

עיה"ק ירושלים תובב"א
ה' בשבט תשפ"ב

מי נהר

פנינים לפרשת בא תשפ"ב

מקור דין 'כבוד מלכות' - מפרעה או מאחאב

וירדו כל עבדיך אלה אלי והשתחו לי לאמר צא אתה וכל העם אשר ברגליך ואחרי כן אצא ויצא מעם פרעה בחרי אף (י"א ח')

ברש"י: וירדו כל עבדיך - חלק כבוד למלכות, שהרי בסוף ירד פרעה בעצמו אליו בלילה ויאמר קומו צאו מתוך עמי, ולא אמר לו משה מתחלה וירדת אלי והשתחוית לי.

ומקור דבריו בזבחים (ק"ב.): א"ר ינאי לעולם תהא אימת מלכות עליך דכתיב 'וירדו כל עבדיך אלה אלי ואילו לדידיה לא קאמר ליה. רבי יוחנן אמר מהכא (מלכים א' י"ח מ"ו) 'ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב'. [ובמהרש"א שם ביאר דהוא מטעם 'דמלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא והמזלזל בכבודם כאילו פוגע בכבוד המקום', ועיי"ש דלכן יש לחלוק כבוד אפילו למלכים רשעים כפרעה ואחאב, (ועיי"ע שו"ת חת"ס ח"ו סי' פ"ו ד"ה עוד אפרש)].

וצ"ב מדוע לא ניחא ליה לרבי יוחנן להביא ממקרא שכתוב בתורה גבי פרעה, והרחיק להביא מקורו מאחאב דכתיב בספר מלכים. וביותר שהגמרא שם מקודם הסיקה דרבי יוחנן הוא דאמר עה"פ ונצבת לקראתו על שפת היאור - 'מלך הוא והסביר לו פנים', ופלג על ריש לקיש דאמר 'רשע הוא והעז פניך בו'. וא"כ רבי יוחנן גופיה לשיטתו הו"ל לאתויי המקור לדין כבוד המלכות מקרא דפרעה.

טעם מחודש שנצטוו לחלוק כבוד לפרעה

נקדים דברי המדרש תנחומא (וארא ב') עה"פ ויצום אל בני ישראל ואל פרעה: אמר להם הקב"ה היו נוהגין בו כבוד וחלקו כבוד למלך שאני צריך לו לעשות בו את הדין, עכ"ל. וצ"ב מה נתינת טעם הוא זה דלכך עליהם לנהוג בו כבוד¹.

נראה דהתנחומא נקט דמה שנצטוו לנהוג כבוד בפרעה אינו מדין כבוד המלכות בעלמא, אלא נתחדש כאן גבי פרעה טעם אחר. ויש לבאר דטעמיה דהתנחומא הוא על דרך שכתב החתם סופר בפרשת וארא עה"פ ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים, וז"ל (משנת תקס"ב): י"ל על דרך שאמרו חז"ל (מגילה ט"ו:) מה ראתה אסתר שזימנה את המן - 'לפני שבר גאון', דבזה שהיתה מכנעת עצמה לפניו ומכבדו קיבל עולמו וראוי להשבר וכו', ועיי"ז זה יבוא שברו מהר - לפני שבר גאון כנ"ל. וכתב עוד (משנת תקפ"ח): נראה דרצה להזהירם שלא יבזו המלך ויתכפרו לו עונותיו ולא יבואו המכות עליו בדין. וז"ל עוד (משנת תקצ"ו): ונ"ל שהוא על דרך מאחז"ל (מגילה ט"ו:) מה ראתה אסתר שזימנה את המן אולי יראה הקב"ה ויעשה נס,

¹ והנה במדרש רבה (ז' ג') איתא: אמר להן הקב"ה היו נוהגין בו כבוד וחלקו כבוד למלכות אף על פי שאני צריך לעשות בו את הדין, ובעץ יוסף על התנחומא ציין ללשון המדרש רבה, וכתב בספר זבד טוב (פרעמישלא תרנ"ה, בפרשת וארא): פירש בעץ יוסף שכוונתו כמו גירסת המדרש רבה 'אף על פי שאני צריך לעשות בו את הדין', [וכפי המובן שכוונתו אף על פי שאחר כך אעשה בו דין אבל עתה עדיין לא נתמלא סאתו]. והוא דחוק לשבש הספרים להוסיף תיבת 'אף על פי', ועוד מהו הלשון שאני צריך 'לו', שתיבת 'לו' שנוסף פה אינו במדרש רבה, עכ"ל.

פי' כי צדיק מט לפני המן ע"י זה יעורר דין על המן מלמעלה, וה"נ ציוה שינהוג כבוד בפרעה ויעורר עליו דין מלמעלה, וזה יהיה סיוע וגרמא להוציא בניי מארץ מצרים, עכ"ל.

וע"פ הטעמים הללו שכתב החת"ס יבואר היטב לשון התנחומא 'היו נוהגין בו כבוד וחלקו כבוד למלך שאני צריך לו לעשות בו את הדין', דמאחר שרצון השי"ת היה לעשות בו דין - 'למען שתי אותותי וגו' וידעתם כי אני ה' - על כן הזהירם שלא לבזותו כי אז יתכפרו עוונותיו ולא יבואו עליו המכות בדין, ובמה שיכבדוהו יקבל עולמו, וגם יעורר עליו דין מלמעלה, וזה יגרום שיבוא שברו מהר.

מעתה י"ל דלכך לא הביא רבי יוחנן מקור לדין כבוד המלכות מפרעה, שהרי גבי בפרעה היה ענין נוסף שמחמתו היה צורך לכבדו וכמבואר בתנחומא, וממילא אינו מוכרח מכאן הך דינא ד'לעולם תהא אימת מלכות עליך', והוצרך להביא המקור מאליהו שכיבד את אחאב.

ויש להמתיק הדברים, דהנה עה"פ במלכים 'ויד ה' היתה אל אליהו וישנס מתניו וירץ לפני אחאב' - שממנו הביא רבי יוחנן מקורו - כתב הרלב"ג שריצת אליהו היתה על פי ציווי ה': רוצה לומר כי כבר בא אליו דבר ה' שיעשה זה רוצה לומר לשנס מתניו ולרוץ לפני אחאב. אמנם מהר"ש לאניאדו (בחיבורו כלי יקר שם) כתב שלא היתה נבואה מפורשת לאליהו לרוץ לפני אחאב, אלא שאלהו נזכר בציווי של ה' למשה לאהרן לחלוק כבוד לפרעה מלך מצרים והבין מזה שראוי גם הוא לחלוק כבוד לאחאב, וז"ל: זה שאמר כאן 'ויד ה' היתה רוצה לומר ויד ה' - היא היא נבואת 'וידבר ה' אל משה ואל אהרן ויצום אל בני ישראל ואל פרעה מלך מצרים' דהיינו לחלוק כבוד למלכות, זאת היד ונבואת ה' היתה אל אליהו - שראה שעת המעשה ונזכר הלכה שראוי לחלוק כבוד למלכות, ולזה רץ לפני אחאב. ואילו היתה נבואה זו בעת הזאת לאליהו היה לו לומר 'ותהי יד ה' על אליהו', אומרו 'היתה' מורה על זמן העבר - כנזכר מימי משה ע"ה, עכ"ל.

נמצא מעתה דמקרא זה ד'ויד ה' היתה אל אליהו' מוכח דמה שציווה ה' את משה ואהרן לכבד את פרעה היה מטעם כבוד המלכות בעלמא, דאם הוא מחמת טעם אחר המיוחד לפרעה, וכמשנ"ת בדברי התנחומא, הרי לא היה לו לאליהו ללמוד מזה לכבד את אחאב. ומובן היטב לפי דברינו דרבי יוחנן הביא מקורו מכתוב זה דמוכח מינה שפיר דגם מה שכיבד משה את פרעה בהא ד'וירדו כל עבדיך אלה אלי' היה מצד דין כבוד המלכות, וכשיטתו שם בגמרא ד'מלך הוא והסביר לו פנים'.

אם נצטווה משה רבינו לחלוק כבוד לפרעה איך סטרו על פניו

בפירוש הרוקח עה"ת כאן כתב: וירדו כל עבדיך - ולא אמר אתה תרד, עדיין חלק כבוד למלכות, עד שאמר ואחרי כן אצא וסטרו על פניו ויצא, עכ"ל.

וצ"ב דהלוא מבואר בגמרא (זבחים שם) דמאן דאמר ש'יצא מעם פרעה בחרי אף' היינו שסטרו ויצא - פליג על מ"ד 'מלך הוא והסביר לו פנים', ונמצא דדברי הרוקח סתרי אהדדי, דאם חלק משה כבוד למלכות על כרחך לא סטרו, (וראה פירוש הטור השלם ובמושב זקנים כאן).

ובעיקר דבריו צ"ב מאי שנא ברישא דקרא שחלק כבוד לפרעה ובסיפא דסטרו ויצא, ואינו מובן מה שכתב ד'עדיין חלק כבוד למלכות, דלכאורה מה שינוי היה כאן.

לאור מה שנתבאר יש ליישב דברי הרוקח, דאזיל בשיטת המדרש תנחומא דמה שנצטווה משה רבינו לכבד את פרעה היה מטעם 'שאני צריך לו לעשות בו את הדין', וכמו שביארנו ע"פ דברי החת"ס דהוזהרו 'שלא יבזו המלך ויתכפרו לו עוונותיו ולא יבואו המכות עליו בדין'. ולפי"ז יובן דכל עוד שלא סיים משה רבינו הגדת הנבואה עדיין היתה יכולה להתבטל, אבל אחר שסיים הגדת הנבואה שיש בה הבטחה לטובת ישראל שוב לא יתכן שלא תתקיים

הנבואה, [כמבואר ברמב"ם (בהקדמתו לפירוש המשנה, ובהל' יסודי התורה פ"י ה"ד) דכשיבטיח אומה בבשורות טובות על ידי נביא אי אפשר שלא יעשם].

משום הכי ברישא דקרא עדיין נהג בו כבוד ואמר 'וירדו כל עבדיך אלה אלי' ולא אמר 'וירדת', דעדיין היה שייך הטעם שמא ע"י שיבזהו לא יבואו עליו המכות בדין ותתבטל ההבטחה. אבל בסיפא דקרא - אחר שכבר הגיד את דבר הנבואה 'והשתחווי לי לאמר צא אתה וכל העם וגו'' - שוב אין ההבטחה יכולה להתבטל וממילא כבר אין את הטעם לנהוג בו כבוד, על כן שפיר סטרו כדכתיב 'ויצא מעם פרעה בחרי אף'. [אכן לפי שיטת הש"ס דמה שכיבדו היה מדין כבוד המלכות הרי אין לחלק בהכי, ועל כן נקטה הגמרא דעל כרחך פליגי אהדדי]².

.....

² בעיקר דברי הרוקח יתכן ליישב עוד מה נשתנה לבסוף שסטרו מרישא דקרא שעדיין חלק כבוד למלכות, ע"פ מה שהאריך החת"ס (בספר חתם סופר החדש בפרשתנו) לבאר דברי רש"י עה"פ ויאמר משה כן דברת לא אוסיף עוד ראות פניך - 'יפה דברת ובזמנו דברת וכו'', כי הצדיקים הגדולים שאור נשמתם גדולה מאוד יכולים ע"י הסתכלות בפני הרשע להוציא הקדושה הקטנה שבו, וזה ענין אמרם כמה פעמים בש"ס נתן עיניו בו ונעשה גל עצמות וכו', דהצדיק הגדול לא יוזק אם יסתכל בפני אדם הרשע כלל, אבל אדרבה ימשוך אצלו קצת ניצוצות הקדושה אשר בו. וכאשר יצאו בני"י ממצרים שרצה הקב"ה להוציא משם כל ניצוצות הקדושות היתה אז המצוה וינצלו את מצרים ולא תשאר פרסה בארץ מצרים - למען תוציא כל הקדושה משם. ואחרי כן נצטוו 'לא תוסיפון לראותם עוד עד עולם', כי מאז ודאי אסור להסתכל בפני אדם הרשע מאחר שאין עוד בהם קדושה יותר כי כבר הוציאו יקר מזולל. והנה במלך יש יותר קדושה ורוח ה' יותר מאשר הוא באדם אחר, כמו שנאמר במשלי (כ"א א') פלגי מים לב מלך ביד ה' וגו', ומהאי טעמא הוא שיש לנהוג כבוד במלך אפילו רשע - היינו מצד קדושה של רוח ה' שבו. ולזאת נצטוו משה תמיד ללכת אצל פרעה ולראות פניו דבזה יוציא אור קדושתו, ואחרי כן יהיה כמצולה שאין בו דגים כלל. ואמנם הלא במכה האחרונה בלתי ספק כבר הוציא יקר מזולל, וכמו שנצטוו ישראל על מצרים לא תוסיפון לראותם עוד - כן מצווה ועומד מעתה משה רבינו לא להוסיף לראות עוד פני פרעה. ולזאת אמר משה רבינו כן דברת - 'יפה דברת ובזמנו דברת', לא אוסיף עוד ראות פניך - כי אתה כמו קנקן וכד ריק שאין בו דבר עוד ואסור להסתכל בפניך עוד מעתה, עכת"ד.

ע"פ הדברים הללו מיושב דכל עוד שעמד לפני פרעה ולא נסתיימה שליחותו אליו הרי שעל כרחך עדיין היתה בו קדושה שהיה עליו להוציא ממנו, ומשום כך עדיין היה צריך לנהוג בו כבוד, וכמבואר בדבריו דמה"ט הוא שיש לחלוק כבוד אף למלך רשע. אמנם כאשר יצא מעמו ושוב לא יוסיף לראות פניו כי כבר נתרוקן מכל רוח קדושה שבו, שוב אין שום טעם לכבדו, ואתי שפיר דכאשר יצא משה מלפניו סטרו, (ומדויק בזה לשון חז"ל 'סטרו ויצא', ודוק).

[אלא דאין זה עולה יפה עם המבואר בגמרא בזבחים דמאן דאמר שסטרו פליג על מ"ד שנצטוו לחלוק לו כבוד. ואולי יתכן לומר בדעת הרוקח, דאחר שהביאה הגמרא דברי רבי יוחנן שפליג על ר' ינאי דיליף דין המלכות מ'וירדו כל עבדיך אלה אלי' ומייתי קרא מאחאב, וקשה על זה (כדהקשנו בריש דברינו) למה מיאן רבי יוחנן בילפותא מפרעה, הרי לשיטתו נצטוו משה על כבוד פרעה. אלא על כרחך שהגמרא חזרה בה ממה שתירצה 'איפוך', ובאמת רבי יוחנן הוא דסבר 'רשע הוא והעזי פניך בוי' ומשו"ה הוצרך ללמוד מאחאב. ומעתה נשאר שריש לקיש הוא דסבר 'מלך הוא והסביר לו פנים' ואעפ"כ ס"ל דסטרו ויצא].

בפסח מצרים הותר להם קרבן גזול מהמצריים

שה תמים זכר בן שנה יהיה לכם מן הכבשים ומן העזים תקחו (י"ב ה')

במדרש (שמו"ר ט"ו י"ב): מן הכבשים ומן העזים תקחו - כשם שאני הורג האדם והבהמה השבי והשפחה כך רשות בידכם ליטול מכל מקום שאתם רוצים.

כתב בפ"י ידי משה: נ"ל שרצונם לומר כי בכל מקום שנאמר 'ויקחו' - שלך משמע ולא של אחרים, אבל כאן כתיב תקחו סתם משמע אפילו משל אחרים, עכ"ל.

והנה לפי ביאורו של הידי משה נפקא לן חידוש גדול דבפסח מצרים לא נאסר להם מן הגזול. וצ"ע מהא דסוכה (ל'): 'והבאתם גזול ואת הפסח ואת החולה' (מלאכי א' י"ג) - גזול דומיא דפיסח, מה פיסח לית ליה תקנתא אף גזול לית ליה תקנתא וכו' אלא לאו משום דהוה ליה מצוה הבאה בעבירה, ואמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי מאי דכתיב כי אני ה' אהב משפט שנה גזל בעולה (ישעיה ס"א ח') וכו', אף הקב"ה אמר אני ה' שונא גזל בעולה - ממני ילמדו בני ויברחו עצמן מן הגזל.

ועוד דבמדרש החפץ כאן דריש: לכם - 'משלכם', וכן במדרש לקח טוב דריש מכאן לפסול קרבן גזול, וצ"ע.

אכן בחדושי הרד"ל ביאר דברי המדרש 'רשות בידכם ליטול מכל מקום שאתם רוצים': פירוש בין מכבשים בין מעזים (שהן כנגד בכור אדם ובהמה), ודלא כידי משה, עכ"ל. ובפירוש מהרז"ו כתב נמי: מה שאמרו מכל מקום פירוש בין כבשים ובין עזים, והדמיון צ"ע, עכ"ל. וכוונתו דלפ"ז צ"ב הדמיון שנקט המדרש 'כשם שאני הורג האדם והבהמה השבי והשפחה כך רשות בידכם ליטול מכל מקום שאתם רוצים'.

וביפה תואר ביאר הדמיון בזה: ליטול מכל מקום - בין בכבשים בין עזים, ואע"פ שאינן חשובות ככבשים, זכר לנס שהוא באדם - החשוב, ובפחותים - דהיינו השבי והשפחה והבהמה. ובפ"י תולדות נח על המדרש כתב לבאר באופן אחר: כי שה כבשים - כנגד בכור בהמה, ושה עזים - נגד בכור אדם, כי דם עזים דומה לדם אדם כדאיתא בבראשית רבה (פ"ד י"ט).

אמנם לפי ביאורו של הידי משה דקאי על ההיתר לקחת קרבן אפילו משל אחרים, מלבד מה שקשה כנ"ל כיצד הותר להם מן הגזול, צ"ב מה הדמיון לענין זה 'כשם שאני הורג האדם והבהמה וכו'.

נראה לבאר בהקדם מה שכתב החיד"א בנחל קדומים (פרשתנו אות ט'): אפשר דסמך דבר נא באזני העם סמוך למכת בכורות - במה שכתב הרב שבלי הלקט (ח"ב סי' רי"ח) שהעמידנו במקום הבכורות לנחלה, וזה שאמרו 'אילו הרג את בכוריהם ולא נתן לנו את ממונם' עכ"ד. והלכה רווחת דהרוגי מלכות נכסיהם למלך (סנהדרין מ"ח:), ומן הדין אפילו במלך פשוט נכסי הרוגיו למלך, ק"ו למלך מלכי המלכים הקב"ה, והוא העביר ממון הבכורות לישראל ולכך החזיקו בממון מצרים ששאלו מן הדין בעבור ממון הבכורות, עכ"ל.

והנה יש לחקור אם דין הרוגי מלכות נכסיהם למלך הוא דוקא אחר שנהרגו, או דכמו שיכול המלך להרוג המורד בו הכי נמי רשאי הוא ליטול ממנו, (ונסתפק בזה במערכי לב דרוש נ"ב).

ומדברי החיד"א הנ"ל נראה דדוקא אחר שנהרגו נכסיהם למלך, מדנקט שהרכוש היה דוקא מממון הבכורות שמתו במצרים, (ומובן דלכן לקחו הממון בהשאלה, כי יזכו בהם רק אחרי מותם). אמנם בשו"ת הרדב"ז (ח"ז סי' כ"ט) מבואר דמורד במלכות נכסיו שרו למלך עוד מחיים. וכן נראה מדברי החתם סופר (בדרשות לחנוכה, דף ס"ג:) דיוסף דנוהו אחיו למורד במלכות שנכסיו למלך ולכן היו יכולים לקרוע כותנתו.

ויסוד לזה יש להביא מדברי המנחת חינוך (מצוה תצ"ז אות ו') וז"ל: ומה שכתב הרב המחבר שיש למלך לדון בלא ראייה ברורה, נראה דוקא דיני נפשות, כמו שמבואר דיש לו רשות להרגו וכו', אבל דיני ממונות בודאי אינו יכול לדון, כמו שכתב הרמב"ם (פ"ג ממלכים ה"ח) דאין לו רשות להפקיר ממון. ולכאורה קשה למה אין לו רשות להפקיר ממון, **כיון דיש לו רשות להרוג ולא יהיה ממונו חמור מגופו** וכו'. ואפשר הא דאין לו רשות להפקיר היינו באינו חייב מיתה, אבל בחייב מיתה והמלך רוצה להפקיר ממנו בודאי רשאי, כן נראה פשוט וברור, עכ"ל³.

והנה מה שכתב המנחת חינוך מדעתו לכאורה מפורש הוא בדברי הרמב"ם בהלכות גזילה ואבידה (פ"ה הי"ג) וז"ל: מלך שכעס על אחד מעבדיו ושמשיו מבני המדינה ולקח שדהו או חצרו אינה גזל ומותר ליהנות בה, והלוקח אותה מן המלך הרי היא שלו ואין הבעלים מוציאים אותה מידו, שזה דין המלכים כולם ליקח כל ממון שמשיהם כשכועסים עליהם, והרי המלך הפקיע שעבודו ונעשית חצר זו או שדה זו כהפקר, וכל הקונה אותה מן המלך זכה בה. וכתב המגיד משנה: וזה מבואר שהרי הרוגי מלכות נכסיהן למלך כדאיתא פ' נגמר הדין (סנהדרין מ"ח:), כל שכן זה הדין, עכ"ל⁴.

נמצא מעתה דמהאי טעמא הותר ממנו של כל המצריים לישראל, שהרי כולם מרדו במלכו של עולם וראויים שיתקיים בהם הדין דנכסיהם למלך, ושפיר הפקיר הקב"ה ממנום לישראל. ובזה יבואר דהותר ליטול לקרבן פסח מממונם של מצרים, וזהו ביאור דברי המדרש - לפי פירושו של הידי משה - דהותר להם ליטול מכל מקום שאתם רוצים היינו אפילו משל אחרים, ודוק.

ויומתק לפ"ז הדמיון שנקט המדרש 'כשם שאני הורג האדם והבהמה השבי והשפחה כך רשות בידכם ליטול מכל מקום שאתם רוצים', דהיינו כסברת המנחת חינוך שבנתחייב מיתה למלך רשאי הוא להפקיר ממנו, דלא יהיה ממנו חמור מגופו.

[מעתה אין זה סותר מה דאיתא במדרש החפץ ובמדרש לקח טוב דגם בפסח מצרים היה דין 'משלכם', דזה למעוטי גזול מישראל, ולא הותר אלא משל המצריים וכמשנ"ת].

.....

³ לפי דברי המנחת חינוך מה שכתב הרמב"ם בסוף ההלכה 'ויש לו לאסור ולהכות בשוטין לכבודו אבל לא יפקיר ממון' לא קאי על המבואר שם בתחילת ההלכה 'כל המורד במלך וכו'', אלא מיירי באופן של פגיעה בכבוד המלך ולא מדין מרידה, ואז יש למלך רשות לאסור ולהכות בשוטים אבל לא להפקיר ממנו.

⁴ וכן משמע בטור (ח"מ סי' שס"ט) שמסיים על דינו זה של הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה: שכן חק המלך ליקח ממון המורד בו. הרי שביאר דהלכה זו ברמב"ם מיירי במורד במלכות שחייב מיתה וממנו למלך. וראה בשו"ת שבות יעקב (ח"ב ח"מ סי' קס"א) שדייק כן, וכתב דילמד סתימת הרמב"ם מן המפורש בטור. ועיי"ש שהוכיח כן מגוף דברי הרמב"ם בהמשך דבריו שם בהל' גזילה ואבידה.

אמנם ראה בשיעורי הג"ר דוד פוברסקי זצ"ל (סנהדרין שם, אות תקע"ב) דהקשה על דברי המנחת חינוך ונקט דדין נכסיהן למלך הוא דוקא ב'הרוגי' מלכות - דעיי' הריגתו הוי הדין דנכסיו למלך, ולא בחייב מיתה למלך, עיי"ש. וצ"ע דכפי שנתבאר בדברי המ"מ הטור והשב"י הרי שכן מבואר מדברי הרמב"ם בהל' גזילה ואבידה. (ועיי"ש שו"ת רדב"ז ח"ז סי' כ"ט דמורד במלכות נכסיו שרו למלך עוד מחיים, וגם זה דלא כמו שנקט בשיעורי הגר"ד).

מקור דין שליחות מפסח מצרים

ושחטו אתו כל קהל עדת ישראל בין הערבים (י"ב ו')

בקידושין (מ"א:): א"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו, שנאמר ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל בין הערבים, וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, אלא מכאן ששלוחו של אדם כמותו.

שיטת המשאת בנימין בדין שליחות לנכרי

בפוסקים הובא חידושו של המשאת בנימין דאף דקי"ל שאין שליחות לנכרי (ב"מ ע"א:), היינו דוקא שאינו נעשה שליח לישראל, אבל נכרי שפיר מצי משוי שליח נכרי חבירו. וז"ל הש"ך (חו"מ סי' רמ"ג סק"ה): אבל עכו"ם לעכו"ם נעשה שליח, ונפק"מ לענין מכירת חמץ, כן כתב בתשו' משאת בנימין בפשיטות, עכ"ל⁵.

המגן אברהם (בסי' תמ"ח סק"ד) הביא כן משמו - דאם העכו"ם שלח שלוחו ומשך קני, אע"ג דאין שליחות לעכו"ם, הני מילי עכו"ם לישראל או איפכא, אבל עכו"ם לעכו"ם עושה שליח. אלא שתמה עליו מהמפורש בירושלמי (דמאי פ"ו ה"א ותרומות פ"ו ה"א) דאין העכו"ם עושה שליח ביד עכו"ם חבירו, עיי"ש. וכן תמה המשנה למלך (הלי' שלוחין ושותפין פ"ב ה"א) מדברי הירושלמי הללו. ובשו"ת פני יהושע (ח"ב או"ח סו"ס ה') כתב: אי אפשר להתקבל על הדעת דגוי יהיה שליח לחבירו, דהא הגמרא ריש האיש מקדש שקיל וטרי דשליחות דישאל מנלן, ואלמלא המקראות אפילו ישראל לא היה שליח, א"כ גוי דאימעט אפילו לישראל דאיתיה בתורת שליחות - כל שכן לגוי אחר⁶.

ראייתם של רבי יצחק אלחנן ורבי שלמה קלוגר לשיטת המשאת בנימין

בשו"ת באר יצחק (או"ח סי' ג' ענף א') כתב להביא ראייה לשיטת המשאת בנימין מהא דאיתא בקידושין (מ"א:): א"ר יהושע בן קרחה מנין ששלוחו של אדם כמותו שנאמר ושחטו אותו כל קהל ישראל בין הערביים, וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, מכאן ששלוחו של אדם כמותו. ומבואר בזה דבשביל לקיים מצות שחיטת הפסח בעינן לדין שליחות. ומעתה צ"ב איך יצאו בפסח מצרים ידי חובת שחיטת הפסח - לסוברים שהיה דינם כבני נח, הרי אין שליחות לבני נח וא"כ לא היה נוהג בהם עדיין דין שליחות, (וראה מש"כ

⁵ מקור הדברים בשו"ת משאת בנימין סי' צ"ז, בעובדא שקנה נכרי יין שרף קודם פסח מישראל, ואמר לשלוחו נכרי חבירו שימשוך היי"ש לביתו של השליח קודם הפסח, וכן עשה הנכרי השליח, וכתב בזה המשאת בנימין: לא ידעתי למה ניחוש ליה, אי משום דהאי נכרי הלוקח עצמו לא לקח היי"ש, רק נכרי אחר - שלוחו של לוקח - לקח היי"ש לביתו קודם הפסח, ואפשר דנסתפק לך משום דקי"ל אין שליחות לנכרי. אי משום זה לאו מילתא היא, דהא מוכח בפרק האיש מקדש ובפרק איזהו נשך דדוקא אינהו לדידן ואנן לדידהו הוא דלא מצי משוה שליח, והטעם ד'מה אתם בני ברית אף שלוחכם בני ברית' וכדאמרין התם, משמע דנכרי שפיר מצי משוה שליח נכרי חבירו, דהא תרומתו לאו בני ברית הן, והוי שלוחכם דומיא דאתם, וכיון דדומין זה לזה שפיר נכרי יכול לעשות לשליח נכרי חבירו.

⁶ ראה בהגהות רעק"א על המג"א הנ"ל, ובפתחי תשובה (אהע"ז סי' ה' סק"ג) שהביאו הרבה פוסקים שנחלקו בדין זה דהמשאת בנימין.

והנה הרמ"א כתב באהע"ז (סי' ה' ס"ד): ומיהו אם אין הכותי הקונה מסרסם בעצמו רק נותנו לכותי אחר לסרסם לכו"ע שרי, ומקור דבריו מתרומת הדשן (סי' רצ"ט), ובתרוה"ד שם מבואר דהטעם הוא משום שלפני דלפני שרי, ואפילו אם נתן לשלוחו אין שליחות לעכו"ם, עיי"ש. ומדייק הבית שמואל (שם סק"ט) מדבריו דאפילו מעכו"ם לעכו"ם אין שליחות ודלא כהמשאת בנימין. אולם באבני מילואים (סי' ה' סק"ג) ובקצוה"ח (סי' קפ"ח סק"א) כתב להיפך - דמהתרומת הדשן מבואר כהמשאת בנימין, וכ"כ בשו"ת חת"ס (חו"מ סי' קפ"ה ד"ה ובתה"ד), עיין בדבריהם.

בזה בשו"ת מהרש"ם ח"ו סי' כ"ד). ועל כרחק דמאחר שגם השליח וגם המשלח הם בני נח שפיר נעשים שלוחים אלו לאלו, וכדעת המשאת בנימין דיש שליחות מנכרי לנכרי.

וכן כתב הגר"ש קלוגר זצ"ל בספרו נדרי זריזין (קונטרס קנין עולם דין ח') דמהגמרא בקידושין הנ"ל מוכח כשיטת המשאת בנימין. והמקנה (קידושין שם ד"ה בגמרא והא דתנן) כתב נמי דלמ"ד דנכרי לנכרי נעשה שליח אתי שפיר איך קיימו המצוה בפסח מצרים. וכיוון לדבריהם באילת השחר בפרשתנו (י"ב ו'), עיי"ש.⁷

פלוגתת הבבלי והירושלמי בדינו של המשאת בנימין

הגר"ש קלוגר (בנדרי זריזין שם) הוסיף דע"פ זה יובן היטב מה שמבואר בירושלמי (דמאי פ"ו ה"א ותרומות פ"ו ה"א) דאין העכו"ם עושה שליח ביד עכו"ם חבירו, (דמפורש בזה דלא כהמשאת בנימין, וכמו שהוכיחו המגן אברהם והמשנה למלך הנ"ל). דהנה נתבאר שמילפותא זו גופא דשליחות בשחיטת קרבן פסח הוא דמוכח דיש שליחות מנכרי לנכרי. אכן הירושלמי בריש פרק האיש מקדש לא ס"ל להאי ילפותא, דעל דברי רבי יהושע בן קרחה שהוכיח דשלוחו של אדם כמותו משחיטת הפסח, דוחה בירושלמי דאי אפשר להוכיח מזה דין שליחות - משום 'אדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו', והיינו דלא בעינן כלל שליחות לשחיטת הפסח⁸. ולפי"ז לדעת הירושלמי לית לן מקור לעיקר דינו של המשאת בנימין, ולכן שפיר ס"ל הירושלמי לשיטתו דאין שליחות מנכרי לנכרי. עכת"ד הגרש"ק.

לפי"ז מיושב מה שתמהו המגן אברהם והמשנה למלך על שיטת המשאת בנימין מדברי הירושלמי המפורשים, דאה"נ נחלקו בזה הבבלי והירושלמי. ומיושב נמי מה שהקשו המפרשים דצ"ב מנין לשיטתו דהמשאת בנימין המקור שיש דין שליחות בגוי, הא בישראל בעינן ללמוד מקראי כמבואר בסוגיא בריש פרק האיש מקדש, (ראה לעיל שהבאנו משו"ת פני יהושע שתמה כן). ולפי מה שנתבאר הרי שהמקור הוא מילפותא זו גופא של גמרא דידן בקידושין מ'ושחטו אותו כל קהל עדת ישראל'.

⁷ ויש לדחות ראיות ע"פ מה שכתבו המחנה אפרים (ה'ל' שלוחין ושותפין סי' י"א) ונתיבות המשפט (סי' קפ"ב סק"א) דהא דאין שליחות לגוי וקטן הוא דוקא במקום דבעינן שליחותו של בעל הבית ולולי השליחות אין מעשה השליח קיים כגון בקידושין ותרומה, אבל בדבר שלא בעי שליחות ואף שעשהו בלא שליחות הרי הוא עשוי ואי אפשר להתבטל - כגון שאמר לקטן אקפי לי גדול, וכל מה שבעינן לשליחות הוא כדי לייחסו למשלח, בזה כי נמי עשהו גוי - נעשה שלוחו וחשיב כאילו עשהו ישראל, עיי"ש. והנה כתב האור שמח (ה'ל' אישות פ"ג הי"ז, ובה'ל' מקואות פ"א ה"ח) דבקרוב פסח השחיטה כשרה אף בלא שליחות, והשוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו גם כן הוי הקרבן כשר, אלא דשחיטה בבעלים מצוה (עי' פסחים ז': רש"י ד"ה פסח וקדשים) ואם שחט אחר בשליחותו מקיים הבעלים מצות השחיטה מדין שליחות, אבל אם שחט בלא שליחותו אע"ג דלא קיים מצות 'ושחט' בכל זאת אין הקרבן פסול ויצא ידי חובתו רק דמחוסר מצות שחיטה בבעלים, וכמו דאם לא סמך הקרבן כשר כן אם לא נשחט ע"י בעלים או ע"י שלוחו ג"כ כשר הקרבן. וכן כתב במנחת ברוך (סי' י"ג י"ד וט"ו). והיינו דכל מה דבעינן שליחות לשחיטה בפסח היינו דוקא לענין מצות השחיטה שעל הבעלים, אבל אף בלא שליחות יצא ידי חובת קרבן פסח, רק דאין השחיטה מתייחסת לבעלים ולא קיים מצות השחיטה המוטלת עליו. [אך ראה נודע ביהודה (קמא אהע"ז סי' ע"ו וע"ז) ובחידושי רעק"א (פסחים סי' ג'): שנקטו שפסח שנשחט בלא שליחות הקרבן פסול, ובמנחת חינוך (מצוה ה' אות כ"ב) נסתפק בזה. ובשיעורי רבי גרשון (פסחים סי' ג'): ביאר דגם רעק"א (שסיים ב'וצ"ע לדינא') נסתפק בדין זה האם הקרבן נפסל בלא שליחות, ועיי"ש שהוכיח מהתוס' רי"ד שם דאין השליחות מעכבת כשרות הקרבן, וכהאור שמח]. ומעתה לדברי המחנה אפרים והנתיבות דיש שליחות לגוי היכא דמעשה השליח קיים גם לולי השליחות, אם כן גבי פסח נמי - דלדברי האור שמח המעשה קיים ויצא ידי חובת הקרבן אף לולי השליחות - גם נכרי יוכל להיות שליח, ואזדא לה הראיה מכאן לשיטת המשאת בנימין.

⁸ וכתב מנחת ברוך ריש סי' י"ד לבאר המחלוקת בין הבבלי והירושלמי בזה: דהירושלמי ס"ל דלכתחילה אדם שוחט פסחו של חבירו שלא מדעתו א"כ לא בעינן שחיטה בבעלים אפילו למצוה, ומשו"ה ס"ל בירושלמי שם דאי אפשר למילף שליחות משחיטת פסח. אבל בבבלי ס"ל דבעי שחיטה בבעלים, ומשו"ה מצינו למילף שליחות משחיטת פסח, עכ"ד. וראה עוד באור שמח ה'ל' מקואות פ"א ה"ח.

ראיות מהבבלי כשיטת המשאת בנימין

א] המהרי"ט אלגאזי (הלי בכורות פ"ב סי' י"ז ד"ה וכבר ראיתי) כתב להוכיח דש"ס דילן חולק בזה על הירושלמי וס"ל דיש שליחות מנכרי לנכרי, מהא דמבואר בגמרא (ע"ז ע"א:): דכליו של גוי קונים לו, ובב"מ (ט': ובדברי הראשונים שם) מבואר דמה שכליו של אדם קונים לו הוא מדין חצר, ואם איתא דאין שליחות לגוי כלל אפילו לגוי חבירו, א"כ אף קנין חצר וכליו לא יהיה להם, דחצר משום שליחות הוא. ועל כרחך יש ללמוד מסוגיא זו דעל כל פנים גוי בגוי יש דין שליחות דלא כירושלמי, ומשו"ה יש לו קנין חצר וקנין כליו⁹.

ב] בספר ארעא דרבנן (למהרי"י אלגאזי, מערכת אות א' סי' ה') הביא ראיה מהבבלי כשיטת המשאת בנימין הביא מהגמרא בסנהדרין (כ"ט.ט.) מה הוי ליה לנחש למימר דברי הרב ודברי התלמיד דברי מי שומעין וכו', עיי"ש כל דבריו¹⁰.

ג] במחנה אפרים (הלי שלוחין ושותפין סי' י"ד) כתב להוכיח כשיטת המשאת בנימין מש"ס דילן בע"ז (נ"ג:): 'מדפלחו לעגל גלו דעתייהו דניחא להו בעבודת כוכבים וכי אתו עובדי כוכבים שליחותא דידהו עבדי', עיי"ש¹¹.

וכל זה עולה בקנה אחד עם מה שנתבאר דדינו של המשאת בנימין - שיש שליחות מנכרי לנכרי - תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי לגבי מקור דין שליחות מפסח מצרים, ואתי שפיר **דהבבלי לשיטתיה** בכל הנך דוכתי.

⁹ וכן כתב המחצית השקל (סי' תמ"ח סק"ד), עיי"ש. אך ראה מש"כ לדחות ראיה זו בשו"ת פני יהושע הנ"ל, ובשו"ת שפת הים (חומ"מ סי' ב'). וראה קצוה"ח (סי' קצ"ד ס"ק ג') שהאריך בזה, ולדבריו נדחית הוכחה זו.

¹⁰ אך ראה מש"כ החיד"א בספרו עין זוכר (מערכת הא' אות נ"ד) לתמוה על ראייתו זו.

¹¹ ביאור דבריו ראה בשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב קונטרס אחרון סו"ס ט'), שו"ת שפת הים חומ"מ סי' ב', בנין שלמה (הובא בספר הליקוטים על הר"מ מהדורת פרנקל ע"ז פ"ח ה"ג) ושו"ת ברית יעקב (או"ח סי' ו'). וראה באבני נזר (יו"ד סו"ס קכ"ד) שכתב מדעתו כדברי המחנה אפרים, ועי' בשו"ת ארץ צבי (ח"א סי' ע"ה ד"ה עתה).

אך הג"ר מרדכי זאב איטינגא זצ"ל בגליון הש"ס על הירושלמי (רפ"ו דדמאי) דחה ראייתו - דשם אין זה ענין לשליחות אלא גילוי דעת בעלמא, עיי"ש. וכן דחו הראיה בברכי יוסף (אהע"ז סי' ה' אות י"ז), בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' פ"ד, ובח"ו סי' ח') ובשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' ע"ז).

לענין קרבן פסח היה דינם כישראל ולא כבני נח

במה שכתבו הג"ר יצחק אלחנן זצ"ל (שו"ת באר יצחק או"ח סי' ג' ענף א') והגר"ש קלוגר זצ"ל (נדרי זריזין קונטרס קנין עולם דין ח') להביא ראיה לשיטת המשאת בנימין (סי' צ"ז) - דבן נח נעשה שליח לבן נח חבירו - מהא דילפינן בקידושין (מ"א:) ששלוחו של אדם כמותו מדכתיב ושחטו אותו כל קהל ישראל בין הערביים, וכי כל הקהל כולן שוחטין והלא אינו שוחט אלא אחד, מכאן ששלוחו של אדם כמותו. דלכאורה איך יצאו בפסח מצרים ידי חובת שחיטת הפסח - לסוברים שעד מתן תורה היה דינם כבני נח, הרי אין שליחות לבני נח וא"כ לא היה נוהג בהם עדיין דין שליחות. אלא על כרחך דמאחר שגם השליח וגם המשלח הם בני נח שפיר נעשים שלוחים אלו לאלו.

יש לעיין מה ישיבו החולקים על המשאת בנימין¹² על ראיה זו.

במצוות המיוחדות לזרע אברהם נצטוו לפי הגדרים דאחר מתן תורה

הנה הרא"ם בפרשת שמות (ד' כ"ד) הקשה על המבואר בנדריים (ל"א:) אמר משה אמול ואצא סכנה היא לולד וכו', דהרי אכתי לא ניתנה תורה שנאמר בה ההיתר ד'וחי בהם', והיאך התיר לעבור על מצות עשה דמילה משום סכנת הולד.

ובספר אליהו רבה (להג"ר פינחס אליהו באסובסקי זצ"ל, ה' מילה סי' רס"ב) כתב לתרץ קושיית הרא"ם: דאע"ג דהאבות היה להם דין בני נח לחומרא, היינו רק באותן השבע מצוות שנצטוו בהם ב"נ, אבל בשאר מצוות שנצטוו האבות אחר כך, בוודאי לא נתחייבו רק באותו אופן שנתחייבו בני ישראל אח"כ ולא באופנים שמחוייבים הבני נח בהשבע מצוות שלהם. ואולי יש להעמיס זאת בכוונת הגור אריה שם עיי"ש, עכ"ל¹³.

ועיקר סברא זו כתב גם בשו"ת בית שערים (להג"ר עמרם בלום זצ"ל, או"ח סי' קמ"ח) וז"ל: נ"ל דבר חדש דאף לסוברים דאברהם וזרעו יש להם דין בני נח עד מתן תורה לחומרא, היינו דוקא במצוות שהם שווין בה עם שאר ב"נ, דהיינו שבע מצות ב"נ, אבל בענין המצוות

¹² ראה מגן אברהם (סי' תמ"ח סק"ד וברעק"א שם), משנה למלך (הל' שלוחין ושותפין פ"ב ה"א), שו"ת פני יהושע (ח"ב או"ח סו"ס ה') ובפתחי תשובה (אהע"ז סי' ה' סק"ג).

¹³ מה שכתב דאולי יש להעמיס זאת בכוונת הגור אריה שם, הנה זה לשון הגור אריה (בפרשת שמות, על דברי הרא"ם הנ"ל): ודברים אלו אין הבנה להם, דהאי וחי בהם ולא שימותו אינו מצות עשה רק דמתיר שיהיה נדחה המצוה במקום סכנה, וכיון דהיתרא הוא מה חילוק יש בין קודם מ"ת ובין לאחר מ"ת וכו'. ומצאתי שבספר באר מרים (להג"ר מן זצ"ל, פ"י ממלכים ה"ב בהערה) אכן ביאר כן את דברי המהר"ל - שמצות מילה דאברהם מדין ישראל היא, ועל ישראל נאמר בכל מצוותיו דין וחי בהם. אמנם דעת הרא"ם היא שגם מצות מילה ניתנה להם עד מ"ת בגדרי ב"נ ולא נאמר בה וחי בהם. [וביאר שבזה נחלקו ב' תירוצי המהרש"א בנדריים (שם ד"ה לא עמדו, בשם פענח רזא): וא"ת וכי חייב מיתה משום שנתרשל והרי אין בה רק עשה לאב, וי"ל דעם סביביו נשערה מאד, אי נמי דעדיין מבני נח היה דאזהרתן זו היא מיתתן, עכ"ל. דלתי' הראשון היתה מצות מילה עליהם בתורת ישראל ומה שנתחייב משה מיתה על ביטולה הוא רק משום וסביביו נשערה, ולתי' השני ניתנה להם מצות מילה בתורת בני נח וממילא היו נהרגים עליה. ויצוין לבית האוצר כלל א' אות י"ב ד"ה ואולם ד'מצות מילה שנאמרה היה לה תורת מצוות ב"נ עדיין, וכמו שהארכנו בזה למעלה (עיי"ש אות ד').]

אך קצת יש להעיר על ביאורם בדברי הגור אריה בפרשת שמות ממה שכתב הגור אריה בפרשת שלח (ט"ו ל"ב): נראה כיון דלא כתב בתורה שבת של מרה רק שם שם לו חוק ומשפט ושם נסהו (שמות ט"ו כ"ה), לא הוי זה בכלל תורה שנתן לישראל, כי לא היה זה רק כמו שאר המצוות שנתן קודם שקבלו התורה, כמו שאר מצוות בני נח. ובפרק ארבע מיתות (סנהדרין נ"ו:) עשר מצוות נצטוו ישראל במרה, שבע שקבלו עליהם בני נח, הוסיפו עליהן שבת ודינין וכבוד אב ואם, ע"כ. מדקאמר הוסיפו עליהן וכו', שמע מינה שענין המצוות שנצטוו במרה משפטם כמו שבע מצוות לבני נח, ולא נחשב זה מכלל שבת שכתב בתורה, עכ"ל הגו"א. הרי שנקט דמצות שבת שנצטוו עליה במרה היתה בתורת ב"נ דומיא דהשבע מצוות.

שמיוחדים בה אברהם וזרעו שאין נוהגים בשאר ב"נ, בענין זה הם כלאחר מתן תורה ודינם בהם כישראל לאחר מ"ת אפילו לקולא, וזה כלל גדול בדין זה, עכ"ל¹⁴.

ובספר תורת בן נח (להג"ר אפרים ביליצר זצ"ל, פ"י ממלכים ה"ב אות ז') כתב נמי לתרץ קושיית הרא"ם ע"פ דברי הבית שערים הללו, דלענין מצות מילה שהיא מיוחדת לאברהם וזרעו ולא נצטוו בה שאר בני נח - שפיר דינם בזה כישראל אף לקולא ואמרינן בה וחי בהם ולא שימות בהם.

ומעתה הכי נמי לענין קרבן פסח - שהיא מצוה מיוחדת שניתנה לישראל - הרי שדינם בה כישראל לאחר מתן תורה, ומשום הכי שפיר נהג בהם דין שליחות כבדיני ישראל, וממילא אין מכאן ראיה לשיטת המשאת בנימין שב"נ נעשה שליח לב"נ חבירו.

[ביד דוד (זבחים ס"ו). הביא מספר לימודי ה' (לימוד צ"ז) שבפסח מצרים לא היה נוהג איסור טריפות, וכתב על דבריו: 'אמנם יש לפקפק על זה דנהי דטריפות לא היה נוהג במצרים מכל מקום קרבן פסח אפשר דהיה פסול בטריפה'. ונראה דהוא מטעם הסברא הנ"ל, דאף שלא נאסרו עדיין בטריפות - מכל מקום מצות הפסח נצטוו עליה כבר לפי כל גדרי התורה העתידה להינתן להם].

נשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים כי נצטוו עליה קודם מ"ת

בכלי חמדה (פרשת וארא סי' א') ובקובץ תשובות למרן הגר"ש אלישיב זצ"ל (ח"א סי' נ"ב) כתבו ליישב קושיית המנחת חינוך (מצוה כ"א) על דברי ספר החינוך דנשים חייבות במצות סיפור יציאת מצרים מן התורה, דהא מצות עשה שהזמן גרמא היא. אלא דהיות שבמצרים התחייבו הנשים גם במצוה זו - כי עוד לא נאמר האי כללא דנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, על כן נשארו בחיובן גם האידנא.

והנה לפי הסברא שכתבו האחרונים הנ"ל - דכל המצוות שנצטוו עליה אברהם וזרעו יתר על השבע מצוות דב"נ - נתחייבו בהן באותו אופן שנתחייבו בני ישראל אחר מ"ת, אין מקום לתירוצם של הכל"ח והגר"ש, דלפ"ז גם מצות סיפור יציאת מצרים - אף שנצטוו עליה קודם מ"ת - מכל מקום ניתנה להם לפי כל הגדרים דאחר מ"ת, והיה להן לנשים להיות פטורות כדין מ"ע שהזמן גרמא.

ובלא"ה יש להביא ראיה דלא כתירוצם של הכלי חמדה והגר"ש אלישיב, מהא דהקשו התוס' והראשונים בקידושין (כ"ט. ע"ש בתוס' ד"ה אותו) למה לי דרשא ד'אותו' - ולא אותה' לפטור נשים ממילת בניהן, תיפוק ליה מצד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ולדבריהם הא יש לתרץ דמאחר שנצטוו על המילה קודם מ"ת ועדיין לא נפטרו אז הנשים ממ"ע שהז"ג על כן אי לאו קרא ד'אותו' היו נשים נשארות בחיוב מילת בניהן אף האידנא¹⁵. נמצא שמהתוס' וכל הראשונים בקידושין שנתקשו בזה מוכח דלא כסברתם.

ועל כרחך מדברי התוס' והראשונים כאחד משני האופנים: א. דאמרינן בזה 'ניתנה תורה

¹⁴ ועיי' שבוה דחה דברי השואל (ה"ה חתנו בעל ילקוט הגרשוני) להוכיח דבפסח מצרים לא נאסרו להקריב טריפה דהא הסכמת האחרונים שבבני נח לא אזלינן בתר רובא, (וכוונתו למבואר בחולין י"א. דלעולם אי אפשר לידע קודם שחיתת הפסח אם השה הוא טריפה דשמא ניקב קרום של מוח וכדומה אלא דאזלינן בתר רוב ולא חיישינן שהוא טריפה). ודחה הבית שערים ראייתו, ד'מצות קרבן פסח שהוא מצוה מיוחדת להם דינם בזה כישראל ושפיר אזלינן בתר רוב כמו אחר מתן תורה'.

[בעיקר הנידון אם נאסרו להקריב טריפה, ראה כלי חמדה בפרשתנו (סי' ג' אות ו') שהאריך לפלפל בזה, וביד דוד (פסחים פ"ג. וזבחים ס"ו)].

¹⁵ שו"ר בכלי חמדה סו"ס ויקרא בקונטרס מבן המחבר אות ב' שאכן כתב לתרץ כן ע"פ דברי אביו הנ"ל. וכתירוצו זה על קושיית התוס' כבר כתב השפת אמת במגילה (כ' סע"א).

ונתחדשה הלכה' (ראה שבת קל"ה.), ואף אם קודם מתן תורה נצטוו באופן שהיו הנשים חייבות, מכל מקום כשנתחדש במ"ת שנשים פטורות ממצוות שהזמן גרמן - נפטרו גם ממצוות אלו. ב. אי נמי כסברת הבית שערס והאליהו רבה הנ"ל דכבר קודם מ"ת נצטוו ישראל על מצוות אלו לפי הגדרים דאחר מ"ת, ולפ"ז כבר מעת נתינת אותן המצוות קודם מ"ת נהג בהן הפטור לנשים.

אמנם הפני יהושע בקידושין שם כתב דוודאי שפיר איצטריך קרא דאותו ולא אותה 'לאותן הדורות שקודם מ"ת - דאכתי לא הוי שייכי הנך כללי דמצות עשה שהזמן גרמא', ומכל מקום הוקשה לתוס' אסוגיא דשמעתין אמאי איצטריך לאתויי האי קרא אטעמא דמתניתין, דתיפוק ליה מטעם דבמ"ע שהז"ג נשים פטורות, עי"ש. ומבואר בדבריו להדיא שבדורות שקודם מ"ת - אי לאו קרא דאותו ולא אותה - היו הנשים חייבות במילה כי עדיין לא נאמר בהן הפטור ממ"ע שהז"ג. ומוכח מדבריו דלא כסברת הבית שערס והאליהו רבה, (וראה בהערה לעיל דכבר נחלקו בזה קמאי).

.....

בענין איסור אכילת חמץ בזמן תוספת יום טוב

בראשן בארבעה עשר יום לחדש בערב תאכלו מצת עד יום האחד ועשרים לחדש בערב (י"ב י"ח)

בתרגום יונתן: בניסן בארביסר יומין לירחא תכסון ית פסחא וברמשא דחמסר תיכלון פטירי עד יומא דעשרין וחד לירחא ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע. [בניסן בארבעה עשר יום לחדש תשחטו את הפסח ובליל חמשה עשר תאכלו מצות עד יום עשרים ואחד לחדש, בליל עשרים ושנים תאכלו חמץ].

וצריך ביאור מה בא ללמדנו דבליל כ"ב בניסן תאכלו חמץ, דמה ההוא אמינא שתיאסר אכילת חמץ במוצאי הפסח.

בתורה תמימה כאן כתב: ועיין בתרגום יונתן בפסוק זה כתב עד יומא דעשרין וחד לירחא ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע, ע"כ. ולא אדע מה רצה בתוספת שתי מלות האחרונות, ואם הם מדברי עצמו או מאיזה מדרש ואגדה, ואיך שהוא, תוספת דברים אלו מכוונת למה שנהגו גדולים מיוחדים לטעום חמץ בכניסת ליל מוצאי פסח [וכך שמעתי בשם הגר"א שהיה מבדיל במוצאי הפסח על כוס שכר חמץ], ואולי באמת סמכו על הת"י, והוא גם הוא כוון למנהג זה. והטעם כדי לעשות היכר בין זמן האסור ומותר בחמץ, וכמו כשיוצאין מן הסוכה לבית עושין איזה היכר בהכשר הסוכה להורות ולהראות שפטורין ממנה כמבואר באו"ח סי' תרס"ו, עכ"ל.

ולדבריו כוונת התרגום יונתן ללמדנו שיש ענין להדר לאכול חמץ במוצאי פסח.

ובמועדים וזמנים (ח"ח סי' רס"ז) כתב נמי על מה שהביא מספר מעשה רב דהגר"א היה משתדל לטעום חמץ במוצאי יו"ט אחרון של פסח: וכן נהגו כ"ק האדמו"ר מגור רבי ישראל אלתר זצ"ל ועוד כמה גדולים ואדמו"רים שבמוצאי פסח קנו שכר מנכרי ושתוהו. והראה לי כ"ק האדמו"ר מגור זצ"ל דברי תרגום יונתן בפרשת בא שמפורש כדברי הגר"א זצ"ל, וז"ל 'עד יומא דעשרים וחד לירחא ברמשא דעשרין ותריין תיכלון חמיע'. הרי מפורש שמרומז בתורה לאכול חמץ במוצאי פסח וכמדומני שכבר העירו זה, עכ"ל.

ונראה שדוחק הוא להעמיד כוונת התרגום יונתן על ענין כזה שאינו הלכה ואין בו שום חיוב רק איזה תוספת הידור וחיוב מצוה שנהגו בו רבותינו האחרונים.

ויתכן לפרש דברי התרגום יונתן באופן אחר, דהנה כתב המגן אברהם (או"ח סי' תצ"א סק"א): ומי שהתחיל לאכול במוצאי פסח מבעוד יום ונמשך עד הלילה ועדיין לא התפלל והבדיל, צ"ע אם מותר לאכול חמץ, דלכאורה נראה שמותר לאכול דכיון שחשכה לילה הוי חול לכל מילי, אלא שחכמים אמרו שאסור לעשות מלאכה עד שיבדיל בתפלה, אבל איסור חמץ אין תלוי בהבדלה שהרי אף בחול המועד אסור לאכול חמץ, ולכן כיון שחשכה מותר לאכול חמץ, עכ"ל¹⁶.

¹⁶ יעויין בהגהות רעק"א שציין ע"ד המג"א הנ"ל לעיין בדבריו ריש סימן תרכ"ד, וכוונתו להקשות ממה שכתב שם המג"א דבמוצאי יו"ט מותר ברחיצה ובכולם קודם שיבדיל, ולכאורה מאי שנא הכא דמספקא ליה לענין חמץ במוצאי פסח, וגבי מוצאי יו"ט פשיטא ליה לענין רחיצה ושאר עינויים. וכן הקשה שם להדיא במחצית השקל וסיים 'וצריך לחלק', ויש לעיין בכוונתו. [ואולי לפי מה שיתבאר להלן בהערה יש מקום לומר דמה שיש להסתפק בענין אכילת חמץ בזמן תוספת יו"ט - הוא מחמת האי קרא גופא ד'עד יום האחד ועשרים לחדש בערב', די"ל דכולל נמי הזמן דתוספת יו"ט, דומיא דהא דדרשינן (ר"ה ט'). מקרא ד'מערב עד ערב' על תוספת יו"ט לאחריה].

ומאי דמספקא ליה להמג"א פשיטא ליה להשו"ע הרב (שם ס"ג) דשרי, וכן דעת המנחת חינוך (מצוה י"ט אות ט'): ובמוצאי יו"ט תיכף מותר חמץ ולא שייך תוספת רק לענין מלאכה. ועיי' שו"ת אבני נזר (או"ח סי' שט"ז אות י"ב).

והגאון רא"מ הורו"ץ זצ"ל (אהל משה ח"ב סי' קל"ז אות ב') כתב עפ"י דבר נפלא בדקדוק הכתובים כאן, דבפסוק ט"ו כתיב: 'כי כל אוכל חמץ ונכרתה הנפש ההיא מישראל מיום הראשון עד יום השביעי' - תיבת 'השבעי' כתיב חסר, ואילו בפסוק שלאחריו (פסוק ט"ז) כתיב: 'וביום הראשון מקרא קדש וביום השביעי מקרא קדש יהיה לכם' - תיבת 'השביעי' כתיב מלא. וביאור הדבר דמאחר שאכילת חמץ לא נאסר בזמן תוספת יו"ט ומיד שחשכה מותר לאכול חמץ, על כן בפסוק הראשון דמיירי באיסור חמץ כתיב **השבעי** חסר, דאי אפשר להוסיף באיסור חמץ על יום השביעי. אבל בפסוק דמיירי לגבי קדושת היו"ט ואיסור מלאכה - כתיב **השביעי** מלא, כי לענין זה אפשר להמשיך ולמלאות יום השביעי גם אחר שחשכה.

[ועל דרך זה כתב הנצי"ב בהעמק דבר (י"ב י"ח) למצוא רמז לדין שכתבו התוס' (פסחים צ"ט: ד"ה עד שתחשך) דמצה ומרור אי אפשר לאכול בזמן תוספת יו"ט, דכתיב בקרא 'לילה', ודלא כסעודות שבת ויו"ט דמצי אכיל מבעוד יום¹⁷. דהנה בפסוק י"ח כתיב: **בראשון** בארבעה עשר יום לחודש בערב תאכלו מצות. ובפסוק ט"ז כתיב: **וביום הראשון** מקרא קדש. והיינו דבכתוב המדבר במצות אכילת מצה כתיב 'בראשון' - חסר, לומר דאי אפשר להקדים קיום המצוה בזמן תוספת יו"ט, דמצוותו דוקא בלילה משתחשך כמש"כ התוס', אמנם בקרא דמיירי באיסור מלאכה דבזה איכא תוספת יו"ט, כתיב 'הראשון' מלא¹⁸].

¹⁷ יצוין לקושיית הקובץ שעורים (בפסחים שם, אות ר"ב): בתוס' כתבו דאכילת מצה היא דוקא עד שתחשך, ולא כמו בשבת דאפשר לקדש מבעוד יום, וטעמא משום דכתיב 'בלילה' ותוספת יו"ט לא הוי לילה. ומשמע דאי לאו קרא ראוי לומר דיוצא בפסח ומצה בתוספת יו"ט, כיון דקדוש לענין איסור מלאכה ה"ה לענין מצות היום. וקשה דבכתובות (מ"ז. ד"ה דמסר) כתבו, דבתוס' יו"ט ליכא מצות ושמחת בחגך, אף דאסור במלאכה מדאורייתא, ומ"ש מצות מצה ממצות ושמחת, עכ"ל (והניח בלא יישוב). ויש לתרץ קושייתו ע"פ הסברא שכתב המגן אברהם הנ"ל בטעם הדבר שאין איסור אכילת חמץ בזמן תוספת יו"ט הוא משום 'שהרי אף בחול המועד אסור לאכול חמץ'. ומדבריו למדנו דבזמן של תוספת יו"ט נכלל כל מה שבא מחמת היום טוב, דע"י התוספת הוא מקדים ומאחר את קדושת היו"ט, אבל מה שנוהג כל שבעה ואינו תלוי ביו"ט לא נאסר בזמן התוספת. ולפ"ז הכי נמי מצות שמחה נמי אינה נוהגת בזמן התוספת, שהרי חיוב שמחה הוא גם בחוה"מ ועל כרחך דאינה נובעת מחמת קדושת היום טוב אלא תלויה בשבעת ימי המועד ומשום הכי אינה נוהגת בזמן התוספת, דכבר תמו שבעת ימי המועד רק שממשיך קדושת היום טוב אלפניו ואלאחריו. ומבוארים דברי התוס' בכתובות שאין מצות שמחה נוהגת בזמן התוספת. ומה שכתבו התוס' בפסחים דמה שאי אפשר לקיים מצות מצה ומרור בזמן התוספת הוא מחמת קרא ד'בלילה', אין רצונם לומר דגזירת הכתוב היא (דתידוק מינה דאי לאו קרא היה יוצא בפסח ומצה בזמן התוספת, כמו שנקט הקובץ שעורים), אלא כוונתם להוכיח דמצה ומרור אין חיובם תלוי בקדושת היום טוב, דממה שנוהגים רק בלילה מוכח דהזמן דליל ט"ו הוא המחייבם, ודין תוספת יו"ט לא מהני לאשוויי ליל ט"ו, רק להקדים קדושת היו"ט אלפניו, וכל חיוב שאינו נובע מחמת היום טוב אינו נוהג בזמן התוספת. [וביאור זה בדברי התוס' בפסחים עולה מתו"ד ספר המאיר לעולם (סי' כ"ה ד"ה ולפי הנ"ל מיושב) שכתב: ומצה ומרור ידעין דאין זמנם רק בלילה ואם עבר ולא אכל בלילה אין לו תשלומין ביום דאתקשו לפסח דכתיב ביה ואכלו את הבשר בלילה הזה כמו שכתבו התוס' בר"פ ערבי פסחים, ולכן אף אם קיבל עליו קדושת יו"ט מבעוד יום אסור לו לאכול פסח מצה ומרור קודם הלילה כמש"כ התוס' שם הואיל ואינו נוהג רק בלילה. ובדבריו אלו מיושבת קושיית הגר"ח על דברי התוס' בפסחים, ראה חידושי הגר"ח (הוצאת מישור, פסחים צ"ט:). ובמה שהובא שם מכתבי הגרמ"ש שפירא זצ"ל. ולפ"ז אין כאן סתירה בין דברי התוס' בפסחים ובכתובות ושיטתם אחת היא, דכל מצוה שאינה באה מחמת קדושת היום טוב אינה נוהגת בזמן תוספת יו"ט, וע"כ לא מצי אכיל מצה בזמן תוספת יו"ט דהיא מצוה מיוחדת לליל ט"ו, ומה"ט גופא מצות שמחה נמי אינה נוהגת בה, שהרי חיוב שמחה הוא גם בחוה"מ.

¹⁸ אמנם ראה דברי הנצי"ב שם בפס' ט"ו: וכתיב הראשון והשבעי חסרים ללמד כי אין כרת בתוספות לפני הראשון ואחרי השביעי וכמו ביום הכפורים, עכ"ל. ונראה מדבריו דדוקא לענין כרת נתמעט שביעי בזמן

מעתה יתכן שזו גם כוונת התרגום יונתן דבליל עשרים ושנים תאכלו חמץ, ללמדנו הלכה זו שאין איסור חמץ אפילו בזמן של תוספת יו"ט, ורצה לומר שבכל ענין שיהיה תאכלו חמץ בליל כ"ב, ואף באופן שמוסיפים מקודש על החול - נמשך איסור אכילת חמץ אחר שהגיע ליל כ"ב¹⁹.

.....

התוספת, אבל עיקר האיסור לאכול חמץ איכא נמי בזמן התוספת, וזה דלא כמו שהכריעו המנ"ח והשו"ע הרב הנ"ל, וצ"ע.

¹⁹ ויש להוסיף דלפי מאי דדרשינן (ר"ה ט'). מקרא ד'מערב עד ערב' על תוספת יוה"כ לאחריה, לכאורה ה"נ כאן בקרא ד'עד' יום האחד ועשרים לחדש בערב' היה מקום לומר דכולל נמי הזמן דתוספת יו"ט שגם בו אסור לאכול חמץ. על כן בא התרגום יונתן לאפוקי מזה, דכאן דמייירי באיסור אכילת חמץ דאינו שייך דוקא ליום טוב אלא לכל שבעת הימים (ראה בהערה לעיל), אין האיסור נמשך בזמן התוספת.

והנה יעויין היטב בראש השנה כ' ע"ב 'חצות לילה איכא בינייהו', וברש"י ד"ה חצות לילה. וקשה טובא דהרי הלימוד הוא מהלילה שלאחר יום כ"א בניסן ובלילה זה אין חילוק בדין בין קודם חצות לאחר חצות, (וכן הקשה בזכרון שארית יוסף שם). והנה אם נימא דלא כהכרעת המנ"ח ושו"ע הרב - אלא כאידך גיסא של ספקו דהמג"א דבזמן תוספת יו"ט ביום כ"א בערב אסור לאכול חמץ - היה ניתן לומר ביאור חדש בסוגיא. דהנה יש לחקור מה גבול זמן תוספת שבת במוצ"ש. ובספר הליכות חיים (להגרש"ז פיער שליט"א, ח"א אות רנ"ב) נשאל בזה מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א: אם נמצא בפוסקים עד כמה זמן יכול להיות תוספת שבת ביציאתה, ואם אינו נמצא בדבריהם עד כמה זמן ס"ל להדר"ג שליט"א דיכול להיות תוספת שבת. והשיב מרן שליט"א: כמדומה עד חצות. ובספר ירושלים במועדיה (שבת ח"ב עמ' מ"ז) הביא ממרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דכיון שתקנו להבדיל בתפילה וזמן התפילה עד חצות א"כ מוכרח דשיעור זמן תוספת שבת הוא רק עד חצות. [וזה אתי שפיר עם מה שהביא הבן איש חי (שנה שניה פרשת ויצא סכ"ז): כתב רבינו ז"ל בשער הכונות דעד חצי הלילה אינה הולכת קדושת השבת, ולכן הזהיר שלא לומר וידוי במוצאי שבת קודם חצות לילה, עכ"ל]. ומעתה כשכתוב בקרא 'עד' יום האחד ועשרים בערב' פירושו גם אמן דתוספת שבת, דומיא דדרשינן (ר"ה ט'). מקרא ד'מערב עד ערב' ללמד על תוספת יוה"כ לאחריה, ה"נ כאן בקרא ד'עד' יום וגו' בערב' היינו כולל הזמן דתוספת יו"ט שגם בו אסור לאכול חמץ. ומאחר שזמן זה יכול להימשך עד חצות, נמצא דמה שיש לנו ללמוד מכאן שהיום הולך אחר הלילה הוא רק מחצות ואילך, כי הרי יתכן שעד חצות הלילה עדיין נמשך אחר היום שלפניו, וזהו שאמרה הגמרא חצות לילה איכא בינייהו, ודוק. [אם כנים הדברים, נמצא דמהא גופא שרש"י מ"אן בזה ונדחק לפרש דקאי על ליל ט"ו, יש להוכיח כהכרעת המנ"ח והשו"ע הרב שבזמן תוספת יו"ט דמוצאי פסח אין איסור אכילת חמץ].