

סימן ח

חמץ שאינו ראוי לאכילה ותערובת חמץ

א. קשיים בדברי הרמב"ם ובתירוצים שנאמרו בדעתו

הרמב"ם וסיעתו הביאו את התוספתא ולא חילקו את חילוק הירושלמי

נאמר בתוספתא (פסחים פ"ג ה"ב): "מלוגמא שנסרחה, אין צריך לבער", ע"כ. ובירושלמי (פסחים פ"ב ה"ו) נאמר: "מלוגמא שנסרחה, אית תניי תני זקוק לבער ואית תניי תני אין זקוק לבער. מאן דאמר זקוק לבער בשנתחמצה ואחר כך נסרחה, ומאן דאמר אינו זקוק לבער בשנסרחה ואחר כך נתחמצה", ע"כ. ומבואר מדברי הירושלמי שהדין האמור בתוספתא שאינו צריך לבער הוא דווקא בכגון שהמלוגמא נסרחה ורק אחר כך נתחמצה. ואולם הרמב"ם כתב (הל' חמ"מ פ"ד ה"א) וז"ל: "הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמה שנסרחה – אינו צריך לבער", עכ"ל. ואין בדבריו חילוק בין נסרחה ואחר כך נתחמצה ובין נתחמצה ואחר כך נסרחה. והשיג עליו הראב"ד וז"ל: "ומלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער. אמר אברהם, בירושלמי בשנסרחה ולבסוף נתחמצה", עכ"ל. וכוונת הראב"ד להשיג על הרמב"ם מדוע הוא אינו מחלק את חילוקו של הירושלמי. וקושי זה קשה לכאורה גם על הר"ח (פסחים מו ע"א), הר"ף (פסחים יד ע"א), הראב"ה (פסחים סי' תפח) והרי"א"ז (פסחים פ"ג ה"א אות ד), שהביאו את דין התוספתא ולא חילקו את חילוקו של הירושלמי.

תירוצו של המגיד משנה להשגת הראב"ד

המגיד משנה (שם) תירץ את קושיית הראב"ד וז"ל: "ומלוגמא של חמץ שנסרחה וכו'. תוספתא בהלכות, מלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער. ע"כ. ובהשגות אמר אברהם בירושלמי מפרש וכו'. ובאמת שכן הוא בירושלמי, ולא הביאו בהלכות, וגם רבינו לא כתבו לפי שדברי הירושלמי הם בנתחמצה בפסח, ובכה"ג בעינן נסרחה ולבסוף נתחמצה, ודברי התוספתא הם בנסרחה קודם הפסח, דכי אתא פסח לא חל עליה איסור חמץ, דהא הות סרוחה, והוה ליה כפת שעפשה ונפסלה מלאכול לכלב, דודאי נתחמצה ולבסוף עפשה", עכ"ל. ומבואר מדברי המגיד משנה שכאשר

המלוגמא נסרחה לפני הפסח, אזי לא משנה אם היא נסרחה ולבסוף הוחמצה או שהוחמצה ולבסוף נסרחה, ובשני המקרים מותר לקיימה ואין צורך לבערה. ודווקא כאשר נסרחה בפסח עצמו, יש הבדל בין נסרחה ולבסוף הוחמצה לבין הוחמצה ואחר כך נסרחה: כשנסרחה ולבסוף הוחמצה מותר לקיימה, ואילו כשהוחמצה ולבסוף נסרחה אסור לקיימה. והרמב"ם לא חילק בין המקרים כיון שהוא דיבר על מציאות נסרחה לפני הפסח, ובזה באמת אין חילוק, ואילו הירושלמי חילק כיון שהוא דיבר על מציאות שנסרחה בפסח עצמו. וכן תירץ רבינו מנוח (שם).

הסיבה שהמגיד משנה מעמיד את הירושלמי דווקא כשהחמיץ בתוך פסח

והסיבה שהמגיד משנה מעמיד את חילוקו של הירושלמי דווקא בתוך הפסח היא שאם מדובר על לפני הפסח, לכאורה לא יהיה מובן בסברה מאי איכפת לן אם ההחמצה קדמה להסרחה או להיפך. הלא עד שמגיע הפסח לא חל איסור חמץ, ועובדת היות המלוגמא מציאות של חמץ, אין לה שום משמעות לפני הפסח. וכאשר אמור לחול איסור החמץ כשמגיע הפסח, המלוגמא כבר נמצאת סרוחה ופסולה מאכילת אדם. ולכן הבין המגיד משנה שיש הכרח לומר שהחילוק של הירושלמי מתייחס לזמן הפסח עצמו. ולכן יש הבדל מהותי בין הוחמצה ואחר כך נסרחה לנסרחה ואחר כך הוחמצה, דאף שההחמצה מתרחשת בפסח עצמו, סוף סוף כשהיא נוצרת ואמור לחול איסור החמץ, כבר עומד לפניו דבר סרוח שפסול מאכילה.

קשיים בתירוץ המגיד משנה

ואולם לכאורה קשות על דברי המגיד משנה כמה קושיות. ראשית, לשיטתו יש צורך להעמיד את דברי התוספתא והרמב"ם שמתיר לקיים את המלוגמא דווקא בכגון שהמלוגמא החמיצה ונסרחה לפני הפסח. אולם העמדה זו אין לה זכר בדברי התוספתא, וגם לא בדברי הרמב"ם. ולכאורה כל מה שדוחק את המגיד משנה לומר כפי שאמר, הוא זה שהרמב"ם סתם ולא חילק בין נסרחה ולבסוף החמיצה ובין החמיצה ולבסוף נסרחה. וכדי שלא להעמיד את דברי הרמב"ם באוקימתא, שהם מתייחסים דווקא למקרה שבו נסרחה ולבסוף החמיצה, העמיד המגיד משנה את דברי הרמב"ם בכגון שנסרחה לפני הפסח. אולם זו גופא אוקימתא, ואם כן מה העדיפות של האוקימתא הזאת על פני האוקימתא של הירושלמי.

1. ואמנם רבינו דוד (מה ע"ב ד"ה תוספתא) כתב: "מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער. ודאי דהא מתניתא במבער כדרכו קודם הפסח היא שנויה, שדין הביעור הם באים ללמד במה שיש בידו מן

ואין לומר שהביטוי "אין צריך לבער" בא ללמד שמדובר על דבר שכבר נעשה לפני הפסח. שהרי אפשר שהמלוגמא תחמיץ בפסח עצמו, ויהיה דיון אם צריך לבערה בתוך הפסח או שיכול לקיימה. ועל כרחק צריך לומר כך, שהרי ביטוי זה מופיע בירושלמי, ולשיטת המגיד משנה הנידון של הירושלמי הוא בפסח עצמו. ואם כן מוכח שנידון כזה יכול להיות שייך גם בדבר שקורה בפסח עצמו.

ויתירה מזו קשה, דלשיטת המגיד משנה יצא שדין מלוגמא שהוזכר בירושלמי מדבר דווקא בכגון שהמלוגמא נסרחה בפסח עצמו, ואילו התוספתא מדברת דווקא בכגון שהמלוגמא נסרחה לפני הפסח. אבל לכאורה לא נראה כך כלל בירושלמי. להגמרא שם מעמידה את דין התוספתא עצמה באוקימתא של נסרחה ולבסוף הוחמצה. ולא נראה כלל שהחילוק הזה הוא דווקא בנידון שונה מהנידון של התוספתא.

דוחק להעמיד את דברי הירושלמי רק כשנכנס כבר פסח

ומלבד זאת נראה שיש דוחק גדול להעמיד את דברי הירושלמי דווקא בכגון שכבר נכנס הפסח. דהא הרמב"ם הביא את דין המלוגמא כהמשך לדין הקילור והרטיה שאין צריך לבערם². ובקילור ורטייה יש הכרח לומר שמדובר בכגון שנתן לתוכם קמח לפני הפסח. דוודאי לא עסקינן במי שמערב חמץ בתוך הפסח. וברור שהקמח שעליו מדובר הוא קמח חמץ, דאם לא היה בזה חמץ לא היתה שום בעיה עם זה, לא לפני פסח ולא בתוך הפסח. וגם אין להבין שנתן לתוכן קמח גולמי לפני פסח והוא החמיץ בפסח, דלשון הרמב"ם היא: "הקילור והרטיה והאספולית והתריאק שנתן לתוכן חמץ", ומבואר בדבריו שכבר בשעת נתינת הקמח הוא היה חמץ. ואם כן בעל כרחנו הפסילה מאכילה היתה חייבת להיות לפני הפסח. ואם כן לא מסתבר לומר שדין המלוגמא שהוזכר בסמוך וכהמשך לאותו דין, יהיה בדווקא אחרי שנכנס הפסח. אלא ברור שגם מלוגמא יש בה חמץ עוד מלפני הפסח. וגם הירושלמי היה יכול לתרץ בפשיטות את הסתירה בעניין המלוגמא, שלפני הפסח אין צורך לבער ובתוך הפסח צריך לבער. אלא ברור שהדין אינו משתנה, וגם לפני הפסח יש צורך לבער אם החמיצה ולבסוף הסריחה³.

החמץ ערב הפסח, עכ"ל. ונראה שהבין שכיון שמדובר על חמץ גמור, הצורך לדעת האם מותר לקיימו בפסח או שצריך לבערו מתעורר לפני שנכנס הפסח. אך לכאורה אין הכרח להבין כך, דכיון שהתוספתא מתירה לקיים מלוגמא, ממילא ההיתר חל גם על מלוגמא שהוכנה בפסח.

2. ולפי חלוקת ההלכות של כתבי היד, הדינים הללו אף הובאו באותה הלכה.

3. ויעוין בקובץ שיעורים (פסחים סי' קפט) שכתב שהירושלמי סבר כר' יהודה שאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולכן לא הסתפק בהסרחה, כי היא כמו כל דרך השחתה אחרת שאין יוצאים בה ידי

הרמב"ם כותב שאין איסור אכילה בדבר שאין בו הנאה לחיך

ובשו"ת יחווה דעת (ה"ב סי' ס) הקשה שיש סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם. בדין ריפוי מאיסורי אכילה שלא כדרך הנאתם, כתב הרמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ה ה"ח) וז"ל: "במה דברים אמורים שאין מתרפאין בשאר איסורין אלא במקום סכנה, בזמן שהן דרך הנאתן, כמו שמאכילין את החולה שקצים ורמשים, או חמץ בפסח, או שמאכילין אותו ביום הכפורים. אבל שלא דרך הנאתן, כגון שעושין לו רטיה או מלוגמה מחמץ או מערלה, או שמשקין אותו דברים שיש בהן מר מעורב עם אסורי מאכל, שהרי אין בהם הנאה לחך – הרי זה מותר, ואפילו שלא במקום סכנה; חוץ מכלאי הכרם ובשר בחלב שהם אסורין אפילו שלא דרך הנאתן, לפיכך אין מתרפאין בהן אפילו שלא דרך הנאתן אלא במקום סכנה", עכ"ל. ומבואר מדבריו שחמץ בפסח שאין הנאה לחיך באכילתו, מותר לחולה שאין בו סכנה לאוכלו, דאין אכילה זאת נחשבת לדרך הנאתו של האיסור.

קושיית היחווה דעת מהאיסור ללעוס ולתת על מכתו ותירוצו

הקשה ביחווה דעת דלכאורה יש סתירה בין הדין הנ"ל, ובין הדין המבואר במשנה (פסחים לט ע"ב) וברמב"ם (הל' חמ"מ פ"ה ה"ט), ש"לא ילעוס אדם חיטין ויתן על מכתו מפני שהן מחמיצות". ולכאורה, כיון שלעיסת חיטין היא שלא כדרך הנאתן, לא מובן מדוע שיהיה איסור. ותירץ על יסוד חילוקו של המגיד משנה הנ"ל, שבנידון דריפוי באיסורי הנאה מדובר על מקרה שהחמץ נפסל קודם זמן איסורו, וכבר אינו חייב בביעורו. ומה שאין כן בנידון של "לא ילעוס חיטין" מדובר על מקרה שהחיטים מחמיצות בזמן האיסור וחייב בביעורן, ולכן יש בזה איסור. ומזה הסיק לענין תרופות שיש בהן חמץ, שאם התרופה נפסלה מאכילת כלב כבר לפני הפסח, אין בה איסור, ומותר לאוכלה בפסח.

קשיים בתירוץ היחווה דעת

ואולם נראה לכאורה שקשה לתרץ כן ברמב"ם. לפי זה יוצא שבדין ריפוי הרמב"ם עוסק דווקא בכגון שהפסול מאכילת כלב אירע לפני הפסח, אולם אין לזה

חובה. ואולם לכאורה נראה שדוחק לומר שהירושלמי סבר כיחידאה, דיחיד ורבים הלכה כרבים. ומדברי הירושלמי (פסחים פ"ב סוה"א) נראה להדיא שדברי ר' יהודה נדחו. ומלבד זאת קשה שאם הירושלמי סבר כר' יהודה, היה לו ליישב בפשיטות את הסתירה בין הברייתות דהא ר' יהודה הא רבנן. ויש להעיר עוד על דבריו אבל אכמ"ל.

זכר בדבריו. ואדרבה, הרמב"ם סותם ואומר שכל האיסורים שבתורה מותרים אם אין החיך נהנה מאכילתם, ומוציא מן הכלל רק ערלה ובשר בחלב. ואם זה היה נכון שכאשר מגיע הפסח והדבר מתחמץ אז, יש איסור בדבר אפילו שאין החיך נהנה באכילתו, היה הרמב"ם צריך להדגיש חידוש זה להלכה. ומסתימת דבריו נראה שכל איסורי חמץ מותרים בפסח כאשר אין החיך נהנה באכילתם.

וכך נראה שקשה גם על תירוצו בדין לא ילעוס אדם חיטה ויתן על מכתו. לדבריו צריך להעמיד את הדין דווקא בכגון שהחטה מחמיצה בפסח עצמו. אבל גם לזה אין רמז בדברי הרמב"ם. ומסתימת דבריו נראה שהאיסור קיים בכל מקרה, בין כשהחיטה מחמיצה בפסח עצמו ובין אם היא מחמיצה לפני פסח. ואדרבה, מהנושא של פרק זה (הל' חמ"מ פ"ה), שמדבר על אפיית מצות, מסתבר יותר לומר שמדובר גם לפני הפסח עצמו.

וביותר קשה על תירוצו, שלכאורה כל הדיון בחילוק שבין לפני זמנו לאחר זמנו, שייך רק לעניין בל יראה. אך כאן הלא מדובר באיסור אכילה. והרי מבואר ברמב"ם שאיסור אכילת החמץ חל גם כאשר לא חל האיסור לקיים את החמץ. ואף לשיטת המגיד משנה שהעמיד את דברי הרמב"ם שם בכגון שהחמיץ לפני הפסח, מבואר להדיא ברמב"ם (שם פ"ד ה"ב) שלמרות ההיתר לקיימו בכל זאת יש איסור לאוכלו. דז"ל שם: "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק וכיוצא בו – אף על פי שמותר לקיימו, אסור לאוכלו עד אחר הפסח; ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא – הרי זה אסור לאוכלו", עכ"ל. ואם כן בנידון דידן, היה צריך לאסור לאכול, אפילו כשנפסל מאכילת כלב לפני הפסח.

ב. ביאור שיטת הרמב"ם

יישוב קושיית הראב"ד על הרי"ף והרמב"ם

אמנם נראה שאת עיקר קושיית הראב"ד על הרי"ף והרמב"ם יש ליישב בפשטות, ואין צורך להגיע לאוקימתא של המגיד משנה. הרי"ף והרמב"ם למדו

4. ואמנם בחלק מכתבי היד של המשנה וכן בחלק מהראשונים כתוב: "לא ילעוס אדם חיטין ויתן על מכתו בפסח", אך בכתבי יד אחרים ובכללם כ"י קאו' ליתא לתיבה זו. והרמב"ם שבשיטתו נאמר התירוץ הזה לא גרס אותה לא במשנה שכתב בכתב ידו ולא במשנה תורה.

מסתימת הבבלי שאין הוא מחלק את חילוקו של הירושלמי בין נסרחה ולבסוף הוחמצה ובין ההיפך. והבבלי לא רק סתם אלא גם כתב דין שבפשטות אינו מתאים לדברי הירושלמי, דמזה שנקט הבבלי (פסחים מה ע"ב) שפת שעטיפשה ונפסלה מאכילת אדם צריך לבער, ואם נפסלה מאכילת כלב אינו צריך לבער, נראה שאין לחלק. שהרי הפת שעטיפשה הוחמצה עוד בהיותה פת ראויה לאכילה, ורק לאחר מכן היא עיפשה ונפסלה, ולמרות זאת אין צריך לבער אותה. וכן דייק המגדל עוז⁵ (הל' חמור"מ פ"ד ה"א). ולא היה נראה להם להעמיד את הברייתא באוקימתא דווקא בכגון שעטיפשה לפני הפסח, כפי שהעמידו כמה ראשונים (המנהיג ח"ב עמ' תמא; מהר"ם חלאוה פסחים מה ע"ב ד"ה הפת; המכתם שם מט ע"ב; המאורות שם מו ע"א). ומלוגמא דומה לגמרי לאותו נידון, וכפי שגם כרכו הר"ף והרמב"ם את שני המקרים יחד, ולכן גם במלוגמא יש הכרח לומר שאין צורך לבערה אפילו כאשר הוחמצה ולבסוף נסרחה, ובלבד שנפסלה מאכילת כלב. וכיון שהר"ף והרמב"ם הבינו שיש בדבר מחלוקת בבבלי וירושלמי, הם הכריעו כסתימת הבבלי. ומלוגמא היא חמץ בעין, דביאר הרמב"ם (פיהמ"ש שביעית פ"ח מ"א) וז"ל: "ומלוגמא, מלה מורכבת מלא לוגמא, ולוגמא שם כל צד מצדדי הפה, ר"ל לעיסת אוכל, לפי שדרך ללעוס לעיסה אחת חטים או תאנים או זולתם ושמים על הנפחים והפצעים שבגוף", עכ"ל. הרי שמדובר על "לעיסה אחת" ויש בזה חטים או תאנים או זולתן. ובנידון דידן מדובר על לעיסת חטים שבה יש חשש של איסור חמץ. ומבואר שגם חמץ בעין שהסריח אין איסור לקיימו, דומיא דפת עצמה שעטיפשה. והיתר זה הוא בין כשהסריח ואחר כך החמיץ ובין כשהחמיץ ואחר כך הסריח, וכנ"ל.

המסקנות לדינא הנובעות מתירוץ זה

ולפי זה אין צורך להעמיד את הדין דווקא בכגון שנסרחה לפני הפסח, ואפילו שנסרחה בפסח עצמו, אין איסור לקיים את המלוגמא. ומזה יש לפשוט שכל עוד הדבר נפסל מאכילת אדם (או מאכילת כלב, ותלוי הדבר אם מדובר בתערובת או בחמץ בעין, וכמו שיתבאר לקמן), מותר לקיימו בפסח. ולכן תרופות שהן

5. כך דייק בפשיטות הר"ף שם, וכן עולה מהמשך דברי הגמרא שמשווה לכך דין טומאת אוכלין ושבנפסל מאכילת כלב אינו מטמא ולכן גם אינו צריך לבער. ויעוין בזה עוד לקמן.

6. והביא לכך ראייה נוספת מדין עריבת העבדנין, שמבואר בגמרא (מה ע"ב) שצריך לבערה על אף שהחמצתה קודמת להסרחתה. אך נראה שאין ראייה זו מוכרחת, שיתכן שההסרחה קדמה להחמצה. ודווקא בפת שעטיפשה יש הכרח להבין שהיא קודם החמיצה ונעשתה פת ורק אח"כ התעפשה והסריחה.

פסולות מאכילת אדם, מותר לקיימן בפסח. אלא שמיניה וביה יש ללמוד לחומרא לאידך גיסא. דכפי שמבואר בהלכה הנ"ל (ה"ב), יש איסור אכילה, אפילו שהדבר אינו ראוי למאכל אדם. וזה אמור בין כשהדבר נפסל קודם לפסח ובין כשנפסל בפסח עצמו, וכמו שהתבאר. ואם כן צריך לאסור את אכילת התרופות, אפילו שהן נפסלות מאכילת אדם, ואפילו שהן נפסלו עוד לפני הפסח, ואין להתירן אלא לחולה.

יישוב קושיית היחווה דעת

ולגבי הסתירה שהקשה היחווה דעת בין הדין דלא ילעוס אדם חיטין (הל' חמ"מ פ"ה ה"ט) ובין הדין דריפוי באיסורי הנאה (הל' יסוה"ת שם), נראה דהקושיה לא קשה מעיקרא. הנידון דלא ילעוס אדם חיטין ויתן על מכתו, אינו מתייחס כלל לאיסור הסיכה בחמץ וודאי שלא לאיסור אכילת חמץ. זהו איסור שבא למנוע את החמצת החיטה. וכמו האיסורים שנאמרו קודם לכן ולאחר מכן שכולם נועדו למנוע החמצה, שיכולה לקרות אפילו בלי שהאדם מתכוון לכך. וכגון ההלכה שנאמרה קודם לגבי אשה שלא תשרה את המורסן ותוליך בידה למרחץ (הל' חמ"מ שם), שמא המורסן יחמיץ בידה. וכן ההלכות של שריית מורסן והנחתו לפני תרנגולין (שם ה"ז) וההלכה דלישת מורסן או קמח לתרנגולין (שם ה"ח) ועוד, שכל האיסורים הללו הם שמא הוא יבוא לידי החמצה. ואיסורים אלו אמורים בין לפני הפסח ובין במהלך הפסח. דגם לפני הפסח עלול להיווצר מצב שיש ביד האדם חמץ גמור והוא אינו מודע לזה, ויבוא לידי איסור בל יראה ובל ימצא. ובנידון דידן שהוא לועס את החמץ ושם על מכתו הוא עשוי להחמיץ בידיו את החטה. וכל הנידון הזה אין לו קשר לנידון של ההלכה ביסודי התורה. דלא מדברים כלל על הנאה מחמץ, אלא על זהירות מהחמצת חטה ומעבירה על לאו דבל יראה ובל ימצא.

סתירה בין דברי הרמב"ם בהל' יסודי התורה ובין דבריו בדין תריאק

אלא שלכאורה יש מקום להקשות סתירה אחרת בין ההלכה דריפוי שלא כדרך הנאה (הל' יסוה"ת שם) ובין נידון דידן. מבואר להדיא ברמב"ם בהלכה דידן (הל' חמ"מ פ"ד ה"ב) שיש איסור לאכול את התריאק בפסח, אף שהוא אינו ראוי למאכל אדם. ולכאורה איסור אכילה זה עומד בסתירה למה שמבואר (הל' יסוה"ת שם) שאין איסור אכילה אם אין החיך נהנה באכילתו, ואפילו כשאין סכנה מותר לאכול מאכל כזה שאינו ראוי לאכילת אדם, כיון שאין זו דרך הנאתו של האיסור.

שיטת הרמב"ם וסיעתו שדבר שאינו ראוי לאכילה הותר רק לחולה

ונראה לומר בדעת הרמב"ם וסיעתו שהיתר לאכול דבר שאינו ראוי לאכילה הוא רק במקום חולי. דמעיקר דין תורה אין בזה איסור, אבל חכמים גזרו ואסרו, ולא התירו אלא רק במקום חולי. ובאמת בפרשיות שונות בתורה חכמים גזרו גזירה על אכילה שלא כדרכה. וכמו שמצינו (הל' שבית"ע פ"ב ה"ה) שכתב הרמב"ם לגבי מי שאכל ביום כיפור: "אכל אוכלים שאינן ראויין למאכל אדם, כגון עשבים המרים או שרפים הבאושין, או ששתה משקין שאינן ראויין, כגון ציר או מוריסי וחומץ חי – אפילו אכל ושתה מהן הרבה, הרי זה פטור מן הכרת; אבל מכין אותו מכת מרדות", עכ"ל. ומוכח שיש איסור דרבנן באכילת דבר איסור שאינו ראוי למאכל אדם.

בהל' שביתת עשור מוכח שקיים איסור דרבנן באכילה שלא כדרך הנאות

ומקורו של הרמב"ם בדברי הגמרא (יומא פא ע"ב) הדנה בדברי רבי, שאומר שהשותה חומץ ביום כיפור חייב מפני שהוא משיב את הנפש. וז"ל הגמרא: "דרש רב גידל בר מנשה מבירי דנרש: אין הלכה כרבי. לשנה נפקי כולי עלמא, מזגו ושתו חלא. שמע רב גידל ואיקפד; אמר: אימר דאמרי אנא דיעבד, לכתחלה מי אמרי. אימר דאמרי אנא פורתא, טובא מי אמרי. אימר דאמרי אנא חי, מזוג מי אמרי", ע"כ. ונראה פשוט שכל אחת מהמימרות עומדת בפני עצמה, ואין צורך בצירוף של כולן כדי שיהיה הדבר אסור; ואם כן, רואים אנו שגם חומץ ביום כיפור לשיטת רב גידל, שאין הוא ראוי למאכל אדם, אסור הוא לכתחילה, ומדרבנן. וכן מצינו במקומות נוספים שיש איסור דרבנן באכילת איסור שאין בה הנאה, וכמבואר במקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' צב).

מדבריו בהל' מאכלות אסורות נראה שקיים בזה איסור דרבנן כללי

ובאמת כתב הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ד הל' י"א) וז"ל: "כל האוכלין האסורין – אינו חייב עליהן עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם; לפי שלא נאמר בהן 'אכילה', אלא הוציא איסור אכילתן בלשון אחרת, בלשון 'בשול' ובלשון 'הקדש', לאסור אותן ואפילו שלא כדרך הניה. [יא] כיצד, הרי שהמחה את החלב וגמאו כשהוא חם עד שנכוה גרונו ממנו, או שאכל חלב חי, או שערב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה שלנבלה ואכלן כשהן מרין, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם – הרי זה פטור. ואם ערב דבר מר בתוך קדרה שלבשר בחלב או ביין כלאי הכרם ואכלו – חייב", עכ"ל.

ונראה מדבריו שאמנם יש פטור מדאורייתא על אכילה שאין דרך אדם לאוכלה, אבל עכ"פ איסור דרבנן מיהא איכא. ולשיטתו יוצא שכשהדבר עומד בפני עצמו ונפסל מאכילת אדם, עדיין יש איסור לאוכלו.

מסתבר שחכמים לא העמידו גזירתם במקום ריפוי מחולי

ואם כן נראה שגם בנידון דחמץ בפסח גזרו חכמים על אכילה שאינה ראויה למאכל אדם. ולפי אפשרות זו מסתבר לומר שחכמים לא העמידו דבריהם במקום שבו הוא רוצה להתרפא באכילת הדבר. ומה שאסרו לאכול הוא דווקא כשאוכל להנאתו. ולכן הרמב"ם סותם ואומר שמותר להתרפא כשאין לו הנאה באכילתו אפילו שלא במקום סכנה, דהיינו שההיתר הוא רק להתרפא. אבל אם אין בזה ריפוי, לא הותרה האכילה לכתחילה. ומקורו של הרמב"ם (פסחים כה ע"ב) מרבינא דשייף ליה לברתיה בגוהרקי דערלה, ונימק דכיון שאין זו דרך הנאה, מותר. ולא כתב הרמב"ם להדיא בהל' חמץ ומצה שמותר לאכול כשהוא בא להתרפא, כיון שאין זה נידון ההלכות שם. וסמך הרמב"ם על כך שמי שיבוא להתרפא מאיסורים, ילמד את דינו לפי מה שכתב בהל' יסודי התורה.

ולפי זה צריך לומר שהתריאק שעליו מדבר הרמב"ם בנידון דידן אינו נאכל כתרופה שמשמשת לחולה. ובעל כרחנו תריאק הוא שם כולל לכל מיני תרופות ותרכיבים ולא דווקא תרופות שנועדו להציל או אפילו לרפא חולים. דאם כן, היה הרמב"ם צריך להתיר לתת תרופה זאת לחולה כדבריו בדין רפואה מדברים שאינם ראויים לאכילה (הל' יסוה"ת שם). וכן מוכח ממה שכתב הרמב"ם (סמי המוות והרפואות כנגדם, שער ד' המין הראשון) וז"ל: "וגם כן תריאק האגוז הוא תריאק נכבד ראוי להכינו ירגילהו תמיד, מי שירגיל לקיחתו קודם המאכל תמיד לא יפעל כל שום סם ממית", עכ"ל. הרי שהיה סוג של תריאק האגוז והוא היה מיועד לכל אדם בריא כדי שלא יפעל עליו שום סם ממית. ואם כן, אין הוא מיועד לחולה בפועל אלא רק כרפואה מונעת שלגביה לא התירו איסורים ואפילו שאין

7. ולכאורה קשה מלשון הגמרא (פסחים כד ע"ב): "הניח חלב של שור הנסקל על גבי מכתו פטור, לפי שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן", ע"כ. ולכאורה משמע מזה שפטור אבל אסור, ואפילו במקום חולי, דהא מדובר בכגון שיש לו מכה. ואולם הדברים באים לפרש את דברי ר' יוחנן שאמר שכל איסורין שבתורה אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתן, ועיקר החידוש הוא לאידך גיסא שכדי ללקות צריך דרך הנאה. ולכן נקטה הגמרא בהנגדה לכך לשון פטור. אבל לא התכוונה לומר בזה שהוא פטור אבל אסור.

הדבר ראוי לאכילת כל אדם. וכן כתב (כתבים רפואיים ח"ב עמ' ריח) וז"ל: "גאלינוס יעץ שמי שיקח התריאק להנהגת בריאותו שיקחהו אחר עיכול המאכל ויציאתו מן האצטומכא, ושיקח ממנו בשיעור פול המצרי", עכ"ל. ומבואר שהיו לוקחים תריאק כהנהגת בריאות. וכן כתב (שם עמ' רמח) וז"ל: "השום הוא מן הרפואות המתכות הדוחות יותר מכל דבר שיתיכם, ואינו מצמיא ומתיך הנפח יותר מכל המאכלים, ולכן אני קורא אותו 'תריאק הכפריים'", עכ"ל. וכן כתב (שם עמ' רג) וז"ל: "וכן ישתה את התריאק מי שעומד לצאת בדרך רחוקה לדחות היזק המימות שיעור פול גדול" וכו', עכ"ל. הרי שהתריאק משמש להכנה ליציאה לדרך וכן להתיך נפחים בגוף. וכן כתב (שם ח"א עמ' מח): "לבריאים כבר זכרו מהנהגת הבריאות לקחת את התריאק בכל עשרה מן הימים", עכ"ל. וכן כתב (שם ח"ד, ביאור שמות הרפואות עמ' יח) וז"ל: "אכליל אלמלף הוא עץ האהבים וכו' וממנו שני זנים: לאחד ישנם תרמילים דומים לזנב העקרב, ונודע בשם גרגרונית וכו'. נודע לי שהשרשים מובאים מסוריה ומשתמשים בהם בתור תריאק נגד נשיכת החיות הארסיות, וידוע בשם 'שורש הנחש' וכו', עכ"ל. הרי שהתריאק אינו עשוי בהכרח מבשר נחשים אלא אף מצמחים בלבד.

ומלבד כל זאת, לשון הרמב"ם (פ"ד ה"ב) היא: "דבר שנתחמץ ואינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק וכיוצא בו" וכו'. ומכך שהגדיר את תכונותיו של הדבר שנתחמץ ולא ציין כלל שהוא משמש לרפואה, ואף הדגיש שהתריאק אינו אלא דוגמה לכלל זה, נראה ברור שאין דבריו אמורים על חולה אלא על סתם אדם ועל סתם מאכלים.

כך מבואר גם בדברי הר"ן

וכן כתב הר"ן (דרשות הר"ן, דרוש ו' עמ' רכה-רכו) וז"ל: "וכמו שהאנשים הבריאים ידחה בריאותם קצת הסבות המזיקות לגוף כפי יתרון בריאותם, כן הנפשות הבריאות ידחו הסבות המזיקות כפי יתרון בריאותם. וכמו היחיד אשר הוא בתכלית הבריאות ושאל התריאק"ה והמרקחות המצילים, ידחו סמי המות כלם ולא יזיקוהו, כן הנפש הבריאה בתכלית הבריאות הנכספת למצות, ועושה אותם צרי ותריאק"ה, התשובה, תדחה הסבות המזיקות כלם, וזהו מעלת רבי חנינא בן דוסא והדומים אליו", עכ"ל. הרי שכותב להדיא שגם הבריאים היו משתמשים בתריאק כדי למנוע מהם מחלות וכך היו מחסנים את עצמם מנזקים שלא יגיעו.

כך נראה גם מראשונים נוספים

וכן מבואר בגמרא (שבת קט ע"ב): "אמר רבי יוחנן: אניגרון ואבנגר ותייריקה, מעלו בין לגילויא בין לכשפים⁸, ע"כ. וכתב רש"י (שם ד"ה אניגרון) וז"ל: "ותיריקי צרי", עכ"ל. וכן נאמר בגמרא (נדרים מא ע"א): "האי אישתא וכו' כתייריקי לגופא". ופירש הר"ן וז"ל: "תיריקא – מרקחת מועיל וקורין לו תיריקא", עכ"ל. ונראה מלשונו שזו מרקחת שאינה כוללת בהכרח בשר נחשים. וכן תרגם רס"ג על הפסוק (בראשית לו, כה): "וגמליהם נשאים נכאת וצרי ולט": "וצרי – תיריקא". וכן תרגם על הפסוק (שם מג, יא): "והורידו לאיש מנחה מעט צרי ומעט דבש": "צרי – תיריקא". והרי ברור שלא היו מורידים ליוסף תרופות להכשת נחשים, אלא מסתבר כפי שכתב הרב קאפח (הל' חמר"מ פ"ד אות יג ד"ה ומ"ש) וז"ל: "ומדברי רבנו נראה שהוא תערובת עקרים ועשבים שונים ואין בו דברים האסורים, כי הוא גם מחזק לחלשים וזקנים שלא במקום סכנה", עכ"ל. וכן כתב הערוך (ערוך תריק) וז"ל: "פירוש, סממנין שמערבין אותן ומשקין אותן למי שאחזתו חמה", עכ"ל. הרי שמשמש לדברים שונים ועשוי מדברים שונים, ואינו עשוי בהכרח מבשר נחשים.

אפשרות אחרת ליישב שהאיסור הוא כשיש הנאה לחיך

והיה מקום ליישב את הסתירה בין ההלכות בדרך אחרת. ניתן היה לומר שנידון התיריקא ד"אינו מאכל אדם כלל, או שאינו מאכל כל אדם" הוא בכגון שיש הנאה לחיך באכילתו אך אין דרכם של בני אדם לאוכלו. ויתכן לאכול דבק שטעמו טוב או לשתות תרופה שטעמה טוב, והאדם עשוי ליהנות מאכילתם, אף שברור הדבר שאין הדבק או התרופה משמשים כמאכל כלל, ואין הם מאכל כל אדם. ואם כן יתכן שדווקא בכהאי גוונא יש איסור באכילת הדבר, והנידון דהל' יסודי התורה הוא דווקא בכגון שאין הנאה לחיך באכילתו, וכמו שכותב שם הרמב"ם להדיא⁹.

נפקא מינה בין האפשרויות כשהתרופה אינה ראויה לחיך

יש נפקא מינה גדולה בין האפשרות הללו לעניין תרופות שנוטלן שלא על מנת להתרפא בהן אלא כויטמינים או כחיזוק למנוע מחלה, או אישה הנוטלת

8. כן הוא גם בכ"י א"פ, אך בכ"י מינ' ליתא לתיבת ותייריקה.

9. ובדרך זאת היה אפשר לקיים את דברי המגיד משנה שיובאו להלן, דלפי זה יוצא שהמקור שהוא מביא אכן מוכיח את האיסור, דגם שם מדובר על תערובת הראויה לאכילה אלא שהיא לא בהכרח עומדת לאכילה.

גולות למניעת הריון. לפי האפשרות הראשונה יש איסור דרבנן על כל דבר שאין הנאה לחיך באכילתו, אם לא מדובר על חולה שהקילו בו קולא מיוחדת. ואם כן גם בתרופות שאין שום הנאה לחיך באכילתן יהיה איסור, אם מעורב בהן חמץ. ולעומת זאת לפי האפשרות השניה שהאיסור מותנה בזה שתהיה הנאה לחיך באכילתו, הרי שבמקרה שאין שום הנאה לחיך אין איסור אכילה כלל, ויהיה מותר לכתחילה לאוכלו.

דחיית האפשרות השניה והמסקנה העולה מזה לדינא

ונראה שאין אפשרות לומר כפי האפשרות השניה, דהא לפיה צריך להעמיד באוקימתא את נידון ההלכה בכגון שיש הנאה לחיך באכילתו. והרי הרמב"ם לא הזכיר דבר זה כלל אלא הוא סתם ואמר שכל דבר שאין הוא מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם, אסור לאוכלו. ומשמע שאיסור זה קיים בין כשיש הנאה לחיך באכילתו ובין כשאין הנאה. ולכן נראה שיש איסור לאכול תרופה אפילו כשאין שום הנאה לחיך באכילתה, ומיהו אם מתרפא בזה יש להתיר, דלא העמידו דבריהם, וכנ"ל.

ג. סברת החילוק בין חמץ בעין לתערובת חמץ

בחמץ בעין צריך פסול מאכילת כלב ובתערובת מספיק פסול מאכילת אדם

ובדברי הרמב"ם מבואר שלעניין היתר קיומו של החמץ בפסח, יש הבדל מהותי בין חמץ בעין ובין חמץ שנמצא בתערובת. לגבי תערובת, מבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל (הל' חמו"מ פ"ד ה"ב) שמספיק להיות "אינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם". לעומת זאת לגבי חמץ בעין, הרמב"ם כותב בהלכה קודם לכן (ה"א) וז"ל: "הפת עצמה שעייפשה ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמא שנסרחה, אינו צריך לבער". ומקורותיו של הרמב"ם ברורים הם. דלעניין תערובות ידע הרמב"ם שהתריאק אינו נפסל מאכילת כלב, וכפי שהוא הגדירו שהוא אינו מאכל כל אדם, ומשתמע מזה שהוא על כל פנים ראוי למאכל כלב, ואף על פי כן מותר לקיימו. וכן אספלנית פירש הרמב"ם (פיהמ"ש כלים פכ"ח מ"ג) שיש בה שמן או דונג או חלב וכיוצא בזה. והרי את השמן והדונג והחלב מסתמא הכלב יכול לאכול, ואף על פי כן מבואר שאפשר לקיימה. וכן מוכח מקביעת רבא (פסחים מה ע"ב) שאפילו אם עירב שעה אחת עורות

עם הקמח, מותר לקיימם, אף על פי שברור שהקמח אינו נפסל מיד מאכילת כלב. ולכן הרמב"ם (הל' חמ"מ שם ה"ח וה"ט) מגדיר את המקרה הזה כ"אינו ראוי לאכילה", ולא כנפסל מאכילת כלב. והדבר מוכח מיניה וביה, דהא בעל הדעה שמותר לקיים את העריבה במצב הזה הוא ר' נתן, והרי הוא סובר שאין צורך שייפסל מאכילת כלב כדי להתיר לקיים את הדבר ומספיק שייפסל מאכילת אדם. ואמנם אין אנו פוסקים כמותו בפת בעינה. אבל מזה שפוסקים כמותו בעריבת העבדנין, מוכח שמסתפקים בנפסל מאכילת אדם כשמדובר על תערובת. ומאיך גיסא, כשמדובר על הפת שעייפשה כשהיא בעינה, הסיקו הרי"ף והרמב"ם שמותרת דווקא כשנפסלה מאכילת כלב, דהא מבואר שאם נפסלה רק מאכילת אדם עדיין צריך לבערה.

צריך להבין את סיבת ההבדל

ואולם צריך ביאור מה הסיבה להבדל הזה. דאף שברור שחמץ בעין אמור להיות חמור יותר מחמץ בתערובת, מכל מקום צריך להבין מדוע חומרתו של חמץ בעין גורמת לכך שיהיה צורך בפסילתו מאכילת כלב, ומדוע קולתה של תערובת גורמת לכך שמספיק שתיפסל מאכילת כל אדם. ושאלה זאת איננה על הרי"ף והרמב"ם אלא על הגמרא והברייתות שמהם הסיקו את הדינים הללו.

איסור בל ימצא נובע מאיסור האכילה ואיסור בל יראה מצד עצם החמץ

ונראה לומר מתוך המקראות שיש לאיסור בל יראה ובל ימצא שתי סיבות. בתורה (שמות יב, יט) נאמר: "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתיכם כי כל אכל מחמצת ונכרתה הנפש ההוא מעדת ישראל בגר ובאזרח הארץ". ומפסוק זה ניתן להסיק שאיסור בל ימצא הוא משום שאסור לאכול מחמצת. וכדי שהאדם לא יגיע לאיסור האכילה, באה התורה ואוסרת אפילו את מציאות החמץ, כמו באיסורי נזיר, שאסרה אפילו את החרצנים והזגים, וכמו איסור קרבה לעריות לשיטת הרמב"ם (הל' איסור"ב פכ"א ה"א), שנאסר כהרחקה מאיסורי העריות עצמם. ואולם בתורה (שם יג, ז) נאמר עוד: "מצות יאכל את שבעת הימים ולא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאר בכל גבלך". ניתן להבין את הפסוק הזה כחזרה על האיסור הנ"ל, אך מהעמדת הפסוק הזה במנותק מאיסור האכילה, ומהקדמת ההנחיה לאכול מצות שבעת ימים, ניתן להבין שהתורה באה לשלול את מציאות החמץ מצד עצמו. ובגלל זה היא אומרת שכביכול אין ברירה אלא לאכול מצות שבעת ימים, או להיפך, שזה תיאור של המציאות שהתורה מצווה שתיווצר: שהאדם יאכל מצות ושלא יראה חמץ בכל

גבולו, ואין לאיסור ראיית החמץ קשר לכך שאסור לאכול חמץ. ונראה שמהפסוק הראשון יש להגדיר את איסור מציאות החמץ על פי יכולתו לשמש למאכל אדם. כי אם הוא לא משמש למאכל אדם, לא שייך בו "כי כל אכל מחמץ". אבל מהפסוק השני יש להגדיר את איסור מציאות החמץ מצד עצמו, בין אם יש עליו תורת מאכל אדם, ובין אם אין עליו, ובלבד שעכ"פ שם חמץ יש עליו.

ההבדל שבין חמץ בעין ובין חמץ בתערובת לעניין פסלותם לאכילה

ונראה לומר עוד שכאשר החמץ עומד בעינו יש לו חשיבות עצמית, ואילו כאשר הוא בתערובת, אין לו חשיבות מצד עצמו, אלא רק מעצם היותו חלק מהדבר שבו הוא מעורב. ולכן כאשר הוא עומד בעינו, נותרת לו חשיבות עצמית גם כאשר הוא כבר אינו ראוי למאכל אדם, כיון שעכ"פ שם חמץ עליו, ולחמץ מצד עצמו יש חשיבות (מעצם זה שאסרה התורה איסור חמץ, והאיסור הוא זה שמחשיבו, דאיכפת לתורה שלא יהיה חמץ מצד עצמו, בלי קשר לעובדה שהוא משמש למאכל אדם). ורק כאשר הוא נפסל מאכילת כלב, מתבטל ממנו שם החמץ. אבל כאשר הוא בתערובת, ואין לו חשיבות עצמית של חמץ, אלא רק מעצם היותו חלק מהתערובת, והתערובת עצמה כבר נפסלת מאכילת אדם, הרי שלא נותרה שום סיבה להחשיבו. כי חמץ אין כאן, ומאכל אדם אין כאן.

ד. איבוד צורה ופסילה מאכילת כלב

לא מובן לכאורה הקשר שבין איבוד הצורה ובין הפסול מאכילת כלב
ומבואר בדברי הרמב"ם (הל' חמו"מ פ"ד ה"י וה"א) שאם נפסדה צורת החמץ, מותר לקיימו בפסח. הוא כותב וז"ל: "וכן הקלור והרטיה והאספלנית והתריאק שנתן לתוכן חמץ, מותר לקיימן בפסח, שהרי נפסדה צורת החמץ. [יא] הפת עצמה שעפשה ונפסלה מלאכול הכלב, ומלוגמה שנסרחה – אינו צריך לבער. בגדים שכבסו אותן בחלב חטה, וכן נירות שדבקו אותן בחמץ, וכל כיוצא בזה – מותר לקיימן בפסח ואין בהן משום 'לא יראה' ו'לא ימצא', שאין צורת החמץ עומדת", עכ"ל. ולכאורה לא ברור מה טיבו של הפסד צורה זה, והאם הדבר אינו ראוי לאכילה. אם מדובר במציאות שהדבר אינו ראוי לאכילה, לא ברור מדוע הרמב"ם תולה את ההיתר לקיימו בפסח בזה שנפסדה צורתו. הרי בלאו הכי מותר לקיימו בפסח, וכמו

שכתב קודם לכן (ה"ח). ועוד צריך להבין מדוע הוא מנמק את ההיתר מצד שנפסדה צורת החמץ (ה"י), ואחר כך (ה"א) הוא פותח בהיתר מצד שהדבר נפסל מאכילת כלב או שהסריח, ובהמשך ההלכה הוא חוזר שוב להתיר את הניירות שדיבק אותן בחמץ מצד "שאינן צורת החמץ עומדת". דממה נפשך: אם הפסד צורת החמץ הוא היתר העומד בפני עצמו, מדוע הוא מפסיק בדין נפסל מאכילת כלב, בין שתי הלכות העוסקות בהיתר של הפסד צורת החמץ. ואם ההיתר הזה הוא ההיתר של פסול מאכילת כלב, מדוע הוא לא כותב את הנימוק הזה להדיא, ובמקום זה הוא מדבר על הפסד צורת החמץ. ועוד, מלשונו שכתב (ה"י) "וכן הקילור וכו' מותר לקיימן שהרי נפסדה צורת החמץ", נראה שגם קודם לכן ההיתר היה מצד הפסד צורת החמץ, אבל היתר זה לא הוזכר קודם לכן. וגם אחר כך (ה"א) הוא מתייחס להיתר הפת עצמה שעייפשה ומלוגמא מצד שנפסלה מאכילת כלב, וממשיך: "בגדים שכיבסו אותן וכו' וכן ניירות שדיבקו אותן וכו', מותר לקיימן בפסח וכו' שאין צורת החמץ עומדת". ולכאורה לא מובן מה הקשר בין הפסד צורת החמץ ובין פסול מאכילת כלב, דלכאורה אלו הן שני גורמי היתר שונים. ובאמת הראב"ד (שם ה"א) השיג וז"ל: "ואין בהן משום לא יראה ולא ימצא שאין צורת החמץ עומדת. אמר אברהם: אין זה טעם אלא שכבר נפסל מן הכלב" וכו', עכ"ל. ונראה שכוונתו להקשות כנ"ל, דלכאורה אין זה הטעם ואין צורך בטעם זה, אלא הטעם המספיק והנצרך שהיה הרמב"ם צריך לאומרו הוא הפסילה של הדבר מאכילת כלב.

ביטול שם החמץ על ידי פסילתו מאכילת כלב או איבוד צורתו

ונראה שביטול זה של שם חמץ ממנו בהיותו נפסל מאכילת כלב, נובע מזה שכל מהות החמץ היא בהיותו משמש לאוכל בעלמא. ולכן כאשר אין לו כבר מהות של אוכל, בטל שמו ממנו. וכאשר הוא נפסל מאכילת כלב, אין לו שום תורת מאכל כלל, וממילא בטלה ממנו המהות של החמץ. ועל כל פנים עצם פסילתו של החמץ מאכילת כלב לא מהווה סיבה ישירה להיתרו, אלא פסילתו מאכילת כלב מבטלת את מהותו, וביטול מהותו הוא זה שמפקיע את האיסור.

ונראה שמאותה סיבה מתבטל שם החמץ ממנו אם בנוסף לכך שהוא הפסיק לשמש כמאכל אדם הוא גם איבד את צורתו, והרי זה מעין הדין דשינוי צורת האות הפוסל בספר תורה הוא כשתינוק שאינו חכם ואינו טיפש אינו יכול לזהותה (מנחות כט ע"ב, רמב"ם הל' ס"ת פ"א ה"ט ושו"ע או"ח סי' לב סט"ז). דגם בנידון דידן, החמץ התרחק כל כך ממהותו וצורתו הראשונית עד שכבר לא ניכר שהוא חמץ, והוא כבר מוגדר

כמשהו אחר כגון סבון או דבק, ולא כמאכל שהחמיץ. דאמנם כאשר החמץ משמש כמאכל אדם, אזי עצם תפקידו הוא כבודו ומרים ראשו. ומתקיימת בו הסיבה הראשונה הנ"ל לקיומו של איסור בל ימצא, דאפשר לאוכלו, והתורה אוסרת כל דבר שראוי לאכילת אדם. אבל כאשר הוא אינו ראוי לאכילת אדם, ואנו באים לאוסרו מצד עצם קיומו כחמץ, אזי כשמתבטל ממנו שם החמץ, מתבטל ממנו איסורו. וכאשר מתבטלת ממנו צורתו אכן מתבטלים שמו ומהותו. וכמו שמבואר ברמב"ם (הל' יסוה"ת פ"ד הל' א-ז), שכל דבר מורכב מגולם וצורה. וביטול אחד מהם משנה את הדבר כולו להיות דבר אחר. ובעניינים רוחניים הצורה היא הייחוד הרוחני (שם הל' ח-ט), ובעניינים גשמיים הצורה היא התואר המציאותי. וכמו שמצינו בכמה עניינים בתורה שאיבוד הצורה מבטל את מהותם: בהלכות טומאת מת, בהלכות טומאת שרץ, בהלכות כלים לעניין טהרתם וטומאתם, בהלכות עיבור צורה בפסולי המוקדשין, בטומאת נפל, בדיני ברכת המזון על לחם שאיבד את צורתו ועוד. ויוצא אפוא שפסול מאכילת כלב ואיבוד הצורה הם שתי אפשרויות דומות לביטול שם החמץ מהדבר. והם כשלעצמם אינם מהווים גורם ישיר להתיר, אלא עצם ביטול שם החמץ ממנו הוא זה שגורם להתיר. ולכן הרמב"ם קושר את שני הדברים זה לזה, ומחליף בין זה לזה, דאין כאן אלא אפשרויות מתחלפות לאותו עניין. ועכ"פ ברור שכאשר מדובר על איבוד צורה, המדובר הוא דווקא בכגון שאין זה אוכל אדם וכנ"ל.

האיסור תלוי בדעת האדם וכשאינו מחשיבו כחמץ בטל איסורו מאליו

יש להוסיף טעם לביטול האיסור כשמתבטלת הצורה או כשנפסל מאכילת כלב, דהרי איסור חמץ תלוי בדעתו של האדם שמחשיב את החמץ לחמץ. ואם הוא מחשיבו כעפר, אין בו איסור. וכדי שהדבר יתבטל וייחשב כעפר, אין צורך שתהיה בדווקא מחשבה מיוחדת לכך, אלא עצם זה שכך הוא הדבר בדעתו של האדם, כבר מאפשר לראות את החמץ כמבוטל. ובדין כיפת שאור שייחדה לשיבה וטח פניה בטיט (שם מה ע"ב) מבואר שהיא בטלה, וכן כתב הרמב"ם (פ"ב הט"ו). וייחוד זה לשיבה וכן טיחת פניה בטיט לא נעשו בהכרח לפני הפסח ובמטרה לבטל את השאור על ידי פעולות אלה, וכקיום של מצות השבתה האמורה בתורה, אלא זוהי מציאות שמתקיימת ועומדת מאליה במהלך השנה. דהיינו, עצם העובדה שהאדם משתמש בכיפת השאור הזאת לשיבה וטח את פניה בטיט, זה גופא כבר גורם לה להיות בטלה מאליה, ואין בה איסור השהיה משום בל יראה ובל ימצא. ולכאורה סוף סוף יש לו חמץ גמור בביתו. ואם יוריד את הטיט יוכל להשתמש בכיפת השאור הזאת לחמץ בה עיסות. ומזה מוכח שהתבטלות החמץ מחלות שם חמץ עליו היא עניין

מציאותי בדעת בני האדם. ואם הדבר אינו מיועד לשמש כחמץ וגם אין לו צורת חמץ, דתשמישו לשיבה וצורתו היא כיפה שמכוסה בטיט, ופנים חדשות באו לכאן, מתחדשת בזה מציאות שהדבר בטל מאליו בדעת האדם מהיות עליו שם חמץ, ואין איסור לקיימו. ולכן גם בנידון דידן, עצם זה שאין הוא משמש לאוכל אדם, וגם אין לו צורת חמץ, גורם לכך שהדבר כבר אינו נחשב כחמץ בעיני האדם, ובזה הרי הוא מבוטל מאליו ואין איסור לקיימו.

ביאור דין חרכו קודם זמנו מותר בהנאה לאחר זמנו

והנה, מבואר בגמרא (פסחים כא ע"ב) שאם החמץ נחרך קודם זמנו הוא מותר בהנאה אחר זמנו, ואם נחרך אחרי זמנו, אסור בהנאה. וכך גם מבואר ברמב"ם (פ"ג ה"א) וז"ל: "ואם שרפו קודם שעה ששית, הרי זה מותר להנות בפחמין שלו בתוך הפסח. אבל אם שרפו משעה ששית ומעלה – הואיל והוא אסור בהניה, הרי זה לא יסיק בו תנור וכירים, ולא יאפה בו ולא יבשל; ואם אפה או בישל, אותה הפת ואותו התבשיל אסור בהניה. וכן הפחמין שלו אסורין בהניה, הואיל ושרפו אחר שנאסר בהניה", עכ"ל. ולכאורה הדבר אינו מובן בסברה. דממה נפשך: אם פסילה מאכילת כלב מפקיעה ממנו שם אוכל ושם חמץ, מה איכפת לנו שחובת ביעור חלה קודם לכן. סוף סוף אין הדבר אמור להיחשב חמץ, והאיסור לא אמור להמשיך ולהתקיים בו. ואם פסילת מאכילת כלב אינה מפקיעה, מדוע שיהיה מותר לקיימו אם חרכו קודם לזמן האיסור.

ונראה שלדעת הרמב"ם השריפה אינה מפקיעה את איסור ההנאה מהדבר, אבל היא מפקיעה ממנו שם חמץ. איסור ההנאה חל רק על חמץ בשעת איסורו. אם הגיעה שעת איסורו והוא כבר לא חמץ, כי הוא כבר נשרף, לא חל איסור ההנאה. אבל אם לא חרכו לפני זמנו והגיע הפסח, אזי כבר חל איסור הנאה על הדבר, ומעתה ואילך הוא כבר אינו פוקע, אפילו אם הוא שורף את הדבר. ולכן נראה שלדעת הרמב"ם במלוגמא שהחמיצה ואחר כך הסריחה, אפילו בפסח עצמו, לא צריך לבער. אלא שהיא אסורה בהנאה, כי סוף סוף לא פקע איסור ההנאה, אף שפקע איסור החמץ, וכנ"ל.

מסקנות הנובעות מדין זה בדעת הרמב"ם

ויוצא לפי זה בדברי הרמב"ם שמאכל של חמץ שנכנס באיסור לפסח, ונפסל מאכילת כלב בתוך הפסח – מותר לקיימו אך הוא אסור בהנאה. מכיון שנפסל

מאכילת כלב בטל ממנו שם חמץ, ולכן בטלו ממנו איסורי בל יראה ובל ימצא ומותר להשהותו, אך איסור ההנאה ממשיך לחול עליו. מסקנה זו מתאימה למה שהתבאר בשיטתו לעיל (עמ' רלב) שאין לחלק בין נתחמצה ולבסוף הסריחה לבין הסריחה ולבסוף נתחמצה, ובין כה וכה מותר לקיים את המאכל בפסח, משום שבטל ממנו שם חמץ. ועוד מתבאר בשיטת הרמב"ם שאין תלות בין איסור האכילה ובין החיוב לבער. ויתכן שיהיה איסור אכילה ולמרות זאת לא יהיה חיוב לבער. חובת הביעור תלויה בשם החמץ שחל על המאכל, ואיסור האכילה תלוי באיסור ההנאה.

ה. שיטת הר"ן והיחס בינה ובין שיטת הרמב"ם והר"ף

דברי הר"ף בסוגיה דפת שעייפשה ומלוגמא שנסרחה

והנה, בגמרא (פסחים מה ע"ב) נאמר: "תנו רבנן: הפת שעייפשה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלה – מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת עם הטמאה בפסח", ע"כ. והר"ף (יג ע"ב - יד ע"א) הביא ברייתא זו, והסיק ממנה: "הא אם נפסלה מלאכול לכלב, אינה צריכה שריפה", עכ"ל. וכן בהמשך כתב וז"ל: "הא אם נפסל מלאכול לכלב, נפיק ליה מתורת אוכל והוה ליה עפרא בעלמא", עכ"ל. ומבואר מדבריו שהבין שברייתא זו משמיעה שיש חיוב שריפה בנפסלה לאדם, ומזה דייק שבנפסלה לכלב אין חיוב שריפה. ומיד בהמשך דבריו כתב וז"ל: "ותניא נמי בתוספתא הקילור והאספלנית והרטיה שנתן לתוכה קמח אין צריך לבער, מלוגמא שנסרחה אין צריך לבער", עכ"ל. הרי שהבין שדברי התוספתא מבטאים אותו דין שדבר שנפסל מאכילת כלב אינו צריך לבער ובכלל זה מלוגמא שנסרחה. ומפשטות כל דבריו הן בעניין הפת שעייפשה הן בעניין המלוגמא נראה שאין זה משנה מתי היא נתחמצה ומתי היא נסרחה, והחיוב לבער אינו תלוי בכך שאפשר יהיה לחמץ בחמץ הזה עיסות אחרות, ובכל מקרה אין צורך לבער כיון שהחמץ נפסל מאכילת כלב. ויש רק נידון אחד: האם הוא נפסל מאכילת אדם או מאכילת כלב. וכשנפסל מאכילת כלב, אינו צריך לבער.

הר"ן מעמיד את דין מלוגמא כהעמדת הירושלמי

ואולם הר"ן (שם ד"ה מלוגמא) כתב וז"ל: "מלוגמא שנסרחה אינו חייב לבער. פירוש, שנסרחה קודם הפסח, ואף על פי שהחמיצה ולבסוף נסרחה, דהוה ליה

כחרכו קודם לזמנו שיותר בהנאתו אחר זמנו. אבל נסרחה בפסח אם נתחמצה ולבסוף נסרחה חייב בביעור, דכיון דחל עליה איסורא, לא פקע. אבל אם נסרחה ולבסוף החמיצה, הוי כחרכו קודם זמנו, דהא לא חל עלה איסורא, הילכך אינו חייב לבער. והכי איתא בירושלמי, "עכ"ל. ומבואר שהוא מעמיד את הדין שנאמר בפשיטות שמלוגמא אין צריך לבער דווקא בנסרחה קודם הפסח. אבל אם נסרחה בפסח עצמו, יש לחלק, דאם נתחמצה ולבסוף נסרחה צריך לבער, ואם להיפך אין צריך לבער. ודבריו הם כפי שכתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם¹⁰.

אך לכאורה נראה שהר"ף עצמו לא הבין כן, שהרי הוא סתם שבכל מלוגמא אין צריך לבער (כמו הרמב"ם). ונראה מדבריו שהחילוק היחיד הקיים הוא רק בין נפסל מאכילת כלב לנפסל מאכילת אדם. ואם החמץ נפסל מאכילת כלב הוא מותר, ואין זה משנה מתי הוא נפסל. ולפי זה נמצא שהר"ן חולק על הר"ף והרמב"ם. ולדעתו אם החמץ בזמן איסורו ולפני שהסריח, אסור, וצריך לבערו.

הר"ן תולה את החיוב לבער כשנפסל מאכילת אדם בכך שראוי לחמץ בו

וקודם לכן (שם ד"ה ונשרפת) כתב הר"ן וז"ל: "ונשרפת עם הטמאה בפסח. אם תרומה טהורה היא, דכיון דלא חזיא לאדם, מותר לטמאה בידיים. וכי תימא אמאי צריכה ביעור, והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה, ונותן טעם לפגם שרי אפילו בחמץ בפסח כמו שכתבתי למעלה [בפרק כל שעה (ח' ע"א ד"ה אמר רב)] בס"ד. יש לומר דהכא שאני מפני שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות, והכי איתא בגמרא, דהא שאור לא חזי לאכילה ואפילו הכי אסריה רחמנא מהאי טעמא. והכי איתא במכילתא (בא, מסכתא דפסחא פרשה י'), "עכ"ל. ומבואר מדבריו שהסיבה שצריך לבער פת שנפסלה מאכילת אדם היא משום שראויה לחמץ בה כמה עיסות אחרות. ולפי זה יוצא לכאורה שאם היא אינה ראויה לחמץ בה עיסות אחרות, וכגון שהיא חרוכה, לא יהיה צורך לבערה. ובמקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' צו) התבאר שיש קושי גדול בשיטת הר"ן שמבדיל בין דין הטומאה ובין דין החמץ, דהא הסברה דראויה לחמץ בה לא שייכת בטומאה אלא רק בחמץ, ובגמרא נראה שהשוו בין הנידונים, ויעוין שם באורך. ועל כל פנים מדברי הר"ף והרמב"ם נראה שהם אינם מחלקים בין ראויה לחמץ עיסות אחרות לאינה ראויה לחמץ, וכל שראויה לאכילת כלב, אף שנפסלה מאכילת אדם, יש לה תורת אוכל אף אם אינה ראויה לחמץ בה, וצריך לבער.

¹⁰ ולכאורה גם עליו תקשה הקושיה השניה דלעיל (עמ' רלג) שהוקשתה על המגיד משנה.

הראשונים נחלקו אם יש תלות בין החיוב לבער ובין איסור האכילה

ונראה שהראשונים הנ"ל נחלקו בשאלה אם יש תלות בין החיוב לבער לאיסור האכילה. לדעת הר"ף והרמב"ם אין תלות הכרחית, ולדעת הר"ן יש תלות הכרחית. ולכן הם נחלקו בשתי הנקודות הנ"ל: ראשית, מוסכם על הכל שמלוגמא שהחמיצה בתוך הפסח אסור לאוכלה אף שהסריחה אחר כך, וכפי שהתבאר לעיל היינו משום שכבר חל עליה איסור הנאה. אלא שלדעת הר"ן העובדה שאסור לאוכלה גורמת לכך שיהיה גם צורך לבערה, דיש תלות בין איסור האכילה ובין חיוב הביעור. לעומת זאת כפי שהתבאר בדעת הר"ף והרמב"ם, אמנם יש איסור לאכול את המלוגמא אבל מותר לקיימה, דאין תלות כזו. שנית, לדעת הר"ן פת שעטיפשה ונפסלה מאכילת אדם לא היתה אמורה להיות מחויבת בביעור, כיון שחיוב הביעור תלוי באיסור האכילה, ואם אין איסור אכילה, לא אמור להיות חיוב ביעור. וצריך לבערה רק בגלל הסברה שהפת ראויה לחמץ עיסות אחרות. לעומת זאת לדעת הר"ף והרמב"ם העובדה שהיא אינה ראויה לאכילה איננה גורמת מצד עצמה לביטול חיוב הביעור, כיון שלדעתם אין תלות בין מציאות החמץ כדבר נאכל ובין החיוב לבערו.

שורש מחלוקתם הוא בהבנה שונה בפסוקים

ונראה שמחלוקת זו נובעת מהבנה שונה בפסוקים ובגדרי הלאוין. לפי הרמב"ם שני הלאוין מלמדים על שני דינים שונים באיסור קיום חמץ בפסח: הפסוק שבו נאמר הלאו של כל ימצא מלמד על איסור החמץ שמביא לידי איסור אכילה והפסוק שבו נאמר הלאו של כל יראה מלמד על איסור החמץ מצד עצם מציאותו, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רמג). לעומת זאת לפי הר"ן איסור החמץ הוא אחד, וטעמו: "כי כל אוכל מחמצת". הפסוק השני שבו נאמר "לא יראה" הוא מעין חזרה על הפסוק הראשון ויש כאן עניין אחד. ולכן לדעת הר"ן הכל תלוי באיסור אכילה; אם הדבר אינו עומד לאכילה מותר להשהותו, אבל אם הוא עומד לאכילה, או שראוי לחמץ בו עיסות אחרות (ובזה הוא משמש לאכילה) – הוא אסור, וצריך לבערו.

גם מחלוקתם בעניין מהות הביטול תלויה בזה

ומסתבר שמחלוקתם זו תלויה גם במחלוקתם בענינו של הביטול. התבאר לעיל (עמ' קט) שלדעת הר"ן מהות הביטול היא גילוי דעת של האדם שהוא אינו מעוניין שהחמץ יכנס לרשותו. וכיון שהחמץ נמצא לפני הביטול ואחרי הביטול באותו מקום בביתו של האדם, הרי שהמשמעות העיקרית לכך שהוא אינו רואהו

כדבר שהוא שלו, היא לעניין הרצון להשתמש בו ולנהוג בו מנהג בעלים המשתמשים בממונם. והיינו משום שכל מהות האיסור מבוססת על כך שהאדם עשוי להשתמש בחמץ ולאכול אותו. לעומת זאת לפי הרמב"ם אין זה מספיק שהאדם יחשוב שאינו מעוניין להשתמש בחמץ, אלא הוא צריך ש"יחשוב אותו כעפר וכו' ושכל חמץ שברשותו הרי הוא כעפר", וכל זה בנוסף לכך שהוא "יבטל החמץ מלבו וכו' וישים בלבו שאין ברשותו חמץ כלל וכו' וכדבר שאין בו צורך כלל" (הל' חמ"מ פ"ב ה"ב). זאת אומרת, יש צורך לבטלו גם מצד שאין בו צורך וגם מצד שמבטלים את עצם קיומו וחשיבותו. והרי זה כמו ביטול של עבודה זרה, או מחילה בלב למי שציערו, שהוא מבטל את חשיבות הדבר בעיניו והרי הוא בעיניו "כעפר" "וכדבר שאין בו צורך כלל" מצד ערכו העצמי של הדבר. והיינו משום שהביטול צריך לבטל שני גורמים – גם את גורם האכילה (כה"ר"ן), וגם את חשיבותו וערך החמץ מצד עצמו.

ו. שיטת הרא"ש בגדר החמץ שצריך לבערו

שיטת הרא"ש בדין השהיית חמץ שאינו ראוי לאכילת אדם

והרא"ש (פסחים פ"ג סי' ג) כתב וז"ל: "תנו רבנן, הפת שעייפשה ונפסלה מלאכול אדם והכלב יכול לאוכלה מטמאה טומאת אוכלין בכביצה ונשרפת עם הטמאה בפסח. הא אם נפסלה מלאכול לכלב, אינה צריכה שריפה. ותנן נמי, כל המיוחד לאכול לאדם טמא עד שיפסל מלאכול לכלב, הא אם נפסל מלאכול לכלב נפיק מתורת אוכל והוה עפרא בעלמא. והא דתניא לעיל הפת שעייפשה חייב לבער מפני שיכול לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות, ההיא איירי בראויה לכלב", עכ"ל. הרי שהסברו של הר"ן לטעם חיוב הביעור, שיכול לחמע בה, אינו מהווה עבור הרא"ש סיבה שמצדיקה את חיוב הביעור, והוא כולל בתוך הצגת השאלה את העובדה הזאת מבלי לראות בה גורם שהיה אפשר לתרץ על פיו את הקושיה. ותירוצו הוא שהיא ראויה לכלב, וזה כשלעצמו מספיק כדי לחייב את הביעור. ובהמשך (שם סי' ד) כתב הרא"ש וז"ל: "תניא בתוספתא, הקילור והאיספלגית והרטייה שנתן לתוכה קמח אין צריך לבער. מלוגמא שהסריחה אינו צריך לבער. ירושלמי, מלוגמא שנתחמצה ואח"כ נסרחה זקוק לבער. כתב רבינו האי: כיון דמלוגמא שהסריחה אין צריך לבער, כל שכן טריא"ק שמערבין בו חמץ יבש שחוק עם בשר אפעה שאין צריך לבער. כתב הרמב"ם ז"ל, דבר שנתערב בו חמץ ואין

מאכל אדם כלל כגון הטריאק"א וכיוצא בו, אף על פי שמותר לקיימו אסור לאוכלו עד לאחר הפסח, אף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא", עכ"ל. ונראה מרצף הדברים שהרא"ש לא ראה מחלוקת כלשהי בין הדברים שהביא.

יש הכרח להבין בדבריו שהמלוגמא ראויה לאכילת כלב

יש לדון בדבריו באיזו מלוגמא מדובר. הרמב"ם התייחס לתריאק כדבר ש"אינו מאכל אדם כלל", והרא"ש שהביאו נראה שהסכים עמו והתייחס אף הוא לתריאק לפי הגדרה זאת. והשתא אם נאמר שהמלוגמא פסולה מאכילת כלב, וכפי שהתבאר בדברי הרמב"ם, לכאורה יש לדחות את הקל וחומר של רב האי, דיש מקום לומר שמלוגמא לא צריך לבער כי היא פסולה מאכילת כלב, אבל תריאק שראוי לכלב, צריך לבער. ועל כרחנו צריך לומר שרב האי והרא"ש הבינו שהמלוגמא והתריאק שניהם ראויים לאכילת כלב, ושפיר יש בזה קל וחומר: אם מלוגמא שנפסלה רק מאכילת אדם והיא חמץ בעין, אין צריך לבער, כל שכן תריאק, שהחמץ בו פחות חמור, כיון שהוא "חמץ יבש שחוק מעורב עם בשר אפעה". ואם כן יש להכריח לפי זה שהרא"ש מתייחס למלוגמא שראויה לאכילת כלב. ומסתבר יותר לומר שמדובר גם כשנפסלה מאכילת כלב וגם כשלא נפסלה מאכילת כלב, דיתכן שהמלוגמא הסריחה כל כך עד שנפסלה מאכילת כלב ויתכן שלא הסריחה כל כך ועדיין ראויה לאכילת כלב. ומעצם העובדה שמלוגמא עשויה להיות ראויה לאכילת כלב, ובכל זאת נאמר בסתמא דמילתא שאין צריך לבערה, יש ללמוד בקל וחומר על תריאק שאף הוא עשוי להיות ראוי לאכילת כלב אלא שיש בו קולא נוספת כיון שהחמץ הוא יבש ושחוק ומעורב וכנ"ל.

מסתבר לומר שמלוגמא כוללת את שתי האפשרויות

ואכן מסתבר יותר לומר שמלוגמא כוללת את שתי המציאויות הללו. דאם נאמר שמלוגמא היא בדווקא כך או בדווקא כך, היה הירושלמי יכול לתרץ בפשיטות את הסתירה דאית דתני שמבערין ואית דתני שאין מבערין, דזה ראוי לאכילת כלב וזה אינו ראוי. ורק אם נאמר שהמושג הזה בסתמא דמילתא כולל הן את האפשרות שראויה לאכילת כלב הן את האפשרות שאינה ראויה, אפשר יהיה להבין שהירושלמי לא מצא לנכון לחלק בהכי, ולכן הוא העדיף להעמיד כל ברייתא באוקימתא אחרת שמאפשרת להבין על כל פנים את המושג מלוגמא כפשטותו. ובאמת לפי מה שהתבאר ברמב"ם (פיהמ"ש שביעית פ"ח מ"א, הובא לעיל עמ' רלה) שמדובר

על חיטה או תאנה וכדומה שהאדם לועס אותן ושם על גבי המכה, נראה שאחר שלועסים את החיטה או התאנה ושמים אותה על המכה היא עשויה להימאס לגמרי ואפילו מאכילת כלב, והיא עשויה להימאס באופן שעדיין תהיה ראויה לאכילת כלב. וכיון שכך, יש לפרש את ההתייחסות שנאמרה אליה כנכונה הן כשנפסלה מאכילת כלב והן כשעודנה ראויה לאכילת כלב.

הבנת הקרבן נתנאל בדעת הרא"ש

והנה, על הירושלמי שהביא הרא"ש, שמלוגמא שנתחמצה ולבסוף נסרחה חייב לבער, כתב הקרבן נתנאל (אות ד) וז"ל: "מלוגמא. היינו שנכנס פסח ואחר כך נסרחה והקילור והרטייה ואיספלנית מסריחין מיד. משום הכי פלגינהו בתוספתא ולא תני מלוגמא בהדייהו", עכ"ל. וזו ההבנה של המגיד משנה וסיעתו, שהחילוק בין החמיצה תחילה או לבסוף הוא דווקא כשהחמיצה בפסח. ומכך שהוא אומר את דבריו על דברי הירושלמי שאומר שצריך לבער כשנתחמצה ואחר כך הסריחה, ולא על התוספתא שהובאה קודם לכן שבה הוזכרה המלוגמא ונאמר לגביה שאינו צריך לבער, נראה שהוא בא לתרץ מדוע כשהחמיצה ולבסוף נסרחה צריך לבער ולא איכפת לנו שסוף סוף היא הסריחה. ועל זה הוא עונה שבגלל שכבר נכנס פסח, לכן אפילו שהיא הסריחה, אין זה מועיל לפוטרה מביעור. ומה שהוא מסיים ואומר דמשום הכי פלגינהו בתוספתא, הוא רק דבר שהוא מרויח אותו אגב אורחא שביאר את המציאות של מלוגמא.

לפי מה שהתבאר בדברי הרא"ש בשני המקרים היה צריך לבער

אולם לפי מה שהתבאר בדברי הרא"ש שהוא עוסק גם במלוגמא שנפסלה מאכילת אדם בלבד ולא מאכילת כלב, הרי שאין לחלק בין הסריחה קודם פסח להסריחה בפסח, ובשני המקרים צריך לבער. שהרי בעל כרחנו הרא"ש סובר שאם הדבר לא נפסל מאכילת כלב יש לבערו אפילו אם הוא הסריח לפני הפסח, דהא הוא העמיד את הדין דפת שעפשה שחייב לבערה בכגון שלא נפסלה מאכילת כלב. ובנידון זה ברור שהיא עיפשה לפני הפסח, דלא מדובר על מי שעבר וקיים פת ראויה אפילו לאכילת אדם לפני הפסח. וברור שהנידון הוא בכגון שהיא עיפשה לפני הפסח, ונפסלה מאכילת אדם, והשאלה אם צריך לבערה לפני הפסח, ומתחדש

בברייתא שצריך. ומלבד זאת קשה להעמיד את דברי התוספתא והירושלמי דווקא בכגון שכבר נכנס הפסח, וכפי שהתבאר באורך לעיל (עמ' רלב).

כשהסריחה ואח"כ החמיצה לא חלה תורת איסור חמץ כמו בטומאת אוכלין

ואדרבה, השאלה שצריכה להיות היא להיפך: למה כאשר הסריחה ואחר כך החמיצה אין צריך לבער, הרי היא עדיין ראויה לאכילת כלב. ולכאורה התשובה לזה היא כמו בדיני טומאת אוכלין, שאם קודם שירדה טומאה כבר נפסל הדבר מאכילת אדם, לא חלה תורת טומאה. ורק אם כבר ירדה תורת טומאה על הדבר, אין הוא נפקע אלא רק כשנפסל הדבר מאכילת כלב. והתבאר כל עניין זה באריכות במקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' תקט-תקיט). והוא הדין בנידון דידן, דאם עוד קודם שהדבר החמיץ הוא כבר נפסל מאכילת אדם, לא חל עליו אחר כך כבר איסור חמץ, גם אם הדבר מחמיץ. ורק אם הוא היה ראוי לאכילה והחמיץ, אין איסור החמץ פוקע ממנו אלא אם הוא נפסל מאכילת כלב.

לפי זה צריך להבין מדוע כשהחמיץ ואחר כך הסריח לפני פסח צריך לבער

אולם לכאורה לפי סברה זו צריך להבין מדוע כשהחמיץ ולבסוף הסריח לפני הפסח, צריך לבער. הלא גם במקרה זה לא היתה משמעות לשאלה אם הדבר הסריח לפני שהחמיץ או להיפך, כל עוד לא הגיע הפסח, ולא ירדה תורת איסור חמץ באותה שעה. ולכאורה בשני המקרים כאשר מגיע הפסח, הוא מוצא את הדבר בהיותו כבר מסריח, ולכאורה לא היה מקום להצריך לבער, גם כשהוא כבר החמיץ לפני הפסח.

יש להבין כסברת הראב"ד בטומאת אוכלין שהקובע הוא תורת טומאה

ונראה שהסברה בדבר זה דומה לסברת הראב"ד (הל' טומ"א פ"ב ה"ד) שחלק על הרמב"ם בסוגיה דטומאת אוכלין הנ"ל. דביאר שם הראב"ד שההבדל בין נסרח ואחר כך קיבל טומאה ובין קיבל טומאה ואחר כך נסרח, אינו מתייחס להיטמאות עצמה אלא לקבלת תורת טומאה. דהיינו, שאם הדבר לא היה ראוי אף פעם לאכילת אדם, ולא היתה בו אף פעם מציאות של תורת קבלת טומאה, אלא מתחילת הווייתו היה רק ראוי לכלב, אין הוא מקבל טומאה. אבל אם הוא היה ראוי לאכילת אדם, והיתה בו תורת קבלת טומאה, אפילו שעתה הוא כבר אינו ראוי לאכילת אדם, הוא מקבל טומאה. ולמרות שלתורת קבלת טומאה אין נפקא מינה באותו רגע, דהא הדבר עדיין אינו טמא בפועל, סוף סוף עצם זה שהוא כבר ראוי לקבל טומאה, מחשיבו שייך לטומאה לעניין זה שגם אם עתה יסריח וכבר לא יהיה ראוי לאכילת אדם,

הוא ייטמא אם ייגע בטומאה. וגם בנידון דידן, עצם זה שהדבר ראוי להיות חמץ משייכו לאיסור חמץ לעניין זה שגם אם עתה הוא יסריח, יחול עליו איסור חמץ כשיכנס הפסח. אבל אם הוא היה סרוח מעיקרו, ועוד בטרם להיותו חמץ הוא כבר נפסל מאכילת אדם, הרי הוא מופקע לגמרי מתורת איסור חמץ, וכאשר יכנס הפסח לא יחול עליו איסור חמץ. וכבר צוין (ט"ח שם עמ' תקיח) שאף הרא"ש בתוספותיו (גי' נ' ע"א ד"ה שזרען) נקט בזה כדעת הראב"ד.¹¹

היוצא לפי זה מדברי הירושלמי

היוצא מדברי הרא"ש שהעמדת הירושלמי בהסריחה ולבסוף החמיצה אמורה בין כשנכנס הפסח ובין לפני הפסח. דכל אימת שהדבר נסרח לפני שהוא החמץ, לא יורדת עליו תורת איסור חמץ אפילו שהוא מחמיץ לאחר מכן, ואפילו שהדבר נעשה בפסח עצמו. וכל אימת שהדבר מחמיץ ורק אחר הוא מסריח, אסור לקיימו בפסח, בין אם הוא הסריח לפני הפסח ובין אם הוא הסריח בתוך הפסח, ובלבד שיהיה עדיין ראוי לאכילת כלב. אבל אם הוא פסול גם מאכילת כלב, מותר לקיימו.

ז. דברי הרא"ש בעניין התריאק

מהשוואת התריאק למלוגמא יש הכרח לומר שהוא הסריח ואחר כך החמיץ
והנה, הרא"ש מביא את דין התריאק שאינו צריך לבערו כמבוסס על דין המלוגמא של הירושלמי. ועל כרחק צריך לומר שהתריאק מוגדר כהסריח ולבסוף החמיץ, דהא לפי הירושלמי, רק במציאות זו אין צורך לבער. ולכאורה צריך ביאור מדוע זו הגדרת המציאות בתריאק. הרי החמץ קיים ועומד עוד לפני עירובו עם בשר האפעה. ואם כן, מתקיימת מציאות של חמץ שרק אחר כך הוא מסריח ומתקלקל טעמו בעירובו עם האפעה.

שתי אפשרויות לבאר מדוע זו הגדרת מציאות התריאק

ונראה שהטעם שיש להגדיר כך את מציאות התריאק הוא שדנים על התערובת כדבר העומד בפני עצמו, ולא מתחשבים במה שהיה קודם לכן ביחס לכל מרכיב

¹¹ ועיין באור שמח (הל' חמו"מ פ"ד ה"י) שכתב כעין זה.

ומרכיב בתערובת. ויש שתי אפשרויות בהבנת הדבר. אפשרות ראשונה היא שמיד ביצירת התערובת הזאת היא הסריחה, דעצם העירוב כבר פגם את טעם החמץ השחוק, יש לתריאק דין של הסריחה ולבסוף החמיצה, או עכ"פ שלא קדמה החמצתה להסרחתה, ולכן שפיר אין צריך לבערה. ואפשרות שניה היא שאותו "חמץ יבש שחוק" הוא כבר במצב כזה שהוא אינו ראוי לאכילת אדם רגילה, שהוא היה יבש כאבקה עוד קודם לעירובו עם בשר האפעה. ולכן הוא היה נחשב כהסריח מעיקרו, כי כאשר נתנוהו בתוך התערובת הוא כבר לא היה ראוי לאכילת כל אדם.

נפקא מינה בין האפשרויות בתרופות ממותקות

ונפק"מ בין שתי האפשרויות לנידון דתרופות ממותקות, שדרך עשייתן היא שמכניסים את עיקר התרופה שהוא מר בתוך חמץ, ומקלקלים את טעם החמץ אלא שעדיין נשאר לו טעם טוב, כדוגמת סירופים ממותקים או טבליות למציצה וכדומה, שיש בהם עמילן שעשוי מחמץ גמור, יש להגדיר את התערובת כולה ככזו שאין דרך אדם לאוכלה, אבל היא ראויה לכלב כיון שיש בה טעם טוב. ולכאורה דין התרופות הללו יהיה תלוי בשתי האפשרויות הנ"ל. לפי האפשרות הראשונה יש לומר שגם במקרה זה, אם מיד לאחר העירוב של הסירופ עם הדבר המר הוא נפסל מאכילת כל אדם, לא מתחשבים בזה שקודם לעירוב היה לסירופ שעמד בפני עצמו טעם טוב שהיה ראוי לאכילת אדם. ויש להגדיר את קיום הדבר בפסח כהסריח מעיקרו שלא צריך לבערו כדין התריאק. אולם אם נוקטים כאפשרות השניה, יש צורך שהחמץ לא יהיה ראוי לאכילת אדם עוד לפני עירובו עם בשר האפעה. ובנידון דין שכל בני האדם היו יכולים לשתות את העמילן הממותק לפני עירובו עם התרופה, אין לדמותו לתריאק אלא דווקא לנידון הירושלמי בהחמיץ ולבסוף הסריח, ויהיה צורך לבערו לדעת הרא"ש.

לכאורה נראה שהרא"ש חולק על הרמב"ם ואוסר אף בחולה

ולכאורה היה מקום לדייק מדברי הרא"ש שהוא לא מקבל את ההיתר הקיים בחולה לאכול דבר שמעורב בו חמץ כאשר הוא ראוי למאכל כלב, שהרי הוא מבאר שהתריאק הוא חמץ שחוק עם בשר אפעה, והוא סומך לכך את דברי הרמב"ם שאסור לאכול את התריאק ומותר לקיימו. והרי עירוב כזה של תריאק נעשה בהכרח לשם תרופה לחולים, דאחרת לא היה מקום להתיר לאכול בשר אפעה. ורואים

שבכל זאת לא הותר איסור החמץ שבו בפסח. ולכאורה מוכח מכאן שהוא סובר שאיסור אכילת חמץ בפסח אמור גם על תערובת, ואפילו בחולה, כל עוד היא לא נפסלת מאכילת כלב. ולפי זה יוצא לכאורה שיש בזה מחלוקת בין הרמב"ם (כפי שהתבאר לעיל בדעתו) ובין הרא"ש.

דחיית ההכרח הזה בדברי הרא"ש

ואולם נראה שלפי מה שהתבאר לעיל (עמ' רלט-רמא), שישנם סוגים שונים של תריאק, אין הכרח בדבר. דיתכן לומר שבתחילה הרא"ש מביא את דברי רב האי הצודקים מצד עצמם שמוותר לקיים את התריאק הזה אף על פי שחמץ מעורב בו. ולאחר מכן הוא מביא את דברי הרמב"ם שאינם עוסקים באותו סוג תריאק בדיוק, אלא בסוג אחר שהוא נאכל אף לבריאים לצורך רפואה או חיזוק הגוף וכפי שהתבאר. והרא"ש לא התכוון שהאיסור העולה מדברי הרמב"ם יתייחס בהכרח לאותו סוג מסוים של תריאק שהזכיר קודם לכן. ולא דן אלא רק מצד גדרי איסור השהיית חמץ ואכילתו מבלי להתחשב בסברה המיוחדת שהתירו איסורים כגון אלה במקום חולי. והסיבה שהרא"ש לא נחת להגדיר על איזה תריאק מדובר היא שהנידון העיקרי בו עסק הוא השהיית התריאק בפסח ולא אכילתו, ובזה אין הבדל בין סוגי התריאק, וכל שפסול מאכילת אדם, מותר לקיימו.

הוכחה מדברי הרא"ש שדווקא נוקט כשיטת הרמב"ם

ונראה שיש הכרח לומר כך בדעת הרא"ש, דמבואר להדיא בדבריו (פסחים פ"ב סי' ב) שהוא נוקט באופן עקרוני כדעת הרמב"ם בעניין אכילת איסור שאינו נאכל כדרך אכילתו על ידי חולה שאין בו סכנה. דבאמת כפי שהתבאר לעיל, כבר בגמרא עצמה (פסחים כה ע"ב) מבואר לפי התירוץ השני "מידי דרך הנאתן קעבידנא", שאם הדבר נאכל או שנהנה בו שלא כדרך הנאתו, אין בדבר איסור. והר"ף (פסחים ו' ע"ב) העתיק את התירוץ הזה. והרא"ש (שם) הרחיב בדבר וכתב וז"ל: "ואיכא דאמרי הכי אמר ליה מידי דרך הנאתו קעבידנא וכיון דלאו דרך הנאתו קעבידנא לצורך רפואה מותר אף על גב דלית ביה סכנה. אבל שלא לצורך רפואה אפילו שלא כדרך הנאתו אסור, מדקאמר ליה ר' יוחנן אין לוקין עליהן אלא דרך הנאתו, משמע מלקות הוא דליכא הא איסורא מיהא איכא. ובכלאי הכרם ובבשר בחלב דלא כתיב בהו אכילה, אפילו שלא כדרך הנאתן אסור שלא במקום סכנה", עכ"ל. ומוכח מזה שהוא נוקט

באופן עקרוני כפי שכתב גם הרמב"ם שיש היתר מיוחד לחולה אפילו שאין בו סכנה לאכול דבר איסור שלא כדרך הנאתו.

מחלוקת הראשונים כשנפסל מאכילת כלב אבל ראוי לחמץ עיסות אחרות

עוד מבואר מדברי הרא"ש שאפילו שראוי לחמץ עיסות אחרות, אם נפסל מאכילת כלב, כבר לא צריך לבערו. שהרי הרא"ש מעמיד את החיוב לבער בעיסה רק בראויה לאכילת כלב. ומבואר בדבריו שאם אינה ראויה לאכילת כלב – אין צורך לבערה אפילו שראויה לחמץ בה עיסות אחרות. בדעת הר"ן אין הכרח שחולק על כך, דיתכן שמחדש שצריך לבער כשפסולה מאכילת אדם מכיון שראויה לחמץ בה עיסות אחרות. אבל אם תיפסל מאכילת כלב לא יהיה צורך לבער אפילו שראויה לחמץ בהעיסות אחרות. אבל במאירי (מה ע"ב ד"ה ולענין) מבואר שדבר שנפסל מאכילת כלב, הוא בהכרח אינו ראוי לחמץ בו עיסות אחרות. דז"ל: "וכל שנפסלה אף לכלב קודם הפסח אינה טעונה ביעור כלל. שכל שהוא פת עצמו ונפסל מלאכול הכלב, אינו ראוי אף לחמץ בה עיסות אחרות", עכ"ל. ומבואר שהבין שמה שכתוב שכן ראוי לחמץ בו עיסות אחרות, היינו שזוהי הסיבה לחומרה המיוחדת בנפסל מאכילת אדם וראוי לאכילת כלב. ולכן כשנפסל מאכילת כלב הוא בהכרח אינו ראוי לחמץ עיסות אחרות. ואולם אם זו עיסה ואינה פת עצמה, סובר המאירי (שם ד"ה בתוספתא) שהיא יכולה לחמץ עיסות אחרות אף אם היא נפסלה מלאכול לכלב, ובזה הוא חולק על הרא"ש וסובר שאף אם נסרחה לפני הפסח ואף שנפסלה לכלב, צריך לבערה¹².

ח. מחלוקת הראשונים בדיון קיום תערובת חמץ בפסח

מחלוקת בהבנת פירוש המשנה בתערובת חמץ

והנה, קיימת מחלוקת גדולה בראשונים בהבנת המשנה (פסחים מב ע"א). נאמר בה: "ואלו עוברין בפסח, כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצר" וכו'. דעת רש"י (שם ד"ה ואלו עוברין), הרמב"ם (פיהמ"ש שם פ"ג מ"א והל' חמ"מ פ"ד ה"ח),

12. יש להעיר בדבריו שם שכותב בפשיטות שלפי הירושלמי (פ"ב ה"ו) יש חילוק בין מקרה שהמלוגמא הסריחה לפני זמן איסורה למקרה שהסריחה אחר זמן איסורה. אבל בירושלמי שלפנינו לא נאמר כך אלא רק החילוק בין נסרחה ואחר כך החמיצה ובין ההיפך. ועל כרחנו הוא ביאר את הירושלמי כהבנת המשנה והר"ן, ולכן היה פשוט לו דהא תליא בהא.

המגיד משנה (שם) בשם רוב הגאונים, העיטור (הל' ביעור חמץ קכו ע"ב), המאירי (שם ד"ה אלו עוברין) בשם רוב המפרשים וכן נקט בעצמו, והריטב"א (שם ע"ב ד"ה ופי' אלו), שעל תערובות אלו עוברים בבל יראה ובל ימצא. ואולם התוס' (תוס' שם ד"ה ואלו) הקשו על כך בשם ר"ת וז"ל: "ואין נראה לר"ת, דמשמע דכל הנך מרבינן מ'כל מחמצת לא תאכלו' ואפילו באכילה לא הוה מיחייב אי לאו דרבייא קרא, ומהיכי תיתי בל יראה ובל ימצא", עכ"ל¹³. והרא"ש (פסחים פ"ג סי' א) הוסיף להקשות בשם ר"ת וז"ל: "דהא קתני בסיפא הרי אלו באזהרה ואין בהן משום כרת, משמע דלפרושי אלו עוברין דרישא אתי. ואי בל יראה ובל ימצא קאמר, צריכא למימר דליכא כרת", עכ"ל. ולכן פירש ר"ת דהכוונה ש"אלו עוברין מעל השולחן", כלומר אין בתערובות איסור בל יראה ובל ימצא¹⁴ אבל יש בהן איסור אכילה, או שהכוונה שאלו עוברין קאי על האוכלן ולא על זה שמשהה אותם. ויש הסוברים שאמנם יש איסור להשהותן אבל האיסור הוא מדרבנן, ואלו עוברין היינו שעוברין מן העולם. וכן כתבו הרז"ה (שם יג ע"א ד"ה וכתב הר"ף), הר"ן (על הר"ף שם ד"ה ולפיכך) ומהר"ם חלאוה (שם ד"ה אלו)¹⁵.

קיימת מחלוקת נוספת למ"ד שעוברים בתערובת על בל יראה ובל ימצא, האם עוברים דווקא בתערובת שיש בה כזית בכדי אכילת פרס, או אפילו בשיעור הפחות מכך. דעת המאירי (שם), הרמ"ך (שם) והכס"מ (שם) אליבא דהרמב"ם שעובר אפילו שאין שיעור של כזית בכדי אכילת פרס, ודעת המגיד משנה (שם) אליבא דהרמב"ם שעובר רק כשיש שיעור כזה. ומסתימת לשון הרמב"ם שכתב שעל תערובת עובר בבל יראה ולא התנה את האיסור בכך שיהיה בתערובת כזית בכדי אכילת פרס, נראה בפשיטות כדעת הרמ"ך והכס"מ¹⁶.

13. ויעוין בתשובתו של העיטור (שם קכו ע"א) על דברי ר"ת, ובדברי היראים (סי' שא) שהצדיק את דעת ר"ת רבו.

14. וממילא נראה שאין גם איסור דרבנן על קיומן בפסח, ולא נאסר אלא לאוכלן.

15. אף הריב"א (תוס' שם) פירש שעוברין היינו עוברין מן העולם, אך לא מבואר בדבריו שהאיסור הוא מדרבנן. ואמנם המאירי (שם) למד זאת מדבריו, אך הר"ש (בתוספותיו דלהלן) הבין מדבריו שהאיסור הוא מדאורייתא.

16. ויעוין ברב קאפח (בביאורו לרמב"ם שם) שסבר שיש להכריע כרב המגיד על פי דברי הרמב"ם בפיהמ"ש (פ"ג מ"א), אולם לכאורה דברי הרמב"ם שם אמורים על איסור אכילה ולא על איסור בל יראה ובל ימצא. ובנידון דאכילה אכן קיים חילוק זה, והוא מפורש גם בדבריו בהלכות (הל' חמור"מ פ"א ה"ו).

בדעת ר"ת נראה שאין איסור דאורייתא אפילו כשיש כזית במץ בכדי אכילת פרס

ובדעת ר"ת לכאורה יתכן שאם יש כזית במץ בכדי אכילת פרס, חל איסור בל יראה. דעיקר טענתו היה מצד שהיה צריך ריבוי מיוחד לאיסור אכילה כשאין כזית בכדי אכילת פרס, וכיון שבבל יראה לא מצאנו ריבוי מיוחד כזה, אין איסור. ויתכן אפוא שבכזית בכדי אכילת פרס כשם שיש איסור אכילה גם בלי ריבוי מיוחד¹⁷, כך יהיה איסור גם מצד בל יראה ובל ימצא. והרא"ש (פסחים פ"ג סי' א) כתב בשמו וז"ל: "ושכר של שעורין ושל חטין שעושין באשכנז ובצרפת, היה אומר רבינו תם דאסור להשהותו בפסח, דדוקא בשכר המדי הוא דשרו, דעיקרו עשוי מתמרים או מדברים אחרים, ולא היו נותנין בו אלא מעט שעורין להחמיצו, כדמשמע בגמרא דרמו ביה שערי, אבל שכר שלנו שעקרו משעורין לא. וכן משמע בגמרא, דקאמר דלא פליגי רבנן עליה דר' אליעזר אלא בכותח הבבלי דליכא כזית בכדי אכילת פרס¹⁸. ושכר העשוי משעורין, איכא הרבה יותר מכזית בכדי אכילת פרס", עכ"ל. וכן כתב הר"ש משאנן (תוס' הר"ש שם ב' ע"א ד"ה בודקין) בשם ר"י ששמע מפי ר"ת. ומהלשון "הוא דשרו וכו' אבל שכר שלנו וכו' לא", משמע קצת שהאיסור הוא מדרבנן ולא מדאורייתא. ואולם נראה שלמרות שאין הכרח לומר בדעת ר"ת שגם בכזית בכדי אכילת פרס אין איסור תורה מצד העדר פסוק שאוסר, יש הכרח לכך מצד הסברה. דעל כרחנו סובר ר"ת דכיון שאין פסוק מיוחד בתערובת חמץ כלשהי אלא על האכילה, ממילא יוצא שלגבי ההשהיה אזלינן בתר רובא, וכיון שהרוב אינו חמץ, אין איסור על השהיית המיעוט שבתערובת. ולפי סברה זו אין מקום לאיסור מדאורייתא גם אם המיעוט גדול יותר, דהא עכ"פ הוא מיעוט. ואמנם אם היינו מוצאים פסוק מפורש שאוסר את התערובת בהשהייה מדאורייתא, כפי שמצינו בדעתו של הרמב"ם, היה מקום להבין כדעתו של המ"מ, שהתורה מחדשת שהיא מחשיבה את הכזית כשהוא יכול להאכל בכדי אכילת פרס.

תליית המחלוקת בפירוש פסוקי התורה

והנה, לעיל (עמ' רמג ועמ' רג) התבאר שיש שתי אפשרויות בהבנת הפסוקים של בל יראה ובל ימצא. ניתן להבין ששני הפסוקים עוסקים באותו עניין, וכשם

17. דהא ר"ת אינו מתחשב בזה שהיו צריכים ריבוי מיוחד להיתר מצטרף לאיסור וכטענתו של ר"י כנגדו (הובא בר"ש דלהלן). דאם הוא היה מתחשב בזה לא היה מקום לקושייתו, דהיה אפשר לומר שזה שהצריכו ריבוי מיוחד באכילה הוא דווקא משום הצורך בחידוש הזה, ובבל יראה אין צורך בחידוש זה.

18. שר' אליעזר מחייב בביעור ורבנן פוטרים (כדברי רב נחמן בפסחים מג ע"א).

שהתורה תולה את איסור בל ימצא באיסור האכילה, כך הוא גם איסור בל יראה. ולפי זה גם איסור בל יראה תלוי באיסור האכילה. וכן הבין הר"ן. וניתן להבין ששני הפסוקים עוסקים בשני גורמי איסור שונים: איסור בל ימצא תלוי באיסור האכילה וכלשון הפסוק (שמות יב, יט): "שבעת ימים שאר לא ימצא בבתים כי כל אכל מחמץ" וכו', ואילו בל יראה אינו תלוי באיסור האכילה, אלא התורה אוסרת את קיומו של החמץ מצד עצמו. וכן הבין הרמב"ם.

ונראה שניתן להסביר את המחלוקת בדין תערובות על בסיס המחלוקת בהבנת הפסוקים: ר"ת וסיעתו שסוברים שבכל תערובת אין בל יראה ובל ימצא, מבינים בפסוקים שרק אם מתקיים הנימוק של הפסוק "כי כל אוכל מחמץ ונכרתה", אז נוהגים האיסורים של בל יראה ובל ימצא. ולכן רק חמץ שאכילתו מביאה לכרת, נאסר באיסור בל ימצא, אך בתערובת שלכו"ע אין כרת באכילתה, אין איסור בל ימצא. ואולם לפי הבנת הרמב"ם שיש שני עניינים שונים בפסוקים, ואיסור בל ימצא אינו תלוי באיסור האכילה וחייב הכרת, ניתן להבין שתי הבנות בפסוקים: ניתן להבין שבכל מקרה תערובת אסורה – כפי הגישה השלישית לעיל. וניתן להבין שכדי שיחול על התערובת שם של חמץ, שעליו נאמרו איסורי בל יראה ובל ימצא, יש הכרח שיהיה אפשר לאכול כזית מן התערובת בכדי אכילת פרס. כי אם כשאדם בא לאכול את התערובת, הוא אינו מסוגל לאכול כזית חמץ בכדי אכילת פרס, אזי לא חל על התערובת שם חמץ אלא שם אותו דבר שבו החמץ מעורב. ולכן תערובת שאין עליה שם חמץ, דהיינו שאין בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, אינה אסורה בהשהיה; אך תערובת שיש עליה שם חמץ, וכגון שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס, תאסר בהשהיה – כפי ההבנה השניה לעיל.

סיכום השיטות בדין תערובת מדאורייתא

ויוצא לפי זה שיש שלוש שיטות עיקריות בדין תערובות לעניין איסור בל יראה ובל ימצא: א. שיטת ר"ת, שאין בתערובות איסור של בל יראה ובל ימצא. לשיטתו חוברים גם הר"ן וסיעתו שמודים לו שאין איסור דאורייתא אבל סבורים שיש בזה איסור דרבנן. ב. שיטת המגיד משנה בדעת הרמב"ם, שיש איסור דאורייתא בתערובת, אך הוא קיים רק בתערובת שיש בה שיעור כזית בכדי אכילת פרס. ג. שיטת הגאונים ורש"י והרמ"ך והכסף משנה בדעת הרמב"ם וסיעתם, שיש איסור דאורייתא בין כשיש כזית בכדי אכילת פרס ובין כשאין כזית בכדי אכילת פרס.

מפשטות לשון המשנה נראה כר"ת וכאפשרות שעובר מדאורייתא על אכילה

וכאמור (עמ' רנח), הרא"ש נקט שיש איסור תורה באכילת תערובות חמץ שנזכרו במשנה, ודייק זאת מלשון המשנה: "הרי אלו באזהרה". אך לכאורה נראה שניתן לפרש לשון זו כמוסבת על "כל שהוא ממין דגן" הנזכר בסיפא של המשנה הסמוכה למילים הללו, ולא על הרישא. ואולם לכאורה נראה שיש להבין כך מסיבה אחרת. דהמשך המשנה: "זה הכלל: כל שהוא ממין דגן – הרי זה עובר בפסח. הרי אלו באזהרה, ואין בהן משום כרת", מתפרש בהכרח כמתייחס לאיסור האכילה, דעל השהיית חמץ אין עונש כרת אלא רק לאו. ומאוד לא מסתבר לומר שקודם לכן דיברו על משהו אחר, כפי שצריך לומר לפי השיטות האחרות (איסור בל יראה או איסור דרבנן על ההשהיה). ובפשטות סיום המשנה הוא בעצם הכלל של תחילת המשנה, וכלשונה: "זה הכלל" וכו'. והיינו שיש בדבר איסור דאורייתא של אכילה אבל אין בזה חיוב כרת. וזה מסייע להבנתו העקרונית של ר"ת שמה שננקטה במשנה לשון של איסור תורה היינו בנוגע לאכילה ולא בנוגע להשהיה (אף שאין מזה הוכחה שאיסור ההשהיה הוא מדרבנן).

ט. מקור דברי הרמב"ם בעניין האיסור לאכול חמץ שנפסל מאכילה

המקור שציין המגיד משנה לדברי הרמב"ם ודחייתו

והנה, לעיל (עמ' רלז ואילך) הובאו דברי הרמב"ם בעניין איסור אכילת התריאק בפסח, אף שהוא אינו מאכל אדם. ולכאורה מקורו אינו ברור. דאמנם ישנם מקורות שאוסרים אכילת דבר שנפסל מאכילת אדם, וכנ"ל, אך התריאק עשוי מחומרים נוספים מלבד החמץ, ובתערובות דעלמא קי"ל דנותן טעם לפגם מותר.

והמגיד משנה (הל' חמ"מ פ"ד ה"ב) כתב שמקורו של הרמב"ם הוא ממה שנאמר בגמרא (פסחים ל' ע"א) ובמה שכתב הרמב"ם (הל' חמ"מ פ"א ה"ה) וז"ל: "חמץ שנתערב בדבר אחר תוך הפסח בין במינו בין שלא במינו, הרי זה אוסר בכל שהוא", עכ"ל. אולם נראה לכאורה שאין זה מקורו של הרמב"ם. דנידון הלכה זאת הוא דווקא כשאוכל כדרך אכילתו והאיסור ביסודו הוא מדאורייתא, ואילו הנידון של ההלכה דידן הוא בכגון שאין זה דרך מאכל בני אדם. וכפי שמתבאר בדעת הרמב"ם, נראה שבנידון דידן אין זה איסור דאורייתא אלא איסור דרבנן. ולכן נראה שלא זהו מקורו של הרמב"ם.

הגר"א ציין כמקור לדברי הרמב"ם את דין חמץ שחרכו

והגר"א (סי' תמב סק"ג) כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהא דאיתא במשנה (כא ע"א): "כל שעה שמותר לאכול מאכיל לבהמה וכו' ומותר בהנאתו". והקשתה הגמרא (שם ע"ב) דפשיטא הוא שמותר בהנאתו אם הוא גם יכול לאכול ולהאכיל. ותירצה: "לא צריכא שחרכו קודם זמנו, וקמ"ל כדרבא, דאמר רבא: חרכו קודם זמנו, מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו", ע"כ. וכוונת הגמרא בתירוצה שבאמת מדובר על מציאות שבה הדבר אסור באכילה, ואף על פי כן הוא מותר בהנאה. וזה החידוש המיוחד של המשנה, שמכיון שהחמץ נחרך לפני זמנו, הוא הותר בהנאה אע"פ שהוא אסור באכילה. וכך מתבאר מדברי רש"י שכתב להדיא במסקנה (שם ד"ה לא צריכא) וז"ל: "האי מותר – אלאחר זמן קאי", עכ"ל. ומבואר מזה שבמסקנה הגמרא חוזרת בה מההבנה שמדובר על שעה שמותר לאכול, ומבינה שמדובר על שעה שאסור לאכול, ובכל זאת הדבר מותר בהנאה. וכן מתבאר ממה שכתב רש"י (שם ד"ה ומותר בהנאתו) על קושיית הגמרא ומותר בהנאתו פשיטא, וז"ל: "קא סלקא דעתך אשעה שמותר לאכול קאי", עכ"ל. דהיינו שזו הבנה שמשנתנית במסקנה. ומזה לכאורה מוכח שדבר שאינו ראוי לאכילה ומותר בהנאה, בכל זאת אסור באיסור אכילה. והיתר ההנאה שעליו מדובר הוא בזמן הפסח עצמו, דהא הנידון הוא לאחר זמן איסורו, ואם כן מוכח שמותר לקיימו. ומזה הבין הגר"א שהרמב"ם הסיק שלמרות שיש היתר לקיים דבר שאינו ראוי לאכילה, בכל זאת יש איסור באכילתו. ולפי זה יוצא שיש איסור דרבנן על כל אכילה אפילו שאין דרך בני אדם לאכול את הדבר. וכן דייק הגר"א מלשון התוספתא "אינו חייב לבער", שההיתר הוא רק לקיים את המלוגמא ולא לאוכלה.

בחמץ שחרכו מדובר על חמץ בעין ואילו כאן מדובר על תערובת

ואולם נראה שאין הדברים יכולים להוות מקור לדברי הרמב"ם. ראשית, אין הכרח מלשון התוספתא והגמרא שהחמץ אסור באכילה, ויתכן שלא דנו על אכילה משום שאין דרכם של האנשים לאכול חמץ שנחרך. וכן מבואר בדברי הרז"ה (ה' ע"ב ד"ה הא) והראב"ד (בהשגה על דברי הרז"ה שם) והריטב"א (כא ע"ב ד"ה ומותר) בשם הרא"ה. וכן כתבו עוד ראשונים. ובזה נדחית גם הראיה ממלוגמא, שהרי גם אותה אין האנשים רגילים לאכול. שנית, גם אם מבינים שהחמץ נאסר באכילה, אין מזה שום ראייה שהדבר אסור גם בתערובת. דזה שאסרו דבר שאינו ראוי לאכילה כשמן התורה הוא היה אמור להיות אסור אם הוא היה ראוי לאכילה, זהו דבר פשוט בכל

התורה וכו"ל. אבל הלא בנידון דידן מדובר על תערובת, ואינו דומה כלל לחמץ שחרכו שהוא איסור בעין. והרי בכל התערובות שטעמן פגום, מותר הדבר באכילה, דק"ל נותן טעם לפגם מותר. ומנין לרמב"ם שבנידון דידן יהיה אסור.

השאלה גדולה יותר כיון שהרמב"ם אוסר אפילו בכלשהו

והשאלה חריפה עוד יותר בגלל סיום דברי הרמב"ם (שם פ"ד ה"ב): "ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא, הרי זה אסור לאוכלו", עכ"ל. דבשלמא אם היה מדובר על תערובת של כזית בכדי אכילת פרס, היה מקום לומר שיש איסור תורה על אכילת תערובת, ולכן חכמים אסרו בכהאי גוונא כשהטעם פגום ואינו ראוי לאכילת אדם. אבל איסור כלשהוא כבר אינו שייך לאיסור דאורייתא אלא לגזירת חכמים. ואם כן, מניין לו לרמב"ם שאפילו על זה גזרו חכמים ואסרו. וברור שאין לזה כל קשר לדין חמץ שחרכו, דלא רק שאין כאן חמץ בעין ולא רק שאין כאן אפילו תערובת כזית בכדי אכילת פרס אלא אין כאן אפילו אחד בשישים וכל שיש כאן הוא איסור כלשהו בלבד, ואף על פי כן הרמב"ם בא לאוסרו.

לשיטת הרמב"ם לא מובן לכאורה מדוע צריך להכשיר את הכלים לפסח

והנה, התבאר במקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א עמ' קמב-קסד) בדעת הרמב"ם שבהיתרא בלע לא התחדש האיסור של טעם הבלוע בכלי, שלמדנו מכלי מדין, ואין לאסור את השימוש בכלי בגלל בליעתו. וכל דיני הגעלה האמורים בכלי מדין הם רק באיסורא בלע. אך בקדשים אין צורך להגעיל כלל אלא רק לשטוף בחמין. ולכאורה קשה טובא על דברי הרמב"ם הללו מכל דיני הגעלת כלים האמורים בחמץ. דסוגיה שלמה שנינו בדיני הכשרת הכלים של פסח (פסחים ל' ע"ב) ודינים שונים נאמרו בה והביא הרמב"ם את כולם (הל' חמ"מ פ"ה הכ"א עד סוף הפרק). ואם נאמר שאין לחוש לבליעת הכלים, לא היה צריך להכשיר את הכלים, והיה רק צריך להמתין לכל היותר יום אחד כדי שהטעם יהיה פגום.

הרמב"ם סבור שחמץ נחשב היתרא בלע

ואין לומר שהרמב"ם סבר שחמץ נחשב לאיסורא בלע, וכפי שנקטו הרמב"ן (ע"ז עו ע"א ד"ה רב אשי) והרא"ש (ריש הל' פסח בקצרה) ועוד ראשונים. דמבואר בדבריו (שם הכ"ג) שסבור שיש להכשיר את הסכינים שתשמישם באור בהגעלה ואינו מצריך ליבון באש כמו שהצריך באיסורא בלע (הל' מאכ"א פ"ז ה"ג). והרי הוא נוקט בזה כסיעת ר"ת (תוס' פסחים ל' ע"ב ד"ה והלכתא) והראב"ד (תמים דעים סי' קמז ובר"ן שם ועוד)

והתרומה (סי' עא) ועוד ראשונים¹⁹. וכן כתב המגיד משנה בדעת הרמב"ם (הל' חמץ ומצה שם). ואם כן, היה צריך להתיר בכלל את כל הבליעות. ומלבד זאת, הרי מפשטות הגמרא והרמב"ם נראה ברור שדיני ההגעלה נאמרו גם על כלים שאינם בני יומם, ובכלים כאלה הקושי עוד יותר גדול, שהרי הם נותנים טעם לפגם, ולכאורה לא היה צריך להכשירם²⁰. ואם כן, היה צריך להתיר בכלל את כל הבליעות, ולהסתפק בהמתנה של לכל היותר יום אחד כדי שלא יהיה טעם לשבח.

מזה למד הרמב"ם שיש איסור על תערובת כלשהו ואפילו כשהיא פגומה

ונראה דמזה הסיק הרמב"ם שחמץ נאסר בתערובת אפילו כלשהו ואפילו כשטעמו פגום. דרך על יסוד ההנחה הזאת, יש אפשרות להבין את ההכרח להגעיל את הכלים. דאף על פי שהחמץ נחשב להיתרא בלע, סוף סוף פליטתו אוסרת את כל המאכל, אפילו שהוא יהיה פגום ואפילו שהוא בשיעור כל שהוא. וכיון שתערובת אוסרת בכלשהו וגם בטעם פגום, לכן צריכים להגעיל ולהכשיר את הכלים כדי לסלק את האיסור הזה, אם אכן רוצים להשתמש בכלים בפסח.

י. שיטת הרא"ש באכילת חמץ שנפסל מאכילה

דברי הרא"ש והבנתם מצד "אחשביה"

והנה, הרא"ש (פסחים פ"ב סי' א) כתב בנידון דחרכו קודם זמנו (פסחים כא ע"ב) וז"ל: "ומותר בהנאתו. פשיטא, לא צריכא שחרכו קודם זמנו. וכדרבא, דאמר רבא: חרכו קודם זמנו מותר בהנאתו אף לאחר זמנו. וכגון שנפסל מלאכול לכלב, דומיא דפת שעפישה. יש שרוצים לומר לאו דוקא הנאה, דהוא הדין נמי אכילה דעפרא בעלמא הוא. ולא מסתבר, דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מכל מקום כיון דאיהו קאכיל ליה אסור", עכ"ל. וכן כתב רבינו ירוחם (נ"ה ח"ה, מה רע"ד). וההבנה המקובלת בדברי הרא"ש היא שהאיסור הוא מצד "אחשביה", מעין מה שמצינו בדין

19. ואמנם הריטב"א (ע"ז עו ע"א ד"ה רב אשי) כתב בשם הרמב"ם שחמץ קודם פסח נחשב לאיסורא בלע ושאינו חילוק בין הכשרת סכיני פסחא לסכיני גוים, אך לכאורה מבואר ברמב"ם שיש חילוק ביניהם. וכבר העיר על כך המהדיר, וצ"ע.

20. דעד כאן לא שמענו את גזירת שאינה בת יומה אטו בת יומה (ע"ז עו ע"א) אלא באיסורא בלע. וכן נראה מדברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ז ה"א וה"ב).

נשבע ואכל נבלות וטרפות (שבועות כד ע"ב) ובדין הקפה את הדם ואכלו (חולין קכ ע"א). ובתרומת הדשן (סי' קכט) דן בסברה לאסור להשתמש בדיו שמעורב בו חמץ שנפסל מאכילת כלב כיון שלפעמים הוא מכניס את הקולמוס לתוך פיו, והרי לדעת הרא"ש אף שנפסל מאכילת כלב הוא אסור באכילה. וכתב על כך וז"ל: "ויש לומר דלא צריכין להחמיר בנידון דידן, דנראה דהא דאסרי גאונים דלעיל חמץ שחרכו קודם זמנו באכילה, היינו משום דכיון דמחשבינן ובעי למיכליה לא איפסיל לדידיה מאכילת אדם, וכל שכן מאכילת כלב. וכן משמע בפשיטות לשון אשירי לעיל. אבל במה שנותן הקולמוס בפיו כדי להחזיקה, ואגב זה טועם מן הדיו בלא כוונה, לא מחשבינן בהא מיד", עכ"ל. הרי שמבאר את סברת האיסור מצד "דמחשבינן ובעי למיכליה". ולכן כשאוכל שלא באופן של החשבה אין בזה איסור. וכן כתבו להדיא ה"ט"ז (סי' תמב סק"ח) והמשנ"ב (שם סקמ"ג).

קשיים בהבנה זאת

ואולם לכאורה קשה על ההבנה הזו בדברי הרא"ש: ראשית, יש לדקדק קצת שאם הוא היה רוצה לומר כנ"ל, המילה "איהו" היא לכאורה מיותרת, והיה צ"ל: "דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מכל מקום כיון דקאכיל ליה אסור". ובעיקר קשה, שלכאורה דין אחשביה אינו פותר את הבעיה שהרא"ש מעלה. כי אם הבעיה היא שבטלה דעת האוכל אצל כל אדם, מה מועילה העובדה שהוא מחשיב את החמץ, סוף סוף בטלה דעתו, וצריך היה להתירו באכילה. ובכל דיני בטלה דעתו שבתורה מדובר בכגון שהאדם עצמו שינה מדעת כל הבריות, ואין אנו מתחשבים בזה שבעצם הפעולה שכך עשה נחשב שהחשיב את הדבר. ולמשל, כאשר אדם קובע סעודה על יין, מבואר בגמרא (ברכות לה ע"ב) דבטלה דעתו אצל כל אדם, ואין הוא מברך על היין שלוש ברכות אע"פ שהיין סעיד. ולכאורה בעצם זה שהוא עצמו קבע סעודתו על היין היה אפשר לומר דאחשביה ליין כקביעות סעודה, והיה צריך לברך עליו. וכן מבואר בגמרא (מנחות ע' ע"א) דאדם שאכל דבר איסור המחובר לקרקע בלי לתלושו על ידי שגחן ואכל במחובר, פטור, כיון דבטלה דעתו אצל כל אדם. ואין אומרים דבעצם המעשה שעשה הוא החשיב את האכילה. וכן כשצירף פחות מכזית מן המת שאינו מטמא טומאת מת לפחות מכביצה אוכלין, והשלים לכביצה, מבואר בגמרא (כריתות כא ע"ב) שאינו מטמא טומאת אוכלין אפילו אם חשב עליו לאכילה, דבטלה דעתו אצל כל אדם. ואין אומרים שבעצם זה שהוא עשה כך, הוא החשיב את הבשר. דזו גופא המשמעות של הקביעה דבטלה דעתו אצל כל אדם, שאין ההחשבה שלו מועילה והרי בטלה מפני דעת כל בני האדם. ואם כן מדוע כאן

נחשבת האכילה שלו ואינה בטלה אצל כל אדם. ומלבד זאת, מלשון הרא"ש שכתב "דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם", מבואר שדעתו של האדם האוכל בטלה גם בנידון דידן, והסיבה לאיסור אינה הפקעת הכלל דבטלה דעתו אצל כל אדם, אלא סיבה אחרת.

דין אחשביה אינו אמור כשבטלה דעתו אצל כל אדם

ולא דמי למה שמצינו שמועיל אחשביה בשבועה ובהקפה את הדם הנ"ל, דבשבועה אזלינן בתר כוונתו ודעתו, ואומדים דעתו שלכך הוא התכוון, כיון שנשבע על כך ועשה כך. והשבועה המסוימת שאותו אדם נשבע היא מה שמגדיר את האיסור, ולא דעת כל אדם. ובזה שונה שבועה משאר איסורי האכילה. ובהקפה את הדם ואכלו – אמנם בסתמא דמילתא דם אינו עומד לאכילה כשקרש מאליו, ולכן אין הוא מטמא אוכלין אם לא חשב עליו לאכילה (תוספתא טהרות פ"ב ה"ג; רמב"ם הל' טומ"א פ"א ה"ט). אבל אם חשב עליו לאכילה הוא מטמא טומאת אוכלין (שם ושם), דזו אינה מציאות משונה שנוגדת את דעת בני האדם. ולכן אם הוא מחשיב את הדם בזה שהוא מקפה אותו על מנת לאוכלו יבש, דינו כדין חשב עליו לאכילה שנחשב כאוכל, וכעוד דברים רבים אחרים שמחשבתו לאכילה עושאתו עומד לאכילה. וכבר הב"ח (או"ח סי' תמב ד"ה ומ"ש ויש) הקשה שהאוכל חמץ שאינו ראוי לאכילה לא עדיף על הנשבע שלא יאכל ואכל עפר, דמבואר בגמרא (שבועות כב ע"ב) שפטור. ותירץ שלחמץ הפסול מאכילה יש מעליותא בכך שאם יערבוהו במאכל אחר, הוא יחזור וייראה לאכילה. וזה לכאורה דוחק גדול, דהרא"ש לא תלה את החומרא בכך שאם יערבו את החמץ במאכל אחר הוא יחזור וייראה. ועוד קשה, שכל מאכל שאינו ראוי לאכילה ייראה לאכילה עם יערבו כמות קטנה ממנו בכמות גדולה ממאכל הראוי²¹.

אפשרות אחת בדברי הרא"ש שכשדנים על אכילת כלב אין דין בטלה דעתו

ונראה שיש שתי הבנות אפשריות בדברי הרא"ש. האחת, שאמנם בטלה דעתו אצל כל אדם אבל לא אצל כל כלב, דהא הוא לא גרע מכלב. ולא אמרינן בשום מקום שדעתה של חיה בטלה אצל חיות העולם, דלא שייך בחיות דין ביטול בדעת, דהא אין להן דעת. והרי בנידון דידן לא צריך שיהיה ראוי לאדם אלא מספיק שיהיה

21. ולפי המתבאר להלן יש לדחות גם את הראיה שהביא לדבריו, יעו"ש.

ראוי לכלב כדי שיחול בזה איסור. ולכן אסור לו ליצור מציאות שמיניה וביה תגדיר את הדבר כראוי לאכילת חיה. ואין להקשות דעצם העובדה שהוא רצה לאכול ואמרנו לו שלא יאכל, כבר גילתה שהדבר היה ראוי לאכילת חיה, דרצון ומחשבה בלבד אינם מספיקים כדי לשוות לחמץ החרוך הזה שם של ראוי לאכילת כלב. ולפי זה תיבת "איהו" באה לומר דהנה על כל פנים יש מישהו שאוכל את זה (והוא לא גרע מכלב) ולכן אסור.

אפשרות אחרת שבטלה דעתו מבטל חיוב דאורייתא ומשאיר איסור דרבנן

ואפשרות ההבנה השניה היא שהרא"ש סובר דהא דאמרינן דבטלה דעתו אצל כל אדם, היינו דמדאורייתא אין חיוב, אבל מדרבנן יש בזה איסור. דבאמת בדין גחון ואכל תרומה (מנחות שם) נראה שהוא פטור אבל אסור, וכלשון הגמרא: "ההיא לענין איחיובי מיתה וחומש". דמשמע שרק לעניין חיוב מיתה וחומש ליכא, אבל איסורא מיהא איכא. וכן נראה מלשון הרמב"ם (הל' תרומות פ"א הכ"ו) שפטר מן המיתה ומן החומש, ומפשטות לשונו משמע דאיסורא מיהא איכא. וכן בדין כותח הבבלי, שהשווהו הרא"ש בשם הרב הברצלוני לנידון דידן, וכדלקמן, ומבואר בדעת הרא"ש (פסחים פ"ג ס' א) שיש בזה איסור אף שאינו לוקה. והרא"ש מעתיק שם את דברי הר"ף וכותב: "וכי אמרי רבנן לא לקי, הני מילי היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס, כגון כותח הבבלי ושכר המדי וכיוצא ב", עכ"ל. והגמרא אומרת (פסחים מד ע"א) שיש שתי אפשרויות שבהן מתקיים דינם של חכמים שאינו לוקה כשאין כזית בכדי אכילת פרס: "הנח לכותח הבבלי דלית ביה כזית בכדי אכילת פרס; אי בעיניה דקשריף וקאכיל ליה בטלה דעתיה אצל כל אדם, ואי משטר קשטר ואכיל לית ביה כזית בכדי אכילת פרס", ע"כ. הרי שעל שני המקרים הללו אמרו חכמים שאינו לוקה ונחלקו בזה על ר' אליעזר. אבל מיניה וביה יש ללמוד בדברי הרא"ש שבשני המקרים הללו יש איסור. ומוכח מזה שגם כאשר הוא נפטר ממלקות מצד שבטלה דעתו אצל כל אדם בכל זאת יש בדבר איסור דרבנן.

וכן מצינו בדין שינוי בשבת, שאף אם אדם עושה מלאכה בדרך משונה ובטלה דעתו אצל כל אדם, בכל זאת יש בדבר איסור. ולכן כשמוציא משא על ראשו בשבת (שבת צב ע"א) פטור אבל אסור, דאין דרך להוציא כן. ואף שאנשי הוצל נוהגים כך, בטלה דעתם אצל כל אדם (שם ע"ב). ומוכח שמלאכה שנעשית בדרך שהעושה אותה דעתו בטלה אצל כל אדם יש בה על כל פנים איסור דרבנן. וכן כשטווה צמר מעל גבי בהמה בשבת פטור (שם עד ע"ב) ואע"פ שיש אומנים שיש להם חכמה יתירה לטוות כך,

דבטלה דעתם אצל כל אדם (תוס' שם ד"ה חכמה). ומוכח מזה שכאשר פעולה נעשית בדרך משונה שהעושה אותה דעתו בטלה אצל כל אדם, בכל זאת יש בה איסור.

ביאור דבריו לפי זה

ולכן נראה שהרא"ש נוקט בפשיטות שאמנם בטלה דעתו אצל כל אדם אבל בכל זאת יש בדבר איסור. ואין זה מצד אחשביה, אלא מצד שהסברה דבטלה דעתו אצל כל אדם אינה מועילה להתיר את הדבר לכתחילה אלא רק לבטל בזה חיוב דאורייתא. וכוונת הרא"ש באומרו: "דאע"פ דבטלה דעת האוכל אצל כל אדם מכל מקום כיון דאיהו קאכיל ליה אסור", היינו שאמנם הוא ביאר קודם לכן שאין איסור להשהות את החמץ החרוך הזה, וכל אדם שיששה את החמץ הזה לא יהיה אמור להתחשב בכך שיש אדם כזה שאוכל חמץ כזה, דבטלה דעתו. אבל מכל מקום הוא עצמו שכן אוכל את החמץ, חל עליו איסור, דאין הסברה דבטלה דעתו מועילה להתיר לו את הדבר לכתחילה אלא רק למונעו מאיסור תורה.

לפי מה שהתבאר יש לאסור לאכול אף במקרה שאוכל שלא בכוונה

והנפקא מינה בין ההבנות הנ"ל ובין מה שהתבאר בדעת המפרשים שהבינו בדעת הרא"ש שהאיסור הוא מצד אחשביה, היא בנידון של תרומת הדשן שהוא אוכל שלא בכוונה וכגון שהוא מכניס קולמוסו לפיו או שדרכו לכסוס מתוך עצבנות וכדומה. לפי הסברה שחומרת הרא"ש הוא דווקא מצד אחשביה, הרי שבמקרים כגון אלה אין מקום לאיסור עליו, דהא אין כאן החשבת האכילה וכפי שטען תרומת הדשן. אבל לפי מה שהתבאר שלא אמרינן בהכי בטלה דעתו אצל כל אדם או שגם כאשר בטלה דעתו סוף סוף יש בזה איסור דרבנן, הרי שגם במקרים הללו יהיה איסור גמור לאכול.

הרא"ש והרב הברצלוני השוו בין חמץ שחרכו לבין המשנה דאלו עוברין

והרא"ש (פסחים פ"ב שם) המשיך בדבריו וז"ל: "וכ"כ הרב הברצלוני²² ז"ל, וז"ל: והני מילי דמותר בהנאה לאחר זמנו, אבל באכילה לא. ומהאי טעמא נמי אסור כותח הבבלי כי אכיל ליה, דתנן (מב ע"א): אלו עוברין בפסת, כותח הבבלי וכו'. ויש מי שאומרים המורייס שעושין האידנא שקורין אלמר"י שמימין בו לחם קלוי

22. הוא ר' יהודה בן ברזילי הברצלוני בעל העתים. ובעתים שלפנינו ליתא, דכידוע רובו אבד ונדפס רק חלק קטן ממנו.

שמותר אחר הפסח. חדא, שהחמץ על ידי תערובות שעבר עליו הפסח מותר בהנאה. ועוד, שהרי חרכו קודם זמנו ומותר בהנאה אחר זמנו. ואנן חזינן לרבוותא דאסרין ליה לאחר הפסח. דלא שרי ר' שמעון אלא כגון דעריב שלא בכוונה, אבל לערובי ולשהויי לא. ומשום שחרכו נמי לא, אימור לא חרכו יפה יפה, דלא מסיק אדעתיה פסח בשעת עשייתו. ועוד, לא קאמרין חרכו קודם זמנו מותר באכילתו לאחר זמנו אלא בהנאה קאמר, דלאו אורחא דארעא לאכול פת חרוך כל צרכו, אבל גבי מורייס דאורחא למיכל הכי אסור, עכ"ל. ואמנם הרא"ש עסק בתחילת דבריו בחמץ בעין שחרכו ונפסל מאכילת כלב ואילו הרב הברצלוני עוסק בתערובת שראויה לאכילת אדם. אבל בדברי הרב הברצלוני עצמו רואים שהוא מקשר בין שני הנידונים, דהא תחילת דבריו: "והני מילי דמותר בהנאה" וכו' מתייחסת לנידון של חמץ שחרכו, ועל זה הוא אומר: "ומהאי טעמא" נמי אסור כותח הבבלי וכו'. ולכאורה אלו שני נידונים שונים לגמרי, וכנ"ל, וטעמם שונה.

בעל כרחנו נקט הרב הברצלוני כאפשרות השניה הנ"ל

ועל כרחנו צריך לומר בדעתו שהבין כאפשרות השניה הנ"ל, וסובר הרב הברצלוני שבשני המקרים סברת ההיתר היא מצד שבטלה דעתו אצל כל אדם, והיתר זה הוא רק לעניין הנאה אחר זמנו, אבל לא לעניין אכילה, ולכן "מהאי טעמא" יש לאסור באכילה גם את כותח הבבלי, כי גם הוא הותר בהנאה אחר זמנו בגלל שבטלה דעתו של האוכלו יותר מכזית בכדי אכילת פרס אצל כל אדם, וסברה זו של היתר מצד בטלה דעתו אינה מועילה להתיר את הדבר באכילה. אבל לפי האפשרות הראשונה הנ"ל, אין שום דמיון בין שני המקרים, דהא המיוחד בנידון דחרכו הוא שהדבר נפסל מאכילת כלב דווקא, ובזה לא אומרים בטלה דעתו. ואילו כותח הבבלי לא נפסל באכילה זאת של יותר מכזית בכדי אכילת פרס אלא רק מאכילת אדם, דאין אדם נוהג לאכול כך. אבל ברור שאין הוא נפסל מאכילת כלב בהכי, ולכן דווקא נאמרה להדיא הסברה הזאת של בטלה דעתו אצל כל אדם. ולכן יש הכרח להבינו כאפשרות השניה הנ"ל.

מההשוואה למשנה מוכח שלמד כשיטת ר"ת וסיעתו

ומזה שהרב הברצלוני מביא ראיה לדבריו מהמשנה, יש הכרח לומר שהבין אותה כדעת ר"ת וסיעתו ולא כדעת רש"י והרמב"ם וסיעתם. והיינו משום שהנידון שעליו הוא לומד ממנה הוא איסור אכילה. והוא מסיק שהאיסור הוא דווקא "כי אכיל ליה". ואם האיסור שעליו מדובר היה איסור השהייה, לא היה זה נכון לומר

שהאיסור הוא דוקא כי אכיל ליה. וגם לא היה מקום להשוות בין הנידונים, דהיה חילוק מהותי ביניהם, דבמשנה מדובר על דבר שיש איסור להשהותו, וקל וחומר שיהיה איסור לאוכלו, ואילו החמץ שחרכו בהכרח אין בו איסור השהייה, דהא הוא מותר בהנאה אחר זמנו, ואם כן יתכן שגם אין איסור לאוכלו.

סתירות לכאורה בהתייחסות הרמב"ם למורייס

והנה, בנידון המורייס שעליו דן הרב הברצלוני יש סתירה לכאורה בדברי הרמב"ם. מחד גיסא לגבי אכילה ביום כיפור כתב הרמב"ם (הל' שביט"ע פ"ב ה"ה) וז"ל: "אכל אוכלין שאינן ראויין למאכל אדם, כגון עשבים המרים או שרפים הבאושין, או ששתה משקין שאינם ראויין, כגון ציר או מורייס וחומץ חי – אפילו אכל ושתה מהן הרבה, הרי זה פטור מן הכרת; אבל מכין אותו מכת מרדות", עכ"ל. ומבואר שמורייס מוגדר כמשקה שאינו ראוי לאכילת אדם. לעומת זאת כתב הרמב"ם (הל' חמור"מ פ"ד ה"ח) וז"ל: "תערובת חמץ – עוברין עליה משום 'בל יראה' ו'בל ימצא', כגון המורייס וכותח הבבלי ושכר המדי שעושין אותו מן הקמה, וכל כיוצא באלו מדברים הנאכלים. אבל דבר שיש בו תערובת חמץ ואינו ראוי לאכילה – הרי זה מותר לקימו בפסח", עכ"ל. ומבואר להדיא שהמורייס דווקא נחשב מהדברים הנאכלים. וכן קשה לכאורה דבפירוש המשנה (תרומות פ"א מ"א) כתב הרמב"ם וז"ל: "מוריס – אלמרי", עכ"ל. ואילו בפירוש המשנה דידן (פסחים פ"ג מ"א) כתב וז"ל: "כותח – אלמרי", עכ"ל. ובהלכה הנ"ל (הל' חמור"מ שם) הוא מביא את מורייס ואת כותח גם יחד אע"פ שבמשנה לא נזכר המוריס אלא רק הכותח.

ביאור שיטת הרמב"ם בעניין זה והתאמת הדברים להבנת הכס"מ

והרב קאפח (על פיהמ"ש תרומות שם ופסחים שם) פירש דהיינו מין לפתן. ונראה דכיון שישנם סוגים של לפתן, לכן גם הכותח וגם המורייס מתורגמים באותו תרגום. ומורייס זה הינו רוטב של דגים שנכבשו במי מלח או בשמן, ונהגו ללפת בו את הפת, ויש בו גם חמץ. ובדין איסור אכילה ביום הכיפורים התכוון הרמב"ם לאכילת הלפתן בפני עצמו, והרי זה כמו מה שנאמר בגמרא (פסחים מד ע"א) על כותח הבבלי כשאוכלו בפני עצמו דבטלה דעתו אצל כל אדם, דאין בני אדם אוכלים את המאכלים הללו בפני עצמן לרוב חריפותם או מאיסותם כשהם בפני עצמם. ועל זה הוא אומר שפטור ביום הכיפורים, די שצורך שהאכילה תהיה כדרכה כדי להתחייב עליה. ולעומת זאת כשמדובר על איסור בל יראה ובל ימצא, לא איכפת לנו שהדבר

אינו ראוי לאכילה בפני עצמו, דעל כל פנים קיים כאן כזית חמץ גמור שמשמש לאכילה כדרכה אם אכן אוכלים אותו שלא בכדי אכילת פרס. ולפי זה מסתבר לומר כהבנת הרמ"ך והכס"מ בדעת הרמב"ם ודלא כהבנת המגיד משנה. דלפי זה יוצא שאותו מורייס אינו נאכל ביותר מכזית מכדי אכילת פרס ואף עליו נאמר שעובר בבל יראה.

מדברי הרב הברצלוני נראה שהבין כשיטת הרמב"ם

ובדברי הרב הברצלוני מבואר שעניין זה שהמורייס אינו נאכל בפני עצמו, אינו מהווה סברה להתיר, דאין הוא מזכיר כלל את הסברה הזאת כשיקול להתיר את המורייס. ואין הוא מזכיר אלא שני נימוקים אחרים: האחד, שהחמץ הוא על ידי תערובת, והשני, שהחמץ הוא חרוך. ונראה שהיה פשוט לו שעצם העובדה שאין המורייס נאכל בפני עצמו, אינו צד להתיר, כיון שעל כל פנים יש בתערובת כזית חמץ גמור, וכפי שהתבאר בדברי הרמב"ם אליבא דהרמ"ך והכס"מ ודלא כמגיד משנה.

לכאורה תמוה שיש הוה אמינא להתיר מצד שיש בו "לחם קלוי"

ואולם יש לתמוה לכאורה על עצם ההוה אמינא להתיר מצד זה שהאדם חרך את החמץ ועשאו "לחם קלוי". דהא נראה לכאורה פשוט וברור שהחריכה הזאת לא עשתה את החמץ לאפר גמור. והרי אנשים רגילים לאכול "לחם קלוי" בשופי. ולחם קלי וכרמל הוא מאכל רגיל לכל דבר ועניין, וכפי שנראה בתורה (ויקרא כג, יד) שעל זה מזהירה התורה שלא לאוכלו לפני הנפת העומר, ואין הוא נחשב כאכילה משונה שלא דיבר עליה הכתוב. ובוועז צבט לרות קלי והיא אכלה ושבעה והותירה (רות ב, יד). ואביגיל הביאה לדוד ונעריו חמש סאים קלי (שמ"א כה, יח). וכידוע לחם כזה גם נשמר הרבה זמן, וזו גם הסיבה שמשימים אותו בליפתן שרגילים לאוכלו מעט מעט, ובדרך זאת מאפשרים ללחם שבתוכו להישאר זמן רב.

לכאורה קשה שהרב הברצלוני מחלק בין בעיניה ותערובת בעניין זה

ואמנם הרב הברצלוני נגע בעניין הזה בדבריו, אלא שהתייחסותו לכך לכאורה אינה מובנת. הוא טוען שפת שחרכה קודם זמנה מותרת "דלאו אורחא דארעא לאכול פת חרוך כל צרכו", וזה בהנגדה למורייס "דאורחא למיכל הכי". ולכאורה כוונת דבריו הפשוטה היא שיש הבדל בין פת חרוכה העומדת בפני עצמה, שאין

דרך לאוכלה כך, ובין פת חרוכה הנתונה במורייס שדרך לאוכלה כך. אבל לכאורה ההבדל הוא הרבה יותר מהותי: בפת חרוכה עסקינן בכגון שמרוב חריכה היא נפסלה מאכילת כלב, וכפי שביאר הרא"ש להדיא. ובעצם עסקינן בסוג של פחם. והרמב"ם קורא לפת החרוכה הזאת "פחמין" להדיא, וכלשונו בהבאת ההלכה הזאת (הל' חמ"מ פ"ג ה"א): "הרי זה מותר להנות בפחמין שלו בתוך הפסח. אבל אם שרפו משעה ששית ומעלה וכו' הפחמין שלו אסורין בהניה", עכ"ל. הרי שהוא מבין שמדובר בפחמים ממש. ואם כן ההבדל בין הפת הזאת ובין הפת של המורייס הוא מהותי הרבה יותר: כאן מדובר על פחמים וכאן מדובר על "לחם קלוי"; זה נפסל מאכילת כלב וזה ראוי לאכילת אדם.

על כרחנו הרב הברצלוני מתייחס ללחם ששרפו אותו ממש

ועל כרחנו צריך לומר בדעת הרב הברצלוני שהוא מתייחס ללחם ששרפו אותו ממש והכניסוהו לתוך מורייס. וכנראה שזו היתה דרכם להכניס פחמין ממש לתוך המורייס. ולכן היתה אמורה להיות מציאות של "חרכו יפה יפה". אלא רק שיש לחשוש שמא לא עשה כך, ושמא לא חשב על זה מספיק לקראת הפסח. אבל בעיקרון הוא היה אמור ליטול את החמץ הזה טרם הכנסתו לתוך המורייס ולחרוך אותו "יפה יפה". ולכן לא נותר לרב הברצלוני אלא רק לחלק בין כשהפחמים הללו עומדים בפני עצמם, שאז אין דרך לאוכלם כך, ובין פחמים שמכניסים לתוך מורייס שדרך לאוכלם כך. ואולם לכאורה קשה שאם אכן זה לא היה לו לנקוט לשון "לחם קלוי" אלא היה צריך לומר פחמים, ואכתי צ"ע.

אם מכניסים פחמין למורייס קשה מדוע הם נחשבים כפסולים מאכילת כלב

אמנם אליבא דאמת נראה שגם אם אומרים כן, לכאורה סברתו של הרב הברצלוני קשה מטעם אחר. דאם נאמר שכאשר מערבבים את הפחמים הללו לתוך מורייס, שפיר נוהגים בני אדם לאוכלם בדרך זאת, אם כן, זו צריכה להיות תקנתו של כל פחם שחרכו יפה יפה. דלפי זה אפשר לקחתו ולתיתו במורייס, וטבילתו במורייס מוציאתו מידי פסול מאכילת כלב. ותמיד יהיה אפשר לומר שאפילו שהפחמים הללו אינם ראויים במצבם זה לאכילת כלב כשהם עומדים בפני עצמם, אפשר להכשירם בדרך פשוטה בזה ששיימו אותם בתוך מורייס. ואם כן לכאורה תמוה מדוע כשהוא שורפם בפני עצמם ואינו מערבם, כבר אין בהם איסור ומותר ליהנות מהם. ומאי איכפת לן שאכתי לא הכניסים למורייס. סוף סוף אין זה נכון

לומר עליהם שהם אינם ראויים לאכילה כלל ופסולים מכלב, דהא יש הרבה אוכלין שבהיותם בפני עצמם אין נוהגים לאוכלם, כמו תבלינים למיניהם, אבל כאשר מערבים אותו בתבשיל הם דווקא משביחים אותו. ולא יעלה על הדעת לומר שאם תבלין אינו ראוי לאכילה בפני עצמו, אבל רגילים להכניסו לתבשיל, שיהיה ניתן להגדירו כפסול מאכילת כלב ויהיה מותר להשהותו בפסח. ואפילו כותח הבבלי שהוא כבר בתערובת, אסור להשהותו בפסח, אף שאינו יכול לאכול את החמץ בפני עצמו, וכל שכן שיהיה אסור להשהות חמץ שעומד בפני עצמו, אף שאינו יכול לאכול אותו בפני עצמו, וצע"ג.

יא. בירור דעת חכמים דר' אליעזר באכילת תערובת שאין בה כזית בכדי אכילת פרס

ביאור דברי הר"ף והרא"ש בדעת חכמים דר' אליעזר

ויש להבהיר בזה את דברי הר"ף (יג ע"א-ע"ב) והרא"ש (פ"ג סי' א) שהעתיקו וז"ל: "תנו רבנן: 'כל מחמצת לא תאכלו', לרבות כותח הבבלי ושכר המדי וחומץ האדומי וזיתום המצרי. יכול יהא ענוש כרת, תלמוד לומר: 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה'; על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו עובר בלאו, דברי רבי אליעזר. וחכמים אומרים: על חמץ דגן גמור ענוש כרת ועל עירובו בלא כלום. אף על גב דאמור רבנן על עירובו בלא כלום, מילקא הוא דלא לקי אבל איסורא איכא. וכי אמרי רבנן נמי דלא לקי, הני מילי היכא דליכא כזית בכדי אכילת פרס כגון כותח הבבלי וכיוצא בו, אבל היכא דאיכא כזית בכדי אכילת פרס אפילו לרבנן לקי", עכ"ל. ועל כרחק מה שאומרים שלוקה כשיש כזית בכדי אכילת פרס היינו שאכל את כל הפרס, דבזה יוצא שאכל כזית. אבל אם לא אכל את כל הפרס, אינו לוקה, דאכתי אכל פחות מכשיעור. ועל כרחק חכמים אינם סבורים שהיתר מצטרף בזה לאיסור, דבזה הם חולקים על ר' אליעזר ולכן הם לא מחייבים מלקות כמותו. ועל כרחק טעמם לאיסור הוא מצד שכזית בכדי אכילת פרס נחשב לממשו של איסור, וכן מבואר בדברי הרמב"ם (הל' מאכ"א פט"ו הל' ב-ג). ולכן אין המיעוט מתבטל, אבל אכתי צריך לאכול ממנו שיעור כזית כדי להתחייב. וכשאין כזית בכדי אכילת פרס, אין בזה אפילו איסור חצי שיעור, דהמיעוט בטל בתערובת, ומדאורייתא נחשב כמי שאינו, וכפי שהתבאר במקום אחר (ט"ח בשר בחלב ותערובות ח"א סי' ט). ולפי זה מה שכתבו הר"ף והרא"ש דאיסורא איכא היינו איסורא מדרבנן. ויוצא אפוא שההנגדה בין הרישא

לסיפא בדבריהם היא לא רק בזה שברישא מדובר על פחות מכזית בכדי אכילת פרס ובסיפא מדובר על יותר מכדי אכילת פרס, אלא גם בזה שברישא האדם אינו אוכל בפועל כזית ובסיפא הוא אוכל בפועל כזית. וזה מובלע בעצם החילוק שבין הרישא לסיפא, דההנחה היא שהוא אוכל כדרכו בשני המקרים, וממילא אם אין כזית בכדי אכילת פרס, אז בפועל הוא לא יאכל כזית מהאיסור גם כשיאכל פרס מהתערובת. ואם יש כזית בכדי אכילת פרס, אז בפועל הוא יאכל כזית מהאיסור כאשר יאכל פרס מהתערובת.

לפי הקרבן נתנאל גם כשאין כזית בכדי אכילת פרס יש איסור חצי שיעור

ולפי זה יש לדחות מה שכתב הקרבן נתנאל (על הרא"ש שם אות מ) וז"ל: "מילקא. דעתי לומר משום דס"ל כר' יוחנן דדריש מ'כל חֶלֶב' (ויקרא ז, כג) דחצי שיעור אסור מן התורה (יומא עד ע"א), והכי נמי דרשי רבנן 'כל' דגבי חמץ. ולענין איסורא כשהוא בעין אינו צריך, דילפינן מחֶלֶב, ועל כרחק אתיא כל דגבי חמץ לאסור אפילו על ידי תערובת. ורבנן נמי דרשי כל לענין איסור לחוד ולא למלקות. וכן מצאתי בהר"ן (על הר"ף יג ע"א ד"ה הרי) דהך איסורא איכא היינו מדאורייתא, דחצי שיעור אסור מן התורה. וכן הוא דעת הבית יוסף [בסי' תמב (אות א)], וכן כתב מהרש"א [דף מג בתוס' ד"ה מאן תנא²³]. ועיין בתוס' [דף מד ד"ה לענין]. ומה שהקשה מהרש"א שם, יש ליישב על פי הנחה זו, עכ"ל. ולשיטתו יוצא שגם לדעת הר"ף והרא"ש יש בדבר איסור דאורייתא, וממילא לפי כל השיטות כשיש ספק אם יש חמץ צריך יהיה להחמיר ככל ספיקא דאורייתא גם בדליכא כזית בכדי אכילת פרס.

דחיית הבנת הקרבן נתנאל שיש איסור חצי שיעור

ולכאורה יש להקשות טובא, דהר"ן לא כתב שיש לדעת חכמים איסור דאורייתא מצד חצי שיעור אף כשאין בתערובת כזית בכדי אכילת פרס. וכל מה

23. המהרש"א לא כתב זאת להדיא, אך הבנה זו מוכרחת בדבריו, שכן הוא בא לבאר בדבריו מדוע נקטה הגמרא (חולין כג ע"ב) שיש פסול במנחה שיש בה שיאור, ולשון הגמרא היא: "מְדַלְקֵי עליה [בפסח], חמץ הוא", ומוכח מזה שהאיסור הוא מדאורייתא. ובביאור המקור לאיסור שיש בשיאור כתב המהרש"א שכמו שיש איסור בתערובת למרות שאין לוקים עליה, כך יש איסור בשיאור למרות שאין לוקים עליו. ומוכח שהבין שהאיסור בתערובת הוא מדאורייתא. ויעוין בפני יהושע (פסחים שם על תד"ה מאן תנא) שדחה את דברי המהרש"א וכפי שהתבאר, וקיים את דברי התוס' שעליהם הקשה המהרש"א.

שכתב הוא רק שיש בדבר איסור²⁴, וכוונתו כנ"ל שיש איסור דרבנן, ולא חידש בזה יותר ממה שכתבו הר"ף והרא"ש להדיא שיש בזה איסור. ואדרבה, הוא כותב להדיא (שם ד"ה יכול) וז"ל: "ולרבנן דלא דרשי כל, לגמרי מעטיה רחמנא בין מלאו בין מכרת", עכ"ל. וכתב לעיל מיניה (שם ד"ה הרי) וז"ל: "ומיהו אנן לא קיימא לן הכי אלא כרבנן דפליגי עליה דר' אליעזר וכו' ומיהו כל חמץ דגן גמור על ידי תערובות **שלא נתבטל** איכא איסורא דאורייתא, דחצי שיעור מן התורה", עכ"ל. הרי שהדגיש להדיא דהאיסור דאורייתא הוא דווקא בדגן שלא התבטל, והיינו כשיש כזית בכדי אכילת פרס דאיכא ממשו. אבל כשיש פחות מכזית בכדי אכילת פרס הוא מתבטל. וכן כתבו ראשונים נוספים²⁵ שאין איסור דאורייתא בחצי שיעור חמץ בתערובות. והדבר אף מוכח מלשון הגמרא עצמה (פסחים מד ע"א): "**וכזית בכדי אכילת פרס דאורייתא היא**" וכו', הרי שאפילו ר' אליעזר שהחמיר בתערובת חמץ, לא אסר מדאורייתא אלא תערובת שיש בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס. ובאמת אם היה בזה איסור דאורייתא של חצי שיעור, היה הכרח לומר שחכמים סבורים שההיתר מצטרף לאיסור, דאי לאו הכי מהיכא תיתי שהמיעוט שאין בו טעמו ולא ממשו יהיה בו איסור דאורייתא והוא לא יתבטל ככל תערובותיה של תורה²⁶. וגם אם הם היו סבורים שיש ללמוד איסור מצד הריבוי, לא היה זה מצד חצי שיעור אלא מצד הריבוי המיוחד הזה.

דחיית הבנתו בדברי הטור

ועוד כתב שם הקרבן נתנאל וז"ל: "ודע שבטור שם כתב וז"ל: ור"ף פסק כחכמים, שאין לאו בתערובת חמץ ולא חמץ נוקשה אלא איסור דרבנן. ולפי זה מותר לערבו בתחלה לפני הפסח ולהשהותו עד לאחר הפסח. ולזה הסכים אדוני אבי הרא"ש ז"ל. ע"כ. הרי לפניך דאינו אלא איסור דרבנן. וזה שהקשה ט"ז (סי' תמב

24. הר"ן לא כתב זאת להדיא, אך הוא לומד שנוקשה איסור בק"ו מתערובת. והרי התערובת המדובר עליה היא תערובת שאין בה כזית חמץ בכדי אכילת פרס. ויוצא שיש בה עכ"פ איסור.

25. כן מבואר בשאלות (צו, סי' פ; סי' צד במהד' מיר'): "ואפילו לרבנן דפליגי עליה דר' אליעזר, דלא דרשי כל, דלא קאי עליה בלאו אבל איסורא איכא". וכן כתב הרמב"ן (השג' לשהמ"צ ל"ת קצח): "וההלכה כדברי החכמים שהם אומרים על חמץ דגן ענוש כרת ועל עירובו בלא כלום. והנה הוא פטור ואינו לוקה כלל מן התורה, שחכמים אין להם ריבוי לאו בתערובת חמץ כלל, אלא או ענוש כרת או פטור", עכ"ל. וכיון שאין ריבוי לאו לתערובת חמץ, ממילא אין עילה לאוסרה מדאורייתא.

26. ואמנם יש לאסור מצד טעם כעיקר לפוסקים שהוא מדאורייתא, אך כאן מדובר אף על תערובת יבש ביבש שאין בה נתינת טעם.

סק"א) וספר פני יהושע על הבית יוסף ע"ש. איברא דיש לתקן לשון הטור, דבודאי גבי תערובת כתב דווקא שאין לאו בתערובת משמע הא איסורא דאורייתא איכא. ומ"ש אלא איסור דרבנן נמשך על ולא חמץ נוקשה", עכ"ל. ולכאורה קשה טובא להעמיס כוונה זאת בדעת הטור. ומלבד הדוחק העצום בלשון, הדבר נסתר גם מיניה וביה, דהא הטור רוצה להסיק מזה שמותר לערבו בתחילה לפני הפסח. ואם הוא היה סבור שיש בזה איסור דאורייתא מה הועיל בזה, ומדוע שיהיה היתר לערבו לפני הפסח. הלא הסברה להתיר לערב היא מצד זה שאין בדבר איסור דאורייתא. ובפשטות הטור מבין את דברי הרא"ש כמו שהתבאר, שאין בדבר שום איסור דאורייתא אלא רק איסור דרבנן בין בתערובת חמץ ובין בחמץ נוקשה. ויש להקשות ולדחות גם את המשך דברי הקרבן נתנאל שם אבל אכמ"ל.

יב. שיטת הרמב"ם בדין חוזר ונייעור באכילת חמץ שהתבטל לפני פסח

שיטת הראשונים שחמץ שנתבטל לפני פסח אינו חוזר ונייעור

והנה, ראשונים רבים פסקו שאם חמץ התבטל בששים לפני הפסח אין הוא חוזר ונייעור בפסח עצמו, ומותר לאכול את כל התערובת. כן כתב התרומה (סי' נה), והביא תשובה של ר"י בשם ר"ת שאמר כן. וכן כתב הרא"ש (פסחים פ"ב סי' ה) וז"ל: "וחמץ משש שעות ולמעלה אף על פי שלוקין עליו מן התורה כיון שאין בו כרת הרי הוא כשאר איסורין ובטל בששים ומותר אף בפסח כיון שנתבטל קודם הפסח", עכ"ל. וכן כתב המרדכי (שם סי' תקנד) בשם התרומה הנ"ל. וכן כתבו הסמ"ג (ל"ת עז-עח ד"ה חטה), הסמ"ק (סי' רכב), וראשונים נוספים.

שיטת הגאונים והראשונים שחמץ שנתבטל חוזר ונייעור

וכנגד הראשונים הללו כתב הר"ץ גיאת (הל' פסחים עמ' רפא) בשם רב האי, והובאה תשובה זאת גם בטור (סי' תמב אות א) בשם רב נטרונאי, וז"ל: "ועוד נשאל ממנו כי עבדינן חמרא בפסחא מן צמוקי בתר דעבדינן נטירותא יתרתא זימנן דמשתכח בעידן סחיטה תרתי תלת חטי או שערי ונהגינן באיסורא ומבערין ליה מקמא פסחא. למשתייה בפסח לא קמבעיא לן דאסור כי קא מבעיא לן לבעוריה מי קאי בבל יראה ובל ימצא אי לא וכו'. והשיב חזינן דכי הא לא מישתו

מניה בפסחא כדין עבדיתון דחמץ בזמניה אסור במשהו כרב ודילמא אית ביה משהו חמץ, עכ"ל. הרי שמדובר על תערובת שנוצרה לפני פסח, ובכל זאת חושש רב האי שמא יש משהו חמץ, ולכן הוא אוסר. וכן כתב הרשב"א (שו"ת ח"א סי' תפה). והטור (שם) הקשה על רב נטרונאי וז"ל: "ואני תמה למה אסרו היכא שנתערב קודם הפסח שהרי כבר נתבטל בס", עכ"ל. והטור אזיל בזה לשיטתו שסבר (סי' תמז אות ד) כדעת הרא"ש הנ"ל שאחר שנתבטל אינו חוזר וניעור.

הבנת המגיד משנה והבית יוסף ברמב"ם שסובר שחוזר וניעור

והמגיד משנה על דברי הרמב"ם הנ"ל (הל' חמץ"מ פ"ד ה"ב) כתב וז"ל: "דבר שנתערב בו חמץ וכו'. מבואר בגמרא (ל' ע"א) דחמץ בזמנו בין במינו בין שלא במינו במשהו כמו שכתבתי [פ"א], והרבה מהגאונים כדעת רבינו שאפילו נתערב כמה זמן קודם הפסח אסור לאכלו בפסח, שחוזר וניעור. וכן כתב בהלכות ה"ר יצחק ׳ גיאת ז"ל. ויש מן האחרונים חולקים בזה ואומרים דכל שנתערב קודם זמנו אינו חוזר וניעור, ואין איסורו במשהו. וכדברי הגאונים ראוי לנהוג ולהחמיר", עכ"ל. והבית יוסף (סי' תמז אות ד) הסכים עם דברי הרב המגיד, דלאחר שהוא הביא את דעת הראשונים שלא אמרין בחמץ שהתבטל בשישים לפני הפסח דהוא חוזר וניעור, כתב וז"ל: "אבל מדברי הרמב"ם [בסוף פ"ד ה"ב] נראה שאף על פי שנתערב כמה זמן קודם הפסח אסור לאכלו בפסח לפי שהוא חוזר וניעור וכתב הרב המגיד שכן דעת הרבה מהגאונים והר"ץ אבן גיאת ושכדבריהם ראוי לנהוג ולהחמיר" וכו', עכ"ל. והמ"מ והב"י הבינו כך בדברי הרמב"ם מזה שהוא סותם דבריו ואומר: "דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל וכו' אף על פי שמותר לקיימו, אסור לאוכלו עד אחר הפסח; ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא – הרי זה אסור לאוכלו", עכ"ל. ולא נחית הרמב"ם לחלק בין התערב בפסח ובין התערב לפני הפסח. וההיתר לקיים את התערובת ודאי אמור גם כשהוא התערב לפני הפסח. ואם כן, גם ההמשך שבו נאסר לאכול אפילו בחמץ כלשהוא, יש להבין שהוא גם בכגון שהתערב לפני הפסח.

מדברי הרמב"ם בפ"א מוכח שאינו חוזר וניעור

ואולם לכאורה הדבר אינו מוכח. וראשית דבר יש לציין את דברי הרמב"ם (פ"א ה"ה) שכתב וז"ל: "חמץ שנתערב בדבר אחר בפסח, בין במינו בין שלא במינו – הרי

זה אוסר בכל שהוא", עכ"ל. ומדברי הרב המגיד (שם) נראה שהבין שהכוונה היא שאם הוא רוצה לאוכלו בפסח הוא אוסר בכל שהוא, דהיינו שמה שכותב הרמב"ם "בפסח" היינו שרוצה לאכול את התערובת בפסח. וכן כתב הכס"מ (שם) בדעתו. אבל נראה שזהו דוחק גדול. וכך גם כתב הכס"מ שנראה ברור בדברי הרמב"ם שמדובר על זמן התערובת ולא על זמן האכילה. דאחרת היה צריך לומר חמץ שנתערב אפילו כל שהוא – אסור לאוכלו בפסח.

קשיים בדעת הב"י שהבין שבהלכה דין מתחדש שחוזר וניעור

אמנם הב"י הסכים עם הרב המגיד שבהלכה הנ"ל (פ"ד ה"ב) הוא מחדש את דין חוזר וניעור. אבל לכאורה הדבר קשה, דלא מובן סוף סוף מדוע הוא נוקט קודם לכן (פ"א שם) שהתערב בתוך הפסח, אם אליבא דאמת הדין הזה נכון גם אם התערב מתחילת השנה. וגם לא מובן מדוע הרמב"ם מחלק את ההלכות הללו לשני פרקים שונים, וגם לא מובן מדוע הוא מזכיר את ההלכה הזאת כסעיף של הלכה העוסקת בדין חמץ שאינו ראוי לאכילה.

ביאור דברי הרמב"ם לפי דבריו בפ"א שאינו חוזר וניעור

לכן נראה ברור בדעת הרמב"ם שאין הוא סובר דין של חוזר וניעור, וכפשוטו דבריו בפ"א. ומה שכתב בסוף פ"ד היינו שבא לחדש שדין איסור אכילת חמץ בכלשהו אמור גם בחמץ כזה שאינו ראוי לאכילה. ולא נחית הרמב"ם לחלק בין התערב בתוך הפסח ובין נתערב אחר הפסח בעניין זה, כי היה ברור לו שאם הוא אומר על חמץ רגיל שהוא אוסר בכל שהוא כשהתערב בתוך הפסח, יש להסיק מזה בפשיטות שאם התערב קודם לפסח אינו אוסר. וק"ו שחמץ כזה שאינו ראוי לאכילה לא יאסור בכלשהו אם הוא לא התערב בתוך הפסח. וזה מילתא דלא צריכא כלל. וגם מהלשון "אסור לאוכלו עד אחר הפסח" משמע קצת שמדובר על תערובת בתוך הפסח, כי אם היה מדובר על תערובת שלפני הפסח, היה צריך לומר אסור לאוכלו בפסח, ותו לא מיד. ומשמע שמדובר על מי שעומד בפסח עצמו, ולכן נאמר לו שהוא צריך לחכות עד אחר הפסח. וכיון שאת דברי הרמב"ם לגבי דבר שנתערב בו חמץ (פ"ד שם) יש להבין כאמורים על עירוב בתוך הפסח, נראה שכך יש להבין גם את מה שכתב בסמוך (שם ה"א) שמלוגמא שנסרחה אינו צריך לבער, שהוא אף בנסרחה בתוך הפסח, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רלב-רלג).

יג. דברי פוסקי זמננו

שיטת החזון איש בהיתר תרופות

והחזון איש (סי' קטז סוסק"ח) כתב וז"ל: "טבלאות רפואה שמעורב בהן קמח, אם אין מעורב בהן מים רק מי פירות אין בהם משום חמץ, ואם מעורב בהן מים יש בהן משום חמץ נוקשה. ואם הן מתיבשות יובש גמור קדם שנתחמצו אפשר שאינן חמץ. אבל כל שמעורב מים ומי פירות לא ידענו שיעורין דממהרין להחמיץ. ואם הן מעורבין בדברים שאינן ראויין לאכילת אדם אין בהן משום חמץ כדין נפסל מאכילת אדם, כיון דאי אפשר להפריד הקמח וגם אינו ראוי לחמע בו, ומותר לבולען בפסח לרפואה. ואף למאי דמשמע מאחרונים ז"ל דלאכול לכתחילה אסור אפילו חמץ שנפסל מאכילת כלב וכמש"כ [סק"ז], מכל מקום על ידי תערובות שאר דברים מותר, דלא שייך כאן אחשביה, דדעתו על הסמים וכו'. ואם לא נפסלו לאכילת אדם, אסורין באכילה וחייבין לבער", עכ"ל. ומבואר שמתיר את התרופות שיש בהן חמץ משני טעמים: האחד, "דאי אפשר להפריד הקמח", והשני, ד"אינו ראוי לחמע בו". ולדעתו דין זה שאסור לאכול חמץ שנפסל מאכילת כלב אינו אמור אלא רק בחמץ בעיניה ולא בתערובת חמץ כשדעתו על הסמים ולא על החמץ.

קשיים בדבריו

ואולם לכאורה דבריו קשים טובא. דלכאורה מבואר להדיא בדברי הרמב"ם (הל' חמ"מ פ"ד ה"ב) הנ"ל ועוד ראשונים שגם בתערובת שאינה ראויה לאכילת אדם כמו התריאק אסור לאכול ומותר רק להשהות, ולא חילקו כלל בין תערובת שבה אפשר היה להפריד את הקמח מהתערובת ובין תערובת שאי אפשר להפריד את הקמח. ולכאורה לא מסתבר כלל להעמיד דבריהם רק בכגון שאפשר היה להפריד את הקמח מהתערובת. וכללא כיילו דכל אימת שיש תערובת חמץ אסור באכילה, אף שאינו ראוי לאכילה ואף שאינו מאכל כל אדם. וכן העתיק השו"ע (סי' תמב ס"ד) את דברי הרמב"ם הנ"ל. ואדרבה, מזה שהרמב"ם והשו"ע מדגישים שאפילו אם אין בו מן החמץ אלא כלשהו גם אסור לאוכלו, יש ללמוד שהדברים אמורים גם בכגון שאי אפשר להפריד את החמץ, דכלשהו זו מציאות שכבר לא ניתן להבחין בה להדיא. ובכלל נראה שתערובת כזאת שניתן להבחין בחמץ שבה ולהסירה מתוכה, אין בה היתר של תערובת, דהחמץ ניכר ועומד וראוי להסרה ולהפרדה, וכמבואר דבר זה בפשיטות בדיני תערובות.

וגם מה שחילק בדין אחשביה בין חמץ בעין ובין חמץ על ידי תערובת, לכאורה קשה טובא. דהא המקור לדין אחשביה הוא דברי הרא"ש והרב הברצלוני וכהבנת האחרונים בדעתם. והתבאר לעיל שמדובר להדיא על תערובת, שהרי הם השוו את דין חמץ חרוך לדין כותח הבבלי, והכותח הוא ודאי תערובת כמבואר להדיא בגמרא (פסחים מג ע"א) וברמב"ם (פ"ד ה"ח) ובראשונים. ומבואר שאין לחלק בדין זה בין חמץ בעין ובין חמץ בתערובת, וגם בתערובת שייכת סברת החומרא של הרב הברצלוני והרא"ש²⁷.

ולכאורה גם קשה על מה שכתב דלא שייך אחשביה כיון שדעת האדם על הסמים. ראשית, ישנן מציאויות שבהן החמץ נצרך לעצם התרופה. דלא תמיד הוא נועד רק לשימושים צדדיים, כגון לתת לתרופה סמיכות על מנת שיהיה אפשר לבלועה וכד', אלא לפעמים הוא נועד לכל מיני פְּהָלִים, שחשובים לתהליכים של תסיסה וכו' לצורך הרפואה עצמה. שנית, אילו היה החמץ נופל מעצמו על התערובת, היה אפשר לומר שהאדם לא התכוון אליו. אבל במקרה זה החמץ עורך כאן בכוונה תחילה, וזה מגלה שהוא מעוניין בו. ואפילו אם החמץ אינו מעורב בשביל הרפואה ממש, סוף סוף הוא אינו נמצא שם בכדי, אלא הוא חשוב למטרה כלשהי, ואפילו אם זה בשביל הטעם, שיהיה יותר קל לבלוע או שיתפשט טוב יותר במעי וכדומה, סוף סוף האדם רוצה את קיומו. ובאמת החזון איש (שם) העיר על דברי עצמו בסוגריים וז"ל: "ואמנם לקמן [סי' קיז סק"ה] מבואר דכל שמערב בידים על מנת לאכול החמץ בפסח אף שנפסל קודם הפסח אסור", עכ"ל. ולכאורה לא מובן באמת איך דבריו אלה עולים בקנה אחד עם דבריו אלה. ודבריו שם הם באופן עקרוני, ולפי הנ"ל יש גם סברה וטעם מסוימים בכך שיהיה צורך להחמיר בזה. שלישי, לכאורה קשה להפריד בין רצונו למרכיב כזה או אחר בתערובת. דהא סוף סוף יש כאן תערובת, והיא מקשה אחת, והוא מעוניין באכילתה. ומאי איכפת לן זה שהוא היה מוכן לוותר על חלק ממרכיביה. סוף סוף הדבר מצד עצמו חשוב בעיניו, וכיון שהדבר בכללותו אסור, אזי גם רצונו לאוכלו אמור היה לאוסרו.

קשיים בדברי היחיה דעת

וגם ביחיה דעת (ה"ב סי' ס) נקט שבתערובת אין דין אחשביה. ולכאורה קשה עליו כל הנ"ל. אמנם הוא הוסיף שם בשם החבלים בנעימים (ה"ה סי' ד) "שזהו דוקא

27. שהאחרונים הבינו שהיא משום אחשביה, וכנ"ל יש להבין זאת בדרך אחרת, אבל אין זה נוגע לעיקר העניין.

אם נפסלו מאכילת הכלב, אבל בנפסלו מאכילת אדם בלבד אסורים באכילה", עכ"ל. ואולם רואים מכל דברי היחווה דעת עצמו שלא חילק בזה: ראשית, הוא כתב בתחילת הדברים: "אולם האמת תורה דרכה שהואיל ואין החמץ בעין אלא בתערובת העמילן לא שייך בזה לומר "אחשביה", ונראה מדבריו שזו קביעה כוללת שבתערובת לא שייך "אחשביה", ולא התנה זאת בכך שנפסלה מאכילת כלב. וגם המציאות היא כזאת שהתרופות שמעורבות בעמילן אינן נפסלות מאכילת כלב (ובדרך כלל בשביל זה בעיקר מערבים את העמילן). והוא גם הביא אחר כך את דברי החזון איש הנ"ל שמתיר במפורש גם בנפסל מאכילת אדם בלבד. וגם בסיכום ההלכתי של התשובה הוא לא התנה את ההיתר דווקא בכך שהתערובת תיפסל מאכילת כלב, וצ"ע.

שיטת האגרות משה בעניין תרופות בפסח

והנה, באגרות משה (או"ח ח"ב סי' צב) כתב וז"ל: "בדבר הרפואה שאתה צריך ליקח גם בפסח ואתה חושש אולי יש שם איזה חשש חמץ, הנה מכיון שהוא לרפואה הניתוח שעשו באבר פנימי, פשוט שצריך ליקח אף אם היה ודאי חמץ. ובעצם אף בלא סכנה אין חשש, דכבר נבטל קודם הפסח משם אוכל, ואחשביה לא שייך בדבר שלוקח לרפואה, דאף דברים מרים ומאוסים נוטלין לרפואה. ולכן אין לך מה לחשוש, ותקח הרפואה כפי שאמר לך הרופא, והשי"ת יתן שיהיה זה לרפואה", עכ"ל. ומלשונו שכתב: "דאף דברים מרים ומאוסים" וכו', מבואר שהבין שבכל תרופה שאין דרך בני אדם לאוכלה שלא לרפואה, ואפילו אם לא תהיה דבר מר ומאוס, לא שייך בה דין אחשביה. דאחשביה פירושו שאדם מחשיב כאוכל את החפץ שלפניו שכבר נפסל מלהיות אוכל. והחשבת דבר לרפואה אינה נקראת החשבה לאוכל כיון שאדם נוטל לרפואתו גם דברים מאוסים ומרים. ולכן גם כאשר נוטל לרפואה דבר שאינו מר ומאוס אלא שאין דרך בני אדם לאוכלו, אין זה נחשב שהוא מחשיבו כאוכל. וביטולו משם אוכל קודם הפסח הוא בעצם זה שהוא מיועד לתרופה ולא למאכל ולא משום שהוא נעשה מר ומאוס ונפסל מאכילת כלב.

קושי בדבריו מצד הסברה

אולם דבריו לכאורה אינם מובנים. אמנם כאשר מדובר בדבר שהוא עצמו באמת מר ומאוס, יש לדון, והדבר תלוי בנידון דלעיל אם אכן סברת הרא"ש לאסור היא מצד אחשביה. אבל עצם העובדה שיש דברים מרים ומאוסים שלוקחים אותם

לרפואה, לכאורה אינה מספיקה כדי לקבוע שכל דבר ששם רפואה עליו הוא בטל מתורת אוכל. דכל עוד הוא אינו מר ומאוס, אין מקור ואין סברה להוציאו מתורת אוכלין רק בגלל שמטרת האכילה היא מטרה כזאת שמתקיימת גם בדברים שאינם מוגדרים כאוכלין. ואדרבה, הרי אפילו באוכלין מאוסים ומרים כשהמטרה היא מטרה של אכילה גמורה, נחשב הדבר כאוכל ואסור, וכמבואר בדברי הרא"ש. הרי שמיניה וביה עצם זה שאדם אוכל דבר מר ומאוס אינו מוציאו מידי אוכל אף שברור הדבר שאין זו דרך הנאה.

מוכח מדין מתעסק שאין צורך בכוונה לאכילה והכל תלוי בעצם ההנאה

וכן שנינו בכל איסורי אכילה (סנהדרין סב ע"ב) דהמתעסק בחלבים ועריות חייב שכן נהנה. וכן כתב הרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ד ה"ב) וז"ל: "האוכל מאכל ממאכלות האסורות דרך שחוק או כמתעסק – אף על פי שלא נתכון לגוף האכילה, הואיל ונהנה, חייב, כמי שנתכון לעצמה שלאכילה", עכ"ל. הרי שמטרת האכילה אינה מעלה ואינה מורידה כדי שיחול איסור על האכילה. וגם אם הוא מתעסק ואינו מתכוון לאכילה כלל, הוא חייב. והעיקר הקובע אם יש איסור דאורייתא בדבר הוא רק אם נהנה אם לאו ולא איכפת לנו מה כוונתו ומטרתו. ובאמת אם אינו נהנה, אין בזה חיוב דאורייתא אלא רק איסור וכפי שהתבאר. אבל אי אפשר לשלול מהאכילה שם איסור אכילה רק בגלל שהוא מתכוון לשם רפואה ולא לשם אכילה, ולהתיר את הדבר גם אם יש הנאה באכילה זאת. ולכאורה כל עוד לא עירב בזה דבר מר או שהסריח והבאיש, אין להתיר את אכילת הדבר אף שאוכלו לרפואה. וגם במקרה זה יהיה מותר רק כשהוא צריך לדבר לרפואתו ומשום שהוא חולה, אבל אין לזה היתר עצמי אם לא יהיה חולה, וכנ"ל.

כן מוכח מדין התריאק שנאסר באכילה אף שמשמש לתרופה

וכן מוכח מדין התריאק, דמבואר שאסור לאוכלו. והרא"ש (פסחים פ"ג ס' ד) הרי כתב בשם רב האי: "כל שכן טריאק שמערבין בו חמץ יבש שחוק עם בשר אפעה", והוא סוג של תרופה. ואף אדם אינו אוכלו סתם כך להנאתו, וכמבואר להדיא ברמב"ם. וגם לא היה ניתן להתיר לאכול בשר אפעה אם לא לצורך רפואה. ומוכח מזה שהעובדה שמטרת האכילה היא לרפואה אינה מתירה את האכילה, ולא אמרינן שבגלל שהאדם נוטל את הדבר לרפואה, בטל מאליו שם תורת אוכל ממנו. והדברים

קל וחומר, דנידון זה הוא ודאי בכלל הדברים המאוסים והמרים, ואעפ"כ לא הותרו באכילה בפסח, וכל שכן אם הם אינם מרים ומאוסים.

יד. הלכה למעשה

קיום תערובת חמץ שראויה לאכילה

תערובת חמץ שרובה אינו חמץ ואין לה טעם חמץ, נחלקו הראשונים אם האיסור לקיימה בפסח הוא מן התורה (רמב"ם וסיעתו) או מדרבנן (ר"ת), ומכל מקום מוסכם שאסור לקיימה בפסח, וככותח הבבלי ושכר המדי שאסור לקיימה. ועוד נחלקו האם האיסור חל רק בכזית בכדי אכילת פרס²⁸ (ר"ת) או אפילו בפחות מכך (הרמב"ם וסיעתו וכן הר"ן וסיעתו²⁹). ולפיכך נראה שיש לאסור קיום מאכל שיש בו חמץ, ואפילו אם יש בו פחות מכזית חמץ בכדי אכילת פרס, דספק דאורייתא לחומרא (ואין להתירו מדין ספק ספיקא שאולי מותר לגמרי ואת"ל שאסור אולי איסורו רק מדרבנן, דזהו ספק ספיקא משם אחד).

ולגבי מאכל שיש ספק אם הוא מכיל חמץ, אם יש חשש שמכיל כזית חמץ בכדי אכילת פרס, יש להחמיר ולאסור את קיומו בפסח, דספק דאורייתא לחומרא. אך אם ברור שאין הוא מכיל כזית חמץ בכדי אכילת פרס והחשש הוא רק שמא יש בו שיעור קטן מזה, יש להקל, דבתוך השיטה שאוסרת תערובת מדאורייתא יש שתלו את האיסור רק בכזית בכדי אכילת פרס, ולכן יש בזה ספק ספיקא ויש להכריע לקולא. ויש להבהיר שכל זה דווקא בכגון שיש חשש לכזית חמץ, אך אם בכל המאכל אין כזית חמץ, נראה שלכו"ע שמותר לקיימו בפסח ואף אם אחוז החמץ בו הוא גבוה, וכדין פירורים שאין צריך לבערם משום שאינם חשובים (פסחים ו' ע"ב).

קיום חמץ ותערובת חמץ שנפסלו מאכילה

חמץ בעין שנפסל מאכילת אדם – אסור לקיימו בפסח, ודווקא אם נפסל מאכילת כלב מותר לקיימו בפסח. ולגבי תערובת חמץ, די בכך שנפסלה מאכילת

28. ויתבאר להלן (סי' יג) דהיינו 6.5 סמ"ק בכדי אכילת 212 סמ"ק.

29. ואף שאינו אוכל בפועל אלא פחות מכזית בכדי אכילת פרס, והרי זה דומה לכותח הבבלי שאינו נאכל בבת אחת ובפועל אוכלו בפחות מכזית, וחכמים סבורים שאין היתר מצטרף לאיסור באיסור חמץ, סוף סוף יש בזה איסור דאורייתא של חצי שיעור, אף שאינו לוקה.

אדם כדי להתיר את קיומה, וכדין התריאק שמוותר לקיימו משום "שאינו מאכל כל אדם". ובכלל זה כל התרופות שמיועדות רק לחולים וסתם אדם אינו אוכלן, בגלל טעמן הפגום או בגלל שאינן בריאות לבריאים, שמוותר לקיימן בפסח. ואין בזה חילוק בין מאכל שנפסל מאכילה קודם פסח למאכל שנפסל בתוך הפסח, ובין נפסל קודם שהחמיץ לנפסל אחר שהחמיץ. אך לגבי אכילה יש להחמיר הן בחמץ בעין הן בתערובת, ואפילו בנפסל מאכילת כלב, וכהכרעת השו"ע והאחרונים.

אכילת מאכל שיש בו חשש חמץ

ונראה שמאכל שאין בו כזית חמץ בכדי אכילת פרס והמדובר הוא רק על חשש חמץ ולא על ודאי חמץ, מעיקר הדין היה מקום להקל ולאכול, דיש בזה ספק ספיקא מדאורייתא. דנחלקו הראשונים אם הלכה כדעת ר' אליעזר שבפחות מכזית בכדי אכילת פרס לוקה מדאורייתא או שהלכה כחכמים שאין הדבר אסור אלא מדרבנן. דעת בעל המאור (שם) והעיטור (שם) שהלכה כדעת ר' אליעזר ואסור מדאורייתא. ודעת הר"ף (שם) והרא"ש (שם) והרמב"ם (הל' חמ"מ פ"א ה"ו) שהלכה כחכמים ואסור מדרבנן. וכיון שיש כאן גם ספק אם יש בדבר חמץ, הרי שיש בזה ספק ספיקא בדאורייתא: שמא אין כאן חמץ, ואם תמצא לומר שיש חמץ, שמא אין בזה איסור דאורייתא. ואף שיש בזה איסור דרבנן, דהא גם לשיטת הר"ף וסיעתו אסור מדרבנן, הלא אכתי ספיקא דרבנן לקולא. והסכמת רוב ככל הפוסקים שיש להקל במקום שיש ספק ספיקא מדאורייתא וספק מדרבנן, דברמת הדאורייתא יש להקל מדין ספק ספיקא וברמת הדרבנן יש להקל מדין ספק דרבנן לקולא. וכל שכן בנידון דידן ששלושת עמודי ההוראה פסקו לקולא במחלוקת ר' אליעזר וחכמים. ולא דמי למאכל שיש בו חשש לכזית בכדי אכילת פרס שבו יש ספק דאורייתא ויש לאסור מעיקר הדין ואפילו במקום הפסד מרובה. ואולם מנהג ישראל להיזהר מכל חשש חימוץ, ורק כשידוע שהחמץ בטל בשישים לפני פסח, דעת השו"ע (סי' תמז ס"ד) להקל שאינו חוזר וניעור, והרמ"א מודה לכך בתערובת לח בלח. ולפי מה שהתבאר לעיל (עמ' רעז ואילך) שדעת הרמב"ם להקל בזה, ניתן להקל כשברור שאין בתערובת יותר מאחד משישים חמץ.

לקיחת תרופות שאינן מאכל אדם לחולה ולבריא

ותרופה שאינה מאכל אדם אך ראויה לאכילת כלב, מותר לחולה לאוכלה, משום שאין זו דרך אכילה והאיסור הוא רק מדרבנן, ובחולה לא גזרו. וקיים בזה

ההיתר הכללי שבכל איסורי התורה כאשר הדבר אינו ראוי לאכילה והוא אוכלו לשם רפואה, לא גזרו בו רבנן, וכפי שהתבאר לעיל (עמ' רלח-דלט). ולכן אף שמצד גדרי איסורי אכילת חמץ היה מקום לאסור, יש להתיר משום שהוא חולה³⁰. וכן מותר לחולה ליטול גלולות אף שפגמו את טעמן במכוון לצורך הכנתן כתרופה. אך ההיתר הוא דווקא לחולה, ולא לבריא, וכמו שכתבו הרמב"ם והרא"ש שהתריאק מותר בקיום אך אסור באכילה, ונראה שאף ר"ת מודה לכך. ולכן גלולות הנלקחות על ידי בריאים לחיזוק הבריאות או לרפואה מונעת או למניעת הריון וכד', אין לקחתן בפסח אם הן מכילות חמץ. ודווקא אם ידוע שהחמץ בטל בשישים לפני פסח, יש להתיר וכנ"ל.

ובעניין זה יש להוסיף שלוש הבהרות: ראשית, במקום אחר (ט"ח שבת ח"ג עמ' שכג-שכד) התבאר שדין חולה שאין בו סכנה נאמר גם על מי שכרגע אינו חולה אך אם לא ייטול תרופה יחלה. ואין צורך להגיע לחולי בפועל כדי להיחשב חולה לעניין זה. ולכן אף שאין להתיר רפואה מונעת לבריאים, יש להתירה לאנשים שעשויים לחלות אם לא ייקחו תרופה. שנית, יש להחשיב גם חולי נפשי בכלל החולי, ולא רק חולי גופני. ולכן במקרה של חולי נפשי המצריך טיפול תרופתי, יש לדון את האדם כחולה שאין בו סכנה גם לעניין הלכות שבת והלכות פסח ושאר העניינים. שלישית, כל הדברים אמורים רק כשאין חשש של פיקוח נפש. אבל כשיש חשש לפיקוח נפש, יש ליטול תרופות שיש בהן חמץ גמור אם אין אחרות זמינות, והיתר זה אמור הן בחולי גופני הן בחולי נפשי.

לקיחת תרופה שפסולה מאכילת כלב לבריא

ואמנם יש לדון אם מותר לבריא לאכול תרופה שפסולה מאכילת כלב, וכגון רוב גלולות הבליעה בזמננו, שיש לדון אותן כפסולות מאכילת כלב משום שהן קשות ואף אדם או כלב לא היה אוכל אותן אלמלא התועלת הרפואית שלהן. ולכן למרות שאנשים רבים בולעים אותן מידי יום ביומו, אין זה משפיע על הגדרתן כדבר שאינו ראוי לאכילת אדם ולאכילת כלב³¹.

30. והיה ניתן להתיר גם בחמץ בעין שנפסל מאכילת אדם, אך בזה יש איסור בעצם קיומו, והאיסור הזה לא הותר לחולה.

31. ואף אם החומר שבתוך הגלולה ראוי לאכילה מצד עצמו, סוף סוף כשהוא בתוך הגלולה הוא אינו ראוי לאכילה, וכיון שזו דרך נטילתו, יש לדון אותו לפי מצבו כשהוא בתוך הגלולה.

אלא שלכאורה זהו הנידון של חרכו קודם זמנו שאסור באכילה גם אחר זמנו, והיה צריך להחמיר בזה. ואמנם ראשונים רבים³² כתבו שחרכו קודם זמנו מותר באכילה אחר זמנו, אך נראה שיש לנקוט כהכרעת הטוש"ע (סי' תמב ס"ט³³) והאחרונים (ט"ז סק"ח; פמ"ג מש"ז סק"ח; משנ"ב סקמ"ג; וכן פוסקי זמננו דלעיל) שמשקפת את מנהג ישראל להחמיר כדעת הרא"ש. ובשלמא אם יסוד האיסור היה מצד אחשביה, היה מקום לדון אם יש בנטילת תרופה משום אחשביה וכו"ל (עמ' רפב). אבל לפי מה שהתבאר שיסוד האיסור הוא מצד שגם כאשר האכילה הזאת משונה בכל זאת היא אסורה מדרבנן, הרי שבנידון דתרופות יש להחמיר. ולכאורה לא מסתבר לומר שאם הוא אוכל את הדבר למטרה של רפואה ולא למטרה של שביעה, אין זו נחשבת אכילה, דהא ברור שאכילה אינה חייבת להיות דווקא במטרה של שביעה. ויתכן שאדם יאכל להנאת החיך (כגון בקינוח סעודה) או שיאכל כדי להרגיע את עצמו או לצורך בריאות אף שאין הדבר משביעו ומהנהו. ולכאורה פשוט שבכל המקרים הללו יש דין אכילה גמורה, ולא איכפת לנו כלל מה הסיבה שהוא אוכל. ואם כן לכאורה לא צריך להיות איכפת לנו שהוא אוכל לצורך רפואה.

32. רז"ה (פסחים ה' ע"ב ד"ה הא דאמרינן), רשב"א (בתשובה שנדפסה בסוף ההקדמה לתוה"ב, ובהנד"מ ח"א עמ' רלח), רבינו דוד (פסחים כא ע"ב ד"ה דאמר רבא), ר"י קרקושא (פסחים שם ד"ה שחרכו), ריטב"א (פסחים שם ד"ה דאמר רבא) בשם הרא"ה ורבותיו, תלמיד הרשב"א (פסחים שם ד"ה חרכו), ר"ן (על הר"ף ה' ע"ב ד"ה חרכו), נמוקי יוסף (כא ע"א ד"ה ומותר), מהר"ם חלאוה (שם ע"ב ד"ה ואמר רבה), המכתם (שם ד"ה לא צריכא), רבינו מנוח (הל' חמץ ומצה פ"ג ה"א) והרשב"ץ (מאמר חמץ אות נג).

33. בטור הדבר מוכח ממה שכתב בהקדמתו שכשמביא בסתמא את דברי הרא"ש כוונתו לפסוק כמותו. ובשו"ע הדבר מוכח ממה שכתב שמותר לקיימו ולא כתב שמותר לאוכלו, וכן ממה שלא העיר כלום על דברי הטור. וכן מוכח ממה שהביא בב"י את הנידון הזה כמחלוקת בין הרא"ש והר"י ברצלוני לר"ן, וידוע שדרכו לפסוק כעמודי ההוראה וכמו שכתב בהקדמתו.