

יוסי דניאל

לע"נ א"מ מזל בת קדון ז"ל
 נלב"ע יג' שבט התש"ס
 ת.נ.צ.ב.ה.

דין מאכלי בריאים ומאכלי חולים בשבת

האם מותר לאדם בריא ליטול ויטמינים או כדורי מרץ בשבת? האם כל אימת שחולה נוטל דברי מאכל על מנת להרפא על ידם הדבר אסור, או שמא יש בזה פתחי היתר? בשאלות אלה ועוד, ידון מאמר זה. ההתייחסות לנושא זה תכלול דיון בשורשי הדברים – בגמרא ובראשונים, ומהם אל הענפים והפירות, תוך כדי איזכור שיטות הפוסקים בעניינים הנידונים.

תוכן העניינים:

הקדמה.

מקור הדין.

[א] מאכלי בריאים.

דין המשנה.

שתי דרכים בהבנת טעם ההיתר.

הגדרת "מאכל בריאים".

[ב] מאכלי חולים.

א) דין מאכלי חולים הניטלים ע"י חולה לשם רפואה.

הגדרת "מאכל חולים".

ב) דין מאכלי חולים – בשאר האופנים.

הצעת משנתנו והאפשרויות השונות להבנתה.

דין מאכלי חולים הניטלים ע"י בריא לשם רפואה.

שיטת הב"י.

שיטת המג"א.

בהגדרת הרפואה הנצרכת לבריא.

בביאור סברת מחלוקת הב"י והמג"א.

ג) דין מאכלי חולים הניטלים ע"י חולה לרעבו או לצמא.

ד) דין מאכלי חולים הניטלים ע"י בריא לרעבו או לצמא.

הקדמה

כתב הטור¹: "כל רפואה אסורה לעשותה בשבת גזירה משום שחיקת סממנים". גזירה זאת, אוסרת כל פעולה רפואית בשבת, ואפילו כזו שאין בה סרד מלאכה ממלאכות שבת, מחשש שתביא לידי שחיקת סממנים, היינו אב מלאכה דטוחן.

המקור המרכזי לעצם הגזירה, הוא הסוגיא בפרק חמישי דשבת², לענין בהמה שאחזה דם. מדברי הראשונים שם, אנו למדים על שני כיוונים בהבנת החשש לשחיקת סממנים. יש המסבירים³ טעם הדבר, שאדם בהול על רפואתו וכשם שמצינו שאדם בהול על ממונו) ולפיכך אם נתיר לו לקחת רפואה סתם, יבוא ג"כ לשחוק סממנים (שהרי תהליך יצור רפואה קשור בפעולה זו). הסבר אחר⁴ הוא, שאם נתיר רפואות מסוימות (אף שאין בהם סרד מלאכה), יבואו לטעות בשיקול הדעת ולחשוב שגם איסורי דאורייתא של טוחן (שחיקת סממנים) הותרו.

גזירה זו, יש לחקור בה, האם היא מצד האדם עצמו (המתרפא), או מצד האנשים האחרים - גזירת הרואים, ואין כאן מקומו (אמנם בתוך דברינו לקמן, נזכיר בע"ה חקירה זאת).

לכאורה היה אפשר לומר שכל זה שייך בתקופת חז"ל, בה היו בקיאים ורגילים בעשיית רפואות ע"י סממנים, אולם בזמננו שאין רגילות בכך, ובפרט לא אצל אדם פרטי בביתו, לא שייכת הגזירה. אמנם למעשה, כתבו הפוסקים⁵ שגם בזה"ז קיימת הגזירה, וממילא איסור הרפואות עדיין עומד בעינו (למעט מקרים יוצאי דופן שהוזכרו בפוסקים).

הב"י⁶ מגדיר כך את רמת החולי שבה שייכת הגזירה: "והא דאסרינן לעשות כל רפואה בשבת, פשיטא דלאו בחולה שיש בו סכנה שהרי מחללין עליו את השבת, וגם אין לומר דבחולה שיש בו סכנת איבר קאמר, שהרי אפילו מלאכות דרבנן עושין לו ע"י ישראל... וחולה שאין בו סכנה כלל, ע"י גוי מיהא עושין לו כל צרכיו. הלכך, על כרחך לומר דביש בו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא היא, דכל כה"ג אין מתירין אפילו שבות דדבריהם ואפ"י ע"י גוי, ולא עוד אלא אפ"י דברים שאין בהם סרד מלאכה גזרו משום שחיקת סממנים". עכ"ל. עכ"פ לענינו יוצא, שהגזירה חלה בבעל מיחוש בעלמא המתחזק והולך כבריא.

1. אורח חיים, ריש סימן שכ"ח.
2. שבת נגב.
3. עי' רי"ף דף כד, ובחידושי הריטב"א בסוגיא נגב.
4. עי' רש"י נגב, ד"ה 'גזירה', וע"ע באג"ט מלאכת טוחן, סע' ט"ז, אות ז'.
5. עי' קצות השולחן סי' קל"ד, בבדה"ש אות ז', ובשו"ת ציץ אליעזר חט"ו, סי' ט"ו סוף אות ד'.
6. ריש סי' שכ"ח, ד"ה 'כל'.

כאמור, תולדותיה של גזירה זו, הם כל הפעולות הרפואיות שנאסרו, וכמבואר⁷ בכמה מסוגיות הש"ס. במאמרנו זה ננסה בע"ה לבאר את אחד הדינים המרכזיים הנובע מגזירת שחיקת סממנים (מכאן ואילך - "גזירת ש"ס"), והוא דין נטילת מאכלי חולים או מאכלי בריאים באופנים השונים. כמו כן בתוך הדברים נעמוד קצת יותר על מהות הגזירה, כדלקמן.

מקור הדין

המקור היסודי בענייננו הוא המשנה בפרק 'שמונה שרצים'⁸, וז"ל: "אין אוכלין אזוביון בשבת לפי שאינו מאכל בריאים, אבל אוכל הוא את יועזר ושותה אבוברואה. כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין מפני שהן לירוקה. אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו וסך שמן עיקרין שלא לרפואה".

במשנה זו טמונים יסודות ההלכה בענין נטילת מאכלי בריאים ומאכלי חולים בשבת, על אופניהם השונים. לצורך הבנת המשנה נחלק אותה לשלשה חלקים וננסה בעז"ה להבינה בעזרת הגמ' והראשונים, כדלקמן.

(א) "אין אוכלין אזוביון בשבת לפי שאינו מאכל בריאים, אבל אוכל הוא את יועזר ושותה אבוברואה". רש"י⁹ מבאר שהאזוביון "אינו מאכל בריאים ומוכחא מילתא דלרפואה אכיל לה". ולכאורה משמע שהא תליא בהא, דהיינו, כיון שאינו מאכל בריאים לכן ממילא אם משתמשים בו הרי ניכר שזה לצורך רפואה. בגמ' (שם) מבואר שהתועלת הרפואית שלו היא למניעת בעיות תולעים בבני המעיים: "למאי אכלי ליה - לקוקיאני. במאי אכלי ליה - בשבע תמרי אוכמתא". לעומת זאת, לגבי היועזר והאבוברואה מבאר רש"י¹⁰, שהם נאכלים גם ע"י הרבה בריאים, וא"כ לא יצאו מגדר מאכל בריאים. היועזר, המזוהה ע"י ד"ר משה קטן ז"ל¹¹ כצמח הנענע, נאכל ע"פ הגמ' לריפוי בעית תולעים בכבד ("ארקתא"), ביחד עם שבע תמרים לבנות. האבוברואה, באה לעזור למי ששתה מים מגולין להוציא את הארס שבלע ("גילויא"). אעפ"כ, משמע שהם עדין נחשבים למאכלי בריאים, כיון שיש להם שימושים גם אצל בריאים. [ועי' בפירושו של המאירי למשנה כאן].

7. עי' ברכות לו,א, עירובין קב,ב, ביצה יא,א ועוד.

8. שבת קט,ב.

9. בד"ה 'אזוביון'.

10. ד"ה 'אבל'.

11. אוצר לעזי רש"י על הש"ס, כאן.

בפסקי הרי"ד, ובפ"י המיוחס לר"ן¹² משמע שהבריאים שותים את המשקין הללו ע"מ למנוע נזק רפואי עתידי, אם וכאשר יתברר ששתו מים מגולים, ובכ"ז הם מוגדרים כמאכלי בריאים. הרב משה הרשלר ז"ל¹³ רוצה לומר שכיון שסוף סוף אלו מי פירות וירקות וגם נהגו רבים לשתותם, לכן נחשבים הם למאכל בריאים, לעומת האזוביון שאין עליו שם אוכל כלל.

(ב) "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה, וכל המשקין שותה חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין מפני שהן לירוקה". רש"י (במתני') מבאר שלכן הם אינם מאכלי בריאים וממילא אסורים. בגמ'¹⁴ מבואר ש'מי דקלים' אינם שם כולל, אלא דבר מסוים מאד: "תרתי תלאי (=דקלים) איכא במערבא ונפקא עינא דמיא מבינייהו, כסא קמא מרפי, אידך משלשל, ואידך כי היכי דעיילי הכי נפקי (שמנקים את המעיים)". כמו"כ מבארת הגמ' מהו כוס של עיקרין, ע"ש. הגמ' (שם) עומדת על לשון המשנה "כל", ואומרת: "כל האוכלין לאתויי מאי - לאתויי טחול לשיניים וכרשינין לבני מעיים. כל המשקין לאתויי מאי - לאתויי מי צלפון בחומץ". מפשט הגמ' נראה שישנו צד חידוש בדברים המותרים כמאכלי בריאים. נעסוק בכך בע"ה לקמן וכמו"כ יבואר שישנה נפקותא למעשה בגדר 'מוכחא מילתא דלרפואה עביד'.

(ג) "אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו, וסך שמן עיקרין שלא לרפואה". מגמת בבא זאת לחדש, שאף שבאופן כללי דברים שאינם מאכלי בריאים אסורים, מ"מ ישנם מצבים מסוימים בהם הם מותרים, כאשר כוונת השימוש איננה רפואית אלא לתאוות רעב או צמא וכן לתענוג (סיכה). אמנם נראה לקמן בע"ה שגם בזה ישנה מחלוקת בין הראשונים (רש"י, ר"ן ועוד) כיצד להבין את הדברים, ומכך נגזרות נפ"מ להלכה באחרונים.

מתוך מבט כולל על כל המשנה עולות מספר שאלות: 1. מה היחס בין הבבא הראשונה לבבא השניה, כיון שלכאור' נראה שישנה כפילות, שהרי גם הרישא עוסקת במאכלי בריאים לעומת האזוביון. שאינו כזה. 2. ועוד, שלפ"ז, מדוע הבבא האמצעית של משנתינו איננה ממעטת את האזוביון (יחד עם מי דקלים וכוס של עיקרין). 3. עוד יל"ע בפשט הדברים, האם הכללים של משנתינו הם דוקא בחולה או גם בבריא הרוצה ליטול כ"מ מאכלים לצרכי רפואה וכדו'.

עד לכאן הצענו את מבנה המשנה וביאורה באופן כללי. מכאן ואילך בע"ה ננסה לבאר כל כלל בפני עצמו, ולרדת לעומקם של דברים. גם ננסה בע"ה להבין מהותה של גזירת שחיקת סממנים ע"פ ההשלכות הללו.

12. על אתר.

13. קובץ 'הלכה ורפואה' חלק א', עמ' ע"ג.

14. שבת קיא.

[א] מאכלי בריאים

דין המשנה

משנתנו, כאמור, קובעת כלל: "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה, וכל המשקין שותה...". באופן פשוט נראה שאוכלין ומשקין, אף אם נלקחים לכוונת רפואה הדבר מותר, כיוון שאין ניכר שזה לצורך רפואה, וזאת אף בחולה (דהיינו מיחוש בעלמא, שבו שייכת גזירת ש"ס), מדלא חילקה המשנה. (אמנם דברים שברורים וידועים כמאכלים רפואיים אסור לקחתם). כך נראה מפירוש הרמב"ם למתני: "ומה שאמרו 'כל האוכלין' ענינו כי כל דבר שאוכלין אותו הבריאים ויזונו בו שהוא מותר לאדם לאוכלו על דרך רפואה, כיון שהוא מזון אצל בני"א בכלל". ז"א, למרות שהאדם הספציפי הזה נוטלו למטרת רפואה, הדבר מותר, מכיון שבאופן כללי זהו מזון ולא רפואה. [וע"ע בפירוש המאירי למשנה]. וכ"כ הרמב"ם¹⁵ בהלכותיו: "אוכל אדם אוכלין ומשקין שדרך הבריאין לאוכלן ולשתותן כגון הכסבר והכשות והאזוב, אע"פ שהן מרפאין ואוכלן כדי להתרפאות בהן מותר, הואיל והם מאכל בריאים". גם כאן מפורש להדיא, שאף שכוונת האדם לצורך רפואה, התירו חכמים ולא גזרו.

שתי דרכים בהבנת טעם ההיתר

אמנם, צריך להבין באמת בטעם הדבר מדוע בכהאי גוונא לא גזרו חכמים גזירת ש"ס. אפשר להסביר דבר זה בשני אופנים: א. כיוון שהרואים סוברים שהוא מכוון לאכילה, לכן לא מוכחא מילתא. ב. אפשר להבין - ברובד בסיסי יותר, שבדברים שהם אוכלין ומשקין מצד עצמם (ואף אם לעיתים יש להם שימושים רפואיים), מעיקרא לא חלה גזירת חז"ל הנידונה. הרב הרשלר¹⁶ רוצה לתלות שאלה זו במחלוקת ראשונים. יש ראשונים¹⁷ הסוברים שטעם ההיתר הוא מצד שלא מוכחא מילתא, ולעומת זאת משתמע בכמה מקומות¹⁸ שאף אם מוכחא מילתא לא גזרו כיון שיש עליהם תורת אוכל. הוא דן בדבריו בשיטת רש"י במה מקומות שממנה לכאן משמע כשני הצדדים. (אמנם, הוא מציע לומר, שהעובדה שלא מוכחא מילתא בד"כ, היא הסיבה שלא גזרו מעיקרא. יעו"ש).

כאמור, הגמ' עומדת על ריבוי 'כל' שבמשנה, ואומרת שלשון זו באה לרבות בכלל ההיתר דמתני' גם דברים שהם קשים מצד אחד. רש"י¹⁹ מסביר: "לאתויי טחול לשיניים - ואע"פ שקשה לבני מעיים, כרשינין לבני מעיים - ואע"פ שקשה לשיניים.

15. פכ"א מהל' שבת הכ"ב.

16. קובץ 'הלכה ורפואה' חלק א', עמ' ע'.

17. הרי"ד בפסקיו, ספר התרומה, ראב"ן ס' שני'.

18. עי' רשב"א בחידושו לברכות לה, א.

19. דף קיב, ד"ה 'לאיתויי'.

כדאמרין בברכות, סד"א כיון שקשים לאדם לאו אורחיה למיכלינהו אי לאו לרפואה שיש בהם ומוכחא מילתא וניתסר, קמ"ל". א"כ, דברים אלו (טחול וכרשינין שהוא²⁰ כרתיו), הם אמנם אוכלין, אך באותה מידה קשים (ואולי אף מזיקים) לאיבר אחר, ובכ"ז הם מותרים. ההו"א היתה, שכיוון שזו המציאות אזי הם נאכלים רק לרפואה, ומוכחא מילתא שלרפואה הוא נוטל, קמ"ל. אמנם, יש לברר מה פירוש ה'קמ"ל' כאן. האם במסקנא זו ישנו רק חידוש טכני בהכרת המציאות (שדברים אלו נאכלים לעיתים, למרות שהם קשים מצד שני), או שטמון כאן חידוש עקרוני - שאף שמוכחא מילתא שעושה לרפואה, מותר. לענ"ד נראה שנחלקו בכך האחרונים.

ויש להקדים, דהנה הרמב"ם²¹ השמיט דין זה של טחול וכרשינין, ואפשר שיש טעם בדבר (ולא ראיתי מי שעמד בזה). אולם הטור²² כתב וז"ל: "כל אוכלים ומשקין שהם מאכל בריאים מותר לאוכלן ולשתותן, אע"פ שהם קשים לקצת דברים [ויש גורסים - 'לקצת בריאים'] ומוכחא מילתא דלרפואה עביד, אפ"ה שרי, כיון שדרך בריאים לאוכלן ולשתותן". בעקבותיו הלך גם מרן השו"ע²³ (ואף שישנם שינוים קלים בלשונו, נר' שאין בזה נפק"מ, ע"ש). נמצא ששניהם מביאים לדינא גדר זה של דברים הקשים מצד אחד ומותרים למעשה.

כאמור לעיל, נחלקו האחרונים בהבנת טעם ההיתר. ה'תהילה לדוד'²⁴ מבין שדברי הטור "ומוכחא מילתא דלרפואה עביד", אמורים בעצם בהוא אמינא, אבל למעשה קמ"ל שכיון שדרך הבריאים לאוכלן אזי לא מוכחא מילתא והם נחשבים ככל מאכל בריאים אחר, ואף בחולה הנמצא קעת לפנינו לא מוכחא מילתא. בדרך זו הלך גם בעל ה'תורת שבת'²⁵, שהקשה על לשון הטור, וז"ל: "ולפי הפשט דבר זה צע"ג הוא, דלמה יהיה מותר אם מוכח שעושה לרפואה, שהרי כל עצמו דאסור כאן דבר שאינו מאכל ומשקה בריאים משום דמוכח שעושה לרפואה, וכל הנאסר בסימן זה רובם משום דמוכח שעושה לרפואה, ולמה יהיה מותר אם ראוי לאכילה אם מ"מ מוכח שעושה לרפואה?!" (שהרי כאמור מדובר כאן גם בחולה). הוא מחזק קושיתו מהסוגיה בברכות (לח.), שם נאמר: "דגברא לאכילה קא מיכוין ואכילה ממילא קא הויא", ורוצה לומר שאין להתיר כאשר מוכחא מילתא בעליל שהדבר נעשה לשם רפואה. על פי זה הוא מבאר כוונת רש"י אצלנו (שהובא לעיל) כך: "קמ"ל דלא מוכחא מילתא לרפואה רק שמכוון לאכילה ורפואה ממילא באה, אבל

20. יע' ברכות מד, ב.

21. בפכ"א מהל' שבת (וע"ש הל' כ"א - כ"ד).

22. סי' שכ"ח בסופו, ד"ה 'כל'.

23. סי' שכ"ח, סע' ל"ז.

24. סי' שכ"ח, ס"ק ס"ב.

25. סי' שכ"ח, ס"ק מ"ז.

חלילה לפרש קמ"ל דאע"ג דמוכחא שעושה לרפואה אפ"ה שרי". גם בשיטות הטור והשו"ע הוא אוחז בקו זה, שודאי שלמעשה ההיתר נובע משום שלא מוכחא מילתא אלא משום "שיש לומר שמכיון לאכילה ורפואה ממילא היא, וזהו צד היתר לעצמו וגם הרואים יחשבו כן". נמצא א"כ, שלפי האחרונים הללו כל ההיתר הוא היכא דלא מוכחא מילתא, אך כשמוכחא מילתא בזה אין מקום להתיר כלל.

אמנם, מאידך גיסא, יש אחרונים שהבינו באופן השני. ה'מגיני שלמה' ופרשנו של רש"י על הש"ס) מסביר את דבריו של רש"י (הנ"ל) כך: "אע"ג דבריאים אכלי ליה, מ"מ החולה אשר כל אוכל תתעב נפשו ברור דלא אכיל בלא רפואה מידי דקשה לכמה דברים, ומ"מ כיון דבריאים אכלי ליה לא גזרו חכמים" עכ"ל (והו"ד בתהל"ד הנ"ל). דהיינו, מכיון שמעיקרא לא היתה גזירת ש"ס על אוכלין של בריאים, לכן אף שבמקרה שלפנינו מוכחא מילתא, מ"מ הדבר מותר. גם בעל המשנ"ב²⁶, לענ"ד, נקט בהבנה זו, שכן כתב: "...כלומר, אע"פ שהדבר הזה מזיק קצת לשאר איברים שבגוף... וא"כ מוכחא מילתא שעושה כן לרפואה לשיניים, דאל"ה לא היה אוכל כיון שהוא מזיק למעיים, אפילו הכי שרי, דמ"מ אוכל הוא". עכ"ל. נראה בפשיטות דס"ל כמו המג"ש, שבכל אופן מותר משום שלא גזרו באוכלין. [וע"ע בתהל"ד (הנ"ל) שהקשה על המג"ש "דמאי מהני מאי דבריאים אכלי ליה, כיון דבחולה מוכחא מילתא דלרפואה עביד". קושייתו זו נובעת מהסתכלותו השונה על טעם ההיתר. אולם לפי המבואר לעיל האחרונים הללו מדברים בשני רבדים שונים לחלוטין. ועי' היטב בדבריו. וע"ע במש"כ בספר ילקו"י²⁷ בשם החיד"א, אודות דברי רש"י הנ"ל].

מחלוקת עקרונית זו, המפורשת כאמור באחרונים, יש מקום לתלותה במחלוקת ראשונים בענין זה, וכפי שרמזנו לעיל. הרי"ד בפסקיו הסביר את דברי משנתנו כך: "שכיון שגם הבריאים אוכלין ושותין אותן לא מוכחא מילתא, וכל מידי דלא מוכחא מילתא אע"פ שהוא מתכוין לרפואה שרי, שכל הגזירה איננה אלא מפני הרואין שלא יאמרו סממנין שחק שם ויתירו שחיקת סממנין". בגמ'²⁸ הוא מסביר את הקמ"ל בענין הטחול והכרשינין כך: "כיון דדעתיה לצורך, ולאן לרפואה שרי", זאת כנראה בהמשך לשיטתו, שלא מוכחא מילתא ולכן מותר.

אמנם, מאידך, מצאתי ב'נימוקי יוסף'²⁹ שכתב: "כל האוכלין... מפרש בגמ' לאתויי... שידוע לכל שרפואה יש לו, אפ"ה לא חישינן לגזירה שמא ישחק סממנין, כיון שהן מאכל בריאים". נראה שזו הסברא השניה, שאף שמוכחא מילתא לא גזרו חכמים.

26. סי' שכ"ח, ס"ק קי"ז.

27. הלכות שבת, חלק רביעי, עמ' קמ"ט.

28. בדף קיא.

29. בחידושי למתני' קטב.

[וע"ש בהערת המהדיר³⁰ על הנמוק"י - "פי' קמ"ל כיון שאינו היזק עולם אלא לשעה, לא הוי מוכחא מילתא ומותר". ולענ"ד לא דקדק בלשון הנמוק"י].

יש מקום לעיון בדברי המאירי בפירושו למתני' שכתב וז"ל: "ואפילו היה בו קצת הוכחה שלרפואה הוא אוכלו, כגון שהוא מזיק לאיזה דבר, כגון טחול שהוא מזיק לשיניים והוא אוכלו לרפואה לאיזו דבר, אין חוששין שיאמרו היאך אפשר שהוא אוכלו והרי הוא מזיק לשיניים, אלא שהוא אוכלו לרפואה, שמאחר שהוא מאכל הרבה בריאים בחול אין חוששין לכך". לא ברור כ"כ כיצד מבין המאירי טעם ההיתר, ויש פנים לכאן ולכאן, וצל"ע].

נמצא לפי"ז, שנחלקו ראשונים ואחרונים, מהו טעם ההיתר במאכלי בריאים. ועיקר הנפ"מ היא האם יתכן מצב שבו מוכחא מילתא דלרפואה עביד ובכל זאת הדבר יהיה מותר.

והנה, מלשונם של הרמב"ם, הטור והשו"ע (הו"ד לעיל) נראה שאפי' אם כוונת האדם (ואף אם הוא חולה) לצורך רפואה, הדבר מותר כיון שהוא מאכל בריאים, וכך הדין הפשוט (וכוונתנו כאן לפחות למצב דלא מוכחא מילתא). אולם, מצינו לבעל 'ערוך השולחן'³¹ שכתב כך: "ודע דבברכות (לח,א) משמע להדיא דאם מכיון לרפואה אסור שאומר שם על הד' דכל האוכלין... גברא לאכילה קא מיכוון ורפואה ממילא קא הויא, ע"ש, והרמב"ם... וכן לשון הטוש"ע... משמע דעיקר כוונתו לרפואה וצע"ג". עכ"ל. מדבריו נראה דס"ל שאפי' היכא דלא מוכחא מילתא אם כוונת האדם היא לרפואה יש לאסור, ורק כאשר כל כוונתו היא למשהו צדדי לחלוטין אז מותר (ונשאר בצע"ג על הפוסקים הנ"ל). הערוה"ש מחדש כאן חידוש גדול, ולמעשה לא מצאתי מי מהאחרונים שסובר כמותו בענין זה. לגבי עצם שאלתו מן הסוגיא בברכות, כתב בספר 'המנורה הטהורה'³² דלאו דוקא קאמר בגמ', ואה"נ, שגם אם מכיון לרפואה מותר. [וראיתי בספר 'נשמת אברהם'³³ שכתב שגם הגר"ז ב'שו"ע הרב'³⁴ סובר שכל שמכוין לרפואה אסור. אולם אחר המחילה, נראה דלא דק בדברי הגר"ז בפנים, שכל כוונתו אינה אלא לסברת המג"א שתובא בהמשך הדברים בע"ה ודו"ק]. [וע"ע ב'מלאכת שלמה' וב'שנות אליהו' במתני' בענין זה].

איברא, שיש לענות על השאלה מדוע באמת לא חיישינן מצד גזירת ש"ס היכא שהחולה שלפנינו מתכוין לרפואה (אף שמדובר במאכלי בריאים), ואף שביחס

30. הערה 52.

31. ס' שכ"ח, סע' מ"ז.

32. ס' שכ"ח, ס"ק מ'.

33. בביאוריו לחלק או"ח, ס' שכ"ח, עמ' רי"א.

34. ס' שכ"ח, סע' מ"ג.

לאחרים לא מוכחא מילתא ואין לחוש מצד הרואין כיוון שיאמרו שמכוון לאכילה - מ"מ מדוע לא חיישינן מצד החולה עצמו. בשאלה זו עוסק בעל 'קצות השולחן'³⁵ ויסוד דבריו ע"פ סברת הצ"ח בסוגיא בביצה (ד,א) לענין טבילת אדם בשבת. תורף דבריו הוא שמשום עם הארץ אין לאסור טבילת עצמו בשבת, ממה נפשך, שהרי או שלא ידע מהגזירה האוסרת, או שיבא לשאול ואז יאמרו לו מה אסור ומה מותר. ואם נאמר מפני הרואין, הרי שאין לחוש כיוון שיאמרו שהוא טובל להקר. ע"פ זה משליך הקצוה"ש לנידו"ד לענין עם הארץ בנטילת מאכלי בריאים. [אמנם, לכאור', זהו בעם הארץ, אבל מה יהיה בת"ח, ומדוע לא חששו שיטעה בזה, אלא שי"ל בפשיטות, שהיא הנותנת, דכיון שהיא ת"ח אין לחוש שיעשה פעולות רפואיות אסורות, ולא יבוא לדמות מילתא למילתא].

בדומה לסברא זו מצאנו לחד מן קמאי, הלא הוא התוס' רי"ד³⁶, שכתב: "ואע"ג דכוונתו לרפואה לא גזרינן ביה משום ש"ס, דת"ח ידע, ולא גזרינן אלא מפני ע"ה הרואין, ואפי' אי אתי ע"ה ונמלך אם הוא מותר ליתן יין ע"ג העין לרפואה, שרינן ליה, שאין לחלק ולומר שלא הותר אלא לת"ח. ואי אמרת כיוון דע"ה הוא דילמא אתי למשחק סממנין, אתה צריך לומר דמודיעינן ליה שלא ישחק, אבל הרואין ליכא דמודע להו אתי למשחק, ומשו"ה אסרינן דבר המוכיח". ע"כ. [ואמנם אינו מתיחס לע"ה שאינם לפנינו, והצ"ח כתב שלא ידעו מזה].

אמנם, נראה לכאור' לומר, שכל ההיזקקות לתירוץ התוס' רי"ד והצ"ח הנ"ל, היא דוקא לפי המחלקים בין לא מוכחא מילתא (שמותר), למוכחא מילתא (שאסור), אך אם נצדד שמעיקרא לא גזרו חז"ל כלל על אוכלין, הרי שהקושיא מעיקרא ליתא, ודו"ק.

א"כ, בפשטות היתר מאכלי בריאים לחולה הוא גם היכא שמכוין לרפואה, ולא חיישינן משום גזירת ש"ס. אמנם הערוה"ש נשאר בצע"ג על דין זה. [וע"ע באחרונים³⁷ בהסבר הסוגיא בברכות (לח,א)].

הגדרת "מאכל בריאים"

לעיל הבאנו מהרמב"ם (בפירוש המשנה, ובהלכות) שבגדר זה נכללים דברים שבנ"א אוכלים אותם בד"כ למטרות תזונתיות, ואף שכעת נוטלם לצורך רפואה - מותר.

35. סי' קל"ד, בבדי השולחן אות ז'.

36. בדף קח,א והו"ד גם בפסקי הרי"ד בדף קט,ב.

37. מנורה הטהורה סי' שכ"ח ס"ק מ', קצוה"ש סי' קל"ד עמ' לג', 'הלכה ורפואה' ח"א עמ' ע'.

ויל"ע מה יהיה הדין בדברים כמו ויטאמינים, כדורי חיזוק וכדו', שהרבה אנשים נוטלים אותם מידי יום ביומו. האם גם להם תינתן הגדרת "מאכל בריאים" או לא. הרב הרש"ר במאמרו³⁸, הסתפק בדבר זה - "...וצריך שיהיה חפצא דאוכלין, וכיון שהוא מאכל בריאים הוי גדר אכילה, אבל דבר שעיקרו אינו גדר אוכלין כמו כדורי ויטאמינים וכדו', אע"פ שבריאים אוכלים אותו לאלפים ולרבבות מ"מ כיון דלא הוי חפצא דאוכלים אין להתיר לומר דזה הוי מעשה אכילה". [ע"ש בדבריו, שההיתר נובע מצד שנחשב ל'מעשה אכילה' ולא ל'מעשה רפואה']. עוד הוא ממשיך ואומר שהיועזר והאבוברואה הנזכרים במשנתנו נופל עליהם שם של אוכל, אף שהם משמשים לרפואה. ע"פ דבריו אלו הוא דוחה את סברת האומרים שכדורים כ'אספירין' וכדו' נחשבים למאכלי בריאים.

לעומתו, בעל שו"ת "באר משה"³⁹ סובר שויטאמינים נחשבים כמאכל בריאים, וכך הטעים את סברתו: "ובזה"ז הויטאמינס הם ממש כמאכל בריאים וע"פ הסטטיסטיקה ידוע ששליש מיושבי ארה"ב לוקחים ויטאמינס, והכל יודעים שאין שליש מיושבי הארץ הם חולים... וע"פ הסטטיסטיקה הצטרכות... לויטאמינים עולה מידי יום ביומו יותר מאשר ההצטרכות למים מינארליים, וכי יעלה על הדעת לאסור שתית מי הסאראטאגא בשבת?! אלא מאחר שהוא משקה בריאים שרי אפילו למי ששותהו לרפואה". (ואמנם בהמשך הדברים, מבאר הוא שהכוונה היא דוקא לויטאמינים כאלו הבאים לשם חיזוק הגוף שלא יחלה). יתר על כן, מביא שם עדות מהגר"י שטייף זצ"ל, שהתיר גם נטילת אספירין בשבת, מטעם שכיום זה כמאכל בריאים "שאיין בית שאינו מוכן ומזומן צלוחית מלא אספירין לגדולים וכן לקטנים". אמנם ה'באר משה' עצמו אינו רוצה לסמוך על עדות זו, אבל מכל מקום בנוגע לויטאמינים הוא סובר שהם כמאכל בריאים לכל דבר. כאמור לעיל, הרב הרש"ר חולק על הנחה זו, ונראה שגם רוב הפוס' סוברים כמותו. [ישנו דיון נרחב בפוס' בדין הויטאמינים, אולם מכיוון אחר - בריא הנוטל מאכלי חולים לרפואה, ויבואר לקמן].

וחשבתי בס"ד לומר, ששאלה זו תלויה בשתי הסברות שהבאנו לכל אורך הדרך, בטעם ההיתר של מאכלי בריאים. אם הוא מצד דלא מוכחא מילתא, אפשר לומר שיהיה מותר כיון שהרבה אנשים לוקחים מזה יום יום והורגל אצל הבריות, לכן לא יבואו לטעות. אך אם הוא מצד שלא גזרו על מיני אוכלין, הרי שכאן לא מדובר באוכל במשמעותו הפשוטה, ולכן הגזירה שייכת בו, וצל"ע.

38. 'הלכה ורפואה' ח"א עמ' ע"ב.

39. חלק א', סי' ל"ג, אותיות ד-ה.

וע"ע בתהל"ד⁴⁰ שהביא מהח"מ דס"ל דמאכל בריאים אינו בהכרח מאכל שאוכלים אותו בריאים, אלא גם אם אין רגילות לעשותו לבריא, אבל באופן עקרוני יכולים לעשותו, וטוב לאכול לבריא, הרי זה נחשב כמאכל בריאים. ולשיטתו יצא, שמאכל חולים הוא דבר שאין דרכו כלל להאכל לבריא, כיון שאינו ראוי לאכילה. אמנם התהל"ד עצמו, כתב שמדברי רש"י בסוגיין, וכן מלשון הרמב"ם והטושו"ע לא משמע כך, אלא דבעינן שהרבה בנ"א אוכלים אותו כשהם בריאים כדבר מקובל, וכך הוא מעלה למעשה. ע"ש. [וע"ע במש"כ ה'קצות השולחן'⁴¹ בנוגע לביאור 'כרשינין' והעולה משם לנידוד].

נמצא א"כ, שי"א שמאכל בריאים הוא דוקא דבר שהוא 'אוכל' ורגילים לאוכלו בד"כ. י"א שגם אם אין רגילות לאוכלו, אלא שעקרונית הוא ראוי לזה, ג"כ נחשב כמאכל בריאים. ויש מוסיפים עוד שאף דברים שאינם בעצם 'אוכל' כמו ויטאמינים וכדורים מסוימים גם נכנסים להגדרה זאת (ורוה"פ חולקים על כך).

[ב] מאכלי חולים

לצורך הבנת הדברים בבהירות בע"ה, נחלק את דיוננו לארבעה סוגי שימוש: א) לצורך רפואה, ע"י חולה. ב) לצורך רפואה, ע"י בריא. ג) לצורך רעבון או צמאון, ע"י חולה. ד) לצורך רעבון או צמאון, ע"י בריא.

א. דין מאכלי חולים הניטלים ע"י חולה לשם רפואה

זהו המצב החמור ביותר מבחינת האיסור שבו. משנתנו קובעת: "אין אוכלין אזוביון לפי שאינו מאכל בריאים", וכן בהמשך: "כל האוכלין אוכל... חוץ ממי דקלים וכוס עיקרין מפני שהן לירוקה, אבל שותה הוא מי דקלים לצמאון...". ע"כ. כאן נרמז פתח של היתר כאשר לוקח את אותם דברים שלא לשם רפואה, אולם אם הם ניטלים לצורך רפואה וע"י חולה נראה פשוט שהדבר אסור מדין גזירת ש"ס. כך משמע גם במשנה לקמן⁴² האומרת: "החושש בשיניו לא יגמע בהן את החומץ". בפשטות נראה שחומץ אינו מאכל בריאים (אלא שלפי הנחה זו יל"ע מדוע ע"י טיבול מותר. ועי' בקובץ 'הלכה ורפואה'⁴³). [נראה לומר שחז"ל במתני' דיברו בחווה לפי המצוי בזמנם, ולכן נקטו דוקא דוגמאות אלו כמאכלי חולים. ועי' בפהמ"ש לרמב"ם, ובסוגית הגמ' כאן בביאור דברים אלו. ועכ"פ המכנה המשותף שמוכחא מילתא שהאדם נוטלם לצורך רפואה, כיון שאין דרך הבריאים להשתמש בהם].

40. בס"ק ס"ג.

41. ס' קל"ד, בדה"ש אות ב'.

42. דף קיא, א.

43. עמ' ע'.

כתב הרמב"ם בהלכותיו⁴⁴: "כיצד - לא יאכל דברים שאינם מאכל בריאים כגון אזוביון ופיאה, ולא דברים המשלשלים כגון לענה וכיוצא בהם, וכן לא ישתה דברים שאין דרך הבריאים לשתותן כגון מים שבישלו בהן סממנים ועשבים". עכ"ל. והטור כתב: "וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה". מסיום לשונו (בהמשך הדברים), נראה שעוסק כאן בחולה (היינו מי שיש לו מיחוש בעלמא, שגזירת ש"ס שייכת בו).

ה'בית יוסף' (כאן) חוזר ומגדיר שכל דברינו אינם אמורים אלא ב"אדם החושש ושלא נפל למשכב", אלא שהוא מתחזק והולך כבריא, ובו חלה גזירת ש"ס. אמנם נפלה כאן מחלוקת בין הב"י והב"ח, מה יהיה הדין בחולה שאין בו סכנה. הב"י סובר שכיון שבחולה כזה התירו לעשות צרכיו ע"י גוי, הרי שגם בנידו"ד ולקחת מאכלי חולים, אין לאסור להאכילו ולהשקותו מינים מרפאים כאשר זה נעשה ע"י גוי. במקרה זה, לדעתו, "לא חשינן שמא ישחוק סממניו, כיון שלא התירו לעשות מעשה הרפואה ע"י ישראל, ואפילו ע"י החולה עצמו". עכ"ל. לעומת זאת, בא הב"ח ומקשה, מה מועילה העובדה שהגוי מאכילו ומשקהו, הרי סוף סוף הישראל הוא זה שאוכל ושותה וכך הוא עובר על גזירת חז"ל. במצב שכזה הישראל עושה מעשה, והגוי הוא המסייע, ולכן פשוט שיש לאסור. הב"ח דוחה עפ"י את דברי הב"י, וכן את הרמ"א שהלך בעקבותיו, ומסיים: "וליתא, כדפרישית".

מרבן השו"ע כותב בנידו"ד: "וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה, ודוקא מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו מיחוש מותר". על כך הוסיף הרמ"א: "וכן אם נפל למשכב שרי (ב"י)". נראה בפשטות שהרמ"א פסק להתיר בחולה שאיב"ס, בעקבות הב"י. כאמור לעיל, הב"ח דחה פסק זה. גם הט"ז⁴⁵ הלך בעקבות חמיו הב"ח, והקשה על הב"י והרמ"א, ובפרט על האחרון, כיון שלכאור' משמע שהוא מתיר אפי' ע"י ישראל אחר, ואילו בדין חושאיב"ס⁴⁶ לא התרנו בכה"ג ע"י ישראל. לכן למעשה אוסר זאת הט"ז בחולה שאיב"ס.

אמנם, אין כאן המקום להיכנס לדיון מעמיק בענין זה ושכן הוא נוגע יותר להגדרת חולה שאיב"ס, מה מותר ומה אסור בו, אולם רק יציין שהמשנ"ב⁴⁷ יישב קושית הט"ז וכתב, שאע"ג שלעיל נקטנו שכל מה שמותר ע"י ישראל הוא דוקא שבות (דרבנן) עם שינוי, "צריך לומר דשאני התם שמיירי במלאכות דרבנן, או בדברים שמיחזי כעין מלאכה, אבל הכא דאין בו משום סרך מלאכה דהא לבריא מותר,

44. פכ"א הכ"א.

45. ס"י שכ"ח, ס"ק כ"ה.

46. ע"י שו"ע לעיל סעי' י"ז.

47. שכ"ח, ס"ק קס"א.

ורק למי שיש לו מיחוש גזרו משום שחיקת סממנים - בחולה גמור לא גזרו". עכ"ל המשנ"ב, בשם הרדב"ז, הגר"א והב"מ. [ואפשר שרצונו לומר שגזירה דרבנן היא קלה יותר מאיסור עצמי דרבנן].

נמצא, שמי שיש לו מיחוש בעלמא, נאסר בנטילת מאכלי חולים לצורך רפואה. לגבי חולה שאיב"ס, נחלקו הפוסקים האם התירו לו או לא.

הגדרת מאכל חולים

התהל"ד⁴⁸ מביא את דברי ה'חמד משה', הסובר שמאכל חולים היינו דבר שאינו ראוי כלל לאוכלו או לשתותו ע"י בריא, וממילא גם בפועל אין הדרך לעשות כן. אולם התהל"ד גופיה חלוק עליו וסובר שכל שאין רגילות לאוכלו ע"י בריאים (אף שהוא ראוי להם בכח), הרי שנחשב כמאכל חולים (ומביא לזה ראיה מסוגיין, ע"ש). ה'תורת שבת'⁴⁹ סובר אף הוא שהשו"ע כאן, מדבר בדבר הראוי לאכילה אך איננו עומד לאכילה בפועל, ובו קיים החילוק בין אם אוכלו לרפואה (שאסור), לבין אם אוכלו לרעבו או לצמאו (שמותר). הוא מוסיף ואומר, שבדבר שאיננו ראוי לאכילה כלל, אנו יורדים מדרגתו, ואין שום היכי תמצוי להתירא, אף לא לרעבו או לצמאו. ראייתו היא ממתני' גופה, שברישא היא סותמת וקובעת ש"אין אוכלין אזוביון" ולא משאירה פתח להיתר, ולעומ"ז בסיפא דמתני' לענין מי דקלים וכוס עיקרין (שאף הם אינם מאכל בריאים), נקבע שלרעבו או לצמאו מותר. אלא בעל כרחנו לומר, שדוקא בכגון אלו, האחרונים, שבאופן עקרוני ראויים לשתיה אלא שאינם עומדים לכך (צ"ל לפי"ז, שאף שיש להם השפעה רפואית על הגוף, והם מקשים עליו, מצד עצמם אפשר לשתותם), אז קיים החילוק הנ"ל. האזוביון, לעומתם, אינו ראוי כלל וכלל לאכילה ולכן הוא תמיד אסור, וכ"ה הדין במי רגליים⁵⁰ כמובא בהמשך הסוגיא כקביעה מוחלטת שאנשים אינם שותים מהם, ואין בזה חילוק כלל, כיון שאין מי שישתמש בהם לרעבו או לצמאו. ע"כ דברי בעל 'תורת שבת'. הרב הרש"ר, במאמרו⁵¹, כתב ג"כ שהאזוביון אינו אוכל כלל ואין שיד בו המושג של לצמאו או לתענוג. הוא נשאר בצ"ע על ה'קרבן נתנאל'⁵² המחלק גם באזוביון. ובאמת, מדקדוק לשון משנתינו, נראה לכאן' כסברת התור"ש.

לפי"ז יוצא, שגם מאכל שראוי עקרונית לבריאים, אבל בעלמא אין משתמשים בו אלא לרפואה, נחשב למאכל חולים. החמד משה סובר שזה נחשב למאכל

48. ראה לעיל הע' 40.

49. בס"ק מ"ח, כאן.

50. דף קיא.

51. עמ' ע"ב.

52. על הרא"ש, פי"ד דשבת, אות ח'.

בריאם, ומאכל חולים היינו שאינו ראוי כלל לבריאם, אולם פשט לשון הטוש"ע מורה כסברא ראשונה.

ב. דין מאכלי חולים – בשאר האופנים

הצעת משנתנו והאפשרויות השונות להבנתה

ע"מ להבין היטב ענין זה, נציע שוב את חלקי משנתנו. נלענ"ד, שמחלוקות הראשונים בנידו"ד, צמחו מדרכים שונות בהבנת המשנה, וכפי שיבואר לקמן בע"ה. נתחיל בסקירה כללית, ואח"כ נרד לדון בכל מקרה לגופו.

בסיפא דמתני' שנינו: "כל האוכלין אוכל אדם לרפואה וכל המשקין שותה חוץ... אבל שותה הוא מי דקלים לצמאו, וסך שמן עיקרין שלא לרפואה". מתבאר כאן שישנו מצב של היתר אף במאכלי חולים, כאשר מטרת לקיחתם אינה לצרכים רפואיים וכגון לצמא. אמנם אין מבואר במשנה במי מדובר פה, בחולה (=מיחוש בעלמא), או בבריא. באופן תיאורטי עקרוני נראה שישנן כמה אפשרויות להבנת המשנה:

(1) היתר "שותה מי דקלים לצמאו" מדבר באדם בריא. אם נלך לפי הבנה זו אז יוצא כך: בריא - ע"מ לצמאו, מותר, אבל כאשר מדובר בבריא לצורך רפואה, או בחולה לרעבו או לצמאו, הדבר אסור. ז"א, שע"מ להתיר אנו נזקקים לתרתי לטיבותא (בריא, ולצמאו). חדא לטיבותא אינה מספיקה ע"מ להתיר.

(2) היתר "שותה מי דקלים לצמאו" מדבר באדם חולה. לפי"ז יוצא כך: חולה - ע"מ לצמאו, מותר. בריא וע"מ לצמאו, בפשטות מותר מכ"ש מדינא דמתני' (כיון שכאן יש תרתי לטיבותא וכנ"ל). בריא וע"מ לרפואה, לכאן נראה שיהיה מותר (אולם זה אינו מוכרח, די"ל שכאן עושה זאת לרפואה, משא"כ במשנתנו. ועי' בקובץ 'אסיא'⁵³ שדן בזה ונוטה להתיר בכה"ג).

(3) שתי ההבנות הנ"ל הן ההבנות הנגזרות באופן אוטומטי מן המשנה, אך אולי אפשר להסביר בדרך אחרת, והיא, שאף אם נאמר שההיתר של מי דקלים לצמאו עוסק בבריא, מ"מ נאמר שגם בבריא ולצורך רפואה יהיה הדבר מותר, ולפי זה נצטרך לומר שמתני' איננה בדוקא. וע"ע לקמן.

נראה שהראשונים נחלקו באיזו דרך ישכון אור, וכפי שיבואר לקמן נגזרות מכאן הרבה נפק"מ למעשה, המובאות באחרונים.

רש"י במשנתנו⁵⁴, נקט שמדובר ב"אינו חולה", דהיינו בבריא. לפי"ז נראה שהלך בדרך הראשונה שהבאנו לעיל, המחמירה ומצריכה תרתי לטיבותא ע"מ להתיר.

53. ח"א, עמ' 16.

54. ד"ה 'לצמאו'.

לעומת זאת, בר"ץ שעל דפי הרי"ף⁵⁵, נגלה שבפירושו למשנה השמיט דברי רש"י הללו, וא"כ נראה לכאורה שהבין את ההיתר בסיפא דמתני' אפילו בחולה, כשכאשר עושה לצמא או יש להתיר, וכ"ש בברייתא בכה"ג. כמשמעות זו נראה ג"כ מפסקי הרי"ף בסוגיין, שהתקשה בדין זה של "מי דקלים" לצמא, והרי הרואים יחשבו דלרפואה עביד. מכח קושיא זו יצא לתרץ, דבעינן שני תנאים בשביל לאסור, גם שהוא יתכוון לשם רפואה וגם שיהיה מוכחא מילתא במעשהו שעושה זאת לרפואה. ממילא יוצא שאם לוקח זאת לצמא לא אסרו, כי לא אוסרים לאדם לאכול או לשתות מצד חשש הרואים. עכ"ד. היוצא מדבריו, שאין נפק"מ אם הוא בריא או חולה, אלא עיקר הענין שלא יתכוון לרפואה אלא לאכילה או לתענוג ואז מותר. [ולפי האוסרים זאת, אפשר לומר שכיון שהוא חולה הרי שזה בגדר פסיק רישיה שיהנה מזה לשם רפואה].

הביאור הלכה⁵⁶ עוסק בשיטות הראשונים בנידון, ומראה שבנוסף לר"ץ שהבאנו (את פסקי הרי"ף אינו מזכיר, וכנראה שלא ראה אותם), הולכים בשיטה זו גם הר"ח והרמב"ם. הר"ח בסוף פרק 'שמונה שרצים'⁵⁷ כתב וז"ל: "הלכך אע"ג דשמן ורד ע"כ מסי, אם סך הוא כדרכו ואינו מתכוון לרפואה אע"ג שמתרפא, בין בדוכתא דשכיח שמן ורד, בין בדוכתא דלא שכיח, שרי". מסיק מכאן הבה"ל, שגם בענייננו, אף אם יש לאדם זה מיחוש כיון שאינו מתכוון לצורך רפואה, הרי שזה מותר. (בהמשך הוסיף, שאע"פ שבסוגית שמן ורד עצמה, השו"ע פסק בדרך אחרת, הדבר נובע מאילוץ מקומי בביאור הסוגיא שם, אך אין בכך לשלול את המסקנה העקרונית הנ"ל).

בשיטת הרמב"ם⁵⁸, טוען הבה"ל, ע"פ דיוק בלשונו, שכשם שהיתרו במאכלי בריאים מדבר באופן שאוכל לשם רפואה, כך גם הרישא של דבריו לענין מאכלי חולים ואיסורם מדברת בעושה לשם רפואה, אבל כאשר זה לרעבו או צמא יהיה מותר. הוא מחזק טענה זאת מלשון הרמב"ם בסמוך: "אסור לבריא להתרפאות בשבת" (בריא כאן היינו בעל מיחוש בעלמא, עי' במ"מ שם) שמשמעותו היא דוקא כשמכוון לשם רפואה. הבה"ל מוסיף ואומר שיש לתלות מחלוקת זו (בהבנת הסיפא דמתני') בהבנת הגמ' בברכות (לחא) "גברא לאכילה קא מכוין, ורפואה ממילא קא הויא", ומאידך בהבנת דין "מי דקלים" וההיתר שבו. לסיכומו של הענין הוא אומר: "היוצא מכל זה, דלענ"ד דין זה תלוי בפלוגתת הראשונים, וצ"ע למעשה". עכת"ד. בשיטת הבה"ל, נראה לקמן בע"ה שאחזו בדרך השלישית (כמו"כ נעסוק יותר בסברותיהם של הדינים הללו).

55. דף מג, מדפי הרי"ף.

56. בסע' ל"ז, ד"ה 'אבל אס'.

57. דף קיא, ב.

58. פכ"ב הל' כ"ב.

ע"כ הצעת עיקרי השיטות בהבנת המשנה באופן כללי, וכעת נעבור בע"ה לעסוק בכל מצב ומצב לגופו.

דין מאכלי חולים הניטלים ע"י בריא לצורך רפואה

שיטת הב"י

כאמור לעיל, מפשט לשון רש"י במתני' יוצא שבכה"ג יש לאסור. נראה שכך פסק הטור, וז"ל: "אבל אם אוכל ושותה אותו לרעבו ולצמא, ואין לו חולי שרי". בפשטות נראה מלשונו שדוקא בצירוף הגורמים של האדם (בריא) והמגמה (לצמאו) יש להתיר, אך אם המגמה היא לרפואה יש לאסור אף בריא, וכסברת רש"י.

והב"י⁵⁹ כתב: "ומשמע דכל שאינו חולה כלל, מותר לו לאכול ולשתות אוכלים ומשקים שאינם מאכל בריאים, דכיון שאינו חולה ליכא למיגזר מידי, הלכך אפילו אינו לא רעב ולא צמא מותר לאוכלן ולשתותן. והא דנקט 'לרעבו ולצמאו' לאו דוקא אלא אורחא דמילתא נקט. כן נראה מדברי המרדכי שכתב בפרק שמונה שרצים שמותר לאכול שרפים מתוקים ולגמוע ביצה חיה כדי להנעים הקול ואין בו משום רפואה כיון דאין לו מכה בגרונו". עכ"ל הב"י. העתקנו במכוון אריכות לשונו, כיון שיש לענ"ד לדקדק היטב בדבריו ע"מ להבין את כוונתו. בין האחרונים נשפך הרבה דיו בביאור דבריו אלו, ובמיוחד לאור שיטת המג"א (שתובא לקמן בע"ה). לענ"ד נראה שאין מחלוקת ביניהם, וכך נראה מדקדוק בלשונו של הב"י.

בביאור דברי הב"י אלה, נראה שהם כוללים כמה שלבים: א. קביעת הדין. ב. ביסוס דבריו על יסוד משנתינו. ג. ראייה לדבריו מדברי המרדכי. ד. הסברת הדבר.

א. הדין - מי שאינו חולה כלל מותר לו לאכול ולשתות משקי ומאכלי חולים ('שאינם מאכלי בריאים') ולא רק לרעבו או לצמאו מותר, אלא אף מעבר לזה. [בראשית דבריו, כתב הב"י "ומשמע", ומנין משמע ליה. וי"ל שכך הבין בפשיטות במתני' שכל האיסור הוא דוקא בחולה, וכמו שהקדים לפני כן, או שהבין זאת מעצם הלשון של "לרעבו ולצמאו"]. ב. הבנת המשנה - "והא דנקט לרעבו ולצמאו לאו דוקא, אלא אורחא דמילתא נקט". היינו, דלכאו' משמע בפשט המשנה (כרש"י), שדוקא בכה"ג מותר. וע"ז מתרץ ש"לרעבו ולצמאו" לאו דוקא, אלא באמת גם בשאר דברים מותר כיון שהוא אינו חולה. זה נלמד מ"לצמאו" המתיחס לבריא דעלמא, שמגמתו הסתמית בלקיחת דברים מעין אלו היא לצמא (לעומת חולה שבסתמא מגמתו לרפואה), אבל אה"נ שגם לרפואה מותר לו. [אפשר לומר שהב"י הבין כך גם בדעת רש"י, ואף שמלשונו משמע שמדובר בריא, כוונתו לומר שההיתר נובע מצד שאינו צריך ממש לרפואה (שלא כבחולה), ואז "לצמאו" לאו

59. סי' שכ"ח, ד"ה 'כל'.

דוקא]. אלא שלפיי"ז יש לשאול, מדוע נקטה המשנה "לצמאו" לפי האמת. ואפ"ל, כיון שבחולה גם זה אסור. ועי' בקובץ 'הלכה ורפואה'⁶⁰. ג. הראיה מדברי המרדכי - עוסקת בהיתר לאכול כ"מ דברים כמו ביצה חיה, כשכוונתו היא להנעים הקול "ואין בו משום רפואה" כיון שאין לו מכה בגרונו (ועי' בפנים לשון המרדכי⁶¹). אמנם משמע מכאן שאם יש לו מכה בגרונו הדבר אסור, אלא שבנידוד מותר כיון שכל מגמתו במעשהו זה היא להנעים את קולו, ולא לשם רפואה. ד. הסברא - "דכיון דאינו חולה ליכא למיגזר מידי". לכאן משמע שר"ל שכל גזירת ש"ס לא היתה מעיקרא על בריאים, וכמו שהארכנו לעיל בענין זה.

ולכאן מדקדוק בלשון הב"י, נראה שלא כמו שהבינו הרבה אחרונים (והאג"ט⁶², האג"מ⁶³ ועוד⁶⁴), שכוונתו לומר שלבריא הותר לקחת מאכלי חולים, ואף אם כוונתו לרפואה. ראייתם היא ממש"כ הב"י ש"לרעבו ולצמאו לאו דוקא", אלא אפילו אם מכוון לרפואה. ועוד, מכח סברתו "דכיון דאינו חולה ליכא למיגזר מידי". אולם לענ"ד נראה, שאדרבה משמעות דבריו מוכיחה שגם הוא מסכים שלצורך רפואה אסור, אלא שהוא בא והרחיב את גדר "לרעבו ולצמאו" לדברים אחרים, אבל לא לרפואה ממש. ראייה ברורה לכך היא מהמרדכי שהביא, המתיר נטילת ביצה חיה לצורך הנעמת הקול, אבל לא לצורך רפואה ממש, כיון שזה נכלל בגדר "לרעבו ולצמאו". אמנם אם היתה לו מכה בגרונו, היה הדבר אסור, אף אם היה מדובר בבריא. וצל"ע כיצד הבינו כל האחרונים הנ"ל את הראיה מן המרדכי.

אלא, דמלשון מרן בשו"ע עצמו⁶⁵, נראה להוכיח לכאן בדעתו שגם היכא שמתכוון לרפואה מותר. וזו לשונו בשולחן הטהור: "וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאכול ולשתותו לרפואה, ודוקא מי שיש לו מיחוש בעלמא והוא מתחזק והולך כבריא, אבל אם אין לו שום מיחוש מותר". עכ"ל. באופן פשוט, מכך שלא חילק בדבר, וכתב בצורה סתמית "מותר" משמע שהוא בכל גוונא (ובפרט דקאי על שלפניו שהוא "לרפואה"), וגם בזה מותר כאשר הוא בריא.

א"כ, לפי דרכנו יוצא, שאף שבב"י לא התיר אלא לצרכים שאינם רפואיים (וכדמוכח מהמרדכי), עכ"פ בפסק ההלכה בשו"ע התיר אפילו לרפואה. ועי' בכללי מרן השו"ע להגר"ע יוסף שליט"א⁶⁶, שכתב: "פעמים שמרן חוזר בו בשו"ע ממה שהסיק בב"י כי רוח אחרת היתה עימו...". ולפיי"ד נצטרך לומר זאת גם כאן,

60. עמ' ע"ט.

61. סי' שפ"ד, במסכתין.

62. מלאכת טוהן, ס"ק מ"ז.

63. חאו"ח, ח"ג סי' נ"ד.

64. קובץ 'הלכה ורפואה', ח"א, עמ' ע"ט, ועוד אחרונים.

65. בסע' ל"ז.

66. סע' מ'.

ולמעשה תהיה מחלוקת בין מרן השו"ע והמג"א. [אולם מ"מ לפי קוצ"ד, כאמור, מדברי הב"י לא משמע כך, ומשם נראה שאין בזה מחלוקת. ועי' בספר ילקו"י⁶⁷ בנידו"ד שלא העיר כלום מדברי המרדכי הנ"ל ואף שהביאם. וצ"ע. אולם באמת כמה אחרונים מבינים אכן בדעת הב"י שאינו חולק, כאמור]. ע"כ מה שנלענ"ד, וכעת נביא מדברי האחרונים בנידו"ד.

שיטת המג"א

המגן אברהם⁶⁸ מבין בדעת הטור שאם מגמת האדם היא לרפואה, הרי שהדבר אסור, וכך הוא נוקט ג"כ להלכה. כדבריו סובר ג"כ הקרבן נתנאל בהסבר משנתנו. אמנם מעניין שהמג"א עצמו אינו מזכיר מדברי הב"י ומה שמחזק לכאן את הכיוון הנ"ל, שהב"י אינו חולק עליו בזה.

המג"א מביא מספר ראיות לשיטתו זו, כשלעומתו באים האחרונים⁶⁹ ודוחים אחת לאחת את ראיותיו. נזכיר כאן בקצרה כמה מהן: 1. מהסוגיא⁷⁰ בדין רחיצה במים. שם מבואר שאסור לרחוץ במים הרעים שבים הגדול ובמי מישרה, כאשר הוא שווה בתוכם ואז מוכחא מילתא שעושה זאת לרפואה. והרי "הרוחץ בים בריא הוא" (הנחת יסוד פשוטה של המג"א), ומדוע באמת נאסר לרפואה, אלא בע"כ שגם לבריא אסור. על כך אומר האג"ט: "איני יודע מאי קאמר דהרבה רוחצין בים על מיחוש שלהם וזה ידוע". מוסיף האג"מ - הרי אפילו המחבר הסובר שלבריא מותר לרפואה, פסק דין זה להלכה⁷¹, אלא ע"כ דמיירי בחולה ולצורכי רפואה. 2. מן הירושלמי. המג"א אינו מפרט מה הראיה. האג"ט טוען שלא מצא ראיה שכזו, והאג"מ ג"כ טוען שאין משמעות בירושלמי יותר מבגמ' דידן וועי' מתה"ש כאן שלא פירש זאת). 3. הבריתא⁷² המובאת בפרק ש"ש: "רוחצין במי טבריא... ואע"פ שיש לו חטטין בראשו. בד"א - שלא נשתהה אבל אם נשתהה אסור" (וע"ש בפנים). מוכיח מכאן המג"א, שמשמע שגם אם אין לו חטטין בראשו, אם נשתהה שם, אסור, מכיון שגם לבריא יש איסור ברפואה. בעל האג"ט דוחה זאת, באמרו שאף אם אין לו חטטין בראשו, עדיין אין זה אומר שאין לו מיחוש אחר, ולמעשה הוא אינו בריא לגמרי. 4. הגמ' בסוף פכ"ב דשבת⁷³ אומרת: "א"ר חיא בר אבא א"ר יוחנן - אסור לעמוד בקרקעיתה של דיומסת, מפני שמעמלת ומרפא" ורש"י על אתר מבאר,

67. ח"ד משבת, עמ' קמ"ח.

68. סי' שכ"ח, ס"ק מ"ג.

69. נתמקד כאן בדבריהם של האג"ט והאג"מ - ראה לעיל הע' 62, 63.

70. שבת קט, א.ב.

71. בסע' מ"ד, כאן.

72. בדף קט.ב.

73. במסכתיו, לקמן קמז.ב.

שהכוונה היא לנהר מסוים שמימיו מלוחים). לפי הבנת המג"א (עי' מחה"ש כאן), הבריתא הסותמת בלשונה ואינה מחלקת מדברת בכל אדם, ואף בבריא. אמנם הב"י - אומר ה'אגרות משה' - יסביר זאת בחולה, ויוכיח זאת מהמשך הגמ' שם (שכל ימיה של דיומסת זו, היינו ימי רפואתה, רק במשך כ"א יום, ולבריאים אין כ"כ הבדל בענין זה). האג"ט אינו דוחה לגמרי ראייה זו, וכותב שיש קצת משמעות כדבריו. 5. הסוגיא בברכות (לח,א) (שהוזכרה לעיל), בה שואלת הגמ' "ורפואה בשבת מי שרי" ומתרצת "גברא לאכילה קא מכוין ורפואה ממילא קא הויא". לכאור' יכלה הגמ' לתרץ שמדובר בבריא, אע"כ שגם בבריא אסור לרפואה. האג"ט דוחה ראייה זו, כיון דמי יימר שה"שתיתא" בה עוסקת הגמ' שם היא אכן רפואה לאדם בריא. אדרבה, רוב הדברים שהם רפואה לחולה מזיקים לבריא. 6. המג"א רוצה להביא ראייה מלשון הרמב"ם⁷⁴ שכתב: "לפיכך אסור לבריא להתרפאות בשבת... כיצד לא יאכל דברים..." וכן מדברי הרב המגיד שם, דמשמע שמדבר בבריא ובכ"ז נאסרה הרפואה. על זה תמהו שני הגדולים הנ"ל שהרי מפורש בה"ה בביאור דברי הרמב"ם, שכל כוונתו בענין בריא היא לאפוקי חולה שנפל למשכב, אבל אין הכוונה כלל וכלל לאדם שאין לו אפילו מיחוש בעלמא (דהיינו בריא לגמרי), ודלא כמו שהבין המג"א בנידו"ד. 7. "רבין הוה אזיל בתריה דר"י, אמר ליה מהו למימשי מהני מיא בשבת"⁷⁵. משמע שהיה בריא ושאל על עצמו, אלא ע"כ שלרפואה אסור. מקשה על זה האג"ט מנ"ל שהיה בריא, ואין ראייה מכך שהיה הולך אחריו.

עד כאן ראיותיו של המג"א ודחיותיהם ע"י האחרונים, וע"ש בפנים. אולם למעשה לא יוצאים שני גדולי עולם אלו נגד פסק המג"א. האג"ט מסכם את הדיון וכותב: "ולדינא אין בידי להכריע". האג"מ מעלה כך: "ואחר שנתבאר שראיות המג"א אינם כלום להב"י ודעימיה, היה מן הראוי גם לפסוק למעשה כהב"י והרמ"א והב"ח, אבל מ"מ כיון שהמג"א סובר כן וגם הפמ"ג מסכים לו והביא כן מהלבוש, יש לנו להחמיר". עכ"ל. אמנם הוא מסייג זאת שכל זה הוא דוקא לאדם הבריא החלש בטבעו ולא באופן אחר (ראה לקמן).

העולה מדברינו, שדעת המג"א לאסור לבריא לקחת מאכלי חולים לצורך רפואה. בדעת הב"י, מבינים האג"ט והאג"מ ועוד אחרונים, שדעתו בכעין זה להתיר. לעיל הראינו שלכאור' מפשט לשון הב"י אין ראייה נגד סברת המג"א, ואדרבה אפשר שמודה הוא לדבריו. שוב ראיתי, שכך תופסים למעשה כמה אחרונים בשיטת הב"י. כ"כ הערוה"ש⁷⁶: "ולי נראה דאין כאן מחלוקת וגם כוונת רבינו הב"י כן

74. פכ"א, סוף הל' כ'.

75. שבת קח,ב.

76. בסע' מ"ח, כאן.

הוא, דבריא מותר לאוכלן סתם שרצונו לאוכלן, ואינו אוכלן בפירוש לרפואה כלומר כדי שיתחזקו כוחותיו יותר, ובעל מיחוש גם בכה"ג אסור". כך כותב גם בספר 'נהר שלום' (הו"ד בכה"ח כאן), שמודה הב"י למג"א. עוד ראיתי לשמחתי, שכך הבין ג"כ הגרא"ד אוירבאך שליט"א⁷⁷ והסביר דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי, כדרך שביארנו לעיל פשט לשון הב"י, וכו"ע יסברו שיש לאסור לבריא מאכלי חולים, כאשר מגמתו היא לרפואה. [ע"ש, שהוא מנסה למצוא פתח של קולא בענין זה, מכח שיטת הר"ן (על הרי"ף) המסביר את המשנה בחולה. אולם למעשה אינו יוצא נגד פסק המג"א בזה, אלא רק מחלק בין ויטאמינים ותרופות של חיזוק הגוף לתכשירי חיסון]. עכ"ד. כאמור לעיל, כל זה טוב ויפה אליבא דדבריו של מרן בב"י, אולם מלשונו בשו"ע נראה שהוא חולק על סברת המג"א וס"ל להתיר באופן זה. [וע"ע בשו"ת 'באר משה'⁷⁸ מש"כ בנידו"ד].

בהגדרת הרפואה הנצרכת לבריא

ברם, מתבקשת מאליה השאלה הבאה: במאי עסקינן כאן, אם אנו מדברים בבריא איך שייך שהוא נוטל תרופות (מאכלי חולים) לצורך רפואה, והרי מעצם הגדרתו כבריא נראה שאינו זקוק לשום ריפוי. או כלשונו של האגרות משה⁷⁹: "אבל הא צריך להבין דכיון שהוא בריא, מה שייך לומר שהוא לרפואה, דהא אינו מרפא כלום, ודבר שאינו מרפא ליכא איסור אף אם כוונתו לרפואה". בנקודה זו הוא הולך ומוכיח מכמה מקומות בפרקיין⁸⁰, שאם ישנה טעות של האדם, בעוד שלפי האמת אין ריפוי כלל - בזה אין שום מקום לאיסור. אלא שצריך להסביר זאת בצורה אחרת. מכאן יוצא הוא להסביר שהמג"א אומר את דבריו בהקשר לאדם בריא, אלא שהוא חלוש המזג בטבעו, ומטרתו באכילת התרופות הללו להתחזק ביותר, ולחזק את מייזגו.

גם בעל המשנ"ב⁸¹ מגדיר פעולה זו כבאה "לחזק מייזגו", ובשעה"צ⁸² הוא מפנה לפמ"ג. הפמ"ג⁸³ כתב: "דאף כה"ג כל שכוונתו להיות גופו בריא, אסור אף בבריא", והסביר האג"מ כוונתו כדלעיל, שמיזגו חלש ומגמתו להופכו לחזק ע"י אכילה זאת [וע"ש שהקשה על המח"ה"ש]. [וע"ע בהסברו של הרב הרשלר⁸⁴ בנידו"ד, ונר' לכאורה שהלך בכיוון אחר, באופן שיש לאדם הטבה אך לא מצד רפואה. ע"ש].

77. במאמרו שבקובץ 'אסיא', ח"א עמ' 14.

78. ח"א סי' ל"ג.

79. תאו"ח, ח"ג סי' נ"ד.

80. בסוגיא קטא, ובתוד"ה 'בכוסברתא', ועוד.

81. סי' שכ"ח, ס"ק ק"כ.

82. אות פ"ח.

83. באשל אברהם, אות מ"ג.

84. 'הלכה ורפואה', ח"א, עמ' ע"ט.

[וע"ע ב'אשל אברהם'⁸⁵, ולכאור' נראה שגם אם כל מגמתו ע"מ שלא יחלש אסור, וזו לכאורה הרחבת האיסור, וצל"ע].

בביאור סברת מחלוקת הב"י והמג"א

מכיון שאנו עוסקים כאן בברייתא הנוטל לצרכי רפואה, היה מקום לומר שאין לחוש מצד הרואים, שהרי הם יודעים שהנוטל הוא בריא, וממילא יפרשו את המעשה בכך שלוקח לאכילה או לשתיה. עוד י"ל, שיש הבדל בין תרופה של בריא ושהיא לחיזוק, כנ"ל לבין תרופה של חולה, ובזה לא חיישינו לרואים. כמו כן צריך לומר, שגם אין לחוש מצד עצמו (של האדם הלוקח). עוד יש להוסיף, שמעיקרא גזירת ש"ס לא חלה על בריאים, כפי שהזכרנו כבר סברא זאת לעיל. כך נראה בסברת הב"י. אולם בסברת המג"א י"ל, שאף אם מצד הרואים ליכא למיחש, מ"מ מצד האדם עצמו א"א להתיר.

הר"מ פיינשטיין זצ"ל נוחת כאן לעומק גזירת חז"ל דידן: עיקר הגזירה (כפי שיוצא מדברי הר"י⁸⁶, הרא"ש ועוד) היה מצד שאדם בהול על רפואתו. אמנם בנידוננו לענין בריא, סובר הב"י, שכיון שהוא בריא בלי שום מיחוש אזי אינו בהול כלל ואין מה לגזור בזה. המג"א, לעומתו, יחלוק ויסבור שכיון שמ"מ הוא נעשה חזק יותר באמצעות רפואות אלו שלוקח "כמו חולה שמשנתנה לבריאות, הוא בכלל האיסור דרפואות שאסרו אף דליכא בו הטעם דבהילות, והוא כדמצינו בכמה גזירות באיסורים שלא פלוג, אם הוא בכלל אותו השם דאסרו". עכת"ד. האג"מ, מוציא ע"פ הבנה זו נפק"מ למעשה, שאף המג"א יודה להתיר בדברים כמו ויטאמינים וכדומה, שכל פעולתם אינה אלא למנוע מחלה עתידית וולא שינוי מצבו של הגוף בהווה מחולשה לחוזק, וכן גם היכא שע"י נטילתם מתחזק רק מעט יותר, שמוותר. א"כ לפי"ז יצא שהמחלוקת העקרונית בין הב"י למג"א היא האם הגזירה כוללת בתוכה גם אדם בריא או לא וכו"כ להסביר הגרא"ד אוירבאך⁸⁷ שליט"א.

הסבר נוסף ראיתי בקובץ 'הלכה ורפואה'⁸⁸, והוא שנחלקו האם איסור הרפואה בשבת הוא איסור בגברא או בחפצא. הב"י ס"ל שזהו דין ב'גברא', או ליתר דיוק ברפואה, וממילא כיון שבעצם אינו צריך לרפואה (שלא כבחולה) אזי מותר. המג"א, לעומ"א, סבור שזהו דין בחפצא, דהיינו בתרופה, וכל היכא שאדם לוקח אותה אפילו אם הוא בריא יש לאסור. [וע"ע בענין זה, מה שהקשה ה'תורת שבת'⁸⁹ על סברת המג"א].

85. בס"ק מ"ט.

86. עי' לעיל הע' 3.

87. 'אסיא', ח"א עמ' 14.

88. עמ' פ'.

89. בס"ק מ"ט, כאן.

למעשה, עי' במשנ"ב שפסק כמג"א, לאסור כשמגמתו היא לחזק מיזגו, וכ"פ גם האג"מ, כאמור. וע"ע בספר 'נשמת אברהם'⁹⁰ כאן.

לסיכום: נחלקו השו"ע והמג"א האם מותר לבריא להשתמש בתרופות לצורך רפואה. מחלוקת זו נעוצה הן בהבנת פשט המשנה בפרק ש"ש, והן בשאלה העקרונית האם גזירת ש"ס חלה גם על בריאים. בהבנת דברי הב"י ישנן שתי הבנות, אולם להלכה ולמעשה פסק מרן המחבר בשולחנו הטהור להיתירא, וכ"פ בפשיטות בספר ילקו"י⁹¹. דעת המג"א לאיסורא, וכך נוטים לפסוק הפוסקים האשכנזים, כבעל האג"מ ועוד.

מכאן נגזר גם הדין בוטאמינים וכדומה. לפי מרן השו"ע יש לכא' להתיר זאת, ואילו למג"א יש לאסור (אלא שאפשר שגם הוא מודה להתיר בכדורים הבאים למנוע חולשות עתידיות – אג"מ). אמנם, יש לציין סברת שו"ת 'באר משה' ולפיה ויטאמינים מסוימים הרי הם נחשבים ממש למאכל בריאים, וממילא לכו"ע יהיה מותר לקחתם (כאמור לעיל, נראה שרוה"פ חולקים על הגדרה זו). בעל השש"כ⁹² פוסק בזוה"ל: "אסור לאדם לקחת ויטאמינים או שמן דגים בשבת, אפי' אם הוא רגיל לקחתם מידי יום ביומו... אולם במקומות שבהם רגילים לקחת ויטאמינים בכל ארוחה, יש מקילים לקחתם גם בשבת. ויש מחמירים מלקחתם אא"כ הויטאמינים באים כתחליף למזון מסוים". עכ"ד. [נראה, שהחילוק בין שתי הסברות האחרונות הוא מתי מקבלים הויטאמינים שם של מאכל בריאים, וע"ש בהע"פ⁹³ בשם הגרש"ז אוירבאך זצ"ל].

ג. דין מאכלי חולים – כאשר ניטלים ע"י חולה לרעבו או לצמאו

הבאנו לעיל מחלוקת ראשונים בביאור הסיפא דמתני' (קט:). רש"י ביאר שמדובר באדם שאינו חולה, ואילו הר"ן והרי"ד בפסקיו (ועוד⁹⁴) מבינים בפשטות שגם הסיפא מדברת בחולה. ממחלוקת זו נגזרת גם מחלוקת דינית בעניננו, שאם נסביר את המשנה בבריא, אזי בחולה אפילו לצמאו יהיה אסור, ואילו אם נסביר בחולה א"כ תתפרש משנתנו כאומרת שכל היכא שכוונתו למטרה אחרת פרט לרפואה, יש להתיר.

90. עמ' רי"ב.

91. ח"ד משבת, עמ' קמ"ז.

92. פל"ד, סע' כ'.

93. הערה פ"ה.

94. ראה בבח"ל בסע' ל"ז, ד"ה 'אס'.

מפשטות דברי הטור ושהלך בעקבות רש"י, נראה שיסבור בנידו"ד לחומרא. כך הסיק להלכה ה'אליה רבה'⁹⁵ ממשמעות לשון בעל ה'לבוש', והוסיף המשנ"ב⁹⁶ שכן משמע בטור. אמנם, כפי שהבאנו לעיל, לאחר שהבה"ל מאריך שיש בד"ז מחלוקת ראשונים, הוא מסיים במילים: "היוצא מכל זה, דלענ"ד דין זה תלוי בפלוגתת הראשונים. וצ"ע למעשה".

יש להעיר, שמלשון מרן השו"ע שפסק לקולא שבבריא לרפואה מותר, משתמע לכאור' בפשיטות שגם לחולה יהיה מותר כאשר כוונתו איננה לרפואה, שהרי כתב: "וכל שאינו מאכל ומשקה בריאים אסור לאוכלו ולשתותו לרפואה..." וכאן הרי הוא מדבר בחולה ובמאכל חולים, ובכל זאת אוסר רק לרפואה.

בסברת מחלוקת זו, למ"ד האוסר אפשר לומר, דלכאור' מצד האדם עצמו לא חיישינן שיבוא לשחוק סממנים שהרי הוא יודע מה כוונתו, ולא יבוא להתיר ש"ס מכח זה, אלא שהאיסור הוא מצד הרואים המכירים אדם זה כחולה, ולכן ממילא כשיראו אותו לוקח מאכל חולים, יחשבו באופן פשוט ביותר, שעושה זאת לרפואה, ומזה יבואו להתיר ש"ס. סברא זו הובאה במשנ"ב⁹⁷ ובתה"ד⁹⁸. סברה נוספת המובאת: "י"ל שכיון שמדובר בחולה, הרי אע"פ שהוא מכוון לשתות לצמא, כיון שהוא יודע שדבר זה טוב לו גם לרפואה ממיחוש, א"כ הרי בהכרח שיהיה ניחא ליה בזה ונחשב כאילו הוא מכוון לרפואה". לפי"ז האיסור הוא מחמת האדם עצמו ולא דווקא מצד הרואים. מאידך גיסא, למ"ד המתיר יש לומר, שאף שבכלל גזירת ש"ס נכללים גם מאכלי חולים, ובפרט שמדובר בחולה, מ"מ כל הגזירה היא דוקא כאשר מכוון לרפואה, אבל כשהמגמה שונה, אזי בזה לא גזרו מעיקרא, ועוד צל"ע בדבר זה⁹⁹.

לסיכום, נראה שיש מחלוקת ראשונים מה יהיה הדין בחולה הנוטל מאכלי חולים לרעבו או לצמאו. נראה לכאור' שדעת מרן המחבר להיתירא, והמשנ"ב נשאר בצ"ע למעשה.

ד. דין מאכלי חולים – הניטלים ע"י בריא לרעבו או לצמאו

לכאורה בזה, נראה הדבר כפשוט שיש להתיר, שהרי לפי כל ההסברים בסיפא דמתני' יצא לכל הפחות שבבריא לרעבו או לצמאו מותר, וכנ"ל. לכך יודה גם המג"א, כיון שכל מה שאסר הוא דוקא בבריא העושה לשם רפואה, אך כאן שיש תרתי לטיבותא, יהיה מותר.

95. סי' שכ"ח, ס"ק מ"ב.

96. ס"ק קי"ט.

97. ראה לעיל הע' 96.

98. ס"ק ס"ה, בסופו.

99. ועי' 'אסיא' ח"א עמ' 14.

אולם, מצאתי לבעל 'תורת שבת'¹⁰⁰ שסייג דין זה, וס"ל שכל זה נכון בדבר הראוי לאכילה אך איננו עומד לאכילה (ולפחות לא של בריאים), אבל בדבר שאיננו ראוי לאכילה כלל יש איסור לאוכלו ואפי' לרעבו או לצמאו. ראייתו היא מדין האזוביון דמתני', בו אין חילוק בין לצמאו לבין כוונת רפואה, וכמו בדין מי רגליים שג"כ משמע הכי (לקמן קי.ב). וע"ע בתה"ד¹⁰¹, שדחה דבריו אלו של התור"ש. [וע"ע בתור"ש בפנים, שמחלק ומדרג את סוגי החולים והרפואות בצורה מיוחדת].

ובסברת הענין, י"ל, שכיון שהוא בריא, מעיקרא לא גזרו הגזירה על בריאים, ועכ"פ לא גזרו כאשר הבריא עושה זאת לרעבו או לצמאו, דליכא למיחש לא מצד עצמו ולא מצד הרואים. אמנם, לפי התור"ש אפשר שצ"ל שכל זה בסתמא בדבר מאכל, אך בדבר שאינו ראוי לאכילה הרי שאז יצא מתורת אוכל, ובכה"ג א"א להתיר, כיון שהאנשים יקשרו זאת לצורכי הרפואה. מלשון המשנ"ב¹⁰², נראה שאינו מחלק בזה, ושהתיר לבריא בכל גוונא, דלא כתור"ש. [ובדומה לסברת התור"ש, ראה במש"כ בעל שו"ת 'משנה הלכות'¹⁰³, וע"ע במש"כ בספר ילקוט יוסף¹⁰⁴ לדחות דבריו].

נמצא, שמאכלי חולים ע"י בריא, לרעבו או לצמאו, מותר. וי"א, שבדבר שאיננו ראוי לאכילה כלל, יש לאסור גם באופן זה (ואין נראית כך דעת רוה"פ).

והי"ת יזכנו ויקויים בנו הכתוב¹⁰⁵: "ויאמר אם שמוע תשמע לקול ה' אלקיך והישר בעיניו תעשה והאזנת למצותיו ושמרת כל חקיו כל המחלה אשר שמתי במצרים לא אשים עליך כי אני ה' רופאך". אכי"ר.

100. בס"ק מ"ח, כאן.

101. ס"ק ס"ב.

102. ס"ק ק"כ.

103. ח"ד, סי' נ"א.

104. ח"ד מהל' שבת, עמ' קמ"ה.

105. שמות ט"ו, כו'.