

חמץ נוקשה

מקורות – (א) מב. משנה וגמרא – מג: "קשיא", רש"י מג. ד"ה שיאור; מח: משנה "שיאור ישרף..." וגמרא; מנחת ברוך סי' מ"ד.

(ב) דבר שאינו ראוי לאכילה – עבודה זרה סז: "דתניא לא תאכלו כל נבלה..."; רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ד הל' י-יא; סוכה יג: רש"י ותוספות ד"ה ירקות; רמב"ם הל' אבות הטומאות פ"א הל"ג.

(ג) חמץ שאינו ראוי לאכילה – מה: "דתניא הפת שעייפשה...", ובהמשך "תנו רבנן הפת שעייפשה...", ריטב"א ד"ה תנו רבנן; ר"ן יג: בדפי הר"ף ד"ה ונשרפת; תוספתא ביצה פ"א הל"ג; רמב"ם הל' חמץ ומצה פ"א הל"ב והשגת הראב"ד שם; כא: "דאמר רבא חרכו...", תוספות ד"ה חרכו; ירושלמי פסחים פ"ב הל"ו; מגן אברהם אר"ח תמ"ב ס"ק א; מנחת ברוך סי' מ"ד.

(ד) חמץ שאינו מיועד לאכילה – תוספות מה: ד"ה כופת שאור, תוספות רא"ש סוטה כט: ד"ה מה לטבול יום.

(ה) מעמדו ההלכתי של חמץ נוקשה – מב. רש"י ותוספות ד"ה ואלו עוברין; תוספות כג: ד"ה מאי בינייהו; ז. "דאמר רב גידל..."; מנחות נג. "מתקיף לה רב חסדא...", תוספות פסחים מג. ד"ה מאן תנא; חולין כג: "בעי רבי זירא..."; משכנות יעקב סי' קל"ו.

בשיעור זה, החותם את ספרנו, נעבור לעסוק בסוגיה מהפרק השלישי. המשנה הפותחת את הפרק מפרטת סוגים שונים של חמץ, ומבארת את דינם בפסח:

ו'אלו עוברין בפסח: כותה הבבלי, ושכר המדי, וחומץ האדומי, וזיתום המצרי, וזומן של צבעים, ועמילן של טבחים, וקולן של סופרים...
הרי אלו באזהרה, ואין בהם משום כרת"
(משנה פסחים מב.).

בגמרא מבואר, שהמשנה עוסקת בשני סוגים של חמץ: תערובת חמץ, ו'חמץ נוקשה'. המשנה קובעת שמי שאוכל מסוגי החמץ האלו אינו חייב כרת, אלא מלקות בלבד. שני הנושאים האלה – תערובת חמץ וחמץ נוקשה – דורשים דיון נרחב, הן במאפיינים

המיוחדים להם והן בהשוואה לתחומים אחרים בהלכה. בשיעור זה לא נעסוק בתערובת חמץ, אלא בחמץ נוקשה בלבד.

זהותו של חמץ נוקשה

לפי הגמרא, שלושת המינים האחרונים המפורטים במשנה – זומן של צבעים, עמילן של טבחים וקולן של סופרים – הם חמץ נוקשה. הראשונים ואחרונים התחבטו בנוגע להגדרת המושג 'חמץ נוקשה'. על פניו נראה, שהמכנה המשותף לשלושת המינים האלה הוא שכולם אינם ראויים לאכילה, וכך אמנם הבינו ראשונים רבים. להלן נראה מהם הקשיים שהבנה זו מעוררת במישור ההלכתי. אך עוד קודם לכן, הבנה זו נתקלת בקושיה מתוך מהלך הגמרא בסוגייתנו.

כאמור, המשנה קובעת שהאוכל חמץ נוקשה חייב בלאו. הגמרא (מג.) טוענת, שקביעה זו תלויה במחלוקת תנאים בעניין 'שיאור'. המושג 'שיאור' מבואר במשנה בהמשך הפרק:

”שיאור ישרף, והאוכלו פטור. סידוק ישרף, והאוכלו חייב כרת.
 איזהו שיאור? כקרני חגבים. סידוק – שנתערבו סדקין זה בזה, דברי רבי יהודה.
 וחכמים אומרים: זה וזה האוכלו חייב כרת, ואיזהו שיאור? כל שהכסיפו פניו, כאדם
 שעמדו שערותיו” (משנה פסחים מח.).

'שיאור' פירושו עיסה שהתחילה כבר להחמיץ, אך תהליך החימוץ שלה עדיין לא הושלם. התנאים במשנה נחלקו מהו השלב המדויק המוגדר כ'שיאור': מיד כאשר פניה של העיסה מתחילים להכסיף, או רק כאשר מתחילים להיראות בה סדקים קטנים כקרני חגבים. על כל פנים, רבי יהודה במשנה קובע במפורש שהאוכל שיאור בפסח פטור מעונש.

הגמרא בסוגייתנו (מג.) מביאה את דעתו של רבי מאיר, החולק על רבי יהודה וסובר שהאוכל שיאור חייב מלקות. הגמרא משווה בין דינו של שיאור לבין דינו של חמץ נוקשה. לדעת הגמרא, המשנה המחייבת מלקות בחמץ נוקשה היא כדעת רבי מאיר, המחייב מלקות בשיאור. רבי יהודה, הפוטר את האוכל שיאור ממלקות, יפטור מעונש גם את האוכל חמץ נוקשה.

כפי שהזכרנו, ההבנה הפשוטה היא שחמץ נוקשה הוא חמץ שאינו ראוי לאכילה. לאור זאת, קשה להבין את הזיהוי שעורכת הגמרא בין חמץ נוקשה לבין שיאור. בפשטות נראה ששיאור ראוי לאכילה, אלא שהוא עדיין לא עבר תהליך מלא של

חימוץ. מדוע מניחה הגמרא שדינם של שני סוגי החמץ האלה זהה, ולא ניתן לפצל ביניהם?

הרושם המתקבל מדבריהם של רוב הראשונים הוא שאכן מדובר בשתי תופעות שונות. הגמרא לא באה לומר ששיאור וחמץ נוקשה זהים זה לזה מבחינה מציאותית, אלא רק מבחינה הלכתית. שני סוגי החמץ האלה הם וריאציות שונות של אותה קטגוריה הלכתית. גישה זו מקלה על הבנת מהלך הגמרא, אך קשה יותר מסברה. המכנה המשותף בין שני סוגי החמץ האלה מעורפל למדי: בשני המקרים מדובר בחמץ שאינו עונה אופן מלא על כל הקריטריונים של חמץ, אלא נמצא במובן מסוים בפריפריה.

ה'מנחת ברוך' (סי' מ"ד) עסק בהרחבה בהגדרת חמץ נוקשה. לדעתו, ההשוואה בין חמץ נוקשה לשיאור איננה רק במישור ההלכתי, אלא מדובר באותה התופעה מבחינה מציאותית. חמץ נוקשה הינו עיסה שהוכנה באופן שאינו מאפשר לה להחמיץ כראוי. עיסה זו תישאר לעד במצב של חימוץ חלקי, בדומה לשיאור שלא הספיק עדיין לעבור תהליך מלא של חימוץ. ה'מנחת ברוך' מבסס את שיטתו על דברי רש"י בסוגייתנו:

"כגון שיאור דנוקשה הוא, דאינו ראוי לאכילה הואיל והחמיץ קצת ולא גמר"
(רש"י פסחים מג. ד"ה שיאור).

רש"י מזהה בין חמץ נוקשה לשיאור מבחינה מציאותית, וטוען שמדובר באותה התופעה. לדעת ה'מנחת ברוך', המכנה המשותף לשני סוגי החמץ האלה הוא שהעיסה לא עברה תהליך שלם של חימוץ. ה'מנחת ברוך' מפרש בדברי רש"י, שהעובדה שהעיסה לא הייתה ראויה לאכילה מנעה ממנה להחמיץ באופן מלא.

אולם, מדברי רש"י משתמע דווקא הכיוון ההפוך: המכנה המשותף לשני המקרים הוא שבשניהם החמץ אינו ראוי לאכילה. לדעת רש"י, גם שיאור אינו ראוי לאכילה, כיוון שהוא נמצא כרגע בעיצומו של תהליך חימוץ שלא הסתיים. שני הכיוונים האלה בביאור שיטת רש"י מקילים על הבנת מהלך הגמרא, אך יש לבחון מבחינה מציאותית, האם אכן זוהי המציאות בשטח.

דבר שאינו ראוי לאכילה

כפי שראינו, לדעת רוב הראשונים חמץ נוקשה הוא חמץ שאינו ראוי לאכילה. זהו החמץ שלגביו נחלקו התנאים, כאשר לדעת רבי מאיר חייבים על אכילתו מלקות,

ואילו רבי יהודה פוטר¹. כדי לברר טוב יותר את הדין בחמץ שאינו ראוי לאכילה, יש לסקור את דינו של דבר שאינו ראוי לאכילה בתחומים אחרים בהלכה.

העיקרון המקובל בהלכות איסורי מאכלות הוא, שדבר שאינו ראוי לאכילת אדם – לא נאסר. עיקרון זה נלמד בברייתא במסכת עבודה זרה מהפסוק האוסר אכילת נבלה:

”דתניא: לא תאכלו כל נבלה, לגר אשר בשעריך – כל הראויה לגר קרויה נבלה, שאין ראויה לגר אינה קרויה נבלה” (עבודה זרה סו:–סח.).

ישנם מספר יוצאים מן הכלל שבהם, לדעת חלק מהראשונים, האיסור חל גם על דבר שאינו ראוי לאכילה. הגמרא לעיל בפרק השני (כד-כה) מלמדת שבכל האיסורים שבתורה, אם האדם נהנה מהאיסור שלא כדרך הנאתו – הוא אינו לוקה. יוצאים מכלל זה הם איסורי בשר בחלב וכלאי הכרם, שנאסרו גם שלא כדרך הנאתם, כיוון שלא נאמרה ביחס אליהם לשון ‘אכילה’ בתורה². בפשט הגמרא מדובר במקרה שמעשה ההנאה התבצע בצורה גרועה ובלתי שגרתית, כגון שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם. אך הרמב”ם כולל בכך גם אכילת דבר שאינו ראוי לאכילה:

”כל האוכלין האסורין אינו חייב עליהם עד שיאכל אותן דרך הנאה, חוץ מבשר בחלב וכלאי הכרם, לפי שלא נאמר בהן אכילה...
כיצד? הרי שהמחה את החלב וגמעו כשהוא חם עד שנכזה גרונו ממנו... או שעירב דברים מרים כגון ראש ולענה לתוך יין נסך או לתוך קדרה של נבלה ואכלן כשהן מרים, או שאכל אוכל האסור אחר שהסריח והבאיש ובטל מאוכל אדם – הרי זה פטור.
ואם עירב דבר מר בתוך קדרה של בשר בחלב או בין כלאי הכרם ואכלו – חייב” (רמב”ם הל’ מאכלות אסורות פי”ד הל’ י-יא).

מדברי הרמב”ם נראה שהפטור בדבר שאינו ראוי לאכילה נלמד מהדין של ‘דרך הנאתו’. מכאן ניתן להסיק, שבבשר בחלב ובכלאי הכרם מתחייב גם כאשר אכל דבר שאינו ראוי לאכילת אדם. אמנם, מהמשך דברי הרמב”ם אפשר אולי להבין, שקיים חילוק בין דבר שאינו ראוי לאכילה מצד עצמו, לבין מאכל שעירב בתוכו דבר מר. ייתכן שרק כאשר המאכל מצד עצמו ראוי לאכילה אלא שמעורב בו דבר מר – חייבים על אכילתו בבשר בחלב ובכלאי הכרם. במקרה כזה המאכל עצמו עדיין אסור, ורק מעשה האכילה אינו כדרכו. בבשר בחלב ובכלאי הכרם אין צורך בדרך אכילה, ולכן

1 גם לדעת רבי יהודה יש איסור מדרבנן לאכול חמץ נוקשה, ואולי אף איסור דאורייתא – עיין ‘מנחת ברוך’ סי’ מ”ה, העוסק בהרחבה בעניין זה.

2 עיין גם לעיל עמ’ 196.

האדם חייב על אכילה כזו. לעומת זאת, דבר שמצד עצמו אינו ראוי לאכילה – פקע ממנו האיסור, והאוכל ממנו פטור מפילו בבשר בחלב ובכלאי הכרם³.

תחום נוסף שבו קיימת, אולי, חריגה מהעיקרון הנ"ל הוא מרור. לדעת רש"י במסכת סוכה (יג: ד"ה ירקות), יוצאים ידי חובת מרור גם בירקות שאינם ראויים לאכילה. התוספות שם (ד"ה ירקות) חולקים על רש"י, וסוברים שהירק צריך להיות ראוי לאכילה כדי לצאת בו ידי חובה.

הגמרא במסכת בכורות (כג-כג:) עוסקת בדין של דבר שאינו ראוי לאכילת אדם לעניין טומאת נבלה. הגמרא מחלקת בין דבר שאינו ראוי לאכילת אדם אך ראוי עדיין לאכילת כלב, לבין דבר שאינו ראוי מפילו לאכילת כלב. הרמב"ם (הל' אבות הטומאות פ"א ה"ג) פוסק, על פי הסוגיה הזו, שתיתכן טומאה גם בדבר שבטל מאכילת אדם. מלכתחילה, כדי שהנבלה תקבל את טומאתה היא צריכה להיות ראויה למאכל אדם⁴. אך אם הנבלה כבר נטמאה – טומאה זו אינה פוקעת מהנבלה כאשר היא בטלה ממאכל אדם, אלא רק כאשר היא בטלה מפילו ממאכל כלב.

החילוק בין דבר הראוי למאכל כלב לבין דבר שאינו ראוי למאכל כלב משמעותי לא רק בהלכות טומאה, אלא גם לעניין איסורי מאכלות. כפי שראינו, העיקרון המקובל הוא שדבר שאינו ראוי לאכילת אדם לא נאסר. אולם, מסברה קיים חילוק בין הרמות השונות. דבר הראוי לאכילת כלב מוגדר באופן בסיסי כמאכל, אלא שלא חלים עליו כל דיני אוכלים. דבר שנפסל מאכילת כלב – אינו מוגדר כמאכל לשום עניין.

חילוק זה עשוי להיות משמעותי במקומות שבהם קיים חיוב בדבר שאינו ראוי לאכילה, כגון בשר בחלב וכלאי הכרם לדעת הרמב"ם, ומרור לדעת רש"י. מסתבר שגם לדעת רש"י והרמב"ם, יש צורך בדבר הראוי למאכל כלב. אם המאכל נפסל מאכילת כלב – בטל ממנו שם אוכל, ולכן אין בו כל איסור, ולא יוצאים בו ידי חובת אכילה.

יישום נוסף אפשרי לחילוק זה הוא לעניין מאכל שנפסל מאכילה וחזר ונעשה ראוי. אם המאכל ראוי עדיין לאכילת כלב – לא בטל ממנו שם אוכל. כיוון שכך, ייתכן שכאשר הוא חוזר ונעשה ראוי לאכילת אדם – האיסור יחול עליו מחדש, ואפשר

3 בשאלה זו נחלקו האחרונים – עיין חוות דעת י"ד ק"ג, א; חידושי הגר"ח הל' מאכלות אסורות פט"ו ה"א.

4 הרמב"ם והראב"ד (הל' טומאת אוכלין פ"ב ה"ד) נחלקו, מהו השלב שבו הנבלה צריכה להיות ראויה לאכילת אדם: לדעת הרמב"ם יש צורך שהנבלה תהיה ראויה לאכילת אדם בשעה שהיא מקבלת טומאה; ואילו לדעת הראב"ד די בכך שתהיה ראויה לאכילת אדם בשעה שהיא ראויה לקבלת טומאה, ומכאן ואילך היא יכולה לקבל טומאה גם כאשר היא אינה ראויה לאכילת אדם.

לחייב אדם על אכילתו. לעומת זאת, אם המאכל נפסל אף מאכילת כלב – בטל ממנו לחלוטין שם אוכל. כעת, גם אם הוא יחזור וייעשה ראוי לאכילה – פנים חדשות באו לכאן, ואיסור האכילה לא יחול עליו שנית⁵.

חמץ שאינו ראוי לאכילה

לאור הדברים שראינו נוכל לחזור ולברר את הדין של חמץ שאינו ראוי לאכילה. כפי שהזכרנו, לדעת רוב הראשונים חמץ נוקשה הוא חמץ שאינו ראוי לאכילה, וביחס אליו נחלקו התנאים. רבי יהודה הפוטר משווה את הדין בחמץ לשאר האיסורים, שבכולם האיסור אינו חל על דבר שאינו ראוי לאכילה. לדעת רבי מאיר קיים דין מיוחד בחמץ, שלפיו יש איסור דאורייתא גם בחמץ שאינו ראוי לאכילה ואף לוקים על אכילתו, בשונה מתחומים אחרים.

בגמרא בהמשך הפרק מצאנו התייחסות מפורשת לחמץ שאינו ראוי לאכילה:

”תנו רבנן: הפת שעטיפשה ונפסלה מלאכול לאדם, והכלב יכול לאוכלה – מטמאה טומאת אוכלין בכביצה, ונשרפת עם הטמאה בפסח” (פסחים מה:).

הברייתא קובעת, שגם כאשר הפת איננה ראויה למאכל אדם, יש חיוב לבערה בפסח. מכאן ראייה לכאורה שאיסור חמץ קיים גם בדבר שאינו ראוי לאכילה, בשונה מאיסורים אחרים⁶. אולם, בראשית אותו עמוד מביאה הגמרא ברייתא נוספת, שממנה נראה שקיים נימוק מיוחד לדין של פת שעטיפשה:

”דתניא: הפת שעטיפשה חייב לבער, מפני שראוי לשוחקה ולחמעה בה כמה עיסות אחרות” (שם).

5 דברים דומים כותב האחיעזר ח"ב סי' יא. עיין גם 'חווה דעת' י"ד ק"ג ס"ק א העוסק במאכל שנפגם וחזר ונעשה ראוי, ומחלק בין רמות שונות של מאכלים. בשונה מדברינו כאן, ה'חווה דעת' אינו מחלק בין דבר הראוי לאכילת כלב ושאינו ראוי לאכילת כלב, אלא בין נותן טעם לפגם לבין דבר שאינו ראוי לאכילת אדם.

6 ייתכן שהברייתא עוסקת רק בחובת הביעור ובאיסורי בל יראה ובל ימצא, ואילו איסור האכילה אינו קיים בעיסה שאינה ראויה לאכילת אדם, בדומה לאיסורים אחרים. ואף אם קיים איסור אכילה – הרי שזהו איסור דרבנן בלבד, או איסור הנובע ממצוות השבתה, ואין לאו מפורש על האכילה. כדי לבחון הצעה זו יש לברר באופן כללי מהו היחס בין איסור האכילה לאיסור בל יראה ובל ימצא, נושא שיידון בהמשך השיעור. בשלב זה אנו מניחים שלא קיים פער בין האיסורים האלה, כפי שעולה גם מדברי הראשונים שנצטט להלן.

מדברי הברייטא משתמע, שהאיסור חל על העיסה רק מפני שהיא ראויה לחמץ עיסות אחרות. אילו היה מדובר בעיסה שאין בכוחה לחמץ עיסות אחרות – לא היה בה כל איסור. זאת בדומה לשאר איסורי התורה, שאיסורם פוקע כאשר המאכל אינו ראוי לאכילת אדם. כך נראה גם מדברי הר"ן על אתר:

”וכי תימא: אמאי צריכה ביעור, והא נבלה שאינה ראויה לגר לא שמה נבלה?... יש לומר דהכא שאני, מפני שראויה לחמע בה כמה עיסות אחרות”
(ר"ן פסחים יג: בדפי הרי"ף ד"ה ונשרפת).

ההבנה הפשוטה בדברי הר"ן היא, שהברייטא עוסקת במקרה מיוחד של עיסה הראויה לחמץ בה עיסות אחרות, ולכן הדין כאן שונה. לחלופין ניתן להבין בדעת הר"ן, שהדין של הברייטא איננו מוגבל דווקא לעיסה המיוחדת שבה מדובר, אלא הוא קיים בכל סוגי החמץ. כיוון שקיימים סוגים של חמץ הראויים לחמץ בהם עיסות אחרות, החמירה התורה בכל סוגי החמץ. לפי הבנה זו, אפילו עיסה שאיננה ראויה לחמץ בה עיסות אחרות אסורה כאשר היא אינה ראויה למאכל אדם.

בהמשך דבריו מזכיר הר"ן בהקשר זה את הדין של שאור. כידוע, במקומות רבים אוסרת התורה, במקביל לחמץ, גם את השאור. התוספתא במסכת ביצה מבארת מהו שאור:

”איזהו שאור? המחמץ את אחרים. חמץ? שנתחמץ מידי אחרים. מאימתי קרוי שאור? משיפסל מלאכול הכלב”
(תוספתא ביצה פ"א ה"ג).

שאור אינו ראוי למאכל, ואף על פי כן הוא אסור באכילה. לדעת הר"ן, כך הוא הדין בכל עיסה הראויה לחמץ בה עיסות אחרות, שהיא אסורה באכילה אף על פי שאינה ראויה למאכל. וכפי שהצענו, ייתכן שקיומו של הדין המיוחד בשאור משפיע על הלכות חמץ בכלל, אפילו בעיסה שאינה ראויה לחמץ עיסות אחרות. כאשר התורה אסרה שאור, שאינו ראוי לאכילה, היא הורידה בכך את הרף בכל סוגי החמץ, ובכולם האיסור חל גם על דבר שאינו ראוי לאכילה.

לפי גרסת התוספתא שלפנינו, שאור אסור באכילה אפילו כאשר הוא אינו ראוי למאכל כלב. ישנן גרסאות אחרות, שלפיהן לא מוזכרת בתוספתא אכילת כלב, אלא סתם "משפסל לאכילה". לפי הגרסאות האלה, מסתבר שהחידוש של שאור נאמר רק כאשר הוא ראוי לאכילת כלב. אם השאור נפסל אפילו מאכילת כלב – אין בו איסור.

7 עיין תוספתא כפשוטה על אתר. לדעתו גרסה זו תמוהה, והגרסה המקובלת היא כפי שמופיע לפנינו.

הדין של שאור שאינו ראוי למאכל כלב עשוי להיות תלוי בהבנת מעמדו של שאור. ניתן להבין ששאור כלל אינו נחשב כמאכל, ואף על פי כן התורה אסרה אותו, כיוון שמשמשים בו לחמץ עיסות אחרות. לפי זה האיסור יחול אפילו על שאור שאינו ראוי למאכל כלב. לחלופין ניתן להבין שגם שאור מוגדר, במובן מסוים, כמאכל. עצם העובדה שיש לשאור תפקיד ביחס למאכל גורמת לנו להתייחס גם אליו כאל מאכל. לפי הבנה זו לא יהיה איסור בשאור שאינו ראוי למאכל כלב, כיוון ששאור כזה אינו מוגדר כמאכל, כפי שראינו לעיל.

לפי ההבנה ששאור הוא מסלול נפרד של איסור, שבו אסרה התורה דבר שאינו מאכל, מסתבר שדין השאור לא ישפיע על דין החמץ. שאור ייאסר אפילו כאשר הוא אינו ראוי למאכל כלב, ואילו חמץ ייאסר רק כאשר הוא ראוי לאכילה ברמה מסוימת, לכלב או לאדם. כך סובר הראב"ד בהשגותיו על הרמב"ם:

“אבל לענין ביעור ולענין אכילה יש הפרש ביניהם, שהחמץ אם נפסל מאכילת הכלב – אין זקוק לבער, והשאור אף על פי שהוא נפסל – חייב לבער, לפי שהוא ראוי לשחקו ולחמץ בו כמה עיסות” (השגות הראב"ד הל' חמץ ומצה פ"א ה"ב).

גם לפי ההבנה ששאור מוגדר כמאכל, עדיין ייתכן שקיים פער בינו לבין החמץ. כאמור לעיל, שאור נאסר גם כאשר הוא אינו ראוי למאכל אדם, ובלבד שיהיה ראוי למאכל כלב. קיימות דעות הסוברות שחמץ לא נאסר אפילו ברמה כזו, אלא רק כאשר הוא ראוי לאכילת אדם. אולם, לפי ההבנה ששאור נחשב כמאכל, קל יותר לומר שדין השאור משפיע על החמץ, וגם חמץ ייאסר כאשר הוא אינו ראוי למאכל אדם. ייתכן שזוהי דעת הרמב"ם (שם), הכותב בסתמא שאיסור החמץ ואיסור השאור אחד הוא, ואינו מזכיר את חילוקו של הראב"ד.

מקור נוסף בעניין חמץ שאינו ראוי לאכילה נמצא לעיל, בתחילת הפרק השני:

“דאמר רבא: חרכו קודם זמנו מותר בהנאה אפילו לאחר זמנו” (פסחים כא:).

רבא מחדש, שאם החמץ נחרך לפני שהגיע זמן האיסור – הוא אינו נאסר בהנאה בפסח. התוספות על אתר (ד"ה חרכו) מבארים, שהחריכה הביאה את חמץ למצב שאינו ראוי אפילו למאכל כלב. לדעת התוספות, אילו החמץ היה ראוי לאכילת כלב – הוא היה אסור, כפי שלמדנו מהברייתא בעניין פת שעיפשה. מדברי התוספות מוכת, שלדעתם הדין של פת שעיפשה קיים בכל סוגי החמץ, ולא רק בעיסה הראויה לחמץ בה עיסות אחרות.

מתוך דבריו של רבא ניתן ללמוד עיקרון נוסף. לפי רבא, ההיתר בחמץ שאינו ראוי לאכילה קיים רק כאשר החמץ כבר היה במצב זה בשעת חלות האיסור. אם החמץ היה ראוי לאכילה בשעת חלות האיסור – הוא נותר באיסורו, גם כאשר בשלב מאוחר יותר הוא נעשה בלתי ראוי. יש לבחון עיקרון זה לאור הדין הכללי של אפר איסורי הנאה, ובעניין זה עסקנו כבר בשיעורים הקודמים⁸.

הירושלמי (פסחים פ"ב ה"ו) עוסק בדין של חמץ שנסרח. גם הירושלמי מייחס חשיבות למועד שבו העיסה נעשתה בלתי ראויה לאכילה. אם העיסה קודם כל נסרחה, ורק אחר כך החמיצה – אין חובה לבערה. אם העיסה החמיצה, ורק אחר כך נסרחה – יש לבערה. העיקרון כאן דומה לזה שראינו בדבריו של רבא: כיוון שכבר חל האיסור על העיסה, הוא אינו יכול לפקוע ממנה, אף לאחר שנעשתה בלתי ראויה.

אולם, קיים חילוק בין המקרים. במקרה של רבא, העיסה עצמה כבר הוגדרה כחמץ והאיסור היה ראוי לחול עליה, אלא שעדיין לא הגיע מועד האיסור. במקרה של הירושלמי, לעומת זאת, מעולם לא הייתה כאן עיסה הראויה להיקרא חמץ. ייתכן שבמקרה כזה די בכך שהעיסה תיפסל ממאכל אדם קודם החימוץ כדי להפקיע ממנה את האיסור. זאת בשונה מדינו של רבא, שבו החמץ צריך להיות בלתי ראוי למאכל כלב (לדעת התוספות)⁹.

בדברינו כאן ראינו כיוונים שונים בהבנת דינו של חמץ שאינו ראוי לאכילה. הראשון שמביא מחלוקת מפורשת בעניין זה הוא הריטב"א:

"מדברי רב אלפסי נראה דחייב לבער אפילו נפסלה מאכילת אדם... אבל יש אומר דלא אתי לאשמעינן אלא דין טומאה, אבל אינו חייב לבער מכיון שנפסלה מאכילת אדם" (חידושים בשם הריטב"א מה: ד"ה תנו רבנן).

לפי הדעה האוסרת חמץ שאינו ראוי לאכילה, ייתכן שזהו החידוש שלמדנו מדין חמץ נוקשה. בהמשך השיעור נבחן אפשרויות נוספות בנוגע לזהותו של חמץ נוקשה.

8 עיין לעיל בשיעור בעניין שריפת חמץ ביום טוב, עמ' 112.

9 החילוק בין חמץ שמעולם לא היה ראוי לאכילה לבין חמץ שהיה ראוי לאכילה ונפסל נידון גם בפרי מגדים בפתיחה להלכות חמץ, פ"ב ס"ק ו. ניתן להשוות דיון זה לדיון דומה בעניין קבלת טומאה – עיין במחלוקת הרמב"ם והראב"ד הל' טומאת אוכלין פ"ב ה"ד, שהוזכרה לעיל בהערה 4. בהקשר זה יש לדון בשאלה, האם מועד כניסת הפסח מקביל למועד חלות הטומאה. ייתכן ששאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים האם חמץ לפני פסח נחשב איסורא בלע או היתרא בלע – עיין לעיל בשיעור בעניין בדיקת חמץ לאחר ביטול, עמ' 25.

ראוי לאכילה קצת

המגן אברהם בהלכות פסח (או"ח תמ"ב ס"ק א) מתייחס לשיטות הראשונים הסוברים שחמץ נוקשה אינו ראוי לאכילה. לדעת המגן אברהם אין הכוונה שהחמץ אינו ראוי כלל למאכל אדם, אלא הוא "על כל פנים ראוי לאכילה קצת". גם כאן, כדי לבחון הגדרה זו לחמץ נוקשה יש לברר מהו הדין בדבר הראוי לאכילה קצת בשאר איסורי התורה.

ניתן להצביע על מספר מקורות המתקשרים לשאלה זו. מקור אחד הוא דיון הגמרא בעניין אכילה על ידי הדחק. בעניין זה קיימת סתירה בין שתי סוגיות: הגמרא במסכת שבת (עו.) קובעת שאכילה על ידי הדחק אינה נחשבת אכילה, ואילו הגמרא במסכת בבא קמא (יט:) קובעת שאכילה כזו נחשבת אכילה. התוספות במסכת שבת (עו. ד"ה אכילה) התמודדו עם הסתירה הזו, ולא נרחיב כאן בעניין זה.

מקור נוסף אפשרי הוא בעניין חיוב תרומות ומעשרות. הרמב"ם בהלכות מעשר (פ"א ה"ג) כותב שקיימים חרובים מסוג מסוים שאינם ראויים למאכל רוב בני אדם, ולכן הם חייבים במעשרות מדרבנן בלבד. הרמב"ם כאן הולך לשיטתו, שסתם פירות האילן חייבים במעשרות מן התורה, ולכן יש צורך בנימוק מיוחד כדי לפוטרים. הראב"ד שם חולק על הרמב"ם, וטוען שפירות האילן חייבים במעשרות מדרבנן בלבד, ובכלל זה גם החרובים. ייתכן שלדעת הראב"ד לא קיים חילוק בין חרובים הראויים למאכל אדם לבין חרובים שאינם ראויים למאכל רוב בני אדם, וכולם חייבים במעשרות באותה מידה.

ה'מנחת ברוך' (סי' מ"ד) מצטט את דברי המגן אברהם הנ"ל, ומאריך לחלוק עליו. לדעתו, בשאר איסורי התורה קיים היתר רק בדבר שאינו ראוי לאכילת אדם כלל. דבר הראוי קצת לאכילת אדם – נותר באיסורו. כיוון שכך, לא יעלה על הדעת שדווקא בחמץ הקלו יותר מאשר בתחומים אחרים, והתירו לאכול חמץ שאינו ראוי כל כך לאכילה, אך עדיין ראוי קצת (לדעת רבי יהודה הפותר בחמץ נוקשה).

אם נקבל את הנחת ה'מנחת ברוך', שבכל התורה יש איסור בדבר הראוי לאכילה קצת, קושייתו היא אכן קושיה חזקה. אולם, אם נניח שבכל התורה יש היתר בדבר הראוי לאכילה קצת, הקושיה נופלת מאליה. רבי יהודה משווה את הדין בחמץ לשאר איסורי התורה, ואילו רבי מאיר מחמיר יותר בחמץ, ואוסר אפילו בדבר שאינו ראוי כל כך לאכילה. בדומה להבנה הקודמת, גם לפי ההבנה הזו חמץ נוקשה הוא חומרה מיוחדת בהלכות חמץ לעומת איסורים אחרים. אך בשונה מההבנה הקודמת, החומרה

כאן איננה כל כך מרחיקת לכת, וחמץ שאינו ראוי לאכילה כלל לא ייאסר אפילו לדעת רבי מאיר.

חמץ שאינו מיועד לאכילה

קיימת דרך נוספת להגדיר חמץ נוקשה. ייתכן שחמץ נוקשה איננו חמץ שאינו ראוי לאכילה, אלא חמץ שאינו מיועד לאכילה. התייחסות לחמץ שאינו מיועד לאכילה נמצאת גם היא בפרקנו, בהמשכה של הברייתא שציטטנו לעיל:

”הפת שעיפשה חייב לבער, מפני שראוי לשוחקה ולחמע בה כמה עיסות אחרות רבי שמעון בן אלעזר אומר: במה דברים אמורים? במקוימת לאכילה, אבל כופת שאור שייחדה לשיבה – בטלה” (פסחים מה:).

רבי שמעון בן אלעזר סובר שאין צורך לבער שאור שייחד אותו לשיבה. על פי הפשט ניתן להבין, שמדובר כאן דווקא על עיסה שאינה ראויה לאכילה, שבה עסקה הרישא של הברייתא. מעיקר הדין עיסה כזו אמורה להיות מותרת, אלא שהחמרנו לאסור אותה מחמת נימוק צדדי – כיוון שהיא ראויה לחמץ עיסות אחרות. העובדה שהאדם ייחד את העיסה הזו לשיבה מתגברת על הנימוק הצדדי הזה, ומחזירה אותנו לדין הבסיסי של חמץ שאינו ראוי לאכילה. הבסיס לפירוש זה נמצא בתוספות הרא”ש במסכת סוטה, הכותב שכופת שאור אינה ראויה לאכילה (כט: ד”ה מה לטבול יום).

התוספות על אתר (ד”ה כופת שאור) חלקו על כך, ופירשו שהעיסה פטורה מביעור אפילו אם היא ראויה לאכילה. הם מביאים ראיה לכך מדין דומה המופיע בגמרא במסכת חולין (קכט.). הגמרא שם קובעת שכופת שאור שייחדה לשיבה – בטלה טומאתה. מתוך מהלך הגמרא מוכח שמדובר שם בשאור הראוי לאכילה. מכאן, לדעת התוספות, שגם אצלנו מדובר על שאור הראוי לאכילה, ואף על פי כן הוא בטל ופטור מביעור.

ראיה זו של התוספות איננה הכרחית, כיוון שניתן לחלק בין הלכות טומאה לבין הלכות חמץ¹⁰. אך גם אם נקבל את ראיית התוספות, יש להקשות על שיטתם מסברה. בשאר איסורי התורה, לא מצאנו מעולם שדבר שאינו מיועד לאכילה – בטל איסורו. כל עוד המאכל ראוי לאכילת האדם הוא אסור באכילה, גם אם אינו מיועד לכך. כיצד

10 ברור שגם בהלכות טומאה, רק דבר שמיועד לאכילת אדם יכול לקבל טומאה (עיין למשל עוקצין פ”ג משנה א, ג), ובעניין זה קיימת הקבלה בין הלכות חמץ להלכות טומאה. אך ניתן לחלק בין דבר שמעולם לא היה מיועד לאכילה, לבין דבר שהיה מיועד לאכילת אדם ורק אחר כך השתנה ייעודו.

ייתכן שדווקא בחמץ הקלו יותר מאשר בתחומים אחרים, והתירו חמץ שאינו מיועד לאכילה?¹¹

במסגרת הסוגיה כאן ניתן לענות בפשטות, שחמץ שאינו מיועד לאכילה באמת אסור באכילה, כמו בשאר איסורי התורה. הברייתא כלל איננה עוסקת באיסור האכילה, אלא באיסורי בל יראה ובל ימצא ובמצוות הביעור. הברייתא מחדשת שאין חובה לבער את השאור, כיוון שהוא מיוחד לשיבה. חידוש זה אינו עומד בסתירה לתחומים אחרים בהלכה, שבהם כלל לא קיימת חובת ביעור.

אולם, לענייננו לא די בתירוץ זה. בפתח הדברים הצענו לפרש שחמץ נוקשה הוא חמץ שאינו מיועד לאכילה. אם נרצה לאמץ הגדרה זו, לא נוכל לקבל את התירוץ שהצענו כאן. אמנם, הסוגיה כאן עוסקת אך ורק בביעור, אך המשנה בראשית הפרק ודאי עוסקת באיסור האכילה. מחלוקת התנאים בעניין חמץ נוקשה היא בשאלה האם לוקים על אכילתו או לא. לפי ההסבר שהצענו, רבי יהודה סובר שלא לוקים על אכילת חמץ שאינו מיועד לאכילה. מכאן חוזרת השאלה: כיצד ייתכן שדינו של חמץ קל יותר מהדין בשאר איסורי התורה?

כדי לענות על שאלה זו יש לברר מהו היחס בין איסור האכילה לבין איסורי בל יראה ובל ימצא. ניתן להבין שאיסורים אלה אינם תלויים זה בזה, וייתכנו מצבים שבהם רק אחד מהאיסורים האלה קיים. כך הוא המצב לפי ההסבר שהצענו בדעת התוספות, שכופת שאור שייחדה לשיבה אסורה באכילה אך פטורה מביעור.

לחלופין ניתן להבין שישנה זיקה בין איסור האכילה לבין איסורי בל יראה ובל ימצא. זיקה זו עשויה להתקיים בשני כיוונים הפוכים. ההבנה הפשוטה הוא שאיסורי בל יראה ובל ימצא הם סייג שהציבה התורה לאיסור האכילה, והם נועדו להרחיק את האדם מאכילת חמץ. האיסור הבסיסי הוא איסור אכילת חמץ, ועל גביו נוספו איסורי בל יראה ובל ימצא, כהרחקה וכסייג. לפי הבנה זו, בכל מקום שהחמץ נאסר באכילה – הוא ייאסר גם בבל יראה ובל ימצא¹².

ניתן גם להציע כיוון הפוך: האיסור הבסיסי איננו איסור האכילה, אלא בל יראה ובל ימצא. התורה מצווה באופן כללי להתרחק מחמץ בפסח. איסור האכילה הוא רק

11 קושיה זו מקבילה לקושיה שהבאנו לעיל בשם ה'מנחת ברוך', ביחס להבנה שחמץ נוקשה הוא חמץ שאינו ראוי לאכילה קצת.

12 עיין ר"ן על הר"ף א. ד"ה ומה.

פרט אחד מתוך ההרחקה הכללית הזו¹³. לפי הבנה זו, במקום שבו לא חלים איסורי בל יראה ובל ימצא, גם איסור האכילה אינו קיים. על פי זה ניתן לפרש את הדין של עיסה שייחדה לשיבה. עיסה זו בטלה ואינה חייבת בבל יראה ובל ימצא. משמעות הדבר היא שהתורה אינה מצווה להתרחק מעיסה זו. ממילא, גם איסור האכילה אינו חל לגביה, והיא מותרת באכילה מן התורה. בדרך זו אפשר להבין כיצד הקלו באיסור אכילת חמץ יותר משאר איסורי התורה, שבהם איסור האכילה עומד בפני עצמו, ואיננו חלק מהרחקה כללית. על כל פנים, הדוחק בהסבר זה הוא ברור, ומסתבר יותר לאמץ אחד מהכיוונים האחרים שראינו לעיל.

מעמדו ההלכתי של חמץ נוקשה

מעבר לדיון בעניין זהותו של חמץ נוקשה מבחינה מציאותית, יש לדון גם במעמדו ההלכתי של חמץ נוקשה. השאלה הבסיסית היא: מהו היחס בין חמץ נוקשה לחמץ גמור? האם לאחר שלמדנו שחמץ נוקשה אסור, הוא נחשב כחמץ גמור לכל עניין; או שחמץ נוקשה הוא מסלול נפרד של חמץ, שנאסר אף הוא באכילה אך אינו דומה לחמץ גמור?

הנפקא מינה לחקירה זו תהיה בנוגע לשאר איסורי החמץ, מלבד איסור האכילה. הראשונים בתחילת הפרק (מב.) נחלקו האם עוברים על חמץ נוקשה בבל יראה ובל ימצא. רש"י (ד"ה ואלו עוברין) מפרש שעוברים על חמץ נוקשה בבל יראה ובל ימצא, ואילו התוספות (ד"ה ואלו עוברין) סוברים שחמץ נוקשה לא נאסר בבל יראה ובל ימצא, אלא באכילה בלבד. מסתבר שלדעת רש"י חמץ נוקשה נחשב כחמץ גמור לכל דבר, ולכן חלים עליו כל איסורי חמץ, ובכלל זה גם בל יראה ובל ימצא. התוספות סוברים שחמץ נוקשה הוא סוג נפרד של חמץ, שנאסר באכילה על פי דרשת הפסוק. לעניין בל יראה ובל ימצא לא מצאנו דרשה כזו, ולכן החמץ לא נאסר¹⁴.

מחלוקת הראשונים הזו היא אליבא דרבי מאיר, הסובר שחמץ נוקשה אסור באכילה מן התורה, ואף לוקים על אכילתו. מהו הדין לדעת רבי יהודה, הסובר שאיסור אכילת חמץ נוקשה הוא מדרבנן בלבד? ייתכן שבמסגרת דעת רבי יהודה גם רש"י יודה, שדינו של חמץ נוקשה אינו זהה מדרבנן לדינו של חמץ גמור, והוא אינו אסור בבל יראה ובל ימצא אפילו מדרבנן. מאידך, ייתכן שחמץ נוקשה יאסר בבל יראה ובל ימצא מדרבנן, אפילו לשיטת התוספות. התוספות חידשו שלדעת רבי מאיר אין

13 עיין כט. רש"י ד"ה יליף ותוספות ד"ה בדין, בעניין איסור אכילה בחמץ של נכרי.

14 עוד בעניין מחלוקת הראשונים הזו עיין לעיל בשיעור בעניין בדיקת חמץ לאחר ביטול, עמ' 26.

איסור בל יראה ובל ימצא **מן התורה** בחמץ נוקשה, אך ייתכן שאיסורים אלה חלים עליו מדרבנן לדעת רבי מאיר, והוא הדין לדעת רבי יהודה.

דיון נוסף המתקשר לחקירתנו הוא בשאלה האם חמץ נוקשה אסור בהנאה. לעיל בראשית הפרק השני (כא-כד) נחלקו האמוראים בעניין המקור לאיסורי הנאה בתורה. לדעת רבי אבהו, כל מקום שנאמר בו לשון אכילה בתורה – אף איסור הנאה במשמע. חזקיה חולק על רבי אבהו, וסובר שסתם איסור אכילה אינו כולל בתוכו גם איסור הנאה. בהמשך הסוגיה מפרטת הגמרא איסורי הנאה שונים, וחזקיה מבאר מהו המקור בפסוקים לאיסור ההנאה בכל אחד מהאיסורים הללו.

בסיומה של הסוגיה שם מתלבטת הגמרא מהי הנפקא מינה הלכה למעשה בין רבי אבהו לחזקיה. התוספות על אתר תמהים, מדוע הגמרא לא הציעה שתהיה נפקא מינה ביניהם לעניין חמץ נוקשה ותערובת חמץ:

”תימה לרשב”א: לימא דאיכא בינייהו חמץ נוקשה וחמץ דגן גמור על ידי תערובות?...

וכי תימא, כיון דמרבין ליה לאכילה הוא הדין להנאה – אם כן כרת נמי לחייב!”

(תוספות פסחים כג: ד”ה מאי בינייהו).

רבי אבהו סובר שאיסור ההנאה הוא חלק בלתי נפרד מאיסור האכילה. לכן, לדעת התוספות, כיוון שאסרנו חמץ נוקשה באכילה – ממילא הוא נאסר גם בהנאה. לעומת זאת, חזקיה סובר שאיסור ההנאה אינו נובע באופן ישיר מאיסור האכילה, ויש צורך בלימוד מיוחד כדי לאסור דבר בהנאה. חמץ נוקשה נאסר באכילה על פי פסוק, אך אין כל מקור לאוסרו בהנאה, ולכן ההנאה ממנו תהיה מותרת.

התוספות כאן נאמנים לשיטתם, שחמץ נוקשה איננו זהה לחמץ גמור, אלא זהו סוג נפרד של חמץ שנאסר באכילה. חמץ גמור אמנם אסור באכילה ובהנאה, אך חמץ נוקשה הוא סוג נפרד של חמץ שנאסר באכילה בלבד, ואין כל מקור לאוסרו בהנאה. בהמשך דבריהם מעלים התוספות הצעה נוספת, התואמת את הצד השני של חקירתנו. לפי הצעה זו, הריבוי מהפסוק לימד אותנו שחמץ נוקשה זהה לחמץ גמור לכל עניין. כיוון שכך, כשם שהשווינו בין סוגי החמץ לעניין איסור האכילה, כך גם נשווה ביניהם לעניין איסור ההנאה, וחמץ נוקשה יאסר בהנאה כמו חמץ גמור. הצעה זו תואמת את שיטת רש”י שראינו לעיל, שלפיה חמץ נוקשה שווה לחמץ גמור לעניין בל יראה ובל ימצא.

התוספות מקשים על הבנה זו מכך שהעונש על אכילת חמץ נוקשה הוא מלקות ולא כרת. אילו הייתה השוואה מוחלטת בין סוגי החמץ – היה ראוי שנחייב כרת על

אכילת חמץ נוקשה, כמו בחמץ גמור. ההבדל בעונש מעיד על כך שיש כאן סוגים שונים של חמץ, המקבילים זה לזה בחלק מהדינים, אך לא בכולם.

לשיטת רש"י יש ליישב, שאמנם מדובר כאן על אותו האיסור, אך הוא מתחלק באופן פנימי לרמות שונות של חומרה. האיסור של חמץ נוקשה הוא אותו האיסור הקיים בחמץ גמור, אך ברמה נמוכה יותר, ולכן גם העונש עליו קל יותר. דבר דומה מצאנו גם בעניין איסור דם, שבמקרים מסוימים חייבים עליו כרת ובמקרים אחרים חייבים מלקות בלבד (עיין רמב"ם הל' מאכלות אסורות פ"ו ה"ד)¹⁵.

שאלה נוספת ביחס לחמץ נוקשה היא: האם הוא אסור גם לפני הפסח ולאחריו? כפי שראינו בשיעורים הקודמים¹⁶, התנאים נחלקו האם יש איסור מן התורה לאכול חמץ בערב הפסח וחמץ שעבר עליו הפסח. לדעת רבי יהודה, האוכל חמץ בערב פסח וחמץ שעבר עליו הפסח עובר בלאו, ואילו רבי שמעון חולק. האם לפי רבי יהודה יהיה איסור מן התורה לפני הפסח ולאחריו גם בחמץ נוקשה?

שאלה זו עשויה להיות תלויה בחקירתנו. אם חמץ נוקשה זהה לחמץ גמור – הוא ייאסר כמותו לפני ואחרי הפסח. אם חמץ נוקשה הוא מושג נפרד שהתרבה לאיסור בפסח – יהיה צורך בריבוי נוסף כדי לאוסרו לפני הפסח ולאחריו. אולם, גם אם נכריע שחמץ נוקשה הוא מושג נפרד שאינו זהה לחלוטין לחמץ גמור, לא די בכך כדי להכריע את השאלה. במקביל לחקירתנו בעניין חמץ נוקשה, יש לחקור גם ביחס לאיסור החמץ בערב הפסח ולאחר הפסח: האם זוהי הרחבה של הפסח עצמו לכל דינו, או שאלו מועדים נפרדים שהתרבו לאיסור? אם המועדים שלפני הפסח ולאחריו זהים לחלוטין לפסח עצמו לכל הדינים, גם חמץ נוקשה ייאסר בהם, אפילו אם הוא אינו זהה לחלוטין לחמץ גמור. אם מועדים אלו הם מועדים נפרדים שהתרבו לאיסור, ייתכן שהם התרבו רק לעניין חמץ גמור, ואילו חמץ נוקשה לא נאסר בהם, בהתאם לחקירתנו לעיל.

ניתן אולי להכריע שאלה זו על פי הגמרא לעיל (ז), הקובעת שהמקדש בחיטי קורדניתא בערב הפסח – אין קידושיו קידושין. כפי שראינו בשיעור בעניין זה¹⁷, לדעת רוב הראשונים הקידושין התבצעו לאחר חצות היום, אך האיסור הוא מדרבנן כיוון שחיטי קורדניתא הם חמץ נוקשה, והלכה כרבי יהודה הפוטר בחמץ נוקשה. ניתן

15 עיין גם בחידושי הר"ן כג: ד"ה מאי בינייהו.

16 לעיל בשיעור בעניין חמץ משש שעות ולמעלה, עמ' 99.

17 לעיל עמ' 199.

ללמוד מכאן שלדעת רבי יהודה חמץ נוקשה נאסר בערב הפסח מדרבנן, כמו בפסח עצמו. ואם כן, ייתכן שבצורה דומה גם לדעת רבי מאיר חמץ נוקשה ייאסר בערב הפסח מדאורייתא, כמו בתוך הפסח.

כדי לדחות ראיה זו יש לומר שרבי מאיר אמנם אינו אוסר חמץ נוקשה בערב הפסח מדאורייתא, אך על כל פנים הוא אוסר זאת מדרבנן. בהתאם לכך אפשר לומר, שגם לדעת רבי יהודה חמץ נוקשה בערב הפסח חמור פחות מאשר חמץ בפסח עצמו. אך לא די בכך כדי להתירו לגמרי, ובשורה התחתונה גם לדעת רבי יהודה חמץ זה ייאסר מדרבנן, כפי שעולה מהגמרא שם¹⁸.

שיאור במנחות

החקירה בעניין מעמדו של חמץ נוקשה עשויה להיות משמעותית לא רק בהלכות חמץ בפסח, אלא גם בתחומים נוספים. כידוע, כל המנחות צריכות להיאפות מצה, ואסור להחמיצן. לעיל עסקנו במושג 'שיאור', שהוא עיסה שעברה תהליך חימוץ חלקי. ראינו שהגמרא מזהה בין שיאור לבין חמץ נוקשה. מה דינו של שיאור במנחות?

בשאלה זו עוסקת הגמרא במסכת מנחות (נג.). מדברי הגמרא עולה, ששאלה זו תלויה במחלוקת התנאים בעניין חמץ נוקשה. רבי מאיר, המחייב מלקות בחמץ נוקשה, סובר שחמץ נוקשה זהה לחמץ גמור, ולכן הוא ייאסר במנחות. רבי יהודה, הפוטר ממלקות, אינו מזהה בין חמץ נוקשה לחמץ גמור. לכן, במסגרת שיטתו יש מקום להתלבט מה דינו של שיאור במנחות.

דברי הגמרא ביחס לשיטת רבי מאיר תואמים את הבנת רש"י, הסובר שחמץ נוקשה זהה לחמץ גמור לכל עניין. התוספות, כאמור, סוברים שחמץ נוקשה הוא מושג נפרד שהתרבה לאיסור. בהתאם לשיטתם, הם מתקשים להבין מהו המקור לכך שחמץ נוקשה ייחשב כחמץ גם לעניין מנחות:

”והשתא מנא ליה דהוי חמץ לענין תודה, דילמא שאני חמץ בפסח דרבייה קרא למלקות? ואומר ר”י דהתם נמי איכא שום קרא דמרבין מיניה חמץ נוקשה”
(תוספות פסחים מג. ד”ה מאן תנא).

18 עיין מנחת חינוך מצווה י”ב ס”ק ב בעניין חמץ נוקשה ותערובת בערב הפסח. כמו כן עיין מנחת חינוך מצווה ט’ ס”ק ב’ בעניין מצוות ‘תשביתו’ בחמץ נוקשה, מצווה פ”ט ס”ק ז בעניין איסור “לא תשחט על חמץ” בחמץ נוקשה, ומצווה י’ ס”ק ז בעניין קיום מצוות מצה בחמץ נוקשה.

התוספות נאמנים לשיטתם, שגם לפי רבי מאיר חמץ נוקשה איננו זהה לחמץ גמור, והוא זקוק לריבוי נפרד. אמנם גם לפי דברי התוספות האלה, עדיין יש מקום לחקירתנו במסגרת הלכות פסח. ייתכן שחמץ נוקשה בפסח נחשב כחמץ גמור לכל דבר, ורק בעולם של מנחות יש צורך בריבוי נפרד כדי להחשיבו כחמץ.

על כל פנים, במסגרת שיטת רבי יהודה פשוט שחמץ נוקשה הוא מושג נפרד, גם לפי רש"י. הגמרא במסכת חולין (כג:) מתלבטת מהו מעמדו של שיאור לפי רבי יהודה: האם הוא נחשב כספק חמץ ספק מצה; או ששיאור הוא ברייה בפני עצמה, שיש להכריע את דינה באופן נפרד.

ה'משכנות יעקב' (סי' קל"ו) פסק להלכה שחמץ נוקשה אסור באכילה בפסח מדאורייתא, אפילו לפי רבי יהודה הפוסטור ממלקות. פסק זה מבוסס על הסוגיה הנ"ל במסכת חולין. כאמור, הגמרא שם מציעה שתי הבנות בנוגע למעמדו של חמץ נוקשה¹⁹. לפי ההבנה שחמץ נוקשה הוא ספק חמץ ספק מצה, יש להחמיר בו מדין ספק דאורייתא לחומרא. לפי ההבנה שחמץ נוקשה הוא ברייה בפני עצמה, אמנם אין באכילתו משום אכילת חמץ בפסח, אך עדיין, לדעת ה'משכנות יעקב', יש להחמיר ולאוסרו באיסור עשה מן התורה, מכוח מצוות אכילת מצה. התורה מצווה לאכול את מיני הדגן בפסח במצב של מצה בלבד, ולא בשום מצב אחר שאיננו מוגדר כמצה.

הפוסקים דחו את שיטת ה'משכנות יעקב', ונטו לפסוק להלכה שחמץ נוקשה אסור מדרבנן בלבד. ה'מנחת ברוך' (סי' מ"ה) הסביר שהסוגיה במסכת חולין נדחתה מפני סוגיות אחרות, הסוברות כדבר פשוט ששיאור איננו ספק אלא ברייה. על זאת סמכו הפוסקים שהכריעו למעשה להקל בדינו של חמץ נוקשה, וכנראה לא חששו לסברת ה'משכנות יעקב' שיש בכך איסור עשה מן התורה.

גם לפי ההבנה ששיאור הוא ספק, עדיין לא ברור שיש להחמיר בו מדין ספק דאורייתא לחומרא. ייתכן שהספק כאן איננו נובע מחוסר ידיעה, אלא זהו מצב ביניים מורכב, המוגדר כספק מבחינה הלכתית. הגר"ד נהג להסביר כך את טיב הספק של בין השמשות. לדעת הגר"ד, מבחינה מציאותית אין שום ספק בשאלה האם בין השמשות הוא יום או לילה. אנו יודעים בוודאות שבין השמשות הוא מצב מורכב, המכיל מאפיינים של יום ושל לילה, ולכן אנו מתייחסים אליו כספק. מצב דומה קיים גם ביחס לאנדרוגינוס. אין לנו כל חיסרון בידיעה ביחס לזהותו של אנדרוגינוס, כזכר או

19 יש לציין שהגמרא שם עוסקת רק בשיאור, וייתכן שסוגים אחרים של חמץ נוקשה אינם כלולים בכך. שאלה זו תלויה בדין שערבנו בתחילת השיעור, בעניין היחס שבין שיאור לבין חמץ נוקשה.

כנקבה. אנדרוגינוס מכיל מאפיינים של זכר ושל נקבה יחדיו, ולכן ההלכה מתייחסת אליו כספק²⁰.

ייתכן אם כן, שגם שיאור הוא מצב מורכב, המכיל מאפיינים של חמץ ומצה גם יחד. לפי זה אין הכרח לומר כאן ספק דאורייתא לחומרא, וייתכן שנוכל להקל ולאסור את השיאור מדרבנן בלבד, שלא כדעת ה'משכנות יעקב'.

20 אמנם, הגמרא במסכת בכורות (מא:) שואלת "אתי קרא למעוטי ספיקא?", ומשתמע שזהו ספק רגיל שכלל אין צורך ללמוד אותו מפסוק, ואין כאן מצב חדש המוגדר מבחינה הלכתית כספק.