

סימן ו

העמדתו ואכילתו של איסור שנפסל מאכילה

א. חידוש שבלי הלקט לגבי קיבה שיבשה כעץ

חידושו של שבלי הלקט ופסיקת הרמ"א

כתב בשבלי הלקט (ח"ב סי' לד, עמ' קטז בהנד"מ) וז"ל: "אמר לן רבי, מה שעושין שמולחין עור הקיבה ומיבשין אותו ואחר כך ממלאין אותו חלב, מותר. שאע"פ שמולחין הקיבה, לא אמרינן מלוח הרי הוא כרותח, וכי נותן בו חלב לא הוי בשר בחלב, משום דכיון דנתייבש העור לא הוי אלא כעץ בעלמא, ואין בו משום לחלוחית בשר. והא דתנן: אין מעמידין בעור קיבת נבלה, היינו טעמא, דגויים אוכלי נבלות הם, ואין מייבשין עור הקיבה אלא ממלאין אותו חלב. אבל עור של שחוטה שאינה של נבלה, שמייבשין אותה מיד¹, מותר. וכל שכן שמותר ליתן הקיבה בעור דהוי פירשא בעלמא. אף על פי כן במקום הזה מחמירין ואין עושין אלא או בבגד או בקלף ולא בעור של קיבה כלל. ועור הקיבה שמלחו ויבש הרבה הוי כעץ בעלמא, ויכולין לתת לתוך הקיבה חלב, וכל שכן קיבה דהוי פירשא בעלמא, אע"ג דאותו עור יבש שהוא יבש כל כך מעמיד הגבינה ואף על פי כן חשבינן ליה כעץ בעלמא", עכ"ל. והב"י (סי' פז אות י) הביא את דברי שבלי הלקט, והרמ"א (סי' פז ס"י) כתב וז"ל: "עור הקיבה לפעמים מולחים אותו ומייבשין אותו ונעשה כעץ וממלאים אותו חלב, מותר, דמאחר שנתייבש הוי כעץ בעלמא ואין בו לחלוחית בשר", עכ"ל.

נראה ששבלי הלקט נקט כשיטת המרדכי וסיעתו

והנה, לעיל (עמ' קצד-קצו) הובאו שלוש שיטות בשיעור האיסור בהעמדה: לשיטת הר"י מיגאש והרמב"ם העמדה באיסור אוסרת בכלשהו ואילו העמדת חלב

1. כיון שבעור של שחוטה מדובר על ישראלים, הם מקפידים לייבש את העור לפני שמעמידים בו גבינה.

בבשר אוסרת בנותן טעם, לשיטת ר"ת והרמב"ן שתיהן אוסרות בנותן טעם, ולשיטת הר"ד והר"ש והמרדכי שתיהן אוסרות בכלשהו. ולפי מה שהתבאר יש הכרח להבין בדעת שבלי הלקט שנקט כשיטה השלישית. דהא אם הוא סבר כשיטת הר"י מיגאש וסיעתו שיש לחלק בין בשר בחלב ובין נבילה, לא היה מקום לקושייתו מהא דאמרינן דאין מעמידין בעור קיבת נבילה. דהתם האיסור הוא בכל שהוא, ואילו נידון של עור קיבה שיבש אינו אוסר אלא בנתינת טעם. ובמציאות נראה ברור שלא היה שם נותן טעם, דלא היה מקום לקבוע שזה כעץ בעלמא ואין בו שוב לחלוחית בשר, אם הוא נותן טעם ממשי של בשר בחלב שמועמד בו. ולכאורה מאותה סיבה לא ניתן לומר שהוא סבר כשיטת ר"ת והרמב"ן וסיעתם שבשני האיסורים צריך שיעור של נותן טעם כדי לאסור. ועל כרחו צריך לומר שהוא נקט כשיטת הר"ד, הר"ש והמרדכי, שבשני האיסורים אין צורך בשיעור של נותן טעם כדי לאסור. ואמנם היה מקום להבין שהיבשות לא נזכרה אלא כדי לומר שאין בבליעה כדי נותן טעם, אך מלשונו של שבלי הלקט שכתב שאין אפילו לחלוחית, נראה שאם היתה לחלוחית היה אוסר גם אם לא היה בה נותן טעם.

אין לקשר בין היתרו של שבלי הלקט להעמיד ובין היתר לאכול את העור

ולכאורה לפי מה שהתבאר בדעתו של שבלי הלקט, ולפי ההבנה שהעור נעשה כעץ יבש ואינו פולט שום דבר שיכול לאסור את החלב, אין שום ראייה להתיר לאכול את העור עצמו מעצם העובדה שהוא יבש. דאין כאן נידון של אכילת העור עצמו אלא רק דנים אם העץ הזה נחשב כפולט דבר משמעותי שיכול לאסור את הדבר האחר. ורק לגבי זה התחדש בדברי השבלי הלקט שאין לחשוש לכך. ואמנם תהליך העמדה מבוסס על כך שעור הקיבה פועל את פעולתו על החלב, אבל ברור שאין המדובר על נתינת טעם ממש, דאז היה ברור שיש בזה איסור, אלא הקיבה נשארת בדיוק כפי שהיתה ולא נחסר בה שום דבר הנראה לעין, והצד לאסור הוא רק מצד מעמיד. וכן כתב הלבוש (סי' פז ס"י) שטעם ההיתר הוא משום "שאיין החלב בולע ממנה". וכן כתב להדיא הפמ"ג (שפ"ד סי' קג סק"ב): "ומסימן פ"ז אין ראייה כלל², דודאי יבש לית ביה לחלוחית ופליטה מגופו, ומכל מקום איסור עצמו יבש שנמחה צריך שישים".

2. להתיר מאכל שהתייבש כעץ.

כמה אחרונים נקטו שגם במקרה זה אסור לכתחילה

ואפילו על דבר זה כתב המהריק"ש בערך לחם (שם ס"א) וז"ל: "ונראה לי להחמיר", עכ"ל. ולא ברור בדבריו אם מחמיר אפילו בדיעבד. והובא בהגהות הגרע"א (שם סק"ב). והש"ך כתב (שם סק"ג) וז"ל: "והוא הדין שאר בני מעיים כשמייבשים אותן עד שנעשו כעץ. ומכל מקום נראה דלכתחילה אין לעשות כן", עכ"ל. והובא בכנה"ג (שם הגב"י אות מג).

קושי בסיסי בעיקר סברת שבלי הלקט והרמ"א

ולכאורה צריך להבין את עיקר סברתם של השבלי הלקט והרמ"א. דממה נפשך, אם אנו מניחים שאיסור העמדה אינו תלוי בחלק הזעיר שנכנס לתוך הדבר המועמד בו, אלא הוא נובע מעצם העובדה שהדבר המעמיד עיצב והעמיד וגרם להיווצרותו של המאכל המתחדש, והרי הוא כמו כוח האב בבן, שאין כאן דין של "משהו" בבן שנשאר מהאב, אלא האב ילד בצלמו וכדמותו, ופנים חדשות לגמרי באו לכאן. והסיבה שהדבר המעמיד אוסר איננה דוגמא נוספת לאיסור "משהו", אלא זו מציאות מיוחדת של ייפוי כוח הגורם להיווצרות הדבר בחיתומו על הדבר הנוצר ממנו, אם כן, מאי איכפת לן אם הקיבה יבשה כעץ. דלכאורה אין שום חשיבות לשאלה עד כמה הקיבה הזאת יבשה או לחה. דלא אתינן לאסור מחמת מה שיצא ממנה אלא מחמת עצם זה שהיא גרמה למציאות הגבינה שנוצרה מהחלב. ועובדה היא שלמרות היותה יבשה כעץ היא הצליחה לגרום לתוצאה הזאת, ונוצרה מציאות של חיתום הגורם היוצר בדבר הנוצר. ואם נאמר ששבלי הלקט והרמ"א הבינו שיש כאן סוג של איסור "משהו" הקיים בתהליך ההעמדה, דבאמת ידוע היום שחידקים שונים וכן אנזימים שונים עוברים לחלב ומסייעים לגיבון שלו, אם כך מאי איכפת לן שהקיבה יבשה כעץ, דהא עובדה היא שבכל זאת נוצרה הגבינה מחמתה. ועל כרחק שאותו משהו בכל זאת הצליח לעבור ולפעול. ואם כן המציאות מוכיחה שלמרות יבושה של הקיבה כעץ היא עדיין מעבירה מעצמה "משהו" ויש לאסור אותה.

אפשרות להבין שייבוש עור הקיבה הוציאו מגדר אוכל

והיה מקום להבין שבכך שהתייבש עור הקיבה, הוא איבד שם אוכל, ולכן אינו אוסר את הגבינה. וכך נראה שהבין החזו"א (יר"ד סי' טו סק"ג), דכתב על דברי

הרמ"א וז"ל: "דכיון דאין העור חוזר לאכילת אדם לעולם בטל מתורת אוכל, ואם הוא אינו אוכל גם טעמו אינו אוסר", עכ"ל.

קשיים באפשרות זו

ואולם לכאורה קשה להבין כך. ראשית, בגמרא (ע"ז סח ע"ב) מבואר שעכבר שאינו ראוי לאכילה אך נתן טעם משובח בשיכר, אוסר אותו. ואם כסברת החזו"א, היה לנו לומר גם בזה ש"אם הוא אינו אוסר גם טעמו אינו אוסר". שנית, קשה לומר שהיתרו של שבלי הלקט מבוסס על כך שהעור אינו ראוי לאכילה. חדא, דמדברי שבלי הלקט נראה שזה שאין בעור הקיבה לחלוחית זה גופא גורם להיתר, ולא שעור הקיבה אינו ראוי לאכילה. ועוד, דפשוט לכאורה שדבר יכול להיות יבש כעץ ועם זאת ראוי לאכילה, כמו צנימים וגרעינים ומאכלים אחרים, ויתבאר ענין זה לקמן (עמ' רה) בהרחבה.

ביאור סברתם

ועל כרחנו צריך לומר כאפשרות השניה, אלא שההבנה היא שלא נאסר מעמיד כזה אלא כשניתן לראותו בעין אדם, אך מעמיד שלא ניתן לראותו בעין אדם, לא נאסר. וכיון שאותם האינזימים אינם נתפסים בחושי האדם, אין הם בכלל האיסור. וכפי שהסכימו הפוסקים (חכמ"א בבינ"א כלל לד ס" מט, ערוה"ש יו"ד סי' פד סל"ו ועוד רבים) שאין איסור על אכילת בעלי חיים זעירים שלא ניתן לזהותם בעין. ואמנם בכל מקרה של איסור טעם בלוע, לא ניתן לראות את האיסור ולמרות זאת הוא אסור. אך במקרים אלו ניתן לפחות לראות את האיסור שממנו יצא הטעם, ולהניח שהוא הוציא את הטעם שמורגש במאכל השני. ואולם בנידון דידן שההעמדה נעשית בדבר יבש, אין לנו יסוד להניח שיצא ממנו אפילו משהו, (וההעמדה עצמה אינה נתינת טעם, דאין זיקה בין טעם הגבינה לטעם עור הקיבה), ולכן הבין שבה"ל שהיא לא נאסרה.

ב. שיטת הנודע ביהודה והשוואתה לשיטת שבלי הלקט

דברי הנודע ביהודה

והנודע ביהודה (י"ד מהד"ק סי' כו) דן "על דבר הקרוק ויש קורין אותו הויזן בלאז"ן, והוא שלפוחית של דג אחד הנקרא הויזן והוא דג טמא, ומייבשין השלפוחית ונותנין אותו לתוך המשקה שקורין בפולין מע"ד או מי דבש, וטבעו להשקיע השמרים ולהצליל המשקה. וכבר נוהגין כזה באשכנז ליתן אותו לתוך חביות של יין מטעם זה, וזה כמו עשרים שנה התחילו גם בפולין לעשות כן במשקה מי דבש שקורין מעד, ונתעוררו גדולי הדור על זה שיש לאסור, שהרי זה נשאר לתוך המשקה וכבוש כמבושל. ואי משום שבטל בששים, אין מבטלין איסור לכתחלה ויש שרוצין להתיר מטעם דלא שייך אין מבטלין איסור לכתחלה אלא אם כוונתו לבטל אבל כאן הכונה רק להצליל ולא ליתן טעם³, עכ"ל. ובהמשך דבריו התיר הנודע ביהודה את הכנת המאכל הזה לכתחילה, משום שהשלפוחית "כבר נתייבש והוא כעץ שאין בו טעם כלל, ומדמין אותו לעור הקיבה" שהתיר שבלי הלקט, ואף לשיטת החולקים על שבלי הלקט, "בהויזן בלאז"ן שאינם ראויים בפני עצמם ואין כאן רק הטעם הבטל בששים, אפילו המחמירים לא החמירו אפילו מדרבנן"⁴.

מדבריו עולה שיש להתיר גם את השלפוחית עצמה באכילה

ובדברי הנו"ב מבואר שהוא מחשיב את השלפוחית היבשה כפסולה מאכילת כלב, והוא מייסד מדברי שבלי הלקט כלל שמאכל שיבש, דינו כפסול מאכילת כלב. וכיון שכך, נראה שהיתרו מתייחס אף לשלפוחית עצמה ולא רק למשקה שאותו היא מצלילה. וכן נראה גם מכך שלא דן הנו"ב על הצורך להוציא ולסנן את השלפוחית מתוך המשקה לאחר שסיימה את פעולתה⁵, ונראה דהוה פשיטא ליה שמותר לאכול את המשקה אף כששאריות השלפוחית עדיין בתוכו.

3. יעוין לקמן (עמ' רד) בענין זה.

4. והעלה צדדים נוספים להקל משום שיש חולקים על הדין דכבוש כמבושל, משום שאיסור ציר דגים הוא רק מדרבנן ומשום שיש מיקלים בכבישה שאינה בחומץ.

5. כפי שהתברר מהעוסקים בתחום, השלפוחית מתפוררת לחלקים קטנים במשך זמן שרייתה במי הדבש.

הבדל מהותי בין נידון שבלי הלקט ונידון הנודע ביהודה

ולכאורה לפי מה שהתבאר לעיל בדברי שבלי הלקט, שהוא המקור שמביא הנו"ב שם לדין ד"כבר נתייבש והוא כעץ שאין בו טעם כלל ומדמין אותו לעור הקיבה", אין מקום להשוות את שני הנידונים. בנידון של שבלי הלקט לא מדובר כלל על עירוב של גוף הקיבה במאכל אלא רק דנים אם העובדה שהוא כעץ אוסרת בכל זאת את הדבר שהועמד בו, והצד לאיסור הוא מצד דין מעמיד. אבל הנודע ביהודה אינו מתיר רק את ההעמדה בשלפוחית, אלא כותב שהיא עצמה איבדה תורת אוכל, והסברה להתיר היא מצד שכיון שיבשה, אין כאן איסור כלל, ולא נחשב שביטל את האיסור. דהיינו, שהאדם אוכל את השלפוחית עצמה, ובאים להתיר זאת מצד שהיא יבשה כעץ. וזה לא שמענו כלל מדברי השבלי הלקט.

הנו"ב מחמיר בסרוח שאינו מעיקרו כל עוד הוא ראוי לכלב

והנו"ב הביא דברי חכם אחד שכתב שיש להחמיר לכתחילה על יסוד דברי הש"ך הנ"ל, וטען כנגדו הנו"ב וז"ל: "ואני אומר שאפילו בדיעבד אין לדמות לשם, דשם עור הקיבה היתר הוא ואימתי יחול עליו האיסור, בהצטרפו עם החלב, וכשנתייבש מקודם לא נשאר בו טעם לאיסור החלב, ולא חל עליו שם בשר בחלב. אבל שלפוחית הנ"ל של דג טמא הוא והוא אסור מן התורה וכבר חל עליו שם איסור, ואינו נפקע ממנו על ידי שנתייבש עד שיתייבש שלא יהיה ראוי לכלב. ובנבילה עצמה מחלק ר' מאיר בין סרוחה מעיקרא ובין נסרחה אחר שנתנבלה [עיי' בע"ז דף סח ע"א]. ואמנם זה מחלוקת תנאים שם דר' שמעון סובר סרוחה מעיקרא לא צריכא קרא למעוטי וקרא דמיעט נבילה שאינה ראויה לגר היינו שנסרחה אחר שנעשית נבילה. והנה לפי כללי דתנאי בפלוגתא דר"מ ור"ש אין לנו הכרע הלכה כדברי מי, שהרי [בעירוין דף מו ע"ב] איבעיא להו ר"מ ור"ש מאי וקאי בתיקו. ואני תמה על שראיתי במבוא התלמוד לר"ש הנגיד (מו ע"ב ד"ה סתם) שכייל ר"מ ור"ש הלכה כר"ש והוא נגד סוגיא דעירוין. אבל בספר הליכות עולם (לר' ישועה הלוי, ש"ה פ"א אות א) באמת קאמר ר"ש ור"מ הלכה כדברי המחמיר, ולפ"ז פלוגתא זו דנבילה סרוחה ראוי לפסוק כר"מ שהוא המחמיר, עכ"ל. ומבואר שדוחה את ההשוואה לנידון דשבלי הלקט מצד שהשלפוחית אסורה מעיקרה ואילו עור הקיבה הוא היתר עד שמתערב עם החלב. אמנם למעשה היקל בזה

הנר"ב (ד"ה אמנם לדעתו), משום שהחשיב את השלפוחית כפסולה מאכילת כלב וכן"ל, שבזה מותר אפילו סרוח שאינו מעיקרו.

ההבדל בין החילוק הנ"ל ובין חילוקו של הנודע ביהודה

ואולם לכאורה דבריו קשים לתרי גיסי, הן מה שכתב להחמיר בשלפוחית כיון שאינה סרוחה מעיקרה, והן מה שנקט כאינה ראויה לאכילת כלב והיקל בה למעשה. ולכאורה נראה שמחד גיסא הקולא בשלפוחית חלה גם אם לא היתה סרוחה מעיקרה, וכפי שיתבאר לקמן בסמוך. אך מאידך גיסא השלפוחית נחשבת ראויה לכלב למרות שיבשה כעץ, ולכן אין להתיר אלא את שרייתה במי הדבש ולא את אכילתה בפני עצמה, וכפי שיתבאר בהמשך (עמ' רמד). דהנה, לכאורה החילוק שהוא מחלק בין המקרים הוא חילוק אחר ממה שהתבאר לעיל בדעת שבלי הלקט. דמה שהתבאר לעיל בדעת שבלי הלקט אינו תלוי בשאלה אם הדבר אסור מעיקרו או לא. דאפילו אם היה הדבר מותר מעיקרו, היה צריך לאסור מצד זה שבפועל הוא אוכל את הבשר שמעורב עם החלב. וכן לאידך גיסא, היה אפשר להתיר את השלפוחית אם היה ברור שהוא מסלק אותה לפני שהוא מתחיל לשתות את המשקה. דאע"פ שהשלפוחית אסורה מעיקרה, סוף סוף אין סיבה שהיא תאסור, דכיון שהיא יבשה לגמרי אזי העמדתה את המשקה אינה אמורה לאסור, וכפי שהתבאר בשבלי הלקט.

קשיים בהבנת חילוקו של הנודע ביהודה

ולכאורה קשה להבין את החילוק שמחלק. וראשית דבר יש להעיר שמדברי שבלי הלקט עצמם אפשר לכאורה להוכיח שאין מקום לחלק כך. דהא בעור קיבת נבלה לא אסר אלא משום שהגוים אינם מקפידים לייבש את הקיבה, אבל אם היו מקפידים לייבש אותה, היא היתה מותרת למרות שהיא אסורה מעיקרה. ומוכח שסברת היבשות אינה תלויה כלל בשאלה אם מדובר על היתר מעיקרו או על איסור מעיקרו, דהא הנבלה הזאת הרי היתה אסורה מעיקרה. וגם לא היה לשבלי הלקט מקום להקשות על דברי עצמו מדברי הגמרא שאמרה שאין מעמידים בעור נבלה, דשאני התם שהנבלה אסורה מעיקרה. ומוכח שלדעתו אין מקום לחילוק הזה. ובאמת נראה שדברי שבלי הלקט במקורם לא עמדו לנגד עיני הנר"ב, דהם

עדיין לא נדפסו בזמנו⁶, והוא ראה את הדברים רק בב"י וברמ"א, ובציטוט שהם הביאו את דברי השבלי הלקט לא נזכר דבר זה. ואף מדברי הש"ך (סי' קיד סקכ"א) מפורש יוצא שאין לחלק בזה בין נבלה לבשר בחלב, ובשניהם יש להקל אף שלגבי נבלה אין היובש נחשב כסרוח מעיקרו, וכפי שיתבאר לקמן (עמ' רמז). וגם בסברה אינו מובן מאי איכפת לן אם הדבר אסור מעיקרו או שהוא מותר. דהא סברת ההיתר היא מצד שהדבר יבש כעץ כשהוא בא להעמיד בו דבר אחר. ומאי איכפת לן אם העץ הזה הוא היתר או איסור. וממה נפשך, אם חוששים למה שהוא פולט כדי להעמיד, יש לאסור גם כשהוא מותר מעיקרו, דהא סוף סוף עכשיו הוא פלט משהו חשוב שמעמיד את החלב, ופליטה זאת נחשבת כבשר ואין היא סרוחה כלל ואינה יבשה כלל, ויש כאן תערובת של בשר בחלב. ואם לא חוששים למה שהוא פולט, יש להתיר גם כשהוא אסור מעיקרו, דהא סוף סוף עכשיו הוא לא פולט שום דבר משמעותי שיכול לאסור את הדבר שהוא מעמידו.

הבדל מהותי בין נידון סרוח מעיקרו ובין נידון הנודע ביהודה

וכן לכאורה אינה מובנת ההשוואה שהשווה בין נידון דידן ובין דין נסרחה אחר שנעשית נבלה. דין נסרחה וכן דין נותן טעם לפגם הוא סוג של קלקול ופגימה שבגללם אמור האיסור להסתלק מהנבלה. אבל נידון זה של יבש כעץ אינו קשור כלל לפגימה וסרחון וקלקול. ופעמים רבות אדם מכניס לתוך מאכלו דברים מסוימים שאין להם טעם בפני עצמו, ולפעמים הם אפילו אינם נאכלים כשהם בפני עצמם, אבל הם טובים דוקא בהיותם בתערובת וכאשר הם פועלים את פועלם בתערובת. וישנם תבלינים שונים שאינם נאכלים בפני עצמם, אבל הם נותנים טעם לשבח ומועילים לתערובת שהם נכנסים לתוכה. וכן פת הבאה בכיסנין לפי פירוש הערוך (ערך כסן א) בשם רב האי גאון שאלו כעכים יבשים שכוססים אותם. והיינו, שהם יבשים טובים, והדרך לאוכלם היא רק בכסיסה מעט מעט. ואם כן העובדה שהקיבה יבשה כעץ ולא יוצאת ממנה לחות לא אמורה להפקיע ממנה את האיסור אליבא דר' מאיר מדין נסרחה ואחר כך נעשית נבלה. וכן לאידך גיסא, זה שהשלפוחית יבשה כעץ לא אמור להפקיע ממנה את האיסור אליבא דר' שמעון מדין נסרחה אחר שנעשית נבלה. ואולי הנו"ב למד כן מלשון הגמרא (ע"ז שם): "ור' שמעון סרוחה מעיקרא לא צריכא מיעוטא, עפרא בעלמא

6. ורק המחזיק ברכה (סי' פז סקל"ז) מציין שנזדמן לו כתב יד של ספר זה.

הוא", ע"כ. ומבואר לכאורה שהגרירותא בסרוחה מעיקרא היא בכך שהיא נחשבת כעפר. והרי עפר הוא לא מקולקל אלא רק שאין בו טעם אוכל. אבל נראה שלא זו כוונת ר' שמעון. דכוונתו רק לומר שסרחון מבטל את כל מציאות הנבלה שבו, והרי הוא כעפר שאין בו כבר שום מציאות ושם של נבלה, ופנים חדשות באו לכאן, שהן מופקעות לגמרי מאיסור כלשהו. אבל אין כוונתו שנקודת הגרירותא שבו הוא מצד שהוא יבש כעפר. ובר מן דין, אין זה ברור שעפר לא נחשב למקולקל.

ברור בפוסקים שלא לשבח ולא לפגם אסור וכך צריך להיות דין יבש כעץ

וכל ענין זה הרי כבר מפורש להדיא בפוסקים, שצריך שהדבר יפגום ממש ולא מספיק שהוא יבש כעץ שאינו משביח ואינו פוגם. ועד כאן לא אמרו הפוסקים שהפגימה אינה צריכה להיות כל כך גדולה שיהיה קץ במאכלו, אלא מספיק שרק יפגום קצת, וכמבואר ברש"י (ע"ז סז ע"א ד"ה כל שאינה) וברשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יט ע"א, ובקצר יד ע"ב) ובר"ן (על הר"ף ע"ז לב ע"א-ע"ב) ובשו"ע (סי' קג ס"ב), והתבארו דבריהם לעיל (עמ' פו-צ). אבל אם הוא אינו פוגם ואינו משביח, פשוט שהדבר נשאר באיסורו. וכן מבואר להדיא באור זרוע (ע"ז סי' רנח) וז"ל: "והיכא דנותן טעם ואותו הטעם לא משביח ולא פוגם אסור, דדוקא פוגם מותר אבל לא משביח ולא פוגם אסור", עכ"ל. והוכיח כן מהירושלמי (תרומות פ"י ה"ד) שכתב כן להדיא: "הדא אמרת לא לשבח ולא לפגם אסור". וכן כתב (שם סי' רנט) וז"ל: "הרי פירשנו דנותן טעם לפגם מותר, לשבח אסור, וכן לא לפגם ולא לשבח נמי אסור", עכ"ל. וכן כתב בהגהות אשרי (ע"ז פ"ה סי' ט) בשם האור זרוע, והובא בב"י (סי' קג אות ד). וכן כתב בתורת חטאת (כלל פה דין כב) בשם הגהות שיערי דורא (סי' פה ה"ט) שכתב כן בשם האור זרוע הנ"ל. וכן כתב הש"ך (סי' קג סק"ב). ואם בטעם גרידא החמירו הראשונים, כל שכן שיש להחמיר במקרה שגוף המאכל אסור, ואין לתלות את האיסור בכך שיהיה למאכל טעם.

הרשב"א מצריך ביטול גם בגיד הנשה שנימוח ואע"פ שאינו נותן טעם

ואמנם הרשב"א (תוה"א שם, יח ע"א) כתב לגבי גיד הנשה וז"ל: "והלכתא אין בגידין בנותן טעם (חולין צט ע"ב) וכו'. ואם נמחה גופו צריך הוא ששים, דאע"ג דעץ הוא התורה אסרתו. ואפשר שבטל ברוב, דכיון דלעולם אינו נותן טעם ואפילו בשאינו מינו, לא אסרוהו לעולם, כל שהוא מעורב ברוב היתר. ואינו דומה לשאר

האיסורין שהצריכוהו ששים לבטלן ואפילו במינן, דהתם הוא דאסרו מינו משום דכנגדו בשאינו מינו נותן טעם, אבל כאן שאינו נותן טעם כלל ואפילו בשאינו מינו, לא החמירו עליו, והעמידוהו על דינו לבטלו ברוב, עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שבכה"ג אפשר שלא יהיה צורך בשישים ויהיה ניתן להסתפק בביטול ברוב, כיון שעכ"פ אין כאן נותן טעם. והיינו כבנידון דידן שאין בדבר טעם לשבח ולא טעם לפגם. אבל גם הרשב"א מודה שעכ"פ יש צורך בביטול ברוב. ואם לא יהיה בזה דין ביטול, לא יהיה ניתן להתיר רק על סמך זה שהוא אינו נותן טעם לשבח. ובמקומות אחרים (תוה"ק שם, יז ע"ב; שו"ת ח"א סי' קא) הכריע הרשב"א הלכה למעשה שאפילו שאין הוא נותן טעם צריך שישים גם כשהגיד נימוח, וכן כתבו הטור והשו"ע (סי' ק' ס"ב). והרשב"א בתשובה (שם) חילק להדיא בין דבר שהוא מאוס ופגום מצד עצמו ובין גיד הנשה שאף שאינו נותן טעם לשבח הוא עכ"פ אינו נותן טעם לפגם. וכבר עמד הפמ"ג (שם) על הראיה מגיד הנשה.

מהנידון של הירושלמי מוכח שלא מספיק שהדבר יבש וצריך שיהיה פגום

ואמנם בנידון של גיד הנשה האיסור היה מקדמת דנא, ולא היתה מציאות שהדבר היה בלי טעם עוד לפני שחל עליו איסור. אבל הנידון בירושלמי (שם) שעליו מבוססים דברי הפוסקים הללו הוא על זיתי חולין וזיתי תרומה שאין הבדל ביניהם בטעם. ויוצא שהתרומה לא פוגמת ולא משביחה, ואעפ"כ היא אוסרת. והרי בנידון זה זיתי התרומה ביחס לזיתי החולין אמורים להחשב כפגומים לפי הגדרת הנודע ביהודה, דמבואר להדיא בגמרא (ע"ז סח ע"א) שפגימה אינה חייבת להיות עצמית אלא גם יין בעדשים נחשבים כפגומים אפילו שכל אחד מצד עצמו הוא משובח. דהעיקר הוא תוצאת המפגש המסוים שבין שני הדברים. וכיון שאין הם נותנים טעם לשבח, אף שאין הם גורעים, הם אמורים להחשב לפי הגדרת הנודע ביהודה כפגומים כמו עץ יבש. והרי עוד לפני שירדה תורת תרומה על הזיתים כבר הם היו כפגומים ביחס לזיתי החולין. ואף על פי כן מבואר שהתערובת אסורה.

כך נראה גם מסתימת לשונותיהם של הפוסקים

ובאמת כך נראה גם מסתימת לשונותיהם של כל הפוסקים שלא חילקו בהכי, ועיקר דבריהם מכוונים לעצם ההגדרה מה נדרש מתערובת כדי שהיא תיחשב כטעם לפגם. וקביעתם העקרונית שיש צורך שיהיה פגם ממש ולא מספיק

שלא יהיה לשבת, איננה שייכת לשאלה אם הוא פגום מעיקרו או אינו פגום מעיקרו. דעיקר הנידון הוא מה נדרש כדי להחשב פגום, וזה בין אם צריך שהפגימה תהיה מעיקרה ובין אם לא. ומוכח מכל דבריהם שיבשות כעץ אינה מועילה להחשיב את הדבר כפגום אלא אם כן הדבר פוגע באפשרות האכילה של הדבר, אפילו שאין הוא קץ במאכלו.

יבש כחרס ואינו יכול להעשות לח, אינו נאכל לכלב ויש להחשיבו כפגום

ואמנם נראה שאם המאכל מתייבש כל כך עד שאפילו אם יכסוס אותו ואפילו אם ילחלח אותו בלשונו אין הוא יכול לחזור להיות לח כלל, הרי זה כבר נחשב כפסול מאכילת כלב ומותר באכילה, וכפי שיתבאר שגם כלב אינו יכול לאכול ברמת יבשות כזאת. ובכהאי גוונא מובן שהימצאות דבר כזה בתערובת אינה מאפשרת לאכול את התערובת בגלל שאותם חלקים אינם מתמסמסים בפה וגם קשה ואולי אפילו בלתי אפשרי לעכלם במעיו. ואף שהם אינם סרוחים הם פוגעים ביכולת האכילה של התערובת, והרי הם יכולים להחשב כפגומים ממש. ויתבאר לקמן שיבשות כעץ שונה מיבשות כחרס לענין זה שיבשות כעץ בירקות ובדומה להם מוציאתם מידי טומאת אוכלין, אבל עדיין מאכלים רבים שיבשו כעץ עשויים להיות ראויים לאכילת אדם אם ימוססם בפיו, ואילו כאשר הוא יבש כחרס הוא נפסל אף מאכילת כלב. וגדר של יבש כחרס שהוא נפסל אף מאכילת כלב היינו בכהאי גוונא שגם כאשר ישרה את הדבר במים פושרים מעת לעת הוא כבר לא יוכל לחזור להיות לח. ואם כן ברור שגם כאשר ילחלחנו בפיו הוא כבר לא יחזור להיות לח, ופקע ממנו שם מאכל כלל. אבל לפי חידושו של הנודע ביהודה, גם כאשר הוא כרגע יבש כעץ ואין יוצאת ממנו לחלוחית אך עקרונית ניתן היה לערב בו מים ודברים אחרים בתערובת ולהחזירו להיות לח, בכל זאת הוא נחשב כפגום את התערובת⁷. ולכאורה אין הדבר מובן, וכנ"ל.

7. ולשון שבלי הלקט היא: "ועור הקיבה שמלחו ויבש הרבה, הוי כעץ בעלמא". ונראה ברור שלא בכדי הזכיר עץ דוקא, וכוונתו להסתפק ביבשות כעץ כדי להתיר. ואם היה מתנה את ההיתר דוקא ביבשות כחרס לא היה מתנסח כך, אלא היה כותב להדיא שצריך דוקא יבש כחרס.

לכאורה מלשון הרמב"ם נראה שגם כשאין פגימה בטעם יהיה מותר

אמנם לכאורה היה נראה מלשון הרמב"ם שחלק על כל הפוסקים הנ"ל בענין דבר שאינו פוגם ואינו משביח בתערובת, וסבר שיש להקל בו. דז"ל (שם פט"ו הל' כה-ל): "כבר בארנו (לעיל שם הל' ב-ג) שאם נתן דבר האסור טעמו בדבר המותר - נאסר הכול. במה דברים אמורים? בשהשביחו. אבל אם פגם זה האסור למותר והפסיד טעמו - הרי זה מותר וכו'. ומי יטעום את התערובת? אם היה המעורב תרומות עם החולין, טועם אותן הכהן: אם היה טעם התרומה ניכר - הכול מדומע וכו'. ואם היה בשר בחלב או יין נסך ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש, או בשר שקצים ורמשים שנתבשל עם הירק וכיוצא בהן, טועם אותן הגוי, וסומכין על פיו: אם אמר 'אין בו טעם', או שאמר 'יש בו טעם, ומטעם רע הוא', והרי פגמו, הכול מותר", עכ"ל. ולכאורה קשה, דבשלמא אם הוא אומר שיש לו טעם רע, הרי שהוא מגלה שהיה טעם שפגם ממש. אבל אם הוא אומר שאין בו טעם, מדוע שיהיה ניתן להקל בזה. הלא יתכן שאין הוא פוגם ואין הוא משביח, ולכן אין הוא גורם לשום שינוי בטעם, ובכל זאת היה אמור להיות אסור, כיון שהוא על כל פנים לא פוגם. ובטור ובשו"ע (סי' צח ס"א) העתיקו קרוב ללשון הרמב"ם אלא שכתבו שהגוי אומר שאין בו טעם חלב. ומזה אין שום קושיה, דכיון שבאים לבדוק אם יש חלב בשיעור מספיק כדי לאסור, ולחלב יש טעם ברור וידוע, הרי שכאשר הוא אינו טועם טעם חלב, אפשר להסיק בבירור שאין חלב בשיעור שנותן טעם. אבל הרמב"ם מתייחס לכל האיסורים, והרי בחלקם הם עשויים להיות כמו בנידון דידן שאין בזה טעם כלל כיון שהוא יבש כעץ. וישנם עוד דברים רבים אחרים שאין להם טעם ברור ומסוים (כמו למשל מים, שבדרך כלל אין להם טעם מוגדר ומובחן, וכאשר הם בתערובת, בדרך כלל אי אפשר להבחין במציאותם על פי טעמם. וכן ישנם דברים יבשים חסרי טעם וריח ותיבול שאי אפשר להבחין בטעמם המיוחד בתערובת). ואמנם נכון הדבר שאם אין בזה שיעור של אחד משישים, אין הוא נותן טעם, אבל הלא סוף סוף יתכן שהוא יותר מאחד משישים, אלא שאין הוא משביח ואין הוא פוגם. והרי בזה היה צריך לאסור. ולכאורה מוכח מזה שהרמב"ם סבור שגם כאשר הדבר האסור אינו משביח ואינו פוגם, אין הוא אוסר. ולכן כל עוד הוא לא מרגיש בטעמו, אפילו שהוא אינו מרגיש טעם רע, בכל זאת יש להתיר.

דחיית ההכרח וביאור דבריו

אמנם יתכן שיש לדחות ולומר שההנחה הפשוטה של הרמב"ם היא שאם מדובר על מין בשאינו מינו הוא בהכרח אמור לתת טעם בתערובת אפילו שהוא אינו פוגם ואינו משביח. ואפילו אם הוא תפל ואין בו טעם או שהוא יבש כעץ, הרי שהטעם הכללי של התערובת יהיה בהכרח פחות מרוכז. וכמו שכאשר אדם מוזג מים בתוך יין, ניכר שטעמו של היין נחלש, דעירוב הדבר האחר מקליש את טעמו המיוחד והניכר של הדבר הראשון, כך גם בעירוב של כל דבר שאין בו טעם או שהוא יבש כעץ, יש אפשרות להבחין שהטעם של התערובת התדלדל ונקלש. וגם זה כלול במה שהגוי אמור לומר אם הוא מבחין בטעמו של הדבר. ובאמת לא כל גוי מסוגל לכך, ואולי יהיה מובן לפי זה מה הסיבה שצריך שיהיה קפילא, דהיינו נחתום גוי ולא סתם גוי, דקשה להבחין בדבר. ולכן גם הרמב"ם לא מפרט שצריך קפילא דוקא, דהדבר מובן מאליו מעצם זה שהגוי נדרש להבחין בטעם, ולא כל אדם מסוגל לכך. ונקטו בגמרא קפילא (חולין צז וקיא ע"ב) לא מצד שהוא אומן ולא ירע אומנותו אלא משום שבפועל רק הוא יהיה מסוגל להבחין בטעם. ובכך יהיה אפשר ליישב את תמיהת המפרשים מדוע הרמב"ם לא הזכיר דבר זה. וכן כתב הגר"א (סי' צח סק"ה) בביאור דעת הרמב"ם. ובאמת הערוך (ערוך קפל) כתב שקפילא הוא "מבשל", ובמוסף הערוך (שם) כתב שהמוכר מאכל או תבשיל נקרא קפיל, וזה מחזק את ההבנה שהגמרא דיברה בהווה ולא באה להגדיר את הסמכתו וידיעותיו של הגוי הטועם.

הבדל מהותי בין נידון נתינת טעם ובין נידון העמדה

ועוד נראה שיש הבדל מהותי בין דברי שבלי הלקט ובין דברי הנודע ביהודה. דלפי מה שהתבאר לעיל, שבלי הלקט הבין בפשיטות שדין העמדה הוא איסור מיוחד שאינו תלוי כלל בנתינת טעם, והיקל בו רק משום שלא ניתן לתפוס בחושים את מה שיוצא מעור הקיבה היבש. ואילו הנו"ב הבין שיש להקל בכל מאכל שאין לו טעם משום שנחשב כפסול מאכילה, שזו לכאורה סברה אחרת לגמרי. והלא הצד לאסור את השלפוחית הוא מחמת היותה מעמיד של המשקה. דעל ידי מציאותה בתוך המשקה השמרים שוקעים והמשקה נצלל. ואם כן, אפילו אם תמצא לומר שאין מקום לאסור מצד הטעם שהיא נותנת בתערובת, הלא אין אנו באים לאסור את התערובת מצד הטעם שהיא נותנת אלא מצד היותה מעמיד של המשקה. ולגבי זה אין שום ראיה מהסוגיה שלא קיים איסור בכהאי גוונא.

ולכאורה כל דבר צריך להיות נידון לגופו. אם גורם האיסור הוא נתינת הטעם, יש מקום להתיר אם לא ניתן טעם לשבח אלא לפגם, כיון שגורם האיסור אינו מתקיים. אבל אם גורם האיסור הוא היות הדבר מעמיד של התערובת, מאי איכפת לן מה טעמו. והרי קיבה טעמה חמוץ מאד, והיא מצד עצמה אינה מועילה בטעם שבה, ולמרות זאת אסור להעמיד בזה. ולגבי ההעמדה לא איכפת לן שטעמה חמוץ, דעכ"פ היא משמשת להעמדת הגבינה למרות שהיא חמוצה.

הנו"ב הבין שהצללה אינה נחשבת להעמדה

ובאמת נראה מדברי הנו"ב שהוא לא החשיב את הצללת המשקה כהעמדה, דהא כאמור לעיל (עמ' רב), הוא מעלה סברות לקולא בדין כבוש כדי להתיר את המשקה, ולא נחית כלל בכל תשובתו הארוכה לדון על דין מעמיד ששייך בנידונו. ונראה שהבין שרק תהליך של גיבוש וייצוב נחשב העמדה, ולא תהליך של ריכוך. והסיבה שבכל זאת דימה את נידונו לנידונו של שבלי הלקט, למרות ששבלי הלקט דן להדיא על העמדה, היא משום שהוא למד משבלי הלקט היתר גם בגוף השלפוחית, וכפי שהתבאר. ויש להעיר שמלשון הרמב"ם (פיהמ"ש ע"ז פ"ב מ"ה) שכתב שכל ש"פעולת אותו הדבר האסור ניכרת ונראית", הרי הוא בכלל דין מעמיד, משמע שאין הדבר תלוי בגיבוש דוקא. אך אין בזה הכרח.

לדעת הרמב"ם יש עכ"פ איסור דרבנן גם אם הדבר אינו ראוי לאכילת אדם

ויש לציין שלדעת הרמב"ם יש איסור אכילה מדרבנן גם בדברים שנפסלו מאכילת אדם, ואפילו באיסורים שאינם איסורי בשר בחלב. וכפי שכתב להדיא (הל' מאכ"א פ"ד הל' י"א) וז"ל: "כל האוכלין האסורין - אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם; לפי שלא נאמר בהן 'אכילה', אלא הוציא אסור אכילתן בלשון אחרת, בלשון 'בישול' ובלשון 'הקדש', לאסור אותן ואפלו שלא כדרך הניה. כיצד? הרי שהמחה את החלב וגמאו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שערב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה שלנבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם - הרי זה פטור. ואם ערב דבר מר בתוך קדרה שלבשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו, חייב", עכ"ל. ומבואר להדיא בדבריו שאמנם יש פטור מדאורייתא על אכילה שאין דרך אדם לאוכלה, אבל עכ"פ איסור דרבנן מיהא איכא. ולשיטתו יוצא שאפילו כשהדבר עומד בפני עצמו

ונפסל מאכילת אדם, עדיין יש איסור לאוכלו. ויוצא אפוא בנידון דידן שכאשר הוא אוכלו בפני עצמו, צריך להיות פטור אבל אסור, וגם כאשר הוא אוכלו בתערובת צריך להיות אסור, למרות שזהו טעמו ולא ממשו וטעם לפגם מותר, דהא אין שום קושי באכילת התערובת.

ג. הכרעה במחלוקת ר' שמעון ור' מאיר בנבלה שאינה ראויה לגור

אין להוכיח מהירושלמי שהלכה כר' שמעון במחלוקתו עם ר' מאיר

והנר"ב תלה את דבריו בכך שיש מחלוקת בין ר' מאיר ובין ר' שמעון בסוגיה בע"ז, וכיון שלא הוכרע בסוגיה בעירובין כמי ההלכה במחלוקת כגון זו, יש להחמיר ולאסור כר' מאיר. וכן מבואר במחזור ויטרי (סי' תכד, עמ' 490) וז"ל: "ר' מאיר ור' שמעון מי שמחמיר הלכה כמותו", עכ"ל. וכמה אחרונים וביניהם הרב חיד"א (פתח עינים דמאי פ"ה מ"ט ויעיר און מערכת ר' אות יא) תמהו על דבריו מצד שבירושלמי (שביעית פ"ח ה"ז ותרומות פ"ג ה"א) מפורש שר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון. וכן כתב הבה"ג בהלכות קצובות דבני מערבא (סי' נג, עמ' תקפח בהנד"מ). ויש לנקוט כפשיטות הירושלמי ולא כבעיית הבבלי. ואולם נראה לכאורה שמהירושלמי אין להוכיח לנידון זה, דהא הירושלמי אזיל בזה לשיטתו שר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' שמעון, דכך הוא כותב (תרומות שם) להדיא בסמיכות למה שכותב שר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון⁸. ואם כן פשיטא שהירושלמי לשיטתו יסבור שר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון, דהא ר' מאיר ור' יהודה הלכה כר' יהודה (עירובין מו ע"ב). ואם רב גובריה דר' שמעון לגבור על ר' יהודה, ודאי שיגבור על ר' מאיר. אבל לדין שנקטינן (עירובין שם) שר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה, אם כן יש מקום להסתפק בין ר' מאיר ור' שמעון, שכן שניהם מוכרעים על ידי ר' יהודה.

אין זה ברור שיש לפשוט ספק בבבלי לפי הכרעת הירושלמי

וגם מה שנקטו בפשיטות שכאשר יש ספק בבבלי יש לנקוט כפשיטות הירושלמי, אינו ברור, ומצינו בדברי הראשונים במקומות שונים שכתבו להדיא שלא שבקינן ספק דגמרא דידן מפני פשיטות הירושלמי. דכיון דקים להו לחכמי

8. אמנם הבה"ג עצמו כתב (סי' מח, עמ' תקמא בהנד"מ) שר' יהודה ור' שמעון הלכה כר' יהודה.

בבל שיש להסתפק בדבר אין להכריע את דבריהם על פי הירושלמי. ויעוין בראבי"ה (ברכות סי' קלא) וז"ל: "ולא חתמינן בה כלל, ואע"ג דבירושלמי⁹ איכא חתימה, כיון דמספקא לן בגמרא דידן", עכ"ל. וכן בדומה לזה מצינו בעוד ראשונים. ומאידך גיסא מצינו בדברי הראשונים גם להיפך, ויעוין בזה במקום אחר (טל חיים כללי הוראה ח"א סי' ב). ואכמ"ל.

יישוב קושיית היד מלאכי על הכסף משנה

ויש להעיר בזה על היד מלאכי (סי' תקפ) שהקשה על הכס"מ שכתב בכמה מקומות (הל' שמיט"ו פ"ה ה"ד; הל' טומ"מ פכ"ד ה"ד; הל' טומ"צ פ"ב ה"א; הל' שאה"ט פ"ב ה"ה בשם הר"י קורקוס; הל' טומ"א פ"ב ה"ו) שבמחלוקת ר' שמעון ור' מאיר יש להחמיר בגלל שהדבר נשאר בתיקו בגמרא דידן. והקשה עליו ממה שכתב הוא עצמו (הל' תרומות פ"ה ה"ט"ו) בענין חיוב תרומות ומעשרות בעציץ שאינו נקוב שחזר וניקב שבגמרא דידן לא איפשיטא הבעיה, ובירושלמי הוכרע הדבר לקולא, ויש לפסוק כהכרעת הירושלמי. ולכאורה היה לו להכריע מהשיקול הזה שיש לפסוק כר' שמעון, כיון שבבבלי לא הוכרעה השאלה ובירושלמי הדבר פשוט. אמנם כאמור לעיל הירושלמי אזיל בזה לשיטתו שהלכה כר' שמעון במחלוקתו עם ר' יהודה, ובזה ודאי גמרא דידן פליגא, וממילא בנידון זה אין להוכיח מהירושלמי שחולק. ובר מן דין, מה שלא הוכרע הדבר בגמרא דידן בנידון דעציץ שאינו נקוב שחזר וניקב (מנחות ע' ע"א) היינו שלדעת אב"י היה מקום לדמות לנידון דרבא¹⁰ דלעיל ולדעת ר' חנינא בר מניומי יש מקום לחלק בין הנידונים¹¹. אבל לא היתה הכרעה בגמרא שהדבר מוגדר כספק. ובכה"ג יש מקום להכריע את הדבר על פי הירושלמי. אבל בנידון של מחלוקת ר' שמעון ור' מאיר (עירובין שם) נקבע להדיא בגמרא שהוא תיקו, דהיינו שהגמרא הכריעה שזהו ספק. והשתא אי אפשר לבוא ולהכריעו על ידי הירושלמי, אחרי שהגמרא דילן גילתה דעתה שאין להכריע את הדבר.

9. בירושלמי שלפנינו ליתא, ומובא בפסיקתא רבתי (ריש פיסקה א).

10. כן גרס רש"י, וכן תיקן הב"ח. לפנינו: רבה.

11. כן הוא לפי שיטתו וגרסתו של הכס"מ (ראה מסורת הש"ס), אך בכתבי היד וכן בגמרות שלנו הגרסה היא אחרת, ולפיה יש ליישב את דברי הרמב"ם מצד עצמם בדרך אחרת ופשוטה, דאב"י דוקא מכריע שפטור (ודלא כהבנת רגמ"ה ורש"י), ומשום שהכל נחשב כזריעה אחת, והפטור שהיה כשעדיין לא ניקב, מועיל גם לאחר שניקב, וכפשוטם של דברי הרמב"ם שם.

דחיית הראיה מדברי הר"ן שהכריע על פי ירושלמי

ומסיבה זאת יש לדחות גם את הראיה שהביא היד מלאכי (כלל צד) מדברי הר"ן (על הר"ף קידושין יד ע"ב ד"ה וגרסינן תו) שכתב וז"ל: "ונראה לי דאע"ג דלא מיפשיט בגמרא דילן, ילפינן לה מדגרסינן בירושלמי", עכ"ל. דבגמרא דידן שאלו וניסו להוכיח מברייתא ודחו את הראיה, אך לא החליטו את הספק. אבל כשהגמרא בעצמה אומרת שיש ספק ומכריעה שהדבר נשאר בספק, אין להוכיח אחרת מהירושלמי, וכנ"ל.

הבנת הלחם משנה בדעת הרמב"ם בענין שחיטה שאינה ראויה

ויש להעיר עוד בזה על הלח"מ (הל' שחיטה פ"ב ה"ו) שנקט בדעת הרמב"ם שמכריע כדעת ר' שמעון במחלוקתו עם ר' מאיר. ובזה יישב את הסתירה הגדולה הקיימת לכאורה ברמב"ם, שכבר עמדו עליה הרבה אחרונים. דבשוחט ונמצאת טריפה לענין כיסוי הדם (שם פ"ד ה"י) פסק כר' שמעון במחלוקתו עם ר' מאיר (חולין פה ע"א), ששחיטה שאינה ראויה אינה שחיטה ופטור מכיסוי הדם, ואילו בדין אותו ואת בנו (שם פ"ב ה"ו) פסק כר' מאיר שאם שחט את הראשון ונמצא טריפה, הרי זו שחיטה ואסור לשחוט את השני. וזה כשלעצמו אינו סותר, דהיינו כפי שהסבירה הגמרא (שם) שראה רבי דבריו של ר' מאיר באותו ואת בנו ושנאו בלשון חכמים, ואת דברי ר' שמעון בכיסוי הדם ושנאו בלשון חכמים. והרמב"ם פסק בשני המקומות כפי שהכריע רבי. ואולם מצינו שבדין שוחט חולין בעזרה (שם פ"ב ה"ב) הוא נקט שבשוחט ונמצאת טריפה הבשר מותר בהנאה, והיינו כדעת ר' שמעון הסובר ששחיטה שאינה ראויה אינה שמה שחיטה וחולק על ר' מאיר בזה. ודעת ר' מאיר הובאה בברייתא (שם ע"ב) כדעת חכמים. והכס"מ (שם) כתב וז"ל: "ופסק כר' שמעון וצריך טעם למה", עכ"ל. וטען הלח"מ שבעקרון הוא פוסק במחלוקת ר' שמעון ור' מאיר כדעת ר' שמעון. ולכן הכריע בדין חולין בעזרה וכיסוי הדם כר' שמעון. ורק בגלל שנפסק להדיא כדעת ר' מאיר בנידון של אותו ואת בנו הוא פסק כר' מאיר¹².

12. והגרע"א (פ"ב שם) תירץ דאין איסור אכילת חולין בעזרה שהוא מדאורייתא חל על איסור טריפה. ויש לכאורה קשיים גדולים בדבריו ואכמ"ל.

דחייה לכאורה של הבנת הלחם משנה

ואולם לכאורה נראה שאין דבריו צודקים, דהרמב"ם (פ"ב שם) פותח את ההלכה בלשון: "שחיטה שאינה ראויה לאכילה שמה שחיטה, לפיכך" וכו'. ונראה מלשון זאת שבשאלה העקרונית אם שחיטה ראויה היא נחשבת שחיטה אם לאו, הוא דוקא מכריע כדעת ר' מאיר. ובאמת קשה לומר שהוא מכריע כר' שמעון במחלוקתו עם ר' מאיר, אחר שהגמרא נשארה בענין זה בתיקו, ומהירושלמי אין ללמוד משום שהוא מכריע כר' שמעון אף במחלוקתו עם ר' יהודה, שזה מנוגד לגמרי לבבלי, ואף הר"ף מביא את זה (עירובין יג ע"א). ומצינו במקומות שונים שכבר ציינם הכס"מ דלעיל שהרמב"ם דוקא מכריע כר' מאיר, ונראה שהוא באמת מכריע לחומרא במחלוקתם. ויש להוסיף עוד מקומות על מה שכתב הכס"מ שבהם פסק הרמב"ם כר' מאיר כנגד ר' שמעון להחמיר (פיהמ"ש כלים פ"ז מ"ה והל' כלים פ"ז ה"ז; פיהמ"ש מכשירין פ"ו ה"ה והל' טומ"א פ"י ה"ג).

ביאור שיטת הרמב"ם על פי מה שכתב בעצמו

אמנם נראה ששיטת הרמב"ם בדין שחיטה שאינה ראויה מבוארת מיניה וביה בדבריו, והיא בהירה ונהירה. דבאמת שיטתו העקרונית היא ששמה שחיטה וכפי שכתב להדיא (פ"ב שם). ואולם רבי הכריע כר' שמעון בענין כיסוי הדם וכנ"ל, ומבואר בגמרא (חולין שם) שטעמו של ר' שמעון הוא משום שנאמר (ויקרא יז, יג) על החיה או העוף שצריך לכסות את דמם: "אשר יאכל". וזה גרם לרבי להכריע בענין זה כר' שמעון, דהפסוק מדגיש להדיא שהמצוה תלויה בכך שיהיה אפשר לאכול את העוף או החיה. וכיון שהשחיטה הזאת אינה ראויה לאכילה, ממילא אין מצוה לכסות את הדם. ואת זה מדגיש הרמב"ם (פ"ד שם): "אין חייב בכיסוי אלא דם שחיטה הראויה לאכילה, שנאמר 'אשר יאכל'. לפיכך השוחט ונמצאת טריפה" וכו', עכ"ל. ואם כן הוא הדין בנידון דחולין בעזרה. והרמב"ם מבאר זאת להדיא (פ"ב ה"א וה"ב): "וכן הוא אומר בבשר תאווה (דברים יב, כא): 'כי ירחק ממך המקום אשר יבחר ה' וכו' וזבחת מבקרך ומצאנך וכו' ואכלת בשערך'. הא למדת שאין שוחטין בשר תאווה אלא חוץ למקום אשר בחר ה'. [ב] וזה שנשחט חוץ למקום הוא שמותר לאכול בכל השערים. אבל השוחט חולין בעזרה, אותו הבשר טהור ואסור בהנייה וכו'. אבל הנוחר בעזרה, והמעקר, וגוי ששחט, והשוחט ונמצאת טריפה וכו', הרי אלו כולן מותרין בהניה", עכ"ל. והדברים ברורים בטעמם שכיון שכל האיסור תלוי

בזה שיתקיים בזה "ואכלת בשעריך", אזי מה שבכל מקרה אסור להאכל בשעריך, לא חל עליו איסור ההנאה.

ראשונים שנקטו כדעת ר' שמעון במחלוקתו עם ר' מאיר

והנ"ב הביא את ר' שמואל הנגיד במבוא התלמוד שכתב בפשיטות שר' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון. וכדבריו כתב גם הראב"ד בהשגות (הל' טומ"מ שם) בפשיטות. וכן כתב התשב"ץ קטן (סי' יח) בשם המהר"ם בפשיטות וז"ל: "ור' מאיר ור' שמעון הלכה כר' שמעון". ובדברי הרא"ש יש לכאורה סתירה בענין זה, וכבר עמדו על כך האחרונים. דמחד גיסא הוא כותב (ע"ז פ"ב סי' לד) וז"ל: "ועוד ראינו מדר' שמעון דשרי לקמן (סז ע"ב) נותן טעם לפגם בקדירה שאינה בת יומא אף על פי שאם היה בעין היה לשבח פליג אדר' מאיר, והלכתא כוותיה כדאמר בעירובין [פרק מי שהוציא והו (מו ע"ב)], עכ"ל. ונראה מסתימת לשונו שכך גרס בעירובין, וכן נקט החוות יאיר (סי' צד ד"ה ר"מ ור"ש). דלכאורה דוחק לומר שכוונתו שיש תיקו וכיון שזהו ספיקא דרבנן יש ללכת לקולא, וכפי שהבין היד מלאכי (שם) בדבריו, דכל זה חסר טובא מן הספר. ומאידך גיסא בעירובין בסוגיה שם (פ"ד סי' ט) הוא הביא בפשיטות את התיקו שבגמרא. והפלפולא חריפתא (ע"ז שם אות ה) כבר תמה על הרא"ש שדבריו שם אינם מתאימים לתיקו שבגמרא, וצ"ע.

ראשונים שנקטו להדיא כדעת ר' שמעון בסוגיה דידן

וכמה ראשונים נקטו בסוגיה דידן להלכה כשיטת ר' שמעון דלא בעינן סרוח מעיקרו. הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יט ע"א) הביא את מחלוקת ר' מאיר ור' שמעון אי בעינן סרוח מעיקרו או שמותר גם בנאסר מעיקרא, והסיק וז"ל: "וקיימא לן כר' שמעון, דרבי אבהו ורבי יוחנן וריש לקיש הכי אית להו, ורב כהנא נמי אמר מדברי כולם נלמוד נותן טעם לפגם מותר, ועוד, דבהדיא אמר רבא התם והלכתא נותן טעם לפגם מותר", עכ"ל. וכן נקט בפשיטות הרא"ה בבדק הבית בכל דבריו שם, וכתב להדיא בהמשך (שם יט ע"ב ד"ה כתב החכם) וז"ל: "ואמרינן נמי דסרוחה מעיקרא לא צריכא קרא", עכ"ל. וכן כתב הר"ן (על הר"ף ע"ז לב ע"ב ד"ה ודאמרינן כל) וז"ל: "איסור תערובת שהולכין בו אחר נתינת טעם כל שטעמו פוגם התבשיל קצת מותר לפי שאינו נותן טעם דאדרבה פוגם הוא אבל עדיין צריך ליישב היכי גמרינן לה מנבילה ונ"ל דהיינו טעמא דמה מצינו מנבילה שלא אסרתה תורה אלא כשהיא ראויה לגר מפני שהאוכל נהנה מן האיסור אף על פי שהיא נפגמה קצת אבל כל

שאינה ראויה לגר כיון שאינו נהנה מן האיסור התירתה תורה ואף ע"פ שחל עליה איסור מתחלה אף באיסור שנ"ט בהיתר, כיון שההיתר נפגם קצת מן האיסור נמצא שזה שאוכלו אינו נהנה מן האיסור אלא מצטער עליו, הלכך שרי, אף על פי שחל איסור מתחלה באותו דבר שנתערב בהיתר, עכ"ל. ומבואר שנקט בפשיטות כדעת ר' שמעון. ויעוין לעיל (עמ' פו) בביאור דבריו.

בנידון דידן אין סיבה להתיר

ואולם הרא"ה (בדק הבית שם ע"א וע"ב) טען שבליעת טעם בן יומו בכלי היא משביחתו, וחמורה טפי ממאכל בעין שטעמו פגום, שלגביו פסק הרא"ה שהוא מותר באכילה אפילו מדרבנן, ודלא כרמב"ם הנ"ל שהבין שהילפותא דנבלה שאינה ראויה לגר מתירה רק מדאורייתא ולא מדרבנן. ועוד כתב הרא"ה שהיתר מאכל שטעמו פגום חל אף בתערובת, כל שטעם האיסור אינו ניכר (למרות שבמצב זה התערובת אינה פגומה), או כשאינו נותן אלא טעמו ולא ממשו. ולכאורה לפי זה בנידון דידן אם השלפוחית ניכרת וממשה קיים, לא יועיל שטעמה פגום. ואולי בגלל שאין הנידון על השלפוחית עצמה אלא על מה שנפלט ממנה, יודה הרא"ה שיש להתיר. ולכאורה הוא הדין לפי דעת שאר הראשונים שכל הדברים הללו נכונים רק בגלל שהטעם הוא פגום. אבל לפי מה שיתבאר להלן (עמ' רכ) שבנידון דידן אין הטעם פגום כלל, דהעובדה שהשלפוחית יבשה כעץ אינה גורמת לכך שמה שנפלט ממנה יהיה פגום ומאוס, אין לכאורה שום סברה להתיר.

לפי מה שהתבאר וכן לפי התוס' חכמים נוקטים כר' שמעון והלכה כמותם

ועכ"פ נראה שנידון דידן אינו תלוי בשאלת ההכרעה בין ר' שמעון ור' מאיר גם לשיטתו של הנ"ב. דהא לסוגיה הזאת של טעם לפגם יש מקבילה בסוגיה בפסחים (מד ע"ב), ובה מבואר להדיא שחכמים נוקטים כדעתו של ר' שמעון, וכפי שהתבאר הדבר לעיל (עמ' צט). ואם כן פשיטא שכאשר חכמים מצטרפים לדעת ר' שמעון יש לנקוט כמותו. ואמנם התוס' (ע"ז שם ד"ה ואיך) ביארו בשתי דרכים את היחס שבין שתי הסוגיות. לפי תירוצם הראשון יש הבדל מסוים בין חכמים לר' שמעון. לדעת חכמים יש להתיר כאשר האיסור היה פגום בהיותו בעין עוד לפני שנפל לתערובת, אבל אם האיסור לא היה פגום כשהוא היה בעין ורק כשנפל לתערובת הוא פגום, אסור. ולדעת ר' שמעון יש להתיר אפילו בכה"ג. וחכמים מודים לר' שמעון שיש להתיר נותן טעם לפגם, ואין להעמיד את ההיתר רק

בסרוח מעיקרו. ובזה הם חולקים על ר' מאיר שמתיר רק בסרוח מעיקרו. אבל כשנפגם אחר שנעשה איסור, אסור. ובתירוצם השני הבינו התוס' שחכמים נוקטים לגמרי כדעתו של ר' שמעון. ולפי שני התירוצים יודו חכמים לר' שמעון בנידון דין שיש להתיר. דאם נקבל את הבנת הנו"ב שייבוש השלפוחית כעין נחשב כפגימת טעמה, יצא שעוד לפני שנפלה השלפוחית לתערובת בהיותה בעין היא כבר היתה במצב שהיא פגומה, וחכמים מודים בזה לר' שמעון שיש להתיר. ולפי התירוצ' השני, יש להתיר עוד יותר בפשיטות כדעתו של ר' שמעון, אפילו אם היתה נפגמת רק בנופלה לתערובת. ואם כן לשיטתו של הנו"ב היה צריך להכריע בנידון דין כר' שמעון ולהתיר.

לפי הרמב"ם הסוגיה אינה אליבא דהלכתא ואין הלכה כר' שמעון

ולפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם (עמ' צה) כל הסוגיה הזאת אינה אליבא דהלכתא, ודלא כמו שכתב הרב המגיד (הל' מאכ"א פ"ב הכ"א) בדעתו שהוא פסק כר' שמעון. וגם אין זה כמו שהבין הנו"ב בדעתו שהוא פסק כר' מאיר ומשום שהוא נקט (הל' שאה"ט פ"א ה"ג וה"ד) כר' יוחנן (בכורות כג ע"ב) שהפסוק נצרך לסרוח מעיקרו. דבסוגיה הזאת (ע"ז שם) מבואר שלדעת ר' מאיר יש לאסור כל טעם לפגם ואפילו אם הדבר נפל לתוך תערובת. ויש צורך בלפחות להתיר איסור ואפילו כשהוא בתערובת כאשר הוא היה סרוח מעיקרו. ולדעת ר' שמעון יש להתיר כל טעם לפגם בכל האיסורין ואפילו שהאיסור עומד בעין כמו נבלה. וסברה זאת שנבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה, אמורה להתיר את הדבר אפילו לכתחילה. דהדיון בסוגיה הוא על היתר טעם לפגם לכתחילה, וכפי שהתבאר (שם). והיתר זה של הדבר לכתחילה אמור להיות נכון בכל האיסורין ואפילו בבשר בחלב. ואולם הרמב"ם הבין שההלכה כדעת חכמים וכדעת ר' יוחנן, שכאשר הנבלה עומדת בעין, אין היא יוצאת מידי איסורה כל עוד היא ראויה לאכילת כלב. ודעה זאת של ר' שמעון מתאימה רק לר' נתן (פסחים מה ע"ב) הסובר שגם כאשר כלב יכול לאכול את המאכל, אבל אין הוא ראוי למאכל אדם, הוא יוצא מתורת אוכל ואינו מטמא טומאת אוכלין ואין בו איסור ואין חיוב לבערו. אבל הלכה כחכמים שכדי לצאת מידי גדר אוכל יש צורך שהדבר ייפסל מאכילת כלב. ויש להתיר טעם לפגם רק בתערובת. וכאשר הדבר בעין הוא פטור אבל אסור, ופטור זה הוא רק בשאר איסורים למעט בשר בחלב וכלאי הכרם שבהם נותר החיוב על כנו. והצורך בפסוק בסרוח מעיקרו אליבא דר' יוחנן אינו מעיד שהוא פוסק כר' מאיר, דדבריו הם בדוקא על טומאת נבלה שהיא בעין.

אבל בתערובת לא צריכא קרא, ובאיסור הותר הדבר מדאורייתא כשאין זו דרך אכילה חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם שאין בהם היתר זה אפילו מדאורייתא, ונשאר הדבר באיסורו אפילו שהוא סרוח מעיקרו כל עוד הוא לא נפסל מאכילת כלב.

לדעת הרמב"ם אין זה משנה אם האיסור היה פגום מעיקרו

ולפי מה שהתבאר יוצא שלדעת הרמב"ם אין זה משנה כלל וכלל אם האיסור קדם לפגימה או להיפך. דממה נפשך, אם מדובר על שאר האיסורים, הרי שגם אם הדבר לא היה סרוח מעיקרו אלא סרוח השתא, יש היתר מדאורייתא כיון שאין זו דרך אכילה אבל יש איסור מדרבנן. ואילו אם מדובר על איסור בשר בחלב, גם אם הדבר יהיה סרוח מעיקרו, יהיה בזה איסור מדאורייתא, דלא נאמר כלל הפטור וההיתר הזה של נבילה שאינה ראויה לגר באיסורין. ורק בטומאה יש משמעות לסרוח מעיקרו, וכמבואר בדבריו (הל' טומ"א פ"ב הי"ד וה"ח), וכפי שיתבאר לקמן (נספח ג).

לפי הבנת הרמב"ם בדעת חכמים יפקע האיסור רק כשיפסל מאכילת כלב

ולפי מה שהתבאר בדעת הרמב"ם יוצא שיש חילוק מהותי נוסף בין הנידון של שלפוחית ובין הנידון של קיבה, ונובעת ממנו מסקנה הפוכה לכאורה ממה שהסיק הנודע ביהודה. אם נקבל את הנחת הנו"ב שייבוש השלפוחית או הקיבה גורם לכך שהם ייחשבו כפגומים, יצא שדוקא בשלפוחית יש מקום להתיר מדאורייתא, כיון שאין זו דרך אכילה, והאיסור הנידון הוא איסור דג טמא שחל בו פטור זה של דרך אכילה. ודוקא במעמיד בקיבה יש צורך לאסור, כיון שהנידון הוא איסור בשר בחלב. ובזה לא נאמר הפטור של דרך אכילה. וכיון שאין גם היתר של נבלה שאינה ראויה לגר, נשאר האיסור במקומו. ולא איכפת לן שבקיבה לא חל על החומר היוצא ממנה שום איסור לפני שהתערבה ואסרה, דאין היתר כזה של אינו סרוח מעיקרו באיסורין. ולא יפקע ממנה איסורה אלא רק כשתפסל מאכילת כלב.

ד. פגם ולבסוף השביח וסרוח מעיקרו

לכאורה השלפוחית והקיבה צריכות להחשב כפגם ואחר כך השביח

אמנם אליבא דאמת נראה שאין להתייחס לשלפוחית ולקיבה כדבר שכבר נפגם מחמת יבשותו. דכפי שהתבאר לעיל, עיקר החשש ועיקר גורם האיסור צריך להיות במה שנוצרת מציאות מחודשת אחרי העמדת המשקה עם השלפוחית או החלב בתוך הקיבה. והרי בשלב הזה המשקה והחלב הם ראויים לאכילה בשופי. ואם כן גם בשלפוחית צריך היה לאסור, דאף אם נחשיב אותה כפגומה, סוף סוף היא משביחה את המשקה שהיא נתונה בו, ואין סיבה להתיר את המשקה, דהא הוא ראוי לאכילת אדם. והתערובת המתקבלת היא כמו דבר שנפגם ואחר כך השביח שלהלכה אין מועילה בו הפגימה שהיתה בתחילה להוציאו מכלל איסור, וכפי שכתבו הרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו הכ"ח) והרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יט ע"ב וכ' ע"א) והשו"ע (סי' צח ס"א; סי' קג ס"ב). ובאמת בגמרא (ע"ז סח ע"ב) נאמר להדיא דעכבר שהוא פגום שכאשר הוא נופל ומשביח, אינו נחשב טעם לפגם.

חידוש החוות דעת שמאכל שנפסל מאכילה אינו בכלל פגם ואחר כך השביח

ואמנם החוות דעת (סי' קג ביאורים סק"א) הבין בדעת הרמב"ם שיש חילוק בין טעם פגום לנבלה שאינה ראויה לגר, שבטעם פגום "אינו [אלא] רק פגם כל שהוא, ולא יצא האיסור מאיסורו [אלא] רק שאין אוסר התערובת כיון דלא ניחא ליה בטעם זה כנ"ל, ומשום הכי כשנשבח אחר כך אוסר, אבל כשגוף האיסור נפגם לגמרי עד שיצא מאיסורו, אינו חוזר לאיסורו, והוא נלמד מקרא דנבלה שאינה ראויה לגר, דעל כרחק קרא איצטריך להיכא שתיקן להאיסור, דאי בשאוכלו בעודה מוסרחת לא צריך קרא דנבלה שאינו ראוי לגר, דבלאו הכי מותר מטעם משהוא שלא כדרך אכילתו, עכ"ל. ורבים מהאחרונים (אחיעזר ח"ג סי' לא אות ג-ד, הר צבי י"ד סי' פג וסי' צו; חזון נחום סי' סא; ציץ אליעזר ח"ו סי' טז; יבי"א ח"ח י"ד סי' יא אות ב) התבססו על דברי החוות דעת הללו כדי להתיר כל דבר שנפסל מאכילת אדם וחזר להיות ראוי לאכילה. ולכן התירו גם מאכלים שבמהלך עיבודם נפסלו מאכילת אדם, אף שבסופו של התהליך חזרו להיות ראויים לאכילה וכגון ג'לטין העשוי מבהמות האסורות באכילה.

קשיים רבים בדבריו

ואולם נראה שקשה לקבל את חידושו של החוות דעת. ראשית, בדעת הרמב"ם כבר התבאר שהוא הבין שבאמת יש סתירה בין דין נבלה שאינה ראויה לגר ובין היתר אכילה שלא כדרכה, והוא לא קיבל להלכה את דין נבלה שאינה ראויה לגר. שנית, הרמב"ם כלל להדיא את המקרה של מאכל שנפסל בעצמותו בכלל היתר אכילה שלא כדרכה ולא חילק ביניהם, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' קיג). ושם התבאר שיש עוד קשיים בהבנת החור"ד ברמב"ם. וכיון שכך, נמצא שאין מקור לדברי החור"ד, ודברי הרמב"ם הם ראיה לסתור, וכמבואר שם. שלישית, לדבריו יוצא שכל דין נבלה שאינה ראויה לגר "איצטריך להיכא שתיקן להאיסור" והנבלה חזרה ונראתה. ולא מצאנו בגמרא ובראשונים שום מקור לכך שדין נבלה שאינה ראויה לגר אכן מתייחס דוקא לענין זה. רביעית, מאכלים שונים נפסלים מאכילת אדם במהלך הכנתם, וכגון גרוגרות וצימוקים (ביצה מ' ע"ב ורש"י ד"ה אלא). וברור שכל המאכלים הללו הרי אסורים באכילה כשיש בהם איסור כלשהו כחלה וערלה וכדומה. והדבר קשה ביתר שאת על האחרונים שלמדו מדבריו להתיר מוצרי מזון שדרך הפקתם היא באופן זה שהם נפסלים בזמן מסוים מאכילה עד שהם חוזרים וניתנים במאכל כגון הג'לטין וכדומה. חמישית, כבר הקשה החלקת יואב (ח"א יו"ד סי' יא ד"ה ולפענ"ד) מהמבואר בגמרא (מנחות נד ע"ב) שאין דיחוי באיסורים, ואם חזרו ונראו הרי הם חוזרים לאיסורם. ואמנם הגמרא התייחסה למציאות שבה עדיין נותר חצי זית שיש עליו שם איסור, והיה מקום לחלק בינן ובין איסור שנפגם, שבטל ממנו איסורו לגמרי, אך החלקת יואב הוכיח מדברי הרמב"ן (ע"ז עג ע"א ד"ה וכתב רש"י, עמ' שסא בהנד"מ), שלמד מזה להדיא גם על מציאות שבה בטל האיסור לגמרי וכגון שהתבטל טעמו בתערובת, דאמרינן באיסורין ובמצוות "חוזר וניעור".

לפי מקצת מהראשונים היה לכאורה מקום לחלק בין שלפוחית לקיבה

ומדברי ר"י (תשובות ופסקים לר"י הזקן סי' יג; שו"ת מהר"ם ד"פ סי' ריג) נראה שנקט להלכה כדעת ר' מאיר שנותן טעם לפגם מותר בסרוח מעיקרו ואסור כשאינו סרוח מעיקרו. וז"ל: "ונראה לר"י דהכי קאמר נותן טעם לפגם מתחלתו בעלמא מותר דגמרינן מנבלה דפוגמת מתחלתה ומותרת הכא חידוש הוא ומשום דתחלתו היה משביח אסור אף על גב דהשתא מיהו אינה אלא לפגם וכרבנן דר"ע קי"ל" והלכתא [היכא דהוי] פוגם מעיקרא כנבילה מוסרחת דנותן טעם לפגם מתחלתו

[מותרת] ומהאי טעמא מותר זה הדבש", עכ"ל. והיראים (סי' ט) פתח דקיימא לן דנותן טעם לפגם מותר, והמשיך וז"ל: "ועוד, דהווי דבורים כנבילה סרוחה מעיקרא, דשריא גם אליבא דמאן דאמר נותן טעם לפגם אסור", עכ"ל. וכן כתבו הסמ"ג (לאוין ס"ס קלב) וההגמ"י (הל' מאכ"א פ"ג אות א). והביאום הטור והשו"ע¹³ (סי' פא ס"ח). ולפי חילוק זה היה לכאורה מקום לחלק את חילוקו של הנ"ב בין מאכל שהיה אסור כבר קודם לכן ובין מאכל שלא נאסר אלא רק לאחר ההעמדה.

שתי אפשרויות בהבנת ההבדל שבין סרוח מעיקרו ואיתסר השתא והכרעה כשניה

ואולם לכאורה יש לדון האם נקודת ההבדל שבין סרוח מעיקרו ובין איתסר השתא היא שכאשר כבר נפגם הדבר אזי האיסור שבא לאחר מכן אינו יכול לחול או להיפך שכאשר כבר חל האיסור אזי הפגימה שבאה לאחר מכן אינה יכולה להפקיעו. ונפקא מינה כשהאיסור והפגם חלים ברגע אחד, וכגון בנידון דידן שהרגע שבו נוצרת תערובת האיסור בהעמדה הוא הרגע שבו גם חל האיסור. דלפי האפשרות הראשונה צריך שתקדם הפגימה לאיסור. ואם לא היתה קדימה כזאת, אזי האיסור יכול לחול. ולפי האפשרות השניה צריך שיקדם האיסור לפגימה. ואם לא היתה קדימה כזאת, אזי האיסור אינו חל. והראשונים הנ"ל מתייחסים לרגלי הדבורים כסרוח מעיקרו, למרות שאיסור הדבורה חל מאז היווצרותה. ומוכח מזה שגם כאשר האיסור והפגם נוצרים ברגע אחד, אעפ"כ יש להתיר. ועל כרחק שנקטו כאפשרות השניה ויש להתיר לשיטתם.

אין מציאות של איסור כשמתערב ולא שייך בזה האיסור לבטל לכתחילה

אמנם מינייה וביה צריך היה להתיר את הדבר מסיבה אחרת. דהא התבאר (עמ' ריז) שלפי דברי התוס' בתירוצם הראשון, דעת חכמים היא שהאיסור הוא רק כשהדבר הפגום הוא בעין. אבל כשהוא בתערובת אין איסור. והרי בנידון דידן, מיד בבואו לעולם נוצר האיסור בתוך תערובת. דאף שמה שהתערב היה קיים כאיסור בתוך חתיכת האיסור, יש מקום לראותו כפנים חדשות שבאו לעולם רק כשיצא מחתיכת האיסור אל התערובת, ובמקרה כזה יש להתיר אף לדעת חכמים. ואולם לכאורה קמה וגם ניצבה לפי זה הבעיה שאין מבטלים איסור לכתחילה. אבל נראה שבנידון דידן לא יהיה שייך האיסור הזה, אפילו אם נקבל את הנחת

13. אך השמיטו את הקביעה שהדבורים הן כסרוחה מעיקרה.

הנר"ב שלא שייך כאן היתר של אינו מתכוון. דכאמור הנידון הוא לא על השלפוחית עצמה, דאת זה הוא יכול לסלק לפני ששותה, ולא מצינו שגוזרים על הכנסה בעלמא של דבר איסור לתוך תערובת כשהאיסור אינו מתערב ואחר כך מוציאים אותו. ועל כרחנו דנים על מה שפורש מהשלפוחית. ובשעת הכנסת השלפוחית לא נוצרת שום תערובת שיש לה נפקא מינה, ולא באים להתיר מחמתה שום דבר. והנידון הוא רק על הרגע שבו פורש חומר מהשלפוחית לתוך התערובת. אלא שבאותו רגע שהוא פורש הוא נעשה להיתר, לא מצד ביטולו בתערובת, אלא מצד שטעם לפגם אליבא דחכמים לא אוסר בתערובת ואפילו שאין שם שיעור של ביטול. דדבר פגום בתערובת אינו מציאות חפצא של איסור, דומיא דסרוח מעיקרו, שאין בו איסור כלל מצד עצמו. ורק כשהדבר הפגום הוא בעין התחדש שיש בו איסור. והתערובת היא רק היכי תימצי בעלמא שהוא לא יהיה בעיניה, אבל אין היא פועלת מציאות של היתר שגובר ומבטל את האיסור. והשתא מסתבר לומר שלא יהיה שייך כאן האיסור של ביטול איסור לכתחילה. דמה שמצינו שאין מבטלין איסור היינו שהוא יהיה איסור בתערובת אלא שהוא יתבטל בתערובת. אבל בנידון דידן כשהוא יהיה בתערובת הוא כבר לא יהיה איסור. ועל מציאות כזאת לא מצינו שחל האיסור דאין מבטלים איסור לכתחילה.

סברה מעין זו בדברי הר"ן בענין מילוי ועירו בכלי יין נסך

ומעין זה מצינו בדברי הר"ן (על הר"ף ע"ז יב ע"ב ד"ה איבעיא להו) בנידון של הכשרת כלי יין נסך על ידי מילוי ועירו וז"ל: "ומיהא שמעינן שהמים של מלוי וערוי מותרין בשתיה. והקשה הרשב"א ז"ל, אם כן מצינו שמבטלין איסור לכתחלה, שהרי נותנין מים או שכר בכלי זה כדי לבטל טעם היין והמים, והכלים מותרים וכו'. ולי נראה וכו' לפי שהכשר המים של מלוי וערוי אינו מטעם שיפליטו את הכלי מהיין, שהרי לא מצינו בשום מקום שהצונן יפליט, אלא ודאי אין המים מכשירן אלא מפני שמפיגין היין הנבלע בתוך הכלי ומבטלין טעמו, ולא שמערבין אותו עם ההיתר אלא הרי הן כאילו שורפין אותו במקומה", עכ"ל. דהיינו, שאם מילוי ועירו המים לא מבטלים את האיסור בדרך של ביטול תערובת אלא מצד ביטול עצם המציאות של האיסור, אזי לא חל בזה האיסור של ביטול איסור לכתחילה. ואם כן גם בנידון דידן האיסור משתנה מצד מציאותו, שהוא מפסיק להיות בעינו, ולא מצד כוח הרוב שקיים בתערובת.

כך מוכח מקושיית הר"ן דוקא מכלי שבלוע בו טעם לשבח

ומיניה וביה יש ללמוד מקושיית הר"ן (שם) על ההיתר להגעיל כלים שלכאורה הוא מבטל איסור לכתחילה. והר"ן שם טורח לבאר שההיתר להגעיל הוא בכלי בן יומו, וקושייתו היא דוקא מכלי בן יומו, ומזה הוא מוכיח את ההיתר לבטל ולערב כשאינו מתכוון לכך. ומוכח מזה שבכלי שטעמו פגום הקושיה מעיקרא ליתא. והיינו משום שפעולת הפלטת הטעם אל המים לא מכשירה את הכלי מצד התערובת של המים והטעם הנפלט, אלא מצד עצם יציאת הטעם מן הכלי אל המים. ולגבי זה לא שייך מעיקרא הכלל דאין מבטלין איסור לכתחילה. ורק בטעם לשבח יש מקום לשאול, דעל כרחק ההיתר צריך להתבסס על כוח ההיתר שבתערובת שמבטל את האיסור. ורק מזה יש להוכיח שהכלל דאין מבטלין איסור לכתחילה לא נאמר כשאינו מתכוון לכך.

סברה מעין זו כתב הרשב"א בענין סחיטת איסור מתוך היתר

ומעין זה כתב הרשב"א (ש"ת ח"א סי' תצה) וז"ל: "שאין אומרינן אין מבטלין איסור לכתחלה אלא כשמבטל את האיסור ואכלו. אבל לסחוט את האיסור ולהוציאו מתוך ההיתר, אין זה מבטל איסור אלא מכשיר את ההיתר ומפריד ממנו האיסור. שאם כן בטלת כל הגעלה וליבון וטיחת הכחל", עכ"ל. ואע"פ שהוצאת האיסור הזאת נעשית על ידי שהאיסור נפלט אל ההיתר, מותר ולא חשיב ביטול איסור לכתחילה, דאין ההיתר מבטל את האיסור מצד תערובת אלא מצד שמתבטל האיסור ממציאותו במאכל או בכלי.

מחלוקת הראשונים אם גם כשנהנה מהטעם הנפגם מותר

אמנם דבר זה יהיה תלוי במחלוקת הראשונים אם דבר שנותן טעם לפגם יש בו בכל זאת איסור כאשר הוא נהנה מעצם זה שהאיסור התערב בתערובת והגדיל את כמותו. דכתב הר"ן (על הר"ף ע"ז לב ע"ב ד"ה ודאמרינן כל) וז"ל: "ונ"ל דהיינו טעמא דמה מצינו בנבילה שלא אסרתה תורה אלא כשהיא ראויה לגר, מפני שהאוכלה נהנה מן האיסור אף על פי שהיא נפגמה קצת, אבל כל שאינה ראויה לגר כיון שאינו נהנה מן האיסור התירתה תורה ואף על פי שחל עליה איסור מתחלה, אף באיסור שנ"ט בהיתר, כיון שההיתר נפגם קצת מן האיסור נמצא שזה שאוכלו אינו נהנה מן האיסור אלא מצטער עליו, הלכך שרי אף על פי שחל איסור מתחלה באותו דבר שנתערב בהיתר. ולפ"ז קרוב אני לומר שאם הגדיל איסור מדתו של

היתר עד שהוא משביח יותר כשאוכלו בגודל מדתו ממה שהוא פוגם בהפסד טעמו, אסור, עד שיפסל מלאכול לאדם כנבילה וכי אמרינן דבפגם כל שהוא סגי, היינו כשפוסל יותר בקלקול טעמו ממה שמשביח בגודל מדתו, עכ"ל. ובזה הוא חלק על הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יט רע"א) שכתב שכל שההיתר מרובה מן האיסור וקא יהיב טעמא לפגם מותר, ואפילו שהוא נהנה מהגדלת מידתו.

בנידון דידן החומר המעמיד אמנם עשוי להחשב פגום אבל הוא נהנה ממנו

ובנידון דידן אמנם החומר המעמיד היוצא מהקיבה ומהשלפוחית אמור להחשב כפגום לפי הגדרת הנודע ביהודה, כיון שהוא יוצא מקיבה ושלפוחית יבשות לגמרי. אבל הרי סוף סוף מה שיוצא מהקיבה משביח את החלב ועושהו גבינה, ומה שיוצא מהשלפוחית משביח את המשקה ומצליל אותו. ולשיטתו של הר"ן צריך לדון את הדבר כטעם לשבח, אע"פ שהטעם מצד עצמו נחשב לפגם. אבל לשיטתו של הרשב"א כיון שעכ"פ הטעם הוא לפגם, לא איכפת לן שבתוצאה הסופית הוא דוקא נהנה מהטעם הפגום הזה. ועכ"פ כל זה אם מבינים שאכן מדובר על טעם פגום. אבל כאמור, כל התערובות שבהן מכניסים את החומרים הללו, רק משתבחות והולכות, ואין כלל טעם רע בתערובת אלא רק טעם משובח יותר.

ה. שיטת הרמב"ם בקבלת טומאה בדבר שנפסל מאכילת כלב

קושיית הנודע ביהודה על הרמב"ם

והנו"ב (מהדו"ק י"ד סי' כו ד"ה והנה פלוגתא) הקשה על הרמב"ם (הל' טומ"א פ"ב ה"ד) מנין לו שר' יוחנן סבור שגם בענין טומאה קלה אמרינן שבסרוח מעיקרו לא חלה טומאה אע"פ שהיא ראויה לכלב. דבגמרא (בכורות כג ע"ב) נאמר: "בר פדא אמר: טומאה חמורה עד לגר וטומאה קלה עד לכלב, ורבי יוחנן אמר: אחת זו ואחת זו עד לכלב. מאי טעמא דבר פדא? דכתיב (דברים יד, כא): לא תאכלו כל נבלה לגר וגו', הראויה לגר קרויה נבילה ושאינה ראויה לגר אינה קרויה נבילה; ואיך - למעוטי היכא דהסריחה מעיקרא; ואיך - הסריחה מעיקרא לא צריכא קרא למעוטי, עפרא בעלמא הוא", ע"כ. וכיון שאמר ר' יוחנן דאיצטריך קרא בנבלה לסרוחה מעיקרה לחדש שגם כאשר כלב יכול לאוכלה, אינה מטמאת בטומאת נבלה, יש מקום לומר דאין לך בו אלא חידושו. וכשם שמצינו שלדעת בר פדא לא

הופקעה טומאת אוכלין באינו סרוח מעיקרו, אפילו שאינו ראוי לגר, ומשום שמצינו חידוש זה דאינו ראוי לגר אינו קרוי נבלה רק בענין נבלה ולא בענין טומאת אוכלין, כך יש לומר לר' יוחנן שהחידוש שסרוח מעיקרו אינו מטמא טומאת נבלה הוא רק בענין נבלה, ולא בענין טומאת אוכלין. ובזה אפילו בסרוח מעיקרו תחול עליו טומאה כל עוד הוא ראוי לכלב. וזו באמת סברת הראב"ד (שם) שהבין שגם בסרוח מעיקרו חלה טומאת אוכלין.

ישוב הקושיה לפי מה שהתבאר

ואמנם בגמרא (כריתות כא ע"ב) ניתן ללמוד כך, וכמבואר לקמן (נספח ג), וזה יכול להוות מקור לדברי הרמב"ם. ובדוחק היה אפשר להעמיד את הגמרא דוקא כבר פדא, אבל אין סיבה להעמידה כך, ובפרט אם אין דעתו אליבא דהלכתא. ויתירה מזו נראה דלפי כל מה שהתבאר לעיל, אין מקום לקושיית הנו"ב. מבואר בדעת חכמים ובדעת ר' שמעון שמהפסוק דלא תאכלו כל נבלה לגר וכו' יש ללמוד עקרון כללי לדין טעם לפגם בכל איסורי אכילה. ועל כרחנו הפסוק מלמד עקרון כללי שאינו מתייחד בדוקא לנידון של נבלה. וגם ר' יוחנן שסובר שדין טעם לפגם הנלמד מנבלה אינו נזקק לטעם בתערובת אלא כשהנבלה היא בעינה, סוף סוף הוא לומד מזה עקרון כללי לכל איסורי אכילה שפגומים והם בעינם. ובאמת מסתבר טובא לומר כך, דהא הפסוק לא מתייחס כלל לדיני טומאה אלא לדיני אכילה. ואם באים ללמוד מהפסוק בין לטומאה ובין לאכילה, על כרחנו שהפסוק מלמד עקרון כללי הנכון בכל התורה. ולכן היה ברור לרמב"ם שאם ר' יוחנן לומד את גדר הפסוק בסרוח מעיקרו שלא חלה טומאה על הדבר אף שהוא ראוי לאכילת כלב, אין לחלק בזה בין טומאת אוכלין ובין טומאת נבלה. דאמנם נושא הפסוק הוא נבלה, אבל זהו דין כללי בכל התורה. ומה שאין כן בר פדא שהבדיל להדיא בין טומאת נבלה ובין טומאת אוכלין. ולמד מהפסוק גדר של היתר אף כשאינו סרוח מעיקרו, אבל מצד שני הוא הגבילו דוקא לנבלה ולא לטומאת אוכלין. ועל כרחנו הוא הבין שהפסוק מלמד דין מסוים בנבלה ואינו מלמד עקרון כללי לכל התורה כולה. ולכן דוקא לשיטתו יש להגביל את החידוש לנבלה ולא ללמוד ממנה אף לטומאת אוכלין.

קושיית הנו"ב על הרמב"ם וקושייתו על הכס"מ

והנה, כתב הרמב"ם (הל' שאה"ט פ"א ה"ג) וז"ל: "בשר נבלה שנפסד והבאיש ונפסל מלאכול הכלב - טהור. לפיכך נצל הנבלה ספק אם מטמא בכזית או אינו מטמא. בשר נבלה שיבש: אם יכול לשרות בפורשין מעת לעת ולחזור לח וראוי לכלב - מטמא, ואם לאו - טהור, ואפילו כאוכלין טמאין אינו מטמא", עכ"ל. והקשה על דבריו הנו"ב (שם ד"ה ובנפסל) שהוא לא מצא את מקורו של הרמב"ם שאפילו כאוכלין טמאין אינו מטמא. ועוד כתב הרמב"ם (הל' טומ"א פ"ב ה"ח) וז"ל: "כל אוכל שנטמא, ואחר שננטמא נפסד ונסרח: אם נפסל מלאכול הכלב, או שיבש כחרס - הרי זה טהור. נפסל מלאכול אדם ועדיין הוא ראוי לכלב - הרי זה טמא כשהיה", עכ"ל. וגם על זה הקשה הנו"ב וז"ל: "לא מצאתי דבר זה מפורש בגמרא שעל ידי הייבוש יהיה כלה ממנו טומאת אוכלין", עכ"ל. והכסף משנה (שם) כתב וז"ל: "ומה שכתב או שיבש כחרס וכו'. בפרק דם הנדה (נדה נה ע"א) משמע דיבש כחרס עפרא בעלמא הוא", עכ"ל. והקשה על דבריו הנו"ב וז"ל: "ואיני יודע לכּוּן דבריו, כי לא נזכר שם [בדף נה] דבר מיבש כחרס. ובודאי פשוט דכוונתו הוא למה שאמרו שם: מיתבי בשר המת שהופרך טהור, התם דאיקמח והוה עפרא. ועלה בדעת הכס"מ דיבש כחרס ואיקמח חד שיעורא הוא. ובמחילה מכבוד הרב ששגג בזה, שהרי מיקמח הוה עפרא וטהור אפילו בבשר המת כמפורש שם בגמרא וכן פסק הרמב"ם [פ"ג מטומ"מ ה"י]: בשר המת שנפרך ונעשה כקמח טהור. והרי יבש כחרס טמא בבשר המת, כמפורש בדברי הרמב"ם [פ"ב מטומ"מ ה"א] וזה לשונו: וכן כזית מבשר המת בין לח ובין יבש כחרס מטמא כמת שלם, עכ"ל. הרי מפורש דיבש כחרס לא הגיע למדרגת נפרך. ולא עוד אלא שהכס"מ בעצמו כתב [בפ"ג ה"י] וזה לשונו: ועוד שבפ"ב כתב דיבש כחרס מטמא, משמע דוקא יבש כחרס שאין עשוי ליפרך, אבל אם יבש יותר מחרס הוא עשוי ליפרך וטהור, עיין שם בדברי הכס"מ. באופן שדברי הכס"מ [פ"ב מטומ"מ א] תמוהים", עכ"ל.

כאשר הדבר יבש כחרס הוא אינו ראוי לאכילת כלב

והנו"ב הוכיח בצדק מדברי הרמב"ם שהבין שכאשר הוא יבש כחרס הוא נפסל מאכילת כלב. דכתב הרמב"ם (הל' שאה"ט שם) וז"ל: "אם יכול לשרות בפורשין מעת לעת ולחזור לח וראוי לכלב - מטמא; ואם לאו - טהור" וכו'. ומוכח שאם הוא אינו חוזר להיות לח, אין הוא ראוי לכלב. וכן נראה שיש להוכיח את הדבר ממה שכתב הרמב"ם (הל' טומ"א שם) "נפסל מלאכול אדם ועדיין הוא ראוי לכלב -

הרי זה טמא כשהיה". ולכאורה יכולה להיות אפשרות שהוא ייפסל מלאכול אדם והוא עדיין ראוי לכלב אבל הוא יבש כחרס, ומשפט קודם לכן הרמב"ם אומר על זה שהוא טהור. ואיך סותם הרמב"ם ואומר שהוא טמא כשהיה. ועל כרחנו אין מציאות כזאת שהוא יהיה ראוי לכלב ויהיה יבש כחרס, דאם הוא יבש כחרס, הוא בהכרח אינו ראוי לכלב. ולכן שפיר הרמב"ם יכל לכלול ולומר שאם הוא ראוי לכלב הוא טמא¹⁴.

תירוץ הנודע ביהודה בדעת הרמב"ם

ולפי זה תירץ הנו"ב את הקושיה בעצמו וז"ל: "אמנם לדעתי דבר פשוט שהרמב"ם סובר דיבש ע"י יבשתו כבר נפסל מאכילת כלב וכמו שהוכחתי לעיל מדבריו [פ"א מאה"ט ה"ג], ובנפסל מאכילת כלב משנה מפורשת היא [במסכת טהרות] שאין בו טומאת אוכלין [בפ"ח מ"ו]: כלל אמרו בטהרות כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מאוכל הכלב. ולדעת הרמב"ם בחבורו [פ"ב ה"ח] משנה זו היינו בשכבר נטמא, ואפילו הכי אם נפסל מלאכול לכלב טהר מטומאתו, דאילו לענין שיקבל טומאה ועדיין לא נטמא תכף כשבטל מאוכל אדם אפילו עדיין ראוי לכלב שוב אינו מקבל טומאה, כמבואר בפסקיו [שם ה"ד], "עכ"ל. וכך ביאר הנו"ב את מקורו של הרמב"ם שלא על פי דרכו של הכס"מ בגלל הקושיה הגדולה שהקשה עליו.

קושי בעיקר תירוצו

וראשית דבר יש להעיר על הנו"ב שהסבר שלו לכאורה אינו פותר את עיקר הקושיה. הרי השאלה היתה מה מקורו של הרמב"ם לכך שיבשות כחרס מבטלת מהמאכל טומאת אוכלין וטומאת נבלה. ואמנם לפי ההנחה שיבש כחרס נפסל מאכילת כלב, כבר ברור שכשנפסל מאכילת כלב מתבטלות הטומאות הללו. אבל לכאורה לא מובן מה הועיל הנו"ב בתקנתו. דזה פשיטא לגמרי שאם אכן יבש כחרס נפסל מאכילת כלב מתבטלת ממנו הטומאה. אבל עיקר הקושיה היה מנין לרמב"ם שיבש כחרס שווה לנפסל מאכילת כלב. וזה לא מבואר כלל על פי הסברו של הנו"ב.

14. אלא שלפי זה יקשה לכאורה מדוע הוצרך לומר ברישא או יבש כחרס, אם כל פסילה מאכילת כלב כוללת גם יבש כחרס, ויתבאר לקמן.

ביאור דברי הרמב"ם ודברי הכס"מ

ואולם נראה שדברי הכס"מ מובנים היטב, ולא קשה עליהם קושיית הנו"ב, ויש להבין את ראייתו באופן אחר. ברור שהכס"מ לא התכוון לומר שהופך היינו שווה ליבש כחרס, דבאמת אלו דברים פשוטים בגמרא והכס"מ כותב אותם בעצמו להדיא וכמו שמביא הנו"ב בשמו. אלא כוונת הכס"מ היא שבמשנה ובגמרא רואים להדיא שכל שאר הטומאות מלבד דם נידה ובשר המת, אם הן יבשות, מתבטלת הטומאה מהן. ורק בדם נידה ובבשר המת מתחדש שגם כאשר הם יבשים הם מטמאים. ובגמרא (שם נה ע"א) נאמר: "בשר המת מנלן? אמר ר"ל: אמר קרא (ויקרא כב, ה) 'לכל טומאתו' - לכל טומאות הפורשות ממנו. רבי יוחנן אמר (במדבר יט, טז): 'או בעצם אדם או בקבר', אדם דומיא דעצם, מה עצם יבש אף כאן יבש. מאי בינייהו? איכא בינייהו דאפריך אפרוכי. מיתבי: בשר המת שהופך טהור! התם דאקמח והוי עפרא", ע"כ. הרי שכאשר הבשר יבש כעצם עדיין המת מטמא. וכן הובאו שם דוגמאות נוספות לדברים יבשים שהיו אמורים לטמא במת כמו שינים וציפורן שאלמלא לימודים מיוחדים הן היו צריכות לטמא במת בניגוד לנבלה ושאר הטומאות. ומזה מוכח להדיא שבשאר הטומאות כאשר הדבר יהיה יבש כחרס או כשינים או כעצם, תתבטל הטומאה מהם. ובנידונים של המשנה מדובר להדיא על דבר שכבר טמא ועומד כמו שכבת זרע או נבלה. ואעפ"כ אם הוא מתייבש כעצם או כשינים או כחרס מתבטלת טומאתו ממנו, ומכאן ראייה ברורה לדברי הרמב"ם, ולזה התכוון הכס"מ.

ביאור לשון הכס"מ

וזה שהוסיף הכס"מ בדבריו: "עפרא בעלמא הוא", לא היתה כוונתו לומר שצריך שיהיה דוקא עפרא דאיקמח, אלא הבין הכס"מ דעפרא היינו גדר שבו הטומאה מסתלקת דפנים חדשות כעפרא "בעלמא" באו לכאן. וכשם שבמת כאשר מגיע למציאות של איקמח נחשב כעפרא "בעלמא", כך בנבלה כאשר מגיע למציאות של יבש כחרס נחשב כעפרא "בעלמא". וזה שהוסיף הכס"מ תיבת "בעלמא" אחר המלה "כעפרא" מלמד שהוא לא התכוון להגדיר את הדבר כמציאות של עפר דייקא, אלא הוא הבין ש"עפרא בעלמא" זהו גדר שהדבר אינו נחשב כלל. וכן מצינו שהגמרא נקטה את הביטוי "עפרא דעלמא" במשמעות זאת בסוגיה דידן (ע"ז סח ע"א) ובסוגיה דטומאת אוכלין בסרוח מעיקרו (בכורות כג ע"ב) כדי לומר שהנבלה שנפגם טעמא מעיקרה הרי היא יוצאת מידי איסורה

וטומאתה לגמרי, וכן נקטה הגמרא במקומות שונים ביטוי זה במשמעות זאת (פסחים טו ע"ב; נדרים פה ע"א; ב"ק קה ע"ב; שם קי ע"ב; מנחות קב ע"ב ותמורה לא ע"א).

אפשרות להבין שבסתמא דמילתא דין יבשות צריך להלמד מנבילה ודומיה

ואמנם לכאורה יש להקשות על הגמרא (נדה שם) שמחד גיסא מביאה ילפותות מיוחדות (נד ע"ב ונה ע"א) שמהן יש ללמוד שדם נידה ובשר המת מטמאין גם כשהם יבשים. ומאידך גיסא מביאה ילפותות מיוחדות (נו ע"א) שזוב ושכבת זרע ושרץ מטמאין דוקא כשהם לחין. ולכאורה קשה ממה נפשך, אם בסתמא דמילתא כל דבר צריך לטמא בין יבש ובין לח, לא היה צורך בילפותות מיוחדות בדם נידה ובבשר המת. ואם בסתמא דמילתא כל דבר מטמא רק כשהוא לח, לא היה צורך בילפותות מיוחדות בזוב ובכל הנך. והיה מקום לומר שבסתמא דמילתא יש לטמא רק כשהדבר הוא לח ולא כאשר הוא יבש כחרס. והילפותות בזוב וכל הנך נצרכו רק כדי שלא נלמד מבשר מת ודם נידה לכל שאר הדברים בבנין אב, ושמא יש סברה לחלק בין כל אחד מהם ובין כל השאר, ולכן הוצרכו לשני כתובים, ושפיר הם היו יכולים ללמד לכל השאר. ולפי זה היה מקום לומר שלאחר שמצינו שכל האחרים מטמאים רק כשהם לחים ולא כשהם יבשים, כבר אין סיבה ללמוד מדם נידה ובשר המת לגבי טומאות אחרות שלא הוזכרו שם בסוגיה. ויש לחזור לעיקר הדבר שיש לטמא רק כאשר הדבר הוא לח ולא כאשר הוא יבש כחרס. וממילא יש ללמוד מזה אף לענין טומאת אוכלין. וכך אפשר היה לבאר את המקור שציין אליו הכס"מ.

הקושי בהבנה זאת וחזרת הקושיה למקומה

ואולם לפי זה לא מובן מדוע הוצרכה הגמרא ללמוד ילפותות מיוחדות גם לזוב וגם לרוק וגם לשרץ וגם לשכבת זרע וגם לנבלה. והיה די בילפותא אחת שבה מגלה התורה שאין ללמוד מאותם שני כתובים האמורים בדם נידה ובבשר המת. ומהילפותא הזאת היה אפשר כבר ללמוד את כל הדברים האחרים בבנין אב. ומזה שהגמרא טורחת למצוא מקור מיוחד לכל דבר ודבר, על כרחנו צריך לומר שאין דבר שניתן להניח אותו בסתמא דמילתא. והאי כי דיניה והאי כי דיניה. וכל דבר חייב להלמד ממקור בפני עצמו. והשתא דאתינן להכי הדרא קושיית הנו"ב לדוכתא: מנין שבטומאת אוכלין נאמר הדין שנאמר בנבלה שאם

היא יבשה כחרס פוקעת ממנה הטומאה. ואם נאמר שהרמב"ם הניח בפשיטות שאם המאכל יבש כחרס הוא נפסל מאכילת כלב, צריך להבין את זה גופא מנין הרמב"ם למד דבר זה.

קשיים נוספים בדברי הרמב"ם

ועוד יש להקשות על הרמב"ם לפי מה שהתבאר בדבריו שכאשר הדבר יבש כחרס הרי הוא פסול לאכילת כלב. דלפי זה לא היה צורך בילפותא מיוחדת שכאשר בשר הנבלה יבש כחרס אין הוא מטמא. תיפוק ליה שהוא נפסל מאכילת כלב, וכל דבר שנפסל מאכילת כלב נפקעת טומאתו ממנו כמבואר בגמרא (בכורות כג ע"ב) אפילו לדעתו של ר' יוחנן. ועוד יש להקשות מדוע הרמב"ם כותב (הל' טומ"א שם): "אם נפסל מלאכול הכלב או שיבש כחרס הרי זה טהור". דלכאורה לא היה צריך להזכיר כלל את זה שאם יבש כחרס הוא טהור. תיפוק ליה שאם הוא יבש כחרס הוא ממילא נפסל מאכילת כלב, וזה נלמד כבר מהרישא של המשפט, ואין צורך לסיפא. ועוד יש לדקדק בדברי הרמב"ם שנקט לשון של "יבש כחרס". דלכאורה חרס זה לא הוזכר להדיא, ומנין למד הרמב"ם שזהו גדר היבשות.

לכאורה המקור שהביא הקרית מלך אינו שייך לנידון דידן

ויש להעיר שבקרית מלך ציין כמקור לדברי הרמב"ם את הסוגיה של תאנים שצמקו באיביהן (חולין קכז ע"ב) ואת התוספתא שהביאה הגמרא שם (עוקצין פ"ב ה"א), דמבואר בגמרא שאם הוא קוצץ ומייבש את הכרוב והדלעת הם אמורים להיות טהורים כיון ד"עץ בעלמא הוא". ואמנם הרמב"ם (הל' טומ"א פ"ב ה"ג) הביא את הסוגיה הזאת להלכה וז"ל: "ירקות שיבשו באביהן, כגון כרוב ודלעת - אינן מטמאין טומאת אוכלין. לקטן ליבשן - הרי הן אוכלין כשהיו, עד שייבשו ויעשו כעץ", עכ"ל. ואולם לכאורה נראה שאין מסוגיה זאת ומהלכה זאת ראיה כלל לנידון דידן. דהנידון בסוגיה ההיא נוגע לפירות וירקות שלא נטמאו כלל, והדיון הוא רק אם הם מקבלים טומאה ואם שייכת בהם תורת אוכלין. וזה לכאורה עקרון פשוט בכל הל' טומאת אוכלין שכל דבר שאינו ראוי לאכילת אדם ועדיין לא נטמא, אינו מקבל טומאת אוכלין, ואת זה כתב הרמב"ם בפשיטות (שם ה"ד), ולזה כולם מודים. אבל בהלכה דידן הנידון הוא על דבר שכבר חלה בו תורת טומאה והוא כבר נטמא, ועתה הוא נפסד כל כך עד כדי שפוקעת ממנו הטומאה שקיימת בו. ודוקא לגבי זה מחדש הרמב"ם שכאשר המאכל יבש כחרס מופקעת

הטומאה הקיימת בו. ואין שום ראייה מהסוגיה הזאת ומהתוספתא הזאת שאכן הטומאה נפקעת ממנו. ואדרבה, מהקשר ההלכה ברמב"ם נראה שהוא מבין שהיא לא תפקע, דאין כאן אלא רק פסול מאכילת אדם, ומשמע שהמאכל לא נפסל מאכילת כלב.

לא מובן מנין לר' יוחנן שמתבטלת טומאת נבלה כשנפסלת מאכילת כלב

ויש להקשות עוד על דברי ר' יוחנן (בכורות שם). הוא נוקט בפשיטות שאם הנבלה נפסלת מאכילת כלב היא טהורה בין מטומאת נבלה ובין מטומאת אוכלין. ובזה הוא מחמיר טפי מבר פדא שלמד מהפסוק דלכלב תשליכון אותו שאפילו אם הנבלה ראויה לכלב אבל אינה ראויה לאכילת אדם פוקעת ממנה טומאת נבלה. וצריך להבין מנין לר' יוחנן שכאשר הנבלה נפסלת מאכילת כלב פוקעת ממנה הטומאה. בשלמא טומאת אוכלין אינה חלה על דבר שאינו אוכל, אך טומאה חמורה שאינה טומאת אוכלין לא היתה אמורה להיות תלויה באכילת כלב. דהא לשיטתו יש ללמוד מהפסוק רק לענין סרוח מעיקרו ורק לענין שנפסל מאכילת אדם. אבל כשאינו סרוח מעיקרו ונפסל מאכילת כלב אין לנו מקור לכך. ואמנם עצם זה שאכילת כלב נחשבת אכילה למדנו מהפסוק (מל"ב ט, י) דאת איזבל יאכלו הכלבים בחלק יזרעאל, וכפי שביארו התוס' (בכורות שם ד"ה אחת), שאכילת כלב שמה אכילה וכמבואר גם בסוגיה דחשב על מנת שיאכלוהו הכלבים למחר (זבחים לא ע"א). אבל לא שמענו לאידך גיסא, שכאשר הדבר נפסל גם מאכילת הכלב בטל מהדבר שם טומאה לגמרי. ובשלמא לענין איסורי אכילה, שפיר יש לומר דכיון שאין על הדבר שם אכילה כלל, ממילא בטלה בזה מציאות של איסור אכילה. וכן לענין טומאת אוכלין, שקשורה להגדרת הדבר כמאכל. אבל בטומאת נבלה שאינה קשורה לדין אכילה, מנין שפסילת הדבר מאכילת כלב, תבטל ממנו תורת טומאת נבלה.

יבש כחרס מלמד על פסול מאכילת כלב

ונראה שבעל כרחנו צריך לומר שדוקא פסילה מאכילת כלב נלמדת מדין יבש כחרס ולא להיפך. דהתורה מלמדת אותנו שנבלה וטומאות נוספות שיבשו כחרס אינן מטמאות (נדה נו ע"א). ומזה אנחנו יכולים ללמוד שמתבטל שמו של הדבר כשהוא יבש כולי האי שאין שום אפשרות לאוכלו ואפילו כלב אינו יכול לאוכלו. דהיה פשוט לגמרא ולר' יוחנן דהא בהא תליא. ולכן ר' יוחנן היה יכול לנקוט

בפשיטות שאם נפסל מאכילת כלב פוקע האיסור מאליו. ולכן במת שלא התחדש בו הדין הזה שיבש כחרס טהור, גם לא התחדש בו שאם הוא נפסל מאכילת כלב פוקעת ממנו הטומאה, דהא בהא תליא.

זו הסיבה שצריך ילפותא ליבשות בנבלה וישוב דברי הרמב"ם

ולפי זה מיושב בפשיטות מדוע היה צריך ילפותא מיוחדת לנבלה שפוקע ממנה האיסור כשהיא יבשה כחרס. דלא רק שאין אפשרות ללמוד דין זה מנפסל מאכילת כלב, אלא להיפך, דין נפסל מאכילת כלב נלמד מהפסוק הזה. וזו הסיבה שהרמב"ם נוקט בפשיטות שאם יבש כחרס בהכרח שכלב אינו יכול לאוכלו. ולכן מובן מדוע הרמב"ם מזכיר את האפשרות שהטומאה יבשה כחרס אחרי שכבר הזכיר את דין נפסל מאכילת כלב. דכיון שזהו המקור לדין הזה, יש צורך להזכירו להדיא, דאין להעלים את היציבא מפני הגיורא.

המקור לכך שיבשות כחרס מפקיעה טומאת אוכלין

ולפי כל זה מובן היטב מנין לרמב"ם שכאשר הוא יבש כחרס פוקעת ממנו טומאת אוכלין. דלכאורה לא מצינו ילפותא מיוחדת לכך וכנ"ל. אמנם לפי מה שהתבאר דוקא יבשות כחרס היא המקור לפסילה מאכילת כלב. ובעוד שלגבי טומאת נבלה יש מקום להבין שדין הטומאה לא יהיה קשור לאפשרות האכילה, דאין קשר בין אכילה ובין טומאת נבלה, הרי שלענין טומאת אוכלין יש הכרח להבין שהטומאה קשורה באפשרות האכילה. וכיון שבטומאת אוכלין פשיטא שכאשר הוא אינו ראוי לאכילת כלב, אין לו שם של אוכל כלל והטומאה אמורה לפקוע ממנו, יש להבין שבהכרח גם כשהוא יבש כחרס אין בו טומאה כלל והיא פוקעת ממנו.

ו. שיטת הרמב"ם בשיעור היבשות הנדרש להפקיע טומאה מבשר

המת

קושי גדול בדברי הרמב"ם וקשיים בתירוץ הכס"מ

אמנם לכאורה יש קושי גדול אחר בדברי הרמב"ם ובדברי הכס"מ. הרמב"ם כותב (הל' טומ"מ פ"ג ה"י) וז"ל: "בשר המת שנפרך ונעשה כקמח - טהור. וכן אפר

השרופין טהור", עכ"ל. וכבר הקשה הכס"מ וז"ל: "נבריש פרק דם הנדה (נה שם) אמרינן דלר' יוחנן דוקא יבש כעצם טמא אבל איפריך איפרוכי טהור ולריש לקיש איפריך איפרוכי נמי טמא. ואמרינן בגמרא דהיכא דאימח והוי עפרא לריש לקיש נמי טהור. ומדברי רבינו שכתב ונעשה קמח נראה שהוא פוסק כריש לקיש, והוא תימה היאך פוסק כריש לקיש במקום ר' יוחנן. ועוד, שבריש פ"ב (ה"א) כתב דיבש כחרס מטמא, משמע דוקא כחרס שאינו עשוי ליפרך, אבל אם יבש יותר מחרס הוא עשוי ליפרך וטהור אף על פי שלא נפרך, והיאך פסק כאן בהיפרך. וצריך לומר שמה שכתב כאן שנפרך ונעשה קמח, לא שנפרך ממש קאמר, אלא היינו לומר שהוא יבש כל כך עד שאילו יפרך יעשה כקמח, טהור, וזהו פירוש דאיפריך איפרוכי שאמר בגמרא שהוא טהור לר' יוחנן. וכל שלא הגיע יבשותו לכך, היינו יבש כחרס דטמא גם לר' יוחנן", עכ"ל. ואולם לכאורה קשה טובא על תירוצו. ראשית, קשה עד מאד להעמיס בלשון הרמב"ם שכתב להדיא שנפרך ונעשה קמח, שהכוונה היא שהוא לא נפרך ונעשה כקמח אלא רק שהוא יכול להיות נפרך ולהיעשות כקמח. שנית, ממה נפשך, אם להיפרך ולהיעשות כקמח זה אותו דבר, מה הקשתה הגמרא ומה תירצה. דלכאורה לא מתווסף בתירוץ שום דבר משמעותי על מה שכבר נאמר בקושיה. דבקושיה הוכיחה הגמרא שכשנפרך בפועל הוא טהור וקשיא לריש לקיש, והתירוץ הוא שהוא נעשה כקמח. ואם הבנו בקושיה שכשנפרך בפועל זה עדיין נחשב בכלל טומאה הפורשת ממנו, ולכן הקשינו עליו מדוע טהור, הלא לשיטתו צריך להיות טמא, אז גם לאחר שהבנו שהוא נעשה כקמח, עדיין הוא אמור להיחשב בכלל טומאה הפורשת ממנו. ואם יש שוני מהותי בין להיעשות כקמח ובין להיפרך, והקושיה היתה שרואים שנפרך טהור והתירוץ היה שהוא עוד יותר נפרך והוא כבר נעשה כקמח, אם כן, אחרי שהרמב"ם אומר שהוא טהור אם הוא ראוי להיות נפרך לא היה טעם לומר שהוא גם ראוי להיעשות כקמח. דממה נפשך, אם יש להבין שצריך שיהיה גם ראוי להיות נפרך וגם ראוי להיות כקמח, אזי אין זה נכון, דהא לפי ר' יוחנן מספיק שהוא יהיה ראוי להיות נפרך גם אם לא יהיה ראוי להיות כקמח. ואם לא צריך שיהיה ראוי להיות כקמח, אזי הדבר מיותר לגמרי.

קשיים בסוגית הגמרא

ולשון הגמרא (נדה שם) היא: "בשר המת מנלן? אמר ריש לקיש: אמר קרא (ויקרא כב, ה) לכל טומאתו - לכל טומאות הפורשות ממנו. רבי יוחנן אמר: או בעצם אדם או בקבר (במדבר יט, טז), אדם דומיא דעצם, מה עצם יבש אף כאן יבש.

מאי בינייהו? איכא בינייהו דאפריך אפרוכי. מיתבי: בשר המת שהופרך טהור! התם דאקמח והוי עפרא, ע"כ. ופירש רש"י וז"ל: "לכל טומאות הפורשות - לא שנא לח ולא שנא יבש. דמפרך אפרוכי - שיבש יותר מדאי, לר' יוחנן טהור דדומיא דעצם בעינן ועצם לא מיפרך", עכ"ל. ולכאורה יש להקשות שתי קושיות במהלך הגמרא. ראשית, אם ריש לקיש מרבה את כל המציאויות האפשריות שנוצרות מבשר המת, מדוע פשוט לגמרא שאם הבשר התייבש ונפרך עדיין צריך לטמא ואם הוא כבר נעשה כקמח, הוא אינו מטמא. דלכאורה אם הריבוי הוא מוחלט, והוא בא להכניס בכלל הטומאה כל מציאות שהיא, לא היה מקום לחלק בין שתי המציאויות הללו. דזה שהשתנתה צורת הבשר לקמח, לכאורה לא היה אמור לשנות מהותית את הקביעה של התורה שכל המציאויות האפשריות הנוצרות צריכות לטמא. שנית, הלא עצם אדם מטמא גם כאשר היא רקב, וכמבואר להדיא במשנה (אהלות פ"ב מ"א) ובסוגיות רבות וברמב"ם (הל' טומ"מ פ"ב ה"א). ואם כן, כשר' יוחנן לומד את גדרו של הבשר מהעצם, מדוע פשוט לגמרא שהוא לא מטמא כשהוא נפרך, דהא עדיין הוא לא גרע מרקב שגם בעצמות הוא מטמא.

הרמב"ם ביאר את הסוגיה ההיפך משיטת רש"י ופסק כחכמים

ולכן נראה שהרמב"ם הבין את הסוגיה ההיפך מרש"י. לדעתו ריש לקיש מרבה ריבויא בעלמא שלא רק שהבשר מטמא כפי שהיה קודם לכן בהיותו לח, אלא יש ללמוד מ"לכל טומאתו" שיש לרבות גם יבש. ובזה מסתיים כוח החידוש, ואין לך בו אלא חידושו, דדוקא יבש בעלמא מטמא ולא בדרגה גבוהה יותר של יבשות שהבשר כבר נפרך. וכנגדו ר' יוחנן מחמיר טפי ואומר שיש להשוות את הבשר לעצם, וכשם שעצם מטמא בהיותה יבשה ואפילו כשנפרכה, כך גם הבשר מטמא אפילו כשהוא נפרך. והגמרא מקשה על ר' יוחנן שרואים שכאשר הבשר נפרך הוא טהור, ור' יוחנן מתרץ לשיטתו שמדובר בכגון שהוא נעשה כמו קמח, ופנים חדשות באו לכאן, ולא רק שבטלה מהותו המקורית אלא גם צורתו המקורית, ובכה"ג כבר בטלה לגמרי הטומאה מהבשר. ובאמת גם עצם שתיעשה כקמח כבר לא תטמא. ואת זה יש ללמוד מדין אפר השרופים. דנאמר במשנה (שם מ"ב): "אפר שרופים, רבי אליעזר אומר: שיעורו ברובע, וחכמים מטהרין", ע"כ. והלכה כחכמים וכפי שפסק הרמב"ם (פ"ג שם). ויוצא מזה שרק כשהעצם או הבשר נשרפו ונעשו כאפר וכקמח שבטלה צורת הדבר הקודם לגמרי, רק אז הם יוצאים מידי טומאתם. אבל אם הם לא נעשה כקמח אלא רק נפרכו, הם נשארים בטומאתם. ולכן הביא הרמב"ם להלכה את התירוץ הזה בגמרא. וכעין זה כתבו

הערוך לנר (נדה שם ד"ה דאקמח) והחזו"א (אהלות סי' כב סקמ"א) שהרמב"ם פירש את הסוגיה ההיפך מפירוש רש"י.

כן נראה גם מלשון המשנה

ובאמת אם אכן לדעת חכמים היה אפשר לטהר גם בכגון שהמת נפרך ואפילו שאינו שרוף שבטל שמו ממנו לגמרי, היה על המשנה לחדש כוחא דהיתרא דאפילו בכהאי גוונא טהור. והיה זה גם חידוש אליבא דהלכתא, כיון שהלכה כחכמים. ולא יתכן שחכמים מטהרים אפילו בפחות משרופים והשמיעו שרופים ללמד שאפילו בכהאי גוונא ר' אליעזר מטמא, דאין זה חידוש אליבא דהלכתא וגם אין זה כוחא דהיתרא אלא דאיסורא.

סתירה לכאורה בדברי ר' יוחנן

דא עקא, דלכאורה דברי ר' יוחנן סותרים את עצמם. דבנידון של שפיר שנתבלבלה צורתו נאמר בגמרא (נדה כז ע"ב - כח ע"א): "ריש לקיש אמר: שפיר שטרפוהו במימיו - נעשה כמת שנתבלבלה צורתו. אמר ליה רבי יוחנן לריש לקיש: מת שנתבלבלה צורתו מנלן דטהור? אילימא מהא דאמר רבי שבתאי אמר ר' יצחק מגדלאה, ואמרי לה אמר ר' יצחק מגדלאה אמר ר' שבתאי: מת שנשרף ושלדו קיימת - טמא, מעשה היה וטמאו לו פתחים גדולים, וטהרו לו פתחים קטנים, וקא דייקת מינה: טעמא דשלדו קיימת, הא לאו הכי טהור; אדרבה, דוק מינה להאי גיסא: שלדו קיימת הוא דטהרו לו פתחים קטנים, הא לאו הכי פתחים קטנים נמי טמאין, דכל חד וחד חזי לאפוקי חד חד אבר! אמר ליה רבינא לרב אשי: ר' יוחנן דאמר כמאן, כר' אליעזר. דתנן: אפר שרופין, ר' אליעזר אומר: שיעורן ברובע", ע"כ. ומבואר מזה שר' יוחנן נוקט כשיטתו של ר' אליעזר. ולכאורה קשה, דאם מת שנתבלבלה צורתו וכן מת שאין שלדו קיימת והוא גם שרוף, בכל זאת אינו יוצא מידי טומאתו, כיצד בשר שהתייבש עד שנפרך ונעשה כקמח יהיה טהור. ומבואר גם בדברי הרמב"ם (הל' טומ"מ שם ה"ט וה"י) שמשווה בין הנידונים, דז"ל: "המת שנשרף ושלדו קיימת, והיא השדרה והצלעות - הרי זה מטמא כמת שלם, ואין צריך לומר אם נחרך. אבל אם נשרף עד שנתבלבלה צורתו תבניתו - טהור. וכן שפיר מרוקם שטרפו במים - טהור, שהרי נתבלבלה צורתו. בשר המת שנפרך ונעשה כקמח - טהור. וכן אפר השרופין - טהור", עכ"ל. ומוכח מזה שמת שנשרף ונתבלבלה צורתו ושפיר שנתבלבלה צורתו ובשר מת שנפרך

ונעשה כקמח ואפר השרופין שוים זה לזה שכולם טהורים. ואם כן לכאורה ר' יוחנן שמטמא בשפיר שנתבלבלה צורתו ובמת שאין שלדו קיימת, אזיל דלא אליבא דהלכתא. ומיניה וביה יש ללמוד שגם בבשר מת שיתייבש ונפרך עד שייעשה כקמח, היה לו לטמא לשיטתו שם.

תוס' מבארים שר' יוחנן אזיל כרבנן ויש בזה לכאורה דוחק בגמרא

ואמנם התוס' (שם כז ע"ב ד"ה מת) כתבו וז"ל: "מת שנתבלבלה צורתו מנלן דטהור - וקשה מאי פריך ליה ר' יוחנן האמר בסמוך דר' יוחנן כר' אליעזר, ואם כן ריש לקיש ניחא טפי דקאי כרבנן, דקתני במסכת אהלות וחכמים מטהרים. ויש לומר דר' יוחנן וריש לקיש אליבא דרבנן פליגי, דריש לקיש סבר דלרבנן דמטהרי ברובע ה"נ דמטהרי אפילו בשלם בשאין שלדו קיימת ונתבלבל צורתו, אבל שלדו קיימת טמאה מדרבי יצחק דאתיא כרבנן, דאי כר' אליעזר אפילו אין שלדו קיימת טמא, דהא מטמא ר' אליעזר ברובע של אפר. וא"ל לר' יוחנן: מנלן הא דרבנן מטהרו משום בלבול צורה, דלמא טעמא דרבנן דכשנשרף אין עוד שם מת עליו אפילו כולו שלם ושלדו קיימת, אבל שפיר שם מת עליו וטמא אי לאו משום דבטל ברוב. ומילתא דרבי יצחק לא אתיא כרבנן אלא כר' אליעזר דמטמא מת שרוף וחסר, ושלדו קיימת נקט לטהר פתחים קטנים. אי נמי קסבר ר' יוחנן דרבנן לא מטהרי אלא ברובע דחסר, אבל אם העפר שלם, אפילו אין שלדו קיימת טמא. והשתא אתי שפיר שאין צריך לחלק בין שפיר ושליא למת שנשרף ואין שלדו קיימת, דשניהם שוין לריש לקיש ולר' יוחנן, עכ"ל. ולדבריהם יוצא שר' יוחנן אזיל כשיטת חכמים ודבריו הם אליבא דהלכתא. ואולם לכאורה יש בזה דוחק בפשט הגמרא. דרבינא אומר בפשיטות: "ר' יוחנן דאמר כמאן כר' אליעזר" וכו'. ומשמע שר' יוחנן סובר כר' אליעזר ואמר את דבריו כר' אליעזר. ולדברי התוס' הכוונה היא שר' יוחנן אמר שדבריו של ר' יצחק מתאימים דוקא לר' אליעזר, אבל הוא עצמו לא סובר כך. וזהו לכאורה דוחק בגמרא.

הרמב"ם נקט כריש לקיש ונראה שהבין שאכן ר' יוחנן לא נוקט כחכמים

ובאמת מבואר מדברי הרמב"ם שהוא דחה את דברי ר' יוחנן מההלכה, ופסק שגם שפיר שנתבלבלה צורתו טהור, וכדעת ריש לקיש. והוא גם מבדיל להדיא בין מת שנתבלבלה צורתו ואין שלדו קיימת ובין כששלדו קיימת, והיינו כחילוקו של ריש לקיש ודלא כדבריו של ר' יוחנן שמשווה ביניהם. וצריך להבין

אפוא מדוע הרמב"ם דוחה את ר' יוחנן מההלכה. ובפשטות נראה דהיינו משום שהוא הבין את הגמרא כפשוטה שהיא מעמידה את דבריו של ר' יוחנן כדעתו של ר' אליעזר. והגמרא אינה מחלקת בין מת שלם ובין מת שנחסר, וכשם שבמת שלם סובר ר' יוחנן שגם כשנתבלבלה צורתו הוא טמא, כך הוא יטמא גם כשהוא נחסר ונתבלבלה צורתו. ור' אליעזר מדבר בהכרח גם על מת שנחסר, דהא הוא מטמא ברובע שאינו כולל את כל המת. וגם פשטות לשון המשנה לא מתייחסת דוקא למת שלם. אמנם כיון שאין הבדל בין מת שנחסר ובין מת שלם, וכיון שאין הלכה כר' אליעזר, ממילא אין הלכה כר' יוחנן גם במת שלם.

דברי ר' יוחנן בסוגיה דבשר המת נאמרו דוקא לשיטת חכמים

והנה, כבר כתבו התוס' (שם נה ע"א ד"ה מיתבי) וז"ל: "מיתבי בשר המת שהופך טהור - ואם תאמר: ולימא ר' יוסי היא, דאמר במתניתין בשר שיבש טהור. ויש לומר דלא אתיא כרבי יוסי, מדקתני הופך ולא קתני שיבש", עכ"ל. ועל דרך זאת נראה שהיה גם הכרח לומר שאין הברייתא דאם נפרך טהור (נה ע"א) יכולה להתאים לדעתו של ר' אליעזר. דהא לשיטתו אפילו כשנשרף טמא, וקל וחומר שכאשר נפרך הוא טמא. ועל כרחנו הברייתא מתאימה דוקא לחכמים החולקים עליו, והקושיה היא רק לשיטתם. ולכן ר' יוחנן אמר את דבריו שבאימח והוי עפרא נטהר דוקא לדעת חכמים. וגם מגוף המשנה נראה שהיא אזלא אליבא דחכמים, דמבואר בה שבשר המת שנתייבש טמא. ומשמע מזה שבשרוף ונעשה קמח הוא אינו מטמא. ואע"פ שאפשר לומר שנקטו יבש דומיא דדם הנידה ובניגוד לזוב ושרץ ונבלה, ובאמת בשר המת מטמא אפילו בשרוף ואיקמח והוי עפרא ולא רק ביבש, מכל מקום בפשטות נראה שיבש שאמרה המשנה הוא בדוקא, ובשרוף יהיה טהור. ולא היה מקום למחלוקת ריש לקיש ור' יוחנן אלא דוקא בשיטתם של חכמים. דלשיטתו של ר' אליעזר יבש ואיפרך מאן דכר שמיה לטהר בטומאת מת, דהא אפילו בשרוף יש לטמא. ועכ"פ גם אם במשנה אין מקום לדייק כך, ועקרונית ר' יוחנן היה יכול לומר את דבריו שיש לטמא בנפרך גם אליבא דר' אליעזר, מכל מקום בברייתא הדבר מוכרח שהיא אליבא דחכמים דוקא.

הכרעת הרמב"ם במחלוקת אלה

ויוצא אפוא שבסוגיה דבשר המת (נה ע"א) הרמב"ם פסק כר' יוחנן שהחמיר, משום דבסתמא דמילתא הלכה כר' יוחנן במחלוקתו עם ריש לקיש, וכהבנתו שהתבארה לעיל בסוגיה זו. ואין למחלוקת זאת תלות במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש בענין מת שנתבלבלה צורתו, שבה ר' יוחנן נוקט כר' אליעזר שחלוק על חכמים ואין הלכה כמותו. דזה שהקלנו במת שנתבלבלה צורתו אינו מכריח שנקל בבשר שהתייבש ונפרך. ולכן הרמב"ם יכול היה להכריע לקולא כריש לקיש במחלוקתם במת שנתבלבלה צורתו ובשפיר שנטרפה צורתו ובמת שנשרף ואין שלדו קיימת ובאפר השרופים, ולחומרא כר' יוחנן בבשר המת שנפרך ולא נעשה כקמח.

ביאור דברי הרמב"ם במת שיבש כחרס

ונראה שמה שכתב הרמב"ם (שם פ"ב ה"א) וז"ל: "וכן כזית מבשר המת, בין לח בין יבש כחרס - מטמא כמת שלם. והנצל כבשר, ומטמא בכזית. אי זה הוא נצל? זה הבשר שנמוח ונעשה לחה סרוחה", עכ"ל, אין כוונתו לומר שדוקא יבש כחרס טמא, אבל נפרך טהור, וכפי שהבין הכס"מ. דנראה שהרמב"ם מביא בזה את דין המשנה (נד ע"ב) שהתייחסה להדיא לבשר יבש. ולא נחית בדבריו שם לפרש את הדין דבשר מת שנפרך. וכיון דלא הוה פסיקא ליה מילתא דנפרך, דהא כשנפרך ונעשה כקמח הוא טהור, לא היה הרמב"ם יכול לכתוב בין שיבש ונפרך, ולכן הסתפק בקביעה שיבש כחרס טמא, וסמך על מה שכתב בהמשך (פ"ג שם) שכאשר נפרך לא נטהר עד שנעשה כקמח.

ז. מקור קביעת הרמב"ם שגדר היבשות בשאר הטומאות הוא כחרס

אפשרות להבין שחרס מיוחד בכך שאינו מתבטל במגע ממושך עם מים ובביאור מקורו של הרמב"ם בהגדרה זאת של יבשות כחרס דייקא היה מקום לומר שחרס מיוחד בזה שניתן להניח בו מים ימים רבים, ואין הוא נמס ומתבטל במציאותו מחמת המים. ולכן יבש כחרס זו ההגדרה ליבשות כזאת שלא תועיל בה שריה בפושרים מעת לעת שיכולה לגרום לדבר יבש לחזור ולהיות לח וראוי למה שהיה בראשונה. וזו הסיבה שהרמב"ם מזכיר את החרס בכל מקום כהגדרה ליבשות שאין כבר דרך להחזירה ללחות ושהיא מפקיעה את דין הטומאה מהדבר.

וכך היה אפשר לבאר בדרך נוספת מדוע הרמב"ם הוצרך להזכיר את יבש כחרס בנידון דטומאת אוכלין, אחר שכבר ביאר שכך הוא הדין בכל מה שנפסל מאכילת כלב, דניתן לומר שבא הרמב"ם לאפוקי מהאפשרות שהדבר יבש אבל יחזור לקדמותו אם ישרוהו בפושרים. ולכן מדגיש הרמב"ם שכדי שתפקע הטומאה יש צורך שהוא ייבש כחרס ולא ייבש בעלמא.

הדבר נסתר מלשון הרמב"ם בטומאת שרץ ושכבת זרע

דא עקא, שהרמב"ם כתב בנידון דשרץ (הל' שאה"ט פ"ד ה"ב) וז"ל: "בשר השרץ שנפסד והבאיש ונפסל מלאכול הכלב - טהור. יבש עד שנעשה כחרס: אם יכול להשרות בפושרין מעת לעת ולחזור לכשהיה - מטמא; ואם לאו - טהור, ואפילו כאוכלין טמאים אינו מטמא", עכ"ל. וכן כתב בענין שכבת זרע (שם פ"ה ה"ד) וז"ל: "שכבת זרע אינה מטמאה אלא כשהיא לחה. יבשה כחרס - טהורה. ואם יכולה להשרות מעת לעת בפושרין ולחזור לכמות שהיתה - הרי זו טמאה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שבכלל יבשה כחרס כלולה גם האפשרות שיכולה לחזור לכמות שהיתה. ומוכח שיבשות כחרס אינה מציאות שמכריחה שהדבר לא ישתנה בגלל מים. ועל כרחנו צריך לומר שאמנם החרס אינו מתבטל ממציאיותו, אבל כיון שמצינו שהוא בולע יין ודברים אחרים הנתונים בו, יתכן שעכ"פ הלחות תגרום בו שינוי ויחזור הדבר לכמות שהיה.

הרמב"ם למד מדין צואה לענין קריאת שמע שנפרך הוא יותר יבש מכחרס

ולכן נראה שהרמב"ם למד את גדר הדבר מהלכות קריאת שמע, ואזיל בזה לשיטתו שפוסק כר' יוחנן בענין בשר המת שנפרך וכפי שהתבאר לעיל. דנאמר בגמרא (ברכות כה ע"א): "אמר רבה בר רב הונא אמר רב: צואה, אפילו כחרס - אסורה. והיכי דמי צואה כחרס? אמר רבה בר רב חנה אמר רבי יוחנן: כל זמן שזורקה ואינה נפרכת; ואיכא דאמרי: כל זמן שגוללה ואינה נפרכת", ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' ק"ש פ"ג ה"ז) וז"ל: "היתה צואה יבשה כחרס - אסור לקרות כנגדה. ואם היתה יבשה יתר מכחרס, עד שאם זרקה תתפרר - הרי היא כעפר, ומותר לקרות כנגדה", עכ"ל. ומבואר מזה שיבשות כחרס היא יבשות בדרגה פחותה מדרגה של "יתר מכחרס" שבה הדבר כבר מתפרר מרוב יבשותו.

לשיטתו בביאור דעת ר' יוחנן מוכרח שדרגת היבשות בנבלה היא כחרס

והרי מצינו בסוגיה דידן (גדה שם), לפי ר' יוחנן ועל פי מה שהתבאר לעיל בדעתו, שבשר המת שונה מנבלה והדומים לה בזה שהוא מטמא גם כאשר הוא נפרך. ואם כן גדר הטומאה בנבלה הוא יבשות בשיעור פחות מנפרך, ועל כרחק דהיינו כשהוא יבש כחרס. ואמנם לפי ריש לקיש גם בשר מת שנפרך נטהר. ויוצא לפי דבריו שגדר היבשות בבשר המת הוא כחרס. ואם כן היבשות המטמאת בנבלה פחותה מיבשות כחרס. אבל הרמב"ם הרי פוסק בזה כר' יוחנן ולא כריש לקיש וכפי שהתבאר. ולכן לשיטתו היבשות המטמאת בנבלה היא דוקא בחרס, והיבשות המטמאת במת היא בדרגה גבוהה מזו, שגם כשהבשר נפרך הבשר מטמא.

קושיית הנו"ב על הרמב"ם שלא ציין דין חזרה בפושטין בטומאת אוכלין

והרמב"ם הביא את הדין דיבש וחזר ונעשה לח בכמה מקומות. לגבי זובו ורוקו של זב (הל' מטמ"מ פ"ב ה"א) כתב וז"ל: "דם נדה וזבה ויולדת - מטמא לח ויבש. אבל זובו שלזב ורוקו ושכבת זרעו - אינו מטמא אלא כל זמן שהוא לח; אבל אם יבש יתר מדאי, אינו מטמא. ועד כמה? אם שורין אותו בפושטין מעת לעת וחוזר לכמות שהיה - הרי זה מטמא כלח", עכ"ל. וכן כתב לגבי נבילה (הל' שאה"ט פ"א ה"ג), והו"ד לעיל (עמ' רכז). וכן כתב לגבי נבלת עוף טהור (שם פ"ג ה"א), וז"ל: "נבלת העוף הטהור שנפסדה מלאכול הכלב - טהורה. וכן אם יבשה כחרס, ואינה יכולה להשרות בפושטין מעת לעת ולחזור לכמות שהיתה - הרי זו טהורה", עכ"ל. וכן כתב בנידון דשרץ (שם פ"ד ה"ב) ובנידון דשכבת זרע (שם פ"ה ה"ד), והו"ד לעיל. ואולם בנידון של טומאת אוכלין הוא לא ביאר דבר זה אלא כתב בסתמא (הל' טומ"א פ"ב ה"ח): "כל אוכל שנטמא, ואחר שננטמא נפסד ונסרח: אם נפסל מלאכול הכלב, או שיבש כחרס - הרי זה טהור; נפסל מלאכול אדם, ועדין הוא ראוי לכלב - הרי זה טמא כשהיה", עכ"ל. והקשה הנו"ב (שם ד"ה והנה כאן) מדוע הזכיר הרמב"ם את החילוק הזה בכל המקומות הללו ולא הזכירו בטומאת אוכלין.

תירוץ הנו"ב שבטומאת אוכלין טהור גם אם יכול לחזור לכמות שהיה

ותירץ וז"ל: "ולכן נלע"ד דס"ל להרמב"ם כיון דסתם [במסכת טהרות (פ"ח מ"ו)]: כלל אמרו בטהרות, כל המיוחד לאוכל אדם טמא עד שיפסל מאכילת כלב, משמע דכל שהגיע ליפסל מאוכל כלב, אף שאח"כ יכול להיות ראוי לכלב כבר פרח

טומאה ממנו, דבטומאת אוכלין 'מכל האוכל' (ויקרא יא, לד) כתיב, וזה לעולם לא ישוב אוכל אדם, שאף שיחזור ע"י שריה ויהיה ראוי לכלב כדמשמע מלשון הרמב"ם [בפ"א מאה"ט ה"ג], אבל לא מצינו שיהיה ראוי לאדם ע"י שריה. ולכן בכל טומאות חמורות אשר טהרתן ביבש, לאו משום דנפקי מתורת אוכל הוא, דמה ענין טומאה חמורה לתורת אוכל, אלא טעם כל אחד מקרא כמפורש [בגדה דף נ"ו ע"א]: זב מדכתיב (שם טו, ג) 'רר', רוקו של זב מדכתיב (שם שם, ח) 'רוק', שרץ ונבילה מדכתיב (שם יא, לא-לב; לט¹⁵) 'במותם' כעין מיתה, וכן כולהו. ולכן כל שיכולין להיות ע"י שריה לחים, עודם בטומאתם הראשונה. אבל טומאת אוכלין אוכל כתיב, ואף שכל זמן שלא נפסלו מאכילת כלב אף שאינם ראויים לאדם, מכל מקום אם כבר נטמאו נשארו בטומאתם, אבל אם כבר נפסלו מאכילת כלב פרח תורת אוכל מהם ולא מהני מה שיכולים לחזור ולשרות כי אפילו ע"י שריה לא ישובו להיות אוכל אדם, ולכן סתמו במשנה דמסכת טהרות עד שנפסל מלכלב, וגם יבש בכלל זה ולא התנו אם יוכל לשרות או לא, עכ"ל.

קשיים גדולים בתירוץ

ולכאורה יש להקשות טובא על דבריו. דהא בעל כרחך גדר זה ששורהו בפורשין וחוזר לכמות שהיה הוא גדר ביבשות הדבר כדין פסול מאכילת כלב. דהא גם אם הוא לא נשרה בפועל, ולא היה חוזר להיות כפי שהיה, עצם זה שהוא יכול לחזור, זה מה שמשאיר בו את דין הטומאה. ועל כרחך דהיינו משום שאם הוא יכול לחזור להיות כפי שהיה, זה מלמד שהוא לא יבש מספיק. ואם כן, מאי איכפת לן שאם הוא היה חוזר להיות כפי שהוא היה, הוא לא היה ראוי לאכילת אדם אלא לאכילת כלב. הלא סוף סוף מצד היובש הוא יבש באותה מידה. ואם זו מידה שאינה מספיקה להגדיר את הדבר כיבש לענין נבלה ושאר דברים, מדוע היא מספיקה להגדירו כיבש לענין אוכלין. ומהיכן שאב הרמב"ם חידוש זה שיש הבדל ביניהם. דהא יסוד הדבר שמשוים ביניהם הוא מהסוגיה דבר פדא ור' יוחנן (בכורות שם). והשוו את הטומאה החמורה לטומאה הקלה לכל דבריהם. ובפרט לפי מה שהתבאר לעיל (עמ' רלב) שיסוד הדין דנפקת הטומאה נלמד מדין היבשות בנבלה, ומהיכא תיתי לומר שבטומאת אוכלין תפקע הטומאה עוד קודם לכן.

15. לגבי נבלה לא נאמר 'במותם' אלא 'זכי ימות מן הבהמה', ומכך דרשה הגמרא שמטמאת דוקא לחה כעין שהיתה במיתתה.

וגם קשה לכאורה לומר שפקעה ממנו תורת טומאה בגלל שהוא נפסל מאכילת כלב, וכבר לא איכפת לנו שאחר כך הוא חוזר להיות ראוי לאכילת כלב, כיון שעכ"פ הוא אינו ראוי לאכילת אדם. דאם נאמר שעצם היבשות הנוכחית שפוסלת אותו כרגע מאכילת הכלב מפקיעה ממנו את הטומאה, היה הדבר הזה צריך להיות נכון בכל שאר הדברים, כגון נבלה ושרץ. דהא בכל שאר הדברים כשהוא נפסד ואינו ראוי לאכילת כלב, פוקעת הטומאה ממנו. ואם כן גם לו יהי כדבריו דאזלינן בתר מה שהיה קורה לעתיד לבוא, סוף סוף אחרי שכבר פקעה הטומאה בכל המקרים הללו, היא לא אמורה לחזור בהיות הדבר ראוי לאכילת כלב. דאחר שכבר פקעה טומאתו ממנו והוא נטהר, אין הוא מטמא שוב אם הוא ראוי לאכילת כלב ואינו ראוי לאכילת אדם, וכדביאר הרמב"ם דבר זה אף בענין טומאת נבלה, וכמו נבלה שנסרחה מעיקרה, שמספיק שתיפסל מאכילת אדם ואינה צריכה להיפסל מאכילת כלב (הל' שאה"ט פ"א ה"ד). וביותר קשה הקביעה שפקעה ממנו הטומאה כבר באותה שעה שיבש. דהא פשוט לגמרי שאם ידוע שאפשר יהיה להשרותו בפושרין ולהחזירו לכמות שהיה, הוא יטמא בלי הפסקה כלל. ולא פקעה הטומאה אפילו לרגע אחד.

הרמב"ם אינו מביא חילוקי דינים שאינם מפורשים

אמנם הנודע ביהודה עצמו דחה בהמשך התשובה (ד"ה ואמנם לדעתי) ביאור ברמב"ם שכתב התרוה"ד בהגהתו על השערי דורא, וז"ל: "ואמנם לדעתי הוא מן הנמנע לפרש דברי הרמב"ם כן דמי שבקי בסדרו של הרמב"ם בספרו יודע שאין דרכו להביא רק דין שמוזכר במשנה או בגמרא או בספרא וספרי ותוספתא וירושלמי אבל להוציא מלבו דין מחודש שאינו מפורש, אף שהדין דין אמת ומוכח מתוך פלפול הש"ס בכמה הוכחות, אין דרכו להביאו בספרו", עכ"ל. והרי הדין הזה לא נזכר במפורש בשום מקום בנידון דטומאת אוכלין. וכל המקומות הרבים שמביא הרמב"ם את דין שרייתו בפושרין כולם נזכרו במשנה שבה נאמר להדיא דין זה. והרמב"ם הזכיר בכל זאת את דין יבש כחרס בכללות משום שכאמור לעיל זה היסוד והמקור לדין הפקעת טומאה כשנפסל מאכילת כלב.

הרמב"ם ביאר את הדבר בכלל דבריו בדין נבלה ובדין שרץ

ויתירה מזו נראה דבדברי הרמב"ם בדין נבלה ובדין טומאת שרץ, כשהוא מפרט את הדין שטהור ביבשות שלא יוכל לחזור ולהיות לח כשהיה, הוא כותב

להדיא: "ואפילו כאוכלין טמאין אינו מטמא". והזכיר זאת דוקא בשני אלה, כי רק הם עשויים להחשב כאוכלין (לפחות על ידי כלב), בניגוד לדם ולשכבת זרע שאינם עומדים לכך מעיקרא. ומשמע מזה שאם הוא יכול לחזור ולהיות לח כשהיה, הוא מטמא כטומאת נבלה או שרץ וגם מטמא כאוכלין טמאין. כי אם הוא לא היה מטמא כאוכלין טמאין, בין כשהיה יבש ויכול לחזור לקדמותו ובין כשאינו יכול לחזור לקדמותו, לא היה לו לומר זאת בסיפא אלא כבר ברישא. ויש נפקא מינה לכך שהוא מטמא גם טומאת נבלה או שרץ וגם כאוכלין טמאין. כי אם הוא מטמא רק טומאת נבלה או שרץ ולא מטמא טומאת אוכלין, ויהיה בו שיעור פחות מכזית בנבלה או פחות מכעדשה בשרץ, והוא יצטרף לפחות מכביצה אוכלין, וישלים את שיעורם לכביצה, לא תהיה תורת טומאת אוכלין על צירוף זה, דאין כאן כביצה אוכלין. אבל אם הוא מטמא טומאת אוכלין, הוא יכול להשלים לשיעור כביצה, דהא כל האוכלין מצטרפין לשיעור כביצה לטומאת אוכלין כמבואר במשנה (מעילה יז ע"ב) וברמב"ם (הל' טומ"א פ"ד ה"ג).

ח. הבנות האחרונים בנידונו של שבלי הלקט ובמקור דבריו

מקורו וטעמו של שבלי הלקט

והנו"ב (ד"ה ומזה נלענ"ד) טען ששבלי הלקט שהיקל בקיבה שיבשה, למד את דינו מדברי הרמב"ם שעל ידי היבשות בטל מתורת אוכל. והש"ך שכתב שיש להחמיר לכתחילה, היינו משום שחשש לדעת המחמירים שלא ילפינן איסורא מטומאה. ואולם נראה שלא זה מקורו של שבלי הלקט, ולכאורה יש להקשות על קישור דבריו לדברי הרמב"ם הללו. וראשית דבר יש להעיר שהביטוי "כעץ בעלמא" הוא ביטוי של הגמרא (חולין קכו ע"ב) שהובאה לעיל (עמ' רלא). וכפי שהתבאר לעיל (עמ' קצט), שבלי הלקט איננו עוסק כלל בטומאת או באכילת הקיבה עצמה, אלא בשאלה אם יש לחשוש לחלוחית שתצא ממנה ותיכנס לחלב. וכיון שהגמרא אומרת להדיא שדבר שיבש לגמרי נחשב כעץ בעלמא, אזי למד שבלי הלקט בפשיטות שאין לחשוש שיוצאת ממנו לחלוחית כלשהי. ועד כאן לא דנה הגמרא (שם) אלא רק אם העובדה שהדבר נחשב כעץ בעלמא מוציאתו מידי תורת טומאת אוכלין. ודבר זה אינו תלוי כלל בחידושו של הרמב"ם שמתייחס להפקעת טומאת אוכלין מדבר שהוא כבר טמא, וזה דוקא בכגון שהתייבש כחרס ונפסל מאכילת כלב, ולא סגי בהתייבש כעץ. אבל כאן מדובר על אי חלות טומאת אוכלין מעיקרא, ובזה כולי עלמא מודו, כולל הראב"ד. ובזה

נדחית באופן נוסף האפשרות ללמוד מדברי שבלי הלקט היתר לנידון הנודע ביהודה, וכפי שצוין לעיל (עמ' רד).

טעמם של המהריק"ש והש"ך להחמיר

ונראה שהסיבה שהמהריק"ש והש"ך הנ"ל (עמ' ו) סברו שיש להחמיר היא משום שגם אם יש לראות את הקיבה כעץ בעלמא, אין ללמוד מזה לדין מעמיד. דעיקר דין מעמיד אינו תלוי בלחלוחית כלשהי שיוצאת מהדבר המעמיד אלא מעצם היותו מעמיד, וכידוע היום שישנם חומרים כלשהם שמופרשים מהדבר המעמיד שגורמים לתהליך הגיבון. וחומרים אלה אינם תלויים כלל בלחלוחית של הדבר המעמיד, והם קלושים אפילו יותר מנותן טעם שבמעמיד. והוא הדין בנידון השלפוחית של הדג הטמא, שאף אם היא יבשה לגמרי היא מפרישה מעצמה חומרים שהם אלה שיוצרים את המציאות של ההעמדה. ולדעתם של האחרונים הנ"ל יש להחמיר, דחכמים שגזרו על מעמיד לא תלו את הדבר בממשות של הדבר היוצא מהמעמיד אלא מעצם העובדה שבתוצאה הסופית נוצרת מציאות של העמדה מחמת הדברים האסורים הללו¹⁶.

חשש הרשב"א בכרכום שהיה נמכר בזמנו

ובאמת הרשב"א (ש"ת ח"א סי' קלג) כתב וז"ל: "עוד אמרת ששמעת עלי שאני נוהג איסור בכרכום הנמכר בחנות או במקום אחר מפני שמזייפין אותו, ובקשת ממני להודיעך טעם איסורו. מי שאמר לך שאני נזהר ממנו אמת אמר לך. לפי

16. יש באחרונים עוד שני הסברים לטעם החומרא בזה. הכנה"ג (סי' פז הגב"י אות מג) כתב בדעת המחמירים: "דלא התיר שבלי הלקט אלא אם הושם שום דבר לשעתו ואינו שוהה שם כ"ד שעות שיעור כבישה, אבל אם שהה שם שיעור כבישה אסור, מפני שהעור חוזר ומתרכך". ואולם לכאורה זהו דוחק גדול, דגם שבלי הלקט וגם המחמירים התייחסו לסתם גבינות, ולא חילקו בין גבינות ששוהות יממה בעור הקיבה לגבינות ששוהות פחות מיממה. ולכאורה ברור מדברי המהריק"ש והש"ך שהם באים להחמיר באותו ענין ששבלי הלקט והרמ"א היקלו בו, ולא בנידון אחר. וגם הקביעה שהעור מתרכך דוקא בשיעור כבישה אינה ברורה, דלכאורה הדבר תלוי בסוג העור ובגורמים נוספים.

ובשו"ת רעק"א (מהד"ק סי' רז) כתב שהש"ך החמיר לכתחילה משום שחשש שמא לא נתייבש לגמרי. ואולם מלשונותיהם של המהריק"ש והש"ך נראה לכאורה שהם לא החמירו מטעם זה, דהם קובעים באופן מוחלט שהדבר יבש כעץ, ועל זה גופא הם אומרים שאין לעשות כן.

שרוב הכרכום בכל הארץ הזאת מזייפין אותו ומזלפין עליו יין הרבה. וכיון שכן הרי זה אסור מן הסתם, שהרי חזר ככבשין שדרכן ליתן לתוכן יין, וכמורייס שאסרו במקום שדרכן ליתן לתוכן יין. וכל שכן בימות הפסח לאחר שלמדו לזייפו עוד בקמח סולת ורבים עושין כן, בוחשין קמח במים צבועים בכרכום ואחר כך מזלפין עליו. ועל כן נמנעתי לאכול ממנו אלא מן הנקח בשעת לקיטתו. ובעלי נפש שבעיר הזאת משכו ידיהם ממנו, "עכ"ל. ואולם הב"י (סי' קיד אות יב) הביאו בלשון זאת: "כתב הרשב"א בתשובה שהוא היה נזהר מהכרכום מפני שבכל הארץ ההיא היו מזלפין עליו יין הרבה וגם עושין מבשר השוורים חוטים כחוטי הכרכום ומערבין אותן בתוכה", עכ"ל. וכן כתב בשו"ע (שם) וז"ל: "הרשב"א היה נזהר מהכרכום, מפני שבכל הארץ ההיא היו מזלפין עליו יין הרבה וגם מערבין בו חוטי בשר יבש", עכ"ל. וכבר כתבו בחידושי הגהות על הב"י (אות ה) שלפנינו בתשובת הרשב"א לא מצוי ענין זה של חוטי בשר השוורים, וכנראה שזו היתה גרסת הב"י בתשובה.

ביאור הש"ך בדעתו וסתירה לכאורה הקיימת בדבריו

וכתב על זה הש"ך (שם סק"א) וז"ל: "וגם החששא שמערבין בו חוטי בשר יבש ליתא בתשובת הרשב"א שבדפוס שלפנינו. ואף לתשובת הרשב"א בכתב שהיו ביד המחבר, נראה דלא חש ליה הרשב"א אלא לפי שהיה יודע שהיו מערבין בו הרבה חוטים עד שלא היו בטלים ברוב, והיו בקיאין כל כך באומנותן שערבו בענין שלא היה ניכר, והלכך אסור. אבל בכל הכרכום שבארצנו שהדבר ידוע וברור שיש רובא דמינכר כרכום, אם כן אפילו אם ימצא במיעוטא דמיעוטא חוטי בשר יבש, בטל הוא ברוב, וכיון שכן מותר אפילו לכתחילה ליתנו לתבשיל, דודאי יש ששים בתבשיל, וכדלעיל [סימן קט], דיבש ביבש שנתבטל ברוב מותר לבטלו אפילו לכתחלה בשישים לכולי עלמא, וכן ליש פוסקים מותר אפילו בלא ששים ע"ש וכו'. ותו, דיש לומר דהרשב"א לא היה נזהר אלא בכרכום שהוא לח, ואם כן גם החוטי בשר יבש לא היו יבשים לגמרי, ואם כן הם נותנים טעם, אבל בארצות האלו שהכרכום הוא יבש כעץ, אם כן אפילו ימצא חוט בשר יבש לית לן בה, וכמו שנתבאר לעיל [סי' פז סוף סעיף י' בהג"ה] גבי עור הקיבה שנתייבש כעץ בענין דלית בה לחוחית שרי", עכ"ל. ולכאורה קשה שהרי הוא עצמו אומר שיש להחמיר לכתחילה בעור הקיבה שיבש כעץ, וכיצד הוא מתיר לכתחילה בנידון הכרכום בזמנו.

יישוב דבריו שמחלק בין יובש כעץ בדין מעמיד ובין יבשותו

אמנם נראה שלפי מה שהתבאר שטעמו של הש"ך לאסור לכתחילה במעמיד שיבש כעץ הוא רק משום שבדין מעמיד לא איכפת לנו אם הדבר המעמיד יבש או לח, דגורם האיסור איננו תלוי בממשות שיוצאת ממנו אלא בעצם פעולת ההעמדה שנוצרת (שהיא אמנם תלויה בחיידקים ואינזימים, אבל הם אינם חשובים כלל מצד ממשותם אלא רק מצד הפעולה שגורמים בהיותם בדבר המעמיד), לכן לא איכפת לנו שהדבר הוא יבש, דגם דבר יבש יכול להכיל בתוכו את הגורמים המעמידים הללו. אבל בנידון של כרכום לא היה צורך בחוטי הבשר שיעמידו את הכרכום. ולא נותר להתחשב בהם אלא רק מצד ממשותם. וכיון שהם היו יבשים כעץ הם לא היו יכולים לגרום שום איסור ואפילו לא לכתחילה.

מדבריו עולה שאין חילוק בין נבלה לבשר בחלב

ומיניה וביה יש ללמוד מהש"ך הנ"ל שהוא אינו מחלק בין איסור נבילה ובין איסור בשר בחלב, דהא הוא לומד מדבריהם של שבלי הלקט והרמ"א בענין עור הקיבה שנתייבש כעץ שאין בו איסור בשר בחלב לחוטי הבשר היבשים כעץ שלא יהיה בהם איסור נבילה. ואין הוא מחלק בין איסור בשר בחלב שבו הבשר יצא מידי ראויות לאכילה עוד לפני שחל האיסור כשנתערבו יחד ובין איסור נבילה הקיים בחוטי הבשר שהאיסור חל עוד לפני שהתערב בכרכום, כפי שחילק הנ"ב (לעיל עמ' רג). ובדגול מרבבה (שם) דחה לשיטתו בנו"ב את ההשוואה בין קיבה לנבילה. אבל עכ"פ מדברי הש"ך רואים שאינו מחלק.

דחיית תירוץ הדגול מרבבה על קושיית בנו של הש"ך

והנה, על דברי הש"ך בתירוץ הראשון כבר תמה בנו של הש"ך בנקודות הכסף (שם), דהא הש"ך סמך על ביטול ברוב אף שזוהי תערובת של מין בשאינו מינו וצריך שישים. ובדגול מרבבה (שם) תירץ וז"ל: "כיון שעיקר הטעם דמין בשאינו מינו אינו בטל הוא משום דכשיתבשלו יתן הטעם, ואם כן דבר שאין דרך לאוכלו רק על ידי תערובת בהיתר הרבה שאי אפשר שלא יבוטל בשישים, אם כן אי אפשר שיבוא לידי איסור תורה, זה גם מין בשאינו מינו בטל ביבש ומקרי היתר ומותר לערבו אחר כך לכתחילה בתבשיל לבטלו בשישים", עכ"ל. דהיינו שהכרכום משמש כתבלין ואין דרך לאוכלו לבדו, והמאכל שבו יתבלו את הכרכום

יבטל את הכרכום בשישים, ולכן לא הצריכו שיהיה בכרכום עצמו שישים כנגד בשר הנבלה. ולכאורה תירוצו קשה מאד, דלא שמענו חילוק כזה, ובכל מקום נוקטים בפשיטות שמין בשאינו מינו צריך שישים כדי לבטלו, וכל זמן שהוא לא בטל בשישים חל האיסור לבטל איסורים לכתחילה. ומלבד זאת, הש"ך לא היה יכול לחדש חידוש גדול כזה שאחרי שמין בשאינו מינו בטל ברוב דחד בתרי, מותר להרבות עליו ולבטלו, בפשיטות וכמסיח לפי תומו מבלי לציין במפורש שהוא מחדש חידוש גדול כזה.

ביאור דברי הש"ך ויישוב הקושיה

ונראה שהש"ך אזיל בזה לשיטתו (סי' קט סק"ט) שבאיסורי דרבנן יש ביטול ברוב גם במין שאינו מינו יבש ביבש, ואין צורך בשישים. והיה ברור לו בתירוצו הראשון שהבשר היה יבש לגמרי כעץ. ורק בתירוצו השני הוא נקט שבזמן הרשב"א הבשר היה לח ונותן טעם. וכיון שלפי תירוצו הראשון הבשר היה יבש כעץ היה ברור לו שאין בזה איסור דאורייתא, דהא הוא יבש ואין דרך לאוכלו כך¹⁷, וממילא האיסור איננו אלא מדרבנן בלבד. ולכן כדי שיהיה איסור צריך שיהיה מחצה איסור ואין זה מספיק שיהיה יותר מאחד בשישים. ולכן בהנגדה לזה הוא כתב שבזמנו כבר היה רוב ברור כנגד האיסור, והרי זה מתבטל אפילו מדרבנן. ואולם כל זה רק כשהוא יבש, אבל כשהוא לח יש צורך בשישים לבטלו, ועל זה אמר הש"ך שאין מונע לבטלו לכתחילה בשישים ולהכינו לכך שכאשר הוא יכנס לתבשיל ויעשה לח, ישאר בהיתרו.

יישוב הקושי באופן נוסף

ובאופן אחר נראה ליישב את הקושיה, דהנה לשון הש"ך היא: "אפילו אם ימצא במיעוטא דמיעוטא", ולכאורה אם כוונתו לכמות קטנה של בשר בתוך שק הכרכום, היה לו לומר שימצא "מיעוטא דמיעוטא". ומלשון זאת משמע שכוונתו שבמיעוט קטן של השקים יש חתיכות בשר יבשות, ולא שהחתיכות הן מיעוטא דמיעוטא ביחס לכרכום. ולפי זה הביטול הוא ביטול של מין במינו, שחל על שקי הכרכום ולא על כל חתיכה וחתיכה בפני עצמה. ובביטול מין במינו יבש ביבש

17. ונאלצו לאוכלו בגלל שהתערב בכרכום, אך מצד עצמו הוא לא היה דבר שדרך לאוכלו.

הביטול הוא ברוב רגיל, ואין צורך בשישים, ולכן תלה הש"ך את דבריו בקיומו של רוב רגיל.

הקושי בתירוצו השני

ובתירוצו השני נקט הש"ך שעובדת היות הבשר יבש לגמרי כעץ מוציאתו לגמרי מידי איסור כפי שמצינו בנידון של קיבה יבשה כעץ. ואולם על דבריו אלה יש להקשות את הקושיה דלעיל (עמ' רג) שקשה על הנודע ביהודה. דלכאורה אין לדמות בין הנידונים כלל, דהא בקיבה אין הנידון על אכילת הקיבה עצמה אלא על מה שיוצא ממנה, ולא שמענו שאפשר לאכול את הקיבה עצמה יחד עם החלב רק בגלל שהיא יבשה, ואילו בחוטי הבשר אנו דנים על אכילת החוטים עצמם. ובזה אתינן לדין אכילת דבר שאין בו טעם, שאמנם הוא בתערובת אבל הוא אינו פוגם את התערובת, ולכאורה אין שום סברה להתיר זאת, וכפי שהתבאר לעיל. ואמנם יש מקום להתיר מצד דין תערובת רגילה של מין בשאינו מינו יבש ביבש, וכפי שנקט בתירוצו הראשון. אבל להתיר את הדבר לכתחילה בלי להזדקק לדין ביטול ברוב או בשישים, זו לא שמענו בדין קיבה יבשה שהעמידה, וצ"ע. והיה מקום לומר שהש"ך רצה ללמוד מדין קיבה רק את העובדה שמתייחסים אליה כאל עץ יבש בעלמא. והיה פשוט לו מדיליה שבמקרה כזה יש להתיר את התערובת ואפילו שאין בה דין ביטול ברוב או בשישים בגלל שאין טעם באיסור. ובתערובת נאסר רק כשהאיסור נותן טעם לשבח, ולא דוקא שהוא נותן טעם לפגם. אבל כבר התבאר לעיל בארוכה, והש"ך בעצמו כתב כן, שאם אין הדבר נותן טעם לשבח, אבל גם אין הוא נותן טעם לפגם, אין להתיר לאוכלו בלי דין ביטול בתערובת.

בדין רגלי דבורים מבאר הש"ך שטעמם פוגם את התערובת

ובדין רגלי דבורים מצינו שכתב הרמ"א (סי' קג ס"ב) וז"ל: "וכן בדבר שאין לו טעם כלל כגון היורה שמתכין בה הדבש, אף על פי שיש שם רגלי הדבורים לא נאסרה היורה. וכל כיוצא בזה", עכ"ל. ומשמע לכאורה שגם כאשר אין להם טעם, בין לפגם ובין לשבח, אין הדבר אוסר. ואולם הש"ך (שם סק"א) ציין לדברי השו"ע לעיל (סי' פא ס"ח) ולדבריו שם (סק"ז). ובהלכה זאת מביא השו"ע את חידוש הסמ"ג וסיעתו הנ"ל (עמ' רכא) בענין רגלי הדבורים המעורבות בדבש, שמותר לאכול את הדבש "משום דהוי נותן טעם לפגם", וכתב הש"ך (שם) וז"ל: "כלומר, שגופי הדבורים עצמם פוגמין הדבש, ונותן טעם לפגם מותר", עכ"ל. דהיינו, שרגלי

הדבורים ממש פוגמות את הטעם ואין הן חסרות טעם כלל. וכך יש לפרש גם את דברי הרמ"א הנ"ל. דאמנם הוא כותב "שאינן לו טעם כלל", אבל נראה שהוא מתייחס ליורה עצמה ולא לרגלי הדבורים וכלשונו: "כגון היורה" וכו'. והיורה עצמה שקלטה את טעם רגלי הדבורים המעורבים בדבש, לא קלטה דבר שיש לו טעם, ולכן היא מותרת. ועיין ערוה"ש (סי' קג ס"ט).

ביאור תירוצו השני

ונראה ליישב דברי הש"ך שרצונו היה לחלק בין זמנו של הרשב"א ובין זמנו שלו. ובתחילה הוא הניח שגם הרשב"א דיבר על חוטים יבשים. ולכן טען שבזמן הרשב"א לא היה רוב ברור להיתר ואילו בזמנו יש רוב ברור להיתר. והיה ברור לו שבין בזמנו של הרשב"א ובין בזמנו שלו די ברוב להתיר מכיון שמדובר על יבש ביבש (ואולי גם על מין במינו כנ"ל) באיסור דרבנן, ולכן אין צורך בביטול בשישים. ואולם בתירוצו השני הוא מתייחס לאפשרות שהרשב"א דיבר על חוטים לחים, וכנגד זה הוא טוען שבזמנו החוטים הם יבשים. ולכן בזמן הרשב"א היה צריך ביטול של שישים כדין כל ביטול הדברים הלחים, ואילו בזמנו מספיק רוב רגיל כמו שהניח בתירוצו הראשון. ועכ"פ אין כוונתו להתיר היתר גורף ללא ביטול ברוב כלל כפי שהתיר הנ"ב.

ט. פוסקים נוספים שהתירו איסורים מיובשים בעינם

קושי על המהר"ם בן חביב שהתיר תולעים מיובשות שניתנו במאכל לחזותא

ולפי מה שהתבאר יש להקשות טובא על כמה מהאחרונים שהתירו מאכלים שונים שבתהליך הייצור שלהם השתמשו בתולעים מיובשות. וראשון לכולם המהר"ם בן חביב¹⁸ בשו"ת קול גדול (סי' סה) שכתב וז"ל: "שאלה על מה שנהגו הרקחים שנותנים תולעת שני והוא הקירמיז כדברי הרד"ק ז"ל (ישעיהו א, יח), ועושים כן לתת מראה וגוון טוב וחשוב במרקחת גם אומרים שהצבע הלז מועיל לשמח הלב וכו' גם עושים מרקחת וכו' עם מי קירמיז גם עושים כעכין מסולת נקיייה ומעבירים עליהם צוקאר עם מי קירמיז מיבעיא לן אם יש איסור בדבר כיון

18. למעשה, כבר הרדב"ז (ח"ג סי' תעא) הזכיר סברה זו להיתר, אלא שהוא התבסס בהיתרו גם על הסברה שתובא להלן שהאיסור הפך לפניו חדשות.

שתולעים הללו אסורים באכילה או דלמא אין שום איסור בדבר, עכ"ל. ובכל תשובתו שם דן שאין מקום לאסור משום חזותא. ולכאורה כל דבריו שם קשים מאד, דכל ענין חזותא עולה לדיון רק כשהוא בא כגורם איסור בפני עצמו בלי להתחשב בממשותו האסורה. והדיונים שדנו הפוסקים בענין זה הם בכגון שהוא בטל לגמרי בתערובת בשישים, אבל הוא בכל זאת גורם לחזותא, ויש צד לאוסרו רק בגלל זה. וכן באיסורי הנאה כשמשתמש בדבר האסור לתשמיש של חזותא. אבל כאן הנידון הוא שהוא עושה כעכים ומערב בהם תולעים. ואם אין כאן ביטול בשישים, פשיטא שצריך היה לאסור. ובכל דבריו הוא לא מזכיר את זה שחייב להיות דין ביטול, אלא נראה מתוך דבריו שעצם העובדה שמשתמשים בדבר לצורך חזותא, זה כבר גורע מאיסורו של הדבר, וגורם להתיר. והדבר לכאורה כל כך קשה, דהא פשיטא שאם מתערב איסור כלשהו בהיתר, או טיפת חלב בתוך תבשיל בשר, ואין לו שום רצון בכך שהאיסור יהיה בתוך ההיתר או שהחלב יהיה בבשר, לא לצורך חזותא ולא לשום מטרה אחרת, לא איכפת לנו מכך כלל וכלל, וכל עוד אין שישים בתערובת לבטלו, הוא אוסר לגמרי. ואם כן, מהיכא תיתי להתיר את התולעים הללו רק בגלל שמשתמשים בהן לחזותא או לשמח הלב. והיה מקום ליישב דבריו אם נבין שלא התכוון להתיר אלא בכגון שהוכן חומר לצביעה מממשות היתר והוא קיבל צבע מהאיסור, באופן שלא נותרה בחומר זה ממשות של האיסור¹⁹. אך מכל דבריו מבואר להדיא שכוונתו להתיר אפילו כשיש בחזותא ממשות של איסור, דהוא מתייחס להדיא לצביעה בפירות שביעית, בפירות ערלה, בדם וביין נסך, והוא לומד מנידונים אלה על נידון דידן.

הדין דחזותא לאו מילתא אינו מתייחס לאיסור אכילה

ואמנם מבואר בגמרא (ב"ק קא ע"א) שהנאת מחזותא בעלמא לא נאסרה באיסורי הנאה שונים, ומשם הביא המהר"ם בן חביב ראייה לדבריו. אך לכאורה נראה שסוגיה זו אינה ענין לנידון דידן. דהנה, יש להבין מה הסברה לומר שחזותא לאו מילתא לגבי איסורי הנאה, שהרי מצינו איסורי הנאה שנאסרו גם בהנאה של ראייה כמו עריות (ע"ז כ' סוע"א), ויש איסור דרבנן ליהנות מהקדש בראייה (פסחים כו ע"א). ונראה שדבר הניתן רק לחזותא הוא בטל וטפל לדבר שעליו הוא ניתן, הן

19. וכעין זה ברא"ש (הל' מקוואות סי' כז) לענין חציצה בטבילה בנשים שצובעות עצמן: "שאיין בו ממש אלא חזותא בעלמא", ועוד רבים.

מצד החומר עצמו שהוא מועט והן מצד השימוש והתועלת, ולכן לא מתחשבים בו. ושאני עריות וקדשים שהחזותא אינה ציפוי חיצוני של הדבר אלא היא הממשות עצמה. ולפי כל זה נראה ברור שאין אפשרות להקל במאכל שניתן לחזותא, דהא כשהאדם אוכל את המאכל בפיו כבר אין משמעות לכך שהוא ניתן רק לחזותא, ויש לנו תערובת רגילה, שיש לדון בה רק בגדרי הלכות תערובות, אך אין כאן דין עיקר וטפל. וכפי שמצאנו בהלכות ברכות שמאכל שמעורבים בו חמשת מיני דגן מקבל את ברכתם אף אם הם מיעוט (ברכות לו סו"ב; רמב"ם הל' ברכות פ"ג ה"ב; שו"ע א"ח סי' רב ס"ב וס"ט), אך אם הלחם הוא טפל, הוא נפטר בברכת המאכל שאליו הוא נטפל (שם מד ע"א; רמב"ם שם ה"ה; שו"ע שם סי' ריב ס"א). ומבואר מזה שכוח הטפל גרע טובא מכוח המיעוט, ואין מתחשבים בטפל אבל מתחשבים במיעוט.

קושיה גדולה על המנהג להתיר באכילה תולעים מיובשות

ואחרי המהר"ם בן חביב נמשכו אחרונים רבים וסמכו להתיר במקרים דומים על יסוד דברי הרמ"א הנ"ל שהביא את דברי שבלי הלקט. בילקוט מעם לועז (שמות כה, ד; עמ' תתקכ) כתב נכדו וז"ל: "תולעת שני שיש אילנות שאינם עושים פירות ומה שגדל מהם הם פירות קטנים כעדשים ובכל אחד מהם יש כמאה תולעים קטנים המלאים דם והם לחוצים מאד זה על גבי זה ואינם זזים ממקומם וכשמבקעים עדשה זו כשהיא טריה מתמלאת היד מתמצית הדם שנוזל מקלפותיהם הקטנות ואם מוחצים התולעים הקטנים האלו נעשה כמו מרק של תותים שחורים והסוחרים קונים אותם העדשים ומניחים אותם להתייבש בשמש בתמוז ובאב ומחמימות השמש מתים התולעים האלו ומתייבשים העדשים ואוספים אותם ומוכרים אותם, ושורים עדשים אלו במים ונעשים אדומים כמו דם, וזהו שקוראים האנשים "קירמיז" ובו צובעים בגדים וחפצים. וכן שמים הקירמיז במרקחות ובסוכר פרחים כדי שיקבל צבע נאה וכן הקירמיז הוא צבע המשמח את הלב ואין איסור בזה אע"פ שנעשה מתולעים, כיון שמתייבשים ונעשים כמו עפר כפי שאמרנו וכל שכן שאין אוכלים מהם אלא משתמשים בהם לצבע שמקבלים מהם המים. ואע"פ שגם כשהם יבשים יש לתולעים אותה פעולה שיש להם בעודם חיים, דעו שזה שאסרה תורה תולעת שני לאכילה הרי זה בגלל הלחלוחית שיש בה, כפי שנאסרו כל התולעים, ולא מחמת הצבע שיש להם ואם כן כשמתייבשים ונעשים כמו עפר לא נשאר בהם שום לחלוחית, והלך מהם האיסור שהיה בהם, והצבע שנשאר בהם אין בו ממשות", עכ"ל. והדברים קשים

עד למאד. דמהיכי תיתי להתיר תולעים גמורות רק בגלל שהן התייבשו ומשתמשים בהן לצורך צבע נאה. ומנין לנו שהתורה אסרה את התולעים רק בגלל הלחלוחית שיש בהן. ומאי איכפת לן מה התועלת שיש לו בשרצים ובתולעים, אם הוא רוצה לשבוע מגופם או להנות ממראיתם או שהם נפלו לו במאכלו בלי שרצה בהם כלל. ואין לדמות כלל את הנידון של שבלי הלקט והרמ"א לנידון זה, דהתם אין מדובר על אכילת גופו של האיסור אלא על היכולת להעזר בגוף האיסור כמעמיד להתיר, אבל בנידון זה שהוא בא לאכול את התולעים עצמן, קשה עד למאד להתיר. ובשלמא אם היה נוקט שהן נפסלו מאכילת כלב, שפיר היה מקום לדון להתיר. אבל הרי לא נטענה טענה מציאותית כזאת בדבריו. וגם לא נראה שזה נכון במציאות שהן נפסלות מאכילת כלב, ואדרבה, הוא אוכל את ה"מרק של תותים שחורים" בשופי ובלי שום צער והן משמחות את נפשו. ומוכח שאחרי שרייה במים הן נעשות אדומות כמו דם, ואין הן מתייבשות כל כך עד שאובדת לחלוחיתן לגמרי גם כששורים אותן בפושרים מעת לעת, וכגדר יבש כחרס שאינו יכול לחזור לחלוחיתו.

קושיה גדולה שסמכו על דברי הרמ"א להתיר כל איסור יבש כעץ

וכדברים הללו כתב גם הרב חיד"א בספרו טוב עין (סי' יח אות צה ד"ה סימן פד) אחר שציין לדברי מהר"ם בן חביב והילקוט מעם לועז הנ"ל, וז"ל: "וגם שמעתי מהרב המובהק כמהר"ש שלם ז"ל בהיותי בשליחות מצוה בעיר אמשטרדם שהוא כתב גדולה תשובה בענין זה להתיר, והסכים עמו הרב מהר"ר אליהו ישראל ז"ל. וטעמי ההיתר שכתב בקצרה הוא שמיבשין אותו בשמש והוא עפרא בעלמא ואין בו טעם כלל וחזותא לאו מילתא היא. ומה שמשמח הלב אינו מכח טעמו רק הוא סגולה בעלמא ולא אסיר", עכ"ל. וכן כתבו עוד אחרונים רבים וביניהם ר' חיים פלאג' בספרו גנזי חיים (מערכת ת' אות י', קמו סע"א ורע"ב), והפתחי תשובה (סי' פז סק"כ וסקכ"א) בשם כמה אחרונים והדרכי תשובה (סי' פז ס"ק קלג וקלד וסי' קב סק"ל) בשם כמה אחרונים. והתירו על פי זה תולעים אדומות שמייבשים אותן וצובעים בהן משקה יין שרף, וכן עין של בהמה שלא נשחטה שהתייבשה ונתערבו שוורים ממנה בחלב רותח, וכן אבקות או כדורים הנעשים מקיבת נבלות וטרפות שמערבים אותם בחלב לאחר ייבושן ומעמידין בהם ועושים מהם גבינה, וכן עצמות יבשות של נבלות וטריפות שעושים מהן אבקה ומעמידים בהם. ולכאורה יש להקשות טובא, דאם באים להתיר מצד עצם זה שהדבר יבש, לא שמענו כלל שאפשר לאכול לכתחילה איסור גמור כשהוא יבש. ואין ללמוד כלל מדברי השבלי

הלקט והרמ"א שכאמור מתייחסים לנידון אחר לגמרי של העמדה בקיבה, שהשאלה היא רק אם יש לחוש למה שיוצא מהקיבה, ורק לגבי זה אמרו שאם הוא יבש כעץ אין לחשוש למה שיוצא ממנו. אבל לא עלתה על לבם להתיר באכילה דבר אסור באיסור גמור רק בגלל שהוא יבש. ואם דנים מצד התערובת של הדבר ומשום שהוא נותן טעם לפגם, הלא כתבו כל הפוסקים שכדי להחשב טעם לפגם צריך שהדבר יהיה פגום ממש. אבל אם הוא אינו לפגם ואינו לשבח, אין הוא נחשב טעם לפגם, ואסור. וכל כך קשה שדברי הרמ"א הללו נעשו ליסוד היתר לכל דבר שהוא איסור גמור בהיותו יבש. ונסתרה לחלוטין תורת טעם לפגם שצריך שיפגום ממש את התערובת (אף שאין צורך שיהיה קץ במאכלו). וכל מה שדנו בו היה רק אם מקבלים את חילוקו של הנודע ביהודה שאוסר כשהדבר היה אסור מעיקרו, ועל זה הוכיחו שאין לחלק בכך, וסתרו את איסורו בזה, והותירו את ההיתר על כנו. ובאמת נראה לכאורה שחילוקו של הנודע ביהודה אינו מוצדק בנידון דידן וכמו שהתבאר לעיל (עמ' רכב-רכג). אבל לא זו הסברה שבגללה היה צריך לאסור, אלא שכל ההיתר ביסודו תלוי על בלימה ואין לו שום דבר לסמוך עליו.

הרשב"א התיר תמצית יין שנקרש בשני מצבים שונים

והרשב"א (תוה"א ב"ה ש"ג, נא ע"ג) כתב וז"ל: "וגרסינן התם (ע"ז לד סו"ע"א): אמר רב זביד: דורדיא דחמרא²⁰ דארמאי לבתר תריסר ירחי שתא שרו וכו'. ושמעתי משם רבנו יעקב ז"ל (תוס' שם ד"ה דורדיא דארמאי) דאינו קרוי דורדיא אלא לאחר שנתמדו ונתמצה יין לגמרי על ידי שתמדן, אבל קודם לכן לא דורדיא מיקרי אלא שמרים, ולעולם אסורין ואפילו לאחר י"ב חדש, [הואיל] ויין הרבה יש בהן וכו'. ובתוספתא [מסכת תרומות בפרק אחרון (ה"ב)] תניא: שמרי נכרי שיבשו אסורין בהנאה, וסתם שיבשו לאחר שנים עשר חדש קאמר, דהא מפרשינן (ע"ז שם) יבשים דמתניתין (שם כט ע"ב) לאחר שנים עשר חדש וכל תוך שנים עשר חדש לחין קרינן להו. ולפי דבר זה צריך לעיין בתמצית היין הנדבק בדופני הקנקנים שקורין רוש, אם יש לו היתר לעולם ואפילו לאחר שנים עשר חדש. ואפשר שהוא מתייבש ביותר וכלה כל לחלוחית שבו ואפילו שורין אותו במים אינו חוזר ללחותו, מה שאין כן בשמרים. ומעשים בכל יום שמשתמשים בקנקנים של נכרים לאחר שנים עשר חדש ואין מקלפין, והנח להם לישראל אע"פ שאינן נביאים בני נביאים הן",

20. מין שמרים של יין.

עכ"ל. ובקצר (שם, נא ע"ב) כתב וז"ל: "תמצית היין שנקרש על גבי דופני החבית והקנקנים, נהגו בו היתר. ואפשר כל שנתייבש כל כך הרבה כבר כלה לחלוחית יין שבו, ומעתה כעפר בעלמא הוא ומותר. ומעשים בכל יום שמשמשיין בכלים של עכו"ם לאחר מלוי וערוי, ואין מקלפין אותו התמצית הקרוש על דפניהם. והנח להם לישראל אף על פי שאינם נביאים בני נביאים הם", עכ"ל. ומבואר שבארוך הציע תקנה לדבר רק לאחר שנים עשר חודש ומשום שגם אם ישרו אותו במים לא יחזור ללחותו. ואילו בקצר הציע תקנה של מילוי ועירווי המועילה במהותה כמו יישון של שנים עשר חודש. והובאו דברי הרשב"א הללו להלכה בטור (סי' כג אות טז) עם ציון התקנה של מילוי ועירווי המובאת בקצר, ובשו"ע (שם) עם ציון שתי התקנות שבארוך ובקצר.

היבשות שעליה מדובר היא מציאות של פסלות מאכילת כלב

ונראה לכאורה פשוט שאין ללמוד מדברי הרשב"א הללו היתר לכל איסור שהתייבש. ולא אמר הרשב"א את דבריו אלא דוקא משום שהתמצית הזאת כבר יבשה כל כך שגם אם ישרו אותה במים היא לא תוכל לחזור ללחותה. וכפי שהתבאר, זאת באמת ההגדרה לדבר שכבר נפסל מאכילת כלב. וכל דברי הרשב"א הללו מבוססים על התקנות שקבעו חכמים להכשר יין נסך. והם אלה שהגדירו מתי כבר אין לחוש לאיסור היין שהם עצמם היו אלה שגזרו עליו.

שמרים וחרצנים וזגים וכן תמצית לא נאסרו מצד עצמם

ויתירה מזו, הלא יסוד הדין של היתר שנים עשר חודש הוא מצד שאין זה יין כלל אלא כמו חרצנים וזגים. וחידשו חכמים במשנה (ע"ז שם) שחרצנים וזגים לחים אסורים ויבשים מותרים. דהיינו, כאשר הנידון הוא על שמרים או על חרצנים שהם עצמם אינם מהוים חפצא של יין, אלא שבלוע בהם יין או שאפשר להתמיד מהם יין, יש הכרח שהם יהיו לחים כדי שתהיה אפשרות עקרונית שאכן יצא מהם משקה שיהיה אפשר לשוות לו דין של יין. אבל החרצנים והזגים והשמרים לא מהוים מצד עצמם מציאות של איסור. ולכן כאשר הם יבשים לגמרי, אין הם כבר מועדים להוצאת יין, וממילא אין כאן יין לפנינו, ולא על זה חל האיסור בעיקרו. ולא דמי כלל לאיסורים שהתייבשו, שהם עצמם אלו שנאסרו. ועצם הייבוש שלהם לא אמור היה להפקיע אותם מכלל האיסור שבהם, אלא אם כן הם נפסלו מאכילת כלב או שאין זו דרך אכילתם כשיטת הרמב"ם

(ה"ד לעיל עמ' ריח). ואף אם נוקטים כר' שמעון וכשיטת הרשב"א וסיעתו (ה"ד לעיל עמ' רו), אם הם בעינם יש צורך שהם ייפסלו מאכילת אדם לגמרי. וק"ו אם נוקטים כשיטת ר"י הפוסק כר' מאיר, שיש צורך שהם יהיו פסולים מאכילה עוד קודם שיחול עליהם איסור.

אין לדמות דין יבשות בדבר שבעיקרו הוא משקה ליבשות באוכלין

ויתירה מזו נראה שכאשר האיסור בעיקרו הוא על משקה דוקא, הרי שייבשו עד כדי כך שאין אפילו אפשרות לחזור ולעשותו משקה כבתחילה, מוציאו מידי השם הראשון שהיה לו. ולכן אפשר להבין שבאיסורי יין נסך, שהאיסור ביסודו חל על יין דוקא, אם היין התייבש לגמרי ונותרה רק תמצית שגם היא יבשה לגמרי, ואי אפשר ללחלח אותה ולהחזירה לדבר שיכול לצאת ממנו יין, אין על הדבר שם יין כלל²¹. אבל כשמדובר על מאכל שיבש, שגם בשעת איסורו הוא היה נחשב כְּיֵבֵשׁ בהנגדה למשקה, אלא שעתה הוא רק התחזק ביבשותו, אין סיבה להניח שפקע שמו מעליו, אלא אם כן הוא התייבש כל כך עד שנפסל מאכילת כלב וכנ"ל. דמאכל שראוי לאכילה מצד עצמו, ולא היתה פגימה בטעמו, וכל חסרונו הוא רק בזה שהוא התייבש, לא פקע שם אוכל שבו, כמו שדרך היא לייבש את התאנים והענבים ולעשותם גרוגרות וצימוקים. ומה שמצינו שירקות שיבשו כעץ יוצאים מידי טומאת אוכלין, היינו משום שכבר אין דרך לאוכלם, ולא יורדת עליהם תורת טומאת אוכלין מעיקרה. ודבר זה נכון אף לדעת הראב"ד (ה"ד לעיל עמ' רכה), כיון שיבשותם של הירקות היתה עוד בזמן שהיו באיביהם, ולכן מרגע היותם ירקות העומדים לאכילה, הם כבר לא היו ראויים לאכילת אדם אלא רק לאכילת כלב. וכל זה אינו דומה כלל לאוכלים שכבר חל עליהם איסור כלשהו, שאינם יוצאים מידי איסורם על ידי יבשותם. וזה אף אם לא מקבלים את סברת הנודע ביהודה המחלק בכך כשיטת ר' מאיר, דבנידון דידן

21. ועל דרך זו יש להבין גם את היתר ההנאה מאבנים המנוגעות שעשאן סיד, שהיה חל אלמלא דרשת הירושלמי (ערלה פ"ג ה"ג): "דכתיב (ויקרא יד, מד): 'צרעת ממארת' תן בו מאירה ואל יהנה ממנו". דהאיסור ביסודו חל על אבנים דוקא ולא על סיד, ולא דמי לשאר איסורי הנאה שחלותם אינה תלויה במצב מסוים של החפץ. ודלא כשר"ת דברי יוסף (סי' ו' ד"ה ויש לי) שהביא מדברי הירושלמי ראייה להתיר עצמות נבילות וטריפות שנעשו כקמח. ועוד, שאולי עשיית סיד מהאבנים נחשבת לשינוי המפקיען לחלוטין משמן הראשון כמו שעצמות השרופין שנפרכות והופכות לאפר נטהרות, וכנ"ל (עמ' רלג).

אין זה סרוח כלל, וגם ר' שמעון אמור להודות בזה. וכפי שהתבאר לעיל, ירקות והדומים להם אמנם אינם נאכלים בפני עצמם כשהם יבשים כעץ, אבל שאר מאכלים נאכלים אף בפני עצמם, ואף הירקות והדומים להם נאכלים בשופי כשהם בתערובת.

דחיית היתרו של השבות יעקב על יסוד הרשב"א והרמ"א

והשבות יעקב (ח"ב סי' ע) כתב וז"ל: "על מה שמכח העולם לנהוג היתר לאכול ולשתות דם הנקרב ונתייבש מתייש שקורין באקס בליט שנתייבש בחמה אף בחולה שאין בו סכנה רק בנפילה בעלמא שכואב לו אחד מאברים הפנימים. תשובה: הנה פשוט בש"ס [דמנחות דף כא ע"א]: הקפה את הדם בחמה ואכלו, חייבין עליו [וכן הוא בחולין דף קכ ע"א]. הרי דדם זו איסור גמור הוא, ואם כן היה נראה לכאורה לאסור. וכדומה לזה כתב הרשב"א בתשובה (ח"ג סי' ריד) הובא בבית יוסף [ביר"ד סימן קלד (אות יב-ג)] וקורא תגר על הרופאים שנותנין לחולי חומץ שלהן²² תוך הרפואות, ע"ש דבריו באורך. אך י"ל לצדד היתרא כיון שכבר עמא דבר ונוהגין היתר בפשיטות ברפואה זו בודאי מנהג של ישראל תורה הוא. ונראה לי הטעם כיון שנתייבש כל כך עד שנעשה כעץ ואין בה שום לחלוחית, אין בו איסור כלל, ובגוונא שכתב רמ"א [סי' פ"ז סי' בהג"ה] בעור הקיבה שנתייבש כעץ דמותר מהאי טעמא. ומהאי טעמא נוהגין היתר בהנקרש על דופני חביות שקורין ווי"ן שטי"ן כדאיתא [בסי' קכ"ג ס"ז], וכן במה שקורין בלא"ז שמשמשין בו לקשור על כלי שתיה אף שהם מבהמה טריפה או נבילה, גם כן מתירין מהאי טעמא שכבר נתייבש בו כל הלחלוחית ואין בו טעם כלל. ועוד יש לומר כדרך שאמרו בש"ס (פסחים כה ע"ב) מידי דרך הנאתן קא עבדינן. ובצירוף הטעם בנדון שלפנינו, כיון שכואבים לו איברים הפנימים דהוי מכה של חלל כמבואר [בא"ח סימן שכח (סע' ג-ו)] דמחללין עליהם את השבת. ועיין ברמב"ם [פ"ד מהל' מאכ"א (ה"י)] וביר"ד [סי' קנ"ה (ס"ג)]. הקטן יעקב, עכ"ל. וגם על דבריו קשה טובא שמשווה בין דברי הרמ"א ובין הנידון שלו. דכאמור בדברי הרמ"א לא מצינו שום היתר לאכול דבר האסור באכילה מצד עצמו רק בגלל שהוא התייבש. ובשלמא אם היה מתנה את ההיתר בכך שכאשר ינסו להפשיר את הדם הוא לא יצא מידי יבשותו, שפיר יש לומר שהוא נפסל בכך מאכילת כלב. אבל מדבריו לא נראה שהצריך את התנאי

22. של גויים.

הזה. ורק הסתפק בכך שעתה "אין בה שום לחלוחית". ובכהאי גוונא לא ברור מדוע שייחשב הדם הזה כדם שנפסל מאכילת אדם. ובמה הוא שונה מכל דם שהקפהו בחמה. וגם מה שהוכיח מדין הנקרש על דופני החביות, יש לדחות לכאורה. דכפי שהתבאר לעיל בדברי הרשב"א, שהוא מקורו של דין הנקרש על דופני חביות, אין לזה שייכות לנידון דידן, כיון שביין ישנן כמה סברות מיוחדות שגורמות להיתר, ואין ללמוד מזה לכלל האיסורים.

אפשרות לבאר בדרך אחרת את מנהג העולם

ואמנם כבר התבאר בדברי הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ח) שלחולה התירו כל דבר שאין דרך לאוכלו אפילו כשאין בו סכנה. וכך אולי אפשר להסביר על מה סמכו העולם להקל בנידון אכילת דם שנקרש ונתייבש. דנראה שדרכי האכילה של בני האדם עשויות להשתנות בחילופי הזמנים. ובזמן מתן תורה היה מקובל לאכול דם, וכפי שמזהירה התורה "רק חזק לבלתי אכל הדם" (דברים יב, כג). ואמר על זה ר' יהודה (ספרי ראה, עו): "מגיד שישראל שטופים בדם קודם מתן תורה", ע"כ. וכן מצינו בגמרא (כריתות כב ע"ב) שאדם כנס דם בכלי ושתהו. אבל כנראה בזמן השבות יעקב מאסו באכילת הדם כמו שגם בזמננו אנשים מואסים בזה. ולכן אין זו דרך אכילה כשאוכל את הדם בפני עצמו, ולא עוברים על איסור דאורייתא אלא רק בהיותו מעורב בבשר וכדומה. ואין לומר דכיון שכך היא מציאות הדם, אין בזה היתר שאינו דרך אכילה, דהא בדברי הרמב"ם (שם) נראה שגם שקצים ורמשים אינם נאסרים מאותה סיבה. והרי גם את השקצים נפשו של האדם משקצת כשמים. ועל כרחק לא איכפת לן שזוהי המציאות הבסיסית של האיסור, ובכל דבר צריך לאוכלו באופן שדרך בני אדם נהנים מאכילתו. ולכן גם בדם אין לאסור מדאורייתא אם אוכלו בפני עצמו במציאות ובדור שבו אכילת הדבר כפי שהוא מאוסה ואדם מואס בה. ואולי בגלל זה סברו שיש להתיר את הדם הקפוי בחולה אפילו שאין בו סכנה. ואמנם גם השבות יעקב התיר את הדם משום שאין זו דרך אכילה, אך מדבריו נראה שדוקא במקרה המסוים הזה אין זו דרך אכילה משום שלוקח תרופה ולא אוכל כדרכם של בני אדם, ואילו לפי מה שהתבאר עולה שכל אכילת דם אינה נחשבת כדרך אכילה.

י. דין ג'לטין המופק מעצמות בעלי חיים טמאים

האחיעזר התיר על סמך דברי הרמ"א והרמב"ם והקושי שבזה

ובשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' לג אות ה) דן ב"מין אבק חדש אשר מוצאו מעצמות יבשות אשר מערבים אותו בהרבה מיני מאכל, גם מעמידים על ידו מינים שונים", והוא הג'לטין, וכתב להתיר אפילו כשמכנינים אותו מעצמות של חיות טמאות, על יסוד דברי הרמ"א והאחרונים הנ"ל. וכבר התבאר שלכאורה אין אפשרות להתיר דבר זה על סמך דברי הרמ"א.

בעצמות אין איסור אכילה מדאורייתא

והוסיף האחיעזר וז"ל: "וכל שכן עצמות שאין עליהם איסור לאו בנבילה וטריפה כמו שכתב הרמב"ם [בפ"ד מהל' מאכ"א ה"ח] "עכ"ל. ואמנם הרמב"ם לא כתב שם שאין עליהן איסור לאו אלא רק כתב שאם אוכל מן העור והעצמות והגידים וכו', "אף על פי שהוא אסור, הרי זה פטור", וניתן להבין בדעתו שיש איסור תורה אך לא לוקים משום שהאיסור לא נכתב במפורש או מסיבות אחרות²³. אבל המגיד משנה (שם) ציין שבספרא מבואר שאין בזה איסור תורה. ובאמת על הפסוק "מבשרם לא תאכלו" (ויקרא יא, ח; שם, יא) האמור בחיות טמאות, למדו בספרא (שמיני פרשה ב, ח) שבא למעט "מבשרם ולא מן העצמות ולא מן הגידים ולא מן הטלפים שלהם", ע"כ, הרי שהתמעטו כל אלה מהלאו.

קושי בטענתו שבעצמות אין שום איסור והרמב"ם התייחס רק לרכות

ועל איסור זה של העצמות טען האחיעזר וז"ל: "ולכאורה בעצמות יבשות אין שום חשש, דהא עצמות האיסור מצטרפים עם ההיתר לבטל האיסור כמבואר [ביר"ד סי' צט (ס"א)], ואפילו בעצמות הרכין שהחמיר הש"ך (שם סק"א), כתבו הפוסקים דאם הסירו הבשר ונתיבשו דינם כשאר כל עצם וכלי מתכות ועץ. ומה שכתב הרמב"ם [בפ"ד מהל' מאכ"א ה"ח] מן העור והעצמות והגידין כו' אף על פי שהוא אסור הרי זה פטור, היינו בעצמות הרכין או שיש בהם מוח, אבל בעצמות הקשים והיבשים בודאי גם איסורא ליכא. וכן הוא במשנה [בפרק העור והרוטב (חולין

23. ראה דוגמאות לכך לעיל (עמ' כז) ובטל חיים (ברכות ח"א עמ' קי).

ק"ז ע"ב), ופירש"י (שם ד"ה והעצמות) שיש בהם מוח ואינם מצטרפים לכזית להשלים שיעור נבילה לטמא, דזה ילפינן מדרשא דנבלתה. ואם כן פשוט דעצמות שנתבשו אין בהם חשש איסור כלל. ועיין בתוס' [ע"ז סט (ע"א ד"ה ההוא)] דודאי רגלי הדבורים כיון דעצמות בעלמא ניהו מותרים, דהא עצמות החמור טהורות, ורגלי הדבורים כעצמות החמור כו' ולענין אכילה שפיר דמי", עכ"ל. וכטענה הזאת שאין בעצמות איסור נבלה ושהרמב"ם אסר רק בעצמות הרכות, כתב גם הרב יחזקאל אברמסקי זצ"ל במכתב שמובא בשמו בציץ אליעזר (פתיחה לח"ד). ואולם לכאורה נראה שאין לקשר בין דברי הרמב"ם ובין הדין דעצמות יבשות שמצטרפות להיתר. דהדעה שעצמות יבשות של איסור מצטרפות להיתר היא דעתם של הר"ש (תרומות פ"ה מ"ט ד"ה ירושלמי) והרא"ש (חולין פ"ז סי' ל) והרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, ו' ע"א²⁴) והר"ן (על הר"ף חולין לה סוע"א ד"ה גרסינן). אבל הראב"ה (סי' אלף ק) והרמב"ן (חולין צט ע"ב ד"ה שאני ציר) והמאירי (חולין צז ע"ב ד"ה העצמות) ומקצת חכמי לוניל (ה"ד בספר המאורות חולין צז ע"ב ד"ה ונשאלה) סבורים שעצמות האיסור מצטרפות לאיסור וכפי ששיערו את עצמות הזרוע כחלק מהזרוע (חולין צח ע"א-ע"ב). ואלו שתי הדעות המובאות בטור ובשו"ע וברמ"א (שם).

ובדעת הרמב"ם נראה לכאורה פשוט שאין הוא מחלק בין עצמות רכות לעצמות קשות. ואדרבה, מסתימת דבריו נראה שגם עצמות קשות הן בכלל האיסור. ולא מסתבר כלל להעמיד דבריו רק בעצמות רכות, כפי שמעמיד האחיעזר. וכן כתב בספר הבתים (ח"ב שערי תערובות ש"ה אות ו, עמ' רט) בדעת הרמב"ם, שעצמות האיסור מצטרפות לאיסור. וכבר תמהו הפמ"ג (שפ"ד סי' פז סקכ"ב) והמנחת יצחק (ח"ג סי' קמז אות ה) על הפוסקים שהעמידו את האיסור דוקא בעצמות רכות. והאגרות משה (י"ד ח"ב סו"ס כז) אף כתב בפשטות שיש ללמוד מאיסור העור והעצמות שכתב הרמב"ם שגם ג'לטין הנעשה מהם אסור.

הרמב"ם אזיל לשיטתו שהפטור הוא מצד שאינו דרך אכילה

ונראה דהרמב"ם אזיל בזה לשיטתו שהבין שהפטור של דבר שאין דרך לאוכלו אינו נלמד מדין נבלה שאינה ראויה לגר אלא מדין זה שאין לוקים אלא על דבר שנאכל דרך הנאתו. ויש נפקא מינה גדולה בדבר. דאם לומדים את הדין

24. אך בחידושויו (חולין צט ע"א ד"ה מאי) העתיק את שיטת הרמב"ן בסוגיה ולא העיר על דבריו כלום.

מנבלה שאינה ראויה לגר, אזי הדבר צריך להיות מותר לכתחילה, וכפי שהתבאר לעיל, שהגמרא לומדת מכך היתר לכתחילה בנותן טעם לפגם. ולכן הראשונים שפסקו שיש היתר כזה של נבלה שאינה ראויה לגר באיסורים, הבינו שעצמות אמורות להיות מותרות לכתחילה. ולכן דין הוא שיצטרפו לשאר ההיתר. אבל אם הלימוד הוא מצד שאין זו דרך אכילה והנאה, ולא על זה לוקים מן התורה, עדיין איסורא מיהא איכא. ואם כן אין אפשרות להתייחס לעצמות שאינן ראויות לאכילת אדם כאל היתר גמור, דהא עכ"פ נוהג בהן איסור, אע"פ שאינו לוקה עליהן. ולכן נראה שלפי הרמב"ם בהכרח אין עצמות האיסור מצטרפות להיתר.

קשיים לכאורה בדברי הרמב"ם

ובזה מתיישבת קושיה שיש לכאורה בדברי הרמב"ם. הוא כותב (שם) וז"ל: "האוכל מנבלה וטרפה או מבהמה וחיה הטמאין, מן העור ומן העצמות ומן הגידים ומן הקרנים והטלפים ומן הצפרנים שלעוף ממקומות שמבצבץ משם הדם כשיחתכו, ומן השליה שלהן - אף על פי שהוא אסור, הרי זה פטור, מפני שאין אלו ראויין לאכילה, ואין מצטרפין עם הבשר לכזית", עכ"ל. ולכאורה קשה שהוא מנמק את הפטור "מפני שאין אלו ראויין לאכילה". תיפוק ליה שאין בהם לאו מצד המיעוט שמיעט הספרא הנ"ל. וגם קשה, דהא טומאת אוכלין יש להם, וכמבואר להדיא במשנה (חולין קיז ע"ב) וברמב"ם (הל' טומ"א פ"ד ה"ד). והרי טומאת אוכלין אינה חלה אלא בדברים הראויים לאכילה.

ביאור שיטת הרמב"ם

אמנם לפי מה שהתבאר נראה שהרמב"ם הבין שגדר הפטור המבואר בספרא הוא המימוש של דברי ר' יוחנן, שאמר (פסחים כד ע"ב) שאין לוקים על איסור אלא כשאוכלים אותו בדרך אכילתו. דאין כאן ילפותא בעלמא שמוציאה את העצמות והגידים מכלל הלאו, אלא זו בעצם הגדרה כללית של איסור הלאו. ובעצם בדבריו אלה "שאינן אלו ראויין לאכילה" הוא מסביר מדוע אין בזה איסור לאו. והיינו לשיטתו שפסק כר' יוחנן, ואין לאו בדברים אלה. וזו הסיבה שטומאת אוכלין יש להם, דמיעוט זה של אינו דרך אכילה אמור דוקא באיסורי אכילה. אבל בטומאת אוכלין מתחדש שגם שומר מצטרף לטמא, ולכן הוא מקבל טומאה, אף שהוא אינו ראוי לאכילה מצד עצמו.

אין ראייה מדברי רש"י והרמב"ם משום שהנידון הוא מצד יד או שומר לאוכל
ומה שהוכיח האחיעזר מדברי רש"י על המשנה לכאורה אינו מוכרח כלל.
דכדי לטמא טומאת אוכלין מספיק שהעצמות יהיו יד או שומר לאוכל. ורש"י נקט
שיש בעצמות מוח, ולכן הן מהוות שומר לאוכל. והרמב"ם (הל' טומ"א שם) כתב
”והעצמות המחוברות בבשר”, וכוונתו שהעצמות מהוות יד לאוכל. וכך או כך, אין
זה משום שהן ראויות לאכילה, אלא משום שרק כך מתאפשר להחיל עליהן דין
של יד או שומר. ולכן הרמב"ם סותם גם בדין טומאה (שם) ואינו מצריך שהעצמות
תהיינה רכות בדוקא.

הר"ש והרא"ש סבורים שיש להתיר את העצמות גופן

ויש להעיר בזה על היב"א (ח"ח יר"ד סי' יא אות ו) שכתב בדעת הר"ש והרא"ש
הנ"ל (עמ' נט) שאמנם יש לראות את הנפלט מהעצמות כדבר שאינו אוסר, דלא גרע
מגיד הנשה, ולכן עצמות האיסור יכולות להצטרף להיתר, דאין לחוש לפליטתו,
אבל אין הכרח מדבריהם שהעצמות עצמן מותרות. ואולם לכאורה נראה שדוקא
יש הכרח להבין בדעתם שהעצמות עצמן מותרות. והיינו משום שהר"ש והרא"ש
הקשו על מה שכתבו שעצמות האיסור מצטרפות להיתר ממה ששינונו (תרומות
פ"א מ"ה): ”גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות ואם השליכן מותרות, וכן
עצמות הקדשים בזמן שהוא מכנסן אסורין ואם השליכן מותרין”, ע"כ. ומזה
הוכיחו שהעצמות אמורות להיות אסורות ולא הותרו אלא רק כשהשליכן. ותירצו
לפי הירושלמי (תרומות שם ה"ד) דהיינו דוקא בראשי כנפים והסחוסין. ולכאורה
מאי קשיא להו, הלא העצמות מצד עצמן יכולות להיות אסורות, ואין הנידון אלא
רק על בליעת טעמן בתערובת. ומוכח מזה שהנידון היה על כשרות העצמות
עצמן, ולכן הוקשה להם ממשנה זאת. וכן מוכח מגופו של ענין, דהא הביטול של
ההיתר או האיסור הוא על עצמותם של ההיתר והאיסור ולא רק על הפליטה
שלהם. דהא הנידון הוא על הכשרת התערובת כולה ולא רק על המרק שנוצר
מהפליטה של ההיתר והאיסור. ועל כרחך שצירוף העצמות להיתר מתאפשר
דוקא בגלל שעצמות העצמות היא זו שמותרת ולא רק מה שהעצמות פולטות.
והרא"ש אזיל בזה לשיטתו הנ"ל שדבר שאינו ראוי לאכילת אדם הרי הוא מותר
לכתחילה.

ההכרח של הראשונים להגיע למסקנתם מהירושלמי

וכאמור, הרמב"ם פליג על כל זה ואוסר את העצמות עצמן. ובאמת גם הראשונים הנ"ל הסכימו לכך שדברי הירושלמי (ערלה פ"א ה"ג ונזיר פ"ו ה"ט), שמהם עולה שעצמות האיסור מצטרפות להיתר, עשויים להתאים דוקא לדעה שנדחתה בבבלי (חולין צח ע"ב) שיש לשער במאה ולא בשישים. דאמרין בשר לבהדי בשר משערין ולא משערין את עצמות הזרוע בכלל ההיתר. ואף לדעה זאת, אין דברי התלמודים מתאימים לגמרי, דלפי הירושלמי משערים את עצמות הזרוע עם בשר האיל, ולפי דעה זאת אין משערים את עצמות הזרוע כלל. ולדעה שהתקבלה אליבא דהלכתא משערים בשישים, לא רק שאין מצרפים את העצמות להיתר אלא מצרפים אותם דוקא לאיסור, ומשערים בשר ועצמות של האיסור להדי בשר ועצמות של ההיתר. וכל זה ודאי מסייע לרמב"ם, דלכאורה זו גמרא ערוכה, ולכאורה הדקדוק הזה של הבשר והעצמות וכו' מלמד שאין המדובר על אסמכתא בעלמא לגבי הדיון המסוים הזה של מה אמור להצטרף לתערובת, כפי שנאלצים לומר לשיטת הר"ש והרא"ש וסיעתם. ואולם הוקשה לר"ש ולרא"ש ממה שמבואר בירושלמי (תרומות פ"י ה"ו) "דביצה בששים ומסיק עלה בשם רבי חנינא: הירק והקליפה מצטרפין, א"ר זעירא: ואיסור מתוכן, כלומר דאין משערין ביצה האסורה אלא לפי האוכל שבתוך הקליפה. רב הונא אמר: קליפי איסור מעלין את ההיתר שאף הקליפה של ביצה האסורה מסייעת לבטל מה שבתוכה אף על גב דהיא סוגיא כמ"ד בס", עכ"ל הר"ש. ומזה שהגמרא מצד אחד קובעת שיש לבטל בשישים ומצד שני אומרת שהקליפה של האיסור מצטרפת להיתר, יש ללמוד שהקביעה הזאת נכונה גם אליבא דהלכתא. והבינו הר"ש והרא"ש שדעה זאת היא הדעה שנאמרה גם בגמרא דידן (חולין צז ע"ב): "אמר רבי חנינא: כשהן משערין, משערין ברוטב ובקיפה ובחתיכות ובקדרה. איכא דאמרי: בקדרה עצמה, ואיכא דאמרי: במאי דבלעה קדרה", ע"כ. והבינו שלפי הדעה שמשערים בקדירה עצמה יוצא שהקדרה שהיא ודאי לא ההיתר עצמו, בכל זאת משערים יחד עמו כדי להתיר. והקדירה שאין בה טעם מצד עצמה דומה לקליפין שגם עליהם אמר הירושלמי שצטרפים להיתר. ומשום כך נאלצו בתחילה להדחק טובא לחלק בין קליפה וקדירה ובין עצמות והתקשו בעצמם בחילוקם. ולכן הגיעו למסקנה שגם עצמות יש לצרף להיתר, וממילא אין צורך לחלק בין קליפות וקדירה ועצמות. ומה שנאמר בגמרא דידן שאין משערים עצמות בהדי בשר היינו רק כאסמכתא בעלמא.

הרמב"ם הבין שאין קשר בין דין שישים ובין דינו של רב הונא

אמנם הרמב"ם הבין דלא קשה מידי, דהא גם בסוגיה ההיא נאמרו כמה שיעורים שונים לביטול, ואין זה מוסכם שם בכל הסוגיה שהשיעור לבטל הוא דוקא בשישים, והוזכרו שם גם שיעורים אחרים. ורב הונא שהוא בעל המימרה הזאת דקליפי איסור מעלין את ההיתר, הוא זה שהביע את הדעה הזאת בסוגיות הנ"ל שלגביהן הן הסכימו שהנכון לפרשן דאזלו דוקא כמ"ד במאה. ובאמת לא נראה בסוגיה שיש קשר בין מה שנאמר לעיל מיניה בענין שיעור בשישים ובין מה שנאמר בהמשך לגבי השאלה מה מחשבים כדי לצרף. ומשמע יותר שהסיבה שהירושלמי מגיע לשיעורים של שישים ושיעורים אחרים היא כמו האפשרות הנזכרת בבבלי שמשערים לפי בצל וקפלוט (חולין צז ע"ב). ורש"י (שם ד"ה משערין) כותב דאכתי לא איפסיק הלכתא בשישים. אבל נראה שזה מה שהנחה את הירושלמי, וכפי שאמר ר' יוחנן להדיא בסוגיות הנ"ל בירושלמי.

הרמב"ם פסק בכל המקומות שאין מצרפים קדירה ועצמות וקליפות

ולכן הבין הרמב"ם בפשיטות שאין קשר בין דעתו של רב הונא שאמר שיש לצרף גם את עצמות האיסור להיתר ובין הקביעה ששיעור הביטול הוא בשישים. ובנידון דרב הונא אין הלכה כמותו אלא כסוגיה הערוכה בבבלי החולקת להדיא על דעה זאת, וקובעת שלא משערים עצמות בהדי בשר. ובנידון דשיעור שישים זו ההלכה. ואין קשר בין שני הדברים. ולכן גם אין צורך להדחק ולחלק בין קדירה וקליפות ובין עצמות. ואכן הרמב"ם פוסק להדיא (הל' מאכ"א פט"ו הכ"ד) וז"ל: "כשמשערין בכל האסורין, בין בשישים בין במאה בין במאתים - משערין במרק ובתבלין ובכל שיש בקדרה ובמה שבלעה קדרה מאחר שנפל האסור, לפי אומדן הדעת; שהרי אי אפשר לעמוד על מה שבלעה בצמצום", עכ"ל. הרי שמכריע להלכה שבאמת אין לצרף את הקדירה עצמה אלא רק את מה שבלעה. וכאמור לעיל, קשה מאד לומר שהדיון אם מצרפים את העצמות לבהדי בשר נאמר רק כאסמכתא, דנראה לכאורה בבירור שהגמרא לומדת את הדברים בדוקא ונחתא לדקדק בזה טובא. אף שהרמב"ם הסכים שבאופן עקרוני הילפותא מזרוע בשלה ואיל היא אסמכתא בכללותה. אבל הפרטים הללו הם בדוקא וכנ"ל.

בתרומה שאינה עומדת וראויה לאכילת כהן אין איסור

ומה שהוכיחו הראשונים הנ"ל דעל כל פנים כשהוא משליך את הגרעינים ואינו מכניסם לקיום אין בהם איסור, לא ראה הרמב"ם קשור כלל לנידון העקרוני הזה. דהתם זו הלכה בהלכות תרומות שכאשר הכהן אינו משתמש ואינו נזקק כלל לקליפות ולגרעינים הללו, פורחת מהם תורת איסורי תרומה, דחלק מההגדרה של התרומה היא הראויות שלה והיותה עומדת לאכילת הכהן או לשימושי הכהן. אבל דבר שאינו מיועד לאכילת הכהן או לשימושי הכהן (בדברים שמיועדים לשימוש ולא לאכילה), לא חל בהם איסור, וכמו הלכות רבות אחרות (הל' תרומות פ"א הל' ה-ח) שהן מיוחדות דוקא לתרומה. ויעוין עוד לעיל (עמ' קמו).

אין ראייה מנידון דרגלי דבורים כיון שהן פוגמות בתבשיל

ומה שהוכיח האחיעזר מרגלי הדבורים, כבר התבאר (עמ' רכט) שלדעת הראשונים יש להתיר רק בגלל שטעמן פגום, אבל אין להסתפק בכך שאין בהן טעם, דכאמור לעיל (עמ' רו-רי) אין זה מספיק שהדבר לא יגרום שבח וטעם ויש צורך שהוא יפגום ממש. וברור שרגלי הדבורים אינן קשות כמו עצמות קשות, ולא זוהי הסיבה שהן אינן אסורות. ובגמרא (ע"ז סט ע"א) מבואר שאפילו שעכבר הוא פגום מצד עצמו, כאשר הוא מתערב בתבשיל ואימרטוטי אימרטט יש לאסור את התבשיל. ופירש רש"י (ד"ה אימרטוטי) וז"ל: "לחתיכות דקות קטנות ושרץ איסורו בכעדשה כטומאתו וחיישינן דלמא בולע חתיכות שרץ בהדי חומץ", עכ"ל. ומבואר שלמרות שהוא פגום, כיון שהתורה אסרה את אכילת השרץ, והחתיכות הדקות שלו ניכרות, ועומדות, יוצא שהוא אוכל שרץ שנאסר אפילו שהוא פגום. ועל זה כתבו התוס' (ע"ז שם ד"ה ההוא) וז"ל: "ההוא אימרטוטי אימרטט - יש לתמוה עכשיו היאך אנו אוכלים דבש דבורים והלא רגלי הדבורים מעורבים בדבש ואף על גב דהוי פגם מכל מקום השרץ עצמו דאיפגם מיתסר לכ"ע, לכן נראה לר"ת דודאי רגלי הדבורים כיון דעצמות בעלמא ניהו מותרים דהא העצמות טהורים דתנן [במס' ידים פ"ד מ"ו] עצמות החמור טהורות ורגלי הדבורים כעצמות החמור", עכ"ל. הרי שנקטו בפשיטות שרגלי הדבורים פוגמות בדבש, אלא שהוקשה להם על יסוד דברי הגמרא, דהא כיון שגם העכבר הוא פגום, ובכל זאת כיון שהוא נאסר כשקץ, יש לאסור כשאוכל את גופו אפילו שהוא פגום. ולכן היה צריך לאסור את רגלי הדבורים אפילו שהן פגומות. ועל זה דייקא תירץ ר"ת שרגלי

הדבורים הן כמו עצמות החמור, ולכן אין לדון אותן כשרץ עצמו אלא כעצמות החיה שדינן חלוק מדין השרץ עצמו.

וכל זה שונה טובא מנידון הג'לטין, שאמנם בעצמות מצד עצמן אין טעם, אך בתערובת שאליה מוסיפים את הג'לטין נוסף טעם לשבח, ולא ניתן להקל רק על יסוד זה שבעבר לא היה טעם לעצמות²⁵.

ישנם ראשונים שאסרו לאכול את רגלי הדברים

ומלבד כל זאת יש לציין שישנם ראשונים שהצריכו לסנן את רגלי הדבורים ולא התירו לאוכלן. ז"ל הרוקח (סי' תסט): "דבש דבורים מותר כדאיתא [בפרק א' דבכורות (ז' ע"ב)], אבל דבש הגזין וצירעין אסור כרבי יעקב וכרב ששת [בבכורות (שם)], ואע"פ שמחממין את הדבש ומרתיחין פעמים גופי הדבורים בדבש, רק שיסנן [הדבש]²⁶ בבגד, הוה להו הדבורים נבילה מוסרחת ועוד נותן טעם לפגם מותר", עכ"ל. הרי מבואר בדבריו שצריך לסנן את הדבר ואין היתר לאכול את רגלי הדבורים. וכן כתב המרדכי (ע"ז סי' תתלו²⁷). וכן כתבו היראים (סי' סט) והסמ"ג (לאוין קלב ד"ה תניא) שמפרישים את הדבש מרגלי הדבורים²⁸. וכן כתב האיסור והיתר (סי' לב אות יז) בשם היראים והמרדכי. ולפי כל הפוסקים הללו בודאי שלא ניתן ללמוד מרגלי הדבורים היתר לג'לטין, ואדרבה יש ללמוד שאסור.

25. ואמנם בתוס' ר"י שירליאון (ע"ז סז ע"ב ד"ה אבל) כתב להתיר את רגלי הדבורים משום שאין בהן טעם, ולא הזכיר פגם. אך נראה ברור שכוונתו לומר דאף שרגלי דבורים משוקצות מצד עצמן כשנאכלות בעינן, אין בהן איסור אם אין בהן טעם. דרק כאשר יש בהם טעם לפגם, הרי הן כשרץ עצמו שנאסר למרות שטעמו פגום. אך לא נחית לדון בזה על הדבש עצמו, דהוא כבר מותר ועומד מדין נותן טעם לפגם.

26. כן הוא בד"ר.

27. וכך יש להבין גם את דבריו במקום אחר (ביצה סי' תרעד), שלא התכוון להתיר את רגלי הדבורים עצמן אלא רק את הדבש שקיבל מהן טעם, בכבישה או בהרתחה. והוא מזכיר שם להדיא את דברי היראים.

28. אם כי בדברי היראים והסמ"ג אין הכרח גמור, דיתכן שהיו מסירים את רגלי הדבורים משום מיאוסן ולא משום שיש בזה חיוב הלכתי.

כך מבואר בדברי הר"ן שסברת ר"ת מועילה רק לכך שהרגלים ניכרות

והר"ן (על הר"ף ע"ז לב ע"ב ד"ה ההוא אמרטוטי) ביאר את הדברים יותר, וכתב וז"ל: "וכתבו בתוספות דיש לתמוה היאך אנו אוכלים דבש דבורים שהרי רגלי הדבורים מעורבין בדבש וכל שהוא בעינו ודאי אסור אף על פי שהוא פוגם ואמרו בשם ר"ת ז"ל שרגלי הדבורים כיון דעצמות ניהו שרו כדתנן דעצמות טהורין", עכ"ל. ומבואר שהשאלה היא דוקא בגלל שהרגלים הן בעינן, דרואים אותן להדיא והן ניכרות בתערובת. והיינו כחתיכות העכבר שנראות בתערובת. וכבר הובאו לעיל (עמ' רכא) דברי ראשונים רבים שנקטו בפשיטות שהדבורים ממש פוגמות בתבשיל.

אבקה בתערובת שונה מעצמות גדולות יבשות העומדות בפני עצמן

אמנם אליבא דאמת נראה שאם היה מדובר על עצמות גדולות שעומדות בפני עצמן והן יבשות, לא היה מקום לאסור כשהן אינן ראויות אפילו לכלב. ואף אם הן היו ראויות לכלב והיו פסולות למאכל אדם, היה מקום להתירן לדעת הראשונים שפוסקים שמותר לכתחילה לאכול דבר שאינו ראוי לאכילת אדם, דנבלה שאינה ראויה לגר אין שמה נבלה ומותרת לכתחילה, ודלא כמו שהתבאר בדעת הרמב"ם. אבל בנידון האחיעזר לא מדובר על עצמות גדולות אלא על אבקה שמערבים בתוך מאכל, ומעט אבקה יתכן שאינה נאכלת בפני עצמה, אבל כשהיא מוכנסת לתוך תערובת היא נאכלת בשופי. וגם האבקה כשעומדת בפני עצמה, ניתן לאכול ממנה בשיעור קטן, דאף שהיא חסרת טעם, אדם יכול לאוכלה. ועכ"פ כאמור לא זהו הנידון, אלא הנידון הוא בכגון שהאבקה הזאת מוכנסת לתערובת, ומעשים שבכל יום שמכניסים תמציות שונות ותבלין שונים לתבשילים, והם עצמם לא נאכלים בפני עצמם, אבל הם משביחים את התבשילים, ופשוט וברור מסתימת המשנה והגמרא וכל הפוסקים שאין שום צד להתיר תבלינים כאלה וחומרי טעם כאלה. ואף אם האבקות הללו הוכנו מחומרי גלם שמצד עצמם לא היו ראויים אפילו לאכילת כלב, כבר התבאר לעיל (עמ' רכ) שיש לאסור בפגם ואחר כך השביח.

גם לשיטת הרשב"א וסיעתו אין מקום להתיר בנידון דידן

ולכן גם לשיטת הרשב"א וסיעתו הנ"ל הסוברים שעצמות האיסור מצטרפות להתיר כנגד האיסור, אין להתיר בנידון דידן. דמה שהם מתירים זאת היינו משום

שכשבאים לאכול את העצמות בפני עצמן הן אינן עומדות לאכילת אדם. ולשיטתם יש היתר גמור באכילה זאת כיון שיש כאן נבלה שאינה ראויה לגר. אבל בנידון דידן שהאבקה אינה פוסלת את המאכל מאכילה אלא דוקא משביחה אותו, אין שום צד להתירה, אף לשיטה זאת. וכבר התבאר לעיל (עמ' רכ) שדין פגם ולבסוף השביח שאסור, חל אף על מאכל שנפסל מאכילת אדם וחזר ונעשה ראוי.

יא. דין הטעם הבלוע בעצמות שבהן משתמשים לייצור הג'לטין

אם לא חוששים לאיסור העצמות עצמן אין לחשוש למה שנבלע בהן

עוד כתב באחיעזר (שם) וז"ל: "ומה שיש לחוש בזה מהעצמות שנתבשלו ובלעו מבשר נבילה כמבואר [בסי' צ"ט ס"ב], ובזה הא בעינן הגעלה כמו בשארי כלי עצם (ויש להעיר על זה [מפסחים פג (ע"א)]) דמקשה הני עצמות היכי דמי אם לית בהו מוח נשדינהו ולמה בשריפה. וצריך עיון הא העצמות בלעו מן הפסח בשעת צליה ונעשה הבלוע נותר ולהכי צריך שריפה משום הבלוע של העצמות. ואולי כונת הש"ס דהא אפשר בהגעלה וצע"ק), אלא דבאינו בן יומו הא נותן טעם לפגם מותר, מכל מקום הא לכתחלה אסור קדירה שאינו בן יומו כמבואר [בע"ז עה (ע"ב) ובי"ד סי' קכב (ס"ב)] דגזרינן קדירה שאינה בת יומה אטו בת יומה, והא הבלוע תמיד אינו ראוי לאכילה, אם כן מה בכך שנתבשו, מכל מקום אפשר שהבלוע יוצא ע"י בישול, והכי נמי יש לחוש מצד הבלוע, עכ"ל. ולכאורה אינו מובן כלל מדוע שנתייחס לעצמות הללו כקדירה. והלא בכל האוכלין שיש בהם איסור בלוע פגום שאינו בן יומו, אין שום איסור לאוכלם לכתחילה בפני עצמם, וקל וחומר לבשלם ולאוכלם עם דברים אחרים. ולא תהיינה העצמות הללו גרועות מסתם מאכל שנבלע בו טעם פגום, שמותר לאוכלו בפני עצמו, דהא זה ממש הדין דטעם לפגם שמותר, ואפשר היה לאכול את העצמות עצמן (אם אכן לא היה בהן איסור עצמי, אלא רק איסור הבלוע בהן שטעמו פגום). ואחר שמותר לאוכלן לכתחילה בפני עצמן, ברור שמותר לבשל יחד עמהן כל דבר שרוצה. והגזירה שגזרו חכמים לבשל בקדירה שאינה בת יומה אטו בת יומה, זו גזירה מיוחדת שנאמרה דוקא על כלים.

אינו עובר על נותר במה שבלוע בעצמות וכן מוכח בסוגיה בע"ז

ומה שהעיר על שאלת הגמרא הני עצמות וכו', לכאורה יש ליישב בפשיטות, דאינו עובר על איסור נותר בבלוע למרות שהדבר הבלוע עצמו כשייפלט יחשב

כנותר. וכדמוכח מהדין דכל יום נעשה גיעול לחבירו (ע"ז עו ע"א), דמבואר בגמרא שלא היה צריך להגעיל ולא היה צד של איסור אם בישל חטאת ביום אחד ולא היה מבשל בקדירה למחרת חטאת או שלמים. ורק בגלל שמבשל חטאת או שלמים בקדירה ביום שלמחרת יוצא שהוא מפליט את הנותר של החטאת מאתמול בחטאת או בשלמים של היום. וברור בכל הסוגיה שאין צורך להגעיל את הקדירה עוד באותו יום כדי להפליט את הנותר של החטאת שנבלע בכלי מעצם זה שהוא נותר, וגם אם אינו מעוניין לבשל בקדירה שום דבר לאחר מכן. והגמרא שואלת: "אי הכי הגעלה נמי לא ליבעי", ולא עולה על דעתה שיהיה צורך בהגעלה כדי לפלוט את הטעם הבלוע בכלי כדי שלא להגיע לידי נותר.

כן מוכח ממה שכתבו התוס' שם

וכן מוכח ממה שהוכיחו התוס' (שם ד"ה בת) שסוף הלילה אינו גורם שהטעם הבלוע בכלי יהיה נחשב כאינו בן יומו וכטעם פגום. וז"ל: "ויש לדקדק דסוף לילה לבד אינו גורם אלא כולו, מדהצריך הכתוב שבירה בכלי חרס מריקה ושטיפה בכלי נחושת אחרי בישול חטאת, למאן דאמר נותן טעם לפגם מותר. ואמאי, הלא מותר לבשל בו לכתחילה אחר עמוד השחר", עכ"ל. והבינו התוס' שבעל כרחנו הסיבה שהצריכו שבירה בכלי חרס ומריקה ושטיפה בכלי נחושת היא כדי שהטעם שיצא מהכלי ביום שלמחרת לא יאסור מצד נותר שנבלע בתבשיל של היום שלמחרת. ומזה הוכיחו שהטעם עדיין לא נחשב כטעם נפגם, ולכן יש איסור לבשל בו לכתחילה ולכן הצריכו שבירה ומריקה. ולכאורה יש להקשות על קושייתם, דהא אפשר לומר שהצורך את השבירה והמריקה הוא לא בגלל הבישול שיהיה למחרת, אלא בגלל עצם זה שבלוע בכלים טעם של נותר מהיום הקודם. ועובר על נותר בעצם קיומו של הטעם בהיותו בלוע בכלים. ומוכח מזה שאינו עובר על טעם הבלוע בכלים משום נותר. ולכן יש צד להצריך שבירה או מריקה רק בגלל הבישול שאמור יהיה להיות למחרת.

גם הראשונים שדחו את ראיית התוס' אינם חולקים עליהם באופן עקרוני

אמנם באמת הר"ן (על הר"ף ע"ז מ' ע"א ד"ה לא) כותב ליישב את דברי רש"י שאכן יש צורך לשבור ולמרק כדי לבער את הנותר. וז"ל: "ולדידי לא קשיא, שכבר פרשתי למעלה (שם לב ע"ב ד"ה דאמרינן, ה"ד לעיל עמ' רכד) שבלוע הבלוע בקדרה שאינה בת יומא ראוי לגר הוא ומעצמו אסור, אלא שמפני שאינו משביח

תערובתו אלא פוגם הוא שאינו אוסר תערובתו. וכיון שעדיין שם נותר עליו, צותה תורה לבערו כשם שצותה לשרפו. וביעור נותר הבלוע בכלי ראתה תורה שהוא שבירה בכלי חרס או הגעלה בכלי מתכות, עכ"ל. ומעין זה כתב המאירי (פסחים ל' ע"א סוד"ה ומאחר) וז"ל: "ואינה קושיא, דנותר צריך ביעור ומתוך כך צוה בשבירה שאין ביעורו אלא בכך", עכ"ל. אבל נראה שגם הם אינם סבורים שהוא עובר על איסור נותר אלא שזוהי גזירת הכתוב שהתורה ציוותה לשרוף ולבער את הבלוע בכלים כפי שציוותה לבער נותר, דאם היה כאן לאו דאורייתא היה להם להתייחס לכך להדיא. וכך כתב להדיא הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' לו) וז"ל: "שהשבירה אינה מחמת איסור אלא גזירת הכתוב", עכ"ל. וכך יש להבין גם את דברי הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"ד, לח ע"א; ע"ז שם ד"ה אלא אמר, והר"ד לעיל עמ' קלו). ולכן אין לך בו אלא חידושו, ומה שלימדה התורה שצריך לשבור את כלי החרס ולמרק ולשטוף את כלי הנחושת היינו דוקא בכלים. אבל לא חידשה התורה שצריך לשרוף את העצמות בגלל שבלעו בתוכן טעם של הקרבן.

כן מוכח להדיא בדברי הרמב"ם

ולכן גם כותב הרמב"ם בפשיטות (הל' פסח"מ פי"ט ה"ט) וז"ל: "וכל עצמות הקדשים שאין בהן מוח אינן טעונין שריפה חוץ מעצמות הפסח", עכ"ל. ולכאורה היה צריך לשורפן בגלל שבלעו מהקרבן שניצלו יחד עמו. ומוכח שלא איכפת לנו כלל ממה שבלוע, ואינו עובר על נותר בגלל הבליעה. וברור שאין הרמב"ם מצריך הגעלה כפי שהציע האחיעזר, וגם לא שייכת הגעלה אלא על ידי שריפה, ולכן בכך שהרמב"ם פטר משריפה, הוא בעצם פטר גם מהגעלה. ומלבד זאת, לא שייך מושג של הגעלה בעצמות סתם (לאפוקי כלי עצם), דמהותה של הגעלה בכל מקום היא לתקן ולהכשיר את הכלי לשימוש, ולהוציא ממנה את מה שהנפש גועלת ממנו (פיהמ"ש זבחים פ"א מ"ח, וראה עוד איוב כא, י; רש"י פסחים מד ע"ב ד"ה גיעולי; רמ"א אר"ח סי' תנא ס"ג), ואין היא תיקון הדבר הנפלט עצמו.

לא ניתן לפרש בסוגיה שהדיון היה על הגעלה כפי שהציע האחיעזר

ובאמת זאת הפשטות בכל הסוגיה שהזכיר האחיעזר (פסחים פג ע"א), דכל הדיון בה הוא אם צריך שריפה כיון שיש איסור נותר או שאין צורך בשריפה כי אין איסור נותר, ולא עלתה על הדעת האפשרות של הגעלה. והיא נוקטת בפשיטות שאם אין מוח, אין בזה איסור נותר, ואין צורך לשרוף. ובכלל קשה על

דבריו, שאם אכן יש בזה איסור נותר, מה תועיל הגעלה, דהא הדבר הנפלט עדיין שם נותר עליו, ויהיה צריך לשורפו, ומה הועיל שהוא הוציאו מהעצמות. ואדרבה, הוא רק מחמיר את הבעיה, דעתה על ידי ההגעלה הוא יוצר מציאות שהנותר נעשה בעינו.

רק כשהדבר נפסד מאכילת כלב אפשר להתיר

והאחיעזר רצה לפתור את הבעיה שהעצמות בלעו טעם מהנבלה בדרך אחרת, וכתב וז"ל: "אולם נראה באופן זה שנפסד לגמרי, ע"י הסיד של מלח והפאספאר²⁹ השורף ומכלה ואינו ראוי עוד לפליטה. ויעוין בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' תצט ובמיוחסות סי' קנא), הובא בבית יוסף³⁰ [אר"ח סוס"י תמז] בנותן טעם לפגם בפסח דאסור, ובלבד שלא יהיה נפסד לגמרי, דכל שנפסד כל כך אין בו איסור כלל, ולא עדיף הבלוע מגוף האיסור, דהיכי דהוי עפר נתבטל מתורת איסור וכמבואר [בתמורה לא (ע"א)] דלכי גביל הוי עפרא בעלמא, וכמו שכתב הר"ן [בע"ז לט (ע"ב, טז ע"ב בדפי הר"ף ד"ה מיסרח)] בטעם ההיתר מהמוסק בנבילה שנתהפכה לדבש לפי שנעשית מתחלה פגום (והארכתי בזה באחיעזר [חיר"ד סי' י"א] להתיר בכדומה, יעוין שם), עכ"ל. והנה, בדעת הרשב"א שצ"ח האחיעזר נראה ברור שהמדובר הוא בכגון שהדבר אינו ראוי לאכילת כלב, וזו פגימה יתירה מפגימה שאינו ראוי לאכילת אדם בלבד. דהא שיטת הרשב"א היא שטעם לפגם אוסר בחמץ בפסח משום שאיסורו במשהו, וכל דבר שאוסר במשהו אין לו היתר כשטעמו פגום. וכלשונו (שו"ת ח"א שם): "ולענין מה שאמרת חמץ פגום שנתערב משהו בפסח ואינו בעין. אם נחמיר עליו כיון שאיסורו במשהו אם לא? לא נתברר לי פגם זה שאמרת מהו, אם הוא פגום גמור כגון פת שעפשה ויצא מתורת אוכל עפרא בעלמא היא ולא אסרה תורה עפרא בעלמא. ולא סוף דבר משהו אלא אפילו מחצה על מחצה או יותר. אבל אם אינו פגום גמור, אוסר תערובתו באכילה אפילו במשהו, כדעת רבינו יצחק הזקן ז"ל. לפי שכל שהו במשהו ואינו מחמת טעמו, אין חלוק בין טעם לפגם לשאינו לפגם, שהרי אין הולכין בו אחר טעמו", עכ"ל. והתבאר לעיל (עמ' צז) שבאמת פת שעפשה שהותרה היינו דוקא בכגון

29. חומצה זרחתית.

30. הב"י מביא תשובה שתוכנה דומה מאד למצוי לפנינו ברשב"א, אבל יש בה מעט תוספת שאין לפנינו.

שנפסלה מאכילת כלב, ולא מועיל שתיפסל מאכילת אדם³¹. ורק על זה נאמר שהיא כעפרא בעלמא, שיצאה לגמרי מתורת אוכל ואפילו אכילת כלב. ולכן סובר הרשב"א שלמרות שאיסור חמץ אוסר אפילו בטעם לפגם, בכל זאת יש להתיר כשכבר נפסל מאכילת כלב.

הנידון בתמורה הוא אם דבר אחד שנוצר מדבר אחר מקבל את דינו של האחר

והנידון שמדובר עליו בסוגיה בתמורה הוא בשאלה אם יש להחיל את דין הטריפה שהטילה את הביצה גם על האפרוח הבא מן הביצה, והאם יש להחשיב את האפרוח היוצא מביצת טריפה כפסול לגבי המזבח. והגמרא משווה את זה למחלוקת ר' אליעזר וחכמים במשנה (אהלות פ"ב מ"ב) בענין רימה המתהוה בבשר המת (או שפרש מן החי) בשעה שהוא מתחיל להירקב, שר' אליעזר מטמא כבשרו וחכמים מטהרין. ועל זה הגמרא אומרת: "עד כאן לא פליג ר' אליעזר עלייהו דרבנן אלא ברימה, דאיברי אדם מחיים רימה, דכתיב³²: ותקות אנוש רמה וכן אדם תולעה, אבל גבי ביצה אימת גדלה לכו מסרחא, וכי אסרחא עפרא בעלמא הוא אפילו ר' אליעזר מודה", ע"כ. ואם כן הנידון הוא על דבר אחד שנוצר מתוך דבר אחר השונה ממנו לגמרי, והשאלה היא האם להחיל את הדין של האחד על הדבר האחר השונה שנוצר ממנו. וכיון שרגע המעבר שבין מציאותו של האחד אל מציאותו של השני היה כרוך בזה שהשני נעשה עפר והסריח, הדבר מאפשר לראות את ההוויה השניה כהוויה מחודשת שאינה מקבלת את הדין של ההוויה הראשונה. ובזה ניתן להבין שאפשר להסתפק במציאות שבה הדבר המתחדש יהיה במצב שהוא פסול מאכילת אדם ולא מאכילת כלב. דמצד עצמו הוא כשר וטהור וראוי לחלוטין. דהאפרוח בריא לגמרי והתולעים שהתהוו מגוף המת הן יצורים אחרים לחלוטין מהמת עצמו. וכיון שהאפשרות לקשור את מציאות השני במציאותו של הראשון היא חידוש שאינו מובן מאליו, אפשר להבין בפשיטות

31. ואמנם הר"ן חלק על זה וכמבואר שם, אך הר"ן לשיטתו שהתיר נותן טעם לפגם בפסח, ואילו הרשב"א אסר נותן טעם לפגם לפסח וכנ"ל.

32. אין בתנ"ך פסוק כזה, וזהו צירוף של שני פסוקים באיוב (יד, יט; כה, ו). ובכת"י מיני' מובא הפסוק השני מביניהם: "שנאמר אף כי אנוש רמה וכן אדם תולעה", וכן תוקן במסוה"ש.

שפסול מאכילת אדם בשלב ביניים זה יכול להספיק בשביל לנתק בין שתי המציאויות³³.

הנידון בדברי הר"ן הוא שהחומר האסור התהפך ונעשה לחומר אחר כשר

והר"ן (ע"ז שם) ביאר את דברי הגמרא (שם) שאמרה שאין לחשוש שעירבו דברים טמאים בדבש של גויים כיון שכל מה שמערבים בו מביאיש. וכתב וז"ל: "מיסרח סרי. הלכך לא מערבי. ואחרים פירשו אי משום איערובי, שדרך הוא לערב בדבש דברים אחרים ונימוחו בתוכו וחוזרין דבש, ליכא למיחש בהכי, לפי שהמתערב בו עד שלא נמוח מסריח ומותר, וכדאמרין [בתמורה בפרק כל האסורין (לא ע"א)]: אפרוח ביצה טריפה מותר, דאימת קא גדיל, לכי מסרח, ההיא שעתא עפרא בעלמא הוא", עכ"ל. ולפי הפירוש השני המציאות היא שהדבר שמתערב כגון רגלי הדבורים משתנה לגמרי במציאותו ונעשה חלק בלתי נפרד מהדבש. ואין כאן סתם התערבות בעלמא בתערובת אלא הדבר המתערב משנה את מציאותו "וחוזרין דבש", דהיינו הוא נעשה דבש בעצמו. וכעת יש דבש לפנינו, אלא שקודם לכן היתה לו מציאות אחרת שהוא היה דבר טמא. ומחדש הר"ן שבמעבר שבין המציאות הראשונה למציאות השניה הדבר הבאיש ונימוח והסריח, אפשר לראותו במציאותו השניה כנפרד לחלוטין מהמציאות הראשונה שהיתה קודם לכן, ושם חדש ייקרא לו. ולזה הוא מביא ראיה מהנידון של אפרוח ביצת טריפה, שגם שם המעבר למציאות המתחדשת היה כרוך בהיפסדות מאכילה, וזה הספיק בשביל לנתק את האפרוח ממציאותו הקודמת. אמנם יש בדברי הר"ן חידוש והרחבה יותר ממה שנאמר בסוגיה דאפרוח טריפה. דהנידון באפרוח ותולעים הוא במציאות של דבר אחד שהתהווה ממציאות אחרת של דבר שני. ואילו כאן מדובר על אותו חלק בדבש שקודם לכן הוא עצמו היה דבר טמא ועתה הוא נהפך להיות דבש. אמנם מאידך גיסא, יש בדבר טמא שהתערב בדבש קולא גדולה יותר, דהא מדובר על תערובת. ובזה יש להתיר כאשר הדבר היה פגום ומסריח. ואמנם הוא היה פגום שהשביח, אבל כשהוא השביח הוא כבר נוצר כמציאות חדשה. ונראה אפוא שהר"ן לא בא להשוות לחלוטין את הנידונים, דיש צד לקולא וצד לחומר בכל נידון, אבל את העקרון הוא היה יכול ללמוד משם כדי להתיר.

33. וקרוב לזה כתב במנחת יצחק (ח"ה סי' ה' אות לה) בשם החת"ס (על השו"ע, או"ח סי' רטז על מג"א סק"ג).

נידון דידן אינו דומה למקרים הללו כיון שהחומר שהוכנס נשאר כפי שהיה

ולפי כל זה נראה שאין מקום לדמות את הנידונים הללו לנידון דידן. דבנידון דידן החומרים האסורים שמכניסים לתוך התערובת לא משתנים בעצמם ונהפכים להיות משהו אחר. הם נשארים מה שהם, אלא שהם מתערבים ומתבטלים לגמרי בתערובת. ואין לנו מציאות חדשה שיש לדון לגביה אם היא המשך של המציאות הקודמת או לא, אלא יש לנו תערובת רגילה, שאחד החומרים שהוכנס לתוכה הוא איסור ששינה בה שינויים מהותיים, אבל החומר האסור הזה כבודו במקומו מונח, והוא עצמו נשאר כפי שהיה. ולכן דברי הר"ן והסוגיה בתמורה אינם שייכים לנידון דידן, ואי אפשר להסתמך עליהם להתיר. דבפועל יש לנו תערובת שאין טעמה פגום כלל וכלל, ואדרבה הוא השתבח על ידי הכנסת החומר הזה.

מחלוקת הראשונים בענין בושם המושק

והרא"ש (ברכות פ"ו ס' לה) כתב וז"ל: "אמר רב חסדא: על המוגמרות כולן מברכין עליהם בורא עצי בשמים, חוץ ממוש"ק, דמין חיה היא שמברכים עליו בורא מיני בשמים. יש אומרים שהמוש"ק הוא זיעת חיה. ונכון יותר שחיה ידועה היא שיש לה חטוטרות בצוארה ומתקבץ שם תחלה כעין דם ואחר כך חוזר ונעשה מוש"ק. והרמ"ה הלוי ז"ל היה אוסר לאכלו מפני חשש דם. וה"ר יונה ז"ל פירש דאפשר ליתן בו טעם להתיר ולומר דפירשא בעלמא הוא, אף על פי שמתחלה היה דם לא חיישינן להכי, דבתר השתא אזלינן, שהרי הדבש אם נפל בו חתיכה של איסור, ואף על גב שהאיסור נימוח בתוך הדבש, כיון שדרך הדבש להחזיר הדבר הנופל לתוכו דבש, כמו דבש דיינינן ליה ומותר; הכא נמי אף על פי שמתחלה היה דם, כיון דיצא מתורת דם, בתר השתא אזלינן, ואף על פי שנותן טעם לשבח בתבשיל. ונראה דהא אפילו ראייתו צריכה ראייה", עכ"ל. והנה, היום ידוע שהמושק הזה היה נפוץ מימי קדם כחומר בושם שהיה מופק מאיילי מושק הנפוצים בעיקר בהודו וסביבותיה, שיש להם בלוטות ריח סמוך לזכרותם, וחומר זה נוצר בגופם ומשמש להם למשוך אליהם את הנקבות³⁴. וכן כתב הרמב"ם (הל' כלי המקדש פ"א ה"ג) וז"ל: "המור הוא הדם הצרור בחיה שבהודו, הידוע לכול, שמתבשמין בו בני האדם בכל מקום", עכ"ל. והרי זה מעין מה שנאמר בגמרא

34. בתעשיית הבושם בימינו מייצרים באופן סינתטי את החומר הזה שהופק מאיילי המושק.

(בכורות ו' ע"ב) שדם נעכר ונעשה חלב, דגם חומר זה עובר תהליכים שונים בגוף המושק ובדמו עד שהוא נעשה לבושם הזה. וכשם שפשוט שבחלב אין איסור דם, אע"פ שבמקורו הוא היה דם שנעכר כמבואר בגמרא (שם) לדעת ר' מאיר (נדה ט' ע"א), כך גם החומר הזה הוא פנים חדשות לגמרי שבאו לכאן. וזה שלפני כל התהליך שנעשה בגוף החיה הוא היה דם, אינו אוסר את החומר החדש הזה שהופק ממנו. ודוקא בכהאי גוונא חידש רבינו יונה שאפשר ליתן בו טעם להתיר, דבאמת הוא עצמו חשוב פירשא בעלמא, ואזלינן בתר השתא ואין מתחשבים במה היה דם בתחילה לפני כל תהליך ייצורו.

מדברי הרמב"ם נראה שהוא נוקט כדעת רבינו יונה והראב"ד חולק

ומהרמב"ם הנ"ל נראה לכאורה שהוא מיקל כדעת רבינו יונה, דלכאורה יש צורך שיהיה נעשה מדבר המותר בפיך. וכאמור, הרמ"ה אוסר, ואף מהרא"ש נראה שהוא נוטה לאסור, למרות שבתשובה (כלל כד סי' ו) הוא מזכיר את דבריו כצד להתיר כשיש חשש שנהפך בשר לדבש. ומדברי הראב"ד שחלק על הרמב"ם (שם) משמע קצת שהוא חולק ואוסר, דלשונו הוא: "המור הוא הדם הצרור. אמר אברהם: אין דעתי מקבלת שיכנסו במעשה הקדש דם שום חיה בעולם, כל שכן דם חיה טמאה, אבל המור הוא האמור [בשיר השירים (ה, א)]: 'באתי לגני אחותי כלה אריתי מורי עם בשמי', והוא ממין עשב או ממין אילן וריחו נודף", עכ"ל. ואף שעיקר דבריו הם לענין "שיכנסו במעשה הקודש", ויש מקום לומר שהחמיר בזה יותר, מכל מקום מסתימת דבריו שמגדירו בפשיטות כדם חיה טמאה, נראה יותר שהוא סבור שהוא מוגדר כדם ודינו כדם.

טענת הרב אברמסקי שתהליך ייצור הג'לטין רק מסלק חומרים זרים

ולפי זה נראה שאם באמת היו משנים את חומר העצמות בשינוי מהותי ממה שהיו קודם לכן, והיו מבצעים בו תהליכים כימיים שונים שהיו משנים את מהותו והרכבו לגמרי, ופנים חדשות לגמרי היו באות לכאן, שפיר היה מקום להתיר על סמך דברי רבינו יונה הנ"ל. ואולם הרב אברמסקי כתב (צ"א שם) וז"ל: "דבר ברור הוא אשר הדזשעלטיין הנעשה מעצמות אינו יצירה חדשה שנשתנתה מחומר הראשון אל חומר חדש לגמרי על ידי אמצעים כימיים. דזשעלטיין הוא אותו חומר עצמו שישנו בעצמות בעיקרן. וכל האמצעים הכימיים שמשתמשים בהם בתעשיית הדזשעלטיין, אינם באים אלא להפריד שאר חמרים שישנם

בעצמות מחומר הדזשעלטין, שלא יפסדוהו או שלא יגרעו את טיבו. וממילא אין כאן מקום למשא ומתן בהיתר הדזשעלטין הנעשה מעצמות נבלות וטרפות על פי דברי רבנו יונה בדבש שנפל בו חתיכה של איסור (העתיקו הרא"ש [בפרק כיצד מברכין סימן לה]), "עכ"ל. ובאמת נראה שהפרדת חומרים שונים על ידי אמצעים כימיים, אינה גורמת שום שינוי מהותי בעצמותו של הדבר, ואין כאן חומר חדש ופנים חדשות, ודין האיסור שהיה קיים קודם לכן צריך להישאר גם לאחר התהליך הזה.

במציאות משתנה גם מבנהו של החומר בתהליך הייצור

ואולם לכאורה הדברים אינם ברורים כל כך כפי שכתב. דידוע שמלבד שריית החומר וסילוק המרכיבים הבלתי רצויים, נוצרים גם שינויים מהותיים במבנה של החלבון קלוגן שמשתנה לג'לטין. השינויים הללו נוצרים הן בגלל אותם אמצעים כימיים והן בגלל תהליכים נוספים שנעשים. וישנם חומרים שונים בטבע שיש להם תכונות שונות לגמרי למרות שלא השתנה הרכבם אלא רק המבנה הבסיסי שלהם השתנה, כמו במתכות שונות ששינוי המבנה הבסיסי שלהם עשוי לשנות תכונות יסוד של החומר. וכן חלבונים שונים יכולים להיות בעלי תכונות שונות לגמרי למרות שלא השתנה הרכבם אלא רק המבנה הבסיסי שלהם. ואם כן אין כאן סתם סילוק של פסולת והשארת אותו חומר בעצמו אלא לכאורה פנים חדשות באו לכאן.

שני תנאים הנדרשים כדי להחשיב את החומר החדש כפנים חדשות

ואולם נראה שבכל זאת עיקר טענתו מוצדקת, דבסברה נראה שכדי להחשיב שדבר מסוים השתנה מהותית להיות משהו אחר לגמרי, יש צורך בשני תנאים: האחד, שהחומר יתפרק וישתנה ויהפוך להיות מורכב מחומרים אחרים לגמרי, דהיינו שהשינוי לא יהיה רק מיבני בלבד אלא יתפרקו גם המרכיבים היסודיים שבחומר (המולקולות) וייעשו מרכיבים חדשים, והשני, שהתיפקוד והתכונות של החומר השני יהיו שונים במהותם מאלו שהיו לחומר הראשון. והיינו משום שכשם שברור שבישול בשר אינו מחשיב את הבשר המבושל כחומר אחר מהבשר החי, אע"פ שנעשים שינויים מבניים בחלבוני הבשר, והיינו משום שעכ"פ החומר נשאר אותו חומר, והוא לא התפרק לרכיבים יסודיים אחרים, כך גם בנידון דידן,

אין להחשיב את הג'לטין כחומר חדש מהקלוגן, אלא הוא בעצם אותו חומר אלא שנעשו בו שינויים מבניים, שעדיין אינם משנים את מהותו.

בנידון דידן שני התנאים אינם מתקיימים

ובנידון דידן, אינו מתקיים גם התנאי השני שהתכונות של החומר השני יהיו שונות מהותית משל הראשון. והיינו משום שגם בחומר הראשון יש אפשרות להגיע לאותן תכונות אלא שביעילות פחותה. והכנת המאכל הנקרא "רגל קרושה" (גאל"ע באידיש), מבוססת על יכולת החלבון המצוי בעצמות או בסחוס של פרה או תרנגולת להקריש את הנוזל המתבשל עמו. ורואים מזה שאותה תכונת הקרשה המתקיימת בג'לטין מתקיימת גם בעצמות המקוריות. ואם כן יוצא ששני התנאים הנדרשים כדי להגדיר את החומר השני כמופרד ושונה מהחומר הראשון לא מתקיימים, ולכן אין אפשרות להגדיר את הג'לטין כחומר חדש ולומר שפנים חדשות באו לכאן. ורק כאשר החומר הראשון השתנה לגמרי בהרכבו ונעשה ממנו חומר אחר לגמרי, והתווספו לו מרכיבים חדשים ונוצרו בו חלבונים חדשים עם תכונות אחרות, כמו דם שנעשה חלב או בשר שנעשה דבש, יש אפשרות להתיר את החומר השני בגלל שהוא כבר נחשב בלתי קשור לחלוטין לחומר הראשון שממנו הוא נוצר.

אין מקום לחלק בין נידון דידן ובין החמרת הש"ך

וכתב עוד האחיעזר (שם) וז"ל: "וגם לפי מה שכתב הש"ך [בסי' פז (סקל"ג)] דהוא הדין בשאר בני מעיים כשמיבשים אותו שנעשה כעץ, דלכתחילה אין לעשות כן, נראה דכל זה בבני מעיים, אבל לא בעצמות, אפילו לדברי החולקים לשיטת הרמ"א שם דאין עצמות מעליו, משום דסבירא להו דיש בהם לחלוחית, מכל מקום נראה דהיכי דנתיבשו ואין בהם עוד שום לחלוחית, הוי עצמות יבשות ובכהאי גוונא כולי עלמא מודים ולא דמי לשאר בני מעיים", עכ"ל. ואולם כפי שהתבאר, סברת הש"ך שיש להחמיר לכתחילה היא משום שמדובר על העמדה, וההנחה היא שגם כאשר הקיבה יבשה כעץ או בני המעיים יבשים כעץ, הם בכל זאת פולטים חומרים כלשהם לתוך הדבר, ובכך גורמים להעמדתו, וכפי שבאמת ידוע בזמננו. ולכן הש"ך היה סבור שצריך להחמיר, דיש לחוש לחומר הזה שנפלט מהקיבה או מהמעיים. ולפי הסברה הזאת אין מקום לחלק בין קיבה ומעיים ובין עצמות יבשות. ואדרבה, העצמות עוד יותר חמורות, כי הן נכנסות לתוך המאכל,

והאדם אוכל אותן כחלק מהמאכל, וכפי שהתבאר. וגם אם לא היינו מבינים כך את סברת הש"ך, לא היה מובן מאי נפקא מינה בין בני מעיים או קיבה שהתייבשו כעץ ובין עצמות יבשות כעץ. וכפי שהתבאר, אם היה מדובר על עצמות גדולות העומדות בפני עצמן, היה מוצדק לחלק ביניהן ובין בני מעיים וקיבה, דעצמות גדולות אלו אינן נאכלות כלל בפני עצמן ואפילו כלב אינו אוכלן כשהן יבשות לגמרי, ואילו קיבה ומעים שהתייבשו כעץ, הן ראויות למאכל כלב. אבל לפי הסברה הזאת היה צריך להחמיר באבקה שנעשית מהעצמות הללו, דודאי כשהיא בתערובת היא ניתנת בקלות לאכילה, ואדרבה, היא עשויה להשביח את התערובת, וכל אדם אוכלה בשופי. ואבקות רבות חסרות טעם יכולות להאכל אפילו כשהן עומדות בפני עצמן, כשהמדובר על כמויות קטנות כמו כזית.

יב. ביטול איסור לכתחילה בהכנת מאכל מאיסורים שנפסלו מאכילה

בבשר בחלב כשאין טעם אין ביטול איסור לכתחילה

ועוד כתב האחיעזר (שם) וז"ל: "ועוד נראה לפי מה שכתב הגרעק"א בתשובה [(מהדר"ק) סי' ר"ז (ד"ה גם לפי)] הובא בפתחי תשובה [שם (סק"ט)] דכל היכי דאיכא ששים דלא יבוא לידי איסור דאורייתא לא חיישינן לכתחילה ואם כן הכא נמי בנידון דידן לא יבוא לידי איסור דאורייתא, דהא דבר המעמיד לא בטל אינו אלא מדרבנן כמו שכתב הש"ך [בסי' צט³⁵], עכ"ל. והנה, הגרע"א דן שם מדוע מותר להעמיד חלב בקיבה כשרה, הלא אף שאיסור מעמיד בבשר בחלב הוא רק בנותן טעם, ואין כאן נותן טעם, סוף סוף יש כאן ביטול איסור לכתחילה. דהא כאשר הוא מעמיד את החלב בקיבה הוא יוצר מציאות שהקיבה תפריש טעם בשר שיתבטל וילך בתוך החלב. ועל זה הוא תירץ בסוף דבריו וז"ל: "גם לפי מה שכתב הנודע ביהודה (מהדר"ק יו"ד סי' כו ד"ה ומזה) דטעמא דהש"ך הנ"ל (סי' פז סק"ג) כיון דיכול לבא לידי איסור דאורייתא באם יבשל אחר כך ויעבור מן התורה על הבישול ועל האכילה, משום הכי מחמירין דלא נילף איסור מטומאה, מה שאין כן במקום דליכא חשש איסור דאורייתא ילפינן איסור מטומאה עיין שם, ממילא בנידון דידן דאיכא ששים, דאף אם יתבטל לא יבא לידי איסור דאורייתא, גמרינן איסור מטומאה ומותר אף לכתחילה. לזה נלענ"ד דאין לפקפק על המנהג שנהגו

35. לכאורה לא נמצא שם אלא בסי' קיח סק"א.

להתיר הגבינות האלו", עכ"ל. ואולם לכאורה לא אמור היה להיות איסור מעיקרא, כיון שאין כאן ביטול "איסור" לכתחילה, דכאשר הוא מכניס מעט חלב בתוך הרבה בשר, אין החלב מוגדר כ"איסור" שהוא מבטל אותו לכתחילה. דהחלב מצד עצמו מותר. והאיסור לבטל איסור לכתחילה היינו שיש מציאות של "איסור" שהוא רוצה לבטלו על ידי שהוא מערבו.

הגרע"א רצה לומר כך ודחה אפשרות זאת בגלל הש"ך בשם התורת חטאת

ובאמת זה היה עיקר סברת הגרע"א במהלך תשובתו, והוא נסוג מסברה זאת (ד"ה וכיון שכן) רק בגלל שהרמ"א (שם סי' צט ס"ו) כתב וז"ל: "כזית חלב שנפל למים ונתבטל בס', ואח"כ נפל מן המים לקדירה של בשר, מותר, אף על פי שאין בבשר ס' נגד החלב, שהרי נתבטל במים (בארוך). וכל כיוצא בזה", עכ"ל. והש"ך (סי' צט סקכ"ב) הביא דבריו בתורת חטאת (כלל פה דין יא) וז"ל: "אפילו לכתחילה מותר ליתן המים לקדירה של בשר כיון דכבר נתבטל", עכ"ל. ולמד מזה הגרע"א וז"ל: "משמע דלכתחילה אסור לערב החלב במים לבטל ליתן לתוך בשר. ואם כן מכל שכן דאסור לערב בשר בחלב ביש שישים, ועל כרחך כיון דבשאר איסורים אסור לערב אסרו גם בשר בחלב דמחזי כמבטל איסור, ובדרך לא פלוג", עכ"ל. ומזה הוא למד שהאיסור לבטל איסור לכתחילה אמור גם על בשר בחלב. ולכן הוא נזקק לסברות אחרות להקל, ולכן הסתמך על סברת הנודע ביהודה הנ"ל.

קושיות הגרע"א על הרמ"א ועל הש"ך

ובמהלך דבריו הקשה הגרע"א על הרמ"א ועל הש"ך וז"ל: "ומזה יפלא על דברי הש"ך [בסי' צ"ט] הנ"ל, דאחר שהביא דברי הת"ח דאפילו לכתחילה מותר ליתן המים לבשר, כתב ואין להקשות אגוף הדין פשיטא דהא כל איסורים בטלים בס' וכו', ואי דקושית הש"ך לאו על הת"ח רק על לישנא דהג"ה דנקט הדין בנפל ממים לקדירה של בשר דמותר, הא זהו הוי מלתא דפשיטא, הא בזה לא הועיל הש"ך בתירוצו דס"ד דהיתר בהיתר לא בטל, דמה בכך דלא נתבטל תחילה החלב במים, הא מ"מ אחר שנפלו המים לבשר מתבטל עתה החלב כאלו נפל החלב לקדירה של בשר ומים, ומה"ת יגרע במה דנפל תחילה החלב במים, הא אף דלא הוי ביטול מ"מ המים לא נעשים נבילה, דהכל היתר הוא, ואחר שנפלו לבשר חל הביטול, ומה"ט קשה לי דבדינא דהרמ"א דנקט בנפל לבשר, בזה למאי צריך שהיה במים ס' נגד החלב, הא אף דלא היה במים ס' כשנפל לבשר מצטרף הבשר למים, ואם בין

הכל ס' מותר, ובהכרח דלשון הרמ"א דנפל לבשר לאו דוקא, והכוונה באמת דמותר לערב בבשר כמ"ש בת"ח, ומשום הכי בעינן ס' במים בכדי להתיר לערב לבשר. ודברי הש"ך תמוהים, עכ"ל. ומבואר שהיה פשוט לו שהמים אמורים היו להצטרף להיתר, ולכן לא היה צריך שיהיו שישים במים כנגד החלב, דאפשר היה שהבשר והמים יצטרפו לשישים כנגד החלב לבטלו.

דברי התורת חטאת במקורם ודברי האיסור והיתר במקורם

ואולם במקור הדברים בתורת חטאת הנ"ל כתוב כך: "כתב איסור והיתר הארוך [כלל כד (דין ח)]: אם נפל כזית חלב לתוך מים ונתבטל, ואחר כך נפל לתוך בשר, אף על פי שאין בבשר לבטל החלב, לא אמרינן דחלב חוזר וניעור ואוסר הבשר, עכ"ל, ופשוט הוא דאינו חוזר וניעור לאחר שנתבטל כדאמרינן לגבי חמץ שנתבטל קודם פסח והביא הסמ"ג (לאוין עז-עח ד"ה חטה) ראיה מדתנן (כלאים פ"ט מ"א) צמר גמלים וצמר רחלים שטרפן זה בזה אם הרוב משל גמלים מותר להביא פשתן לשם, עכ"ל, ואם כן אפילו לכתחילה נמי שרי", עכ"ל הרמ"א. ומבואר מדבריו שאין בבשר שיעור לבטל את החלב. ובאיסור והיתר (שם) כתב להדיא וז"ל: "ומיהו ברוטב של בשר שנפלה לחלב ודאי צריך שישים נגד כולה דהוי שם בשר על כל המים. ועוד כמה שכתב המרדכי [פרק כל הבשר (סי' תרעט³⁶)] דקיימא לן כמאן דאמר דמשערינן כאילו המים בשר, ולא כמאן דאמר במה דבלעי מיא, ואם כן הוי חתיכא גופא דאיסורא וכו'. והוא הדין לח בלח היתר בהיתר צריך כמו כן שישים כנגד הדימוע הראשון. כגון רביעית חלב שנפל לחמישים רביעיות של מים ויין ושמן, ונתן בתבשיל של בשר צריך שישים נגד המדומע. ולא אמרינן שהיתר בהיתר נתבטל קודם ברוב דעלמא ולא יצטרך שישים אפילו נגד המדומע", עכ"ל. ויעוי"ש שמאריך עוד בזה.

מבואר בדבריהם בניגוד להנחת הגרע"א ויישוב הקושיה על הרמ"א

ומבואר בדברי האיסור והיתר והרמ"א להדיא ההיפך מהנחת הגרע"א. דיש חומרא גדולה בזה שטיפת החלב נפלה קודם לכן למים, דכל המים נעשים כחלב.

36. לכאורה לא נמצאת במרדכי התייחסות לנידון דידן. ונראה שהאיסור והיתר למד זאת ממה שכתב שכשאיסור נבלע בכלי ואין שיעורו ידוע, "משערין בכל הכלי ולא במאי דנפיק מיניה, דלא ידעינן כמה נפק מיניה".

ולכן כאשר נופלים המים שבתוכם החלב לתוך הבשר, יש לראות את כל המים כאילו הם חלב, וצריך שהבשר יבטל את כל המים שבתוכם החלב. ולא יספיק שהבשר יהיה בשיעור של פי שישים מהחלב שנכנס למים. אמנם כל זה אם החלב לא התבטל במים. אבל אם הוא התבטל במים, אין על המים שם של חלב, וכבר אין צורך שהבשר יהיה כנגד כל המים. ולכן מובן מדוע הרמ"א הצריך שיהיה ביטול גמור של החלב בשישים מים כנגדו, דלא מספיק שיהיה שיעור מועט יותר, ולא יהיה ניתן לסמוך על צירוף הבשר למים. דאם לא היה ביטול גמור קודם לכן, יהיה למים דין של חלב, ויהיה צורך שהבשר יבטל את כל המים, וכמפורש להדיא בדברי האיסור והיתר.

יישוב דברי הש"ך

ולפי זה הועיל הש"ך בתירוצו וצדק בתירוצו. דזה באמת תורף דברי האיסור והיתר. דיש הכרח שיתבטל ההיתר בהיתר, ורק בדרך זאת מתבטל החלב למים וניתן דין מים לכל התערובת. ומועיל הדבר לכך שלא יהיה צורך שהבשר יהיה פי שישים מהמים. אבל אם לא היה ביטול של היתר בהיתר, לא היה מועיל שהחלב התערב במים, ועדיין היה שם של חלב על כל התערובת, והיה צריך שישים בבשר כנגד כל המים והחלב שבתוכם. וזהו החידוש שהיתר בהיתר מבטלים זה את זה. ויש להעיר שאליבא דאמת נראה שיש קושיות רבות על דברי האיסור והיתר והרמ"א מהגמרא ומהראשונים אבל אכמ"ל. ועיקר הדיון כאן הוא רק בדין ביטול האיסור לכתחילה.

דחיית הראיה מדברי הרמ"א בענין איסור הביטול בבשר בחלב

ולפי זה נראה ברור שמה שכתב הרמ"א בתורת חטאת שהדבר מותר לכתחילה, ובזה הוא דייק את לשון האיסור והיתר שנקט לשון "נפל", דהיינו גם לכתחילה, הדברים אמורים הן לגבי עירוב החלב במים והן לגבי עירוב תערובת החלב והמים בבשר. ועיקר החידוש הוא דוקא לגבי החלק השני, דדוקא שם נוצרת מציאות ישירה של מפגש הבשר עם החלב. והרמ"א נוקט לשון כללית "אפילו לכתחילה נמי שרי", והוא מתכוון לשני השלבים, אבל עיקר התייחסותו היא לשלב השני. דזה פשיטא לגמרי שאפשר לקחת חלב ולהכניס לתוך מים. ומהיכא תיתי לאסור דבר זה. דאין כאן שום קשר לאיסור בשר בחלב. והוצרך הרמ"א רק להדגיש שגם החלק השני יכול להיעשות לכתחילה. וגם הש"ך שכתב

שדברי הרמ"א הם לכתחילה מצא לנכון להדגיש זאת ביחס לשלב השני, דשם עיקר החידוש, ולא ראה שום חידוש בזה שגם השלב הראשון מותר לכתחילה, דלא צריכא למימר כלל. והדבר מוכח מיניה וביה. דהא פשוט שאין שום איסור לטרוף צמר גמלים עם צמר רחלים. והחידוש שהוצרכה המשנה לחדש הוא שאחרי שכבר התערבו זה בזה, מותר לכתחילה להביא פשתן לשם. ולפי זה אין לנו מקור לאסור לערב חלב בבשר ביותר משישים, וכפי שרצה הגרע"א לומר בכל מהלך תשובתו. ואין סיבה לסגת מהבנה זאת בגלל דברי הרמ"א הללו.

לכאורה אין מקום להקל בזה יותר ממקרה רגיל של ביטול איסור דרבנן

אמנם לגבי עיקר הקולא שמחדש הגרע"א בסוף דבריו על יסוד דברי הנודע ביהודה, יש לכאורה מקום להקשות, במה שונה דבר זה מכל ביטול איסורי דרבנן. דנחלקו בזה הפוסקים, ושיטת הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"ג, לב ע"א) דאם נפל כבר והתערב, אפשר להוסיף על שיעור התערובת ולהרבות כדי לבטל. ושיטת ר"י (תוס' פסחים ל' ע"א ד"ה לשהינהו) דהותר רק בדבר שאין לו שורש מן התורה כמו מוקצה, וכן כתב הראב"ה³⁷ (ביצה סי' תשטז). ושיטת הרא"ש (ביצה פ"א סי' ב) דאפילו זה אסור, ולא התירו אלא רק בעצים שנשרו לתוך התנור דמיקלא קלי לאיסורא, וכן כתב המרדכי (ביצה סי' תרמח והגהות חולין סי' תשנג), וכתב תרומת הדשן (ס"ו ס' נד) שכך נהגו. ובשו"ע (סי' צט ס"ו) פסק כשיטת הרשב"א וסיעתו וז"ל: "איסור של דבריהם, אין מערבין אותו בידיים כדי לבטלו. ואם עשה כן במזיד אסור. אבל אם נפל מעצמו ואין בהיתר כדי לבטלו, מרבה עליו ומבטלו", עכ"ל. והרמ"א נקט כשיטת הרא"ש וסיעתו וז"ל: "ויש אומרים דאין לבטל איסור דרבנן או להוסיף עליו, כמו באיסור דאורייתא. וכן נוהגין, ואין לשנות", עכ"ל. וכל השיטות הנ"ל מודות שאסור ליצור את הביטול לכתחילה. והלא בכל המקרים הללו גם אם היה פחות משיעור הביטול, לא היה אלא איסור דרבנן. ובמה זה שונה מנידון דידן, שאומרים הנודע ביהודה והגרע"א והאחיעזר שכיון שגם אם יהיה פחות משיעור הביטול, לא יהיה אלא איסור דרבנן, אין איסור לבטלו לכתחילה. דלכאורה הסברה הזאת ד"בנידון דידן דאיכא שישים דאף אם יתבטל לא יבא לידי איסור דאורייתא גמרינן

37. אף הרשב"א (שם) כתב כעין זה בתחילת דבריו, אך במסקנתו השמיט זאת וכתב כנ"ל בדעתו, וכבר עמד על כך המהדיר שם. ועכ"פ הוא לא החמיר אלא באיסור תורה שמדאורייתא בטל ברוב וחכמים הצריכו לבטלו בשיעור גדול יותר, ולא באיסור שמיסודו הוא דרבנן אך עיקרו מדאורייתא.

איסור מטומאה ומותר אף לכתחילה", זו בדיוק המשמעות של ביטול איסור דרבנן.

הצד ללמוד איסור מטומאה אמור להיות רק כשהדבר נפסל מאכילת אדם

והלימוד של איסור מטומאה הוא רק לענין זה שדבר שנפסל מאכילת אדם לא יהיה בו איסור כמו בטומאה. אבל בנידון דידן, לא מדובר כלל על כך שנפסל מאכילת אדם. דהא לא דיבר הגרע"א אלא על העמדה רגילה של חלב בקיבה כשרה. ומדוע שייחשב הדבר כפסול מאכילת אדם, ולא הזכיר הגרע"א בכל תשובתו את השיקול שהיא נפסלה מאכילת אדם. ואדרבה, עיקר דיונו נסוב על המשנה דמעמיד בקיבה כשרה שאסור בנותן טעם, ודן מדוע הותר כשאינן נותן טעם. והרי הדיון במשנה הוא על קיבה רגילה ולא דוקא על קיבה שיבשה כעץ. ועד כאן לא אמר הנ"ב אלא רק בשלפוחית שלדעתו היא נחשבת כפסולה מאכילת אדם. וגם על זה קשה כל מה שכבר התבאר לעיל. אבל בהעמדה רגילה של חלב בקיבה, אפילו הנודע ביהודה לא אמר. ואמנם ממש בסיום תשובתו לעיל מיניה כתב הגרע"א וז"ל: "אבל הכא מעורב רק עור שנתבש ואינו רוצה לערב היבש כעץ, לזה אף אם באמת נשאר בו מעט לחלוחית הבשר, מ"מ על זה אין רצונו שיתערב, אלא דממילא הוא. וגם יש ספק שמא באמת אין לו לחלוחית בשר כלל", עכ"ל. ואלו סברות אחרות שהעלה להתיר דאין הוא רוצה בלחלוחית בשר שעשויה לצאת וממילא אין כאן דין של מבטל איסור לכתחילה כיון שאינו מתכוון. אבל מיניה וביה מבואר מדבריו שאכן עשויה להיות לחלוחית בשר. ולכן בהמשך מיד לאחר מכן כשהזכיר את סברת הנודע ביהודה, אין המדובר בדוקא שהתבטל הדבר מאכילת אדם. ואם זה היה הנידון שבדבריו, לא היה צריך לכל תשובתו הארוכה, דזה מקרא מפורש בדברי הרמ"א שהתיר להעמיד בקיבה יבשה כעץ, ולא היה מקום לכל הדיון. ועל כרחנו השאלה התבססה על ההנחה שהיא אינה יבשה כעץ, ולכן נזקק הגרע"א לכל הדיון הארוך בענין נתינת טעם בשיעור פחות מכדי נותן טעם. ואם כן, לא מובן במה זה שונה מכל ביטול איסור לכתחילה שאסור במילי דרבנן.

הקושי גדול יותר בדברי האחיעזר

וביותר יש להקשות על האחיעזר שכתב בפשיטות: "דכל היכי דאיכא ששים דלא יבוא לידי איסור דאורייתא לא חיישינן לכתחילה, ואם כן הכא נמי בנידון

דין לא יבוא לידי איסור דאורייתא, דהא דבר המעמיד לא בטל אינו אלא מדרבנן כמו שכתב הש"ך, עכ"ל. ולא עירב כאן כלל את הסברה דזהו דבר שאינו ראוי לאכילת אדם, ורק על זה יש צד לומר שהש"ך מתיר כיון שהוא לומד איסור מטומאה. ואף שלא זו כוונת הש"ך, ואין צידוק לכך, וכמו שהתבאר, יש עכ"פ צד לומר כך. אבל לפי איך שמבין את הדבר האחיעזר בפשיטות, הלא זה ממש הנידון הרגיל של ביטול איסור לכתחילה במילי דרבנן, שהסכימו הפוסקים לאסור.

הרמב"ם סבר שכל איסור דרבנן אפשר להרבות ולבטל ודחה ראיות התוס'

ויש להעיר שנראה ברור שהרמב"ם לא חילק את כל החילוקים של הראשונים, והוא נקט בפשיטות שמותר לכתחילה לבטל כל איסור דרבנן, בין אם שורשו בדאורייתא ובין אם אין שורשו בדאורייתא, בין אם מקלא איסוריה ובין אם לא מיקלא איסוריה. דהוא סותם וכותב (הל' מאכ"א פט"ו הל' כו-כז) וז"ל: "באיסורין שלדבריהם - מבטלין האיסור לכתחילה. [כז] כיצד? חלב שנפל לקדרה שיש בה בשר עוף, ונתן טעם בקדרה - מרבה עליו בשר עוף אחר עד שיבטל הטעם. וכן כל כיוצא בזה", עכ"ל. ומכך שלא חילק אלא התיר בסתמא, נראה שהוא הדין בכל איסורי דרבנן, בין כאלה שיש להם עיקר מן התורה ובין כאלה שאין להם³⁸. ובאמת זו פשטות לשון הגמרא (ביצה ד' ע"ב): "הא קא מבטל איסורא לכתחלה, ותנן: אין מבטלין איסור לכתחלה! הני מילי בדאורייתא, אבל בדרבנן מבטלין", ע"כ. ותירוץ הגמרא דמיקלא איסורא, נאמר רק כיישוב לקושיה דהוי דבר שיש לו מתירין שגם אם תהיה תערובת, לא יועיל להתבטל, וכהבנה שעמדה ביסוד דברי התוס' (שם ד"ה ותנן) וכפי שכתב המהרש"א (שם). והתוס' הוכיחו ממחלוקת התנאים (שם ג' ע"ב - ד' ע"א) בשיעור ביטול עיגולי דבילה שלא מבטלים, דלכאורה אפשר היה להוסיף ולבטל ומדוע נחלקו התנאים. ומזה הגיעו למסקנה שבדבר שיש לו שורש מדאורייתא, גם מדרבנן אין מבטלים. אמנם נראה שקושי זה לא היה קשה לרמב"ם כלל וכלל. דהוא סבר בפשיטות שמחלוקת התנאים לא

38. ואמנם המרדכי בהגהותיו (חולין סי' תשנג) דייק "מדנקט בשר עוף בחלב ולא נקט חצי שיעור", שההיתר חל דוקא על דבר שאין לו שורש מהתורה. אך ראשית, יש להעיר שחצי שיעור הוא איסור דאורייתא גמור לדעת רוב הפוסקים, ובכללם הרמב"ם (הל' שביט"ע פ"ב ה"ג). שנית, לכאורה אפשר להבין שלעוף יש שורש מהתורה באיסור בשר בחלב שחל בבהמה ובחיה, וכבר עמד על כך הש"ך (הארוך מש"ך סו"ס צט ד"ה ולי). שלישית, אם כוונת הרמב"ם להתיר רק היתר מוגבל, לא ברור לכאורה מדוע לא כתב זאת להדיא.

התייחסה לשאלה האם הוא רשאי להוסיף ולהרבות עד שיוכל לבטל, אלא על עצם הגדרת הביטול הנדרשת כדי שהדברים אכן יתבטלו. ואין הכי נמי, שאם אין שיעור מספיק בהתאם לגדרים שקבעו התנאים הללו, וירצה להוסיף ולבטל, יהיה רשאי לעשות כן, ויצטוך לעמוד בגדרים שקבעו. וכן יש לומר ביחס להוכחת התוס' מהסוגיה דההיא פלגא דזיתא דתרבא דנפל בדיקולא דבשרא (חולין צח ע"א) שהדין לא היה אם אפשר יהיה להרבות אלא על עצם ההיתר בלי להרבות.

יג. דין מאכל שהאדם היה מעוניין בפגימתו

בדברי הרא"ש מבואר שהאיסור כשאוכל דוקא כשנפסל הוא גם בתערובת

עוד כתב האחיעזה (שם) וז"ל: "ומה שתמה רום מעלת כבוד תורתו במכתבו על דברי הרמ"א [י"ד] בסי' קנה (ס"ג) שכתב דמותר לשרוף שרץ או שאר דבר איסור ולאוכלו לרפואה ולא לאכילת רשות, דאיזה איסור יש בדבר, וכבר תמה על זה בספר מנחת יעקב (על תורת חטאת, כלל מו סק"ט) וכו' אולם ביד אברהם [[על השר"ע] (שם) כתב דהעיקר משום אחשביה, כמו בחרכו קודם זמנו³⁹, דאפילו בנפסל מאכילת כלב אסור לאוכלו⁴⁰, ועיין בשאגת אריה [סוף סי' עה] שכתב כן. וכל זה באוכלו בעיניה, דס"ל דאחשביה, אבל בעושה מזה אבק דק לצורך העמדה ומעמיד בזה, אין בזה אחשביה. ובעיקר ההוראה הנני מסכים עם רום מעלת כבוד תורתו להקל בזה, עכ"ל. ויש להקשות על דבריו, דהא המקור לדין זה הוא בדברי הרא"ש (פסחים פ"ב סי' א), והיד אברהם (שם) כתב בעצמו שהוא מתבסס על סברת הרא"ש הזאת. והרא"ש (שם) כתב להדיא שאיסור זה הוא גם בתערובת. דז"ל: "פסחים כא ע"ב) ומותר בהנאתו פשיטא, לא צריכא, שחרכו קודם זמנו. וכדברא דאמר רבא: חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אף לאחר זמנו. וכגון שנפסל מלאכול לכלב דומיא דפת שעייפשה. יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר, דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מכל מקום כיון דאיהו קאכיל ליה אסור. וכן כתב הרב הברצלוני ז"ל, וז"ל: והני מילי דמותר, בהנאה לאחר זמנו, אבל באכילה לא. ומהאי טעמא נמי אסור כותח הבבלי כי אכיל ליה, דתנן (שם מב ע"א): אלו עוברין בפסח כותח הבבלי וכו'. ויש מי

39. דהיינו שחרך חמץ קודם פסח.

40. דהיינו לאוכלו בפסח.

שאומרים המורייס שעושין האינדנא שקורין אלמר"י שמשימין בו לחם קלוי, שמותר אחר הפסח. חדא, שהחמץ ע"י תערובות שעבר עליו הפסח מותר בהנאה ועוד, שהרי חרכו קודם זמנו ומותר בהנאה אחר זמנו. ואנן חזינן לרבוותא דאסרין ליה לאחר הפסח. דלא שרי ר' שמעון אלא כגון דעריב שלא בכוונה, אבל לערובי ולשהויי לא. ומשום שחרכו נמי לא, אימור לא חרכו יפה יפה, דלא מסיק אדעתיה פסח בשעת עשייתו. ועוד, לא קאמרין חרכו קודם זמנו מותר באכילתו לאחר זמנו, אלא בהנאה קאמר. דלאו אורחא דארעא לאכול פת חרוך כל צרכו אבל גבי מורייס דאורחא למיכל הכי אסור, עכ"ל. ומבואר להדיא שהאיסור הזה אמור גם בתערובת וכמו כותח הבבלי וכן האלמר"י שמתואר בדבריו כתערובת, ולהדיא הוא כותב "לערובי ולשהויי" וכו'. וגם הסברה נותנת כן, דכיון שהסברה היא שהאכילה המסוימת שלו מחשיבה את הדבר לאיסור אכילה למרות שבדרך כלל בטלה דעת האוכל אצל כל אדם. ובמקום אחר (ט"ח פסח ח"א סי' ג) התבארה בהרחבה שיטת הרא"ש בענין זה, והתבאר שם שהאיסור כולל גם תערובת.

ביאור דברי הפוסקים שהתירו אכילת שרץ שרוף רק לחולה

ולפי זה אין מקור להתיר אוכל שנפסל מפילו מאכילת כלב, אם הוא עושה מעשה שנועד להכשירו הכשרה מיוחדת בדרך אכילה מיוחדת שהוא משתמש באוכל זה. ועד כאן לא נאמר שאוכל שנפסל מאכילת אדם או כלב יוצא מגדרי טומאת אוכלין ומאיסורי אוכלין אלא רק כשהוא אוכלו בניגוד לרצונו שיהיה אוכל זה מתוקן יותר וראוי יותר. אבל אם הוא דוקא זקוק לאוכל המסוים הזה באופן הזה שהוא ייפסל מאכילת כלב כמו תרופות מסוימות, אזי הדבר אסור מדרבנן. והותר הדבר רק לצורך חולה ואפילו חולה שאין בו סכנה. ולכן הוצרכו הפוסקים להתיר לאכול שרץ שרוף דוקא בחולה ולא התירוהו לאדם בריא.

מכמה ראשונים נראה שההיתר בנשרף הוא רק בחולה

ובאמת בתשובת הרשב"א הנ"ל (ח"א סי' תצט) שמתיר עפרא בעלמא נראה שמדובר דוקא בכגון שהפת עיפשה לגמרי, ולא ניחא ליה בעיפוש זה, והיא נפגמה והתקלקלה כל כך עד שכבר אינה ראויה לאכילה כלל ואפילו לאכילת כלב, וכמו שהתבאר. והנידון הוא אם נפגמה ונפלה לתערובת, והשאלה אם אוסרה את התערובת. אבל הנפילה הזאת לא היתה יזומה ומכוונת ורצויה עבורו. וכן הראב"ה (פסחים סי' תנו) כתב כסיכום לסוגיה (פסחים כה ע"ב) וז"ל: "ומסקנא דאפילו

אינו סכנה, דכיון שלא כדרך הנאתו עביד שרי. וכן כל איסורי הנאה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן אפילו לחולה שאין בו סכנה, וכל שכן אפרן, דתנן כל הנשרפין אפרן מותר⁴¹, עכ"ל. ומבואר שמתיר היתרים אלו דוקא לחולה שאין בו סכנה. והחידוש הוא רק שאין צורך שיהיה סכנה כדי להתיר. והמרדכי (פסחים פ"ב ס' תקמ"ד-תקמ"ה) כתב וז"ל: "כתב רבינו אבי העזרי דכל איסורין שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן, וכל שכן מאפרן, דתנן כל הנשרפין אפרן מותר. ומעשה בא לידי ושאלוני מהו לשרוף שרץ אחד טמא ולשתות האפר לרפואה, והשבתי דמותר דכל הנשרפין אפרן מותר⁴², עכ"ל. ובראשית דבריו לא מבואר להדיא שההיתר הוא דוקא לחולה, אבל מהשוואת דבריו למקור הדברים בראב"ה נראה שלזו הכוונה. ומהשוואה זו עולה גם שהמעשה בענין שריפת השרץ הוא מדברי המרדכי, דבראב"ה שלפנינו ליתא. ומזה גם נראה שההיתר הוא רק לרפואה.

כן מבואר גם בדברי האיסור והיתר

ובאיסור והיתר (סי' לב אות יט) כתב וז"ל: "וכתב עוד שם במרדכי [פרק כל שעה] בשם ראב"ה: ודוקא עצמות השרץ אסור. אבל אם נשרף ונפל לקדירה, מותר הכל בלתי ביטול כלל. ואף לכתחילה מותר לשרוף שרץ ולאוכלו לרפואה, ואפילו לחולה שאין בו סכנה. דתנן⁴¹ (תמורה לד ע"א) כל הנשרפין אפרן מותר. ומיהו אדם בריא יזהר⁴², עכ"ל. וכל תחילת הדברים לא מופיעה במרדכי שלפנינו, ואף לא בגרסאות אחרות של המרדכי (ראה מרדכי השלם עמ' כא). וההשוואה לנפילה לקדירה יכולה ללמד שאין הדבר מותר לכתחילה כפי שכתב. וכך יש להבין את מה שממשיך האיסור והיתר (שם אות כ) וז"ל: "ושאר כל האיסורים שבתורה שרי לאוכלן שלא כדרך הנאתן או ליהנות מהן שלא כדרך הנאתן, וכל שכן אפרן, דאמר ר' יוחנן (פסחים כד ע"ב): הניח חלב שור הנסקל על גבי מכתו, פטור. והא דנקט פטור לאו דוקא, דלאו מפטורי שבת הוא דפטור אבל אסור. מלבד בשר בחלב וכלאי הכרם דפליג עליהן אביי ואוסר לאוכלן אף שלא כדרך הנאתן, וכוותיה קיימא לן עכ"ל, ומסתמא הוא הדין כל שאר איסורי הנאה⁴³, עכ"ל האיסור והיתר. ובהכרח מה שהוא מתיר לכתחילה ואף אומר שפטור הוא לא כמו בשבת אלא

41. לכאורה צ"ל תניא, דהיא ברייתא (תמורה שם ופסחים כז ע"ב). ואולי כוונת המרדכי שהדבר משתמע מהמשנה.

הוא פטור ומותר, היינו רק בחולה שאין בו סכנה. דאחרת יש כאן סתירה מרישא לסיפא. ובאמת ר' יוחנן מדבר על מי שיש לו מכה, ועל זה הוא אומר שהפטור האמור בדבריו הוא פטור ומותר. ומיהו בענין זה של איסורי הנאה, האיסור והיתר לכאורה סותר עצמו, דבהמשך (סי' לט אית לד) הוא כותב להדיא דפטור אבל אסור בשאר איסורי הנאה. ואע"פ שמדבריו כאן נראה שזהו ציטוט של המרדכי, אבל הקביעה דהוא הדין בכל שאר איסורי הנאה היא הוספה שלו. הרי שגם בשאר איסורי הנאה הוא סובר שמותר לכתחילה לפחות בחולה שאין בו סכנה.

יד. הלכה למעשה

הלכה למעשה

לפי מה שהתבאר עולה שיש להתיר העמדה במאכל שהתייבש ואין בו שום לחלוחית, אך אין להתיר את אכילת המאכל הזה בעצמו, כל עוד הוא לא נפסל מאכילת כלב. ושיעור היבשות בו ניתן לקבוע שמאכל נפסל מאכילת כלב הוא יבש כחרס, שגם אם ילחחוהו בפושרים לא יחזור להיות ראוי לאכילת כלב. ומאכל שנפסל מאכילת כלב וחזר ונעשה ראוי, בין אם כתוצאה משינוי שחל בו ובין אם כתוצאה מהכנסתו לתערובת, חזר לאיסורו. דאם באנו להתירו משום שנפגם, הרי מבואר בגמרא ובפוסקים שפגם ולבסוף השביח אסור. ואם באנו להתירו משום שנעשה פנים חדשות, אין זה נכון שעצם הפסול מאכילת כלב מגדירו כפנים חדשות, אלא צריך שיחול בו שינוי מהותי וכדלהלן.

ולפי זה יש לאסור ג'לטין המופק מעורות ועצמות נבלות וטרפות וחיות אסורות, דמלבד מה שאין די בעצם יבשותן של העצמות כדי להגדירן כפסולות מאכילת כלב, המציאות היא שהג'לטין נותן טעם לשבח במאכלים בהם הוא מעורב ונחשב בגלל זה כראוי לאכילה. יש מהפוסקים שדנו להתיר ג'לטין משום שנחשב כפנים חדשות, אך המציאות היא שבתהליך הכנת הג'לטין לא חל שינוי לא ברכיבי החומר ולא בתכונות החומר של העצמות, ולכן אין לסמוך על היתר זה. אמנם נראה שמצד ביטול איסורים לכתחילה לא היה צורך לחשוש בנידון זה, משום שפגימה אינה בכלל "ביטול" והיא מותרת לכתחילה. ויש להעיר שכל זה אמור ביחס לג'לטין שהיה מיוצר בעבר, אך כיום מפיקים את רוב הג'לטין מעור או משומן טרי שאינו מיובש כלל, ובזה פשיטא שאין להקל.