

סימן קיג – בישולי עכו"ס.

סימן זה מתברר מהסוגיא בע"ז לז:–לח.
תוס' חולין סד. ד"ה סימנין והרא"ש שם ; ביצה טז: ד"ה קמ"ל.

מקור האיסור.

באופן יוצא דופן, הגמ' בע"ז לז: מנסה לחפש מקור מן התורה לאיסור בישולי גויים, וכתבו התוס' ע"ז לז: שגזירה זו היתה קדמונית מאוד יותר משאר גזירות חכמים שרובן מאנשי כנה"ג, ולכן הגמ' מנסה למצוא מקור בפסוקים עצמם כאילו זה דין דאורייתא. גם התוס' בחולין סד. ובביצה טו. כתבו שהגזירה היא גזירה קדמונית ומוקדמת הרבה מאוד יותר מב"ה וב"ש. ובגלל שהיא קדמונית הגמ' מחפשת מקור בתורה, כי היא לא נמצאת בזיכרון קצר הטווח של התקנות הקרובות לזמן התלמוד. הר"ן (יג:) מדייק הפוך, שבמשנה נזכרו הפת והשלקות יחד למרות שטעמן אחד – משום חתנות, משום שהפת גזרו עליה בית הלל ובית שמאי משום יינם, שדרך הפת והיין לבוא יחד. וגזרו גם על השמן שהוא נוזלי כמו היין. השלקות גזרה מאוחרת יותר. עיין לקמן שהר"ן כתב שלדעת הרמב"ם יש חילוק בדין בין פת לשלקות ומשום כך חילקם במשנה.

הגמ' מוצאת אפשרות לסמך דאורייתא מהפסוק "אוכל בכסף תשברני ואכלתי ומים תתן לי בכסף ושתיתי". מה מים שלא נשתנו, כל שלא נשתנה מותר. הגמ' דוחה הרי בבריתא מובא שקליות שלהם מותרות, ונשתנו? והיא מעלה אפשרות שניה מה מים שלא נשתנו מבריייתן, כלומר פעולת הגוי לא שינתה את צורתם הטבעית אף כל שלא נשתנה מבריותו – מותר. דוחה הגמ' והלא הבריתא מתירה אף קמח טחון שלהם? והגמ' מעלה אפשרות שלישית ואחרונה שמים לא נשתנו מבריייתן על ידי האור – אף כל שלא נשתנה מבריייתו על ידי האור. והגמ' דוחה גם אפשרות זו משום שלא נזכר "אור" בפסוק. והגמ' מסכמת שאיסור זה הוא דרבנן וקרא אסמכתא בעלמא.

הר"ן (יד:) סבור שהגמ' לא חזרה בה מתנאי זה והוא מהווה תנאי ראשוני להגדרה אם חומר הגלם יש בו משום בישולי גויים. ולכן לפי דבריו יש להתיר קלחי תירס שבישלו הגויים. הוא מדייק שכ"ד רש"י בע"ז לח: ד"ה "והחמין" וד"ה "והקליות" ואינו מוכרח. הוא מוסיף לדייק כן גם מדברי הרי"ף שלא ביאר טעם היתר הקליות וגם זה אינו מוכרח. הוא מצייין בדף (טו.) שאף אחד מהראשונים לא כותב בפירוש ש"לא נשתנה מבריייתו על ידי האור" הוא עיקרון שמתחשבים בו למסקנה. גם הגהת אשר"י בסי' כח בשם רשב"ם כתב להתיר קומפוט ("ה"ה תירס הנ"ל) שמבשלים הגויים, אבל טעמו אחר, משום שטעם הגזירה שמא יאכילנו דבר טמא והרי ניכר שאין שם עירוב דבר טמא, כי לא נשתנה מבריייתו על ידי האור. כלומר "לא נשתנה" אינו בורר מה לא נכלל בגזירה, אלא שהוא סימן שלא נכלל מראש בגזירה משום שאין טעם לאוסרו.

אמנם ש"פ כמו התוס' הרא"ש והרמב"ם והטור וכ"ד מרן לא הסכימו להתחשב בטעם שלא נשתנה מבריייתו על ידי האור, שנדחה למסקנה. ועיין לקמן טעם היתר הקליות לשיטתם.

יש להעיר שכיון שגרסינן "אלא" (גם הר"ן גרס אלא זה) אחר הצעת הטעם "לא נתשנה מבריתו על ידי האור" משמע שדחתה הגמ' את המהלך הזה לחלוטין כמו שכתבו הפוסקים בכללי ההוראה, כמו פשטות ש"פ, רק שרש"י בא לבאר איך חכמים שידעו את הבריתא לא ידעו שמלכתחילה הוי מדרבנן, איך הסבירו את הבריתא הזו גם לפי ההוא ובטלה ראיית הר"ן מרש"י. אמנם כס"מ פ"ז ממ"א הי"ז סתם שרש"י כר"ן.

דרכ"מ אות ב כתב שהאשר"י (הנ"ל בשם רשב"ם) כתב כר"ן שכל שלא נשתנו מבריתן על ידי האור אין לחוש (רק שיש להם טעמים אחרים, רשב"ם משום שאין לחוש לדבר טמא והר"ן שלא גזרו משום חתנות בכה"ג). ושאיסור והיתר הארוך לא הסכים עם חילוק זה ואסר.

ש"ך סק"א כתב שמדברי מרן והרמ"א ברור שאינם מסכימים לשיטת הר"ן, אבל הש"ך עצמו נראה לו עיקר בסוגיא כמו ר"ן וכתב שכ"ד רש"י (וכך דייק כס"מ הי"ז מרש"י לח: ד"ה והחמין וד"ה והקליות ואינו מוכרח כנ"ל) וכ"ד האשר"י בע"ז פ"ב סכ"ח ושכ"נ דעת הרי"ף. מיהו תבר לגזירה בכך שכתב שאין דעת רזה"פ כך.

ברור מדברי כה"פ שאינם מסכימים לסברת רשב"ם, שהרי לדעת רוב הפוסקים הטעם הוא משום איסור חתנות ועיין לקמן ובפרט מוכח כמעט מפורש בדברי הרמב"ם פ"ז הי"ח דלא כרשב"ם.

טעם התקנה.

רש"י על המנשה בע"ז לה: כתב שכל האיסורים המוזכרים בה בצריכה של מוצרים שייצרו גויים נועדו להרחיק את ישראל מן הגויים, כדי שלא יבואו לידי נישואי תערובת. וטעם זה כולל גם את איסור בישולי גויים. בדף לח. הוא כותב שהטעם הוא משום שמא יאכילנו דבר טמא, היינו שעל ידי ריבוי האכילה גדל הסיכוי שפעם אחת יאכל ישראל דבר טמא. כלומר רש"י מחבר את שני הטעמים, לקמן בגמ' ע"ז לח: נראה שחכמים חששו שמא יש דבר טמא בתבשיל, ואולי זה מה שהביא את רש"י לחבר את שני הטעמים. בכל מקרה רש"י נצרך לחבר את הטעמים כדי לייצר איסור כולל יותר מצבים ובעל פחות אפשרויות קולא. התוס' לעומתו סבורים שהטעם הוא רק משום חתנות וחשש נישואי תערובת. וגם הרמב"ם פ"ז ממכ"א ה"ט והט"ז כתב שהטעם משום חתנות.

כנ"ל האשר"י הביא דברי רשב"ם שסבר שהאיסור משום שמא יאכילנו דבר טמא בלבד. ושוב, לכן הרשב"ם מציין שלפי טעמו אם יש מוצר שעבר בישול ביד גוי אבל ברור שאין תערובת איסור – אינו בכלל הגזירה ומותר.

הראב"ד שהביאו התוס' (אינו בעל ההשגות) סובר שבישול בבית ישראל מותר לחלוטין משום שאין בו שום חשש, משני הטעמים שציין רש"י. אינו יכול להאכילו דבר טמא כי לא חוששים שיביא מבחוץ וכן אין מקום לנישואי תערובת, שהרי אינו מביא בתו ואחותו לבית ישראל כדי לבשל. התוס' דוחים את דברי הראב"ד כי חכמים לא חילקו בכך. ממילא יש לומר שתוס' יתנגד גם לעצם ניסיונו של הרשב"ם להחריג מוצרים לפי טעם התקנה, מכח המחלוקת שלו עם הרשב"ם על היות טעם התקנה מהווה תנאי להתיר ולאסור.

ולכן נראה שגם לדעת רש"י וגם לדעת התוס' אין שום חריגים לפי טעם התקנה. אמנם יש חריגים שחכמים עגנו בעצם התקנה. הט"ז סק"א כתב שעיקר טעם התקנה משום חתנות אין בזה כדי להכריע בין רש"י לתוס', רק לבאר שם את דברי מרן.

המרדכי ע"ז סי' תתל והטור כתבו היתר הראב"ד ושר"ת לא הסכים עמו והטור מסכם להחמיר ושכך נוהגים. גם ב"י כתב שכה"פ לא חילקו וממילא אסור גם בבית הישראל. וכתב בבדה"ב שקביעה זו באה לאפוקי מר' ירוחם שכתב שרוה"פ הסכימו להתיר כראב"ד. מרן פסק שאפי' בבית ישראל ובכלי ישראל – אסור, דלא כראב"ד.

הר"ן (יג:) הביא שדעת הראב"ד לאסור פת של גויים משום גיעולי עכו"ם ופת של ישראל שאפאה גוי משום בישולי גויים ועיין בזה לקמן.

משרתים ועבדים נוכרים.

ב"י הביא דברי הארחות חיים בשם תשובה המיוחסת סי' רפד (היא באמת לרמב"ן) שכתב שמנהגם להתיר להשתמש בגויים המשרתים אותם. יש להעיר שאין הם עבדים כנעניים של תורה, אלא היו נקנים לישראל כבני בית ומלאכתם לבעל הבית ישראל. ולכן כתב הרמב"ן שאינם בכלל גויים שהרי מצווה להשביתו ממלאכה בשבת ומוזהר על זה. וגדר זה שונה משכיר בבית ישראל שכתב ראב"ד הנ"ל שמובא בתוס'.

נמצא שלושה גדרים, עבד כנעני גמור – ודאי שרי, שבו לא גזרו שהרי אינו גוי. ואין לגזור בו משום חתנות שהרי בתו מותרת על ידי שחרור וגם אין לחוש שיתחתן בעבד דזילא ביה מילתא. ולא עוד אלא שבתו כבר גרה עם ישראל בבית, ומה יועיל להדירה מן הבישול כדי להרחיקה? וגם לא יזיקו חכמים לישראל בגזרתם להדיר שפחות מבישול, שלא תמיד יש להם מלאכות אחרות שיודעות לבצע. וכך איתא בב"ב יג: שהיו לחכמי הגמ' שפחות מבשלות ואופות, וסתמן שפחות כנעניות גמורות ולא משרתות או שפחות ישראליות, שהרי שם מדובר על ירושה של שפחות ובזמן חכמי הגמ' כבר בטל היובל וממילא בטל עבד עברי. ואם הוא משרת גמור אבל אין בו קנין הגוף, התירו הרמב"ן ואם הוא בבית ישראל התירו הראב"ד.

מביא ב"י שהרא"ה כתב שאע"פ שהדעת נוטה לדברי הרמב"ן בעל נפש יחמיר על עצמו וכתב הרשב"א שיש לאסור אפי' בדיעבד וכן המנהג. דברי הרשב"א בתשובה המיוחסת סי' קמט (שכמעט כל התשובות המיוחסות הן מן הרשב"א) והטעים סברת הרמב"ן הנ"ל שלא גזרו אלא מי שעושה מאהבת ישראל שיש לחוש בו לחתנות, אבל אלו השפחות שעושות מהכרח, אין לגזור בהן. וכתב שיש לאסור אפילו בדיעבד. וכך כתב ש"ך סק"ז בשם מסקנת מהרש"ל. גם בתשובות ח"א סי' סח ותקכב כתב הרשב"א לאסור מה שבישל גוי עבד. וכ"כ בשמו ב"י בסוף הסימן.

יש לעיין בטעם שהטעים הרשב"א לסברת הרמב"ן, שיש בו קולא וחומרא לעומת הראב"ד. בבית ישראל ועושה מאהבת ישראל לרמב"ן אסור ולראב"ד מותר. בבית הגוי ועושה בגלל חיוב המעסיק שלו שהוא גוי – לרמב"ן מותר ולראב"ד אסור.

דרכ"מ אות א כתב שבאיסור והיתר הארוך התיר בדיעבד אם משרתת גויה בישראל משום סברת הראב"ד (סברה זו הזכיר הט"ז סק"ג). ושהגש"ד כתב שנוהגים להתיר לכתחילה משום שמסתמא תמיד אחד מבני הבית מחתה בגחלים. ומדייק דרכ"מ שסימן שאין צריך שיתכוין לחתות כדי להציל מאיסור בישולי גויים וכתב שכ"כ הכלבו. במין היתר זה של חיתוי ישראל נדון לקמן בהרחבה בס"ד.

מרן מביא שתי הדעות כי"א וכי"א ודעת האוסרים בדיעבד אחרונה ועיקר. (הש"ך סק"ז מבהיר כדכתבינא לעיל שמרן מדבר בשפחות קנויות ואין בהן קנין הגוף, אבל במושכרות לזמן אין מוזהרין עליהן בשבת וק"ו לאסור). הרמ"א כתב שמנהגם להקל לכתחילה בבית ישראל משום שאי אפשר שלא יהיה אחד מבני הבית מסייע מעט בחיתוי הגחלים במהלך הבישול. וציין שבדיעבד יש להקל ומשמע אפילו הגוי עשה בביתו, הואיל והוא עושה לשם חובה ולא מרצון שרי כסברת הרשב"א בדברי הרמב"ן.

שוב, הש"ך סק"ז כתב שהרמ"א מיירי בשפחות קנויות לעולם בלי קנין הגוף (כמו מרן וזה עולה כדכתבינא בס"ד), אבל במושכרות לזמן מודה דיש לאסור. אמנם פקפק הש"ך שמא הרמ"א סומך לגמרי על הטעם שאי אפשר שלא יחתה אחת מבני הבית ואפשר להקל בכל גווני.

חריגים.

בצלם אלוקים חז"ל בזמן תיקון התקנה החריגו חריגים שונים שלא יהיו בכלל האיסור, כדי לאפשר לגוים להיות במטבחי ישראל ולא לייצר איסור הרמטי ללא פתחים. נמצאו חמישה חריגים בסוגיא:

1. שכוונת הגוי היתה לבשל, ואם לא התכוין בעיקר לבשל – מותר.
2. עיקר וטפל דברכות משפיע על איסור בישולי גויים כמגדיר.
3. שלא היתה התערובת ישראל מתחילת הבישול ועד סופו. ואם היה שותף בתהליך – מותר.
4. על הגוי להכשיר את המאכל לאכילה ואם לא הכשיר מותר.
5. יש מיני חומרי גלם שאין בהם איסור.

האיסור דוקא כשכוונת הגוי היתה לבשל.

הגמ' בע"ז לח. מביאה שהיה גוי שהבעיר אש בשדה מרעה לשם "גלויי אגמא" – הדברה או ביעור קוצים ועל ידי זה נצלו חגבים והיה אסור לאכול מן החגבים. מסיקה הגמ' ששם החגבים אבדו את סימני הזיהוי אם הם כשרים או לא ולכן היה אסור. אבל לו היו החגבים ניכרים שהם טהורים היה מותר לאכול. שהרי הגוי לא התכוין לבשל אותם.

כמו כן הגמ' מציינת שגוי שהעביר באש באופן מבוקר ראש של בהמה כדי לשרוף את השערות ולהכשיר את הראש לבישול או צליה. פועל יוצא של פועלה זו הוא שהאוזן שהיא חשופה לאש תהיה מוכנה לאכילה – אעפ"כ האוזן מותרת כיון שהגוי לא התכוין לשם הכשרה לאכילה אלא לשם הכשרת הראש לבישול או צליה.

אע"פ שהרמב"ם פ"ז ממ"א הי"ט כתב ביעור חציר כתרנוס ל"גילויי אגמא" של היתר החגבים, לאו למעוטי הדברה, דהדברה דמי לשריפת שער הראש ונעלו האזניים, אע"פ שהגוי היה יכול לחשוב על הפועל היוצא הזה, שיתבשלו ראשי האזנים או שחלק מהחגבים לא יתאפרו אלא יצלו לאכילה – לאו מילתא היא ומותר.

דוגמא שלישית שהגמ' מזכירה היא מצב שהגוי הבעיר אש בתנור על מנת לייבש את היתדות של עץ כדי שלא ירקבו. הקדים ישראל והטמין בתנור דלעת שנקלתה על ידי האש שהבעיר הגוי אחרי שהניח ישראל את המאכל בתנור הקר – הדלעת מותרת הואיל והגוי התכוון לפעולה טכנית בחרשות עץ ולא לשם בישול. כלומר, אין בישול בעץ מסביר רש"י. והתוס' מעיר שזה נקרא בשבת עד: בישול לענין שבת, רק שהוא בישול גרוע ולגבי בישולי עכו"ם חכמים החריגו אותו. יש להוסיף בשיפולי דבריהם שלענין שבת יש הגדרות בישול אחרות כמו התכת מתכות ולכן גם ייבוש יתד לצורך השבחתה נקראת בישול. הר"ן (טו.) כתב שחיזוק היתד כולל שתי פעולות, אידיוי הנוזלים והתפתחת העץ, ואחר כך האידיוי המוחלט מייצר ייבוש טוטאלי של העץ וממילא הוא חסין מפני התפתחות בקטריאלית. ההצמחה-הייבוש איננה פעולה האסורה בשבת, אבל האידיוי כן. ואע"פ שהוא מתכוון להצמחה שהיא התכלית הסופית, היא לא יכולה להתרחש ללא האידיוי, ופסיק רישיה חייב. אמנם לענין בישולי גויים אין איסור כי עיקר הכוונה לשם חיזוק וייבוש היתד ולא לאידיוי הנוזלים ואין פסיק רישיה בבישולי גויים.

הרא"ש מביא שהרי"ף העיר שאם קבר ישראל את הדלעת לבסוף אסור. וביאר דבריו שודאי אין כוונתו שישראל הניח את הדלעת אחרי שהבעיר הנוכרי את התנור, שהרי זה ודאי מותר. רק רוצה הרי"ף למעט לפני ואחרי ידיעת הגוי. כל ההיתר של הגמ' הוא דוקא לפני שידע הגוי שיש דלעת בתנור. אבל ידע שיש דלעת בתנור – אסור, שמא כיוון הגוי להבעיר האש גם בשביל הדלעת. ויש בזה חידוש גדול שסתמא דתלמודא אין חילוק ועוד שעיקר כוונת הגוי לייבש היתד. שלמה לו לטרוח ולבזבז ממון בשביל אחרים? וגם הוא רק חשש ולא ודאי. ועוד קיימ"ל זה וזה גורם מותר, וכאן כוונת הגוי מורכבת משני טעמים ולמה נאסור? וספק דרבנן לקולא? ואולי יש לחוש כיון שדרכם היתה לתת לבעל התנור פרס ממה שמכניסים בתנורו.

אמנם יש להקשות לצולה את האוזן, למה שם יודע הגוי ובכל זאת שרי? ויש לומר שכיון שכוונתו בהכנת הראש לאש כדי לשרוף השער אין כוונתו על האוזן כלל, כענין כוונה הופכית. בדלעת והיתד כוונתו על שניהם, היתד לחזק והדלעת לבשל ויש לחוש.

הר"ן מביא דברי הרי"ף אבל לא ציין שתלוי בידיעת הגוי, אלא פירש את הרי"ף כפשוטו – שאע"פ שהגוי התכוון מראש רק ליתד, אם הניח ישראל אחרי הדלקת האש את הדלעת בתנור – יש לאסור משום שכעת הגוי מכין גם לבשל. וכתב עליו שאין זה מחזור לחלק כך.

הר"ן מעדיף לא לדחוק את הרי"ף להסבר הרא"ש, כי לא כתב הרי"ף שתלוי בידיעת הגוי. מ"מ יש לענ"ד לפרש בדברי הרי"ף ש"מעיקרא" ו"לבסוף" שכתב היינו ודאי שהבערת האש של הגוי היתה אחרונה, רק השאלה מי הניח לפני מי – אם הישראל הניח קודם אזי הגוי סמך הדלקת האש להנחת היתד ושרי. אבל אם הניח היתד ואז בא ישראל והניח אחריו את הדלעת – יש לאסור שהרי כאילו ביקש ממנו לבשל הדלעת. וזה שונה ממה שפירש הרא"ש, שהרי כעת מובן שהגוי יודע תמיד שיש דלעת וכך הוא סתמא דמילתא שהאופה בתנור יודע בדיוק מה יש בו. ואע"פ שגם

הרא"ש מציין שיש חשיבות לסדר הפעולות, בפירושו זה רק סימן לידיעת הגוי. אם ישראל הניח קודם הרי שהגוי לא ידע ואם הגוי הניח היתר קודם אזי הגוי ידע. ואז יש לחוש וכו"ל אינו מחוור. מ"מ הר"ן כתב על דברי הרי"ף שאינם מחוורים ביסודם ואין לחוש לסדר הפעולות כי לא ביקש מהגוי לבשל רק הגוי לעולם אדעתיה דנפשיה עבד. ב"י כתב שלא ראה לאחד מן הראשונים שפירש את הרי"ף כרא"ש והטור ואז הביא את הר"ן.

גם הטור פירש דברי הרי"ף כרא"ש וכתב יותר, שאם הגוי כיוון לבשל דבר משלו, אפילו לא ידע שישראל הטמין אוכל בתנור – אסור. וזה נראה פשוט ומוסכם אבל לא נתפרש אלא בדברי הטור. וכתב ב"י שכ"כ הרשב"א בתורת הבית. וכ"פ מרן.

הט"ז סק"ה כתב לתמוה למה חשש הרא"ש כל כך ובפרט לפי מה שכתב הטור לקמן שספק דרבנן לקולא בענין סילוק הגוי את השפוד מעל האש, שאם יש ספק – מותר. למה חשש הרא"ש בחינם? וכתב שדברים ק"ו, שהרי בשיפוד ודאי הפך את הבשר וכאן אין שום רגלים מוכיחות שנתכוין לבשל. הט"ז מיישב בדוחק שמצוי שיתכוין לבשל ואין מצוי שישלך לפני ההיפוך.

עוד כתב הט"ז שאם אין לגוי הנאה אפילו באיסור תורה ספקו לקולא כדאיתא בסי' קח ס"י. לענ"ד אפשר להקל כמו שפירשנו, חדא שאפשר שזו כוונת הרי"ף והרא"ש יחיד הוא שאין הטור מצטרף עמו להיות שניים. ועוד שש"פ לא מסכימים עם פירוש הרא"ש אפי' יהיה האמת בדבריו בדעת הרי"ף. ויש להקל באיסור בישולי גויים בפרט דקילא.

עיקר וטפל.

הגמ' בע"ז לח. מלמדת שדגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי עכו"ם (לקמן נבאר בס"ד מדוע). ואמר רב יוסף אם צלאן גוי – אפשר להשתמש בהם לעירוב תבשילין שצריך דוקא תבשיל שעבר תהליך מתוך תגובה לחום. והואיל והגוי לא הכשיר את הדג לאכילה כי כבר היה ראוי לאכילה, אין צלייתו אוסרת את הדג. אמנם אם הגוי טיגן את הדג הקטן בשומן דגים עם קמח – כיון שהקמח עיקר – אסור.

כלומר יש כאן חידוש גדול שלמרות שגוי התעסק עם מוצר שפקע ממנו איסור בישולי גויים, האיסור יכול לחזור לתוקף על אותו חומר גלם ממש.

התוס' כתבו אצלנו שר"ת היה מתיר מאפים שהיו נילושים בביצים למי שסומך על פת נוכרי, מפני שהעיקר בפת הוא הקמח ולא הביצה. כלומר התוס' כאן מבינים שיסוד עיקר וטפל הוא גם לקולא. התוס' גם מבארים שאין לחוש לדם בביצים שהרי רוב הביצים ללא דם (כלומר אין צורך לבדוק). וכן אין לחוש משום ביצי עוף טמא שאינן מצויות בינינו. וכ"כ הרא"ש כאן וכ"פ הטור בסי' קיב וכ"כ שם ב"י בשם הרשב"א.

אמנם התוס' בחולין סד. כתבו שר"ת היה אסור (והגהה אצלנו בתוס' וגם בתוס' דחולין כתב שבאחד התוס' צריך לגרוס ר"ח) מחמת דסבר שעיקר וטפל הוא רק לחומרא ולא לקולא. האוסר מחלק בין גזרות בישולי גויים לגזירת הפת, גזירת בישולי גויים היא קדמונית כנ"ל וגזירת הפת מאוחרת לימי ב"ה וב"ש מ"ח דבר שגזרו. והתירו את הפת בבית דינו של רבי יהודה נשיאה, ולא התירו את השלקות. וממילא הביצים שמעורבות בקמח אוסרות את הכל.

אבל התוס' בחולין עצמם מעידים שהמנהג להתיר ולקנות מוצרים אלו, ולכן הם מחלקים בין היתר זה לדין המבואר שם שאסור לקחת מגוי ביצים טרופות בקערה, שמתוך שהן טרופות איכא ריעותא שיש לחוש בהן לביצים לא כשרות. תוס' מסביר שהעיקרון של עיקר וטפל בבישולי גויים הוא גם לקולא. וכ"כ הרא"ש שם כדברי התוס' ולא כדברי ר"ת. גם הרא"ש כאן בע"ז כתב שבביצים טרופות איכא ריעותא.

התוס' בחולין מעידים שהמנהג לא לבדוק ביצים ולצרוך ביצים שבושלו בלי יכולת לבדוק אותן. וכ"כ הרא"ש שם.

עוד פסקו שם התוס' אפילו שליטתם יש לאסור פשטידא שהיא מאפה שיש בתוכו מאכל עם שמנונית דגים, שכיון שהעיקר הוא המאכל שבתוך הכיס, הוא אסור וגם אוסר את הבצק מחמת שהשמנונית בלועה בו. ויש בזה חידוש של"א שהשמנונית הבלועה היא טפלה אגב הבצק. התוס' מחלקים ואומרים שהביצים שנילושו בבצק לא נאסרו מעולם, הדגים נאסרו וממילא השמנונית שנבלעו במאפה – אוסרים אותו. והרא"ש שם כתב כדבריהם.

יש לציין שבפשטידא אין עיקר וטפל, גם הבצק וגם המילוי הם עיקר גדול (רק שלענין ברכה מברכים המוציא בגלל שהתכולה מתלפת עם הפת, לא בגלל עיקר וטפל, וממילא בבצק מקמח תירס אין הוא מתבטל אגב המילוי ולא המילוי אגבו) ולכן נשמרת הזהות מעיקר וטפל דברכות ללא יוצא דופן. כאן עוד ברור שהפת משתלטת על המאכל רק כשקמח מעורב עם העיסה. אבל כשהוא מצופה אין הפת חשובה מעצם היותה מיני דגן רק מליפות עם הפת.

נעיר כאן שתוס' בחולין סד. סבור שהעיקר לאסור ביצה שבישל גוי. וכך משמעות התוס' גם אצלנו וכ"כ הרא"ש בחולין. וזה כמובן כדעת כה"פ לקמן.

התוס' בחולין סד. בפירוש כותב שעיקר וטפל של בישולי גויים הוא כמו עיקר וטפל דברכות. וכ"כ הרא"ש.

התוס' בביצה טז: לא מביאים את האיסור אלא רק את ההיתר בדומה לתוס' אצלנו, הם חוזרים על כל הנקודות ומוסיפים לחדד שתיים מאוד חשובות ועוד הוסיפו שתיים חדשות: ראשית, הם מצינים שאין לחוש בדם בביצים ואם יש שבדקים זה לחומרא בעלמא (כלומר זה קצת שונה מהתוס' בחולין שמשמע שאין נוהגים לבדוק. ואין קשה שהרי שם מיירי בשאי אפשר לבדוק). כמו כן כתבו שאין לחוש שהביצים של עופות טמאים ובחולין סד. איכא ריעותא שהביצים טרופות בקערה.

התוס' שם מוסיפים לחדד בפירוש ולכתוב שההבדל בין האוסרים למתירים את הפת שנילושה בביצים היא אם אמרינן דאזלינן בתר עיקר לחומרא בלבד או גם לקולא. בין בבלילה רכה ובין בבלילה עבה.

עוד הוסיפו לחדד התוס' שבפשטידא בגלל שהאיסור היה בעין, היינו שומן הדגים (או הבקר, ש"ך סק"ה ופשוט) היה אסור קודם שנבלע, הרי הוא אוסר את הפת אחר שנבלע. בניגוד למאפה שנילוש בביצים שמעולם לא היו הביצים אסורות. גם האשר"י בע"ז כתב דין הפשטידא ואיסורה משום שומן הדגים. גם הרשב"א כתב דין זה וגם הטור ואסרו משום שהשומן נאסר כשהוא בעין ואז נבלע בפת ואוסר הכל. וכ"כ הר"ן (טו.) גם בשם בעל התרומה לאסור אפילו הבצק. הר"ן (טו.) כתב בשם התוס'.

להתיר לחם הניטוח בביצים (וכ"כ ב"י בסי' קיב בשם הרשב"א). וזה פירוש קצת אחר ממה שכתבו התוס' שהביצה אינה ניכרת לעצמה. מכל מקום אין לחלק, שגם טיח הביצה הוא טפל ללחם. אמנם בדרכ"מ בסי' קיב אות ח כתב בפירוש לחלק וכך משמע לו מהתוס' ושכ"ד הרבה פוסקים האו"ה והמרדכי חולין סי' תרמ והסמ"ג והאשר"י ע"ז פ"ב סי' כט וש"כ משמע ברא"ש בחולין פ"ג סי' סא. וכתב שנוהגים להיזהר כשהביצה ניכרת לעצמה. ותימה רבה על דבריו, מדוע לא נתיר משום דין טפל ועיקר, אחר שהפת עיקר בודאי (וכ"כ ט"ז סי' קיב סק"ה והש"ך סקט"ו), דלא דמי לפנאד"ה ששם גם המילוי עיקר. ואולי מיירי שהביצה עיקר בפני עצמה כמו בפנאד"ה. אבל היא טוחה את הפת כמו שנוהגים לעשות כדי להשכימה או להדביק מכחה מיני זרעונים על הפת – אין שום ספק שמותר. ואפשר שכך מדויק מדבריו שכתב "כשהביצים שטוחין על הפת", לא "טוחין" אלא ממש ביצה שלמה על הלחם. וממילא בזה יודה מרן לאסור. ואולי כוונת הרמ"א עצמו לא לציין שיש מחלוקת אלא חילוק במצב הביצה.

תוס' בביצה מציין שיש שאוכלים רק את הפת, למרות שהשומן בלוע בה, רק שומן בעין הם מסירים. בדה"ב הביא דברי ר' ירוחם שגם הוא מציין עובדה זו, שיש מסירים. אבל כתב שהעיקר לאסור הכל.

בסי' קיב ס"ו מרן מביא דין היתר פת הנלווה בביצים ופת שביצה טוחה על פניה. ואסר את הפנאד"ה, אפילו את הפת. והרמ"א מעיר שביצה השטוחה על הפת אסורה היא והפת והעיד שכך נוהגים. וי"ל כדכתבין בס"ד שהרמ"א מיירי שהביצה עיקר לעצמה ולכן אסורה ואוסרת את הפת.

עוד כתבו התוס' בביצה שיש מח' אם בפת הבאה בכיסנין יש בה משום בישולי גויים (כי שיטת התוס' להבדיל בין מאפה לתבשיל, כדעת הרמב"ם וסיעתו ודלא כמו שכתב הרמ"א), יש לומר שכיון שאין מברכים עליה המוציא יש בה, אבל ר' יחיאל סבר שכיון שאם היה קובע סעודה עליהם היה מברך המוציא ועוד דהוי דרך אפיה ואין בהם משום בישולי גויים. ב"י בשם האגור הביא מח' זו (והביאו דרכ"מ סי' קיב אות ג וכתב שדעת שיערי דורא שפת הבאה בכיסנין היא כבישולי גויים ולא פת). ונראה שכיון שלא פשט ב"י והניח דעת ר' יחיאל בסוף, הכי סברתו להקל ובפרט שהוי דין דרבנן של בישולי גויים, לא יהא אלא ספק – ספק דרבנן לקולא. ובפרט שבתיקון כלדו לסברת הרמ"א שרי אפי' בתבשיל כמו לדעת מרן בפת. ועוד שאם היה מרן אוסר היה לו לחלק, בין פת לפת הבאה בכיסנין. נמצא שאין מקום להחמיר. גם דרכ"מ בסי' קיב אות ג כתב שדעת ב"י להקל שפת הבאה בכיסנין היא כדין פת ולא כדין בישולי גויים. וכ"פ שם בשו"ע ס"ו. האשר"י בביצה מביא דברי התוס' בביצה.

הטור כתב שעיקר וטפל מהני בבישולי גויים בין להקל ובין להחמיר, ושאסור לאכול פנאדה כנ"ל, שהיא הפשטידה האמורה שהשומן נבלע בבצק ואוסרו. וכן ירקות שבישל עם בשר (כשר כמובן, רק שנאסר מחמת בישול הגוי), שירקות נאסרו מחמת הבשר אע"פ שנאכלים חיים. והם דברי הרשב"א.

לשון הטור "פנאדה של עכו"ם" וב"י תמה עליו שהרי אפילו של ישראל והגוי אפאה – אוסרה. הט"ז סק"ב טוען גם בשם הגהת סמ"ק שבגלל שפת ישראל שאפאה גוי אפילו למי שנוהג היתר בפת עכו"ם – אסורה לו זו, יש מקום לדברי הטור. ובאמת כך דעת הטור עצמו בסי' קיב, ממילא אם

היתה של ישראל היתה צריכה חיתוי ואין החיתוי מועיל לדעת הטור בשביל המילוי, כי לדעת הטור שלוש דרגות הן: פת של גוי, פת של ישראל דמהני בה חיתוי ושקלות שאין מהני בהן חיתוי. הט"ז מציין שהאשר"י ומרדכי בחולין כתבו כמו שרצה ב"י "פנאדה של ישראל" והט"ז תמה עליהם. הט"ז כתב שאין ליישב לשון האשר"י והמרדכי שהתנור הוכשר בחיתוי, שאם כן למה לא יועיל גם לפת וגם לתבשיל לשיטת המרדכי שסבר שמהני חיתוי גם לתבשיל? ודחק ליישב הלשונות שהדגים של ישראל שאין לחוש לדג טמא והעיסה של גוי ולכן בגלל שהגוי אפה הדגים נאסר הבצק כי לא היה הכשר לתנור. וכתב הט"ז העיקר למחוק תיבות "של ישראל" מהאשר"י והמרדכי.

ולי נראה דלק"מ ואדרבה יש להקשות על הט"ז, שאיך נהין לצייר גוי בעל מאפיה אופה פנאדה עם שומן? וכי שומן היתר מכניס שם? ודאי כל התנור אינו כשר ואיך נהין להתיר לקנות ממנו מאפה כלשהו? ולכן שפיר כתב ב"י שהבצק לא מסתבר שיהיה שייך לעכו"ם. אמנם עדיין יש ליישב שאפשר להעמיד דברי הט"ז בגוי שרצה הכשר ישראל כדי למכור לישראל.

אבל עיקר הביאור בדברי מרן ב"י כך, שודאי מרן תמה על הטור לשיטת הטור עצמו שפת גוי לא ניתרת בחיתוי. דכאן בסי' קיג מיירי בבישולי גויים, וכיון שהטור סבור שפת ישראל היא נידון בבישולי גויים למה כתב שהפת של גוי – שהוא נידון סי' קיב? וממה נפשך תוכל למצוא שנאסרה הפת בגלל המילוי – אם היא של גוי הרי אסורה כי מיירי הטור במקום שנהגו איסור ולא מהני מה שישראל אופה. ואם מיירי במקום שנהגו היתר בפת, הרי נאסרה מחמת השומן. ואם של ישראל היא, הרי אפאה גוי ונאסר המילוי ואסר הפת אפילו חתה ישראל בגחלים, דמהני חיתוי רק לפת ולא למילוי לדעת הטור ומרן? נמצא שאפשר להעמיד דין הפנאדה לשיטת הטור בין בפת גוי במקום שנהגו היתר בפת, שהמילוי אוסר הפת, ובין בפת ישראל שגוי אפאה וישראל מחתה, דמהני חיתוי רק לפת ולא למילוי ונאסרה הפת ממילא. אם כן מהו שכתב הטור דוקא פנאדה של גוי? הלא אפילו בשל ישראל מיירי הטור?

הש"ך סק"ו כתב בפשיטות כדברי הגהת הסמ"ק ושתיקון התנור מהני לדעת הרמ"א ודעימיה בין לענין המאפה ובין לענין התבשיל, ולדעת מרן רק לענין הפת. ואם היתה פת של גוי במקום שנהגו לכו"ע הפת מותרת ולא התבשיל. ולכן דברי מרן מוסברים או בפת של גוי או בפת ישראל שאפאה גוי והתנור תוקן לדעת מרן, דלא מהני לענין המילוי.

מרן פסק לאסור כתוס' גם הדגים וגם הבצק ואפילו למי שנהג היתר בפת פלטר. ואסר גם ירקות שבושלו עם בשר כשר, שהשומן נבלע בירקות.

נציין שהרמב"ם לא הביא דין עיקר וטפל ויש לתמוה מדוע. אמנם מרן הביא דין זה.

גם הרשב"ץ בתשובה א, פט מיקל בדבש עם סולת שהדבש עיקר. מיהו כתב שאדם חשוב יחמיר על עצמו למרות שמותר. דרכ"מ אות ט כותב שכל הדיון הוא רק בבליילה רכה, אבל בלילה עבה שתורת פת עליה גם אם בפועל מברכים מזונות, ודאי אין שום מקום להחמיר והמנהג פשוט שגם לא לחוש לתשובת הרשב"ץ הזו וכלם מתירים מיני מתיקה של גויים בין בבליילה רכה ובין בבליילה עבה. דרכ"מ מגלה התנגדות מיוחדת לחשש של מיני מתיקה שהציע הרשב"ץ, כאילו צריך להחמיר בזה יותר וכתב דברי הרמב"ם פ"ז ממ"א הכ"ג שהתיר גם מיני מתיקה בלי חשש מיוחד.

בסי' קיב ס"ז הרמ"א פוסק שמיני מתיקה במאפה דינים כפת (וגם אם יש חומרי טעם הם בטלים אגב העיקר שהוא הקמח). ומעיר הש"ך שם סקי"ח שהרמ"א בתורת חטאת מדגיש שדוקא בבלילה עבה שיש לה תורת לחם הדין כן. אבל בבלילה רכה דינה כבישולי גויים ולא כפת. וזה פשוט, כי מה שכתבו התוס' להתיר בלילה רכה, היינו לענין עירוב ביצים אבל לא להחשיבה כפת.

עוד כתב הטור בסי' קיב בשם הגאונים שכותח (חלב או מי חלב מעורבים עם קמח ומצומצם בחום עד שנעשה מטבל) של גוים מותר, שמין הדגן טפל והעיקר החלב ואינו אסור משום בישולי גויים. וכ"כ ב"י שם בשם הרשב"א בשם ר"ח. וכ"פ מרן בסי' קיב סי"ד. אמנם הט"ז כתב שם סק"ט דפשוט שאין בכותח משום חלב שחלבו גוי ואין ישראל רואהו, אלא ודאי מיירי בחלב כשר, רק שהגוי צמצם את החלב עם הקמח. ודחה לדברי מהרש"ל והב"ח שכתבו שאפילו בחלב שחלבו גוי יש להתיר משום שחלב טמא אינו עומד וגם אם יש מעט חלב טמא בטל ברוב. ואינו דומה לחמאה שיש לאסור משום חלב טמא שהרי החלב הטמא אינו מעורב בחמאה. והב"ח הוסיף שמעיקרא כותח לא היה בכלל הגזרה של החלב וכיון שאין בו גומות אין לחוש (בשונה מגבינה וחמאה לנוהגים איסור בחמאה שיש חלב בגומות). ט"ז מביא שבפסחים מב. איתא שכותח הבבלי מטמטם את חלב משום נסיוני דחלבא. והוא מבין שזה בכותח של גוי. הרי אות שאינו מתבטל, שאם היה מתבטל לא היה מטמטם משום מאכלות אסורות (ודלא כמו שכתב ר"ח בן עטר זיע"א בפירושו לתורה ויקרא יא, מג). ואין משמע כן בגמ' שמיירי בכותח המותר באכילה והוא כותח של ישראל רק שהגמ' ממליצה שלא לאוכלו. דאם הוא איסור איך אמרה "מסמא את העינים" ופירש"י שיש בו מלח סדומית ואוכל ממנו ונוגע בעיניו. איך אוכל אם הוא של איסור? ואם תאמר שלשיתת מהרש"ל ביאר הגמ' בכותח של גוי, הרי לא אמרה הגמ' שאסור לאכול. ובודאי מהרש"ל והב"ח מסבירים הגמ' כפשטה, כרש"י שמיירי בכותח של ישראל. וגם מה שהביא הט"ז ראייה ממרדכי ע"ז סי' תתכו בשם ר"ת לאסור חלב שחלבו לכותח, הרי משם ראייה דאין חוששין לנסיובי דחלבא, כי אע"פ שר"ת אוסר חלב שחלבו לכותח, הרי מתיר אם נחלב לשם גבינה וכתב דאין לחוש לעירוב חלב טמא. אם כן קיימא סתמא דמילתא דהיתר הגאונים שכותח של גוי מותר בלי הכשר כלל וכמו שהבינו מהרש"ל והב"ח. וגם הש"ך סב"י קיב סקכ"ב סתם להתיר כדברי מהרש"ל וגם בשם מהר"ם מרוטנבורק.

יש להעיר שאין דין עיקר וטפל אלא היכא שלא נאסר, אבל נאסר אסור לערבו עם מאכל אחר של עיקר ומותר ויחזור להיתרו. וזה פשוט מדין הפנדאה שהאיסור נותן טעם בהיתר ואוסרו ולא חוזר להיתרו. ושאין להתיר איסור לכתחילה. ומה שנזכר בתלמוד רק להחמיר שהדג שטוגן בשומן דגים וקמח, הכל נאסר, היינו שדבר של היתר יכול להיעשות איסור. אבל ודאי דבר של איסור אינו יכול לחזור להיתרו.

אם נאסר הכלי שבישל בו גוי.

כנ"ל כתב הר"ן (טו.) בשם בעל התרומות לאסור פשטידא של דגים ולאסור אפילו הבצק. אפילו אין השומן בעין אחרי אפיה, שהרי בשעת אפיה היה בעין ונבלע בפת ונאסרה כבר. ומזה למד

לאסור גם כלי שבישל בו גוי, אע"פ שאין בטעם הבלוע חשש חתנות ואינו מתאים לטעם התקנה, מ"מ האיסור בלוע בו. גם בתשובה סי' ה אות יא הר"ן מביא דעת הרא"ה להתיר הכלי ולכן שרי מה שבישל גוי לחולה בשבת. אבל כתב שהוא אוסר משום שהתרומה מחמיר. (כאן ראייה שהחידושים על הש"ס טובים מהתשובות, שבתשובה חכך ובחידושים סתם לאסור, עיין בזה בכללי ההוראה שכ"ד מרן בדברי הרא"ה שודלא כטור). גם בע"ז (ט.) כתב הר"ן דעת הרא"ה להתיר לבשל לחולה שאין בו סכנה בשבת על ידי גוי ושכך פשט המנהג, ושדעת הרא"ה להתיר מותריו אפילו לבריא במוצש"ק משום שאיכא היכרא. אבל דעת הר"ן למרות שאינו מחזר לבטל המנהג להתיר לבשל לחולה שאין בו סכנה על ידי גוי, הוא אוסר לבריא כי אין שום ראייה ממשיית להתיר. וכתב עוד שחלילה להתיר להקל לחולה שאין בו סכנה איסורי דרבנן שאסרום מחמת עצמם ולא משום חשש אחר כמו חתנות בבישולי גויים.

הטור הביא דעת הרשב"א לאסור הכלי (וטעמו משום שכל שאסרו חכמים אסרו כעין דאורייתא והצריך לשבור כלי חרס והרשב"א למד כן מבעל התרומה הנ"ל שהביא הר"ן) וכתב שהרא"ש סבר שלא נאסר הכלי שלא החמירו באיסור זה לאסור פליטתו בכלי (אבל מודה בפליטה באוכל כמובן משום טעם כעיקר).

בדה"ב כתב שרוה"פ הסכימו לדעת הרשב"א לאסור. ושלא צדק ר' ירוחם שכתב שרוה"פ כתבו כרא"ש וגם לא מצא ב"י בתשובות הרא"ש את דעתו. ב"י מסכם שהעיקר כרשב"א ושאע"פ שכתב לשבור כלי חרס, אפשר להקל בהגעלה ג"פ הואיל ואין לאיסור זה עיקר מן התורה וזה הכלל כתב הטור בסי' קכא.

מרן מביא בסתם שצריך להכשיר וי"א שאין להכשיר וסיים שגם לאוסרים כלי חרס סגי להם בהגעלה שלוש פעמים. וכך הלכה לחייב הכשרה לכלים שבישל בהם גוי.

הרמ"א מסיים בדברי הר"ן בשם הרא"ה שגוי שבישל לישראל בשבת בהיתר מותריו מותרים למושצ"ק ואין הכלי צריך הכשר. ממילא ברור שהרמ"א מבין שהיתר המאכל במוצאי שבת בגוי שבישל לחולה אין לו שייכות לדין איסור הכלי – לגבי כלי אין הלכה כרא"ה, אבל לגבי בישול בשבת כיון שבישל בהיתר לא נאסר הכלי וגם מותריו מותרים מפני שיש היכר בדבר ואין לגזור משום חתנות.

הט"ז סקט"ו כתב שבספר בדק הבית לרא"ה כתב בשם הרשב"א שמה שבושל בשבת לחולה נאסר לחולה עצמו במוצש"ק וק"ו לבריא אפילו בשבת, כמו בשר נבילה. כי כל דתקון רבן כעין דאורייתא תקון. והביא הט"ז ראייה מסי' קיב במי שנוהג היתר בפת בעל הבית במקום שאין פלטר והגיע למקום שיש שם פלטר שחזרה איסור להיות תקף עליו (עיין שם שדוקא לפני קניה נאסרת לו).

וכיון שכן העלה הט"ז שאם היו רואים הב"י והרמ"א דברי הרשב"א לא היו מתירים. עוד כתב הט"ז שבס"ס קכג כתב ב"י עצמו שהר"ן אוסר ואינו סומך על דברי הרא"ה. וכ"פ מרן עצמו שם שאין לסמוך על הרא"ה.

וממילא גם כאן צריך לומר שמרן אוסר דלא כרא"ה. אבל על הרמ"א אי אפשר לומר כן כי פסק בפירוש כרא"ה. ושיטתו להקל בבישולי גויים. ומה שהקשה הט"ז לק"מ שהרי לדעת הרמ"א סגי בהיכר ולדעת הרא"ה היכרא איכא וליכא איסורא כל כה"ג.

כתב הש"ך סק"כ שהרמ"א בת"ח מצריך הגעלה לכלי ששפחה נוכרית בישראל בבית ישראל. וביאר שאע"פ שהרמ"א מתיר כשבשלה לישראל משום שאי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית, הנ"מ כשמבשלת לישראל, אבל כשמבשלת לעצמה גרע טפי שאין רגילות בני הבית לחתות.

הש"ך סקכ"א כתב שבשוליו גויים בטלים ברוב.

מימד שותפות הגוי כדי לאסור.

הבדל בין בישול רציף לבישול לא רציף. ואם יש סימטריה בין התחיל ישראל לסיים ישראל. הגמ' בע"ז לח. מבארת שבבישול רציף אם ישראל התחיל את הבישול, כלומר הניח את המאכל על מקור החום – יכול הגוי להמשיך ולעשות את הכל למרות שהוא מזרז את הבישול כי אפילו ללא מעשה הגוי היה המאכל מתבשל לזמן מרובה [רש"י, ר"ן (טו.)]. (ולכאורה פשוט וברור שמותר למרות שהוא מסיר את המאכל מהאש וחוזר ומניחו על גביו, כחלק מתהליך הבישול הראשוני, כמו הפיכת בשר על הגחלים). וכתב הרא"ש בשם ר"ח שודאי שאין כאן משום בשר שנתעלם מן העין שמירי בנעלו בבית או כשישראל נכנס ויוצא ופשוט. ושוב הניף ידו הרא"ש בסי' לד בדברי הגמ' בקפריסין הבאים מן ההפתק, כלומר שאין בהם חשש עירוב דבר טמא ופשוט שכל הדיון הוא רק מצד בישול עכו"ם ומירי שאין חשש איסור אחר. גם ב"י הביא דברי רשב"א שציין לדברי ר"ח אלו וכ"כ ש"ך סקט"ו שהוא פשוט.

ממשיכה הגמ' ואומרת, אולם אם הבישול מתבצע בשני שלבים נפרדים והמאכל מאוחסן אחרי השלב הראשון בכלי – יש לוודא כי המאכל הגיע לכדי אכילת על ידי הדחק והכוונה לשיעור "בן דרוסאי". על ידי ישראל ורק אז המשך הבישול על ידי הגוי לא יאסור את המאכל. אם לא הגיע המאכל לכדי שיעור זה נאסר משום בישול גויים, כי ללא הגוי לא היה מתבשל, ר"ן (טו.) וכ"כ כס"מ הי"ז וכ"כ הטור בשם הרשב"א. והעיר ב"י שהרשב"א מתיר היכא שעל ידי ישראל היה מגיע לידי מאכל בן דרוסאי, האיסור הוא דוקא שעל ידי פעולת ישראל לא היה יכול המאכל להגיע לידי בן דרוסאי לעולם ונראה שכלם מסכימים בזה אפילו החולקים על הרשב"א בהצרכתו את הסימטריה, כי הרשב"א אוסר במצב שישראל לא עשה כלום ממש, להניח על גחלים לא בוערות. מרן פסק דין זה וזה נראה פשוט ומוסכם.

יש לחדד שהרשב"א מבהיר את ההגדרה לבישול רציף, בישול רציף הוא דוקא כשהקדירה מונחת על האש והיא תתבשל בלי שום צורך מיוחד, כל ההתעסקות באמצע היא בתיבול או בבחישה, העיקר שיש די חומר בעירה. ממילא בבישול מקוטע לא בעינן שיהיו ממש שני שלבים עם הפסקה ביניהם, אלא אפילו הם שלבים חופפים – כל שישראל לא היה מביא למאכל בן דרוסאי, אסור. ולכן אם הניח ישראל ליד גחלים גוססות שלא היו מביאות את המאכל לכדי מאכל בן דרוסאי, והגוי הוסיף גחלים – אסור. אפילו שלא פסקה האש כלל אין זה בישול רציף.

כתב הטור, שכשהניח הגוי עם המאכל לבדו, אין להחמיר לומר שהגוי סילק המאכל וחוזר והניחו, שספק דרבנן לקולא, אלא מחזקין שבשול כדרכו וכיון שישראל הניח המאכל על האש והגוי רק קירב הבישול שרי. והרשב"א בתוה"א נתן טעם משום שאין לגוי הנאה לעשות כן. והבריתא שכתבה שישראל הניח את הגוי עד שיבוא מבית המרחץ, מוכיחה שלא חיישינן.

הגמ' מבארת עוד קולא יתירה נוספת שגם אם הגוי התחיל בבישול רק שלא סיימו, אלא הבישול הסתיים ביד ישראל – מותר. יש להעיר שדברם ק"ו, כי עיקר איסור חכמים היה משום חתנות כנ"ל ולכן השלב הסופי של הבישול שמכשיר לאכילה יש יותר לגזור בו ואם גמרו ביד ישראל מותר, הרי שיש להקל בזה יותר מתחילתו ביד ישראל וגמרו ביד גוי. אמנם הר"ן לא מוכן לקבל את ההיגיון הפשוט מונחה הטעם, הוא מעמת את העיקרון המוצג אצלנו שקירובי בישולא אינו כלום, לעיקרון זהה בשבועות יז: שקירובי עבודה – מיקרי עבודה. כלומר התורה מתייחסת למעשה שמקצר את התהליך כמעשה. למה בבישולי גויים זה לא כך? בעוד שאר הראשונים הדוממים שלכאורה מקבלים את הק"ו כפשוטו ואינם מציינים קושיא משבועות, מבינים שלא תמיד "כל דתקון רבן, כעין דאורייתא תקון", ובבישולי גויים ההגדרות אינן חייבות להתאים להגדרות התורניות המקוריות. כשם שייבוש יתד הוא מלאכה בשבת אבל לא בבישולי גויים. הר"ן רוצה יותר שיטתיות נוסחתית, הוא מגשם את העיקרון שכל הראשונים מבחינים בו בלי צורך לגשם אותו כעיקרון קובע – חכמים רצו להקל באיסור בישולי גויים. וזו הסיבה לדעת הר"ן שחכמים שינו מההגדרה התורנית בענין קירובי בישולא ואז הק"ו קיים, מתחילה הר"ן מקשה על ההיגיון של הק"ו, הרי סיומו ביד גוי ודאי יותר קל, שקירובי בישולא אינו כלום. וממילא כשסיומו ביד ישראל לא עשה הישראל דבר, וראוי לאסור מאותו טעם? אבל אחר שהר"ן מוסיף את האלמנט שחכמים רצו להקל בבישולי גויים, הק"ו יציב לדעתו, כי כעת הר"ן מוכן להיות מונחה טעם – גמרו ביד ישראל יותר קל, כי חשש חתנות פחות ממשי.

הרא"ש מביא ש"א שדברי הגמ' לא נאמרו אלא בתנאי שהגוי לא הביא את המאכל לכדי בן דרוסאי, אבל הביא את המאכל לכדי שיעור בן דרוסאי, כשם שבן דרוסאי מתיר כך הוא אוסר כאן, שאין בישול אחר בישול. אך הרא"ש לא מסכים עם הסימטריה הזו וסבור שחכמים מנו קולות מצטרפות, התחיל גוי בין בשלב אחד ובין בשני שלבים ואפי' הביא את המאכל לכדי בן דרוסאי, אם גמרו ביד ישראל – מותר.

הר"ן (טז:) מביא שר"ח הוא שאמר את הסימטריה הזו ושהעיקר כדבריו ודלא כהחולקים. הטור כתב שגם הרשב"א מחמיר בסימטריה ושהרא"ש לא הסכים לסימטריה הזו. וב"י כתב בשם אורחות חיים שמהר"ם ור' פרץ מתירים כרא"ש.

עוד הביא בבדה"ב דברי ר' ירוחם שגם לשיטת האוסרים, דוקא בשהביא הגוי את המאכל לכדי בן דרוסאי והיה מונח בסל. אבל בבישול רציף, שרי אפילו הגוי הביא את המאכל לכדי בן דרוסאי. אע"פ שזה לא מפורש, מ"מ ר' ירוחם ממחיש שהסימטריה היא מוחלטת, וכשם שבהתחיל ישראל בעינן בן דרוסאי דוקא במנח בסלא – גם בהתחיל גוי בעינן דמנח בסלא כדי שיאסור בבן דרוסאי. ב"י מביא שגם הר"ן והריב"ש ס' תקיד מסכימים לדברי ר"ח שכל דבריו דברי קבלה ולכן העיקר כדבריהם. מיהו במקום דחק או בהפסד מרובה אפשר לסמוך על הרא"ש. אלא שכתב ב"י שהרא"ש יחיד וזה כמובן אינו, כמו שכתב בבדה"ב, שהרי מהר"ם ור' פרץ הם מקורו של הרא"ש להתיר.

דרכ"מ אותיות ז-ח כתב שהמרדכי ס' תתלא כתב כרא"ש, אפי' נתבשל כבן דרוסאי ביד גוי ואז חתה בו ישראל – מותר (גם ב"י ס' קיב הביא מרדכי זה ואע"פ שר' יהודה שם חולק וסבר שאם בבישול רציף גוי הביאו למאכל בן דרוסאי שוב לא מועילה התערבות ישראל. ובודאי אין הלכה

כוותיה דכה"פ חולקין עליו בבישול רציף ולכן לא חש הרמ"א להזכירו). כלומר שמתיר אפילו חיתוי בעלמא חוץ מאי הסימטריה. וכתב דרכ"מ לתמוה על ב"י שהחמיר בזה וגם שב"י עצמו כותב שיש עוד גדולים כמו הרא"ש ולמה כותב בסמוך שהרא"ש יחיד? דרכ"מ מסיק שכיון שהרא"ש והמרדכי ומהר"ם ור' פרץ הם המרובין והם בתראי וע"פ רוב מחמירים והכא מקילין ודאי עליהם יש לסמוך ובפרט שכך מנהגם כמו שכתב באיסור והיתר הארוך.

מרן פסק שיש לאסור אם לא במקום צורך או הפסד מרובה והרמ"א כתב שמנהגם להתיר לכתחילה כמו הרא"ש וסיעתו ושלא כדין השיג בדה"ב על ר' ירוחם (ויש לתמוה על הערה זו מה השגה כתב בדה"ב על ר' ירוחם?).

הש"ך סק"ד כתב שכדברי הרמ"א היא הסכמת רוב הפוסקים ודלא כמהרש"ל. יש להעיר שאע"פ שלקולא אמרינן "בן דרוסאי" שליש בישול, כדכתב ב"י לקמן. הכא ודאי שחצי בישול הוא לקולא.

כתב ב"י בס"ס קיב בשם האגור ושערי דורא שאפי' נאסרה הפת מחמת שלא חיתה ישראל בזמן, כל זמן שהיא יכולה להשביח מחמת האש – יכול להחזירה לתנור או לעשות איזו פעולה שתשביח מחמת האש ותחזור להיות מותרת. וכ"פ מרן בס"י קיב סי"ב.

עוד מלמדת הגמ' בשם ר' יוחנן שעד שלא יהיה תחילתו וגמרו ביד ישראל אינו אסור. וכן אמר רב נחמן בר יצחק שדברים קל וחומר, אם גמרו ביד גוי מותר כשתחילתו ביד ישראל, קל וחומר שאם גמרו ביד ישראל אע"פ שתחילתו ביד גוי, כנ"ל. הר"ן (טו). גם מסביר את הקל וחומר כך. הרמב"ם פ"ז ממכ"א הי"ד כתב שהגוי צריך לבשל מתחילה ועד סוף. ולא הביא למאכל בן דרוסאי. ולא לחילוק בין מונח בסל לבישול רציף. ונראה שהבין את הגמ' שמסקנת רבי יוחנן חולקת על המהלך של מאכל בן דרוסאי ועל החילוק בין בישול רציף לבישול מופסק, אלא צריך שיהיה הישראל שותף בבישול שותפות כלשהי ודי בזה. אח"כ ראיתי שכ"מ מהרדב"ז הט"ז (וכעין זה בט"ז סק"ו).

יש להעיר שבשליש הראשון צריך שיניח ישראל את הקדירה על מקור החום, ואפי' הגוי מתבל ובוחש אין בכך כלום. ואפי' הגוי מסיר את הקדירה אחר שהגיע המאכל לכדי בן דרוסאי וחוזר ומניח את הקדירה בפעימה השניה, אין בכך כלום. כי ישראל עשה הכל בשלב הראשון. אבל אם הניח הגוי בשלב הראשון וישראל מתבל ובוחש אסור שיגיע למאכל בן דרוסאי לדעת מרן, שאם יגיע יאסר, כי ישראל לא עשה דבר. לא מצאנו שהותר שליש ראשון אלא בשנעשה על ידי ישראל דוקא בפעולה משמעותית. רק בבישול רציף מותר גמרו ביד ישראל, אבל בבישול מקוטע דחמיר טפי, לא. ממילא צריך ששליש ראשון יעשה ביד ישראל באופן בולט ומשמעותי כי החמירו בו חכמים.

אמנם לדעת הרמב"ם שהשמיט דין בן דרוסאי וביארנו שאפשר שסבר שאין חילוק בכך אחר שהגמ' אמרה שכל התערבות ישראל באמצע מותרת, אפשר שמותר בכה"ג. אבל לדעת הרמ"א יש לומר שמודה לדברינו, רק שבגלל שפסק כהרא"ש וסיעתו שאין סימטריה, עדיין יש אפשרות להתיר אם ישראל יתערב בפעימת הבישול השניה. אבל אם לא יתערב, לא מהני.

אם הפיכת בשר בשפוד נקראת בישול לא רציף.

כס"מ פ"ז ממ"א הט"ז והניף ידו שנית בב"י כתב שמה שאיתא בגמ' שהגוי הפך את הבשר ובזה קירב את הבישול ולא נאסר, אינו כפשוטו וכמו פשט שאר הראשונים, שהסיר את המאכל וחזר והניחו על צידו האחר. ובזה לשיטתו הוי בישולי גויים כיון שהגוי עצר את הבישול ודמי למנח בסלא [שוב, זה נגד הפשט וכן פשט הפוסקים כמו רש"י ורא"ש ור"ן (טו.) ור' ירוחם שהביא בדה"ב שהצריכו סל ממש], אלא מיירי שלא עצר את הבישול רק נענע הגחלים והובערה האש, אבל לא הגביה הגוי הבשר כלל ולא הפכו על צדו האחר, כמו מגיס בקערה (שזה דוחק עצום להעמיד במצב כזה). הכס"מ אומר שהיה פשוט לרמב"ם שצריך שהוי יעשה רק קירובי בישולא. וכתב גם שאם הגיע למאכל בן דרוסאי שוב אין בו משום בישולי גויים.

ויש לתמוה טובא על הכס"מ וב"י, שאין זה פשט כל הראשונים, דבעינן דמנח בסלא ממש, כדי שיחשב הפסק. ואם ככס"מ למה אמרו דמנח בסלא? היה להם לחלק בין הפך כדרכו שהסיר הבשר לבין לא הסיר הבשר? ועוד מי ישגיח על הגוי שעשה כן, הלא מיירי בהלך לבית המרחץ והניח את הגוי? ועוד שהרמב"ם ל"ס ליה כלל מאכל בן דרוסאי שלא הביאו כלל. רק נראה העיקר כפשט וככל הראשונים וכמו שפירש הרדב"ז ברמב"ם. ובאמת אח"כ הב"י כותב שתימה לו למה הרמב"ם והטור לא כתבו הדבר בפירוש ויישב שסמכו על פשיטות הענין. ובמחילה מכבודו נראה ששגגה היא. ועוד נסתבך הב"י על פי דרכו במה שהרגיש שאפשר שהגוי יסלק את הבשר לגמרי ואין משגיח עליו, ולכן כתב שכל ההיתר הוא רק בחתיכה דקה שתצלה גם ללא הגוי, אבל בשר עבה שתוחבין בשפוד אם לא יהפוך הגוי לא יצלה הבשר בצד האחר בלי מעשה הגוי. וזה דוחק גדול בסוגיא, אין לו הבנה כלל. וגם לשון התלמוד וכה"פ שהפך הבשר, משמע שהפך הבשר עצמו ולא מדקדקין אם הגביהו הרבה או מעט ולא תתן דבריו לשיעורין. ויתרה מזאת שאינו נכון כלל, שודאי יצלה הבשר גם בצד הרחוק לזמן מרובה (כמו שכתבו רש"י ור"ן הנ"ל), רק שישרף מצד הקרוב לאש, עדיין נמצא הגוי רק מקרב הבישול (וב"י עצמו כתב כן על דברי הרשב"א בתוה"ק שאם הניח על גחלים עוממות לא מהני, דאם לא יהפוך ויתבשל הבשר משני הצדדים מותר). וגם מה שכתב ב"י לאסור בשיפוד, גזירה שמא יהפכו הגוי ולא ישים ישראל לב, תימה רבה שלא נזכרה גזירה כזו בתלמוד ולא חשש כזה ומדעתנו אין לגזור גזרות.

וגם מה שביאר ב"י דברי הטור שכתב שגוי חתה בגחלים מותר, שכוונתו לפרש גם כן שלא הפך הבשר, תימה רבה, שכוונת הטור להתיר חיתוי גם בתבשיל ולא להחמיר על הפיכת הבשר. גם בסי"א כתב ב"י דברי הגמ' שמניח את הגוי ויוצא לבית המרחץ, וסתמא שאין שומר כי לא חיישינן שיסיר. והב"י מבין יסוד זה כשיטתו שאפילו לא הפך. וזה אינו – רק לא חיישינן שהסיר והניח בסלא. אבל ודאי הסרה כדרך בישול שרי.

מרן פסק שאין חוששים שמא הסיר קודם שהגיע למאכל בן דרוסאי דכל ספק דדבריהם מותר. וכתב הרמ"א שכל ספק בישולי גויים מותר. וכתב ט"ז סקי"א שגם ספק אם חיתה ישראל באור – מותר וכ"כ הש"ך סי' קיב סק"כ בשם שער דורא והרמ"א בתורת חטאת.

בדרכ"מ אות ה כתב שב"י החמיר מאוד בדבר דרבנן של בישולי גויים ודעת מהרא"י והטור בסתמא שלא לחלק בין צלי לבין בישול, היינו שדרכ"מ דוחה פרשנות הב"י בדברי הטור שלא הפך הבשר.

אע"פ שדעת מרן עצמו דלא שרי היפוך הברש היכא שסילק הגוי, יש להקל למעשה. חדא דדברי מרן דוחק גדול ואין כן דעת הפוסקים וי"ל ששגגה היא. ועוד יש לסמוך על שאר סברות המקילות, כסברת הרמ"א הנ"ל וכל הפוסקים שסתמו דבריהם ולא חילקו בין צלי לבישול כלל. וראויות כל הסברות המקילות להצטרף בכל מקרה ומקרה כדי להעמיד הדין על דין התלמוד ופשט דברי הפוסקים.

נדגיש שבס"ז מרן כתב בפירוש שצריך שישראל יניח את התבשיל במקום שיתבשל בו. כלומר הוא ממש פוסק את שיטתו בפירוש.

אם יש להקל כשישראל לא מועיל בבישול כלל.

מרן פסק דין זה של שותפות ישראל וגוי בס"ו, והרמ"א מוסיף שאפילו הגוי גרם שיתבשל המאכל ובלי עזרתו לא היה מתבשל – מותר. כלומר בפירוש נגד הב"י, ולכאורה טעמו משום דמהני השלכת קיסם בכל גווני ואין התערבות ישראל אלא להיכר בין בפת ובין בבישול (וזה יבואר בס"ד לקמן). והנחה באופן שלא יתבשל על ידי ישראל בלי עזרת הגוי דמי לקולא דקיסם לדעת הרמ"א. ט"ז סק"ז נבוכ בהסברת דברי הרמ"א כי הגמ' מצינת בפירוש שצריך שיהיה מתבשל גם בלי סיוע הגוי, שעשה רק "קירובי בישולא"? ולכן הוא מיישב שלדעת הרמב"ן שהביא הר"ן שסגי שישראל רק הבעיר את התנור, כשהגמ' בע"ז לח: אומרת שאין איסור עד שיהיה תחילתו וסופו ביד גוי – היא חוזרת בה מהצורך ב"קירובי בישולא", אלא אפי' לא היה מתבשל בלי הגוי – מותר.

אעפ"כ ע"פ דרכינו לק"מ כדברירנא לעיל, כשמנח בסלא בעינן למאכל בן דרוסאי ביד ישראל. וממילא אפי' בשיל ביד גוי שרי. כשלא מנח בסלא, צריך שלא יהיה הפסק בבישול על ידי גוי ואתחילו על ידי גוי כשישראל התחיל או שלא יסתיים הבישול על ידי גוי וממילא אם נעשה דבר על ידי ישראל – שרי. ואצ"ל שיש חזרה או מח' בתלמוד. מ"מ בודאי שאם לא עשה ישראל כלום מתחילתו שהניח את המזון במקום שלא יתבשל כלל – אין זה מתיר כלל לדעת מרן (והם דברי הרשב"א דלעיל) אבל מהני לדעת הרמ"א. וכך הביא הש"ך סק"ח בשם או"ה, שאם הניח ישראל התבשיל במקום שאינו יכול להתבשל והגוי הפך וליבה האש, ונתבשל שרי. מ"מ פשוט שצריך להיזהר שמעשיו של ישראל יהיה עליהם שם בישול כלשהו ולא יגרע מהשלכת קיסם. אבל אם הניח הישראל הקדירה על הכירה והיתה כבויה והגוי הדליקה ונתבשל ודאי שאסור לכו"ע. דישראל לא עשה כלום. ואע"פ שסוים בישול מהני ביד ישראל, מ"מ עשה משהו. כאן לא עשה כלום. דכמאן דמנח בסלא דמי ולא על האש.

אע"פ שהש"ך תמה על דברי הרמ"א, הוא מבאר כנ"ל דהיתרם מתבסס על השלכת קיסם שאע"פ שאין הפשט בתלמוד שלנו כך, מ"מ נהגו להקל. ויש להעיר שאם פשט התלמוד אינו כן, למה סמכו הרמב"ם והתוס' וסיעתם על מנהג בני בבל (יבואר לקמן בס"ד)? וכי תלמוד שלנו אינו בבלי? רק שהש"ך נקט לעיקר שיטת הרא"ש שסבר שפשט התלמוד צריך שיקרב הבישול.

מ"מ הט"ז מציין שיש לסמוך על דברי הרמ"א רק בבית ישראל כדי לצרף סברת הראב"ד. אבל בבית הגוי צריך שישראל יניח את הקדירה במקום שראויה להתבשל והגוי לא יעשה רק קירובי בישולא. מ"מ לפי מה שביארנו שרי גם בבית גוי, כל שאין תחילתו וסופו ביד גוי וכפשט דברי הרמב"ם והרמ"א.

גם הש"ך סק"ח הניח הרמ"א בצ"ע לענין פסק, שהרי צריך שיתבשל על ידי ישראל באיזה אופן. ואפשר שסתם הנחה במקום האש, לא דמי לקיסם.

גדר בן דרוסאי ואם יש הפרש מי סילק הקדרה ומי החזירה. הטור כתב שאם הניח ישראל וליבה הגוי את האש או ההפך – שרי. וזה פשוט מדין קירוב הבישול, שמהני כשישראל קירב הבישול כמו שהניח ישראל על הגחלים. וכתב עוד דין בן דרוסאי וכתב שהוא שלישי בישול. הטור לא כותב שהניח בסל בדוקא, אבל כותב שסילק מעל האש. וזה ודאי לא כמו שחילק בס"מ.

ב"י הביא שגם דעת רש"י בשבת כ. וגם דעת הרשב"א בתורת הבית הקצר שבן דרוסאי הוא שלישי בישול. ואע"פ שהרמב"ם פ"ט מהל' שבת ה"ה כתב שהוא חצי בישול – בדבר דרבנן אפשר לסמוך על המקילים.

אכן מרן פסק ששלישי בישולו ביד ישראל מפקיע איסור בישולי גויים. ט"ז סק"ט כתב שלא משנה מי סילק את הקדירה, בין ישראל סילק ובין גוי סילק – כיון שהגוי החזירה קודם שהגיעה למאכל בן דרוסאי – אסור.

אמנם הש"ך סק"ב כתב שאע"פ שכך ברור על דברי מרן, שכתב "וסלקה" שזה לא משנה מי סלקה (ודלא כב"ח שרצה לחלק בזה בין סילק ישראל לאסור ובין סילק גוי שמותר). מ"מ לשיטת הרמ"א ומנהג אשכנזים לסמוך על קיסם, אפילו בכה"ג שהבישול הופסק על ידי גוי וחודש על ידו – דמי לקיסם ושרי. מיהו אם הופסק הבישול על ידי ישראל לא דמי לקיסם לשיטתו.

ולענ"ד קולא דקיסם בבישול דחיקא – הבו דלא לוסף עלה, והיכא שנתפרש בתלמוד לאסור, שאם סילק ומנח בסלא ולא הגיע למאכל בן דרוסאי יש בו משום בישולי גויים. ולכן העיקר כט"ז. אמנם בדיעבד אפשר להקל בכל ספק בישולי גויים, לדעת הרמ"א בשותפות הגוי דמהני אפי' בכל דהו בבישול כמו באפיה.

שותפות ישראל באפיה.

אמר רבינא לגבי אפיה, אם הדליק ישראל אש בתנור, או שהכניס את הפת לתנור או שליבה ישראל את האש יותר, אע"פ שכל שאר התהליך היה בידי הגוי – מותר.

התוס' העירו שיש חילוק מנהגים בין בני בבל לבני א"י, בני א"י מצריכים שממש ישראל יקרב את הבישול ולו במעט על ידי חיתוי זה. אבל בני בבל די להם בסימן היכר ולכן אפילו שרק קיסם אחד די בזה. התוס' מציין שאנו נוהגים כבני בבל. הרא"ש מביא שכ"ד הרמב"ם פ"ז ממכ"א הי"ג שהשלכת הקיסם לצורך היכר היא. אבל דעת הרא"ש עצמו דלא מהני כלל. אלא שבחר שלא למחות בציבור, הנח להם לישראל שיהיו שוגגין. כלומר משמע שלדעתו זה לא מהני כלל.

הרא"ש מסביר שככל הנראה המנהג המקורי היה שישראל היה מדליק את התנור כדי להתיר, ואח"כ נשתבש המנהג שכל שהוא שותף במעט די בזה. הוא מציין שהרי"ף גרס שהישראל מהפך את הפת כדי לזרז בישולא. "הדר הדרוי" ולא "וחתה ביה חתוי" כדגרסינן אנן. אמנם בגירסתנו ברי"ף גרס כוותין בלי שום שינוי. גם הר"ן (טו:) כתב שהרמב"ן כתב שכ"ג הרי"ף "הדר הדרוי" ושהוא לא מצא הגירסא הזו ברי"ף.

גם הר"ן (טו): דייק מרש"י דבעינן קירובי בישולא ולא קיסם וכתב בשם הרמב"ן דלא מהני קיסם. אמנם הרמב"ן הורה בפת שאם הישראל הביא עיקר האש (פחמים כבויות שהגוי מדליק) דמהני. (והוא בפת דוקא כמו שכתב הר"ן לקמן שאין ספק שבתבשיל לא מהני הדלקת התנור). גם הרשב"א שהביא ב"י בסי' קיב הביא דברי הרמב"ן שהשיג על הרמב"ם שמהני השלכת קיסם והרי בעינן דוקא פעולה משמעותית ולכן אם הביא עיקר האש מהני והרשב"א מסכים עם הרמב"ם הואיל וכך המנהג ואין קיסם שלא מוסיף קצת חום. הר"ן לא מבין את ההיתר של הרמב"ן שהרי בפעולת הישראל לא היה התנור ראוי לאפיה ורק על ידי הגוי נהיה ראוי לאפות, הרי שאין פעולת ישראל כלום. ולא עוד אלא שהשלכת עץ לתנור מקרבת הבישול מעט וזה יותר מועיל מעצם הבאת עיקר האש שלא מועיל לקירוב הבישול שהרי עיקר האש לא ראוי לבישול, רק על ידי הדלקת הגוי נעשה ראוי לאפות בו. הר"ן יותר סומך על השלכת קיסם אע"פ שלא ניכר בכלל קירוב הבישול. ושכ"ד הרמב"ם.

הרדב"ז פ"ז ממכ"א הי"ג כתב שהשלכת קיסם קולא של בני בבל ובני א"י לא מקבלים אותה ואנן בתר בני בבל. ועוד כתב שמהני אפילו שישראל השליך קיסם בבוקר והגוי אופה כל היום כולו אע"פ שהקיסם כבר כלה, מחמת שהשלכת העצים באה לשמור חום התנור, שבה היה שותף הקיסם.

יש לדייק מדברי הרמב"ם שאפי' השלכת הקיסם היתה אחר שהכניס הגוי הפת בתנור, שרי שעשה ההיכר בעוד הפת לא אפויה וכך לשונו "לא זרק אלא עץ אחד – התיר כל הפת שבו" משמע יש בו פת בשעה השליך הקיסם ושרי. וכ"כ בפירוש המרדכי סי' תתלא שהביא ב"י בסי' קיב שאפילו קרמו פניה התחתונות, כל שלא נסתיימה אפייתה מועיל חיתוי (אע"פ שר' יהודה שם במרדכי חולק על זה וסבר דלא מהני עוד חיתוי וכשם שבתבשיל אין הלכה כר' יהודה כך לא בפת דקילא טפי). ובסי' קיב כתב דרכ"מ אות יא שגם בהגהת שער דורא כתב להקל בזה, דסגי בהיכרא כלשהי ושכך נוהגים.

הרדב"ז כתב שנוהגים להקל אפילו שלא בכה"ג, אלא כל שהשליך קיסם אחד, מהני לכל מחזור האפיה עד שיכבה התנור, כי תוספת העצים רק כדי להעמיד החום הראשוני שהוא מותר. מ"מ נראה שפת שאפו קודם השלכת הקיסם ודאי אסירא. ולמעשה יש להורות כרדב"ז להקל כל זמן שלא נכתבה האש בתנור, חדא דהעיד שכך המנהג אפילו אצל הספרדים, ועוד שיש סברת הרמב"ן שהביא הר"ן שאם עיקר האש בא מישראל אפילו רק גחלים כבויות מהני, ועוד יש לצרף סברת הרמ"א ודעימיה שנהגו להקל.

ב"י בסי' קיב כתב שקולא יתירה לסמוך על האגור בשם התוס' שאם ישראל השליך קיסם פעם בשבוע מהני לכל השבוע. משמע שאינו מסכים לקולא זו. אבל לא דחאה ולכן אפשר להשתמש בה כסניף.

גם דרכ"מ שם בסי' קיב העיר באות י שבאו"ה כתב להתיר כמה מחזורי אפיה, כי עדיין החום שהתערב בו ישראל מסייע את הפת שבאה אחר כך. ואפילו אתמול סייע ישראל כיון שלא נצטנן התנור מהני ליה היסק ישראל של אתמול להיום. כל שלא עמד התנור בלי היסק מעת לעת שרי. כוונתו להתיר אפילו במשך כמה ימים, כל שישראל התערב בהיסק ולא נצטנן התנור – מהני. בדרכ"מ סי' קיב אות ז כתב שאפשר שהאגור מיירי כמו או"ה הזה, שכל שלא עמד התנור יום שלם בלי היסק אין הפסקה של מעשה ישראל. אבל אם הצטנן בינתיים לא מהני.

אמנם כתב עוד ב"י בסי' קיב בשם המרדכי סי' תתל להתיר במצב שדרך התנור להסיקו ג"פ ביום בשלושה מחזורי אפיה ומשליכים בו קיסם בכל פעם ופעם. ויום אחד לא השליכו קיסם בהסקה אחרונה. וכתב להתיר כי נשארו גחלים מהסקה הקודמת. אלא שלא רצה המרדכי להתיר למעשה. והרי זה ממש מה שהעיד הרדב"ז שנוהגים להקל בזה. אע"פ שהרדב"ז לא מייירי בשיש הפסקה בין מחזור אפיה למחזור אפיה כמו המרדכי אבל אין בזה בית מיוחד, אחר שאין התנור מתקרר ונשאר משהו מהחום הקודם.

בסי' קיב ס"י פסק מרן דין המרדכי, שאם לא הכשירו בפעם השלישית ביום מותר, שהרי לא נצטנן וזה כדעת הרדב"ז. והרמ"א מעיר שם דין האו"ה שכל שלא עמד מעת לעת בלי היסק, אפילו שאפו בו רק אחרי כמה ימים – מהני. והוסיף "ויש לסמוך על זה", כדי שלא יפול חשש שהטיל ב"י על דברי האגור גם על דברי או"ה.

אם פת שונה מן השלקות.

הר"ן (יג): כתב בשם הרמב"ם פי"ז ממ"א שיש לחלק בין פת לשאר תבשילים. רק בפת מקילינן אם הדליק ישראל את התנור. בשאר תבשילים לא מקילינן. צריך שישראל יתערב בבישול. שוב הניף ידו ב(טו): שההסקה מיוחדת לפת דוקא, אבל בשאר תבשילים בעינן שישראל מייצר את תחילת הבישול או סופו. וכתב כן בשם כל הראשונים ושאלו ספק בדבר כלל.

הטור כתב שמהני חיתוי בגחלים גם בבישול וכתב ב"י שאין כן דעת הפוסקים.

כס"מ פי"ז ממ"א הט"ז מביא שהר"ן והריב"ש בתשובה סי' תקיד ור' יונה באגרת התשובה ח"ב והרשב"א סברי כמו שנראה מהרמב"ם שהבערת התנור מהני רק בפת ולא בבישול. ושוב הניף ידו בב"י כך. והוסיף שם לפ"ז כל הראשונים הללו מודים לדיוק שדייק ברמב"ם לעיל – שהיפוך בבשר הוא בלי להסירו מן האש והיפוך בבשר היינו נענוע הגחלים. כי אם הסיר מה יש לחלק בין פת לתבשיל? ודאי צריך בישול רציף מה שאין כן אפיה רציפה וסגי אפילו בהבערה. אמנם ב"י מפקפק על מסקנה זו לחייב ש"פ להסכים לדיוק שדייק מן הרמב"ם. שאפשר לומר שהדלקת אש בכיריים לא מוכחת לשם מה הדליק האש, אבל הדלקת אש בתנור אפיה, ודאי לשם אפיה הוא. וממילא לפי זה אפשר דסברי שחיתוי ישראל בגחלים מותר בבישול אחרי שהניח גוי הבשר על הגחלים דכעת מוכח מעשה ישראל להפקיע בישול גוי. וכתב שהוא דחוק.

ואע"פ שבזה נראה העיקר כדברי ב"י שאין שום היתר חיתוי בגחלים לדעת פוסקים אלו (וכך הסכים דרכ"מ אות ד), אלא צריך שישראל יניח המאכל כנזכר בתלמוד ובדברי הפוסקים הללו בפירוש "צריך שיתן היהודי המחבת לתוך התנור למקום הראוי להתבשל שם" שכתב ר' יונה, והריב"ש כתב "...מעלה ומורדת אלא ההנחה דוקא". ובאמת ב"י כתב רק שמו של הר"ן כאפשרות להתיר, ולא חיבר כאן הפוסקים הללו יחד. ועדיין ודאי שכך דעתו של הר"ן כמו שאר חברי סיעתו וניסיון לאמירה אחרת הוא דוחק כמו שציין ב"י. אבל אין שום הכרח לפרש היפוך הבשר כמו הב"י "נענוע הגחלים" לא בפרשנותו ברמב"ם ובטח לא בש"פ באפשרות הראשונה שהיא עצמה דוחק עצום לפרש היפוך הבשר כנענוע הגחלים בלי היפוך הבשר. רק האמת שבפת הקילו יותר מבישול, שהרי ב"ד אחר גזר עליו כנ"ל ולא פשט איסורו מפני שטורח גדול יש באפיה יותר מבישול. מפני שלא בכל חצר היה תנור ולא כל בית אב יכול לאפות בכל יום, אפיה דורשת הרבה שימת לב, דיוק ומשאבים של מקום וזמן ולכן עד עצם היום הזה מאפים נמכרים בכמויות, בניגוד לתבשילים שיותר

קל לייצר באופן אישי. וכשגזרו חכמים ידעו שצריך להקל באפיה אם רוצים שתתפשט הגזירה על רוב הציבור. מעבר לטעם שרצו חכמים להקל באפיה כדי לגרום להתפשטות הגזירה וקבלתה על ידי רוב הציבור, הטעם שהם בחרו בפעולת ההסקה של התנור להיות מועילה היא בגלל שאפיה יש בה חשיבות גדולה לחום התנור המדויק וצריך לחמם התנור קודם שיכניס הבצק. אין דרך לחמם את התנור כשהמאפה בפנים כי אז יתקלקל. אבל בבישול אפשרי שהמים יתחממו עם התבשיל בפנים והבישול הוא ארוך יותר וסלחני יותר. ויש לתמוה על ה"ט"ז סק"ז שכתב הטעם משום שבאפיה גורפים התנור לפני הכנסת הבצק, משא"כ בשאר תבשיל שהגחלים עדיין בתנור ולא מינכר מעשה ישראל. דתימה רבה למה להוציא הפחמים באפיה? והלא אמרו חכמים (פסחים כז:– כז.) יש שבח עצים בפת? וכירה גרופה וקטומה אין בה איסור שהיה משום שאינה מבשלת, רק שומרת חום ואינה ראויה כלל לאפיה? וחזינן שלא מוציאים הפחמים וזה שבחה וזה הדרה של הפת. ואפשר שבגלל שבמקומו של ה"ט"ז היו מוציאים הפחמים סבר שכך היא דרך העולם ואינו. כי בכל העולם חייב לשמר החום באפיה ואין להוציא הפחמים כלל. ומימי לא ראיתי מי שיוציא הפחמים מהתנור קודם אפיה. ואדרבה שינוי חום במאפה הוא הרסני בניגוד לבישול שהוא סלחני יותר. ואין לומר שהיו מחממים התנור יותר מדאי ואז היו מוציאים הפחמים, למה יעשו כן? לבער עצים בחינם?

כתב ב"י דברי מהרי"ל בתשובה סי' קצג שניפוח בפה על הגחלים והוא הדין ניפוח בכלי מהני כמו השלכת קיסם, שהרי בב"ק יז: ניפוח בפה כחציו וחציו כגופו לענין נזק. שם דן בבישול וכתב שמהני רק אם ממש הבעיר את הגחלים בניפוח, אבל אם לא, אלא היה די באש הקיימת ולא קירב את הבישול – לא מהני. משמע שהוא סבור כמו הרא"ש שבענין קירוב בישול ולא היכר בעלמא. מ"מ נשמע מיניה לשיטת התוס' והרמב"ם שגם אם מרבה האש בפיו הוי כשהלכת קיסם דמהני בפת. ואח"כ ראיתי שזכיתי לכווין בזה לדעת דרכ"מ אות ו דמהני ניפוח כשהלכת קיסם להיכרא. גם בסי' קיב בדרכ"מ אות ו כתב שמהני ניפוח בשם או"ה שערי דורא והאגור בשם מהרי"ל. כמובן שמשמע שמהרי"ל סבור כטור שקיסם מהני גם בבישול ולא רק באפיה.

מרן פסק שחיתוי מהני רק בפת והרמ"א חולק ומתיר וכתב שכך המנהג. ואפילו חיתוי בלי כוונה מהני (ה"ט"ז סק"ד העתיק זה ובשם או"ה כתב שלכל הפחות יהיה החיתוי ממחר הבישול, גם ש"ך סק"ט הביא האו"ה ובסק"י הביא שצריך שיחתה בכוונה להתיר. וכמובן אין כן דעת הרמ"א, לא בענין הכוונה ולא בענין עצמת החיתוי). וכתב עוד שיש מקילים אפילו הגוי הדליק מאש של ישראל. וזה מיוסד עפ"מ מה שכתב בדרכ"מ אות ד שהרי מהרא"י התיר לכתחילה להניח שפחות גויות שיבשלו משום שלא יבצר שיחתה אחת מבני הבית וממילא משמע ש"היפך" שאיתא בתלמוד הוא על הגחלים ולא על הבשר כמו שפירש הרמב"ם. ומה שנזכר לגבי פת ששגירת התנור מהני ה"ה גם לגבי תבשיל. וגם איסור והיתר הארוך התיר על ידי חיתוי גם בבישול. ושם הזכיר הקולא שנזכרה גם במרדכי סי' תתלא שמהני אפילו הדליקה הגוי מאש של ישראל וכ"ש אם ישראל הדליק האש.

ש"ך סק"א מדייק לשון הרמ"א בס"ז שדעתו להקל כמו סברת האו"ה ור"פ שבסמ"ק שקיסם מהני גם בבישול.

לענין הקולא להתיר לגוי להדליק אש מאש שהדליק ישראל נראה שאין לסמוך עליה למעשה, הואיל והיא סברת מיעוט הפוסקים ואף הרמ"א הביאה רק כ"א, והש"ך וט"ז פקפקו על קולא דקיסם, ואע"פ שלבני אשכנז יש להורות כרמ"א ולהתיר השלכת קיסם להתיר תבשיל, מ"מ קולא דקיסם הבו דלא לוסף עלה.

בסי' קיב ס"ט מרן פסק דין הגמ' שבין האפיה, בין הדלקת התנור ובין חיתוי מועיל בפת. וכן השלכת קיסם כשיטת הרמב"ם. והרמ"א כתב שניפוח מועיל בקיסם. ופשוט.

אם יש לחלק בין מאפיה של ישראל לבין מאפיה של גוי.

הר"ן (יג): שם לב שהרמב"ם (וכן ש"פ) לא מחלק בין מאפיה של גוי שישראל עובד שם ומפקיע איסור בישולי גויים לבין מאפיה של ישראל שגוי עובד שם והישראל דואג שלא יהיה בישול גוי. אבל דעת הר"ן עצמו שיש לחלק משום שבע"ז לו. נחלקו רב ושמואל מי אסר שמן של גויים ומשמע שכלם מודים שיש לאסור פת של גויים, רק שנחלקו בטעם, לשמואל הוא מחמת זליפתן של כלים בשמן אסור ולפי רב משום חתנות. וזה הטעם גם לדעת רבי יהודה נשיאה שם שנותן טעם לפגם ולכן אין לחוש לזליפתן, אבל יש לאסור משום חתנות (וכ"כ הטור בס' קיב לאסור פת של גוי משום חתנות). כל ההיתר לערב גוי באפיה הוא רק במאפיה של ישראל. ולכן ההיתרים בפת של גויים מופיעים כחלק מהסוגיה של השלקות, שהוא ברשות ישראל ואין חשש בחומרי גלם. אבל בפת של גויים במאפיה שלהם ודאי אסור אפילו ישראל עשה כמה מלאכות, משום חתנות לסברת רב ורבי יהודה נשיאה.

ב"י בס' קיב מוצא את הטור שם חבר לר"ן, הטור פורש את משנתו שם בהבנת הסוגיה שאיסור פת שנאסר משום חתנות כמו שלקות הוא איסור נפרד מאיסור שלקות. בניגוד לדעת הרמב"ם שמבין שאיסור פת הוא חלק מאיסור שלקות ואף קל ממנו וכל הכללים שחלים על איסור שלקות חלים על איסור פת ואדרבה הם קלים יותר בפת – דעת הטור שאיסור פת הוא איסור נפרד ומתנהג לפי כללים אחרים. הדיון כאן לדעת הטור הוא דוקא בפת בבעלות ישראל שהגוי אפה, שבזה אפשר להתיר באחת משלוש המלאכות. אבל פת בבעלות הגוי יש לה כללים משלה וחיתוי לא מועיל בה להתיר במצב שהיא אסורה, ולכן כתב הטור בס' קיב שאפילו אפה ישראל פת של גוי אסורה. ועוד כתב בפירוש שפת של ישראל שאפאה גוי לא נהגו בה היתר בשום מקום ואסורה אם לא יחתה ישראל וזה כמו שכתבו הש"ך סק"ו והט"ז סק"ב כאן דברי ר"פ שבפת ישראל שאפאה גוי אפילו למי שנהג היתר בפת גוי – כאן אסורה. הואיל וזה איסור נפרד יש לו דפוסי התנהגות משלו.

עוד כתב ב"י בריש ס' קיב שדעת הרשב"א בתורת הבית הארוך כר"ן והטור – לחלק בין פת גוי לפת ישראל שניתרת רק בחיתוי. אבל דעתו בתשובה ס' רכח שלא לחלק בזה ולעולם להתיר כל פת שאפאה גוי בחיתוי ישראל, כשיטת רמב"ם וש"פ. גם מדברי הרשב"א שהביא ב"י בס' קיב ס"ט משמע דסבר שחיתוי מהני בפת גוי היכא שנהגו איסור בפת פלטר, ומקומות שנהגו היתר בפת פלטר נהגו היתר חיתוי בפת ישראל. ומשמע שאין מניעה עקרונית להתיר חיתוי גם בפת ישראל גם במקום שנהגו קולא בפת פלטר, דדברים ק"ו. וזה עולה כשיטת תשובת הרשב"א. וכתב שם דרכ"מ אות ו דגם או"ה כתב להתיר כל פת על ידי חיתוי או קיסם.

נציין דברי האשר"י ע"ז פ"ב ס"ס כז שמהני חיתוי בפת של גוי – הרי משמע שאינו סבור כטור, אלא כרמב"ם.

הב"י מביא דברי המרדכי סי' תתל בשם מהר"ם שפת של ישראל שאפה גוי ולא חתה בה ישראל – אסורה. וזה כשיטת ר"פ בהגהת סמ"ק. ועוד כתב שאסור למוכרה לגויים, שמא ימכרו לישראל. ולכן אם נותן לפועליו גויים אחר שיפרוס להם, שרי שאין בזה איסור הנאה ואין חשש שימכרו לישראל אחר כשהוא פרוס. ועיין בסי' קיב שבמקום שקונים לחם פרוס, לא מהני. ב"י בסי' קיב פוסק שהלכה כמו הרמב"ם וסיעתו ושכך המנהג שמהני השלכת קיסם בכל תנור. גם דרכ"מ שם אות ו כתב שכ"ד המרדכי סי' תתלא, שערי דורא, שערי מהרא"י, או"ה והאגור בשם מהרי"ל. ושנפיחה בפה מהני כחיתוי.

עוד כתב ב"י שלא נהגו לסמוך על הקולא שכתב הריב"ש בתשובה סי' תקיד בשם הרא"ה שתנור שכל אדם מביא לשם בצק ומשלם שכר על האפיה, שאין צורך בהשלכת קיסם למרות שגוי עושה הכל. מטעם שהיו כפת פלטר, כי אופה לשם מכירה. ב"י מסביר שלא נהגו לסמוך על קולא זו ולהצריך לכתחילה השלכת קיסם, מפני שהרא"ה עצמו לא סומך על השלכת קיסם ולא התיר אלא בדוחק. והביא טעמים רבים להתיר תנור ציבורי שכל אדם מביא את בצקו שם ומשלם על האפיה, שגזירת מלכות היא וניתן רישיון לעשות כן ואופה בבית מיוחד שאין אוכלים ושותים שם והיו כמו רשות הרבים שכל אדם יכול להיכנס שם ליכא משום חתנות כמו שכתב בארחות חיים. מדייק ב"י שאף הרא"ה לא התיר אלא בתנור ציבורי שיש לו רישיון מן המלכות שאסור להעמיד תנור כזה בלי רישיון. אבל תנורים של אנשים פרטיים נוכרים שאופים בשכר לכל לקוח, לא התיר ולא נהגו לסמוך על זה לכתחילה בלי השלכת קיסם.

ב"י מסיק שלכו"ע מותר להשתמש בשאור של גויים לחמץ העיסה. ב"י מנמק בכמה נימוקים את ההיתר:

ראשית, ב"י מבין שהבעלות אמנם עושה את ההבדל לדעת הר"ן והטור, אבל דוקא שישראל קונה מן הגוי אחרי ליישה ועריכה. וכך הוא מבין שהר"ן מדגיש "שהגוי לשון וערכו". הא אם לש הגוי וערך ישראל או לש ישראל וערך הגוי או לשו וערכו גוי וישראל ערך על תבנית אחרת. הכל שרי שאין כאן קירוב דעת. וממילא בשאור אין קירוב דעת שהרי ישראל אופה פת שלו. וכן אם הקמח שייך לישראל והגוי ערך ולש שרי, שמראש הקמח שייך לישראל. וכך דייק גם מן הר"ן שכתב שהוא לוקחו מן הגוי אחרי ליישה ועריכה – האם אם הקמח של ישראל, אין לאסור.

ועוד טעם להתיר שאור של גוי שהרי ישראל ביטל עריכת הגוי. ואפילו תאמר שהר"ן אוסר בשעך ישראל אחרי עריכת הגוי – הרי כאן הגוי לש על מנת להניח ולא ערך על מנת לאפות.

טעם רביעי שאיתא בפסחים ל. שרב נחמן התיר לקנות שאור מגויים במוצאי פסח, ומשמע שהיו נוהגים איסור בפת עכו"ם כי לא נזכר שהיו מתירים במסכת ע"ז. ואע"פ שרש"י פירש שרב נחמן אמר להם לקנות חמץ שנאפה ולא שאור – לאו דוקא הוא.

טעם חמישי, מה שאיתא בר' ירוחם בשם ספר העיטור לאסור חמץ של כותים אחרי הפסח – עד לאחר שלוש אפיות משום ביטול. והביא לזה ראיה מהתוספתא פסחים פ"ב ה"א, לאו מילתא היא.

דשם בתוספתא חשו לאיסור מעשר ולא לאיסור שאור. שאין איסור בשאור. בבדה"ב כתב שגם הטור בסי' שכד התיר שאור של גויים.

ב"י מדגיש שמטעם של ביטול אין להתיר, שהרי שאור ותבלין אינם מתבטלים כיון שעשויים לטעם מרוכז כדאיתא בחולין ו. (ויסוד זה מוסכם לשני התירוצים שם) ואפי' אסורים באיסור דרבנן. ט"ז בסי' קיב סק"י מציין את היתרו של ב"י בשימוש בשאור של גויים כדי לחמץ. וכתב שפשוט שאסור להשתמש בפירורי פת בלי ביטול ברוב כמו שנפסק שם בשו"ע סעיפים יד-טו.

ב"י בסי' קיב מסיק שהלכה כרמב"ם והרשב"א בתשובה (כי שיטת ב"י שאצל המחברים התשובות יותר עיקר מחיבורים תיאורטיים). ודרכ"מ שם אות א כתב שכ"פ או"ה, אלא שדרכ"מ היה מעדיף שיהיה הפסק כר"ן והטור דבתראי נינהו. ואמר שאולי ב"י היקל באיסור דרבנן. הש"ך בסי' קיב סק"א כתב שבגלל שמרן פסק כרמב"ם וסיעתו לא חילק בזה כלל וכתב שכך מסקנת הרמ"א בתורת חטאת בשם הרבה פוסקים.

ממילא מה שכתב ש"ך סי' קיב סק"ז לחלק בין פת של גוי שאפאה גוי שהיא מותרת לבין פת ישראל שאפאה גוי שהיא אסורה – לשיטת הטור בודאי הוא ואין כן דעת מרן והרמ"א. ולכן יש לתמוה על ה"ט"ז בסי' קיב סק"ז שביאר דברי מרן על פי דרך הטור בלי לציין שאין כך דעת מרן.

אם אמרינן בכלי גויים, סתם כלים אינן בני יומן.

הר"ן (יג:) מודה לסברת התוס' (גם בשם רש"י ור"ת והר"י) והרא"ש (ע"ז לח:) שסתם כלים אינם בני יומן אמרינן גם בכלי גוי (שהכי פשט הסוגיא בע"ז לח: וגם איכא ס"ס שמא לא בישל ואת"ל בישל שמא בישל דבר היתר או דבר פגום או דבר שאין לו טעם), החשש שלו במאפיה של גויים הוא מחמת ממשות איסור שיש בכלים שלהם לשמואל או משום חתנות לרב ורבי יהודה הנשיא. כס"מ פ"ז ממ"א הי"ח רצה לדייק ברמב"ם שאינו מסכים שאצל גויים סתם כלים אינן בני יומן (כי כתב לאסור אפונים שבישלו הגויים בכליהם, מחמת טעם איסור, שאין לחוש בשמן ודבש כי הפשר יסריחן), ואינו מוכרח. וכתב שהרשב"א בתשובה ח"ג, רמו מבין ברמב"ם כמו ש"פ וכמו הפשט ברמב"ם, שהאיסור באפונים הוא מחמת שרגילים לבשלן עם בשר או שאריות בשר. רק שהוקשה לכס"מ דין החמאה של גויים שאסר הרמב"ם בפ"ג ממ"א ה"ט"ז ולא הצליח להעמידה אלא אם יסבור הרמב"ם שאצל גויים ל"א סתם כלים אינם בני יומן. והואיל וכס"מ יחיד הוא ואין דבריו מוכרחין ברמב"ם והרשב"א חלוק עליו, אין העיקר כמותו אלא ככל הראשונים. ואין דין החמאה קשה כלל שאפשר שעירבו בה שאר שומן איסור שהוא זול יותר. וזו לשון "גיעולי עכו"ם" שכתב הרמב"ם שם כמו בכל מקום, שהכוונה לחשש שעירב בה איסור ולא חשש על הכלי. ולכן ברור שאסר האפונים מחמת שדרך לבשלם עם איסור כמו שכתב שם כס"מ עצמו וגם דין הכוספן הטעימו הרמב"ם לא מחמת סירחון תערובת הבשר אלא מחמת שהוא נ"ט לפגם. וזו ראיה מביא כס"מ לדעת הרשב"א. אעפ"כ כס"מ עצמו מסיק כדעתו שדעת הרמב"ם שסתם כלי גויים בני יומן.

אמנם דעת הראב"ד אינה כן, אלא סבור שלא אמרינן סתם כלים אינם בני יומן בכלי גויים, אלא חוששין שהם בני יומן. וממילא לשיטתו יש לאסור הפת בין משום בישול גויים (אפילו בפת ישראל) ובין משום דבר טמא (בפת שלהם) ולא מטעם חתנות. הר"ן כאמור אינו מודה בזה לראב"ד. הדימיון לראב"ד הוא בחלוקה בין פת של גויים לפת של ישראל.

שנית הניף ידו הר"ן (יד.) והאריך לבסס שאין חשש כלי בן יומו כלפי גויים, בלי חשש. שם ההקשר הוא פת גויים, הר"ן אומר שבדרך כלל לשים בחמין ובכל זאת לא חוששים לטעם איסור. יש להעיר על טענה זו שאין משובח בבצק אלא דוקא זה שנילוש במים קרים בתפיחה איטית, וגם אם אין לו פנאי להמתין אינו לש במים חמים שהיס"ב – שהרי ינטרלו השמרים. וממילא אין ראייה מעובדה זו. מ"מ שיטת הר"ן שסתם כלים אינם בני יומן ולא חוששים שמא כלי זה בן יומו הוא. הוא חוזר ואומר שכ"ד ר"ת ושיסוד ההיתר הוא משום ריבוי ספקות, שמא בישל היום שמא לא בישל, ואם בישל שמא דבר היתר, וגם אם בישל איסור שמא פגום מעיקרו הוא או שהוא טעם שנפגם אפילו בתוך בן יומו. ובכתובות ט. אמרו שאפילו בשני ספקות מותר, הרי יותר כאן.

עוד הביא הר"ן ראייה מע"ז לח: שכסופן של גויים מותר אע"פ שהוחם ביורה גדולה, שאפשר לגוי לבשל בה איסורים, מכל מקום אין לחוש לבת יומא. ועוד שבע"ז עה: במח' אם נטל"פ מותר או אסור, כו"ע לא חשו לכלי בן יומו, מדלא מוקים לכו"ע נטל"פ מותר כדהלכתא ומחלק הכא בששיהן והכא בדלא שיהן.

הר"ן מביא שכ"ד רש"י בתשובה והיא ראייה מפסחים מ. שאדם יכול לאכול קמח ובצק של גויים. ועוד שם בפסחים לא: שפת גויים מותרת. ומה שנוכר בפסחים כח. שאסור באכילה, מפרש בירושלמי היינו במקום שנהגו איסור בפת גויים. אבל במקום שנהגו היתר מותר באכילה. הרי שתלוי הדבר במנהג ולא חוששים לכלי בן יומו. עוד הוכיח בפסחים ל. שציוה רבא להביא לו מחמץ של גויים, וכל אלו הסוגיות אי אפשר להעמידן בכלי ישראל או נילוש בפני ישראל. אומר הר"ן שיש דוחקים לומר שכל אלו נפגם בתוך יומן, אבל בדרך כלל חוששין לכלי בן יומו. הר"ן אומר שזה דוחק כי הרבה דוגמאות של מאכלים הזוכרו בגמ' שהגויים מבשלים והם מותרים לישראל ואיך יהיו כל המינים הללו שנבדלים במרקמם וטעמם ודחיסותם כלם נפגמים בתוך יומן? דרכ"מ אות ג מביא בשם ר"א מפראג וסמ"ג שסתם כלי גויים אינן בני יומן. הרמ"א פסק שסתם כלים אינן בני יומן, גם בכלי גויים. וכ"פ ש"ך סי' קיב סק"ב.

שואל הרא"ש מדוע לא הצריכו חכמים שנטעים המאכל לטבח גוי לראות אם יש טעם לשבח? והשיב שלא הטריחו חכמים בגלל שיש ס"ס כנ"ל.

עוד שואל הרא"ש לשיטתו ושיטת סיעתו שנטל"פ מותר, מדוע בחולין ח: איתא שהשוחט בסכין של גוי חייב לקלוף מקום השחיטה מחמת טעם הסכין? והוא מיישב או שידוע שהסכין בן יומו, או שנטל"פ מותר רק בדיעבד, הכא לכתחילה הוא וצריך לקלוף.

גם הר"ן (יד.) שואל את השאלה הזו והוא מיישב בשם י"א שסכין שתמישו תדיר ולכן חוששין לבן יומו. אבל הרמב"ן הקשה על זה מע"ז לט. מדין חלתית שרק בגלל שהיא חריפה הוי נותן טעם לשבח למרות הסכין, כלומר הסכין מחזיקים אותו כלא בן יומו, כי רק בגלל החריפות נעשה טעם לשבח. והרמב"ן תירץ שחלתית נפגמת בתוך יומא, אבל סכין סתם חוששין לו לבן יומו. והר"ן דחה דבריו ואמר שרוב המוחלט של המאכלים אין נפגם בבן יומו. ולכן הר"ן מיישב שהצורך הוא דוקא בסכין שידוע שהוא בן יומו כמו תירוץ ראשון של הרא"ש.

חומרי גלם שאין בהם משום בישולי גויים.

הגמ' בע"ז לח. מביאה שתי החרגות בשם האמוראים, בסורא גרסו שאמר רב שכל חומר גלם הראוי לאכילה כמות שהוא ללא צורך בבישול – לא גזרו בו חכמים והוא מותר באכילה למרות שגוי בישל אותו. בפומבדיתא גרסו שאמר רב שכל מאכל שאינו עולה על שלחן מלכים – אין בו משום בישולי עכו"ם ומותר שעכו"ם יבשל אותו. הגמ' מדגימה שסוג של פטריות, דייסא ודגים קטנים (ביותר, לפי הערת התוס' ד"ה דגים קטנים, עיין לקמן) הם ההבדל בין שתי הלישנות. מסביר רש"י שכל אלו אין עולים על שלחן מלכים אבל לא נאכלים כמות שהם חיים. ולכן רק ללשנא דסורא יש בהם איסור. (נציין שיש פטריות שנאכלות חיות כמו טראפל שחורה, לרובן המוחלט דרושה הכשרה בחום).

התוס' שמים לב לשתי עובדות מאוד חשובות, ראשית כל הדוגמאות שייכות לאותו סוג, אין עולה על שלחן מלכים ואין נאכל כמו שהוא חי. מדוע הגמ' לא נקטה דבש ושמן, שנאכלים חיים ועולים על שלחן מלכים? שנית, סתמא דתלמודא משתמשת בכל הש"ס בשתי הדוגמאות במקביל, כאילו שתיהן נכונות למעשה. בע"ז לח: בסוגייתנו שלנו שמן שבושל על ידי גוי – מותר, מפני שנאכל כמות שהוא חי. בע"ז לט: דבש מותר בגלל שהוא נאכל כמות שהוא חי. בע"ז נט. ר' יוחנן מתיר את התורמוס מפני שאינו עולה על שלחן מלכים אע"פ שאינו נאכל חי. (נוסיף שרש"י ע"ז ל: כתב שהקפריסין נאכלים כמות שהן חיים ולכן התירן הבריתא). ולכן תוס' מסיק שהלכה כשתי הלישנות לקולא, כלומר רק על ידי צירוף שני התנאים חומר גלם יחשב כרלוונטי כלפי איסור בישולי עכו"ם. בעוד שמהתוס' משמע צד ספק שיש להקל בו כשתי הלישנות ובשל סופרים הלך אחר המיקל, שיתכן ויש ביניהן מחלוקת גמורה. ויש צד שלישנא שניה מסכימה לראשונה והיא רצתה להקל יותר ממנה והלכה כמו לישנא בתרא (וכ"כ הרדב"ז פ"ז ממ"א הט"ו בשם ר"ת) – הרא"ש התנסח באופן שלתלמוד ברור שהלישנא השניה באה כדי להקל על הראשונה. לא די שצריך לבישול כדי להיאכל ואינו יכול להיאכל כמות שהוא חי, אלא צריך גם שיעלה על שלחן מלכים. וגם מדבריו משמע שיש מחלוקת בין שתי הלישנות, אבל הלכה כלישנא בתרא לגמרי [וכזה כתבו התוס' יבמות מו. בשם ר"ת וכ"כ הר"ן אצלנו שהוא ריהטא דסוגיא ושכ"כ ר"ח (במרדכי סי' תתל משמע שר"ח מחמיר כתרי לישני) והרמב"ם]. גם הרשב"א בתשובה סי' תקכב כתב לאסור דוקא אם מתקיימים שני תנאים אלו. הר"ן (טו.) מביא בשם ר"ת שפסק כלישנא דפומבדיתא שכל שאינו עולה על שלחן מלכים אין בו איסור, כי ר' יוחנן סבר כך בע"ז נט.. או אפשר שרב סבר כלישנא דסורא והלכה כר' יוחנן לגבי רב (לגבי דין רב אסי בדגים קטנים מלוחים שאין בהם משום בישולי גויים – משמע בלי מלח יש בהם? יישוב הר"ן שמחמת מלחן עולים על שלחן מלכים, או שרב אסי כלישנא דסורא ואין הלכה כמותו). משמע שלשיטה זו כל שעולה על שלחן מלכים יש בו איסור אפילו נאכל כמות שהוא חי וכמובן שאין זו דעת ר"ת שהובאה בתוס'.

הר"ן מביא דעת הרמב"ן שהלכה לגמרי כלישנא קמא, והביא ראיה מתמרים מרירים דאסירי, אע"פ שאין עולים על שלחן מלכים. הר"ן דוחה את הראיה, שהרי אין הוכחה לכך שאין עולים על שלחן מלכים (אמנם זו סברא פשוטה שלמלכים מביאים את המשובח ביותר ולא חומרי גלם פגומים שצריכים תיקון לא טבעי).

כס"מ כתב שכהסכמת הרמב"ם כתבו ר"ח והרא"ש והר"ן והרשב"א בתורת הבית.

כתב הש"ך סקט"ז שלדעת הב"ח (וכך הביא ט"ז סקי"ב בשם חמיו) שדגים קטנים שלעולם נשארים קטנים – עולים על שלחן מלכים. כוונת התלמוד היא בדגים שעתידים להיות גדולים ונאכלים בקטנן – שאלו לא עולים על שלחן מלכים. מיהו לא נראה שיש בזה נפק"מ לדינא שהכל תלוי לעולם במנהג המקומות והזמנים.

וכן המח' שהביא הש"ך בסקי"ז אם ערמונים וחבושים נאכלים חיינן או לא, שדעת או"ה שאינם נאכלים חיים והרמ"א בת"ח כתב שנאכלים חיים – הכל תלוי במנהג המקומות ואין בזה נפק"מ לדינא.

כתב ש"ך סק"ג דברי הרמ"א בתורת חטאת שאגוזים מבושלים מותרים, משום שאינם עולים על שלחן מלכים.

דרכ"מ אות ג הביא בשם הגהת אלפס שיש לאסור אגוזים עם הקליפה המרה מרוקחים משום שאין נאכלים כמות שהן חיים ועולים על שלחן מלכים. והט"ז סקי"ד מעתיקו.

מתלפת עם הפת.

בע"ז לח. בלישנא דפומבדיתאי מפורש "עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת". וכן נשנה בע"ז נט.. והביאוהו הרי"ף והרא"ש והר"ן [(יד: וגם ב(טו.) בשם ר"ת], הרמב"ם (פי"ז הט"ו), הטוב"י וש"פ. וברור שזה יכול להיות טעם להיתר הקליות. למרות שלעיל ציינו שהטעם בהיתר הקליות של הבריתא לשיטת הר"ן הוא מחמת שלא נשתנו מבריתן על ידי האור. עדיין הר"ן (טו.) בעצמו מביא את דברי הגמ' הללו, שצריך שיהיה עולה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת. הרמב"ם בה"י מפרש טעם היתר הקליות, שאין אדם מזמין את חבריו על קליות. כלומר הרמב"ם מחדד את ההגדרה של "עולה על שלחן מלכים" שזו מנה מכובדת שאדם מזמין את חבריו עליה (וכתב ב"י שלמד כן ממה שאמרו שעיקר הגזירה משום חתנות וצריך שיהיה עולה על שלחן מלכים, כלומר שיהיה במאכל זה קירוב – שאדם מזמין את חבריו עליו). כלומר, אע"פ שהקליות מיני אגוזים יקרים ומלכים אוכלים אותם, כיון שאדם לא מזמין את חבריו לאכול רק מנה זו – אין בו איסור. וכתב הרדב"ז הי"ז שזה נכון לגבי כל הקטניות שנקלו שהן מותרות.

כס"מ פי"ז ממ"א הי"ז כתב שמנהג פשוט לאכול אפונים קלויים של גויים, זולת מקום שהגויים מושחים המחבת בשמן ויש לחוש ששימו חלב במקום שמן. וכ"כ דרכ"מ באות ג שגם רבי אברהם מפראג וגם סמ"ג מתירים קטניות קלויים כשאין לחוש לדבר טמא וגם הם מסכימים שסתם כלים אינם בני יומן גם בכלי גויים. הרמ"א מביא דין זה. גם בסי' קיב בדרכ"מ אות ג כתב בשם הגהות שערי דורא שפת שעושים אותה בשפוד, מושחים השפוד בחלב או שומן חזיר – אסורה. וכ"פ שם הרמ"א בס"ז וכתב שכך נוהגים לאסור.

ב"י הביא את מח' בטעם היתר הקליות, הביא דעת הר"ן שלא נשתנו מבריתן על ידי האור ודעת הרמב"ם שאין אדם מזמין את חבריו על קליות. וחזר על דין היתר האפונים הקלויים שהביא בכס"מ, זולת במקום שיש לחוש שמערבין חלב במקום שמן. מיהו בבדה"ב הביא דברי ר' ירוחם שהמכנה המשותף בדעות אלו הוא שהקליות מותרות אפילו אין נאכלות חיות. אבל דעת הרשב"א להיתר הקליות מפני שהם נאכלות חיות. ממילא בקליות שאי אפשר לאכול חי (כמו חומס ותירס ואפונים) יהיה אסור.

בתהליך עיבוד הקשיו כיון שהקליפה החיצונית שלו מכילה שמנים רעלניים ומייבשים אותו בשמש לפני ביקוע הקליפה החיצונית כדי למזער את הרעילות עבור העובדים שבאים איתו במגע. ואחרי שהוא מחולץ מהקליפה החיצונית עובד קליה קלה כדי לאבטח שאין עוד רעילות באגוז עצמו. והקליה הזו גם מאפשרת קילוף של הקליפה הדקה החופפת על האגוז שעלולה לייצר גירוי בגרון בגלל שהיא מכילה הרבה טאנינים. ואפי' לדעת הרשב"א שביאר טעם היתר הקליות משום שנאכלות חיות וכאן אינן נאכלות חיות שהרי הן רעילות, אין קליית הגוי הראשונה אוסרת. חדא, שאין כוונתו לקלות אלא להסיר הרעלנים ולסייע בקילוף. ועוד שאין הקליה משנה טעמו של האגוז שהיא קלה ביותר, ואדרבה מקפידים על זה שלא תהיה קליה משמעותית כדי שיוכלו בתי הקליה לקלות כאוות נפשם ולטעמם וכדי לשווק קשיו בחזקת "חי" כדי להכין ממנו חלב קשיו או לצרוך אותו כמות שהוא.

פרפרת.

הרמב"ם פ"ז ממ"א הי"ח-יט כתב שכל מה שעולה על שלחן מלכים אפי' בתור פרפרת כלומר לחם מיובש באור (צנים) שאינו דומה לפת ממש (טור או"ח סי' קעו) – אסור. כלומר אע"פ שלא מתלפת עם הפת של עיקר הסעודה, הוא חלק מן הסעודה ולכן לא דמי לקליות. ומטעם זה אסר הרמב"ם את החגבים העולים על שלחן מלכים, מפני שאוכלים אותו בפרפרת, כמתאבן. הטור כתב שצריך שני התנאים לקולא וכתב כרמב"ם שצריך שיהיה המאכל מתלפת עם הפת או עם הפרפרת. גם דרכ"מ אות ג כתב בשם איסור והיתר הארוך שלפרפרת מיקרי עולה על שלחן מלכים. דדרך אדם להזמין חבירו עליו (משמע שסבור כרמב"ם שזה טעם והגדרת עולה על שלחן מלכים). וממילא הוא סבור שגם בני מעיים שאינם חתיכה הראויה להתכבד ואיתא בתלמוד שאוכליהם אינו בן אדם (נדריס נד:) אעפ"כ אם אדם מזמין חבירו עליו – אסור וכן כמהין ופטריות. (שתי תוספות אלו הביא גם הש"ך סק"ב).

מרן ס"א פסק שצריך שלא יהיה נאכל חי ושיעלה על שלחן מלכים ללפת בו את הפת או לפרפרת. והרמ"א כתב שאפי' נמחה מחמת הבישול, כל שאינו ממלא אחר התנאים – מותר. וזה מיוסד על מה שכתב בדרכ"מ אות ג ששינוי על ידי האור אינו בא להחמיר כשאין שאר התנאים מתקיימים, ולכן קונפיטורה של פירות יער הנאכלים חיים – מותרת. והביא לזה ראיה מן השמן של גויים שהיה זית ונעשה שמן ושרי. וכתב עוד שהמרדכי סי' תתלו ובברכת סי' קטז התיר פירות כבושים בדבש, שהרי נאכלים כמות שהם חיים וגם הדבש מותר ואין לחוש לשאריות שמנונית איסור, שהרי הדבש עדין בטעמו וכל נזל אחר פוגמו ביותר.

מה נקרא נאכל חי כמות שהוא?

מדין היתר הקליות ובפרט מה שכתבו הרדב"ז ודעימיה שקטניות קליות כלן מותרות, יש להביא ראיה על מנהג ישראל הפשוט להקל לאכול טחינה שנעשתה משומשומין שנקלו על ידי גויים. ודלא כהראש"ל הגר"מ אליהו זצ"ל. תמצית הדברים ששמעתי מתלמידי בבית האיסור, שהרב אליהו זצ"ל היה מגדיר שומשום חי כנאכל על ידי הדחק. ולכן יש בו משום בישולי גויים.

אולם המנהג שלא לחוש לסברא זו. ראשית שהסכמת הפוסקים מאורי עינינו שקלית קטניות אינה כלום. ומה שטחינה מתלפתת עם הפת היינו אחרי קליית השומשומין שהיא הפעולה שיש בה סברא לאסור ואינה אוסרת. לא הריסוק של השומשומין אחרי הקליה כדי להפיק טחינה. ושנית, שהשומשום נאכל חי בלי דחק. אמנם לא רגילים לאכול את השומשום עצמו כך, כי הוא משמש כמתבל וכנותן טעם ולא רגיל להיות נאכל חי להיותו אובד בחלל הפה ונתקע בחריצים שונים, אבל בהחלט ניתן לאוכלו חי. ולכן אין לחוש בזה. דרך אגב, בקושי השומשום נאכל אפילו קלוי בפני עצמו, הוא לעולם משמש תוספת למתן טעם. וכך מפורש בש"ך סק"ט שכתב בשם אור"ה שתפוחים ואגסים שרוב האוכלים אותם צולים או מבשלים אותם – מותרים משום שאפשר לאוכלם חיים. וכתב עוד טעם שבשאר מקומות רוב אכילתן חיים.

אינו נאכל חי, היינו כתפוא"א או תירס או חיטה או גרגירי חומס. כאן בהחלט אפשר, רק שלא רגילים לעשות כן. ראינו כמה וכמה דוגמאות כאלו שנזכרו בגמ' להתיר. כמו דבש. אף אחד כמעט לא אוכל דבש שאינו מבושל היום, אבל זה עדיין לא מוגדר כמשהו שלא נאכל חי. אותו דבר שמן, שמן אין בו משום בישולי גויים, למרות ששום אדם לא אוכל שמן בפני עצמו לבד, אלא רק כמתבל או כחומר מוליך חום ונותן טעם בתהליך הטיגון.

כלומר אינו נאכל חי, היינו בלתי אכיל כלל. נאכל על ידי הדחק, שהוא אכיל רק על ידי הדחק. נאכל כמות שהוא חי הוא מה שניתן לאוכל חי למרות שלא רגילים לאוכלו בפני עצמו כחי, אלא כתוספת למאכלים אחרים תוך כדי בישול ואפיה.

הגע עצמך, אם אנשים לא היו שותים מים טבעיים, רק משקאות מבושלים על בסיס מים כמו קפה ותה, והיו משתמשים בהם לבישול – האם היינו מגדירים את המים כדבר שאינו נאכל חי? והלא חלב בהמה שאין בזמן הזה מי שאכלנו בלי פסטור, וכי נקרא "נאכל על ידי הדחק" או "אינו נאכל חי"? ודאי שלא, כי ראוי לאכילה בשופי, רק שממתנים שיתפסטר כדי שיעבור סיטרול.

גרעיני דלעת אינם רגילים להיאכל חיים אלא כתוספת על מאפים או כפיצוחים או כחלק מגרנולה וחטיפי אנרגיה, ועדיין יכולים להיאכל בלא דוחק חיים. נמצא שאין בהם שום איסור ואילו לסברא הנ"ל יש לאסור גם אותם.

ולכן מנהג כל ישראל להקל בזה, הוא כשר ונכון ומיוסד על יסודות חזקים. ואינו קולא רעועה חלילה. רק היתר גמור וברור.

ולא שמעתי חומרא זו מהגר"מ זצ"ל באופן אישי, רק ממני ששמע ממנו ואולי טעות יש בדבר, כי היא נראית סברא פחותה ורעועה וצ"ע. ואולי הביאם לזה מה שנבאר לקמן בס"ד שכל שאפשר לאוכלו ואין אדם אוכלו כן אלא מבשל אותו, נקרא נאכל על ידי הדחק. וזה אינו שהשומשום אינו רגיל להיאכל בפני עצמו אפי' קלוי וזו הסיבה שהוא משתתף רק עם מאכל אחר וכמתבל, לא מחמת שאין אפשרות לאוכלו חי.

רש"י בע"ז לח: ד"ה "הקפריסין" כתב שאם יש שאוכלים חי ויש שאוכלים מבושל ואין אוכלים חי – אזלנינן לקולא, ומותר. ונראה שזה במקום אחד. אבל אם יש חילוק בין המקומות, כתב אשר"י סי' לד שבכל מקום יש לו דין שונה. אלו שנוהגים לאכול חי – מותרים אם נתבשל ביד גוי ואלו שנוהגים שלא לאכול חי – נוהגים איסור אם נתבשל ביד גוי. וכן כתב הרמב"ם פ"ז ממ"א הי"ט שבמקום שעולה על שלחן מלכים – אסור ובמקום שאין – מותר.

וכך יש להבין דברי ר' ירוחם שכתב שתורמוס אינו עולה על שלחן מלכים (יבמות מו.) ולכן שרי, אע"פ שיש אוסרים, כמו שאיתא בע"ז נט. שר' יוחנן אסר תורמוס לקהילה של עמי הארצות ואנן כעמי הארצות דמיין. ר' ירוחם לא סבר כשיטה זו וכתב שגם הרא"ש בביצה פ"ק ס"ה לא מחשיב את כלם כעמי הארצות להחמיר עליהם. ונוקט את ענין התורמוס כהוכחה לזה. גם התוס' ע"ז לח. והרא"ש שם כתבו בפשטות להתיר התורמוסין מפני שאינם עולים על שלחן מלכים וכ"פ הרמב"ם פ"ז ממ"א הט"ו. אמנם במנהגי האר"י כתוב שצריך להחמיר בתורמוס בגלל שהוא עולה על שלחן שרים, אע"פ שאינו עולה על שלחן מלכים. וכדי דלא לשוויה להאר"י חולק על התלמוד צ"ל שנשתנה המנהג במקומו.

הרמב"ם פ"ז ממכ"א הי"ד-טו מביא את שני הטעמים לקולא. הוא מתנסח בהחרגה של דבר שנאכל חי וגם זה דוקא שעולה על שלחן מלכים. כלומר הרמב"ם לא מתייחס לשתי ההחרגות כשוות ערך אלא כזו מוסיפה על זו. ואולי כוונתו כמו שכתב הרא"ש ובשם התוס' שלשינא בתרא מוסיפה על הראשונה וכ"כ הרדב"ז בדעת הרמב"ם. כס"מ כתב שכמסקנת הרמב"ם והרא"ש והתוס' כ"ד ר"ח והרשב"א והר"ן. עוד כתב הרמב"ם שההגדרה של דבר העולה על שלחן מלכים הוא שאדם מזמין את חבירו עליו (גם הט"ז סק"א חוזר על ההגדרה הזו). בנוסף לצורך שיהיה מתלפת עם הפת.

ביצה – אוכל כנוס ואכילה על ידי הדחק הגדול.

יסוד אכילה על ידי הדחק לימדה הגמ' בע"ז לח: שתמרים מתוקים אין בהם בישולי גויים (וכתב אשר"י שה"ה כל פירות הנאכלים חיים ופשוט וכתבנו זה לעיל בדין התפוחים). אולם בישול תמרים כדי להסיר מרירותם שאין נאכלים מחמת מרירותם – נקרא בישול ואסור. וכן אם נאכלים על ידי הדחק (רש"י, אשר"י והר"ן), שאינם מרים לגמרי – נקרא בישול ואסור. נציין שבעוד שישראל הביא את המאכל לכדי אכילת בן דרוסאי שאף היא אכילה על ידי הדחק, פוקע איסור בישולי גויים מעתה. כאן ישראל לא עשה דבר, אלא באופן טבעי התמרים ראויים לאכילה על ידי הדחק וזה לא מספיק כדי להתיר. כלומר אין כאן סימן היכר כלל ולכן אסור. גם כאן האשר"י כתב שה"ה לכל פירות שנאכלים על ידי הדחק באופן טבעי והגוי הכשיר אותם לאכילה (על ידי חום כמובן). גם כס"מ פ"ז ממ"א הי"ז כתב בשם הרשב"א בתורת הבית וכך דקדק מהרמב"ם שאכילה על ידי הדחק איננה אכילה ולא מהני.

הרמב"ם פ"ז ממ"א ה"כ הביא דין התמרים כלשוננו. הטור הביא דין התמרים וכתב שהאמצעיים נאכלים על ידי דוחק גדול. ואין לעשות מח' מחמת ניסוח זה. מרן פסק שתמרים הנאכלים על ידי הדחק לאו שמי אכילה ואם בושלו על ידי גוי – אסורים. כתב בדרכ"מ אות ג בשם איסור והיתר הארוך שאכילה על ידי הדחק אינה אכילה ונקרא שאין נאכל חי.

הגמ' בע"ז לח: מביאה מח' בין רבי יוחנן ובין בר קפרא וחזקיה אם ביצה צלויה יש בה איסור בישולי גויים. ר' יוחנן אוסר מפני שאינו מחלק בין ביצה לבין שאר המזונות. אבל בר קפרא וחזקיה סברי

שהואיל והביצה כנוסה בתוך הקליפה יש להקל (רש"י והר"ן). רבי חייא פדוואה אמר הלכה כמרובין ומותר, רב זביד פסק בשם ר' יוחנן כר' יוחנן האוסר. וכ"פ אב"י. בבריתא בע"ז לח: איתא שביצה צלויה אסורה והתוס' מעירים שלמרות שבבריתא מופיע איסור נגד דעת חזקיה ובר קפרא, אין זו קושיה עליהם משום שהם תנאים בעצמם. וממילא יש לומר שר' יוחנן סבר כבריתא ולא היה יכול לחלוק על התנאים. הרא"ש כתב בשם הגאון שבגלל שנפסקה הלכה כרבי יוחנן בתלמוד כך הלכה, שאסורה ביצה צלויה משום בישולי גויים. גם הר"ן (טו:) פסק כרב יוחנן לאסור ביצה צלויה. גם הרמב"ם פי"ז ממכ"א הט"ו פסק לאסור ביצה שבישל גוי. וכ"פ הטור. וכ"פ הרשב"א בתשובה א תקכב. ולעיל בענין לחם הניטוח בביצים או מעורב בביצים הבאנו עוד פוסקים שסותמים לאסור הביצה.

התוס' יבמות מו. שואלים והלא ביצה ראוי לאוכלה חיה ולמה נאסור? והשיבו מחמת שזו אכילה גסה. וכתבו שבשר מליח ראוי לאכילה אבל יש בו משום בישולי גויים. היינו שראוי לאכילה דוקא אכילה גסה ואינו דרך אכילתו. והב"י מצא שהטור חולק עליהם שכתב בשר מליח אין בו משום בישולי גויים. וזה נראה במחילה מכבודו בלתי מוכרח, שלמה יחלוק הטור על התוס' בלי טעם וסיבה, כי ודאי מדין התמרים דלקמן מוכח שאכילה על ידי הדחק אינה אכילה. אלא ודאי הטור מיירי בבשר מליח שראוי לאכילה והתוס' בראוי לאכילה גסה בלבד ולא פליגי. ואח"כ ראיתי שט"ז סקי"ג כתב לפרש כן בדברי הטור שראוי לאכילה לגמרי. מרן פסק שביצה אסורה למרות שאפשר לגומעה חיה. והרמ"א פסק שבשר מליח אינו נאכל כלל ולכן אם בישלו גוי – אסור.

אם לא הכשיר הגוי לאכילה על ידי תולדות האור – מותר. אכילה על ידי הדחק.

מלמדת הבריתא בע"ז לז: שסלתות של גויים וקמח, מותר. שכל עיבוד מקדים שאינו מכשיר לאכילה את המזון – אינו אוסר את חומר הגלם. אולם באו במהלך הסוגיא שתי דוגמאות בדגים מלוחים אם יש בהם איסור בישולי גויים והראשונים דנים ביחס בין הסוגיות וממילא בשאלה אם הגוי הכשיר לאכילה שלא על ידי חום, אם יש בכך איסור.

בע"ז לח. מלמד רב אסי שדגים קטנים מלוחים אין בהם משום בישולי גויים. ומוסיף רב יוסף שאם צלאן גוי אחר המליחה – אפשר לסמוך עליהם משום עירובי תבשילין. היינו, שעירוב תבשילין יכול להיעשות רק על תבשיל שעבר תהליך הכנה בתגובה לחום ולא לאופן אחר של בישול. מאידך, נחלקו חכמים בע"ז לח: בדג מליח. בר קפרא וחזקיה, מתירים ואילו ר' יוחנן אוסר. הפוסקים נחלקו בשש נקודות: מה היחס בין דגים קטנים שביארנו שאינם עולים על שלחן מלכים לבין דינו של רב אסי, בדגים קטנים מלוחים? מה היחס בין שני הדיונים בדג מליח, של רב אסי מול מח' החכמים? האם יש הבדל אם גוי מלח או ישראל מלח? האם כשם שבביצה צלויה הלכה כר' יוחנן מול בר קפרא וחזקיה – כך גם כאן? מה היחס לסוגית תמרים מרים הנאכלים על ידי הדחק, שגוי הכשיר לאכילה ומסקינן לאסור?

ובכן לשיטת התוס', רב אסי דיבר על דגים שאינם קטנים כמו אלו שאינם עולים על שלחן מלכים אלא עולים על שלחן מלכים הואיל הם גדולים מעט יותר (כן העירו התוס' בע"ז לח. ובביצה טז: ואפי' עולים לפעמים על שלחן מלכים סגי בזה) ולכן דוקא במלוחים נאכלים מחמת מלחן (כ"כ גם רש"י והר"ן (טו.)), אבל אין נאכלים כמות שהן חיים. יישוב אחר כתב ב"י שאפי' להסכמת הפסוקים שצריך שיעלו על שלחן מלכים ולא יהיה נאכלים חיים אפשר להבין את השמועה של רב אסי ע"פ דברי הרשב"א שדגים קטנים אחר שנמלחו עולים על שלחן מלכים (כ"כ גם ר"ן (טו.)) בבארו את שיטת ר"ת שהיגע לידו, כנראה בשיחבוש). ממילא לא צריך להסביר שמדובר על שני סוגי דגים, אלו אותם דגים, רק שאלו מלוחים ואלו לא. ט"ז סק"ב אחר שהביא יישוב ב"י כתב בשם מהרש"ל כעין יישוב התוס' ובשם חמיו יישוב שקטנים שלעולם נשארים קטנים עולים על שלחן מלכים ואילו מין דגים שעתידים לגדול כל זמן שהם קטנים אין עולים על שלחן מלכים וכ"כ ש"ך סקט"ז בשם הב"ח.

רב אסי מדבר על מצב שישראל מלח ולכן לחזקיה ובר קפרא ולר' יוחנן נשאר לדון מה יהיה הדין אם ישראל מלח, האם מליחה דינה כמו בישול (גם רש"י מסביר כך את נקודת המח' הזו). מ"מ רב אסי מתיר בגלל שהדגים היו ראויים לאכילה ללא שום דוחק ולכן הגוי שצלה אותם לא הועיל לענין הכשר ואכילה וממילא הדגים מותרים. רק שהם פסולים לעירוב תבשילין כי לא עברו תהליך תגובה לחום. אחרי שהגוי יצלה אותם או יבשל אותם הם יהיו ראויים גם לעירוב תבשילין. אחר שהלכה נפסקה כחזקיה ובר קפרא לשיטת ר"ת דלקמן, ברור שלשיטת התוס' מותר שגוי ימלח את הדג ואף יצלה אותו אחרי המליחה, ובלבד שהמליחה הכשירה אותו לאכילה בלי דוחק. מה שכתבו התוס' שלרב אסי מיירי במלחו ישראל, רק להסביר את היחס בין הסוגיות ולא לומר שאם מלח גוי יהיה אסור. וכ"כ ב"י שהיא מסקנת הרמב"ם והרשב"א והטור.

אע"פ שתוס' לא פסקו אם כר' יוחנן או כחזקיה ובר קפרא, הם מציינים שאע"פ שהגמ' מביאה בריתא שאוסרת ביצה שנבשלה על ידי גוי, חזקיה ובר קפרא תנאים הם וחולקים על בריתא זו.

הרא"ש לא מציג שיטה מלאה, הוא רק מציין שבמח' ר' יוחנן מול בר קפרא וחזקיה יש לפסוק דלא כר' יוחנן משני טעמים, שאביי שפסק כר' יוחנן לענין ביצה צלויה פסק כן ולא לגבי דג מליח. ועוד שהם המרובין (גם הרדב"ז פ"ז ממ"א הי"ז וכס"מ הטעימו שהם המרובין וחזקיה רבו של ר' יוחנן. והרדב"ז והוסף עוד שרק בביצה פסק אביי כוותיה משום דמסתבר טעמיה דר' יוחנן. כס"מ כתב כעין זה בשם הר"ף, שרק בביצה פסק אביי כוותיה. ויש לתמוה על יישוב אחר שכתב כס"מ שרק רב זביד אמר שאביי פסק כן ואנחנו לא שמענו, ופסקנו כרבי חייא פרוואה דמסתבר טעמיה. למה נפקפק על דברי רב זביד? ולעולם כל שמועות חכמים מדויקות אין בהן טעות). אע"פ שהרא"ש לא מציג שיטה מלאה, הפשט הוא שהמח' בשאלה אם מליחה נקראת בישול. וממילא משמע שהרא"ש סבור כתוס'. והואיל ותמיד דרכו להביא התוס', אם היה המפרש פירוש אחר מהם היה לו לפרש.

האשר"י מעיר שרשב"ם פסק כר' יוחנן בדג מליח. ולכן גוי שמלח דג – אסור שמליחתו זהו בישולו. כלומר הוא בפירוש מבין את המח' ר' יוחנן בר קפרא וחזקיה כמו תוס' ורש"י, רק שפסק כמו ר' יוחנן גם בדג מליח. אמנם כתב שאין איסור בדגים שתמיד רגילים לבשל אחרי המליחה ואין אוכלים אותם על ידי מליחה לבדה. ובכל מקום של ספק אם נאכלים כמו שהן חיים, יש להקל.

אמנם במקום שנהגו להחמיר יש להחמיר אפילו שמבשלים אחרי המליחה כיון שנהגו מנהג קבוע לאסור, זולת אם טעו להחמיר.

הר"ן (טו:) מציין שמהרמב"ם פ"ז ממ"א משמע שהבין כמו רש"י שמח' ר' יוחנן בדג מליח היא בעצם השאלה אם מליחה היא כבישול לכל דבר, אבל דעת הר"ן עצמו שלא יתכן שר' יוחנן יאסור מליחה כבישול, שהרי מפורש במשנה ע"ז לה: שכבשים של גוים מותרים. כלומר ודאי מליחה איננה בישול. אמנם אין זו קושיא לרש"י וסיעתו שהרי אפשר שדיבר שם ר' יוחנן על כבשים שאינם עולים על שלחן מלכים או שנאכלים חיים. גם הר"ן בעצמו מיישב שיטת רש"י שר' יוחנן מעמיד את המשנה בשאין עולים על שלחן מלכים. מכל מקום הר"ן מסביר שהמח' בין ר' יוחנן לבר קפרא וחזקיה היא במצב שהמליחה הכשירה את הדג לאכילה על ידי הדחק, ונחלקו אם צלית הגוי אחר כך אוסרת או לא. הר"ן עצמו פוסק כמו בר קפרא וחזקיה להקל ולכן צריך לומר לשיטתו שבעוד בתמרים הנאכלים על ידי הדחק הכשרת הגוי אוסרת, כי נאכלים על ידי דחק גדול, משא"כ דג שמלח גוי אין בו דוחק גדול.

כאן נציין שהרשב"א בתו"ה (הביאוהו הטור וכס"מ) אוסר דג שמחמת מליחתו נאכל על ידי הדחק שצלאו גוי, כי שם היה דחק גדול שאינו נאכל אלא למקצת אנשים בדוחק. ולכן הדוחק של הדג היה דומה לדוחק התמרים ודוחק ביצה חיה. ואח"כ ראיתי שהט"ז סק"ד כתב ששיש מתירים שהביא הרשב"א לגבי דג מליח מודים בביצה כי נאכלת על ידי דוחק גדול כמו תמרים מרים. וזה עולה כמו שכתבנו שהרשב"א מתיר רק כשהדג נאכל בשופי, אע"פ שיש שמבשלים או צולים אחרי המליחה.

כך או כך לר"ן פשוט ביותר שרק בישול באור ובתולדות האור אסור. ולא באופן אחר ולכן פשוטים לו דברי הירושלמי שהביאו גם הרמב"ם והטור ומרן שמעושן אינו נחשב בישול (נדדים פ"ז ה"א ושם הוא ספק והואיל והוא איסור דרבנן יש להקל ובפרט שהותרו כבשים ומעושן דומה לכבשים ועיין לקמן מה שכתבנו בטעם ההיתר למה לא גזרו בהם חז"ל). ופסקו כמובן גם שכבוש אינו כמבושל, מליח אינו כרותח. וכ"כ הרשב"א.

הר"ן מביא שר' יונה פוסק כר' יוחנן משום שהוא מקשר בין רב אסי שדיבר על דגים קטנים שאין בהם משום בישולי גויים, משמע שאם הוא דג גדול – אסור. היינו שר' יוחנן פסק כרב אסי. ור' יונה מטעים שלדעת רב אסי מליחת הגוי את הדגים הקטנים אינה כלום, אבל ר' יוחנן מדבר על דג גדול שאינו נאכל מחמת מלחו והגוי צלאו. כלומר לר' יונה מליחה איננה בישול, אבל אם היא אינה מכשירה לאכילה, הגוי אוסר על ידי בישולו. כמו הרשב"א והתוס'.

ב"י מביא שגם ראב"ד ורמב"ן מסבירים כמו ר' יונה, שודאי שמליחה אינה כלום. רק המח' אם נאכל על ידי הדחק שמיה אכילה. והם פסקו שמיקרי אכילה כבר קפרא וחזקיה וכו' הנ"ל, דלא כר' יונה שפסק כר' יוחנן. כלומר לשיטתם צריך לומר שתמרים נאכלים על ידי דוחק גדול וכן ביצה חיה (וכ"כ ט"ז סק"ג). אבל דג על ידי מליחתו נאכל בשופי בלי דחק, רק שכלם מעדיפים לבשל אחרי המליחה. ממילא ממשיך ב"י ואומר ששיטת רש"י ורמב"ם ורשב"א לאסור בכה"ג, שהמליחה מאפשר אכילה אבל כלם מעדיפים לבשל.

הרמב"ם פ"ז ממ"א הט"ז-י"ז מביא את דיני הדגים, דגים קטנים שמלחן ישראל או גוי – הרי זה מקצת בישול וממילא אפי' צלאן גוי – מותרים. כלומר מליחה אינה אוסרת משום בישולי גויים. וכיון שהדגים הקטנים ראויים לאכילה על ידי מליחה, הרי כבר פקע מהם איסור בישולי גויים ואפי' צלאן גוי אחר כך מותרים. וזה דינו של רב אסי עם התוספת של רב יוסף. הרדב"ז שם לב בהלכה זו שהרמב"ם משלב שני עקרונות, מחד מליחה איננה בישול ומאידך המליחה מהווה מקצת בישול. הרדב"ז מדגיש שלדעת הרמב"ם פשוט כמו שמפורש בדבריו שאין הבדל בין מלח גוי למלח ישראל. אבל י"א דוקא מלח ישראל (ואין לומר שכוונתו על התוס' שכתבו על דין רב אסי שהוא במלח ישראל, שהרי התוס' כתבו כן רק להבדיל בין הסוגיות ולא למסקנה). כלומר לפי הרדב"ז פשוט שהבין ברמב"ם כמו התוס'. רק כוונתו על רשב"ם שהביא האשר"י שאוסר מליחה על ידי גוי כבישול.

ממשיך הרמב"ם שדג שמלחו גוי ופירות שעשנן עד שהכשירן לאכילה, הרי אלו מותרים משום שמליח אינו כרותחי וכבוש אינו כמבושל ולא מעושן כמבושל. כאן מסביר הרמב"ם את הכלל שאין המליחה כבישול. וזה פסקו כחזקיה ובר קפרא דלא כר' יוחנן. כס"מ כתב שגם רי"ף והרא"ש ורשב"א פסקו כחזקיה ובר קפרא.

היינו משמע שהבין הרמב"ם את הסוגיא כמו התוס'. ואף כס"מ הי"ז כתב שהרמב"ם הבין כרש"י וסיעתו שמח' ר' יוחנן והחולקים עליו אם מליחה נחשבת בישול. וגם דייק שרהמב"ם סבור שאם נאכל על ידי הדחק לא פקע ממנו איסור בישולי גויים, כמו שכתב רשב"א הנ"ל. אלא שכס"מ פ"ז ממכ"א הי"ז וגם בב"י מסתפק בפירוש דברי הרמב"ם שכתב שם "עד שהכשירן לאכילה" אם מיירי רק על פירות שעישנן, או גם על דג שמלחו גוי. ואם מוסב גם על מליחה אז מיירי בשהמליחה הכשירה לאכילה על ידי הדחק בלבד (וכמו שכתבנו לעיל בשם כס"מ, שהמליחה מכשירה לאכילה, רק שכלם מעדיפים לבשל – וזה נקרא על ידי הדחק של דג גדול). עדיין כיון שהגוי לא צלה במקרה זה, אין שום איסור במליחתו. אע"פ שיש להסתפק בדברי כס"מ האלו ובפירוש שהציע בדברי רמב"ם, למעשה נראה שדבריו נכונים, שהרמב"ם והרשב"א וסיעתם אוסרים היכא שהמליחה אינה מהווה הצורה שאנשים מעדיפים לאכול, רק שכלם מצריכים בישול. וראב"ד ורמב"ן והר"ן מתירים בכה"ג, ור' יונה אוסר.

בפרשנות נראה בפשיטות שכוונת הרמב"ם שהגוי הגשיר את הדג והפירות לחלוטין על ידי עישון או מליחה ובכל זאת שרי שמליח אינו כרותח ומעושן אינו כמבושל.

וגם הט"ז סק"ג כתב שאם מולחים הרבה זמן אפילו בשק בקר נה ראוי לאכילה. הרי שבמציאות זה מועיל ולא נראה שיש טעם בדוחק אליו נכנס כס"מ. גם הטור הביא דין דומה לרמב"ם ומשמע שהביא בפשיטות שהכבישה והמליחה מכשירות לאכילה בשופי ולכן מפקיעות איסור בישולי גויים אפי' גוי יבשל אחרי המליחה.

בגלל קו חשיבתו של כס"מ, הוא חוזר בב"י וכותב שגוי שעישן בשר, אם יחזור ויבשל אותו – אסור. משום שעישון אינו מכשיר לאכילה. ואין בזה הכרח.

הטור פסק כרוה"פ וכחזקיה ובר קפרא דמליח אינו כרותח וכבוש אינו כמבושל בדין זה של בישולי עכו"ם ולכן מלח גוי. עד שראוי לאכילה, אפילו חזר הגוי ובישל וצלה – הכל מותר. וכתב ב"י שכ"כ הרשב"א. וגם התירו כבשים שכבש גוי (אין קושיא לר' יוחנן שהיתר כבשים נזכר בפירוש במשנה

ע"ז לה: כי יכול ר' יוחנן להעמיד במין שנאכל חי, ולא נאסר אלא בישול בתולדות האור כמו שהתנסח הר"ן (טו): והטור סי"ג וב"י שם בשם הרשב"א בתוה"ק וכ"פ הרמ"א בסי"ג.

מרן פסק בסי"ב סברת הרמב"ם וסיעתו בסתם לאסור אכילה על ידי הדחק וסיים שיש מתירים, שהיא סברת הראב"ד, הרמב"ן והר"ן. והלכה כסתם לאסור. הש"ך סקי"ח כתב בשם או"ה שעישון הוא כמליחה לכל דבר ולכן גם לשיטת ב"י שאסור דגים גדולים מעושנים ובישל גוי, דגים קטנים שעישון גוי – שרו כי נאכלים בלי חשש. וממילא לשיטת הראב"ד והרמב"ן והר"ן אפי' דגים גדולים שנאכלים בשופי מותרים אם נמלחו או עושנו.

כתב הט"ז סק"ב שמצא כתוב שישומן מהותך על ידי ישראל (ברור שאין כאן משום בשר שנתעלם מן העין) אין בו בישולי גוים, שהרי אין בישול אחרי בישול. וכך הביא גם הש"ך סק"ה בשם מהר"ם טיקטין בגליון המרדכי. נציין לעיל שסברת ר"ח לגבי הסימטריה, מסתכמת על העיקרון של "אין בישול אחר בישול".

נספח – דיון בשיטות בישול מודרניות.

סוגי כיריים חשמליות.

כל חום נוצר מאנרגיה קינטית, כל חום מייצר הפרדה של הקשרים בין המולקולות ומפריע לרציפות ויציבות החומר. אש היא צורה של חום בשילוב חמצן שנספח אל החומר במהירות. החום עובר בשלושה דרכים, יש חום מוקרן, מוסע ומולך. החום המוקרן נוצר מתוספת אנרגיה בחלקיקי החומר ממקור חיצוני שגורר אנרגיה קינטית וממילא חום. מיקרוגל הוא דוגמה לדרך זו. הולכה היא מעבר של אלקטרונים בחומרים מוליכי חשמל, החומרים הללו ניחנו ביסודות בעלי אלקטרונים חופשיים שמסוגלים לייצר זרימה של אלקטרונים או כדי ליצור זרם חשמלי מרוכז או הולכת חום. הסעה היא חימום יחידות אטומיות קרובות למקור החום שמעבירות את החום ליחידות מרוחקות. גם ללא סירקולציה וקירוב של היחידות המרוחקות למקור החום. ככל שחום מתפשט יותר, הוא מתחלק בין יותר חלקיקים ולכן יורד ברמתו. חום מכשיר מזון לאכילה בגלל שהוא מפרק את החיבורים בין חלקיקי החומר, ולכן גם כבישה במלח, חומץ וכד' מפרקים את החלקיקים ומתאימים למאכל אדם. אלא שבכבישה ובמליחה ובעישון לא גזרו חכמים.

מקרן גלי מיקרו המצוי במכשיר המיקרוגל, מייצר גלים המכריחים את חלקיקי החומר שנמצא בתוך המיקרוגל לנוע במהירות, המהירות הזו מייצרת חיכוך וממילא חום של המאכל עצמו. יעילותם של גלי המיקרוגל מוגברת כלפי מולקולות מים, שבגלל המבנה המשולש שלהן הן זזות במהירות ומייצרות את האנרגיה הקינטית המחממת.

כיריים אינדוקטיביות, ממירות את זרם החשמל לשדה אלקטרו מגנטי ובגלל חוק פראדיי (מוליך שנמצא בשדה מגנטי משתנה, מייצר זרם חשמלי) מייצרות זרם חשמלי בתחתית הסיר, החלקיקים נעים במהירות ולכן התחתית מתחממת.

כיון שקיימ"ל אור ותולדות האור הם בכלל הגזירה ולכן מוסכם שכיריים חשמליות אסורות, אע"פ שאין בהם אש ממש, על ידי חמצן. ואין מי שיהיה להתיר אותן. ממילא ברור שאין שום חילוק בין בישול בכיריים חשמליות לבין בישול במיקרוגל או בכיריים אינדוקטיביות. שאין בהם אש ממש, רק יצירת חום באמצעות חשמל או אנרגיה קינטית.

ולא נצרכתי לזה אלא מחמת שראיתי מי שכתב לחלק בזה ולמדתי מפי מובחר שבחברים שהוא מהנדס אלקטרוניקה, דרכי הפעולה של מכשירים אלו, עד שהבנתי דבר על בוריו בס"ד, ולא מצאנו שום חילוק שיהיה בו כדי לייצר החרגה של כיריים אינדוקטיביות מכיריים חשמליות. חזר הדין שהן אסורות עם המיקרוגל.

קיטור.

מעשנה היא כלי לשימוש בשיטת שימור מזון, היא כוללת תא לחומרי בערה (בדר"כ עץ) ומעליו תא מים כדי לייצר הולכה של העשן ופיזור שווה שלו והיצמדות למזון שמונח בתאים העליונים. עישון קר נעשה רק למטרות טעם ואינו מכשיר מזון בכלל לאכילה. היינו כשהירושלמי מתיר (מחמת הספק) עישון הוא מתכוין לעישון חם, שכולל גם מים בדרך כלל. כיון שהחום איננו המכשיר היחיד למזון אלא גם העשן, לא גזרו בו חכמים (כנ"ל מן הירושלמי). ויש לומר הטעם כי אינו מצוי. ונעשה לשם שימור במצבים שיש יותר מדאי, כשאין ברירה. וכיון שרצו חכמים שישראל יוכלו לקנות מהגויים מוצרים שמורים התירו כל הנמלח והמשומר בעשן ובכבישה. כדי לא להטריח יותר מדאי על הציבור. וגם לא שייכא ביה כל כך חתנות כי הוא מוצר מוכן כבר ואינו נעשה לשם אורחים במיוחד.

עפ"ז אי אפשר להתיר כל השימורים שמעוקרים כמו שימורי תירס וחומס, שהרי דרכם להתבשל ולהיות מוגשים מיד. אבל אפשר להתיר את הסרדינים שמוכשרים לאכילה בקיטור חזק שקצת דומה לעישון יותר מבישול. ועיין בשו"ת יבי"א ח"ה חיו"ד סי' ט בפרט אות ב שהעלה להתיר מטעם זה ועוד כמה סניפים.

אלא שיש לתמוה על מה שהביא שם בסוף אות ב בשם שו"ת אבן שתיה יו"ד סי' מז שלא גזרו על תולדות האור, דזה אינו דודאי מפורש בכל הראשונים הנ"ל שתולדות האור כאור לאסור. ולכאורה כוונתו שכח האור אינו כאור. ולא דק בלישניה שו"ת אבן שתיה.

יש להעיר עוד לקיים ההיתר שבירושלמי בשבת נ: איתא שעישון הוא תולדות האור ממש וחייבים עליו בשבת. אלא שבנדרים מספקא להו בישול בשר וחלב ובישולי גוים אם צריך בישול ממש, או אפילו באופן עקיף כזה מיקרי בישול גמור. ממילא כיון שמעושן מיקרי בישול לענין שבת בודאי ככל תולדות האור, אין מקום לחלק בינו לבין קיטור שאינו דרך מצויה לבישול.

גם מצד שאינו עולה על שלחן מלכים, שפיר יש להתיר במקומינו, משום שהדג הזה הנקרא מליח פסיפי או מליח אטלנטי או סרדין אירופי מגיע לגודל של יותר מחצי אמה ולפעמים עד גודל אמה,

אבל משווקים כשהם קטנים בשיעור רבע אמה. והרי זה בכלל מה שכתב הב"ח שהיכא שדרכו לגדול ואינו נותר קטן, אינו עולה על שלחן מלכים. וגם חזינן שאין אדם מזמן את חבירו עליהם. רק שנוהגים האשכנזים בקידוש להתכבד בו, הוא כשאר מגדנות שאין אדם מזמין את חבירו עליהם. ומשתמשים בהם כמנת חלבון כשאי אפשר לבשל ולעולם לא כמנה של אירוח. אמנם במקומות בעולם ששם מזמינים על סרדינים כמנה עיקרית, צריך לבדוק כל מקרה לגופו. אם אפשר להתיר רק מטעם זה.

עוד יש להעיר על היתר הסרדינים שאם הקיטור אינו מכשיר לאכילה בלי הבישול שאחריו ואדם לא יאכלנו עד שיבשל – אסור, שהרי זה נאכל על ידי הדחק כמו שהעלנו לעיל.

עוד יש להעיר על היתר ההכשרה על ידי קיטור שאינו דומה להבחלת התמרים למתקם, שנעשה שם על ידי חום בלי אמצעי, דהבחלה דמי לאפיה ולכן אסירא. אבל קיטור דמי לעישון ולכן מותר.