדחה בעלמא להפליט את הטעם הבלוע. והתרומה (הל' אר"ה ס' סד) נדחק לפרש שהדחה זו אינה הדחה רגילה אלא הגעלה, וז"ל: "והא דתנא בתוספתא דזבחים כלי אבנים אין צריכין מריקה ושטיפה אלא מדיחן במים רותחין, כלומר מגעילין", עכ"ל. וכן כתבו הראב"ה (פסחים ס' תסד ד"ה וראיתי) והא"ז (הל' פסחים שם וע"ז שם) והסמ"ג (שם). אך לכאורה זהו דוחק גדול שהוכרחו להיכנס בו לשיטתם שיש לחשוש לטעם הבלוע. אמנם לשיטת הרמב"ם אתי שפיר, דבאמת בשביל להכשיר את הכלי אפשר להסתפק בהדחה בעלמא, ולא נאמר כל מה שמעבר לכך אלא מדיחן מריקה ושטיפה, שלדעת ר' שמעון לא שייך אלא בקדשי קדשים. ומעין זה כתבו הקרן אורה (זבחים צה ע"ב ד"ה אחד) והמקדש דוד (קדשים ס' לא סק"א ד"ה והנה).

ראיה נוספת לדברי הרמב"ם מדין כלי גללים וכלי אבנים

ועוד נאמר בתוספתא³⁸ (שם): "כלי גללים וכלי אבנים וכלי אדמה אין טעונין מריקה ושטיפה אלא הדחה", ע"כ. וזאת על אף שישנה בליעה בכלים אלו, וכפי שמעיד הא"ז (שם): "דהא קמן שאדמה בולעת", וכמוכח גם מדברי הר"ף³⁹ (פסחים ח' ע"ב) והרמב"ם (הל' חמו"מ פ"ה הכ"ג והכ"ד) בענין הכשרת כלי אבן. והראשונים הנ"ל פירשו שגם בזה הדחה היא כינוי להגעלה, אך לכאורה אותם קשיים מתעוררים גם כאן. וכבר עמד על כך הגר"א (אר"ח ס' תנא סק"ח). והמנהיג (הל' פסח ד"ה דין מדוכה) כתב שההדחה נעשית בנוסף להגעלה. אך לדבריו לא מובן לכאורה מדוע לא הזכירה התוספתא את ההגעלה הזו. והמאירי (שם) פירש בשם גדולי נרבונוא שלא

38. דין זה נשמט מהדפוסים שלנו מפני טעות הדומות, אך הוא מופיע בכתבי היד ובראשונים וכדלקמן.

39. הר"ף מתייחס להכשרת "בורמי דגללי", שלפי בה"ג (הל' פסח ס' יא ד"ה ובורמא) הם כלי אבן ולפי הריב"ם (ה"ד בספר המכריע ס' סב) הם כלי גללים. ועכ"פ גם כלי גללים נזכרו בתוספתא.

נאמר דין זה אלא בכלים שלא רצו לבשל בהם אלא להשתמש בהם רק לצונן, וגם זה דוחק גדול לכאורה. ורבינו יונה (ה"ד בשער המלך הל' חמ"מ פ"ה הכ"ג) כתב שיש לגרוס בתוספתא "טעונין" במקום "אין טעונין", אך גם זה לכאורה קשה, דמלבד מה שבראשונים ובכתבי היד לא מצינו סמך לתיקון זה, גם לא מובן הלשון "אלא הדחה". אמנם לשיטת הרמב"ם הכל מיושב בפשטות. דכיון שכלים אלו אינם נכללים באותם כלים שלגביהם נאמרה תורת בליעת כלי הקודש בתורה⁴⁰, לא נאמרה בהם תורת מריקה ושיטיפה, ולכן אין צורך אלא בהדחה בעלמא.

העולה לדינא מכל זה לפי הרמב"ם

ולפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם יוצא שכמעט כל בישולי בשר בחלב בכלים אינם מצריכים הגעלה כדי להכשירם⁴¹. דכל מה שהתבשל בכלי, אינו צריך אלא הדחה ואפילו אין צורך שהדחה זאת תהיה בחמין. ורק אם הבליעה היא על ידי האש באופן ישיר כמו רשת צליה או שיפוד, יש צורך בהגעלה. וודאי שלדעתו אין מקום להצריך להגעיל כלי אם תחבו לתוך התבשיל כף בשרית או חלבית, ואפילו אין צורך להגעיל את הכף עצמה. ובאמת לכאורה זוהי המשמעות הפשוטה של דברי הגמרא בסוף ע"ז המחלקת בין היתרא בלע ובין איסורא בלע, ואשר לפיה יוצא שהצורך בהגעלה בהיתרא בלע הוא רק באסכלא ושיפוד.

ז. היחס בין דברי הרשב"א לדברי העיטור

מדברי הב"י מבואר שהבין שהיתר הרשב"א הוא דוקא כשיש ששים

ויש לדון בדברי הרשב"א אם הוא מתכוון להתיר את בישול החלב אחר בישול הירקות גם כשבבישול השני של הירקות אין שישים כנגד הכלי. ומדברי הב"י (סי' צג ד"ה ואיכא) נראה שהבין שהרשב"א הצריך שיהיה שישים כנגד הכלי, דז"ל: "ואין לומר דעד כאן לא שרי הרשב"א אלא בשבשל בה ירקות, אבל בבשל בה חלב כההיא דבעל העיטור לא, דהא כיון שיש בה שישים ליכא לפלוגי בין חלב לירקות, שהרי טעם בשר שבה אינו אוסר בחלב זה יותר ממה שהוא אוסר

40. ולכן הם גם לא מקבלים טומאה בכלל כלים אלה (שבת נח ע"א).

41. אלא אם כן בישלו בכלי בשר וחלב ביחד או בלי שיטיפה ביניהם, שאז הכלי בלע איסור ויש צורך בהגעלה או ליבון, וכן אם בישלו בכלי חרס.

בירקות", עכ"ל. הרי דפשיטא ליה דהרשב"א איירי דוקא בכגון שיש בה שישים. וכן מבואר עוד בדבריו (סי' צד אות ג' ד"ה וכתב עוד) וז"ל: "ודברים אלו שלא כדעת הרשב"א וכו' דלדידיה כיון שיש שישים אע"פ שהוא בן יומו הרי נחלש ונקלש טעם החלב ומותר להשתמש בה אח"כ בשר", עכ"ל. ומבואר שהבין שהרשב"א לא התיר אלא דוקא כשיש שישים. וכן כתב גם החוות דעת (סי' צג ביאורים סק"ב וחיידושים סק"ד).

לכאורה היתר הרשב"א אינו תלוי בכך שיהיה שישים במתבשל בכלי

ואולם לכאורה מסתימת דברי הרשב"א נראה שלא צריך שיהיה דוקא שישים כנגד הכלי. ובישול השלמים של היום השני הוא לא בהכרח פי שישים כנגד בשר החטאת שבושל אתמול. וכן השיג גם רעק"א על החו"ד הנ"ל. וכן הקשה השבט הלוי (ח"ב סי' לג אות ב). ובפרט לשיטת הרשב"א הסובר שבדידיה דהכלי משערין, דאין אפשרות לומר בפשיטות שתמיד הבישול השני יהיה פי שישים מהכלי ולא מהבשר שנבלע בפעם הראשונה. ולכאורה גם בסברה נראה שאין מקום לחלק בין מקרה שיש שישים למקרה שאין שישים. דהא גם אם אין שישים, סוף סוף הטעם שיחזור ויבלע בכלי הוא ודאי יותר קלוש ממה שהיה בלוע בכלי מעיקרא. דמעיקרא הוא היה בשר גמור והשתא הוא רק תערובת של המתבשל בכלי שיש בה רק משהו מהבשר. ואם הטעם שבכלי נחשב כקלוש ואינו אוסר, פשיטא שהטעם שיחזור ויבלע ייחשב כקלוש ולא יאסור. ובדברי הרשב"א מבואר כמה פעמים שיסוד ההיתר הוא מצד עצם פעולת הבישול ולא מצד שהטעם שנפלט נבלע בדבר שבו הוא מתבשל. הוא כותב: "דכל שבישל בו לאחר מיכן, נפלט ממנו האיסור ונכשר לגמרי וכו', וכיון שבשל בו קודם שיבא לידי נותר וכו', כבר נקלש ונחלש האיסור כל כך על ידי בישול זה שני וכו', ועם בישול זה השני וכו', אבל קודם שבישל בו שניה וכו', ולפיכך אף על פי שבישל בו" וכו', עכ"ל. ומבואר מכל לשונותיו אלה שהכל תלוי בעצם הבישול, והוא זה שמקליש ומחליש את הטעם, ולא שהבליעה בכלי שבו הוא מתבשל מבטלת את הטעם הראשון בשישים. ועצם זה שהדבר התבשל לא אמור לחזור ולחזקו, כיון שלא הצטרף בו איסור כלשהו. וגם אם היה מקום לחוש לכך שהוא התחזק בבישול, עדיין היה נשאר קשה מדוע טעם החטאת שנבלע בשלמים אינו נחשב כחוזר ומתחזק. ואם כן, מאי איכפת לן שהתבשיל לא הצליח לבטל את טעם הבשר שנכנס בו מהכלי. וגם ההשוואה שמשוה הרשב"א בין הנידון שלו ובין הנידון של דגים שעלו בקערה מלמדת כך.

דהא בהכרח לא מדובר בכגון שיש בדגים פי שישים מהבשר, דאז לא היתה שאלה של אכילת הדגים עם החלב.

הטעם שהטור מקשה על העיטור ואינו מקשה על הרשב"א

והטור הביא את דברי העיטור והקשה עליהם כנ"ל, ובהמשך הביא את דברי הרשב"א ולא הקשה עליהם. ותמה על כך הב"י (סי' צג שם), דלכאורה שניהם אמרו דבר אחד, שהבישול השני מכשיר ומתיר את הבישול השלישי. והעלה אפשרות שהעיטור דיבר על כלי חרס ואילו הרשב"א דיבר על כלי מתכת. וכלי חרס בולע יותר, ולכן תמה הטור שאין להתירו, דאפילו הגעלה גמורה לא היתה אמורה להועיל לכלי חרס כיון שהוא פולט כל הזמן. אבל הרשב"א דיבר על כלי מתכת שהגעלה מועילה לו. ובאמת ברור שהעיטור דיבר דוקא על כלי חרס, וכפי שכתב להדיא, וברור שהרשב"א דיבר דוקא על כלי מתכת, דכל יסוד דבריו מבוסס על כך שהגעלה היתה אמורה להועיל. ולהדיא כתב הרשב"א: "ועוד דהא קיימא לן בכלי מתכות חם כולו" וכו'. וכן בהמשך: "וכגון שפוד או קדירה של מתכת" וכו'. והסברה לחלק ביניהם היא ברורה, אף שהב"י קצת מיאן בסברה זאת. דהוא חילק שכלי מתכת בולע מעט וכלי חרס בולע הרבה, ועל זה הוקשה לו דמה לי מעט ומה לי הרבה. אבל נראה שהחילוק הוא יותר מהותי. המשקה שמתבשל בכלי מתכת אינו מתמזג עם גוף המתכת, ושכנותו שם ארעית. אבל בכלי חרס נוצר חיבור ומיזוג מסוים בין הכלי ובין המשקה שנבלע בו, ולכן הוא אינו יוצא בקלות מידי דופיו. ומעין מה שמצינו חילוק בין דבר שהוא בר גיבול ודבר שאינו בר גיבול (שבת יח ע"א). דאין ההבדל תלוי בשיעור כמות המים ביחס לכמות הדבר אלא בטיב המיזוג שבין המים ובין הדבר⁴². ויעוין בביאור דברי הטור עוד לקמן.

42. במציאות יש הבדל גדול בין סוגים שונים של כלי חרס ובדרך הכנתם. וכללית, ככל שהם נצרפים בכבשן יותר, הם עמידים יותר בפני נוזלים ששמים בהם. וגם תלוי הדבר בטיב החומר שבו משתמשים להכנת הכלי, ובציפוי שלהם ועוד.

ה. שיטת רבינו ירוחם

שני תירוצי הב"י לסתירה הקיימת לכאורה בדברי רבינו ירוחם

ורבינו ירוחם (תא"ו נט"ו ח"ה סוף אות כח, קלח ע"ב) כתב וז"ל: "בשל בשר בקדרה של מתכת וחזר ובשל בה ירקות, מותר לבשל בה חלב, דכיון שנתמעט הטעם על ידי ירקות, כשחוזר ומבשל בה חלב לא חייל עליה שם בשר בחלב. כך דקדקו הפסקנים בע"ז מההיא דכל יום נעשה גיעול לחבירו. קדרה של חלב שבשלו בה בשר, אם היא בת יומא משערין בס' כדין כל נותן טעם, ואם אינה בת יומא, לפגם היא, ומותר הבשר והתבשיל. ובין כך ובין כך הקדרה אסורה ואינה ראויה עוד לא לחלב ולא לבשר. כך כתבו הגאונים בתשובה", עכ"ל. והדין הראשון שהביא בשם "הפסקנים" הוא דינו של הרשב"א הנ"ל. והדין השני שהביא בשם הגאונים בתשובה כבר הובא לעיל (עמ' קלא), והוא תואם עקרונית את דברי רבינו פרץ. והוקשה לב"י (סי' צג ד"ה ורבינו ירוחם) דלכאורה יש סתירה בין הדברים. דלפי הרשב"א יוצא שבישול הירקות מהווה מעין הגעלה לבישול הראשון שהיה בבשר, ומאפשר את הבישול השלישי בחלב. ואילו לפי רבינו פרץ בישול הבשר בתחילה, שהוא לכאורה דומה לבישול הירקות, לא מהווה מעין הגעלה לבישול הראשון. וכתב על כך וז"ל: "ונראה מדבריו דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, ולפי זה צריך לומר שהוא סובר דעד כאן לא שרי הרשב"א אלא בשבשל בה ירקות וכיוצא בהם, אבל בבשל בה חלב לא. דאף על גב דכל שאינה בת יומא או שיש בחלב ששים כיון דחלב שרי הוה ליה כבשל בה ירקות, מכל מקום כיון דחלב הוא אסור בבשר, אינו בדין שיהא הוא הגורם היתר לקדרת בשר לבשל בה חלב. אי נמי, דדוקא במים הוא דקאמר הרשב"א שיש בהם כח להקליש ולהחליש בלע האיסור, אבל חלב אין בו כח להקליש כל כך, בלע האיסור", עכ"ל. ובדרכ"מ (אות ד) הסכים עם תירוצו הראשון וכתב וז"ל: "ולכך לא מתמיה רבינו בעל הטור על הרשב"א כמו שמתמיה על דברי בעל העיטור. וזה הישוב הוא העיקר", עכ"ל. דהיינו, שבמקום החילוק שחילק הב"י קודם לכן בדעת הטור בין כלי מתכת לכלי חרס, החילוק הנכון הוא בין הגעלה על ידי ירקות ובין הגעלה על ידי חלב.

קשיים בתירוצו הראשון

ואולם לכאורה שני התירוצים של הב"י הם קשים. התירוץ הראשון, שעמו הסכים גם הדרכ"מ, אינו מובן. דלכאורה הסברה "דחלב הוא אסור בבשר אינו

בדין שיהא הוא הגורם היתר לקדרת בשר לבשל בה חלב⁴³, אינה מובנת. הלא לא עסקינן בקטיגור שנעשה סניגור ובמקצר שמונף על המאריך (מידות פ"ג מ"ד⁴³), אלא בהכשר מציאותי שמפליט טעם מהכלי. ואם אליבא דאמת אין כאן טעם, כיון שהיתה הגעלה מעליא, מאי איכפת לן מהי משמעותו וסגולתו ותפקידו הקודם של החלב. וגם קצת קשה שסברה מחודשת כזאת, היה רבינו ירוחם צריך לומר במפורש, ולא לנקוט כך בפשיטות.

קשיים בתירוץ השני

וגם התירוץ השני אינו מובן, הרי דעת הרשב"א היא שאפשר להגעיל אף בשאר משקין. ד"ל (שו"ת ח"א סי' תקג): "ומה שכתב מר ב"ש אומרים שאין מגעילין אלא במים ולא בשאר משקין ומההיא דמים ולא במזג. כן היה אומר לנו הרמב"ן ז"ל. והוא היה סבור שחדשה ומאותה ראייה ממש. עוד היה אומר לנו ששאר משקין מבליעין ולא מפלטיין והמים מפליטיין ולא מבליעין וכו'. וילדות היתה בי והעזתי פני בו ודנתי לפניו. וזאת היתה תשובתי וכו'. וסוף דבר לא מצא רבינו תשובה מספקת להעמיד לי דבריו אלו. גם על שאר המשקין אמרתי שהם מפליטיין על כרחנו. שהרי קנקנים שנתן גוי לתוכן יין שנינו (ע"ז כט ע"ב): קנקנים של גוים ויין ישראל כנוס לתוכן אסור בשתייה. ואם איתא למה אסור? והלא לא פלטו כלל מן היין שבתוכן. אלא אפילו חם היין, מפליט יין הבלוע בתוכו, כל שכן אם בשל בתוכו יין וכו', עכ"ל. וכן כתב במשמרת הבית (ב"ד ש"ד, לג ע"א). והב"י (או"ח סי' תנב אות ה' ד"ה כתב הרשב"א) הביא את דברי הרשב"א, וכתב בשם האורחות חיים (הל' חמור"מ סי' צב) שגם הרמב"ן האוסר להגעיל בשאר משקין, מודה דהיינו רק לכתחילה, אבל בדיעבד מותר. והרי כאן עסקינן בדיעבד שכבר בישל בחלב. והזכיר גם את דעת רש"י (זבחים צו ע"ב ד"ה הא) שנוקט כדעת הרשב"א שאפשר להגעיל בשאר משקין לכתחילה. והדרכ"מ (שם אות ז) הוסיף שכך משמע גם מדברי הסמ"ג (ל"ת עה ד"ה אומר הרב). ובשו"ע (שם ס"ה) כתב הרמ"א שאמנם אין להגעיל בשאר משקין, אבל בדיעבד מועילה הגעלה בשאר משקין. ויעוין בגרע"א (שו"ת מהד"ק סי' פג) שהבין שהנידון דשאר משקין בהגעלה, לפי המתירים כהרשב"א וסיעתו, הוא אף לענין חלב. ומלבד זאת גם לגבי הסבר זה קצת קשה, שחילוק כזה היה רבינו ירוחם צריך לומר להדיא.

43. שנראה שמיניה וכוותיה למד הב"י את גדר הדבר, וכפי שגם נקט אותה לשון "אינו בדין".

דחיית האפשרות לחלק בענין זה בין הגעלה והקלשה

ואכתי היה מקום לחלק בין הקלשה ובין הגעלה, ולומר שהרשב"א אמנם מודה שהגעלה יכולה להיעשות אפילו על ידי חלב, אבל הקלשה דהכא צריכה להיעשות דוקא על ידי מים, כיון שאין כוחה יפה כמו הגעלה. וכך נראה שהבין הגרע"א (שם). ואולם לכאורה אין אפשרות לומר כן, שהרי הרשב"א מייסד את דבריו על בישול וצליית הבשר ביום השני שזוהי ההקלשה שנעשית אחר היום הראשון. ומזה הוא לומד להקלשה של בישול דגים וירקות. והרי גם בישול וצליית הבשר אינם מים צלולים אלא מרק שאינו שונה במהותו מחלב. וגם מי הבישול של דגים וירקות אינם מים רגילים אלא מי שלקות. ואין מקום לחלק ביניהם ובין חלב (אלמלא הסברה דקטגוריה דחלב הנ"ל).

ביאור דברי רבינו ירוחם לפי מה שהתבאר

אמנם רבינו ירוחם בהביאו את דין הרשב"א כותב להדיא: "בשל בשר בקדירה של מתכת" וכו'. דהיינו שמדובר דוקא על מתכת. ולאידך גיסא, בהביאו את הדין השני שתואם לרבינו פרץ הוא סתם ואמר שמדובר על קדירה. וסתם קדירה היינו קדירה של חרס. וכן מבואר להדיא במקומות רבים (פסחים ל' ע"א ותוס' שם ד"ה לשהינהו, ושם ע"ב; נידה מט ע"א; אהלות פ"ה מ"ב; רש"י שבת נא ע"ב ד"ה קדירה; א"ז ח"ב הל' פסחים ס"ו רנו ד"ה פחר, ועוד). ולכן נראה שרבינו ירוחם בהביאו את דינו של רבינו פרץ התייחס לקדירה של חרס, והוא הבין בפשיטות, כפי שהבין הטור בפשיטות, שאין אפשרות להתיר להשתמש אפילו אחרי הגעלה, דכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו. ולפי זה מובן גם מה שכתב: "ובין כך ובין כך הקדירה אסורה ואינה ראויה עוד לא לחלב ולא לבשר", עכ"ל. ומהלשון "ואינה ראויה עוד", יש ללמוד שאין לקדירה זאת תקנה כלל לענין חלב ובשר. ולכאורה לא היה לו לסתום את הגולל על שימוש הקדירה בין בחלב ובין בבשר. דהא אפשר להגעיל את הכלי. אמנם אם מדובר על כלי חרס, מובן שבאמת אין לכלי זה תקנה לעולם.

בדעת הרשב"א נראה שחלב מיד אחר בשר ייחשב כבליעת איסור

ועוד נראה לומר שלשיטתו של הרשב"א באמת יש הבדל בין בישול חלב ובין בישול ירקות ומיני קטניות, אבל לא מטעמיה דהב"י. הרשב"א עצמו הרי מודה שאם הכלי בלע איסור, לא אומרים שהאיסור הוקלש על ידי הבישול השני.

ובאמת יש בזה קצת קושי בסברה, דלכאורה יש כאן ענין מציאותי. ואם מבינים שהבישול השני מקליש את מה שנבלע, מאי איכפת לן אם היתרא בלע או איסורא בלע. ועל כרחנו צריך לומר שמלבד הענין המציאותי הזה יש גם חומרא שהחמירו בו חכמים. ולא ניאותו חכמים להתיר בישול שהוקלש על ידי בישול שבא אחריו אם הבישול הראשון היה איסור, כמו שלא ניאותו להתיר (למסקנת הגמרא) לסמוך על הגעלה והצריכו דוקא ליבון. ואם כן יש לומר שכאשר הוא בולע טעם לשבח של חלב, לא איכפת לן כלל שטעם הבשר נקלש בבישול השני. דהא סוף סוף בזמן הבישול השני בולע הכלי את החלב. והשתא כבר אי אפשר לומר שהיתרא בלע, דכיון שבכלי בלוע ומצוי טעם בשר, הרי שבליעה מחודשת של חלב מהווה כבר איסור גמור באותה שעה. דבכל רגע שבו בולע הכלי חלב הוא בולע איסור. וכיון שהוא בולע איסור, לא מקילים בזה את הקולא שהקלו חכמים על ידי הבישול. ואמנם הרשב"א דיבר על בליעת איסור בפעם הראשונה, אבל הלא הנידון הוא על הבישול בפעם השלישית. ואם כן מה לי פעם ראשונה ומה לי פעם שניה, כל עוד שתיהן קודמות לפעם השלישית⁴⁴. ואמנם אחרי הבישול השני, אכן הכלי אמור היה לפלוט לגמרי את טעם הבשר שבו ולהתכשר לגמרי. ואם הכלי היה מתכשר לגמרי, אזי באמת בליעת החלב כבר לא היתה נחשבת כבליעת איסור, כי היא היתה אמורה להיות כבליעה בכלי שאין בו בשר. אבל כאשר דנים על שעת הבישול השני עצמה, הרי הטעם של הבשר עדיין בלוע בכלי באותה שעה, ותוך כדי שהוא אמור לפלוט ולהתכשר הוא עתה בולע חלב⁴⁵, שהוא איסורא לגביו, ובאיסורא בלע מיניה וביה כבר לא מתייחסים לכלי כמוכשר שהוקלש בו טעם האיסור לגמרי, ולא מתירים.

יתכן שאף בישול חלב יועיל להקליש את הטעם אם הכלי אינו בן יומו

ויש לדון מה הדין לפי זה אם הוא מבשל את החלב כשהכלי כבר אינו בן יומו. יש מקום לומר שבמקרה כזה אין זה נחשב שהוא בולע איסור מדרבנן בכל

44. ובנידון של בליעת חטאת ואחר כך פליטתו לשלמים, אין שום מציאות שבה נבלע איסור בכלי, גם בבישול השני, ולכן הותר הדבר לגמרי.

45. והרשב"א סובר כשיטת הראשונים הרבים שנוקטים שבהגעלה רואים את הכלי כבולע מהמים שמגעילים בתוכו כדי שהוא פולט את הבלוע בו. ולא אמרינן שפליטת הכלי נעשית קודם לבליעתו מהמים שמגעילים בתוכו. עיין בחידושו (חולין קח ע"ב ד"ה סוף סוף) ובתורה"א (ב"ד ש"ד לג ע"א) ובשר"ת (ח"א סי' רסב ורסג).

רגע. דחכמים התירו טעם לפגם (למ"ד נותן טעם לפגם מותר). ואף שהם גזרו שלא לבשל בכלי שאינו בן יומו, אין כאן איסור חפצא על הטעם שנבלע בכלי וחוזר ומתערב על ידי בישול בטעם הבשר הבלוע בכלי. וזה דלא כהסברם של הב"י והדרכ"מ, שהרי לפי הסברם חלב לא יוכל להועיל בשום מקרה כבישול שני שמקליש את הטעם שבבישול הראשון, דאין החלב הקטגור נעשה סנגור. ומאיך גיסא יש מקום לומר שהדבר נחשב כאיסורא בלע, שהרי בגזירתם על הבישול הזה, גזרו חכמים שהטעם שאינו בן יומו ייאסר וייחשב כמו טעם בן יומו, ויתכן אפוא שחלק מגזירתם הוא החזרת הדין של איסורא בלע לכלי. ומדברי רבינו ירוחם לא ניתן לפשוט לחומרא את הנידון הזה, מכיוון שאליבא דאמת הוא מדבר על קדירה של חרס, שבה אין לסמוך על הקלשה לא בירקות וק"ו שלא בחלב, ואפילו אם הכלי אינו בן יומו. אמנם מדברי רבינו פרץ שהובאו לעיל (עמ' קכח) ניתן ללמוד שבישול כזה לא מועיל להגעיל את הכלי, שהרי כתב בשם רבו בעל הסמ"ק לגבי קדירה חלבית שאינה בת יומה והכניסו בה כף בשרית, שהקדירה נאסרת, וע"כ שלא ראו את הבישול הזה כהקלשה, למרות שהחלב לא היה בן יומו. ובדבריו מבואר שמתייחס גם לכלי מתכת.

ביאור דברי הטור בדרך נוספת לפי זה

ולפי זה יש גם להבין בדרך נוספת את הטור. דבדברי העיטור מתחדש שבישול החלב בפעם השניה מתיר את בישול החלב בפעם השלישית. ועל זה הוקשה לו, דבבישול השני לא הוגעל הכלי ואדרבה השתא איסורא בלע. אבל הרשב"א שהתיר רק בישול ירקות לא התחדש בדבריו שגם כשנבלע איסורא של חלב שמתערב בבשר, יש להתיר. דעד כאן לא חיישינן לטעם החלב שנבלע בכלי הבלוע מבשר שתיחשב בליעה זאת כאיסורא בלע, אלא רק כשטעם הבשר הוא לשבח. אבל כשטעמו פגום, אין מקום לראות את בליעת החלב כבליעת איסור, וכנ"ל.

אם יש בבישול שישים כנגד הכלי יתקיים בזה דין הגעלה ואפילו בחלב

אמנם אליבא דאמת נראה שאם יהיה שישים כנגד הכלי יסבור הרשב"א שתתקיים בזה הגעלה, ואפילו על ידי חלב. דהטעם של הבשר נפלט מהכלי

ומתבטל בחלב⁴⁶. ואדרבה, דוקא בגלל שהרשב"א לא דיבר על שישים, לכן הנידון בדבריו לא היה קשור להגעלה רגילה. ובדבריו הוא חידש גדר אחר של הכשרת כלי שבלע היתר על ידי הקלשת טעם ההיתר בדרך של בישול. אבל הכשרת כלי על ידי ביטול הטעם שנמצא בתוכו, זו הגעלה רגילה, שעליה הוא לא דיבר. ואמנם זה דומה לנידון העיטור, אבל הרשב"א לא דיבר על זה, ולכן הטור לא התייחס לזה. ואמנם אם הרשב"א היה מתייחס לזה, לא היתה בזה סתירה לדברי הטור, לפי מה שהתבאר שהרשב"א מדבר על כלי מתכת ואילו העיטור דיבר על כלי חרס.

ט. שיטת התוס', התרומה, הסמ"ג והרא"ש

שיטת התוס' והסמ"ג והרא"ש בדין כל יום נעשה גיעול לחבירו

והנה, התוס' (חולין קיא ע"ב ד"ה הלכתא) דנו אם דגים שהתבשלו בקערה שבושל בה בשר קודם לכן יכולים להאכל עם גבינה. והביאו את דעת הריב"ן בשם רש"י חותנו שאמר שיש לאסור בניגוד למקרה של דגים רותחים שעלו בקערה ללא בישול שהותרו להאכל עם גבינה. ובהמשך דבריהם כתבו וז"ל: "ויש לדקדק דאפילו נתבשלו שרי, כדאמרינן פרק דם חטאת (זבחים צז ע"א) דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, ומותר לבשל שלמים האידנא בקדרה שבשל בה שלמים אתמול דלא אמרינן דקא ממעט באכילת שלמים דהאידנא, משום דטעם שני הוא ונתבטל קודם שיבא לידי איסור. ואין לומר דשאני התם דהוי טעם שלישי לפי שיש מים בקדרה, מטעם זה יהיו נמי הביצים מותרים שנתבשלו במים בקדרה. ועוד, דגבי שפוד ואסכלה מייתי בסוף מסכת ע"ז (עו ע"א) ההיא דכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו. ומיהו ע"כ אין ראייה משם, דהא אפילו בשל בה חטאת שרי לבשל באותה קדרה שלמים בסוף מסכת ע"ז (שם), והרי ממעט באכילתה דמתסרי לזרים ולנשים ולעבדים, דאין נאכלת אלא לזכרי כהונה, וגם מפסלי ביוצא דהוי טעם שני באיסור. ועל כרחיק התם הוי טעמא משום דמין במינו מדאורייתא בטל ברוב,

46. ואמנם בסתם הגעלה מצינו שיש צורך בגדנפא להגעיל גם את שולי הכלי העליונות (ע"ז עו ע"ב), אך מדין ההקלשה עצמו מוכח שאין הדבר מעכב. והיינו משום שמדובר על טעם מועט ביותר שנמצא שם, דסתם בישול לא מגיע לשולי הכלי העליונות, וכל החשש הוא שטעם יעבור מדפנות הכלי לגדנפא ומשם יחזור לדפנות הכלי ויאסור את המאכלים, וחשש זה אינו לעיכובא.

ובכלי מקדש אוקמוה אדאורייתא, עכ"ל. וכן כתבו הסמ"ג (ל"ת קמ-קמא ד"ה גרסינו) והרא"ש (חולין פ"ח סי' כט).

כך היא שיטת התרומה בגלל קושיה אחרת

והתרומה (סי' מט ד"ה אמנם מורי) פירש באותה דרך את הגמרא מכוח קושיה אחרת. הוא דן בדין טעם כעיקר והקשה על האפשרות לומר שמין במינו אוסר בכל שהוא ואפילו ביותר משישים ומין בשאינו מינו אוסר בשישים. והוכיח מהסוגיה הנ"ל שלא אוסרים בכל שהוא, דאחרת היה צריך לאסור לבשל את השלמים שמתערב בהם טעם חטאת. וגם הוא דחה כדרך התוס' שאפשר לומר שמדאורייתא מין במינו בטל ברוב, ורק מדרבנן אסרו אפילו בכל שהוא, ובקדשים העמידו על דין תורה.

הבנת הב"י בדעתם וקושי גדול לפי דבריו

והב"י (י"ד שם) כתב שמדברי הראשונים הנ"ל משמע שהם חולקים על הרשב"א. ונראה שהבין שלדעתם הדין דכל יום נעשה גיעול לחבירו אמור דוקא בקדשים ומשום שהעמידו על דין תורה, ובסתמא דמילתא לא אמרינן הכי, והרשב"א הרי לומד מהדין הזה כלל לכל דיני כלים דעלמא. ומוכח שסבר שאין כאן היתר מיוחד שהתירו בכלי המקדש. ואולם נראה שעל כרחנו אי אפשר לומר כך בדעת התוס' וסיעתם הנ"ל. אם כוונתם היתה כללית שבקדשים הקלו, לא היה מקום מעיקרא לקושיית הגמרא, מדוע בגיעולי נכרים הצריכו ליבון ובקדשים הסתפקו בהגעלה. דלעולם אימא לך שמעיקר דינא דאורייתא מספיק הגעלה, ובקדשים העמידו על דין תורה. ורק בגיעולי נכרים הצריכו ליבון מדרבנן. ואמנם הגמרא בתחילה באמת אומרת: "מה ענין קדשים אצל גיעולי גוים". אבל הגמרא תולה את החילוק לא בעצם זה שמדובר על קדשים אלא בזה שבקדשים היתרא בלע ובגיעולי נכרים איסורא בלע, וכלשונה מיד לאחר משפט זה: "הכא היתירא בלע התם איסורא בלע".

ביאור דבריהם והתאמתם לדברי הרשב"א

ועל כרחנו כוונת התוס' והסמ"ג והרא"ש וכן כוונת התרומה היא פשוטה. ואדרבה, היא דוקא מחזקת את הבנת הרשב"א. הם מבינים שהבליעה של בשר

החטאת עצמו מיום האתמול בבשר השלמים של היום היא בליעה של מין במינו, והיה צריך לחול בזה ביטול גמור מדאורייתא. ובה שונה הדבר מהמקרה של רש"י, שבו הבליעה של הבשר מיום האתמול נבלעת בדגים, וזו תערובת של מין בשאינו מינו. ורק על בסיס החילוק היסודי הזה מוסיפים הראשונים ואומרים שכיון שאכן צריך לחול בבליעת החטאת בשלמים ביטול גמור מדאורייתא, אוקמוה בקדשים אדינא דאורייתא. וכן התרומה שמקשה דוקא מבליעת מין במינו, מבין שזו סברה מיוחדת בסוג בליעה כזה. וההבנה בבליעת טעם החטאת בבשר השלמים היא סברה מיוחדת ומסוימת בבליעת החטאת בבשר השלמים שבבישול השני. ובאמת התרומה (סי' מט) והתוס' (חולין צח ע"ב ד"ה רבא) והסמ"ג (ל"ת סי' קלח ד"ה אבל) והרא"ש (ע"ז פ"ה ס"ס ל' והלק"ט הל' חלה סי' טו) נוקטים כולם שטעם כעיקר מדאורייתא, ולכן יש חילוק גדול בין מין במינו שמדאורייתא בטל ברוב למין בשאינו מינו שאוסר מדאורייתא בנותן טעם.

וסברה זאת דוקא מחזקת את ההבנה שהכלים שבהם היה בלוע אותו בשר שמיום האתמול אמורים להחשב כנקיים מבליעה זאת, אחרי הבישול השני. דבאמת אפשר לראות את טעם החטאת הבלוע בכלים כנפלט מן הכלים ונבלע בשלמים. וזה עולה בקנה אחד עם סברת הרשב"א שטוען שאפשר לסמוך על פליטת הבליעה שמיום האתמול. אמנם יש הבדל מהותי בין הדיון על נקיון והכשר הכלי שפלט ובין הדיון על דין הבשר שקלט את הטעם הנפלט. העובדה שאותו דבר שנפלט מהכלי עדיין ממשיך להחיל דין איסור על הבשר שבבישול השני כשלא מדובר בקדשים אלא בחולין, כיון שלא מסתפקים ברוב ומצריכים נותן טעם, אינה נוגעת כלל לנקיון הכלים שמהם הוא נפלט. ובה שפיר אפשר להבין שגם לגבי חולין נחשב הכלי כמנוקה, ואפשר להשתמש בו לאחר מכן לחלב. ובה יש להצדיק את מה שכתב הדרכ"מ (שם אות ה) על דברי הב"י וז"ל: "ונראה לי דאפשר דמכל מקום בעיקר דינא לא פליגי על כן לא הביא הטור רק דברי הרשב"א דמשמע דס"ל הכי", עכ"ל. וזו הסיבה שהגמרא לא תירצה בתחילת הסוגיה בפשיטות שיש להקל בקדשים והעמידו על דין תורה. דאין כאן קולא כללית בקדשים, אלא זו סברה מיוחדת בענין היתר התערובת של טעם הבשר הראשון בבשר השני.

י. דברי התרומה בענין קדירה בשרית שבישלו בה מים וחלב

הב"י הבין שהתרומה חולק על הרשב"א

ולאחר שהביא הב"י את הראשונים הנ"ל כחולקים על הרשב"א, כתב וז"ל: "וכן נראה עוד ממה שכתב רבינו [בסימן שאחר זה] בשם ספר התרומה אף על גב דבשאר איסורין קדרה של איסור ששהתה מעת לעת⁴⁷ וכו', בבשר בחלב אינו כן וכו', חלב מותר אף על גב שהוא [בתוך] מעת לעת לחימום המים, משמע דלית ליה דהרשב"א, דאם כן דעדיפא מינה הוה ליה לאשמועינן, דמותר לבשל בה חלב לכתחלה אחר שהורתחו בה המים", עכ"ל. ומדברי הב"י נראה שהבין שדברי התרומה אמורים רק בדיעבד ולא לכתחילה, ובזה הוא חולק על הרשב"א שהתיר לכתחילה⁴⁸.

מדיוק לשון התרומה נראה שמתיר לכתחילה

ואולם בדברי התרומה במקורם נראה לכאורה שהוא מתיר לכתחילה. דז"ל (סי' עה): "ועוד, כשהחכם בא להתיר תבשיל שהיה בכלי של איסור ורוצה להתיר תבשיל בשביל כלי שלא עשו בו איסור מעת לעת, או פעמים כבר יש שבוע, שצריך לחקור אם בכלי הוחמו המים לבדן בתוך מעת לעת שעשו בו האיסור, דכך שוה המים לבדן כמו האיסור עצמו, דכל המים נעשו נבלה כיון שלא היה בהם ששים לבטל פליטת הכלי דבדידיה משערינן, וחזרו ונבלעו. אבל היתר בהיתר אין הדין כן כמו בשר בכלי של חלב או חלב בכלי של בשר, דאם הכלי אינו בן יומו הכל מותר אף על פי שעשו בו המים חמין לעולם, לפי שכל המים אין להם דין פליטה מן הכלי, שהרי הן היתר, וכי חזרו ונבלעו בכלי, לא נבלע רק מעט מן

47. ז"ל הטור בשם התרומה: "אף על גב דבשאר איסורים קדרה של איסור ששהתה מעת לעת בלא איסור אם הוחמו בה חמין בתוך מעת לעת חשיבא כבת יומא שהרי טעם איסור שבקדרה פלט לתוך המים ולא היו בהן ששים לבטלה דבכולה משערינן ונעשית בת יומא וצריכה מעת לעת לאחר חימום המים, בבשר בחלב אינו כן, שאם בשלו בה בשר ובתוך מעת לעת הוחמו בה מים ואחר ששהתה מעת לעת לבשול הבשר בשלו בה חלב מותר" וכו'.

48. ולא נחית הב"י בדבריו להבדיל ביניהם מצד הצורך במעת לעת מזמן הבישול הראשון. והאחרונים הבינו בדבריו שזו היתה שאלתו. וכדי לקיים דבריהם יש לדחוק קצת בלשונו ולומר שכאשר כתב: "לכתחילה אחר שהורתחו", כוונתו היתה "לכתחילה מיד אחר שהורתחו", והיינו שגם הבישול נעשה במעת לעת לבישול הבשר.

הבשר שנפלט מן הכלי או מן החלב המעורב במים, שהרי עשר ידות חזרו ונבלעו המים שהן היתר יותר משחזר ונבלע מן הכלי הפליטה של כלי. דדוקא באיסור אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה, שכל המים קרויים איסור. ועוד יש לו להתיר משום נותן טעם בר נותן טעם. ואפילו נאמר דוקא דגים שעלו בקערה מותר אבל נתבשלו לא, הכא איכא שלשה נותני טעם של היתר. הראשון נכנס בכלי, ומשם למים, ומן המים חוזר ונבלע בכלי, הרי שלשה. וכל שכן אם הוחמו המים הרבה פעמים דאיכא נותני טעם הרבה ומותר, "עכ"ל. והו"ד גם בתוס' (ע"ז עו ע"א ד"ה בת). ומראשית דבריו אין הכרח לומר שדיבר על דיעבד דוקא. דלשונו היא: "דאם הכלי אינו בן יומו הכל מותר". והוא סותם בזה להיתר ולא תולה את ההיתר דוקא בזה שיהיה בדיעבד. ויתירה מזו, הרי הוא בא להנגיד את בליעת ההיתר לבליעת האיסור. ובבליעת איסור אף בדיעבד אסור, ולכן הוא מדגיש שבניגוד לזה בבליעת היתר, יהיה מותר. ואדרבה, מהמשך דבריו מוכח להדיא שמדובר על לכתחילה. דהנידון של דגים שעלו בקערה הוא נידון אם מותר לכתחילה לאכול עם חלב. ועל זה הוא אומר שגם אם נוקטים כריב"ן בשם רש"י דנתבשלו לא, בנידון דידן יש להתיר. והיינו בהכרח להתיר לכתחילה. וכן הוא הנימוק שמנמק, די שכן כאן שלושה נותני טעם, וברור שיהיה מותר לכתחילה לפי נימוק זה. דנידונו הוא על השלב של המים שהתבשלו ולא על השלב שבו הוא כבר בישל את הבשר. ואם הוא אומר עוד לפני שמדובר על הבישול הבא, שהוא הנידון של הרשב"א, שמותר, יש להבין שהכלי מותר, והשתא כשיבוא לבשל אין שום איסור בכך.

לכאורה עיקר סברתו מושתת על הסברה של הרשב"א

ולכאורה נראה שאין להבין כהב"י לא רק מדיוקי הלשון אלא מעיקר דברי התרומה. ולכאורה יש הכרח לומר שדברי התרומה והרשב"א מושתתים על אותה הבנה. הרי כל הדיון בשאלה אם יש כאן שלושה נותני טעם וההשוואה לדין נ"ט בר נ"ט מיוסדים על ההבנה שאם רוצים לחפש את שרידי הבשר שנותרו קיימים מהבישול הראשוני יש למוצאם רק דרך גלגולי הטעמים שעברו דרך פליטת הבשר לכלי ומשם שוב למים ומשם שוב לכלי וכו'. ואם ההנחה היתה שבליעת הכלי אינה מתבטלת על ידי פליטתו למים אלא היא ממשיכה להיות בתוכו במלוא תוקפה, לא היה צריך להתחשב כלל בבישולי המים שנעשו בין בליעת הבשר לבליעת החלב. והיה צריך להתחשב רק בנתינת הטעם מהבשר לכלי ופליטתו לחלב שמתבשל לאחר מכן. ועל כרחק יסוד הדין של התרומה מושתת על כך שרואים את בישול המים בכלי כגורם שמפליט את טעם הבשר מהבישול הקודם.

ולכן אם יש מציאות של טעם שבלוע בכלי הוא רק זה שנותר לאחר בישול המים. והרי זהו היסוד שחידש הרשב"א, ויוצא ששניהם אמרו דבר אחד.

סברת הרשב"א היא הנפק"מ בין ההסברים של התרומה

ולכאורה נראה שיש נפקא מינה בין שני ההסברים שכתב התרומה להתיר. לפי ההסבר הראשון יש להתיר רק בכגון שהחלב מתבשל בכלי לאחר מעת לעת מבישול הבשר. וכלשונו: "דאם הכלי אינו בן יומ". ואמנם הוא יכול להתבשל בתוך מעת לעת לבישול המים, אבל הצירוף של הזמן שמבישול הבשר עד בישול המים ומבישול המים עד בישול החלב, צריך להיות יותר ממעת לעת. והיינו משום שבשלב הזה של דבריו הוא לא מתבסס על הסברה שבישול המים מפליט את טעם הבשר. וכל דבריו באים רק להנגיד את בשר בחלב לאיסור. דבאיסור אמרינן שהמים נעשו נבלה, והשתא הבליעה החדשה של המים מחדשת בליעת איסור חדש. ובבשר בחלב לא מתחדש איסור חדש. אבל עכ"פ עדיין לא מתחדש בדבריו שהאיסור הישן מתבטל כתוצאה מבישול המים. וכיון שכך בע"כ יש להתיר רק בכגון שבישול החלב נעשה אחר מעת לעת מהבישול הראשון של הבשר. ורק בהמשך דבריו הוא מניח את הנחת הרשב"א שהבישול מפליט את הטעם הבלוע בכלי, והשתא יש להתיר אפילו בכגון שהבישול האחרון נעשה בתוך מעת לעת מהבישול הראשון.

אין לומר שהתרומה בהסברו השני מניח כמובן מאליו שהטעם הוא לפגם

והיה מקום לומר שהתרומה בהמשך דבריו יוצא כבר מתוך ההנחה שמדובר על טעם לפגם שיש להתירו. ולכן פשיטא ליה שמצד הטעם הראשוני שנבלע בכלי בשעת הבישול הראשון, אין מקום לאסור כלל. וכל הדיון הוא רק מצד התחדשות הטעם שנוצרת כתוצאה מהבישול של המים. ורק על זה אומר התרומה שאין לחוש להתחדשות זאת כיון שהיא נחשבת טעם שלישי. ואולם אם זו היתה כוונתו, לא היה מובן מדוע הדגיש שיש כאן טעם שלישי כסברת היתר עצמאית. והרי סברת טעם שלישי כבר אינה נזקקת לכך שהטעם הראשון יהיה טעם פגום, ואם כן על כרחנו אין הוא מתחשב בדיון הזה בעובדה שזהו טעם לפגם אלא הוא מתירו אפילו אם הוא לא היה טעם לפגם.

ביאור דבריו בנימוקו הראשון

ואמנם יש לדון על עיקר דברי התרומה בנימוקו הראשון. דלכאורה מאי איכפת לן מזה "שהרי עשר ידות חזרו ונבלעו המים שהן היתר יותר משחזר ונבלע מן הכלי הפליטה של כלי". דאם כל כוונתו לומר שלא נוצרה התחדשות של איסור בפליטת הטעם לתוך המים, דלא אמרינן חתיכה נעשית נבלה כשהיתרא בלע, לא היה אמור להעלות ולהוריד זה שעשר ידות חזרו ונבלעו המים וכו'. דהרי אותן עשר ידות אין בהן שישים יותר מהטעם וכפי שכתב, ואם כן מבחינת דיני תערובות הן לא מספיקות לבטל את הטעם. ואם כן, העיקר הוא שמה שחזר ונבלע אינו טעם מחודש שהתווסף אלא מה שהיה כבר בכלי קודם לכן. ועל כרחנו צריך לומר שבאמת לא אמר התרומה את דבריו אלא רק לרווחא דמילתא, ובא לאפוקי בזה את ההיפך, שבאיסורא כל המים נעשים נבלה, ונוצר איסור חדש שלא היה קודם לכן, ומתחדשת בליעה של איסור שלא היתה קיימת קודם לכן. ובליעת איסור מחודשת זאת היא גדולה עשר ידות מהפליטה שנפלטה מהכלי. ואילו בבשר בחלב הבליעה הגדולה הזאת היא בליעת היתר.

יא. שיטת הסמ"ק ורבינו פרץ בענין זה

בדברי הסמ"ק ניתן לפרש כפי שהתבאר

ואמנם הסמ"ק (מצוה ריג) הביא את דברי התרומה בזה"ל: "וכתב בספר התרומה חכם הבא להתיר וכו' ודוקא בקדרה הבלועה מאיסור, אבל בקדרה שנשתמשו בה בשר ואח"כ מים חמין בתוך מעת לעת של בשר, ובתוך מעת לעת השני נשתמשו בה חלב, מותרת", עכ"ל. ומלשון זו משמע לכאורה שההיתר הוא רק בדיעבד, וגם משמע לכאורה שצירוף המעת לעת הראשון עם השני מביא לכן שהבישול השלישי נעשה לאחר יותר מעת לעת מהבישול הראשון. אבל נראה שאין מזה הכרח, דיתכן לומר שכיון שהוא מנגיד את הבישול של הבשר בחלב לבישול האיסור, ובבישול האיסור יש לאסור אף בדיעבד, לכן הוא נוקט שבבשר וחלב מותר. וכן יתכן שמדגיש שאפילו שהבישול השני נעשה במעת לעת לראשון והשלישי לשני, בכל זאת יש להתיר. ולא נחית לשאלה אם אפשר שהבישול השלישי יהיה גם במעת לעת לראשון, דגם בזה הוא מנגיד את הדין לבישול איסור. ומיד לאחר מכן הוא מוסיף: "ויש הרבה מקילין גבי דין ראשון דחמין, דאחרי שאין בגוף האיסור בן יומו, אין להחשיבו בן יומו. וכן הדעת נוטה", עכ"ל.

והעובדה שהוא מדגיש שזו קולא לגבי "דין ראשון" דחמין, דהיינו הדין הראשון שהוזכר בנידון של בליעת איסורא בלע, נראה שאפילו בכה"ג הוא מתיר כל עוד אין הכלי בן יומו, ולא איכפת לן מחימום המים. ומזה משמע שבהיתרא בלע כגון בשר בחלב, שהוא הדין השני, יהיה מותר אפילו לכתחילה.

בדברי רבינו פרץ מוכח שהבין כפי שהתבאר

ומדברי הגהות רבינו פרץ על הסמ"ק (שם הגהה ו) נראה לכאורה בבירור שמבין כפי שהתבאר. הוא כותב: "ואף על גב דהחמין שבנתיים משוו לה בן יומא והוי לשבח, מכל מקום איכא נותן טעם בר נותן טעם להיתר, בתחילה מן הבשר לקדרה, ואחרי כן מן הקדרה למים חמין שהוחמו בנתיים, ואחרי כן מן המים חמין לקדרה, והכל של היתר וכו', אבל גבי היתר בהיתר כמו בשר בחלב כשהמים בולעים מטעם הבשר, מכל מקום אין שם בשר על המים, הלכך כשחוזר ונותן טעם בחלב אחרי כן אין לחוש כי אם מטעם הבשר שבתוך המים שחוזר ונכנס בחלב, ואותו טעם דבשר שבמים הוי נותן טעם בר נותן טעם כדפרישית", עכ"ל. ומבואר מדבריו שמבין שיש לראות את הבישול הנוכחי כבן יומא וכשבת, ובכל זאת יש להתיר מצד שיש נותן טעם בר נותן טעם דהיתרא. ומבואר להדיא ד"אין לחוש כי אם מטעם הבשר שבתוך המים" וכו'. ולא צריך לחשוש לעצם הטעם הבלוע בכלי מהבישול הראשון. וע"כ דהיינו משום סברת הרשב"א שבבישול השני נגעל הכלי מהבישול הראשון, ויש לדון עתה אך ורק מצד הטעם שנבלע במים לאחר הבישול השני.

גם אם הבישול השני יהיה בחלב הוא יוכל להכשיר, אם יהיה בו שישים

ולפי מה שהתבאר יוצא שגם אם החלב היה מתבשל בכלי, היה אפשר להכשיר את הכלי לשימוש בחלב, אם היה בחלב שישים כנגד הכלי. ואין צורך שיהיה דוקא מים. ועד כאן לא הצריכו הראשונים דוקא מים אלא כדי שיהיה הכלי כשר הן לחלב והן לבשר, וכדי שההיתר יחול גם כשאין במים שישים כנגד הכלי. ועד כאן לא דיברו הראשונים אלא בדבר שמותר לכתחילה, וכגון שמבשל מים בכלי בשרי שאינו בן יומו (או אפילו בן יומו). אבל אם רוצים להשתמש בו לחלב דוקא ולא לבשר, וארע ובשלו בכלי חלב, ויש בחלב שישים כנגד הכלי, יכולים הראשונים הנ"ל להסכים לכך שיהיה אפשר להשתמש בכלי לחלב. דכיון שנימוקם הוא שיש כאן שלושה נותני טעמים, ולכן אפשר להתיר את השימוש

בחלב, הרי שלא משתנה שום דבר בין כשהבישול השני נעשה במים או כשהבישול השני נעשה בחלב. דבשני המקרים מצד טעם הבשר יש שלושה נותני טעמים, ואין הם אוסרים כלל. ולפי זה אין צורך ליישב את דברי הרשב"א עם דברי הראשונים הנ"ל, על יסוד תירוציו של הב"י הנ"ל בדעת רבינו ירוחם (שאינו בדיון שהחלב שאסור בבשר יגרום היתר, או שהגעלה מועילה רק במים ולא בשאר משקים), וכפי שרצה הב"י לומר, מלבד מה שלכאורה קשה לומר כדבריו וכנ"ל.

יישוב דברי הטור שמצריך מעת לעת מבישול הבשר

ואמנם הטור (סי' צד אות ה) כתב להדיא בשם התרומה: "בבשר בחלב אינו כן, שאם בישלו בה בשר ובתוך מעת לעת הוחמו בה מים, ואחר ששהתה מעת לעת לבישול הבשר בשלו בה חלב, מותר אע"פ שהוא בתוך מעת לעת לחימום המים", עכ"ל. ומבואר להדיא שההיתר הוא דוקא בכגון שהבישול השלישי הוא לאחר מעת לעת מהבישול הראשון. ומאידך, הטור הוא זה שהביא את דברי הרשב"א להלכה, ולפיו מבואר שהבישול השני מכשיר את הכלי ומאפשר את הבישול השלישי אפילו בתוך מעת לעת. ובזה לא יועיל החילוק שבין בישול חלב ובין בישול ירקות וקטניות, כפי שהתבאר לעיל. דהא כשהוחמו בה מים בבישול השני, ודאי היתרא בלע. והיה הדבר צריך להקליש את טעם הבשר לגמרי. והיה אפוא צריך להתיר גם כשהבישול השני היה בתוך מעת לעת. ובזה גם לא היה מועיל אם היינו נוקטים כתירוציו של הב"י, דמבואר בטור שגם כאשר הכשר נעשה על ידי מים ולא על ידי חלב, לא מועיל. ועל כרחנו צריך לומר על פי התירוץ הראשון הנ"ל, שסתם קדירה היא כלי חרס, והטור בשם התרומה רצה לכלול בזה את כל הכלים, ולכן נקט מילתא דפסיקא שנכון תמיד. והיתר החלב נכון בכל הכלים כשהקדירה שהתה מעת לעת, אף שבכלי מתכת היה אפשר להכשיר אפילו שלא מעת לעת. ואף שכלי חרס אינו יוצא מידי דופיו לעולם, אין הנידון בדבריו על הכשר הכלי אלא על היתר החלב. ובאמת הש"ך (נקוה"כ על הט"ז דלקמן) בתירוצו הראשון העמיד את דברי הטור בשם התרומה בכלי חרס. ואולם כאמור אין הכרח להעמיד את דבריו באוקימתא, ואפשר לומר שבא לכלול את כל המקרים. ובדברי הרשב"א כבר התבאר לעיל שאין זה דוחק להעמיד דבריו בכלי מתכת דוקא, דלהדיא כתב כן הרשב"א ומוכח כן להדיא בגמרא⁴⁹, וכנ"ל.

49. שהרי הגעלה וליבון לא שייכים בכלי חרס.

יישוב נוסף לדבריו

ועוד יתכן לומר בדעת הטור שבתחילה הוא מביא את דברי העיטור שמתייחס למציאות שהקדירה היא בת יומה ויש בה שישים, ואחר כך הוא מביא את רבינו פרץ שמתייחס למציאות שהקדירה היא אינה בת יומה. ואלו הן שתי מציאויות שיכולות להועיל להגעת כלים, ואלהן מתייחסים העיטור ורבינו פרץ בהקשר של אפשרות ההגעה או בעיית ההגעה שנוצרה בגלל הבישול השני. ועל זה מביא הטור את דברי הרשב"א בנידון של אפשרות ההגעה שנוצרת בגלל בישול הירקות, ומבחינתו של הטור דברי הרשב"א אמורים להתייחס למציאות של כלי שאינו בן יומו או לבישול שאירע והיה בו פי שישים כנגד הכלי, שהן המציאויות שדיבר עליהן בתחילת דבריו. ולא נחית הטור לפרש שמדובר על אחת מהאפשרויות הללו, דעיקר הנידון הוא על עצם הכשר ההגעה שנוצר ומתאפשר בגלל הבישול השני, ולא אם מתקיימים התנאים האחרים הנדרשים להגעה, כמו רתיחת מי בישול הירקות וכדומה. ואמנם במקורם של דברי הרשב"א בתורת הבית הארוך ברור שלא מדובר בדוקא על לא בן יומו ולא מדובר על פי שישים. אבל ידוע שלפני הטור לא היה תורת הבית הארוך אלא רק הקצר. וכן כתב הב"י (סי' קי אות ה' סוד"ה ומה שכתב ולפיכך) וז"ל: "רבינו לא ראה דברי הרשב"א בתורת הבית הארוך", עכ"ל. וכן כתב (סי' קפט אות כז סוד"ה ומה שכתב ראתה) וז"ל: "ורבינו וכו' לא ראה אלא תורת הבית הקצר כדמוכח מדבריו בכמה מקומות", עכ"ל. וכן כתב (סי' קצ אות ל) וז"ל: "דברים אלו מבוארים יפה בשרשם וטעמם בתורת הבית הארוך ואילו היה ביד רבינו הספר ההוא לא היה כותב" וכו', עכ"ל. וגם בנידון דידן הוא מעתיק את לשון תורת הבית הקצר (ב"ד ש"ד, לז ע"ב), ושם לא כתוב על מה מדובר. ונראה שהבין הטור שהרשב"א קבע קביעה עקרונית שכלי בשרי או חלבי שמתבשל על ידי ירקות וכדומה, זו יכולה להיות הגעלתו. ולא נחית הרשב"א לפרט את תנאי ההגעה הנדרשים כדי שאכן תוכל להועיל ההגעה הזאת, דלא זה היה הנידון בדבריו.

הסבר הט"ז והקשיים שבדבריו

והט"ז (סי' צג סק"ב ד"ה כתב הטור) הבין שהב"י הקשה על הטור את הקושיה הנ"ל, אע"פ שלכאורה מדברי הב"י לא נראה שהוא מקשה קושיה כזאת על הטור, אלא הוא מציין כן בפשיטות שמדברי התרומה שהביא הטור בסימן הבא

נראה שהוא חולק על הרשב"א⁵⁰. ותירץ הט"ז וז"ל: "דכאן מיירי שבישל הירקות בקדירה ממש כשיעור שבישלו בו בשר וראיה שלמדו ממ"ש גבי חטאות דכל יום נעשה גיעול לחבירו ומסתמא בכל יום היו מבשלין חטאות בשוה ומשום הכי הוה כהגעלה ממש, מה שאין כן בשאר מקומות שאירע מעשה שבישל מים ולא נתכוין שיהיה ממש כשיעור שבישל בשר, וזה לא עדיף כהגעלה", עכ"ל. ואולם לכאורה זו אוקימתא דחוקה מאד בדברי הרשב"א. וזו גם אוקימתא דחוקה בדברי התרומה. דממה נפשך, אם ההנחה היא שבדרך כלל מבשלים בקדירה אותו שיעור שמבשלים תמיד, מדוע להניח שכאן לא בישלו כך. וזה שהוא לא דקדק שיהיה בדיוק אותו שיעור, לא אמור לכאורה לשנות מהותית את הדין. וגם לא מובן בסברה מאי איכפת לן שמדובר על אותו שיעור. דממה נפשך, אם ההיתר הוא מצד הגעלה, ואם צריך שהטעם שנפלט יתבטל בשישים, אזי אין כאן שישים ולא היה מקום להתיר. ואם אזלינן בתר הבשר שנבלע, והוא זה שצריך להתבטל בשישים, אזי פשיטא שאין כאן שישים כנגד כל הבשר שנבלע בתחילה. ואם ההיתר אינו מצד הגעלה, אלא עצם הבישול מכשיר את הכלי, מדוע יש צורך שהדבר המתבשל עתה יהיה בשיעור של מה שהתבשל קודם לכן.

מדברי הסמ"ק נראה שטעמו שונה ממה שכתב רבינו פרץ

והנה, הסמ"ק (שם) כתב וז"ל: "היכא דהכף בת יומא בשיש ששים מן הכף בקדרה, הקדרה והתבשיל מותרין והכף אסורה בין עם בשר בין עם חלב, לפי שהיא בלועה מבשר בחלב. ואפילו בדיעבד נמי אוסרת אם חזרו ותחבוה בין עם בשר בין עם חלב, כל זמן שהיא בת יומא", עכ"ל. וכתב על דבריו רבינו פרץ (הגהה ה) וז"ל: "מיהו יש לתמוה, כשהכף בת יומא ויש ס' מן הכף דאמרינן דהקדרה מותרת וכף אסורה בין עם בשר בין עם חלב, ולמה, כיון שיש לו ס' בקדרה מן הכף אם כן יחשוב לכף כהגעלה מבליעה ראשונה ויהיה לה דין הקדרה עצמה, אם בשר בשר אם חלב חלב. ויש לומר דלמא אתי למטעי אטו היכא דלא נתחבה הכף בקדרה כי אם מקצתה. ועוד, ההגעלה אינה מועלת כי אם דוקא ברותחין כל כך שמעלין רתיחה, ולענין הצרכת ששים בעינן אפילו שאינה מעלת רתיחה רק

50. נראה שהב"י אזיל בזה לשיטתו העקרונית בהבנת הטור, כפי שכתב (אבה"ע סי' לא, אות ג-ד בבדה"ב): "דהרמ"ה לית ליה דשמואל. ואע"ג דרבינו פסקה לדשמואל לא נמנע מלכתוב דברי הרמ"ה למיגמר מיניה מילי אחריני שבא בדבריו", עכ"ל.

שתהא רותחת שהיד סולדת בה. ועוד, דמספק רתיחה מצריכינן ס' והגעלה אינה מועלת כי אם ודאי רותחת. ועוד, אנו מצריכינן ס' מכל הכף אפילו בספק תחובה כולה והגעלה אינה מועלת כי אם בודאי תחובה כולה, עכ"ל. ויש להעיר על תירוצו הראשון דלכאורה מדברי הסמ"ק לא נראה שהוא בא לגזור גזירה מחודשת, ולכאורה גם אין אנו יכולים לגזור גזירות כאלה. ואלבא דאמת נראה שיש לנקוט כתירוצו האחרון באופן מוחלט יותר. הלא ברור שאף אדם לא תוחב את הכף כולה בתבשיל. דהא הכף נועדה להוות ידא אריכתא עבירו לבחוש בתבשיל. ואם כולה תצלול במצולות התבשיל לא יהיה ניתן לאחוז בה ולבחוש. ואם כן ברור שהכף אינה מוגעלת כולה על ידי שתוחבים אותה. והרי הסמ"ק כתב קודם לכן להדיא: "כשתוחבין כף חולבת בקדרה של בשר או להפך, משערין בכל מה שנתחב בקדרה של בשר דלא ידעי כמה דנפיק מיניה, אבל מה שלא נכנס ברוטב אין אוסר ואפי' בכלי מתכות. אבל לענין הגעלה צריך להגעיל כולו כדאמרין בפרק דם חטאת (זבחים צו ע"ב) בישראל חטאת בישראל איסור במקצת כלי צריך הגעלה⁵¹ בכל הכלי", עכ"ל. הרי שהוא מנגיד להדיא בין פליטת האיסור של הכף שמשערים רק לפי מה שנכנס בכלי, ובין ההגעלה שצריכה להיות על כל הכף. ולכן תשובתו מבוארת מאליה שלא ניתן לראות בתחיבת הכף משום הגעלת הכף, כיון שאין הכף מוגעלת כולה.

אין סתירה בין דברי הסמ"ק ורבינו פרץ ובין דברי הרשב"א

והב"י (סי' צד אות ג) הביא את דברי הגהות רבינו פרץ הנ"ל⁵², וכתב וז"ל: "ודברים אלו שלא כדעת הרשב"א שכתב רבינו בסימן שקודם זה, דלדידה כיון שיש ששים אף על פי שהוא בן יומו הרי נחלש ונקלש טעם החלב ומותר להשתמש בה אח"כ בשר. ומיהו לטעם ראשון שכתבתי לדברי רבינו ירוחם אפשר דהרשב"א מודה נמי בדין זה", עכ"ל. וכן כתב לעיל מיניה (סי' צג שם) באותו נידון. וראשית דבר יש להעיר שעצם ההשוואה בין הגעלה בשישים ובין דברי הרשב"א נובעת מהבנתו של הב"י בדעת הרשב"א. וכבר התבאר לעיל, שלכאורה אלו שני נידונים שונים ושני היתרים שונים. ועכ"פ לפי מה שהתבאר בנידון דידן הרשב"א

51. בגמרא בזבחים שם לא נאמר להדיא שצריך הגעלה בכל הכלי אלא שצריך מריקה ושטיפה בכל הכלי, ורבינו פרץ נוקט בזה כשיטת רש"י הנ"ל (עמ' קמג) שהמריקה היא הגעלה.

52. על שם הסמ"ק עצמו. וקצת יש לתמוה על כך. ורואים מדבריו שבתחילת הסימן שהוא הבדיל בין הסמ"ק עצמו ובין ההגהות של ר"פ.

לא היה אומר את דבריו, כיון שגם הרשב"א מודה שצריך שהכלי עצמו כולו יוכשר ולא חלק ממנו בלבד. וכפי שהתבאר, בנידון דידן הכף לא מוכשרת אלא רק בחלקה. ולכן אין סתירה בין דברי הסמ"ק ורבינו פרץ ובין דברי הרשב"א. ונראה עוד שאם באים להשוות בין נידון הרשב"א ובין הגעלה בשישים, אזי דוקא השאלה ששואל רבינו פרץ מוכיחה שבעקרון הוא מסכים עם הרשב"א, והיה נראה לו שאפשר להכשיר את הכף בעצם הבישול שמבשל בה. והתירושים שהוא עונה אינם סותרים בהכרח את דברי הרשב"א. תירושו הראשון הוא מסוים ומיוחד לכף. ותירושו האחרון עולה לגמרי בקנה אחד עם הרשב"א. וגם מה שכתב בתירושו האמצעיים אינו סותר, דאיה"נ שגם הרשב"א לא דיבר על חימום בחום שהיד סולדת אלא על בישול גמור. דברור שכדי לבשל ירקות או קטניות יש צורך שהמים ירתחו לגמרי.

קושי נוסף על הסברו של הב"י

ומה שכתב שלפי תירושו ברבינו ירוחם אפשר היה ליישב את דברי הרשב"א ורבינו פרץ, מלבד מה שהתבאר לעיל שלכאורה קשה מאד לומר כדבריו, דאין קטגור נעשה סנגור, גם קשה, שאם היה כדבריו, לא היה מקום מלכתחילה לקושיית רבינו פרץ ולא היה צריך לתירושו. דהיה רבינו פרץ יכול לומר שלא מועילה ההגעלה בגלל שאין החלב הקטגור יכול להיות סנגור להכשרת הכף. ואליבא דאמת נראה שבנידון דידן היה אמור להועיל החלב להכשיר את הכף (אלמלא זה שהכף לא נכנסת כולה לתוך החלב), כיון שיסוד ההיתר הוא לא מצד הקלשת הדבר הבלוע בה מעצם הבישול, אלא מצד ביטול הטעם שנפלט ממנה בשישים של החלב. ולכן לא איכפת לן שבשעת ההגעלה עצמה יצא שאיסורא בלע, דהחלב נבלע ומתערב בטעם הבשר הבלוע בכף. דעד כאן לא מחמירים באיסורא בלע, אלא רק כשרוצים להתיר מכוח עצם הבישול שמקליש את הטעם. אבל כשרוצים להתיר מצד שכל מה שנבלע גם נפלט, וכאשר הוא נפלט הוא מתבטל, כבר לא איכפת לן שברגע שקדם לפליטה והביטול נוצרה מציאות של איסורא בלע.

יב. הכרעת ההלכה

השו"ע לא הביא את הרשב"א להלכה והש"ך מקבלו להלכה

וכיון שהב"י הבין שראשונים רבים חולקים על הרשב"א, הוא סבר שדבריו אינם נכונים להלכה, ולכן השמיט את דבריו בשו"ע. וכן כתב המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ח סי' מו דין שני) שדברי הרשב"א אינם נכונים להלכה. וכן כתבו עוד אחרונים, ומהם הפר"ח (סי' צג סק"ד) והפמ"ג (שם משב"ז סק"ב, וסי' צד משב"ז סוף סק"ו). ואולם הש"ך (נקוה"כ סי' צג על הט"ז סק"ב) טען כדעת הדרכ"מ שאין סתירה בין דברי התוס' וסיעתם ובין הרשב"א, ואף הוסיף שראשונים רבים נוקטים להדיא כדעת הרשב"א, ולכן קבע "דדברי הרשב"א הם הלכה פסוקה". ובאמת כך נראה לגבי עיקר דבריו, כיון שדברי הראשונים הנ"ל אינם סותרים לדבריו, ואף שיש מקום להסתייג ממקצת דבריו, וכנ"ל.

הש"ך מוכיח מדברי ראשונים רבים שנוקטים לכאורה כדעת הרשב"א

אמנם מה שציין הש"ך לדברי ראשונים רבים שנוקטים כדעת הרשב"א, לכאורה קשה טובא. הוא מביא סיעת ראשונים גדולה "דכתבו דהיכא דהיתירא בלע אע"ג שהוא כלי שתשמישו על ידי האור סגי ליה בהגעלה". וכל הראשונים הללו אכן הביאו את דינו של ר"ת שאמר כך. ואת המקור לכך למדו ר"ת וכל הראשונים שהעתיקוהו ונקטו כמותו, מהסוגיה בע"ז, כפי שתירצה הגמרא להדיא שבהיתירא בלע אפשר להסתפק בהגעלה אף בשיפוד ואסכלא שבלעו על ידי צליה⁵³. ומכל זה הוא מוכיח: "וכולם למדוהו בפירוש מהך דסוף עבודה זרה כהרשב"א, אלמא סבירא להו דאין לחלק בה בין קדשים לשאר דברים, וכדמוכח בש"ס שם וכו'. הרי דדברי הרשב"א הם הלכה פסוקה בש"ס, ומוסכם בכל הפוסקים", עכ"ל. והש"ך אזיל בזה לשיטתו שכאשר הוא דחה את טענת הב"י ואמר שאין סתירה בין התוס' והרא"ש ובין הרשב"א, הוא כתב: "ולכך מוכרח לומר כהרשב"א כיון דהשתא היתר הוא, מהניא ליה הגעלה, וזה ברור ומוכרח ואמת באין ספק", עכ"ל.

53. ואולם מה שנאמר בגמרא להדיא שכל הצורך בהגעלה הוא רק באסכלא ושיפוד, אך בשאר כלים אין צורך אפילו בהגעלה, לא הובא ונפסק ע"י הראשונים הללו, ולא ברור מדוע.

לכאורה דברי הראשונים הללו אינם מוכיחים על נידון הרשב"א

ואולם לכאורה דבריו מאד קשים. הלא יש כאן לכאורה שני ענינים שונים לגמרי, והרשב"א עצמו מבדיל ביניהם להדיא. יש שאלה אחת אם בהיתרא בלע על ידי אור, יכול להועיל הכשר על ידי הגעלה. ובזה חידש ר"ת שהגעלה מועילה, ובעקבותיו הלכו ראשונים רבים וביניהם הרשב"א עצמו קודם לכן (ב"ד ש"ד, לד ע"א) בתחילת השער שבו מתקיים דיון נידון. ואת זה באמת הראשונים למדו ממסקנת הגמרא בע"ז שאמרה כך להדיא, והתייחסה באופן ברור גם לגיעולי גוים שהם ודאי לא שייכים לקדשים. אולם הנידון של הרשב"א שעליו דיבר הב"י, הוא נידון אחר לגמרי. והרשב"א עצמו פותח את הנידון הזה בנושא חדש לקראת סוף השער הנ"ל (שם, לח ע"א), וענינו הוא האם בישול שנעשה בכלי שלא בדרך של הגעלה יכול להחשב כהגעלה. וזה כבר לא מתבאר במסקנת הסוגיה, אלא את זה למד הרשב"א תוך כדי השקלא וטריא והבאת תירוצו של רבא. ועקרונית היה אפשר לומר שבאמת הגעלה יכולה להועיל לכלי שבלע היתרא אף אם הוא בלע ע"י האור, אלא שכדי שתיחשב הגעלה מעליא יש צורך בהגעלה גמורה, ואין אפשרות להסתפק בבישול. ואליבא דאמת לפי הרשב"א עצמו אם הוא בלע איסורא על ידי בישול, אף שהכשר הכלי הוא בהגעלה, לא יועיל בישול ויהיה צורך דוקא הגעלה. ואם כן, אין לכל דברי הראשונים הללו שום שייכות לנידון נידון. והש"ך ראה את עיקר חידושו של הרשב"א בזה שהוא סובר שהגעלה יכולה להועיל לדבר שתשמישו באור, וכפי שסיכם את דבריו והוכיח שהם מוכרחים וכו', אבל לכאורה לא זה היה החידוש שעליו דיבר הב"י. ומעין זה הקשה גם החזו"א (סי' כא סק"א ד"ה אמנם מה).

דחיית האפשרות ללמוד מדבריהם עקרון שממנו יש ללמוד לנידון הש"ך

ואמנם אפשר היה לומר שאם הראשונים למדו מהסוגיה הזאת ילפוטא לענין חולין בעצם ההיתר שאפשר להסתפק בהגעלה במקום ליבון, ולא חילקו בין קדשים וחולין, כך הם ילמדו שאפשר להסתפק בבישול הכלי כהגעלה מעליא. אבל נראה שאין הכרח לומר כך. דיתכן שהם הבינו כפי שהתבאר לעיל בסוגיה, שתירוצו של רבא אינו מבוסס על היתרא בלע כלל, וכפי שבאמת נראה מפשטות הגמרא. ולכן בהכרח שרבא מבסס דבריו דוקא על הכלל המסוים האמור בקדשים שכל יום הוא גיעול לחבירו. וזה כלל שיכול להיות נכון דוקא לגבי קדשים ולא לגבי חולין. ומלבד זאת גם התבאר לעיל, שעיקר הילפוטא של הרשב"א אינה

מובנת לכאורה. דהא זו היתה מלכתחילה הדרך שבה הכלי בלע, וכך ממש הוא מכשירו. ולכאורה אין הכרח מזה שיהיה אפשר להכשיר כלי שבלע על ידי אור בדרך של בישול דבר אחר בתוך הכלי. (וכל זה מלבד מה שלא נראה שכך באמת הבין הש"ך עצמו).

פוסקים רבים קיבלו את פסק הרשב"א

אמנם בדברי ראשונים אחרים מבואר שקיבלו להלכה ולמעשה את פסק הרשב"א. לעיל (עמ' קלט) התבאר שהרא"ה נקט כדעת הרשב"א. ובאוהל מועד (ח"ב הל' פסח דרך ג' נתיב ג) מבואר שכן דעת רבו של הרא"ה⁵⁴. גם האורחות חיים (סי' כה אות מט) הביא להלכה את דברי הרשב"א. ובמקום אחר (שם אות יד סוד"ה החמישי) ציטט את הרא"ה שכתב כן בשם מורו ז"ל. וכן כתב בספר השולחן⁵⁵ (הל' סעודה שער תשיעי, עמ' קפב) וז"ל: "כלי שבלע היתר כשפוד או כקדרה שבישל בהן בשר ואחר כך בישל בהן ירקות או דגים וכיוצא בהן, מותר לבשל בהן אחר כך גבינה, לפי שכבר נתמעט בלע הבשר ונקלש עד שאינו ראוי לחול עליו שם איסור בשר בחלב", עכ"ל. וכן כתב בספר הבתים (מהד' בל' ח"ב עמ' קסג-קסד) בשם רבינו גרשום⁵⁶. וכן הביא ר' יעקב ב"ר משה בספרו איסור והיתר (פרק לא) את דברי הרשב"א, והסכים עמו מעיקר הדין, אך כתב שלכתחילה יש להחמיר שמא יבואו להקל גם בכלי חרס שאין הקלשה מועילה בו. ואף בספר צדה לדרך (מאמר ב' כלל ב' פ"א) פסק להלכה כדברי הרשב"א. ומדברי הטור נראה פשוט שקיבל להלכה את דין הרשב"א, שהרי הביא אותו ללא כל הערה.

ואף באחרונים מצינו סיעה של פוסקים שנקטו כדעת הרשב"א, ובראשם הדרכ"מ, שמפשטות דבריו נראה שקיבל את דברי הרשב"א להלכה וראה אותם כמוסכמים. והב"ח (על הטור סי' צד ד"ה ואם תחב, ובשר"ת גאוני בתראי סי' לח) כתב שמעיקר הדין צריך לפסוק כרשב"א, אך המנהג להחמיר לכתחילה. וכן הסכים ר' חיים בן עטר בספרו פרי תואר (סי' צג סק"ב) שמעיקר הדין יש לפסוק כרשב"א, אך החמיר למעשה להתיר זאת לכתחילה רק בכלי שאינו בן יומו. והברכי יוסף (א"ח

54. רבו של הרא"ה היה הרמב"ן, אבל הוא למד גם מפי אחיו רבינו פנחס הלוי. ונראה שכוונת האוהל מועד היא לרמב"ן גם משום שהוא רבו המובהק וגם מצד שאם היתה כוונתו לאחיו, היה צריך לציין שהוא אחיו, ולא לכנותו מורו סתם.

55. לרבינו חייא ב"ר שלמה תלמיד הרשב"א.

56. מגדולי פרובינציה בעל ספר השלמן. בן דורם של המהר"ם מרוטנבורג והרשב"א.

סי' תמז סק"ד) העתיק להלכה את דברי רבינו גרשום הנ"ל. והחוות דעת⁵⁷ (סי' צג ביאורים סק"ב וחידושים סק"ד), הזית רענן⁵⁸ (ח"א הל' תערובות סי' ג' אות ד), ההלכה פסוקה (סי' צג סק"ו) והמהרש"ם (ח"ד סו"ס פט), קיבלו להלכה ולמעשה את דברי הרשב"א.

סיכום שיטות הראשונים

העיטור התיר לבשל בשר בקדירה שבושל בה חלב ולא הצריך הגעלה, משום שהבין שהטעם הנפלט בטל ואין בו נותן טעם. הסמ"ק, רבינו פרץ ורבינו ירוחם החמירו במקרה זה בגלל שיטתם העקרונית שכדי שהטעם יתבטל, צריך שיהיה בבישול השני כדי ביטול כל נפח הכלי, וזה לא קורה בדרך כלל. לפי זה אין מחלוקת עקרונית על כך שאם מבשל בכמות שיש בה כדי לבטל את האיסור, מותר הדבר לכתחילה.

הרשב"א חידש שכלי שבישלו בו בשר או חלב, ואחר כך בישלו בו ירקות, אינו נחשב לא בשרי ולא חלבי, ולמד זאת מנימוק הגמרא לכך שלא צריך להכשיר כלים שבישלו בהם קדשים משום שכל יום ויום נעשה גיעול לחבירו, וייסד מזה כלל שבהיתרא בלע מועיל בישול לבטל ולהקליש טעם שנבלע בבישול. נראה שדבריו אמורים גם כשלא היה בבישול השני כדי לבטל בשישים את טעם הבישול הראשון. הב"י הבין שדעת הרשב"א היא דעת יחיד בראשונים ולכן דחאה, אך נראה שאין סתירה בין דברי הראשונים שציין לדברי הרשב"א, ואדרבה, מדברי התרומה וראשונים נוספים נראה שהם מקבלים את דברי הרשב"א. כמה ראשונים הביאו להדיא את דברי הרשב"א ללא הסתייגות, ובתוכם הרא"ה והטור.

הרמב"ם הבין את הגמרא באופן אחר, ולשיטתו מספיקה שטיפה להתיר כלי שבישלו בו קדשים. וכתב שהוא הדין לתרומה, ונראה מדבריו שהוא לשיטתו שטעם כעיקר מדרבנן בלבד, הבין שיש דין כללי שבהיתרא בלע לא אסרו את הטעם, והסתפקו בשטיפת הכלי לניקוי ממשות הקדשים או התרומה. ולפי זה יוצא חידוש גדול גם לדין בשר בחלב, שדי בשטיפה להתיר לבשל חלב בכלי

57. אם כי החו"ד העמיד את דברי הרשב"א בכגון שיש בירקות שישים כנגד הבשר וכנ"ל. וכן נקט גם ההלכה פסוקה.

58. ובדבריו מפורש שהבישול מועיל להקליש את טעם הבשר גם כשאין בירקות שישים כנגד הבשר וכפי שהתבאר.

שבישלו בו בשר, שהרי גם זה היתרא בלע, ובמציאות זאת של בליעה שאינה ישירה, טעם כעיקר הוא מדרבנן אף בבשר בחלב. לשיטת רש"י, תוס' והרשב"א שמצריכים הגעלה, קשה להבין את דברי המשנה שהצריכה הגעלה בקדשים רק בדבר שתשמישו באור, וכן את ההשוואה בין מירוק כלי המקדש למריקת הכוס שנעשית בצונן, ואת האמור בגמרא להדיא שבהיתרא בלע די בכך ד"לא איתיה לאיסורא בעיניה" אפילו שנותר טעם בלוע, וקשיים גדולים נוספים שהתבארו לעיל. לעומת זאת, שיטת הרמב"ם מתיישבת היטב בדברי הגמרא.