

## ג.

עוד ק"ל על המשך דברי הלח"מ במה שמסיק לענין יובל, שהוא שונה מר"ה עכ"פ בזה שביובל קיימת גם חובת תקיעה, אלא שאפשר לקיימה ע"י שליח, ושלא כמו בר"ה שאין כלל חובת תקיעה אלא שמיעה גרידא. אי"כ לפי"ז הרי נפ"מ גדולה ביניהם אם התקוע כיון אמנם להוציא, אבל לא בתור שלוחו, לענין ר"ה יוצא, משא"כ לענין יובל דשם צריך כונת שליחות בדוקא, וכן נפ"מ לענין הא דקיי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו דלענין יובל כיון שישנה מצוה לתקוע ראוי שיתקוע בעצמו, משא"כ לענין ר"ה אין בזה משום הידור כלל, שהרי אין מצוה כלל לתקוע, והשמיעה הרי שומע כראוי. וא"כ עדיין לא מתורצת הגמרא דמיייתי הלח"מ שהקשו על ר"ה מהברייתא, דלמה לא נפרש הברייתא כפשוטה דביובל כל אחד חייב לתקוע, כלומר קיימת חובה של מעשה התקיעה על כאו"א, שאמנם אפשר לקיימה גם ע"י שליח, אבל מ"מ הרי זה שונה מר"ה שאין קיימת חובת תקיעה כל עיקר וכנ"ל. ול"צ על התקיעה שום שליחות כלל, וזו כונת הברייתא בהשמיעה החילוק שבין ר"ה ליובל.

## ד.

ונראה לבאר הרמב"ם עפ"י"מ שנקט הטור בכונתו דאין חובת תקיעה כלל בר"ה, אלא שהוא לא מסברא בעלמא מכח הדין שהשומע מהתקוע יצא, אלא מקורו מבואר בדברי הרמב"ם עצמו וכדלהלן: הנה לקמן בה"ג שם כתב הרמב"ם שהתקוע בשופר גזול יצא שאין המצוה אלא בשמיעת הקול אעפ"י שלא נגע בו, ואין בקול משום גזל. והשיגו הראב"ד: ואפילו יהא בו משום גזל יום תרועה יהיה לכם מ"מ, הכי איתא בירושלמי. וכתב ע"ז הה"מ שאעפ"י שגם טעם הראב"ד ישנו בירוש' "מ"מ אין כאן מקום להשגה אחר שהדין והטעם שהזכיר רבינו אמת".

אכן לפי"מ שביאר הלח"מ הנ"ל שביובל באמת יש מצוה לתקוע, אי"כ לפי נימוק הרמב"ם ביובל אינו יוצא בגזול דשם צריך לנגוע עצם השופר וצריך מעשה בגופו, וא"כ נפ"מ מטעם השני שאפילו כשיש משום גזל יוצא מריבויא דקרא.

ע"כ נראה דהרמב"ם מפרש דאין בירושלמי שני טעמים נפרדים החולקים זע"ז, אלא האחר מבאר השני, דהא דאמרין שאין בקול משום גזל מבוסס הרי על ההנחה שאין מצוה בתקיעה אלא בשמיעה גרידא, ובזה ביאר הנימוק השני, דמקור הדברים בתורה הוא, לפי שנאמר בר"ה יום תרועה, ולא נאמר שם על התקיעה עצמה ש"מ, שהיא רק חובת שמיעה ולא תקיעה, ושונה בענין זה מיובל, כמו שהסביר הלח"מ ההבדל דשם עיקר הלימוד מחובת ב"ד, ושם ודאי היא חובת ההשמעה לעם. והרי זהו לשון הרמב"ם בראש ההלכות שהבאנו לעיל, שמצוה **לשמוע** תרועת שופר בר"ה שנאמר יום תרועה יהיה לכם, שמביא ממש את נימוקו של הירושלמי, שמשלשן זה אנו למדים שהמצוה היא רק על השמיעה ולא על התקיעה. וע"כ לאחר שכבר הביא הנימוק בגוף המצוה, אחר כך לענין שופר הגזול כבר לא הוצרך להביאו, אלא מסתמך על האמור לעיל, היינו שמאחר שנלמד מהכתוב יום תרועה, שעיקר המצוה לשמוע ממילא יוצא בגזול כיון שאין בקול משום גזל. ולפי"ז ביובל דאיכא גם מצות תקיעה באמת אינו יוצא בגזול.

## ה.

אלא שעדיין לא נתיישב מה שהקשינו מגמ' דר"ה דלא תירץ כנ"ל ההבדל שבין ר"ה ליובל. והנראה בזה. הדנה הטו"א מקשה במש"כ רש"י שם בדברי ר"ה לענין יובל שודאי לא יתכן ביובל דין תקיעה רק בפני ב"ד ממש, שהרי נאמר בכל ארצכם, והקשה הטו"א, הרי כאן הדיון הוא רק מצד הגזירה דרבה, וכמו בר"ה שחל להיות בשבת, אי"כ מאי שייטיה דקרא הכי, הרי גם בר"ה המצוה בכל מקום מה"ת, ומ"מ בחל להיות בשבת אין תוקעים מצד הגזירה אלא בפני ב"ד בלבד. ועי"ש שתירץ בדוחק רב. אכן בריטב"א מבואר, דדין יובל ור"ה שונים זה מזה, דביובל ודאי לא קיימת גזירה דרבה כל עיקר, כיון שאז היו עוקרים המצוה מכל וכל, שהרי עירוב והוצאה גם ביוהכ"פ, אלא דשם הוא מעיקר הדין, דמה שנתרבה החובה על כל יחיד הוא רק מכח החיוב דבי"ד דעיקר המצוה ביובל היא על ב"ד, וע"כ הוא רק בזמן ב"ד. הסבר דבריו נראה שהחיוב הוא מגדר שכל ישראל כאלו הם בגדר שלוחי ב"ד ומכוחם הם תוקעים, וע"כ אין המצוה אלא בזמן ישיבת ב"ד. וזהו שחידש רב הונא, ואילו המקשן חושב שהוא חיוב עצמי וע"כ אינו קשור עם ב"ד כלל. ולפי"ז נראה דלא מצי לתרוצי כנ"ל הפירוש בברייתא, דכל אחד חייב ביובל לתקוע, משא"כ בר"ה שאין חובת תקיעה, דאמנם זה נכון, אבל אכתי תיקשי אמאי לא מנה עוד הבדל שבין ר"ה ליובל, שביובל הוא מגדר חובת שליחות ב"ד ושע"כ צריך מעיקר הדין מן התורה רק בזמן ב"ד, משא"כ בר"ה שאין מה"ת שום דין שיהיה לא בפני ב"ד ואף לא בזמן ב"ד. (ונראה דנפ"מ איכא אף לאחר התקנה של ר"ה לענין מה שנשאר בבעיא בגמרא בנערו לעמוד, דלענין יובל מספק יתקע, משא"כ בר"ה).

וע"כ תירץ שהברייתא באמת מזכירה החילוק ומה שאמרה כל אחד חייב לתקוע היינו כל זמן שבי"ד יושבין ואפילו שלא בפני ב"ד, משא"כ בר"ה החובה היא רק בפני ב"ד ממש, והחילוק הוא כנ"ל מפני שביובל הדין הוא מצד דין תורה, משא"כ לענין ר"ה שהוא רק מצד הגזירה. נמצא שלפי"ז הברייתא פירטה במאמר זה את שני ההבדלים שבין ר"ה ליובל, שביובל היא מצד חובת ב"ד, ע"כ מצותה בתקיעה ומצותה רק בזמן ב"ד ולא אחר זה.

## סימן מו: שופר ולולב בר"ה

סוכה מ"ג. תוד"ה אינהו. וא"ת מ"ש משופר וכו', אבל קשה דלאחר החורבן וכו' וי"ל וכו'. ועוד דבדין הוא דלולב יהא דוחה בגבולין יותר משופר דבר"ה לא ידע קביעה דירחא אלא בירושלים וכו', עיי"ש.

תירוץ הבי לכאורה אינו בא אלא לתרץ קושיא ראשונה, אבל לגבי הקושיא השניה על אחר החורבן מוכרחים לתירוץ הקודם, שהוא מצד שבתקיעות שזה להעלות זכרונם לפני המקום לא רצו חכמים לבטל. אי"כ אינו מובן למה זה מופיע בתוס' בסוף דבריהם לאחר תירוצא בתרא, ובלשון 'ועוד' שנראה כאילו זה מתייחס לקושיא השניה ג"כ.



עוד יש להעיר דהנה תירוץ זה מקורו הרי מבואר בגמרא סוכה שם, שחילקו לענין לולב עצמו בין אי"י לחו"ל, שבאי"י בקיאים ע"כ לא גזרו גזירה דרבה משאי"כ בחו"ל. והנה לפי חילוק זה יוצא דלענין שופר יש לתקוע בכל ירושלים ולא דוקא בביהמ"ק, שהרי בכל ירושלים יודעים קביעותא דר"ה כמו שביארו התוס' הנ"ל בהדיא. ואי"כ קשה מזה על פירש"י ותוס' ר"ה כ"ט: במ"ש שם במשנה: ר"ה שחל להיות בשבת במקדש תוקעין אבל לא במדינה, שפירשו במקדש היינו בביהמ"ק עצמו אבל לא בכל ירושלים. ובגמרא שם פירש"י הנימוק שהתירו במקדש מפני שאין שבות במקדש וזה מבואר שלי"ש אלא לגבי המקדש עצמו, אבל לא לגבי כל ירושלים ששם הרי כל דיני שבות ישנם. אלא שבאמת כבר עמדו כל המפרשים והתוס' עצמם שם שסוף המשנה סותר פירוש זה, דאמרו שם: ועוד זאת היתה ירושלים יתירה על יבנה וכו' שמתבאר שם שבכל ירושלים היו תוקעים, ואפילו בכל הסביבה תקעו, ואיך זה יתכן אם גם בירושלים לא תקעו אלא במקדש לבד, ומצד דאין שבות במקדש. והנה התוס' שם פירשו שהכונה על ירושלים בחורבנה, אולם ברש"י מבואר דקאי אירושלים בבנינה והריטב"א מפרש הכונה לענין ירושלים כשגלתה סנהדרין מלשכת הגזית והיתה עדיין בבנינה. אבל ג"ז קשה, דלשם מה היה צריך אז לתקן תקנות כיון דהמקדש עדיין עמד על מכונו והיה אפשר שם לתקוע, וכן אינו מובן מיהו זה בעל התקנה הזאת, ואי נימא שהוא ריב"ז, ומ"ש בגמרא שמשחרב ביהמ"ק תיקן הכונה מאותו זמן שכבר עמד ליחרב, אכתי תיקשי דמהגמרא שמביא להלן שהיו העם מתכנסין וכו', עד 'כבר נשמעה קרן ביבנה'. חזינן בהדיא דהמדובר על תקנה שנתחדשה רק ביבנה.

ונבוא לתרץ ראשית ההערה הראשונה, שתירוץ התוס' האחרון באמת בכונתו לתרץ גם הקושיא ה' דלאחר החורבן, דלפי תירוץ זה הא דהקילו במקדש לענין שופר הוא מצד דבירושלים היו בקיאים בקביעא דירחא, ואשר ע"כ לאחר החורבן היכא דבקיאי בקביעא דירחא דהיינו במקום בי"ד הגדול מקדשי החודש (כמבואר ברש"י ר"ה ל. שם) היה מקום לתקן ג"כ שיתקעו, דהרי שם ל"ש לגזור דלא גזרו לבטל מצות התורה הודאית לפי סברא זו. (ומה שהיו צריכים לתקנה ולא נימא שממילא שם זה מותר, הוא מצד שקודם שהיתה שם סנהדרין הרי היה מקום זה בכלל הגזירה, וממילא אעפ"י שמאז שגלתה הסנהדרין לשם בטל הטעם, הגזירה נשארה כמו בכל דבר שהיה במנין וכו'). משאי"כ בלולב שבכל אי"י בקיאי אז ויודעים הקביעות, אלא שמ"מ אסרו חכמים אטו בני הגולה שלא יעשו אגודות אגודות, כמבואר במסקנת הגמרא להלן ריש מד. ורש"י שם. אי"כ ממילא לא היה מקום לתקנה בלולב שיקחו במקום בי"ד דמאי אולמא מקום בי"ד משאר מקומות דאי"י הרי מבחינת הבקיאיות בני אי"י בקיאיין ואין עדיפות בזה למקום ביה"ד, וכיון שבכל אי"י בע"כ אסרו אטו חו"ל וכנ"ל, ממילא לא יכלו להתיר גם במקום בי"ד וכנ"ל.

אלא שמעתה יוצא לנו שנימוק זה אינו אליבא דכו"ע, שהרי במשנה ר"ה שם נחלקו תנאים, ודעת ת"ק שם שריב"ז תיקן בכל מקום שיש בו בי"ד של כ"ג ולא רק בבי"ד שקידשו החודש, אי"כ הא דהתיר בכל בי"ד ע"כ לא מצד דשם בקיאיין בקביעא דירחא, אלא מצד דבפני בי"ד מאימת בי"ד לא יבא לידי לאותו י"ד ברה"ר, כמבואר הנימוק הזה בראשונים עיי"ש. ולפי"ז אי"א להסביר את החילוק בין שופר ללולב בזה, ובהכרח כתירוץ הקודם של התוס'.

ולפי"ז נאמר דתרוצי התוס' אזלו לפי שתי הדעות שבמשנה, דת"ק ס"ל דההיתר בזמן המקדש היה רק בביהמ"ק עצמו ומצד דאין שבות במקדש; ולא ס"ל החילוק מצד הבקיאיות בקביעא דירחא (אולי משום דלמעשה היו תוקעין גם אם נתאחרו העדים מלבוא, ואז גם במקום הבי"ד לא ידעו מהקביעות) ולאחר החורבן היו צריכים לתקן תקנה מסוג חדש, ואז תיקנו בכל מקום של בי"ד ומצד אימת בי"ד קאתנו עלה. אכן ר"א דחולק במתני' וס"ל דלא התיר ר"ג אלא בבי"ד הגדול, לדידיה הטעם גם בזמן המקדש לא היה מצד דאין שבות במקדש אלא מצד דידיע בקביעא דירחי, ולדידיה באמת בכל ירושלים תקעו אז, כיון דהתם ידעי בקביעא דירחא, וכן בכל הסביבה. ובחורבן ביהמ"ק כשבא ריב"ז לתקן תקנה, תיקן ג"כ בדומה לזמן המקדש, רק במקום בי"ד שמקדשין החודש, ומצד דשם בקיאי בקביעא דירחא ולא במקום אחר.

ומעתה אי"ש הסתירה שבדברי המשנה אליבא דפירוש"י והתוס', שהרי סוף המשנה דנקטה בלשונה ירושלים יתירה על יבנה, מוכיח דקאי אליבא דר"א דסליק מיניה דלת"ק לא היה להזכיר יבנה אלא כל מקום שיש בו בי"ד, ואליבא דר"א הרי כבר נתבאר, שהנימוק הוא מצד הבקיאיות בקביעא דירחי, שממילא לדידיה המקדש לאו דוקא אלא גם בכל ירושלים היו תוקעין, ואי"ש דברי המשנה.

בס' מזכרת עמ' 205 מקשה הר"י גרשוני, דמהגמרא ר"ה ל. נראה דחובת תקיעה ביובל הי' בכל בי"ד, ואילו ברמב"ן בס' הזכות גיטין השולח מבואר דנוקט בפשיטות דחובה זו היא רק על בי"ד הגדול, עיי"ש שהאריך ופלפל בדבר.

ולדידי קשה דאי איתא שהפירוש בברייתא שביובל כל בי"ד בתקיעתו יכול לקבוע היובל תיקשי דמה מעמידה הברייתא מול זה את המצוה בר"ה שהיא רק על בי"ד שקדשו החודש, אטו יש חובה מיוחדת על בי"ד זה בתור בי"ד לתקוע בר"ה, והרי בר"ה אין חיוב אלא על היחידים ולא על בי"ד כלל ועיקר. ומדהא דר"ה הכונה רק על בפני בי"ד, הי"נ יובל דאם אמנם כפי שהגמרא מבארת, ביובל תוקעין גם שלא בפני בי"ד ממש מ"מ זהו מגדר ברשות בי"ד דהרי צריך זמן בי"ד דוקא, וזמן זה אין פירושו במובן כללי, בזמן של ישיבת בי"ד אלא המדובר על בי"ד מסוים כמבואר בגמרא דנסתפק אם ננערו לעמוד מאי, ולפירש"י שם השאלה רק לענין יובל דאהא קאי הברייתא שם, ואפי' לתוס' לא אמרו אלא שהברייתא מתפרשת גם לענין ר"ה ומ"מ ברור דקאי גם לענין היובל, ובהא נסתפק לענין ננערו לעמוד, ש"מ דהיחידים תלויים בבי"ד שלהם. וזהו שאמרה הברייתא שביובל תוקעין היחידים בכה בי"ד שבסביבתן, היינו בי"ד של כ"ג, ואם הן יושבים אעפ"י שבי"ד הגדול כבר עמדו, במקום זה יכולין לתקוע משאי"כ לענין תקיעה בר"ה.

ודין זה של תקיעת בי"ד עצמו אינו מבואר כלל בברייתא, דאי"כ הו"ל למימר החילוק שבר"ה אין בכלל מצות תקיעה על בי"ד. אלא שהולך לפי הדעה שהיובל מיתלי תלי בתקיעת בי"ד ובל"ז הרי אין כאן יובל כלל, ואילו

הברייתא פורטת ההבדל בין יובל לר"ה, אי"כ הכונה ביובל הוא לאחר שכבר תקעו ביי"ד הגדול וחל כבר על השנה דין יובל. ואי"כ אין כאן שום סתירה לרמב"ן דודאי דין התקיעה העושה את חלות היובל הוא רק על ביי"ד הגדול, כמו שדין הקידוש בהם תלוי, אבל הברייתא אינה דנה אלא על המצוה דיחידאי ומכח ביי"ד שעומדין ברשותם. וז"פ.

### סימן מז: בדיקת חמץ וברכתה ע"י שליח

#### א.

שו"ע או"ח סי' תל"ב ס"ב: ואם בעל הבית רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש במקומו על סמך ברכה שברך בעה"ב.

ובמג"א שם כ' בזה שהוא עפ"י הכלל המובא בסי' ח' די' העושים מצוה אחד מברך לכולם. וכ' עוד: משמע דאם בעה"ב אינו בודק רק מצוה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, וצ"ע דהיאך יברך הא אין המצוה מוטלת עליו לבדוק. ול"ד למ"ש סי' תקפ"ה גבי שופר שהתוקע מברך דשאני התם שהשומע שומע הברכה ויוצא בברכתו אבל הכא למה יברך הבודק כיון שאין המצוה עליו, וצ"ל דמ"מ מצוה קעביד דומיא דמילה שהמצווה על אבי הבן ומ"מ אם אחר מל, אותו אחר מברך. וכו'.

ביאור דבריו במש"כ שאין ללמוד מברכת השופר, דהתם הברכה היא עבור השומע דיש דין שלא מוכרח שהאיש עצמו יברך אלא יוצא במה ששומע מפי אחר, וכמו שאמרנו כאן גופא בראש הסעיף שיכול בעה"ב לברך ולהוציא את השומעים, דהוי כאילו הם עצמם ברכו, כיון ששמעו הברכה ושומע כעונה. אבל בני"ד כשבעה"ב אינו כאן ול"ש בכה"ג שליחות לענין להוציא בעה"ב בברכתו, דלא מצינו שליחות לענין ברכה אלא בכה"ג שהמשלח שומע (אעפ"י שאינו עונה אמן), ואי"כ כאן אם השליח מברך בע"כ אין זה מגדר שליחות אלא מדין עצמי, והיכן מצינו דבר מעין זה שהאדם אינו מחויב בברכה ומ"מ מברך מדין עצמי. וע"ז מתרץ דמצינו כה"ג גם לענין מילה, ע"י אדם אחר, דגם כשאבא אינו - מברך, ואז ודאי אינו בכדי להוציא את האב דכנ"ל בכה"ג אין יכולים לצאת. ובע"כ דשייכת ברכה גם לעושה מצד עצמו ולא דוקא מצד שליחות להוציא את בעה"ב.

אכן ברא"ש פ' כסוי הדם סי' ח' במי שאמר למוהל שימול את בנו ובא אחר והקדים ומלו ותבע הראשון את השני שישלם לו שכר ברכה שהפסידו ופטרו ר"ת מפני שהיה לו לענות אמן דקיי"ל שומע כעונה. וכ' ע"ז הרא"ש לפטור מטעם אחר, דכיון דאין האב רוצה למולו, המצוה על כל ישראל ובאמירה שאמר לו האב למולו לא זכה בזה, וע"כ אין לו תביעה על האחר. ומזה דייק הש"ך בחו"מ סי' שפ"ב שאין דין שליחות במילה, וע"י קצוה"ח שם שביאר דבריו, דאלי"כ אמאי לא תבע אבי הבן. ואי"כ יוצא מזה שכשאחד אומר לשליח למולו אין כאן גדר שליחות כלל אלא האב מסתלק מהמצוה והמוהל מל מגדר חיוב שיש על כל ישראל למולו. ואי"כ מסתלקת הראיה שהביא המג"א ממילה שגם שם אינו מברך אלא כשהוא המקיים המצוה, שהרי האב מסולק כאן מהמצוה וכנ"ל, והמוהל מקיים המצוה בעצמו, ואינו ענין לנדון הבדיקה שיש בה שליחות והמצוה נחשבת על שם בעה"ב.

#### ב.

אכן לכאורה קשים דברי הש"ך שבכה"ג אין האב עושה המצוה אלא המוהל, דהרי מצינו במל ע"י מוהל, האב מברך "להכניסו בבריתו של א"י". ואם כל המצוה מסולקת מהאב מאי שייטיא הכא לברכה, ונהי שר"ת (פסחים ז') כ' שהברכה היא לא על מעשה זה אלא על חיוב המצוה בעלמא, מ"מ ודאי החיוב הוא על האב מפני שהוא מקיים המצוה עכשו, ע"ש בביאור הגר"א שפי' כן. אל דהוצרך לטעם זה מכיון שכבר נעשתה ברכה על מילה זו על ידי המוהל. אבל אם אינו מקיים כלל המצוה במאי עדיפותא דאב משאר העומדים כאן ואמאי לא יברכו אחרים. א"ו המצוה על שם האב נזקפת.

אך נראה שמוזה אין סתירה לדברי הש"ך בכונת הרא"ש. שהנה חקר בשו"ת מהר"ח או"ז סי' י"א (והו"ד בס' דבר אברהם ח"ב סי' א', ז'). אם מצות מילה היא מעשה המילה או זה שהוא נמול. והוכיח לה מהא דדוד בביה"מ, דהיא מצוה הנמשכת וכל זמן שחי מקיים אותה. וי"ל דבאמת שתי מצוות איכא, המצוה למעשה המילה, וכפשוטו הכתוב, והשניה של **אות הברית** שענינה מצוה הנמשכת כל הזמן. ויבואר בזה תוכן שתי הברכות שהתקשו בזה, ויוסבר גם מה שמברכים להכניסו וכו' רק לפני הפריעה, דבזה שהמילה פרועה ומגולה הוא שנראית הברית, וע"כ יותר שייך לברך ברכה זו לפני הפריעה. ומעתה אפשר לומר, דהנה הקצוה"ח מסביר למה ל"ש הכא שליחות עפ"י התוס' ר"י דאין שליחות על מעשה מצוה דהנחת תפלין, שה' צוה שהוא יניח והוא לא הניח. והסבר הדברים של התוס' ר"י נראה הכי, שיש הבדל אם הענין שעליו באה המצוה מטררתו הפועל-יוצא או מטררתו העשיה עצמה, דאם המטרה היא הפועל יוצא, אז המעשה עצמו אינו אלא אמצעי, ובזה לא הקפידה תורה איך אמצעי זה יעשה, ונתחדש בכה"ג דין שליחות. אבל במצוות שעיקרן היא העשיה עצמה בזה ל"ש שליחות, כי אז יש קפידא שהגוף הזה יעשה זאת ול"ש שליחות שאמנם הוא עשה אבל לא על ידי הגוף. (דוק בדבר **הבדל** שבין דבריו לבין דברי קצוה"ח (בסי' קפ"ב), דלפיו גם שליחות שאחר יקשור התפלין על זרועו הוא נמי לא מהני דלא קיים את הדין של וקשרתם.) ומעתה שפיר יש להבדיל דמצות מעשה המילה באמת לא תיתכן ע"י שליח, כיון שהוא המחויב בדבר. משא"כ מצות ההכנסה בברית שהיא מצוה שעיקרה מה שהוא נמול, בזה מעשה המילה אינו אלא אמצעי, ובזה שפיר שייכא שליחות. וע"כ מיושב מאד מה שהאב מברך להכניסו בברית, ואדרבא יתיישב בזה חלוקת הברכות, ברכת המילה על המוהל וברכת להכניסו בברית על אבי הבן, שעצם מצות המילה, בה אין שליחות, על כן המוהל שהוא מקיים המצוה הוא גם המברך, משא"כ להכניסו בברית שהיא מכח שליחות האב, שפיר האב מברך. ומ"מ בהכי נחתין שמצות מעשה המילה לא מכח שליחות האב היא אלא מכח עצמו היא, שהאב נסתלק כיון שאינו רוצה