

# הואיל משה

## פרשת תצוה שנת תש"פ

הרב יצחק מאטצען  
מח"ס הואיל משה ושא"ס

והנה הוי קשה להמדרש למה לא נזכר שם משה בתורה בפרשה זו, ודברי חז"ל בזה"ק פרשת פינחס (דף רמ"ג) ידועים בשביל שאמר מחני נא, אך המדרש הנ"ל מפרש בענין אחר, כיון דהתורה נמשלה לאור, והתורה הוי של משה, לכך הוי האור שייך לו, וממילא כיון דבישראל נאמר זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך, הרי דשם ישראל נקרא שמן זית, וכיון דכאן מוכח דשקול משה ככל ישראל, דאל"כ איך ויקחו אליך, בעל כרחך דשקול ככל ישראל, א"כ גם הוא נקרא שמן זית, וא"כ היינו שמו, לכך לא נזכר שם משה, דשמן זית היינו שמו עיי"ש.

ובספר חוט המשולש (שער המים) כתב לבאר כוונת המדרש קטן לכמה נימול, דאיתא במסכת שבת (דף קל"ה), אמר רב אסי, כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה, ושאיין אמו טמאה לידה אינו נימול לשמונה (כגון יוצא דופן ונכרית שילדה ולמחר נתגיירה אין בנה ממתין עד שמונה אלא נימול מיד) וכו', אמר ליה אביי, דורות הראשונים יוכיחו (מאברהם עד מתן תורה שנתנה מילה ולא נהגו טומאה) שאין אמו טמאה לידה וכו', ומסיק בגמרא דאיפלוגי תנאי בהכי עיי"ש, ובהכי מספקא ליה להמדרש בקטן שאין אמו טמאה לידה לכמה הוא נימול דכמאן קיי"ל בהא מילתא, וע"ז פשט דנימול לשמונה כדרך שנימול יצחק אבינו אף שלא היתה אמו טמאה לידה וכדברי אביי דדורות הראשונים יוכיחו עכ"ד.

והנה יש ב' טעמים למה תינוק מליץ לשמונה, א) איתא במסכת נדה (דף ל"א), שאלו תלמידיו את ר' שמעון בן יוחי, מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה (ולא לשבעה), שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים עיי"ש, ב) איתא במד"ר פרשת תצא (פרשה ו-א), ולמה התינוק נימול לשמונה ימים, שנתן הקב"ה רחמיו עליו להמתין לו עד שיהא בו כחו, וכשם שרחמיו של הקב"ה על האדם כך רחמיו על הבהמה מנין שנאמר ומיום השמיני והלאה וגו' עיי"ש, ולפי"ז י"ל דאי נימא דהטעם דנימול לשמונה משום שהכל שמחין ואמו ואביו עצבים, שפיר י"ל דהיכא דאין אמו טמאה לידה נימול מיד, משא"כ אי נימא דהטעם דנימול לשמונה כדי שיתחזק כחו, אז אפילו היכא דאין אמו טמאה לידה אמרינן דנימול דוקא לשמונה.

וכתב בספר מאיר עיני חכמים (ח"א סי' ס"ז), דלכאורה לפי הטעם דכדי שיתחזק כחו, למה ממתנין לשמונה ימים נימא דהמצוה יהיה מגין על התינוק, וע"כ הטעם הוא משום דשכר מצוה בהאי עלמא ליכא עיי"ש.

ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך כתיב למאור להעלת נר תמיד: ואיתא במדרש נחומא, ילמדנו רבינו, קטן לכמה נימול, כך שנו רבותינו קטן נימול לשמונה, מה טעם, כשם שנימול יצחק אבינו וכו' עיי"ש. ותמהו המפרשים דמה ענין שאלה זו לכאן, ועוד למ"ל הא דאמר כשם שנימול יצחק, והא זיל קרי ביה רב הוא, דכתיב וביום השמיני נימול בשר ערלתו.

והנבס"ד, דאיתא בשמות רבה (פרשה ל"א-א) עה"פ ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך וגו' הה"ד (ירמיה י"א-ט"ז) זית רענן יפה פרי תואר קרא ה' שמך וכו' עיי"ש, ובספר חכמת התורה (דף כ"ד) כתב לבאר, דלכאורה לשון ואתה תצוה אין לו הבנה, והו"ל לומר לשון צו את בני ישראל, כמו שאמר כן בפרשת אמור (פרשה כ"ד-ב), ולכן נראה הכוונה כך, דהנה במסכת קידושין (דף מ:) פליגי אם תלמוד גדול או מעשה גדול, נמנו וגמרו תלמוד גדול וכו' עיי"ש, ולכאורה תמיה לי טובא, למה לא הביא ראיה מקרא (משלי ו-כ"ג) כי נר מצוה ותורה אור, הרי דהמצוה נמשל רק לנר והתורה לאור, ומוכח דתלמוד גדול, מיהו מן התורה ליכא ראיה, אך נראה, דיש ראיה מפרשה זו, דהנה הקב"ה אמר ויקחו אליך שמן זית זך, והרי בקרבן ציבור בעינן שיהיה משל ציבור, ובמסכת ב"מ (דף ק"ח) פליגי אם יחיד מתנדב עומר, דר' יוסי מתיר ובלבד שימסרם לציבור יפה יפה, ורבנן ס"ל דיחיד אינו מתנדב עיי"ש, וא"כ למ"ד דיחיד אינו מתנדב, איך אמר כאן ויקחו אליך שמן זית דמשמע שיהיה של משה, דאל"כ לענין מהו יקחו אליך, בעל כרחך שיהיה שלו, והרי משל יחיד אסור להדליק.

אך באמת אתי שפיר, דמשה רבינו הוי שקול ככל ישראל, והוי משל רבים, אך הטעם מה דהוי משה רבינו שקול ככולם, היינו מכח שהוא למד עמהם תורה, וכדאיתא במסכת אבות (פ"ה משנה י"ח) דמשה זכה וזיכה את הרבים זכות תלוי בו עיי"ש, אך זה אי נימא דתלמוד גדול, אז כיון דהוא למד עם כולם, הוי שלהם שלו, אבל אי נימא דמעשה גדול, הרי המעשה עשו הם לא הוא, ואינו נחשב כרבים, ולכך מזה מוכח דתלמוד גדול.

וזהו שאמר הכתוב לטעם למה מותר ליתנו למשה הרי בעינן משל ציבור, לכך אמר הטעם הואיל ואתה תצוה את בני ישראל על כל התורה, ולכך כיון דאתה תצוה על כל התורה, א"כ שקול אתה כרבים, לכך ויקחו אליך שמן זית זך וגו'.

לקיים כל התרי"ג מצות על ידי לימוד התורה, ולפי"ז י"ל שכר מצוה בהאי עלמא איכא, וכיון דאיכא שכר מצוה א"כ ליכא למימר הטעם דמילה לשמונה כדי שיתחזק כחו, דהא המצוה מגין עליו, וע"כ דהטעם הוא כדי שלא יהיו אמו ואביו עצבים, וא"כ י"ל דהיכא דאין אמו טמאה לידה נימול קודם שמנה, ולכן נסתפק בהאי שאלה כאן ודו"ק.

(ב) עוי"ל, עפי"ד החוט המשולש הנ"ל דשאלת המדרש הוא בקטן שאין אמו טמאה לידה לכמה נימול עיי"ש, והנה בביאור הפלוגתא היכא דאין אמו טמאה לידה אי נימול לשמונה דוקא או אפילו קודם שמונה י"ל, דאיתא בנדה (ל"א:) שאלו תלמידיו את ר' שמעון בן יוחי, מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה (ולא לשבעה), שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים עיי"ש, ולפי"ז אי ס"ל דרשינן טעמא דקרא, שפיר י"ל הטעם דקטן נימול לשמונה משום שלא יהיו אביו ואמו עצבים, ואז שפיר י"ל דהיכא דאמו אין טמאה לידה, דאז לא שייך הטעם הנ"ל, אמרינן דקטן נימול אפילו קודם לשמונה, משא"כ למאן דס"ל דלא דרשינן טעמא דקרא, אז לא נחתינן לחלק בין אמו טמאה לידה ובין אינה טמאה לידה ובכל אופן אמרינן דנימול דוקא לשמונה ימים.

ולכאורה יש להוכיח דלא דרשינן טעמא דקרא, דאיתא במסכת סוכה (דף ט.) חג הסוכות תעשה לך, למעוטי גזולה, והקשו התוס' שם למה לי קרא, תיפ"ל דאין יוצאין בסוכה גזולה משום דהוא מצוה הבאה בעבירה, ותירצו המפרשים, דנחלקו האחרונים אם גם בעבירה בשוגג אמרינן מצוה הבאה בעבירה, ועיי"ן בספר שד"י חמד כללים מערכת המ"ם (כלל ע"ז אות ח) מה שקיבץ בזה, ומדברי הר"ת בספר הישר מוכח דבעבירה בשוגג ליכא משום מצוה הבאה בעבירה עיי"ש, ולפי"ז י"ל דאיצטריך קרא באופן דהגזל בידו הוא בשגגה, דבשוגג ליכא פסול דמצוה הבאה בעבירה, ומ"מ מיפסל משום דל"ה לכם, והתוס' דלא תירצו כן משום דס"ל דאף היכא דגזל בשוגג פסול משום מצוה הבאה בעבירה, וכ"כ המהרי"ט אלגאזי הלכות בכורות (פ"א אות ס"ח) דגם בעבירה בשוגג פסול משום מצוה הבאה בעבירה.

ובשו"ת מהר"ם שיק חאו"ח (ס"ו ד"ח) כתב, דזה אי בשוגג אמרינן מצוה הבאה בעבירה או לא תליא אי דרשינן טעמא דקרא, דאיתא שם בגמרא משל למלך וכו', אף הקב"ה אמר אני ה' שונא גזל בעולה ממני ילמדו בני ויבריחו עצמן מן הגזל, דהקב"ה שונא ומרחיק כל דבר עבירה שנמאס הדבר אצלו, ולכן אפילו בשוגג פסול וכדאמרינן בעלמא אדם חותה באכילת איסור, וכיון דעצם העבירה מאוס לפני הקב"ה אין לחלק בין שוגג למזיד וכמ"ש גזול דומיא דפסח ומה לי שוגג מה לי מזיד, אבל למאן דלא דריש טעמא דקרא שפיר י"ל דבשוגג ל"א מצוה הבאה בעבירה, והתוס' קאי למ"ד דרשינן טעמא דקרא עיי"ש, ולפי"ז מוכח מדאיצטריך קרא דלך למעוטי גזולה, הלא אף בלא"ה אינו יוצא משום מצוה הבאה בעבירה, וע"כ דנפק"מ היכא דעבר בשוגג דלא אמרינן מצוה הבאה בעבירה, והוא משום דלא דרשינן טעמא דקרא.

ובספר חנוכת התורה (פרשת יתרו) כתב להעיר בהא דאמרינן שכר מצוה בהאי עלמא ליכא, הרי איתא במדרש רבה פ' משפטים (ל-ט), מגיד דבריו ליעקב אלו הדברות, חוקיו ומשפטיו לישראל אלו המשפטים, לפי שאין מדותיו של הקב"ה כמדת ב"ו, מדת ב"ו מורה לאחרים לעשות והוא אינו עושה כלום, והקב"ה אינו כן אלא מה שהוא עושה הוא אומר לישראל לעשות ולשמור (ולכן נקראו חוקיו ומשפטיו שכביכול הוא עצמו משמרן) וכו' עיי"ש, וכן איתא בירושלמי ראש השנה (פ"א ה"ג), בנוהג שבעולם מלך בשר ודם גוזר גזירה, רצה מקיימה (הוא עצמו שאין גזירותיו אלא על אחרים), רצו אחרים מקיימים אותה (אלו הגזירות אינן מקיימן אותה אלא אחרים מקיימן אותה), אבל הקב"ה אינו כן, אלא גוזר גזירה ומקיימה תחילה, מאי טעמא, ושמרו את משמרתני אני ה', אני הוא ששימרתני מצותיה של תורה תחילה וכו' עיי"ש, הרי דהקב"ה מקיים מצות התורה, וא"כ כיון דהתורה הזהירה לא תלין פעולת שכיר אתך עד בקר וביומו תתן שכרו, האיך הקב"ה משהה שכר המצוות לעוה"ב, הא אית ביה משום בל תלין עיי"ש.

ובספר תולעת השני (דף קס"ד.) כתב לתרץ, דלאו דבל תלין לא שייך לגבי קיום המצוות, מפני שאין אדם בעולם שיוכל לגמור כל מלאכת ה', כמש"כ בקרית ספר מהמבי"ט (הקדמה פ"ו), שהאריך לחקור בענין חיוב התרי"ג מצות שנראה שאפשר לאיש אחד לקיים כל מצות עשה ול"ת, וזה אינו, כי אם נחפש המצוות אחת לאחת למצוא חשבון, נמצא כמה מצות שאינם על כל איש ואיש אלא על הציבור, וכמה מצות שהם חובה אם יעשה פעולה פלוני או ימצאהו דבר פלוני וכו', ולעולם א"א שיקיים כל רמ"ח מצות עשה, ואפילו הוא מלך או כהן שנתוספו בהן הרבה מצות וכו' עיי"ש, ודין שלנו לגבי קודשא בריך הוא הלא הוא כמי שקיבל מלאכה בקבלנות שאין לו שכר אלא כשגמר כל מלאכתו, דהרי שכירות אינה משתלמת אלא לבסוף, ולכן כשנגמור לקיים כל התורה אז מגיע לנו שכר, וכיון שזה אי אפשר ממילא דליכא שום תביעה לקבלת שכר עיי"ש.

אך בס' מתת י"ה (פ' בהעלותך) כתב ליישב קושית המפ' דאין אפשר לאדם אחד לקיים כל התרי"ג מצות, די"ל דכמו שאמרו חז"ל במנחות (ק"ג.) כל העוסק בתורה עולה כאלו הקריב עולה עיי"ש, א"כ כמו כן יש לומר דע"י עסק לימוד התורה יוכל לקיים כל התרי"ג מצוות, אך כתב דזה תלוי אי מעשה גדול מתלמוד או תלמוד גדול ממעשה, דאי אמרינן תלמוד גדול ממעשה שפיר יכול לקיים כל התרי"ג מצוות ע"י לימוד, משא"כ אי ס"ל מעשה גדול מתלמוד אז צריך לקיים המצוות בפועל ממש עיי"ש.

ובזה יבואר המדרש, כיון דכתיב ואתה תצוה את בני ישראל ויקחו אליך שמן זית זך וגו', ולכאורה דמשמע שיהיה של משה והרי אסור להדליק משל יחיד, וע"כ דהוי משל רבים כיון דמשה רבינו שקול ככל ישראל, והטעם משום דלמד עם כולם, ומעתה מוכח מכאן דתלמוד גדול ממעשה, ומעתה יכולין

טעם מ"ש במצוה זו דקפיד על משה יותר מכל נדבת משכן, והיה אפשר לומר דהנה מו"ו של ואתה משמע שהוא נמשך אחר ענין שלמעלה דאחר סיפור נדבת ישראל למשכן הנזכר לעיל, והענין לפענ"ד לפי שבמעשה עגל ישראל היו צריכין כפרה על מעשה עגל של זהב שעשו, ואולם גם משה רבינו ע"ה הוצרך לתקן את אשר פגם בשבירת הלוחות, וזהו כוונת הכתוב דאחר סידור הכתוב פרשת בנין המשכן וכליו וזאת כדי לתקן את אשר חטאו בעגל, המשיך הכתוב לומר ואתה רצ"ל לכפר את חטאתך בשבירת הלוחות יהא במה שתצוה את בני ישראל בענין המנורה שתהיה על ידך דייקא.

והטעם דהקב"ה צוה למשה לעשות המנורה, דהמנורה רומז על התורה כדאיתא מהאריה"ק, דהז' קנים מכוונים נגד ז' תיבות שבפסוק ראשון דספר בראשית, וי"א כפתורים הם כנגד י"א תיבות שבפסוק ראשון דספר שמות, וט' פרחים כנגד ט' תיבות שבפסוק ראשון דספר ויקרא, וגובה המנורה י"ח טפחים, וטפח הי"ח היה חסר, והם כנגד י"ז תיבות שבפסוק ראשון דספר במדבר, וכ"ב גביעים מכוונים נגד כ"ב תיבות שבפסוק ראשון דספר דברים, ולכן בעשיית המנורה יתוקן פגמו של משה רבינו ע"ה בזלזול התורה עיי"ש.

ולכאורה יש להעיר דהרי משה לא שבר הלוחות רק להציל את בני ישראל, כדאיתא במדרש רבה (שמות פרשה מ"ג-א), בשעה שעשו ישראל אותו מעשה, ישב הקב"ה עליהם כדי לחייבם, שנאמר הרף ממנו ואשמידם, ולא עשה אלא בא לחתום גזר דינן שנאמר זובח לאלהים יחרם, מה עשה משה, נטל את הלוחות מתוך ידו של הקב"ה כדי להשיב חמתו, למה הדבר דומה, לשר ששלח לקדש אשה עם הסרסור הלך וקלקלה עם אחר, הסרסור שהיה נקי מה עשה נטל את כתובתה מה שנתן לו השר לקדשה וקרעה, אמר מוטב שתדון כפנויה ולא כאשת איש, כך עשה משה כיון שעשו ישראל אותו מעשה נטל את הלוחות ושברן כלומר שאלו היו רואין עונשן לא חטאו, ועוד אמר משה מוטב נידונין כשוגגין ואל יהו מזידין וכו' עיי"ש, וכיון דמשה עבד כדין למה צריך לכפרה.

אך י"ל, דהנה בספרי דרוש האריכו לדרון במה היה הקידושין שכביכול קידש את כנסת ישראל, ובפתיחה לספר המקנה עמ"ס קידושין (אות א') הביא די"א דהקידושין היה ביזת מצרים וביזת הים, וכ"כ הבעל הטורים (פרשת יתרו) עה"פ ואביא אתכם אלי וז"ל, מה אשה נקנית בכסף בשטר ובביאה, אף ישראל כן, בכסף זו ביזת מצרים עיי"ש, אך הביא שם בפתיחה כמה דיעות דהקידושין היה על ידי הלוחות, שהיו כקידושי שטר עיי"ש, ולפי"ז י"ל דאי הקידושין היה על ידי הלוחות, אז שפיר י"ל דעל ידי ששבר הלוחות נתבטלו הקידושין שיהיו נידונין כפנויה, משא"כ אי נימא דהקידושין היה על ידי ביזת הים, א"כ לא מהני שבירת הלוחות לבטל הקידושין, דהרי כבר מוזמן קריעת ים סוף כבר חלו הקידושין.

אך י"ל דדרשינן טעמא דקרא, וקושיית התוס' יש לתרץ כמש"כ בישועות יעקב או"ח (ס"י תרל"ז) ובס' נפש יהונתן (פרשת אמור) ובס' ישמח משה (פרשת בראשית), עפי"מ שהביא המג"א (ס"י תרל"ז) שיטת היראים (ביראים השלם ס"י תכ"ב) דאף למ"ד דגזל עכו"ם מותר מ"מ לא מקרי לכם עיי"ש, א"כ שפיר איצטריך קרא לכם, לאסור היכא דגזל מעכו"ם, דמצהב"ע לא הוי כיון דגזל עכו"ם מותר, ועכ"ז אינו יוצא משום דל"ה לכם עיי"ש.

ובספר חידושי חתם סופר עמ"ס סוכה [דף ל:) ד"ה ועיין מג"א] הביא שיטת היראים הנ"ל וכתב וז"ל, והדברים תמוהים ואין להם שחר, אם מותר, מאי טעמא לא מקרי לכם דרחמנא הפקירו עיי"ש.

ובשו"ת חלקת השדה (דף כ"ח. מודפ"ס) כתב וז"ל, ונראה עפימ"ש"כ בספר המקנה עמ"ס קידושין (דף כ"ח), דריו"ח ור"ל דפליגי במס' ב"מ (דף מ"ז:) אי מעות קונה מה"ת או משיכה, דריו"ח ס"ל דהמקח נגמר במה שהמוכר מושך אצלו המעות, ור"ל ס"ל דהמקח נגמר במה שהלוקח מושך החפץ, ובחידושינו לסוגיא דמשיכה הסברנו, דריו"ח ס"ל דעיקר הקנין במה שהמוכר מסלק רשותו מן החפץ ועיקר דעת המוכר בקבלת המעות, ור"ל ס"ל דעיקר הקנין היה במה שהלוקח עושה קנין בגוף החפץ, והנה מעתה נחזי אנן ניהו דגזל עכו"ם מותר, מ"מ במה קנה להיות כשלו כיון דעיקר קנין היה במה שהבעלים מסלקים רשותם מן החפץ, ובגזל מן העכו"ם עדיין לא נסתלק רשות הבעלים ולא נעשה קנין רק מצד הקונה ולא מצד המקנה, ואע"ג דלריו"ח נמי במקום דליכא מעות כגון מתנה מודה דמשיכה מהני, התם שאני דכיון דליכא מעות ול"ש מעות אמרינן מסתמא מסלקו הבעלים רשותם בקנין החפץ לחודיה בלא מעות, משא"כ בגזל דבע"כ של הבעלים מושך אצלו החפץ, א"כ ניהו דמצד הקונה נגמר הדבר כיון דברשות התורה היה לוקח אצלו ומושך החפץ לרשותו, מ"מ מצד המקנה לא נגמר הקנין, וא"כ זכינו להבין סברת היראים בס"ד, דכיון דקיי"ל דבר תורה מעות קונות חזינן דקנין נגמר מצד סילוק רשות הבעלים מן החפץ, וא"כ בגזל עכו"ם אע"ג דהתורה התירה, מ"מ לא נגמר הקנין בדבר ההוא, דניהו דמצד הקונה נגמר הקנין מ"מ מצד המקנה דהיינו הבעלים לא נעשה שום דבר, ולכן ס"ל שפיר דגזל עכו"ם אעפ"י שהוא מותר מ"מ אינו שלו, אמנם היינו דוקא לריו"ח, אבל לר"ל דס"ל משיכה מפורשת מה"ת א"כ חזינן דעיקר הקנין נגמר מצד הקונה הדבר, א"כ פשיטא דבגזל עכו"ם כיון שהתורה התירה א"כ מצד הקונה נעשה קנין הראוי, א"כ מודה גם בעל ספר היראים דכשלו לגמרי הוא עכ"ד.

ובספר משען המים (פרשת עקב) הביא מש"כ בספר זרע ברוך ראשון שביאר לשון הכתוב ואתה תצוה, מלשון זה דקאמר שני נוכחי ואתה תצוה ולא קאמר ואתה צו, משמע דרצה לומר דגם משה יתן חלקו עמהם במצוה זו, וזהו ואתה כלומר וגם אתה תן לנדבה זו, ועוד תצוה לזולתך לכל ישראל, וא"כ הדבר צריך

ואיתא במסכת גיטין (דף כ"ד), אמר רבא, טלי גיטך מעל גבי קרקע לא אמר כלום (דבעין ונתן) עיי"ש, ובמקדש אשה ואומר לה טלי קידושך מעל גבי קרקע אם הוי קידושין, איתא בשו"ע אבה"ע (סי' כ"ז ס"א), בכסף כיצד, נותן לה בפני שנים פרוטה או שוה פרוטה ואומר לה הרי את מקודשת לי בזה, וכתב הבית שמואל (סק"א) ואם אמר טלי קידושך מעל גבי קרקע הרי זה ספק קידושין (תשובה רש"ך), ולהלן (סי' ל' סק"א) כתב הבית שמואל וז"ל, ואם אמר טלי קידושך מעל גבי קרקע כתב בתשובת רש"ך סי' קנ"ב דהוי ספק קידושין, ולא דמי לפקדון שהיה כבר בידה ועכשיו מקדש אותה בו דהוי קידושין אע"ג דעכשיו לא נתן לה כלום, דשם בתחלה נתן לה ובנתנה בא לידה עכ"ל עיי"ש, והמשנה למלך בהל' אישות (פ"ג-ה"א) ד"ה ונותן לה בפני עדים כתב וז"ל, בדין טלי גיטך מעל גבי קרקע אי מדמינן קידושין לגט, עיין בתשובת מהרשד"ם (סי' ע"ח) דנראה דספוקי מספקא ליה, אבל בסימן כ"ד כתב דלא דמו קידושין לגט עיי"ש.

ובשו"ת חתם סופר חאבה"ע (ח"א סי' פ"ב) כתב וז"ל, ועוד יש לבטל הני קידושין כיון שכבר היה בידה בתורת סבלונות ולא בא עתה להשקיע בידה לעולם והו"ל טלי קידושין מעל גבי קרקע ואינה מקודשת, וראיתי בב"ש (ריש סי' ל') ומל"מ (פ"ג מאישות סוף ה"א) מייתי דהרש"ך ורשד"ם מסופקים בזה, וספרן של צדיקים אלו אינם תחת ידי כעת וספיקי דהני גברא רבא לא גריסנא, ואנא מתניא ידענא מהרי"ל בתשובה (סי' ע"ח), באשה שחטפה מעות מאיש ואמר התקדשי לי בו היה פשוט בעיניו דאינה מקודשת משום דהו"ל טלי קידושין מע"ג קרקע, וכתב דמקרא ומגמרא ומסברא דאינה מקודשת, ולא דמי למקדשה בפקדון שיש לו בידה, וממילא לא שבקינן פשיטות מהרי"ל מפני ספיקא דגאונים אחרונים אלו שלא ראו דברי מהרי"ל ואילו ראוהו הדרי בהו, וראיתו מקרא הא פשיט דאיתקש הויה ליציאה עיי"ש.

ובספר תולדות ישראל (פרשת בראשית) כתב דהך מילתא אי מהני טלי קידושין מעל גבי קרקע תליא בפלוגתא ר' יוחנן ור"ל אי מעות קונות או משיכה, דהנה האחרונים כתבו [עיין בחידושי הר"ם חו"מ (סי' קצ"ח סק"ב)], חתן סופר שער המקנה והקנין (סי' ר' אות ב), ושו"ת חלקת השדה (דף כ"ח) [דלכן ס"ל לריו"ח דמעות קונות משום דלדידיה עיקר הקנין תלוי בסמיכות דעת המוכר, ולכן ע"י שמקבל את המעות מחשבתו ניכרת מתוך מעשיו שגומר דעתו להקנות, ובכך נגמר הקנין, אבל ר"ל ס"ל דמשיכה קונה ס"ל דדעת הלוקח היא העיקר וע"י משיכת הלוקח נגמר הקנין].

ולפי"ז י"ל לגבי קידושי אישה שהאשה מקנה נפשה לבעלה והו"ל הבעל הלוקח והיא המוכר, ולכן לריו"ח דס"ל דעיקר הקנין הוא על ידי דעת המוכר, י"ל דגם טלי קידושין מעל גבי קרקע מהני, דאע"ג דלא נתן הבעל שהוא הלוקח את הכסף קידושין לידה, מ"מ כיון דדעת המוכר הוא עיקר, א"כ כאשר האשה לוקחת את הקידושין מעל גבי קרקע ניכרת מחשבתה שהיא סומכת דעת להקנות עצמה לבעלה ושפיר נגמר הקנין, משא"כ

לר"ל דס"ל משיכה קונה משום דהעיקר הוא סמיכת דעת הלוקח, צריך לומר דטלי קידושין מעל גבי קרקע לא מהני, יען דהבעל דהוא הלוקח אין עושה מעשה בידיו עכ"ל, ולפי"ז לריו"ח דס"ל דדעת המוכר היא העיקר, וטלי קידושין מעל גבי קרקע מהני, שפיר י"ל דביזת הים הוי כסף קידושין, משא"כ לר"ל דס"ל דדעת הלוקח היא העיקר, וטלי קידושין מעל גבי קרקע לא מהני, לדידיה אי אפשר לומר דביזת הים הוי כסף קידושין עיי"ש.

ובזה יבואר שייכות השאלה, דכיון דמשמע מהקרא דואתה תצוה דמשה צריך כפרה משום שבירת הלוחות כנ"ל מהזרע ברך, ולכאורה הרי שברם כדי לדונם כפנויה, וע"כ דהקידושין היה ביזת הים ולא מהני מה ששבר הלוחות, ולכאורה היאך אפשר לומר דהקידושין היו ביזת הים, הא בקידושין לא מהני טלי מעל גבי קרקע, וע"כ דס"ל מעות קונות ואז מהני קידושין בטלי מעל גבי קרקע, ומעתה יש לתרץ קושית התוס' דצריך קרא דלכס, משום דגזל עכו"ם לא הוי מצהב"ע ועכ"ז לא יצא משום דל"ה לכס, ומעתה י"ל דגם בשוגג איכא מצהב"ע דס"ל דרשינן טעמא דקרא, ומעתה דס"ל דדרשינן טעמא דקרא, א"כ יש לומר דהטעם דקטן נימול לשמונה משום שלא יהיו אביו ואמו עצבים, ואז שפיר י"ל דהיכא דאמו אין טמאה לידה, דאז לא שייך הטעם הנ"ל, אמרינן דקטן נימול אפילו קודם לשמונה, ומשו"ה נסתפק המדרש בהך שאילתא, והביא ראייה מיצחק דמשם חזינן דנימול לשמונה אף היכא דאין אמו טמאה לידה ודו"ק.

**ג** עוי"ל, עפי"מ שראיתי מכ"ק האדמו"ר מצאנז-זוועיהל זצ"ל (שנת תשנ"ט) שכתב לפרש המדרש, עפי"מ דאיתא במסכת שבת (דף קל"ד), קטן נימול לשמונה לתשעה ולעשרה ולאחד עשר ולי"ב לא פחות ולא יותר, הא כיצד, כדרכו לשמונה, נולד לבין השמשות נימול לט', (שהרי ליום שמיני של מחר הוא נימול ושמא בין השמשות יום הוא ונימול לט'), בין השמשות של ערב שבת נימול לעשרה, (דא"א למולו בשבת הבאה דשמא ט' הוא והו"ל מילה שלא בזמנה ואינו דוחה שבת וצריך להתמתן עד לאחר השבת שהוא עשירי), יו"ט שלאחר השבת נימול ל"א (דאין מילה שלא בזמנה דוחה אותו ונימול לאחר עשר), ב' ימים של ראש השנה (היינו שנולד בער"ש בין השמשות ור"ה חל ביום א' וכו') נימול לשנים עשר עיי"ש.

ונחלקו הראשונים בהא דאמרינן דאם ב' ימים של ר"ה נימול לי"ב, היאך הדין בשאר יו"ט של גליות, דהרמב"ם בפירושו המשניות כאן, וכן בהל' מילה (פ"א ה"ט) ס"ל דדוקא בב' ימים של ראש השנה דוחין המילה ליום שלאחריו, כי שני ימי ר"ה המה כיומא אריכתא וקדושה אחת הן, אבל בשאר יו"ט שני של גליות מלין אותו כיו"ט שני עיי"ש, ועיין בריטב"א שבת (דף קל"ב): אהא דאיתא שם דמילה אין דוחה יו"ט אלא בזמנה, וכתב הריטב"א וז"ל, ופסק הרמב"ם ז"ל דוקא יו"ט ראשון אבל יו"ט שני דוחה מילה שלא בזמנה, כדאמרינן בביצה (דף ר"א) גבי מת, יו"ט שני לגבי מת כחול שויוה רבנן, והר"ח פירש (עיין שבת דף קל"ג): דאין לך אלא מה שאמרו חכמים דוקא מת משום כבוד הבריות אבל מילה שלא בזמנה לא עכ"ד.

ובטור יור"ד (ס"ו ס"ו) כתב וז"ל, כל מילה שאינו דוחה שבת גם יו"ט אינו דוחה, וכתב הרמב"ם דוקא יו"ט ראשון של גליות אבל יו"ט שני דוחה, ובר"ה גם יו"ט שני אינו דוחה, וא"א הרא"ש ז"ל כתב בתשובה, דמילה שלא בזמנה אינו דוחה אפילו יו"ט שני של גליות עכ"ד, וכתב הב"י, דהרמב"ם יליף לה מהא דלא אשכח תנא נימול ל"ב אלא דוקא בשני ימים טובים של ר"ה, אבל הרא"ש כתב בתשובה (כלל כ"ו ס"ה) דדוקא גבי מת התירו לדחות יו"ט שני והתירו אפילו ביו"ט שני של ר"ה כמבואר בביצה (דף טו), אבל במילה שכבר עבר זמנה לא התירו לדחות יו"ט שני בשבילה, וממתניתין דלא אשכח נימול לשנים עשר אלא בשני ימים טובים של ר"ה אין ראיה, דמתניתין נשנית בארץ ישראל עכ"ד, ועיין בשו"ע (שם סעיף ח) דהמחבר פסק כהרא"ש דבנולד בין השמשות אינו דוחה אפילו יו"ט שני של גליות, אבל הש"ך (שם סק"ח) כתב דנראה לו עיקר כהרמב"ם דדוחה יו"ט שני של גליות שכן דעת הסמ"ג וכמה מהראשונים עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דבזה נסתפק המדרש, קטן לכמה נימול היינו בקטן שנולד בין השמשות וחל שמיני ספק תשיעי שלו ביו"ט שני, האם נימול ביו"ט שני או שנדחה למחר, והשיב המדרש קטן נימול לשמונה היינו כשיטת הרמב"ם דבשאר יו"ט שני מלין, והראיה לזה כשם שנימול יצחק אבינו, דהנה מצינו חילוקי מדרשים באיזה יום נולד יצחק, דבראש השנה (דף י"א) מבואר דביום א' דפסח נולד יצחק עיי"ש, וכ"ה במדרש תנחומא פרשת בא (אות ט) דבט"ו בניסן נולד יצחק, וכ"ה בברייתא דסדר עולם (פ"ח), אמנם במדרש שכל טוב (מובא בתור"ש בראשית כ"א מאמר כ"ט בהערה) איתא שנולד בער"פ, ויש להשוות המדרשים דאלו ואלו דברי אלקים חיים, הנולד בער"פ בין השמשות שהיה ספק יום וספק לילה, ולפי"ז נמצא דיום השמיני ללידתו היה ביום אחרון של פסח, ומלו אותו ביום השמיני כדכתיב וימל אברהם את יצחק בנו בן שמונת ימים, ולפי"ז מוכח להדיא דביו"ט שני מלין מספק עכ"ד.

ועפי"ז י"ל באופן אחר, עפימש"כ בשו"ת נודע ביהודה מהדו"ק חאו"ח (ס"ו ל) בענין תינוק שנולד בין השמשות ושמיני ספק תשיעי שלו חל ביו"ט שני של גליות אימתי נימול, וכתב הגם שדין זה מפורש בשו"ע יור"ד (ס"ו ס"ו סעיף ח) שאין ספיקו דוחה אפילו יו"ט שני של גליות, מ"מ אני בעניות דעתי קיוהא קא חזינא בדברי מרן המחבר בדין זה, חדא שעזב דרכו וסדרו בכל מקום להיות נמשך אחר דעת הרמב"ם, ואפילו במקום שרבים חולקים עליו, מרן המחבר מתפש צדדים למצוא מקום לפסוק כמותו, ועכ"פ אינו משמיט דבריו לגמרי ומביא דבריו בשם יש מי שאומר, וכאן בדין זה לא הביא בספרו ב"י שום חולק על הרמב"ם שמתיר ביו"ט שני אפילו מילה שודאי עבר זמנה רק הרא"ש, ואיך החליט בשו"ע כדעת הרא"ש לחלוטין בסתם כאילו אין שום חולק, וכבר באמת חולק עליו הש"ך בס"ק ח' ופסק כדעת הרמב"ם.

ואמנם הנלענ"ד, דדעת הרמ"א כשיטת הר"ן בביצה (דף י"ג) מדי ריש לחלק בדשיל"מ בין איסור דאורייתא לאיסור דרבנן לענין ס"ס, ובשל תורה לא מהני ס"ס בדשיל"מ, וגם בדרבנן ספק אחד איסור בדשיל"מ אבל ס"ס מותר, ואם כן ספק מוכן ביו"ט שני שהוא ס"ס בדרבנן שתיק רמ"א באו"ח (ס"ו תצ"ו) והסכים להמחבר להתיר, אבל ביור"ד (ס"ו ק"י) שכתב רמ"א לאסור ס"ס בדשיל"מ היינו בשל תורה, וא"כ גם דברי המחבר לא סתרי אהדדי, שמילה בספק שמיני ביו"ט שני שהוא איסור תורה החמיר בס"ס שהרי יש לו מתירין למחר, אבל ספק מוכן הוא ס"ס במידי דרבנן עכ"ד הנוב"י.

ועיין בספר יהושע (ת"א ס"ו ט"ז וס"ו י"ב) שהקשה עמש"כ הנוב"י בפשיטות דמילה ביו"ט חשיב כדבר שיש לו מתירין כיון דאפשר למולו למחר, ממה שחידש הנוב"י בצל"ח עמ"ס פסחים (דף טו), ועמ"ס ביצה (דף ג), דהא דאמרינן דדשיל"מ לא בטל היינו רק לענין איסור אכילה, כיון שיכול לאכלו פעם אחת או היום או למחר לכן אמרינן עד שתאכלנו היום באיסור תאכלנו למחר בהיתר דלא נפסד כלום, (כפרשי" בביצה דף ג), משא"כ לענין איסור טלטול (בספק ביצה שנולדה ביו"ט) ליכא למימר עד שיטלטלנו היום באיסור יטלטל למחר בהיתר, דהא מ"מ מפסיד טלטול של היום דהרי יכול לטלטלו גם היום וגם למחר, ולא שייך סברת עד שתאכלנו היום וכו' רק בדבר אכילה דהוא פ"א בלבד או היום או מחר עיי"ש, ועיין בנוב"י חאו"ח (ס"ו ע"ה), ולפי"ז לא שייך לומר דמילה הו"ל דשיל"מ דהרי המצוה שיהיה מהול, ואמנם מצות מילה ביום ח' אך מאז ואילך בכל

רגע ורגע שאינו מהול הרי הוא שוהה באיסור ערל, [ועיין בדרכי משה יור"ד (סי' רס"א) בשם הכלבו, דהאב או הבי"ד בכל יום שמעכבין למול עוברין בעשה, ועיין במג"א (סי' רמ"ט סק"ה) דכל שעתא ושעתא זמניה ואסור להניחו עיי"ש], וא"כ איך שייך לומר דישהה ולא ימול עד אחר יו"ט משום דשיל"מ הרי מפסיד בכל שעה ושעה שנשאר בערלתו עיי"ש.

ובשו"ת עצי חיים (ארו"ח סי' ל') כתב דדברי הנובי"ה הנ"ל א"ש רק לטעם רש"י דס"ל דלכן אחמור רבנן בדשיל"מ דלא בטל, הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול, אך הר"ן בנדרים (נ"ב) ד"ה וקשיא להו, האריך לבאר טעם אחר, ותו"ד הוא, דביטול ברוב לא שייך אלא בשני דברים המתנגדים זה לזה שאז הרוב גובר על המיעוט ומבטלו, משא"כ בשני דברים השווים ואינן מתנגדים זה לזה אין אחד מבטל את חבירו דאדרבה השנים מחזקין זה את זה ולא שייך בהו ביטול, ולכן ס"ל לר"י דמב"מ לא בטיל דהוא אזיל בתר דמיון העצם של הדבר וכיון ששניהם ממין אחד אינם מתנגדים זל"ז ולא שייך בהו ביטול, אבל רבנן ס"ל דאזלינן בתר דמיון ההיתר והאיסור, ולכן ס"ל דגם מב"מ בטיל, כיון דהאיסור וההיתר מתנגדים זל"ז הרוב מבטל את המיעוט, ובוה מבאר הר"ן דהיינו טעמא דאמרינן דבדבר שיל"מ אפילו באלף לא בטיל, דהא כל מה דס"ל לחכמים דאיסור והיתר מבטלין זה את זה היינו משום דמתנגדים זל"ז יען שזה איסור וזה היתר, משא"כ בדבר שיל"מ שהאיסור עצמו עתיד להיות לו היתר, שוב אינו מתנגד להיתר והוי כמב"מ ולא בטיל עיי"ש, ולפי"ז אין לחלק בין אכילה לטלטול, וכ"כ בספר מלוא הרועים (אות 1) עיי"ש.

ולפי"ז י"ל דאי נימא דהטעם דשיל"מ לא בטל כסברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולפי"ז יש לחלק בין אכילה לטלטול, דבטלטול ל"א עד שיטלטלנו היום באיסור יטלטל למחר בהיתר, א"כ ה"ה במילה ל"ש לומר דהוה דשיל"מ, כיון דמפסיד בכל שעה ושעה שנשאר בערלתו, משא"כ אי נימא דהטעם דשיל"מ לא בטל כסברת הר"ן, ואז לא מחלקינן בין אכילה לטלטול שפיר י"ל דמילה הוה דשיל"מ.

ובגוף מחלוקת רש"י והר"ן כתבו האחרונים עיין בשו"ת באר יצחק יור"ד (סי' י'), ובספר משנת אלעזר מהדו"ת (דרוש ב' אות ג') ועוד, דתליא בפלוגתא הראשונים באיסור שנתבטל ברוב, אי ס"ל כשיטת הרא"ש בפרק ז' דחולין (סי' ל"ז) וכן פסק הטור ביור"ד (סי' ק"ט), דנתהפך האיסור ונעשה היתר גמור, ושרי לאכול כל התערובות אפילו בבת אחת, ואעפ"י שבודאי אוכל גם את חתיכת האיסור בתוכו, דכך היא גזירת הכתוב דהאיסור נתהפך להיתר גמור כשנתערב ברוב, או דס"ל כשיטת הרשב"א דאין האיסור נתהפך להיות היתר גמור, אלא דגלי רחמנא דכל היכא שנתבטל מיעוט איסור ברוב היתר מותר לאכול התערובות, דתלינן שאוכל מרוב היתר ולא מהחתיכה דאיסורא שהוא המיעוט, ולפי"ז אסור לאכול את כל התערובות כב"א שהרי אז

בודאי קאכיל איסורא, כיון דאין האיסור שנתערב מתהפך להיתר אלא שהתורה חידשה והתירה לאכול כל חתיכה לחוד משום דתלינן דהאי לאו איסורא היא אלא שהוא מהרוב, והאריך בזה הבי"ה ובשו"ע (ס"ט), די"ל דרש"י שכתב דלכן דשיל"מ לא בטל דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולכאורה אמאי קרי ליה אכילה באיסור כיון דכבר בטל ברוב, וע"כ דרש"י ס"ל דבביטול ברוב אינו נהפך להיות היתר גמור אלא המיעוט נשאר באיסורו ולכן אעפ"י שנתבטל מ"מ אם אפשר להמתין לאכול בהיתר גמור אין לסמוך על ביטול ברוב, והר"ן ס"ל דבביטול ברוב נהפך המיעוט לגמרי והוה היתר גמור וליכא כאן איסור כלל, ולכן ס"ל דאין שום סברא לומר שנמתין לאכול למחר דהלא כעת ע"י הביטול נעשית היתר גמור, ולכן כתב הטעם משום דהוה כמב"מ עכ"ד.

ובמחלוקת הראשונים הנ"ל גבי ביטול ברוב אי אמרינן דנעשה המיעוט כמי שאינו ונהפך הכל להיות היתר גמור או לא, כתבו האחרונים דתליא בפלוגתא הראשונים אי הא דאזלינן בתר רוב הוא בגדר ודאי או רק בגדר ספק, דהנה התוס' במסכת ב"מ (דף ע"ה) ד"ה קפץ הקשו אהא דאמרינן שם דאם קפץ אחד מן המנויין כולן פטורין ממעשר בהמה, ולכאורה ניזול בתר רוב ויתחייבו כולם, ובשיט"מ הביא תי' בשם הר"ש, דאפילו אי נימא דאזלינן בתר רוב מ"מ לא הוי אלא ספיקא וכיון דעשירי ודאי אמר רחמנא ולא עשירי ספק פטור, וכתבו האחרונים דמוכח מהתוס' דלא תירצו כן דס"ל דרוב הוה בירור ודאי, ושפיר אפשר לעשר ע"י ביטול ברוב, ומעתה אי ס"ל דמש"כ התורה אחרי רבים להטות היינו דהרוב הוה ודאי גמור, א"כ ה"ה באיסורין דכל היכא שנתבטל ברוב אמרינן דאין כאן חשש איסור כלל דהכל נהפך להיתר ודאי, משא"כ אי ס"ל דמה שאמרה התורה דאזלינן בתר רוב לא הוה כבירור ודאי, א"כ באיסורין אמרינן דאע"ג דנתבטל מ"מ האיסור עדיין בעולם, אלא שהתורה התירה ספק כזה היכא שרובו היתר, אבל אסור לאכול כב"א דממנ"פ אוכל האיסור עכ"ד.

ובשו"ת נחלת יוסף (ארו"ח סי' נ"ד אות י') כתב, דזה אי רוב הוה ודאי או ספק תליא אי אמרינן ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא ורק מדרבנן לחומרא, או דספיקא מדאורייתא לחומרא, דכבר הקשו המפרשים לשיטת הרמב"ם דס"ל ספיקא דאורייתא מן התורה לקולא, למה לי לימודים בחולין (א"י). דאזלינן בתר רובא, תיפוק ליה דכל ספק מותר מן התורה גם בלי רוב, ועכצ"ל דהרמב"ם ס"ל דדין רוב הוא דין ודאי וסומכין על הרוב אפילו לכתחילה, ועל זה צריך קרא לגלות שרוב הוא דין ודאי, וסומכין על הרוב אף במקום שיכולין לברר, משא"כ לשיטת הרשב"א דס"ל ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, א"כ בלאו קרא דאחרי רבים להטות הוה אמינא דאסור כמו בכל ספק דמחמירין מן התורה, ושפיר צריך קרא לגלות שהולכין אחר הרוב, ונמצא די"ל להרשב"א דגם אחר דין אחרי רבים להטות נשאר ספק אלא שהתורה התירה לנו ספק ואף על פי כן צריך קרא וכנ"ל עכ"ד.

והבאנו מש"כ בספר משען המים (פרשת עקב) מהזרע ברך ראשון שביאר לשון הכתוב ואתה תצוה, מלשון זה דקאמר שני נוכחי ואתה תצוה ולא קאמר ואתה צו, משמע דרצה לומר דגם משה יתן חלקו עמהם במצוה זו, וזהו ואתה כלומר וגם אתה תן לנדרבה זו ועוד תצוה לזולתך לכל ישראל, וא"כ הדבר צריך טעם מ"ש במצוה זו דקפיד על משה יותר מכל נדבת משכן, והיה אפשר לומר דהנה מו"י של ואתה משמע שהוא נמשך אחר ענין שלמעלה דאחר סיפור נדבת ישראל למשכן הנזכר לעיל, והענין לפענ"ד לפי שבמעשה עגל ישראל היו צריכין כפרה על מעשה עגל של זהב שעשו, ואולם גם משרע"ה הוצרך לתקן את אשר פגם בשבירת הלוחות, וזהו כוונת הכתוב דאחר שסידר הכתוב פרשת בנין המשכן וכליו וזאת כדי לתקן את אשר חטאו בעגל, המשיך הכתוב לומר ואתה רצ"ל לכפר את חטאתך בשבירת הלוחות יהא במה שתצוה את בני ישראל וכו' עיי"ש.

אך במסכת שבת (דף פ"ז) איתא, דמרע"ה דרש ק"ו מקרבן פסח שאמרה התורה כל בן נכר לא יאכל בו, התורה כולה כאן וישראל מומרים על אחת כמה וכמה עיי"ש, וא"כ כדי שיכיר הלוחות, אלא שהתוס' (סו) כתבו דאינו ק"ו גמור כיון שהוצרך להחזירם בתשובה עיי"ש, אך כ"ז הוא רק אי ס"ל דתשובה מהני אף על חטא דע"ז, אז שפיר י"ל כמש"כ התוס' דאינו ק"ו גמור, אך אי ס"ל דלא מהני תשובה על חטא דע"ז אז שפיר עשה במה ששיכר הלוחות.

ובספר פרדס יוסף (פרשת שמיי) עה"פ בני אהרן הנותרים, הביא מה ששמע מפ"ק של הגה"ק מאוסטרווצע זצ"ל, בטעם הדבר דלא מהני תשובה לע"ז, כיון שכל ענין התשובה הוא מטעם עשה דוחה ל"ת, וכדאיתא במסכת יומא (דף פ"ג) גדולה תשובה שדוחה ל"ת שבתורה, וכ"ז בשאר עבירות, אבל כשחטא בע"ז ושלח יד בקדוש ונורא שמו יתברך, הו"ל מכלל ל"ת שבמקדש, דקיי"ל במסכת זבחים (דף צ"ג) דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, ולכן לא מהני תשובה על חטא דע"ז עיי"ש.

ואיתא במס' זבחים (דף צ"ג) תנו רבנן, כל אשר יגע, יכול אפילו שלא בלע ת"ל בבשרה עד שיבלע בבשרה (כגון המתה שומן חטאת וסך ממנו צלי של שלמים ונבלע בו), יקדש להיות כמוהו כיצד, אם פסולה היא תפסל ואם כשרה היא תאכל כחמור שבה, [ונפירש"י (פסחים מה) בשר חולין או שלמים שומן אכילתו מרובה מחטאת ונגע בחטאת, יקדש להיות כמוהו, שאם פסולה היתה החטאת כגון פיגול או פסול אחר, תיפסל אף זו שבלעה ממנה, ואם כשרה היא, החטאת מהניא לבלועת הימנה לאסור באכילה אלא כחמור שבה, כחומר החטאת שנבלע בה לפני מן הקלעים ולזכור כהונה וליום ולילה אחד], ופריך ואמאי (תיפסל משום האי פורתא) ונתי עשה (דואכלו אותם דכשריה) ולידחי את ל"ת (דלא תאכל דפסולה), ומשני, אמר רבא, אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, שנאמר ועצם לא תשברו בו, ר"ש בן מנסיא אומר, אחד עצם שיש בו מוח ואחד עצם שאין בו מוח, אמאי נתי עשה (דאכילת מוח דכתיב ואכלו את הבשר בלילה הזה) ולידחי הל"ת (דועצם לא תשברו בו), אלא ש"מ אין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, רב אשי אמר יקדש עשה הוא ואין עשה דוחה את ל"ת ועשה עיי"ש.

ובשו"ת שואל ומשיב מהדו"ג (ח"א ס"ו שס"ה) כתב לבאר במאי פליגי רבא ורב אשי, ואמאי נאיד רב אשי מדבריי רבא דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, הרי בהכרח צ"ל דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, כדמוכח מאיסור שבירת עצם בפסח, וכתב השו"מ לחדש, די"ל דאע"ג דשבירת עצמות ליכא משום מלאכה דבתלוש ליכא איסור שבירה ויכול לשבור עצמות בשבת וביו"ט כמש"כ המג"א באו"ח (סי' שיד סק"ד), אך בשבירת עצם דפסח כיון דהתורה אסרה את השבירה שוב נחשב השבירה למלאכה האסורה, כמש"כ רש"י"ל במסכת ביצה (דף כ"ג), דחלה שנטמאת אינה ראויה לכהן ביו"ט, דהא אסורה באכילה לעולם, וגם להסקה או לתיתה לכלבו אסור ביו"ט, דאין מבערין קדשים טמאים מן העולם ביו"ט, ואפילו על ידי אכילת בהמה, דקיי"ל שאין שורפין קדשים ביו"ט, דרחמנא אחשביה להברעתן דכתיב באש ישרף הלכך מלאכה היא עיי"ש, מבואר מזה דמה שאסרה התורה לעשותה אחשבה רחמנא למלאכה, דהרי אפילו כשנותנה לכלבים ביו"ט נחשב למלאכה כיון דאין שורפין קדשים ביו"ט, וממילא ה"ה דכיון דהתורה אסרה לשבור העצם שוב הו"ל מלאכה, והו"ל שבירת עצם ביו"ט ככל מלאכות האסורות ביו"ט.

אך לפי"ז קשה, דאיך מוכיח רבא מהא דאין אכילת פסח דוחה איסור דשבירת עצם דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, הלא י"ל דלכן אינו דוחה כיון דיש בה שני לאוין, ולכמה ראשונים אין עשה דוחה שני לאוין, אך י"ל דהא דאמרין דעשה אינו דוחה שני לאוין זהו רק היכי דשני הלאוין אינן תלוין זה בזה, וכל אחד מהם הוא לאו בפני עצמו, אבל הכא הנך שני לאוין הא בהא תליין, דהרי הלאו דלא תשברו הוא שגורם שיהא בגדר מלאכה, ולולי האיסור דשבירת עצם לא היה בשבירת עצם בתלוש שום מלאכה, לכן שפיר י"ל דעשה דפסח דוחה רק הל"ת דשבירת עצם, וממילא תו לא הוי מלאכה, שהרי הותר הל"ת דשבירת עצם מחמת עשה דפסח והדר הו"ל ככל שבירה בתלוש דשרי.

אמנם אכתי יש להעיר, דנהי דהל"ת דיו"ט שפיר נדחה מפני עשה דפסח, אך הלא ביו"ט איכא עשה ול"ת כדאיתא בשבת (כ"ד), וא"כ אין בדין שיהא נדחה איסור דשבירת עצם דאית ביה נמי עשה דיו"ט, דהרי אין עשה דוחה לתו"ע, אלא הא דיו"ט הו"ל נמי עשה, הלא רב אשי הוא דס"ל התם במסכת שבת, ומשמע דשאר אמוראים שם לא ס"ל כוותיה, ועיין בתוס' (ד"ה ולא) שדנו אי רבא ס"ל דיו"ט הו"ל עשה ול"ת עיי"ש, ומעתה רב אשי לשיטתו דס"ל דביו"ט איכא עשה ול"ת לא קשיא ליה כלל אמאי אין עשה דפסח דוחה לאו דשבירת עצם, כיון דשבירת עצם יש בה גם עשה דיו"ט ולכן אינו נדחה, וכיון דליכא להוכיח מכאן דאין עשה דוחה ל"ת במקדש, לכך הותרך לתרץ דיקדש עשה הוא, משא"כ רבא לשיטתו דס"ל דיו"ט ל"ה עשה כדברי התוס' הנ"ל, ומעתה אין לומר דלכן אינו דוחה עשה דאכילת פסח הלאו דשבירת עצם משום דאית ביה נמי עשה דיו"ט, וע"כ משום דאין עשה דוחה ל"ת שבמקדש, ולכן מתרץ כן עכ"ד.

ובשור"ת ובחרת בחיים (ס"ק"א) כתב די"ל דזה אי שבתון הוא עשה תליא אי ס"ל ספיד"א מה"ת לקולא או לחומרא, דלכאורה אמאי נימא דשבתון עשה הוא, הרי כללא הוא דהיכא דאיכא למידרש לא מוקמינן ללאוי יתירא וה"ה לעשה, וא"כ נימא דלכן נאמר שבתון לאסור אפילו בספק מלאכה, דאי משום ל"ת גרידא הוי שרינן בספיקא, ולכן כתבה התורה שבתון יתירה להורות דלאו זה צריך לקיימה באופן וודאית ולאסור בה גם הספק, ומהיכי תיתי לומר דשבתון בא לעשה יתירה, אך אי ס"ל ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, א"כ לספיקא לא צריך קרא, וע"כ דשבתון אתיא להוסיף עשה על הל"ת, משא"כ אי ס"ל ספד"א מה"ת לקולא, אז ניחא טפי לומר דשבתון אתיא לאסור ספק מלאכה, דאי לאו קרא אמינא דרק בוודאי מלאכה אסור, ואתיא קרא דשבתון לאסור אפילו ספק עכ"ד.

ובספר פענח רזא (בפרשתן דף קכ"ג:) כתב הטעם דלא הזכיר שם משה בפרשה רק ואתה תצוה, כיון דמשה היה כהן וניטלה ממנו הכהונה וניתנה לאהרן, לכן לא נזכר שמו על כל השייך לכהן עיי"ש, והטעם דניטלה הכהונה ממשה, כתבו המפ' דהוא משום שהרג את המצרי, עיין בתפארת צבי (פ' קרח) ובספר שתי ידות (דף י"ד:).

ואיתא במדרש רבה (שמות פרשה א"כ"ט) ויך את המצרי, במה הרגו, רבנן אמרו הזכיר עליו את השם והרגו שנאמר הלהרגנו אתה אומר עיי"ש, אך לפימ"ש"כ בהל' קטנות (ח"ב ס"ו צ"ח) בהורג ע"י שם דאפשר כיון דבדיבורו עביד מעשה הו"ל כזורק חץ להרגו עיי"ש, לפי"ז נחשב כאילו משה הרגו בידיים.

ואיתא במס' סופרים (פכ"א-ה"ט), ובילקוט שמעוני פ' חקת (רמז חס"ה) עה"פ ויאמר ה' אל תירא אותה, עוג הוא אליעזר, ופרסות רגליו של אברהם אבינו היה טומנו בכף ידו, ופעם אחת גער בו ומיראתו נפל ממנו שינו ונטלו אברהם אבינו ועשאו מטות שהן של שן והיה ישן שם וכו' עיי"ש, וכתב בס' כסף נבחר (פ' בלק) ד"ה ואיתא במדרש, דעי"ז יצא אליעזר לחירות דקיי"ל דעבד יוצא לחירות בשן ועין עיי"ש, ובס' טעמא דקרא (פ' חיי שרה) כתב, דזה תלוי אי ס"ל כוחו כגופו דמי אז הקול ששייבר נחשב כגופו ואז אליעזר יוצא לחירות, ואי כוחו לאו כגופו אז לא נחשב כגופו, וציין לרש"י בגיטין (כ"א:) ד"ה לא אפשר עיי"ש, ולפי"ז י"ל, דמש"כ בהל' קטנות דבהורג ע"י שם המפורש הו"ל כזורק חץ שעושה מעשה בידיים, תליא אי כוחו כגופו או לאו כגופו, דאי ס"ל כוחו כגופו שפיר נחשב כאילו משה הרגו בידיים.

ובספר ברכה משולשת (מאמר ד') כתב, דזה אי כחו הוי כגופו, תליא אי ס"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי, דקנין פירות אינו בעלות בעצם גוף הקרקע אלא שיש לו בעלות על הגידולים והפירות היוצאים ממנה, ולכן אי ס"ל כחו כגופו אז י"ל קנין פירות כקנין הגוף דמי, משא"כ אי ס"ל כחו לאו כגופו, קנין פירות לאו כקנין הגוף דמי עיי"ש.

ובשור"ת ובחרת בחיים (ס"ק"א) כתב די"ל דזה אי שבתון הוא עשה תליא אי ס"ל ספיד"א מה"ת לקולא או לחומרא, דלכאורה אמאי נימא דשבתון עשה הוא, הרי כללא הוא דהיכא דאיכא למידרש לא מוקמינן ללאוי יתירא וה"ה לעשה, וא"כ נימא דלכן נאמר שבתון לאסור אפילו בספק מלאכה, דאי משום ל"ת גרידא הוי שרינן בספיקא, ולכן כתבה התורה שבתון יתירה להורות דלאו זה צריך לקיימה באופן וודאית ולאסור בה גם הספק, ומהיכי תיתי לומר דשבתון בא לעשה יתירה, אך אי ס"ל ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, א"כ לספיקא לא צריך קרא, וע"כ דשבתון אתיא להוסיף עשה על הל"ת, משא"כ אי ס"ל ספד"א מה"ת לקולא, אז ניחא טפי לומר דשבתון אתיא לאסור ספק מלאכה, דאי לאו קרא אמינא דרק בוודאי מלאכה אסור, ואתיא קרא דשבתון לאסור אפילו ספק עכ"ד.

ובזה יבואר שייכות השאלה, דכיון דמשמע מהקרא דאתה תצוה דחטא משה בשבירת הלוחות כנ"ל מהזרע ברך, דהק"ו שדרש אינו ק"ו גמור משום דהו"ל להחזירם בתשובה, וע"כ דתשובה מהני גם על חטא דע"ז, משום דאמרינן עשה דוחה ל"ת שבמקדש, והטעם דלא אמרינן עשה דוחה ל"ת גבי שבירת עצם, משום דשבירת עצם איבא עשה דיו"ט ואין עשה דוחה לתו"ע, וכיון דשבתון עשה הוא, ע"כ דס"ל ספיקא דאורייתא מה"ת לחומרא, ורוב הוא ספק, ולא אמרינן דנהפך האיסור להיות כהיתר, ואמרינן בטעמא דדשיל"מ דלא בטל כסברת רש"י, ושפיר י"ל כסברת הצ"ח דיש לחלק בין טלטול לאכילה, וא"כ גם לגבי קטן אין אומרים דהוה דשיל"מ בזה שיוכל למולו למחר, ולכן שואל קטן לכמה נימול, היינו כנ"ל כשספיקו ביו"ט שני של גליות, דהרי הוי ספק ספיקא ולא הוה דשיל"מ, ולזה השיב דמיצחק ילפינן דדוחה וכנ"ל ודו"ק.

ד' עוי"ל עפ"י הנ"ל, דספיקת השואל הוא בענין מילה בספק ביו"ט שני, ושורש הספק הוא אם נחשב כדבר שיש לו מתירין, והבאנו מש"כ הנוב"י דאין למול מספק אפילו ביו"ט שני משום דהוה דשיל"מ, והבאנו מש"כ העצי חיים דדברי הנוב"י הנ"ל א"ש רק לטעם רש"י דס"ל דלכן אחמור רבנן בדשיל"מ דלא בטל, הואיל ויש לו מתירין לאחר זמן לא יאכלנו באיסור ע"י ביטול, וכתבנו דלפי"ז י"ל דאי נימא דהטעם דדשיל"מ לא בטל כסברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ולפי"ז יש לחלק בין אכילה לטלטול, דבטלטול ל"א עד שיטלטלנו היום באיסור יטלטל למחר בהיתר, א"כ ה"ה במילה ל"ש לומר דהוה דשיל"מ, כיון דמפסיד בכל שעה ושעה שנשאר בערלתו, משא"כ אי נימא דהטעם דדשיל"מ לא בטל כסברת הר"ן, ואז לא מחלקינן בין אכילה לטלטול שפיר י"ל דמילה הוה דשיל"מ.

ובשור"ת ברית אברהם חיו"ר"ד סי' ל"ה (את א') העיר ע"ד הר"ן הנ"ל, דיש לבאר הסברא דמפני שעתיד להיות מותר נחשב כבר כאותו המין והו"ל כמין במינו, דמה בכך שיהא מותר לאחר זמן הרי עתה הו"ל איסור ומין אחר הוא, ומאי נפק"מ במה סופו להיות לו היתר עיי"ש.

וא"כ לפי"ז י"ל כמו כן לענין מצהב"ע, דאם כל האיסורים המה איסורי חפצא, שפיר חל העבירה על המצוה שהוא חיוב גברא, והו"ל מצהב"ע פסול מה"ת, משום דהעבירה חלה על המצוה, אבל אם כל האיסורים המה איסורי גברא, אין חלה העבירה על המצוה לבטל המצוה, ומצהב"ע אינו דין מה"ת עכ"ד עיי"ש.

ובכן מבואר שאלת המדרש, דכיון דכתיב ואתה תצוה ולא הזכיר שם של משה בפרשה, והטעם הוא משום דניטלה הכהונה ממנו, והוא משום שהרג המצרי, ואף דלא הרגו בידים רק בשם המפורש, מ"מ נחשב כמו שהרגו בידים משום דס"ל כוחו כגופו, ומעתה ס"ל קנין פירות קנין הגוף דמי, ומצהב"ע הוא מדרבנן, וכל האיסורין המה איסורי גברא, ומעתה אין לומר בטעם חומרת דבר שיל"מ משום דהוי כמין במינו, דכיון דכל איסורי תורה אגברא נינהו אין מקום לומר דאיסור והיתר הו"ל כשני מינים, ועכצ"ל דטעמא דדבר שיל"מ הוא כסברת רש"י דעד שתאכלנו באיסור תאכלנו בהיתר, ושפיר שייך לומר כמו"כ גם בשאר איסורים ולהחמיר אפילו בס"ס, ולכן נתעורר להסתפק בקטן שחל ספק שמיני שלו ביום טוב שני אם סמכינן על הס"ס או דהו"ל כדבר שיל"מ ודו"ק.

ה) עוי"ל, עפימש"כ המפ' דלכן כתיב ואתה תצוה את בני ישראל וגו' ואתה תדבר אל כל חכמי לב וגו' דלכאורה אמאי היה רק ע"י שליחות ולא ע"י משה רבינו בעצמו, דאיתא בשמות רבה (פרשה מ-ג), דכשעלה משה למרום הראה לו הקב"ה כל כלי המשכן ואמר לו כך וכך עשה, בא משה לירד, סבור שהוא עושה אותו, קרא לו הקב"ה א"ל משה, מלך עשיתך, אין דרך המלך לעשות דבר, אלא גזור, ואחרים עושים, אף אתה אין לך רשות לעשות דבר, אלא אמור להם והם עושים וכו' עיי"ש בפירוש מהר"ז.

ובספר בית המדרש (אות מ"א) הקשה דהיאך נוכל לומר שמשא היה מלך, לפי"מ דאיתא בירושלמי שקלים (פ"ו ה"א) דאין מושחין כהנים למלכים שנאמר שום תשים עליך מלך וסמך ליה לא יהיה לכהנים הלויים חלק ונחלה עיי"ש, וכיון דמרע"ה היה כהן, היאך אפשר למרע"ה להיות כהן ומלך עכ"ק.

אך י"ל, עפימש"כ השפע חיים זצ"ל בגליון ישראל סבא (גליון ט), הטעם דא"א לכהן להיות מלך, דתליא אי אמרינן כהנים שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן, דהנה זה ודאי דמלך הוא שליח דרחמנא כדכתיב כי לה' המלוכה, ואם נאמר דכהנים שלוחי דידן נינהו, א"כ כיון דמלוכה הוא שליח דרחמנא, והוא במעלה יותר גדולה, אין ראוי לכהנים שיתערבו בו, כיון דהם אינם במעלה זו שיהיו שלוחי דרחמנא, משא"כ אם אמרינן כהנים שלוחי דרחמנא נינהו, שפיר י"ל דגם כהן יכול להיות מלך עכ"ד.

ובהגדה של פסח בית אברהם (פיסקא יעלה ויבוא) כתב, דיש להוכיח דקנין פירות לאו קנין הגוף דמי, דאיתא במסכת סוכה (דף מ"א:): ולקחתם לכם משלכם להוציא את השאול ואת הגזול וכו' עיי"ש, והקשו המפ' דלמאן דס"ל קנין פירות הוי קנין הגוף, א"כ גם השאול הו"ל בגדר לכם דסוכ"ס אית ליה ביה קנין פירות במה שיש לו רשות להשתמש בו, וא"כ מהא דמיטעה התורה דאין השאול בכלל לכם, מוכח דקנין פירות ל"ה קנין הגוף, אך י"ל דליכא ראיא מכאן, די"ל דעיקר קרא דלכם איתא למעט גזול, ואגב גררא נקט שאול, אלא ע"כ ז"א, דהרי הקשו התוס' במסכת סוכה (דף ל.) למ"ל קרא למעט גזול תיפ"ל משום מצהב"ע, וכתבו דמשום שאול איצטריכא ליה עיי"ש, הרי דעיקר המיעוט קאי על שאול, דעל הגזול בלאו לכם ידעינן דפסול משום מצהב"ע, ומעתה שפיר מוכח מינה דקנין פירות לאו קנין הגוף דמי, אך כ"ז תינח אי ס"ל דאינו יוצא במצהב"ע מה"ת, אבל אי ס"ל דמצהב"ע לא הוי כי אם דרבנן, וכמו שתירצו התוס' בסוכה (דף טו), ממילא שפיר צריכין קרא לגזול, ואין ראיא דקנין פירות לאו קנין הגוף דמי עיי"ש.

ובספר נחלי אפרסמון (פרשת ראה) כתב, דזה אי מצהב"ע פסול מה"ת או מדרבנן תליא בפלוגתת הראשונים אי כל איסורי תורה המה איסורי חפצא או איסורי גברא, עפימש"כ הר"ן במסכת נדרים (דף י"ח.) ד"ה הלכך וז"ל, ובודאי דכי היכי דנדר חל על דבר מצוה חייל נמי אשבועה, שמצוה ושבועות שתיהן איסור גברא הן וחייל עלייהו איסור חפצא דנדרים לבטלן בשב ואל תעשה, ואפשר ג"כ שכשם שהנדר חל על השבועה לבטלה כך הוא חל לקיימה, שהנשבע שלא יאכל ככר זו וחזר ואסרו עליו בקונם ואכלו חייב שתיים, וכן בדין אם לבטל הן חלין לקיים לא כל שכן ומהאי טעמא גופיה דכתיבנא, דכיון דשבועות ליתנייהו אלא איסור גברא כי אמר קונם מיתוסף ביה איסור חפצא, אבל אין השבועות חלות על הנדרים, לא לבטל ולא לקיים, שאם אסר על עצמו ככר וחזר ונשבע עליו שיאכלנו פשיטא שאינו רשאי לאכלו, וכן נמי אם נשבי עליו שלא יאכלנו אינו עובר אלא משום בל יחל, וליכא למימר דכי היכי דאיסור חפצא דנדרים חייל איסור גברא דשבועות, ה"נ איסור גברא דשבועות ליחול איסור חפצא דנדרים, משום דבנדרים כי היכי דאית בהו איסור חפצא איסור גברא נמי אית בהו, שהרי מכיון דנאסר עליו קאי עליה בלא יחל דברו, והאי לאו איסור גברא הוא ככל ל"ת שבתורה, הלכך אין מקום לשבועות שתחול על נדרים עיי"ש.

מבואר מדברי הר"ן דאין איסור גברא חל על איסור גברא לקיים או לבטל, רק איסור גברא חל על איסור חפצא או איסור חפצא חל על איסור גברא, וגם מבואר דמצוה הוא חיוב גברא, וכן הוא במסכת נדרים (דף טו) בהא דאין שבועה חלה לבטל המצוה משום שגופיה נתיחייב בהמצוה.

מ"ע שהזמן גרמא, ולכן אי לאו דגלי לן קרא דאותו ולא אותה, לא היינו פוטרין הנשים הימנו ולכן איצטריך קרא עכ"ד.

ומעתה מיושב נמי סוגית הגמרא בנדרים הנ"ל דמיבע"ל דלמא כהנים הוי שלוחי דידן, דאף דקיי"ל דכל מילתא דאיהי לאו עביד שלוחא לא מצי משווי, מ"מ כיון דבמה שהוא קצת בתורת השליחות סגי לענין שיהא בכוחו לשוויה שליח, כדאמרינן גבי עבד דאף שאינו בתורת גיטין מצי עביד שליח, הואיל ואיתניהו בשליחות שהעבד נעשה שליח לרבו לקבל גיטו של חבירו, ולכן כיון דכל ישראל יש להם חלק במצות מילה שענינו כהקרת קרבן, נמצא דישאל איתנהו קצת בתורת קרבנות ושפיר מצי משווי לכהנים שליח, ושוב י"ל דכהנים שלוחי דידן נינהו.

ורב הונא בריה דרב יהושע דס"ל דכהנים הוי שלוחי דרחמנא, מטעמא דליכא מידי דאנן לא מצי למיעבד ושלוחי דידן מצי עבדי, משום דס"ל דישאל ליתנהו כלל בתורת קרבנות, ס"ל דאין הכרח מהא דאיצטריך קרא דאותו ולא אותה דמילה חשיבא כקרבן, ד"ל דלכן איצטריך קרא דאותו, כמו שתירצו התוס' (ס"ט) דלמ"ד במסכת יבמות (דף ע"ב:) דמילה שלא בזמנה נהג בין ביום ובין בלילה, ל"ה מילה מצ"ע שהז"ג, כיון דלאחר שמנה ימים זמנה ביום ובלילה עיי"ש, או כשאר התירושים שכתבו הראשונים לתרץ קושית התוס', עכ"ד בתוס' ביאור, מבואר מזה דמאן דס"ל דכהנים הוי שלוחי דידן ס"ל דמילה הוי כקרבן, משא"כ מאן דס"ל דהוי שלוחי דרחמנא אין הכרח לומר דמילה הוי כקרבן.

והנה יש ב' טעמים למה תינוק מלין לשמונה, א), איתא במסכת נדה (דף ל"א:), שאלו תלמידיו את ר' שמעון בן יוחי, מפני מה אמרה תורה מילה לשמונה (ולא לשבעה), שלא יהיו כולם שמחים ואביו ואמו עצבים עיי"ש, ב), איתא בזוה"ק (פרשת לך) דמילה הוה כקרבן, וכ"כ הרבינו בחיי דמצות המילה הוא כענין קרבן, וכשם שדם הקרבן לכפרה על המזבח כך דם המילה מכפר, ועל כן מצותה ביום השמיני כי הקרבן לא יוכשר עד יום השמיני עכ"ד, ולפי"ז י"ל דאי נימא דהטעם דנימול לשמונה משום שלא יהיו כולם שמחים ואמו ואביו עצבים, שפיר י"ל דהיכא דאין אמו טמאה לידה נימול מיד, משא"כ אי נימא דהטעם דנימול לשמונה משום דמצוה מילה הוא כקרבן, אז אפילו היכא דאין אמו טמאה לידה אמרינן דנימול דוקא לשמונה.

ובזה יבואר דברי המדרש, דכיון דכתיב ואתה תצוה דהיינו שמשא יצוה שיעשה ע"י אחרים מטעם שמשא היה מלך, ולכאורה קשה דהרי היה כהן ג"כ ואין ממנין שניהם ביחד, וע"כ דכהנים הוי שלוחי דרחמנא, ולפי"ז אין הכרח לומר דמילה הוי כקרבן, וע"כ דהטעם דמלין לשמונה כדי שלא יהא אביו ואמו עצבים, ומעתה י"ל בקטן שאין אמו טמאה לידה נימול אפילו קודם לשמונה, ומשו"ה נסתפק המדרש בהך שאילתא ודו"ק.

להערות: [hoilmoshe@gmail.com](mailto:hoilmoshe@gmail.com)

ואיתא במס' קידושין (דף כ"ג:) אמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו, דאי ס"ד שלוחי דידן נינהו מי איכא מידי דאנן לא מצי עבדינן ואינהו מצי עבדי, ועיין שם בתוס' (ד"ה דאמרי) שהקשו דאמאי מיבעי לן בנדרים (דף ל"ה:) אי הני כהני שלוחי דרחמנא נינהו או שלוחי דידן, ולא איפשיטא, ואמאי לא מייתי התם הך מילתא דרב הונא בריה דרב יהושע עיי"ש.

ובהואיל משה (פרשת וישלח) הבאנו לתרץ מבעל הברך משה זצ"ל, דהנה בקידושין (ס"ט) פריך הגמ' על ר"ה בריה דר"י מהא דאמרינן דעבד יכול לעשות שליח לקבל גיטו מיד רבו, אע"ג דאיהו לא מצי מקבל ליה, ומשני דעכ"פ איתא בתורת שליחות לקבל גט חבירו מיד רבו של חבירו, וכיון דאיתא בשום שליחות עושה נמי שליחות לעצמו, משא"כ ישראל דליתיה בקרבנות כלל אינן יכולין לעשות שליח להקריב קרבן, ושפיר מוכח דהם שלוחי דרחמנא עיי"ש.

ובמס' קידושין (כ"ט) ילפינן דנשים פטורות מלמול את בניהם, משום דכתיב כאשר צוה אותם אלקים ודרשינן אותו ולא אותה, והקשו שם התוס' (ד"ה אותה) דלמ"ל קרא מיוחד דנשים פטורות למול בניהם, תיפ"ל דהוי מ"ע שהזמן גרמא, דמצות מילה תלוי בזמן שהרי צריך למול בשמונה דוקא, וכל מעשהו"ג נשים פטורות עכ"ק התוס' עיי"ש.

ובס' נחלת יעקב יהושע (פ' וראי) כתב לתרץ, לפי"מ שכתב במעין החכמה עה"מ (דף קמ"ז:) ובארצות החיים (סי' י"ג אות ג') דבקדשים נשים חייבות במ"ע שהזמן גרמא, דהטעם דנשים פטורות ממ"ע שהז"ג ילפינן במסכת קידושין (ל"ד) מדהוקשה כל התורה כולה לתפילין ותפילין הוקש לת"ת עיי"ש, והני מילי בכל מצות התורה, אבל בקדשים דקיי"ל דדבר הלמד בהיקש אינו חוזר ומלמד בהיקש, כמבואר במס' זבחים (ט"ט) ובמס' תמורה (דף כ"א:), תו לא ילפינן מתפילין שהוקש לת"ת לפוטרים במעשהו"ג, וי"ל דבקדשים חייבות במ"ע שהז"ג, ובזה תי' במעין החכמה (ס"ט) קושית התוס' בקידושין (ל"ד) ד"ה הקבלות, דלמ"ל קרא למעט נשים מסמיכה ותנופה וכו', תיפ"ל דהוי מעשהו"ג, דאינן נוהגת אלא ביום דכתיב ביום צותו להקריב קרבניהם עכ"ק, ולהנ"ל מיושב, דבמצ"ע בקדשים אי לאו דגלי לן דפטורות, הוה אמרינן דנשים חייבות אף דהוי מצ"ע שהז"ג, דבקדשים לא שייך הך כללא עיי"ש במעין החכמה.

ולפי"ז תירץ בנחלת יעקב יהושע (ס"ט) דלכן איצטריך קרא דאותו ולא אותה דנשים פטורות למול, דאי מטעם דהו"ל מעשהו"ג לא הוי פטרינן להו, כיון דמצות מילה נחשב כהקרת קרבן כדאיתא במד"ר (ויקרא פכ"ז סי' י') ובזוה"ק (פרשת לך) דמילה הוי כקרבן, ולכן מלין לשמונה, כדכתיב בקרבן ומיום השמיני והלאה ירצה וגו' עיי"ש, ועיין בילקוט פרשת לך (אות פ"א) דכל מי שהוא מגיש את בנו למילה כאלו כהן גדול מקריב מנחתו ונסכו על גבי המזבח עיי"ש, אי"כ הוי מצות מילה כמצות עשה דקדשים דנשים חייבות בהן אף דהוי