

רוממות

מתורתם של בני רמות א'



גליון 21 | פרשת לך לך - עניני ברית מילה | תשע"ט

אתרא דמר - רבני השכונה

הטעימה והשתיה בכוס מילה בשבת קודש

מורנו הגאון רבי ישראל גואלמן שליט"א

(נערך ע"י הרב שלמה מנחם בדלנדר)

יש הנוהגים בכוס ברית מילה לטעום מהכוס מיד לאחר ברכת כורת הברית, ומלוא לוגמיו לאחר או"א קיים את הילד וכו', כדי לחוש דהבקשת רחמים הוה הפסק בין הברכה לשתיה, והאריך בזה בשו"ת אג"מ יור"ד ח"ג ק' וכן מובא שנהג הרע"א (אגרות סופרים ח"א מ"ז). [מדינא כוס מילה סגי בטעימה כמ"ש הט"ז י"ד רס"ה י', וכתב החכמ"א קמ"ט כ"ו דלכתחילה ישתה ככל כוס של ברכה].

ויש לעיין מה העצה במילה בשבת כאשר מי שמברך את הברכות לא קידש על היין, שאמנם כתב הרמ"א (רע"ג ה') שמותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה אם שותין כשיעור, והיינו שיוצא ידי קידוש על כוס זו, אולם בפשטות בכל קידוש אסור באכילה וגם בטעימה עד שיקיים את הדין שתייה של הכוס קידוש, שרק אז יוצא ידי קידוש, ומה שטועם קודם לכן הוא באכילה קודם קידוש; וא"כ איך שותה את המעט יין בעבור הכוס של מילה קודם ששתה את השיעור שיוצא בו מצד כוס הקידוש. [ואולי הכל נחשב כשתייה אחת, אם שותה כשיעור זמן אחד, אך שמא בעי שיכוין גם בטעימה הקטנה שבתחילה שזו התחלה של השתיה מכוס של קידוש].

עוד יש לעיין בעצם דברי הרמ"א שם שכתב וז"ל ולפ"ז (כלומר לפי דברי השו"ע דינאים בשתיית יין ידי חובת קידוש במקום סעודה) היה מותר למוהל ולסנדק לשתות מכוס של מילה בשבת בשחרית אם שותין כשיעור (כלומר דשרי להם השתיה על ידי שיעשו קידוש על כוס המילה ובשתיית היין יוצאים גם ידי דין סעודה), אבל נהגו ליתן לתינוק, עכ"ל. ונתקשו בדבריו אמאי שרי לקדש על כוס המילה הרי אין עושין מצות חבילות חבילות וכמ"ש בפסחים ק"ב ע"ב דאין אומרים שתי קדושות על כוס אחד. ובספר כורת הברית (רס"ה נחל הברית ט"ו) נשאר בצ"ע.

ונאמרו בזה כמה דרכים ביישוב הענין: בשבט הלוי (ט"ו נ"ט) כתב דבעשייה אחת כהנא שאומר פעם אחת כפה"ג ועולה לו לשני קיומי מצוה אין בזה חבילות, ורק בשני מעשים כשני נוסחאות על כוס אחד, וכן להשקות שני סוסות (סוטה ח' ע"א) הוה ריעותא מצד חבילות [והאריך ביסוד זה בתפא"י שבת פ"ב מ"ב גבי המזליק נר שבת בשמן שריפה דאין בזה חבילות דמצות הדלקת נר שבת ומצוה דשריפת קדשים, ומשום דהויא עשייה אחת וע"ש שד"ח ח"א עמ' 374 ועוד].

בציץ אליעזר (י"ג נ"ב) כתב ליישב דכוס של מילה הוה רק מנהג ולא חובה, ולא שייך בזה אין עושין חבילות יעו"ש.

אך יש שחששו בזה למעשה, ואפשר דלכך הרמ"א כתב שנהגו להטעימו לקטן אף דלא פליג על השו"ע וסובר דיוצאים ביין דין סעודה, וביור"ד רס"ה ד' דעת הרמ"א דברית מילה המברך ישתה, והכא יטעימו לקטן דבשבת עדיף שלא יקדש על כוס המילה. ועי' המובא בס' אשרי האיש יור"ד ב' נ"ו ח' דהגריש"א זצ"ל חשש בזה לחבילות ולכן בברית מילה שנתקיימה בבית מדרשו בשב"ק באופן שהמברך לא קידש לא היה עושה קידוש על כוס המילה אלא מברך הברכות ומטעים היין לאדם אחר שכבר יצא ידי קידוש יעו"ש.

ולמעשה הדרך המובחרת כשמתכבד בברכות וטרם קידש על היין, שמיד לאחר הכפה"ג ישתה מלא לוגמיו לצאת בזה ידי קידוש, ושוב ימלא הכוס ואומר עליו הברכה של המילה וטועם לאחר כורת הברית. ולאחר אלקינו ואלקי אבותינו שותה רביעית יין יוצא בזה דין קידוש במקום סעודה דהוה כוס נוסף על כוס הקידוש, עי' מ"ב ס"ק כ"ז שם, ובהנהגה זו שרי הטעימה לאחר הברכה לחוש דהבקשת רחמים הוה הפסק, וכן לא עביד חבילות חבילות דהכוס של קידוש הוה לא הכוס של המילה.

והא דמותרת הטעימה לאחר הברכה אף שלא סעד עדיין ולא קיים הדין 'קידוש במקום סעודה' דקיומו ברביעית לבסוף, הא חזינן דאין קפידא בטעימה לאחר קידוש קודם הסעודה (אף שודאי אם לא יסעוד לבסוף הטעימה הוה באיסור), מהתקנה של אכילת כרפס בליל הסדר דהוה קודם שסעד. וכן מוכח מן המהר"ל (הל' ר"ה) דמנהגם היה לאכול התפוח בדבש לאחר קידוש קודם הסעודה, ועי' מט"א (תר"י).

[ולהפוסקים דיוצאים ביין ידי קידוש במקום סעודה, היינו דוקא יין ולא מיץ ענבים, דבעינן שיהיה סעיד. ולפי העצה הנ"ל יוכל למלאות הכוס ולברך כפה"ג על כוס מיץ ענבים, וכשממלא שוב יקפיד למלאותו ביין].

דבר הגליון

את הפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב" דרשו חז"ל אודות ברית מילה (שבת קל, א; מגילה טז, ב), וכן נהגו ישראל לומר פסוק זה קודם הברית. [אצל בני אשכנז המוהל אומר, ולמנהג ספרד נאמר ע"י האב. ולמאי דדרשוהו בשבת שם שישראל קבלו מצוה זו בשמחה, מתאים יותר להיאמר ע"י האב].

ולשון 'אמרתך' לפי פשוטו הוא האמירה (הציווי) לקיים מצוה זו. אמנם איתא בספרים שהוא מלשון 'אימורה' של בגד. המשמעות היא שמעשה המילה נותן גבול ומידה לגוף האדם, בדומה לאימורה שמגדירה את גבולות הבגד ומידותיו. במבט שטחי נראה שהחייט שתופר אימורה, מקצר ומקטין את הבגד; אך לאמיתו של דבר, קיצור זה הוא תיקונו ויפיו. בלעדיו הבגד משתרע ומתפשט באופן גולמי.

וזה החידוש של הפסוק "שש אנכי על אמרתך כמוצא שלל רב", שאף שיש כאן לכאורה סיבה לצער ולביכוי אודות הטלת חסרון בגוף האדם; לא כן הוא! רק שש אנכי על זה, שהלא חסרון זה הוא כאימורה לבגד המעניקה לו את צורתו וכבודו.

כריתת ברית המילה הינה הטלת רסן של יראה בגוף האדם, כפי שעולה מהא דסנהדרין ק': שדרשו את קרא ד'נשאתי' אמין אפונה' על ברית מילה, ופרש"י "שאני נושא אימין ופחדך אפונה - מתגלגלת ושוכנת עלי, והיינו מילה שבבשרו שאנו משמרים מאימתו של הקב"ה". אימה זו טבועה בנו ע"י המילה, כי היא מהווה חותם לכך שיש משהו עליון שמגביל ונותן צורה לגוף. יראה זו יש בה תפארת אדם ויפוי צלם אלקים.

והנה גם אצל אוה"ע מצינו שעושים ברית מילה, כגון בני ישמעאל. אך הבדל גדול יש, שאנו עושים פריעה והם אינם.

פירוש המושג 'פריעה' הוא גילוי, ולשון הרמב"ם "ענ' שתגלה כל העטרה", ולפי דרכנו נבין שענין זה מורה שאחר כריתת הערלה והגבלת התפשטות הגוף, מה שנשאר מעתה הוא קודש. אוה"ע אינם פורעים כי גם מה שנותר אחרי המילה, אינו מכובד, ובעצם היה ראוי להינטל אף הוא. ומתביישים הם לגלות. לא כן כלל ישראל הפורעים ומגלים שגופן נותיק לקדושה, ואחר שהטילו בו 'אימורה' בגד תפארתה הוה.

ולשון חז"ל בשה"ש רבה: "מה נעמת - במילה. מה יפית - בפריעה". והן הן הדברים.

כולך יפה רעייתי ומום אין בך.

בגליון זה מלאה שנה לייסוד 'רוממות'. לא נכלא שפתינו מלהודות לנותן התורה, על במה ייחודית זו שמתקיימת ומשגשגת, ומרבה שיחה ושיגה של תורה בשכונתנו, ומהווה שופר להגותם של ת"ח. וכן תודה לעוזרים ולמסייעים הרבים, ובפרט לאחד הח"ח הצנוע ומעל אשר יזם הקמת גליון זה וימינו נטויה עליו תמיד.

לא היה ניתן לשער מעיקרא עד כמה יתקבל הגליון בחיבה אצל הלומדים, ובי"ה שכן מתקבלים הדברים והוא לעד על מידת אהבת התורה בלב החברים דכאן. התגובות החמות והמעודדות הן החמין והשמן שמעניקים כח לעמוד באתגרים ובקשיים השונים. הן לא הרי עלון שתוכנו נכתב ע"י המערכת אשר מכינים את הגליון בשובה ונחת זמן זמנים מראש, ובהתקרב הפרשה המיועדת מדפיסים ומפיצים; כהרי גליון מסוג דידן המורכב מענינים הנשלחים מאנשים רבים בזמנים שונים [לרוב לקראת סוף השבוע], והדבר מהווה אתגר לא פשוט. לא נותר לנו אלא לבקש את הציבור לפתוח את גנזיו ובזמן מוקדם, ולא יכלו שפתותינו מבקשה זו.

ומאת הקב"ה נבקש שנוכח להאיר את שמו בעולם, וכפי שהדהד השבוע בבתי הכנסות: "ובמקוה טוהר תדיח קלות ורמות, מצוא תפילתנו חסד לאדרך רוממות".

הגליון הוקדש ע"י ידידנו הדגול
רבי אליסף פרלמן שליט"א

לרגל הכנסת בנו ישראל מאיר נ"י לבריתו של אברהם אבינו
יזכו הוריו לגדלו בנחת לתורה לחופה ולמעש"ט

בענין זריזין מקדימין במילה

הרב אליהו מאיר ולדר

בגמ' פסחים ד: כל היום כשר למילה אלא שזריזין מקדימין למצוות שנא' וישכם אברהם בבוקר.

ומשמע מהפסוק שהביאה הגמ' שלא מדובר רק על זריזות רגילה שיעשה את מעשיו בזריזות ולא יתעכב, אלא שיש מעלה גם להקדמה בזמן שישכים לזה בבוקר.

ובשבבות יעקב ח"א סי' ל' ובלבוש תקפ"ד ס"ד כתבו שלא יאחר את המילה אחר חצות משום זריזין, ולכא' שיעור חצות הוא שעד אז נחשב בוקר, וכמ"ש וישכם אברהם בבוקר. ויש להעיר בזה שהרי פליגי ר"י ורבנן בפ' תפילת השחר אם בוקר הוא עד חצות או עד ד' שעות וקיי"ל כר' יהודה שעד ד' שעות.

והנה בסי' פ"ט נפסק דאם לא התפלל שחרית בזמנה מתפלל עד חצות ויש לו שכר תפילה אבל לא שכר תפילה בזמנה, ומקור הדברים ברי"ף, והב"י כתב ב' פירושים בזה, א' דמבואר בגמ' דלואי שיתפלל אדם כל היום כולו. ב' משום דלא נשוי כ"כ פלוגתא בין רבנן לר"י וע"כ מסתבר דגם ר"י מודה דעד חצות יש מ"מ שכר תפילה, והסכימו האחרונים (הב"ח, הרי"שה, המג"א, הט"ז והגר"א ומשנ"ב) כפירוש הראשון של הב"י (ולענין הנפק"מ של הב"י בחצי שעה שאחר שעה שישית נחלקו בזה ע"ש בדבריהם), אמנם הלבוש שם כתב טעם חדש בזה והוא שעד שש שעות נקרא קצת בוקר ורק מאחרי חצות נחשב ערב, והוא חידוש נפלא, וכנראה שכן למד בביתאור הפירוש השני של הב"י שר"י לא פליגי לגמרי על רבנן, ולכאורה מסתבר דהלבוש לשיטתו בזה לענין זריזין במילה וע"כ כתב דעד חצות מקרי זריזין.

ולפי"ז למה שהסכימו האחרונים דהוא רק משום תפילה כל היום א"כ מבואר דבוקר הוא רק עד ד' שעות, ולפי"ז מסתבר דזריזין דילפינן מאברהם אבינו ע"ה הוא עד ד' שעות.

ונפק"מ רבתי בזה ובפרט בחורף שזמן תפילה מוקדם, ובקיץ אפשר בנקל להספיק אם שמים לב לזה, ואשמח אם יבררו הדברים.

ואגב זה יש להעיר ג"כ בענין אמירת פיתום הקטורת אחר התפילה שכ' הרמ"א בסי' קל"ב, והוא כנגד הקטרת הקטורת (למי שלא אמר קודם התפילה), ולא מצאתי מפורש מתי סוף זמן הקטרת הקטורת. אבל מפורש בתורה בבוקר בבוקר, וא"כ צריך לאומרה עד סוף ד' שעות כזמן תפילה (וגם להלבוש הרי אין לו שכר תפילה בזמנה, ובקטורת לא שייך אמירה שלא בזמנה), וביותר לכאורה צריך להיות עד ג' שעות כמב' בגמ' בברכות שם לגבי לקיטת המן דכתיב בבוקר בבוקר הוא עד ג' שעות, ואמנם בירושלמי דורש מש"כ בבוקר בבוקר בקטורת - תן בוקר לבוקר, והיינו שאפשר קודם הנה"ח, וא"כ לכא' נשאר רק בוקר אחד והוא עד ד' שעות. וזה ג"כ מצוי מאד בש"ק שמגיעים לאמירת הקטורת רק אחר ד' שעות, ובר"ה ושמחת תורה הוא אחר חצות (ולכאורה היה ראוי לומר אז פיתום הקטורת לפני התפילה). וצ"ע.

כיבוד סנדקאות פעמיים לאותו אדם

הרב אליסף פרלמן

בספר חשוך חמד יומא דף כו. כתב:

שאלה. דהנה נאמר ברמ"א (יו"ד סימן רסה יא) יפה כח הסנדק מנח המוהל, להקדימו לקריאת התורה, דכל סנדק הוי כמקטיר קטורת, ולכן נוהגים שלא ליתן שני ילדים לבעל ברית אחד, כדאמרינן גבי קטורת ביומא דף כו ע"א חדשים לקטורת בואו והפיסו, עכ"ל. מעתה יש לשאול אם לילדים רבים הנוטל את כל הסנדקאות של בניו לעצמו, האם עובר על דברי רמ"א אלו?

תשובה. השפת אמת הקשה על הגמרא בדף כו ע"א שמבואר שם שמעולם לא שנה אדם בקטורת. אם כן איך כהן גדול שנה בה טובא? והשיב דכהן גדול שאני, מאחר ונאמר בו שצריך להיות עשיר, ומגדלין אותו משל אחיו, הרי שכל אחיו רוצין בעשירותו וזה טובת כולם, לכן שונה בה, דמרוצון כולם הוא.

ומו"ח מרן הגרי"ש אלישיב זצ"ל (בספר הערות) כתב: שכל מה שנאמר שלא שנה אדם בקטורת, מפני דמעשרת, היינו דוקא בענין שעבודתו שייכת לכל הכהנים, א"כ כשבאים לעשות סדר ולחלקו למשמרות חילקוהו בצורה שלא יפסד שום כהן, ולכן קבעו שצ"ל ישנה בה אדם, וזה הכל בעבודה השייכת לכל הכהנים, אבל בנוגע לכהן גדול כשרצה לעבוד, או ביוהכ"פ, הרי גילתה תורה דיש לו זכות בעבודה, וזכויותיה שלו הם, אם כן מי יכול להפקיע זכויות של הכהן כיון דשלו הם והזכות שלו היא, עכ"ד. לפי זה בנוגע לאבי הבן רשאי ליטול את כל הסנדקאות, כיון ששלו הם, ורק כשמכבד אחרים יש לו לחלק קטורת לכולם. עכ"ד החשוך חמד.

וצל"ב שהרי אם האב הוא כבעלים ואין מעכב על בעלים מליטול כל הסנדקאות, א"כ גם כשרוצה לכבד לאחד כמה סנדקאות מי ימנע ממנו אם הוא רוצה להעשיר

את אותו אחד או מטעם אחר [ובכהן גדול עצמו אע"פ שיכול ליטול לעצמו אין יכול לחלק לאחרים ואינו דומה לאבי הבן שהוא בעלים מוחלט גם לענין למי ליתנו], ואין לדמות לשאר כהנים דכולהו שרים בשייכות לקטורת והוכרחו לעשות סדר ולחלקו שלא יפסד שום כהן, אבל כאן שהוא הבעלים ובידו ליטול לעצמו הכל או לכבד לאחר את הכל, וא"כ יקשה על המנהג שהביא הרמ"א מאי טעמא.

ולכא' מדברי הרמ"א נראה דלא כסברת הגרי"ש אלא גם כשהדבר בידו ובבעלותו אין לו לעשות באופן כזה שיהא העשירות הכל לאחד, וולגבי כהן גדול יש לישב כדברי השפת אמת דאדרבה מוטל עליו לגדלו, ולפי"ז עולה דגם לאבי הבן אין ליקח לעצמו כמה סנדקאות ויל"ע.

אמנם אפשר לחלק באופן אחר דהגדר ככהן גדול שיש לו את הזכות לעבוד בכל עבודה לכשירצה הביאור הוא לא רק ככבוד בעלמא לכבדו בכך, או להקנות לו זכות בכך, אלא הביאור הוא דחשיב כמו שהעבודה מוטלת עליו בעיקר, אלא שאין מחויב בה בעצמו תמיד, אבל כשרוצה לעבוד הרי חשיב שהוא אכן הבעל דבר המוטל עליו המצוה כיון שהוא ראש לכל הכהנים, ועליו מוטל.

וא"כ י"ל בזה חילוק אחר בהא דכהן לקח נמי את הקטורת ד"ל דכל מי שהדבר מוטל עליו אי אפשר למונעו מהאי טעמא דעשירות הקטורת, ורק כשהדבר בעיקרו מוטל לפני הרבים יש לחלקם ביניהם, וא"כ לפי"ז יש לחלק דאב שנוטל לעצמו הרי זה בגדר שעליו מוטל הדבר ואי אפשר למונעו, משא"כ כשמחלק לאחרים שאין הדבר מוטל עליהם כאן אפי' כשהוא מחמת בעלותו אבל טעמא דעשירות נותן שאין ליקח הסנדקאות לאדם אחד, ויל"ע.

אלא דעדין יש לדון בעיקר מעשה הסנדקאות שמכבד האב לאחרים האם הגדר הוא שמכבדם להיות בתורת שליחות עבורו וכמו שהוא שולח את המוהל עצמו למול והוא מיחס עבורו את מעשה המצוה, או דילמא דהוא כיבוד שיעשה הסנדקאות ע"י אדם אחר ולא כשליח האב, דבעיקר הדבר מה שמוטל על האב ענין הסנדקאות היינו לדאוג שיתקיים הדבר, דהמילה נצרכת לסנדק, אבל אין מוטל עליו שהוא יהא הסנדק, ולא דמי למוהל שמוטל על האב שהוא יהא המוהל.

והשתא י"ל דאם הסנדק היה כשליח האב א"כ משעה שהאב ממנהו להיות שליח י"ל דחשיב שהדבר מוטל עליו בתורת שליח האב וכיון שהדבר מוטל עליו י"ל דאפי' מינהו האב כמה פעמים הרי בכל פעם מיד כשנעשה שליח אין בו חיסרון מה שעושה כמה פעמים כמו שאצל האב ליכא חיסרון כיון דעליו הדבר מוטל, אך בפשטות אינו כן אלא הוא כיבוד בעלמא ונעשה סנדקאות ע"י הסנדק בלא שום שליחות וא"כ כל כה"ג הדרינן להא דאין הדבר מוטל עליו ומטעמא דעשירות אין ליקח פעמיים לאותו אדם כמו דאמרינן במעשה הקטורת.

[ובעיקר דברי החשוך חמד לגבי אב אם יכול ליקח כמה סנדקאות דאין למונעו מחמת דברי הרמ"א, אך יש לציין דהנה בב"י הגר"א שם סי' רסה' חלק על הרמ"א שדימה זאת לקטורת וס"ל דאין למנוע מהאי טעמא כלל, אמנם כתב דהמנהג שלא ליתן לאדם אחד הוא מצוואת ר"י החסיד סי' מ' עיי"ש דכתב דלא יעשה חבירו סנדק לב' בניו אלא א"כ מת אחד, והשתא יש לדון דענין זה יתכן דשייך נמי באב עצמו שלא יהא סנדק לב' בניו, ומי יבא בסוד ה'].

תמיחה בנוסח 'להכניסו בבריתו של א'א'

הרב נפתלי כהן

נתקשיתי בנוסח הברכה שמברכים במילה "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו", ומדוע לא אומרים "להכניס את הבן בבריתו וכו'", דאמנם הבן נמצא לפני האב ומובן שאליו מתייחסת מילה "להכניסו", אבל בשאר הברכות לא מצינו שמקצרים מחמת שהדבר שעליו מברכים נמצא לפני המברך, כגון בפדיון הבן מברכים "על פדיון הבן" ולא "על פדיונו", וכן בברכת הלולב מברכים "על נטילת לולב" ולא "על נטילתו".

ומצאתי בספר מגן אבות למאירי (בענין י"ד) שאכן גרס בנוסח הברכה "להכניס את הבן וכו'", אבל אנו לא גרס' הכי בגמ' בשבת (קל"ז ב') אלא כפי הנוסח המקובל בידינו, וכן הנוסח בשאר הראשונים (וגם במאירי גופיה בשבת שם) - "להכניסו" ולא "להכניס את הבן", וצריך טעם בזה.

ב' הערות בעניני ברית מילה

הרב אמיתי מושקוביץ

א. משיכת ערלתו בבא על הנכרית.

מבואר בגמ' בעירובין י"ט דורשת שאברהם אבינו מוציא את רשעי ישראל מהגיהנם, "בר מישאל שבא על הגויה דמשכה ערלתו ולא מבשק ליה". ומשמע מדברי הגמרא שפושעי ישראל ניצולים מן הגיהנם בזכות המילה, ולכן דווקא אברהם -

שאצלו התחדש העניין של ברית מילה הוא זה שמציל אותם. אולם צריך להבין למה נמשכת ערלתו של מי שבא על גויה, ומדוע דווקא בגלל העבירה הזו אברהם אבינו לא מכיר בו, והוא לא זוכה להינצל.

ויש לבאר, שהחידוש שהתחדש אצל אברהם יותר מהצדיקים שקדמו לו, הוא מה שמפורש בפרשת מילה - "להיות לך לאל-הים ולזרעך אחריו", דהיינו שהשראת השכינה תהיה על כל צאצאיו באופן שהיה עם ה' - שזה דבר קבוע וקיים - "איש נכרת ואין צבור נכרתים". (וזה להבדיל מהצדיקים שקדמו לו - שהשכינה שרתה עליהם כאנשים פרטיים, שזה דבר שאין לו קיום). והברית על כך ניתנה באיבר הרבייה, כי בו מתבטא העניין הזה של המשכיות לדורות של העניין האלהי. אולם מי שבא על גויה ומשחית בכך את זרעו - שאינו מתייחס אחריו, מפר את הברית, ולכן זכות הברית לא יכולה לעמוד לו.

ב. ביאור החילוק בנוסח הברכה על מילת גר מהנוסח על מילת ישראל.

בגמרא בשבת (קלז'): מובאות הנוסחאות של הברכה על מילת ישראל ועל מילת גרים - וז"ל הגמרא שם: "המברך אומר אשר קידש ידיד מבטן חוק בשארו שם וצאצאיו חתם באות ברית קדש על כן בשכר זאת אל חי חלקנו צוה להציל ידידות שארינו משחת למען בריתו אשר שם בבשרנו ברוך אתה ה' כורת הברית. המל את הגרים.. והמברך אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי ברוך אתה ה' כורת הברית". וניכר השינוי בנוסח של שתי הברכות - שלעומת הברכה על מילת גרים שבה עיקר הנושא הוא המילה, בברכה על מילת ישראל עיקר הנושא הוא השתייכות לברית אברהם. ונראה שברכת "אשר קידש ידיד מבטן" היא הודאה על המילה שמקשרת את הנימול למשפחת אברהם, ולכן מודגש שם כמה פעמים העניין של שאריות, ושל "צאצאיו", משא"כ מילת גרים - איננה מכניסה את הגר לקהל ישראל, כי קהל גרים לא איקרי קהל, והיא רק ברית על קיום מצוות התורה, ולכן הנוסח שלה מדגיש בעיקר את המעלה של מצוות מילה. ולפי זה אפשר לבאר את מה שכתבו התוס' שם (בד"ה ידיד) - ששלוש האבות מוזכרים בברכת "אשר קידש ידיד מבטן" - אברהם רמזו במילה "ידיד", יצחק במילת "שאר" ויעקב ובניו ב"וצאצאיו", כי רוצים לרמוז בברכה שמיסדת על השתייכות למשפחת אברהם, שזו הודאה על המילה המיוחדת למשפחת ישראל. ולא לבני ישמעאל ועשיו.

בשיטה הסוברת שקיום מצות מילה תדיר

הרב דוד מרדכי זילבר

במהר"ח או"ז (סי' י"א) הביא מדוד ששמח במילתו במרחץ כי על ידה אינו ערום מהמצוות, ולמה לא שמח בראשו וזרועו שקיים בהם מצוות תפילין, ש"מ דמילה היא מצוה בכל עת, וכתפילין שאין המצוה עצם פעולת ההנחה, אלא מצב ההנחה. (ואין לומר שאני תפילין דשהה כדי ללבשו חשיב כלובש כדמצונו בכלאים, דהא גם בקשר עליו אחר והסירו מיד מקיים המצוה). ולכן כתב דגדר ציווי האב הוא רק לעסוק שיהא מצב המצוה, ולא עצם פעולת המילה, דהא זה לא המצוה עיי"ש.

וזה ביאור השיטה (בהג' מימוני פ"א מציצית אות ט') דאשה קושרת תפילין, ולא בפסול דליתא בקשירה, כיון דאין המצוה בקשירה, ולכן גם אין זמן למעשה ההנחה. והא דבמילה יש זמן לעשייתה, ואשה פסולה למול, משום דמילה הוא לא כל שנחתך ערלתו, אלא שנעשה בו מעשה ברית (ואז מקיים בכל עת שהוא בן ברית), ונאמרו דינים במעשה הברית. (והוא דומיא דשחיטה דאף למ"ד מפרנסת כמותה, והשחיטה אינה מתרת אלא רק מונעתה מלהיות נבילה, מ"מ יש דינים בשחיטה, כיון דלא כל שנחתכו סימניה היא שחיטה, אלא כל שנעשה בה מעשה שחיטה, ועי' או"ש ריש מקואות).

והנה בשבת (קל"ב ב') היכי אמרינן דאית עשה ודחי ל"ת כגון מילה בצרעת וכו' דבעידנא דמיעקר לאו קא מקיים עשה. אף דלגיל העשה מקיים רק אח"כ בהיותו מהול, אך כבר ביאר בחי' הגר"ח (גיטין מ"א) דביאה חשיב בעידנא דמצות פו"ר, כיון דזה המעשה המכשיר מצב הפו"ר עיי"ש.

וזה גם הביאור דמברך על מעשה הנחת התפילין, כיון שהוא המכשיר את מצב ההנחה. וגם מה דמבואר בר"מ שם דבתפילין מברך גם אח"כ, ביאר בחי' הגר"ש (פסחים סי' ז') כיון דהתפילין עדיין עליו, נחשב שעדיין הפעולה קיימת עיי"ש. (ואין לומר דההנחה מצוה משום שם הפעולה שממשכת, דהא מקיים מצוות תפילין גם בקשרו אחר). אמנם במילה דאינו בר הסרה, אין נראה ששייך ענין זה.

אמנם אף דהברכה על מעשה המצוה, אך עי' בחי' הגר"ח (סוף ברכות) דעושה לחבירו מברך דוקא בעושה את קיום המצוה, והא דקובע מזוזה בפתח חבירו מברך, משום דגדר המצוה קיום דין הבית, ולא הדיוור במזוזה עיי"ש, ולפי"ז מניח תפילין לחבירו, חבירו מברך, (אא"כ מוציאו המניח בשומע כעונה), ועי' תה"ד (סי' ק"מ), ואילו במילה תניא (שם קל"ב ב') דהמל מברך. ובאמת למתבאר דגם לדרך המהר"ח או"ז, מ"מ הפעולה הוא מעשה המצוה, תו אצ"ל שהטילו על אחרים רק התעסקות גרידא,

אלא י"ל שהטילו עליהם את מעשה המצוה, א"כ במעשיהם מקיימים מצוותם, ושפיר יכולים לברך.

בענין ברכת שהחיינו דמילה

הרב נתנאל אסרף

דבר פלא נראה ברמב"ם דהביא ברכת שהחיינו של המילה רק לאחר ברכת אשר קידש ידיד, וז"ל בפ"ג: "המל מברך קודם שימול אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה, ואבי הבן מברך ברכה אחרת, ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו... ואחר כך מברך אבי הבן... ברוך אתה יי' אלהינו מלך העולם אשר קידש ידיד מבטן... ואבי הבן מברך שהחיינו". והוא צ"ב מדוע קבע מקומו רק לבסוף, וביותר מה עם דין עובר לעשייתו.

ועי' בלקט יושר שכתב על זה: "...נראה ד"ל משום דלא פסיקא כתבה לבסוף... הרי דפשיטא ליה דאין שייך לברך לאחר ברכת אשר קידש... ובדברי הר"מ הנ"ל ר"ל דרך בסדר הדברים הביא זאת הר"מ לבסוף, משום דאינו פסיקא, דהיינו שאין ברכה זו תמיד, דרך כשאבי הבן מכניסו מברכים אותה ולא כשנימול עיי"ב וכדומה.

אמנם זה קשה דהא גם ברכת להכניסו ס"ל לר"מ דלא מברכים לברכה אלא כשאבי הבן מכניסו, והביאה הר"מ, וא"כ אין שום הבדל בין שתי ברכות הללו, ומדוע חילקם הרמב"ם, ועי' בדבריו, ועדיין צ"ב.

וגם אם נאמר דברכת שהחיינו היא ברכת השבח, דאין בה דין עובר לעשייתו, [עיין ראשונים פסחים ז.], מ"מ הוא קשה, דהלא דעת הר"מ כדעת ר"ת דמברכים ברכת להכניסו אחר שהתחיל למול, ובפשטות לומדים דס"ל דהוי ברכת השבח כנראה בר"ת, ומש"ה א"צ לברך דוקא קודם שמתחיל בחיתוך.

ומעתה צ"ב מדוע חילק בין ברכת שהחיינו וברכת להכניסו והפריד זה מזה אחר דשניהם ברכת השבח, וי"ל.

והראוני עוד דבר פלא במסכת סופרים המובאת בהגמ"י בהל' חנוכה פ"ג שכתב לברך את ברכת שהחיינו דנרות חנוכה רק לאחר שאומר הנרות הללו, וז"ל שם: במס' סופרים שיש לומר אחר ההדלקה נוסח זה הנרות הללו... ברוך שהחיינו... וכן היה רגיל מהר"ם ז"ל.

ועיין באליה רבא סימן תרמד וז"ל: "יותר נראה דבשעת נינוע מברך זמן" וה"ז דבר פלא הוא, דחזוין דיש מעלה לומר שהחיינו דוקא אחר שהתחיל בקיום המצוה.

ועי' ברמב"ם הל' סוכה ו, יב: "ובילי יום טוב הראשון מברך על הסוכה ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר כל הברכות על הכוס, נמצא מקדש מעומד ומברך לישב בסוכה וישיב ואחר כך מברך על הזמן", הנה כתב הרמב"ם דיושב ורק אח"כ מברך שהחיינו, וצ"ב מדוע נקט לה דוקא אחר שישב, ועיין בב"י.

ונראה שהיה מקום ללמוד כאן הגדרה בברכת שהחיינו, דמהותה היא שבח על 'קיום המצוה', ומש"ה יש מקום לומר דאדרבה דוקא אחר שהתחיל בגוף הקיום יברך אותה. ומ"מ במילה עדיין יש פה חידוש לברך לאחר "אשר קידש" שכבר גמר, ויל"ע עוד.

הערות בלשונות הרמב"ם בעניני מילה

הרב אליהו אליעזר שלנר

א. הלכות מילה קבען הרמב"ם בספר אהבה, ואת טעמו פירש בריש החיבור וזה לשונו "ספר אהבה אכלול בו המצוות שהן תדירות שנצטוו בהם כדי לאהוב את המקום ולזכרו תמיד כגון קריית שמע ותפילה ותפילין וברכות. ומילה בכללן לפי שהיא אות בבשרינו להזכיר תמיד בשעה שאין שם לא תפילין ולא ציצית וכיוצא בהן", מבואר שאין גדר מצות מילה רק במציאות היותינו נימולים, אלא מעצם גדר המצוה להיות עומדת אצלנו כק"ש ותפילין להיותנו נזכרים על ידה אהבת ה' וזכירתו תמיד עיי' האות שבבשרנו.

ב. כתב הרמב"ם קודם הל' מילה "מצות עשה אחת והיא למול את הזכרים ביום השמיני", ויש לתמוה מ"ט נקט לפרט של יום השמיני בהצעת המצוה, הא עצם המצוה היא למול ומילת עבדיו שהיא גם בכלל המצוה נימול ליום ראשון, והחולה נימול כשיבריא, והאדם עצמו מצווה במילת עצמו אם לא מלו אותו, והול"ל מצות עשה למול את הזכרים וכמו"ש בסהמ"צ מצוה רטו ובמנין הקצר שבסוף הקדמתו. וצ"ע.

ג. פתח הרמב"ם את הלכות מילה: "מילה מצות עשה שחייבין עליה כרת", ומאז צ"ב למה זה פתיחת ההלכות והו"ל לרמב"ם לפתוח כדרכו בכל מקום "מצות מילה היא שימול" וכו', ואח"כ לפרש עונשה. ונראה שבאמת שאני מצות מילה מכל המצוות, שהיא עצם הברית, וכל המצוות באות למי שהוא בן ברית, וזה הטעם שבאמת היא ברכת, שאין בכל התורה כרת במצוות עשה חוץ מפסח ומילה, והטעם, שלא שייך שייכרת מי ש"לא עשה", משא"כ פסח ומילה שהם יסוד הברית הוי כאילו לא נכנסה הנפש ההיא להיות "בקרב עמה", וא"צ פעולת עונש של כרת, שכן מעיקרא לא נכנסה.

ואולי בזה יש ליישב תמיהה ברמב"ם, דבפ"א הי"ז מבאר מדוע אין מלין תינוק שיש בו חולי, וכתב: "שסכנת נפשות דוחה את הכל, ואפשר למול לאחר זמן וא"א להחזיר נפש אחד מישראל לעולם", ותמוה מאד מה הוצרך לומר שאפשר למול לאח"ז, ואטו

בלא"ה נדחית הנפש מפני המילה. אתמהה. ולהנ"ל יש ליישב קצת שאלמלא היה בן ברית אח"כ היה בזה סרך של איבוד נפש. ועדיין צ"ע.

במילת גדול מי המברך

הרב אליהו וינבר

יש לעיין מה הדין כשמלים אדם גדול (בלי הרדמה), מי הוא המברך ברכת המצוות של 'על המילה', האם המוהל או הנימול או יתכן דשניהם.

דהנה לגבי המוהל ודאי שיכול לברך, וכמו בכל מילת קטנים, דהא ודאי שיש לו קיום מצוה, בשונה מהנחת תפילין, שכשמניח על מישוהו אחר לא מקיים ה'מניח' כלום אלא ה'מונח', אך הכא כיון שהרי מצוות מילה מוטלת על ב"ד ועל כל ישראל כשלא מל את עצמו, ממילא ודאי שמקיים מצוה וממילא יכול לברך, (וכמו שלדעת הש"ך שלא מהני שליחות לאבי הבן, ומ"מ המוהל מברך).

והנימול עצמו, לכאורה גם כן נראה שיכול לברך, ובפרט במקומות שהמוהל עצמו לא יכול לברך, כגון סומא שמל לדעת ר' יהודה דהרי פטור מכל מצוות עשה, ולחולקים על ר"ת וסוברים ד'אינו מצווה ועושה' אינו יכול לברך, הרי אינו יכול לברך, ומכל מקום ודאי כשר למול, וכן באופן שמל שודאי מילתו כשירה אך אסור לו לברך.

וראיה דהנימול יכול לברך, דהנה מצינו לגבי מי שמניחים לו תפילין, והמונח אינו עושה שום מעשה, דודאי שהמניח אינו מברך, דאינו מקיים כלום, והמונח שפיר מברך אף דאינו עושה מעשה.

וכן מצינו בנטילת ידים, שאם אחר נוטל לו ידיו, ודאי דאין הנוטל מברך דאינו מקיים כלום, והניטל כן מברך, ואף שבברכת המצוות תמיד לא תקנו ברכה רק על מעשה.

וביאר בזה הגר"ז (קונטרס אחרון או"ח סי' רסג') דכיון שעושים מעשה בגופו, שפיר נקרא מעשה ידיה, ומתייחס מעשה הנטילה גם אליו, וא"כ נראה דגם כאן נקרא שמעשה המילה מתייחס גם לנימול.

ואחר שלכאורה כל אחד יכול לברך, יש לעיין מי עדיף שיברך, ובפשוטו המנהג הוא שהמוהל מברך.

אך באמת יש להתבונן מדוע באמת לא יברכו שניהם, דהא באמת שניהם מקיימים מצוה כל אחד את החלק שלו, דהמוהל מקיים כמו בכל מילה, ואף כשאינו אלא שליח, והנימול עצמו גם כן מתייחס אליו מעשה המילה כיון שנעשה בגופו, וא"כ מדוע שלא יברך שניהם.

והיה נראה מוכח מזה שהדין 'ברכת המצוות' אינו דין על הגברא לברך על המצוה, אלא הדין הוא ש'המצוה עצמה טעונה ברכה', (וכמו שהוכיחו מהתורא"ש ברכות כא. דאם היה דין ברכת המצוות מדאורייתא היה מעכב את המצוה) וממילא כשלמצוה יש כבר ברכה, אין צריך עוד ברכה, ולכן אף שהמעשה מתייחס לב' אנשים, אבל כיון שסו"ס יש כאן רק 'מעשה מילה' אחד, ועל מילה זו יש כבר ברכה, ממילא לא צריך עוד ברכה.

וכנידון זה יש לעיין בב' שאחזו בסכין ושחטו או כיסו דם (באופן של 'זה אינו יכול וזה אינו יכול' או אף בז"ו וז"י אם זהו פטור רק מחטאת), דיש 'שם מעשה גמור' לכל אחד. וכן באופן שכל אחד שחט סימן אחד למ"ד 'שנה לשחיטה מתחילה ועד סוף', האם שניהם יכולים לברך. וכן יש לדון בשליח מצוה לפי השיטות שהמשלח גם כן יכול לברך, מדוע לא יברכו שניהם.

ולפי הנ"ל יתכן לחדש דאפילו כאן ששניהם שותפים ממש במעשה, גם כן יתכן דכיון שכבר יש ברכה על המצוה, לא מברכים שני ברכות, וצ"ע.

הערה בדרך הספורנו בברית

הרב יהודה לנדא

בכל ברית מכינים ב' כסאות לברית, הא' כסא הקרוי כסא של אליהו, והא' כסא לסנדק. והנה נמצא מקור אחר לכסא שליח הסנדק והוא ענין נפלא.

הנה כתיב "ויירא אליו ה' באלוני ממרא והוא יושב פתח האוהל כחום היום" וכתב רש"י היינו ג' ימים אחר המילה שבא הקב"ה לבקר חולים.

אמנם בספורנו כתב וז"ל "וירא אליו ה' באלוני ממרא. כי שם נמול אברהם אז, וכל ביתו נמולו אותו, שם הופיע האל יתברך שכינתו לעמוד בברית, כמשפט לכל כורתי ברית, כענין "אתם נצבים וכו' לעבדך בברית" (דברים כט, ט - יא). וכענין "ויכרות... לפני ה'... ויעמוד כל העם בברית" (מ"ב כג, ג). ונראה לאברהם שהיה מוכן מכלם לאותה המראה. וכן ענין "ויפגשוהו ה'" (שמות ד, כד), שלא נראה שם לדבר עם משה, אבל הופיע שכינתו לקבל ברית בנו, כאמרו "ביני וביניכם... לדורותיכם" (לעיל יז, יא - יב). ואולי בשביל זה נהגו להכין כסא בעת המילה ובמקומה"

ויסוד גדול יסד לן הספורנו, שבכל ברית שני כורתי הברית צריכים להגיע לכריתת הברית כענין אבימלך ואברהם "ויכרת שניהם ברית" וכן כענין שנאספו כל ישראל ל"אתם ניצבים היום כולכם וגו' לעבדך בברית ה' אלוהיך ובאלתו אשר אנוכי כורת

עמכם היום", ולכן אף הקב"ה בא בכבודו לברית, ושוא לכך מכינים כסא (בבחינת כסא כבוד).

ועוד אמר שכן היה במעשה דמשה היינו ויפגשוהו ה', ושם כתיב שמות ד כד "ויהי בדרך במלון ויפגשוהו ה' ויבקש המיתו" וביאר שם רש"י שויפגשוהו ה' היינו מלאך ה' שבא להענישנו שנתעסק במלון תחילה.

אמנם בספורנו אזל בדרכו וביאר "ויפגשוהו ה' קרה יום מילת בנו אשר בו תשרה שכינה לעמוד בברית, כענין נמולו אותו (בראשית יז, כח) וירא אליו ה' (שם יח, א) ואולי זאת היא סבת המנהג להכין כסא כבוד במקום המילה:

ויבקש המיתו. מלאך הממונה על זה ביקש להרוג את משה בשביל שנתרשל" היינו ב' עניינים, חד ויפגשוהו ה' בעצמו כענין כורתי ברית וכן"ל והב' ויבקש המיתו היינו מלאך, ושוב הדר הספורנו דשוא לכך מכינים כסא להקב"ה.

ושמעתי מהר' יצחק לאנג לבאר ענין עלינו לשבח אחר הברית, שכידוע אין לו מקורות קדומים, שביאר הענין דתמיד אחר הקבלת פני שכינה אומרים עלינו לשבח, לכן בשמ"ע אומרים עלינו לשבח כי זה נחשב לתפילה מול המלך, וכן אחר קידוש לבנה, שהרי "תנא דבי ר' ישמעאל אלמלא לא זכו ישראל להקביל פני אביהם שבשמים פעם א' בחודש דים, אמר אביי הילכך צריך לאומרה מעומד".

וכן בברית לדרך הספורנו היינו קבלת פני שכינה שבאה השכינה לאותה ברית שנכרתת עם הקב"ה.

ברית מילה ביום ולא בלילה

הרב דוד פניץ

נדרים ל"ב - גדולה מילה שאילמלא מילה לא נתקיימו שמים וארץ, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמת, ופליגא דר' אליעזר דאמר גדולה תורה שאלמלא תורה לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי וכו'.

והרעק"א שם בחידושי הקשה, דבשלמא תורה שייך לומר עליה אם לא בריתי יומם ולילה, דכתיב בה והגית בה יומם ולילה, אבל מילה אינה נוהגת בלילה ומה שייך לומר עליה אם לא בריתי יומם ולילה.

והביא שם תירוצי התו"ט דפסקין לקרא - אם לא בריתי, אזי יומם ולילה חוקת שמים וארץ לא שמת.

והרעק"א תירץ דמילה ותורה שייכי להדדי, שמילה חיצונית היא סיבה למילה פנימית מערלת הלב, כשימול ערלת לבבו או יהיו חדרי ליבו פתוחים להבין ולהשכיל עי"ש. ומעתה גם במילה שייך אם לא בריתי יומם ולילה, משום שבלעדיה א"א להגות בתורה יומם ולילה עי"ש.

ויש מקום לתמוה בעצם קושיית הרעק"א, ש"ל שאין כוונת הגמ' למעשה המילה שנעשה רק ביום, אלא למצב התמידי של ברית עם הבורא שהוא מהול יומם ולילה.

כל הנאספים בברית המילה הם בכלל "כריתת הברית"

הרב יצחק מאיר גלס

מדברי הפוסקים בהלכות מילה יש להוכיח, שלא רק אבי הבן והרך הנימול נכנסים בברית, אלא כלל הנאספים במעמד ברית המילה, הרי הם בכלל כורתי הברית, וכדלהלן:

הבית יוסף ביו"ד סימן רסה כתב בטעם הסעודה ביום המילה: כתב עוד ה"ר דוד אבודרהם, נהגו לעשות סעודה ביום המילה ויש סמך מהמדרש (פרקי דר"א פכ"ט ובמדרש שוחר טוב מזמור קיב), שאומר ויעש אברהם משתה גדול ביום הגמל את יצחק (בראשית כא ח), ביום ה"ג מל את יצחק, שעשה משתה ביום השמיני. וכן משמע בגמרא שהיו עושים סעודה ביום המילה, דרב פפא (כתובות ח ע"א) סבר לברוכי שהשמחה במעונו אי לאו משום צערא דינוקא, וכן אמר דוד עליו השלום (תהלים נ' ה) אספו לי חסידי כורתי בריתי עלי זבח דם מילה שהוא זב לח' ימים. עכ"ל. ומשמע שכל הנאספים הרי הם "חסידי כורתי בריתי", וכולם במידת מה הם "בעלי הברית".

עוד מבואר בב"י שם בשם המרדכי ונפסק ברמ"א סעיף א: יש אומרים שכל העם שהם אצל המילה יעמדו, שנאמר ויעמוד העם בברית (מלכים ב כג, ג). ע"כ. והנה בההיא דמלכים כל העם כרת ברית, ומבואר דכמו כן כל המשתתפים בברית מילה הם כורתי ברית. ובוזר יבואר מה שכתבו התוספות בפסחים (קיד ע"א) דהא דאיתא שם (קיד ע"ב) ד"א דמי שאינו מיסב בסעודת מצוה הוא כמנודה לשמים, דקאי אסעודת מילה [וכן פסק הרמ"א שם בסעיף יב]. וביארו תוספות הטעם, משום דאמר במדרש, דניצול מדינה של גיהנם. והנה ענין ההצלה מדינה של גיהנם הוא מפורש על הנימול עצמו, וכמו שהביא הטור בתחילת הלכות מילה (סימן רס), שאמרו חכמים, שאברהם אבינו יושב בפתחה של גיהנם ואינו מניח ליכנס בו לכל מי שנמול, והרי דבעצם בכל

מעמד של ברית לא רק הנימול משתתף בברית, ולא רק אביו, אלא כל הניצבים שם עוברים בברית עם הש"ת.

ובזה יבואר גם מה שכתב הטור שם: בני מזרח מוהלים על המים ונותנים על פניהם, ובני מערב מוהלים על העפר, מן הדא דכתיב גם את בדם בריתך שלחתי אסירך מבור אין מים בו. ובישיבה רב כהן צדק במתא מחסיא מנהג למול במים שלוקין ובהם הדס ומיני בשמים, ונופל דם המילה על המים, ורוחצין בהם כל הנועדים, כלומר זה דם הברית שבין המקום לאברהם אבינו. ע"כ. ולכאורה הוא דמיון הברית שכרת הקב"ה עם ישראל בחורב, כמבואר בפרשת משפטים (שמות כד, ח): וַיִּקַּח מֹשֶׁה אֶת הַדָּם וַיִּזְרֹק עַל הָעָם וַיֹּאמֶר הִנֵּה דַם הַבְּרִית אֲשֶׁר פָּרַת ה' עִמָּכֶם עַל כָּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה. והרי דכל הנועדים בברית כורתים ברית עם הקב"ה, ועל כולם לעמוד בברית, ולכן זכותם גדול להנצל מדינה של גיהנם.

'זה הכסא של אליהו'

הרב ישי לסר

מקובל מאד בכל בית כנסת שישנו כסא מפואר ומהודר המוקדש להיות 'כסא של אליהו' לברית מילה, ואף חרות כן עליו. [ומקור העמדת כסא לאליהו מופיע בהרבה ראשונים. וכן איתא בזה"ק פ' לך לך שאם לא מקדישים לו כסא, אינו שורה שם. וע"ע להלן].

ומאד יש לתמוה על גלגול של המנהג, שכן בפועל הסנדק הוא שיושב על הכסא (ומשום שרוצים שישב בגובה), ואת 'כסאו של אליהו' מעמידים ע"י שמקדיש המוהל איזה כסא פלסטיק וכיו"ב ואומר עליו 'זה הכסא של אליהו', ונמצא שמה שהיה בכוונת המנדב לכבד את אליהו בכסא מפואר, לבסוף המעשה מכחיש את החרות על הכסא. ולא זו בלבד שכסא זה לא משמש את אליהו, אלא שכנגד יופיו של כסא הסנדק ניצב הכסא האמיתי של אליהו שהוא כסא פשוט בעלמא.

ובמקצת מקומות עושים את הכסא המפואר בעל שני מושבים, וא"ש, אך בהרבה מקומות עושים כסא אחד.

ובזה"ק פ' תרומה קסט. איתא "בכל גזירו דגזרית לתת אצטריך לאתקנא כסא אחרא בשפירו למארי דברית קיימא דאתי תמן", כלומר כסא אחר מלבד כסא הברית שיושב עליו הסנדק.

הערה בד' המנ"ח בפריעה דאברהם אבינו

הרב יהודה לנדא

הקשה המנח"ח (ריש מצוה ב') קושיא נפלאה, דהנה איתא בגמ' ביבמות עא: דפריעה לא ניתנה לאאע"ה: "אמר רבה בר יצחק אמר רב לא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו וכו' אלא ליהושוע ניתנה", ועיי"ש בתוס' דאף דאין נביא רשאי לחדש מצווה, הלמ"ס היא וסמכה יהושע אקרא, ומ"מ לאברהם לא ניתנה.

ולכן בני קטורה דלשיטת הר"מ חייבים במילה משום שהם צאצאי אברהם מ"מ לא חייבים בפריעה, וכ"כ השאג"א סי' מ"ט.

והקשה המנח"ח דבטור סי' רס"ה מביא שיטות הראשונים מתי מברכים ברכת המילה אם בעינן עובר לעשייתו או לא, ומביא בשם הרא"ש פשוט דברך קודם הפריעה לאחר החיתוך ושפיר הוי עובר לעשייתו דמל ולא פרע כאילו לא מל. והקשה דכיון דחז"ל תקנו הנוסח שנכנס בבריתו של אברהם אבינו, ובבריתו של א"א לא היתה הפריעה כי לא נצטוו ע"כ, והיאך הוי הברכה להבא על הפריעה הרי לא נצטוו בזה אברהם אבינו, ואי"ז עובר לעשייתו ביחס לתוכן הברכה. עכ"ד המנח"ח.

והנה במדרש איתא דחלוק היה אברהם מישמעאל, דבשר אברהם נתמעך וישמעאל לא, ובאר רש"י בדברי המדרש "שמעאל שהיה ילד הוזהק לחתוך ערלה ולפרוע המילה, לכך נאמר בו את", והיינו דהנפקותא במיעוץ הייתה בפריעה, וא"כ מצינו שאברהם וישמעאל קיימו דין פריעה.

ואף דבגמ' ביבמות מבואר שלא נצטווה, תירצו הראשונים (חזקוני, דעת זקנים, ריב"א בשם ר"ת, ר"ח פלטיאל ועוד) שקיים פריעה כמו שקיים את כה"ת כולה אפי' עירוב תבשילין, וכלשון ר"ת מאורלייניש הביא בפ' הריב"א "דמשמע דקיים אותה דהא אמר' במס' יומא שאברהם קיים את כל התורה אפי' עירובי תבשילין", עיי"ש שביאר שם הרי"ף דלא חיכה שיצטווה כמו במילה משום שידע שלא יצווה בזה הוא. (אמנם החזקוני ג"כ עונה תשובה זו, וצע"ג דכתב איהו קודם לך על כפילות המול ימול "המול ימול" מילה ופריעה" וצע"ג).

ושמא יש להחשיב פריעה זו כבריתו של אברהם אבינו אף שקיימה באינה מצווה ועושה. ומיושב ק' המנח"ח.

אמנם בלאו הכי יש לתמוה מאד על קושיית המנח"ח.

דהרי הברית איננה המעשה בעצמו, אלא הברית שכרת ה' עם אברהם, וברית היינו כהסכם ולמעלה הימנו, שותפות שאין למעלה הימנה, וזה כרת ה' עם אברהם ע"י המעשה הקרוי ברית, המעשה הוא קרוי ברית שדרכו אף אנו נהיים חלק מהברית

של אברהם עם הקב"ה. (וכמו לעברך בברית ה' אלוך, לבד מן הברית אשר כרתי איתו בחורב).

ותנן בנדרים פ"ג י"א "רבי ישמעאל אומר: גדולה מילה, שנכרתו עליה שלוש עשרה בריתות", וי"ג בריתות אלו הם כמנין הפעמים שמוזכר ברית בפריעה, וודאי ענין מעשה המילה עליו נכרתו כל בריתות הללו.

ובודאי שאין הפריעה ברית והסכם בפנ"ע, אלא תוספת לרצוה להתחבר ולהיות חלק מאותה ברית, שהוא הסכם הברית בעצמו. וכיון שאמר הקב"ה שכהיום החפץ להיות חלק מאותה ברית שנכרתה עם אברהם צריך לעשות אף פריעה, וכל שלא עושה אין הוא כחלק מהברית והיינו כאילו לא מל, לכך הויה הפריעה חלק מהצטרפות לברית של אברהם אבינו, ואתי שפיר דברי הרא"ש.

מי הם 'כל זכר באנשי בית אברהם'

הרב יעקב ישראל לוי

כתיב (יו, כג): "ויקח אברהם את ישמעאל בנו ואת כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו כל זכר באנשי בית אברהם וימל את בשר ערלתם בעצם היום הזה כאשר דבר אתו אלקים".

והנה כיון שאמר הכתוב "כל ילידי ביתו ואת כל מקנת כספו" - דהיינו עבדים בין שנולדו לעבדיו ובין שקנה אותם בכספו, מי הם "כל זכר באנשי בית אברהם".

אמנם הביאור בזה על פי מש"כ הרמב"ם בהל' עבודה זרה פ"א ה"ג וז"ל בתו"ד: "וכן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו... והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר ומממלכה לממלכה עד שהגיע לארץ כנען והוא קורא שנאמר ויקרא שם בשם ה' אל עולם, וכיון שהיו העם מתקבצין אליו ושואלין לו על דבריו היה מודיע לכל אחד ואחד כפי דעתו עד שיחזירוהו לדרך האמת, עד שנתקבצו אליו אלפים ורבעות והם אנשי בית אברהם ושתל בלבם העיקר הגדול הזה. עכ"ל. ומבואר דאנשי בית אברהם היינו כל הנפש אשר עשו.

וכע"ז כתב הרמב"ן על התורה בפרשת ויחי [בראשית מט, ה] וז"ל: וכבר פירשתי כי יעקב קצף על שמעון ולוי בהרגם אנשי העיר בעבור שעשו חמס, כי הם לא חטאו להם כלל ובאו בברית ונמולו, ואולי ישוב אל ה' והיו כולם בכלל אנשי בית אברהם, ומן הנפש אשר עשו בחרן. עכ"ל. הרי דמפרש דאנשי בית אברהם היינו אותם שגייסם אברהם, כמו הנפש אשר עשו בחרן.

הסנדק נקרא 'בעל ברית' וכמקטיר קטורת

הרב אליסף פרלמן

בשל"ה מסכת חולין פרק נר מצוה אות מו כתב וז"ל והחסידי מהר"י סג"ל (מנהגי מהרי"ל ריש הל' מילה), כשנעשה הוא בעל ברית היה נוהג לרחוץ ולטבול עצמו להחזיק התינוק בטהרה לברית, ואמר, גדול מצות בעל ברית ממצות המוהל, מפני שרגליו דומות למזבח כאילו מקטיר קטורת לשמים, עכ"ל.

ובהמשך שם כתב: ונראה דהמוהל גם כן ראוי לטבול, ומכל שכן הוא, דהא הוא במקום הכהן העובד עבודה, כי דם מילה במקום דם קרבן (תנחומא וירא ו'), ויותר במעלה בסוד 'אדם כי יקריב מכם' (ויקרא א, ב), ועל כן מילה ביום השמיני כמו שכתוב בקרבן (שם כב, כז) 'זמיום השמיני והלאה ירצה'. נמצא המוהל במקום הכהן העובד, והסנדק הוא מזבח, עכ"ל, מבואר דהמוהל נחשב עובד את עבודת הקרבן והסנדק הוא בחינת מזבח והוא בבחינת מקטיר קטורת.

והדברים צ"ב איך ע"י 'מעשה מזבח' נעשה בחינה חדשה של מקטיר קטורת יותר ממעשה המילה עצמו שנעשה ע"י המוהל, וכפי שכתב מהרי"ל שם דגדול מצות 'בעל ברית' [היינו הסנדק] ממצות המוהל, ועל כן כתב בהמשך דבריו לדינא דקודם הסנדק למוהל לענין העליה לתורה, והובא זאת ברמ"א יו"ד סי' רסה.

והנראה בהקדם דברי השל"ה פרשת וירא תורה אור אות יח וז"ל, וכולהו נתקיימו בעקידת יצחק, כי אברהם עקדו וקשרו, גם שם אותו לעולה בהר המוריה. ואפשר שהמזבח אשר בנה אברהם אבינו בהר המוריה היה במקום מזבח הפנימי שמקטירין הקטורת, כי הקטורת חביב מכל הקרבנות שבעולם, ולא היה קרבן חביב בעולם כיצחק עולה תמימה. וכן משמע קצת במדרש וכו' ממילא מסתבר שנעקד על גבי מזבח הפנימי. וכן מצינו כשהוקם המשכן היה הקול נפסק ולא יצא מחוץ לאהל מועד, וזהו ענין שנקרא הר המוריה על שם הקטורת (רש"י שם כב, ב בשם תרגום אונקלוס), כי שם נעקד יצחק וכו' עכ"ל.

המבואר בדברי השל"ה דבעקידת יצחק היה בבחינת קרבן כמו שכתב שהיה קרבן חביב עולה תמימה, והיה בבחינה נוספת של קטורת, והיינו דשייך באותו מעשה להיות שתי הבחינות, והנראה לבאר בזה דהבחינה של מעשה הקטורת נעשית ע"י העקידה שקודם לשחיטה, וכמו דחזו"ן שכל שם המעשה נקרא 'עקידת יצחק' והיינו משום דמעשה העקידה שהורה על חביבות הקרבן והזהירות בו שלא יפול שום מום, זה שינה את כל מדרגת מעשה ההקדבה וי"ל דע"ז נפעל נמי המדרגה של בחינת 'קטורת'.

והנה כתב הרמ"א ונוהגין להדר אחר מצוה זו, להיות סנדק לתפוס התינוק למוהלו עכ"ל המבואר דמעשה הסנדקאות איננו רק הנחת התינוק על ברכיו אלא לתפוס התינוק למוהלו, ונראה דתפיסה זו היא בבחינת מעשה העקידה שבמעשה הזה מעמיד את התינוק למעשה המילה שהוא בחינת קרבן, מעתה כשם שבעקידה מצינו דהיה בזה מעלה של הקטרת קטורת הכי נמי הוא בתפיסת התינוק ע"י הסנדק דנעשה ע"י בחינת קטורת, וזהו שגדול הסנדק יותר מהמוהל וקודם לו בעליה לתורה, ואכן מצאנו דקטורת לשון קישור הוא וכן הביא השל"ה שם אות יח' ועוד נקראת 'קטורת' שקטרה פתחה כו' (תנחומא שם; בראשית רבה פס"א ס"ד) עכ"ל. וכיון דלשון קשור הוא י"ל דנפעל זאת ע"י תפיסת התינוק ובהכי נעשה לבחינת קטורת.

אמנם י"ל דבקרבן בהמה בעלמא אינו שייך למעלה של בחינת קטורת גם אם יקשרנו ויעקדנו ואין זה שייך אלא במילה וכמו שביאר השל"ה בחולין שהבאנו לעיל שכתב כי דם מילה במקום דם קרבן (תנחומא וירא ו'), ויותר במעלה בסוד 'אדם כי יקריב מכם' עכ"ד וא"כ י"ל דרק במעלה זו שהיא בסוד 'אדם כי יקריב מכם' שייך שיחשב כקטורת, אבל סוף דבר י"ל כנ"ל דאין הענין נפעל אלא במעשה עקידה וזהו ע"י מעשה הסנדק, ועי"ז נקרא הוא 'בעל ברית' וגדול מצותו ממצות המוהל.

[ועדין צ"ב קצת בעיקר דברי מהר"ל הלא המוהל הוא הוא המקיים את המצוה דאורייתא של מעשה המילה, ועל מעשה ידיה נכרתו כל היג' בריתות, והיאך יקדם לו הסנדק שהוא מעלה נוספת אך אינו עיקר קיום המצות עשה, וי"ל דהוא רק בחינה מסוימת של קדימה שבאה בסיכום כל המעשה שהוא פועל את הבחינה גבוהה יותר של 'קטורת' ומועילה בחינה זו לענין העליה לתורה].

מילה לאחר יום השמיני

הרב יוסף הכהן שברון

כתב בדעת זקנים מבעלי התוספות (בראשית כה פסוק כה) כשראה יצחק שעשו הוא אדמוני, אמר יצחק כיון שעדיין לא נבלע בו דמיו אי אפשר למולו לשמונה ימים, כשעבר שנה ושנתיים וראה יצחק שלא החליף עשו מראיתו, ידע שזה טבעו ותולדתו, ואפילו הכי לא מל אותו, אמר יצחק הואיל ולא מלתי אותו לשמונה כמו שאותי מל, אמתין עד שיהיה עשו בן יג שנה כמו ישמעאל אחי ואמול אותו, אך כשהיה עשו בן יג שנה הוא עכב בעצמו ולא רצה למול.

ויש להבין כיון שלא מל ביום השמיני אלא מחמת חולי א"כ כשנוכח יצחק לאחר שנתיים שאין סכנה למה לא מל אותו, וכמו כל מילה שלא בזמנה שחייב למול לאחר מכן. עוד יש לדעת מהו ענין למולו בגיל יג' שנים.

בפסוק (בראשית יז, כו) בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו, פירש"י שמלאו לאברהם צט' שנה ולישמעאל יג' שנים. וברמב"ם מקשה על פירש"י מה טעם להזכיר זה.

והנראה בביאור הדברים: במנחת חינוך (מצות מילה) הקשה כיון שבתורה מוזכר וביום השמיני ימול בשר ערלתו, א"כ מניין המקור שחייב האב במילת בנו לאחר ח' ימים.

ותירץ שהמקור הוא מקרבן פסח, דהדין הוא שמילת בנו מעכבתו מלאכול בקרבן פסח, (ומוכח בש"ס שאין חילוק אם בנו בן ח' ימים או יותר) וממה דמעכב מילת בנו דוקא לאביו ולא לשאר ישראל מוכרח דחייב המילה לאחר ח' ימים מוטל על האב.

ומעתה מבואר היטב למה יצחק לא מל לעשו לאחר ח' ימים, דכיון דהיה קודם מתן תורה ולא נתחדש קרבן פסח, אם כן כל חיוב האב למול את בנו הוא דוקא ביום השמיני ולא לאחר מכן.

והא דרצה יצחק למול את עשו בגיל יג' שנים היינו לפי שאברהם אבינו נצטוו למול את זרעו, וישמעאל בנו של אברהם היה בן יג' שנה וכמו שפירש"י על הפסוק בעצם היום הזה, וא"כ נמצא דאברהם נצטוו הוא וזרעו למול בניו ויש חיוב מיוחד בגיל יג' שנה.

בגמרא (נדרים לא:) אמר רבי יוסי חס ושלום שמשא רבינו נתרשל מן המילה, אלא כך אמר, אמול ואצא סכנה היא, שנאמר ויהי ביום השלישי בהיותם כואבים, אמול ואשה שלשה ימים, הקב"ה אמר לי לך שוב מצרימה, אלא מפני מה נענש משה מפני שנתעסק במלון תחילה, שנאמר ויהי בדרך במלון. ובמפרש (שם) שאותו מלון סמוך למצרים היה דלא היה סכנה ואותו תינוק לא היה באותה שעה אלא בן ח' ימים.

ובמפרשים שם [שלמי נדרים, מהרצ"ח ועוד] הקשו כיון שרק במלון היה בן ח' ימים ובדרך היה קודם יום השמיני א"כ האין רצה משה למולו קודם שיצא לדרך והלא הוי מילה קודם זמנו. ותירץ דחשש שביום השמיני לא יוכל למולו. ובשלמי נדרים מוכיח מזה בדביעבד המל קודם הזמן קיים מצות מילה.

ובפרדס יוסף הקשה אף בדביעבד המל קודם הזמן קיים מצות מילה מ"מ הלא לכתחילה מאחרת, ואכתי תיקשי מפני מה רצה משה למולו קודם הזמן.

ולפי מה שנתבאר לעיל דקודם מתן תורה שעדיין לא נתחדש קרבן פסח אין חובה על האב למולו לאחר ח' ימים, אתי שפיר הא דרצה משה למולו קודם ח' ימים ולקיים מילה בדביעבד ולא לאחר את המילה לאחר ח' ימים שאין מצוה כלל.

רחבה מצותך – ענינים כלליים

ולפי גדר זה נראה לומר, שהמתחיל בשבת אתה חונן והתחיל מיד את ברכת השבת, שצריך לחזור ולומר את ברכת אתה חונן, דהלא במה שהתחיל ברכה זו הוא התחייב לומר אותה, וחייבו לא פקע בכדי.

ולפלפולא יש לעיין שאולי אפילו באופן שסיים את תפילתו יתחייב לחזור ולהתפלל בשביל לומר את ברכת אתה חונן שהתחייב לומר.

תמיהה בדברי החפץ חיים

הרב אליהו פלס

כתב הח"ח בפתיחה (עשין ס"ב) וז"ל: "ועובר ע"י הסיפור הזה גם על מ"ע ואהבת לרעך כמוך", ובסוף הסעיף כתב וז"ל "ולא לחינם כתבה לנו התורה מעשה דנח וישכר ויתגל וגו' וירא חם וגו' ושם ויפת כיסו את ערות אביהם, וגם ספרה לנו התורה את הברכה שבירכם נח ונתקיימה לבסוף, להראות לנו את גדולת המדה הזאת שצריך האדם לחפות על גנות חברו בכל כחו כמו על של עצמו", עכ"ל.

ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים דמאי ראיא איכא מנח, דהתם מיירי בכבוד אביו, משא"כ הכא דמיירי בכבוד חבירו. וצלע"ג.

נתקבלה תרומה

לרגל יציאתנו לאור עולם של הספר החשוב

'תחומי שבת'

מאת ידידנו **רבי חיים מנדלסון שליט"א**

[עם רעו רבי אי"ש גרינמן שליט"א]

בברכת קרוביו וידידיו

הרב יצחק לנדא

"לך לך אל הארץ אשר אראך". ולעיל מינה בסמוך נאמר שעברו אברם ותרם מאור כשדים לחרן ונשתקעו שם, ומשמע שבחרן נצטוו אברהם לך לך כו', וכן פירשו רוב המפרשים, רש"י (ד"ה מארצך) ורמב"ן (סוף פ' נח פס' כח), הספורנו ועוד. וכ"פ גם הנצי"ב ז"ל בהעמק דבר (סוף פ' נח).

ויש להקשות מלשון הכתוב בסוף פ' נח פס' לא "ויקח תרח את אברם בנו ואת לוט כו' ואת שרי כו' ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען ויבואו עד חרן וישבו שם", ויש לתמוה מה פשר הדגשת הכתוב 'ללכת ארצה כנען' והלא היה זה עדיין שנים רבות בטרם נצטווה?

ומכח קושיה זו פירש האבן עזרא דבאמת נצטוו אברהם אע"ה בצווי דלך לך באור כשדים והציאה משם היתה מכח אותו ציווי. אכן פירוש זה הינו קשה ביותר מכמה אנפי, א. לדבריו ז"ל מאיזה טעם בחרה התורה להקדים את עובדת בואו לחרן לציווי דלך לך אחרי שבאמת היה אחריו? (אמנם הראב"ע לשיטתו בפירושו דכך היא דרך התורה בכמה מקומות, ועל זה בדיוק נאמר דאין מוקדם ומאוחר בתורה). ב. בריש פרשת לך לך, לאחר לשון הצייוי והברכה שנאמרו לאברם נאמר שם (פס' ד): "וילך אברם כאשר דבר אליו ה' כו' ואברם בן חמש ושבעים שנה בצאתו מחרן". הרי מפורש כדעת רש"י והרמב"ן ושאר מפרשים שהצייוי לך לך היה בחרן והקיום שלו התבצע ע"י שיצא מחרן. וכן הוא גם שם בפס' ה' שמוזכר שלקחו את כל הרכוש שרכשו בחרן ויצאו משם ואילו אור כשדים מאן דכר שמה. ג. לדברי הראב"ע ז"ל נמצא שלמרות שנצטוו ללכת ארצה כנען, נתיישב אע"ה עם תרח אביו בחרן למשך שנים רבות (עד הגיעו לגיל 75 כמפורש בפס' ד) ולמה נשתהה מלקיים את ציווי ד', וביותר למה נחשב לו הדבר כאחד מעשרה נסיונות שעמד בהם? ד. מלשון הכתוב 'אל הארץ אשר אראך משמע שלא ידע מתחילה לאיזו ארץ הוא עומד להגיע, ולפירוש הראב"ע יוצא שכבר בזמן יציאתו מאור כשדים ידע שמצווה הוא ללכת לארץ כנען (ואכן גם רש"י וגם הרמב"ן בפירושיהם הדגישו שהיה אברם הולך לכיוון ארץ כנען מבלי לדעת מה היעד הסופי שלו וכדמשמע מהלשון 'אשר אראך').

אכן לפי רש"י והרמב"ן ושאר מפרשים צריך לבאר את לשון הכתוב בסוף פרשת נח ויצאו אתם מאור כשדים ללכת ארצה כנען, ארץ כנען מאן דכר שמה? ועי' ברמב"ן שם וכן בתחילת פרשת לך לך שביאר שרצו ללכת לארץ כנען כיון שהיתה מרוחקת יותר מאור כשדים וגם השפה שם היתה שונה והיה בזה יציאה לגמרי מאזור הסכנה, אבל לבסוף נמלכו בדעתם ונתיישבו בחרן למרות שהיתה קרובה יותר לאור כשדים.

ובהעמק דבר פירש שיצאו ללכת ארצה כנען מטעמים רוחניים שידע אע"ה שהיא ארץ מסוגלת לקנינים רוחניים ולכן שאף להגיע לשם, אמנם לבסוף נתעכבו בחרן ונתיישבו שם. (שוב מציאתי שכן פירש הספורנו על אתר בפס' לא).

ולשני הביאורים פירוש הפס' שרצו מלכתחילה להגיע לארץ כנען מטעמים שונים עוד לפני הצייוי האלוקי לאברם שהגיע אליו רק בחרן. והרמב"ן לא פירש כהנצי"ב משום שהוקשה בעיניו לומר שידע אברם מתחילה מסוגלת הרוחנית של ארץ כנען כי ידיעה זו מקשה ביותר את כל ענין ה"אשר אראך", שמשמע שלא ידע מראש לאיזו ארץ עומד הוא להגיע, ולפי הנצי"ב הרי מסתמא נחש בדעתו שמדובר באותה ארץ שיש בה סגולות אלוקיות (ושו"ר שהנצי"ב ז"ל גופיה הרגיש בזה ונדחק לפרש דאשר אראך היינו בתוך הארץ - שיראהו היכן לקבוע את מקומו).

אמנם גם בפירושו של הרמב"ן יש להתקשות טובא דאם כל רצונם ללכת ארצה כנען היה מטעמים גשמיים, א"כ מה טעם יש לכתוב להזכיר זאת, אחרי שלבסוף לא נתקיים הדבר, מה לנו ולכוונתם? ויתכן שמחמת חומר קושיא זו נטו הספורנו והנצי"ב ז"ל מפירוש הרמב"ן.

ויתכן להציע פירוש חדש אשר לא יקשו עליו הקושיות הנ"ל, והוא דבאמת הלשון ללכת ארצה כנען אין הכוונה שהיוצאים מאור כשדים כיוונו כן להדיא, אלא התורה אומרת כן דבאמת יציאתם מאור כשדים מכוונת היתה ע"י מסובב כל הסיבות להביא לבסוף את אברם ושרי לארץ כנען.

ומצינו כע"ז בכמה מקומות שהכתוב מפסיק באמצע תיאור ההתרחשות ואומר איזה מסר אלינו - הלומדים את לשון הכתוב, וכגון בספר שופטים מצינו לשמשון שביקש מאביו שיקח לו לאשה אשה מסויימת מבנות פלישתים, ולמרות שאביו מיחה בו על כך, המשיך שמשון להפציר בו "כי היא ישרה בעיניי", וכאן נפסק פתאום התיאור השוטף של ההתרחשויות ונכנס פסוק שמיועד אלינו הקוראים "ואביו ואמו לא ידעו כי מה' היא, כי תואנה הוא מבקש מפלישתים כו'" (שופטים יד, ד). ועי' גם

בפרשת וישב עה"פ ועתה לכו ונהרגהו ונשליכהו באחד הבורות ואמרנו חיה רעה אכלתהו, ונראה מה יהיו חלומותיו". ועי' רש"י שם שהביא מהמדרש שארבעת המילים האחרונות בפסוק של תיאור דברי האחים אלא הוא מדברי רוח"ק האומרת כן.

וחיזוק גדול לפירוש זה ישנו בדברי הקב"ה לאע"ה בברית בין הבתרים: "אני ד' אשר הוצאתיך מאור כשדים לתת לך את הארץ הזאת לרישתה" (שם טו, ז). דלכא"ו יש לתמוה והלא הצייוי דלך לך היה רק בחרן ולמה אמר הקב"ה אשר הוצאתיך מאור כשדים (והיינו לדידן דנקטינן כרש"י והרמב"ן והנצי"ב ז"ל דרך בחרן בא הצייוי דלך לך), והרי מאור כשדים יצאו על דעת עצמן ולא מחמת הצייוי האלוקי?

אמנם לדברינו הפסוק מתפרש הפלא ופלא שחזור כאן הקב"ה על מה שאמר ברמיזה בסוף פ' נח שסובב הוא מראש גם את יציאתם מאור כשדים (ע"י שסובב שירדפום שם ויאלצו לברוח) שיהא זה השלב הראשון בתכנית האלוקית להביא את אע"ה לארץ כנען ולהקים ממנו את העם אשר יקרא תמיד בשם ד', ולתת להם את הארץ הטובה לנחלת עולם.

והעלהו לעולה

הרב יוסף אביר

נאמר בעקידה "ויאמר קח נא את בנך כו' והעלהו שם לעולה", וצ"ע מה הכונה 'לעולה'. וברש"י כתב: "והעלהו - לא אמר לו שחטוהו, לפי שלא היה חפץ הקב"ה לשחטו אלא להעלהו להר לעשותו עולה, ומשהעלה אמר לו הורידהו", עכ"ל.

ובשלמא למה שהבין אברהם שצריך לעשותו ממש עולה ולשחטו ולזרוק דמו וכו', ברור מה הכונה במילים 'העלהו לעולה', אך למה שכיוון הקב"ה שרק יעלה אותו ואז יורידנו, אסקיה אחתיה, א"כ מה הכונה לעולה, הרי היה צריך סתם להעלותו ולא לעשות בו שום דיני עולה.

והנה מביא הגאון רבי חיים שלמה ליבוביץ זצ"ל ב'משנת ירח האיתנים' מהגר"י זצ"ל שהיה בעקידה דין מסוים בעבודה של העלאתו, וכתב שם ז"ל "ועוד ביאר מו"ר (-הגר"י) בזה, ע"מ דאיתא בחז"ל עה"פ ואל תעש לו מאומה, שרצה אברהם לעשות בזמן העקידה חבלה ביצחק כדי להוציא ממנו דם לזריקה, והק' הרי קדושת קרבן חלה רק לאחר שחיטה, וא"כ שייך שיחול קדושת קרבן בדם רק אחרי שחיטה, דסכין מקדש ליה לדם (סוטה יד: ומנחות עח:), ומה שייך קודם שחל עליה קדושת קרבן שיהא דם לזריקה, ותי' דהכא שכבר חל קדושת קרבן בהעלאתו היה שייך דם לזריקה אף לפני השחיטה.

וכן יש להביא ראייה ממה דאיתא שהקב"ה אמר ליצחק אל תרד מצרימה, וברש"י כ' שאתה עולה תמימה ואין חו"ל כדאי לך, ואיתא במדרש (ב"ר סד, ג) א"ר הושעיה את עולה תמימה, מה עולה אם יצאת חוץ לקלעים היא נפסלת, אף את אם יצאת חוץ לארץ נפסלת. והנה דין יוצא הוא דוקא אחר שחל קדושת קרבן והיא אחר שחיטתה, ובחייה מותרת הוצאתה, וא"כ ביצחק לבסוף הא לא הקריבו ואמאי נאסר לצאת לחו"ל, אשר חזינן שכבר נתקדש בקדושת קרבן והוא ע"י עבודת ההעלאתו, וחל בו איסור יוצא. עכ"ד הגר"ש מהגר"י.

הרי שע"י ההעלאתו למזבח נתקדש יצחק בקדושת קרבן עולה ולכן נתקדש דמו לזריקה וחל בו איסור יוצא. והוה מה שאמר לו הקב"ה העלהו לעולה, העלהו וע"י עליה זו יתקדש בקדושת עולה. וכן רש"י כתב 'להעלותו לעשותו עולה', כלומר שע"י העלייה ייעשה קרבן עולה, ויתקדש בקדושת עולה.

מילת אברהם היתה בבוקר ולא בעיצומו של יום

הרב יעקב ישראל לוי

"וַיִּקַּח אֲבֹרָהָם אֶת יִשְׁמָעֵאל בְּנוֹ וְאֶת כָּל יְלֵידֵי בֵיתוֹ וְאֶת כָּל מִקְנֵת פִּסְפּוֹ כָּל זָכָר בְּאֻנְשֵׁי בֵית אֲבֹרָהָם וַיִּמָּל אֶת בְּשָׂר עֶרְלָתָם בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַהוּא פֶּאֶשֶׁר דָּפָר אֹתוֹ אֱלֹקִים" [בראשית יז, כג]

ופרש"י: בעצם היום. בו ביום שנצטוו, ביום ולא בלילה, לא נתיירא לא מן הגוים ולא מן הלצנים, ושלא יהיו אויביו ובני דורו אומרים אילו ראינוהו לא הנחנוהו למול ולקיים מצותו של מקום. עכ"ל.

והנה בסוף פרשת האזינו נאמר [לב, מח] "וַיְדַבֵּר ה' אֶל מֹשֶׁה בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַהוּא לֵאמֹר" ופרש"י שם מהספרי וז"ל: בשלשה מקומות נאמר בעצם היום הזה, נאמר בנח בעצם היום הזה בא נח וגו', במראית אורו של יום, לפי שהיו בני דורו אומרים בכך וכך אם אנו מרגישים בו אין אנו מניחין אותו ליכנס בתיבה, ולא עוד אלא אנו נוטלין כשילין וקרדומות ומבקעין את התיבה. אמר הקב"ה הריני מכניסו בחצי היום, וכל מי שיש

בידו כח למחות יבא וימחה. במצרים נאמר בעצם היום הזה הוציא ה'... הרני מוציאן בחצי היום וכל מי שיש בו כח למחות יבא וימחה. אף כאן במיתתו של משה נאמר בעצם היום הזה... אמר הקדוש ברוך הוא הרני מכניסו בחצי היום וכו'. עכ"ל.

וצ"ב אמאי לא נזכר שם בספרי גם פסוק זה שנאמר גבי מילת אברהם וכו"ל.

ונראה דמדקדוק לשון רש"י בפרשת לך לך שכתב 'בעצם היום'. בו ביום שנצטוו ביום ולא בלילה' מבואר דקרא לא אתי לומר שהמילה היתה בחצי היום, כמו שפירש בפרשת האינו ענין 'עיצומו של יום', אלא קרא אתי לומר שמל ביום שנצטוו ולא המתין ללילה. וזהו לשון 'בעצם' כלומר עוד באותו יום שנצטווה.

וכן מסתבר לומר שאין 'בעצם היום הזה' שנאמר לגבי מילה מתפרש על עיצומו של יום, שהרי בגמ' פסחים ד, א, מבואר בברייתא 'כל היום כולו כשר למילה אלא שזרזין מקדימים למצות שנאמר וישכם אברהם בבקר', וא"כ מסתבר שאברהם עצמו שממנו נלמד ענין זרזים מקדימים למצוות מל ג"כ בבקר או עכ"פ מיד לאחר שצוהו הקב"ה ולא בחצי היום. (אלא דקשה אמאי נזכר בתורה 'וישכם אברהם' רק על העקידה ולא על מצוות מילה של אברהם שעל זה ילפינן בגמ' דזרזים מקדימים למצוה מפסוק זה. וצ"ל דבאמת לא שייך שהשכים בבוקר בשביל מצות מילה שהרי צוהו הקב"ה למול רק באותו היום. אלא דמיד לאחר שצוהו מל).

מעתה מבואר שפיר אמאי לא הביא הספרי בפרשת האינו פסוק דידן, משום שהספרי מזכיר רק אותם המקומות שמתפרש 'בעצם היום הזה' על עיצומו של יום והיינו בחצי היום. ובפסוק שנאמר לגבי מילה מתפרש 'בעצם היום הזה' רק לענין שבאותו יום שנצטוו עשה הציווי, ולא על עיצומו של יום.

ביאור ההבדלים בין פרעה לאבימלך

הרב יצחק לנדא

הנה בנוגע לטענת פרעה כלפי אברהם 'מה זאת עשית לי, למה לא הגדת לי כי אשתך היא כו', לא מצינו שענה לו אברהם מאומה ואילו בפרשת וירא גבי מעשה דאבימלך שטען כלפי אברהם את אותן טענות (מה עשית לנו וכו') מצינו שענה לו אברהם באריכות גדולה.

והנה גבי אבימלך מצינו בכתוב שלקחה הוא בעצמו, ומש"כ גבי פרעה מבואר שהובאה אליו ע"י עבדיו, משמע שלא יזם זאת. כמו"כ גבי אבימלך מצינו שאחר שלקחה לא פיצה את אברהם, ומש"כ פרעה מבואר בפרשתו שמיד אחר שהובאה אליו שרה נתן לאברהם מתנות רבות, וכסף וזהב לרוב. וכמו"כ מצינו שמיד עם הופעת הנגעים הבין פרעה שיש כאן דין שמים ולכן ייחס את הדבר ללקיחת שרי מאברהם, ומש"כ אבימלך שנצרך הקב"ה לומר לו במפורש את אשמתו וכו'.

ומשמע מכל זה שפרעה היה נעלה מאבימלך וממילא מתעצמת התמיהה מה ראה אברהם לשתוק אל מול פרעה ולא להשיבו.

והנראה בכל זה הוא דבאמת המעיין בפסוקים בדברי אברהם לשרי טרם בואם למצרים נוכח שאצל פרעה היה זה דבר ידוע שכשמגיעה אשה יפ"ת הורגים את בעלה והיא נמסרת למלך, כמ"ש והיה כי יראו אותך המצרים וכו', שכן מנהגם. אבל גבי אבימלך מוכח מלשונו של אברהם שלא היה אצלו הדבר אלא בספק "ואומר לה זה חסדך כו" אל כל המקום אשר נבוא שמה אמרי לי אחי הוא", משמע שלא היה לו מידע ברור אלא בדרך חשש כפי שחשש בכל המקומות שעברו בהם.

ולהאמור יובן היטב דכיון שהתברר אח"כ שאבימלך הינו מלך צדיק (עכ"פ לענין זה) שאינו שייך לחשש הנ"ל, וכפי שהעיד עליו גם ה' בעצמו, ממילא נצרך אברהם להתנצל בפניו ולהסביר לו מדוע עשה כן. אבל גבי פרעה שכאמור הנהיג בארצו הנהגה של רציחה ושפיכו"ד, לא היה מקום לכל מענה מצידו של אברהם, שהרי פרעה יודע יותר טוב מכולם את התשובה לטענותיו.

ולהאמור יובן שגם ג' הנקודות שהזכרנו, שכתבנו דמשמע מהן שפרעה היה נעלה מאבימלך, באמת הוא להיפך. דמה שהירבה לתת מתנות הוא משום שידע בנפשו שרשע הוא ומלכותו מלכות רשע וידע שבאמת אברם הוא בעלה של שרי ולא אמר שהוא אחיה אלא מפני שחפץ בחיים, ולכן נתן לו מתנות לפייסו על העוולה שעשה לו, אבל אבימלך שבתום לבבו לקחה, באמת האמין שהיא אחותו ולא מצא צורך לפייס אותו במתנות.

תדע דאחר שנאלצו להחזיר את האשה שלקחו, כאן התהפכו היוצרות. דוקא אבימלך הירבה במתנות כראוי לאדם הגון שמגלה שעשה בשוגג עוולה גדולה, ולעומתו פרעה בן הבלעל משנוכח שאינו יכול למלא את תאוותיו, לא פיצה במאומה את אברהם אלא אמר לו קח ולך.

וכמו"כ מה שידע פרעה מיד כי מאת ה' באו עליו אותם נגעים גדולים אין זה מרוב צידקות אלא מצד רשעותו, שידע בעצמו שעשה עוול לאיש האלוקים, ובדאגתו לעצמו מיהר לתקן העוולה כדי שיסורו ממנו הנגעים. מש"כ אבימלך שלקח את שרה בתום לב, והיה מנהיג את ממלכתו בדרך מתוקנת, לא העלה בדעתו שנעשתה על ידו עוולה עד שהעירו הקב"ה.

וגם מה שלא לקח פרעה בעצמו את האשה, א"י אלא ביטוי מושלם לרשעותו שבנה את ממלכתו באופן כזה שכשמגיעה אשה יפ"ת היא תובא אליו מבלי שייאלץ לנקוף אצבע.

ותדע שאבימלך מלך הגון היה וממלכתו מתוקנת שהרי גם בטענותיו כפי אברהם לא הדגיש את העוול שעשה לו עצמו (כדמצינו בפרעה), אלא הירבה להדגיש את הרעה שנגרמה לציבור ולממלכה.

תגובות

כמו שהיו עושין בשמחת בית השואבה כדאמר' בפרק החליל (נ"ג ע"א) א"ר יהושע כשהיינו שמחין בשמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעיינינו ומוקמינן לה התם בכה"ג, ואף על גב דק"י"ל (שם כ"ו ע"א) דשינת עראי חייבת בסכה ואפילו במוסר שנתו לאחרים היינו מדרבנן משום חששא דשמא ימושך בשינה אבל לענין שלא יהא אפשר להיות כן לא".

הגליון הבא
ייצא בס"ד לקראת חנוכה
ויקדש לענין זה

מערכת 'רוממות'

בכל ענייני הגליון, ולתרומות והנצחות - 0527620385
למשלוח חידו"ת ותגובות - yrlessner@gmail.com

שינה בסוכה בשמחת בית השואבה

הרב חנוך שפיגלמן

רבים העירו על מה שכתבתי בגליון "רוממות - סוכות" טעם נוסף שלא תיקנו אנשי כנה"ג ברכה על השינה בסוכה כיון שבזמן שביהמ"ק היה קיים לא היו רואים שינה בעיניהם כמבואר בסוכה נ"ג ע"א.

ותמהו על דברי מהמשך דברי הגמ' שם "איני, והאמר רבי יוחנן שבועה שלא אישן שלשה ימים מלקין אותו וישן לאלתר, אלא הכי קאמר לא טעמנו טעם שינה, דהוה מנמנמי אכתפא דהדדי".

והיינו שמקשה הגמ' שם שזהו מהנמנע שלא ישן אדם במשך שבועה ימים, ומיישבת הגמ' דהיו מנמנמים על כתפי חביריהם ולכאורה הוי שינת עראי וגם היא חייבת בסוכה (עיין בשו"ע תרל"ט סע' ב' ובנו"כ שם), ומה טעם לא תיקנו ברכה מחמת כן.

ואמנם קצת תימה לומר שהיו כל ישראל עומדים צפופים בהר הבית, והיו יוצאים לנמנם כל אחד בזמנו הצריך לו בסוכה שהיתה חוץ להר הבית, דהר הבית כולו מקורה ולא היה בו סוכה (עיין רמב"ם פ"ה מביה"ב ה"א), ועיין תשב"ץ ח"א ס"ק' שכבר העיר בזה וז"ל שם "ועוד אפי' כל ז' אפשר למינם פורתא אכתפי' דחברי'