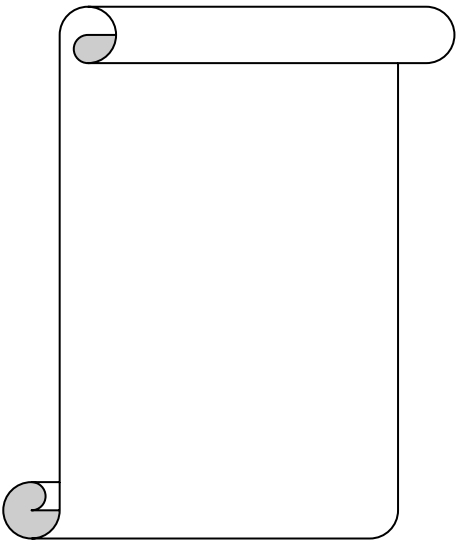


leblibrary.co.il - הורד מספריית ליובביץ

lebilibrary.co.il - הורד מספריית לייבוביץ

ספר

זמני המילה וברכותיה

עוסק בבירור דינים הנוגעים לברית המילה.

ובפרט בענייני זמני המילה, ברכותיה והקשר שלה לעם ישראל ולארץ ישראל.

בנוסף מכיל פרק על חינוך בני שלוש.

ופרק על מנהג שלום זכר.

מאת: משה לייבוביץ

טירת כרמל, ארץ ישראל

והנני להודיע שכל מה שכתבתי בספר זה נכתב מתוך מה שעלה לי מתוך הלימוד והעיון, ואע"ג שאינני ראוי להורות לרבים, מ"מ את דעתי כתבתי עם המקורות והטעמים יראה המעיין וישפוט.

hebrewbooks.org.il - הורד מספריית עברית

כל הזכויות שמורות ©

למחבר

מותר לצלם ולהעתיק חלקים מהספר שלא למטרה מסחרית.

להשגת הספר,

להערות והארות ניתן לפנות:

פלאפון: 055-553-9221

אתר: https://leblibrary.co.il

דוא"ל: moshe111moshe111@gmail.com

leblibrary.co.il - הורד מספריית ליובביץ'

הורד מספריית לייבלבריץ - lebilibrary.co.il

תוכן עניינים

מכתב ברכה 14

פתח דבר 16

הקדמה - הקשר בין ברית המילה לארץ ישראל..... 20

א. ברית המילה היא ברית על א"י 20

ב. הברית על א"י נזכרה במקומות נוספים 23

ג. ברית המילה היא המשכה של ברית הקשת 27

ד. מילה ופריעה מבטאים את ההבטחה לירש את א"י ואת מימושה 30

ה. דברי חז"ל על הקשר בין המילה לא"י 35

ו. שבהודאה על א"י בברכת המזון יש להזכיר המילה 40

ז. העונש על ביטול המילה ועל עזיבת א"י 41

ח. סיכום העולה מההקדמה 43

סימן א – גדרי זריזות במצוות המילה 46

א. האם זריזות במצוות היא חובה מהתורה 46

ב. חובת הזריזות במצוות המילה 48

ג. עד איזה זמן נחשב זריזות 49

ד. האם יש חובת זריזות במילה שלא בזמנה 50

ה. האם מותרת אכילה וטעימה קודם המילה 54

ו. אלו מלאכות אסורות קודם המילה 61

ז. הדינים העולים מסימן זה 63

ספריית דרכון - jewishlibrary.co.il

סימן ב – איחור בשביל להדר במצוות המילה 65
א. האם זריזות במצוות מילה קודמת להידור במצווה 65
ב. אם זריזות במצות מילה קודמת לעשייתה ברוב עם 68
ג. האם יש להזדרז במצוות מילה גם אם בגלל זה לא יהיו י' בברית 71
ד. האם יש להזדרז במצוות מילה גם אם בגלל זה לא יהיו י' בסעודה 75
ה. האם זריזות במילה קודמת לעשיית הפריעה בצפורן 75
ו. הדינים העולים מסימן זה 79

סימן ג – סדר קדימויות בשני תינוקות הצריכים למולן 80
א. האם מילה בזמנה קודמת למילה שלא בזמנה 80
ב. האם יש קדימות למילת כהן 82
ג. האם מילת ישראל בזמנה קודמת למילת כהן שלא בזמנה 84
ד. האם יש להקדים מילת התינוק שנולד כמה שעות קודם 85
ה. האם יש להקדים מילת כהן הנולד שני 89
ו. הדינים העולים מסימן זה 91

סימן ד – הקדמת מצוות מילה למצוות אחרות..... 92
א. קדימות מצוות המילה לפדיון הבן 92
ב. האם יש להקדים קבורת מת או ברית המילה 94
ג. כשהאב אונן אם יש להקדים המילה או הקבורה 95
ד. האם יש להקדים ברית מילה או חתונה 99
ה. הדינים העולים מסימן זה 101

סימן ה – ברית מילה במועדים 103

hebrewbooks.co.il הורדה מספריית

א. זמן המילה ביחס לתפילת שחרית 103
ב. זמן המילה ביחס לתפילות שבת..... 106
ג. זמן המילה ביחס לביעור חמץ 109
ד. זמן המילה בתשעה באב, ביחס לקינות ולחצות היום 113
ה. זמן המילה בראש השנה, ביחס לתקיעת השופר 115
ו. זמן המילה בשבת ראש השנה. 117
ז. זמן המילה ביום הכיפורים 117
ח. זמן המילה בפורים, ביחס לקריאת המגילה. 118
ט. הדינים העולים מסימן זה 120

סימן ו – זריזות במילה על פני מוהל מהודר יותר 122
א. חובת המילה מוטלת על האב, ולעיתים אף על אחרים 122
ב. יש למול על ידי אישה, עבד וקטן אם זה ימנע עיכוב..... 126
ג. אין למול על ידי גוי אף אם תתעכב המילה..... 130
ד. האם יש למול על ידי משומד למניעת עיכוב המילה 133
ה. אין לעכב המילה בשביל מוהל כשר 139
ו. האם יש לעכב המילה בשביל מוהל שהובטח לו למול..... 144
ז. הדינים העולים מסימן זה 149

סימן ז – מילה בזמני ספק 150
א. מילה שנעשתה קודם זמנה או בלילה..... 150
ב. מילה שנעשתה בזמן ספק יום ספק לילה..... 159
ג. האם יש למול מעלות השחר קודם נץ החמה 161
ד. הדינים העולים מסימן זה 164

הוד השרון - עבדיה

סימן ח – אם יש לברך שהחיינו בברית מילה 165
א. דעות הראשונים לגבי ברכת שהחיינו בברית המילה 166
ב. הטעמים שאין לברך שהחיינו בברית המילה 168
ג. הטעמים שמברכים שהחיינו רק כשהאב מל 175
ד. דעת הרמב"ם וטעמו 176
ה. ההכרעה ההלכתית בדיון זה..... 179
ו. באיזה שלב מברכים שהחיינו בברית המילה 183
ז. הדינים העולים מסימן זה 186

סימן ט – ברכת שהחיינו בברית המילה במקרים חריגים . 187
א. ברכת שהחיינו בגדול המל את עצמו 187
ב. האם מברכים שהחיינו כשהאב באבלות 188
ג. האם מברכים שהחיינו בהטפת דם ברית 192
ד. הדינים העולים מסימן זה 194

סימן י – ענייני מנהג שלום זכר 195
א. מקורו של מנהג שלום זכר 196
ב. טעמיו של מנהג שלום זכר 200
ג. באיזה זמן יש לנהוג מנהג שלום זכר 203
ד. באיזה ליל שבת יש לנהוג מנהג שלום זכר 205
ה. האם יש לנהוג מנהג זה כשאין התינוק נוכח 208
ו. האם מנהג שלום זכר הוא רק לזכרים או גם לנקבות 210
ז. מהו שמה של שמחה זאת 213
ח. איזה סעודה יש לעשות בשלום זכר 215
ט. הדינים העולים מסימן זה 218

hebrewbooks.co.il - הוד והספרות העברית

פרק גדרי חינוך ילד בן שלוש - 220

סימן יא – תחילת חינוך הקטנים..... 221

א. האם תחילת הלימוד לקטן היא מגיל שלוש או מתחילת דיבורו 221

ב. האם יש חילוק בין לימוד מתוך כתב או בעל פה 223

ג. האם למידת הפסוקים היא לידיעה או להרגל בעלמא 224

ד. האם דיבור קטן מגיל שלוש נחשב לדיבור 226

ה. מגיל שלוש על פי רוב יש לאב להתחיל ללמד בנו 227

ו. השיטה שיש להתחיל ללמד הבן מגיל שנתיים 230

ז. השיטה שיש להתחיל ללמד הבן מגיל שלוש 233

ח. השיטה שיש להתחיל ללמד הבן מגיל ארבע 234

ט. העיקר כשיטה הסוברת שזה מגיל שלוש שנים 235

י. הדינים העולים מסימן זה 237

סימן יב – בגדרי הלימוד עם ילדים בני שלוש 238

א. איזה דברים יש ללמד את הקטנים..... 238

ב. מהי צורת הלימוד שיש ללמד הקטנים 239

ג. יש לדבר עם הקטנים בלשון הקודש 240

ד. האם יש לחנכם למצוות קריאת שמע 242

ה. האם החינוך לתורה ולשמע לקטנים מגיל שלוש הוא רק לאבא 247

ו. האם דין זה הוא מהתורה, מחכמים או הנהגה טובה 249

ז. הדינים העולים מסימן זה 251

סימן יג – מקורו וטעמיו של מנהג החלאקה 252

hebrewbooks.org - הוד ספרים לחברון

א. מקור מנהגו החלאקה 252
ב. י"א שטעם המנהג להיבדל מהגויים 253
ג. י"א שטעם המנהג לקיים מצוות לא תקיפו 255
ד. י"א שטעם זה לביטול הגאווה 259
ה. טעמים נוספים על דרש הדרש והסוד 261
ו. דעות המסתייגים ממנהג החלאקה 263
ז. אין מנהג זה חובה אלא הנהגה טובה 265
ח. הדינים העולים מסימן זה 267

סימן יד – אם מותר ללכת לקברות בשמחת החלאקה 268
א. מקורות מהתורה לגבי הרחקה מטומאה 268
ב. הקשר בין קדושה לבין טהרה 276
ג. האם יש להימנע מלטמא חולין בארץ ישראל 278
ד. האם יש בזה משום דרכי האמורי ודרישה למתים 281
ה. דברי אחרונים בעניין הרחקה מטומאה 283
ו. לגבי קברות הצדיקים 284
ז. סיכום העולה מסימן זה 291

סימן טו – עוד מנהגי גיל שלוש 293
א. הגיל הראוי למנהג החלאקה 293
ב. האם ראוי להקדים או לאחר את החלאקה 295
ג. דברים נוספים הראוי לחנך בהם את הקטנים 298
ד. דינים העולים מסימן זה 301
ה. העולה מכלל סימנים יא-יד 302

דוד הספרייה לתורה - Lebibrary.co.il

סימן טז – לימוד ממצוות ערלה לחינוך הקטנים 303
א. כי האדם עץ השדה..... 303
ב. בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידיך 303
ג. עיקרה בארץ ד' 305
ד. התוצאות תלויות במעשיו של האדם 305
ה. הגדילה נעשית בשלבים 306
ו. לכל אחד יש קצב משלו..... 307
ז. החינוך והגדילה בסיעתא דשמיא 308
ח. תחילתו בוסר וסופו פרי מאכל 309
ט. חיבור לכלל ישראל 309
י. החינוך אינו בהתרחקות קיצונית מהחומר..... 310
יא. סימן לגאולה 311
יב. סיכום סימן זה 312

פרק מילת הגוי - תקציר הפרק 313
סימן יז – מילת גוים בשביל רפואה. 314
סימן יח - מילת גוים לשם מצוות מילה 318
סימן יט - דעת רב נטוראי גאון לאסור מילת הגוים 329

סימן כ – הטעמים לאסור למול את הגוים שלא לשם גירות
..... 339
מסקנת האמור בסימן זה 356
סימן כא – מציאות המילה אצל אומות העולם 358
א. האם המילה שייכת אף אצל הגוים שדרים בסמיכות לעמ"י . **358**

hebrewbooks.co.il - הוד ספרות עברית

ב. שכיחות המילה אצל אומות העולם..... 361
ג. ראיות לשכיחות המילה אצל אוה"ע 363
ד. עדויות על שכיחות המילה באוה"ע 365
ה. סיכום סימן זה 367

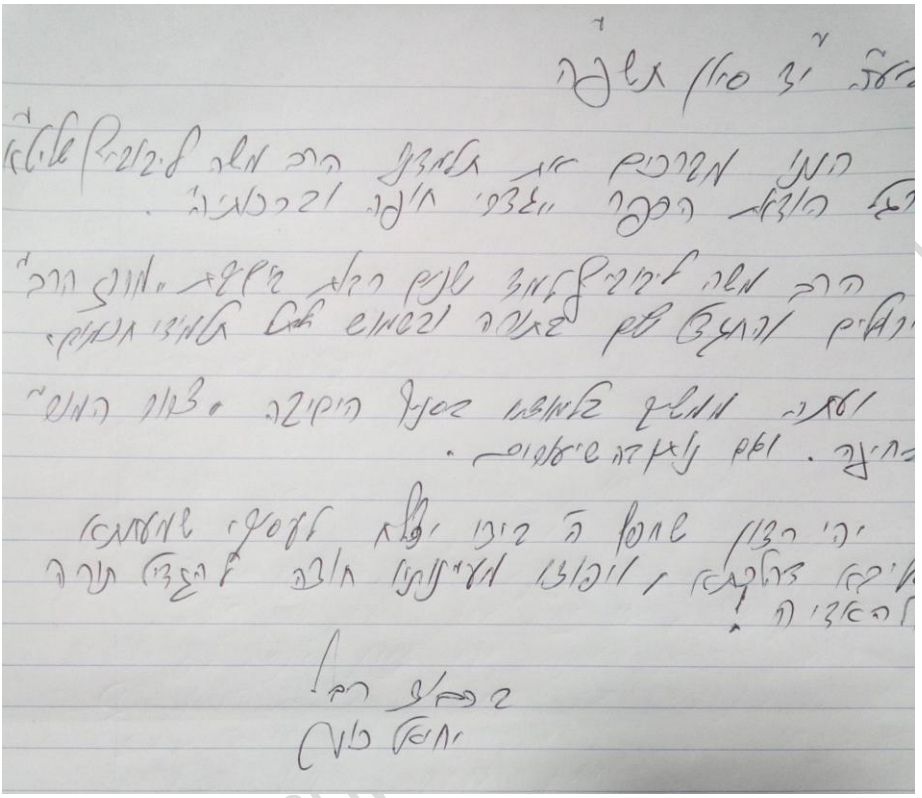
סימן כב - בדברי הירושלמי בדין מילת בן ישראל מגויה..... 368
סימן כג - למול את בן ישראל מהגויה 376
סימן כד - מילת הגוים משום ספק בני קטורה 384
סימן כה - סיכום הדינים העולים מסימן זה 391
הדינים העולים מהפרק 395

הנספחים למיוחדות המילה בישראל - 396
תקציר הנספחים 397
סימן כו – ביבש קצירה תשברנה..... 398
סימן כז – קטיעא בר שלום 403
סימן כח - שכר לגוים על המילה על פי הנסתר 406
סימן כט – גר תושב שקיבל עליו למול 407

הקדשות 412

lebiblary.co.il - הוחן בספריית לביבליו

מכתב ברכה מראש הישיבה



בע"ה, י"ד סיון התשפ"ה

הננו מברכים את תלמידנו הרב משה ליבוביץ שליט"א, לרגל הוצאת הספר "גדרי חופה וברכותיה" (שם הספר הקודם).

הרב משה ליבוביץ למד שנים רבות בישיבת "מרכז הרב" ירושלים והתגדל שם בתורה ובשימוש של תלמידי חכמים.

ועתה ממשיך בלמודו בסניף הישיבה "צרור המור" בחיפה. וגם נותן בה שיעורים.

יהי רצון שחפץ ד' בידו יצליח לעסוקי שמעתא אליבא דהלכתא, ויפוצו מעניינותיו חובה להגדיל תורה ולהאדירה! בכבוד רב (הרב) יחיאל כונן

lebilibrary.co

הורד מספריית לייבלבריץ - lebilibrary.co.il

פתח דבר

ספר זה עוסק בעיקרו בהלכות ובעניינים הקשורים למצוות המילה. בהקדמה לספר עמדנו על הקשר המהותי שבין מצוות המילה לארץ ישראל, ומתוך כך ניתן ללמוד על חשיבותה הרבה והמיוחדת של מצווה זו.

אחד היסודות המרכזיים שיש להקפיד עליהם במצוות המילה הוא הזריזות בעשייתה. אף שבכל המצוות ידוע הכלל ש'זריזין מקדימין למצוות', הרי שבמצוות המילה ישנה קפידא יתירה לעשותה בזריזות ככל הניתן[1].

---

[1] משה רבינו בעת שליחותו לגאול את עמ"י מגלות מצרים, נא' (שמות ד, כד-כו): "ויהי בדרך במלון ויפגשהו ה' ויבקש המיתו, ותקח צפורה צור ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי, וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולות".

ואמרי' עלה בגמ' (נדרים לא:): "רבי יהושע בן קרחה אומר גדולה מילה שכל זכיותיו של משה רבינו לא עמדו לו כשנתרשל מן המילה שנ' 'ויפגשהו ד' ויבקש המיתו'. אמר רבי ח"ו שמשה נתרשל מן המילה וכו' מפני מה נענש משה מפני שנתעסק במלון תחילה שנאמר 'ויהי בדרך במלון'".

ופירש הר"ן (בד"ה שנתעסק): "שנתעסק במלון תחילה, שנ' ויהי בדרך במלון דמשמע דמיד שבא מן הדרך נתעסק במלון והיה לו למול מתחילה". הרי שכ"כ חמור עיכוב הברית המילה, שבעבור ביטול זה 'ויבקש ד' להמיתו', על אף שמשה בדרך לגאולת ישראל.

וביאר הרש"ר הירש: "הרי שהיה בדרך להביא את גאולה לעם הזה שכל יחודו מושתת על ברית מילה, ואיך יביא לתוך קהל עם זה ילד אשר לא נימול, מוטב וימות ואל תהיה תחילת שליחותו מכשלה".

ובס' בד קודש (עמ' קעב) ביאר שכשם שמילה שעכבת את הפסח כך היא מעכבת את הגאולה, שהרי פסח זמן גאולה הוא. והוסיף שמשה רבינו הוא מושיען של ישראל מלידתו, שהרי הוא נולד מהול (כדאיתא במכילתא פר' א סימן כ) וכיון שנתעכב מלמול את בנו - הרי שאין הוא יכול לגאול את ישראל.

ובספרתו של משה רבינו, כתבו החת"ס (נד' לא: בד"ה אמול), הרב קוק (אורח משפט סו"ס קמג) והרב רענן (בשמן רענן עמ' קב) שמשה איחר את המילה מפני שרצה לקיימה אח"כ בהידור יותר.

jewlibrary.com - הורד מספריית יובלים

לפיכך, חלקו הראשון של הספר עוסק בדינים הקשורים לזריזות בעשיית המילה, בגדר זריזות זו, ובשאלה האם הזריזות קודמת להידור מצווה (סימנים א-ב).

בסימן ג יתבאר הדין כאשר ישנם ב' תינוקות למול – מי מהם קודם (כגון כאשר האחד נימול בזמנו והשני שלא בזמנו, או מילת בן כהן מול בן ישראל, ועוד מקרים).

בסימנים ד-ה יתבאר דין קדימות המילה למצוות אחרות (כגון פדיון הבן, קבורה ועוד), וכן ביחס למצוות התלויות במועדים (תפילות, תקיעת שופר, מקרא מגילה וכדומה).

בסימן ו נדון אם חובת הזריזות גוברת על בחירת זהות המוהל (כגון מוהלת אישה, קטן, גוי ועוד).

בסימן ז יתבאר דין מילה בזמני ספק (כגון קודם היום השמיני, בין השמשות וכדומה).

סימנים ח-ט עוסקים בברכת 'שהחיינו' בברית המילה, האם ומתי יש לברך בה במצבים הרגילים ובמצבים מיוחדים.

סימן י עוסק בשמחת 'שלום זכר' הנהוגה בימים שלפני הברית מילה, במקורו ובטעמו של המנהג, ובפרטים נוספים הקשורים בו.

סימנים יא-יב עוסקים בחינוך קטנים בני שלוש: מאיזה גיל יש לחנכם, באילו מצוות, ומה ללמדם מתורה.

סימנים יג-טו עוסקים במנהג החלאקה, מקורו וטעמיו, וכן בדיון האם מותר ללכת לקברות צדיקים ביום זה, ועוד פרטים הקשורים למנהג.

והוסיף השמן רענן שגם בגאולתן של עמ"י משה רבינו סבר שעדיף לאחרה בשביל לעשותה מן המובחר (לקמן בהקדמה נראה הקשרים נוספים בין ברית המילה לגאולת ישראל). אמנם הקב"ה יודע שהגאולה צריכה להיות בחיפזון ובלי השתהות (עדיפה מצה שנעשית בחפזון על פני לחם חמץ משובח.

הרי שאין לאחר המילה כלל, אף על פני עשייתה בהידור, וכפי שהתבאר לקמן בספר.

הדרנת מדרשיה לעבודה - lebibrary.co.il

סימן טז מציג השוואה רעיונית בין חינוך הקטנים לגידול אילנות בארץ ישראל.

החלק האחרון (סימנים יז-כט) עוסק בשאלה האם מותר, או שמא יש מצווה, למול גוי. לשם כך נברר אם המטרה היא רפואית או לשם מצווה (סימנים יז-יח), ונביא את הדעות האוסרות וטעמיהן (סימנים יט-כ).

סימן כא סוקר את מציאות ברית המילה אצל אומות העולם, ודן בשאלה האם בעבר נהגו גם הן למול.

בשאר הסימנים (כב-כט) מובאות ראיות נוספות ודיונים משלימים בנידון זה.

ואחר כתיבת הדברים אשא תפילה לד': יהי רצון מלפני אבינו ובוראנו שלא יארע דבר תקלה על ידי, ולא אכשל בדבר הלכה, וכן שלא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, וישמחו בי חברי ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם (ע"פ ברכות כה:).

וכן שלימוד התורה יביאנו ליד עשייה המצוות וקיום התורה בארצנו, ויביאנו לידי יראת ד' כל ימי חיינו על אדמתנו (ע"פ דברים פ"ד).

ספר זה יצא לאור ביום א' אלול, התשפ"ו.

דברי המחבר

משה לייבוביץ טירת הכרמל

leblibrary.com - ספריית חתן

הורד מספריית לייבלבריץ - lebilibrary.co.il

הקדמה – הקשר בין ברית המילה לארץ ישראל

א. יתבאר שברית המילה היא ברית על א"י.

ב. יתבאר שהברית על א"י נזכרה בעוד מקומות.

ג. יתבאר שברית המילה היא המשכה של ברית הקשת.

ד. יתבאר שמילה ופריעה מבטאים את ההבטחה לירש את א"י ואת מימושה.

ה. יתבאר עוד מדברי חז"ל על הקשר בין המילה לא"י.

ו. יתבאר שבהודאה על א"י בברכת המזון יש להזכיר המילה.

ז. יתבאר העונש על ביטול המילה ועל עזיבת א"י.

ח. סיכום העולה מההקדמה.

אות א. ברית המילה היא ברית על א"י.

נאמר בבראשית (פי"ז): "ויהי אברם בן תשעים שנה ותשע שנים וירא ד' אל אברם ויאמר אליו אני א-ל שדי התהלך לפני והיה תמים, ואתנה בריתי ביני ובינך וארבה אותך במאד מאד". דהיינו ד' נראה אל אברהם וא"ל שיתן לו הברית ביניהם וירבה אותו.

ואכן נאמר: "ויפל אברם על פניו וידבר אתו א-להים לאמר, אני הנה בריתי אתך והיית לאב המון גוים, ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם כי אב המון גוים נתתיך, והפרתי אתך במאד מאד ונתתיך לגוים ומלכים ממך יצאו. והקמתי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך אחריך לדרתם לברית עולם להיות לך לא-להים ולזרעך אחריך, ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגריך את כל ארץ כנען לאחזת עולם והייתי להם לא-להים".

מרכז מסמכים וחומרי לימוד - www.lib.library.co.il

בהתגלות הזאת ד' נגלה לאברהם בשם א-לוהים, ואומר לו שהברית בינו לבין אברהם וזרעו היא מקויימת לברית עולם, ומתוקף הברית ד' יהיה לאברהם ולזרעו לא-לוהים. וד' מבאר שהברית נתינת ארץ ישראל ("ונתתי לך ולזרעך את ארץ מגוריך גו'"), והנתינה תהיה לעולם, שכן הברית היא אף לזרעו של אברהם, ומתוך נתינת א"י שהיא קיום הברית התקיים 'והייתי להם לא-לוהים'.

עד כאן היה הצד של ד' בברית, כעת הצד של אברהם וזרעו בברית: "ויאמר א-להים אל אברהם ואתה את בריתי תשמר גו', זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם ובין זרעך אחריך המול לכם כל זכר, ונמלתם את בשר ערלתכם והיה לאות ברית ביני וביניכם, ובן שמנת ימים ימול לכם כל זכר לדרתיכם יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא, כו' והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם, וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר".

דהיינו הצד של אברהם וזרעו בברית הוא - למול בשר הערלה, גם שלנו וגם של כל הגרים עימנו (ואף 'מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא'), ומי שלא מקיים המילה – 'את בריתי היפר'.

א"כ הברית בין א-לוהים לבין אברהם וזרעו היא על נתינת א"י לעמ"י, והמילה היא הקיום מצידנו לברית הזאת.

ואכן בהמשך ד' מבאר שלמרות שגם ישמעאל יתברך ויפרה וירבה מאוד, מ"מ הברית היא דווקא עם יצחק, דהיינו א"י היא של יצחק (שכן הברית איננה על פריה ורביה או להיות גוי גדול, שזה גם לישמעאל יהיה. אלא דווקא על א"י).

כנאמר: "ויאמר א-להים אבל שרה אשתך ילדת לך בן וקראת את שמו יצחק והקמתי את בריתי אתו לברית עולם לזרעו אחריו, ולישמעאל שמעתיך הנה ברכתי אתו והפריתי אתו והרביתי אתו במאד מאד שנים עשר נשיאם יוליד ונתתיו לגוי גדול, ואת בריתי אקים את יצחק אשר תלד לך שרה למועד הזה בשנה האחרת".

lebinary.co.il - לבינרי

ואכן הפעם היחידה שמופיע ברית בין ד' לאברהם, חוץ מאשר בפרקנו לגבי המילה, היא בברית בין הבתרים, וכך נא' (בר' פט"ו): "ביום ההוא כרת ד' את אברהם ברית לאמר לזרעך נתתי את הארץ הזאת מנהר מצרים עד הנהר הגדול נהר פרת". הרי שהברית בין ד' לאברהם היא על א"י.

ואף נר' לדייק שבברית בין הבתרים ד' כרת ברית על נתינת א"י, אולם לגבי מצוות המילה לא נאמר לשון כריתת ברית, אלא לשון נתינת ברית או קיום ברית[2], ומשמע שאין זה כריתת ברית חדשה, אלא המשך והרחבה של הברית הקודמת (דהיינו המשכה של ברית בין הבתרים).

וכ"כ החזקוני (יז, כ ו-כז) במפורש שהברית שהאמורה על המילה, היא אותה ברית בין הבתרים, ע"ש. ואף רש"י כתב (יז, ב): "ואתנה בריתי, ברית של אהבה וברית הארץ להורישה לך ע"י מצוה זו (ברית המילה)".

ואכן נשים לב, שלגבי ברית בין הבתרים נא' 'לזרעך נתתי את הארץ הזאת גו", אך כעת נא': 'ונתתי לך ולזרעך אחריך גו", כעת זה גם לאברהם עצמו, ולא רק לזרעו[3], ולכך היא מכונה: 'ארץ מגוריך', שהיא ניתנה כעת לאברהם עצמו. ולכן עליו למול מיידי, שכן כעת הוא מקבל את א"י, והרי המילה היא תנאי לקבלת א"י שהיא הצד שלנו בברית.

ודייק הרמב"ן (בר' טו, יח): "כאשר צוהו על המילה אמר לו 'לאחזת עולם' - לאמר שאם יגלו ממנה עוד ישובו וינחלוה". שכן כעת זה הרחבה של אותה ברית שכרת עימו על א"י.

א"כ התבאר שד' כרת עם אברהם וזרעו ברית, שאנו נמול עצמו והוא יתן לנו את א"י.

---

[2] בפסוק ב נאמר: "ואתנה בריתי ביני ובינך". ובפסוק ז: "והקימותי את בריתי ביני ובינך ובין זרעך גו'". הרי לשון נתינה וקיום. ומי שלא מקיים הברית הוא (פס' יד): "את בריתי היפר" – ההיפך מקיום הברית. וכן נא' (פס' יט): "והקימותי את בריתי איתו (עם יצחק) לברית עולם גו'", וכן בפס' כא.

[3] עי' ברמב"ן (בר' טו, יח) מה שחלק על רש"י.

אות ב. איזכור הברית על א"י בעוד מקומות.

ואכן אותה הברית מוזכרת עוד הרבה בהמשך התנ"ך:

א. בשמות בפ"ב כשעמ"י היה במצרים בעבודה קשה, נא' (שם, כה): "ויזכור א-לוהים את בריתו את אברהם את יצחק ואת יעקב". מה הכוונה שזכר הברית?

אלא שבהמשך נא' (בדברי א-להים למשה בסנה) (ג, ח): "וארד להצילו מיד מצרים ולהעלותו מן הארץ ההיא אל ארץ טובה ורחבה גו'".

א"כ הכוונה שהיות וד' זכר את הברית עם האבות שהיא על א"י, לכך מיד אמר למשה שהוא יוציאם ממצרים לא"י, וזה קיום הברית.

ב. בשמות (בפ"ו) נא': "וידבר א-לוהים אל משה גו' וארא אל אברהם אל יצחק ואל יעקב גו' וגם הקימותי את בריתי איתם לתת להם את ארץ כנען את ארץ מגוריהם אשר גרו בה".

דהיינו ד' אומר למשה שהוא בא לקיים הברית עם האבות על נתינת ארץ כנען ארץ מגוריהם [שזה מקביל לנא' לגבי המילה (בר' יז, ז-ח): "והקימותי את בריתי כו' ונתתי לך כו' את ארץ מגוריך את כל ארץ כנען גו'"[4]].

אף מכאן מבואר שהברית שנכרתה בברית המילה היא על נתינת א"י.

ולכך מיד נכתב: "ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לא-לוהים גו' והבאתי אתכם אל הארץ אשר נשאתי את ידי לתת אותה לאברהם ליצחק וליעקב גו'". שזה כנאמר אצל אברהם שיביא אותנו לא"י ובזה יהיה לנו לא-לוהים.

ג. בשמות (פי"ט) כשעמ"י בהר סיני נא': "אתם ראיתם אשר עשיתם למצרים ואשא אתכם על כנפי נשרים ואביא אתכם אלי, ועתה

[4] בשני המקומות זה נאמר בשם 'א-לוהים', וא"י נקראת ארץ כנען. וזאת בשונה מברית בין הבתרים, שנאמרה בשם הוי-ה, ולא בשם א-לוהים (בר' טו, יח), וא"י לא נקראה ארץ כנען [שמה נתן לזרע אברהם לא רק את ארץ כנען, אלא את כל 10 הארצות, ע"ש].

אם שמוע תשמעו בקולי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגולה מכל העמים כי לי כל הארץ".

נראה שהכוונה שד' אומר לעמ"י שהוציאם ממצרים להביאם לא"י, וזה "ואביא אתכם אלי"- לא"י. שהרי זה מה שהוא הבטיח להם כמה פעמים (כמו שראינו לעיל) להביאם לא"י. וא"י נקראת ארץ ד', אדמת ד' ובלשונות דומים לזה הרבה פעמים, כמבואר בספר גדרי החופה וברכותיה (עמ' 24 הע' 12).

וזה דומה לנאמר בירמיה (פ"ב): "שמעו דבר ד' בית יעקב וכל משפחות בית ישראל, כה אמר ד' מה מצאו אבותיכם בי עול כי רחקו מעלי גו', ולא אמרו איה ד' המעלה אתנו מארץ מצרים המוליך אתנו במדבר בארץ ערבה גו', ואביא אתכם אל ארץ הכרמל לאכל פריה וטובה ותבאו ותטמאו את ארצי ונחלתי שמתם לתועבה".

ניתן לראות מפרק זה כמה הקבלות למעמד הר סיני, כגון החילוק בין האמירה לבית יעקב לבין בית ישראל. ואפשר שמה שנא' 'ואביא אתכם אל ארץ הכרמל', זה המקביל ל'ואביא אתכם אלי' – לא"י.

ולפ"ז מובן סיום הפסוק 'כי לי כל הארץ', שזה נכתב בדומה לנא' לגבי היובל (ויקרא כה, כג), ולגבי היובל בהכרח שמדובר על א"י בלבד. ובתרגום יונתן תירגם: "ואובילית יתכון לאתר בית מוקדשא למעבד תמן פסחא", והרי כל א"י היא ראויה למקדש ולעשיית קרבן פסח[5] עד שהוקבעה י"ם[6]. ואף הרמב"ן עה"ת (שמות יט, א ובראשית כד, א) ביאר שהפסוק 'כי לי כל הארץ' מדבר על א"י, והסביר שא"י נקראת 'כל', "מפני שהיא יסוד הכל כו' כי יתרון הארץ וטובה הגדולה השופע על כל באי עולם בעבור כי בכל היא כו'".

א"כ כוונת הפסוק היא שד' אומר לעמ"י שחלקו בברית הוא להוציאם ממצרים ולהביאם לא"י, ועמ"י צריכים לשמוע בקולו ולשמור המצוות.

---

[5] אלא שצריך לבחור מקום אחד שיהיה לכל עמ"י (דברים טז, ה).

[6] ראה למשל במדבר רבה (ז, ח).

ואכן מיד אח"כ ד' מצווה הרבה מצוות (בפרקים יט-כג) שעמ"י מחוייבים לעשות. ומיד אח"כ נא' חלקו של ד' בברית, שכן נא' (בפרק כג מפס' כ): "הנה אנכי שולח מלאך לפניך כו' ולהביאך אל המקום אשר הכינותי כו' כי ילך מלאכי לפניך והביאך אל האמורי והחיתי גו'".

הרי שהצד של ד' בברית הוא לתת לנו את א"י, ונא' שם: "ושתי את גבולך מים סוף ועד ים פלשתים גו'", ועוד עניינים בעניין ירושת הארץ.

ד. אחר המצוות ודברי הברית, נא' (שמות פכ"ד): "ויקח משה את ספר הברית ויקרא באוזני העם כו' ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית גו'".

לכאו' הכוונה לדברי הברית שדיברנו באות הקודמת, וכמש"כ האב"ע (פי' הארוך, שמות כד, ד) והרמב"ן (שמות כד, א).

אולם במכילתא (יתרו ג) דעת רבי ישמעאל, וכן נקט החזקוני (שמות כד, ז), שמדובר גם על פרשות בהר-בחוקותי, שיש בהם על שמיטה ויובל, ברכות וקללות[7].

ואכן עניין הברית מוזכר שמה הרבה פעמים[8], ונא': "וזכרתי את בריתי יעקוב ואף את בריתי יצחק ואף את בריתי אברהם אזכור והארץ אזכור". ומבואר שמה שהברית היא שעמ"י יהיו בא"י ויתברכו בה, והכל קשור בזה[9].

ה. נביא עוד דוגמא מהנאמר בנחמיה (ט, ח): "אתה הוא ד' הא-להים אשר בחרת באברם והוצאתו מאור כשדים ושמת שמו אברהם

---

[7] שבסיומם נא' (ויקרא כו, מו): "אלה החוקים והמשפטים אשר נתן ד' בינו ובין בנ"י בהר סיני ביד משה".

[8] כו,ט. כו,טו. כו,כה. כו,מב-מה.

[9] כל המצוות שנאמרו שמה הם קשורות לא"י (שמיטה, יובל, שדה אחוזה, עבדים וכן הלאה). והברכות שנאמרו שם הם שיהיה גשם בזמנו, הארץ תתן יבולה וכדומה.

ומצאת את לבבו נאמן לפניך וכרות עמו הברית לתת את ארץ הכנעני החתי האמרי גו".

ובפשטות מדובר על הברית על ברית המילה, שאז נתן לו את ארץ כנען, שעל זה הברית (ולכן נא' שם ושמת את שמו אברהם, שבפרשיית ברית המילה שינה שמו לאברהם), ואכן כן דרשו בב"ר (מט, ב), בשיה"ש רבה (ד, ו) ובתנחומא (לך לך סימן כד).

וז"ל הרוקח (שבת סו"ס קי): "למה נהגו לומר בברית מילה הודו לד' כי לעולם חסדו? כו' שמעתי מפי הרב רבינו יהודה ז"ל דכתיב גבי אברהם וכרות עמו הברית ואמרי' מלמד שהקב"ה מסייעו לכרות, וכתיב בתריה לתת לך את ארץ כנען פירוש בזכות מילה. ובפסוק אחר כתיב תתן אמת ליעקב חסד לאברהם אשר נשבעת לאבותינו מימי קדם אלמא דקרי לשבועות הארץ חסד ומשום הכי אמרי' כי לעולם חסדו במילה, דהיינו **שבועת א"י שנקראת חסד שניתנה ע"י מילה**".

ו. בתהילים (פרק קה) נאמר: "זכר לעולם בריתו דבר צוה לאלף דור, אשר כרת את אברהם ושבועתו לישחק, ויעמידה ליעקב לחק לישראל ברית עולם, לאמר לך אתן את ארץ כנען חבל נחלתכם".

דהיינו נאמר שיש לזכור את הברית שד' ציוה לאלף דור, וכרת לאברהם כו' והברית היא - לתת את א"י. ועל פניו היה נר' שמדובר על ברית בין הבתרים ששמה יש לשון כריתת ברית, והיא על א"י.

אולם המדרש (ילקו"ש על נ"ך תתקס"ד) דורש את זה על הברית המילה, וכ"כ בספר מנורת המאור (סימן ו), ואף המנהג כיום בעת קריאת השם לתינוק בעת הברית מילה לומר פסוקים אלו, ומובא במחזור ויטרי (סימן תקו) שישלומר פסוקים אלו בעת המילה.

א"כ ראינו כמה דוגמאות שהברית ביננו לד' היא שהוא יתן לנו את א"י ואנו נשמור מצוותיו וחוקותיו, והכל המשך של הברית שנאמרה לגבי

מצוות המילה, שבה נאמר שד' יתן לנו את א"י ויהיה לנו לא-לוהים ואנו נמול בשר ערלתינו[10].

אות ג. ברית המילה המשכה של ברית הקשת.

למעשה נראה שניתן למצוא רמז לברית הזאת עוד קודם לברית בין הבתרים.

לפני המבול נאמר לנח (בר' ו, יח): "והקימותי את בריתי איתך ובאת אל התיבה גו'". ולכאו' קשה, שכן אחר המבול נאמר (שם ט, ח): "ויאמר א-לוהים אל נח כו' ואני הנני מקים את בריתי אתכם וכו', והקימותי את בריתי אתכם ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ וכו'".

והרי עוד קודם המבול ד' אמר לנח על הברית, והיאך אחר המבול נאמר "ואני הנני מקים את בריתי וכו' והקימותי את בריתי גו'", שמשמע שכעת הוא מקים הברית עימו.

אלא נראה שא-לוהים בבריאת העולם כרת ברית על בריאתו, ואחר המבול הוא נתן את אותה הברית עם נח, בניו והבע"ח שנותרו, וכל שאר הנבראים מתו במבול. ואותה הברית עברה שינויים, שאחר המבול בכלל הברית ג"כ שהוא לא יביא מבול להשחית הארץ ולא יכרית כל בשר, וזה אף אם הנבראים ישחיתו מעשיהם. וכשם שד' הרחיב הברית מצידו כך גם הוא הרחיב מצד הנבראים, ואוסיף לצוותם: "אך בשר בנפשו דמו לא תאכלו, שופך דם האדם באדם דמו ישפך גו' ואתם פרו ורבו וגו'"[11].

---

[10] ניתן גם ללמוד זאת מהברית של ערבות מואב ומהברית בהר גריזים והר עיבל, עי' בדברים פרקים יא, כז ו- כח וביהושע פ"ח.

[11] הצד של בני נח הוא: "ואתם פרו ורבו גו'", וכנגד זה אמר: "ואני הנני מקים את בריתי וגו'".

ונר' לומר שאותה הברית שהיתה בתחילת הבריאה, ועברה בהמשך לנח (ולבניו ולבע"ח) עם שינויים מסוימים, התמקדה בהמשך רק באברהם ובזרעו יצחק, ובפרט התמקדה בא"י בלבד.

הרש"ר הירש (בר' יז, ב) ג"כ כתב שהברית של נח עברה לבני אברהם ולעמ"י, ושזה מדוייק מהלשון: "ואתנה בריתי ביני ובינך", שהוא נתן לו הברית שכבר היתה הברית קיימת.

ואכן ניתן לראות כמה הקשרים בין הקשת שהיא אות הברית של נח ובניו לבין המילה שהיא אות הברית של אברהם:

1. שניהם נקראו 'אות ברית' ומודגש שזה 'ביני ובינכם'[12].
2. על שניהם נא' שהם 'לדורות' ולברית עולם[13].
3. בשניהם מודגש עניין הבשר [אצל הקשת נא': 'ולא יכרת כל בשר', 'לשחת כל בשר', 'ביני ובין כל בשר', ואצל המילה נא': 'ונמלתם את בשר ערלתכם', 'והיתה בריתי בבשרכם', 'לא ימול בשר ערלתו" ועוד[14]].
4. בשניהם מודגש עונש כרת[15].

[12] הקשת בפרק ט (פסוקים: יב, יג, טו ו- יז). המילה בפרק יז (פסוק יא).

[13] אצל הקשת בפ"ט (פסוקים: יב ו- טז). אצל המילה בפ"יז (פסוקים: ז, ט, יב, יג, ו- יט).

[14] פרק ט (פסוקים: יא, טו ו- יז), ופרק יז (פסוקים יא, יג, יד, כג ו- כד).

[15] פ"ט (פסוק יא), ופי"ז (פסוק יד).

leblibrary.co.il

5. הברית נחשבת בשניהם לנתינה[16], בשונה ממקומות אחרים שנאמר כריתת ברית, ולא נתינת ברית[17].

6. בשניהם מוזכר ברכת פריה ורביה בהקשר הברית[18].

7. בשניהם יש על המגורים בארץ[19].

8. בשניהם נאמר שהמצב שהיה עד עכשיו לא ימשך עוד[20].

9. בשניהם הפרשייה נאמרת בשם א-לוהים, ולא בשם ה-וי-ה[21].

הנה מכל אלו נר' ברור שהתורה רומזת שהברית שהיתה עם נח ובניו היא אותה הברית של אברהם וזרעו. ומנח עד אברהם הברית היתה לכל בני נח, אך כעת היא הברית נהייתה מיוחדת לאברהם וזרעו (מיצחק), כמו כן היא מתמקדת על א"י בלבד, ולא על יתר הבריאה.

---

[16] פ"ט (פסוקים יב-יג) ופ"יז (פס' ב). ואף אצל פנחס נא' (במדבר כה, יב): "הנני נותן לו את בריתי שלום". כמו כן, בשניהם (אצל ברית נח ואצל הברית מילה) מוזכר הלשון 'והקימותי את בריתי' [פ"ו (פס' יח), פ"ט (פסוקים ט-יא ו – יז), ובפרק יז (פסוקים ז, יט ו – כא)].

[17] עי' בבראשית: פ"טו (פס' יח), פ"כא (פסוקים כז-לב), פ"כו (פס' כח) ופ"לא (פס' מד). בשמות: פ"כג (פס' לב), פ"כד (פס' ח), פ"לד (פסוקים י-טו) ופ"לד (פס' כז). בדברים: פ"ד (פס' כג), פ"ה (פסוקים ב-ג), פ"ט (פס' ט), פ"כח (פס' סט) פ"כט (פסוקים יא-יג), פ"כט (פס' כד) ופ"לא (פס' כ). וביהושע: בפ"ט ובפרק כד (פס' כה). ובשאר הנ"ך מוזכר הרבה כריתות ברית שעשו מלכים.

[18] בפרק ט (פסוקים: א ו – ז), ובפרק יז (פסוקים: ב, ו, טז ו – כ).

[19] בפרק ט (פסוקים: א, ז, י ו – יז), ובפרק יז (פס' ח).

[20] "ולא יכרת כל בשר עוד ממי המבול ולא יהיה עוד מבול לשחת הארץ" (ט, יא), וכן "ולא יקרא עוד את שמך אברם והיה שמך אברהם גו'" (יז, ה).

[21] אמנם בתחילת פרק יז (פסוק ב) נא': "וירא ד' אל אברם גו'", אך הציווי על המילה נאמר בשם א-לוהים, כנא': "ויפול אברם על פניו וידבר איתו א-לוהים גו'", מודגש שזה היה בשם א-לוהים, בשונה מהנאמר קודם. וכן בפסוק ט נא': "ויאמר א-לוהים אל אברהם ואתה את בריתי תשמור גו'". וכן בהמשך בפסוקים טו ו – כג.

הוד והדרת יעלבוץ - jblibrary.co.il

ואכן יש המפרשים שברית הקשת מדברת על איבר ההולדה בדומה לברית המילה[22], וזה מחזק את דברינו, על הקשר בין הבריתות האלו[23].

אות ד. מילה ופריעה כנגד הבטחת כיבוש א"י ומימושה.

עד כה הראנו שברית המילה היא ברית על ארץ ישראל, נר' כעת שהמילה והפריעה מבטאים את ההבטחה שנירש את הארץ וכן את פריעת ההבטחה הזאת.

אמרי' בגמ' (יבמות עא:): "אמר רבה בר יצחק אמר רב לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו שנא' (יהושע ה, ב) 'בעת ההיא אמר ד' אל יהושע עשה לך חרבות צורים וגו'".

ולכאו' יש לתמוה למה אברהם לא נצטווה במצוות מילה כשלמותה, והרי שנינו (שבת יט, ו): "מל ולא פרע את המילה, כאלו לא מל". וכן מה ראה רב לדרוש שאברהם לא נצטווה במילה כתיקנה, והרי מפשט התורה

---

[22] הגמ' בסוטה (לו:) דורשת את המילה קשת, לאיבר ההולדה (ע"ש, וברש"י בד"ה קשתו), וכן הגמ' בסנ' (צב.) דורשת כן [שאמרו: "וא"ר אלעזר כל המסתכל בערוה קשתו ננערת שנ' (חבקוק ג) עריה תעור קשתך"].

[23] ונר' שזה כוונת הראי"ה באורות ישראל (ט, ג), שזהו לשונו: "אות ד' אות ברית הוא, קדושת הגוף בברית בשר ממש. כמו כן ברית העולם, הוצאת הארץ מקללתה, חידור האור הדעה היושר והקודש בכל השדרות המעשיות כולן בעומק פנימיותן, כשם שהוא הוה באדם הוה הוא בעולם כולו, מוכן נעשה העולם ומלואו לשמחת ד' במעשיו. אוה"ע אינם יכולים להשיג איך נעשה הבשר מקודש, איך נעשו התפקידים הגשמיים בעצמם אידיאליים, הערלה מעכבת. יוכל השכל לשוט להקיף, אבל לחדור לעומק הבשר לעדן את הרצון היסודי שיהיו ערכיו ערכים מלאים קושט, אמת וצדק, זה א"א כ"א בעצת ד' הבאה על נחלת עולמים אשר לו, ישראל עם קרובו, זרע אברהם אוהבו כרות ברית הקודש, אשר מהם התעלה בחיר האנושי אשר תמונת ד' יביט ומראה לא בחידות ובכל ביתו נאמן הוא, הוא אשר פי ד' אליו דבר לצוות את בנ"י כו'".

נראה שהמילה של אברהם היא אותה מילה שמשה נענש שלא עשה לבנו ואותה מילה המוזכרת בריש פרשת תזריע.

ושמעתי הסבר לזה, ש'מילה' יש לה משמעות של אמירה או דיבור בעלמא[24], ואילו 'פריעה' זה משמעות של קיום האמירה של האדם[25].

א"כ לאברהם היה רק הבטחה על א"י, היה לו רק מילה ודיבור שיקבל אותה, ולכך נצטווה רק על פעולת ה'מילה'. אולם בעת שעמ"י החלו כיבוש הארץ עם יהושע, הרי שזה תחילת הפרעון, ולכן שמה עשו את הפריעה.

ואולי ניתן לחזק את זה מהנאמר ביהושע (פ"ה): "בעת ההיא אמר ד' אל יהושע עשה לך חרבות צרים ושוב מל את בנ"י ישראל שנית, ויעש לו יהושע חרבות צרים וימל את בנ"י אל גבעת הערלות, וזה הדבר אשר מל יהושע כל העם היצא ממצרים הזכרים כל אנשי המלחמה מתו במדבר בדרך בצאתם ממצרים, כי מלים היו כל העם היצאים וכל העם הילדים במדבר בדרך בצאתם ממצרים לא מלו, כי ארבעים שנה הלכו בנ"י במדבר עד תם כל הגוי אנשי המלחמה היצאים ממצרים אשר לא שמעו בקול ד' אשר נשבע ד' להם לבלתי הראותם את הארץ אשר נשבע ד' לאבותם לתת לנו ארץ זבת חלב ודבש, ואת בניהם הקים תחתם אתם מל יהושע כי ערלים היו כי לא מלו אותם בדרך".

ולכאו' קשה למה עמ"י לא מלו בהיותם במדבר, והרי היו ענני כבוד והרבה ניסים [כגון: "שמלתך לא בלתה מעלך ורגלך לא בצקה זה ארבעים שנה" (דב' ח, ד)], ועי' בגמ' (שם) מש"כ על זה.

וכן קשה למה האריך בפרק הזה לכתוב למה לא נכנסו לא"י דור המדבר, ולמה משבח את הארץ בהקשר הזה.

ושמא נאמר דהא בהא תליא, היות ודור המדבר מאסו בא"י, ממילא אין שייך לעשות מילה שהיא ברית על א"י, או שנאמר שאם הם היו עושים

---

[24] עי' באיוב (לב, יד) ובשמואל ב (כג, ב).

[25] עי' בויקרא (יג, מה), במדבר (ה, יח) ובחז"ל זה מופיע הרבה (כגון ב"מ פ"ד, מ"ב).

מילה, הרי שהיה להם לקבל את א"י, אבל ד' נשבע שלא יקבלוה, ולכן ד' מנע מהם למול כדי לקיים גזרתו[26].

וז"ל הרלב"ג (יהושע ה, ב): "ושוב מול את בנ"י שנית, שב אל כלל העם וזה שכבר נמולו בצאתם ממצרים לתכלית שינחלו אז את הארץ וכאשר הטו עונותיהם ונגזר עליהם המות ואיחור עד ארבעים שנה מירושת הארץ הוצרכו עתה שנית כו' ואולם שזאת המצוה מבוא בירושת הארץ הוא מבואר ממה שנ' בתורה בפרשת לך לך כשנצטווה אברהם בזאת המצוה עם שכבר היה ראוי שיקיימו ישראל דרכי התורה בכללם לפי מה שאפשר ואז יתכן יותר שיעשה להם הש"י זאת ההטבה והחנינה ר"ל שירשו ארץ ז' גוים הנזכרים בתורה". והרי זה כדברינו[27].

וע"פ זה מתיישבת פרשייה אחרת ביהושע. שכן נא' ביהושע (פ"ט): "וישבי גבעון שמעו את אשר עשה יהושע ליריחו ולעי, ויעשו גם המה בערמה וכו', ויעש להם יהושע שלום ויכרת להם ברית לחיותם וישבעו להם נשיאי העדה".

---

[26] וכעי"ז כתב הבאר משה (יהושע ה, ד): "המילה מבדילתנו מן האומות כמו שנ' זאת בריתי אשר תשמרו ביני וביניכם גו' וז"ל ספר החינוך (מצוה ב) משרשי מצוה זו לפי שרצה השם יתברך לקבוע בעם כו' אות קבוע בגופם להבדילם משאר העמים בצורת גופם כו' וכמו כן א"י מיוחדת היא רק לישראל ונצטוינו בה לא תחיה כל נשמה כדי שנהיה מובדלים מן האומות כו' ולכן א"א להיכנס לא"י אם אינם נימולים, כי מטרת א"י להיות מובדלים מן העמים וא"כ איך יתכן להיות בא"י והוא בגופו עצמו אינו מובדל מן העמים".

[27] בספר הזכרון כלביא שכן (לרב דרוקמן, עמ' 190) כתב: "אחת הסיבות המנמקות מדוע אין לומר שהחיינו על מצות מילה היא משום צערא דינוקא (לקמן בסימן ח יתבאר זה באריכות) והנה קובע השו"ע שבא"י נהגו כדעת הרמב"ם ומברך שהחיינו על כל בן מבניו שנימול. ומדוע בארץ לא חששו לצערא דינוקא, כו' אלא עולה מכאן לימוד גדול בא"י הצער שבברית המילה איננו מבטל את השמחה. בא"י כאשר שמחה וצער קיימים יחד, אין הא' מבטל את השני. גם כשישנו כאב גדול אין הוא מטשטש את השמחה עליה יש לברך שהחיינו כו'".

ואע"פ שהעלנו שלהל' אין נר' לפסוק כן, כמו שיתבאר לקמן (שם), מ"מ הרעיון שבא"י ברית מילה מקבל משמעות אחרת, ויש בה יותר שמחה, היות ומקבלים את א"י, הוא בברור אמת ונכון.

ויש להקשות במה זכו אנשי גבעון שנשארו להתיישב בא"י. וכן מה הכוונה 'ויעשו גם המה בערמה', ממי הם למדו שנאמר על זה 'גם המה'.

כתב רש"י: "ויעשו גם המה בערמה, כמו שעשו בני יעקב בערמה בחמור אבי שכם שהיה חוי ויושבי גבעון מן החוי היו כמו שאמור בענין"[28], וע"ע ברד"ק וברב יוסף קרא.

דהיינו בבראשית (פרק לד) מתואר ששכם היה נשיא הארץ, והוא היה מהחוים, וכל הזכרים בעירו מלו (פסוקים ב ו- כד), א"כ בזכות שעשו מילה, ואע"ג שכמובן לא עשאוה לשם מצוה, מ"מ הם זכו לקבל היאחזות בא"י, והצליחו בערמה להשאר לשבת בה.

הרי לנו הקשר הגמור בין א"י לברית המילה.

וניתן אולי להוסיף לזה את מה שקרה למשה במלון, שנא' (שמות פ"ד): "ויהי בדרך במלון ויפגשהו ד' ויבקש המיתו, ותקח צפרה צר ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי, וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת".

נר' ברור שהעונש בא בגלל ביטול המילה, אלא שלא ברור למה דווקא במלון המלאך הקפיד על זה (הקושיא היא בין למפרשים שמדובר בבנו בכורו בין למפרשים שמדובר בבנו הצעיר).

והיה נר' לומר שהמדיינים היו במזרח א"י, כדמוכח ממלחמת מדיין שהיתה בזמן שעמ"י היו בעבה"י המזרחי, ומשה הלך למצרים דרך א"י, ומיד שעוברים את הירדן מגיעים למקום הנקרא מלון. ואכן המקום מלון מופיע עוד רק פעם אחת בתנ"ך, וזה ביהושע (פ"ד) שהוא המקום הראשון שעמ"י היה כשעברו את הירדן.

א"כ אפשרו לומר שהיות ומשה נכנס לא"י – ממילא יש לו חובה גמורה למול את בנו, שזהו ברית האבות, וכשלא מל – מתחייב בנפשו. וכמו כן

[28] רש"י כאן סותר את פירושו לדברים (כט, י), ע"ש.

עמ"י מיד כשעברו את הירדן, והגיעו למלון מלו[29]. א"כ אף מכאן ניתן לראות את הקשר בין ברית המילה לא"י.

ובמדרש ילקו"ש ניתן ללמוד את זה, דאיתא שם (מל"ב רמז רלד): "ויהי בתחלת שבתם שם וגו' וישלח ד' בהם את האריות ויהיו הורגים בהם. שלחו ואמרו אדוננו המלך הארץ ששלחתנו עליה אינה מקבלת אותנו והנה נשארנו מעט מהרבה, שלח המלך וקרא לזקני ישראל אמר להם כל השנים הללו שחייתם בארצכם לא שכלה אתכם חית השדה ועכשו אינה מקבלת עבדי, אמרו דבר של עצה אולי יחזירם לארצם, א"ל אדוננו המלך הארץ אינה מקבלת נכרי שלא נימול ושאינו קורא בתורה, א"ל תנו לי מכם שנים וילכו וימולו אותם וילמדו אותם תורה כו'".

הרי מבואר שרק הנימולים זוכים לישב בא"י, אף מבין הגוים, וזה למרות שאין מילתם מילה כתקונה.

ובזוהר ג"כ רואים זאת, דאיתא בזוהר (וארא לב.): "ות"ח ארבע מאה שנין קיימא ההוא ממנא דבני ישמעאל ובעא קמי קוב"ה א"ל מאן דאתגזר אית ליה חולקא בשמך, א"ל אין, א"ל והא ישמעאל דאתגזר (ולא עוד אלא דאתגזר בר 13) אמאי לית ליה חולקא בך כמו יצחק, א"ל דא אתגזר כדקא יאות וכתיקונוי ודא לאו הכי, ולא עוד אלא דאלין מתדבקין בי כדקא יאות לתמניא יומין ואלין רחיקין מני עד כמה ימים, א"ל ועם כל דא כיון דאתגזר לא יהא ליה אגר טב בגיניה. ווי על ההוא זמנא דאתיליד ישמעאל בעלמא ואתגזר, מה עבד קוב"ה ארחיק להו לבני ישמעאל מדבקותא דלעילא ויהב להו חולקא לתתא בארעא קדישא בגין ההוא גזירו דבהון וזמינין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהי ריקניא מכלא זמנא סגי כמה דגזירו דלהון בריקניא בלא שלימו, ואינון יעכבון להון לבנ"י לאתבא לדוכתייהו עד דישתלים ההוא זכותא דבני ישמעאל".

הרי שאף גוי המקיים מילה, אך שלא בזמנה הנכון ואף שלא כתיקנה, מ"מ זוכה בזכות זה לישב בא"י, וכמו שכתבנו.

---

[29] עמ"י מל בגלגל, אבל נראה שזה אותו מקום או סמוך לו.

אות ה. עוד מדברי חז"ל על הקשר בין המילה לא"י.

ניתן ללמוד על הקשר בין ברית המילה לא"י ג"כ מדברי הזוהר הבאים.

דאיתא בזוהר (לך לך צג:): "פתח חד (רבי אבא) ואמר (שופטים ה) בפרוע פרעות בישראל בהתנדב עם ברכו ד', מאי קא חמו דבורה וברק דפתחו בהאי קרא? אלא הכי תני לית עלמא מתקיימא אלא על האי ברית דכתיב (ירמיה לג) אם לא בריתי יומם ולילה וגו' דהא שמיא וארעא על דא קיימין. בגין כך כל זמנא דישראל מקיימין האי ברית, נמוסי שמיא וארעא קיימין בקיומייהו, וכל זמנא דח"ו ישראל מבטלין האי ברית, שמיא וארעא לא מתקיימין וברכאן לא משתכחין בעלמא. תא חזי לא שליטו שאר עמין על ישראל, אלא כד בטילו מנייהו קיימא דא. ועל דא כתיב ויעזבו בנ"י את ד' גו' וימכור אותם ביד סיסרא, ויעזבו את ד' ממש עד דאתת דבורה ואתנדבת לכל ישראל במלה דא, כדין אתכנעו שנאיהון תחותייהו, והיינו דתני' דאמר קב"ה ליהושע וכי ישראל אטימין אינון ולא אתפרעו ולא אתגלייא ולא קיימין קיימא דילי, ואת בעי לאעלא להו לארעא ולאכנעא שנאיהון? שוב מול את בנ"י שנית, ועד דאתפרעו ואתגלייא האי ברית לא עאלו לארעא ולא אתכנעו שנאיהון".

הרי שכשעמ"י מקיימים מצוות המילה - הם יושבים לבטח בארצם, ואילו כשמבטלים אותה, אזי אין ישיבתם בא"י בטוחה והגוים עולים לא"י להלחם בנו.

והזוהר כתב זאת יותר מפורש במקום נוסף, וז"ל (ח"ב קכד.): "רבי חייא אמר בזכות ישראל גזירין אתכנעו שנאיהון תחותיהון, וירתי אחסנתיהון, תא חזי מה כתיב (שמות לד) יראה כל זכורך, וכתיב בתריה כי אוריש גוים מפניך והרחבתי את גבולך, דקב"ה עקר דיורין מאתרייהו ואתיב דיורין לאתרייהו ובגיני כך יראה כל זכורך את פני האדון ד'"[30].

[30] וניתן ללמוד את זה ג"כ מדברי הזוהר הבא (חכ"ג צא.): "תא חזי זכאין אינון ישראל בעלמא דין ובעלמא דאתי, דקב"ה אתרעי בהו ואינון מתדבקין ביה ואקרון קדישין עם קדוש. וכן עד דסליק לון לדרגא עלאה דאקרי קדש דכתיב קדש ישראל לד' ראשית תבואתה (ירמיה ב) כמה דאוקימנא. דהא ישראל מתמניא יומין מתדבקין

ובבראשית רבה (מו, ט) אמרי': "ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך, רבי יודן אמר: חמש אם מקבלים בניך א-להותי אני אהיה להם לא-לוה ולפטרון. ואם לאו- לא אהיה להם לא-לוה ולפטרון. אם נכנסין בניך לארץ-הן מקבלין א-להותי. ואם לאו- אינם מקבלים. אם מקיימין בניך את המילה-הן נכנסים לארץ. ואם לאו-אין נכנסים לארץ. אם מקבלים בניך את השבת הם נכנסין לארץ. ואם לאו-אינם נכנסין. ר' ברכיה כו' כתיב: וזה הדבר אשר מל יהושע. דבר א"ל יהושע: ומלן, א"ל מה אתם סבורין שאתם נכנסין לארץ ערלים? כך אמר הקב"ה לאברהם אבינו: ונתתי לך ולזרעך אחריך וגו', על מנת ואתה את בריתי תשמור".

מבואר מהמדרש שבזכות המילה עמ"י נכנסין לא"י, וכן שזה לא יתכן להכנס לא"י ערלים.

ובאגדת בראשית (יז) אמרי': "כה אמר ד' אם לא בריתי יומם ולילה (ירמיה לג) זה שאמר הכתוב הבט לברית גו' (תהלים עד) הבט לברית אעפ"י שאין לישראל מעשים טובים הקב"ה גואלן בזכות המילה. הבט לברית כשהיו ישראל במצרים היו משתחווים לע"ז, שנ' (יחזקאל כ) כו' ולא גאלן אלא בזכות מילה, שנ' וגם אני שמעתי את נאקת בנ"י ואזכור את בריתי, וכתיב וישמע א-להים את נאקתם ויזכור א-להים את בריתו (שמות ו). יצאו ממצרים ובאו לים והיו ממרים שנ' (תהלים קו) כו' וביקש הים לחונקן שנ' והמים להם חומה (שמות יד) שנתמלא עליהם חימה ובקשו לחונקן כיון שהגיעו המים לבגדיהם תלו בגדיהם מן המים כיון שראה המים את המילה ברח שנ' הים ראה וינס וגו' (תהלים קיד) ומה ראה הים מילה וברח ולא נקרע אלא בזכות מילה שנ' לגוזר ים סוף לגזרים (שם קלו). באו למדבר ובטלו את המילה ארבעים שנה שנ' כי מולים היו כל העם היוצאים גו' (יהושע ה) כל ישראל בטלו את המילה ארבעים שנה חוץ משבטו של לוי שהן היו מלים את בניהם שנ' ובריתך ינצורו (דברים לג) זה ברית מילה. באו ישראל לעבור בירדן והיו ערלים ושבטו של לוי

ביה בשמיה ורשימין בשמיה ואינון דיליה, כמה דאת אמר ומי כעמך כישראל גוי א' בארץ. ועממין לא מתדבקין ביה ולא אזלין בנימוסיה, ורשימא קדישא אעדיאו מנייהו עד דאינון מתדבקן בסטרא אחרא דלאו קדישא".

מהולין והיו סובלין את הארון ובקשו מי הירדן לחנוק את ישראל מפני שהיו ערלים מיד עשה להן הקב"ה נסים באותה שעה כינס הקב"ה ששים ריבוא בין שני בדי ארון אצל הלוים כדי שיראו מי הירדן מילה ויברחו שנ' הירדן יסב לאחור, אמר להן יהושע הנה ארון הברית אדון כל גו' (יהושע ג) והיו ששים ריבוא עומדים בין שני בדי ארון כביכול היו מעקצין את הארון בערלותם כו' ומנין שערלה נקראת קוצים שנ' כה אמר ד' לאיש יהודה ולי"ם נירו לכם ניר ואל תזרעו אל קוצים וכתיב המולו לד' והסירו ערלת לבבכם וגו' (ירמיה ד) הרי שהוא כקוצים. ראה מה ערלה שנואה לפני הקב"ה משה גדול הנביאים וחכמים וצדיקים על שעכב שעה אחת את המילה בקש הקב"ה להרגו, שנ' ויהי בדרך במלון גו' ויבקש המיתו (שמות ד) ישראל אם יבטלו את המילה העולם חרב מיד, לכך נאמר אם לא בריתי יומם ולילה".

הרי שהיציאה מגלות מצרים, ומכל המכשולים שהיו לישראל עד מעבר הירדן וכניסתם לא"י, הכל היה בזכות המילה, ולמרות שהיה בידם ע"ז, מ"מ בזכות המילה הצליחו להגאל מהגלות.

ומהגמ' במנחות (נג:) ניתן לראות סייעתא לזה, דאיתא שם: "א"ר יצחק בשעה שחרב ביהמ"ק מצאו הקב"ה לאברהם שהיה עומד בביהמ"ק א"ל מה לידידי בביתי? א"ל על עיסקי בני באתי אמר לו בניך חטאו וגלו אמר לו שמא בשוגג חטאו א"ל עשותה המזימתה (ירמיה יא) א"ל שמא מיעוטן חטאו? אמר לו הרבים, היה לך לזכור ברית מילה א"ל ובשר קודש יעברו מעלי (שם)".

רואים מכאן שלמרות שד' אמר שרבים מעמ"י חטאו במזיד, מ"מ אם היו מקיימים מצוות המילה, לא היה לד' להגלות אותם!

נאמר בזכריה (ט, יא): "גם את בדם בריתך שלחתי אסיריך מבור אין מים בו". וכתב בתרגום: "אף אתון דעל דמא אתגזר לכון קים פרקית יתכון משעבוד מצראי סופקית צרכיכון במדבר צדי הא כגוב רקן דלית מיין ביה".

hebrewbooks.co.il

דהיינו בזכות המילה יצאנו מגלות מצרים, ועברנו את המדבר עד שהגענו לא"י. וכעי"ז דרשו במכילתא (שמות יב, ו)[31].

וכ"כ המלבי"ם: "גם את, מוסב אל בת ציון ובת י"ם שהזכיר שהם האומה בכללה, בדם שיעור הכתוב בדם בריתך אין מים בו שלחתי אסיריך מבור ע"י שמסרת נפשך על קידוש השם במשך זמן הגלות ושמרת דם ברית מילה ולא רצית להמיר דם במים. שהיו אומרים לך שדי טבילה או הזית מים והוא נכנס תחת דם מילה ואתה שמרת דתך ושמרת דם ברית כו' וע"י זכות זה שלחתי אסיריך מבור שהיית אסור בבור במשך ימי הגלות ויצאת לחפשי. וגם יל"פ בפשוט שע"י דם הברית שלחתי אסיריך מבור אשר אין מים בו, כי בגלות בבל היו בבור מלא מים כי בבל היא מצולה מלאה מים, ועתה שלחתיך מבור השני היבש שהוא גלות רומי".

לדבריו אף מגלות בבל ורומי אנו נגאלים בזכות המילה.

והאב"ע כתב: "וי"א בעבור מצות המילה והטעם שיצאו האסירים מ"מ להתחבר אל החשמונים בהתגברם על יון". וכעי"ז ברד"ק. ולדבריהם אף הנצחון של החשמונאים שהצליחו להחזיר מלכות לישראל ולנצח היונים, זה היה בזכות המילה.

ואף שיבתנו בזמה"ז לא"י, יש שכתבו שהיא בזכות המילה[32].

---

[31] ודלא כפרש"י (שם).

[32] כתב בספר התקופה הגדולה (לרב כשר, מעמ' לח): "בדורנו בזמן קיבוץ גלויות לא"י, נעשה נס גדול שבעת מלחמת העצמאות נפל פחד היהודים על הערבים ויותר ממליון ערבים ברחו מעצמם מן הארץ ופינו מקום בשביל קרוב לשני מליון יהודים שנכנסו לארץ משנת תש"ח ועד שנת תשכ"ח. ויש על זה מאמר נפלא בזהר כו' בזכות שישראל נימולים נכנעים שונאיהם תחתיהם וישראל יורשים את נחלתם כו'. מבואר לפנינו בזהר כו' שנתקיים בנו הנס הגדול הזה שנפל פחד היהודים על הערבים וברחו, ולולא זאת בדרך הטבע לא היה מקום לכניסת ישראל לארץ. והיות שחלק גדול מן העם הנכנס לארץ אינם שומרי תורה, א"כ נשאלת השאלה איזו זכות יש להם שתגרום לערבים לברוח ולעזוב את הארץ ולמסור אותה ממש בידיים

ואף מהמדרש הבא נוכל לראות הקשר בין המילה לא"י.

כתוב בילקו"ש (עקב תתס): "כי הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה, כתיב (ויקרא כו) וזכרתי את בריתי יעקוב גו' והארץ אזכור מן הפסוק הזה אתה למד שני דברים שא"י שקולה כנגד המילה כשם שמילה דוחה את השבת כך כבושה של א"י דוחה את השבת, ועוד שהיא שקולה כנגד כל מה שנברא בששת ימי בראשית כו'"[33].

ואכן לגבי א"י שנינו (תוספתא ע"ז ה, ב) ששקולה כנגד כל המצוות שבתורה, וכן לגבי מילה אמרו כן ברייתא (מובא בגמ' בנד' לב.). ומ"מ אמרו את זה גם לגבי צדקה וגמ"ח (תוספתא פאה ד, יט), וכן איתא בירו' (נד' ג, ט) לגבי שבת, ובבבלי (נד' כה.) לגבי ציצית.

lebilibrary.co.il - ספרית בית מדרש לבבי

לישראל? אולם לדברי הזהר מובהרת לנו הזכות שבידם והיא בזכות שישראל נימולים".

[33] וכתב שער החצר (סימן קנב): "א"י שקולה כמצוות מילה כו' מה מילה דוחה שבת אף כיבוש א"י דוחה שבת כו' וע"ע בספר טוב הארץ (דף יג) רמז כי בשמות הנקרא א"י תמצא סופי תיבות דילהון מילה כזה ארץ החיים ,ארץ צבי, א"י, ארץ קדושה. כו' שראשי תיבות לארבע שמות אלו יצחק כי הוא הראשון הנימול לשמונה כו'. ולכן צריך השוכן בארץ לימול את בשרו שאם לאו תטמא הארץ. נמצאת למד שקבלת א-להותו ית"ש תלוי בישיבת הארץ תלוי במילה. וזה רמז 'הן צדיק בארץ לא ישולם' (משלי יא) כי מי ששומר הברית נקרא צדיק כו', אבל מ"מ אינו שלם עד שנכנס לא"י ויושב בה, וזה שאמר הן צדיק בארץ כו'".

אות ו. בהודאה על א"י בברכת המזון יש להזכיר המילה.

ברכת המזון היא ברכה על א"י, שכן נאמר בדברים (פ"ח): "כי ד' א-לוהיך מביאך אל ארץ טובה ארץ נחלי מים גו', ארץ חטה ושערה וכו', ואכלת ושבעת וברכת את ד"א על הארץ הטבה אשר נתן לך".

דהיינו משה אומר לעמ"י שד' מביאנו לא"י שהיא ארץ טובה, ויש פירוט של הטוב שבה, וסיים הכתוב שאחר האכילה יש להודות על הארץ הטובה הזאת, והרי זה המקור לברכת המזון (ברכות מח:)[34].

---

[34] הקשר בין ברכת המזון לא"י מתבטא גם בדברים הבאים:

בברכות (כ:) הגמ' הסתפקה אם נשים חייבות בברכת המזון מדאו', ופרש"י שהספק הוא משום שא"י לא נתנה לנקבות להתחלק (ועי' בתוס' הסבר אחר). א"כ מדבריו ניתן ללמוד שא"י תנאי מעכב לברכת המזון.

בברכות (מו.) נחלקו האמוראים כשאין ג' לברכת המזון מאיפה מתחילין, ולרב ששת, אליבא דפרש"י (דלא כתוד"ה עד) מתחילין בברכת הארץ. הרי שיחיד שמברך ברכת המזון מדלג על ברכת הזן, לרב ששת, ונמצא שלרב ששת ברכת המזון ביחיד בעיקרה היא שבח לא"י (ולי"ם) ואין בה הודאה על המזון עצמו.

בברכות (לז.) הגמ' כינתה את ברכת בורא נפשות כ'לא כלום', וביאר רש"י (בד"ה ולא) שהיות ואין בה ברכה על א"י אינה כלום, הרי שעיקר הברכה זה כשמשבח את א"י, ואם יש ברכה רק על המזון הרי שהיא מכונה 'לא כלום'.

ובגמ' בברכות (מח:) אמרו שהברכה הרביעית (הטוב והמטיב) היא על שהרוגי ביתר לא הסריחו וניתנו לקבורה. ונר' שהסיבה שבכל ארוחה אנו צריכים להודות על זה, משום שזה היה ניסיון האחרון לכבוש את א"י טרם הירידה לגלות, ואע"ג שהוא לא כ"כ הצליח, מ"מ מכך שד' עשה נס ברור כ"כ, מוכח שמעשיהם לכבוש הארץ הוא טוב, ואף אם כעת לא הצליחו, מ"מ בעתיד זה יצליח (וכנראה כבר התברר זה בימינו ב"ה).

ועי' בפרי צדיק (טו בשבט ג) ובשיחות לרב נבנצאל (דב' עקב עג) אם ולמה יש לברך ברכת המזון בחו"ל (ומפירות חו"ל).

ועי' בארץ חמדה (ספר א, שער א סימן ה אות ט) שכתב לגבי ברכת המזון: "נמצא שנתחייבנו בתור מצוה מן התורה להכיר טובה להשי"ת על הנחלת הארץ, ומכלל הן אתה שומע לאו שאסור להיות כפוי טובה ולזלזל במתנת ד' כו'. ופשוט שתנאי ראשון להכרת טובה זו הוא שלא ימאסו בארץ וישמחו בישיבתה, כי הבוחר לו לישיבתו

ואמרי' בגמ' (שם): "נחום הזקן או' צריך שיזכור בה ברית רבי יוסי או' צריך שיזכור בה תורה כו' וכל שאינו אומר ברית ותורה בברכת הארץ ומלכות בי"ד בבונה י"ם לא יי"ח".

וכעי"ז בירו' (בר' א, ו): "ר' בא בר' אחא בשם רבי אם לא הזכיר ברית בארץ או שלא הזכיר בבונה י"ם מלכות בי"ד מחזירין אותו".

וז"ל רש"י (בד"ה צריך שיזכור): "צריך שיזכור בה ברית, בברכת הארץ שע"י ברית נתנה לאברהם בפרשת מילה ונתתי לך ולזרעך אחריך את ארץ מגוריך".

וכתב הריקנאטי (עקב בד"ה וזה): "אמרו רז"ל נחום הזקן או' צריך שיזכור בה ברית כו' הטעם להזכיר בה ברית כי כשנכנסו ישראל לארץ מלו שנ' ושוב מול את בנ"י שנית. וסוד הענין הוא כי לא היו ישראל ראויין ליכנס לארץ עד שימולו כי הערלה מטמאה את הארץ אמנם הברית דבק בה כענין לא תחסר כל בה".

הרי שאזכרת ברית המילה בברכת א"י היא מעכבת, וזה כמו שהתבאר שהברית על א"י קשורה ותלויה בקיום המילה.

אות ז. עונש המבטל המילה והעוזב את א"י.

עונשו של המבטל המילה הוא כרת, כנאר (בראשית יז, יד): "וערל זכר אשר לא ימול את בשר ערלתו ונכרתה הנפש ההוא מעמיה את בריתי הפר". ומשמע שהעונש כרת הוא בעבור ביטול הברית, ולא משום ביטול המצוה לכשלעצמה (שכן בטעם העונש נא' 'את בריתי הפר').

וכן מובא בשם הרב אברהם שפירא (קובץ שנה בשנה, תשס"א, עמ' 137) שכתב: "והנה דין כרת הוא לא בגלל המצוה דמילה, אלא על קיום הברית

ארצות חו"ל ומעדיפם על א"י הרי הוא מגלה במעשה שהוא מואס בנחלת ד' ואינו מודה ואינו מכיר בסגולותיה וכו'".

בינו לבין הקב"ה, והוא הוא בריתו של אברהם אבינו כו' ויסוד זה נראה פשוט ומקובל".

ובפשטות היה נר' שאף על ביטול ישיבת א"י יש דין כרת, שכן המרגלים בחטאם במאיסת א"י, קיבלו עונש כרת על כל עמ"י. ואחרי חטאם נא' (במדבר פט"ו): "וידבר ד' אל משה לאמר, דבר אל בנ"י ואמרת אלהם בבאכם אל הארץ אשר אני מביא אתכם שמה כו'. וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות האלה אשר דבר ד' אל משה, את כל אשר צוה ד' אליכם ביד משה מן היום אשר צוה ד' והלאה לדרתיכם, והיה אם מעיני העדה נעשתה לשגגה ועשו כל העדה פר בן בקר א' לעלה כו' ושעיר עזים א' לחטת, וכפר הכהן על כל עדת בנ"י ונסלח להם כי שגגה הוא גו', ונסלח לכל עדת בנ"י ולגר הגר בתוכם כי לכל העם בשגגה. ואם נפש אחת תחטא בשגגה והקריבה עז בת שנתה לחטאת, וכפר הכהן על הנפש השגגת בחטאה בשגגה לפני ד' לכפר עליו ונסלח לו, האזרח בבנ"י ולגר הגר בתוכם תורה אחת יהיה לכם לעשה בשגגה. והנפש אשר תעשה ביד רמה מן האזרח ומן הגר את ד' הוא מגדף ונכרתה הנפש ההוא מקרב עמה, כי דבר ד' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההוא עונה בה".

ולכאו' משמע שמדובר בביטול עשיית מצוות ד', דהיינו בביטול מצוות עשה, ולא בעשיית מצוות לא תעשה. שהרי הלשון 'וכי תשגו ולא תעשו את כל המצות', וזאת בשונה מהנאמ' בויקרא (פ"ד): "נפש כי תחטא בשגגה מכל מצות ד' אשר לא תעשינה ועשה מאחת מהנה", ששמה הלשון שהאדם עשה מצוות לא תעשה.

והדין על מי שלא עושה המצוות הוא כן: שאם הציבור חטאו בזה בשוגג – יש להם להביא הקרבנות הכתובים. ואם היחיד חטא - יש כמה קרבנות שעליו להביא. ואח"כ יש מקרה ובו יחיד חטא בזה במזיד – ועונשו כרת 'כי דבר ד' בזה ואת מצותו הפר הכרת תכרת הנפש ההוא'.

ולכאו' יש לשאול באיזה מצוות עשה מדובר כאן. והרי אין שום הקשר שמה לקרבן פסח או לברית המילה, א"כ על איזה ביטול עשה מתחייבים שמה כרת?

וכן יש לשאול למה לא נאמר הדין של ציבור מזידים?

והיה מקום לומר שמדובר כאן בביטול מצוות ישיבה בא"י, ובביטול מצווה זאת אכן מבטלים את קיום המצוות, שכן רוב (ככול) התורה מתקיימת בא"י דווקא. ולכן זה מופיע אחרי חטא המרגלים, שזה מה שהמרגלים עשו.

ואכן זה היה חטא של עמ"י שמאסו את א"י, זה היה במזיד, א"כ זה מתאים למקרה שהציבור במזיד לא עושים את מצוות ד'. והרי התורה כתבה רק את הדין של ציבור השוגגים, ואת היחיד שוגג או מזיד, והיינו משום שבחטא המרגלים ראינו מה הדין שבציבור המזידים, ולאחריו הושלמו שאר המקרים[35].

אות ח – סיכום העולה מההקדמה

אנו קוראים למצוות המילה 'ברית מילה', למרות שבתנ"ך זה לא מופיע צמד המילים 'ברית המילה'. וזה כי מצוות המילה היא חלק מהברית בין עמ"י לד'.

בהקדמה הארכנו להראות שברית המילה היא התנאי שלנו בברית ביננו לבין ד', שאנו נמול בשר ערלתנו וד' יתן לנו את א"י (ובזה הוא יהיה לנו לא-לוהים).

ראינו שהברית בין הבורא לנבראים היא מבריאת האדם, והמשיכה בין א-לוהים לנח, ואח"כ בין אברהם לזרעו (בהתמקדות על יצחק וזרעו).

ראינו כי הבריתות הנוספות המוזכרות בתנ"ך הם על בסיס הברית על א"י וקיום המילה. כמו כן, מצוות המילה מורכבת ממילה ופריעה, כך

[35] רעיון זה שמעתי מהרב יעקב מדן, והוא הביא סימוכים לכך מזה שאצל לוט, יהודה ואבימלך נענשו בכרת בגלל עזיבתם את הארץ (וכן מקבורת יעקב). ועי' ברש"י (במ' טו, כב), ברמב"ן (שם) ובאב"ע (שם, כד ו- כז). ויש ליישב הסבר זה שיתאים לדברי חז"ל, ודו"ק.

בנתינת א"י יש הבטחה לירש את הארץ ויש מימוש ההבטחה. וכמו כן ראינו הקשרים רבים בין ברית המילה לא"י ואף בעונש על ביטולם.

הורד מספריית ליובביץ - lelibrary.co.il

הורד מספריית לייבלבריץ - lebilibrary.co.il

סימן א – גדרי זריזות במצוות המילה

א. יתבאר אם זה מהתורה או לא.

ב. יתבאר אם יש חשיבות מיוחדת בזריזות שבמצוות המילה.

ג. יתבאר מהו הזמן הנחשב לזריזות.

ד. יתבאר אם גם במילה שלא בזמנה יש חיוב זריזות.

ה. יתבאר אם מותרת אכילה וטעימה קודם המילה.

ו. יתבאר אלו מלאכות אסורות קודם המילה.

ז. הדינים העולים מסימן זה.

אות א. מקור זריזין מקדימין למצוות

ביומא בדף כח: ילפי' מדכתיב (בראשית פכ"ב) 'וישכם אברהם וגו" דזריזין מקדימין למצוות[36].

וכתב המאירי (שם בד"ה כל): "כל היום כשר למילה ומ"מ ראוי לזריזים להקדים זה בשחרית שלא יראה כמתרשל זה מצד חמלתו על הבן ולאחוז בדרכי האבות שנ' עליהם וישכם אברהם בבוקר".

---

[36] עי' במנחת אשר (בראשית סימן כג) שהביא עוד ב' מקורות לזה.

ויש גם דין של ושמרתם את המצות מצוה הבאה על ידך אל תחמיצנה (מכילתא שמות כא), ועי' בתורת משה (תצוה, בדין תדיר ומקודש), בחיי אדם (כלל סח ס"א), באבני נזר (או"ח סימן תקו) ובשו"ת הרי יהודה (חיו"ד סימן יד אות טו) שכתבו כמה חילוקים בין דין זה לדין זרזין מקדימין למצוות.

חומרי הספרייה לבובניץ - leblibrary.co.il

משמע מדבריו שאין חיוב להיות זריזים, אלא שיש מעלה להיות זריז והאנשים הזריזים מקפידים עליה, וכ"מ מעוד כמה לשונות בפוסקים[37].

אך דעת הטורי אבן (ר"ה ד: בד"ה ורבנן) והרש"ך (מובא במקור חיים לר' סגלוויץ סימן ג) דזריזין הוי חיוב מדרבנן, וכ"נ דעת הבנין שלמה (ח"ב סימן יג, ע"ש).

ואילו השדי חמד (ח"ח מערכת יוה"כ סימן א אות יד) כתב בשם ס' החיים לר"ש קלוגר שזה חיוב מדאו'[38], וכ"כ בשו"ת הרד"ק (בית ב חדר ה)[39].

וכן משמע מהתוס' (שבת קל. בד"ה ר"א, עירובין קג: בד"ה מה, יומא כ: בד"ה היכי) ומהתוס' רא"ש (שבת קל: בד"ה שלא) שיש חיוב מדאו' לעשות המצוות מוקדם משום חיבובי מצוה ואם לא עשו אותן מוקדם חשיב ביטול מצוה, וכ"כ בשו"ת שאילת ישרון (ח"א חיו"ד סו"ס כח), אך עי' במנחת אשר (בראשית סימן כג) שכתב שדעת התוס' הוא שרצון התורה להיות זריז במצוות, אך אין זה חיוב מדאו', ע"ש.

---

[37] כן משמע מהאו"ז הל' ר"ה (סימן ערה) וכ"כ במרומי שדה (מגילה כ:), וכתב עוד שזה מעלה שלא במצוה עצמה אלא בעושה המצוה, ועי' בברית אפרים (סימן יא) שכתב שכ"נ דעת גליוני הש"ס.

[38] והשדי חמד כתב על זה שאין זה מבורר לו.

[39] וכן משמע מהפנ"י (קי' קונ' אחרון כט. בד"ה אשכחן, עש"ה), וכן דקדק מדבריו בהדרת קודש (בענייני מילה סימן ה הע' 1).

ובשו"ת אז נדברו (חי"ד סימן מד) כתב שמהשו"ע (יו"ד רסב, א) משמע שחיוב זריזין הוי מדאו'. ולענ"ד אין שום משמעות לזה מהשו"ע שממנו הוא למד זאת.

leblibrary.co.il - דוד הספרים

אות ב. זריזות במצוות מילה

לעיל ראינו על חשיבות הזריזות במצוות, כעת נתבונן אם לגבי מצוות מילה יש חשיבות יותר לזריזות.

בקי' בדף כט. ילפי' שהאב חייב למול את בנו מדכתיב גבי אברהם 'כאשר ציוה אותו אלוהים', ואמרי' דתנא דבי ר' ישמעאל כל מקום שנאמר צו אינו אלא **זירוז** מיד ולדורות כו'.

וכתב התורה תמימה (בראשית כא אות ה) שמשמע מכאן שבמצוות מילה יש חובה מדאו' לעשות אותה בזריזות ואין הזריזות בה רק למעלה והידור, ומ"מ כתב שאפשר שהציווי להזדרז הוא על עצם מעשה המילה, אך קדימות זמן המילה הוי רק משום זריזין מקדימין למצוות, וכעי"ז כתב הפנ"י (שם)[40].

הנוב"י (תנינא חיו"ד סימן קסו) כתב שיש להזהר שלא לאחר את המילה גם מחשש שמא ימות התינוק ותתבטל המצוה.

ובס' זכר דוד (מאמר א פרק סב) הביא את הטעם של הנוב"י, והוסיף ג"כ שאין לאחר את המילה מכיון שאליהו הנביא נמצא במילה ואין ראוי לעכבו.

עוד כתב שאין לאחר את המילה מפני שהעורלה מסכנת את התינוק וכשיש לאדם חולי הנפש אין לו להשהותו אלא לרפא אותו מיד.

הערוך השולחן (רסב, ח) וקובץ עטרת צבי (עמ' עג) כתבו שבמילה הזריזות היא מחוייבת יותר מאשר בשאר מצוות, שכן יש להכניסו לקדושה כמה שיותר מוקדם כדי שיקיים כל רגע מצוות מהול, וכעי"ז כתב המכתב סופר (ח"ב, חיו"ד סימן כח).

ויש להוסיף ששנינו בנדרים (לא:) גדולה מילה שלא נתלה למשה רבינו עליה מלוא שעה, ואמרי' בגמ' אמר רבי ח"ו שמשה נתרשל מן המילה וכו', אלא מפני מה נענש משה מפני שנתעסק במלון תחילה שנ' ויהי

[40] ועי' בהדרת קודש (שם) מש"כ בזה, וע"ע לקמן (סימן ו אות א).

בדרך במלון, ופרש"י (לב. בד"ה מפני): "מפני שנתעסק במלון תחילה ואח"כ במילה והיה לו להתעסק במילה תחילה וכו'".

הרי שרואים מגמ' זו את חומרת הזריזות במילה, ומזה שהגמ' אמרה 'גדולה מילה כו', מוכח שבגלל חובת הזריזות של ברית המילה נענש משה, ולא בגלל הדין הכללי של זריזין מקדימין למצוות.

ויש לי להוסיף עוד, שבמצוות מילה חוץ מהמצוה למול יש ג"כ איסור להיות ערל (בית הלוי ח"ב סימן מז, פרי יצחק ח"ב סימן ל) והרי אם ממתין לקיים את המצוה מן המובחר, הרי שאע"פ שיקיים את המצוה יותר בהידור, מ"מ את האיסור להיות ערל הוא ממשיך עליו יותר זמן (ואולי זוהי סברת הערוה"ש).

ובנוסף, בהקדמה הראנו שמצוות המילה היא המצווה שלנו בברית עם ד', ובזכותה נקבל את א"י, והרי זה מבוא לקיום התורה והמצוות, ואל לנו לאחר אף אחד מעמ"י להיות בברית.

אות ג. עד איזה שעה נחשב לזריזות

האו"ז (הל' ר"ה סימן ערה) כתב שלמול בהשכמה זה המובחר והמאחר עד סוף ה' שעות נראה שהמצוה בזויה לו, הרי דס"ל דלכתחילה יש להקדים לעשות את המילה ככול שאפשר, ומ"מ עד סוף ה' שעות אכתי חשיב זריזין.

ואף מהמעשה רוקח (פ"א מהל' מילה) ומשו"ת הבשמים ראש (סימן עב) משמע שעד חצות היום הו"ל בכלל זריזין מקדימין למצוות.

וכ"כ השדי חמד (מערכת הזי"ן, בתחילתו), וס' הברית (סימן רסב ס"ק כג)[41] בדעת השבות יעקב. וכ"נ מהתוכחת חיים (פרשת לך לך), וכן העלה בשו"ת יעלת חן (ח"א, חיו"ד סימן כח אותיות ב-ג), וע"ע בערך השולחן (סימן כה, א).

[41] וכתב בס' הברית (שם) שכן דעת הרדב"ז (ח"ב סימן תריב) והפ"ת (ריש סימן רסב). אלא שהוא התקשה והא השו"ע (רסב, א) כתב דמלין מיד בבוקר. ותירץ שכתוב

ועי' בציץ אליעזר (ח"ט סימן כח אות א) שכתב שאפשר שזה נלמד מאברהם אבינו שדרשו חז"ל שהוא מל בחצות היום, והרי ממנו למדנו את מצוות זריזין מקדימין למצוות). וע"ע בשו"ת קרית דוד חנה (או"ח סימן תקפד, סעיף ד) ובשו"ת אז נדברו (חי"ג סימן סח) שכתבו עוד מקור לזה.

אמנם בשארית לנפש חיה (סימן א) כתב שהטעם שנקטו חצות היום הוא כדי להרחיק את האדם מן העבירה (וכמו בק"ש של ערבית, עי' ברכות ב.), אך אין הפרש מהותי בין קודם חצות לאחרי חצות.

ולענ"ד אין נר' כן מדברי הפוסקים שכתבנו למעלה, שמשמע מדבריהם שאם מלין אחר חצות עוברים על איסור זריזין, ואין חצות היום רק סייג לא לבטל מילה באותו היום[42].

אות ד. האם גם במילה שלא בזמנה יש חובת זריזות

יש לברר אם יש את מצוות זריזין מקדימין למצוות אף במילה שלב"ז.

דבר זה מבואר ברמב"ם (פ"א מהל' מילה ה"ב) שכתב שכל יום שאינו נימול מבטל עשה. א"כ אף אם לא מל מילה שלב"ז עובר עשה.

'וביום הח' ימול' ביום ולא בבוקר, ועד חצות היום נחשב 'ביום' (וכ"כ רש"י ביומא לד. בד"ה ביום, והרדב"ז שם). וכוונת השו"ע היא שככול שמלין מוקדם יותר בבוקר עדיף טפי. ועי' בשו"ת הרי יהודה (חיו"ד סימן יד אות ו) שלפי דבריו נדחית ראייתו של ס' הברית.

ולענ"ד אדרבה מכאן ראיה דס"ל לשו"ע כאו"ז, שהרי הטור (שם) כתב שכל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למול מיד בבוקר, ולכאו' ק' למה לא כתב שזריזין מקדימין למול בנץ החמה.

ולפי מה שכתבתי שעד חצות היום הו"ל זריזין הרי שזה מיושב, שכוונת הטור היא שכל הבוקר הו"ל זריזים (עד חצות היום), ועי' בפרישה (ס"ק ב) שכתב קרוב לזה.

[42] ותמוה לומר שהראשונים המציאו תקנה על דעת עצמם.

lebibrary.co.il - חומרים לשבוע

עוד כתב (שם בהל' ח): "אין מלין לעולם אלא ביום כו' בין ביום השמיני שהוא זמנה בין שלא בזמנה וכו' וכל היום כשר למילה ואעפ"כ מצוה להקדים בתחילת היום שזריזין מקדימין למצוות".

הרי דס"ל שכל יום יש חיוב עשה למול ויש מצוה להקדים משום זריזין מקדימין למצוות, וכן מבואר במאירי (שבת קלב. בד"ה אע"פ) וכן משמע קצת מהאו"ז (הל' מילה סימן צו אות ד, ע"ש).

ועי' בכלבו (הובא בד"מ יו"ד סימן רסא) שכתב שהאב או הבי"ד עוברים בעשה כל יום שלא מלו, ונר' שנקט כל יום מפני שרק בסיום היום יש ביטול לעשה, וכמש"כ המאירי (ר"ה ו: בד"ה עברו) שמכיון שבלילה אין מצות מילה לכך הלילה הוי הפסקה לחיוב המילה שהיה באותו היום והוי ביטול מצוה כשהגיע הלילה, וכן ביאר האור אברהם (מ"ע רטו).

אמנם בס' ראה חיים (יד:) דייק מהטור (ריש סימן רסב) שכתב "זמן מילה ביום הח' וכו' וכל היום כשר אלא שזריזין מקדימין למצוות וכו' חולה אין מלין אותו עד שיתרפא וכו' ואז מלין אותו כו'". והקשה למה לגבי חולה הטור לא כתב שזריזין מקדימין למצוות, ולכך כתב שנר' דס"ל לטור שאין דין זריזין מקדימין במילה שלא בזמנה דכיון דאדחי אדחי, וכ"נ דעת המעשה אברהם (מובא בשדי חמד מערכת ז כלל ב).

ולענ"ד הדקדוק הזה אינו מוכרח כלל, ומה עוד שהנושא העיקרי של הסימן הוא שהמילה צריכה להיות ביום השמיני וביום ולא בלילה, וכל הדינים האחרים שהובאו שם הם סביב זה, ומה שכתב דין זריזין זה פשוט שכן בכל המצוות דין זה והזכיר אותו בדרך אגב, ואין צורך להזכירו שנית באותו סימן. וכן השדי חמד (שם) דחה את הראיה מהטור, וחלק עליו לדינא[43].

והנה הדבר אברהם (ח"א סימן לג, וח"ב סימנים א-ד) ס"ל שבמילה שלב"ז עוברים בכל רגע ורגע שלא מלין, ומש"כ הרמב"ם (שם) שבכל יום מבטל

[43] ועי' בתרגום יונתן (שמות ד, כד) שמדבריו עולה דלא כשיטה זאת (ויש עוד הרבה מפרשים שהולכים בשיטתו).

עשה - לאו דוקא יום אלא בכל רגע, והוכיח כן מפיה"מ לרמב"ם (סוף פי"ט דשבת) שכתב: "אחר שעבר יום הח' למילה לא נפטר מזו המצוה, אבל הוא מצווה ומוכרח למולו **וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל יהיה עובר על מצוות עשה** שהגיע זמנה וכו'", וכתב שמשמע מכאן שבכל רגע ורגע עובר על ביטול עשה.

ומ"מ הוא התקשה מהרמב"ם ומהאו"ז שהבאנו למעלה שמפורש בהם שההקדמה במילה שלב"ז היא רק משום זריזין (ולא משום שעובר איסור בכל רגע).

וכן הוא התקשה מהמאירי (שם בד"ה מצות מילה) שכתב: "מצות מילה ביום השמיני **ואם לא מל בשמיני מל והולך לו כל זמן שירצה** אע"פ שאינה זמנה וכל שזמן שימול מקיים מצוה וכו'".

הרי מבואר שאין המילה חיוב שרובץ על האדם בכל רגע ורגע, וע"ש שתירץ זאת בדוחק, ומ"מ תירוצו לא יועיל למאירי שהבאנו לעיל, ודו"ק.

עוד הוא כתב שמהראנ"ח (סימן עט) ומהנוב"י (תניינא חיו"ד סימן קסו) מבואר שלא כדבריו.

אף החסד לאברהם (מהדו"ק חחו"מ סימן י), התיבת גומא (ריש פרשת שמות), המשנה שכיר (חיו"ד סימן קצז, ע"ש בטעמו) וחי' ר"ח על הש"ס (פס' ד.) ס"ל שבמילה שלב"ז עוברים על מצוות עשה בכל רגע ורגע שלא מלין[44], אלא שבחי' ר"ח כתב שרק הערל עצמו עובר בכל רגע, בשונה מהאב שעובר בכל יום שלא מל.

המנחת אשר (בראשית סימן יט) חלק על הדבר אברהם, וכתב שאדרבה מפיה"מ לרמב"ם הנ"ל מבואר דלא כדבריו, שהרי הרמב"ם כתב (שם

[44] בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב, חיו"ד סימן תצד) כתב שהדבר אברהם סובר שעובר בכל רגע ורגע רק אם העיכוב מלמול היה במזיד. ולענ"ד אין דבריו נראים כלל לא מהדבר אברהם ולא מהחסד לאברהם ולא מחידושי ר"ח.

בהמשך): "וכשימול אפי' באחרית ימיו אז עשה מצוה וסר ממנו העוון", הרי שמבואר שכשמל תיקן את העשה והתברר למפרע שלא חטא כלל.

וכן בחי' בן אריה (סימן טז אות לו) הוכיח דלא כהדבר אברהם מהרמב"ם (פ"א מהל' מילה הל' ח) שכתב שבמילה שלב"ז החיוב הוא מהנץ החמה, ולכאו' אם עוברים איסור בכל רגע למה לא יחוייב למול מעלוה"ש. ויש לדחות ראיה זאת, שזמן המילה מתחיל מהנץ, ואין למול לכתחילה בזמנים מסופקים.

ואף המרחשת (ח"א סימן מג אותיות ב - ד) ביאר את הרמב"ם דלא כדבר אברהם, וכתב שבכל יום יש חיוב א' חדש, ע"ש.

והנה לעניין הל' למעשה, נר' שיש לפסוק כשיטה הא' שאף במילה שלא בזמנה יש דין זריזין מקדימין למצוות, אך לא כדבר אברהם שבכל רגע עוברים איסור מהתורה.

שכן היא דעת רבותינו הראשונים (הרמב"ם, המאירי והאו"ז), וכ"ה דעת רוב הפוסקים[45]. והיא שיטה ברורה ללא קושיות ודחוקים[46], ומה עוד שהיא השיטה הממוצעת בין ב' השיטות האחרות (בין השיטה שאין דין זריזין במילה שלב"ז ובין השיטה שבכל רגע יש איסור), וז"ב.

ולענ"ד אין לעשות מהשיטות האחרות אף לא סניף בעלמא.

---

[45] המג"א (או"ח סימן תמד ס"ק יא), הראנ"ח (שם), הש"ך (יו"ד סימן שה ס"ק יב), החיד"א (ברכ"י יו"ד סימן רסב), הנוב"י (שם), השדי חמד (שם), החידושי בן אריה (סימן טז אות לו), וכ"נ מהיעב"ץ (שאילת יעב"ץ, ח"א סימן לה), מהמלא הרועים (יבמות עב. בד"ה הלכך) ומהנחל"צ (ריש סימן רסב). ועי' בקובץ עץ חיים (שנה ח' חוברת א' מעמ' קלח) שהביא את ב' השיטות ושכתב שרוב הפוסקים חולקים על הד"א.

[46] ומה שהרמב"ם בפיה"מ כתב שכל זמן שלא מל עובר, ניתן לפרש שכוונתו היא לכל יום, וטעמו כמש"כ המאירי שהובא למעלה. ואף אם נאמר שזה דחוק, מ"מ הכי עדיף לפרש כדי שלא יסתור לדבריו ביד החזקה, ובפרט שכבר הבאנו את המנחת אשר שדייק מהפיה"מ דלא כדבר אברהם. ואף אם נאמר שיש סתירה בין פיה"מ לבין היד החזקה הרי שיש לפסוק כיד החזקה. ושאר הראיות שכתב לענ"ד אינם מוכרחות כלל.

leibrary.co.il הוד מצוות לייברי

אות ה. אכילה וטעימה קודם המילה.

הנחלת צבי (על השו"ע יו"ד סימן רסב) כתב שאסור לאבי התינוק לאכול עד שימול את בנו מכיון שאסור לאכול קודם עשיית מצוה מדאו' וכפי שמבואר בכמה מקומות[47].

ומ"מ הוא כתב שאם אין האב מל בעצמו מותר לו לאכול (וכדמשמע מאו"ח סימן תלא) וכן לאם התינוק מותר לאכול. ואם האב מינה אחר שימול את בנו אפשר שלמוהל יהיה אסור לאכול עד שימול. והוסיף שבמילה שלב"ז אפשר שיהיה מותר למוהל לאכול קודם שימול.

וחלק עליו המהר"ם שיק (ח"א, חאו"ח סימן רפז) שרק במצוה עוברת אסור לאכול קודם עשייתה (כמו לולב ושופר), אך לא מצינו שאסור לאכול קודם מצוה תמידית.

וכסברתו מצאתי במכתם (סוכה לח. בד"ה מי) שכתב: "אבל במצוה דאו' **דקביעא בו ביום** וכו' וכן דעת ההשלמה", הרי שרק אם המצוה קבועה בו ביום אסור לאכול קודם.

ומ"מ בשו"ת פרי השדה (ח"ג סימן עה) תירץ את הנחל"צ, שמצוות מילה חשיבא מצוה דקביעא ביום מכיון שאסור לבטלה ולאחרה, ודמיא לבדיקת חמץ שלמרות שניתן לבדוק ביום אסור לאכול בלילה עד שיבדוק, וכש"כ במילה בזמנה שהיא אף דוחה שבת.

ובס' אותיות למשה (ח"ה סימן עז) כתב הר' פנחס רוזנבלום שכוונת המהר"ם שיק לחלק בין מצוות שבתוצאה (כמו בדיקת חמץ) שאף אם יבדוק מאוחר יותר, מ"מ הרי שלא היתה הבדיקה בזמנה, לבין מצוות שבמעשה (כמו מילה) שאחר שמל תיקן את הכל (אף למפרע).

---

[47] סוכה (לח.). ובשו"ע באו"ח מופיע דין זה בכמה מקומות: לגבי חמץ (תלא, ד), לגבי עומר (תפט, ד), לגבי שופר (תקפח, ב), לגבי לולב (תרנב, א) ולגבי מגילה (תרצב, ב).

ולענ"ד אין דבריו ברורים שהרי כשמלין אחרי היום השמיני מבטלים את המצוה המיוחדת של היום השמיני, ובפרט שמבטלים את מצוות זריזין מקדימין למצוות.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן ס) כתב שאפשר שהמהר"ם שיק ס"ל שמצות תשביתו חמירא טפי מפני שעובר בכל רגע ורגע שלא השבית את החמץ ולפי' אין לאחר את הבדיקה.

ולענ"ד אין דבריו מיישבים את קושיית בעל הפרי השדה, וכן אין דבריו מוסכמים (עי' לקמן סימן ה אות ג)[48].

ואכן בס' בגדי קודש (הל' מילה רסב, א) ובס' נחמת אמרתך (סימן לג) כתבו שהטעם שהנחל"צ כתב שבמילה שלב"ז מותר לאכול קודם המילה הוא מטעמו של המהר"ם שיק, שרק במילה בזמנה שקביעא זמנה באותו יום אין לאכול קודם המילה משא"כ במילה שלב"ז[49].

וע"ע בתורת הבית (רסב אות ב), במנחת אליעזר (סימן טז) ובשם אמיתי (סימן לז) בביאור החילוק של הנחל"צ.

אמנם בשו"ת בצל החכמה (שם) כתב שאם המוהל איננו האב של התינוק הרי שלא מצאנו שיהיה אסור לאדם לאכול בשביל מצוותו של אחר, וכתב שהטעם לזה הוא שאף אם יקרה והשליח ימשך אחר סעודתו, מ"מ הרי האב יוכל למנות שליח אחר (ואף אם אין מוהל אחר במקום, מ"מ לא פלוג רבנן).

וכן הטעם הוא משום שיש יותר לחשוש שבגלל איסור האכילה ימנע השליח מעשיית המצוה. ולפי' הוא העלה לדינא שיש להקל משום סברא זאת ובצירוף סברת המהר"ם שיק.

---

[48] וע"ע בס' בירורי הלכות (סימן מח אות ז) ביישוב דעת המהר"ם שיק.

[49] ולפי ביאור זה לשיטת הדבר אברהם וסיעתו (הובאו לעיל אות ד) יהיה אסור לאכול אף לפני מילה שלב"ז. ואפשר שבזה הסתפק של הנחל"צ, ומ"מ העלנו שם שהעיקר להל' אינו כשיטת הדבר אברהם, ע"ש.

ולענ"ד אין דבריו ברורים, שהרי כשאין האב יודע למול את הבן אזי המצוה מוטלת על כל ישראל למול התינוק, וממילא אף על המוהל הזה היא מוטלת אישית (וכש"כ אם האב מינה אותו להדיא).

ובס' ברית אבות (סימן ג אות כט) כתב שיש להתיר לאכול קודם המילה מכיון שהמילה היא מצוה שבד"כ נעשית ברבים, והרי רבים מדכרי אהדדי[50].

אולם עי' ביביע אומר (ח"ט, חאו"ח סימן צז אות ו) שכתב שלא בכל מקום אומרים את הכלל הזה. ולענ"ד יש עוד לפקפק שמכיון שמצוות המילה אין צריכה רבים לעשייתה, ולעיתים היא באמת נעשית ביחיד, לכך אין נר' לומר על דרך כלל שרבים מדרכו אהדדי.

ומנגד, בשו"ת כלים של שלמה (ח"ב סו"ס יט) כתב שהראיה שכתב הנחל"צ להתיר לאב לאכול אם הוא מינה שליח שימול את בנו אינה מוכרחת, שהרי שם מדובר באיסור דרבנן ולכך אמרי' ששליח עושה שליחותו, משא"כ אצלנו דהוי מצוה מהתורה.

אולם הוא כתב שיש ליישב שהאיסור לאכול קודם עשיית מצוה מהתורה הוא מדרבנן, ולכך אף במצוה מדאו' יהיה מותר לאכול.

עוד הקשה על הנחל"צ, שמכיון שהמוהל לא מצי למול בלא האב, א"כ חזי' שעדיין המצוה מוטלת על האב. וכעי"ז כתב בס' הברית (סימן רסב אות כח) שאפשר שמכיון שהאב צריך לברך 'להכניסו' ולמוסרו למוהל, שמא יהיה אסור לו לאכול קודם המילה אף אם מינה שליח שימול את בנו.

ונלע"ד שאע"פ שדבריהם מסתברים, מ"מ מכיון שאין הכרח ומקור לדבריהם, והאיסור כאן הוא מדרבנן, ואף יש אחרונים שחולקים שאין כאן איסור כלל, לכך נר' שיש לסמוך על שאר הפוסקים שהקלו בזאת.

---

[50] וע"ש שדחה את הראיה מהמג"א (או"ח סימן תקס ס"ק י) שהאליה רבה (יו"ד סימן רסב אות ב) הוכיח ממנה דלא כנחל"צ, ואף הפרי השדה (שם) דחה כן.

ונר' שטעמם של הפוסקים שהקלו בזה, הוא משום שרק על מי שעליו מוטל לעשות את עיקר המצוה יש לאסור לאכול קודם עשייתה[51].

והנה בס' זכר דוד (מאמר א פרק נא) הביא עוד ד' טעמים לאסור לאכול קודם המילה:

א. מקובל מהרמ"ע מפאנו שאין למוהל לאכול קודם המילה שנאמר (ויקרא יט, כו) "לא תאכלו על הדם"[52]. וביאר שהטעם בזה הוא שראוי להמנע מאכילה כדי שיהיו רחמי שמים שלא תצא תקלה תחת ידינו, וכ"כ בקובץ תורני ברית אברהם (עמ' מא).

ב. חסידים הראשונים היו נוהגים להתענות על מצוה חביבה, הוא כתב כן ע"פ הרוקח.

ג. ע"פ הסוד התענית גורמת לענווה, ושלא תהיה מחשבת אוון במילה, וביאר שהמילה דומה לקורבן שמחשבה זרה פוסלת בו.

ד. הרוק של החלומות טוב למציצה, ובתנאי שזה הרוק של ההשכמה, ולכום אין לאכול ולשתות.

וברור שאין הטעמים האלו דין גמור, אלא הם רק על דרך מעלה והידור שלפי הדרוש והנסתר יש להקפיד עליהם.

והנה בישכיל עבדי (ח"ח, חאו"ח סימן כ אות סא) כתב שיש להקל לאכול קודם הברית אם הברית תהיה אחר חצות היום משום שאם לא נקל בזה ימנעו המוהלים מלמול (בריתות מאוחרות). וכן משום שהאיסור של 'לא תאכלו על הדם' שייך רק כאשר התינוק מוכן למול ומתעכב למולו בגלל האכילה, אך אם אין העיכוב בגלל האוכל - אין שייך לומר 'לא תאכלו על הדם'.

---

[51] ועי' במאמרו של ר' שמחה זיסל כהנא (בקובץ הלכתא דבי דינא, עמ' רא) בטעם פטור האב, ולענ"ד אין דבריו ברורים.

[52] ועי' בברכות (י:) מה שדרשו חז"ל מפסוק זה. וע"ע בשפתי חכמים, באור החיים ובאלשיך בביאוריהם לפסוק זה.

ובזכר דוד (שם) כתב שאפשר שהמקילים לאכול קודם הברית סוברים ש'לא תאכול על הדם' הוי אסמכתא בעלמא.

ולענ"ד דברי הישכיל עבדי אינם נראים, שהרי אין עיקר הטעם שאסור לאכול משום 'לא תאכלו על הדם', אלא עיקר הטעם הוא משום שאין לאכול קודם עשיית מצוה (וכפי שהתבאר קודם), ובפרט שאף לפי הטעמים הנ' והג' שכתב הזכר דוד לא שייך לחלק כן. ומה עוד שלפי ביאורו של הזכר דוד לרמ"ע מפאנו לא שייך לחלק כן, והרי הרמ"ע מפאנו הוא המקור שיש איסור באכילה קודם המילה משום 'לא תאכלו על הדם'[53].

ולגבי הטעם הראשון שכתב, מסתבר שאין לומר שאין את האיסור בגלל טעם זה, ויותר ראוי לומר שמכיון שאין הדין שאסור לאכול קודם המילה מוסכם (וכמש"כ קודם), לכך עדיף למוהל להסכים למול ולהקל באיסור האכילה קודם הברית מאשר שלא ימול בכלל. ומ"מ אם המוהל יוכל להסתפק בטעימה סגי בהכי, וכפי שיתבאר לקמן.

ואף הר' מרדכי גרוס (בדמייך חיי סימן ה) כתב שמסתברא שאין לחשוש בסעודה שבבוקר בשביל מצוה שתהיה בצהריים.

אולם אין מקור לסברתו, ולא מצאתי בפוסקים שאם אדם ישיג את הלולב או את השופר רק בצהריים שיהיה מותר לו לאכול קודם, ולפי' אין לחלק כן, ונר' שבכה"ג לא מצינו הוי ראיה (שבודאי אם היה חילוק זה הו"ל לפוסקים להזכירו).

בקובץ בית אהרון וישראל (שנה ג' תשמ"ח, חי"ג עמ' עט) כתבו שאם האכילה תועיל למוהל למול ולמנוע צערא דינוקא מסתבר שיש להתירה.

---

[53] שהרי הוא ביאר שטעמו של הרמ"ע מפאנו הוא שראוי למנוע מאכילה כדי שיהיה רחמי שמים שלא תצא תקלה תחת ידינו, והרי אף כשמלין בצהריים צריך רחמי שמים.

ולענ"ד נר' שיש להקל ולטעום, אך לא לאכול אכילה גמורה, אא"כ ברור למוהל שהאכילה תועיל למילה שאז בודאי שיהיה מותר לו לאכול, ומ"מ יהיה מותר לאכול רק כפי הצורך, וטוב שיעמיד לו שומר[54].

ולהלכה נר' שאע"פ שכתבנו ג' קושיות על דברי הנחל"צ, מ"מ נר' שלכתחילה יש להחמיר כמותו שהרי יישבנו את כל הקושיות שהקשו עליו, ומה עוד שחלק מהקושיות הן מסברא ואינם מוכרחים, ויש להוסיף לזה את הטעמים ע"פ הדרוש והנסתר שהבאנו.

ואכן פוסקים רבים פסקו לאסור[55], ואע"פ שיש הרבה שחלקו עליהם[56], מ"מ נר' שיש להחמיר לכתח'. וכש"כ אם האב עצמו הוא המוהל שיש להחמיר[57], וכש"כ אם המצוה נעשית עם מעט אנשים[58].

ונר' עוד שרק במילה בזמנה יש להחמיר כן, ולא במילה שלב"ז, וכפי שהתבאר למעלה, ומ"מ נר' שאף במילה שלב"ז ראוי שלא לאכול קודם המילה, שהרי לפי הטעמים שכתב הזכר דוד אין לחלק בין מילה בזמנה למילה שלב"ז.

והנה אע"פ שהעלנו שאסור לאכול קודם הברית מילה, מ"מ כתבו הגהות המהרש"ם (שם) והאלף למגן (שם) שטעימה מותרת[59], והוסיף ההגהות

---

[54] בסידור היעב"ץ כתב דלא מהני שומר לזה, אך עי' בס' מאורות נתן (פורים, סימן לד) שהעלה שמהני שומר מכיון שכן דעת הרבה פוסקים, ועי' בשער הציון (סימן תרנב ס"ק ז).

[55] הפרי השדה (שם, וכתב שגם הרב יהודה מודרין פסק כן), האלף למגן (על המטה אפרים, סימן תקפא סעיף טל ס"ק סא), וכן מובא בשם הר"י עומדין (בס' מאורות נתן, פורים, סימן לד, וע"ש בהע' יב), הגהות מהרש"ם (על ס' חותם קודש סימן ט אות טו), בס' זכר דוד (מאמר א פרק נא), ובס' זוכר הברית (סימן יז ס"ג). ובס' בירורי הלכות (שם) כתב שכן המנהג בכמה מקומות.

[56] כל אלו שהובאו לעיל, וכן המאמר מרדכי (או"ח סימן תסח ס"ק יא).

[57] שאז גם לפי דעת האז נדברו אסור לאכול קודם המילה.

[58] שאז גם לפי דעת הברית אברהם אסור לאכול קודם המילה.

[59] וכן הוכיח המאורות נתן (פורים סימן לד) מהשערי תשובה.

מהרש"ם שאם למוהל יש ב' בריתות אזי מותר לו להשתתף בסעודה של הברית הראשונה שמצוה הבאה לידך אל תחמיצנה.

ועי' בבית נפתלי (סימן כו) שכתב שאכילה מותרת, ורק שתיית יין אסורה שמא יתבלבל.

אמנם הרב יהודה מודרין (מובא בהגה על פרי השדה, שם) כתב שאין לחלק בין אכילה לשתייה, שהרי יש משקאות שאינם משכרים ויש מאכלים משכרים (תמרים), וכן מצינו בכמה מקומות שחז"ל גזרו על אכילה אטו שתייה.

ועי' ברמ"א (או"ח תרנב, ד) שהסתפק אם מותר לטעום לפני עשיית המצוה, וע"ש בנושאי כלים[60] שלכתח' ראוי להחמיר בטעימה, וכ"כ בויקהל משה (ח"ב עמ' שי) שלפי התירוץ הא' של המג"א (סימן רלה ס"ק ד) יש להחמיר בטעימה[61], וכ"כ הפמ"ג (שם).

ולעניין פסק הלכה, נלענ"ד שאע"פ שיש פוסקים המחמירים שלא לטעום לפני עשיית המצוות, מ"מ אצלנו מכיון שבלאו הכי אין האיסור לאכול קודם המילה ברור, לכך נר' שיש להקל ולטעום אף לכתחילה.

ומ"מ מצד הדרוש והנסתר ראוי אף לא לטעום, שהרי לפי כל הד' טעמים שכתב הזכר דוד עולה שאף לטעום לא ראוי[62].

---

[60] ערוה"ש, משנ"ב, שעה"צ וכה"ח.

[61] וכ"נ מהמג"א בסימן ערה (ס"ק ה), אך עי' שם בט"ז (ס"ק ג) ובחיד"א (בשיורי ברכה ס"ק ג) שחלקו עליו.

[62] וי"א שלפי הטעם הא' מותר לטעום, כפי שכתב בזכר דוד (שם).

אות ו. אלו מלאכות אין לעשות קודם המילה.

לעיל (אות ה) הבאנו פוסקים שאסרו למוהל לאכול קודם המילה כשם שאסור לאכול קודם עשיית מצוות לולב שופר וכדו', וממילא לפי דבריהם יהיה אסור אף לעשות כמה מלאכות קודם המילה, וכמו שאסור לעשות מלאכה קודם המצוות הנ"ל. וכפי שמבואר בביאור הל' (או"ח סימן תרנב) שאם אסור לאכול אסור ג"כ לעשות את המלאכות המבוארות באו"ח סימן רלב (להסתפר, להתרחץ, להכנס לבורסקי ולדון), וכ"כ הנחל"צ (ריש סימן רסב) שאסור לעשות את המלאכות הללו קודם המילה. וכמו כן, מסתבר שהחולקים עליו לגבי אכילה יחלקו עליו ג"כ לגבי עשיית מלאכה.

והקשה בס' מאורות נתן (פורים סימן לד ענף ד) והרי הרמ"א (או"ח תצג, ב) פסק שלבעלי הברית מותר להסתפר ביום המילה קודם הברית. ותירץ שמכיון שלכו"ע אסור להסתפר (בתשעת הימים) ולבעלי הברית מותר הוי היכרא. ועוד תירץ שמכיון שהתספורת היא לכבוד המילה מותר (וכן משמע מהשערי תשובה סימן תקנט), וכעי"ז תירץ בס' בגדי קודש (על הל' מילה רסב, א), וע"ע במאורות נתן שכתב עוד תירוץ לזה.

והנה המאמר מרדכי (או"ח סימן תסח ס"ק א) כתב שאין לבעלי הברית לעשות מלאכה מכיון שזה יו"ט שלהם, והביא את המדרש שברית המילה היא כהקרבת קורבן[63], וכ"כ באריכות בס' נשמת כל חי (חיו"ד סימן סב) שכשם שיום הקרבת קורבן הוא יו"ט ואסור בעשיית מלאכה ה"ה גם יום המילה הוי יו"ט ואסור בעשיית מלאכה, ואף בפרקמטיא אסור. וכתב שאע"פ שהפוסקים לא כתבו דין זה, מ"מ כך הדין, וכמש"כ המאמר מרדכי. ומ"מ כתב שרק אבי הבן אסור בעשיית מלאכה, אך למוהל ולסנדק מותר, והוסיף שכן נוהגים בעירו.

---

[63] וכ"כ בזוה"ק (שלח קסד.). ועי' בקובץ סיני (כרך קמה מעמ' קלה) שהר' איתי מרקוביץ כתב טז' השוואות בין מילה לבין הקרבת קורבן.

ולגבי מש"כ שיום הברית מילה הוא יו"ט, כתב החקרי לב (ח"ג, חיו"ד סימן קכ) שזה יו"ט רק ממנהג ולא מהדין[64], אך עי' בבאר יעקב (על כללי המילה לר' יעקב הגוזר עמ' 63) שרצה לומר שלרמב"ם הוי יו"ט ממנהג, לר"ן הוי חיובא מדרבנן ולתוס' הוי חיוב מדאו', ע"ש.

ולגבי מש"כ שלמוהל ולסנדק מותר לעשות מלאכה, עי' בס' ויקרא אברהם (קונ' מקום שנהגו, דף קכה אות ט) שלפי הרמ"א (או"ח תקנט) אף להם יש לאסור אלא שלא נהגו כן המוהלים, ומ"מ כתב שלסנדק ודאי יהיה אסור שהוא כמקטיר קטורת. ובס' בגדי קודש (שם) כתב שלפי הטעם הזה יש לאסור רק במלאכות האסורות בערב פסח, שהרי משם ילפי' ודיו להיות כנידון.

ואכן פוסקים רבים כתבו לאסור מלאכה מטעם זה[65].

אמנם הפר"ח (או"ח סימן קלה אות א) והאשל אברהם (שם ס"ק ג) ס"ל שאבי הבן מותר במלאכה, ואפשר שטעמן הוא מפני דס"ל כחקרי לב, ואפשר שטעמן כמש"ש בס' הברית (סימן רסב אות כט) שיום המילה הוי יו"ט רק לעניין שמחה, ולא לעניין מלאכה.

ובס' הברית (שם) והתפארת ציון (נדרים לב. בד"ה מפני) כתבו שאין להתעסק קודם המילה במלאכה מפני שאין להתעסק בדברים גשמיים קודם המילה, וכמו שמצינו שמשה רבינו נענש בגלל זה, ע"ש[66].

ולפסק הלכה, נר' שיש לאסור לעשות את המלאכות האמורות באו"ח סימן רלב קודם המילה (חוץ מתספורת), וכמו שביארנו לעיל (אות ה) שיש להחמיר כשיטה האוסרת לאכול קודם המילה, וממילא יש לאסור ג"כ עשיית מלאכה קודם המילה, וכש"כ שיש לאסור לעשות מלאכה שהרי

---

[64] ועי' בשו"ת זרע אמת (ח"א חאו"ח סימן עו, וחיו"ד סימן קנח).

[65] אלו שכתבנו למעלה, ובנוסף: הברית אבות (סימן ג אות כט), הזכר דוד (מאמר א פרק סט), פרח שושן (עמ' שסט), ועי' בקובץ אור ישראל (שנה יג, כרך ב מעמ' 165) שהביא הרבה פוסקים שסוברים כן.

[66] וכ"כ השטמ"ק בנד' (שם).

יש המתירים לאכול קודם הברית ואעפ"כ אוסרים לעשות מלאכה קודם הברית מפני שזה מעין יו"ט (כגון המאמר מרדכי).

ולגבי שאר המלאכות נר' שמדינא בודאי אין לאסור[67] (ואף רוב האוסרים לא מדינא אוסרים), אך ודאי שנכון לירא שמים להקפיד עליהם (דהיינו במלאכות האסורות בערב פסח), כן נלענ"ד.

ועוד נ"ל שבמלאכה שמשתקעים בה (כגון זריעה, חרישה וכדו') יש עוון גמור להתחילה קודם המילה, וכמו שמצינו שמשה רבינו נענש על זה.

אות ז. הדינים העולים מסימן זה

באות א התבאר שיש מצוה להזדרז בעשיית המצוות. אלא שנחלקו במקורה. יש אומרים שזה חיוב מהתורה, יש אומרים שזה חיוב מדברי חכמים, אך יש אומרים שאין זה חיוב גמור אלא רק מעלה והידור.

באות ב ראינו שבמצוות מילה יש חיוב מיוחד לעשותה בזריזות ולא לשהות בעשייתה.

באות ג ראינו שעד חצות זה עדיין נחשב לזריזות, ויש אומרים עד סוף שעה חמישית. ומ"מ ככול שמלין יותר מוקדם כך מקיימים מצוות זריזין מקדימים למצוות יותר בהידור.

באות ד התבאר שאף במילה שלא בזמנה יש להזדרז ושייך הכלל של זריזין מקדימין למצוות.

באות ה התבאר שבמילה בזמנה לכתחילה אין למוהל לאכול עד שימול, ומ"מ טעימה מותרת. ובמילה שלא בזמנה אף אכילה מותרת. אמנם לפי

---

[67] שאין מקור ברור לאסור (שלא מפורש בגמ' שיום הוא יו"ט), ובפרט שיש לדחות את הראיה מהמקור שלהם.

ויש להוסיף עוד מעין דחייה, שהרי בזוה"ק (שם) כתוב שגם יום הכנסת הבן לתלמוד תורה הוי כיום הקרבת קורבן, והא לא ראינו ולא שמענו בשום מקום שלא עושים מלאכה ביום זה, וכבר דיבר על זה בשו"ת דברי משה (סימן עג), ע"ש.

הנסתר ראוי שלא לטעום לפני המילה, בין במילה בזמנה ובין במילה שאינה בזמנה.

וכמובן שאם הצום יחליש את פעילות המוהל והוא לא ימול כמו שצריך – אין לו להחמיר בזה.

באות ו התבאר שבמילה בזמנה אין למוהל לעשות מלאכה מהמלאכות המבוארות באורח חיים (סימן רלב) קודם שימול חוץ מתספורת שמותר, ואילו קודם מילה שלא בזמנה מותר.

אמנם י"א שבין במילה בזמנה ובין במילה שלא בזמנה אין למוהל, לסנדק ולאבי הבן לעשות שום מלאכה מהמלאכות האסורות בערב פסח, וטוב להחמיר כדבריהם. ומ"מ במלאכות שמשתקעים בהם יש לאסור מדינא לעשותן קודם הברית אם אפשר שבגללם הברית תתעכב.

lebilibrary.co.il - ספרית ליובביץ

סימן ב – איחור בשביל להדר במצווה

א. יתבאר אם זריזות במצוות מילה קודמת להידור במצווה.

ב. יתבאר אם זריזות במצוות מילה קודמת לעשייתה ברוב עם.

ג. יתבאר אם יש להזדרז במצוות מילה גם אם בגלל זה לא יהיו י' בברית.

ד. יתבאר אם יש להזדרז במצוות מילה גם אם בגלל זה לא יהיו י' בסעודה.

ה. יתבאר אם זריזות במילה קודמת לעשייתה הפריעה בצפורן.

ו. הדינים העולים מסימן זה.

אות א. זריזין מקדימים למילה כנגד הידור במצווה

יש לברר אם מצוות זריזין מקדימין למצוות היא חלק מהמצוה עצמה או שהיא מצוה על האדם העושה את המצוה ואיננה חלק מהמצוה עצמה.

המאירי (יומא כח: בד"ה כל) כתב: "כל היום כשר למילה ומ"מ ראוי לזריזים להקדים זה בשחרית שלא יראה כמתרשל זה מצד חמלתו על הבן ולאחוז בדרכי האבות שנ' עליהם וישכם אברהם בבוקר".

מבואר מדבריו שמצוות הזריזות במילה היא על האדם העושה, ואין היא חלק ממצוות המילה.

אמנם התוס' (שבת קל. בד"ה ר"א, עירובין קג: בד"ה מה, יומא כ: בד"ה היכי) והתוס' רא"ש (שבת קל: בד"ה שלא) ס"ל שמחללים שבת בשביל מצוות זריזין, ולכאו' טעמם הוא משום דס"ל שמצוות זריזין הויא חלק מהמצוה וכשם שמצוות מילה דוחה שבת כך גם מצוות הזריזין של המילה דוחה שבת.

וכן התוס' רא"ש (שם) הגדיר את מצוות זריזין כ'חבובי מצוה', משמע דס"ל דהוי חלק מהמצוה, וכ"כ הברית אפרים (סימן יא).

jewishlibrary.co.il - ספריה יהודית דיגיטלית

ובמגילה בדף כ: תנן "כל היום כשר לקריאת המגילה וכו'". וכתב רש"י (בד"ה כל היום): "כל היום כשר, ואע"ג דקי"ל שזריזין מקדימין למצוות דכתיב וישכם אברהם בבוקר, אפי' הכי כל היום שרי".

משמע מדבריו שמכיון שזריזין מקדימין למצוות לכך סברנו שכל המצוות שנזכרו במשנה ניתן לעשותם רק בבוקר בזמן הזריזות. ולכאו' הדבר תמוה וכי מפני שאדם פשע ועבר על זריזין אנו נגיד לו לעבור עוד איסור ולבטל את המצוה לגמרי, וכן הקשה הטורי אבן (שם סוד"ה כל)[68].

ונ"ל לתרץ דס"ל לרש"י שזריזין הויא חלק מהמצוה ולהכי הו"א שמצוות זריזין הגדירה שיש לעשות את המצוה רק בזמן הזריזות, וקמ"ל שאע"פ שהיא חלק מהמצוה מ"מ ניתן לעשות את המצוה גם שלא בזמן הזריזות.

והנה יש לברר האם יש לאחר את המצוה כדי לעשותה אח"כ מצוה מן המובחר או שמא זריזין עדיף.

ולכאו' לפי מש"כ בדעת התוס', התוס' רא"ש ורש"י שמצוות זריזין היא חלק מן המצוה א"כ היא כמו מצוה מן המובחר, ואין לדחות את מצוות זריזין בשביל מצוה מן המובחר.

ומ"מ אין זה כתוב במפורש בתוס', בתוס' רא"ש וברש"י, ואינו מוכרח כ"כ לפרשם כן.

ספר חסידים (סימן תשא) כתב: "ולא יעכב אדם את המצוה בעבור זה שלא יאמר אדם כיון שיש לי טלית לקנות אמתין עד שיבא לידי יפה מאוד וכו' על זה נאמר תהלים (פרק קיט) חשתי ולא התמהמהתי לשמור מצותיך". משמע שזריזין עדיף על מצוה מן המובחר.

---

[68] והמרומי שדה (שם בד"ה כל) ביאר שכוונת רש"י שבהו"א סברנו שיש לעשות את המצוה בזריזות אף אם נוכל לקיימה בהידור מאוחר יותר, וקמ"ל שמצוה מן המובחר עדיף על זריזין.

ולענ"ד אין דבריו נראים כלל, ומדברי רש"י אין שום משמעות לזה, שהרי רש"י לא הזכיר מצוה מן המובחר בכל הדיבור.

אמנם עי' בשדי חמד (מערכת ז כלל א) שכתב שהחיד"א דחה את הראיה, אלא שאין דחייתו ברורה.

התרוה"ד (סימן לה) כתב שעדיף לדחות את המצוה בשביל לעשותה אח"כ מצוה מן המובחר, אא"כ יש חשש שתתבטל המצוה בגלל האיחור, וכ"פ הרמ"א (או"ח תכו, ב).

אך בשו"ת עבודת הגרשוני (סימן יב) ובשו"ת פנים מאירות (ח"ב סימן א) דחו את ראיותיו של התרוה"ד, ואדרבה הביאו ראיות שזריזין עדיף על מצוה מן המובחר, ע"ש באורך. ואכן הב"ח (שם) והגר"א (מעשה רב סימן קנט) פסקו שאין לאחר את המצוה בשביל לעשותה מצוה מן המובחר.

ובספק הזה נחלקו הפוסקים, עי' בשדי חמד (שם) ובהרי יהודה (חיו"ד סימן טו) שהאריכו בזה והביאו את שיטות הפוסקים.

ולעניין הלכה, נר' שמח' זו היא מח' שקולה בין הפוסקים, ומסתבר כהכרעתו של המשנה ברורה (שם ס"ק כ) שנכון לאחר את המצוה כדי לעשותה מן המובחר, ומ"מ אם רוצה יכול לעשותה בזריזות ולא להתעכב בשביל ההידור מכיון שיש הרבה פוסקים שפוסקים כן.

ואם יש חשש שהמצוה תתבטל אם אחרו אותה בשביל לעשותה מן המובחר אזי אין לאחרה לכו"ע.

ומ"מ נלע"ד שזה נכון רק לגבי שאר המצוות, אבל במצוות מילה מכיון שיש עוד טעמים לא לאחרה (עי' לעיל בסעיף ב) לכך נר' שיש להעדיף לעשות את המילה בזריזות ולא לעכבה בשביל לעשותה מצוה מן המובחר[69].

[69] ואף מהחת"ס משמע כדברינו, שבפירושו על התורה (תורת משה, פרשת תצוה בדין תדיר ומקודש) כתב שמצוה מן המובחר עדיפא על זריזין, ואילו בפירושו על הש"ס (נדרים לא: בד"ה אמול) משמע שבמילה זריזין עדיף על מצוה מן המובחר, אלא ע"כ ס"ל כחילוק שכתבנו.

אות ב. זריזות במצוות מילה כנגד ברוב עם

כתיב במשלי (פרק יד) 'ברוב עם הדרת מלך', וילפי בגמ' (ברכות נג.) שיש מעלה לעשות מצוות ברוב עם. וכן איתא בתורת כהנים (פרשה ט, ובויק"ר פרשה ג אות ו) ואל בני אהרון אפי' הן ריבואות שנא' 'ברוב עם הדרת מלך' (ברוב אותיות ברבבות).

ונר' ברור שאין זה חיוב, אלא רק מעלה בעלמא, שכן אין פשט הפסוק בא ללמד על החיוב לעשות מצוות ברוב עם.

מהתורת כהנים הנ"ל ומגמ' בפס' (סד:) מבואר דאין שיעור למעלה במניין האנשים, שהרי אמרו אפי' הן ריבואות[70].

ולגבי השיעור למטה, כתב החיי אדם (כלל סח סעיף יא) דבגמ' במנחות (סב.) מבואר דבג' אנשים מקיימים ברוב עם, והביאו הביה"ל (תכו, ב). ודייק ממנו בקונ' הדרת מלך (עמ' יג) מדכתב בג' ולא כתב מג' - משמע דאה"נ אפשר שאף בפח' מג' אנשים יש ברוב עם אלא שמהגמ' במנחות מוכח דבג' יש ברוב עם.

ומרש"י בחולין (כט: בד"ה מצוה) מבואר דאף בב' אנשים מקיימים ברוב עם, וכן ביאר המ"ב (שם ריש ס"ק ב) את השו"ע (שם).

בפס' (שם) וביומא (כו.) מבואר שאם כל א' עושה חלק מהמצוה (כגון שכמה אנשים מרימים את האיבר ביחד) הרי שיש בזה ברוב עם.

ואף מהערוה"ש נר' דס"ל כחילוק זה, שהרי באו"ח (תכו, ו) הוא הביא את המח' אם עדיף זריזין או מצוה מן המובחר ולא הכריע, ואילו לגבי מילה (יו"ד רסא, ה) הוא פסק שזריזין עדיף על מצוה מן המובחר, אלא ע"כ ס"ל כמו שכתבנו.

[70] וכ"כ בשו"ת הרי יהודה (חאו"ח סימן ט אותיות ג - ד) ובשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן כח) והוכיחו כן מהרבה פוסקים. וזה דלא כשו"ת צבי תפארת (סימן נג) שכתב שאם יש ג' אנשים אין עוד חיוב ליותר אנשים משום ברוב עם. אמנם בסוף התשובה יש הערה מהבן שלו שרוצה לומר שאביו דיבר רק אם יש התנגשות עם מצוה אחרת, אך מ"מ מבואר מדבריו שעיקר דין רוב עם זה בג' אנשים. וכן זה כדברי האז נדברו (חי"ג סימן סח) שכתב שאינו יודע מקור לזה שיש ברוב עם ביותר מעשרה. ודבריו ללא מקור ונגד התורת כהנים.

אמנם מהגמ' בברכות (נג.) מבואר דאין זה נחשב ברוב עם, אם רק נמצאים עוד אנשים בקהל ואין הם הכרחיים או חלק מהמצוה, ודלא כדמשמע מהמ"ב (סימן א ס"ק ט, ע"ש)[71].

וכ"נ מהמשנה בפסחים (פ"ה, מ"ו) ששנינו שהיו הרבה מתעסקין בקרבן, וביאר הרמב"ם שזה 'כדי שיתעסקו רבים במצוה' (עי' בגמ' שם, ובפיהמ"ש לרמב"ם וברמב"ם פ"א מהל' קרבן פסח הי"ד), ומשמע קצת שברוב עם שייך דוקא כשהם מתעסקים.

ומ"מ מהגמ' ביומא (ע.) מבואר שאם אחרים רואים את המצוה יש בזה ברוב עם, וכ"כ רש"י (שם בד"ה ומאי מצוה) ור"ח . אולם האגרות משה (חאו"ח, ח"ה סימן מג אות א) כתב דלא מצינו בשאר דוכתי שיש חיוב לראות את עשיית המצוה ואף לגבי סוטה אמרי' (ז:) וכל הרוצה לראות בא לראות, ולכך הוא כתב שרק במצוות של כלל ישראל יש ברוב עם בראייה בעלמא, ואילו בשאר מצוות, יש ברוב עם רק אם חלק פעיל מהמצווה[72].

הלבוש מרדכי (חאו"ח סימן נו) כתב כעין דברי האגרו"מ שרק אם המצוה נקראת על שם רבים יש ברוב עם בראיתה, ולפ"ז כתב שבמצוות ברית מילה לא שייך ברוב עם.

---

[71] שמבואר שרק אם א' מברך לכולם יש ברוב עם, ולא אם כולם מברכים לעצמם אלא שנמצאים שם אחרים, וכן משמע גם מהשו"ע באו"ח (סימן ריג ס"ב, ע"ש).

[72] ובקונ' הדרת מלך (עמ' כב) הביא ראיה לדבריו מהתוס' רבי יהודה החסיד (בברכות נ.) שפירש שהריש גלותא סירב שכל אחד מהמסובין יברך ברכת המזון לבד משום ברוב עם, ולכאו' אף אם מברכים לבד, מ"מ הלא סוף סוף נמצאים במקום י' אנשים, אלא ע"כ שלא מועיל ראייתם להצטרף מכיון שזה מצוה פרטית.

ועי' בשו"ת הרי יהודה (שם אות ב) שכתב שמקיימים ברוב עם אף אם לא עושים שום מעשה, והוא לא התייחס לראיות שהביאו הפוסקים שהבאנו, וע"ע בבנין שלמה (ח"ב סימן יג).

lebiblary.co.il

האו"ז (הל' פסח סימן רכו) ס"ל שאין ברוב עם בראיית המצוה אא"כ גם הרואים צריכים לעשות את המצוה שהם רואים. א"כ אף לפי האו"ז לא שייך ברוב עם במצוות מילה.

א"כ נר' פשוט שאין לאחר את הברית מילה בשביל שיהיו ברוב עם, ומכמה טעמים:

א. לעיל (סימן א אות א) הבאנו שי"א דחיוב זריזין הוא מדאו' וי"א שהוא מדרבנן, משא"כ לגבי ברוב עם כתבנו שנר' שהוא רק מעלה והידור ולא חיוב.

ב. לעיל (שם אות ב) כתבנו שבמצוות מילה יש עוד כמה סיבות מיוחדות שלא לאחרה (חוץ מהטעם של זריזין מקדימין למצוות).

ג. למעלה כתבנו שלפי כמה פוסקים (אגרו"מ, הלבוש מרדכי וכ"נ מהאו"ז) עולה שאין דין ברוב עם במצות מילה[73].

ד. מהגמ' בר"ה (לב:) מבואר דזריזין עדיף על ברוב עם, וכ"כ להוכיח הרבה פוסקים[74], ומ"מ יש שכתבו לדחות ראיה זו[75].

---

[73] בקובץ הלכה וביאורים (סימן תתקכט עמ' 33) כתבו בשם הר' מנחם מנדל מילובביץ שאפשר שברוב עם במילה הוי מצוה מן המובחר מכיון שמילה היא ששון (וכדאמרי' בשבת קל.) וברוב עם יש ששון. וכתב שלפ"ז יהיה תלוי במח' שפוסקים אם זריזין עדיף על מצוה מהמובחר או לא.

[74] הובאו בשדי חמד (מערכת הזי"ן בתחילתה), וכ"כ בתורת משה (פרשת תצוה, בדין תדיר ומקודש), בדברי ישראל (ח"ב סימן כט), בחיי אדם (כלל סח סעיף ו) ובמלאך הברית (עמ' 384 בשם הרב מרדכי אליהו), וכ"נ מאורח המשפט (סו"ס קמג, ע"ש). וכן עיין ביבי"א (ח"ב חיו"ד סימן יח) ובהרי יהודה (חיו"ד סימן יד אות א) שהביאו הרבה מאוד פוסקים דס"ל כן, ושקלו וטרו טובא בזה.

[75] עי' בשו"ת מקור חיים (סימן ג) ובבנין שלמה (ח"ב סימן יג) שדחו את הראיה, דבגמ' מדובר רק במקרה ויש ספק אם יהיה ברוב עם, ולכן זריזים עדיף, אך אם בודאי יהיה ברוב עם אפשר שברוב עם שקול כמו זריזין. וצ"ע לדבריו, מתי אפשר לומר שאנו בטוחים לגמרי שע"י האיחור יהיה ברוב עם.

וכן עי' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ד סימן רכו) שג"כ כתב שיש לדחות את הראיה מהסוגיא, שאפשר שדוקא בהלל שאף אלו שלא יאמרו אותו ברוב עם, מ"מ יאמרו

הוצאת ספרים לבוריץ
leblibrary.co.il

ונר' שאף אם המילה תהיה קודם חצות היום ולא יפסידו את מצוות זריזין, מ"מ עדיף לא לאחרה כלל בשביל ברוב עם.

וכל הדיון הזה הוא במקרה ולא יהיו ב' אנשים בברית המילה אם יעשה אותה מוקדם, אך אם יהיו ב' אנשים במילה הרי שמקיימים בכך ברוב עם, ופשוט שאין לאחר את המילה בשביל תוספת של ברוב עם.

אות ג. זריזות במילה עדיפה על עשייתה במניין

איתא בפרקי דר"א (פי"ט): "כל עדות נאמנת לישראל בעשרה וכו' עדות ברית מילה בעשרה וכו'".

וכתב המהרי"ל (הל' מילה אות ב): "ממנהגי מהרא"ק, מנהג פשוט שמהדרין אחר מניין לברית. הג"ה משום דאיתא בפרקי דר"א וכו', והנה נמי יעידו עדה העשרה על האב שהכניס בנו בבריתו של אברהם", וכעי"ז כתבו האו"ז (הל' מילה סימן קז אות יב) והריקאנטי (סימן תקצג).

אותו לבד, משא"כ בברית מילה שאלו שלא יהיו במילה הרי שיפסידו את המצוה לגמרי, ולכן אפשר שברוב עם שלא גרע מזריזין.

עוד כתב שם שאפשר שכוונת הגמ' שבשביל זריזין תיקנו שההלל יהיה שייך לשחרית, וממילא אין זה שייך למילה שלה תיקנו במילה כן.

ומ"מ נר' שיש לפסוק כרוב הפוסקים שזריזין עדיף על ברוב עם, ובפרט שאין דחיית החולקים ברורה, ומפשט הגמ' בודאי שלא משמע כדעת החולקים, ויש עוד כמה גימגומים על דבריהם.

ומה עוד שאף לדבריהם אין ברוב עם עדיף על זריזין, אלא שאין ראיה מהסוגיא, וממילא מכיון שהם לא חולקים על שאר הפוסקים לדינא הרי שיש לפסוק כשאר הפוסקים.

ויש להדגיש, שאף לפי דעת התשובות וההנהגות רק בהשתהות פורתא יש להקל להמתין לברוב עם, אך לא בעיכוב עד חצות, וכמו שהוא כתב (שם) בשם החזו"א, ע"ש.

leblibrary.co.il - חוברת לזיכרון

ובהוספה על המהרי"ל כתבו: "כללא הוא דכל מצוה אין בטלה אם חסר מניין עשרה"[76].

וז"ל השלטי הגיבורים (על המרדכי פי"ט דשבת): "דין ברכת מילה היכא דליכא אלא אומנא וגברא דתפיס ליה לינוקא המל מברך על המילה ותתקיים המילה בשעתא אע"ג דליכא תמן אלא תרין, דכי בעי' י' לפרסומי מצוה הוא דבעי', ובמקום דאפשר לא יברך בפח' מי', אבל אבל במקום דלא אפשר מברך בפח' מי' והכי שדר רב צמח ריש מתיבתא, אב"ן. צריך להיות י' לברית מילה דמדמה תינוק הנולד ליוצא מבית האסורין שצריך להודות באפי י' (כדאיתא בברכות נד:) וכו'".

הרי שהש"ג כתב שהסיבה שצריך י' בברית מילה היא שהתינוק דומה ליוצא מבית האסורין שצריך להודות בפני י', וכן משום פרסומי מצוה, וכתב שכן פסק רב צמח גאון, אך הוא לא הזכיר את הפרקי דר"א.

וכן הטור (יו"ד סימן רסה), העיטור (ח"ב, נג:) והשבולי הלקט (הל' מילה סימן ד) פסקו שצריך י' במילה משום שכן פסק רב צמח גאון, ולא הזכירו את הפרקי דר"א.

ומנגד, האו"ז (הל' מילה סימן קז) אע"פ שכתב שהתינוק דומה ליוצא מבית האסורין, מ"מ הוא לא כתב שלכך צריך י' בברית מילה.

ואפשר שדעת הש"ג ודעימיה שאין ראיה מהפרקי דר"א להצריך י' במילה. וכן אפשר שדעת המהרי"ל ודעימיה שאין לדמות את התינוק ליוצא מבית האסורין לכל מילי, וצ"ע בזה.

ועי' בר' יעקב הגוזר (עמ' 61) שכתב: "וכיון שנקראת 'אות' צריך עשרה שם", ולא ברור מה המקור שלו.

אמנם הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש לא כתבו בשום מקום שצריך י' אנשים בברית המילה, משמע דלא ס"ל האי חומרא.

---

[76] ואע"פ שהריקאנטי כתב: "ואין לעשות ברית בפחות מי' וכו'", מ"מ נר' פשוט שרק לכתח' הוא כתב כן, ואין הוא כתב לבטל מילה בזמנה בשביל זה.

ויש לברר האם המעלה של י' במילה דוחה את מצוות זריזין.

הנה לפי המהרי"ל ודעימיה שלמדו מהמדרש שעשרה במילה הוי רק למעלה ולהידור ולא לעיכוב[77], נר' שאין לאחר את המילה בשביל מעלה זו, שהרי זריזין הוי דין גמור שיש לו מקורות מהגמ' וכל הפוסקים כתבוהו, וי"א שחיובו מדאו' וי"א מדרבנן, כפי שהתברר לעיל (סימן א אותיות א-ב), והיאך נבטל דין זה בשביל מעלה שלא הוזכרה בגמ' ולא הובאה אצל הרבה ראשונים (ואף יש ראשונים שנר' שלא ס"ל האי לימוד), וכעי"ז כתב בשו"ת אז נדברו (חי"ג סימן סח).

הד"מ (רסה ס"ק א) הביא הסברא של הש"ג, אלא שגרס בו קצת אחרת, וז"ל הד"מ: "עוד שם בשם רב צמח גאון הא דבעי' עשרה היינו לפרסומי מצוה, **אבל אי ליכא עשרה מלין מיד ולא מעכבין המצוה** עכ"ל, וכ"ה מבואר לקמן בדברי רבינו (הטור)".

הרי שהרמ"א גרס בש"ג בהדיא שאין מעכבין את המצוה בשביל י' לברית, וכ"כ בשו"ת אז נדברו (שם). ואע"פ שלפנינו אין את תוספת גירסא זו, מ"מ קצת משמע כן מהש"ג, שכתב 'דכי בעי' עשרה לפרסומי מצוה הוא דבעי", משמע שאין זה לעיכובא.

ומש"כ הראשונים האלו בשם רב צמח גאון 'היכא דאפשר עבדי' בי' והיכא דלא אפשר עבדי' לה בפח' מי", לכאו' הכוונה שכל מה שכתבנו שיש לטרוח ולעשות המילה בי' היינו רק היכא שלא נבטל את מצוות זריזין, אך אם תתבטל מצוות זריזין יש לוותר על העשרה, שהרי מעלת י' בברית היא רק לכתח' ולפרסומי מצוה, וכ"כ בשו"ת אז נדברו (שם).

אמנם המנח"י (ח"ח סימן צ אות ב) כתב שהכפילות הלשון הזאת באה לומר שיש להתעכב אף אחר חצות היום בשביל שיהיה י' במילה רק שלא תתבטל מילה בזמנה.

[77] וכמו שכתוב בהוספה על המהרי"ל.

אלא שדבריו אינם נראין כלל, שהרי בכל דברי הש"ג ושאר הראשונים לא מוזכר חצות כלל, ומהיכא תיתי להכניס כן בדבריהם, וכן דחאו בשו"ת אז נדברו (שם).

ולפי דברינו שהמקור של הטור לעשרה בברית הוא משום שהתינוק דומה ליוצא מבית האסורין, הרי שהטור גופיה (או"ח סימן ריט) כתב שמה שצריך י' ליוצא מבית האסורין היינו רק לכתחילה ולא לעיכובא (ועי' בב"י ובב"ח שם), וא"כ כש"כ שאצלנו שמה שצריך י' לא לעיכובא.

ויש להוסיף שלפי הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש ברור שאין לאחר את הברית מילה בשביל שיהיו י' בברית מילה, שהרי הם כתבו את דין זריזין ולא כתבו שצריך י' בברית.

הגר"א (סימן רסה ס"ק ו) לא כתב שום מקור לדין שצריך י' בברית, ויש להסתפק אם זה משום שהוא סובר שאין לזה מקור (ברור) או משום טעם אחר, וצ"ע[78].

היעב"ץ (בירת מגדל עז, נ"ט אות טז) כתב: "יזמין עשרה על הברית לפרסומי מלתא, ואין דבר זה מעכב". הרי שסובר שאין מעכב שיהיו עשרה בברית המילה.

ואכן בשו"ת אז נדברו (שם, ובחי"ד סימן מד) פסק שאין לאחר את המילה בשביל שיהיו י', וכ"נ מהצי"א (ח"ט סימן כח אות ו). וכן משמע מהרבה פוסקים בזה שפסקו שזריזין עדיף על ברוב עם (אות ב), ולא חילקו אם יש י' בברית או לא, וכן עיקר.

ואע"פ שהמנח"י (שם)[79] והיבי"א (ח"ב, חיו"ד סימן חי אות ה) כתבו שניתן לעכב את הברית מילה בשביל שיהיו י' בברית אף אם יעבור חצות, מ"מ

---

[78] ועי' באות חיים ושלום (רסה ס"ק טז) שתמה על הגר"א בזה.

[79] ועי' במנח"י שכתב להוכיח מהמהר"ם שיק (ח"ב, חיו"ד סימן שפו), ועי' בשו"ת אז נדברו (שם) שדחה את ראייתו.

מתוך מה שכתבנו התבאר שאין דבריהם נראים. וע"ע במשנ"ה (חי"ט סימן קצו).

אות ד. זריזות במצוות מילה עדיפה על עשיית סעודה במניין

המהר"ם שיק (ח"ב, חיו"ד סימן שפו) כתב שאין לאחר את הברית מילה בשביל שיהיו י' בסעודה.

ודין זה ברור, שהרי לעיל (אות ג) העלנו שאין לאחר את המילה בשביל שיהיו עשרה אנשים במילה עצמה, אע"פ שיש כמה מקורות מהראשונים להצריך עשרה במילה. א"כ כש"כ שאין לעכב את המילה בשביל שיהיה עשרה בסעודה, שאין מקור ברור שצריך עשרה בסעודה[80].

אות ה. זריזות במצוות מילה קודמת על עשיית הפריעה בצפורן

איתא בילקוט שמעוני (תהילים סימן תשכ"ג): "כל עצמותי תאמרנה, אמר דוד אני משבחך בכל איבריי ומקיים בהן מצוות, בראשי - אני רופפו וקורא וכו' בחזה - אני משים הציצית כנגד הלב כל זמן שאני קורא ק"ש כו', צפרניים - לעשות בהם פריעה או מליקת העוף או שניהם יחדיו ובוהן, להסתכל אור ההבדלה וכו'".

הרי שדוד המלך היה פורע ע"י הצפורניים, ומ"מ נר' שאין ללמוד מכאן שהפריעה בצפורניים היא מעכבת, שאע"פ שהמליקה בצפורניים שכתובה במדרש היא לעיכובא (הלכות מעשה הקרבנות פ"ה הל' כג), מ"מ הרי שרוב הדברים שנזכרו במדרש (כגון בוהן בהבדלה) הם אינם מעכבים, אלא שדוד עשאם לחיבוב מצוה.

---

[80] ומש"כ בשו"ת אז נדברו (שם) בדעת המהר"ם שיק - אינו נכון. והסיבה שהוא כתב כן היא משום שהוא לא ראה את המהר"ם שיק בפנים, וכמו שהוא בעצמו כתב. והרי השלב העיקרי שצריך עשרה אנשים הוא בברכות המילה, ודו"ק.

והאגרו"מ (חיו"ד סימן קנה) כתב שהמדרש הביא מה שקורה ברוב הפעמים, אך לא לעכב.

אמנם הבניין ציון (סימן פח) והמשנ"ה (ח"ו סימן קעא) כתבו שאפשר שכשם שצפורן מעכבת במליקה הוא הדין שצפורן תעכב בפריעה.

וברור שדבריהם צ"ע, שמניין להם שמכל הדברים שהוזכרו במדרש יש לדמות את הפריעה למליקה דווקא שהיא לעיכובא, ולא לשאר מילי.

והרי במשנה, בתוספתא ובתלמוד הירו' והבבלי לא מוזכר שצריך פריעה בצפורן דוקא, ולכאו' מוכח מזה שאין נפ"מ איך עושה את הפריעה אם בכלי או בצפורן, וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן קלב).

והנה הרמב"ם (פ"ב מהל' מילה הל' ב) כתב: "פורעין את הקרום הרך שלמטה מן העור **בצפורן** וכו'". הרי שכתב שפורעים ע"י הצפורן, וכ"כ הטור והשו"ע (רסד, ג), האשכול (הל' מילה סימן לז) והר' יעקב הגוזר (עמ' 16).

ומ"מ נלענ"ד שהם לא כתבו זאת לעיכובא אלא לייעץ שכן נוח וטוב לפרוע, וכך עושים בד"כ את הפריעה. ומסתבר שאם כוונתם היתה לעכב, ולאסור לפרוע בדרך אחרת, הרי שהיה להם לכתוב כן בהדיא, וכ"כ בשו"ת זרע אמת (שם) ובשו"ת מהר"ץ חיות (סימן ס).

אמנם עי' במשנ"ה (שם) שכתב שבודאי לא לחינם נקטו כל אלו הראשונים שיש לפרוע בצפורן, ולכך כתב שכנראה קבלה היתה בידם להצריך פריעה דווקא בצפורן, ע"ש שהאריך בזה, וכעי"ז כתב בבניין ציון (שם).

ובמחילה מכבודם, אינני מבין איזה הכרח יש לומר כן, ולמה לא נאמר שהראשונים כתבו כן לעצה. וכי אם לא היתה קבלה לפרוע בצפורן, אלא שזה רק עניין של נוחות ויעילות הראשונים לא היו כותבים זאת.

ובשו"ת שערי צדק (ח"א סימן ו) כתב בשם רב האי גאון שנהגו בבבל למול ולפרוע כאחד. הרי מבואר שהם חתכו את עור הפריעה שלא בצפורניים, ועי' במשנ"ה (שם) מש"כ על זה.

בשו"ת זרע אמת (שם) כתב שמכיון שלשון 'פריעה' היינו גילוי לגלות העטרה, הרי שלא צריך להיות הבדל איך מגלים את העטרה אם בצפורן או בכלי.

ולענ"ד אין דבריו ברורים מב' טעמים:

א. מש"כ שפריעה היא מלשון גילוי אין זה ברור, שמדברי רש"י (שבת קלג. בד"ה פרע, ומרש"י על הרי"ף) משמע שפריעה היא מל' חיתוך, וכן דייק הפרי אדמה (פ"ב מהל' מילה הל' ב)[81].

ב. מדבריו משמע שאילו פריעה היתה מל' חיתוך אזי יש לומר שיעכב צורת החיתוך, ולפ"ז תיקשי ליה והרי 'מילה' היינו לשון חיתוך, וכמש"כ רש"י (שם בד"ה מוהלין), ואעפ"כ קי"ל (יו"ד רסד, ב) שבכל מוהלין.

ובס' מלחמת ארי (מובא בס' הברית, סימן רסד בלקוטי הלכות ס"ק צ) כתב להוכיח מהמהרש"א (סנ' צד. בד"ה פרע) ומהגמ' ביבמות (עא:) שניתן לפרוע לכתח' ע"י כלי.

ומ"מ אין ראיותיו מוכרחות שאפשר שבגלל ששם מיירי בגדולים, וקשה יותר לפרוע את עור הפריעה שלהם בצפורן, לכך אפשר לכתח' לפרוע ע"י כלי, וכ"כ בשו"ת אחיעזר (ח"ג סימן סה)[82].

המהר"ץ חיות (שם) כתב שאין לנו לחדש תנאים לקיום המצוה מעצמינו בלי מקור ברור.

אולם הבניין ציון (שם) כתב שאדרבה מזה שמנהג כל ישראל לפרוע ע"י הצפורניים מוכח שבודאי יש קבלה בידם שצריך לפרוע ע"י הצפורניים,

---

[81] אך עי' ברש"י (שבת קלז: בד"ה פרע) שכתב שפריעה היא לשון גילוי, וע"ע בבניין ציון (שם) ובאור מאיר (סימן נח) שדנו בזה.

[82] ועי' בשו"ת מהר"ץ חיות (שם) שדחה אחרת את הראיה מיבמות, ועי' באחיעזר (שם) שדחה את דבריו. וע"ע בזה בשו"ת בניין ציון (שם).

ולגבי הראיה מהמהרש"א, הרי שאין פה ראיה לפי שיטת רש"י (סנ' נט:) והרמב"ן (יבמות מו. סוד"ה שכן) שרק בני קטורה עצמם נצטוו למול ולא זרעם, וממילא לשיטתם יתרו מל את עצמו ולא רק פרע.

lev library.co.il

ואפשר אף שזו הל' למשה מסיני (!). ומ"מ ממה שכתבנו מתברר התימה בדברים אלו.

א"כ נחלקו האחרונים אם יש חובה לעשות את הפריעה בצפורן דוקא או לא.

דעת המלחמת ארי, האחיעזר, הזרע אמת, האגרו"מ, והמהר"ץ חיות שאין חובה לעשות דוקא בצפורן. ואילו דעת הבניין ציון, הערוה"ש (רסד, יא), האור מאיר, המשנ"ה[83], המנח"י (ח"ט סימן ק) והמלמד להועיל (חיו"ד סימן פא) שיש לעשות בצפורן דוקא.

ולעניין הל', נר' שמכיון שמח' זו היא בדין דרבנן, הרי שיש לנו לילך אחר המקילים, ובפרט שהמחמירים באים לחדש דין שאין לו מקור בבבלי ובירו' ועליהם להביא ראיה מוכרחת לדבריהם.

ומ"מ בודאי שאם אפשר טוב לפרוע בצפורן לכתח'[84] שנראה מהמדרש שיש בזה משום חיבובי מצוה[85], וכ"כ האגרו"מ (שם).

ואם המוהל חותך מעט בסכין או במספריים ואת שאר העור פורע ע"י הידיים והצפורניים, כתבו המנח"י (שם) ועמק ההלכה (ח"ב סימן ח) שלכו"ע אין בזה בעייה, וניתן לעשות כן לכתח'. וכן בס' נחל הברית (סימן לב בד"ה ויש להעיר) כתב שכן נהגו לעשות המוהלים.

ונר' ברור שאם יש מוהל שאין לו צפורניים שיוכל לפרוע בהם, ובשביל מוהל עם צפורניים יצטרכו להמתין ולעכב את הברית - הרי שיש למול ע"י המוהל הראשון ואין לאחר את המילה בשביל המוהל האחר.

---

[83] בח"א סימנים קעא – קעח ובח"י סימן קעד.

[84] המהר"ץ חיות (שם) כתב שאם בסכין יוכל לפרוע יותר בזריזות וביעילות, בודאי שעדיף לפרוע בסכין.

[85] ועי' בס' הברית (שם ס"ק פט) שהביא פוסקים שכתבו שיש בפריעה ע"י הצפורניים מעלות לפי הנסתר. וע"ע במשנ"ה (ח"י סימן קסט), ביבי"א (ח"ז, חיו"ד סימן כב), בספר נחל הברית (רסד, יז. דף עה:), בשלחן גבוה (רסד, כז), במהר"ם שיק (יו"ד סימן רמ), במכשירי מילה (ב, מ) ובתחומים (חלק כא, מעמוד 127).

שהרי העלנו שהעיקר להל' שאין חיוב מדאו' או מדרבנן לפרוע ע"י הצפורניים, ואילו לגבי מצוות זריזין מקדימין בברית מילה הבאנו לעיל (סימן א אות א) שי"א שזה חיוב מדאו' וי"א מדרבנן. וכן כתבנו לעיל (שם אות ב) שיש במילה חיוב מיוחד לא לאחרה.

והרי דין זריזין מבואר בתלמוד ונפסק ע"י כל הפוסקים, והיאך נבטלו בשביל דין שלא מוזכר בגמ' ואף אחד מהראשונים לא כתב במפורש שיש חיוב בפריעה בצפורן, ואף מרב האי גאון מבואר שאין שום מעלה בפריעה ע"י הצפורן, וזה ברור.

אות ו. הדינים העולים מסימן זה

באות א התבאר שאם אפשר לעשות את הברית מילה מוקדם בלי הידור או לעשותה מאוחר יותר עם הידור - יש לעשותה מוקדם בלי ההידור.

באות ב התבאר שלמרות שיש אומרים שככול שיש יותר אנשים בברית המילה כך מקיימים מצוות ברוב עם, מכל מקום אין לאחר את המילה כלל בשביל שיהיו ריבוי אנשים בברית המילה, ואף אם יצטרכו לעשותה ביחיד.

באות ג התבאר שאין לאחר את הברית מילה בשביל שיהיו עשרה אנשים בברית.

באות ד התבאר שאין לאחר את ברית המילה בשביל שיהיו עשררה אנשים בסעודת המילה.

באות ה התבאר שאף על פי שיש אומרים שצריך לפרוע את עור הפריעה דוקא ע"י הצפורניים, מכל מקום אין לאחר את הברית מילה בשביל מעלה זו.

hebrewbooks.co.il

סימן ג – סדר קדימויות בשני תינוקות הצריכים למולן

א. יתבאר אם מילה בזמנה קודמת למילה שלא בזמנה.

ב. יתבאר אם יש קדימות למילת כהן.

ג. יתבאר אם מילת ישראל בזמנה קודמת על מילת כהן שלא בזמנה.

ד. יתבאר אם יש להקדים מילת התינוק שנולד כמה שעות קודם.

ה. יתבאר אם יש להקדים מילת כהן הנולד שני.

ו. הדינים העולים מסימן זה.

אות א. קדימות מילה בזמנה לשלא בזמנה.

יש לברר אם יש ב' תינוקות למול האם יש להקדים את המילה בזמנה או את המילה שלב"ז או ששניהם שווים.

הנה לעיל (סימן א אות ד) התבאר שבין במילה בזמנה ובין במילה שלב"ז יש חיוב להקדים למול משום זריזין מקדימין למצוות, כעת נעיין אם יש עדיפות וקדימות לאחד מהם.

היד אליהו (סימן מא) כתב שיש להקדים את המילה בזמנה מכיון שיש בה יותר קדושה מאשר למילה שלב"ז שהרי מצינו שהיא דוחה שבת, וכן מפני שחביבה מצוה בשעתה, והאריך להוכיח זאת.

וכ"פ בשו"ת ברית אברהם (סימן יד) אלא מטעם אחר, מפני חביבה מצוה בשעתה. וכן מכיון שמילה בזמנה תדירה יותר ממילה שלב"ז, וכ"כ הבית אפרים (חאו"ח סימן סב). וכתב עוד שיש לעשות ק"ו, אם מילה בזמנה דוחה שבת ושבת דוחה מילה שלב"ז ק"ו שמילה בזמנה תדחה מילה שלב"ז. והוסיף עוד טעם, שמכיון שהמצוה למול בזמנה הויא מצוה עוברת לכך יש להקדימה, ע"ש עוד.

ספריית תורת הבריאות

הדבר אברהם (ח"א סימן לג) כתב שלא שייך לומר שמילה בזמנה היא תדירה יותר ממילה שלב"ז ששם מילה אחד הוא.

ולענ"ד אין פה קושיא שהרי יש מצוה מיוחדת למול ביום השמיני (ואף הברית אברהם שכתב שהיא מצוה עוברת, התכוון למצוה המיוחדת הזאת), והרי אותה מצוה היא תדירה יותר מסתם מצוות מילה.

עוד הוא הקשה שאין כאן ק"ו שהמילה עצמה היא שדוחה שבת ולא המצוה להקדים את המילה ולכן לא שייך לעשות ק"ו על הקדמתה.

אולם לענ"ד אין נר' כן, שהרי אם נלמד מהק"ו שמילה בזמנה דוחה מילה שלב"ז, ממילא יש לנו ג"כ להקדים אותה, שהרי הקדמת המצוה היא חלק מהמצוה. ומה עוד שעצם דבריו לא ברורים, שהרי הדברי יחזקאל (סימן יב) הוכיח מתוס' שאף הקדמת המילה דוחה שבת, ע"ש בראיותיו.

ומ"מ הדבר אברהם העלה שיש להקדים מילה שלב"ז למילה בזמנה מכיון שבמילה שלב"ז עוברים איסור עשה בכל רגע ורגע שלא מלין, ואילו במילה בזמנה ההקדמה היא רק משום זריזין מקדימין למצוות. וכתב שאף אם העיכוב במילה שלב"ז נובע מחמת ההתעסקות במצוות המילה בזמנה עוברים איסור בכל רגע ורגע.

אמנם הר"ח מבריסק (שם) אע"ג שג"כ סובר כדבר אברהם שבכל רגע ורגע עוברים איסור עשה במילה שלב"ז, מ"מ הוא פסק שמילה בזמנה קודמת, מכיון שאין האב עובר איסור בכל רגע, אלא בכל יום, וכמו במילה בזמנה.

המועדים וזמנים (ח"ז סימן קצה הע' א) כתב שלכאו' אם המוהל הוא אינו האב יש לו להקדים את המילה שלב"ז למילה בזמנה, מכיון שהמילה שלב"ז מוטלת עליו ואילו המילה בזמנה מוטלת על האב ולא עליו.

ומ"מ הוא חזר בו מהסברא הזאת, וכתב (התשובות והנהגות, ח"ב חיו"ד סימן תצד) שאף במילה שלב"ז החיוב הוא על האב, ועי' לקמן (סימן ו אות א) שהתבאר יותר עניין זה.

מרכז מורשת ליובאוויטש - kehilibrary.co.il

והנה לדינא הדבר ברור שיש להקדים את המילה בזמנה למילה שלב"ז ומהטעמים שהובאו למעלה, וכן דעת פוסקים רבים[86]. ואף הדבר אברהם שחלק עליהם, מ"מ בסוף התשובה (ח"ב סו"ס ד) הוא כתב שלמעשה אינו יודע איך לפסוק מפני שרבו עליו החולקים, ומכיון שדחינו את הטעם שלו (לעיל סימן א אות ד), ממילא ברור שיש להקדים את המילה בזמנה למילה שלב"ז. ואין בזה שום פיקפוק[87].

ויש להעיר, שאם הביאו לביה"כ קודם את הנימול שלב"ז, הרי שיש למולו קודם ואין להשהות את המצוה ולא לזלזל בה ולדחותה, אע"פ שזה מחמת הרצון לקיים מצוה אחרת, וכ"כ היד אליהו (שם) ובס' ברית אברהם (סימן ט אות מה) נוטה להסכים לזה.

אות ב. קדימות מילת כהן.

איתא בהוריות (יב:): "כל המקודש מחברו קודם את חברו, מנלן? דתנא דבי ר"י 'וקדשתו' לכל דבר שבקדושה לפתוח ראשון (פרש"י: לקרות בתורה) ולברך ראשון (פרש"י: בזימון) וכו'".

וכתב הקרן אורה (שם בד"ה כל המקודש) שיש ללמוד מכאן שיש להקדים מילת כהן למילת ישראל, וכמו שאמרו בירו' (הוריות פ"ג ה"ד) שנדבת משיח קודמת לנדבת העם[88].

---

[86] ביד אליהו (שם), בשו"ת ברית אברהם (שם), ובס' ברית אברהם (סימן ט אות מה), בחי' ר"ח (שם).

[87] ע"ע בס' כורת הברית (סימן רסה ס"ק טל) שדן אם יש חילוק בין אם המילה נידחת משום ספק ביהמ"ש של שבת לבין אם המילה נידחת מטעם אחר. וכן בין אם המילה נידחתה מחמת עצלות או מחמת חולי. וכן בין המילה היא מדאו' או אם היא מדרבנן.

[88] שמבואר מהירו' שיש להקדים את נדבת המשיח לנדבת העם לא מפני שהיא מכפרת, אלא משום חשיבותא.

libraryofbabi.co.il - ספריית בבי

וכתב החשוקי חמד (יומא פא:) שלפי הראיה מהירו' יוצא שאף אם יש זמן למול רק תינוק א' יש למול את של הכהן. א"כ ס"ל לקרן אורה שמשום 'וקדשתו' יש להקדים כהן גם לדבר מצוה[89].

ומ"מ יש להסתפק אם כוונתם על המצוה של האב למול בנו או שכוונתם על המצוה של התינוק למול את עצמו.

שהרי בס' כורת הברית (סימן רסה ס"ק טל) כתב שאין 'וקדשתו' בהקדמת מילת הכהן משום שאין מצוות 'וקדשתו' בכהן קטן, וכמש"כ המג"א (או"ח רפב, ס"ק ו). ובס' הזיכרון לר' פרנק (עמ' תקעח) כתב הרב שמואל ורנר שבבן כהן או ת"ח החיוב להקדים הוא על האב ולא על הבן הנימול (מכיון שאין 'וקדשתו' בקטן), וכתב שהנפ"מ היא שאם האבות הם מוהלים אזי יש להקדים את מילת הכהן, אך אם יש מוהל אחר אין כאן דין קדימה.

אמנם המנ"ח (מצוה רסט) חלק עליהם וס"ל שאף בקטן יש 'וקדשתו', ועי' בהערה על מקבציאל (גליון א' עמ' ד הע' ב) שהביא עוד פוסקים שחולקים על המג"א.

ובמקבציאל (שם) מובאת תשובה של ר' שלמה קלוגר שיש להקדים מילה של כהן משום שיש 'וקדשתו' בזה שהאב יברך 'להכניסו' קודם. ולדבריו אין מצוות 'וקדשתו' משום הקדמת המצוה, אלא רק בהקדמת הכהן לברכה.

בשו"ת כסא שלמה (מאזוז, חיו"ד סימן סז) כתב שמעיקר הדין אין 'וקדשתו' בהקדמת מילת הכהן, מפני שבד"כ ב' התינוקות אינם במעמד א'. וכן מפני ש'וקדשתו' שייך רק בדבר שיש לכהן חלק בו כמו לישראל[90], ועי' בדף על הדף (גיטין נט:) מש"כ על סברא זו.

---

[89] ואף האדר"ת בס' חשבונות של מצוה (מצוה רסט) דן אם משום 'וקדשתו' יש להקדים את הכהן לדבר מצוה, והביא ראיות ודחאם, ומ"מ העלה להל' שיש בזה מצוות 'וקדשתו'.

[90] כמו בקריה"ת ובזימון.

ובהערה שם כתב שלא שייך 'וקדשתו' לגבי האב משום שהיא מצוה הנעשית לרוב ע"י שליח.

בס' וישב יוסף (חיו"ד סימן טל) כתב שאם אין ב' הבריתות באותו מקום אין דין 'וקדשתו' מפני שאין כבוד לכהן אם אינו נמצא באותו מקום, ומ"מ אח"כ הוא כתב בשם הרב גיל כהן שאע"פ שבכה"ג אין 'וקדשתו' לתינוק, מ"מ לאביו יש 'וקדשתו' בהקדמת בנו.

ולהלכה נר' שיש להקדים את מילת הכהן[91] משום 'וקדשתו', שהרי כן פסקו הרבה פוסקים[92], ודלא ככורת הברית (שם) וככסא שלמה (שם).

ומ"מ כתב הרב שמואל ורנר (בס' הזכרון שם) שהכהן רשאי למחול על כבודו, וכמש"כ הרמ"א (או"ח סימן קכח).

אות ג. מילה בזמנה של ישראל ושלא בזמנה של כהן.

לעיל (אות א) נתבאר שאם יש מילה בזמנה ומילה שלא בזמנה - יש להקדים את המילה בזמנה. וכן נתבאר לעיל (אות ב) שאם יש ב' תינוקות למול, א' כהן וא' ישראל למול - יש להקדים את מילת הכהן.

ויש לדון אם יש מילה בזמנה של ישראל ומילה שלב"ז של כהן, את מה יש להקדים.

ולעד"ן שיש להקדים את המילה בזמנה של הישראל, אע"פ שבהקדמת מילת הכהן י"א שמקיימים בכך מצוות 'וקדשתו' (וי"א שהיא מצוה מהתורה), מ"מ נר' שיש להקדים את המילה בזמנה ומהטעמים הבאים:

---

[91] ולגבי הקדמת מילת לוי, עי' בס' החיים לר' חיים פלאג'י (סימן ז אות ב), בס' אוצר הברית (פ"ג סימן ו, הע' י) ובשו"ת שבט הלוי (ח"ה סימן קמז אות ה).

[92] אלו שהובאו למעלה, ובנוסף: בשו"ת בניין שלמה (אחרי סימן כג), המהר"ם בן חביב (בקול גדול סימן ל) והוישב יוסף (חיו"ד סימן טל), ועי' בקובץ עץ חיים (שנה א' חוברת כא' מעמוד קלח) שהביא הרבה פוסקים הסוברים כן.

א. למרות שגם דין הקדמת הכהן שנוי במח' וגם דין הקדמת המילה בזמנה שנוי במח' (כפי שהתבאר לעיל), מ"מ לגבי הקדמת מילה בזמנה, דעת הרבה מאוד פוסקים להקדימה, ואילו לגבי הקדמת מילת כהן, הרי שזה כמח' שקולה.

ב. בהקדמת המילה בזמנה אנו מקיימים ג"כ חביבה מצוה בשעתה, וכמש"כ לעיל (אות א).

ג. מילה בזמנה היא תדירה יותר, ולפי' יש להקדימה (התבאר שם).

ד. לעיל (שם) כתבנו שיש ק"ו להקדמת המילה בזמנה לשלב"ז, והרי אותו ק"ו שייך ג"כ כאן [מילת כהן שלב"ז אינה דוחה שבת, משא"כ במילת ישראל בזמנה], ע"ש.

ה. במקרה וב' התינוקות נולדו באותו היום מצינו (יובא לקמן אות ד) שיש דעות שצריך להקדים את מילת הנולד ראשון אף אם הוא ישראל, וא"כ כש"כ שבנידו"ד יש להקדים את התינוק שנולד יום קודם, ואפשר שכו"ע יודו לזה.

אמנם הרב שמואל ורנר (מובא בס' הזכרון שם) כתב שלפי הדבר אברהם (ח"א סימן לג) שבמילה שלב"ז עוברים איסור כל רגע שלא מלין (התבאר לעיל אות א) הרי שיש להקדים מילה שלב"ז אף אם היא של ישראל על פני מילה בזמנה של כהן. אלא שכבר דחינו לעיל (שם) את שיטת הדבר אברהם, והעלנו שאין ההל' כמותו.

אות ד. קדימות התינוק שנולד כמה שעות קודם.

כתב הר"ן (בחי' בסוף מו"ק): "תניא באבל, עיר שמתו בה ב' מתים כא' מוציאין את הא' ואח"כ הב', פי' אותו שמת ראשון מוציאין ראשון וכו' **ומהכא שמעי' שאם יש ב' או ג' תינוקות למול ביום א' שהנולד תחילה מלין תחילה משום שביאתו לעולם כיציאתו**".

הרי שס"ל לר"ן שבשני תינוקות שנולדו באותו היום יש למול קודם את התינוק שנולד ראשון.

אמנם הברית אברהם (סימן יד) כתב שלכאו' לא דמי ב' תינוקות לב' מתים בעיר, שבמתים מיד כשמת הראשון נתחייבנו לקוברו, משא"כ בתינוקות שהחיוב למולם התחיל באותו רגע לשתי התינוקות עם כניסת היום השמיני.

ובס' התורה והמצוה (לך לך אות ה) תירץ שדעת הר"ן שלמרות שאין חובה למול קודם היום השמיני, מ"מ כבר מהלידה יש חיוב לדאוג להסרת העורלה (שהרי במילה נצטווינו גם למול וגם לא להיות ערלים), ע"ש שהאריך בזה[93], וכ"כ הרב יוסף רביץ (מובא בחוברת מוריה, שנה כ' גליון י-יב) ובס' דרושים לכל חפציהם (דרוש ח).

הנמוקי הגרי"ב (יומא סב.) כתב שהמקור (של הר"ן) שיש להקדים את הנולד ראשון הוא מדברי ר"י הסובר שיש להקדים ולהעדיף את הקורבן

---

[93] המהדיר על חי' הר"ן (הרב שמואל ורנר) ביאר שהר"ן ס"ל כתוס' רי"ד שחובת ההתעסקות של האב במילת בנו היא מזמן לידתו. אלא שהוא התקשה על ביאור זה, והרי לפי ביאור זה אם האב לא נמצא הרי שאין חובת קדימות, והרי הר"ן כתב 'אם יש ב' או ג' תינוקות בעיר', משמע שיש להקדים למול את הנולד ראשון אף אם האב לא נמצא.

וכן מוכח ממקורו של הר"ן. כמו כן הקשה בס' התורה והמצוה (שם) והרי הר"ן בקי' (יב. בדפי הרי"ף) חולק על התוס' רי"ד.

עוד כתב המהדיר שאפשר שהר"ן דיבר בב' תינוקות שיש הפרש של יום בלידתן, ומילתן שלא בזמנה, וממילא החיוב של הנולד ראשון קדם ביום.

אולם לענ"ד אין דבר זה נר' כלל מדברי הר"ן, ולא ממקורו של הר"ן, עי' בר"ן ודו"ק. ובס' הזכרון לרב פרנק (עמ' תקעח) כתב הרב שמואל ורנר מאמר על הר"ן הנ"ל, ונר' שחזר בו מהתירוץ הזה, ובצדק.

שהקדיש תחילה[94]. ועי' במרומי שדה (זבחים צ:) שכתב שהמקור לזה הוא ממקו"א (מזבחים צ: ומרש"י שם, ע"ש).

הרב יצחק שחור (מובא בחוברת מוריה, שנה כ' גליון ח-ט, בעמ' קיט) כתב שמהמאירי (קי' עד. בד"ה שלושה) משמע כמו הר"ן, וז"ל המאירי: "אמו (נאמנת לומר שזה הבכור) כל שבעה שכל שבעה היא נותנת לב עליו להכירו מן האחר להזמינו לברית תחילה וכו' הא לאחר שבעה אין האם נאמנת כלל הואיל ואין מצוה ברורה מוטלת עליה אינה מדקדקת בעניין כו'".

הרי מבואר שיש מצוה להקדים את הנולד ראשון ולכן האם משתדלת להכירו שהוא נולד תחילה עד למילה.

אמנם הרב ישעיה גולשמידט (מובא שם, שם גליון י-יב) כתב לדחות את הראיה, שברור שבשביל מצוה קטנה שכזו א"צ עדות, אלא המאירי מיירי בתאומים שנולדו בהפרש של יום, וצריך שימת לב לבכור למולו בזמנו ביום הח'.

ולענ"ד אין דחייתו כלום מכמה סיבות:

א. מי אמר שלהקדים את הנולד תחילה הוי מצוה פורתא (אדרבה מהר"ן ומהנצי"ב משמע היפכא).

ב. מהגמ' בקי' לא משמע כלל שמדובר רק באופן ששני התינוקות נולדו ביום אחר, וזה מקרה לא שכיח ובודאי אם היה כדבריו הגמ' היתה מציינת כן.

ג. אין החידוש של הגמ' שצריך עדות בשביל זה, אלא החידוש הוא שכל השבוע הראשון האמא נאמנת לומר שהוא נולד ראשון והוא הבכור (ויש

---

[94] ועי' בשו"ת משנה שכיר (חיו"ד סימן קצד) שהביא את הנמוקי הגרי"ב, והוסיף שאכן הרמב"ם פסק כר"י, אך עי' בקובץ עץ חיים (שנה א חוברת כא עמודים קמ - קמא) שאין זה ברור ברמב"ם.

jewishlibrary.co.il - ספריה יהודית

נפ"מ לעניין ירושה ועוד עניינים), והמאירי רק ביאר למה היא נאמנת, וזה פשוט.

וכדעת הר"ן כן פסקו ההלכות קטנות (סימן רמח)[95], זוכר הברית (סימן כא אות לד), הברית אבות (לרב שמואל בן אברהם) בשם הרב עומדין (אות יד), המשנה שכיר (חיו"ד סימן קצד) והוא כתב כן בשם השל"ה, וכ"נ משכנה"ג (או"ח סימן קלה הגה"ט ס"ק ט, ומובא בשינוי בבאה"ט, או"ח סימן קלו ס"ק א, ע"ש). וכ"פ בשו"ת כסא שלמה (מאזוז, חיו"ד סימן סז) וכתב שכן מנהג ג'רבה.

אמנם הברית אברהם (שם) מכוח הקושיא שכתבנו למעלה פסק שאין עניין להקדים את הנולד ראשון, וכ"פ השו"ת קול גדול (למהר"ם חביב, סימן ל), השו"ת לב ים (סימן כט) והמענה אליהו (סימן קכח)[96], ומ"מ הם כתבו שנהגו להקדים את הנולד ראשון מפני השלום. ואילו בס' כורת הברית (סימן רסה ס"ק טל) כתב שאין דין קדימות לנולד ראשון, ולכן יטילו גורל מי יהיה ראשון מפני השלום.

ולעד"ן יש לפסוק כשיטה הראשונה שיש להקדים את הנולד ראשון, שהרי יש ראשונים הסוברים כן (ר"ן ומאירי), ואף הרבה פוסקים ס"ל כן (חלקם כתבו כן מדינא וחלקם מפני השלום). ומסתבר שאם הפוסקים שכתבו שאין דין קדימה היו רואים שהר"ן והמאירי כתבו אחרת אזי הם היו חוזרים בהם, וכ"כ הרב שמואל ורנר (בס' הזכרון שם).

והנה במענה אליהו (שם) כתב שאף השיטה הסוברת שיש קדימות לנולד ראשון היינו רק אם האב נמצא בברית.

ולענ"ד אין דבריו נראים, שהרי מבואר בר"ן שאף אם האב לא נמצא יש דין קדימות, וכמש"כ 'אם יש ב' או ג' תינוקות **בעיר**', וכ"נ משאר הפוסקים ההולכים בשיטתו, הלכך נר' שאין לחלק כן.

---

[95] אמנם עי' בס' הזכרון לר' פרנק (עמ' תקעח) שהר' שמואל ורנר כתב לדחות את הראיה מההלכות קטנות.

[96] והביא ראיה לזה מהרמב"ם, ע"ש.

ובס' אוצר הברית (פ"ג סימן טז הע' כב) הביא מהברית אבות (סימן ט, סמ"ז) דס"ל שאם המוהל הוא אבי התינוק הנולד שני אזי יש לו להקדים ולמול את בנו קודם, וכ"נ דעת הכסא שלמה (שם). ונר' שטעמם הוא שאין לאב להניח מצוה המוטלת עליו בשביל הקדמת הבן האחר.

אמנם לענ"ד אין נר' כן, שהרי אם מדובר שיש עוד מוהל, הרי שהמוהל האחר ימול ראשונה את הנולד ראשון. ואם מדובר שאין שם עוד מוהל, הרי שעל אבי הבן (השני) מוטלת המצוה למול את הבן הנולד ראשון, וממילא שיש לו להקדימו. ואולי יש לדייק כן מהר"ן ומשאר הפוסקים שלא כתבו חילוק זה משמע שלא ס"ל חילוק זה.

ומ"מ נר' ברור שאם יצטרכו להמתין מלמול את השני עד שיבוא הראשון, הרי שאין להמתין מלמול שהדין כאן נאמר רק לכתחילה ורק לעניין הקדמה, וכעין מה שנכתוב לקמן (סימן ד אות א).

ואם יש זמן למול רק תינוק אחד, נר' שיש למול את שנולד תחילה, ואע"פ שבס' כורת הברית (שם) כתב שיגרילו ביניהם[97], מ"מ נר' שהוא כתב כן משום דס"ל שאין דין קדימות לנולד קודם, אך כבר ביארנו שאין הדין כן.

ובמקרה ששני התינוקות נולדו באותו זמן או שאין ידוע מי נולד קודם נר' שיגרילו ביניהם, וכ"כ בהדיא הברית אברהם (שם) בשם הר' עומדין.

אות ה. קדימות מילת כהן שנולד אחרי ישראל.

לעיל (אות ד) נתבאר שאם ב' תינוקות נולדו באותו יום יש למול קודם את הנולד ראשון. וכן נתבאר לעיל (אות ב) שאם יש ב' תינוקות למול אחד מהם הוא כהן אזי יש למול את הכהן תחילה.

[97] אא"כ יש ב' מוהלים שהקודם זכה.

ויש להסתפק אם הראשון שנולד הוא ישראל והשני הוא כהן, האם המעלה של הנולד ראשון עדיפה על מעלת הכהן או שמא מעלת הכהן עדיפא.

והנה בשו"ת לב ים (סימן כט) כתב שיש להקדים את מילת הכהן, אך אין ראיה מדבריו שהרי הוא סובר שאין דין קדימות לנולד ראשון, וכבר העלנו לעיל (סימן א אות ה) דלא כדבריו.

ובקובץ עץ חיים (שנה א חוברת כא מעמוד קלח) כתב הרב יחיאל הכהן שיש להקדים את התינוק הכהן מכמה טעמים:

א. שהרי מצוות 'וקדשתו' לפי הרבה פוסקים היא מהתורה[98], ואילו הדין אצלנו הוא מדרבנן[99].

ב. מכיון שאין הדין של הקדמת הנולד ראשון מוסכם בפוסקים.

ג. מפני שמבואר בגמ' (יומא סד.) שאף לדעת רבי יוסי המובחר קודם על פני הראשון, וכמש"כ המהר"ץ חיות (שם), ושמא הכהן הוי מובחר.

והנה לגבי הטעם הב' שכתב, הרי שאף הדין של הקדמת הכהן לא מוסכם (עי' לעיל אות ב).

ולגבי הטעם הג', שמילת הכהן נחשבת מובחר לא נהירא, שאין מילת הכהן מובחרת יותר, אלא שיש דין לתת לו קדימות לכבודו[100].

ומ"מ לגבי טעמו הא', אכן ודאי דהכי מסתברא.

אמנם בשו"ת כסא שלמה (שם) כתב שיש להקדים את הנולד ראשון על פני הכהן. אלא שטעמו משום שהוא סובר שאין מצוה להקדים את הכהן,

---

[98] עי' בשדי חמד (מערכת ו כלל כט) ובמהר"ם שיק (או"ח סימן נט).

[99] עי' ברא"ש יומא (סו.).

[100] ומה שאולי ניתן להוכיח מהסוגיא הנ"ל הוא שאין הקדמת הקודם חמורה כל כך, שהרי חזי' שהוא נדחה מפני המובחר הכי נמי נימא שידחה משום 'וקדשתו', ויש לדחות זאת.

אך לעיל (סימן א אות ה) הבאנו דבריו, וכתבנו שהעיר כחולקים עליו שיש קדימות לכהן.

אות ו. דינים העולים מסימן זה.

באות א התבאר שאם יש שני תינוקות למול אחד מילה בזמנה ואחד מילה שלא בזמנה - יש למול קודם את המילה בזמנה.

אולם אם הנימול שלא בזמנו הובא למקום המילה קודם לנימול בזמנו יש למולו ראשון.

באות ב התבאר שאם יש שני תינוקות למול ואחד מהם הוא כהן ואחד הוא ישראל יש להקדים את מילת הכהן.

באות ג התבאר שאם יש מילה בזמנה של ישראל ומילה שלא בזמנה של כהן שנראה שיש למול קודם את המילה בזמנה של הישראל.

באות ד התבאר שכאשר שני התינוקות נולדו באותו יום, הרי שביום השמיני - יש למול תחילה את התינוק שנולד ראשון. אמנם אם מילת הראשון מתאחרת - יש למול את הנולד שני ואין להמתין לנולד ראשון.

באות ה התבאר שאם שני התינוקות נולדו באותו היום, והראשון שנולד הוא ישראל והשני הוא כהן, הרי שיש להקדים ולמול את מילת הכהן תחילה ואחר כך את הישראל.

lebliblary.co.il הספרייה לבלבלי

סימן ד – הקדמת מצוות מילה למצוות אחרות

א. יתבאר על קדימות מצוות המילה לפדיון הבן.

ב. יתבאר אם יש להקדים קבורת מת או ברית המילה.

ג. יתבאר כשהאב אונן אם יש להקדים המילה או הקבורה.

ד. יתבאר אם יש להקדים ברית מילה או חתונה.

ה. הדינים העולים מסימן זה.

אות א. קדימות מצוות המילה לפדיון הבן.

הראנ"ח (סימן עט) כתב שאם נדחתה הברית מילה לזמן הפדיון, יש למולו קודם לפדיון, אע"פ שעיקר זמנו של הפדיון הוא באותו היום, מ"מ מכיון שמצוות מילה היא כניסה לדת וקבלת מלכותו ואלמלא המילה אין חיוב במצוות הפדיון הלכך יש למול תחילה[101], וכ"פ הש"ך (יו"ד סימן שה ס"ק יב).

וביאר החת"ס (חיו"ד סימן ש) שכוונת הראנ"ח היא שהמילה היא כניסה ליהדות, ולמרות שבודאי אין היא מעכבת את הפדיון, מ"מ הוי נוי למצוות פדיון ובכלל 'זה אלי ואנווהו'.

הדברי מלכיאל (ח"א סימן יז) הוכיח שמצוה שהיא חובת היום קודמת למצוה שאין עיקר זמנה הוא אותו היום, והתקשה מדינו של הראנ"ח, וכתב על זה ג' סברות:

א. אפשר שהראנ"ח מירי שביום הל' התינוק נתרפא והוי אותו היום חובת היום גם למילה. אך אם האב לא מל קודם לכן בפשיעה אפשר שאכן הפדיון יהיה קודם.

---

[101] וכעין מה שאמרו במדרש (מכילתא דר' ישמעאל שמות כ) 'קבלו מלכותי ואח"כ קבלו גזרותיי'.

ב. פדיון לא הוי חובת היום מכיון שאחר יום הל' אין הפרש באיזה יום פודין[102]. וממילא יש להקדים את מצוות המילה מפני שהיא תדירה יותר[103], וכן מפני שהיא גדולה יותר במעלתה (שנכרתו בה יג' בריתות), וכן משום שהיא שקולה כנגד כל התורה[104].

ג. והוסיף שאף אם נאמר שהפדיון הוא חובת היום בשונה ממצוות מילה, מ"מ עדיין יש להקדים את המילה מפני שאר הטעמים שהובאו (בטעם הקודם) להקדים את המילה, וכמו שמילה קודמת לשופר אע"פ שהשופר הוא חובת היום (סימן ה אות ה).

והנה הסברא הא' שכתב אינה נראית מהראנ"ח, שהרי הוא לא חילק בתשובתו בין אם העיכוב נגרם בגלל פשיעת האב או משום חולי.

וכסברא הב' שכתב אכן כ"כ בס' הברית (סימן רס במקור וביאור הל' אות ד), וכן דעת המג"א (או"ח סימן רמט ס"ק ה, וסימן תקסח ס"ק י), ועי' ביבי"א (ח"ו, חיו"ד סימן כה אות ב) שהביא עוד פוסקים שסוברים כן, והביא שיש חולקים על זה, ע"ש.

וכסברא הג' שכתב כ"כ החיד"א (חיים שאל, ח"א סימן לא).

ובס' חכם לב יקח מצוות (עמ' רנח) כתב עוד סברא בשם ס' חסדי דוד (ערכין פ"ב, ה"ב) שרק אם התחיל במצוה שייך לומר חביבה מצוה בשעתה, וממילא אם לא התחיל בפדיון עדיף שיתחיל במצוות מילה. ומ"מ אין רמז מהראנ"ח לחילוק זה.

א"כ נר' ברור לדינא שיש להקדים את מצוות המילה לפדיון הבן, שהרי כן ס"ל לכל הפוסקים שהבאנו למעלה, ועי' ביבי"א (שם אות א) שהביא עוד פוסקים הסוברים כן.

---

[102] ויש רק משום מצוות זריזין יש להקדים הפדיון.

[103] אמנם עי' בבית אפרים (חאו"ח סימן סב) שכתב שאפשר שדוקא מילה בזמנה היא תדירה יותר מפדיון, אך מילה שלב"ז אפשר שפדיון הוי תדיר טפי.

[104] וצ"ע למה הוא לא נקט את הטעם של הראנ"ח, וכפי שביארו החת"ס.

אמנם פשוט שכל זה רק לגבי להקדים את המילה לפדיון, אך אם אין מלין את התינוק באותו היום בודאי שיש לפדות את התינוק ולא לחכות עד שימול. שכן הראנ"ח דיבר רק על קדימות, וכ"נ מכל הטעמים שהובאו לעיל שהם טעמים רק על הקדמה.

וכ"כ בהדיא החת"ס (שם), השיבת ציון (סימן נד)[105], הצ"צ (סימן קכח), הדברי יציב (חיו"ד סימן קצז), המשנ"ה (ח"ה סימן קעט) וכן העלה היבי"א (שם) בשם הרבה פוסקים, וזה ברור.

אות ב. אם יש להקדים קבורת מת או ברית המילה.

כתב הרמב"ן (תורת האדם עמ' קט) שהמילה קודמת לקבורת המת מכיון שכבוד החיים קודם לכבוד המתים, וכ"כ הפרישה (יו"ד סימן שס ס"ק ד) בדעת הרמב"ן, וכ"פ השו"ע (שם).

וביאר הערוה"ש (שם אות ד) שהטעם הוא מכיון שאין מצוה יותר גדולה ממצות המילה[106]. ותמה עליו באבן יעקב (סימן חי) למה הוא לא כתב את הטעם שכתב הרמב"ן (ובפרט שהטעם שכתב לא מועיל להקדים כלה למת, והרי הרמב"ן פסק שגם כלה קודמת למת מאותו טעם).

ונ"ל שהערוה"ש נקט טעם זה בשביל שהל' זאת תסתדר גם לדעת הרמב"ם, שכן מהרמב"ם (פי"ד מהל' אבל הל' ח) נר' שהוא לא סובר את הטעם של הרמב"ן (שכבוד החיים קודם לכבוד המתים), שהרי לפי הרמב"ם כלה איננה קודמת למת.

ויש להדגיש שלא מדובר כאן במת מצוה, שאילו במת מצוה הוא קודם לכל, וכן מבואר ברמב"ן ובטור (שם).

---

[105] והוא הוסיף שאם לא נאמר כן, הרי שערל שמתו אחיו מחמת מילה יפטר מכל המצוות.

[106] עי' בטור ובב"י ביו"ד (סימן רס).

והנה בשו"ת זרע אמת (ח"ב סימן קמה, ח"ג סימן קנו) כתב שבימינו מכיון שבלא"ה רובא דאינשי מאחרים את המילה, לכן יש להקדים את קבורת המת.

ולענ"ד דבריו צ"ע, שהרי אנו עוסקים במקרה שאכן ימולו קודם הקבורה והיאך נדחה את המילה נגד דין המפורש ברמב"ן ובשו"ע, שלא מצינו מי שחלק על דין זה, ונבוא לבטל מצות זריזין במילה לחינם. וכי מכיון שיש עבריינים שלא מקפידים על חובת זריזין נבוא לבטל בידיים את מצוות זריזין מאלו המקפידים על המצוות, ואכן שאר הפוסקים לא הזכירו את סברתו.

ומ"מ פשוט שאם מאחרים את המילה, אזי בוודאי שיש לקבור המת קודם, ואין לאחר את הקבורה עד שימול.

אות ג. כשהאב אונן אם יש להקדים המילה או הקבורה.

כתב הרש"ל (בשו"ת הרש"ל סימן ע) שאף אם אבי התינוק אונן, מ"מ יש לו למול את בנו קודם ורק אח"כ לקבור את מתו שאין האונן נפטר ממצוות פרטיות כמו מצוות מילה, ואין במצות מילה ביטול מקבורת מתו. וכן מכיון שזה כבוד המת בזה שמלים את זרעו. וכן מפני שזריזין מקדימין למצוות[107], ובפרט במצוות מילה שזמנה קבוע קודם 'עלינו לשבח'.

וכתב בס' אבן יעקב (סימן חי) שלפי הרש"ל האב אף צריך לברך 'להכניסו', שהרי עליו מוטלת המילה.

וכן בס' האשכול לראב"ד (הל' מו"ק סימן נ) כתב שאף אם האב אונן יש לו חיוב למול את בנו[108].

---

[107] ולמרות שגם בקבורת מת שייך זריזין, מ"מ נר' שבמילה הזריזות חמורה יותר, וכמש"כ לעיל (סימן א אות ב).

[108] ועי' במש"כ עליו בנחל אשכול (שם) בהערות.

והשבט יהודה (סימן שס) הביא תשובה מהרדב"ז שכתב שברור שאם בגלל הקבורה תיפסד המילה ביום השמיני שיש למול קודם. אך אם יספיק לעשות את שניהם באותו יום, אזי יש חילוק בין אם כבר חלה עליו מצות קבורה קודם היום השמיני שאזי יש לקבור קודם. לבין אם קדמה המילה (דהיינו שהמת נפטר אחר תחילת היום השמיני) שאז יש למול קודם הקבורה מפני שהמילה היא חובה על כל ישראל. וכן מכיון שהמילה היא מכבודו של המת. וכן משום שאם יקברו קודם תתבטל המילה באותו היום.

ובנוסף הוא כתב שעדיף למול כשהוא אונן מאשר למול כשהוא אבל, כיון שמצוות מילה נעשית בשמחה (וכדדרשי' בשבת קל.).

אמנם הרמ"א (מובא בט"ז ביו"ד סימן שמא ס"ק ו) ס"ל שיש לקבור קודם המילה כדי שיוכל האב לברך 'להכניסו', שכן כאשר האב אונן הוא פטור ממילת בנו ולכן הוא לא יוכל לברך 'להכניסו', וכן ביארו הערוה"ש (שם סעיף יז).

אבל החת"ס (חיו"ד סימן שכה) והאבן יעקב (שם) כתבו שעיקר טעמו של הרמ"א הוא משום דס"ל שאונן פטור ממצוה זו, ולכן אין לו לעשות מצוה זו.

הט"ז (שם) כתב מעין פשרה בין השיטות, שאם קוברין קודם היציאה מביה"כ אזי יש לקבור קודם (לחשוש לדעת הרמ"א), אך אם קוברים אח"כ הרי שאין לדחות את מצוות זריזין והסנדק יברך 'להכניסו'. א"כ הט"ז ס"ל כרש"ל שאף אונן מחוייב במצוות מילה, אלא שמ"מ מהיות טוב הוא כתב שטוב להרוויח ג"כ את דעת הרמ"א אם לא נפסיד בכך את מצוות זריזין, כן ביאר את הט"ז האבן יעקב (שם).

אמנם אפשר שביאור הט"ז הוא, שלמרות שהאונן פטור ממילת בנו, מ"מ בי"ד חייבים למולו ואם ניתן לקוברו בלי להפסיד זריזין הרי שעדיף לקוברו קודם כדי להרוויח את המצוה שעל האב למול את בנו, אך אם יפסידו את מצוות זריזין בגלל שיקברו קודם הרי שעדיף להפסיד את המצוה המוטלת על האב למול את בנו מאשר להפסיד את מצוות זריזין.

ואולי כך כוונת המהריק"ש (בערך לחם חיו"ד סימן שס, ע"ש) בביאורו לט"ז, וכעי"ז ביאר בשו"ת בית יהודה (חאו"ח סימן ה).

בס' שולחן גבוה (יו"ד סימן שמא ס"ק יג) כתב שהמח' של הרש"ל והרמ"א היא רק בעיר קטנה שאם יקברוהו קודם המילה יתפזרו האנשים, אך באופן אחר גם הרש"ל מודה שיש לקבור קודם.

ולענ"ד ליתא לדבריו, שכן הרש"ל בתשובתו לא הזכיר תנאי זה כלל, ומניין לנו להמציא את זה מעצמנו. ואף הפוסקים שפסקו כמותו לא הזכירו זאת[109]. ובנוסף אין נר' חילוק זה לפי הטעמים שכתב הרש"ל.

המהר"ם שיק (חיו"ד סימן שמ) כתב שאפשר שהרש"ל דיבר רק במילה לבנו ולא במילה לתינוק אחר. וצ"ל שאף לדברי המהר"ם שיק אם המילה תתאחר אם ימתינו למוהל אחר, אזי שיש למוהל האונן למול אף שאין זה בנו, שהרי בכה"ג המילה רמיא עליו.

אמנם המגדל עוז (נחל הי' סעיפים ג-ד) כתב טעם אחר לחילוקו של המהר"ם שיק שרק במילת בנו שרמיא עליו אישית יש בכוחה לדחות את מצוות קבורה שרמיא עליו ג"כ אישית, משא"כ במילת אחר. ומ"מ אם המילה תדחה למחרת אם יקברו קודם יש למול קודם.

ולענ"ד צ"ע בדבריו, והרי לפי כל הטעמים של הרש"ל אין לחלק כן חוץ מהטעם שזה כבוד המת במילת זרעו, ועי' בשו"ת הגרשוני (סימן סב) דמשמע ממנו דלא כדבריו.

ולעניין פסק, החת"ס (שם) והעבודת הגרשוני (שם, ע"ש)[110] פסקו כרש"ל, וכ"פ המהריק"ש (שם) אלא שהוסיף שאם המת נפטר קודם תחילת היום יש לקבור קודם המילה מפני שכבר חלה עליו חובת קבורה ואין לדחותה, אא"כ המת הוא אביו או אימו שאז יש למול קודם שזהו כבודם.

---

[109] אמנם האבן יעקב הזכיר חילוק זה ואף כתב שכן יוצא מדיקדוק בדברי רש"ל.

[110] הוא אף כתב שהרש"ל פסק כן לאו דוקא בברית מילה.

וכדעת הט"ז פסק בתשובה מאהבה (ח"א סימן פה) והביא ב' מכתבים של רבנים שהסכימו עימו, והוסיף שאף במילה שלב"ז הדין כן.

וכדעת הרמ"א פסקו הבית מאיר (ריש סימן רסב)[111], השולחן גבוה (שם) והבית יהודה (ח"ב סימן ה) ונר' מדבריהם שאם מלו כשהאב אונן - אין לברך ברכת 'להכניסו'.

המנחת אלעזר (ח"ד סימן כז) כתב שבסתם מקום יש לנהוג כרמ"א, והביא את המגן גיבורים (חאו"ח סימן עא ס"ק א) שפסק שאם התחילו להתעסק בצורכי הקבורה אזי קודם יקברו, אך אם לא התחילו יש למול קודם, והמנחת אלעזר הסכים עימו.

ולענ"ד נר' שיש לפסוק כט"ז ומכמה טעמים:

א. הוא הדעה המכריעה מבין השיטות.

ב. מכיון שהוא עקרונית מסכים לדעת הרש"ל, וא"כ נמצא שרוב הפוסקים ס"ל כן.

ג. הראב"ד והרדב"ז ס"ל כרש"ל, הרי שג"כ יש ראשונים הסוברים כרש"ל. בניגוד לשיטת הרמ"א שאין ראשונים שכתבו כדבריו.

ד. לפי הדעות שעיקר טעמו של הרמ"א הוא מפני הברכה, הרי שאין הפסד אם ינהגו כט"ז.

ה. לפי הרש"ל אם ננהג כרמ"א הרי שנבטל את מצוות זריזין, ואילו לפי הרמ"א אם ננהוג כרש"ל הרי שאין חשש איסור (שאף אם האב פטור מלמולו, מ"מ לא גרע מחובת בי"ד).

ומ"מ אם חלה חובת הקבורה קודם יום המילה או אם כבר החלו להתעסק בקבורה נר' שיש לקוברו קודם, אא"כ תתבטל המילה באותו היום אם

---

[111] והוא אף כתב שמכיון שכשהאב אונן הוא פטור מלמול את בנו לכן גם הבי"ד פטורים, ומצוות זריזין מוטלת רק על מי שמחוייב במצוה, ועי' לקמן (סימן ו אות א), וע"ע באבן יעקב (סימן חי) שהביא ראיה לדברי בבית מאיר.

הוא יתעסק בקבורה, וכ"כ הרדב"ז (שם), המהריק"ש (שם), המגן גיבורים (שם), וכ"פ המנחת אלעזר (שם).

וזה דלא כשולחן גבוה (שם) והשבט יהודה (סימן שס) שפסקו כדעת הרמ"א אף אם תתבטל מצות מילה באותו יום, וזה פשוט.

אות ד. אם יש להקדים ברית מילה או חתונה.

הדרישה (יו"ד סימן שס) כתב שמילה קודמת לחתן **אחר** הכנסתו לחופה, שהרי מילה קודמת למת ומת קודם לחתן אחר חופתו.

ונ"ל שלפי הוכחו ניתן גם להוכיח שמילה קודמת לחתן **בעת** הכנסתו לחופה, שהרי לרמב"ם מת קודם אף לחתן בעת הכנסתו לחופה, וכ"כ להוכיח בס' בתי כנסיות (סימן רפב) והוסיף שבודאי אף לרמב"ם מילה קודמת למת שכן זה מכילתא מפורשת.

אמנם בעולת כהן (סימן טז) כתב לדחות את דברי הדרישה, שאפשר שהטעם שמילה דוחה את המת וכלה לא דוחה אותו היינו מפני שהמילה היא כבוד המת, והרי שאין טעם זה שייך בהקדמת מילה לחתונה.

עוד כתב להוכיח בס' בתי כנסיות (שם) שהרי מילה היא מצות עשה הגדולה ביותר (עי' בטור ביו"ד סימן רס), והביא את הראנ"ח (סימן עט, והבאנו את דבריו באות א) שכתב שמילה קודמת לפדיון הבן מכיון שאין מקום לפדיון בלא האות של קבלת מלכות שמים שבמילה, וממילא ה"ה לגבי מילה וחתונה.

ובס' וזאת ביהודה (סימן מ) כתב שהמילה קודמת לחתונה מכיון שהמילה היא מצוה בעצמה ואילו החתונה היא רק מכשיר מצוה (למצוות פריה ורביה). ויש להעיר שלפי חלק מהראשונים יש מצוה בחתונה עצמה ללא

קשר לפו"ר[112]. עוד כתב בשם הבית יהודה (יח:) שיש להקדים את המילה שלא ימות התינוק ולא יזכה לעוה"ב.

ובאברהם אזכור (מערכת ב' אות קעז) כתב שמילה קודמת במעלתה על פני חתונה מפני שיש בה כפרת עוונות. אמנם עי' בקובץ תודת הנישואין (מעמוד קכט) שכתב שאין זה ברור שיש כפרת עוונות במילה. וכן עי' בקובץ נחלת שבעה (בתפארת שבעה, הע' תריט) שכתב שי"א שאף בנישואין יש כפרת עוונות.

ובס' חיים ביד (יו"ד סימן עא) כתב שנר' שברית מילה עדיפה (על חתונה) מכיון שאומרים בה קדיש, ומכיון שהיא כהקרבת קורבן, ומ"מ כתב שזה בתנאי שיהיו י' גברים בנישואין ויוכלו לומר שם שבע ברכות ולא יתבטלו ברכות הנישואין בהיעדרו, וכן אם הוא צריך להיות השושבין ויהיה צער בהעדרו הרי שיש לו לבוא לנישואין.

ולדינא הוא נשאר בספק, ולכן הוא כתב שיש להקדים לפי קורבה משפחתית או קורבת מגורים.

ברם המעשה אברהם (חיו"ד סימן מט) והקול אליהו (ח"ב סימן לז) נטו לפסוק שעדיף לילך לחופה מפני שבכך מקיים שמחת חתן וכלה.

החשוקי חמד (סוכה כה:) דן לאיזה מצוה עדיף לילך, והכריע שעדיף לילך לחתונה, ומכמה טעמים: **א.** אומרים שבע ברכות. **ב.** אומרים שהשמחה במעונו. **ג.** זוכים בה' קולות, והביא עוד ב' ראיות מדינים בשו"ע (או"ח שלח, ו. ו- תרמו, ו)[113].

ונלע"ד שאם הספק הוא מה לעשות קודם מילה או חתונה אזי יש להקדים את המילה מכיון שהדרישה, הבתי כנסיות והוזאת ליהודה הוכיחו מכמה

---

[112] התבאר בצלעות הארון בח"א בסוגיית קי' ונישואין (סימן א אות ב מספר 1).

[113] עוד כתב שאם הזמינוהו למילה - יש לו לילך למילה כדי שלא יהיה מנודה לשמים, אך עי' בקובץ תודת הנישואין (שם) מש"כ בעניין הנידוי.

טעמים שמילה קודמת, ואף הפוסקים שהבאנו שכתבו שיש מעלה בנישואין, מ"מ הם כתבו זאת לגבי השאלה לאיזה מצוה עדיף לילך.

ומה עוד שהטעם של החולקים הוא מפני שס"ל שמעלת החתונה היא יותר גדולה ממעלת המילה, והיאך נפסוק כדבריהם והרי מנגד יש כמה פוסקים (אברהם אזכור, חיים ביד ובתי כנסיות) שכותבים שמעלת מילה גדולה יותר. הלכך נר' שאין לפסוק לפי המעלה, אלא יש לילך אחר הפוסקים המקדימים את המילה מתוך מקורות וראיות.

ומה עוד שהתבאר לעיל (סימן א אות ב) שחובת הזריזות במילה היא חמורה יותר מאשר בשאר מצוות[114].

אמנם לגבי השאלה להיכן עדיף לילך לברית מילה או לחתונה, נר' לכאו' שהצדדים שקולים ואין הכרעה מוחלטת לצד מסויים.

ולפי' נלע"ד שיש להעדיף לילך לחתונה מכיון שבמצוות מילה י"א (הובאו לעיל בסימן ב אות ב) שאין שום מצוה בהשתתפות במילה (למי שאינו המוהל), ואף לפי החולקים על הי"א הזה, מ"מ המצוה היא רק משום ברוב עם, משא"כ בחתונה שחוץ מהמעלה של ברוב עם מקיימים ג"כ מצוות שמחת חתן וכלה[115], כן נלע"ד.

אות ה. דינים העולים מסימן זה.

באות א התבאר שתינוק שהגיע ליום השלושים והוא עדיין ערל, וצריך למול ולפדות אותו - יש למולו קודם ורק אחר כך לפדותו.

אמנם אם אין מלין אותו באותו היום - יש לפדותו ואין לחכות עד שימולו אותו קודם הפדיון.

---

[114] ואם יש חשש שהמילה תדחה למחרת עקב החתונה אין ספק שיש להקדים את המילה, עי' מש"כ לעיל (אות ד).

[115] ואמרי' בכתובות (יז.) מבטלין ת"ת להכנסת כלה, ואילו לגבי מילה לא אמרי' כן.

hebrewbooks.org/pdfpm.aspx?mid=

באות ב התבאר שאם יש מת מצוה לקבור או תינוק למול - יש לקבור את המת מצוה קודם.

אמנם אם אינו מת מצוה, הרי שמצוות מילה קודמת וימול קודם ואחר כך יקבור. ומ"מ אם בכל מקרה מתכוונים לאחר את המילה אזי יש לקבור בהקדם ואין לחכות שימולו קודם.

באות ג התבאר שאם אבי הבן הוא אונן ויש לו תינוק למול ומת לקבור, אזי אם קוברים אחרי היציאה מבית הכנסת - יש למול קודם ורק אחר כך לקבור (ואבי הבן יתן לאחר לברך 'להכניסו').

אבל אם קוברים קודם שהצבור יוצאים מבית הכנסת יש לאב לקבור קודם ורק אחר כך למול. ומכל מקום אם בגלל הקבורה תתבטל המצוה באותו היום יש למול קודם הקבורה בכל מקרה.

באות ד התבאר שאם יש באותו מקום מילה או חתונה יש לעשות את המילה קודם לחתונה.

אמנם אם יש את שניהם במקומות אחרים והאדם מתכנן ללכת לאחד מהם - עדיף ללכת לחתונה מאשר ללכת לברית המילה (חוץ מאשר אבי הבן והמוהל).

lebilibrary.co.il

סימן ה – ברית מילה במועדים

א. יתבאר זמנה של המילה ביחס לתפילת שחרית.

ב. יתבאר זמנה של המילה ביחס לתפילות שבת.

ג. יתבאר זמנה של המילה ביחס לביעור חמץ.

ד. יתבאר זמנה של המילה בתשעה באב, ביחס לקינות ולחצות היום.

ה. יתבאר זמנה של המילה בראש השנה, ביחס לתקיעת השופר.

ו. יתבאר זמנה של המילה בשבת ראש השנה.

ז. יתבאר זמנה של המילה ביום הכיפורים.

ח. יתבאר זמנה של המילה בפורים, ביחס לקריאת המגילה.

ט. הדינים העולים מסימן זה.

אות א. ברית מילה אחר תפילת שחרית.

התרוה"ד (סימן רסו) והרדב"ז (סימן רנא) כתבו שתפילת שחרית קודמת לברית המילה, וכ"נ מהאו"ז (סימן ערה).

ואף הערוה"ש (רסב, ט) כתב שיש לעשות את המילה אחר תפילת שחרית מפני ג' טעמים:

א. התפילה היא תדירה יותר מהמילה, וכ"כ הגר"א (או"ח תרכא, ב) והמ"ב (שם ס"ק ט).

ב. יש בתפילה הרבה מצוות (תפילין, ציצית, ק"ש ותפילה).

ג. צריך לסעוד בברית המילה, וא"א לסעוד קודם התפילה.

lebibrary.co.il חוברת הסימניות לזיבוביץ

ונ"ל שהטעם הא' אינו מספיק, מכיון שיש מח' אחרונים אם מצוה דרבנן תדירה קודמת למצוה מדאו' שפחות תדירה, וכעי"ז כתב בכורת הברית (סימן רסב ס"ק ד)[116].

והטעם הב' שכתב ג"כ לא ברור, וכי לא ניתן לשים ציצית ותפילין ולקרוא ק"ש קודם המילה בלי תפילה ג"כ, והרי בלא"ה יש לשים את התפילין והציצית מיד בקומו.

ואף הטעם הג' שכתב לא נר', והרי ניתן לעשות את הסעודה אחר התפילה, וכמש"כ התשב"ץ (ח"ג סימן ח) שא"צ לעשות את הסעודה מיד אחר הברית. וכן קשה למה להחשיב את סמיכות סעודת המילה למילה יותר מחובת הזריזות במילה.

ובס' כורת הברית (שם) כתב שאפשר שהטעם שמקדימים את התפילה הוא מפני שצריך לשתות יין בברית וא"א לשתות קודם התפילה.

וגם דברים אלו אינם ברורים, והא אין שתיית היין מעכבת. ומה עוד שניתן לתת ליולדת או לילדים לשתות (כדרך שנותנים בצומות). ואין נר' כלל שבשביל שתיית יין נפסיד את מצוות זריזין, ואכן נר' מלשונו של כורת הברית גופיה שהוא לא סמך על טעם זה.

ואח"כ ראיתי שהראשון לציון (רסה, ד) והבית הלל נחלקו אם יש לבטל את המצוה על הכוס בשביל מצוות זריזין, שלפי הבית הלל אין להתעכב כלל, ואילו לפי הראשל"צ יש להתעכב **מעט**.

[116] עי' בשו"ת הרי יהודה (חאו"ח סימן ב) שהביא ד' שיטות בזה.

ובדברי מלכיאל (ח"א סימן יד, הובא בס' הברית סימן רסב אות כא) כתב שמכיון שאצל ברית מילה כתוב 'ביום'[117], ולגבי תפילת שחרית כתוב 'בבוקר'[118], לכך יש להקדים את התפילה.

ואף את סברא זאת יש לדחות, שהרי במילה קי"ל שיש להקדימה ולעשותה בבוקר, וכמו שכתבו הטור והשו"ע (ריש סימן רסב). והטעם שכתוב 'ביום', עי' בשו"ת הרי יהודה (חיו"ד סימן י), ודו"ק.

ועוד כתב הדברי מלכיאל (שם) שיש להקדים את התפילה, מכיון שהיא מצוה עוברת תוך ד' שעות.

ולכאו' אם יודע שיספיק את שניהם אין הטעם הזה מועיל. ומה עוד שאף מצוות מילה היא מצוה עוברת, וכש"כ שמצוות הזריזות במילה הויא מצוה עוברת. ואין נר' לחלק שמצוות התפילה עוברת יותר מוקדם, ובפרט שאף לגבי התפילה בדיעבד אפשר עד חצות (או"ח פט, א), ואף לגבי מילה עד חצות זה זמן עשייתה מצד זריזין, עי' לעיל (סימן א אות ג).

ולכאו' היה צריך להקדים את המילה לתפילה שבכך יקיים את מצוות זריזין שי"א שהוא מדאו' (הובא לעיל בסימן א אות א)[119], וכש"כ במילה שחיוב הזריזות חמור טפי, וכמו שהתבאר לעיל (שם באות ב), משא"כ תפילה שהיא מצוה מדרבנן ומצי להתפלל אחר הברית מילה.

אמנם מכיון שראינו שהראשונים[120] סוברים שיש להקדים את התפילה, וכן נקטו האחרונים והביאו כמה טעמים לכך, הרי שכן יש לפסוק.

---

[117] "וביום השמיני ימול בשר ערלתו" (ויקרא יב, ג) [במילת אברהם לא נאמר 'ביום'].

[118] "וישכם אברהם בבוקר וגו'" (בראשית יט, כז) [כל 'וישכם' שנא' בתורה וביהושע, סמוך לו 'בבוקר'. למשל גם 'וישכם אבימלך בבוקר' (בר' כ, ח), 'וישכם יעקב בבוקר' (בר' כח, יח) וכן אצל לבן, משה ויהושע (בר' לב, א. שמות לד, ד. ויהושע ג, ד)].

[119] וכן מפני שהמילה חמורה יותר, ועי' בכף החיים (סימן תקפד אות זך) שכתב סברא זאת להקדים מילה לשופר.

[120] למרות שבדעת הרדב"ז אפשר לומר שהוא אזיל לשיטתו דס"ל (סימן לה) שמצוה מן המובחר דחיא לזריזין, אך לפי החולקים עליו שסוברים שזריזין עדיף על מצוה

ונר' פשוט שכל הספק הזה הוא רק אם אבי התינוק והמוהל לא התפללו, אך אם כל הציבור לא התפללו פשוט הדבר שיש להתפלל קודם ולא לגרום לכל הציבור להתעכב מלהתפלל בשביל המילה, שמצוה דרבים עדיפא (עי' ברכות מז:)[121].

אות ב. ברית המילה ביחס לתפילת מוסף של שבת.

האו"ז (הל' מילה סו"ס צו) והאורחות חיים (הל' מילה אות א) כתבו שבשבתות וימים טובים יש למול אחרי מוסף. ויש לעיין מה הטעם בזה.

לעיל (אות א) ביארנו שיש להקדים את תפילת שחרית למילה מכמה טעמים, אמנם נר' שחלק מהטעמים לא שייכים לגבי תפילת מוסף.

הטעם שכתבנו שמכיון שבתפילה יש הרבה מצוות (ק"ש, ציצית) לכך יש להקדימה, הרי שהוא אינו שייך במוסף.

וכן הטעם שכתבנו שיש להתפלל שחרית קודם מכיון שאסור לאכול קודם התפילה (ואיך ישתו יין ויעשו סעודה) - לא כ"כ שייך כאן שהרי הרבה פחות חמור לאכול קודם מוסף.

מן המובחר אין ראיה, מ"מ אין הכרח לחלק כן, ועדיף לא להרבות במחלוקות לא הכרחיים.

[121] הערוה"ש (שם) כתב שאם הציבור התפללו ורק האב או המוהל לא התפללו אזי יש למול קודם ואח"כ להתפלל. ולכאו' דבריו תמוהים שאם התפילה קודמת למילה (וכמו שכתב קודם), א"כ מאי נפ"מ אם אחרים התפללו או לא הרי סוף סוף על האב מוטלת מצוות המילה והרי הוא לא התפלל.

אלא שהערוה"ש אזיל לשיטתיה (התבאר בסימן ו אות א) שאין לאחר את מצוות המילה אפי' שעה אחת בשביל המצוה של האבא למול. ולכך אם הציבור יתפללו יש להם למול מיד ולא להמתין לאב שיתפלל, ומכיון שסוף סוף כעת הציבור צריכין למול את התינוק, אזי יבוא האב האב למולו ואח"כ יתפלל.

אמנם לקמן (שם) יתבאר שהעיקר להל' שיש להמתין לאב שימולנו.

וכן הטעם משום שלגבי תפילה כתוב 'בוקר' ואילו במילה כתוב 'יום', ג"כ לא שייך בתפילת מוסף, שהרי לא כתיב במוסף בוקר, אדרבה לגבי קרבן מוסף נאמר 'ביום' (במדבר כח, ט).

והטעם שתפילת שחרית היא מצוה עוברת ג"כ לא שייך כאן שהרי תפילת מוסף זמנה כל היום ולכתחילה אין לאחרה יותר מז' שעות. והרי גם מצוות מילה זמנה כל היום ולכתחילה אין לאחרה עד חצות היום (עי' לעיל סימן א אות ג).

וכן הטעם שתפילת שחרית קודמת מפני שהיא תדירה יותר, עי' בגר"א (או"ח סימן תרכא, ב) שכתב שמוסף אינו תדיר יותר ממילה[122], והדברי מלכיאל (ח"א, חאו"ח סימן יז) אף כתב שמילה יותר תדירה ממוסף, ומ"מ עי' בהדרת מרדכי (בראשית כג, ג) שכתב שמוסף תדיר יותר ממילה.

ולכאו' יש להוכיח מכאן שכל הטעמים שהבאנו לעיל לגבי הקדמת תפילת שחרית למילה אינם עיקר. אלא שאפשר שמכיון שבלא"ה דוחים את המילה אחר שחרית הרי שדוחים אותה ג"כ אחר מוסף כדי שלא להפסיק בתפילה. אך תירוץ זה דחוק שהרי בר"ה ויוה"כ יתבאר לקמן (אותיות ה ו- ז) שיש למול קודם מוסף[123].

ואכן הדברי מלכיאל (שם) כתב שלכאו' המילה היתה צריכה להיות קודם מוסף מכיון שהיא תדירה יותר (ולמעלה כתבנו שאין זה ברור שהיא נחשבת לתדירה יותר).

וכן מכיון שהיא מדאו' וגם משפני שהיא שקולה כנגד כל המצוות. אלא שמוסף קודם מפני שהוא חובת היום בשונה ממילה.

---

[122] ועי' בטל חיים (שבת ח"ג סימן ו) שכתב שמוסף של שבת תדיר יותר ממילה, אך מילה תדירה יותר ממוסף של ר"ה ויוה"כ, ולדבריו אין ראיה מהגר"א הנ"ל. ומ"מ אין דבריו נראין כלל.

[123] ומ"מ יש ליישב זאת, שבר"ה ויוה"כ מכיון שיש חשש שנפסיד זריזין מפסיקים למול באמצע התפילה, משא"כ בשבת שאין חשש זה.

אמנם בהמשך דבריו הוא הוכיח שגם מילה היא חובת היום, ולכך כתב שיש להקדים את המוסף מפני שהוא מוטל על כל הציבור, משא"כ מילה שהיא מוטלת רק על האב, ואין להטריח את כל הציבור בשביל זה.

ולגבי מש"כ שמילה רמיא רק על האב, לכאו' צ"ע שהאב ימול קודם ואח"כ יתפלל, ותירץ הדברי מלכיאל (שם) שמכיון שהאב יפסיד תפילה בציבור הו"ל מצוה עוברת, ולכאו' לפ"ז אם יוכל למצוא מניין אח"כ אזי יהיה לו למול קודם[124].

השבות יעקב (ח"א סימן ל) כתב שאף בשבת אם יגמרו את תפילת מוסף אחר חצות היום ותתבטל מצוות זריזין יש למול קודם מוסף (כמו בר"ה ויוה"כ).

אמנם נר' שהשבו"י הולך לשיטתו שעיקר הטעם שמלין קודם מוסף בר"ה ויוה"כ הוא משום זריזין מקדימין למצוות (הובא לקמן באות ה). אך לפי הסוברים ששמה מקדימין את המילה למוסף משום שזה נלמד מדרשות מהפסוקים, אפשר שלשיטתם בכל מקרה יש למול אחר מוסף.

אמנם עי' בחת"ס (חאו"ח סימן סט) שנר' מדבריו שאכן מעיקר הדין יש למול קודם מוסף משום זריזין, וכן דקדק באוצר הברית (ח"ב פ"ט סימן יא סעיף ט), ולפי' כתב שהרשות ביד האב למול קודם מוסף, וכן מובא בישא יוסף (ח"ב, חאו"ח סימן סט) בשם הרי"ש אלישיב, והוסיף שאז יש למול אחר קריה"ת.

אמנם לענ"ד אין ראיה מהחת"ס אלא רק אם מדובר שבכל מקרה הם עושים הפסקה בין שחרית למוסף, שאז יש למול קודם מוסף משום זריזין, וכ"כ בפסקי תשובות (סימן רפד הערה 166), אך אם אין עושים הפסקה - נר' שיש למול אחרי מוסף וכמש"כ הראשונים בהדיא, ולמרות שאין איסור אם עושים את המילה קודם מוסף ואף ירוויחו בכך מצוות

[124] ולגבי מה שהוא כתב שאפשר שבגלל שיפסיד ברוב עם, עי' במש"כ לעיל (סימן ב אות ב) שאין לאחר את המילה בשביל ברוב עם.

זריזין, מ"מ מכיון שהראשונים והפוסקים סתמו שבשבת יש למול אחר מוסף - כך יש לנהוג.

אות ג. ברית מילה קודמת לביעור החמץ.

תנן במסכת פס' (מט.): "ההולך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו' ונזכר שיש לו חמץ בתוך ביתו, אם יכול לחזור ולבער ולחזור למצוותו יחזור ויבער, ואם לא - מבטלו בליבו".

הרי שאם ניתן לעשות גם מילה וגם ביעור צריך קודם לבער, אך אם לא ניתן לעשות את שניהם, הרי שיש לבטל את החמץ בליבו, שכן מדאו' סגי בהכי וימול את בנו, וכ"פ השו"ע (או"ח תמד, ז).

וכתב השאילתות (פרשת צו סימן עד): "מ"ט (צריך למול ולא לבער את החמץ) פסח ומילה דאו' ביעור חמץ דרבנן דאי מדאו' בביטול סגי ליה".

ודייק מדבריו בהעמק שאלה (שם אות ו) שאם ביעור חמץ היה מדאו' הרי שהוא היה דוחה את המילה, וממילא בערב פסח אחר השעה השישית שלא מועיל לחמץ ביטול והביעור הוא חובה מדאו' אזי הביעור יהיה קודם למילה. וביאר שהטעם בזה הוא מפני שתשביתו הוא עשה חמור שיש בו לאו (בל יראה ובל ימצא).

וכן מבואר במאירי (פס' מט. בד"ה ואמר) שכתב: "וקודם איסורו הוא (מה שדיברה משנתינו), שאם לאחר איסורו הרי אינו ברשותו לבטלו ואינו יכול לשחוט את הפסח וחמץ קיים ועכ"פ צריך לחזור".

הרי שהוא העמיד את המשנה קודם שעה שישית, ולכאו' היה מקום לומר שהוא כתב כן רק בגלל שחיטת הפסח שא"א לשחוט את הפסח כאשר יש לו חמץ בבית, אך לא לגבי מילה.

אלא שמצאתי שהמכתם (שם בד"ה ואם לאו) כתב: "מיהו ה"מ קודם שש וכו', אבל אם היה אחר שש שאינו ברשותו לבטלו צריך לחזור ולבער דהיאך ישחוט את פסחו ועדיין יש לו חמץ קיים וכו' **וכן מילת בנו נמי**

דאין עשה דמילה דוחה את לא תעשה דב"י וב"י ועשה דתשביתו, ואם אין לו שהות לחזור ולבערו ולעשות המילה **תדחה המילה עד אחר זמנה**". ונר' שזוהי ג"כ כוונת המאירי.

וכ"כ המהר"ם חלאווה (שם בד"ה ואם) אלא שנתן טעם אחר, וז"ל: "ודוקא קודם שש, אבל לאחר שש דלאו ברשותיה קיימא ולא מצי מבטל ליה אפי' אין לו שהות יחזור ויבער, ואע"ג דבפסח ומילה איכא כרת לאו דחמץ עדיף **דקדים איסוריה**", וכן הפר"ח (על השו"ע שם) כתב שהטעם שתשביתו קודם מפני שהוא קדם לפסח ולמילה.

א"כ מבואר מכל אלו הראשונים שאחרי שש שעות יש לקיים את תשביתו קודם למילה. אלא שלפי המכתם הטעם לזה היא משום שיש ג"כ לאו דב"י ודב"י, וקרוב לדבריו כתב העמק שאלה, אלא שכתב שבגלל שיש לאו דב"י לכך העשה של התשביתו נעשה אלים טפי.

ואילו לפי המהר"ם חלאווה נר' שאין לאו דב"י משעה שישית[125], אלא טעמו כמו שביאר הדבר אברהם (ח"ב סימן א) שבמילה רק ברגע האחרון של היום מבטלים את האיסור, משא"כ לגבי מצוות תשביתו שבכל רגע ורגע מחצות היום עוברים איסור, ולפי' לאו דתשביתו נחשב דקדים איסוריה.

ואף המג"א (שם ס"ק יא) פסק כן ומהטעם של המהר"ם חלאווה, ומהערוה"ש (שם סעיף יג) נר' שהבין שהמג"א כתב את הטעם הזה בשביל שיסתדר גם לשיטות שהלאו דב"י מתחיל מהלילה, אך לפי השיטות שהלאו מתחיל מחצות היום א"צ לטעם זה שבודאי אין עשה דמילה ידחה ב' לאוין ועשה, וכ"פ הערוה"ש, האליה רבה (שם אות ח) והמשנ"ב (שם ס"ק כט).

אמנם המחה"ש (על המג"א הנ"ל) הקשה על המג"א והלא אף במילה שלא בזמנה עובר בכל שעה ושעה.

---

[125] שאילו היה סובר שיש לאו דב"י וב"י, הרי שהוא לא היה צריך להגיע לטעם שכתב.

והנה על קושיית המחה"ש מצינו כמה תירוצים:

א. השער הציון (שם ס"ק כד) כתב שבמילה בזמנה אין עוברים בכל שעה ושעה אלא רק בסוף היום, ולכן לא קשה ממנה. ואף במילה שלב"ז שעובר בכל שעה ושעה, מ"מ הרי יכול לתקן את האיסור אם ימול אח"כ (יתקן את האיסור למפרע), משא"כ לגבי מצוות תשביתו.

אך הדבר אברהם (ח"ב סימן א אות ב) דחה את דבריו, והא כשימול אח"כ יתקן רק את הכרת ולא את העשה שביטל.

ב. הדבר אברהם (שם) תירץ שבאמת המג"א דיבר רק במילה בזמנה ולא במילה שלב"ז[126].

ולענ"ד הוא סתר יותר מאשר בנה, שבודאי וללא שום ספק המג"א וכל הראשונים שהבאנו למעלה אינם מחלקים כלל בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה, שהרי הם סתמו דבריהם ולא חילקו בזאת.

ג. הדברי יחזקאל (סימן יב) כתב שאם מילה בזמנה דוחה שבת הרי שכש"כ שיש למילה בזמנה לדחות את התשביתו, והוסיף שמכיון שאף הקדמת מילה דוחה שבת[127] לכן הקדמת המילה דוחה ג"כ תשביתו, ולפ"ז כתב שהמג"א דיבר רק במילה שלב"ז.

והנה מהראשונים ממש לא נר' כדבריו, ומדברי המכתם מפורש דלא כדבריו (שכתב 'תדחה המילה עד אחר זמנה', משמע דאנן קיימינן במילה בזמנה), ואף מהמשנה עצמה ומהמג"א אין נר' כדבריו שאם היו סוברים כן, היה להם לכתוב זאת במפורש.

ולגבי קושייתו נר' שאפשר לומר שמילה דוחה שבתות וימים טובים רק בגלל שא"א כלל לקיים את שניהם, משא"כ אצלנו מכיון שיכל לקיים את שניהם (אם היה מל קודם חצות), לכך אין המילה דוחה את התשביתו.

---

[126] ועי' בחידושי ר"ח על הש"ס (פס' ד.).

[127] ע"ש שהביא ראיה לזה.

ועוד אפשר לומר שבשבתות ובימים טובים רק המילה עצמה דוחה אותם ולא מכשירי המילה, ואילו אצלנו ההליכה למילה נחשבת כמכשירי המילה ולכן אין ההליכה למילה דוחה את התשביתו (כך אמר לי ת"ח אחד).

ד. השואל ומשיב (מהדו' תניינא ח"ג סימן קז) כתב שבודאי שמצוות מילה חמורה יותר מתשביתו, אלא שהמשנה מדברת שיש מוהל אחר שימול את הבן, והספק הוא אם יש לאב לחזור בשביל שהוא בעצמו ימול ויקיים את המצוה בעצמו (מפני שהיא מוטלת עליו). והמשנה קמ"ל שאין המצוה שהאב עצמו ימול קודמת לתשביתו[128].

אמנם מדברי הראשונים ומשאר הפוסקים שכתבנו למעלה מבואר דלא כדבריו, אלא אף מצוות מילה עצמה נדחית מפני תשביתו.

ה. לענ"ד אין כאן קושיא מב' סיבות. חדא, כבר כתבנו שהערוה"ש ביאר שהמג"א כתב את הטעם הזה לרבותא (ויש רבותא שבמילה שלב"ז לא ברור שעובר בכל שעה ושעה, משא"כ בתשביתו), ואה"נ יש גם את הטעם שיש בעשה דתשביתו ג"כ לאווין, וממילא מטעם זה יש לו לדחות את מילה שלב"ז[129].

שנית, לעיל (סימן א אות ד) התבאר שהעיקר להל' הוא שאף במילה שלב"ז אין עוברים איסור בכל שעה ושעה.

ועי' באבן העוזר (על השו"ע שם) שחלק על המג"א, ועי' בחוקת הפסח (ס"ק ג) ובפרי יצחק (ח"ב סימן יז) מש"כ ליישב את דברי המג"א, וכן לפי מש"כ מהערוה"ש ג"כ מיושב, ודו"ק.

א"כ עלה בידינו שמילה בין בזמנה ובין שלא בזמנה נדחית מפני מצוות התשביתו בע"פ אחרי השעה השישית (ואף אם התינוק ישאר ערל עד למחרת). ומהמכתם ומהמהר"ם חלאווה מבואר שזה עד אחר השעה

---

[128] ואם אין אחר שימול יש לאב לחזור ולקיים מצות מילה.

[129] ואפשר שמכיון שאצלנו מדובר במילה בזמנה ממילא הוא לא הוצרך לכתוב מפורש טעם שיועיל ג"כ למילה שלב"ז.

השישית, וכ"כ האליה רבה (שם), ועי' במ"ב (שם) שהסתפק שהרי כבר מתחילת השעה השישית אין החמץ ברשותו וא"א לבטלו מדרבנן.

ולענ"ד העיקר בזה הוא שדוקא אחר השעה השישית התשביתו דוחה את המילה, וכפי שמבואר בראשונים שהרי קודם לזה לכו"ע אין את הלאו של בל יראה ובל ימצא, וכן מכיון שמדאו' אין חיוב להשבית ורק מדרבנן יש חיוב לבער הרי שאין לדחות עשה דמילה בשביל חובת ביעור מדרבנן.

אות ד. אם מילה בתשעה באב לפני הקינות או חצות היום.

המהרי"ל (סדר התפילות לט' באב, אות כה) כתב שבט' באב יש למול אחר הקינות, והוא הביא שהאבי עזרי (סימן תתצא) כתב שיש למול אחר חצות היום מפני שהמילה היא שמחה, וכדדרשי' בשבת (קל.) ואחר חצות היום עוברת עיקר האבלות, ומ"מ הוא כתב שהרא"ם חולק וסובר שאין לאחר את המילה כל כך משום זריזין (אלא מיד אחר הקינות יש למול). וכדעת הרא"ם כן ס"ל לרבי יעקב הגוזר (עמוד 29) ובעל ספר החוכמה (הובא בב"י או"ח סימן תקנט), וכ"נ דעת המהרא"ק המובאת במהרי"ל (שם).

הטור (או"ח סימן תרנט) כתב: "ואם יש תינוק למול מלין אותו אחר שגומרין את הקינות, ויש ממתינים למולו עד אחר חצות". נר' שדעתו נוטה לפסוק כדעת הרא"ם[130].

וכן המרדכי (תענית סימנים תרלה ו- תרלז), האגור (סימנים תתנד, תתנו ו- תתנח), הרוקח (הל' שבת סימן קיג), הראבי"ה (סימן תתץ) והמנהגים (טירנא בדיני תשעה באב) כתבו בסתמא שיש למול אחר הקינות ואח"כ הביאו שי"א שצריך למול אחר חצות היום, משמע שהם ס"ל שהעיקר כדעה הראשונה שיש למול אחר הקינות אף קודם חצות.

[130] וכן דייק הכף החיים (יובא בהמשך).

אמנם האו"ז (הל' מילה סו"ס צו), הראבי"ה (סימן תתצא), השבלי הלקט (סימן רעא), מעשה הגאונים (סימן סד) והתניא רבתי (סימן ס) הביאו בסתמא תשובה של ר' יצחק ברבי יהודה שיש למול אחר חצות היום, ונר' שכל אלו הראשונים ס"ל שכן עיקר, וכ"פ הריקנטי (סימן תקצז).

ועי' באו"ז (שם) שכתב בשם ר' שרירא גאון שיש למול במנחה בזמן הנחמה, וכ"כ בהג"א (תענית פ"ד סימן לח).

הרי שיש מח' גדולה בין הראשונים אם בט' באב יש לאחר את המילה אחר חצות היום כדי שתעבור עיקרה של האבילות או שיש למול קודם חצות משום שזריזין מקדימין למצוות.

השו"ע (או"ח, תקנט, ז) כתב בסתמא שיש למול אחר הקינות, והוסיף שיש הממתינים למול אחר חצות, ודייק ממנו הכף החיים (אות זן) שנר' שלפי השו"ע העיקר כדעה שיש למולו אחר הקינות אף קודם חצות.

והד"מ כתב שהמנהג למול אחר הקינות, וכ"כ הב"ח, הרש"ל (הובא בב"ח), הלבוש (שם), השיירי כנה"ג (שם אות טו), הערוה"ש (תקנט סעיף ח) והשו"ע המקוצר (או"ח סימן קה אות ט)[131]. ומ"מ הכף החיים (שם) כתב שיש הנוהגים למול אחר חצות[132].

ונלע"ד שאם יש מנהג ברור באותו מקום - יש לילך אחר המנהג מכיון דהוי כמחלוקת שקולה. אבל אם אין מנהג ברור - יש למול קודם חצות אחר הקינות, שכן זאת כמח' שקולה, והכרעת השו"ע כן, ובמקום ספק יש להחמיר לקיים מצוות זריזים מקדימין למצווה, ובפרט בברית המילה שחובת הזריזות בה היא חמורה יותר, התבאר לעיל (סימן א אות ב).

---

[131] ובשו"ת אז נדברו (חי"ג סימן סח) כתב שבזמנינו לא ברור מה המנהג, ומ"מ מכיון שהרמ"א כתב שנוהגים למול קודם חצות כך יש לנהוג.

[132] וכן השיירי כנה"ג (שם) כתב שכן מנהג קושטא. ובברית כהונה (מערכת תיו' אות מט) כתב שבג'רבא נוהגים למול אחר חצות היום כדי שאף שאר המתאבלים בבתי כנסיות שגומרים את התפילה מאוחר יוכלו לבוא.

אות ה. אם מילה קודמת לתקיעת השופר.

האו"ז (הלכות ר"ה סימן ערה) כתב בשם הרבה מהראשונים שיש למול קודם תקיעת שופר, והביא לזה ב' טעמים:

א. קודם יש לזכור ברית אברהם (ע"י ברית מילה) ואח"כ את עקידת יצחק (ע"י תקיעה בשופר).

ב. אין לאחר את המילה עד אחר ה' שעות משום שזריזין מקדימין למצוות.

הרוקח (סימן ריז) כתב שיש למול אחר קריאת התורה מכיון שהשכינה נמצאת אצל התורה, וביארו הכה"ח (סימן תקפד אות זך) שע"י שנסמוך הברית מילה לקריאת התורה השכינה תשרה על התינוק.

השבות יעקב (ח"א סימן ל) כתב שהטעם הא' של האו"ז אינו עיקר, מכיון שלפי הטעם הזה בשבת ר"ה לא היה צריך למול קודם מוסף (שהרי אין בה תקיעת שופר). וכן הטעם של הרוקח אינו עיקר, מכיון שלפי טעם זה בכל שבת היה צריך למול קודם מוסף אחר קריה"ת).

הלכך כתב השבו"י שהטעם העיקרי הוא משום שזריזין מקידמין למצוות, וכן מבואר באגודה (סוף מסכת שמחות) בשם הרוקח והגאונים, בלבוש (תקפד, ד) ובשו"ע הרב (תקפד, ט)[133].

והוסיף הכה"ח (שם) שיש להקדים את המילה לשופר מפני שהיא חמורה יותר (שהרי יש בביטולה כרת ונכרתו עליה יג' בריתות, ועי' בטור סימן רס עוד מעלות). וכתב שג"כ בשביל שלא להפסיק בין תקיעות של הישיבה לתקיעות של העמידה.

[133] וכתב שלפ"ז אם יהיה את השופר רק אחר מוסף יש למול קודם מוסף (ולא לאחר הברית בשביל שתהא קודם תקיעת השופר).

הערוה"ש (שם, ד) הוסיף עוד טעם מפני שהמילה תדירה יותר מהשופר[134], וכ"כ הדברי מלכיאל (ח"א, חאו"ח סימן יז)[135].

עוד הוסיף הדברי מלכיאל (שם) שיש להקדים את המילה לשופר כדי להוסיף זכויות.

והאליה רבה (או"ח סו"ס תקפד) הוסיף שיש למול קודם שאומרים 'עלינו לשבח'[136], והרי במוסף של ר"ה אומרים 'עלינו לשבח'.

השו"ע (או"ח תקפד, ד) פסק שיש למול קודם תקיעת השופר, והעיר המג"א (ס"ק ז, ע"פ ביאור המחצה"ש) שאם המילה נמצאת מחוץ לביה"כ ויהיה לציבור טרחה לצאת למילה ולחזור - יש למול אחר היציאה מביה"כ, ומ"מ כתב המ"ב (ס"ק יא) בשם המטה אפרים שאם בית התינוק קרוב לביה"כ - טוב שישתדלו לצאת לבית התינוק ולמולו קודם התקיעות[137], וכן משמע מהמרדכי (יומא סימן תשכז לגבי מילה ביוה"כ) ומהגמ"ר (שבת סימן תע), ע"ש.

---

[134] אולם השבו"י (שם) דחה את דברי הערוה"ש, וכתב ששופר תדיר יותר ממילה.

[135] והוסיף שאין לומר ששופר חשיב מקודש יותר בזה שמצוותו בר"ה, שכן גם מילה היא מקודשת, שהרי נכרתו עליה יג' בריתות ויש בה עוד מעלות (עי' בטור, יו"ד סימן רס). עוד כתב להוכיח שמצוות מילה נחשבת לחובת היום. וע"ע בדבריו שדן אם יש משום מעבירים על המצוות אם מלין כאשר השופר נמצא לפנינו.

[136] וביאר שהטעם הוא משום שבתפילת 'עלינו לשבח' אנו מציינים שאנו שונים מגויי הארצות, וזה ניכר ע"י המילה (אולם עי' לקמן סימן כא). אמנם עי' בתפילת דוד (עמ' נא) ובס' אבן יעקב (סימן חי) שכתבו שהטעם שאומרים 'עלינו לשבח' בברית מילה, הוא מפני שהיה נהוג למול בסיום התפילה לפני שאומרים 'עלינו לשבח', ונר' מדבריהם שאין עניין עקרוני למול קודם 'עלינו לשבח', וע"ע בס' מילה כהלכתה (בפתח דבריך פכ"ד).

ואולי היה אפשר לומר שהטעם משום שמובא בשם רה"ג (תשובות הגאונים, שערי תשובה סימן מג) שיהושע בן נון תיקן אמירת 'עלינו לשבח' כשנכנסו לא"י, וזה קשור להיותה של מצוות מילה חלק מהברית על א"י, ובזמן שנכנסו לא"י יהושע מל את בנ"י, ועי' בהקדמה (אות ד).

[137] הכה"ח (סימן תקפד אות כח) הביא מנהג למול אחר היציאה מביה"כ, וע"ש שכתב לישב את המנהג.

אות ו. מילה בשבת ראש השנה, אם קודמת לאשרי שקודם מוסף.

כתבו המג"א (או"ח סימן תפד ס"ק ז) והלבוש (תקצא, א) שבשבת ר"ה יש למול אחרי ה'אשרי' שלפני מוסף.

אמנם האליה רבה (סימן תקצא אות ב) כתב שיש למול קודם אשרי בשביל שהמילה תהיה אחר קריה"ת, וכן כדי שלא יעשו הפסקה גדולה בין 'אשרי' לקדיש, וכ"כ הב"ח (ריש סימן תרכא) ומשום הטעם השני, ע"ש.

והנה אע"פ שאין בכוחינו להכריע במח' זו, מ"מ נר' שעדיף טפי לנהוג כאליה רבה ולא לחלק בין מילה בר"ה שחל ביום רגיל או שחל בשבת, אלא תמיד למול קודם 'אשרי', וכן משמע מהגמ"ר (שבת סימן תע), ע"ש. ומה עוד שמפשטות דברי הרוקח (סימן ריז) משמע כדברי האליה רבה שיש למול מיד אחרי קריה"ת.

אות ז. מילה ביום הכיפורים - לפני או אחרי אשרי שקודם מוסף.

המהרי"ל (הלכות תפילת שחרית דיוה"כ אות טו), המרדכי (יומא סימן תשכז), ההגמ"ר (שבת סימן תע), האגודה (סוף יומא), ס' הפרנס (סימן רעח), ס' המנהגים (טירנא, דיני יוה"כ) והרוקח (שבת סימן ריז) כתבו שביוה"כ יש למול אחר קריה"ת קודם תפילת מוסף, והביאום הב"י (ריש סימן תרכא) וכ"פ בשו"ע (תרכא, ב).

וביאר הרוקח שהטעם בזה הוא לפי שהשכינה שורה אצל התורה, וביארו הכה"ח (שם אות י) שהעניין הוא בשביל לסמוך את ברית המילה לברית התורה, ומהגר"א (תרכא ס"ב, עש"ה) נר' שהטעם הוא מפני שהמילה חמורה יותר מאשר מצוות התפילה[138].

[138] שמצוות מילה היא מדאו' ויש בביטולה כרת ונכרתו עליה יג' בריתות, משא"כ במצוות תפילה. והא דתפילת שחרית קודמת למילה, וכמו שהתבאר לעיל (אות א) היינו משום שהיא תדירה יותר, והרי טעם זה לא שייך בתפילת מוסף (של יוה"כ) שאינה תדירה, עי' לעיל (אות ב) בדעות אם מילה תדירה יותר ממוסף.

והנה הגמ"ר (שם), האגודה (שם) והפרנס (שם) כתבו שיש למול קודם 'אשרי', וכ"פ השו"ע (שם), הב"ח (שם) והאליה רבה (תקצא אות ב, תרכא אות טו). וכתב בכה"ח (תרכא אות יג) שכן מנהג הספרדים, וכ"כ במקור חיים (שם).

אמנם המהרי"ל (שם) וס' המנהגים (טירנא, שם) כתבו שיש למול אחר 'אשרי', וכ"פ הרמ"א (שם). וביארם הערוה"ש (שם אות ג) שהטעם הוא שאין להשהות את הס"ת לחינם.

ולעניין הלכה, מכיון שלב' המנהגים יש מקורות בראשונים ויש טעם למנהגם, לפי' נר' שאם יש לאדם מנהג מיוחד - ילך אחריו. ואם אין מנהג מיוחד בזה, אזי לספרדים יש לנהוג כשו"ע (למול קודם 'אשרי') ולאשכנזים כמו הרמ"א (למול אחר 'אשרי'), וכן הכריע המטה אפרים (תרכא סעיף ב).

האשל אברהם (שם) כתב שיש למול לפני הזכרת הנשמות, מכיון שמצוות המילה היא מהתורה ולכן יש להקדימה, וכן מכיון שאין לומר דברי עצב קודם המילה (כשם שאין אומרים תחנון). אמנם עי' בפסקי תשובות (תרכא אות ב) שכתב שמהמרדכי ומעוד כמה פוסקים לא משמע כן.

אות ח. מילה בפורים אם קודם או אחרי קריאת המגילה.

המהרי"ל (הל' פורים אות יא) כתב שבפורים יש למול אחר קריה"ת קודם קריאת המגילה, וכתב בשם הר' קאופמן שהטעם הוא משום שכתוב (אסתר ח, טז) 'ליהודים היתה אורה ושמחה וששון וגו', ולכך יש למול קודם המגילה כדי שהתינוק יהא יהודי ואח"כ לקרוא את המגילה. והמהר"י סג"ל כתב שהטעם לכך הוא משום ש'אורה' זה תורה ו'ששון' זה מילה, וכדדרשי' בגמ' (שבת קל.) ויש לסמוך תורה למילה

בס' רץ כצבי (חנוכה ופורים סימן לג) כתב שנר' שעיקר הדגש של המהרי"ל הוא שהמילה תהא אחר קריה"ת, ולא שהמילה תהיה קודם המגילה.

ולענ"ד אפשר לומר כן בדעת המהר"י סג"ל, אך לא בדעת הר' קאופמן, שהרי הלימוד שלו הוא שהמילה תהא קודם המגילה.

ונ"ל שיש להקדים את המילה ג"כ משום זריזין מקדימין למצוות, וכמו שמילה קודמת לשופר מטעם זה לחלק מהמפרשים, התבאר לעיל (אות ד), ואף כתבנו (שם) שנר' שזה הטעם העיקרי, ואכן הרמ"א (סו"ס תרצג) פסק כדעה זו.

אמנם התרוה"ד (סימן רסו) כתב שמגילה קודמת למילה מפני שהיא קודמת לכל המצוות, וכן מכיון שהיא תדירה יותר.

וכן הרדב"ז (סימן רנא) כתב שיש להקדים את המגילה מכמה טעמים:

א. מכיון שהיא תדירה טפי. **ב.** מכיון שהיא מצוה דרבים. **ג.** ראוי להסמיך את המגילה לקריה"ת. **ד.** שיזכו העניים בחלקם.

ומ"מ הוא כתב שאם תתבטל המילה באותו יום בגלל המגילה אזי מילה קודמת למגילה, וכ"פ הפר"ח (סימן תרפז) וכ"נ מהגר"א (סימן תרצג).

הבדק הבית (יו"ד סו"ס רסב) הביא את התרוה"ד הנ"ל, ואילו בב"י ובשו"ע לא כתבו כלום בזה משמע שפוסק כתרוה"ד, שאם לא היה פוסק כמותו היה לו לכתוב, וכן דייקו הכה"ח (סימן תרפז אות טו) ובס' ויקרא אברהם (או"ח סימן כ).

והנה יש מהאחרונים שכתבו שהעיקר להלכה הוא כדעת השו"ע וסיעתו והביאם בס' ויקרא אברהם (שם), וכ"נ מהמג"א (או"ח סימן תרפז ס"ק ה, ועי' בסו"ס תרצג). אך יש שכתבו שהעיקר הוא כדעת הרמ"א וסיעתו [מועד לכל חי (לא, נט), הערוה"ש (או"ח סימן תרצג אות ה)][139].

ולעניין הלכה, נר' שמכיון שיש מח' ראשונים ויש טעם לכל שיטה, לכך לאשכנזים יש לילך לפי הרמ"א ולספרדים יש לילך לפי השו"ע.

---

[139] ומ"מ הם כתבו שאם מלים מחוץ לביה"כ אזי יש לקרוא את המגילה קודם, ועי' לעיל (אות ד).

אות ט. דינים העולים מסימן זה.

באות א התבאר שיש להתפלל תפילת שחרית קודם הברית מילה.

באות ב התבאר שבשבת יש למול אחרי תפילת מוסף, אלא אם כן התפילה תסתיים אחר חצות היום שאז יש למול קודם מוסף. ומכל מקום אם בכל מקרה עושים הפסקה בין תפילת שחרית למוסף יש למול בזמן ההפסקה.

באות ג התבאר שבערב פסח עד השעה השישית יש למול ורק אחר כך לבער החמץ, ובמידה ולא יוכל להספיק לבער את החמץ - יבטלנו בליבו.

אמנם אחר השעה השישית יש לבער את החמץ ורק אחר כך למול, ואף אם בגלל ביעור החמץ לא יספיק למול באותו היום ותדחה המילה למחרת, מכל מקום יש לבער את החמץ קודם. ובכל זה אין חילוק בין מילה בזמנה למילה שלא בזמנה.

באות ד התבאר שאם יש ברית מילה בתשעה באב נחלקו הדעות אם יש לעשותה מיד לאחר הקינות אף קודם חצות היום או שיש לעשותה לאחר חצות. ולמעשה העלנו שאם יש מנהג באותו מקום - ילכו אחריו, ואם אין מנהג בזה - ימולו קודם חצות.

באות ה התבאר שבראש השנה יש למול אחר קריאת התורה קודם תקיעת השופר. אמנם אם הברית מילה נמצאת מחוץ לבית הכנסת אין להטריח את הציבור ללכת למקום המילה ולחזור לבית הכנסת, אלא ימולו אחר התפילה. ומכל מקום אם אין בזה טורח כל כך ראוי שהציבור יטרחו מעט כדי שיוכלו למול קודם התקיעות.

באות ו התבאר שבשבת ראש השנה יש אומרים שיש למול קודם ה'אשרי' שלפני מוסף, ויש אומרים שיש למול אחרי 'אשרי' (והכנסת ספר תורה) שלפני מוסף. ומסתבר כסברא הראשונה.

באות ז התבאר שביום הכיפורים יש למול אחר קריאת התורה קודם תפילת מוסף. ונחלקו הדעות אם המילה צריכה להיות קודם 'אשרי' או אחר 'אשרי' (והכנסת ספר תורה). ואם יש לאדם מנהג מיוחד בזה - יש

לו ללכת אחריו, אבל אם אין מנהג מיוחד אזי, לאשכנזים - יש למול אחר הכנסת ספר תורה ולספרדים - יש למול קודם 'אשרי'.

באות ח התבאר שנחלקו הדעות אם בפורים יש למול קודם קריאת המגילה או אחר קריאתה, ולאשכנזים - יש למול קודם הקריאה ולספרדים - יש למול אחר קריאתה.

הורד מספריית ליובביץ - lelibrary.co.il

סימן ו – זריזות במילה כנגד מהות המוהל

א. יתבאר שחובת המילה מוטלת על האב, ולעיתים אף על אחרים.

ב. יתבאר שיש למול על ידי אישה, עבד או קטן אם זה ימנע עיכוב.

ג. יתבאר שאין למול על ידי גוי אף אם תתעכב המילה.

ד. יתבאר אם יש למול על ידי משומד למניעת עיכוב המילה.

ה. יתבאר שאין לעכב המילה בשביל מוהל כשר.

ו. יתבאר אם יש לעכב המילה בשביל מוהל שהובטח לו למול.

ז. הדינים העולים מסימן זה.

אות א. אם מילה בזמנה ושלא בזמנה מוטלת רק על האב.

בקידושן (כט.) אמרי' שמילה היא מהמצוות שהאב מחויב לעשות לבנו, וילפי' לה מדכתיב 'וימל אברהם את יצחק בנו', ואמרי' בגמ' דהיכא דלא מהליה אבוה מחייבי בי"ד למימהלי.

וכתב הרמב"ם (פ"א מהל' מילה הל' א – ב): "ומצוה על האב למול את בנו כו' עבר האב כו' ולא מל אותו ביטל מצוות עשה וכו' ובי"ד מצווין למול את אותו הבן כו' **בזמנו** ולא יניחו ערל לא בישראל כו' אין מלין בניו של אדם שלא מדעתו אא"כ עבר ונמנע מלמולו שבי"ד מלין אותו בעל כורחו וכו'".

ולכאו' מתחילת דבריו משמע שיש לבי"ד חיוב למול אף זמנו[140], דהיינו ביום השמיני. ואילו מהמשך דבריו משמע שרק אם עבר האב ונמנע מלמול רק אז יש לבי"ד למול, משמע שרק אם כבר עבר היום השמיני יש לבי"ד החיוב למול.

[140] וכלשונו: 'ובי"ד מצווין למול את אותו הבן כו' **בזמנו** כו'".

ונר' שברישא מירי שאין לתינוק אבא שימול אותו, ולכך בי"ד מצווין למול כבר מהיום השמיני, ואילו בסיפא מירי שיש לתינוק אבא שימולו, אלא שהאב נמנע מלמול בנו, ולכך רק אם הגיע היום התשיעי ולא מל יש לבי"ד למולו.

וכן ביאר התשב"ץ (ח"ג סו"ס ח), וז"ל: "ואע"פ שאמרו שזו היא מצוה על האב ואם לא מל אותו אביו היא מצוה על בי"ד כו' זהו כשאין אביו כאן, **אבל כשאביו כאן אין מצוה זו מוטלת על בי"ד** וכו' והרמב"ם ז"ל כתב בפ"א מהל' מילה אין מלין בנו של אדם שלא מדעתו אא"כ עבר ונמנע **שהוא מתעצל בה אין חייבין לעשותה בזמנה**, אבל היו חייבים לכופו אפי' ע"י הכאות כיון שלא היה לו אונס כמו שכתבתי".

דהיינו במילה זמנה אין לבי"ד חיוב למול אלא רק לכוף את האב שימול, ורק אם עבר ונמנע מלמול אזי בי"ד מחוייבים למולו, וכמו שביארנו ברמב"ם.

והאבני נזר (חיו"ד סימן שיח) ביאר את דבריו שאע"פ שאין חילוק בחיובו של האב למול את בנו בין היום הח' לבין היום הט', מ"מ כל היום השמיני אמרי' שמא ימול, ואם עבר ולא מל הרי שהוחזק עבריין, ובי"ד מלין מעצמם ולא סומכים עליו. ולפ"ז כתב שאם האב לא מל ביום הח' מפני שהיה אנוס אזי יש לבי"ד להמתין שהאב ימול אותו אף ביום הט', וכמו שמשמע מהרמב"ם שכתב 'עבר ונמנע למולו', ולא בנאנס.

וביבמות (עא:) אקשי' היכי משכחת לה שיהיו בניו ערלים בשעת אכילה ואינן ערלים בשעת עשיית הקרבן, ותירץ רבא כגון שהיו אביו ואימו חבושין בבית אסורין, ופרש"י (בד"ה חבושין): "חבושין בשעת עשייה ומצוות מילה מוטלת עליהם ולא על אחרים[141] וכו'", משמע מדבריו שאם יש אב אין המצוה מוטלת על הבי"ד, אלא רק על האב (אא"כ עבר ונמנע), וכ"כ התשב"ץ (שם) בדעת רש"י.

---

[141] ולגבי חיוב האם במילת בנה, עי' במאירי (שם בד"ה חבושין), בר' אברהם מן ההר (שם בד"ה חבושין), במהר"ח או"ז (הל' מילה הל' יא), באו"ז (ריש הל' מילה), ביעב"ץ (יב' שם) ובצי"א (ח"ו סימן כח).

וכ"כ בהדיא מהמאירי (שם בד"ה ורבא), וז"ל: "ורבא פירשה כשהיו אביו ואימו חבושין בבית האסורין בשעת עשייה וחובת מילה מוטלת עליהם ומאחר שאין יכולים לעשותה הו"ל ערלות שלב"ז וכו' **ולמדת שכל כיו"ב אין אומרים ימול ע"י שליח אלא כל שאינו יכול לעשותה אין מעכבתו** וכו'".

וכ"כ הערוה"ש (רסא, א), והוסיף שהטעם שאין בי"ד מלין בסוף היום הוא מכיון שאי אפשר לצמצם שתמיד יש לומר שמא האב ימול.

אך השבט הלוי (ח"ה סימן קמח) חולק עליו בזאת, וס"ל דאה"נ בסוף היום הח' יש לבי"ד למול. וכתב שהחילוק של התשב"ץ בין היום הח' ליום הט' הוא שביום השמיני החובה להקדים היא רק משום זריזין מקדימין למצוות, ואילו בשאר הימים בכל רגע שלא מל עובר על איסור עשה, וכדעת הדבר אברהם שהתבארה לעיל (סימן א אות ד).

אמנם לענ"ד אין דבריו נראים מכמה טעמים:

א. כפי שראינו מרש"י ומהמאירי אין לבי"ד חיוב למול ביום השמיני כשהאב נמנע ולא מל, ובוודאי שזהו פשט לשונו של הרמב"ם, וכפי שביארו הערוה"ש.

ב. זה לשון התשב"ץ: "נר' מדבריו (של הרמב"ם) שאם לא עבר ונמנע אלא שהוא מתעצל בה **אין חייבים לעשותה בזמנה**". הרי מפורש מדבריו דלא כשבט הלוי.

ג. לעיל (שם) התבאר שאין ההלכה כדעת הדבר אברהם.

א"כ עלה בידינו שאם האב נמצא אין לבי"ד למול התינוק ביום השמיני שלא מדעת האב אף אם תתבטל מילה בזמנה, אלא שיש לבי"ד לכופו שימול את בנו. ואם עבר היום השמיני ונמנע האב מלמול את בנו, אזי יש לבי"ד למולו.

וכתב הערוה"ש (שם) שאם האב בדרך אין לו לעכב את המילה בשביל שהוא יהיה במילה, אף אם הוא יגיע תוך כמה שעות משום דשהויי מצוה לא משהי', ומ"מ הוא כתב שאין המנהג כן.

ולענ"ד אין לפסוק כן, מכמה סיבות:

א. כפי שביארנו ביום השמיני המצוה מוטלת רק על האב ולא על הבי"ד[142].

ב. יש מצוה מיוחדת לאב שימול את בנו (וכפי שכתבנו למעלה מהגמ' ומהרמב"ם) ומסתברא שאין לבטל מצוה זאת בשביל מצוות זריזין[143].

ג. יש מח' פוסקים אם זריזין עדיף על מצוה מהמובחר או לא כפי שיתבאר לקמן (אות ו), ובודאי שמצוות האב למול בנו היא לכל הפחות מצוה מן המובחר, ואף הערוה"ש גופיה באו"ח (תכו, ו) הביא מח' זו ולא הכריע[144].

ד. עי' בבית מאיר (יו"ד ריש סימן רסב) שכתב שדין זריזין מקדימין למצוות בברית מילה שייך רק באב ולא לגבי הבי"ד[145].

ה. אם האב ימול את בנו, הרי שלפי הש"ך (חו"מ סימן שפב ס"ק ג) והקצוה"ח (שם ס"ק ג) יש איסור לאב ליתן לאחר למול, ובודאי יש להמתין שהוא בעצמו ימול.

ואכן האות חיים ושלום (רסה ס"ק טז), השבט הלוי (שם) והאז נדברו (חי"ג סימן סח) פליגי אערוה"ש, וס"ל שיש להמתין לאב אף אם הוא יגיע אחר חצות היום, וכ"נ מדברי האבני נזר (שם).

---

[142] ועי' במשנה הלכות (ח"ו סימן קסט) במה שכתב בזה.

[143] ועי' לעיל (סימן ד אות ג) מש"כ בביאור דעת הט"ז.

[144] לפיכך נ"ל שעיקר טעמו של ערוה"ש כאן הוא משום שאין לאחר את חותם ברית קודש, וכמש"כ שם.

[145] ועי' בזה בס' הדרת קודש (ענייני מילה סימן ה) ובס' הברית (סימן רס ס"ק לז, רסב ס"ק חי) ובשבט הלוי (שם, בתחילת התשובה).

leblibrary.co.il - תורת חסד ויחל לוין

אות ב. אם למול על ידי אישה, עבד וקטן בשביל לא לאחר המילה.

במסכת ע"ז (כז.) איפלגו רב ור' יוחנן אם אשה כשרה למול, רב ס"ל שאשה פסולה שאינה בכלל 'ואתה את בריתי תשמור', ור' יוחנן ס"ל שאשה כשרה שהרי היא בכלל 'המול ימול' (שאשה כמהולה נחשבת).

ולכאו' קי"ל (ביצה ד.) שבמח' רב ור' יוחנן הל' כר' יוחנן, ולפ"ז אשה כשרה למול, וכ"כ הרבה ראשונים: הרי"ף (סוף פי"ט דשבת), הרמב"ם (פ"ב מהל' מילה ה"א), הרא"ש (שם), הטור (ריש סימן רסב), השאילתות (שמות שאילתא לז), ההלכות פסוקות לר' יהודאי גאון (הל' מילה), בה"ג (הל' מילה כג::), האשכול (הל' מילה), העיטור (הל' מילה ח"ב), היראים (סימן תב), הגמ"י (על הרמב"ם שם) בשם הרא"ם ור' שמחה, האו"ז (הל' מילה סימן צז), המאירי (ע"ז שם), הנ"י (שם), ההשלמה (ע"ז כז.), הר"ן (שבת סוף פי"ט), ר' ירוחם (נ"א, ח"ב), פסקי הרי"ד (ע"ז שם), שבולי הלקט (הל' מילה), תניא רבתי (סימן צג), הרקאנטי (סימן תקצד), ר' יעקב הגוזר (עמוד 53), צרור החיים (דרך השלישי סימן ז), הכלבו (הל' מילה סימן עג) והאור"ח (הל' מילה סימן ד).

הרי שהרבה מאוד ראשונים ס"ל שאשה כשרה למול, ומ"מ כתבו הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש ועוד חלק מהראשונים דלעיל[146] שאם יש ישראל גדול הרי שהוא קודם לאשה.

אמנם התוס' (שם בד"ה אשה) כתבו שאע"ג שבמח' רב ור' יוחנן קי"ל כר' יוחנן, מ"מ כאן הל' כרב מכיון שהוא אזיל בשיטת רבי יהודה הנשיא[147], וכ"כ התוס' שאנץ והתוס' ר' אלחנן (שם).

הסמ"ק (סימן קנז) כתב: "אשה וגוי אינם מלין", משמע דס"ל שאשה פסולה מלמול מדינא כגוי.

---

[146] הטור, האשכול, העיטור, השבולי הלקט, הצרור החיים והנ"י.

[147] ששניהם למדו שגוי פסול למול מ'ואתה את בריתי תשמור', ואמרי' בגמ' שאשה ג"כ פסולה לפי לימוד זה.

lebinary.co.il - דורות עם עיון בינה

ברם הב"י (ריש סימן רסד) כתב שאפשר שרק לכתח' ס"ל לסמ"ק שאין לאשה למול. אך לענ"ד אין משמע כן, שנר' להדיא שדעתו כדעת התוס' שאשה פסולה מדינא, וכ"כ הב"ח (שם).

הכלבו (שם) והאור"ח (שם) הביאו דעה זו בשם ר' יצחק, ומ"מ נר' שדעתם לפסוק כשיטה הראשונה (שהרי הם כתבו את השיטה הראשונה בסתמא).

והנה השו"ע (רסד, א) והלבוש (שם) פסקו כשיטה הא' (שאשה כשרה למול, ואם יש ישראל גדול הוא קודם).

והוסיף הרמ"א: "וי"א שאשה לא תמול, וכן נוהגים להדר אחר איש". ותמהו הש"ך (ס"ק ב) והגר"א (ס"ק ו) והא אף דעת השו"ע שאיש קודם לאשה, ומה הוא בא להוסיף, ולמה כתב זאת בשם 'וי"א'.

ונ"ל שבאמת אין דעת הרמ"א לפסוק שאשה פסולה למול וכדעת התוס'. ויש להביא כמה ראיות לזה:

א. כן משמע להדיא מהד"מ (עי' בד"מ הארוך אות א).

ב. מכיון שאם היתה דעתו לפסוק כדעת התוס', היאך סיים 'וכן נוהגים להדר להדר אחר איש', לכאו' היה לו לכתוב רק 'וכן נוהגים'.

ג. האדני פז (עמ' שנב) דייק שאם הרמ"א פוסק כתוס' היה לו לכתוב 'וכן יש להורות', שהרי זה דין ולא מנהג, וע"ע בש"ך (שם).

אלא ודאי שדעת הרמ"א לפסוק כמו השו"ע שמדינא אשה כשרה למול. והמח' בין הרמ"א לשו"ע היא שהשו"ע כתב: "הכל כשרים למול אפי' עבד אשה וכו' ואם יש ישראל גדול שיודע למול הוא קודם לכולם". ונר' שכוונתו שאם באותו מעמד יש בקהל ישראל גדול הרי שהוא קודם לאשה, אך אם אין בקהל ישראל - הרי שהאשה תמול ואין לנו להדר אחר ישראל גדול שימול, שזה רק למצוה מן המובחר[148].

[148] וכן הישכיל עבדי (ח"ב, חיו"ד סימן ב) כתב שלשו"ע העדיפות לאיש גדול היא רק לרווחא מילתא והיכא דאפשר.

ובא הרמ"א לומר שי"א שאשה פסולה למול, ואע"פ שאין הל' כן, מ"מ נוהגים להחמיר ולהדר שיבוא ישראל גדול שימול, וזה אף אם אינו נמצא באותו מעמד.

וכעי"ז ביארו את דברי הרמ"א כמה אחרונים: היעב"ץ (עי' ברית אברהם הכהן על מגדל עז, נחל הד' סעיפים א, ד-ה), התורה תמימה (בראשית פי"ז ס"ק לו), המנחת הגרשוני (בשונה הלכות הל' ד), הדרכי נעם (ח"א סימן יז), ההדרת מרדכי (לך לך, בעניין הכשרים למול) והאות ברית (סימן רסד ס"ק ב).

הרי שכל האחרונים הנ"ל ס"ל שאף לרמ"א אין לבטל את הברית ביום השמיני בשביל שישראל גדול ימול[149], אלא שההדרת מרדכי כתב שאף לרמ"א אין לבטל מצוות זריזין בשביל ישראל גדול (דמאי אולמיה האי חומרא מהאי חומרא).

ואילו היעב"ץ, התורה תמימה, המנחת הגרשוני והדרכי נעם ס"ל שלרמ"א יש לבטל את מצוות זריזין בשביל חומרא זאת, מכיון שזאת חומרא שלפי מעט מהראשונים היא מעכבת בדיעבד.

יש עוד כמה ביאורים בדעת הרמ"א[150], אך הביאור דלעיל נר' יותר נכון ומסתבר.

---

[149] הם כתבו כך במפורש, וכן הוכיח הדרכי נעם מהאות חיים ושלום (רסד אות א) ומכורת הברית (ריש סימן רסד). ומש"כ הדרכי נעם בדעת השונה הלכות אינו נר' כלל, ובהמשך יתבאר יותר.

[150] הערוה"ש (רסד, ד) כתב שלשו"ע איש קודם לאשה לא מדינא, אלא שכן אורחא דמילתא, אולם לפיהרמ"א מהדרים לשלוח ולחזר אחר איש שימול.

ואין נר' ביאורו, שמלשון הרי"ף, הרמב"ם והשו"ע משמע שהאיש קודם מדינא, וכן הקשה בנטעי נעמנים (הר' זאב יוסף הלוי, עמ' תשנב).

וכן עי' במש"כ בנטעי נעמנים (שם) במש"כ ליישב את דברי הרמ"א, ודבריו לא ברורים. וע"ע בהר המלך (עמ' שפ - שפב) ובברית יצחק (על הל' מילה, ח"ב עמ' יט) ובס' אז דרש (עמ' ערב, בשם הר"ח סולובצ'יק) שהם חידשו והמציאו דברים כדי לבאר את הרמ"א, וא"צ לכל חידושים אלו.

ולעניין הלכה, נר' שיש לפסוק שאין לבטל את מצוות זריזין בשביל שימול ישראל גדול, שהרי מנינו למעלה מעל עשרים ראשונים הסוברים שאשה כשרה למול ואין להתעכב כלל בשביל שישראל גדול ימול, וכ"פ השו"ע והלבוש.

ואף בדעת הרמ"א הבאנו שי"א שאין לבטל זריזין בשביל ישראל גדול[151]. ומסתברא שאם הרמ"א היה רואה שיש כל כך הרבה ראשונים הסוברים שאשה כשרה למול, היה פוסק שההל' היא שאשה כשרה למול בלא פקפוק[152]. והיאך נבטל מצוות זריזין, שי"א שהיא מדאו', כפי שהתבאר לעיל (סימן א אות א) בשביל חומרא לחשוש לדעה יחידית, כן נלענ"ד ברור.

ולגבי מילה ע"י עבד או קטן שיודעים למול, הרי שהרמב"ם, הטור והשו"ע (שם) השוו את דינם לדין אשה, א"כ דינם שווה לדין האשה שאם אין ישראל גדול בקהל ימולו הם, ואין לבטל מצוות זריזין בשביל שישראל גדול ימול. ומה עוד שיש פוסקים שכתבו שהם עדיפים מאשה[153].

---

[151] ולענ"ד דברי הי"א הזה מסתבר יותר, שהרי הרמ"א רק כתב שנוהגים להדר אחר איש, ומניין לנו לומר שאף יש לבטל את מצוות זריזין בשביל זה.

[152] ואף הב"ח (ריש סימן רסד) שפסק להחמיר כשיטה הב', אפשר שהיה חוזר בו אם היה רואה שזה נגד כל הראשונים דלעיל.

[153] לגבי עבד, מהב"י משמע שדינו שווה לאשה, אך הגר"א (ס"ק א) והערוה"ש (שם אות א) ס"ל שעבד עדיף על אשה, ואף רב יסבור שהוא כשר למול (שהרי הוא מצווה למול עצמו).

ולגבי קטן, הב"י, הב"ח, הלבוש (רסד, א) והערוה"ש (סעיף ב) כתבו שהוא עדיף על עבד ואשה, ע"ש בטעם. אמנם עי' בכללי ר' יעקב הגוזר (עמ' 121, ובעמ' 52) שכתב שמילת קטן פסולה, וצ"ע מה הטעם, ומ"מ אין נר' כן משאר הפוסקים. וע"ע במשנ"ה (חי"ט סימן קצב).

leblibrary.co.il ספריית לב

אות ג. אם יש למול על ידי גוי כשאין מוהל ישראל.

איתא במסכת ע"ז (כו: - כז.) ת"ר גוי לא ימול ישראל מפני שחשוד על שפיכות דמים, וחכמים או' גוי מל ישראל בזמן שאחרים עומדים על גבו. ובהמשך הגמ' אמרי' עיר שאין בה רופא ישראל ויש בה רופא כותי ורופא גוי - ימול גוי ואל ימול כותי דברי ר"י, ר"מ או' ימול כותי ואל ימול גוי, כו' ר' יהודה הנשיא ס"ל שמילה בגוי פסולה שנ' 'ואתה את בריתי תשמור' כו'. אתמר מניין למילה בגוי שהיא פסולה, דרו בר פפא משמיה דרב אמר 'ואת את בריתי תשמור', ור' יוחנן אמר 'המול ימול', ואמרי' בגמ' שאף ערבי מהול כערל דמי ופסול למול.

א"כ דעת חכמים ורבי יהודה היא שמילת גוי כשרה (כשאחרים עומדים על גביו). ודעת רבי מאיר היא שמדינא מילה בגוי כשרה, אלא שאין ליתן להם למול מכיון שהם חשודים על שפיכות דמים (נפ"מ שברופא מומחה יהיה מותר לר"מ, וכדאמרי' בהדיא בגמ' שם). אך לדעת רבי יהודה הנשיא רב ור' יוחנן מילה בגוי פסולה מדינא.

והנה הרבה מהראשונים פסקו שמילה בגוי פסולה: השאילתות (וירא שאילתא י), הבה"ג (הל' מילה עמ' 16), הלכות פסוקות לר' יהודאי גאון (הל' מילה), הרי"ף (סוף פי"ט שבת), האשכול (הל' מילה עמ' קכט), המאירי (ע"ז כז. בד"ה ישראל), העיטור (הל' מילה ח"ב), ההשלמה (ע"ז שם), הרא"ש וקי' פסקי הרא"ש (שבת פי"ט סימן יא), היראים (סימן תב), ר' ירוחם (נ"א, ח"ב), האו"ז (הל' מילה סימן צז, ובפסקי האו"ז סימן ה), הסמ"ג (עשין כח), הסמ"ק (עשין קנז), אהל מועד (שער השבת דרך ט), צרור החיים (דרך ג סימן ז), שבולי הלקט (הל' מילה סימן ב), ר' יעקב הגוזר (עמ' 54 ועמ' 121), הר"ן (על הרי"ף שבת סוף פי"ט), הנ"י (ע"ז שם), וכ"נ מהתוס' (ע"ז כז. בד"ה אשה, ע"ש).

הרי שהרבה מאוד ראשונים פסקו כרב וכר' יוחנן שגוי פסול מלמול, ואף הרמב"ם (פ"ב מהל' מילה הל' א) כתב: "אבל גוי לא ימול **כלל** ואם מל א"צ לחזור ולמול שניה", וכעי"ז כתבו הטור (רסד, א), האורחות חיים (הל' מילה סימן ד) והכלבו (הל' מילה סימן עג).

ונר' פשוט שדעת הרמב"ם לפסוק שמילת גוי פסולה, ומש"כ שא"צ לחזור ולמולו שנית לכאו' הכוונה שא"צ הטפת דם ברית, וכ"ה דעת המאירי (שם)[154], וכ"נ שהטור (שם) הבין את הרמב"ם, וכ"כ בהדיא המעשה רוקח (על הרמב"ם הנ"ל), הגר"א (סימן רסד ס"ק י) והשאג"א (סימן נד).

אך יש שביארו שכוונת הרמב"ם היא שמכיון שמילת הגוי פסולה לכך צריך הטפת דם ברית, וכ"כ הב"י (רסד, א) בשם הר' מנוח. ומ"מ לפי כל הביאורים עולה שמילת הגוי פסולה.

אמנם מצינו בכס"מ (על הרמב"ם שם) ביאור חדש, שכתב שמהגמ' במנח' (מב.) משמע דסתמא דתלמודא ס"ל שגוי כשר למול, ולכן כתב שאף ר' יוחנן ס"ל כן, ומה שהרמב"ם כתב שמילת גוי פסולה והביא פסוק לכך - היינו לאסמכתא בעלמא ורק לכתח' אין לגוי למול ומדרבנן.

עוד כתב שאפשר שרב ור' יוחנן איפלגו בדעת רבי יהודה הנשיא, אך הם עצמם ס"ל שמילת גוי כשרה. ולפי' כתב שאפשר שהרמב"ם מסתפק בזה, ולכך כתב שאין לגוי למול לכתח' ואם מל אין לחזור ולמול.

והנה מלבד שביאור זה הוא נגד **כל** הראשונים שהבאנו למעלה, הרי שהוא ג"כ דחוק ביותר, וכ"כ האשכול (שם) בהדיא שאין לומר שרב ור' יוחנן איפלגו בדעת רבי יהודה הנשיא שזה דחוק.

ומה עוד שהרבה אחרונים[155] תמהו על הסבר זה ודחוהו מההלכה, וא"צ להביא את כל קושיותיהם, ואף הב"י (שם) גופיה חזר בו מביאור זה. וכמדומני שכן דעת האחרונים (הרמ"א, הלבוש ושאר האחרונים).

---

[154] שהמאירי כתב שמילת הגוי פסולה, ואם מל א"צ לחזור ולמול שנית ואף א"צ להטיף דם ברית.

[155] השאג"א (שם), ועי' בקובץ כרם (תשרי התשס"ז) במאמרו של הרב דוב היימן שכתב מאמר ארוך על הנושא שלנו, וכתב באריכות בדחיית דברי הכס"מ, ע"ש.

אמנם הערוה"ש (רסד, ז) הסכים לביאורו של הכס"מ, ומ"מ אף הוא כתב שאין ההל' כן.

א"כ מכיון שגוי פסול מלמול, ברור שאף אם נצטרך לדחות את המילה ימים רבים עד שנמצא מוהל ישראל אין למול ע"י גוי, וכ"כ בדעת כהן (סימן קלח), **ביצחק ירנן** (על הרמב"ם שם) **ובקובץ כרם** (תשרי התשס"ז, במאמרו של הרב דוב היימן)[156].

ובדעת כהן (שם) הוסיף שמכיון שהעיכוב למילה הוא משום שממתינים לקיים את המצוה (שהרי ע"י גוי אין מצוה), לכך העיכוב לא נקרא כלל ביטול המצוה, וע"ש שהביא ראיה לסברא זאת מהתוס' בפס' (כט: בד"ה רב)[157].

עוד כתב שמכיון שלא מקיימים מצוה במילת הגוי ממילא אסור למולו משום שעושה חבלה לחינם.

והיצחק ירנן (שם) אף דייק כן מהרמב"ם שכתב: "אבל גוי לא ימול **כלל**", משמע אף אם לא נמצא שם ישראל שימול, מ"מ אין ליתן לגוי למול. ואין זה כמש"כ הרמב"ם שהבאנו לעיל (אות ב) לגבי אשה וקטן שלא ימולו אם נמצא שם ישראל, אך אם אינו נמצא – יש להם למול. אלא בנידו"ד אף אם אין ישראל לא ימול[158].

ואכן הדין הזה היה ברור לי ללא ספק, ומ"מ כתבתי כל זה מפני שראיתי שבקובץ כרם כתב שהיו שרצו לומר שאין לאחר את המילה בשביל לחכות לישראל שימול, וכבר הוא שפך עליהם אש וגופרית ודחה דבריהם מכל וכול.

---

[156] וכתב שדין זה נכון אף לפי הכס"מ, שהרי אף לכס"מ גוי פסול למול מדרבנן.

[157] ונר' ברור שסברא זאת שייכת רק אם לא יקיים מצוה כלל אם ימול כעת כמו במילת גוי, אך אם יקיים כעת מצוה ומשהה כדי לקיים אותה מן המובחר, הרי שלא שייכת סברא זאת.

[158] וע"ש שכתב עוד ביאור למילת 'כלל' של הרמב"ם.

אות ד. אם יש למול על ידי משומד למניעת עיכוב המילה.

במסכת ע"ז (כז.) איפלגו רב ור' יוחנן בטעמא דגוי פסול למול, ר"י יליף מ'המול ימול', ורב יליף מ'ואתה את בריתי תשמור', ואקשי' בגמ' מאי איכא בינייהו, ואמרי' ישראל שמתו אחיו מחמת מילה איכא בינייהו, ודחי' שערל ישראל אע"ג דלא מהיל כמהול דמי, ולהכי משני' דאיכא בינייהו אשה כו'.

והקשו התוס' (בד"ה איכא): "תמה אמאי לא אמר איכא בינייהו מומר לערלות דלמ"ד ואתה את בריתי תשמור ליכא וכו' ולמ"ד המול ימול איכא וכו' ואור"י דמומר לערלות מיהו בר שמירת ברית הוא אלא שאינו חפץ וכו'".

וכתב רע"א (ריש סימן רסד) דחזי' שפשוט לתוס' שלמ"ד שנלמד מ'המול ימול' - מומר לערלות כשר למול, ואכן קי"ל כוותיה, וכפי שהתבאר לעיל (אות ב), וכל קושיית התוס' היא רק לפי מאן דיליף לה מ'ואתה את בריתי תשמור'. ומסקנת התוס' היא שאף הוא בכלל בן ברית, ודייק שהתוס' מיירי אף במומר להכעיס.

האו"ז (הל' מילה סימן צז) דן אם משומד כשר למול, ופשוט לו שבין לרב ובין לר' יוחנן משומד צריך להיות כשר למול, אלא שהוא מסתפק שמא יש לפוסלו מכיון שאין מילתו לשמה.

ולכאו' היה נר' לומר שלהל' אנו פוסקים דלא בעי' לשמה[159], ומכיון שכן הרי שלדידן גם לדעת האו"ז יש להכשיר את מילת המשומדים.

---

[159] וכ"כ ר' מנוח (מובא בב"י רסד, א, בד"ה וכתב), וכן הכפתור ופרח (פ"ה) כתב שר' יוסי ור' יהודה הל' כר' יוסי (עירובין מו:) ולהכי קי"ל כר' יוסי דלא בעי' מילה לשמה (ע"ז כז.).

ומה שהקשה על ס' התרומה (הל' ס"ת סימן קצב) שמשמע שפסק כר' יהודה, לק"מ שאין כוונת הס' התרומה לפסוק כר' יהודה, אלא הוא רק התקשה בדעתו, ע"ש היטב ודו"ק, וכן ביארו בהערות על בעה"ת.

והנה הרמב"ם (פ"ב מהל' מילה הל' א) כתב: "הכל כשרים למול ואפי' הערל והעבד וכו' מלין במקום שאין איש". הרי שסתם וכתב שערל כשר למול, ומשמע שאף משומד לערלות כשר, וכ"כ הפר"ח (מים חיים סימן ג), פי' בן ידיד (על הרמב"ם הנ"ל), הר' קפאח (שם) והערוה"ש (רסד, ה). ומ"מ עי' במעשה רקח (על הרמב"ם הנ"ל) שכתב שאין זה מוכרח.

ואף הרי"ף (סוף פי"ט דשבת) והרא"ש (שם) כתבו: "שישראל אפי' ערלים כמהולים דמו". משמע ג"כ שאף משומדים ערלים כשרים למול, וכ"כ הפר"ח (שם).

אמנם הטור (ריש סימן רסד) כתב: "הכל כשרים למול וכו' וערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה וכו'". וכלשון הזאת כתבו האו"ז (שם), הפסקי או"ז (הל' מילה סימן ה), השבלי לקט (הל' מילה סימן ב), תניא רבתי (סימן צג), המאירי (ע"ז כז.), הר"ן (שם), הנ"י (שם), העיטור (ש"ג הל' מילה ח"ב) ור' יעקב הגוזר (עמ' 54).

ולכאו' משמע שדוקא בערל הוא מחמת שמתו אחיו מחמת מילה הוא כשר למול, אך לא במשומד למול, וכ"כ הפר"ח (שם).

אמנם נר' שיש לדחות את הראיה, שהרי האו"ז (שם) והפסקי או"ז (שם) כתבו: "ערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה", ומיד אח"כ כתבו שיש להסתפק במשומד לערלות אם הוא כשר למול. הרי שכשהם כתבו ערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה אין הם באו לאפוקי משומד, וכ"כ הערוה"ש (שם, ו).

ונ"ל שכל הנך הראשונים נקטו ערל ישראל שמתו אחיו מחמת מילה משום שמסתמא אין בישראל ערלים חוץ מהם, וכן משמע מהנ"י (נדרים לא: בד"ה מותר), וז"ל: "דישראל אפי' הערלים שבהם כגון שמתו אחיו מחמת מילה וכו'"[160].

[160] ועי' בערוה"ש (שם) שכתב טעם אחר למה נקטו הפוסקים דוקא ישראל שמתו אחיו מחמת מילה.

הב"י (רסד, א בד"ה ערל) כתב: "וכתב הרב מנוח דוקא שמתו אחיו מחמת מילה אבל אם מתכוון להפר ברית לא, וכך הם דברי בעל העיטור (שם)".

אמנם מש"כ בשם העיטור ליתא בעיטור שלפנינו, והר' מנוח שהביא הב"י ליתא אצלנו, ובמבוא לס' מנוחה (מהדורת הרב קוק) כתבו שזה מן הפסקים שמובאים בשם הר' מנוח שנאבדו.

ויש לעיין מה טעמו של רבינו מנוח אם משום שהוא פוסק כמ"ד 'ואתה את בריתי תשמור' וס"ל שישראל משומד אינו בכלל שמירת ברית, וכמו ההו"א של התוס'. או שמא הוא חולק לגמרי על התוס' וס"ל שמשומד אינו בכלל 'המול ימול' כלל.

והנה בטעם דאמרי' בגמ' שאף ערלי ישראל נקראו מהולים נחלקו הראשונים. וז"ל המאירי (נר' לא: בד"ה אמר המאירי): "קונם שאני נהנה לערלים מותר בערלי ישראל ואסור במולי אוה"ע, שאין כוונתו אלא לאותם המחזיקים במצוות מילה אלא שנשארו ערלים לסיבה כגון שמתו אחיו מחמת מילה לאיזה אונס. ובתוס' פירשוה אף במשומד לערלות שאין ערל סתם נאמר אלא על הגוי".

הרי שהביאור הא' סובר שערלי ישראל נחשבים למהולים רק אם הם ערלים באונס, ומכיון שהם מחזיקים במצוות מילה, ולפ"ז משומד לערלות פסול למול. ואילו לפי הביאור הב' (שכתב בשם התוס') אף משומד לערלות מקרי מהול.

וכביאור הא' של המאירי כן כתב הרא"ם (מובא בשטמ"ק, שם בד"ה מתני'), וז"ל: "מותר בערלי ישראל כגון שמתו אחיו מחמת מילה דמ"מ מולי לב הם, **אבל מי שהניח ברשעו למול לא היה מותר בו** וכו'", וכ"כ היד יהודה (לר' יהודה לנדא, בהשמטות על סימן ב ביו"ד) בדעת הרא"ם.

וכביאורו הב' של המאירי, כן משמע מהריטב"א (בד"ה קונם) שכתב: "ואין שום ישראל נקרא ערל סתם אלא ערלי לב", וכעי"ז כתבו הרי"ץ (מובא בשטמ"ק, שם) והנ"י (בד"ה מותר).

א"כ עלה בידינו שלפי דעת התוס', ופשטות דברי הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם משומד כשר למול, וכ"נ מדעת הריטב"א, הנ"י, הרי"ץ והתוס' שבמאירי (בנדרים), ואף בשיטת האו"ז כתבנו שנר' שלהל' יש להכשיר מילת משומד.

אמנם לפי הר' מנוח שהובא בב"י משמע שיש לפסול משומד מלמול, וכ"נ מהרא"ם ומהשיטה הא' של המאירי (בנדרים).

הד"מ (אות ב) כתב שהאו"ז הסתפק אם משומד כשר למול או שדינו כגוי, ובהגהה על השו"ע (רסד, א) כתב: "מומר לכל התורה או מומר לערלות דינו כעובד כוכבים". נר' שהוא הכריע כצד הב' של האו"ז. והסכימו עימו הט"ז (ס"ק א), הש"ך (ס"ק א) והלבוש (שם).

בטעמו של הרמ"א כתבו האבן העוזר (או"ח סו"ס קעט) והערוה"ש (יו"ד רסד, ו) שמכיון שהרמ"א פסק שאשה פסולה למול וכמ"ד 'ואתה את בריתי תשמור' לכך ס"ל שמומר אינו בכלל בן ברית.

וק' לי על ביאור זה: **א.** אין זה ברור שהרמ"א פסק כמ"ד 'ואתה את בריתי תשמור', וכמש"כ לעיל (אות ב), והרי הלבוש (שם) פסק שאשה כשרה למול ואעפ"כ הוא הסכים עם הפסק הזה של הרמ"א.

ב. אף אם נאמר שהוא פסק כן, אפשר שזה רק להחמיר, שלכתחילה אין לאשה למול, אך בודאי שלא להקל נגד כמעט כל הראשונים שפסקו שאשה כשרה למול (התבאר שם).

ג. התוס' (ע"ז כז. בד"ה אשה) הם בעלי השיטה הפוסקת כמ"ד 'ואתה את בריתי תשמור' ופוסלים אשה מלמול, והרי התוס' גופייהו מכשירים משומד למול. אלא ע"כ שאין הכרח לקשר בין הסוגיות. ולמה לומר שהרמ"א יפסוק בחלק כמותם ובחלק יחלוק עליהם.

ד. עיין בחת"ס (יו"ד סימן א) שכתב שאם המשומד מהול אזי אע"פ שהוא משומד לע"ז, מ"מ הרי הוא בכלל בן ברית. הרי שמשומד הוי בכלל בן ברית והוי בכלל 'ואתה את בריתי תשמור'.

ואכן יותר מסתבר שטעמו של הרמ"א הוא כמש"כ הלבוש (שם) שמכיון שאינו מאמין במצוות מילה איננו בכלל המול ימול[161].

הפר"ח (שם) כתב שנר' שהרמ"א דיבר במשומד לערלות לתיאבון ולא להכעיס, שכן אם היה מדובר בלהכעיס הרי אף בכל עבירה דינו היה כמשומד לכל התורה ולאו דוקא בערלות.

אך עי' ברע"א (שם) שנר' שסובר שדברי הרמ"א עוסקים אף במשומד להכעיס, וכתב שצ"ע שהרמ"א חולק על זה שנקטו התוס' בפשיטות שמשומד הוא בכלל המול ימול, והאריך בקושייתו.

ועי' בהר צבי (חיו"ד סימן קז) ובקובץ הדרום (חוברת ז, אלול התשי"ח, עמ' 50 אות ו) שכתבו לתרץ שהרמ"א פליג אתוס' בע"ז, וס"ל (בגלל תוס' אחר) שמשומד אינו בכלל בן ברית, ע"ש.

אמנם נר' דחוק בעיני שהרמ"א יחלוק על התוס' בגלל תוס' במק"א מבלי להזכיר את הדבר בדרכי משה.

ולפסק הלכה, הנה מחד גיסא חזי' שמרוב בניין ומניין הראשונים נראה שמשומד כשר למול[162], והסכימו איתם להל' הרבה אחרונים[163] שבמקום שאין ישראל כשר אזי המשומד כשר למול.

ומאידך גיסא, הרי דעת הרמ"א, הט"ז, הש"ך, הלבוש, וכ"נ מהב"י ומעוד כמה אחרונים[164] שמשומד פסול מלמול.

---

[161] הגר"א (סימן רסד ס"ק ח) הביא מקור מחודש לדברי הרמ"א, ועי' בשבט הלוי (ח"ה סימן קמו) שביאר את הראיה מהמקור.

[162] הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש, התוס', הריטב"א, הנ"י והרי"ץ.

[163] הפר"ח (שם), האבן העוזר (שם), החת"ס (שם, ובחי' גיטין כג:), הישכיל עבדי (ח"ב, חיו"ד סימן ב, ח"ז חיו"ד סימן כז) והיבי"א (ח"י, חיו"ד סימן כה).

[164] שו"ת מחנה חיים (ח"ב, חאו"ח סימן כ), דרך פיקודיך (מ"ע באות חי), היד יהודה (שם), בית יעקב (לר' יעקב בן שמואל, סימן קד), המהר"ם שיק (ח"ב, חיו"ד סימן רמב) והחכמ"א (כלל קמט סעיף יב).

דעת תורה - יעקב

ונלע"ד שמעיקר הדין יש לפסוק כשיטה הא', מכיון שכן דעת רוב בניין ומניין הראשונים ומסתברא שאם האחרונים היו רואים אותם היו סוברים כמותם.

ומה עוד שביארנו שהרמ"א חשב שכוונת האו"ז להסתפק אם משומד דינו כגוי, ואפשר שמטעם זה כתב להחמיר, אך ביארנו שאין זה טעם ספיקו של האו"ז.

ומה עוד שדחינו את הדיוק של הט"ז והש"ך[165].

אמנם מאחר והרבה פוסקים החמירו בדבר, נר' שיש לחוש לדבריהם, אף אם נצטרך לבטל את מצוות זריזין בשביל ישראל כשר[166].

אולם אם בגלל העיכוב תתבטל מצוות מילה בשמיני, נר' שיש למול ע"י המשומד בזמנו ולא לבטל את המילה בזמנה, ובפרט אם אינו משומד להכעיס. ודלא כמש"כ בס' נפש הרב (עמ' רמב) שיש לדחות את המילה אף כמה חודשים בשביל שימול ישראל שאינו משומד.

ולפי מש"כ ברור שאם המשומד מל - א"צ שישראל כשר יטיף דם ברית אחר כך, וכ"פ בשבט הלוי (ח"ה סימן קמו), במשנ"ה (ח"ה סימן קעט), התשובות והנהגות (ח"א סימן תקצט) ודלא כמנח"י (ח"ד סימן קא) והדרך פיקודיך (שם).

---

[165] שמש"כ הראשונים ערל שמתו אחיו מחמת מילה לאו דוקא.

[166] עי' במש"כ לעיל (אות ב) בדעת הרמ"א.

אות ה. אין לעכב המילה בשביל מוהל כשר.

איתא בשיה"ש רבה (סימן ד אות ו): "המול ימול כו' אמר הקב"ה יבוא טמא ויטפל בטהור אפשר כן? אלא המול ימול אני טהור ואברהם טהור **נאה** לטהור להטפל לטהור. רבי אבין בשם ר"ש אמר שיתף הקב"ה ימינו עם אברהם ומלו, שנאמר (נחמיה ט, ח) וכרות עימו הברית".

וכן איתא בב"ר (סימן מט אות ב): "נטל אברהם את הסכין וביד אחז בעורלתו ובא לחתוך והיה מתיירא שהיה זקן, מה עשה הקב"ה שלח ידו ואחז עימו והיה אברהם חותך, שנ' כו' וכרות עימו מלמד שהיה הקב"ה אחוז כו'".

הרי שמתבאר ממדרשים אלו שיש מעלה שהמוהל יהיה צדיק וכמו שכתוב 'המול ימול'. ולכאו' יש ללמוד מכאן ג"כ שיש מעלה שהסנדק יהיה צדיק, שהרי הקב"ה רק סייע לאברהם בזה שתפס את העורלה, אך את המילה עצמה אברהם עשה.

המהרי"ל (הל' מילה סעיף ד) כתב: "צריך לחפש אחר יהודי כשר לעשות סנדק דהוא בעל ברית כדי שיבוא אליהו ז"ל וישב על הקתדרא מכוסה במעיל אצל בעל הברית". וכ"כ האו"ז (הל' מילה סימן קז), ס' המנהגים לר' אברהם קלויזנר (סימן קמח) והשל"ה (מסכת חולין פרק נר מצוה אות מא).

הרי שכתבו שהטעם שהסנדק ראוי להיות איש כשר הוא כדי שאליהו ז"ל ישב לידו[167].

עוד כתב המהרי"ל (שם סעיף ה): "צריך ג"כ לחזור אחר אדם כשר למול כדאיתא במדרש 'המול ימול' יבוא טהור ויטפל עם טהור", וכ"כ האו"ז (שם), ס' המנהגים הנ"ל (שם סימן קמט) והשל"ה (שם).

---

[167] ואפשר שהטעם שהם לא הוכיחו זאת מהמדרש הנ"ל, משום שניתן להבין שגם הקב"ה חתך, וכדמשמע מהפס' 'וכרות עימו הברית', אך אין הבנה זאת מוכרחת.

ובספרו של הדס הקראי (אשכול הכופר לו, א) כתב בשם מדרש שהקב"ה ואברהם חתכו יחדיו. ואע"פ שאין לסמוך על ספר זה, מ"מ אפשר ללמוד ממנו שאולי כך היתה גירסת הראשונים במדרש.

א"כ התבאר שיש מעלה שהמוהל והסנדק יהיו יהודים כשרים, ומשמע שהקפדה שהמוהל יהיה כשר היא יותר גדולה מההקפדה שהסנדק יהיה כשר, שהרי יש לה מקור ממדרש ורמז מפס'[168].

עוד נר' שההקפדה היא שהמוהל והסנדק יהיו כשרים (או כלשון האו"ז 'יהודי טוב'), אך אין קפידא שיהיו המוהל והסנדק היותר צדיקים ומעולים, שאם היהודי הוא כשר, הרי שהוא בכלל יבוא הטהור ויטפל עם הטהור (ולא אמרו במדרש יבוא היותר טהור), וכן אליהו יוכל לישב לידו, וכעי"ז כתב בשו"ת רבי עזריאל (חיו"ד סימן רלא).

אמנם הרמ"א (רסד, א) כתב: "ויש לאדם לחזור ולהדר אחר מוהל ובעל ברית **היותר טוב וצדיק**", משמע שיש מעלה לבחור את המוהל והסנדק היותר צדיקים, וכ"כ הלבוש (שם) והיעב"ץ (נחל ט אות ד). והם ביארו שכוונת המוהל והסנדק מועילה לתינוק, ולכך עדיף לבחור את היותר צדיקים כדי שיכוונו כוונה מעולה.

ועי' בשולחן גבוה (רסד ס"ק יב) שכתב שהמנהג הוא שלא לדקדק אחר מוהל וסנדק היותר צדיקים, ע"ש בטעמו. אולם הרבה אחרונים (מובאים בס' מילה כהלכתה, בפתח דבריך פ"ח) דחו את דבריו, ואכן נר' שבהרבה מקומות נוהגים להדר אחר מוהל וסנדק היותר צדיק.

ויש לעיין האם בשביל שיהיו המוהל והסנדק כשרים או ההכי צדיקים יש לעכב את הברית מילה או שמא אין לבטל מצוות זריזין בשביל זה.

והנה אם המוהל והסנדק שלפנינו הם יהודים כשרים וההמתנה היא רק בשביל שיהיה מוהל או סנדק היותר צדיקים, נר' פשוט שאין לאחר את הברית בשביל זה כלל, שהרי מהמדרש משמע שהקפידא היא שהמוהל יהיה כשר ולא שיהיה היותר צדיק, וכ"כ בהדיא הראשונים (מהרי"ל, או"ז,

[168] וג"כ נר' שגם אצל המוהל שייך את הטעם שהוא נמצא ליד אליהו ז"ל (שישיבה לאו דוקא, אלא העיסוק).

ר' אברהם קלויזנר), ובודאי שאין לבטל את מצוות זריזין בשביל מעלה שאין לה מקור ברור והיא רק להידור בעלמא[169].

אמנם אם המוהל או הסנדק שלפנינו הם אינם יהודים כשרים[170], וההמתנה היא בשביל שיהיה יהודי כשר, אזי יש להסתפק שמא מוהל וסנדק כשרים הוי הידור מצוה ואולי נאמר שידחו את מצוות זריזין.

ונלע"ד ברור שאין לאחר את המילה בשביל זה, שהרי הוכחנו לעיל (אות ד) שמעיקר הדין אין לאחר את המילה אף אם המוהל הוא משומד. וכן העלנו (אות ב) שאם יש אשה או עבד או קטן שיודעים למול, הרי שאין לאחר את הברית בשביל שישראל גדול ימול, ונר' שכש"כ שאין לאחר בשביל המעלה של יהודי כשר.

ומה עוד שמצוות זריזין הוי דינא דגמ', ולעיל (סימן א אות א) הבאנו שי"א דהוי חיוב דאו' וי"א דהוי חיוב מדרבנן, ובפרט במצוות מילה שכתבנו (שם אות ב) שיש חיוב מיוחד לעשותה בזריזות, ואילו מוהל או סנדק כשר הוי רק מעלה בעלמא שאין לה מקור מהגמ' (אלא ממדרש רבה).

ואף במדרש מבואר שזה רק למעלה בעלמא שהרי המדרש נקט: '**נאה** לטהור להטפל לטהור', מבואר שזה רק למעלה בעלמא. ואכן הרבה ראשונים (כגון הרמב"ם, הטור והשו"ע) לא הזכירו כלל דין זה.

וכן הישכיל עבדי (ח"ב, חיו"ד סימן ב אות ב) כתב שמה שכתב הרמ"א לחזר אחר מוהל וסנדק היותר צדיקים היינו: "לרווחא מילתא ומצד מהיות טוב למצוה מן המובחר והיכא דאפשר".

ואף הרמ"א שכתב שיש לחזר אחר מוהל וסנדק היותר צדיקים, הרי שהוא נקט לשון דומה לגבי אשה (רסד, א), ויש מהאחרונים (אות ד)

---

[169] ויש להוסיף שלרוב אין לנו דרך לדעת מי יותר צדיק, שרק ד' יראה ללבב, ועי' בשער הגמול לרמב"ן שכתב כעין זה, ובהמשך נביא עוד אחרונים שהעירו כן.

[170] ולגבי אם המוהל משומד, עי' לעיל (אות ד).

שביארו שכוונתו היא רק לגבי לכתחילה, ולא לדחות את מצוות זריזין בשביל זה.

המכתב סופר (ח"ב, חיו"ד סימן כח) נשאל בזאת, וכתב שבודאי אין לאחר את המצוה בשביל מוהל יותר צדיק שאין זה מצוה מן המובחר, אלא רק מעלה בעלמא, וכן מכיון שיש להסיר את העורלה כמה שיותר מהר[171].

וכסברתו האחרונה כ"כ בשו"ת הרי יהודה (ח"א, חיו"ד סימן יד אות ח) שמנלן שהשפעת המוהל הצדיק היא יותר טובה מאשר חרפת ההתעכבות עם העורלה.

וכ"נ דעת הציץ אליעזר (ח"ט סימן כח אות ו) שאין לאחר את הברית בשביל מוהל או סנדק צדיק יותר[172]. ועי' בחשוקי חמד (שבת קלז.) שכן נהג למעשה הר' זרח ברוורמן, ונר' שהסכים עימו המהרי"ל דיסקין, ע"ש.

אמנם הלבושי צדקה (סוף הספר, כד.) נשאל בזאת, והעלה שאף אם תתעכב הברית מילה כמה שעות אחר חצות היום (!) בגלל ההכנות למילה של המוהל הצדיק הרי שיש להמתין מכיון שמותר להשהות את המצוה בשביל לעשותה אח"כ בהידור. וכן משום שההכנות למצוה הם חלק מהזריזות (שזריזות המצוה שייכת לנפש, דהיינו להתכונן למצוה). והוא ג"כ כתב שכך המנהג , וכשם שברוב עם דוחה זריזין שזהו כבוד המצוה, הרי שג"כ מוהל צדיק דוחה את מצוות זריזין.

וחתמו על הפסק הזה הרב דוב ראפופרט, הר' שמואל אייבשיץ, הר' שמואל (אב"ד ליסיביק) והר' יהושע העשיל. וכ"כ בשארית לנפש חיה (סימן א), ובס' שאילת ישרון (ח"א, חיו"ד סימן כח) כתב שיש למאחרים על מי לסמוך.

---

[171] ובהמשך הוא כתב ליישב את הנוהגים לאחר את הברית בשביל מוהל צדיק והביא מעין ראיה לזאת, אך עי' בקובץ קול התורה (גליון מא עמ' יב) שהגרי"ז דחה ראיה זו.

[172] והוסיף שבזמננו מי יכול לומר על עצמו שהוא יותר צדיק, וסברא זאת כתב ג"כ המכתב סופר (שם).

ולענ"ד יש לדחות דברים אלו מכמה טעמים:

א. כבר העלנו לעיל (סימן ב אות ב) שזריזין עדיף על ברוב עם.

ב. מה שהם כתבו שהידור מצוה עדיף על ברוב עם, אין זה מוסכם, עי' לעיל (שם אות א).

ג. מה שהם כתבו שמוהל צדיק הוי הידור מצוה, אין זה ברור וכמש"כ המכתב סופר. ואדרבה הרי למעלה התבאר שאין מעלה זו מוזכרת לא במקורות חז"ל ולא בראשונים. והראשון שכתב מעלה זאת הוא הרמ"א,

ד. המדרש כתב על החיזור למוהל כשר שזה ש'נאה' לחזר על זה, והיאך בשביל דבר 'נאה' יותר נבטל חיוב של זריזין בברית המילה? וכש"כ שהמדרש כתב את זה על העדפת מוהל כשר על פני שלא כשר, אבל בשביל להעדיף מוהל שיותר צדיק, נוותר על חיוב זריזין?

ה. מה שכתבו שזריזין היינו הכנת הנפש למילה, עי' בשארית לנפש חיה (שם) שהאריך לבאר המקור והטעם לזה, ומ"מ לפי מש"כ לעיל (סימן א אות ג) נדחים דבריו, ע"ש. ואכן מפשט דברי הפוסקים לא משמע כן כלל.

ו. מש"כ שכן המנהג, אין זה ברור, וכמש"כ למעלה בשם השולחן גבוה.

סוף דבר נר' ברור שהעיקר להל' שאין לאחר את הברית בשביל שיהיה מוהל או סנדק כשרים. וכש"כ אם יש מוהל או סנדק כשר שאין לאחר בשביל שיהיה מוהל או סנדק היותר צדיקים.

אמנם נר' שעד חצות[173] היום, היות וכבר ביארנו (שם) שעד אז זה עדיין דהוי בכלל זריזין, ולכן מותר להתעכב בשביל מוהל או סנדק כשרים. אולם אם יש מוהל או סנדק כשרים - אין לאחר את המילה כלל בשביל שיהיה מוהל או סנדק שנראה שהם יותר צדיקים.

[173] וי"א עד סוף שעה חמישית.

אות ו. אם יש לעכב המילה בשביל להמתין למוהל שהובטח לו למול.

כתב המרדכי בגיטין (סימן שסג): "(שנינו במשנה:) המלוה מעות את הכהן[174] (מפריש עליו בחזקת שהוא קיים), ומוקי לה בגמ' במכירי כהונה ואע"ג דלא אתו לידיה ולא הופרשו עדיין יכול להקנותם, וטעמא משום דכל מתנות כהונה חשיבא מתנה מועטת ואסור לחזור וכו' אפי' בדברים בעלמא משום דמתנה מועטת היא, ומיהו אם בדיעבד חזר בו חזרה היא, וכ"פ מהר"ם בנתינת מצוה דמוהל ובעל ברית", וכעי"ז כתב בשו"ת המהר"ם מרוטנבורג (דפוס פראג סימן תתקמט).

דהיינו אם אמר למוהל שימול את בנו או שיהיה סנדק לבנו - אסור לו לחזור בו, מכיון שזה מתנה מועטת והיא נקנית באמירה, ומ"מ אם חזר בו הויא חזרה אלא שעבר על 'שארית ישראל לא יעשו עולה ולא ידברו כזב'.

ובהגהות מרדכי בשבת (סימנים תעב - תעג) כתב: "מהר"ם או' מי שנדר לחבירו להיות בעל בריתו או למול בנו צריך לקיים לו, ואע"ג דאין אדם מקנה דבר שלא בא לעולם, מ"מ הואיל ומנהג בנ"א שנודרים ביניהם זל"ז ומקיימים גם כאן צריך לקיים, וראיה מדאמרי' האי סיטומתא קניא וכו' וצריך לעיין. ומיהו ר' יחיאל היה או' דאם הויא מתנה בעודה מעוברת אין כלום והוי דבר שלא בא לעולם דלא דמיא לסיטומתא דהתם בא לעולם הלכך מועיל המנהג **להחשיבו כקניין גמור**, אבל דבר שלא יועיל קניין כמו בדבר שלבל"ע לא מצינו שיועיל בו המנהג להחשיבו כקניין גמור עכ"ל התשב"ץ", וכ"כ בתשב"ץ הקטן (סימן שצח).

ולכאו' משמע מדברי ההגמ"ר האלו שהמוהל והסנדק קונים קניין גמור באמירתו, וכלשונו: "הלכך מועיל הקניין להחשיבו כקניין גמור". וכן בשו"ת הרא"ש (כלל יב סימן ג) כתב בשם המהר"ם מעין לשון זו. ולפ"ז יהיו דברי המהר"ם האלו סותרים לדברי המהר"ם בגיטין, ואכן הד"מ

[174] כך צריך לגרוס.

(סימן רסד ס"ק ד) והיש"ש (ב"ק פ"ח סימן ס) כתבו שיש סתירה בין ב' דברי המהר"ם הללו.

אמנם מדברי הרדב"ז (סימן רעח) מתבאר שאין מחלקות בין ב' דברי מהר"ם אלו, שהוא נשאל בעניין זה, וכתב שבגלל המנהג ניתן לקנות (כמו בסיטומתא) וקונה רק לעניין שאסור לחזור בו משום 'שארית ישראל כו'. ואם חזר בו הוי חזרה, והוסיף שא"א לקנות בעודה מעוברת וכר' יחיאל.

הרי שהרדב"ז ס"ל שאף למהר"ם ולר' יחיאל שכתבו שקונה משום המנהג, מ"מ הקניין הוא רק לעניין 'שארית ישראל כו", ואין זה קניין גמור[175].

ואף המהרי"ק (שורש עו) פסק כדברי המהר"ם, והוסיף שאם א' רגיל ליתן למוהל מסויים למול את בניו, אזי אסור לו ליתן למוהל אחר מכיון שהמוהל קנה את זה, וכמו בסוגיא של המלוה מעות את הכהן (גיטין ל.), ומ"מ כתב שאף בזה אם חזר בו ונתן לאחר הויא חזרה אלא שעבר על 'שארית ישראל כו", וכ"כ היש"ש (שם)[176].

אמנם הרא"ש חולק על המהר"ם, שכן בשו"ת הרא"ש כלל י"ב (סימנים יב – יג) דחה את מה שהמהר"ם כתב שקונה משום סיטומתא, והוכיח מרש"י ומר"ח שרק אם עושים מעשה ניתן לקנות ולא סגי בדיבור בעלמא. ועוד כתב שאין זה ברור שהמנהג להקנות למוהל בדיבור.

ובכלל ק"ב (סימן י) האריך לדחות את דברי המהר"ם דמכיון שזה דבר שלבל"ע ודבר שאין בו ממש לכן לא שייך בזה קניין. וכתב שמכיון שאין

---

[175] אמנם המהר"ם שיק (חיו"ד סימן שו) כתב שאפשר שהרדב"ז מיירי דוקא כשעשה קניין וזה גרע טפי מאילו רק אמר שיתן לו שאז אף אם אמר בעודה מעוברת קנה לעניין 'שארית ישראל כו", וכמו שמשמע מההגמ"ר.

[176] אך מש"כ היש"ש שאף הרא"ש מודה בזה, אינו נר' כלל וכמו שיתבאר בהמשך, וכ"כ בשו"ת זרע אמת (ח"ג סימן קל) ובס' הברית (סימן רסד במקור וביאור הלכה סוף אות ב).

בזה קניין הרי שג"כ אין בזה משום מחוסר אמנה ולא דמי למתנה מועטת ואין כאן נמי מי שפרע.

א"כ הרא"ש חולק על כל סברותיו של המהר"ם בזה, וס"ל שלא מועילה אמירה למוהל או לסנדק ואף לכתחילה א"צ ליתן לו. ומ"מ כתב הרא"ש (כלל יב סימן יג) שאם תקעו כף או קבלו חרם מועיל קניין, וכ"נ שהבין הב"י (סימן רסד סוף אות א) בדעת הרא"ש.

ברם הד"מ (שם) כתב: "ואפשר דהרא"ש לא קאמר אלא דאין בי"ד יכולים לכוף שלא יחזור, אבל מ"מ מודה לדברי מהר"ם דאית ביה משום שארית ישראל וכו'", וכ"כ הישי"ש (שם) והש"ך (רסד ס"ק ז).

והשיב על דבריהם היד אברהם (רסד, א): "ונר' שלא ראה תשובת הרא"ש בתוספת הדפוס שכתב בהדיא בכלל ק"ב דמותר לחזור ואין בזה משום מחוסר אמנה, ואפשר שלא נדפסה עדיין בימי הש"ך וכו'", וכעי"ז כתב בס' הברית (סימן רסד ס"ק ב).

ולפסק הל', הרי נתבאר שיש מח' ראשונים אם באמירה למוהל או לסנדק יש בזה קניין לעניין מחוסר אמנה, ונר' שיש לפסוק כדעת המהר"ם שלכתחילה אסור לחזור. ולמרות שזאת מח' בדין דרבנן והיה לילך אחר המיקל, מ"מ מכיון שהרבה ראשונים[177] הסכימו לדעת המהר"ם וכמותם פסקו הרבה אחרונים[178], לכן נר' שכך יש לנקוט[179].

ומ"מ מכיון שהאחרונים הנ"ל לא ראו את דברי הרא"ש שהוא במפורש חולק על המהר"ם, ואפשר שאם הם היו רואים שהרא"ש חולק על המהר"ם היו פוסקים כמותו, לכן נר' שאם יצטרף עוד סניף להקל ניתן לצרף את דעת הרא"ש להקל.

---

[177] ר' יחיאל, תשב"ץ, מרדכי, מהרי"ק והרדב"ז.

[178] הרמ"א, הרש"ל, הש"ך, הלבוש, וכ"נ מהט"ז (ס"ק ה - ז), מהגר"א (ס"ק יב – יג) ומעוד אחרונים.

[179] ואם אמר למוהל או לסנדק בעוד אשתו מעוברת הרי שאין בדבריו כלום, וכמש"כ הרא"ש, הר' יחיאל והרדב"ז, וכ"פ הישי"ש (שם).

וכתב הט"ז (סימן רסד ס"ק ז): "ונ"ל דאם הוא בעניין שנזדמן לו אח"כ מוהל שהוא **אוהבו או צדיק** ואנן סהדי שאם היה שם בשעה שנתן להראשון למול היה נותן לזה - אין כאן משום דבר כזב ומותר לחזור בו כו'".

וביארו החת"ס (חיו"ד סימן רמו) שזה כמו תרי תרעי דקי"ל שמותר לחזור בו ואין משום מחוסר אמנה (עי' ברמ"א בחו"מ רד, יא).

והקשה עליו בירחון לקט ששנ"ה (שנה א גליון א סימן ב) והרי הרמ"א בחו"מ (שם) הביא ב' דעות אם מותר לחזור בתרי תרעי והכריע שאסור. והוא תירץ שכאן הוי יותר מתרי תרעי, שכן זה דבר גדול שהרבה מקפידים עליו[180].

אמנם היעב"ץ (מגדל עז, נ"ג סעיפים טז-יז) חלק על הט"ז לגבי אוהב, אך הסכים עימו שבמוהל צדיק יכול לחזור, מפני שמוהל צדיק הוי מצוה מן המובחר.

ואם המוהל או הסנדק שהבטיח ליתן לו לא יכול להגיע לברית מילה מוקדם ויצטרכו לאחר את הברית מילה אם ירצו להמתין לו, נר' שיכול האב לחזור בו מהנתינה למוהל הזה וליתן למוהל אחר.

שהרי הדין שאסור ליתן למוהל אחר שנוי במח' ראשונים, וכתבנו שאע"פ שהעיקר כשיטה שאסור לחזור בו, מ"מ הרי בהצטרף עוד סניף ניתן להקל, והרי כאן מפסידים זריזין ודמי לתרי תרעי שכתב החת"ס שיכול לחזור בו.

ואף לפי היעב"ץ נר' שיכול לחזור בו שיקיים מצוה מן המובחר, והרי זריזין עדיף על מוהל צדיק, וכמו שהתבאר לעיל (אות ה). ומה עוד שיש לומר שהמוהל או הסנדק הם אלו שביטלו את הקניין ולא האב, שהרי הוא אומר להם בואו (בזמן) ואתן לכם.

---

[180] עוד נ"ל שאפשר לומר דס"ל לחת"ס שכאן יש להקל בתרי תרעי מכיון שלא הוי מחוסר אמנה ממש או מכיון שיש את דעת הרא"ש דפליג ולכך יש להקל כאן בתרי תרעי.

ואכן כן פסקו המגדל עז (נחל ט יאור ד סעיף ט), הזוכר הברית (סימן ד ס"ו) בשם חקי דעת ובאר יעקב והחשב האפוד (ח"ג סימן ס).

אמנם כל זה אם המוהל יאחר עד אחר חצות היום שבכך יפסיד לגמרי את מצוות זריזין, וכמו שהתבאר לעיל (סימן א אות ג), אך אם המוהל או הסנדק יאחרו רק מעט זמן, לכאו' היה מקום להסתפק בזה, ומ"מ מדברי המגדל עז, זוכר הברית וחשב האפוד מבואר שאף בזה אין לאחר את הברית שאין זה כבוד למצוה להתעכב בשביל בן אדם.

ואם נשבע או תקע כף או קיבל עליו בחרם ליתן למוהל או לסנדק זה, הרי שלכו"ע (אף לדעת הרא"ש) מחוייב ליתן לו, ומ"מ כתב הט"ז (ס"ק ז): "מ"מ אם יש היתר על השבועה ודאי יכול להתיר שבועתו ע"י שלושה כשאר היתרי שבועות, כנ"ל פשוט".

ולפ"ז נר' שאם המוהל או הסנדק יכולים להגיע רק אחר חצות והאב נשבע (או תקע כף או קיבל עליו בחרם) ליתן להם, אזי רשאי האב להתיר את השבועה (אם ניתן להתירה) וליתן למוהל או סנדק אחר.

ומ"מ צ"ע אם האב חייב להתיר את השבועה בשביל שיוכל לקיים זריזין, ומסתברא לי שאין הוא מחוייב בזה, וצ"ע בזה.

lebilibrary.co.il-ספריית תורת הלב

אות ז. הדינים העולים מסימן זה.

באות א התבאר שביום השמיני חובת המילה מוטלת רק על האב ולא על הבית דין, ולכן אין לבית דין למול את התינוק בלא הסכמת האב אפילו אם האב ימנע מלמולו כל היום השמיני ותתבטל המילה בזמנה.

אמנם אם האב נמנע מלמולו בכל היום השמיני, הרי שיש לבית הדין למולו ביום התשיעי והלאה אף בלא הסכמת האב.

באות ב התבאר שאשה, עבד וקטן כשרים למול, ומכל מקום אם יש בקהל ישראל גדול - יש ליתן לו למול. אבל אם לא נמצא בקהל ישראל גדול אזי יש ליתן להם למול ואין לעכב את המילה בשביל שישראל גדול ימול.

באות ג התבאר שאין למול על ידי גוי אף אם אין ישראל שימולנו, ואפילו אם המילה תתעכב ימים רבים עד שיהיה מוהל ישראל.

באות ד התבאר שאין למול על ידי ישראל משומד אף אם תתאחר המילה אחר חצות היום. אמנם אם תתבטל מצוות המילה באותו היום אם לא ימולו על ידי המשומד - יש למול על ידי הישראל המשומד.

באות ה התבאר שאף על פי שיש מעלה שהמוהל והסנדק יהיו אנשים כשרים, מכל מקום אין לאחר את הברית מילה בשביל מעלה זו, וכל שכן אם יש מוהל וסנדק כשרים שאין לאחר את הברית מילה בשביל שיהיו מוהל או סנדק יותר צדיקים.

באות ו התבאר שאם אחרי שנולד לו בן הבטיח לאדם שימול את בנו או שיהיה הסנדק - אין לו לחזור מהבטחתו. אמנם אם בגלל שימתינו לאותו אדם יצטרכו לאחר את הברית מילה - אין לעכב את הברית מילה בגללו, אלא ימולו בלעדיו.

תורת המצוות לנשים - www.jewishlibrary.co.il

סימן ז – מילה בזמני ספק

א. יתבאר הדין של מילה שנעשתה קודם זמנה או בלילה.

ב. יתבאר הדין במילה שנעשתה בזמן ספק יום ספק לילה.

ג. יתבאר אם יש למול מעלות השחר קודם נץ החמה.

ד. הדינים העולים מסימן זה.

אות א. דין מילה בלילה או קודם היום השמיני.

בשבת בדף קלב. דרשי' שמילה היא ביום ולא בלילה מדכתיב 'ובן שמונת ימים' ימים ולא לילות. ומפשט הפס' משמע שהמצוה מתחילה מהיום השמיני, וכן משמע נמי מהפסוק (ויקרא יב, ב) 'וביום השמיני ימול בשר ערלתו', משמע ביום השמיני יש למול ולא קודם לכן, וכ"פ הרמב"ם (פ"א מהל' מילה הל' ח) והשו"ע (ריש סימן רסב).

אמנם יש לעיין אם עבר ומל בלילה או קודם היום השמיני, האם בדיעבד יצא ידי חובה וקיים את המצוה, וכן האם צריך לעשות הטפת דם ברית?

והנה במגילה (כ:) שנינו: "אין מלין בלילה וכו' וכולם משעלה עמוד השחר כשר".

וכתב המאירי (שם בד"ה וכולן): "וכולן שעשו משעלה עמוד השחר בדיעבד יצאו, אבל קודם לכן (בלילה) אפי' בדיעבד לא יצאו, אלא שמ"מ במילה הרי נימול ויצא מכלל ערל, אלא שלא קיימו המוהלים מצות מילה".

וכ"כ המאירי בשבת (קלב. בד"ה במצוות): **"אבל קודם ח' אין בה מצוה כלל ואם מל בשביעי או קודם לו לא קיים מצוה, ומ"מ אינו צריך כלום שהרי נימול הוא מ"מ, ולא הצריכו בנולד מהול הטפת דם ברית אלא מספק ערלה כבושה** (מה שלא שייך כאן) כו'".

lebinary.co.il-חוברת מתוך

הרי מבואר מהמאירי שבמילה בלילה או בתוך ח' לא מקיימים את מצוות המילה, אלא שמ"מ א"צ הטפת דם ברית שהרי התינוק אינו ערל וא"צ הטפה אלא לחשש עורלה כבושה.

מדברי הרמב"ם אין הכרע בזה[181].

הרשב"א (תשובות החדשות סימן קמא) כתב שאם צריך למול תוך ח' מפני הסכנה מותר למול. והוסיף: "ומיהו כל שמלו אותו קודם ח' אין זו מילה אלא חתיכת בשר בעלמא ואין הפרש בזה בין גוי לישראל כו'".

הרי דס"ל כמאירי שמילה קודם זמנה הויא חתיכת בשר בעלמא, ואין נפ"מ אם ימולנו ישראל או גוי, וא"צ הטפת דם אח"כ. והטעם משום שלא שייך כאן חשש לעורלה כבושה, וכן ביארו הגר"א (סימן רסד ס"ק י).

הרא"ש (שבת פי"ט סימן ה) הביא את דעת הבה"ג שקטן הנולד מהול א"צ הטפה, ואילו גוי הנימול בגויותו צריך הטפה כשבא להתגייר. וביאר שטעמו מכיון שהיה לגוי עורלה אינו נפטר מהחיוב להסירה עד שיסירנה כראוי. והקשה על זה הר"ש שלפ"ז אם הקטן נימול תוך ח' הרי שהוא יצטרך הטפה מכיון שהיתה לו עורלה, והוכיח מסוגיא בשבת (קלז.) שאין הדין כן.

הרי דס"ל לר"ש שנימול תוך ח' א"צ הטפת דם ברית, ומזה שהרא"ש השווה זאת לדין הנימול בגויותו מוכח שאין טעמו משום שקיים מצוות מילה כשנימול בקטנותו, אלא שטעמו הוא כמש"כ המאירי שמכיון שאין עורלה כבושה לכך א"צ להטיף, וכ"כ הקהילות יעקב (שבת סימן בן) בדעת הרא"ש.

---

[181] עי' בהל' מילה (פ"א, ה"ח) ובפיה"מ מסכת מגילה (פ"ב, מ"ד).

ההגמ"י (שם אות ה) כתב שמהרמב"ם משמע שאם מל בלילה צריך הטפה, ועי' בס' הברית (סימן רסב במקור וביאורים אות ג) שכתב למה משמע כן מהרמב"ם.

ולענ"ד אין הכרח כלל ברמב"ם, ואפשר דס"ל כמאירי, וכ"כ הפרישה (סימן רסב ס"ק א), ע"ש.

וכן משמע משו"ת הרא"ש (כלל קב סימן י) שהגדיר את מצוות המילה קודם היום הח' כדבר שלא בא לעולם, ע"ש.

והריטב"א (שבת קלז.) הביא את דברי הר"ש אלו, וכתב שאין ראייתו מוכרחת (שאפשר שאין חובת הטפה דוחה שבת), ומ"מ את גוף דבריו הוא לא דחה, ונר' קצת שהוא מסכים עימו בדין, ע"ש.

אמנם ההגמ"י (פ"א מהל' מילה אות ה) והמהר"ם בן ברוך (בשו"ת שלו, סימנים קמט-קנ) ס"ל שאם נימול בלילה צריך הטפת דם ברית, והוכיח מהמשנה במגילה (שם) ומהסוגיא במנחות (עב.) שדבר שמצוותו ביום לא מהני אם עשאו בלילה, ע"ש.

א"כ יוצא מכל אלו הראשונים שלא יי"ח אם נימול בלילה או בתוך ח'[182]. אלא שדעת המאירי, הרשב"א, הרא"ש, הר"ש וכ"נ מהריטב"א שאם עבר ומל אזי א"צ הטפה, ואילו דעת ההגמ"י והמהר"ם מרוטנבורג שאם נימול בלילה צריך הטפה.

הב"י (ריש סימן רסב), המהרש"ל (יבמות פ"ח סימן ו) והט"ז (ס"ק ב) ס"ל שאם מל בלילה או בתוך ח' א"צ הטפה. ואע"פ שמפשט דברי הב"י משמע שסובר שהטעם בזה הוא משום שקיים את המצוה בדיעבד, מ"מ עדיף לפרש שטעמו משום שלא קיים את המצוה, ואעפ"כ א"צ הטפה. וזה בשביל שלא נעשה אותו כחולק על כל הראשונים הנ"ל הסוברים שלא יי"ח, ואעפ"כ ס"ל שא"צ הטפה, וכן ביארו התפארת למשה (ריש הלכות מילה).

אמנם השאגת אריה (סימן בן) הבין את הב"י כפשוטו שא"צ הטפה מכיון שקיים את המצוה, ולפי' הוא האריך לדחות את דבריו ולהוכיח שבמילה

---

[182] ועי' בנ"י, בפסקי ברי"ד, בריבב"ן, בר' יהונתן מלוניל (שבת קלז.) ובמחזור ויטרי (סימן תק) שכולהו ס"ל שאם מל תוך ח' לא קיים את המצוה.

ועי' בפרש"י (שמות יב, ו) ובפי' התוס' השלם על התורה (שם), וע"ע במפרשים עליהם, ובס' כבוד ועוז (מאמר ד).

תוך ח' או בלילה א"צ לחזור ולהטיף אע"פ שלא קיים את המצוה, מ"מ הו"ל מעוות שלא יוכל לתקון, וכמש"כ המאירי.

והקשה עליו הערוה"ש (רסב, ה) מאי שנא מנולד מהול שצריך הטפה. אולם אין זה קושיא, שכבר ביארו השאג"א והמאירי שבנולד מהול חיישי' לעורלה כבושה מה שלא שייך כאן.

עוד הקשה הערוה"ש (שם) והא הטור פסק שגוי שמל את ישראל צריך שישראל יטיף דם ברית, ומאי שנא כאן שא"צ לחזור ולהטיף.

ואפשר לומר שהטור כתב זאת בשם ס' המצוות, ודעת הס' המצוות כדעת המהר"ם, ואה"נ הרמב"ם כשם שחולק על ס' המצוות שם ה"ה שיחלוק כאן, ובהמשך נכתוב עוד תירוץ לזה. ואכן מדברי המאירי מבואר שיש להשוות בין הדינים, וע"ע בשאג"א (סימן נד).

אמנם הש"ך (סימן רסב ס"ק ב) ס"ל שאם מלו בתוך ח' או בלילה לא יי"ח וצריך להטיף דם ברית, וראייתו מדאמרי' במנחות (שם) שאם נקצר שלא כמצוותו היה כשר אזי הקצירה לא היתה דוחה את השבת, וממילא שהוא הדין אצלנו שאם בבמילה בלילה או בתוך ח' היו יי"ח, א"כ לא היתה מילה בזמנה דוחה את השבת. ומ"מ אף לפי שיטתו אין הטפת דם ברית דוחה את השבת (אע"פ שהיא נצרכת מדינא) שכן מוכח משבת (קלז.)[183].

והש"ך התקשה שהרמב"ם (פ"ז מהל' תמידים ומוספין ה"ו) פסק שאם קצר את העומר ביום כשר, אע"פ שזמנם בלילה, והרי שזה נגד הגמ' הנ"ל, ולכן כתב לחלוק על הרמב"ם.

---

[183] כן מבואר בש"ך הנ"ל, וכ"כ הישכיל עבדי (ח"ז, חיו"ד סימן כח אות ב).

והערוה"ש (שם סוף אות ה) כתב שמשמע מהש"ך שההטפה דוחה שבת (ולכך הוא תמה עליו ביותר). אך עי' בש"ך בדחייתו לדברי הר"ש שמוכח שס"ל שאין ההטפה דוחה את השבת ומה שהערוה"ש כתב שכן משמע מנקודות הכסף, אינו נכון שהש"ך דחה את מש"כ הט"ז שההטפה היא רק לחומרא, ועי' בישכיל עבדי (שם) שכתב עוד דיוק מהש"ך לזה.

והערוה"ש (שם, ג) כתב שהרמב"ם והראשונים שהבאנו לעיל (שסוברים שיי"ח במילה בלילה או בתוך ח') מוכח דס"ל שאין ההלכה כגמ' הנ"ל וכדמוכח מסוגיא אחרת (יבמות כ.), ע"ש.

השאג"א (סימן בן) הקשה על הש"ך שאף לדבריו יש להקשות שכיון שאם מל אחר היום השמיני יי"ח, א"כ למה תהא מילה בזמנה דוחה את השבת.

ותירץ הכתב סופר (חאו"ח סימן לה) שמכיון שיש חשש שימות התינוק ותתבטל המצוה לכך דחי שבת.

ובס' כבוד שבת (עמ' 108) תירץ שבאמת אחר היום השמיני א"א לקיים את מצוות 'וביום השמיני ימול', ומ"מ חייבים למול בגלל הציווי של 'ומבן שמונת ימים וגו'', ע"ש שהאריך בדבר זה.

עוד כתב השאג"א שנר' מהתוס' (מנחות עא. בד"ה אמאי) שרק בקודשים אמרי' את הכלל שכתב הש"ך, וכ"כ הקרבן נתנאל (שבת פי"ט אות ט).

אך הערוה"ש (שם, ד) העיר שמ"מ אין דבריו מיישבים את הרמב"ם שלא פסק את הסוגיא במנחות, וע"ע בצל"ח (מנ' עב. בד"ה נקצר) ובישכיל עבדי (ח"ז, חיו"ד סימן כח אותיות ג – ה) מה שהעירו על זה, וכן עי' בשאג"א (שם) במה שהקשה עוד על הרמב"ם.

בשו"ת חבצלת השרון (חיו"ד סימן עח) דחה את ראיית הש"ך שרק בקצירת העומר שאין איסור לקצור קודם השבת אמרי' שאם יי"ח בקצירה קודם השבת אין לנו לדחות שבת כשאפשר לעשות בלי שום איסור, אך אצלנו במילה בלילה או בתוך ח' יש איסור עשה[184] אם מל קודם, ולכן אין לומר הואיל ויי"ח באיסור עשה לא ידחה שבת, ודבריו מסתברים.

הרב מאיר תאומים (פי' נופת צופים על פרשת לך לך) הקשה על הש"ך למה אמרי' (שבת קלז.) שאם מל את של אחר השבת בשבת חייב, והא לפי

[184] ע"ש שהוכיח שיש איסור למול בלילה או בתוך ח'.

הש"ך הוא לא יי"ח וממילא הוא מקלקל ולמה יהיה חייב[185]. הלכך הוא כתב שאכן א"צ הטפה שבאמת הנימול תיקן את גופו, אלא שהוא לא קיים את המצוה, ולא ק' מהסוגיא במנחות שכוונת הגמ' היא שאם נאמר שהוא יי"ח בקצירת העומר קודם זמנו הרי שהוא ג"כ קיים את המצוה, וכעי"ז כתב העמק יהושע (סימן כ).

והנה בדברי הרמ"א מצינו שיטה חדשה. בד"מ הביא את שיטת הר"ש שנימול תוך ח' א"צ הטפה והביא את דברי ההגמ"י שנימול בלילה צריך הטפה וכתב: "ואפשר שעדיף תוך ח' ביום מאילו נימול (בזמנו) בלילה", ומשמע שהוא בא ליישב שלא פליגי אהדדי. וכ"פ בהגהותיו על השו"ע (רסב, א), וז"ל: "עבר ומל בלילה צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית, מלו תוך ח' וביום יצא".

ועל דברים אלו יש להקשות הרבה:

א. מניין לנו להמציא חילוק שכזה, ובפרט שמצינו במאירי בהדיא שאין חילוק בזה, וכעי"ז הקשה הט"ז (ס"ק ב).

ב. מזה שהרמ"א כתב 'יצא' משמע שהוא סובר שקיים את המצוה, וק' והא מבואר מהרשב"א שלא יצא, וכמש"כ למעלה, ובפרט קשה שהרמ"א (רסד, א) גופיה כרשב"א, וכן הקשו הט"ז (שם) והגר"א (סימן רסד ס"ק י).

ג. מדברי הר"ש מוכח שסובר שלא קיים את המצוה, שהרי הוא השווה את דינו לנימול בגויותו, וכמש"כ למעלה, וכה"ק הקהילות יעקב (שבת סימן בן)[186].

---

[185] ולענ"ד יש ליישב ע"פ החילוק של הש"ך שאע"פ שיש חיוב להטיף, מ"מ הוא לא כ"כ חשוב כמו המילה, וממילא לא חשיב לקילקול, והראיה לחילוק זה, שהרי לפי הש"ך אין מטיפים בשבת, עי' לעיל (הערה 183).

[186] וע"ע בפרי יצחק (ח"א סימן כט) שהקשה עוד ב' קושיות שמשמע שהר"ש לא ס"ל כרמ"א, וע"ש מש"כ לתרץ, וע"ע בס' הברית (סימן רסב ס"ק ג).

ד. ויש ג"כ להקשות מדברי הראשונים שהבאנו לעיל שכתבו במפורש שלא יי"ח בנימול תוך ח'.

ובהמשך נכתוב עוד כמה קושיות על דברי הרמ"א הללו.

והערוה"ש (רסד, י) כתב לתרץ שהרמ"א ס"ל שדוקא אם נימול תוך ח' לשם מצות מילה א"צ הטפה, אך לא בנימול לסכנה שלא יצא כלל וצריך הטפה.

ולענ"ד אלו דברים חדשים, ואין ברמ"א שום רמז לחילוק זה. וכן ק' שהיה לרשב"א לכתוב שיש לישראל למול ולכוון לשם מצוה, והיאך כתב בסתמא שאין הפרש בין ישראל שמל תוך ח' לבין גוי שמל.

ומתוך קושיות אלו כתב הקהילות יעקב (שם) שהרמ"א לא סובר כר"ש, אלא סברת הרמ"א היא שמילה תוך ח' הויא כהטפת דם, והא דבעי' למול דווקא ביום הח' היינו במילה ולא בהטפת דם, ומ"מ בלילה אף הטפת דם פסולה, וכעי"ז ביאר בחי' ר"ח על הש"ס (שבת קלה.) את הרמ"א, אלא שכתב שזה דלא כרמב"ם.

ועי' בס' אבן ספיר (שבת סימן נט) שכתב לדחות דברים אלו, והוכיח שהטפת דם הויא חלק ממצוות מילה, ע"ש.

ואף הצל"ח (פס' עב: בד"ה א"ל) כתב שהרמ"א לא ס"ל כר"ש, אלא שהוא ביאר שסברת הרמ"א היא שלמרות שתוך ח' לא קיים את המצוה, מ"מ בהגיע היום השמיני הרי שהמצוה מתקיימת שסו"ס הוא נימול.

אלא שהקשה עליו בס' הברית (סימן רסב ס"ק ג) שלפ"ז לא ברור החילוק בין תוך ח' לבין הלילה. ולענ"ד יש ליישב זאת ע"פ מה שנכתוב בהמשך בשם הפרי יצחק.

ומ"מ לעד"ן שדברי הקהילות יעקב ודברי הצל"ח אינם נראים. שהרי מהדרכי משה משמע בברור שהוא סובר כר"ש וכרשב"א, ואף בריש סימן רסד הוא הביא להל' את דברי הרשב"א.

הפרי יצחק (ח"א סימן כט) האריך מאוד בזה, וכתב שאפשר שתוך ח' עדיף מנימול בלילה מכיון שנימול בתוך ח' לא חל עליו חיוב והרי הוא בהגיעו ליום השמיני כמי שאין עורלה, משא"כ בנימול בלילה שכבר נתחייב למול, אלא שעשאה שלא כדין, ולכן לא מועילה מילתו בלילה וצריך הטפה, וכ"כ הישכיל עבדי (ח"ז, סימן כח אות ז) והאבן ספיר (שם). והוסיף האבן ספיר שזהו הטעם שמילה ע"י גוי צריכה הטפה לפי הרמ"א (רסד, א).

אלא שהקשה הפרי יצחק על ביאור זה, והרי הרמ"א כתב: "מלו תוך ח' **וביום** יצא", משמע שאם מל תוך ח' בלילה לא יי"ח, ולכאו' לטעם שנתבאר כיון שלא נתחייב עדיין למול היה צריך לצאת ידי חובה, וכן הקשה בתשובות רבי אליעזר (ח"ב סימן כד).

ותירץ האבן ספיר שבמילה בלילה או ע"י גוי הפסול הוא במעשה המילה, ואילו בתוך ח' החסרון הוא שלא הגיע זמן המילה, ולכן אם מל תוך ח' בלילה פסול, אך תוך ח' ע"י גוי יצא כיון שהחיסרון הוא מצד העושה. ולענ"ד אין דבריו מתוקנים דיו.

אמנם תיקון יפה לדברים אלו מצאתי בס' אבני זכרון (עמ' ל) שכתב הרב נתן סלים שאם מל תוך ח' קיים התינוק מצוות מילה, אך המוהל לא קיים מצוות מילה מכיון שרק ביום הח' מתחייב המוהל במצוה, ולפי' אם מלין תוך ח' אין נפ"מ מי ימולנו[187], משא"כ בנימול בלילה שאף התינוק לא יי"ח מכיון שבכל אופן אין למול בלילה, וע"ש שהאריך בביאור זה, וכ"נ כוונת תשובות רבי אליעזר (שם) והוסיף שנימול בלילה לא יי"ח אף אם נימול תוך ח' מכיון דגמרי' מגדול. ולענ"ד זה הביאור שהכי נר' ברמ"א.

[187] שאם נילך אחר המוהל, הרי שאין המוהל מקיים מצוה, ואנילך אחר התינוק הא סו"ס התינוק מהול ואין נפ"מ איך הוא נימול.

ומ"מ לגבי הקושיא שהתקשה הפרי יצחק, עי' בעמק יהושע (שם) שסובר שלרמ"א יי"ח בנימול בלילה תוך ח'[188].

ולפ"ז אף ביאורו של הפרי יצחק אפשרי בדעת הרמ"א, ומ"מ בהמשך דבריו כתב שזה יהיה תלוי במח' הירו' והרמב"ם, ע"ש שהאריך מאוד בזה.

עוד הקשה בתשובות רבי אליעזר (שם סימן כב) על הרמ"א, והרי המל תוך ח' עובר בלאו או בעשה, דבר זה במח' ר"א ור"י (מנחות לו:), וכ"כ בשו"ת חבצלת השרון (חיו"ד סימן עח). ומ"מ כתב שנחלקו החכמת שלמה (על תוס' בסנ' נט: בד"ה והא), המשל"מ (פ"י הל' מלכים ה"ז) והמנ"ח (מצוה ב) אם יש בזה איסור.

ובקובץ חומת ירושלים (שנה ב גליון א סימן ד) הביא שהמהרש"ג הוכיח מהירו' שמילה בלילה עדיפא על מילה לאחר זמנה, הרי שסברת הירו' הפוכה מסברת הרמ"א[189].

ועוד הקשה הערוה"ש (שם אות ד) על הרמ"א, והא אמרי' בירו' (שבת פי"ט, ה"ה) דאין עורלה קודם היום הח'[190], וממילא לא שייך לומר שיי"ח, וע"ש מה שדחק לתרץ זאת.

והנה לפסק הלכה נראה ברור שהעיקר הוא שבמילה בלילה או בתוך ח' - לא קיים את המצוה, ואעפ"כ א"צ הטפת דם ברית, מכיון שסוף סוף אין לחשוש לעורלה כבושה.

---

[188] וכ"נ דעת החוות בנימין (כרך א סימן כא), ועי' בכלי חמדה (לך לך) שדחה את דברי העמק יהושע האלו.

[189] והוא הוכיח מהירו' שעדיף תוך ח' מאשר ביום הט'. ועי' ביש"ש (פי"ט סימן ה) שג"כ משמע ממנו שבליל ח' עדיף על תוך ח', וכ"ה דעת הראשון לציון (יו"ד סימן רסב) והשאילת יעב"ץ (ח"א סימן לד).

[190] וכתב שאף מהבבלי (יבמות עא.) משמע כן.

lewlibrary.co.il - ספריית יובלים

יש להכריע כן היות וכך ס"ל להרבה ראשונים[191], ואילו כדעת ההגמ"י בשם המהר"ם שהצריך הטפה לא מצאתי לו חבר. וכן מכיון שכן פסקו הרבה אחרונים[192].

ונר' שאין לחוש לדעת הש"ך מכיון שכל הראשונים חולקים עליו, ואת ראייתו דחו האחרונים בכמה אופנים.

וכן נר' שאין לפסוק כרמ"א מכיון שהוכחנו שאין כן דעת הראשונים, וכן מפני שהקושיות עליו רבות מאוד, והאחרונים התקשו מאוד לבאר את דבריו.

ויש להוסיף שהמהר"ם שיק (סו"ס רמ) כתב שאם רוב הפוסקים סוברים שא"צ להטיף, אזי אסור להטיף משום חבלה בתינוק. א"כ אין להטיף דם ברית אם מל תוך ח' או בלילה, כן נלענ"ד.

אות ב. אם יש למול בזמן שהוא ספק יום ספק לילה.

לעיל (אות א) העלנו שאין יי"ח במילה בלילה, ולכאו' לפ"ז אין למול בספק יום ספק לילה, ואע"ג שאם זה יום ולא ימול יפסיד מילה בזמנה, מ"מ שמא זה לילה ויפסיד את מצוות מילה. ובודאי שעדיף להפסיד מילה בזמנה מאשר להפסיד את מצוות מילה כלל.

ומה עוד שי"א (התבאר שם) שיש איסור למול בלילה, וכ"כ החבצלת השרון (ח"א סימן עח). והוסיף שאפשר שאף לפי הסוברים שמילה בלילה כשרה, מ"מ הם יודו בזה ששב ואל תעשה עדיף (ואין לעבור ס' איסור בשביל ס' עשה). אלא שאח"כ כתב שאפשר שמילה בזמנה היא עשה חמור טפי ואולי עדיף לעשותה בספק, ומ"מ כתב שהעיקר שמילה בלילה אינה מצוה ולפי' אין למול בס' לילה.

---

[191] מאירי, רשב"א, ר"ש, רא"ש וכ"נ מעוד כמה ראשונים.

[192] ב"י, רש"ל, ט"ז, שאג"א ועוד אלו שהובאו למעלה.

מרכז מספרות ר' יובבי - jewishlibrary.co.il

אמנם בשאילת יעב"ץ (ח"א סימן לה) כתב שיש למול אף בס' לילה של היום הח', שמשום שע"י כך מקיימים מילה בזמנה, ואין להחמיץ את המצוה שהרי זריזין מקדימין למצוות, וכן מכיון שחביבה מצוה בזמנה. ואע"פ שאולי המילה תהיה בלילה, מ"מ דעת היעב"ץ שמילה בלילה כשרה, והפ"ת (סימן רסב ס"ק ג) והנימוקי או"ח (סימן תרסה)[193] הביאו את דברי היעב"ץ להלכה בלא חולק.

ומ"מ כתב היעב"ץ שזה רק בס' לילה של מילה בזמנה, אך בס' לילה של מילה שלב"ז (כגון ס' יום ט' ס' לילה של י') יש למול רק למחרת בבוקר.

אלא שלפי מש"כ לעיל (אות א) ההלכה היא שאין מקיימים מצוה במל בלילה, וממילא אין ההל' כיעב"ץ.

ואף השבט הלוי (ח"ח סימן ריד) תמה על הפ"ת שהביא את היעב"ץ בלא חולק, והרי הפ"ת גופיה בהמשך הסימן (בס"ק ד) הביא את דעת הפוסקים הסוברים שלא יי"ח במילה בלילה.

וכן היבי"א (ח"ו, חיו"ד סימן כג אותיות א - ג) דחה את דברי היעב"ץ מתוך הטעמים שכתבנו, ואף הוכיח שבין השמשות חשיב ס' לילה, ולא אמרי' אוקי אחזקתיה דיום[194].

א"כ העיקר ברור להל' שאין למול בס' יום ובס' לילה אף במילה בזמנה. וכש"כ במילה שלב"ז שאף היעב"ץ (שם) מודה שיש לדחות את המילה למחרת ולא לעשותה בספק לילה, כיון שבלא"ה לא יקיים את מצוות מילה בזמנה.

---

[193] והנימוקי או"ח הוסיף שאף יש לברך על המילה הזאת, ואף על מילה בלילה הוא סובר שיש לברך.

[194] אולם עי' בתוס' רא"ש בהוריות (ד. בד"ה סומכוס) ובמג"א (או"ח שמב), ואכמ"ל.

אות ג. אם יש למול מעלות השחר קודם נץ החמה.

איתא במגילה (כ.): "מתני' אין קורין את המגילה ולא מלין כו' עד שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד השחר כשר".

ופרש"י (בד"ה עד ובד"ה וכולן): "עד הנץ החמה, שיצא מספק לילה. וכולן שעשו כו', דמעלות השחר יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאים בו צריכין להמתין עד הנץ החמה".

הרי"ף (ו: בדפיו) הביא את המשנה כצורתה, הרי שהוא סובר שלכתחילה יש למול מהנה"ח, ומ"מ אם מל מעלה"ש יי"ח.

וכ"נ מדברי הרמב"ם (פ"א מהל' מילה ה"ח), הרא"ש (מגילה פ"ב סימן ז), המאורות (מגילה שם), ההשלמה (שם), ר' יהונתן מלוניל (שם), הראבי"ה (סימן תקע), הסמ"ג (עשין כח), האגודה (מגילה שם), האהל מועד (שער מו"ק ד"ב) והשבלי הלקט (הל' מילה סימן א).

אמנם המהר"ם בן ברוך (בשו"ת ח"ב סימן קמט) ס"ל שאף לכתח' ניתן למול מעלה"ש, ומה שהמשנה נקטה כשר דמשמע בדיעבד - לאו דוקא.

הטור (יו"ד סימן רסב) כתב: "זמן המילה ביום השמיני ללידתו וביום ולא בלילה, ומשעלה עמוד השחר של יום הוא תחילת זמנה, וכל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות".

והקשו עליו הב"י, הב"ח והפרישה שמשמע מהטור שאף לכתח' ניתן למול מעלה"ש, והרי מהמשנה מבואר שזה רק בדיעבד[195].

---

[195] הב"י כתב שיש חיסרון בדברי הטור, ועי' במה שהקשה עליו הרש"ל (מובא בדרישה ס"ק א), ועי' בערוה"ש (אות ז) ביישוב לב"י.

הב"ח ג"כ ס"ל שדעת הטור היא כדעה הראשונה, ועי' בדבריו שניסה (בדוחק) להכניס כן במילותיו של הטור.

הרש"ל (מובא בדרישה, שם) יישב את דברי הטור ע"פ שיטתו שנביא בהמשך, וע"ע בדרישה (שם).

וכן עי' בערוה"ש (רסד אותיות ו - ז) במש"כ בדעת הטור, ונר' שאין דבריו מוכרחים.

Tiferet Yisrael Library - www.tiferetyisrael.org.il

אך לפי מה שראינו מהמהר"ם אין כאן קושיא, שהטור ס"ל כמהר"ם שאף לכתחילה ניתן למול מעה"ש, וכ"כ בס' הברית (סימן רסב ס"ק ד). וכ"נ מקיצור פסקי הרא"ש (שם) שהוא השמיט מדברי הרא"ש את הדין שלא למול לכתחילה קודם הנה"ח.

וכדעה הזאת כן נר' דס"ל לראשונים: השאלתות (שמות שאילתא י ו- לז), האו"ז (הל' מילה סימן צו), היראים (סימן תב), האור"ח (הל' מילה סימן א) והתניא רבתי (סימן צב), שהרי הם השמיטו את הדין שלא למול קודם הנה"ח, אלא שאין זה מוכרח.

הרש"ל (מובא בדרישה סימן רסב ס"ק א) ס"ל שמעלה"ש מותר למול אם יש צורך גדול, וכגון מי שיש לו עסק באותו יום מוטב שימול מעלה"ש, ולא ימתין עד שיעשה את העסק.

ובס' הברית (סימן רסד אות ג) כתב שכן משמע מפיה"מ של הרמב"ם (מגילה סוף פ"ב) לפי גירסת הרב קאפח שכתב: "וכל זה למי שעבר ועשה **ובשעת הדחק** אבל לכתחילה אחרי עלות השמש". הרי שבשעת הדחק יש להקדים ולמול בעה"ש.

היעב"ץ (מגדל עז נחל שישי סעיף ב) והראשון לציון (רסב, א) כתבו שאם לא ימולו בעלה"ש יצטרכו לדחות את המילה ליום אחר, הרי שיש למול בעלה"ש.

הרש"ש (מגילה כ.) כתב שנראה לו שעלה"ש שכתב אצלנו הכוונה להאיר המזרח.

אמנם דבריו צ"ע, שמניין לנו לומר שהכוונה כאן אחרת מכל המקומות בש"ס בלי מקור וראיה. והיאך כל הראשונים והאחרונים כתבו כאן עלה"ש בלי לומר שאין הכוונה כאן לעלות השחר שבכל מקום. ואף הערוה"ש (רסב, ו - ז) דחה את דבריו, ע"ש. וע"ע בשבט הלוי (ח"ה סימן קמז) שכתב ליישב דברי הרש"ש.

השלחן גבוה (סימן רסב ס"ק א) סובר שרק מיד שעלה עמוד השחר חשיב ספק יום ואין למול בו, אך אחרי קצת זמן אם הוא בקיא ויודע שהגיע היום רשאי למול לכתחילה.

אולם השדי חמד (ח"ג עמ' 345) חולק עליו, וס"ל שחז"ל אסרו למול מעלה"ש משום שאנו לא בקיאים והם אסרו לכולם, ולא חילקו אם האדם מבין בזמנים או לא.

וכתב עוד שיש המקילים בימינו מכיון שיש שעונים ואין כ"כ חשש לטעות, והוא פקפק בזה, ואף בס' כורת הברית (סימן רסב ס"ק א) כתב שאין להקל משום זה.

ולעניין הלכה, נר' פשוט שיש להחמיר לכתחילה ולא למול קודם הנץ החמה, שהרי כן ס"ל לרוב הראשונים (וביניהם הרי"ף, הרא"ש והרמב"ם) והסכימו עימם הרבה מגדולי האחרונים (הב"י, הב"ח, הט"ז, הערוה"ש ועוד), וכן מפני שכן משמע מפשט המשנה.

אמנם אם המילה תתאחר עד למחרת אם לא ימולו מעלוה"ש, הרי שיש למול מעלוה"ש ולא לבטל מצוות מילה בזמנה. שהרי יש ראשונים הסוברים שלכתחילה ניתן למול מעלה"ש, ומכיון שזה דין דרבנן[196] לכאו' יש לילך אחר המיקל, ובפרט שאם לא נמול נבטל איסור מדאו'. ואכן כ"כ בהדיא היעב"ץ והראשון לציון (וכמו שכתבנו קודם), ואצלנו יש לצרף ג"כ את דעת הרש"ל.

ואם כבר האיר המזרח הרי שיש לצרף ג"כ את דעת הרש"ש, עי' בשבט הלוי (שם) שסמך על דעת הרש"ל להל' בהצטרף דעת הרש"ש.

וכן יש לצרף את הדעות שבימינו שיש שעונים יש להקל, ואפשר שאף אלו שהחמירו לגבי שעונים, בימינו שרוב האנשים יודעים בכל עת השעה המדוייקת, ובקלות יכולים לדעת זמני הנץ החמה והעלות השחר ושאר זמנים, אפשר שבזמננו יסברו שניתן לסמוך על זה.

---

[196] עי' בס' הברית (סימן רסב ס"ק ב) מש"כ בשם ס' החרדים.

ומ"מ אם המילה תתאחר אחר חצות היום אם לא ימולו מעלוה"ש, יש להסתפק אם עדיף למול מעלה"ש ולא להפסיד זריזין או שמא עדיף להמתין אחר חצות היום.

ולענ"ד נר' שיש להעדיף למול מעלות השחר ומהטעמים שכתבנו למעלה, וכש"כ אם נראה שכבר התחיל היום, בודאי שבכה"ג יש לילך אחר המיקל בדברי סופרים.

אות ד. דינים העולים מסימן זה.

באות א התבאר שאם מלו את התינוק בתוך שמונת ימים ללידתו או שמלו אותו בלילה (אף אחר שמונת ימים ללידתו), הרי שלא קיימו מצוות מילה, ואף על פי כן אין צריך להטיף דם דם ברית.

באות ב התבאר שבזמן שהוא אף בספק יום ספק לילה אין למול.

באות ג התבאר שיש למול אחר הנץ החמה. אמנם אם בגלל שלא ימולו מעלות השחר המילה תתעכב עד למחרת - יש למול מעלות השחר.

ובמקרה שהמילה תתאחר אחר חצות היום אם לא ימולו קודם הנץ החמה, מסתבר שעדיף למול קודם הנץ החמה כשיראה שהאיר המזרח, מאשר לאחר את המילה כל כך עד אחר חצות היום.

lebilibrary.co.il - הורד מספריית לבלבי

סימן ח – אם יש לברך שהחיינו בברית מילה

א. יתבאר דעות הראשונים לגבי ברכת שהחיינו בברית המילה.

ב. יתבאר הטעמים שאין לברך שהחיינו בברית המילה.

ג. יתבאר הטעמים שמברכים שהחיינו רק כשהאב מל.

ד. יתבאר דעת הרמב"ם וטעמו.

ה. יתבאר ההכרעה ההלכתית בדיון זה.

ו. יתבאר באיזה שלב מברכים שהחיינו בברית המילה.

ז. יתבאר הדינים העולים מסימן זה.

חומר מספרית ליובביץ - leblibrary.co.il

אות א. דעות הראשונים אם יש לברך שהחיינו בברית המילה.

בגמ' לא התבאר אם מברכים שהחיינו בברית המילה[197], אולם בראשונים מצאנו כמה דעות בזה.

דעה א - אין מברכים שהחיינו בברית המילה כלל.

זאת דעת התוס' בסוכה (מו. בד"ה העושה) ובבכורות (מט. בד"ה לאחר), הרא"ש (בכורות פ"ח סימן ח), הר' ירוחם (תלדות אדם וחוה נ"א, ח"ב), הסמ"ג (עשין כז), הכלבו (סימן עג), הרוקח (סימנים קח ו- שעא), ההגה"מ (פ"ג מהל' מילה אות ד) בשם ר' שמחה, המהרי"ל (מנהגים הל' מילה אות יח), העיטור (ש"ג, ח"ד, דף נב:), הרשב"א (בשו"ת ח"א סימנים קסו ו- רמה), הר"ן (סוכה כב: בדפי הרי"ף בד"ה וכתבו), המאירי (שבת קלג: סוד"ה אבי הבן), המאורות (שבת קלז: בד"ה קטן), השבולי הלקט (הל' מילה סימן ד), התניא רבתי (סימן צד), הצרור החיים (דיני מילה בד"ה רבינו שמואל), הרבינו אביגדור הצרפתי (ענייני המילה בד"ה ואין), האר"ח (מהדו' י"ם עמ' סב) וכ"נ מהטור (יו"ד סימן רסה אות ז).

דעה ב - אם אבי הבן מל את בנו בעצמו יברך שהחיינו, אבל אם אין אבי הבן המוהל אזי אין מברכים שהחיינו.

זאת דעת הראבי"ה (סימן רפט), האגודה (שבת סימן קסט), הפרנס (סימן רצב), וכן הבין האר"ח (שם) בדעת הרמב"ם, וכ"נ דעת האו"ז (סימן קז אות י) והריקאנטי (סימן תקצג).

דעה ג - יש לברך שהחיינו רק אם אבי הבן מל בעצמו את בנו הראשון.

---

[197] התוס' (סוכה מו. בד"ה העושה) דייקו מזה שהגמ' בשבת (קלז:) ובמנחות (מב:) לא כתבה שיש לברך שהחיינו עם שאר ברכות המילה שמע מינה שאין לברך שהחיינו בברית המילה. ובפרט שלגבי פדיון הבן הגמ' בפס' (קכא:) כתבה שמברכים שהחיינו.

ויש לדחות, שאפשר שבכללי הגמ' לא צריכה לכתוב שמברכים שהחיינו במצווה שבאה מזמן לזמן, ולגבי פדיון הבן הגמ' כתבה רק בשביל לפשוט את הספק אם האב צריך לברך את השהחיינו או שמא הכהן, וכ"כ הרמב"ם (בשו"ת בסימן קמא).

זאת דעת התרוה"ד (ח"ב סימן נח) והלקט יושר (הל' מילה אות ה), וכ"נ שהיה המנהג אצל המהר"י ברונא (קנא, ע"ש).

דעת ד - יש לברך שהחיינו רק אם אבי הבן מל בעצמו את בנו הבכור שמחוייב בפדיונו.

זאת דעת הד"מ (סימן רסה אות י).

דעה ה - בכל ברית מילה יש לברך שהחיינו אף אם אין האב הוא המוהל.

זאת דעת הרמב"ם לפי הבנת הטור (שם) והב"י (שם אות ז, ובבדק הבית שם), וכ"נ דעת הרדב"ז (ח"ח סימן קעד)[198].

המנהג בדבר - המנהגים בדבר חלוקים. אם כדעה א, ד או ה.

שכן ברשב"א (שם) מבואר שבספרד ובצרפת נהגו כדעה הא'. ואילו בס' מנהגי וורמישא (מהדו' י"ם עמ' רא בהגהות) כתב שמנהגם כדעה הד'.

אמנם בב"י (שם) מבואר שבא"י, מצרים, סוריה וסביבותיה נהגו כדעה הה', וכ"כ השיירי כנה"ג (סימן רסה אות חי). ובס' אוצר הברית (ח"ב פי"א אות ו) כתב שכן מנהג מרוקו, אלג'ר, תימן, שאלוניקי ורוב האשכנזים שבא"י.

[198] וע"ע ברדב"ז (ח"א סימן תלד).

אות ב. הטעמים של הדעות שאין לברך שהחיינו בברית מילה.

באות א נתבאר שרוב הראשונים ס"ל שאין לברך שהחיינו בברית המילה, נבאר את הטעם בדבר.

טעם א – משום צערא דינוקא.

הראבי"ה (שם) והצרור החיים (שם) כתבו בשם ר"ת שאין לברך שהחיינו בברית המילה מפני שיש צערא דינוקא[199].

וכ"כ טעם זה הכלבו (שם), המאירי (שם), ר' אביגדור הצרפתי (שם), המאורות (שם) בשם ר' יהונתן, וכן משמע מהתוס' בסוכה (שם). ואף הרא"ש (שם), הר' ירוחם (שם), הרוקח (שם) והשבלי הלקט (שם) הביאו את הדעה הזאת.

וביאר בצרור החיים שהכוונה היא שבגלל שיש צערא דינוקא לכן ההורים עצבים. וכן משמע מהרוקח שבסימן שעא הביא שהטעם שאין שהחיינו משום שטרודים בתינוק, ולכאו' כוונתו לצערא דינוקא שכתב בסימן קח, א"כ בגלל שיש צערא דינוקא לכך ההורים טרודים ועצבים, ולכן אין מברכים שהחיינו.

והקשו הרשב"א (שם) והר' שמחה (מובא בהגה"מ, שם) והרי ברכת שהחיינו מברכים גם במצטער כדאשכחן בברכות (נט:) א"ל מת אביך וירשתו מברך דיין האמת (על מות אביו) ושהחיינו (על הירושה).

ונלע"ד שהראשונים הנ"ל ס"ל לחלק שבמת אביך וירשתו אין הצער והשמחה באים מאותו דבר, אלא הצער הוא משום שמת אביו ואילו השמחה היא משום ממון הירושה. משא"כ אצלנו שההורים עצבים משום המילה עצמה, ולכן אף אם תהיה ג"כ שמחה במילה (כמבואר בשבת קל.

[199] ועי' בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן תצט) שהביא ראיה לסברת צערא דינוקא.

שיש שמחה במילה), מ"מ מכיון שיש בה צער אין לברך שהחיינו, ואח"כ מצאתי שכ"כ בס' מילי דמילה (סימן כ)[200].

ונר' שהראשונים דפליגי על השיטה הזאת או שהם לא סוברים את החילוק שכתבנו למעלה או שהם סוברים כמש"כ הרדב"ז (ח"א סימן תלד) שברכת שהחיינו שמברכים בברית המילה היא על שמחת הלב.

או שסברתם היא שברכת השהחיינו שמברכים במילה היא על לידת התינוק ג"כ, ואין צער המועט של הברית מבטל את השמחה על לידת התינוק. הסבר זה הוא לפי דעת הסוברים שאין מברכים שהחיינו בלידת התינוק, אלא במילתו[201].

---

[200] ובס' מילי דמילה (שם) כתב עוד ביאור, שדווקא בשהחיינו דמצוה אמרי' שכשיש צער כלשהוא אין לברך, אך בשהחיינו על ענייני העוה"ז יש לברך אף כשיש צער, ע"ש הטעם.

הערוה"ש (אות כז) כתב לתרץ שמכיון שמילה היא מצוה הנעשית ע"י דמים לכך אין מברכים בה שהחיינו, וזהו הכוונה 'צערא דינוקא'. ולענ"ד אין זוהי המשמעות של צערא דינוקא, וכן מדברי צרור החיים שהבאנו מבואר דלא כדבריו, ומה עוד שאין הסברא בדבריו ברורה.

[201] בגמ' (ברכות נט:) אמרי' שעל לידת זכר מברכים הטוב והמטיב, שיש שמחה לאב ולאם. אולם הרי"ף והרמב"ם השמיטו דין זה, וצ"ע למה. וכן הרשב"א (ח"א סימן רמה) כתב שלא נוהגים לברך שהחיינו בלידת הבן, ותמה למה נהגו כן. ואף כמה אחרונים כתבו שאין המנהג לברך (עי' בכה"ח סימן רכג אות ו).

והיה מקום לתרץ שלידת בן זה בכלל בשורות טובות, והרמב"ם השמיט כי זה בכלל הדין של הברכה על בשורות טובות, וכ"כ בבן ידיד (הלכות ברכות פ"י, ה"ג). אלא שמלבד שזה דחוק, שהיה לרמב"ם לכתוב במפורש כמו שזה מופיע בגמ'. ג"כ קשה למה לא נהגו לברך, וכמש"כ הרשב"א והמהר"י ברונא (סימן קנא).

והנה בעל המאורות (שבת קלז: בד"ה קטן) כתב: "וכתב הר"ם בהלכות מילה פ"ג ואבי הבן מברך שהחיינו וה"ר יהונתן כתב דאינו מברך שהחיינו משום צערא דינוקא, וכן נהגו עכשיו. ואפשר כי תכף שנולד ראוי לברך ברכה זו או הטוב והמטיב, וצ"ע שלא מצאנו זה בביאור, כי אפשר מפני שמתחייב מזונותיו ופרנסתו אינו מברך על לידתו עד שיכניסהו למצוה כגון מילה לדעת הר"ם או פדיון הבן לדברי הכל".

הורד מספריית לבני - lobilibrary.com

טעם ב – משום שהיא מצוה תדירה.

התוס' בכורות (שם) כתבו שאין מברכים שהחיינו בברית המילה מפני שהיא מצוה שכיחה (בשונה ממצוות פדיון הבן). ואף הסמ"ג (עשין כז), הרא"ש (שם) והר' ירוחם (שם) הביאו את דבריהם אלו.

ונר' שלפי הדעות ב, ג ו - ד אין דברי התוס' מוכרחים, שהרי לדבריהם אע"פ שמצוות מילה שכיחה, מ"מ המצוה המיוחדת שעל האב למול את בנו אינה שכיחה.

כמו כן, ניתן לדחות סברא זאת, שאע"פ שלמוהל יכולים להיות כמה מילות ביום א', מ"מ לאבי הבן אין מצוות מילה שכיחה כ"כ, ועי' בגר"א (ס"ק לה) שרמז לזה.

טעם ג - משום שחוששים שמא נפל הוא.

הרוקח (שם) כתב שמשום דחיישי' שמא התינוק הוא נפל לכך אין מברכים שהחיינו, והאו"ז (שם) כתב טעם זה בשם ר' שמחה, והוסיף שאף אם ברור לנו שכלו לו חודשיו, מ"מ לא פלוג רבנן.

הרשב"א הקשה על דבריו והרי מלין אותו בשבת, ואם לא חיישי' לחילול שבת כש"כ שאין לחוש לספק ברכה לבטלה.

א"כ מבואר שהוא לא גרס בגמ' שיש ברכת הטוב והמטיב (או שהחיינו) בלידת זכר, ואע"פ שזה בשורה טובה, מ"מ יש בבשורה גם התחייבות ממונית, הלכך מברכים בעת המצווה שהחיינו, וזה ג"כ על הלידה. וכ"נ מהמהר"י ברונא (סימן קנא) ע"ש.

וכ"כ הרב קפאח (על הרמב"ם שם): "וקיבלנו מרבותינו דס"ל לרבנו שברכת שהחיינו שאומר אבי הבן בשעת המילה עולה לכאן ולכאן, כמו שמברכים שהחיינו בליל סוכות בקידוש ועולה לסוכה וליו"ט".

ולגבי זה שבלידת זכר היה לברך הטוב והמטיב, ואילו בברית מילה מברכים שהחיינו, כבר כתב בעל המאורות (שם בד"ה הרואה): "וצ"ע היכא דאית תרי ארעתא חדא לדידיה בלחוד וחדא בשותפותא מאי מברך, אי מברך תרוייהו. ונראה לומר דמברך שהחיינו ופוטר הטוב והמטיב, דברכת שהחיינו עדיפא, שיותר חביב על האדם מה שהוא מיוחד לו לבדו ממה שיש לו בו שותף".

ותירצו החת"ס (יו"ד סימן רמז) והבניין ציון (ח"א סימן קז) שהרוקח סובר שבשבת מלין משום שיש ממה נפשך (שאף אם הוא נפל, הרי שהוא מחתך בשר בעלמא, וע"ש מש"כ בדעת הרשב"א.

אמנם עוד הקשו עליו הרא"ש (שם) והר' ירוחם (שם) והרי יש לנו לילך אחר הרוב (והרוב חיים ואינם נפלים), וכן ממה נפשך הוא עושה מצוה ולמה לא יברך[202].

ואפשר לומר שהרוקח ס"ל דאע"ג שיש רוב תינוקות שחיים, מ"מ מכיון שיש מיעוט נפלים יש לחוש לעניין ברכת שהחיינו שאם לא נברכה הרי שלא נעבור איסור מפני שהיא רשות, ואע"ג שמילה דוחה את השבת החמורה ולא חיישי' לנפל היינו משום שאם נחוש למיעוט נבטל את המילה בזמנה, משא"כ בנדו"ד שלא נבטל את חיוב המילה רק את ברכת השהחיינו שהיא רשות.

טעם ד – משום שהיא מצוה המוטלת על הבי"ד.

העיטור (שם) כתב שאין מברכים שהחיינו בברית המילה משום שהיא מצוה המוטלת על בית הדין (בשונה מפדיון הבן שמוטל רק על אבי הבן). וכ"כ הרשב"א (שם), הארחות חיים (שם) השבלי הלקט (שם) בשם בעל הדברות ואף התניא רבתי (שם) הביא טעם זה.

והקשה החוות יאיר (סימן רלז) והרי מילה היא כמו פדיון הבן שהיא מוטלת על האב ואין לביה"ד להתערב שלא מדעתו. והחילוק ביניהם הוא רק בזה שבמילה אם האב נמנע מלמול בית הדין מתערבים ומלין, ואילו בפדיון הבן אין ביה"ד מתערבים בשום אופן. והרי בפדיון הבן מברכים שהחיינו.

ותירץ בס' הברית (סימן רסה במקור וביאור הלכה סימן ח) שמ"מ מכיון שבאיזה צד יש לבי"ד למול, לכך אין המצוה נחשבת לפרטית על האב.

---

[202] ועי' במש"כ הברכת משה (דיני שהחיינו), ואין דבריו נראים.

ומדברי הגר"א (ס"ק לה) נר' שניתום לדחות ביאור זה, שלמרות שהמצוה מוטלת על ביה"ד ועל כל ישראל, מ"מ המצוה מוטלת במיוחד על האב, וכ"נ מדעות ב – ג.

ובס' מנחת יחיד (סוף מצוה ב, עמ' כא) תירץ דהרשב"א ס"ל שחיוב האב הוא רק ההכנה למצוות המילה, אך אין לו חיוב לעשיית עצם המצוה, ע"ש.

אמנם כבר דחה את דבריו המשנ"ה (חי"ט סימן קצד) שמבואר בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן תעב) שיש על האב חיוב מיוחד למול את בנו, ולא רק להכין את המצוה.

והמשנ"ה (שם) תירץ דס"ל לעיטור ולרשב"א שלאבי הבן יש רק דין קדימה במילת בנו, אך מ"מ באותו זמן שהאב חייב למול את בנו הבי"ד ג"כ מחוייבין למולו, ומכיון שבאותו זמן יש חיוב לשניהם לכך אין כאן שהחיינו.

ולעד"ן שיש לתרץ בפשיטות שדעת העיטור ודעימיה שהמצוה היא המילה עצמה ולאבא יש רק מעלה מיוחדת למצוה מן המובחר, והיכא שלא שייך לברך שהחיינו על עיקר המצוה אין לברך ג"כ על קיום מצוה מן המובחר[203].

ונר' שעדיף טפי לתרץ כן, כדי שלא לאפושי בפלוגתא בין העיטור ודעימיה לבין הראבי"ה ודעימיה.

---

[203] ועי' בס' הברית (שם) שהסתפק אם לדעת הרשב"א יש לאב לברך שהחיינו אם הוא מל בעצמו.

ולענ"ד אין מקום לספק זה, שמבואר להדיא בעיטור, ברשב"א, בשבלי הלקט, בתניא רבתי ובארחות חיים שאין מברכים שהחיינו לפי תירוץ זה.

ונר' שס' הברית הסתפק רק מפני שהיה משמע לו שהב"י הבין ברשב"א שאם האב מל בעצמו יש לו לברך. אך עי' בסוף תשובת הרשב"א, שהב"י לא כתבה, שהרשב"א נקט שאין לברך מטעמו של העיטור, וזה נר' ברור.

טעם ה – משום שאינה מזמן לזמן.

הר"ן (שם) כתב שאין מברכים שהחיינו בברית המילה משום שמצוות מילה אינה תלויה בזמן ל' יום, אלא רק בח' יום. והרוקח (שם), השבלי הלקט (שם) והתניא רבתי (שם) הביאו את הטעם הזה. אלא שיש להסתפק מהי כוונתם.

הבניין ציון (שם) ביאר שתקנו ברכת שהחיינו רק אם היה חשש למיתה, וזה שייך דווקא בל' יום, וכמו הרואה את חבירו אחר ל' יום שמברך שהחיינו (משום שהיה חשש למיתה בזמן זה).

ונר' שאפשר ג"כ לומר שהטעם בזה הוא משום שברכת שהחיינו שייכת רק במצוות הבאות מזמן לזמן, אך לא במצוות תדירות כמו תפילין שכל יום מימות החול מקיימים אותה, ולכן מילה מכיון שאין לה המתנה של זמן ל' יום הרי שהיא אינה מצוה הבאה מזמן לזמן, משא"כ פדיון הבן שבא אחת לל' יום והרי יש תקופה ושיהוי עד למצוה, וצ"ע.

טעם ו – משום שאינה שמחת יחיד.

ההגהות מיימוניות (שם) כתבו בשם ר' שמחה שאין מברכים שהחיינו בברית מילה משום שגם אימו של התינוק שמחה ביום הברית[204], והרי על שמחה של ב' אנשים אין מברכים שהחיינו אלא הטוב והמטיב, וטעם זה הובא ג"כ בשבלי הלקט (שם).

והקשה הגר"א (שם) והרי השותפות של האם היא בעת לידתו, אך אין לה קשר למצוות מילה. ועוד הוא הקשה דאה"נ יברך הטוב והמטיב.

ולגבי קושייתו הא', יש לתרץ בדוחק שבמצוות מילה התינוק משלים את גופו ולכך האם שמחה[205], ועי' בס' מילי דמילה (סימן י).

---

[204] בגמ' בברכות (נט:) אמרי' שבלידת זכר מברכים הטוב והמטיב כי זה שמחה לאב ולאם, אלא ששמה מדובר על הלידה ולא על ברית המילה.

[205] והשמחה לאו דווקא על עצם מצוות המילה, וכלשונו: "שמחה היא ביום הברית".

עוד ניתן לתרץ (בדוחק) שמהלידה עד הברית מילה יש חשש להורים אם התינוק נולד בריא ושלם והיאך יהיה המילה, ואחר שהתינוק נימול ויצא מכלל הדברים המסכנים אותו, הרי שכעת ההורים שמחים ללא חששות.

ולגבי קושייתו הב', תירץ בס' זהב הקודש (פדיון הבן סימן יא) דס"ל לר' שמחה שלא תקנו ברכת הטוב והמטיב על קיום מצוות, וע"ע בס' מילי דמילה (שם).

בס' הברית (שם) התקשה והרי הרוקח בסימן שעא כתב שבמצוה שצריך י' אנשים אין מברכים שהחיינו, ולכאו' אף במצוות מילה צריך י' אנשים (עי' בטור בסימן רסה אות ו), ולמה הראשונים לא תירצו דמשום הכי אין לברך שהחיינו בברית המילה.

והוא כתב לתרץ שכוונת הרוקח שרק במצוה שכל הי' האנשים חייבים בה אין שהחיינו, אך במילה רק אדם אחד חייב בה.

ולדידי אין פה קשיא כלל, שבאמת אין חיוב לעשרה אנשים בברית מילה כלל, וזה רק מעלה והידור בעלמא, וכמו שהתבאר בארוכה לעיל (סימן ב אות ג).

וע"ע בס' אורות ישראל לר"י מרוזין (עמ' שנג, והובא ג"כ בקונ' אחרון לטעמי המנהגים עמ' 4) שכתב עוד טעם על דרך הדרש למה אין לברך שהחיינו בברית המילה.

lebilibrary.co.il - ספרי תורה

אות ג. הטעמים של הדעות שמברכים שהחיינו רק כשהאב מל.

דעות ב-ד שהובאו באות א סוברות שרק אם האב מל את בנו יברך שהחיינו, אלא שנחלקו אם יש עוד סייגים, נבאר טעמי דעות אלו.

טעם הדעה הב' – משום שעיקר המצווה היא דווקא באב המל את בנו.

בטעם הדעה הב' שרק אם אבי הבן מל בעצמו מברכים שהחיינו, כתב הראבי"ה (שם) שאם האב מל בעצמו הרי שהוא עושה את עיקר המצוה המוטלת עליו (ע"ש שהוכיח את זה), ושייך לברך שהחיינו רק כשעושים את עיקר המצוה.

וכתב עוד שבגלל שזה לא שכיח שהאב מל את בנו, לכך נראה לאנשים שאין ברכת שהחיינו לעולם בברית המילה. והוא הוסיף שהוא נהג כן למעשה וכל הישיבה הסכימה עימו.

טעם הדעה הג' – משום שרק מילת האב לבנו הראשון היא אינה תדירה.

בטעם הדעה הג' שרק אם אבי הבן מל בעצמו את בנו הראשון (אף אם איננו בכור) יש לברך שהחיינו, נר' שהיא סוברת כדעה הקודמת, אלא שהם סוברים שאין לאב לברך שהחיינו על כל מילה של בניו, שהרי זה מצוה תדירה, אלא רק בפעם הראשונה שמל את בנו יש לברך שהחיינו, שאז המצוה איננה תדירה ומצויה כמצוות פדיון הבן.

ועי' ברוקח (סימן שעא) שכתב שיש לברך שהחיינו בפעם הראשונה שמתחנך במצוה, והרמ"א הביאו ביו"ד (כח, ב) לגבי מצוות כיסוי הדם, ועי' בפר"ח ובשאר הנו"כ (שם) שאין דבר זה ברור.

טעם הדעה הד' – משום שבכל מקרה צריך לברך שהחיינו על הפדיון.

בטעם הדעה הד' שרק אם האב מל בעצמו את בנו בכורו שמחוייב בפדיונו יש לברך שהחיינו, הרי שהיא דעת הרמ"א והוא כ"כ בשם המהרי"ל, וביאר שמכיון שבכל מקרה האב צריך לברך שהחיינו בפדיון

leibrary.co.il

בנו, לכן יכול הוא לברך שהחיינו בברית המילה, שהרי סוף סוף הוא מקיים כעת מצוה.

והקשה עליו הש"ך (ס"ק יז) כמה קושיות:

א. והרי במהרי"ל (מנהגים הל' מילה אות חי) מבואר שלעולם אין מברכים שהחיינו בברית המילה אף לא בבן בכור.

ב. בגמ' (פס' קכא:), בטור ובשו"ע (יו"ד סימן שה) מבואר שבפדיון הבן יש לברך שהחיינו, והם לא חילקו בשום מקום אם האב מל את בנו הבכור או לא, א"כ משמע שלעולם מברכים שהחיינו בפדיון הבן.

ואכן קושיות אלו קשות, ולא מצאתי תירוץ מרווח להם[206].

אות ד. דעת הרמב"ם וטעמו.

יש מחלוקת בהבנת הרמב"ם בדבר זה.

בפ"ג מהלכות מילה, אחר שכתב הרמב"ם את ברכות המילה כתב (בהל' ג): "ואבי הבן מברך שהחיינו".

ולכאו' משמע שבכל מילה האב מברך שהחיינו בין אם האב מל בעצמו ובין אם אחר מל, שהרי באותה ההל' מדובר אף במקרה שאדם אחר מל את התינוק.

אמנם בהלכות ברכות בפי"א (הל' ט - י) כתב: "וכן מצוה שאינה תדירה ואינה מצוייה בכל עת שהרי היא דומה למצוה שהיא מזמן לזמן כגון

---

[206] לגבי הקשיא הא', כנראה שהיה לרמ"א גירסא אחרת במהרי"ל.

ולגבי הקושיא הב', אולי יש לדחוק שאין כוונת הרמ"א שצריכים לברך שהחיינו בברית המילה, אלא כוונתו שמכיון שמקיים מצוה בברית המילה יכול לברך עליה שהחיינו במקום לברך בפדיון בנו, אך אם לא ירצה לברך בברית המילה יברך בעת הפדיון ששם עיקר זמנו, וצ"ע שאין המשמעות כן.

וע"ע במש"כ ספר הברית (סימן רסק סו"ס ח), ולענ"ד דבריו דחוקים.

מילת בנו ופדיון בנו מברך עליה בשעת עשייתה שהחיינו וכו' אחד העושה מצוה לעצמו ואחד העושה אותה לאחרים מברך (ברכת המצוות) וכו', אבל אינו מברך שהחיינו אלא על מצוה שעושה אותה לעצמו".

ולכאו' משמע שרק אם האב מל את בנו בעצמו מברך שהחיינו דומיא דפדיון הבן שהאב בעצמו פודה את בנו, אך אם אחר מל את בנו אין מברכים שהחיינו.

ואכן הארחות חיים (שם) כתב שדעת הרמב"ם שיש לאב לברך שהחיינו רק אם הוא מל את בנו, וכתב בס' ברית אברהם הכהן (נ"י ס"ק כב) שדיוקו הוא מהרמב"ם בהלכות ברכות הנ"ל.

אולם הטור חולק עליו, וסובר שלפי הרמב"ם מברכים שהחיינו על כל מילה, אף אם אין אבי הבן מל בעצמו. שהרי הטור כתב: "כתב הרמב"ם שאבי הבן מברך שהחיינו על כל מילה ומילה". וכן ס"ל הבדק הבית (והב"י) שמפשט הרמב"ם נר' שאף אם אחר מל יש לאב לברך שהחיינו.

וכתבו בברית אברהם הכהן (שם) ובס' הברית (שם) שהדיוק הוא מהרמב"ם בהלכות מילה הנ"ל. וכן ס"ל לגר"א (שם), ומטעם ששלוחו של אדם כמותו ואף כשאחר מל הו"ל כאילו הוא עושה בעצמו.

ויש ראיה לביאור זה, שהרי הב"י כתב שבא"י, מצרים, סוריה וכל סביבותיה נהגו לברך שהחיינו בכל ברית מילה. ולכאו' מהרמב"ם הם למדו כן, שהרי לא מצאנו אף ראשון שסובר שיש לברך שהחיינו בכל ברית מילה למעט דעת הרמב"ם לפי הבנת הטור, וא"כ מסתבר שבכל המקומות הללו הבינו שדעת הרמב"ם היא שיש לברך שהחיינו בכל ברית מילה אף כשאין האב מל בעצמו.

ואכן נר' להביא עוד ב' ראיות לזה שכך העיקר בדעת הרמב"ם:

א. מדברי הארחות חיים מבואר שהוא לא דייק מדברי הרמב"ם עצמם, אלא שהוא כתב כן בגלל שהוקשה לו והלא ברית מילה היא מצוה המוטלת על הבי"ד, וא"כ לא שייך לברך עליה שהחיינו. ולכך הוא

העמיד את דברי הרמב"ם דווקא באב המל את בנו דומיא דפדיון הבן, אך כבר ביארנו למעלה מהחו"י ומהגר"א שאין דקדוק זה מוכרח.

ב. לגבי הדיוק שכתבנו מהרמב"ם בהלכות ברכות, הרי שיש לדחותו בכמה אנפין: **1.** אף המוהל עושה מצוה המוטלת עליו, שהרי מילה היא מצוה המוטלת על כל ישראל אם אין האב יודע למול (עי' קי' כט.), וכעי"ז כתב בשו"ת בית מרדכי (סימן נח)[207].

2. מבואר במג"א (או"ח סימן תקפה ס"ק ג) שהרמב"ם בהלכות ברכות בא ללמד שאת ברכת השהחיינו האב צריך לברך, לא המוהל.

אולם מהכס"מ (הל' ברכות שם) מבואר דלא ס"ל כמג"א, ומטעם שמכיון שהאב שומע את הברכה הו"ל כמברך בעצמו, וכ"כ הרב קפאח[208] והר' שלמה צדוק בביאוריהם לרמב"ם, ועי' בפר"ח (שם ס"ק ב).

ומ"מ אם האב לא רוצה או לא יודע לברך משמע מדברי ר' פרחיה (שבת קלז:) ומדברי המאורות (שם) שלפי הרמב"ם אין לאדם אחר (אף המוהל) לברך, וכ"פ המחצית השקל והאשל אברהם (על המג"א הנ"ל).

אמנם היד אפרים (על המג"א הנ"ל) חולק וס"ל דאה"נ יכול המוהל לברך שהחיינו משום שהוא שליח של האב, וכן דעת הבית מרדכי (שם)[209].

ועי' במאמר מרדכי (סימן תקפה ס"ק א) שכתב שדבר זה יהיה תלוי בין תירוצו של הב"י לתירוצו של הכס"מ, והוא הסכים לתירוצו של הב"י שלפיו יוצא שאין לברך, ע"ש.

ולדעת כולם אין לברך (שהחיינו) אם האב לא נמצא בברית המילה, שהרי לא שייך כאן את סברת הכס"מ (שומע כעונה) ולא את שאר הסברות, וכ"כ בהדיא המאמר מרדכי (שם) והדברות אליהו (ח"ג סימן ל).

---

[207] ועי' בב"י באו"ח (סימן תקפה בסוד"ה כתב אבי עזרי) שקצת משמע כן.

[208] ולפי דעת הר' קפאח אף אם אין האב שומע כעונה, מ"מ יכול המוהל לברך שהחיינו אם האב נוכח במקום.

[209] וכן עולה מדברי הר' קפאח והר' שלמה צדוק.

ומה עוד שכל הסיבה שהנוהגים לברך שהחיינו לא אומרים ספק ברכות להקל (שהרי רוב הראשונים סוברים שאין לברך שהחיינו), היינו משום שיש מנהג לברך ולא אמרי' סב"ל במקום מנהג (וכמו שהתבאר בהמשך). א"כ אם אין האב נמצא בברית המילה, הרי שאין מנהג לברך בכה"ג ויש לומר סב"ל, ועי' במאמר מרדכי (שם).

אות ה. הכרעה הלכתית בין הדעות.

ולעניין הלכה, לכאו' היה נר' לומר שמכיון שיש מחלוקת אם לברך שהחיינו או לא, הרי שספק ברכות להקל ואין לברך, ובפרט שדעת רוב הראשונים שאין לברך שהחיינו.

ואכן הרשב"א (שם), הב"ח (שם), הגהות הדרישה (ס"ק ו), הערוה"ש (רסה, כח), החכמת אדם (כלל קב סעיף כ), הזוכר הברית (עי' סימנים א, כב – כג) והבניין ציון (שם) כתבו שכן המנהג במקומם, וכ"כ עוד כמה אחרונים.

אמנם יש לפקפק על זה בג' פיקפוקים:

א. דעת הב"ח (או"ח סו"ס כט) ועוד אחרונים (עי' בברכת הזמן סימן יג סעיף ג) שמברכים שהחיינו אף במחלוקת הפוסקים.

ב. השו"ע אפילו לא הביא את הדעה שאין מברכים שהחיינו בברית המילה, אלא רק את הדעה הב' (שמברכים רק במקרה והאב הוא המוהל) והה' (שמברכים בכל ברית מילה). וכן הרמ"א הביא רק את הדעה הד' (שמברכים רק כשהאב הוא המוהל לבנו שמחוייב בפדיונו). ואף היעב"ץ (מגדל עוז, נ"י אות ז סעיפים א - ד) פסק כדעה הג' (שמברכים רק כשהאב מל את בנו בפעם הראשונה[210]).

הרי שהשו"ע, הרמ"א והיעב"ץ לא פסקו כדעה שאין לברך שהחיינו בברית המילה.

---

[210] ואע"פ שלא מבואר בדבריו שמדובר שהאב מל בעצמו, מ"מ נר' פשוט שבזה מדובר, וכמו שהתבאר למעלה בדעה הג'.

ג. יש מקומות שמנהגם לברך שהחיינו בכל ברית, עי' בכה"ח (או"ח תקנא ס"ק רטז) ובמאמר מרדכי (לרב מרדכי אליהו, שבת ח"ה, פרק קט סעיפים לד-לה).

והנה לגבי הקושיא הא', הרי שנר' שהב"ח גופיה לא סמך על סברא זו, עי' באו"ח סימן תלב (אות ג) שאחר שהב"ח הביא סברא זו העלה שלמעשה אין לברך שהחיינו, ע"ש[211]. ואף בנדו"ד לגבי ברית מילה, הב"ח כתב שאין נוהגים לברך שהחיינו בשם ומלכות.

ומה עוד שהרדב"ז (סימן שיט) כתב בדיוק ההיפך מהב"ח, שכתב שאם בשאר ברכות אומרים שאין לברך בספק הרי שכש"כ שאין לברך שהחיינו בספק, וכן דעת המהרי"ק (שורש מט, ע"ש). וע"ע בשדי חמד (מערכת ברכות סימן חי ס"ק ה), בברכת הזמן (שם) ובאורח ישראל (סימן יב)[212] שהאריכו בזה והביאו הרבה ראשונים ואחרונים שנחלקו בזה, ואין כאן מקומו.

ויש להוסיף, שדעת הראב"ד (מובא בטור או"ח ריש סימן ריח) שא"צ שם ומלכות בברכת שהחיינו, ועי' בפרישה (ס"ק ד) שכתב שהראב"ד דיבר בכל ברכות השבח וההודאה, וכתב שסמכו עליו בכמה מקומות[213].

ולפ"ז ה"ה בברכת שהחיינו בברית מילה שלדעת הראב"ד א"צ לומר שם ומלכות. אלא ששאר הראשונים חולקים עליו, וכן האחרונים לא פסקו כמותו.

ולגבי הקושיא הב', השדי חמד (שם ס"ק ו) והיבי"א (ח"א, חאו"ח סימן מ) כתבו בשם הרבה אחרונים שאומרים סב"ל אף נגד השו"ע.

ועוד כתב השדי חמד (שם ס"ק ד) שי"א שאומרים סב"ל אף אם יחיד חולק על רבים, וי"א שאף אם יש רק ב' ראשונים שסוברים שאין לברך

---

[211] ועי' בהגהות הב"ח על השלטי גיבורים (סוף פ"ג דעירובין), ולכאו' אזיל לשיטתיה. ורמז על זה בס' אורח ישראל (סימן יב אות ב).

[212] וע"ע בפרישה שהאריך אם ברכת שהחיינו היא חובה או רשות.

[213] ובשו"ת בשמים ראש (סימן יט) כתב שאע"פ שאין פוסקים כן, מ"מ אין לנדות את הנוהגים כמותו.

אומרים סב"ל. א"כ בנדו"ד שרוב רובם של הראשונים סוברים שאין לברך הרי שלכאו' יש לומר סב"ל אף נגד השו"ע והרמ"א.

ובפרט שאפשר שבאמת דעת השו"ע שלא לברך שהחיינו במקרה והאב אינו המוהל, וזאת הדעה שכתב בסתמא. אלא שהביא שהרמב"ם חולק ושהמנהג בא"י ובסביבותיה כרמב"ם, משמע שעיקר דעת השו"ע כחולקים על הרמב"ם, אלא שהדגיש שהמנהג כמותו בכמה מקומות.

אמנם לגבי הקושיא הג', אכן יש לעיין בזאת. שהרי השדי חמד (שם ס"ק ו) והיבי"א (ח"ט, חאו"ח סימן צא) העלו שאין או' סב"ל נגד מנהג. והא בנדו"ד המנהג בהרבה מקומות לברך שהחיינו בברית מילה.

הלכך נר' שלנוהגים לברך שהחיינו בברית המילה (בעיקר הספרדים) יש לברך שהחיינו בכל מילה, ולא אמרי' סב"ל נגד מנהג[214].

אמנם לפי האשכנזים יש להסתפק בזה.

שמצד אחד הרבה מהאחרונים[215] כתבו שמנהג האשכנזים לא לברך שהחיינו, ואף בא"י יש אשכנזים (חב"ד ובעלז) שנוהגים לא לברך שהחיינו. הרי שאע"פ שמנהג חלק מהאשכנזים שבא"י לברך שהחיינו, מ"מ נר' שאינו ברור מהו מנהג האשכנזים ושמא עדיף לא לברך שכן הוא הדעה העיקרית להל' וכמש"כ, וכן משום שיש לומר בכה"ג סב"ל.

---

[214] ואכן מהב"י נר' שרק בגלל המנהג הוא פסק שצריך לברך, וכ"כ המאמר מרדכי (סימן תקפה ס"ק א) שרק בגלל המנהג הספרדים מברכים שהחיינו. וכן הדברות אליהו (ח"ג סימן ל) כתב שאין כוונת השו"ע ללמדנו מנהגים, אלא כוונת השו"ע בכותבו את מנהג א"י וסביבותיה שאע"פ שיש כאן ספק ברכות והול"ל סב"ל, מ"מ מכיון שהמנהג לברך – אין אומרים סב"ל.

[215] ב"ח, ש"ך, פרישה, ערוה"ש, חכמ"א, בניין ציון, זוכר הברית ועוד.

ומצד שני, אולי יש לומר שמכיון שעל פניו נראה שהמנהג של רוב האשכנזים שבא"י הוא לברך הרי שעדיין שייך הכלל שלא אומרים סב"ל נגד מנהג[216].

ומסתברא לי שהרוצה לסמוך על המנהג ולברך שפיר דמי, והרוצה להחמיר ולחוש ולא לברך ג"כ שפיר דמי[217].

ובמקרה ויהיה ניכר הדבר אפשר שיש לחוש ללא תתגודדו. אך אפשר שאין בזה לא תתגודדו, שהרי אף בא"י ישנם אשכנזים הנוהגים שלא לברך, ובחו"ל האשכנזים נוהגים שלא לברך.

ובפרט שהחסד לאברהם (סימן חי בד"ה ותו) כתב שבכל סב"ל אף אם יש מנהג לברך יכול היחיד לחוש ולא לברך, ותבוא עליו ברכה, וצ"ע בזה.

leblibrary.co.il - הלכות ברכות

[216] מסתבר שהמנהג הונהג בעקבות הספרדים שבא"י או בעקבות פסק הגר"א שסובר שהעיקר כרמב"ם.

[217] ויעויין בס' אוצר פסקי גרים (סימן מה) ונר' שדברינו קרובים.

אות ו. באיזה שלב מברכים שהחיינו בברית המילה.

הרמב"ם בפ"ג בהלכות מילה (הל' א – ג) כתב: "המל מברך קודם שימול וכו' ואבי הבן מברך ברכה אחרת וכו' להכניסו בבריתו וכו' ואח"כ מברך וכו' אשר קידש ידיד וכו' ואבי הבן מברך שהחיינו".

לפי סידור דבריו של הרמב"ם משמע שאת ברכת שהחיינו יש לברך אחר ברכת 'אשר קדש כו'', וכן דייקו התרוה"ד (שם), הלקט יושר (שם) והשכיל עבדי (ח"ח, חיו"ד סימן כה, אות א)[218].

עוד כתב הישכיל עבדי (שם) שיש לדייק כן ג"כ מהרמב"ם בהלכות ברכות (פי"א הל' ט) שכתב שמברך 'בשעת עשיה', משמע שמברך אחר שהתחיל למול ולא קודם[219].

ובתשובות רבי יהושע הנגיד (סימן כ) כתב שיש המברכים שהחיינו כשמביאים את התינוק למול אחרי שמברכים ברכת 'להכניסו' (קודם ברכת 'על המילה'), ובקצת מקומות מברכים שהחיינו אחר המילה, וסיים: "ואין קפידא בזה".

הרי שהמנהג בקצת מקומות הוא לברכה אחר המילה, וכמו שדקדקנו למעלה בדעת הרמב"ם.

---

[218] אלא שהוא כתב שהאחרונים הנהיגו שלא לאחר את ברכת שהחיינו כל כך.

[219] עי' בשו"ת ויען אברהם (לר' אברהם סלאם, ח"א סימן לב) שכתב להוכיח מהשו"ע באו"ח (תרנה, ה) דס"ל שיש לברך שהחיינו עובר לעשייתן. ועי' במה שנתקשה מהשו"ע בסימן תרמג (ס"ב) ובתירוצו על זה.

ולענ"ד דקדוקו מהשו"ע ליתא, שהשו"ע כתב שצריך לברך עובר לעשייתן רק לגבי ברכת על נטילת לולב, ולא לגבי ברכת שהחיינו, עש"ה ודו"ק. ומה שהוא דחה את ביאורו של המשנ"ב (סימן תרמג ס"ק ה) נר' שבוודאי הצדק עימו, שברור שכוונת השו"ע כמו שהוא ביאר בב"י בהדיא, ואין לפרשו היפכא.

ועי"ע בב"י בסימן תרמג שמוכח מדבריו שיותר פשוט שיש לברך שהחיינו אחר המצוה מאשר לברך עובר לעשייתן (אע"פ שבשניהם יוצאים ידי חובה), וזה דלא כסברת הויען אברהם, ודו"ק.

libi library co.il - ליבי ספריות

ומש"כ שאין קפידא בזה, מקורו משו"ת הרמב"ם (סימן שלא) שכתב שכל ברכה שאין בה 'וציונו' אין קפידא אם מברכים אותה לפני העשיה או אחריה.

ומש"כ שיש מברכים אותה אחר ברכת להכניסו קודם שמלין, כ"כ בחי' ר' פרחיה (שבת קלז:) בשם י"א, וכן הנוה שלום (דיני מילה סעיף כד) כתב דהכי מסתברא, ודלא כמו הנוהגים לברך בין המילה לפריעה.

ומ"מ ר' פרחיה (שם) מעיד שראינו בימי ר' אברהם בן הרמב"ם שאבי הבן היה מברך שהחיינו קודם ברכת להכניסו (כוונתו שמברכים 'שהחיינו' ואח"כ 'להכניסו' ולאחר מכן מברכים 'על המילה' ומלין).

והנה בס' נהר מצרים (הלכות מילה סעיף חי) כתב שמנהג א"י לברך בין המילה לפריעה, וביאר שמכיון שיש לברכה עובר לעשיית המצוה דהיינו קודם שיפרע (שהפריעה היא עיקר המצוה), וכ"כ הישכיל עבדי (שם, ושם באות ו) וכתב שאם יברך קודם שימול הו"ל הברכה לפני דלפני המצוה.

וכן דעת מנהגי וורמישא (שם) וס' מבית לוי (שם) וכן מובא בשם הר' אלישיב (אוצר הברית ח"ג עמ' שכה). אלא שלפי המנהגי וורמישא יש לברך שהחיינו אחר המילה קודם ברכת 'להכניסו', ואילו מס' מבית לוי ומהר' אלישיב משמע שאחר המילה יש לברך 'להכניסו' ואח"כ יש לברך שהחיינו.

ומ"מ מש"כ הנהר מצרים והישכיל עבדי שיש לברך שהחיינו קודם הפריעה בשביל שיהיה עובר לעשייתו אינו כדעת הרמב"ם ור' יהושע הנגיד דס"ל שאין קפידא לברך שהחיינו עובר לעשייתן.

בשו"ת עולת יצחק (ח"ב סימן נח) ובשו"ת ויען אברהם (ח"א סימן לב, וח"ג סימן טו) כתבו לחלק, שאם האב מל בעצמו יברך שהחיינו קודם שמל, ואם אדם אחר מל יברכו שהחיינו בין המילה לפריעה, וכ"כ בס' אות הברית (פ"ו הע' 40) בשם הר' עובדיה יוסף. וביאר שהטעם הוא משום שאם האב יברך שהחיינו בין המילה לפריעה התמלא הנקב בדם (בזמן שמברך) ויטעה בפריעה ויסתכן התינוק.

hebrewbooks.org/beinyamin

לסיכום ראינו 5 דעות בדבר:

דעה א: י"א (ר' אברהם בן הרמב"ם) שיש לברך שהחיינו לפני המילה קודם ברכת להכניסו.

דעה ב: י"א (הנוה שלום, ר' פרחיה ור' יהושע הנגיד בשם י"א) שיש לברך שהחיינו לפני המילה אחר ברכת להכניסו.

דעות ג-ד: י"א (נהר מצרים ומנהגי וורמישא) שיש לברר שהחיינו אחר ברכת המילה קודם הפריעה אלא שנחלקו אם לברכה קודם ברכת 'להכניסו' (מנהגי וורמישא) או אחר ברכת 'להכניסו' (הישכיל עבדי, הרי"ש אלישיב וס' מבית לוי), ויש המחלקים בין אם האב עצמו מל לבין אם אחר מל (עולת יצחק, ויען אברהם והרע"י).

דעה ה: י"א (התרוה"ד והלקט יושר בדעת הרמב"ם) שיש לברך שהחיינו אחר ברכת 'אשר קידש'.

לעניין הלכה: נר' שמעיקר הדין אין קפידא מתי מברכים שהחיינו. ואם יש לאדם מנהג מיוחד בזה – שיעשה כמנהגו.

ואם אין לאדם מנהג מיוחד בזה, נר' שמכיון שהמנהג בא"י הוא לברך שהחיינו אחר המילה קודם שיפרע אחר ברכת 'להכניסו', וכמש"כ כמה אחרונים[220], הלכך עדיף לעשות כן.

ואכן אם בירך שהחיינו קודם המילה יצא, וכן אם לא בירך לפני הפריעה יברך אחריה או אחר ברכת 'אשר קידש'. כן נלענ"ד.

[220] הנהר מצרים, הנוה שלום, הישכיל עבדי, השמש ומגן (ח"ב, חיו"ד סימן כה אות ג), המבית לוי, היבי"א (ח"ז, חיו"ד סימן כא אות ג, ובהע' 1) וכן מעשים בכל יום.

אות ז. הדינים העולים מסימן זה.

א. הספרדים צריכים לברך שהחיינו בכל ברית המילה.

האשכנזים שבא"י יכולים לברך שהחיינו אם ירצו, ומ"מ הם רשאים להחמיר שלא לברך. אולם במקרה ויש חשש ללא תתגודדו, נר' שראוי שישימו בגד חדש או יקנו כלי חדש ויברכו שהחיינו בברית המילה ויכוונו גם עליו.

ב. אבי הבן מברך את ברכת השהחיינו, ואם הוא לא יודע או שאינו נמצא - אין למוהל או לאדם אחר לברך אותה[221].

ג. מקום הברכה הוא אחר המילה עצמה ואחר ברכת להכניסו, קודם הפריעה. אמנם אם יש לאדם מנהג לברך שהחיינו לפני המילה או בזמן אחר – יעשה כמנהגו.

ד. בין אם בירך שהחיינו לפני המילה בין אם בירך לאחריה או אחר ברכת 'אשר קידש ידיד מבטן', יצא ידי ברכתו.

[221] וכמו שהתבאר למעלה שכן עולה מהב"י, הכס"מ, המאמ"ר ומעוד כמה פוסקים. ובפרט שיש כאן מעין ספק ספיקא לא לברך (ספק אם יש לברך שהחיינו בברית מילה, ואף אם יש לברך שמא אין אחר יכול לברך בשביל אבי הבן).

lebilibrary.co.il

סימן ט – ברכת שהחיינו בברית המילה במקרים חריגים

א. יתבאר אם מברך שהחיינו גדול המל את עצמו.

ב. יתבאר אם האב מברך שהחיינו כשהוא באבלות בזמן המילה.

ג. יתבאר אם מברכים שהחיינו על הטפת דם ברית.

ד. יתבאר דינים העולים מסימן זה.

אות א. ברכת שהחיינו בגדול המל את עצמו.

כתב הרדב"ז (ח"א סימן תלד) שאדם גדול שמל את עצמו מברך שהחיינו. ואפשר שהוא סובר כדעה הה' שהובאה בסימן הקודם, שצריך לברך שהחיינו בברית מילה. אולם אפשר שהוא סובר כדעה הב', שרק באב המל את בנו מברכים שהחיינו, ומ"מ המל עצמו הרי שהוא מקיים את עיקר המצוה, ולא גריעא מאב המל את בנו[222].

בס' הברית (סימן רסה ס"ק פה) ובס' אות ברית (סימן כט) כתבו שאפשר שאף לפי הדעה הא' שסוברת שאין מברכים שהחיינו בברית המילה יהיה נכון דינו של הרדב"ז. וזאת משום שבנידו"ד אין שייך כאן טעמו של הרוקח שכתב שאין מברכים שהחיינו בברית המילה שמא לא יצא מידי נפל, שהרי באדם גדול אין שייך חשש נפל כמובן.

וכן אין שייך כאן טעמו של העיטור, שכתב שאין מברכים שהחיינו בברית המילה משום שהמצוה שייכת ג"כ על הבי"ד ואיננה פרטית על האב, שהרי באדם גדול המצוה מוטלת רק עליו.

ולכאו' לפי דבריהם יש להוסיף שאף לפי טעמו של ר' שמחה, שכתב שאין מברכים שהחיינו בברית המילה משום שיש שמחה ג"כ לאם, ולא

[222] ואפשר ג"כ דס"ל כדעה הג', שהרי הוא מתחנך במצוות מילה שהוא מחוייב בה.

רק לאב, יש לברך שהחיינו באדם גדול שמל את עצמו, שהרי השמחה היא פרטית לו.

אמנם לענ"ד אין דבריהם נראים, שלפי הדעה הא' אין לברך שהחיינו אף באדם שמל את עצמו, שמסתבר שחכמים לא חילקו בזה, אלא לעולם אמרו שאין לברך שהחיינו במילה. ואם היה חילוק בזה היה לכתוב אותו במפורש. ואכן לא מצאתי חילוק זה בשאר האחרונים.

א"כ למסקנה: אין חילוק לגבי ברכת שהחיינו בין גדול שמל את עצמו לבין קטן הנימול.

אות ב. ברכת שהחיינו כשהאב באבלות.

יש לעיין אם אבי הבן אבל ביום המילה של בנו, אם יש לו לברך שהחיינו או לא.

הרדב"ז (ח"ח סימן קעד) נשאל בזאת, וכך השיב: "וזה החכם שהפריז על המידה לומר שלא יברך שהחיינו צריך להביא ראיה לדבריו, ואם לא יביא אין שומעין לו דהא אמרי' (ברכות נט:) מת אביו אומר שהחיינו, וטעמא משום הירושה אף הכא נמי משום חידוש הבן או' שהחיינו. וליכא לפרושי דהתם קודם שנקבר דהוי אונן דכל שכן הוא, ותו דהא קיי"ל יום שמועה כיום קבורה ואם שמע שמת אביו מברך שהחיינו וכו' הלכך איני רואה לבטל ברכה זו אפי' ביום א' של אבילות שהיא מדאו' וכש"כ בשאר ימים".

הרי דס"ל לרדב"ז שאף אם האב באבלות הוא צריך לברך שהחיינו בזמן המילה, והמהריק"ש (יו"ד סימן רסה) והברכ"י (רסה אות יד) הביאו את דבריו להלכה.

ולגבי הראיה שהביא הרדב"ז מהגמ' בברכות, אף הגר"א (או"ח סימן תקנא ס"ק ס) כתב להוכיח כן.

אמנם בשו"ת בגדי ישע (סימן כז) כתב שרק אם גרסי' בגמ' 'א"ל מת אביו' כגירסת הרי"ף והרמב"ם ניתן להוכיח כן מהגמ', אך לפי גירסתינו דלא גרסי' 'א"ל', הרי שמדובר שהאב עדיין לא נקבר והבן הוא אונן ולא חלו עליו דיני אבילות, ואפשר שמשום כך רשאי לברך שהחיינו, ולעולם נוכל לומר שאין לאבל לברך שהחיינו.

אלא שמהרדב"ז ראינו שנשמר מקושיא זו, שהרי הוא כתב שאם לאונן מותר לברך שהחיינו הרי שכש"כ שלאבל יהיה מותר לברך שהחיינו. ומ"מ אין דברי הרדב"ז ברורים, שהרי יש ראשונים דס"ל שאבילות חמורה טפי מאנינות לעניין שמחה, עי' בתורת האדם לרמב"ן (שער האבילות).

עוד כתב הבגדי ישע (שם) שאין הראיה מהגמ' בברכות מוכרחת, שאפשר שדווקא היכא שנתחייב באבילות ובשהחיינו באותו זמן יכול לברך שהחיינו, משא"כ היכא שקודם חלה עליו האבילות ורק אח"כ נתחייב בברכת שהחיינו אפשר שלא יוכל לברך.

ולענ"ד אין החילוק הזה מובן, שמה אכפת לנו מתי חל החיוב לברך שהחיינו, הרי סוף סוף רואים שאף אבל יכול לברך שהחיינו.

עוד כתב הבגדי ישע (שם) שאין להוכיח מהגמ' בברכות הנ"ל, אלא רק היכא שברכת השהחיינו באה ממילא, אך היכא שהאדם מחייב את עצמו בברכת שהחיינו (כגון שאוכל פרי חדש וכדו'), אפשר שאין לו להביא את עצמו לידי חיוב ברכת שהחיינו.

וכ"כ ההלכות קטנות (ח"ב סימן קעה), היד אפרים (או"ח שם, על המג"א ס"ק מב) והבית דוד (סימן שכה).

leilibrary.co.il ספריית לילה

ומ"מ אף לפי דבריהם ניתן יהיה לברך שהחיינו בברית מילה[223] שהרי היא אתיא ממילא, וכ"כ המאמר מרדכי (סימן תקנא ס"ק טז) בדעת השו"ע (או"ח תקנא, יז)[224], וכ"פ בס' מועד לכל חי (סימן ט אות כד).

כתב ספר החסידים (אות תתמב): "יש מחסידים ראשונים שלא היו אוכלים שום פרי חדש בין יז' בתמוז לט' באב כי אמרו איך נברך שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה". והביא השו"ע (שם) דבר זה להלכה, וז"ל: "טוב ליזהר מלומר שהחיינו בבין המצרים וכו' אבל על פדיון הבן מותר שלא יחמיץ את המצוה".

ודייקו מדבריהם היוסף אומץ (סימן נו) והברכת הזמן (סימן י ס"ק א) שאין זה איסור ממש, אלא רק מעלה והידור שטוב להקפיד עליה.

וכתב המג"א (שם ס"ק מב) שאין טעם האיסור מפני אבילות, שהרי לאבל מותר לברך שהחיינו. אלא טעם דין זה מפני שאלו ימי פורענות, והיאך יאמר בהם שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

א"כ עולה מדברינו שאף אם האב אבל יש לו לברך שהחיינו בברית המילה. שהרי כ"כ הרדב"ז, והסכימו עימו המהריק"ש, הברכ"י, המג"א והגר"א. ויש ראיה לשיטה זאת ולא מצאנו שום ראיה נגדית. ומה עוד שאף לפי התמיה הג' של בגדי ישע יוצא שיש לברך שהחיינו בברית המילה.

ואף לפי ס' החסידים והשו"ע שכתבו שאין לברך שהחיינו בבין המצרים, הרי שאין זה איסור מדינא. ואף שם ביאר השו"ע שאם יש חשש שיחמיץ את הברכה מותר, וממילא יש להתיר בברית מילה, וכמש"כ בשם המאמ"ר. ובפרט שהמג"א כתב שהם דיברו רק באבילות של רבים, ולא

---

[223] ואף במילה שלא בזמנה ניתן לברך שהחיינו, שהרי היא באה ממילא, שאסור לדחותה.

[224] שהרי השו"ע כתב שברכת שהחיינו של פדיון הבן אתיא ממילא, וכתב המאמר מרדכי שה"ה בשהחיינו דמילה, והשו"ע לא נקט שהחיינו דמילה משום דלאו מלתא דפסיקתא שמברכים שהחיינו במילה.

באבלות של יחיד. ומה עוד שהט"ז (תקנא ס"ק יז) והגר"א (תקנא, יז) חולקים על החומרא הזאת של ספר החסידים והשו"ע.

והנה המהר"ם מינץ (סימן מג) כתב שי"א שבלילה הראשון של חנוכה אין לאבל להדליק מכיון שיש ברכת שהחיינו, וראוי להדליק בשמחה. והביאו את דבריו להל', הט"ז (או"ח סימן תרעא ס"ק ח) והדבר משה (חיו"ד סימן פד).

אמנם אין מכאן קושיא לדברינו, שהוא דיבר באופן שיש אחר שיכול להדליק, ולכך עדיף שאחר יקיים את המצוה ויברך. אולם אם בכל זאת האבל מדליק אף לדבריו משמע שיש לאבל לברך. והרי במילה המצוה היא בדוקא על האב, ולא שייך לומר לאחר לקיימה, ואף אם אחר ימול, מ"מ יש לאב לברך שהחיינו, וכמו שנתבאר לעיל (באות א).

ואכן האחרונים[225] ביארו שהמהר"ם מינץ דיבר רק בהדלקה של ביה"כ שהיא בפני רבים, ולא ביחיד המדליק בביתו. ועי' ברב פעלים (שם) שדייק כן מלשונו של המהר"ם מינץ.

וכתב הכתב סופר (שם) שמוכרחים לומר כן בשביל שלא יסתור את דינו של השו"ע שסובר שאם יחמיצו את המצוה מותר לברך שהחיינו, והרי חנוכה אם לא ידליק יחמיץ את המצוה. אלא ע"כ שהוא דיבר דוקא בביה"כ שיש אחר שידליק, וכעי"ז כתב הברכ"י (שם), וזה ברור.

א"כ למסקנה: הנוהג לברך שהחיינו בברית המילה – יברך אף אם הוא באבלות.

---

[225] הנוב"י (תניינא, או"ח סימן קעא), הבית הראה (הל' אבילות נט. בד"ה נסתפקתי), הכתב סופר (מובא באוצר המפרשים על השו"ע הנ"ל), הברכת יוסף (ח"ג אות ח סימן ז), החי"א (כלל קנה סעיף יז) והרב פעלים (ח"ד סימן לב).

אות ג. אם יש לברך שהחיינו בהטפת דם ברית.

יש לברר אם בנולד מהול שאין מלין אותו, אלא רק עושים הטפת דם ברית, אם מברכים שהחיינו כשמטיפין דם ברית או לא.

הרמב"ם (פ"ג מהל' מילה ה"ו) כתב : "וקטן שנולד כשהוא מהול כשמטיפין ממנו דם ברית א"צ ברכה, וכן אנדרוגינוס אין מברכין על מילתו מפני שהוא אינו זכר ודאי".

וכן דעת הרי"ף (שבת נד. בדפי הרי"ף) הרמב"ן (שבת קלה. סוד"ה ה"ג וכ"ג) והרשב"א (בשו"ת, ח"א סימן שכט).

הטור (סימן רסג) הביא שיש מח' ראשונים אם נולד מהול צריך הטפה, והכריע שצריך. ומ"מ כתב שאין לברך על ההטפה. ובמקום אחר (סימן רסה) הוא הביא את דעת העיטור שכתב שיש לברך, ושאף לפי הסוברים שאין לברך, מ"מ ברכת להכניסו וברכת אשר קידש יש לברך. וכן דעת ר' יונה (מובא בר"ן על הרי"ף, שם בד"ה ולעניין).

א"כ דעת הרמב"ם, הרי"ף, הרמב"ן והרשב"א שאין מברכים בנולד מהול. ואילו דעת העיטור ור' יונה שיש לברך.

והעיטור כתב שאף לפי החולקים יש לברך 'להכניסו' ו'אשר קידש', ונר' שהטור הסכים עימו בזה[226]. אלא שהרמב"ן והרשב"א (שם) כתבו מפורש שאין לברך להכניסו, וכ"נ פשט דברי הרי"ף והרמב"ם.

השו"ע (רסה, ג) פסק כרמב"ם. וכתב הש"ך (שם ס"ק ח) שדעתו שאין מברכים שום ברכה, ודלא כעיטור.

ונר' פשוט שלפי הרמב"ם וסיעתו אין מברכים ברכת שהחיינו בנולד מהול כשם שאין מברכים 'על המילה' ו'להכניסו'[227]. שהרי ברכת

---

[226] שהרי הטור הביא את העיטור בסתמא בלי לחלוק על דבריו אלו.

[227] העיטור לא נקט שיש לברך שהחיינו בנולד מהול, משום שהוא סובר שאין מברכים שהחיינו בברית מילה לעולם, וכמש"כ למעלה.

שהחיינו בברית המילה היא בשביל מצוות המילה, כמבואר ברמב"ם בהלכות ברכות (פי"א, ה"ט), ומכיון שהמצוה בספק, אזי גם הברכה בספק.

ואכן כ"פ הברכ"י (רסג, ו) שאין לברך שהחיינו בהטפת דם ברית, וכתב שכ"פ הר' יעקב מולכו. ובשיו"ב (רסג, א) הוכיח את הדין הזה מהרמב"ם הנ"ל, ע"ש.

וכ"פ הכסא אליהו (רסג, א), הזכור לאברהם (ח"א יו"ד אות מט, דף קנג.), הנהר מצרים (הל' מילה סעיף טז) והזכרון משה (רסג, ס"ד).

ויש להוסיף, שיש ראשונים הסוברים שנולד מהול א"צ הטפה כלל, ובוודאי שאין ברכת שהחיינו לשיטתם. א"כ אע"ג שאנו פוסקים שצריך הטפה, מ"מ בודאי אין לברך עליה, שיש לצרף שיטתם לשיטת דלעיל שאין לברך על ההטפה, וי"ל סב"ל.

ודבר זה פשוט, אלא שראיתי שבס' שובע שמחות (ח"ב הל' מילה פט"ז הע' טו) הביא את המוהריק"ש (ערך לחם, רסה, ז) שכתב שאם האב לא היה בברית המילה, אזי כשיראה את בנו המהול אח"כ, יברך שהחיינו.

וכתב השובע שמחות שמוכח שהמוהריק"ש סובר שאין ברכת שהחיינו בשביל מצוות מילה, אלא בשביל מה שבנו מהול. א"כ אף בהטפת דם ברית יש לברך שהחיינו לפי המוהריק"ש.

ולענ"ד אין זוהי כוונת המוהריק"ש, שבודאי הוא לא יחלוק על הרמב"ם. אלא כוונתו היא שאם היתה ברית מילה גמורה והאב לא בירך בעת הברית, אזי האב יוכל לברך אח"כ כשיראה את בנו נימול, שהמצוה מתמשכת עדיין.

א"כ למסקנה: אין לברך שהחיינו בהטפת דם ברית לנולד מהול[228].

[228] שכן מוכח מהראשונים שהבאנו למעלה ומפסק השו"ע. ובפרט שכן פסקו במפורש כמה מגדולי האחרונים בהדיא. ויש להוסיף טעם, שהרי ברכת שהחיינו בברית מילה היא מח' ראשונים, וא"כ בהצטרף עוד ספק הו"ל כמו ספק ספיקא ובודאי שיש לומר סב"ל בכה"ג.

וכתבו הברכ"י (שם אות ז) והזכור לאברהם (שם) שאף אם הוא רק ספק נולד מהול אין לברך, וכן מסתבר[229].

אות ד. דינים העולים מסימן זה.

א. בברכת שהחיינו בברית המילה אין חילוק בין מילת קטן לבין מילת גדול. והנוהגים שהחיינו בברית מילה יברכו אף במילת גדול.

ב. הנוהג לברך שהחיינו בברית המילה יברכו אף הוא באבלות.

ג. אין לברך שהחיינו בהטפת דם ברית, בין בנולד מהול ובין בספק נולד מהול.

הוד נפתלי לובין - lebilibrary.co.il

ומה עוד שהטעם של הנוהגים לברך שהחיינו בברית מילה ולא לומר סב"ל, הוא משום שכן המנהג לברך וא"א סב"ל במקום מנהג, והרי נולד מהול זה מקרה שלא שכיח כלל, וממילא אין שום מנהג בזה, ולכך יש לומר סב"ל.

[229] למרות שזה כמו ספק ספיקא, מ"מ מנגד יש ג"כ ס"ס. ס' שמא יש למולו בכלל, ואת"ל שיש למולו שמא אין לברך שהחיינו (או מטעם שאין מברכים על הטפה או מטעם שאין מברכים שהחיינו כלל ברית מילה).

ובלא"ה א"צ לזה, שהרי כבר כתב היבי"א (ח"א, חאו"ח סימן יב אות ט) שפשטה ההוראה שאו' סב"ל אף בס"ס ואף במאה ספיקות, והביא הרבה פוסקים שכתבו כן.

סימן י – ענייני מנהג שלום זכר

א. יתבאר מקורו של מנהג שלום זכר.

ב. יתבאר טעמיו של מנהג שלום זכר.

ג. יתבאר באיזה זמן יש לנהוג מנהג שלום זכר.

ד. יתבאר באיזה ליל שבת יש לנהוג מנהג שלום זכר.

ה. יתבאר אם יש לנהוג מנהג זה כשאין התינוק נוכח.

ו. יתבאר אם מנהג שלום זכר הוא רק לזכרים או גם לנקבות.

ז. יתבאר השם של השמחה הזאת.

ח. יתבאר איזה סעודה יש לעשות בשלום זכר.

ט. יתבאר הדינים העולים מסימן זה.

leblibrary.co.il - חדר תורתית לובביץ

אות א. מקור מנהג שלום זכר.

איתא בב"ק (פ.) : "רב ושמואל אקלעו לבי שבוע הבן ואמרי לה לבי ישוע הבן כו'". ונחלקו הראשונים בפירוש ישוע הבן.

רש"י (בד"ה ישוע) פי': "ישוע הבן, משתה שעושין לפדיון הבן וכו'". וכן פירשו הגאונים (אוצרות הגאונים, שם), הערוך (ערך ישע), האשכול (הל' פדיון הבן קב:), הבנימין זאב (סימן רמג), קי' פסקי הרא"ש (שבת פ"א סימן חי) והמאירי (שם).

אך ר"ח (שם בד"ה ישוע הבן) כתב: "פי' יום לידת הבן כדכתיב והמליטה זכר, ישוע ומילוט אחד הוא והיה מנהגם ליכנס אבי הבן בבשורת בן זכר". וכ"כ הערוך (בערך שבע).

וכעי"ז כתבו התוס' והתוס' ר"פ (שם בד"ה ישוע) רק שהם לא כתבו שהסעודה היתה ביום הלידה אלא כתבו סתמא שהיו נוהגים לעשות סעודה.

ובפירוש של שבוע הבן ג"כ נחלקו המפרשים.

רש"י (בד"ה שבוע) פירש: "שבוע הבן, ברית מילה על שם שעברו עליו שבעה ימים". וכן פירשו הגאונים (תשובות הגאונים, גרש ירחים, סימן קנד), האשכול (הל' פדיון קב:), הערוך (ערך שבע), המאירי (שם), האו"ז (שם), הבנימין זאב (שם) והשבולי הלקט (הל' מילה סימנים ד, ז).

אך האורחות חיים (לקראת סוף הל' מילה בד"ה ונהגו) פירש ששבוע הבן היינו שמחה שהיו עושים בליל שמיני, והביא סיוע מהתוספתא דאמרי' בתוספתא (אבל רבתי פ"ב) "שבוע הבן ושבוע הבת שבוע הבן קודם", הרי שיש ג"כ שבוע הבת, א"כ ע"כ ששבוע הבן אינו ברית מילה.

והנה התוספתא שהביא אינה נמצאת בספרים המודפסים שלפנינו, ומ"מ הרמב"ן (תורת האדם בעניין ההוצאה) והרי"ץ גיאת (הל' אבל עמ' ריב) גרסו גיר' זאת, ועי' במרגליות הים (סנ' לב: בד"ה שבוע הבן).

אמנם מכל הראשונים שהבאנו קודם שפירשו שהמקור לשמחה זאת היינו מישוע הבן ולא משבוע הבן משמע דס"ל ששבוע הבן היינו ברית מילה וכמו שפרש"י ושאר הראשונים[230].

א"כ לפי רש"י וסייעתו אין מקור בש"ס לשמחת שלום זכר, ואילו לר"ח ולסייעתו יש מקור לשמחה זאת בגמ'.

וכתב התרוה"ד (סימן רסט): "וא' מהגדולים הוכיח משם (מהגמ' הנ"ל) דסעודת מצוה היא לרש"י כדאית ליה ולר"ח כדאית ליה מדאיקלע רב להתם, דהא אמרי' פ' גיד הנשה (חולין צה:) דרב לא מתהני מסעודת הרשות, והיה רוצה לומר דמה שאנו נוהגים עכשיו לאחר שנולד זכר נכנסין לשם לטעום בליל שבת הסמוך ללידה דהיא סעודת מצוה והיינו אותה סעודה דפר"ח, וקבעוה בליל שבת בשעה[231] שהכל מצויים בבתיהם". וכ"כ בהלכות ומנהגי מהר"ש (עמ' קצח סימן ו) והיש"ש (ב"ק פ"ז סימן לז)[232].

והנה כתב ר' יעקב הגוזר (עמ' 65): "אור לשמיני בעל ברית עושה שמחה ומשתה משום כבוד המילה וכו' מנ"ל דרש במדרש תנחומא פרשת תזריע (אות ה) וביום השמיני ימול בשר עורלתו בא וראה כמה מחבבין ישראל את המצוות שהן מוציאין הרבה כדי לחבב המצוות וכו'".

לכאו' כוונתו היא שעושים בליל שמיני משתה כדי להראות שאנו מחבבים את המצוות, שאנו מוציאים הרבה ממון על מצוות מילה.

---

[230] למרות שהאורחות חיים ס"ל שהיו עושים ב' סעודות: א' בליל שבת וא' בליל הברית, ולכאו' היה אפשר לומר שהראשונים שפירשו שהשמחה נלמדה מישוע הבן ג"כ יסברו שיש ב' סעודות וכאורחות חיים. אלא שאין נר' לומר כן, שהרי הם לא הזכירו שיש ב' סעודות בשום מקום.

[231] והגיר' בפנים היא: "וקבעה בליל שבת בשעת שהכל כו'", ותיקנתי הגיר' מדעתי.

[232] החוות יאיר (סימן ע) כתב לדחות את הראיה שרב איקלע אך לא אכל, ע"ש. אלא שמ"מ האו"ז (סוף הל' מילה) כבר כתב שלא מסתבר כלל לומר דרב איקלע ולא אכיל, וע"ע בקובץ נועם (חי"ד עמ' רכז) מש"כ בזה.

אמנם נ"ל שבודאי שעיקר המדרש מדבר על השמחה שעושים בזמן המילה עצמה ולא על השמחה שעושים בלילה קודם המילה, אלא שהרב יעקב הגוזר סובר כשיטתו של ר"ח שיש לעשות שמחה קודם למילה, והוא הביא את המדרש להראות שיש עניין להוציא הרבה הוצאות למצוות מילה.

איתא בב"ב (צא.): "אמר רב הונא אמר רב מאה ועשרים משתאות עשה בועז לבניו, שנ' ויהי לו ל' בנים ול' בנות". ופרשב"ם (בד"ה לכל): "לכל אחד ב' סעודת אירוסין וכו' וסעודת נישואין", וכן פירש הריטב"א (בד"ה מאה).

אמנם רבינו גרשום פירש: "שעשה לל' בניו ול' בנותיו וכשנולדו היו לו שישים משתאות וכו'", הרי שס"ל לר"ג שבועז היה עושה סעודה כשנולדו לו בנים או בנות.

המחזור ויטרי (סימן תקו) כתב: "מנהג אבותינו תורה היא ויאחז בה צדיק דרכו, אור שמיני בעל ברית עושה סעודה ומשתה לכבוד יום המילה כו'".

וכן האורחות חיים (לקראת סוף הל' מילה, בד"ה נהגו בכל המקומות) כתב: "ונהגו בכל המקומות שמי שמל את בניו וכו' שמשלים עם כל שונאיו וקורא אותן לאכול ולשמוח עימו כדי שיברכוהו ולא יקללוהו, וגם מתקבצים כל הקהל זקנים ונשים וטף בליל שבת ובליל השמיני וכו'".

הרי מבואר מראשונים אלו שנהגו את השמחה הזאת[233], וכמש"כ התרוה"ד הנ"ל.

אמנם המהרי"ק (שורש קעח) כתב שלמרות שהסועדים אצל החתן פטורים מן הסוכה, מ"מ הסועדים אצל היולדת (בשלום זכר) חייבים בסוכה, וביאר שהטעם הוא: "דשאני התם שהיא מצוה גדולה לשמח חתן וכלה ונקראת סעודת מצוה בכל מקום, אבל הכא אינו אלא מנהג בעלמא".

[233] וכן משמע קצת מהמהר"י ברונא (סימן קנב), ע"ש.

ואפשר שטעמו של המהרי"ק דס"ל כרש"י שאין מקור לשמחת שלום זכר והיא רק מנהג שנהגו אנשים ולכן כתב שלא דמיא לסעודת חתן וכלה שהיא סעודת מצוה.

אולם יותר נ"ל שכוונתו שבסעודת חתן וכלה מקיימים מצוה לשמח חתן וכלה ולכך פטורים מהסוכה שהעוסק במצוה פטור מן המצוה, משא"כ סעודת שלום זכר שלמרות שהיא סעודת מצוה, מ"מ אין מצוה לילך ולאכול שם אלא רק מנהג[234].

ויש ראיה לזה מדברי הרמ"א, שהרמ"א (או"ח תרמ, ו) פסק את המהרי"ק, והוסיף שגם הסעודה של ברית המילה חייבת בסוכה, ולכאו' ק' והרי הרמ"א גופיה (יו"ד רסה, יב) כתב שסעודת הברית מילה וסעודת שלום זכר הם סעודות מצוה ולמה פסק שהם חייבות בסוכה.

אלא ע"כ דס"ל כמש"כ שלמרות שזאת סעודת מצוה, מ"מ מכיון שאין מצוה לילך ולאכול לכך חייבים בסוכה.

אף הגר"א (או"ח שם) בטעם חילוקו של המהרי"ק כתב: "דלאו מצוה מדאו' היא שידחה סוכה וגם אינו מחוייב בשמחה כמו נישואין כו'".

וכן בס' כורת הברית (רסה ס"ק סה) ובנחלת שבעה (סימן יב, מחודשות אות א) כתבו שאף למהרי"ק סעודת שלום זכר היא סעודת מצוה[235].

---

[234] ואין סעודת מצוה מתרת את האכילה מחוץ לסוכה, אלא רק המצוה היא מתירה את האכילה מחוץ לסוכה, והרי אין מצוה וחובה לאכול בסעודת מצוה, אך לשמח חתן וכלה יש מצוה.

[235] ועי' במג"א (שם ס"ק ג) שכתב שהחילוק הוא שלמרות ששניהם סעודות מצוה, מ"מ אצלנו מכיון שאין מקור מפורש בגמ' לסעודה אצלנו, בשונה מסעודת חתן וכלה, לכך חייבים בסוכה. וכוונתו לא כ"כ ברורה, ואפשר שכוונתו דומה למש"כ הגר"א.

lebinary.co.il

ולעניין הל', הרי התבאר שלהרבה מהראשונים אין מקור וזכר למנהג שלום זכר, ואף הרי"ף, הרמב"ם, הרא"ש והטור לא הזכירו מנהג זה[236]. ואף הב"י (בהלכות מילה) ג"כ לא הזכיר מנהג זה.

א"כ נר' בודאי שאין חובה לנהוג כן[237], ומה עוד שאף לר"ח ולסיעתו שמנהג זה מוזכר בגמ', מ"מ אין הגמ' כותבת שיש לעשותו אלא רק מזכירה בדרך סיפור שהיו נוהגים כן.

ומה עוד שאפשר לומר שבימינו אין המנהג שייך כ"כ, שהרי כבר בהריון ניתן לדעת שהעובר הוא זכר[238], והרי י"א (יתבאר בהמשך באות ב) שהשמחה היא על זה שנודע לנו שנולד בן זכר.

אמנם מ"מ נר' שראוי לנהוג מנהג זה, שהרי מנהג זה מקורו מהגמ' לפי חלק מהראשונים, והראשונים ג"כ כתבו שיש לנהוג כן, וכ"פ הרמ"א (רסה, יב) ושאר הפוסקים אחריו[239], וכן נוהגים בימינו בהרבה מקומות.

אות ב. הטעמים של מנהג שלום זכר.

למנהג שלום זכר הובאו כמה טעמים.

ר"ח (שם) כתב: "והיה מנהגם ליכנס לכבד את אבי הבן בבשורת בן זכר", דהיינו השמחה היתה על שנולד בן זכר ולא בת, ונר' שלפי' הוא כתב שהשמחה היתה ביום הלידה של הבן שאז באים לבשר לאב על לידת הבן זכר.

---

[236] וגם השבולי לקט שכתב הלכות מילה לא הזכיר מנהג זה.

[237] ואין לומר שהמנהג נעשה לחובה היות ונהגו בו, לפי מה שנתבאר בברור חובת כיפה (נספחים סימן יב) ע"ש.

[238] יש בדיקות הריון שהם כמאה אחוז (כגון מי שפיר).

[239] הישי"ש (ב"ק פ"ז סימן סז), הדרישה (רסד ס"ק ב), הלבוש (רסה, יב), הט"ז (רסה ס"ק יג) והמג"א (או"ח סימן תרמ ס"ק יג).

הרב יעקב הגוזר (שם) והמחזור ויטרי (שם) כתבו שהסעודה היא לכבוד ברית המילה, וכמו שביאר הרב יעקב הגוזר שיש להוציא הרבה הוצאות על המילה להראות שהיא חשובה בעינינו.

ואף הנחלת שבעה (שם) כתב שעושים את השמחה בליל הברית מפני שנכנסו ליום המילה, אלא שאין אנו יכולים למול בלילה, ומ"מ שמחים אנו על המצוה בבחינת זריזים מקדימים למצוות.

הלבוש (שם) כתב: "וקורין לאותה סעודה ישוע הבן כלומר משמחין שנושע הבן ונמלט ממעי אימו בשלום", דהיינו השמחה היא על שהלידה עברה בשלום, וכן משמע קצת מלשון התוס', התוס' ר"פ, האו"ז והתרוה"ד (שם).

אמנם נר' שאין הכרח כלל לומר כן, שהרי אף ר"ח, הערוך ועוד ראשונים פירשו כמו התוס' את הגמ', ומ"מ הם נקטו טעם אחר לשמחה זו, וכן יש להקשות לפי טעם זה למה השמחה נוהגת רק לבנים ולא לבנות[240].

הדרישה (יו"ד סו"ס רסד) כתב בשם המהרש"ל: "מה שנוהגים בשבת לבקר אצל התינוק הנולד משום שהוא אבל על תורתו ששכח כדאית בהמפלת (נידה ל:) וכו'"[241]. וביאר השאילת חמדת צבי (ח"א סימן כא) שלפי ביאור זה עושים סעודה על דרך מש"כ הטור (יו"ד סימן שעט) מקום שנהגו לנחם ביין ובבשר מנחמים ביין ובבשר, ע"ש[242].

בס' אבני דרך (ח"ה סימן טל) כתב בשם הברית אבות (קונ' מפתח של חיה) טעם אחר, שמכיון שהתינוק הנולד הוא הגון וצדיק, כמש"כ המג"א (או"ח סו"ס רפח) לכך הולכים כולם להקביל את פניו כדרך שהולכים להקביל פני צדיק.

---

[240] ובהמשך (אות ו) יתבאר אם שמחה זו רק בבנים או אף בבנות.

[241] ובהמשך (אות ו) יתבאר אם טעם זה שייך רק בבנים זכרים.

[242] והקשה בקובץ מגדל אור (תמוז התשס"ז, עמ' 73 הע' 4) למה קבעו זמן מסויים לביקור זה, והרי עדיף היה שיבקרוהו כל ימי אבילותו.

וכעי"ז כתב בס' המטעמים החדש (אות יד) שמכיון שהתינוק נקרא חתן (עי' שמות פ"ד) וחתן דומה למלך (עי' בפרקי דר"א סוף פט"ז) לכך באים לבקר את התינוק כדרך שבאים לבקר את המלך.

ומ"מ לענ"ד יש להקשות על טעם זה, למה צריך לעשות סעודה, וכן לטעם זה לכאו' אין לחלק בין אם נולד בן או בת.

הר' סולובייצ'יק (נפש הרב עמוד רמב) כתב שמכיון שיש חשש שיחללו שבת בשביל היולדת לכך הגדול שבציבור הולך ליולדת, והרי שהציבור הולכים ללוות אותו.

ולענ"ד טעם זה לא ברור, מה יש לחגוג ולשמוח כאן, מה מקום לסעודה, ועוד כמה גימגומים יש על זה.

בס' ברית אפרים (עמ' שלח) כתב בשם הרש"ז אויערבאך שעניין הסעודה הוא להראות שבניגוד לגויים שבגלל שהם ערלים לכך אין להם חלק בשבת, וכמו שאומרים בתפילת שחרית של שבת 'במנוחתו לא ישכנו ערלים', מ"מ לתינוק הערל הזה יש שלום מאיתנו (עי' נד' לא:)[243].

ונר' לענ"ד שמכל אלו הטעמים, הטעמים העיקריים הם הטעמים של ר"ח, של הרב יעקב הגוזר ושל הלבוש, וכל השאר הם רק סמך נוסף על דרך יגדיל תורה ויאדיר.

[243] וע"ע בס' המטעמים החדש (אות טו).

אות ג. הזמן שיש לעשות שלום זכר.

מצינו כמה דעות בראשונים מתי יש לעשות שמחה זו.

ר"ח (שם) והערוך (ערך שבע) כתבו שהשמחה היתה ביום הלידה כשהיו באים לבשר לאב שנולד לו בן זכר.

הרב יעקב הגוזר (שם), המחזור ויטרי (שם) והאורחות חיים (שם) כתבו שנוהגים לעשות את השמחה בליל הברית מילה, וכן משמע מהמהר"י ברונא (סימן קנב, ע"ש), וכ"כ הדגול מרבבה (שם) והנחלת שבעה (שם).

התרוה"ד (שם) ובהלכות ומנהגי ר' שלום מנוישט (שם) כתבו שנוהגים לעשות את השמחה בליל שבת, וכתבו שהטעם שקבעו בזמן זה הוא מפני שהכל מצויים בבתיהם בליל שבת[244].

והרמ"א (שם) ועוד אחרונים[245] הביאו את דברי התרוה"ד להל'.

הדרישה (יו"ד סימן שה סוף ס"ק ג)[246] והט"ז (יו"ד סימן רסה ס"ק יג) הביאו סמך ממדרש רבה לעשות את השמחה בשבת[247].

---

[244] ועי' בשאילת חמדת צבי (ח"א סימן כא אות ב) שהביא סמך לזה שיש לקבוע בזמן שנוח להורים.

[245] הלבוש (שם), הדרישה (שם), הגר"א (רסה ס"ק מט) והערוה"ש (שם).

[246] היעב"ץ (מגדל עז, ברכות שמים אות טו) כתב שעושים את השמחה בשבת מפני שהשבת היא המצוה הראשונה שבאה לתינוק, וטעם זה אתי שפיר לדברי הדרישה שהסעודה היא בגלל שכחת התורה של התינוק.

וע"ע בשם משמואל (וישב תרע"ה) ובלקוטי אמרים מהר"א מבעלזא (פרשת תזריע בד"ה אשה) שכתבו טעמים למה לפי הדרישה השמחה צריכה להיות דוקא בשבת.

[247] דאיתא במדרש רבה (אמור פכ"ז): "אמר רבי לוי משל למלך שגזר ואמר כל אכסנאין שיש כאן לא יראו פני עד שיראו פני המטרונא תחילה, כך אמר הקב"ה לא תביאו לפני קורבן עד שתעבור עליו שבת שאין ז' ימים בלא שבת ואין מילה בלא שבת", וע"ע בחת"ס בדרשות (ח"א דף קעח).

lebibrary.co.il - הדף הספרים הלבבי

ולפי הטעמים של הר' סולובייצ'יק ושל הרש"ז אויערבאך (הובאו לעיל באות ב) ברור שהשמחה צריכה להיות דווקא בשבת[248].

הדרישה (שם) כתב שנוהגים חוץ מהסעודה שבליל שבת ג"כ לילך ליולדת בשבת בבוקר, וכתב שב' הפעמים הם כנגד זכור ושמור. ואף הערוה"ש (רסה, לז) הזכיר מנהג זה, וכתב שכשנכנסין אצל היולדת נוהגים שאין טועמים כלום כדי לא להכביד, אלא רק אומרים מזל טוב[249].

ולעניין הל', נר' שיש לעשות את השמחה או בליל שבת או בליל הברית מילה, ואין עדיפות לא' משניהם[250], ואם יש לאבי התינוק מנהג מיוחד יש לו לילך אחריו.

אמנם ביום הלידה גופיה, כמדומה שאין המנהג לעשות את השמחה כדעת ר"ח. ומ"מ נר' שאם ההורים יודעים שלא יוכלו לעשות את השמחה בליל שבת ובליל הברית, אזי נר' שראוי להם לעשות את השמחה ביום הלידה. ואם גם ביום הלידה הם לא יכולים לעשותה, הרי שיש להם לעשותה באחד מהימים מהלידה עד למילה.

ויש להדגיש, שמספיק לעשות את השמחה פעם אחת וא"צ לעשותה בב' הזמנים[251], שהרי הראשונים למדו את השמחה הזאת מאותו מקור ואין עניין לנהוג בשניהם, וכ"נ מהשאילת חמדת צבי (ח"א סימן כא אות ב, ע"ש).

---

[248] ולפי הטעם של הברית אבות אפשר שיש לעשות את השמחה בשבת דווקא מפני שבשבת עושים הקבלת פני שכינה בזמן כניסת השבת (עי' שבת קיט.), לכך עושים ג"כ הקבלת פני צדיק.

[249] בדרך פיקודיך (חלק המחשבה אות יב) כתב שלפי המדרש שהביא הט"ז (הובא בהערה 247) יש לעשות את השמחה בשבת בבוקר, אך באות חיים ושלום (סימן רסה אות לב) דחה את דבריו וכתב שאין פה שום הכרח, ע"ש.

[250] שהרי לשניהם יש מקור בראשונים, והתרוה"ד שכתב לעשות בליל שבת היינו כי יותר נוח ולא בדווקא.

[251] ואע"פ שהאור"ח (שם) כתב שנוהגים לעשות גם בליל שבת וגם בליל הברית, מ"מ זה לפי שיטתו שישוע הבן היינו בליל שבת ושבוע הבן היינו בליל הברית, אך כבר התבאר לעיל (אות א) שהוא היחיד שפירש את שבוע הבן כן, ואף בביאור ישוע

ואם א"א לעשות את השמחה באחד מהזמנים האלו, כגון שיוה"כ בשבת או שהברית מילה ביוה"כ, אזי יש לעשות את השמחה בזמן האחר המובא בראשונים, ואין לנו להמציא מליבנו לעשות את השמחה בזמנים אחרים (כגון בליל יו"ט סוכות), וכ"כ המשנה יוסף (ח"י סימן קמד, ע"ש בטעמו)[252].

אות ד. באיזה ליל שבת יש לנהוג מנהג זה

ויש לברר אם יש ב' שבתות עד לברית המילה (כגון שנולד בליל שבת או אם הברית מילה נדחתה) באיזה ליל שבת עדיף לעשות את השמחה.

התרוה"ד (שם) והיש"ש (שם) כתבו שנוהגים לעשות את הסעודה "בליל שבת הסמוך ללידה", ולכאו' משמע שיש לעשות בליל שבת הסמוך ללידה, וכן דייק הפמ"ג (או"ח סימן תרמ ס"ק יט), וכתב שכן משמע ג"כ מהטעם שהשמחה היא הודיה על שהלידה עברה בשלום.

אמנם נר' שיש לדחות את הדיוק, שהרי בהלכות ומנהגים לר' שלום מנוישט (שם) כתב כעין דברי התרוה"ד, אלא שכתב שנוהגים לעשות את הסעודה "בליל שבת קודם הברית", והרי הוא היה בתקופתו של התרוה"ד ושניהם כתבו בשם גדול אחד, הלכך נר' שאין לדקדק מדבריהם שהם נקטו לשון דבר הרגיל (שלרוב השבת שאחר הלידה היא

הבן יש מח' ראשונים גדולה אם הכוונה לשלום זכר) והבו דלא לוסיף עלה, ואכן שאר הפוסקים לא כתבו כדבריו.

[252] ובס' פסקים ותשובות (סימן רסה סוף אות מ) כתב שאם לא עשו את השמחה בשבת שלפני הברית יעשו את השמחה בשבת שאחרי הברית.

ולענ"ד זה תמוה, למה לא יעשו בליל הברית והרי מצינו ראשונים שכתבו שיש לעשות בזמן זה לכתחילה, ויש הרבה הנוהגים לעשות בליל הברית מילה את השמחה, ואף התרוה"ד שנקט לעשות בליל שבת לאו בדוקא נקט אלא רק כי נוח לעשות בזמן זה.

ומה עוד שנ"ל שלא שייכים שאר הטעמים בשבת שאחרי הברית (ואף לפי הטעם של הלבוש א"צ לעשות שמחה, שהרי עשו שמחה כבר בברית מילה ויצאו בה ידי חובה). אלא מסתבר שאין להמציא זמן חדש, אלא לעשות באחד מהזמנים הנהוגים.

השבת שלפני הברית מילה), וכ"כ בשו"ת אז נדברו (חי"ג סימן עד) והוסיף שבודאי אם היתה כוונתם לחדש דין הם היו כותבים זאת במפורש יותר.

וכן מש"כ הפמ"ג להוכיח מהטעם שהשמחה היא הודיה על הלידה, אין זו ראיה ברורה, שהרי לעיל (אות ב) הבאנו עוד טעמים לשמחה ולפי חלקם[253] אדרבה מבואר שיש לעשות בשבת הסמוכה לברית. ומה עוד שאפשר שאף לטעם שהפמ"ג כתב שזה לא יהיה מעכב לעשות דוקא בשבת הראשונה. וכן אפשר שאין הטעם שכתב מועיל בפני עצמו אלא רק בצירוף הקשר לברית מילה[254].

והנה לפי הטעם שכתבו הרב יעקב הגוזר והאורחות חיים שהשמחה היא לכבוד המילה, הרי שיותר נכון לעשות את השמחה בליל השבת הסמוכה לברית.

אולם לפי הטעם שכתב הדרישה שהטעם הוא משום שהתינוק אבל על ששכח את תורתו, נר' שיש לעשות בליל שבת הסמוך ללידה (כדי שיהיה בתוך שבעה מהלידה).

ומהמדרש שהובא בדרישה ובט"ז, כתב השאילת חמדת צבי (ח"א סימן כא) שמשמע שיש קשר בין השבת לברית המילה. ולפ"ז כתב שיש לעשות את השמחה בליל שבת הסמוכה לברית המילה, וכ"כ בשו"ת אז נדברו (שם) וביאר שכוונת המדרש היא שע"י קדושת השבת נשפע כל השבוע.

וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ב סימן רב)[255] ובס' המטעמים החדש (אות יג), ומ"מ כתב (באז נדברו, שם) שאין זה הכרח מהמדרש של הט"ז שניתן לפרש שכוונתו לשבת הראשונה. ומ"מ הוא כתב שאם עשה בשבת השניה לא הפסיד, ולכן עדיף שיעשה לכתחילה בשבת השניה מכיון שלהסבר

[253] לפי הטעם של הרב יעקב הגוזר שהשמחה היא על מצות מילה.

[254] ולפיכך עושים את השמחה רק לבנים זכרים.

[255] ודייק ממנו האבני דרך (ח"ה סימן טל) שיש לעשות בליל שבת הסמוכה לברית.

הראשון אם עשה בשבת הראשונה הפסיד, ואילו להסבר השני אם עשה בשבת השניה לא הפסיד.

בס' כורת הברית (סימן רסה ס"ק סח) כתב שהמנהג הוא לעשות בשבת השנייה משום ב' טעמים: **א.** היות והאב לא יודע מראש שיהיה לו בן זכר, לכן אין לו מספיק זמן להכין סעודה לשבת הראשונה. **ב.** כך זה יהיה קרוב יותר לשבוע הבן.

ויש לדחות דברים אלו, לגבי הטעם הא', כתב באות חיים ושלום (רסה אות לג) שאין טעם זה שייך אם התינוק נולד באמצע השבוע (ונדחתה הברית), ומ"מ הוא כתב שאפשר שלא פלוג.

ועוד נ"ל שיש לדחות שהרי לקמן (אות ח) יתבאר שא"צ לעשות סעודה ממש אלא רק טעימה ואפשר שבזמן מועט יוכלו להכין זאת.

ולגבי הטעם השני, לכאו' כוונתו היא שמכיון שהגמ' הסתפקה אם הסעודה היתה שבוע הבן או ישוע הבן ממילא משמע שהם היו סמוכות אחת לשנייה (שאם הם רחוקות היאך התבלבלו). אלא שאין זה מוכרח, שכן אפשר שהתינוק נולד ביום א' שאז הברית ביום א' ולכך התבלבלו, או שהיתה ברית דחויה ביום א'. ובלאו הכי אין זו ראיה ברורה, וצ"ע בכוונתו.

מדברי היעב"ץ (מגדל עז, ברכות שמים אות טו, ע"ש), החכמ"א (הל' מילה, כלל קמט סעיף כד) והקצושו"ע (כלל קסג הל' ח) משמע שיש לעשות השמחה בליל שבת הסמוך לברית מילה.

ונר' שהעיקר להל' הוא שאין עיכוב באיזה ליל שבת יש לעשות את השמחה, אם בשבת הסמוכה ללידה או השבת שלפני ברית המילה, שהרי ראינו שהראשונים לא הדגישו מתי יש לעשות (ואף יש כמה משמעויות מדבריהם).

ומה עוד שהסיבה העיקרית שקבעו בליל שבת היא משום שכך נוח יותר, וכמש"כ התרוה"ד, הרי שאין עניין מיוחד דוקא בשבת, וממילא ג"כ אין עניין מיוחד באיזה שבת לעשות.

hebrewbooks.co.il - הוצאת ספרים לציבור

ומ"מ נר' שאם אין לאבא עדיפות לשבת מסוימת, עדיף שיעשה את שמחת השלום זכר בשבת הסמוכה לברית המילה, משום הטעמים שנתבארו למעלה, וכ"נ דעת הרבה פוסקים, וכן הכריעו האז נדברו (שם)[256] והאבני דרך (שם).

אות ה. כשהתינוק אינו נוכח בשמחה.

יש לעיין האם התינוק צריך להיות בשמחה או שאין צורך לכך.

לכאו' לפי הטעם של ר"ח שהשמחה היא שמבשרים לאב שנולד לו בן זכר, הרי שא"צ שהתינוק יהא נוכח בשמחה אלא רק אבי התינוק.

ולפי טעמו של ר' יעקב הגוזר ומחזור ויטרי שהשמחה היא לכבוד המילה, ג"כ נר' שרק אבי הבן שעליו מוטל למול צריך שיהא בשמחה, וא"צ שהתינוק יהיה נמצא בשמחה.

ואף לטעמו של הלבוש (שם) שהשמחה היא הודיה על שהתינוק נולד בשלום נר' שאין להצריך שהתינוק יהיה נמצא בשמחה[257], וכ"כ בתשובות והנהגות (ח"ב סימן רב), ובס' בשביל המנהג (עמ' 75), ועי' בשאילת חמדת צבי (ח"א סימן כא) שהסתפק בזה.

אמנם כתב בס' בשביל המנהג (שם) שלפי הטעמים של הדרישה ושל הברית אבות (שם) יש להצריך שהתינוק יהיה נמצא בשמחה[258], וכ"כ בתשובות והנהגות (שם).

---

[256] וכתב עוד שאם התינוק נולד פג אזי לכו"ע יש לעשות את הסעודה בליל שבת שלפני הברית שהרי זה שהתינוק נולד קודם זמנו אין זה לטובתו. וכתב עוד שאפשר שה"ה אם התינוק חלה אחר הלידה.

[257] ואולי לפי טעם זה היולדת צריכה להיות נוכחת בשמחה זה כדי שתוכל להודות על הנס שהתרחש לה.

[258] שהרי לפי הדרישה באים לנחם אותו, והיאך ינחמו אותו כשאינו נמצא. ולפי הברית אבות שהשמחה היא על זה שמקלים את פני התינוק כקבלת פני צדיק, הרי שבוודאי צריך שהתינוק ימצא בשמחה כדי להקביל את פניו.

ועוד כתב שיש קצת לדקדק כן מלשונו של הרמ"א (שם) שכתב 'נכנסין אצל התינוק', וכעי"ז באבן ישראל (ח"א ש"א, ס"א).

ומ"מ נלענ"ד שהעיקר הוא שא"צ שהתינוק יהיה נמצא בשמחה, שהרי כבר כתבנו לעיל (אות ב) שהטעמים העיקריים לשמחה זו הם של ר"ח, הרב יעקב הגוזר ושל הלבוש, ומכיון שמשלושת הטעמים הללו משמע שא"צ שהתינוק יהיה נמצא בשמחה הרי שכן יש לפסוק.

ומה עוד שאף לפי טעמו של הברית אבות (התבאר שם) א"צ שהתינוק יהיה בשמחה. וכ"פ התשובות והנהגות (שם) והאבני דרך (ח"ה סימן טל). ובס' אוצר הברית (פ"ג סימן ב סעיף ז) כתב שכן המנהג, וכ"כ המשנת יהושע (פ"ג סעיף ג), השבח הברית (סימן י סעיף ה) והמילה שלמה (פ"ד אות ד, וע"ש בהע' 20).

התשורת ש"י (מהדו"ק סימן תקי"א) כתב שאם התינוק חולה ולא יוכלו למולו בזמנו אין לעשות את השמחה אלא עד שיבריא התינוק ויהיה בר קיימא (ויוכלו למולו). והסביר דבריו שאם התינוק חולה באופן שעלולים לדחות הברית מילה, הרי שאין פה שמחה, ואדרבה (אולי) עדיף היה שהתינוק היה נשאר עוד במעי אימו. והוסיף שאין זה מהראוי להוציא ממון על השמחה כשהיא בספק (שמא יחיה שמא לא), וכ"פ באוצר הברית (פ"ג סעיף יא).

וכתב עליו באות חיים ושלום (רסה ס"ק לג) שאין דבריו מוכרחים שאין כאן עניין של הוצאת ממון בדיינים, אלא שאם האדם בוטח בד' הרי שיש לו לעשות את השמחה ואולי בזכות השמחה יבריא התינוק.

אמנם לענ"ד נראים דברי התשורת ש"י עיקר. חדא, שהרי כבר ביארנו שאפשר (ועדיף) לעשות את השמחה בליל שבת הסמוכה לברית ולמה שלא יעשו כן במקרה דנן.

שנית, האות חיים ושלום לא דחה את הטענה הראשונה של התשורת ש"י, והיא העיקרית.

ובנוסף, יש להוסיף שאם יעשו השמחה אחר שהתינוק הבריא, הרי שאז השמחה תהיה יותר בשלמות.

אות ו. המנהג הוא רק לזכרים או גם לנקבות.

כבר נתבאר לעיל (אות ב) שלפי ר"ח עיקר הטעם של השמחה היא על שבאים לבשר לאב שאשתו ילדה זכר ולא נקבה, א"כ השמחה שייכת רק בזכרים.

ולפי הטעמים של הרב יעקב הגוזר ודעימיה שעיקר השמחה היא לכבוד מצוות המילה, ג"כ עולה שהמצוה שייכת רק בזכרים.

אבל לפי הטעם שזה סעודת הודיה על הלידה, לכאו' יש לנהוג כן גם בלידת בת. אולם כתב בליקוטי שיחות (חל"ב עמ' 233) שמכיון שאין השמחה בלידת בת גדולה כמו בלידת בן[259] לכך לא עושים לה שמחה זו.

וגמגמו על הסבר זה בקובץ הערות וביאורים (חב"ד, שנה כח גליון יד עמ' 81) שמהתוס' משמע שהשמחה היא על שהלידה הצליחה, ולא על מה שנולד, וממילא אין לחלק בין לידת זכר לנקבה. ומ"מ הוא כתבו שאפשר שהשמחה היא על שניהם יחדיו.

---

[259] וכדאיתא במדרש תנחומא (חיי שרה סימן ג) שלושה דברים אין אדם רוצה שיצא לו כו' ונקבה בבניו וכו'. וכן איתא בב"ב (טז:) רבי שמעון ברבי אתיליד ליה ברתא הוה קא חליש אדעתיה כו' אי אפשר לעולם בלא זכרים ובלא נקבות, אלא אשרי מי שבניו זכרים אוי לו למי שבנותיו נקבות. ובנידה (לא:) אמרי' כיון שבא זכר לעולם בא שלום לעולם וכו'. וכן במו"ק (ט.) אמרי' וילכו לאוהלים שמחים וטובי לב, טובי לב שנתעברה כל א' אשתו זכר.

ובמצודות דוד על הפס' והמליטה זכר (ישעיה סו, ז) כתב: "והמליטה זכר, וילדה זכר לפי שתרבה השמחה בלידת זכר מבלידת נקבה אמר והמליטה זכר לפי גודל השמחה". וכן אמרי' בברכות (נט:) ילדה אשתו זכר מברך הטוב והמטיב ששמחתם של ההורים גדולה יותר (ולכן י"א שבלידת בת אין מברכים כן, אך במקו"א הוכחתי שאין הדין כן).

ויש עוד להקשות על זה שמסתבר שלעניין עשיית שמחה והודאה יש ללכת הכל לפי שמחת האדם והודאתו לזה. כשם שחנוכת בית בא"י, לא מחלקים בגודל ובצורת הבית, אלא כל שהאדם שמח בבית ומקיים בו מצוות ישוב הארץ – הרי שהיא תהיה סעודת מצווה[260].

וה"ה אם נאמר ששמחת שלום זכר היא על לידת התינוק, הרי שלא מסתבר לחלק בין זכר לנקבה, שבשניהם ההורים שמחים ע"פ רוב. אא"כ נאמר שהשמחה בגלל מצות המילה, אזי בוודאי שרק בזכר שייכת שמחה זאת.

ולגבי מה שהביא אגדות:

א. אין לומדים מן האגדה[261].

ב. ישנם אגדות שניתן ללמוד ההיפך שמשבחים לידת בת[262].

ובשו"ת ברכת אברהם שלמה (ח"ז סימנים לח – לט) כתב שמכיון שבשביל סעודת מצוה צריך י' גברים הרי שאין זה מהכבוד והצניעות שגברים יבואו לשמחה על לידת נקבה.

והוסיף עוד, שמכיון שהשמחה איננה רק הסעודה, אלא גם שאומרים שלום לבן, הרי שברכת שלום שייכת רק בזכרים, וכדמשמע מהגמ' בנידה (לא:).

ולפי הטעם של הדרישה שהסעודה היא משום אבלות, כתב בקובץ המגדל אור (תמוז התשס"ז, עמ' 73 הע' 3) שאע"פ שלכאו' טעם זה שייך גם לנקבות שהרי גם הן לומדות תורה בבטן אימן, מ"מ אפשר שמכיון שאיננה מצווה ללמוד תורה הרי שאין אבלותה כ"כ, וכעי"ז כתבו בס'

---

[260] עי' בירו' (סוטה ח, ד), בספר השרשים לרד"ק (ערך חנך), בבאר שבע (סימן ע) ובברכת ראובן שלמה (ח"ו סימן לז).

[261] עי' לקמן סימן יד (אות ו).

[262] עי' ברמב"ן (בר' כד, א), בב"ב (קמא.) בדברי רב חסדא, באוצר מדרשים (אלפא ביתא דבן סירא, אות ח) ובחוברת בהדרום (כרך סה, מעמ' 20).

ים שמחה (שמות בד"ה למה), בברכת ראובן ושלמה (שם) ובגליון מריח ניחוח (גליון 154 עמ' 18).

עוד כתב שאפשר שבאמת אישה אינה לומדת תורה בבטן אימה. ועי' ביעב"ץ (בירת מגדל עז, ברכות שמים אות טו) שכתב שאע"פ שאישה לומדת תורה בבטן אימה, מ"מ מכיון שאין האישה מצווה במצוות כמו האיש לכך אין לה אבילות כ"כ[263].

אמנם הרמב"ן (תוה"א בעניין ההוצאה אות כז), הרי"ץ גיאת (שערי שמחה, ח"ב עמ' לח) והאורחות חיים (סוף הל' מילה) גרסו בתוספתא "שבוע הבן ושבוע הבת", ולפי גירסה זו משמע שאף לבת היו עושין שמחה כמו שבוע הבן[264].

אך אין זו ראיה ברורה, שהרי לעיל (אות א) ביארנו שלפי רוב המפרשים שבוע הבן היינו ברית מילה, וממילא צ"ל שמה שחגגו שבוע הבת היינו שמחה אחרת כנגד הברית מילה, ואפשר שהשמחה היתה על קריאת השם.

ולעיל (שם) הבאנו שרבינו גרשום כתב שבועז עשה ל' משתאות על שנולדו לו ל' בנים ול' משתאות על שנולדו לו ל' בנות, הרי שנהגו לעשות שמחה בלידת בת. אך אפשר לדחות שהוא עשה שמחה אחרת ולא כמו שמחת שלום זכר שעושים לבן, ואפשר שעשאה כשקרא שם לבנותיו.

ולעניין הלכה, הרי שנתבאר שלפי הטעמים של ר"ח, והרב יעקב הגוזר אין שמחת שלום זכר שייכת בנקבות, ואף לפי חלק מהטעמים האחרים (כגון של הדרישה) התבאר שיותר מסתבר שאין השמחה שייכת בנקבות.

ולפי' נר' שיש לעשות שמחת שלום זכר רק לבנים ולא לבנות, שהרי אף לבנים יש מח' ראשונים אם יש לעשות שמחה זו, ורק בגלל שנהגו

---

[263] וע"ש שכתב עוד טעם ע"פ הנסתר.

[264] ועי' במרגליות הים (סנ' לב: בד"ה שבוע הבן).

לעשותה העלנו שראוי להחמיר. משא"כ בבנות שלא נהגו לעשות שמחה זאת, בודאי שאין חיוב להחמיר בזה.

ומ"מ אם עושים קידוש בביה"כ וכדו' על לידת הבת ולהודות על זה, בוודאי שהדבר מבורך.

אות ז. שמה של שמחה זו.

לעיל (אות א) התבאר שהמקור לשמחה הזאת הוא מדאמרי' בגמ' שהיתה שמחה הנקראת 'ישוע הבן'. אך בימינו קוראים לשמחה הזאת 'שלום זכר' או 'ברית יצחק', ויש לבאר למה שינו את שמה, והרי בגמ' ובראשונים לא מצינו שקראו כך לשמחה זו.

ונ"ל שבימינו לא קוראים לשמחה זו 'ישוע הבן' כמו שקראו לה בזמן הגמ' משום חשש מהנצרות שיחשבו שהשמחה קשורה אליהם.

והנה לפי ביאורו של ר"ח שהשמחה היא על שנתבשר אבי הבן שנולד לו בן זכר (ולא בת), היה נ"ל שהטעם לשם 'שלום זכר' אתי שפיר וכמו שביאר בס' אוצר הברית (סימן ב סעיף ד) שנקראת שלום זכר מפני שבאים לקבל את פני הזכר שנולד בברכת שלום.

וכן טעם זה אתי שפיר לפי מש"כ לעיל (אות ב) בשם הברית אבות שהשמחה היא מכיון שהולכים לקבל את פני התינוק הצדיק.

ולפי הטעם של הרב יעקב הגוזר שהשמחה היא לכבוד מצוות המילה, הרי שהשם 'ברית יצחק' מתאים ביותר לשמחה זו. ואף את השם 'שלום זכר' נ"ל שקראו בשם זה משום שאנו מתפללים שהברית מילה תעבור בשלום. או אפשר ששלום מלשון שלם שאנו מברכים את התינוק שיהיה שלם במילתו.

ולפי טעמו של הלבוש שהשמחה היא הודיה על שהתינוק נולד בשלום, נר' שהטעם לשם זה הוא כמש"כ הברכת ראובן ושלמה (ח"ז סימן מט) שבאים לדרוש בשלום הזכר שנמלט ממעי אימו.

דוד יעקב ירושלמי - ktibrary.co.il

ולטעמו של הדרישה שבאים לנחמו על שכחת התורה יש להסביר כמש"כ היעב"ץ (מגדל עז, בברכות שמים אות טו) שנקראת השמחה שלום זכר מלשון זיכרון שמנחמים את התינוק על שכחת התורה, והשמחה שייכת במיוחד בשבת שנאמר בה 'זכור את יום השבת'.

עוד טעמים נאמרו בטעם שהשמחה נקראת 'שלום זכר'.

היעב"ץ (שם) כתב שאפשר שמזכירים לתינוק את שבועתו שנשבע להיות צדיק, ושלום זכר מלשון זיכרון[265] ובגמ' היא נקראת שבוע הבן מלשון השבועה[266].

בס' ברית אפרים (מאמר מרדכי ואסתר אות רכה)[267] מובא בשם הרש"ז אויערבאך שהשמחה נקראת שלום זכר לומר שלמרות שבשבת לא ישכנו ערלים (כמו שאומרים בתפילת שחרית של שבת), מ"מ לזכר זה יש שלום.

ודומה לזה כתבו באור ישראל (טעמי המנהגים, ענייני מילה תתקג), באבן ישראל (ש"א, בעניין שלום זכר) ובס' מטעמים (ערך מילה אות ג) שמכיון שהשבת נקראת שלום (וכמו שאומרים בתפילת ערבית של שבת 'ופרוש עלינו סוכת שלומך') והזכר מביא שלום, כדאמרי' בנידה (לא:, ע"ש) לכך קוראים לזה 'שלום זכר'.

ובס' ביום השמיני (עמ' כו) הוסיף שהשבת נקראת שלום (וכמו שמברכים איש לרעהו שבת שלום) והברית נקראת שלום (במדבר פרק כ"ה, תהילים פרק נ"ה).

---

[265] ועי' במגילת מרקחים (עמ' קכ) בביאור שכתב בזה.

[266] אמנם לעיל (אות א) התבאר שלפי רוב הראשונים שבוע הבן היינו ברית מילה, ולא שלום זכר.

[267] וע"ע שם (אות רכה) שכתב עוד ביאור בשם האמרי אש.

ובס' אוצר כל מנהגי ישרון (סימן כז אות ב) ובאורחות פרץ (ח"ב פרשת שמיני ט, ג) כתבו שנקרא שלום זכר על שם שאמרו חז"ל (נידה לא:) בא זכר לעולם בא שלום[268].

וכ"כ בעצי הלבנון (ח"ג עמ' רפג) והוסיף שבגמ' (שם) ג"כ אמרי' שזכר בא לעולם וכיכרו בידו, דהיינו שהוא מביא פרנסה, ומכיון שיש פרנסה יש שלום בבית (עי' ב"מ נט.), וכ"כ הדובר מישרים (עמ' קב).

והנה יש הקוראים לשמחה זו 'ברית יצחק', וכתבו המשנת יהושע (פ"ד סוף הע' א) והלבוש יוסף (ח"ב עמ' לא) שנקראת כך מפני שיצחק הוא הראשון שנימול לשמונה ימים וממילא הוא הראשון שהיה לו שהות עד לברית המילה ויכל לעשות סעודה קודם לברית המילה.

וזה הולך לפי שיטת הרב יעקב וסיעתו (התבאר באות ב) שהשמחה היא לכבוד ברית המילה.

אות ח. הסעודה הנהוגה בשלום זכר.

לעיל (אות א) הבאנו שהתוס' כתבו שהיו נוהגים לעשות סעודה בשמחה זו, ויש לברר אם צריך לעשות סעודה גמורה או שמא מספיק טעימה בעלמא.

ואכן מפשטות התוס' שכתבו שנוהגים לעשות סעודה משמע שיש לעשות סעודה גמורה, וכן דייק בקובץ המאור (שנה מח חוברת ג)[269].

הרא"ש (שבת פ"א סימן יח) כתב שסעודת ישוע הבן הויא סעודה גדולה ומשעת תפילת מנחה אסור להתחיל אותה עד שיתפלל, אע"פ שטעימת

---

[268] עוד כתבו בשם הפחד יצחק ש'זכר' שווה בגימטריא 'ברכה'.

[269] ועי' בס' פסקים ותשובות (סימן רסה אות מא הערה 397) ומהמשך דברינו יתבאר שדבריו נדחים.

פירות וכדו' מותרת. ואם הרא"ש סובר שישוע הבן היינו שלום זכר הרי שיש להוכיח שסעודת שלום זכר הויא סעודה גמורה.

אמנם בקיצור פסקי הרא"ש ביאר שהכוונה לפדיון הבן, ומפרש ישוע הבן כפרש"י (התבאר לעיל באות א), וא"כ אין ראיה כלל לנידו"ד[270].

אמנם נר' שיש לפשוט את הספק מדברי התרוה"ד (שם) שכתב: "נכנסים לשם **לטעום** בליל שבת הסמוך ללידה דהיא סעודת מצוה כו'", ומשמע שהיו עושים טעימה בעלמא. וכן בהלכות ומנהגי מהר"ש (שם) כתב: "להיות עימו במשתה", משמע שלא נהגו סעודה גמורה.

ואף המהרי"ק (שם) כתב: "האכילה שעושים מפירות אצל היולדת כו' כמו שרגילים לאכול פירות כו'". הרי שהיו אוכלים פירות בשלום זכר ולא עושים סעודה גמורה[271].

ואף הרב יעקב הגוזר (שם) כתב: "מכאן נהגו אור שמיני בעל ברית עושה **שמחה ומשתה ביין ובמיני מגדים**".

ואף הסמ"ק (סימן קנא בהגה"ה אות ב) וההגמ"י (פ"א מהל' ברכות הל' יב) כתבו: "ומיהו בליל פורים ובליל שלפני מילה שרגילין לקבוע עצמן **על היין ועל הפירות** כו'".

האורחות חיים (שם) כתב שנוהגים לאכול ולשמוח בשלום זכר, ובהמשך כתב שהסעודה שעושים בברית מילה היא סעודה גדולה, משמע שכוונתו לומר שהיא לא דמיא לסעודת שלום זכר שהיא סעודה קטנה.

המחזור ויטרי (ח"א סימן עג, ח"ב סימן תקב) כתב: "לחמשת המינים כו' היכא שקבע סעודתייהו עלייהו כמו שאנו עושים בלילי ברית מילה מברכים עליהן המוציא לפניהם, ולאחריהם ברכת המזון דכיון דאחשבינהו פיתא לקבועי סעודתיה עליה בעי ברכה כי לחם ממש כו'". ודייק ממנו בס'

---

[270] והתוס' רא"ש (שבת י: בד"ה סעודה) לא כתב כלל את סעודת ישוע הבן.

[271] ואין נר' שכוונתו לשמחה שהיו עושים בנוסף בשבת בבוקר, וכמו שהבאנו לעיל (אות ג) בשם הדרישה והערוה"ש.

הברית (סימן רסה אות קפג) שלא היו נוהגים לאכול לחם אלא רק פירות וחמשת המינים.

א"כ חזי' מכל אלו הראשונים שא"צ לעשות סעודה גמורה בשמחת שלום זכר, אלא רק טעימה בפירות וכדו'[272].

וז"ל הרמ"א (שם): "עוד נהגו **לעשות סעודה ומשתה** בלילי שבת לאחר שנולד זכר נכנסים אצל התינוק **לטעום** שם כו'". משמע מדבריו שמספיק טעימה, וא"צ לעשות סעודה גמורה.

והקשה הערוה"ש (רסה, לז) שאין לשונו של הרמ"א מדוקדקת שהוא התחיל בסעודה וסיים בטעימה. ולדבריו יש להקשות כן גם על התרוה"ד, שהרי דבריו הם כמו דברי הרמ"א. אלא נר' לומר שכך אורחא לקרוא אף לטעימה סעודה[273].

ואכן הרבה אחרונים[274] הסכימו שא"צ סעודה גמורה, אלא מספיק טעימה בלבד, וכתבו שכן נוהגים בימינו.

---

[272] ועי' בקובץ המאור (שם) שרצה להוכיח מהתוס' בפס' (קא. בד"ה טעימה מידי) שטעימה היא בלחם דוקא. ונ"ל שאין התוס' הנ"ל קשור לנידו"ד כלל, שאין כוונת התוס' שבכל מקום שכתוב טעימה בעי' לחם, אלא הם מבארים שכוונת הגמ' שמה היא לטעימה ע"י לחם. ומה עוד שאצלנו לא כתוב בגמ' טעימה שנדרוש בגזרה שווה שאף כאן הטעימה היא בלחם. והרי התוס' (שם) כתבו שבסעודה שלישית לא בעי' לחם אע"פ שהיא סעודת מצוה, ומניין שאצלנו ג"כ לא נימא הכי. וזה ברור.

[273] ויל"ע במג"א (או"ח סימן תקנא ס"ק י) שכתב שאם אוכלים רק מיני מרקחים לא הוי סעודה, ולכאו' מאצלנו יש להוכיח לא כן.

[274] היעב"ץ (מגדל עז, ברכת שמים), החכמ"א (כלל קמט סעיף כד), הקיצור שו"ע (קסג, ח), הערוה"ש (שם), אוצר הברית (סימן ב סעיף ו), ביום השמיני (עמ' כו) ועוד אחרונים.

lebilibrary.co.il - ספריית בית מדרש

ויש מהאחרונים שכתבו שטוב לאכול בשמחה זו מיני קטניות ובפרט עדשים או חומוס, ויש שכתבו שטוב לאכול אגוזים[275], ויש עוד הרבה מנהגים בזה[276].

הלכך לדינא, נר' שא"צ לעשות סעודה גמורה בשלום זכר, אלא מספיק לעשות טעימה בפירות, במיני מגדים ובשתיית יין.

אות ט. דינים העולים מסימן זה.

באות א התבאר שיש הנוהגים לעשות סעודה ולשמוח בין הלידה לברית המילה, ומנהג טוב הוא ויש לו מקורות מהגמ', ומ"מ אין הוא מנהג חובה.

באות ב הובאו כמה טעמים לשמחה זו. הטעמים העיקריים הם: **א.** שמחים על הבשורה שנולד בן זכר. **ב.** שמחים לכבוד מצוות ברית המילה. **ג.** שמחים ומודים שהלידה עברה בשלום.

באות ג התבאר שי"א שיש לעשות את השמחה בליל שבת, וי"א שיש לעשותה בליל הברית מילה. והתבאר שאין עדיפות לאחד משני הזמנים הללו וכל אחד יעשה כדרך אבותיו, ומ"מ מספיק לעשות את השמחה פעם אחת.

במקרה ואי אפשר לעשות את השמחה באחד מהזמנים הללו (כגון שיום הכיפורים נופל באותו זמן) אזי יש לעשותה בזמן האחר. ואם גם אז אי

---

[275] לגבי המנהג לאכול עדשים, עי' באוצר דינים ומנהגים (ערך שלום זכר), באות חיים ושלום ובכורת הברית (סימן רסה ס"ק חי).

ולגבי המנהג לאכול חומוס, עי' בס' עושין השמחה (פ"ב).

ולגבי המנהג לאכול אגוזים, עי' בזוהר הברית (סימן ג אות ו) ובס' אבן ישראל (ח"ב בדף א בתוספות לאות פד).

[276] ועי' באוצר הברית (ח"ב באוצר מנהגי המילה סעיף ב) שהביא הרבה מנהגים והנהגות לשמחה זו וללילה שקודם הברית.

אפשר, אזי יש לעשותה באחד מהימים עד לברית המילה (ויש עדיפות ליום הלידה).

באות ד התבאר שאם יש שתי שבתות מהלידה עד לברית המילה (כגון שנולד בליל שבת או בברית מילה שנדחתה) אזי ניתן לעשות את השמחה באיזה שבת שירצו, ומ"מ יש עדיפות לעשותה בליל שבת הסמוכה לברית המילה.

באות ה התבאר שאפשר לעשות את השמחה הזאת גם בלי שהתינוק יהיה נוכח בה. אולם אם התינוק חולה (באופן שדוחים הברית מילה מחולי שכזה) יש לדחות השמחה עד שיבריא.

באות ו התבאר שרק בזכרים עושים את השמחה הזאת.

באות ז התבאר שבימינו קוראים לשמחה זו 'שלום זכר' או 'ברית יצחק', והובאו הטעמים לשמות אלו.

באות ח התבאר שאין צריך לעשות סעודה זאת בלחם, אלא מספיק לעשות טעימה בפירות, במיני מזונות וביין.

leblibrary.co.il - הוצאת ספרים לבלב

פרק חינוך בני שלוש

בו 6 סימנים:

סימן יא - תחילת חינוך הקטנים

סימן יב - בגדרי הלימוד עם ילדים בני שלוש

סימן יג - מקורו וטעמיו של מנהג החלאקה

סימן יד - אם מותר ללכת לקברות בשמחת החלאקה

סימן טו - עוד מנהגי גיל שלוש

סימן טז - לימוד ממצוות ערלה לחינוך הקטנים

הוד הספריה ליובביץ - lelibrary.co.il

סימן יא – תחילת חינוך הקטנים

א. יתבאר אם תחילת הלימוד לקטן היא מגיל שלוש או מתחילת דיבורו.

ב. יתבאר אם יש חילוק בין לימוד מתוך כתב או בעל פה.

ג. יתבאר אם למידת הפסוקים היא בשביל היידע או להרגל בעלמא.

ד. יתבאר אם דיבור קטן מגיל שלוש נחשב לדיבור.

ה. יתבאר שמגיל שלוש על פי רוב יש לאב להתחיל ללמד בנו.

ו. יתבאר השיטה שיש להתחיל ללמד הבן מגיל שנתיים.

ז. יתבאר השיטה שיש להתחיל ללמד הבן מגיל שלוש שנים.

ח. יתבאר השיטה שיש להתחיל ללמד הבן מגיל ארבע שנים.

ט. יתבאר שהעיקר כשיטה הסוברת שזה מגיל שלוש שנים.

י. דינים העולים מסימן זה.

אות א. תחילת הלימוד לקטן היא מגיל שלוש או מזמן שמתחיל לדבר.

אמרי' בסוכה (מב.): "ת"ר קטן וכו' יודע לדבר אביו לומדו תורה וק"ש. תורה מאי היא א"ר המנונא תורה ציווה לנו וגו' ק"ש מאי הא פס' ראשון של ק"ש". ומקור הדברים הוא מהתוספתא (חגיגה פ"א הל' ב).

ובירו' בסוכה (סוף פ"ג) אמרי': "יודע לדבר אביו מלמדו לשון תורה".

ואיתא בספרי (עקב אות מו): "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה ציווה לנו שיהא זה לימוד דיבורו וכו'".

א"כ יש ללמוד ממקורות אלו שמזמן שהקטן יודע לדבר יש לאביו ללמדו תורה ציווה לנו וגו' ושמע ישראל וגו'.

lelibrary.co.il - תורת המקרא לבנין

ואכן הרמב"ם (הל' ת"ת פ"א הל' ו), הטור והשו"ע (יו"ד רמה, ה) כתבו: "מאימתי מתחיל אביו ללמדו תורה? משיתחיל לדבר מלמדו תורה צווה וגו' ופס' ראשון מפרשת שמע ישראל, ואח"כ מלמדו מעט מעט פסוקים עד שיהיה בן ו' או בן ז' לפי בוריו וכו'". וכע"ז כתבו הסמ"ג (מ"ע יב) והחינוך (מצוה תיט).

אמנם איתא במדרש תנחומא (קדושים סימן יד) ובילקו"ש (קדושים רמז תרטו): "ונטעתם וערלתם הכתוב מדבר בתינוק, שלוש שנים יהיה לכם ערלים שאינו יכול לא להשיח ולא לדבר ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש שאביו מקדשו לתורה. הלולים שמהלל לד'. ובשנה החמישית תאכלו את פריו משעה שהוא מתחיל לקרות בתורה, מכאן ואילך להוסיף לכם תבואתו, ומכאן שנו רבותינו בן ה' שנים למקרא וכו'".

הרי מבואר מהמדרש שמגיל ג' שנים יש לאביו להקדישו לתורה, ולא מעת שיודע לדבר.

וכן מתבאר מהפסיקתא זוטרתא (פרשת בלק, עה"פ מי מנה עפר): "מי מנה עפר יעקב, אמר מי יוכל למנות מצוות שעושין ישראל משעה שנולד עד שעה ששב לעפרו וכו', אם זכר נימול לשמונה וכו', היה בן שלוש אביו מחנכו לתורה וכו'".

ואכן הרמ"א (שם, ח) פסק שמיד שהתינוק מגיע לגיל ג"ש יש להתחיל ללמדו אותיות, ומקורו מהמדרש תנחומא הנ"ל.

והקשה הגר"א (יו"ד סימן רמה ס"ק יט) שהמדרש סותר את הגמ', שכן מהגמ' מבואר שיש להתחיל לחנך לתורה ולשמע מעת שהתינוק יודע לדבר, ואילו מהמדרש עולה שמגיל ג"ש יש להתחיל ללמדו תורה[277].

[277] בנטעתיך שורק (לר' שלמה סוקניק, אות ב) כתב שהגר"א לא חולק על הרמ"א, אלא הגר"א רק חולק על מה שמשתמע מהרמ"א שיש חילוק בין לימוד בכתב ללימוד בע"פ.

ולקושיה זו ישנם ארבעה תירוצים עיקריים, וכדלקמן.

אות ב. תחילת הלימוד מתוך כתב ובעל פה.

תירוץ א, הראשית חכמה (פרק גידול בנים) כתב: "כשהקטן מתחיל לדבר מלמדו לומר תורה ציווה וכו' וכשיגדל מוסיף ללמדו מקצת פסוקים על פה, וכשיהיה בן ג"ש יתחיל ללמדו אותיות וכו'".

דהיינו הגמרא מדברת על לימוד תורה בע"פ שאותו יש להתחיל מעת שהתינוק יודע לדבר, אך המדרש מדבר על לימוד אותיות מתוך הכתב, שאת זה יש ללמדו רק בהיותו בן ג"ש.

וכ"כ לתרץ הפני מבין (חיו"ד סימן שיב), האפרסקתא דעניא (ח"א סימן קסא) השיח יצחק (לר' יצחק וייס, יו"ד סימן תלד אות א), הלהורות נתן (ח"ג סימן פט אות ט) המשנת יעקב (לר' יעקב רוזנטל, הלכות ת"ת פ"א ה"ה, אות ג), האמרי יעקב (לר' יעקב מאיר שטרן, סימן רמה בביאורים על ס"ח) השואל באגרו"מ (חאה"ע, ח"ג סו"ס יא), וכ"נ משו"ע הרב (ריש הלכות ת"ת), ואפשר שזוהי כוונת השלחן גבוה (יו"ד, סימן רמה ס"ק יט), ע"ש.

הפני מבין (שם) כתב שניתן לדייק כך מדברי הרמ"א. שהרמ"א כתב שמגיל ג"ש יתחילו ללמדו אותיות על מש"כ הטור (בסעיף ח) שמכניסין את התינוקות למלמד, ולא כתב זאת על הדין שמשמתחיל לדבר מלמדו פסוקים תורה צווה וכו' (בסעיף ה). והיינו טעמו שכן הלימוד אותיות הוא בכתב דומיא דהלימוד אצל המלמד.

אולם לענ"ד יש להקשות על תירוץ זה:

ודבריו תמוהים, שהרי בגר"א מפורש שהוא חולק על הרמ"א, שזהו לשונו: "איני מבין שיחתו (של הרמ"א), דהא מיד שמתחיל לדבר חייב כנ"ל". דהיינו ואין להמתין עד שהתינוק יהיה בן ג"ש.

וכן אחר שהגר"א הביא את המדרש תנחומא הנ"ל כתב: "והעיקר כמש"כ בגמ' משעה שיתחיל לדבר". דהיינו ואין להמתין יותר (עד שיהיה בן ג"ש), וזה פשוט.

א. אין שום רמז בגמ' שמדובר דווקא על לימוד בע"פ, וכן אין רמז במדרש תנחומא שמדובר על לימוד תורה שבכתב. ובנוסף, כפי שכתב העטרת משה (חיו"ד סימן קפז) הסברה לחלק בין בע"פ לבין בכתב אצלנו רחוקה.

ב. המדרש תנחומא כתב בהדיא שגיל ג"ש הוא משום 'שאינו יכול לא להשיח ולא לדבר', א"כ החיסרון הוא בדיבורו של התינוק, ומה השייכות של זה לחינוך קריאה בכתב. אדרבה היפכא מסתברא, שתינוק שאינו מדבר א"א ללמד אותו בעל פה, אך בכתב ניתן ללמד גם מי שאינו מדבר.

ג. היות והמדרש סובר שאינו מדבר קודם גיל שלוש, א"כ מנלן לומר שהגמ' שכותבת ממתי שמתחיל לדבר חולקת על המדרש במציאות וסוברת שמתחילים לדבר קודם ג"ש וניתן ללמדו פסוקים בע"פ.

ד. הרמב"ם, החינוך, הסמ"ג, הטור והשו"ע לא כתבו שכשהתינוק יהיה בן ג"ש יש ללמדו מתוך הכתב. ויש לתמוה לתירוץ זה היאך השמיטו הראשונים דבר זה.

ה. במדרש כתוב שבגיל ג"ש אביו מקדשו לתורה, ונר' דחוק לומר שכוונתו רק על לימוד אותיות ולא על לימוד פסוקי התורה ג"כ.

אות ג. להרגיל התינוק בפסוקים שלא למטרת למידה.

תירוץ ב, אפשר שהגמ' שאומרת שמלמדו 'תורה ציווה וגו" ו'שמע ישראל וגו" אין הטעם משום לימוד תורה, אלא כדי שיהיו מורגלים בפיו של התינוק פסוקי התורה.

והרגל זה יש להרגיל מיד כשהתינוק יודע לדבר אף קודם לגיל שלוש, אולם המדרש מדבר על התחלת האב במצוות לימוד תורה לבנו, ובזה אומר המדרש שרק מגיל ג"ש יש לאב להתחיל ללמד בנו תורה.

leolibrary.co.il

והנה תירוץ זה לא מצאתי מי שכתבו במפורש[278], אך אפשר שזוהי כוונת הראשונים (מחזור ויטרי, רש"י, מגן אבות ועוד) שכתבו בפירושם למסכת אבות על המשנה בן ה' למקרא, שדין בן ה' למקרא נלמד מהמדרש תנחומא הנ"ל, והם לא הזכירו כלל את הגמ' והתוספתא הנ"ל, וע"כ דס"ל שאין כאן סתירה.

וזאת כי כשהבן בן ה' שנים יש לאב ללמד בנו מקרא, ולפיכך את ההכנה למקרא (לימוד קריאה) יש להתחיל מגיל ג"ש, וכמש"כ בפירושם על המשנה (יובאו דבריהם לקמן אות י). ואילו הגמ' לא מדברת כלל על חינוך ללימוד תורה, ולכן לא הוצרכו הראשונים להביאה ולא ראו ממנה סתירה לנדו"ד.

אולם גם תירוץ זה אינו נר' מכמה סיבות:

א. בוודאי שפשט דברי הגמ' והתוספתא הם על חינוך למצוות לימוד תורה, וכפי ששאר התוספתא מדברת על חינוך למצוות (ציצית, תפילין ועוד מצוות).

ב. לשון הספרי (שם) הוא: "משעה שהתינוק יודע לדבר למדהו תורה ציווה לנו וכו' מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה וכו'". הרי שהחינוך משהתינוק יודע לדבר הוא ללימוד תורה.

ג. תמוה לומר שהגמ' מדברת רק על פרק הזמן שבין הזמן שהתינוק יודע לדבר עד לזמן שהתינוק בן ג"ש, ובפרט שלפעמים התינוק יודע לדבר אחר היותו בן ג"ש, ואז אין משמעות לדברי הגמ', שכן מכיון שמחנכו לתורה הרי שאין צורך למה שהגמ' אמרה ללמדו פסוקים שלא בשביל לימוד תורה.

---

[278] אך דומה לזה כתב בתשובות והנהגות (ח"ב סימן רמו), רק שהוא כתב הפוך מהתירוץ שלמעלה, ע"ש.

ד. כפי שהקשנו לעיל (אות ב) המדרש תנחומא כתב בהדיא שעד גיל ג"ש התינוק אינו משיח ואינו מדבר, והרי אין זה חולק על הגמ' שאומרת שיש לחנך לתורה כשהתינוק יודע לדבר.

אות ד. אם דיבור הקטן מגיל שלוש נחשבים לדיבור

תירוץ ג, הדברי יציב (חיו"ד סימן קלג אות ג) והשפע חיים (ח"ה סימן שנז) כתבו שבמדרש תנחומא מבואר שעד ג"ש אינו משיח ואינו מדבר, והכוונה שאף אם בפועל התינוק כן מדבר, מ"מ אין דיבורו נחשב דיבור עד שיהיה בן ג"ש.

וא"כ עד לג"ש אינו נחשב ליודע לדבר, ואין מח' בין דברי הגמ' לבין המדרש תנחומא.

והדברי יציב הביא סיוע לדבריו מהמעם לועז (קדושים, פ"ט פס' כה) שכתב: "לפי שהתינוק עד ג"ש פיו סתום ואינו יודע לדבר כהוגן", וכעין דברי המעם לועז כתבו האור החיים (ויקרא יט, כג) והלהורות נתן (שם).

ולענ"ד תירוץ זה קשה מכמה סיבות:

א. היאך הרמב"ם, הסמ"ג, החינוך, הטור והשו"ע השמיטו את הגדר של ג"ש וכתבו בסתמא שיש להתחיל את הלימוד תורה מעת שהתינוק יודע לדבר, והרי עלולים לבוא לטעות וללמד הקטנים אף קודם שהגיעו לגיל שלוש.

ב. רחוק לומר שהדיבור אצל כל התינוקות הוא בדיוק באותו זמן, והרי אנו רואים קטנים מגיל שלוש שמדברים היטב וכהוגן, ולהיפך רואים גדולים מגיל שלוש שאינם מדברים כראוי.

ג. לקמן (אות ה) נביא מדרש תנחומא שמבואר בו שהגיל שהתינוק יודע לדבר אינו גיל מוחלט ומדויק, אלא הוא כבן ד' כבן ה'.

הוד המפרשת לוי"ט - jewishlibrary.co.il

ד. המעם לועז לא כתב שקודם לג"ש אין דיבורו נחשב דיבור, אלא הוא כתב שאינו מדבר כהוגן. ואדרבה משמע שכוונת המעם לועז שכן הוא במציאות, וממילא מבואר היפך מש"כ הדברי יציב.

ה. אף מסברה הדבר קשה, וכי אם התינוק קטן מג"ש ואנו רואים שהוא מוכשר ויודע לדבר טוב, וכי נאמר שיש להחשיב אותו למי שלא יודע לדבר, והא אנן סהדי שהוא יודע לדבר.

אות ה. רוב תינוקות יודעים לדבר בגיל שלוש.

תירוץ ד (והעיקרי), איתא במדרש תנחומא (תצוה סימן א): "אמר רבי יודן אימתי הבן חביב על אביו כשמתחיל להשיח וכן הוא או' הבן יקיר וכו'. מהו ילד שעשועים כבן ג' כבן ד' שהוא מתחיל להשיח ומשתעשע לאביו". דהיינו כבן ג' כבן ד' התינוק מתחיל לדבר.

ובילקו"ש (ויקרא רמז תלג) הוסיפו: "ר' אחא בשם ר' לוי בר סיסי בן ד' בן ה' שנים כי מדי דברי בו דֵּי דיבורי בו [ובויק"ר (פב, סימן ג) הגירסא 'כי בוודאי דיבורי בו'] וכו'".

א"כ כבן ג' כבן ד' התינוק מתחיל לדבר, וכבן ד' כבן ה' התינוק כבר יודע לדבר על בוריו.

וממילא אפשר לומר שכשם שלגבי בן ה' למקרא, אמרי' בגמרא בב"ב (כא.) שהגיל של מקרא הוא כבן ו' כבן ז', וכ"פ הרמב"ם (פ"ב מהל' ת"ת ה"ב). ומה ששנינו בן ה' למקרא, הכוונה על דרך הרוב, אך באמת הגדר הוא כל תינוק לפי אופיו וחריפותו.

ולפ"ז המדרש תנחומא שאו' שיש לקדשו לתורה בגיל שלוש וטעמו משום שאז התינוק יודע לדבר, היינו על דרך הרוב, אך לעיתים הגיל הוא יותר או פחות.

ואכן ממדרש תנחומא זה כתבו הראשונים (בפירושם לאבות פ"ה, משנה כא) שלומדים דין בן ה' למקרא. וכשם שלגבי בן ה' שנים למקרא שכתב

לדוד מסמכים ותשובות - leilibrary.co.il

המדרש אנו אומרים שכן הוא ע"פ רוב, אך אין זה מדויק, כך גם לגבי בן ג"ש לתורה שאומר המדרש נאמר שזה ע"פ רוב, ולא מדויק.

ובאמת הגמרא והתוספתא נקטו את הגדר המדויק, שהוא מזמן שהתינוק יודע לדבר. והכוונה שהוא יודע לדבר על בוריו וכל חד לפום חורפיה.

ואף בס' בתורתו יהגה (פ"א הע' ז) כתב לדייק מזה שהגמ' נקטה 'יודע לדבר', משמע שכוונתה שנשלם דיבורו. אלא שהוא התקשה מהספרי (שם) שכתב: "משעה שהתינוק יודע לדבר וכו' מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר וגו'", הר' שהספרי ביאר שמתחיל לדבר היינו יודע לדבר.

ומעבר לזה יש עוד להקשות שבתוספתא, בגמ', בירו' ובמדרש משמע שהגדר הוא יודע לדבר, וכ"כ הרי"ף והרא"ש (סוף פ"ג דסוכה). ואילו הרמב"ם ובעיקבותיו הטור והשו"ע כתבו 'משיתחיל לדבר', ולא כתבו משיודע לדבר.

אך מ"מ לענ"ד אין כאן מחלוקת, שבאמת הגדר הוא יודע לדבר וכדברי הגמרא והמדרשים, והרמב"ם באומרו יתחיל לדבר התכוון שהתחיל לדבר על בוריו, ולא מילה פה מילה שם, שאין זה נקרא דיבור.

ולפ"ז מובן למה הטור והשו"ע לא ציינו שיש איזה הפרש בין הרמב"ם שכתב שיתחיל לדבר לבין הגמ', הרי"ף והרא"ש שכתבו שיודע לדבר. והיינו משום שהם סוברים שאף הרמב"ם התכוון לזמן שהתינוק יודע לדבר.

ומהספרי הנ"ל מוכח מה שכתבנו, שיתחיל לדבר ויודע לדבר הכל אותה כוונה, והגדר האמיתי הוא יודע לדבר (שהרי הספרי כתב 'משעה שהתינוק יודע לדבר וכו', משמע שמעת שיודע לדבר מתחיל החינוך, ומש"כ אח"כ 'מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר כו', זה בתור הנחיה מעשית נכתב, ולא שזה ההגדרה, ע"ש ודו"ק).

א"כ לתירוץ זה הגדר המדויק היא משעה שהתינוק מדבר על בוריו, ולרוב התינוקות זה בגיל ג"ש, אך לעיתים זה יותר מאוחר (או מוקדם).

ולתירוץ זה מובן היטב למה הרמב"ם הסמ"ג, החינוך, הטור והשו"ע לא הביאו את המדרש תנחומא להלכה, אלא הם רק כתבו את הגדר יודע לדבר. שהרי המדרש לא בא לקבוע שבגיל ג"ש יש להתחיל לחנך, שבאמת כשהתינוק יודע לדבר יש להתחיל לחנך. והמדרש רק כתב שע"פ רוב זה בגיל שלוש.

ומאותו טעם הרמב"ם, הטור והשו"ע לא כתבו את דין המשנה בן ה' שנים למקרא, אלא רק כתבו כבן ו' או ז', שכן אין המשנה והמדרש באו לקבוע את גיל חמש שזה ההגדרה המדוייקת, אלא רק לומר שכן ע"פ רוב במציאות, אך הגדר האמיתי הוא לפי חריפות התינוק.

ואף מסתבר לומר שהעיקר הוא מעת שהתינוק יודע לדבר, ולא משמתחיל לדבר. שכן חינוך שייך רק כשהתינוק יודע לעשות את הפעולה. ואם אין התינוק יודע לדבר, מה שייך לחנכו לתורה. והרי הוא דומה לתינוק שאינו יודע להתעטף, ורק התחיל להתעטף, וכי שייך לחנכו בציצית, וכן דעת המנהג ישראל תורה (ח"ב, הלכות ימי העומר, אות טז).

ונר' שמוכרח לומר כן, שכן המדרש למד שהגיל הוא שלוש ממצוות ערלה, והרי שם לרוב הג"ש אינן שלמות, אלא או פחותים או יתרים מג' שנים, וכ"כ השבט הלוי (ח"ח סימן רו).

ולענ"ד תירוץ זה הוא הנכון והמיושב ביותר, ואח"כ ראיתי שכעי"ז כתב בעטרת משה (חיו"ד סימן קפז, ע"ש).

leblibrary.co.il

אות ו. שיטת הסוברים שתחילת הלמידה היא בגיל ב' שנים

לעיל (אות ה) התבאר שהגיל לחינוך לתורה ולשמע הוא משעה שהתינוק יודע לדבר כל חד לפום חורפיה, והמדרש תנחומא כתב שעל פי רוב זה בגיל שלוש.

אולם מצאנו ג' שיטות מתי הגיל לחינוך.

שיטה א - בן ב' שנים:

כתב המילי דאבות (לר' יוסף חיון, פ"ה, מכ"ד): "בן ה' שנים למקרא, כי אחר שיגמל עד בן ה' שנים ילמדהו האותיות וכו'".

דהיינו יש להתחיל את החינוך לתורה משעה שהתינוק נגמל.

וכן הרד"ק (בראשית כא, ח) כתב: "ויגדל הילד ויגמל, נשלמה יניקתו והוא לכד' חודש משנולד וכו' וכנשלמה יניקתו הולד מתחיל לדבר וראוי לחנכו באותיות ואמרו רבותינו ז"ל בן ג' לאותיות".

הרי שהחינוך מתחיל משעה שהתינוק נגמל מחלב והוא מגיל ב' שנים, ומה שהמדרש כתב שיש לחנך בגיל שלוש, כוונתו בתחילת השנה השלישית, כשהתינוק בן ב' שנים שלמות.

וכ"כ לבאר את הרד"ק באוצר יד החיים (סימן רמה), ומה שהקשה עליו הר' מנחם גיאת (בקובץ בית הלל, חלק מו מעמ' קיב) שלא שמענו כדעת הרד"ק, אינה קושיא, שכן מצאנו כמה שכתבו כדבריו, וכך הרד"ק מבאר את המדרש תנחומא.

ונר' שניתן להביא סיוע לשיטה זו ממדרש שיר השירים רבה (פ"א סימן ב), שאיתא שם: "כי טובים דודיך מיין, זה הלומד תורה בילדותו כיון שנגמל מדדי אימו לתוך התורה".

הרי שראוי ללמד את התינוק תורה מיד שנגמל.

ואפשר עוד ליתן רמז לשיטה זו, שכן משמעות המילה להיגמל היינו להבדיל, וכדפירש הרשב"ם (בראשית כא, ח): "ויגמל, נבדל מן הדדים

וכו'". וכמו דאמרי' בגמ' (ר"ה כו.) שהיו קורין לנידה גלמודה, גמילה דא מבעלה. ופירש"י (בד"ה גמולה): "גמולה, מובדלת".

אולם יש עוד משמעות לשורש גמל, דכתיב (שמואל ב יט לז): "ולמה יגמלני המלך הגמולה הזאת", וכתב המצודות דוד: "יגמלני, עניין השבת הטובה", וע"ע בתהלים (יח, כא. ו – כח, ה).

ואפשר שלכן דרשו שיש ללמוד תורה בעת הגמילה, שהיות והילד נגמל (מובדל) מדדי אמו, לכך יש לו לגמול (להשיב טובה) לבוראו בלימוד התורה.

לעיל (אות א) כתבנו שלפי הגר"א יש לחנך את התינוק לתורה משעה שיודע לדבר, ואין נפ"מ אם זה קודם גיל שלוש או אחרי גיל שלוש. ואכן עי' בגר"א בפירושו לאסתר (על דרך הרמז, פ"א פס' ב) שכתב שאין התינוק יכול לדבר עד שיטעם דגן, וזה אחר שנגמל, ועי' בסנ' (ע.).

אולם אין כ"כ ראיה מדברי הגר"א הללו לנידו"ד, שכן אצלנו הגדר הוא יודע לדבר, ולא מתחיל לדבר, כפי שהתבאר לעיל (אות ה).

ואף הר"ם מכיר בספר סדר היום (על פי' משנת בן ה' שנים) כתב: "עוד אפשר דמקרא וכו' אבל קודם הזמן הזה יעסוק בידיעת האותיות וכו', ולפ"ז הטעם מוליכין התינוקות לבית הספר אפילו כבן ב' או ג' שנים כדי ללמדו האותיות והנקודות וכל מה שישיג, וכן נוהגין", וע"ש שדחה את הלימוד של המדרש תנחומא ממצוות ערלה.

כתיב בישעיה (כח, ט - י): "את מי יורה דעה ואת מי יבין שמועה גמולי מחלב עתיקי משדיים, כי צו לצו וכו' זעיר שם זעיר שם".

אע"פ שפשט הפס' נאמר בלשון תמיה[279], וכמש"כ רש"י, רד"ק ומצו"ד. מ"מ יש כמה מדרשים (ילקו"ש ח"ב רמז תלו, ירו' יבמות פ"א, ה"ו. תנא דבי אליהו רבה פ"ה) שדרשו פסוק זה לשבח התינוקות הלומדים תורה, וממילא יש

[279] וכוונתו לתמוה, וכי קטנים כאלו מחוסרי הבנה יש ללמד.

לדקדק שכבר מזמן שהתינוקות גמולי מחלב, דהיינו בני ב' שנים יש לחנכם לתורה.

וכן משמע ג"כ מהיד רמה (ב"ב פ"ב אות נד) שכתב: "בתינוקות קטנים שמלמדים צו לצו קו לקו זעיר שם זעיר שם". ונר' שהוא הביא את הפס' 'צו לצו וגו', בכדי לרמוז שהוא מדבר על תינוקות מזמן היותם גמולים מחלב, ככתוב פסוק קודם.

ואכן המגדל עוז (לר' יעב"ץ, ברכות שמים גדולת מים גולה ג אות ג) כתב: "ולפי פשט הכתוב עשה אברהם משתה גדול ביום שגמל את יצחק מחלב אמו, אולי לפי שהיו מפרישין אותן מיד לתורה ולעבודת השם ככתוב את מי יורה דעה וגו'".

עוד נר' להביא ראיה לשיטה זו משמואל הנביא, דכתיב (שמואל א א, כד): "ותעלהו עימה כאשר גמלתהו וגו'".

הרי שחנה הפרישה את שמואל לעבודת ד' רק כאשר הוא נגמל, ושמא יש ללמוד מכאן שאחר שהתינוק נגמל יש להקדישו לתורה[280].

וז"ל המשיבת נפש (עמ' קעה): "כל חינוך צריך להודות לקב"ה ולעשות שינוי מעשה, ומאשר עובר ירך אימו הוא ונקשר בה עד שנגמל וכו' וכאשר נגמל יצחק עשה אברהם משתה גדול וכו' וכן מבואר גבי חנה וכו' שאחרי שאין אחריות עליה אז נתנה תודה לקב"ה וכו'".

---

[280] ושמא יש לדחות שבהמשך כתוב 'והנער נער', ותירגם יונתן: "והנער הוה יניק", משמע שעדיין אין שמואל נגמל לגמרי.

ועוד נר' שאינו דומה חינוך דשמואל לחינוך לתורה, שללימוד תורה צריך שהתינוק ידבר על בוריו, ואילו לחינוך לעבודה במקדש אפשר שמספיק בידיעה לעשות העבודה המוטלת, כגון לפתוח הדלתות, שמשמע שזה היה אחד מתפקידיו של שמואל, עי' שמואל א (ג, טו) ופעולות אלו אפשר שינתן לעשות אף קודם גיל שלוש.

אות ז. שיטת הסוברים שתחילת הלמידה היא בגיל שלוש.

שיטה ב - בן ג' שנים:

כתב המאירי במגן אבות (פ"ה, מ"ד): "יש מפרשים שבן ג"ש לאותיות, ומצאו להם סעד במדרש לדרך צחות והערה בפס' כי תבואו וכו' בפריה של תורה מדבר וכו' ורמז בה שהעץ הוא הולד וביאת הארץ היא יציאתו לאוויר העולם. ואמר ג"ש ערלה ושנה ד' קודש הילולים כלו' כשישלים ג' ויכנס בד' הקדישהו לשם ללמדו אותיות וכו'".

דהיינו יש להתחיל את החינוך לתורה בגיל ג"ש, וכמו שמשמע להדיא מהמדרש תנחומא ומהפסיקתא זוטרתא הנזכרים לעיל.

וכדברי המאירי כ"כ הר' אברבנאל (בפי' לאבות, שם), והר' אברהם אזולי (בפירושו לאבות, אהבה בתענוגים, פ"ה, מכ"א).

וכ"פ הראשית חכמה (שם), המחזור ויטרי (בפי' על אבות, שם), המעם לועז (שם), קיצור השל"ה (מסכת חולין, סוף ענייני ציצית, והביאו האליה רבה, או"ח סו"ס יז), האור החיים (שם), האמרי יעקב (על משנת בן ה' למקרא), המגדל עוז (שם אות ג), הדברי יציב (שם), האפרקסתא דעניא (שם), השיח יצחק (שם), הלהורות נתן (שם) והאורחות רבינו (ח"ד עמ' קמד).

ואף בס' יפה מהישועה לר"ן גאון (ריש פרק טז) מסופר על תינוק בן ג"ש שאביו לימדו ספר בראשית.

ויש להביא סיוע לשיטה זו ממדרש אגדת בראשית (פי"ט), שאיתא שם: "עתידין בניך בני ג' בני ד' יושבין בבית הכנסת וכו'".

ויש להוסיף דאמרי' במדרש קהלת רבה (פר' יא עה"פ הבל הבלים) וכעי"ז בילקו"ש (רמז תתקס"ח) ובתנחומא (פקודי סימן ג): "רבי שמואל בר ר"י מתני לה בשם רשב"א וכו' בן שנה דומה למלך נתון באיספקרפסטי (משכב אפיריון) והכל מחבקין ומנשקין אותו. בן שתים שלוש דומה לחזיר שפושט ידו בבירין (ובילקו"ש הגירסא: "כל מה שהוא מוצא נותן לתוך פיו"), בן י' שנה קופץ כגדי וכו'".

jeblibrary.co.il

א"כ עד גיל שנתיים שלוש דומה הקטן לחזיר שהוא מטונף בלכלוך, ומעת שהקטן בן ג"ש[281] כבר אינו דומה לחזיר ואינו מלוכלך. וממילא מסתבר לומר שיש להתחיל לחנך לתורה בעת שהקטן נקי ואינו מלוכלך.

עוד אמרי' בתנחומא (וירא סימן כב) וכעי"ז במדרש בראשית רבה (תולדות פס"ד סימן ד): "אמר אברהם מה אעשה, אם אגלה לשרה נשים דעתן קלה וכו' א"ל את יודעת כשאני בן ג' שנים הכרתי את בוראי והנער הזה גדול ולא נחנך ויש מקום א' ששם מחנכין את הנערים אקחנו ואחנכנו שם, א"ל לך לשלום כו'".

משמע שהגיל הראוי להתחיל לחנך את הקטנים הוא בהיותם בני ג"ש, ואף אברהם אבינו הכיר את בוראו והתחיל את חינוכו בגיל זה.

אות ח. שיטת הסוברים שתחילת הלמידה היא בגיל ד' שנים.

שיטה ג - בן ד' שנים:

הראב"ן (אבות פ"ה, מכ"א) כתב: "בן ה' שנים למקרא וכו' שכן מצינו בערלה וכו' וכן התינוק בג"ש יגדיל וברביעית יעמידהו על הספר ובחמישית יעמידהו על המקרא".

דהיינו הוא מפרש שאמנם בגיל ג"ש התינוק דומה לאילן שהוא יוצא מערלה, אך מ"מ יש לקדשו רק בהיותו בן ד' שנים, וכדאמרי' 'ובשנה הרביעית וכו' שמקדשו לשם'. א"כ לדבריו גיל החינוך לתורה הוא בן ד' שנים.

וכ"כ הר' יצחק בן שלמה מטולדא (אבות פ"ה, מכ"ג. בד"ה בן ה'), הר' אברהם פריצול (אבות, שם), וכ"נ מרש"י (אבות, שם. וכ"כ לדייק מדבריו בקובץ בית הלל,

[281] שהרי המדרש אומר 'בן שתים שלוש', וכוונתו בשנה השנייה והשלישית, שכן המדרש עובר על כל חייו של האדם, וקודם נקט בן שנה שהוא כמלך, ואחר שנה במהלך השנתיים הבאות, הוא דומה לחזיר, עש"ה, ודו"ק.

שם), מרע"ב, ומפי' מגן אבות לרשב"ץ (על משנת בן ה' למקרא) ומהערוה"ש (יו"ד, רמה, ב).

אות ט. העיקר כשיטה שיש ללמד הבן מגיל שלוש שנים.

באותיות ו - ח הבאנו ג' שיטות לגבי גיל החינוך.

השיטה הא' סוברת שמגיל שנתיים מעת שגומלים את התינוק מחלב יש לחנכו לתורה. ונר' שטעמם משום שאז התינוק מתחיל לדבר, וס"ל שהחינוך הוא מעת שהתינוק מתחיל לדבר.

השיטה הב' סוברת שחינוך זה הוא מגיל ג"ש, וטעמם משום שלרוב מגיל זה הגיל שהתינוק יודע לדבר על בוריו, ולדבריהם החינוך הוא מעת שהתינוק כבר יודע לדבר.

השיטה הג' סוברת שהחינוך מגיל ד' שנים, ונר' שאף לדבריהם החינוך הוא מעת שהתינוק יודע לדבר, אלא שסוברים שאף שהתינוק לרוב יודע לדבר כבר בגיל ג"ש, מ"מ א"צ ללמדו מיד, וניתן להתחיל בגיל ד' שאז הרוב הגדול של התינוקות יודעים לדבר, ובנוסף מספיק שנה כדי להתכונן בלימוד האותיות כדי לדעת לקרוא ולקיים בן ה' שנים למקרא.

והנה אף שקשה להכריע במחלוקת שכזו, מ"מ נלע"ד שהעיקר כדעה הב', ומכמה טעמים:

א. כפי שנתבאר לעיל (אותיות ב, ה) החינוך הוא מעת שהתינוק יודע לדבר על בוריו כל חד לפום חורפיה, והרי שהשיטה השנייה היא הכי קרובה לזה[282].

[282] שכן לפי השיטה השנייה יוצא שתחילת החינוך הוא כשהתינוק מתחיל לדבר, ולא כשהתינוק יודע לדבר. ואילו לשיטה הג', לרוב התינוק כבר יודע לדבר קודם לד' שנים.

ב. המדרש תנחומא מסייע לשיטה זו, שכן הוא במפורש לא כשיטה השנייה. ואף משמע שאינו כשיטה הג'[283].

ג. נר' שרוב הפוסקים נוקטים כדעה זו. והיות שהיא הדעה הממוצעת, הרי שיש רוב שיטות לא להקדים קודם ג"ש, וכן רוב שיטות לא לאחר יותר מג"ש.

ד. כמדומה שכן המנהג בימינו[284], וכפי שכתב בסדר היום.

ה. לשיטה הא' ק', והרי התינוק לא מדבר כ"כ, והיות ואין הוא יודע כ"כ לעשות את הפעולה הרי שאין שייך לחנכו, וכמו שהקשנו למעלה (סוף אות ה). ולשיטה הג' ק', שכן היות וחזי' שרוב התינוקות כבר יודעים לדבר קודם גיל ד' שנים, למה לנו לעכב את חינוכם, והרי כמו בשאר המצוות מעת שיודעים לעשות הפעולה, מיד יש לנו להתחיל בחינוכם.

ו. לשיטה הב' יש סיוע ממדרשים, ואילו לשיטה הג' אין סייעתא ממדרש. ולשיטה הא', אע"פ שיש מדרשים המסייעים לה, מ"מ פשטות המדרשים שיש מעלה ללמד בגיל ב' שנים, אך אין כוונתם לומר שזה זמן התחלת החינוך לתורה[285].

הלכך נלענ"ד שהעיקר להל' הוא שגיל ג"ש הוא הגיל העיקרי והראוי לרוב התינוקות להתחיל את חינוכם לתורה ולשמע. ומ"מ ישנה מעלה להקדים הלימוד אף קודם לכן (מגיל ב' שנים).

---

[283] שלדבריהם אינו מובן מה שהמדרש אומר שעד ג"ש אין התינוק מדבר, והרי לדבריהם אף אחר שהתינוק יודע לדבר (אחר ג"ש), מ"מ עדיין אין לחנכו. אולם אין להקשות על דבריהם מעצם הדמיון לערלה, שאיסור ערלה הוא ג"ש ולא ד' שנים. שכן אפשר שהם סוברים שאף ערלה בשנתה הרביעית איננה מותרת לגמרי כחולין.

[284] וכן מנהג החלאקה לפי רוב השיטות הוא נוהגים כשהתינוק בן ג"ש, וכפי שהתבאר לקמן (סימן טו אות א).

[285] בשונה ממדרש תנחומא שכתב שאביו מקדשו לתורה, משמע שכך יש לעשות, ואין זה רק משום מעלה בעלמא.

אולם כפי שביארנו לעיל (אות ה), הגדר האמיתי הוא משהתינוק יודע לדבר על בוריו, והגיל ג"ש הוא על דרך הרוב, ולכן אם התינוק עדיין לא יודע לדבר בגיל ג"ש, הרי שיש לאחר את חינוכו. ולהיפך אם התינוק יודע לדבר קודם לכן, הרי שכבר מאז יש לחנכנו. ולא אמרו את גיל ג"ש, אלא על פי רוב[286].

אות י. דינים העולים מסימן זה.

באות א- א-ה, התבאר שיש לאב להתחיל ללמד בנו תורה מזמן שהבן יודע לדבר. ולרוב זה מגיל שלוש שנים, ומ"מ כל תינוק לפי חריפותו.

באות ב, התבאר שי"א שיש חילוק בין לימוד מתוך ספר לבין לימוד בע"פ, אולם אין נראה לחלק בזה.

באות ג, התבאר שעיקר מטרתה של הלמידה לילד היא הידע בתורה, ואין מטרתה העיקרי לשם יצירת הרגל לתינוק.

באותיות ו-ט התבאר שהעיקר כשיטה שמגיל שלוש יש להתחיל את הלימוד של האותיות ושל הפסוקים, אך מ"מ אם התינוק יודע לדבר קודם לכן – ראוי להתחיל מהלימוד כבר ממתי שהוא יודע לדבר.

[286] שקשה לדעת אצל התינוק בדיוק מאיזה יום הוא בכלל גדר זה, ולכן נתנו שיעור שהוא ע"פ רוב.

סימן יב - בגדרי הלימוד עם ילדים בני שלוש

א. יתבאר איזה דברים יש ללמד את הקטנים.

ב. יתבאר מהי צורת הלימוד שיש ללמד הקטנים.

ג. יתבאר שיש לדבר עם הקטנים בלשון הקודש.

ד. יתבאר אם יש לחנכם למצוות קריאת שמע.

ה. יתבאר אם החינוך לתורה ולשמע לקטנים מגיל שלוש הוא רק לאבא.

ו. יתבאר אם דין זה הוא מהתורה, מחכמים או הנהגה טובה.

ז. יתבאר דינים העולים מסימן זה.

אות א. איזה דברים יש ללמד הקטנים.

בסימן הקודם התבאר הגיל שיש להתחיל ללמד הילדים הקטנים תורה, נבאר כעת מה יש ללמדם.

לעיל התבאר שיש ללמד את הקטנים תורה ציווה וגו' ושמע ישראל וגו'.

הרמב"ם והשו"ע הוסיפו שיש ללמדו פסוקים מעט מעט עד שיגיע לגיל בן ה' למקרא, וכעי"ז כתבו הסמ"ג (שם), החינוך (שם), המחזור ויטרי (שם), הראשית חכמה (שם), המנורת המאור (נר ג' כלל ב', ח"א פ"ב) והשו"ע הרב (שם).

ובנוסף ללימוד הפסוקים, כתבו הראשונים שיש ללמד את התינוק אותיות, ניקוד וקריאה.

וז"ל הרס"ג (בפי' לס' היצירה, פ"ב ה"א): "ראוי לרב להעלות את תלמידו בלימוד ויניחהו לאיטו וכו' ואל יפתיעהו במופלאות החכמה בבת א' וכו' ולפי' נתקנו (ללמדו את התינוקות) האותיות הבודדות, ואח"כ הנקוד ואח"כ המקרא (בן ה' למקרא) ואח"כ המשנה וכו'".

וכן כתב הרב אברהם פריצול (שם): "ראוי הוא שיקרא במקרא כשיהיה בן ה' לפי' כשיהיה בן ד' יתחיל באותיות ובניקודים ובאופני הקריאה וכו' ובן ה' יקרא בשלמות".

וכעי"ז כתבו רש"י (שם), רע"ב (שם), מדרש שמואל (אבות ה, כג), סדר היום (שם), מגן אבות למאירי (שם), רד"ק (בראשית, שם), מילי דאבות (שם), פי' הר' אברבנאל (שם), ראב"ן (שם), ר' יצחק ב"ר שלמה מטולדו (שם), מחזור ויטרי (שם) והראשית חכמה (שם).

וכ"פ הרמ"א (שם), השו"ע הרב (שם), האהבה בתענוגים (שם), השיח יצחק (שם), האפרקסתא דעניא (שם), הערוה"ש (שם) והארחות רבינו (שם).

אות ב. צורת הלימוד עם הקטנים.

ולגבי אופן הלימוד שיש ללמד את הקטנים.

כתב היד רמה (שם): "ובתינוקות קטנים שמלמדים צו לצו קו לקו זעיר שם זעיר שם". דהיינו יש ללמד את התינוקות מעט מעט ולאט. והוא הביא את הפס' הזה מפני שפס' קודם כתוב (ישעיה כח, ט): "את מי יורה דעה וכו' גמולי מחלב וגו'", שהפסוק מדבר בקטנים בני ב' או ג', ועליהם נאמר שיש ללמדם צו לצו וגו'.

וכתב בס' ערכי תנאים ואמוראים (ערך ר' יהושע בן גמלא): "משעה שיודע לדבר אביו מלמדו וכו' ומגלגל ומטפל עמו על יד על יד עד שיגיע לבן ה' וכו'".

וכעי"ז כתבו החינוך (שם), הר' יהודה אלאמדרי (בפירושו לב"ב כא.), המגדל עוז (שם, גולה ד אותיות א - ב) שיש ללמד את התינוק מעט מעט, ואין להכביד עליו בלימוד. וכלשון ספר החינוך: "וראוי לכל בן דעת שלא להכביד על הילד בלימודו".

www.lebrary.co.il - ספריית לחברי

והנה הפלא יועץ (ערך תורה) כתב: "וכשיגדל הילד מעט ויהא קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה בכל יום, ובכל שעה יאמר עמו פסוקי תורה ועניני תורה וכו'".

ולכאו' אם האב יעשה כן זה עלול להכביד מאוד על התינוק, ואין זה מעט מעט שכתבו הפוסקים.

ואולי אפשר שכוונתו שאין זמן מוגדר מתי צריך ללמד את התינוק, אלא כל יום וכל שעה בכלל הזמן לחינוך, ומ"מ כל פעם שמלמדו ילמדנו מעט מעט ובנחת, הכל כפי כוחו של התינוק.

וכפי שכתבנו בסימן הקודם תחילת החינוך הוא כשהילד יודע לדבר כל חד לפום חורפיה, וכאן התבאר שאף המשך החינוך והתמדתו הכל הולך לפי חריפות וכוח הילד.

אות ג. לדבר עם הקטנים בלשון הקודש.

אמרי' בתוספתא דחגיגה (שם): "קטן וכו' יודע לדבר אביו מלמדו תורה שמע **ולשון הקודש**, ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם".

וכעי"ז איתא בסיפרי (עקב אות מו): "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם, משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה וכו' שיהא זה למוד דבורו, מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עימו בלשון הקודש ומלמדו תורה, ואם אין מדבר עימו בלשון הקודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו".

הרי שהאב צריך ללמד את בנו לשון הקודש, ואם אינו מלמדו ראוי לו שלא בא לעולם.

וכן משמע מהירו' (סוכה סוף פ"ג) דאמרי' שם יודע לדבר אביו מלמדו לשון תורה. ולכאו' לשון תורה הכוונה לשון הקודש, וכן פירשו קרבן העדה (בד"ה לשון תורה) ומנחת אלעזר (על הירו', שם).

אמנם יש להקשות, שכן הגמ' בסוכה (מב.) הביאה את התוספתא הזאת, אך השמיטה את הצורך ללמד את הקטנים לשון הקודש, וכתבה רק שהאב צריך ללמד הקטן תורה ושמע.

ואף הרמב"ם ושאר הראשונים (הובאו באות א) הביאו רק את דברי הגמ', ולא כתבו שיש לאב ללמד את בנו לשון הקודש.

ולעד"ן שאין פה מחלוקת, שבאמת לימוד לשון הקודש (לקטנים) איננו חיוב בפני עצמו, אלא הוא נועד רק כדי ללמד את התינוק את פסוקי התורה. והרי שהקטן צריך לדעת את לשון הקודש בשביל לדעת ולהבין את פסוקי התורה.

וכפי שראינו לעיל (בסימן הקודם ובסימן הזה) שיש ללמד את הקטנים לקרוא בלשון הקודש, ובוודאי שכש"כ שיש ללמדם לדבר בלשון הקודש. שבוודאי כדי שהקטנים יוכלו ללמוד מקרא בהיותם בני חמש, עליהם להתחיל קודם לכן לדעת את לשון הקודש בין בדיבור ובין בקריאה.

ולכך הרמב"ם, הטור והשו"ע לא כתבו שיש ללמד את הקטן לקרוא קודם גיל חמש, ורק הרמ"א (יו"ד רמה, ח) כתב כן. והיינו משום שהם סוברים שהיות ואמרנו שבן חמש למקרא, ממילא מובן מאליו שקודם לכן צריך ללמד את התינוק לדבר בלשון הקודש ולדעת לקרוא.

ונר' שדבר זה ניתן לדייק מהספרי, שכן הספרי כתב: "משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה וכו' שיהא זה למוד דבורו מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש ומלמדו תורה וכו'".

משמע שמזמן שהבן יודע לדבר מוטל על אביו לחנכו בלימוד תורה, וזה ע"י הדיבור בלשון התורה, וכמו שכתבנו.

א"כ אין חיוב בפני עצמו ללמד את הקטנים לדבר בלשון הקודש, אלא שמכיון שבשביל להבין את התורה צריך לדעת לדבר בלשון הקודש, לכן אמרו חז"ל שעל האב לדבר עם בנו לשון הקודש. והגמ' והראשונים לא כתבו שיש ללמד את בנו לדבר בלשון הקודש, מפני שזה בכלל

הוספת הערות ותיקונים - lebibrary.com

החינוך לתורה ולא הוצרכו לכתוב זאת, וכעי"ז כתב החסדי דוד (על התוספתא הנ"ל).

ועי' בשערי ציון (לר' בן ציון בילסק, ח"א סימן כז אותיות ב - ה) ובויואל משה (מאמר לשון הקודש, סוף אות כא) במש"כ לתרץ קושיא זו, ולענ"ד אין דבריהם נראים.

אות ד. חינוך למצוות קריאת שמע.

לעיל (סימן יא אות א) הבאנו את דברי התוספתא והגמ' שעל האב ללמד בנו תורה ציווה וגו' ושמע ישראל וגו'.

ויש לבאר אם מה שהאב צריך לחנך בנו ל'שמע' היינו משום חינוך למצות שמע או שזה בכלל החינוך לתורה.

ולכאו' מסברה היה נר' שמכיון שיש לאב לחנך את בנו במצוות עשה מעת שהבן יודע לקיים את הפעולה של המצוה, א"כ היות והבן יודע לדבר ממילא יש לחנכו בכל מצוות העשה שתלויות בדיבור, והיינו לימוד תורה ומצוות שמע, דמאי שנא מצוות שמע משאר המצוות.

והנה בגמ' בברכות (כ.) שנינו: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מק"ש וכו'". ופירש רש"י (בד"ה קטנים) שאפי' קטנים שהגיעו לגיל חינוך פטורים מק"ש.

והקשו עליו התוס' (בד"ה וקטנים) שהיות ואמרנו שקטן היודע לדבר אביו מלמדו שמע ישראל מגיל כ"כ קטן, א"כ מסתמא שכשיגיע הקטן לגיל חינוך הוא יהיה חייב בקריאת שמע. שאם תאמר שאף בגיל חינוך הוא פטור הקטן מק"ש, הרי שלא היה לאביו ללמדו שמע בגיל כה קטן.

וכ"כ התוס' ר' יהודה (שם), הראבי"ה (סימן סה) והמרדכי (סימן ס). וז"ל המרדכי: "ולר"ת נר' דקטן שהגיע לחנוך חייב בק"ש דהא אמרי' וכו' יודע לדבר וכו' מסתמא כדי שידע לקרוא ק"ש כשיגיע לחינוך".

א"כ מבואר מראשונים אלו שהאב מלמד את בנו שמע ישראל וגו' משום חינוך למצוות ק"ש.

ואף הרא"ש (ברכות פ"ג סימן יג) והתוס' רא"ש (שם בד"ה נשים) כתב כדברי התוס', אלא שנר' מדבריו שהגיל חינוך למצוות ק"ש הוא מגיל שיודע לדבר, ולא כתוס' שהגיל לחינוך למצוות ק"ש הוא כשהתינוק יותר גדול, וכשהוא יודע לדבר רק מתחילים את ההכנה לזה.

ומסתבר לומר שלפי התוס' המצווה היא לכל הפרשייה הראשונה או ל 2-3 פרשיות של ק"ש, ואת זה א"א לחנך את הילדים בגיל שלוש, ומ"מ יש להתחיל להרגילם לומר את הפסוק הראשון של שמע.

אולם לפי הרא"ש נר' שהמצוה היא בפסוק הראשון של שמע, ולכן היות וילד בן שלוש לרוב יכול לקיים את המצוה, לכן יש לחנכו לקיימה.

הר' יונה (ברכות דף יא: בדפי הרי"ף בד"ה מתני') כתב: "ופרש"י וכו' ויש מקשים עליו מדאמרי' בסוכה קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה, **היודע לקרוא** אביו מלמדו פס' ראשון של ק"ש וכו', וי"ל דהתם לא קאמר על דרך חיוב אלא להרגילו במצוות".

הרי שמבואר שגם הר' יונה סובר שיש לחנך הקטנים במצוות ק"ש. שהרי אם היה סובר שהחינוך לשמע ישראל וגו' היינו משום מצוות תלמוד תורה, א"כ היה לו לתרץ את קושיית התוס' בפשטות שמה שמלמדים את הקטנים שמע ישראל וגו' היינו משום לימוד תורה ולא משום מצוות שמע, ואז לא יקשה כלום על רש"י. ומדלא תירץ כן מבואר שהוא סובר שאכן חינוך הקטנים לשמע ישראל וגו' הוא משום מצוות ק"ש.

ונר' שהדברים מוכרחים לפי גירסתו בגמ', שכן הוא גורס 'יודע לדבר אביו מלמדו תורה', ולגבי שמע ישראל הוא גורס 'יודע לקרוא מלמדו שמע', הרי שיש כאן ב' גדרים, גדר למצוות לימוד תורה שהוא מעת שהקטן יודע לדבר, וגדר לחינוך לשמע ישראל והיינו מעת שהקטן יודע לקרוא (ואכן המצוה הזאת מכונה קריאת שמע, מודגש הקריאה).

leibtorah.co.il - ליבת התורה

ועי' בנימוקי יוסף (ברכות שם בד"ה וחייבין) שאף מדבריו מבואר שהחינוך לשמע ישראל וגו' הוא משום מצוות ק"ש.

בב"ב (יד.) אמרי': "א"ל רבנן לרב המנונא כתב רבי אמי ד' מאה ס"ת, א"ל דלמא תורה ציווה לנו משה כתב".

וכתבו התוס' (בד"ה דלמא) וכעי"ז כתב השטמ"ק בשם הרא"ש: "ואו' ר"ת דאותו פס' קרוי תורה כדאמר בפ"ג דסוכה (מב.) קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה, מאי תורה? תורה ציווה לנו משה".

ולכאו' אם התוס' היו מפרשים שמה שאמרנו שיש ללמד את התינוק תורה ושמע, היינו שיש ללמד את התינוק פס' המתחיל תורה (דהיינו 'תורה ציווה לנו גו") ופס' המתחיל שמע (דהיינו 'שמע ישראל גו"), והכל משום חינוך למצוות לימוד תורה. א"כ אין ראיה לדברי התוס' מהגמ' דסוכה, שהרי שם לא אמרנו שהפס' תורה ציווה וגו' חשיב ללימוד תורה, אלא רק קראנו לו תורה בתור סימן לפי המילה הראשונה.

אלא נר' שהתוס' הבינו שמה שאמרנו מלמדו תורה, הכוונה שיש לאב ללמד אץ בנו תורה, ועל זה אמרנו בגמ' שבאמירת תורה ציווה וגו' יוצאים ידי חובת לימוד תורה, וראיית התוס' אתיא שפיר.

וממילא מפי' זה עולה שמה שאמרנו שיש ללמד שמע ישראל וגו', ע"כ לאו משום לימוד תורה זה. שבפס' תורה ציווה וגו' יוצאים ידי חובת לימוד תורה, ע"ה, ודו"ק.

א"כ מבואר שלפי התוס', הרא"ש, ר' יהודה, ר' יונה והנימוקי יוסף יש לאב לחנך בנו מעת שיודע לדבר (ולגירסת הר' יונה מעת שיודע לקרוא) למצות ק"ש. ולחינוך זה סגי בלימוד הפס' שמע ישראל וגו'.

ולכאו' היה נר' לדייק כן מהגמ' גופא, שכן אם לימוד הפס' שמע ישראל וגו' היה מדין חינוך לתורה, א"כ היה לתוספתא לומר שיש לאב לחנכו לתורה, והגמ' היתה מבארת מאי תורה - תורה ציווה וגו' ושמע ישראל וגו'. ולמה לתוספתא לכתוב את שמע בנפרד.

עוד היה נר' שיש לדייק כן מהראשונים [הרמב"ם, הטור, השו"ע, ושאר הראשונים שהבאנו לעיל (אות א)] שכתבו שיש לחנך לאמירת פסוקים נוספים חוץ מתורה ציווה ושמע ישראל. שלכאו' אם הם היו סוברים שגם שמע ישראל מחנכים משום לימוד תורה, א"כ היות והגמ' כתבה בהדיא ב' פסוקים שיש ללמד, מנלן להוסיף עוד.

אולם אם נאמר שאת הפס' שמע ישראל יש ללמד משום מצוות שמע, ומשום תורה יש ללמד תורה ציווה, ממילא יש מקום לומר שמה שאמרנו שמשום תורה יש ללמד תורה ציווה, הכוונה דסגי בהכי, ואפשר שראוי להוסיף עוד פסוקים. ואין סברה זאת מוכרחת כ"כ.

והנה הר' בחיי (דברים יא, יט) כתב: "משעה שהבן יודע לדבר למדהו תורה ציווה וכו' או פס' ראשון של שמע ישראל". וכעי"ז כתב במנורת המאור (שם).

ולכאו' אם הלימוד שמע ישראל היה משום מצוות שמע, א"כ היאך כתב דסגי או בפס' זה או בפס' תורה ציווה, והלוא את שניהם צריך לחנך משום טעם אחר, ואין אחד מהם יכול לשמש תחליף לשני. הלכך משמע דס"ל שהכל משום חינוך לתורה.

האו"ז (ח"ב סימן שיד) כתב: "יודע לדבר וכו' תורה וכו' ושמע בני מוסר אביך כו' וי"א שמע ישראל".

הרי שכתב שי"א שיחנכו בפס' שמע ישראל וי"א שיחנכו בפס' שמע בני וגו'. והיות שהפס' שמע בני וגו' אינו משום מצוות שמע, אלא משום מצוות לימוד תורה, כך גם את הפס' שמע ישראל שיכול להחליפו משמע שיש ללמדו משום מצוות לימוד תורה[287].

כתב הריבב"ן (ברכות כ. בד"ה אבל): "בק"ש יכול לחנכו בבוקר ובערב כדתניא בסוכה היודע לדבר וכו' **ואע"ג דלאו בחנוך דק"ש קאמר לה כו'**".

[287] ולא מסתבר שבזה נחלקו הגירסאות.

הרי מפורש בדבריו שהחינוך לשמע ישראל אינו משום מצוות ק"ש.

ואכן הגר"א (או"ח עו, ב), הפני יהושע (ברכות שם בד"ה בתוד"ה וקטנים) והמשנת יעקב (שם אותיות א - ב) כתבו בהדיא שהחינוך לשמע ישראל וגו' הוא משום חינוך למצוות לימוד תורה.

הפני יהושע רצה לדייק כן מהרמב"ם, שהרי הרמב"ם (הל' ת"ת, שם) כתב שמלמדו תורה ציווה ושמע ישראל ולאט לאט מוסיף פסוקים, ושם מדובר בחינוך ללימוד תורה. ואילו לגבי ק"ש כתב (הל' ק"ש ריש פ"ד) שיש לחנך את הקטנים בק"ש, ולא כתב שמעת שיודעים לדבר יש לחנכם זאת.

ולענ"ד אין בזה הכרח כלל, שכן אף הסוברים שהחינוך הוא משום מצוות ק"ש, מ"מ הם מודים שא"צ לחנך לכל פרטי המצווה. שהרי הנימוק"י (שם) ביאר שא"צ להקפיד ללמד את הפס' שמע ישראל וגו' בעונתה. וכן התוס' דלעיל ביארו שלמרות שמחיוב התורה לא סגי בפס' הא' בלבד, מ"מ לחינוך זה סגי בפס' זה.

ונר' שהחינוך הזה נועד להרגיל את התינוק למצוות כדי שכשיגדל יידע לעשותן ולא יהיו כחדשים בעיניו, וזה כמו החינוך לצום לשעות, שלמרות שאין הקטן מתענה כתקנת חכמים יום שלם, מ"מ מרגילים אותו להתענות לשעות להרגילו בזה.

ולפי' הרמב"ם כתב שיש לחנך את התינוק לפס' שמע ישראל וגו', והחינוך יעשה בדרך של לימוד תורה, מבלי להקפיד על זמני ק"ש ועל גדריה.

אולם בהלכות ק"ש, הרמב"ם מיירי בחינוך לק"ש עם כל פרטיה ודיקדוקיה, וז"ל: "ומלמדין את הקטנים לקרותה בעונתה ומברכין לפניה ולאחריה כדי לחנכן במצוות".

דהיינו כשמחנכין את הקטנים יש לחנכם בכל הפרטים כגדול[288], אולם בחינוך של קטנים שמדובר אצלנו בני ג' או ד', אין החינוך לכל פרטי המצווה, אלא רק להרגל בעלמא.

וע"ע לקמן (אות ו) שהתבאר שהחינוך אצלנו שונה מהחיוב של חינוך לקטנים בני ו' ומעלה, וכן ראיתי שכתב בטוב לסחרה (סימן ה, ע"ש), ודו"ק.

א"כ נר' שלפי רוב הראשונים יש לחנך את הקטן מעת שיודע לדבר (או מעת שיודע לקרוא) במצוות ק"ש, ולזה סגי בפס' שמע ישראל וגו', וא"צ להקפיד על כל פרטי ק"ש (כגון בעונתה). וכ"נ עיקר.

אות ה. אם חינוך לתורה שייך רק באביו.

יש לבאר אם חינוך הקטנים (מגיל שלוש עד חמש) שייך רק באביו או גם באימו.

בתלמוד, בתוספתא, בירו', במדרשים ובפוסקים מוזכר בכל מקום שעל האב יש ללמד את בנו, ולכאו' משמע שרק על האב מוטל חינוך זה, ולא על אימו. שיש שיש מקום לומר שמכיון שע"פ רוב האב הוא זה שמלמד לכך נקטו אביו, אך במקום שאין אביו מלמדו אפשר דאה"נ על אימו מוטל החינוך הזה.

הרמב"ם בהלכות ת"ת (פ"א הל' א ו- ו) כתב: "נשים ועבדים וקטנים פטורים מת"ת, אבל קטן אביו חייב ללמדו תורה וכו' ואין האשה חייבת ללמד את בנה וכו' ואימתי אביו מלמדו תורה משיתחיל לדבר וכו'".

הרי מבואר שהאם פטורה מחינוך זה, וכן מתבאר מהטור והשו"ע.

---

[288] כמש"כ הריטב"א (סוכה ב: בד"ה א"ר) שחינוך קטנים הוא בכל הפרטים כגדול. ודלא כדמשמע מהראב"ן, עי' במרדכי (סוכה סימן תשנט).

כתב הרמב"ם (פכ"א מהל' אישות הל' יז): "אם רצת המגורשת שיהיה בנה אצלה אין מפרישין אותו ממנה עד שיהיה בן שש שנים גמורות, אלא כופין את אביו ונותן לו מזונות והוא אצל אימו".

וכתב על זה הראב"ד: "אין הדעת סובלת שנכוף את האב להפריד בנו ממנו עד שיהיה בן שש, והלא הוא חייב לחנכו תורה בן ד' ובן ה', ואיך יחנכנו והוא גדל בן הנשים".

דהיינו לפי הראב"ד הבנים בהיותם בני ד' או ה' הם אצל האב, היות והוא צריך לחנכם לתורה, וכ"כ הרא"ש (בתשובות, כלל פב סימן ב).

וכתב הרב המגיד (שם): "ולא מצאתי חיוב זה בבן ד' וה' שאינו חייב להכניסו למלמד פח' מבן ו' וכו' ואולי נתכוון הרב לאותה שאמרו יודע לדבר וכו' ואין זה קושיה, שחינוך זה אפי' הוא אצל האם יכול הוא לחנכו לפעמים שיהיה אצלו".

דהיינו לפי הרב המגיד, לדעת הראב"ד והרא"ש יש ליתן את הבנים מגיל ד' וה' אצל האב בשביל החינוך של קטן היודע לדבר וכו'. ולפי הרמב"ם מספיק שהאב ילמד את בנו מידי פעם כשיבוא אצלו, וסגי בזה. ומ"מ לדברי כולם אין האם בכלל חינוך זה, אלא רק האב.

אמנם יותר נר' שמח' הרמב"ם והראב"ד היא כמש"כ הלהורות נתן (ח"ג סימן פט אות ט) והאבן ישראל (ח"ז, ריש סימן כו) שהראב"ד שכתב כבן ד' כבן ה', התכוון לגמ' בעירובין (פב.) דאמרי': "ואיזהו קטן שא"צ לאימו כו' כבר ארבע כבר חמש".

דהיינו עד גיל ארבע או חמש הקטן צריך לאימו, וס"ל לראב"ד ולרא"ש שלמרות שהחינוך לתורה ולשמע מתחיל קודם גיל ד' או ה', מ"מ אין לאב להפריש את בנו מאמו בשביל חינוך זה.

אולם כשהבן הגיע לגיל ארבע או חמש (תלוי לפי חריפות הבן), אזי ניתן להפרישו מאימו וממילא יש לבן להיות אצל אביו כדי שיחנכו לתורה ולשמע.

ודעת הרמב"ם היא כדעת הסוברים שהקטן צריך לאימו עד גיל שש, וכדאמרי' בגמ' בעירובין הנ"ל, ולכך אין להפרישו בשביל חינוך זה.

עכ"פ מתבאר שלדעת כולם אין חינוך זה שייך באם, אלא רק באב.

ועי' באפרקסתא דעניא (שם) שרצה לדייק מרש"י (חגיגה ב. בד"ה איזהו) שאף האם בכלל חינוך זה. ולענ"ד אין משם ראיה כלל, ששם מדובר במצות ראייה שאף נשים מחוייבות בה, ולכך יש להם לחנך את בנם למצווה זו, משא"כ בלימוד תורה שהן פטורות מללמוד, וממילא פטורות גם מללמד.

אות ו. חינוך הקטנים אינו חיוב גמור.

כעת נברר אם החיוב לחנך לתורה ולשמע הוא מהתורה או מחכמים או שמא זה רק עצה והדרכה טובה.

מלשון הגמ', הרמב"ם והשו"ע ק' לדייק, שכן הם כתבו 'מלמדו תורה', ואין בזה ביאור אם זה חיוב או הדרכה טובה[289].

אולם מהתוספתא והסיפרי שכתבו שאם אינו מלמדו ראוי לו שלא בא לעולם, משמע קצת שזה חיוב.

לעיל (אות ד) הבאנו את לשון הר' יונה שכתב על נידו"ד: "דהתם לא קאמר על דרך חיוב אלא להרגילו במצוות", וכעי"ז כתב המאירי (ברכות כ: בד"ה אמר המאירי).

וכן הר' מנוח (ספר המנוחה הלכות שביתת עשור, פ"ב הל' י) כתב: "וחנוך השעות (בתענית) אינו חובה מדרבנן אלא חובה המוטלת על כל אדם מעצמו ללמד ולהרגיל בניו ללכת בדרכי יושר כדכתיב חנוך לנער ע"פ דרכו

[289] יש קצת ספרים שגרסו ברמב"ם 'מאמתי חייב האב וכו', ומשמע שיש חיוב לאב לחנך את בנו בחינוך זה.

וגו' וכדי להכניסו תחת כנפי השכינה כדאמרי' יודע לדבר אביו מלמדו וכו'".

א"כ לדעתו אין זה חיוב, אלא הדרכה טובה.

וכ"נ דעת המהר"י אסאד (סימן פב), ועי' בנטעי גבריאל (תגלחת הילדים, פי"ז הע' ב) שהביא עוד פוסקים שכתבו כן.

א"כ ס"ל להנך ראשונים שאין חיוב בחינוך מגיל שהקטן יודע לדבר, אלא זה רק הדרכה טובה.

ונר' שיש לדייק כן מהראשונים (תוס', רמב"ם ונימוק"י) שכתבו (התבאר לעיל, אות ד) שהחינוך לשמע הוא למצוות ק"ש, ואעפ"כ א"צ לחנך בכל הפרטים והדקדוקים, וטעמם משום שאין זה דין חינוך רגיל שיש לחנך בכל הפרטים הדקדוקים, אלא חינוך זה הוא על דרך הדרכה ועצה טובה, ואין כאן חיוב, ולכן א"צ לחנך ככול הפרטים והדקדוקים[290].

---

[290] אולם בגמ' בסוכה (כח:) אמרי' מדכתיב 'כל האזרח בישראל ישבו בסוכות', 'כל' לרבות את הקטנים, והתנן קטנים פטורים מן הסוכה, ומשני' שדווקא קטן שהגיע לחינוך חייב בסוכה, ואמרי' דהיינו מדרבנן, וקרא אסמכתא בעלמא.

וכתבו התוס' (בד"ה כאן): "הגיע לחינוך דאמרי' בכל דוכתא אין כולן שוים, אלא כל א' לפי עניינו דהכא (גבי סוכה) אמרי' באין צריך לאימו וכו' וגבי ציצית ביודע להתעטף וגבי תורה ביודע לדבר".

הרי שסוברים התוס' שהגעת הקטן לחינוך שאמור אצלנו לגבי תורה הוי כמו הגעת הקטן לחינוך האמור לגבי סוכה, שהוא חייב מדרבנן. ומשמע מדבריהם שאף לגבי שהחינוך לתורה של הקטן היודע לדבר הוא חיוב גמור מדרבנן, וכ"כ לדייק הרב שאר ישוב (תורה שבע"פ מעמ' נד).

ולענ"ד אין הכרח בזה, שכן כוונת התוס' שלכל מצווה יש זמן חינוך אחר, ואפשר שחלק מהחינוכים יהיו מהתורה וחלק מדרבנן וחלק אף לא מדרבנן.

אות ז. דינים העולים מסימן זה.

באות א התבאר שהחינוך ללימוד תורה מגיל שלוש הוא ללמדם תורה ציוה לנו וגו', שמע ישראל וגו', ולאט לאט יוסיף ללמדם עוד פסוקים, מבלי להכביד על הקטנים. וכמו כן ילמדם אותיות וקריאה.

באות ב התבאר שהמשך הלמידה תהיה לפי כוחו של הילד כך האב יוסיף לו ללימודו, ולא ידחוק בו יתר על המידה.

באות ג התבאר שיש ללמד ולדבר עם הקטנים בלשון הקודש כדי שיבינו את התורה, וכן ללמדם אותיות, ניקוד וקריאה.

באות ד התבאר שבחינוך למצוות ק"ש יש ללמד את התינוק לומר פסוק שמע ישראל וגו', וא"צ להקפיד על זמני ק"ש.

באות ה התבאר שהלמוד התורה לקטנים מגיל שלוש הוא מוטל רק על האב, ולא על האם.

באות ו התבאר שהחינוך לקטנים (בגילאי 3-5), שעסקנו בסימנים האחרונים, איננו חובה לא מהתורה ולא מדברי חכמים, אולם זה הדרכה טובה ועצה מחכמים ע"מ שנוכל לחנכם כראוי בעת הגיעם לגיל חינוך ולהרגיל הקטנים בתורה ובמצוות.

lebibrary.co.il-מרכז לספרי תורה

סימן יג – מקורו וטעמיו של מנהג החלאקה

א. יתבאר הרקע למנהג החלאקה.

ב. יתבאר שי"א שטעם המנהג הוא כדי להיבדל מהגויים.

ג. יתבאר שי"א שטעם המנהג הוא כדי לקיים מצוות לא תקיפו.

ד. יתבאר שי"א שטעם זה המנהג בשביל לבטל את הגאווה.

ה. יתבארו עוד טעמים על דרש הדרש והסוד.

ו. יובאו דעות המסתייגים ממנהג החלאקה.

ז. יתבאר שאין מנהג זה חובה אלא הנהגה טובה.

ח. יתבארו דינים העולים מסימן זה.

חדר תורה ליובביץ - Lubliboy.co.il

אות א. רקע למנהג החלאקה.

בסימנים קודמים (יא-יב) התבאר שבעת שהקטן יודע לדבר יש לאב להתחיל לחנכו לתורה ולשמע. וכן התבאר שגיל חינוך זה הוא על פי רוב מגיל שלוש.

ישנו מנהג שנהגו רבים לעשות בעת שהילד מגיע לחינוך הזה, והוא נקרא מנהג החלאקה. והוא שממתינים מלספר את הקטן שנולד כמה שנים, וכשמספרים אותו בפעם הראשונה עושים שמחה.

מנהג זה לא הוזכר בגמ', בראשונים, ואף לא בשו"ע. ואדרבה מהגמ' ומהראשונים משמע שהיו מספרים אף קטנים ביותר, עי' במו"ק (יד.) לגבי קטן הנולד במועד, ובראשונים שם, ובשטמ"ק (נדרים ל: בד"ה פסקא), וכבר ביאר זאת בס' שרשי מנהג אשכנז (ח"ג, מעמ' 253, ע"ש).

ומ"מ המנהג הוזכר בשו"ת הרדב"ז (ח"ב, סימן תרח), אצל האר"י (שער הכוונות, עניין ספירת העומר, דרוש יב, דף פז:), ובעוד הרבה ספרי אחרונים

מתקופת הרדב"ז והאר"י עד ימינו, והביאום בספרים נטעי גבריאל (תגלחת הילדים), שרשי מנהג אשכנז (שם) ועולם כמנהגו נוהג (מעמ' 45).

מנהג זה נהגו בעיקר הספרדים והתימנים, אולם הוא התפשט גם לחלק מהאשכנזים (בעיקר אצל כל חסידיות), אך שאר האשכנזים לא נהגו מנהג זה[291].

למנהג זה הובאו כמה טעמים, וכדלקמן.

אות ב. המנהג כדי להבדיל בין ישראל לגוים.

טעם א, איתא בבמדבר רבה (פר' י סימן א): "ואבדיל אתכם מן העמים וכו' א"ר לוי כל מעשיהם של ישראל מובדלים מן אוה"ע בחרישתם בזריעתם וכו' ובתגלחתם ובמניינם וכו' ובתגלחתם 'ופאת זקנם לא יגלחו' וכו'". הרי שישראל מובדלים מן הגוים בתגלחתם.

ואכן במדרש שיה"ש רבה (פ"ג, עה"פ צאנה וראנה) ואיכה רבה (פ"ב סימן יז) כתוב: "צאנה וראנה בנות ציון, בנים המצויינים לי בתגלחת במילה ובציצית".

א"כ משמע מהמדרש שישראל מצויינים בג' דברים, ואחד מהם הוא בתגלחתם[292].

וכן בדברים רבה (ואתחנן סימן יח) אמרי': "הלכה אדם מישראל מהו שיהא לו להקיף פאת ראשו, כך שנו חכמים אלו דברים האסורים מפני דרכי האמורי".

---

[291] עי' בס' שרשי מנהג אשכנז שהביא רשימה של פוסקים ספרדים, תימנים וחסידיים שכתבו מנהג זה, ושהראה שבאשכנז לא נהגו כן.

[292] אולם בבמדבר רבה (פר' יב סימן ח) דרשו זאת רק על מילה, ולא על ציצית ותגלחת.

הרי לנו שאחד הסימני היכר של ישראל מהגוים הוא תגלחתם[293], וכפי שבתורה מצוות הקפת הראש והשחתת הזקן נסמכה למצוות חוקות הגוים (זולל וסובא, מנחש, מעונן וכתובת קעקע)[294].

ואכן הרמב"ם בהלכות ע"ז (ריש פרק יב) ובמורה נבוכים (ח"ג פרק לז) והחנוך (מצוה רנא) כתבו שעניין מצוות הקפת הראש הוא להתרחק ממנהג העובדי ע"ז בתגלחתם.

ובדיני חוקות הגוים, כתב השו"ע (יו"ד קעח, א): "ולא יגדל ציצית ראשו כמו ציצית ראשם, ולא יגלח מהצדדים ויניח השיער באמצע, ולא יגלח השיער מכנגד פניו מאוזן לאוזן ויניח הפרע".

הרי שיש הרבה הקפדות בתגלחת כדי להיבדל מהגוים. לא לעשות בלורית, לא להקיף הראש ולא להאריך שיער הרבה[295].

לאור כל זאת, ניתן לומר שהשמחה בתגלחת הראשונה היא מפני שאז הקטן ניכר בהיותו ישראל ומובדל מהגוים.

וכ"כ טעם זה המהר"ם בריסק (ח"ב סימן צז), הדברי יציב (חיו"ד סימן קלג אות ז), החודש בחודשו (מובא בהקדמה של הנטעי גבריאל, שם), ספר המטעמים (ערך שערות אות א), המספר הסופר (ח"ב סו"ס מט) והנטעתיך שורק (לר' שלמה סוקניק, אות ו).

ובס' מספר הסופר הוסיף שניתן קצת לדקדק זאת מהמדרש הנ"ל, שכתב המדרש שבנ"י מצויינים במילה בתגלחת ובציצית. שהרי לכאו' יש להקשות, למה לא נקטו ג"כ תפילין [וכדרך הגמ' במנ' (מג.)]. אלא שהמדרש מיירי (גם) בקטנים שאינם מניחים תפילין, ובכל זאת הם מצוינים במילה בתגלחת ובציצית. וממילא אם בתגלחת הראשונה

---

[293] וע"ע בס' עולם כמנהגו נוהג (עמ' 45 הע' 9) שהביא עוד מקורות לזה.

[294] והובא רמז לדבר: "הן עשיו אחי איש שעיר, ואנכי איש חלק" (בראשית כז, יא).

[295] זוהי הכוונה בלא יגדל ציצית ראשו כציצית ראשם, כך פירשו רוב האחרונים, וכן מתבאר מהרמב"ם בס' המצוות (מצוה ל"ת ל), ודלא כביאור הב"י.

שעושים לקטן שמים לו ציצית, הרי שהוא בהיכר ישראל גמור, ובוודאי שיש לשמוח בזה.

לפי טעם זה מובן הטעם שמחכים עד גיל שלוש כדי לספרו. שכן מכיון שהקטן יודע לדבר בגיל זה ומתחילים לחנכו לתורה, לכך יש לנו להבליט שהוא יהודי ולא גוי. שכן התורה מיוחדת לעם ישראל, ואין מלמדים תורה לגוים, עי' בהלכות מלכים לרמב"ם (פ"י).

ובס' המטעמים (שם) הוסיף שמכיון שבגיל זה מקדישים את הקטן לתורה, לכן יש להקדישו ג"כ בהיכר חיצוני, דהיינו בשערותיו, ע"ש[296].

ובחודש בחודשו (שם) הוסיף שההיכר החיצוני לעם ישראל הוא יפה רק אם יש גם יופי פנימי (של תורה), אך אם נעשה לקטן היכר לישראל קודם שמתחיל ללמוד תורה, הרי זה דומה לאדם שוטה הלבוש בבגדים יקרים, שהבגדים לא רק שאינם מכבדים אותו, אלא הם אף מבזים אותו. ולפיכך יש להמתין עם התספורת עד שיתחיל הקטן ללמוד תורה ולקיים מצוות.

ונר' שיש עוד להטעים, שעליונות האדם משאר הנבראים היא בהיותו מדבר, ולכן כל עוד אין הקטן יודע לדבר ואינו ניכר שהוא אדם, אינו מן הראוי לעשות לו סימן שיהיה ניכר שהוא ישראל.

אות ג. המנהג כדי לקיים מצוות לא תקיפו.

טעם ב, כתב המוהרי"ל (מובא בס' עולם כמנהגו נוהג, עמ' 67): "והעניין של שמחה הוא מנהג של א"י שמחנכין אותו במצוה להיות לו פאת הראש".

משמע מדבריו שעניין השמחה הוא חינוך למצוות הקפת הראש.

וכ"כ המשנת חסידים השלם (ח"ג אייר - סיון), הנחפה בכסף (ח"ב, דף יח.), הפעולת צדיק (לר' יחיא צאלח, ח"ג סימן רל), הכתר שם טוב (לר' שם טוב גאגין,

[296] ואולי כוונתו שזה כמו בהמה שהקדישוה לשמים, ששמים לה היכר חיצוני כדי שידעו לא להשתמש בה לשימוש חול.

hblibrary.co.il - הוצאת הספרים

עמ' תקצא), האוצר דינים ומנהגים (ערך שער), החיי הלוי (ח"ד סימן קיא), הערוגת הבושם (חאו"ח סימן רי) והנטעתיך שורק (שם אות ד).

וטעמם הוא שהיות והאב מחנך את בנו לתורה, לכך יחנכהו ג"כ למצוות לא תקיפו.

והוסיף הדברי יציב (שם אות ד) שמכיון שמצוה זו היא מצילה ממוות [עי' לגבי זה בגמר' בנזיר (נז:)] לכך יש יותר להישמר מלקיימה. עוד כתב שמכיון שהמצוה לקטן היא מדרבנן, לכן יש לשמוח שמלמד את בנו להאמין בתורה שבע"פ.

ולענ"ד יש לתמוה הרבה על טעם זה:

א. מדברי האר"י והרדב"ז אין שום רמז למצוות הקפת הראש. והרי ר' חיים ויטאל כתב: "ושם גילחו את ראשו כמנהג הידוע", ואם עיקר הדבר זה השארת הפאות, היה לו לכתוב זאת[297]. וכעי"ז הקשה בס' עולם כמנהגו נוהג (שם).

ב. במדרשים שהבאנו למעלה (אות ב) התבאר שהתגלחת היא סימן היכר של ישראל, והפס' שהובא במדרש הוא 'ופאת זקנן לא יגלחו', א"כ עיקר ההיכר של ישראל הוא דווקא בזקנם, ולא בפאותיהם.

וממילא אם באנו לעשות שמחה, היה לנו לעשות בעת שמספרים את השערות שבמקום הזקן ומשאירים הזקן, ולא כשמספרים ומשאירים הפאות. והרי לקטנים כ"כ אין כלל זקן[298].

ג. כפי שהתבאר לעיל (סימן יא אות ה) חינוך הקטנים הוא כאשר הקטן יודע לעשות את הפעולה של המצוה, אזי יש לנו לחנכו לעשותה. ולכך

---

[297] כגון שיכתוב 'ושם גילחו ראשו והשאירו פאותיו'.

[298] הפעולת צדיק כתב שהחינוך הוא לזקן ולפאות, אך נר' תמוה לומר שיש חינוך להשארת הזקן בקטנים בני שלוש, שאין להם כלל זקן ולא יהיה להם בשנים הקרובות.

כשהקטן יודע לדבר מחנכים אותו לדבר תורה, כשיודע להתעטף מחנכים אותו להתעטף בציצית, וכן בשאר דברים.

והרי קטנים בגיל ג"ש, אינם יודעים ומבינים כלל לא להקיף פאת ראשם. ואין כלל חינוך במה שמשאיר להם את הפאה. וזה דומה לאב ששם ציצית על בנו הקטן ביותר, שאין הבן יודע להתעטף ולא מבין העניין כלל, שאין כאן צד של חינוך. וכן הקשה הרב נתן בנימין בלויא (המאור, שנה יט קונ' ד, תיא מעמ' 28).

והר' בצלאל לנדאו (זכור לאברהם, תשנ"ג, מעמ' תקב) כתב לתרץ שזה על דרך היושב ולא עבר עבירה נותנים לו שכרו כעושה מצוה (עי' במכות כג:).

אולם תירוץ זה אינו מובן, שכן מה חינוך יש כאן, וכי השמחה היא על זה שיש לקטן שכר.

ד. אם השמחה היתה משום מצוות הקפת הראש, ואין צורך שהקטן יידע לעשות את פעולת התספורת, א"כ היה לנו לעשותה כשיש לקטן שיער מספיק בכדי לקיים מצוות הקפה, ולא להמתין עד לגיל שלוש או עד שהתינוק יידע לדבר.

והרי הדבר דומה לקטן בן שנתיים שיודע להתעטף, אבל אינו יודע לדבר. וכי נמתין מלחכנו בציצית מכיון שאינו יודע לדבר ועדיין לא התחנך לתורה. וכעי"ז הקשה הרב נתן בלויא (שם).

ה. יש עוד לתמוה, שכן חינוך שייך דווקא למצוות עשה, ולא למצוות לא תעשה. עי' בס' פתח הלכה (משפט הנער, לר' יחיאל מתתיהו, פ"ג מעמ' סו) שהביא הרבה ראשונים שכתבו כן.

ואף הרמב"ם (פי"ז מהל' מאכלות אסורות) רק כתב שיש לגעור בקטן כשבא לעשות איסור, אך א"צ לחנכו וללמדו מראש לא לעשות כן, וע"ע בחי' הגרי"ז (סטנסיל, מש"כ בעניין חינוך הקטנים).

וכן הקשו בהלכות ומנהגים השלם (פי"ט הע' ד) ובקובץ אהל שרה-לאה (מעמ' שפד).

ספריית לבנין - lebinary.co.il

וע"ע בגור אריה (פרשת ויגש, בד"ה זו דינה, לקראת סופו) שמשמע שיש קצת גריעותא להקפיד על לא תעשה מי שלא נצטווה, ע"ש[299].

ו. המצווה לא תקיפו לקטנים היא מדרבנן. לפיכך תמוה לומר שעל קיום שאר מצוות מהתורה לא עושים שמחה, ורק על קיום מצווה מדרבנן זו שמחים כ"כ. ומש"כ הדברי יציב ליישב נר' דחוק, וכעי"ז הקשה הרב נתן בלויא (שם).

ז. בשם הגרי"ז מובא (בס' שרשי מנהג אשכנז, ח"ג עמ' 258) שהקשה על הטעם הזה, שכן היות ואם לא היינו עושים תספורת לא היה איסור לא תקיף, א"כ אם עשינו תספורת בלי להקיף אינו נחשב קיום מצוה. שרק אם היה עומד לעבור איסור לא תקיף, ונמנע וסיפר בלי להקיף מקיים את המצווה.

ודומה הדבר למי שיש לו בגד צמר, ואדם פרם לו חלק מהבגד, והלה תפרו בצמר בחזרה. וכי נאמר שקיים מצוות שעטנז בזה שכשתפרו לא תפר עם פשתן.

ח. עי' בקובץ אהלה של תורה (קובץ 12, מעמ' מט) שהרב יוסף שימל האריך לבאר שרק אם יש חיסרון בחפצא של המצווה יש להקפיד לחנך את הקטן, אך אם אין חיסרון בחפצא של המצווה הרי שא"צ לחנך שהקטן יקיים את כל פרטי המצווה.

והרי בתספורת שאינה כדינה אין בעיה בחפצא, אלא רק בפעולת התספורת. וכשם שניתן לחנך את התינוק במצוות לולב שאול שאין התינוק מקיים מצווה כלל, כך גם בתספורת שהיא בגברא אין בעיה אם אינו מחנך בזה. ויש לתרץ קושיה זו.

---

[299] הוא כתב שיעקב לא נצטווה לא לישא ב' אחיות, ומכיון שהוא לא נצטווה גם לא שייך גדול המצווה ועושה וכו', שבמצוות לא תעשה אין עניין לקיים מי שאינו מחוייב בהן, ואולי אף גריעותא איכא, ע"ש באריכות.

ט. עוד הקשה הרב נתן בלויא (שם) שע"פ הנסתר אין ראוי לגדל שיער, ולכן מן הראוי להסיר את השיער בהקדם האפשרי ולא להמתין[300].

ומפני כל הקושיות הללו, היה נר' לי לומר שהאחרונים שכתבו שהשמחה היא משום מצוות לא תקיפו, אין כוונתם שזה טעם השמחה, אלא כוונתם שיהיה טעם השמחה מה שיהיה, מ"מ יש להוסיף לטעם השמחה את שמחת קיום מצוות לא תקיפו, אע"פ שבוודאי איננו הטעם העיקרי, וכ"כ בס' עולם כמנהגו נוהג (שם).

ומ"מ מחלק מהאחרונים מבואר שהם סוברים שמצוות לא תקיפו היא הטעם העיקרי לשמחה זו, ולדבריהם יקשה מה שכתבנו למעלה.

אות ד. המנהג כדי לבטל את הגאווה.

טעם ג, שנינו בסוטה (ט:): "אבשלום נתגאה בשערו לפיכך נתלה בשערו".

עוד אמרי' בנזיר (ד:) שמעון הצדיק שאל אדם אחד מפני מה השחית את שערו הנאה, וא"ל משום שכשראה את עצמו פחז עליו יצרו וכו'".

הרי שאריכות שיער יכול לגרום לגאווה ולעבירה[301], ולפיכך כתב המהר"ם בריסק (שם) והביאו בנטעתיך שורק (שם) שמכיון שהתינוק מתחיל ללמוד תורה לכך יש להסיר לו את ריבוי השיער למונעו מהגאווה, שבשביל תורה צריך ענווה, עי' תענית (ז.).

ויש להקשות על טעם זה:

---

[300] בשלמא לטעם הא' אין פה קושיא, שכן יש גריעותא אם עושים לקטן היכר של ישראל כל עוד האדם לא מתחיל ללמוד תורה. אך לטעם זה קשה, שמכיון שאין הפסד בלקיים מצוה מוקדם, א"כ אין לנו לאחר קיומה אם בזה שאנו מאחרים את קיומה יהיה הפסד על דרך הנסתר.

[301] ע"ע בס' מנהגי ישראל (ח"ח, מעמ' יג) שכתב שהשיער מראה על כוח וגזיזתו מראה על חולשה, וכמו אצל שמשון.

א. אין משמע שריבוי השיער מצד עצמו הוא הגורם לגאווה, אלא אם משתדלים לייפות השיער אזי יש לחוש שזה יגרום לגאווה ביופיו, כן נר' מהגמרות הנ"ל.

ואכן ישנם אנשים שריבוי השיער יפה להם, וישנם כאלו שמיעוט שיער יפה להם, ולהם אפשר שאדרבה עדיף שלא ימעטו את שיערם כ"כ (כל שלא עובר משום חוקות הגוים).

וראיה לזה יש לראות מנזיר שנצטווה לא לגלח שיער ראשו, וביאר החינוך (מצוה שעד) שגידול שיער גורם להכנעה, א"כ מבואר שאדרבה לעיתים אריכות שיער מעולה יותר.

ב. בקטנים כ"כ אין שייך לומר שיבואו להתגאות בשערם, שאין להם הבנה בזה כלל.

ג. אף אם נאמר שיש ענווה בהורדת ריבוי השיער, מ"מ לא מובן מה יש לשמוח בזה.

ד. קשה לומר שנשאיר לתינוק שיער כמה שנים ונגרום לו לקנות בליבו את מידת הגאווה עד שיבוא לגיל שלוש ואז נספרנו ונשמח שכעת אין לו גאווה שאנו גרמנו לה. שכן הדבר ברור שאם היה בעייתיות לגדל השיער לילדים – לא היה לנו לגדל שיער לילד מלכתחילה.

ויש עוד כמה גמגומים על טעם זה.

הלכך נר' שאף המהר"ם בריסק לא כתב טעם זה אלא על דרך יגדיל תורה ויאדיר.

leblibrary.com ספריית ליבורי

אות ה. טעמים נוספים על דרך הדרש והסוד.

טעם ד, הרב נתן בלויא (שם) כתב שהתינוק כשנולד הוא אבֵל על ששכח את תורתו שלמד אצל אימו, ומטעם זה כתב הדרישה (יו"ד סו"ס רסד) בשם הרש"ל שעושים 'שלום זכר' לתינוק.

וכתב שמסתבר שכל עוד הקטן לא מתחיל ללמוד תורה הרי שהוא עדיין נשאר באבלותו, ולכך אין הוא מספר את שערו כדרך האבלים. אולם כשהקטן יודע לדבר ומתחיל ללמוד תורה, הרי שאז מפסיק הוא את האבלות ומספרים אותו.

והוסיף שלכן רבים (כגון האר"י ז"ל) נוהגים לעשות את התספורת הראשונה בלג' בעומר, שהרי בלג' בעומר מפסיקים את האבלות על מות תלמידי ר"ע, והאבלות היא על הפסקת התורה, ודומה היא לאבלות התינוק. ע"ש שהאריך עוד בזה.

ולענ"ד אע"פ שטעם יפה זה, מ"מ אינו עיקר. שכן אף לגבי 'שלום זכר', אין הטעם שכתב הרש"ל הטעם העיקרי, וכפי שהתבאר לעיל (בסימן י אות ב).

וכן נשמע רחוק שהקטן נשאר כמה שנים באבלות ולכך מאריך שערו (ובפרט שאין אבלות לקטן). וקרוב לומר שאף הרש"ל לא התכוון לומר שהתינוק אבֵל ממש, אלא כוונתו שאנשים באים לבקר ולנחם את התינוק על שכחת התורה כדרך שמנחמים אבלים, אך התינוק עצמו אינו באבלות כלל. ובפרט שאין שום מקור לדברי הרש"ל, והבו דלא לוסיף עלה.

ומ"מ אפשר להוסיף טעם זה לטעמים אחרים על דרך יגדיל תורה ויאדיר.

טעם ה, אפשר ליתן עוד טעם, שכן עד שהקטן לא מתחיל ללמוד תורה, אין כ"כ ביטוי להיותו זכר ולא נקבה[302].

[302] חוץ ממצוות מילה, אך אפשר שאשה כמהולה דמיא, עי' בגמ' בע"ז (כז.).

אולם כשהבן מתחיל ללמוד תורה הרי שאז מתחיל להיות ניכר ההבדל בינו לבין הנשים, שכן אישה פטורה מלימוד תורה, עי' בהלכות ת"ת לרמב"ם (ריש פ"א). ואף איננה בכלל החינוך לתורה ולשמע, עי' ברמב"ם (שם), ולעיל בסימן יב (אות ה).

ולפיכך עושים לילד תספורת כדרך הזכרים, ולא כדרך הנשים להאריך שערן. שאריכות שיער זה סימן נשים, וכפי שכתב בס' היובל לר' אלכסנדר ב"ר זאב הכהן (עמ' 12).

ובס' שרשי מנהג אשכנז (ח"ב עמ' 509) כתב שהיו קהילות שהיו מלבישים את הקטנים בבגדי ילדות עד שהיה מתחיל להתחנך לתורה, ואז היו שמים לו מכנסיים וציצית כדרך הזכרים. וכעי"ז כתב בס' לא תקיפו (עמ' קלב).

ומ"מ נר' שאף שטעם יפה הוא, מ"מ אין טעם זה עומד בפני עצמו, אלא הוא המשך לטעם שכתבנו שהוא העיקרי, דהיינו שהתספורת היא כדי שיהיה ניכר שהוא ישראל, א"כ טעם זה מוסיף שזה ג"כ כדי שיהיה ניכר שהוא זכר.

טעם ו, עוד נר' לומר, שבברית המילה מסירים את הערלה מהמילה, וכעת שהתינוק מתחיל להתחנך לתורה ולשמע, יש להסיר את אריכות השיער שדומה לעורלת הראש, ומפני שאז התינוק מתחיל להשתמש במוחו[303].

דמיון זה מצינו במדרש תנחומא יובא לקמן (סימן טז אות א) שלמדו ממצוות ערלה באילנות לחינוך הקטן לתורה. ואם נמשיך את הדמיון נאמר שאף עלינו להסיר את הערלות של התינוק בגיל שלוש כדי שאח"כ יגדל בקדושה.

וטעם זה הולך לפי כמה ספרים שכתבו שעל דרך הנסתר אריכות השיער אינה בקדושה, ואולי זוהי כוונת המהר"ם בריסק שהובא לעיל (אות ד).

[303] בתלמוד תודה ובקריאת שמע.

אות ו. הסתייגויות ממנהג החלאקה.

כפי שכתבנו לעיל (אות א) המנהג היה נהוג אצל הספרדים ואצל חלק מהאשכנזים, אך רוב האשכנזים לא נהגו מנהג זה. ואף מצאנו כמה הסתייגויות למנהג זה:

א. בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן ה) כתב בשם הגרי"ז שאין שורש למנהג זה.

ונר' שאין פה קושיא, שאע"פ שמעיקר הדין בוודאי מותר להסתפר מיד כשהתינוק נולד, מ"מ המנהג החל לפני כ - 400 שנה, והונהג ע"פ גדולים וחכמים, ומכוח זה ללמוד שיש חשיבות דבר.

והרי כיסוי הראש לגברים (כיפה), אע"פ שהיא איננה חובה מעיקר הדין, לא מדאו' ולא מדרבנן, כפי שהוכחנו באריכות בספר בירור חובת כיפה. מ"מ בימינו הרוב הגדול של היראים לדבר ד' מקפידים על זה (ובאדיקות).

ואם כוונת הגרי"ז לומר שאין טעם למנהג זה, הרי שלעיל (אותיות ב – ה) הבאנו ו' טעמים שנאמרו על מנהג זה.

אולם נר' שהגרי"ז שמע רק על הטעם השני שהבאנו (הובא באות ג), ומכיון שהוא דחה אותו כפי שהובאו דבריו (שם) לכך הוא סבר שנפל הטעם נפל הדבר.

אולם אין הדבר כן, שאף אם נדחה את הטעם הזה, מ"מ יש עוד כמה טעמים. ואף אנו כתבנו שהטעם השני אינו הטעם העיקרי, אלא הטעם הראשון שהבאנו הוא העיקרי, ויש לו סייעתא ממדרשים.

ב. המנהג מלהמתין מלספר את הקטנים ואח"כ לעשות שמחה כשמספרים אותם היה נהוג גם אצל אוה"ע.

עי' בס' שרשי מנהג אשכנז (ח"ג, שם) שכתב שיש עמים באסיה, בצפון אפריקה ובדרום אמריקה שהיו נוהגים כן, ע"ש במקורותיו. ובילקוט התספורת (פ"א הע' 8) כתב שכן מנהג האינדיאנים בפרו. ובס' עולם

jewishlibrary.co.il - אוצר הספרים היהודי

כמנהגו נוהג (שם) כתב שכך נוהגים המוסלמים, וכתב שכנראה מהם הגיע המנהג ליהודי ספרד.

והראב"ד (על הספרא) כתב שהיה דרכם של הגוים לגדל שערם שנה או שנתיים ואז לגלח וליתן הדמים לע"ז, וזה מזכיר מאוד את מנהג החלאקה. יש לציין שהראב"ד לא מדבר דווקא בקטנים.

ולכך כתב בס' שרשי מנהג אשכנז שאפשר שיהודי אשכנז נמנעו ממנהג זה משום חשש לחוקות הגוים.

והנה לאסור משום חוקות הגוים אין נר' כלל ומכמה טעמים:

1. יש טעם למנהג זה, כפי שראינו לעיל. והרי בספר בירור חובת כיפה (נספחים סימן א) התבאר באריכות שבדבר שיש בו טעם אין לאסור משום חוקות הגוים.

2. בס' מנהג ישראל (לר' דניאל שפרבר, ח"ח מעמ' יג) כתב שמנהג זה דומה למנהג כיסוי פני הכלה, ולשבירת הכוס בחתונה. שהם נלקחו ממנהגי הגוים, ועמ"י אימצו אותם בטעמים חדשים ונכונים, שאין בזה משום חוקות הגוים.

3. ההימנעות מלהסתפר היא בשב וא"ת, ועי' בספר בירור חובת כיפה (נספחים סימן ו) שהתבאר שלהרבה פוסקים אין איסור בחוקותיהם לא תלכו בכה"ג[304].

4. בנטעי גבריאל (מבוא) כתב שהגוים מספרים עצמם בהקפת הראש, ואנו מספרים בדווקא בלי להקיף הראש. א"כ נמצא שאין אנו לומדים מהם.

יש עוד כמה צדדים לדחות שאין כאן איסור[305], אך נר' שאין צורך לכותבם, שהרי לא מצאנו אף פוסק שכתב לאסור מנהג זה משום חוקות

---

[304] וזה שמספרים את התינוק שזה בקום ועשה, אין בזה בעיה, שהרי בלאו הכי צריך לספר אותו.

[305] ע"פ מש"כ בנספחים לספר בירור חובת כיפה, ע"ש.

הגוים. ומנגד מצאנו רבים וגדולים שנהגו כן במשך מאות שנים, ובוודאי שאין כאן אף צד קטן של איסור, חלילה. וכפי שכתב הרא"ש (כלל נה סימן י) לגבי מנהג שהתפשט. ועי' באריכות במבוא למנהגי החיד"א בעניין מנהג שאינו ברור הלכתית.

מסקנא דמלתא, אין שום צד של איסור במנהג החלאקה, ובאשכנז לא נהגוהו לא משום שיש בדבר חשש איסור.

ואפשר שהמנהג של הבאת מפה לבית הכנסת שנהגוהו בכמה מקומות באשכנז היה מנהג המקביל למנהל החלאקה, ועי' בס' שרשי מנהג אשכנז (ח"ב מעמ' 502) שהאריך הרבה במנהג זה.

אות ז. המנהג אינו חובה אלא הדרכה טובה.

יש לברר אם יש צד חיוב במנהג זה, ומהו.

הנה לעיל (אות א) התבאר שמדינא מותר לספר את הקטנים מיד כשנולדו, ושכן מוכח מהגמ', מהראשונים ומהשו"ע.

אלא שלפני כ - 400 התחילו בכמה מקומות לנהוג להמתין מלספר את הקטנים כמה שנים, ואז כשמספרים עושים שמחה. מנהג זה נהוג עד ימינו אצל הספרדים וחלק מהאשכנזים.

וכמו כן לעיל (אות ו) התבאר שאף אלו שלא נהגו במנהג זה, אין זה משום שחששו שיש בעיה במנהג זה.

ומ"מ נר' שאין חובה במנהג זה ומהטעמים הבאים:

1. בספר ברור חובת כיפה (נספחים סימן ט) העלנו שהחובה לקיים מנהג היא מדרבנן, ושבספק מנהג יש להקל. והרי ראינו כמה ספקות בדבר.

2. בספר ברור חובת כיפה (נספחים סימן יב) התבאר שלא שייך מנהג בקום ועשה, שרק מנהג שהוא בשב ואל תעשה הוא נחשב מנהג שעליו עוברים בבל יחל מדרבנן.

lebibrary.co.il - הספריה לבנין

3. המנהג מתבסס על היות וגיל שלוש הוא זמן התחלת החינוך לילדים, וכפי שהתבאר לעיל (סימן יא אות ז). א"כ היות והתבאר שהחובה לחנך את הילדים מגיל שלוש בתורה היא רק הנהגה טובה, ואיננה חיוב, ממילא כש"כ שהמנהגים שנוצרו בעקבותיה יהיו הנהגה טובה בעלמא.

וישנם עוד כמה טעמים להוכיח שאין להחמיר בזה, עי' בפרק ה בספר ברור חובת כיפה, שהרבה מהטענות שכתובות שם שייכות פה, ודו"ק.

א"כ אין מנהג זה חובה, ואעפ"כ ראוי וטוב לקיים המנהגים גם אלו שאינם בתורת חיוב[306]. ואף אם המנהג נראה קצת תמוה ולא מובן, מ"מ יש לתרצו ולקיימו, וכפי שכתב המהר"ם פדווא[307].

---

[306] אמרי' בגמ' (פס' נ:, וכעי"ז בחולין צג:) שיש לקיים המנהגים משום 'שמע בני מוסר אביך ואל תטוש תורת אמך', וכ"כ היראים (סימן קכח).

ובמדרש משלי רבתי (פרק כב אות ח) אמרי': "אל תסג גבול עולם אשר עשו אבותיך, אם ראית מנהג שנהגו אבות אל תשנה אותו וכו'". וכ"כ בס' החסידים (סימן קיד) והטור (חו"מ סו"ס שסח).

וע"ע ברש"י (ברכות נד. בד"ה ואו') ובמאירי (ברכות נב. בד"ה שכר, ובהקדמתו למגן אבות) שלמדו זאת מפס' ואל תבוז כי זקנה אמך .

וע"ע במבוא למנהגי החיד"א, באור לישראל (אלול תשנ"ב, מעמ' קנב) ובשבילי המנהג (ח"ב מעמ' רצה) שהאריכו בזה.

[307] ועי' במבוא למנהגי החיד"א (אותיות ט ו - יד) שהביא דבריו והאריך בזה.

leblibrary.co.il - לבלי

אות ח. דינים העולים מסימן זה.

באות א, יתבאר שמנהג החלאקה אינו מנהג קדום, ובערך מלפני כ- 400 שנה הוא החל בחלק מהמקומות.

באותיות ב-ה הובאו כמה טעמים לנוהג זה, ומ"מ התבאר שעיקר הטעם הוא משום שבתגלחת הקטן ניכר היותו ישראל ומופרש מעובדי ע"ז.

באות ו, התבאר שאין שום צד איסור במנהג זה.

באות ז, התבאר שאין בזה שום חובה, אלא זה הנהגה טובה.

lebilibrary.co.il - הוד הספריות ליובביץ

סימן יד – אם מותר ללכת לקברות בשמחת החלאקה

א. יובאו מקורות מהתורה לגבי ההרחקה מטומאה.

ב. יתבאר הקשר בין קדושה לבין טהרה.

ג. יתבאר אם יש להימנע מלטמא חולין בארץ ישראל.

ד. יתבאר אם יש בזה משום דרכי האמורי ודרישה למתים.

ה. יובאו דברי אחרונים בעניין הרחקה מטומאה.

ו. לגבי קברות הצדיקים.

ז. יתבאר סיכום העולה מסימן זה.

ישנם אחרונים שכתבו שיש מעלה לילך לקברות, כגון של שמואל הנביא, או רשב"י, לשמחת החלאקה[308].

בסימן זה נבאר אם נכון הדבר או שיש להמנע מזה.

א. מקורות מהמקרא.

לגבי כהנים, נא' (ויקרא כא): "ויאמר ד' אל משה אמר אל הכהנים כו' לנפש לא יטמא בעמיו, כי אם לשארו הקרב אליו כו' לא יטמא בעל בעמיו להחלו כו', קדשים יהיו לא-להיהם ולא יחללו שם א-להיהם".

הרי שלכהנים אסור להיטמא למת שבכך מחללים קדושתם, וההיטמאות למת היא ההיפך מקדושה, ונאריך בזה בהמשך (אות ב).

---

[308] שער הכוונות (דף פז), ועי' בתולדות אדם (יב, יא) ובדבר משה (סימן יח) שהביאו כמה אחרונים שכתבו כן.

halibrary.co.il - הלכות ליבמות

ובהמשך נאמר: "והכהן הגדול מאחיו אשר יוצק על ראשו שמן המשחה גו', ועל כל נפשת מת לא יבא לאביו ולאמו לא יטמא. ומן המקדש לא יצא ולא יחלל את מקדש א-להיו כי נזר שמן משחת א-להיו עליו גו'".

אף מכאן מפורש שההיטמאות למת היא ההיפך מקדושה.

ואכן בספר ויקרא ניתן לראות הרבה מאוד על הקשר בין טהרה לקדושה. עד כדי כך המרחק בין הקדושה לטומאת מת גדול, עד שנא' (פכ"ב): "דבר אל אהרן ואל בניו כו' כל איש אשר יקרב מכל זרעכם אל הקדשים אשר יקדישו בנ"י לד' וטמאתו עליו ונכרתה הנפש ההוא מלפני גו'", הרי שיש כרת בעירוב עבודת הקודש תוך טומאת המת.

ואף לגבי הנזיר נא' (במדבר פ"ו): "דבר אל בנ"י כו' איש או אשה כי יפלא לנדר נדר נזיר להזיר לד' כו' כל ימי הזירו לד' על נפש מת לא יבא, לאביו ולאמו לאחיו ולאחתו לא יטמא להם במתם כי נזר א-להיו על ראשו".

שהטומאה למתים היא מטמא את השיער שהוא 'נזר א-לוהים' (שכן בעתיד ישרפנו כקרבן).

א"כ אין לכל הקדושים להיטמא למתים, והרי זה דומה אילו היו תולים בכניסה לבית הקברות כל החכמים והצדיקים לא להכנס לכאן, שמובן מאליו שזה דבר בעייתי הכניסה למקום זה.

והנה בויקרא (פ"ה) נאמר: "או נפש אשר תגע בכל דבר טמא או בנבלת חיה טמאה או בנבלת בהמה טמאה או בנבלת שרץ טמא ונעלם ממנו והוא טמא ואשם, או כי יגע בטמאת אדם לכל טמאתו אשר יטמא בה ונעלם ממנו והוא ידע ואשם כו' והיה כי יאשם לאחת מאלה והתודה אשר חטא עליה, והביא את אשמו לד' על חטאתו אשר חטא נקבה מן הצאן כשבה גו'".

משמעות הנאמר פה, שנפש שנגעה בדבר טמא או בנבלה – הרי שהיא אשמה על זה, וכן לגבי אדם הנוגע בטומאת אדם.

kehilat.co.il - קהילת יובלים

שהרי המילה 'ואשם' הולכת על הנא' קודם אליה, וכמו שבפרק קודם נא' "ואם נפש אחת תחטא בשגגה מעם הארץ בעשתה אחת ממצות ד' אשר לא תעשינה ואשם", שהנפש אשמה בזה שעשתה אחת מהלוואים, וה'ואשם' הולך על הנא' קודם לכן.

א"כ לכאו' יוצא שיש איסור מהתורה להיטמא בטומאות נבלה שרצים ואדם.

אולם רש"י כתב: " אשר תגע וגו', לאחר הטומאה הזו יאכל קדשים או יכנס למקדש כו' ונעלם ממנו, הטומאה. ואשם, באכילת קודש או ביאת מקדש".

הרי שלדבריו מדובר שאחר שהאדם נטמא הוא נכנס למקדש או אכל קודשים, ובעבור זה הוא אשם. אלא שהעיקר חסר מן הספר בפירוש זה, שכן לדבריו האשמה היא על מה שלא נאמר בפסוק.

והרמב"ן הרגיש בקושי הזה, וכתב: "ואין הכוונה שיהו אכילת הקדשים וביאת המקדש נלמדים מן ואשם, כי בכל הקרבנות למעלה נאמר כן. אבל הפרשה הזו תקצר בדבר המובן כי מפני שאין בנגיעת נבלה ושרץ שום חטא ולא הוזהרו ממנה אפי' הכהנים א"א שיחייב הכתוב בנגיעתם קרבן, אבל אמר כי כאשר יִטמא האדם ונעלם ממנו הטומאה או כאשר ישבע ונעלם ממנו השבועה ויחטא בהעלמה של אחת מאלה יתחייב להביא קרבן, ובידוע שאין בהעלמת הטומאה חטא זולתי שיאכל קדשים או יבא למקדש ואין בהעלמת השבועה חטא זולתי שיעבור עליה וזה ישוב פשוטן של מקראות".

אולם כמובן שאף לדברי הרמב"ן העיקר חסר מן הספר. ומה שהוא כתב שהיות וזה ידוע שאין חטא בנגיעה בטומאה, הרי שזה ידוע בגלל הפירוש שלו לפסוק, אך לא אם נפרש כפשט הפסוק. ומה עוד שאכן לגבי נזיר וכהן אכן יש להם אשמה אם יעשו זאת. וע"ע ברד"צ הופמן (שם) שניסה ליישב זאת.

הלכך נעל"ד שהתורה בכוונה כתבה את הפסוק בלשון כזה, ללמדנו שאכן יש לאדם אשמה אם הוא ניטמא במת או בנבלה ללא צורך[309].

כמו כן נא' (ויקרא פי"א): "דברו אל בנ"י כו' ואת השפן כו' טמא הוא לכם, מבשרם לא תאכלו ובנבלתם לא תגעו טמאים הם לכם".

וכתב האב"ע (שם): "ובנבלתם לא תגעו, כו' והנה הנוגע בזדון יש עליו מלקות כי הוא עבר על לא תעשה".

הרי שהאב"ע הבין אלפי פשוטו של מקרא יש איסור מהתורה לכל אדם להיטמא לנבלה.

אמנם בספרי (שמיני ד) דרשו אחרת, וז"ל: "ובנבלתם לא תגעו, יכול יהיו ישראל מוזהרים על מגע נבילות? ת"ל אמור אל הכהנים כו' לנפש לא יטמא בעמיו, הכהנים אין מטמאים למתים, ישראל מטמאים למתים. ק"ו אם מטמאים למתים חמורים לא יטמא לנבלות הקלות? הא מה אני מקיים ובנבלתם לא תגעו? ברגל. אחרים אומרים: ובנבלתם לא תגעו, יכול אם נוגע אדם בנבלה ילקה את ה-40? ת"ל ולאלה תטמאו. יכול אם ראה אדם את הנבלה ילך ויטמא בה? ת"ל ובנבלתם לא תגעו. הא כיצד? הוי או' רשות".

א"כ לדברי הדעה הראשונה רק ברגלים יש איסור טומאה לנבלה, ולדעת אחרים זה רשות.

הרשב"ם (שם) העמיד את הפסוק שמדובר בשעה שצריכים לגעת בקודשים, וזה בדומה להעמדת רש"י והרמב"ן של הפסוק הקודם. וע"ע ברמב"ן וברד"צ הופמן מש"כ בזה.

אלא שלכל החולקים על האב"ע יקשה מה שעולה מפשט הפסוק שבגלל שהם טמאים אסור ליגע בהם במותם. הלכך נר' שגם כאן צריך לומר

[309] בתורה שבע"פ יש את ההשלמה לדינים אלו, אך התורה שבכתב באה ללמדנו שזה אשמה להיטמא לחינם.

כמש"כ לעיל שהתורה באה ללמדנו שיש להתרחק מטומאה לחינם, אף לגבי ישראל.

וז"ל הכתב והקבלה (שם): "ובנבלתם לא תגעו, רבותינו אוקמי הך קרא ברגל דוקא, אבל בלא זה אין ישראל מוזהר על מגע נבלה, אמנם זהו מעיקר הדין אבל מדרך הפרישות צריך כל אדם להפריש עצמו מן הטומאה בכל זמן כמאמרם קדש עצמך במותר לך הנכלל במאמר קדושים תהיו לדעת הרמב"ן שם בפירושו. זה נ"ל בטעם סתימת הלשון באמרו בדרך כלל ובנבלתם לא תגעו ולא הבדיל בין זמן לזמן כו' ובתנא דבי אליהו (ח"א פט"ו) והתקדשתם והייתם קדושים מכאן היה ר"ג אוכל חולין בטהרה, אמר לא לכהנים בלבד נתנה קדושה מסיני אלא לכל ישראל שנ' דבר אל כל עדת בנ"י קדושים תהיו".

הרי שהתורה מלמדת אותנו שלכלתחילה לכל אדם יש לפרוש מהטומאה, ולכן התורה כתבה לשון שמשתמע ממנו שאסור להיטמא למתים כלל. ובנוסף, התנא דבי אליהו לומד שבכלל ההתקדשות זה שכל אדם ינהג ככהן, ויאכל חוליו בטהרה, ולא יטמא לחינם.

בויקרא (פי"ד) נאמר: "וצוה הכהן ופנו את הבית כו' ולא יטמא כל אשר בבית ואחר כן יבא הכהן לראות את הבית".

המשמעות הפשוטה היא שיש לפנות את הבית כדי שלא יטמא מי שבבית, שיש להימנע מלטמא כל מה שבבית לחינם.

אולם רש"י, רבינו בחיי והרמב"ן הסבירו שזה עצה של התורה לחוס על ממון ישראל, אך לא איסור. ומ"מ נר' שגם במקרה זה התורה כתבה בלשון שמשתמע שזה איסור לטמא הדברים שבבית, כי אין לאדם להיטמא ולטמא לחינם.

ובויקרא (פט"ו) נאמר: "והנוגע בבשר הזב יכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד־הערב".

מפשט הפסוק הזה משמע שיש חובה לכל מי שנטמא להיטהר, ואין לטמא להישאר בטומאתו.

בויקרא (פי"ז) נאמר: "וכל נפש אשר תאכל נבלה וטרפה באזרח ובגר וכבס בגדיו ורחץ במים וטמא עד הערב וטהר, ואם לא יכבס ובשרו לא ירחץ ונשא עונו".

הרי שפשט הפסוק הוא שיש חובה גמורה לטמא להיטהר מטומאתו ולא להשאר בטומאתו, ומי שנשאר בטומאה – ונשא עוונו.

אף כאן הרבה מפרשים (רש"י, רשב"ם, ספורנו ורלב"ג) כתבו שהתורה קיצרה וכוונתה לומר שאם האדם לא נטהר מטומאתו ובא אח"כ למקדש אזי ונשא עוונו, וכמובן שעל פניו העיקר חסר מן הספר, שכן לא כתוב שהטמא בא אח"כ למקדש, ועי' ברד"צ הופמן (שם).

ואכן האב"ע סובר שיש עוון לכל טמא שלא נטהר, ועי' במש"כ השד"ל.

ונר' שאף לדברי המפרשים שהנשיאת העוון הכתובה היא בדווקא אם נכנס למקדש בטומאתו, מ"מ לדבריהם צ"ל שהתורה כתבה באופן שמשמע שהאיסור אף בלי הכניסה למקדש ללמדנו שבכל אופן יש לאדם להטהר מטומאתו ולא להשאר בטומאתו לחינם.

הרי לנו מעל 5 מקורות מספר ויקרא שמפשטן משמע שאין להיטמא לחינם ויש חובה להטהר בהקדש האפשרי. ואף מספר במדבר ניתן ללמוד כן.

שכן נא' בבמדבר (פ"ה): "צו את בנ"י וישלחו מן המחנה כל צרוע וכו' וכל טמא לנפש כו' ולא יטמאו את מחניהם אשר אני שכן בתוכם".

המשמעות הפשוטה שיש לשלח את כל הטמאים ממחנה בנ"י כדי שלא יטמאו את המחנה של עמ"י.

ואכן הרבה פעמים התורה אומרת שד' שוכן במחנה של בני ישראל[310], ואילו אדם טמא פוגם בהשראת השכינה במקומות שעם ישראל נמצא.

[310] בבמדבר (פל"ה) נאמר: "ולא תחניפו את הארץ אשר אתם בה גו', ולא תטמא את הארץ אשר אתם ישבים בה אשר אני שכן בתוכה כי אני ד' שכן בתוך בנ"י". וכתב

ואע"פ שהרלב"ג והבכור שור ביארו שמדובר על מחנה השכינה, מ"מ התורה כתבה באופן שמשמע שמדובר על כל א"י ללמדנו שאף מכל א"י יש להרחיק הטומאה כמה שאפשר.

וכן נאמ' בבמדבר (פי"ט): "הנגע במת לכל נפש אדם וטמא שבעת ימים כו' כל הנגע במת בנפש האדם אשר ימות ולא יתחטא את משכן ד' טמא ונכרתה הנפש ההוא מישראל כי מי נדה לא זרק עליו טמא יהיה עוד

הרמב"ן על פס' זה: "והחמיר יותר ביושבי הארץ לכבוד השכינה אשר שם והזהיר שלא נחניף אותה ושלא נטמא אותה כו'". הרי שד' שוכן בא"י במקום מגורי עמ"י.

וכן נא' בירמיה (פ"ז): "ושכנתי אתכם במקום הזה בארץ אשר נתתי לאבותיכם גו'".

וכן בויקרא (פ"כ) נאמר: "איש איש מבנ"י ומן הגר הגר בישראל אשר יתן מזרעו למלך וכו' כי מזרעו נתן למלך למען טמא את מקדשי ולחלל את שם קדשי". הכוונה לכאו' על כל א"י שהיא נקראת מקדש.

וכ"כ באם למקרא (שם): "מקדשי האמור כאן אין הכוונה על ביהמ"ק בלבד רק דרך כלל על א"י, והעם הנבחר וגם השכינה השוכנת בתוכם, והעד ולמען חלל את שם קדשי".

בבראשית (כו, ב) יצחק אבינו נצטווה: "שכון בארץ אשר אומר אליך", ודרשו בבראשית רבה (סד, ג): "שכן את השכינה בארץ", והשוו את המזבח לא"י, כפי שיובא בהמשך.

נאמר בשמות (פט"ו): "תבאמו ותטעמו בהר נחלתך, מכון לשבתך פעלת ד', מקדש ד' כוננו ידיך". י"א [רלב"ג, הפי' השני שבאב"ע והרד"ק (תהילים עח, נד)] שהר נחלתך הכוונה לי"ם.

אולם הרב אברהם בן הרמב"ם (בפירושו לתורה), האברבנאל והאב"ע (בפירושו הראשון) כתבו שהכוונה לכל א"י, וכ"כ העמק דבר, וי"א שכן דעת רש"י (כתובת סב: בד"ה מעיקרא, עי' בפירושים והערות מהרב יהושע הרטם על דרך החיים ו, י). ואכן א"י כמה פעמים נקראה הר [למשל דברים (א, כ). ועי' בשד"ל (שמות טו, יז) שהביא ראיות לזה], וכ"כ הכוזרי (מ"ב, סוף אות כ).

א"כ אפשר לומר שגם מה שנאמר 'מקדש ד' כוננו ידיך', הכוונה על כל א"י שהיא נקראת מקדש, וכן שמעתי ת"ח אחד שפירש כן.

וע"ע ברמב"ן על הפס' [אך האב"ע פירש שמדובר רק על המקדש עצמו, ולא על כל א"י]. וע"ע בויקרא (טו, לא. טז, טז. כו, יא-יב), בבמדבר (כד, ה), ובדברים (כא, כב-כג) שניתן ללמוד זאת מפסוקים אלו.

טמאתו בו כו', ואיש אשר יטמא ולא יתחטא ונכרתה הנפש ההוא מתוך הקהל[311] כי את מקדש ד' טמא מי נדה לא זרק עליו טמא הוא".

לכאו' המשמעות היא שהנטמא ממת, אם הוא לא נטהר מטומאתו – הרי שבזה הוא 'את משכן ד' טימא' וכן 'את מקדש ד' טימא'.

והרי לא נאמר פה שהאדם נכנס אח"כ למקדש עצמו, אלא משמע שעצם זה שהוא לא נטהר מטומאתו, והוא ממשיך להיות טמא בא"י שהיא כמקדש[312] - אזי התורה מקפידה עליו בזה.

ואכן כתב בדעת סופרים (שם, יג): "וכ"נ שיש בלשון זה רמז שבד"כ לא ראוי לאדם מישראל לשהות בטומאתו בזמן שהוא נמצא בקרבת מקום למקדש כמו במדבר, כי לא יתכן שלא יתקרב למשכן והוא עלול לשכוח ולהיכנס והאזהרה היא כל הנוגע כו' קרוב הדבר שיטמא".

ואף במדרש ראינו שכל א"י היא כמקום המקדש, שכן בב"ר (סד, ג) אמרו: "גור בארץ הזאת, א"ר הושעיה את עולה תמימה, מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת אף את אם יצאת חו"ל נפסלת".

ובגמ' (ב"ב קיא.): "א"ר ענן כל הקבור בא"י כאילו קבור תחת המזבח כתיב הכא מזבח אדמה תעשה לי וכתיב התם וכפר אדמתו עמו"[313].

---

[311] והרב יוחנן ברויאר הדגיש: "כי את מקדש ד' כו' פסוק זה דומה לקדמו ('את משכן ד' טמא') אלא שהוא ק' ממנו, לפי שהמילים את מקדש ד' טמא כתובות כאן לאחר העונש ונכרתה". וזה מחזק מה שנכתוב בסמוך.

[312] עי' בהערה לעיל (310) שא"י נקראת מקדש.

[313] ובעמוס (פ"ז) נא': "לכן כה אמר ד' אשתך בעיר תזנה ובניך ובנתיך בחרב יפלו ואדמתך בחבל תחלק ואתה על אדמה טמאה תמות וישראל גלה יגלה מעל אדמתו".

ובגמ' (יומא נו:) אמרי': "וכן יעשה לאהל מועד כו' השוכן אתם בתוך טומאתם אפי' בשעת שהן טמאים שכינה עמהם".

אות ב. הקשר בין קדושה לטהרה.

נא' בויקרא (פי"ט): "דבר אל כל עדת בני ישראל ואמרת אלהם קדשים תהיו כי קדוש אני ד' א-להיכם". הרי שנצטווינו להיות קדושים, והיאך ניתן להיות קדושים.

ולכאו' הדבר פשוט שהכוונה לא להטמא למתים, נבלות ושאר טומאות. שכן הרבה פעמים התורה מדגישה שהקדושה היא ההימנעות מהטומאה[314].

ואכן כתב הרמב"ן (ויקרא יט, ב): "ולפי דעתי כו' וצוה בדבר כללי שנהיה פרושים מן המותרות, ימעט במשגל כו' ויקדש עצמו מן היין במיעוטו כו' וכן יפריש עצמו מן הטומאה אע"פ שלא הוזהרנו ממנה בתורה כמו שהזכירו (משנה חגיגה ב, ז) בגדי עם הארץ מדרס לפרושים, וכמו שנקרא הנזיר קדוש בשמרו מטומאת המת ג"כ (במדבר ו, ח) כו'".

וכבר ראינו לעיל (אות א) שכ"כ הכתב והקבלה, ושהביא מתנא דבי אליהו (ח"א פט"ו): "והתקדשתם והייתם קדושים מכאן היה ר"ג אוכל חולין

---

[314] נאמר בויקרא (פי"א): "אל תשקצו את נפשתיכם בכל השרץ השרץ ולא תטמאו בהם ונטמתם בם, כי אני ד' א-לוהיכם והתקדשתם והייתם קדשים כי קדוש אני ולא תטמאו את נפשתיכם גו'".

וכן בויקרא (פ"כ) נא': "והבדלתם בין הבהמה הטהרה לטמאה ובין העוף הטמא לטהר גו', והייתם לי קדשים כי קדוש אני ד' גו'.

וכמו כן על הכהנים נא' שאין להם להטמא למתים בגלל קדושתם (עי' בויקרא ריש פכ"א).

ובבמדבר (פ"ו) נאמר על הנזיר שהוא קדוש [היות ויש לו נזר קודש על ראשו, דהיינו השיער הוא נזר א-לוהים והוא קדוש לד' שכן הוא מיועד להשרף במזבח] ואסור לו לטמא את ראש נזרו ולא להטמא אף לאביו ולאימו.

בכללי ניתן לראות שעד פרק יח (כולל) בויקרא התורה בעיקר עוסקת בענייני טומאה וטהרה, ואילו מפרק כ יותר בענייני קדושה [אם מעיינים טוב שמים לב שפרשיית העריות שבפרק יח שונה מפרשיית העריות שבפרק כ. שבפי"ח הדגש מצד הטומאה שבדבר, ואילו בפרק כ הדגש מצק שזה פגיעה בקדושה].

בטהרה, אמר: לא לכהנים בלבד נתנה קדושה מסיני אלא לכל ישראל שנ' דבר אל כל עדת בנ"י קדושים תהיו".

ואף בימי ההגבלה נא' (שמות פי"ט): "ויאמר ד' אל־משה לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלתם". אף כאן נר' שהכוונה שיזהרו מכל הטומאה. ואכן כ"כ האב"ע: "וקדשתם, שיִשמרו מכל טמא ומְטַמא".

ואף הרמב"ן פירש כן בהמשך לשיטתו, וז"ל הרמב"ן: "והנכון שיהיו קדושים שלא יגעו אל אשה ואל כל טומאה כי הנשמר מן הטומאה יקָרא מקודש כמו שאמר בכהנים אחרי לנפש לא יטמא קדושים יהיו לא-להיהם וכתיב (דבה"י ב ל, ג) כי הכהנים לא התקדשו למדי לא הטהרו כו'".

אולם עי' במו"נ (ח"ג פרק מז) אשר שלל ביאור זה, וכלשונו: "אבל אמרו יתעלה והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני אינו בעניין טומאה וטהרה כלל ולשון ספרא זו קדושת מצוות (ספרי במדבר קטו) כו' ולפי' נקראת גם העברה על המצוות טומאה". וכ"נ מדבריו בספר המצוות (מצוה קט) [315].

אולם אף בעל החינוך שלרוב נמשך אחר הרמב"ם, הוסיף (מצוה קעה): "ומ"מ אין זה ממידת החסידים ואנשי מעשה להיותם מטמאים בטומאתם, כי הטומאה מאוסה והטהרה אהובה, ונפשו של אדם מתעלה ומזדככת בטהרה".

ז"ל הכוזרי (מ"ג אות מט): "הטומאה והקדושה שני עניינים זה כנגד זה לא ימצא האחד אלא בהימצא השני ומקום שאין קדושה אין טומאה. כי עניין הטומאה איננו כ"א דבר שאסר על בעליו לנגוע בדבר מדברי הקדושה ממה שהוא מקודש לא-לוהים כמו הכוהנים ומאכלם ומלבושם והתרומות והקורבנות וביהמ"ק וזולת זה הרבה. וכן עניין הקדושה דבר שאסר על בעליו לנגוע כו' ורוב מהם תלויים במעמד השכינה וכבר חסרנו אותה כו', אבל חובות הטומאה בטלו ממנו מפני שאנו בחו"ל וכש"כ מה שאנו

[315] עי' ברש"י, ברשב"ם ובבכור שור שפירשו אחרת את 'וקדשתם היום ומחר'.

משתמשים בו מהקברות והשרצים והמצורעים והזבים והמתים וזולת זה".

א"כ בנוסף לכל המקורות שהבאנו לעיל (אות א) שמוכח מהם שהתורה נוקטת בהרבה מקומות שיש להתרחק מכל טומאה ושיש לאדם להיטהר בהקדם האפשרי, ג"כ התבאר באות זאת שבכל מצוות הקדושה זה להתרחק מכל טומאה ולחיות בטהרה[316].

אות ג. טהרת חולין בארץ ישראל.

כפי שראינו מדברי הכוזרי לעיל (סוף אות ב) בגלל הגלות בטלו הטומאות, אולם כעת שתמה הגלות ועמ"י בא"י, הרי שעלינו להקפיד על כל הטהרות ככול יכולתנו.

והנה שנינו במשנה (דמאי ב, ג): "המקבל עליו להיות חבר אינו מוכר לעם הארץ לח ויבש וכו'. ר"י או' אף לא יגדל בהמה דקה ולא יהא פרוץ בנדרים ובשחוק ולא יהא מטמא למתים ומשמש בבית המדרש. א"ל לא באו אלו לכלל".

ובאבות דרבי נתן (פמ"א, ה"ח) איתא: "כל המקבל עליו ארבעה דברים מקבלין אותו להיות חבר: אינו הולך לבית הקברות כו'".

הרי שלדברי ר"י המקבל עליו להיות חבר, הרי שיש לו להמנע מטומאת המתים, ורבנן פליגי עליה בזה.

ומ"מ אף לרבנן אסור למכור לעם הארץ לח ויבש, וכתב הרע"ב: "לח ויבש, דאין מוסרים טהרות לעם הארץ שאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י".

הרי שיש איסור לגרום טומאה לחולין של א"י, ואין איסור גרימת הטומאה דווקא בירושלים או במקדש, אלא זה דין בא"י.

---

[316] וכן ניתן ללמוד מדברי הירו' שיובאו לקמן (אות ג).

וכתב ספר התרומה (הלכות א"י): "ולא מיבעיא בימי התנאים שהם יכולים להפריש תרו"מ בטהרה ואפי' לאחר חורבן שהיה להם אפר מן הפרה שנעשית בפני הבית כו'[317] אלמא נוהגין תרומה בטהרה וגם חולין נוהגין על טהרת קודש, אלא אפי' האמוראים שהיו הרבה דורות אחר חורבן היה להן אפר פרה כו' ואפי' בסוף האמוראים דמסתמא פסקה להם הזאה לבני ישראל אפ"ה היו עולין לא"י מפני חבתן כו' ואע"ג דאסור לגרום טומאה לחולין שבא"י מן התורה כו'".

הרי שלדבריו אף כשאין מקדש, ואף בזמן שלא הקריבו קרבנות[318], מ"מ היו מקפידים האמוראים על טהרה בא"י, ואסור מהתורה לגרום לחולין של א"י טומאה.

ואין דבריו מוסכים, עי' בכפתור ופרח (פי"ז) שכתב: "אבל הר"מ כתב (פ"ז מהלכות בכורים הל' יב) שמותר לגרום טומאה לחולין שבא"י כו' וטומאת חולין שבא"י איסורא דרבנן הוא כו'".

וע"ע במשל"מ (הלכות טומאת אוכלים טז, י) שהאריך בעניין טהרה ברגלים. אבל מ"מ על עיקר דבריו שיש להימנע מלטמא חולין בא"י, ושהאמוראים היו מקפידים על זה, ונטהרים בא"י, אין הכרח לומר שיחלוק על זה.

ואכן כתב בתשובות הרי"ד (סימן כה): "דאמרי' התם: אמר רבין בר רב אדא אמר ר' יצחק אבא שאול גבל של בית רבי הוה והיו מחמין לו חמין בחיטין של תרומה שנטמאת ללוש בהן עיסה בטהרה, וקשיא לי היכי מצי רב למיכל חולין בטהרה והלא אחר החרבן היה וכיון דבטל אפר פרה מי יטהר טמאי מתים שבישראל? ונ"ל לתרץ לפי הדחק דאע"ג דחרב ביהמ"ק היה להם עדיין אפר פרה שהיה מתחלק לכל המשמרות . ועד שהספיק להם אותו האפר היו נטהרין בו טמאי מתים שבא"י ותדע שהיו נזהרין בא"י לאחר החרבן מטומאת מת דתנן בסוף אהלות כו'".

---

[317] עי' בספר אלף המגן (חקת, עמ' רלה) שהביא מקורות לזה.

[318] כמה אחרונים [המהר"ץ חיות (ח"א, ב) העמק שאלה (דב' טז) ועוד] הוכיחו שאף אחר חרבן בית שני עדיין המשיכו להקריב קרבנות.

ויעויין בספר בין כסה לעשור (לרב אליעזר יהודה בראדט, מעמ' צז) שהאריך בזה.

והנה בירו' (שבת א, ג) אמרי': "רבי חייא רובא מפקד לרב אין את יכול מיכול כל שתא חולין בטהרה אכול. ואם לאו תהא אכילת שבע יומין מן שתא. מיכן היה ר' פינחס בן יאיר או' זריזות מביאה לידי נקיות, נקיות מביאה לידי טהרה, טהרה מביאה לידי קדושה, קדושה לידי ענוה ענוה לידי יראת חט, יראת חט לידי רוה"ק, רוה"ק לידי חסידות, חסידות לידי תחית המתים, תחית המתים לידי אליהו כו' טהרה לידי קדושה - וטיהרו וקידשו כו' תני בשם ר"מ כל מי שהוא קבוע בא"י ואוכל חוליו בטהרה ומדבר בלשון הקודש וקורא את שמע בבוקר ובערב מובטח לו שהוא מחיי העוה"ב".

הרי בירו' הזה רואים ככול דברינו, שיש להקפיד על טהרת חולין בא"י כל השנה, ואם א"א כל השנה אזי לפחות שבוע ימים בשנה יש להקפיד בזה.

ורבי פנחס בן יאיר אומר שטהרה מביאה לידי קדושה. ואף מדברי ר"מ לומדים את החשיבות של טהרה בא"י.

leblibrary.co.il - ספריית לבבות

אות ד. דרכי האמורי ודרישה למתים.

איתא במסכת שמחות (ח, א): "יוצאין לבית הקברות ופוקדין על המתים עד ג׳ ימים ואין חוששין משום דרכי האמורי". משמע שאחר ג' ימים אין לפקוד את הקבר משום דרכי האמורי.

וכתב החת"ס (ח"ב, חיו"ד סימן שלח) שמכאן הרמב"ם למד שאין לבקר בבית קברות, שזה מדרכי האמורי.

אולם הרדב"ז (על הרמב"ם) כתב: "משמע כו' אבל אחר ג' יש בו משום דרכי האמורי". אלא שכתב: "פי' לבקר הקברות הוא לפתוח הקבר לפקוד את המת וזה יש בו מדרכי האמורי, אבל לפקוד הקברות מבחוץ אין חשש בזה וכן נהגו כל ישראל לפקוד את מתיהם ולהשתטח על קבריהם".

והפרישה (שצד אות ד) כתב לקהל מטעם אחר, וז"ל: "היה דוקא בימיהם שהיו מניחין המת בכוכין והיה אפשר לגלות את המת ולראות אותו".

והנה מלבד שדבריהם לא מוכרחים והם עשו אוקימתות שלא מוכרחות להקל בחשש איסור תורה, כמו כן היות ומהרמב"ם משמע להחמיר בזה הרי שיש להחמיר בשל תורה.

כתב היד פשוטה (הלכות אבל ד, ד): "אל תבקשו לטמאה בהם ודרשו בספרי (דב' יח, יב) כשהיה ר' אלעזר מגיע לפס' זה (דב' יח, ב) היה או' חבל עלינו! מה אם מי שמדבק בטומאה רוח טומאה שורה עליו, המדבק בשכינה דין הוא שתשרה עליו רוח הקדש! ומי גרם (ישעיה נט, ב) כי אם עונותיכם היו מבדילים ביניכם לבין א-להיכם, מעתה זהו שכתב רבינו שלא יפנה אדם לבקר הקברות, שהרי בכך הוא מדבק בטומאה"[319].

[319] כתב החיי אדם (סימן פט): "אותן נשים וכן עמי הארצות שהולכין על קברי מתים וכאילו מדברים עם המתים ואומרים להם צרותיהם קרוב הדבר שהם בכלל זה (ודורש אל המתים)", ועי' בדרכי תשובה (אות לו).

ובתשובות מהר"ם בן ברוך (סימן קסד) כתב: "מאוד אני נפלא על בנ"א הנודרים לילך על בית הקברות, כי קצת היה דומה לדורש אל המתים כו'", ע"ש.

הרי שמלבד האיסורים שראינו לעיל שיש בהליכה לקברות ולמקום טומאה, ג"כ משמע ממקורות אלו שיש חשש לדרכי האמורי וכן חשש ל'אל תבקשו לטומאה בהם'. ואף אם יש מקום לחלק ולומר שאין זאת בזמה"ז, מ"מ נר' שבשל תורה אין להקל ללא ראיה מוכרחת.

leblibrary.co.il - ספריית ליובביץ'

אות ה. מדברי האחרונים.

כתוב באגרת הגר"א: "ותישמר שלא תלך לבית הקברות כלל וכלל (נ"א: ששם מתדבקין הקליפות מאד, וכש"כ בנשים), וכל הצרות והעוונות באים מזה".

ובפלא יועץ (טמאה) כתב: "ראוי לאדם לזהר מכל טומאה, שהטומאה מטמטם את הלב (יומא לט.) כו'. וכן יש להזהר מלגע בנבלה וכל דבר טמא ושלא לילך בין המתים, ואזהרה שמענו מגורי האר"י ז"ל שלא לילך לבית הקברות כ"א לקבורת מת, ולכן אני נמנע מלילך בט' באב וכדו'".

וכ"כ בספר אור צדיקים (סימן כד אות קכב): "יש למנוע מלילך לבית הקברות אם לא לצורך הלוית המת כי הרוחות רעות בדקין בו שם בבית הקברות".

ולגבי מש"כ הרמ"א (תקנט, י): "והולכים (בתשעה באב) על הקברות מיד כשהולכים מביה"כ". העיר המג"א (ס"ק טו): "וכ' בכתבי האר"י דאין לילך על הקברות אלא לצורך הלוית המת ובפרט אם לא תיקן עון קרי מתדבקים בו החיצונים עכ"ל"[320].

הרי שגם על דרך הנסתר אין להטמא למתים ולשאר טומאות, שהרי האר"י, הגר"א והפלא יועץ, שהיו מבינים גדולים בחוכמה זאת, הזהירו על זה, וע"ע בספר לקדושים אשר בארץ (מעמ' כד) שהאריך בזה.

כתב המשנ"ב (שם ס"ק מא): "וכל זה היינו לילך לבית הקברות בריחוק 4 אמות, אבל לא על הקברות ממש אפי' קברי ישראל, כי יש לחוש שיתדבקו בו החיצונים".

וכתב בספר איש ההלכה (עמ' 36): "יש ליהדות יחס שלילי אל המיתה ואל המתים, מת מטמא כו' אדם שטמא במת טמא טומאת שבעה ואסור לו לאכול בקודשים כו' נזיר שנטמא למת סותר את הימים כו' ולהביא

---

[320] ואפשר שהרמ"א מדבר על חו"ל, שכל חו"ל טמאה ולכן ניתן ללכת לקברות, משא"כ לגבי השוכן בא"י. והמג"א יסבור שאף בחו"ל יש להשמר מללכת לקברות שזה טומאה וודאית מהתורה וזאת מדרבנן.

קרבן, כהני ד' אסור להיטמא למתים, כל שקדושתו למעלה מקדושת חברו איסור טומאתו חמור, כהן הדיוט מטמא לקרובים, כ"ג כו' אינו מטמא אפי' להם. ובשעה שהרבה דתות כו' קידשו את המוות כו' הכריזה היהדות טומאה ביחס למת כו' במתים חופשי כיון שמת נעשה חפשי מן המצוות (נידה סא.) כו' בירו' (ברכות ג, א) כתיב כו' כל ימי חייך כו' ולא ימים שאתה עוסק במתים כו' פקוח נפש דוחה את כל התורה כולה, וחי בהם כו', מיתה וקדושה הם שני כתובים המכחישים זה את זה כו' הגר"א, ר' יוסף בר, איש בריסק, ר"ח בנו, ר' משה בן בנו, ר' אליהו כו' לא ביקרו מעולם בבתי קברות ולא השתטחו על קברי אבות כו'".

וכן בספר דורנו מול שאלות הנצח (עמ' 159) כתב שמצרים היתה מקום פולחן המתים (חניטה) ושהרב עזריאל הילדסהיימר חשש מהחלת פולחן אצל המתים, ועדיף ללמוד ממעשי הצדיקים מלפקוד עצמותיהם ('כמעשה ארץ מצרים ...').

אות ו. לגבי קברות צדיקים.

אמרי' במסכת שמחות (ד, יב): "המלוין אותו אומרין לו לך בשלום, שנ' ואתה תבוא אל אבותיך בשלום. ומציינין את כל בית הקברות, ובונין נפש על הקבר, והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם שדבריהם הם זכרונם. ולא יפנה אדם לבקר הקברות".

הרי שאין לעשות מצבה לקבר הצדיקים, שלא יחשבו שיש ללכת לקברותיהם, אלא דברי הצדיקים הם זכרונם.

וכ"ה בירושלמי (שקלים א, ז): "תני רשב"ג או' אין עושין נפשות לצדיקים דבריהן הן זכרונן".

וכ"פ הרמב"ם (פ"ד מהלכות אבל ה"ד): "והצדיקים אין בונים להם נפש על קברותיהם שדבריהם הם זכרונם ולא יפנה אדם לבקר הקברות".

leibrary.org - ליבנת

ואכן מקום הקבר אינו מקום לתורה, וכדברי הרמב"ם (פ"ג מהלכות ק"ש ה"ב): "אין קורין לא בבית המרחץ כו' ולא בבית הקברות ולא בצד המת עצמו ואם הרחיק ארבע אמות מן הקבר או מן המת מותר לקרות".

ובהלכות אבל (פי"ג, הל' ט) כתב: "אין אומרין שמועה והגדה בבית האבל אלא יושבין דווין וכן אין אומרין בפני המת אלא דברים של מת, אבל לעסוק בדברי תורה בפניו או בבית הקברות אסור"[321].

ואכן לגבי דבריהם הם זכרונם, כתב המים חיים (סימן רז): "ומי שרוצה להתפלל בזכותם אף בביתו יוכל לעשות כן כמו שאומרים בסליחות עשה למען אברהם יצחק ויעקב וכו' אף שאין עומדים על קבריהם". שזהו רצון חז"ל באומרם לא לעשות מצבות לצדיקים שדבריהם הם זכרונם.

והנה בתנ"ך לא מצינו בשום מקום במפורש שהלכו לקברים, ואף שהוצרכו לתפילה, וכן העיר בפירוש התפילה לרב יהודה בן יקר (דף עג).

אולם במדרשים יש כמה מקומות שמשמע אחרת:

אמרי' בסוטה (לד:): "ויעלו בנגב ויבא עד חברון ויבאו מבעי ליה, אמר רבא מלמד שפירש כלב מעצת מרגלים והלך ונשתטח על קברי אבות אמר להן אבותי בקשו עלי רחמים שאנצל מעצת מרגלים, יהושע כבר בקש משה עליו רחמים".

לכאו' משמע ממדרש זה שיש מעלה ללכת ולהשתטח על קברות האבות. אלא שיש לדחות את זה מכמה טעמים:

א. אמרו בירושלמי (פאה ב, ד): "רבי זעירא בשם שמואל: אין למדין לא מן ההלכות ולא מן ההגדות כו'".

וז"ל רב האי גאון (אוצר הגאונים, חגיגה סימן סז): "הוו יודעים כי דברי אגדה לאו כשמועה הם, אלא כל אחד דורש מה שעלה על לבו כגון אפשר ויש לומר לא דבר חתוך, לפי' אין סומכים עליהם".

[321] ועי' בב"ק (טז: בתוד"ה שהושיבו) ובשו"ע (יו"ד שדמ, יז).

ובאוצרות הגאונים (חגיגה) כתבו בשם רב שרירא גאון ורס"ג: "אין סומכין ואין מביאין ראיה מכל דברי אגדה ואין מקשין מדברי אגדה".

עוד כתוב (שם): "ואגדה אומדנא נינהו כו' לכן אין סומכין על אגדה ואמרו אין למדין מן האגדות וכו' ואין סוף ותכלה לאגדות", וע"ע בנר מערבי (גליון א מעמ' שפ).

האשכול (ח"ב עמ' קעד) כותב שאין סומכים על הלכות שבמדרשים אם לא שנראה שנתקבלו לבעלי התלמוד.

א"כ אין ללמוד ממדרש זה הלכה, ובפרט שמהגמ' הירו' ומסכת שמחות התבאר אחרת.

וכתב הנוב"י (תניינא יו"ד קסא): "המדרשות והאגדות עיקר כוונתם על המוסר ועל הרמזים והמשלים שבהם והכל עיקר הדת, אבל אין עיקר כוונתם על פסקי הלכות, לכן אין למדים מהם לפסק הלכה כלל". עי' ביבי"א (ח"ז, חאו"ח סימן לד אות ד).

ב. דברי הגמ' אינם פשוטו של מקרא, שכן לא מפורש בפסוקים בשום מקום שיש הפרש במקומות שהלך כלב למקומות של שאר המרגלים. וכן לא מפורש שרק אחד מהרגלים בא לחברון ולא השאר, עי' ברשב"ם, בחזקוני וברש"ר הירש מש"כ על זה.

ואף אם נאמר שרק כלב בא לחברון, שמא בא לשמה כי זה נחלתו, עי' בפרש"י על זה. ואפשר שזה משום שהיו שמה הענקים, ובזה התווכחו כלב והמרגלים אם נוכל לנצחם או לא, וע"ע בהעמק דבר על הפס'.

א"כ אין הכרח לומר על פי הפשט כדברי המדרש, וממילא אפשר שאין המדרש בא לספר שכך היה המעשה, אלא ללמד אותנו מוסר או הדרכה. למשל ללמד שכיבוש הארץ הוא בזכות האבות, שהרי א"י ניתנה להם ובזכותם.

ואכן בספר בארות שלמה (ד, ד) כתב על המדרש הזה, שזה משל וביטוי לדבקות כלב בדרך האבות, וזוהי כוונת המדרש.

ג. בספר התמונה (תמונה ג, אות ר) כתב שמשה רבינו נקבר במערת המכפלה, והביאו דבריו כמה אחרונים[322].

למרות שזה נגד הכתוב בדברים (פל"ד) ונגד מדרשים אחרים, שכתבו שהוא נקבר בנחלתו של ראובן או גד, וכן זה נגד המסתבר [שכן עמ"י לא עבר הירדן, וכש"כ לא הגיע לחברון שהיה בה מלך עוין (יהושע י, ה)][323].

אלא כנראה הכוונה שמבחינה רעיונית משה נחשב כקבור בקבר האבות. ודומה לזה כתב רש"י לגבי בית אל וי"ם (בר' כח, יז): "אני או' שנעקר הר המוריה ממקומו ובא לכאן, וזו היא קפיצת הארץ האמורה בשחיטת חולין (צא:) שבא בית המקדש לקראתו עד בית אל", וע"ע ברש"י בר' (לז, יד).

ד. עי' במשפט כהן (סימן קמז) שכתב שאפשר שרק אצל האבות מותר ללכת לקברותיהם, ולא אצל שאר צדיקים.

ובנוסף הוא הדגיש שזה רק לבקשת רחמים אך מצוה – לא יודע מה מצוה יש בזה. ואכן במשפטי צדק (סימן עד) כתב לגבי הנודר להסתפר על קברי צדיקים: "אני העני לא ידעתי מה שורש מצוה יש בנדר זה להסתפר על קברי הצדיקים, והלא אפי' זיארא להשתטח על קברי הצדיקים לא הוה ידעי' מה מצוה יש כו'".

ה. בספר קוממיות לארצינו (מאמר נד) העיר: "המעשה כי כלב הלך לקברי אבות לא מופיע בגרסת הגדות התלמוד (שנדפס לראשונה בשנת רע"א, ממש בתקופה ההיא שנדפס התלמוד לראשונה). האם זה מפני שקיצר

---

[322] מדרש רבי דוד הנגיד (בראשית, עמ' פד), ילקוט ראובני (פר' וזאת הברכה בד"ה ה' זוגות), מגלת צפונות (ג, דף קמד:.) חומת אנך (בר' כג, יט) ועוד.

[323] אמנם בוודאי שהאחרונים הנ"ל ידעו את זה, וע"ש מה שהם כתבו לתרץ. אך מ"מ ניתן להבין שאין פשט הדברים שמשה רבינו קבור במערת המכפלה, ואין כן דעת הרבה מדרשי חז"ל.

ממה שהיה לפניו או מפני שבכת"י התלמוד שבידו לא הופיע מאמר זה?".

ו. אף לדברי המדרש לא כתוב שכלב נטמא ממש, ואפשר להבין שהשתטח בקרבתם או שהיה באופן שלא מטמא.

וניתן להביא ראיה להבנה זאת, שבגמ' בברכות (יח:) מסופר ששמואל הלך לחצר מות, ושאל המצפה איתן (שם בד"ה אזל) והרי שמואל היה כהן, והיאך נטמא במת? ותירץ שכל המעשה היה בחלום, וכ"כ המהרש"א (חידושי אגדות, שם בסוד"ה מעשה). והמהרש"ם (שם) כתב שהוא עמד רחוק מהקברים.

א"כ אף אנו נאמר שמדובר שכלב היה בריחוק מקבר האבות ולא נטמא ממש מהם או שהוא הלך לשם בחזון ובחלום.

וכ"נ ממדרש איכה רבתי (כד) שכן איתא במדרש: "אמר הקב"ה לירמיה: אני דומה היום לאדם שהיה לו בן יחידי, ועשה לו חופה ומת בתוך חופתו, ואין לך כאב לא עלי ולא על בני? לך וקרא לאברהם ליצחק וליעקב ומשה מקבריהם, שהם יודעים לבכות. אמר לפניו: רבש"ע איני יודע היכן משה קבור. א"ל הקב"ה לך עמוד על שפת הירדן והרם קולך וקרא בן עמרם כו' מיד הלך ירמיה למערת המכפלה ואמר לאבות העולם כו'".

הרי שירמיה לא הלך לקברו של משה, ואף לא יודע איפה הקבר, אלא הוא עמד בשפת הירדן, וזה ג"כ נחשב שהגיע לשמה. וכן מסתבר שהרי ירמיה היה כהן, ובודאי שלא יטמא למתים.

א"כ מכל השש דחיות הנ"ל מתברר שאין קושיא מהמדרש הנ"ל על זה שיש להמנע מלהיטמא למתים.

lebibrary.co.il - לביבליה

ישנם עוד מדרשים שניתן היה להבין בהם כמדרש הנ"ל[324], וכן בגמ' ישנם סיפורים על אמוראים שהשתטחו על קברי צדיקים[325], ואף

[324] איתא בסוטה (יד.): "אמר ר' חמא בר חנינא: מפני מה נסתתר קברו של משה כו'? מפני שגלוי וידוע לפני הקב"ה שעתיד ביהמ"ק ליחרב ולהגלות את ישראל מארצם שמא יבואו לקבורתו של משה באותה שעה ויעמדו בבכיה ויתחננו למשה ויאמרו לו משה רבנו עמוד בתפילה בעדנו! ועומד משה ומבטל את הגזרה, מפני שחביבים צדיקים במיתתם יותר מבחייהם".

ובמדרש רות (מאמר ואשה אחת): "(אישה אחת) צעקה אל אלישע באותה שעה שמת עובדיה מת אחאב. ומלך יהורם בא לקחת את שני ילדיו, מה עשתה? הלכה גועה צועקת ובוכה לבית הקברות עמדה על קברו וצעקה ירא א-להים כך וכך עושים ליתומיך".

[325] איתא בתענית (כג:): "רבי מני בריה הוו קא מצערי ליה דבי נשיאה אישתטח על קברא דאבוה אמר ליה אבא אבא הני מצערו לי, יומא חד הוו קא חלפי התם אינקוט כרעא דסוסוותייהו עד דקבילו עלייהו דלא קא מצערו ליה".

ואיתא בב"מ (פה:): "רבנן כי סלקי למתיבתא דרקיע אמר לי בכולהו מצית לאסתכולי בהו לבר מגוהרקא (מצבה) דר' חייא דלא תסתכל ביה כו' לא מצאי לאוקמא אנפשאי אסתכלי בה אתו תרי בוטיטי דנורא ומחיוהו להוא גברא וסמינהו לעיניה למחר אזלי אשתטחי אמערתיה אמינא מתנייתא דמר מתנינא ואתסאי".

ובחגיגה (כב:) איתא: "מיד הלך ר' יהושע ונשתטח על קברי ב"ש אמר נעניתי לכם עצמות ב"ש ומה סתומות שלכם כך מפורשות על אחת כמה וכמה אמרו כל ימיו הושחרו שיניו מפני תעניותיו". אולם כאן מדובר שבא לבקש סליחה מהמתים.

הוד מכון לירושלים - jlibrary.co.il

מהזוהר ניתן להבין כן[326], וכן ישנם ראשונים ואחרונים שכתבו בעד זה[327].

ולענ"ד את רוב המקורות האלו יש לדחות בדרך שכתבנו לעיל, ובנוסף מפני שכל חו"ל הוא טמא, אזי אפשר שללכת לקברות הצדיקים יהיה מותר, כי בכל אופן הכל טמא כבר, משא"כ בארצנו הקדושה, שאין להטמא בה.

---

[326] אמרי' בזוהר (אחרי עא.): "א"ר ייסא בשעתא דאצטריך עלמא למטרא אמאי אזלי' לגביהון דמיתייא והא כתיב ודורש אל המתים ואסיר. א"ל עד כען לא חמיתא גדפא דצפרא דעדן. ודורש אל המתים אל המתים דייקא דאינון חייבי עלמא דאינון מעמין עכו"ם דאשתכחו תדיר מתים, אבל ישראל דאינון זכאי קשוט כו' ושבח אני את המתים שכבר מתו בזמנא אחרא ולא השתא שכבר מתו. והשתא אינון חיין".

ושם (ח"ב לח.) אמרו ג"כ: "וכתיב (שמ' לד, כג) יראה כל זכורך את פני האדון ד', מאן פני האדון ד', דא רשב"י". ודברים אלו צ"ב.

[327] בספר חסידים (סימן תשט) כתב: "קהל אחד רצו ללכת למקום א' בא מת לאחד בחלום ואמר אל תעזבו אותנו כי יש לנו הנאה כשתלכו לבית הקברות ואם תעזבונו דעו כי תהרגו ולא חששו ונהרגו כלם".

בדרשות הר"ן (סימן ח) כתב: "ולפי' בהמצא לחכמים והחסידים בדורות, יהיה השפע שופע עליהם ובאמצעותם כו' ולא בחייהם בלבד, אבל גם במותם, מקומות קברותיהם ראוי להמצא השפע שם בצד מן הצדדים, כי עצמותיהם אשר כבר היו כלים לחול עליהם השפע הא-לוהי עדיין ישאר בהן מן המעלה והכבוד שיספיק לכיו"ב. ומפני זה אמרו רז"ל שראוי להשתטח על קברי הצדיקים ולהתפלל שם, כי התפילה במקום ההוא רצויה יותר, להמצא שם גופות אשר חל עליהם כבר השפע הא-לוהי".

ובספר העיקרים (מ"ד, פל"ה) כתב: "כשנגע האיש המת ההוא בעצמות אלישע קם ועמד על רגליו (מלכים ב פ"יג) וזהו מצד רושם שנשאר בעצמות מהדבר הא-לוהי שהיו משכן אליו. ובסיבת זה הוא שאנו משתטחים בעת צרה על קברי הצדיקים, כי מצד הרושם שנשאר בעצמות ההם מהרוח הא-לוהי שהיו משכן לו הם יותר מוכנים מזולתם להמצא על ידיהם השפע הא-לוהי".

וע"ע במהרי"ל (ר"ה יז, ד), מהרח"ו (שער רוה"ק כח:), מנחת אליעזר (א, סח), שדה הארץ (ח"ג, חאה"ע סי' יא) ומנ"י (ח"ח סימן נג).

אות ז. סיכום העולה מסימן זה.

באות א הראנו שבהרבה מקומות המשמעות הפשוטה של התורה שאסור (אף לישראל) להיטמא (למתים, לנבלות ולשאר טומאות) ושחייבים להיטהר בהקדם האפשרי. ואף שחז"ל ביארו את כל המקומות באופן אחר, מ"מ כתבנו שהתורה באה ללמדנו שיש להקפיד מלהיטמא לחינם ככול שאפשר.

באות ב התבאר שקדושה וטהרה הם שני עניינים הקשורים זה לזה בכל מקום. ובכלל המצווה להיות קדושים, יש להיטהר מטומאה ולא להיטמא לחינם.

באות ג ראינו שאף בזמן שהמקדש חרב, ואף בלי קשר להקרבת קורבנות - יש להקפיד בארץ ישראל על הרחקה מטומאה כמה שאפשר ושאין לטמא חולין בא"י. וכן הבאנו שכתבו שהאמוראים היו נטהרים מטומאת מת.

באות ד ראינו שבאופנים מסויימים יש בהליכה לקברות חשש לדרכי האמורי ולדרישה מהמתים, ומ"מ הבאנו שיש הדוחים את זה.

באות ה הבאנו כמה אחרונים שכתבו להימנע מלהיטמא למתים וללכת לבית קברות לחינם, ואף על דרך הסוד יש להימנע מזה.

באות ו התבאר שזכרון הצדיקים זה בלימוד דבריהם, ואין לעשות מצבה לקבריהם שלא יחשבו שזה העיקר. וכ"פ הרמב"ם שאין ללכת לבית הקברות לחינם.

בנוסף ראינו שיש מדרשים שמשמע מהם שיש מעלה בהליכה לקברות הצדיקים, אלא שכתבנו שאין ההל' כן[328], ובא"י יש להימנע מטומאה כמה שאפשר. ואף המדרשים הנ"ל אפשר שדיברו על דרך מוסר או

[328] שאין פוסקים כמדרש ובפרט כשסותר ההלכה. וכן משום שניתן לדחות את ההוכחה מהמדרש, וכן משום שבשל תורה יש להחמיר, אף אם יש ספק. ובפרט שיש לומר שב ואל תעשה עדיף.

שכוונתם שהלכו לקבר בחלום ובחזון או שהלך לקבר ועמד ברחוק מקום, לא במקום שניתן להיטמא.

והבאנו כמה ראשונים ואחרונים שג"כ כתבו שיש מעלה ללכת לקברות הצדיקים, ומ"מ אפשר שהם דיברו דווקא בחו"ל שהכל טמא. ואף אם דיברו בא"י, מ"מ היות ויש חשש לאיסור ומהרבה מקורות משמע שזה בעייתי ביותר, אזי עדיף לוותר על ספק איזה שהיא מעלה, מאשר להכנס לחשש לאיסורים ולטומאה, כנלע"ד.

המסקנה העולה:

יש להימנע מללכת לקברות בשביל שמחת החלאקה. והרוצים ללכת לקברות הצדיקים, יכולים לעמוד בריחוק מקום (בביתם או במקום המוקצה לכהנים) לבל יטמאו, ובזה יהיה מותר.

lebibrary.co.il - ליבוביץ ת"ת

סימן טו – עוד מנהגי גיל שלוש

א. יתבאר מהו הגיל הראוי למנהג החלאקה.

ב. יתבאר אם ראוי להקדים או לאחר את החלאקה.

ג. יתבאר עוד דברים הראוי לחנך בהם את הקטנים.

ד. יתבאר דינים העולים מסימן זה.

ה. יתבאר העולה מכלל סימנים יא-טו.

אות א. גיל מנהג החלאקה.

נברר באיזה גיל ראוי לנהוג את מנהג החלאקה. שכן ישנם שלוש שיטות בדבר.

שיטה א - בן שנתיים:

בשו"ת חיי הלוי (ח"ד סימן קיא) כתב שמנהג סקווירא לספר את התינוקות בגיל ב' שנים. ועי' בס' נטעי גבריאל (שם פ"ב הע' ב) ובס' שרשי מנהג אשכנז (שם) שכתבו עוד כמה מקומות שנהגו לעשות בגיל זה.

וכתב הרב בצלאל לנדאו (שם) שטעמם מפני שבגיל זה גומלים את התינוקות וכדמצינו שאברהם גמל את יצחק בגיל שנתיים וכן חנה גמלה את שמואל בגיל זה.

ואכן לעיל (סימן יא אות ו) כתבנו כמה מדרשים ודעות בפוסקים שמגיל זה יש מעלה ללמד התינוק תורה, ע"ש.

חומר מסחרי לייבוב - lebibrary.co.il

שיטה ב - בן ג' שנים:

הדברי יציב (חיו"ד סימן קלג) כתב שיש לעשות מנהג זה בגיל ג"ש.

וכ"כ החודש בחודשו (מובא בהקדמה לנטעי גבריאל, שם), השערי הלכה ומנהג (ח"ב סימן רצו), האפרקסתא דעניא (ח"א סימן קסא), הערוגת הבושם (שם), וע"ע בנטעי גבריאל (פ"ב ס"ב), בילקוט התספורת (פ"ג הע' 9) ובס' שרשי מנהג אשכנז (שם) שהביאו רשימה ארוכה של אחרונים שכתבו כן.

והטעם לגיל זה הוא מפני שמגיל זה הקטן יודע לדבר ויש לחנכו לתורה, וכ"כ הערוגת הבושם והאפרקסתא דעניא.

ואכן לעיל (סימן יא אות ט) התבאר שהעיקר הוא שבעת שהתינוק יודע לדבר יש לחנכו לתורה, וע"פ רוב זה בגיל ג"ש.

עוד הוסיף החודש בחודשו שזה הגיל המתאים ביותר למצוות האמונה[329].

שיטה ג - בגיל ד' או ה' שנים:

בכתר שם טוב (עמ' תקצא) כתב שבארץ ישראל המנהג לספר הקטנים בגיל ד' שנים, וכ"כ הר בצלאל לנדאו (שם) שכן נוהגים ג"כ יהודי הודו. ובשלחן גבוה (סימן תקלא ס"ק יג) כתב מעשה שגילחו בן ה' שנים.

ובהערה לכתר שם טוב כתב שהטעם לגיל זה הוא ממדרש תנחומא שיובא לקמן (סימן טו אות א) שבשנה הרביעית מקדישו לתורה. ואכן לעיל (סימן יא אות ח) הבאנו כמה פוסקים שכתבו שזמן התחלת החינוך לתורה הוא בגיל ד' שנים.

ואכן ג' שיטות אלו תואמות לג' הדעות שהובאו לעיל (סימן יא אותיות ו-ח) לגבי הגיל לחינוך לתורה ולשמע. ולפי' נראה לומר שכשם שהעלנו שם

---

[329] כשם שאברהם אבינו הכיר בוראו בגיל זה, לפי חלק מהדעות הובא לעיל (סימן יא אות ז).

שהעיקר הוא שגיל החינוך הוא בעת שהקטן יודע לדבר וע"פ רוב הוא בגיל ג"ש, כך גם בנידו"ד העיקר הוא כדעה שסוברת שזה בגיל שלוש שנים.

לכן נר' שמי שיש לו מנהג מיוחד בזה שילך אחריו, ומי שאין לו מנהג ראוי שיעשה בגיל ג"ש וזאת בתנאי שהתינוק יודע לדבר, שכן דעת רוב הפוסקים, וכן העיקר, וכפי שהתבאר שם.

אך אם אין התינוק יודע לדבר, נר' שעדיף להמתין מלספרו עד שיידע לדבר ושמיד בעת התספורת יוכלו להתחיל בחינוכו לתורה[330].

אות ב. הקדמת או איחור מנהג החלאקה.

בשו"ת ערוגת הבושם (שם) כתב שהואיל וזמן התחלת הלימוד הוא בגיל ג"ש, לכך אין להקדים כלל את התספורת קודם לכן.

וכ"כ האפרקסתא דעניא (שם), המהר"ם בריסק (ח"ב סימן צח) השערי הלכה ומנהג (שם), התשובות והנהגות (ח"ב סימן רמו) ועוד כמה אחרונים, עי' בנטעי גבריאל (שם פ"ב הע' ג) ובמנהג ישראל תורה (ח"ב הלכות ימי העומר, אות טז).

ולגבי איחור התספורת, כתב האפרקסתא דעניא (שם) שמאותו טעם גם אין לאחר התספורת, וכ"כ המהר"ם בריסק (שם).

ומ"מ לדבר מצוה ולקיים את התספורת ברוב עם מותר לאחרה, כמש"כ בהדיא הגן המלך (סימן סב) שמותר לאחר בשביל לעשות את התספורת בחול המועד ברוב עם, והובאו את דבריו בשערי תשובה (או"ח תקלא ס"ק ז), בשלחן גובה (שם) ובעוד אחרונים.

---

330 רוב ענייני החינוך אצל ילדים הם לא לפי שנים מדוייקות, אלא לפי חכמתו והתפתחותו של הילד, וכפי שהתבאר לעיל (סימן יא).

ואע"ג שלכאו' היה להקשות והרי זריזין מקימין למצוות עדיף על ברוב עם, וכדמשמע בגמ' (ר"ה לב:) וכפי שהתבאר באריכות לעיל (סימן ב אות ב, וע"ש בראיות).

מ"מ נר' שאין פה קושיא, שכן מנהג החלאקה אינו מצוה אלא שמחה, ולגבי שמחה בוודאי שיותר יש שמחה כאשר היא נעשית ברוב עם יותר מאשר נעשית בזריזות, שכן לפי רוב העם תרבה השמחה, כמש"כ תלמידי רבינו יונה (מובא בשטמ"ק כתובות יז. בד"ה וכמה)[331].

והנה לגבי איחור החלאקה, בשערי הלכה ומנהג (שם) כתב שניתן לאחר מעט, וכ"כ הנטעי גבריאל (שם הע' ב) בשם כמה מנהגים (פולין, ליטא וגור).

ואף לגבי להקדים מצאנו אחרונים שכתבו שניתן להקדים ולעשות בשנה השנייה של התינוק, עי' במנהג ישראל תורה (שם) שכתב כן בשם כמה אחרונים.

ואכן מהרדב"ז והאר"י משמע שאין זמן מוגדר כ"כ למנהג זה, וניתן לאחר או להקדים, שהרי האר"י ז"ל עשה את השמחה לבנו בלג' בעומר, ולא משמע שזה משום שבנו נולד בלג' בעומר, וכפי שכתב בתשובות והנהגות (שם).

ומדלא הדגישו הרבה אחרונים שיש גיל מדויק למנהג זה, ואף מצינו הרבה דעות הסוברים שהגיל אינו בג"ש כפי שראינו לעיל (אות א), ממילא משמע שאין להקפיד כ"כ לעשות בדיוק בגיל ג"ש.

וכפי שכתבו הפעולת צדיק (שם) והויצבור יוסף בר (ח"ד, פכ"ו סימן טו) שהיו נוהגים לעשות כבן ב' או ג' או ד' שנים, הרי שלא הקפידו לעשות בדיוק ביום ההולדת של השנה השלישית.

---

[331] ואף אם נאמר שמקיים מצוות לא תקיף, מ"מ אין זאת המצוה מוטלת על האדם שיהיה אסור לאחרה, ובכל מקרה עי' במש"כ לעיל (אות ג).

וע"ע מש"כ בשו"ת מקדשי השם (ח"א סימן עו), ולענ"ד אינו עניין לנדו"ד.

ומה עוד שכבר התבאר שהמקור לסוברים שאין לאחר הוא מהרמ"א שכתב שמיד כשיגיע לג"ש יש ללמדו אותיות, והרי כבר התבאר לעיל (סימן יא בעיקר באות ט) שאין כאן כ"כ דקדוק בתאריך, שבאמת ניתן לאחר או להקדים, והכל תלוי בחריפותו של התינוק.

ואף השבט הלוי (ח"ח סימן רו) כתב שהיות והלימוד לשלוש שנים הוא מהמדרש שהשווה את חינוך התינוק למצוות ערלה, הרי שבמצוות ערלה כמעט ותמיד אין הג' שנים שלמות, אלא הן יותר או מעט, וממילא אף אצלנו אין הג"ש מדוייקות, וניתן לאחר או להקדים מעט.

ויש להוסיף את מש"כ ספר החסידים (סימן נט): "אותם בני אדם שיש להם לעשות מצוה כגון **להתחיל ללמוד תינוקות** וכו' ואומר נמתין עד ראש חודש וכו' אין זה דרך הטוב כי מי יודע אם ימות בתוך החודש וכו' כללו של דבר מיד כשתבוא המצוה לידך עשה ואל תדחה אותה".

הרי שיש להזהר לא לאחר את לימוד התינוקות[332].

א"כ נר' שלכתחילה יש לעשות את השמחה בזמן שהתינוק יודע לדבר ומתחיל להתחנך לתורה, וכפי שכתב באוצר דינים ומנהגים (ערך שער). והיות וע"פ רוב הקטנים בגיל שלוש הילדים מגיעים לחינוך זה, לכך ע"פ רוב יש לעשות השמחה בהגיע לגיל שלוש.

אולם ניתן לאחר או להקדים מעט אם צריך, ובתנאי שהתינוק יודע לדבר. וכש"כ אם האיחור או ההקדמה הוא לצורך מצוה או בשביל ברוב עם.

עוד נר' שאם נצרך להקדים או לאחר, הרי שעדיף להקדים מאשר לאחר (אם התינוק כבר יודע לדבר), שכן היות והתינוק יודע לדבר הרי שהגיע זמנו ואין לאחר חינוכו.

אולם אם אין התינוק מדבר על בוריו יש להעדיף לאחר עד שהתינוק ידבר על בוריו.

---

[332] ונר' מדבריו שאף בתינוקות קטנים כבן ג' או ד' יש להקפיד על זה.

אות ג. דברים נוספים הראוי לעשות בגיל שלוש.

לעיל (סימן יב אותיות א-ד) התבאר שכשהקטן יודע לדבר יש לחנכו לתורה ולשמע, וזאת ע"י אמירת פסוקים בע"פ ולימוד קריאת לשון הקודש.

וכן הבאנו שיש מקומות שנהגו להמתין מלספר את הקטנים עד שמתחילים לחנכם לתורה, ואז מספרים אותם בשמחה גדולה.

כעת נראה עוד דברים שראוי לחנך בו את הקטנים.

חינוך לברכות ולתפילה:

ז"ל מסכת סופרים (פי"ח הל' ד): "יש שקורין ספר קינות בערב וכו' ומתרגם לפי שיבינו בו שאר העם והנשים והתינוקות וכו' מכאן אמרו המברך צריך שיגביה קולו משום בניו הקטנים ואשתו ובנותיו וכו'".

הרי שהיו מתרגמים בשביל שיבינו הנשים והטף, ואף אמרו לברך בקול רם בשביל האישה והטף.

ונר' שמדובר כאן אף בקטנים בני שלוש או ארבע שנים שהם יודעים קצת לברך, ולימדונו חכמים שאף שפטורים מדברים אלו, מ"מ ראוי לחנכם בהם.

וכעי"ז בירו' (ברכות פ"ד, ה"א) שרבי יונה היה מתפלל בביתו בקול כדי שילמדו ממנו בני ביתו.

הליכה לבית הכנסת:

עוד אמרי' במסכת סופרים (שם הל' ה): "וכן כל מי שהיה לו גדול ממנו בעיר היה עומד ממקומו והולך לפניו והיה משתחווה לו להתפלל בעדו ללמד שהן נאין וליבן לשמים. ולא היו מניחין בניהם הקטנים אחריהם אלא היו מוליכין אותן לבתי כנסיות כדי לזרזם במצוות".

hebrewbooks.org/lebhebrewbooks.org

הרי שהיו מוליכין בניהם הקטנים לקבל ברכות מהגדולים. וכן היו מרגילים את בניהם הקטנים לבוא לבית הכנסת כדי לזרזם במצוות.

עוד אמרי' שם (הל' ו): "ביום שהושיבו ר"א בן עזריה בישיבה פתח ואמר אתם ניצבים היום כולכם טפיכם נשיכם וכו' טף למה בא כדי ליתן שכר למביאיהן, מכאן נהגו בנות ישראל קטנות[333] לבוא לבית הכנסת כדי ליתן שכר למביאיהן". וכתבו התוס' (חגיגה ג. בד"ה כדי) שמכאן סמכו להביא קטנים לבית הכנסת.

ונר' שהטעם שיש למביאיהן שכר הוא משום שבהבאת הקטנים לבית הכנסת מחנכים אותם למצוות.

וכן בגמ' בשבת (נח:) אמרי' העושה זגין וכו' ולמטפחות ספרים ולמטפחות תינוקות וכו'. ופירש רש"י (בד"ה ולמטפחות ספרים): "כשנושאין אותן לבית הכנסת שתינוקות של בית רבן קורין שם מקשקשין בזגין והתינוקות שומעין ובאין", וכעי"ז כתב המאירי (שם בד"ה זוג).

הרי שהיו מחנכים את התינוקות לשמוע קריאת התורה.

א"כ טוב להביא את הקטנים לבית הכנסת ולהשמיע להם קריאת התורה וברכות כדי לחנכם במצוות.

כתב האו"ז (ח"ב סימן מח): "ואחר שקרא הולך הש"ץ על קטידרא וכל התינוקות הולכין ומנשקין לס"ת כשגללה הגולל, ומנהג יפה הוא זה לחנך את התינוקות למצוות וזרזם וכו' וגם מחמת שבאים קטנים לבית הכנסת נכנסת בהם יראת שמים בליבם כדתנן (אבות ב, ח) יהושע בן חנניה אשרי יולדתו, ומפרש בירו' פ"ק ביבמות (הל' ו) משום שהיתה אימו מוליכתו לבית המדרש כדי שיתדבקו אוזניו בד"ת".

---

[333] נר' שלמדו שמדובר כאן אף בקטנות, ולא רק בקטנים. שכן אם הכוונה בטף היתה רק לקטנים, א"כ איך הגמ' (קי' לד:) אמרה שאם טף חייב ק"ו שנשים חייבות. והרי ק"ו פירכא הוא, שאפשר שקטנים עדיפים מנשים שכן הם בכלל החינוך לתורה.

אלא שהגמ' הבינה שבכלל טף יש ג"כ תינוקות, ובוודאי שלפ"ז י"ל ק"ו לנשים, וכעי"ז כתב הרב בנימין תאומים (קובץ הקהל עמ' פג).

הרי שהיו מרגילין את התינוקות לנשק את הס"ת ולבוא לבית הכנסת כדי לחנכם במצוות. ואף יש בזה סיוע לקבלת יראת שמים. וכ"פ הרמ"א (או"ח סימן קמט) שנוהגין לתת לתינוקות לנשק הס"ת.

חינוך לאמירת אמן:

כתב הדרכי משה (או"ח קכד, ו): "גרסינן בסנ' (קי:) מאמתי תינוק זוכה לחיי העולם הבא משמתחיל לענות אמן שנאמר פתחו שערים ויבוא גוי צדיק שומר אמונים, אל תקרי אמונים אלא אמנים, וכתב הכל בו (הלכות תפילה, ח:.) דמשום זה יש לאדם להרגיל בניו הקטנים שיענו אמן".

הרי שראוי לחנך הקטנים בעניית אמן.

חינוך לעשיית מצוות:

ובבראשית רבה (פרק מח סימן יד) אמרי': "ויתן אל הנער, זה ישמעאל, בשביל לזרזו במצוות".

דהיינו אברהם אבינו הרגיל את ישמעאל במצוות הכנסת אורחים כדי לחנכו למצוות.

א"כ מבואר מכל זה, שאף במצוות שהקטנים פטורים בהם, מ"מ ראוי לחנכם לעשותם כדי להרגילם במצוות. ובפרט במצוות המרגילים אהבת תורה ותפילה, וכגון לבוא לבית הכנסת, לשמוע את קריאת התורה ואת הברכות, לנשק הס"ת וכדו'.

וכן במצוות המרגילים גמילות חסד כהכנסת אורחים, צדקה וכדו' ראוי להרגילם בעשיית חסד.

ומ"מ נר' שזה רק בקטן שיודע לעשות את פעולת המצווה, כגון שיודע לקחת המטבע וליתן לעני לבדו. אך אם אין הקטן יכול לעשות את מעשה המצוה, אין הוא בכלל החינוך כמבואר לעיל (סימן יב אות ד).

הוצאת ספרים ליבורין - leibrary.co.il

גלילת הספר תורה:

באשכנז היה מנהג שהקטן מביא מפה לגלילת הס"ת ועוזר קצת בגלילתה, ואף היו אומרים לו מי שבירך. ויש מקומות שנוהגים כן עד ימינו.

עיקר עניינו של המנהג הוא כדי להרגיל ולחנך הקטנים בתורה, ולכן הגיל למנהג הזה היה או ב' שנים או ג' שנים או ד' שנים, והדבר דומה למנהג החלאקה שאף הוא היה בגילאים אלו, כפי שהתבאר לעיל (אות א), והדבר תלוי במחלוקת אימתי יש להתחיל לחנך הקטנים.

וכבר ביארנו לעיל (סימן יא אות ט) שהעיקר הוא שיש להתחיל לחנך את הקטנים מעת שיודעים לדבר כראוי, וזה לרוב בגיל ג"ש.

ועי' בס' שרשי מנהג אשכנז (ח"ב מעמ' 502) שהאריך הרבה מאוד במנהג זה.

אות ד. דינים העולים מסימן זה.

באות א הובאו ג' שיטות מתי יש לעשות מנהג זה. והעלנו שהעיקר שבזמן שהתינוק יודע לדבר על בוריו ומתחיל לחנכו לתורה יש לעשות מנהג זה. ולרוב זה בגיל שלוש.

באות ב התבאר שראוי לעשות את מנהג החלאקה ביום שיודע לדבר (לרוב זה בגיל שלוש), ולא לאחר או להקדים.

אולם במקום צורך ניתן לאחר או להקדים מעט. ועדיף להקדים מלאחר (ובתנאי שהתינוק יודע לדבר על בוריו).

באות ג התבאר שטוב לחנך את הקטנים בהבאתם לבית הכנסת, בברכות, בתפילה, בלנשק את הס"ת ולשמוע קריאתה, לענות אמן וכדו'. וכן יש לחנכם בעשיית חסד.

lehlibrary.co.il - ספריית יובבי

ומ"מ כל זה רק אם התינוק יודע לעשות לבדו את הפעולה[334], אך אם אין התינוק יודע לעשות הפעולה איננו בכלל החינוך.

כמו כן הובא שיש מנהג אשכנז שכאשר הקטן מתחיל את חינוכו לתורה, הוא מביא את המפה לגלילת הס"ת ועוזר בגלילה. ושאר פרטי המנהג התבארו בס' שרשי מנהג אשכנז (שם).

אות ה. העולה מכלל סימנים יא-טו.

בסימנים יא-טו התבאר שכל עוד הקטנים לא יודעים לדבר, אין הם מתחילים את החינוך שלהם לתורה ולשמע.

ומעת שיודעים לדבר, שזה לרוב בגיל שלוש, יש לאב להתחיל ללמדם תורה ושמע. חינוך זה אינו כמו חובת החינוך שיש לילדים גדולים יותר (בני שש או תשע). שכן חינוך זה איננו חובה (אף לא מדרבנן) ואין בו גדרים ברורים, ואין צריך לחנכם בכל פרטי המצוה כאדם גדול.

מהות חינוך זה היא להתחיל להרגיל את הילד לתורה ולמצוות ולהכין אותו לקראת גיל החינוך. ונראה שאפשר לומר שזה חינוך לחינוך. שאנו מחנכים את הקטנים בני ג"ש, כדי שכשיגיעו לגיל חינוך יוכלו ללמוד תורה יותר בקלות ובהבנה.

מכיוון שהקטן מתחיל פרק חדש בחייו, בו הוא מתחיל את חינוכו לתורה ולשמע, לכן נהגו לעשות שמחה בזמן זה, ולספרו בפעם הא' שיהיה ניכר היותו מעם ישראל ומובדל מהגוים.

ובכלל החינוך כלול ג"כ לגרום לקטן לאהוב את התורה ע"י נישוקה, והבאתו לבית הכנסת, להרגילו לשמוע קריאת התורה, ולהרגילו בברכות ובעניית אמן ובעשיית חסד כפי כוחו.

---

[334] כגון שהקטן יודע לברך מעצמו או יודע להביא את המאכל לאורחים אזי ראוי לחנכו בזה, וכדומה.

סימן טז – לימוד ממצוות ערלה לחינוך הקטנים

נראה כמה דברים שניתן ללמוד לגבי חינוך הקטנים ממצות עורלה באילנות.

אות א. כי האדם עץ השדה.

איתא במדרש תנחומא (קדושים סימן יד) ובילקוט שמעוני (קדושים רמז תרטו):

"ונטעתם וערלתם - הכתוב (ויקרא יט, כג) מדבר בתינוק, שלוש שנים יהיה לכם ערלים שאינו יכול לא להשיח ולא לדבר ובשנה הרביעית יהיה כל פריו קודש שאביו מקדשו לתורה. הלולים - שמהלל לד'. ובשנה החמישית תאכלו את פריו - משעה שהוא מתחיל לקרות בתורה, מכאן ואילך להוסיף לכם תבואתו, ומכאן שנו רבותינו בן חמש שנים למקרא וכו'".

הרי המדרש לומד ממצוות ערלה באילנות לחינוך הקטנים. שכשם שאין להנות מפירות האילן בשלוש שנותיו הראשונות כך גם אין ללמד את התינוק תורה בשלוש שנותיו הראשונות.

נר' שמההשוואה בין פירות האילן לחינוך הקטנים לתורה ניתן ללמוד כמה דברים.

אות ב. בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידיך.

איתא במדרש תנחומא (קדושים סימן ח):

"כי תבואו אל הארץ ונטעתם, א"ל הקב"ה לישראל אע"פ שתמצאו אותה מלאה כל טוב, לא תאמרו נשב ולא ניטע אלא הוו זהירין בנטיעות שנאמר ונטעתם כל עץ מאכל. כשם שנכנסתם ומצאתם נטיעות שנטעו אחרים אף אתם היו נוטעים לבניכם שלא יאמר אדם אני זקן כמה שנים אני חי מה אני עומד מתייגע לאחרים למחר אתה מת וכו' לפיכך לא יבטל

leblibrary.co.il - תורת הבית

אדם מן הנטיעות, אלא כשם שמצא עוד יוסיף ויטע אפילו יהיה זקן אמר הקב"ה לישראל למדו ממני כביכול אני צריך שנאמר ויטע ד' א-להים גן בעדן מקדם".

דהיינו יש לנטוע אילנות מאכל בא"י אף אם יש כבר הרבה נטיעות, ואף אם הוא זקן וכנראה הוא לא יהנה מהנטיעות.

ונר' שהעניין הוא שהאדם בא לעולם 'לעובדה ולשומרה' (בראשית ב, טו), 'לא תהו בראה – לשבת יצרה' (ישעיה מה, יח). שהאדם צריך ליישב את הארץ. ולכן גם אדם שלא צריך עוד אילנות לעצמו, מ"מ יש לו לנטוע אילנות וליישב את הארץ.

ובכלל החיוב לשבת יצרה יש גם חיוב בהבאת ילדים. אלא שלקיום לשבת יצרה מספיק שיהיה לאדם איזה שהוא המשך, אף ילד אחד[335].

ואעפ"כ אמרי' בגמ' ביבמות (סב:): "אמר ר' יהושע היו לו בנים בילדותו - יהיו לו עוד בנים שנאמר בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח ידיך (קהלת יא, ו)".

---

[335] שכן אמרי' ביבמות (סב.): "רבי נתן אומר כו' ב"ה אומרים זכר או נקבה (למצוות פריה ורביה), אמר רבא מ"ט דר"נ אליבא דב"ה, שנאמר לא תהו בראה לשבת יצרה – והא עביד ליה שבת".

עוד אמרי' (שם): "היו לו בנים ומתו, ר' יוחנן אמר לא קיים פריה ורביה, לשבת יצרה בעי' והא ליכא".

ובגיטין (מא:) אמרי' שמי חציו עבד חציו בן חורין אינו יכול להתחתן, והקשו והרי אי אפשר לקיים לשבת יצרה. משמע שדווקא בגלל שא"א לו להתחתן ולהביא כלל ילדים לכך אין כאן לשבת יצרה, אך אם אפשר לו להביא אף ילד אחד, הרי שמתקיים לשבת יצרה.

הרי מתבאר ממקורות אלו, שבכלל לשבת יצרה מספיק שיהיה לאדם איזה המשך, ואם יש לו בן או בת (בחיים), הרי שהוא קיים את לשבת יצרה.

דהיינו למרות שיש לאדם בנים ובנות ויהיה לו המשך, מ"מ יש לו להמשיך להביא עוד ילדים ליישב עוד את העולם, ואף אם הוא זקן ולא יהיה לו מהם הנאה בחייו.

א"כ מתבאר שבין בנטיעת אילנות ובין בהבאת ילדים יש לאדם להמשיך לנטוע ולהוליד עוד ילדים ליישב את העולם.

אות ג. עיקרה בארץ ד'.

למרות שנאמר לגבי מצוות ערלה 'כי תבואו אל הארץ וגו'' (ויקרא יט, כג), מ"מ הלכה למשה מסיני שערלה נוהגת אף בחו"ל (קי' לז:).

ואכן עיקר מצוות ערלה שייכת בא"י[336], שהיא ארץ אשר ד' א-להיך דורש אותה תמיד, שההשגחה של ד' בא"י היא תמידית ועיקרית. ומ"מ אף בשאר מקומות יש השגחה ואף בהם יש לנהוג מצוות ערלה.

גם לגבי מצוות ברית המילה שהיא הסרת העורלה שבאדם, הרי שהיא המצווה הראשונה לכל אדם ובהיותו בן שמונת ימים. וכפי שהתבאר באריכות בהקדמה לספר עיקר המצוה בא"י דווקא.

ונאמר לגבי חינוך הקטנים, כתיב (דברים יא, יט): "ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם בשבתך בביתך ובלכתך בדרך ובשכבך ובקומך".

אות ד. התוצאות תלויות במעשיו של האדם.

איתא במדרש תנחומא (קדושים סימן ו):

"כי תבואו אל הארץ ונטעתם וגו' זה שאמר הכתוב (זכריה ח, יא) 'לא כימים הראשונים אני וגו'', מהו לא כימים הראשונים כו'? כיון שישראל יצאו ממצרים והיו מהלכין במדבר הוריד להם הקב"ה את המן וכו' והעלה

[336] ויש הבדל בדין ספק ערלה בין א"י ולחו"ל, עי' בקי' (לט.).

להם את הבאר והיה כל שבט ושבט עושה לו אמת המים ומכניס אצלו והיה נוטע בו תאנים ורימונים ועושין פירות בן יומן וכו' ומשנסתלק הבאר מה כתיב שם (במדבר כ, ה) 'לא מקום זרע ותאנה ורימון וגו', א"ל הקב"ה למשה אמור להם לישראל כשתכנסו לארץ אני מחזיר לכם את כל הטובה וכו' כיון שבאו לארץ התחילו חוטאין וכו' ולא היתה עושה פירות כראוי וכו' אבל לעתיד אין הקב"ה עושה כן וכו'".

דהיינו לפי התנהגות עם ישראל כך האילנות נותנים פירות, שאם ישראל מתנהגים ע"פ התורה, הרי שהפירות גדלים במהירות והרבה, אולם אם חלילה הם חוטאים אזי יש עיכוב גדול בגדילת הפירות.

ואפשר שאף בגידול ילדים כך הוא. שגידול ילדים הוא דבר קשה הדורש הרבה עמל, וכדכתיב (בראשית ג, טז): "הרבה ארבה עצבונך", ופרש"י: "זה צער גידול בנים". ומשמע שקודם החטא זה לא היה כ"כ קשה.

וכן לגבי גידול האילנות, כתיב (שם, יז): "ארורה האדמה וכו' בזעת אפיך תאכל לחם", שאחר החטא גידול האילנות והתבואה נעשה קשה, ודורש הרבה עמל ויגיעה.

ואפשר שכשם שלגבי אילנות נאמר שאם ישראל הולכים בדרכי התורה, הרי שמבורכת האדמה ונותנת פירות ללא עמל וייגע, כמו כן בגידול הילדים אם הולכים בדרכי התורה הרי שהם יתברכו והחינוך יהיה בנקל וללא עמל וייגע כ"כ.

אות ה. הגדילה נעשית בשלבים.

במצוות ערלה מצאנו דבר מיוחד, שכאשר נוטעים אילן יש לו ג' שלבים.

שלב א' כל הפירות אסורים לגמרי, אף בהנאה. שלב ב' בשנתו הרביעית של האילן (מטו' בשבט) הפירות הם נטע רבעי, ודינם שהם מותרים באכילה רק באופנים מסויימים. שלב ג' מהשנה החמישית (מטו' בשבט) והלאה הפירות מותרים לגמרי.

lebibrary.co.il - הוד מסכת ליבי

ואפשר שניתן ללמוד מכאן לגבי חינוך הקטנים שיש לחנכם בשלבים, ולא בבת אחת. למשל חינוך למצוות קריאת שמע. תחילה אין מחנכים את הקטנים כלל, אח"כ (מזמן שהתינוק יודע לדבר) מחנכים אותם לומר שמע ישראל וגו', אבל אין מקפידים שיאמר את כל הפרשיות, ולא מקפידים על בעונתה וכדו' כפי שהתבאר לעיל (סימן יב אות ד). וכשגדלים יותר מחנכים אותם לקיים את המצווה עם כל פרטיה ודקדוקיה.

אות ו. לכל אחד יש קצב משלו.

לעיל הבאנו את המדרש תנחומא שלומד חינוך הילדים ממצוות ערלה, שכשם שאין נהנים מהאילן בשלוש שנותיו הראשונות, כך גם אין ללמד את התינוק תורה בשלוש שנותיו הראשונות.

אולם יש לשים לב ששלוש השנים של מצוות ערלה אינם שלוש שנים שלמות על פי רוב. שכן אם למשל נטעו את האילן בר"ח תמוז, הרי שבראש השנה עלתה לאילן שנה ועוד שנתיים וארבע וחצי חודשים בטו' בשבט יהיה האילן בשנתו הרביעית, אע"פ שעברו עליו רק כשנתיים וחצי.

ולהיפך, אם נטעו את האילן בטו' באלול, הרי שרק אחרי שנה ושבועיים יהיה האילן בן שנה, ועוד שנתיים וארבע וחצי חודשים האילן יהיה בשנתו הרביעית, אע"פ שהאילן באדמה כבר כשלוש וחצי שנים.

הרי לפנינו ב' אילנות שא' באדמה כשנתיים וחצי וא' כשלוש וחצי שנים, ואעפ"כ שניהם יהיו באותו זמן בשנתם הרביעית.

ונראה שניתן ללמוד מכאן גם על חינוך הקטנים. שיש קטנים שגדילתם מהירה ויש שגדילתם יותר איטית, וקמ"ל שכל חד לפום חורפיה, ואין ליתן שיעור קצוב ומוגדר לכולם.

ואכן התבאר לעיל (סימן יא אות ה) שמה שאמרו במדרש שלוש שנים, זה ע"פ רוב אך באמת הגדר הוא כל חד לפום חורפיה.

הורדת ספרים לחינם - lebinarya.co.il

אות ז. החינוך והגדילה בסיעתא דשמיא.

מצוות ערלה שייכת רק בפירות האילן, ולא בירקות, ככתוב (ויקרא יט, כג) 'ונטעתם כל עץ מאכל'.

ואף א"י מצינו שהשתבחה דווקא בפירות האילן (דברים ח, ח) "ארץ וכו' וגפן ותאנה ורימון וגו'"[337]. וזה בשונה ממצרים שהשתבחה בירקות ובפירות האדמה, ככתוב (במדבר יא, ה): "זכרנו את הדגה אשר נאכל במצרים ואת הקישואים ואת הדלועים ואת האבטיחים וגו'".

ונר' שההבדל העיקרי בין פירות האילן לבין ירקות הוא שלפירות האילן יש גזע חזק שממנו יוצאים ענפים שעליהם נמצאים הפירות, ואילו לירקות אין גזע חזק, אלא יש ענפים חלשים ורכים ופירותיהם נסרכים על הארץ.

ואפשר שטעם הדבר[338] משום שבמצרים החומריות גדולה וכביכול לא מורגש הצורך להתפלל לגבוה, וכשם שיש להם תמיד מים מהנילוס ואינם צריכים להתפלל לגשמים, כך גם האוכל שלהם הוא מפירות האדמה הנסרכים על הקרקע ונמשכים אחר החומר כביכול.

ואילו בא"י השפע נובע ישירות מההשגחה העליונה וניכר היותם מונהגים מגבוה, ולכן עיקר השבח הוא דווקא מפירות האילן המנותקים ומוגבהים מהקרקע, ועולים גבוה למעלה.

וכן חינוך הקטנים נמשל דווקא למצוות ערלה השייכת דווקא באילנות, מפני שהקטנים תחילה נמשלו לחזיר שמסרכים על הקרקע ומתלכלכים תדיר (עי' במדרש קהלת רבה, פר' יא עה"פ הבל הבלים), וממילא אין ראוי להקדישם לד'.

---

[337] ואין להקשות מחיטה ושעורה שהם תבואה. שכן הם אינן נאכלין כמות שהן, אלא רק אחר עמל רב, 'בזיעת אפיך תאכל לחם', עי' בגמ' בפס' (קיח.). עוד יש לומר שקודם החטא החיטה היתה עץ, עי' סנ' (ע:).

[338] עי' בילקוט התספורת (פ"א הע' 8) טעם אחר בזה.

אולם כשגדלים ומתעלים ויודעים לדבר, הרי שהם במעלת אדם, וניכר שהם לא כבהמות (שפניהם לקרקע) ואז ראוי להקדישם לד' יתברך.

אות ח. תחילתו בוסר וסופו פרי מאכל.

הרמב"ן (ויקרא יט, כג) והחזקוני (שם) ביארו שטעם מצוות ערלה הוא מפני שהפרי תוך ג"ש הוא מועט ומזיק לגוף, ואין ראוי לאוכלו ואף לא להביאו לד'.

אולם בשנתו הרביעית הפרי ראוי להקדישו לד' ואחר שהקדישו הפירות לד' בשנה הרביעית, הרי שהפירות נעשים מותרים לגמרי בשנה החמישית.

ונר' שאף בתינוקות יש לומר כן, שעד גיל שלוש אין להם הבנה, ואף ההבנה שיש להם היא מאוד מועטת ויכולה להזיק, וכן הם מלוכלים בצואה, כדברי המדרש (קהלת רבה, שם). ולפיכך יש להמתין מללמדם תורה עד אחר ג"ש.

אות ט. חיבור לכלל ישראל.

יש עוד מקום לומר שטעם מצוות ערלה כדי לזכור שאין הארץ שלנו, אלא של ד' היא. ולכן אנו לא נהנים מהאילנות כמה זמן בתחילת גידולם כדי להזכיר לנו זאת.

ואף בתינוקות שמא תחילה יש לסמן את התינוק שאין הוא עדיין נכנס ממש לקהל, ולכך מאריכים את שערו לסימן היכר.

וכאשר התינוק מגיע לגיל שלוש וראוי הוא להיות בכלל הקהל אזי מספרים את שערו כמנהג החלאקה, עי' מש"כ לעיל (סימן יג אות ב).

וכשם שמספרים את ראש הנזיר (במדבר ו, יח), המצורע (ויקרא יד, ט) והלויים (במדבר ח, ז) כשהם סיימו את חייהם האישיים ונכנסו לקהל.

hebrewbooks.co.il - הוד מכון ירושלים

וכך ביאר זאת הרש"ר הירש (ויקרא יד, ט), וז"ל:

"תגלחת של מצוה ביחס לשיער כל הגוף וכו' נר' שזה הצד השווה שבין שני אלה (נזיר ומצורע), בשני המקרים יש להוציא אנשים מכלל חייהם המיוחדים רק לעצמם ולהביא אותם לידי התבטלות. כן הדבר בלויים עד כה הם חיו רק חיים פרטיים והיתה זו זכותם, אך מכאן ואילך עליהם להיכנס לעבודת הכלל וכו'. השיער בא להגן על הגוף ולהרחיק מעליו את השפעות העולם החיצוני הוא החומר המבודד את הגוף, נמצאת אומר הסרת כל השערות מהגוף מפקירה אותו להשפעת העולם החיצוני וכו'".

ולכן הקטן עד ג"ש מופרש ומובדל בשערו הארוך, היות והוא לא מתאים כ"כ להיכנס לכלל שכן הוא יותר פרטי וחושב רק על עצמו. אולם בשנתו הרביעית ראוי הוא להיכנס לכלל ולהתחנך לתורה ומסירים את אריכות שערותיו.

אות י. החינוך אינו בהתרחקות קיצונית מהחומר.

כשהקטן בן ג' שנים נוהגים לספר שערותיו ולהשאיר לו את פאות ראשו, עי' לעיל (סימן יג אות ג). ובירו' (פאה פ"א, ה"ד) הקישו את דין הקפת פאת האילן להקפת פאת הראש.

ונר' שיש כאן רמז כמש"כ הרבינו בחיי (ויקרא יט, כז) שעניין מצוות הפאה הוא שאין ראוי לאדם לכלות את כל החומר, אלא יש לו להשאיר מעט החומר כמה שנצרך לו ויכלה את שאר המותרות.

ואפשר שאף בחינוך התינוק יש ללמוד מכאן שאין לנתק אותו מהחומר לגמרי, אלא יש ליתן לו לדבר עם חבריו ולשחק עימם כמנהג הילדים, ולחנכו לתורה כפי כוחו בשאר הזמן.

אות יא. סימן לגאולה.

אמרי' בסנ' (צח.): "ואמר רבי אבא אין לך קץ מגולה מזה, שנאמר (יחזקאל לו, ח) ואתם הרי ישראל ענפיכם תתנו ופריכם תשאו וגו'".

וכן במגילה (יז:) אמרי': "למה ראוי לומר קיבוץ גלויות לאחר ברכת השנים דכתיב ואתם הרי ישראל וגו'".

ובכתובות (קיב:) אמרי': "אמר רבי חייא בר אשי אמר רב עתידין כל אילני סרק שבא"י שיטענו פירות שנאמר (יואל ב, כב) 'כי עץ נשא פרי וגו'".

ואף כל המעלות והשבחים על פירות א"י אינם מתקיימים בגלות, שכאשר ישראל בגלות כתיב (ויקרא כו, לב) 'ושממו עליה אויבכם'. ופירש הרמב"ן (שם, טז): "היא בשורה טובה מבשרת בכל הגלויות שאין ארצנו מקבלת את אויבינו וכו'".

וכעי"ז כתב הרד"ק עה"פ (ישעיה סב, ה) 'כי יבעל בחור בתולה יבעלוך בנייך וגו', וז"ל:

"כי כמו שיבעל בחור בתולה שהוא דבר נאה ומתקבל וכו' כן א"י כל זמן שלא היו בניה בתוכה אע"פ שהיו יושבים בה אומות העולם לא היתה נקראת בעולה כי לא היו מתקבלים בה ולא היה נאה שבתם בה אלא כמו זקן עם בתולה וכו'".

דהיינו השפע של א"י, הוא רק כאשר עם ישראל בה.

ונר' שיסוד הדברים הוא שהגאולה היא דווקא כשעם ישראל בא"י ויש שפע גשמי (כגון בפירות הארץ) ושפע רוחני (ומלאה הארץ דעה את ד').

וביחזקאל (שם, לג-לז) נאמר: "כה אמר ד' א-לוהים ביום טהרי אתכם וכו' והושבתי את הערים וכו' והארץ הנשמה תֵעבד וכו' עוד זאת אידרש לבית ישראל לעשות להם ארבה אותם כצאן אדם וגו'".

jewishlibrary.co.il - הרב מסילת ישרים

הרי שבזמן הגאולה גם הפירות ירבו וגם הבנים ירבו, שיש שייכות מהותית בין שניהם. ובספר גדרי החופה וברכותיה (בהקדמה) התבאר באריכות הקשר בין הדברים, ע"ש.

אות יב. סיכום סימן זה.

המדרש משווה בין חינוך הילדים למצוות העורלה של אילנות, וראינו שניתן ללמוד מהשוואה זאת כמה הדרכות בחינוך הקטנים.

lebilibrary.co.il - הוד מספריית ליובביץ

פרק מילת הגוי

בפרק זה (ביחד עם הפרק שלאחריו) יתבאר האם מותר לישראל למול גוים או שמא אסור, ובאיזה אופנים.

סימן יז: יתבאר שהאיסור למול את הגוים הוא רק באופן שמל אותם לצורך רפואה, שכן אסור לרפאותם. ודין זה אף בגוי שאינו עוע"ז.

סימן יח: יתבאר שגוי המל לשם מצוות מילה יש לו שכר על זה, ומותר (או מצוה) למולו לשם מצות מילה, ואף אם תהיה לגוי רפואה עקב המילה – מותר למולו כאשר כוונתו לשם מצוה.

סימן יט: יתבאר שדעת רב נטוראי גאון לאסור מול את הגוי, ודנו מה המקור לדעה זאת ובאיזה אופן מדובר.

סימן כ: יתבארו שישה טעמים שהובאו באחרונים להסביר את דעת רב נטוראי גאון. וחלק כתבנו לדחות וחלק לקיים.

סימן כא: יתבאר שייכות מצוות מילה בגוים הדרים בסמיכות עמ"י. ויתבאר שהרבה אומות היו נוהגים במילה, כגון מצרים, ונוכיח שאין עניין מצוות המילה כדי להיבדל מאוה"ע.

סימן כב: יתבאר שמדברי הירושלמי עולה שמותר למול את הגוי ביום חול, אך לא בשבת.

סימן כג: יתבאר שבבן ישראל מהגויה י"א שחמור דינו מדין הגוי וי"א שדינו קל יותר. ולמעשה כתבנו שאין לחלק ודינו כדין גוי לכל דבר.

סימן כד: יתבאר שלמרות שבני קטורה חייבים במילה, מ"מ אין להתיר מטעם זה למול סתם גוי (משום ספק שמא מבני קטורה הוא).

סימן כה: יתבארו דינים העולים מפרק זה.

פרק הנספחים: בו יש כמה סימנים הקשורים לנידון שלנו.

סימן יז – מילת גוים בשביל רפואה

נבאר אם מותר למול גוי לשם רפואה.

איתא במסכת ע"ז (כו:) : "ת"ר ישראל מל את העובד כוכבים לשם גר לאפוקי לשום מורנא דלא".

ופירש רש"י (בד"ה לאפוקי): "לשום מורנא, תולעת שיש לו בערלתו דלא, דאסור לרפאותו בחינם דהא אמרן לא מעלין ולא מורידין".

הרי שאם יש לגוי מורנא במקום הערלה אסור למולו משום שמרפאהו בכך ואסור לרפאות את הגוים. ומ"מ אם זה בשכר עולה מרש"י שמותר למולנו, מכיון שלדעת רש"י[339] מותר לרפאות גוים בשכר. וג"כ משמע שאם אין לגוי מורנא מותר למולו אף בחינם, שהרי אין בכך רפואה. ואף הפסקי הרי"ד (שם בד"ה ישראל מל) כתב כרש"י.

וכן דעת התוס' (בד"ה לאפוקי), התוס' ר' אלחנן (בד"ה לאפוקי), הרמב"ם (פ"ג מהלכות מילה ה"ז, ובשו"ת סימן קמח מהדו' מקיצי נרדמים, ובסימן ס' במהדו' פאר הדור),

---

[339] ומבואר ברש"י הנ"ל שטעם האיסור לרפאות גוי הוא משום שאין מעלין את הגוים. ועיין בתוס' רא"ש (גיטין ע. בד"ה עביד) שכתב שמקורו של רש"י הוא מגיטין (ע.) שמסופר שם דרב שימי ריפא גוי, ע"ש.

אמנם יש להקשות על רש"י, והא מבואר בגמ' (ע"ז כו., ע"ש) דאף בשכר אסור להעלות את הגוים אם אין איבה, וכן הקשו התוס' ר' אלחנן (שם בד"ה לאפוקי), והכנה"ג (יו"ד סימן קנח על הב"י אות ג).

ואין לתרץ כמו שכתב התוס' רא"ש (שם) שיש הבדל בין לרפאות גוי שמותר בשכר לבין להוליד ולהניק גוי שאסור אף בשכר, שהרי רש"י מבאר שהאיסור לרפאות גוי הוא משום שאין מעלין ואין מורידין, והרי מבואר בגמ' (ע"ז שם) דאף בשכר אסור להעלות את הגוי בדליכא איבה.

ואף התירוץ השני של התוס' רא"ש שההיתר הוא בגלל שהישראל רוצה להתלמד, אין מתיישב עם דברי רש"י, שהרי מבואר בהדיא מרש"י שאף בלא להתלמד מותר למולו.

הלכך נר' שהעיקר הוא כמו שביארו התוס' (שם בד"ה לאפוקי) שרש"י מיירי שאם לא ימול את הגוי בשכר יהיה איבה, וכן ביאר הכנה"ג (שם) את דעת רש"י. וע"ע במש"כ הכנה"ג ליישב את דברי רש"י הנ"ל, ובצדק הוא חזר מדבריו.

הראב"ד (בד"ה לאפוקי), הפסקי הריא"ז (סעיף יא), הריטב"א (בד"ה לאפוקי), הטור (יו"ד סימן רסח) והמאירי (בד"ה ישראל).

כל הראשונים האלו סוברים שהגמ' אסרה למול את הגוי מטעם שמרפאו מהמורנא. וממילא עולה מדבריהם שאם אין לגוי מורנא מותר למולו. ואף אם יש לגוי מורנא יהיה מותר למולו באופנים שמותר לרפאות גוי[340].

---

[340] התוספות (שם, ובגיטין ע. בד"ה רב), התוס' ר' אלחנן (שם), התוס' רא"ש (גיטין ע. בד"ה עביד), הסמ"ג (לאוין מצוה מה) והמרדכי (ע"ז סימן תתג) ס"ל שמותר לרפאות גוי כדי להחכים וע"י כך יידע לרפאות ישראל, וכ"פ הרמ"א (יו"ד קנח, א).

וכן הם סוברים שמותר לרפאות גוי בשכר אם יש איבה, וכן ביארנו בהערה הקודמת את דעת רש"י וכ"כ התוס' שאנץ (ע"ז כו. בד"ה לאפוקי), הריטב"א (שם) והמאירי (שם).

וכן מתבאר מדברי הרמב"ם (פ"א מהלכות ע"ז הל' ב) והטור (יו"ד סימן קנח) שאם חושש מפני איבה או שמתיירא מהגוים מותר לרפאותם בשכר, וכ"פ השו"ע (שם).

ומ"מ נחלקו הראשונים אם מותר לרפאותם בחינם כשיש איבה. שמדברי הרמב"ן (תולדות האדם, ענייני הקבורה), הריטב"א (ע"ז כו. בד"ה בשכר ובד"ה יכלה, ובדף כו: בד"ה לאפוקי), הראב"ד (שם בד"ה אר"י) והראב"ן (סימן תצד) מבואר שכל שיש איבה מותר לרפאות אף בחינם, וכ"פ הרמ"א (שם).

אך מדברי הרמב"ם (שם), הטור (שם) והר' יהונתן מלונייל (בד"ה בשכר) מבואר בהדיא שאף בדאיכא איבה רק בשכר שרי, וכ"פ השו"ע (שם).

ונר' שטעמם הוא, שאם ירפא בחינם הרי שיש כאן מתנת חינם, וכמש"כ הר' יהונתן מלוניל. [ומש"כ הב"י (ריש סימן קנח) צ"ע, וכבר העיר על זה המשאת מלך (סימן ע), וע"ע בס' מבשר טוב (משפטי הגירות, סימן ח)].

ועי' בחת"ס (חיו"ד סימן קלא) שכתב שלפי הרמב"ן מותר לרפאות גוי אם הגוי יוכל להתרפאות ע"י אדם אחר, ולפי הרמב"ם והר' יונה גם בזה אסור, וע"ש שהעלה שניתן לסמוך על הרמב"ן, ועי' בשבט הקהתי (ח"ד, סימן רמו אות ד).

וכן עי' בצפנת פענח (על הרמב"ם פ"י מהל' ע"ז ה"א) שלפי דבריו נדחית ראייתו של החת"ס.

hebrewbooks.co.il - אוסף מספרים לדורות

הב"י (רסח, ט) הביא את דברי רש"י שטעם האיסור הוא משום רפואה[341].

והרמ"א (שם) פסק כן בהדיא, שכן אחרי שהשו"ע כתב שמותר למול גוי שיש לו מורנא בערלה אם מתכוון הגוי למצוה, אולם אם אינו מתכוון למצוה אסור. הוסיף על זה הרמ"א: "ובמקום שמותר לרפאות העובד כוכבים מותר בכל עניין, ועיין לעיל סימן קנח".

דהיינו האיסור כאן הוא רק משום רפואה, וממילא באופנים שמותר לרפאות את הגוי יהיה מותר ג"כ למולו.

וכן מדברי הלבוש (שם), הט"ז (שם ס"ק טו) והש"ך (שם ס"ק טו) מבואר שהאיסור הוא רק משום רפואה, וכ"כ התפארת משה (שם), התועפות ראם (שם) והיבי"א (שם אות ד, ואות יב)[342].

ויש להעיר, שהאיסור לרפאות גוים שייך אף בגוים שאינם עובדי ע"ז, וכמבואר בהדיא בשו"ת הרמב"ם (שם בסוף התשובה) שכתב: "ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי".

וכן משמע מהרמב"ם בהלכות מילה (שם) ובהלכות רוצח (סוף פ"ד) שכתב לגבי דין זה 'גוים' סתם, ולא כתב עובד ע"ז, וכ"כ בס' מבשר טוב (משפטי הגירות, סימן ט).

---

[341] השו"ע כתב שאסור לישראל למול גוי שיש לו מורנא בערלתו מפני שלא נתכוון למצוה. והוא לא כתב את הטעם שכתבו הרמב"ם והטור מפני שאין מעלין את הגוים. ולכאו' יש מקום לפרש את השו"ע, שכל החידוש בדין זה הוא שאם גוי רוצה למול ומתכוון למצוה מותר למולו, אע"פ שיש בכך רפואה, ולפ"ז אין ראיה שהאיסור אצלנו הוא רק משום רפואה.

[342] ולקמן (סימן יט) נביא דעות שחולקים על זה.

הבית יהודה (לר' יהודה עייש, יו"ד סימן ד) כתב שיש לדייק כן ג"כ מזה שהרמב"ם למד דין זה מהפס' 'לא תעמוד על דם **רעך**', והרי כל הגוים (אף אלו שאינן עוע"ז) אינם בכלל 'רעך'[343].

וכן מבואר בתוס' רא"ש (גיטין ע. בד"ה עביד), בתוס' ר' אלחנן (ע"ז כו. בד"ה הגוים), בטור (יו"ד סימנים קנח ו - רסח), וכ"פ השו"ע (שם).

ואע"ג שהכס"מ (פי"א מהלכות ע"ז ה"ב) כתב שמדברי הרמב"ם בפי"א מהלכות ע"ז משמע שהאיסור הוא רק בעובדי ע"ז, שהרי הרמב"ם הזכיר בכל מקום עכו"ם. מ"מ אין נר' לדייק כן, שהרי הרמב"ם כתב שם (בסוף הל' ד): "ואסור ליתן להם מתנות חינם אבל נותן הוא לגר תושב", משמע שדוקא לגר תושב מותר הא לשאר הגוים אסור.

א"כ אין לדייק שהרמב"ם דיבר רק בעובדי ע"ז, ובפרט שראינו שהרמב"ם בשו"ת כתב בהדיא שדין זה הוא בכל הגוים[344].

אמנם עי' במאירי (ע"ז בדף כו. בד"ה הרבה, ובדף כו: בד"ה ישראל) שכתב שדין איסור רפואה בגוים ודין לא מעלין ולא מורידין נאמרו רק על האומות הקדומות שהיו אדוקים בעבודת האלילים, ולא היו אדוקים בדרכי הדתות, ע"ש.

ונר' שדעתו היא דעת יחיד, ולא מצאנו אחד משאר הראשונים שכתב חילוק זה, ואף האחרונים לא נקטו כדבריו.

---

[343] ועיין בס' מבשר טוב (שם) שהתקשה על זה שבהלכות רוצח הרמב"ם למד דין זה מהפס' 'לא תעמוד על דם רעך', ואילו בהלכות ע"ז הרמב"ם למד זאת מהפס' 'לא תחנם'.

[344] ועוד הקשה הכנה"ג (שם) שהסמ"ג כתב שהרמב"ם סמך להיות רופא לישמעאלים משום איבה, ולכאו' מכיון שאין הישמעאלים עובדי ע"ז, הרי שאפשר שלכך היה מותר לו לרפאותם לפי דעת הכס"מ.

וכתב לישב שאפשר שהסמ"ג כתב ישמעאלים לאו דוקא. ועוד כתב שאפשר שהישמעאלים במצרים היו עובדי ע"ז. אולם כמובן שתירוצים אלו דחוקים, ומפשטן של דברים נר' בברור שדין זה שייך בכל הגוים.

lebibrary.co.il - ליבי ספרים

סימן יח – מילת גוים לשם מצוות מילה

נבאר אם מותר למול גוי לשם מצוות מילה, והאם יש לו שכר עליה.

בגמ' במסכת ע"ז (שם) אמרי': "ת"ר ישראל מל את הגוי לשום גר לאפוקי לשום מורנא דלא".

יש להקשות על זה, שמכיון שהתבאר לעיל (סימן יז) שהאיסור למול גוי הוא רק משום רפואת המורנא, א"כ לכאו' היה לגמ' לכתוב בהדיא שאם יש מורנא אין למול את הגוי ואם אין מורנא מותר למולו.

כמו כן יש לברר האם כוונת הגמ' שרק לשם גירות מותר למול את הגוי או שמא יש עוד כמה אופנים שמותר.

והנה דבר זה מבואר בהדיא בשו"ת הרמב"ם (שם), וז"ל: "מותר לישראל למול הגוי אם רוצה הגוי לכרות הערלה ולהסירה לפי שכל מצווה שהגוי עושה נותנין לו עליה שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה וכו' וכמו שביארנו בסוף חיבורנו הגדול, ומאחר שאמרה הברייתא ישראל מל את הגוי לשם גר כו' היה עולה בדעתינו שלא אמרה לשם גר אלא למיעוטי מילת הגוי ושאסור למולו אם יישאר בגויותו גוי מהול, **ולכן ביאר לנו התלמוד שאין כוונת לשם גר למיעוטי לשם מילה כשהוא גוי, אלא למעוטי מורנא וכו' אסור לישראל לחתכה כדי לרפאו ולהצילו אע"פ שבכריתתו יש אופן מה מן המצוה, הואיל ואין כוונתו לימול ואינו מתכון אלא להתרפאות לבד וזה אסור** וכו', ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי וכו'".

הרי שביאר לנו הרמב"ם שבגלל שהתוספתא כתבה ישראל מל את הגוי לשם גר, היינו חושבים שרק לשם גירות מותר למול את הגוי, אך לא לשם מצוות מילה. לכך הגמ' השמיעה לנו שרק אם יש מורנא אסור למולו משום שמרפאו בכך.

אולם למול את הגוי לשם מצוות מילה מותר, מפני שהגוי מקבל שכר על כל מצוה שהוא עושה (כמי שאינו מצווה ועושה). ואם ברור לנו שכוונת הגוי היא למצוה הרי שמותר למולו אף אם יש לו מורנא.

ולגבי מה שכתב שכל מצוה שגוי עושה יש לו עליה שכר, כ"כ ג"כ בהלכות מלכים (פ"י, ה"י)[345], וז"ל: "בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל עליה שכר אין מונעין אותו[346] לעשות אותה כהלכתה".

וכן מבואר בפירוש המשניות לרמב"ם בסוף פ"ג של מסכת תרומות, ע"ש. וע"ע באגרת השמד (אות ג) שג"כ מוכח כן. וכן ביאר הרדב"ז (על הרמב"ם הנ"ל) את דברי הרמב"ם, ע"ש.

וכן מתבאר בהלכות מילה (פ"ג הלכה ז) לרמב"ם, וז"ל: "גוי[347] שצריך לחתוך ערלתו מפני מכה וכו' אסור לישראל לחתוך לו אותה וכו' **ואע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו**, שהרי לא נתכוון למצווה. לפי' אם נתכוון הגוי **למילה** מותר לישראל למול אותו".

---

[345] והרמב"ם רמז על זה בתשובה, שכתב: "וכמו שביארנו בסוף חיבורנו הגדול".

[346] ברשימות לר' מנחם מנדל שניאורסון (חוברת קנט עמ' 27) כתב שמדברי הרמב"ם משמע שרק בדיעבד אין מונעין ממנו לעשות שאר מצוות.

ולענ"ד כוונת הרמב"ם שאין לנו לייעץ לגוים לעשות מצוות, ומ"מ אם הם רוצים לעשות מצוה מרצונם, אזי מותר לנו לסייע להם לקיימה אף לכתחילה, ועי' בנספחים (סימן כו).

[347] הנחל אשכול (סימן מ הע' יב) כתב ששמע ממורו הר' לייב, שהרמב"ם הנ"ל מיירי בבני קטורה ולא בשאר הגוים, וכעי"ז כתב בשו"ת נצני ניסן (סימן א אות ד).

ובוודאי שהדברים תמוהים, שהרי הרמב"ם סתם וכתב 'גוי שצריך למול כו', משמע בברור שכל הגוים בכלל זה, וכן הקשה ההר צבי (חיו"ד סימן רטו). ומה שכתב הנצני ניסן שמפני שהרמב"ם והשו"ע גרו במקומות הערבים שנוהגים למול (ורובם מבני קטורה או מבני ישמעאל) לכך הם כתבו בסתמא 'גוי', שכוונתם דוקא לגוים שגרו במקומם, תמוה ביותר לומר כן.

עוד הקשה ההר צבי (שם) והרי הרמב"ם תלה את ההיתר בכוונת הגוי, והרי אם רק בבני קטורה עסקי', מה אכפת לנו בכוונתו הא סוף סוף מקיים הוא מצוה. ואכן הר' לייב גופיה דחה דבר זה, שמשו"ת הרמב"ם מבואר שאף ישמעאלים ונוצרים בכלל דין זה, וזה פשוט.

hebrewbooks.org/obhebrewbooks

ונר' ברור שכונתו למצוות מילה ולא למצוות גירות, שהרי כתב 'שנעשית מצוה ברפואה זו', וברור שמצוות גירות לא נעשתה בהסרת המורנא[348], אלא רק מצוות מילה.

וא"כ כוונת הרמב"ם, שלמרות שהגוי מקיים מצוה במילה, מ"מ מכיון שאין הגוי מתכוון למצוה לכך אסור למול, וכן דייקו בס' דרך המלך (על הרמב"ם פ"ג מהל' מילה הל' ז, ע"ש), באור ישראל (שנה יד גליון ב, עמ' רנ) ובקובץ הערות וביאורים של תלמידי אהלי תורה (גיליון א, תתקפה עמוד 57).

עוד כתבו (שם) שיש לדקדק מזה שהרמב"ם כתב 'אם נתכוון הגוי למילה', משמע שהכונה היא למצוות מילה, ולא לשם גירות, וכן דקדקו הראשל"צ (סימן רסח ס"ק א)[349], והאור ישראל (שם).

עוד הם כתבו (שם) שיש לדייק מזה שהרמב"ם כתב דין זה בהלכות מילה, ולא בהלכות גרים, שמשמע שאין מדובר כאן במצוות גירות, אלא במצוות מילה[350].

וכן דעת התפארת משה (ח"א סימן מג), האות חיים ושלום (סימן רסג אות ח), המהר"ם שי"ק (בחי' על סנ' נט:), הראשון לציון (שם), החמדת ישראל (בסוף קונ' נר מצוה, דף קטז.), הדברות אליהו (ח"ג סימן לא), הצפנת פענח (על הרמב"ם הנ"ל), השאילת יעקב (לר' יעקב פראגר, ח"א סימן פו אות ז), ההר צבי (חיו"ד סימן רטו), הקנה בשם (ח"א, חיו"ד סימן קטז אות ב), הדבר יהושע (ח"ו סימן ז), הברכת אבות (סימן יג אות א), הבני בנימין[351] (על הרמב"ם הנ"ל), הקובץ ביאורים על הרמב"ם (פ"ג מהל' מילה הל' ז, אות א), ההר המלך (ח"ד עמ' רה –

---

[348] והרי אין פה כוונת גירות, ואין טבילה וקבלת מצוות.

[349] אמנם מש"כ בתירוץ השני שההיתר הוא משום דמסתמא כוונת הגוי לגירות. הרי שמשו"ת הרמב"ם מבואר שאף אם אין כוונת הגוי לגירות מותר.

[350] וכ"כ בקובץ ביאורים על הרמב"ם (פ"ג מהל' מילה הל' ז, אות א), והוסיף שאם היה מדובר כאן במילה לגירות, פשוט שיהיה מותר למולו ע"מ להתגייר. ואין סברתו מוכרחת.

[351] ועי' מה שתמה על הרמב"ם מהל' מלכים (פ"י הל' י), ואכן דבריו תמוהים ביותר, וכמו שתמה עליו התפארת משה (שם), ע"ש.

רו) והרב משה צבי נריה (תחומין חי"א מעמ' 276). עי' בדבריהם שהם ביארו את דעת הרמב"ם כמש"כ.

הכס"מ כתב על הרמב"ם הנ"ל: "ונר' שמפרש רבינו ישראל מל את הגוי לשום גר אע"פ שיש לו מורנא", וכ"כ בב"י (רסח, ט).

דהיינו הכס"מ מבאר שהרמב"ם מפרש שהגמ' באה לרבותא שמה שאמרו בתוספתא שמותר למול לשם גר הכוונה אע"פ שיש לגוי מורנא. ונר' שאין הכס"מ בא לפרש שכוונת הרמב"ם שהגוי מל לשם גירות, אלא הוא רק בא להסביר את הפירוש של הרמב"ם לגמ', וכן היבי"א (ח"ב, חיו"ד סימן יט אות א) כתב שאין לדייק מהכס"מ שביאור הרמב"ם הנ"ל הוא שהגוי מל לשם גירות.

אמנם התפארת למשה (שם), החלקת יעקב (ח"א סימן קכח), הבניין דוד (שו"ת לר' דוד מייזליש, ח"א סימן מה), המשנת הגר (סימן לט) והאגרו"מ (חיו"ד, ח"ב סו"ס ז) הבינו שהכס"מ מבאר שהרמב"ם מדבר כאשר המילה היא בשביל גירות.

אולם לענ"ד אין שום משמעות בדברי הרמב"ם לזה, וכמו שכתבתי.

ומדברי המאירי (ע"ז כו: בד"ה ישראל) משמע דס"ל כמו שביארנו בדעת הרמב"ם. שהרי הוא כתב: "ישראל מל את הגוי לשם גר, אבל גוי שצריך לחתוך ערלתו מצד חולי או מכה אסור, שהרי זו העלאה והצלה **ואע"פ שנעשית מצוה זו ברפואה זו**, הרי אין כוונתו למצוה וכו'".

הרי שיש לדקדק בדבריו כמו שדקדקנו ברמב"ם, שהכוונה היא למצוות מילה. וכן ביארו את בהערות על המאירי של מכון המאור. וע"ע במאירי בסנ' (נט. בד"ה בן נח שראינוהו) שמבואר בדבריו שיש לגוים שכר על קיום מצוות שאינם משבע מצוות בני נח.

והנה הטור (יו"ד סימן רסח) כתב כדברי הרמב"ם, אלא שהוא שינה בדבר אחד. שהרמב"ם כתב 'לפי' אם נתכוון הגוי למילה **מותר** לישראל למול אותו', ואילו הטור כתב 'לפי' אם נתכוון הגוי למילה **מצוה** לישראל למול אותו'.

חומר מספריית תורתנו - Library.etzion.org.il

הרי שמהרמב"ם משמע שאין בכך מצוה, ואילו לפי הטור משמע שיש בכך מצוה, ולכך כתבו ההר צבי (שם) והקובץ הערות וביאורים (שם) שנר' שהטור מפרש שמדובר במצוות גירות ולכך יש מצוה לישראל לגיירו, ואילו הרמב"ם מפרש שמדובר במצוות מילה, ולכך הוא סובר שאין הישראל מקיים מצוה כשמל אותו.

ולכאו' יש לדייק כן ג"כ מזה שהטור כתב דין זה בהלכות גרים, ואילו הרמב"ם כתבו בהל' מילה.

ומ"מ לעד"ן שאף הטור מסכים לדינו של הרמב"ם, שהרי הטור פירש שהאיסור למול גוי הוא רק בדאיכא מורנא ומשום רפואה. וכן מבואר מהטור שהגוי מקיים מצוה כשמל. אלא שהטור מפרש את הברייתא כפשוטה שמדובר שהגוי בא למול לשם גר, ע"ה ודו"ק.

אמנם נ"ל שיש לדייק מהשו"ע שסובר אחרת מהרמב"ם. שהרי השו"ע (רסח, ט) כתב הלכה זו בהלכות גרים. וכן הוא כתב כמו הטור שאם נתכוון הגוי למילה 'מצוה' לישראל למול אותו[352], שמשמע שמדובר במצוות גירות.

ובנוסף לכך, הרי שהשו"ע ג"כ לא כתב שהאיסור אצלנו הוא משום רפואה וכמו שהערנו על זה לעיל (סימן יז), ומשמע מדבריו שהחידוש אצלנו הוא שמותר למול גוי לגירות אף אם יש לגוי מורנא בערלה, ותו ליכא חידוש.

וממילא נר' שלדידיה אין להתיר למול גוי שיש לו מורנא בערלתו אם אין כוונתו להתגייר, אלא כוונתו למצוות מילה. ואכן השו"ע השמיט את דברי הרמב"ם והטור שכתבו 'אע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו', משמע דס"ל שאין הגוי מקיים מצות מילה.

[352] ובפרט לפי האחרונים שדייקו מהב"י ומהכ"מ שדווקא לגירות מותר.

ומ"מ מכיון שלא מפורש בשו"ע אחרת מהטור ומהרמב"ם, ואף בב"י ובכס"מ לא העיר בזה, נר' יותר לומר שאין השו"ע נחית לדיון האם כשהגוי מתכוין למצוות מילה אם מותר למולו או לא.

ואולי משום שסובר שאין הכרע לדבר מסוגיין או משום שזה דבר שאינו שכיח כ"כ. הלכך השו"ע כתב שאם הגוי מתכוון לגירות שמותר למולו, שזה דבר ברור ללא ספקות.

ועי' בב"ח (שם אות יא) שמבואר מדבריו שהוא סובר שההיתר הוא רק אם הגוי מתכוין לגירות[353], וכן דקדק מדבריו הבניין דוד (שם)[354]. ומ"מ אף לפי שיטתו אפשר לומר שאין הוא בא לאפוקי במקרה והגוי מתכוון לשם מצות מילה, וכמש"כ בדעת השו"ע.

ואף מהרמב"ן (קי' לא. בסוד"ה מאן) מתבאר שיש לגוים שכר על כל מצוה שהם עושים. וז"ל: "מי שעושה מצוות התורה כתקנן, אע"פ שלא נצטווה הוא בהם כגון נשים **וגוים** מקבלים עליהם שכר שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום וכו'". הרי שיש לגוים שכר אם מקיימים את מצוות התורה[355].

וכן משמע קצת מהרמב"ן (דברים ב, ד) שכתב: "וטעם אחיכם בני עשיו שיחוס ישראל מן אברהם וכל זרעו כי כולם הם נמולים וזה טעם לא תתעב אדומי כי אחיך הוא וכו'".

דהיינו מפני שהם מלו עצמם הם בכלל 'אחים' ואין לתעב אותם. א"כ משמע שיש להם מעלה ושכר על היותם נימולים.

---

[353] ומש"כ בסוף דבריו "לא נתכוין הגוי למצוות מילה" הכוונה למצוות מילה של גירות ולא מילה בפני עצמה, ע"ש ודו"ק.

[354] וכן ס"ל הר' עזריאל הילדעסהיימער (סימן רכט ס"ק א, סימן רל ס"ק א) והאות חיים ושלום (סימן רסג ס"ק ח).

[355] אולם יש נוסחאות שלא גורסים את המילה 'וגוים', ולפי גירסאות אלו אין מכאן ראיה לנדו"ד.

וע"ע בנספחים (סימן כז) שהבאנו את הגמ' בע"ז (י:) לגבי קטיעה בר שלום, וכתבנו שלפי חלק מהמפרשים מוכח מהגמ' הנ"ל שמותר למול גוים לשם מצוות מילה שלא לשם גירות, ואף יש לגוים שכר על כך.

ולחלק מהפרשים אע"ג שמוכח משם שמותר למול גוים לשם מילה שלא לשם גירות, מ"מ אין הכרח שיש להם שכר על כך. אלא שמ"מ כתבנו שיש מפרשים שמדבריהם יוצא שאין שום ראיה מהסוגיא הנ"ל, ע"ש.

וכן עי' בנספחים (סימן כט) שהבאנו את הגמ' בע"ז (סה.) לגבי גר תושב שקיבל עליו למול, וכתבנו שמשמע מהסוגיא שיש לגוים שייכות בכל המצוות (ובפרט במצוות מילה), ויש להם שכר אם הם ימולו.

אלא שכתבנו שניתן לדחות את הראיה מהסוגיא הנ"ל, שרק לגר תושב יש שייכות בשאר המצוות, ולא לשאר הגוים.

והנה מהפסיקתא דרב כהנא (מהדורת מנדלבוים, פרק כח) משמע בהדיא שמותר לגוים למול את בנם, ואף שכר יש להם על זה.

וזה לשון המדרש: "יספת לגוי ד' יספת לגוי נכבדת (ישעיה כו, טו) א"ל הנביא: רבון העולמים כשאתה נותן לגוי שלווה האם הוא מקללך ומשבחך?! **אתה נותן לו בן ואינו מוהלו אלא מגדל ערלה ובלורית**, אתה נותן לו בית והוא מעמיד בתוכו צלם – הרי יספת לגוי ד'. אבל ישראל יספת לגוי נכבדת – אתה נותן לו בן והוא מוהלו לח' ימים וכו'".

הרי מבואר שאם הגוים ימולו את בניהם, יהיה זה קילוס ושבח לקב"ה. ואילו בזה שהם מגדלים ערלה ובלורית ועובדים ע"ז הם מבזים את ד'.

וכן מהמדרש רבה (בראשית פרשה צ) משמע שיש לגוים שכר אם מקיימים את מצוות מילה.

שכן אמרי' שם: "ותרעב כל ארץ מצרים וגו' כל אשר יאמר לכם תעשו, א"ר אבא בר כהנא שכפאן למול, ר' שמואל בר נחמני או' חייתנו אין כתיב כאן אלא החייתנו נתת לנו חיים בעוה"ז וחיים בעוה"ב".

הרי שהמצריים קיבלו שכר בעוה"ב על שמלו עצמן. הא קמן שיש לגוים שכר אם מקיימים מצוות מילה, וכן הוכיח היבי"א (שם אות י).

אמנם עי' במפרשים על מדרש רבה (ובפרט ביפה תואר) שדחו את הראיה, וכן עי' בשערי מילה (עמ' נ), באות חיים ושלום (סימן רסג ס"ק ח) ובראשל"צ (סימן רסג סוף ס"ק א) שדחו את הראיה הזאת[356].

וכן מדברי הדעת זקנים על התורה יש להוכיח שמותר לגוים למול ושיש להם שכר על כך.

דאיתא במדרש רבה (בראשית סו"ס מב): "בשעה שאמר הקב"ה לאברהם למול הלך ונמלך בשלוש אוהביו וכו' א"ל ממרא א-להיך שעמד לך בכבשן האש וכו' אין אתה שומע לו? א"ל הקב"ה אתה נתתה לו עצה למול חייך שאיני נגלה עליו וכו' אלא בפלטרין שלך הדא הוא דכתיב וירא אליו ד' באלוני ממרא".

וכתבו הדעת זקנים (ריש פרשת וירא): "ותמה וכי אדם חשוב וצדיק כאברהם וכו' איך שאל עצה על המילה וכו' וי"ל שח"ו שישאל עצה אם ימול אם לאו, אלא אם יעשה בצנעא או בפרהסיא, **וממרא נתן לו עצה לעשותה בפרהסיא כדי שיראו העולם וימולו אחריו** וכו' ואי קשיא ממרא שנתן לו עצה מדוע לא מל עצמו – לסוף נמול כדאיתא בהגדה".

דהיינו אברהם שאל את ממרא אם למל בצנעא או בפרהסיא, וא"ל ממרא למול בפרהסיא בשביל ששאר העולם יראה וג"כ ימולו עצמן. והרי הקב"ה נתן לו שכר על עצה זו, א"כ הוא הסכים עימו.

שמע מינה שיש מעליותא לגוים שימולו עצמן[357]. וכן יש להוכיח מזה שממרא מל עצמו, ומשמע מהדעת זקנים שזה דבר טוב.

---

[356] ועי' בנספחים (סימן כח) מה שהבאתי בשם הילקוט ראובן.

[357] ולא משמע שהכוונה שימולו עצמן ויתגיירו, שלא מסתבר שבזה שיראו שאברהם מל את עצמו יבואו להתגייר, שמה עניין זה לזה. אלא הכוונה שימולו עצמן בלי להתגייר, והיינו משום שאם יראו שאברהם בגיל כזה מל את עצמו והסיר חרפתו, יבינו כולם את חשיבותה של הסרת החרפה וימולו עצמן.

וכן יש להוכיח מהמדרש רבה (בראשית פרשה מו סימן י), וז"ל : "בניו של תלמי המלך, היו יושבין וקורין ספר בראשית. כיון שהגיעו לפס' הזה 'ונמלתם את בשר ערלתכם' הפך זה פניו לכותל והתחיל בוכה, וזה הפך פניו לכותל והתחיל בוכה, הלכו שניהם ונימולו. וכו' כיון שהרגישה בהן אמן, הלכה ואמרה לאביהן בניך עלתה נימא בבשרן וגזר הרופא שימולו. א"ל ימולו. מה פרע לו הקב"ה (נר' שהכוונה לא' מאלו שנימולו, וכך פירשו במדרש רבה המבואר)? אמר רבי פנחס בשעה שיצא למלחמה עשו לו סיעה של פסטון (חיל רגלים באו להורגו), וירד מלאך והצילו".

הרי שאע"פ שהם גוים, מ"מ מכיון שהם מלו את עצמן הם קיבלו שכר על זה, וכן דייק מכאן האות חיים ושלום (שם).

ונר' שיש להוכח כן ג"כ מהזוה"ק (שמות לב.), דאיתא שם: "ותא חזי, ארבע מאה שנין קיימא ההוא ממנא דבני ישמעאל, ובעא קמי קודשא בריך הוא, א"ל מאן דאתגזר אית ליה חולקא בשמך, א"ל אין, א"ל והא ישמעאל דאתגזר אמאי לית ליה חולקא בך כמו יצחק, אמר ליה דא אתגזר כדקא יאות (כתיקונו) ודא לאו הכי (שהרי אינם עושים פריעה, כן פירש המתוק בדבש). ולא עוד אלא דאלין מתדבקין בי כדקא יאות לתמניא יומין, ואלין רחיקין מני עד כמה ימים (שאינם מלים ביום הח', אלא מאוחר יותר). א"ל ועם כל דא כיון דאתגזר לא יהא ליה אגר טב בגיניה כו' על ההוא זמנא דאתילד ישמעאל בעלמא ואתגזר, מה עבד קוב"ה, ארחיק להו לבני ישמעאל מדבקותא דלעילא, ויהב להו חולקא לתתא בארעא קדישא, בגין ההוא גזירו דבהון, וזמינין בני ישמעאל למשלט בארעא קדישא כד איהי ריקניא מכלא זמנא סגי, כמה דגזירו דלהון ברקניא בלא שלימו, ואינון יעכבון להון לבני ישראל לאתבא לדוכתייהו, עד דישתלים ההוא זכותא דבני ישמעאל".

הרי שמבואר מהזוה"ק שהגוים מקבלים שכר אם מקיימים מצוות מילה, ואף אם הם מלין בלי פריעה ומלין בגיל מבוגר, מ"מ יש להם שכר על זה, והישמעאלים ג"כ מקבלים שכר על שהם מלין.

וע"ע בנספחים (סימן כח) שהבאנו עוד מדברי הזוה"ק ומדברי רבי חיים ויטאל ומכוונות האר"י ז"ל שעולה שיש מעלה ושכר לגוים המקיימים את מצוות מילה.

ומנגד, יש החולקים על זהוסוברים שאין לגוים שכר על קיום מצוות שאינם מחוייבים.

האבני נזר (חו"מ סימן פז) והאגרו"מ[358] (חיו"ד, ח"ב סו"ס ז, ובדברות משה בקי' סימן ח ענף ב) כתבו שאין לגוי שכר על קיום מצוות, וכן על מצוות מילה שלא לשם גירות, וכן בספר משנת הגר (סימן טל) כתב בשם ר' יהונתן אייבשיץ והגרי"ז לבית בריסק שאין גוים מקבלים שכר אם הם מקיימים מצוות, אא"כ הן מצוות שכליות כמו כיבוד הורים וכדו'. ולפ"ז מכיון שמצוות מילה אינה מצווה שכלית, לכך אין לגוים שכר על קיומה.

אלא שמדברי המדרשים[359] והזוה"ק שהבאנו למעלה מבואר שלא כדבריהם, וכן מתבאר מדברי הרמב"ם, הרמב"ן, המאירי, הטור והרדב"ז מתבאר שלא כדבריהם, וכ"ה דעת הרבה אחרונים (התבאר למעלה)[360].

---

[358] וע"ש מה שנדחק בדברי הרמב"ם להעמיד את שיטתו, ומ"מ מהרמב"ם בתשובה מתבאר שאי אפשר להסביר כמו שרצה.

[359] וכן ממדרש רבה על קהלת (פ"א סימן כח) מבואר שיש לגוים שכר על קיום מצוות. וז"ל המדרש: "רבנן אמרין לעתיד לבוא הקב"ה מוציא כרוז ומכריז ואו' כל מי שלא אכל בשר חזיר מימיו יבוא ויטול שכרו, והרבה מהעכו"ם שלא אכלו בשר חזיר מימיהם והם באים ליטול שכרן וכו'", וכעי"ז איתא במדרש תנחומא (שמיני סימן ח, ע"ש).

הרי שלמרות שמותר לגוים לאכול בשר חזיר, מ"מ אם הם לא יאכלו הם יקבלו על זה שכר.

[360] עי' בקובץ אור ישראל (שנה יד גליון ב, מעמ' רמו) שהרב חיים רפופורט כתב מאמר ארוך לדחות את דברי האגרו"מ, והוכיח שיש לגוים שכר על קיום מצוות.

וגם הצל"ח (דרוש מג עמ' תסא) ושו"ת התעוררות בתשובה (ח"ב סימן קמ) ס"ל שיש לגוים שכר על קיום מצוות.

הוחרם לטובת לומדי ישיבת לב-ארי - leblibrary.com

א"כ עלה בידינו שגוי שמל לשם מצוות מילה מקבל שכר על כך, כמבואר במדרשים, בזוה"ק וברבותינו הראשונים.

ואף אם יש לגוי שחין או מכה במקום המילה מותר למולו אם כוונתו היא למצוות מילה, אע"ג שע"י המילה הגוי התרפא ממכתו.

leblibrary.co.il - הוד מספריית ליובביץ

והנה הגר"א (אדרת אליהו, דברים לב, ט) כתב: " אבל א״י אין שום ממשלה לע' שרים עליה ולפיכך אפי' הגוי' הדרים בא״י צריכין לקיי' כל המצו' כמ״ש אצל הכותי' ואת משפט אלהי הארץ וגו' וזהו כי חלק ה' עמו מה שלקח ה' לחלקו נתן לעמו וכו'".

דהיינו גוים הגרים בא"י חייבים בכל המצוות, ולכאו' יש להוכיח מכאן שיש לגוים שייכות בכל המצוות, ולכאו' יש להם שכר (אף אם אינן מצווין עליהן).

ולגבי עצם דברי הגר"א הללו, עי' בשו"ת צי"א (חט"ז סו"ס ס) ובמש"כ הר' נבנצאל (תורה שבעל פה, חלק לט עמ' קה), באב"ע (וי' יח, כו. יט, ב. כ, א) והשיטה הזאת מבוססת בכמה ראיות, ואין כאן המקום להאריך בזה.

סימן יט – דעת רב נטוראי גאון לאסור מילת הגוים

נביא את דעת האוסר למול גוי ונדון בדבריו.

רב נטוראי גאון (בתשובות סימן רנא) כתב: "ואסיר ליה לבר ישראל למימהליה לגוי שלא לשם גירות כל עיקר".

ולכאו' מפשט לשונו משמע שאף אם אין לגוי מורנא אסור למולו כל שזה לא לשם גירות. ואפשר שלכן הוא סיים 'כל עיקר', לומר שבשום אופן אף אם אין בזה רפואה אין למולו.

ור' ירוחם (תא"ו, נ"ז סוף ח"ו) הביאו, וז"ל: "אסור למול הגוי שלא לשם גירות, כך כתבו הגאונים בתשובה".

ויש לעיין האם כוונתם לאסור מטעם חדש, ולא משום שזה רפואה לגוי שהתבאר לעיל (סימן יז).

הב"י הביא את דברי הרבינו ירוחם בסוף הלכות מילה (סו"ס רסו)[361], ולא הביא מי שחולק עליו, ולא דיבר כלל על הסוגיא בע"ז הנ"ל. ולכאו' משמע דס"ל לב"י שהדין שדיבר עליו ר' ירוחם הוא דין חדש, והוא מדיני מילה. ואין הוא כדין שבמסכת ע"ז הנ"ל, ששם הדין הוא מדיני גירות.

שהרי לכך הוא כתב בהלכות מילה את דינו של ר' ירוחם, ואת הדין של הגמ' בע"ז הוא כתב בהלכות גרים. וכן מוכח מזה שהב"י כתב דין זה בשם ר' ירוחם, ולא הביא את שאר הפוסקים במסכת ע"ז שדיברו על זה, הרי שהוא סובר שהם דיברו על עניין אחר.

ועוד יש לדייק, למה ר' ירוחם כתב דין זה בשם הגאונים ולא בשם הגמ', וכן דייק הראשון לציון (סימן רסג ס"ק א).

---

[361] ובבדק הבית (בדפוס ראשון) הביא את דברי ר' ירוחם בהלכות גרים בריש סימן רסח (סו"ס א). ומ"מ אף שם הוא לא כתבו ביחד עם הסוגיא דע"ז הנ"ל (שהיא כתובה בסעיף ט).

ויש להוסיף, שלעיל (סימן יז) כתבנו שהשו"ע מבאר את הסוגיא בע"ז שמותר למול לגירות אף אם יש בכך רפואה, אך אין הסוגיא מלמדת שהאיסור למול גוים הוא רק משום רפואה. הרי שאפשר שהוא יסבור שיש לאסור למול גוים מאיזה טעם. ומ"מ בשו"ע לא מובא דינו של ר' ירוחם.

הד"מ הביא דין זה בהלכות מילה (סו"ס רסג) ופסקו בהג"ה על שו"ע (שם). וכן הלבוש (שם, ה), הט"ז (שם ס"ק ג), האות חיים ושלום (שם ס"ק ח), המשנת הגר (סימן לה אות ה) ועוד אחרונים (יובאו בהמשך ובסימן הבא) כתבו שאין ר' יוחנן אסר משום הסוגיא בע"ז (ששם באמת האיסור מטעם רפואה), אלא משום טעם אחר ולקמן (סימן כ) יבואר מאיזה טעם[362].

אלא שיש להקשות על דברים אלו, כמה קושיות:

א. מניין הגאונים ור' ירוחם למדו שיש עוד איסור מלבד רפואה.

ב. קשה שמהגמ' בע"ז חזי' שרק משום רפואה אסור, וכ"כ הראשונים והפוסקים, וכמבואר לעיל (בסימן יז) וכן הקשה הש"ך (שם ס"ק ח).

ג. עוד הקשו השבט הקהתי (ח"ד סימן רמו) והיבי"א (שם אות ב) והרי בסימן רסח (ס"ט) לגבי הדין שמותר למול עכו"ם שיש לו מורנא אם נתכוון למצוה, כתב הרמ"א: "ובמקום שמותר לרפאות העו"כ מותר בכל עניין"[363].

הרי שאם אין בזה רפואה מותר למול את הגוים, וא"כ מוכח שהאיסור הוא רק משום רפואה ואין לומר שיש כאן עוד איסור. קושיא זו קשה גם על הלבוש, הט"ז ועוד אחרונים שביארו את האיסור בסימן רסח משום רפואה ואילו כאן ביארו שהאיסור משום טעם אחר.

---

[362] ואכן לעיל (בסימן יז) כתבנו שאף הלבוש והט"ז ביארו שהאיסור שבסימן רסח הוא משום רפואה.

[363] ומה שצויין בסוגריים שהמקור של הרמ"א הוא מהנ"י פרק נושאין את האישה, זה טעות (הסוגריים האלו שייכים לסימן רסט).

ואכן הש"ך (שם), הגר"א (סימן רסג אות יג) ועוד אחרונים (יובאו בהמשך) ביארו שהטעם של ר' ירוחם והרמ"א שאסרו למול גוי הוא רק משום רפואה (מכח הקושיות א – ב).

והש"ך, התפארת משה (ח"א סימן מג) והשאילת יעקב (ח"א סימן פו אות יז) הוכיחו את זה, מזה שר' ירוחם לא כתב דין זה בדיני מילה, אלא הוא כתבו בדינים העוסקים בעכו"ם ובפרק העוסק בדיני רפואת הגוי.

וכתבו עוד שהרמ"א כתב בסתם שאסור למול שלא לשם גירות משום שהוא סמך על מה שכתב בסימן רסח סעיף ט.

ובשו"ת תועפות ראי"ם (לר' רפאל אנקווה, סימן טל) כתב שיש לבאר שהרמ"א כתב לגירות לאו דווקא. אלא שהרמ"א נקט לגירות משום דלא שכיח שגוי ימול שלא לשם גירות.

עוד כתב ביבי"א (שם אות ד, בכת"י) שאפשר שכוונת ר' ירוחם והרמ"א לאסור משום דאמרי' שמסתמא אין כוונת הגוי למצוה אלא לרפואה, אולם אם ידעי' במפורש שכוונת הגוי למצוה ולא לרפואה אה"נ שמותר.

אמנם לענ"ד אין דבריהם נראים, שלמרות שמהרמב"ם ומשאר הראשונים מבואר כדבריהם (וכמו שהתבאר למעלה אותיות א – ב), מ"מ אין נר' כן מר' ירוחם, מכמה סיבות:

א. ר' נטוראי גאון כתב 'ואסיר ליה לבר ישראל למימהליה לגוי שלא לשם גירות כל עיקר'. מדכתב 'כל עיקר' משמע בהדיא שאין שום אפשרות למולו שלא לשם גירות. והרי הוא המקור של ר' ירוחם.

ב. אע"פ שר' ירוחם לא כתב דין זה בדיני מילה, אלא בכלל דיני עכו"ם, מ"מ כד מעייני' שפיר חזי' שכתב שם את האיסור להוליד, להניק ולהעלות את הגוים, ואח"כ הוא כתב כמה דינים אחרים, ורק בסוף הוא כתב דין זה. ולכאו' אם זה מדיני העלאה, הרי שהיה לו לכתוב את זה סמוך לדין של אין מעלין את הגוים. אלא ע"כ שאין דין זה משום העלאה, אלא הוא דין חדש, ומכיון שהוא שייך בגוים לכך הוא כתבו בין שאר הדינים ששייכים לגוים.

ג. בוודאי שאם כוונת רבינו ירוחם הייתה לאסור משום רפואה היה לו לכתוב שהמקור לדין זה הוא מהגמ' ומהראשונים שהוא נמשך אחר פסקיהם בדרך כלל (כגון תוס', רא"ש). ומזה שהוא כתבו בשם הגאונים, ע"כ שדבר חדש מצא שם.

ד. היאך אפשר לומר שהרמ"א סמך כאן על מש"כ בסימן רסח, והרי העיקר כאן חסר מהספר. שכן הרמ"א לא כתב אצלנו שיש לגוי מורנא ושאין כוונת הגוי למצוה, והרי הכל תלוי בזה, והיאך הרמ"א יתן לנו מקום כה גדול לטעות. ולדבריהם היה לרמ"א לכל הפח' לכתוב 'ועי' בסימן רסח סעיף ט'.

ה. מש"כ היבי"א שאפשר שכוונת ר' ירוחם והרמ"א לאסור משום דמסתמא כוונתם לרפואה, אין נר' כלל, דאם כן היה לר' ירוחם ולרמ"א לכתוב שמדובר דווקא כשיש מורנא (שהרי רק אז שייך רפואה), וכן הרמ"א בסימן רסח היה צריך לכתוב שמסתמא אמרי' שכוונת הגוי לרפואה.

ו. דחוק ביותר לומר שר' נטוראי גאון ורבינו ירוחם נקטו לשם גירות לאו דווקא, ובפרט קשה זה שכתבו 'כל עיקר'.

הלכך נלענ"ד שהעיקר כדעה הראשונה, שר' נטוראי גאון ור' ירוחם באו לחדש כאן שאסור למול גוי אף היכא שלא שייך רפואה.

ומה שהקשנו איה מקורם, והיאך הם יפרנסו את הגמ' בע"ז שמבואר שהאיסור הוא משום רפואה. יש לומר שאדרבה מקורם הוא מהגמ' בע"ז הנ"ל, שהם מפרשים שהברייתא שכותבת ישראל מל את הגוי לשם גר סוברת שרק לשם גירות מותר למולם, ומה שהגמ' כתבה על הברייתא לאפוקי לשום מורנא דלא, כוונתם לרבותא אחרת שאם מלין לשם גירות מותר למולו אף אם יש לו מורנא ומרפאהו בכך, וכ"כ הראשל"צ (שם) בדעה ז[364], וכעי"ז כתב בשו"ת שאילות שמואל (סימן פב).

[364] וע"ש שכתב מה הראיה של שיטה זו לבאר כך, אך עי' ביבי"א (שם אות ה) שדחה ביאור זה.

ולגבי הקושיא למה ר' ירוחם כתב כן בשם הגאונים, והלא גמ' מפורשת היא, עי' בשאילת יעקב (ח"א סימן פו סוף אות יז) שכתב שמצינו שכותבים דברים בשם גאונים למרות שזה גמ' מפורשת, ע"ש.

עוד נר' לומר, שמכיון שאין הכרח מהגמ' שיש איסור למולם בכל גווני, שכן אפשר שכוונת הגמ' לאסור רק כששייך רפואה (וכדעת הרמב"ם ודעימיה), לכך ר' ירוחם תלה דין זה בגאונים. ואכן הב"י והכס"מ ביארו כן את הסוגיא בע"ז, וכמו שהבאתי את דבריהם למעלה, וכך נר' עיקר בדעתו.

ולגבי הסתירה שיש בין דברי הרמ"א ועוד אחרונים בנידו"ד לבין מש"כ בסימן רסח סעיף ט, מצינו כמה תירוצים:

תירוץ א, נ"ל ליישב שהרבותא של הרמ"א בסימן רסח היא שבמקום שמותר לרפאות את הגוים אזי יהיה מותר למולן לגירות אף אם יש לגוי מורנא, וברור לנו שהגוי מתכוון גם לרפואה במילה.

תירוץ ב, השבט הקהתי (שם), האות ברית (לר' שמעון קוניץ, סימן רסג ס"ק ה) והשרידי אש (ח"ב סימן ס אות א) תירצו שבסימן רסח מדובר שמלין בלי פריעה אלא מסירין את המורנא, ולכך מותר אם אין שייך איסור רפואה. ואילו בסימן רסג מיירי שמלין ופורעין[365], ולכך אסור אף היכא שלא שייך איסור רפואה.

וכ"כ לחלק המהר"ם שיק (בחי' בסנ' נט:)[366] והאותות השמים (לר' אריה לייב, על סימן רסג סעיף ה).

---

[365] והוא דייק שמזה שהרמ"א כתב 'אסור למול גוי', ומילה בכל מקום היינו כולל פריעה.

ולפ"ז נ"ל שיש לתמוה על דבריו, והרי גם בסימן רסח כתב השו"ע 'אם נתכוון הגוי למילה מצוה לישראל למול אותו'. ולפי דבריו נצטרך לפרש שמדובר במילה ופריעה. אלא שאז יקשה לשיטתו, והרי הרמ"א כתב על השו"ע הנ"ל, שאם אין שייך איסור רפואה מותר בכל עניין.

[366] והמהר"ם שיק ביאר את חילוקו ע"פ מש"כ האב"ע (בפירושו הארוך לשמות לא, יז), וז"ל האב"ע: "והגאון אמר כאשר ימצא נימול **בפריעה** ידעו המוצאים אותו שהוא

אמנם נלענ"ד דליתא לתירוץ זה, דמלבד שהוא דחוק ואין שום רמז אליו. הרי שהוא קשה, שהמקור של הדין שבסימן רסח הוא בע"ז (כו:) דאמרי' 'ישראל מל את הגוי לשום גר לאפוקי לשום מורנא דלא', הרי שמדובר במילה שמועילה לגירות דהיינו במילה ופריעה[367].

וכעי"ז דקדק הרב קלישר (שם סימן רכט) והיבי"א (שם אות ח). וכן משמע מדברי השו"ע ושאר פוסקים שמדובר במילה גמורה.

ויש לתמוה על תירוץ זה, היאך הב"י, השו"ע והרמ"א יסתמו את דבריהם בסימן רסח מבלי לומר שמדובר דווקא במילה בלי פריעה, ויתנו לנו מקום גדול לטעות, הלכך ישתקע הדבר ולא יאמר.

תירוץ ג, הרב קלישר (שו"ת ר' עזיאל, סימן רכט, ובסימן רל על השגה ג) כתב שבסימן רסג מדובר דווקא בגוים עובדי ע"ז שאותם אסור למול כלל[368]. ואילו בסימן רסח מדובר בגוים שאינם עובדי ע"ז, וכ"כ הדעת כהן (סימן קמט) ע"ש בראיותיו.

ומ"מ נלענ"ד דליתא לתירוץ זה מכמה סיבות:

א. בתשובת נטוראי גאון כתוב "ואסור ליה לבר ישראל למימהליה **לגוי** וכו'", משמע מדבריו שמדובר בכל גוי, וכ"כ ר' ירוחם והרמ"א.
והרי לפי התירוץ הזה עיקר החידוש חסר מן הספר, וכעי"ז הקשה הרב עזריאל הילדעסהיימער (שם ס"ק ג).

ב. משו"ת הרמב"ם הנ"ל מפורש שבדין שבסימן רסח אין חילוק בין ישמעאלים לנוצרים, א"כ אף נוצרים שהם עובדי ע"ז בכלל

מישראל, וככה כאשר לא יעשה מלאכה בשבת או לא ישא ויתן בשבת". וע"ע במש"כ המשנ"ה (חי"ט סימן קצא) במעלת הפריעה.

[367] ואף לפי מה שכתבנו לעיל (בסימן יח) שמלין לשם מצוות מילה, בוודאי דהיינו מצוות מילה כתיקונה. ומה עוד שברור שאף לדברי המפרשים שכוונת הגמ' לשם מצוות מילה הכוונה היא אף לשם מצוות מילה, וכ"ש לשם מצוות מילת גירות.

[368] וביאר שהטעם הוא משום שהיאך נשים את נזר הקודש אצל עובד ע"ז.

הדין שבסימן רסח[369], וכ"כ הרב משה ביתן (קונ' זכור לאברהם, תשס"א ח"ב עמ' תקצ), וע"ע מש"כ לעיל (סוף סימן יז).

ג. הכס"מ (פי"א מהלכות ע"ז הלכה ב) הסתפק שמא הדין שבסימן רסח הוא רק בעובדי ע"ז. ולפי הצד שהדין של סימן רסח הוא רק בעובדי ע"ז, הרי שאין שום חילוק בין הדין שם לבין נידוננו, ועי' לעיל (סוף סימן יז) מש"כ בספיקו של הכס"מ.

ד. הרב עזריאל הילדעסהיימער (שם) הקשה, והרי אף גוי שאינו עובד ע"ז יינו יין נסך, וא"כ אין לחלק בינהם לעניין זה.

ואכן משאר הפוסקים מבואר דלא ס"ל חילוק זה[370].

תירוץ ד, במילואים (על הש"ך הנ"ל) כתב שבסימן רסג מירי שהגוי מל עצמו רק בשביל להסיר את חרפתו מבשרו (שאף בעיניי הגוים ערלה היא חרפה, שכן הערלה היתה סימן לעבדות. משא"כ בסימן רסח מירי שנימול לשם מצוות מילה ואולי אף בשביל להתגייר.

אלא שאין נר' תירוץ זה, שהרי הרמ"א בסימן רסח כתב שאם אין רפואה מותר למול את הגוי בכל עניין, משמע בהדיא אף אם רצונו להסיר את החרפה ממנו.

---

[369] וז"ל הרמב"ם: "ואין הפרש בזה בין ישמעאלים לנוצרים, אלא כל מי שיבוא אלינו להימול לשם מילה מותר לנו למולו אע"פ שעומד בגיותו", הרי שאין שכל הגוים בכלל דין זה, ואין חילוק בין עובדי ע"ז לשאר הגוים.

[370] בספר שמיטה כמצוותה (שער א פרק ג הערה ב) כתב לחלק בין גר תושב שבזה מדובר בסימן רסח לבין סתם גוי שאסור למולו, ע"ש. וע"ע בקול תורה (שנה ה חוברת י – יא, עמ' טז) במאמרו של הרב זלמן יוסף.

אלא שדברים אלו תמוהים, והרי הרמב"ם כתב שאין הבדל בדין זה בין ישמעאל לנוצרי, והרי הנוצרים עוע"ז. ומה עוד שגר תושב מצווין להחיותו (ע"ז סה.), וא"כ היאך אסרו לרפאות אותו ולהסיר לו המורנא.

אלא ע"כ שאין מדובר בסימן רסח בגר תושב, אלא בסתם גוים, וכן הוכיח בספר אמת ליעקב (לר' יעקב קמינצקי, עמ' לה, ע"ש).

הורדה מהספרייה הדיגיטלית של הלייברי lebibrary.co.il

וכן אם הרמ"א היה סובר כן, בודאי שהיה לו לחלק כן במפורש, ולא לכתוב בסתם שאסור למול את הגוי ולגרום לנו לטעות שאף אם אין הסרת חרפה אסור למולו.

תירוץ ה, המעיל צדקה (סימן יד) והליקוטי חבר בן חיים (סו"ס רסג) תירצו שהאיסור שבסימן רסג שייך רק אם הגוי מתכוון למצוות מילה, ולכן אין כאן קושיא, שהרי בסימן רסח מדובר שהגוי מתכוון לרפואה[371].

אלא שקצת קשה לי על ביאור זה, שלכאו' היה לרמ"א, ללבוש ולשאר האחרונים לבאר יותר את דבריהם, שיובן שבסימן רסג האיסור הוא דווקא במל לשם מצוות מילה.

תירוץ ו, ומשו"ת ויען אברהם (לר' אברהם רווח, חלק יו"ד סימן ח) נר' שסובר שהחילוק הוא, שבסימן רסח מיירי בגוי גדול שמותר למולו אם לא שייך איסור רפואה, ואילו בסימן רסג (וכן בסימן רסו סעיף יג) מיירי בגוי בן ח' ימים שאין לנו למולו, ע"ש.

ולענ"ד אין טעם לחילוק זה, וכן אין רמז בשום מקום לחילוק זה. ואיני יודע היאך רצה לומר שכוונת ר' ירוחם היא רק ליום הח', ודבריו צל"ע.

תירוץ ז, האבני זכרון (לר' אלטר שאול פופר, ח"ב סימן נח אות ב) כתב שהרמ"א בסימן רסג מיירי דוקא בבן ישראל מגויה. ואילו בסימן רסח מיירי בסתם גוי.

ולענ"ד דבריו תמוהים, והרי הר' נטוראי גאון, הר' ירוחם והרמ"א סתמו דבריהם שאסור למול גוי, והרי זה כמפורש שבכל גוי מיירי, והיאך נעמיס בדבריהם שרק בבן ישראל מהגויה הם דיברו.

---

371 ואפשר שטעם החילוק הוא שאם כוונת הגוי לרפואה, הרי שאין מילתו חשיבא מילה ולכך מותר למולו.

עוד אפשר שאם הגוי מל לרפואה, הרי שאין פה זלזול בברית המילה, משא"כ כשהגוי מל לחינם נמצא שמזלזלים בברית המילה. ועי' במש"כ היבי"א (שם אות ח), ולענ"ד מיושב לפי מה שכתבתי.

ומה עוד, שלקמן (בסימנים כב-כג) הוכחנו שלא רק שאין דין בן ישראל מגויה גריעא מדין שאר הגוים, אלא אף דינו קל יותר. ואף האוסרים למול גוי אפשר שיודו שמותר למול את בן ישראל מגויה, ע"ש.

תירוץ ח, מהמערכי לב (שם) נר' דס"ל לחלק ההיפך מהתירוץ הקודם. שבסימן רסח מיירי בבן ישראל מגויה, ואילו בסימן רסג מיירי בגוי גמור. והוא ביאר שהטעם משום שבן ישראל מגויה קרוב הדבר שיתגייר. אמנם אף לדבריו קשה הקושיא שהקשנו על התירוץ הקודם.

א"כ מכל התירוצים הללו נראה שהעיקר כתירוץ הראשון שהבאנו.

והנה הראשל"צ (שם) התקשה לפי דברי ר' נטוראי גאון ור' ירוחם שיש איסור למול גוי שלא לשם גירות, איך יוסף מל את המצריים[372]. ותירץ שאם יש לישראל סיבה טובה מותר לו למול את הגוים, ע"ש איזה סיבה הייתה ליוסף.

ולפי זה העלה שלשיטת ר' ירוחם מותר למול את הגוים אם יש סיבה טובה[373].

ולענ"ד קשה לחדש דין זה מתוך הקושיא שהוא כתב, ובפרט שיש תירוצים אחרים (יובאו בהמשך).

עוד תירץ הראשל"צ, שיוסף מל אותם על דעת לגיירם. והוכיח את זה מזה שהמצרים אמרו 'החייתנו', ודרשו במדרש רבה (הובא לעיל בסימן יח) ש'החייתנו' ג"כ לעוה"ב.

ולענ"ד פשט העניין הוא שיוסף כפאן למול ולא להתגייר. ולגבי ראייתו מהמדרש, הרי שלעיל (סימן יח) התבאר שיש לגוים שכר אם מלין לשם מצוות מילה, אף אם לא מלין לגירות.

---

[372] ואף למש"כ לעיל (סימן יח) שיש שכר לגוים כשהם מקיימים מצוות מילה, מ"מ שאני הכא שיש איסור מיוחד.

[373] והשבט הקהתי (שם אות ג) כתב שלפי זה מותר למול גוים על מנת להתלמד שהרי זו סיבה טובה.

בספר כורת ברית (סימן רסג אות יט) ובס' שארית ישראל (לר' ישראל זאב מונצברג, בחי' שבסוף הספר סימן לח) כתבו לתרץ קושיא זו, שמדובר שיוסף מל אותם בלי פריעה ואין בכך איסור[374]. ואכן כ"כ רבינו אביגדור הצרפתי (בראשית מז, טו).

אך תירוץ זה אינו הפשט, שמכיון שהמדרש ורש"י (בר' מא, נה) כותבים שכפאן למול, משמע מילה כדינה כולל פריעה, וכ"נ מהחזקוני (בר' מה, ד, ע"ש).

הרב קלישר (שם סימן רכט) כתב שיוסף מל את המצריים כי הם לא היו עובדי ע"ז. והוא הולך בזה לשיטתו שהתבארה לעיל (סימן יט), אלא שכבר דחינו את דבריו.

ועי' בס' ושב ורפא (ח"ג סימן קנח) ובס' נחמת אמרתך (לר' אלימלך וינטרי, עמ' קח, וע"ש עוד יישוב) שכתבו שיוסף מל אותם מדין מקנת כספו[375].

ועי' במשנ"ה (ח"ב סימן מב אות ב) שכתב שאפשר שיוסף לא מלם בעצמו אלא בשליחות וס"ל למדרש שמותר למול באופן זה. עוד כתב שאע"פ שהמצריים מקבלים שכר על שמלין, מ"מ אין זה מתיר ליוסף למולם.

וע"ע בס' שארית ישראל (שם) ובס' באר אריה (בראשית מא, מד) שביארו את עניין המילה של יוסף על דרך הנסתר[376].

---

[374] ועי' בס' שארית ישראל שכתב מה העניין בזה שמל אותם בלי פריעה. ועי' בדברי הזוהר שהובאו לעיל (סימן יח) שמתבאר שיש מעלה אף במילה בלי פריעה אצל הגוים.

[375] ולכאו' יש לפקפק בזה, שכן המצריים לא היו שייכים ליוסף אלא לפרעה.

[376] וע"ע בשו"ת קניין תורה בהלכה (ח"א סימן קו, אות ג) שמקשה ממילת אנשי שכם וממה שדוד חתך את ערלות הפלשתים, וע"ש מה שתירץ.

סימן כ – הטעמים לאסור למול את הגוים שלא לשם גירות

נביא 6 טעמים שהובאו לדעת רב נטוראי גאון, ונדון בהם.

בסימן הקודם התבאר שמדברי רב נטוראי גאון ור' ירוחם עולה שיש איסור למול גוים שלא לשם גירות (אף כשלא שייך איסור ריפוי הגוים), ופסקם הרמ"א להלכה. ואע"פ שי"א שאף הם לא אסרו אלא משום איסור ריפוי הגוים, מ"מ התבאר (שם) שנר' שהעיקר כדעות הסוברות שהוא אסור משום טעם אחר.

א"כ יש לבאר מאיזה טעם הם אסרו, ומצינו כמה ביאורים בזה:

ביאור א, הלבוש (רסג, ב) כתב: "ואסור למול גוי שלא לשם גירות אפי' בחול כיון שאין כוונתו לגייר למה נסיר חרפתו ממנו ולהחתימו בחותם ברית קודש".

דהיינו אין להסיר מהגוים את הערלה שהיא חרפה, ולהחתימם במילה שהיא חותם אות ברית קודש[377].

וכתב בס' אות חיים ושלום (שם ס"ק ח) שלפי הלבוש מובן למה דין זה מובא בהלכות מילה, ולא בהלכות גרים. ויותר מזה כתב בס' כורת הברית (שם אות יט) שלכן דין זה נכתב אחר דין מילת הנפלים, שהרי הטעם שמלין אותם הוא בשביל להסיר את חרפתם כשהם נקברים, וכמש"כ הכלבו והרד"א, והביאם הב"י (שם).

---

[377] המעיל צדקה (שם) כתב שמדברי הזוה"ק מבואר כדברי הלבוש. אולם היבי"א (שם אות ח) כתב שחיפש ולא מצא כן בזוה"ק, ואף אנכי הסתכלי בכמה ספרים שהביאו את דברי המעיל צדקה, ואף אחד לא ציין למקור של המעיל צדקה.

ומה עוד שמדברי הזוה"ק ומדברי הלקוטי ראובן בשם כתבי האר"י ז"ל שיובאו לקמן (נספחים סימן כח) קצת משמע שלא כדברי הלבוש.

המהר"ם שיק (בחי' בסנ' נט:) והאותות השמים (שם) כתבו שלפי הלבוש אין איסור אם מלין את הגוים בלי פריעה, מכיון שאין בזה הסרת חרפה[378]. אולם עי' לעיל (סימן יט) שהבאנו את דבריהם, ודחינו אותם, ע"ש.

עוד כתב המהר"ם שיק (שם) שנראה לו שאם מל בשכר בשביל לרפאות את הגוי אזי מותר, ורק בחינם אסור, ועי' בחשוקי חמד (כתובות לח.) שהסתפק בזה.

ומ"מ חילוק זה הולך לפי שיטת המעיל צדקה והליקוטי חבר בן חיים שהתבארה לעיל (שם), וע"ש מש"כ על זה.

ביאור ב, הט"ז (סימן רסג ס"ק ג) כתב: "נ"ל הטעם כיון שאמרי' (ב"ר פרשה מח אות ז) דאברהם אבינו עומד ומבחין מי הוא שנימול שאינו מניחו לגיהנום, וזה שמל את העכו"ם מבטל סימן המילה מישראל".

מספר משנת הגר (סימן לח אות א) נר' שהבין שהט"ז סובר שיש ב' חסרונות כשמלין את הגוי. **א.** גורמים הפסד לישראל בעוה"ב, שאז אברהם לא יוכל לזהות אותם. **ב.** כופרים בקדושת ישראל, שמראים שאין הברית מילה מיוחדת לעמ"י.

אמנם לענ"ד אין ההבנה בט"ז היא כן, וכמו שנבאר.

והנה יש להקשות כמה קושיות על דברי הט"ז:

א. היבי"א (שם אותיות ב – ג) הקשה על דברי הט"ז, שברור שאין כוונת המדרש שההכרה של אברהם אבינו היא הכרה גשמית, אלא היא הכרה רוחנית[379], וכן הקשו הברכת אבות (סימן יג אות ב) והאור ישראל (לר' ישראל שוואריץ, ח"א עמ' שנה).

ב. עוד הקשה היבי"א (שם) שמהמדרש (שה"ש רבה, פי"ט סו"ס, ב"ר פמ"ח סימן ח) מבואר שאם יש אנשים מהולים שדינם לגיהנם, אזי הקב"ה שולח מלאך שימשוך בערלתם או שיתן עליהם את ערלותיהם של התינוקות

---

[378] ועי' בהע' 362.

[379] וע"ש שהוכיח כן מהגמ' בעירובין (יט.) ומהגמ' בנדרים (לא:).

שמתו קודם שמלו ונותנה עליהם. הרי שאף לגוים שמלו יש לומר שהקב"ה יעשה כן.

א"כ מוכרח שהמדרש מדבר על הכרה רוחנית, שגוים אף שנימולו חשובים הם כערלים, ואילו ישראל אף בהיותם ערלים חשובים הם כמהולים, עי' בגמ' בנדרים (לא:).

ג. הראשל"צ (שם) והברכת אבות (שם) הקשו על הט"ז, והרי יש הרבה ישמעאלים ובני קטורה שמלין את עצמם, ובוודאי שאין לומר שאברהם יצילם מהגהינם.

ד. עוד יש לי להקשות, והרי זהו לשון המדרש: "אמר רבי לוי לעתיד לבוא אברהם יושב על פתח גיהנם ואינו מניח אדם מהול **מישראל** לירד לתוכה וכו'".

הרי מפורש שרק ישראלים המהולים בכלל הגדר הזה. ויש לתמוה איך לא הזכירו זאת הפוסקים.

ואכן מכוח קושיות אלו, נלענ"ד שיש לפרש את דברי הט"ז אחרת. שכוונת הט"ז להוכיח מהמדרש הנ"ל שהברית מילה היא הסימן המיוחד של ישראל, כמבואר ג"כ בגמ' בנדרים (לא:). ומכיון שהיא הסימן המיוחד של ישראל, לכך הוא העלה שאם מלין את הגוים מבטלים בכך את הסימן המיוחד של ישראל – וזהו האיסור אצלנו.

וממילא לא קשה מה שהקשה היבי"א, שלמרות שבוודאי הקב"ה יכיר בישראל, אף בלי הזיהוי של המילה. מ"מ מכיון שהברית מילה היא סימנם של ישראל לכך אל לנו לגרום שלא נוכל לזהות את ישראל באמצעות ברית המילה.

ואכן לפי דברי הט"ז אתי שפיר מה שהרמ"א כתב דין זה בסמוך לדין של מילת הנפלים, שהרי ההגמ"י (פ"א מהל' מילה אות י) כתב שהטעם שמלין את הנפלים הוא משום תקנת הפושעים, דאמרי' במדרש רבה שהקב"ה מעביר הערלה מהקטנים ונותנה על פושעי ישראל, והביאו הב"י (סימן רסג).

ביאור ג, החכמת שלמה (נמצא בילקוט המפרשים של השו"ע מהדו' פריעדמאן, יו"ד סימן רסח ס"ט) והמעיל צדקה (סימן יד) כתבו טעם אחר לאיסור, ורמזו לזה ג"כ הצפנת פענח (על הרמב"ם בהל' מילה פ"ג הל' ז) והשאילות שמואל (סימן פב).

והוא ע"פ מאי דאמרי' במנחות (מג.): "אין אדם רשאי למכור טלית מצוייצת לעכו"ם, מאי טעמא הכא תרגימו משום זונה, ר"י אומר שמא יתלוה עימו (הגוי) בדרך ויהרגנו".

ובטעם הא', פרש"י (בד"ה משום זונה): "משום זונה, דלמא הו"ל זונה ישראלית וסבורה ישראל הוא ותבעל ליה כו' לשנא אחרינא משום זונה עו"כ דלמא יהיב לה ההוא עו"כ באתננה ואמרה כי ישראל נתנה לה ואתי למחשדיה".

ור' גרשום (בד"ה הכא) כתב רק את הביאור הב', ואף הנ"י (בד"ה זונה) כתב שהביאור הב' הוא יותר נכון.

ובטעם הב', כתב רש"י (בד"ה שמא): "שמא יתלוה ישראל עם העו"כ זה ויסבור ישראל הוא דהא יש לו ציצית ויהרגנו".

והנה הרמב"ם (פ"ג מהל' ציצית הל' יט), המרדכי (מנחות סימן תתקמט) והשו"ע (או"ח כ, ב) כתבו רק טעם זה. אלא שהב"י (שם אות ב) ביאר ששני הטעמים נכונים, ונקטו את הטעם הב' מפני שהוא יותר מצוי ויותר חמור[380].

אולם עי' בחכמת שלמה (שם) שכתב שהרמב"ם ס"ל שהטעם הא' נדחה מההלכה, ע"ש מה הטעם בזה.

ואכן הרא"ש בהלכות ציצית נקט את ב' הטעמים[381].

---

[380] והגר"א (שם אות ב) כתב שנקטו את הטעם הב' מפני שיש בו חומרא, ע"ש.

[381] הטור (או"ח סימן כ) כתב שאסור ולא כתב טעם לכך (וקצת משמע דלא כהגר"א, שהובא בהערה קודם, שאם יש חומרא בביאור הב' הו"ל לטור לכתוב אותו, וי"ל).

ולפי סוגיא זו כתבו האחרונים הנ"ל והביאם הפת"ש (יו"ד סימן רסג ס"ק יג) שיש לאסור למול את הגוי, שמא הוא ידמה ליהודי ויתלוה עימו בדרך ויהרגנו, וזהו טעמו של ר' ירוחם. ונר' שאף הטעם הא' שייך לפי הביאור הא' של רש"י.

אך לפי הביאור הב' של רש"י (שמא יתן לזונה באתננה), שהסכימו איתו הרבינו גרשום והנ"י, כמובן שאין איסור זה שייך בנידו"ד.

ואכן השאילות שמואל (שם) כתב שהטעם הא' של הגמ' לא שייך בנידו"ד. ואפשר שהוא סובר שאף לפי הביאור הא' של רש"י, אין חשש לזה בנידו"ד, שאין לחשוש שיראה לזונה את מילתו כדי לשכנעה שהוא יהודי, וכן מסתבר. וכתב השאילת יעקב (ח"א סימן פו אות יז) שאפשר שחז"ל גזרו רק במקום שב' הטעמים שייכים, ולא במקום שרק א' מהטעמים שייך.

וכתב המעיל צדקה (שם) שלמרות שמילה היא דבר שבסתר ואינה בגלוי כמו טלית, מ"מ עדיין יש לחוש.

וחלקו עליו בזה המערכי לב (לר' יהודה לייב, חלק התשובות חיו"ד סימן נה), השאילת יעקב (שם), הרב קלישר (שו"ת ר' עזריאל, שם), והמשנת הגר (שם אות ה) שאין לדמות מילת הגוי לאיסור מכירת טלית מצוייצת לגוי, שמילה היא דבר שבסתר.

אלא שהחכמת שלמה (שם) הרגיש בזה, ותירץ שמצינו שיוסף הוכיח לאחיו שהוא יהודי ע"י המילה[382]. והר' עזריאל הילדעסהיימער (שם ס"ק ח) כתב שיש לחשוש שיראה את הגוי מהול בבית המרחץ[383].

וראיתי שבס' ואד יעלה (ח"א סימן סג) כתב שנראה שדעת הטור היא שמכיון שהברייתא נקטה בסתמא לאסור, לכך יש לאסור אף אם לא שייכים ב' הטעמים, ע"ש. ולענ"ד אין דבריו נראים.

[382] אולם עי' בשאילת יעקב (שם) שדחה ראיה זו.

[383] אלא שהרב קלישר (שם סימן רל) דחה את זה, שאין זה שכיח שיראהו במרחץ, ולכן מן הדין אסור לרחוץ עימהם ללא מכנסיים.

ויש להוסיף, שמכיון שבימינו הגוים יכולים למול ע"י אחרים, הרי שאין סיבה להחמיר בזה[384], וכ"כ השאילות שמואל (שם).

עוד כתבו השאילות שמואל (שם), השאילת יעקב (שם), המשנת הגר (שם), היבי"א (שם) והאוצר פסקי הגרים (סימן כג אות ו) שבמקומות שיש בהם ישמעאלים אין לחוש לאיסור זה, שהרי הישמעאלים[385] מלין את עצמם, ולא יבואו להחשיב אדם ליהודי בגלל שהוא נימול[386].

ויש להוסיף, שבימינו ישנם הרבה נוצרים שמלין עצמם, וא"כ אף במקומותיהם אין לחוש לאיסור זה. כמו כן, לקמן (סימן כא) יתבאר שהרבה מאומות העולם מלין את עצמם, וממילא אין המילה סימן מובהק להיותו מעם ישראל.

ואולי יש לתרץ זאת בדוחק, שיש היכר אם האדם נימול בקטנותו לבין נימול בהיותו גדול יותר, וכמש"כ החזקוני (בר' מה, ד). והרי ישראל נימולים בקטנותם בשונה מהישמעאלים. אלא שבימינו גם הישמעאלים מלין בקטנותן, וכמש"כ בס' דרך חוקיך (עמ' קעה), וכן הנוצרים מלין בקטנותן.

ועוד יש לדייק על בדבריהם מדברי החיי אדם (כלל יא סעיף מב), שכתב: "נ"ל דליתא בזה"ז (החשש שיתלוה עימו בדרך ויהרגהו) דאינם חשודים על שפיכות דמים". והביא את דבריו המשנ"ב (שם ס"ק ז).

ואף הריטב"א (ע"ז כו. בד"ה ונכרית) כתב שי"א שמכיון שיש בימינו אימת מלכות לכך לא חיישי' לזה, והרי אף בזה"ז יש אימת מלכות, וכ"כ החוות יאיר (סימן סו).

---

[384] ואף למכור להם טלית מצוייצת יש להתיר מטעם זה.

[385] והוסיף השאילת יעקב שאף בני קטורה ועבדים חייבים למול.

[386] ולכאו' יש בדבריהם קושיא על השיטה הנ"ל, שהרי הרב נטוראי גאון היה בבבל, והרי שם זה מקום הישמעאלים שנוהגים למול, ובכל זאת הוא אסר למול גוים. א"כ משמע שאין הוא אסר מטעם זה.

ואכן הרב קלישר (שם) דחה את דברי המעיל צדקה מטעם זה, והוסיף (סימן רל) שבימינו שיש משפט חרוץ לכל רוצח, אין לחוש לרציחה רק ביערות ובמקומות שאינם מיושבים.

אלא שלא ברור שהריטב"א הסכים לסברא זו, עי' בריטב"א (שם).

והכה"ח (שם אות יב) כתב: "ול"נ דאיתא ואיתא דהא שמענו כמה וכמה פעמים שעשו וגם ביקשו לעשות ר"ל, ודברי חז"ל אינם זזים ממקומם".

ואף הרב עזריאל הילדעסהיימער (שם ס"ק יא) כתב שדין זה נוהג גם בימינו, ושכן משמע מסתימת הפוסקים באו"ח סימן כ. ובהערות ביצחק יקרא (על המשנ"ב הנ"ל) העיר שבמציאות של ימינו בוודאי שיש לחוש לזה[387].

וע"ע בס' ואד יעלה (ח"א סימן סג) שכתב שבימינו אף הטעם הא' של הגמ' לא שייך[388]. ולענ"ד אין דבריו מוכרחים.

ועכ"פ כתב היבי"א (שם אות ו) שאף הכה"ח שהחמיר בזה, מ"מ יודה שבמילה שהיא בסתר אין לחוש לזה, שאין זה שכיח כלל, והכי מסתברא.

והנה המעיל צדקה כתב שאם מוכח שכוונת הגוי למול בשביל רפואה אזי מותר למולו, ורק אם אין כוונתו לרפואה יש לאסור למולו[389].

והקשו עליו המערכי לב (שם), השאילת יעקב (שם), הברכת אבות (סימן יג אות ג), הרב קלישר (שם סימן רכט) והיבי"א (שם) והרי אף אם מל לשם רפואה יש לחוש שברבות הימים לא יהא ניכר שמל לרפואה ויחשבוהו ליהודי.

---

[387] ועי' בס' משנת הגר (שם אות ג) שכתב שאפשר שהפוסקים כתבו שאין לחוש לזה בזה"ז מפני אימת הצנזורה, וע"ש שהעלה שיש להחמיר בזה.

[388] שאין הפרוצות מדקדקות למי הן נבעלות.

[389] הוא כתב זאת בשביל לתרץ את הסתירה בין הרמ"א בסימן רסג לבין סימן רסח (סעיף ט), ולעיל (בסימן יט) התבאר יותר.

ובאמת החכמת שלמה ס"ל שמכיון שהחשש הוא שמא יחשבוהו ליהודי, לכך יש לאסור אף אם כוונת הגוי לרפואה[390]. וע"ע מש"כ בזה הרב עזריאל הילדעסהיימער (שם ס"ק ח).

אמנם המשנ"ה (ח"ב סימן מב אות ב) תירץ, שלמרות שהחשש שמא יתלוה עימו בדרך הוא חשש רחוק, מ"מ ג"כ לא שכיח שגוי ימול בשביל להתלוות עם יהודי בדרך, והרי בכל זאת חיישי' לחשש רחוק (שמא יתלווה עימו בדרך). אולם כשהגוי מל לשם רפואה, אל לנו לחשוש לחשש רחוק, ע"ש.

ולענ"ד אף דבריו אינם ברורים כ"כ, שהרי המקור לאיסור הוא ממכירת טלית לגוי, והרי לפי דבריו יוצא שאין החששות דומים[391], ומניין לנו ללמוד משם לנידו"ד.

עוד כתב השאילות שמואל (שם) שאפשר שאם מלין את הגוי בלא פריעה אין לאסור מטעם זה, שאז יהיה ניכר ע"י עור הפריעה שהוא אינו יהודי. וצ"ע בדבר זה, שלכאו' אין עור הפריעה ניכר כ"כ. אולם מדברי רבינו אביגדור הצרפתי (בראשית מז, טו) עולה שגם עור הפריעה ניכר.

וכן צ"ע והרי העור יתמעך ע"י תשמיש. אלא שהשאילות שמואל תירץ שלמרות שאצל אברהם אבינו עור הפריעה הלך ע"י התשמיש, מ"מ שמא בנימול בקטנותו אין עור הפריעה הולך ע"י תשמיש.

וע"ע בשו"ת המהרש"ם (ח"ז סימן צג) שכתב שאע"פ שעור הפריעה יכול להתמעך בתשמיש, מ"מ אין לאסור מפני מה שיתהווה מאליו אחר כמה שנים, ובפרט שאפשר שהוא ימות בנתיים והו"ל רק גרמא בעלמא.

---

[390] ומה שכתב שבסימן רסח האיסור הוא אינו משום רפואה תמוה ביותר, ועי' לעיל (בסימן יז), ודו"ק. וכן תמהו עליו בקובץ הערות וביאורים (של תלמידי אוהלי תורה, גליון א תתקפה מעמ' 57).

[391] שהרי במכירת טלית לגוי, אין החשש משום שלא מסתבר שהגוי יקנה לטלית לחינם, אלא משום שחוששים שיבוא להטעות עם הטלית, אך אין בעצם זה שהגוי קנה את הטלית ראיה שכוונתו לאיסור. משא"כ אצלנו, שלפי המשנ"ה אם הגוי מל מרצונו יש בזה עצמו ראיה שרצונו של הגוי לאיסור.

אולם הסברא הזאת לא ברורה, וכמו שכתבנו למעלה בשם המערכי לב והיבי"א שסוף סוף יש לחשוש שברבות הימים יבואו לידי איסור.

ביאור ד, מדברי הבני בנימין (על הרמב"ם, פ"ג מהל' מילה הל' ז), הרב עזריאל הילדעסהיימער (שם סימן רכט ס"ק א, יז)[392], החדרי דעה (סימן רסג ס"ה) והרי"ש אלישיב (הוא השואל בשו"ת משנ"ה, ח"י סימן קעו) עולה טעם אחר לאסור למול גוי.

והוא שמכיון שהגוי אינו מצווה במילה ואינו מל לשם רפואה הרי שיש איסור למול את הגוי משום חובל בעצמו. והוסיף הר' אלישיב שאף אם נאמר שמקיים מצוה כשמל, וכמו שהתבאר לעיל (בסימן יח), מ"מ הו"ל כמצוה הבאה בעבירה.

והראיה שלהם היא מדברי ספר המקנה (קי' פב. בד"ה מצינו) שכתב שאברהם לא מל את עצמו קודם שנצטווה מפני שבני נח נצטוו לא לחבול בעצמם שנ' (בר' ט, ה) 'אך את דמכם לנפשותיכם אדרוש' וכמו שפירשו זאת בב"ק (צא:), ולכך היה אסור לאברהם למול עצמו קודם שנצטווה.

וס"ל לבני בנימין ולר' אלישיב שה"ה שיש לאסור למול גוי בימינו מטעם זה, וכ"נ דעת המהר"י אסאד, עי' בשו"ת יהודה יעלה (סימן רמט).

---

[392] וכתב שאם הגוי גדול ורוצה לחבול בעצמו אזי אתי שפיר, משא"כ בקטן שאביו רוצה למולו אין להתיר.

אולם הרב קלישר (שם סימן רל) כתב שאף לגבי גוים אמרי' שנוח לו לתינוק במה שאביו רוצה, ולכך אין פה חבלה. והשיב לו הרב עזריאל (שם סימן רל ס"ק ב) שבודאי אין לומר שנח לתינוק שאביו יחבול בו וימולו על הספק שמא יתגייר כשיגדל.

וע"ע בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סימן ל) שכתב שאין איסור חבלה בגוי קטן (משום שחבלה בגוים היא משום גזל, ואין גזל בגוים, ע"ש), אולם עי' בשו"ת יהודה נעלה (סימן רמט) שסובר שאף בקטן יש איסור חבלה, ע"ש.

וכן עי' בס' חמדת ישראל (בקונ' נר מצוה, דף קא:) שכתב שגוי שלא עבר כל חייו שום איסור הו"ל בכלל גר תושב, ולפ"ז כתב בס' פני משנה (בהערות על אגרת יט) שיהיה מותר למול גוי קטן שלא עבר עבירות.

leibbrary.co.il - ספריית לייב

אמנם החלקת יעקב (ח"א סימן קכח אות א) התקשה על דברי המקנה, והרי הגמ' בב"ק הנ"ל רצתה ללמוד מפס' זה לאסור לחבול בעצמו, ואח"כ דחתה את זה ודלמא קטלא שאני, כלומר ושמא הפס' אסר רק הריגה ולא חבלה[393].

ומה עוד שמהגמ' בסנ' (פה:) משמע שאין איסור לחבול בגוים[394], וכ"נ מרש"י בב"ק (פז. בד"ה לא מצי) וכן מבואר ברמב"ם (פ"ה מהל' חובל הלכות א ו- ג) ובשו"ע (חו"מ תכ, א-ב).

א"כ עולה שאין איסור מדאו' לחבול בגוים[395]. וא"ת שאסור מדרבנן לחבול בגוים, הרי שנדחית ראייתו של המקנה, דלא מסתבר שבשביל איסור מדרבנן אברהם אבינו יבטל מצוה מדאו'[396].

וכן המנ"ח (מצוה לד בד"ה והנה מאבד עצמו) כתב: "והנה מאבד עצמו לדעת וכו' גם נ"ל דבן נח אינו מצווה, דנלמד מאך את דמכם לנפשותיכם ולא נשנית בסיני, א"כ לישראל נאמרה ולא לבני נח".

א"כ אף אם נאמר כדברי המקנה שלאברהם היה אסור לחבול בעצמו משום שלבני נח נאסר לחבול, מ"מ אחרי מתן תורה רק לישראל נאסר לחבול, ולא לבני נח. וא"כ אין לאסור למול גוים משום חבלה. וכ"כ בקובץ ביאורים על הרמב"ם (הל' מילה פ"ג הל' ז, אות א).

עוד יש להקשות, והרי דעת הרמ"ה (מובא בטור, חו"מ סימן תכ אות לא) שאף לישראל אין איסור מדאו' לחבול בעצמו. ועי' בלח"מ (ריש פ"ג מהל' דעות)

---

393 ואכן למסקנה ילפי' שם חבלה מהפס' 'וכפר עליו מאשר חטא על הנפש'.

394 שמבואר שם שלפי מאן דאמר כותים גרי אריות נינהו אין איסור על קיללתן והכאתן (וע"ש שמדובר אף בהכאה עם דם, כמו הכאת אביו ואימו).

395 ומכמה מקומות (עי' ס' המצוות לרמב"ם לא תעשה רפט) אף משמע שמדאו' אין איסור להרוג גוים, ולכאו' כש"כ שלא יהיה איסור לחבול בהם מדאו'.

396 ואף מלשונו של המקנה קצת משמע שרק אם יש איסור מדאו' אין לעבור עליו בשביל לקיים מצוות מילה, ע"ש בלשונו, אך אין זה מוכרח.

שכתב שאף דעת הרמב"ם כן. הרי לנו שדברי המקנה אינם ברורים ומוסכמים כלל[397].

עוד הקשה בקובץ ביאורים על הרמב"ם (שם ובהלכות מלכים פ"י הל' י, אות ב), והרי הרמב"ם (פ"ה מהל' חובל הל' א) כתב: "כל המכה אדם מישראל כו' דרך נציון או דרך בזיון עובר בל"ת כו'".

והרי כשישראל מל את הגוי בודאי שאין זה דרך נציון ולא דרך בזיון, אלא למצוה הוא עושה זאת[398].

היבי"א (שם אות יא) הוכיח דלא כס' המקנה, שהגמ' ביבמות (עא:) אומרת שלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו. וכתבו הרשב"א (בד"ה לא) והריטב"א (בד"ה אמר) שאעפ"כ אברהם אבינו פרע את מילת בני ביתו שהרי הוא קיים את כל התורה כולה, וכעי"ז כתבו התוס' (בד"ה לא).

הרי לנו שלמרות שאברהם לא נצטווה על הפריעה בכל זאת הוא קיים אותה, ואין בכך איסור משום חובל בעצמו. ונר' שזוהי קושיא אלימתא על ס' המקנה[399].

---

[397] והראשונים דנו בשאלה של המקנה וכתבו כמה תירוצים. הריב"א (סוף פרשת לך לך בד"ה אברהם) תירץ כמה תירוצים לשאלה זאת, ובאחד התירוצים כתב שאברהם לא רצה לחבול בעצמו. ולא ברור אם כוונתו משום שיש איסור בזה או משום פחד וכדו'.

ועי' בגיליוני הש"ס (ע"ז י: בד"ה קטיעה) שהסתפק בכוונת הריב"א (והוא עצמו נוקט שיש איסור לגוי לחבול בעצמו משום 'ואך את דמכם לנפשותיכם').

[398] שהרי הישראל מל את עצמו ואת בני ביתו, ובודאי שאין זה חשוב לו לבזיון או לנציון, ועי' בדברי הגר"ח (סימן שמא, בעניין כפיה על המצוות).

[399] אא"כ נחלק כחילוק של התפארת משה, שאחר שאברהם נצטווה על המילה כבר אין בכך משום חובל. אלא שמ"מ יש להוכיח משם דלא כבני בנימין, שאין איסור משום חובל במילת גוים, ודו"ק.

ועי"ע בשו"ת הלכה למשה (לר' משה ניימאן, ח"א סימן קעד) שהקשה על שיטה זו משיטת הפמ"ג והנוב"י (הובאו לקמן סימן כד) שבגוים לא אזלי' בתר רובא, ע"ש. ומ"מ אין שיטת הנוב"י ברורה ומסכמת (עי' מה שכתבנו שם).

הוכחות לבורא - lebibliary.com

התפארת משה (שם) הקשה על הבני בנימין ודלמא אחר מתן תורה שאני, שמכיון שכל ישראל מצווין למול והו"ל מצוה מהתורה לכך יהיה מותר למול גוים, ולא דמי לאברהם אבינו ששם לא היה ציווי בזה לאף אחד.

וכ"כ החשוקי חמד (כתובות לח.) וכן ס"ל לחלק החמדת ישראל (בסוף קונ' נר מצוה, דף קטז.). ואכן לפי מה שהתבאר לעיל (בסימן יח) שיש לגוים שכר על מילתן, קושייתו אלימתא ביותר.

ויש לתמוה עוד על דבריהם, כיון שהגוים מקבלים שכר כשמלין (וכפי שהתבאר שם), וכי גריעא חיותן בעוה"ב מחיותן בעוה"ז[400].

עוד יש להקשות והרי לפי שיטה זו, אם ישראל נימול בלילה או נימול קודם ח', שלא קיים מצוות מילה, וכמו שהתבאר לעיל (סימן ז אות א) הרי שגם עבר על איסור חובל. וא"כ יש להקשות, והרי הראשונים והאחרונים כתבו (הובא שם) שאם מל בלילה או תוך ח' שלא קיים מצוות מילה, אך הם לא כתבו שגם עבר על איסור חבלה. וכן הקשה הברכת אבות (סימן יג אות א)[401].

המשנ"ה (שם) ג"כ דחה את דבריהם, והוכיח מהראשונים והפוסקים שכתבנו לעיל (סימן יז) וכן מהרמב"ם המובא לעיל (סימן יח) שמוכח מזה שהם מתירים למול גוים שאין איסור חבלה כשמלין גוי.

ולענ"ד אין דחייתו ברורה, שהרי התירוץ הזה הולך לפי שיטת הרב נטוראי גאון והר' ירוחם שחולקים על הראשונים הנ"ל, וכפי שהתבאר לעיל (בסימן יט), וא"כ אין להקשות מהראשונים הנ"ל על תירוץ זה.

---

[400] וכמו שהמצריים קראו להסרת הערלה 'החייתנו' בעוה"ב. ומה עוד שמכיון שהערלה היא חרפה, הרי שיש בהסרתה תיקון לגוף, ואין להחשיבה לחבלה, אלא אדרבה יש להחשיבה להשלמת הגוף.

[401] לספר המקנה אין זה קושיא, שי"ל שאחר מתן תורה שאני. אך לבני בנימין וסייעתו שלא מחלקים כן האי קושיא אלימתא.

ובספר אוצר פסקי גרים (סימן כד אות ה) כתב שבימינו אין לאסור למול גוים משום חבלה, שהרי התברר שיש רפואה לגוים בעשיית המילה[402].

וכעי"ז כתבו בשו"ת נצני ניסן (סימן א אות ה, עמ' 156, בהערה למטה, ע"ש) ובקובץ ביאורים על הרמב"ם (שם) שבמילה אין שייך חבלה לא מפני מצוות המילה, אלא מפני שאין כלל לאו דחובל, ע"ש בראיותיו. וע"ע במש"כ היבי"א (ח"א, חיו"ד סימן ח), החשוקי חמד (פס' עה:) המראה הבזק (ח"ו סימן ע).

וחשבתי אולי יש לדון לאסור למול גוי משום הצער שיש לגוי במילה, ויהיה בכלל איסור צער בעלי חיים. ועי' בס' נפש כל חי (לר' יצחק שטסמן, סימן ד סעיפים א - ב ובהערות) שהביא מח' ראשונים ואחרונים אם איסור צער בע"ח שייך בבני אדם, והעלה שלרוב השיטות איסור זה שייך אף בבני אדם.

ועוד כתב (שם סעיף ג) שבקטנים שאינם בני דעת לכו"ע יש לאסור משום צער בע"ח. וע"ש (שם סעיף ז) שכתב שלכאו' אף גוים בכלל איסור זה, אלא שיש חולקים בזה. א"כ לכאו' יש לומר שאף אם נאמר שאין לאסור למול גוים משום חבלה, מ"מ שמא יש לאסור למולן משום הצער שנגרם להם מהמילה.

אמנם נר' שיש לדחות זאת מכמה טעמים:

א. אם זה לצורך האדם אין שייך איסור צער בע"ח, עי' בס' נפש כל חי (סימן ב ס"א. סימן ה ס"ב).

ב. במקום מצוה אין שייך איסור זה, עי' בס' נפש כל חי (סימן ט ס"א).

ג. לצורך רפואה ודאי שלא שייך איסור זה, עי' בס' נפש כל חי (סימן ז ס"ג), והרי כאן יש רפואה הנפש.

---

[402] וכמו שהגוים עושים חיסונים ורפואות שיש בהם חבלה וצער, והכל בשביל הרפואה שצומחת מזה, כך גם יש להתיר למולם.

ד. לענ"ד אם הגוי רוצה למול לא שייך להחשיב זאת לצער, שמכיון שכך הוא רצונו, הרי שזה שמחה בשבילו ולא צער.

ה. מכיון שיש מח' אם איסור זה הוא מדאו' או מדרבנן, ויש ג"כ מח' אם איסור זה שייך בבני אדם (ולא רק בע"ח). ואף לא ברור אם גוים בכלל דין זה (אף לאומרים שדין זה שייך בבני אדם). א"כ הו"ל כספק ספק ספיקא ויש לילך לקולא.

ואכן לא מצאתי מי שכתב שיש לאסור למול גוים משום צער בע"ח.

ביאור ה, בשו"ת אבני זכרון (לר' אלטר שאול פופר, ח"ב סימן נח אותיות ג – ה) כתב טעם חדש לאסור למול את הגוים. והוא ע"פ הגמ' בסנ' (נט:).

דאמרי' שם: "כל מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית בסיני לזה ולזה נאמרה, והרי מילה שנאמרה לבני נח כו' ונשנית בסיני כו' לישראל נאמרה ולא לבני נח. ההוא למשרי שבת הוא דאתא וכו' אי בעית אימא מילה מעיקרא לאברהם הוא דקא מזהרי ליה רחמנא 'ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך לדורותם' (בראשית יז, ט) אתה וזרעך אין זרע אחריני לא וכו'".

וכתב האבני זכרון שהלימוד הוא שאתה וזרעך חייבים למול, אך שאר הגוים אינם חייבים למול, ואף אסור להם משום דהו"ל לאו הבא מכלל עשה.

אמנם לענ"ד אין דבריו נראים כלל ומכמה טעמים:

א. מהתוס' רא"ש (שם בד"ה אלא) מבואר, שהוא מפרש את הסוגיא אחרת.

שכן הגמ' בהמשך הקשתה: 'אלא מעתה בני ישמעאל לחייבו', ותירצו: 'כי ביצחק יקרא לך זרע' ולא כל יצחק כו".

ופירש התוס' רא"ש: "אי אמרת בשלמא דבני נח נצטוו עד מתן תורה ניחא דהאי דקא א"ל קוב"ה אתה וזרעך אחריך אזרע ישמעאל המיוחס אחריך שקבלו התורה בסיני קאמר וכו', אלא כיון דאמרת דשאר בני נח לא נימולו דלא נצטוו אלא אברהם וזרעו ותו לא וכו' ואשכחן שמל

אברהם את ישמעאל א"כ מסתמא זה היה בשביל שהוא בכלל זרעו א"כ בני ישמעאל נמי לחייבו לדורות כו'".

הרי שהתוס' רא"ש מפרש שבהו"א סברנו שבני נח מחוייבים למול עד מתן תורה. ובמסקנה אנו סוברים שאין הם מחוייבים. ומבואר מדבריו שמ"מ אין איסור למולם, אלא שאין חיוב.

וכן מהמאירי (שם בד"ה בני ישמעאל) משמע שהלימוד של הגמ' הוא לפוטרם ממצוות מילה, ולא לאסור להם למול. וז"ל: "בני ישמעאל לא נתחייבו במילה כלל וכו'". משמע שהם לא נתחייבו, אך לא שהם נאסרו למול[403]. וכן מבואר להדיא ביד רמה (שם בד"ה והדרי'), ע"ש[404].

א"כ מבואר מהרא"ש, מהמאירי ומהיד רמה שאין הלימוד פה לאסור למול גוים, אלא רק לפוטרם מהמילה. ואכן לא מצאתי שום ראשון או אחרון שביאר שכוונת הגמ' היא לאסור למול גוים[405].

ב. מהמאירי (שם בד"ה בני נח) משמע שהעיקר כתירוץ הא' של הגמ' ('ההוא לשבת הוא דאתא'). וא"כ אזל ליה כל המקור של האבני זכרון, שהדיוק שלו הוא מהתירוץ הב' של הגמ'[406].

---

[403] ומש"כ המאירי (שם בד"ה בני נח): "בני נח לא נאסרו אלא במצוות שכתבנו ואפי' במקצת מצוות שנאמרו בתורה קודם מתן תורה כגון גיד הנשה ומילה ופריה ורביה וכו'". אין כוונתו שהם אסורים לגוי, אלא שהגוי לא נתחייב בהם (שהרי בוודאי שאין הגוים נאסרו בפריה ורביה).

[404] וזה לשונו: "ואי בעית אימא מילה אפי' תימא דאיתני בסיני לשום אזהרה לא יכלת לחיובי בה שאר בני נח לבד מישמעאל דהא מעיקרא נמי לא בהם הוא דקא מזהרי ליה רחמנא וכו', ומקשי' אלא מעתה דטעמא דלא מפקדי שאר גוים עילויה משום שלא אתיהיבה מעיקרא אלא לזרע אברהם הוא וכו'". הרי שהלימוד הוא שאין חיוב למולם, ולא שאסור למולם.

[405] ועי' בשאג"א (סימן מט) שמוכח ממנו דלא כאבני זכרון.

[406] ואין נר' לומר שאין התירוצים פליגי בזה. שמשמע שעד התירוץ הב' לא סברנו לימוד זה (של 'ואתה את בריתי תשמור' כו').

אולם מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' מלכים ה"ז) משמע שהעיקר כתירוץ הב' של הגמ'.

ג. המנחת חינוך (מצוה ב אות כב) כתב שאין לנו לדרוש לאו הבא מכלל עשה מדעתינו[407], והרי כאן מכיון שהגמ' לא דרשה כן, אין לנו להמציא דרשה זו, וכן הקשה בשו"ת חבלים בנעימים (ח"ד סימן ל) על האבני זכרון.

וכן עי' באנציקלופדיה תלמודית (חלק לה ערך לאו הבא מכלל עשה, אות א) שיש הרבה פוסקים הסוברים שאין אומרים לאו הבא מכלל עשה אם יש מצוה בעשה, והרי בנידו"ד יש ציווי למול לדורות, וממילא לפי הפוסקים הללו אין לומר כאן לאו הבא מכלל עשה.

עוד כתבו באנציקלופדיה תלמודית (שם) שיש אומרים שבלאו הבא מכלל עשה אין לנו ללמוד אלא כמו המקור ולא יותר. ולפ"ז אין לנו ללמוד אלא לאסור מילה עם פריעה אך מילה ללא פריעה לכאו' אין לאסור.

ד. לפי שיטה זו בודאי יקשה מש"כ הרמ"א בסימן רסח (ס"ט) שבמקום שאין חשש לרפואה מותר למול את הגוים בכל עניין, התבאר באריכות לעיל (סימן יז).

ולפי האבני זכרון אף החילוקים שכתבנו לעיל (שם) אינם שייכים, ע"ש. ומ"מ נר' שיש ליישב בדוחק, ודו"ק.

ה. האבני זכרון (שם) כתב שגם הלבוש והט"ז יודו לדבריו, שהם דיברו רק במי שמל לאיזה תכלית.

וזה תמוה ביותר, חדא, שהרי הם באו לבאר למה אסור למול גוי, והיאך הם יעזבו את המקור מהתורה ויכתבו סברא חדשה ללא מקור.

[407] ועי' באנציקלופדיה תלמודית (שם) שהביאו עוד מקורות לזה.

שנית, מה שעולה מדבריו שר' ירוחם והרמ"א אסרו למול גוי רק כשיש לגוי איזה תכלית, תמוה שהרי הם אסרו למול גוי בסתמא שלא לשם גירות, ולא חילקו אם יש לגוי תכלית או לא[408].

ו. החבלים בנעימים (שם) הקשה למה לא מנו את האיסור למול גוים בכלל שבע מצוות בני נח. וע"ש שהקשה עוד קושיות על האבני זכרון ועל ראיותיו.

ביאור ו, היה נ"ל ליתן טעם אחר לאיסור זה, והוא שהגמ' בב"ב (י:) אומרת שיש איסור לקבל צדקה מן הגוים, משום שבזה שמקבלים מהם מוסיפים להם זכויות ומאריכין את מלכותן שנ' (ישעיה כז, יא) 'ביבש קצירה תשברנה וגו'.

ובזוה"ק שהבאנו לעיל (בסימן יח) מבואר שבזכות שהישמעאלים מלין עצמן לכך הם מקבלים שכר, והוא אחיזה בא"י. ומסיים שם הזוה"ק שהישמעאלים יעכבו את ישראל מלשוב לא"י עד שישתלם כל שכרן על זכות זו.

ועי' בנספחים (סימן כו) שכתבנו שאיסור 'ביבש קצירה תשברנה' שייך בכל המצוות, וע"ש שכתבנו שמשמע שלפי הרמב"ם והטור איסור זה שייך רק במלכות, ולא בגוי פרטי, ולכן הם סוברים שמותר למול גוים ולקבל צדקה מגוי פרטי. אך לפי הגאונים אף בגוי פרטי שייך איסור זה, וכתבנו (שם) שאפשר שלכן דעת הגאונים לאסור למול גוים, ע"ש באורך.

ותמוה לי למה אף אחד מהפוסקים לא כתב שהאיסור למול את הגוים הוא מטעם זה[409].

---

[408] ולדבריו היה להם לכתוב אסור למול גוי אם יש לו תכלית שאינה לשם גירות.

[409] ולפ"ז אף מילה בלי פריעה יש לאסור, שהרי מהזוה"ק הנ"ל מבואר שאין הגוים פורעין, ואעפ"כ הם מקבלים שכר.

מסקנת האמור בסימן זה.

א"כ מצינו ו' טעמים לאיסור שכתב הרב נטוראי גאון, והביאוהו ר' ירוחם והרמ"א. ולענ"ד העיקר להל' הוא או כביאורו של הלבוש או כביאורו של הט"ז (ע"פ איך שביארנו את דברי הט"ז למעלה[410]).

וזאת מפני שהרבה אחרונים הסכימו לביאור זה[411], וב' הטעמים קרובים זל"ז. ומה עוד שאין קושיות על עצם דבריהם, אע"פ שאין מקור ברור לביאורים אלו.

ושיטת החכמת שלמה והמעיל צדקה איננה עיקר להלכה, למרות שיש כמה אחרונים שנקטו אותה[412], מ"מ מכיון שאין השיטה ברורה כלל[413], אין נר' לנקוט כן.

וכן אין לנקוט כביאורו של הבני בנימין, מכיון שאין מקורו ברור, ויש הרבה קושיות על עצם דבריו.

---

[410] שאין לבטל את המילה לסימן המיוחד של עמ"י.

[411] האבני זכרון (שם), האות חיים ושלום (שם), המעיל צדקה (שם) [ואע"פ שהוא כתב טעם אחר, מ"מ נר' שהסכים ג"כ לטעמו של הלבוש, ובפרט שהוא כתב שכן דעת הזוה"ק], הראשל"צ (סימן רסג ס"ק א), הלקוטי חיים בן חבר (סו"ס רסג), השרידי אש (ח"ב סימן ס אות א), החלקת יעקב (ח"א סימן קכח אות ו) והישכיל עבדי (ח"ג, חיו"ד סימן יב אות ב).

[412] הצפנת פענח (שם), השאילות שמואל (שם), הפת"ש (סימן רסג ס"ק יג), השרידי אש (שם אות ב), החלקת יעקב (שם), המרומי שדה (ע"ז כו: בד"ה לאפוקי), המשנת הגר (סימן לח אותיות ג ו- ה) וההר צבי (חיו"ד סימן רטו).

[413] חדא, שהמקור לשיטה הוא ממכירת טלית מצוייצת לגוי, והרי חלק מהטעמים שהובאו שם אינם שייכים בנידו"ד. שנית, יש חילוקים בין הנידון שם לנידו"ד. שלישית, לא מסתבר כלל לפרש שזה הטעם של הרב נטוראי גאון (שהרי הוא חי במקום הישמעאלים). רביעית, יש עוד כמה גימגומים על השיטה הזאת, והכל התבאר למעלה.

וכש"כ שאין לנקוט כביאורו של האבני זכרון, שהרי הוא דעת יחיד, ויש על דבריו הרבה קושיות וגמגומים, וכמו שהתבאר למעלה[414].

ולגבי הביאור הו', הרי שלמרות שלענ"ד הוא הביאור היותר נראה משאר הביאורים, ואין לי עליו קושיא (ויש סמך מהזוה"ק לביאור זה). מ"מ מכיון שלא מצאתי עוד אחרון שכתב את הביאור הזה[415], לכן נר' שקשה לסמוך עליו למעשה[416].

---

[414] ועוד קשה על הביאורים של המעיל צדקה, הבני בנימין והאבני זכרון, שאם דעת הרמ"א היתה כדבריהם מסתבר שהוא היה כותב את הטעם, ולא מסתם סתומי לאיסור. משא"כ לפי ביאורים של הלבוש והט"ז, הרי שאין צורך לרמ"א לכתוב את הטעם, שאין פה עניין אחר (שטעמם הוא משום עצם האיסור, ולא חשש צדדי, ולא לימוד מיוחד).

ומה עוד שלפי דבריהם הרי שיש מקור מהגמ' לאיסור [ממכירת טלית לגוי, מחבלה לגוי ומסנ' (נט:)], וא"כ יש לתמוה למה הרמ"א (וכן ר' ירוחם) כתבו את האיסור והשמיטו את מקורו.

[415] ואע"פ שהמקור לביאור זה הוא מהזוה"ק, מ"מ לא כתוב בהדיא בזוה"ק שמשום כך יש לאסור למול גוים.

[416] ועי' לקמן (בסימן כד) שכתבנו שמבני קטורה יש להקשות על שיטת הלבוש, הט"ז והמעיל צדקה. ואילו לפי ביאור זה אין קשה משם, וזה ג"כ סייעתא לביאור זה, אע"פ שיש לתרץ את שיטתם, וכמש"כ שם.

וכן עי' לקמן בנספחים (סימן כט) שכתבנו להקשות על שיטת הלבוש, הט"ז, הבני בנימין והאבני זכרון מהסוגיא של גר תושב שקיבל עליו את מצוות מילה, ומ"מ ע"ש שכתבנו תירוץ לקושיא.

leblibrary.co.il - לבבות

סימן כא – מציאות המילה אצל אומות העולם

באות א – יתבאר שנראה מהתורה שהמילה שייכת אף אצל הגוים שדרים בסמיכות לעם ישראל.

באות ב - יתבאר שמהתנ"ך משמע שהיו עמים רבים שנהגו במילה.

באות ג – הובאו ראיות שהיו עמים רבים שנהגו במילה בתקופה קדומה.

באות ד – הובאו עדויות שהעידו על עמים אחרים שהיו נוהגים במילה.

באות ה – סיכום סימן זה.

אות א. שייכות מילה בגוים.

בכמה מקומות מצאנו את שייכותה של מצוות ברית המילה כלפני מי שאינו בכלל ישראל.

תחילה בציווי של אברהם, נא' (בראשית יז, יב-יג): "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר לדורותיכם יליד בית ומקנת כסף מכל בן נכר אשר לא מזרעך הוא, המול ימול יליד ביתך ומקנת כספך גו'".

הרי שאף כל בן הניכר אשר לא מזרעו של אברהם צריך למול אותם (ילידי ביתו או מקנת כספו).

ואכן נא' (שם, כג-כז): "ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברם וימל את בשר ערלתם כו', וכל אנשי ביתו יליד בית ומקנת כסף מאת בני ניכר נמול ואיתו".

מבואר שלמרות שאמר לו (שם, כא): "ואת בריתי אקים את יצחק", מ"מ הוא מל אף את ישמעאל וכן את כל אנשי ביתו אף שלא מזרעו.

א"כ משמע שהיה לאברהם לומל את כל הגרים עימו אף שלא מזרעו, ומשמע שהמילה שייכת אף בגויים שגרים עם עמ"י.

ספרייה לדוגמא

ואכן דרשו חז"ל בגמ' (סנ' נט:) שבני קטורה ג"כ חייבים בברית המילה. וכפי שנראה לקמן (סימן כד) יש מחלוקת ראשונים אם הכוונה לבני קטורה עצמם בלבד או לכל זרעם.

ומ"מ איך שיהיה ניתן לראות מכאן, שהמילה שייכת אף אצל אוה"ע שדרים אצל עמ"י. ואף אחרי שהוברר שהברית עם יצחק, ויצחק כבר נולד וגדול, מ"מ עדיין חוייב אברהם למול את בניו האחרים[417].

ואכן בסיפור עם שכם שטימא את דינה, נא' (בר' פל"ד): "ויאמרו אליהם לא נוכל לעשות הדבר הזה לתת את אחותינו לאיש אשר לו ערלה כי חרפה היא לנו, אך בזאת נאות לכם אם תהיו כמונו להמול לכם כל זכר, ונתנו את בנותינו לכם ואת בנותיכם נקח לנו וישבנו אתכם והיינו לעם אחד, ואם לא תשמעו אלינו להמול ולקחנו את בתנו והלכנו". ובאמת אנשי העיר מלו כל זכר.

הרי שבני יעקב התנו את חתונת דינה אם החוים ימולו עצמם, וזה תנאי למגורים עם בני ישראל[418].

---

[417] בני קטורה אכן דרים בשכנות עם ישראל. שכן בברית בין הבתרים הובטח לזרע אברהם את כל עשר הארצות (בראשית סוף פט"ו). ואפשר להבין שזה על כל זרע אברהם, כולל בני קטורה. אולם אחרי זה בפרשיית ברית המילה, נאמר (שם יז, ח) שניתן לאברהם את ארץ כנען, שהיא אינה כל העשר ארצות, ושם (פסוק יט) מודגש שזה דווקא ליצחק.

ושמא י"ל שבארצות של ברית בין הבתרים שאינם ארץ כנען, אף בני קטורה בכלל, וזהו ששלחם לארצות המזרח (שם כה, ו) שכן ארץ כנען היא מערבית, והקיני, קניזי וקדמוני יותר מזרחיים.

והנה המאירי בשבת (קלה. בד"ה ומ"מ מילת) כתב: "והסכימו הגאונים שישראל שנשתמד וילדה אשתו בן בשבת שמותר למולו בשבת שזרעו של אברהם הוא, וכש"כ שאימו ישראלית והולך אחריה, ואין בנו פקפוק".

משמע שבן ישראל מהגויה יש למולו ואף בשבת, ועי' בסימן הבא מה שנכתוב על זה.

[418] ולמרות שהם אמרו זאת במרמה, מ"מ מסתבר שעצם הדרישה שיהיו נימולים בשביל שיוכלו לשבת יחדיו היא תנאי אמיתי.

hebibrary.co.il - הוצאת ספרים תורנית

כמו כן ניתן ללמוד זאת מהציווי על הפסח, שנא' (שמות פי"ב): "וכל עבד איש מקנת כסף ומלתה אותו אז יאכל בו (בפסח), כו' וכי יגור איתך גר ועשה פסח לד' הימול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו והיה כאזרח הארץ וכל ערל לא יאכל בו, תורה אחת יהיה לאזרח ולגר הגר בתוככם".

הרי שיש למול את העבדים, את הגר הגר איתנו על מנת לעשות הפסח. ומודגש 'והיה כאזרח הארץ', משמע שכן עושים אזרחי א"י, וזה מחזק את מש"כ שהמילה היא מתנאי הישיבה עם עמ"י.

באסתר נא' (ח, יז): "ורבים מעמי הארץ מתיהדים כי נפל פחד היהודים עליהם". מה הכוונה מתייהדים? זאת אינה מילה נפוצה בתנ"ך וכמש"כ האב"ע: "מתיהדים - מלה זרה".

רש"י פירש: "מתגיירים", ובגמ' (יבמות כד:) אמרו: "גירי מרדכי ואסתר אינן גרים עד שיתגיירו בזה"ז".

אולם הרלב"ג הביא עוד אפשרות: "ורבים מעמי הארץ מתיהדים, ר"ל שהיו מראים עצמם שהם יהודים או ירצה בזה שהיו מתגיירים ושבים לדת היהודים".

ולפי הפירוש הראשון הם רק הראו עצמם כיהודים, ואפשר שזה כפירוש של תרגום השבעים שפירש שהגוים נימולו, וע"י כך הם נראו כיהודים[419].

יוסף בן מתתיהו כתב שהורקנוס ואריסטובולוס הראשון כפו את גויי הארץ (הורקנוס בעיקר אצל האדומיים ואריסטובולוס בעיקר באיזור צפון הארץ) למול[420], ואע"ג שאפשר שכוונתם היתה לשם גיור מוחלט,

[419] וע"ע בקדמוניות היהודים (יא, ו) ובתוספת למגילת אסתר על הפסוק הנ"ל.

[420] לגבי הורקנוס זה מהספר קדמוניות היהודים (יג, ט), ולגבי אריסטובולוס הראשון מהספר חיי יוסף (מסעיף 113) ומקדמוניות היהודים (שם, בהמשך).

מ"מ משמע שהיתה הקפדה שיהיו נימולים הגוים היושבים בא"י עם עמ"י[421].

א"כ ניתן ללמוד שמצוות מילה היא מיוחדת בזה שאף מי שאינו מעמ"י יש למולו כל זמן שהוא בא"י בסביבות עמ"י, כפי שראינו לגבי בני ביתו של אברהם, וכן לגבי בני קטורה שמצווים בברית המילה, ואולי זה מפני סמיכותם לישראל.

וכן זאת היתה הדרישה של בני יעקב מאנשי שכם, וזאת הדרישה לעשיית קרבן פסח, שאף עבד איש ימול. ושמא ניתן ללמוד ממגילת אסתר לפי הפירוש שהגויים נימולו, או ממה שעשו בימי בית שני שמלו את יושבי הארץ.

אות ב. שכיחות המילה אצל אומות העולם.

נא' בירמיה (ט, כד-כה): "הנה ימים באים נאם ד' ופקדתי על כל מול בערלה, על מצרים ועל יהודה ועל אדום ועל בני עמון ועל מואב ועל כל קצוצי פאה הישבים במדבר כי כל הגוים ערלים וכל בית ישראל ערלי לב".

ומשמע שכוונתו שד' יעניש את כל העושים מילה, דהיינו את המצריים, את האדומיים, את בני יהודה ועוד. וביאר שכל הגוים ערלים ומילתם אינה מילה, וכל בית ישראל למרות שמילתם היא מילה, מ"מ הם ערלי לב.

עי' בילקו"ש (ירמיה סימן רפה) שהבין בדומה לזה, אלא שכתב שמה שכתוב שהמצריים מלים עצמם הכוונה לימי יוסף, ומש"כ לגבי האדומיים הכוונה לעשיו וכדו', ע"ש.

[421] ואף מספר מקבים א (ב, מה) ניתם להבין שמלו (בכח) את כל הנמצאים בא"י, אף הגויים, ואין זה מוכרח.

אמנם בפשטות יותר מסתבר לפרש דאה"נ אומות העולם היו נוהגים למול[422].

בנוסף, ניתן לשים לב שהפלשתים לא מופיעים בפסוק הנ"ל בתור המולים (למרות שירמיה מדבר על הפלשתים כמה פעמים בספרו), ונר' שזה משום שהפלשתים היו ערלים ולא היו עושים מילה.

שכן בנ"ך הפלשתים הרבה פעמים נקראו 'ערלים', וזאת בניגוד לשאר העמים שהתנ"ך לא מכנה אותם ערלים[423].

א"כ נר' שלמעט הפלשתים, הרבה עמים היו נוהגים למול, כגון המצריים.

גם ביחזקאל ניתן ללמוד מכמה מקומות שהיו כמה עמים שהיו עושים מילה:

א. בפכ"ח (פס' י) נא' בנבואה על צור: "מותי ערלים תמות ביד זרים גו'", ולכאו' אם אנשי צור לא היו נימולים, מה האיום בזה? אלא משמע שהם היו נימולים[424], והאיום שימותו מות ערלים, ועי' במצו"ד.

ובאופן דומה יש לדייק לגבי המצריים, שנא' (לא, יח): "בתוך ערלים תשכב את חללי חרב הוא פרעה וכל המונה גו'".

וכמו כן ניתן לדייק זאת מהפסוק (לב, כח): "ואתה בתוך ערלים תשבר".

---

[422] וכן מתבאר מהילקו"ש (מל"ב סימן רלד) שהכותים היו צריכים למול, וסיים שם שזקני ישראל אמרו: "הארץ אינה מקבלת נכרי שלא נימול".

[423] הפלשתים נקראו ערלים במקומות הבאים: שופטים (יד, ג. טו, יח), שמואל א (יד, ו. יז, כו. יז, לו. יח, כה-כז. לא, ד), שמואל ב (א, כ. ג, יד) ודבה"י א (י, ד).

אמנם אצל שאר העמים לא מצינו שנקראו ערלים, למעט מה שנכתוב בסמוך מספר יחזקאל.

[424] בהמשך (באות ד) נראה עדות הסטורית שהפינקים נהגו במילה, ותושבי צור היו פינקים.

ב. על המצריים הוא אומר (לב, יט): "ממי נעמת? רדה והשכבה את ערלים". ומשמע שכוונתו שפרעה חושב שהוא יותר נעים וחשוב מאחרים בגלל שהוא נימול(עי' במלבי"ם). אז הנביא א"ל שהוא ישכב עם הערלים, שדינו כמותם. א"כ נר' שהיו מצריים שהיו מולים. ועי' במצו"ד.

ג. לגבי עילם, משך ותובל נא' (לב, כד-כו): "כולם ערלים". אולם לגבי אדום נא' (שם, כט): "את ערלים ישכבו", משמע שלא כולם ערלים, אלא שהם ישכבו לצד ערלים. וכן נר' קצת מהנאמר על נסיכי הצפון וצידון (עי' ב- לב, ל).

א"כ מבואר שלמרות שהפלשתים ועוד עמים נוספים לא היו נוהגים בעשיית המילה, מ"מ נר' מכמה מקומות מהתנ"ך שמצריים ועוד כמה עמים היו נוהגים למול. וזה מחזק את מה שראינו לעיל (אות א) שמצוות מילה יש לה שייכות אף אצל אוה"ע, ובעיקר אצל הסמוכים לעמ"י.

אות ג. ראיות לשכיחות המילה אצל אוה"ע.

ראינו לעיל שמשמע מהתנ"ך שהמצריים ועוד עמים היו נוהגים במילה, כעת נביא כמה אסמכתאות לזה מספרי הגוים וממצאים ארכיאולוגים לחזק הטענה.

בספר המתים המצרי (פי"ז פסקה 10) כתוב: "דם שניגר מאבר מינו של האל רע שהוא מל את עצמו"[425].

הרי שמוזכר כאן עניין המילה בתור עניין דתי, וזה מיוחס לתקופה שלפני אברהם אבינו.

על מצבה בנאג-עד-דר (מצרים) כתוב: "אהוב הייתי לאבי חביב לאמי אהוב על אחי ואחיותי כאשר נימולתי יחד עם 120 גברים ו- 120 נשים,

[425] Book of The Dead Trans by T.G. Allen (p.28). מובא בסדרה של יעל אסקוחידו (נוהג המילה וגלגוליו בעולם העתיק, מס' 1).

לא היה ביניהם מי שהכה, לא היה ביניהם מי שהוכה, לא היה ביניהם מי ששרט לא היה ביניהם מי ששרטו אותו".

גם זה מתוארך לתקופה דומה, ומשתמע שהיה מוכר המילה במצרים באותה תקופה[426].

בסקארה (במצרים) בקבר של אנך-מה-חור שהיה בתפקיד וזיד (שר חשוב) יש ציור גדול שבו רואים ברית מילה (רואים איש חותך בסכין לאדם אחר, ובציור לידו אחד שחובש לו, כנראה אחר שנימול)[427]. אף זה מתוארך לשנים הקדומות לאברהם אבינו.

בדיקות של מומיות מתקופות קדומות ביותר (מתוארך לפני אברהם אבינו) הראו כי רבות מהן נימלו[428].

פפירוס אברס הוא פפירוס שנמצא במצרים שמתואך לזמן קדום מאוד (איזור תקופת האבות), יש שמה הרבה ענייני רפואה, ובין היתר יש בו הנחיות רפואיות כירורגיות לטיפול בסיבוכים בזמן המילה.

הרי מוכח שכבר מזמן קדום היו במצרים הרבה נימולים[429]. וכן יש ללמוד מפפירוס מתבתוניס שבמצרים[430], אלא שהוא מתקופה יותר מאוחרת (סוף בית שני).

נמצאו 6 פסלוני ברונזה מתל ג'ודיידה שבצפון סוריה, שרואים שעשו אותם נימולים, ונר' שהיה מקובל למול[431].

---

[426] נמצא באוניברסיטת שיקגו, מספר פריט OIM E16956.

[427] Historic Perspectives of Circumcision and Anesthesia (p.10).

[428] מופיע בויקיפדיה (באנגלית) בערך היסטוריה של ברית המילה.

[429] מובא בספר ברית מילה - התקדמות ופרספקטיבות חדשות (סעיף 2).

[430] P.Tebt. II 293.

[431] ברריידוד, ר' ג' וברריידוד, ל' ס'. חפירות במישור אנטיוכיה, כרך א' (OIP 95). הוצאת אוניברסיטת שיקגו (לוח 56).

בכתובת מרנפתח בכרנך מתואר שהמצרים היו יודעים במלחמתם נגד הלובים לזהות את חללי האויב לפי שהיו ערלים[432].

ישנם עוד מקורות רבים בסגנון הזה, והביאו ראיות גם מהעמים אתיופיה, קולכים[433], בני המאיה (אמריקה) וקבוצות נוספות מאוסטרליה ומדרום אפריקה[434].

א"כ ניתן לראות מזה שבוודאי היו הרבה מאוה"ע שהיו מלים עצמם, וכנראה מתקופה קדומה ביותר. באות הבאה נביא עוד כמה ראיות לזה.

אות ד. עדויות על שכיחות המילה באוה"ע.

כעת נביא כמה ספרים מאיזור תקופת בית שני, שהעידו על המצריים ועוד עמים שהיו נוהגים במילה מתקופה קדומה.

כתב פילון (על החוקים לפרטיהם, ס"א): "אתחיל המצווה הנלעגת אצל ההמונים, נלעגת היא המילה דבר שעליו מקפידות הקפדה יתרה גם אומות אחרות ובמיוחד האומה המצרית הנחשבת לרבת אוכלסין עתיקת יומין ותרבותית ביותר".

ארתפנוס שהיה הסטוריון ממצרים (מיוחס לאמצע הבית השני, יש דעות שהיה יהודי) כותב שמשה רבינו הנהיג את ברית המילה אצל האתיופים[435]. ומסתבר שבזמנו האתיופיים היו מלים, ולכך הוא כתב להסביר הנהגתם.

הרודוטוס היה היסטוריון יווני שמיוחס לתקופה של תחילת בית שני בערך, הוא כתב (היסטוריה ח"ב, סעיף 104): "כי הקולכים והמצריים

---

[432] Expanding the History of the Just War (p.10).

[433] באיזור גאורגיה.

[434] ניתן לראות את זה בויקיפדיה (שם), ובעוד מקומות נוספים.

[435] Book IX, 27:10.

והכושים המה היחידים המלים מימים קדמונים את ערותם. הפינקים והסורים היושבים בפלשתינה כפי שהם מודים, למדו מהמצרים, והסורים כו' והמקרונים שכניהם אומרים כי זה כבר למדו זאת מאת הקולכים. אשר למצריים ולכושים אינני יכול לאמר מי למד ממי, כי כפי הנראה המנהג הוא קדמון כו'".

ואף יוסף בן מתתיהו (נגד אפיון ח"ב, פי"ג) כותב שאפיון לעג על ברית המילה, והוא כתב שכל המצריים וחכמיהם מלים עצמם, ואף לימדו זאת לאחרים, והיאך הוא לועג על מנהג הנפוץ אצל הרבה דתות וחכמיהם.

א"כ רואים ממקורות אלו שהרבה עמים נהגו לעשות מילה.

עוד הוא כתב (שם סעיף 37): "(כהני האלים אשר במצרים) יראי אלוהים המה עד מאוד כו' את גיד הערוה הם מלים לשם נקיון כי הם מבכרים להיות נקיים מלהראות יפה".

יש עוד מקורות יווניים שהעידו שמנהג במצרים היה למול[436]. בנוסף, יש כמה ספרים של יוונים שדיברו על המילה[437], ויותר מסתבר לומר שהמילה היה דבר רווח בזמנם במקומות רבים, ולכן הירבו לדבר על זה. ואף מספרי הרומאים ניתן לראות שכתבו נגד המילה[438].

---

[436] דיודורוס מסיציליה (הספרייה ההיסטורית של דיודורוס, כרך א מס' 57), הגאוגרף סטאבו (Strabo, Geography, Book XVII, Chapter 2, Section 5), קלמנס מאלכסנדריה (ספר 1, פרק 15), וכן בפפירוס שמובא בספר של אביגדור צ'ריקוב (היהודים במצרים בתקופה ההלניסטית-הרומית לאור הפאפירולוגיה, מעמ' 125) ניתן לראות את זה.

[437] בנוסף למה שהבאנו לעיל יש גם: קלסוס הרופא (Book VII, 25.1), אתנאיוס מנאוקרטיס (משתה חכמים, ח"ז מעמ' 344), סטראבון איש אמסיה (Book XVI, 2.37). ועוד רבים.

[438] טאקיטוס הרשע (דברי הימים, (Historiae), ספר ה, פרק 5), וראה מש"כ בנגד אפיון (ב, יג) בשם אפיון הרשע, וכן ראה בקובץ היהודים והיהדות בחוקי הקיסרות הרומית (עמ' 85).

אות ה. סיכום סימן זה.

סוף דבר ראינו שלגויים יש שייכות למצוות המילה יותר מאשר בשאר המצוות, ובאופנים מסויימים יש להם חובה למול. ואכן ראינו שהרבה מאוה"ע, ובפרט המצריים, היו נוהגים למול עצמם, וכנראה נוהג זה היה מתקופה קדומה ביותר (תקופת האבות וקודם לה).

ונראה שיש ללמוד מזה, שאין טעמה העיקרי של מצוות המילה כדי להבדל בגוף מן אוה"ע, שהרי הרבה מהם היו מלים עצמם (עד שהיוונים והרומאים נלחמו בזה וביטלו בהרבה מקומות את המילה).

להיפך, יותר נראה שיש שייכות אף לאוה"ע במצוות המילה כאשר הם גרים בסמיכות לעמ"י, ואין עניינה להראות שאנו שונים מהעבדים והגויים שגרים בסמיכות אלינו[439], אלא יש למול גם את העבדים ואת בני הניכר שבקרב ישראל[440].

ובנוסף, משמע מזה שאין איסור למול הגוי, שהרי מצוה זאת שייכת אף לגוים באופנים מסויימים, ושהיא היתה נפוצה אצל הגוים מזמנים קדמונים.

---

[439] החינוך (מצוה ב), קדמוניות היהודים (א, ה) ועוד אחרונים (מובאים לעיל בסימן כ) כתבו שעניין הברית מילה לבדל ביננו לבין אוה"ע בגופנו. ואולי צ"ל שמדובר על אוה"ע שלא נהגו לעשות את המילה, כגון הפלשתים, ודווקא בהסהם כתבו זאת, אך יש אוה"ע שיש בהם כשרים שמלים ולא בהם הם דיברו, ואין זה סימן היכר מוחלט.

אולם יותר נר' שהם דיברו על זמנם, שכן בזמן הרומאים לא היה נפוץ המילה אצל אוה"ע שכן הרומאים ממש נלחמו בזה, וכנראה שאף בזמנו ומקומו של החינוך לא היתה המילה מצויה אצל אוה"ע. ובזמנים ובמקומות אלו אכן המילה היתה סימן מובהק ליהדות.

[440] למרות שהם עדיין נחשבים לערלים, כמו שכתב ירמיה (ט, כד) וכמשנה בנדרים (סוף פ"ג).

lebibrary.co.il

סימן כב – בדברי הירושלמי בדין מילת בן ישראל מגויה

איתא בירו' ביבמות (פ"ב, ה"ו), וכעי"ז בב"ר (פרשה ז סימן ב): "יעקב איש כפר נבוריה אזל לצור אתון שאלין ליה מהו מיגזר בריה דארמייתא בשובתה (מדובר בבן ישראל מגויה)[441], וסבר מישרי לון וכו' שמע ר' חגי אמר ייתי אייתוניה דילקי, א"ל מהיכן אתה מלקיני, א"ל מן הדא ועתה דכתיב נכרות ברית לאלהינו וכו' מן ההיא דאמר ר' יוחנן בשם רשב"י וכו' בנך מישראל קרוי בנך ואין בנך מגויה קרוי בנך אלא בנה". והעיטור (הל' מילה שער ג ח"ד, דף נג:) הביא ירו' זה.

ולכאו' משמע מהירו' שר' חגי הקפיד רק בגלל שהתיר למול את בן הישראל מהגויה בשבת, אך ביום חול שפיר דמי למולו, וכן דייקו שו"ת המערכי לב (לר' יהודה לייב, חלק התשובות חיו"ד סימן נה), הרב קלישר (שם סימן רכט), החבלים בנעימים (ח"ד סימן ל) והתועפות ראם (לר' רפאל אינקווה, סימן טל).

וכתב עוד המערכי לב שבודאי אם היה אסור למול גם ביום חול, היה לאמורא לבאר את זה שכן דרך האמוראים לפרש דבריהם.

והוסיף, שאין לומר שהירו' נקט בשבת משום שכך היה המעשה, שאין הירו' והמדרשים יתנו לנו מקום לטעות בו.

דין זה פסקוהו הטור והשו"ע (יו"ד רסו, יג), וז"ל: "ישראל שנולד לו בן מגוי אין מלין אותו בשבת", וכתב הב"י שמקורו מהירו' הנ"ל[442].

הרי משמע שדוקא בשבת אין למולו, אך בחול שפיר דמי. וכן דקדקו העצי לבנון (לר' יהודה לייב, סימן סד) וחזר על דבריו בשו"ת מערכי לב (שם),

---

[441] כן מבואר בירו' ובמדרש רבה הנ"ל, וכ"כ המפרשים עליהם.

[442] אמנם המטה לוי (לר' מרדכי הורוויץ, סימן נה) כתב שמדברי העיטור נר' שמקורו מהגמ' בשבת (קלה:) שאם אין האם טמאה לידה (כגון בן הנכרית) אינו נימול בשבת. וכוונתו לעיטור בהל' מילה (ש"ג ח"ג, דף נב:). ומ"מ לפי מה שיתבאר בדברי הפרישה, ליכא מחלוקת לדינא.

וכ"כ התועפות ראם (שם), התשובות רבינו יצחק אלחנן (סימן סז, וע"ש התנאי שכתב) וההלקת יעקב (שם אות ב).

והנה הפרישה (שם ס"ק ל) כתב על דברי הטור: "הוה מצי למימר דגם ביום השמיני אינו נימול דהולד כמוה ואינו נקרא יליד ביתך, אלא אגב דאיירי כאן בדין מילה בשבת כתב כן".

וכתבו דבריו הבאר חיים מרדכי (לר' חיים מרדכי רולר, חיו"ד סימן מ), הבניין דוד (לר' דוד מייזליש, ח"א סימן מה אות א), הויען אברהם (לר' אברהם ריוח, חיו"ד סימן ח), התעלומות לב (ח"ג סימן לב אות ב) והשרידי אש (ח"ב סימן ס).

א"כ לפ"ז אין לדייק מהטור והשו"ע שניתן למול בן ישראל מגויה ביום חול[443], שהרי הפרישה מבאר שמה שהם נקטו בשבת לאו דוקא[444].

והובאו ג' טעמים למה הטור והשו"ע כתבו שאין למולו בשבת, ולא כתבו סתמא שאסור למולו.

---

[443] ובשו"ת ומצור דבש (חיו"ד סימנים יב, יג) כתב הרב אליהו חזן, שדעת הפרישה שאין למול את בן ישראל מהגויה אף ביום חול, אלא שהוא כתב שמ"מ יש לנו ללכת אחרי השו"ע שסתם שאין למולו בשבת, ומשמע שבחול מותר.

[444] ותחילה חשבתי להביא ראיה לדבריהם מזה שהטור כתב את דיני מילה בשבת בב' מקומות, באו"ח סימן שלא (בין כל דיני שבת) וביו"ד בסימן רסו (בין כל דיני מילה). ובסימן רסו ביו"ד יש כמה דינים נוספים שלא נכתבו בסימן שלא באו"ח.

למשל דין צרעת במילה ודין מילה ביו"ט הובאו רק בסימן רסו ביו"ד, וזה ברור שהרי הם אינם מדיני שבת. אך ישנם עוד ג' דינים שנוספו בסימן רסו ביו"ד, והם: **א.** שמלין את בנו של המשומד בשבת. **ב.** שאין למול בן ישראל מגויה בשבת. **ג.** שלפי דעת הרא"ה יש ליתן למוהל אחר למול בשבת (ולא לאב).

וחשבתי שאפשר שהטעם בזה הוא, שאת הדין הג' הטור השמיט באו"ח משום דלא ס"ל שכן ההלכה. ואת הדין הא' הוא השמיט מכיון שפשוט הוא (וכל עוד לא נכתב אחרת, ברור שנמול את בן המשומד אף בשבת, שהרי ישראל הוא). ואת הדין הב' השמיט מפני שדין זה שייך אף בחול, ולכך אין להביאו בהלכות שבת.

אולם כד מעיינינן טובא, נר' שהטעם שהטור לא הביא את הדינים האלו בהלכות שבת הוא, כי באו"ח הטור כתב רק את הדינים המפורשים בתלמוד הבבלי. ואילו ביו"ד הוא הוסיף ג"כ את הדינים שנתווספו בירו' או בראשונים, ודו"ק.

hebrewbooks.co.il - הוכן בספריית חוברת

התעלומות לב כתב שמכיון שסימן רסו עוסק בדיני מילה בשבת, לכך הם נקטו שאין למולו בשבת.

הבאר חיים מרדכי, הויען אברהם והשרידי אש[445] כתבו שהם נקטו בשבת אגב כך שהמעשה בירו' היה בשבת. הויען אברהם והרב עזריאל הילדעסהיימער (שם) הוסיפו, שהירו' נקט בשבת בגלל שיש שם מלקות, ואילו היה בחול למרות שאסור למול, מ"מ אין מלקות. והמהרש"ם (ח"ו סימן קיא) כתב שהירו' נקט בשבת מפני שכך היה המעשה, ולאו דוקא.

בשו"ת הר צבי (חיו"ד סימן רטו) כתב שאפשר שהם נקטו בשבת משום שהם מדברים אף במל לשם גירות שמותר למולו בחול, וקמ"ל שבשבת מותר.

אמנם לענ"ד אין דבריהם נראים. שאין כוונת הפרישה לומר שה"ה שביום חול אסור למול, אלא כוונתו שבן ישראל מגויה אינו נקרא יליד בית, וממילא אין לו דין מילה ביום הח'. והרי כל שאינו בדין מילה ביום השמיני אינו נימול בשבת, עי' בשבת (קלה:).

וזהו דקדוק לשונו של הפרישה: "הוה מצי למימר דגם ביום השמיני אינו נימול", דהיינו אין הולד בדין מילה ביום הח'. והוא נימק את דבריו: "דהולד כמוה ואינו נקרא יליד ביתך". אלא שהוקשה לו, למה הטור כתב שאינו נימול בשבת (והרי אף ביום חול איננו מחוייב למולו ביום השמיני). ותירץ: "אלא אגב דאירי כאן בדיני מילה כתב כן", דהיינו מכיון שכאן מדובר בחיוב או איסור למול, לכך נקט שאסור למולו בשבת.

[445] ויעויין בשרידי אש (שם) שכתב שמהירו' משמע שאף ביום חול אסור למול את בן הנכרית משום שכתוב 'כי יסיר'.

ולענ"ד אין שום משמעות לזה מהירו', ע"ש ודו"ק.

וכן העצי לבנון (שם) ושו"ת ומצור דבש (חיו"ד סימנים יג ו- טו) ביארו את דברי הפרישה, וכ"נ דעת המטה לוי (לר' מרדכי הורוויץ, ח"ב חיו"ד סימן נה) והחבלים בנעימים (שם), וזה ברור[446].

ויש להקשות על הביאור הקודם, היאך הטור והשו"ע יתנו לנו מקום כה גדול לטעות, ולחשוב שרק בשבת אסור ולא בחול, וכן הקשה המערכי לב (שם).

ואילו לפי הביאור האחרון אין כאן קושיא, שאף אם נמולו ביום השמיני שאינו בשבת, אין בכך שום איסור, אע"פ שאין חיוב למולם ביום הח'. ורק בשבת יש קפידא ואיסור למולו.

עוד הקשה המערכי לב על הביאור הקודם, שלא שייך לומר שהטור והשו"ע ינקטו בשבת אגב מעשה שהיה המובא בירו'. והרי הם לא הביאו את דברי הירו' ואף לא כתבו כצורתו בירו' (למרות שבודאי הירו' הוא המקור שלהם, וכמש"כ הב"י). א"כ אין לומר שהם נקטו בשבת אגב מעשה שהיה.

ומש"כ התעלומות לב דאגב דעסקי' בדיני שבת נקטי' הכא שאסור למולו בשבת ג"כ קשה. וכי מי הכריח את הטור ואת השו"ע לכתוב דין זה בדיני מילה בשבת, ולגרום לנו לטעות בדבריהם.

אדרבה יותר נר' שיש לנו לומר כמש"כ המערכי לב (שם) שמזה שהם כתבו דין זה בסימן רסו שעוסק בדיני שבת, ולא כתבוהו בסימן רסג שעוסק בדיני הלא ראויים למול, ש"מ שרק משום שבת אין למולם.

---

[446] בשו"ת ומצור דבש (שם סימן טו) האריך להכריח כן מהטענות הבאות:

א. למה הפרישה כתב שאינו נימול בשמיני, והא הול"ל שאינו נימול לעולם, ולהקשות על הטור היאך לא ביאר את דבריו שלעולם אין למולו.

ב. למה הפרישה כתב 'ולא הוה יליד בית', מה עניינו אלינו.

ג. מה שהתקשה הפרישה למה נקט דין זה בשבת, לא מתורץ אם נאמר שאף בחול אסור למולו. ועוד ע"ש שהאריך בזה.

ומש"כ הויען אברהם שהירו' נקט בשבת משום מלקות, לא ברור כיצד הוא רצה לתרץ בזה את הטור והשו"ע שלא הזכירו מלקות בדבריהם. ולדבריו היה לטור ולשו"ע לכתוב את כל הדינים שבסימן רסג בסימן רסו, ולכתוב שאם עשו אותם בשבת חייבים מלקות[447].

ומש"כ ההר צבי שבגלל שניתן למול בחול לשם גירות לכך הם נקטו בשבת שבכל אופן (גם לגירות) אסור למול. וכעי"ז כתבו הבניין דוד (שם אות ב) והחלקת יעקב (שם אות ב) שאפשר שהירו' מיירי בנימול לשם גירות ולכך מותר למולו, אך שלא לשם גירות אסור למולו.

לענ"ד אין מקום לדברים אלו ומכמה טעמים:

א. העיטור, הטור והשו"ע כתבו דין זה בהלכות מילה, ולדבריהם הו"ל לכתוב דין זה בהלכות גרים.

ומה עוד, שאף אם נבוא לדחוק בטור ובשו"ע כדבריו, מ"מ בירו' מבואר שלא מדובר כאן כשמל לגירות, ומכיון שזהו המקור של הטור והשו"ע, לכך מסתמא גם הם מדברים באופן זה.

וכן השלחן יוסף (ח"א שורש א אות ה) תמה על דברי ההר צבי, שמהמקורות של הב"י מבואר שלא מדובר כאן במל לשם גירות.

ב. לפי מש"כ הפרישה והמטה לוי שאינו בדין למול ביום הח' משום שאינו 'יליד ביתך', מבואר דסברי שאין מדובר כאן בנימול לגירות.

ג. המטה לוי (שם) כתב לדחות את דבריהם, שבנידו"ד מיירי שהישראל השתמד וממשיך בדרכו הרעה, ולא מסתבר לומר שהוא בא לגייר את בנו. והרי הטור כתב 'ישראל שנשא נכרית', משמע שחי איתה בתמידות, וע"כ מדובר שהוא נשאר בהמראתו[448].

---

[447] ועי' בבניין דוד (שם אות ג) ובכורת הברית (סימן רסו ס"ק לח).

[448] ועי' מש"כ המטה לוי בשם הר' יעקב מפוזנא, והוא דחה את דבריו לפי מה שהבאנו פה בשמו.

ד. הטור והשו"ע נקטו בסתמא שאין למולו בשבת, וכ"כ הירו' והמדרש. א"כ מניין לנו להוסיף על דבריהם דבר שהם לא כתבו ולא רמזו אליו כלל. ודבר כזה היה להם לכתוב בהדיא.

היבי"א (שם אות י, ובהערה 9) כתב שאפשר שמש"כ הפרישה שאף בחול אסור היינו דוקא בבן ישראל מגויה, שיש לחשוש שיטעו להחשיבו לישראל[449], משא"כ בגוי גמור שיש להתיר למולו ללא חשש.

אמנם לפי מה שנתבאר אין כוונת הפרישה לאסור למול בחול. ובאמת אין נר' שכוונת הטור והשו"ע לומר שדין בן ישראל מגויה חמור מדין גוי גמור. אלא נר' שהם באו לומר שלמרות שבן ישראל ממשומד נימול אף בשבת (וכמו שהם כתבו בסעיף קודם), מ"מ בן ישראל מגויה אינו נימול בשבת. ומשמע שאדרבה הו"א שדין בן ישראל ממשומד קיל יותר מגוי גמור. ומ"מ למסקנה אין חילוק, ורק בשבת אין למולם.

הלבוש (רסו, יג) כתב את הדין של השו"ע, והוסיף טעם: "ומחזקינן ליה שלא יצא לתרבות רעה".

והקשה בס' הברית (סימן רסו, בלקוטי הלכות, ס"ק נו) והלא כיון שהבן הוא גוי בודאי שאין לנו למולו בשבת אף אם לא נחזיקו שיצא לתרבות רעה.

עוד הקשה המערכי לב (שם) שלכאו' הלבוש סותר את עצמו, שהרי בסימן רסג (ס"ה) פסק הלבוש שאסור למול גוים, ומשמע שאת כל הגוים אסור למול.

ותירץ המערכי לב שהלבוש סובר שמכיון שאביו מישראל דינו קל יותר, מפני שקרוב הדבר שהוא יתגייר, ולכן ס"ל הלבוש שאין לאסור למול אותו ביום חול, וכ"כ המהרש"ם (ח"ו סימן קי).

[449] מכיון שיראו שהוא מהול ואביו מישראל.

ולפי תירוץ זה אף קושייתו של ספר הברית מיושבת, שמכיון שדינו קל מדין שאר הגוים, לכך הוצרך ליתן טעם חדש, ולא סגי בטעם שהוא גוי[450].

וכן בס' אות ברית (לר' שמעון קוניץ, סימן רסו ס"ק יד) כתב שדעת הלבוש שחוששים לזרע האב, וע"ש מה שהקשה עליו.

ומ"מ חזי' שאע"פ שדעת הלבוש לאסור למול גוים, מ"מ ס"ל שיש להתיר למול בן ישראל מגויה ביום חול. ורק בשבת אסרו הטור והשו"ע למולו.

והנה במאירי בשבת (קלה. בד"ה ומ"מ מילת) מצאנו דבר חדש, וז"ל: "והסכימו הגאונים שישראל שנשתמד וילדה אשתו בן בשבת שמותר למולו בשבת שזרעו של אברהם הוא, וכש"כ שאימו ישראלית והולך אחריה, ואין בנו פקפוק".

ולכאו' ביאור דבריו, שהגאונים התירו למול בן ישראל מגויה מכיון שהוא בנו של אברהם, והוא הוסיף שאם אימו ישראלית הרי שהבן ישראל הוא (שהוא הולך אחריה) ומכוח זה ג"כ יש להתיר למולו אף בשבת.

ומשמע שבנידון שהאם גויה (והאב ישראל משומד) אזי ג"כ דעת הגאונים להתיר למולו בשבת, ובזה המאירי ס"ל שיש לפקפק, אך אם האם יהודיה בזה מודה המאירי לדבריהם.

אולם השאילת יעקב (לר' יעקב פראגר, ח"א סימן פו, אות ג) הביא את המאירי הנ"ל, וכתב: "ומדשתק המאירי ש"מ דמודה להו, ומובן דהאי וכש"כ שכתבו הוא לרווחא דמלתא, אבל עיקר טעמא דחייבים למול זרעו של אברהם אבינו ע"ה אפי' אם אביו משומד וכו'".

ולענ"ד אין המאירי מודה להם במקרה שאימו אינה מישראל.

---

[450] דהו"א שמה שאסור למול גוים בשבת הני מילי בגוי גמור, אך בגוי שאביו ישראל שמא אין דינו כן.

ומ"מ צ"ע מהו טעמן של הגאונים, שאע"פ שהאב ישראל, מ"מ מכיון שהבן הוא גוי מה מועיל היותו זרע של אברהם, והרי בגמ' בסנ' (נט:) מבואר שרק זרעו של אברהם מיעקב הוא בדין מילה. וכן מהירו' הנ"ל מבואר שאין להתיר למול בן ישראל מהגויה בשבת.

המטה לוי (שם) ביאר את הגאונים כמו שכתבנו, וכתב שלמרות שאין אנו פוסקים כדבריהם למול בשבת בן ישראל מגויה, מ"מ חזי' מדבריהם שביום חול בודאי שפיר דמי למול את בן ישראל מגויה[451].

א"כ חזי' שמפשט הירו', העיטור, הטור והשו"ע עולה שמותר למול את בן ישראל מהגויה ביום חול, וכ"נ דעת הפרישה והלבוש. ואע"פ שיש שדחו את הראיה משם, מ"מ אין דבריהם נראים וכפי שהתבאר. וכן ראינו שכן דעת הגאונים והמאירי, וזה ברור.

[451] עוד כתב שאפשר שכוונת המאירי לומר שאין צריך לטעמן של הגאונים שהוא זרעו של אברהם שהרי אימו ישראלית והבן הוא ישראל גמור. ולביאורו נר' שהגאונים דיברו בבן ישראל משומד שנולד לו בן מישראלית (ונ"ל שכן הבין השאילת יעקב המובא למעלה, ע"ש), ולפ"ז דברי הגאונים אתו שפיר. אלא שאין זה פשט דבריהם, ובפרט שהמאירי סמך דין זה לדין שאין למול גוים לגיור בשבת.

leblibrary.co.il - הוצאת ספרים לבנין

סימן כג – למול את בן ישראל מהגויה

בסימנים הקודמים דנו אם מותר למול את הגוים. אמנם יש עוד כמה דיונים מיוחדים שיש לדון לגבי מילת בן ישראל מגויה, אם שפיר למימהליה או לא.

לפי הפשט נר' שמכיון שבן ישראל מגויה הוא גוי גמור, לכך דינו צריך להיות כדין שאר הגוים. ובפרט שבסימן הקודם התבאר שהעיקר בדעת הירו', הטור והשו"ע שמותר למול את בן ישראל מהגויה ביום חול.

ומ"מ מצינו באחרונים ב' סברות להחמיר בבן ישראל מהגויה יותר משאר הגוים, ומנגד מצינו ב' סברות להקל בו יותר משאר הגוים.

טעם א לחומרא, הרמב"ן (בתושבה סימן רמד) כתב שאם רואים אדם שאינו נוהג כשורה אזי ניתן לנדותו שלא למול את בניו. וביאר שאין בזה משום נשבעים לבטל את המצוות מכיון שכוללים את הנידוי עם דברים המותרים ובכי האי גוונא השבוע חלה. ומה עוד שלמיגדר מילתא בי"ד יכולים לעקור אף דבר מצוה משום סייג. ודברי הרמב"ן הללו הובאו בב"י (יו"ד סימן שלד) ופסקום להל' השו"ע (שם, י) והרמ"א (שם, ו)[452].

וע"פ זה כתב השרידי אש (ח"ב סימן ס אות ב)[453] שיש לגזור על ישראלים שנושאים נשים נכריות שלא למול את בניהם, וכתב שכן דעת הר' יצחק מקאוונא וכ"כ בשו"ת קניין תורה בהלכה (ח"א סימן קי אות ב).

והוסיף השרידי אש שק"ו הוא, ומה אם במקום שמחוייב מהתורה למול את הבן יש לבי"ד לגזור שלא למולו ק"ו בנידו"ד שאין לבן שום חיוב למול מפני שהוא גוי, הרי שיש לנו לגזור שלא למולו כדי להחזיר את האב מדרכו הרעה.

---

[452] הש"ך (ס"ק ב) הקשה למה הרמ"א כתב דין זה בסעיף ו, והרי הוא כבר מובא בשו"ע בסעיף י. ועי' נחלת אב"י (סימן יז ס"ק ד) שכתב כמה תירוצים לזה.

[453] וכעין זה כתב הזכר יצחק (ח"א סימן ב).

והקשה על דבריו המטה לוי (שם) שאין חיוב או מצוה על הבי"ד לגזור לא למול את הבנים אלא רק הרשות בידם (וכלשון השו"ע: "אם ראו בי"ד לנדות שלא וכו' ימולו לו בן **רשאים** הם"). וממילא כדי לגזור דבר כזה צריך ישוב דעת גדול אם לגזור דבר שאין מחוייבים בו.

והשרידי אש (שם) יישב שאע"פ שהשו"ע נקט לשון 'רשאים', מ"מ חיוב הוא בידם. שאם התירו לבטל מצוה מהתורה בודאי שיש חיוב לזה ואין זה רשות (מדכתיב 'עת לעשות לה' הפרו תורתך'), ונקט לשון רשאים לא על עצם הגזירה אלא על הביטול מצוה מהתורה.

ולעד"ן שאע"פ שמהשו"ע אין הכרע לכל צד, מ"מ מלשון הרמ"א נר' כדברי המטה לוי. שהרי על מש"כ השו"ע: "**אם רצו** בי"ד למעט הנידוי מל' יום או להוסיף הרשות בידם", כתב הרמ"א: "**ויש רשות לבי"ד להחמיר עליו שלא ימולו בניו** וכו' ולגרש את בניו מבית הספר כו'". משמע שכשם שדינו של השו"ע הוא רק לפי רצון הבי"ד, כך גם דינו של הרמ"א תלוי רק ברצון הבי"ד.

וכן מלשונו של הרמ"א: "יש רשות לבי"ד להחמיר עליו", משמע שכוונתו שבי"ד יכולים להחמיר עוד על המנודה אם ירצו, אך אין חיוב לכך.

וכן הביאור של השרידי אש שהשו"ע נקט 'רשאים' היינו בשביל שיש בזה ביטול מצוות עשה, ג"כ נדחה מדברי הרמ"א, שהרי הרמ"א ג"כ כתב רשאים לגרש את בניו, אע"פ שבודאי שאין זה דבר מצוה. וע"ע בבנימין זאב (סו"ס רפט) שמשמע קצת מלשונו כדברי המטה לוי.

עוד הקשה המטה לוי על השרידי אש, והרי הטעם שיש לבית דין לגזור הוא משום שע"י כך ימנעו מהחטא. והרי בנידו"ד ידוע שאין הגזרה הזאת תגרום לישראל לגרש את האישה הנכרית מביתו[454].

[454] וע"ש שביאר למה בנידונו של השו"ע הגזרה תעזור למניעת החטא.

וכן המהר"ם שיק (ח"א סימן שד) כתב שהדין שניתן לגזור שלא למול את הבנים הוא רק אם יודעים שבכך ישובו החוטאים מדרכיהם הרעה, והביא את דבריו הדברי יואל (ח"א, חיו"ד סימן נט).

ועי' בקובץ אפיקי תורה (תשס"ט עמ' תקנח) שהרב איתן גנלס כתב שבזמננו שהרפורמים והקונסרבטיבים טוענים שאין פשע בלישא גויה, הרי שבזה שלא נמול את בן ישראל מהגויה לא יהיה בזה מיגדר מילתא, שהרי החוטא אומר שמותר הדבר.

עוד הקשה השאילת יעקב (לר' יעקב פראגר, סימן פו אות טז) שהרמב"ן דיבר כשנוהגים עימו כל דיני הנידוי, אבל בנידו"ד הרי שכולם מדברים עימו ויושבים בד' אמותיו, וכי רק במילה נחמיר עליו להפסיד מצוה זו[455].

עוד כתב הרב איתן גנלס (שם) שמכיון שבימינו ניתן למול ע"י רופאים, הרי שאין הגזרה תועיל מאומה, שהחוטאים ימולו את בניהם ע"י אלו הרופאים, וסברא מעין זו הובאה בשאילת יעקב (שם, וע"ש שהביא מקור מהחת"ס לסברא זו)[456].

והוא הוסיף שהדבר יכול לגרום שאנשים יתרגלו למול ע"י רופאים, ולא ע"י מוהלים כשרים.

וע"ע במהר"ם שיק (שם) שכתב שבזה"ז אסור לנו להחרים מטעם המלך ושריו שאינם משארים חרמות.

וכן בזה"ז מכיון שאם נגזור לא למול את הבנים בגלל חטאות אביהם, יאמרו עלינו שאנו אכזריים וידברו תועה על הרבנים.

---

[455] ויש להוסיף, שהרמב"ן התקשה למה אין בזה משום לעקור דבר מן התורה, ותירץ (בתירוץ הא') שמכיון שהם ג"כ אוסרים דברים המותרים לכך שרי, הרי שמדובר שגוזרים ג"כ את שאר דיני הנידוי.

[456] וכתב שנמצא שהמוהלים הכשרים יפסידו, והמוהלים הלא כשרים ירוויחו, והתינוק בכל מקרה יהיה נימול.

עוד הוא הוסיף שצריך שגדול הדור יגזור דבר זה, ואף אם הוא יגזור במדינה אחת, אין הגזרה הזאת תופסת במדינה אחרת[457].

וכן השאילת יעקב (שם) כתב שראוי לגזור דבר שכזה רק באסיפת רבנים. והיבי"א (שם הע' 8) העיר שאף אם נאמר שיש חרם לא למול את בן ישראל מהגויה, מ"מ אין החרם הזה שייך למקומנו.

והדברי יואל (שם) הביא להל' את כל דברי המהר"ם שיק הללו. ונר' שאת כל הסברות הללו יש לטעון ג"כ בנידו"ד.

ולפי' נר' ברור שאין לנו לאסור למול את בן ישראל מהגויה מטעם זה.

טעם ב לחומרא, עוד סברא כתבו האחרונים להחמיר שלא למול בן ישראל מהגויה. והיא שמכיון שהאב הוא ישראל יש לחשוש שאם נמול את בנו יחזיקו את הבן לישראל, ונפיק מיניה כמה חורבות.

וסברא זו כתבוה השרידי אש (שם אות א)[458], האבני זכרון (שם אות ב), המהרש"ם (ח"ג סימן שס, ח"ו סימן קיא), הבאר חיים מרדכי (שם), הויען אברהם (שם), התעלומות לב (שם), הבניין דוד (שם אות ב), הקניין תורה בהלכה (שם אות א), החלקת יעקב (שם אות ב) והשואל והנשאל (ח"ג סימן רסו). הרי שי' אחרונים כתבו סברא זו.

ויתר על כן, הקניין תורה בהלכה, החלקת יעקב והבאר חיים מרדכי כתבו שאף לפי הש"ך שמתיר למול גוים, מ"מ הוא יאסור למול את בן ישראל מהגויה ומהטעם הנ"ל.

אמנם המערכי לב (שם) דחה את דבריהם וכתב שמי פתי להכשירו, והרי כולם יודעים שהאבא נמצא עם גויה, ומה שהוא מל את בנו הרי זה

---

[457] וכן הוא כתב שאם נגזור לא למולם, נסייע בעד הרוצים לבטל את מצוות המילה. אמנם בנידו"ד אין זה שייך, שהרי אין לנו חיוב למול את הבן.

[458] הוא ג"כ כתב שיש לחשוש שיברכו את ברכות המילה והו"ל ברכה לבטלה, וכ"כ החלקת יעקב (שם אות ו).

בשביל שכאשר יגיע העת והם יחזירו בתשובה הוא לא יצטרך למול את בנו בהיותו גדול[459], וכעי"ז כתב החבלים בנעימים (ח"ד סימן ל, ע"ש).

ולענ"ד אין דבריו מוכרחים. חדא, שהרי התעלומות לב כתב שהיו מקרים שהכשירו את הילד בגלל היותו מהול ורק כעבור זמן התברר שהוא גוי, א"כ אין זה חשש רחוק כ"כ.

שנית, אם אימו תמות ישכח שהילד בא מגויה וכן אם האב ימות ואחד מבני משפחתו יקחהו לאימוץ אזי לא ידעו את היותו גוי, ואפשר להביא עוד כמה חששות, הלכך נר' שאין זה חשש רחוק כ"כ.

ומ"מ נלענ"ד שבימינו בודאי אין לחוש לזה, שמכיון שבימינו ישנם הרבה גוים שמלין את עצמן (רוב המוסלמים והרבה מהנוצרים ועוד משאר הדתות), ממילא אף אדם לא יבוא להכשיר אדם רק על סמך היותו מהול.

ואכן סברא זו ראיתי שכתבה הר' איתן גנלס (מובא בקובץ אפיקי תורה, שנת תשס"ט). ועי' לעיל (סימן כ) שכתבנו סברא דומה לזו בשם השאילות שמואל, היבי"א והמשנת הגר.

ומה עוד, שמכיון שבימינו ניתן למול אף בגיל מבוגר ללא קושי וכאב גדול, הרי שהגוים יכולים למול עצמם בכל עת, ובודאי שאין לנו להחשיב ליהודי כל מי שנמצא נימול, ועי' במש"כ השאילות שמואל (שם).

וע"ע במערכי לב (שם) שהקשה מניין לנו להמציא חששות מעצמינו ולגזור גזרות. וכן הרב קלישר (שו"ת רבי עזריאל סו"ס רכט) כתב שזה חשש רחוק, אלא שכתב שמצאנו שחז"ל חששו לזה, עי' ביבמות (מז.). ועי' בחלקת יעקב ובאבני זכרון שכתבו שיש מקום לגזור כהאי גוונא.

---

[459] אולם בימינו שניתן למול בקלות ובלא כ"כ כאב אף בגיל מבוגר (ע"י הרדמה וכדו') שמא אין לומר סברא זו.

ומאידך גיסא, מצינו באחרונים ב' סברות להתיר למול את בנו של ישראל מהגויה יותר מאשר סתם גוי.

טעם א לקולא, אם התרנו למול גוי גמור כש"כ שיש לנו להתיר למול את בן ישראל מהגויה (ואולי אף מצוה יש בזה), שבודאי כוונת האב היא לשם שמים ואולי אף לגירות (בהמשך הזמן). שאם לא כן, למה הוא מל את בנו למרות שאין שום דבר המכריחו, וסברא זו כתבו המערכי לב (שם) והתועפות ראם (שם).

ויתר על כן, הם כתבו שאף הלבוש והט"ז שאוסרים למול גוי, מ"מ הם יודו שמותר למול את בן ישראל מגויה, שהרי קרוב הדבר שיגיירנו[460].

אמנם נר' שאין דבריהם מוכרחים, שאפשר שהאב מל את בנו כדי שיחזיקוהו כיהודי ויבואו להכשירו וכמו שכתבו הפוסקים שהבאנו למעלה, ובאמת אין כוונתו לגיור ולא לשם שמים. ואדרבה אם באמת כוונתו הייתה לשם שמים ולגיור, הדבר הראשון שהיה עליו לעשות זה לגרש האישה הגויה מביתו או לגיירה.

עוד נר' שאפשר לומר סברא הפוכה. אם ישראל שנישא לגויה בא למול את בנו יש לנו לומר שהסיבה שהוא מל את בנו היינו בשביל שלא יהיה שונה משאר משפחתו וחבריו[461], משא"כ גוי גמור שבא למול את בנו, הרי שיש לנו לומר שמא מחשבת גירות יש לו, שאם לא כן למה בא למול.

סוף דבר נר' שאין הסברא הזאת מוכרחת כלל.

טעם ב לקולא, ישנה עוד סברא להתיר למול את בן ישראל מהגויה יותר מאשר סתם גוי. והיא שמכיון שאביו של התינוק הוא ישראל שמא מוטל עליו כמה דינים וחובות כלפי בנו.

---

[460] ועי' לעיל (סימן כה) מש"כ בדעת הלבוש.

[461] שהרי לצערינו יש הרבה יהודים (רפורמים ודומיהם) שבשבילם לשאת גויה אין בכך עוון, ואעפ"כ הם ימולו את בניהם.

והנה האו"ז (הלכות יבום סימן תקצה) כתב: "ומותר מהתורה באחותו בת אביו שהוליד משפחה ונכרית כדתנן וכו' חוץ ממי שיש לו שפחה ונכרית וילפי' מקרא דכתיב 'האישה וילדיה תהיה לאדוניה' פי' אלמא בנים בתר שפחה אזיל ואמר בגמ' ורבנן למעוטי שפחה ונכרית כו' דלאו אחותו היא הלכך מותר בה **מיהו לא ידענא אם שייך בה ליגזור מדרבנן**. וז"ל פר"ח וכו' בן השפחה והנכרית אין בהם לאו כלום והני מילי שפחה של אחרים דומיא דנכרית וכו', אבל שפחתו וכו' אחיו הוא לכל דבר עכ"ל וכו' נקטי' בהא מילתא לחומרא לגביה איסורא דהיכא דאית ליה איתתא ומית ולית ליה זרעא אלא האי דאוליד מן השפחה נקטי' לחומרא וכו'".

הרי שהאו"ז תחילה כתב שמדאו' בן ישראל מהגויה או מהשפחה אינו בנו כלל, אלא שכתב שאינו יודע אם מדרבנן הוא כבנו. ואח"כ הביא את דעת ר"ח שמחלק בין שפחה של אחרים לבין שפחה שלו.

הד"מ (אה"ע סימן קנו ס"ק א) אכן הבין כך את האו"ז, וכתב שהאו"ז הסתפק אם בן ישראל מהגויה או מהשפחה הוא בנו של ישראל מדרבנן, וכן הרמ"א באה"ע (טו, ו) פסק שלכתחילה יש לחשוש שמא הוא בנו מדרבנן.

אמנם הלבוש (שם), הט"ז (ס"ק ט), הח"מ (שם ס"ק ג), הב"ש (ס"ק ח) והגר"א (ס"ק טז) תמהו על הרמ"א שלכאו' דינו כגוי גמור. אולם נר' שהם לא ראו את האו"ז הנ"ל (עי' בח"מ שבסוף דבריו כתב שמצא אח"כ שהד"מ הביא את האו"ז).

ולכאו' לפי הדעה שבן ישראל מהגויה הוא בנו מדרבנן, שמא יש לאב חיוב למולו, שהרי מילה היא מצוות האב לעשות לבנו.

אמנם השרידי אש (שם אות ג) והחלקת יעקב (שם אות ג) כתבו שאע"פ שהרמ"א הבין שהאו"ז דיבר ג"כ בבן ישראל מהגויה, אין הדבר כן. אלא האו"ז דיבר רק בשפחה שלו, ומטעם שאין אדם עושה בעילתו זנות ומסתמא שחררה קודם. אך לגבי בן ישראל מהגויה אין שום מקום לדינו של הרמ"א להחשיבו לבנו מדרבנן.

ואחר בקשת המחילה, לענ"ד אין דבריהם נראים. שמדברי האו"ז דלעיל מבואר שהוא הסתפק אם הוא בנו מדרבנן אף קודם שהביא את דברי

hebrewbooks.org

ר"ח לגבי בנו מהשפחה, ומשמע בהדיא מדבריו שאף בבן ישראל מהגויה הוא הסתפק, עש"ה ודו"ק.

ומ"מ לעד"ן שאין כוונת האו"ז לומר שבן ישראל מהגויה או מהשפחה הוא כבנו אף לעניין המצוות של האב לבנו. אלא כוונתו שלעניין יבום או לענין נישואין יש להחמיר ולהחשיבו כבנו (משום מראית עין וכדו'), אך לא לחייבו במצוות, וזה נ"ל פשוט ביותר.

וע"ע בזכר יצחק (ח"א סימן ב) שדן אם בן ישראל מהגויה הוא כבנו לאיזה עניינים, והעלה שלא, ע"ש.

הר' קלישר (שם, ובסו"ס רל) כתב שלבן ישראל מהגויה יש לו זרע קדוש ויש לנו יותר לקרבו ולנסות לגיירו, ע"ש שכתב כמה ראיות לזה.

אולם הר' עזריאל הילדעסהיימער (סימן רכט בהשגה יט, ובסימן רל בהשגות יב - יג) דחה את דבריו. וע"ע בזה במשנת הגר (הלכות גרים פ"א הל' לח, ובציונים שם), בקנה בשם (ח"א, חיו"ד סימן קטז אות ג) ובפסקי עזיאל (שאלות הזמן סימן סד בד"ה מזה אנו).

והנפ"מ במח' זו היא, שאם נאמר שיש להשתדל לגיירו, הרי שיש לנו להדר למול את בנו, כדי שיוקל עליו אח"כ להתגייר.

א"כ התבאר שיש מח' אחרונים אם יש להקל יותר למול את בן ישראל מהגויה מאשר סתם גוי או שמא ההיפך שיש להחמיר יותר ולא למולו.

כתבנו ב' סברות לכל צד, וכפי שהתבאר אין שום סברא מוכרחת. ולכן נר' שניתן למול את בן ישראל מן הגויה, ואין חילוק כלל בין דינו לבין דין שאר הגוים, ובפרט שמהירו' שהובא לעיל (סימן כב) משמע שמותר למולו, ע"ש[462].

[462] ולגבי מילת הקראים, עי' ביבי"א (ח"ז, חיו"ד סימן כד אות ג. ח"ב, חאה"ע סימן כא. ח"ה, חיו"ד סימן י אות א. ח"ח, חאה"ע סימן יב).

סימן כד – מילת הגוים משום ספק בני קטורה

יש לדון האם שייך להתיר למול גוים משום ספק שמא הם מבני קטורה.

הרמב"ם (פ"י מהל' מלכים ה"ח) כתב: "אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם שבאו אחר ישמעאל ויצחק חייבין במילה. והואיל ונתערבו היום בני ישמעאל בבני קטורה יתחייבו הכל במילה בשמיני, ואין נהרגין עליה".

הרי דס"ל לרמב"ם שבני קטורה וכל זרעם חייבים בברית מילה, ומקורו הוא מהגמ' בסנ' (נט:) דאמרי' את בריתי היפר לרבות בני קטורה, ע"ש.

ומהראב"ד משמע שהסכים עימו, שהרי הוא לא השיג עליו בזה[463], וכ"כ המנ"ח (מצוה ב אות יב). ואף הר"ן (סנ' נט: בד"ה אלא) הסכים עם דעת הרמב"ם[464], והוכיח את דבריו.

אמנם מדברי רש"י (שם בד"ה בני קטורה) מבואר שרק ששת בניה של בני קטורה עצמן התחייבו במילה, ולא שאר זרעם.

וכ"ה דעת הרמב"ן (יבמות מו. בסוד"ה שכן, וברמב"ן עה"ת דברים ב, ד), הרשב"א (יבמות שם), הריטב"א (ע"ז כז. בד"ה ה"ג ערבי), התוס' רא"ש (סנ' נט: בד"ה אלא), התוס' ר' פרץ (סנ' שם) וכ"נ דעת היד רמה (שם בד"ה מתקיף, ע"ש). וכתב המאירי (שם בד"ה הני) שכן דעת רוב המפרשים.

א"כ דעת רוב הראשונים שאין זרעם של בני קטורה חייב במילה, וכ"פ השאגת אריה (סימן מט).

---

[463] בכללי הראב"ד (מובא בפתיחה לרמב"ם ס' המדע, מהדו' פרנקל) כתבו שכל מקום שהראב"ד לא השיג הרמב"ם דעתו להסכים עימו. וכתבו כן בשם ס' הזכרונות (דף ו:) ובשם ס' משפט צדק (ח"א סימנים יח, כג) ובשם עוד כמה פוסקים.

אלא שאין הדברים מוסכמים, עי' בשד"ח (כללי הפוסקים סימן ו) ובפי' הר' קפאח על משנה תורה (ס' המדע, בשער עמודים כה – כו).

[464] ועי' בס' במסילה נעלה (סנ' נט: אות קד) שכתב שאין להוכיח מהערוך (ערך גבנוני) ומר"ח (ע"ז כז.) אם ס"ל כרש"י או כרמב"ם.

אמנם מכיון שדעת הרמב"ם והר"ן (ואולי אף דעת הראב"ד) לחייבם במילה, נר' שאין לדחות דעה זו, וכ"כ המנ"ח (שם)[465].

והנה לגבי מש"כ הרמב"ם שהואיל ובני קטורה התערבו עם בני ישמעאל, לכך התחייבו הכל למול.

עי' בשאג"א (שם) שהתקשה והרי סנחריב בלבל את האומות, וממילא בני קטורה התערבו עם כל האומות, ולכן יש לפטור את כולם מלמול היות ויש ללכת אחר הרוב. והוא נשאר בצ"ע על הרמב"ם בזה.

אמנם מצאנו באחרונים כמה תירוצים לזה.

א. הנוב"י (תניינא, אה"ע סימן מב. צל"ח סנ' נט: בד"ה בגמ') כתב שבגוים אין את הדין שהולכים אחר הרוב, ע"ש בראייתו, וכ"ה דעת הפמ"ג (יו"ד, ריש שער התערובות חקירה ג).

אלא שדבריו צ"ע, שלפי סברתו היה לנו לחייב את כל העולם למול משום ספק בני קטורה, וכן הקשו עליו המנ"ח (שם), הר' קפאח (הל' מלכים פ"י סוף ס"ק ח) ובס' ושב ורפא (ח"ג סימן קנח)[466].

ומה עוד, שמהרמב"ם מבואר שרק בני ישמעאל התערבו עם בני קטורה, ולא כל האומות, וכן הקשה המנ"ח (שם).

וע"ע בשואל ומשיב (תניינא, ח"ד סימן קז בסוד"ה ובזה) שכתב לדחות את עצם חידושו של הנוב"י[467]. אך עי' בשאילות שמואל (חיו"ד סימן פב) וביבי"א (ח"ב, חיו"ד סימן יט אות ח. ח"ט, חחו"מ סימן ז) מש"כ על זה.

---

[465] ומש"כ בס' במסילה נעלה (שם) שמסתברא שדעת השו"ע כרש"י. אינו נ"ל כלל, עי' במש"כ בברור חובת כיפה (פ"א אות ג הע' 49) שאדרבה במקום שלא ברורה או מפורשת דעת השו"ע יש לומר שדעתו כרמב"ם, ע"ש. ובודאי שאין נר' לומר שמסתמא דעתו דלא כרמב"ם.

[466] ועי' בס' שדה יצחק (לר' יצחק חיות, סימן א אותיות ד – ה) שכתב ליישב זאת.

[467] ועי' בשו"ת הלכה למשה (ח"א סימן קעד) שהקשה כמה קושיות על שיטה זו, מאיסור חבלה בבני נח, ע"ש. אלא שאין דבריו מוכרחים, וכמו שהתבאר לעיל (סימן כ) ע"ש.

ויש עוד להקשות, והרי מהרמב"ם במורה נבוכים (ח"ג, פ"נ) משמע שאף בגוים הולכים אחר הרוב (התבאר בהערה[468]), וכן הקשה הר' קפאח (שם).

ב. המנ"ח (שם) כתב שמכיון שבני קטורה קבועים במקומם, לכך אין ללכת אחר הרוב, וכעי"ז תירץ הברכת אבות (סימן יג סעיף קלט). ומ"מ גם על דבריו יש להקשות את ב' הקושיות הראשונות שהקשנו על דברי הנוב"י.

ג. השואל ומשיב (שם) תירץ שמכיון שבני קטורה נימולים לכך אין התערובת שלהם עם שאר האומות חשיבא תערובת, שהרי הם ניכרים. משא"כ תערובתם עם שאר בני ישמעאל הויא תערובת, שכן בני ישמעאל ג"כ מלין את עצמן.

ומכיון שבני קטורה רבים מבני ישמעאל[469], לכך אף בני ישמעאל חייבים למול (מדיון רוב). וכ"כ בירחון יגדיל תורה (שנה א, חוברת א סימן א), והוסיפו שלכן הרמב"ם הדגיש שהם חייבים למול ביום הח', לאפוקי ממנהג הישמעאלים למול בני יג' שנה.

---

[468] הרמב"ם כתב לבאר למה התורה הוצרכה לכתוב את סיפור בני עשו, וז"ל: "שהשי"ת ציוה למחות זכר עמלק לבד כו' אך אם שאר בני עשו לא ציוה להורגן וכבר נתחתן עשו עם בני שעיר וכו' ונתערב זרעו בזרעם וכו' ואילו לא התבארו היחסים ההם ופרטיהם היו כולם נהרגים בפשיעה. לכן ביאר הכתוב משפחותיהן ואמר שאלו שתראו אותם בשעיר ומלכות עמלק אינם כולם בני עמלק, אבל הם בני פלוני ונתייחסו לעמלק להיות אימם מעמלק וכו'".

משמע שכוונתו לומר, שלמרות שיש מיעוט מעמלק שהתערבו עם שאר בני עשו, מ"מ אין להורגם מאחר שהם מיעוט. הלכך התורה ייחסה אותם כדי שנדע להיזהר בזה.

א"כ מבואר שאף בגוים אזלי' בתר רובא. ושמא יש לדחות, שכאן אף מיעוטא דעמלק אין. או שמא מפני שיש נפ"מ לישראל בזה, לכך הולכים אחר הרוב. ואין דחייתו נראית.

[469] כן מסתבר שהרי הם ו', ואילו ישמעאל הוא רק א'.

ד. לעד"ן שסנחריב לא בלבל את בני קטורה ואת בני ישמעאל עם שאר האומות. ומה שאמרו חז"ל שהוא בלבל את האומות הכוונה לעמון ומואב שאסורים לבוא בקהל (ולגבי מצרים, יש מח' בין הרמב"ם והרא"ש).

וכן משמע מהרמב"ם שבני קטורה ובני ישמעאל ידועים במקומם גם בימינו, שהם לא התערבו עם שאר האומות[470].

אלא שבני קטורה התערבו עם בני ישמעאל בתקופה קדומה יותר, וכ"כ הרד"ק (שופטים ח, כד): "מדיינים הם ישמעאלים כי בני קטורה הם וקטורה היא הגר, וכן במכירת יוסף 'וימכרו את יוסף לישמעאלים' ואח"כ אמר 'והמדיינים מכרו אותו אל מצרים כו'", וכ"כ המצודות דוד (שם).

ואף המלבי"ם (שם) כתב: "שמדיינים מנהגם כישמעאלים **ומתערבים עמהם** כמו שכתוב 'ויעברו אנשים מדיינים וימכרו את יוסף לישמעאלים'".

ואכן בס' תורת בני נח (מלכים פ"י ס"ק נא) ביאר את דעת הרמב"ם כן[471].

א"כ עלה בידינו שבני קטורה התערבו עם בני ישמעאל בלבד, ולפיכך שניהם חייבים במילה. אמנם שאר האומות אינם בכלל הספק הזה ולכן הם פטורים מן המילה.

ובימינו שבני קטורה ובני ישמעאל אינם ידועים, הלכך מסתבר שיש לפטור את כל העולם מברית מילה משום הספק, שיש לנו ללכת אחר הרוב, ודלא כדברי הנוב"י.

וכעי"ז כתב התשובות והנהגות (ח"ג סימן רסח) דבימינו אף הרמב"ם יפטור את בני ישמעאל ממילה (שאין ידוע בבירור מי בני ישמעאל המקורי).

---

[470] ומהרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים (הל' ה) משמע שעמלק לא התערב עם כל האומות, ע"ש.

[471] ויעויין בס' ושב ורפא (ח"ג סימן קנח) שכתב עוד יישוב בזה.

והנה המהרש"א (חי' סנ' צד. בד"ה ויחד, ע"ש), השאג"א (שם), המנ"ח (שם אות א), המהר"ם שיק (חאו"ח סו"ס קמד) והיבי"א (שם אותיות ט, יא) ס"ל שבני קטורה התחייבו רק במילה ולא בפריעה, ואכן כ"כ המאירי (יבמות עא: בד"ה המילה) בהדיא.

אמנם אע"פ שאיני ראוי כלל להשיב על דבריהם, מ"מ לענ"ד אין משמע כן משאר הראשונים. שהרי מדברי הרמב"ן והרשב"א (שם) עולה שאם גם זרעם של בני קטורה היו חייבים למול (וכדעת הרמב"ם) אזי הם לא יהיו צריכים לעשות הטפת דם ברית כשיבואו להתגייר. א"כ מבואר שהם התחייבו במילה ובפריעה כמו עמ"י.

וכן יש להוכיח מהריטב"א (שם) שעולה מדבריו שאם בני קטורה היו חייבים למול אזי הם היו בכלל 'המל המול', ודלא כמש"כ השאג"א (שם), וממילא מבואר שהם חשובים למהולים לגמרי.

וכ"נ מהרמב"ם (שם) שהרי הוא כתב: "המילה נצטווה בה אברהם וזרעו בלבד וכו' אמרו חכמים שבני קטורה שהם זרעו של אברהם כו' חייבים במילה".

מבואר מדבריו שבני קטורה שבני קטורה חייבים במילה כמו שישראל חייבים, ובודאי שאם היה חילוק כלשהוא היה לו לפרש, וכ"כ ההרחב אור (על אור ישראל, פרשת נח הע' ג), אלא אם נאמר שהם חייבים במילה כמו שאברהם היה חייב במילה בלי פריעה, כדברי הגמ' (יבמות עא:).

ואף מדברי שאר הראשונים שבסוגיא, משמע לי שהם סוברים שבני קטורה חייבים במילה כמו עמ"י, שהרי הם סתמו דבריהם שבני קטורה חייבים במילה ולא כתבו חילוק בין מילה לבין פריעה בזה.

והנה הישכיל עבדי (ח"ד, חיו"ד סימן יב) והשאילות שמואל (שם) כתבו שיש להתיר למול גוים משום ספק שמא מבני קטורה הם.

אולם לענ"ד אין לצדד להקל מטעם זה ומכמה טעמים:

א. ביארנו שלפי רוב הראשונים אין זרעם של בני קטורה חייבים בברית מילה, וכ"פ השאג"א (שם). ואע"פ שכתבנו שאין לדחות את דעת

הרמב"ם ודעימיה, מ"מ אין ללמוד מכאן היתר למול את כל הגויים, וכן העיר היבי"א (שם).

ב. מכיון שבני קטורה התערבו עם בני ישמעאל, א"כ החיוב למול בימינו הוא רק משום ספק בני קטורה. וממילא אם נאמר שיש איסור למול גוים, הרי שאין להתיר למול גוים ולעבור על האיסור משום ספק מצוה.

ג. לפי הרבה אחרונים אין בני קטורה חייבים בפריעה, וממילא כשמלין את הגוים אין מכאן מקור להתיר לפרוע אותם, וכ"כ היבי"א (שם), ועי' בזה בשאילות שמואל (שם). ומ"מ כתבנו שמהראשונים משמע שבני קטורה חייבים אף בפריעה.

ד. המנ"ח (שם אות יב) כתב שאע"פ שבני קטורה חייבים למול, מ"מ אין אנו חייבים למולם. א"כ לפ"ז אין לנו להיכנס לחשש איסור בשביל מצוה שאינה מוטלת עלינו.

ה. אף אם נדחה את כל האמור לעיל, מ"מ רק את בני קטורה ואת בני ישמעאל יהיה מותר למול, ולא את שאר הגוים.

ו. הרמב"ם (הובא למעלה בסימן יח) דן בהיתר למול גוים, והעלה להתיר משום הגמ' בע"ז (כו:), וסיים 'ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי'. ולכאו' אם יש מקום להתיר למול את כל הגוים מטעם שמא מבני קטורה הם, א"כ למה הרמב"ם לא כתב להתיר מטעם זה. אלא ודאי שרק משום הסוגיא בע"ז הנ"ל יש להתיר[472].

סוף דבר אין לצדד להתיר למול גוים משום חשש שמא מבני קטורה הם.

ומ"מ נלענ"ד שיש להוכיח מכאן דלא כסברותיהם של הלבוש, הט"ז והמעיל צדקה (התבארו לעיל בסימן כ). שהרי התורה התירה (ואולי אף ציוותה) כאן למול את בני קטורה אע"פ שהם גוים גמורים. א"כ חזי' שהתורה לא חששה שהגוים יסירו את חרפתם, ושהם לא ידמו לעמ"י במילה.

[472] אלא שלגבי ישמעאלים אפשר שיש לחייב למול מספק שמא מבני קטורה הם.

ואכן מצאתי שכ"כ הרב משה צבי נריה (תחומין חי"א במאמרו מעמ' 276) וכעי"ז כתב השאילות שמואל (שם, ע"ש)[473].

[473] ושמא אם נאמר שאין בני קטורה חייבים בפריעה אין להוכיח כן, שהרי עדיין חרפתם עליהם, וכן יש היכר שהם אינם מישראל, ועי' לעיל (סימן כ בסוף ביאור ג), ודו"ק.

הורד מספריית ליובביץ - lelibrary.co.il

סימן כה – סיכום הדינים העולים מפרק זה

בסימן יז, התבאר שמש"כ הגמ' בע"ז (כז:) שאסור למול גוים לשום מורנא, הכוונה היא שאסור למול גוים אם מרפא אותם ע"י המילה, וטעם האיסור הוא משום שאסור לרפאות גוים.

וכתבנו שלפי זה אם אין לגוי רפואה במילה יהיה מותר למול אותו.

וכן לפ"ז אף אם יהיה לגוי ריפוי במילה, מ"מ יהיה מותר למולו באופנים שמותר לרפאות גוים[474].

עוד התבאר שבכל זה אין חילוק בין סתם גוים לבין עובדי ע"ז.

בסימן יח, התבאר שמש"כ הגמ' בע"ז (שם) שמותר לישראל למול את הגוי לשם גר, הכוונה היא שאם כוונת הגוי לגירות או אם כוונתו למצוות מילה (אף ללא כוונת גירות) אזי מותר למולו אע"פ שמרפא את הגוי בכך. והיינו טעמא, שמכיון שיש לגוי שכר על כל מצוה שהוא עושה, לכן מותר לנו למולו כשכוונתו למצוה[475].

בסימן יט, התבאר שדעת רב נטוראי גאון ור' ירוחם לחלוק על כל הראשונים שהובאו בסימנים יז-יח, ודעתם שיש איסור מיוחד למול גוי. ואף אם אין בכך משום רפואה[476].

עוד התבאר שלדעה זו אין חילוק בין גוי עובד ע"ז לסתם גוי.

וכן התבאר שלפי דעת המתירים למול גוי, מותר למולו אף בפריעה.

בסימן כ, הבאנו ו' ביאורים מהו הטעם של האיסור שכתבו רב נטוראי גאון ור' ירוחם. וכתבנו שהעיקר הוא שטעמן משום שאין להסיר לגוים

---

[474] עי' בסימן יז שכתבנו את האופנים שמותר לרפאות גוים.

[475] וכן מבואר מהגמ', מדרשים, מהזוה"ק ומהראשונים ומהרבה מהאחרונים, ודלא כמיעוט אחרונים שכתבו אחרת.

[476] ביארנו שכן העיקר בדעת רב נטוראי גאון, ודלא כחלק מהאחרונים שכתבו שאף דעת רב נטוראי גאון ורבינו ירוחם כראשונים דלעיל.

את חרפתם ולהחתימם בברית קודש או שטעמן משום שהמילה היא סימן מיוחד של ישראל ואין לבטלה.

אמנם כתבנו שאין לומר שהטעם הוא משום דחיישי' שמא יחשבו את הגוי לישראל ויתלווה עימו בדרך ויהגנו. וכן אין לומר שהטעם הוא משום שחובל ומצער את הגוי במילתו. וכן אין לומר שהטעם הוא משום דכתיב (בראשית פיז, ט) 'ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריך עד עולם'.

אלא שהסתפקנו שם שמא הטעם הוא משום שמוסיפים זכויות לגוים, ועוברים על האיסור הנלמד מהפסוק (ישעיה כז, יא) 'ביבש קצירה תשברנה'.

בסימן כא, כתבנו שנראה שהמילה שייכת אף באוה"ע שגרים עם עמ"י, והראנו שאכן הרבה מאוה"ע שהיו נוהגים לעשות מילה (לאו דווקא מילה הכשרה הלכתית).

בסימן כב, התבאר שמדברי הירו' והמדרש רבה משמע שמותר למול את בנו של ישראל מהגויה (ביום חול), והביאוהו להלכה הטור והשו"ע[477].

בסימן כג, הבאנו ב' סברות שהובאו באחרונים להחמיר במילת בן ישראל מהגויה יותר מאשר במילת גוי גמור. וכן הבאנו ב' סברות שהובאו באחרונים להקל יותר במילת בן ישראל מהגויה מאשר במילת גוי גמור.

אלא שמ"מ כתבנו לדחות את ד' הסברות הנ"ל, והעלנו שאין לחלק בין דינו של בן ישראל מהגויה לדין שאר הגוים.

בסימן כד, התבאר שאין לצדד להקל למול גוים משום שמא הם מבני קטורה.

[477] וכתבנו שכן העיקר, ודלא כחלק מהאחרונים שדחו את הראיה משם.

מסקנה דמלתא, נר' פשוט וברור שאין לאסור למול גוים אם אין רפואה במילתו. ואף אם יש רפואה במילה, מ"מ אם כוונת הגוי למצוה מותר למולו.

שהרי כן דעת רוב בניין ומניין הראשונים, וכן נקטו הרבה מהאחרונים. ואע"פ שכתבנו שדעת רב נטוראי גאון ור' ירוחם לחלוק, מ"מ הרי רוב הראשונים חולקים עליהם.

ובפרט שהמח' היא באיסור דרבנן[478], וממילא יש לנו לילך אחר המקילים הרבים[479].

ויש להוסיף שי"א (התבאר בסימן יט) שאין אף ראשון שסובר להחמיר בזה, שגם דעת רב נטוראי גאון ורבינו ירוחם היא כדעת המקילים, וממילא אין שום מקום להחמיר בזה. אלא שמ"מ כתבנו (שם) שאין נר' כדבריהם.

ויש עוד להוסיף שלפי הטעם שכתבו החכמת שלמה והמעיל צדקה הרי שאף לדעת רב נטוראי גאון יהיה להתיר בימינו שאין הטעם הזה שייך בימינו, אלא שבלאו הכי כתבנו שאין נר' טעמם.

ויש מהאחרונים[480] שכתבו שיש לפסוק כדעת המחמירים שהרי המעיל צדקה כתב שכן מבואר בזוה"ק.

אך כבר כתבנו בנספחים (סימן כח) שאדרבה מהזוה"ק, מרבי חיים ויטאל ומכוונות האר"י ז"ל משמע שיש לגוים שכר ומעלה אם הם מקיימים את מצוות מילה.

---

[478] וכמו שהתבאר לעיל (סימן כ), ודלא כביאורים הד' והה' שהובאו שם.

[479] בנוסף לכל האחרונים שהובאו למעלה, יש להוסיף ג"כ את דעת השלחן גבוה (סימן רסג ס"ק ט"ז), האות ברית (פ"ד סימן נא), הרב קלישר (שו"ת ר' עזריאל סימן רכט - רל) והכורת הברית (אות ברית סימן רסג אות יט) שפסקו ג"כ כדעת המקילים.

[480] הישכיל עבדי (ח"ג, חיו"ד סימן יב אות ב) ועוד כמה אחרונים.

ומה עוד שכבר העיד הרע"י (יבי"א, שם אות י) ברוב בקיאותו שלא מצא בזוה"ק כדברי המעיל צדקה[481]. ועוד הוא כתב (שם) שכיון שמצאנו מדרש שמוכח ממנו שמותר למול גוים, הרי שקי"ל כמדרש נגד זוהר[482].

ובדעת הב"י, בסימנים יז-יט כתבנו שנראה שדעתו נוטה לפסוק כדעת ר' נטוראי גאון, אלא שהוא לא כתב כן במפורש. ובשו"ע הוא השמיט את דינו.

ולפי' נר' לומר כמו שכתב היבי"א (שם אות ה) שהב"י הסתפק בדין זה, ולכן הוא השמיטו משולחנו הערוך. ובודאי שאם הב"י היה רואה את שו"ת הרמב"ם שמפורש בו להיתר היה פוסק כמותו, שהרי השו"ע מיוסד בעיקרו לפי פסקי הרמב"ם[483].

ובדעת הרמ"א, עיין בסימן יט שכתבנו שנר' שיש סתירה בדעתו, וצריך לעיין בדעתו (ואע"פ שכתבנו כמה ישובים, מ"מ כתבנו שהם אינם מחוורים כל צורכם).

ועי' במערכי לב (שם) שכתב להוכיח כדעת המקילים בסוגיה דשבת (לא.) והביאו ביבי"א (שם אות י). אלא שאין ראיה זו מוכרחת וכמש"כ המשנ"ה (ח"ב אות סימן מב אות ב) ע"ש, ודו"ק.

ובנוסף, ראינו בסימן כא שדווקא מצוות המילה, יש לה יותר שייכות לאוה"ע ממצוות אחרים, ואף המילה היתה נפוצה אצל אוה"ע, ומסתבר שאין התורה באה לאסור לאברהם למול את המצריים אם הם היו בלאו הכי מלים קודם.

---

[481] וכן בשו"ע הזוהר (הלכות מילה, ובפרט בסו"ס רסג) לא הביא מהזוה"ק לאיסורא.

[482] כמ"ש השדי חמד בכללי הפוסקים (סימן ב אותיות ז - ט).

[483] ועי' מש"כ בספר ברור חובת כיפה (סימן א אות ג). ועוד ע"ש, שאם לא ברור ומפורש מהי דעת מרן אזי לא אמרי' בזה קיבלנו הוראות מרן. והרי כאן לא מפורש בהדיא דעת מרן השו"ע (שהרי הוא רק הביא בב"י את דברי ר' ירוחם ולא הוסיף עליהם, ובשו"ע הוא השמיט את דין זה, הלכך יש לנו לומר שלא ברור לו דין זה).

וכן ברור שבכל זה אין לחלק בין גוי גמור לבין בן ישראל מגויה. שהרי בכל הפוסקים שהובאו בסימנים יז-יח לא מצינו חילוק בזה. וכן מהירו' (המובא בסימן כב) משמע שמותר למולו. וכבר דחינו את כל הסברות שכתבו לאסור למולו (עי' סימן כג), ובפרט שיש דעות (סימן כב) הסוברות שדינו קל מדין סתם גוי לעניין למולו, ומ"מ דחינו אותם והעלנו שאין חילוק בזה.

ויש להעיר, שאע"פ שמותר למול גוים, מ"מ אין לייעץ להם למול בשביל לקיים מצוה, כן התבאר בנספחים (סימן כו).

כל זה נלענ"ד פשוט וברור.

א"כ אלו הדינים העולים מפרק זה:

א. מותר למול גוי אם אין בכך רפואה (בין אם זה לשם מצווה בין אם מטעמים אחרים).

ב. אם יש רפואה במילה אין למול את הגוי אלא אם כן מתקיימים אחד משלושת התנאים הבאים:

1. הגוי מתכוון למצוות מילה.

2. יהיה איבה אם לא ימול אותו, ונוטל שכר על מילתו (ויש אומרים שאף בחינם יכול אם יש איבה).

3. יש אומרים שמותר אם בכל מקרה יש אדם אחר שימול את הגוי.

ג. בדין זה אין הפרש בין גוי גמור לבין בן ישראל מהגויה.

ד. וכן אין הפרש בין סתם גוי לבין גוי עובד עבודה זרה.

ה. במקרה שמותר למול את הגוי מותר גם כן לפרוע.

ledlibrary.co.il - הדלת הספרייה לבנין

הנספחים השייכים לפרק מילת הגוי

הורד מספריית ליובביץ - lelibrary.co.il

פרק ב – הנספחים לפרק א

בסימן כו יתבאר שלמרות שלגבי גוי יחידי יש שכר בלגרום לו לעשות מצוה מצוות התורה, מ"מ אין לגרום למלכות הגוים לעשות מצוה, שבכך מאריכים את המלכות.

בסימן כז יתבאר שמהסיפור בגמ' על קטיעא בר שלום משמע שיש שכר לגוי המקיים מצות המילה או שלכל הפחות משמע שאין לגוי בעיה בלקיים מצוות המילה.

בסימן כח יתבאר שאף לפי הנסתר יש מעלה בגוי המקיים מצוות המילה.

בסימן כט יתבאר שעל פניו ניתן להוכיח מדיני גר תושב שיש לגוים שכר על עשייתם את מצוות התורה (אף המצוות שאינם מחוייבים בהן).

lebilibrary.co.il - ספרית בית ליובביץ

סימן כו - ביבש קצירה תשברנה.

איתא בב"ב (י:): "איפרא הורמיז אימיה דשבור מלכא שדרה ארבע מאות דינרי לקמיה דרבי אמי ולא קבלינהו, שדרה קמיה דרבא וקבלינהו. א"ל לית ליה ביבש קצירה תשברנה נשים באות מאירות. ורבא משום שלום מלכות, ורבי אמי נמי משום שלום מלכות, דאבעי ליה למיפלגינהו לעניי עכו"ם. ורבא נמי לעניי עכו"ם יהבינהו, ורבי אמי דאיקפד הוא דלא סיימוה קמיה".

הרי שאין לקבל צדקה מן הגוים, ואף אם הגזבר קיבל מהגוים יש לו לחלקם לעניי גוים. ומשום 'ביבש קצירה תשברנה וגו".

ופרש"י (בד"ה ביבש): "ביבש קצירה תשברנה, כשתכלה זכות שבידן וייבש לחלוחית מעשה צדקה שלהן אז ישברו". דהיינו כדי שלא להרבות את זכויותיהם של הגוים אין לנו לגרום שהם יקיימו את מצוות צדקה.

וכעי"ז פירש הר"ג (בד"ה אמר ליה), ועי' ביד רמה (בד"ה איפרא).

ובב"ב (ד.) אקשי' איך בבא בן בוטא נתן עצה טובה להורדוס לבנות את ביהמ"ק, והאמר ר' יהודה כו' מפני מה נענש דניאל אלא מפני שהשיא עצה טובה לנבוכדנצר, שנ' (דניאל ד, כד) 'להן מלכא מלכי ישפר עלך וחטאיך בצדקה כו' הן תהוי ארכא לשלותך. הרי מבואר שאסור ליתן עצה לגוים לעשות מצוות.

ואכן כן פסק הרמב"ם (פ"ח מהל' מתנות עניים הל' ט), וז"ל: "ומלך או שר מן הגוים ששלח ממונו לישראל לצדקה אין מחזירין אותו לו משום שלום מלכות, אלא נוטלין ממנו וינתן לעניי גוים בסתר כדי שלא ישמע המלך".

הרי שהרמב"ם פסק שאין ליתן את הצדקה לעניי ישראל, ולכאו' מפני 'ביבש קצירה תשבנה כו", וכ"ה ברמב"ם בהל' מלכים (פ"י הל' י, ע"ש).

ובהלכות רוצח (פי"ב הל' טו) כתב: "ואסור להשיא עצה טובה לגוי או לעבד רשע ואפילו להשיא עצה שיעשה דבר מצוה והוא עומד ברשעו אסור וכו'".

ולכאו' דינים אלו סותרים את מש"כ הרמב"ם בתשובה (סימן קמח), וז"ל: "מותר לישראל למול הגוי אם רוצה הגוי לכרות הערלה ולהסירה לפי שכל מצוה שהגוי עושה נותנין לו שכר עליה וכו'".

ולכאו' היפכא מסתברא שמכיון שנותנים לגוי שכר על המילה, לכך היה לנו לאסור למולו משום ביבש קצירה תשברנה.

ואין לומר שרק בצדקה שייך האיסור של ביבש קצירה תשברנה, שהרי טעם האיסור הוא מפני שמוסיפים להם זכות, והרי אף בשאר מצוות מוסיפים להם זכות.

והרי במצוות מילה גופה אמרי' בזוה"ק (הובא בסימן כח) שיש לבני ישמעאל אחיזה בא"י בזכות מצוות המילה שהם מקיימים, ושמשום כך הם מעכבים את ישראל מלשלוט על א"י.

וכן יש להוכיח מרש"י בישעיה (כז, יא) שפירש את הפס' ביבש קצירה תשברנה, שכשיבש זכות מצוות כיבוד ההורים של עשו (ויש גורסים ישמעאל) אזי תשברנה. הרי שאף במצוות כיבוד הורים אמרי' ביבש קצירה תשברנה.

וכן מפורש בספר יחוס תנאים ואמוראים (ערך זכריה בן אבקולס), שאחר שהביא את הסוגיא בב"ב (י:) שמותר לקבל צדקה ממלך גוי משום שלום מלכות, כתב: "דאע"ג דאין לישראל לגרום לגוי שיזכה בשום מצוה ע"י עצתו כדאיתא בהל' ראשונה דהשותפים (כוונתו לסוגיא בב"ב ד. שהבאנו למעלה) וכו' ודאי אין לייעצו, אבל אם מלכי האומות מעצמן מתנדבין צדקה לעניי ישראל יש להן לקבל ולעשות כפי מצוותן וכו'".

דהיינו למרות שאסור לגרום לגוי לעשות שום מצוה, מ"מ היה מותר לרבא ולרב יוסף (עי' ב"ב ח.) לקבל צדקה מן מלכי אומות משום שלום מלכות, א"כ מוכח שהאיסור שייך בכל המצוות, עש"ה ודו"ק.

והיה נ"ל ליישב בדרך זו. שהנה הרמב"ם בהלכות מתנות עניים (שם) כתב: "אסור לישראל ליטול צדקה מן הגוים בפרהסיא כו'", וכ"כ הטור (יו"ד סימן רנד). והקשו הדרישה (ס"ק א) והט"ז (ס"ק א) היאך הרמב"ם והטור

כתבו שרק בפרהסיא אסור לקבל מהם צדקה, והרי משום 'ביבש קצירה תשברנה' יש לאסור לקבל מהם צדקה אף בצנעא.

ונר' ליישב שהרמב"ם והטור ס"ל שרק בקבלת צדקה מן המלכות שייך ביבש קצירה תשברנה[484]. והיינו מפני שבכך אנו מאריכים את מלכות האומה. אולם בגוי יחידי שנותן צדקה לישראל אין לאסור משום ביבש קצירה תשברנה, שמה אכפת לנו שיהיה לו זכות, שרק בהארכת מלכות האומה אנן קפדי'.

ועי' בס' שנות חיים (לר' חיים חזן, בסוף פרשת מסעי) שכתב לתרץ כהאי גוונא. ולפ"ז מיושבת קושייתינו, שבגלל שגוי יחיד רוצה למול את בנו אין בזה איסור ביבש קצירה תשברנה, ומ"מ יש כמה גמגומים על דבר זה[485].

וראיתי בשו"ת זרע אמת (חיו"ד סיו"ס קיב) שכתב שמכיון שאיסור ביבש קצירה כו' הוא איסור קלוש, לכך הוא נדחה כשיש צורך, וכעי"ז כתב הערוה"ש (רנד, א)[486].

ויש להוסיף שבס' זכור זאת ליעקב (מאמרו של הרב מרדכי פרום, עמ' צב בסברא הד') כתב סברא שאפשר שלא שייך האיסור הנלמד מ'ביבוש קצירה תשברנה' בזה"ז, ע"ש בטעמו.

---

[484] וכלשון הרמב"ם: "מלך או שר מן הגוים ששלח ממון לישראל לצדקה כו'".

[485] בפ"י מהל' מלכים (הל' י) כתב הרמב"ם בסתמא שגוי שנתן צדקה לעניים גוים, ולא כתב דוקא למלך גוי.

ויש ליישב שבלאו הכי התקשה שם הכס"מ בזה שהרמב"ם לא כתב שההיתר הוא רק משום שלום מלכות. ולתרץ קושייתו כתבו הלח"מ והמשל"מ שצ"ל שהרמב"ם סמך על מש"כ בהל' מתנות עניים (וכל מה שהוא רצה לומר אצלנו, זה שיש חילוק בין בן נח לבין גוי בדין זה).

וא"כ אף אנו נאמר שהרמב"ם סמך על מש"כ בהל' מתנו"ע שדוקא במלך או בשר יש איסור זה. וע"ע בזרע אמת (שם) ובפרי אדמה (פ"י מהל' מלכים ה"י) שהקשו עוד כמה קושיות על תירוץ זה.

[486] ועי' בשלחן גבוה (שם ס"ק ג) שמשמע שרק במקום פיקוח נפש יש להתיר.

ונר' שלמרות שבוודאי שאין סברא הזאת מספיקה למעשה, מ"מ חזיא להיצטרף להקל.

ועי' בארחות חיים (סימן לד) שכתב שהאיסור הוא רק לגבאים, אך אם הגוי נותן לעניים מותר לקבל ממנו בצנעא. ואפשר שטעמו שמכיון שיש לישראל הנאה לכך מותר לו לקבל, משא"כ בגבאי צדקה.

אלא שאין דבריהם (של הזרע אמת והארחות חיים) מיישבים את הקושיא שהקשנו על הרמב"ם והטור. שהרי הם לא כתבו שרק בעת צורך מותר לקבל, ומשמע מדבריהם שבכל גווני אסור. וכן ק' מתשובת הרמב"ם שהתיר למול גוים אף שלא בעת הצורך[487]. וכן כמפורש בדבריהם שלא רק בגבאים הם דיברו.

וע"ע בדרישה (שם) ובט"ז (שם) שכתבו תירוצים אחרים לסתירת הרמב"ם. אלא שאין דבריהם מיישבים את הרמב"ם בתשובה שהבאנו.

ומ"מ איך שיהיה מהרמב"ם בתשובה עולה שמותר לסייע לגוי לעשות מצוה שיש לו שכר עליה, וכן משמע מהרמב"ם ומהטור שהתירו לקבל צדקה מן הגוים בצנעא. אולם אין לייעץ לגוים לעשות מצוה, וכדמוכח מהרמב"ם בהל' רוצח (שם).

אמנם מתשובות הגאונים (סימן קד) משמע דלא כהרמב"ם, וז"ל: "הכי אמר רב נחשון ריש מתיבתא אסור לבר ישראל ליטול צדקה מן הגוי שאינו רואה סימן ברכה לעולם".

וכ"כ בשו"ת הגאונים (קורוניל, סימן ב), והוסיפו: "משום שנאמר ביבש קצירה תשברנה כו'".

מבואר מדבריהם שאף לישראל פרטי אסור לקבל מן הגוי, אף מגוי פרטי. ואפשר שזוהי סברת רב נטוראי גאון והגאונים שהביא ר' ירוחם

---

[487] הזרע אמת (שם) והערוה"ש (שם) כתבו שאפשר שהאיסור הוא רק בגוים עובדי ע"ז. ודבריהם צ"ע, שהרי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"י הל' י) רק בצדקה של בני נח התיר ליתן לעניי ישראל, ע"ש.

ועי' בס' פסקים ותשובות (סימן רנד הע' 16) שהביא כמה פוסקים שחלקו על דבריהם.

שאסרו למול את הגוי, וכפי שהתבאר לעיל (סימן יט), אלא שאין הדברים מוכרחים.

הורד מספריית ליובביץ - lelibrary.co.il

סימן כז - קטיעה בר שלום

איתא בגמ' מסכת ע"ז (י:): "דההוא קיסרא דהוה סני ליהודאי, א"ל לחשיבי דמלכותא מי שעלה לו נימא ברגלו יקטענה ויחיה או יניחנה ויצטער? אמרו לו: יקטענה ויחיה. א"ל קטיעה בר שלום: חדא, דלא יכלת להו לכולהו וכו', ועוד קרו לך מלכותא קטיעה. א"ל מימר שפיר קאמרת, מיהו כל דזכי למלכא (פרש"י: "נוצח את המלך בדברים") שדו ליה לקמוניא חלילא (פרש"י: בית מלא עפר). כד הוה נקטין ליה ואזלין, א"ל ההיא מטרוניתא, ווי ליה לאילפא דאזלא בלא מכסא (פרש"י: "אוי לך הואיל ועליהן אתה נהרג, שלא מלתה את עצמך ותטול חלק עמהם"). נפל על רישא דערלתיה קטעה, אמר יהבית מכסי חלפית ועברית. כי קא שדו ליה אמר כל נכסי לר"ע וחבריו כו' יצתה בת קול ואמרה קטיעה בר שלום מזומן לחיי העוה"ב כו'".

הרי שמדובר בגמ' שקטיעה מל את עצמו, ומשמע להדיא שלא רק שלא עבר איסור בזה, אלא אף עשה דבר טוב. שהרי יצאה בת קול ואמרה שהוא מזומן לחיי העולם הבא[488].

וכ"נ מדברי המטרוניתא ומדברי קטיעה שהם התייחסו למילה כנתינת מכס שעל ידו ניתן ליטול את השכר[489].

אמנם הנימוק"י (שם בד"ה כל נכסי) ופסקי הרי"ד (ע"ז י:) כתבו שקטיעה נתגייר, וכ"כ סדר הדורות (אות ע', ערך ר' עקיבא ס"ק ו) בשם השלשלת הקבלה (דף כ:, בד"ה ר' עקיבא).

---

[488] ואע"פ שאפשר לדחות שמשום שהציל את ישראל ומשום שנתן צדקה לכך הוא זכה לזה. מ"מ בודאי שמשמע שג"כ משום המילה הוא זכה לזה. וקצת ראיה לזה אפשר לתת משמו 'קטיעה', שמסתבר שנקרא כן משום שקטע את ערלתו. ואין נראה לומר שכך היה שמו מלכתחילה, שהרי השם 'שלום' אינו שם של גוים [ומצינו בכמה דוכתי שאדם נקרא על שם מעשה שעשה, עי' בחוות יאיר (סימן לט דף רנג:)].

[489] ואין לומר שהם סברו שהמילה הועילה, אך באמת היא לא הועילה לו. שבודאי הגמ' לא היתה כותבת דברי הבאי ודברים לא נכונים שנוכל לטעות בגללם, ולכל הפחות היה לגמ' לכתוב אח"כ את האמת.

ולפי דבריהם נר' שאין ראיה מכאן שמותר לגוי למול שלא לשם גירות.

ומ"מ הריקאנטי (סימן תקצח) כתב שקטיעה אינו גר גמור, שהרי הוא לא טבל. ואין לומר שהוא טבל קודם שהרי הטבילה צריכה להיות בסוף[490].

וכן הישי"ש (יבמות פ"ח סימן ג, בתירוצו הב') כתב שקטיעה לא פרע, וממילא עולה שהוא נשאר גוי.

וכתב הדברי חיים (לר' חיים זלמן צבי, במסכת ע"ז, שם בעניין מילה וגירות) שבודאי ע"פ פשט הגמ' קטיעה לא נתגייר, שהרי לא נזכר בגמ' שהוא טבל ושהיו ג' דיינים, ע"ש שהאריך בזה.

א"כ לפי שיטות אלו יש להוכיח מסוגיין גם שמותר לגוי למול את עצמו וגם יש להוכיח שיש לו שכר על זה. וראיתי שכ"כ להוכיח הר' משה האך (חוברת הפרדס, שנה סו חוברת א סו"ס ד) והחשוקי חמד (כתובות לח.)[491].

אולם המשנת שלמה (ע"ז י: בד"ה נפל) ומשיב שלמה (לר' שלום יוסף לאקאטש, מהדו"ק בשולי סימן קנד) ביארו שהמילה הועילה לקטיעה לא מפני שיש לו שכר עליה, אלא מפני שא"א לערל לזכות לעוה"ב, וזהו משל המכס של הספינה[492].

---

[490] ואף דחוק לומר שהוא טבל לפני זה. ומה עוד שלפי חלק מהראשונים לא מועילה טבילה קודם המילה.

ויש להוסיף, והרי לפי חלק מהראשונים (עי' באוצר הברית, ח"ב הל' מילת גרים, סימן ג הע' ד) אם הגוי מל את עצמו לגירות הרי שמילתו פסולה (שצריך שישראל ימול אותו).

[491] אולם הוא כתב לדחות לפי הביאור הד' שהובא לעיל (סימן כ) שהאיסור למול גוים הוא משום חובל, א"כ מכיון שכשקטיעה הלך להיהרג אין איסור חובל, ע"ש שהוכיח סברא זו.

[492] והמשנת שלמה ביאר את זה על דרך מה שאמרו במדרש (ב"ר סימן מח אות ח) שאברהם אינו מניח למי שהוא מהול (מישראל) להיכנס לגיהנם, א"כ נאמר ג"כ להיפך, שאין מניחין לערל להיכנס לעוה"ב.

א"כ לפי דבריהם אין להוכיח מגמ' זו אלא שאין איסור למול גוים לשם מצוות מילה אף שלא לשם גירות, אך אין להוכיח מכאן שיש להם שכר על זה[493].

הורד מספריית ליובביץ - leblibrary.co.il

והתקשה והרי גוי אע"פ שנימול הרי הוא נחשב לערל, וממילא מה תעזור המילה לקטיעה. ותירץ שמכיון שקטיעה מסר את נפשו (על ישראל), הרי שאין הוא כסתם גוי שחשוב כערל. אמנם לענ"ד הדברים מחודשים, ואין להם הכרח.

[493] וע"ע באבני שי (לרב יצחק אלבוים, פרשת מקץ, עמ' קה) מה שביאר את העניין של מילת קטיעה/ ולענ"ד אין דבריו נראים.

סימן כח – שכר לגוים על המילה על פי הנסתר

לעיל (סימן יח) הבאנו את דברי הזוה"ק (שמות לב.) שמוכח ממנו שיש לגוים שכר אם מקיימים את מצוות מילה.

וכעת נביא עוד כמה מקורות לזה.

איתא בזוה"ק (שמות פו.): "וזרעא דישראל אקרון אדם. תא חזי, כתיב בישמעאל (בראשית טז, יב) 'והוא יהיה פרא אדם', פרא אדם ולא אדם. פרא אדם משום דאתגזר ושירותא (התחלה) דאדם הוה ביה וכו' כיון דאתגזר עאל בהאי שירותא וכו' שירותא הוה ביה בגין דאתגזר ולא אשלים בפקודי אורייתא, אבל זרעא דישראל דאשתלימו בכלא (בהכל) אקרון אדם ממש וכו'".

הרי לנו שבזכות שישמעאל מלים עצמם, לכך יש להם צד של בן אדם והם נקראים פרא אדם, ולא כשאר הגוים שהם כבעלי חיים.

וכן בפירושו של רבי חיים ויטאל על ספר התהילים (פרק קכד) כתב: "והוא גלות ישמעאל הנקרא פרא אדם כנ"ל ואינו נמשל אל החיות וכו' והוא לולי ד' שהיה לנו בקום עלינו אדם כי להיותו אדם לסיבת היותו בן אברהם ויש לו זכות אבות וכו' וגם יש לו זכות המילה כי גם לסיבה זו נקרא אדם וכו'".

ובס' ילקוט ראובן (פרשת מקץ, בד"ה ותרעב, דף קסג.) כתב בשם כוונות האר"י: "והנה אותם שיצאו בדור המבול אלו הם סוד אלו מצרים שמלן יוסף והחזירם לקדושה בסוד ברית עליון לפי שיצא מהם בסוד קרי כו'". הרי שיש לגוים מעלה כשהם מלים.

א"כ גם לפי הנסתר יש לגוים מעלה ושכר אם הם מלים.

lebinary.co.il

סימן כט - גר תושב שקיבל עליו למול

איתא במסכת ע"ז (סה.): "איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד ע"ז וכו' והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן גר תושב שעברו עליו י"ב חודש ולא מל הרי הוא כמין שבעכו"ם, התם כגון שקיבל עליו למול ולא מל".

וכתב הרמב"ם (פ"ח מהל' מלכים הל' י): "והמקבל אותם (את שבע מצוות בני נח) הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וכו' וכל המקבל עליו למול ועברו עליו יב' חודש ולא מל הרי זה כמין שבאומות[494]".

ולכאו' הכוונה היא, שגר תושב איננו מחוייב לקבל אלא שבע מצוות בני נח, ומ"מ אם הוא קיבל עליו לקיים עוד מצוות אזי הוא מחוייב לקיימם, ואם לא יקיימם הרי הוא כמין שבאומות[495].

ועי' במג"א (או"ח סימן שד ס"ק יב) שמשמע מדבריו שגר תושב שקיבל עליו מצוה ממצוות התורה, הרי שהוא מחוייב לקיימה, וכן ביארו הביאור הלכה (שם בד"ה אינו יהודי)[496].

ונר' שיש להוכיח מכאן שיש לגוים שייכות אף בשאר מצוות התורה, ואף יש להם שכר על קיום המצוות. שהרי אע"פ שאין הגר תושב מחוייב

---

[494] ומורידין ולא מעלין, והטעם משום דאמרי' שבודאי נזרקה בו שמץ של מינות (חי' הרא"ה, שם בד"ה התם).

[495] הלחם משנה גרס 'כמן האומות', דהיינו כסתם גוים. אמנם בחי' הרא"ה (שם) ובחי' רבינו יהונתן מלוניל (בד"ה הרי) הגרסא היא כמו שלפנינו.

[496] אלא שיש לתמוה על הביאור הלכה שלא כתב שהמקור של המג"א הוא מסוגיין. ועי' באגרו"מ (חאו"ח סימן יח, על סימן שד סעיף ג) מה שהקשה על המג"א והביה"ל, וכן התקשה בס' אות לישראל (סימן לד סוף אות ב).

ולעד"ן שמש"כ הרמב"ם 'או יהיה גר צדק כו' או יעמוד בתורתו כו', זה הולך על מש"כ קודם 'אין מניחין אותן לחדש דת כו', ואין זה הולך על גוי ששבת, שבזה י"ל כמש"כ המג"א שאם קיבל עליו הגוי לשבות בשבת אה"נ שמותר לו, עש"ה ודו"ק.

במצוות, מ"מ אם הוא קיבל על עצמו לקיימם, הרי שהוא מחוייב לקיימם. ולכאו' משום שיש לו שייכות במצוה, אלא שפטור מלקיימה.

ומה שהדין הזה דוקא בגר תושב נאמר, היינו משום שאם הגוי עובד ע"ז יש לנו לומר בודאי שאין קבלתו למצוה לשם שמים. ואה"נ אם סתם גוי יבוא לקיים מצוה ואנו יודעים שכוונתו לשמה, הרי שיש לו שכר על קיום המצוה.

ואכן הקנה בשם (ח"א, חיו"ד סימן קטז אות ב) הביא דברי הרמב"ם הללו, וכתב שיש להוכיח מכאן שיש לגוים שכר על קיום מצוות ובפרט על מצוות מילה. וכ"כ הרב קלישר (שם ריש סימן רכט) והר' יעקב קמינצקי (בספר אמת ליעקב, עמ' לה, ע"ש).

אמנם נר' שניתן לדחות ראיה זאת:

א. שמא רק בגר תושב יש לומר כן, אך לשאר הגוים אין שום שייכות במצוות.

ב. הגמ' נקטה מצוות מילה בשביל שמדובר שכוונת הגוי להתגייר. אך כשאין כוונתו לגיור, הרי שאין לגוים שייכות בשאר המצוות.

הנה לגבי הדחייה הא', לענ"ד אין לומר כן. שהרי כל הגוים מחוייבים במצוות בני נח, והמיוחדות של גרי תושב היא שהם קיבלו על עצמן לקיימן. א"כ הם רק ביררו שהם יקיימו את המוטל עליהם, אך לא חל עליהם חלות מיוחדת. והסיבה שאצל שאר הגוים לא אמרי' שאם הם קיבלו מצוה שמחוייבים לעשותה, משום שמסתמא אין כוונתם אמיתית, בשונה מקבלת גר התושב.

ועי' בריטב"א (מכות ט. בד"ה אלמא) שגר תושב חשיב מצווה ועושה על מצוות בני נח, בשונה משאר הגוים שהם כאינם מצווים ועושים וכן מסתמא אין הם מקיימים את המצוות.

ומה עוד, שאף אם נאמר שדין זה שייך רק בגר תושב, מ"מ הרי שמוכח מכאן דלא כסברותיהם של הלבוש, הט"ז, הבני בנימין והאבני זכרון (הובאו לעיל בסימן כ)[497].

שהרי רואים שאין התורה הקפידה שהמילה תהיה אצל אינו יהודי (משום הסרת החרפה או משום ביטול הסימן המיוחד), וכן היא לא חששה שיהיה איסור למול עצמו משום חבלה, וכן אין המיעוט של 'ואתה את בריתי תשמור' לשאר הגוים, ע"ש ודו"ק.

ולגבי הדחייה הב', אכן כך ר' יהונתן מלוניל (שם בד"ה ומשני) ביאר את הגמ', וז"ל: "כלו' מעכשיו קיבל עליו שבע מצוות כו' ויום אחד ירגיל עצמו בשאר כו' מצוות, וקמ"ל בריתא שאם שהה ליכנס תחת כנפי השכינה בשאר מצוות כגון מילה וכיו"ב אין בו עוד תקנה כלל דבודאי החמיץ ליבו, אבל היכא שלא קיבל עליו אלא כו' שבע מצוות לחודייהו חייבין אנו להחיותו".

הרי שמפרש שמדובר שהגר תושב מתכוון להתגייר ומקבל עליו כמה מצוות בנתיים. א"כ אפשר שרק משום שכוונתו להתגייר שפיר דמי למול עצמו, אך לא היכא שמתכוון להשאר בגיותו, וכ"כ הגרי"ד סולובצ'יק (אגרות הגרי"ד, עמ' מה).

ועי' בשו"ת הרב עזריאל (שם השגה ב, וסימן רל השגה ג - ד) שכתב לדחות את הראיה הזאת מב' טעמים אחרים. אך אין בדבריו לדחות את הראיה, וכן אין הם מוסכמים, וכ"כ הרב קלישר (סימן רל) עש"ה ודו"ק.

א"כ אף שמפשטות הסוגיא משמע שאין איסור למול גוים, ואף יש לגוים שכר כשמלין, מ"מ אין זה מוכרח[498].

---

[497] אולם אין מכאן קושיא על הביאור של המעיל צדקה וכן על הביאור הו' שהובא שם.

[498] ומ"מ אף לדברי הר' יהונתן מלוניל אין ראיה מהסוגיא אצלנו שאין לגוים שכר על עשיית מצוות, שרק אם הגוי קיבל עליו מצוה לשם גירות אמרי' שאם לא מקיימה

הורד מספריית ליובביץ - lelibrary.co.il

הרי הוא כמין שבאומות. אך אם הגוי קיבל עליו מצוה שלא ע"מ להתגייר, אה"נ אפשר שאם יקיימנה יקבל שכר על זה, וכ"כ בס' סדר יעקב (ע"ז סה. בד"ה שקיבל).

הורד מספריית לייבובריץ - lebilibrary.co.il

הקדשות

הלימוד בספר זה יהיה לברכה, להצלחה ולבריאות:

נסים בן מרסל (משה) שיחיה

נורית בת רפאל שתחיה

דניאל בן נסים (רקרדו) שיחיה

סילבנה בת רוג'ה אברהם שתחיה

דליה מזל בת דניאל שתחיה

משה בן נסים שיחיה

יצחק בן משה שיחיה

אפרת בת משה שתחיה

שלמה בן משה שיחיה

איתן בן משה שיחיה

בתיה בת משה שתחיה

יסכה בת משה שתחיה

שילה בן נסים שיחיה

דוד מנחם בן דניאל

יה''ר שיבורכו בכל מעשי ידיהם בבני, חיי ומזוני. ב''ב אמן.

lebibrary.co.il הורד מספריית לבניין

--ולהבדיל בין החיים ובין המתים--

הלימוד בספר זה יהיה לעילוי נשמת:

מרסל (משה) בן יצחק ז''ל

אסתר בת ניסים ז''ל

רפאל בן בנימין (מגוס) ז''ל

פנינה (כימסנה) בת יוסף ז''ל

נסים (רקרדו) בן אליה ז''ל

שרלוט בת אדם ז''ל

רוג'ה אברהם בן (ויטה) חיים ז''ל

סלין בת רפאל ז''ל

''נר ד' נשמת אדם חופש כל חדרי בטן''

(משלי פרק כ)

leblibrary.co.il - הורד מספריית לבון

הורד מספריית לייבוביץ - lebilibrary.co.il