

עיון בעניין תערוכת

א. נתינת טעם במין במינו לפרש"י

לרש"י שיטה נפלאה בעניין נתינת טעם ומין במינו. עיין ברא"ה חולין (צו:) וכן ברא"ש (סי' כ"ט) וש"ר, שלרש"י צריכים גם ששים וגם קפילא להתיר (היכא דאפשר) - והרבה ראשונים חולקים על שיטת רש"י. והקושיא העיקרית שבשיטת רש"י היא אמאי צריכים ששים מאחר שידוע שאין טעם (ע"י הקפילא). בכדי להבין שיטתו, צריכים להעיר שמשמע שלרש"י גם במין במינו יש נ"ט, אלא שא"א להבחינו ולהרגישו כשלעצמו. כן משמע ממה שכתב בחולין (צו:) ד"ה כולן אסורין וכו': "ולקמן מפרש דנותן טעם במין במינו שאין אדם יכול להבחינו שיערוהו בששים." ז"א יש נ"ט ודין נ"ט במין במינו, אלא שא"א להבחינו.

וכן מש"כ שם (צז:) ד"ה ומין במינו שכתב "בין דהיתרא ובין דאיסורא דליכא להבחין טעמו." ושם ד"ה משערינן: "אותם כאילו האיסור בצל או קפלוט ואילו היה נותן טעם בהיתר זה שנתבשל עמו אוסרו ובהך איסורי דלא מצי למיטעמינהו קאמר כגון מין ומינו ואי נמי שאינו מינו דאיסורא וליכא קפילא ואכתי לא איפסיק הלכתא בששים."

עיין היטב בכל דבריו, שהיוצא מהם לכא' שיש נ"ט במב"מ, אלא שבמציאות א"א להבחין הטעם הבא מהאיסור והטעם הבא מההיתר. וצ"ע, מה ביאור הטעם במין במינו, מאחר שאינו נרגש.

אלא יש לרש"י יסוד בעניין נ"ט, דהיינו שיש נ"ט הניכרת ונ"ט שאינה נכרת. זאת אומרת, שיש וניכר האיסור כדבר נפרד מן ההיתר (כגון היכא דהוי מבשא"מ), ויש ואין טעמו ניכר בפנ"ע (כגון מב"מ). ומ"מ יש כאן טעם, שהרי טועם את כל התערבת - כולל טעם האיסור. זאת אומרת, במב"מ ודאי יש טעם מהאיסור כמו מן ההיתר וטועמים האיסור, כפי כמותו, יחד עם טעם ההיתר. אי אפשר להבחין הטעם הבא מהאיסור מאחר ששוה לטעם ההיתר, אבל ודאי הטעם שטועם הוי טעם איסור (ביחד אם טעם ההיתר). ההיתר והאיסור גורמים הטעם בשוטפות.

וא"כ היכא דהוי מב"מ הרי אין האיסור ניכר בפנ"ע ואין נ"ט הניכרת; אבל טעם ודאי יש וכמש"כ רש"י. ולכן צריכים ששים גם במב"מ לרש"י מדאו' - ולא משום גזירה כשיטת ר"ת (מובא בטור יו"ד (סי' צ"ח) וכו'). שלר"ת אין נ"ט שייך באמת כלל במין במינו. והנה עניין הששים לרש"י היינו שאין החלק מהטעם הנובע מן האיסור חשוב כלל עוד, מאחר שאינו ראוי להשפיע בשיעור זה (אילו היה מבשא"מ של השיעור הקבוע של נ"ט). ודו"ק היטב בזה.

השתא דאתית להכי, מובן היטב שיטת רש"י בעניין ששים וקפילא. צריכים גם שלא יהא הטעם ניכר (ולכן צריכים קפילא, דלזה לא מהני ששים אם יש טעם), וגם שיהיה הטעם שאינו ניכר עוד בטל (כלומר שלא

יהיה חלק מהתערבות של טעם אף שאינו ניכר בפנ"ע- ולזה אין קפילא מהני רק ביטול ע"י ששים). לכן בעינן תרתי לרש"י ודו"ק היטב.

ויש לנמק בזה ולבאר שיש ב' עניינים כאן. (א') שאם ניכר הטעם א"כ תערבת- שהרי מציאות האיסור ניכר כאילו הוי בעין. וא"כ נשאר באיסורו. (ב') שאם הוי חלק חשוב של התערבת, התערבת אסור. ויש לע"ע במש"כ רש"י להלן (צז:): ד"ה במאי דבלעה קדרה וכו'. "אם ראינוהו כשנפל שם קודם שנתמעט ואנן משערינן אותו לאחר שנתבשל לכמות שנפל שם ואין בהיתר ששים בו אומדים כמה בלעה קדרה מן ההיתר לפי שכשנפל שם היה היתר הרבה ונתמעט בבליעת הקדרה אבל בקדרה עצמה לא משערינן וכיון דאיפליגו לישני ואיסורא דאורייתא היא אזלינן לחומרא ולא משערינן בקדרה ועיקר הדבר כמות שהוא בא לפנינו משערינן ליה ולא משערינן במאי דבלעה קדרה מן ההיתר לפי שאף מן האיסור נבלע ונתמעט מכמות שהיה וכדאמר' לקמן אטו דהיתרא בלע דאיסורא לא בלע."

לכאן' מש"כ שזה איסור דאורייתא צ"ע [ועיין בחידושי הרשב"א בזה], שהרי י"כ יותר מחד בתרי. ולכאן' נל"פ שרש"י סובר דמב"מ בנ"ט הוי דאו'- והיינו שיש נ"ט במב"מ מן התורה- וכמש"כ לעיל בביאור דבריו (צו:). וא"כ מש"כ רש"י כאן הוי ראייה חזקה למש"ב. [ועיין עוד בשו"ת שואל ומשיב מהדורה א' ח"ג (סי' קס"ח), וברוך שכוונתי לדעת השו"מ].

וכן רש"י כתב שם במשנה ששיעור זה הוי הלל"מ לכאן'. ודבריו לשיטתו שיש עניין של נ"ט במין במינו- ודלא כר"ת וש"ר ודו"ק היטב.

והנה יש להסביר למה לרש"י במין במינו אסור מן התורה עד ששים ואילו במבשא"מ הוי דאורייתא רק עד רוב (הפך סברת רוב ראשונים ובכללם ר"ת והטור), מאחר שבשתיהם יש דין נ"ט. ונל"פ דהוי כעין שיטת הר"ן בעניין רבי יהודה ורבנן. שכל שיש שום ביטול במבשא"מ בטל מדאורייתא, מאחר דב' דברים הם ואומרים דאזלינן בתר רובא. ואמרינן דטעמא דהתירא הוי. אמנם במב"מ אין כאן ביטול אלא היכא דהוי טעם האיסור כמאן דליתא- דהיינו בששים. כלומר, במב"מ צריכים שהאיסור אינו חשוב עוד כלל כאחד מהגורמים של הטעם; ובמבשא"מ צריכים רק שהחלק העיקרי יהיה ההיתר ודו"ק היטב בכל זה.

ב. שיטת הרמב"ם בעניין מב"מ מבשא"מ וטעק"א

הרמב"ם כתב בהל' מאכלות אסורות (פט"ו):

"(א') דבר אסור שנתערב בדבר מותר מין בשאינו מינו בנותן טעם, ומין במינו שאי אפשר לעמוד על טעמו יבטל ברוב.

(ב') כיצד חלב הכליות שנפל לתוך הגריסין ונמוח הכל, טועמין את הגריסין אם לא נמצא בהן טעם חלב הרי אלו מותרין, ואם נמצא בהם טעם חלב והיה בהן ממשו הרי אלו אסורין מן התורה, נמצא בהן טעמו ולא היה בהן ממשו הרי אלו אסורין מדברי סופרים.

(ג') כיצד הוא ממשו כגון שהיה מן החלב כזית בכל שלש ביצים מן התערובת, אם אכל מן הגריסין האלו כשלש ביצים הואיל ויש בהן כזית מן החלב לוקה שהרי טעם האיסור וממשו קיים, אבל פחות משלש ביצים מכין אותו מכת מרדות מדבריהם, וכן אם לא היה בתערובת כזית בכל שלש ביצים אע"פ שיש בהן טעם חלב ואכל כל הקדירה אינו לוקה אלא מכת מרדות.

(ד') נפל חלב כליות לחלב האליה ונמוח הכל, אם היה חלב האליה כשנים בחלב הכליות הרי הכל מותר מן התורה, אפילו חתיכת נבלה שנתערבה בשתי חתיכות של שחוטה הכל מותר מן התורה, אבל מדברי סופרים הכל אסור עד שיאבד דבר האסור מעוצם מיעוטו ולא יהיה דבר חשוב שעינו עומדת כמו שיתבאר.

(ה') ובכמה יתערב דבר האסור ויאבד בעוצם מיעוטו, כשיעור שנתנו בו חכמים, יש דבר ששיעורו בששים, ויש ששיעורו במאה, ויש ששיעורו במאתים.

(ו') נמצאת למד שכל איסורין שבתורה, בין איסורי מלקות, בין איסורי כרת, בין איסורי הנייה, שנתערבו במאכל המותר מין בשאינו מינו בנותן טעם, מין במינו שאי אפשר לעמוד על הטעם שיעורו בששים או במאה או במאתים, חוץ מיין נסך מפני חומרת עכו"ם, וחוץ מטבל שהרי אפשר לתקנו, ומפני זה אסורין במינן בכל שהן, ושלא במינן בנותן טעם כשאר כל האיסורין."

כשנעמוד על כוונתו בהלכות האלו, נראה שיש לרמב"ם שיטה נפלאה בדין ביטול המיחדת ביטול מין במינו ומבשא"מ וההלכות של דאו' ודרבנן. וקודם כל צריכים לברר את הלכות ביטול לפי דבריו.

הנה הרמב"ם מקדים (בה"א) הדין למעשה (כל' מה שמותר אף דרבנן), דהיינו מין במינו ברוב גמור (כל' לפי חומר האיסור); וכמו שיתבאר בע"ה. ובמבשא"מ היינו בטעמא. אמנם זה רק סיכום של הדין למעשה, אבל לא מדאו' ואף לא יסוד הדין דרבנן; כמו שיתבאר, בע"ה.

הרמב"ם ממשיך לבאר (ה"ב וה"ג) שמדאורייתא בעינן טעמו וממשו לאסור. והיינו כזית בכדי אכילת פרס. לעניין מין במינו בטל ברוב פשוט מדאורייתא, ומדרבנן צריך רוב גמור לבטלו (ה"ד); ושיעור רוב גמור תלוי בחומר האיסור (ה"ה).

ומה שפי' מקצת האחרונים שלרמב"ם טעם כעיקר מה"ת א"נ כלל בדבריו- ולכאו' מבואר להפך. אלא נראה לפרש כמו שכתב הב"י ועוד שהרמב"ם פוסק שטעם כעיקר דרבנן.

[וכן מבואר בשו"ת הרמב"ם מה' פאר הדור (סי' ס"ה) [ועי' הע' בנו של ר"ע יוסף שליט"א (הע' 6)], מובא בפ"ת יו"ד (סי' צ"ח סק"ב). ויש להאריך בתשובתו, אמנם אכמ"ל בזה. ובמק"א הארכתי יותר בזה].

נראה שלרמב"ם יש יסוד אחד להלכה של מבשא"מ ומב"מ. יסוד שניהם הוא הכלל שלא אסרה תורה אלא טעמו וממשו. ממשו היינו כזית בכדי אכילת פרס, וטעמו היינו היכא דאיכא נ"ט. כל היכא דליכא או

טעמא או ממשא בטל ברוב מדין אחרי רבים להטות. וכל מה שיש הבדל בין מב"מ למבשא"מ מה"ת הוי באמת רק הבדל של מציאות, שאין נ"ט (לראשונים החולקים על רש"י) במב"מ; ולכן כל מב"מ הוי כמבשא"מ שאין בו נ"ט ודו"ק. זאת אומרת דבמין במינו, מכיון דליכא טעם א"א להיות יותר ממשו ולא טעמו, ולכן אינו אסור מן התורה בשום תערבת. אמנם צריך להיות חד בתרי, דאחרת הוי איסור בעין.

ובאמת שייך המוסג של כזית בכדי אכילת פרס גם במב"מ, אלא שדרך כלל אין נ"מ מאחר שאין טעם הרי בחמץ אסרה תורה כזית בכדי אכילת פרס מב"מ אע"פ דליכא טעמא [כמש"כ המרכבת המשנה הל' חו"מ (פ"א ה"ו)]. הרי למדנו שאין בין מב"מ למבשא"מ מה"ת אלא מציאות וה"ת בלבד.

עכשיו נבאר הדין דרבנן לרמב"ם בע"ה. לרמב"ם יש ב' דרכים לבטל איסור: א'. ע"י רוב גמור (ששים או מאה). ב'. ע"י ביטול הטעם (ע"י קפילא או שיעור).

כשנדקדק ברמב"ם נראה שאין ששים פועל כביטול הטעם להתיר התערבת כלל. לכתחילה בעינן קפילא במבשא"מ (כמש"כ הב"י). והיכא דאי אפשר אז סומכים על מה שמסתמא אין כאן נ"ט היכא דאיכא ששים. אבל זה מועיל רק לעניין שאין עוד חשש של טעק"א, לא לעניין הביטול של האיסור ע"י ביטול הטעם-שלזה צריכים ידיעה שאין עוד נ"ט (ע"י קפילא). שאם יש קפילא ויש ידיעה ודאית שאין טעם, יש כאן ביטול הטעם (ולא רק הסרת החשש של נ"ט/טעק"א) ודו"ק היטב.

בהל' מאכלת אסורות (פט"ו ה"ל) כתב: "ואם היה בשר בחלב או יין נסך ויין ערלה וכלאי הכרם שנפלו לדבש, או בשר שקצים ורמשים שנתבשל עם הירק וכיוצא בהן טועם אותן העכו"ם וסומכין על פיו, אם אמר אין בו טעם או שאמר יש בו טעם ומטעם רע הוא והרי פגמו הכל מותר, והוא שלא יהיה סופו להשביח כמו שביארנו, ואם אין שם עכו"ם לטעום משערין אותו בשיעורו בששים או במאה או במאתים." הרי אף במבשא"מ בעינן רוב גמור (לא רק ששים) היכא דליכא קפילא [ועיין באו"ש לשם]. ולכן יתכן שצ' מאה או מאתים ולא סגי בששים. דאין הביטול (כשליכא קפילא) מגדר ביטול הטעם אלא מגדר ביטול ברוב גמור. והיכא שמועיל ביטול בששים (בליכא קפילא), היינו משום שבסתם איסורים זה הוא שיעור ביטול ברוב גמור-לא משום ביטול הטעם.

אם כן, נל"פ כזה: כל היכא דאיכא טעם יש איסור דרבנן של טעק"א-גזירה משום טעק"א בקדשים (דהוי דאורייתא). ולכן אם יש קפילא בדקינן ע"י קפילא, דבזה ברור דליכא טעם. והיכא דליכא קפילא, סומכים על ששים-שדרך כלל אין עוד טעם.

אמנם, אף שאומרים ע"י הששים שמסתמא אין עוד טעם לאסור משום טעק"א, א"ז ביטול של נ"ט. לזה צריכים ידיעה שאין כאן טעם, וע"י ששים רק הוי עניין שאין חוששים עוד לטעמו לאסור משום טעק"א. ובכדי לבטל האיסור בעינן ביטול הטעם (ע"י קפילא) או הממשות (ע"י רוב גמור). ובין במב"מ בין במבשא"מ הדין שוה; אלא במה שהמציאות שונה. ולכן, מבשא"מ מבטלין הטעם. וכשא"א, או במב"מ (דתמיד א"א לבטל ע"י ביטול הטעם לרמב"ם), מבטלין הממשות ע"י רוב גמור ודו"ק.

נמצינו למדין, שדין א' למבשא"מ ולמב"מ ושהדינים דרבנן כולם כעין דאורייתא: א'. טעק"א בחולין כעין טעק"א בקדשים. ב'. מדרבנן צריכים ביטול חיובי (של הטעם או הממשות) כעין מה שמה"ת מותר כשחסר זה או זה (הטעם או הממשות).

היוצא מדברינו, שיש לסכם שיטת הרמב"ם כזה:

מבשא"מ	דא"ו	דרבנן
מבשא"מ	אסור כזית בכדי אכילת פרס (דאיכא טעמא וממשא).	בנ"ט (סתמא ששים; לכתחילה בקפילא).
מין במינו	רוב פשוט מותר (כל' אפי' איכא כזית בכדי אכילת פרס).	ברוב גמור (תלוי בחומר האיסור).
טעם כעיקר	רק בקדשים	אפי' בחולין

ג. שיטות הרמ"א והש"ך

הרמ"א ביו"ד (סי' צ"ח ס"ב) והש"ך (שם סק"ו) דנים בגדר מב"מ ומבשא"מ. הרמ"א פסק שהכל תלוי בשמא, וז"ל: "ולענין מין במינו אזלינן בתר שמא, אם הוא שוה הוי מין במינו. אבל לא אזלינן בתר טעמא אם הוא שוה או לא". [והנה מש"כ הט"ז בדף אחרון שלו אינו נראה וכמש"כ הש"ך - וכן מבואר בדרכי משה (כש"ך). וע"ע בחוות דעת בביאורים (סק"ג).]

מבואר מדברי הרמ"א שאין החילוק בין מב"מ ובין מבשא"מ חילוק של מציאות (כשיטת הרמב"ם - עיין מש"כ לעיל). אלא יש הבדל יסודי ביניהם והם ב' גדרים הלכתיים ודו"ק.

והנה שיטת הרמ"א צ"ע שאיך אפשר שטעק"א אינו תלוי כלל בטעם. ואם אין כאן הבדל במציאות, אמאי אין טעק"א במב"מ כשיש ב' טעמים שונים במציאות, ואילו במבשא"מ יש טעם כעיקר ואסור בנ"ט אף בשאין טעם במציאות.

מובן מאליו שהרמ"א סובר כשיטת רש"י לעניין נ"ט שאינו ניכר (עה"ד שביארנו לעיל). [ואף שסובר להיפך מרש"י לעניין אם טעק"א שייך למב"מ או למבשא"מ, מכיוון שמפרש מב"מ ומבשא"מ אחרת מרש"י - יש מקום להשוות שיטתם במקצת ודו"ק.] זאת אומרת ששייך טעק"א/ נ"ט אף בטעמים שווים, מה שאחרים קוראים מב"מ (ע"פ טעמם).

ולעיקר יסודו של הרמ"א צל"פ כזה: ביטול של חד בתרי שייך דוקא היכא שיש לראות את האיסור וההיתר כב' חלקים של דבר אחד (כעין הב"ד) [עיין תוס' ב"ק (כז:): ד"ה קמ"ל וכו']. זאת אומרת שאם כל התערבת דבר אחד, אלא שחלקו אסור וחלקו מותר, אז (ורק אז) אפשר לדון ע"פ ביטול. ולכן צריכים האיסור והיתר שבתערבת להיות שווים בשמם כדי שיהיה האיסור בטל חד בתרי (ומכא אחרי רבים) ודו"ק.

אבל אם הוי מבשא"מ (לפי שמם), אין כאן ביטול של אחרי רבים. ולכן בזה שייך האיסור של טעם כעיקר- ואפילו אם הטעמים שווים (וכמש"ב ע"ד רש"י).

ומה שיש היתר בששים וכו' הוי משום שאין כאן עוד טעם חשוב הבא מן האיסור, וכעין הגדר של נאכד מעוצם מיעוטו (לעניין הטעם). אין כאן אלא טעם קלוש, ואין זה הנ"ט שאסרה תורה (כמו טעם פגום). ודו"ק שבמקום שאין כזית בכדי אכילת פרס, אין כאן ממשו- כלומר גוף האיסור- אלא רק טעמו (טעק"א). אמנם במבשא"מ (בשמם) כל שיש טעם חשוב הוי אסור דא"כ ביטול (של חד בתרי), ולכן נשאר טעם איסור. משא"כ במב"מ, שהטעם הוי טעם של היתר ע"פ הלכה (שהרי נתבטל האיסור) ודו"ק. ולכן באין כזית בכדי אכילת פרס הוי מותר, דאין כאן לא ממשו ולא טעמו. וד"ז יתבאר עוד בהמשך דברינו כאן, בע"ה.

וסברא זו שטעם איסור שנתבטל הוי טעם היתר ע"פ הלכה, הוי לשיטתו. עיין בהמשך בשו"ע כאן (ולכאור' הרמ"א מסכים) ואילו הש"ך (סק"ח) חולק ודו"ק היטב. וכן להלן (סי' צ"ט ס"ו) הרמ"א סובר כן- וגם שם הש"ך (סקכ"א) חולק, כ"נ ודו"ק היטב בכל זה.

ויש יסוד לסברא זו בהרבה ראשונים- לדוגמא עיין בדברי המהר"ם מרוטנברג [נדפס בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' תשל"ל)], שהם המקור לדברי תלמידו הרא"ש בחולין (סי' ל"ז), ודו"ק היטב. וכן מקורות רבים בראשונים, ואכמ"ל- ובמקומן הארכתי, בע"ה.

יסוד העניין הוא מה שלא אסרה תורה טעם חזיר (וכן שאר איסורים) אלא שיש חפצא של חזיר ולכן טעם חפצא זו ג"כ אסור. אבל יתכן שאותו טעם יהיה מותר, אם בא מדבר המותר. כן מבואר בחולין (קט:): "אמרה ליה ילתא לרב נחמן: מכדי, כל דאסר לן רחמנא שרא לן כוותיה, אסר לן דמא - שרא לן כבדא, נדה - דם טוהר, חלב בהמה - חלב חיה, חזיר - מוחא דשיבוטא, גירותא - לישנא דכוורא, אשת איש - גרושה בחיי בעלה, אשת אח - יבמה, כותית - יפת תאר, בעינן למיכל בשרא בחלבא! אמר להו רב נחמן לטבחי: זויקו לה כחלי. בסוגיא דילתא..."- וע"ע בשו"ת צפנת פענח (סי' ג') שדן במן שטעמו טעם חזיר, ובפתח עיניים לחולין (שם) שהוכיח מסוגיא זו שאין בזה שום איסור. הרי מצינו טעם השוה לטעם חזיר ממש שמותר.

בניגוד לרמ"א, הש"ך מפרש שבנ"ט ודאי בתר טעמא אזלינן, אלא לפי רבי יהודה הסובר מין בימנו אינו בטל, הגדרת מב"מ היינו בתר שמא. וכן באיסור משהוא או מאה וכיוצא בזה אזלינן בתר שמא. ואף דהוכיח כן מהרבה ראשונים [וכן סוברים הרבה פוסקים (כש"ך)- עיין פרמ"ג וחזו"א (סי' כ"ה סק"ד)], לא ביאר סברתו בזה.

ונראה לנמק דבריו בהקדם ב' נקודות: (א) בעצם מב"מ ומבשא"מ הם שווים, אלא שיש הבדל ביניהם לעניין המציאות (כרמב"ם ולא כרמ"א). (ב) הש"ך אינו סובר שהטעם נהפך לטעם היתר ע"י ביטול גוף האיסור (כדעת הרמ"א).

הא דמב"מ לר"י תלוי בשמא מובן בפשטות ע"פ סברת הר"ן המפורסם בנדרים (נב.), שביטול שייך דוקא כשיש נקישה בין ב' דברים שונים- שאז אחד מבטל השני. אבל כל ששויים מחזקים זא"ז. ולכן דוקא

באינו מינו יש ביטול, לרבי יהודה. ויתכן שכל ששויים האיסור והיתר בשמא נחשבים כדבר אחד ואינם בטילים, ומה ששונים בטעמים אינו שייך לדין זה.

וכן מה שכתב לעניין מאה ומאתים יש לו יסוד ברשב"א (צז): ד"ה מין ושא"מ וכו', ע"ש. אמנם יש להבין הסברא כאן. ונראה שגם זה ע"פ הר"ן שבביטול של מב"מ (לרבנן הסוברים שיש ביטול במ"ב) יסודו שנחשבים כב' מינים - שזה היתר וזה איסור, ולכן יש כאן ביטול. וא"כ במ"ב, שהמין היתר (מצד היותו היתר) מבטל המין איסור (מצד היותו איסור), תלוי בחומר האיסור (שההיתר ואיסור של הדברים הם השייכים לביטול). משא"כ במבש"מ שתלוי בביטול חומר זה את השני (כגון מים את חלב), אין חומר האיסור נוגע כלל ודו"ק [ועיין מש"כ בעניין רש"י (צז):].

וא"כ נראה ששיטת הש"ך ממוצע בין שיטת הרמב"ם והרמ"א. וכן יוצא שיש לש"ך ב' עניינים כאן: (א.) כל זמן שהאיסור נ"ט אוסרת התערבת ואין משגיחין כלל על שמא. (ב.) במב"מ וכן מאה ומאתים וכו' דהוי מניעת ביטול האיסור. [וע"ע דברי רעק"א יו"ד (שם). ובשיעורי רד"ה רפפורט זצ"ל לחולין (סי' ח') ודו"ק היטב.].

עיין בריטב"א חולין (צז). ד"ה סמכינן אקפילה וכו'. הריטב"א הביא שיטת הרמב"ן בעניין טעם וששים [והוא ע"ד רבו הרא"ה]. והנה יש כאן נקודה חשובה שלא הזכיר הריטב"א, אמנם שייך לשיטה זו. הנה מבואר בחי' הרמב"ן (צח). ד"ה כל איסורין וכו' [ובתוה"ב (ב"ד ש"א: דף ט"ז ע"א) ובטור יו"ד (סי' צ"ח) בשמו] שיש חילוק בין גוף האיסור לטעמו, ע"ש. ואף שהמהרש"ל [מובא בכנסת הגדולה (ס"ט)] תמה על פשרה זו, מ"מ נראים הדברים מאד, כמו שיתבאר. וגם לרא"ה וריטב"א נראה כן - אף שלא הזכירו ד"ז.

כן נראה ממה שברור שהרמב"ן אוסר היכא שאין ששים כנגד האיסור, אף היכא דליכא טעמא, רק משום שהאיסור עדיין קיים (אף שאינו נותן טעם). שאין גוף האיסור בטל, אף שאין כאן נ"ט. מאידך, כשיש נ"ט אסור - אף כשיש ששים כנגד האיסור. והיינו משום שהטעם אסור - אף שגוף האיסור בטל.

אמנם ביש ס' אין חוששין לטעם. ומ"מ היכא דידעינן שיש נ"ט הוי באמת אסור. שאיו ס' אלא ראייה שמסתמא אין נ"ט.

וא"כ יש ב' הלכות בס': (א) מסתמא אין כאן נ"ט. (ב) ביטול גוף האיסור. וכן יש כנגד זה ב' מיני איסור בתערבת: (א) נ"ט של איסור (ב) האיסור עצמו שלא נתבטל ונשאר באיסורו.

א"כ יש חילוק בין גוף האיסור שאוסרת אף בלא נ"ט (כל זמן שלא נתבטל) ובין הטעם שאוסרת בכל שיעורים (אמנם דוקא בנרגש הטעם). וע"ע בתמים דעים (סי' ז'). ופשוט ששיטת הרמב"ן ותלמידיו הוי יסוד לשיטת הש"ך. [ואם נאמר שיש הבדל בין שיטת הריטב"א ושיטת הרמב"ן בחידושו, אינו אלא בהגדרת גוף האיסור ודו"ק היטב. [ועיין עוד שיטת הרא"ש (סי' כ"ט) שסובר שאין צ' ששים אלא לבטל הטעם - ולכן מותר ע"י טעימת קפילא או ע"י ששים, וא"צ לשתייהן. ואכמ"ל בשיטה זו כאן.]

ודו"ק בב"י (סי' צ"ח) שמביא בשם כמה ראשונים שודאי לא שרינן היכא דאיכא נתינת טעם (ז"א אפי' ביש ששים או מאה כנגד האיסור). ולכאן מה שכתב הרמ"א (סי' צ"ח ס"א) [ועי' בהע' רעק"א לשם]. שאין סומכין על קפילא צ"ע- שא"ז חומרא אלא קולא, דלא חיישינן לנ"ט ביתר משישים (שלא כשיטת הראשונים שהביא הב"י) [ועי' בש"ך לשם (סק"ד)].

אמנם ברור שהרמ"א לא ס"ל כסברת הראשונים האלו כלל. וע"ע בראבי"ה (סי' אלף ק"ב) שכתב שביותר מס' כנגד האיסור אין איסור של נ"ט כלל, כלומר אין הטעם אסור עוד בזה- ודלא כרמב"ן ורא"ש (שסוברים שרק אין חוששין עוד שיש שם טעם, אבל אם יש טעמא הוי אסור). ונראה שכן גם דעת הרמ"א. ולכן מה שנוהגין לשער בששים ולא להשתמש בקפילא (ע"פ האגור מובא בדרכי משה) הוי לדעתו חומרא, ולא קולא כלל. שאף אם באמת יש כאן טעם שהיה נרגש ע"י הקפילא, אין כאן אסור לדעת הרמ"א, מאחר שבטל בששים- ודו"ק היטב.

ונראה לפרש דברי הרמ"א לשיטתו, שכל שיש ששים אין עוד איסור בטעם, אפילו כשנרגש הטעם. פחות משישים הוי טעם קלוש ואינו אסור- וכמו שביארנו. לכן אין שום קולא במה שאין משתמשים בקפילא. (ועיין עוד ברשב"א חולין (צז.) ד"ה אמר רבא וכו' ועוד, שביאר ג"כ דהוי טעם קלוש וכו'). ודו"ק בדברי הרמ"א, בדרכי משה (שם) שהוסיף על ד"ז שהיכא דעבידא לטעמא לא בטל- וזה מובן היטב עה"ד שביארנו. שאין לטעם פחות מס' חשיבות, דרך כלל. אמנם, כשעבידא לטעמא יש חשיבות אפילו לפחות משישים.

ד. שיטות בעלי התוספות בהגדרת תערבת

התוס' [חולין (צז:ז.) (ד"ה אפילו וכו')] כתבו "... ומה שנהגו כשמולחים בשר הרבה ומניחין בגיגית ופעמים חתיכה אחת חציה לתוך הציר וחציה חוץ לציר וחותרין מה שבתוך הציר ומשליכין דאסור ומה שחוץ לציר מותר ולא אמרינן שיפעפע הדם למעלה ויאסור כל החתיכה כדאמר גבי חלב י"ל דאין דרכו של דם לפעפע אלא אדרבה אמרינן דדם משרק שריק כשנופל על הבשר ולא מיבלע דרך הליכתו כ"ש דלא מפעפע למעלה ואפילו יש שומן בבשר שבתוך הציר לא אמרינן דנעשה נבלה מחמת הדם וחוזר ואוסר מה שחוץ לציר דמפעפע ... כיון דלא אפשר האיסור להתפשט חוץ לציר שרי דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת את כל החתיכות אלא במקום שהאיסור מתפשט בכל החתיכה דומיא דטפת חלב תדע דבכל מקום שאנו אוסרין כדי קליפה אמאי אין אותו כדי קליפה חוזר ואוסר מה שאצלו ובענין זה יאסר הכל אלא היינו טעמא לפי שאין טעם האיסור עובר כלל יותר מכדי קליפה. והרב רבי אליעזר ממ"ץ היה מחלק משום דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשה נבלה במקצת חתיכה אלא בכל החתיכה ואין זה טעם ועוד תדע דאי לא תימא הכי אין לך בשר מותר לעולם דהא קיימא לן דכל הבשר הנמלח כששהה במלחו יום או יומים יש בו טעם מלח יותר ואפ"ה לא אמרינן דמלח שעל הבשר הנאסר מחמת הדם יחזור ויאסור את הבשר אלא צ"ל משום דאע"פ שנבלע בבשר טעם המלח טעם הדם שבמלח אין נבלע בו כלל."

ויש לבאר ב' הדעות בתוס' בעניין הענ"נ: (א') השיטה הראשונה בתוס' מבוארת יותר בתוס' הרא"ש ובהלכותיו. וז"ל תוס' הרא"ש:

"... ומיהו בלאו הכי ניהא הכא דלא אמרינן חתיכה עצמה נעשית נבלה ואוסרת כל החתיכות אלא היכא שהאוסר עצמו יכול להתפשט עם הנאסר וליתן טעם בשאר חתיכות כגון טיפת חלב שנפלה על חתיכה שטעם הטיפה מתפשט בכל החתיכות ונהי שאין לטיפה כח לאסור שאר החתיכות אותה חתיכה שנאסרה מסייעת לטיפה לאוסרם, אבל דם שאין לו כח לפעפע למעלה גם השומן הנאסר מכחו אינו מפעפע לאסור למעלה, תדע דבכל מקום שאנו אוסרין כדי קליפה אמאי אין אותה קליפה חוזרת ואוסרת ובענין זה יאסר הכל, אלא היינו טעמא לפי שאין טעם האיסור עובר כלל יותר מכדי קליפה הילכך גם הנאסר אינו אוסר..."

[וכפי' זה מצינו גם בר"ן על הרי"ף לחולין (דף מ"ג ע"א) וכו'.]

דברי הרא"ש צריכים עיון, לכאול. הרא"ש כותב שאין החתיכה שנעשית נבילה אוסרת אלא במקום שהאיסור שבה יכול להגיע. מאידך, הרא"ש סובר שכל החתיכה נהפכה לאיסור. וא"כ אמאי אין החלק שהפכה לאיסור אוסר כשמתפשט בלי מה שהיה אסור מעיקרא. ואם נאמר שאינו אוסר, מה מובן הדבר שנהפך ההיתר לאיסור. אם הוא איסור, אמאי אינו אוסר?

אמנם דבריו באמת ברורים כשנעמוד על יסודם. ביאור העניין הוא שהרא"ש מפ' שחענ"נ היינו שכל זמן שיש כאן תערבת, כל התערבת נחשב איסור - ולא איסור בתוך היתר. ולכן משערין בכולו ולא רק באיסור שבו.

אמנם אין החפצא של היתר נהפך לאיסור - אלא התערבת מצד היותה תערבת יש לה גדר של דבר האסור, כיון שע"י התערבת יש איסור על כולה. ולכן היכא דבטל התערבת, תו לא אמרינן חענ"נ - כגון היכא שפלט ההיתר בלי האיסור.

ודו"ק שיש כעין סברא זו (א"כ בכיוון הפוך) ברא"ש עצמו בחולין [פג"ה (סי' ל"ז)] שבתערבת של ג' חתיכות האיסור נהפך להיתר וא"כ עוד איסור כלל, ולכן מותר לאכול כולם בבת אחת. ועכ"פ אם ניכר האיסור או ניתוסף איסור חזר החתיכת איסור לאיסורה ודו"ק היטב. וע"ע בהמשך בעניין שיטת הרא"ש (והחולקים עליו) בזה.

[וע"ע הסבר אחרת בדור רביעי חולין (קח). ד"ה אבל הנראה וכו'. אמנם הנלע"ד (ע"פ תוס' הרא"ש

והר"ן) כתבתי.]

(ב') רבי אליעזר ממיץ סובר שההיתר נהפך ממש לאיסור (מדרבנן) למ"ד חענ"נ. אמנם ד"ז נאמר דוקא היכא שהחתיכה עצמה נפסק לאיסור - ולא רק שבלוע בה איסור שנשאר אסור (כגון בנאסר כדי קליפה שאין לחתיכה גדר של איסור אלא של היתר ודו"ק - והשוה רשב"א חולין (צז). ד"ה הא דאמרינן וכו').

וע"ע בספר יראים (סי' מ"ח) שביאר טעמו שכל עניין חענ"נ הוי גזירה של אתי לאחלופי וכו'. ועניין חענ"נ הוי דרבנן, בין בב"ח בין בשאר איסורים. וכן אין חענ"נ לעניין מין בשאינו מינו, אלא במין במינו. ואין עיקר חענ"נ בבשר בחלב אלא בשאר איסורים - והיפך מש"כ הר"ן (סוף פרק כל הבשר).

וע"ע באריכות ביראים. והנה הרואה דבריו עם נימוקם יבין שיש טעם לשבח בשיטתו, ולא כמו שכתבו התוס' (שדנו בשיטתו בלי נימוקו). שהרי מה שאין אומרים (לדעתו) חענ"נ בחצי חתיכה, א"ז כאילו גזירת הכתוב וכיוצא, אלא סברה נכונה מאד. שבאיסור חצי חתיכה אין לחתיכה גדר של איסור כלל, אלא שיש איסור בתוך חתיכה זו של היתר, ודו"ק.

ויש לדון ע"פ סברת הרא"ש בעניין ספק דאורייתא לחומרא מה"ת או מדרבנן- וכמו שיתבאר בע"ה, בהמשך דברינו (סי' ו').

ה. שיטות תוס' והרא"ש בהגדרת ביטול חד בתרי

הנה יש דעות בראשונים אם בחד בתרי, שיש רוב חתיכות של היתר, יש היתר לאדם אחד לאכול כולם וכו'- עיין בתוס' חולין (ק.) ד"ה בשקדם וסלקו וכו'.

וברא"ש שם (סי' ל"ז) הביא אריכות מדברי רבו המהר"ם מרוטנברג [בשו"ת הרשב"א ח"א (סי' תש"ל)] בשינויים קלים (ובלא הזכרת שמו) [וכמו שהערנו לעיל], אלא שבסוף חולק בנקודה חשובה. והנה יש בזה מחלקת יסודית בהבנת ביטול חד בתרי, אם נדייק בדבריהם.

תוס' מסיימים בהערה שאולי אסור לאדם אחד לאכול שלשת החתיכות. וי"ל שזה מדרבנן [ועיין בתוס' בכורות (כג.) ועוד]. אמנם גם י"ל שזה דאורייתא. בגמ' בכורות (שם), מחלקים בין טומאת מגע וטומאת משא. הפירוש הפשוט ביותר בסוגיא הוא שבמשא ודאי נשא הטומאה, משא"כ במגע.

ולפי שיטה זו, שנקרא שיטת התוס' (אם כי יש לפקפק בזה), הרי יסוד ביטול חד בתרי הוי הכרעת ספק. במקום שאין עוד ספק אין ביטול וכמש"ב. אמנם לרא"ש לכאו' א"א לפרש כן. לרא"ש יסוד ביטול חד בתרי הוי הגדרת התערבת, וע"ע מש"כ בעניין שיטות בעלי התוספות בהגדרת תערבת, בע"ה. כן מוכרח ממה שפוסק שיש לאכול שלשתם ביחד וכו'. וע"ע בגר"ח לב"ק (דף כ"ז) שיש ב' מיני רוב בעלמא, זה שמכריע ספק וזה שגדיר דבר ע"פ רובו- וכאן יש מח' ברוב דחד בתרי אי הוי מסוג זה או זה.

לרא"ש הסובר שאין כאן עניין של ספק, צריכים להבין מה בין משא ומגע בגמ' בכורות (ואם כי הרא"ש עצמו הסביר ד"ז קצת, יש צורך בהרחבת העניין קצת). ונראה לפרש שבמגע, מאחר שאינו נוגע אלא במקום מסוים בכל מגע ומגע (כמבואר בגמ'), הרי כל חלק מן האפר מעורב בשאר לעניין הגדרת מהות המקום ההוא, שמקום מגעו הוי או אפר פרה או אפר מקלה. אבל משאו קאי על כל חלק וחלק בכל מקום שהוא. ונושא את האפר פרה בבירור על ידי מעשיו באיזה מקום שהוא. ולכן לא איכפת לן שיש גם אפר מקלה, ובאמת אינם מעורבים כלל. לכן לגבי ההלכה של טומאת משא אין כאן תערבת, ולכן אין ביטול ברוב- משא"כ לעניין מגע. אמנם במאכלת אסורות יש תערבת בין החתיכות ודו"ק היטב בזה. ויש להאריך עוד בדבריו, אמנם אכמ"ל בזה ובמק"א הארכת.

ו. בירור מח' הראשונים בעניין ספק דאו' מה"ת

יש לעיין בהגדרת המח' המפורסמת בין הרמב"ם וש"ר בעניין ספק דאו'. כידוע, שיטת הרמב"ם שספק דאורייתא לקולא מן התורה- ואסור מדרבנן. אמנם לרשב"א אף מן התורה ספק דאורייתא לחומרא. אמנם יש לברר כוונתם בזה.

הרשב"א כת' בחי' לקידושין (עג.) ד"ה ממזר ודאי וכו':

"מכאן דקדק הרמב"ם בתשובת שאלה דכי אמרינן בעלמא ספיקא דאורייתא לחומרא ספיקא דאורייתא לחומרא דרבנן היא, דאי מדאורייתא לא אסרה תורה אלא הודאי, וכן פסק בחיבורו הגדול (טומאת מת פ"ט הי"ב) וקשיא לי טובא דא"כ אזל ליה אשם תלוי למאי דלא בעי חתיכה משתי חתיכות (כריתות יז:). ואפילו למאן דבעי חתיכה משתי חתיכות, ה"מ לענין קרבן אבל להתיר לכתחלה לא קאמר, דהנך תנאי לאו בהכי פליגי. ועוד מדאמרינן בפ"ק דמכילתין (לט.) ערלה בח"ל הלכה למשה מסיני, ואקשינן והא תנן ספק ערלה בא"י אסור בסוריא מותר, ופרקינן דלמא כך נאמרה הלכה ודאי אסורה ספיקא מותרת, אלמא בארץ ישראל ספיקא אסורה דאורייתא, ואף בסוריא אי לאו דנאמרה הלכה להתיר ספיקא אף התם היתה אסורה. ועוד מדבעינן בפ"ק דחולין (יא.) רובא דחזקה מדאורייתא מנלן, ואתינן למפשט מפסח ומעגלה ערופה ושעיר המשתלח ושחיטה, ואם איתא למה לן, דל רובא ודל חזקה הא כל ספק דאורייתא מותר. אלא הכא דאמרינן ממזר ספק יבא מייתורא דקהל אתי, ואדרבה דוק מינה טעמא דגלי קרא הא לא גלי אפילו ספק ממזר בלא יבא, וממנה לכל איסורי ספק דאורייתא, וכן פרש"י ז"ל ועיקר. וכבר הארכתי זה בספר תורת הבית בשער התערובות (כ"ד ש"א) בס"ד:"

השב שמעתא דן בעניין זה באריכות, וכן האריכו האחרונים בדיונם על דבריו בזה והדברים ידועים וארוכים, ועל כל פנים יש לברר הדברים בקיצור, ולהעמידם על בורים בע"ה.

השב שמעתא (עיין במיוחד בש"א פ"א-פ"ו) מפרש שלרמב"ם דבר שיש בו ספק אם הוא דבר שאסרה תורה הוי כמו דבר המותר. זאת אומרת שע"פ הלכה ספק חלב הוי כשומן, ואפילו אם אליבא דאמת הוא חלב. מאידך, לרשב"א הדבר להיפך. ע"פ הלכה ספק חלב הוי כחלב, ואפילו אם אליבא דאמת הוא שומן. זה הבנת הש"ש במח' זו.

אמנם הרבה אחרונים חולקים על הש"ש וסוברים שיש מח' יותר מצומצמת בין הרמב"ם ורשב"א [עיין בשערי יושר, שער הספיקות (פ"ג ועוד); ובהערת הגרש"ז אוירבאך זצ"ל לש"ש (ש"א פ"א, בהע' א'), ועיין עוד ברשימות בשמעתא ועוד.]. לדעתם, הראשונים חולקים רק באם יש איסור דאורייתא להכניס עצמו בספק איסור דאורייתא. לדעתם, לית מאן דפליג שהגדרת החפצא תלוי במה שהוא באמת. אם הוא באמת חלב, אז אכל חלב; ואם שומן- הרי אכל שומן. כל המח' היא לעניין מה שיש איסור להכניס עצמו בסכנה שאולי זה באמת חלב. אין לו היתר מיוחד, לרמב"ם, לאכול את הספק- ומאידך אין איסור. הסכנה של הספק נשארת במקומה: אם זה חלב הרי עבר על איסור חלב. ואם זה שומן לא עשה שום איסור. התורה לא מנעו מלהיכנס

לסכנה זו- ומאידיך לא הפקיע את האיסור. [ולפי"ז, הותרו הרבה מהספיקות וקושיות של הש"ש על הראשונים (כולל הרמב"ם ושו"ת הר"ן ועוד), ואכמ"ל בכ"ז].

הקושיא העיקרית שטוענים נגד הרמב"ם היא זאת: איך יתכן שספק דאורייתא לקולא מן התורה, הרי חייבה תורה אשם תלוי לעובר על ספק איסור. וכידוע האריכו האחרונים בנקודה זאת. אמנם האמת היא שהרמב"ם עצמו הורה לנו הדרך לשוב תמיה זאת, והוא עצמו תירץ קושיא זו- אם כי בקיצור נמרץ, כדרכו בקודש.

הרמב"ם ביאר, בפירוש המשניות לכריתות (פ"ו מ"ג) [מה' ר' קאפח], כזה:

"רבי אליעזר אומר מתנדב אדם אשם תלוי בכל יום כו' - רבי אליעזר אומר כיון שאנו רואים שזה שמביא אשם תלוי אם נודע לו שעשה יביא חטאת, הרי זו ראייה שאין האשם הזה מכפר חטא והרי הוא א"כ נדבה, לפיכך יש לו לאדם להתנדב אשם תלוי. וחכ"א שלא חייבו הכתוב להביא אשם תלוי אלא מחמת גודל החטא שנסתפק בו וחומר ויהיה לו זה סייג שתשקוט נפשו בכך ולא ישאר תחת פחד לא שהוא נדבה. והלכה כחכמים."

וכן משמע גם במה שכתב בהל' שגגות (פ"ח ה"א): "כל חטא שחייבין על שגגתו חטאת קבועה חייבין על לא הודע שלו אשם תלוי, ומהו לא נודע אם נסתפק לו אם שגג בדבר זה או לא שגג הרי זה מצווה להקריב אשם שנאמר ולא ידע ואשם ונשא עונו והביא איל תמים מן הצאן בערכך לאשם וזהו הנקרא אשם תלוי מפני שהוא מכפר על הספק ותולה לו עד שיודע לו בודאי שחטא בשגגה ויקריב חטאתו."

הרי מבואר שאין הקרבן בא, לדעת הרמב"ם, לכפר על מה שאכל דבר שהיה ספק חלב. הקרבן בא משום שאולי באמת אכל חלב, ולהניח דעתו שלא ידאוג שאולי אכל חלב באמת (שאם הוא האמת שאכל חלב, הרי אכל איסור דאו' בשוגג ודו"ק). אבל אין הקרבן בא על מה שהכניס עצמו לספק זה, שהרי אין שום איסור על כך (אא"כ באמת היה חלב, שאז יש איסור של חלב, כמובן). לפי הבנת הרמב"ם, קושיא מעיקרא ליכא, ואין צורך לתירוצים למה ששואלים עליו מאשם תלוי.

[ונראה שגם רבינו הגדול, הרמב"ן, סובר כהבנה זו באשם תלוי. בפירושו על התורה, סוף פרשת ויקרא כותב:

"...וטעם אשם תלוי, מפני שבעליו סבור שאין עליו עונש כי לא נודע שחטא, מפני זה החמיר עליו הכתוב בספקו יותר מודאו, והצריכו איל בכסף שקלים, ואלו נודע חטאו היה מביא חטאת בת דנקא. וקראו אשם לאמר שהוא בשני סלעים כאשמות החמורים, לרמוז לו שאם יהיה נקל בעיניו ולא יביא כפרתו שמם יהיה בעונו. וזה טעם אשם הוא אשם לה' (פסוק יט). יאמר כי הקרבן הזה **אעפ"י שהוא בא על הספק** אשם הוא, כי אשום אשם לה' היודע כל תעלומות, **ואם אולי חטא לו יענישנו...**"

הרי הרמב"ן גם כן מבאר שבא לכפר על מה שאולי עשה האיסור, לא על מה שעשה ספק איסור,

[ודו"ק.]

גם זכינו לראות שכוונת הרמב"ם מבואר בעניין ספק דא' כמו שביארנו (ע"ד האחרונים החולקים על הש"ש).

ועיין עוד בסוגית הגמ' בגיטין (עג:עד):

"מה היא באותן הימים? רבי יהודה אומר: כאשר איש לכל דבריה, ר' יוסי אומר: מגורשת ואינה מגורשת. תנא: ובלבד שימות. ולכי מיית הוי גיטא? והא קיימא לן דאין גט לאחר מיתה! אמר רבה: באומר מעת שאני בעולם. תנו רבנן: ימים שבינתיים - בעלה זכאי במציאתה ובמעשה ידיה ובהפרת נדריה, ויורשה ומטמא לה, כללו של דבר: הרי היא כאשר לכל דבר - אלא שאינה צריכה הימנו גט שני, דברי ר' יהודה; ר"מ אומר: בעילתה תלויה; ר' יוסי אומר: בעילתה ספק; וחכ"א: מגורשת ואינה מגורשת, ובלבד שימות. מאי איכא בין ר"מ לרבי יוסי? אמר רבי יוחנן: אשם תלוי איכא בנייהו, לר"מ לא מייתי אשם תלוי, ולר' יוסי מייתי אשם תלוי."

לפי מה שביאר הר"י וש"ר (תוס' שם עג:): נראה כמו שכתבנו ע"פ הרמב"ם בהלכות שגגות ופיה"מ, שאין האשם תלוי בא על מה שעשה ספק איסור - אלא משום שיש ספק שאולי עבר על איסור, ודו"ק היטב ואכמ"ל בזה, ורק באתי להעיר.

הסבר זה של שיטות הראשונים הוי כעין סברת הרא"ש שביארנו בעניין בעלי התוספות בהגדרת תערבת. ז"א שהחפצא נשאת כמו שהיא (אם איסור איסור, ואם היתר היתר), וכל הדיון הוי על השאלה לגבי הספק על החפצא - ודו"ק היטב בזה.

ז. להבנת החידוש של בריה

יש ב' הלכות בבריה: לוקה עליה בלא שיעור, ואינה בטילה. והרא"ה כתב בחידושו לחולין (צט:): ד"ה מתני'. גיד הנשה וכו' [וכן הט"ז ביו"ד (סי' ק' סק"א)], שהא דלא בטלה הוי תוצאה ממה שלוקה על פחות מכשיעור. וז"ל "...כלומר דבריה לא בטלה, דכי היכאי דחשיבא לענין מלקות דלוקין עליה בכל שהו... חשיבא לענין איסורין דלא בטלה." כן מוכח מכל דברי הראשונים שדנים בסתירות שיש לכאורה בין הסוגיא בחולין (צט:ק.) והסוגיא במכות (יז.) - אף שכאן הוי לענין ביטול ושם לענין מלקות. ויש להבין ענין זה. וז"ל הגמ' בחולין: "גיד הנשה שנתבשל. וליבטול ברובא. בריה שאני:" ואילו במכות: "כמה יאכל מן הטבל וכו'. אמר רב ביבי אמר רבי שמעון בן לקיש: מחלוקת - בחטה, אבל בקמח - דברי הכל כזית; ורבי ירמיה אמר רבי שמעון בן לקיש: כמחלוקת בזו כך מחלוקת בזו. תנן, אמר להם ר' שמעון: אי אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא שהוא חייב? אמרו לו: מפני שהיא כברייתה, אמר להן: אף חטה אחת כברייתה; חטה

אין, קמה לא! לדבריהם קאמר להו, לדידי - אפילו קמה נמי, אלא לדידכו - אודו לי מיהת דחטה אחת כברייתה. ורבנן? בריית נשמה חשובה, חטה לא חשובה.

השו"ע, ביו"ד (סי' ק' ס"א), הביא ד' תנאים לבריה: "בריה, דהיינו כגון נמלה או עוף טמא וגיד הנשה ואבר מן החי וביצה שיש בה אפרוח וכיוצא בהם, אפילו באלף לא בטל. ואין לו דין בריה, אלא אם כן הוא דבר שהיה בו חיות, לאפוקי חטה אחת של איסור. וכן צריך שיהא דבר שאסור מתחלת ברייתו, לאפוקי עוף טהור שנתנבל ושור הנסקל. וכן צריך שיהיה דבר שלם, שאם יחלק אין שמו עליו, לאפוקי חלב. וכן צריך שיהיה שלם."

ובאמת מה שהביא גם התנאי שצריך להיות מברית נשמה וגם צריך להיות דבר שאם יחלק אין שמו עליו לכאורה מזכה שטרא לבי תרי. וכן כתב הגר"א (סק"ו) שאין זה שיטה אלא פסק (שקבל כל הקולות בהגדרת בריה מאחר שאינו בטל רק מדרבנן). ואם כי נראה כן לכאוף, וכמו שיתבאר, עכ"פ יש מקורות בראשונים לשיטת המחבר - כגון ברשב"א (בתורת הבית ובחידושו).

וז"ל הרא"ש בתוספותיו לחולין (קב:): [וע"ע תוס' חולין (צו). ד"ה מאי וכו']:

"אכל צפור טהורה בחייה בכל שהו במיתתה בכזית - וא"ת מאי שנא נבלה דלא מקריא בריה כמו גיד ועוף טמא ואבר מן החי... ורש"י פירש דנבלה לא מקריא בריה דלא היתה נבלה כשנוצרה אבל גיד ועוף טמא ואבר מן החי חל איסורן בשעה שנוצרו, וקשה הרי חלב המכסה את הקרב וחלב הכליות וערלה וכלאי הכרם דאיסורן מיום ברייתן ובטילי, וי"ל דכל דבר שאם יחלק אין שמו עליו מיקרי בריה ועוף טמא שלם נקרא עוף וכשאינו שלם אין קורין אותו עוף אלא חתיכת עוף טמא וכן גיד נקרא חתיכת גיד וכן אבר מן החי, אבל נבלה אפילו חתיכה מקריא נבלה דכל דבר שנתנבלה קרוי נבלה ואינו שם העצם וכן שור הנסקל כתיב לא יאכל את בשרו, אבל הני קאמר קרא לא תאכל אותו שלם בין גדול ובין קטן כי על שם שלימותם נקראים, וכן מוכח במסכת שבועות בפרק שבועת שתים דקאמר וכי היכן מצינו באוכל כל דהו שהוא חייב ופריך והרי מפרש פירוש מפרש שלא אוכל כל דהו ומשני מפרש כברייה דמי משמע דטעמא דבריה כעין מפרש כאילו פ' הכתוב לא תאכלנו בכל שהוא, והא דתנן בפרק אלו הן הלוקין כמה יאכל מן הטבל ויהא חייב ר' שמעון אומר כל שהוא וחכמים אומרים בכזית אמר להם ר' שמעון אי אתם מודים לי באוכל נמלה כל שהוא שהוא חייב אמרו לו מפני שהוא כברייתו אמר להם אף חיטה כברייתה ומסיק ורבנן בריית נשמה חשיבא חיטה לא חשיבא והרי גיד ואבר מן החי דלאו בריית נשמה הן וחשיבי בריה, ועוד אפילו הויא חטה נשמה לא חשיב' ליה בריה דלא תאכל טבל כתיב ולא כתיב לא תאכל חטה של טבל, וי"ל דרבנן לדברי ר' שמעון קאמרי לדידן אפילו אי הויא חטה נשמה לא מקריא בריה כדפרישית דלא דמי למפרש אלא לדידך דחשבת ליה בריה אלמא לית לך טעמא דמפרש מ"מ לא דמי לנמלה דהכא איכא נשמה והתם ליכא נשמה... ויש מפרשים דרבנן בעו אף דבר שבא מבריית נשמה וגיד ואבר מן החי כולן מדבר שיש בו נשמה."

הנה הרא"ש ביאר (בשיטה ראשונה שלו) שבאמת אין חכמים סוברים שצריכים כברייט נשמה, ואמרו שצריכים שיהיה כברייט נשמה רק לתרץ לר"ש אבל לדידהו באמת מה שאין חטה בריה היינו משום שאם יחלק עדיין שמו עליו, ששם האיסור טבל ולא חטה.

והשוה מש"כ הרמב"ן בחידושיו לחולין (צט"ק). להקשות על ר"י מחטה של טבל משום סברא זו. ולפי דברי התוס' הרא"ש לא קשיא מידי ודו"ק. היוצא מזה שלרא"ש יש רק ג' גדרים מהד' של השו"ע (ולראשונים החולקים על ר"י והרא"ש גם יש ג' - דמוציאים אם יחלק וכו' ומכניסים כברייט נשמה).

ולפי שיטת הרא"ש, מובן היטב למה בריה אינה בטילה. לרא"ש, הגדרת בריה היינו שאסור מתחילת ברייתה, ואם יחלק אין שמו עליו, וצריך להיות שלם. ונראה שהסברא היא כזאת. יש איסורים שאין הדבר האסור החפצא של איסור גופא, אלא שיש על חפצא זה איסור. אין זו צורת והגדרת האיסור, אלא שיש כאן חומר האסור. זאת אומרת, יש והדבר האסור במציאות והאידיאה של האיסור הם זהים, ויש שאין זהים. בריה, לרא"ש, היינו כשהדבר האסור והאיסור הם אותו דבר ממש.

אם דבר מסוים אינו אסור מבריתו, ברור שאין האיסור אלא מקרה בדבר. דוגמא לכך, שור הנסקל שמהות הדבר היינו שור, ואיסורו דבר אחר. וכן טבל (לשיטה זו) אין שם האיסור חטה אלא טבל (כהערת הרמב"ן) ולכן אין החטה בריה. הוא הדין דם, אף שאסור מעיקרא וכו', מכיוון שאם מחלקים הדם עדיין נקרא דם, אין דם נחשב בריה. והכוונה בזה, שדבר שאין שמו משתנה בהתחלקו, הוי חומר של איסור ולא צורת האיסור. דוקא צורה של האיסור, שאז החפצא והאיסור זהים, הוי בריה. וכן דוקא כשהוא שלם, שאז ישנו לאותה צורת האיסור.

ויסוד הסברא של דין בריה היינו שא"א להגדיר בריה כהיתר ע"י ביטול, מאחר שחפצא זה זהה עם הגדרת האיסור ממש (ולא רק חומר או דבר הנגדרת כאסור כמקרה בה- שאז יתכן לשנות הגדרתה ע"י ביטול ודו"ק). גיד הנשה הוי איסור בעצם ולכן א"א להגדיר הגיד כהיתר.

ומובן היטב שההלכה של בריה אינה שאוסרת אלא שנשאר באיסורה, כדמוכח ביו"ד (סי' ק"א ס"ו וס"ז) ע"ש היטב. וכן מובן מה שאין בריה שייך לנ"ט [עיינ בתורת הבית בית ד' שער ראשון (עמ' 27)] וכו', שזה רק חומר האסור ולא צורת האיסור וז"פ.

וא"כ מובן היטב גם הסברא לחייב על בריה בלא כזית. מה שצריכים כזית בעלמא היינו להגדיר את החפצא של איסור (לשיטה שחצי שיעור לא הוי אות' איסור אלא איסור כללי של ח"ש). אמנם בבריה הדבר והאיסור הם זהים- ואפילו גיד כל שהוא הוי גיד ודו"ק. וא"כ, מובן היטב מה שהבאנו למעלה שלהלכה של פחות מכזית ואי-ביטול יש יסוד משוטף.

לפי זה יוצא לנו דבר נפלא. לשיטת הרא"ש ודעימיה, אין בריה תחליף לכזית (לעניין עונשים)- כמו שרגילים לפרש- אלא להפך. בריה הוי ההגדרה של האיסור בעצם, ואילו כזית עומד במקומה כהגדרת החפצא של איסור- כשאין הגדרה טבעית.

ועדיין צ"ע בשיטת הרשב"א ושו"ע וכו' בהבנת דין בריה. ויש לדון בויכוח במטה יהונתן יו"ד (סי' ק') ע"פ מש"כ שב' הדעות שם תלויים באמת באם מקבלים סברא זו א"ל- ודו"ק היטב כי קצרתי מאד ורק באתי להעיר.

ח. להבנת החידוש של חתיכה הראויה להתכבד

התוס' כאן ביארו שיש שיטה בתנאים הסוברת שדוקא באיסורי הנאה אומרים חתיכה הראויה להתכבד אינה בטילה. ונל"פ שיטה זו כזה: הנה בחתיכה הראויה להתכבד אם אומרים שחתיכה זו בטילה ונהפך להיות יש הנאה לו מחתיכה זו- שחתיכה זו מאפשר לו לזמן עוד אורח. וא"כ במה שבטל חתיכה זו בתוך התערובת יש לו הנאה מן האיסור הנאה- ומהאי טעמא גופא אין לומר שחתיכה זו בטילה (מדרבנן). ויש מקום לסברא כעין זו גם לפי מה דנקטינן שאין חתיכה הראויה להתכבד בטל אפילו בשאר איסורים, וכמו שיתבאר בסמוך, בע"ה.

והנה נחלקו הראשונים בפרטי חתיכה הראויה להתכבד. וביסוד דיונם, נראה שהכל נובע מב' תגובות לשאלה יסודית. הרי קשה לכאורא, איך אפשר לדבר על חתיכה הראויה להתכבד- שהרי החתיכה אסורה. ולזה יש ב' דרכים לתרץ: א'. שכיוצא בה הוי חתיכה הראויה להתכבד (עיין בריטב"א ועוד); ב'. שאילו היה בטל היה ראוי להתכבד אחרי הביטול (תוס'). ויש כמה חילוקים בין שיטות הראשונים בעניין זה שלכאור' תלויים בב' הגישות האלו (כגון האם גם כשהחתיכה חי ולא מבושל אומרים שהחתיכה הוי ראויה להתכבד.) ונראה שיש הבדל גדול בין ב' השיטות לעניין הסברא של חתיכה הראויה להתכבד. לשיטה ראשונה

זה סתם הלכה של חשיבות. שמאחר שחתיכה כזאת ראויה להתכבד, הוי דבר חשוב ואינו מתבטל.

אמנם לשיטת התוס' נראה שיש הסבר אחרת. ונראה שיש לפרש כזה: מכיון שע"י תוספת חתיכה זו יש יכולת לזמן אורח וכו' הרי יש משמעות לחתיכת האיסור בתוך התערבות בכל מקום שהוא. אין חשיבות החתיכה רק באכלה, אלא בהיותה שם בתוך החתיכות- ולכן אין תערבות בין האיסור וההיתר והאיסור כאילו עומד בפנ"ע ואינה בטילה. משא"כ באינה ראויה להתכבד שחשוב רק כשאוכל החתיכה ובזה מעורב הספק וההגדרה של איסור והיתר, ולכן בטל- ודו"ק היטב. [והשוה מש"כ בע"ה בעניין שיטת הרא"ש בהבנת שיטת הגמ' בכורות (כג.)].

[ועיין ביו"ד (סי' ק' ס"א) וש"ך שם (סק"א), וביו"ד (סי' ק"א ס"ו ס"ז). ושם מבואר שעניין חתיכה

הראויה להתכבד הוי שלא בטל וכו'- וכמו שכתבנו בע"ה בעניין בריה. וזה מובן היטב לפי מש"כ.]

ט. המח' אם בשר בחלב הוי חידוש

בחולין (קה.) יש מח' יסודית בעניין בב"ח: "אמר אביי: טעמו ולא ממשו בעלמא - דאורייתא, דאי סלקא דעתך דרבנן, מבשר בחלב מאי טעמא לא גמרינן - דחדוש הוא, אי חדוש הוא, אף על גב דליכא נותן טעם נמי! אמר ליה רבא: דרך בשול אסרה תורה."

ופרש"י: "אמר אביי טעמו ולא ממשו בעלמא דאורייתא - הא דאסרינן בכל איסורין משנתנו טעם בהיתר אע"פ שאין אוכל ממש כגון סילק האיסור ואין כאן אלא טעמו דאורייתא היא דגמרינן מבשר בחלב דאסריה רחמנא באכילה כדגמרינן לקמן מלא תבשל שלשה פעמים האמורים בתורה ואע"ג דכי מסלק זה מתוך זה לאחר בשולו אין כאן אלא הטעם ומיניה גמרינן לכל איסורין במה מצינו. דאי ס"ד - בכל שאר איסורין טעמו דרבנן היא דלא גמרינן להו מבשר בחלב. מ"ט לא גמרינן מיניה משום דחדוש הוא - דשניהם מין היתר זה לבדו וזה לבדו וכשנתערבו נאסרו ועוד שדרך בשול נאסרו בלא אכילה הילכך לא גמרינן חומרא מינייהו. אי חדוש הוא - אמאי קתני מתני' דבעיא טעמא בלא נותן טעם נמי אסור דהא חדושא חדיש ביה רחמנא ואפ"ל כל דהו דהא בשר בחלב הוא אלא ש"מ לאו חדושא דאהכי קפיד רחמנא דומיא דכלאי הכרם דמתסרי נמי משום כלאי תערובת דכיון דלאו חדוש הוא גמרינן ליה מזרוע בשלה דמישתרי כל כמה דליכא טעמא. אמר ליה רבא - לעולם אימא לך חדוש הוא ודקאמרת אע"ג דליכא טעמא ליתסר דהא ליכא למגמריה מזרוע בשלה על כרחך בגופיה גלי קרא דבעינן טעמא מדלא אסרתו תורה אלא דרך בשול שאסר הבשר להתבשל בחלב ואין לך כגון זו שלא יתן טעם."

ויש לנמק במח' שבין אביי ורבא לעניין אם בב"ח הוי חידוש או לא. ונל"פ כזה: הנה יש ב' גדרים של תערבת היתר בהיתר שנהפכים לאיסור: יש כעין כלאי בגדים ויש כעין כלאי הכרם.

לרבא הוי חידוש ופרש"י משום שההיתר והיתר נעשים איסור. והיינו שבב"ח הוי ד"א מהבשר והחלב, וחפצא חדשה זו של בב"ח היינו גופא החפצא של איסור של בב"ח. החידוש הוא מה שחפצא זו של איסור נעשה מתערבת של היתר והיתר, וחידשה תורה שבצירוף נהפכים לחפצא אחרת של איסור - ויבואר בסמוך בע"ה.

וזה כמו כלאי בגדים, ששעטנו הוי דבר אחר מצמר ופשתים - ולכן כולו אסור, כמו שפי' הראשונים (שם). לפי"ז הא דלא ילפינן בב"ח משאר איסורים ליבטל, א"ז סתם פירכא על ילפותא ועניין טכני, אלא סברא. שמאחר שכולו איסור, איך שייך ביטול (וכמש"כ תוס' והרא"ש שהזכרנו). וא"כ אין מקום כלל ללמוד מבב"ח להיכא שיש תערבת של איסור והיתר (שהרי בב"ח הכל איסור).

ונראה שמה שעכ"פ יש עניין של נ"ט, א"ז דין ביטול של כל התורה, אלא הלכה לגמרי אחרת לרבא. דרך בשול אסרה תורה היינו שאין חפצא זו של בב"ח אלא על ידי נ"ט, ודו"ק היטב. כן הוא בפשטות, וכן מבואר בתוס' הרא"ש נדה (סא.) ד"ה בגד שאבד וכו', ע"ש היטב.

אבל התוס' בע"ז (סה:) כתבו: "הבגד שאבד בו כלאים - וא"ת וליבטיל ברובא כדפריך בשילהי תמורה (לד.) גבי שער בכור ושער נזיר שארג בבגד ושם היה בטל אי לאו דמוקי לה בשופרתה שהוא דבר חשוב ולא בטל. ותירץ ה"ר יוסי בר יום טוב דשאני כלאים דכל עיקרן אין אוסרין אלא ע"י עירוב שהרי

שניהם היתר לכך אוסר עירובן ולא בטלי. וא"ת והרי בשר בחלב זכל אחד לחוד שרי ועירובו אסור ואפ"ה בטל כדאמרינן פ' כל הבשר (חולין דף קח.) טיפת חלב שנפלה על חתיכת בשר אם יש בנותן טעם וכו'. ויש לומר דשאני בשר בחלב דגלי קרא בהדיא דבטיל כדאמרינן התם דרך בישול אסרה תורה.

ומשמע מדבריהם שדרך בישול אסרה תורה היינו שהתורה מגלה שיש כאן הלכה של ביטול, אף שבב"ח הוי חידוש. ומזה נראה שתוס' למדו הסוגיא כאן לעניין פירכא טכני וכו' ודו"ק. ונראה שזה לשיטתם כאן שמפרשים חידוש הוא שלא כפרש"י- וכמו שיתבאר בהמשך, בע"ה.

אבל לאביי אין בב"ח חידוש. והיינו שבב"ח דומה לכלאי הכרם. פירוש הדבר, שאם דבר מותר בעלמא, ואסור במסגרת מיוחדת- אין זה חידוש כלל (כגון חמץ בפסח וכו'). מה שאסור דוקא בכרם אין זו חידוש כלל, שאין זה היתר בהיתר הנעשה איסור. אלא יש בדבר זה איסור במסגרת מסוימת, ודו"ק.

וזה כוונת הגמ' בפסחים ונזיר ובדברי רש"י וכו' שאהכי קפיד רחמנא. זאת אומרת שיש בבשר הלכה שאסורה במסגרת של חלב, וכן להיפך. לפי זה, אין חפצא של בב"ח כלל, אלא בשר או חלב הנאסרת משום תערבת חלב או בשר. וא"כ שייך ביטול כבכל האיסורים. וגם זה סברא ולא לימוד סתם, לשיטת רש"י.

תוס' ושאר ראשונים הקשו הגמ' בנזיר ופסחים שטעם זו נדחה ע"ש. וע"ע בריטב"א מזה. אמנם עיין שו"ת חת"ס יו"ד (סי' פ"ה) שתירץ דברי רש"י בדרך נפלא. הוא הסביר שאין הסברא של אי תרי כולי יומא סברא חדשה בלמה בב"ח חידוש, ולא נדחה הטעם הראשון של היתר בהיתר. אלא שהק' איך מוכרח שבב"ח הוי כשעטנז ולא ככלאי הכרם. ולזה השיבו דאי תרי וכו'. שזה הוכחה שביאור איסור בב"ח שע"י הביטול נעשה חפצא של בב"ח האסורה כולה.

ועיין בריטב"א [חולין (קח.)] שהביא דברי רש"י אחרת מהגירסא שלנו. הריטב"א כותב: "פרש"י ז"ל דחידוש הוא שהרי היתר בהיתר הוא ותערובתן אוסרתן ועוד דאי (שרו) [תרו] ליה כולי יומא בחלב' שרי ובבישול נאסר ע"כ." ולפי מה שהביא הריטב"א [דו"ק שמש"כ בהע' לשם שא"ז מרש"י אינו מדויק], הוי ממש כמו שביאר החת"ס- שב' הסברות בגמ' משלימות זו את זו, ודו"ק היטב.

אמנם כ"ז לפרש"י. אבל התוס' אינם סוברים כן אלא שאי תרי הוי המסקנא, וא"כ חידוש היינו רק עניין טכני של אם אפשר ללמוד זו מזו או לא. ולכן מובן מש"כ תוס' בע"ז, שרבא בא לומר שעכ"פ ילפינן ביטול בבב"ח מהגילוי של דרך בישול אסרה תורה. ודו"ק היטב שלמסקנא לרש"י (ותוס' הרא"ש) אין הלכה של ביטול בב"ח אלא הלכה של הגדרת בב"ח דהוי דוקא ע"י נ"ט. ואילו לתוס' (כאן ובע"ז) הוי הלכה של ביטול וכו'.

י. טעמו וממשו וטעם כעיקר- שיטות ר"ת ור' חיים

הרא"ש חולין פג"ה (סי' ל"א) הביא מח' ר' חיים ור"ת לעניין טעמו וממשו:

"ופירש ר"ת דטעם כעיקר במין בשאינו מינו דאורייתא. דכיון שנתן האיסור טעם בהיתר נהפך כולו להיות איסור ולוקין עליו בכזית כאילו הוה כולו איסור. ואפילו לקולא אזלינן בתר טעמא ויוצא בעיסת האורז ידי חובתו כיון שיש בה טעם ואפילו רובא אורז. וילפינן לה ממשרת או מגיעולי עובדי כוכבים. וההיא דרבי יוחנן כל שטעמו ולא ממשו אין לוקין עליו מיירי במין במינו וטעמו וממשו דקאמר דלוקין היינו כשהאיסור בעין ומכירו. טעמו ולא ממשו אסור מדרבנן ואין לוקין עליו דמדאורייתא ברובא בטל. וה"ה אם היה ממש האיסור בעין ולא נימוח רק שאין ניכר אין לוקין עליו כי הוא בטל ברוב. אלא הא קמ"ל דאפ"ה אסור מדרבנן והיינו דקנט דמין במינו בטעמא אע"ג דלא יהיב טעמא זה בזה. משום דבעי למימר טעמו ולא ממשו אסור ועד היכן הוא אסור בכדי דיהיב טעמו במין בשאינו מינו. ורבינו חיים ז"ל פירש דאירי שפיר במין בשאינו מינו. וטעמו וממשו קרי כשיש כזית בכדי אכילת פרס דאז הוי כמו ממשו של איסור. כיון דיש כ"כ מן האיסור שבתוך אכילת פרס אוכל כזית נעשה כולו איסור. והאוכל ממנו כזית לוקה. כדחזינן גבי עיסת אורז דבכזית ממנו יוצא ידי חובתו אף להקל. וטעמו ולא ממשו היינו היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס ואע"פ שנתן האיסור טעם בהיתר אין לוקין עליו ואע"ג דטעם כעיקר ילפינן מקרא. מסתבר לומר דלא החמירה תורה בנתינת טעם של איסור בהיתר להופכו לאיסור כשההיתר כ"כ יותר על האיסור שאם היה האיסור בעין וניכר בתוך ההיתר בלא נתינת טעם לא היה לוקה עליו דהיינו ביותר מכדי אכילת פרס."

כן מביא הרא"ש. אמנם הטור יו"ד (סי' צ"ח) מביא שיטתו כזה:

"ומיהו פירש ר"ת דמין במינו כיון שאינו נותן טעם מן התורה בטל ברוב אלא שחכמים הצריכו ס' ושלא במינו אסור מן התורה עד ס' אלא שאין לוקין עליו עד שיהא בו כל כך מן האיסור עד שיהא בתוך כל ד' ביצים מן ההיתר כזית מן האיסור ואז חייב על כל כזית וכזית ממנו ונפקא מינה אם נתערב מין במינו ונשפך בעניין שאין יכולין לעמוד עליו לשערו אם נתבאר שהיה רובו היתר מותר דספיקא דרבנן תולין להקל ואם לא נתבאר שרובו היה היתר אסור ואם נתערב בשאינו מינו ונשפך אסור דספיקא דאורייתא לחומרא. "

מה שמביא הטור בשם ר"ת, הוי בעצם שיטת רבינו חיים ולא שיטת ר"ת- כפי מה שמובא ברא"ש. וא"כ הטור הביא שיטת ר"ת אחרת מאביו הרא"ש- ויש לברר, כפי האפשר, מה באמת סובר ר"ת; ולמה הובא דבריו בדרכים שונים.

המעין בדברי ר"ת ור"ח יראה שלר"ת יש צורך לדוחק גדול בהסבר דברי רבי יוחנן באמרו כל שטעמו ולא ממשו אין לוקין עליו. ר"ת הוצרך לפרש שהכוונה למין במינו וטעמו היינו שאם היה מין בשא"מ היה נ"ט, ולכן אסור מדרבנן. וכן שמה שאמר אין לוקין היינו שאין איסור דאורייתא.

הרבה ראשונים שקבלו עיקר שיטתו לעניין מה שטעם כעיקר דאורייתא, לא קיבלו הסברו בדברי רבי יוחנן. ר' חיים מסכים עם ר"ת שטעם כעיקר דאו', אבל מפרש דברי רבי יוחנן לעניין מין בשאינו מינו בפחות מכזית בכא"פ שאינו לוקה אף דהוי איסור דאורייתא. כנראה, הטור קיבל את דברי ר' חיים כניסוח מתוקנת של שיטת ר"ת. הטור סובר שקשה לפרש כר"ת עצמו, אם כי קיבל עיקר שיטתו- שנ"ט הוי דאורייתא. ומכיון שסובר שהדרך לפרש הסוגיות לפי הדרך הכללי של ר"ת הוא כפי הצעת ר' חיים, הביא

הטור את דברי ר' חיים כשיטת ר"ת. נראה שכזה ניתן להבין השינוי שבין הרא"ש והטור בהביאם דברי ר"ת. אמנם, באמת יש הבדלים חשובים בין שיטת ר' חיים ור"ת; ומרחק עוד יותר רחב ביניהם לעניין סברתם. ונראה שיש כאן מח' יסודית ביניהם. לר"ת אומרים נהפך מכה טעם כעיקר. זאת אומרת, כל דבר שיש בו טעם איסור הוא חפצא של איסור בעצם. ובאמת שהו חלק מסברא יותר רחבה, שהתערבת נגדרת ע"י טעמה- שכן ר"ת מסביר ההלכה של פת אורז וכו'.

אמנם לר' חיים יש הבנה לגמרי אחרת. בכדי להבין דברי ר' חיים, צריכים לברר שורה אחת בדבריו. כבר ראינו שר' חיים טוען:

"מסתבר לומר דלא החמירה תורה בנתינת טעם של איסור בהיתר להופכו לאיסור כשהיתר כ"כ יותר על האיסור שאם היה האיסור בעין וניכר בתוך ההיתר בלא נתינת טעם לא היה לוקה עליו דהיינו ביותר מכדי אכילת פרס".

יש ב' דרכים להבין דבריו: יש לפרש שבא לומר שיש הלכה של טעם כעיקר (שנלמד מגעולי עכו"ם ומשרת וכו') בין בפחות מכדי מאכ"פ בין ביותר. אמנם נחלק מסברא ביניהם ונומר שדוקא ביש כזית (או יותר) בכדי אכילת פרס נהפך לאיסור ההוא ולוקה. אבל בפחות מכדי מאכ"פ אין הטעם מהפך אלא אוסר ולא יותר- וא"כ מלקות. כמדומני שכן רגילים לפרש דבריו, אמנם אינו נראה לע"ד. הרי בגעולי עכו"ם אין כזית בכדי אכילת פרס- וא"כ איך נלמד ההלכה דנהפך לאיסור משם. [דבר זה לא קשה לר"ת, שלדעתו אין חילוק אם יש כזית בכדי אכילת פרס או לא, ולכן אפשר ללמוד הכל משם, משא"כ לר' חיים].

ולכן יותר נראה לפרש שכאן בא ר' חיים רק לשלול שיטת ר"ת, ולומר שאין בעצם הלכה שנהפך ע"י נתינת טעם כלל. ר' חיים אומר שאין זה מסתבר לומר שהטעם יהפך התערבת לאיסור- שאיך יתכן ללקות היכא שאילו היה האיסור בעין לא היה לוקה.

א"כ, לר' חיים יש ב' הלכות: טעמו וממשו אינו בעצם הלכה של טעם כעיקר. יש כאן האיסור עצמו, אלא שזה נמהל קצת. הכל נחשב כאיסור עצמו, ולא משום טעמו אלא משום שכולו נחשב גוף האיסור. זהו ההלכה של רבי יוחנן, שטעמו וממשו לוקין. [וכן הוא עניין הפת אורז וכו']. נוסף על זה, יש הלכה של טעק"א- שהיכא שיש טעם נאסר (אמנם לא נהפך). וזהו ההלכה של רבי יוחנן, שטעמו ולא ממשו אין לוקין עליו.

בתוס' חולין (צח:- צט.) מובא דיון בעניין דברי ר' יוחנן לפי שיטת ר"ת:

"...ובפרק בתרא דמסכת ע"ז (דף סז.) דאמר רבי יוחנן טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו והיינו במינו דמדאורייתא ברובא בטל וטעמו וממשו דקאמר התם דלוקין כגון שהאיסור בעין ומכירו וכי קתני טעמו ולא ממשו אסור ואין לוקין עליו ה"ה אפילו טעמו וממשו אם אין מכירו אלא מילתא דפסיקא נקט בכל ענין אי נמי נקט ולא ממשו לרבותא דאפ"ה אסור ועוד י"ל דהתם איירי בשלא במינו והיכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס קרי ליה טעמו וממשו והיכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס קרי ליה טעמו ולא ממשו והרב רבי יוסף מאורלייני"ש היה מפרש דאע"ג דטעם כעיקר דאורייתא לא לקי אטעם אפי' שלא במינו דרבי יוחנן סבר לה

כר"ע דיליף טעם כעיקר מגיעולי עובדי כוכבים וליכא אלא עשה דתעבירו באש דמצריך ליבון והגעלה ור"ת השיב לו דאית לן למימר דאהדרינהו לאיסוריה כדאמרי' בהלוקח עובר פרתו (בכורות טו:); דתנן הגוזז והעובד פי' בפסולי המוקדשין סופג את הארבעים ואע"ג דלא נפקא לן אלא מתזבח ולא גיזה אלא היינו טעמא משום דאהדריה לאיסוריה דלא תעבוד ולא תגוז..."

יש כאן כמה נקודות חשובות. קודם כל, יש מח' בין רבינו יוסף ורבינו תם לעניין המהות של איסור טעם כעיקר. ר"ת סובר שהוי האיסור המקורי (לדוגמא נבילה, חלב, דם...); ואילו לרבינו יוסף האיסור הוא איסור חדש של נ"ט. לר"ת המקורות של גיעולי עכו"ם וכו' מלמדים שאף דבר שקלט טעם איסור נבילה הוי בכלל נבילה- שקיבל זהות האיסור ונהפך לאיסור ההוא. ואילו לר' יוסף יש כאן איסור נפרד. כמובן, דברי ר"ת כאן עולים בקנה אחד עם דבריו לעניין פת אורז וכו', ודו"ק.

אם כן, יש לנו סיוע גדול לגישה שהגירסא של הרא"ש (בשיטת ר"ת) הוא המקורי. הרי ר"ת עצמו הגיב לר' יוסף שע"י נ"ט נהפך לאיסור עצמו ולוקים עליו. ושלומדים ד"ז מגיעולי עכו"ם וכו' (ששם לכאורא מדובר על פחות מכזית בכדי אכילת פרס). וזה תואם למה שהביא הרא"ש (ולא הטור) בשמו. וא"כ נראה כמו שביארנו בעניין גירסאות הרא"ש והטור בשיטת ר"ת.

(אגב, יש להעיר שלרבנו חיים, לפי דרכינו, נראה שבמין במינו לח בלח האיסור בטל רק כשיש פחות מכזית בכדי א"פ- ולא חד בתרי. כן נראה ממה שאין ההלכה של טעמו וממשו תלוי בנ"ט, ודו"ק היטב. וא"כ נראה שאין סתירה לזה, מ"מ חידוש הוא ויש לע"ע בזה.)

[מח' זו נוגע גם להבנת סוגיא אחרת- זו של פת אורז וחיטים. עיין ברא"ש הל' חלה (ס"א ט"ו): "העושה עיסה מחיטין ומן הארוז אם יש בה טעם דגן חייבת בחלה ואדם יוצא בה ידי חובה בפסח: גמ' זה לשון הרמב"ן ז"ל הא מתני' חזינא לפרושה ולבררה משום דקשה היא ועמוקה ודאי מדקתני ואדם יוצא בה ידי חובתו שמעינן מינה דמדאורייתא הויא כשל חיטין כל אימת דאיכא טעמא דחיטין אע"ג דמעריבין בגוה אורז טפי טובא וה"נ [אסיקנא] בגמרא בפרק כל הזבחים שנתערבו (דף עח) דמתני' אפילו רובה אורז הוא ואפ"ה כיון דאיכא טעמא דחיטי לא בטל. וכיון דהכי הוא איכא למידק עלה דהא קיימא לן כזית בכדי אכילת פרס בטעמו וממשו דאורייתא הא כל היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס דכ"ע לאו דאורייתא. ונהי נמי דטעמא לא בטיל היאך יוצא ידי חובה בפסח הא עיקרה אורז הוא ואשכחן בתלמודא א"י פירושא דמילתא ופירוקה. דקא מפרש טעמא דמתני' משום גרירה. וה"ג התם בפ"ק דחלה כמה דאת אמר תמן אין לך בא לידי חמץ ומצה אלא ה' המינים בלבד ודכוותה אין לך נגרר עם כולן אלא חיטין ושעורין בלבד. רבי אילא בשם ר"ל לא שנינו אלא העושה עיסה מן החיטין ומן האורז אין נגרר אלא עם החיטין בלבד שמעינן השתא דטעמא דמתני' משום דאע"ג דעיסת האורז לאו לחם הוא מיהו כי מערב לה בהדי דגן ואית ביה טעם דגן (גזרו) [הדגן גוררו] לעשו' הכל לחם להתחייב בחלה וקסברי בני א"י דהאי דינא ליתא בכוסמין ובשבולת שועל ובשיפון אלא בחיטין ובשעורין בלבד שגוררין מפני שדרך עיסה שנו ודרכן של בני אדם לעשות עיסה משאר המינים עמהן. ועוד דקאמר טעמא כמה דתימא תמן אין לך בא לידי מצה וחמץ אלא ה' מינים בלבד דהכי קים להו לרבנן והכי

בדיק להו ודכוותה אין לך נגרר עם כולן לעשות עיסה ולבא לידי מצה וחמץ אלא חיטין ושעורין בלבד. דקים להו לרבנן דאינהו גוררין ומביאין אחרים לידי חמץ ומצה ולא שאר מינין. ור' אילא בשם ר"ל סבר דאין לך גורר אלא החיטין את האורז אבל שעורין אין גוררין אורז ולא חיטין עצמן גוררין מין אחר. שלא שנינו אלא מן החיטין ומן האורז ואילו היה מין אחר נגרר או מין אחר גורר הוה תני לה במתניתין כדקתני האי. מדלא קתני אלא חיטין ואורז ש"מ שאין לך אחר גורר ונגרר. ודיוקא דדייק רבא מהא מתני' בפ' כל הזבחים (שם) דמין בשאינו מינו בטעמא וטעמא לא בטיל קושטא הוא ועל הדין אורחא נמי אתמר אף על גב דחיטין גוררין את האורז אי ס"ד טעמא בטיל דבר שנתבטל בעצמו היאך גורר את אחרים אלא טעמא לא בטיל וכיון דלא בטיל וחזי לאצטרופי כדנפשיה כגון דאיכא כזית בכדי אכילת פרס מצטרף לכל עונשים שבתורה לחלה ומצה נמי דגורר את האורז לעשותו לחם. ע"כ דבריו. ועוד האריך ודברים שאין בהם צורך הם. ולא ידענא מאי קשה ליה למה יוצא בו כיון דליכא כזית בכדי אכילת פרס. חיטי איתא בטעם וממש. דטעם כעיקר בשאין מינו דאורייתא וכיון שנתנו החיטין טעם באורז הפך הטעם את האורז להיותו כמו חיטה וקרין ביה טעמו וממשו חיטה וכן מוכח בזבחים פרק התערובות (דף ע"א) דאמר ר"ל הפיגול והנוטר והטמא שבללן זה עם זה ואכלו פטור וכו' ש"מ נותן טעם ברוב לאו דאורייתא מתיב רבא העושה עיסה מן החיטין ומן האורז אם יש בה טעם דגן חייב בחלה ואדם יוצא בה ידי חובה בפסח. ואף ע"ג דרובא אורז אלמא מין בשאינו מינו בטעמא וכיון שנתן בה טעם נקרא על שמו ויוצא בה ידי חובה וחשיב כטעם וממש חטה. ותדע דהא ר' יוחנן הוא דאמר (ע"ז דף סו א) טעמו ולא ממשו אין לוקין עליו ואיהו גופא הוא דסבירא ליה כר"ע בפרק אלו עוברין (דף מד ב) ובבבזיר (דף לז א) טעם כעיקר דאורייתא. אלא ודאי הטעם עושה אותו כממש. והוא דטעמא ולא ממשו אין לוקין עליו פי' רבינו תם דאיירי במין ומינו. והר"ר חיים ז"ל פירש טעמו וממשו קרי כשיש כזית בכדי אכילת פרס ובהכי מיירי הכא כשיש כזית חטין כדי אכילת פרס דאורז ואז נהפך כולו חטים ויוצא בה ידי חובה בכזית. והירושלמי שפי' הטעם משום גרירא משום דהוה קשה ליה נהי דאזלינן בתר טעם וחשיב כולן חטין מכל מקום כיון דרובה אורז אין בא לידי חמוץ והיאך יוצא בה משום מצה. ולכך הוצרך לפרש טעם החטה גורר את האורז וגורם לבא לידי חמוץ". (וע"ע בגר"ח להל' חו"מ (פ"ו הל"ה) ד"ה והנה ביסוד, שדן במה שצריכים ב' הטעמים של נ"ט ושל גרירא.)

המעדני יו"ט (אות ה') כתב שההסבר של הרא"ש בעניין גרירא קאי גם לשיטת ר"ת. אמנם, לע"ד הפשטות בדברי הרא"ש אינו כן. נראה שהרא"ש דחה דברי הרמב"ן- ובתוכם עניין גרירא של הירושלמי- כל שצעד בעקבות ר"ת. דוקא כשהביא שיטת ר' חיים, אז הביא גם עניין גרירא להלכה.

לפי דברינו למעלה, דיוק זה מובן היטב, בע"ה. לשיטת ר"ת, כל שיש בו טעם חטים נגדר כלחם בעצם (אף שאין זה ממשו וגופו כלל) ויוצאים בו ידי מצה. לפי דרכו, אין כל צורך להסבר של גרירא כלל. מאידך, לר' חיים אין לעיסה של אורז שיש בה טעם חטים שם לחם מצד עצמה כלל. אין יוצאים בה אלא אם כן הוי ממשו של חטים. ולכן באמת צריכים שיהיה בה כזית בכדי אכילת פרס.

ההגדרה של מצה תלויה במציאות של בא לידי חמץ. ולכן, איך יהפך התערבת למצה לר' חיים - אם אינה בא לידי חימוץ? משום כך, הרא"ש זקוק להסבר של גרירא- שכולה בא לידי חימוץ, ולכן מביא הירושלמי דוקא לבאר שיטת ר' חיים. ודו"ק היטב בכל זה כי קצרתי מאד.].