

סימן ז

ריחא וזיעה

א. מחלוקת רב ולוי בדין ריחא

מחלוקת רב ולוי והבנת הראשונים בדעת רש"י שהנידון בדיעבד

נאמר בגמרא (פסחים עו ע"ב): "אמר רב: בשר שחווטה שמן שצלאו עם בשר נבילה כחוש - אסור. מאי טעמא? מפטמי מהדדי¹. ולוי אמר: אפילו בשר שחווטה כחוש שצלאו עם בשר נבילה שמן - מותר. מאי טעמא? ריחא בעלמא הוא, וריחא לאו מילתא היא². עביד לוי עובדא בי ריש גלותא בגדי ודבר אחר", ע"כ. וכתב רש"י (שם) וז"ל: "עבד עובדא - שנצלו בתנור, ובא מעשה לפניו והתיר. דבר אחר - חזיר", עכ"ל. ומיד אחר כך נאמר בגמרא: "מיתבי: אין צולין שני פסחים כאחד מפני התערובת. מאי, לאו תערובת טעמים, וקשיא ללוי? לא, מפני תערובת גופין. הכי נמי מסתברא, מדקתני סיפא: אפילו גדי וטלה. אי אמרת בשלמא מפני גופין, היינו דקתני אפילו גדי וטלה, אלא אי אמרת מפני תערובת טעמים, מה לי גדי וטלה מה לי גדי וגדי? אלא מאי, על כרחיק מפני תערובת גופין הוא דאסור, אבל תערובת טעמים שרי", ע"כ. וכתבו התוס' (שם ד"ה מאי לאו) וז"ל: "מאי לאו תערובת טעמים - לפי מה שפירש בקונטרס דלוי לא שרי אלא בדיעבד, קשיא מה פריך, דהכא לכתחלה קתני, אבל בדיעבד הוה שרי כלוי", עכ"ל. וכן כתבו הראב"ה (ח"ב פסחים סי' תקז) והגמ"י (הל' מאכ"א פט"ו אות ע) בדעת רש"י. ואם מה שעמד לפני ראשונים אלו הוא נוסח רש"י שלפנינו, נראה שהם למדו בדעת רש"י שהיתרו של לוי הוא רק בדיעבד משום שהוא פירש שבא מעשה לפניו והוא התיר, ולא פירש שהוא הורה היתר לכתחילה, וכן פירש המהרש"א (שם על תוס' ד"ה מאי לאו) את

1. כך הגרסה בדפוס ויל' וונ', וכך גם בכת"י קו', אך ברוב כתה"י הגרסה דומה לכת"י מינ', שם נכתב: אסיר, דאזיל האי ומפטם להאיך והדר הך ומפטם ליה להאי. וראה דק"ס (אות מ).

2. בכת"י מינ': וריחא לאו כלום הוא. בכת"י נ"י וקול' ובבה"ג (הל' דם עמ' תרמו בהנד"מ): ריחא ולא כלום הוא.

הבנת התוס' בדעת רש"י. וכן גרס ברש"י האור זרוע (ע"ז סי' רנו) וכך הוא פירש את דבריו. וברש"י כ"י (הובא בדק"ס אות נ) ובפירושו ריב"ן, המבוסס על פירושו רש"י, נאמר במפורש: "עבד עובדא - דיעבד, שנצל"ו וכו'.

דחיית ההכרח להבין ברש"י שמדובר על בדיעבד

ואולם לכאורה יש לדחות את ההכרח לומר בדעת רש"י שלוי התיר רק בדיעבד. הלא מפורש בגמרא שהנידון היה על דבר אחר. ואם כן מסתבר שלא היה מדובר על צלייה לכתחילה. דלכאורה פשוט שבביתו של ריש גלותא לא היו צולים דבר אחר בתנורם, ולא נשאלה שאלה אם אפשר לכתחילה לצלות דבר אחר וגדי בתנור. ועל כרחנו צריך לומר שאחד מהעבדים הכניס דבר אחר לביתו של ריש גלותא וצלאו יחד עם הצלי הכשר שהיה מיועד לביתו של ריש גלותא. ולכן לא היה מקום לפרש את דברי הגמרא בנידון של לכתחילה.

ועוד, אפשר שרש"י התקשה בביטוי "עבד עובדא"; דלכאורה הוא לא עשה את המעשה, וחס מלומר שלוי רצה לצלות דבר אחר. אמנם יש שני פירושים אפשריים ללשון "עבד עובדא": אפשרות אחת היא שמדובר על עשייה מלכתחילה של המעשה, וזה לא שייך כלל להאמר על לוי. ואפשרות אחרת היא שה"עובדא" היא עצם הפסיקה לאחר שהדברים כבר נעשו, והאחריות של הרב היא על הפסיקה לאחר מעשה ולא על המעשה עצמו. וזו הסיבה שרש"י הדגיש שהמעשה נעשה בדיעבד; ולפי זה מובן שרש"י דלה את דבריו מתוך דיוק לשון הגמרא. ולכן היה מוצדק להכניס את זה כפירוש בסיסי לדברי הגמרא. ולקמן יתבאר שמסיבה גדולה נוספת היה מקום לאסור לכתחילה את הצלייה ביחד. ובין כה וכה אין זה מלמד על עיקר דין ריחא מילתא שהוא אסור לכתחילה.³

פשטות לשון רש"י מורה שהוא סובר שלוי התיר לכתחילה

ובהמשך הסוגיה (ד"ה אמר לך) כתב רש"י וז"ל: "הילכתא כוותיה דלוי דהא איפליגו בה וכו' וקם ליה רבא בשיטתיה דלוי, ואמר ריחא לאו מילתא היא, ואביי

3. וגם הרא"ה (חולין צג ע"ב ד"ה וההיא דתני) פירש שהעובדא של לוי היתה מעשה שנעשה בדיעבד, ויחד עם זאת כתב במפורש (ד"ה ומאי דקארמר) שלוי התיר אף לכתחילה, והביא ראיה מבת תיהא ופסק כמותו (ד"ה ובעיקר). וכן מבואר להדיא בדברי הר"ן (על הר"ף חולין לב ע"א ד"ה בגדי וד"ה והא) וסיעתו.

ורבא הילכתא כרבא. וכן הוא בתשובת הגאונים. ואף משמו של רבי אליעזר בן יצחק נאמר לי דלא חייש לה, "עכ"ל. והוא לא סייג את ההיתר. ומשמע שהוא וסיעתו לא חששו כלל לריחא⁴. וכן מבואר בתשובת הגאונים (אוצה"ג פסחים, חלק התשובות סי' רט) וז"ל: "והילכתא כותיה דרבא דריחא ולא כלום הוא, וה"נ הילכתא כלוי דאמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלה עם בשר נבילה שמן מותר - ריחא ולא כלום הוא", עכ"ל. וגם מלשון זו נראה שמותר לכתחילה ובלי כל סייג. ויתכן שזוהי תשובת הגאונים שהזכיר רש"י.

הקושיה מצליית הפסח מוכיחה לכאורה שהנידון לכתחילה

ובאמת לכאורה נראה שיש הכרח גדול לומר שעקרונית לוי התיר לכתחילה, דאחרת לא היה מקום לקושיה מצליית הפסח וכקושיית התוס'. ואמנם כתב המאירי (שם סוד"ה בשר) וז"ל: "אין זה כלום, שכל שאתה מתיר בצליית נבלה ושחוטה בדיעבד ראוי להתיר בצליית שני פסחים אף לכתחילה, הואיל והכל היתר ואין שם אלא איסור שמחבורה לחבורה", עכ"ל. וכן כתב הראב"ד (כתוב שם פסחים יח ע"ב - יט ע"א בדפי הר"ף ד"ה והר"ף ז"ל כו). אבל לכאורה אין זה מוכרח כלל, דזה שהתרנו בדיעבד בצליית נבילה ושחוטה לא מכריח כלל שנתיר לכתחילה בפסחים, ובפשיטות היה ניתן להניח שדין פסחים יהיה כדין נבילה. וכשם שגזרו בזה גזרו גם בזה. ואם כן, לא היה מקום להקשות קושיה בלתי מוכרחת על לוי. ומה גם שאיסור מחבורה לחבורה אינו קל יותר מאיסור נבילה, ויש בו כל דיני טריפה ככל בשר היוצא מחוץ למחיצתו (מלבד איסור הגברא על עצם ההוצאה), וכמבואר במשנה (פסחים פה ע"ב) ובגמרא (שם ע"א) וברמב"ם (הל' ק"פ פ"ט ה"ב והל' מעה"ק פ"א ה"ו)⁵.

בדבר שנצלה התיר רש"י לכתחילה איסור ריחא גם כשניתן לאכול אחרת

ובהמשך הסוגיה נאמר: "ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא - אסרה רבא מפרזיקא למיכליה בכותחא", ע"כ. ופירש רש"י (ד"ה אסרה) וז"ל: "אסרה רבא

4. וכן מובא ענין זה בשו"ת רש"י (סי' קמט).

5. הרמב"ן (ע"ז סו ע"ב ד"ה אביי), המהר"ם חלאוה (פסחים כה ע"ב ד"ה והרשב"א), ההשלמה על אתר והרדב"ז (שו"ת ח"ח סי' קה) תירצו את קושיית התוס' על פי דיוקים שונים בברייתא לפיהם יש בנידון דפסחים איסור בדיעבד, אלא שלכאורה אין הדיוקים מוכרחים כדי להקשות.

מפרזיקא למיכלה בכותחא - שיש בו חלב, משום דקסבר ריחא מילתא היא", עכ"ל. ומבואר שהבין שדבריו אינם יכולים לעלות בקנה אחד עם דברי לוי אלא רק עם דברי רב. ולכאורה כאן הנידון היה לכתחילה, דאמנם הצליח כבר נעשתה, אבל הלא היה אפשר לאכול את הדג בלי כותח. והשאלה היתה אם אפשר לכתחילה לאכול את הדג עם הכותח. ומבואר שללוי היה צריך להתיר במקרה כזה לכתחילה. אמנם הר"ף דלקמן טען שרבא מפרזיקא מתאים גם לדעת לוי, ודלא כרש"י.

מפשטות לשון לוי נראה לכאורה שמותר לכתחילה

ויש להעיר שמפשטות לשון לוי (ורבא דלקמן) "ריחא לאו מילתא היא", או לפי הגרסאות (דק"ס אות ג): "לאו כלום הוא", משמע שהוא סבור שאין לאסור כלל משום ריחא, דמלשונות אלה משמע שאין הוא נחשב ואין לו משמעות. ואם נאמר שהאיסור קיים ורק בדיעבד יש להתירו, לכאורה לא היה מתאים לומר שאין הוא מילתא ואין הוא כלום. ונראה שלכך התכוון הריטב"א (ע"ז סז ע"א ד"ה והא דידי) בכותבו: "והכין ודאי משמע לישנא דלאו מילתא היא", עכ"ל. וכעין זה כתב גם בעל המאור (פסחים יח ע"ב - יט ע"א בדפי הר"ף ד"ה אמר רב) וז"ל: "אלא ודאי מדאמר לוי ריחא לאו כלום הוא, אפילו לכתחלה הוא שרי, דהא לא כלום הוא", עכ"ל. ובמיוחד קשה לומר שלוי התיר רק בדיעבד אם נוקטים שהיתר חל רק כאשר אין שום ברירה אחרת לאוכלו, ואם יש אפשרות אחרת הוא נחשב לכתחילה ויש לאוסרו, אפילו אם כבר נעשה מעשה. דבעל כרחנו אם נוקטים כך הרי שרואים בזה איסור גמור ומילתא רבה, אלא שחכמים התירוהו בדיעבד כיון שלא רצו לגזור עליו כולי האי.

גם מהירושלמי נראה שנחלקו על לכתחילה

ובירושלמי (תרומות פ"י ה"ב) מפורש להדיא שהמחלוקת היתה לכתחילה, וז"ל: "מהו לצלות שני שפודין, אחד שלבשר שחוטה ואחד שלבשר נבילה, בתנור אחד? רב ירמיה אמר בשם רב: אסור, ושמואל אמר בשם לוי⁶: מותר. פליגא מתני' על

6. בעיטור, בראב"ה, ברוקח ובתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת (סי' לז) ליתא למילים "בשם לוי". וכן בכ"י ר' (שרידי הירושלמי עמ' 367). וגם בכ"י ל' ובכתה"י של האו"ז הן לא היו

רב: אין צולין שני פסחים בתנור אחד מפני התערובת; לא אמרו אלא מפני התערובות, הא שלא מפני התערובות לא! מי צתרי - רב אמר אסור, ושמואל אמר: מותר. אייכל שמואל לרב מי צתרי. הדין טווייה - רב חייה בר אשי בשם רב משגר ליה בחרותה", ע"כ. וביאר האור זרוע (ח"ד ע"ז סי' רנז) וז"ל: "לא אמר אלא מפני התערובת, הא שלא מפני התערובת לא. וכך נשאר לשם, ורוצה לפרש מפני תערובת גופים, הא לתערובת טעמא לא חייש. ולא ניחא ליה לשנויי כדשני תלמודא דידן בכיצד צולין, אלא סבירא ליה דהלכה כשמואל, דלא חייש לר' יוחנן⁷ ואפילו לכתחילה, דהא שמואל ורב בלכתחילה קא מיפלגי, כדקאמר מהו לצלות, דהיינו לכתחילה. ושוב מסיים התם אלא מיצתרי וכו', פירוש אלא מאחר דפליגי רב ושמואל בהא, דרב אסר ושמואל שרי, אם כן ההוא מאכל ששמו מיצתרי, שהיה בכי האי גוונא שהיה בו ריחא דאיסורא, לרב אסיר ושמואל שרי. ומסיק שהאכילו שמואל לרב מההוא מאכל. ושוב מסיק הדין טווייה וכו', פירוש אותם צליות שאמרנו למעלה שנחלקו רב ושמואל, הוא היה משגר אותם דורון בשעת שמחה, שהיה נוהג בהם היתר, דהיינו כולה שיטה דהתם מוכחא להיתירא ואפילו לכתחילה", עכ"ל. ומוכח שהמחלוקת היתה בדין לכתחילה. וכך דייקו בלשון הירושלמי גם העיטור (ח"ב ש"א, יז ע"א), האשכול (ח"ג פרק גיד הנשה והל' תערובת אסור סי' ל, עמ' צ), הראב"ה (ח"ב פסחים סי' תקז) בשם ריב"א, הרמב"ן (ע"ז סו ע"ב ד"ה אביי, ובמלחמות על בעה"מ שם), הרשב"א (ע"ז סו ע"ב ד"ה אמר רבא, ובתוה"א ב"ד ש"א, טו ע"א), הריטב"א (ע"ז סז ע"א ד"ה והא דידי) והר"ן (על הר"ף חולין לב ע"א ד"ה והא). וכן כתב הרוקח (סי' תנד) בשם ריב"ק משפירא, וביאר שהסיבה שהבבלי נקט את מחלוקתם בדיעבד היא להשמיע כוחו של רב, וכן כתבו המכריע (סי' לה), הרדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תקנז) והמהרש"א (פסחים עו ע"ב על תוס' ד"ה מאי לאו). ומכך שהירושלמי נשאר בקושי על דברי רב נראה שנפסקה בו הלכה כלוי, ונראה שכך הבין גם האו"ז.

אמנם כנגד הסיעה הגדולה הזו, כתב המהר"ם חלאוה (פסחים כה ע"ב ד"ה והרשב"א) לתרץ את שיטת האוסרים לכתחילה, וז"ל: "וההיא דירושלמי לא קשיא, דהתם מיבעא קא בעי לה מהו לצלות ואהדר ליה דרב אסר אפילו בדיעבד ושמואל שרי משמיה דלוי", עכ"ל. ואולם לכאורה קשה מאד לומר כדבריו, כיון שלא נאמר שרב אסר אפילו בדיעבד, והשאלה דוקא מתייחסת לנידון לכתחילה,

במקור, ונוספו על ידי מגיהים. אמנם הרמב"ן, הרשב"א, המאירי, הריטב"א, המהר"ם חלאוה והר"ן גרסו כלפנינו. ובאשכול נכתב: "רב אסר לוי שרי".

7. לא ברור מאי שייטיה דר' יוחנן הכא. ונדצ"ל: לריחא.

ואיסורו של רב לכאורה נאמר על דבר זה. וגם מכך ששמואל שיגר לרב יש להבין שאין איסור בדיעבד. והמאירי (פסחים עו ע"ב ד"ה בשר, ובחולין צז ע"א ד"ה יש בזה צד שלישי, ובע"ז סו ע"ב ד"ה ענין זה) נקט בפשיטות שלפי הירושלמי לוי מתיר לכתחילה, אבל בכל זאת לדינא הוא אסר לכתחילה, כיון שהעיקר להלכה הוא כתלמודא דידן.

ב. מחלוקת אביי ורבא בדין ריחא

מחלוקת אביי ורבא בנידון דומה לשל רב ולוי

ובדין יין נסך נחלקו אביי ורבא (ע"ז סו ע"ב - סז ע"א) אם ישראל מותר להריח בבת תיהא של גוי. ופרש"י (שם ד"ה בת תיהא) וז"ל: "נקב נוקבים במגופת חבית להריח את היין לבודקו אם יכול להתקיים", עכ"ל. ונאמר על זה בגמרא: "אביי אמר: אסור, רבא אמר: מותר. אביי אמר אסור - ריחא מילתא היא; רבא אמר מותר - ריחא לאו מילתא היא. אמר רבא: מנא אמינא לה דריחא ולא כלום הוא? דתנן (תרומות פ"י מ"ד): תנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת - הפת מותרת, לפי שאין טעם כמון אלא ריחא כמון. ואביי? שאני התם, דמיקלא איסוריה", ע"כ. והמשך הסוגיה שם דומה מאוד להמשך הסוגיה דלעיל: "אמר רב מרי, כתנאי (תרומות שם מ"ג): הרודה פת חמה ונתנה על פי חבית של יין של תרומה - ר' מאיר אוסר, ור' יהודה מתיר, רבי יוסי מתיר בשל חיטין ואוסר בשל שעורים, מפני שהשעורים שואבות. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סבר ריחא מילתא היא ומר סבר ריחא ולא כלום הוא? לרבא ודאי תנאי היא, לאביי מי לימא תנאי היא? אמר לך אביי: לאו מי איתמר עלה, אמר רבה בר בר חנה אמר ריש לקיש: בפת חמה וחבית פתוחה דברי הכל אסורה, בפת צוננת וחבית מגופה דברי הכל מותרת, לא נחלקו אלא בפת חמה וחבית מגופה, בפת צוננת וחבית פתוחה. והא דידי נמי כפת חמה וחבית פתוחה דמי", ע"כ. ואותו דבר ממש הגמרא אומרת לגבי מחלוקת רב ולוי הנ"ל, שללוי ודאי תנאי, ולרב אפשר לומר שבנידון דידן הוי כפת חמה וחבית פתוחה שכולם מודים לאסור.

הרי"ף ורש"י נקטו שמחלוקת רבא ואביי מכריעה כדעת לוי

ולעיל הובא שרש"י בסוגיה בפסחים (שם ד"ה אמר לך) פסק כלוי מכיון שרבא קם בשיטתיה דלוי, והלכתא כוותיה לגבי אביי. וכבר כתב כן הרי"ף (חולין לב ע"א)

וז"ל: "הא מילתא פסקו בה רבואתא כלוי, וסייעוה למילתא מהאיך דגרסינן בפרק השוכר את הפועל לענין בת תיהא; גוי לישראל - שפיר דמי. ישראל לגוי - אביי אמר: אסור, ורבא אמר: מותר. אביי אמר אסור - ריחא מילתא היא; ורבא אמר מותר - ריחא לאו מילתא היא. וקיימא לן כל היכא דפליגי אביי ורבא, דהלכתא כרבא בר מיע"ל קג"ס. וכיון דהלכתא כרבא בהא דריחא לאו מילתא היא, ממילא שמעינן מינה דהלכתא כלוי דקאי כרבא, הדין הוא סברא דקמאי, עכ"ל. והוסיף שם הר"ף שלפי פשט המשנה דהרודה פת חמה, מבואר שלר' יהודה ריחא לאו מילתא. ור' יוסי לא חולק עקרונית על ר' יהודה "אלא בשעורים, מפני שהשעורים שואבות גופו של יין ולא ריחא הוא, אבל בחטים שאינן שואבות כרבי יהודה סבירא ליה דריחא לאו מילתא היא". ומלבד זאת, רב נדחק ליישב את הברייתא דאין צולין שני פסחים כאחד, ולפי לוי הברייתא מתבאר בפשיטות.

כמה ראשונים נקטו שבמחלוקת כזאת אין הכרח שהלכה כרבא

ואולם בתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת (סי' לז, וכע"ז בס"י קכג) כתב וז"ל: "ואף על גב דפליגי אביי ורבא וקם ליה רבא בשיטתיה דלוי, וקיימא לן אביי ורבא הלכה כרבא, כבר הוכחנו היכי דפליגי בפלוגתא דרבנותא לא איפסיקא כרבא", עכ"ל. ובניגוד לדעת רש"י ור"ף. וכן כתבו בנידונים אחרים המרדכי (ב"מ סי' רעא) בשם מהר"ם, והתוס' (יבמות לט ע"א ד"ה אע"ג) בשם הלכות פסוקות דרב יודאי גאון. וכן הסביר הב"ח (אר"ח סי' שסג ד"ה ומ"ש דבגובהה) בדעת הרא"ש (עירובין פ"א סי' ג). ולשיטה זו אין אפשרות להוכיח מדעת רבא שהלכה כלוי.

הר"ף דוחה את הקושיה מרבא מפרזיקיא שלוי אוסר לכתחילה

והתוס' (ע"ז סו ע"ב ד"ה רבא אמר) דחו את פסקו של רש"י ופסקו כרב⁸, ואחת מטענותיהם היתה שמבואר כדעת רב מההיא ביניתא שרבא מפרזיקיא אסר לאוכלו עם כותח. ורש"י בעצמו (שם ד"ה אסרה רבא מפרזיקיא) פירש דהיינו משום שהוא סבר דריחא מילתא היא, וכנ"ל. וטענו התוס' ד"מעשה רב", ויש להכריע על

8. וכן פסקו ראשונים רבים למעשה, וביניהם ר"ח בפסחים, ראב"ן (הר"ד להלן עמ' שי ואילך), ר"ת (ספר הישר חלק התשובות סי' עו אות ח; תוס' פסחים ד"ה אסרה), ר"י (ע"פ שו"ת מהר"ם מהד' מוה"ק, ח"ב תשובות סי' ל), ר' יואל וראב"ה (פסחים סי' תקז), רז"ה (על הר"ף פסחים יח ע"ב - יט ע"א ד"ה אמר רב), ר"ד (המכריע סי' לה) ותשב"ץ קטן בשם מהר"ם (סי' שכח).

פיו לאסור. והרי"ף (חולין שם) הביא גם הוא את הטענה הזאת בשם אלה שאוסרים כדעת רב, והוא עצמו תירץ שאין הדבר סותר לדעתו של לוי, "דכיון דשרי למיכלינהו בלא כותחא, אי שרית להו למיכלינהו בכותחא אישתכח כמאן דשרי לאטוויי בשר שחוטה בהדי בשר נבלה לכתחלה, ולוי לא קא שרי הכין אלא דיעבד, דהא לוי שצלאו קאמר ולא קאמר צולין לכתחלה", עכ"ל. וזו שיטתו של הרי"ף להלכה, שאמנם אין לאסור את התבשיל מחמת ריחא, דהלכה כלוי, אבל אסור לעשות כן לכתחילה. ועוד הוסיף שם שמכיון שאפשר לאכול את הדג בלי כותח, נמצא שזהו כדבר שיש לו מתירין, ולכן אף שהריח הוא אחד מאלף, סוף סוף בדבר שיש לו מתירין אפילו אחד מאלף לא בטל. ובאותן דרכים מיישב הרי"ף גם את הקושיה שהקשו ממה שנאמר בסוף הסוגיה בפסחים (עו ע"ב): "תני רב כהנא בריה דרב חיננא סבא: פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאוכלה בכותחא", ע"כ, דגם זה נאסר משום שאפשר לאכול את הפת בלי כותח, והוי כדיון לכתחילה, ומאותה סיבה הוא נחשב כדבר שיש לו מתירין.

קשיים בסברות הרי"ף שיש לאסור לכתחילה

אמנם מה שכתב הרי"ף שיש לאסור מצד דבר שיש לו מתירין, כבר תמהו על כך הרמב"ן וראשונים נוספים. וז"ל הר"ן (על הרי"ף שם ע"א-ע"ב ד"ה והא): "ומיהו אכתי לא נהירא, דהא אשכחן בבשר בחלב דמותר כל היכא דליכא נותן טעם, דהא אמרינן (חולין קיא ע"ב) דדגים שעלו בקערה שנתבשל בה בשר שמותר לאכול בכותח משום דהוה ליה נותן טעם בר נותן טעם, ולא אסרינן ליה משום דבר שיש לו מתירין מפני שאפשר לאכול הדגים בלא כותח, אלמא לא חשיב דבר שיש לו מתירין כיון שנאסר עם כותח לעולם, דלא מיקרי דבר שיש לו מתירין אלא כשיש היתר אחר איסורו לגמרי, כביצה שנולדה ביום טוב", עכ"ל.

ואולם את הקושיה הזאת אפשר ליישב לדעת הרי"ף, שההיתר בדגים שעלו בקערה אינו מצד ביטול הטעם ברוב אלא משום שזהו מעין סרך של טעם לפגם שאינו אוסר, ולכן לא איכפת לן שיש לו מתירין. אמנם לכאורה קשה טובא על הרי"ף מדברי רבא בנידון דבת תיהא, דאם הותר הריח כשהוא בפני עצמו, לכאורה פשיטא שיש להתירו כשהוא מתערב כאחד מאלף בתערובת שיש לה מתירין. וכן הקשו הרמב"ן וסיעתו הנ"ל. ומלבד זאת קשה, שרבא התיר להריח לכתחילה, ולשיטתו יוצא שריחא מילתא מותר אפילו לכתחילה. ואם לוי לא התיר אלא בדיעבד, יוצא שההכרעה כרבא אינה מתאימה גם אליבא דשיטתיה.

רש"י מתיר לכתחילה ופוסק כרבא נגד רבא מפרזיקיא

ובאמת מדברי רש"י מבואר להדיא שהבין שרבא מפרזיקיא סבר כדעת רב, והוא לא סבר שלוי התיר רק בדיעבד. ולכאורה קשה עליו קושיית התוס'. ונראה שרש"י סבר שכנגד המעשה של רבא מפרזיקיא עומד המעשה של לוי, וממילא אי אפשר להשתמש כאן בשיקול של מעשה רב. ובאמת המאירי (חולין צז ע"א ד"ה יש בזה) דוקא הביא ראיה לפסוק כלוי ממעשה דלוי⁹. אלא שהיה מקום להקשות שרבא מפרזיקיא הוא בתראה, ויש לפסוק כמותו משום דבדרך כלל הלכה כבתראי. אבל כבר כתבו התוס' עצמם קודם לכן בנידון אחר (ע"ז נט ע"ב ד"ה אמר רב פפא) וז"ל: "אכן אומר ר"ת, דודאי הוא דלית הלכתא כרב פפא משום דרבא פליג עליה, אף על גב דהוא בתראה יותר מרבא, משום דרבא רבו, וגם הוא בתראה, והיה גדול ממנו בחכמה ובמנין", עכ"ל. ומבואר שבגלל שרבא היה בעצמו בתראה והוא היה גדול מרב פפא בחכמה ובמנין יש להכריע כמותו, אף על פי שרב פפא היה בתרא יותר מרבא. ואמנם התוס' הוסיפו שרבא גם היה רבו של רב פפא, ובנידון דידן רבא מפרזיקיא לא היה תלמידו של רבא, אבל נראה מדבריהם שזו סברה העומדת בפני עצמה. ומלבד זאת דוקא מצד הסברה הזאת יש להכריע כדעת רבא, דרבא מפרזיקיא היה תלמיד תלמיד תלמידו של רבא, דמבואר (תמורה ל' סוע"א) שהיה תלמיד של רב אשי, שהיה תלמיד של רב פפא (ע"ז מ' ע"א), שהיה תלמיד של רבא (כתובות פה ע"א).

דעת הראשונים ש"מריה דתלמודא" מכריע כנגד הלכה כבתראי

ואף לשיטת הראשונים (סדר תנאים ואמוראים ח"ב אות כה; תוס' קידושין מה ע"ב ד"ה הוה; ספר הישר חלק התשובות סי' קג; רא"ש עירובין פ"ב סי' ד) שסוברים שאין אומרים "אין הלכה כתלמיד במקום רבו" במחלוקות של אמוראי בתראי, יש מקום להכריע כרבא בדין ריחא. דכתב הר"ן (על הר"ף חולין לב ע"א-ע"ב ד"ה והא) שיש לפסוק כרבא במחלוקתו כנגד רבא מפרזיקיא משום שהוא "מריה דתלמודא". וכעין זה כתב גם

9. ואמנם בתשובות ופסקים מאת חכמי אשכנז וצרפת (סי' לז) טען שאין להביא ראיה מהמתיר, וכמובא בגמרא (מגילה כ' ע"א) שר' יהודה הכשיר קריאת מגילה בקטן, והעיד רבי שבהיותו קטן קרא לפני ר' יהודה, והשיבו לו שאין מביאין ראיה מן המתיר. ואולם יש לדחות לשיטת רש"י, שכתב (שם ד"ה מן המתיר) דהיינו משום שהרבים חלקו על ר' יהודה, ואין תוספת חיזוק במעשה דר' יהודה להוכיח שהלכה כמותו בניגוד לחכמים. אבל בנידון דידן, שעקרונית יתכן שהלכה תהיה כלוי כנגד רב, יש במעשה דלוי משום חיזוק לדעתו ולקביעת הלכה כמותו.

הרא"ה (חולין צג ע"ב ד"ה ומאי דקשיא). וכן כתב הרדב"ז (ש"ת ח"ג סי' תקכז). ואולי זו כוונת הרמב"ן (מלחמות פסחים יח ע"ב - יט ע"א בדפי הר"ף, על בעה"מ ד"ה אמר רב) שכתב על המימרות של רב כהנא ורבא מפרזיקיא: "ואם נאמר דאתיאן כרב, נדחה את כולן מפני שהלכה ודאי כרבא". ומעין זה בנידון אחר כתב הב"י (אר"ח סי' ע' אות ג) וז"ל: "הר"ף (ברכות י' ע"א) והרמב"ם (הל' ק"ש פ"ד ה"א וה"ז) סברי דהלכה כרבי יוחנן דהוא מאריה דתלמודא טפי מרב שישא בריה דרב אידי", עכ"ל. וביאר שנקטו בזה דלא כדעת הרא"ש (ברכות פ"ב סו"ס טו), שפסק כרב שישא בריה דרב אידי "דבתראה הוא".

חילוק בין בשר בחלב לשאר איסורים

ויעוין עוד בר"ן שדחה את הקושיה הזאת גם מטעמים נוספים, שיתכן שהחמירו בבשר בחלב יותר מאשר בשאר איסורים משום שהאוכל את החלב ירגיש תוך כדי אכילתו טעם של בשר, וגם משום שהחמירו בבשר בחלב יותר מאשר בשאר איסורים דלא בדילי אינשי מיניה, וכמו שמצינו שהחמירו בהעלאת גבינה עם בשר על השולחן (חולין קד ע"ב), מה שלא החמירו באיסורים אחרים. ובזה אזיל הר"ן כשיטת הרמב"ן וסיעתו הנ"ל שכתבו אף הם את התירוצים הללו.

ג. שיטת התוס'

אין להוכיח מסכנה לענין ריחא

עוד הקשו התוס' (ע"ז סו ע"ב ד"ה רבא אמר) מדברי מר בר רב אשי (פסחים עו ע"ב) ש"הלכה כמותו בר מתרי מילי", שאסר את הדג שנצלה עם בשר אפילו במילחא משום דקשיא לריחא ולדבר אחר. אבל לכאורה אין להוכיח מזה לנידון דריחא מילתא. דעד כאן לא נחלקו אלא לענין איסורים אם ריחא נחשב חשוב מספיק בשביל לאסור, אבל בעניני סכנה כל דבר הוא לגופו, ויתכן בהחלט שריחא יזיק לבריאות או אף ירעיל ויהרוג ואפילו כשריח לא מורגש, רח"ל. וידוע על מחלות רבות שמתחוללות בגלל אור מזוהם או חיידקים שבאוויר. ולכן לכאורה פשיטא שאין לדמות בזה מילתא למילתא. וכן כתב הרמב"ן (שם) וז"ל: "ומר בר רב אשי בנזק דידיה עסיק ולא מודה ולא פליג בדין איסורא כלל", עכ"ל. וכן כתבו הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, טו ע"ב) והרא"ה (שם ד"ה אמר רב). וכן מבואר מדברי הר"ן (שם).

והראב"ה (ח"ב פסחים סי' תקז) כתב שיש פוסקים שרק במיפך וחיוורי דוקא הלכה כמר בר רב אשי. ולשיטתם אין קושיה מעיקרא. וכן כתבו התוס' (יומא פג ע"א ד"ה מר בר רב אשי) בשם רב האי ורבינו גרשום, ובניגוד לדעת סדר תנאים ואמוראים (שם אות לח) ור"ח (שבועות מא ע"א).

לדעת רש"י לא היה הכרח להביא בסוגיה בע"ז את מחלוקת רב ולוי

עוד הקשו התוס' וז"ל: "ועוד קשה, דאי פליגי אביי ורבא בפלוגתא דרב ולוי, אם כן ה"ל לאיתויי פלוגתייהו התם", עכ"ל. דהיינו, שהיה צריך להביא את מחלוקת אביי ורבא בסוגיה של רב ולוי. אמנם נראה שרש"י לא ראה בזה שום קושי, דעיקר הדיון במחלוקת רב ולוי היה להקשות ולהוכיח ממשניות וברייתות כדעת אחד מהם. ולשיטתם של רב ולוי לא קשה כלל הא דאביי ורבא אמרו דבר זה או אחר, ולכן לא הוצרכה הגמרא שעסקה במחלוקתם להביא את מחלוקת רבא ואביי. ואם הקושיה היא מדוע בסוגיה דאביי ורבא לא הובאו דברי רב ולוי היינו משום שהגמרא מביאה משנה ותולה את המחלוקת בה. ואם כן לא היה הכרח להביא גם את דברי רב ולוי, דאם דברי האמוראים תלויים בתנאים, ליכא רבותא שהם גם תלויים באמוראים הללו¹⁰.

ביאור התוס' להבדל שבין הסוגיות

ועל כל פנים מכוח הקושיות הללו ביארו התוס' את הסוגיות בדרך אחרת, וז"ל: "לכן נראה דודאי הלכה כרב דהתם דריחא מילתא היא, והלכה כרבא נמי הכא גבי בת תיהא דריחא לאו מילתא היא, ואביי נמי דהכא דאמר ריחא מילתא היא אמר לך אנא דאמרי אפילו כלוי דאמר התם ריחא לאו מילתא היא, דשאני הכא שהוא נהנה ומריח מן האיסור היין עצמו, הלכך הוי לגמרי כאילו שותה מן היין עצמו, אבל התם אינו אלא ריח האיסור נכנס בתוך ההיתר והוא אוכל את ההיתר, ובהא אפילו אביי מודה דריחא לא מילתא היא, ורבא נמי דהכא אמר לך אנא דאמרי אפילו כרב דאמר התם ריחא מילתא היא, דשאני הכא שהריח מזיק לו לפי שנכנס בגופו, ולכך אמר דריחא לאו מילתא היא. הלכך בין אביי בין רבא דהכא מצו סברי בין כרב בין כלוי דהתם. והשתא הוי טובא גווי דריחא: ריח

10. ומלבד זאת, במקרים רבים רש"י נקט שאין הכרח לייחס סוגיה אחת לסוגיה אחרת הקשורה אליה. ויש להאריך בזה, אבל אכמ"ל.

החזק שבכולן - פת חמה וחבית פתוחה, דאסור לכולי עלמא; וריח בשר פלוגתא דרב ולוי, וקיימא לן כרב; וריח דבת תיהא וקיימא לן כרבא; למטה מהם - פת צוננת וחבית פתוחה או פת חמה וחבית מגופה; והמותר לכולי עלמא - פת צוננת וחבית מגופה", עכ"ל. ומבואר מדבריהם שיש הבדל לתרי גיסי בין הסוגיות: מחד גיסא, נידון דריח יין חמור יותר כיון שהוא מריח את גוף היין, ובנידון דריח צלי הריח כבר עבר לתבשיל האחר. ומאיך גיסא, בנידון דיין הוא מזיק לו, ובנידון דצלי אינו מזיק לו.

קשיים רבים בדבריהם

ואולם לכאורה דבריהם אינם מובנים. ראשית, לשיטתם לא מובן מדוע הגמרא מניחה בפשטות שהריח של היין מזיק למי שמריח אותו¹¹. ולעיל (ע"ז סו ע"ב ד"ה אביי אמר) הם כתבו וז"ל: "שהריח יוצא דרך הנקב ונכנס בחוזק בגופו ומזיק", עכ"ל. ולכאורה הדברים אינם מובנים, דמי לא עסקינן גם בכגון שהוא מריח את מה שבחבית מעט מרחוק, באופן שהיין לא יזיקו. שנית, לא מובן מה היתה הקושיה מכמון של תרומה. הלא הוא אינו אוכל את הכמון עצמו אלא ריח הכמון נכנס בפת. ולא היה צריך אביי לומר דמיקלא איסוריה אלא היה לו לחלק את חילוק התוס', שהוא לא אסר אלא רק כשמריח את הכמון עצמו. שלישית, לא מובן מדוע הגמרא הקשתה על רבא מפת חמה, ומדוע השוותה את המחלוקת שבין רבא ואביי למחלוקת התנאים. הלא התם הריח אינו מזיק לו, וניתן לומר שבגלל זה ר' מאיר ור' יוסי אוסרים, ודעתם אינה סותרת בהכרח את דברי רבא. רביעית, לשון הגמרא שמסבירה את סברת אביי ורבא אם ריחא מילתא או לא מילתא, קשה לכאורה, דלפי זה לא היה לה לומר בכלליות שריחא לאו מילתא, אלא דוקא ריחא שמזיק. וגם לא מובן הקשר בין דברי התוס' הללו למה שאמרו מיד לאחר מכן: "והשתא הוי טובא גוונ" וכו', דהבדלי החילוק שבחוזק הריח לא היוו שום גורם בצריכותא שאמרו קודם לכן. ויתירה מזו קשה, אם אכן ריח יין חלש מריח צלי, מדוע הוצרכו לסברה שיין מזיקו. לעולם אימא לך שאין היין מזיקו, ובכל זאת רבא אזיל כדעת רב, והסיבה שבנידון דידן הוא מיקל וסובר

11. ועל כרחנו מדובר על נזק גשמי ולא רוחני. דאם מדובר על נזק רוחני בעצם קליטת האיסור של יין נסך בגופו, מדוע ריח של בשר נבילה לא נחשב כגורם נזק רוחני. וכן מוכח מצד שתלו את הדבר בחוזק היין.

שריחא לאו מילתא הוא משום שריח היין חלש מריח הצלי, שדוקא אותו אוסר רב. ומעין הקושיה האחרונה כבר הקשה המהרש"א (ע"ז שם סוד"ה בא"ד), וצ"ע.

אפשרות ליישב חלק מהקשיים

ואמנם היתה אפשרות לתרץ את שתי הקושיות האחרונות אם נאמר שהתוס' סברו שיש שלוש דרגות של ריח; הראשונה כוללת את פת חמה וחבית פתוחה, צליית בשר ובת תיהא. השנייה כוללת את פת חמה וחבית מגופה או פת צוננת וחבית פתוחה. והשלישית היא פת צוננת וחבית מגופה. ובעצם, בת תיהא שווה לריח הבשר בחוזקה, אלא שהותרה משום שהיא מזיקה. והבנה זו מתאימה לרב ולאביי, שהשוו צליית בשר ובת תיהא לפת חמה וחבית פתוחה. ורבא מסכים עם רב שריחא מילתא, ומסתבר שהוא מסכים גם עם אביי שריח בת תיהא הוא חזק, ורק העובדה שהוא מזיק היתה זו שגרמה לרבא להתיר. והתוס' הוצרכו לציין את חילוקי החוזק של הריח כדי להדגיש שרב, אביי ורבא מסכימים בענין זה.

דחיית אפשרות זו

ואולם מכך שהתוס' כתבו "ריח החזק שבכולן וכו' למטה מהם" וכו', משמע שהגדרים השונים נקבעים רק לפי חוזק הריח, וכמו שבאמת בגמרא מתייחסים לחוזק הריח על פי חום הפת ופתיחת החבית, ובתוס' מדובר ממש על אותו מישור שהגמרא דיברה עליו. ואילו לפי ההבנה הזאת נצטרך לומר שמצד החוזק אין הבדל בין יין לצלי. ובר מן דין, יוצא לפי זה שהגמרא מתבססת בקושיותיה על הנחה שיש להשוות בין יתרון החוזק וגריעות הנזק. וזו הנחה שהיא לכאורה אינה מוכרחת כלל, ולא היה לה להקשות בפשיטות כזאת על סמך ההנחה הזאת.

קשיים רבים בהעמדת התוס' את המקרה של בת תיהא

ועוד כתבו התוס' (שם) וז"ל: "אביי אמר אסור, ריחא מילתא היא - וחשבינן ליה כשותה. אבל אין לומר דחשבינן נהנה, דאם כן מאי פריך מכמון של תרומה שנכנס ריחו בפת של ישראל, שאני תרומה דשריא לישראל בהנאה שאינה של כלוי כי הכא דליכא אלא ריחא, דמיירי שלא הסיק ישראל את התנור, דאם כן כלה התרומה, אלא שכהן הסיקו, אלא ודאי הכי פליגי: אי חשבינן כשותה או לא, וטעמא דרבא דלא חשיב ליה כשותה לפי שהריח נכנס בפניו ומזיקו

והקלקול רבה על התקון ושרי, כדאמרין [פרק קמא דחולין (ח' ע"א)] גבי סכין של עבודה זרה מותר לשחוט בו משום דקלקולו רבה על תקונו, אבל זילוף של יין נסך ודאי אסור, דהויא הנאה גמורה כדאמרין [בפרק קמא דפסחים (כ' ע"ב)]: שותים מלוג בסלע ומזלפים מלוג בשתים, אבל כשתיה ודאי לא מחשבינן ליה לזילוף, מדמתירין [בפרק קמא דפסחים (שם)] לזלף היין של תרומה טמאה, ואי כשתיה חשיב הוה ליה שותה תרומה טמאה שבמיתה, אלא זילוף הנאה לחוד הוא דחשיב ומיתסר גבי יין נסך, ולא דמיא לבת תיהא שהריח יוצא דרך הנקב ונכנס בחוזק בגופו ומזיק, אבל זילוף הריח מתפזר, עכ"ל. וגם דבריהם אלה אינם מובנים לכאורה. ראשית, גם כאן לא ברור מדוע שהגמרא תניח בפשטות שריח היין מזיק את האדם, ומדוע ההנחה הפשוטה היא שהקלקול רבה על התיקון. שנית, אם אכן זה כך, מדוע הקושיה מכמון היא רק על אביי. הלא לפי זה גם רבא אמור להודות שאם אין הריח מזיק לאדם, ואין הקלקול רבה על התיקון, יש לאסור, ובדין כמון רואים שיש להתיר. וכנ"ל קשה גם הקושיה מפת חמה. וביותר קשה, שרבא אומר "מנא אמינא לה דריחא ולא כלום הוא" ומביא את הראיה מכמון, ולפי זה יסוד ההיתר בכמון שונה לגמרי מיסוד ההיתר שבדבריו. שלישי, לכאורה קשה מאד לומר שאם הריח מתפזר זו הנאה, ואם הריח יוצא בחוזק זוהי שתיה. רביעית, לכאורה המציאות בכמון היא שהריח מתפזר ולא נכנס בחוזק לגופו, ולפי הגדרת התוס' בסוף דבריהם היה צריך לתת לזה דין של הנאה ולא של שתיה, ושוב הדרא קושיה לדוכתה, מה הראיה מתרומה, הלא תרומה הותרה בהנאה, ולא נאסרה אלא בשתיה. חמישית, לפי דבריהם יצא שלפי אביי הוא נחשב כשותה את הריח, ואם כן יצא שבזילוף יין תרומה הוא ייחשב כשותה. דקל וחומר הדברים, אם בריח שאמור להזיק הוא נחשב כשותה, קל וחומר כשהריח אינו מזיקו ייחשב כשותה. והרי דברי הגמרא שזילוף מותר ביין תרומה אמורים שם אף לדעת אביי, וצ"ע.

ועל כולנה קשה, שעצם זה שהגמרא השוותה את הנידון בסוגיות בפסחים ובע"ז לדין פת שעל פי החבית, מוכיח שהנידונים בשתי הסוגיות שווים. והגמרא אינה מחלקת בין רמות שונות של חוזק ריחות. ונראה מסתימת הסוגיות שהנידון הוא עקרוני בהתייחסות לריח האם "ריחא מילתא" אם לאו, ולא בהשוואות בין חוזקם וטיבם של הריחות.

הסבר היראים להשוואת הנידונים לדין פת חמה והקשיים שבו

והיראים (סי' סג סוד"ה תניא) עמד על כך שבשתי הסוגיות הגמרא הקשתה מפת חמה על גבי חבית, ולכאורה משמע מזה שהנידונים בשתי הסוגיות שוים. ודחה את זה וז"ל: "וההיא דפת חמה ע"ג חבית רמינו על תרווייהו בפסחים ועבודה זרה ולא קשיא מידי, דסבר פת חמה שקולה היא, דמיא להא¹² שאינה חלוקה כל כך מכל אחת ואחת שיכול התלמוד לחלוק ביניהם. אבל אפיית צלי ובת תיהא לא דמו כלל", עכ"ל. אך לכאורה יש בתירוץ זה דוחק רב, משום שאם הנידון דפת חמה אכן שקול ויש בו צדדים לכאן ולכאן, לא היתה הגמרא יכולה להקשות בפשיטות ולומר שלרובא ודאי תנאי היא וכן להיפך. והיה צריך להכניס את הצדדים הללו כדבר שמבדיל בין הנידון דפת חמה ובין הנידון שעליו נחלקו אביו ורבא, גם אם החילוק הזה פחות מובהק מהחילוק שבין תיהא וצלי. וכמו כן, הגמרא לא היתה יכולה לנקוט בפשיטות בשני המקרים שלדעת רב ואביו הנידון דומה לפת חמה וחבית פתוחה, מאחר וברור שמי שמשווה לצלי לא יכול להשוות לבת תיהא, וכן להפך.

ד. שיטת הרמב"ם

הרמב"ם לא העמיד את דעת רבא כפי שתירצו התוס' וצריך יישוב לדבריו

ובאמת הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ג ה"ד) כתב וז"ל: "וכן מותר שיריח הגוי בחבית שליין שלנו. ומותר לישראל להריח בחבית שליין נסך, ואין בזה שם איסור; שאין הריח כלום, לפי שאין בו ממש", עכ"ל. ולא העמיד הרמב"ם את המקרה הזה דוקא בכגון שהריח נכנס בחוזק בגופו ומזיק. ונראה מדבריו שבכל גוונא התיר רבא. וצריך להבין אפוא כיצד יענה הרמב"ם לקושיות התוס'. והרדב"ז (על הרמב"ם שם) כתב דהיינו דוקא כשהוא אינו מתכוון ליהנות, ותלה את הדבר בסוגיה דהנאה הבאה לאדם בעל כרחו (פסחים כה ע"ב). ועל פי דבריו לכאורה אפשר היה ליישב מקצת מקושיות התוס'. אבל לכאורה מלשון הרמב"ם נראה שאין בדבר איסור כלל, ואין ההיתר נובע מזה שהוא אינו מתכוון; דאינו מתכוון הוא היתר הקיים גם באיסורים גמורים, וכאן הרמב"ם מדגיש ש"אין בזה שם איסור". וגם מסתימת דבריו נראה שאפילו אם הוא יתכוון ליהנות לא יהיה בזה שום איסור.

12. נראה שצריך להוסיף: ודמיא להא.

ביאור המחלוקת בריחא מילתא ויישוב הקושיות

ואמנם אלמלא דברי התוספות היה אפשר ליישב לכאורה בפשיטות את קושייתם בדרך אחרת. השאלה אם ריחא הוא מילתא אם לאו, אינה משתייכת בהכרח לאחת מהאפשרויות של שתיה או הנאה. השאלה היא עקרונית: האם ריח נחשב דבר ממשי שיכול לגרום לאיסור, או שריח הוא "לאו כלום" כי אין לו שום ממשות שניתן למששה בידים. בנידון של הרחה פשוטה של יין מדובר על הנאה מהריח, והשאלה היא אם העובדה שהוא נהנה מדבר שאין אפשרות למששו בידים נחשבת כהנאה; ובנידון של אכילת פת שנדבק בה ריח כמון מדובר על הנאה מאכילה, דהא הוא אוכל את הפת ומעורב בה ריח הכמון, והשאלה היא אם העובדה שהוא אוכל דבר שאין לו ממשות, נחשבת כאכילה ממשית של תרומה. ולכן בנידון של יין נסך, שהאיסור הקיים בו הוא איסור הנאה, יש מקום לאסור את עצם ההרחה, ואילו בנידון של תרומה, שהאיסור הקיים בו הוא איסור אכילה, יש מקום לאסור את האכילה. ולפי זה אין צורך לומר שלדעת רבא הריח דוקא מזיקו. דאף אם אין הוא מזיקו, כמו שאכן הוא בסתמא דמילתא, סובר רבא שאין לאסור את ההרחה מיינן נסך, כיון שאין בריחו ממשות. ולפי זה אין צורך גם לחלק בין ריח שמתפזר ובין ריח שיוצא בחוזק, דבשני המקרים עסקינן בריח, ומצד עצמו של הריח לא היה מקום לאסור אליבא דרבא.

יישוב הקושיות מזילוף

וגם מה שהתקשו התוס' לשיטתם מזה שרואים ששותין מלוג בסלע ומזלפין מלוג בשתים, לכאורה יש ליישב בפשיטות. הלא ודאי שרבא לא חולק על כך שלריח יש חשיבות וערך. ועובדה היא שאדם מברך על ברכת הריח והנשמה נהנית ממנו. ועובדה היא שאנשים מגמרים את כליהם ומוציאים הוצאות וקונים מיני בשמים ומתעדנים בהם. ועובדה היא שהקטורת נעשית לריח ניחוח, ולא נחלק על דבר זה אף אדם מעולם. ולא אמר רבא שריחא לאו מילתא אלא רק לענין זה שאיסורי הנאה ואיסורי אכילה אינם חלים על דברים שאין אפשרות למשש אותם. וזה גדר בגדרי איסורי התורה. ולכן זה שאנשים מוכנים לשלם שני סלעים על ריח טוב של יין, אינו קשה כלל על סברתו של רבא, דזה פשוט שיש לריח חשיבות וערך רב. וגם לקול ולמראה יש חשיבות רבה, ושירת הלויים וזהב הכלים יוכיחו, ואף על פי כן קול מראה וריח אין בהם מעילה (פסחים כו ע"א) כי אין

בהם ממשות (רש"י שם ד"ה אין בהן); וכך גם באיסורי הנאה ואכילה, אין בהם איסור, אף על פי שיש להם חשיבות רבה. ולכן אין לדעת רבא סיבה לאסור הרחת יין נסך גם אם אינה מזיקה אותו, למרות חשיבותו וערכו של הרית. ואין להחשיב הרחה כזאת כשתייה אף לדעת אביי, ולכן אף לדעתו יהיה מותר לזלף יין תרומה. ובזה גם מתיישבת מאליה הקושיה דלעיל מענין סכנה, דאין לדמות בזה מילתא למילתא כלל. דודאי יש חשיבות ומשמעות לריחא אף לענין סכנה, אלא שלסוברים שריחא לאו מילתא היא אין בזה גדר החפצא של איסור שאותה אסרה תורה.

גם הרמב"ם פוסק עקרונית כלוי אבל אוסר לכתחילה

והרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו הל"ג) כתב וז"ל: "אין צולין בשר שחוטה עם בשר נבילה או בהמה טמאה בתנור אחד, ואף על פי שאין נוגעין זה בזה. ואם צלאן - הרי זה מותר, ואפלו היתה האסורה שמנה הרבה והמותרת רזה; שהריח אינו אוסר, ואין אוסר אלא עצמו שלאיסור", עכ"ל. הרי שבשאלה העקרונית הוא פוסק שהריח אינו אוסר, ואף על פי כן הוא סובר שיש לאסור לצלות לכתחילה נבילה ושחוטה בתנור אחד. והיינו לכאורה כשיטת הר"ף הנ"ל.

שיטת הרמב"ם אינה מובנת לכאורה

אמנם צריך להבין מדוע במחלוקת רב ולוי התיר הרמב"ם רק בדיעבד, בעוד שבדין בת תיהא הוא כתב (שם פ"ג הל"ד) וז"ל: "ואין בזה שם איסור; שאין הריח כלום, לפי שאין בו ממש", עכ"ל. ומשמע שהוא סובר שאין בריח כל איסור, ואף לכתחילה יש להתיר. ומשמע לכאורה שדבריו אלו נאמרו באופן גורף וביחס לכל ריח באשר הוא. ולכאורה היה אפשר לומר שהסיבה שיש להחמיר לכתחילה שאין לצלות נבילה עם שחוטה היא רק משום שחוששים שמא תגע השחוטה בנבילה, ואחר שכבר צלאן יחד אין סיבה לאסור את השחוטה, ולכן אפשר לאוכלה. ובזה היה אפשר ליישב שבנידון דידן שהוא מריח את החבית, אין שום חשש נגיעה ואין שום חשש איסור, ולכן אין סיבה לאסור אפילו לכתחילה. אבל הרמב"ם כותב (שם פ"ט הל"ג) וז"ל: "פת שְׂאֵפָה עם הצלי ודגים שְׂצֻלִין עם הבשר - אסור לאכלן בחלב", עכ"ל. ומוכח מזה שהוא פסק את הדינים הללו של רב כהנא בריה דרב חיינא סבא ואת של רבא מפרזיקיא, ודלא כרש"י שדחאם מההלכה משום שהבין שהם על פי שיטת רב. ואם כן, לכאורה הוא היה צריך לתרץ את האיסורים

שאסרו בניגוד להיתר ריחא מילתא, כתירוצי הרי"ף הנ"ל. וכן הבינו בדעתו הכס"מ (שם) והלח"מ (שם). ואולם בנידון זה לא מדובר רק על איסור לכתחילה משום החשש שמא יגעו זה בזה, אלא יש בזה איסור עצמי על מציאות של לכתחילה, דהא אפשר לאכול את הפת בלי חלב. וגם לא שייך כאן לגזור שמא יגע הבשר בחלב בשעת האפיה בתנור, כי הרי הוא אופה רק את הפת עם הבשר או החלב ואין מקום לחשש שהחלב עצמו יגע בבשר. ואם כן לכאורה האיסור הוא מעין גזירה שבאה להרחיק את האדם ממציאות של ריחא. ואם כן, השתא כבר לא מובן מדוע הותר הדבר לכתחילה אצל רבא בהרחת יין נסך. הלא גם אם אין כאן חשש שמא יגע איסור בהיתר ויאסרנו, סוף סוף היה צריך לאסור לכתחילה, ומשום דדין ריחא לאו מילתא אמור רק בדיעבד אבל לא לכתחילה. ובאשר לנימוק השני שנימק הרי"ף, שיש לאסור דהוי כדבר שיש לו מתירין, כבר הוקשה לעיל (עמ' רצו) דאם רבא מתיר לכתחילה את הריח עצמו, ודאי שלא היה מקום לאסור ריח שהוא אחד מאלף בתערובת.

ביאור הבנת הטור בדעת הרמב"ם וקשיים אחרים בהבנתו

וכנראה שזו היתה גם הבנת הטור (סי' צה אות א-ב) שבגללה תמה על הרמב"ם וז"ל: "ואיני מבין למה כתב שצלוין עם הבשר אסור לאכלן בחלב, דהוא הדין נמי מבושלין עמו וכו' ואם בא להחמיר בצלי¹³, אם כן למה כתב עם הבשר? אפילו בלא בשר נמי בכלי של בשר אסור", עכ"ל. וכתב עליו הרדב"ז (הל' מאכ"א שם) וז"ל: "וכבודו במקומו מונח שלא ירד לדעת רבינו", עכ"ל. והכס"מ (שם) הבין שהאיסור הוא מצד ריחא מילתא שנאסר לכתחילה, וכתב וז"ל: "ודבר פשוט הוא שכן פירוש דברי רבינו ולא כדברי טור [יר"ד סי' צה] שעלה על דעתו שפירוש דברי רבינו שצלאן עם הבשר מחוברין לו ממש ומפני כך כתב עליו שאינו מבין דבריו", עכ"ל. אמנם נראה שהטור לא סבר שאפשר להבין את דברי הרמב"ם מצד ריחא מילתא, כיון שמצד ריחא מילתא היה צריך להתיר את הדבר לכתחילה. ולא מיבעיא שלא היה מקום לאסור לאכול את הדג או הפת עם הכותח, אלא אפילו לא היה מקום לאסור לכתחילה לצלות את הדג עם הבשר כדי לאוכלו בכותח, וכן לא היה מקום לאסור לכתחילה לאפות את הפת עם הבשר כדי לאוכלו עם כותח. דכיון שלא שייך כאן חשש שמא יגע איסור עם היתר, היה

13. י"ג: בכלי.

צריך להתיר את הדבר לכתחילה כמו שהתרנו להריח ריח של יין נסך. וכן הגיה הרמ"א על המרדכי (חולין סי' תרסה) שהביא את דברי הרמב"ם שאוסר כשצלה פת עם צלי, וכתב וז"ל: "ולאו מטעמא דריחא מלתא דהא לדידיה שרי", עכ"ל. ולכן הוכרח הטור להבין בדברי הרמב"ם שהצלי נוגע ממש בפת והבשר נוגע ממש בדג. ולפיכך הוא תמה, דאם כך, למה הוצרך שיגעו זה בזה, הלא עצם הבישול והצליה בכלי של בשר היה צריך לאסור לאכול עם כותחא. אמנם אליבא דאמת קשה לומר שזו כוונת הרמב"ם, דצליית דבר עם דבר אחר לא אמורה להתפרש שהאחד נוגע באחר. ובגמרא (פסחים עו ע"ב) נאמר להדיא: "פת שאפאה עם צלי בתנור". ומשמע שהסיבה לאסור היא בגלל אפייתם המשותפת בתנור ולא בגלל שאחד נגע בשני.

תירוץ הרדב"ז והקשיים שבו

והרדב"ז (שם) תירץ את דברי הרמב"ם בדין צליית בשר שחוטה עם בשר נבילה וז"ל: "דהכא אית בה תרתי לריעותא; חדא שהתנורים שלהם היו צרים והבשר מפוטם, ובכי האי גוונא ריחא מילתא היא", עכ"ל. ולכאורה תירוצו קשה. דהא רבא אמר את דבריו בזמנם ולא בזמן הרמב"ם. ואם הרמב"ם הבין בדעת רבא שריחא לאו מילתא, ויש להתיר אף לכתחילה, אם כן, לא שייך לתלות את האיסור בהבדל שבין זמנם לזמן הרמב"ם. ובדוחק צריך לבאר את דבריו שהתכוון לומר שבגלל קטנות התנורים לא אמר רבא את דבריו אלא רק במציאות שבה אין הריחות מצויים באותו תנור וכגון בהרחה רגילה כשהריח מתפשט באוירא דעלמא. והזכיר את קטנות תנוריהם רק כדי לומר שמסיבה זאת רבא הבדיל בין תנור ובין אוירא דעלמא. אבל לפי זה קשה מאד כיצד הגמרא השוותה בין הנידון של הרחת היין ובין הנידון של תנור שהסיקו בכמון, וכן לא מובנת ההשוואה לרודה פת חמה. דכל הנך נעשו בתנורים, ולא דמי כלל לנידון של רבא. ויש להעיר עוד, שלפי זה בזמן הרמב"ם שהתנורים היו כבר גדולים וכדלקמן, לא היה מקום לאסור. דלכאורה לפי זה האיסור תלוי לגמרי במציאות, ולא בשאלה העקרונית של ריחא מילתא או לא מילתא. והיה אפוא הרמב"ם צריך להתחשב בה. ואליבא דאמת לא נראה כלל שהרמב"ם תולה את הדבר בגודל התנורים, דלא הוזכר בכלל דבריו שמדובר בתנור. ומפשטות דבריו נראה שהאיסור אינו מותנה בכך שהם ייצלו בתנור דוקא.

ביאור שיטת הרמב"ם

אמנם אפשר ליישב את פסק הרמב"ם בנידון של בשר בחלב על פי דברי הרמב"ן וסיעתו (ה"ד לעיל עמ' רחצ) שיש להחמיר בבשר בחלב, משום שטעם הבשר נרגש וכשבאים לאוכלו בחלב מיחזי כבשר בחלב או מצד החומרות האחרות שהחמירו בבשר בחלב כיון דלא בדילי אינשי מיניה. ובאמת הרמב"ם מביא את ההלכה הזאת בהקשר של ההלכות שנאמרו להחמיר בבשר בחלב שמא יבוא להרגל עבירה. ואולם לכאורה לפי זה עדיין יקשה מדוע הוא אוסר לצלות יחד שחוטה ונבילה. דבזה לא שייכות הסברות הנ"ל. אמנם נראה שהרמב"ם הבין שאותה סברה שקיימת בנידון של שני פסחים, היא זו שגם שייכת בשחוטה ונבילה. דכשם שבשני פסחים חששו שמא יתחלף הפסח של החבורה האחת עם הפסח של החבורה השניה, וכמבואר בדברי הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ח ה"ד), כך עשויים להחליף בין השחוטה לנבילה. וזו היתה הסיבה שאסר לוי לכתחילה, ולא משום שהוא מחמיר לכתחילה בדין ריחא מילתא.

יישוב קושיית הראשונים מהראיה נגד לוי וביאור הגמרא

וכך מתיישבת היטב הקושיה שהקשו התוס' ועוד ראשונים על ההבנה שלוי מתיר רק בדיעבד מהא דהקשתה הגמרא על לוי מדין שני פסחים. והקושיה היתה שאם לוי בעצמו אוסר לכתחילה, לא היה מקום לקושיה מצליית שני פסחים, דהתם נמי אסור לכתחילה. אמנם לפי זה מיושב היטב. דהקושיה של הגמרא לא היתה מעצם הדין שאסור לכתחילה אלא מצד שהבינה הגמרא בתחילה שהאיסור הוא מצד עירוב טעמים. והיינו משום שמהלשון: "מפני התערובת" היה משמע שהעובדה שיש תערובת היא עובדה קיימת, ואין בו רק ציון חשש שעשוי לקרות. ולכן היה נראה לגמרא שהאיסור הוא מצד עירוב הטעמים. דזו עשויה להיות עובדה קיימת שהטעמים התערבו. ועל זה הקשתה הגמרא דאם כך, לא היה מקום לאסור כלל. דמצד עירוב טעמים צריך היה להיות מותר לכתחילה אליבא דלוי. ועל זה תירצה הגמרא שהאיסור הוא מצד עירוב הגופים. דהיינו, שהאיסור איננו משום שעובדת התערובת היא עובדה קיימת אלא הברייתא רק מציינת בזה את המציאות שחוששים מפניה, שמא יתערבו הגופים זה עם זה. והשתא דאתינן להכי יש להצדיק את דינו של לוי שאסר לכתחילה שמא יתערבו השחוטה והנבילה זה עם זה.

ההכרח לומר שלוי התיר רק בדיעבד ולא לכתחילה

זוה גופא יוצר הכרח לומר שדינו של לוי הוא רק בדיעבד. דעל כרחך אין סיבה להניח שחכמים החמירו בפסחים יותר מאשר באיסורים אחרים, דאם היתה סיבה להניח כך, לא היה מקום לקושיה על לוי מעיקרא. דהיה אפשר לומר דשאני פסחים שהחמירו בהם. וכיון שאנחנו מוצאים שבפסחים חוששים להחלפה אפילו בגדי וטלה, אין שום סיבה לומר שבשחוטה ונבילה יהיה הדין קל יותר. ולכן דוקא מהנידון הזה של צליית שני פסחים יש הכרח לומר שדינו של לוי הוא רק בדיעבד ולא לכתחילה. ומלבד זאת הר"ף וסיעתו דייקו לנכון שהלשון "צלאר" שאמורה בדעת לוי מורה שההיתר הוא בדיעבד ולא לכתחילה. ואולם כאמור בניגוד לדעת הר"ף וסיעתו שהבינו שהאיסור הוא מצד ריחא מילתא, דהיינו שההיתר בריחא הוא רק בדיעבד, הבין הרמב"ם שהסיבה שההיתר הוא רק בדיעבד היא משום חשש החלפת השחוטה בנבילה, ודוקא מצד ריחא מילתא היה צריך להתיר לכתחילה. ולפי זה אפשר לומר שגם רש"י סבר שהמקרה דלוי היה רק בדיעבד משום חשש החלפה. אבל בעיקר דין ריחא מילתא יש להתיר לכתחילה. ולכן בנידון של אביי ורבא, שלא שייך בו החלפה, מותר לכתחילה.

ראשונים רבים פסקו להתיר בדין פת שנאפתה עם בשר

וראשונים רבים פסקו להתיר כנגד רבא מפרזיקיא. רש"י (פסחים עו ע"ב ד"ה אמר לך; וראה שר"ת רש"י סי' קמט) עצמו ציין שכדבריו נפסק בתשובות הגאונים, ושכן דעת ר' אליעזר בן יצחק. והריב"ן פירש את כל הסוגיה בפסחים כרש"י. וכן היא דעת הראב"ד (כתוב שם פסחים יח ע"ב - יט ע"א בדפי הר"ף ד"ה והר"ף ז"ל כו'; ובאיסור משהו פ"ב ד"ה נחזור לדברינו), שעל אף שפסק כלוי שלדעתו התיר רק בדיעבד, הקל בדין פת מכיון שהגמרא הקלה בדגים שעלו בקערה. והרוקח (סי' תנד) כתב בשם ריב"ק משפירא וריב"א להתיר כלוי לכתחלה ולא סייג את ההתר. וכן כתב הר"ן (על הר"ף חולין לב ע"א-ע"ב ד"ה והא), ורק בלשון "אפשר" נקט כסיעת הרמב"ן דלהלן¹⁴.

14. ויעוין לקמן (עמ' שיג) בדעת הראב"ה וסיעתו, ובהמשך הדברים שם (עמ' שלח) בדעת השערי דורא.

הכרעת הרמב"ן וסיעתו

והרמב"ן (ע"ז סו ע"ב ד"ה אביי, ובמלחמות פסחים יח ע"ב - יט ע"א בדפי הר"ף, על בעה"מ ד"ה אמר רב) נקט בפשיטות שיש להקל אף לכתחילה במחלוקת העקרונית בין רב ולוי ובין אביי ורבא, ולהחמיר רק בבשר בחלב. וכן כתב הריטב"א (ע"ז סז ע"א ד"ה והא דידן). והרשב"א בתוה"ב הארוך (שם, טו סוע"ב), כתב וז"ל: "ומכל מקום מדברי כולם נלמוד דלכתחילה אסור לעשות כן, אלא שמדברי הירושלמי נראה דלוי אפילו לכתחילה שרי. וראוי לחוש לדברי הראשונים ז"ל שאסרו לעשות כן לכתחילה, אבל בדיעבד נראה דהלכה כלוי. וכן הסכימו רוב הפוסקים הראשונים והאחרונים ז"ל, עכ"ל. הרי שנקט שרק "ראוי לחוש" להמנע לכתחילה. ואולם במשנתו האחרונה בתוה"ב הקצר¹⁵ (ב"ד ש"א, י' ע"א) נקט בפשיטות: "ומכל מקום [לכתחילה] אסור לצלותם בתנור אחד צר", עכ"ל. הרי שסתם לגמרי לאסור לכתחילה¹⁶.

ה. שיטת הראב"ן

הראב"ן הכריע כרב מהנימוקים של בעלי הדעה שדחה הר"ף

והנה, הראב"ן (פסחים מח ע"א) כתב שיש לפסוק כרב בגלל שלאחר העמדת הגמרא את המשנה דהרודה פת ונתנה על פי החבית, דהיינו דוקא כשהפת חמה או שהחבית פתוחה, יוצא שר' יהודה מודה שבפת חמה וחבית פתוחה יש לאסור. ונידון דבשר שחוטה ונבילה היינו כמו פת חמה וחבית פתוחה, ועל כרחנו דהיינו משום שריחא מילתא. וכן רב כהנא ורבא מפרזיקיא אסרו פת או דג שנאפו עם בשר לאוכלם עם חלב, ועל כרחנו דהיינו משום שריחא מילתא. ואת הנימוקים

15. מבואר בהקדמתו לארוך, שהקצר הוא משנה אחרונה, שכתב וז"ל: "ואחר אכתוב פסקי הלכה קצרים" וכו', עכ"ל.

16. יש להעיר עוד בדבריו שם, דכתב: "ויש מי שהורה בכל אלה להתיר וכן הסכמת רוב גדולי המורים הראשונים והאחרונים ומכל מקום [לכתחילה] אסור לצלותם בתנור אחד צר", עכ"ל. ומהלשון: "ומכל מקום" משמע שלפני כן השמיע דעה אחרת שהקילה יותר. ובאמת כתב הרשב"א קודם לכן וז"ל: "במה דברים אמורים? בשנצלו בתנור אחד צר וכו'. ויש מי שהורה בכל אלה להתיר, וכן הסכמת רוב גדולי המורים וכו'", עכ"ל. ונראה מזה שרוב גדולי המורים מקילים לכתחילה אפילו בתנור צר. וזה סותר לכאורה את קביעתו בארוך שרוב הפוסקים מחמירים לכתחילה.

הללו הביא גם הר"ף (חולין שם) בשם "איכא מאן דפליג". ולכאורה קשה על הנימוק הראשון, דזה שהעמידו את המשנה דוקא בכגון שהפת חמה או שהחבית פתוחה, ונקטו שר' יהודה מודה בפת חמה וחבית פתוחה, היינו דוקא אליבא דרב. אבל לוי אינו מודה לזה, וסבירא ליה דתנאי היא, ור' יהודה סבירא ליה כוותיה, שאין לחשוש לריחא, והוא מתיר אפילו בפת חמה וחבית פתוחה. ואם כן לכאורה אין אפשרות להוכיח כוותיה דרב מעצם זה שריש לקיש מעמיד את המשנה כמותו. וכבר דחה הר"ף בפשיטות את הנימוק הזה. והראב"ן אזיל לשיטתו בענין זה גם בהמשך, שדחה את רבא מההלכה, כיון שהגמרא העמידה את הברייתא אליבא דכו"ע לפי שיטתו של אביי. והרי גם כאן היה יכול רבא לומר שהעמדה זאת אינה נכונה לשיטתו. ועל כרחנו הבנת הראב"ן היא שאם הגמרא מעמידה משנה אליבא דכו"ע, יש בזה מעין הכרעה דלא כאותו אמורא שנאלץ להעמיד את המשנה כדעה אחת בלבד.

דברי הראב"ן בענין מנהג בקיאי הדעת במגנצא לא ברורים

אמנם הראב"ן המשיך וז"ל: "והכי נהגו בקיאי הדעת שבמגנצא שלא לאפות בתנור עם הפת לא פשטדש¹⁷ ולא פלדונש¹⁸ אלא אם כן מכוסין דהוה ליה כפת חמה וחבית סתומה דמתיר ר' יהודה, אבל בלא כיסוי אסרי דהוה ליה כפת חמה וחבית פתוחה דאפילו לר' יהודה אסור. ומה שעושין בבצק בשר שמן שקורין שטיקלנק בלא כיסוי, היו אופין קודם ללחם, וכן כשר ויפה לעשות. ואשר אופיהו עם הפת אוסר הפת לאוכלו בחלב. ואפילו כי היו עושין פומא לעיל של מלייתות נהגו להשים על פיה שפופרת של ביצה שלא יצא הריח, וכל מנהגם תורה ומשפט, ואף על פי שפעמים מתבקעת הפשטידא ויוצא הריח, הינהיגו הראשונים לאכול את הפת עם חלב, דסמכי אלוי דעבד עובדא בגדי ודבר אחר דהיתיר בדיעבד, דהא פלוגתא בדיעבד, דהא שצלאו קאמר, אבל לכתחילה לא היתיר לוי", עכ"ל. ולכאורה הדברים אינם מובנים. כל מהלך דברי הראב"ן לפני כן ואחר כך הוא כדעת רב דוקא. ולכאורה מפשטות דבריו נראה שמביא את מנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא כמסייעים לקביעה שלו שיש לפסוק כרב, וכלשונו: "והכי נהגו"

17. "טפילה של בשר" (ראב"ה סי' קכד; או"ז ח"ד ע"ז סי' רנז).

18. "טפילה של גבינה" (ראב"ה שם; שר"ת מהר"ם ד"פ סי' כד). במקור זהו כינוי למאפה רחב ושטוח.

וכו'¹⁹. והוא גם משבחם ונראה שבא להתבסס עליהם באומרו: "וכן כשר ויפה לעשות", וכן באומרו: "וכל מנהגם תורה ומשפט". ובאמת הפרשנות של חכמי מגנצא למחלוקת ר' יהודה ור' מאיר לכאורה מתאימה לדעתו של רב. דהא לדעתו של לוי יש להתיר אליבא דר' יהודה אפילו בפת חמה וחבית פתוחה. ורק אליבא דרב העמדנו את המשנה בפת חמה וחבית סתומה. וזו גם הסיבה שאוסרים בלי כיסוי, ותולים זאת אפילו בדעת ר' יהודה. ואם כן לא מובן כיצד הנהיגו הראשונים לאכול את הפת עם חלב דסמכי אלוי, אחר ששיטתם היא לכאורה כדעת רב.

אפשרות להבין שהמשך דבריו אינו מתאים למנהג מגנצא ודחייתה

והיה מקום לומר שדבריו על "אשר אופיהו עם הפת", מתייחסים למי שחולק על בקיאי הדעת הנ"ל, והוא עובר לדבר על דעת אחרת. ואולם מלבד הדוחק שבדבר, גם קשה שהוא דוקא בא לתאר את מה שהחמיר בעל הדעה הזאת. דאסר לאוכלו בחלב, ונהג לשים שפופרת של ביצה שלא יצא הרית. ולפי זה הדעה האחרת הזאת דוקא באה להקל על הנאמר קודם לכן. ועוד, שהראב"ן מציין על הדעה הזאת גופא את הקביעה שכל מנהגם תורה ומשפט, ומשמע דסבירא ליה כוותיהו. וגם קשה שמפשוטות לשונו נראה שדבריו על כך שמנהגם הוא תורה ומשפט, מוסבים על בקיאי הדעת שבמגנצא, ולא נראה שהם מוסבים על מאן דהם שהיו אופים עם הפת, וצ"ע²⁰. וגם לא מובן בדבריו אם בפועל הדעה הזאת אסרה את הפת לאוכלה בחלב או שלא. דבמשפט "ואשר אופיהו" וכו', הוא כותב: "אוסר הפת לאוכלו בחלב". ואילו בהמשך הוא כותב "הינהיגו הראשונים לאכול

19. ואמנם את הביטוי הזה בפני עצמו, היה אפשר לפרש שהוא רק בא לומר כיצד הם נהגו, אבל לא סבירא ליה כמותם. ואולם מכך שהראב"ה דלקמן, אחר שהביא את דעת הראב"ן וסיעתו לאסור כרב, המשיך בלשון: "ורבינו זקני כתב שכך נהגו בקיאי הדעת שבמגנצא לתקן" וכו', נראה שהבין שהראב"ן הביא את מנהג בקיאי הדעת כמסייע לפסיקתו כרב. דבעוד שבדברי הראב"ן אפשר לומר שהוראת המלה "והכ", היא מעין מלת פתיחה; בדברי הראב"ה המלה "שכך" היא חלק מהגדרת התוכן שאותו הוא בא לומר בשם הראב"ן. והיה צריך לומר בפשיטות: ורבינו זקני כתב שבקיאי הדעת שבמגנצא נהגו לתקן וכו'. ואין לומר שהראב"ה רק מצטט את הראב"ן, כי הוא מביא את הענין בשינוי הסדר.

20. וכן נראה מכך שכתב בלשון רבים "ואפילו כי היו עושיין", והרבים שהוזכרו קודם לכן הם בקיאי הדעת שבמגנצא.

את הפת עם חלב". ובזה ודאי שלא נראה שמדובר על דעה אחרת מהמשפט שנאמר קודם לכן, וצ"ע.

אפשרות שההסתמכות על דעת לוי היא רק כשיש תלתא לטיבותא, ודחייתה

והיה מקום לומר שגם בהמשך המדובר הוא על בקיאי הדעת שבמגנצא. ובאמת הם נקטו כעיקר את שיטת רב, ולכן כשהפת היתה נאפית כשהבשר השמן היה בלא כיסוי כלל, היו אוסרים לאכול את הפת בחלב. אבל כשהיו אופים אותה באופן שהבשר סגור יחסית, ואת הפתח הקיים היו סוגרים עם שפופרת של ביצה, ורק היה צריך לחשוש לריח שיוצא בכל זאת, בזה סמכו בדיעבד על דעת לוי, ולא אסרו את הפת לגמרי. דיש כאן תלתא לטיבותא, גם שהבשר היה די סגור ורק לפעמים היה יוצא בקושי על ידי שמתבקעת הפשטידא, וגם שאין כאן נידון של בשר עם חלב אלא פת שספגה מהבשר ועתה בא לאוכלה עם חלב, וגם שמדובר על דיעבד. ואולם אכתי אין זה מחוור, דאם כל הסמיכה על לוי היתה רק בגלל כל הסברות לטיבותא הללו, לא היה צריך להוכיח שלוי מתיר בדיעבד ולא לכתחילה. דמאי איכפת לן דבר זה. ואדרבה, אם באים להאחז בשיטתו בגלל כל הצירופים הללו, היה יותר נוח להבין שהוא משענת המקילה גם לכתחילה. ומשמע שהם נקטו כדעתו לגמרי, ולכן אפשר היה לנמק מדוע הם אסרו לכתחילה והתירו בדיעבד, דכך היא ממש דעתו של לוי.

מהראב"ה מוכח שמנהג מגנצא הוא כשיטת לוי

וכן נסתר הדבר לכאורה מדברי נכדו הראב"ה (ח"ב פסחים סי' תקז) שהביא גם הוא את מנהגי בקיאי הדעת שבמגנצא בשמו של הראב"ן זקנו²¹. והוא כותב כהמשך רצוף להבאת מנהגיהם וז"ל: "ואם נבקעה שוב השפופרת או הפשטידא אוכל הפת עם הגבינה, והוה ליה דיעבד, ובלבד שלא יגע לפת מן השומן. ושמעתי

21. כך היא הגרסה בכת"י לו' ובמהד' דב': ורבינו זקני כתב. ובכת"י או' ובמהד' אפ' הגרסה היא: ורבינו יצחק כתב, והכוונה לרבינו יצחק בר' יהודה שהוזכר קודם לכן ולאחר מכן בדבריו. אבל נראה ברור כגרסה הראשונה, כיון שאם רבינו יצחק כבר כתב כן, לא היה הראב"ן מעלים זאת, ולא היה הראב"ה מעלים שכך כתב גם הראב"ן. וגם מהלשון "שמעתי שבביתו" או "שמעתי שנהיג" נראה שתורתו של רבינו יצחק בזה היתה בע"פ.

שרבינו יצחק ברבי יהודא²² הנהיג שלא לאפות אותם כלל עם הפת, דסבירא ליה כרב. ולדברי המתירין דוקא בדיעבד צריך לומר דרבא דשרי לכתחלה גבי בת תיהא עדיפא מדלוי, וקיימא לן כלוי, עכ"ל. הרי שהוא תולה להדיא את מנהגי בקיאי הדעת שבמנצא שהתירו לאפות עם הפת, אף שהצריכו לכסות לכתחילה, דוקא אליבא דלוי ולא כרב.

אפשרות שמנהג הראשונים אינו תואם את מנהג מגנצא

והיה מקום להבין בדברי הראב"ן שאנשי מגנצא נקטו כדעת רב. ובאמת מנהגם לאסור לאפות את הפת עם תבשיל בשר או חלב אלא אם כן הוא מכוסה, וכן מנהגם לאפות את הפת דוקא שלא באותו זמן שבו אפו את מאכל הבשר כיון שהוא לא היה מכוסה, הם כדעת רב דוקא. וגם מי שהתיר לאפות עם הפת אבל אסר לאכול את הפת הזאת עם בשר או עם חלב, עדיין יכול להתאים לדעת רב, כיון שאפילו אם ריחא מילתא, סוף סוף נראה דלא גזרו איסור על עצם הבישול אלא רק בפת שנילושה עם חלב. אבל פת שנאפתה והיה ריח בתנור של חלב, לא אוסר אותה באכילה אלא רק עם בשר, וכמו שכתבו התוס' (פסחים ל' ע"א ד"ה ואפילו). וגם המשך דבריו שם בענין כיסוי הפתח שנוצר על ידי שפופרת, עדיין מתאים לשיטת רב, שאוסר לבשל כשהיא אינה מכוסה. ואולם ההמשך שמביא הראב"ן את דעת הראשונים שהנהיגו להתיר בדיעבד כשיצא הריח, זה באמת אינו כדעת רב אלא כדעת לוי. והראשונים הללו באמת לא נהגו במנהגם של אנשי מגנצא. ומיד לאחר מכן הוא מביא את מנהגו של ר' יצחק ב"ר יהודה, שהיה מחכמי מגנצא, שהוא אסר את הדבר לחלוטין, ודבריו מתאימים למנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא.

דחיית האפשרות הזאת

ואולם גם על זה קשה לכאורה. לשונו היא: "ואף על פי שפעמים מתבקעת הפשטידא ויוצא הריח, הינהיגו הראשונים לאכול את הפת עם חלב, דסמכי אלוי דעבד עובדא בגדי ודבר אחר דהיתיר בדיעבד" וכו', עכ"ל. ונראה שחלק מהתיאור של מנהג מגנצא היא ההנהגה שהנהיגו הראשונים הללו. דעל מנהג מגנצא הוא מעורר את הקושי המציאותי שלפעמים מתבקעת הפשטידא ויוצא הריח, ועל זה

22. ממגנצא, רבו של רש"י ותלמידו של רגמ"ה.

ממש הוא מביא את מנהג הראשונים. ואם מנהג הראשונים הללו היה שונה מהותית ממנהג מגנצא, הוא לא היה יכול לסטות מדבריו עד כה בתיאור מנהגם, מבלי לציין על כך.

ובראב"ה הדבר מפורש עוד יותר. בדבריו לא מובא כלל הדין הזה להיתר בשם מנהג שהנהיגו הראשונים, אלא הוא מובא כהמשך ישיר לתיאור מנהג מגנצא. וכחלק מהתיאור של המנהג הוא כותב: "ואם נבקעה שוב השפופרת או הפשטידא אוכל הפת עם הגבינה, והוה ליה דיעבד, ובלבד שלא יגע לפת מן השומן", עכ"ל. ומיד עובר לציין את מנהג רבינו יצחק ב"ר יהודה, ומיד חוזר לכך שהמתירים סוברים כדעתו של לוי.

ביאור כוונת הראב"ן בהביאו את מנהג מגנצא

וכדי ליישב את הדברים נראה שיש לחלק את הברור לשני חלקים: האחד, מה התכוון הראב"ן בדבריו, והשני, מה היתה הבנתם של חכמי מגנצא. ולגבי השאלה הראשונה נראה שהראב"ן מביא את מנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא בגלל שהמסקנות המעשיות של המנהג התאימו ברובן למסקנות שהוא עצמו הסיק. וכבר נאמר לעיל שעד הנידון האחרון של ריח שבקע מהפשטידה שהיתה מכוסה, הכל מתאים לגמרי לשיטתו. והראב"ן גם סבר שיש ללמוד מבקיאי הדעת שבמגנצא את גדר חבית סתומה המתאים בנידון דפת. דהקביעה שלהם שאפשר לשים ביצה על מקום יציאת הריח, וזה יכול להחשב כחבית סתומה, היא עצמה "תורה ומשפט" שיש ללמוד ממנה. וכן מה שאפו את הבשר השמן המכוסה בבצק קודם שאפו את הלחם, הוא דבר שכן יפה וכשר לעשות, והוא ודאי מוסכם גם על מי שפוסק כרב. ויתירה מזו, מצד הראב"ן יש ביסוס מבקיאי הדעת לדבריו גם בענין המסקנה שיש לאסור פת חמה וחבית פתוחה אליבא דכולי עלמא ושיש ללמוד מזה על נידון הפשטידה והפת. ואולם אין הראב"ן מביא את מנהגם כדי להוכיח שהם גם פסקו כמותו במחלוקת של רב ולוי. ורק בסוף דבריו הוא מביא את מנהג הראשונים להתיר ואת מנהג רבינו יצחק לאסור, ורק בשלב הזה הוא מתייחס לכך שבעצם הם הכריעו כלוי אבל הבינו בדעתו שהתיר רק בדיעבד. ובענין מסוים זה הוא באמת לא נקט כמותם אלא כדעתו של רבינו יצחק, שהבין בדעתו שפסק כרב. ועל כל פנים הראב"ן לא התכוון לבאר בדבריו כיצד הבינו חכמי מגנצא את הגמרא בהנגדה להבנתו.

קשיים רבים על שיטת בקיאי הדעת שבמגנצא

אמנם באמת שיטתם של בקיאי הדעת במגנצא צריכה ביאור. ובמיוחד קשה הדבר לאור העובדה שהראב"ן אומר בשמם שהסיבה שהם אוסרים לבשל את הפת יחד עם הפשטידה והפלדין היא משום שזו פת חמה וחבית פתוחה, ושיש לאסור במקרה זה אליבא דכולי עלמא. דזה לכאורה מתאים רק לדברי רב ולא לדברי לוי. והראב"ה אף כותב בדעתם בפשיטות: "דהוה ליה כפת חמה וחבית פתוחה שלדברי הכל אסור, ואסור הפת לאוכלו עם הגבינה ועם חלב", עכ"ל. ומשמע לכאורה שדברים אלה הם כדעת רב. דהא סוף סוף ללוי זה לא נכון שאסור. ואמנם אסור לכתחילה לפי אותה שיטה, אבל הנידון עצמו שעליו מדובר במשנה, הוא בהכרח נידון של דיעבד לפי שיטה זאת. דאם היה זה נידון של לכתחילה, לא היתה מזה ראייה נגד לוי, דהא לוי מודה שלכתחילה יש לאסור. ואם הנידון הוא דיעבד, הרי זה צריך להיות מותר לפי ר' יהודה אליבא דלוי²³. ויתירה מזו, הלא הראב"ן הוכיח כבר קודם לכן מזה שפת שצלאה עם בשר נאסרה לאכול בכותחא, שהלכה כרב ולא כלוי. ומוכח שהבין שאם נוקטים שאסור לאכול, זהו דיעבד, ולכן אין זה יכול להתאים ללוי, אפילו אם נוקטים שלוי דיעבד קאמר, וכפי שכתב מיד בהמשך דבריו. ואם כן, יוצא שאליבא דהראב"ן הקביעה שאסור לאכול את הפת עם בשר ועם חלב, היא לכאורה בהכרח כדעתו של רב.

ועוד קשה, דאם בקיאי הדעת שבמגנצא נקטו כלוי בדיעבד לא מובן איך יתיישב מנהגם עם מה שאמר הראב"ן בשמם: "ואשר אופיהו עם הפת אוסר הפת לאוכלו בחלב". דמזה משמע שהדבר נאסר אף בדיעבד ודלא כלוי. ובכלל יקשה דאם כן, כיצד יתיישב הדבר עם מה שמבואר בגמרא שכשצלה את הפת עם בשר אסור לאוכלו עם חלב. דלכאורה זהו איסור אף בדיעבד. ואם נאמר שזה נחשב לכתחילה, ומשום שיכול לאכול את הפת עם דברים אחרים, אם כן, מדוע התירו כשהפשטידה התבקעה ויצא הריח, דגם כאן היה אפשר לאכול את הפת עם דברים אחרים, ולכאורה יוצא שזה כבר נחשב שמתירים את הדבר לכתחילה ודלא כלוי. וגם אליבא דאמת לכאורה מבואר בגמרא שלפי לוי לא היה מקום לאסור בכי האי גוונא. דיקשה ממה נפשך, אם הנידון בברייתא הוא על דיעבד, אם כן יוצא שפת חמה וחבית פתוחה צריכה להיות אסורה, וזה ודאי סותר את דברי לוי.

23. הלשון בדברי הראב"ה היא יותר מוחלטת מאשר הלשון של הראב"ן, שבה אפשר להבין שהקביעה של ר' יהודה אסור היא רק לכתחילה, ואינה מגוף הפרשנות למשנה עצמה.

ואם הנידון בברייתא הוא רק על לכתחילה, לא יהיה מובן מיניה וביה מה היתה ההוכחה כנגד לוי, אם לוי מתיר רק בדיעבד.

קושי נוסף בהמשך דברי הראב"ן

ועוד קשה, דהראב"ן המשיך וכתב וז"ל: "ומיהו שמע[תי] שבביתו של רבינו ר' יצחק בר' יהודה מנוחתו כבוד לא היו אופין כלל עם הפת לא פלדונש ולא פשטידא אלא האי לחוד והאי לחוד, דסבירא ליה כרב דריחא מילתא הוא ואפילו בדיעבד אסור", עכ"ל. ולכאורה אינו מובן, דהא הצורך לבשל לכתחילה האי לחוד והאי לחוד, הוא גם אליבא דלוי, וכפי שאמר קודם לכן. והנפקא מינה היא רק לענין דיעבד. ואם כן לא היה לו לתלות את הצורך לבשל כך לכתחילה, בזה שהוא סובר כרב. ולכאורה צריך לומר שכוונתו היא שלא היו אופין כלל אלא האי לחוד והאי לחוד ואפילו בדיעבד הוא היה אוסר. ועל זה דוקא הוא מנמק שסבירא ליה כרב שאסר אף בדיעבד. אבל זהו דוחק, וצ"ע.

ביאור שיטת בקיאי הדעת שבמגנצא

אמנם נראה שהראב"ן הבין בדעת בקיאי הדעת שבמגנצא שההיתר של דיעבד הוא לא רק מצד שלא רוצים לאסור עליו כולי האי ופותחים לו פתח ותקנה, אלא ההיתר הוא גם מצד שהוא לא הקל ראשו באיסור והשתדל למונעו, אלא שלא הסתייע בידו. ולכן אף שמבואר בגמרא שאם הוא יוכל לאכול את הפת עם מאכלים אחרים, סגי בהכי מצד פתיחת פתח ותקנה וכבר אין הצדקה להתיר לו, בכל זאת יש להתיר מצד שהוא ניסה למנוע את התפשטות הריח, אלא שלא עלתה בידו. ולכן בפשטידה שנבקעה יש להתיר לו לאכול את הפת עם חלב, אפילו שיש לו אפשרות לאכול אותה עם מאכלים אחרים.

ועוד נראה שהבינו בקיאי הדעת שבמגנצא שמכיון שלוי דיבר רק על דיעבד, אפשר היה באמת לדחות את הראיה כנגדו מהמשנה ולומר שכל הנידון בה הוא רק לענין לכתחילה, דלהאכיל לישראל כשאפשר להאכיל לכהן היינו לכתחילה, ואילו לוי דיבר רק על דיעבד. וגם הוא מודה שאם אפשר על כל פנים להאכיל לכהן, אין להתיר להאכיל לישראל. ובנידון דידן, האפשרות להתיר בדיעבד יכולה להתקיים גם כאשר הוא כיסה את הפשטידא אבל הריח בקע את הכיסוי. וממילא יוצא שאפילו שהשוואה שהשווה בקיאי הדעת שבמגנצא בין כיסוי החבית ובין כיסוי הבשר היא השוואה נכונה, ואפילו שהמסקנה הנובעת מכך צריכה להיות

שיש לכסות את הבשר או החלב, עדיין אין זה סותר לדברי לוי. והגמרא לא עסקה בשאלה איך לוי יתמודד עם המשנה לאור דברי ריש לקיש, כי מלכתחילה היא לא הקשתה עליו מהמשנה, והיא רק עסקה בשאלה אם רב אזיל בהכרח כתנאי או שהוא יכול לומר את דבריו אליבא דכולי עלמא. ולפי ההבנה שלוי מתיר אפילו לכתחילה, הגמרא אמנם לא עסקה בשאלה כיצד לוי יתמודד עם המשנה אליבא דריש לקיש, אבל גם אם הגמרא היתה עוסקת בשאלה הזאת לא היתה לה תשובה. ולכן הראב"ן הסיק בתחילה שיש לדחות את לוי, אבל אחר כך כשהועלתה האפשרות שגם לוי אוסר לכתחילה, אם הגמרא היתה עוסקת בשאלה זאת היה לה תירוץ כנ"ל, שהעובדה שאפשר להאכיל לכהן מגדירה את הדבר כלכתחילה ולא כדיעבד.

ביאור דעת רבינו יצחק ב"ר יהודה

ורבינו יצחק ב"ר יהודה אסר הכל. ויש לדייק קצת בלשון הראב"ן שכתב בשמו: "לא היו אופין כלל עם הפת לא פלדונש ולא פשטידא" וכו'. ונראה שרוצה לומר דלא מיבעיא פשטידא, שרגילה להתבקע יותר כפי שציין קודם לכן (כנראה שזה היה קורה משום ריבוי השומן שבה, שריחו רב יותר ובוקע יותר את כיסוי הפשטידא), אלא אפילו פלדון, שאין לו רגילות להתבקע, היה אוסר רבינו יצחק לאפות עם פת. והיינו משום שאם בכל זאת היה יוצא ריח כלשהו, היה צריך לאסור את הפת אף כדיעבד, ולא היה מועיל שהוא ניסה לכסות ולא הצליח.

קושי בהבנת טיבו של הכיסוי שעליו מדובר

ולכאורה לא ברור בדברי הראב"ן האם הכיסוי שעליו מדובר הוא הבצק עצמו שעוטפים בו את הבשר או הגבינה או שמא הכיסוי הוא דבר נוסף ששמים על הפשטידה או הפלדון. מהלשון: "שלא לאפות בתנור עם הפת לא פשטדש ולא פלדונש אלא אם כן מכוסין וכו' אבל בלא כיסוי אסרי", משמע לכאורה שהפשטידות והפלדונים יכולים להיות מכוסים ושלא מכוסים. ואם מעטפת הבצק נחשבת מצד עצמה לכיסוי, הרי שהפשטידות והפלדונים אמורים להחשב כמכוסים מצד עצמם, ואין אפשרות שהם יהיו במצב שאינם מכוסים. ומאיך גיסא, מהלשון: "ואף על פי שפעמים מתבקעת הפשטידא ויוצא הריח", משמע לכאורה שהתבקעות הפשטידא מהווה בעיה מצד עצמה. ואם היה מדובר על כיסוי נוסף ששמו על הפשטידה, לא היתה אמורה להיות בעיה רק בגלל אותה

התבקעות. וכן נראה לכאורה מהדיון על השפופרת של ביצה שהניחו על פיה של המולייתא, ואם היה כיסוי נוסף לא היו נצרכים לכיסוי הזה, שלכאורה הוא מועיל מעט, יחסית לכיסוי שמניחים על המאפה.

ולכאורה היה ניתן לומר שלפעמים הם היו עוטפים את הבצק באופן שהוא מכסה לגמרי ולפעמים באופן שהוא משאיר את הבשר או הגבינה מגולים בחלקם. וזו הכוונה של "מכוסים" ו"בלא כיסוי". אבל לפי זה הלשון אינה מדוקדקת, דהלשון "מכוסים" היינו שהפשטידה עצמה מכוסה, דעליה דיבר הראב"ן, ולא על הבשר שיחד עם כיסויו הוא מהווה את הפשטידה. ועוד פחות מדוקדק הלשון: "בלא כיסוי", דמלבד הקושי הקודם, גם אין זה נכון שהבשר אינו מכוסה, דלכאורה הוא מכוסה אלא שאין הוא סגור לגמרי. וכן נראה מלשון הראב"ן שכתב וז"ל: "שכך נהגו בקיאי הדעת שבמגינצא לתקן כיסוי לפשטיד"ש כשאופין אותן אפילו עם הפת גרידא, וכן היו עושיין לפלדי"ש כשאופין אותן עם הפת. אבל בלא כיסוי לא", עכ"ל. ומזה נראה שהכיסוי היה תיקון חיצוני לפשטידה, וכן שהפלדיש היה קיים והיו עושים לו משהו חיצוני.

ביאור גדרו של הכיסוי

ולכן נראה שצריך לומר שהיו עושים כיסוי חיצוני לפשטידה, והוא נעשה על ידי בצק. וכן כתבו המבוא השערים (על שע"ד סי' לה אות ז), הרמ"א (הגהות מרדכי חולין פ"ז סי' תרסה) והר"י קרעמניץ (על שע"ד שם אות ז). ונראה שבגלל שהוא היה ממין הבצק שכבר היה קיים בפשטידה הוא נחשב כמבוטל אליה. ולכן מצד אחד מתייחסים אליו כאל תיקון חיצוני לפשטידה, אבל מצד שני ראו בבקיעתו כבקיעת הפשטידה עצמה, ולכן גם ראו בנקב שנעשה בו כנקב שנעשה בפשטידה עצמה.

טיעונים נוספים שמעלה הראב"ן לפסיקתו ודחייתם לשיטת החולקים

ובהמשך דבריו דחה הראב"ן את דעת רש"י וסיעתו שיש לפסוק כרבא בגלל שהוא בתראה ובגלל שהלכה כמותו מול אביי. וז"ל: "ויש מן החכמים הגאונים שאמר כיון דרבא דהוא בתרא קאמר ריחא לאו מילתא הוא וקם ליה בשיטתיה דלוי, הלכתא כוותיה ומותר לכתחילה. ולא היא, דלוי לא קאי כרבא, דרבא מתיר לכתחילה ולוי אסר כדפרישית. וכיון דהכי הוה ליה רבא יחיד במקום רבים ולית הלכתא כוותיה. וכי אמרינן הילכתא כרבא במקום אביי, אבל הכא דרב ולוי קיימי

כאביי לא. ועוד, דאמר[ינן] לרבא ודאי תנאי הוא לאביי מי נימא תנאי היא, ומוקמינן דכולהו תנאי כאביי, וכיון דכולהו כאביי ליתא לדרבא. ועוד, האמרינן (פסחים כו ע"א) קול ומראה וריח אין בהם משום מעילה, מעילה ליכא איסורא איכא למתכוין להריח לדברי הכל. ותו, דרבא גופא אוסר הנאה הבאה לאדם בעל כרחו, כגון ריח קטורת [ו]ע"ז [בפרק כל שעה (שם)], קשיא דרבא אדרבא, אלא בעל כורחך כי אמר רבא מילתא הוא בדבר העשוי להריח כגון קטורת והדס של ע"ז, וכיון דלריח קיימי הוי מילתא, אבל יין דלאו לריח קיים לא הוי ריחא מילתא, כגון בת תיאה. אבל אי הוי מזלף הבית ביין נסך נראה לי דאסור לרבא דהא לריחא עביד, וכי שרי רבא בבית תיאה דלא להנאתו מריח אלא שלא יתקלקל היין דלא מיכוין להנאה ושרי, אבל בשר שמן וכחוש דמפטמי מהדדי אימא לך כרב סבירא ליה לרבא, ורבינו חננאל פסק נמי כרב, עכ"ל. והנה, מה שכתב שלוי חולק על רבא ואוסר בדיעבד, היינו דוקא אם מבינים שלוי אוסר מצד ריחא מילתא. אבל לפי מה שהתבאר לעיל (עמ' שז) בדעת הרמב"ם שהאיסור הוא מצד שיבואו להחליף גופים, אין שום מחלוקת בינו ובין רבא. ובר מן דין, גם אם הוא אוסר לכתחילה, סוף סוף היה צריך להיות הלכה כמותו של רבא להתיר על כל פנים בדיעבד. דבזה ודאי שלוי סובר כמותו. וגם לגבי הטענה השניה שאביי יכול להעמיד את הברייתא ככולי עלמא, יש להעיר שזהו רק משום שהוא מעמיד את הברייתא באוקימתא בכגון שהפת צוננת או שהחבית סתומה. והרי לרבא האוקימתא הזאת אינה נכונה, דלשיטתו ר' יהודה מתיר גם בפת חמה וחבית פתוחה. ואם ההנחה היא שבמחלוקת רבא ואביי יש להעדיף את דעת רבא, אם כן, יש להעדיף את ההבנה שלו שאין מקום לאוקימתא הזאת. וממילא אין לאביי עדיפות על רבא בענין זה. אמנם הראב"ן הבין שעצם העובדה שרב מרי נקט כן, וסתמא דגמרא נוקטת כן, מלמדת שהגמרא הבינה כן.

קשיים נוספים בעיקרי טענותיו

אמנם לגבי עיקר טענתו יש להקשות לכאורה. הרי ברור שמראה אינו אוסר בשר בחלב וגם לא קול. ואם כן על כרחנו זה שמצאנו איסור על ריח בקדשים אינו מלמד מאומה על כך שיש איסור עצמי של ריח בבשר בחלב. ואין כאן אלא איסור מיוחד שנאמר במעילה בקדשים. ולא מיבעיא לפי הלישנא קמא בגמרא שמבואר ממנה שדוקא אין שום איסור על קול, מראה וריח ואפילו לא איסור

דרבנן, אלא אפילו לפי לישנא בתרא שיש בזה על כל פנים איסור דרבנן²⁴, אין לכאורה שום ראייה שריח אמור להיות אסור מצד עצמו. דעד כאן לא אסרו חכמים להנות מהמראה והקול בהקדש אלא רק משום שאיסור ההנאה מקדשים הוא מצד שמוציא אותם להנאות אחרות ממה שהם מיועדים להם, וכמו למעול מעל באשה שהיא מיועדת לבעלה. ורק על איסור מסוג כזה ניתן לומר שאם הדבר מיועד להנאה אחרת של ההקדש, יש איסור לזר להנות לעצמו מההקדש. אבל סתם איסורי הנאה שנובעים מצד שהתורה אסרה את החפצא, כל עוד אין ממש במראה ובקול ובריח, אין סיבה לכלול את ההנאות הללו בכלל האיסור. ובאמת נראה שבגלל זה כתב הרמב"ם (הל' מעילה פ"ה הט"ז): "קול ומראה וריח שלהקדש - לא נהנין ולא מועלין", עכ"ל. והדגיש את זה שמדובר על הקדש, אף על פי שפשיטא הוא ולכאורה לא היה צריכא למימר. דכל הנידון שם הוא על הקדש. אלא נראה שבא לכלול כלל לכל התורה, שרק בהקדש לא נהנין, אבל בסתמא דמילתא בדברים אחרים אפשר אפילו להנות לכתחילה. ומיהו ברור שיש דברים אחרים שגם בהם נאסרו הנאות אלה, וכגון הנאה מערוה, וכמבואר בדבריו (הל' איסור פכ"א ה"ב).

וכן נראה דמה שתלה ריש לקיש (ע"ז יב סוע"ב) את האיסור לקנות בחנויות המעוטרות המצויות בעיר שיש בה ע"ז, שהוא דוקא בכגון שמעוטרות בוורד והדס ומשום שאסור להנות מריח של וורד והדס של עבודה זרה בחנויות של ע"ז, היינו לשיטתו שהוא נוקט (פסחים עו ע"ב וע"ז סו ע"ב) כשיטת רב ואביי שריחא מילתא היא. אבל ר' יוחנן אוסר (ע"ז יג ע"א) גם במעוטרות בפירות ומשום שלדעתו כל מהנה ע"ז אסור. ולשיטתו כל קנייה בחנות של ע"ז אסורה כיון שהוא מהנה במעותיו את הע"ז. ואין זה תלוי בכך שהוא נהנה מריח הוורד וההדס המצויים שם. ולשיטתו באמת אפשר להבין שעצם ההנאה מהריח לא היתה אמורה לאסור ומשום שריחא לאו מילתא היא. ומה שאמר: "אפילו מעוטרות בפירות נמי אסור, קל וחומר: נהנה אסור, מהנה לא כל שכן", אין הכוונה שהוא מודה שיש איסור

24. איסור דאורייתא לכאורה ברור שאין בזה, דכבר הוכיחו התוס' (פסחים כו ע"א ד"ה מעילה) מזה שאשה היתה יכולה לברור חטים לאור של בית השואבה (סוכה נג רע"א), והאור דלק מפתילות ושמן של קודש, שאין בדבר איסור גמור. וכן הוכיחו (פסחים שם ד"ה לאותן) מזה שפְּלָה לא היתה צריכה להתבשם בירושלים מפני ריח הקטורת (יומא לט ע"ב) שלא היה איסור על עצם ההנאה מהריח. ומכל זה נראה ברור שאין בדבר איסור דאורייתא.

ליהנות מריח, אלא כיון שמצינו בפסוק ד'ולא ידבק' (דברים יג, יח) שיש איסור ליהנות מע"ז, קל וחומר שיש איסור להנאות את הע"ז.

ולכאורה קשה לתלות את האיסור בריח אליבא דרבא מצד שהדבר עומד לריח, וכפי שכתבו גם רשב"ם²⁵ (הר"ד בשו"ת מהר"ם ד"פ סי' כד), ר"ת (ע"ז יב ע"ב ד"ה אלא) וראב"ד (ע"ז סו ע"ב ד"ה רבא). דלכאורה לא מסתבר שבעצם רבא פוסק שריחא מילתא וזה שהוא אומר שריחא לא מילתא זה רק בגלל שאין זו דרך הנאתו. דלכאורה לא נראה בסוגיה שיסוד ההיתר של רבא הוא מצד שאין זו דרך הנאתו. ולשיטת הראב"ן קשה עוד יותר, שהרי רבא נוקט בדיוק אותה מטבע לשון כמו לוי. ובנידון של לוי בהכרח אי אפשר לומר שאין זו דרך הנאתו, שהרי כל עיקר טענת הראב"ן היא שהריח בבשר הוא עיקר הנאתו. ועוד קשה דהא כמון נועד גם לריח ולמרות זאת רבא משווה אותו ליין, ומוכיח ממנו שריחא לאו מילתא הוא. ולכאורה גם יוצא דוחק גדול להעמיד את הסוגיה בהנאה הבאה בעל כרחו דוקא בריח העומד לריח, דמלבד מה שלא נזכר דבר זה בגמרא, הרי ר' יהושע בן לוי מזכיר את הריח בחדא מחתא עם מראה שגם בו אין מעילה, והרי מראה אינו עומד למראה, ואדרבה, חוץ מהאומנים שהיו משלשלים אותם בתיבות, אף אדם לא ראה את המראה.

ובעיקר קשה על הראב"ן, שנוקט שגם רבא יודה שיש לאסור בבשר כדעת רב, ולא התיר רבא אלא רק ביין. דיוצא בהכרח לפי זה שלדעת רבא בשר נאסר שהוא עומד לריח. ולכאורה בשר אינו עומד בעיקרו לריח שבו. ואמנם יש בשר שיכולים להנות מריחו כשהוא נצלה או מתבשל. אבל באותה מידה גם יין יכול להיות מְהֻנָּה בריחו. ועל כרחך כשם שביין ההנחה היא שאפילו שיש בו ריח טוב, וכנאמר בפרשת נסכים (במדבר טו, ז ו-י) על היין שהוא ריח ניחוח, בכל זאת עיקרו לא עומד לריח, ולכן אין בו איסור; כך גם צלי אינו עומד לריח, ולכן לא אמור להיות בו איסור. וכשם שמבין הראב"ן שגם כאשר הוא מריח ריח טוב של יין נסך, סוף סוף זו לא עיקר כוונתו, ואין הוא בא אלא להריח את היין שלא יתקלקל, כך לכאורה גם זה שהבשר מתפטם מהבשר האחר, יכול להיות שנעשה שלא בכוונתו וברצונו, ולא היה מקום לאוסרו. ואכן הרשב"ם (שם) כתב בהדיא שלרבא אין איסור ריח ביין ובשר וז"ל: "אבל גבי יין נסך ובשר נבילה שדרך הנאתו לאכילה

25. לפי חלק מכתבי היד אין אלו דברי הרשב"ם אלא דברי המהר"ם.

ריח דידהו לאו מילתא היא, וליכא איסורא להריח ב[ה]ס". ובזה הוא חלק על הראב"ן.

ואליבא דאמת נראה שלשיטת רבא אפילו אם היינו אומרים שריח קטורת של ע"ז אסור, זה לא היה בהכרח בגלל שהקטורת עומדת לכך, דיש הבדל מהותי בין הדס ובין קטורת - כשמקטירים קטורת לע"ז ומריחים אותה זה מעין השתתפות בפולחן הע"ז עצמו. ואין בזה רק הנאה מהחפצא של הע"ז, אלא יש בזה גם השתתפות בעצם מעשה האיסור, וזה חמור יותר מסתם דבר ש"עומד לריח". ואולם הדס הוא רק חפצא של ע"ז שנועד לעיטור וקישוט, וכיון שלא נאסרה ההנאה מריח של איסורים (דריחא לאו מילתא) גם ריח ההדס לא אמור להיות אסור.

ביאור דעת הראב"ן

וצריך לומר בדעת הראב"ן שבאמת גם בבשר בחלב היה מקום לאסור מראה אם אכן היה אפשר להנות ממראה של תבשיל. ורק בגלל שלא שכיחה הנאה כזאת, לא נאמר להדיא שהיא אסורה. והנאה מקול לא שייכת במציאות. אבל בעקרון אין הבדל בין הקדש ובין דברים אחרים לענין זה. והכל תלוי רק בשאלה אם הדבר עומד להנאה זאת או לא. ואם הוא עומד לכך, יש לאסור תמיד. וצריך עוד לומר בדעתו שהבין שפיטום הבשר הוא מציאות שמתווספת לבשר. וגם אם הוא לא מתכוון להנות ממנה, סוף סוף הוא מתכוון לאכילה. וכיון שבכלל מה שהוא אוכל יש גם ריח, נחשב שהוא מתכוון להנות מהריח. ולא דמי לריח היין, שאין בזה שום פעולה של אכילה אלא רק הרחה, וכאשר הוא מתכוון בהרחה רק לבדוק שהיין לא מתקלקל, נחשב שפיר כאינו מתכוון. ועל כל פנים למרות ההסברים הללו בדעתו, נראה לכאורה ברור שבכל זאת אפשר לומר גם את ההיפך, ומה שהתבאר בדעת רש"י והרמב"ם והר"ן יכול להתיישב בשופי, וכנ"ל.

דחיית טענותיו כנגד הר"ף

והראב"ן (שם) הביא את דברי הר"ף, ודחה אותם, וז"ל: "וכל שינויא דשני הרב נראה לי דחוק, והא כי אמר דרבא ודאי תנאי היה לו לבעל התלמוד לתרץ ולומר דריש לקיש ליתיה ורבא דאמר כרבי יהודה. ותו, מה שאמר דר' יוסי לא פליג עליה דרבי יהודה אלא בפת שעורים ששואבות גופו של יין ולא ריחא הוא אבל בחיטין דליכא אלא [ריחא] מודה ליה, [אם] יש לומר שעורין שואבות גופו של

איסור כל שכן גדי ודבר אחר, דהאי חמימי והאי חמימי, דתימרות של דבר אחר עולה בתוך התנור ומפטם לגדי ואיסורו של דבר אחר בגדי ממש הוא ולא ריחא ואסור", עכ"ל. והנה, טענתו הראשונה לכאורה אינה מובנת, דהא גם אם רבא יאמר דליתא לדריש לקיש, ויעמיד דברי עצמו כר' יהודה, סוף סוף עדיין יעמדו דבריו כתנאי, ולא יתאימו דבריו אלא לדעתו של ר' יהודה ולא לדעתו של ר' מאיר. והקביעה שדברי רבא הם כתנאי, נאמרה עוד לפני שהובאו דברי ריש לקיש. ובענין השעורים ששואבות, מבואר גם ברמב"ם שנקט להלכה כרבא וכנ"ל, ובכל זאת פסק להלכה גם את דברי ר' יוסי (הל' תרומות פט"ו ה"ג). ונראה שהבינו הר"ף והרמב"ם שכאשר נספח ריחא בעלמא לגדי המתבשל בתנור, אין הספיחה הזאת נחשבת כדבר שיש בו ממש. אבל כשהשעורים שואבות יין, הן משתנות במראיתן ומתנפחות ומכילות את היין ששאבו. והיין נעשה כדבר מוחשי וממשי וניכר לגמרי²⁶. ובמציאות כזאת עשוי להודות רבא שלא שייך לומר על זה שאין בו ממש.

קושיית הב"י על המהרי"ל אינה קשה לפי הגרסה המקורית בדבריו

והמהרי"ל (שו"ת החדשות סי' פג) כתב וז"ל: "ופת של גוי שנאפה בדיעבד עם צלי של איסור, מסקי' רוב רבותינו דריחא לאו מילתא היא בתנורים שלנו. ואם יש פת אחר לקנות דעתי נוטה דחשיב לכתחילה, ואמאי נשבוק היתירא וניכול הא. אבל אם יש דחק למצא פת אחר סמכינן ארבותינו המתירים בדיעבד כדאיתא במיימון ויתר חיבורים", עכ"ל. והאגור (סי' אלף רסב) העתיק לשונו. ואולם הב"י (סו"ס זז) העתיק את דברי האגור, בלי תיבת "לקנות": "ואם יש פת אחרת דעתי נוטה" וכו'. וטען כנגד המהרי"ל: "ואין דבריו נראים בעיני, דדיעבד מותר גמור הוא, ואפילו יש פת אחרת לפניו מותר לאכול מזו", עכ"ל. אמנם נראה שגם המהרי"ל יודה שאם יש לו ברשותו פת שנאפתה יחד עם צלי של גוי, ייחשב הדבר כדיעבד. דהא המשמעות של האיסור לגבי אכילת הפת הזאת היא שהוא לא יוכל לאוכלה כלל, ואין לך דיעבד גדול מזה. ולא דיבר המהרי"ל אלא רק על פת כזאת שאינה ברשותו והיא רק עומדת לקניה אצל הגוי. ועל זה הוא אומר שיש לו "פת אחר לקנות", דהיינו שעומדות בפניו שתי פיתות לקנות, ובמקום לקנות את זו שנאפתה יחד עם האיסור הוא יכול לקנות אחרת שלא נאפתה עם איסור. דבכי

26. פת שעורים מכילה הרבה יותר סיבים מאשר חיטים, והרבה פחות עמילנים וחלבונים. וטיבם של הסיבים הללו לספוח אליהם רטיבות ואדים.

האי גוונא שפיר יש לומר שקנייתה של פת זו נחשבת לכתחילה גמור. ואפילו במציאות כזאת אומר המהרי"ל שיהיה אפשר להקל אם דחוק לו למצוא פת אחרת.

ו. ריחא בתנורים גדולים ובתנורים פתוחים

חידוש הראשונים שיש להתיר בתנורים שלהם

והנה, לאחר שלוי הראה (פסחים עו ע"ב) שדברי הברייתא בענין צליית שני הפסחים כאחד דוקא מתאימים יותר לדבריו, אמרה הגמרא וז"ל: "לימא תיהוי תיובתיה דרב! - אמר רבי ירמיה הכא במאי עסקינן - כגון שצלאו בשתי קדירות. בשתי קדירות סלקא דעתך? - אלא אימא: כעין שתי קדירות. והכי קאמר: אין צולין שני פסחים כאחד מפני תערובת. מאי תערובת - תערובת טעמים. ואפילו כעין שתי קדירות דליכא תערובת טעמים - אסור משום תערובת גופין, ואפילו גדי וטלה", ע"כ. ורש"י (ד"ה כעין) פירש וז"ל: "כעין שתי קדירות - שפוד מכאן ושפוד מכאן, ותל גדול של גחלים או אפר באמצע", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שכדי שלא יהיה איסור של ריחא אליבא דרב, יש צורך שתהיה הפרדה של תל גדול בין השיפודים השונים. ואולם התוס' (שם ד"ה אסרה), שפסקו כדעתו של רב, כתבו וז"ל: "ובתנורים [גדולים] שלנו נראה דמותר לאפות לחם עם אותו פשטיד"א, הואיל ומכוסות היטב הוי כעין שתי קדרות. ואפילו פלדונ"ש שיש להרחיק, אין נראה לרבי שיהא אסור, שיש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט", עכ"ל. וכן כתב היראים (סי' סג, יט ע"א ד"ה ולמדני) בשם רבינו תם וז"ל: "ולמדני רבינו יעקב ז"ל, דפת שאפאה עם צלי בתנור דמיתסר דוקא בתנור קטן שקורן פלדונר בלע"ז וכיוצא בזה שתנורים שלהם קטנים ואלים פיטומא דצלי בפת. אבל תנורים כעין שלנו שרי למפא פת עם צלי, דנפיש אוירא דידהו ולא נפיש פיטומא דידהו. ואהאי סברא סמכינן לאפות פת עם צלי בתנורים שלנו", עכ"ל. וכן כתבו הסמ"ג (ל"ת קמ-קמא, ד"ה תניא בפכ"צ) והסמ"ק (ס"ס ריג), וכן כתבו הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ח) בשמו של ר"ת, והמרדכי בשם היראים בשם ר"ת (חולין סי' תרסו) והאורחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' נח) ובכלבו (סי' קו ד"ה אסור לצלות). וכן כתב הרוקח (סי' תנד) מדעת עצמו. והרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, טו ע"א) כתב בשם ר"ת: "דדוקא בתנור שהוא מקום צר אבל במקום רחב מותר", עכ"ל. וכן כתב הרז"ה (פסחים יח ע"ב - יט ע"א בדפי הר"ף ד"ה אמר רב) וז"ל: "ויש מחכמי הדור שאמרו שלא אסר רב אלא בתנור, מתוך שהוא צר וקטן אזיל האי ומפטם ליה להאי, דומיא דפת חמה על פי חבית פתוחה שהוא

מקום צר וקטן. אבל בפורני שהוא גדול אין להחמיר כל כך דהא שליט ביה אוריא טובא", עכ"ל. וכן כתב הרשב"א (שם) בשמו של הרז"ה.

קושי בהבנת חידושם

ולכאורה דבריהם צריכים ביאור. דבשלמא אם הדברים המתבשלים מכוסים היטב, שפיר יש לראותם כמעין שתי קדירות, דמה לי אם ההפרדה בין הקדרות נעשית על ידי תל גדול שביניהן ומה לי אם הכיסוי של כל אחת מונע מעבר ריחא מתבשיל לתבשיל. אף שגם בכלי מכוסה בסתמא דמילתא יוצאים ממנו אדים רבים בזמן הבישול. וכדי שיהיה ניתן לקבוע שלא יוצא ריחא מהקדירה צריך שתהיה אטימה גמורה של הסיר. אבל צריך להבין מה מועילה העובדה שיש אור מרובה בתנור וההבל מתפשט. אם טענת התוס' היא שהריחא לא יגיע מקדירה אחת לשניה, בגלל הגודל של התנור, דעד שיעשה דרכו מקדירה אחת אל השניה, הוא כבר יתפזר לגמרי באור התנור, זה לכאורה קשה במציאות. דהא כתב הסמ"ק (שם) את גדרו של שיעור תנור גדול לענין זה וז"ל: "ופירשו לי רבותי המחזיק שנים עשר עשרונים של מצות זהו תנור גדול", עכ"ל. ושיעור זה הוא בערך 30 ליטרים, ואם נוסף רווח דביני ביני ואפילו נכפיל את שיעורו, סוף סוף הגודל הוא קטן עד מאד יחסית לכך שיהיה אפשר לקבוע שההבל מתפזר באור התנור ולא מגיע לתבשיל האחר. ואם נאמר שאמנם יגיע הריח לתבשיל השני, אלא שיהיה שיעורו מועט, קשה, דבגמרא לא מצינו הבדל בין רב למעט, ובין חתיכה גדולה לקטנה. ואדרבה, מבואר שהגמרא אינה מחלקת אפילו בין כחושה לשמנה. ונראה מסתימת דברי רב ולוי שנחלקו בשאלה העקרונית, והאוסר אוסר גם במעט והמתיר מתיר גם בהרבה.

ביאור דבריהם לפי היראים

אמנם היראים (שם) אומר ד"אלים פיטומא דצלי בפת". וקודם לכן כתב וז"ל: "ותניא בפסחים [בכיצד צולין (עו ע"ב)] פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאוכלה בכותח כיון דנפיש פיטומא דצלי הוי כעין טישא ולא שרינן ליה מטעם נותן טעם בר נותן טעם. והיינו נמי טעם דחזקיה משום דאביי דאמר [בפרק כל הבשר (חולין קיא ע"ב)] צנון שחלבו בסכין אסור לאוכלו בכותח, כיון דנפיש חירופא דצנון מפליט לשומנא דסכינא טפי מרותחין דהוי כבשר בעין, הלכך אף על גב דקימא לן כרבא בר מיע"ל קג"ם, ורבא אמר [בשלהי ע"ז (סו ע"ב)] בבת תיהא בדגוי שרי דריחא לאו

מילתא היא, פת שאפאה עם צלי מיתסרי דכיון דנפיש פיטומא הוי ליה כעין בשר בעין. ורש"י פי' דפת שאפאה עם צלי בתנור לא קיימא לן כמאן דאסר דקיימא לן כרבא דאמר ריחא לאו מילתא היא. ולא [היא], ריחא דאית ביה פטומא שאני. וכן פירש ר' יעקב ז"ל, עכ"ל. ומדבריו נראה שהבין את דבריו של ר"ת קצת אחרת מהתוס' שלנו (ע"ז סו ע"ב ד"ה רבא). לפי התוס' שלנו ההבדלים בין המחלוקת של רב ולוי ובין המחלוקת של אביי ורבא הם שביין הוא מריח את הדבר עצמו וגם שהריח מזיקו. ואמנם התוס' שלנו הזכירו את העובדה שריח היין הוא פחות מריח הצלי, אבל מבואר בדבריהם שלא זו סיבת ההבדל²⁷. אולם מדברי היראים נראה שהבין שההבדל הוא בעצם חוזק הריח. בצלי נפיש פיטומא, ולכן ריחא מילתא היא אף לדעת רבא. ואילו יין לא נפיש פיטומיה. ומעין זה כתב הסמ"ג (לאוין קמ-קמא, ד"ה תניא בפכ"צ). וכן כתב הרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ח). אמנם היראים הגדיר יותר וכתב: "דכיון דנפיש פיטומא הוי ליה כעין בשר בעין". ולפי זה החילוק בין התנורים הוא שכאשר התנור הוא קטן מאד, אזי ההבל בהכרח נדבק ומכסה את התבשיל שליידו. ולפעמים אפשר להבחין בשכבת זיעה ממשית של התבשיל האחד שנדבקה בתבשיל האחר, ולכן יש לראותה כעין בשר בעין. ורק יש לדון מה טיבה של שכבה דקה זאת (ואמנם לא תמיד אפשר להבחין בשכבה כזאת כי היא עשויה להיות דומה במראיתה לחזותא של התבשיל האחר). ורבא מודה בזה לרב שיש להתחשב בשכבה זאת, כיון שהיא נחשבת כבשר בעין. ולא נחלק עם אביי אלא רק במציאות שבה הריח אינו ניכר בממשותו, אבל הוא ניכר בעצם ריחו, וכגון שמריח בבת תיהא, שהריח עצמו ניכר לאדם שמריח, אבל אין לריח הזה ממשות בעין. ואולי בגלל זה הבינו שמספיק תנור שלדידנו הוא יחסית קטן, דעל כל פנים כבר אי אפשר לראות בתבשיל האחד סימן ממשי כלשהו מהתבשיל השני. ורק ניתן אולי לחוש בריחו של התבשיל האחד שדבק בתבשיל השני.

הגדרה אחרת שעולה מדברי הראשונים

אמנם בראשונים האחרים לא מצינו את ההגדרה הזאת ד"הוי כעין בשר בעין". ובמקום זאת מצינו מעין השוואה בין הצלי לתנור. כבר בדברי היראים נאמר על התנורים שבזמנם: "דנפיש אורא דידהו ולא נפיש פיטומא דידהו",

27. ויעוין לעיל (עמ' ש) שבאמת יש קושי בזה, ושלפי זה לכאורה לא היו צריכים לטעם של היזק היין, וקשיים נוספים.

עכ"ל. דהיינו, שיש השוואה בין "אורא דידהו" ובין "פיטומא דידהו". וכן הסמ"ג (שם) כתב וז"ל: "דווקא בתנורים קטנים דנפיש טעם פטומייהו, שהתנורים שבימי חכמים קטנים היו. אבל בתנורים גדולין כעין שלנו מותר לאפות פת עם צלי, שיש שם אויר גדול", עכ"ל. דהיינו שיש מעין השוואה בין הצלי ש'נפיש טעם פטומייהו' ובין התנור "שיש שם אויר גדול". וכן כתב המרדכי (שם): "דנפיש אורא דידהו ולא נפיש פיטומייהו", עכ"ל. ומזה נראה שחכמים הגדירו את ענין הריחא על פי מה ששולט בתנור. אם האויר השולט בתנור הוא הריח המפוטם של הצלי, דזה עיקר ההבל שבתנור, אזי אפשר לומר שהצלי האחד מקבל ישירות את הריחא של הצלי האחר. אבל אם הריח המפוטם הזה מתפזר בחלל התנור, והוא רק נהיה מרכיב חלקי שמתערב בכלל האויר שבו, אזי אי אפשר לומר שהצלי האחד מקבל ישירות מהצלי השני, אלא זה מעין כוח שני או כלי שני, ומעין כוח אחר מעורב בו, ומעין זה וזה גורם. ולכן לא חל בו הדין של ריחא מילתא. ובדרך זו נראה שביאר האורחות חיים (הל' איסורי מאכלות סי' נח) את סברת הרשב"א וז"ל: "בשנצלו בתנור צר וכיוצא בו, אבל בתנור רחב הריח מתפזר ואין כחו גדול להיותו כנתערב עם בשר השחוטה והפת והדג", עכ"ל. ונראה שלזה הוא מתכוון שאין כוחו גדול להיות כנתערב וכו'. דכדי שייחשב כמעורב ממש צריך שיהיה כוחו גדול כ"כוח ראשון" וישיר ושולט ולא כ"כוח שני" ועקיף ומבוטל שכבר אינו יכול להכנס ולהתערב. וכך יש אפשרות להבין את דברי התוס' שכותבים (פסחים עו ע"ב ד"ה אסרה): "שיש אויר מרובה בתנור וההבל מתפשט", עכ"ל. דהיינו, שבגלל האויר המרובה, ההבל מתפשט, ומה שכבר מגיע אל הצלי האחר הוא הבל מעורב באויר תנור.

לכאורה הדבר אמור להיות תלוי גם בגודל הדבר הנצלה ובשומנו

ולכאורה ענין זה של גודל התנורים אינו מובן כל כך. דכשם שגודל התנור אמור לשנות את חוזק הריחא שידבק בתבשיל האחר, כך גם היה צריך להתחשב בגודל ובכמות הדברים המתבשלים. דלכאורה פשוט שאינו דומה ריחא דברחא שלם או אפילו עוף שלם הנצלה בתנור לריחא של חתיכה קטנה. וכן מצינו בגמרא (ביצה יז ע"א) שהיו נוהגים למלא את התנור כמה שיותר, דככל שהתנור מלא יותר כך האפיה טובה יותר (לפחות בהקשר של פת). וקשה שלא הגדירו את ההיתר גם על פי דבר זה. ואין לומר שדיברו אפילו בברחא שלם, והתירו אף בהכל. דנראה לכאורה פשוט שלא ניתן בשום אופן לצלות איל גדול ואפילו לא גדי שלם בתנור שמחזיק י"ב עשרונים, וצ"ע. וכן קשה לכאורה שלא תלו את הדבר בשומנו של

הדבר הנצלה, כפי שראינו במחלוקת המקורית של רב ולוי שהודגש שיש משמעות להיות הבשר כחוש או שמן. והיה מקום לומר שהראשונים התכוונו שנלך לפי הענין, והכל תלוי בשאלה אם מתקיימת אחת מההגדרות הנ"ל. דהא קודם שמסר הסמ"ק את קבלתו בענין "ב עשרונים, דיברו הראשונים על תנור גדול וקטן בסתמא, ולא הגדירו את גודלו. ועל כרחנו שסמכו על כך שנלך לפי הענין, על פי מה שביארו ורמזו להגדרות אלה. וממילא אם אכן יהיה צלי גדול ושמן יתכן שבכל זאת יהיה מקום לאוסרו, אם ריחו ישלוט בחללו של התנור. אבל מסתימת דבריהם נראה שבאים להתיר בפשיטות ובלי לחלק, וצ"ע. ולפי דברי הרא"ש וסיעתו דלקמן הדברים מיושבים, ויתכן שגם הראשונים האחרים הסכימו לדבריו למרות שלא כתבו את חידושו להדיא. ועל כל פנים אם מבינים שהמחלוקת בין רב ולוי וכן בין אב"י ורבא היא עקרונית: האם הריח נחשב דבר שיש להתחשב בו, ואין זה משנה כלל אם הדבר היוצר את הריח הוא גדול או קטן, דעצם זה שמדובר על ריח ולא על ממשות זה גורם שאין להתחשב בו לפי לוי ורבא, מובן שלא נזקקו בגמרא לפרט את גודל החתיכות ואת יחסם לגודל התנור. וסברת רב ואב"י שהחמירו היא משום שלמרות שלריח אין ממשות בכל זאת יש לו חשיבות כמו שלטעם יש חשיבות אפילו שאין לו ממשות. וזו מעין הרחבה של האיסור בטעם שאין בו ממשות²⁸.

תוס' בע"ז וסיעתם נקטו שהתנור אמור להיות פתוח ולא סגור

והנה, יש לתמוה שראשונים רבים לא דנו בשאלה אם התנור צריך להיות פתוח או שהוא יכול להיות סגור. ואמנם התוס' (ע"ז סו ע"ב ד"ה רבא) כתבו וז"ל: "אבל בתנורים גדולים שלנו אין לחוש לריחא ובלבד שלא יהא פי התנור סתום", עכ"ל. וכן רבינו פרץ (ה"ד באורחות חיים שם) כתב וז"ל: "הלכה דריחא מילתא היא והני מילי בתנורים קטנים אבל בגדולים לאו מילתא היא. והני מילי שיהיה פי התנור פתוח אבל סתום דינו כתנור קטן וריחא מילתא היא", עכ"ל. וכן הרא"ש (ע"ז פ"ה ס' ח) חילק בין התנורים שבזמנם כיסו את פתח התנור ובזמנו לא כיסו. וז"ל:

28. ואמנם בזה יש שתי אפשרויות להבין את סברת האוסרים: האחת, שהחשיבות שהיתה קיימת לפני כניסתו לצלי האחר היא זו שגורמת את איסורו (וזה בניגוד לטעם שאיסורו הוא בגלל המציאות שאחר העירוב). והשניה, שהריח אמור להשפיע גם על הצלי שאליו הוא נכנס. ונפקא מינה אם לא ניכרת שום ממשות וגם שום ריח אחר הצליה, שלאפשרות השניה יהיה מותר אף לרב ואב"י. ולא הזכירו זאת בגלל פשיטות הדברים.

"ודוקא בתנורים קטנים שלהם שהיו מכסים פיהם כדמוכח [פרק קמא דשבת (יח ע"ב)] ולכך נכנס ריח של זה בזה. אבל בתנורים שלנו ופיהם פתוח אין לחוש", עכ"ל. ולפי הראשונים הללו מיושב גם מדוע לא חילקו בין גדלי הדברים הניצלים וכן בשומנם, דלא איכפת לן דבר זה, דבכל מקרה יש להתיר בגלל שהתנור פתוח וכל הריח נודף החוצה.

בדברי הראשונים שלא הזכירו תנאי זה נראה לכאורה שאין צורך בכך

ונראה דוחק גדול לומר שהיה פשוט לראשונים האחרים שיש צורך שהתנור יהיה פתוח דוקא, ולכן הם לא התייחסו לכך. דלכאורה דבר כל כך מהותי היה צריך להאמר במפורש על ידיהם, ובפרט שמבואר בגמרא שהיו נוהגים לכסות את התנור. ואם ההיתר בתנורי זמנם היה תלוי בזה שהשתנה הדבר, והתנור לא היה מכוסה, היה להם לפרש דבריהם. ומסתימת דבריהם נראה לכאורה שהם באמת לא הצריכו שהתנור יהיה פתוח דוקא, וכוונתם היתה להתיר אפילו כשהתנור סגור. ובאמת אם מדובר על כמות מסוימת שנצלית שהיא יחסית קטנה לתנור, יש מקום להבין שגם אם האויר אינו יוצא החוצה, סוף סוף ריבוי האויר המקורי של התנור גורם לכך שיהיה כאן דין של זה וזה גורם.

נפקא מינה לתנורי זמננו

ולשתי האפשרויות הללו, על פי ההבנה שבזמן הגמרא התנורים היו סגורים, יש נפקא מינה גדולה לתנורי זמננו. דלפי דברי התוס' בע"ז, רבינו פרץ והרא"ש, בתנורים של זמננו יחזור הדין שהיה בזמן הגמרא. דאף שהם גדולים בהרבה (בדרך כלל חללם הוא כמעט כפול מ"ב עשרונים), בכל זאת בדרך כלל התנורים שלנו סגורים. ולפי האפשרות השנייה עדיין יהיה מקום להתיר ריחא בתנורים שלנו, כיון שהם מספיק גדולים, ולא איכפת לן שהם סגורים. ויעוין עוד בענין זה לקמן (עמ' שמ) בביאור מחלוקת הרא"ש והשערי דורא.

הראשונים שהצריכו שהתנור יהיה פתוח מכריעים שריחא מילתא היא

אמנם הרא"ש וסיעתו נקטו כדעתו של רב. התוס' ורבינו פרץ כותבים כן במפורש. והרא"ש מביא בתחילה את דעת רש"י וסיעתו שיש לפסוק כלוי, ואחר כך מאריך בשיטת ר"ת ומוסיף נופך מדיליה לשיטה זאת (ההשוואה הנ"ל והראיה

מהגמרא שהתנורים בזמנם היו מכוסים, וגם הסיום שבו נחית לפסוק כרבא ולהזכיר שוב את כלל הפסיקה שהלכה כמותו חוץ מיע"ל קג"ם, אף שכבר אמר זאת קודם לכן). ומזה כנראה הסיק הטור (סי' קח אות א-ב) וז"ל: "ומסקנת אדוני אבי הרא"ש ז"ל כרבינו תם", עכ"ל. והב"י (סי' צז אות ג) תמה עליו וז"ל: "ולא ידעתי מנין לו. ואפשר שטעמו מפני שהביא דבריו לבסוף", עכ"ל. ונראה שהטור הבין כך בדעת הרא"ש גם מהסיבה הנ"ל. ויש להוסיף עוד שבמקום שבו הר"ף מביא את סוגיית ריחא מילתא, הרא"ש כותב (חולין פ"ז סי' טו): "הך פסקא דריחא מילתא היא שכתב רב אלפס ז"ל כאן כתבתיה פרק בתרא דמס' ע"ז", עכ"ל. ותיבת "היא" מיותרת לכאורה, דאם כוונתו היתה רק לציין את שם הסוגיה, היה צריך רק לומר "ריחא מילתא", דהיינו שיש נידון אם ריחא הוא אכן מילתא או אינו מילתא. ומזה גם משמע קצת שהוא אומר בזה את הכרעתו בסוגיה הזאת, דהיינו שריחא מילתא היא. ואמנם הרא"ש מזכיר את הר"ף, והרי שיטת הר"ף היא שבאופן עקרוני ריחא לאו מילתא היא. אבל ברור שהוא לא מתכוון שהוא הולך בדרכו של הר"ף, דהא בע"ז הוא לא מביא כלל את דברי הר"ף, והוא אפילו לא מביאו כחד מ"ד בהכרעת המחלוקת. ועל כרחנו הוא בא לומר שמה שהר"ף האריך כאן בסוגיה למרות שאין זה על סדר הגמרא, אני כבר כתבתיה (באופן אחר) במקומה בסוגיה שם.

יתכן שהחמירו בזה לשיטתם שמעיקר הדין יש לאסור בדיעבד

ולפי זה יש לומר שדוקא הראשונים שנוקטים כעיקר שריחא מילתא היא, הם אלה שעשוים להצריך שהתנור יהיה פתוח בפועל. דלשיטתם ההכרעה העקרונית היא שהריח נחשב ממשי, ולכן הוא אוסר. ולכן צריך שבפועל הוא יצא מהתנור. אבל הראשונים שסוברים שבאופן עקרוני ריחא לאו מילתא, וכל הצורך להחמיר לכתחילה הוא רק הרחקה בעלמא, הם לא הזכירו את הצורך הזה שהתנור יהיה פתוח, דכל היכא שמתקיימות הסברות הנ"ל לחלק בין התנורים בגלל גודלם, יש להסתפק בזה.

לפי רש"י וסיעתו שהתירו לכתחילה מנהג העולם מובן כפשוטו

ובדברי היראים (סי' סג, יט ע"א ד"ה ולמדני) מבואר שדברי ר"ת באו ליישב את המנהג שנהגו בזה. דאחר שהביא את סברת ר"ת כתב וז"ל: "ואהאי סברא סמכינן לאפות פת עם צלי בתנורים שלנו", עכ"ל. וכן הדגישו רבים מהראשונים שכן היה

שלא

המנהג וכדלקמן. ולא נפלאת ורחוקה היא לומר אליבא דרש"י ורבו רבי אליעזר בן יצחק²⁹ וסיעתם שבעצם המנהג היה כדעתם להתיר לכתחילה מצד זה שריחא לאו מילתא היא ואפילו לכתחילה. ולכן סמכו לאפות. ולא היה זה מצד שחילקו בין התנור של הגמרא ובין התנור שלהם. ורק לדעת החולקים עליהם נוצר הצורך ליישב את המנהג, ולכן הוצרכו לחלק בין גדלי התנורים של זמן הגמרא ושל זמנם.

ובאמת נראה שיש דוחק גדול לחלק בין התנורים דזמן הגמרא ובין זמן הראשונים מצד גודלו של התנור. דמבואר במשניות ובגמרא שהיו צולים את פסחיהם בתנור, ואף היו יכולים לצלות כמה פסחים באותו תנור. ומבואר שהיו צולים אפילו ברחא שהוא איל גדול. וכל זה מצריך נפח של תנור גדול מאד. ומבואר במשנה (פסחים עד רע"א): "כיצד צולין את הפסח, מביאין שפוד של רמון ותוחבו לתוך פיו עד בית נקובתו", ע"כ. וכדי שכל זה יכנס לתוך התנור, יש הכרח שהוא יהיה גדול מאד. וכן מצינו (חולין קכד ע"א) שיש תנורים בגדלים משתנים, שחלקם ודאי שאינו קטן. ויעוין עוד לקמן (עמ' ס"ו) בענין זה, שגם המנהג לאפות מצה וחמץ באותו תנור נבע מצד שנקטו כעיקר כדעתו של רש"י ורבותיו.

ז. שיטת התרומה ושיטת האור זרוע

התרומה נוקט שריחא מילתא

וכתב התרומה (סי' סא) וז"ל: "ועוד צריך לזהר שלא יאפו עוגה קטנה בצד פשטיד"א פן יאכל העוגה בחלב, כדאמרינן (פסחים ל' ע"ב) אין טשין את התנור באליה. ולא בצד פלדון, פן יאכל העוגה עם בשר. ואם אפה אסורה אותה עוגה לאכול אפילו במלח. וכן תחת כלי ברזל או כלי חרס אסור לאפותן יחד אפילו לא

29. רש"י זכה להיות תלמידו של ר' אליעזר הגדול זה, שהיה תלמיד מובהק לרבינו גרשום. הוא כבר הגיע ללמוד בישיבת מגנצא כשר' אליעזר היה ראש הישיבה בשנותיו האחרונות. וגם בתוס' (שבת נד ע"ב ד"ה רב) כתבו להדיא: "כך קבל רבינו שמואל בשם רבינו שלמה, ששמע מרבי אליעזר רבו", עכ"ל. וכן כתוב בדברי רש"י עצמו (בכורות טו ע"ב ד"ה אמר ר' לוי): "מפי רבי אליעזר ובתשובתו". וזה שרש"י מביא כאן ששמע "משמר" של ר' אליעזר (וכן כתב בתהלים עו, יא), אינו סותר כלל, דלא כל דבר זכה רש"י לשמוע ישירות מפי רבו שנפטר שנים ספורות לאחר מכן. וחלק מהשמועות התאפשר לו לדעת רק מפי תלמידים אחרים. ודבר זה היה מצוי גם אצל התנאים והאמוראים. וכל הדברים הללו הם דלא כמי שנקט שרש"י לא היה תלמידו.

יגעו זה עם זה, דאזיל האי ומפטם להאי. ואין להתיר מטעם דהוי נ"ט בר נ"ט, חד בעיסה של פשטיד"א או של פלדון ומשם בעוגה, דשמה היינו דוקא פליטת טעם של כלי אבל מאוכל לאוכל הכל חשוב טעם אחד. ועוד, דרוב פעמים השמנונית יוצא חוץ לפשטיד"א ונוגע בעיסה של עוגה. וגם אין להתיר משום דדבר הבלוע בחתיכה ממקום אחר אינו פולט ונבלע בחתיכה אחרת בלא מים כדפירש לעיל [בהלכות ספת חלב (סי' נא)] דקאמר אם לא נער וכיסה מבלע בלע מפלט לא פליט, דמכל מקום רוב פעמים השמנונית יוצא לחוץ או החלב מן הפלדון ונוגע לעוגה אותו ממשות עצמו, עכ"ל³⁰. ומדבריו שכתב בפשיטות גמורה: "דאזיל האי ומפטם להאי", נראה ברור שהוא נוקט כדעת הראב"ן ור"ת שהלכה כרב וריחא מילתא היא. ולכן הוא אוסר גם בדיעבד ואף לאכול במלח ולא רק בחלב, דהיינו, שהאיסור הוא מוחלט, ואין האיסור רק מחמת שאפשר לאכול עם דבר אחר. וגם מבואר מדבריו שהאיסור הקיים אפילו בפשטיד"א ובעוגה, למרות שיש כאן לכאורה נ"ט בר נ"ט, הוא נובע משני חששות: האחד, **דברוב** הפעמים השמנונית יוצאת ונוגעת ממש, והשני, **דשמה** לא אמרינן נ"ט בר נ"ט אלא רק דרך כלי ולא מאוכל לאוכל.

ואמנם במקום אחר (סי' קלו) כתב התרומה וז"ל: "ואף על גב דריחא לאו מלתא היא לרבא גבי בת תיהא [פרק בתרא], הכא דעיקרה הן לריחא, אסור וכו'. ובת תיהא דשרי דהוי סתם יינם, ואפילו בין נסך סבר דלא מיקרי נהנה בכך מן היין. מאן דאסר סבר דחשוב כאלו נכנס הממשות של יין בפת חמה והוי כשותה יין, ולא משום ריחא. והשתא מדמה ליה שפיר בפת שאפאו בתנור שהסיקו בכמון של תרומה", עכ"ל. ונראה שאין שום הכרח לומר שהוא פסק כרבא, ורק בא ליישב את הדברים שאמר קודם לכן בשם ריש לקיש שמשמע מהם שריחא אסור אף אליבא דרבא. אבל הוא מבאר בהמשך את שתי הדעות ואינו מכריע ביניהן. ויתכן אפוא שאליבא דאמת הוא פוסק כדעת האוסרים.

חידוש האור זרוע באיסור זיבת שומן בתנור

והאור זרוע (ח"ד ע"ז סי' רנז) הביא בתחילה את הדעה הסוברת שהלכה כרב דריחא מילתא, ולאחר מכן דחה את הדעה הזאת ואת ראיותיה, והסכים עם דעת הרי"ף שריחא מילתא היא רק לכתחילה. וז"ל: "הילכך קיימא לן דריחא מילתא

30. כן הוא בכת"י וט' ובדפוס שלפנינו. ובכת"י לו' כל קטע זה אינו נמצא.

היא לכתחילה ובדיעבד שרי. ואף על גב דריחא מילתא היא לכתחילה, אפילו הכי לדין בתנורים שלנו גדולים הן ופשטידש שלנו מכוסים מלמעלה, שרי לן לכתחילה לאפותן עם הפת בתנור. ובלבד שידקדק בטוב ויזהר שלא יזוב שומן הבשר חוץ לפשטידא ויבלע בתנור, כי אז הוא מתפשט השומן בתנור. ואף על פי שהפת רחוקה מן הפשטידין, אפילו הכי היא בולעת מן התנור ואסור לאוכלה אפילו במלח, כההיא [דפרק כל שעה (פסחים ל' ע"א)] דההוא תנורא דטחו ביה טחיה, שנתנו שומן בקרקעיתו, אסריה רבה בר אהילאי למיכליה לריפתא אפילו במילחא לעולם, אפילו חזר והוסק, דילמא אתי למיכליה בכותחא. ואיתותב בהא דאסר אפילו חזר והוסק, אבל לא חזר והוסק מסייעא ליה והילכתא כוותיה. הילכך כשזב השומן קרקעית התנור בולע וחוזר ומפליט לתוך הפת אסור לאוכלה אפילו במלח. הואיל וכן, טוב ליזהר שלא לאפות שם טפילות עם הפת בתנור, דילמא זב השומן ולא אדעתיה. אלא יאפה הפשטידא ויסיק התנור ויאפה הפת, עכ"ל. וכן כתב בשמו בהגהות אשרי (ע"ז פ"ה ס' ח). ולכאורה צריך להבין את נקודת ההבדל שבין המקרים. דהא אפשר היה לראות את השומן הזב מהפשטידא כתבשיל נוסף שנמצא בסמוך לפת. וכשם שהפשטידא לא אוסרת את הפת, לא היה השומן צריך לאסור אותה. ומדברי האור זרוע לא נראה שהחשש הוא שמא השומן יזוב עד שיגיע לפת עצמה, דלהדיא הוא מנמק את האיסור מצד התנור שמבליע בפת אחרי שבלע את השומן. וגם לא נראה מדבריו שהוא בא רק לאסור לכתחילה, ולהעמיד את הפשטידא על דינה המקורי, ולבטל את ההיתר מצד שהתנורים שלנו גדולים הן. דהא הקביעה שאסור לאכול את הפת אפילו במלח, מלמדת שהוא אוסר אף בדיעבד.

ביאור דבריו

ונראה שהאור זרוע הבין שכאשר התבשיל נמצא בכלי העומד בפני עצמו בתוך התנור, אין התנור בולע בעצמו, ואין מקום לאסור אלא רק מצד ריחא. אבל כשהתנור בולע בעצמו, הוא נחשב ככלי שבו מצוי התבשיל השני. והוא מבליע את מה שהוא בעצמו בלע, דהכל נחשב כלי אחד. אלא שלפי זה לכאורה לא היה מקום לאסור אם הפת היתה מצויה באילפס או בכלי בפני עצמה, דלכאורה סברה זאת שייכת רק אם היא נאפית על גבי התנור עצמו. ואולם מזה שהוא כותב דהתקנתא היא דוקא לאפות את הפשטידא ולהסיק את התנור, ורק אחר כך לאפות את הפת, נראה לכאורה שלא היה מועיל להתיר לאפות את הפת יחד עם הפשטידא גם אם הפת היתה נאפית באילפס בפני עצמה. והיה מקום לומר

שהאור זרוע הבין שהכלי בולע מגבו, וכאשר הפשטידא נמצאת סגורה בכלי, והשומן לא זב ממנה חוצה לה, לא תולים שהשומן יבליע בתנור דרך דופן הכלי, ואחר כך התנור יבליע בפת דרך דופן הכלי שבו מצויה הפת, דיש כאן שתי פליטות ובליעות. אבל כשהשומן זב על התנור, חוששים שהכלי יבלע מגבו, דאין כאן אלא רק פליטה ובליעה אחת. אבל לא נראה לומר כן. ראשית, משום שכל זה חסר מן הספר. ושנית, משום שנראה מדבריו שהפת בולעת ישירות מהתנור ועל זה הוא מדבר בדוקא. ונראה שלא העלה האור זרוע את האפשרות הזאת שהפת תיאפה באילפס, דבזמנם לא היתה זו דרך לאפות בשופי את הלחם, וכדחזינן שהנגידו בגמרא (פסחים לו ע"א-ע"ב) ובראשונים בין פת שאפאה במעשה אילפס ובין פת שאפאה במעשה תנור, ולא הזכרה האפשרות שיהיה מעשה אילפס בתוך תנור. ואפילו אם נניח שהיו נוהגים לאפות כך לפעמים, סוף סוף האור זרוע בא לתת תקנתא למה שהיו רגילים לעשות, וכדי למנוע מצב של זיבת השומן ולא אדעתיה. ולכן לא היה שייך לתת תקנתא כזאת שתבטל לגמרי את המנהג השכיח והרגיל. ועל כל פנים בימינו שאופים בתבניות בתוך התנור, והתבנית עומדת בפני עצמה, לכאורה אין לחוש לפי זה.

מלשון האור זרוע נראה שהכיסוי אינו חיצוני

ומלשון האור זרוע נראה שלא מדובר על כיסוי חיצוני נוסף לפשטידה. דמהלשון: "ופשטידש שלנו מכוסים מלמעלה", משמע שלא היתה מציאות של פשטידה שעומדת בפני עצמה ללא כיסוי, וכדי להתיר את אפייתה עם הפת כיסו אותה בכיסוי חיצוני. אלא נראה שזו היתה הצורה הרגילה של הפשטידות, והוא מתאר בזה את הפשטידות "שלנו". והוא כבר נתלה כדבר המובן מאליו בכך שאם זו המציאות הרגילה, יש להתיר.

מדבריו נראה שלא חשש לבקיעת ריח הפשטידה

ומדברי האור זרוע נראה שהוא לא חשש לכך שהפשטידה עשויה להתבקע, ואז היא כבר אינה מכוסה. ראשית, הרי זו היתה כנראה המציאות, כפי שמבואר בדברי הראשונים הנ"ל (עמ' שיא ועמ' שיג), ובכל זאת הוא לא מעלה את החשש הזה כצד שיש לאסור בגללו. והוא גם לא מתייחס לאפשרות זאת. שנית ועיקר, הלא גם זיבת השומן אל מחוץ לפשטידה היא סוג של בקיעת הכיסוי של הפשטידה. וזיבה זאת היא חמורה בהרבה מיציאת הריח. דכאשר השומן זב בעצמו יש

שלה

ממשות גמורה בתנור. ומוכח שהוא חושש בענין זה רק לכך. ועל כרחך דהיינו משום הסברה שהתבארה לעיל בשם בקיאי הדעת במגנצא, שעצם העובדה שהוא כיסה את הבשר על ידי הבצק, היא גופא גורמת לכך שהנידון יהיה דיעבד, אפילו שאפשר היה לאכול את הפת עם בשר דוקא.

לדעת האור זרוע יש להתיר תנורים שלנו רק בצירוף כיסוי

אמנם לפי זה לא ברור מה הועילה העובדה שהתנורים שלהם היו יותר גדולים. דהא כל הדברים הללו היו אמורים להיות נכונים גם בתנורים קטנים. ועובדה היא שהראב"ן והראב"ה בהביאם את מנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא לא תלו את היתרם בכך שהתנורים הם גדולים. ונראה שיש להבין את דעת האור זרוע לפי מה שכתב לעיל מיניה (ח"ד ע"ז סי' רנז) וז"ל: "ואומר ר"ת זצ"ל דאף על גב דריחא מילתא היא אפילו הכי מותר לנו לאפות טפילה של בשר שקורין פשטידש עם הפת בתנור, דהואיל ומכוסין מלמעלה ותנורין שלנו גדולים הם לא מהני בהו ריחא", עכ"ל. הרי שמבין בדעת ר"ת שההיתר של תנורים שלנו איננו עומד בפני עצמו אלא הוא חזי לאיצטרופי לסברה נוספת שמכסים את הפשטידה. ורק בצירוף שתי הסברות אפשר להתיר. וכיון שהוא נוקט ככל דברי ר"ת לכתחילה, הוא נזקק לכך שהתנורים יהיו גדולים ושיהיה כיסוי.

הבדל בין דברי האור זרוע ומנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא

ובזה יש הבדל בין דבריו ובין מנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא. דלפי שיטתם של בקיאי הדעת שבמגנצא אפשר להסתפק בכיסוי. ואם הריח בקע את הכיסוי, כבר נחשב הדבר כדיעבד. אבל האור זרוע נוקט שבסתמא דמילתא הריח אמור לבקוע את הכיסוי הזה, ולכן אין זה נחשב שכבר עשה את כל מה דמיבעי ליה למיעבד לכתחילה. ורק הצירוף שמדובר על תנורים גדולים יכול להחשב כעשייה לכתחילה. דכיון שאותו ריח שיבקע אמור להיות מועט, והוא עשוי להבטל באויר הגדול של התנור, שפיר אין להתחשב בו. ורק אם ייבקע לגמרי ויצא ממש כל הריח, תהיה בעיה ממשית של ריחא, אבל בגלל שלגבי הבקיעה הגמורה הזאת, הוא עשה מה שנדרש לעשות כדי למונעה, דהא הכיסוי היה אמור למנוע את הבקיעה הזאת, שפיר הוא יכול להחשב כמי שעשה כל דמיבעי ליה למעבד לכתחילה ומותר. ובדברי הראב"ן והראב"ה שהביאו את מנהגם של בקיאי

הדעת שבמגנצא לא מצינו את החילוק הזה שבין תנורי הגמרא ובין תנורים שלנו, אף על פי שכאמור לקמן, התנורים שבזמנם היו אכן יותר גדולים. ומבואר מכל סתימת דבריהם שההיתר והאיסור באפיית הפשטידה עם הפת היתה בלתי תלויה בחילוק הזה.

אפשרות להתאים בין דעתו ובין מנהגם בגלל סוג הכיסוי השונה

אמנם אליבא דאמת אין הבדל עקרוני בין דעתם של בקיאי הדעת שבמגנצא ובין דעתו של האור זרוע ביחסם לדין הכיסוי. כבר התבאר לעיל שמנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא היה לכסות כיסוי של בצק נוסף על הכיסוי הקיים ממילא בפשטידה. ואילו האור זרוע התייחס למציאות שהכיסוי של הפשטידה עצמו הוא היה אמור להוות כיסוי לבשר. וניתן אפוא להבין שכל עוד המדובר הוא על כיסוי קלוש של הפשטידה עצמה, יש הכרח בכך שגם התנורים יהיו גדולים כדי להתיר. וזה היה היתרו של האור זרוע. אבל כאשר מדובר שיש כיסוי נוסף שעושים על הפשטידה, בזה היה אפשר להסתפק אפילו בתנורים קטנים יותר כדי להתיר, וזו היתה דעתם של בקיאי הדעת שבמגנצא.

לפי דבריו מיושבות הקושיות הנ"ל על ר"ת

ועל כל פנים לפי הבנתו של האור זרוע בדעתו של ר"ת מתיישבת היטב הקושיה שהועלתה לעיל מדוע לא מתחשב רבינו תם בכמות ובגודל ובשומן של הדבר הנצלה, ומדוע לא אמר ר"ת שצריך שהתנור יהיה פתוח. דלפי זה ההיתר חל רק כאשר הבשר מכוסה בבצק, וממילא פליטת הריח ממנו היא מועטת בכל מקרה. ועד כמה שהוא יהיה גדול ושמן, כולו אמור להיות מכוסה, והפליטה שיוצאת ממנו כבר אינה תלויה בגודלו ובשומנו, אלא בטיב הסגירה של הכיסוי. ועל בסיס זה שהריח היוצא מהפשטידה הוא מועט יחסית, יכול היה ר"ת להתיר בשופי בתנורים שלנו שאוירם גדול³¹.

31. ועל"פ בדברי ר"ת עצמו (ספר הישר, חלק התשובות סי' עו אות ח), וכן בדברי היראים (הובאו לעיל עמ' שלא) בשמו, מבואר שההיתר חל אפילו על בשר מגולה.

ח. שיטת השערי דורא

חידוש השערי דורא שתנורים שבזמנו חמורים מזמן הגמרא

ובשערי דורא (סי' ח' לפי כת"י וט', ובנדפס סי' לה) הביא בכלל דבריו את המחלוקות והדעות הנ"ל, וכתב כדעת היראים דלעיל בשם ר"ת שבשר צלי מפטם יותר מאשר בת תהייא. וכלשונו³²: "ורבא עצמו דקאמר ריח לאו מילתא היא דווקא בת תהייא דלא מפטם ולא עביד לריח, אבל מיני בשר דמפטם מודה רבא דלכתחילה מיהא אסור", עכ"ל. ועוד הוסיף וז"ל: "ועוד אפילו לוי שהכשיר דווקא בתנורים שלהם שפיהם למעלה אבל בתנורים שלנו שפיהם מן הצד מחזיק ריחו ומפטם כל מה שבצידו מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות", עכ"ל. והחידוש המובא בדבריו שתנורים שלנו דוקא גרועים יותר מתנורים שלהם, הובא גם בהגהות מיימוניות ד"ק (הל' מאכ"א פט"ו הל"ג). והב"י (סי' צז אות ג) כתב על הגהה זאת: "ונראה דליתא להגה"ה זו, שלא נודע מי בעל דברים מקמי כל הנך רבוותא שלא חילקו בכך ואדרבה כתבו להקל בתנורים דידן", עכ"ל. ורבים מהאחרונים תמהו על הב"י שהרי מקורו הוא בדברי השערי דורא הנ"ל. ואולם אין עדיפות לשערי דורא על פני בעל ההגהות מיימוניות, דשניהם היו תלמידי המהר"ם³³, ואין כאן תנא דמסייע דרב גובריה יותר מההגמ"י עצמו. אף שאליבא דאמת ההגמ"י של ד"ק נכתבו מאוחר יותר.

32. כל דברי השערי דורא הם לפי כת"י וט' שהוא המדויק שבכתה"י הקיימים, וכידוע יש שינויי נוסחאות רבים בדבריו, וחלקם מצוין על הגליון בנדפס.

33. כך מקובל בפי כותבי הדורות. לגבי השערי דורא - יעוין בשם הגדולים לחיד"א (מע' הגדולים אות י' סי' שג), ואוצר הגדולים (ח"ה עמ' ריג) ועוד, ובשער הספר בדפוסים. ואולם מדברי תרוה"ד (ח"ב סי' רטו) מבואר שהיה קשיש מהמהר"ם, דהמהר"ם והרא"ש נחשבים כבתראי ביחס אליו. וכן משמע מדברי התשב"ץ קטן (סי' שיב) ומסגנון לשונו. ובמאורות הראשונים (שבת עמ' נו) מעיד ר' אלכסנדר שאביו של בעל השע"ד למד אצל רבינו טוביה. ור"ט היה מגדולי דורם של הר"ש וריצב"א תלמידי ר"י, כמבואר בהגהות ר"פ בסמ"ק (מצוה לא הגה כז) ובתשב"ץ קטן (סי' תמא, בהנד"מ סי' תמג). וריצב"א נפטר (תתקע) לפני שנולד המהר"ם (תתקעה). וזה מכריח לומר שהשע"ד היה קשיש טפי מהמהר"ם. ונראה שבגלל שהמהר"ם היה הגדול שבדורו, הביא בעל שע"ד מקצת הוראותיו ופסקיו.

ביאור תמיהת הב"י על דברי השערי דורא וההגמ"י

ונראה שהיה תמוה לב"י שמאחר שכל כך הרבה ראשונים נוקטים שדוקא יש להקל בתנורים שלנו, והם כוללים את כל גדולי ראשוני אשכנז שהיו רבותיהם של השערי דורא וההגמ"י, וכן כמה גדולים אחרים, כיצד אפשר לנקוט בפשיטות דעה שהפוכה להם, ועוד לתלות את הדעה הזאת בדעתם של "כולי עלמא". וזקנים שבדורם ובדורות שלפניהם להיכן הלכו. וכידוע שגם ההגמ"י וגם השע"ד לא נטו לסתור דעות קודמיהם אלא דוקא נהגו להביא דעות קיימות. ואין לומר שהתחדשה בדורם המציאות הזאת שהפתח יהיה בצד, דכבר כתב רש"י (פסחים לא ע"ב ד"ה פת פורני) וז"ל: "פת פורני - פת גדולה האפויה בתנור גדול, כעין תנורים שלנו, שהתנורים שלהם היו קטנים, ומיטלטלין, ופיהם למעלה", עכ"ל. וכן כתב (ביצה לד ע"א ד"ה פורני) וז"ל: "פורני - הן תנורים שלנו הגדולים, ופיהם בצד", עכ"ל. הרי שכבר בזמן רש"י פיהם של התנורים לא היה למעלה אלא בצד. וכן כתב האור זרוע³⁴ (ה"ב י"ט ס' סד) וז"ל: "התנורים הגדולים ופיהן בצידין כאותן שלנו", עכ"ל. ומוכח שלא היה זה חידוש בתנורים שבדור השערי דורא. ואמנם מצינו מקור קדום יותר לדברי השערי דורא בתשובה המיוחסת לרש"י (מהד' אלפ' סו"ס שס) שנכתבה כנראה בדורו של ר"ת.

השערי דורא התייחס להדיא לדעת המקילים בתנורים שלהם

אמנם השערי דורא עצמו מזכיר להדיא את דברי ר"ת שהתנורים שבזמנם שהם גדולים יותר, יש להקל בהם יותר, וכלשונו: "וכן אומר רבינו תם - אפילו מאן דאוסר היינו בתנורים קטנים שלהם שהיו קטנים ונפיש פיטומייהו, אבל בתנורים שלנו מותר לאפות פת עם צלי", עכ"ל. והוא מביא שהיו כאלה שנהגו כך למעשה: "ועל כן סומכין אותם בני אדם שאופין פשטידא או פלדונש עם הפת בתנור", עכ"ל. הרי שהוא מכיר בכך שיש מנהג לאפות את הפשטידה עם הפת לכתחילה בגלל סברה זאת. וגם ההגמ"י מזכיר את הדעה הזאת לעיל (הל' מאכ"א פ"ט הכ"ג) והוא מציין להדיא שהדברים שכותב כאן הם הפך מה שכתב שם. וצריך ביאור אפוא באמת מה כוונת השערי דורא באומרו: "מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות".

34. שקדם לבעל שערי דורא בשני דורות (ולפי הנ"ל הם היו באותו דור, אף שמסתבר שהשע"ד היה צעיר ממנו).

הרא"ש והשערי דורא נחלקו אם בזמן הגמרא התנור היה פתוח

ובדברי השערי דורא מבואר ההיפך מדברי הרא"ש שהובאו לעיל (עמ' שכט). לדעת השערי דורא בזמן הגמרא היה התנור פתוח. ודוקא משום כך טען לוי שריחא לאו מילתא. ואילו לדעת הרא"ש בזמן הגמרא התנור היה סגור, ודוקא משום כך סבר לוי שיש להחמיר לכתחילה. ומהגמרא (שבת יח ע"ב) לכאורה נראה כדעת הרא"ש. דהא הגמרא מחלקת בין ברחא וגדיא ושריק ולא שריק. ועד כאן לא פליגי התם אלא בדבר דקשה ליה זיקא אי מגלי ליה או לא מגלי ליה. אבל נראה בפשיטות שבסתמא דמילתא התנור היה מכוסה. ואף אם היו נוהגים לגלותו כדי לחתות בגחלים וכדי למהר את בישולו בדבר דלא קשה ליה זיקא, סוף סוף עיקר הצליה נעשתה באופן שהתנור היה מכוסה.

ראיות כדברי הרא"ש

וכן נראה מהשוואת הגמרא בין צליית השחוטה והנבלה ובין פת וחבית. הרי ברור שאם הפת מצויה על פי החבית עצמה, מה שיכול להתנדף מהחבית מגיע אל הפת. ואם נאמר שריח הצלי היה יכול לצאת אל מחוץ לתנור בלי להכלא בתוך התנור, לא היה דמיון בין המקרים. ולוי היה יכול ליישב בפשיטות דשאני התם שריח החבית מגיע בהכרח אל הפת. ואילו בנידון שהוא מדבר עליו ריח כל צלי וצלי עולה למעלה ויוצא אל מחוץ לתנור. וזה שלצדו מצוי צלי אחר, אינו מכריח כלל שהריח יגיע לאותו צד. והשערי דורא עצמו הזכיר סברה זאת בהמשך באומרו: "וכן פת חמה וחבית פתוחה שאין לנטות הריח ימין ושמאל אלא דרך המגופה", עכ"ל. אלא על כרחנו היה ברור לגמרא שגם בנידון דצלי האויר נכלא בתנור. וכשם שהוא עולה כלפי מעלה בחבית, הוא יגיע לצד בתנור, דאין לו מקום אחר להתפשט אליו. ואמנם השערי דורא השווה בפשיטות בין צליית השחוטה והנבלה ובין פת וחבית בהאי לישנא: "ואפילו רב לא אסר אלא בשר שחוטה ובשר נבילה שקולטין הריח זה מזה ומפטמין זה את זה, וכן פת חמה וחבית פתוחה שאין לנטות הריח ימין ושמאל" וכו', עכ"ל. דהיינו, שיש חומרא מיוחדת גם בצליית שחוטה ונבלה כיון שהם קולטים ומפטמים אהדדי. ומקור דבריו הוא בראב"ה, וכדלקמן. אבל לכאורה הגמרא לא היתה יכולה להניח בפשיטות ששתי חומרות שונות אמורות להיות שוות בדיניהן. ולדבריו יש סברה מכריעה להקל בשני

בשרים הנמצאים זה לצד זה, מאחר והקבלם עולה כלפי מעלה ויוצא מן התנור.

קושי בסברת החילוק שבין התנורים

ובאמת גם בסברה הדבר אינו מובן לכאורה. אם ההנחה היא שלמרות הפתח שהיה למעלה בזמן הגמרא, הריח התפשט גם לצדדים, ובכל זאת לוי התיר, אם כן מאי איכפת לן שבזמנם היה הפתח שלמעלה סגור או שגג התנור היה סתום למעלה. הלא לפי זה אין בשינוי הזה אלא רק ריבוי של ריח, אבל לא שינוי מהותי בין מציאות שיש בה ריח לבין מציאות שאין בה ריח. והרי כבר התבאר לעיל (עמ' שכח) שלא חילקו בגמרא בין חתיכה גדולה לחתיכה קטנה, ועל כרחנו שלא חילקו בין יותר ריח ופחות ריח. ואם כן, מאי איכפת לן שבזמנם היה יותר ריח. ואם ההנחה היא שבגלל הפתח שהיה למעלה בזמן הגמרא, הריח לא התפשט לצדדים, אם כן מה הסברה של רב שאסר. ומדוע לוי אסר לכתחילה (לשיטות שאכן לוי אסר לכתחילה). הלא הריח אינו מתפשט לצדדים, והוא יוצא כענן בוקר וכתל משכים הולך, ומדוע שהוא יאסור את החתיכה שלידו. ועל כרחנו צריך לומר שלפי סברת השערי דורא יש להבדיל בכל זאת בין כמויות הרית, אף שלא חילקו בכגון אלה בגמרא. והיינו דומיא דהחלוקה שעשה ר"ת וסיעתו בכוח הריח בין המקרים השונים שמובאים בגמרא. וכבר התבאר (עמ' שפג) שיש קושי גדול בחלוקות אלה, אבל כאן מתחדש שזהו חילוק נוסף שלא הוזכר בגמרא (והקושי שבו גדול עוד יותר מהחילוק בין תנורים גדולים וקטנים, שסברתו התבארה לעיל (עמ' שכז) במישור העקרוני ולא רק במישור הכמותי).

דברי השערי דורא בכללותם קשים לכאורה

ולכאורה דברי השערי דורא בכללותם אינם מובנים. הוא כותב: "ויש אומרים דריחא לאו מילתא היא דווקא בדיעבד, וכן פסקו הגאונים. וכן נמצא בהלכות גדולות דעבד לוי עובדא בגדי ודבר אחר היינו בדיעבד, שכבר נצלה והכשיר. אם כן יפה לפרוש לכתחילה. ורבא עצמו דקאמר ריח לאו מילתא היא וכו', אבל מיני בשר דמפטם מודה רבא דלכתחילה מיהא אסור. ועוד, אפילו לוי שהכשיר, דווקא בתנורים שלהם וכו' אבל בתנורים שלנו וכו' מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות", עכ"ל. ולכאורה אם הוא כבר קבע שלוי הכשיר רק בדיעבד ולא לכתחילה, אם כן כבר בזמנם לכתחילה היה אסור. ולפי החילוק

שהוא מחלק בין זמנם ובין זמנו, שבזמנו צריך להחמיר יותר, היה צריך לאסור אף בדיעבד או על כל פנים יותר מאשר בזמן הגמרא. ומה הוסיפה הגריעותא של זמנו, אם גם בזמן הגמרא היה אסור לכתחילה לעשות. ואפילו לדעת רבא היה אסור לעשות לכתחילה, כפי שכתב קודם לכן. והמהרש"ל (מכונות ועטרת שלמה סק"ו) כתב על מה שכתב השערי דורא: "מודו כולי עלמא דאסור לכתחילה", וז"ל: "פירוש, ואפשר דאף בדיעבד אסור, אבל בזה כולי עלמא מודים דלכתחילה אסור לכולי עלמא", עכ"ל. ולכאורה זהו דוחק גדול מאד. ובביאור הר"י קרעמניץ (סק"ד) כתב וז"ל: "ר"ל אם תימצי לומר לומר דלוי לכתחילה נמי שרי דוקא בתנורים שלהם אבל בתנורים שלנו מודה דאסור לכתחילה, יש להקשות דלא הוה ליה להפסיק במלתא דרבא. לכן יש לומר דהכי קאמר תדע דרבא מודה דלכתחילה מיהא אסור, דאפילו לוי דפליג עליה דוקא כו', אם כן מלוי נשמע לרבא דפליג עליה ומתיר לכתחילה נמי כו", עכ"ל. ולכאורה גם זה דוחק גדול מאד.

ביאור דברי השערי דורא

אמנם נראה שדברי השערי דורא מובנים לפי מה שכתב קודם לכן. דז"ל: "דין אם ריח מילתא היא. תניא בפרק כיצד צולין פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאוכלה בכותח. פירש רבינו שלמה דאין הלכה כן אלא קיימא לן כרבא דאמר [במסכת ע"ז] על בת תהייא דריחא לאו מילתא היא. וכן אומר רבינו תם אפילו מאן דאוסר היינו בתנורים קטנים שלהם שהיו קטנים ונפיש פיטומייהו אבל בתנורים שלנו מותר לאפות פת עם צלי. ועל כן סומכין אותם בני אדם שאופין פשטידא או פלדונש עם הפת בתנור", עכ"ל. ובשלב הזה נראה שיש הכרח להבין שהסובר ריחא לאו מילתא היא מתיר אפילו לכתחילה. דהא הנידון הוא אם אפשר להתיר לכתחילה לאפות את הפשטידה עם הפת. ולפי רש"י אפשר לעשות כן, כי פוסקים כרבא. ולפי רבינו תם אמנם לא פוסקים כרבא, אבל יש להתיר בתנורים שלנו. וכל זה יכול להיות שייך רק אם אומרים שרבא אומר את דבריו לכתחילה. וכן יש הכרח לומר כאן שרבא אינו מחלק בין בת תיהא ובין צלי בתנור, דאם הוא היה מחלק ואוסר בצלי בתנור, לא היה מקום להתיר את הפת עם הפשטידה. וגם לא היה רש"י יכול לומר שאין הלכה כמי שאוסר פת שאפאה עם צלי בגלל שקיימא לן כרבא. דהא רבא לא אמר את דבריו אלא רק בבת תהייא.

ולאחר מכן הוא מביא את הדעה הסוברת שלוי מתיר רק בדיעבד ולא לכתחילה, וכפי שצוטט לעיל. ומשם ואילך הוא מתחיל לבאר את דעת עצמו שיש

לנהוג אחרת ממה ש"סומכין אותם בני אדם", וצריך לאסור את הדבר לכתחילה. וראשית דבר הוא אומר שמכיון שיש דעה שסוברת שלוי מתיר רק בדיעבד: "אם כן יפה לפרוש לכתחילה" וכו'. ואחר כך הוא מבאר על דעת עצמו שגם ההוכחה מרבא להתיר לכתחילה, כפי שעולה מדברי רש"י, אינה מוכרחת, דרבא לא אמר את דבריו אלא רק בבת תהייה ולא בצלי. ולכן אין לסמוך על דברי רבא להתיר לכתחילה. ואחר כך הוא ממשיך ואומר שגם אין לסמוך על מה שהם סומכים על דעת לוי, למרות שהם מבינים שלוי דיבר על לכתחילה, דמה שאמר לוי הוא רק בזמנם כשהתנור היה פתוח מלמעלה ולא בתנורי זמנו שפתחם מהצד³⁵. וכוונתו באומר "מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות", היינו שלפי שיטתו מודו לכך כל האמוראים שעסקו בזה, ואין כוונתו לכלול בזה את הסומכים על רש"י ור"ת.

המשך דברי השערי דורא

וכיון שדברי השערי דורא מהוים יסוד לפסיקת האחרונים ומכיון שיש צורך לעיין ולדקדק בכל דבריו שם כדי להבינם ביסודיות ובמדויק, יש צורך להביא את כל המשך דבריו. וז"ל: "אבל בתנורים שלנו שפיהם מן הצד מחזיק ריחו ומפטם כל מה שבצידו, מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות. ואפילו אותם שעושין לכתחילה, דווקא כשהפשטידא מכוסה למעלה, דהוי כמו פת חמה וחבית מכוסה, ומרחיקין הפשטידא מן הפת שלא יזוב משומנה תחת הפת. וכן פסק רבינו יהודה ב"ר מאיר הזקן הכהן רבו של רבינו גרשם מאור הגולה, שהיה מכונה ר' ליאינטין. ורוצה לאסור אפילו בדיעבד אם אפו פשטידא של גוי עם של ישראל, אמנם לא סבירא לן הכי. אותם שאומרין ריח לאו מילתא היא משימין הפשטידא דווקא בפה התנור, שהריח יוצא משם וגם אינו מפטם הפת. ויש פוסקין כרב דפרק כיצד צולין דריח מילתא היא, וכל הסוגיא דההיא שמעתא כוותיה. ולוי פליג עליה דרב. והרבה גאונים נחלקו בדבר. וכתב רבינו אב"ן נהגו נקיי דעת שבמגנצא לתקן כיסוי לפשטידא כשאופין אותה עם הפת, וכן לפלדונש. אבל בלא כיסוי לא, דהוי כמו פת חמה וחבית פתוחה שלדברי הכל אסור. ואפילו על ידי כיסוי לכתחילה אסור מפני הנקב שלמעלה. ויש כופין שפופרת על הנקב למעלה שלא יצא הריח.

35. לפי הסבר זה הסיבה שהוא מפסיק בדברי רבא, היא משום שבתחילה עסק בדברי לוי ורבא אליבא דאמת לשיטתו. ובזה הוא גם דוחה את עיקר סמיכת המקילים לכתחילה שנשענה על הפסיקה כרבא. והמשך דבריו לגבי לוי הוא רק כהתייחסות לשיטתם של המקילים שהוזכרו קודם לכן, ואף שלא זו היתה עיקר סמיכתם.

ורבינו שי"י³⁶ פוסק הלכה כלוי דמתיר. וכן פסק האלפס כלוי דשרי. ואפילו רב לא אסר אלא בשר שחוטה ובשר נבילה שקולטין הריח זה מזה ומפטמין זה את זה וכן פת חמה וחבית פתוחה שאין לנטות הריח ימין ושמאל אלא דרך המגופה. ולא סבירא ליה דרב כהנא דתני פת שאפה עם צלי דאסור לאכול בכותח. אבל³⁷ כל העולם נוהגין איסור באפיית פשטידא עם פלדונש אבל פת עם אחד מהם שרי. והמחמיר לכתחילה שלא לאפות פת עם פשטידא או פלדונש תבא עליו ברכה, עכ"ל.

דבריו על הנוהגים לכסות את הפשטידה אינם מובנים לכאורה

וצריך להבין בדברי השערי דורא מה כוונתו באומרו: "אבל בתנורים שלנו שפיהם מן הצד וכו', מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות. ואפילו אותם שעושים לכתחילה, דווקא כשהפשטידא מכוסה למעלה" וכו', עכ"ל. אם כוונתו לומר שאותם שעושים כן לכתחילה נוהגים שלא לפי הדין, ודלא כפי שטען קודם לכן שכל האמוראים מודים שבתנורי זמנו לכתחילה אסור לעשות, והוא בעצם חוזר ומזכיר את אלה שכבר הזכירם קודם לכן בדבריו "ועל כן סומכין אותם בני אדם שאופין" וכו'; אם כן יוצא שהוא כלל לא התמודד עם טענתם ודעתם, לא בדבריו הקודמים ולא בדבריו הבאים. דהא לפי זה יוצא שהם התירו רק כשהפשטידה מכוסה, ובה יש צד משמעותי להקל, דאפילו רב הודה שיש להקל בזה אליבא דר' יהודה, וכל מה שאמר קודם לכן לא סותר את דעתם. וכל מה שאומר בהמשך רק מחזק ומבאר את דעתם. ולפי זה נמצא שלא ביאר השערי דורא מדוע אכן סברתם שיש להקל כשמכסים את הפשטידה היא לא צודקת. וגם קשה שכאשר הוא מציג את הדעה הזאת קודם לכן הוא לא אומר את הפרט המציאותי המשמעותי הזה. ובמקום זה הוא רק נכנס לשאלה אם רבא ולוי התירו לכתחילה או בדיעבד. דלכאורה לא זו השאלה ולא זה הדיון. וגם קשה שהוא מנמק את דבריהם בהתחלה ("ועל כן סומכין אותם בני אדם" וכו') בזה שהם פוסקים כרש"י וכטענת ר"ת שיש להקל בתנורי זמנם. דלפי זה עיקר הנימוק להתיר צריך להיות מצד הכיסוי.

36. ורבינו שלמה יצחקי. וכן הוא בנדפס, וכן מוכח במקום אחר (סי' יב בכ"י וט', וסי' מח בנדפס) שמביא דעת "רבינו שלמה", ר"ת וריב"א, ועליהם כותב: "דאף לפסק רבינו שי"י ור"ת וריב"א אם נמצא התולע" וכו', וכן בנדפס כתב בהדיא "רש"י" בשני המקומות.

37. כך הוא בכת"י וט' ומופיע גם בנדפס בסוגרים. ויש גרסה: וכן כל העולם וכו'. ויעוין בזה לקמן.

ואם נאמר שזוהי דעתו של השערי דורא עצמו, גם יקשה לכאורה. הרי בסיום דבריו מבואר שהחומרא בפת ופשטידה היא אינה מעיקר הדין, אלא שמי שמחמיר תבוא עליו ברכה. ואילו בדבריו אלה נראה שהכיסוי הזה נצרך מעיקר הדין, ומי שלא עושה כן, אינו נוהג כשורה. ועל כרחנו אי אפשר לומר שבסיום דבריו הוא מתייחס דוקא למקרה שבו הוא מכסה את הפשטידה והפת, דמלבד מה שלא מוזכר בדבריו שמתייחס לכיסוי, ומלבד מה שמקורו בראב"ה וכדלקמן, ושם כתוב להדיא שמדובר בלי כיסוי, הרי כל עיקר דבריו שם קודם לכן מתייחסים לדברי רב, והוא משווה בין עיקר נידונו של רב, שהוא מיני בשר, ובין הנידון של פשטידה ופת. ועל כרחך הנידון של דברי רב הוא דוקא בלי כיסוי, דכאשר יש כיסוי גם רב מודה שיש להתיר, ואם כן גם הנידון של פשטידה ופת חייבים להתייחס בהכרח למקרה שאין כיסוי. ומבואר שגם במקרה הזה הוא סובר שהחומרא היא שלא מעיקר הדין.

גם המשך דברי השערי דורא בכללותם קשים לכאורה

וגם המשך דברי השערי דורא אינם מובנים בכללותם וביחסם לתחילת דבריו. מגמת כל דבריו בתחילה היתה לחומרא. הוא אמר שאפילו רבא שהיקל בבת תהייא יחמיר בנידון של צלי, והתנורים של זמנו יותר חמורים מזמן הגמרא. והוא הסיק שיש לאסור לאפות לכתחילה. ואולם לקראת סיום דבריו הוא דוקא מוביל את כל מהלך הדברים לקולא. דכל מה שכתב בהמשך: "ורבינו שי"י פוסק הלכה כלוי דמתיר" וכו' ועד שמתייחס למנהג העולם ולדעתו שתבוא ברכה על המחמיר לכתחילה, מגמת פניו בזה היא לקולא. והוא חוזר שוב ומביא את פסק רש"י כלוי דמתיר. וכפי שהתבאר לעיל, הוא מבין את פסק רש"י כהיתר לכתחילה. והוא גם מבין שאפילו רב שאסר לא אסר אלא רק בשני צליים שקולטין ומפטמין זה את זה. וכפי שביאר קודם שיש חומרא מיוחדת ב"מיני בשר דמפטם". ומשום כך הוא גם מבין שאפילו רב, שהוא המחמיר במחלוקת עם לוי, אינו מקבל את דעת רב כהנא להלכה שפת שאפה עם צלי אסורה בכותח, כיון שהוא לא אסר אלא רק ב"מיני בשר דמפטם". ואם כן כל מגמת דבריו אלה היא לקולא. ובסיום דבריו לפי הגרסה "אבל כל העולם" וכו' הוא לכאורה שוב חוזר למגמה של ההחמרה, ומדגיש שמנהג העולם לאסור פשטידה ופלדונש גם יחד, ומסיים שהמחמיר לכתחילה תבוא עליו ברכה. ואם כן לא מובן מה מגמתו בכלל דבריו. וגם קצ"ע שהוא מזכיר שוב את רש"י ואת הר"ף, אחר שהוא הביא את רש"י קודם לכן בתחילת דבריו.

דעתו של השערי דורא למעשה אינה ברורה לכאורה

ומלבד כל זה צריך להבין מה דעתו של השערי דורא עצמו בענין. מצד אחד הוא כותב: "אם כן יפה לפרוש לכתחילה", דמזה משמע שאין הדבר אסור מעיקר הדין. ובהמשך הוא כותב: "מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות", עכ"ל, דמזה משמע שלכתחילה הדבר אסור לגמרי מעיקר הדין. ובסוף הוא כותב: "והמחמיר לכתחילה שלא לאפות פת עם פשטידא או פלדונש תבא עליו ברכה", עכ"ל. דמזה משמע שזו רק חומרא, ושיש לצוות את הברכה על מי שעושה כך. ואם זה מה שצריך לעשות מעיקר הדין, הרי כל מי שעושה כך מתברך ממילא בברכת שומרי איסורי התורה.

גם סוף דבריו בענין מנהג העולם אינם ברורים לכאורה

ועוד קשה לכאורה בדבריו. ממה נפשך, האם המנהג לאסור היה גם כשמכסים אותם או רק כשהם בלי כיסוי. אם נאמר שהמנהג היה לאסור פשטידה ופלדון רק כשלא כיסו, והתירו פת עם פשטידה אפילו כשלא כיסו, אם כן יצא שהמנהג הזה אינו מתאים לדברי הראב"ן, שאסר להדיא בלי כיסוי. והשתא קשה מי הוא זה שנוקט את הדברים שאומר השערי דורא אחרי שהביא את הראב"ן. אם אלה הם דברי עצמו, יוצא שהוא עצמו סובר שמעיקר הדין מותר לכתחילה פשטידה עם פת בלי כיסוי, ורק מברך את מי שמחמיר בזה. ולכאורה זה אינו עולה בקנה אחד עם מה שאמר קודם לכן שהדבר אמור להיות אסור מעיקר הדין. ואם אלה אינם דברי השערי דורא, אם כן מי הוא בעל הדברים. דלא נזכר בעל שמועה אחר שהדברים הללו נאמרו בשמו. ואם המנהג היה לאסור פשטידה ופלדון אפילו עם כיסוי, וההיתר של פשטידה עם פת היה רק כאשר יש כיסוי, אם כן הדברים אינם קשורים למה שנאמר קודם לכן. דהא הנידון קודם לכן הוא בודאי בלי כיסוי, דדין פת שאפאה עם צלי וכן דין בשר שחוטה ובשר נבלה וכן דין פת חמה וחבית פתוחה שהזכיר כולם מתייחסים לנידון שהבשר או היין הם בלי כיסוי, וכנ"ל. ובין אם גורסים "אבל כל העולם" ובין אם גורסים "וכן כל העולם", בעל כרחנו ההמשך אמור להתייחס לנידון שדובר עליו קודם לכן. וגם לא מסתבר שהוא יעבור מענין לענין בלי שידגיש זאת.

דחיית האפשרות לומר שהקביעה שאסור לכתחילה אינה דעתו שלו

והיה מקום לומר שכל דבריו בתחילתם, שבהם הוא אמר שלכתחילה אסור לעשות ומשמע שהאיסור הוא מעיקר הדין, אינם מדברי עצמו אלא הם המשך לדברי אותם יש אומרים שמביא שחולקים על היתרו של רש"י לכתחילה ועל היתרו של ר"ת בתנורי זמנו לכתחילה. והוא עצמו באמת אינו סובר שיש בזה איסור מעיקר הדין. ולכן הוא אומר שמי שמחמיר תבוא עליו ברכה, אבל נראה שבעל כרחנו אי אפשר לומר כך, דהא לאחר שהוא אומר שיש אומרים שאסור לכתחילה, הוא כותב: "אם כן יפה לפרוש". ואם נאמר שהדברים שמביא שם הם דברי אותם הסוברים שאסור לכתחילה, אם כן לא היה מקום לומר שכך "יפה" לעשות אלא שאסור לעשות. ולכאורה בעל כרחנו צריך לומר שאלו הם דברי עצמו, והוא אומר שמכיון שאנו רואים שיש גם דעה שאוסרת לגמרי מעיקר הדין, יפה לפרוש ולחשוש לאותה דעה. ואם כן, בהכרח שגם המשך הדברים הם הכרעתו שלו, ולא רק הבאת דעתם של האוסרים.

ביאור תחילת דברי השערי דורא

ועל כרחנו צריך לומר שהנידון שהאוסרים המובאים בתחילת דבריו מדברים עליו הוא על בשר ובשר, דזה הנידון של מחלוקת לוי ורב. ורק על זה הם אומרים שאסור לכתחילה, דגם לוי לא התיר אלא רק בדיעבד. וכיון שהנידון שעליו דובר קודם לכן היה על אפיית פת עם צלי ולא על צליית שני מיני בשר, לכן הוא נוקט שיפה לפרוש לכתחילה, והוא לא אוסר את הדבר מעיקר הדין. והיינו משום שבפת יש סברה להקל, הן מצד שהיא לא מפטמת אהדדי, והן מצד שמעיקר הדין אין לאוסרה אלא רק מדרבנן שמא יאכלנה עם חלב, והוי מעין גזירה לגזירה. ובהמשך כשהוא כותב שמודו כולי עלמא שיש לאסור לכתחילה הוא שוב חוזר להתייחס לנידונו של לוי. דנושא דבריו באותו משפט הוא הנידון שבו לוי התיר את שני מיני הבשר שנצלו יחד, ועל זה הוא אומר שאף אם נניח שההיתר הזה הוא לכתחילה, היינו דוקא בתנורים שלהם, אבל בתנורים שלנו לוי מודה שיש לאסור לכתחילה בנידון שעליו הוא דיבר.

ויתכן שאפשר להוסיף ולבאר את דבריו שכאשר הוא נקט בתחילה ש"אם כן יפה לפרוש לכתחילה", היינו בגלל שסוף סוף יש בדבר מחלוקת אם אכן צריך להחמיר לכתחילה. והנידון הוא בדרבנן, דהא ברור שגם המחמירים בדעת לוי וסוברים שלכתחילה אסור לצלות יחד, מודים שהאיסור הוא מדרבנן בלבד. וכיון

שכך, אי אפשר לומר שאסור לכתחילה מעיקר הדין, דאין כאן אלא ספיקא דרבנן, שיש להכריעו לקולא. ואולם בהמשך דבריו הוא מעלה סברות נוספות לחומרא, ולפיהן יוצא שהצורך להחמיר לכתחילה הוא לא רק מנהג יפה אלא איסור גמור.

דברי השערי דורא לקראת סופם מבוססים על דברי הראב"ה

והנה, דברי השערי דורא אחר שהביא את דברי הראב"ן, מבוססים על דברי הראב"ה שכתב כאותם דברים ממש. וז"ל הראב"ה (פסחים סי' תקז): "ונראה לי דרב לא אסר אלא בבשר שחוטה ובבשר נבילה, שקולטין הריח ביותר מפני הפטום. וכן בפת חמה וחבית פתוחה, שאין לו דרך לנטות ימין ושמאל אם לא דרך המגופה, ולהכי מדמי להו רב, אבל לית ליה הא דתני רב כהנא פת שאפאה עם צלי בתנור אסור לאכלה בכותח, דלרב נראה לי דשרי. ומזה הטעם נהגו למאן דאית ליה נמי ריחא מילתא היא שהפת אין מקפידין עליו, ואוכלין אותו עם כל מה שחפצים, בין עם בשר בין עם גבינה וחלב וכו'. וכן דעתי נוטה בפשטיד"א ופלדונ"ש שנאפו ביחד ריחא מילתא היא, אבל הפת שעמו שרי, כדפרישית לעיל, אפילו בלא כיסוי. וגם מורי אבי היה נוהג בהם איסור, אבל בפת לא", עכ"ל. והיינו ממש כדברי השערי דורא בסיום דבריו.

ביאור מחלוקת הראב"ן ונכדו הראב"ה

ואמנם יש הבדל גדול בין דעת הראב"ן ובין דעת הראב"ה נכדו. הראב"ן מכריע כדעתו של רב שסובר שבאופן עקרוני ריחא מילתא היא, ולדעתו יש הכרח לכסות את הפשטידה כשאופין אותה עם הפת. ואפילו זה הותר בקושי, ומשום שדרך כיסוי הפשטידה להתבקע. ובכל זאת הוא הסכים למנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא כיון שהוא היה סבור שגם רב עשוי להודות לכך, מאחר שהוא על כל פנים כיסה את הבשר והוי דומיא דקדרה. ואולם הראב"ה מצד אחד מכריע באופן עקרוני גם כן שריחא מילתא היא, אבל מאידך הוא סובר שרב אמור להודות בפת ופשטידה, ולא אסר אלא רק במיני בשר דמפטמי אהדדי. ולכן לשיטתו יש להתיר לכתחילה לאפות פת עם פשטידה ואפילו בלי כיסוי. ומבואר מדבריו להדיא שאין צורך להחמיר כמנהגו של זקנו הראב"ן וכמנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא שהצריכו כיסוי גם כשאפו פת עם פשטידה. ואכן מנהג העולם כפי שהוא מתאר אותו, היקל יותר ממנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא, ואיפשר לאפות גם בלי כיסוי.

יש לגרוס בשערי דורא כגרסה המופיעה בספרים והמתאימה לראבי"ה

ונראה שהגרסה הנכונה בסיום דברי השערי דורא היא: "וכן כל העולם נוהגין וכו', ולא "אבל" כגרסה הנ"ל, ובנדפס אצלינו מופיעה גם גרסה זאת. ויש הכרח לנקוט כמותה, דהא המנהג באמת מתאים למה שאומר הראבי"ה. וגם במקורם של הדברים בדברי הראבי"ה, לאחר שהוא כותב את הדברים הנ"ל, הוא מסיים (והר"ד לעיל עמ' שמח): "ומזה הטעם נהגו" וכו', ומציין את המנהג שכותב השערי דורא. הרי שהוא מביא את מנהג העולם כתואם לגמרי לדברים שכתב קודם לכן. וכגרסה זאת משמע קצת גם בגלל שהלשון: אבל כל העולם וכו' אבל פת וכו', נראה שאינה מתאימה. ואם נוקטים: "וכן כל העולם נוהגין איסור באפיית פשטידא עם פלדונש, אבל פת עם אחד מהם שרי", הלשון מתיישבת היטב.

הראבי"ה נוקט עקרונית כרב ומיקל בפת ופשטידה

והנה, הראבי"ה נוקט שבאופן עקרוני ההלכה היא כרב, אלא שפת ופשטידה אינם מפטמי אהדדי, ולכן גם רב מודה שאפשר לכתחילה. דז"ל: "ומזה הטעם נהגו למאן דאית ליה נמי ריחא מילתא היא וכו'. וכן דעתי נוטה בפשטיד"א ופלדונש" ש שנאפו ביחד ריחא מילתא היא", עכ"ל. הרי שדעתו נוטה כדעת מי שסובר ריחא מילתא, והוא גם נוקט להדיא שבפשטידה ופלדונש ריחא מילתא. ואין הוא אומר שיש להחמיר בהם לכתחילה בעלמא כדעת המחמירים בדעת לוי, אלא הוא מגדיר את הדין שבהם שהוא "ריחא מילתא", והיינו כהכרעתו העקרונית של רב. ונראה שהוא יסבור שאם הוא בא לאפות פשטידה ופלדונש ביחד, הוא אמנם יכול לכסות אותם, ובזה גם רב מודה להתיר, אבל אם ייבקע הכיסוי כמו שדרך הכיסויים הללו להבקע לפעמים, יהיה איסור גמור. דכיון שהם מפטמי אהדדי, והלכה כרב, יש לאסור אפילו בדיעבד. ולכן נראה שהמנהג שלא לאפות פשטידה ופלדונש ביחד היה אפילו כשבא לכסותם. וזה אפילו אם נאמר שהכיסוי של הפשטידה אמור להיות טוב למרות הנקב שבראשו וכגון שיסתום אותו בשפופרת. ולעומת זאת בפת ופשטידה מתיר הראבי"ה להדיא אפילו בלי כיסוי, כיון שאין בזה פיטום, וממילא אין לחשוש.

השערי דורא נוקט עקרונית כראב"ה אבל חושש לשיטת הראב"ן

אמנם השערי דורא לא גילה דעתו שהוא סובר שבאופן עקרוני ההלכה כרב³⁸. ואולם העובדה שהוא אומר שכל המחמיר שלא לאפות אפילו פת ופשטידה ביחד תבוא עליו ברכה, מלמדת שהוא חשש לכך שהסברה הזאת שאין ריחא מילתא בפת עם פשטידה אפילו אליבא דרב, לא היתה מוכרעת אצלו לגמרי. והשערי דורא לא כותב שיש צורך להחמיר שלא לאפות רק כשהפשטידה אינה מכוסה, אלא הוא סותם ואומר שכל המחמיר שלא לאפותם תבוא עליו ברכה. ולכאורה אם הוא היה סבור שהכיסוי אמור להועיל לגמרי ואפילו לכתחילה, לא היה לו לייחד את ברכתו רק למי שמחמיר ואינו אופה כלל אלא גם על מי שמכסה את הפשטידה. ומזה שהוא לא נוקט תקנתא כזאת, נראה שגם לא היה מוכרע לשערי דורא שכאשר מכסים את הפשטידה נפתרת הבעיה לגמרי. ואפילו אם שמים שפופרת כדי לסתום את הנקב שבראשה, לא בהכרח שהדבר מועיל, וכמו שנוקט הראב"ן שיש לחשוש אפילו במקרה כזה. ואף שהשערי דורא נקט לקולא באופן עקרוני בעיקר הדין, הוא בכל זאת סבר שיש ענין להחמיר בזה. ולפי זה השערי דורא בכל מסקנת דבריו בין לקולא ובין לחומרא, מתייחס לכלל המקרים, בין כשיש כיסוי ובין כשאין כיסוי. והמנהג לאסור פשטידה עם פלדונש הוא אפילו כשיש כיסוי, והמנהג להתיר פשטידה עם פת הוא אפילו כשאין כיסוי, והקביעה שהמחמיר תבוא עליו ברכה היא אפילו כשיש כיסוי. ויוצא שהכרעתו העקרונית של השערי דורא היא כדעת הראב"ה, אבל הוא מברך את מי שנוהג כראב"ן.

ביאור היחס שבין תחילת דברי השערי דורא ובין סופם

ולדעת השערי דורא מעיקר הדין יש לאסור את הפשטידה והפלדון כשנאפים יחד בלי כיסוי, וכפי שביאר בתחילת דבריו, והמנהג הוא לאוסרם גם כשהם עם כיסוי. ולכן בתחילת דבריו מגמת פניו היתה לחומרא, כי הוא בא לאסור את אפיית מיני הבשר או את הפשטידה והפלדון יחד בלי כיסוי, ואיסור זה הוא מעיקר הדין. ואילו לקראת סיום דבריו מגמת פניו היתה לקולא, כי הוא מתייחס

38. ואדרבה, בכתב היד מסומנות ההכרעות ההלכתיות שלו בסימון הדומה לראשי תיבות. ובנידון דידן מופיע סימון כזה בהכרעה שכל המחמיר תבוא עליו ברכה, וכן כשמזכיר את דברי הר"ף פסוק כלוי. ונראה שזה בגלל שזו היתה הכרעתו העקרונית (אמנם יתכן שסימון זה לא היה במקור ונוסף על ידי המעתיק).

לאפיית הפשטידה עם פת, ובזה דעתו היא שיש להתיר מעיקר הדין ואפילו לדעת רב. והסיבה שלקראת סוף דבריו הוא מזכיר שוב את רש"י היא משום שבתחילת דבריו הוא התייחס לדברי רש"י בהקשר של איסורו של רב כהנא לאפות פת עם צלי, ועל זה הוא אמר שרש"י נוקט שאין הלכה כן. וזאת קביעה שיכולה להיות נכונה גם אליבא דמי שסובר שההלכה היא כרב. ואולם לקראת סוף דבריו הוא מתייחס לשיטת רש"י בהכרעתו העקרונית כדעת לוי במחלוקתו עם רב.

ביאור דבריו בענין מנהג זה

ועל כרחנו צריך להבין שכאשר השערי דורא מתייחס לאלה שמתירים לכתחילה ("ואפילו אותם שעושין לכתחילה" וכו'), הוא בא לומר בזה את דעתו שלו. וכוונתו לומר שבהכרעה העקרונית אם אפשר להתיר בזמנו לכתחילה, יש להכריע שאסור, ומשום הטעמים שפירט קודם לכן, שבנידון של בשר רבא התיר רק בדיעבד וגם לוי היקל רק בתנורי הגמרא. ואחר כך הוא בא לומר שאפילו מי שבכל זאת בא לעשות לכתחילה, עליו להקפיד שהפשטידה תהיה מכוסה מלמעלה. דבזה אפילו רב מודה שיש להקל אליבא דר' יהודה שהלכה כמותו. והסיבה שהוא לא אומר כן כקביעת הנהגה על פי עצמו וכשיטתו, והוא אומר זאת כהערה וכהתייחסות למנהגם של אלה שנוהגים כן, היינו משום שלדעתו רצוי להמנע אפילו מזה לכתחילה. דכיון שהכיסוי הזה הוא גרוע, ואינו דומה לכיסוי קדרה שאינו עתיד להתבקע, לכן היה נראה לו שמן הראוי להחמיר, וכל המחמיר תבוא עליו הברכה. ובדבריו אלה הוא מתייחס לכלל המקרים שבהם הוא אופה פשטידה, בין כשהוא אופה פשטידה עם פלדון ובין אם הוא אופה פשטידה עם פת. דהא במשפט הסמוך קודם לכן הוא התייחס להדיא למקרה של צליית שני מיני בשר. ועל זה הוא אמר ש"מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות", וכמו שהתבאר לעיל. ולכן היה נכון לומר שאם בכל זאת הוא בא לעשות לכתחילה הוא צריך לכסות. דזה כולל הן את המקרה של פשטידה ופלדון שצריך לכסות בהם מעיקר הדין, ובין פשטידה ופת שמן הראוי לכסות בהם. ואחר כך הוא ממשיך ואומר שכאשר הוא אופה פשטידה עם פת יש להרחיק את הפת שלא יזוב שומן מהפשטידה ויגיע אל הפת.

ונראה שהשערי דורא מדגיש שצריך להרחיק את הפת מהפשטידה ואין הוא מדגיש זאת גם כשבא לאפות פלדון ופשטידה משום שהדרך היתה לשים את הפשטידה והפלדון על צלחת כלשהי או על קערה שטוחה כלשהי כדרכם של

תבשילים, ואילו את הפת היו מניחים ישירות על גבי האסכלא או על גבי האש. ולכן החשש שמא יזוב שומן מהפשטידה אל הפת היה הרבה יותר גדול מאשר מהפשטידה אל הפלדון, כיון שגם אם היה זב שומן מהפשטידה הוא לא היה גואה אל מעבר לדפנות הקערה או הצלחת שבה אפו את הפלדון.

לכאורה המנהג לשים את הפשטידה בפה התנור אינו מובן

ועוד כתב השערי דורא: "אותם שאומרין ריח לאו³⁹ מילתא היא, משימין הפשטידא דוקא בפה התנור, שהריח יוצא משם וגם אינו מפטם הפת" וכו', עכ"ל. ולכאורה זו לא שמענו, דבגמרא לא נאמר ענין זה שיש לשים את הצלי דוקא בפה התנור אליבא דמאן דמתיר. ולכאורה ממה נפשך, אם נוקטים דריחא לאו מילתא הוא לכתחילה, ודאי שקשה שלא שמענו דבר זה בגמרא. ואם נוקטים שהוא רק בדיעבד, קשה, דהא ביאר השערי דורא קודם לכן שיש לכסות את הפשטידה, וזה הרי היה אמור להתיר את הדבר לכתחילה. ואם הכיסוי אינו נחשב, הדרא קושיה לדוכתא, מדוע הותר הדבר לכתחילה, והיכן מצינו היתר כזה בגמרא.

המנהג מובן לפי קביעת השערי דורא שתנורי זמנו חמורים יותר

ואמנם אפשר היה לומר שזו מעין השתדלות שיש לעשות כדי למנוע את הריחא, ואם הוא עושה כן, אין הדבר נחשב כבר שהתיר לעצמו לכתחילה. וכמו שהתבאר דבר זה לעיל (עמ' שיז) בהבנת הראב"ן בשיטת בקיאי הדעת שבמגנצא בענין כיסוי הפשטידה. והיינו משום שהריח עשוי לבקוע את כיסוי הפשטידה. אבל סברת בקיעת הכיסוי בפשטידה עדיין לא הוזכרה בדבריו. ולכן נראה יותר שמנהג זה היה מקור לסברת השערי דורא שהתנורים שבזמנו היו גרועים מתנורים שבזמן הגמרא. ובאמת ההבנה היא שבזמן הגמרא היה אמור להיות מותר לכתחילה לאפות את הפשטידה עם הפת. וזה בין אם נאמר שבגלל שריחא לאו מילתא מותר לכתחילה, ובין אם נאמר שכיסוי הפשטידה נחשב ככיסוי שמתיר לכתחילה. ואולם הבנת החכמים שהנהיגו מנהג זה היתה שבזמן הגמרא פתח התנור היה פתוח כלפי מעלה, ולכן היה אפשר להתיר לכתחילה, דכל הריח

39. יש כאן גרסה ריח מילתא, אבל נראה דהעיקר ככת"י וט' וכבדפוס, דאכתי לא הזכיר השערי דורא את השיטה הזאת. ורק במשפט הסמוך לאחר מכן הוא מזכיר את שיטת רב ואת אלה שפוסקים כמוהו.

אמור היה לעלות כלפי מעלה ולצאת מן התנור. ובגלל שבזמנם התנור היה סגור ופתחו כלפי הצד, הוצרכו ליצור מציאות שתהיה דומה למה שהיה בזמן הגמרא, ולכן הוצרכו להניח את הפשטידה בסמוך לפתח, וכך יצא ההבל כמו שהיה יוצא בזמן הגמרא. ואם כן, מנהג זה יתכן שהיווה יסוד לקביעתו של השערי דורא שתנורי זמנו היו גרועים מתנורי זמן הגמרא. ואולם הראשונים האחרים שלא נקטו כך נראה דסברו שהיה צורך במנהג הזה רק בגלל שלא סמכו על הכיסוי וכפי שטען הראב"ן. ולא היה זה משום שסברו שהתנורים יותר גרועים משל זמן הגמרא.

השערי דורא מתייחס לכיסוי חיצוני שאינו מגוף הפשטידה

ומדברי השערי דורא מבואר שהכיסוי שעליו הוא מדבר הוא כיסוי חיצוני נוסף מבצק או מדבר אחר שנעשה על הפשטידה, אבל לא מדובר על הכיסוי שבפשטידה עצמה, וכמו שהתבאר לעיל (עמ' שיט) גם בהבנת מנהג מגנצא. דכך נראה ממה שכתב וז"ל: "ואפילו אותם שעושין לכתחילה, דווקא כשהפשטידא מכוסה למעלה וכו'. ומרחיקין הפשטידא מן הפת שלא יזוב משומנה תחת הפת. וכן פסק רבינו יהודה ב"ר מאיר הזקן הכהן וכו'. ורוצה לאסור אפילו בדיעבד אם אפו פשטידא של גוי עם של ישראל, אמנם לא סבירא לן הכי", עכ"ל. ומבואר שריב"ם הכהן שהתיר לאפות לכתחילה כשהפשטידא מכוסה למעלה אסור אפילו בדיעבד אם אפו פשטידא של גוי עם של ישראל. ובעל כרחנו צריך לומר שההבדל הוא בזה שמה שהתיר ריב"ם הכהן לכתחילה היינו כשהיא מכוסה, ומה שאסר אף בדיעבד היא כשאינה מכוסה, ומשום שאין דרכו של הגוי לעשות כיסוי לפשטידתו. ומוכח שסתם פשטידא מוגדרת כלא מכוסה⁴⁰. וכן רואים גם מדבריו בהמשך וז"ל: "נהגו נקיי דעת שבמגנצא לתקן כיסוי לפשטידא וכו', אבל בלא כיסוי לא וכו'. ואפילו על ידי כיסוי לכתחילה אסור" וכו', עכ"ל. ורואים שהכיסוי

40. ואמנם יש לדחות, אם נאמר שהגוי אינו מרחיק כדבעי בין הצלי שלו ובין הפת של ישראל, ולכן עשוי לזוב מהצלי שלו ולהגיע לפת ישראל. ולעולם מדובר בשני המקרים בפשטידה מכוסה. וכן מבואר בתשובה המיוחסת לרש"י (שו"ת רש"י מהד' אלפ' סי' שס) בשם ריב"ם הכהן ובני דורו שגערו בנוהגים לאפות יחד עם גויים מחשש לנגיעת התבשילים והקדרות. אבל יותר מסתבר לומר שאם זו היתה הגריעותא באפיית גוי, היא רק הצטרפה לכך שלא היתה נעשית בה התקנה של כיסוי הפשטידה. ובסתמא דמילתא הפשטידה לא היתה מכוסה.

הוא "תיקון" שנעשה לפשטידה, ו"על ידי" הכיסוי אפשר להתיר את הפשטידה עצמה, דהיינו שהוא משהו חיצוני לפשטידה.

הנידון בהמשך דבריו הוא בכגון שהפת נוגעת ממש בבשר

ובמקום אחר (סי' טו בכת"י וט', וסי' ס' בנדפס) כתב השערי דורא וז"ל: "וכן צריך ליזהר שלא לאפות פת בצד פשטידא של בשר פן יאכל הפת בחלב. כדאמרינן (פסחים ל' ע"ב) אין טשין את התנור באליה, ואם טש כל הפת אסורה אפילו לאוכלו עם בשר. הכא נמי, פן יאכלנו עם חלב. וכן לא בצד פלדון פן יאכל הפת עם בשר. ואם אפה אסור לאכול הפת אפילו עם מלח דילמא אתי למיכל בחלב. ומיהו פשטידא ופלדון לא שייך למיחש דילמא אתי למיכל בחלב או עם בשר, אחרי שניכר הבשר או החלב", עכ"ל. וכדי שלא יסתרו דבריו אלה את הדברים דלעיל, יש לפרש בשופי את דבריו בכגון שהפת נוגעת לגמרי בפשטידה. דבאמת בנידון הקודם הוא נקט בכל מקום לשון "עם", ואילו כאן הוא נקט לשון "בצד". וכן תירץ הגש"ד (סי' לה אות ז, צג ע"א) בתירוץ הראשון. ולכן השע"ד מקשה מדוע הפשטידא והפלדון עצמם לא ייאסרו דלמא אתי למיכל בחלב. ואם הפת נמצאת בריוחוק מקום מהבשר, אין שום דמיון בין הבצק שבפשטידא ובין הפת, דהבצק הלא הוא צמוד לגמרי לבשר ואילו הפת רחוקה, ואין הקשר שלה לבשר אלא רק על ידי ריח. אמנם אם כוונתו שהפת צמודה לגמרי לבשר, אם כן באמת אין הבדל מהותי בינה ובין הבצק של הפשטידא. ולכן הוא הוצרך לומר שעל כל פנים הפשטידא ניכרת שהיא של בשר ואילו הפת אינה ניכרת.

הגהש"ד תולה את המנהג בזמנו בדעת האור זרוע אבל לכאורה יש לחלק

ובהגהות שערי דורא (שם אות ו, צב ע"ב) כתב שמנהג העולם הוא להחמיר יותר ממה שתיאר השערי דורא את מנהג העולם. ונהגו להחמיר אפילו באפיית פת עם פשטידה או פלדון. וכתב על זה וז"ל: "ואפשר הטעם כמו שפירש באור זרוע, דלמא יזוב השומן, ואף על גב דרגילין האידנא לאפות כל הטפלות במחבת שקורין בעק"ן, מכל מקום חוששין. ויש מקילין ומשימין הפשטיד"א בפי התנור ממש", עכ"ל. ואולם לפי מה שהתבאר בדעת האור זרוע לא היה מקום לחשוש כאן לשיטתו. האור זרוע העלה את החשש הזה דוקא במציאות שהפת והפשטידה נאפות על גבי התנור ממש. אבל כשאופים על גבי מחבת אין לחשש הזה שום מקום. ומצד עיקר דין ריחא הלא ודאי סובר האור זרוע שמותר, דבתנורים גדולים

כשל זמנם הוא היקל לכתחילה לצרף את סברת גדולתם של התנורים לכיסוי הפשטידה.

ביאור טעמו של מנהג העולם

אמנם נראה שהעולם נהג כהמלצת השערי דורא וכברכתו. ולכן אפילו שמעיקר הדין היה אפשר להקל באפיית פשטידה עם פת, ובפרט אם מכסה את הפשטידה, בכל זאת חששו לדעת הראב"ן, שמא הלכה כדעת רב שאוסר בדיעבד. וכן חששו שמא כיסוי הפשטידה לא מועיל כיון דעבידא לאיבקועי. וגם לא סמכו על יעילות השפופרת שהניחו ככיסוי על הנקב וכפי שביאר הראב"ן. וכיון שהחשש לא היה בגלל זיבת השומן, לא הועילה העובדה שבזמנו נהגו לאפות במחבת. דעיקר החשש היה מבקיעת הריח למעלה ולא מזיבת השומן למטה. והצטרפה לכך גם ההבנה שתנורי זמנם יותר גרועים משל זמן הגמרא וכפי שכתב השערי דורא. ואותם אלה שהקלו להניח את הפשטידה בפי התנור ממש, סברו שבזה ליכא למיחש למידי, ואף השערי דורא יודה שהדבר מותר לכתחילה ובשופי. והיינו משום שהם סברו שהעיקר הוא כדעת לוי והפוסקים כמותו. וההשתדלות להניח את הפשטידה בסמוך לפתח התנור היא מספיקה להחשב כדיעבד כדי להכשיר גם אם ייבקע הכיסוי והריח יחדור בכל זאת לתוך התנור.

ט. דין ריחא בבשר כחוש

חידוש הרשב"א וסיעתו שבכחוש וכחוש יהיה מותר אף לרב

והרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, יד סוע"ב) כתב וז"ל: "והא דנקט בשר שחוטה שמן שצלאו עם בשר נבלה כחוש, לרבותא נקטיה, לומר שאף על פי שאין בשר הנבלה שמן אלא שנתפטם מריח שמנו של שחוטה אפילו הכי אסור וכל שכן אם היה בשר נבלה שמן. ולוי אמר אפילו בשר שחוטה כחוש שצלאו עם בשר נבלה שמן מותר מאי טעמא ריחא בעלמא הוא וריחא לאו כלום. מכל מקום משמע דתרווייהו מודו בששניהן כחושין שהוא מותר דריחא כי האי לאו כלום הוא", עכ"ל. וכן כתב להדיא המאירי (פסחים עו ע"ב ריש ד"ה בשר; חולין צז ע"א ד"ה יש בזה צד שלישי; ע"ז סו ע"ב ד"ה ענין זה). וכן עולה מדברי התוס' (פסחים שם ד"ה נימא), שהתקשו מדוע לא תרצו בגמרא שבשני פסחים התירו משום ששניהם היו כחושים.

כך ניתן להבין גם מדברי רש"י וסיעתו

ובאמת גם רש"י (פסחים שם ד"ה בשר שחוטה) כתב וז"ל: "שהריח מן השמן נכנס לכחוש ומפטמו, וחוזר זה ומוציא ריח גם הוא, וכל שכן שחוטה כחושה ונבילה שמינה, ורבותא אשמעינן רב, דלא נימא נבילה כחושה הואיל ואין ריחה נודף לא אסרה לה לשחוטה, ואשמעינן דשומן שחוטה מפטם לנבילה בריחא, והדר מפקא איהו ריחא", עכ"ל. וכן כתבו הריב"ן (פסחים שם ד"ה אסור) והר"ח (פסחים שם ד"ה אמר רב)⁴¹. ומבואר מדבריהם שכדי לאסור את השחוטה יש צורך לומר שהריח מהשחוטה נכנס לכחושה, ושוב חוזר לשמנה. ומשמע מזה שאם גם השחוטה היתה כחושה לא היה ריח שילך ויאסור. אך נראה שאין בזה הכרח, דיתכן שלא הוצרכו לכך ששומן השמינה מדיף את ריח הכחושה אלא כדי להסביר מדוע השמנה נאסרת, והרי היא טרודה לפלוט, ואידי דטריד למיפלט לא בלע וכדלקמן.

קשיים לפי חידוש זה

ואולם לפי זה לכאורה לא מובן מדוע בדעת לוי נאמר: "אפילו בשר שחוטה כחוש". דלכאורה מאי איכפת לן אם בשר השחוטה הוא כחוש או שמן. ואדרבה, זה שבשר השחוטה הוא כחוש אינו רבותא מספיק לכך שיש להתיר. דעדיין היה מקום לומר שאם השחוטה היתה שמנה, אולי הריח היה הולך ממנה אל הנבלה, וחוזר חזרה לשחוטה. ואמנם לא היינו אומרים כך, כיון שהיינו יכולים להתיר את זה בקל וחומר, שאם לא חוששים לשומן שבנבלה, שילך ישירות לשחוטה, קל וחומר שלא חוששים שהשומן מהשחוטה ילך לנבלה ושוב יחזור לשחוטה. אבל על כל פנים זהו לכאורה מקרה שהוא פחות מחודש ממקרה שבו שני הבשרים שמנים, והיתה אפשרות שהריחות ילכו מזה אל זה, ובכל זאת לא חוששים לכך אליבא דלוי. ומדוע אפוא הזכיר לוי את העובדה שהשחוטה היא כחושה. ועוד קשה, דלפי דברי הראשונים שנקטו שבשניהם כחושים יש להתיר, לכאורה לא היה מקום להקשות על רב מפת חמה שנתנה על גבי חבית תרומה. דהיה רב יכול לומר בפשיטות שהם כמו שני בשרים כחושים, דאין באף אחד מהם שומן, ובזה גם הוא מודה שאין לאסור.

41. ובכת"י מינ' ועוד כתבי יד של הגמרא, הדבר כתוב כחלק מדברי הגמרא, וכפי שצויין לעיל (עמ' רפט).

אפשר להבין שגם כחוש פולט

אמנם לולי דבריהם היה אפשר לומר שגם כחושה יש בה ריח. וזה לכאורה דבר שהוא פשוט מן המציאות. דהא קחזינן שגם כשמבשלים בשר בלי שומן, נודף ממנו ריח. והשומן אינו אלא תוספת יתירה של ריח ופיטום. ורב השמיע חידוש דאפילו שהנבלה היא כחושה, ויש צד שהיא לא תפלוט, בכל זאת היא אוסרת את השחוטה. וזה שהשחוטה היא שמנה זו גם רבותא, דהיה מקום לומר דאידי דטריד למיפלט לא בלע. ולכן העובדה שהיא זו שבעיקר יוצרת ריח, תגרום לה שהיא תפלוט ולא תבלע, וכמו שמצינו לענין כבד (חולין קי ע"ב): "הכבד אוסרת ואינה נאסרת מפני שהיא פולטת ואינה בולעת", ע"כ. והיינו משום שיש בה ריבוי של דם, יחסית למה שהיא מתבשלת עמו. וקא משמע לן רב שאף על פי כן חוששים שהיא גם תבלע מהכחושה ואוסרים.

יישוב הקשיים לפי זה והתאמת הדברים ללשון הרמב"ם

ולכן לוי הזכיר שאפילו שהשחוטה היא כחושה והנבלה היא שמנה, ויש צד לומר שבגלל שהשחוטה היא כחושה, היא לא טרודה לפלוט את ריחה, והיא רק תקבל מהנבלה את ריחה האסור, קא משמע לן שאפילו במקרה זה מותר. ולפי זה יוצא שגם בכחושה וכחושה צריך לאסור לפי רב. ולכן לא היה ניתן לחלק בין המקרה הזה ובין המקרה של פת וחבית תרומה. וכן הוא לפי לוי אליבא דהסוברים שהיתרו הוא רק בדיעבד, שיש לאסור לכתחילה אף בכחוש וכחוש. וכן נראה בבירור מדברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו הל' לג) שאינו מחלק בין כחושה לשמנה, וכותב בפשיטות "אין צולין בשר שחוטה עם בשר נבילה או בהמה טמאה בתנור אחד", עכ"ל. ולא חילק שבכחושה וכחושה יהיה מותר לכתחילה. דלפי מה שהתבאר בדעתו שהאיסור לכתחילה הוא שמא יתחלפו החתיכות, אין מקום להשוות בין האיסור אליבא דלוי ובין האיסור אליבא דרב. וכן נראה שיש לדייק בדבריו שכתב בצד ההיתר: "ואפילו היתה האסורה שמנה הרבה והמותרת רזה, שהריח אינו אוסר, ואין אוסר אלא עצמו שלאיסור", עכ"ל. ומוכח שראה במקרה הזה את החידוש הגדול יותר. ובדבריו לא נראה שניתן לדחוק כפי שיהיה צורך לדחוק לפי הראשונים הללו בגמרא, שדברי לוי נאמרו אגב דברי רב. דבדברי הרמב"ם נאמר משפט זה כעומד בפני עצמו.

קושיית הב"י על הרשב"א שמתיר רק בבישול ולא בצליה

והרשב"א כתב (שם, טו ע"א) שמחלוקת רב ולוי אמורה "דוקא בצלי אבל בקדירה ליכא למיחש כלל וכדאמרין הכא כעין שתי קדרות לא דכיון דכל אחד בקדירה בפני עצמו ליכא ריחא כולי האי. ואמרין נמי [בפרק קמא דע"ז (יא ע"ב - יב ע"א)] לא הלכת לצור מימך וראית ישראל וגוי ששפתו שתי קדרות זו אצל זו ולא חשו להם חכמים", עכ"ל. וכן כתב (תוה"ק שם, י' ע"א) וז"ל: "ויש מי שהורה בכל אלה להיתר, וכן הסכמת רוב גדולי המורים הראשונים והאחרונים. ומכל מקום [לכתחלה] אסור לצלותם בתנור אחד צר. ואם בא לבשלם בקדירה זה לעצמו וזה לעצמו, אפילו בתנור [אחד] במקום צר, ואפילו פי הקדירה מגולה מותר ואפילו לכתחלה, שאין ריח המתבשלין גדול כל כך", עכ"ל. והובאו דבריו גם בטור (סי' קח אות א-ב) ובב"י (סי' צז אות ג) ופסק כמותו בשו"ע (סי' קח ס"ב). וכבר תמה עליו הב"י (סי' צז שם) דמבואר מדבריו שההבדל הוא בין דרך בישול ובין דרך צליה. ולכאורה בגמרא נאמר החילוק הזה של כעין שתי קדרות על צליית הפסח. והיה צריך להתיר אפילו בצליה אם יש הפסק ביניהם.

ביאור דברי הרשב"א

ואמנם את דבריו בתוה"א יש ליישב שבסתמא דמילתא לא היו צולים כצלי קידר, ולדעת רבי (פסחים מא ע"א) קרבן פסח פסול בכי האי גוונא מדין מבושל. וזו היתה הסיבה שהקשו בפשיטות: "בשתי קדירות סלקא דעתך", וכפי שביאר רש"י (שם עו ע"ב ד"ה שתי קדירות): "וכי צולין פסח בקדירה". ונראה שהגמרא לא נכנסה כלל למחלוקת רבי וחכמים אם צלי קידר כשר או לא, דאפילו לחכמים הסוברים שאין בזה פסול של מבושל (במשקין שיוצאין מגוף הצלי), סוף סוף ברור שאין דרך לעשות כך. ולכן היה אפשר לצאת מתוך הנחה פשוטה שצלי היה נעשה בדרך כלל שלא בכלי העומד בפני עצמו אלא על האש יחד עם דברים אחרים שהועמדו על האש. וכבר קודם לכן התייחס הרשב"א ישירות לכך שאין לאסור כשהצליה נעשית בשני תנורים נפרדים. וכדבריו (תוה"א שם): "והא דאסר רב, דוקא בשצלאן בתנור אחד שאין מקום לריח להתפזר, אבל בשני תנורין לכולי עלמא שרי, מדאקשינן עליה דרב" וכו', עכ"ל. ובדבריו אלה נראה שבא לומר שלא רק שבשני תנורים אין איסור, אף אם הם סמוכים זה לזה, אלא אפילו אם הדבר נצלה או מתבשל בקדרה נפרדת, שיש לה דפנות, וההבל שלה עולה בעיקר כלפי מעלה ולא כלפי הצדדים, כמו שקורה כשאין דפנות של קדירה מצידו של הצלי או התבשיל,

גם יש להקל. וזו המשמעות של כעין קדירה, דאין המדובר דוקא על קדירה שמכוסה, אלא עיקר נקודת ההיתר בכעין קדירה היא זה שיש לה דפנות. ורק בגלל שאין דרך לצלות בקדירה, לכן הוא דיבר על תבשילין. אבל אין הכי נמי שאם הוא יצלה בקדירה, יהיה הדין שווה.

ביאור דבריו בתורת הבית הקצר

ואולם מלשונו בקצר נראה שהוא אכן מתייחס לבישול דוקא ולא לצליה. דהנימוק "שאין ריח המתבשילין גדול כל כך", תולה את הקולא בריח המיוחד של המתבשילין ובאי גדלותו של הריח, ולא בדרך התפזרות הריח. ולכן נראה שבגלל שהיה פשוט לרשב"א שבסתמא דמילתא רק מבשלים בקדירה ולא צולים בה, הוא מתייחס לבישול, והוא אומר את דבריו על בסיס קל וחומר מדברי הגמרא גבי צלי. דאפילו אם היה מדובר על צלי, לא היה צריך לחוש, אם הוא היה נצלה בתוך קדירה. וכיון שמדובר על בישול פשיטא שמותר אף לכתחילה, משום שאין ריח המתבשילין גדול כל כך.

ביאור חידושו של תרומת הדשן בריח דם

ובתרומת הדשן (פסקים סי' עו) כתב וז"ל: "ואשר שאלת אי שרי לכתחלה לצלות כבד בתנור עם תבשיל למאן דאמר ריחא מילתא היא. נראה דאין כאן בית מיחוש, דכל דם כחוש הוא כדמוכח בההיא דבי דוגי (חולין קיא ע"ב), שמטגנין בדם שצף למעלה. ואומר כל דבר כחוש לאו מילתא בריחיה דיליה, כדאיתא להדיא [פרק כיצד צולין (פסחים עו ע"ב)], דאפילו בשר כשירה דאין טומנין⁴² עם נבילה היינו משום דאזיל האי ומפטם האי וחוזר האי ומפטם לאידך. והאי חששא ליתא גבי דם הנבלע בכבד והוא דבר קלוש, לא שייך ביה למימר תבשיל יפטם אותו. ותו דהצלייה דרכה להוציא דם ולירד למטה מיד, ואיך יתכן דנחוש לריחיה בשעה שנוטף על הגחלים, והריח העולה מן הגחלים עשן הוא מקרי ולא ריח, ובעוד שנבלע אינו מוציא ריח. אין להאריך יותר מזה, ויפה הבאת ראיה מכבדא תותי בשרא", עכ"ל. ולכאורה אינו מובן מה שכתב "שמטגנין בדם שצף למעלה". דלכאורה בגמרא שם מבואר שאסור לצלות בשר על כבד אם מניח בי דוגי (כלי לקבל את השומן), ומשום שבבשר רגיל הדם שנוטף שוקע והשומן צף, ולכן אפשר

42. נדצ"ל דאין טויון, וכלשון הגמרא בסוגיין (פסחים עו ע"ב): ההיא ביניתא דאיטווא בהדי בישרא.

ליטול את השומן שצף, ולהניח את הדם שבשולי הכלי. אבל כשיש כבד הדם צף בעצמו, ולכן הוא מתערב עם השומן ואסור. ואם כן בהכרח שאי אפשר לטגן את הדם הזה שצף למעלה.

ונראה שעיקר טעמו הוא שאותו דם כבד קיים בשני אופנים: האחד, מה שנבלע בגוף הכבד, והשני, מה שנוטף על גבי האש. ומה שנבלע בתוך הכבד אינו דומה לבשר צלי ואפילו כחוש, שהבשר גלוי והריח של שומן הצלי השני מגיע אליו ונוטלו יחד עמו וחוזר. אבל ריח שומן הצלי כשמגיע לכבד, אינו יכול ליטול יחד עמו את ריח הדם, כיון שהדם בלוע בכבד. והדם שנוטף כלפי האש, הרי בעל כרחך אינו אוסר, דאם כן, היה צריך לאסור כל צליה ואפילו של שתי חתיכות כחושות, דגם בחתיכה כחושה נוטף דם כלפי האש. ועל כרחק שתולים שלא חוששים שברגע הנטיפה ידבק בו ריח השומן של הצלי השני ויטלנו עמו, אלא תולים שהוא עצמו כבר ירד לאש, ומה שיעלה מן האש הוא כבר עשן ולא ריח דם. ובכל זאת הוצרך התורה"ד לומר שהדם הוא כחוש, כי אם הוא היה שמן, היה מקום לחשוש לו אפילו שהוא בלוע בכבד.

ביאור המחלוקת שבין הב"י ותרוה"ד

והב"י (סי' צז אות א) כתב על דבריו וז"ל: "כתוב בכתבי ה"ר איסרלן דאפילו למאן דאמר ריחא מילתא היא מותר לצלות כבד בתנור עם תבשיל שמן ואין כאן בית מיחוש. ונתן טעם לדבר, ואין טעמו נראה בעיני", עכ"ל. ולכאורה נראה שטעמו הוא שבליעה זאת שנבלע הדם בכבד אינה שונה מהותית מגוף הצלי הכחוש, שלמרות היותו בלוע בתוך עצמו ובלתי נפרד מעצמו, הוא יכול לקלוט את ריח השומן של החתיכה השניה, וחלק ממנו יכול להתנדף ולצאת יחד עם ריח השומן הזה. אמנם אם כך הוא הדבר, לא מובן מדוע בכל צליה של שתי חתיכות בשר רגילות וכשרות לא נחשוש שריח הדם שבהן יעבור לחתיכה השניה. ועל כרחק לא חוששים לריח דם, דדם הוא אינו חפצא של איסור מצד עצמו. ועובדה היא שאם הוא באיברים ולא פירש אין לאוסרו, ומותר מדאורייתא ולרוב הפוסקים מותר אף לכתחילה מדרבנן. ודם הכבד עצמו לא אסרתו התורה כל עוד לא פירש, אף שהכבד כולו הוא דם קרוש, וכדכתב רש"י (חולין קט ע"ב ד"ה הכבד) וז"ל: "הכבד - כולו דם הוא קרוש, טעם דם לר", עכ"ל. ומוכח מזה שמציאות איסור הדם תלויה גם במקומו ובדרך הימצאותו. ואם כן לכאורה ברור שגם את ריח הדם לא אסרה התורה. ולא מצינו שאסרה תורה אלא דם גמור שפירש

מהכבד. אבל כשהוא פורש מהכבד בהיותו ריחא, וליתיה לאיסורא בעיניה, אין בו שום איסור. ולכן לא דנו הגמרא והפוסקים שריח הדם שיוצא בהכרח בכל צליה של בשר יאסור את הבשר האחר הצלוי עמו, ולא יחזור ויאסור את עצמו.

קשיים בדברי כנה"ג בדעת הב"י

והכנה"ג (י"ד סי' צז הגב"י אות לא) כתב וז"ל: "בכתבים ליתיה מלת שמן אלא סתם קאמר עם תבשיל. אלא שהרב המחבר מפרש דתבשיל שמן, דאי התבשיל כחוש מאי אירייתא משום דהוי כבד ודם אינו מפטם אפילו שיהיה בשר כחוש אינו אוסר בשניהם כחושים. אלא ודאי דמיירי בתבשיל שמן דבחיכת בשר כחוש ריחא מילתא היא, בדם ריחא לאו מילתא היא. ומכאן ראייה שמה שכתב רב"י ואין טעמו נראה בעיני, קאי אשניהם כחושים", עכ"ל. ואולם לכאורה אינו מובן כלל מה שאומר: "דאי התבשיל כחוש מאי אירייתא משום דהוי כבד ודם" וכו'. הלא זה גופא הנידון שאולי מצטרפת כאן סברה מחודשת לאסור, מצד זה שמדובר בכבד והוא חמור יותר מחתיכה רגילה לענין דם. ואם כן מאי אפילו שיהיה בשר כחוש וכו'. אדרבה, אם הוא היה בשר כחוש, היה ברור שיש להתירו. אבל כיון שמדובר על כבד יש צד להחמיר בו. וביותר אינו מובן מה שמסיים ש"מכאן ראייה" וכו'. הלא הוא אומר שהנידון הוא דוקא בכגון שאחד שמן, ואם כן מנין שהב"י לא חולק על תרוה"ד דוקא בכגון שאחד שמן. ועל זה הוא טוען שצריך לאסור. אבל כששניהם כחושים גם הוא יודה שיש להתיר.

ביאור דברי הב"י

אמנם הכרחו של הב"י הוא פשוט. הרי תרוה"ד מוכיח את דבריו מזה שבמקור הדין בענין ריחא מילתא: "אפילו בשר כשירה דאין טומנין עם נבילה היינו משום דאזיל האי ומפטם האי וחוזר האי ומפטם לאידך". וטען שכנגד זה בנידון דידן: "האי חששא ליתא גבי דם הנבלע בכבד והוא דבר קלוש", ומזה הוא הסיק ד"לא שייך ביה למימר תבשיל יפטם אותו". וכיון שכל הנידון של אזיל האי ומפטם האי אמור בגמרא דוקא בבשר שמן, על כרחך שכאשר תרה"ד למד שבכבד ודם אין לחשוש היינו בבשר שמן. ולפי זה לא חולק הב"י על התרה"ד אלא רק באחד שמן. אבל בשניהם כחושים הוא מודה, ודלא כמו שכתב הכנה"ג.

י. דיונים נוספים בגדר פיטום שנאסר

קשיים בחילוק שבין מעשה פטום ובין מעשה תנור

והתוס' (ע"ז סו ע"ב סוד"ה רבא) כתבו וז"ל: "וא"ת אמאי לא הביא פרק כיצד צולין גבי פלוגתא דרב ולוי ההיא דכמון של תרומה דהכא, ולדחותה כמו שהביא בשמעתין. וי"ל משום דלא דמי לריחא, דהתם מיירי בריחא דפטום כגון בשר ונבילה ולכך אמר רב דריחא מילתא היא דאזיל האי ומפטם האי, אבל גבי כמון שהוא מעשה תנור ולא פיטום אפילו רב מודה דריחא לאו מילתא היא", עכ"ל. ולכאורה עיקר החילוק אינו מובן. אם נאמר שבבשר יש שומן שדרכו להדיף ריח יותר בקלות, קשות כמה קושיות: ראשית, לכאורה אינו מובן מדוע התוס' מנגידים בין מעשה תנור לפיטום, דסוף סוף גם הפיטום הוא מעשה תנור (נדרים נא סוע"א). שנית, רב לא היה צריך להעמיד את ר' יהודה שמתיר דוקא כריש לקיש בפת חמה וחבית סגורה. דלעולם אימא לך שהחבית פתוחה, ושאיני הכא שאין שומן, ולכן לאו מילתא היא. שלישית, כמון מתנדף לא פחות משומן. ואדרבה, במציאות נראה שתבלין שנצלה בתנור מדיף ריחו בחוזק פי כמה מאשר השומן עצמו. ואולי יש ליישב את הקושי הראשון והשלישי שבאמת יש כאן צירוף של שני הדברים גם יחד, דהיינו שילוב של שומן עם תבלינים, שהתבלינים יוצרים את הריח החזק יותר, והשומן גורם שהריח הזה ילך רחוק יותר. אבל אכתי קשה הקושיה השניה. ואם הכוונה היא שבבשר ונבילה מניחים תבלינים כלשהם כדי לפטם, אזי פשיטא שגם כמון היה צריך להחשב פיטום, שהרי הוא עצמו סוג של תבלין. וגם אין לומר שהעשן היוצא מבשר שנצלה הוא יותר סמיך מאשר בכמון, דאין זה קשור להנגדה בין תנור ופיטום, דהא גם בתנור אפשר לצלות דברים שיכולים לגרום לעשן סמיך. ומלבד כל זה יש להקשות על התוס' שלעיל מיניה באותו דיבור, חיפשו סברות מתחלפות בין המחלוקת של רב ולוי ובין המחלוקת של רבא ואביי. ולפי זה היה אפשר לחלק ולומר שרבא יכול לסבור כרב בגלל ענין הפיטום הזה, ולא היה צורך להגיע לסברה המחודשת דשאני הכא שריח היין מזיק לו, שזה לכאורה קשה מאד בפשט הגמרא וכדעיל. וכבר הקשה קושיה זאת המהרש"א (ד"ה בא"ד וא"ת) ולא תירץ.

יישוב קושיית התוס' בדרך אחרת

ולכאורה היה אפשר ליישב בדרך אחרת את קושיית התוס', דהא זה גופא חידושו של רבא שאומר בעצמו מנא אמינא לך וכו'. דהיינו שזוהי ראייה מחודשת של רבא שבאמת לא נאמרה קודם. ודבר שכיח הוא שמקום הניחו מן השמים לאמוראים מאוחרים יותר להתגדר בו מה שלא גילו לראשונים מהם. ואדרבה, כיון שרבא ואב"י מסתמא ידעו על מחלוקת רב ולוי, ובכל זאת נחלקו בעצמם, מסתבר שהתחדשו לכל אחד מהם סברות שלא הוזכרו בדיונים הקודמים.

לכאורה המחלוקת בדין ריחא אינה תלויה בשיעור שישים או משהו

ועוד כתבו התוס' (שם) וז"ל: "ועל חטה וחמץ שנמצאת באחת מן המצות ב"ד, לא מיבעיא קודם ו' שעות דמותרות האחרות לפי שבטל בשישים כמו חמץ שלא בזמנו, אלא אפילו אחר ו' שעות מותרות האחרות, משום דלא הוי חמץ בזמנו וחמץ שלא בזמנו אינו במשהו עד זמנו ממש, דהיינו בז' ימים של הפסח. וכן משמע בפסחים [בפרק כל שעה (ל' ע"א)] דקאמרינן לשם - חמץ, כשהוא לאחר זמנו בנותן טעם אפילו לר' יהודה דקאמר חמץ כשהוא לאחר הפסח בלאו, והוא הדין לאחר ו' שעות. אך אותה מצה נכון לאוסרה. ואם אפו המצות בשבעת ימי הפסח ונמצאת חטה וחמץ באחת מהן כולן אסורות, ובתנור נמי יש לאסור דאף על גב דתנורים שלנו ריחא לאו מילתא היא, מכל מקום נהי דטעם ליכא מכל מקום משהו בעלמא איכא, ואפילו במעשה תנור דלאו פטום", עכ"ל. והנה, לכאורה יש מקום להבין בדבריהם שהמחלוקת אם ריחא מילתא או לאו מילתא היא אם שיעור הריח הוא יותר משישים או פחות משישים, וכולי עלמא מודו שיש בו שיעור משהו. אבל הדבר קשה בפשט הגמרא, דלא מצינו שחילקו בין יש שישים או אין שישים ובגודל החתיכות, וכמו שכבר הוזכר דבר זה לעיל. וכאשר הגמרא הקשתה מפת על חבית או משני גדיים של פסח או מכמון, היא לא התייחסה כלל לשאלה אולי יחס ריח החבית לפת הוא יותר משישים, ואולי הוא הסיק בהרבה כמון או במעט כמון, ואולי התנור גדול או קטן. ולכן נראה שגם התוס' מבינים שהשאלה היא עקרונית. והיה ברור להם שריחא אינו מגיע לשיעור של יותר מאחד בשישים אליבא דכולי עלמא. ומי שסובר שריחא מילתא היא נוקט שיש לריח חומרא מיוחדת שאינה תלויה כלל בשאלה אם יש יותר מפי שישים כנגדו. וכמו שהחמירו במידי דעבידא לטעמא או בחזותא או במעמיד, כך החמירו בריחא. ומי שסובר שריחא לאו מילתא נוקט שאין להתחשב בריח כלל,

כמו שלמאן דאמר טעם כעיקר לאו דאורייתא, אין חוששים לטעם כלל, גם אם הוא מורגש טובא.

קשיים גם בחידושו של הגהות הסמ"ק

ובהגהות הסמ"ק (מצוה ריט הגהה ב) איתא⁴³: "ועל חיטה שנמצאת בתוך מצה אפויה וכו', אבל אם נאפית תוך הפסח, דהיינו בזמנו, רבינו טוביה מבינא היה אוסר אפילו שאר המצות שנאפו עמה בתנור, והיה אומר אף על גב דקיימא לן דריחא לאו מילתא הוא מכל מקום במעשה דתנור כמעשה דפיטום כדמוכח בע"ז (סו ע"ב) בהיא שהסיקוהו בכמון של תרומה, נהי דלאו מילתא היא ליחשב נתינת טעם מכל מקום משהו איכא. מיהו גם לפי דבריו נראה שאם נאפו יחד בכיריים שקורין פלייא"ר אין לאסור כי אם אותה מצה ולא האחרות דלא שייך ריחא מזו לזו כי אם על ידי תנור המכוסה למעלה. ואפילו אותן מצות הנוגעות באותה מצה בעוד שיש שם החיטה מכל מקום שרי, שהרי אפילו גבי חלב דמפעפע מוכיח [בפרק כל הבשר (חולין קח ע"א ד"ה טיפת חלב)] דאיסור הבלוע בחתיכה אינו הולך מחתיכה לחתיכה כי אם על ידי רוטב. ורבינו יחיאל מתיר אפילו אותה מצה על ידי קליפה, משום דחמץ אינו מפעפע. ונראה לאסור אותה מצה ולהתיר האחרות אפילו בתנור, עכ"ל. ומבואר שנקט כתוס' שלנו. אבל מתחדש בדבריו שגם אם האיסור הוא במשהו אין לאוסרו כשאין כיסוי למעלה בתנור. ולכאורה הדבר אינו מובן. אם הוא כבר חושש לאיסור משהו, מדוע אין הוא חושש שהריח מתפשט גם לצד. ובפרט אם המצות נאפות זו ליד זו. וקחזינן במדורה שהעשן מתפשט ומגיע גם לעומדים בצידה. וכן קחזינן שריח אפיית פת ומצה עשוי להתפשט בכל הבית ואף מסביב לו (אם החלונות פתוחים, וקל וחומר במאפיות שריחן עשוי להיות ניכר היטב מסביבן, ומוכח שאין הדבר תלוי בתקרת הבית. וגם לא מסתבר כלל שהוא חוזר מתקרת הבית). ומה שהצריכו שיהיה רוטב כדי שיבלע הוא גם קשה מאד לכאורה. דלא מצינו בכל הסוגיה שיקול כזה של רטיבות שתבלע את הריח. ועובדה היא שבשני צליים לא הצריכו שיהיו רטובים כדי שיספוג האחד את ריחו של השני. ולא חילקו בין הנידונים שמהם הקשו, דהתם יש בזה רוטב. ולכאורה על כרחך היינו משום שריח אינו אוסר מצד שהוא תערובת רגילה של איסור

43. ההגהה היא של רבינו פרץ, אבל הנוסח שמופיע אצלנו בספרים קצת חסר, והציטוט דלקמן הושלם על פי הסמ"ק מצוריד (מצוה ריט אות ריד).

שצריכה להבלע כמו כל דבר שאוסר בטעמו, אלא ריח אמור היה לאסור מצד ייחודו ומעלתו כמו חזותא וכמו מילתא דעביד לטעמא וכנ"ל. ולכן לא נזקקו לרוטב כדי שהוא יאסור למאן דאמר שזה אסור. ומי שמתיר אינו רואה בזה אפילו משהו, דגם משהו יש בו ממשות, ובריחא אין ממשות כלל. וההבל והזיעה הם כבר פנים חדשות שבאות, ואין לראות בהם כלל ממהותו וממשותו של האיסור המקורי.

ר"ת והראב"ה וסיעתם התירו ריח חמץ במצה

ובאמת הראב"ה (פסחים סי' תקז) כתב וז"ל: "ומצאתי ששאלו בני אשטנפ"ש מרבינו תם על מצה וחמץ שנאפו בתנור מה דינם. והשיב, כמה ריחות מצינו בתלמוד, ריח נבילה וריח כמון של תרומה וריח יין בפת, אבל ריח פת איסור בפת היתר לא מצינו. וכמה פעמים שאנו אופין חלה עם הפת בפחות מל"ד לבעל הבית ואין מקפידין בכך. ונראה לי שמחלת האור שאין לה שיעור היה לו להביא, ואלו חלה השנייה אין מחמירין בה, דהא רבא מבטל לה ברוב ואפילו לכתחלה, כדאיתא בבכורות [פרק עד כמה (כז ע"א)], והיכא שיש כהן קטן חלת האור נאכלת. ונראה לי נמי להתיר, דהא לחמי תודה ארבעה מינים היו והיה אחד לכהן מכל מין ומין, וגם החמץ ומצה נאפות יחד, דלא לישתמיט תלמודא במנחות ולימא שבשני תנורין או בזה אחר זה נאפות. ובריש פרק שתי הלחם (מנחות צד ע"א) גרסינן לגבי לחם הפנים - מנין שאפייתו שתיים שתיים, תלמוד לומר (ויקרא כד, ו): 'ושמת אותם'. יכול אף שתי הלחם כן, תלמוד לומר 'אותם'. ומדלא פריך ואימא 'אותם' למעוטי לחמי תודה, שמע מינה דביחד נאפות. ואף על גב דיש לומר שמא כל מין ומין נאפה לבד מלבד האחד הניתן לכהן מכל מין ומין, ומיהו העשר של חמץ אינן נאפות בהדי עשר של מצה. מיהו נראה לי להתיר, דלא לישתמיט תנא לפרושי, עכ"ל. וכן כתבו בשמם המרדכי (פסחים סי' תקע; חולין סי' תרסו) והשערי דורא (סי' לו, צג ע"א), וכן הוא בתשובות מהר"ם (ד"פ סי' כז). והטור (או"ח ס"ס תסא) כתב כדעת ר"ת, והביא את דעת הגהות הסמ"ק הנ"ל שאסור מצה שנגע בה חמץ, בשם יש אוסרין. ונקט בדעת אביו הרא"ש שיש להתיר אף בכי האי גוונא, וכדעתו של רבינו יחיאל הנ"ל.

מוכח שהראב"ה וסיעתו לא חשו לאיסור משהו בריח חמץ

ומבואר שלא חשו לכך שיש איסור משהו בחמץ. דלכאורה ראיותיהם מחלה או מאיסור קרבן חמץ במקדש אינן ראיות לאיסור חמץ בפסח. דשאני איסור זה

שהוא במשהו, ואילו חלה וחמץ שבמקדש לא נאסרו במשהו. ועל כרחנו שלא התחשבו בממשות של הריח אלא רק בחוזקו. והבינו שמצד ממשותו אין מקום לאסור כלל. ולכן היה ברור להם שאין מקום לאסור באופן מיוחד את ריח החמץ בפסח. ואמנם כל זה נכון בדעת רוב הראשונים הנ"ל, אך בדעת ר"ת, שסבר שאיסור חמץ אינו במשהו אלא בשישים (ספר הישר, חלק החידושים סי' תעא), אין להוכיח מכאן.

המנהג בענין חמץ שנאפה עם מצה מסייע להכרעתו של רש"י

אמנם אליבא דאמת נראה לכאורה קשה מאד לומר שריח פת שנאפית, ובפרט פת חמץ שיש בה שאור, יהיה פחות יותר בחוזקו מאשר יין שאינו מתבשל אלא עומד כפי שהוא בחבית. ובפרט כשמדובר על חבית סגורה, שגם לגביה נקטו הראשונים שיש לחוש לכתחילה למאן דאמר ריחא לאו מילתא היא. דהא קחזינן שפת שנאפית ריחה הולך למרחוק טובא, ובפרט כשיש בה שמרים. וריח זה חזק פי כמה מריח של יין הנתון בחבית סתומה. ובסתמא דמילתא נראה שאין לחלק ביניהם כלל. ואם המנהג היה להתיר, יש ללמוד מזה לכאורה שנקטו להקל לכתחילה כשיטתו של רש"י. והדברים תואמים למה שהתבאר לעיל (עמ' שלא) שגם את מנהגם של בקיאי הדעת שבמגנצא, מקום לימודיו של רש"י ומקום רבותיו של רש"י, יש לבאר כשיטת רש"י, שהתירו ריחא לכתחילה. ורש"י (פסחים עו ע"ב סוד"ה אמר לך רב) מציין שר' אליעזר בן יצחק לא חש לדין ריחא. ואותו ר' אליעזר היה מקדמוני מגנצא ועמד בראש הישיבה שם. ומדבריו של רש"י משמע שזו היתה ההוראה הברורה העיקרית בענין זה במגנצא. דאחרת היה רש"י צריך לציין את דעת החולקים, אחר שהוא חורג שם מפירוש פשט הגמרא ונכנס לפרט את ההכרעה הלכה למעשה ולאזכר את ההוראות שהורו בענין זה. וזה שכיסו את הפשיטה והפלדין נראה דהיה רק לרווחא דמילתא בעלמא, ואולי כך הועיל הדבר לשמירת הריח ולשבחא דפת ולשבחא דתבשילים. והיה פשוט שכיסויים אלה לא יחזיקו בקרבם את הריח לגמרי. ולא דמו כלל לכיסוי חבית של יין, שבסתמא דמילתא אכן אוצרת בקרבה כמעט לגמרי את ריח היין שבחבית.

יא. שיטת הטור בדין כחוש והשלכתה על דין ריחא

קושיית הב"י על הטור ותירוץ הדרכ"מ

והנה, הטור (סי' קה אות ה' ואות ז) כתב וז"ל: "גדי שמן שצלאו בחלבו אסור לאכול אפילו מראש אזנו, שכיון שהוא שמן מפעפע בכולו. וכוליא שצלאו בחלבו אינו אסור אלא כדי קליפה, שהקרום מפסיק. ולא מיבעיא חתיכה אחת שיש בה חלב שמפעפע לכולה אלא אפילו חתיכת האיסור כחוש וחתיכת היתר שנצלה עמה שמנה, האיסור מפעפע בכולו וכו'. והא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא שאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב, אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר, אינה אוסרת אחרת הנוגעת בו, ואפילו אם נצלו ביחד, שאין דבר הבלוע בחתיכה יוצא ממנה לבלוע באחרות אלא על ידי רוטב, אפילו החתיכה של היתר שמינה ושומן שבה מפעפע, לפי שאין השומן שבה מוליק עמו האיסור אלא למקום שהאיסור יכול לילך בטבעו. וכתב הרשב"א, במה דברים אמורים, כשבלע איסור שאינה מפעפע, אבל בלע מן הדברים המפעפים בטבען כגון שומן, אוסרת חבירתה, בין בצלי בין נוגעות זו בזו חום בחום, שהאיסור הבלוע בעצמה מפעפע ויוצא מחתיכה לחתיכה", עכ"ל. והב"י (שם אות ז' ד"ה והא דחתיכת) כתב וז"ל: "ויש לתמוה על דברים אלו שהם סותרים למה שכתב לעיל אפילו חתיכת האיסור כחושה וחתיכת היתר שנצלה עמה שמינה האיסור מפעפע בכולו, וכאן כתב שאין השומן שבה מוליק עמו את האיסור אלא במקום שהאיסור יכול לילך בטבעו", עכ"ל. והדרכ"מ (שם אות יט) תירץ וז"ל: "ולי נראה דלא קשה מידי, דגבי חלב שטבעו שהוא מפעפע אלא שאינו מפעפע כשהוא כחוש, על כן כשהיתר שמן בקל עביד דהחלב הכחוש מפעפע ולכך אסור לעיל דהאיסור בעצמו מפעפע למרחוק על ידי קצת שומן שקיבל מן ההיתר. אבל בשאר איסורין שאין מפעפיעין בטבען, אין השומן של היתר מוליק עמו האיסור אלא במקום שהאיסור יכול לילך לשם, כנ"ל פשוט", עכ"ל.

לכאורה הטור עצמו מפרש את ההבדל ואין סתירה בדבריו

ולכאורה יש להתקשות טובא בדברי רבותינו בענין זה. הלא הטור כותב בעצמו להדיא ובאופן ברור את ההבדל שבין המקרים. הוא מפרש דבריו וכותב: "והא דחתיכת איסור אוסרת חברתה בנגיעתה, דוקא שאיסורה מחמת עצמה וכו', אבל אם אין בה איסור אלא מה שבלעה ממקום אחר אינה אוסרת" וכו'. דהיינו,

שברישא מדובר על איסור בעין, ומגעו עם ההיתר גורם להעברת האיסור לפניו של ההיתר, ואין צורך אלא לבי דואר שיעבירונו מפניו של ההיתר אל כל חתיכת ההיתר, והשמן אכן יכול לשמש שליח הולכה לענין זה, והוא מעתיקו אל כל חתיכת ההיתר, וכך הוא אוסר את כל החתיכה האחרת שנוגעת בו. אבל כשהאיסור בלוע בחתיכה הראשונה, אין האיסור עצמו נוגע בפניו של ההיתר, ולכן הוא לא עובר אל ההיתר, דמלבד בי דואר יש צורך גם באמודאי שיצלול ויוציא את האיסור מעומק חתיכת האיסור אל פני החתיכה כדי שיווצר מגע בין האיסור לחתיכת ההיתר, ואת זה השומן לא יכול לעשות. ולכאורה לא היה מקום להקשות על סתירה בין המקרים, ולא היה מקום לחלק חילוק אחר ממה שכתב הטור בעצמו. דהחילוק הוא פשוט וברור.

הבנת הב"י והדרכ"מ בדברי הטור ברישא והקושי שנובע ממנה

ולכאורה נראה שהב"י והדרכ"מ לא ראו בשאלה אם האיסור הוא בעין או איסור בלוע, גורם משמעותי שבגללו יהיה הבדל בדין. והם הבינו את דברי הטור ברישא כנכונים בין באיסור בלוע ובין באיסור שאינו בלוע. והיינו משום שבלי השומן אין שום אפשרות מעבר מחתיכה לחתיכה. ועם השומן יש אפשרות מעבר אפילו מ"עומק" החתיכה האחת ל"עומק" החתיכה השניה. והם הבינו ברישא שבדברי הטור שכוונתו לומר שאם יש שומן, הרי הוא מאפשר להעביר איסור בין מחתיכה לחתיכה ובין מפני החתיכה אל כלל החתיכה ובין מעומק החתיכה אל פני החתיכה. ואת זה הטור משווה לגדי שמן שצלאו בחלב שנאמר קודם לכן. ולפי הבנה זאת מתבאר בדברי הטור שהשומן שבחתיכת ההיתר מאפשר לאיסור לעבור מתוכו אל תוך חתיכת ההיתר. וכן ביאר הב"י להדיא (שם אות ה' ד"ה ומ"ש ולא מיביעא): "נראה שטעמו משום שנמחה קצת השומן ונבלע בחתיכת האיסור חזר השומן ההוא חתיכת נבלה, וכשהוא נבלע אחר כך בחתיכת ההיתר הוא מפעפע", עכ"ל. דהיינו, שבאמת אלמלא השומן היה נעשה חלק מחתיכת האיסור, לא היה האיסור הקיים בחתיכת האיסור מסוגל לעבור לחתיכת ההיתר כלל. ולמרות שהאיסור הוא בעין, והאיסור הוא כביכול "בפני" החתיכה ולא רק "בעומקה", בכל זאת אין הוא עובר לחתיכת ההיתר. ורק בגלל שהשומן נעשה חלק מחתיכת האיסור, הוא מאפשר לאיסור לפעפע ולעבור מתוכו אל תוך חתיכת ההיתר. ולכן לפי הבנה זאת הב"י נכנס לדון בדין חתיכה נעשית נבלה שלא נאמר להלכה אלא

רק בבשר בחלב⁴⁴, וזה לא מתאים לדין ההוא שלא דיבר הטור דוקא על בשר בחלב. ועכ"פ כיון שכך הב"י והדרכ"מ הבינו את דברי הטור, הוקשה להם שהפעפוע הזה שגורם השומן מחתיכת ההיתר מוכיח שהאיסור הולך למרחוק יותר ממה שהיה בלי השומן הזה. וזה סותר את הכלל "שאין השומן שבה מוליד עמו האיסור אלא למקום שהאיסור יכול לילך בטבעו". וסותר לעיקר הדין שנאמר בסיפא שאפילו החתיכה של היתר שמינה ושומן שבה מפעפע, אין היא גורמת להעברת האיסור מהחתיכה של האיסור.

הטור חילק בין מעבר לחתיכה אחרת להתפשטות באותה חתיכה

אמנם נראה לכאורה שלא זו היתה כוונת הטור ברישא. הוא יוצא מתוך הנחה פשוטה שכל חתיכת האיסור אסורה וכגון שהיא נבלה או בשר בחלב וכדומה. והחתיכה הזאת אע"פ שהיא כחושה איננה זקוקה לשום פעפוע כדי שיתפשט האיסור בכולה, משום שכולה אסורה ועומדת. והנידון הוא רק אם האיסור שבה עובר לחתיכת ההיתר הסמוכה לה. ובזה מתחדש שאם כל גופה איסור, אזי האיסור שבה עובר לחתיכת ההיתר הסמוכה לה. וכשחתיכת ההיתר היא כחושה היא נאסרת בכדי נטילה, וכפי שביאר קודם לכן. ואולם חידש הטור שאם חתיכת ההיתר היא שמנה, מתפשט האיסור בכולה, כיון שהשומן מפעפע והוא מעביר את האיסור לכולה. ועכ"פ כדי שיעבור האיסור מחתיכת האיסור אל חתיכת ההיתר אין אנו נצרכים לשומן, ואין אנו נצרכים כלל להחיל כאן את דין חנ"ן, דלא זה יסוד האיסור בנידון זה. וכיון שהשומן לא נזקק כלל להעביר את האיסור מעבר למה שהוא יכול ללכת בטבעו, דאין הוא זקוק להלך ממקום למקום בתוך עצמו, אין שום מניעה שהאיסור יעבור אל חתיכת ההיתר. דהמעבר לחתיכת ההיתר אינו תלוי בטבע מיוחד, דכל חתיכת איסור חמה שכולה אסורה שנוגעת בחתיכה אחרת חמה יכולה להעביר אליה את האיסור. והעברת האיסור מקצה חתיכת ההיתר אל כלל חתיכת ההיתר על ידי השומן כבר אינה סותרת לדברי הטור בהמשך. דלא על זה דיבר הטור בסיפא. דעיקר הנידון שלו הוא על עצם המעבר שבין החתיכה שבה נבלע האיסור אל חתיכת ההיתר. ועל זה הוא אמר שלא חוששים לכך, כיון שצריך שיהיה גורם שיוציא את האיסור הבלוע אל פני החתיכה, ואת זה לא יכול לעשות השומן שנמצא בחתיכה השניה של ההיתר,

44. כך מכריע הב"י לקמן (סי' צב אות ד) על פי רוב הפוסקים, וכן נקט שם הטור בשם אביו.

דאין הוא יכול להוליך את האיסור למקום שאיננו יכול להלך בטבעו. וכיון שבטבעו של האיסור הוא אינו מפעפע, אין לו יכולת להלך בכל החתיכה. ועל זה מחדש הרשב"א שאם בכל זאת האיסור הזה מפעפע בטבעו הוא יכול להתפשט בכל החתיכה, וממילא הוא יכול לאסור גם את החתיכה הסמוכה לו. ובאמת כן כתבו בדעת הטור גם המהרש"ל (ה"ד בפרישה סי' קה סקט"ז בדברי המגיה), הב"ח (סי' קה אות ז' ד"ה ומ"ש רבינו אבל), הפרישה (שם סקכ"ד) והש"ך (שם סקי"ט), אלא שכתבו זאת כתירוץ עצמאי ולא תלו דבריהם בכך שהטור כתב כן להדיא.

קושיות הט"ז על הבנה זאת בטור

ואמנם הט"ז (סק"י) כתב לקיים את קושיית הב"י, וטען שמכך שבאיסור בלוע אין השומן גורם לאסור את חתיכת ההיתר שנגעה בחתיכה שבלוע בה איסור, והוא משאיר את המצב כפי שהיה בכחוש - שהאיסור מתפשט רק בחתיכה בה הוא בלוע ולא עובר לחתיכת ההיתר, יש ללמוד בק"ו שבחתיכה האסורה מצד עצמה לא יועיל השומן לאסור יותר מכדי נטילה, שהוא הדין הבסיסי שהיה בה בכחוש. שהרי באיסור בלוע השומן נמצא "במקום האיסור ממש", ובחתיכה שכולה אסורה השומן אינו "במקום האיסור ממש". ואם במקום האיסור ממש הוא לא מועיל לאסור, כל שכן שלא יועיל כשאינו במקום האיסור ממש. ולכן על כרחנו יש להבין כב"י שאין חילוק בין חתיכת איסור לחתיכה שנבלע בה איסור.

קיום דברי הש"ך וסיעתו

ואולם נראה שלכאורה יש לדחות את ההשוואה בין חתיכת איסור לחתיכה שבלוע בה איסור. ראשית, לא מובן למה בחתיכה הבלועה נמצא השומן "במקום האיסור ממש" ובחתיכת האיסור לא, דלכאורה בשני המקרים מדובר על אותו שומן שעבר מחתיכת ההיתר לחתיכה האסורה ומעביר עמו את האיסור. שנית, המעבר מחתיכת ההיתר לחתיכת האיסור הוא קשה הרבה יותר מחלחול בתוך חתיכת ההיתר אחרי שכבר עבר אליה האיסור. ולכן אין ללמוד מכך שאיסור שהיה בלוע בחתיכה אינו עובר לחתיכת ההיתר, שגם איסור שכבר עבר מחתיכת איסור לחתיכת ההיתר, לא יתפשט בכולה. שלישית, יש לחלק בין טעם לממש. ועד כאן לא שמענו אלא שהשומן מעביר ממשות איסור, אך אין הכרח שבכוחו להעביר גם טעם בלוע.

דחיית ראיית הט"ז לדבריו

והט"ז הביא ראייה לדבריו מדברי התוס' (חולין צו ע"ב ד"ה אפילו) והרא"ש (חולין פ"ז סי' כד) שדנו לגבי חתיכת בשר היתר שחציה היה שרוי בדם היוצא מן הבשר וחציה היה מחוצה לו, והתירו את החצי שלא היה בתוך הציר, ואפילו אם היה שומן בחצי שבתוך הציר. וטען הט"ז וז"ל: "הרי לפניך שהציר הוא אסור מצד עצמו, שהוא הדם שיוצא מן הבשר, ואפילו הכי אין מזיק לו השומן להוליכו עמו במקום שהוא הולך. ומה שכתב ב"י (סי' קי אות ט) בזה לתרץ דדם מישרק שריק הוא תמוה, דכשם ששם אין שומן גורם לדם מה שאין טבעו, הכי נמי אין גורם להבליע מה שאין בטבעו להבליע בלאו הכי", עכ"ל. ואולם בדברי הרא"ש מבואר להדיא כתירוץ הב"י, וז"ל: "דלא אמר חתיכה נעשית נבילה ואוסרת כל החתיכות אלא כשהאיסור יכול להתפשט עם הנאסר וליתן טעם בשאר חתיכות, כגון טיפת חלב שנפלה על חתיכה שטעם הטיפה מתפשט בכל החתיכות. ונהי דאין לטיפה כח לאסור שאר החתיכות, אותה חתיכה שנאסרה מסייעה לטיפה לאוסרה, אבל דם שאין לו כוח לפעפע למעלה, גם השומן הנאסר מכוחו אינו מפעפע לאסור למעלה", עכ"ל. ומפורש יוצא מדבריו שאם היה בדם כוח לפעפע למעלה, היה השומן המפעפע מכוחו אוסר, ובדיוק להיפך מדברי הט"ז. וכן מבואר בתוס': "דאין דרכו של דם לפעפע, אלא אדרבה אמרינן דדם משרק שריק".

הבנה אחרת אפשרית בדעת הב"י והדרכ"מ

ועוד אפשר היה לומר בדעת הב"י והדרכ"מ שקושייתם בדברי הטור ברישא לא היתה על עצם זה שחתיכת ההיתר נאסרה אלא על כך שהאיסור התפשט בכולה. דלכאורה לא היה מקום לאסור אלא רק בכדי נטילה. דזה מה שיכול האיסור להלך בהיותו במקום חתיכת ההיתר. והעובדה שהאיסור מתפשט בכל החתיכה מלמדת שהשומן מוליך את איסורו מעבר למה שהוא היה יכול להלך. וזה סותר לכאורה את מה שאמר הטור בנידון דסיפא, דבגלל שהאיסור אינו יכול להתפשט בגוף חתיכת האיסור, אין השומן יכול לסייע לו ולהוליכו בגוף האיסור ולהביאו עד לחתיכת ההיתר. ואם נאמר כך, יהיה ניתן להבין בדעתם שגם הם התחשבו בזה שברישא מדובר על גוף האיסור ובסיפא על בליעת איסור. אלא שקושייתם היתה שסוף סוף לא היה מקום לאסור את כל החתיכה של ההיתר אלא רק בכדי נטילה.

גם לפי הבנה זאת דברי הטור מובנים היטב

אמנם נראה שגם לפי זה ניתן להבין היטב את דברי הטור. אחר שממשות האיסור הגיעה לחתיכת ההיתר על ידי הנגיעה של החתיכות זו בזו בנידון דרישא, כבר אין שום מונע שהאיסור יתפשט בכל חתיכת ההיתר על ידי השומן שמפעפע בו. דזה ענין מציאותי שכאשר החתיכה היא שמנה האיסור יכול להתפשט בכולה. ומה ששלל הטור בסיפא הוא רק את האפשרות שהשומן שבחתיכת ההיתר יוכל להוביל את בליעת האיסור שבחתיכת האיסור. דכיון שבליעת האיסור אינה יכולה להתפשט מעצמה, והשומן שבחתיכת ההיתר לא אמור להוציא ממנה בליעה, לכן אין לשומן שבחתיכת ההיתר אפשרות להוביל את האיסור אל חתיכת ההיתר ולגרום להתפשטותו בכל החתיכה. ואינה דומה כלל היכולת של חתיכה שהיא שמנה מצד עצמה לפעפע בכולה, ליכולת של השומן הזה לחדור לחתיכה אחרת ולהפשיט את האיסור הבלוע בה על פני כל החתיכה של האיסור. דהאחד שבא לגור בעיר לא לו, אינו יכול לשפוט שפוט.

קושי בתירוצו של הדרכ"מ

ולכאורה יש להקשות גם על עצם חילוקו של הדרכ"מ. הוא הבין שהטור דיבר ברישא דוקא על חלב משום שהטור כתב: "ולא מיבעיא חתיכה אחת שיש בה חלב שמפעפע בכולה, אלא אפילו חתיכת האיסור כחוש וכו' מפעפע בכולו". והבין שהטור בכל דבריו מתייחס לחלב. אבל נראה לכאורה פשוט שכוונת הטור היתה הפוכה בדיוק. הטור בא לומר שלא מיבעיא בחלב שהוא שמן מצד עצמו ומפעפע, אלא אפילו איסור אחר כחוש שאין בו חלב, ואין הוא מפעפע, אעפ"כ האיסור הולך בכולו. ואם כן, אדרבה, הטור מדבר דוקא על מציאות שאין בה חלב. והדבר מוכח להדיא בדברי הטור עצמו שכתב בסיפא: "והא דחתיכת איסור אוסרת וכו' דוקא שאיסורה מחמת עצמה, כגון נבילה או בשר בחלב" וכו'. הרי שהוא מדבר דוקא שלא על איסור חלב אלא על איסורים כמו נבילה או בשר בחלב. וגם הסברה שבחילוק שלו אינה מובנת, דלכאורה אין שום עדיפות של השומן שבחתיכה השניה של ההיתר על פני החלב עצמו בחתיכה עצמה של האיסור. ובשביל מה החלב צריך את השומן מהחתיכה השניה. ואם החלב שבחתיכה עצמה לא יכול להוליך את הטעם אף שאינו צריך לעשות אלא רק דרך הלוך, כיצד יוכל השומן שמהחתיכה האחרת להוליך את הטעם, כאשר הוא צריך לעשות גם דרך הלוך וגם דרך חזור.

מקור דברי הטור ברשב"א ודבריו מפורשים ומבוארים כנ"ל

ומקור דברי הטור הוא בדברי הרשב"א שכותב להדיא את הדברים (תוה"ק ב"ד ש"א, ו' ע"ב) וז"ל: "חתיכה שנאסרה מחמת שקבלה טעם ממקום אחר אינה אוסרת חברותיה, אף על פי שנוגעת בהן בששתיהן חמות, ואפילו נצלו שתיהן כאחד ונוגעות זו בזו בשעה שהן על גבי האש, שהדבר הבלוע אינו יוצא מחתיכה לחתיכה אלא על ידי רוטב" וכו', עכ"ל. הרי שתולה את הדבר להדיא בכך שהאיסור הוא בלוע וקיבלו ממקום אחר. והאריך בכך טובא בתוה"ב הארוך (שם, ח' וט' וי' רע"א). וכל הדברים הללו מפורשים ומבוארים היטב בדבריו שם.

לדעת הרשב"א בלוע אינו מתפשט אם כשהיה בעין לא היה מתפשט

אמנם נראה שיש הבדל עקרוני בין הרשב"א ובין הטור. בתוה"ב הארוך מייסד הרשב"א את שיטתו שאין אפשרות לומר שלאחר בליעה יהיה האיסור יותר חמור ממה שהיה אמור להיות אם האיסור היה בפני עצמו. ומביא את דברי ר"י בתוס' שכבר נקט כן. ובכלל דבריו כתב (שם, ח' סו"ב - ט ע"ב) וז"ל: "וכן כתבו בתוספות בשם רבינו יצחק ז"ל דלעולם אין חתיכה שנאסרה מחמת בליעת איסור אוסרת חתיכת היתר שאצלה ואפילו שתיהן חמות, לפי שאין הבליעה הולכת מחתיכה לחתיכה שאצלה אלא אם כן יש רוטב שמוליך הבליעה חוצה לה. אבל ביבש לא, לפי שאין החתיכה הבלועה מן האיסור מוציאה ומוליכה הבליעה אלא במקום שהבלע בעצמו יכול לילך ולהתפשט שם מעצמו, שאם אין אתה אומר כן אין לך בשר מליח מותר, שהמלח נאסר מחמת דם שנבלע בו, והמלח טעמו מתפשט בכל החתיכה, ואם כן היא אותו מלח חתיכה דאיסורא ויאסור כל הבשר. אלא ודאי כיון שהדם אינו מפעפע אין המלח יכול לאסור במה שהדבר האוסרו אין יכול ללכת ולהתפשט. וכן בכל מקום שהצריכו קליפה ולא יותר מחמת שאין האיסור מפעפע, למה אין הקליפה היא נעשית חתיכת נבלה ותאסור קליפה הסמוכה לה, והשניה לשלישית וכן לעולם. וגם פעמים שיש באותה קליפה שנאסרה מחמת דם שומן, ואותו שומן מפעפע ויאסור הכל. מכל זה שמענו שכיון שהאיסור עצמו אינו הולך יותר, אין הקליפה אוסרת, ולא יהא טפל חמור מן העיקר וכח הבן יפה מכח האב", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שהכלל הזה שלא יתכן שיהיה כוח הבן יפה מכוח האב אמור גם במקרה שבו בקליפה יש שומן, ואותו שומן היה יכול לפעפע ולאסור הכל, ואעפ"כ אין לאסור. דכיון שכל איסורה

של הקליפה הוא מצד בליעה, והאיסור שנבלע לא היה יכול לפעפע מצד עצמו, אין אפשרות שהוא יתפשט לכל החתיכה. ויוצא אפוא שהכלל הזה אינו מושתת על הכרח מציאותי אלא על הכרח דיני. דאין כוח האיסור גדול מספיק כדי להתפשט במקום שבו הוא לא היה יכול להתפשט אם הוא היה עומד בפני עצמו. ונמצאו דברי הרשב"א תואמים עקרונית להבנת הב"י והדרכ"מ הנ"ל, שלא חילקו בין מעבר לחתיכת ההיתר להתפשטות בכולה.

לדעת הטור בלוע יכול להתפשט כשיש אפשרות מציאותית

אולם כאמור הטור הבין שאפילו שהאיסור לא היה יכול להתפשט בחתיכת ההיתר, כיון שהוא עצמו כחוש, בכל זאת אחר שהוא הגיע וחדר לחתיכת ההיתר, הוא יכול להתפשט בגלל השומן שבחתיכת ההיתר. וכפי שהתבאר בדעתו, אין הוא שולל את יכולת ההתפשטות הזאת כשהיא יכולה להתממש במציאות. ולדעתו הכלל הזה שאין האיסור מתפשט על ידי השומן בניגוד לטבעו, היינו כשהאיסור אינו יכול להגיע אל מקום השומן. ועל זה אמר הטור: "שאינן השומן שבה מוליך עמו האיסור אלא למקום שהאיסור יכול לילך בטבעו". דהיינו, שאין בכוח השומן להוליך את האיסור כשהאיסור אינו יכול להגיע למקום ההולכה הזאת. ובנידון שעליו הוא מדבר, אין השומן יכול לגרום לו להתפשט בחתיכת ההיתר, אחר שהוא בלוע עדיין בחתיכת האיסור, ואין לו אפשרות להתגלות ולהגיע אל מקום המפגש שבין החתיכות.

ביאור סברת הטור

ולדעת הטור הסיבה שבמלח לא נוצרת מציאות שאיסור הדם יתפשט בכל החתיכה על ידי המלח היא משום שהמלח מתפשט בכל החתיכה רק בטעמו אבל לא בממשו. ואמנם דין החתיכה כולה כדין טעמו של המלח, אבל מצד המציאות הוא לא יכול לגרום להתפשטות הדם בכל החתיכה. דכדי שתיווצר התפשטות דם על ידי המלח, יש צורך שנושא הדם שהוא המלח יתפשט באופן ממשי. וכיון שמצד הממשות שלו הוא לא מתפשט, הוא לא יכול לשאת על גביו את הדם אל כל החתיכה. וכן הדין שקליפה אינה אוסרת עוד ועוד, היינו משום שאין כאן גורם מציאותי שיכול לגרום להתפשטות האיסור אלא רק מצד הדין שחתיכה נעשית נבלה. וכדי שתהיה התפשטות צריך שתהיה מציאות ממשית של התפשטות. ועל זה בדיוק נאמר הכלל דלא יכול להיות שיהיה כוח הבן יפה מכוח האב. דכיון שלא

דנים על התפשטות מציאותית אלא רק על התפשטות דינית, שפיר יש לומר דיו לבא מן הדין להיות כנידון. ונראה שיסוד דבריו בדברי הרא"ש שהובאו לעיל (עמ' שעא).

הדברים עולים בקנה אחד עם דין ריחא מילתא

ולפי מה שהתבאר בנידון זה ובנידון של כחושה ושמנה בריחא מילתא, אין שום קושיה מהעקרון שקבעו הרשב"א וסיעתו שאין השומן מוליך האיסור אלא למקום שהאיסור יכול לילך בטבעו על הנידון של איסור ריחא. דכיון שבריחא של חתיכת איסור כל חלק מהחתיכה הוא איסור, אין צורך בהוצאת האיסור מידי בליעתו. דאפילו עורה ובשרה החיצוני של הנבלה כבר היה אמור לאסור. ולכן פשוט שהשומן יכול להוליך אותה אל חתיכת ההיתר ולאוסרה. והוי ממש אותה מציאות כמו בנידון הראשון שעליו אמר הטור להדיא שחל בו האיסור.

תירוצו של הגהות שערי דורא אינו מובן

ובזה יש להקשות על הגש"ד (סי' לה סק"ה) שהקשה על דין ריחא מילתא ממה שכתוב בדברי השערי דורא על דם הלב (סי' כח): "אבל שאר חתיכות מותרין, לפי שהאיסור הבלוע בחתיכה ממקום אחר אינו הולך מחתיכה לחתיכה כי אם על ידי הרוטב, וחתיכה הראשונה האסורה שנעשית נבילה אינה אוסרת שאר החתיכות הואיל והאיסור הבלוע שם אינו יכול לילך בשאר החתיכות, דיותר לא יהיה לו כוח לנאסר מן הדבר שאסר אותו", עכ"ל. ורואים מכך שאין לחשוש שהאיסור ילך אל ההיתר, אם הוא עצמו אינו יכול להלך בגלל שהוא כחוש. ועל זה תירץ הגש"ד: "ונוכל לומר דגבי פיטום דריחא שאני לפי שהפיטום מוליך הריח וטעם הכחוש עמו", עכ"ל. ואולם תירוצו אינו מובן. דלכאורה על זה גופא היתה הקושיה, כיצד הפיטום יכול להוליך את הריח ואת טעם הכחוש, אם הכחוש עצמו אינו יכול להלך.

יש מקום לקושייתו רק על פי הבנת הרשב"א וסיעתו

אמנם לכאורה יש מקום לקושייתו לפי מה שהתבאר בדעת רש"י והרשב"א שתולים את מציאות העברת הריחא דוקא בזה שהחתיכה השניה היא שמנה. דבאמת לפי מה שהתבאר העברת הריחא לא היתה אמורה להיות תלויה בזה

שאחת מהחתיכות תהיה שמנה. ואדרבה, דוקא העובדה שחתיכת ההיתר היא שמנה היתה אמורה להוות גורם לקולא, כיון שבזה היא היתה אמורה למנוע את בליעת הריח מהכחושה. וחדש רב שאפילו הכי אסור. אבל לשיטתם שהאיסור בהעברת ריחא תלוי בזה שחתיכת ההיתר תהיה שמנה, על כרחנו האיסור צריך להזדקק לפיטום של שומן השניה. ורק על ידי שפיטום ההיתר עובר מההיתר ומגיע לאיסור ונוטל עמו את ריח האיסור, חל האיסור גם על ההיתר. וזה לכאורה סותר את העקרון שהאיסור מצד עצמו היה צריך להגיע אל ההיתר, ואין בכוחו לאסור בלי זה.

לפי מה שהתבאר בדעת הטור אין מקום לקושיה

ואולם לפי מה שהתבאר בדעת הטור, הדברים יכולים להיות מיושבים. דהא סוף סוף הפיטום יכול להוליך במציאות את הריח מהכא להתם ומהתם להכא. ועד כאן לא נאמר שאין האיסור יכול לאסור את ההיתר אלא רק באופן שבמציאות הוא אינו יכול להגיע אליו. וכדי לאוסרו הוא נזקק לכוח הדין שקובע שהאיסור מתפשט. ורק על זה אמר הטור שאין כוח הדין הזה יכול לחול כשהאיסור המקורי לא היה יכול להתקיים. ואולי לזה התכוון הגש"ד. אבל בדעת הרשב"א עדיין קשה, דהא מבואר בדבריו שאפילו אם יש אפשרות מציאותית שהאיסור יתפשט, וכגון שהאיסור כבר יגיע לקליפת ההיתר, ושם יש שומן שיכול לפעפעו בכל חתיכת ההיתר, אין האיסור מתפשט, כיון שכוח איסורו מוגבל רק עד הקליפה. ואין האיסור הנולד בו בקליפה יכול להמשיך איסור הלאה לכל החתיכה. ואם כן גם בנידון דידן, כוח איסורה של חתיכת האיסור מוגבל למקומו בלבד כיון שהוא כחוש. ואפילו שבמציאות הוא יכול להתפשט על ידי הפיטום של שומן ההיתר, לכאורה לא היה מקום לאסור את ההיתר, דאותו ריח הנולד ממנו לא יכול להרחיב את תחום איסורו מעבר למקומו.

יישוב הקושיה לפי שיטת הרשב"א

ונראה שהרשב"א הבין שיש הבדל מהותי בין ענין הריחא והפיטום ובין הנידון של "לא יהא טפל חמור מן העיקר וכח הבן יפה מכח האב". בנידון של חתיכה שבלעה טעם נבלה או דם שהתערב במלח או חתיכה שנגעה ואסרה כדי קליפה, הגורם שבא להמשיך ולאסור הוא אינו מקור האיסור עצמו אלא טפל ובן לאיסור עצמו שהוא העיקר והאב. דהחתיכה שבלעה טעם נבלה נאסרת רק מכוח

החתיכה המקורית. והמלח שהתערב בו הדם נאסר מכוח הדם שנבלע בו והקליפה נאסרת מכוח האיסור שנבלע בה. ורק על זה אמר הרשב"א שאין לְטַפֵּל וְלַבֵּן יכולת לאסור יותר. אבל בנידון דידן מגיע פיטום אל החתיכה הכחושה האסורה, והרי הוא כמו עגלה שנשלחה לשאת זקן, דהיינו הפיטום מהווה רק אוהל זרוק ושידה תיבה ומגדל לשאת את ריח האיסור ולהביאו אל חתיכת ההיתר. ומה שעובר מחתיכת האיסור אל חתיכת ההיתר הוא לא הפיטום שהתערב בו האיסור אלא האיסור שנישא על ידי הפיטום שנושאו על גביו. וכיון שהאיסור עצמו מגיע אל ההיתר, הוא העיקר והוא האב, והוא יכול לאסור כפי כל כוחו ויכולתו.

יב. שיטת האיסור והיתר בדין ריחא

סתירה לכאורה בפסיקת האיסור והיתר

ובאיסור והיתר (סי' לט) נראה לכאורה שסותר עצמו. בתחילת הסימן (אות א-ב) הוא מביא את דעת רבינו תם והרא"ש והרא"ם שפוסקים כרב, ואחרי שמביא את הנפקא מינה לכך, כותב: "והכי קיימא לן כרב", עכ"ל. ולאחר מכן ממשיך ואומר: "ובעבור שהתנורים שלנו אינם דומים לשלהם יש חולקין הרבה בדיעות הגדולים. יש מהן שפסקו שהתנורים עדיפין משלהן, לפי שהן רחבין ויש שם אויר גדול ולא נפיש פיטומיהו כל כך. ויש מהן שפסקו שאדרבא שהשלנו מריחים יותר לפי שהן מכוסין למעלה". ומסכם (אות ג): "ונהגינן להחמיר לכתחילה שריחא מילתא היא, ואפילו בתנורים גדולים של האופין המחזיקין י"ב עשרונין", עכ"ל. ומשמע מהמשפט האחרון, דלא מיבעיא קאמר, לא מיבעיא שבתנורים קטנים יותר מחמירים לכתחילה, אלא אפילו בתנורים גדולים. ואולם לכאורה זה אינו מובן. אם הוא נוקט בעיקר הדין כשיטת רב שריחא מילתא, ופשיטא דהיינו אף לענין דיעבד, אם כן על כרחך הצד היחיד שיהיה מקום להקל בזמנו הוא רק משום שהתנורים הם גדולים ולא נפיש פיטומיהו. ואם כן, לא היה מקום להחמיר רק לכתחילה בתנורים קטנים, אלא היה צריך לאסור אף בדיעבד. וביותר יש להקשות שאחר כך (אות ד) הוא מביא את דברי האור זרוע שכותב להדיא שדין ריחא מילתא בעיקרו הוא להיתר כשיטת לוי, ומחמירים רק לכתחילה, וכן מביא את דעת הרמב"ם. ובהמשך (אות ה) כבר כותב להדיא שבדיעבד מותר, ומאריך שם בהבאת כל הדעות שנוקטות שבעיקר הדין ריחא לאו מילתא כשיטת לוי, ורק לכתחילה יש להחמיר דריחא מילתא. ואחר כל זה הוא כותב בהמשך (אות טו): "ולא קיימא לן כלוי דעבד עובדא עם גדי ודבר אחר", עכ"ל. ומזה שוב נראה שהוא פוסק כרב

ולא כלוי. ובדוחק צריך לומר שמה שהוא כתב בתחילה (אות ב) "והכי קיי"ל כרב", היינו רק כהמשך הציטוט של הדעה הראשונה שנוקטת כך, אבל לא סבירא ליה כך אליבא דנפשיה. והדוחק שבזה הוא גדול, ראשית, משום שאת זה שקיי"ל כרב הוא כבר אמר להדיא קודם לכן בשמם. הוא מביא את שמותיהם ואומר שהם "פוסקים כרב". שנית, כל הבאת המחלוקת לגבי תנורים שלנו מושתתת בדבריו על הפסיקה כרב. ואם לדעתו שלו ההלכה היא כלוי, מדוע הוא לא מביא את המחלוקת הזאת על בסיס ההכרעה כלוי, ונפקא מינה לאפיה לכתחילה בתנורים של זמנו. ובפרט שאליבא דאמת הכרעתו היא על פי המנהג בזה ד"נהגינן להחמיר לכתחילה שריחא מילתא היא" וכו', וגם אכתי לא מיושב מה שכתב בהמשך (אות טו), וצ"ע.

לכאורה יש סתירה בדבריו אם מגדיר את תנורי זמנו כגדולים

ולכאורה גם לא ברור בדבריו מה הגדרת התנורים הרגילים שבזמנו. מצד אחד הוא כותב (אות ג): "ואפילו בתנורים גדולים של האופין המחזיקין י"ב עשרונים", דמזה יש ללמוד שסתם תנורים שלהם אינם נחשבים גדולים ורק התנורים הגדולים של האופים נחשבים גדולים. וכן כתב (אות ה): "וכל התנורין של האופין שרגילין לאפות לשוק נקראים תנורין גדולים". דגם מזה יש ללמוד שסתם תנורים בזמנו אינם נחשבים גדולים ורק של האופין לשוק נקראים גדולים. ואולם מאידך גיסא הוא כותב (שם): "אבל אם אפה בדיעבד פת וכו', בתנורים גדולים שלנו המחזיקין י"ב עשרונים ודאי הפת מותר", דמזה נראה שהתנורים שלנו נחשבים גדולים והם מחזיקין י"ב עשרונים. והוא גם מנגיד לזה בסמוך (אות ז): "אבל בתנורים קטנים שאין מחזיקין י"ב עשרונים" וכו', ומשמע שאלה יוצאים מן הכלל, ואינם ה"תנורים שלנו". וכן בתחילה (אות ב) הוא כותב: "ובעבור שהתנורים שלנו אינם דומים לשלהם יש חולקין וכו', יש מהן שפסקו שהתנורים עדיפין משלהן, לפי שהן רחבין ויש שם אויר גדול" וכו'. וגם מזה משמע שמדובר על כל התנורים שלנו, ושבזה כולם שונים מהותית משלהם, וצ"ע. ואולי צריך לומר שהתנורים שבזמנו היו יותר גדולים משל הגמרא אבל פחות מ"ב עשרונים. וכאשר הוא אומר בתנורים גדולים שלנו הוא מתכוון דוקא לאלה של האופים. ומה שאמר בתחילה שיש צד להקל בתנורי זמנו, זהו צד להקל אפילו שאין בהם י"ב עשרונים. אבל גם זהו דוחק גדול, כי מדברי הסמ"ק מבואר להדיא שפירשו לו רבותיו מהו השיעור של תנור גדול שבו יש להקל, ואמרו שזהו י"ב עשרונים. ואף בשאר הראשונים שהתייחסו לגודל התנורים (ה"ד לעיל עמ' שכה) לא מצאנו חלוקה

של התנורים לשלושה גדרים, וקשה אפוא להניח שהאיסור והיתר חידש מדעתו גדר שלישי של תנורים שהם יותר גדולים משל חז"ל אך יותר קטנים מהאמור בסמ"ק. ומלבד זאת קשה על האפשרות הזו, דממה שכתב "בתנורים שלנו המחזיקין י"ב עשרונים" נראה שסתם תנורים שבזמנו החזיקו י"ב עשרונים, ולא רק התנורים של האופים. דאם כוונתו רק לתנורים מסוימים, לא היה לו לומר "שלנו", דברור שגם בזמן חז"ל היו תנורים מסוימים שהחזיקו י"ב עשרונים, ואין זה מיוחד את זמנו. וכן היה לו לציין שאלו תנורים של האופים ולא לדבר עליהם בסתמא. וגם קשה שכתב על תנורים שאין מחזיקים י"ב עשרונים שהם "קטנים", ומזה נראה שרק את מה שגדול מ"ב עשרונים הוא מחשיב כ"גדולים", וצ"ע.

האיסור והיתר מחמיר אף יותר מהשערי דורא בענין תנורים שלהם

ועוד כתב שם (אות ו) וז"ל: "ודווקא כשהנקב קטן של מעלה בתנור העשוי לעשן הוא פתוח, דאם לא כן הוא גרוע וודאי מתנורים שלהם שהיו פתוחים לגמרי ואסור אפילו בדיעבד, ואין חילוק להפסד מועט למרובה ובין שנצלה או שנאפה אצלו איסור דאורייתא או איסור דרבנן", עכ"ל. ובהגהה שם כתוב: "וכן נהג מהר"ש לאוסרו בדיעבד", עכ"ל. אמנם אפילו השערי דורא שהחמיר בתנורים של זמנם יותר משל הגמרא, לא מצינו שאסור בדיעבד. והוא הסתפק בזה שהפתח שבצד יהיה פתוח. ולא נראה שהוא מצריך תנאי שיהיה נקב למעלה שיצא בו העשן. ואדרבה, מפשטות דבריו שכתב (ה"ד לעיל עמ' שלח): "אבל בתנורים שלנו שפיהם מן הצד מחזיק ריחו ומפטם כל מה שבצידו מודו כולי עלמא דלכתחילה אסור לעשות", נראה שמתיר עכ"פ בדיעבד, אע"פ שהתנור מחזיק ריחו ומפטם כל מה שבצידו. ומבואר מדברי השערי דורא שמעיקר הדין יש אפשרות להתיר אפילו לכתחילה לאפות פת עם פשטידה ואפילו כשהם אינם מכוסים. ואם כן ק"ו שיש להתיר בדיעבד כשהם מכוסים. ועד כאן לא הורה השערי דורא שמן הראוי להחמיר אלא רק לכתחילה. אבל לאסור בדיעבד לא שמענו כלל. והוא הרי המחמיר ביותר מכלל הראשונים. ואפילו הראב"ן לא אסר בדיעבד בכה"ג. ואם היה תנאי הכרחי שיהיה נקב למעלה שיצא בו העשן והוא חייב להיות פתוח, מדוע לא הזכירו זאת הראשונים שהחמירו, ולא התייחסו אלא רק לשאלת הכיסוי.

גם בסברה הדבר אינו מובן לכאורה

וגם בסברה הדבר אינו מובן כלל. דממה נפשך, אם חוששים לריח ממשי שקיים במציאות, וכסברת היראים שהוזכרה לעיל, לכאורה לא מובן מה מועילה העובדה שקיים נקב קטן למעלה ויוצא ממנו עשן. סוף סוף עיקר הריח נשאר בתנור, ואלים פיטומא דהפשטידה, ולא היה אמור להועיל כלל. והיראים עצמו הרי מתיר לכתחילה ואפילו מבלי להצריך שהתנור יהיה פתוח בצידו. ולא תלה את האיסור לכתחילה אלא רק בזה שאלים פיטומא בתנור קטן, אבל בתנורים גדולים "דנפיש אורא דידהו" לא, משום "דלא נפיש פיטומא דידהו". ולא תלה כלל ביציאת האויר החוצה, ולא הזכיר זאת כלל כתנאי. ובפרט אם פוסקים כדעת לוי, אף אם נוקטים שיש איסור לכתחילה, לא מצינו שום מקור וסיבה לאיסור בדיעבד. ועל כרחו הוא צריך לומר שהוא נוקט כלוי, כי אחרת לא מובן מדוע הוא מתיר כשיש נקב קטן. ועכ"פ בראשונים מבואר שרובם הכריעו כדעת לוי, וכנ"ל.

פסק השו"ע והכרעתו בדברי הראשונים

ובשו"ע (סי' קח ס"א) כתב וז"ל: "אין צולין בשר כשרה עם בשר נבילה או של בהמה טמאה בתנור אחד ואע"פ שאין נוגעים זה בזה, ואם צלאן הרי זה מותר. ואפילו היתה האסורה שמינה הרבה והמותרת רזה. ואם התנור גדול שמחזיק שנים עשר עשרונים ופיו פתוח, מותר לצלותם בו, ובלבד שלא יגעו זה בזה. ואם אחד מהם מכוסה בקערה או בבצק וכיוצא בו, מותר לצלותם אפילו בתנור קטן ופיו סתום", עכ"ל. ומבואר שהשו"ע פוסק באופן עקרוני כשיטת לוי וכשיטה המחמירה בדעתו לכתחילה, ולכן מדין ריחא מילתא יש לאסור לכתחילה ולהתיר בדיעבד. ועוד מוסיף השו"ע שכדי להקל לכתחילה צריך שיתקיימו שני התנאים, דהיינו גם שיהיה גדול וגם שיהיה פיו פתוח, ומלבד זאת הוא מתיר לכתחילה בכיסוי של בצק בלי צורך בתנאים אלה. ולכאורה זה שהוא מצריך שני תנאים להתיר לכתחילה זו חומרא שנוקט בה כשיטתם של התוס' ורבינו פרץ והרא"ש. וכבר נאמר לעיל, שלכאורה מהעובדה שהראשונים האחרים לא מזכירים שהתנור צריך להיות פתוח יש ללמוד שהם לא נוקטים כך, והיינו משום שהראשונים נוקטים שבאופן עקרוני ריחא לאו מילתא היא. והתוס' וסיעתם הנ"ל סוברים שריחא מילתא היא. ומה שכתב השערי דורא שמי שסובר ריחא לאו מילתא היא מניח את הפשטידה בסמוך לפתח, היינו לשיטתו שהוא מחמיר בתנורי זמנו, ודלא כשיטתו העקרונית של השו"ע. ואולם נראה שהשו"ע עצמו אזיל לשיטתו שלא

הבין בדעת הרא"ש שנוקט להלכתא שריחא מילתא היא, ולפיכך הוא הבין שהצורך בשני תנאים אלה אינו תלוי במחלוקת הזאת, ולכן יש להצריכם אף אליבא דהלכתא שריחא לאו מילתא היא. ומה שפסק השו"ע שכיסוי מועיל להתיר לכתחילה היינו משום שאפילו הראב"ן שהוא המחמיר ביותר, והוא אף נוקט שריחא מילתא היא, מודה שכיסוי היה יכול להועיל אפילו בפשיטה אם לא היתה בעיה שיש נקב בראשה שמתכסה בקושי על ידי השפופרת שמניחים עליה. וכיון שכאן לא מדובר בכה"ג אלא מדובר בכיסוי מעליא שאין בו נקב, שפיר יש להתיר אף לשיטתו ולכתחילה לגמרי, ואפילו כשהכלי סתום לגמרי.

הרמ"א מכריע בעיקר הדין דלא כאיסור והיתר

ואולם הרמ"א כתב וז"ל: "והוא הדין לבשר עם חלב נמי דינא הכי ונוהגין להחמיר לכתחילה אפילו בתנור גדול ובדיעבד להקל אפילו בתנור קטן וכו'. יש אומרים דאין מתירין ריחא אפילו בדיעבד אלא אם כן התנור פתוח קצת מן הצד או למעלה במקום שהעשן יוצא. ובמקום הפסד אין להחמיר בדיעבד אפילו סתום לגמרי", עכ"ל. ומבואר שהרמ"א מבדיל בין שני התנאים הנ"ל, ולגבי תנור גדול הוא לא רואה בו סברה להקל לכתחילה. ולגבי פתיחת התנור הוא מיקל בדיעבד במקום הפסד כשאפה בסתום לגמרי. ומבואר שהוא רואה את השיטה העיקרית אליבא דהלכתא שיש להקל בדיעבד אף בסתום לגמרי, וכמו שכתב בהקדמה לתורת חטאת וז"ל: "כי לפעמים כתבתי להקל בהפסד מרובה או לעני בדבר חשוב או לכבוד שבת, והוא מטעם כי באותן המקומות היה נראה לי כי היתר גמור הוא אליבא דהלכתא, רק שהאחרונים ז"ל החמירו בדבר, ולכן כתבתי דבמקום דחק וצורך יש להעמיד הדבר על דינו, וכן מצינו בקמאי ובתראי ז"ל דעבדי הכי", עכ"ל. ובנידון דידן הוא מיקל בדיעבד אפילו בהפסד שאינו מרובה. ובהלכה הבאה הוא כתב שיש להקל בזה דוקא במקום הפסד מרובה. ועכ"פ לפי דבריו אלה, יש להבין שהוא סובר שמעיקר הדין היה צריך להקל. ובזה הוא באמת חולק על דברי האיסור והיתר הנ"ל, אלא שהוא חושש למה שנהגו להחמיר ולהצריך שיהיה פתוח קצת, והוא אוסר אפילו בדיעבד אם אין בזה הפסד (או הפסד מרובה). אבל לכאורה הדברים אינם עולים כלל בקנה אחד עם דברי הראשונים. ולא מצינו הפלגה כזאת באיסור דיעבד בריחא מילתא. ואם הוא היה חושש לשיטה שריחא מילתא היה לו לאסור אפילו כשהתנור פתוח קצת מן הצד, דזה לא מספיק אליבא דרב. ועד כאן לא שמענו שמקילים בדעתו של רב אלא רק כשאופה פת עם בשר, אבל הרי הנידון בדברי השו"ע ובדבריו הוא אפילו על בשר וחלב.

שיטת האיסור והיתר והרמ"א כשאין באיסור אחד משישים בהיתר

ובאיסור והיתר (שם אות יח) כתב וז"ל: "אך אם היה האיסור דבר מועט, דהיינו פחות משישים בהיתר, כגון חלב מועט שנאפה או נצלה עם הרבה פשטיד"א בתנור, אפילו שהוא בלתי מחבת, וראו להדיא שיצא החלב לחוץ לתוך התנור, כולן מותר, דלא גרע מאלו נתבשלה או נצלה עמו. והא דאמר (פסחים ל' ע"א) אם טש⁴⁵ כל הפת אסור, היינו כשאין שם שישים. ואפילו אם האיסור מהדברים שאינם מתבטלין. דמאחר דעיקר דאיסורא ליתא ואין כאן אלא ריחא בעלמא, דלא גרע מאלו נתבשל עמו, שהטעם מתבטל שפיר בשישים, כדאיתא לעיל. אמנם צריך שיהא שם שישים בכל פשטיד"א נגד כל החלב, ואין אחת מהן מסייע לחברו לבטל אפילו אם נוגעו כולן יחד, דהא אפילו באיסור בלוע לא אמרינן שהולך מחתיכה לחתיכה בלתי רוטב ואפילו לחומרא. מכל שכן שאין שייך לומר בריח שקיבלה שיתפשט מחתיכה לחתיכה ולקולא וכו'. וצריך לשם בכל חתיכה וחתיכה ס' נגדו, משום דלא ידעינן לאיזה צד נתפשט החלב, אף הכא לא ידעינן לאיזה צד נתפשט הריח. ואין לומר מאחר שיש בה ס' בין כל הפשטידות שבתנור נחלקה טעם החלב בכולן, אלא רואין בכל אחת מהן שמא הלך הריח רק אצלה. דאם לא כן לא תמצא פשטיד"א ופלאדי"ן שנאפו יחד שיאסר שום אחת מהן. דאפילו כשהתנור ריק במקום שאר הפשטיד"א נימא גם כן שנחלק טעם החלב או האיסור לפי ערך כל רוחב התנור, ולא ישאר לפשטיד"א כי אם חלק מועט שיש בה כמה פעמים ס' נגד האיסור לבדו. ואפילו אם נוגעות בה. אף על פי שבבליעת איסור חשבינן כל החתיכה בבליעת עצמו. דלא גרע ריח מבליעת האיסור עצמו שאין הולך מחתיכה לחתיכה אפילו שנוגעות בה, בלתי רוטב, עכ"ל. והרמ"א (שם ס"א) פסק באופן עקרוני כדעתו וז"ל: "יש אומרים דכל מקום דאמרינן ריחא מלתא ואוסר בדיעבד היינו דוקא דליכא שישים מן ההיתר נגד האיסור אבל בדאיכא שישים מן ההיתר אפילו בכל מה שבתנור מבטל האיסור ולצורך הפסד יש לנהוג כן", עכ"ל. אלא שהתיר כן רק במקום הפסד. וההיתר הזה הוא לא רק כשיש שישים כנגד כל חתיכה וחתיכה כפי שכתב האיסור והיתר, אלא בזה הוא חולק וסובר שיש לשער כנגד כל מה שבתנור.

45. בגמרא לפנינו: לש.

קשיים רבים בדבריהם

ואולם לכאורה יש להקשות טובא. ראשית, לכאורה ברור שאם העמיד כוס חלב בתוך תנור ויש בתנור חתיכת בשר שאין בה שישים כנגד כל החלב, אבל אחר האפיה רואים שהתאדה רק שליש מהכוס, אין שום סברה לומר שנתחשב בכלל הכוס. דלכאורה פשוט שכל מה שהתערב בחלל התנור ובמה שהתבשל בו הוא רק מה שיצא מהכוס ולא מה שנשאר בה כפי שהיה לפני האפיה. ואם כן בעל כרחנו צריך להתייחס אך ורק למה שהתנדף. ולפי זה פשוט שבשתי חתיכות בשר שנצלו יחד לא מדובר על כך שלא היה שישים כנגד מה שהתנדף. דהא מה שהתנדף הוא בשיעור מועט לגמרי, וחתיכת הבשר נשארה כמעט בלי שום שינוי כלל מכפי שהיתה קודם לכן. ואמנם בכחל מצינו (חולין צז ע"ב) שמשערים לחומרא כאילו כל הכחל הוא חלב משום שלא יודעים לשער כמה חלב יצא ממנו, אך נראה שאין לנו בו אלא חידוש, ולא ניתן ללמוד מזה שבמציאויות אחרות יש להחמיר יותר מעיקר החשש שאמורים לחשוש. ובמקום אחר (טל חיים כללי הוראה ח"א סי' ח) התבאר בהרחבה טעם ההחמרה בכחל לפי הרשב"א (תוה"ק ב"ד ש"א, ז' ע"ב) ולפי הר"ן (על הרי"ף חולין לה ע"ב סוד"ה גרסינו), ולפי שני ההסברים שנאמרו שם אין מקום להחמיר כאן, דלפי הרשב"א החומרא היא דוקא כשיתכן שהחלב שבכחל היה בשיעור קרוב לשיעור הכחל עצמו ואולי אף יותר ממנו, ולפי הר"ן ההחמרה בכחל היא דוקא משום שיש גזירת חכמים מיוחדת על זה. ולפי שניהם אין מקום לגזור מדעתנו בנידון דידן, שניתן לראות בבירור שמה שהתנדף הוא בשיעור מועט מאד. ואם כן על כרחך צריך לומר שכל הנידון של מחלוקת רב ולוי ואבבי ורבא הוא במציאות שיש שישים מן ההיתר כנגד האיסור. ואפילו בכה"ג אמר רב שיש לאסור. והיינו משום שכמו שבדבר הנותן טעם כתבלין וכדומה יש לאסור אפילו בפחות משישים, אם עכ"פ הוא נותן טעם, כך גם בריח יש מקום לאסור אפילו בפחות משישים בגלל שיש בדבר ריח. וכל השיעור של שישים הוא דוקא לענין טעם (או מדרבנן במין במינו לח בלח). אבל כשסיבת האיסור מעיקרה היא הריח, השיעור שאסור אינו נידון על פי שישים אלא על פי השיעור המתאים לריח. והשפעת הריח יכולה להיות ניכרת גם בשיעורים קטנים בהרבה מאחד בשישים.

שנית, אם כדבריהם מה הוכיח רבא מתנור שהסיקו בכמון של תרומה ואפה בו את הפת שאין טעם כמון אלא ריחא כמון. הלא היא הנותנת, שבגלל שאין שיעור של נותן טעם, דכמון שיעורו בטל בשישים מול הפת, לכן גם אין מקום לאסור. וכל נידון המחלוקת לדבריהם היא רק כשאין פי שישים בהיתר כנגד

האיסור. אלא על כל כרחך הנידון היה דוקא בכגון שאין שיעור של נותן טעם, ובכל זאת סבר אביי לאסור, בגלל שריחא מילתא, דחשיבות הריח מגדילה את כוחו לאסור ואפילו שהוא פחות מאחד בשישים. ומזה הוכיח רבא שלא חוששים לכך.

שלישית, איך יתכן שכל הראשונים הרבים שעסקו בסוגיה הזאת לא הזכירו את החילוק הבסיסי הזה, שאם יש שישים כנגד האיסור, הכל מותר. ואין לומר שבגלל שהדבר אינו שכיח לכן לא הזכירו את זה. דמי לא עסקינן גם בהכי שיאפה הרבה פת יחד עם פשטידה מועטת. וברור שאם צודקים הדברים שהאדים המועטים הם אלה שצריך להתחשב בהם בלבד, הרי דבר זה שכיח מאד. וכאמור הוא כל כך שכיח, שבעצם כמעט בכל מקרה אכן זה כך שהוא פחות משישים ובכל זאת הוא אמור לאסור, וכנ"ל.

רביעית, הרי"ף (חולין לב ע"א-ע"ב) התייחס לכך שיש שיעור מועט ביותר בבליעה של הריח, וסבר שהוא כל כך מועט, שרק בגלל שרב סובר שמין במינו במשהו או רק בגלל שיש מציאות של דבר שיש לו מתירין, לכן יש לאסור. אבל אלמלא כן, לא היה מקום לאסור. ומזה יש ללמוד שהוא הבין כמו שהתבאר שאין להתייחס לכלל האיסור אלא רק לריח המסוים שיוצא מהאיסור ועובר אל ההיתר. והרמב"ן וסיעת ראשונים גדולה (ה"ד לעיל עמ' רצו) חלקו עליו, וסברו שדברי רב אינם תלויים בשיטתו במין במינו וגם חלקו וסברו שאין הדבר נחשב דבר שאין לו מתירין. ואמרו להדיא שהסיבה שיש לאסור אפילו שהשיעור הוא מועט היא בגלל חשיבות הריח וכמו שהתבאר. אבל הם לא חלקו על עצם ההבנה שמדובר כאן בעירוב של משהו ולא בעירוב של פחות משישים. וכל זה כמו שהתבאר ולכאורה דלא כהבנת האיסור והיתר והרמ"א וכל האחרונים שנקטו בשיטתם.

חמישית, לכאורה דוחק גדול הוא להעמיד את הדין דטש תנור באליה דוקא בכגון שאין שישים כנגד מה שטש בו. דלכאורה זאת מציאות מאד לא שכיחה, שבכל חלל התנור לא יהיה פי שישים כנגד מה שטש בו. ואפילו אם נאמר שלא משערים בכל חלל התנור אלא רק במה שנאפה בו, סוף סוף זאת מציאות שכיחה מאד שהדבר הנאפה יהיה יותר מפי שישים בכל מה שטש בו את התנור. והיה צריך לומר שכל האיסור הוא דוקא כשלא מתקיימת מציאות זאת.

שישית, בדיון של הראשונים בדין ריחא בחמץ שאוסר במשהו היה ברור שהבעיה מתעוררת דוקא בחמץ בגלל שמציאות האיסור היא במשהו. ואם נאמר שאת השיעור של כמות האיסור יש להגדיר לא על פי הריח שמתנדף ויוצא מגוף

האיסור אלא על פי גוף האיסור עצמו, אם כן לא היה שום דבר מיוחד בחמץ. דהא מציאות זאת של גוף איסור שיהיה יותר משישים מגוף ההיתר היא מציאות שכיחה וכו"ל. ואם כן מה שנכון לגבי חמץ אמור היה להיות נכון גם לגבי שאר האיסורים. ועל כרחך הדיון בחמץ מתעורר דוקא בגלל שמתחשבים בריח בלבד, והוא באמת אינו מגיע בדרך כלל לכמות של אחד בשישים מגוף ההיתר. ולכן רק בחמץ שאיסורו במשהו יש מקום לאוסרו⁴⁶.

קשיים גדולים גם בדברי האיסור והיתר בענין גודל החתיכות

וגם דברי האיסור והיתר בענין גודל החתיכות והתפשטות הריח בתנור לכאורה קשים מאד. טענתו היא שצריך לשער לפי כל חתיכה וחתיכה, דגם באיסור לא אמרין שחתיכה מבליעה בחתיכה אחרת בלי רוטב. ולכן פשיטא לו שגם כאן צריך שיהיה בחתיכה הראשונה שיעור מספיק לבטל את הריח. ולכאורה הדבר קשה מאד, הלא כאשר יוצא הריח מהתבשיל הוא מתפזר לכל התנור. ומדוע להניח שכל הריח הגיע לחתיכה אחת, והגעתו לחתיכה השנייה נעשית דוקא דרך החתיכה האחת הזאת במגעה עם החתיכה האחרת. וטענתו היתה שבגלל שאין אנו יודעים להיכן הלך הריח, צריך להניח שהוא הלך לחתיכה אחת ודרכן הוא הגיע לחתיכות אחרות. וגם זה קשה מאד, דאין לנו שום סיבה להניח שהוא הלך בכיוון אחד דוקא. וגם אם הוא הלך בכיוון אחד אין זה גרוע מכל תערובת שהיא, שאם אינך יודע להיכן נפלה חתיכת איסור מבין תבשילי היתר שונים המתבשלים באותו מקום, אינך מניח שהוא נפל דוקא לתבשיל היתר מסוים, ואין אתה אוסר את התבשיל המסוים ההוא, כיון שאין שום סיבה להניח שדוקא הוא אמור להאסר, וודאי שאינך אוסר את כל שאר התבשילים בגללו. ובמקרים כאלה שהאיסור נפל בדוקא לתבשיל מסוים אחד, כל התבשילים מותרים, כי התבשיל האחד בטל ברוב התבשילים האחרים, ואין שום צורך שתהיה אפשרות מעשית שיהיה ביניהם מעבר כלשהו עד כדי שנצטרך לבוא ולדון אם האיסור יכול לעבור דרך דפנות הכלי האחד ולהגיע לכלי השני.

46. ואמנם הובא (לעיל עמ' שסה) בשם ר"ת שהוכיח מזה "שאנו אופין חלה עם הפת בפחות מכ"ד לבעל הבית" שאין מקפידים בחלה ופת. ולכאורה אין ראיה, דאכתי יתכן שהריח הוא פחות מאחד מק"א. אבל אין זה קשה, דעכ"פ לא היה לנו להקל בזה, אם לא היינו סבורים שאין להקפיד, דהא אכתי יש חשש שמא הוא יותר.

הכרחו של האיסור והיתר ודחייתו

אמנם האיסור והיתר הוכרח לומר כן לשיטתו, דהוקשה לו שאם לא נאמר כך, לא ייאסרו אף פעם פשטידה ופלדין יחד, כי נדון את הריח כמתפשט בכלל התנור אף אם אין מאכלים נוספים, ותמיד הוא יתבטל בשישים. ולכן הוא נצרך לומר לשיטתו שמניחים שהריח הגיע לתבשיל מסוים אחד. ובגללו אוסרים את כל השאר. ואולם לפי מה שהתבאר, האיסור אינו מותנה בזה שלא יהיה שישים כנגדו. דאפילו שיש שישים כנגדו יש לאסור מפאת חשיבות הריח, וזו הסיבה שאכן הדבר אסור למ"ד ריחא מילתא. ומלבד זאת יש לדחות את הכרחו, דכל עוד הריח אינו נקלט בתבשיל כלשהו, אין הוא מוצא מנוח לכף רגלו, והוא נע ונד בתנור, עד הגיעו אל המנוחה והנחלה בתבשיל כלשהו או בדפנות התנור, שאז הוא באמת מתקשר ונספח לתבשיל ואין הוא הולך משם יותר. ודוגמא לדבר אבק שמצוי באויר, שכל עוד אין הוא נקלט ומניח כף רגלו על מדף או שולחן, הוא נע ונד, ולכן עיקר ממשו מצטבר ומצוי על מדף או שולחן וכדומה. ולכן אין להתחשב בכלל אויר התנור אלא רק בתבשיל המסוים שאליו חוששים שהריח הגיע ובדפנות התנור, ולא בחללו.

יג. דין ריחא בדבר חריף

שיטת הפוסקים שבריח דבר חריף יש לאסור

ובענין ריח של דבר חריף כתב המהר"ם (שו"ת ד"פ סי' כה, והר"ד בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתמט) וז"ל: "ובצל שצלאו עם דבר איסור⁴⁷ בתנור, אסור אפילו לרש"י, הואיל שהוא חריף שואב טובא, מידי דהוה אפת חמה וחבית פתוחה. דאפילו לרבא דאמר ריחא לאו מילתא היא מודה, לפי שקולט הריח ביותר והוי כקטרת דלריחא עביד. והיינו טעמא דקאמר אביי לדידי כפת חמה וחבית פתוחה דמי. אבל לרבא לא הוי הכי אלא כפת צוננת וחבית סתומה דשריא לכולי עלמא", עכ"ל. וכן כתב המרדכי (חולין סי' תרסו). וכוונתם בסוף דבריהם לומר שמהלשון "לדידי" שאמר אביי, משמע שלדעת רבא זה לא כך. אבל אילו זה היה כך, גם הוא היה מודה שזה אסור. ומזה יש להסיק לדעתם שלכו"ע ואף לרבא יש לאסור בפת חמה וחבית פתוחה. וכן נקטו ר"ת (ספר הישר חלק החידושים סי' תשל), הרד"ה (פסחים יח

47. בשו"ת הרשב"א: שצלאו עם נבלה.

ע"ב), התוס' (ע"ז סו ע"ב ד"ה רבא אמר) והרא"ש (ע"ז פ"ה סי' ח) שרבא מודה לריש לקיש. והאיסור והיתר (שם סי' כ' וכא) העתיק את דברי המרדכי והוסיף על דבריו וז"ל: "ואיסור חריף או שנעשה לרית, ונאפה אפילו עם הפת ובתנורים גדולים, בזה ודאי אמרינן ריחא מילתא היא אפילו בדיעבד, ואפילו אם פי התנור פתוח בצידו, כדאיתא בגמרא תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה וכו', עכ"ל. והוא הדין אם ההיתר חריף כמו שכתב עוד במרדכי פרק גיד הנשה ובצל שנצלה עם נבילה" וכו', עכ"ל. וכן פסק הרמ"א (שם) וז"ל: "אם האיסור דבר חריף וכל שכן אם ההיתר דבר חריף, ריחא מילתא היא ואפילו בדיעבד אסור", עכ"ל. והש"ך (שם סק"ט) העתיק את דברי האיסור והיתר הנ"ל.

מהר"ף, רמב"ם ורשב"א ועוד ראשונים נראה שאין הלכה כריש לקיש

ואמנם כבר התבאר לעיל שבדעת לוי ורבא יותר מסתבר לומר שהם לא קיבלו את האוקימתא של ריש לקיש במשנה דפת חמה. וכן נקט הר"ף (שם ע"א) להדיא, וכן נראה מדברי הראשונים (הר"ן וסיעתו) שהקשו עליו, שהם דוקא מסכימים עמו בענין זה שלוי ורבא חולקים על ריש לקיש, וכפי שביאר הר"ן (על הר"ף שם ד"ה הילכך). וכן מוכח מהרמב"ם (הל' תרומות פט"ו ה"ג) שהביא את המשנה של פת חמה על חבית כפשוטה, ולא העמיד אותה דוקא בפת צוננת או בחבית סתומה. ומוכח שהבין המשנה מדברת על כל המקרים ודלא כריש לקיש. וכן כתבו הראב"ד (כתוב שם פסחים יח ע"ב בדפי הר"ף ד"ה א"א הקושיות החזקות), הראב"ן (פסחים סי' תלח, עמ' תסח בהנד"מ), התוס' ר"ד (ע"ז סו ע"ב ד"ה לאו) והרשב"א (תוה"א שם, טו ע"ב). וכבר עוררו הפר"ח (סי' קח סק"ח) והמנח"י (כלל לה סק"ה) שהר"ף והרמב"ם והרשב"א נוקטים כנ"ל, ויש לפסוק כמותם, ודלא כמו שהכריעו הטור והשו"ע (סי' קח ס"ד), ודבריהם אמת וצדק. ובאמת נראה לכאורה שזו גם הפשטות של המשנה ודלא כריש לקיש. דהא כתוב בה להדיא: "הרודה פת חמה" וקשה טובא להעמיד שמדובר בפת צוננת, דאם כן מדוע כתוב פת חמה, ומדוע כתוב רודה. והיה צריך לומר המניח פת סתם. ומזה נראה שמדובר בדוקא על פת חמה. וכן מה שכתוב: "על פי חבית" משמע שהחבית פתוחה דוקא⁴⁸, דאחרת היה צריך לומר סתם על

48. כך היא הגרסה בספרים שלפנינו ובכל כתבי היד של המשנה והגמרא. ואולם בכת"י מינ' 6 הגרסה היא "על גב".

חבית, ומשמע שפיה של החבית פתוח ולכן יוצא שהוא מניח את הפת על פיה של החבית עצמה.

דחיית הראיה מהלשון "לדידי" שאמר אביי

ומהלשון "לדידי" שאמר אביי, אין הכרח ללמוד על דעת רבא שמודה עקרונית בפת חמה וחבית פתוחה. ראשית, משום שלפי כמה כת"י כתוב "הכא נמי" וכמו בפסחים שנאמר "והא נמי" ולא כתוב "לדידי". והרמב"ן (ע"ז סו ע"ב סוד"ה אביי) מעיד ש"בכולהו ספרי" הגרסה היא "והאי נמי כפת חמה", וכתב ד"מאן דגריס לדידי ודאי משתבש". ובדפוס שלפנינו הגירסה היא: "והא דידי נמי", ופירש רש"י (ד"ה והאי דידי) וז"ל: "האי בת תיהא דאסרנא כפת חמה וחבית פתוחה דמי", עכ"ל. דהיינו, שמדובר על האיסור שלו ולא על השיטה שלו, דהיינו שלא בא הדבר לאפוקי מהבנת רבא שסובר שאין זה פת חמה וחבית פתוחה, אלא בא להתייחס לאיסור שהוא אסר במקרה הזה. ושנית, גם לגרסתם אין הכרח להבין שרבא מודה לכך שבפת חמה וחבית פתוחה יהיה אסור, אלא אביי מסביר את שיטתו שבא לאסור, ואומר לשיטתי שיש לחלק בין פת חמה וחבית פתוחה ובין פת צוננת או חבית מגופה, יש לדמות את המקרה דידן לפת חמה וחבית פתוחה, ולכן צריך לאסור בו. ומינה יש ללמוד שלרבא אין מקום לחלק בין המקרים הללו, ולכן זה גם חסר חשיבות אם נדמה את זה לכך או לכך, ובכל מקרה לשיטתו יש לפסוק כדעה שמתירה.

לפי זה אין להחמיר בפת חמה וחבית פתוחה

ולפי הבנה זאת לשיטתם של לוי ורבא ואליבא דהלכתא, אין מקום להחמיר גם בפת חמה וחבית פתוחה. דבשאלה העקרונית אם ריחא מילתא היא אם לאו, סוברים לוי ורבא שמותר. ואמנם מסתבר לומר שבענין שעורים ששואבות גופו של יין, מודים גם לוי ורבא שאין כאן רק ריחא אלא ממשות גמורה. וזאת דעתו של ר' יוסי שהלכה כמותו כנגד ר' יהודה, וכמו שפסק הרמב"ם, אף שפסק באופן עקרוני כלוי ורבא. ואולם כפי שהתבאר לעיל, היינו משום שהשעורים משתנות ומתנפחות, והיין ניכר בהם לגמרי. אבל כשמדובר על אדים שעוברים ומגיעים אל דבר אחר, אין זה אוסר כלל. ולא איכפת לן שהדבר היה חריף. דאין לו עדיפות על בשר שמן שמדיף הרבה ריח ופיטום. ולפי רש"י (פסחים עו ע"ב ד"ה ללוי וד"ה אלא רב)

אין לאסור מעיקר הדין אפילו בשעורים, דגם ר' יוסי קאים בשיטת רב שריחא מילתא היא, ואין הלכה כמותו.

מדין תנור שהסיקוהו בכמון יש ללמוד שאין לאסור

ובאמת רבא הקשה מתנור שהסיקוהו בכמון של תרומה (תרומות פ"י מ"ד), שאין הוא אוסר את הפת שנאפתה "שאין טעם כמון אלא ריח כמון". וברור היה שהכמון ריחו נודף טובא, דכך היא דרכו והוא משמש לתבלין. ואביי הוצרך להדחק וליישב "שאני התם דמיקלא איסוריה". ויש בזה דוחק גדול, דלכאורה לא אמור להיות איכפת לנו מההשוואה בין מה שהיה לפני האפיה ובין אחר האפיה, אלא מה שהגיע אל ההיתר. והכמון לא נקלה באש עוד בטרם שיצא ממנו ריחו, אלא הריח יצא מהכמון תוך כדי שהוא הוסק. ועובדה היא שהמשנה מנמקת שאין טעם כמון אלא ריח כמון, ולא משום שהטעם והריח כבר נקלו ונשרפו עוד לפני שלב המעבר אל הפת. ומהסיבה הזאת כבר עמד על כך המהר"ם עצמו⁴⁹ שזהו דוחק גדול. ומשמע שהריח דומיא דהטעם, וכשם שאם היה טעם כמון היה אסור, אע"פ שהכמון נקלה תוך כדי הסקתו, כך גם הריח היה אמור לאסור, אם אכן ריחא מילתא היא. ולכאורה מוכח מזה בפשיטות שלא איכפת לן שריחו של הדבר הוא חריף. ועכ"פ גם אם תירוצו של אביי לא היה קשה, סוף סוף רבא ודאי לא הסכים עמו בזה, ולכן הוא הקשה עליו ממשנה זאת. ולכאורה יש ללמוד שאם מקור האיסור הוא חריף, ובכל זאת יש להתירו, קל וחומר שיש להתיר כשמקור האיסור אינו חריף ורק ההיתר הוא החריף, שיש צורך לומר שחריפותו עברה אל האיסור ומשם חזרה אליו שוב עם איסור בכנפיה.

קשיים בדברי האיסור והיתר ובדברי הרמ"א

ובזה יש להקשות על הרמ"א (שם) שכתב להיפך, שאם האיסור הוא חריף הוא מקרה יותר קל מאשר המקרה שבו ההיתר הוא החריף, ונקט שאם יש לאסור כשהאיסור הוא דבר חריף, קל וחומר שיש לאסור כשההיתר הוא דבר חריף. ולכאורה אין זה מובן. ואמנם היה מקום לומר שיש הבדל בין שאיבת איסור ובין פליטת איסור. כשדבר הוא חריף הוא לא פולט איסור אבל הוא שואב איסור. ולכן המקרה שהאיסור הוא חריף הוא מקרה יותר קל מכשההיתר הוא חריף. דמצד

49. בנוסח שבשו"ת הרשב"א שם.

שאיבת האיסור יש להחמיר יותר כשההיתר הוא זה ששואב את האיסור מאשר במקרה שהאיסור שואב והוא רק אמור להעביר שוב את האיסור חזרה להיתר. ואולם מבואר להדיא במהר"ם ובמרדכי שהם משוים בין הנידון של פת חמה ודבר חריף ובין קטורת דלריחא עביד. ומוכח מזה שהם לא רואים בחריף מציאות של דבר שיש בו שאיבת איסור דוקא ולא פליטת איסור, אלא הא בהא תליא. והרי זה כמו המציאות של חתיכות צלי בשר דמפטמי אהדדי, שדובר עליה בהרחבה לעיל. ובמהות הענין מדובר על אותו דבר, אלא שחריף מפטם ומתפטם עוד יותר מאשר צלי. ולכן יש מקום להשוות בין הקטורת הפולטת ובין החריף השואב. ואם כן, צריכה לחזור הסברה שאם המקור שגורם לאיסור הוא עצמו מפטם, ובכל זאת מצינו שהוא אינו אוסר וכגון כמון, קל וחומר שאין לאסור כשהמקור שגורם לאיסור אינו מפטם, אלא שההיתר רק שואב את האיסור. ואף אם נאמר שאין זה יותר חמור מזה, אין עכ"פ מקור וסברה לומר את ההיפך, ויש לדמות מילתא למילתא ולהתיר בשני המקרים. וודאי שאין לאסור במקרה המפורש של כמון שבו האיסור הוא חריף, ולכאורה דלא כדברי הרמ"א. ויש גם להקשות על האיסור והיתר הנ"ל, שלמד מדין כמון את ההיפך. ולשיטתו רבא קיבל את תירוצו של אביי, והסכים לכך שבזה אמרינן ריחא מילתא. אבל זה לכאורה קשה, דמהיכא תיתי לומר כן. וכן הקשו כבר תורת האשם (סי' לה ס"ב ד"ה אסור) והמנחת יעקב (שם סק"ט).

ביאור מקורו של האיסור והיתר בחריף בתנורים גדולים

ולכאורה גם לא מובן מנין לאיסור והיתר שהדברים אמורים גם בתנורים גדולים ופיהם פתוח, דאפילו לשיטתו סוף סוף לא מצינו לאסור אלא רק בתנורים שלהם. וכן נקטו שאין לאסור בכך המהרש"ל (יש"ש חולין פ"ז אות טו) והב"ח (סר"ס קח). והט"ז (סי' קח סק"ה) הביא את דעת המהרש"ל והב"ח החולקים בזה על האיסור והיתר והרמ"א, וכתב וז"ל: "ולי נראה כפסק רמ"א, דהא במרדכי שמה מדמי לה לפת חמה וחבית פתוחה דהוא אסור אפילו דיעבד כמו שכתב הש"ע [בסעיף ד'], עכ"ל. והקשה עליו במנחת יעקב (שם) דלכאורה אין מזה ראייה, דהא יתכן שהגמרא מדמה לפת חמה וחבית פתוחה דוקא בגלל שמדובר על תנורים קטנים וסתומים, ואילו בתנורים גדולים יש להקל אף בחריף. אבל נראה שאין קושיה זו קשה, דהמרדכי מיסב את דבריו על חידוש היראים בשם ר"ת שבתנורים גדולים שלנו יש להקל לכתחילה אם מדובר על פת וצלי דנפיש אורא דידהו ולא נפיש פיטומייהו, וכן בצלי של איסור וצלי של היתר שכיסוהו בבצק יש להתיר

לכתחילה, דאף דנפיש פיטומייהו מועיל כיסוי הבצק לכתחילה. אבל יש לאסור לכתחילה ולהקל רק בדיעבד אם מדובר על צלי של איסור וצלי של היתר דנפיש פיטומייהו, כשהצלי אינו מכוסה בבצק. ואחר שמביא המרדכי את הדברים הללו בשם היראים הוא ממשיך ומוסיף את דבריו בענין דבר חריף. ולשונו היא: "ובצל שנצלה עם נבילה בתנור הא ודאי אסור לפי שהוא חריף ושואב" וכו', עכ"ל. דהיינו אף שנאמר קודם שמותר לכתחילה או בדיעבד, אבל הא ודאי אסור. ואם כן יש ללמוד מזה שדבריו בענין חריף מתייחסים להיתר של תנורים גדולים דסליק מינייהו. ואמנם יש מקום להקשות על המרדכי עצמו מנין לו לאסור אף בכה"ג. ונראה שהוא באמת לא בא לאסור את הדבר בדיעבד, אלא הוא מדמה מילתא למילתא, דכשם שצלי של איסור יש לאוסרו לכתחילה ואפילו בתנורים גדולים וכו"ל, כך גם בצל עם נבילה יש לאוסרו לכתחילה. ועיקר הנגדתו הוא לפת וצלי שדיבר עליו לפני כן והתיר אפילו לכתחילה בתנורים גדולים, שעל זה הוא אומר דדבר חריף הוא כמו פת חמה, וכשם שאמר היראים שיש לאסור לכתחילה בזה, כך יש לאסור לכתחילה גם בזה.

יד. שורש מחלוקת הראשונים אם ריחא אוסר במשהו

מחלוקת הראשונים אם ריחא אוסר בדבר שאיסורו משהו

הנה, לעיל (עמ' סג-סה) הובאה מחלוקת הראשונים אם צריך לחשוש לריחא באיסור חמץ שהוא במשהו. דעת התוס' בע"ז ורבינו טוביה ורבינו פרץ בהגהות הסמ"ק שיש לאסור, ודעת ר"ת והראב"ה ורבינו יחיאל והמרדכי ותשובות מהר"ם ושערי דורא והטור בשם אביו ובשם עצמו שיש להתיר. והשו"ע והרמ"א (או"ח סי' תס"ה) נקטו בפשיטות כדעת המתירים. וגם המהרש"ל (שו"ת סי' נז) הביא את דברי ר"ת להלכה בפשיטות. ואולם לעיל מינה (סי' תמוז ס"א) כתב הרמ"א וז"ל: "ובדין ריחא מילתא לענין תבשיל שיש בו חמץ עם שאר תבשילין, יש מקילין במקום דהיה מותר בשאר איסורים. ויש מחמירין, דמשהו מיהא איכא. ודוקא במקום ששייך בו ריחא אלא דבשאר איסורים לאו מילתא היא, כמו שיתבאר ביורה דעה [סי' קח] בסייעתא דשמיא", עכ"ל. ובדבריו אלה אין הכרעה במחלוקת. אבל ביורה דעה (סי' קח ס"א) כתב הרמ"א וז"ל: "יש אומרים דאיסור האוסר במשהו כגון חמץ בפסח, ריחא מילתא ואוסר אפילו בדיעבד, אם התנור קטן והוא סתום והאיסור וההיתר מגולין תוך התנור. ויש אומרים שאין לחלק. ובמקום הפסד יש לסמוך אדברי המקילין", עכ"ל. ומבואר מדבריו שגם הוא מבין שמעיקר הדין יש

להקל כדעתם של הסוברים שאפילו בדבר שאיסורו במשהו אין לחוש לריחא. ולכן במקום הפסד הוא מתיר, וכפי הכלל הנ"ל (עמ' שפא) שנקט בו בתורת חטאת.

ביאור שורש המחלוקת

ועל פי מה שהתבאר לעיל, נראה ששורש המחלוקת תלוי בהבנת הסברה שריחא לאו מילתא היא. יש אפשרות להבין שהסברה להקל בריחא היא שאין כאן אלא משהו, וכנגד הסברה שיש להחמיר אפילו במשהו רק משום שריחא הוא דבר חשוב שצריך לאסור כמו טעם, נוקטים הסוברים שריחא לאו מילתא שאין לחשוש לחומרא זאת, ואפשר להעמיד את הדבר על דינו הרגיל שהוא אינו אוסר במשהו. ולפי זה ברור שאם האיסור עצמו הוא במשהו כגון בחמץ, כבר אין מקום להקל, ולכן צריך להחמיר בריחא. אבל יש אפשרות להבין שהסברה להקל בריחא היא משום שלאחר שכבר יצא הריח מגוף האיסור הוא נעשה כדבר שאין בו ממש. ואין כאן אלא אורא בעלמא. וזה שאחר כך הוא חוזר ונקלט בגוף ההיתר ומצטרף אליו, אינו מחזיר שוב את האיסור שהיה קודם לכן, דפנים חדשות באו לכאן. ולא איכפת לן שאותם אדים ואותו ריח הגיעו ממקום של איסור, דאין קשר בין הריח ובין הדבר שממנו הוא יצא, דזה חפצא של איסור וזה אורא בעלמא. ולפי זה גם בדברים שאיסורם הוא במשהו אין מקום לאסור, דלא איכפת לן שיש כאן משהו, דהא סוף סוף גם אותו משהו שקיים אינו נחשב מגוף האיסור אלא פנים חדשות.

הכרעת הפוסקים כדעה השניה וכן מוכח לכאורה מדין מריח יין נסך

ולפי מה שהתבאר יוצא שהכרעת רוב הפוסקים וכן הכרעת בעלי השו"ע שהעיקר הוא כדעה השניה, ואמרינן דפנים חדשות באו לכאן ויש להתיר. ומלבד מה שכך הכריעו הפוסקים, נראה שיש לזה גם הכרח מגופם של דברים. דהלא רבא התיר להריח מחבית של יין נסך, וכפי שגם מודגש להדיא ברמב"ם (הל' מאכ"א פ"ג ה"ד) ובשו"ע וברמ"א (סי' קח ס"ה) שמדובר על יין נסך גמור. והרי יין נסך אוסר במשהו. ולדעת פוסקים רבים גם סתם יינם נאסר במשהו. ואם נאמר שכל דין ריחא לאו מילתא הוא רק בכגון שאין איסור משהו, לא היה מקום להתיר בכה"ג. דהא מגיעים אליו אדי יין נסך. ועל כרחק צריך לומר שלא איכפת לן מזה, דהא אדים הם פנים חדשות, ואין בהם כבר מאיסורו של היין נסך שממנו הם באו. וכך כתב להדיא המהרי"ל (שר"ת סי' קפו) וז"ל: "כמדומה שנסתפקת כיון דחמץ בפסח במשהו,

אי ריחא מילתא היא על ידי חמץ דאיכא פיטום. ונראה דאין חילוק למאן דאמר לאו מילתא היא. וראייה דלוי שרי בשר שחוטת עם בשר נבלה בכל ענין אפילו שניהם מין אחד, אפילו למאן דאסר מין במינו במשהו. וכו' ועוד ראייה מבת תיהא, דשרי רבא אפילו למאן⁵⁰ דאסר סתם יינם במשהו, עכ"ל.

כן נראה גם מגרסת ספרים שלנו

וכן נראה לפי גרסת ספרים שלנו (פסחים עו ע"ב⁵¹). דבדברי לוי נאמר: "ריחא בעלמא הוא וריחא לאו מילתא היא". ולכאורה לא היה לו להזכיר שזהו ריחא בעלמא, דלכאורה גם רב יודע ועד שזהו ריחא, וכל השאלה היא רק אם ריחא היא מילתא או לא מילתא. ובאמת אם נאמר שכו"ע מודו שהריח נושא עמו את שם אביו, ובסתמא דמילתא יש שישים כנגדו, ולכן אפשר להתיר בדרך כלל, הרי שבעל כרחנו מי שמחדש שבכל זאת צריך לאסור למרות שאין שישים, הוא דוקא רב. ועל כרחך דהיינו משום שיש חומרא מיוחדת בריח כמו שיש חומרא מיוחדת בטעם. ואם כן, מי שהיה צריך להסביר יותר את דבריו הוא רב. ולוי לא היה צריך לציין שזהו ריח. דאדרבה, היא הנותנת, הלא זה שמדובר על ריח, זו הסיבה שדוקא בגללה רב אוסר. ומהעובדה שלוי מדגיש שאין כאן אלא ריחא, יש להבין שרב ולוי נחלקו בשאלה העקרונית איך להתייחס למציאות האדים הללו. האם היא נחשבת כדבר שיש לו ממשות או כדבר שאין בו ממשות כלל. ולכן בדבריו של לוי נאמר: "ריחא בעלמא הוא", דמשמע מזה שלדעת רב אין לראות זאת כריחא אלא כדבר שיש בו ממש. דהיינו, שלא נחלקו רק אם ריחא מילתא או לא, אלא אם בכלל מציאות כזאת נחשבת כריחא או שהיא נחשבת כממשות של האיסור. וע"כ דהיינו כאפשרות השניה שלדעת רב יש ממשות לענן האדים היוצא מהצלי. וכיון שיש לו ממשות יש להתייחס אליו כנושא את שם אביו לכל דבר וענין. ועל זה גופא פליג לוי וסובר שאין לזה ממשות, והוי ריחא בעלמא, וריחא לאו מילתא היא. אמנם יש גרסאות בכת"י שלא מופיעות בהן המילים "ריחא בעלמא הוא"⁵².

50. כצ"ל. לפנינו: למען.

51. וכן הוא בכמה כתבי יד ובדפ' ונ', וכעין זה גרסו בה"ג (הל' דם עמ' תרמו) ורב האי גאון (חמדה גנוזה ס' קסג; ה"ד באוצה"ג פסחים, חלק התשובות ס' רח).

52. יעוין בדק"ס (אות נ).

טו. היחס בין דין ריחא לאו מילתא לדין זיעה

לכאורה יש נפקא מינה לענין זיעה

ולכאורה יש לשתי ההבנות הללו נפקא מינה גדולה לענין זיעה. לפי הדעה הראשונה האדים ממשיכים לשאת דין הדבר שממנו הם יצאו, ולכן כאשר הם מצטברים שוב בגג התנור או בכיסוי שמעל הקדירה, הם אמורים לחזור לאיסורם הראשון. דעד כאן לא התרנו אותם אלא כשהם מתערבים בהיתר ובטלים בו ביותר משישים. אבל אם הם מצויים ועומדים בפני עצמם ואין כאן תערובת כלל, אין אפשרות להתירם. אולם לפי הדעה השניה יש לראות באדים פנים חדשות שאינן נושאות את האיסור שממנו הם באו. ואם כן כבר אין מקום לראות בזיעה שמצטברת בגג התנור או בכיסוי שמעל הקדירה דבר שנושא את דין האיסור שממנו הוא בא, ויש להתירה.

מדברי הגמרא מוכח שאין לחלק בין ריחא לזיעה

ויתירה מזו, מדברי הגמרא נראה ברור שלא חשו לזיעה, דהא גם בצליית בשר שחוטה עם בשר נבילה או דבר אחר האדים הופכים לזיעה המצטברת על המאכל השני. וכן בצליית שני פסחים כאחד, בדג שנצלה בסמוך לבשר ובשאר המקרים שדנו בהם הגמרא והראשונים. ועל כרחנו שדין ריחא לאו מילתא נאמר גם במקרה שהאדים הופכים לזיעה. ולשיטת המחמירים בחמץ, שהתבאר לעיל בדעתם שנוקטים כאפשרות הראשונה שהאיסור נשאר קיים גם בהיותו ריחא בעלמא, הזיעה של איסורים אחרים מותרת בכל זאת, כיון שטעם האיסור הקיים בה הוא בטל בשישים, ויש לאוסרו רק בחמץ שאיסורו במשהו.

מהמשנה במכשירין יש ללמוד לכאורה שזיעה אסורה

ואולם לכאורה מצינו להדיא במשנה (מכשירין פ"ב מ"ב) שזיעה אוסרת. ד"ל: "מרחץ טמאה זיעתה טמאה, וטהורה - בכל יותן. הבריכה שבבית, הבית מזיע מחמתה, אם טמאה - זיעת כל הבית שמחמת הבריכה טמאה", ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (הל' טומ"א פ"י ה"י-ה"ב) וז"ל: "והזיעה זיעת בתים שיחין ומערות ובורות - אינה משקה; ואפילו היו טמאין, הרי זיעתן טהורה. אבל זיעת המרחץ - כמים, ואם היתה המרחץ טמאה, זיעתה טמאה, ואם היתה טהורה והכניס בה פירות, הוכשרו. הכניס לה כלים - הרי המים שעליהן כתלושין ברצון, ומכשירין. [יא] הבריכה

שבבית והבית מזיע מחמתה - אם היתה הבריכה טמאה, זיעת כל הבית שמחמתה טמאה. [יב] שתי בריכות בבית, אחת טמאה ואחת טהורה: המזיע קרוב לטמאה - טמא, קרוב לטהורה - טהור, מחצה למחצה - טמא, עכ"ל. ומבואר שאם המים מתאדים מהבריכה ומתעבים שוב בתקרת הבית הם טמאים. ואם נאמר שפנים חדשות באו לכאן, לא יהיה מובן מהיכן הגיעה אליהם הטומאה. ועל כרחנו צריך לומר לכאורה שגם לאחר האידוי נשאר שם הדבר שממנו יצאו האדים על האדים, ולכן לאחר שהם מתעבים הם ממשיכים להשאר טמאים.

כן למד הרא"ש לענין אילפס חלבי שתחת קדירה בשרית

ובאמת ממשנה זאת למד הרא"ש (ש"ת כלל כ' סי' כו) שיש איסור זיעה בבשר בחלב. וז"ל: "בני שיחיה, ששאלת על אלפס חולבת אם יכולין לתת למטה בכירה תחת קדרה של בשר; נראה לי שאסור, ואפילו בדיעבד אם נעשה הייתי אוסר הקדרה, כי הזיע העולה מן האלפס הוא כמו חלב, כדתנן [בפ"ב דמכשירין]: מרחץ טמאה וכו', ועוד שנינו התם (שם מ"א): זיעת האדם טהורה; שתי מים טמאים והזיע, זיעתו טהורה; בא במים שאובין והזיע, זיעתו טמאה. מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן הדבר חשובה כאותו דבר. נמצאת זיעת האלפס חולבת היא כחלב, והוא ליה כטיפת חלב שנפלה על קדרה מבחוץ שאוסרת הקדרה", עכ"ל. ואמנם נידונו של הרא"ש הוא בכגון שהאילפס החולבת מצויה תחת קדרה של בשר. אבל לכאורה מזה יש ללמוד גם על קדרה של חלב שיוצאים ממנה אדים לכיסוי קדרה של בשר, שהאדים ייחשבו כזיעה ויאסרו את הכלי.

הריב"ש למד מזה ומדין אשה שהגיסה בקערה למשקה שנעשה מזיעת יין

וכן נשאל הריב"ש (סי' רנה) על יין נסך במציאות שבה "אין עצמות היין בהן, אלא הזיעה שלו העוברת דרך הסימפונות, ואותו היין שהיה אדום בתכלית נשתנה ויהי למים, והלך טעמו ריחו וממשו". והריב"ש למד מהמשניות הנ"ל שיש לחלק בין זיעה שיוצאת מחמת הלחות שלא על ידי חום, שהיא באמת מותרת, ולכן זיעת בתים ובורות טהורה, ובין זיעה "היוצאת מן המשקין החמין", דזיעה זאת הרי היא כמשקין עצמן כדמוכח מדין מרחץ טמאה שזיעתה טמאה וכן מדין הבריכות. וכן למד גם מהמשנה (שם פ"ה מ"א) שנאמר בה: "האשה שהיו ידיה טהורות ומגיסה בקדרה טמאה, אם הזיעו ידיה - טמאות. היו ידיה טמאות ומגיסה

בקדרה טהורה, אם הזיעו ידיה - הקדרה טמאה", ע"כ. הרי שהזעת ידיה מאדי הקדירה נחשבת כמשקין שבקדירה.

הרמב"ם נוקט שענן העולה מחמין נחשב משקה ולכאורה ריחא מילתא היא

וכן יש ללמוד לכאורה מדברי הרמב"ם (שם פ"ז ה"ב-ה"ג) וז"ל: "אבל המערה משקין טהורין צונן לתוך משקין טמאין חמין - הרי הניצוק חיבור ונטמא, ונטמאו המשקין הצונן כולן שהוא מערה מהן, ונטמא הכלי שיערה ממנו מחמת המשקין שבתוכו, שהרי נטמאו. ומפני מה אמרו המערה מצונן לחמין חיבור? לפי שענן החמין עולה כתימרות עשן ומתערב בניצוק ובמים שבכלי העליון ומטמא הכול, שהענן העולה מן החמין - משקין הוא חשוב. [ג] לפיכך, האשה שהיו ידיה טהורות והגיסה בקדרה טמאה, והזיעו ידיה מהבל הקדרה - נטמאו ידיה כאילו נגעה במשקה שבקדרה. וכן אם היו ידיה טמאות והגיסה בקדרה טהורה והזיעו ידיה - נטמא כל מה שבקדרה כאילו נגעה במשקה שבקדרה", עכ"ל. ומבואר מדבריו "שענן החמין עולה כתימרות עשן" ו"שהענן העולה מן החמין - משקין הוא חשוב". ולכאורה כל זה סותר את דין ריחא לאו מילתא, דאם אנו רואים את האדים הללו כמשקין, ובגלל זה מחילים את הטומאה שבהם על מה שקולט אותם כמו ידי האשה, אם כן מוכח מזה לכאורה שהאדים הללו הם ממשיים, ונושאים את שם אביהם עליהם, ומטמאים את הדבר הנוגע בהם.

זיעת הבית מהמרחץ והבריכה היא מחמת הענן

ואולם המשנה והרמב"ם מדגישים שהזיעה שבבית צריכה להיות מחמת הבריכה. וצריך להבין כיצד אפשר לדעת אם הזיעה היא מחמת הבריכה או שאינה מחמת הבריכה ודינה כדין המשנה הקודמת של זיעת הבתים שהיא טהורה. ועל כרחנו צריך לומר שמדובר כפי המציאות שהיתה בזמנם שהיו מחממים את הבריכות והיו אדים רבים ומעין "ענן" שנמצא על המרחץ או הבריכה, ואנשים היו מזיעים ומשתטפים אחרי ההזעות הללו. ואם המרחץ או הבית היו מהבילים מהמים החמים אפשר היה להניח שההזעה הזאת של הבתים לא באה מלחות בעלמא אלא מעיבוי ה"ענן" הזה שהגיע עד לתקרת הבית.

הבדל מהותי בין דין טומאה במשקין ובין דין איסורים

ולפי זה נראה שיש מקום גדול לחלק בין הנידון של זיעת מרחץ ובריכה ובין נידון דידן. בטומאה וטהרה של מים לא איכפת לן כלל מהי מהות המים ואם המים הללו הם במקורם מסוג כזה או אחר. והשאלה היחידה שיש לשאול היא אם יש להם דין משקה (מים) אם לאו. אם יש להם דין משקה, ממילא הם ממשיכים להיות טמאים כפי שהיו קודם. ואם הם הפסיקו להחשב משקה, הם כבר לא טמאים, דפנים חדשות באו לכאן. ואע"פ שאין כאן אלא אדים בעלמא, סוף סוף אותו ענן אדים נחשב כמשקין, ולא איכפת לן שפנים חדשות באו לכאן מצד עצם המהות שלהן. דמעיקרא הטומאה לא היתה תלויה בשאלה אם המים הללו הם מי נהר או מי רגלים או מי גשמים, אלא רק אם הם מים. וכיון שהם היו מים ונשארו מים, נשארת הטומאה שעליהם. ואולם בדיני מאכלות אסורות ובבשר בחלב, יש משמעות מכרעת לשאלה אם האדים הללו ממשיכים להחשב בשר או חלב או שחוטה או נבלה או שהם אמנם אדים ויש להם שם של מים, אבל הם כבר מים העומדים בפני עצמם. וכאן כבר לא מספיק שנמשיך להגדיר אותם כמים, דאם הם כבר מפסיקים להחשב חלק מבשר הנבלה ושםם שעליהם הוא רק שהם מים, כבר בטל האיסור והלך לו.

גם הרא"ש היה יכול להסכים עקרונית לחילוק זה

ובאופן עקרוני יתכן היה לומר שגם הרא"ש עצמו אינו סובר שיש לאסור בכגון שיש אדי בשר שעולים ומגיעים עד כיסוי הכלים. דעד כאן לא קאמר הרא"ש שיש לאסור להניח קדירה בשרית על אילפס חלבי אלא משום שלא היתה כאן מציאות של ריחא אלא של מעבר טעם באופן ישיר. דפליטת המשקה שפלט האילפס מתוכו היא כמו כל פליטת משקין שפולט מאכל או כלי מעצמו, שדין הפליטה כדין המאכל או הכלי. אבל בכגון שהפליטה נעשית ריחא בעלמא, יתכן שגם הוא היה מודה שיש להתיר, דהשתא כבר פנים חדשות באו לכאן מאחר והאיסור נעשה קודם לכן ריחא בעלמא, ורק אחר כך התגבש ונהיה שוב משקה. ואולם אליבא דאמת נראה שהרא"ש יאסור אף בכה"ג לפי מה שהתבאר לעיל בשיטתו, שהוא סובר דריחא מילתא היא. דכל מי שנוקט כן אליבא דהלכתא, מבין שמלבד מה שהענן הזה ממשיך להחשב כמשקין, הוא גם נושא את שם אביו עליו, והוא נושא עמו את מהות האיסור שהיתה קודם לכן באביו.

הריב"ש נקט שריחא מילתא או שההיתר רק בגלל שהוא משהו

ובדעת הריב"ש הנ"ל יש הכרח לומר כאחת משתי האפשרויות: או שהוא נקט אליבא דהלכתא שריחא מילתא היא, ולכן לדעתו יש להחשיב את האדים של יין האיסור כמציאות יין שנשארת וקיימת, דריחא מילתא היא; או שהוא נוקט שריחא לאו מילתא היא, אבל סיבת ההיתר שבזה היא רק משום שבתערובת הריח נחשב כאיסור משהו. וכיון שהנידון שעליו הוא דיבר הוא סתם יינם, והוא מוכיח קודם לכן שאיסורו הוא ככל חומרות יין נסך ודאי, ואיסור יין נסך אוסר במשהו, לכן הוא מצא לנכון לאסור זיעה זאת.

דבריו בענין כיסוי קדירה שונים מדברי הראשונים

והריב"ש הוכיח מדברי הרמב"ם הנ"ל דכל העולה מן החמין משקין הוא חשוב, ולאחר מכן הוא המשיך וכתב וז"ל: "וכן בפרק כל הבשר (חולין קח ע"ב - קט ע"א) בברייתא דטיפת חלב שנפלה על חתיכות בשר, תני התם: אמר ר': נראין דברי ר' יהודה בשלא ניער ולא כיסה, דאלמא כל שכיסה הקדירה הרי הוא כאילו ניער אותה, וזהו מפני הבל העולה מן הקדרה. וכשהיא מכוסה ההבל מתפשט בכל החתיכות והטעם מתערב בכולן כמו אם ניער אותה ובלל את כולן בתוך הרוטב", עכ"ל. ומבואר לכאורה שהוא נוקט שההבל מעביר טעם לא רק באיסור ע"ז שהוא במשהו אלא אף באיסורי בשר בחלב. ואולם נראה שלכאורה קשה לומר שהתבשיל לא היה מגיע לכיסוי אלמלא ההבל, דדרכו של תבשיל שהוא מבעבע וממשותו עולה למעלה. וגם קשה שלא נזכר שהדבר תלוי וקשור לדין ריחא מילתא, ושהוא תלוי במחלוקת דריחא.

ובאמת רש"י (קח שם ד"ה ניער) פירש וז"ל: "ניער - הגיס בה במגיס המנער את הקדירה מתפשט הטעם בכולה. וכן המכסה אותה, מפני שמי השוליים עולין עד פיה ויורדין", עכ"ל. הרי שהוא מבאר שבגלל הרתיעה המשקין עצמן שבסיר עולים עד המכסה ויורדים, ואין זה משום ההבל שעולה מהקדרה. וכן כתב הרשב"א (משמרת הבית ב"ד ש"א, י' רע"א) וז"ל: "ואין הטעם מפני ההבל, אלא לשון רש"י ז"ל כן הוא: שמי השוליים עולים על פיה ויורדין, ע"כ. וכן האמת, עד כשהקדרה מכוסה מים ורתחין שבקדרה מבעבעין ונפלטין בחוץ, ולולי שמגלין אותה ישפך כל הרוטב שבה", עכ"ל. ולפי זה אין לנו הוכחה מדין זה לכך שההבל נחשב כמשקה, וודאי שאין לנו מקור לכך שהוא נחשב כמו החתיכה עצמה. והרמב"ן (שם ע"א ד"ה וכן יש לפרש) כתב וז"ל: "אילימא לא ניער כלל ולא כיסה כלל, שאין מן החתיכה הזו מכוסה כלום אלא מונחת לצד קדרה במקום שאין רוטב", עכ"ל. הרי שפירש

שכיסה היינו שהוא בניעור שלו כיסה את החתיכות על ידי הרוטב שמעליהן. וכן נראה שפירש הערוך (ערוך נער ב) שכתב וז"ל: "בשלא ניער ושלא כיסה - פירוש לא ביחש ולא עירבב", עכ"ל. ומבואר מדבריו שלא מדובר על כיסוי הכלי. ונראה שכוונתו כדברי הרמב"ן, שהניעור הוא הבחישה והכיסוי הוא הערבוב שבזה הוא מכסה את החתיכות במשקין. וגם לפי פירוש זה אין לנו הוכחה ממקרה זה שההבל נחשב כדבר שמעביר טעם. ורבינו גרשום (שם ע"ב ד"ה אמר רבי נראין וד"ה ודברי חכמים) כתב וז"ל: "כלומר, כי לא ניער ולא כיסה לא אזלי ניצוצות בכל הקדרה וכו', בשניער ושכיסה - דאזלי ניצוצות בכל הקדרה", עכ"ל. ומשמע קצת מלשונו שניעור וכיסוי גם יחד גורמים לכך שהעירוב הוא מוחלט ובכל הקדירה כולה. דכאשר הוא מנער את הכלי כשהוא מכוסה יש אפשרות לטלטל ולהעביר את כל החתיכות מצד לצד לגמרי. אבל כשהוא מנער בלי לכסות את הכלי זהו עירוב מוגבל, וודאי שכיסוי בלבד אינו מועיל כלום. וכן כתב בשבלי הלקט (דין בשר בחלב ס' ט). ועל כל פנים נראה שכוונתם כפירוש הערוך והרמב"ן. ואמנם כפירוש הריב"ש מצינו ברא"ה (בדק הבית שם, ט' ע"ב) ובמאירי (קח שם ד"ה ניער⁵³). אבל גם הרא"ה כותב וז"ל: "הרי ההבלא שהיא בכל הקדרה שהיא מים, ועל ידה מתפשט הטעם בכל הקדרה בשוה", עכ"ל. הרי שהוא רואה בהבל הזה מים ולא דן אותו כמו המרק של החתיכה עצמה. ואין המים הללו אלא רק היכי תימצי להעברת הטעם, אבל אין דינם כדין החתיכה עצמה, וכן"ל. ועכ"פ זה עצמו חידוש גדול שנראה שלא היה מקובל על הראשונים האחרים שלא פירשו כן. ואולי אין כוונתו לחידוש זה אלא כדעת רש"י ושאר הראשונים, ומה שכתב "שהוא מים" מתפרש כפשוטו ולא שיש להבל דין מים, וזה עוד יותר רחוק מדברי הריב"ש.

אף לשיטתו אין ראיה שכל ההבל נידון כחתיכה עצמה

ועכ"פ נראה שאף לשיטת הריב"ש לא ניתן להביא מכאן ראיה לנידון דידן. דכאמור לעיל, עצם זה שההבל הזה מעובה מאד ויש לו דין משקה, זה אכן פשוט וברור. וכיון שבנידון של העברת טעם בקדרה אין צורך שההבל יהיה בעצמו ממין החתיכה האחת אלא יש רק צורך במשקים שיעבירו את הטעם מחתיכה אחת לשניה, ושתיחשב כל התערובת כדבר אחד, לכן יש אפשרות להסתפק בהבל הזה

53. ואולם במקומות אחרים בדבריו משמע שפירש כמו הרמב"ן. כן כתב (חולין צז ע"א ד"ה והדרך השני) וז"ל: "אם לא כיסה אותן הרוטב", עכ"ל. וכן כתב (שם ע"ב ד"ה אף זה שאמרנו) וז"ל: "לא סוף דבר בשהגיס את הקדרה או ניער וכיסה עד שחתיכת האיסור נתכסית ברוטב", עכ"ל.

שדינו כמשקה. אבל אין כאן אלא רק היכי תימצוי להעברת הטעם מחתיכה לחתיכה כמו כל רוטב שנדרש כדי שיעבור טעם מחתיכה לחתיכה. אבל אין זה אומר שהמשקה שעל החתיכה חייב להיות בהכרח כדין החתיכה עצמה. ונפקא מינה שכאשר נסלק את החתיכות וישארו רק המים, אין הם אוסרים מצד עצמם כחתיכת האיסור.

ר"ת מתיר ריח חמץ למרות שסובר שבאופן עקרוני ריחא מילתא

והנה, התבאר לעיל שר"ת סובר ריחא מילתא היא. ואעפ"כ הוא מתיר בחמץ ומצה שנאפו יחד. וביאר דבריו דהיינו משום שהריח הנודף מפת קליש ולכן אינו נחשב מילתא. וצריך לומר לשיטתו שכאשר הריח הוא קלוש, אין הוא נחשב כממשות, ופנים חדשות באו לכאן. וכאשר הוא יותר חזק או יותר סמיך הוא נחשב מילתא. ובמקרה זה יהיה מקום לאסור גם אם יהיה פחות מאחד משישים, כיון שבאופן עקרוני ריחא מילתא לשיטתו, וכנ"ל יש לאסור גם במקרה זה אליבא דשיטה זאת.

לפי ההכרעה שאין לחוש לריחא גם במשהו, אין לחשוש לזיעה

ועכ"פ לפי הכרעת הפוסקים דריחא לאו מילתא היא, ולפי הכרעתם שאין לחוש לריחא אפילו באיסורים ששיעורם במשהו, יש הכרח לומר שאדים נחשבים כפנים חדשות ואין להתחשב בהם לענין איסורים. ורק לענין טומאה יש להחשיבם כמשקין והם נושאים את טומאתם עליהם, וכנ"ל. ולפי זה יש להקשות טובא על כך שבנידון דזיעה פשיטא לכל הפוסקים האחרונים שיש לאסור, והסתמכו על הבנתם בדברי הרא"ש ועל דברי הריב"ש וכן על דברי האיסור והיתר שנקט בכלל דבריו דריחא מילתא והחמיר בזה טובא.

דברי המרדכי בדין ניצוק אינם ענין לנידון דידן

והמרדכי (חולין סי' תשטו) כתב וז"ל: "מצאתי דאסור לשפוך מכלי כשר שיש בו שמן כשר לתוך נר דולק ובו חֶלֶב או שומן של עובד כוכבים דתניא [פ"ה דמסכת מכשירין (מ"י)] המערה מחם לחם ומצונן לצונן [ומחם לצונן] טהור, מצונן לחם טמא וכו', והוא הדין לאיסור והיתר", עכ"ל. ומבואר שלא חילק בין הלכות טומאה וטהרה להלכות מאכלות אסורות, וזאת על אף ששיטתו היא שריחא לאו מילתא (פסחים סי' תקע). אך נראה שדבריו אינם ענין לנידון דידן, משום שדיבר דוקא על

מקרה שיש חיבור של נוזל ממשי בין ההיתר לאיסור ולא של אדים בעלמא. ובסברה פשוטה לא מובן לכאורה מדוע שניצוק לא יועיל להעביר טומאה אפילו בצונן לצונן, דהא יש כאן מגע ממשי לכל דבר. וע"כ דהיינו משום שסופו לרדת, ולכן כוחו מועט. ודווקא בעירו צונן לרותח, אמרינן מעין דין תתאה גבר ויפה כוחו של החם לטמא (או לאסור) את הצונן. אך אין זה ענין לאדים שהופכים לזיעה ואינם קשורים בקשר ממשי לאיסור שממנו יצאו. ואמנם תרוה"ד (ח"ב סי' קג) נשאל על דברי המרדכי הללו⁵⁴, "אי איירי דווקא על ידי נצוק ומשום חיבור או בכל ענין", והשיב שמדובר בכל ענין, וכן כתב הש"ך (סי' קה סק"א): "אסור לערות כו' - משום דההבל עולה מהנר למעלה, כן מוכח הטעם מהראיה שהביא המרדכי [פרק כל הבשר] ע"ש". אך נראה שאם היתה כוונת המרדכי לאסור בזה משום ההבל, הוא היה מביא מקורות אחרים שהתייחסו לדין ריחא, ולא את המשנה דניצוק. ואף אם נדחוק ונאמר שהסתמך על המשנה דניצוק, היה לו לבאר אם היה סבור שיש לאסור אפילו כשאין ניצוק.

טז. הבנות נוספות ביחס שבין דין ריחא לדין זיעה

קושי בדבריו של תרומת הדשן

ובתרומת הדשן (שם) כתב וז"ל: "[שאלה] מחבת של חלב תחת הקדירה של בשר שכתב הרא"ש הזיעה עולה ואוסר, כמה שיעור הרחקה? וכו'. [תשובה] ההוא דכתב הרא"ש במחבת של חלב, נראה השיעור שאם אין היד סולדת בו בקדירה של בשר מחמת הזיעה, אפילו אם היה הזיעה עולה אפילו שעה אחת אפילו שתים, אין איסור בדבר, אם לא שהקדירה רותחת בפני עצמה. ותדע שכן מנהג פשוט שתולים בשר לייבש למעלה מן הכירה שמבשלין עליה חלב תדיר, אף על פי שהזיעה עולה מן התבשיל של חלב, הואיל ואין היד סולדת בבשר מחמת חום אותה זיעה, אינה אוסרת", עכ"ל. וצריך להבין ממה נפשך, אם אותה זיעה בהיותה במצב של אדים וענן אינה נושאת את שם אביה עליה, מאי איכפת לן שבהגיעה לקדירה שמעליה אותה קדירה רותחת. הלא באותה שעה כבר אין הזיעה הזאת אמורה להחשב כטיפה של חלב אלא כמיא בעלמא. ואם אותה זיעה נושאת את שם אביה עליה בהיותה במצב של אדים וענן, אם כן לכאורה כאשר היא מתעבה

54. דברי המרדכי במקורם לא היו לפניו, והם נזכרים בדברי השואל בשינויים מסוימים מהנוסח שלפנינו.

על הקדירה שמעליה ומתערבת בה היא אמורה להחשב כטיפת חלב גמורה שמתערבת בבשר. ומה הצידוק למנהג הפשוט לתלות את הבשר מעל החלב שמתבשל על הכירה. ואין לומר שהצורך בחום הוא רק כדי שהזיעה תוכל לחדור לתוך הקדירה מבחוץ, שהרי תרומת הדשן מוכיח את דבריו מהמנהג הפשוט הנ"ל. ושם מדובר על בשר שתולים לייבש שהוא איננו בהכרח בתוך כלי, ומהלשון נראה שהוא בדוקא שלא בכלי, דאת הצורך ביד סולדת הוא מייחס לבשר עצמו ולא לכלי כלשהו שהבשר אמור להיות בתוכו. וגם משמע כך קצת מהלשון: "תולים בשר לייבש" שהבשר תלוי בעצמו בדרך כלשהי (על ידי שפוד וכדומה). ויתירה מזו קשה, דאפילו אם נאמר שכדי לאסור את כל הבשר צריך שתחדור הטיפה לכולה, ובלי שהבשר רותח אין הטיפה מתערבת בכולה, סוף סוף היה צריך לחייב להדיח או לפחות לנגב את הזיעה הזאת, כיון שדין חלב עליה.

לכאורה המנהג הפשוט שמעיד עליו מבוסס על כך שריחא לאו מילתא

ולכאורה נראה שהמנהג הפשוט שמעיד עליו תרומת הדשן היה מבוסס על כך שריחא לאו מילתא, וזיעה אינה צריכה לאסור כלל. ולכן לא איכפת לן שעולים אדים מהחלב לבשר. ודברי הרא"ש מצד עצמם אינם סותרים למנהג זה, כיון שהרא"ש התייחס לקדירת בשר שמונחת ממש על גבי אילפס חלבי. והתם יסוד האיסור הוא שהאילפס פולט פליטה גמורה ישירות לקדירה מבחוץ בלי שתהיה מציאות של ריחא, וכנ"ל. ואם אכן כך הוא, הרי שגם אם הקדירה תהיה חמה בחום שהיד סולדת בו, לא יהיה מקום לאסור אותה בגלל הזיעה, כיון שהיא עברה מצב שבו היא לא היתה אלא ריחא בעלמא.

הב"ח מחלק בין ריח שעולה למעלה לריח שמתפשט לצדדים

והב"ח (שו"ת החדשות סי' כד) הביא את דברי תרוה"ד, וכתב וז"ל: "וצריך ליישב לפי זה הא דקיימא לן בתנורים שלנו כשהן פתוחין אין הנבילה אוסרת השחוטה היינו דוקא כשנצלו בתנור זה אצל זה, אבל היכי שהשחוטה תלוי למעלה והנבילה למטה וחום זיעה של נבילה עולה ונוגע בשחוטה שהיא תלויה עליו למעלה, חמיר טפי ואוסר כשהיד סולדת בו. ולדבריו אנו שומעין אע"פ שאין ראייה לו מן התלמוד", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שדין ריחא לאו מילתא נאמר רק במקרה שההיתר מונח ליד האיסור, ואילו דין זיעה נאמר במקרה שההיתר מונח מעל האיסור.

קשיים בדבריו

ואולם לכאורה נראה שלא רק שאין ראייה מן התלמוד לחילוק זה, אלא יש ראיות גדולות לסתור. דהא דין ריחא לאו מילתא נאמר גם לגבי מקרה של תנור שהסיקוהו בכמון של תרומה ופת שנתנה על פי חבית של תרומה, על אף שבמקרים אלו הצד להחמיר הוא משום שהריח עולה למעלה ולא משום שהוא מתפשט לצדדים. ובאופן פשוט זו המציאות גם בבית תיהא. והגמרא גם משווה בפשיטות בין המקרים ולא מחלקת בין נידונים אלה ובין נידונים של שתי חתיכות שהן זו בצד זו. וגם לאידך גיסא, במשנה במכשירין מבואר שדין זיעה נוהג אף במקרה שהריח התפשט לצדדים ולא רק במקרה שעלה למעלה, דהא לגבי שתי בריכות בבית אחת טמאה ואחת טהורה נאמר שאם המזיע קרוב לטמאה טמא, ואם קרוב לטהורה טהור, וברור מיניה וביה שאותו מזיע אינו נמצא מעל אחת הבריכות, דהא במציאות כזו אין מקום להסתפק לאיזו בריכה הוא יותר קרוב. וגם בראשונים לא מצאנו את החילוק הבסיסי הזה. ובר מן דין, לפי מה שהתבאר שהריח נידון כפנים חדשות ואינו נושא את שם האיסור עליו, אין מקום לחלק בין ריח שמתפשט לצדדים ובין ריח שעולה למעלה. ופשוט לכאורה שריח שעולה למעלה לא עדיף על ריח בדבר שאיסורו במשהו, שאינו אוסר, וכנ"ל.

תשובת ר"י בענין כיסוי ששימש לבשר ואחר כך חלב

ובתשובות מיימוניות (הל' מאכ"א סי' ה) איתא: "היכא דאפו על הכירה פשטיד"א וכפו עליה מחבת של ברזל או של חרס שקורין פלדוני"ר ושוב אפו תחתיו פלדוני"ר בלא ליבון או להיפך, השיב ר"י ב"ר שמואל מדנפ"ר⁵⁵ להיתר, כי לא מצינו פטום וריחא מילתא בכלי שיחזור ויפטם גם לדברי הפוסקים ריחא מילתא היא, ואפילו אם הכלי בת יומא, רק שלא יגע ממש, שאז יש לחוש שבלע הכלי מה שפלטת הפשטיד"א, עכ"ל. ומבואר שנקט בפשיטות שריח אינו נחשב כממש לענין זה שהוא נבלע בכיסוי הזה. והתיר לכתחילה ואפילו שברור לגמרי שהכיסוי התחמם טובא, דהא הוא היה מונח על הכירה שבו נאפתה הפשטיד"א⁵⁶ והזיעה

55. הוא ר"י הזקן, גדול בעלי התוס' אחרי ר"ת.

56. דע"כ הוא לא היה מונח על הפשטיד"א עצמה, דהא על זה אומר ר"י שצריך להזהר שלא יגע ממש בפשטיד"א. וכיון שלא מוזכר כלי כלשהו, ברור שתיבת "עליה" מוסבת על הכירה.

שעלתה מהפשטיד"א נגעה בכיסוי והצטברה עליו בזמן שהוא היה רותח. ובכל זאת לא חשו לאסור מחמת הזיעה הזאת. ומוכח לכאורה דלא כתרומת הדשן. ואמנם בתשובת ר"י במקורה (תשובות ופסקים לר"י הזקן סי' מו; סמ"ק מצורף ח"ב עמ' רלד) הובא מנהגן של הנשים במשפחתו של רש"י להקל בזה, ואחר כך נאמר: "ועדיין אחקור אם יצא מפי ר"ת לאיסור וכו', כי לא מלאני לבי לחלוק על דברי רבותינו להקל בזאת לעצמי, כי נראה בעיני היתר בדבר כאשר פירשתי, וגם המנהג אני סבור שהוא כן וכו'. והסומך על מנהג בית זקיני ודודי⁵⁷ לא אענשנו", עכ"ל. אך החשש הוא רק בגלל שר"ת סובר ריחא מילתא, ולא בגלל הזיעה. וכן מבואר בספר הנייר (סו"ס מד) שהטעם שר"י לא היקל להדיא הוא ש"יש להסתפק דשמא ריחא מילתא". וגם ראשונים אחרים⁵⁸ שהחמירו בזה, לא חילקו בין ריחא לזיעה, ונראה פשוט שהם חששו לדעת ר"ת שריחא מילתא.

בדרכי משה העמיד את דברי הרא"ש בכגון שיש חלב במחבת

ובדרכי משה (סי' קח אות ג) הביא את התשובה הזאת וכתב וז"ל: "ואין להקשות על זה מ"ש הטור בשם הרא"ש [סוף סי' צב] דמחבת שתחת קדרה אוסר משום הזיעה, ד"ל דהתם היה מאכל חלב בתוך המחבת אבל הכלי עצמו אינו מפטם לאסור [ממש] כן נראה לי", עכ"ל. וכן הוא כתב (סו"ס צב) על דברי הטור שהביא בסתמא את דברי אביו הרא"ש: "מחבת של חלב שנתנה בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה ואוסרתה", עכ"ל. וכתב על זה הדרכ"מ (אות ח) וז"ל: "עייין לקמן [סי' קח] דמיירי כאן שהיה חלב במחבת⁵⁹", עכ"ל. ואולם מדברי הרא"ש לכאורה נראה להדיא שהוא לא התייחס למקרה שיש חלב במחבת, דהעיקר חסר מן הספר. דלשונו היא: "ששאלת על אלפס חולבת אם יכולין לתת למטה בכירה תחת קדרה של בשר; נראה לי שאסור וכו' כי הזיעה העולה מן האלפס הוא כמו חלב. כדתנן וכו' מכל הלין שמעינן דזיעה היוצאת מן

57. שהיקלו בזה.

58. הפרנס (סי' סד), קיצור הסמ"ג (לאוין סי' נז וסי' פג): "פסק ר' תם פרק כיצד צולין דריחא דאית בה פיטמתא מלתא הוי" וכו') והגן שערים לר' שמואל בר' אשר (בכת"י סי' נ). יצוין כי דברי הפרנס בענין זה קשים וכנראה נפל בהם שיבוש, ואכמ"ל.

59. בדפוסים נוסף כאן המשפט: "דאי לאו הכי לא היה ריח הכלי של חלב אוסר". וליתא בכתבי היד ובדרכ"מ הארוך, והוא הוספת חידושי הגהות ע"פ דברי הרמ"א במקום אחר, וכן כתבו מהדירי הדרכ"מ.

הדבר חשובה כאותו דבר. נמצאת זיעת האלפס **חולבת**, היא **כחלב** והוה ליה כטיפת חלב וכו", עכ"ל. הרי שמדובר להדיא על אלפס שהיא חולבת אבל לא שיש בה חלב, וכל נידון דבריו הוא להוכיח שהזיעה היוצאת מהאלפס נחשבת כאילו שהיא חלב⁶⁰. ומסתבר שהדרכ"מ לא ראה את תשובת הרא"ש במקורה, ולשון הטור: "מחבת של חלב" הטעתו לחשוב שמדובר על מחבת שיש בה חלב. וגם לא מובן כיצד פתר הדרכ"מ את הבעיה. דהלא עדיין גם אם מדובר שיש חלב גמור בקדירה, סוף סוף אין הוא עדיף מהפשטידה והפלדין שנמצאים מתחת לכיסוי. דהא הם ודאי ממשיים לא פחות מהחלב. ואם בכל זאת רואים שהזיעה שלהם אינה אוסרת את הכיסוי, מדוע הזיעה של החלב כן אוסרת את הקדירה שמעליה.

הקולא של הדרכ"מ גורמת לחומרות גדולות בדין זיעה

וקולתו הגדולה של הדרכ"מ משה נהפכה להיות חומרה עצומה מאד. מצד אחד הרמ"א מיקל בדבר טובא, ומעמיד את כל האיסור אך ורק בכגון שיש חלב ממשי בכלי שממנו עולה הזיעה. ואין הוא אוסר בפליטה שאין בה ממשות. אבל לאידך גיסא יוצאת חומרה עצומה, ומזה בעצם השתלשלו כל איסורי זיעה הרבים, שאם יש ממשות של חלב, היא יוצרת מציאות של זיעה שנושאת עליה את שם אביה, ומעתה ואילך כל הכלים שבאים במגע עם הזיעה הזאת מקבלים את דין המקור שממנו הגיעה הזיעה. ועד כדי כך האיסור חמור, שכיסוי הכלי כבר נחשב ככלי חלבי או בשרי, ולכן יש לאסור לאפות ולבשל בתנור חלב אחרי בשר או הפוך. ולפי זה יש לאסור גם את כל כיסויי הכלים ששימשו לבשר ואחר כך חלב או להיפך. וכל זה דלא כפסק הר"י הנ"ל.

ישוב לכאורה פשוט לסתירה שמתשובת ר"י

והתירוץ הפשוט שהיה צריך לתרץ לקושיה מתשובת ר"י הנ"ל היה אמור להיות שעד כאן לא אסרנו אלא רק זיעה שנפלטת ישירות מהכלי ונבלעת בכלי השני הנוגע בו והנשען עליו. ואין כאן ענין של ריחא כלל אלא מעבר משקה ישיר

60. ומסתבר שמי שרוצה להרתיח חלב אינו משתמש באלפס, שהוא מחבת (פירוש הרא"ש לכלים פ"ב מ"ה) המשמשת גם כתבנית אפיה (רמב"ם הל' חמו"מ פ"ו ה"ו והל' מעה"ק פ"ט הי"ט), אלא בסיר שדפנותיו גבוהות ויש בו בית קיבול לנוזלים.

שנפלט מהכלי ונבלע בכלי השני. ועל זה התחדש שהדבר אסור. אבל לא דובר כלל על זיעה של אדים שעולה ועוברת מכלי לכלי, דזה לא נאסר כלל דפנים חדשות באו לכאן, וזה בדיוק הנידון של ריחא לאו מילתא, שאי אפשר להכחישו ולבטלו בגלל דין הזיעה של הרא"ש.

מדיוני הראשונים נראה שהיה פשוט להם שאין לאסור ריח בזה אחר זה

ובכל הדיונים הרבים של הראשונים על פשטידה שבא לאפותה עם פת או פלדון, ובנידון של בישול פשטידה עם פלדון, הם לא העלו בדעתם שיהיה איסור כללי לאפות ולבשל אפילו בשר לבד אם התבשל ונאפה קודם לכן חלב לבד. ולא עלה על דעתם לדון בזה כלל. דהיה פשוט שכל מה שאפשר לדון בו הוא רק בדין ריחא שעובר מתבשיל לתבשיל תוך כדי בישול, אבל ודאי שלא רואים בזיעה מציאות ממשית שנחשבת כבליעה גמורה בכלים של חלב או בשר, שתגרום לאסור לבשל או לאפות אחר כך בתנור את המין השני.

קושי בדברי הגהות שערי דורא דאזיל בזה לשיטתו בתרומת הדשן

ולעיל (עמ' שנד) הובאה סתירה שקיימת לכאורה בדברי השערי דורא בין דבריו שבדין ריחא מילתא (סי' לה בדפו') ובין דבריו שבדין אפיית פת עם בשר או עם חלב בתנור (סי' ס' בדפו'). והובא גם היישוב לסתירה, וכן כתב בהגהות שערי דורא בתירוץ הראשון (סי' לה שם, עמ' רמח). ואולם בהמשך (סי' ס' ה"א, לז ע"א) חזר הגש"ד שוב על הקושיה וכתב וז"ל: "ובסה"ת כתב בזה הלשון דאין לאפות תחת כלי ברזל או כלי חרס אפילו לא יגעו אהדדי דאזיל האי ומפטם להאי. ואפשר דבעל השערים ר"ל נמי בענין זו אלא שקיצר לשונו", עכ"ל. ולכאורה דבריו קשים. דבעל התרומה נוקט כעיקר להלכה שריחא מילתא היא, ולכן כתב כפי שכתב, וכמו שהתבאר לעיל (עמ' שלב). ושערי דורא נוקט כעיקר להלכה שריחא לאו מילתא היא. והאריך טובא בכל דבריו (בסי' לה) כדי לומר שאין לאסור⁶¹. ואם כן קשה איך אפשר לתלות את דבריו בדעתו של בעל התרומה. אמנם בעל ההגהות שהוא בעל תרומת הדשן נקט כעיקר כפי שהתבאר שריחא מילתא במקום שבו האדים נתקלים בדבר

61. ואמנם בחלק מהדפוסים הגרסה בדברי הגש"ד היא: "אלא שקצת לשונו לא משמע כן" במקום "אלא שקיצר לשונו", וכפי שציין בשינויי נוסחאות. אך גם על גרסה זו קשה, דהשערי דורא חלוק להדיא על התרומה, והקושי אינו רק שמלשונו לא משמע כן.

חס. ולכן נראה שהוא נקט כך. ואולם כאמור נראה שאי אפשר לומר כן, ובעל כרחנו הביאור בדברי השערי דורא הוא כפי שהתבאר.

לכאורה גם דברי השערי דורא סותרים את תשובת ר"י

ובשערי דורא (סי' יד בכת"י, סי' נה וסי' נו בדפו') כתב וז"ל: "אבל אם נפלה טיפת חלב על הקדירה של בשר, כן הדין - דאם נפלה מבחוץ למעלה שלא כנגד הרוטב, מה שבתוך הקדירה מותר, שאין בו נתינת טעם מן האיסור, אבל הקדירה עצמה אסורה. וצריך לערות הרוטב מצד אחד שלא כנגד נפילת האיסור. אך אם נפל כנגד (ה)אש, אפילו כנגד הרוטב, הכל מותר, (ה)האש שורפן. ואם נפל החלב כנגד הרוטב וברוטב יש ס', הכל מותר, אפילו אם נפל שלא כנגד האש. ומכל מקום אסור להשתמש בקדירה לכתחילה וכו'. [נו] ואם נפל הטיפה על הכיסוי של הקדירה, יש לו דין גב קדירה", עכ"ל⁶². והשוואת הכיסוי לגב הקדירה מלמדת שיהיה צורך להגעיל את הכיסוי כיון שאסור להשתמש בה לכתחילה. ולכאורה הדברים סותרים למה שכתוב בתשובת ר"י הנ"ל.

חילוק בין טיפה שנופלת על הכיסוי לאדים שמגיעים אליו מלמטה

ונראה שיש לחלק בין הנידונים: בתשובת ר"י גם הבשר וגם החלב הגיעו לכיסוי בדרך של התאדות בלבד, ובשניהם חל הדין דריחא לאו מילתא. אבל התבשיל עצמו לא הגיע אל הכיסוי, כיון שהכיסוי לא עמד על דפנות כלי שבו התבשל התבשיל או נאפה המאפה, ובלי דפנות לא יגיע התבשיל מעצמו אל הכיסוי, ולכן היקל ר"י. לעומת זאת, בנידון השערי דורא נפלה טיפה ממשית של חלב על הכיסוי והיא נבלעה בו בצורה רגילה שאינה קשורה לדין ריחא מילתא, ודינו כדין כלי בשרי שבישלו בו חלב. וכיון שמצוי שהתבשיל עולה ונוגע בכיסוי, וכנ"ל (עמ' שצח), יש צורך בהגעלה.

חילוק בין כיסוי שנחשב כחלק מהכלי לכיסוי שאינו שייך לכלי

ואף אם לא נחלק בין הטיפה הממשית לדין ריחא, אין הכרח להבין שיש סתירה בין דברי השערי דורא לתשובת ר"י. דהנה, מדברי השערי דורא נראה

62. ובנדפס כתוב: "יש לו דין קדרה כנגד הרוטב ושריא וכו' אך הכיסוי רגילין ללבנו וכו'". ויוצא שלפי כתה"י מן הדין צריך להכשיר את הכיסוי, ולפי הנדפס זה רק מצד ש"רגילין".

שהוא ראה בכיסוי חלק בלתי נפרד מהקדירה, המקבל גם את גדריה ההלכתיים. ויתכן שהבין שהאיסור שנבלע בקדירה מתפשט לכל הקדירה, ובכלל זה הוא מתפשט אל הכיסוי. ונראה שאפשר להבין בפשיטות שהכיסוי שעליו דן ר"י לא היה שייך לכלי שבו נאפתה הפשטידה, ויתכן שהפשטידה אפילו לא נאפתה על כלי כלל, וכמו שהתבאר לעיל (עמ' שלד) בדברי האור זרוע. וכך נראה מלשון ר"י המובאת בתשובות מיימוניות: "דאפו על הכירה פשטיד"א". ולכן אין שום סברה לראות את הכיסוי הזה כחלק מהקדירה. ולא נותר אלא לדון על הריחא והזיעה, והם לא אוסרים, דריחא לאו מילתא היא. אבל כאשר מדובר על כיסוי ששייך לקדירה, בזה שפיר יש לראותו כחלק מהקדירה.

גם את דברי הגהות שערי דורא אפשר להבין בדרך זו

ובהגהות שע"ד (שם ה"א, ל' ע"ב) כתב וז"ל: "טיפה שנפלה על כיסוי של קדרה ושהה הכיסוי על הקדרה לאחר שנפלה הטיפה על הכיסוי, אז אפילו הכי התבשיל מותר [כמו] אם הוא כנגד הרוטב, ולא אמרינן שצריך ששים כנגד כל הכיסוי. ואם כיסה תבשיל של בשר בכיסוי של חלב או איפכא, צריך ששים כנגד כל הכיסוי, ואפילו אם הכיסוי נקוב למעלה. ואם לקח כיסוי מקדרה של בשר שמתבשל אצל האש וכיסוהו על הקדרה חולבת צוננת, אפילו הכי הכל אסור, הכיסוי וגם הקדרה, דכיון דרותח הואי אי אפשר שלא בלע [הקדרה] חולבת מן הבשר, מידי דהוה אטיפה רותחת שנפלה על קדרה, שבלעה אף על פי שצוננת. ואם יש תבשיל בתוך הקדרה - מותר, כיון שהוא צונן. אך צריך לומר שיודע בודאי שלא נפלה [הטיפה] מן הכיסוי לקדרה", עכ"ל. ולכאורה בכל דבריו אלה אין שום שייכות לדין ריחא מילתא ולזיעה. דכל הדינים הללו יוצאים מתוך ההנחה הבסיסית שכיסוי קדירה חשוב כמו הקדירה, ואם יש עליו טיפה מבחוץ או שהתבשל חלב בקדירה שאותה הוא מכסה נחשב שנבלע בו, וממילא הוא אמור לאסור בקדירה שאותה הוא מכסה עכשיו ככל גב קדירה שנפל עליו מהמין השני.

קשיים בתירוציו של הדרכ"מ לסתירה שהקשה בין הדינים

ואולם בדרכ"מ (סי' קח שם) לאחר שהביא את תשובת ר"י הנ"ל הקשה וז"ל: "ומכל מקום צ"ע דמאי שנא מכיסוי שעל הקדרה שאוסר, כמו שנתבאר לעיל [סי' צג (ב"י ד"ה כתוב בהגש"ד)]. מיהו יש לחלק בין דבר מכוסה כגון פשטיד"א ופלאד"ן, ובין דבר שלא היה מכוסה. ואפילו אם היו מגולה אין בהם לחלוחית וזיעה כמו בקדירה", עכ"ל. ולכאורה שני תירוציו קשים. תירוצו הראשון קשה, כיון שר"י לא

נימק את ההיתר מצד שהפשטידה או הפלדין מכוסים⁶³. וקביעתו היא עקרונית, דלא מצינו פיטום וריחא מילתא בכלי שיחזור ויפטם. וכפי שהתבאר לעיל בדיון על אפיית פשטידה ופלדון בתנור, הכיסוי שעל הפשטידה לא היווה גורם להיתר שעומד בפני עצמו. ותירוצו השני קשה, דפשטידה הוגדרה על ידי הראשונים כמפטמת טובא וכצלי. ומאי שנא הבשר שבפשטידה מצלי, שהוא אבוהון דכולהו איסורי ריחא. ואדרבה, בדברי הרשב"א (תוה"א ב"ד ש"א, טו ע"א) מבואר שבקדירה יש פחות ריחא מאשר בדבר שנאפה או נצלה. והוסיף (תוה"ק שם, י' ע"א) שכן הוא אפילו כאשר הקדירות אינן מכוסות.

לפי מה שהתבאר אין מקום לקושיה

אמנם לפי מה שהתבאר אין מקום לקושייתו מעיקרא. דכפי שהתבאר האיסור בכיסוי קדירה הוא מצד שהוא חלק מהכלי שבו מתבשל או נאפה הדבר. והבליעה שמבליע הדבר הנאפה בכלי מתפשטת גם לגב הכלי וגם לכיסויו. ואין האיסור נובע מהריח העולה ישירות מהתבשיל או המאפה אל הכיסוי. וכיון שבנידון של ר"י לא היה הכיסוי חלק מהכלי, ולא נגע כלל בפשטידה ולא בכלי שבו היא נאפתה (אם היא נאפתה בכלי), לא היה מקום לאסור.

חומרות גדולות הנובעות מהשוואת דין ריחא לדין כיסוי קדירה

ולפי תירוצו של הדרכ"מ יצאה חומרה גדולה מאד. דהרי בנידון של קדירה מדובר על כך שאחר שהכיסוי נחשב כמי שבלע את מה שהתבשל בקדירה, הוא כבר אוסר תבשיל מהמין השני שמתבשל אחר כך. דאחר הבליעה הוא נחשב ככלי חלבי לכל דבר, ואם באים לבשל בקדירה בשר, הרי זה כמו כל בישול בשר בכלי חלבי שנאסר לגמרי. וכיון שהדרכ"מ הבין שכל הדין הזה שייך לדיני ריחא מילתא ולדיני זיעה, יצאה לו חומרה עצומה שאם לא התבשל או נאפה בכלי דבר יבש כמו פשטידה אלא דבר שיש בו רוטב, יהיה בזה דין ריחא מילתא שיתחדשו בו שתי חומרות גדולות: האחת, שהזיעה שתעלה ותגיע לדבר שמעליו תאסור אותו. ועד כדי כך איסורו יהיה חמור, שלא יהיה ניתן לאפות או לבשל מהמין השני אף בזמן אחר. והשניה, חומרה עוד גדולה מזו, שדין זיעה

63. אמנם בדברי השואל בתשובות ופסקים וכן בסמ"ק מצורף מבואר שהפשטידה לא נבקעה. ועכ"פ מדברי ר"י מוכח שהיתרו אינו מושתת על מציאות זו בהכרח.

נחשב גם כיורד כלפי מטה, וכשם שבכיסוי קדירה נאסר לבשל מתחתיו, ואע"פ שהוא אינו נוגע במה שמתבשל תחתיו, ומשום שהזיעה הבלועה בו משפיעה כלפי מטה, כך כל דבר שיתבשל או יאפה מתחת לדבר שספג זיעה, יהיה בו איסור, כיון שהזיעה הבלועה בדבר העליון אוסרת כלפי מטה.

הדברים נסתרים מדברי הדרכ"מ עצמו

והדברים נסתרים לכאורה מיניה וביה. דמיד אחר דבריו הנ"ל הביא הדרכ"מ את דברי האיסור והיתר (כלל לט סי' יט): "דאם נצלה איסור והיתר זו אחר זו פשיטא דאין בזו משום ריחא מילתא היא". וכתב על זה הדרכ"מ: "ופשוט הוא". אבל לשיטתו לכאורה אין זה מובן כלל, והרי זה סותר את עיקר דבריו מיניה וביה. דהא אם מחשיבים את הבליעה בכיסוי הקדירה כבליעה של זיעה האוסרת, יהיה הכרח לאסור לבשל חלב גם אחרי שכבר נאפה הבשר כמו שנאסר הדבר בקדירה בשרית שאסור לבשל בה חלב גם אחר כך.

לפי הדרכ"מ האיסור הוא אף בדיעבד ודלא כפי שנפסק בדין ריחא

ומלבד שני החידושים הגדולים הללו בדין ריחא מילתא יוצא חידוש עוד יותר גדול ומשמעותי שהאיסור הוא אף בדיעבד. דהא כפי שהתבאר לעיל (עמ' שכט), אף הראשונים שפסקו דריחא מילתא אפילו בדיעבד היקלו בתנורים פתוחים, וכן בתנורים גדולים (לעיל עמ' שכה). ועוד התבאר (עמ' שפא) שהרמ"א עצמו לא החמיר בדין ריחא אלא לכתחילה, אך בדיעבד היקל מעיקר הדין אפילו בתנור סגור וקטן. אולם לפי המתבאר מדברי הדרכ"מ הללו, האיסור הוא אף בדיעבד כדין כיסוי כלי, שאוסר את הקדירה, ואם אין שישים כנגדו הוא אוסר את התבשיל. ולכאורה הדברים נסתרים מכל דברי הראשונים בענין ריחא, וודאי אלה הפוסקים כדעתו של לוי. וכיון שהרמ"א נוקט במפורש כעיקר כשיטה דריחא לאו מילתא, נוצרת לכאורה סתירה מובהקת בין כל דין ריחא לאו מילתא ובין דין זיעה. ובנידון דידן עוד היה אמור להיות קל בהרבה, שהרי מדובר על מציאות שהכל פתוח וגלוי לאויר, ואין הדברים מתבשלים או נאפים בתוך תנור.

בליעת זיעה אינה אוסרת כלל

אמנם לפי מה שהתבאר אין מקום להשוואה. והחידוש הזה שכיסוי קדירה בולע ואוסר את הבישול שיהיה אחר כך, ואוסר את התבשיל שתחתיו אף על פי שהוא אינו נוגע בו ישירות, הוא רק משום שהכיסוי בלע ממשות חלב ולא ריח חלב, או עכ"פ משום שהוא נחשב כחלק מהכלי שבו התבשל הדבר הראשון, והבליעה מתפשטת אליו דרך דפנות הכלי. אבל כל בליעה של זיעה אינה אוסרת כלל, דריחא לאו מילתא היא.

פסיקת הרמ"א בדין זיעה

והשו"ע (סי' צב ס"ח) העתיק את דברי הטור בשם הרא"ש בזה"ל: "מחבת של חלב שנתנו בכירה תחת קדירה של בשר, הזיעה עולה ונבלע בקדירה, ואוסרתה", עכ"ל. וכתב על זה הרמ"א וז"ל: "הגה: אם היה חלב במחבת, ובעינין שישים בתבשיל שבקדירה נגד החלב שבמחבת. וכל זה מיירי שהמחבת מגולה והזיעה עולה מן המאכל עצמו לקדירה שעליה, וגם מיירי שהוא בקרוב כל כך שהיד סולדת בזיעה במקום שנוגע בקדירה", עכ"ל. ואזיל בזה הרמ"א לשיטתו הנ"ל. וגם מבואר להדיא בדבריו שהקדירה אינה נוגעת ומונחת על המחבת אלא יש חלל ביניהם, ומגדיר הרמ"א את שיעור המרחק שהוא "בקרוב כל כך שהיד סולדת" וכו', אבל הוא עכ"פ רחוק מעט. וכך מוכרח כבר מדברי התרומת הדשן עצמו, אע"פ שבדבריו אין הדבר מפורש לגמרי. אבל עצם הדיון בדבריו על "כמה שיעור הרחקה" מלמד שמדובר על ריחוק בין המחבת ובין הקדירה.

חידוש עצום ברמ"א שיש צורך בשישים כנגד כל הדבר שמעלה את הזיעה

אמנם מתחדש בדברי הרמ"א הללו חידוש עצום נוסף לחומרא. דיש צורך בשישים כנגד החלב שבמחבת. ופירושו של דבר שאפילו שרואים להדיא את החלב מצוי על המחבת, בכל זאת חוששים שכל כמותו עברה לקדירה שמעליה כזיעה. ולכאורה דבר זה קשה מאד בסברה. ואמנם מעין חידוש זה כבר כתב הרמ"א לעיל מינה (ה"ד לעיל עמ' שפב) בשם האיסור והיתר בענין חתיכת איסור בתנור, שיש לבטל את ריחה על ידי שישים חתיכות של היתר. וגם חידוש זה מבוסס על כך שמשערים את הריח על פי כל החתיכה. וע"כ דהיינו משום שרואים את כל החתיכה כאילו שכולה עוברת אל חתיכות ההיתר. ובאמת הדברים קשים מאד, יעוי"ש. ואמנם אם היינו מוצאים שכך גזרו חכמים, שפיר היה אפשר לומר

שהדבר נאסר מגזירה מחודשת. ואולם מוכח להדיא בדברי הראשונים שלפי מאי דקיי"ל ריחא לאו מילתא, רואים את הריח כמשהו בעלמא שאינו אוסר אפילו בחמץ בפסח שאיסורו במשהו, ולא עלה על דעתם להחשיב את כל האיסור שפולט את הריח כשיעור האיסור. ולא מצינו בשום מקום הן בגמרא והן בראשונים גזירה כזאת וחידוש כזה בדין ריחא. ובאמת לא מובן כיצד ניתן להבין שהדין דריחא לאו מילתא מבוסס על כך שריח האיסור בטל בשישים בהיתר, דהא הגמרא (פסחים עו ע"ב) דנה על שני גדיים של פסח שנצלו זה בצד זה, וברור שלא מדובר על מקרה שגדי אחד היה גדול פי שישים יותר מהגדי השני. וצ"ע.

יז. סיכום והלכה למעשה

אף הסבורים דריחא מילתא לא אסרו אלא מדרבנן

נראה שדין ריחא הוא מדרבנן ולא מדאורייתא. דלא מצינו בגמרא דעה האוסרת מדאורייתא אלא רק לגבי טעם, ונדרשו ילפותות מפורשות וסוגיות ערוכות לכך (פסחים מד ע"ב; נזיר לז ע"א). וכן מבואר בדברי האור זרוע (ע"ז סי' רנה) שהאיסור הוא מדרבנן בלבד, דכתב: "הילכתא כרבא דריחא לאו מילתא היא, ואע"ג דהלכה כר' [מאיר⁶⁴] בגזירות⁶⁵". וכן כתב מהר"ם בתשובה (מהד' מוה"ק ח"ב, תשובות סי' ל, הובאה בשו"ת הרשב"א ח"א סי' תתמט). ואמנם בשדי חמד (ח"ה, קמו ע"ג) כתב להוכיח מדברי הראב"ה שהובאו לעיל (עמ' שסה) שלמ"ד ריחא מילתא, האיסור הוא מדאורייתא. דהראב"ה הביא ילפותא שלמדה הגמרא (מנחות צד ע"א) ממנו עולה שְׁאָפוּ במקדש מינים שונים של לחמי התודה בתנור אחד. אך יש לדחות, דמדברי הגמרא שם עולה בהכרח שכך נהגו לאפותם בפועל, ולא רק שיש ילפותא כזו, כך שדברי הראב"ה מובנים היטב אף לפי ההבנה שדין ריחא אינו

64. שהחמיר בדין ריחא, וכנ"ל (עמ' רצד).

65. ראה אר"ז (הל' יבום וקידושין סי' תרכט אות א ואות ד) בשם ר"ח ובשם עצמו (והעתיק לשון רש"י בכתובות סי' ע"ב בגזירותיו), שהכלל דהלכה כר"מ בגזירותיו חל רק בגזירות דרבנן ולא באיסורי דאורייתא. ואמנם מצאנו ביראים (סי' ז) שכתב שהלכה כר"מ בגזירותיו לגבי מי שקידש את בתו ולא פירש איזו בת, שזה נידון דאורייתא. אך נראה ברור שזה לא דאורייתא ממש אלא רק חשש לאיסור דאורייתא, ושפיר הוי בכלל גזירה (אף לסוברים שספיקא דאורייתא אסור מן התורה, וכל שכן לסוברים שאסור מדרבנן), ולא דמי לנידון דידן שלא היה שייך להגדיר את ריחא כגזירה אם זהו איסור תורה.

אלא מדרבנן. ומהנידון של צליית גדיי פסח זה בצד זה מוכח שלמ"ד ריחא מילתא, האיסור על ריחא נהג כבר בזמן הבית. ובהלכות גדולות (סי' סה עמ' תרמו) כתב: "והלכה כלוי דקא מסייע ליה קרא, דכתיב (במדבר ו, ג): 'משרת', דאטעמא דקא קפיד רחמנא אבל ריחא לא", עכ"ל. אך נראה שגם מזה אין להוכיח שריחא דאורייתא, דלא מסתבר שבה"ג בא להכריע את מחלוקת האמוראים בראיה חדשה שלא הובאה בגמרא, ונראה שזו אסמכתא בעלמא. וכן כתבו להדיא הרדב"ז (ח"ג סי' תקכז), והשפת אמת (פסחים עו ע"ב ד"ה בשר) שדין ריחא הוא מדרבנן.

סיכום שיטות הפוסקים העיקריות

נחלקו אמוראים וראשונים האם ריחא מילתא או לאו מילתא. ישנן שתי אפשרויות בהבנת מחלוקת זו: אפשרות ראשונה היא שלכולי עלמא אסור לכתחילה לצלות או לאפות היתר ואיסור זה בצד זה, והמחלוקת היא מה הדין בדיעבד. אפשרות שניה היא שהמחלוקת היא האם מותר לנהוג כן לכתחילה, ואפשרות זו יותר מרווחת בגמרא.

הר"ף וסיעתו הבינו כאפשרות הראשונה, ופסקו דריחא לאו מילתא בדיעבד, וכן פסק האו"ז. רש"י פסק דריחא לאו מילתא אפילו לכתחילה, וכן דעת הרמב"ן, הריטב"א והר"ן וסיעתם. כן נראה גם מדברי הרמב"ם, שהאיסור לצלות שני גדיי פסח זה בצד זה הוא משום חשש לתערובת גופים ולא משום ריחא, הרי שריחא לאו מילתא אפילו לכתחילה. ר"ת, הראב"ן, התרומה, הראב"ה, השערי דורא הרא"ש וסיעתם פסקו דריחא מילתא אפילו בדיעבד.

מנהג העולם בזמן הראשונים היה להקל בריחא אפילו לכתחילה. לפי השיטה דריחא לאו מילתא אפילו לכתחילה, מובן היטב מנהג זה. ואולם הראשונים שנקטו דריחא מילתא נאלצו להדחק לכאורה ולבאר את המנהג שהתנורים שלהם גדולים ולכן יש להתיר אפיית היתר בצד איסור לכתחילה, אף לשיטתו של ר"ת המחמיר. ולכאורה יש בזה קושי, שהרי גם בזמן הגמרא היו תנורים בגדלים שונים והיא לא מחלקת בין סוגי התנורים.

לעיל (עמ' שט) הובאו ראשונים שהתירו לאכול פת שנאפתה עם בשר ביחד עם חלב, ובהמשך (עמ' שמט) התבאר שאף ראשונים שפסקו דריחא מילתא היא הסכימו להתיר זה, משום שפת נחשבת לכחושה ופיטומה מועט. כמו כן, הובאה לעיל (עמ' שי) שיטת הרמב"ן וסיעתו שהחמירו דוקא בבשר בחלב למרות שפסקו דריחא לאו מילתא, משום שמורגש טעם הבשר בחלב ולהיפך.

הכרעת ההלכה בדין שאר איסורים

ולפי כל מה שהתבאר לעיל נראה שיש קושי באפשרות שהעלו בעלי התוס' לחלק בין הסוגיה בפסחים ובין הסוגיה בע"ז, שכאן הריח מזיק וכאן אינו מזיק, או שכאן הריח מרוכז וכאן הוא מתפזר. וכן נראה שיש קושי בהבנת הרי"ף וכפי שהקשו הרמב"ן וסיעתו ועוד ראשונים. ונראה שבעיקר השאלה אם דין ריחא מילתא אמור לכתחילה או בדיעבד, היה מקום להקל ולהתיר אף לכתחילה, דבפשטות דינו של רבא הוא במהותו דומה לגמרי לדין של לוי, ומוכח שיש להקל בזה לכתחילה. ומאיך, נראה שביחס לשאלה אם דברי לוי אמורים לכתחילה או בדיעבד יש לנטות לאיסור כדעת הרמב"ם, אבל רק מצד החשש שמא יוחלפו הדברים הנצלים שבתנור, ולא מצד עיקר דין ריחא מילתא. ואין לסמוך להתיר אפילו במקרה שצורת החתיכות של הנבילה והשחווטה שונות, דהא גם גדי וטלה שונים זה מזה בצורתם. ואולם לאחר ההפשטה יתכן שבאמת קשה יחסית להבחין בין הגדי והטלה. ועל כל פנים נראה שאם מסמן וכותב באופן ברור את החתיכות היה מקום להקל שלא לחשוש להחלפה. ואמנם לעיל (עמ' שי) הובא המנהג לאסור לכתחילה בתנור צר, אבל מנהג זה כמעט שאיננו שייך בזמננו שהתנורים הם גדולים.

הכרעת ההלכה בדין אכילת פת שנאפתה עם בשר יחד עם חלב

ואף לגבי דין בשר בחלב, נראה שהיה מקום להקל מעיקר הדין, ולסמוך על שיטת רש"י והגאונים וסיעתם שמקילים, ותולים את האיסור אליבא דרב ואביי שסוברים שריחא מילתא. והיינו משום שיש בזה ספיקא דרבנן, ובעיקר המחלוקת של ריחא מילתא יש להכריע לקולא וכנ"ל. ומלבד זאת נראה שיש קושי בהנחה שהניחו כמה ראשונים החולקים ואומרים שגם לאסור פת לאוכלה בכותחא נחשב רק איסור לכתחילה ולא דיעבד, ולכן הדין הזה עשוי להתאים אף לדעת לוי. דנראה שיש בזה שני דחקים: האחד, הרי גם בנידון של פת על חבית תרומה, לא אוסרים את הפת לחלוטין באכילה, אלא רק אוסרים אותה לזרים ומתירים לאוכלה לכהנים. וזה גופא כבר מהווה קושיה על לוי, והוא נצרך להעמיד את דבריו דתלו בפלוגתא. ועל כרחק צריך לומר שהעובדה שמגבילים את דרך האכילה של הדבר בגלל ריחא, ולא מתירים אחר מעשה את האכילה המסוימת הזאת אלא רק באופן כזה שאין נפקותא לכך שיש ריחא, זה גופא נחשב דיעבד. ולכן נראה שגם בנידון של חלב ובשר, הקביעה שאין שום אפשרות לאכול את הפת הזאת

עם כותחא לעולם, אמורה להחשב כדיעבד, אפילו שניתן לאכול את הפת הזאת באופן כזה שלא תהיה נפקותא לכך שיש ריחא של בשר. ואמנם היה אפשר לחלק בין איסור לזרים ובין איסור לאכול בכותחא, שאיסור אכילה לזרים הוא יותר מגביל ומונע מאשר האיסור לאכול בכותחא. אבל נראה שאם אכן היה מקום לחלק בהכי, הגמרא היתה צריכה לומר זאת, ולא היה מקום לסתום ולהניח שנבין שיש הבדל בין הרמות השונות של הלכתחילה במידת ההגבלה שבהן. ושנית, נראה דוחק לומר שהמקרים המובאים בסיום הסוגיה אינם קשורים קשר ישיר לכל מה שנאמר קודם לכן, ובעצם סיבת איסורם היא סיבה שונה מהסיבה שנאמרה קודם לכן בסוגיה. ובפשטות נראה שהכל ענין אחד (מלבד מה שנאמר בו להדיא שהוא משום סכנה ושהובא אגב אורחא). ואם לדעת לוי יש להתיר, אזי יש להתיר גם בנידון הזה. ואין סיבה להניח שבנידון של בשר בחלב יש סברות מיוחדות להחמיר, ולכן לוי יודה שיש לאסור בו. ולכן נראה לכאורה שהעיקר הוא כדברי רש"י וסיעתו שהדברים תלויים במחלוקת, ואין הם אמורים אלא רק אליבא דרב ולא כלוי. וגם בדין זה המנהג הוא לאסור לכתחילה בתנור צר, אך כאמור, נראה שמנהג זה כמעט ואינו שייך בזמננו.

הלכה למעשה יש להחמיר כמנהג העולם

ולפי כל זה היה מקום לפסוק כשיטת רש"י והרמב"ם וסיעתם שהתירו ריחא אפילו לכתחילה ואפילו בבשר עם חלב, וכפי שנראה גם מהמנהג הנ"ל בתקופת הראשונים. ובפרט במאפים שיש להם דין כחוש, שבזה אף ר"ת מודה דריחא לאו מילתא. אלא שלמעשה יש ללכת בזה אחר המנהג בזמננו ולאסור לכתחילה. ואמנם התנורים בזמננו הם גדולים מ"ב עשרונים ולכאורה היה מקום להקל בהם, אך כבר נאמר לעיל (עמ' של) שדינם תלוי במחלוקת הרא"ש והשערי דורא לגבי תנור גדול שאינו פתוח. והמנהג הוא להחמיר בזה. ובדיעבד יש מקום להקל, הואיל ולגבי דיעבד אין מנהג ברור. ופת שנאפתה עם בשר, אין לאוכלה עם חלב למרות שהיא כבר נאפתה, לפי מה שכתבו הפוסקים שאכילתה עם חלב נחשבת כלכתחילה, דהמנהג להחמיר בזה וכפי שפסק השו"ע (סי' צז ס"ג).