

קונטרס

בכל מכל כל

על האבות וזרעם

אברהם יצחק ויעקב
דכתיב בהו "בכל מכל כל"
[בבא בתרא ז.ז.]

אשר חנני ה' יתברך
חיים יצחק בן לאאמו"ר הר"ר משה שמואל הלוי שליט"א
מהדורה חדשה שנת התשע"ח

הערות ותיקוני לשון יתקבלו בברכה

054-84-76169 / 08-9298597



ניתן להשיג אצלי את הקונטרס מראי מקומות על מילה
במחיר פחות מעלות, הקונטרס עוסק בענייני ברית
מילה מעיקרי הסוגיות ועד לדברי הראשונים
והאחרונים בשפה השווה לכל נפש.

סדר ועימוד:

עימוד עילית



המקום לעימוד ספרים מקצועי
טל. 08-9798661 (בשעות הערב) • אימייל himudilit@gmail.com

תוכן העניינים

סימן א - אברהם אבינו.....א

ה' דעות בחז"ל מתי נימול אברהם אבינו ♦ ה' דעות בחז"ל מהו האופן שנימול אברהם אבינו ♦ דברי היהודה יעלה שאברהם אבינו היה יכול למול ביום הכיפורים משום שגדר מילתו הוי מילה בזמנה ♦ קושיה על דבריו שלמדרש שנימול ביום הכיפורים זה היה על ידי שם בן נח ♦ קושיה נוספת על דבריו שעל המילה נצטווה ועל שביתת יוה"כ לא נצטווה ♦ האם מה שכתוב "בעצם היום הזה" או מה שנצטווה בגיל צ"ט שנה זה מכריח שהיה לאאע"ה גדר מילה בזמנה ♦ ביאור דברי המדרש שחשש אאע"ה למול את עצמו הן משום שהמילה לא תהיה בהכשר והן משום שיבטל מצות שביתת יוה"כ שלא לצורך ♦ ראייה מדברי המדרש שמילת אאע"ה היה בגדר מילה שלא בזמנה ממה שהוצרך לטעם שלא נימול בלילה הגם דלכו"ע מילה בזמנה פסולה בלילה ♦ דחיית הראיה ♦ דחיה נוספת ♦ בירור הדחיה השניה ♦ קושיה שאם ישנו ביטול מצוה כל רגע ורגע שלא מלים למה אברהם אבינו לא מל את עצמו מיד ממש כשנצטווה אפילו אם היה לו סיבה להתעכב למול ♦ ביאור של הפנים יפות שהטעם שלא נימול בלילה משום שמילת אאע"ה הוי גם מילת גירות ומילת גירות צריכה להיות ביום לכו"ע ♦ קושיה על דבריו מהמבואר בגמ' ביבמות דלמ"ד שמילה שלא בזמנה כשרה בלילה גם מילת גירות כשרה בלילה ♦ דחיית הקושיה שאין הכרח שלמ"ד שמילה שלא בזמנה כשרה בלילה גם מילת גירות כשרה בלילה ♦ ביאור נוסף של הפנים יפות ♦ ב' תמיהות בדבריו ♦ טעם שאברהם אבינו מל את עצמו קודם שמל את אנשי ביתו ♦ טעם נוסף ♦ האם היה צריך למול את ישמעאל קודם שמל את אנשי ביתו המסתעף מהטעם הראשון הנ"ל ♦ ביאור על פי הנ"ל בטעם שאברהם אבינו מל את עצמו ואת ישמעאל ביום שנצטווה ואת ילידי ביתו למחרת ♦ דחיית הדברים ♦ ביאור על דרך הנ"ל בטעם ששם בן נח מל רק את אאע"ה ואת ישמעאל ♦ דברי בעלי התוס' שממרא נתן עצה לאאע"ה למול קודם את עצמו ואח"כ את אנשי ביתו ♦ ב' ביאורים נוספים של בעלי התוס' איזה עצה נטל אאע"ה מממרא ♦ הוכחה מדברי רש"י שמל את עצמו ואח"כ את אנשי ביתו ♦ דברי

הרמב"ן שאאע"ה מל את אנשי ביתו קודם שמל את עצמו ♦ הטעם שאברהם אבינו לא מל את עצמו קודם שנצטווה משום שקודם הציווי לא היה כשר למול ♦ טעם נוסף משום שבלא ציווי יש בזה איסור חבלה ♦ טעם נוסף משום שישנו במילה סכנה ורק במקום מצוה אין סכנה דמצוה מגני ומצלי ♦ תמיהה על ג' הביאורים הנ"ל ממה שאברהם אבינו עשה פריעה הגם שלא נצטווה על כך ♦ טעם נוסף שלא מל את עצמו קודם שנצטווה משום שבלא ציווי אין לעור המילה שם של ערלה ובירור האם לטעם זה ניחא מה שאברהם אבינו עשה פריעה בלא שנצטווה האם אברהם אבינו עשה סעודת ברית במילתו

נספח*.....טו

האם מה שאין מלים בליל שמיני זה רק משום שאין מלים בלילה או גם משום שעדין לא הגיע זמן החיוב של המילה ♦ דברי הירושלמי שזה רק פסול לילה ולכך הגם שמותר לסוך ערל בשמן של תרומה במשך השבעה ימים הראשונים מ"מ בליל שמיני אסור ♦ דיוק מהבבלי שזה נחשב שלא הגיע הזמן ולכך לצד בבבלי שמותר לסוך תינוק ערל בשמן של תרומה בשבעה ימים הוא הדין שגם בליל שמיני מותר ♦ האם קודם מתן תורה דין מילה בשמיני היה למול ביום השמיני או למול בגיל שמונה ימים המסתעף מהענין הנ"ל ♦ ג' קושיות בענין מה שמבואר במדרש שבני ישראל בפסח מצרים מלו בליל ט"ו כדי שיוכלו לאכול בקרבן פסח המסתעף מהענין הנ"ל ♦ קושיה למה אב ואם שהיו חבושים בבית האסורים ב"ד ניסן ויצאו בליל ט"ו מעוכבים מלאכול בקרבן פסח הרי היו אנוסים למול את בנם גם ב"ד וגם בליל ט"ו ♦ יישובים על הקושיה שאין מלים בלילה ♦ האם בפסח מצרים היה דין יום טוב המסתעף מהענין הנ"ל ♦ ארבעה טעמי הגמ' למה אין מלים מילה שלא בזמנה ביום טוב ♦ יישוב מה שבני ישראל מלו ביו"ט מילה שלא בזמנה על פי ב' הטעמים הראשונים של הגמ' ♦ יישוב על פי הטעם השלישי שם ♦ יישוב על פי הטעם הרביעי ♦ דברי התוס' בפסחים שלשני הטעמים הראשונים הפסוקים מלמדים שלא תעשה של י"ט אינה נדחה מפני עשה וחשוב הסוגיא על פי דבריו ♦ יישוב מה שבנ"י מלו ביו"ט על פי ביאורו של התוס' הנ"ל ♦ יישוב על פי הנתבאר האופן הנ"ל של היו אביו ואמו

* ראה עמ' ד' ועמ' ה'.

חבושים בבית האסורים ♦ ראה שגדר מילה בליל שמיני אינו רק פסול לילה אלא גם נחשב שלא הגיע הזמן המסתעף מהענין הנ"ל ♦ ביאור שני בטעם שבני ישראל מלו מילה שלא בזמנה ביום טוב ♦ ביאור שלישי ♦ הסבר על פי הביאור השלישי למה אין לומדים שאין שורפים נותר ביום ממה שבפסח מצרים שרפו רק בבוקר של יום ט"ז ♦ ביאור רביעי ♦ דחיית הביאור הרביעי ♦ ביאור חמישי ♦ ביאור שישי ♦ דחיית הביאור החמישי והביאור השישי ♦ דברי המכילתא שבפסח מצרים נצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו ולשיטתו מבואר הטעם שמלו ביום טוב ולפי"ז שוב יש לפרש כביאור החמישי והשישי ♦ ביאור שני במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו ♦ ביאור שלישי במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו וביאור שביעי במה שמלו בליל ט"ו ♦ ביאור רביעי במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו וביאור שמיני במה שמלו בליל ט"ו ♦ ביאור דברי רש"י על פי הביאור הנ"ל ♦ ביאור חמישי במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו ♦ ביאור תשיעי במה שמלו בליל ט"ו על פי הביאור הנ"ל במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו ♦ דברי הרמ"א שתינוק שנימול קודם הזמן אין צריך הטפת דם ברית ואם נימול בלילה צריך הטפת דם ברית המסתעף מהחקירה הנ"ל ♦ האם מה שאי"צ הטפת דם ברית באופן הנ"ל היינו שיוצא ידי חובה או שאין תקנה לדבר ♦ דברי הבית הלוי בביאור דברי הרמ"א ♦ דברי הגר"ח בביאור דברי הרמ"א ♦ דברי הקרבן נתנאל והכלי חמדה בביאור דברי הרמ"א ♦ דברי העמק יהושע בביאור דברי הרמ"א ♦ נפקא מיניה בין ביאורו של העמק יהושע לביאורם של שאר האחרונים באופן שתינוק נימול בליל שביעי ♦ נפקא מיניה בצדדים הנ"ל בגדר ליל שמיני האם לביאורו של העמק יהושע תינוק שנימול בליל שמיני צריך הטפת דם ברית ♦ דברי הבית יוסף המסתעף מהנתבאר לעיל ♦ דברי התוס' רי"ד שגדר חיוב האב במילת בנו היא התעסקות בצרכי המילה וחיובו בין ביום ובין בלילה המסתעף מהחקירה הנ"ל ♦ בירור בדברי התוס' רי"ד האם חיוב ההתעסקות היא גם קודם יום השמיני ♦ בירור בדעת הר"ן האם חיוב האב היא מעשה המילה או ההתעסקות בצרכי המילה ♦ לצד שחיוב ההתעסקות היא רק מהיום השמיני האם חיוב זה הוא כבר מהלילה או רק מתחילת היום ותליית הדבר בצדדים הנ"ל בגדר ליל שמיני ♦ דברי הראשונים בטעם שאין מברכים שהחיינו במצות מילה ואילו במצות

פדיון הבן מברכים שזה משום שבמצות ברית מילה עדין לא יצא מכלל נפל ובמצות פדיוה"ב יצא מכלל נפל ♦ ביאור בגדר ברכת שהחיינו של המועדים ושל מצות פדיון הבן ♦ ביאור דברי הראשונים הנ"ל על פי ביאור זה ♦ ביאור דברי הר"ן הנ"ל על פי ביאור זה ♦ הערה על דברי המהרש"א הנ"ל

סימן ב - בני אברהם אבינו.....לט

מחלוקת הראשונים האם זרעם של בני קטורה חייבים במילה ♦ סוגיית הגמ' בענין והמסתעף מכך האם שאר זרעו של אברהם חייבים והאם בני נח חייבים ♦ קושית השאגת אריה למה לדעת הרמב"ם זרעם של ישמעאל אינם חייבים ♦ ביאור של השאגת אריה באופן הלימוד שזרעם של ישמעאל פטור ♦ קושיה ממשמעות הסוגיא שהלימוד אינו באופן הנ"ל ♦ קושיה נוספת בדבריו ♦ מה טעם אברהם אבינו היה חייב למול את ישמעאל הרי היה גדול ואין חיוב למול בן גדול ♦ בירור האם ישמעאל היה גדול בשעת שנימול ♦ מה הטעם יצחק רצה למול את עשו הרי עשו עצמו אינו בכלל חיוב מילה וכל חיוב מילת הבן הינו מחמת חיוב הבן עצמו ♦ חיוב אברהם אבינו למול את ישמעאל היה מדין עבד ♦ ביאור על פי זה שאברהם אבינו היה חייב למול את ישמעאל הגם שהיה גדול מכיון שחייבים למול בין עבד קטן ובין עבד גדול ♦ ביאור שלפי זה לשיטת רש"י שרק ששה בני קטורה היו חייבים למול מה טעם צריך לימוד מיוחד לכך הרי אברהם אבינו היה חייב למולם מדין ילידי בית ♦ לדברי המהרש"א שהגר השתחררה וא"כ ישמעאל לא היה עבד הדק"ל למה אברהם אבינו היה חייב למול את ישמעאל ♦ יישוב לדברי המהרש"א וכן הטעם שיצחק היה חייב למול את עשו הגם שעשו עצמו לא היה בכלל החיוב מילה על פי דברי הרמב"ם שעכו"ם מוכר את בנו ואת בנותיו ולצד שלאברהם אבינו היה דין בן נח ♦ לפי הנתבאר שוב הדק"ל למה לפי שיטת רש"י שרק ששה בני קטורה היו חייבים למול צריך לימוד מיוחד לכך הרי אברהם אבינו היה חייב למולם מדין ילידי בית מכיון שהם קניינו של אברהם אבינו לפי הרמב"ם הנ"ל ♦ לפי הנתבאר איך לומדים ממה שאברהם אבינו מל את יצחק שאדם חייב למול את בנו שמא הוא מל אותו רק מדין עבד לפי הרמב"ם הנ"ל ♦ יישוב שבשעה שנולדו ישמעאל היה לאברהם אבינו דין בן נח ובשעה שיצחק ובני קטורה נולדו

היה לאברהם אבינו דין ישראל ♦ לפי הדברים הנ"ל הדק"ל למה יצחק היה חייב למול את עשו ♦ ביאור חדש בטעם שיצחק רצה למול את עשו ♦ קושית הר"ן לדעת רש"י שרק ששה בני קטורה חייבים למול המסתעף מהענין הנ"ל ♦ ביאור דברי הר"ן שבני קטורה היו עבדים של אברהם אבינו הגם שבהכרח קטורה לא היתה שפחה ♦ לנתבאר בדברי הר"ן הדק"ל איך לומדים ממה שאברהם אבינו מל את יצחק שאדם חייב למול את בנו שמא הוא מל אותו רק מדין עבד ♦ ביאור על פי דברי הפנ"י שממה שכתוב "בנו" לומדים שאברהם אבינו מל את יצחק מדין בן ולא מדין בית דין ושעל פי דבריו יש לומר שזה הראיה שהוא לא מל אותו מדין עבד ♦ לפי הפנ"י הנ"ל שממה שכתוב "בנו" לומדים שאברהם מל את יצחק מדין בן א"כ גם אצל מילת ישמעאל שכתוב "בן" יש ללמוד שמל אותו מדין בן ושוב הדרא קושית השאג"א הנ"ל על דברי הרמב"ם ♦ למה יצחק לא היה חייב למול את עשו אחר שמונה ימים מדין בית דין ♦ ב' היישובים של החזו"א על קושית הפנ"י הנ"ל ♦ יישוב נוסף על קושית הפני יהושע ♦ על פי הנ"ל שוב אין הכרח שרק ממה שכתוב "בנו" לומדים שאברהם אבינו מל את יצחק מדין בן וניתן לומר שישמעאל נימול מדין עבד וכן מבואר למה יצחק לא היה חייב למול את עשו מדין בית דין ♦ עדין צ"ע בדעת הר"ן הנ"ל ♦ הקדמה לג' ביאורים נוספים איך מוכח ממה שאברהם אבינו מל את יצחק שאדם חייב למול את בנו שמא הוא מל אותו רק מדין עבד ועפ"י יתיישב גם דברי הר"ן ♦ הביאור הראשון ♦ הביאור השני ♦ הביאור השלישי ♦ סיום הענין איך על פי זה מתיישב הקושיה הנ"ל על דברי הר"ן ♦ ביורר ביישובים הנ"ל ♦ ביאור נוסף שאברהם אבינו לא היה חייב למול את יצחק מדין עבד גם אם היה לו דין בן נח ♦ קושיה נוספת של השאגת אריה על דברי הרמב"ם שכל זרעם של בני קטורה חייבים למול ♦ יישוב קושיה זו

סימן ג - בכל*.....ס

ביאור סמיכות הפסוק "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל" לפסוק "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי" לפי הפירוש בפסוק "וה' ברך את אברהם בכל" שהברכה היא זה שלא היתה לו בת ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהברכה

* מהדורה שלישית עם כו"כ הוספות.

היא שהיתה לו בת ועל פי הפירוש בתוס' שהיתה קטנה ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהיתה לו בת ועל פי הפירוש בתוס' שהיתה משרה ולמ"ד שבן נח אסור באחותו מן האם ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהברכה היא שהיתה לו בת ועל פי הפירוש שכל הסיבה שנולדה זה כדי להוכיח שיצחק הוא בן של אברהם ולא בן של אבימלך ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהיתה לו בת ועל פי הפירוש בתוס' שהיתה מהגר ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שעשו לא מרד בחייו ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהיתה לו בת ולכך השיא קודם את יצחק ואח"כ נשא אשה כיון שכבר קיים מצות פרו ורבו ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהברכה היא שישמעאל עשה תשובה ולכך כבר קיים מצות פו"ר ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהברכה היא שאצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימים לפתחו ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק ש"זקן" היינו כפשוטו ♦ הדינים של קיום מצות פרו ורבו וגידרם של אברהם אבינו ישמעאל ובכל ושעפי"ז יתברר האם ומתי קיים אאע"ה מצות פרו ורבו ♦ על פי כל הנ"ל יבואר האם אברהם אבינו קיים מצות פרו ורבו אחרי לידת ישמעאל או רק אחרי לידת יצחק או רק אחרי לידת בכל או שגם אחרי לידת בכל לא קיים ♦ מהלך בדרך פלפול בביאור דברי השיר מעון והמהרי"ל דיסקין שבכל מתה בחיי אברהם אבינו ♦ הטעם שהיה ברכה לאברהם אבינו שלא היתה לו בת מפני שלא היה לו למי להשיאה ♦ הטעם שאילו היה לאברהם אבינו בת לא היה יכול להשיאה לאחד מאלו שגייר משום שידע שלעתיד הם יחזרו לסורם וכן מטעם זה לא רצה להשיא אשה ליצחק לאחת מאילו ששרה גיירה ♦ עוד בביאור סמיכות הכתובים לפי הפירוש בפסוק שהברכה היא שאצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימים לפתחו בשילוב עם מה שנתבאר ♦ ר"מ שסובר שהיה לו ברכה שלא היתה לו בת הולך לשיטתו דס"ל שבן נח אסור באחותו אפילו מן האב ♦ ר"מ שסובר שהברכה שלא היתה לו בת לשיטתו דס"ל דחיישינן למיעוט ור"י שסובר שהברכה שהיתה לו בת לשיטתו דס"ל דלא חיישינן למיעוט ♦ ר"מ לשיטתו דס"ל דחיישינן למיעוטא ♦ טעם נוסף שהיה ברכה לאברהם אבינו שלא היתה לו בת דבת לאביה מטמונת שוא ♦ סמוכין לכך שהיה לאברהם אבינו ברכה שבכל מתה בחייו ♦ דברי הכתב סופר שרבי יהודה

ורבי מאיר לא נחלקו במציאות האם היה לאברהם אבינו בת ♦ דברי החתם סופר שלא נחלקו במציאות ♦ אם בכל נולדה קודם שאברהם אבינו נישא להגר מה טעם היה צריך לשאת את הגר הרי נולד לו בת משרה ♦ קושיה שאם אברהם אבינו לא רצה להשיא את יצחק לבכל כיון שהיתה קטנה מה טעם השיא אותו לרבקה הרי היא היתה יותר קטנה מבכל ♦ יישוב מו"ר הגאון הר"ר משה גפן זצוק"ל על הקושיה ♦ עוד יישובים של האחרונים ומשא ומתן בדבריהם ♦ הטעם שלולא שבכל היתה קטנה או שנולדה מהגר היה אאע"ה משיא אותה ליצחק הגם שהיה מחמיר על עצמו כדין ישראל וישראל לכו"ע אסור באחותו ויישוב בדרך זו את הקושיה שרבקה היתה יותר קטנה מבכל ♦ ביאור בדברי החתם סופר שיצחק ובכל לא היו אחים לא מחמת גירות שרה אלא מחמת גירות יצחק ובכל ♦ לפי הביאור שיצחק ובכל אינם אחים מחמת הגירות שלהם למה אין איסור מדרבנן ליצחק לישא את בכל מחמת הגזירה של אתי לאיחלופי בישראל ♦ ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהיתה לו בת ועל פי הקושיה הנ"ל שגם למ"ד שב"נ מותר באחותו לא היה לו להשיאה ליצחק ♦ ביאור מה טעם יצחק לא היה צריך להחמיר על עצמו שלא לישא את בכל וכן טעם מה שנשאו השבטים את אחיותיהם מן האב ושמעון נשא את דינה שנחשבה אחותו רק מן האב ושיעקב אבינו נשא ב' אחיות ♦ בירור האם רחל ולאה היו מאשה אחת או משתי נשים המסתעף מהנ"ל ♦ דיוק מדברי הרמב"ן שהיה חומרא אצל האבות לנהוג כישראל באיסורי עריות גם בשאר שבדיני בן נח אין לזה שם של קורבא וביאור הטעם שיעקב אבינו נשא ב' אחיות כיון שלא קיים את התורה בחו"ל ♦ חילוק בענין הנ"ל בין קורבא שאין אצל ב"נ דרך אחווה מן האב לבין קורבא שאין אצל ב"נ דרך אישות ♦ יעקב אבינו נשא ב' אחיות משום שעריות דרך אישות של ב"נ אין בו איסור ♦ יעקב אבינו נשא ב' אחיות משום שלא יכל להינצל מהאיסור ♦ יעקב אבינו נשא ב' אחיות משום שלא קיים כה"ת כאאע"ה ותמיהה על כך ♦ יעקב אבינו נשא ב' אחיות כמו שלא כל זמן אסור לא כל מקום אסור ולא כל כלי אסור ♦ דברי הגמ' בפסחים שלעתיד לבוא בסעודת הצדיקים יעקב אבינו לא ירצה לברך מכוס של ברכה כיון שנשא ב' אחיות שעתידה התורה לאסור ♦ ביאור נוסף מה טעם יצחק לא היה צריך להחמיר על עצמו שלא לישא את בכל ויישוב נוסף לקושיה שאם אברהם אבינו לא רצה להשיא את יצחק לבכל כיון שהיתה קטנה מה טעם השיא אותו לרבקה הרי היא היתה יותר קטנה

מבכל ♦ מה טעם אברהם אבינו נשא שפחה משוחררת וגרושה וגירות הרי היה כהן ♦ הטעם לכך שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר ושיעקב אבינו השביע את יוסף בירכו שלו ולא בירכו של יוסף משום שהיו יותר גדולים בשנים מאליעזר ויוסף ♦ ביאור הסמיכות בין התיבות "המושל בכל אשר לו" לבין התיבות "שים נא ידך תחת ירכי" ♦ ביאור במה שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו ויעקב אבינו השביע את יוסף בירכו שלו מפני שלא שלט בהם יצה"ר וביאור עפ"י בסמיכות הפסוקים וכן בירור הגירסא 'נזכר במילתו' במעשה דדוד המלך בבית המרחץ ♦ ביאור נוסף בסמיכות הפסוקים לפי הביאור בפסוק שלא שלט בו היצה"ר ♦ ביאור במה שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו מפני שהיתה עליו אימת הקב"ה יותר מאליעזר ♦ ביאור במה שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו מכיון שמילת ישראל יש בה קיום מצוה כל רגע ובמילת עבדים אין בה קיום מצוה כל רגע

סימן ד - יעקב אבינו והשבטים.....צד

הוכחה ששעת קביעת ייחוס הבן לאם היא בשעת לידה ממה שמבואר במפרשים שהנס אצל לאה היה שהעובר של לאה שהוא יוסף עבר לרחל והעובר של רחל שהיא דינה עברה ללאה ולא שהנס היה שהעובר נהפך מבן לבת ♦ דברי המפרשים שלשמעון היה מותר לישא את דינה משום שלא היתה אחותו מן האם מחמת שיצירתה היתה אצל רחל ♦ יישוב דבריהם מהפסוקים הנ"ל וכן ביאור לפי פירוש זה מה הרויחה לאה בתפילתה ועוד משא ומתן בדברים ♦ דברי מדרשים אחרים שהנס לא היה באופן הנ"ל אלא הנס היה שהעובר נהפך מבן לבת ♦ בירור האם לדברי הגמ' בברכות הנס היה שנהפך מבן לבת או שהנס היה שהתחלפו העוברים ♦ ביאור לפי המדרשים שהנס היה שנהפך מבן לבת למה ייחס הכתוב את דינה ליעקב ולא ללאה הרי ביצירה היתה זכר ואשה מזרעת תחילה יולדת זכר ♦ ביאור לפי המדרשים שהנס היה שנהפך מבן לבת איך שמעון נשא את דינה הרי אם היצירה היתה מלאה היא אחותו מן האם ♦ הטעם על פי הנ"ל שיעקב אבינו נשא ב' אחיות ♦ האם קודם מתן תורה גם בני גירות היו צריכים להתגייר או רק בני נכרית והמסתעף לדברים הנ"ל ♦ האם השבטים נשאו את התאומות שלהם או שששה בני לאה נשאו את שש בנות רחל בלהה וזילפה וששה בני רחל בלהה וזילפה

נשאו את שש בנות לאה ♦ הצדדים האם עם יוסף נולדה תאומה ♦ הצדדים האם עם דינה נולדה תאומה ♦ ביאור דברי המפרשים הנ"ל ששמעון נשא את דינה מפני שלא היו אחים מן האם שאם באו לבאר ששמעון היה צריך לנהוג גם כדעה שב"נ אסור באחותו מן האם ומותר באחותו מן האב ואינו ניחא ששמעון ינהג רק כדעה שאחות אפילו מן האם מותרת ומפני שהיה לו לנהוג לכו"ע הרי ישנו גם דעה שאחות אפילו מן האב אסורה ♦ דברי העמר נקא שלא שמעון נשא את דינה אלא בנו נשאה ובירור דבריו ♦ דעת רש"י בענין אם קביעת הייחוס הבן לאם היא בשעת יצירה או בשעת לידה ♦ דעת תוס' בענין זה ♦ דברי הברייטא שתאומים שאינם התגיירה הם נחשבים אחים מן האם והמסתעף לנידון אם שעת קביעת ייחוס הבן לאם היא ביצירה או בלידה ♦ דברי רש"י בביאור דברי הברייטא והמסתעף לנידון הנ"ל ♦ דעת הש"ך שרק תאומים חייבים משום אשת אח והמסתעף לנידון הנ"ל ♦ ב' קושיות בדברי רש"י בביאור דברי הברייטא ♦ סיכום הענין

סימן ה - יעקב אבינו ויוסף הצדיק.....קז

איך הוכיח יוסף לאחיו שהוא יוסף אחיהם ממה שהוא מהול שמא הוא מבני קטורה שלשיטת הרמב"ם כל זרעם חייב במילה ♦ איך השבועה של יעקב אבינו את יוסף בירכו היה שבועה בנקיטת חפץ הרי הוא נולד מהול ♦ יסוד האחרונים שבני קטורה אינם חייבים בפריעה ודברי הראשונים שאברהם אבינו קיים מצות פריעה הגם שלא נצטווה על כך ♦ ביאור על פי זה ששבועת יעקב אבינו את יוסף היה בנקיטת חפץ משום שנעשה בו פריעה ♦ ביאור על פי זה שיוסף הוכיח לאחיו ממה שנעשה בו פריעה שהוא יוסף ♦ ביאור נוסף למה שבועת יעקב אבינו את יוסף היה בנקיטת חפץ ♦ ביאור על פי זה בשמחת דוד המלך בקיום מצות המילה הגם שנולד מהול ♦ בירור הענין האם הטפת דם ברית זה מחמת חשש ערלה כבושה או מחמת דין נוסף של הטפת דם ברית המסתעף מהענין הנ"ל

מחלוקת הראשונים האם ערל שמתו אחיו מחמת מילה נחשב ערל לכל דיני התורה ♦ אב שאנוס למול את בנו ואדון שאנוס למול את עבדו לכו"ע אינו מעכבו מלאכול בקרבן פסח ♦ ביאור החילוק בין ערל עצמו שלשיטות הנ"ל נחשב ערל ואילו בן ועבד ערל אינם מעכבים באונס את האב והאדון מלאכול בקרבן פסח ♦ מומר לערלות אינו אוכל בקרבן פסח גם מדין איסור על ערל לאכול וגם מדין החיוב למול אבל אינו אוכל בתרומה רק מדין איסור ♦ שלושת השיטות האם נולד מהול צריך הטפת דם ברית ♦ דברי הרמב"ם שנולד מהול אוכל בתרומה אפילו שפסק שצריך הטפת דם ברית ♦ ביאור הרמב"ם שדין הטפת דם ברית אינו מחמת חשש שיש לו ערלה כבושה אלא דין מצוה נוספת של הטפת דם ברית ♦ יישוב דברי הרמב"ם מהמבואר בסוגיא הנ"ל בשבת שזה מדין חשש ערלה כבושה ועל פי סוגיא ביבמות שמבואר שזה מדין מצוה נוספת ♦ ביאור על פי דברי המשכנות יעקב בשילוב הדברים הנ"ל מה טעם נולד מהול אוכל בתרומה ואינו יכול לאכול קרבן פסח ♦ ביאור על פי הנ"ל מה שהמשנה בפר"א דמילה הוצרכה לומר שמי שאינו מסיר את הציצים המעכבים אסור באכילת תרומה וגם הטעם שלא כתוב שאינו מותר לאכול קרבן פסח

בכל מכל כל

סימן א אברהם אבינו



עימו ואברהם אבינו הוא זה שחתך (שם מ"ט ב'). ג. נימול על ידי שם בן נח (פרקי דרבי אליעזר הנ"ל). ד. נימול על ידי עקרב (מדרש תנחומא דפוס ורשא פרשת לך לך סימן י"ז). ה. נימול על ידי המלאך רפאל (מאמר ילמדינו עמוד ל"א, הובא בספר למכסה עתיק להגר"ח קנייבסקי).

דברי היהודה יעלה שאברהם אבינו היה יכול למול ביום הכיפורים משום שגדר מילתו הוי מילה בזמנה וזנה ביהודה יעלה יו"ד סימן רנ"ג הקשה איך מל אברהם אבינו ביום הכיפורים, הרי מילה שלא בזמנה אינה דוחה שבתות וימים טובים ואברהם אבינו קיים כל התורה כמבואר ביומא דף כ"ח ע"ב, וכתב דעל כרחך צ"ל שכיון שלא נצטוה מקודם על המילה רק בעצם היום הזה הוי מילה בזמנה.

קושיה על דבריו שלמדרש שנימול ביום הכיפורים זה היה על ידי שם בן נח ולבאורה צ"ב קושייתו, הרי בפרקי דר"א שמבואר שנימול ביוה"כ, מבואר גם ששם בן נח הוא זה שמל אותו, ושם לא היה לו דין ישראל, ובמדרש

ה' דעות בחז"ל מתי נימול אברהם אבינו בזמן שבו נימול אברהם מצינו בזה חמישה דעות בחז"ל: א. ביו"ט ראשון של פסח (מדרש סדר עולם ומכילתא שמובאים בתוס' בר"ה דף י"א ע"א ד"ה אלא). ב. בערב פסח (בראשית רבה מ"ח י"ב, אמנם גירסת התוס' הנ"ל בדברי המדרש שזה היה ביו"ט ראשון). ג. ביום הכפורים (פרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט, ובחלק מהמהדורות הוא בפרק כ"ח, ובגמ' בר"ה שם נראה שזה היה בחודש תשרי, אבל לא מבואר שם איזה יום בחודש, ועיין בתוס' הנ"ל שכתב שגם לדברי הגמ' זה היה ביוה"כ). ד. באחד בתמוז (תוס' השלם בראשית פ"ח פ"א אות ט' בשם מדרש שיר השירים). ה. בשבעה עשר בתמוז (תוס' השלם שם אות ל', וצוין שם בהגה"ה שכן מבואר במדרש חזית, אולם יעוין ברוקח עה"ת דגרס בדברי המדרש ט"ז בתמוז).

ה' דעות בחז"ל מהו האופן שנימול אברהם אבינו והאופן שנימול יש גם בזה ה' מדרשים בחז"ל: א. בדק את עצמו וראה שנעשה מהול (בראשית רבה מ"ז ב', ועי"ש עוד שיטה שמל את עצמו כפשוטו ובדומה לשיטה השניה דבסמוך). ב. הקב"ה אחז

שמבואר שהוא מל את עצמו לא כתוב שנימול ביום הכיפורים, ויתכן שמדרש זה סבר כאחד מארבעה המדרשים האחרים הנ"ל.

שלאחר יוה"כ [וכדעת רבי אליעזר בן ר"ש ביבמות דף ע"ב שמילה שלא בזמנה כשרה בלילה, ולא כדעת חכמים שם שפסולה בלילה].

קושיה נוספת על דבריו שעל המילה נצטווה ועל שביתת יוה"כ לא נצטווה

שהרי קודם מתן תורה הלילה היה הולך אחר היום כנודע, וא"כ יום הראשון של המילה היה ביום י' ובליל י"א, אבל לגבי מצות יוה"כ שקיים אאע"ה קודם מתן תורה כשאר המצוות שקיים, בזה יש לצדד שהיום הלך אחר הלילה.

וגם אם היה לנו מדרש שהוא מל את עצמו וביוה"כ, מ"מ בפשיטות אי"ז קושיה, שמכיון שעל המילה נצטווה ועל יוה"כ לא נצטווה, לא יכל אאע"ה לדחות את המצות מילה למחר, שכל יום ויום שאדם לא מל מבטל עשה כמבואר ברמב"ם בפ"א מהלכות מילה ה"ב, ואם היה דוחה את המצוה למחר היה מבטל העשה של אותו היום, ויש אף שנקטו בדברי הרמב"ם שמבטל כל רגע ורגע, [ומש"כ הרמב"ם כל יום ויום הוא לאו דווקא], ולפי"ז אכן י"ל שגם לדעת המדרש שאברהם אבינו מל את עצמו, מ"מ יכל למול ביוה"כ, [ואמנם יש לדייק מדברי התוס' ברי"ד דף י"א ע"א ד"ה אלא שאיחור מילה שלא גדול יש בזה רק הפסד של מעלת זריזין מקדימין למצוות] א*.

שיתכן שחלוק הציווי על המילה ממצות יוה"כ, א', דמצות מילה נתחייב עכשיו בשעה שהיה קודם מתן תורה, אבל יוה"כ נהג לקיימו כפי שמתקיים לעתיד לאחר מתן תורה, ולאחר מת"ת היום הולך אחר הלילה, ב', שלענין שם תאריך יש לצדד שגם קודם מתן תורה היה הדין שהיום הלך אחר הלילה, אבל מצות מילה שזה אינו ביחס לתאריך אלא לכל יום בפני עצמו, יותר מסתבר שהלילה הלך אחר היום, וכדמצינו בקרבנות שהלילה שלאחריו נחשב יום הקרבנות.

אכן הרב י.פ.ב שליט"א טען שיתכן שאם הביטול הוא כל יום ולא כל רגע, לכאורה כן שייך שיקיים את המצות מילה באותו יום וגם לקיים מצות שביתת יוה"כ, וזה על ידי שהיה מל בלילה

א"כ נמצינו שלכאורה היה יכול לקיים שניהם על ידי שהיה מל בליל י"א תשרי שאינו יוה"כ, ואף אינו מבטל את המצות מילה, מפני שהביטול הוא רק אחר שעובר יום, והיום הראשון עדין לא עבר, אמנם ע"כ אינו נכון או משום

א. אמנם כל זה הינו טעם למה אאע"ה נימול ביוה"כ, אבל הטעם שילדי ביתו גם נימולו ביוה"כ [כדמשמע בפשטות הכתובים שנימולו כולם באותו יום], לכאורה אי"ז טעם מספיק, שהרי איחור מצות מילת עבדים אינו אלא הפסד של מעלת זריזין מקדימים למצוות, ואין בזה ביטול מצוה כל יום או כל רגע גם לדעת הרמב"ם, וגם נראה מהמדרש שלא שם בן נח מל אותם, אולם מ"מ אי"ז קושיה שניתן לומר שלא נימולו ע"י אאע"ה, ועיין להלן, [ולענין מילת ישמעאל האם באיחור מילתו ביטול מצוה או רק הפסד מעלת זריזין ראה להלן].

שהביטול מצוה היא כל רגע או משום שגם לגבי יוה"כ נהג שהלילה הולך אחר היום או שגם לגבי מילה נהג שהיום הולך אחר הלילה, או מטעם אחר איזה שיהיה, ע"כ תו"ד.^ב

האם מה שכתוב "בעצם היום הזה" או מה שנצטווה בגיל צ"ט שנה זה מכריח שהיה לאאע"ה גדר מילה בזמנה

ומש"כ ביהודה יעלה שמילת אברהם אבינו היה מצות מילה בזמנה מכיון שלא נצטווה על המילה אלא 'בעצם היום הזה', צ"ע שהפסוק "בעצם היום הזה" לא נאמר בציווי לאאע"ה אלא בקיום המצוה.

והרב פ.א. שליט"א רצה לפרש בכוונת היהודה יעלה שממה שכתוב "הזה" משמע שנצטווה למול דווקא ביום הזה, והיינו כמו מילה בזמנה שהחיוב הוא ביום מסויים, אמנם לכאורה כ"ז אם נאמר שמילת שלא בזמנה הביטול מצוה היא בכל רגע, אבל אם הביטול מצוה היא בכל יום, א"כ ניתן לפרש שנימול באותו יום שנצטווה, כיון שכל אותו יום אין ביטול מצוה.

ויש שכתבו שמילת אאע"ה הוי מילה בזמנה מחמת שעד היום לא נצטווה אלא רק בגיל צ"ט שנים, וצ"ע שגם מי שהיום הראשון שלו למילה זה לא ביום השמיני אלא קודם לכן, אין היום הראשון שלו דוחה שבת, וכגון יוצא דופן לחד מ"ד, עי' בשבת דף קל"ה ע"א, ורק בדין מילת יום השמיני דוחה שבת כי זהו

זמנה, ואי אפשר לקיים את הדין בזמנה למחר.

ביאור דברי המדרש שחשש אאע"ה למול את עצמו הן משום שהמילה לא תהיה בהכשר והן משום שיבטל מצות שביתת יוה"כ שלא לצורך

והנה במדרש שמבואר שאברהם אבינו מל את עצמו והקב"ה אחז עימו, איתא בזה"ל, אמר אברהם אבינו ומי ימול אותי, אמר לו הקב"ה אתה בעצמך, מיד נטל אברהם סכין והיה אחז בערלתו ובא לחתוך והיה מתירא שהיה זקן, מה עשה הקדוש ברוך הוא שלח ידו ואחז עמו והיה אברהם חותך.

ויש לפרש שאברהם אבינו נתיירא למול מחמת זקנותו, היינו, א', שלא יקיים את המצוה, ב', שיעבור על שביתת יוה"כ שלא לצורך באיסור דרבנן של מקלקל, שרצה לקיים כל התורה כולה ואפילו דרבנן, [שגם עירובי תבשילין קיים כמבואר ביומא שם], וא"ל הקב"ה שיסייעו ואז יוכל לקיים את המצוה וגם לא לעבור על שביתת יוה"כ.

ראיה מדברי המדרש שמילת אאע"ה היה בגדר מילה שלא בזמנה ממנה שהוצרך לטעם שלא נימול בלילה הגם דלכו"ע מילה בזמנה פסולה בלילה

ועוד יש להוכיח שמילת אברהם אבינו הוי מילה שלא בזמנה, שבמדרש רבה פרשה מ"ז פסיקתא ט' מבואר ש"בעצם היום הזה נימול אברהם" ולא

ב. ובסומך יתבאר שגם אם היה נכון מסברא כדברי הרב הנ"ל, מ"מ היה סיבה לאאע"ה למול דווקא ביוה"כ ביום.

בלילה, שאילו מל אברהם בלילה היו כל בני דורו אומרים אילו היינו רואים אותו לא היינו מניחים אותו למול.

והנה הובא לעיל מחלוקת תנאים אם מילה בלילה כשרה, וכל מחלוקתם היא רק במילה שלא בזמנה אבל במילה בזמנה לכו"ע המילה פסולה.

ולכאור' אם נאמר דמילת אאע"ה הוי מילה בזמנה, למה צריך טעם מדוע אאע"ה אינו נימול בלילה, הרי לכו"ע מילה בזמנה בלילה פסולה, אלא וודאי הוי מילתו מילה שלא בזמנה, ומדרש זה סבר כדעת ראב"ש שמילה שלא בזמנה כשרה בלילה, [ולא מצינו מדרש שחולק בזה וסובר דמילת אאע"ה הוי מילה בזמנה].

דחיית הראיה

אמנם אי משום הכי יש לבאר בפשיטות שגם אם היה למילת אאע"ה גדר מילה בזמנה צריך טעם למה לא נימול בלילה, דהנה יבואר להלן בנספח שהטעם שלראב"ש רק מילה בזמנה פסול בלילה ולאחר זמנה כשרה בלילה, זהו משום שבעצם אין פסול כלל למול בלילה, אלא שבליל שמיני הוי קודם זמנו.

[ואכן לדעת רבנן דאף בלילה שלאחר זמנה פסול, יש לדון אם ליל שמיני הוי קודם זמנו או שיש בזה רק פסול לילה, וכמבואר שם בענין זה, עיין להלן בנספח].

והנה אאע"ה וודאי נצטווה על המילה בלילה, שאם נצטווה ביום, אין צריך כלל סיבה למה לא מל בלילה, שמאזנה טעם יש ענין לדחות את המילה

ללילה אם אפשר כבר למול קודם ביום, ואדרבה ישנו דין זריזין לקיים את המצוה מיד, וביותר, שהרי כל יום ויום שלא מלים מבטלים מצות עשה כמבואר ברמב"ם הנ"ל, [או אף כל רגע ורגע, עיין לעיל].

ועל כרחק השאלה של המדרש היא למה לא מל בלילה שלפני היום, וא"כ מוכרח שנצטווה על כך בלילה, וממילא גם אם נאמר שמילת אאע"ה הוי בגדר מילה בזמנה, מ"מ וודאי שאי"ז כמו לילה של מילה בזמנה, אלא כלילה של מילה לאחר זמנה, שכל הדין לא למול בליל שמיני לדעת ראב"ש שמילה כשרה בלילה, זה משום שעדין לא הגיע הזמן, אבל אצל אאע"ה לא שייך לומר שעוד לא הגיע הזמן, שהרי כן נצטווה באותה שעה.

אמנם לפי מה שהובא לעיל שצידד הרב י.פ.ב שליט"א, שאאע"ה יכל למול בליל י"א תשרי ולקיים גם דין מילה באותו היום שנצטווה, וגם לא לעבור על שביתת יוה"כ, א"כ יתכן שנצטווה על כך ביום [יום הכיפורים], והיה יכול לדחות את המילה ללילה מהטעם הזה עצמו, וע"ז הוצרך המדרש טעם למה לא נימול בלילה.

אלא דממנ"פ גם לצד זה מיושב דברי המדרש אפילו אם נאמר שחיוב מילת אאע"ה היה בגדר מילה בזמנה, שהרי מכיון שבמילת אאע"ה הלילה הלך אחר היום, א"כ הלילה שאחר היום, שאז היה גם בכלל גדר מילה בזמנה, אינה מילה קודם הזמן, וכל מה שהיה שייך בזה זהו רק פסול לילה, ומכיון שלדעת ראב"ש אין במילה פסול לילה, א"כ יכל

למול בלילה שאחר היום, ולכך הוצרך המדרש לטעם למה לא נימול בלילה.

[ואכן יתכן שזה גופא באמת הסיבה למה נימול ביום ולא בלילה, והיינו למה נימול ביום"כ ולא בליל י"א, וזה כדי שכולם יראו ולא יאמרו שלא היו מניחים אותו למול, שבשביל זה גם היה עדיף לבטל לגמרי את הענין של שביתה ביום"כ, שעל מילה שנצטווה היה צריך לעשותו באופן הראוי ביותר, ועל יום"כ שלא נצטווה לא היה יכול ע"י קיום מצוה זו של יום"כ לגרע כלל בכל חלק ומעלה במצות המילה ואפילו הפרט הקטן ביותר].

דחיה נוספת

ועוד דחו הרב שמואל ברגמן שליט"א והרב פ.א. שליט"א שגם אם נאמר שמילת אאע"ה הוי מילה בזמנה, מ"מ צריך טעם למה לא נימול בלילה, ומשום

שקודם מתן תורה לא נאמר פסול לילה, שזה נתחדש בדין מילה שבפרשת תזריע, שלומדים כן מהפסוק "וביום" הנאמר בפרשה שם כמבואר ביבמות דף ע"ב שם.

בירור הדחיה השניה

אמנם לכאורה זה תלוי בספק שיובא להלן בנספח, והוזכר לעיל, האם הפסול למול מילה בזמנה בלילה, הוא משום שזה קודם הזמן או שיש בזה רק פסול לילה, שאם זה פסול לילה יש לומר שזה לא נאמר קודם מתן תורה, אבל אם זה חיסרון של קודם זמנו לכאורה גם קודם מתן תורה ישנו לדין זה, ולדעת ראב"ש שזה וודאי בגדר של קודם הזמן א"כ לכאורה ל"ש לומר כן, אמנם מ"מ יש לצדד שאפילו אם זהו פסול של קודם הזמן זה לא נאמר קודם מתן תורה, וקודם מתן תורה המצוה התחילה מליל שמיני.

ג. והוסיף בזה הרב פ.א. שליט"א דהנה בקידושין דף כ"ט ע"א ילפינן מקרא ד"וימל את אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלוקים" שאשה אינה מצווה למול, דכתיב "אותו" ודרשינן "אותו" ולא אותה, והתוס' שם וביבמות דף ע"ב ובמגילה דף כ' ה'ק' ל"ל קרא תיפול" דהוי מצות עשה שהזמן גרמא למ"ד שמצות מילה בין בזמנה בין שלא בזמנה חיובו ביום ולא בלילה, ותיירצו דאח"נ הברייטא שלומדת מהפסוק שאשה פטורה למול את בנה סוברת כמ"ד שרק מצות מילה בזמנה חיובה ביום ולא בלילה, אבל מצות מילה שלא בזמנה חיובה בין ביום ובין בלילה, [ועיין בתוס' במגילה מה שתירצו עוד בזה].

ובפני יהושע בקידושין שם ובדבר אברהם ח"ב סי' א' אות ג' הקשו דאכתי תיקשי למ"ד שמצות מילה בין בזמנה בין שלא בזמנה היא ביום ולא בלילה, ל"ל קרא שאשה אינה חייבת למול את בנה הרי זה מצות עשה שהזמן גרמא.

ותירצו שמהפסוק עצמו לא קשה לדעת מ"ד זה, כיון שקודם מתן תורה לא היה פטור של זמן גרמא, אלא כל הקושיה היא על הברייטא שהוצרכה למילף מקרא שאינה חייבת למול בנה, דלמ"ד שמצות מילה אפילו שלא בזמנה היא ביום ולא בלילה הרי זה מצוה שהזמן גרמא ולמה צריך לכך מקור מהפסוק, וע"ז תירצו התוס' שפיר דהך ברייתא אזלא למ"ד שמצות מילה שלא בזמנה היא בין ביום ובין בלילה.

והוסיף הרב הנ"ל שלדבריו יש לפרש שמהפסוק ל"ק כיון שאכן קודם מתן תורה זה לא היה מצוה שהזמן גרמא, כיון שהחייב היה גם בלילה.

הזה"ה דהיינו בצהרים, וכן מבואר בפרקי דר"א פכ"ט שהיה בצהרים.

והקשה הרב י.פ.ב. שליט"א שאם נאמר שהיה לאברהם אבינו גדר מילה שלא בזמנה ונאמר שכל רגע ורגע שלא מלים יש בזה ביטול מצוה ולא רק כל יום שלא מלים, א"כ מה טעם המתין לצהרים, גם אם היה בשביל להראות לכולם, שלכאורה וודאי אי"ז סיבה שיבטל את המצוה, אולם גיסי הרב שלמה מונק שליט"א ציין לדברי הרד"ל שם שכתב שנצטווה על כך בצהרים.

עוד הביא הרב שלמה מונק את דברי המדרש ילקוט מעם לועז בסוף פרשת לך לך שמבואר שם שנימול בבוקר, ועוד ציין לדברי השפתי חכמים שדייק מרש"י שהיה בבוקר, דהנה ברש"י עה"פ "וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה" [שנאמר בשעה שא"ל הקב"ה למרע"ה שיעלה להר העברים], שכותב רש"י שבשלושה מקומות נאמר "בעצם היום הזה", נאמר בנח שנכנס לתיבה באור היום, נאמר ביציאת מצרים שיצאו באור היום, ונאמר במיתתו של משה רבינו שבאור היום ציווה אותו לעלות להר העברים.

ובתב שם השפתי חכמים שרש"י לא הביא את מה שכתוב "בעצם היום הזה" לגבי מילת אאע"ה, כיון ששם מתפרש הפסוק כפשוטו, דקמ"ל קרא שנימול ביום שהקב"ה ציווהו, ואין הכרח לדרוש הפסוק שנימול בצהרים, אבל בשלושה מקומות הנ"ל גם לולא שנאמר "בעצם היום הזה" פשוט שזה היה באותו יום, ולכן דורשים בפסוקים אלו

ואמנם גם אם נאמר שלצד שזה פסול של קודם הזמן היה לדין זה קודם מתן תורה, מ"מ אפשר לשלב את ב' הביאורים יחדיו, והיינו שאפילו לדעת רבנן שישנו פסול של לילה גם במילה לאחר זמנה, מ"מ לא היה פסול זה במילת אאע"ה אפילו אם היה למילתו גדר של מילה בזמנה, דממנ"פ אם פסול של מילה בזמנה בלילה הוא משום שלא הגיע הזמן, הרי אצל אאע"ה הגיע הזמן, אם מפני שנצטווה בלילה, [וכ"ש שיש לומר כן לדעת ראב"ש שוודאי סובר שזה גדר הפסול במילה בזמנה בלילה], ואם מפני שעדיף היה שימול בליל י"א תשרי וזה היה אחר זמן הציווי שביום, ואם גדר הפסול הוא מדין פסול לילה ניחא, שהרי קודם מתן תורה לא נאמר פסול זה, [וכ"ש שאם גדר מילת אאע"ה הוי מילה שלא בזמנה, דשפיר היה שייך שימול בלילה אפילו לדעת רבנן, ומשום שלצד זה פסול לילה לא נאמר קודם מתן תורה].

אולם כפי האמור לעיל, בלא"ה וודאי מסבירא אין נראה שהיה למילת אאע"ה דין מילה בזמנה שדוחה שבתות וימים טובים, ונראה בבירור שהיה למילת אאע"ה גדר מילה שלא בזמנה.

קושיה שאם ישנו ביטול מצוה כל רגע ורגע שלא מלים למה אברהם אבינו לא מל את עצמו מיד ממש כשנצטווה אפילו אם היה לו סיבה להתעכב למול

והנה כמה שכתוב "בעצם היום הזה" נראה לפום ריהטא שהיה בצהרים, וכמו ביציאת מצרים שכתוב "בעצם היום

דחיית הקושיה שאין הכרח שלמ"ד
שמילה שלא בזמנה כשרה בלילה
גם מילת גירות כשרה בלילה

אמנם אפשר ליישב את דבריו, דהנה
בגמ' שם שמבואר שנחלקו בגר
שנתגייר הלשון הוא גר שנתגייר כשהוא
מהול, ומבאר שם הרש"ש שמילה של גר
יש בו גם דין מילת גירות וגם דין מצות
ברית ככל ישראל, וכשנתגייר כשהוא
ערל, אזי הן אמנם מחמת הדין מילת
ישראל לדעת ראב"ש היה מן הדין שיהא
כשר בלילה, אבל מ"מ יש בו גם דין
מילת גירות, ודין גירות צריכה להיות
ביום, דביבמות שם דף מ"ו מבואר
שמטבילים את הגר ביום כיון דמשפט
כתיב ביה, והוא הדין שגם צריך למול
ביום וכמבואר בטור ובשו"ע ביורה דעה
סימן רס"ח סעיף ג'.

אולם גר שנתגייר כשהוא מהול, מילתו
הוא רק מחמת דין מילת ישראל,
דין מילת גירות הוא רק שלא יהא ערל
והרי הוא אינו ערל, ואזי דין גר זה הינו
רק ככל מילת ישראל שנימול לאחר זמנה,
שלדעת רבנן נימול ביום ולדעת ראב"ש
נימול אף בלילה, ע"כ תו"ד הרש"ש.

וא"כ ניחא בזה דברי הפנים יפות,
שאברהם אבינו מלבד מה שקיים
מצות מילה רגילה כמו של ישראל, גם
נתגייר ע"י המילה, ולכך היה צריך למול
ביום אפילו לדעת ראב"ש.

ביאור נוסף של הפנים יפות
והפנים יפות פירש עוד הטעם למה
אברהם אבינו מל ביום ולא
בלילה, דהנה בתשב"ץ בחלק א' סימן
כ"א כתב שאין למול ביום חמישי מילה
שעבר זמנה, וכן אין למול ביום זה עכו"ם

שהמאורעות הללו היו בצהרים, ע"כ,
ומבואר שנימול בבוקר.

אולם לכאורה גם אם נאמר לדברי
הבראשית רבה שנימול בבוקר
כדברי הילקוט מעם לועז, עדין ילה"ק
לפי מדרש זה שנצטווה בלילה ודחה את
המילה ליום בשביל שלא יאמרו שלא היו
מניחים אותו בני דורו למול, ולא
שנצטווה על כך ביום, דלכאורה אי"ז
טעם מספיק לדחות את המילה, שהרי כל
רגע ורגע שלא מלים יש בזה ביטול
מצוה, וצ"ע.

ביאור של הפנים יפות שהטעם
שלא נימול בלילה משום שמילת
אאע"ה הוי גם מילת גירות ומילת
גירות צריכה להיות ביום לכו"ע

והנה בפנים יפות בפרק י"ז פסוק כ"ג
כתב לבאר באופ"א הטעם
שאאע"ה נימול ביום ולא בלילה, ומשום
שאפילו לראב"ש שמילה שלא בזמנה
כשרה בלילה, מ"מ מילה זו שהיא
להתגייר צריכה להיות דוקא ביום
כדאיתא בשו"ע יו"ד סימן רס"ח סעיף ד'.

קושיה על דבריו מהמבואר בגמ'
ביבמות דלמ"ד שמילה שלא בזמנה
כשרה בלילה גם מילת גירות כשרה
בלילה

ויל"ע דלכאורה אי נחית ליישב דעת רבי
אליעזר בן ר"ש הגם שאינו קיים
להלכה, א"כ מאי מיייתי מהשו"ע, הרי
בגמ' ביבמות דף ע"ב שם מבואר
דהמחלוקת בין רבנן לראב"ש זהו גם
לענין מילת גירות, שגם מילה זו היא
כמילה לאחר זמנה, וא"כ מה שנפסק
בשו"ע שמלים ביום הוא מפני שההלכה
היא כרבנן ולא כראב"ש.

הבא להתגייר, והטעם לכך, שמבואר בשבת דף י"ט ע"א שאין מפליגים בספינה ג' ימים קודם השבת, ופירש הבעל המאור שם טעם האיסור שהוא מפני שיכול לבוא לידי חילול שבת מחמת פיקוח נפש, והגם שפיקוח נפש נדחה מפני איסור שבת, מכל מקום אסור להביא את עצמו לידי כך, ותוך ג' ימים נחשב קודם השבת, וקמי שבתא ישנו דין להימנע מלהביא את עצמו לידי חילול שבת.

למילתו כמבואר בגמ' בב"מ הנ"ל, וא"כ אילו היה ממתין למול בלילה היה נמצא שיום השלישי למילתו היה בליל פסח, ואין למול ג' ימים קודם השבת כמבואר בתשב"ץ, והוא הדין ג' ימים קודם יו"ט, וסיים שם וכתב שזה סייעתא לדברי התשב"ץ.

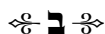
ב' תמיהות בדבריו

וצ"ב דבריו שהרי מה שצריך טעם למה נימול ביום ולא בלילה, אין הכוונה שצריך טעם למה לא דחה את המילה בלילה שלאחריו, [שזה כמו שנראה בדברי הפנים יפות, שזה מש"כ שלילה הבא זה ג' ימים קודם ליל פסח], שלא היה יכול לדחות את המילה וכנ"ל, אלא כל השאלה היא למה לא מל בלילה שלפני היום, וע"ז שפיר כתב המדרש טעם הנ"ל, [וכל מה שהובא לעיל מדברי הרב י.פ.ב. שליט"א שהיה עדיף למול בלילה שלאחריו, ל"ש כלל לדברי מדרש זה שמל ג' ימים קודם פסח], וצ"ע.

ועוד צ"ב שהרי לא יכל לדחות את המילה בשביל לא להיכנס למצב של פיקוח נפש ביו"ט, מכיון שעל המילה נצטוו ועל שביתת יו"ט לא נצטווה.

ובמזו כן אם ימולו ביום חמישי תינוק שעבר זמנו וגר, יכולים לבוא לידי חילול שבת, מפני שהנימול בסכנה ביום השלישי למילתו, שמטעם זה מבואר בשבת דף פ"ו ע"א שרוחצים אותו ביום השלישי במים חמים, וא"כ אם ימולו ביום זה יצטרכו לחלל עליו את השבת, שמלבד מה שירחצו אותו אפילו באופן האסור לכתחילה מדרבנן, ישנו חשש שיהא צורך לעשות שאר דברים האסורים, ויום חמישי הינו מהימים הנחשבים קמי שבתא.

ועל פי דבריו ביאר הפנים יפות, שהרי המלאכים באו לאברהם אבינו בערב פסח כמבואר במדרש, וזה היה יום ג'



ימול יבטל מצוה, [וכצד הנ"ל בדעת הרמב"ם שהביטול הוא על כל רגע ורגע שהוא ערל], וגם אחר שימול לא יתקן בזה מה שהיה ערל קודם, אולם החיוב למול את ילידי ביתו אין בזה ביטול מצוה כל רגע, אלא היא רק מצוה חיובית לקיים מצות מילה באחר, והן אמנם מחוייב בזה כל רגע ורגע, אבל אם לא קיים אינו

טעם שאברהם אבינו מל את עצמו קודם שמל את אנשי ביתו

יש לעיין האם אברהם אבינו מל את עצמו קודם שמל את אנשי ביתו או להיפך, והצדדים לומר כצד הראשון, א', דמילת אברהם אבינו החיוב היה לקיים בגופו עצמו, וילידי ביתו החיוב היה לקיים באחרים, וא"כ כלפי עצמו כל רגע שלא

מבטל כל רגע מצוה כי אין הוא עצמו ערל, וכל הדים להקדים הינו רק מחמת מעלת זריזים מקדימין למצוות גרידא כפי שנקטו כמה אחרונים בחיוב האב במילה שלא בזמנה.

שלא היה לאאע"ה דין ביטול מצוה מאיזה טעם שיהיה, ויל"ע.

טעם נוסף

ב', אם נאמר שהיה לו דין עכו"ם עד המילה ובמילה נתגייר, א"כ הרי היה פסול למול לדעת מ"ד אחד בגמ' בע"ז דף כ"ז, וא"כ לא היה יכל למול את ילידי ביתו קודם שמל את עצמו, [אמנם אם היה לו דין ישראל קודם לא היה פסול למול, שישראל ערל כשר למול כדמסקינן בגמ' בע"ז שם].

אלא דאכן בחת"ס פרשת לך לך כתב שאחר שמל נעשה כשר למצוה למפרע, אולם מ"מ לכאורה יותר יש כשרות באם הוא כבר מהול ממש, ועיקר דבריו צ"ב.

האם היה צריך למול את ישמעאל קודם שמל את אנשי ביתו המסתעף מהטעם הראשון הנ"ל

הנה האם היה צריך למול את ישמעאל קודם שמל את אנשי ביתו, לכאורה תלוי מהו חובת מילת ישמעאל, שבסימן ב' מובא בזה ג' צדדים: א. שישמעאל היה חייב למול את עצמו, ואאע"ה דאג שיקיים את חיובו שלו [שאברהם אבינו מל אותו כדמשמע בכתובים]. ב. שהיה חייב למול אותו מדין בן, ועל ישמעאל עצמו לא היה חיוב כיון שעדין היה קטן, [עיי"ש הטעם שהגם שהיה בן י"ג אינו בהכרח שהיה גדול]. ג. שמל אותו מדין עבד, [עיי"ש ב' טעמים לפרש הטעם שהיה עבד], ועליו עצמו לא היה חיוב אפילו שהיה גדול גם לצד באחרונים שעבד חייב למול את עצמו.

[עיי"ן בזה בשאגת אריה סי' נ"ג ובשדי חמד כללים מערכת ז' כלל זריזין שכתבו שכל החיוב למהר למול מילת קטן שלא בזמנה זה רק מדין זריזין, וכ"כ בזכר יצחק ח"א סי' א' בדברי יחזקאל סימן י"ב ענף ב' ובפרי יצחק ח"ב סי' ל', ועי' מש"כ בזה בשעה"צ סי' תמ"ד סקב"ט.

אולם עיי"ן בדבר אברהם ח"א סימן ל"ג שכתב לדון שישנו חיוב כל רגע, ועיי"ש בח"ב סימן א' ב' ג' ד' מה ששלחו לו מכתבים להשיג על דבריו, ודן עימם במו"מ הרבה, אולם סיים שם בסוף סימן ד' שהגם שנראה לו כמו שכתב, מכל מקום אחר שרבו ההשגות על דבריו אין הדבר ברור בידו, ואינו יודע אם לדון כך להלכה].

אמנם לדברי התוס' שמדויק בדבריו שגם מילת גדול אין ביטול כל רגע אלא זהו רק יש בזה מעלת זריזין מקדימים למצוות וכנ"ל, א"כ לא היה חייב למול את עצמו קודם שמל את אנשי ביתו.

[אולם העיר הרב י.פ.ב. שליט"א שאם הביטול מצוה היא כל רגע ולא כל יום, א"כ למה המתין אאע"ה למול ב"עצם היום הזה" ובשביל שיראו כולם, הרי כל רגע ורגע שלא מל מבטל עשה, ובוודאי דין זה קודם לענין שזה יהיה בפרהסיא, ואע"כ שאין ביטול כל רגע או

עשה את המילה לעצמו ולאחרים ולא אחר, ג', שהביטול מצוה של המחוייב בעצמו למול הינו כל יום ולא מחד גיסא כל רגע או מאידך גיסא רק מדין זריזין, ג', שבין לגבי יוה"כ בין לגבי מילה נהג שהלילה הולך אחר היום או שבין לגבי יוה"כ ובין לגבי המילה נהג שהיום הולך אחר הלילה, ולא שלגבי יוה"כ נהג שהיום הלך אחר הלילה ולגבי מילה נהג שהלילה הלך אחר היום, ד', שענין קיום מצוות שלא נצטוו עליהם היה עדיף מלהקדים קיום מצוה שנצטוו מחמת מעלת זריזין למצוות גרידא, ה', שישמעאל היה חייב למול את עצמו ואברהם אבינו דאג שיקיים את החיוב שלו.

ומעתה יבואר נפלא הטעם שאברהם אבינו מל את עצמו ואת ישמעאל באותו יום שנצטוו, ואת אנשי ביתו למחרת, כיון שעל המילה שלו ושל ישמעאל שאינו יכול לדחותו למחר, קיים המילה באותו יום [ביוה"כ], אבל את מילת אנשי ביתו דחה למחרת [י"א תשרי] כיון שלא היה חיוב למולם דווקא באותו יום, ורצה לקיים מצות שביתת יוה"כ כמה שהיה יכול, [ואמנם ל' הרד"ל שנימולו לכשהבריא, אך לביאור הנ"ל י"ל שנימולו למחרת].

דחיית הדברים

אמנם עיל"ע שדברי הרד"ל הם על דברי הפרקי דר"א, ובפרקי דר"א אמנם מבואר שנימול ביוה"כ אבל גם מבואר ששם בן נח הוא זה שמל, ושם יכל למול את כולם ביוה"כ שהיה לו דין ב"נ וכנ"ל.

והנה אם נאמר שמל אותו כיון שעל ישמעאל עצמו היה חיוב, ונאמר שישנו ביטול כל רגע ורגע לאחר את המצוה ולא רק כל יום, א"כ צריך לומר שמל אותו קודם שמל את אנשי ביתו, כיון שעל ישמעאל היה ביטול כל רגע לאחר את המילה, ואאע"ה רצה שלא יבטל את המצוה באיחור, ועל ילידי ביתו לא היה חיוב כלל, וכל החיוב היה רק על אאע"ה מחמת מעלת זריזין מקדימין למצוות גרידא.

[אבל מ"מ צ"ל שהקדים למול את עצמו לפני שמל את ישמעאל הגם שהיה חיוב על ישמעאל דומה לחיובו של אאע"ה, דמ"מ צריך לדאוג לקיים את חיוב שלו עצמו ואח"כ לקיים חיוב של אחרים, ועוד, שאם נאמר שהיה לו דין עכו"ם קודם המילה היה פסול למול לפני שמל את עצמו וכטעם השני הנ"ל].

אמנם אם נאמר שלא היה חיוב על ישמעאל, א"כ לא היה צריך להקדים את מילת ישמעאל למילת אנשי ביתו, ששניהם חיובם שווה שעליו למולם מחמת החיוב שלו למולם, ואין עליהם עצמם חיוב.

ביאור על פי הנ"ל בטעם שאברהם אבינו מל את עצמו ואת ישמעאל ביום שנצטוו ואת ילידי ביתו למחרת

והנה הרד"ל דקדק בדברי המדרש שאברהם אבינו וישמעאל נימולו באותו יום, ואנשי ביתו נימולו אח"כ, ונראה בביאור הדבר, ובהקדם הצדדים דלהלן, א', שנימול ביוה"כ, ב' שאאע"ה

עצמם, וזהו דכתיב "בעצם היום הזה נימול אברהם", ואח"כ כתיב "וכל אנשי ביתו נימולו איתו", וגם מרומז בהא דכתיב "נימולו איתו", דהפירוש שע"י שמל את עצמו הסכימו למול את עצמם, ומבואר בדבריו שאאע"ה נימול קודם שמל את ילידי ביתו.

ב' ביאורים נוספים של בעלי התוס'
איזה עצה נטל אאע"ה מממרא

עוד ביאר שהתייעץ עם ממרא אם לעשות המילה בצנעא או בפרהסיא, ונתן לו עצה שימול בפרהסיא, וזהו דכתיב "בעצם היום הזה נימול אברהם", דהיינו בפרהסיא.

ועוד פירש שאברהם לא ידע היכן מקום המילה, וממרא גילה לו שזה במקום הזכרות, וכדכתיב "המול לכם כל זכר", דהיינו מקום שניכר הבדל בין זכר לנקבה.

הוכחה מדברי רש"י שמל את עצמו
ואח"כ את אנשי ביתו

והרב י.פ.ב. שליט"א דייק מדברי רש"י שקיים קודם מילה בעצמו ואח"כ מל את ילידי ביתו, דהנה כתוב "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי", וכתב שם רש"י שלפי שהנשבע צריך שיטול בידו חפץ של מצוה, כגון ספר תורה או תפילין, והמילה היתה מצוה ראשונה לו ובאה לו על ידי צער והיתה חביבה עליו נטלה, ופירש המגיה שם דר"ל דלכך השביעו בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר, [וראה בסימן ג' מש"כ לדון בדברי המגיה, ועיי"ש עוד מה שהובא שם טעמים אחרים למה השביע את

ביאור על דרך הנ"ל בטעם ששם בן נח מל רק את אאע"ה ואת ישמעאל
אלא י"ל בנוסח אחר, דהנה כפי הנראה בלשון הפרקי דר"א שם בן נח מל רק את אברהם אבינו ואת ישמעאל, ומשמע שילידי ביתו לא נימולו על ידו, ויש לפרש שנימולו ע"י אאע"ה.

והטעם שרק אברהם אבינו וישמעאל נימולו ע"י שם בן נח, כיון שנצטווה על המילה ביוה"כ, והיה מחוייב למול את עצמו ואת ישמעאל מיד על פי הטעמים הנ"ל, ומכיון שלא רצה לבטל את ענין מצות שביתת יוה"כ, נתן לשם בן נח למול אותו ואת ישמעאל, אבל את שאר ילידי ביתו שלא היה חייב למולם מיד וכנ"ל, לכך המתין למחרת, ואז הוא עצמו מל אותם כדי לקיים המצוה בגופו ולא ע"י שליח.

והגם שמלשון הפסוקים נראה שהמילה של אאע"ה של ישמעאל ושל ילידי ביתו היה הכל באותו יום, מ"מ מצינו בדברי הרמב"ן שלא נעשה הכל באותו יום, והגם שלא כתב כנ"ל, מ"מ מצינו על פיו לומר על דרך הנ"ל.

דברי בעלי התוס' שממרא נתן עצה
לאאע"ה למול קודם את עצמו
ואח"כ את אנשי ביתו

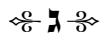
ובעיקר משנ"ת שאברהם אבינו מל את עצמו קודם שמל את אנשי ביתו, יעויין בבעלי התוס' שביארו כן מטעם אחר, שנתקשו מה טעם נטל אאע"ה עצה על המילה מממרא הרי נצטווה על כך, וכתבו שאנשי בית אברהם לא רצו למול את עצמם, וממרא נתן לו עצה שימול קודם את עצמו ואת ישמעאל בנו, וכשיראו שמל את עצמו יסכימו למול את

אליעזר בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר].

ומבואר שקודם אאע"ה מל ואח"כ אנשי ביתו, שמצוה ראשנה היינו ביחס למצות מילה שלו שקדם למצות מילת אנשי ביתו, שלא נצטווה בעוד מצוות מלבד מצות מילה, [ורק הוזהר אחר המילה לא לבוא על שפחה [עיין יבמות ק:]], אלא שזה אזהרה של איסור ולא קיום של מצוה.

דברי הרמב"ן שאאע"ה מל את אנשי ביתו קודם שמל את עצמו

אולם הרמב"ן בפרק י"ז פסוק כ"ו כתב שמל קודם את אנשי ביתו, מכיון



שאלו היה מל את עצמו קודם לא היה יכול תיכף אח"כ למולם מחמת החולי מהמילה.

והרמב"ן הוכיח שקודם אברהם אבינו מל את עצמו ממה שכתוב "ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם וימל את בשר ערלתם" ואח"כ כתוב "ואברהם בן תשעים ותשע שנה בהימלו בשר ערלתו".

וחקשה גיסי הרב שלמה מונק שליט"א שלכאורה מה הראיה, הרי בפסוק השני לא כתוב שמל אלא שהיה בגיל צ"ט שנה בשעת המילה, וצ"ע.

הטעם שאברהם אבינו לא מל את עצמו קודם שנצטווה משום שקודם הציווי לא היה כשר למול

בענין מה שלא מל קודם שנצטווה וכפי שקיים את כל התורה כולה, הנה בתרומת הכרי בהקדמה אות ק' כתב לבאר שבגמ' בע"ז דף כ"ז מבואר שמי שלא מצווה למול פסול למול, וכיון דעדין לא נצטווה היה פסול למול את עצמו, [וכיוון לדבריו הגר"י ניימן בספרו דרכי מוסר בבראשית פי"ז פכ"ו].

טעם נוסף משום שבלא ציווי יש בזה איסור חבלה

ובמקנה בקדושין דף פ"ב ובספרו פנים יפות פר' לך לך תירץ דמילה בלא הציווי הוי חבלה, ובן נח מצווה שלא לחבול בעצמו, וכ"כ בשו"ת מהר"י אסד יו"ד סי' רמ"ה.

טעם נוסף משום שישנו במילה סכנה ורק במקום מצוה אין סכנה דמצוה מגני ומצלי

ובפרדס יוסף בבראשית פי"ז פכ"ה כתב לבאר על פי דברי החת"ס ביורה דעה סימן רמ"ה שכתב שהטעם שמילה שיש בו קצת סכנה אין מלים, הגם שעצם המצוה סכנה הרבה יותר גדולה מהתוספת הקטנה של הסכנה שאין מלים מחמתה, מכיון שעצם המילה הגם שיש בו סכנה מכל מקום הרי ישנו מצוה, ומכיון שיש מצוה אין סכנה, משום דמצוה מגני ומצלי, אולם כל שיש קצת סכנה מעבר לסכנה של עצם המצוה לא נאמר על זה המצוה ולכך יש סכנה.

ועפ"י ביאר שלא היה יכול למול קודם שנצטווה כיון דיש במילה סכנה, ורק כשנצטווה מל כיון דעל אף הסכנה

הקב"ה ציווה אותו למול וממילא על כרחך מצוה מגני ומצלי.

פרעו במדבר מחמת עינוי הדרך, וצע"ג.

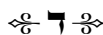
תמיהה על ג' הביאורים הנ"ל ממה שאברהם אבינו עשה פריעה הגם שלא נצטווה על כך

טעם נוסף שלא מל את עצמו קודם שנצטווה משום שבלא ציווי אין לעור המילה שם של ערלה ובירור האם לטעם זה ניחא מה שאברהם אבינו עשה פריעה בלא שנצטווה

ובל תירוצים אלו צע"ט, דביכמות דף ע"א ע"ב מבואר שלא ניתנה פריעה לאברהם אבינו, והביאו שם התוס' ושאר ראשונים שמכל מקום עשה פריעה, שקיים כל התורה כמבואר ביומא דף כ"ח ע"ב.

והנה מטו משמיה דהגרי"ז דהמצוה היא להסיר הערלה, וקודם שנצטווה לא היה לזה חלות שם ערלה, ויל"ע שא"כ גם מעשה הפריעה לא היה בזה הסרת ערלה, שלא נצטווה על חלק זה, אולם בזה י"ל ששם נקט הגרי"ז כפי מה שצידד בחתם סופר יו"ד סימן רמ"ט שהמילה היא החיתוך והפריעה היא גילוי העטרה, וא"כ רק לגבי המילה שהמצוה היא החיתוך צריך שיהא לזה שם ערלות שייחשב שחותך את הערלות, אבל הפריעה שזה גילוי העטרה אי"צ שיהא לערלת הפריעה שם ערלה, שלדבריו אפשר שאפילו אחר הציווי לעשות פריעה אין לזה שם ערלות, שכל דינו היא רק לגלות, והסרתו היא רק ההיכי תמצוי לכך.

ולבאורה הרי היה פסול מחמת שלא נצטווה על חלק זה, והיה בזה איסור חבלה, [ובפרט אם עשהו לישמעאל, עיי"ש בנוסחאות הראשונים], וכן גם היה סכנה לעשות פריעה שכיון שלא היה מצווה לא היה בזה את הכח של מצוה מגני ומצלי, וביותר, שפריעה מסוכנת יותר מהמילה כנראה מדברי המדרשים שהובא בתוס' ביכמות שם ד"ה מאי [הראשון], שבני ישראל מלו ולא



האם אברהם אבינו עשה סעודת ברית במילתו

עשה סעודה ביום מילתו, וצ"ב בטעם הדבר.

בפרקי דרבי אליעזר פרק כ"ט אות א' מבואר בפירוש הכתוב "ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק" דהיינו שעשה סעודה ביום המילה, ונרמז בתיבה "הגמל" שפירושו ביום ה"ג שאז מל את יצחק עשה סעודה, [והובא בתוס' בשבת דף ק"ל ע"א ד"ה שש].

ויתכן לומר, שהרי בפרקי דר"א באותו פרק שם מבואר גם שמילתו היתה ביום הכיפורים, וא"כ לא עשה אז סעודה כי התענה באותו היום, וכל הדיוק הוא רק שלא עשה באותו היום אבל אה"נ יתכן שעשה סעודה למחרת.

והרב י.פ.ב. שליט"א דקדק בזה שממה שלא כתוב גם כן על אאע"ה, נראה קצת משמעות בכך שהוא עצמו לא

[ולתוספת דרוש ופולפולא דאורייתא יש להוסיף, דבנידה דף ל"א ע"ב איתא מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה, שלא יהיו כולם שמחים ואבינו

ואמו עצבים, ופירש רש"י שלא יהיו כולם שמחים בסעודת הברית ואביו ואמו עצבים שאסורים בתשמיש, וביוה"כ ישנו מצות עינוי מתשמיש, ואאע"ה קיים את התורה לפי טעמי המצוות כפי שכתב בנפש החיים שער א' פרק כ"א, וא"כ גם משום כך לא עשה סעודה מכיון שמחמת האיסור תשמיש היה חסר בדין שמחה בסעודה].

ולמדרשים האחרים שסברו שנימול בימים אחרים, אפשר

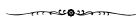
דאזלו כדברי האוצר מדרשים בעמ' 129 שסעודה זו לא היתה ביום המילה אלא ביום שיצחק הפסיק לינק, שעשה סעודה מחמת הנס שנולד להם בן לעת זקנותם, שציווהו הקב"ה שתראה לכולם שהיא מניקתו כדי לפרסם הנס, [וזה גם פשוטו של מקרא].

אמנם יש לדון האם הסעודה ביום המילה שזה נכלל בעצם המצות מילה כפי

שנראה קצת בדברי הגמ' בנידה הנז', האם אאע"ה שנצטווה על המילה נכלל בציווי שיעשה גם סעודה, וא"כ לא יכל לבטל את המצות סעודה מחמת שנהג לקיים מצות עינוי ביוה"כ.

או דילמא אי"ז בכלל הציווי לאאע"ה, ועשה סעודה אצל יצחק כמו שקיים שאר דיני התורה אפילו שלא נצטווה, וא"כ במילתו שלו יכל לבטל המצות סעודה מפני מצות עינוי יוה"כ.

וחשיב על כך הרב י.פ.ב. שליט"א דעל פי מה שביאר לעיל אות א' שלגבי המצות מילה של אאע"ה הלילה הלך אחר היום, אבל לגבי מצות יוה"כ היום הלך אחר הלילה, שחלוק מצות מילת אברהם אבינו ממצות עינוי יוה"כ מתרי טעמים הנזכרים, א"כ לכאורה יכל לקיים גם מצות עינוי בי' תשרי, וגם מצות סעודה בליל י"א תשרי שזה נחשב יום הברית.



נספח*



פסול, לדבריהם יש לדון ששמא גם ליל שמיני הוי רק פסול לילה, או דילמא ליל שמיני חלוק משאר לילות והוי קודם זמנו מלבד מה שיש בו פסול לילה.

דברי הירושלמי שזה רק פסול לילה ולכך הגם שמותר לסוך ערל בשמן של תרומה במשך השבעה ימים הראשונים מ"מ בליל שמיני אסור

ובירושלמי ביבמות פרק ח' הלכה א' נראה דליל שמיני הוי רק פסול לילה ולא הוי גם מחוסר זמן, דמבואר שם דמותר לסוך תינוק בשמן של תרומה כל שבעה ימים, ומ"מ בליל שמיני אסור.

ולבאורה זהו החילוק דקודם יום השמיני לא הגיע הזמן ולא מיחשב ערל ולכך מותר לסוך, אבל בליל שמיני אסור משום שהגיע הזמן אלא שיש פסול לילה, ואזי מיחשב ערל ולכך אסור והוי כליל תשיעי שוודאי אסור לסוך הגם שאינו יכול למול.

האם מה שאין מלים בליל שמיני זה רק משום שאין מלים בלילה או גם משום שעדין לא הגיע זמן החיוב של המילה

ביבמות דף ע"ב מובא ברייתא שתינוק שעבר זמנו אין מלין אותו אלא ביום, ולדעת ר"א בר"ש בזמנו אין מלין אותו אלא ביום, עבר זמנו מלין אותו בין ביום ובין בלילה.

ויל"ע אם ליל שמיני הוי קודם זמנו או שיש בזה רק פסול לילה, [ולהלן יבואר הנ"מ העולים מכך], ולרבי אליעזר בן ר"ש דס"ל דמילה שלא בזמנה נימול בין ביום ובין בלילה, אין לכאורה להסתפק דוודאי ליל שמיני הוי קודם זמנו, דלר"א לא מצינו פסול לילה רק בליל שמיני, ועל כרחך דזהו גופא החילוק בין לילה של מילה בזמנה ללילה של מילה לאחר זמנה, דלילה אין בו פסול ובליל שמיני הוי קודם זמנו.

אבל לרבנן דס"ל דגם מילה שלא בזמנה נימול רק ביום ומצינו דלילה הוי

* ראה לעיל עמ' ד' ועמ' ה'.

ד. והירושלמי מביא ראייה לכך שליל שמיני אסור לסוכו, ממה שבחמה שהדין הוא שחייב במעשר מיום השמיני, אז כבר נכנס לדיר להתעשר מהלילה, והיה נראה שאפילו לדעת רבי ישמעאל בזבחים יב. שנכנס רק ביום השמיני, מ"מ יש לומר שאסור לסוך תינוק בליל שמיני, שיתכן שכל מה שנחלק ר"י הינו רק לענין קרבנות, שמכיון שלענין זה הלילה הולך אחר היום, היום השמיני מתחיל ביום ולא בלילה, אבל לענין ערל מכיון שזה יום השמיני כבר אסור לסוכו, וכונת הירושלמי להוכיח, דחזינו דאפילו לענין מעשר ליל שמיני כשמיני וכ"ש לענין לסוך בליל שמיני.

זמנה וודאי אינו מעכב את אביו], ע"כ
תו"ד הגמ'.

והנה אם נאמר דגם לצד דמותר קודם
יום השמיני מ"מ אסור בליל
שמיני, א"כ מה הראיה, הרי גם אם
נאמר דערלות שלא בזמנה לא הוי
ערלות, משכח"ל בבן שנעשה בן שמונה
ימים בשעת אכילה, שאז זה ליל שמיני
שלו.

ועל כרחק דנקט הבבלי דלצד
דבשבעת הימים שקודם יום
השמיני מותר, אזי אף בליל שמיני
מותר, וא"כ כה"ג לא משכח"ל, כיון
דגם בשעת אכילה ליתנהו, וכל האופן
דמשכח"ל זהו אי נימא דקודם יום
השמיני אסור, וזה באופן דנולד בערב
פסח דליתנהו בשעת שחיטה ואיתנהו
בשעת אכילה.

מחלוקת הראשונים האם ערל שמתו
אחיו מחמת מילה יש לו דיני ערל
המסתעף מהענין הנ"ל

והוסיף בזה גיסי הרב יהודה בוגרד
שליט"א, דהנה באם לערל
שלא מל מפני שמתו אחיו מחמת
מילה ישנו לדיני ערל, דעת רש"י
שגם באופן זה יש לו דיני ערל,
וכמו שכתב בכמה וכמה מקומות
שערל פירשו שמתו אחיו מחמת
מילה, וכן דעת התוספות ביבמות דף
ע' ובפסחים דף כ"ח ובגיטין דף
כ"ח, וכן דעת החינוך מצוה י"ז
ומצוה רפ"ב, וכן דקדק המנחת חינוך

דיוק מהבבלי שזה נחשב שלא הגיע
הזמן ולכך לצד בבבלי שמותר לסוך
תינוק ערל בשמן של תרומה
בשבעה ימים הוא הדין שגם בליל
שמיני מותר

אולם מהבבלי יש לדייק דליל שמיני הוי
קודם זמנו, דהנה מאי דפשיטא
ליה לירושלמי דמותר לסוך שבעה ימים
מיבעיא ליה לבבלי ביבמות דף ע"א ולא
איפשטא.

והנה מבואר שם שהיה ס"ד לפשוט כן
ממה שמבואר בברייתא שמה שבן
ערל מעכב את אביו הינו כתוב לגבי
שחיטת קרבן פסח, ומה שעבד ערל מעכב
את אדונו הינו כתוב לגבי האכילה,
ולומדים בגזירה שוה שכמו שאצל אב
מעכב בשעת שחיטה כמו כן אצל האדון
מעכב בשעת השחיטה, וכן כמו שאצל
האדון מעכב בשעת אכילה כמו כן אצל
האב מעכב בשעת אכילה.

ופרבינן דבשלמא בעינן קרא לענין
שעבד מעכב בשעת אכילה,
דמשכח"ל אופן שיש לו עבד ערל
בשעת אכילה ולא בשעת עשיה, וכגון
שקנה עבד בין שעת שחיטה לשעת
אכילה, אלא לענין שבן מעכב בשעת
אכילה ובעינן קרא לכך היכי
משכח"ל, ורק אם נאמר שערלות קודם
הזמן נחשב ערלות, משכח"ל באופן
שנולד בין שעת השחיטה לשעת
אכילה, [ודוחה הגמ', שכל הנידון אם
ערלות קודם הזמן נחשב ערלות, זה
רק לענין הערל עצמו, אבל בן קודם

ה. יל"ע דלכא' הוי לן למימר איפכא, דמשכח"ל אופן שיש לו עבד ערל בשעת שחיטה ולא בשעת
אכילה, וכגון שמכר עבד בין שעת שחיטה לשעת אכילה, שהרי הפסוק אצל עבד נאמר באכילה,
והגזירה שוה מלמד שגם בשעת שחיטה מעכב, וצ"ע.

במצוה ער"ה אות י"ב ובמצוה רפ"ב אות א' בדעת הרמב"ם, והתוספות הנ"ל הביאו שכן הוא מפורש בירושלמי.

ובתום' ובראשונים שם דף ע' כתבו, שלדעת רש"י הטעם שיש צד לגמ' שם דף ע"א שכהן קטן בתוך שמונה ימים מותר לסוכו בשמן של תרומה, אינו מחמת שהוא אנוס מלמול, אלא כיון שערל בתוך זמנו אינו נחשב ערל, אבל באופן שמתו אחיו מחמת מילה נחשב ערל, כיון שהגיע זמן מילתו אלא שהוא אנוס, וחלק מן הראשונים הביאו שחילוק זה מבואר בירושלמי.

אולם רבינו תם כתב שדין מתו אחיו מחמת מילה תלוי בנידון הגמ' הנ"ל האם בתוך שמונה ימים נחשב ערל, שלצד שאינו ערל הוא משום שהוא אינו חייב למול, וכמו כן ערל שמתו אחיו מחמת מילה אינו ערל כיון שאינו חייב למול, ודבריו הובאו בראשונים ביבמות שם ע. וכן בתוספות חגיגה ד: ד"ה דמרבה ובזבחים כב: ד"ה ערל, וכיון שנשארת הגמ' בספק בדין ערל קודם זמנו, כמו כן לרבינו תם דין ערל שמתו אחיו מחמת מילה נשאר בלא הכרע.

לדעת ר"ת שדינו של ערל שמתו אחיו מחמת מילה הינו תלוי בספק הגמ' אם ערל בתוך השבעה ימים הוי ערל א"כ על כרחך שערל זה גם כשנבלע דמו אסור למולו ותמיהה על כך

וחקשה הרשב"א והרמב"ן על שיטת רבינו תם, שהרי אם הערל עצמו חלצתו חמה נחשב ערל וכמבואר בירושלמי, הגם שמי שחלצתו חמה יש לו להמתין ז' ימים מעת לעת ורק אחר כך יכול למול כמבואר שם דף ע"א, אם כן כל שכן אם אחיו מתו מחמת מילה שיתכן שעכשיו יבלע דמו ויוכלו למול אותו, שמן הדין הוא שייחשב ערל, ולכך הסיקו שהעיקר הוא כדברי רש"י.

והריטב"א כתב שלרבינו תם הגם שערל עצמו שחלצתו חמה יש לו דין ערל, מכל מקום מתו אחיו מחמת מילה אינו ערל, כיון שחלצתו חמה יכול למול אחר שיבריא.

ובפרי יצחק ח"א סימן ל"ג הקשה שהרי הריטב"א עצמו כתב ביבמות שם בדעת רש"י שערל שמתו אחיו מחמת מילה לכשיבלע דמו מלים אותו, וביאר שבדעת רבינו תם נקט הריטב"א שאין מלים אותו גם

ו. אבל אביו ואדונו לענין לשחוט ולאכול קרבן פסח אם מתו אחיו מחמת מילה או כל אנוס אחר אינו מעכבם.

לכשיבלע דמו, ולכך חלוק מערל שחלצתו חמה שגם לרבינו תם יש לו דין ערל.

והקשה הרב הנ"ל שהרי ר"ת דימה את הדין של ערל שמתו אחיו מחמת מילה לדין של ערל קודם שמונה ימים, הגם שימולו אותו כשיבוא יום השמיני.

אם לר"ת ערל שמתו אחיו מחמת מילה תלוי בדין ערל בתוך השבעה ימים או שגם לצד שערל בתוך השבעה ימים לא הוי ערל מ"מ ערל שמתו אחיו מחמת מילה הוי ערל הינו תלוי במחלוקת הבבלי והירושלמי האם ערל בליל שמיני דינו כערל בתוך השבעה ימים או כערל בליל תשיעי

וביאר הרב הנ"ל באופ"א על דרך הנתבאר לעיל במחלוקת הבבלי והירושלמי, שיש לומר שהירושלמי סובר שחלצתו חמה הוי ערל, לשיטתו שערל בליל שמיני נחשב ערל, הגם שלמחרת יהיה ניתן למולו, וכל מה שלדעת הירושלמי בתוך שבעה ימים לא נחשב ערל כי תוך הזמן הינו מופקע לגמרי, וזהו מש"כ התוס' והראשונים הנ"ל שהירושלמי מחלק בין ערל קודם זמנו לחלצתו חמה.

אבל ר"ת כ"כ בדעת הבבלי, [שתלה זאת בספק של הגמ' בערל תוך זמנו], ולדעת הבבלי שגם בליל שמיני לא הוי ערל כפי שהוכח לעיל, בזה דומה למתו אחיו מחמת מילה, ונקט ר"ת שגם הבבלי ס"ל שליל שמיני הוי רק פסול לילה [ודלא כנ"ל שלבבלי הוי

גם פסול של קודם הזמן], אבל מ"מ מכיון שבפועל לא הגיע הזמן למולו לא נחשב ערל, וכונת ר"ת להוכיח בעיקר ממה שהשווה הבבלי דין ערל בתוך השבעה ימים לדין ערל בליל שמיני, ואה"נ לדעת הבבלי חלצתו חמה מותר לו לאכול בתרומה ודלא כירושלמי.

האם קודם מתן תורה דין מילה בשמיני היה למול ביום השמיני או למול בגיל שמונה ימים המסתעף מהענין הנ"ל

והנה בשבת קל"ה ע"א מובא מחלוקת אמוראים האם תינוק שאמו אינה טמאה לידה, וכגון יוצא דופן, נימול ביום השמיני או לאו דווקא ביום השמיני.

טעם הדעה שאינו נימול ליום השמיני, שבסמוך לפסוק "וביום השמיני ימול" כתוב "אשה כי תזריע וילדה זכר וטמאה שבעת ימים", ודורשים מכך בהיקש שמי שלאמו יש טומאת לידה נימול ביום השמיני, ומי שאין לאמו טומאת לידה אינו נימול ביום השמיני.

והדעה שנימול ליום השמיני, טעמו שממה שקודם מתן תורה היה גם הדין שנימול ליום השמיני על אף שלא היה נוהג דין טומאה, מוכח שגם אם אין האם טמאה לידה התינוק נימול ביום השמיני.

אולם הדעה שאינו נימול ליום השמיני סובר שאכן קודם מתן תורה יום השמיני אינו תלוי באם האם טמאה לידה, אולם אחר מתן תורה, הדין מילה הינו רק לפי התנאים של פרשת המילה שלאחר

מתן תורה, שניתנה תורה ונתחדשה הלכה, ולאחר מתן תורה נאמר שזה תלוי בדין זה.

והחת"ס שם דייק בדברי רש"י עה"ת בבראשית פי"ז פי"ג ומהשאלות דרב אחאי פרשת לך לך שלמ"ד שאינו נימול בשמיני אין הפירוש שנימול אפילו ביום הראשון, אלא שנימול מיום השמיני והלאה שרק סובר שאין דין בזמנה'.

וביאר החת"ס שבמתן תורה נאמר יום השמיני, שצריך למול ביום השמיני, אבל קודם מת"ת נאמר בן שמונת ימים, והיינו שיהא בגיל שמונה ימים אבל לא שצריך למולו ביום השמיני, וכפי שכתוב "וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים", וכן כתוב "ובן שמונת ימים ימול לכם כל זכר".

והוסף החת"ס וכתב שלפי"ז לא יקשה קושית המהרי"ט אלגאזי בספרו שמחת יום טוב על הגמ' ביבמות דף ע"א הנ"ל, למה לא מוקמין קרא דזכריו איתנהו בשעת אכילה וליתנהו בשעת עשיה בנוולד לו יוצא דופן בין עשיה לאכילה, דלהנ"ל ניחא דאינו נימול ביום הראשון אלא משמיני ואילך, ע"כ תו"ד החת"ס.

ולבאו' נראה שגם אם נאמר שלמ"ד יוצא דופן אין בו דין שמיני, היינו רק לאפוקי כלפי אחר יום השמיני ולא גם כלפי קודם יום השמיני, עדין ילה"ק בדומה לקושיתו של המהרי"ט אלגזי.

דהנה הרי כל הצד הנתבאר שליל שמיני הוי מחוסר זמן מלבד מאי דהוי פסול לילה, הוא משום שהתורה ציוותה למול ביום השמיני, דבזה יש מקום לנטות ולומר שקודם היום של יום השמיני עדין לא הגיע הזמן, אבל אילו החיוב הוא בן שמונת ימים, וודאי פשוט שדין ליל שמיני הינו רק פסול של לילה, שהרי מתחילת הלילה הוא בן שמונת ימים.

וא"כ למ"ד שיוצא דופן אינו נימול בדווקא לשמונה, אזי גם אי נימא דערלות קודם זמנה לא הוי ערלות, משכח"ל קרא באופן דנוולד יוצא דופן ז' ימים קודם הפסח, שבערב פסח דהוי יום השביעי חשיב דליתיה בשעת עשיה, ובלייל פסח דהוי ליל שמיני חשיב דאיתיה בשעת אכילה גם לצד דבעלמא ליל שמיני הוי מחוסר זמן, כיון דבלייל פסח הוא כבר בן שמונת ימים.

ועוד, שהובא לעיל לצדד שקודם מתן תורה לא נאמר פסול

ז. וראה ברש"י בשבת שם שמבואר בדבריו שנימול אף קודם יום השמיני, ואכן ציין לזה החת"ס שם, וע"ע במהרש"א שם דכתב דדברי רש"י עה"ת זה טעות סופר, ועיי"ש בע"ב דלשון הגמ' 'נימול ליום אחד' [לענין יליד בית ומקנת כסף שישנו מ"ד שנימול ליום אחד באופנים מסויימים הדומים ליוצא דופן], ואכן בשאלות הנזכר בפנים נראה שגם 'נימול לאחר שמונה', וכמו"כ צריך גם לגרוס כן במסכת גרים פרק ב' הלכה א' ובירושלמי שבת פרק י"ט הלכה ה', עיי"ש.

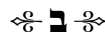
לילה, ויוצא דופן למ"ד שאינו נימול בשמיני הוי כמו קודם מת"ת, וא"כ גם לשיטת החת"ס בדעת מ"ד זה, לכאורה לא רק שנחשב ערל בליל שמיני, אלא גם יהא ניתן למולו בליל שמיני, ורק ביום השביעי אינו נימול.

[ובמאמר מוסגר, אילו איכא למ"ד דסבר דיוצא דופן אינו נימול בשמיני, וס"ל דמילה שלא בזמנה כשרה בלילה כראב"ש, אז ביוצא דופן יהא כשר למולו בשמיני מהלילה גם אם ישנו פסול לילה קודם מת"ת, אפילו לדברי החת"ס בשיטה זו, ומשום שאין דין זמנה במילה זו,

ובמילה שלא בזמנה לדעת ראב"ש מלים בלילה.

ודבר זה מוטעם יותר על פי הנתבאר שטעם חילוקו של ראב"ש בין ליל שמיני לליל תשיעי זה שלדעתו אין פסול לילה, ובליל שמיני הוי מחוסר זמן, וכ"ז במילה רגילה, אבל ביוצא דופן שאינו דין של יום אלא של גיל, כשר מהלילה, מכיון שכבר מהלילה הוא בן שמונת ימים].

ועל עיקר קושית המהרי"ט אלגזי כתב שם החת"ס דבלא"ה לא קשה, דהא פליגי בזה תנאי, ובעינן לשינויי קרא לכולהו תנאי.



דהנה רש"י בשמות פי"ב פ"ו כותב שבני ישראל בפסח מצרים מלו בליל ט"ו כדי שיוכלו לאכול את הקרבן פסח, וכפי הנראה כך היתה גירסתו במכילתא בשמות מסכתא דפסחא פסיקתא ה'.

וצ"ע, חדא שהרי זה לילה וקיי"ל דאין מלים בלילה, ועוד,

ג' קושיות בענין מה שמבואר במדרש שבני ישראל בפסח מצרים מלו בליל ט"ו כדי שיוכלו לאכול בקרבן פסח המסתעף מהענין הנ"ל

הנה לעיל הוכח מדברי הגמ' ביבמות דף ע"א שליל שמיני הוי קודם זמנו ולא רק פסול לילה, ולפי מה שיתבאר להלן ההוכחה הנ"ל לכאורה מוכרחת יותר.

ח. והרב שלמה זלמן כהן שליט"א ציין לדברי הפנים יפות בויקרא פי"ב פ"ב שכתב שקודם מתן תורה לא היה כלל דין שלא למול קודם יום השמיני, ורק היה דין מסויים למול ביום השמיני מדין מילה בזמנה, אך יום השביעי היה שווה בדינו ליום התשיעי, והדברים מחודשים.

ט. וע"ע בהגהות חשק שלמה ביבמות שם שיישב שיוצא דופן אין חיוב על האב יותר מכל ישראל, כיון שדין חיוב האב תלוי בדין יום השמיני, דחיוב האב נלמד בקידושין דף כ"ט ע"א מ"וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים", ולכך א"א להעמיד באופן זה משום שיוצא דופן באמת לא מעכב את אביו כלל כי אין האב מחוייב למולו יותר מכל ישראל.

שהרי זה יו"ט ואין מלים מילה שלא בזמנה ביו"ט, ועוד, שהרי בשעת שחיטה הם היו ערלים, ואין שוחטים על ערל וכמבואר במשנה בפסחים דף ס"א ע"א, [ועל הקושיה השלישית כתב הגרי"ז שזו היתה הוראת שעה].

קושיה למה אב ואם שהיו חבושים בבית האסורים ב"ד ניסן ויצאו בליל ט"ו מעוכבים מלאכול בקרבן פסח הרי היו אנוסים למול את בנם גם ב"ד וגם בליל ט"ו

עוד יש לעיין, דהנה הגמ' הנ"ל הוכיחה שעל קודם יום השמיני נחשב ערל, ממה שצריך לימוד מגז"ש לענין שבן מעכב בשעת אכילה, דאם נאמר שקודם יום השמיני אינו נחשב ערל, למה צריך ללמוד מילפותא שבן ערל מעכב בשעת שחיטה, הרי אם יש לו בן בשעת אכילה אז מעכבו מחמת שלא מל אותו בשעת השחיטה, וע"כ שקודם יום השמיני נחשב ערל, ולכך צריך את הלימוד מגז"ש, ומשכח"ל באופן שהבן נולד בין שעת השחיטה לשעת האכילה, דאז ליתנהו בשעת שחיטה ואיתנהו בשעת אכילה והגם שזה קודם יום השמיני מ"מ מעכבו ומשום שקודם יום השמיני נחשב ערל.

ודוחה הגמ' שכל הנידון אם ערלות קודם הזמן נחשב ערלות, זה רק לענין הערל עצמו, אבל בן קודם יום השמיני וודאי אינו מעכב את אביו, וא"כ גם לצד שעל קודם יום השמיני נחשב ערל, קשה למה צריך גז"ש ללמד שבן מעכב בשעת

אכילה, הרי גם על הצד שעל קודם יום השמיני נחשב ערל, מ"מ אם נולד בין עשייה לאכילה אינו מעכבו כלל, כיון שעדין לא הגיע הזמן למולו, ולא גרע מאונס שאינו מעכב את האב.

ומפרשת הגמ' בכמה אופנים לענין מה צריך את הלימוד של הגז"ש, ואחד מהאופנים הוא שבשעת השחיטה היו אביו ואמו חבושים בבית האסורים, ופירש רש"י דהיינו שיצאו בשעת האכילה.

ולכא"ל ילה"ק דאילו אביו ואמו יצאו רק בשעת האכילה, א"כ מה טעם מעכבם, הרי הם היו אנוסים למול אותו, וכעת הם גם אינם יכולים למולו מכיון שזה יו"ט ואין מלים מילה שלא בזמנה ביו"ט, וכן זה גם לילה, וקי"ל שאין מלים מילה שלא בזמנה בלילה, [ואמנם אילו היו יוצאים קודם, יש לפרש שעצם זה שהינו ערל מחמת שלא מלו קודם זהו סיבה שיעכבם, הגם שכעת אינם יכולים למול אותו, וכמו שביאר כך א' מן האחרונים].

יישובים על הקושיה שאין מלים בלילה

והנה מה שמלו בני ישראל בלילה, הגם דקיי"ל דמילה שלא בזמנה כשרה בלילה, יתכן דמדרש זה אזיל לדעת ראב"ש שמילה שלא בזמנה כשרה בלילה, [אך ליישב בזה דברי רש"י, ולומר שהברייתא שם שלומדת דין בן מדין עבד ולהיפך אתיא כראב"ש זה דוחק, וגם שמה הוצרך רש"י לדחוק כן ולא פירש

י. ויש לציין שלפנינו במכילתא הגירסא היא שמלו בליל י', וא"כ ל"ק הקושיה השניה והשלישית.

שיצאו קודם הלילה והברייתא הזו תתפרש לכו"ע].

ועוד י"ל על פי מה שכתב המהרי"ט בקידושין דף כ"ט ע"א שכדי שלא להביא קדשים לידי נותר מלים בלילה, וכגון שישנו רק כהן אחד שיכול לאכול את הקדשים, אלא שהוא ערל, שבאופן זה הדין הוא שימול לכתחילה כדי שיוכל לאכול, וה"נ בנידון דידן עם ישראל יכלו למול בלילה כדי שיוכלו לאכול את הקרבן פסח, ולא יבטלו את המצות אכילה וכן שלא יביאו אותו לידי נותר.

ועוד תירץ הרב שמואל ברגמן שליט"א שפסול לילה נאמר רק בדין מילה שבפרשת תזריע, שלומדים כן מהפסוק "וביום" כמבואר ביבמות דף ע"ב, וקודם מתן תורה לא היה פסול לילה, ולכך יכלו למול בלילה, אמנם גם אחר תירוצים אלו עיל"ע בדברי המדרש במה שאין מלים מילה שלא בזמנה ביו"ט.

[ובן מה שנתבאר על פי המהרי"ט שמלים בלילה בדיעבד, אינו מיושב בזה דברי רש"י, דנהי דאין האב והאם אנוסים מחמת שאין מלים בלילה, אבל עדין הם אנוסים מחמת שאין מלים מילה שלא בזמנה ביו"ט].

האם בפסח מצרים היה דין יום טוב המסתעף מהענין הנ"ל

ובענין הקושיה מה שמלו ביו"ט מצאתי שהקשו כן האחרונים, והוסיפו שאין לומר שלא היה יו"ט בשעת אכילת

פסח מצרים, שהרי הדין הוא שאין שורפים קדשים ביום טוב, וזה נלמד ממה שכתוב לענין שריפת נותר של קרבן פסח "לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו", שממה שכתוב פעמיים בוקר מתפרש הכתוב כך, שלא נותר עד הבוקר של יום ט"ו [לא תותירו ממנו עד בוקר], ואם יותר ממנו ימתין עד הבוקר של יום ט"ו [והנותר ממנו "עד בוקר (ט"ו) באש תשרופו"], והרי פסוק זה נאמר בשעת פסח מצרים, ועל כרחך שכבר באותה שעה היו מצווים על יו"ט, [אמנם יש לציין שיש מפרשים שכתבו שלא היה יו"ט בפסח מצרים, ועיין להלן].

ארבעה טעמי הגמ' למה אין מלים מילה שלא בזמנה ביום טוב

וחיה נראה ליישב מה שמלו ביו"ט, דהנה בגמ' בשבת בדף קל"ג ע"א מבואר עצם המקור לכך שאין מלים מילה שלא בזמנה ביו"ט, הגם שמן הדין הוא שיהיה מותר למול מילה שלא בזמנה ביום טוב מחמת שמצות מילה היא עשה ושבייתת יום טוב היא לא תעשה, ועשה דוחה לא תעשה^א, וארבעה דעות נשנו בטעם הדבר בגמ' בשבת דף קל"ג ע"א:

א. שהדין הוא שאין שורפים קדשים ביום טוב, הגם שמצות שריפת קדשים הינו עשה ושבייתת יום טוב הינו לא תעשה, ועשה דוחה לא תעשה, מכל מקום מכיון שאפשר לקיים את המצוה למחר בלא לעבור על הלאו אין בזה את הכלל של

יא. כן ביאר במיוחס לר"ן שם שזה כונת הגמ', וכן נראה לדקדק מדברי הגמ' בפסחים דף מ"ז ע"ב, עייש"ה, ויש לציין שברש"י בפסחים שם נראה שצריך פסוק ללמד שגם אין למול גר, וזה חידוש שאפילו עשה זה שהיא עשה קיומית, שאין כלל חובה לגייר, מ"מ סד"א שזה ידחה ל"ת של יו"ט.

עשה דוחה לא תעשה, וכמו כן מילה שלא בזמנה ניתן לקיים את המצוה למחר בלא לעבור על הלאו.

ב. שהדין הוא שאין מקריבים את האברים והפדרים של עולת תמיד של יום חול ביום טוב, הגם שמן הדין הוא שיהא מותר ביום טוב משום שמצות הקרבה הינו עשה ויום טוב הינו לא תעשה ועשה דוחה לא תעשה, מכל מקום אינו דוחה מפני שאפשר לקיימו למחר בלא לעבור על הלאו, וכמו כן אפשר לקיים למחר את מצות המילה, [עיי' בהערה המקור לבאר כך את ב' ביאורים אלוי].

ג. שכתוב לענין מלאכות אוכל נפש המותרות ביום טוב "הוא לבדו יעשה לכם", שדווקא הוא, דהיינו מלאכות של אוכל נפש ולא גם מילה שלא בזמנה, [וכן דורשים מכך שדווקא מלאכות אוכל נפש מותר ולא גם מכשירי אוכל נפש].

ד. שאכן איסור מלאכה ביום טוב אינו רק לא תעשה, אלא גם עשה, שכתוב באיסור מלאכה ביום טוב "שבתון", ומצות מילה יש בה רק עשה, ואין עשה דוחה לא תעשה ועשה.

ישוב מה שבני ישראל מלו ביו"ט מילה שלא בזמנה על פי ב' הטעמים הראשונים של הגמ'

והיה נראה ליישב לפי ד' הביאורים של הגמ', ובתחילה נבאר לפי ב'

הביאורים הראשונים של הגמ', דהנה לפי ב' טעמים אלו כל הסיבה שאין מלים מילה שלא בזמנה ביו"ט הינו משום שאין עשה דוחה ל"ת כשאפשר לקיים שניהם למחר, ונראה דכל זה בסתם מצות מילה ביו"ט, אבל ביו"ט ראשון של פסח שאילו לא ימול לא יוכל לאכול בקרבן פסח, יש בזה דין עשה [של הקרבן פסח] שמן הדין הוא שידחה את הלא תעשה.

והיינו דכיון שאם לא ימול לא יאכל את הקרבן פסח, א"כ יבטל מצות עשה של קרבן פסח, שלולא אכילת הקרבן פסח אין מקיימים את המצוה של קרבן פסח, ואת העשה הזה הרי א"א לקיים למחר.

ובעין זה מבואר בפסחים דף נ"ט ע"א שאחר קרבן תמיד של שחר אין להקריב קרבנות [מלבד קרבן פסח והקטרת קטורת], והמקריב עובר על עשה, ומ"מ לכו"ע בערב פסח מחוסר כיפורים שזה יום השמיני שלו ולא הקריב קרבנותיו וכבר נשחט עליו קרבן פסח, יכול להקריבו אחר כך אפילו שכבר הוקרב התמיד, כיון דאתי עשה שיש בה כרת של קרבן פסח ודחי עשה של השלמה, שבלא הקרבה זו לא יוכל לאכול את הקרבן פסח, כיון שהינו מחוסר כיפורים שאסור באכילת קדשים, [ואיכא למ"ד שגם בשאר ימות השנה מותר כה"ג כדי לאכול בשאר קדשים באופנים מסויימים, עיי"ש בגמ'].

יב. כן כתב במיוחס לר"ן שם, וכן נראה מדברי רש"י בשבת שם דף כ"ד ע"ב ד"ה לבדו, וע"ע בתוס' ביבמות דף ה' ע"ב ד"ה כולה ובתוס' ישנים בשבת שם דף כ"ה ע"א, אמנם מדברי התוס' בפסחים דף מ"ז ע"ב ד"ה כתישה משמע שהלימוד לשתי התירוצים הראשונים הינו באופ"א, [ויובא דבריו בהמשך].

נדחה אפילו אפילו שלא בעידניה כיון
שמסברא עשה שיש בו כרת חמור טפי
מעשה בעלמא, ובתוס' בזבחים דף ל"ג
ע"ב ד"ה לענין שהוא הדין עשה שיש בו
גם לאו נדחה מפני עשה שיש בו כרת
דלא בעידניה^י.

ובמ"ז כן לענין נידון דידן י"ל שמה שמלו
בנ"י ביו"ט היה בהיתר כדי שעל
ידי כך יוכשרו לאכול את הקרבן פסח
ואפילו שזה לא בעידניה, וכמו שמותר

ובתבו התוס' שם ד"ה אתי שהגם
שבשעה שנעקר העשה של
השלמה אינו מקיים את העשה של קרבן
פסח, מ"מ מכיון שרק באופן שיקריב את
קרבנותיו יכול להיות ראוי לאכול את
הקרבן פסח נדחה עשה זו אפילו שלא
שזה לא בעידניה, ועוד כתבו שרק בדין
שעשה דוחה לא תעשה הדין הוא שצריך
להיות בעידניה, כיון שלא חמור מעשה
אלא שנתחדש שיכול לדחות, אבל עשה
שיש בו כרת שדוחה עשה שאין בו כרת

יג. ובעיקר המבואר בתוס' שעשה שיש בו כרת דוחה ל"ת גם שלא בעידניה, צ"ע דמבואר בשבת קלב:
ובביצה ח: שכל מה שמילה דוחה צרעת דהינו משום הדין שעשה דוחה ל"ת, זהו רק משום דהוי
בעידנא, וי"ל שכבר בלא"ה התוס' בשבת שם ד"ה האי כתבו דמאי דנקטו מילה בצרעת כדוגמא לדין
שעשה דוחה לא תעשה אינו אלא לסימנא בעלמא, עיי"ש טעמם, ועו"ל דקאי אמילת קטן ואינו נחשב
עשה שיש בו כרת, כיון דאין החיוב אלא על האב, ולאב אין כרת, [מלבד דעת הר"ח בימא דף פ"ה
ע"ב].

והנה בקדושין דף כ"ט ע"א לומדים מפסוק שדווקא איש חייב למול את בנו, אבל אשה אינה חייבת
למול את בנה, והתוספות שם ד"ה אותו הקשו למה צריך פסוק לכך, הרי מצות מילה היא מצות עשה
שהזמן גרמא, שלהלכה מצות מילה בין בזמנה בין שלא בזמנה היא ביום ולא בלילה, ותירצו התוספות
שהברייתא שלומדת שם מפסוק שאשה פטורה למול את בנה, הוא למ"ד שרק מצות מילה בזמנה היא
ביום ולא בלילה, אבל מצות מילה שלא בזמנה היא בין ביום ובין בלילה, וכן כתבו התוספות ביבמות
דף ע"ב ע"ב ד"ה אין ובמגילה דף כ' ע"א ד"ה דכתיב, והתוס' במגילה שם תירצו עוד דהו"א דבמצות
עשה שיש בו כרת גם נשים חייבות.

ובשער המלך פ"ב מהלכות עכו"ם ה"ג ביאר הטעם שתוס' לא תי' התירוצ' שני בקידושין וביבמות,
כיון דאין הכרת על האב [והאם, אילו היתה חייבת], והתוס' במגילה נקטו דכיון דהערל עצמו לכשיגדל
יהיה חייב כרת הו"א דנשים חייבות, כיון דבמצוה זו יש כרת, ולכאורה משנ"ת קודם תלוי בצדדים
אלו, [ואמנם יש לציין שלשון התוס' שם הוא שיש בה כרת ונכרתו עליה י"ג בריתות], ובחלק הזה
שנכרתו עליה י"ג בריתות זה לכאורה וודאי גם בקטן].

ועיי"ש בתוס' הנ"ל בשבת שכתבו שמילה הותר במקום צרעת הגם שמצות מילה זה עשה וצרעת
זה עשה ול"ת, ובעלמא אין עשה דוחה ל"ת ועשה, מ"מ שאני מילה שנכרתו עליה י"ג בריתות, ולא
כתבו משום שיש בה כרת, והיינו משום דאי משום הא עדין יש ללמוד ממילת קטן שגם דוחה איסור
צרעת, שעשה דוחה ל"ת ועשה, ועכצ"ל משום שנכרתו עליה י"ג בריתות שזה שייך גם בקטן.

ועיין ביבמות דף ה' ע"ב דסד"א שעשה דוחה ל"ת שיש בה כרת, ואמרינן שם דנילף ממילה בשבת,
מה למילה שכן נכרתו עליה י"ג בריתות, מפסח בשבת, מה לפסח שכן יש בה כרת, מעולת תמיד
בשבת, מה לתמיד שכן תדיר, מחדא לא אתיא תיתי מתרת, מהי תיתי ממילה ופסח שכן כרת, מפסח
ותמיד שכן צורך גבוה, ממילה ותמיד שכן ישנו לפני הדבור ואליבא דמ"ד עולה שהקריבו ישראל
במדבר עולת תמיד הוה, ומכילהו נמי שכן ישנן לפני הדבור, ומבואר שמילת קטן נחשב עשה שיש
בה כרת, ויל"ע.

לעבור על עשה של השלמה וכפי ב' הביאורים הנ"ל של התוס'.

יישוב על פי הטעם השלישי שם

ובל זה הינו לפי ב' הביאורים הראשונים בגמ', אך יתכן שגם לפי הביאור השלישי שישנו לימוד מיוחד שאין למול מילה שלא בזמנה ביו"ט, כן יהא הדין, [ובסמוך יבואר גם לפי הביאור הרביעי].

שיתבן לומר שנתחדש בזה שעשה אינו דוחה ל"ת כשאפשר למחר, ולא שרק מילה לא דוחה יו"ט הגם שבעלמא עשה דוחה לא תעשה, דאל"כ למה לא נלמד מכך שעשה אינו דוחה ל"ת, אלא וודאי מוכרח שמילה אינה דוחה יו"ט, וא"א ללמוד מכך לכל התורה כולה, מכיון שדווקא כשאפשר לקיים למחר אינו דוחה, ולכך כל זה רק במילה ביו"ט בעלמא, אך אם גם יבטל העשה של קרבן פסח דוחה יו"ט, ומכיון שעשה זה א"א לקיים למחר.

יישוב על פי הטעם הרביעי

ואפשר עוד שאפילו לפי התירוץ הרביעי שביו"ט ישנו גם עשה, ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, יתכן שמלים מילה שלא בזמנה ביו"ט כדי לאכול בקרבן פסח,

ומשום שהגם שבכל מקום אין עשה דוחה ל"ת ועשה, מ"מ הרי עשה שיש בו כרת כן דוחה ל"ת ועשה וכמש"כ התוס' בזבחים הנ"ל.

ומ"מ הטעם שלענין מילה ביו"ט נאמר שאינו דוחה, הגם שעשה של מילה יש בו כרת, [ובפשוטו גם גדול שיש בו כרת אין מלים ביו"ט ולא רק קטן^[ט]]. הביאור הוא, דלא מיבעיא לדעת הרמב"ם בפ"א מהלכות מילה ה"ב שכל יום ויום שלא מל רק מבטל עשה אך אין חיוב כרת אלא רק אם ימות כשהוא ערל, א"כ במילה בעלמא שדוחה למחר אינו עובר על כרת, אלא אפילו לדעת הראב"ד שם שכל יום שלא מל עובר על כרת, מ"מ י"ל על פי מה שביארו האחרונים הטעם שמילה אינה דוחה יו"ט, שמה שעשה דוחה לא תעשה אינו שהמניעה מביטול העשה עדיף על האיסור הלא תעשה, אלא הקיום המצות עשה עדיף על האיסור לא תעשה, ואת הקיום יוכל לקיים למחר, וזה שונה מיום אכילת קרבן פסח, שאילו לא ימול גם יבטל את הקיום של העשה.

וא"כ מיושב מה שמלו עם ישראל בליל יו"ט, כיון שבלא זה היו מבטלים מצות עשה של קרבן פסח שיש בו כרת,

יד. עי' בתוס' ביבמות והתו"י בשבת שהובא בהערה לעיל.

טו. ואכן עיין בביאור הנ"ל סימן תקי"ח שהביא מדברי האור זרוע בהלכות יום טוב סימן של"ח, שכתב שביום טוב מותר להוציא גדול למול אותו, אולם טעמו אינו מחמת שהכרת דוחה לל"ת של יו"ט, אלא משום שזה לצורך מצוה של היום, וישנו היתר של מתוך לצורך מצוה, וגם שזה רק דעת האו"ז אך סתימת שאר הראשונים והאחרונים שלא כן.

ועל עיקר דבריו תמה הביאור הנ"ל, למה יש באופן זה היתר של מתוך, הרי ניתן למול אותו למחר, ומ"ש מכל קטן שעבר זמנה שאין מלים ביו"ט, וכתב שדווקא לומר שכונת האור זרוע הוא להוציא כדי למולו למחר בבוקר, ובאופן שלמחר לא יהיה אפשרי לעשות כן, שהרי אם מצות מילה עצמה אינה דוחה יום טוב, קל וחומר שמכשירי המצוה אינם דוחים יום טוב.

[ומה שהיו ערלים בשעת השחיטה היתה הוראת שעה וכנ"ל].

דברי התוס' בפסחים שלשני
הטעמים הראשונים הפסוקים
מלמדים שלא תעשה של י"ט אינה
נדחה מפני עשה וחשוב הסוגיא על
פי דבריו

והנה מהתוס' בפסחים דף מ"ז ע"ב ד"ה
כתישה מתבאר לפום ריהטא
שלשתי התירוצים הראשונים הפסוקים
מלמדים שלא תעשה של יום טוב חלוק
מכל לא תעשה שבתורה, ול"ת זו אינה
נדחית מפני עשה.

וחישוב הסוגיא לפי דבריו הוא לכאורה
כך, שלתירוץ הראשון עשה של
שריפת קדשים שאינו דוחה לא תעשה של
יום טוב מלמד כן על שאר עשה ובכלל
זה עשה של מילה, שלא תעשה של יו"ט
אינו נדחה מפני כל עשה, לתירוץ השני
עשה של הקרבה מלמד כן על שאר עשה
ובכללם גם עשה של מילה וגם עשה של
שריפת קדשים, [והביאורים הנ"ל לב'
תירוצים הראשונים של הגמ' שלומדים
משריפת קדשים ומהקרבת עולת חול
ביו"ט שאין עשה דוחה ל"ת כשאפשר
למחר זה לא לדעת התוס' הזה, אלא
לשיטת הראשונים שהובא בהערה לעיל].

יישוב מה שבנ"י מלו ביו"ט על פי
ביאורו של התוס' הנ"ל

ולכאורה גם לביאור התוס' בסוגיא
דמילה ביו"ט, ניתן לומר
שבמקום אכילת קרבן פסח ניתן למול
ביו"ט, דהנה הרי הדין הוא ששחיטת
קרבן פסח דוחה שביתת שבת, ולעומת
זאת ל"ת של יו"ט אינו נדחה מפני עשה

לפי ב' התירוצים שאין לא תעשה של
יו"ט נדחה מפני עשה, ומאי שנא, [ואין
סברא כלל לחלק בין שבת ליו"ט,
ששניהם אותו איסור של שביתת מלאכה,
וגם נראה פשוט שאילו יו"ט הקל אינו
נדחה מפני עשה ק"ו ששבת החמור אינו
נדחה].

ועל כרחק שהחילוק הוא ששריפת
קדשים והקרבת אברים ופדרים הוי
עשה רגיל, ושחיטת קרבן פסח הוי עשה
שיש בו כרת, ונמצינו שיש מקור לכך
שמותר למול ביו"ט כדי לאכול בקרבן
פסח, הגם שבעלמא אין מלים ביו"ט.

וגם לפי התירוץ השלישי שישנו לימוד
מיוחד שאין למול מילה שלא בזמנה
ביו"ט, נראה לומר שכך יהיה הדין, שעל
כרחק מה שלומדים מקרא שאין מקיימים
מצות מילה ביו"ט אינו נכלל בזה גם מצות
קרבן פסח, שהרי משחיטת קרבן פסח
בשבת מוכח שעשה שיש בו כרת כן דוחה
ל"ת של שביתת מלאכה, ועל כרחק שיש
לחלק בין עשה רגיל לעשה שיש בו כרת.

ונמצינו ג' דינים בכך שעשה שיש בו
כרת כוחו גדול לענין דחיה
מעשה רגיל, א', שדוחה ל"ת ועשה, ב',
שדוחה ל"ת של שביתת מלאכה [לתוס'],
ג', שדוחה גם שלא בעידניה.

יישוב על פי הנתבאר האופן הנ"ל
של היו אביו ואמו חבושים בבית
האסורים

ולחנ"ל נראה בביאור דברי רש"י
ביבמות שאביו ואמו יצאו
בשעת אכילה, דעל כרחק אה"נ מה
שהגזירה שוה מלמד שגם בשעת
אכילה האב מעכב את בנו, לאו היינו

דבכה"ג שיצאו בשעת אכילה לא יאכלו בקרבן פסח, [ושלולא קרא היה אוכל בלא שהיה מל אותן], אלא הגזירה שוה אתי לאשמועינן שימולו ויאכלו, [ולולא הפסוק היה נכלל ממילא שגם היה אסור לו למול, כיון שגם בלא המילה היה מותר לו לאכול בקרבן פסח].

והוסיף בזה גיסי הרב יהודה בוגרד שליט"א שאין לומר שאפשר לקיים שניהם ע"י שימול לאחר היו"ט ויקריב פסח שני, דמדין שחיטת פסח בשבת גופא מוכח לא כך, דסד"א למילף מהא דעשה דוחה ל"ת, וכנ"ל מדברי הגמ' ביבמות, והרי לעולם אם זמן שחיטת פסח חל בשבת אין פסח שני יוצא בשבת, [אלא אם חודש ניסן חסר חל ביום ראשון ואם חודש ניסן מלא חל ביום שני], ואם נאמר דהקרבת פסח שני נחשב אפשר לקיים שניהם, א"כ איך מוכח מדין שחיטת פסח בשבת שעשה דוחה ל"ת, הא על כרחך הוי הותרה ולא דחוייה, דהרי אפשר לקיים שניהם ע"י הקרבת פסח שני, ועל כרחך דאינו נחשב אפשר לקיים שניהם, [אולם העירני הרב י.פ.ב. שליט"א שלענין מה שמלו ישראל בליל יו"ט, אי"צ לדברים הללו, מכיון שבלא"ה לא נתחדש עדין הדין של פסח שני].

ראיה שגדר מילה בליל שמיני אינו רק פסול לילה אלא גם נחשב שלא הגיע הזמן המסתעף מהענין הנ"ל

והנה לפי הנתבאר מתעצמת הראיה הנ"ל מדברי הגמ' ביבמות דף ע"א שליל שמיני לא היה רק פסול לילה אלא גם נחשב קודם זמנו, דעד

השתא כל הראיה היתה רק למה לפי ההו"א שאונס בבן ערל מעכב, לא אמרינן שאין ראייה שערל קודם הזמן נחשב ערל, משום דאפשר דלצד שערל קודם שמיני אינו נחשב ערל איכא לאוקמא שפיר בגוונא שהבן נולד בח' ניסן, שאז צריך את הגז"ש שהבן מעכב גם בשעת אכילה, שאם נאמר שבליל שמיני הוי רק פסול לילה, א"כ צריך את הילפותא של הגז"ש לכה"ג שנולד בתאריך הנ"ל שמעכבו בשעת אכילה דכה"ג ליתנהו בשעת עשייה ואיתנהו בשעת אכילה, וע"כ דלדעת הבבלי ליל שמיני הוי כקודם הזמן, וא"כ אין חילוק בין יום השביעי לבין ליל שמיני, ובשניהם כה"ג נחשב דליתנהו בין בשעת עשייה ובין בשעת אכילה.

אמנם לפי האמור השתא, אם נאמר דליל שמיני הוי רק פסול לילה, א"כ למה אפילו למסקנא לא מוקמינן דנולד בח' בניסן, דכה"ג בשעת העשייה אינו מעכב כיון שאין חיוב למול קודם יום השמיני, ובליל שמיני נימא שיתחדש בגזירה שווה שימול ויאכל מכיון שכל הדין לילה הינו רק מדין פסול, ואין דין פסול זה באופן שמעכבו מלאכול בקרבן פסח וכנתבאר, [ולולא הגז"ש היה אוכל בלא למול, וגם שהיה אסור לו למול אלא עד למחרת], ועל כרחך דליל שמיני מלבד מה שזה בגדר פסול לילה גם נחשב קודם הזמן.

ביאור שני בטעם שבני ישראל מלו מילה שלא בזמנה ביום טוב

ועל עיקר הקושיה בדברי המדרש שמלו בליל ט"ו הגם שהיה יו"ט, יישב

הרב י.פ.ב. שליט"א שלמ"ד מכשירי אוכל נפש מותר ביו"ט, יכול למול כדי לאכול בקרבן פסח, ומכיון שבלא המילה לא יכלו לאכול הוי כמכשירי אוכל נפש, ומדרש זה ס"ל כדעה זו, [ואמנם ליישב בזה הקושיה בדברי רש"י ביבמות נראה דוחק, שדחוק להעמיד את הברייתא ביבמות כשיטה אחת].

ביאור שלישי

עוד יש ליישב עיקר הקושיה מהמדרש, על פי מה שכתבו האחרונים שקודם מתן תורה הלילה היה הולך אחר היום, וא"כ היו"ט של פסח היה ביום ט"ו ובליל ט"ז ולא בליל ט"ו ויומו, ולכך מחד גיסא הותר להם למול כיון שזה יום חול, ומאידך גיסא אם היה נשאר מהקרבן פסח בבוקר לא הותר להם לשורפו רק עד למחרת מכיון שבבוקר זה כבר היה יו"ט.

הסבר על פי הביאור השלישי למה אין לומדים שאין שורפים נותר ביום ממה שבפסח מצרים שרפו רק בבוקר של יום ט"ז

והנה בגמ' ביבמות דף ע"ב ע"ב ילפינן דנותר שורפים ביום מדכתיב "וביום השלישי", ולכאורה יש לשאול למה לא ילפינן מקרא ד"לא תותירו ממנו עד בוקר והנותר ממנו עד בוקר באש תשרופו", והיינו שרק בבוקר של יום ט"ז יש לשורפו וכפי שהובא לעיל מהגמ' בשבת, ואילו אפשר לשורפו בלילה למה הם לא שרפו כבר בליל ט"ז, וזה פסוק שקודם לפסוק "וביום השלישי", וגם מפורש בו שיש להמתין עד הבוקר.

אולם להנ"ל הענין מתפרש נפלא, שהפסוק נסוב על פסח מצרים, ואז לא יכלו לשורפו בליל ט"ז מכיון שהיה יו"ט אצלם, ואמנם השתא הדין להמתין עד הבוקר, הינו מטעם שאין שורפים בלילה וכדילפינן מהקרא השני, [ואמנם הרב י.פ.ב. שליט"א טען שמעיקרא אי"ז קושיה, מכיון שאין לומדים משעה לדורות כשאפשר ללמוד מדורות לדורות].

ביאור רביעי

עוד יישוב הרב י.מ. שליט"א, על פי דברי האור זרוע בהלכות יום טוב סימן של"ח שכתב שביום טוב מותר להוציא גדול בשביל למולו, משום שהוא לצורך מצוה, ובמלאכת אוכל נפש ישנו היתר של מתוך לצורך מצוה^{טז}, והובא דבריו בביאור הלכה סימן תקי"ח סעיף א', [ועיי"ש מה שתמה על דבריו], ולפי דבריו אתי שפיר שיכלו למול את עצמם ביו"ט.

דחיית הביאור הרביעי

אמנם עצ"ע שהיו להם בנים ועבדים שהם לא מלו אותם, ואותם אסור להם למול, והגם שעד כמה שלא יכלו למול הרי הם אנוסים ואונס לא מעכב, מ"מ ע"כ דבהכי אמר רחמנא דמעכב, שהרי ע"ז נאמר הקרא לגבי עבד ערל והגזירה שוה לגבי בן ערל שמעכב בשעת אכילה, [לולא משנ"ת לעיל, דהקרא והגזירה שוה לא אתי למימר שלא יאכל אלא שיאכל וימול].

טז. ומבואר בדבריו שישנו היתר של מתוך גם במלאכת שחיטה, וישנו בזה מחלוקת ראשונים האם ההיתר של מתוך הינו רק במלאכת בישול והבערה או גם בשאר מלאכות שמותרות לצורך אוכל נפש.

ביאור חמישי

עוד יישב הרב י.מ. הטעם שמלו בליל ט"ו, שלתירוצן הגמ' הנ"ל שלא מלים מילה שלא בזמנה ביום טוב משום שאין עשה דוחה ל"ת ועשה, א"כ הרי מכיון שהעשה נאמר רק בפרשת אמור, א"כ י"ל שגם אם נאמר שהיה איסור מלאכה בליל ט"ו של פסח מצרים, מכל מקום היה רק לאו שמוזכר שם בפרשת בא, אבל עשה לא היה ולכך הותר להם למול, משום שעשה דוחה לא תעשה.

ביאור שישי

עוד יישב הרב הנזכר על פי דברי החת"ס בפסחים דף מ"ו ע"ב שכתב שבפרשת איסור מלאכה של אוכל נפש הנאמר בפרשת בא, היה מותר מלאכת אוכל נפש אפילו שלא לצורך, ואילו בפרשת איסור מלאכה שנאמר בפרשת אמור, כולל גם איסור מלאכה של אוכל נפש באופן שאינו לצורך אוכל נפש, עיי"ש בביאור הדבר.

ועל פי זה ביאר הרב הנ"ל, שבפסח מצרים הותר מילה, שהיא מלאכת שחיטה שנחשבת מלאכת אוכל נפש, והותר אפילו שאי"ז לצורך אוכל נפש.

דחיית הביאור החמישי והביאור השישי

אולם יל"ע בב' ביאורים האחרונים, דהנה בשבת דף כ"ד ע"ב ובפסחים דף פ"ג ע"ב מובא הארבעה התשובות הנ"ל על מילה לגבי שאלה אחרת, שמדוע אסור לשרוף קדשים ביום טוב, ובזה גם השאלה שלולא פסוק מסברא הדין הוא שיהא מותר משום ששריפת קדשים היא

עשה ושבתת יום טוב היא לא תעשה ועשה דוחה לא תעשה.

ועל כך עונה הגמ' בדומה לתשובות שאין מלים מילה שלא בזמנה ביום טוב, א', שמ"בוקר" לומדים שיש לשרוף אחר היום טוב של פסח, ב', שכמו שעולת חול אין מקריבים בשבת ויום טוב כך אין שורפים קדשים של יום אחר ביום טוב, ג', ש"מלבדו" לומדים שמילה שלא בזמנה אינה דוחה יום טוב וכמו כן שריפת קדשים אינה דוחה יום טוב, ד', ששבתת יום טוב יש בו גם עשה ואין עשה של שריפת קדשים דוחה לא תעשה ועשה של יום טוב.

והתשובה מהלימוד מ"בוקר" והתשובה מהלימוד "לבדו", משתנה באם זהו מענה לגבי השאלה לענין מילה שלא בזמנה או לגבי השאלה לענין שריפת קדשים.

שהלימוד "מבוקר" לגבי שריפת קדשים הוא שישנו לימוד מיוחד על כך, שעל אף שמסברא מותר לשרוף קדשים ביום טוב מכל מקום ישנו פסוק המלמד שאין לשרוף, ולגבי מילה שלא בזמנה לימוד זה מלמד שכמו שאין שורפים קדשים ביום טוב מחמת שכשאפשר למחר אין את הכלל של עשה דוחה לא תעשה, כמו כן הדין לענין מילה שלא בזמנה.

ואילו הלימוד מ"לבדו" זהו להיפך, שהלימוד "מלבדו" לגבי מילה שלא בזמנה הוא שישנו לימוד מיוחד על כך, שעל אף שמסברא מותר למול מילה שלא בזמנה ביום טוב, מכל מקום ישנו פסוק המלמד שאין למול, ולגבי שריפת

אמור, ומה אני מקיים "משארותם צרורות בשמלותם" אלו שיורי מצה ומרור.

ובתב המשך חכמה עה"פ שם בביאור דברי המכילתא, שה'משארותם' שאיתם עם ישראל יצאו ממצרים וודאי לא היה השיורי פסח, כיון שנצטוו כבר לשרוף את הנותר, והיינו בבוקר של יום ט"ו, וזה לא כמבואר בגמ' בשבת ובפסחים הנ"ל, וביאר שזה משום שסבר המכילתא שהטעם שאסור לשרוף קדשים ביו"ט משום שביו"ט ישנו עשה ואין עשה דוחה ל"ת ועשה, ובפסח מצרים עדין לא נצטוו על עשה, שהעשה נאמר בפרשת אמור.

ולפי דבריו מיושב עיקר הקושיה הנ"ל, שהרי דברי רש"י שמלו בליל ט"ו מקורו בדברי המכילתא, והמכילתא לשיטתו דס"ל שאף שרפו את הנותר ביו"ט, וכמו"כ מלו ביו"ט, כיון שעדין לא נאמר העשה בפסח מצרים ועל דרך דברי הרב הנ"ל.

ביאור שני במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו

ובן ניתן לבאר את דברי המכילתא שנצטוו לשרוף ביום ט"ו, כיון שהותר להם מלאכה של אוכל נפש אפילו שאינו לצורך היום וכנ"ל, וכן מה"ט גם הותר להם למול בליל ט"ו.

ביאור שלישי במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו וביאור שביעי במה שמלו בליל ט"ו

והשתא דאתינן לכל זה יש לומר שהמכילתא סובר שלא היה יו"ט בפסח מצרים, ולכן הותר לשרוף

קדשים לימור זה מלמד שכמו שאין מלים מילה שלא בזמנה ביום טוב מחמת שכשאפשר למחר אין בזה את הכלל של עשה דוחה לא תעשה, כמו כן הדין לענין שריפת קדשים ביום טוב.

ואכן אמנם התשובה של "עולת שבת בשבתו" והתשובה ששביתת יום טוב יש בו גם עשה, זהו אותו סוג מענה לשתי השאלות, גם טעם למה אין מלים מילה שלא בזמנה ביום טוב, וגם טעם למה אין שורפים קדשים ביום טוב, שבשניהם הסיבה היא משום שאין באלו היתר דחיה של עשה דוחה לא תעשה, או משום שאפשר למחר, או משום שאכן יום טוב יש בו גם עשה.

ועל כל פנים לדברי הרב הנ"ל, א"כ מה טעם לתירוק הרביעי עם ישראל נצטוו לשרוף את הנותר רק בבוקר של יום ט"ז, הרי לא היה עשה אלא רק ל"ת, ועשה דוחה ל"ת.

ובן יש לדחות את הביאור הנ"ל על פי דברי החת"ס, שקודם מתן תורה לא נאסר מלאכות שיש בהם אוכל נפש גם באופן שאינו לצורך אוכל נפש, דא"כ מה טעם לא יכלו לשרוף את הנותר ביום ט"ו.

דברי המכילתא שבפסח מצרים נצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו ולשיטתו מבואר הטעם שמלו ביום טוב ולפי"ז שוב יש לפרש כביאור החמישי והשישי

אולם שו"ר דברי המכילתא פרשת בא דאיתא שם, "משארותם" אלו שיורי מצה ומרור, אתה אומר כן או אינו אלא שירי פסחים, כשהוא אומר "לא תותירו ממנו עד בוקר", הרי שירי פסחים

בבוקר של יום ט"ו, וכן מה"ט היה מותר להם למול ביו"ט.

ביאור רביעי במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו וביאור שמיני במה שמלו בליל ט"ו

עוד יש לומר בדעת המכילתא דס"ל שעשה דוחה לא תעשה כשאפשר לקיים למחר, וכן לא ס"ל ד"שבתון" הוי עשה [וכדעת שלושת התירוצים הראשונים בגמ' בשבת ובפסחים הנ"ל], ולכך מותר לשרוף קדשים ביו"ט וכן מותר למול ביו"ט, [וכמו כן נמצא שלדברי המכילתא יהיה מותר להקריב עולת חול ביו"ט].

ושעשה דוחה ל"ת גם כשאפשר לקיים למחר, כן הוא דעת הרשב"א והרמב"ן בשבת דף כ"ד ע"ב, ודלא כפי הנראה בדעת התוס' ביבמות דף ה' ע"ב ד"ה וכולה ובתוס' ישנים בשבת שם דף כ"ה ע"א.

ביאור דברי רש"י על פי הביאור הנ"ל

ולפי"ז יש לבאר דברי רש"י הנ"ל ביבמות, דהנה דברי הברייטא שלומדים בגזירה שוה דין בן מדין עבד ולהיפך נראה שמקורו במכילתא שמות מסכתא דפסחא פרשה ט"ו שמובא שם בערך כלשון הברייטא, יעווי"ש, [ואכן מסורת הש"ס לא ציין לזה, וגם לא הובא כן במהודרת עוז והדר].

ומעתה יש לפרש שלכך פירש"י שיצאו בלילה, דהיינו שאפילו שיצאו בלילה ימולו בליל יו"ט, כיון שדעת המכילתא שניתן לקיים מצוות עשה שהיא מלאכה ביו"ט, ולכך בכה"ג שיצאו בשעת

אכילה ימולו ויאכלו, [אך הוא קצת רחוק ליישב בזה דברי רש"י, ואינו אלא פלפולא בעלמא, ולישב דברי רש"י צ"ל באחד מן הדרכים שנתבאר לעיל].

ביאור חמישי במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו

עוד ניתן לבאר דברי המכילתא שהם שרפו את הנותר ביום ט"ו, על פי מה שהובא לעיל מדברי האחרונים שקודם מתן תורה היה הלילה הולך אחר היום, שיש שאומרים שאין הפירוש שמחמת כן היו"ט שלפני מתן תורה נתאחר בחצי יום אלא אדרבה הוקדם בחצי יום, ויו"ט של פסח מצרים היה ביום י"ד ובליל ט"ו, ולא ביום ט"ו ובליל ט"ז.

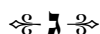
ולפי"ז ניתן לפרש דברי המכילתא שניתן היה לשרוף את הנותר ביום ט"ו, מכיון שהיו"ט היה עד סוף ליל ט"ו, [אך שלפי"ז לא מתיישב גם הטעם שמלו בליל ט"ו, וליישוב דבר זה צ"ל באחד מן הדרכים הנ"ל].

ביאור תשיעי במה שמלו בליל ט"ו על פי הביאור הנ"ל במה שנצטוו לשרוף את הנותר ביום ט"ו

אמנם אם נאמר שהיו"ט היה יום י"ד וליל ט"ו, יש ליישב מה שמלו בליל ט"ו באופן אחר, שעד יום י"ד היו מחוייבים במצות מילה בתורת בני אברהם וכבני קטורה, אבל מיום י"ד היו מחוייבים במילה בתורת ישראל, ורק מילה זו מתירה לאכול בקרבן פסח, דמילה בתורת בני אברהם נחשבים ערלים, מדין "כל הגויים ערלים", וכפי שנקטו האחרונים דבן קטורה מהול נחשב ערל.

מלמול עד ליל ט"ו, מ"מ נחשב אותו
היום, דהלילה הלך אחר היום.

ופרשה זו נאמרה בי"ד, וזה היה ניתן
לעשות רק היום, והגם שהמתינו



דברי הבית הלוי בביאור דברי
הרמ"א

ובחילוק בין נימול תוך זמנו שאין צריך
הטפת דם ברית לבין נימול
בלילה שצריך הטפת דם ברית לדברי
הרמ"א, ישנם כמה ביאורים באחרונים על
פי דרכו של הש"ך שקודם יום השמיני
קיים את המצוה בדיעבד.

בבית הלוי חלק ב' סימן מ"ז ביאר
שבמצות המילה ישנם שני
חלקים, האחד מצוה לעשות מעשה מילה,
והשני מצוה להיות מהול, ומצות מעשה
המילה נלמד מהכתוב "המול לכם כל
זכר", והמצוה שיהא נימול הוא נלמד
מהכתוב "והיתה בריתי בבשרכם לברית
עולם".

ובאופן שמל קודם יום השמיני הן אמנם
לא קיים את מצות מעשה מילה,
אבל מכל מקום כשיגיע יום השמיני יקיים
מצוה במה שהוא כעת מהול, ולכך אין
צריך הטפת דם ברית, אבל במילה בלילה
ישנו פסול בעצם המעשה מילה, שמצות
מילה זמנה ביום, ואינו נחשב מהול ולכך
צריך הטפת דם ברית.

דברי הגר"ח בביאור דברי הרמ"א

ובחידושי הגר"ח בסטנסיל סימן ט"ו
[וכן מביא הדברי יחזקאל
בשמו בסימן מ"ה אות ג'] ביאר שמה
שזמן המצוה למול הוא ביום השמיני
הוא לענין עיקר המצות מילה, שהיא
הסרת ערלת המילה והפריעה, אבל

דברי הרמ"א שתינוק שנימול קודם
הזמן אין צריך הטפת דם ברית ואם
נימול בלילה צריך הטפת דם ברית
המסתעף מהחקירה הנ"ל

נתבאר לעיל דנפקא מיניה בספק האם
ליל שמיני הוא קודם הזמן או רק
פסול לילה, לענין האם מותר לסוך בשמן
של תרומה בליל שמיני, וישנו לכאורה
עוד נפקא מיניה.

דהנה באם מלו התינוק קודם זמנו מבואר
ברא"ש בשבת פרק י"ט סימן ה'
שאין צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית,
וכן משמע בשו"ת הרשב"א תשובה
קמ"א, וכן פסק הרמ"א בסימן רס"ב סעיף
א', וציין בדבריו שמקורו מדברי הרא"ש
והרשב"א, אולם הש"ך שם כתב שצריך
הטפת דם ברית.

האם מה שא"צ הטפת דם ברית
באופן הנ"ל היינו שיוצא ידי חובה
או שאין תקנה לדבר

ובסיבה שאין צריך הטפת דם ברית
לדעות הנ"ל נחלקו האחרונים,
הש"ך שם ביאר שזה משום שיצא ידי
חובת המצוה בדיעבד גם קודם הזמן.

ואמנם השאגת אריה סימן נ"ב כתב
ביאור אחר בדברי הרא"ש,
שאינו מחמת שבדיעבד ניתן לקיים את
המצוה קודם הזמן, אלא משום שאחר
שהוסר הערלה קודם הזמן אין כבר תקנה
לדבר, ולא יועיל שיטף דם ברית.

לא היה מעולם ערל, שערל קודם הזמן אינו נחשב ערל וכפי שהוזכר לעיל מדברי הירושלמי ושכך פסק הרמב"ם, ומכיון שאינו ערל אין צריך הטפת דם ברית.

אבל בלילה לאחר זמנו שכבר היה ערל ומעשה המילה לא היה בהכשר צריך הטפת דם ברית, וכעין זה כתב הקרבן נתנאל על הרא"ש שם סימן ח' אות ד'.

נפקא מיניה בין ביאורו של העמק יהושע לביאורם של שאר האחרונים באופן שתינוק נימול בליל שביעי

והנה ישנו נ"מ בין טעמו של העמק יהושע לשאר הטעמים, מה הדין באופן שנימול קודם הזמן ובלילה, דלדברי העמק יהושע אי"צ הטפת דם ברית מכיון שאינו ערל, ולדברי השאג"א הבית הלוי והגר"ח צריך הטפת דם ברית מכיון שנימול בלילה, [ומדברי הרמ"א משמע שבליל שביעי צריך הטפת דם ברית, דלשון הרמ"א ואם מלו תוך ח' וביום יצא, וצע"ק על דברי העמק יהושע].

נפקא מיניה בצדדים הנ"ל בגדר ליל שמיני האם לביאורו של העמק יהושע תינוק שנימול בליל שמיני צריך הטפת דם ברית

ומעתה לדברי העמק יהושע יש לדון אם נימול בליל שמיני צריך הטפת דם ברית, דא"נ דליל שמיני נחשב שלא הגיע זמן המצוה אי"צ הטפת דם ברית כיון שלא היה ערל, אבל אם נאמר שזה רק פסול לילה צריך הטפת דם ברית כיון שהיה ערל.

החלק במצות מילה שהיא ההטפת דם ברית אין זמנה דווקא ביום השמיני, ומשום כך אם מל קודם יום השמיני אין צריך להטיף דם ברית, מכיון שחלק זה כבר קיים, ולכך גם הטפת דם ברית אינו דוחה שבת כמו שכתב הש"ך ביורה דעה שם, שרק מה שהמצוה היא ביום השמיני דוחה שבת.

אבל הדין למול ביום ולא בלילה זהו גם על החלק של הטפת דם, וכפי שנראה להדיא בגמרא ביבמות דף ע"ב ע"ב, שמבואר שם שגר שנתגייר כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית, אין עושים כן אלא רק ביום.

דברי הקרבן נתנאל והכלי חמדה
בביאור דברי הרמ"א

ובקרבן נתנאל בשבת פרק י"ט סימן ה' אות ט' ביאר שקודם יום השמיני ביום מתקיים המצוה בדיעבד מכיון שזהו זמן של מצות מילה לכל אדם, אבל בלילה לא מקיים המצוה אפילו בדיעבד מפני שאינו זמן מצוה כלל, [וכן ביאר הכלי חמדה בפרשת לך לך, וכן כתב מתחילה השאגת אריה סימן נ"ג לפי הבנת הש"ך בדברי הרמ"א, אך לאחר מכן דחה עיקר דבריו וכנ"ל].

דברי העמק יהושע בביאור דברי
הרמ"א

ובעמק יהושע הלכות מילה ביאר החילוק, שבין קודם הזמן בין בלילה לא נעשה מעשה מילה מכיון שאינו בזמן המצוה, אלא שקודם זמנו

דברי הבית יוסף המסתעף מהנתבאר
לעיל

והנה בבית יוסף שם סק"א הקשה על
דברי הרא"ש שכתב שקודם זמנו
אי"צ הטפת דם ברית, [ועל פי דבריו
פסק הרמ"א דין זה], מהא דתנן במגילה
דף כ' ע"א דאין קוראים את המגילה
ולא מלים ולא טובלים ולא מזים, וכן
שומרת יום כנגד יום לא תטבול עד
שתנץ החמה, וכולן שעשו משעלה עמוד
השחר כשר, ומשמע דמילה קודם זמנה
לא יצא כלל ידי חובה, והקשה שאם אין
צריך הטפת דם ברית למה נחשב שלא
עשה כלל את המצוה, וכתב שצריך
לדחוק דא' וכולן' לא קאי אמילה אלא
אשאר.

ולכאוי' דברי הב"י מתבארים על פי
שלושה מוסכמות, א', דנקט
בביאור דברי הרא"ש כדברי הש"ך
שאי"צ הטפת דם ברית כיון שיצא ידי
חובתו, לדברי השאג"א שאי"צ הטפת
דם ברית כיון דהוי כמעוות שאינו יכול
לתקון, אדרבה תוך זמנו לא קיים מצוה,
ולכך קודם עלות השחר לא יצא אפילו
בדיעבד.

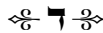
ב', דביאר דברי הרא"ש על פי ביאורו
של העמק יהושע, דלביאור הבית
הלוי השאג"א והגר"ח, הרי גם קודם זמנו
אם נימול בלילה צריך הטפת דם ברית,
ולכך קודם עלות השחר לא יצא כלל ידי
חובה.

ג', דליל שמיני הוי קודם זמנו, דאם
נאמר דליל שמיני לא הוי קודם
זמנו אלא שיש בו פסול לילה, א"כ
עדין צ"ב קושית הב"י גם לביאור
הש"ך על דרך דברי העמק יהושע, כיון
דבליל ח' הדין הוא שצריך הטפת דם
ברית כיון שכבר יש לו ערלה, ולכך
קודם עלות השחר לא יצא כלל ידי
חובה.

ועל כרחק צ"ל דנקט הב"י, א',
כביאור דברי הש"ך, ב', על דרך
ביאורו של העמק יהושע, ג', שליל
שמיני הוי קודם זמנו ולא רק פסול
לילה, ולכך הוקשה לו שלדברי הרא"ש
אם מל בליל שמיני מן הדין הוא
שייצא ידי חובתו, ובמגילה שם מבואר
לא כן.

[ולכאורה] דברי הב"י נסתרים מדברי
הירושלמי הנ"ל שמבואר
שליל שמיני יש בו רק פסול לילה, ומנין
הסתייע לדבריו, אולם להנ"ל שמדויק
בבבלי להיפך, ניחא דמהתם ישנו סיוע
לדבריו דלא כירושלמי].

ומעתה יש ליישב את דעת הרא"ש
בפשיטות, שהפירוש בדבריו
הינו כדברי השאג"א, או כדברי הש"ך על
פי ביאורם של כל הנ"ל מלבד העמק
יהושע, או אף לדברי העמק יהושע וסבר
שליל שמיני אינו פסול לילה אלא הוי
קודם זמנו.



דברי התוס' רי"ד שגדר חיוב האב
במילת בנו היא התעסקות בצרכי
המילה וחיובו בין ביום ובין בלילה
המסתעף מהחקירה הנ"ל

עוד נפקא מיניה שיתכן בחקירה זו, דהנה
בקידושין דף כ"ט ע"א ילפינן מקרא
שאשה אינה חייבת למול את בנה, והתוס'
שם וביבמות דף ע"ב ובמגילה דף כ' הק'
ל"ל קרא תיפו"ל דהוי מצות עשה שהזמן
גרמא, למ"ד שמצות מילה בין בזמנה בין
שלא בזמנה חיובו ביום ולא בלילה
[ודעה כי קיי"ל], ועיי"ש מה שתירצו.

והתורי"ד שם תירץ שאין חיוב האב
מצות עשה שהזמן גרמא,
כיון שמצות מילתו הוא התעסקות בצרכי
המילה ולא מעשה המילה עצמו, ומצות
ההתעסקות היא בין ביום ובין בלילה.

בירור בדברי התוס' רי"ד האם חיוב
ההתעסקות היא גם קודם יום
השמיני

וי"ש לדון האם מצות התעסקות זו היא רק
בלילה [מלבד ביום], או שמצות
ההתעסקות היא אפילו קודם יום השמיני,
והצדדים הם, האם רק מזמן החיוב למול
חייב האב להתעסק בצרכי המילה אפילו
בלילה, אבל קודם זמן המצוה, מכיון
שעדין לא הגיע בכלל שעת החיוב למול,
כמו"כ אינו מחוייב להתעסק בזה.

או דילמא שכיון שאפילו בשעה שאינו
יכול לקיים את המילה, מ"מ הוטל
עליו חיוב ההתעסקות, כיון שאי"ז חיוב
לעשות את עצם מעשה המילה, אלא רק
להתעסק בצרכי המילה, וזה יכול לעשות

בלילה, כמו"כ מחוייב גם קודם זמן
המילה להתעסק בצרכי המילה.

ועיי"ן בתורי"ד שבתחילה הביא את קושית
התוס' שם שזה מצוה שהזמן גרמא
מכיון שהמצוה היא רק מיום השמיני,
וכתב שאי"ז קושיה שמכיון שכל יום יש
תינוק בעולם שחייב במצות מילה אי"ז
נחשב זמן גרמא, [והתוס' תירצו שמכיון
שמיום השמיני והלאה מחוייב לעולם
לכך אי"ז נחשב זמן גרמא], ואח"כ הקשו
שזה זמן גרמא מצד מה שהחיוב הוא רק
ביום ולא בלילה, ועי"ז תירצו שהמצוה
היא ההתעסקות.

וחיה מקום לדקדק קצת ממה שלא תירצו
כן על הקושיה ראשונה, דסברו
שבמצות התעסקות זו אינו חייב קודם יום
השמיני, אולם אינו כ"כ ראייה, כיון
שדעתם שמעיקרא אי"ז קושיה מטעם
הנ"ל, ואה"נ שגם לפי היישוב על
הקושיה ממה שאין חיוב בלילה, גם לא
קשה ממה שהחיוב למול הוא רק ביום
השמיני.

וראיתי מביאים בשם הדברי יואל זצוק"ל
לבאר את מה שאומרים בפזמון
'מי יודע' שבהגדה, 'שמונה ימי מילה',
שלכאורה הרי אין המצוה שמונה ימים
אלא ביום השמיני, וביאר עפ"י התורי"ד
שחיוב ההתעסקות בין ביום ובין בלילה,
שלפי"ד יש לומר שגם חיוב האב הינו
כבר מהיום הראשון, ונמצא מחוייב
בהתעסקות המצוה שמונה ימים.

[וי"ש להוסיף שזה גם הביאור בדברי
הירושלמי ביומא פרק ז' שכהן
גדול משמש בשמונה כלים כנגד המילה

ובזה הוא חלוק ממצות מילה שביום השמיני שלו לא נשתנה דבר אצלו.

לצד שחיוב ההתעסקות היא רק מהיום השמיני האם חיוב זה הוא כבר מהלילה או רק מתחילת היום ותליית הדבר בצדדים הנ"ל בגדר ליל שמיני

והנה אם נאמר שאין מצוה קודם יום השמיני, יש לדון האם המצוה היא מליל שמיני והלאה או רק מיום השמיני והלאה, דאם נאמר דהוי קודם זמנו אינו חייב אלא רק מהיום, אבל אם נאמר דהוי רק פסול לילה חייב כבר מהלילה.

והנה ראיתי מצינים לדברי רש"י שמבואר כירושלמי שליל שמיני הוי רק פסול לילה, דהנה בקידושין דף ע"ד ע"א מבואר ששלושה נאמנים על הבכור חיה אביו ואמו, חיה לאלתר, אמו כל שבעה, אביו לעולם.

ופירש רש"י שכל שבעה עדיין אין אביו מכיר בו שלא יצא מתחת ידי אמו ליכנס לברית, ומכאן ואילך מוטל על אביו להכירו כדכתיב "יכיר".

ולכאורה עדיין זה אינו שבעה ימים מדויק, שחיוב המצוה היא בשמיני ביום, וגם אם נאמר שליל שמיני יש בו רק פסול לילה ולא נחשב קודם הזמן, מ"מ לכאורה בפועל אינו חייב למול לפני היום, ולמה כבר מהלילה מצווה עליו להכירו.

אולם לצד לעיל שלדברי התור"ד אין חיוב התעסקות קודם זמן המצוה, הגם שחיובו גם בלילה, דברי רש"י מתבארים כנופת צופים, שיש לפרש כוונתו שליל שמיני אכן יש בו רק פסול

שהיא לשמונה, ואילו חיוב האב היא לא שמונה ימים אלא ביום השמיני, א"כ מה השייכות לשמונה בגדי כה"ג, אולם על פי התור"ד יש לומר שהחיוב של האב הוא לעסוק ולדאוג למצוה במשך שמונה ימים].

בירור בדעת הר"ן האם חיוב האב היא מעשה המילה או ההתעסקות בצרכי המילה

וע"ע בכלי חמדה פרשת לך לך שהוכיח בדעת הר"ן שמצות מילה היא ההתעסקות וחיובו גם קודם יום השמיני, שכתב בסוכה דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף לבאר החילוק בין מצות פדיון הבן שמברכים עליו שהחיינו לבין מצות מילה שאין מברכים, שמצוה שמברכים עליו שהחיינו היא מצוה הבאה מזמן לזמן, ומצות מילה אינה תלויה בזמן, אבל מצות פדיון הבן נחשב תלוי בזמן, כיון שמצוותו תלויה בגיל ל' יום של התינוק שיוצא מכלל נפל ונכנס לכלל בן קיימא.

והקשה הכלי חמדה שהרי גם מצות מילה תלויה בזמן, שקודם שנעשה בן שמונה ימים אין עדין חיוב על האב למולו אותו, וביאר על פי דברי התוספות רי"ד הנ"ל שמצות ההתעסקות היא בין ביום ובין בלילה, שבדעת הר"ן יש לפרש שאף קודם יום השמיני האב מצווה להתעסק במילה.

דחייה מלשון הר"ן שלא משמע כפי ביאורו של הכלי חמדה

אולם עיל"ע שבדברי הר"ן משמע שעיקר החילוק בין מילה לפדיון הבן הוא מה שבפדיון הבן הזמן שאחר שלושים יום הוא זמן חדש שהתינוק בן קיימא,

לילה, וא"כ חיוב ההתעסקות היא מליל שמיני, ולכך צריך האב להכירו משעה זו.

דברי הראשונים בטעם שאין מברכים שהחיינו במצות מילה ואילו במצות פדיון הבן מברכים שזה משום שבמצות ברית מילה עדין לא יצא מכלל נפל ובמצות פדיוה"ב יצא מכלל נפל

והנה הובא לעיל דברי הר"ן שביאר את החילוק בין מצות פדיון הבן למצות מילה, שמצוה שמברכים עליו שהחיינו היא מצוה הבאה מזמן לזמן, ומצות מילה אינה תלויה בזמן, אבל מצות פדיון הבן נחשב תלוי בזמן, כיון שמצוותו תלויה בגיל ל' יום של התינוק שיוצא מכלל נפל ונכנס לכלל בן קיימא,

והקשה הכלי חמדה שהרי גם מצות מילה תלויה בזמן, שקודם שנעשה בן שמונה ימים אין עדין חיוב על האב למול אותו, ומה שביאר ליישב צ"ע וכנ"ל, ונראה לבאר דבריו באופ"א וכדלהלן.

דחנה הרא"ש בבכורות פרק ח' סימן ח' הביא שיש אומרים שטעם החילוק בין מצות מילה למצות פדיון הבן היא, שבמצות מילה שהוא בן שמונה ימים התינוק עדין לא יצא מכלל נפל ולכך אין מברכים שהחיינו, אבל מצות פדיון הבן שהמצוה היא אחר שלושים יום שאז יצא מכלל נפל מברכים שהחיינו.

ובן מובא בתוספות הרא"ש בסוכה דף מ"ו, וכן כתב הרוקח בסימן ק"ח ובסימן שע"א, והובא גם דבריו בהגהות מיימוניות שם, וכן כתב הריקאנטי סימן תקצ"ג שם בשם רבינו שמחה", וכבר הקשו שיש לילך אחר הרוב והרוב אינם נפל, ועוד שאפילו אם הוא נפל יש מצוה למולו.

ביאור בגדר ברכת שהחיינו של המועדים ושל מצות פדיון הבן

ונראה בביאור דברי הראשונים שהביא הרא"ש ובביאור דברי הר"ן, שהם כיוונו לדבר אחד, וביאור דבריהם הוא כך, דעיקר ברכת שהחיינו שמברכים על מצוות המועדים, הוא שמודים ומשבחים לקב"ה שהחיינו וקיים אותנו עד זמן זה.

ובמצות פדיון הבן שכל עיקר מצוותו הוא רק אחר שעבר ל' יום, שיצא מכלל נפל ונכנס לכלל בן קיימא, וכן מי שהוא טריפה אין האב חייב לפדותו אפילו לאחר ל' יום, ומכיון שכל מצות הפדיון מישך שייכא לחיותו של הבן לכך מברך שהחיינו, ומודה ומשבח על חיותו של בנו.

אבל מצות מילה שהמצוה היא קודם ל' יום שמצוותו היא בגיל שמונה ימים, ומצוה למול אף נפל כמבואר ברא"ש בבכורות שם, לכך אין מברך שהחיינו, שהמצוה אינה שייכת לזמן חיות שלו או של בנו.

יז. ועיין בדרישה סימן רס"ד סק"ב שכתב שהראב"ה הביא כן בשם רבינו תם, ואינו לפנינו כן, אלא הביא כן מדברי רבינו שמחה, ומרבינו תם הביא שאין מברכים משום צערא דינוקא.

ביאור דברי הראשונים הנ"ל על פי
ביאור זה

ומבואר דברי הנך ראשונים שאין מברכים שהחיינו כי לא יצא מכלל נפל, שאין כונתם שיש לחשוש שהוא נפל ואין למול נפל, ושמכיון שאין מקיימים מצוה בנפל לכך גם אין לברך על כך שהחיינו כי אין כאן מצוה לצד חשש זה, שאם זה היה הפירוש א"כ אף לא היו מברכים שאר ברכות המילה.

אלא שזה שמלים קודם שיצא מכלל נפל, אז אדרבה מוכח שמלים אף נפל, ובאם כן הרי שאין המצוה תלויה בחיות, וברכה זו היא דווקא במצוה שבאה אחר חיים של זמן מרובה, או שעצם המצוה שייכת לחיות וכגון מצות פדיון הבן.

ביאור דברי הר"ן הנ"ל על פי ביאור זה

ובהכי יבואר אף דברי הר"ן, שאין כונת הר"ן שכל מצוה שתלויה בתחילת זמן מסויים מברכים שהחיינו, שהרי אף מצות מילה היא רק אחר ח' ימים, אלא שמצוה המוגדרת שבאה מזמן לזמן מברכים שהחיינו, וזה כולל הן מצות המועדים שעבר על אדם זמן של חיות מרובה עד שהזיע לזמן המצוה, והן מצוה של פדיון הבן שעבר הזמן המסופק על הבן אם הוא נפל, אבל מצות מילה שאינה קשורה לחיות לו שלו ולא של בנו אין מברכים שהחיינו.

ויותר יש להטעים הדברים על פי דברי המהרש"א הנודעים בברכות דף נ"ח ע"ב שהטעם שהוראה את חבירו לאחר שנים עשר חודש מברך מחיה המתים, לפי שבכל שנה האדם נידון בראש השנה ויום הכפורים אם לחיים או למוות, ולכך כשרואהו אחר ר"ה ויוה"כ זה, ואחר כך אין רואה אותו אלא עד אחר ר"ה ויוה"כ הבא הרי עבר עליו הדין ועדין הוא חי, לכך מברך מחיה מתים שניצול מדין מיתה בר"ה ויוה"כ.

וחכי נמי ברכת שהחיינו היא על מצוות הבאות מזמן לזמן והיינו מזמן שקודם ר"ה ויוה"כ של השנה הקודמת לזמן שאחר ר"ה ויוה"כ הזה, שנגזר עליו חיים בר"ה ויוה"כ של שנה דאשתקד, וה"נ מצות פדיוה"ב מברך על כך שבאה מזמן לזמן והיינו מזמן שהיה נפל לזמן שהוא בן קיימא כתורף לשונו של הר"ן, והרב שמואל ברגמן שליט"א ציין בזה לדברי הט"ז באו"ח סימן תרע"ו סק"א שכתב כעין זה בגדר ברכת שהחיינו.

הערה על דברי המהרש"א הנ"ל

ובעיקר דברי המהרש"א יש לעיין, שלפי דבריו היה צריך לברך מחיה המתים על אדם שראהו קודם ר"ה, ולאחר מכן שוב אחרי ר"ה, שאינו תלוי ב"ב חודש, אלא ביום ר"ה, וצ"ע.

סימן ב בני אברהם אבינו



שאברהם אבינו לא נצטווה על הפריעה כמבואר ביבמות עא:; ורק אברהם אבינו עצמו קיים מצות פריעה כמבואר בתוס' ובשאר ראשונים שם, שהרי קיים כל התורה כולה כמבואר ביומא כח:; וכן נקטו המהרש"א בסנהדרין צד. השאג"א בסי' מ"ט הנזכר והמנחת חינוך ריש מצוה ב', [ועי' בהגהות טעם המלך פי"ב מעכו"ם שכתב שבני קטורה חייבים בפריעה ודבריו מחודשים].

סוגיית הגמ' בענין והמסתעף מכך
האם שאר זרעו של אברהם חייבים
והאם בני נח חייבים

ובהקדם לנבכי סוגיית בני קטורה נביא צורתא דשמעתא דסנהדרין שם, דהנה אמרו שם [סוף ע"א] שכל מצוה שהיו מצווים עליה בני נח ובשעת מעמד הר סיני נצטוו על כך בני ישראל שוב, מצוות אלו חייבים גם בני נח וגם בני ישראל, אולם מצוות שנצטוו בני נח ולא נצטוו על כך בני ישראל שוב במתן תורה, המחוייבים במצוות אלו הם רק בני ישראל ולא בני נח.

ופרכינן על כללא זו שהרי מצות מילה שנאמרה לבני נח דכתיב "ואתה את בריתי תשמור" ונשנה הציווי בסיני

מחלוקת הראשונים האם זרעם של בני קטורה חייבים במילה

בסנהדרין דף נ"ט ע"ב מבואר שבניה של קטורה אשת אברהם חייבים במילה, ונלמד ממה שכתוב בפרשת מילת אברהם אבינו "את בריתי הפר", ובחיוב זה נחלקו רש"י והרמב"ם, דעת רש"י בסנהדרין שם ד"ה בני קטורה שרק ששה בניה של קטורה היו חייבים למול אבל זרעם אינם חייבים למול, אכן דעת הרמב"ם בזה בפ"י ממלכים ה"ח שכל זרעם של בני קטורה חייבים וכ"כ הר"ן בסנהדרין שם, ועוד כתב הרמב"ם שחיוב מילתם הוא ביום השמיני.

וסיים שם הרמב"ם שהואיל ונתערבו בני ישמעאל בבני קטורה גם בני ישמעאל חייבים למול, והוסיף שאם לא קיימוהו אינם נהרגים עליה, ובכס"מ שם פירש שאין נהרגים כיון שעל שבעה מצוות נהרגים ולא על שמונה מצוות, אולם המל"מ שם כתב שהטעם שאין נהרגים עליה שכיון שנתערבו עם בני ישמעאל מספק אין נהרגים, [וע"ע בשאג"א סי' מ"ט שהאריך לדון בב' צדדים אלו בדעת הרמב"ם].

ובפשטות הגם שחייבים במילה אינם חייבים בפריעה כיון

ית. וראה בסימן ה' מה שנתבאר על פי האחרונים האלו מה שיוסף הצדיק הוכיח לאחיו שהוא אחיהם ממה שהוא מהול, שהקשה המל"מ פ"י ממלכים ה"ז שלדעת הרמב"ם שכל זרעו של בני קטורה חייבים במילה, איך הוכיח להם יוסף שהוא אחיהם ממה שהראה להם שהוא מהול, שמה הוא מזרעם של בני קטורה שחייבים למול, אולם לפי דברי האחרונים האלו מיושב.

דכתיב "וביום השמיני ימול" ומ"מ רק ישראל מצווים בזה ולא בני נח, ומתרצת הגמ' בב' אופנים, הא' שמצות מילה שנאמר לישראל בסיני נאמר להתיר למול אפילו בשבת, ודבר זה יש בו חידוש, ובזה ליתא לכללא דחוזר ונשנה בסיני שאי"ז חזרה אלא מלמד דבר חדש להתיר מצוה זו בשבת.

ופרכינן דא"כ בני קטורה לא יהיו חייבים במצות מילה כיון שרק יצחק וזרעו קרוי זרעו של אברהם ומ"ש ישמעאל וזרעו מבני קטורה, ומשנינן שהתורה ריבתם ממה שכתוב "את בריתי הפר", ע"כ תורף הסוגיא.

קושית השאגת אריה למה לדעת הרמב"ם זרעם של ישמעאל אינם חייבים

והשאג"א בסימן מ"ט הקשה קושיה עצומה על שיטת הרמב"ם הנזכר, דהנה מקרא מלא דיבר הכתוב שאברהם מל את ישמעאל, דכתיב "ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילדי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה כאשר דבר אתו אלוקים", וכתיב "בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו".

והחברח מכך שמלבד מה שבני קטורה היו חייבים במילה, אז גם ישמעאל נתחייב, ולכאורה חיובו נלמד מהריבוי של "את בריתי הפר", שלולא ריבוי זה היה מתמעט מ"כ כי ביצחק יקרא לך זרע" שמשם גם נתמעטו בניו שלו ועשו ובניו, ואחר שע"כ נתרבה מ"את בריתי הפר", א"כ ע"כ שהבנים עצמם של אאע"ה לא נתמעטו מהך קרא אלא רק זרעם של הבנים.

אולם ברמב"ם מבואר שגם זרעם של בני קטורה נתרבו מ"את בריתי הפר", וא"כ למה גם לא נכללו מלימוד זה גם בניו של ישמעאל, הרי ישמעאל עצמו גם נלמד מהך קרא שחייב וכמו ששה בני קטורה.

חב' שבמצות מילה שקודם מתן תורה לא נצטוו כל בני נח אלא רק אברהם אבינו וזרעו דכתיב "ואתה את בריתי תשמור אתה וזרעך אחריו לדורותם" שדווקא זרעך אחריו חייב במילה, ופרכינן דא"כ בני ישמעאל שהם זרעו של אברהם יהיו חייבים במצות מילה, ומשנינן שכתוב "כי ביצחק יקרא לך זרע" שדווקא יצחק וזרעו נחשבים זרעו של אברהם אבל ישמעאל וזרעו אינם נחשבים זרעו של אברהם.

ופרכינן שבני עשו שהם זרעו של אברהם מיצחק יהיו חייבים במצות מילה, ומשנינן דבהך קרא כתוב "כי ביצחק יקרא לך זרע", שממה שלא כתוב "יצחק" אלא "ביצחק" משמעותו שרק חלק מזרעו של יצחק ייחשב זרעו של אברהם והיינו יעקב וזרעו, אבל לא כל זרעו של יצחק כלומר ולא גם עשו וזרעו.

וביאר הרמב"ם בפ"י ממלכים שם ה"ז שהראיה שזרע אברהם הינם יעקב וזרעו ולא עשו וזרעו נתמעטו, ואין אומרים להיפך שזרעו הם עשו וזרעו ולא יעקב וזרעו, כיון שיצחק אמר ליעקב "ויתן לך את ברכת אברהם לך ולזרעך" מכלל שהוא לבדו זרעו של אברהם שהוא המחזיק בדתו ובדרכו הישרה.

ביאור של השאגת אריה באופן
הלימוד שזרעם של ישמעאל פטור

וכתב שמחמת קושיה אלימתא זו יש
לומר דרך חדשה בביאור מיעוט
זרעו של ישמעאל מלמול, שאין המכוון
בקרא ד"כי ביצחק יקרא לך זרע"
שישמעאל אינו זרעו של אברהם ובכלל
זה זרעו שלו, שהרי הכתוב אומר עליו
"וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך
הוא", הרי מפורש שקרוי זרעו.

אלא לומדים שזרעו של ישמעאל אינם
חייבים מ"כי ביצחק" ולא כל יצחק
[שמכך גם לומדים שעשו וזרעו אינם
חייבים], כלומר שרק זרעו של יצחק
חלקו חייב וחלקו פטור אבל זרע ישמעאל
כולו פטור, ולפי"ז נחא שאכן באמת רק
זרעו של ישמעאל נתמעט אבל הוא עצמו
קרוי זרעו והיה חייב למול וכמפורש
בכתובים, ואל תתמה למה לא נדרוש
בהיפוך שזרע יצחק במקצתו חייב אבל
זרע ישמעאל כולו חייב, שאינו בסברא
שישמעאל יחשב זרעו של אברהם יותר
מיצחק.

והקשה השאג"א דאכתי יל"ע מאי שנא
שזרעם של ששה בני קטורה
חייבים מהך קרא ד"את בריתי הפר",
ואילו זרע ישמעאל פטורים מקרא ד"כי
ביצחק", נימא איפכא שזרעם של ששה
בני של קטורה יהיו פטורים מקרא ד"כי
ביצחק" [והיינו שרק זרעו של יצחק חלקו
חייב וחלקו פטור אבל זרעם של ששה
בני קטורה כולו פטור], ובני ישמעאל
יהיו חייבים מקרא ד"את בריתי הפר".

וכתב השאג"א דכד נדקדק בלשון
הרמב"ם שם נראה שנגע בדבר,
שהרמב"ם כתב שבני קטורה שהם זרעו

של אברהם שבאו אחר ישמעאל ויצחק
חייבים במילה, ולכאור' מהו ענין לענינו
שבני קטורה באו אחר יצחק וישמעאל,
אלא שרמז הרמב"ם לכך שהטעם שנשתנו
אלו מאלו כיון דקרא ד"כי ביצחק" הבא
למעט נאמר קודם שנולדו בני קטורה,
ולכך מסתברא שזרעם של קטורה יתרבו
וזרעם של ישמעאל יתמעטו, אולם הוסיף
השאג"א שעדין יש לתמוה קצת, מה טעם
חלק מזרעו של יצחק נתמעט, ואילו
מזרעם של בני קטורה לא נתמעט כלל,
הרי יצחק ראוי יותר להיקרות זרעו של
אברהם מבני קטורה, ע"כ תו"ד השאג"א.

קושיה ממשמעות הסוגיא שהלימוד
אינו באופן הנ"ל

ויש לדון בדבריו מכמה פנים, חדא
דפשטות דברי הגמ' נראה
דהילפותא למעט בני ישמעאל הוא ממה
שיצחק קרוי זרע אברהם ולא ישמעאל,
דאילו הילפותא היא שזרע יצחק ולא כל
יצחק אבל זרע ישמעאל כלל לא וכמש"כ
השאג"א, הוי ליה לגמ' למינקט הלשון
"כי ביצחק" ולא כל יצחק, וכמו שאמרו
לגבי הילפותא שזרע עשו אינו חייב
במילה, שנלמד מ"כי ביצחק" ולא כל
יצחק.

וביותר, שהרי אמם הילפותא שזרע
ישמעאל אינו חייב הוא מ"כי
ביצחק" ולא כל יצחק, אזי א"כ מאי פריך
שזרעו של עשו יתחייב במילה, הרי כבר
הובא בגמ' הדרשא "כי ביצחק" ולא כל
יצחק שזה ממעט את עשו וזרעו.

ולפום ריהטת הסוגיא נראה שהילפותא
למעט זרעו של ישמעאל, הוא
ממה שדווקא יצחק קרוי זרע אברהם ולא
ישמעאל, ואכן אם כך הם פני הדברים

מה טעם אברהם אבינו היה חייב
למול את ישמעאל הרי היה גדול
ואין חיוב למול בן גדול

ועוד יש להקשות דהנה ברמב"ם בפירוש
המשניות בשבת פ"ט מ"ו מבואר
שאחר שגדל הילד והגיע לכלל עונשים
נסתלק החיוב מעל כל אדם ונתחייב הוא
למול את עצמו, ומקורו מהירושלמי
ביבמות פ"ח ה"א, [ועי' בשו"ת הרשב"א
ח"ב סי' שכ"א דדן בזה, וע"ע במנחת
חינוך מצוה ב' שהאריך בזה], ולכאור' א"כ
מה טעם אברהם אבינו מל את ישמעאל,
[דמדקדוק הכתובים נראה שאברהם אבינו
מל אותו ולא שהוא מל את עצמו], הרי
כיון שהיה בן י"ג והוא גדול אברהם
אבינו אינו חייב למולו.

בירור האם ישמעאל היה גדול
בשעת שנימול

אכן בזה יש פתח אולם לדחות, דלא
מיבעיא לצד שלאבות היה דין בן
נח וכ"ש שלישמעאל היה דין בן נח, ובן
נח אינו נעשה גדול בגיל י"ג שנה אלא
נעשה גדול לפי דעתו והבנתו, וכמש"כ
החת"ס יו"ד סי' שי"ז על פי דברי הרא"ש
בתשובתיו כלל ט"ז סי' א' שבן י"ג
למצוות הוא בכלל שיעורים שנאמרו
בהלכה למשה מסיני, ומבואר ברמב"ם
בפ"ט ממלכים שם ה"י ששיעורים לא
נאמרו אלא לישראל, [והדברים מפורשים
גם בתורי"ד בכתובות יא. שעכו"ם נעשה
גדול כשהגיע לכלל דעת]^ט, וא"כ י"ל

שוב הדק"ל, שמכיון שישמעאל מל
כמפורש בכתובים על כרחך נתרבה מקרא
ד"את בריתי הפר", וא"כ מה טעם
חלוקים זרע קטורה מזרע ישמעאל שבני
קטורה שנלמד מאותו קרא גם זרעם חייב
ואילו ישמעאל רק הוא עצמו חייב ולא
גם זרעו.

קושיה נוספת בדבריו

ועוד יש צורך לבאר בזה, דהרי אחר
דחזינו שבני קטורה כל זרעם חייב
ואילו יצחק לא כל זרעו חייב, על אף
שהיה ראוי שיצחק יהא יותר נחשב זרעו
של אברהם וכמו שנקט השאג"א מסברא
פשוטה שזרע יצחק ראוי להקרות זרע
יותר מזרע ישמעאל, א"כ אז אכן מהיכי
תיתי לדרוש שיצחק רק חלק מזרעו חייב
אבל זרע ישמעאל כולו אינו חייב, נימא
בהיפוך שחלק מזרעו של יצחק חייב
וחלקו אינו חייב, אבל זרע ישמעאל כולו
יהיה חייב, וכמו שכל זרע בני קטורה
חייב אפילו שזרע יצחק בחלקו אינו חייב,
שבכל מקום שאפשר לדרוש לקולא
ולחומרא דרשינן לחומרא.

ואם תתמה דא"כ ל"צ קרא ד"את בריתי
הפר" להביא זרעו של קטורה הרי
ניתן לרבותם מקרא ד"כי ביצחק" ולא כל
יצחק אבל זרע בני קטורה כולם חייבים,
הא ליתא, דכיון דהך קרא הוא קודם
שנולדו בני קטורה לא נתרבו מכתוב זה,
וכדחובא לעיל מדברי השאג"א.

יט. ועי' באור"ש פ"ג איסור"ב ה"ב בנחל יצחק סי' ז' ענף א' ובדברי חיים להגרי"י אויערבאך זצ"ל בהלכות
נזקי ממון סי' י"א דכתבו על פי דברי החת"ס, שקטן ישראל שהגיע לכלל דעת חייב בז' מצוות בני
נח, דליכא מידי דלישראל שרי ולנכרי אסור כמבואר בסנהדרין דף נ"ט שם.

ולפי"ז אפשר ליישב מה שהקשה הרב שמואל פכטהלט שליט"א על דברי רש"י בשמות פכ"א פ"ב
עה"פ "מכה איש ומת", שכתב שם שצריך פסוק למעט שקטן שהורג אינו חייב מיתה, והק' למה צריך

שישמעאל אפילו שהיה בן י"ג מ"מ אפשר שלפי דעתו עדין לא היה גדול.

אלא אפילו אם היה לאבות דין ישראל עדין יש פתח קצת בזה, שיש לדון אם לישמעאל היה דין שיעור גדלות של י"ג שנה או שיעור גדלות כשיגיע לכלל דעת, שהרי הגר היתה שפחה גם אחר שנשאה אברהם כפשות משמעות המקראות, [עיי' להלן שנחלקו בדבר זה המהרש"א והערוך לנר], וא"כ ישמעאל היה עבד, והגם שהעבד יצא מכלל עכו"ם מ"מ לכלל ישראל לא בא וכדשנינו בסנהדרין נח, וא"כ יש לצדד שלעבד אין שיעור גדלות של ישראל אלא שיעור גדלות של בן נח, ושוב י"ל שלא היה עדין גדול לפי דעתו, והדברים צריכים לימוד.

האמת דבין כך ובין כך, כל זה לדברי הרא"ש שבן י"ג למצוות הוא מהלכה למשה מסיני, אולם ראה ברע"ב באבות פרק ה' משנה כ"א, שבן שלש עשרה למצוות הוא מדכתיב "איש או אשה כי יעשו מכל חטאת האדם", וכתיב "ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי אחי דינה איש חרבו", ולוי באותו פרק בן שלשה עשר שנה היה ונקרא איש, א"כ לדבריו לכאן מה טעם היה אברהם חייב למול את ישמעאל, הרי היה בן י"ג ומבואר בירושלמי גדול בן י"ג אין האב חייב למולו.

ואמנם מצינו שבשעה שבאו המלאכים נקרא נער, כדכתיב "ויתן אל הנער" והיינו ישמעאל כדפירש"י שם, ונער לכאורה היינו גדול כנערה, דבסנהדרין עג. איתא "ולנערה לא תעשה דבר אין לנערה חטא מות", נער [היינו הכתיב] זה זכור, נערה [היינו הקרי] זו נערה המאורסה, והנה מ"מ אם מצאה בעיר, אזי הדין שגם היא חייבת מיתה, ודומיא דהכא הנער חייב מיתה, שגם שם הכתיב הוא "נער", ואילו היה קטן לא היה חייב מיתה, דקטן לאו בר עונשין וגם פיתויו אונס הוא, ולפירוש התוס' בר"ה יא. המלאכים באו ביום שנימולו אאע"ה וישמעאל, ובכמה וכמה כתובים מצינו נער ואף בגיל גדול מאוד, ובמקומות שהוזכר "נער" על קטן נתקשו חז"ל בטעם הדבר, עיין בשמות רבה פרשה א' פסיקתא כ"ד, [אמנם העיר גיסי הרב שלמה מונק שליט"א שבהרבה מקומות בחז"ל ובמפרשים נראה שנער היינו רק קטן, ויל"ע].

והנה ברש"י בתחילת פרשת וירא שבאו ג' ימים אחר המילה, ועיין בהגה"ה בר"ה שם יא: ובמהרש"א בע"א שם שלדבריהם המלאכים באו חצי שנה קודם המילה, ולפי דברי ההגה"ה והמהרש"א ע"כ היה לו דין גדול כבר בגיל י"ב שנה ומחצה, ולכאורה הטעם כיון שהגיע לכלל גדלות כב"ג וכצד הנ"ל].

פסוק לכך תיפול שאינו בר עונשין, אולם לדברי האחרונים הנ"ל נחא, שמכיון שגם אצל עכו"ם ישנו חיוב מיתה על רציחה, סד"א שגם קטן שהגיע לכלל דעת יהא חייב, ולזה קמ"ל קרא דאינו חייב.

כ. אמנם אי משו"ה יש לומר שהיה גדול כבר בגיל י"ב שנה, על פי מה שציידו האחרונים שבכלל ההיקש של עבד לאשה, יש לעבד דין גדלות כאשה בגיל י"ב שנה, וכבר העיר לזה גם גיסי הרב שלמה מונק שליט"א.

ועוד הוסיף על פי מה שמבואר בסנהדרין ס"ט ע"ב, שיש מדורות הראשונים שהולידו קודם גדלות

אבן מאידך גיסא רש"י עה"פ שם פירש, אל הנער, זה ישמעאל כדי לחנכו במצות, ומצות חינוך הינו רק בקטן, ויש לציין שבספר הישר כתוב שהנער היינו אליעזר, ויל"ע בכ"ז.

מה הטעם יצחק רצה למול את עשו
הרי עשו עצמו אינו בכלל חיוב
מילה וכל חיוב מילת הבן הינו
מחמת חיוב הבן עצמו

עוד נשאר לנו לברר בשמעתא דנן, דהנה בדעת זקנים בראשית פכ"ה פכ"ה הביא דברי מדרש דאיתא שם, "ויצא הראשון אדמוני", שראה יצחק שעשו אדמוני אמר עדיין לא נבלע בו דמיו ולא רצה למולו לשמונה ימים, כשעבר שנה או שנתיים וראה יצחק שלא החליף מראיתו ידע שזו תולדתו, ואפילו הכי לא מל אותו אמר הואיל ולא מלתי אותו לשמונה כמוני אמתין עד שיהיה בן י"ג

כמו ישמעאל אחי ואמול אותו, וכשהיה בן י"ג שנה הוא עיכב בעצמו ולא רצה למול, והיינו דכתיב "אם לא דם שנאת ודם ירדפך", ובפרקי דרבי אליעזר פכ"ח איתא דיצחק מל את עשו ומאס עשו במילה כשם שמאס בבכורה, [ובחלק מהדפוסים נמצא בפרק כ"ט].

ובזה צ"ע שהרי כיון שזרעו של עשו אינו חייב נלמד מקרא ד"כי ביצחק" ולא כל יצחק הרי בכלל זה עשו עצמו, וכן הוא גם לדברי השאג"א שישמעאל עצמו לא נתמעט, וצ"ע מה הטעם יצחק רצה למולו, הרי כיון שאינו חייב במילה א"כ יצחק אינו חייב למולו מדין בן, שדבר ברור הוא שכל דין מילת בן הוא רק משום שהבן עצמו חייב במצות מילה, ולכך כשהוא גדול אין האב והבי"ד חייבים למולו וכמבואר ברמב"ם הנזכר לעיל.



חיוב אברהם אבינו למול את
ישמעאל היה מדין עבד

ונראה בכל זה שוודאי הילפותא שזרעו של ישמעאל נתמעט מקרא ד"כי ביצחק" פירושו ש"יצחק" ולא ישמעאל ובכלל זה ישמעאל עצמו, וא"כ אברהם אבינו לא היה חייב למול את ישמעאל מצד חיובו של ישמעאל, שבזה היה ראוי להיות מוטל על אברהם אבינו חיוב מדין מילת בן, אלא מ"מ היה חייב למולו מדין

יליד בית, שבזה שורש החיוב הינו על האדון וכדיתבאר בסמוך, וישמעאל היה עבד שהרי הגר היתה שפחה.

ביאור על פי זה שאברהם אבינו היה חייב למול את ישמעאל הגם שהיה גדול מכיון שחייבים למול בין עבד קטן ובין עבד גדול

ולכך אפילו לצד שישמעאל היה נחשב גדול ובן גדול אין חיוב למולו

של דורות האחרונים, וביד רמ"ה כתב ב' פירושים האם כל דורות הראשונים או רק על מי שכתוב כן, וא"כ יש לומר שגם ישמעאל היה גדול ונחשב "נער" בגיל י"ב ומחצה, ואפילו לפירוש השני ברמ"ה, י"ל שגם עליו מוכח מקרא שהיה גדול על פי הנתבאר.

ויש להעיר ע"ד הרע"ב הנ"ל שלמד דין י"ג מלוי שהיה בן י"ג ונקרא איש, הרי מבואר בסנהדרין שם שלדעת ב"ה אין לומדים מדורות הראשונים, וצ"ע.

כנזכר מדברי הירושלמי והרמב"ם, מ"מ בדין מילת עבד וודאי שהחיוב למולו הוא גם כשהוא גדול.

הן מסברא, כיון שמילת עבדים גדר הדין הוא שעיקר החיוב הוא על האדון, ואין הביאור שעיקר החיוב על העבד והאדון צריך לקיים חיובו, שהרי מצות מילה היא מצות עשה שהזמן גרמא כמבואר בתוס' בקידושין דף כ"ט וביבמות דף ע"ב ובמגילה דף כ', כיון דקיי"ל דמצות מילה אפילו שלא בזמנה היא ביום ולא בלילה, ולא רק מילת ישראל כן, אלא אפילו מילת עבדים חיובו ביום ולא בלילה וכמבואר בטור ריש סי' רס"ז ובשו"ע שם, וכן משמע מסתימת הרמב"ם בהלכות מילה פ"א ה"ח, ועבד הוקש לאשה^{כא}, [ע'י' ברע"א יו"ד שם, וע"ע בב"ק פח. ובתוס' שם ד"ה שכן ובשיטמ"ק שם ד"ה שכן], וכיון שהחיוב על האדון ואין חיובו שהעבד יקיים את החיוב שלו, א"כ וודאי גם כשהעבד גדול חייב האדון למולו, וחלוק בזה מחיוב

האב שאחר שהגדיל האב אינו חייב, כיון שעיקר החיוב הוא על הערל עצמו, וכל חיובו של האב הוא רק מחמת שבנו הקטן אינו חייב במצוות.

והן ממקור שגם עבד גדול ישנו חיוב על האדון למולו, וזה כמו שכתב המנחת חינוך מצוה ב' להוכיח, דהנה הרמב"ם בפ"ה מהלכות קרבן פסח ה"ה כותב שכן ערל קטן מעכב את אביו מלאכול קרבן פסח ולא גם גדול, ואילו עבד ערל בין קטן בין גדול מעכב את אדוניו^{כב}, ולכך אפילו תימא שישמעאל היה גדול היה חייב אברהם אבינו למולו^{כג}.

ביאור שלפי זה לשיטת רש"י שרק ששה בני קטורה היו חייבים למול מה טעם צריך לימוד מיוחד לכך הרי אברהם אבינו היה חייב למולם מדין ילידי בית

אלא שמעתה תתמה דא"כ לשיטת רש"י שרק ששה בני קטורה היו חייבים למול, א"כ ל"ל קרא ד"את בריתי הפר"

כא. אולם אם משום מה שאשה פטורה למול את בנה מילפוטא מקרא כמבואר בקידושין דף כ"ט שם, לא היה ראייה שגם עבד פטור מגזירה שוה מאשה, דהיה אפשר לומר בזה, א', שכל מה שאין האשה מחוייבת במצות מילה היינו שאינה חייבת למול את בנה, אבל היא עצמה אילו שהיה שייך בה היתה חייבת, ב', שנתמעטה רק מפרשת מילת ישראל ולא מפרשת מילת עבדים, ג', שבדבר שאשה אינה פטורה מחמת שזמן המצוה גורם אלא נלמד מילפוטא מקרא, אין בזה כלל דהיקשא דאשה לעבד כמש"כ המל"מ פ"י ממלכים ה"ז, ד', שהיה מקום לומר שאשה אינה חייבת למול את בנה, אין המכוון בזה שגם אביו וגם אמו היו בכלל החיוב ואשה נתמעטה מחיוב זה, אלא מה שממעט קרא פירושו הוא שזה גילוי שאב חייב למול ולא אם, וא"כ אין לענין זה ולא כלום להיקשא דעבד לאשה.

אלא שרק משום שזה מצוה שהזמן גרמא, ע"כ שגם עבד פטור, [ומאי דבעינן קרא שפטורה הוא למ"ד שמצות מילה שלא בזמנה היא בין ביום ובין בלילה כמבואר בתוס' בג' מקומות הנ"ל], דאם זה מצות עשה שהזמן גרמא אי אפשר לומר ד' חילוקים אלו.

כב. אכן להלן בהערה יתבאר לצדד שעיקר האדון מלאכול בקרבן פסח באם היה עבדו ערל אינו מחמת החיוב שלו למולו, אלא מחמת עצם זה שיש לו קנין בביתו שיש בו ערלות, ולפי"ז יש לכאורה לדחות ראייה זו, אלא שעדין כך נראה מסברא כפי שנתבאר.

כג. ואכן צ"ב מה טעם קרוי זרעו כדכתיב "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא", וצ"ע.

לרבותם, הרי כיון שקטורה היתה הגר וכפי שכתב רש"י בבראשית פכ"ה פ"א, הרי נמצא שילדיה הם עבדיו של אברהם אבינו וא"כ חייב למולם מדינא דיליד ביתי, [אמנם אכן יש לציין שישנם מדרשים שקטורה אינה הגר].

התשובה בזה, דהנה ביבמות ק: מבואר שקודם שהקב"ה ציווה לאברהם אבינו למול, ציווהו שלא יבוא על שפחה בשביל שזרעו יתייחס אחריו, שהבא על השפחה וולדה כמוה, ובערוך לנר שם כתב שכשנשא את הגר לראשונה לא שחררה כיון שעדיין לא נאסר עליו לבוא על שפחה, וכשנאסר עליו לא בא עליה יותר, וכשנשאה בפעם השניה כבר השתחררה שהרי זה היה אחר ששלחה אברהם, ועיי"ש שדקדק כן במקראות הכתובים.

ונמצינו לפי דבריו שישמעאל נולד משפחה ולכך היה חייב אברהם אבינו למול אותו מדין עבד, אולם בני קטורה נולדו ממשוחררת ולכך לולא קרא ד"את בריתי הפר" לא היה אברהם אבינו חייב למולם.

לדברי המהרש"א שהגר השתחררה וא"כ ישמעאל לא היה עבד הדק"ל למה אברהם אבינו היה חייב למול את ישמעאל

אמנם באמת דהמהרש"א ביבמות שם כתב ששחרר את הגר כשנשאה פעם ראשונה, והשחרור לא היה ע"י גט אלא היה ע"י עצם זה שנשאה, וכמב' בגיטין מ. שהנושא שפחתו משתחררת דאנן סהדי ששחרר כיון שאסור לשאת שפחה, ובוודאי אברהם אבינו גם קודם שהקב"ה אסר עליו לא היה בא על הגר בלא שחרור כיון שקיים את כל התורה כולה.

[וראה גם בתרגום יונתן דכתב בזה"ל, ואמרת שרי לאברם הא כדין מנעני ה' מלמילד עול לות אמת ואתרנינה מאים איתבני מינה וקבל אברם למימר שרי [בראשית ט"ז, ב'], ודברת שרי אתת אברם ית הגר מצריתא אמתה מסוף עשר שנין למיתב אברם בארעא דכנען וחררתא ויהבא יתה לאברם בעלה ליה לאינתו, [שם ג'], וראה בסימן ג' טעם נוסף לכך שצריך לומר שהשתחררה בשעה שנשאה פעם ראשונה].

כד. ואמנם גם לדעת הרמב"ם יל"ע, דהגם שי"ל שהוצרך קרא לרבות כל זרעם של בני קטורה, מ"מ מלשון הגמ' נראה שהוצרך ריבוי גם לבנים עצמם, דפרכינן דבני קטורה לא ליחייבו ולא דבני בני קטורה לא ליחייבו, ומשמע שגם לדעת הרמב"ם לא היה בהם חיוב מדין יליד בית וצ"ב.

כה. ואמנם יתכן שאחר מש"כ המהרש"א שלא קיים התורה קודם המילה, חזר בו ממש"כ ששחרר להגר ע"י הנשואין, כיון שקודם שנצטווה על המילה לא קיים דברים שעתידיה התורה לאסור, ואחר המילה יתכן שלא בא עליה מכיון שאסר לו הקב"ה, [אולם מחמת מה שקיים כל התורה אחר המילה לא היה סיבה שלא יבוא עליה כיון שנשאה בהיתר, ולכך אף לא גרשה מחמת שהיתה מצרית כיון שנשאה בהיתר וכמש"כ המהרש"א], וא"כ יש לפרש לדברי המהרש"א שהחילוק בין ישמעאל לבני קטורה הוא כפי שנתבאר לדברי הערוך לנר.

כו. ואכן מלשוננו מבואר ששרה שחררה ולא אברהם ודלא כמבואר במהרש"א.

ישוב לדברי המהרש"א וכן הטעם שיצחק היה חייב למול את עשו הגם שעשו עצמו לא היה בכלל החיוב מילה על פי דברי הרמב"ם שעכו"ם מוכר את בנו ואת בנותיו ולצד שלאברהם אבינו היה דין בן נח

ובהקדם היישוב לדברי המהרש"א מה טעם מל אברהם אבינו את ישמעאל הרי הופקע מלהיות זרעו של אברהם וגם לא היה בן מן השפחה, וא"ת שנתרבה מקרא ד"את בריתי הפר" א"כ מ"ש זרעו של ישמעאל שאינו חייב למול מזרעם של ששה בני קטורה שחייבים למול לדעת הרמב"ם וכמשה"ק השאג"א, נקדים ליישב דברי המדרש שהובא בדעת זקנים הנ"ל, שיצחק רצה למול את עשו הגם שהופקע מהחיוב למולו.

דחנה הרמב"ם בפ"ט מעבדים ה"ב כתב דעכו"ם מוכר בניו ובנותיו והרי הוא כעבד כנעני לכל דבר, [ומקורו מהתורה כהנים פרשת בהר ויליף שם דין זה מקרא], ועיין ברש"י ביבמות מח. שמבואר בדבריו שאדם שנתגייר אינו יכול להקריב קרבן פסח ולאוכלו עד שימול את בנו הגוי, והתוס' שם נתקשו טובא בדברי רש"י, שהרי כל הדין שבן ערל מעכב את אביו מלמול אינו שייך אלא בבנים שנולדו בקדושה, אבל מילת בניו שלא נולדו בקדושה וודאי אינם מעכבים מלאכול בפסח, והזכר יצחק בסימן א' וסימן ב' ביאר דברי רש"י שכיון שעכו"ם יכול למכור בניו, לכך כל אב שנתגייר בנו שהוא עבד מעכב אותו מלאכול קרבן פסח, ומבואר שהינו עבד כפשוטו שמחוייב למולו ככל עבד כנעני.

ומהשתא יבואר להפליא הטעם שיצחק רצה למול את עשו, ולפי מה שמצדדים רבותינו ממפרשי התורה שלאבות היה דין בן נח, שאמנם אכן עשו עצמו וזרעו אינם חייבים במילה כדממעט להו קרא, אבל מ"מ יצחק היה חייב למולו מדין יליד בית, שמכיון שהיו בני נח אזי עשו היה עבדו של יצחק.

ובבב"ך גם יש לפרש דברי המהרש"א, שהן אמנם אברהם אבינו שחרר את הגר כשנשאה, אבל מ"מ מל את ישמעאל הגם שנתמעט מקרא, מכיון שישמעאל היה עבדו של אברהם גם אם שחרר את הגר מכיון שהיו בני נח, ושוב י"ל גם לדברי המהרש"א שמל אותו מדין עבד, [וזה גם לצד הנ"ל שישמעאל היה נחשב גדול, שבן נח יכול למכור גם את בניו הגדולים כל עוד שהם כבושים תחת ידו וכמש"כ המנחת חינוך מצוה שמ"ז אות א' על דברי הרמב"ם].

לפי הנתבאר שוב הדק"ל למה לפי שיטת רש"י שרק ששה בני קטורה היו חייבים למול צריך לימוד מיוחד לכך

אולם א"כ שוב צריך לבאר לפי שיטת רש"י, ל"ל קרא לרבות את ששה בני קטורה, הרי גם אם שחררה לכל הפחות בפעם השניה כיון שבלא זה לא היה יכול לבוא עליה, כיון שהקב"ה אסר עליו לבוא על שפחה וכתבאר, מ"מ כיון שהשתא אזלינן לצד שלאבות היה דין בן נח, א"כ היה חייב אברהם אבינו למולם מדין עבדים שכיון שהם בניו הם קניינו שלו ואי"צ לרבותם מקרא.

לפי הנתבאר איך לומדים ממה
שאברהם אבינו מל את יצחק שאדם
חייב למול את בנו שמא הוא מל
אותו רק מדין עבד לפי הרמב"ם
הנ"ל

ועוד יש צורך לבאר למתבאר, דהנה
בקידושין כט. ילפינן לדין שאב
חייב למול את בנו מהפסוק "וימל אברהם
את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה
אותו אלוקים", ולכא' לפי הדברים הנ"ל
שהיה לאברהם אבינו דין בן נח, ולכך מל
את ישמעאל מדין עבד הגם שאמו לא
היתה שפחה כיון שבן עכו"ם הוא קניינו
של אביו, א"כ מה הראיה מפסוק זה שאב
חייב למול את בנו, הרי י"ל שאברהם מל
את יצחק מדין עבד.

בהיתר, שוב לא גירשה גם אחר שנימול
רק מחמת שעתידה תורה לאסור.

ומבואר בדברי המהרש"א שעד המילה
היה עכו"ם ומשעת המילה
נעשה ישראלי, וא"כ ארווח לן לחלק בין
ישמעאל ליצחק ובני קטורה, שאת
ישמעאל הגם שנתמעט מקרא מל אותו
מדין עבד כיון שנולד בשעה שהיה
עכו"ם, אבל בני קטורה שנולדו אחר
מילת אברהם לולא קרא לא היה חייב
אברהם אבינו למולם, לא מדין בן כיון
שלולא קרא לא היו בכלל זרעו של
אברהם, ולא מדין עבד כיון שנולדו אחר
שהיה ישראלי, וכן יצחק שנולד אחר
שהיה ישראלי מל אותו רק מדין בן, וזהו
הוכחת הגמ' בקידושין שחייב אדם למול
את בנו.

ישוב שבשעה שנולד ישמעאל היה
לאברהם אבינו דין בן נח ובשעה
שיצחק ובני קטורה נולדו היה
לאברהם אבינו דין ישראלי

אכן בתוך דברי המהרש"א עצמו שם
ביבמות תמצא תשובה לב'
הקושיות, דהנה בהמשך לדבריו שבשעה
שנשאה נשתחררה כדין הנושא שפחה,
כתב שעדין יש להקשות היאך נשאה הרי
היתה מצרית ראשונה, ותירץ שלא קיים
התורה קודם שמל, ולכך גם לא מל קודם
שנצטווה, וטעם הדבר כיון שגר אינו
מצווה במצוות עד שימול, וכיון שנשאה

[ואמנם] יש לדון האם ישראל שיש לו
בנים נכרים יכול למכרם, ואם
נאמר שלא יכול למכרם נחא, שלולא
קרא לא היה אאע"ה חייב אברהם אבינו
למול את בני קטורה, ומה שמבואר בדברי
רש"י הנ"ל על פי ביאורו של הזכר יצחק
שהם עבדיו גם אחר הגירות, כל זה רק
כשקודם הגירות היו עבדיו, שגם אחר
הגירות עדין הממון שייך לו, אבל אצל
אאע"ה בניה של קטורה נולדו אחר שהיה
ישראלי, ואדרבה נחא בזה גם לצד
שנתבאר בסימן א' שאאע"ה נימול קודם
שמל את ישמעאל, שהגם שאחר המילה

כו. ועל פי דברי המהרש"א ועוד אחרונים שהלכו בדרכו שעד המילה היה לאברהם דין בן נח ואחר
המילה היה לו דין ישראלי, יש ליתן טעם לכך שנצטווה שלא לבוא על שפחה דווקא לאחר המילה,
מכיון שכל האיסור היה בשביל שזרעו יתייחס אחריו וכמבואר ביבמות שם, ועד המילה שהיה לו דין
בן נח לא היה שייך האיסור שזרעו לא יתייחס אחריו, שהרי עכו"ם הבא על השפחה הולד מתייחס
אחריו, ורק לאחר שמל ונתגייר נאסר עליו, כיון שמשעה שימול יהא לו דין ישראלי ובדין ישראלי הבא
על השפחה וולדה כמותה.

כבר נהיה ישראל, מ"מ היה חייב למול את ישמעאל מדין עבד, שכיון שהיה עבדו כבר מלפני הגירות, עדין הוא עבד שלו גם אחר הגירות.

לפי הדברים הנ"ל הדק"ל למה יצחק היה חייב למול את עשו

אולם לפי"ז שוב צריך לבאר מה טעם רצה יצחק למול את עשו, הרי אילו אברהם היה ישראל אחר המילה כ"ש שיצחק היה ישראל וא"כ לא היה חייב למולו מדין עבד.

ביאור חדש בטעם שיצחק רצה למול את עשו

ובאמת אכן מדברי המדרש נראה גם בלא דחיית הדברים שמל אותו מדין בן וכפי שיבואר, דהנה יש לדקדק בלשון המדרש שאחר שראה יצחק שלא החליף מראהו וידע שזה תולדתו אמר כיון שלא מלתי אותו לח' ימים אמתין עד י"ג שנה, ומשמע שאחר ח' ימים לא דאג למול אותו אלא רק אחר י"ג שנה, ולכא' ממנ"פ, אילו היה חייב למולו א"כ מה טעם לא מל אותו תיכף אחר שהיה סבור שמה שהוא אדמוני זה תולדתו והמתין עד שיהיה בן י"ג שנה, ואילו לא היה חייב למולו מה טעם מתחילה היה סבור למולו, וגם אחר י"ג שנה בא למולו אלא שעשו עיכב הדבר.

ועוד יל"ע שאילו היה חייב למולו רק מדין עבד, א"כ מה היתה תביעה על עשו שלא מל וכפי שהובא לעיל מהמדרש, הרי החיוב הוא על האדון ולא על העבד, ואפילו לפי מה שצייד

הגרע"א בגליון יו"ד ריש סי' רס"ז שמלבד מה שהאדון חייב למול את העבד העבד חייב למול את עצמו, זהו משום שלעבד יש קצת דין ישראל, אבל כשהאדון חייב מחמת שבנו הוא קניינו מדין בן נח שבן הוא קניינו של אביו, בוודאי שאין כלל חיוב על העבד עצמו.

[ובן צ"ל שאם אאע"ה היה חייב למול את ישמעאל מדין עבד, על ישמעאל עצמו לא היה חיוב, הן אם נאמר שהיה עבד מחמת שהגר לא השתחררה והן א"נ שהיה עבד מחמת שאאע"ה היה לו דין ב"נ ובניו עבדיו].

ובאם כך הרי שוב הדרא קושיה ראשונה לדוכתה מה טעם היה חייב למול את עשו מדין בן, הרי נתמעט מלהיות זרעו של אברהם כמו שלמדו מקרא בסוגיין בסנהדרין, וגם מה טעם היה על עשו תביעה שלא מל הרי הופקע ממצות מילה.

וביותר צ"ע דבתנא דבי אליהו פרשה כ"ב איתא "אל תתן ה' מאויי רשע זממו אל תפק ירומו סלה" (תהילים ק"מ, ט), מה בין כוחם של יוצאי מצרים לזרעו של עשו הרשע, יוצאי מצרים מצוה אחת היתה בידם והרבו ממנה מאה מצוות נתקבצו כולם וישבו באגודה אחת וכתרו ברית שיעשו גמילות חסדים זה עם זה וישמרו מילה בבשרם, ברית אברהם יצחק ויעקב שלא יניחו לשון בית יעקב וילכו וילמדו לשון מצרים מפני דרכי עבודה זרה.

יצחק מל אותו.

[ולפי"ז י"ל שאפילו אם אברהם היה חייב למול את ישמעאל מדין בן, אז אפילו שהיה גדול ולדברי הרמב"ם אין האב חייב למול את בנו אחר שהגדיל, מ"מ מל אותו כיון שרצה שיקיים ישמעאל את חובתו שלו].

וחוסף גיסי הרב שלמה מונק שליט"א שגם לפי התירוץ שרק חלק מזרעו של אברהם חייב למול, מ"מ עשו היה חייב למול, ויצחק היה חייב למול את עשו מדין בן, כיון שקודם הברכות עדין לא היה ידוע מי ייחשב המשך זרעו של יצחק, ו"כי ביצחק" ולא כל יצחק יכל להתפרש להיפך.

ועל דרך זה יישב עיקר קושית השאג"א למה לפי הרמב"ם ישמעאל היה חייב למול את עצמו, הרי אם זרעו פטור מקרא ד"כי ביצחק יקרא לך זרע" א"כ גם ישמעאל היה בכלל זה.

ועל זה יישב שבשעה שנצטוו אאע"ה למול, לא נאמר הך קרא, וישמעאל היה חייב מדין זרעו של אברהם, ולאחר מכן נתחדש בקרא שהופקע מזרעו של אברהם, ואין הוא וזרעו בכלל חייב זה.

ובמה שהיה תביעה על עשו, יש להוסיף שזה חלק מהתביעה עצמה למה לא היה צדיק, וממילא היה מחוייב במילה כיון שהיה מתייחס אחר יצחק כיעקב.

אבל זרעו של עשו הרשע אינו כן, אלא כל זמן שיצחק קיים קיימו את המילה בבשרם, כיון שמת יצחק ביטלו את המילה מבשרם שנאמר "בית גאים יסח ה' ויצב גבול אלמנה" (משלי ט"ו, כ"ה), "בית גאים יסח" זה ביתו של עשו, "ויצב גבול אלמנה" זה ביתו של עובדיה, הרי מבואר כתנא דבי אליהו שעשו וזרעו מלו עכ"פ עד שמת יצחק, וצ"ע הרי נפטרו מלמול כדאיתא בסוגיין.

אלא שוודאי צ"ל שסברו בעלי המימרא במדרשים הנ"ל, שעשו וזרעו היו חייבים למול, ואזלו כתירוץ הראשון של הגמ' שכל בני נח עד מתן תורה היו חייבים במילה, ובכללם עשו וזרעו, וא"כ היה יצחק חייב למול את עשו מדין בן.

ומה שמבואר במדרש שאחר שלא מל אותו אחר שמונה ימים, שוב לא מל אותו, צ"ל שחייב האב הוא רק ביום השמיני, אבל אחר שמונה ימים אין חיוב אלא רק מדין ב"ד וכמו שנקטו כמה וכמה אחרונים.

ומ"מ כשנהיה עשו בן י"ג רצה למול, שמכיון שאולי עשו עצמו היה מחוייב למול, לכך רצה יצחק למולו כדי שיקיים עשו את חובתו שלו, אולם עשו לא רצה למול ולכך היתה תביעה עליו, ולתנא דבי אליהו הנ"ל אכן מל את עצמו וכן חלק מזרעו מלו, ולפרקי דר"א הנ"ל



בית כיון שבני עכו"ם הם קניינם של
אביהם.

לנתבאר בדברי הר"ן הדק"ל איך
לומדים ממה שאברהם אבינו מל
את יצחק שאדם חייב למול את בנו
שמה הוא מל אותו רק מדין עבד
אלא שא"כ שוב תחזור ותקשה היאך
למדו ממה שאברהם מל את יצחק
שאדם חייב למול את בנו, שמה אברהם
מל את יצחק מדין יליד בית כיון שבבן
נח הבן קניינו של אביו, ונתבאר לדעת
הר"ן שגם אחר המילה היה לאברהם
אבינו דין בן נח.

ביאור על פי דברי הפנ"י שממה
שכתוב "בנו" לומדים שאברהם
אבינו מל את יצחק מדין בן ולא
מדין בית דין ושעל פי דבריו יש
לומר שזה הראיה שהוא לא מל
אותו מדין עבד

ויש לומר בזה, דבלא כל הדברים
המבוארים יש להקשות מאי ראה
הוא מהך קרא לחיוב אב, שמה אברהם
מל אותו מחמת חיוב ב"ד שהרי היה זקן
וישב בשיבה כמבואר ביומא כח.:

וכבר הקשה כן הפנ"י בקידושין שם,
ותירץ שהראיה היא ממה שכתוב
שמל את יצחק בנו, דמייתור הך תיבה
לפינן שמל אותו גם מדין אב, וא"כ אף
אנו יכולים לומר שעל אף שהיה חייב
למול אותו מדין עבד מ"מ מייתור זה
מוכח שמל אותו גם מדין בן.

קושית הר"ן לדעת רש"י שרק ששה
בני קטורה חייבים למול המסתעף
מהענין הנ"ל

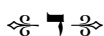
ואחר כל הדברים האלו מצאתי דברי
הר"ן בסנהדרין שם, שהקשה
לדעת רש"י שרק ששה בני קטורה היו
חייבים למול, למה צריך קרא לכך, הרי
גם בלא ילפותא התחייב אברהם למולם
מדין ילידי בית, ואמנם בדעת רש"י נראה
כפי שנתבאר שלכל הפחות אחר שנשא
את קטורה פעם נוספת שחררה.

ביאור דברי הר"ן שבני קטורה היו
עבדים של אברהם אבינו הגם
שבהכרח קטורה לא היתה שפחה

ואכן אדרבה לדברי הר"ן יש לתמוה,
שלשיטתו שהיה חייב אברהם
אבינו למולם מדין יליד בית, והיינו
שאברהם לא שחרר את הגר גם אחר
שנשאה בפעם השניה, וצ"ע שהרי הקב"ה
אסר עליו לבוא על שפחה וא"כ וודאי
ששחררה.

ואמנם לדברים המבוארים לעיל הרי שיש
לפלפל בדברי הר"ן, שוודאי
ששחררה לכל הפחות עד שהחזירה בפעם
השניה כיון שהקב"ה אסר עליו לבוא על
שפחה, אלא שנקט הר"ן כצד שהיה
לאברהם אבינו דין בן נח גם אחר המילה
[וכן ליצחק ויעקב היה דין ב"נ], וכ"ה
דעת רבותינו הצרפתים המובאים ברמב"ן
ע"ת בויקרא פכ"ד פ"י, עיי"ש^כ, ומכיון
שכן הרי שהגם שוודאי שחררה מ"מ היה
חייב למול את ששת בניו מדינא דיליד

כח. ובעיקר דברי רבותינו הצרפתים יל"ע דבקידושין דף י"ח ע"א מבואר שהיה לעשו דין ישראל, וא"כ
ק"ו שהיה לאאע"ה דין ישראל אחר המילה וכן ליצחק ויעקב, וצ"ע.



לפי הפנ"י הנ"ל שממה שכתוב "בנו"
לומדים שאברהם מל את יצחק
מדין בן א"כ גם אצל מילת ישמעאל
שכתוב "בן" יש ללמוד שמל אותו
מדין בן ושוב הדרא קושית
השאג"א הנ"ל על דברי הרמב"ם

הנה בעיקר משנ"ת שאברהם מל את
ישמעאל מדין יליד בית אם משום
שנולד משפחה ואם משום שהיה קנין של
אביו ככל בני נח, יש לעיין בזה, דהנה
הוזכר קודם דברי הפנ"י שהראיה מקרא
ד"וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת
ימים כאשר צוה אותו אלוקים" שמל
אותו גם מדין בן ולא רק מדין ב"ד, כיון
דכתיב להדיא בקרא "בנו".

ולפ"ז יל"ע שהרי גם במילת ישמעאל
כתיב "וישמעאל בנו בן שלש
עשרה שנה בהמולו את בשר ערלתו",
וכמו שהגם שיש לומר שאברהם מל את
יצחק מדין ב"ד [ולדברי הר"ן שמל אותו
מדין עבד], מ"מ כיון דכתיב בנו על כרחך
דמל אותו גם מדין בן, כמו כן הגם שיש
לומר שמל את ישמעאל מדין עבד, מ"מ
כיון דכתיב בנו על כרחך יש ללמוד מהך
קרא דמל אותו גם מדין בן.

ובמילא על כרחך שישמעאל עצמו גם
חייב, שדבר פשוט הוא שכל
אב חייב למול את בנו מחמת שעיקר
החיוב שייך בכך וכפי שנתבאר לעיל,
וא"כ שוב יל"ע מ"ט זרעם של בני קטורה
חייבים במילה, ואילו ישמעאל שעל
כרחך נתרבה גם מקרא ד"את בריתי הפר"
דווקא הוא היה מחוייב ולא זרעו
וכמשה"ק השאג"א.

למה יצחק לא היה חייב למול את
עשו אחר שמונה ימים מדין בית
דין

ועוד צריך לבאר, דנתבאר לעיל שיצחק
לא מל את עשו אחר ח' ימים כיון
שחיוב האב הוא רק ביום השמיני, ולכאור'
נהי שלא היה חייב למולו מדין אב מ"מ
מה טעם לא היה חייב למולו מדין ב"ד,
שהרי חיוב הבי"ד הוא לכו"ע גם אחר יום
השמיני.

ב' היישובים של החזו"א על קושית
הפנ"י הנ"ל

ויש ליישב דהנה בחזו"א אה"ע סי' קמ"ח
לקידושין דף כט. גם הקשה קושית
הפנ"י ותירץ כהפנ"י, ועוד תירץ שחיוב
בי"ד הוא מדין ערבות, וא"כ רק אחר
שנכנסו בברית ונצטוו על מינוי שופטים
נתחייבו בי"ד למול, והגם שהלימוד
לחיוב בי"ד נאמר בפרשת מילת אברהם
אבינו, צ"ל דקרא הזהיר לדורות ושפיר
ילפינן מקרא ד"וימל אברהם את יצחק
בנו" שאב חייב למול את בנו.

ועוד תירץ החזו"א דמהאי קרא דילפינן
שאב חייב למול את בנו ילפינן נמי
שאשה אינה חייבת למול כמב' בקידושין
שם, ואילו מהאי קרא ילפינן לחיוב בי"ד
ל"צ קרא למעט אשה שאשה לא שייכת
בחיוב בי"ד, ואילו אשה היתה שייכת
בחיוב בי"ד לא היה ממעט לה קרא.

יישוב נוסף על קושית הפני יהושע
ועוד יש לומר ביישוב קושית הפנ"י,
דנראה שהחיוב של בית דין למול
אינו לקיים מצות מילה אלא החיוב שלהם

בית, כיון שנקט הר"ן שלאברהם אבינו היה דין בן נח גם אחר המילה ובן עכו"ם הוא קניינו של אביו.

ומעתה צע"ט ממנ"פ, דאם מה שכתוב במילת יצחק וישמעאל "בנו" הוא גילוי שמל אותם מדין בן, א"כ הרי שאברהם אבינו היה חייב למול את ישמעאל מדין בן וממילא על כרחך שהיה חייב על ישמעאל עצמו, והגם שהכתוב "כי ביצחק" ממעטו, על כרחך מ"מ ישמעאל עצמו נתרבה מקרא ד"את בריתי הפר", ורק זרעו נתמעט מ"כי ביצחק", וחלוק מבני קטורה שלא רק הם עצמם נתברו מקרא ד"את בריתי הפר" אלא גם זרעם נתרבה ולא נתמעטו כלל מקרא ד"כי ביצחק".

וזה פלא, דבשלמא אם ישמעאל היה חייב למול רק מדין עבד, וזרעו נתמעט מקרא ד"כי ביצחק" וכן ישמעאל עצמו נתמעט מהך קרא שיהא אברהם חייב למולו מדין בן, אזי שפיר חלוקים זרעו מזרעם של בני קטורה שנתברו מ"את בריתי הפר", משום דקרא ד"כי ביצחק" קאי על ישמעאל וזרעו ולא על ששה בני קטורה וזרעם, כיון דהך קרא נאמר אחר שנולד ישמעאל וקודם שנולדו בני קטורה וכמו שהובא מהשאג"א לעיל.

אולם כיון שאברהם היה חייב למולו גם מדין בן, ונלמד ממה שכתוב במילתו "בנו", הרי שעל כרחך נתרבה מ"את בריתי הפר" שאברהם היה חייב למולו לא רק מדין עבד אלא גם מדין בן ולא נתמעט מקרא ד"כי ביצחק", א"כ מה נבדלו זרעו של ישמעאל שנתמעטו מזרעו של ששה בני קטורה שלא נתמעטו, שגם זרעם של בני קטורה חייבים למול לדעת

הוא להיות שליח של המחוייב במילה, וא"כ י"ל שכיון שחיובם הוא דין שליחות א"כ קודם מתן תורה לא היה חייב ב"ד כיון שדין שליחות נתחדש אחר מתן תורה, והגם שדין בית דין ילפינן מפרשת מילת אברהם אבינו י"ל דקרא הזהיר לדורות וכדהובא לעיל מדברי החזו"א.

על פי הנ"ל שוב אין הכרח שרק ממה שכתוב "בנו" לומדים שאברהם אבינו מל את יצחק מדין בן וניתן לומר שישמעאל נימול מדין עבד וכן מבואר למה יצחק לא היה חייב למול את עשו מדין בית דין

ונמצא לפי ג' תירוצים אלו דלא ילפינן חייב האב מדכתיב "בנו", אלא שעל כרחך קרא לא אתי לחייבו מדין ב"ד, לב' דרכים המבוארים בחזו"א ועל דרך הנוסף שנתבאר, וא"כ כמו כן לגבי ישמעאל הגם שכתוב "בנו" אינו לומר שמל אותו מדין בן, ושוב י"ל שמל אותו רק מדין עבד, וכן מבואר הטעם שלא היה חייב יצחק למול את עשו אחר יום השמיני מדין ב"ד, כיון שקודם מתן תורה לא היה דין ב"ד וכנ"ל לפי ב' הביאורים הנ"ל.

עדין צ"ע בדעת הר"ן הנ"ל

ובאמת שכל זה מיישב עצם יסוד הדברים שישמעאל נימול מדין עבד, אולם עדין אין תשובה בדעת הר"ן הנזכר שמבואר בדבריו ששה בני קטורה היו עבדים והיה בהם חייב מילה מדינא דיליד בית, שהרי נתבאר בדבריו כך, שעל אף שוודאי הגר נשתחררה עכ"פ קודם שהחזירה כיון שהקב"ה אסר עליו לבוא על שפחה, מ"מ היה חייב על אברהם למול את בני קטורה מדין יליד

חייב למול את בנו ולא אמרין שמל את יצחק מדין יליד בית, לצד שהיה לאברהם אבינו דין בן נח גם אחר המילה וכן ליצחק ויעקב היה דין ב"נ וכמבואר ברבותינו הצרפתים וכפי שנתבאר גם בדעת הר"ן.

וזוה על פי ג' תירוצים על קושית התוס' בהא דאמרין בקידושין שם דממאי במילת אברהם אבינו את יצחק "אותו" לומדים שאשה אינה חייבת למול את בנה, דדרשין "אותו" ולא אותה, והתוס' שם וביבמות דף ע"ב ובמגילה דף כ' הק' ל"ל קרא תיפו"ל דהוי מצות עשה שהזמן גרמא למ"ד שמצות מילה בין בזמנה בין שלא בזמנה חיובו ביום ולא בלילה, [והכי גם קיי"ל].

הביאור הראשון

והנה בתוס' במגילה תירץ דסד"א שבמצות מילה שיש בו כרת נשים חייבות אפילו שזה מצות עשה שהזמן גרמא, ולפי"ז י"ל דלא מדכתיב "בנו" ילפינן שמל את יצחק לא רק מדין יליד בית אלא גם מדין בן, אלא המקור הוא ממה שכתוב "אותו" דממעט אשה, דאילו הכתוב אומר שמל אותו רק מדין עבד ל"ל קרא למעט אשה, והיינו שאשה פטורה מהחיוב למול את עבדה, תיפו"ל דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא, שלא רק מילת ישראל חיובו ביום ולא בלילה אלא גם מילת עבדים אינו אלא ביום וכמבואר בטור ריש סי' רס"ז ובשו"ע שם, ומשמע כן גם מסתימת הרמב"ם בהלכות מילה פ"א ה"ח וכדחובא לעיליט.

הר"ן, שהר"ן סובר כדעת הרמב"ם וכפי שהובא בתחילת הסימן, וגם אם נאמר שחיובו של אברהם למול את ישמעאל נלמד מהך קרא גופיה שכתוב במילתו בנו, מ"מ כיון שנתחייב למולו מדין בן הרי שנחשב זרעו גם לענין מילה, וא"כ מה טעם זרעו אינו חייב במילה.

ואם מה שכתוב במילת יצחק וישמעאל "בנו" לא נאמר לידע שחיוב מילתם מדין בן, וידעינן כן במילת יצחק שמל אותו מדין בן ולא מדין ב"ד על פי כל התירוצים שנתבארו קודם, וא"כ י"ל שהגם שישמעאל וזרעו אינם חייבים למול ונתמעטו מ"כ כי ביצחק, מ"מ היה חייב אברהם אבינו למול אותו ומדין עבד.

וה"נ ששה בני קטורה חייבים למול מדין יליד בית וכמשה"ק הר"ן על רש"י, ושעל כרחך דעת הר"ן שהגם שוודאי שחרר את הגר לכה"פ קודם שהחזירה כיון שהקב"ה אסר עליו לבוא על שפחה, מ"מ סבר הר"ן כרבותינו הצרפתים הנזכרים לעיל שהיה לאברהם דין בן נח גם אחר המילה, אלא שא"כ מה הראיה מקרא ד"וימל אברהם את יצחק בנו" שאברהם מל את יצחק מדין בן שמא מל אותו מדין עבד, ובוזה ל"ש כל התירוצים הנ"ל על קושית הפנ"י וצע"ג.

הקדמה לג' ביאורים נוספים איך מוכח ממה שאברהם אבינו מל את יצחק שאדם חייב למול את בנו שמא הוא מל אותו רק מדין עבד ועפ"ז יתיישב גם דברי הר"ן

אכן י"ל בזה, דהנה יש לפרש בעוד ג' אנפי מנין דמהך קרא לומדים שהאב

דהרי' לכאו' אין במילת עבדים כרת שהרי בפשיטות החיוב הוא רק על האדון ולא גם על העבד, כיון שמצות מילת עבדים היא מצוה שהזמן גרמא והוקש עבד לאשה וכנ"ל, ועל כרחך שאברהם מל אותו גם מדין בן ולכך איצטריך קרא ד"אותו" דסד"א שנשים חייבות במילת הבן כיון שזה מצוה שיש בו כרת וכמש"כ התוס' במגילה.

האדון, שהרי העבד ל"ש בחיוב זה כיון שזה מצות עשה שהזמן גרמא וכנ"ל.

ושוב מעתה י"ל דלא מקרא ד"בנו" לפינן שאברהם מל את יצחק גם מדין אב אלא מייתורא ד"אותו" שממעט אשה, שאילו היה חייב למולו רק מדין אדון ל"ל קרא ד"אותו" לפטור אשה מחיוב מילת עבדים תיפול דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא.

הביאור השני

ועוד י"ל על דרך זו, על פי תירוצו של התורי"ד על קושית התוס' שאין חיוב האב מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שמצות מילתו הוא התעסקות בצרכי המילה ולא מעשה המילה עצמו, ומצות ההתעסקות היא בין ביום ובין בלילה.

ונראה דכל זה בחיוב האב למול את בנו, כיון שעיקר החיוב הוא על הערל עצמו אלא שהתורה חייבה את האב לקיים את החיוב של הבן וכתבאר, ולכך נראה שהחיוב הוא לא מעשה המילה אלא לדאוג לכך שיהא נימול ולהתעסק בכך בין ביום ובין בלילה, אולם חיוב מילת עבדים המעשה מילה עצמו הוא חיוב על

הביאור השלישי

ובעי"ז י"ל עוד, דהנה בבית הלוי ח"ב סי' מ"ז אות ד' כתב שיש גם מצוה לעשות מעשה מילה וגם מצוה להיות מהול, ומצות מעשה המילה נלמד מדכתיב "ימול לכם כל זכר", ומה שיש מצוה כל רגע במה שנימול הוא מקרא ד"והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם".

ונראה שבעבד המצוה היא רק מעשה המילה ואינו מצוה כל רגע במה שהוא מהול, שמה שיש מצוה במה שהוא מהול נלמד מקרא ד"והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם" וכמש"כ הבית הלוי, וזה לא נאמר בעבד, דחיוב מילת ישראל וחיוב מילת עבדים הוי ב' חיובים,

שאשה חייבת למול את עבדה, מהא דאמרינן ביבמות מח. בגיטין לח. ובקידושין עב: דמאי דכתיב "עבד איש" לגבי שעבד ערל מעכב את אדונו מלאכול בקרבן פסח וודאי לא אתי למיעוטי עבד אשה, ומוכח שגם אשה מעוכבת מלאכול קרבן פסח כל זמן שלא מלה את עבדה.

וכדי ליישב הדברים בצוותא עם מה שנתבאר בפנים נראה לומר, שהעיקוב מלאכול קרבן פסח מחמת שהעבד ערל אינו מחמת החיוב למולו, אלא משום עצם זה שיש לו עבד ערל שהוא קניינו זהו סיבה לעכבו מלאכול קרבן פסח, שהרי נראה בפשיטות שאשה אינה חייבת למול את עבדה כיון שזה מצות עשה שהזמן גרמא וכתבאר בפנים.

ועו"ל דמאי דפשיטא לן ד"עבד איש" לא אתי למיעוטי עבד אשה הוא אדרבה, שמשום שפשוט שאשה שעבדה ערל אינה מעוכבת מלאכול קרבן פסח כיון שאינה חייבת למולו מחמת שזה מצות עשה שהזמן גרמא, לכך וודאי לא אתי קרא להכי, אולם זהו ע"ד פלפולא בעלמא, וגם העירוני שברש"י שם להדיא נראה לא כך.

וכמבואר בדברי המלבי"ם בראשית פי"ז פ"ב דכתב וז"ל, ולא ישוה מילת העבדים אל מילת הבנים כי מה שהעבד המול ימול הוא רק מצד שהוא יליד בית ומקנת כספך הוא אינו נכנס בזה בברית כאיש הישראלי ומילתו הוא רק מצד שהוא קנין כמו שנצטוו בשבת "למען ינוח שורך וחמורך", אבל "והיתה בריתי בשרכם" זה יהיה לברית עולם בענין שמילת הבנים הוא מצד שהם נכנסים בברית ומילת העבדים הוא רק מצד הקנין שהם שלך.

והנה במהרי"ט תירץ קושית התוס' שחיוב מילה הוא להיות מהול וזה חיוב בין ביום ובין בלילה, ולהמבואר כל זה דווקא בחיוב מילת ישראל אבל בחיוב מילת עבדים אינו כן אלא המצוה היא רק מעשה המילה.

ומעתה שוב ארווח לן לומר שלא מתיבת "בנו" אנו יודעים שאברהם מל את יצחק גם מדין אב אלא מתיבת "אותו" שממעט אשה, דאילו היה חיובו של אברהם למול את יצחק רק מדין יליד בית ל"צ קרא כיון שזה מצות עשה שהזמן גרמא, שחיוב מילת יליד בית אינו להיות מהול אלא רק מעשה המילה.

סיום הענין איך על פי זה מתיישב הקושיה הנ"ל על דברי הר"ן

ובשנחזור לענינינו נראה שעל פי ג' תירוצים אלו מתיישבים דברי הר"ן, דאח"כ מקרא ד"בנו" הכתוב בין במילת יצחק ובין במילת ישמעאל אין ראיה שמל אותם גם מדין "בן" ולא רק

מדין עבד, וא"כ י"ל שמל את ישמעאל רק מדין יליד בית.

והראיה מהך קרא ד"וימל את אברהם את יצחק בנו" שאדם חייב למול את בנו ולא אמרינן שמל אותו מדין יליד בית משום שהיה קניינו של אביו וכמו שמוכרח לדברי הר"ן וכתבאר לעיל, כיון שאילו היה חייב למולו רק מדין יליד בית, ל"ל קרא ד"אותו" תיפול דהו"ל מצות עשה שהזמן גרמא וכפי שנתבאר כל זה.

בירור ביישובים הנ"ל

אכן יש לדון בכל זה, דהנה התוס' בג' מקומות הנ"ל תירצו על קושייתם דלמ"ד מצות מילה אפילו שלא בזמנה חיובו ביום ולא בלילה ל"ל קרא ד"אותו" שאשה אינה חייבת למול את בנה תיפול דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, דאח"כ הברייתא שלומדת מהפסוק שאשה פטורה למול את בנה סוברת כמ"ד שרק מצות מילה בזמנה חיובה ביום ולא בלילה, אבל מצות מילה שלא בזמנה חיובה בין ביום ובין בלילה.

ובפני יהושע בקידושין שם ובדבר אברהם ח"ב סי' א' אות ג' הקשו דאכתי תיקשי למ"ד שמצות מילה בין בזמנה בין שלא בזמנה היא ביום ולא בלילה, ל"ל קרא שאשה אינה חייבת למול את בנה הרי זה מצות עשה שהזמן גרמא.

ותירצו שמהפסוק עצמו לא קשה למ"ד זה, כיון שקודם מתן תורה לא

ל. וראה בסימן ג' משנ"ת עפ"י מה שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר.

א"כ מה הראיה מהך קרא ד"וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלוקים" שהאב חייב למול את בנו שמא מל אותו רק מדין עבד, שהרי להר"ן מוכרח שלאברהם היה דין בן נח גם אחר מילתו ובעכו"ם הבן הוא עבד כנעני של אביו ולכך וודאי מל את יצחק עכ"פ מדין עבד, דאל"כ מה הק' על רש"י שלחייב ששת בני קטורה לא צריכא קרא שהיה אברהם חייב למולם מדין יליד בית, הרי וודאי שחררה עכ"פ קודם שנשאה פעם נוספת, שהרי הקב"ה אסר עליו קודם המילה לבוא על שפחה, ועל כרחך שהגם ששחררה מ"מ היה אברהם חייב למולם מדין יליד בית, כיון שהיה לו דין בן נח גם אחר המילה ומל אותם מדינא דעכו"ם קניינו של אביו הוא, וצ"ע.

וצ"ל שאכן הר"ן חלק על התוס' וסבר שגם קודם מתן תורה גם היה לכלל שבמצוות שהזמן גרמא נשים פטורות והוא הדין עבדים, ושוב יש ליישב דברי הר"ן על דרך ג' תירוצים הנ"ל על קושיית התוס', ועו"ל שאפילו אם ליתא לדינא דזמן גרמא קודם מתן תורה מ"מ קרא הזהיר לדורות, וכמש"כ החזו"א שהובא לעיל דקרא ד"המול ימול" הכתוב בפרשת מילת אברהם ישמעאל וילידי ביתו לא נאמר לאותה שעה, כיון שלא היה שייך דין ערבות של ב"ד ומהך קרא ילפינן לחייב ב"ד, אלא דקרא הזהיר לדורות, וא"כ י"ל שכמו כן הכתוב הזהיר לדורות ד"אותו" ולא אשה, וכיון שהוא נאמר לזמן של אחר מתן תורה, ואחר מתן תורה נאמר הדין שאשה פטורה ממצוות עשה שהזמן גרמא, על כרחך שמל את יצחק גם מדין בן וכפי שנתבאר כל זה.

היה פטור של זמן גרמא, אלא כל הקושיה היא על הברייטא שהוצרכה למילף מקרא שאינה חייבת למול בנה, דלמ"ד שמצות מילה אפילו שלא בזמנה היא ביום ולא בלילה הרי זה מצוה שהזמן גרמא ולמה צריך לכך מקור מהפסוק, וע"ז תירצו התוס' שפיר דהך ברייתא אזלא למ"ד שמצות מילה שלא בזמנה היא בין ביום ובין בלילה.

ומעתה הרי שכל משנ"ת שהמקור שאברהם מל את יצחק גם מדין בן הוא מקרא ד"אותו" נפל בבירא, שהרי גם אם לפי כל ג' התירוצים הנ"ל על קושיית התוס' ל"ש יישובים אלו במצות האדון למול את עבדו, מ"מ הרי לא מעצם הכתוב "אותו" חזינן שבמילת אב את בנו אי"ז מצות עשה שהזמן גרמא, כיון שקודם מתן תורה לא היה כללא דמצות עשה שהזמן גרמא וכפי שהכריחו הפנ"י והדבר אברהם, אלא כל הקושיה היתה מהברייטא, ושוב א"כ אין להוכיח מקרא ד"אותו" שאברהם מל את יצחק לא רק מדין עבד אלא גם מדין בן.

והדרא הקושיה לדוכתה, שלפי הר"ן אם מהכתוב "בנו" שבמילת הבן ומילת העבד מוכח שמל אותם גם מדין בן א"כ מה טעם זרעו של ישמעאל נתמעט, הרי ישמעאל עצמו שכתוב במילתו בן וודאי נתרכה מקרא דנתרכו בני קטורה, ומה נשתנו זרעו של בני קטורה שחייב [שדעת הר"ן בזה כהרמב"ם ולא כרש"י וכנ"ל], מזרעו של ישמעאל וכמשה"ק השאג"א.

ואם נאמר שמהכתוב בנו לא ידעינן שמל אברהם את יצחק וישמעאל מדין בן,

ביאור נוסף שאברהם אבינו לא היה
חייב למול את יצחק מדין עבד גם
אם היה לו דין בן נח

אמנם בעיקר הקושיה שמא מל את יצחק
מדין עבד, ר"ל בזה הרב י.פ.ב.
שליט"א שכתוב במילת עבדים "אשר לא
מזרעך הוא" ויש לדייק מכך שמשמע
שאדם שהוא זרעו אין עליו חיוב למולו
מדין עבד, ומ"מ אפשר לומר שאברהם
מל את ישמעאל מדין עבד, גם אם נאמר
שיתייחס אחריו כדברי השאגת אריה, כיון
שיתכן שרק במילת עבדים שיש בו דין
יום השמיני אין חיוב למול מי שהוא
זרעו, דהפסוק הנ"ל כתוב לענין מילת
עבדים של שמונה ימים, [יש לחדד שאין
בזה נ"מ למעשה, אלא רק להגדיר מה
היה החיוב של אברהם למול את יצחק].

אולם זהו חידוש לדרוש מעצמינו כך
בפסוק, ובפשוטו הכוונה בתיבות
"אשר לא מזרעך הוא" דהיינו שאפילו
שהוא לא מזרעך ואינך חייב למולו מדין
בן, מ"מ חייב למולו מדין עבד.

קושיה נוספת של השאגת אריה על
דברי הרמב"ם שכל זרעם של בני
קטורה חייבים למול

והנה השאג"א בסימן מ"ט שם הקשה
עוד על דברי הרמב"ם שכל זרעו
של בני קטורה חייבים במילה, מה טעם
רק לשינויית בתרא בסוגיא דשמעתין,
שמילה לא נאמרה לבני נח הגם שנאמרה
לבן נח ונשנית בסיני כיון שנאמרה רק
לאברהם אבינו, וזרעו של ישמעאל ושל
עשו נתמעט, שואלת על כך הגמ' שגם
בני קטורה לא ליחייבו ויתמעטו מהאי
קרא.

דלשיטת הרמב"ם הרי גם לשינויית קמא
שנאמרה בסיני למישרי מילה
בשבת, היה לגמ' לשאול שבני קטורה לא
יתחייבו כיון שלא נאמרה לבני נח.

והוסיף השאג"א שבשלמא לדעת רש"י
שרק ששה בני קטורה היו
חייבים ניחא, כיון שהיו קודם שנשנית
בסיני, וקודם שנשנית בסיני גם בני נח היו
חייבים, אבל לרמב"ם שכל זרעם חייב,
הרי זרעם שאחר מתן תורה מן הדין הוא
שלא יהיו חייבים כיון שזה לא נחשב
שנשנית בסיני.

יישוב קושיה זו

ולבאו י"ל דממנ"פ, דלדברי רש"י
לשינויית קמא מה טעם זרעם
שעד מתן תורה אינם חייבים, ועל כרחך
צ"ל דאה"נ לרש"י לשינויית קמא גם
זרעם חייב עד מתן תורה לולא קרא ד"את
בריתי הפר", וא"כ אה"נ גם לרמב"ם
לשינויית קמא זרעם חייב רק עד מתן
תורה לולא קרא ד"את בריתי הפר", ומאי
דפרכינן לשינויית בתרא דבני קטורה
ליחייבו, צ"ל דקים ליה למקשן שלכל
הפחות ששה בני קטורה מלו, [שהרי
פרכינן מה טעם היו חייבים, אפילו
שהמקשן לא ידע שיש ריבויית לחייבם].

ובאם כן נמצינו כך, דלרמב"ם לשינויית
קמא הם מלו וגם זרעם מל עד
קודם מתן תורה לולא קרא ד"את בריתי
הפר", אבל לשינויית בתרא גם הם עצמם
לא היו חייבים לולא קרא ד"את בריתי
הפר", ומהך קרא ילפינן בין לשינויית
קמא בין לשינויית בתרא שכל זרעם חייב
למול ואין נ"מ בין הלשונות.

אבל לרש"י יש נ"מ בין ב' תירוצי הגמ',
דלשינוייה קמא לולא קרא גם זרעם
היה חייב למול עד שניתנה תורה, ועל
כרחך אתי קרא ד"את בריתי הפר"
שחייבים גם אחר מתן תורה, דלששה בני
קטורה אי"צ קרא כיון שהיו קודם מתן
תורה, ולשינוייה בתרא רק ששה בני
קטורה חייבים וילפינן כן מקרא ד"את
בריתי הפר", וצריך קרא כיון דלולא קרא
י"ל דיתמעטו מקרא ד"כי ביצחק".

—•—

סימן ג

בכל*



והק' שם התוס' דאם היה לו בת, א"כ למ"ד דבן נח אינו אסור באחותו מן האם למה לא השיאה ליצחק^א [ויובא תירוצי התוס' בסמוך].

ועל פי קושית התוס' יש לפרש הסמיכות, שכיון ש"וה' ברך את אברהם בכל" שפירושו לר"מ שלא היה לו בת א"כ היה לו לחפש אשה ליצחק כיון שלא היתה לו בת להשיאו לה, ולכך כתיב בתריה "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי" וצ"ב

ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהברכה היא שהיתה לו בת ועל פי הפירוש בתוס' שהיתה קטנה

עוד יש לפרש הסמיכות, דהנה התוס' תירצו שכיון שהיתה קטנה לא רצה להשיאה ליצחק, [ועוד תירצו שכיון שהיתה מהגר לא רצה להשיאה ליצחק]^ב.

ביאור סמיכות הפסוק "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל" לפסוק "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי" לפי הפירוש בפסוק "וה' ברך את אברהם בכל" שהברכה היא זה שלא היתה לו בת

כתוב בפסוק "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל" [בראשית פכ"ד פ"א], וכתיב בתריה "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי" [שם פ"ב], וצ"ב סמיכות הפסוקים, ועיין ברש"י ובשפתי חכמים כאן וע"ע ברשב"ם ברמב"ן ברבינו בחיי ובחזקוני.

ונראה לפרש דהנה בב"ב קמא. איתא "וה' ברך את אברהם בכל" ר"מ אומר שלא היה לו בת, ר"י אומר שהיתה לו בת ובכל שמה [וכע"ז בב"ב שם טז:],

* מהדורה שלישית עם כו"כ הוספות.

לא. ויש לציין בזה שבספר סגולת ישראל להרב ישראל כהן התימני בעמוד 145 מביא מדרש שמבואר שם שהשיאה לשם בן נח ונולד לה בן שנקרא אבנר בן נר, ומן הענין להוסיף בזה עוד שבמשך חכמה עה"פ "ולרבקה אח ושמו לבן וירץ לבן אל האיש החוצה" כתב שלבן היה סבור שאליעזר בא לקחתו עבור בכל, ועי"ש מה שביאר לפי"ז את המקראות שם.

לב. ועל עיקר קושית התוס' רצה ליישב הרב י.פ.ב. שליט"א, שקיום מצות פו"ר עיקר עניינו הוא שיעמיד ב' דורות, יעויין ביבמות דף ס"ב ע"ב שמבואר שם שאם נולד לו מבן או מבת גם בן וגם בת [והשני מת בלא בנים] לא קיים מצות פרו ורבו, ומבואר שמטרת קיום המצוה הוא בכך שיעמיד ב' דורות, וא"כ אילו היה משיא את בכל ליצחק, לא היה זה אלא המשך קיום של דור אחד, ואמנם וודאי בגדרי הדין קיים המצוה, דאטו מת קודם שנישאו בנו וביתו לא קיים המצוה, אבל שורש המצוה הוא שיעמיד ב' דורות, ואם ינשאו זה לזה יתבטל עיקר ענין המצוה, [וצריך להוסיף שזהו למ"ד שמקיימים מצות פרו ורבו בבן ובת או שגם למ"ד שמקיימים המצוה בב' בנים מ"מ לא קיים ע"י לידת ישמעאל, עיין להלן], וכן נמצא שכתב כן ליישב קושית התוס' בספר נתיבות לשבת לבעל ההפלאה בסימן א' סק"ו.

ביבמות דף צ"ח ע"א ד"ה נשא] בן נח
אסור אפילו באחותו מן האב].

וא"כ למ"ד שאחותו מן האם אסורה ומן
האב מותרת, יש לומר שאחר
שבפשוטו נראה יותר מסדר הכתובים
שהיתה משרה ולא מהגר, [שרק לעת
זקנותו נולדה, והגר כבר היתה מגורשת
שנים הרבה קודם, ונשאה שוב רק לאחר
מכן], א"כ לכך לא יכל להשיא את בכל
ליצחק, ולכך כתוב אח"כ שהיה צריך
לחפש לו אשה^{לג}.

ביאור הסמיכות לפי הפירוש
בפסוק שהברכה היא שהיתה לו בת
ועל פי הפירוש שכל הסיבה
שנולדה זה כדי להוכיח שיצחק הוא
בן של אברהם ולא בן של אבימלך

עוד אפשר לפרש, דהנה בשו"ת כתב סופר
יו"ד סי' קט"ו כתב שכל הסיבה
שבכל נולדה, זה כדי להוציא מלב בני
אדם שהיו אומרים שיצחק נולד מאבימלך,
ולכך התעברה ואח"כ ילדה בת כדי
שיאמינו למפרע שיצחק מאברהם הוא.

ויתבן לומר שלולא היו יודעים שיצחק
נולד מאברהם ולא מאבימלך, לא
היה אף אחד רוצה להשיא את בתו
ליצחק, שנולד מאיסור אשת איש, ואחר
שהוכח שיצחק נולד מאברהם ע"י לידת
בכל, א"כ יכל למצוא לו אשה כשרה,
ולכך בסמוך לכך שכתוב את פרשת
השידוך ליצחק, כתוב שנולדה לאברהם
אבינו בת.

ואפשר דכל זה מרומז בסמיכות דקרא,
ד"ואברהם זקן בא בימים" ורק
אז "וה' ברך את אברהם בכל", שלדעת
ר"י היינו שהיה לו בזקנותו בת ולכך
היתה קטנה, [וכן משמע בתוספתא
בקידושין פרק ה' שכתוב שם שבירך
הקב"ה את אברהם אבינו בזקנותו יותר
מנערותו], ולרבי יהודה היינו שבירכו
בבת, וזהו הטעם שלא השיאה ליצחק,
ולכך כתוב בסמוך ל"ויאמר אברהם אל
עבדו זקן ביתו", דהיינו שהיה צריך
לחפש לו אשה אחרת.

והגם שכבר קודם לידת יצחק כתוב על
אברהם אבינו שהיה זקן ובא בימים
וכדכתיב "אברהם ושרה זקנים באים
בימים", מ"מ הרי מבואר בבראשית רבה
פרשה מ"ח פסיקתא ט"ז שהקב"ה החזיר
את אברהם ושרה לימי נעורם, ועכשיו
נעשה שוב זקן.

ביאור הסמיכות לפי הפירוש
שהיתה לו בת ועל פי הפירוש
בתוס' שהיתה משרה ולמ"ד שבן נח
אסור באחותו מן האם

עוד אפשר לפרש, דהנה התוס' העמידו
קושייתם למ"ד שבן נח מותר
באחותו מן האם, ולתירוצם שהיתה
מהגר, צריך ליישוב זה גם למ"ד שבן נח
אסור באחותו מן האם, שאף למ"ד
שאחותו מן האם אסורה מ"מ אחותו מן
האב מותרת, [ורק לדעת ר"מ בירושלמי
יבמות פרק י"א הלכה ב' ובבראשית רבה
פרשה י"ח פסיקתא ה' [הובא בתוס']

לג. אמנם עיין בראש דוד שיובא בסמוך שנולדה בשעה זו מהגר, אלא שאכן כתב שכל זה רק לפי
המדרש שקטורה אינה הגר, שלדעה שקטורה זה הגר, הרי מפורש בתורה שנשאה רק לאחר מכן.

ויש להוסיף בזה, דהנה בגמ' בב"מ דף פ"ז ע"א שמובא שכך היו ליצני הדור אומרים, מבואר שם שמשום כך נהפך קלסתר פניו של יצחק והיה דומה לאברהם, ואז פתחו כולם ואמרו "אברהם הוליד את יצחק", אלא שאז מי שרצה ללכת לאברהם הלך ליצחק ומי שרצה ללכת ליצחק הלך לאברהם, לכך ביקש אאע"ה רחמים שיהיה לו זקנה, וזהו מה שכתוב "ואברהם זקן בא בימים".

שהיתה מהגר, שהגר היתה נשואה לו מיד אחר מיתת שרה, [שבמדרש תנחומא בפרשת חיי שרה איתא דקטורה אשה אחרת היתה ולא הגר]י, ולכך ממה שרק אחר מיתת שרה כתוב שהיתה לו בת על כרחך שהיתה מהגר, ובסמיכות לזה כתוב שחיפש לו אשה, מכיון שלא רצה אברהם אבינו להשיא לבכל מכיון שהיתה מהגר, [וע"ע להלן פירוש נוסף מדבריו].

ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק
שעשו לא מרד בחייו

והרב א.י. שליט"א רצה לבאר בסמיכות הפסוקים, על פי מה שמבואר בב"ב דף ט"ז שם שהברכה של אברהם אבינו היה שלא מרד עשו בחייו, שאברהם אבינו ידע ברוח קדשו שעתיד לצאת ממנו עשו, ולכך חשש להשיא אשה ליצחק, אלא שהוברר לו שלא ימרוד בחייו ולכך לא חשש לזה.

והנה לכאורה שוב עדין יכלו לרנן ולומר שאברהם שהיה זקן לא ילד את יצחק, אלא שאכן לכך בסמוך לענין מה שכתוב "ואברהם זקן בא בימים" וכבר לא היה דומה ליצחק, כתוב "וה' ברך את אברהם בכל" שהיה לאברהם ושרה בת, שע"י לידתה גם ראו שאברהם יכל להוליד, וזה מספיק ראייה, ולא היה צריך כ"כ גם את ההוכחה ע"י שיהיו אאע"ה ויצחק דומים זה לזה^{לד}.

*ביאור הסמיכות לפי הפירוש
בפסוק שהיתה לו בת ולכך השיא
קודם את יצחק ואח"כ נשא אשה
כיון שכבר קיים מצות פרו ורבו

עוד אפשר לפרש הסמיכות, דהנה בבראשית רבה פרשה ס' פסיקתא ט"ז איתא, אמר רבי יודן לימדך תורה

ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק
שהיתה לו בת ועל פי הפירוש
בתוס' שהיתה מהגר

וראיתי בראש דוד בפרשת חיי שרה לבעל החיד"א שביאר סמיכות הכתובים על פי הפירוש השני בתוס'

לד. אמנם בפשוטו גם אחר שנעשה זקן היה דומה לאברהם אבינו ולא יכלו לרנן.

לה. ועל פי זה מיושב הערת הרב שלמה זלמן כהן שליט"א, שפשוטו של מקרא "וה' ברך את אברהם בכל" משמע שהיה לו ברכה בכל, והרי איתא ביבמות סב:, כל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה בלא שמחה, ובמערכא אמרי עור ששרוי גם בלא תורה בלא חומה, אמנם לדברי הראש דוד אכן היה לו אשה בשעה זו.

* ד' הפירושים דלהלן בביאור סמיכות הכתובים, תלויים בכמה וכמה פרטי דינים מתי מקיימים מצות פרו ורבו, וכן תלוי בצדדים וצידי צדדים מה היה גידרם של אברהם אבינו ישמעאל ובכל, שעל פי

שאם יהיה לאדם בנים גדולים יהיה משיאם מתחילה ואח"כ הוא נושא לו אשה, ממי אתה למד מאברהם, בתחילה "ויביאה יצחק האהלה שרה אמו" ואח"כ "ויוסף אברהם ויקח אשה", [ובב"ק דף צ"ב ע"ב נראה שלא היה סבור כלל לישא אשה, ורק אחר שיצחק נשא אשה היה בדעתו לישא אשה, עיי"ש].

והנה כל זה לכאורה נהג אאע"ה רק משום שכבר קיים מצות פרו ורבו [וכפי שיובא הצדדים להלן האם קיים מצוה זו]^ל, ולכך היה עדיף שיצחק ישא אשה קודם שהוא עצמו ישא אשה משום דרך ארץ, אבל אילו אאע"ה לא קיים עדין מצות פרו ורבו היה עליו לישא אשה קודם שנושא אשה לבנו וכדאיתא בתוספתא בבכורות פרק ו' הלכה ג' דהוא ובנו הוא קודם לבנו, וקודם מתן תורה בני נח היו מצווים בפרו ורבו, ועוד שהרי קיים את כל התורה כולה, [והבראשית רבה כנראה נקט שלא קיים את המצוה, או מפני שלא היה לו בת או משום שאין מקיימים רק בבן ובת, עיין להלן].

ואמנם גם אם נאמר שכל הדין המבואר בתוספתא זה רק כשיש אפשרות לאחד מהם לישא אשה, וכגון שיש כסף רק לאחד לישא אשה, אבל אם יש אפשרות לשניהם יכול להקדים את בנו, [ושמא אף יש ענין להקדים משום הדרך ארץ שהוזכר במדרש].

מ"מ יתכן שאאע"ה שהיה זקן, לכך אילו לא קיים מצות פרו ורבו היה ממהר לישא אשה מיד אחר מיתת שרה, שמא לא יוכל עוד לקיים את המצוה, [ובאמת שבספורנו בפרק כ"ה פסוק ב' כתב שבני קטורה לא היו בניו אלא קטורה גידלה אותם, ומה שכתוב "ותלד לו" היינו שכיון שגידלם נחשב כאילו ילד אותם, עיין מגילה דף י"ג ע"א^ל], אלא שמכיון שכבר קיים את המצוה המתין עד שימצא זיווג ליצחק ורק אח"כ נשא אשה.

והנה למ"ד ש"וה' ברך את אברהם בכל" היינו שהיתה לו בת, א"כ קיים אברהם אבינו מצות פרו ורבו, [וכמ"ד שמצות פו"ר בבן ובת, עיין להלן], ולכך השיא ליצחק אשה קודם שהוא עצמו נשא אשה, וזהו מה שכתוב לאחר מכן "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ירך תחת ירכי"ל^ל.

פרטי דיני מצות פרו ורבו וגדרי כל הללו, יתכן שקיים את המצוה אחר לידת ישמעאל או רק אחר לידת יצחק או רק אחר לידת בכל או שגם אחר לידת בכל לא קיים, ולכל פירוש ופירוש בפני עצמו יש לדון האם ומתי קיים אאע"ה מצות פרו ורבו, ואחר ד' הפירושים יובא הענין בהרחבה.

לו. שקיים כל התורה כולה, ולפי השיטות שב"נ מצווה בפו"ר עכ"פ קודם מתן תורה, עיין בהערה להלן, א"כ גם היה מצווה בזה.

לו. ובחידושי הגר"ז ע"ה שם תמה מאוד על דבריו, שהרי מבו' בסנהדרין נט: שבני קטורה חייבים במילה וזהו מחמת שהם בני אברהם שנצטווה על המילה, הרי מפורש שהיו בניו, וצ"ע.

לח. ולאחר כן מצאתי בתפארת יהונתן ובאמרי בינה פרשת חיי שרה שביארו על דרך דרוש את ההוכחה שלאברהם אבינו היה בת, שכיון שלישא אשה הוא ובנו אם האב לא קיים מצות פו"ר האב קודם לבנו, ואם האב קיים מצות פו"ר הבן קודם לאב, [האמרי בינה הביא שכן פסק בספר חסידים והתפארת

בנים, הדא הוא דכתיב "ויוסף אברהם ויקח אשה ושמה קטורה".

ומבואר דסבר הבראשית רבה שקיים מצות פרו ורבו, שאילו לא קיים מצות פרו ורבו, א"כ מה הראיה מאברהם אבינו שגם אם יש לו בנים יש לו להעמיד עוד בנים, שמא נשא את קטורה משום שעדין לא קיים מצות פרו ורבו, ולמשנ"ת הבראשית רבה קאי לשיטתיה.

ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהברכה היא שישמעאל עשה תשובה ולכך כבר קיים מצות פו"ר

עוד אפשר לפרש הסמיכות, דהנה ישמעאל עשה תשובה בסוף ימיו, ונרמז הדבר בכתוב "וה' ברך את אברהם בכל" כדאיתא בב"ב שם.

ולפי"ז למ"ד שמקיימים מצות פרו ורבו בב' בנים [עיין להלן], א"כ אזי אאע"ה קיים מצות פו"ר כיון שהיה לו את יצחק וישמעאל, אלא שכתבו הפוסקים שבבן מומר אין מקיימים מצות פו"ר, עיין בזה בספר איש וביתו עמ' ק"כ שהביא שיטות אלו, וישמעאל היה רשע, אלא שמ"מ הרי ישמעאל עשה תשובה בחייו, וא"כ שוב התברר שאאע"ה אכן קיים על ידו מצות פרו ורבו.

ולפי"ז מבואר סמיכות הכתובים, שאחר ש"וה' ברך את אברהם בכל" דהיינו שעשה ישמעאל תשובה בחייו לט נמצא שקיים מצות פו"ר, ולכך השיא

[**ובמאמר** מוסגר, הנה בדרך פלפול היה מקום לדון שעל פי המבואר ביבמות סב: שכשיש לאדם רק בן ונכדה [מבן זה] או בת ונכד [מבת זו] קיים מצות פרו ורבו, [דמוקמינן ברייתא דבני בנים הרי הן כבנים לגבי להשלים, עיי"ש], א"כ הוא ובנו לישא בנו קודם אפילו שהאב לא קיים מצות פו"ר, כיון שכשהאב יקיים הבן לא יקיים, ואילו כשהבן יקיים גם האב יקיים, משום שאחר שיש כבר לבן בן ובת הרי הזקן מקיים במה שיש לו בן ובת הבן.

אולם יש לדחות דלמסקנא מבואר שם דכה"ג לא מקיים מצות פו"ר, דבהמשך שם אמרינן שאפילו אם נולד לו מבן או מבת גם בן וגם בת [והשני מת בלא בנים] לא קיים מצות פרו ורבו, וא"כ ק"ו שאם יש לו בן ויש לבן רק בת, או שיש לו בת ויש לבת רק בן שאינו מקיים את המצוה.

אמנם היה אפשר לדחות דהא אמרינן שם דהדין כך הוא למאי דבעינן לדחוקי ההיא ברייתא לר"ה, ונדחו דבריו מברייאת אחרת, עיין שם היטב, אולם עיל"ע דמ"מ בתוספתא הנזכר מבואר להדיא שהאב קודם, וע"כ דלא קיי"ל דכה"ג קיים מצות פרו ורבו.

והנה בבראשית רבה פרשה ס"א פסיקתא ג' איתא, אם היו לך בנים בנערותך קח לך אשה בזקנותך והעמיד בנים, וממי אתה למד מאברהם שהיו לו בנים בנערותו ולקח אשה בזקנותו והעמיד

יהונתן כ"כ מסברא דיליה], א"כ אזי ממילא ממה שאאע"ה השיא קודם את יצחק ואח"כ הוא נשא אשה מוכח שקיים מצות פו"ר, וממילא מוכח שהיתה לו בת.

לט. וגם אם נאמר שלא עשה כן בשעה זו, מ"מ ידע שלעתיד יעשה תשובה, שידע את כל העתיד כדיבואר בסמוך.

קודם את בנו ואח"כ הוא עצמו נשא אשה.

ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהברכה היא שאצטגנינות היתה בלבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימים לפתחו

עוד אפשר לפרש מה שהוסמך פסוק זה להמשך הפרשה, וזה על פי מה שביאר הרב י.פ.ב. שליט"א שגם אם אאע"ה לא קיים מצות פרו ורבו, מ"מ

הקדים להשיא את יצחק קודם שהוא עצמו נשא אשה, משום שהוא ידע שלא עתיד לקיים מצות פרו ורבו, [או לפי הספורנו שבני קטורה לא היו בניו, או שגם אם היו בניו מ"מ אין מקיימים בלא בת ולמ"ד שלא היה לו בת, או שמקיימים רק בב' בנים וב' בנות ולא היה לו ב' בנות, ועיין להלן], ואי"ז נחשב 'תורה לא בשמים היא', מכיון שזה לא שההלכה נאמרה בשמים, אלא ההלכה כתובה בתורה, רק שמתוך הידיעה השמימית מורה הלכה, ע"כ תו"ד, ועיין הערה^ה.

מ. אמנם בענין זה האם אומרים 'תורה לא בשמים היא' על גילוי משמים על דבר מציאותי, שמתוך ידיעת מציאות זו דנים הנהגה הלכתית, מצינו בזה לכאורה סתירה.

דמחד גיסא, בגמ' בר"ה דף כ"א ע"א מובא שרבא היה מתענה תענית יוה"כ ב' ימים מספק, ובגמ' בתענית דף כ"א ע"ב איתא דאיתי ליה שלמא ממתכתא דרקיעא כל מעלי יומא דכיפורי, ולכאורה א"כ למה התענה ב' ימים הרי ידע משמים מתי יוה"כ [ועמדו בזה], אלא וודאי צ"ל דתורה לא בשמים זה אפילו לענין גילוי מציאותי, [ודוחק לומר שא"ל בשעה זו בלא שייכות לערב יוה"כ, ושאיין הכרח שזה היה דווקא בעיוה"כ על פי האמת, אלא הגמ' מספרת שהיה כן בעיוה"כ על פי היהוה"כ שאנו נוהגים, ואכן אליבא דרבא היה זה או יום אחד או ב' ימים לפני יוה"כ].

ומאידך גיסא בגמ' ביומא דף ע"ה ע"א איתא, כשם שהנביא היה מגיד להם לישראל מה שבחורים ומה שבסדקים כך המן מגיד להם לישראל מה שבחורים ומה שבסדקים, כיצד שנים שבאו לפני משה לדין זה אומר עבדי גנבת וזה אומר אתה מכרתו לי, אמר להם משה לבוקר משפט, למחר אם נמצא עומרו בבית רבו ראשון בידוע שזה גנבו, אם נמצא עומרו בבית רבו שני בידוע שזה מכרו לו, וכן איש ואשה שבאו לפני משה לדין זה אומר היא סרחה עלי והיא אומרת הוא סרח עלי, אמר להם משה לבוקר משפט, למחר אם נמצא עומרה בבית בעלה בידוע שהיא סרחה עליו, נמצא עומרה בבית אביה בידוע שהוא סרח עליה, וכבר הקשו הרי תורה לא בשמים היא, ולכאורה ע"כ צריך לומר שגילוי מציאותי לא בכלל 'תורה לא בשמים היא', [ונהתעוררתי לכל זה בזכות הרב יעקב ישראל יונגרמן שליט"א], אולם העירני הרב א.י. שליט"א שאפשר לפרש שמה שנמצא העומר לא היה סימן לפסק הדין אלא צורה לאיים על הבעלי דינים.

ובעיקר המבואר שאאע"ה עשה חשבון על פי ידיעת העתיד, העיר הרב הנ"ל שגם אם נאמר שיש חיסרון של 'תורה לא בשמים היא', יש מקום לחלק בין קודם מתן תורה ללאחר מתן תורה, שעד מתן תורה היתה התורה אצל המלאכים, אבל אחר מתן תורה זה אצל עם ישראל, ופסוק זה נאמר אחר מתן תורה, ולכך אברהם אבינו נהג על פי מה שהראו לו משמיא, ועוד היה נראה לומר שע"י ראייה בכוכבים אינו בכלל במה ש'תורה לא בשמים היא'.

והרב י.פ.ב. שליט"א ר"ל שקודם מתן תורה שלא היה על אאע"ה חיוב יכל לעשות חשבונות, אבל אחר מת"ת שמחוייבים אי אפשר לעשות חשבונות.

אולם יל"ע לשיטות שבן נח מצווה במצות פרו ורבו, ועכ"פ קודם מתן תורה, עיין בסנהדרין נ"ט

והנה מה שראה את העתיד נראה שאינו ובכלל זה פעמים אומר לו הקב"ה את מחמת שהיה נביא, שנביא אינו יודע כל העתיד, רק שהקב"ה מדבר עימו לו כח להסתכל באצטגנינות שלו, וכפי

ע"ב ובמפרשים שם ועיין בתוס' בחגיגה ב: ד"ה לא ובמהרש"א שם וע"ע במל"מ פ"י מהלכות עבדים ה"ז, אמנם יתכן עפ"י דרכו שגם א"נ שב"נ אינו מצווה בפרו ורבו, יש לחלק בין חיוב של ב"נ שעיקר חיובי המצוות שלו הינם על פי השכל, שבזה ניתן לעשות חשבונות, לבין חיוב בתורת ישראל שזה בתורת חוקה שבזה יש צד לומר ד'תורה לא בשמים היא'.

[ומה שאין ציווי זה של פרו ורבו אחר מת"ת כשאר ז' מצוות של בני נח, יש לפרש שעד מתן תורה שלא היה הבדלה בין ישראל לעמים היה זה חיוב על פי השכל לעסוק ביישובו של עולם, אולם אחר מת"ת שטפילים לעם הנבחר, כבר לא מוטל עליהם חיוב זה כישראל], ואפילו אם אאע"ה בא לקיים מצות פרו ורבו גם מחמת שקיים כל התורה כישראל, מ"מ הרי כלפי זה יש לומר בפשיטות שכיון שאינו מחוייב יכל לעשות חשבונות.

והנה יש לדון האם קודם מתן תורה היה חיוב על ב"נ להשיא אשה לבנו, והצד לומר שכן זהו משום שעיקר חיוב זה הוא מחמת לתא דפו"ר של האב, שעיקר שורש המצוה אינו להוליד בנים ותו לא, אלא להמשיך את הדורות.

ובדרך אפשר נראה שזה נרמז במקור החיוב להשיא לבנו אשה, שבקידושין דף ל' ע"ב ילפינן כן מדכתיב "קחו נשים והולידו בנים ובנות וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים ותלדנה בנים ובנות ורבו שם ואל תמעטו", דהיינו שעל ידי "וקחו לבניכם נשים ואת בנותיכם תנו לאנשים", אזי "ותלדנה בנים ובנות", ובכך תקיימו אתם "ורבו שם", דהיינו מצות פרו ורבו.

והוסיף בזה הרב א.י. שליט"א שמבואר בקידושין שם שחייב להשיא את בתו, ולכאורה כל מה שמצונו חיובים של האב לבנו, זהו חיובים שמוטל על הבן עצמו, והטילו על האב שיקיים את חיוב הבן וכגון למולו לפדותו וללמדו תורה, אבל למה שיהא חיוב על האב להשיא את בתו, הרי אשה אינה מצווה בפרו ורבו.

ומאידך גיסא כתב הר"ן שם בדף י"ב ע"ב מדפי הרי"ף, שאשה פטורה להשיא אשה לבנה כיון שהיא לא מחוייבת במצות פרו ורבו, ולכאורה מה ההכרח ממה שהיא עצמה אינה חייבת שגם אינה חייבת להשיא את בנה, הרי האיש מחוייב להשיא את בתו הגם שהבת עצמה אינה מחוייבת במצות פרו ורבו.

וע"כ שאין הדבר תלוי כלל בגדרי החיוב של הבן והבת, ושצריך לדאוג לחיובם כדין מילה פדיון הבן ות"ת, אלא תלוי בגדרי החיוב של ההורה, ולכך מחד גיסא האיש חייב להשיא אפילו את בתו, ומאידך גיסא האשה אינה חייבת להשיא אפילו את בנה, [אמנם העיר שמשון הר"ן משמע שדומה למצות פדיון הבן ות"ת, שהפטור שלה בחיוב ללמד בנה ולפדותה נלמד ממה שהיא עצמה פטורה, ויל"ע].

והנה אם נאמר כצד שאין לב"נ חיוב להשיא אשה לבנו, לכאורה יל"ע טפי מה טעם אאע"ה עשה חשבונות, הרי על מצות פו"ר נתחייב, ולהשיא אשה לבנו לא נתחייב, אולם כאמור ניתן לומר שהחיוב לקיים מצות פו"ר שהיה על פי השכל שייך לעשות חשבונות.

ואמנם בכל הענין זה של 'תורה לא בשמים היא' לכאורה לפו"ר אין בזה נידון, ופשוט דכה"ג ליתא לכללא ד'תורה לא בשמים היא', וכל מה דאמרינן כן זהו רק שמשמים אומרים נגד דבר שכתוב בתורה, שהרי הלכה כב"ה על פי בת קול, ורק לפי צד א' בגמ' בעירובין דף ו' ע"ב לדעת רבי יהושע אין הלכה כב"ה מכח הבת קול, ומה שלא סמכו על מה שהראו משמים שהלכה כר"א במעשה דתנור של עכנאי (ב"מ נט:), ביארו התוס' בעירובין שם שזה היה נגד הדין הכתוב בתורה של 'אחרי רבים להטות'.

אל עבדו זקן ביתו, ורק אח"כ "ויוסף אברהם ויקח אשה"מא.

ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק
ש"זקן" היינו כפשוטו

עוד אפשר לפרש הסמיכות, על פי דברי הבראשית רבה פרשה נ"ט פסיקתא א' ש"זקן" היינו כפשוטו שנעשה זקן, [ולא כפירוש הגמ' ביומא דף כ"ח ע"ב ש"זקן" היינו שהיה זקן שקנה חכמה, עיי"ש וע"ע בריטב"א שם], ומכיון שהיה זקן יתכן שלא יכל יותר לקיים מצות פו"ר, [ולפי הספורנו שבני קטורה לא היו בניו], ולכך גם אם נאמר שלא קיים מצות פו"ר הקדים להשיא את יצחק משום דרך ארץ.

ולפי"ז מבואר בעוד אופן סמיכות הפסוקים, דמכיון ש"ואברהם זקן בא בימים" לכך השיא אשה ליצחק קודם שהוא נשא אשה משום ענין הדרך ארץ הנ"ל, שאילו יכל לקיים היה הדין שהוא קודם לבנו, [ואחרי שכתוב שאברהם היה זקן כותבת התורה גם ש"וה' ברך את אברהם בכל", והיינו שהיה לו ברכה לכל מר ומר כדאית ליה].

ומ"מ גם אם לא היה יכול להוליד נשא את קטורה, משום שיש ענין בנישואין גם בלא שיכול להוליד ממנה

המבואר בגמ' בשבת דף קנ"ו ע"א שאע"ה ראה באצטגנינות שלו שאין לו כח להוליד, שנולד בזמן שהכוכב צדק היה במערב ואמר לו הקב"ה שיעבירונו למזרח ואז היה לו הכח להוליד, ויתכן שאחר שיצחק נולד חזר להיות במזלו שאינו יכול להוליד, ואף בני קטורה אינם בניו אלא רק קטורה גידלה אותם וכמש"כ הספורנו שהוזכר לעיל.

[ומה שמבואר שם שאין מזל לישראל, אין הכונה שאין להם כלל מזל, אלא שע"י תפילה יכולים לשנותו וכמש"כ שם רש"י [וכע"ז כתבו התוס' שרק ע"י זכות גדול משתנה], וא"כ י"ל שכל מה שהשתנה אצל אאע"ה זה היה רק עד לידת יצחק].

והנה בכ"ב שם דף ט"ז ע"ב מובא דעה, שהפירוש בתיבה "בכל" זה שאצטגנינות היתה בליבו של אברהם אבינו שכל מלכי מזרח ומערב משכימים לפתחו, ויתכן שכל הכח שהיה לו לראות באצטגנינות שלו היה מכך.

ובה"ב ניחא לפרש סמיכות הכתובים, שמכיון ש"וה' ברך את אברהם בכל" והיינו שהיה לו את הכח לדעת את העתיד, ובכלל זה כנראה שגם ידע שלא יקיים מצות פרו ורבו, אזי "ויאמר אברהם

מא. והעיר גיסי הרב שלמה מונק שליט"א שכמה מן הראשונים פירשו דלא כרש"י ותוס' בשבת שם, אלא שאין כלל מזל לישראל, ועוד ציין לדברי הבראשית רבה פרק מ"ד פסיקתא י"ב שמבואר שם שאמר לו הקב"ה שהוא מעל הכוכבים, ונראה שלא היה כלל תלוי במזלות.

אמנם הוסיף שמדברי המדרש שהביא רש"י בפט"ו פ"ה שא"ל הקב"ה אברם אין מוליד אבל אברהם מוליד, שרי אינו יולדת אבל שרה יולדת, יתכן שאין הכרח משם שלא היה לו כלל מזל לא ללדת אחר נקרא אברהם, שמ"מ אפשר לפרש שאחר שנקרא אברהם יכל להוליד רק את יצחק [או גם עוד בנים אם נאמר דלא כדברי הספורנו הנ"ל], אבל לא עוד בת, אמנם נראה שבפשוטו שגם מדברי מדרש זה חזינן שהיה יכול להוליד עוד בנים ובנות אחרי לידת יצחק.

ילדים, שכל אדם שאין לו אשה שרוי בלא שמחה בלא ברכה בלא טובה בלא שמחה כדאיתא ביבמות דף ס"ב ע"ב^{מב}.

הדינים של קיום מצות פרו ורבו וגידרם של אברהם אבינו ישמעאל ובכל ושעפי"ז יתברר האם ומתי קיים אאע"ה מצות פרו ורבו

הנה כפי שהוזכר בהערה לעיל, כל ד' הפירושים האחרונים בביאור סמיכות הכתובים, תלויים בכמה וכמה פרטי דינים מתי מקיימים מצות פרו ורבו, ותלוי מה היה גידרם של אברהם אבינו ישמעאל ובכל.

שעל פי מה שיבואר, ישנו כמה צדדים, או שקיים את המצוה אחר לידת ישמעאל או רק אחר לידת יצחק או רק אחר לידת בכל או שגם אחר לידת בכל לא קיים.

דהנה בענין בכמה בנים מקיימים מצות פרו ורבו, עיין בסוגיא ביבמות דף ס"א ודף ס"ב ובראשונים ובאחרונים שם, ותמצית הדברים ממה שנוגע לעניינינו הוא כך, שלדעת התנא של המשנה שם לפי ב"ש מקיימים בב' בנים ולפי ב"ה בבן ובת, ובזה נשנו ג' דעות בראשונים, י"א שלב"ש מקיימים בב' בנים ולא בבן ובת ולב"ה בבן ובת ולא בב' בנים, י"א שלב"ש מקיימים או בב' בנים או בבן ובת ולב"ה רק בבן ובת, וי"א שלב"ש

מקיימים רק בב' בנים ולב"ה או בבן ובת או בב' בנים.

ועוד מובא שם ב' ברייתות נוספות בשם רבי נתן, לדעת ברייתא אחת לב"ש מקיימים בב' בנים וב' בנות ולב"ה בבן ובת, ולדעת הברייתא השניה לב"ש מקיימים בב' בנים ולב"ה בבן או בבת.

עוד מובא שם מחלוקת אמוראים האם מקיימים מצות פרו ורבו באופן שהיו לו בנים ונתגייר, וכן נחלקו שם אמוראים האם מקיימים מצות פרו ורבו באופן שהיו לו בנים ומתו, וכן עוד מה שקשור למובא לעיל זה שבבן שנעשה מומר אין מקיימים על ידו מצות פרו ורבו.

והנה לענין אאע"ה, ידוע הדעות השונות האם היה לו דין ישראל או דין בן נח, ולצד שהיה לו דין ישראל, ממתי היה, האם בשעה שהכיר בבוראו או בשעה שכרת עימו הקב"ה ברית או בשעה שמל, ולדעות שנעשה ישראל יש שכתבו שהיה לו דין גר ממש שנחשב כקטן שנולד, [עיין בזה בדעת זקנים בפרק כ"ה פסוק ה' שכתב שהיה לו דין כקטן שנולד].

והנה יש שאומרים שבכל נולדה משרה קודם שאברהם אבינו לקח לאשה את הגר, [עיין בזה בדברי השואל בתשובת הרשב"א חלק ג' סימן ש"מ שהביא כן מהמדרש, דאיתא שם "הנה נא עצרני ה' מלדת", אין עצירה בלא התחלה

מב. אולם מה שאסור מדינא להיות שרוי בלא אשה כמבואר שם בדף ס"א ע"ב, יתכן שלא היה שייך אצל אאע"ה, שבדברי הרמב"ם בפט"ו מאישות הט"ז מבואר שהחיוב הוא כדי שלא יבוא לידי הרהור, ובאאע"ה לא שלט היצה"ר [ב"ב יז.], ואין חיוב באופן שאין חשש של הרהור, וכנראה מדברי הרמב"ם שם ה"ג שכתב שמי שחשקה נפשו בתורה תמיד ושגה בה כבן עזאי ולא נשא אשה אינו חיוב לישא אשה, ורק אם מ"מ היה יצרו מתגבר עליו חייב.

ובת היתה לו לאברהם ובכל שמה, ופסוק זה נאמר קודם שלקח אברהם אבינו את הגר לאשה, ואמנם עיי"ש ברשב"א שהוכיח מהמבואר ביבמות דף ס"ד ע"ב ששרה אילונית היתה, שבשעה זו עדין לא ילדה].

וי"א שנולדה עם יצחק [עיי' בתפארת יהונתן בבראשית פכ"ד פ"ד שכתב שבכל היתה תאומתו של יצחק ונרמז מדכתיב "וימל אברהם את יצחק בנו", וכל מקום שנאמר "את" מורה על כך שנולדו תאומים, וכפי שמבואר במדרש לגבי השבטים שכתוב לגביהם "את" ובא לרבות שנולדה תאומה עם כל אחד מהשבטים^{מג}], וצד שלישי הוא מה שמבואר בתירוצ' הראשון של התוס' בב"ב הנזכר לעיל שנולדה סמוך למיתת שרה.

והנה יש שאומרים שבכל מתה בחיי אאע"ה קודם שהשיא אשה

ליצחק, [עיי' בזה בספר שיר מעון להגאון ר' שמעון סופר זצ"ל נכדו של החת"ס הנספח לספר תורת משה של סבו, שכתב שבכל מתה בחייו עוד קודם מיתת שרה, ונרמז בכתוב "ולבכתה", דהאזת כ' הוי זעירא והוי כאילו כתיב 'ולבחה', וזה רמז על בתו בכל שמתה קודם ששרה מתה, וכל זמן ששרה היתה חיה היה מתנחם בשרה, ומשמתה שרה היה בוכה גם על בכל.

ובעיי"ז כתב במהרי"ל דיסקין בתחילת פרשת חיי שרה, אלא שהמהרי"ל דיסקין כתב שבשעת מיתת שרה מתה בכל, וכעיי"ז כתב גם בספר תוספות השלם אות כ"ו, וכן במגלה עמוקות בפרשה גם כ"כ בשם מדרש, וכן בשו"ת בנין שלמה [בתחילת הספר] הביא מדרש כזה, ואמנם ציין שהוא מדרש נעלם].

אכן בתוס' בב"ב הנ"ל נראה שלא מתה עכ"פ עד ג' שנים אחר שמתה שרה,

מג. ועיי"ש עוד שהוסיף, שבפסוק זה ש"וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלקים", לכאורה מיותר לכתוב שהיה בן שמונה ימים, שהרי ודאי היה אאע"ה מחוייב למולו ביום השמיני כפי שציווהו הקב"ה בפרשת וירא.

אמנם על פי הנ"ל הפירוש הוא, שהיה מקום לומר שימולו אותו ביום ט"ו ללידתו, כיון שבגמ' בנדה לא: איתא מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים, ופירש"י שלא יהיו הכל שמחים שאוכלים ושותים בסעודה ואביו ואמו עצבים שאסורים בתשמיש.

והרי כיון שנולדה איתו בכל, וא"כ שרה היתה טמאה י"ד ימים, היה ניתן לומר שימולו אותו ביום ט"ו, וזהו דאשמעינן קרא שאברהם מל אותו בן שמונת ימים כאשר צוה אותו אלקים, ע"כ תו"ד.

וצ"ב דבכמה וכמה מקומות כתוב "את" בלידה ולא מצינו שהיו שם תאומים, ועוד שלמה כתוב כן במילה ולא בלידה, ועל דרך דרש צ"ל שנרמז בעיקר במילה, שזה הוי גילוי שמה שכתוב שם "שמונה ימים" הוי רבנותא, דלא תימא שהיה לאאע"ה למולו ביום ט"ו כי שרה היתה טמאה י"ד יום, אלא מ"מ צריך היה למולו ביום ח'.

ובנותן טעם כאן לציין מה שניתן לפרש טעמו של מ"ד שכשהאם אינה טמאה לידה נימול ליום אחד [עיי' שבת דף קל"ה ע"א], שכיון שהטעם שציוותה התורה למול בגיל שמונה ימים בשביל שלא יהו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים שאסורים בתשמיש, לכך אם אין אמו טמאה לידה נימול ליום אחד, והגם שגם ביוצא דופן פעמים שיש דם לידה, מ"מ אין זה פסיקא, ורק באופן שטמאה טומאת לידה מצד עצם הלידה זה פסיקא שיכולה להיטהר לכה"פ רק אחר ז' ימים.

שהרי הקשו שהיה לאברהם אבינו להשיא אותה ליצחק, [אולם להלן יבואר שיתכן שדברי התוס' אינו סותר לדבריהם].

על פי כל הנ"ל יבואר האם אברהם אבינו קיים מצות פרו ורבו אחרי לידת ישמעאל או רק אחרי לידת יצחק או רק אחרי לידת בכל או שגם אחרי לידת בכל לא קיים

ואחר שהובא פרטי דיני מצות פרו ורבו וענין גדריהם של כל הנ"ל, נבוא בס"ד לחשב האם קיים אאע"ה מצות פרו ורבו, וגם את"ל שקיים באיזה זמן קיים, דהנה אם היה לאאע"ה דין כקטן שנולד, והגירות היתה אחר שישמעאל נולד, א"כ למ"ד שהיו לו בנים ונתגייר אין מקיימים מצות פרו ורבו, אז אפילו למ"ד שמקיימים מצות פרו ורבו בב' בנים, והיה לו את יצחק^מ ואת ישמעאל, מ"מ אברהם אבינו לא קיים מצות פרו ורבו, כיון שבלידת ישמעאל לא היה קיום מצוה כיון שנתגייר אחר לידתו, [וכן מבואר להדיא בדעת זקנים הנזכר לעיל, שמחמת שאאע"ה נתגייר לא היה ישמעאל מיוחס אחריו]^מ.

ובן למ"ד שהיו לו בנים ונתגייר אינו מקיים, א"כ אם בכל נולדה קודם שנשא את הגר והגירות היתה אח"כ, אז אפילו למ"ד שמקיימים מצות פרו ורבו בבן ובת, הן אם נולדה משרה והן אם נולדה מהגר והגר עדין לא השתחררה, א"כ לא קיים מצות פרו ורבו על ידה.

ואם מתה בחייו, ולמ"ד שהיו לו בנים ומתו אין מקיימים מצות פרו ורבו, א"כ אפילו למ"ד שמקיימים בבן ובת, ואפילו אם נולדה אחר הגירות או שלא היה לגירות דין כקטן שנולד או למ"ד שהיו לו בנים ונתגייר מקיימים מצות פרו ורבו^מ, מכל מקום לא קיים המצוה בלידתה.

ואם ישמעאל היה בשעה זו מומר, ולשיטות הנ"ל שבבן מומר אין מקיימים מצות פרו ורבו, א"כ אפילו למ"ד שמקיימים בב' בנים, ואפילו אם נולד אחר הגירות או שלא היה לגירות דין כקטן שנולד או למ"ד שהיו לו בנים ונתגייר מקיימים מצות

מד. והגם שיצחק היה עקור כדאיתא ביבמות דף ס"ד ע"א, ואין מקיימים המצוה ע"י לידת בן שאינו יכול להוליד דאיתא ביבמות שם דף ס"ב ע"ב, מכל מקום הרי ממנ"פ אם לא ידע שהוא עקור א"כ היה סבור שקיים המצוה, ואם ידע שהוא עקור מסתמא גם ידע שעתיד לילד, [עיין לעיל אם ידע את כל העתיד], וא"כ גם אם בשעה זו לא קיים מצות פו"ר ע"י לידת יצחק, ומשום מה שאח"כ יהיה נס זה דבר שיתחדש רק אח"כ, מ"מ ידע שעד סוף ימיו יוכל לקיים על ידו את המצוה.

מה. ואמנם למ"ד שהיו לו בנים ונתגייר קיים מצות פרו ורבו, א"כ קיים ע"י לידת ישמעאל, והגם שהרמב"ם בפט"ו מהלכות אישות ה"ו כתב שכל זה דווקא אם גם בניו נתגיירו, מ"מ אכן גם ישמעאל נתגייר וכמבואר בדעת זקנים שהובא בפנים.

מו. וכך היא דעת רבי יוחנן ביבמות שם שאם היו לו בנים ומתו אין מקיימים מצות פרו ורבו, ואם היו לו בנים ונתגייר מקיימים את המצוה.

פרו ורבו, מכל מקום לא קיים המצוה בלידתו.

[רק] שיתכן שבשעה זו כבר עשה תשובה, וזהו הביאור שהובא לעיל בסמיכות הכתובים לפי הפירוש שהכרכה היא שעשה תשובה בחייו, רק שאינו מוכרח שהיה כבר אז, שהרי גם לחלק מהביאורים הנוספים ב"וה' ברך את אברהם בכל" לא נעשה עכשיו ממש, אלא או דברים שנעשו קודם וכגון שיצחק נולד, כפירש"י עה"פ כאן ש"בכל" בגימטריא בן, או שנעשו אח"כ וכגון מה שלא מרד עשו בחייו, כדאיתא בב"ב דף ט"ז ע"ב שם לחד מ"ד בפירוש התיבה "בכל"מ].

ואמנם כל הצדדים האלו זה רק אם לא מקיימים מצות פרו ורבו אלא בב' בנים או בכך ובת, אבל אם מקיימים

רק בב' בנים וב' ובנות, א"כ בכל אופן אברהם אבינו לא קיים מצות פרו ורבו, ואם מקיימים בכך או בבת, א"כ בכל אופן אברהם אבינו קיים מצות פרו ורבו.

והנה היה מקום לומר עוד בענין האם קיים אאע"ה מצות פרו ורבו, שזה תלוי בעוד דבר, דהנה במנחת חינוך מצוה א' אות י' כתב שבבנים משפחה אין מקיימים מצות פרו ורבו כיון שאין מתייחסים אחריו, והנה יש שאומרים שאאע"ה שחרר את הגר כשנשאה בפעם הראשונה [כ"ה במהרש"א ביבמות דף ק' ע"ב], ויש שאומרים שרק כששילחה גירשה [כן כתב הערוך לנר שם, ועיי"ש שהוכיח כן מהפסוק "ויאמר הגר שפחת שרי אי מזה באת ואנה תלכי ותאמר מפני שרי גבירתי אנוכי בורחת"מח].

מז. והעיר הרב צ. שליט"א שיתכן ששייך כאן הענין שלא מרד עשו בחייו, דבב"ב שם איתא שלושה הטעמים הקדוש ברוך הוא בעולם הזה מעין העולם הבא, ואחד מהם אברהם דכתיב ביה "בכל", וא"כ כאן הגיע אאע"ה לשלימות שלו, וי"ל שבכלל זה הינו מה שראוי היה שעשו לא ימרו בחייו, [וכן עפ"י יתכן שגם מה שישמעאל עשה תשובה, [שהובא לעיל שגם זה נרמז כאן בפסוק], אולי אכן זה היה לאחר מכן, ובכל זאת זה נרמז כאן].

מח. ויל"ע דבב"ק צ"ב ע"ב למדו ממקרא זה שאם אדם קורא לחבירו חמור יודה לדבריו ולא יענה לו, שגם המלאך קרא להגר "שפחת שרי" והיא ענתה לו "מפני שרי גבירתי אנוכי בורחת", וצ"ע דבריו.

ועוד בענין האם הגר השתחררה אחר הנישואין ואם ישמעאל היה עבד, מו"ר הגרי"פ שליט"א הוכיח מדברי רש"י שישמעאל לא היה עבד, דהנה רש"י עה"פ "ושני נערי עימו" כתב שהם ישמעאל ואליעזר, ודלא כריטב"א בקידושין דף ס"ח ע"ב שפירש שאחד היה אליעזר והשני היה עכו"ם, והנה הגמ' שם בע"א וביבמות דף ס"ב ע"א דורשת ממה שכתוב לגביהם "שבו לכם פה עם החמור" שלעבדים אין חייס, ופירש רש"י ביבמות שהראיה היא מאליעזר, ומכך שרש"י לא נקט שגם ישמעאל הגם שלדעתו השני היה ישמעאל ולא עכו"ם מעלמא, מוכח שרש"י נקט שישמעאל לא היה עבד.

וציין בזה עוד לדברי היפה תואר על המדרש רבה בראשית פרק נ"ו פסיקתא ב' שכתב שבפרקי דר"א מבואר שהגר לא השתחררה, והוסיף היפה תואר שבבראשית רבה שם בהמשך משמע ששחררה קודם שנשאה, והביא עוד מכמה וכמה אחרונים שחלקם כתבו שישמעאל היה עבד וחלקם כתבו שלא היה עבד.

והנה אם הגר השתחררה רק אחר שאברהם אבינו שילחה, א"כ ישמעאל היה עבד, ואם לאאע"ה היה אז דין ישראל^ט, א"כ ישמעאל יתייחס אחר הגר ולא אחר אברהם אבינו, ואזי אפילו אם בבי' בנים מקיימים מצות פרו ורבו, ואפילו אם לא היה למילת אברהם דין כקטן שנולד, או שאדם שהיו לו בנים ונתגייר מקיים מצות פרו ורבו, מ"מ אברהם אבינו לא קיים מצות פרו ורבו ע"י לידת ישמעאל, שוולד שאין מתייחס אחריו אין מקיימים על ידו מצות פרו ורבו, וישראל הבא על שפחה אין הוולד מתייחס אחריו.

והנה אם הגר השתחררה רק אחר שאברהם אבינו שילחה, א"כ ישמעאל היה עבד, ואם לאאע"ה היה אז דין ישראל^ט, א"כ ישמעאל יתייחס אחר הגר ולא אחר אברהם אבינו, ואזי אפילו אם בבי' בנים מקיימים מצות פרו ורבו, ואפילו אם לא היה למילת אברהם דין כקטן שנולד, או שאדם שהיו לו בנים ונתגייר מקיים מצות פרו ורבו, מ"מ אברהם אבינו לא קיים מצות פרו ורבו ע"י לידת ישמעאל, שוולד שאין מתייחס אחריו אין מקיימים על ידו מצות פרו ורבו, וישראל הבא על שפחה אין הוולד מתייחס אחריו.

והנה אם נאמר שאברהם אבינו היה לו דין ישראל בשעת לידת ישמעאל ובכל, והגר השתחררה רק אחר ששילחה אאע"ה, א"כ לא קיים מצות פרו ורבו על ידי ישמעאל ובכל, ואם כך מה הועיל לאאע"ה שנשא את הגר מחמת שלא קיים מצות פו"ר, הרי אם לא שיחררה לא יכל לקיים כך מצוה זו, וע"כ או ששחרר את הגר או שהיה לו בעת לידתם דין בן נח, או שמקיימים מצות פרו ורבו ע"י בן עבד^י.

והיה לכאורה מקום להוסיף עוד, שלפי הצד שהגר השתחררה רק אחר שאאע"ה שילחה, ולתירוצ' התוס' שבכל היתה מהגר, אזי אף על ידה לא קיים מצות פרו ורבו.

אמנם אי משום הכי אאע"ה לא קיים מצות פרו ורבו, לכאורה אינו נכון, דהנה ביבמות סד. מבואר שאדם

מט. ואם לא שיחרר את הגר, אז מסתמא בשעה שנעשה ישראל הטבילה לשם שפחות, אלא שבאמת ממנ"פ אפילו אם לא הטבילה, לא היה הילדים ממנה מיוחסים אחריו, וכדין ישראל הבא על עכו"ם.

ג. ומה שכתוב בתורה כמה וכמה פעמים שישמעאל הוא בן של אברהם, ביאר גיסי הרב שלמה מונק שליט"א, שזהו ניחא לפירוש אחד בגמ' ביבמות דף ס"ב ע"א, דמבואר שם שבין עכו"ם מתייחס אחר אביו דכתיב "בלאדן בן בלאדן", ושואלת הגמ' שעבד אין לו חיים ומ"מ כתוב את אביו, וכדכתיב "ולציבא חמישה עשר בנים", ומשנינן דעכו"ם כתוב את שמו ואת שם אביו אבל עבד לא כתוב את שם שניהם, ועוד משני דעכו"ם כתוב את אביו ואת אביו וכדכתיב "וישלחם המלך אסא אל בן הדד בן טבריון בן חזיון", ובעבד לא כתוב גם את אביו אביו, ולפי התירוצ' השני ניחא שבשום מקום לא כתוב שישמעאל הוא בן של אברהם בן תרח.

נא. והנה הובא לעיל דברי הבראשית רבה שמוכח משם שאברהם אבינו קיים מצות פרו ורבו, א', ממה שמבואר שם במדרש שבדווקא אברהם אבינו השיא אשה ליצחק קודם שהוא עצמו נשא אשה, ואילו לא קיים היה מ"מ נושא אשה קודם, מכיון שבאופן שאדם לא קיים מצות פרו ורבו הוא קודם לבנו, וב', מדברי המדרש שם שממה שאאע"ה נשא את קטורה יש ללמוד שגם אם אדם קיים מצות פרו

אולם העיר גיסי הרב שלמה מונק שליט"א, דהנה אברהם לקח את הגר אחר ששרה אמרה לו "הנה נא עצרני ה' מלדת בא נא אל שפחתי אולי איבנה ממנה", ופירש רש"י שם שאולי יולד לי בנים בזכות שאכניס את צרתי

לביתי, ועיי"ש בספורנו, וא"כ גם אם ע"י הגר לא יכל לקיים מצות פרו ורבו היה לאאע"ה ושרה טעם לקחת את הגר, שזה היה בשביל שיהיה לו וולד משרה ולא בשביל שיהיה לו וולד מהגר.

❖ ב ❖

מהלך בדרך פלפול בביאור דברי השיר מעון והמהרי"ל דיסקין שבכל מתה בחיי אברהם אבינו

שאי אפשר להיאמר שאברהם אבינו יענש בעונש כזה גדול כשלא מפורש בקראי, וכיון שאינו מפורש לא שייך לומר דבר זה, ע"כ תו"ד.

ובעיקר מש"כ השיר מעון והמהרי"ל דיסקין הנ"ל שבכל מתה קודם ששרה מתה, יל"ע דהרי למ"ד שהיה לאברהם אבינו בת ילפינן כן מקרא ד"ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל", וזה כתוב אחרי שמתה שרה, ועוד שאינו תואם עם דברי התוס' שמבואר בדבריו להדיא שלא מתה לכה"פ עד אחר מיתת שרה, ולכך הק' שהיה לו להשיאה ליצחק.

ואפשר לומר דהשיר מעון והמהרי"ל דיסקין כ"כ למ"ד שלא היה לו בת, דלא היתה לו בת פירושו שמתה, ולכך כתיב "וה' ברך את אברהם בכל" בסמוך ל"ואברהם זקן בא בימים" כלומר שרק אחר שהיה זקן ה' ברך אותו שאין לו בת.

ועוד הקשה האגרות משה או"ח ח"ד סי' מ' אות ו' [שהשואל שם הביא דברי המהרי"ל דיסקין הנ"ל], שלכאור' הוא דבר

ואה"נ למ"ד שהיה לו בת הרי מפורש שגם בזקנותו אחר מיתת שרה היה לו בת, ולהך מ"ד הק' התוס' שהיה לו להשיאה ליצחק, וא"כ לכך לא הוזכר בקרא שאברהם אבינו נענש, שהרי מבו'

ורבו יש לו לישא אשה כדי להעמיד עוד בנים.

והנה יתכן שהמדרש סבר שקיום מצות פרו ורבו זה עכ"פ ע"י לידת בת אחת מלבד לידת בן, ונקט המדרש שהיתה לו בת, או שלא היה לו בת רק שסבר שקיום מצות פרו ורבו זה אפילו בב' בנים.

וגיסי הרב שלמה מונק שליט"א רצה להוכיח בדעת הבראשית רבה כצד השני, דהנה רש"י בבראשית פ"ד פכ"ג הביא מהבראשית רבה שעדה וצילה פרשו מנשותיהן אחרי שקיימו פריה ורביה, וזה היה אחר שעדה ילדה ב' בנים וצילה ילדה בן ובת.

ונראה מכך שדעת הבראשית רבה שמקיימים מצות פרו ורבו או בכך ובת או בב' בנים, שאין נראה שנחלקו עדה וצילה האם מקיימים מצות פרו ורבו בכך ובת או בב' בנים, [ואמנם כ"ז רק לפלפולא בעלמא, שהרי במדרש זה ישנו דעות של כמה תנאים].

והוסיף הרב שמואל ברגמן שליט"א שהגם שלהלכה נשים אינן חייבות בפרו ורבו, מ"מ יתכן שבבני נח [שהיו מצווים בזה קודם מת"ת] גם נשים היו חייבות בפרו ורבו, ועוד טען גיסי הרב שלמה מונק שליט"א שרצו לקיים הגם שלא היו חייבים.

בקרא שזה היה לאברהם אבינו ברכה ולא קללה.

הטעם שהיה ברכה לאברהם אבינו
שלא היתה לו בת מפני שלא היה
לו למי להשיאה

והטעם שאכן זה היה ברכה, מבואר
ברמב"ן עה"פ כאן ובחידושי
אגדות למהר"ל מפראג ב"ב טז, שמכיון
שלא היה לו למי להשיאה, שכולם היו
עובדי ע"ז, והיתה ח"ו נישאת לעובד ע"ז,
לכך היה עדיף שלא יהיה לו בת, ולכאור'
זהו גם טעם למתבאר שמה שמתה בחייו
זה היה ברכה.

הטעם שאילו היה לאברהם אבינו
בת לא היה יכול להשיאה לאחד
מאלו שגייר משום שידע שלעתיד
הם יחזרו לסורם וכן מטעם זה לא
רצה להשיא אשה ליצחק לאחת
מאילו ששרה גיירה

ולכאורה הגם שלכאורה אם היה לו בת
היה אברהם אבינו יכול
להשיאה לאחד מאלו שגייר, דהן אמנם
חזרו לסורם כדאיתא בפרקי דר"א פכ"ט,
אבל הרי מ"מ בשעה זו עדין לא חזרו
בהם, כפי שנראה בדברי רש"י בהמשך
עה"פ ה' אלוקי השמים אשר לקחני
מבית אבי", שכתב שם רש"י, שלא אמר
"ואלוקי הארץ", אבל למעלה בפסוק ג'
הזכיר "אלוקי הארץ" וכדכתיב "ואשביעך
בה' אלוקי השמים ואלוקי הארץ", שאמר
לו עכשיו הוא אלוקי השמים ואלוקי
הארץ שהרגלתיו בפי הבריות, אבל
כשלקחני מבית אבי היה אלוקי השמים
ולא אלוקי הארץ, שלא היו באי עולם
מכירים בו, ושמו לא היה רגיל בארץ,
ומבואר שבשעה זו עדין היו צדיקים,

צריך לפרש שמכל מקום הטעם שלא היה
יכול להשיאה לאחד מאלו, כיון שידע את
העתיד שכולם יחזרו לסורם [עייין
בסמוך].

ולכאורה זהו הטעם שגם ליצחק לא רצה
להשיאו לאחת מהנשים ששרה
גיירה, כיון שידע את העתיד שהן יחזרו
לסורן.

עוד בביאור סמיכות הכתובים לפי
הפירוש בפסוק שהברכה היא
שאצטגנינות היתה בלבו של אברהם
אבינו שכל מלכי מזרח ומערב
משכימים לפתחו בשילוב עם מה
שנתבאר

ובחכי נחא לפרש עוד סמיכות
הכתובים, דהנה הוזכר לעיל
שמה שידע את כל העתיד לא היתה
מחמת שהיה נביא, שנביא אינו יודע
את כל העתיד, רק שהקב"ה מדבר
עימו ובכלל זה פעמים אומר לו
הקב"ה את העתיד, אלא ידע את
העתיד כיון שהיה לו כח להסתכל
באצטגנינות שלו כדאיתא בשבת דף
קנ"ו, ועוד נתבאר לעיל שיתכן שכל
הכח לראות את העתיד היתה מחמת
שאצטגנינות היתה בליבו של אברהם
אבינו שכל מלכי מזרח ומערב
משכימים לפתחו כדאיתא בב"ב דף
ט"ז שם, ומבואר שם שזה מה
שכתוב "וה' ברך את אברהם בכל",
והיינו שהיה לו ברכה שהיה לו דבר
זה.

ומעתה יש לפרש הסמיכות שאחר
ש"וה' ברך את אברהם
בכל" שידע את העתיד ובכלל זה
שהגרים יחזרו לסורם, לכך "אשביעך

בה' אלוקי השמים ואלוקי הארץ אשר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני אשר אנוכי יושב בקרבן", והיינו שלא תיקח ליצחק אשה אפילו מאלו שהתגיירו.

ר"מ שסובר שהיה לו ברכה שלא היתה לו בת הולך לשיטתו דס"ל שבן נח אסור באחותו אפילו מן האב

ולפי דברי הרמב"ן והמהר"ל מפראג הנ"ל שהברכה היא שלא היה לו למי להשיא אותה, יש לפלפל, שרבי מאיר שסובר שהברכה היתה שלא היתה לו בת, הולך לשיטתו שסובר שבן נח אסור באחותו אפילו מן האב כמבואר בירושלמי ביבמות פרק י"א הלכה ב' ובבראשית רבה פרשה י"ח פסיקתא ה', [הובא בתוס' ביבמות דף צ"ח ע"א ד"ה נשא], כיון שלא היה לו בכלל למי להשיאה, שליצחק לא היה יכול להשיאה אפילו אם היתה מהגר והיתה רק אחותו מן האב, מכיון שלדעתו בן נח אסור אפילו באחותו מן האב.

ויתכן שהמ"ד שסובר שבן נח מותר באחותו אפילו מן האם, נוקט כדעה שלא היה לו בת, והמ"ד שסובר שבן נח מותר באחותו מן האב ולא מן האם, נוקט או כדעה שלא היה לו בת, או שגם אם היתה לו בת היא היתה משרה, והמ"ד שסובר שהיה לו בת נוקט או כדעה שבן נח אסור באחותו מן האם ולא מן האב והיתה משרה, או כדעה שבן נח אסור באחותו אפילו מן האב והיתה או משרה או מהגר.

ר"מ שסובר שהברכה שלא היתה לו בת לשיטתו דס"ל דחיישין למיעוט ור"י שסובר שהברכה שהיתה לו בת לשיטתו דס"ל דלא חיישין למיעוט

והרב שלמה זלמן כהן שליט"א ביאר בעוד אופן שרבי מאיר לשיטתו, שלכאורה יש לומר שאילו היתה לו בת, ישנו ספק אם ישאנה אדם רשע או צדיק, ואפילו אם ישאנה אדם רשע, שמא תחזירנו למוטב, [כמו שהיתה תביעה על יעקב אבינו שהחביא את דינה מפני עשו, כיון שיכול להיות שהיתה מחזרת אותו למוטב], אלא שר"מ לשיטתו דחייש למיעוטא, ויש להוסיף על פי דרכו שרבי יהודה דס"ל שהברכה היא שהיתה לו בת, לשיטתו דלא חייש למיעוטא, דחכמים פליגי על ר"מ ולא חיישי למיעוטא כדאיתא בקידושין דף פ' ע"א, וחכמים דר"מ היינו ר"י כמבואר ברש"י בכריתות דף ז' ע"ב ד"ה וחכמים ובתוס' בכתובות דף ל"ו ע"א ד"ה ואם.

טעם נוסף שהיה ברכה לאברהם אבינו שלא היתה לו בת דבת לאביה מטמונת שוא

ביפה תואר בבראשית רבה פנ"ט פ"ז כתב טעם נוסף לכך שהיה ברכה לאברהם אבינו שלא היה לו בת, על פי מה דאיתא בסנהדרין ק:, בת לאביה מטמונת שוא, מפחדה לא יישן בלילה, בקטנותה שמא תפתה, בנערותה שמא תזנה, בגרה שמא לא תינשא, נישא שמא לא יהיו לה בנים, הזקינה שמא תעשה כשפים.

וכתב שם היפה תואר שהגם שאילו לא היה לאברהם אבינו בת לא קיים בפועל מצות פרו ורבו, מ"מ הוי ברכה כיון שמי שעוסק במצות פו"ר ולא נולד לו בנים קיים מצות פו"ר, דאונס רחמניה פטריה, והקב"ה מצרף מחשבה טובה למעשה, וגם לפי דבריו ניחא מה שנזכר לעיל שהיה לאברהם אבינו ברכה שמתה בחייו.

סמוכין לכך שהיה ברכה לאברהם אבינו שבכל מתה בחייו

וסייעתא לעיקר מה שנתבאר שלמ"ד שלא היתה לו בת היינו שמתה ולא שלא היתה בכלל, הוא מהתוספתא הנ"ל בקידושין, דבתוספתא שם כתוב שאתה מוצא באברהם אבינו שבירכו המקום בזקנותו יותר מנערותו, שנאמר "ואברהם זקן בא בימים וה' ברך את אברהם בכל" ר' מאיר אומר שלא היתה לו בת ר' שמעון אומר משם ר' יהודה שהיתה לו בת וכו', ומשמע שרק לזקנותו נתברך שלא היה לו בת והיינו שהיה לו ומתה.

והוסיף בזה הרב י.פ.ב. שליט"א, שלכאורה הרי כיון שבפשוטו נולדה בשנותיו האחרונות וכמבואר עד כה נודלא כדברי השואל בתשובת הרשב"א, וכפי שדחה הרשב"א את דבריו, א"כ בנערותו גם היה לו ברכה שלא היתה לו עדין בת, אלא הביאור הוא שהרי הברכה היא שלא היה לו למי להשיאה וכנ"ל מדברי הרמב"ן, ולכך לא היה לו ברכה בנערותו כיון שחשש שתיוולד לו בת ולא יהיה לו למי להשיאה, אבל לעת זקנותו שכבר נולדה ומתה ולא יכל להוליד עוד נואף בני

קטורה לא היו בניו וכדברי הסופרנו הנ"ל, היה לו ברכה שלא יהיה לו עוד לעולם בת.

דברי הכתב סופר שרבי יהודה ורבי מאיר לא נחלקו במציאות האם היה לאברהם אבינו בת

ושו"ר בשו"ת כתב סופר יו"ד סי' קט"ו, [לעיל הובא חלק מדבריו], שכתב שאין מחלוקת בין ר"מ לר"י האם היה לאברהם אבינו בת או לא, שאלו ואלו דברי אלוקים חיים.

דל"מ אין לו בת הפירוש הוא שהיו אומרים מאבימלך נתעברה שרה וילדה את יצחק, וכדי להוציא מלב בני אדם שלא האמינו כי מאברהם ילדה שרה, כי כך היו סבורים כיון ששניהם היו זקנים, לכך התעברה אח"כ וילדה בת כדי שיאמינו למפרע שיצחק מאברהם הוא.

וזהו דכתיב "וה' ברך את אברהם בכל", שקראו אותה בכל שזהו בגימטריא בן וכמש"כ רש"י עה"פ על פי התנחומא, ואח"כ מתה הבת.

וזה ס"ל למ"ד שלא היה לו בת, דהיינו בת של קיימא, כי לא נצרכה מעיקרא אלא לאמת כי יצחק בנו של אברהם הוא, וביצחק יקרא לו זרע.

וגם למ"ד שהיתה לו בת מתה בחיי אברהם אבינו, ור"י ור"מ לא פליגי, דהיתה לו בת הפירוש הוא שנולדה לו בת, ולא היתה לו בת פירושו שלא היתה בת קיימא.

וחזו"נ שאביו של בעל השיר מעון ביאר שלא היתה לו בת היינו שלא נתקיימה, וזהו ברכה כיון שכל מה

שנולדה הוא כדי להוציא מלב בני אדם שיצחק נולד מאבימלך, וממילא אין לה סיבה להיות בת קיימא.

דברי החתם סופר שלא נחלקו במציאות

וע"ע בתורת משה פר' חיי שרה שכתב כעין דברי בנו, שלא נחלקו ר"י ור"מ במציאות, דלכו"ע היתה לו בת מהגר ולא היה לו משרה שלא יצטרך זרע שרה להינשא לכנעני.

ולר"י שאמר שהברכה היתה שהיה לאברהם אבינו בת סבר שאברהם שחרר את הגר כשנשאה, וא"כ בכל אינה שפחה, והוי ברכה שהיה לו בת שאפי' ברית לא חסריה רחמנא.

ולר"מ שאמר שהברכה היתה שלא היה לו בת סבר שאברהם לא שחרר את הגר, וא"כ בכל היתה שפחה, ועבד הוי ארור, ואין לתלות הברכה בארור, [ועי' לעיל שהובא דברי המהרש"א והערך לנר שנחלקו בזה האם אברהם אבינו שחרר את הגר כשנשאה].

אם בכל נולדה קודם שאברהם אבינו נישא להגר מה טעם היה צריך לשאת את הגר נולד לו בת משרה

הובא לעיל דברי הרשב"א בתשובה שהוכיח לשואל שבכל לא נולדה קודם שאברהם אבינו לקח את הגר, ולכאור' הרשב"א לשיטתיה יכל

עוד להוכיח לשואל שדבריו אינם נכונים.

דהנה הובא לעיל דברי הגמ' ביבמות סד. שאדם שהיה נשוי עשר שנים ולא נולדו לו ילדים עליו לגרש את אשתו או לישא אחרת עמה, ואמרינן שם שאע"פ שאין ראייה לדבר זכר לדבר, דכתיב "מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען", שאחר שישב אברהם אבינו עשר שנים בארץ ישראל ולא נולדו לו ילדים משרה לקח את הגר.

וברשב"א ביבמות שם כתב שיש אומרים שאם אחר עשר שנים יש לו מהאשה אפי' ולד אחד אינו צריך להוציאה או לקחת אחרת עמה, וי"א שדווקא אם ילדה לו זכר ונקבה, [והצדדים בזה הוא, שלדעה הראשונה כיון שילדה לו תלינן שתלד לו עוד, ולדעה השניה אילו ילדה לו רק ולד אחד אפשר שאינו ראוי לקיים על ידה מצות פרו ורבו], וסיים הרשב"א והראשון נראה לי עיקר, [ועיי"ש ברמב"ן ובריטב"א שגם הביאו בזה ב' השיטות, ונקטו שהשיטה הראשונה עיקר].

ומעתה אי נימא שבכל נולדה קודם שאברהם נשא את הגר, א"כ מה טעם נשא את הגר כדי לקיים מצות פרו ורבו כמבוי' ביבמות שם, הרי נולד לו וולד משרה, ודעת הרשב"א דכה"ג אי"צ להוציא או לישא אחרת עמה, וע"כ שבכל עדין לא נולדה.



קושיה שאם אברהם אבינו לא רצה
להשיא את יצחק לבכל כיון שהיתה
קטנה מה טעם השיא אותו לרבקה
הרי היא היתה יותר קטנה מבכל

ובעיקר מה שתירצו התוס' דהיתה קטנה
יל"ע טובא, דהרי בבראשית רבה
פרשה נ"ז פסיקתא ג' איתא כששב
אברהם מהר המוריה היה מהרהר ואומר
אילו היה בני שחוט כבר היה הולך בלא
בנים, היה לי להשיאו אשה מבנות ענר
אשכול וממרא, בשרו הקב"ה שנולדה
רבקה בת זוגו.

ומבואר בבראשית רבה שרבקה נולדה
אחר העקידה, ושרה מתה
בשעת העקידה כדאיתא בתנחומא פכ"ג
ובבראשית רבה פרשה נ"ח פסיקתא ה',
והתוס' השתא קאי שבכל נולדה משרה,
וא"כ רבקה היתה קטנה מבכל ומ"מ
יצחק נשאה.

יישוב מו"ר הגאון הר"ר משה גפן
זצוק"ל על הקושיה

ושמעתי שבשמחת האירוסין לבתו של
מו"ר הגאון הר"ר משה גפן
זצוק"ל עם נכדו של מרן שר התורה
הגאון הגדול הר"ר חיים קנייבסקי
שליט"א, בנו של הגאון רבי שלמה
קנייבסקי שליט"א שהיה בגיל צעיר כדרך
נישואי כל יוצאי חלציו של מרן שליט"א,
עמד ודרש בשבת החתן, והביא את
הקושיה הנ"ל, ותירץ שיש קטנה שהיא
אמנם קטנה בגיל אבל היא גדולה בדעת,
שאצל רבקה ראו מעשים נפלאים של
חסד וגם נסים שנעשו לה, והיתה נחשבת
גדולה על אף גילה הקטן, ולענין בכל לא
מצינו.

וי"ש להוסיף שכתוב על רבקה בשעה זו
”והנערה”, ומכך דייקה הגמ'
ביבמות דף ס"א ע"ב שהיתה גדולה,
וציינו שם התוס' דלא כמבואר במדרשים
אחרים שהיתה בת שלוש, שלפי
המדרשים האלו צריך לפרש שמ"מ כתוב
עליה ”נערה” כיון שהיתה גדולה בדעת
וכדברי מו"ר הגרמ"ג זצ"ל.

עוד יישובים של האחרונים ומשא
ומתן בדבריהם

עוד תירוצן נפלא כתב על זה בספר טעם
מן [מצורף לספר עמק הלכה פר' חיי
שרה], שהטעם שלא רצה להשיא את
יצחק לבכל מחמת שהיתה קטנה, הוא
משום הדין שאסור לאדם שיקדש את בתו
כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני
אני רוצה כמבוי בקדושין מא. ושם פא.:

ודין זה נאמר על אב ולא על אם ואח,
כיון שכל הטעם שאסור שמא לא
תרצה בבעלה, אבל קדושי אם ואח אין
איסור כיון שלכשתגדל יכולה למאן,
ובשעת נישואי רבקה בתואל כבר מת
והשיאו אותה לבן ואמה, [ולכאוי קצת
צ"ב שהרי אליעזר רצה להשיאה ליצחק
קודם שבתואל מת].

והוסיף הרב א.י. שליט"א על דרך
הנבחרת לעיל בביאור הראשון,
שמבואר בבית שמואל סימן ל"ז שהדין
של עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה
זה לאו דווקא עד שתהא גדולה ממש,
אלא אפילו שיש לה כבר דעת לומר כן,
ואצל רבקה מפורש בפסוקים שהיתה
רוצה.

ובעין עיקר הפירוש הנ"ל, של כתב בעיון יעקב בב"ב דף קמ"א שם שדין זה שלא יקדש קטנה מוטל רק על האב, אבל אם בתואל הסכים להשיא את בתו כשהיא קטנה אי"ז חובתו של אברהם אבינו למנוע את זה.

ודבריו צ"ע, שהרי כיון שאסור לבתואל להשיא את בתו הקטנה, איך אברהם אבינו יצחק ואליעזר הכשילוהו, הרי זה לפני עוור, והעירני הרב י.ש. שליט"א שלא שייך בזה לפני עור כי אין איסור לב"נ להשיא את בתו הקטנה, אולם טען על כך הרב שמואל ברגמן שליט"א שמכל מקום כיון שזו הנהגה שכלית כן מן הראוי שבתואל ינהג כך אפילו שהוא בן נח.

ועוד העיר הרב א.י. שליט"א שאם היה לאבות דין בן נח וא"כ גדר האישות שלהם היה כמו של בן נח, אזי ממילא לכאורה ליתא לגביהם לדין שאסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה, שהרי מבואר ברמב"ם בפ"ט מהלכות מלכים ה"ח, שבגירושין של בן נח אין הדבר תלוי בו לבד אלא כל זמן שירצה הוא או היא לפרוש זה מזה פורשים, ומכיון שגם היא יכולה לפרוש ממנו, א"כ דמי למיאון מדרבנן דליתא לדין הנ"ל.

ועל עיקר הקושיה הנ"ל מובא על כך באחרונים עוד תירוץ, שכיון שאחר העקידה נתבשר אברהם אבינו שרבקה היא בת זוגו של יצחק וודאי לא היה משיאה לבכל, אלא שקושיית

התוס' למה לא השיא אותו לבכל קודם העקידה, וע"ז תירצו שפיר שהיתה קטנה, אבל רבקה אפילו שהיתה קטנה כיון שהיא בת זוגו לא איכפת לן שהיא קטנה.

ולכאור' עדין צ"ב שהגם שרבקה בת זוגו, מ"מ כיון שלא רצה להשיא ליצחק אחר שהיא קטנה, מה טעם לא המתין שרבקה תגדל.

ויש לפרש שהרי כל הטעם שלא רצה להשיאה לבכל כיון שהיתה קטנה הוא משום הדין הנ"ל שאסור לאדם שיקדש את בתו כשהיא קטנה עד שתגדל ותאמר בפלוני אני רוצה, וכיון שידע שרבקה בת זוגו וש"מ' יצא הדבר" לא היה לו לחשוש שרבקה לא תרצה בו לכשתגדל, ועצ"ע.

[ועל דרך זה מיושב גם מש"כ היעב"ץ בב"ב שם שהטעם שלא רצה להשיאה ליצחק אם היתה מהגר לפי התירוץ השני של תוס'], הינו מפני שיש לבדוק באחיה, והיה לה אח רשע והיינו ישמעאל, והקשה הרב גדליה גלינסקי שליט"א שהרי גם לרבקה היה אח רשע, וי"ל שלהשיא אותה לבכל לא רצה מחמת כן, אבל אצל רבקה אחר שראו שהיא בת זוגו לא היה חשש].

עוד יש ליישב עיקר קושיה זו בפשיטות, שדברי התוס' הוא לפי לדברי הספרי פרשת וזאת הברכה שרבקה היתה בת י"ד, או לדברי הגמ' ביבמות דף ס"א ע"ב שהיתה בת י"ב, ועיין בתוס' שם ד"ה וכן.

הטעם שלולא שבכל היתה קטנה או שנולדה מהגר היה משיא אותה ליצחק הגם שהיה מחמיר על עצמו כדין ישראל וישראל לכו"ע אסור באחותו וישוב בדרך זו את הקושיה שרפקה היתה יותר קטנה מבכל

ונראה באופן נוסף בדרך חידודא, דהנה בעיקר דברי התוס' שהקשו דלמ"ד ב"נ מותר באחותו למה לא השיא את בכל ליצחק, כבר תמה בפרשת דרכים [דרך האתרים דרוש א'] דהגם דבן נח מותר באחותו מ"מ הרי אברהם אבינו קיים את כל התורה כולה כדאיתא ביומא כח:.

וגם אילו לא היה לו דין ישראל וודאי, פשוט שהיה מחמיר על עצמו כדין ישראל, [ועי' בגליוני הש"ס להגר"י ענגל דכ' ליישב עפש"מ"כ הגור אריה שהאבות קיימו רק עשין ולא לאוין].

וקושיה זו הק' גם בתורת משה בפר' חיי שרה ד"ה ומס' ב"ב, וכתב תירוצ' נפלא, דבאמת מה"ת היה יכול אברהם להשיא את בכל ליצחק אפי' אם ב"נ אסור באחותו ואפי' שאברהם קיים כל התורה כדין ישראל, דכיון שמל הוא ואנשי ביתו הרי הם גרים וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ומותרים בכל איסורי שאר שנולדו קודם הגירות.

אלא דאילו ב"נ היה אסור באחותו אברהם לא היה משיא את בכל ליצחק, כיון דהרי רבנן גזרו שגר לא ישא איסורי שאר שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה כמבו' ביבמות כב., והרי אברהם קיים גם דינים דרבנן כמבו' ביומא שם.

אלא דלמ"ד ב"נ מותר באחותו דאזי אין את הגזירה שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, כיון שאפילו אם הגר היה עדין עכו"ם היה מותר לו לישא אחותו, ממילא קושיית התוס' במקומה ניצבת שהיה לאברהם להשיא את בכל ליצחק.

ומעתה יתיישב הקושיה דאילו בכל היתה קטנה ולכך לא השיאה אברהם ליצחק מה טעם השיאה לרבקה, די"ל דהטעם שלא השיאה כיון שהיתה קטנה אינו משום שיש חסרון בקטנה, אלא שבקושייתם סברו התוס' שבכל נולדה קודם מילת אברהם, [וכפי שהובא לעיל מדברי השואל בתשובת הרשב"א].

ואזי למ"ד דב"נ מותר באחותו היה מותר לכתחילה להשיאה ליצחק, כיון דבין לידת בכל ללידת יצחק אברהם נתגייר שאז גם כנראה שרה התגיירה, ונמצא שיצחק שנולד אחר הגירות של שרה אינו נחשב אח של בכל, ואין גזירה שמא יאמרו כיון שב"נ מותר באחותו, וע"ז תי' התוס' דבכל היתה קטנה, כלומר שנולדה אחר הגירות של שרה, [וכפי שהרשב"א גם דחה דברי השואל והוכיח מהגמ' דלא כמדרש זה].

וא"כ יצחק ובכל אחים גמורים, ובוודאי לא היה אברהם משיאה ליצחק הגם שבן נח מותר באחותו, כיון שאברהם קיים כל התורה גם כדין ישראל וכמש"כ הפרשת דרכים.

ואכן כ"ז הוא לפלפול ודרוש בעלמא, ואין נראה כלל שזה כוונת התוס', ואדרבה צ"ע על דברי החת"ס, דבתירוץ התוס' מוכח שלא נולדה קודם מילת

אברהם, אלא נולדה שנים הרבה אחרי יצחק.

ביאור בדברי החתם סופר שיצחק ובכל לא היו אחים לא מחמת גירות שרה אלא מחמת גירות יצחק ובכל

אלא וודאי נראה כוונת החת"ס כפי שביאר הרב גדליה גלינסקי שליט"א דבריו, שוודאי אכן בכל נולדה שנים הרבה אחר הגירות של שרה, ומ"מ התגיירה אפילו שהיתה בת של גיורת, וכן יצחק התגייר הגם שהיה בן של גיורת, כיון שקודם מתן תורה כאו"א היה צריך לקבל ע"ע את התורה והמצוות, מפני שגירות של אם לא עשתה ישראל את הבנים, דקודם מת"ת לא היה חיוב לנהוג כישראל, ובזה ניחא דברי התוס' שהיתה

קטנה ומ"מ רק מחמת הקטנות לא נישאה ליצחק מכיון שהם לא היו נחשבים אחים, [ואולם עיי"ש בלשון החת"ס שכתב שנימולו אברהם ואנשי ביתו, ויל"ע].

ויתבן להוסיף בזה כונת התוס' שלא השיא אותה שהיתה קטנה, מכיון שעדיין לא היה לה דעת להתגייר והיתה בגדר עכו"ם, והגם שגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד (כתובות יא.) מ"מ כ"ז מחמת שזה זכות עבורו, ושמה קודם מתן תורה לא נחשב זכות, ועוד שחלק מן הראשונים סוברים שדין זה הוא רק מדרבנן ואפשר שדעת התוס' כאן כשיטתם, וראה בסימן ד' מש"כ לדון עוד בב' צדדים אלו המסתעף מענין ההיתר של שמעון לישא את דינה"י.

ג. על פי הביאור הזה בכונת דברי החת"ס, היה ניתן בדרך חידודא בעלמא לפרש מה שהוקשה לתוס' קושיה זו רק בדף קמ"א ולא בדף ט"ז הגם שכבר שם הוזכר שהיה לאברהם אבינו בת, דהנה בדף ק' ע"א בב"ב שם מבואר שלדעת ר"א אם הלך בקרקע לאורכה ולרוחבה קנה מקום הילוכו ולחכמים אין הילוך מועיל כלום עד שיחזיק, ואמרינן שם דר"א לומד כן ממה שכתוב לגבי אאע"ה "קום התהלך בארץ לארכה ולרוחבה כי לך אתננה", ורבנן סברי דהתם משום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי כדי שיהא נוח לכבוש לפני בניו.

ולכאורה נראה מכך שאברהם אבינו היה לו דין ישראל כבר בשעה זו, דאילו היה לו דין ב"נ, א"כ אדרבה ראית ר"א היא ראה לרבנן, ור"א הוא דהו"ל לדחויי דמשום חביבותא דאברהם הוא דקאמר ליה הכי, שהרי כלל הוא שכל מקום שקונה לישראל אינו קונה לעכו"ם וכל מקום שקונה לעכו"ם אינו קונה לישראל.

ולפי"ז יש לפרש שלולא הגמ' בדף ק' עדין לא היה הכרח לתוס' שהיה שייך גירות אצל האבות, וא"כ ל"ק למה אברהם אבינו לא השיא את בכל ליצחק, שהרי גם למ"ד שכן נח מותר באחותו, מ"מ הרי אברהם אבינו החמיר ע"ע כדין ישראל, אבל אחר שמבואר בדף ק' ששייך גירות, א"כ הוקשה לתוס' בדף קמ"א שכיון שיצחק ובכל התגיירו א"כ לא היו אחים, ואזי למ"ד שב"נ מותר באחותו ואין את הגזירה של באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, ישנו שאילה למה אברהם אבינו לא השיא את בכל ליצחק.

[אולם לביאור הראשון אין לומר כן, דאדרבה מבואר בדף ק' שכבר היה ישראל בשעה שהגיע לארץ כנען, ולא רק בשעת הברית מילה, ובוודאי שאין הו"א כלל לפרש שבכל נולדה עוד קודם שהגיע לארץ כנען].

אולם וודאי מלבד הפלפול הרחוק לומר כדברים הללו בדברי התוס', גם לא מצינו שתוס' לא יקשו על פי סוגיות המבוארות בהמשך המסכתא, ולהיפך בכל המקומות הקדימו להקשות על פי דברים הנלמדים בהמשך.

לפי הביאור שיצחק ובכל אינם
אחים מחמת הגירות שלהם למה אין
איסור מדרבנן ליצחק לישא את
בכל מחמת הגזירה של אתי
לאיחלופי בישראל

אולם על פי ביאורו של הרב גדליה
גלינסקי שליט"א יל"ע, דהנה
מו"ר הגר"י פאלק שליט"א הקשה על
עיקר דברי החת"ס, דאמנם ליתא לגזירה
שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה
לקדושה קלה למ"ד שבן נח מותר
באחותו, אבל ישנו עוד גזירה להתיר לגר
לישא את אחותו, וזה שמא אתי
לאיחלופי, והיינו שאם גר ישא את אחותו
יבואו להתיר לישראל לישא את אחותו,
והרי גזירה זו הינו גם למ"ד שבן נח מותר
באחותו, דהרי הגזירה היא שבשראל
יבואו להחליף.

ותירץ דמבואר בתוס' ביבמות דף כ"ב
ע"א דבאחים שהם גם אחים מן
האב מלבד מה שהם אחים מן האם אין
גזירה זו אפילו למ"ד שבן נח אסור
באחותו, שמכיון שאין אב למצרי אז מה
שאחים מן האב אחר גירותם ינשאו זה
לזה אין לחשוש שיאמרו שאחות מותרת,
כי הכל יודעים שאין אב למצרי.

**[ויש להוסיף שכל זה רק לדעה אחת
ביבמות שם דף צ"ז ע"ב, שסובר
שהגם שהם אחים מן האם אין לחשוש,
שמכיון שהם אחים גם מן האב נקראים
בני פלוני ולא בני פלונית, ותולים אותם
באב ואין אב למצרי, ולכך אין לחשוש
שמא יבואו להחליף, אבל ישנו דעה שם
שהם אסורים כי נקראים בני פלונית, ואין
הכל יודעים שגר שנתגייר כקטן שנולד,
ויש חשש שיאמרו שאחותו מותרת, וא"כ**

לתירוצן הראשון בתוס' שבכל היתה
משרה, מש"כ התוס' שלא השיאה מחמת
שהיתה קטנה, צ"ל דכתבו לרווחא
דמילתא מה הטעם לכו"ע לא השיאה
ליצחק, ואמנם אה"נ שלמ"ד שישנו
לגזירה כה"ג, אי"צ לומר שהיתה קטנה,
אלא לא השיאה מחמת הגזירה].

אמנם ע"ז טען מורינו הגר"פ שליט"א
שלביאור השני בדברי החת"ס,
א"כ נמצא שאברהם היה ישראל בין
בלידת יצחק ובין בלידת בכל, וא"כ הם
יטייחסו לאברהם, וממילא עדין איכא
לגזירה דאתי לאיחלופי, ושוב יל"ע מה
הוקשה לתוס'.

ותירץ הרב י.פ.ב. שליט"א שעד כמה
שכאו"א היה צריך להתגייר
בשביל להיחשב בישראל, א"כ לא היה אז
משכח"ל אחים בישראל, וא"כ לא היה
את הגזירה, [ועכ"פ קודם מתן תורה
שנהגו לפי טעמי המצוות ולא דווקא לפי
עיקר דיני המצוות וכמש"כ הנפש החיים
שער א' פרק כ"א].

ויש להוסיף נופך בדברי הרב י.פ.ב.
שליט"א, שכל זה אכניס בדברי
התוס', שמלבד מה שהוקשה לו רק למ"ד
שבן נח מותר באחותו מכיון שלמ"ד
שאסור אזי ישנו את הגזירה של באנו
מקדושה חמורה לקדושה קלה וכדברי
החת"ס, ה"נ ישנו את הגזירה של אתי
לאיחלופי רק למ"ד שבן נח אסור באחותו
ולא למ"ד שמוותר, שיתכן שלמ"ד שאסור
אזי עדין שייך את הגזירה גם קודם מת"ת
שכאו"א היה צריך להתגייר, דאמנם לא
אתי לאיחלופי באחים מישראל, אבל אתי
לאיחלופי באחים מעכו"ם.

אולם העירני מורינו הגרי"פ שליט"א שזהו חידוש לומר שבכלל הגזירה של אתי לאיחלופי כלול אחים מעכו"ם, שרבנן לא גוזרים גזירה בשביל להציל עכו"ם מאיסור, ואמנם הוסיף מורינו הגרי"פ שליט"א שמצינו דין דרבנן בעכו"ם, עיין בכתובות יא. בסוגיא דגר קטן מטבילים אותו על דעת בי"ד, וע"ע בתוס' שם ד"ה מטבילינן.

ועוד יתכן לומר שהאבות שקיימו את הדינים כלפיהם גם קודם גירותם, א"כ שייך לדון שקיימו את הדין לחוש ד'אתי לאיחלופי' גם לגביהם בהיותם בני נח, שלא קיימו את הדינים ממש כפי שקיימו בני אחר מת"ת וכנ"ל מדברי הנפש החיים.

אמנם עיקר קושית מורינו הגרי"פ שליט"א לא קשה לשיטת רש"י ביבמות שם דף צ"ח ע"א שכתב שכל גזירה זו היא רק שהוא עצמו יבוא להחליף ולישא את אחותו שתיוולד אחריו, ולכך רק מי שהיתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אסור לו לישא את אחותו שנולדה בנכריות שמא ישא את אחותו שתיוולד אחריו, אבל גר שנתגייר אחר הלידה מותר לו לישא בין את אחותו שנולדה בנכריות ובין את אחותו שהיתה הורתו ולידתו בקדושה, כיון שלעולם לא יבוא לידי כרת בנישואי אחות שלו, וא"כ מכיון שיצחק ובכל התגיירו אחר הלידה

לא היה שייך בהם את הגזירה של 'אתי לאיחלופי'.

ורק הגזירה של שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה קיים אפילו בגר שנתגייר אחר הלידה למ"ד שבן נח אסור באחותו, וזה מש"כ החת"ס שקושית התוס' היא רק למ"ד שב"נ מותר באחותו.

אמנם עדין צריך לכל המתבאר, לשיטת התוס' שם שהגזירה היא בין בהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ובין בהורתו ולידתו שלא בקדושה.

ועי"ש עוד בתוס' שהביאו בשם ריב"א שכל הגזירה היא רק בהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה שאסור לו לישא את אחותו מן הנכרית, [וכ"ש שאם שניהם התגיירו שאסורים זה לזה מחמת גזירה זו], אבל אם היתה הורתו ולידתו בקדושה מותר לישא את אחותו מן הנכרית, שמכיון שאין בו צד נכריות כלל לא אתי לאיחלופי, וראה בסימן ד' מה שהובא לדון האם קודם מתן תורה גם בני האימהות היו צריכים להתגייר.

ביאור הסמיכות לפי הפירוש בפסוק שהיתה לו בת ועל פי הקושיה הנ"ל שגם למ"ד שב"נ מותר באחותו לא היה לו להשיאה ליצחק

ועיין בראש דוד בפרשת חיי שרה שכתב לפרש סמיכות הכתובים, שלא

נד. ועוד בענין האם גזירות חז"ל שייך בעכו"ם, עיין במל"מ פ"י מהלכות מלכים ה"ז, שהביא בשם הראנ"ח שבבני קטורה שכל זרעם חייבים במילה לדעת הרמב"ם שם ה"ח מצוים גם לא למשוך ערלתם, ודין זה אינו אלא מדרבנן כמבואר ביבמות דף ע"ב, ואמנם המל"מ תמה על דבריו שלא מצינו בשום מקום שעשו סייגים לבני נח, אולם כאמור מדברי הסוגיא בכתובות מוכח כן, ועיין בשדי חמד ח"א מערכה ג' אות נ"ז שהביא בזה כמה דעות שי"א ששייך בהם גזירות חז"ל וי"א שלא שייך בהם.

השיאה לבכל גם למ"ד שבן נח מותר באחותו, משום שהחמיר ע"ע כדין ישראל, וכוונת הכתובים היא ד"ואברהם זקן בא בימים" היינו שהיה זקן ויושב בישיבה כמבואר ביומא שם, וידע על ידי כך לקיים דיני ישראל, ולכך גם אחר ש"וה' ברך את אברהם בכל" שהיתה לו בת, לא השיאה ליצחק אפילו אם ב"נ מותר באחותו מכיון שנהג לחומרא כישראל, ולכך "ויאמר אברהם על עבדו" לחפש אשה ליצחק^{נח}.

ביאור מה טעם יצחק לא היה צריך להחמיר על עצמו שלא לישא את בכל וכן טעם מה שנשאו השבטים את אחיותיהם מן האב ושמעון נשא את דינה שנחשבה אחותו רק מן האב ושיעקב אבינו נשא ב' אחיות

ועל עיקר קושית החתם סופר והפרשת דרכים יש לומר, שבן נח מותר באחותו מן האב זה משום שלענין עריות רחמנא אפקריה לזרעיה כמבואר ביבמות דף צ"ח ע"א^י, וא"כ אם נאמר שהיה לאבות דין בן נח, א"כ ל"ש בזה חומרא לנהוג כישראל, כיון שאחותו מן האב אינו היתר בעלמא על אף שזה אחותו למ"ד שב"נ מותר באחותו, אלא שאינה נחשבת אחותו.

ומיושב בזה עוד עניינים, דהנה עם השבטים נולדו תאומות ונישאו להם וכדאיתא בבראשית רבה פרשה כ"ב

פסיקתא ט' ובילקוט שמעוני פרשת ויצא, והנה האיר אחי הגדול הגאון הרב יעקב שליט"א שלכאורה צ"ל שנשאו אותם לנשים היינו שששה בני לאה נשאו את שש בנות רחל בלהה וזילפה וששה בני רחל בלהה וזילפה נשאו את שש בנות לאה, שהרי היה אסור להם לישא כל אחד את תאומתו משום איסור אחיות מן האם האסורות לבני נח, [וכן מצאתי אח"כ בכמה וכמה מן המפרשים], אמנם לכאורה עיל"ע מה טעם לא החמירו ע"ע כישראל שאחות מן האב אסורה, ולהנ"ל ניחא שאי"ז היתר לבני נח על אף שיש אחווה מן האב אלא שאין אצל ב"נ אחווה מן האב.

ובן מה ששמעון נשא את דינה שביארו המפרשים שהיו מותרים כיון שלא נחשבו אחים מן האם, משום שהנס אצל דינה לא היה שהעובר שהיה אצל לאה נהפך מבן לבת, אלא שהעובר של לאה שהוא יוסף עבר לרחל, והעובר של רחל שהיה דינה עברה ללאה, והייחוס לאם אינו נקבע בשעת יצירה אלא בשעת לידה, ולכך דינה אינה נחשבת בת של לאה אלא בת של רחל, שלכאורה עדין צ"ע מה טעם לא החמירו ע"ע כישראל, וגם בזה התשובה היא שאחווה מן האב אצל ב"נ אינו נחשב אחווה.

ובן מה שיעקב נשא ב' אחיות, שביארו החזקוני בפרק כ"ט וברבינו חיים

נח. ומצאתי עוד בדבריו שכתב חלק מהפירושים שהזכירו לעיל, עיי"ש.

נו. שאינו רק באופן שהבן היתה לידתו בקדושה והורתו שלא בקדושה [דעל זה מיירי שם], אלא גם כל גוי אינו מיוחס אחר אביו לענין עריות, ודבר זה נראה בשיטת ר"ת שהובא בתוס' ביומא פכ: ד"ה מה כתובות ג: ד"ה ולידרוש וסנהדרין עד: ד"ה והא, שלמדו מדין זה שאפילו ביאת נכרי אינו נחשב ביאה לענין שאם בא גוי על אשת איש אינה נאסרת על בעלה, וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ן שיובאו בסמוך.

פלטילאל שם פרק ל' שנולדו משתי נשים, שאף בזה גם לא היה ענין להחמיר ע"ע כדין ישראל שאחות מן האב אסורה, ומפני שאינם נחשבות אחיות כלל.

בירור האם רחל ולאה היו מאשה אחת או משתי נשים המסתעף מהנ"ל

והעירני אחי הגאון הרב יעקב שליט"א שבמדרש סדר עולם פרק ב' אות כ"ד כתוב שרחל ולאה היו תאומות, ועוד ציין הרב א.י. שליט"א לדברי הרמב"ן ביבמות שם כתב שממה שיעקב אבינו נשא ב' אחיות מוכח שאצל בני נח אין איסור עריות בקורבא שבאה דרך אישות מלבד אשת אב לר"ע שנלמד מגזיה"כ, וכתב שם הרמב"ן שאין לומר שהיה מותר ליעקב אבינו מחמת שהם לא היו אחיות מן האם, שלא מוזכר בחז"ל שהיה מותר לו מחמת שהם לא היו אחיות מן האם, וע"כ שהם היו אחיות מן האם, אולם כאמור המפרשים הנ"ל כתבו שהם היו משתי נשים.

דיוק מדברי הרמב"ן שהיה חומרא אצל האבות לנהוג כישראל באיסורי עריות גם בשאר שבדיני בן נח אין לזה שם של קורבא וביאור הטעם שיעקב אבינו נשא ב' אחיות כיון שלא קיים את התורה בחו"ל ועוד העיר בענין זה הרב א.י. שליט"א, דהנה הרמב"ן שם הוסיף שהטעם

הדבר הוא משום שלגבי עריות כתוב קיחה ובאישות של בני נח אין קיחה, והנה הרמב"ן עה"ת בראשית פכ"ו פ"ה כתב שיעקב אבינו נשא ב' אחיות כיון שלא קיים את התורה בחו"ל.

ולבאורה אם נאמר שכלפי ב"נ אין לאישות שלהם דין אישות, א"כ מה טעם צריך הסבר למה יעקב אבינו נשא ב' אחיות, הרי גם אם קיים את כל התורה כולה, מ"מ כיון שבמציאות אין לב"נ שם של קיחה לכך הותר לו לישא אותן.

ומוכרח בדברי הרמב"ן שהגם שכלפי בן נח בקורבא דרך אישות אין בזה חפצא של קורבא, מ"מ אילו יעקב אבינו היה מחמיר בזה כדין ישראל, לא היה נושא את שתיהן, כיון שעד כמה שנהג כישראל ואצל ישראל עריות דרך אישות אוסרת אז אילו היה מחמיר על עצמו כדין ישראל לא היה נושא את שתיהן.

וא"כ הכי נמי גם אחר שרחמנא אפקריה לזרעיה דמצרי, ולענין עריות אין הבנים מיוחסים אחר האב, מ"מ עדין לא היה לאברהם אבינו להשיא את בכל ליצחק, וכן עז"ע מה טעם השבטים נשאו את אחיותיהם הגם שהיו אחיות שלהם רק מן האב, וכן עז"ב מה ששמעון נשא את דינה גם אם נאמר שהיו אחים רק מן האב.

נז. אולם עיין בהגה"ה בסדר עולם שהובא בפנים שכתב שבדפוס ישן אינו כתוב שהיו תאומות, ויעויין שם עוד בהגה"ה שהוכיח מהגמ' בב"ב דף קכ"ג ע"א שלא היו תאומות, דאיתא שם שרחל אמרה ללאה שהיא קשישה ממנה, ואמנם אכן עדין אינו בהכרח שלא היו מאשה אחת, ועיין בספר הישר פרשת תולדות דאיתא שם שלאמם של רחל ולאה קראו עדינה ומבואר מדבריו שהיו מאשה אחת.

לנהוג כישראל, ולא חל ע"ז שם אישות
גמורה לאסור בעריות דרך אישות.

יעקב אבינו נשא ב' אחיות משום
שלא יכל להינצל מהאיסור

ובמהרש"א בסנהדרין נ"ט ע"ב כתב
הטעם שיעקב אבינו נשא
ב' אחיות, כיון שלא היה יכול להינצל
מאיסור זה, כיון שקידושי רחל חלו
בקידושי כסף על ידי עבדות השבע שנים,
שזה הה עצם הקידושי, [שכתוב "הבא
את אשתי" ומשמע שכבר היתה כבר
אשתו], וקידושי לאה חלו ע"י ביאה,
שוודאי יעקב אבינו לא היה עושה
בעילתו בעילת זנות, וגם אם יגרש אחת
מהן תהא עדין השניה אסורה לו באיסור
אחות גרושתו, ולגרש שניהם וודאי לא
רצה בשביל להחמיר ע"ע בזה כדין
ישראל.

יעקב אבינו נשא ב' אחיות משום
שלא קיים כה"ת כאע"ה ותמיהה
על כך

ובשו"ת הרמ"א סימן י' כתב שרק
אע"ה קיים כל התורה ולא גם
שאר האבות, וצ"ע שמבואר בכמה
מדרשים שגם יצחק אבינו ויעקב אבינו
קיימו כל התורה.

יעקב אבינו נשא ב' אחיות כמו
שלא כל זמן אסור לא כל מקום
אסור ולא כל כלי אסור

וע"ע בשו"ת הרשב"א ח"א סימן צ"ד
דכתב וז"ל, ועל אשר נשא יעקב
שתי אחיות, דע שהתורה נכונה על
שלושה עמודים, האחד זמן והשני מקום
והשלישי כלים, הזמן, לא כל הימים
אסורים במלאכה כשבת וכיום טוב, ולא

חילוק בענין הנ"ל בין קורבא שאין
אצל ב"נ דרך אחווה מן האב לבין
קורבא שאין אצל ב"נ דרך אישות

ויישוב הרב הנ"ל שיש לחלק בין שם
אישות מן האב אצל ב"נ לבין שם
אחווה אצל ב"נ, ששם אישות שאין אצל
ב"נ תלוי בדין האישות של ב"נ, שלצורת
החיתון שלהם אין דין אישות של קיחה,
ואצל האבות והשבטים שעשו את
הנישואין בצורה כמו אצל ישראל [יעויין
בסוטה י'. ברש"י בבראשית פמ"ח פ"ט
ובסנהדרין נז: ד"ה בעולת ובתוס'
בכתובות ז: ד"ה שנאמר], לכך שיך
אצליהם חומרא של דין איסורי עריות של
ישראל.

אבל שם אחווה מן האב אינו תלוי בדין
מסויים שיוצר את האחווה, אלא
עצם מציאות האחווה מן האב ל"ש
אצלם, ושוב ניתן לומר שאילו היה
לאבות והשבטים דין כן נח, לא היה שיך
אצלם חומרא לנהוג דיני עריות כישראל
בקורבא של אחווה מן האב.

יעקב אבינו נשא ב' אחיות משום
שעריות דרך אישות של ב"נ אין בו
איסור

אמנם שו"מ בחידושי הגרי"ז סימן י"ב
שכתב שהטעם שיעקב אבינו יכל
לישא ב' אחיות משום שאין איסורי עריות
דרך אישות של בני נח, וציין לדברי
הרמב"ן הנ"ל שביאר הטעם שאין איסורי
עריות דרך אישות לב"נ מטעם הנ"ל
[מלבד איסור אשת אב לר"ע מגזיה"כ].

וצריך להוסיף שהגם שהאבות והשבטים
עשו נישואין כישראל וכפי שצויין
לעיל, מ"מ היה בזה רק בגדר הנהגה

ביאור נוסף מה טעם יצחק לא היה צריך להחמיר על עצמו שלא לישא את בכל וישוב נוסף לקושיה שאם אברהם אבינו לא רצה להשיא את יצחק לבכל כיון שהיתה קטנה מה טעם השיא אותו לרבקה הרי היא היתה יותר קטנה מבכל

והרב שלמה זלמן כהן שליט"א יישב קושיית הפרשת דרכים והחת"ס, דהנה הפרשת דרכים העמיד עיקר קושייתו שלא היה לו להשיא את יצחק לבכל, משום שהאבות קיימו את התורה בא"י, ויצחק לא יכל לצאת מא"י אחר העקידה כיון דהוי כקרבן עולה.

וביאר, דהנה הובא לעיל התמיהה שרבקה היתה יותר קטנה מבכל ובכל זאת השיאה ליצחק, ופירש דע"כ צ"ל שעיקר כוונת התוס' בקושייתו, למה לא השיאה ליצחק קודם העקידה, וע"ז תירצו שהיתה קטנה יותר ממה שרבקה היתה אחר העקידה, אבל אחר העקידה הגם שהיתה שיותר גדולה מרבקה לא יכל להשיאו לבכל, כיון שיצחק קיים את התורה בא"י ולא יכל לצאת מא"י.

מה הטעם שאם בכל היתה מהגר לא רצה להשיאה ליצחק הרי אפילו אם הגר היתה שפחה היה יכול לשחרר את בכל

ובעיקר מש"כ התוס' שם שבכל היתה מהגר ולכך לא רצה להשיאה ליצחק, צ"ע דהגם דנימא שהגר היתה שפחה אחר שנשאה, [ע"י בערוך לנר יבמות ק: וע"ע במהרש"א ביבמות שם הנזכר לעיל], וא"כ גם בכל היתה שפחה,

אסורים בחמץ כפסח, ולא חייבים בסוכה ובחולב כחג, והמקום, שלא בכל מקום חייבים בתרומות ובמעשרות ואסורים בטבל כארץ ישראל, ולא חייבים בקרבנות כבית הבחירה, והכלים, לא בכל דבר יוצאים תמורת הלולב והאתרוג, ולא כל דבר מקריבים כבקר וצאן תורים ובני יונה, ולא ראוי להקריב ככהן, ואיני יכול לפרש יותר ומשכיל על דבר ימצא, עכ"ל, והדברים העמוקים נסתרים מעימנו כמש"כ הרשב"א עצמו בסו"ד, ועיין בשו"ת הרדב"ז סימן תשצ"ו מש"כ בביאור דבריו.

דברי הגמ' בפסחים שלעתיד לבוא בסעודת הצדיקים יעקב אבינו לא ירצה לברך מכוס של ברכה כיון שנשא ב' אחיות שעתידיה התורה לאסור

ובסוף ענין זה בנותן טעם לציין מאי דאיתא בפסחים קיט: דעתיד הקדוש ברוך הוא לעשות סעודה לצדיקים ביום שיגמל חסדו לזרעו של יצחק, לאחר שאוכלים ושותם נותנים לו לאברהם אבינו כוס של ברכה לברך, ואומר להן איני מברך שיצא ממני ישמעאל, אומר לו ליצחק טול וברך אומר להן איני מברך שיצא ממני עשו, אומר לו ליעקב טול וברך, אומר להם איני מברך שנשאתי שתי אחיות בחייהן שעתידיה תורה לאוסרן עלי, וראה בסימן ד' משנ"ת עוד בענין מה שיעקב אבינו נשא ב' אחיות וכן מה שהשבטים נשאו את תאומותיהם ושמעון נשא את דינה.

נשא את הגר הרי היתה גיורת^ט, [ואמנם מה שמבואר בפרקי דר"א שהיה כהן גדול, וביומא יג: מבו' שכה"ג אסור לו לישא ב' נשים, יש ליישב שהרי נתמנה רק בשעת העקידה כמבואר שם במדרש, אבל לכהן הדיוט כן נתמנה מיד אחר ששם הקדים ברכת הדיוט לברכת המקום, ובזה צ"ע מה שנשא גיורת ומשחררת].

ועל כרחק שלא היה לו דין כהן לכל העניינים וא"כ הכי נמי יצחק לא היה כהן לכל העניינים, [אולם אין לפרש שכיון שלא היה לו דין כהונה לכל העניינים לא היה בכהונה זו ירושה ויצחק לא היה כהן כלל, דהרי נראה שם בנדרים לב: ששם בן נח היה ראוי להוריש כהונתו ליוצאי חלציו, עיי"ש בר"ן ד"ה לפיכך, ואותו כהונה של שם שיש בה ירושה היה אח"כ לאברהם כמבואר שם, אמנם הרב שמואל ברגמן שליט"א רצה לדון שאולי בכהונה כזו אין דין כהונה בחיי האב, ויצחק היה כהן רק לאחר מיתת אברהם אבינו], ושוב הדק"ל.

ויש לפרש באופן אחר הטעם שלא רצה להשיאה לבכל אם היתה בתו של הגר, והוא משום שכיון שרצה להשיאו מבית אביו כדכתיב "כי אם אל ארצי ולמולדתי תלך", אזי אי נימא שהגר היתה שפחה כמש"כ הערוך לנר הנ"ל, ונימא שאברהם היה לו דין ישראל כמו שנקטו רוב מפרשי התורה, א"כ בכל אינה מיוחסת אליו ואינה מבית אביו, ומה"ט י"ל דלא רצה שישא אשה מבנות ישמעאל.

מ"מ הרי יכל לשחררה, דלצורך מצוה מותר, ותהא ישראלית גמורה שהרי מצרית לא התקללה ככנען, [ועיין לעיל מה שהובא מהיעב"ץ].

ויש לפרש שכיון שאברהם אבינו היה כהן כמבו' בנדרים לב: ובפרקי דר"א פל"א, א"כ לכאו' גם יצחק שהיה בנו היה כהן, וא"כ אפי' אם אברהם אבינו היה משחרר את בכל לא היה יכול להשיאה ליצחק, כיון שכהן אסור בשפחה אפי' משוחררת.

וציין הרב י.פ.ב. שליט"א לדברי בעלי התוס' על התורה שכתבו שלא רצה אאע"ה להשיא את בכל ליצחק מכיון שהיה כהן, וכנראה כוונת בעלי התוס' שהיתה מהגר וא"כ היתה שפחה ואפילו לא יועיל בזה שישחררה.

ובפירוש רבינו חיים פלטיאל כתב גם כעין זה, והוסיף שיצחק היה בכור, והיה בימיהם עבודה בבכורות והיו נוהגים בו כל דין קדושת כהונה.

מה טעם אברהם אבינו נשא שפחה משוחררת וגרושה וגיורת הרי היה כהן

אולם הנה לכאורה יל"ע שמכיון שהיה אברהם אבינו היה כהן היאך נשא את הגר, ואפי' למהרש"א הנ"ל שהשתחררה, הרי לכהן אסור לישא שפחה אפילו משוחררת, ועוד ראיתי מקשים היאך החזיר את הגר גרושתו הרי כהן אסור בגרושה^י, ועוד הקשו היאך

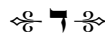
נח. ואמנם משום קושיה זו בלבד יישב הרב י.פ.ב. שליט"א שאם קטורה אינה הגר וכמדרש הנ"ל ניחא. נט. ואולם לדברי הגור אריה שהובא לעיל שהאבות קיימו רק העשין ולא הלאוין מיושב, אך אי"ז מוסכם.

אבן לפי"ז צ"ע דהרי אליעזר אמר
לבתואל ולבן שאם לא ירצו
להשיא את רבקה ליצחק אקח אשה
מבנות ישמעאל ומבנות לוט [עיינן רש"י
פרק כ"ד פסוק מ"ט], ולכאור' אם כבר
רצה להשיאו מבנות ישמעאל אפי'
שאינם מבית אבי אברהם למה לא
השיאה לבכל.

ואבן עיין בטעמא דקרא למרן שר
התורה הגאון הגר"ח קנייבסקי
שליט"א דהק' בפשיטות דאילו לא
השיא את יצחק לבכל משום שהיתה
מהגר כמש"כ התוס' מאיזה טעם
שיהיה, למה אמר אליעזר לבתואל
וללבן שישא מבנות ישמעאל הרי גם
הן מיוצאי חלציה של הגר, ואם בכ"ז
רצה בדיעבד לקחת מהן, למה לא

אמר להם שיקח את בכל לאשה עבור
יצחק.

ותירצן שבת הגר היתה מצרית ואסורה
לו, אבל בת ישמעאל היתה
מצרית שלישית ומותרת, ואע"ג דכתיב
"ותקח לו אמו אשה מארץ מצרים"
וא"כ בנות ישמעאל הם מצרית שניה,
מ"מ הרי מבואר בספר הישר שנשא
עוד אחת מארץ כנען, ואילו לא היה
מוצא אליעזר אשה היה אברהם משיא
את יצחק לאחת מהבנות מהאשה
השניה של ישמעאל, ומה שנשא אברהם
את הגר ע"פ הדבור היה, ועי' בדעת
זקנים מבעלי התוס' ובריב"א עה"פ
"ויקח אשה ושמה קטורה" שביארו
שהיה מותר לו כיון שהיה גר, ע"כ
תו"ד.



דכ' דהיתה מצווה ראשונה שנצטווה, וגם
היה לו צער חביבה היתה בעיניו, ופי'
המגיה שם דר"ל דלכך השביעו בירכו
שלו ולא בירכו של אליעזר.⁵

והנה במושב זקנים לבעלי התוס' עה"פ
הק' מה טעם אברהם אבינו לא
חשש לדין כל היד (גידה יג.), ותירצן שכיון
שהיה זקן היה מותר לו כיון שאינו בא
לידי הרהור, [יש לציין שבזוהר פרשת

הטעם לכך שאברהם אבינו השביע
את אליעזר בירכו שלו ולא בירכו
של אליעזר ושיעקב אבינו השביע
את יוסף בירכו שלו ולא בירכו של
יוסף משום שהיו יותר גדולים
בשנים מאליעזר ויוסף

***לעיל** נתבאר לפרש סמיכות הכתובים
בכמה וכמה דרכים, ויש שפירשו
עוד באופן דלהלן, דהנה אברהם אבינו
השביע לאליעזר בירכו, ויעויי"ש ברש"י

* יש להקדים שמעיקרא לא היה מקום לדון בכל הענין דלהלן כלפי האבות הקדושים, [עיין בדברי
הזוהר דלהלן] אלא שאחר דברי המושב זקנים דבסמוך, ניתן לנו מקום להתגדר בזה, ותורה היא וללמוד
אנו צריכים.

ס. ודברי ההגה"ה צ"ב, דהרי מקור דברי רש"י הוא מדברי הבראשית רבה פרק נ"ט פסיקתא ח', ושם
נראה מדברי הבראשית רבה שזהו טעם למה לא נקט חפצא דמצוה אחר, דהילך לשון המדרש, א"ר
ברכיה לפי שנתנה להם בצער לפיכך היא חביבה ואין נשבעין אלא בה, ע"כ.

בישיבה, ו"המושל בכל אשר לו" שמושל בתורת רבו ודולה ומשקה מתורתו של רבו לאחרים, אין מקום לפירוש הנ"ל.

ועל פי ביאור זה מתבאר גם מה טעם יעקב אבינו השביע את יוסף בירכו שלו ולא בירכו של יוסף, ומשום שיעקב אבינו היה יותר גדול בשנים מיוסף.

ביאור הסמיכות בין התיבות "המושל בכל אשר לו" לבין התיבות "שים נא ידך תחת ירכי"

ובנותן ענין להוסיף בזה מש"כ התורה תמימה עה"פ כאן, במה שהוזכר בפסוק שאליעזר היה "מושל בכל אשר לו", דהנה בגמ' בשבועות דף ל"ח ע"א מבואר ששבועה צריכה להיות בס"ת, ולתלמיד חכם אפשר להשביע אפילו בתפילין, וכתבו התוס' שם שאברהם אבינו השביע את אליעזר במילה ולא היה צריך ס"ת כיון שהיה תלמיד חכם.

ועל פי זה ביאר התורה תמימה שזה מה שהוסיף הכתוב "המושל בכל אשר לו" דהיינו שמכיון שהיה מושל בתורת רבו, לכך יכל להשביעו במילה ולא היה צריך להשביעו בס"ת.

ביאור במה שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו ויעקב אבינו השביע את יוסף בירכו שלו מפני שלא שלט בהם יצה"ר וביאור עפ"י בסמיכות הפסוקים וכן בירור הגירסא 'נזכר במילתו' במעשה דדוד המלך בבית המרחץ

ועוד יש לפרש הטעם שהשביעו בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר, מכיון שלאאע"ה היה מותר לצורך יותר מאשר לאליעזר משום שלא שלט בו יצה"ר

בשלח כתב על כך 'אנח להו לאבוהן דעלמא דלית אינון כשאר בני עלמא', ועיין בהערה לעיל.

ולפי"ז מבואר הטעם שלא השביעו לאליעזר בירכו של אליעזר, והוא משום דין כל היד, ורק אברהם אבינו שהכתוב מעיד שהיה זקן בא בימים היה יכול לנקוט בירכו בשביל ההשבעה.

ולפי"ז סמיכות הכתובים מתפרש כך, שאחר ש"ואברהם זקן בא בימים" אז "ויאמר אברהם אל זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי" והיינו ירך של אאע"ה ולא של אליעזר.

ויש להוסיף שהגם שבפסוק שם כתיב נמי "עבדו זקן ביתו", צ"ל שאברהם אבינו היה יותר זקן, שהיה זקן "בא בימים" ואליעזר לא היה בא בימים, [עי' ברמב"ן עה"פ כאן שהביא מהבראשית רבה שכאן הוא זקן שיש בו לחלוחית, וכתב שזה נלמד מדכתיב "בא בימים" כי באים מורה על זמן עומד כמו "הבאים בשערים האלה" עיי"ש], ויש לפרש שזקן שאינו בא בימים אינו בכלל ההיתר הנ"ל, [אמנם האם היה גדול בשנים מאאע"ה, לכאורה זה תלוי בכמה מדרשים מי היה אליעזר, ובן של מי היה, עיין בספר למכסה עתיק למרן שר התורה הגאון הגר"ח קנייבסקי שליט"א].

[ובל זה לפירוש הבראשית רבה שאברהם זקן היינו זקן ממש, אבל גמ' ביומא דף כ"ח ע"ב שהפירוש ב"זקן" שנאמר אצל אאע"ה היינו שאברהם אבינו היה זקן ויושב בישיבה, ו"זקן" שנאמר אצל אליעזר היינו שגם הוא היה זקן ויושב

מעלה זו, ומכיון שגם בו לא שלט יצר הרע כדאיתא בב"ב שם.

ביאור נוסף בסמיכות הפסוקים לפי הביאור בפסוק שלא שלט בו היצה"ר

והאירני גיסי הרב שלמה מונק שליט"א, שבאלישיך כתב בביאור סמיכות הפסוקים כעין הביאור הנ"ל, שמן הדין היה נושא הוא עצמו אשה קודם שהשיא אשה לבנו, כיון שגם אם נאמר שקיים מצות פרו ורבו, או שאינו יכול כבר לקיים מצות פרו ורבו, עיין לעיל, מ"מ ישנו דין לישא אשה גם בשביל שלא יבוא לידי הרהור, אלא שמכיון שלא שלט בו היצה"ר, לא היה צריך להקדים לישא אשה לפני יצחק, ואפילו שגם יצחק לא שלט בו יצה"ר, מ"מ הוא קדם לאאע"ה, מכיון שעדיין לא קיים מצות פרו ורבו ויכל לקיים המצוה].

ועל פי זה ביאר האלישיך את סמיכות הכתובים, שאחר ש"וה' בריך את אברהם בכל" והיינו שלא שלט בו יצה"ר, לכך "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי", שקודם השיא אשה לבנו.

ביאור במה שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו מפני שהיתה עליו אימת הקב"ה יותר מאליעזר

והרב שמואל חרוז'נסקי שליט"א פירש הטעם שהשביעו בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר, דמבואר בנדה שם ששמואל התיר לרב יהודה לאחוז בשעה שנצרך לנקביו, מפני שבעת פחד אין

כדאיתא בב"ב דף י"ז ע"א, אבל אליעזר הגם ששלט ביצרו כדאיתא במדרשים, מ"מ עדיף מי שהיצר הרע לא שולט בו ממי שהוא שולט ביצה"ר.

ולפי"ז יש לפרש עוד סמיכות הכתובים, דהנה מה שלא שלט בו יצה"ר דרשין ממה שנאמר בו "בכל", ומעתה אחר ש"וה' בריך את אברהם בכל" והיינו שלא שלט בו יצה"ר, לכך "ויאמר אברהם אל עבדו זקן ביתו המושל בכל אשר לו שים נא ידך תחת ירכי"א.

ולפי הטעם הנ"ל ניחא גם מה שיעקב אבינו השביע את ליוסף בירכו שלו ולא בירכו של יוסף, שגם על יעקב אבינו כתוב בגמ' בב"ב שם שלא שלט בו יצה"ר, אבל יוסף רק שלט ביצרו ולא שהיצה"ר לא שלט בו.

ובן מתיישב בזה עוד ענין, דהנה איתא במנחות מ"ג ע"ב, בשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום, אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו, לאחר שיצא אמר עליה שירה, וגירסת רש"י בשבת דף ק"ל ע"א ד"ה שש, נסתכל במילתו.

ולבאורה הרי מצינו בגמ' בשבת קי"ח ע"ב שרבי יוסי השתבח בעצמו שלעולם לא נסתכל, [ויעויין בספר חרדים פרק מ"ה סעיף ד' שכתב להלכה שישנו איסור כזה לכ"א], ואכן עיי"ש במסורת הש"ס בשבת שתיקן בדברי רש"י וכתב שצ"ל נזכר, ואמנם לפי המתבאר נראה שאצל דוד המלך לא היה ענין של

חשש הרהור, ותמיד היה אימת הקב"ה עליו, ולפי"ז יש לומר שלאברהם היה אימת הקב"ה יותר מאליעזר, ולכך הותר לו טפי ממנו כשזה לצורך נקיטת חפץ^{סב}.

ביאור במה שאברהם אבינו השביע את אליעזר בירכו שלו מכיון שמילת ישראל יש בה קיום מצוה כל רגע ובמילת עבדים אין בה קיום מצוה כל רגע

ואפשר לפרש בעוד אופן מה טעם השביעו לאליעזר בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר, דהנה בבית הלוי ח"ב סי' מ"ז אות ד' כתב שיש גם מצוה לעשות מעשה מילה וגם מצוה להיות מהול, ומצות מעשה המילה נלמד מדכתיב "ימול לכם כל זכר", ומה שיש מצוה במה שנימול כל רגע הוא מקרא ד"והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם".

ונראה דכל מה דאפשר להשבע בנקיטת הירך הוא מחמת דמקיים כל רגע מצוה במה שהוא מהול, ואזי הוי חפצא דמצוה, ולכך לא השביעו בירכו של אליעזר, כיון דמילת אליעזר הוי מילת עבד, ובעבד המצוה היא רק מעשה המילה ואינו מצוה במה שהוא מהול, שמה שיש מצוה במה שהוא מהול נלמד מקרא ד"והיתה בריתי בבשרכם לברית עולם"

וכמש"כ הבית הלוי, וזה לא נאמר בעבד.

דחיוב מילת ישראל וחיוב מילת עבדים הוי ב' חיובים,

וכמבואר בדברי המלבי"ם בראשית פי"ז פ"ב דכ' וז"ל, ולא ישוה מילת העבדים אל מילת הבנים, כי מה שהעבד המול ימול הוא רק מצד שהוא יליד ביתך ומקנת כסף, הוא אינו נכנס בזה בברית כאיש הישראלי, ומילתו הוא רק מצד שהוא קנין, כמו שנצטוו בשבת "למען ינוח שורך וחמורך", אבל "והיתה בריתי בבשרכם" זה יהיה לברית עולם, בענין שמילת הבנים הוא מצד שהם נכנסים בברית, ומילת העבדים הוא רק מצד הקנין שהם שלך.

אולם עיל"ע דבשו"ע או"ח סי' כ"א מבואר שגם אחר שמקיימים את המצוה הוי חפצא דמצוה, וא"כ אפי' אם עבד אינו מקיים מצוה כל רגע הוי חפצא דמצוה.

ויש לדחות דכל מה שמבואר שם בשו"ע הוא שאין לבזות הדבר שבו קיים מצוה, וי"ל שאינו משום שזה עכשיו חפצא דמצוה, אלא משום שכיון שזה היה חפצא דמצוה אי"ז ראוי לנהוג בזה בזיון.

^{סב}. ולפי דבריו יש לפרש עוד סמיכות הכתובים, שבכמה וכמה מדרשים מבואר שפירוש הכתוב "וה' ברך את אברהם בכל" הוא שהקב"ה בירך את אברהם מחמת שקיים מצותיו ועמד בעשרה הנסיונות, ע"כ, וזה היה מחמת יראתו ואהבתו להקב"ה, ולכך השביעו בירכו שלו ולא בירכו של אליעזר, וזהו ביאור הסמיכות שאחר ש"וה' ברך את אברהם בכל" בזכות יראתו, לכך אאע"ה השביעו בירכו שלו ולא של אליעזר.

אולם קצת צ"ב, שלפי"ז התורה כותבת את התוצאה לסיבה שהיא גם הסיבה שהשביעו בירכו שלו, ואין התורה כותבת את עצם הסיבה שלכך השביעו בירכו.

בכל

מכל
סימן ג - בכל

כל

צג

אולם עיל"ע דהגרע"א ביו"ד ריש סי' רס"ז
דן אם עבד חייב למול את עצמו, ואי
נימא דעבד חייב למול את עצמו, א"כ הרי
חייב ככל ישראל ומקיים גם מצוה כל רגע
במה שהוא מהול, ולצד זה עדין יל"ע מה
טעם לא השביעו בירכו של אליעזר.

אולם עדין יש מקום לדברים האלו
לצד דעבד אינו חייב למול את
עצמו, וכן דקדק שם רע"א מלשון
השו"ע שאין על העבד חיוב למול את
עצמו אלא רק האדון חייב למול
אותו.

—•—

סימן ד יעקב אבינו והשבטים



הוכחה ששעת קביעת ייחוס הבן
לאם היא בשעת לידה ממה
שמבואר במפרשים שהנס אצל לאה
היה שהעובר של לאה שהוא יוסף
עבר לרחל והעובר של רחל שהיא
דינה עברה ללאה ולא שהנס היה
שהעובר נהפך מבן לבת

יש לדון האם ייחוס בן לאם נקבע בשעת
היצירה או בשעת הלידה, דהנה בנידה
דף ל"א ע"א תני בראשונה היו אומרים
אשה מזרעת תחילה יולדת זכר, איש
מזריע תחלה יולדת נקבה, ולא פירשו
חכמים את הדבר, עד שבא רבי צדוק
ופירשו "אלה בני לאה אשר ילדה ליעקב
בפדן ארם ואת דינה בתו" תלה הזכרים
בנקבות ונקבות בזכרים.

והקשה המהרש"א הרי דינה נהפכה מבן
לבת, וא"כ אצל דינה היה אשה
מזרעת תחילה ולא איש, ולמה ייחס
הכתוב את דינה ליעקב ולא ללאה, וכתב
המהרש"א שמוכרח כפי שכתב הפענח
רזא בבראשית פרק מ"ו פסוק י' שהנס
אצל דינה לא היה שהעובר שהיה אצל
לאה נהפך מבן לבת, אלא שהעובר של

לאה שהוא יוסף עבר לרחל, והעובר של
רחל שהיא דינה עברה ללאה, ולפי"ז
פירש שלכך ייחס הכתוב את דינה לזכר
ולא לנקבה והיינו ליעקב ולא לרחל.

ובן הוא בדברי הפייטן ביוצרות של ר"ה
[תחילת חזרת הש"ץ של יום ראשון
נוסח ספרד] דאיתא שם 'זכר לה ישר
ארחות עבר להמיר בבטן אחות חשבה
היום זכרה להאחות סילוף דינה ביהוסף
להנחות', ע"כ תו"ד המהרש"א.

[ובדברי הפייטן מצינו גם בתרגום יונתן
עה"פ "ואחר ילדה בת",
'ואיתחלפו עובריא במעיהון והוה יהיב
יוסף במעאה דרחל ודינא במעאה
דלאה'].

והנה כיון שמפורש במקראות שיוסף הוא
בן של רחל ("בני רחל יוסף ובנימין",
שם ל"ה כ"ד, "בני רחל אשת יעקב יוסף
ובנימין", שם מ"ו י"ט), ושדינה היא בת לאה
("ותצא דינה בת לאה אשר ילדה ליעקב לראות
בכנות הארץ", שם ל"ד א'), הרי מבואר
שייחוס הבן לאם נקבע בשעת הלידה ולא
בשעת היצירה^{סג}.

סג. ואגב יש לציין מה שהעירוני שבספר תורי זהב בראשית פל"ט פ"ו כתב על מה שיוסף היה מסלסל
בשערו, מכיון שנתחלף עם דינה, ועיקר יצירתו היה נקבה, לכך היה לו טבע של נקבה, וכן מה שדינה
היתה יצאנית מחמת שעיקר יצירתה היה זכר והיה לה טבע של זכר שדרכו לצאת, [וכ"כ המבי"ט
בשער היסודות פרק מ"ח בטעם שדינה היה לה טבע של יצאנית].

ולכאורה צ"ב דבשלמא אצל דינה ניתן לומר שאם נהפכה מבן לבת, היה לה טבע של זכר, אבל
אצל יוסף ממנ"פ אם דינה נהפכה מבן לבת, לא היה שום שינוי אצל יוסף, ואם נתחלפו העוברים אזי
יוסף ודינה לא היו מתחילה המין השני, וצ"ל דנקט שהתחלפו העוברים, היינו שהרוחות התחלפו
והגופים נשארו במקומם ונהפכו למין השני.

דברי המפרשים שלשמעון היה
מותר לישא את דינה משום שלא
היתה אחותו מן האם מחמת
שיצירתה היתה אצל רחל

והנה שמעתי מאמור"ר שליט"א פלפול
נפלא, דהנה רש"י בבראשית פרק
מ"ו פסוק י' הביא דברי המדרש
שכשהרגו את שכם לא היתה דינה רוצה
לצאת עד שנשבע לה שמעון שישאנה,
וצ"ע שהרי בן נח אסור באחותו מן האם.

ויישב שכיון שיוסף ודינה הוחלפו, א"כ
דינה היא בת של רחל, ובאם כך
שמעון ודינה אינם אלא אחים מן האב
המותרים לבני נח.

ושו"מ שכן כתבו המושב זקנים הנימוקי
הטור והפענח רזא בפרק מ"ו שם
וכן החיד"א בספרו פני דוד עה"ת תחילת
פרשת ויחי, ולדבריהם מתבאר שהייחוס
לאם נקבע לפי שעת יצירה.

יישוב דבריהם מהפסוקים הנ"ל וכן
ביאור לפי פירוש זה מה הרויחה
לאה בתפילתה ועוד משא ומתן
בדברים

ואכן צריך ליישב לדבריהם מהמקראות
הנ"ל שדינה היא בת של לאה
ויוסף בן של רחל, ועוד הקשו הרב י.פ.ב.
שליט"א והרב ז.ח. שליט"א שאם כן מה
הרויחה לאה שלא תהא רחל פחות מן
השפחות, הרי אם באמת יוסף הוא בן של
לאה עדין היא פחות מן השפחות.

ואמנם במה שייחס הכתוב את דינה
ללאה יש לפרש, דהנה רש"י
עה"פ שם כתב שמלמד שעבירה גוררת
עבירה בת לאה ולא בת יעקב, אלא כשם
שהיתה לאה יצאנית שנאמר "ותצא לאה

לקראתו" [שם ל' ט"ז], כך היתה דינה
יצאנית, והוא מהמדרש אגדה בובר פרק
ל"ד פסיקתא ב', ואפשר שבאמת אמה
היא רחל, אבל כיון שהיתה מעוברת אצל
לאה הושפעה לענין זה.

ותירין הרב מ.ה. שליט"א את עיקר
הקושיה מן המקראות, שיתכן
לומר שייחוס האם נקבע בסוף ארבעים
יום שעד אז הוא מיא בעלמא כמבואר
ביבמות דף ס"ט ע"ב, וגם ממה שעד אז
אפשר להתפלל שיהא זכר כמבואר
בברכות דף ס' ע"א חזינן שבסוף מ' יום
מסתיים בו שלב עיקרי של יצירה, וא"כ
י"ל שאז נקבע הייחוס.

ולפי"ז יש לפרש שאולי דינה עברה
ללאה אחרי מ' יום ויוסף עבר
לרחל בתוך המ' יום, כך שנמצא שבין
דינה ובין יוסף הם בנים של רחל, ומה
שהוזכר שדינה היא בת לאה הוא רק
לענין שהיתה יצאנית כאמה וכנ"ל, וזה
מותאם עם פשטות סדר הכתובים שדינה
נולדה אחרי יוסף.

ועל עיקר הקושיה על דברי המפרשים
הנ"ל שהולכים לפי שעת יצירה
ממה שכתוב שדינה היא בת של לאה
ויוסף הוא בן של רחל, יישב הרב י.פ.ב.
שליט"א על פי מה שאמרו במגילה דף
י"ג ע"א שהמגדל יתום ויתומה בתוך
ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו,
ונסמך על הכתוב "ואשתו היהודיה ילדה
את ירד אבי גדור ואת חבר אבי שוכו ואת
יקותיאל אבי זנוח ואלה בני בתיא בת
פרעה אשר לקח מרד", שיקותיאל שהוא
מרע"ה נחשב בן בתיא, וה"נ יוסף הוא
בן של רחל ודינה היא "בת" של לאה.

ובבראשית רבה פרשה ע"ב פסיקתא ו' מבואר להדיא שהנס היה שדינה היתה בן ונהפכה לבת.

ולירושלמי ולבראשית רבה מבואר שם שלושה שינויים נוספים בכל ענין הנס, א', שרחל התפללה על כך ולא לאה, ב', שהבן שהיה לרחל מכח הנס אינו יוסף אלא בנימין, ג', שדינה נולדה אחרי יוסף ולא לפני, דאיתא שם דתפילת רחל היתה במה שאמרה "יוסף ה' לי בן אחר", שבזה היתה כוונתה על זה עצמו להתפלל שיהיה לה בן נוסף מלבד יוסף, ואז נעשה הנס שדינה נהפכה לבת קודם לידתה, ועי' בפירוש המהרז"ו שם במדרש.

[ומה שמבואר שם שדינה נולדה אחרי יוסף הקשה גיסי הרב שלמה מונק שליט"א שסדר הכתובים הוא שקודם דינה נולדה ואח"כ יוסף נולד, וזה כתוב באותה פרשה, ובפרשה אחת לא אומרים אין מוקדם ומאוחר בתורה, וצ"ע].

ושנחנח היה שהיתה זכר ונהפכה לנקיבה כן מבואר במדרש תנחומא בוכר פרק י"ח פסיקתא י"ח, ושם מפרש המדרש תנחומא שהסיבה שייחס הכתוב את דינה ללאה בכתוב "ותצא דינה בת לאה", הגם שהזכרים נתלים באשה והנקבות באיש, מכיון שתחילת עיבורה היתה זכר, ואשה מזרעת תחילה יולדת זכר.

וגם בדברי הגמ' בברכות נראה שנהפכה לבן ולא התחלפו העוברים, דהנה בדף נ"ה ע"א תנן אדם שהיתה אשתו מעוברת ואמר יהי רצון שתלד אשתי זכר הרי זו תפלת שוא, ובדף ס' ע"א שואלת

אולם לתירוצו של הרב י.פ.ב שליט"א לא מיושב קושיתו שלו עצמו, מה הרויחה לאה שלא תהא רחל פחות מן השפחות ורק לתירוצו של הרב מ.ה שליט"א מיושב קושיה זו, אמנם גיסי הרב שלמה מונק שליט"א והרב י.מ שליט"א יישבו שהעיקר מה שהתפללה לאה זה שבעיני העולם רחל לא תיראה פחות מן השפחות, ומכיון שבפועל נולדה ממנה, אזי גם אם נאמר שלא התייחסה אליה, מ"מ סו"ס היא אינה נראית פחות מן השפחות.

[ועיין במשך חכמה עה"פ "לכו ונמכרנו לישמעאלים וידינו אל תהי בו כי אחינו בשרנו הוא", שכתב שמבואר בנידה שם ששלושה שותפים יש באדם, הקדוש ברוך הוא ואביו ואמו, אביו מזריע הלובן שממנו עצמות וגידים וצפרנים ומוח שבראשו ולובן שבעין, אמו מזרעת אודם שממנו עור ובשר ושערות ושחור שבעין, והקב"ה נותן בו רוח ונשמה וקלסתר פנים וראית העין ושמיצת האוזן ודיבור פה והילוך רגלים ובינה והשכל, ומכיון שהתחלפו העוברים, לזה אמר יהודה שהוא לא רק "אחינו" מצד האב אלא הוא גם "בשרנו" מצד האם, ע"כ תו"ד, ואמנם אין כוונתו שיוסף הוא בן של לאה, אלא שרק את כח האודם קיבל ממנה].

דברי מדרשים אחרים שהנס לא היה באופן הנ"ל אלא הנס היה שהעובר נהפך מבן לבת

ואמנם כל המתבאר עד כאן, הוא על פי ההכרח בגמ' בנידה ועל פי התרגום יונתן ובעל הפייטן הנ"ל, אבל בירושלמי ברכות פרק ט' הלכה ז'

שהיה הזרעה של יעקב ולא, ובבת אחת.

בירור האם לדברי הגמ' בברכות
הנס היה שנהפך מבן לבת או שהנס
היה שהתחלפו העוברים

ואמנם היה אפ"ל שאין כונת הגמ'
בתיורן השני שלא נעשה
נס, אלא שלא התפללה בתוך
ארבעים יום שאם זה היה הזרעה
בבת אחת שיהפך עובר לזכר,
והקב"ה עשה דבר אחר שהתחלפו
העוברים.

אולם זה אינו, דהנה מה שמבואר
בתיורן הראשון שאין מזכירים
מעשה נסים לכאורה כונת הגמ' שלא
לא התפללה אלא דנה דין בעצמה שאם
זה זכר לא תהא אחותי רחל כאחת
השפחות כלשון בעל המימרא, ואחר
שדנה הקב"ה עשה נס ואין מזכירים נסים
שנעשו.

אבל אין לומר שכוונת הגמ' לומר
שלא כן התפללה שיהיה נס,
ושאין מזכירים מעשה נסים היינו
שאין מזכירים מעשים על אנשים
שכן התפללו על נסים, שזה וודאי
אינו נכון, שהרי אין להתפלל על
נס.

וסמך קצת לדבר, דבגמ' ביבמות דף
קכ"א ע"א תנן דנפל למים בין
שיש להן סוף בין שאין להן סוף אשתו
אסורה, ואמר רבי מאיר מעשה באחד
שנפל לבור הגדול ועלה לאחר שלשה
ימים.

הגמ' ממעשה הנס של לא, ומתרצת
הגמ' שתי תירוצים, הא' שאין מזכירים
מעשה נסים, וב' שמעשה דינה היה בתוך
ארבעים יום, שעד ארבעים יכול אדם
לבקש רחמים שיהא זכר, ונבירושלמי
ובבראשית רבה הנ"ל מבואר בזה עוד שני
דעות, דעה אחת שאפשר להתפלל עד
שיושבת על המשבר, שעד אז אינו נחשב
נס, ודעה נוספת שאפשר להתפלל גם
אחר שיושבת על המשבר שאינו נחשב נס
אפילו בשעה זו].

ושואלת הגמ' שזה כן נס שהרי איש
מזריע תחילה יולדת נקבה
ואשה מזרעת תחלה יולדת זכר, ומתרצת
הגמ' שמדובר כגון שהזריעו שניהם בבת
אחת.

ואם נאמר שהתחלפו העוברים א"כ זה
כן נחשב נס גם אם זה היה בתוך
ארבעים יום והיה הזרעה בבת אחת,
ועל כרחק שהגמ' בברכות סברה
שנהפכה לנקבה ולא התחלפו העוברים,
וכן הוא לשון בעל המימרא שם 'נהפכה
לבת'.

והגמ' בנדה צ"ל שסברה שהסיבה
שאין ראייה ממעשה לאה
שאדם יכול להתפלל שאשתו תלד
זכר הוא משום שאין מזכירים מעשה
נסים וכתירון הראשון של הגמ'
בברכות.

ונמצינו שני חילוקים בין הגמ' בנדה
לגמ' בברכות, הא', האם
התחלפו עוברים או שזכר נהפך לנקבה,
ב', האם בעובר זה היה בתחילה
הזרעה של רחל, ולא בבת אחת, או

ובע"ב שם מובא ברייתא שאמרו לו לרבי מאיר שאין מזכירים מעשה נסים, ומפרשת שם הגמ' שאין כונת ר"מ להוכיח מהמעשה של הנס בבור שהוא נשאר חי אפילו שהוא לא אכל ולא שתה, שהרי כתוב "וצומו עלי ואל תאכלו ואל תשתו".

ואי נימא דאין מזכירים מעשה נסים היינו גם שאין להביא ראיה לא רק ממעשים שנעשו נס אלא גם ממעשים שהתפללו על נס וסמכו על הנס, צ"ע דאחר דאמרין מיניה וביה דעל המעשה שבבור אין מזכירים מעשה נסים, מאי פריך מהציווי של אסתר לצום, הרי כבר הגמ' אמרה שאין מזכירים מעשה נסים, אע"כ שלענין

לסמוך על נס וכגון לגבי אסתר ולהתפלל על נס וכגון אצל דינה זה ל"שי", ועל אף שיש מקום לבעל דין לחלק בין השווים, מ"מ כן פשוט בלא"ה מסבא כנתבאר.

אלא שלפי מה שנתבאר בתירוץ השני שלא שמה שנעשה אצל דינה לא היה נס, אלא שלא התפללה על דבר שאינו נס, והקב"ה כן עשה נס, וא"כ התירוץ הראשון לא סבר כן, אלא סבר שלא רק שנעשה נס אלא שגם היא התפללה שיהא נס, ואין מזכירים מעשה נסים הכונה שגם אין מזכירים מעשים של תפילות על נסים, דאל"כ התירוץ הראשון והשני הינו היינו הך, וזה צ"ע כאמור.

סד. ומאותו ענין שאין מזכירים מעשה נסים היינו רק על נסים שהיו ולא לצוות לסמוך ולהתפלל על כך, הנה איתא במגילה טו. "ויעבור מרדכי" מלמד שהעביר יום ראשון של פסח בתענית, והק' הערוך לנר ביבמות שם שמשמע דהרבותא שביטלם ממצות עונג יו"ט, ולמה לא אמרו גדולה מזו שביטלם ממצות אכילת מצה, ותי' שאכלו שיעור שבין כזית לככותבת ששיעור עינוי הוא בככותבת ואילו שיעור אכילת מצה הוא בכזית.

ועובדא הוה דמרן רבי חיים עוזר זצוק"ל הרצה תירוץ זה מדיליה בפני מרן החזו"א זצוק"ל, והקשה על דבריו שביבמות שם הוכיחו מציווי צום זה שלא לאכול ולשתות ג' ימים אינו נס, ולפי דברי הערול"ג והגר"ח"ע מה הראיה מהפסוק שאפשר לצום שלושה ימים הרי אכלו כזית מצה, וכן הקשה מדנפשיה הרב שלמה זלמן כהן שליט"א על דברי הערול"ג.

והיה נראה מתחילה ליישב שהרי גם הקטנים צמו כדאיתא בילקוט שמעוני רמז תתנ"ז וכיון שהם לא מחוייבים לאכול כזית מדאורייתא אלא רק מדרבנן אזי הם אמרו והם אמרו וצמו לגמרי ומהם הראיה של הגמ' שאי"ז נס.

אכן אין נראה כן, שהרי וודאי שאסתר לא ציוותה על הקטנים לצום אלא הם החמירו ע"ע לצום, שהרי מבו' ברמב"ם בפרק א' מהלכות תעניות הלכה ח' ובשו"ע סימן תקע"ו סעיף י"ד שתענית שעושים על צרה הבאה לעם ישראל אין הקטנים בכלל זה, וגם מבו' במדרש שאמותיהם של הקטנים שירלו אותם לאכול, וא"כ ע"כ שאכלו כזית כיון שהרי לא יכלו להחמיר ולבטל מצות אכילת מצה שמחוייבים בה עכ"פ מדרבנן.

ואפילו אם נאמר שכן החמירו על עצמם לא לאכול כזית מצה, מ"מ אי אפשר ליישב כן, כיון שכאמור בפנים אין הראיה ממה שיכלו לצום שאין מזכירים מעשה נסים, אלא שכל הראיה היא רק ממה שאסתר ציוותה אותם לצום, ואילו היה נס הרי אין סומכים על הנס, וכיון שלא ציוותה על הקטנים לצום אלא הם החמירו ע"ע ליכא ראיה שאי"ז נס, ודברי הערול"ג והגר"ח"ע צ"ע.

ואלא על כרחך שלדברי הגמ' בברכות לא התחלפו העוברים, אלא שהבן נהפך לבת בתוך מ' יום וההזרעה היתה בבת אחת.

ביאור לפי המדרשים שהנס היה שנהפך מבן לבת למה ייחס הכתוב את דינה ליעקב ולא ללאה הרי ביצירה היתה זכר ואשה מזרעת תחילה יולדת זכר

ועל פי מה שנמצאנו בירושלמי בבראשית רבה ובדברי הגמ' בברכות, יל"ע למה הכתוב ייחס את דינה דווקא ליעקב, הרי יעקב ולאה הזריעו בבת אחת, ולא שיעקב הזריע תחילה ולא רחל.

ויש ליישב בדרך שילוב של דברי הגמ' בנדה עם דברי המדרש תנחומא הנ"ל, דפעמים ייחסה ללאה בכתוב "ותצא דינה בת לאה" ופעמים ייחסה ליעקב בכתוב "ואלה בני לאה ואת דינה בתו", משום הא טעמא גופא שהיה הזרעה בבת אחת ותלוי בו כמו בה, ולכך יכל שיקרה דבר כזה שייהפך לבת כדברי הגמ' בברכות, [דוגמא לדבר, דברי רש"י בשמות פ"ו פכ"ו, עה"פ "הוא אהרן ומשה" שכתב שיש מקומות שמקדים אהרן למשה ויש מקומות שמקדים משה לאהרן, לומר לך ששקולים כאחד], ועיין בעיון יעקב על העין יעקב בנדה שם.

ביאור לפי המדרשים שהנס היה שנהפך מבן לבת איך שמעון נשא את דינה הרי אם היצירה היתה מלאה היא אחותו מן האם

אולם עיל"ע לירושלמי הבראשית רבה והגמ' בברכות, שאיך הותר לשמעון לישא את דינה הרי הם היו אחים מן האם.

ויתכן ליישב שקודם מתן תורה כל אחד ואחד מן האבות השבטים וצאצאיהם התגייר, ומכיון שגר שנתגייר כקטן שנולד הותר להם להינשא זה לזה.

ומה שמדברנן ישנו איסור לישא מה שהיה אסור לו בגויותו שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה, זה אינו איסור לבן נח אלא לישראל, ובאם ראו צורך לבטל המצוות של ישראל ביטלו כמתבאר בדברי הנפש החיים שער א' פרק כ"א, ולשמעון היה סיבה לישא אותה כדי שלא תישאר אצל שכם כדאיתא במדרש הנ"ל.

וזה מבואר מיניה וביה בעצם דברי המושב זקנים הנימוקי הטור הפענח רזא והחיד"א ששמעון לא חשש לדין ישראל מחמת הצורך הנ"ל, דאל"כ עדין לדבריהם למה נשא אותה, הרי לישראל ישנו איסור אחותו מן האב.

הטעם על פי הנ"ל שיעקב אבינו נשא ב' אחיות

והדברים המתבארים דומים קצת למש"כ המפרשים שהטעם שנשא יעקב שתי אחיות, משום שקודם הנישואים התגיירו.

[ובזה גזירה דרבנן הנ"ל בלא"ה לא שייך, כי אין איסור לבן נח לשאת ב' אחיות אפילו מן האם, אמנם עדין ישנו לגזירה של 'אתי ליחלופי', והיינו שישנו איסור לגר לישא את אחותו שמא יבואו להתיר לישראל לישא את אחותו, וגזירה זו היא לכאורה לפי מה שלישאל אסור ולא לפי מה שרק לב"נ אסור, אלא שעל כרחך מצד הדין דרבנן הזה צ"ל כנ"ל

שלא קיימו דיני ישראל כשהיה צורך שלא לקיים].

האם קודם מתן תורה גם בני גיורת היו צריכים להתגייר או רק בני נכרית והמסתעף לדברים הנ"ל

אולם העירני הרב י.מ. שליט"א שזהו חידוש שגם שבאופן שהאם התגיירה אף הבן צריך להתגייר, שיש לחלק שרק אצל רחל ולאה שהיו בנים של גויה התגייירו, אבל שמעון ודינה שהיו דור שני לא היו צריכים להתגייר.

אולם אכן בדברי החתם סופר חזינו הכי גם לגבי בני גרים, דהנה בב"ב דף קכ"א ע"א איכא למ"ד דלאברהם היתה בת ושמה בכל, והקשה התוס' דלמ"ד שבן נח אינו מצווה על אחותו למה לא השיאה ליצחק.

והחתם סופר בפרשת חיי שרה תמה דהגם דבן נח מותר באחותו, מ"מ הרי אברהם אבינו קיים את כל התורה כולה כדאיתא ביומא כח: [ויש להוסיף שרק אצל יעקב בנישואי שתי אחיות ושמעון שנשא את דינה [והשבטים את התאומות, עי' בסמוך], הרי שאחר שנישאו אנו יודעים ממילא שהיה להם סיבה להפר דין ישראל בענין זה, אם מטעמים הידועים כגון אצל שמעון ודינה ואם מטעמים נסתרים, אך לשאול למה הם לא עשו דברים שאסור לישראל, זה מהיכי תיתי].

ובתב ליישב שמדין ישראל היה מותר להם מחמת שהתגייירו, אלא

דאילו בן נח היה אסור באחותו, אברהם לא היה משיא את בכל ליצחק מחמת הגזירה דרבנן הנ"ל, ורק למ"ד שבן נח מותר באחותו שלדעתו אין בכה"ג את הגזירה, יכל יצחק לישא את בכל.

והנה יל"ע האם כונת החת"ס שבכל ויצחק לא היו אחים מחמת הגירות של שרה [שכפי הנראה היה בשעת מילת אאע"ה], ובכל נולדה קודם הגירות ויצחק אחר הגירות, ואז רק בכל שהיתה בת של נכרית היתה צריכה להתגייר, ואה"נ יצחק לא היה צריך להתגייר כיון שהיה בן של גיורת.

או שכוונתו שבכל נולדה אחר הגירות של שרה, והיתה צריכה להתגייר אפילו שהיתה בת של גיורת, כיון שכאז"א היה צריך לקבל ע"ע את התורה והמצוות מכיון שזה היה קודם מת"ת, וכן יצחק התגייר מטעם זה, כפי שביאר דבריו הרב גדליה גלינסקי שליט"א.

דהנה התוס' תירצו שבכל היתה קטנה [ועוד תירצו שהיתה מהגר], ולכאז"א אי נימא כצד הראשון נמצינו שבכל היתה לכה"פ בת שלושים ושמונה, שיצחק היה אז בן שלושים ושבע, וצ"ע שא"כ היא גדולה ולא קטנה, וע"כ כצד השני, ונמצינו בדבריו כנתבאר דאף בני גרים התגייירו, וראה בסימן ג' משנ"ת באריכות בב' צדדים אלו בביאור דברי החת"ס.

❧ ב ❧

שעת תחילת יצירה, אולם למתבאר שגם לדבריהם הולכים לפי שעת גמר היצירה של סוף מ' יום, ודינה עברה בתוך מ' יום ויוסף עבר אחר מ' יום, אזי אכן יוסף לא נשא את תאומתו של בנימין ובנימין את תאומתו של יוסף, אלא שבאמת יש לדקדק קצת בדברי הילקוט שמעוני שיוסף לא נשא את אף אחד מהתאומות.

ובעיקר דברי המפרשים הנ"ל שכל אחד נשא את התאומות האחרות, הקשה המטה אפרים בפרק ט' מהלכות מלכים הלכה ה' שבילקוט שמעוני שם מבואר שליוסף לא נולדה תאומה ונשא את אסנת, וא"כ ע"כ אחד מבני לאה נשא את תאומתו שלו, שעבור ששה בני לאה היה רק ה' בנות שאינן אחיות שלהם מן האם.

ויש ליישב שהרי מבואר בבראשית שם שעם בנימין נולדה עוד תאומה, והובא ברש"י עה"פ "כי גם זה לך בן", וא"כ י"ל שהיא נישאה לבן השישי של לאה, [אולם כבר הוזכר שמדויק קצת בבראשית רבה שליוסף נולדה תאומה], אולם המטה אפרים הקשה עוד שלשון המדרש שם הוא שנולדו זיווגם עימם ומשמע שכל אחד נשא את תאומתו.

ולחנתבאר לעיל שהתגייירו יש לומר שאכן כל אחד נשא את תאומתו שלו, והותר להם כיון שהתגייירו, ומחמת הגזירה דרבנן לא חששו, משום שזה דין של ישראל וזה הפירו לפי הצורך, שיתכן שידעו שנולדו התאומות כדי לישא אותם, ואכן יש לציין שלשון המדרש שם הוא 'ונולדו זיווגם עימם'.

האם השבטים נשאו את התאומות שלהם או שששה בני לאה נשאו את שש בנות רחל בלהה וזילפה וששה בני רחל בלהה וזילפה נשאו את שש בנות לאה

והנה לאחים נולדו תאומות כמבואר בבראשית רבה פרשה פ"ט פסיקתא ח' ובפרקי דר"א פרק ל"ח, והשבטים נשאו אותם לנשים כמבואר בפרקי דר"א שם, [ובב"ב דף קכ"ג נראה שלא נולדו עימם תאומות, ועיי"ש בתוס', וישנו שיטה שנישאו לכנעניות].

והאיר עיני אחי הגדול הגאון הרב יעקב שליט"א בביאור דברי המדרש, שיתכן שנשאו אותם לנשים, היינו שששה בני לאה נשאו את שש בנות רחל בלהה וזילפה, וששה בני רחל בלהה וזילפה נשאו את שש בנות לאה, שהרי היה אסור להם לישא כל אחד את תאומתו משום איסור אחיות מן האם האסורות לבני נח, ושור"ר כן בכמה וכמה מן המפרשים.

ויש להוסיף שעל פי דרכם של המושב זקנים הנימוקי הטור הפענח רזא והחיד"א, יתכן שאולי יוסף נשא את תאומתו של בנימין [מלבד מה שנשא את אסנת], ובנימין נשא את תאומתו של יוסף, ומכיון שהם לא היו אחים מן האם, [ושבנימין נשא את תאומתו של יוסף זה על פי המשמעות בבראשית רבה שגם ליוסף נולדה תאומה, ולא לפי הפרקי דר"א שלא נולדה ליוסף תאומה, עי' בסמוך].

ואולם כל זה מתוך הפשטות בדברי המפרשים הנ"ל שהולכים לפי

הצדדים האם עם דינה נולדה
תאומה

ועיין במהרש"א בב"ב דף קכ"ג שכתב שלמדרשים שעם השבטים נולדו תאומות גם עם דינה נולדה תאומה, ואמנם בפרקי דר"א פרק ל"ה מבואר שהגם שנולדו עם השבטים תאומות, מ"מ עם דינה לא נולדה תאומה, [ואמנם מה שמבואר בגמ' בב"ב שם שלא נולדה עימה תאומה, זה לפי המבואר שם שגם לבנימין לא נולדה תאומה, ומשמע שם שאף לכל השבטים לא נולדו תאומות, ועיי"ש בתוס'].
ולפי המהרש"א שנולדה עימה תאומה, זה מתבאר היטב, הן אם נאמר שנהפכה לבת ומכיון שתחילת עיבורה היה זכר, והן אם נאמר שהוחלפו העוברים ומפני שהתאומה לא עברה עם יוסף, [ורק אם נאמר כמדרש שנולדה עם יוסף תאומה וגם שהתחלפו העוברים, אז יש לצדד שעם דינה לא נולדה תאומה, ואולם גם לפי צד זה יתכן שנולדה עימה תאומה, שכל לידה של האמהות בין זכר ובין נקבה נולדה גם בת נוספת].

אולם לפי המבואר בפרקי דר"א שלא נולדה עימה תאומה, יל"ע שהרי בפרקי דר"א שם גם מבואר שעם יוסף לא נולדה תאומה, וזה לכאורה משום שהחלפו העוברים ויוסף לא עבר לרחל עם תאומתו, וא"כ היה צריך להיות שהתאומה שנשארה תיוולד עם דינה, אמנם אכן מתוך דברי הפרקי דר"א נראה שבאמת מעיקרא בלא"ה לא היה ליוסף תאומה כי זיווגו הראויה לו היתה אסנת.

ולבראשית רבה שעם בנימין נולדו ב' תאומות, הוסיף בזה בדרך אגדה הרב שמואל ברגמן שליט"א שאם נאמר שלדברי המדרש הזה ליוסף לא נולדה תאומה, אזי יש ליתן טעם לכך שנולדה עם בנימין תאומה יתירה כדי שלא תהא רחל פחות מן השפחות שילדו כל אחת ב' בנות, וראה בסימן ג' טעמים נוספים מה שיעקב אבינו נשא ב' אחיות וכן עוד טעם למה השבטים נשאו את אחיותיהם מהאב ושמעון נשא את דינה.

הצדדים האם עם יוסף נולדה
תאומה

והנה כבר הוזכר שבפרקי דר"א שם מבואר שליוסף לא נולד תאומה ונשא את אסנת בת דינה, ובבראשית רבה שם מדויק שכן נולדה עימו תאומה, ואפשר לפרש מחלוקתם בתרי אנפי, א', שתלוי האם דינה נהפכה מבן לבת או שהתחלפו העוברים, שאם נהפכה מבן לבת אז מובן הסיבה שעם יוסף נולדה תאומה, שהרי עיבורו היה רגיל ככל השבטים, ואם התחלפו העוברים לא נולדה עימו תאומה, מפני שרק יוסף עבר לרחל אבל התאומה לא עברה עימו.

פירוש נוסף יתכן במחלוקת המדרשים, שלדעת שתי המדרשים התחלפו העוברים, רק המחלוקת היא האם התאומה עברה עם יוסף לרחל או לא.

שהמדרש שהביא כן נקט כדעה זו, א"כ מה הרוויחו ביישובם, אחר שגם באחותו מן האב ישנו למ"ד שאוסר.

והרב י.מ. שליט"א תירץ שמכיון שהלכה כדעת ר"א שאחות מן האם אסורה ומן האב מותרת כמבואר ברמב"ם פרק ט' הלכה ה', לכך ניח"ל להנך מפרשים לומר שרק משום שהם היו אחים מן האב ולא מן האם נישאו זה לזה.

דברי העמר נקא שלא שמעון נשא את דינה אלא בנו נשאה ובירור דבריו

ועיין בעמר נקא לרבינו עובדיה מברטנורא בפרק מ"ו שם, שגם הקשה איך הבטיח לה שמעון שישאנה הרי היא אחותו מן האם, וכתב ע"ז בזה"ל, יגעתי באנחתי ותשובה לא מצאתי לדבר זה רק שמעתי אומרים דלא גרסינן שישאנה אלא שישאנה, כלומר שישאנה לאחרים והשיאה לאחד מבניו.

ודבריו צריכים עיון טובא, שהרי אם לא ניחא ליה לומר ששמעון נהג כדעת ר"ע שמותר לבן נח לישא את אחותו מן האם, מכיון שמ"מ לדעת ר"א אסור והיה לו לנהוג כדעת ר"ע, הרי גם להשיאה לאחד מבניו זה תלוי במחלוקת ר"ע ור"א, שלדעת ר"ע בן נח מותר באחות אביו מן האם [וכ"ש מן האב], ולדעת ר"א אסור [ורק אחות האב מן האב לכו"ע מותר], עיי"ש בסנהדרין דף נ"ח.

וחן אמנם שלגוף הדברים היה אפשר לומר שני הדברים ביחד, היינו גם ששמעון ודינה אינם אחים אלא מן האב, וגם שנשאה אחד מבניו, שבזה ארווח לן שלכו"ע מותר

ביאור דברי המפרשים הנ"ל ששמעון נשא את דינה מפני שלא היו אחים מן האם שאם באו לבאר ששמעון היה צריך לנהוג גם כדעה שב"נ אסור באחותו מן האם ומותר באחותו מן האב ואינו ניחא ששמעון ינהג רק כדעה שאחות אפילו מן האם מותרת ומפני שהיה לו לנהוג לכו"ע הרי ישנו גם דעה שאחות אפילו מן האב אסורה

ועל עיקר דבריהם של המפרשים ששמעון נשא את דינה מכיון שהיו אחים רק מן האב, יל"ע, דהנה ישנם שלושה שיטות בדין אחותו בכך נח, לדעת ר"ע בסנהדרין דף נ"ח אפילו מן האם מותרת, לדעת ר"א שם מן האם אסורה ומן האב מותרת, ולדעת ר"מ בירושלמי יבמות פרק י"א הלכה ב' ובבראשית רבה פרשה י"ח פסיקתא ה' [הובא בתוס' ביבמות דף צ"ח ע"א ד"ה נשא] אפילו מן האב אסורה.

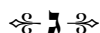
ובאם כן ממנ"פ, אם לא ניחא להו למפרשים לומר שהיו אחים מן האם הגם שישנו דעה שמותרת, ושיתכן ששמעון נהג כדעה זו או שהמדרש שהביא כן סבר כדעת אותו תנא, שהטעם שאינו נראה להם כך לפרש מכיון שהשבטים היה להם לנהוג ככו"ע, ושדוחק לומר שלתנאים אחרים לא היה כזה מעשה, מאי ארווח להו שהם היו רק אחים מן האב, הרי גם בזה ישנו מ"ד שאוסר.

ובדומה לזה ילה"ק על דברי המפרשים הנ"ל, שששה בני לאה נשאו את ששת בנות רחל בלהה וזילפה ולהיפך, והרי באם לא ניחא להו למימר שהשבטים נהגו כדעה המתירה אחות מן האם או

ולא נצטרך לומר שתלוי במחלוקת, אולם העמר נקא בגוף דבריו הדגיש ששמעון ודינה כן היו אחים מן האם.

ואכן לדברי הרב י.מ. שליט"א נתיישב לי דברי הברטנורא, שלהלכה דודתו

מותרת כדמשמע ברמב"ם שם, ולכך רק לאחד מבניו יכל להשיאה, אבל לו עצמו היה אסור, דלא ניח"ל למימר שלא היו אחים מן האם, אם מפני שהולכים אחר שעת לידה ואם מפני שדינה נהפכה מבן לבת ולא התחלפו העוברים.



דעת רש"י בענין אם קביעת הייחוס הבן לאם היא בשעת יצירה או בשעת לידה

ועוד בענין שעת קביעת ייחוס הבן לאם, הנה הגמ' במגילה דף י"ג ע"א שואלת למה כתוב במגילה גם "כי אין לה אב ואם", וגם "ובמות אביה ואמה", ומתרגם הגמ' שכשהיתה מעוברת אביה מת וכשנולדה אימה מתה.

דעת תוס' בענין זה **ובן** הוא דעת התוס', דהנה התוס' בסנהדרין דף ס"ח ד"ה קטן כתב שמעוברת שהתגיירה ואח"כ ילדה הבן יורש את אמו, ולכאן צ"ב הרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, וביארו האחרונים שכיון שנולד אחר הגירות של אמו מתייחס אחר אמו כיון שקביעת הייחוס הוא בלידה.

וכתב שם רש"י שכיון שבשעה שהתעברה אמה מת אביה נמצא שלא היה לה אב משעה שנראה להיקרות אב, וכן כיון שכשילדתה אמה מתה לא נראית לקרות אם, ונהוסיף בזה ביאור בספר בניהו שאילו לא היה כתוב רק "כי אין לה אב ואם" היינו סבורים שמתו שניהם זמן מסויים אחרי הלידה, אבל אחר שכתוב "ובמות אביה ואמה", א"כ ממה שכתוב גם "כי אין לה אב ואם" שהוא מיותר, בא הדבר ללמדנו שלא היה זמן שהיה לה אב ואם משעה שכל אחד ראוי להיקרא כן].

דברי הברייתא שתאומים שאינם התגיירה הם נחשבים אחים מן האם והמסתעף לנידון אם שעת קביעת ייחוס הבן לאם היא ביצירה או בלידה **והנה** ביכמות צז: שנינו בברייתא שני אחים תאומים גרים וכן משוחררים לא חולצים ולא מייבמים ואין חייבים משום אשת אח, היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה לא חולצים ולא מייבמים אבל חייבים משום אשת אח, היתה הורתן ולידתן בקדושה הרי הם כישראלים לכל דבריהם.

ולכאן' מבואר שהלידה קובעת, דאילו היצירה קובעת מה טעם אחים תאומים שהיתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה חייבים משום אשת אח, הרי כלפי האם

והאור חדש למהר"ל באסתר פרק ב' פסוק ז' כתב שמבואר ברש"י שהתייחסות הבן לאב נקבע בשעת יצירה והתייחסות הבן לאם נקבע בשעת הלידה.

דעת הש"ך שרק תאומים חייבים
משום אשת אח והמסתעף לנידון
הנ"ל

ובן נראה בדעת הש"ך ביו"ד סימן
רס"ט סק"ו שכתב שכל הדין
שכשהורתן שלא בקדושה לידתן
בקדושה חייבים משום אשת אח זה רק
בתאומים ששניהם נולדו בהורתן שלא
בקדושה ולידתן בקדושה, אבל אם
נולדה אחותו אח"כ בלידה בקדושה
אינם אסורים זה לזה מן התורה,
ועיי"ש שהביא מהב"י שכתב שגם
אחים שאינם תאומים ישנו איסור
מדאורייתא.

ולכאורה מבואר בש"ך שייחוס האם
נקבע בשעת יצירה, דאילו
נקבע בשעת לידה מה טעם אחים שאינם
תאומים אינם חייבים משום אש"א, הרי
גם אם נאמר שישנו לדין כקטן שנולד,
מ"מ אילו שעת הייחוס נקבע בשעת
לידה, א"כ שעה זו הרי היה לאחר שהיה
להם דין כקטן שנולד, וע"כ שנקט ששעת
היצירה קובעת.

ומ"מ תאומים חייבים משום אשת אח
הגם שאינם מיוחסים אחר אימם,
שמכיון שהם יצירה אחת הם נחשבים
אחים מחמת עצם זה שהם טיפה אחת
המתחלקת לשתיים [עיי"ן ביבמות שם דף
צ"ח ע"א], וצריך להוסיף שהטעם שמ"מ
אינם אחים מן האב, משום שהסיבה שאין
ייחוס לאב אינו מחמת הדין של כקטן
שנולד אלא מחמת שעצם זה שהאב
עכו"ם זהו סיבה שלא יהיה ייחוס אחריו,
עיי"ש ברמב"ן, שאפילו בן ובת עכו"ם
אינם מתייחסים אחר אביהם לענין עריות,
מלבד הבא על אשת אביו לר"ע ואחות

היצירה קובעת, ועל כרחך שהלידה
קובעת, [ואף אין לומר שהסוף
ארבעים יום קובע וכנ"ל לחלק בין
יוסף לדינה, שא"כ עדין יהא תלוי
אם האם התגיירה בתוך הארבעים יום
או לאחר ארבעים יום].

דברי רש"י בביאור דברי הברייתא
והמסתעף לנידון הנ"ל

אמנם בדברי רש"י שם נראה להיפך,
דהנה מבואר שם בדף צ"ח
ע"א שלענין איסורי עריות אין ייחוס
לאב ולכך עריות דרך קורבא של אב
וכגון אחותו מאביו מותרת [מלבד
אשת אביו לר"ע ואחות אביו לר"א
שישנו לימוד מיוחד שאסור לב"נ],
ומוכיחה כן הגמ' מדברי ברייתא הנ"ל
שתאומים שהיתה הורתן שלא בקדושה
ולידתן בקדושה לא חולצים ולא
מייבמים.

וכתב רש"י דאתי לאשמוענין שאפילו
באופן כזה של"ש לומר גר
שנתגייר כקטן שנולד דמי, מ"מ אינו
מיוחס לאביו, שאילו היה שייך בזה גר
שנתגייר כקטן שנולד לא היה באופן זה
איסור אשת אח מן האם.

ולכאורה אילו שעת הלידה קובעת מה
ההכרח שאין להם דין כקטן
שנולד, הרי גם אם נאמר שהם כקטן
שנולד, מ"מ יש להם שאר מן האם
משום שייחוס האם נקבע בשעת הלידה
והלידה היתה אחרי הגירות, אלא ע"כ
מבואר ברש"י שייחוס האם נקבע בשעת
היצירה.

אביו לר"א שחייבים מיתה שזה נלמד מגזיה"כ שבן נח חייב עליהם, עיין סנהדרין דף נ"ח ע"א, ועדין צריך ביאור.

ב' קושיות בדברי רש"י בביאור דברי הברייטא

ובדברי רש"י הנ"ל שאין בהורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה דין כקטן שנולד, ושייחוס האם נקבע בשעת יצירה, יש להקשות, חדא, שזה סותר למש"כ במגילה שקביעת ייחוס האם נקבע בשעת לידה, ועויל"ע, דלעיל שם דף ע"ח אמרינן דמעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, ופרכינן אמאי אין צריך טבילה, ואם תאמר משום דרבי יצחק דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ, זה אינו נכון משום דאמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ, ומשני שאני עובר דהיינו

רביתיה, ומבואר שכל מה שאינו צריך טבילה זהו רק משום שטבל, ומוכח מכך שבטבילת אמו נעשה גר, ובאם כך לכאורה למה אינו נחשב כקטן שנולד, וצע"ג.

סיכום הענין

היוצא מתוך עיקר הדברים הנ"ל, דמהנך קראי הנ"ל שיוסף הוא בן של רחל בצוותא עם דברי הגמ' בניהה התרגום יונתן והפייטן, מדברי רש"י במגילה, ומדברי התוס' בסנהדרין, נמצינו שקביעת ייחוס הבן לאמו נקבע בשעת הלידה.

אמנם מדברי רש"י ביבמות מדברי בעלי התוס' הנימוקי הטור הפענח רזא והחיד"א ומדברי הש"ך נראה שייחוס האם נקבע בשעת יצירה, [וצריך ליישב בדוחק הכתובים וכו"ל, וכן צ"ע בסתירת דברי רש"י].

סימן ה

יעקב אבינו ויוסף הצדיק



חייבים עד מתן תורה, שכיון שהיה ציווי על כולם איך יכל להוכיח לאחיו שהוא יוסף מכך שהוא מהול, אלא שמשום כך היה אפ"ל, דהמדרש אזיל כמהלך השני של הגמ' שרק אברהם יצחק יעקב ומזרעו של יעקב והלאה חייבים וכן ששה בני קטורה, אולם לרמב"ם שגם זרעם של בני קטורה חייבים, א"כ גם למהלך הזה היו כאילו שהיו חייבים למול מלבד האבות וזרעם של יעקב, ולכך הוקשה למל"מ רק לפי הרמב"ם.

[ויש שהקשו עוד, שמבואר ברש"י לעיל שיוסף ציווה לכל המצרים למול, וא"כ מה הראיה ממה שהוא מהול שהוא יוסף, הרי כל המצרים היו מהולים מחמת ציווי של יוסף, אולם לא ידעתי מאי קושיה היא זו, דמהיכי תיתי שהשבטים ידעו דבר זה].

איך השבועה של יעקב אבינו את יוסף בירכו היה שבועה בנקיטת חפץ הרי הוא נולד מהול

והנה יעקב השביע את יוסף שיקבור אותו בארץ ישראל, והשביע אותו בירכו כדי שיהא שבועה בנקיטת חפץ, ולכאור' הרי כיון שיעקב אבינו נולד מהול כמבואר באבות דרבי נתן נוסחא א' פרק ב', א"כ לא קיים בו יצחק אביו מצות מילה, וממילא אין ירכו חפצא של למצוה, ומה טעם השביעו ליוסף בירכו.

איך הוכיח יוסף לאחיו שהוא יוסף אחיהם ממה שהוא מהול שמא הוא מבני קטורה שלשיטת הרמב"ם כל זרעם חייב במילה

בפרשת יוסף ואחיו במצרים אחר שיוסף אמר לאחיו שהוא יוסף אמר להם לגשת אליו, וכדכתיב "ויאמר יוסף אל אחיו גשו נא אלי ויגשו", והביא רש"י מהבראשית רבה פרשה צ"ג פסיקתא ה', שהסיבה שאמר להם לגשת אליו הוא כדי להראות להם שהוא מהול, ובכך יכירו שהוא יוסף.

והנה בסנהדרין נט: מבואר למהלך אחד בגמ' שכל בני נח היו חייבים למול עד מתן תורה, ולמהלך השני, בני נח לא היו חייבים מעולם, וזרע אברהם חייב גם אחר מתן תורה, ומי שנכלל בזה מבני אברהם [מלבד אברהם עצמו] הם: יצחק ובני קטורה [ולא ישמעאל] יעקב [ולא עשו] וכל זרעו, ובבני קטורה, לרש"י [שם ד"ה בני קטורה] היינו רק ששה בני קטורה, ולרמב"ם בפ"י מהלכות מלכים ה"ח כל זרעם של בני קטורה.

ובמל"מ שם ה"ז הקשה לדעת הרמב"ם, איך הוכיח להם יוסף שהוא אחיהם ממה שהראה להם שהוא מהול, שמא הוא מזרעם של בני קטורה שהיו חייבים למול.

ולכאורה קשה גם לרש"י לפי המהלך הראשון בגמ' שכל בני נח היו

יסוד האחרונים שבני קטורה אינם
חייבים בפריעה ודברי הראשונים
שאברהם אבינו קיים מצות פריעה
הגם שלא נצטווה על כך

ואפ"ל דהנה ביבמות עא: מבואר
שאברהם אבינו לא נצטווה על
הפריעה, וא"כ בפשטות בני קטורה הגם
שנתחייבו למול מ"מ לא נצטוו על
הפריעה, וכ"כ המהרש"א בסנהדרין צד.
ובשאג"א סי' מ"ט ובמנחת חינוך ריש
מצוה ב' שבני קטורה לא נצטוו על
הפריעה, [ובהגהות טעם המלך פי"ב
מעכו"ם שכתב שבני קטורה חייבים
בפריעה, ודבריו מחודשים].

והנה מבואר שם בתוס' ובשאר ראשונים
שעל אף שאברהם אבינו לא
נצטווה על הפריעה מ"מ קיים פריעה כיון
שקיים כל התורה כולה כמב' ביומא
כח:, ויתכן שבני קטורה לא קיימו את זה.

ביאור על פי זה ששבועת יעקב
אבינו את יוסף היה בנקיטת חפץ
משום שנעשה בו פריעה

וא"כ י"ל שיעקב אבינו שנולד מהול,
הפירוש הוא שנולד בלא עור
המילה, אבל מ"מ אפשר שהיה לו עור
הפריעה, ונחשב מהול הגם שנולד עם עור
הפריעה כיון שעדין לא היה ציווי על
הפריעה.

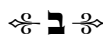
ויתכן שכמו שאברהם אבינו קיים כל
התורה וקיים פריעה, ה"נ יצחק
קיים מצות פריעה ביעקב, ועיין בפרקי
דרכי אליעזר פרק כ"ח שמבואר שם
שיצחק מל את יעקב, וי"ל שמל אותו
היינו שפרע ערלתו, ובזה ארווח לן שלא
יהא סתירה בין המדרשים.

ביאור על פי זה שיוסף הוכיח לאחיו
ממה שנעשה בו פריעה שהוא יוסף

וי"ל שגם יוסף שנולד מהול כמבואר שם
באבות דרבי נתן היינו שנולד בלא
עור המילה אבל נולד עם עור הפריעה,
ומכיון שלא נצטווה על הפריעה נחשב
מהול, ומסתבר שיעקב אבינו קיים מצות
פריעה ביוסף, כמו שאברהם אבינו קיים
כדברי הראשונים הנ"ל, ואף יצחק קיים
כן אצל יעקב וכנ"ל.

וא"כ י"ל שבכך שלא היה לו עור
הפריעה הראה לאחיו שהוא יוסף,
שכיון שאין לו עור הפריעה וודאי אינו
מזרעם של אחד מבני קטורה, משום שהם
לא עשו פריעה כמשנ"ת.

וא"כ יתכן גם שאף ציווי של יוסף
למצרים למול היה רק לחתוך את
עור המילה כמצות בני קטורה, שהרי עדין
לא היה כלל חיוב לפרוע הערלה, וא"כ
ממה שאין לו עור הפריעה וודאי מוכח
שאינו מצרי אלא שהוא יוסף, וכ"ז להבנת
השואל, אך כאמור אין זה כ"כ קושיה].



עוד, דהנה בשבת דף קל"ה ע"א מבואר
ג' שיטות מה הדין מי שנולד מהול,
לשיטה אחת מטיפים ממנו דם ברית
ואפילו אם זמן המילה חל בשבת כיון

ביאור נוסף למה שבועת יעקב
אבינו את יוסף היה בנקיטת חפץ
ועל הקושיה שכיון שיעקב נולד מהול
למה ירכו נחשב חפצא דמצוה י"ל

שהערלה שלו כבושה ודבוקה בבשר והוא בוודאי ערל, אלא שמחמת שהיא כבושה נראה מהול.

לשיטה השניה אין צריך הטפת דם ברית, מפני שנולד מהול הערלה הכבושה אינה נחשבת כלל ערלה אלא זה חלק מהבשר, [כן פירש האור זרוע בח"ב סי' צ"ט].

ולשיטה השלישית אם חל זמן המילה בחול מטיפים ממנו דם ברית, ואם בשבת אין מטיפים ממנו דם ברית, מפני שזה ספק ומספק ישנו חיוב אך אי אפשר לחלל שבת מספק.

וא"כ לשיטות שעושים הטפת דם ברית עכ"פ ביום חול, י"ל שנעשה ליעקב אבינו הטפת דם ברית ולכך ירכו הוי חפצא דמצוה.

ביאור על פי זה בשמחת דוד המלך בקיום מצות המילה הגם שנולד מהול

ובהכי מיושב גם מה שמקשים מהא דאיתא במנחות דף מ"ג ע"ב, שבשעה שנכנס דוד לבית המרחץ וראה עצמו עומד ערום אמר אוי לי שאעמוד ערום בלא מצוה, וכיון שנזכר במילה שבבשרו נתיישרה דעתו, והרי מבואר בגמ' בסוטה דף י' ע"ב ובאבות דרב נתן שם שנולד מהול, וא"כ הרי לא נתקיים בו מצות מילה, אולם לדעות שצריך הטפת דם ברית מיושב.

בירור הענין האם הטפת דם ברית זה מחמת חשש ערלה כבושה או מחמת דין נוסף של הטפת דם ברית המסתעף מהענין הנ"ל

אמנם בפשוטו אי"ז תירוץ מספיק, שהרי כל הטעם שנולד מהול צריך הטפת דם ברית הוא משום שיש לו ערלה כבושה וכאמור, אבל יעקב אבינו שכתוב שנולד מהול נראה בפשוטו דהיינו שנולד בלא ערלה כלל.

אולם עדין יש לומר כן, דהנה ברמב"ם בפרק א' מהלכות מילה הלכה ז' פסק שנולד מהול צריך הטפת דם ברית וצריך לעשותו ביום השמיני, ושם בהלכה י"א הוסיף שאין מחללים עליו את השבת.

ובפרק ג' שם הלכה ו' כתב עוד שאין מברכים על הטפת דם ברית זו, [וכן פסק השולחן ערוך יורה דעה סימן רס"ה סעיף ג' שאין מברכים, והש"ך שם סעיף קטן ח' הביא את דברי הטור שכתב בשם בעל העיטור שמברכים ברכת להכניסו בבריתו של אברהם אבינו וברכת אשר קידש ידיד מבטן, והוסיף שבלשון הרמב"ם משמע שאין מברכים כלל].

והכסף משנה בפרק ג' שם ביאר דעת הרמב"ם, שהרמב"ם פסק כשיטה שבנולד מהול יש חשש ערלה כבושה, ולכך מצד אחד מלים מספק, ומצד שני אין מחללים עליו את השבת מספק, וכן אין מברכים מספק משום שספק ברכות להקל.

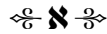
ח' סימן ה' נחלקו מטעם זה על דעת הרמב"ם, וכתבו שמאחר שלהלכה נולד מהול צריך הטפת דם ברית לכך אינו אוכל בתרומה, וכן מבואר בירושלמי ביבמות תחילת פרק ח' שאינו אוכל בתרומה.

והמשכנות יעקב ביורה דעה סימן ס"ג כתב ליישב דעת הרמב"ם, שסבר הרמב"ם שדין הטפת דם ברית בנוול מהול אינו מחמת חשש ערלה כבושה, שאילו הוא מחמת חשש ערלה כבושה לא היה אוכל בתרומה בלא הטפת דם ברית, אלא שנולד מהול מטיפים ממנו דם ברית מחמת מצוה נוספת שיש במילה שהיא הטפת דם ברית, והדין הזה אינו מעכב מלאכול בתרומה, וע"ע בנספח דלהלן מש"כ בזה.

והנה ברמב"ם פרק ז' הלכות תרומות הלכה י"א כתב שנולד מהול אוכל בתרומה, ומקורו מדברי הבריתא ביבמות דף ע"ב ע"א שמבואר שם שאוכל בתרומה, והראשונים והאחרונים נתקשו בדבריו שהרי הרמב"ם פסק שנולד מהול מטיפים ממנו דם על כל פנים מספק, ומבואר ברמב"ם שנולד מהול יש בו חשש ערלה כבושה, ואם כן מה טעם נולד מהול אוכל בתרומה, הרי יש חשש שיש לו ערלה כבושה, ולערל אסור לאכול בתרומה, [ומה שבבריתא ביבמות מבואר שנולד מהול אוכל בתרומה, הוא משום שהתנא של הבריתא סבר שנולד מהול אין צריך הטפת דם ברית].

ואכן המאירי ביבמות דף ע"ב ע"ב ובים של שלמה ביבמות פרק

נספח*



מחלוקת הראשונים האם ערל שמתו
אחיו מחמת מילה נחשב ערל לכל
דיני התורה

ערל יש לו דינים רבים שאסור בהם,
ובאם לערל שמתו אחיו מחמת
מילה ישנו לדין ערל, דעת רש"י שגם
באופן זה יש לו דיני ערל, וכמו שכתב
בכמה וכמה מקומות שערל פירושו שמתו
אחיו מחמת מילה, וכן דעת התוספות
ביבמות דף ע' ובפסחים דף כ"ח ובגיטין
דף כ"ח, וכן דעת החינוך מצוה י"ז ומצוה
רפ"ב, וכן דקדק המנחת חינוך במצוה
ער"ה אות י"ב ובמצוה רפ"ב אות א'
בדעת הרמב"ם, והתוספות ביבמות הנ"ל
הביאו שכן הוא מפורש בירושלמי יבמות
פ"ח ה"א^ה.

ובראשונים שם דף ע' כתבו שלדעת
רש"י וסייעתו הטעם שיש
צד לגמ' שם דף ע"א שכהן קטן בתוך
שמונה ימים מותר לסוכו בשמן של
תרומה, אינו מחמת שהוא אנוס מלמול,
אלא כיון שערל בתוך זמנו אינו נחשב
ערל, אבל באופן שמתו אחיו מחמת מילה
נחשב ערל, כיון שהגיע זמן מילתו אלא
שהוא אנוס, והביאו שחילוק זה מבואר
בירושלמי הנ"ל.

אולם רבינו תם כתב שדין מתו אחיו
מחמת מילה תלוי בנידון הגמ'
הזה האם בתוך שמונה ימים נחשב ערל,
שלצד שאינו ערל הוא משום שהוא אינו
חייב למול, וכמו כן ערל שמתו אחיו
מחמת מילה אינו ערל כיון שאינו חייב
למול, ודבריו הובאו בראשונים ביבמות
שם ע. וכן בתוספות חגיגה ד: ד"ה
דמרבה ובזבחים כב: ד"ה ערל.

[וביון שנשאת הגמ' בספק בדין ערל
קודם זמנו, כמו כן לרבינו תם דין
ערל שמתו אחיו מחמת מילה נשאר בלא
הכרע, ולדברי הירושלמי שהוזכר לעיל
שמותר לסוך ערל באופן זה, כמו כן ערל
שמתו אחיו מחמת מילה אינו נחשב ערל,
ומותר בכל הדינים שנאסר בהם הערל].

אב שאנוס למול את בנו ואדון
שאנוס למול את עבדו לכו"ע אינו
מעכבו מלאכול בקרבן פסח
ומ"מ לכו"ע הדין הוא שאם האב אנוס
מלמול את בנו והאדון את עבדו
אינם מעוכבים, כי רק אם חייב יש לו דין
לעשות זאת קודם, שכן הדין לגבי אביו
זה מפורש ביבמות שם דף ע"א, ונראה כן
פשוט שהוא הדין באדון שדומה לו
בגידרו וכדבסמוך.

* ראה לעיל עמ' ק"י.

ביאור החילוק בין ערל עצמו
שלשיטות הנ"ל נחשב ערל ואילו בן
ועבד ערל אינם מעכבים באונס את
האב והאדון מלאכול בקרבן פסח

והנה האחרונים מבארים שחלוק דין ערל
עצמו מדין האב והאדון, דערל
עצמו יסוד דינו הוא איסור למי שהוא
ערל לאכול, וכלשון הכתוב "וכל ערל לא
יאכל בו", אבל אב ואדון המניעה
מלשחוט קרבן פסח ולאכול בקרבן פסח
ביסודו הוא דין קדימה, שקודם מחוייבים
למול הבן והעבד ואח"כ יכולים לאכול
ולשחוט את הקרבן פסח, וכלשון
הכתובים "המול לו כל זכר" ואח"כ "ואז
יקרב לעשותו" [בבב], וכן "ומלתה אותו"
ואח"כ "ואז יאכל בו" [בעבד].

אבל ערל עצמו אפילו אם הוא אנוס אינו
יכול לאכול בקרבן פסח כדעת רוב
הראשונים הנ"ל, כיון שמי שיש לו שם
ערל אסור, ומ"ל אם חייב או לא, ודומה

לטמא שגם אם אינו יכול להיטהר
מטומאתו וודאי אי"ז מתירו מלאכול
בקרבן.

מומר לערלות אינו אוכל בקרבן
פסח גם מדין איסור על ערל לאכול
וגם מדין החיוב למול אבל אינו
אוכל בתרומה רק מדין איסור
והנה היה נראה שערל עצמו מלבד הדין
עצמו שאסור לו לאכול מחמת
שהוא בעצמותו ערל, עיכובו הינו גם
מחמת שמחוייב למול, דלא גרע מהחיוב
למול את בנו ואת עבדו שמעכבו מלאכול
בקרבן פסח, [ודמי לדברי הגמ' שם דף ע'
ע"ב, 'מי איכא מידי דערלות דגופיה לא
מעכבא ביה ערלות דאחריני מעכבא ביה',
עיי"ש].

ותוספת דין זה מיוחד רק בקרבן פסח,
אבל שאר דינים שערל אסור
בהם וכגון באכילת תרומה הינו רק לתא
דאיסור ואינו גם מחמת החיוב למול.

ב

שלושת השיטות האם נולד מהול
צריך הטפת דם ברית

ודברים אלו מצינו לזה יסוד בדברי
הרמב"ם, דהנה בתינוק שנולד
מהול, ישנו בזה ג' שיטות בשבת דף
קל"ה ע"א, שיטה אחת שמטיפים ממנו
דם ברית ואפילו אם זמן המילה חל
בשבת, שיטה נוספת שאין צריך הטפת
דם ברית, ושיטה נוספת שאם חל זמן
המילה בחול מטיפים ממנו דם ברית, ואם
בשבת אין מטיפים ממנו דם ברית,
שלדעה זו ישנו ספק שמא יש לו ערלה
כבושה והוא ספק ערל, ולכך מצד אחד

מספק מקיימים מצות מילה ומצד שני
מספק אין מחללים עליו את השבת.

דברי הרמב"ם שנולד מהול אוכל
בתרומה אפילו שפסק שצריך הטפת
דם ברית

והנה הרמב"ם בפרק א' מהלכות מילה
הלכה ז' פסק שנולד מהול צריך
הטפת דם ברית, [והוסיף בהלכה י"א
שאינ מחללים על כך את השבת ובפרק ג'
הלכה ו' שאין מברכים על כך], ומאידך
גיסא פסק בפרק ז' מהלכות תרומות
הלכה י"א שאוכל בתרומה.

וחבל מפרשים נתקשו בדבריו שהרי אם הדין הוא שצריך הטפת דם ברית ועכ"פ מספק, אם כן מה טעם אוכל בתרומה בלא הטפה, הרי יש חשש שיש לו ערלה כבושה, ולערל אסור לאכול בתרומה.

ביאור הרמב"ם שדין הטפת דם ברית אינו מחמת חשש שיש לו ערלה כבושה אלא דין מצוה נוספת של הטפת דם ברית

והמשכנות יעקב ביורה דעה סימן ס"ג כתב לבאר שסבר הרמב"ם שדין הטפת דם ברית בנולד מהול אינו מחמת חשש ערלה כבושה, אלא מצוה נוספת שיש במילה שהיא הטפת דם ברית.

וייסר המשכנות יעקב דבריו על פי דברי רש"י בשבת דף קל"ד ע"א ד"ה לכרכי שבכל מילה במנה ישנו למצוה זו, יעו"ש, [וכן נראה בירושלמי בכו"כ מקמות], שאילו הוא מחמת חשש ערלה כבושה לא היה אוכל בתרומה בלא הטפת דם ברית, [ומה שמבואר בגמרא בשבת שזה מחמת חשש ערלה כבושה יתבאר בסמוך].

ועיכוב מצות הטפת דם ברית לעצמה, אינו מעכב מלאכול בתרומה, כיון שזה רק מצוה לעשות בו מעשה זה, אך גם בלא חלק זה לא הוי ערל, ורק עיקר דין המילה דהיינו הסרת הערלה מעכב באכילת תרומה.

והטעם שאין מחללים עליו את השבת כמו שפסק הרמב"ם, אין הטעם

בדבריו משום שמספק אין מחללים את השבת, אלא משום שרק עיקר המצוה שהוא החיתוך של שתי הערלות דוחה שבת, אך החלק של הטפת דם ברית אינו דוחה שבת, וכן אין מברכים ברכה על חלק זה וכמבואר ברמב"ם מכיון שאינו עיקר המצוה.

ישוב דברי הרמב"ם מהמבואר בסוגיא הנ"ל בשבת שזה מדין חשש ערלה כבושה ועל פי סוגיא ביבמות שמבואר שזה מדין מצוה נוספת

וחוסף המשכנות יעקב לבאר שהגם שמבואר בשבת דף קל"ה שם שלדעה שנולד מהול צריך הטפת דם ברית הוא מחמת הערלה כבושה, מכל מקום ביבמות דף ע"א ע"א מוכח שזה דין חיוב מצד עצמו, ששם לדעת תנא אחד למדו מפסוק שנולד מהול אינו אוכל בקרבן פסח מפני שצריך להטיף ממנו דם ברית, ואילו הסיבה שצריך הטפת דם ברית הוא מחמת חשש ערלה כבושה, למה צריך פסוק, הרי יש חשש שיש לו ערלה, ולערל אסור לאכול בקרבן פסח.

ומוכרח שהסוגיא ביבמות נחלקה על הסוגיא בשבת, שלסוגיא בשבת נולד מהול מטיפים דם ברית מחמת שיש לו ערלה כבושה, ולסוגיא ביבמות הערלה כבושה אינה נחשבת ערלה, ומכל מקום נתחדש בקרא שלא רק חיוב הסרת הערלות מעכב אלא גם חיוב ההטפת דם ברית מעכב, והרמב"ם פסק כסוגיא ביבמות.

שזהו רק דין שמי שהוא ערל אסור, אזי
לנולד מהול מותר מכיון שאינו ערל.

ולפי"ז צ"ל דדעת הרמב"ם כשיטת רש"י
שערל שמתו אחיו מחמת מילה
אינו אוכל בקרבן פסח, דאילו ס"ל כדעת
ר"ת א"כ מאיזה טעם ערל אינו אוכל
בתרומה, דאינו מעוכב לא מחמת שמצווה
למול, שהרי נולד מהול אוכל בתרומה,
ואינו מעוכב מחמת שהוא ערל, שהרי
ערל שמתו אחיו מחמת מילה אוכל
בתרומה וקרבן פסח, ואכן המנחת חינוך
מצווה רפ"ב אות א' דייק ברמב"ם שלא
חילק בין ערל שמתו אחיו מחמת מילה
לערל שלא מל ברצון, שהרמב"ם סובר
כשיטת רש"י.

ביאור על פי הג"ל מה שהמשנה
בפר"א דמילה הוצרכה לומר שמי
שאינו מסיר את הציצים המעכבים
אסור באכילת תרומה וגם הטעם
שלא כתוב שאינו מותר לאכול
קרבן פסח

ובחבי נחא לבאר בדקדוק את המשנה
בשבת דף קל"ז ע"א, דתנן התם
אלו הן ציצין המעכבין את המילה בשר
החופה את רוב העטרה ואינו אוכל
בתרומה, ולכאורה מה הדגש בכך שאסור
באכילת תרומה, הרי כבר שנו לנו שזה
ציצין שמעכבים, וכמו שבכל מקום
שנאמר שעדיין לא קיים חיובו, לא נאמר
בסמוך לכך שגם יש לו את דיני הערלים
וכגון איסור אכילת תרומה.

ולחנ"ל היה אפשר לבאר דאילו התנא
היה רק שונה שזה מעכב, סד"א
שרק יש חיוב לעשות כן, אבל אינו נחשב
ערל, וא"כ בתרומה שעוכב אכילה הוא
רק מחמת איסור למי שיש לו שם ערל

ביאור על פי דברי המשכנות יעקב
בשילוב הדברים הנ"ל מה טעם נולד
מהול אוכל בתרומה ואינו יכול
לאכול קרבן פסח

וצריך לבאר מ"ש נולד מהול דאוכל
בתרומה כמבואר ברמב"ם, ואילו
בקרבן פסח אינו אוכל כדמשמע ממה
שלא כ"כ הרמב"ם גם לענין אכילת קרבן
פסח.

ולחנ"ל מתפרש להפליא דערל אינו אוכל
בקרבן פסח משתי סיבות, הן
מחמת איסור למי שיש לו שם ערל, והן
מחמת דין קדימה שקודם חייב למול
ואח"כ יכול לאכול את הקרבן פסח.

אבל ערל שאינו אוכל בתרומה הינו רק
דין איסור אכילה, ולא גם חיוב
קדימה של מילה קודם אכילתה, שהרי זה
נלמד לר"א ביבמות שם מגזירה שוה
מאיסור אכילת קרבן פסח, וא"כ דומה
בגידרו לאיסור צרוע וזב שהינם אסורים
לאכול, ולר"ע שם שנלמד ממה שכתוב
"איש איש מזרע אהרן והוא צרוע או זב
בקדשים לא יאכל" ד"איש איש" בא
לרבות ערל, זהו גדר איסור של "לא
יאכל" כלשון כתוב זה, ואכן לכך גם אין
בדין אכילת תרומה דין של עיכוב אב
ואדון.

ולפי"ז מבואר החילוק שנולד מהול אוכל
בתרומה ואינו אוכל בקרבן פסח
לדעת הרמב"ם, שנולד מהול אין לערלה
כבושה שלו שם ערלות ורק ישנו דין חיוב
מילה מסוימת שהיא הטפת דם ברית,
וא"כ רק בקרבן פסח שמלבד איסור לערל
ישנו גם עיכוב מחמת חיוב מילה אינו
יכול לאכול בקרבן פסח, אבל בתרומה

אכילת קרבן פסח אינו רק מחמת האיסור
לערל אלא גם מחמת החיוב למול.

ונ"מ גדולה היוצא מהדברים הוא, שאדם
שנולד מהול וגם אחיו מתו מחמת

אוכל בקרבן פסח, כיון שגם אינו ערל וגם
אינו מצווה למול, [ואמנם יתכן שדווקא
כשמתו מחמת הטפת דם ברית, אבל אם
מתו מחמת עיקר מעשה המילה, אז אין
חשש שימותו ע"י הטפת דם ברית גרידא].

ואינו מחמת חיוב למול, סד"א שהיה
אוכל בתרומה, לזה אתי התנא
לאשמועינן, שאם לא חתך הציצין
המעכבין, לא רק שלא קיים כל המצוה
אלא שהוא ערל.

וי"ש להוסיף דתני אינו אוכל בתרומה
דווקא, שאילו התנא היה רק כותב
שאינו אוכל בקרבן פסח, עדין לא הוי
ידעינן שגם אסור בתרומה, שהרי איסור

