פטור האם ממילת בנה

ינון ביטון

א. פתיחה

ב. שיטת התוספות בקידושין

ג. שיטת תוספות במגילה

ד. שיטת תוספות בעבודה זרה

ה. שיטת הרמב"ן ודעימה

ו. שיטת התוספות רי"ד

ז. בטעם העתיק של מצות מילה

ח. סיכום

א. פתיחה

הגמרא במסכת קידושין מלמדת שאישה פטורה מלמול את בנה (קידושין דף כט.):

> איהי מנלן דלא מיחייבא? דכתיב: כאשר צוה אותו אלהים, **אותו - ולא אותה.** אשכחן מיד, לדורות מנלן? תנא דבי ר' ישמעאל: כל מקום שנאמר צו - אינו אלא זירוז מיד ולדורות; זירוז - דכתיב: וצו את יהושע וחזקהו ואמצהו, מיד ולדורות - דכתיב: מן היום אשר צוה ה' והלאה לדורותיכם.

הגמרא שואלת מניין שאישה אינה חייבת למול את בנה ועונה שנלמד מהפסוק "וַיָּמָל אַבְרָהָם אֶת־יִצְחָק בְּנוֹ בֶּן־שְׁמֹנַת יָמִים כַּאֲשֶׁר צִוָּה **אֹתוֹ** אֱלֹהִים" דווקא את אברהם ציווה ה' למול את הבן ולא אותה - לא את שרה. הגמרא שואלת מנין שגם לדורות האשה פטורה מלמול את הבן? ועונה שנלמד מכך שכתוב לשון 'צו' שמשמעותה מיד ולדורות.

הראשונים מקשים, **מדוע נצרכנו לפס' כדי לפטור את האישה, הרי מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא** שהרי מילה היא ביום השמיני, ועוד שאנו יודעים שמילה היא רק ביום ולא בלילה! **ונשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא!** וממילא פטורה היא ולא צריך פסוק!

טרם נתחיל לפרוס שיטות אלו, נראה גמרא נוספת הקשורה לסוגייתנו. גמרא דנה בכשרות האם למילת בנה (עבודה זרה דף כז.):

> איתמר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? דרו בר פפא משמיה **דרב** אמר: ואתה את בריתי תשמור[2]; ורבי יוחנן: המול ימול.[3] מאי בינייהו? [...] אלא איכא בינייהו: אשה, למ"ד ואתה את בריתי תשמור - ליכא, דאשה לאו בת מילה היא, ולמ"ד המול ימול - איכא, **דאשה כמאן דמהילא דמיא.** ומי איכא למאן דאמר אשה לא? והכתיב: וַתִּקַּח צפורה צר[4]! קרי ביה וַתַּקַּח. והכתיב: וַתִּכְרֹת! קרי ביה וַתַּכֵּרֶת, דאמרה לאיניש אחרינא ועבד. ואיבעית אימא: אתיא איהי ואתחלה, ואתא משה ואגמרה.

[1] בראשית פרק כא פסוק ד (פרשת וירא)
[2] נאמר בתחילת פרשיית המילה בתורה בראשית יז.
[3] פס' יג - ולמידים מכך כי רק מי שהוא בכלל "המול", שהוא מהול, הוא ימול אחרים. אך הגוים שאינם נימולים, אינם מלים. רש"י: "המול ימול - קרי ביה המל ימול מי שהוא מהול ימול אחרים."
[4] בנספחים הבאתי לכם את הפסוקים. רש"י מסכת עבודה זרה דף כז עמוד א: **ותקח** - ע"י שליח. **ותכרת** - אמרה לאחר וכרת.

הגמרא דנה במקור לכך שמילת עובד כוכבים פסולה, כלומר שאם גוי מל את התינוק אין המילה כשרה ויש צורך בהטפת דם ברית. נחלקו בכך דרו בר פפא משמו של רב ורבי יוחנן. לדעת דרו בר פפא משמו של רב, המקור הוא מן הפסוק "**ואתה את בריתי תשמור**" שממנו משמע שדווקא מי שנכלל בבריתו של אברהם רשאי למול, ולא עובד כוכבים. לעומתו, רבי יוחנן למד מן הפסוק "**המול ימול**", ודורש שרק מי שהוא בכלל "המול", כלומר מי ששייך למצוות המילה ונחשב מהול, רשאי למול אחרים; אבל גוי שאינו בכלל מילה אינו כשר למול.

הגמרא מבררת מהו הנפקא מינה בין שני המקורות, ומשיבה שנחלקו לגבי כשרותה של אישה למול. לדעת דרו בר פפא בשם רב, אישה פסולה למול, שכן מן הפסוק "**ואתה**" משמע שהכשרות נאמרה למי שהוא בן ברית מילה ממש, ואישה אינה בכלל מצוות המילה. לעומת זאת, לדעת רבי יוחנן, אישה כשרה למול, שכן אף שאינה מצווה למול את עצמה, מכל מקום היא נחשבת כמי שהיא מהולה, ולכן היא בכלל הדרשה של "**המול ימול**".
הגמרא מקשה על שיטת רב מן הפסוק העוסק בציפורה: "**ותקח ציפורה צור ותכרות את ערלת בנה**", שמשמע שציפורה עצמה מלה את בנה. על כך מתרצת הגמרא בכמה אופנים: ניתן לקרוא את הפסוקים באופן אחר כך שמשמעותם היא שציפורה גרמה לאחר למול; או שניתן לומר שהיא רק התחילה את המילה ומשה רבנו השלים אותה.
לפי רבי יוחנן, אישה הכשרה למול יכולה לבצע את המילה לכתחילה, ואם מלה – מילתה כשרה לחלוטין ואין צורך בהטפת דם ברית. לעומת זאת, לפי רב, אישה פסולה למול, ואם מלה – יש לדון במילתה כמילה שנעשתה על ידי מי שאינו כשר.

ויש להעיר שלכאורה לשיטת רב מתעוררת שאלה ביחס לסוגיה בקידושין הדנה בפטור נשים ממצוות מילה. אם אישה פסולה בעצם למעשה המילה, היה מקום לומר שאין צורך בפסוק מיוחד לפוטרה מן המצווה, שהרי ממילא אינה יכולה לקיימה. אולם לשיטת רבי יוחנן אין קושי, שכן מאחר שאישה כשרה למול אחרים, היה מקום לחשוב שהיא אף חייבת במצווה, ולכן נדרש פסוק מיוחד ללמד שהיא פטורה ממנה. נקודה זו טעונה בירור בדברי הראשונים כיצד ליישב את שיטת רב עם הסוגיה בקידושין.

בבירור סוגייתנו מצאנו בדברי הראשונים ארבע שיטות מרכזיות. אולם מאחר שאחת מן השיטות מתפרשת לשני כיוונים שונים, למעשה לפנינו חמש דרכי הבנה בסוגיה.

ב. שיטת התוספות בקידושין

תוספות קידושין דף כט עמוד א ד"ה אותו ולא אותה:[5]

> אותו ולא אותה - וא"ת למ"ל קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא הוא שנימול בשמיני ללידתו ונשים פטורות וי"ל כיון דמיום השמיני והלאה אין לה הפסק לאו זמן גרמא הוא וא"ת אכתי מ"ע שהזמן גרמא הוא דאין מלין אלא ביום כדאיתא בפרק הערל (יבמות דף עב.) וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה.

תוספות פותחים בקושיה שבה פתחנו אף אנו: מדוע נצרך הפסוק "**כאשר ציוה אותו**" כדי ללמד שאישה פטורה מלמול את בנה? (אותו ולא אותה) הרי לכאורה מצוות מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי זמנה ביום השמיני ללידה, ונשים פטורות מכל מצוות עשה שהזמן גרמן.

תוספות משיבים שמצוות מילה אינה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא, ולשם כך הם מתמודדים עם שתי נקודות אפשריות המעניקות לה אופי של מצווה התלויה בזמן.

ראשית, העובדה שאין חיוב מילה אלא מן היום השמיני. על כך עונים תוספות שאין די בכך כדי להגדיר את המצווה כמצווה שהזמן גרמה. הסיבה היא שמרגע שהגיע היום השמיני ואילך החיוב אינו פוקע לעולם. מצווה התלויה בזמן היא מצווה שקיים לה חלון זמן מוגדר של חיוב, שיש לו התחלה וסוף, כגון שופר, סוכה או לולב. לעומת זאת, במילה יש אמנם נקודת

[5] וכן לשון **התוספות הרא"ש** מסכת קידושין דף כט עמוד א.
אותו ולא אותה. וא"ת תיפוק לי דהויא מ"ע שהזמן גרמא שנימול בשמיני ללידתו, **וי"ל כיון דמשם ואילך אין הפסק לא חשיב זמן גרמא כמו פדיון הבן דאין זמנו אלא שלשים וקרי ליה לקמן בפירקין מ"ע שלא הזמן גרמא.** וא"ת אכתי הויא מ"ע שהזמן גרמא שאין מוהלים אלא ביום כדאיתא במגילה, וי"ל דאיצטריך למ"ד בפ' הערל דמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה.
וכן **התוספות רבינו שמואל** מסכת קידושין דף כט עמוד א
אותו ולא אותה. לאו זמן גרמא הוא דמשמיני ואילך אין לה הפסק כמו פדיון הבן דאין זמנו עד ל' יום וקרי ליה לקמן שלא הזמן גרמא, וא"ת אכתי זמן גרמא היא דאין מוהלין אלא ביום כדתנן במגילהתרנה), וי"ל דאיצטריך למ"ד פ' הערלתרנו) דמילה שלא בזמנה בין ביום בין בלילה:
וכן כתב **האגודה** מסכת קידושין פרק א - האשה נקנית סימן כד
(קידושין כט ע"א) כד. כל מצות הבן על האב אנשים חייבים ונשים פטורות. כל מצות האב על הבן אחד אנשים ואחד נשים חייבים. האב חייב בבנו למולו ולפדותו ללמדו תורה וללמדו אומנות. למולו דכתיב (בראשית כ"א) וימל אברהם כאשר צוה אותו אותו ולא אותה. פירש ר"י דלא מצי מפיק ליה ממצות עשה שהזמן גרמא דאיכא למ"ד בהערל (ע"ב ע"ב) מילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום בין בלילה. **מיהו סתם מתני' במגילה (כ' ע"א) אפילו מילה שלא בזמנה אין מולין אלא ביום.** היכא דלא מל אביו מחוייבים בית דין למימהלי דכתיב (בראשית י"ז) המול להם כל זכר. והיכא דלא מהלי בית דין מחייב איהו למימהל נפשיה. דכתיב ערל זכר אשר לא ימול.

התחלה – היום השמיני – אך אין נקודת סיום, ולכן אין היא נחשבת מצווה שהזמן גרמה מצד עצם קביעת היום השמיני.

אולם תוספות מוסיפים להקשות: סוף סוף מצוות מילה מוגבלת ליום, שהרי אין מלין בלילה, ואם כן דינה לכאורה כמצוות ציצית, שנוהגת ביום בלבד ונחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא. על כך משיבים תוספות שהסוגיה שלנו הולכת כשיטת רבי שמעון בן אלעזר המובאת במסכת יבמות (עב ע"ב), הסובר שמילה שלא בזמנה כשרה בין ביום ובין בלילה. נמצא שלשיטתו רק מילה בזמנה, ביום השמיני, מוגבלת ליום, אך לאחר מכן אין המצווה קשורה כלל לזמן מסוים, ולכן אין היא מוגדרת מצוות עשה שהזמן גרמא.

במסכת יבמות מבואר שלכולי עלמא מילה בזמנה נעשית ביום בלבד, אולם נחלקו התנאים לגבי מילה שלא בזמנה: תנא קמא סובר שגם מילה שלא בזמנה נעשית ביום בלבד, ואילו רבי שמעון בן אלעזר סובר שמילה שלא בזמנה כשרה אף בלילה. להלכה נפסק כדעת תנא קמא[6], שמילה לעולם אינה נעשית בלילה. למרות זאת, מסבירים תוספות שהגמרא שלנו, שנזקקה לפסוק מיוחד לפטור נשים ממצוות מילה, מתאימה לשיטת רבי שמעון בן אלעזר, שלפיה אין במילה מאפיין מהותי של מצווה התלויה בזמן.

אלא ששיטת תוספות אינה פשוטה. לכאורה היא מעמידה סוגיה סתמית ומוחלטת, הנאמרת ללא כל הסתייגות, כדעתו של תנא אחד במסכת יבמות. יתר על כן, מפשט הסוגיה נראה שהיה ברור לגמרא שאין די בכלל של מצוות עשה שהזמן גרמא כדי לפטור נשים ממילה, ולכן היא מחפשת פסוק מיוחד. אילו אכן הייתה מילה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא לדעת רוב התנאים, היה מקום לצפות שהגמרא עצמה תעלה קושיה זו.

בנוסף, יש לברר מה יעשה תנא קמא ביבמות עם היתור שבפסוק **"אותו"**. הרי לשיטתו מילה מוגבלת ליום גם בזמנה וגם שלא בזמנה, ולכאורה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, ואם כן מדוע נדרש פסוק מיוחד לפטור נשים?

[6] להלכה אנו מלים רק ביום בין בזמנה בין לא בזמנה: **רמב"ם הלכות מילה פרק א הלכה ח** - אין מלין לעולם אלא ביום אחר עלות השמש, בין ביום השמיני שהוא זמנה בין ה שלא בזמנה שהוא מתשיעי והלאה שנאמר ביום השמיני ביום ולא בלילה, מל משעלה עמוד השחר כשר, וכל היום כשר למילה, ואעפ"כ מצוה להקדים בתחלת היום שזריזין מקדימין למצות. **שולחן ערוך יורה דעה הלכות מילה סימן רסב סעיף א** - אין מלין עד שתנץ החמה ביום השמיני ללידתו. (ומשעלה עמוד השחר יצא). (ב"י ממשנה פ"ב דמגילה). וכל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימים למצות ומלין מיד בבקר. ואפילו מילה שלא בזמנה אינה אלא ביום. הגה: עבר ומל בלילה, צריך לחזור ולהטיף ממנו דם ברית. (ב"י ממשנה שם והגה' מיי'). **מלו תוך ח' וביום, יצא.** (הרא"ש בפ' ר"א דמילה ושכ"נ מתשובת הרשב"א). ועיין לקמן סימן רס"ד.

ליישוב קושי זה נאמרו כמה דרכים בדברי האחרונים. בעצמות יוסף (קידושין כט, א):

> תוס' אותו וכו' וי"ל דאתא כמאן דאמר התם וכו'. וקשה דכיון דקרא מיותר הוא, א"כ למ"ד שאינה נוהגת אלא ביום קרא מאי עביד ליה. **ונראה דלא דריש קרא דאותו.**

העצמות יוסף מתרץ שפשוט ת"ק לא דורש דבר מהייתור של המילה אותו.

אולם **הפני יהושע** (קידושין כט, א) מציע מהלך אחר ויסודי יותר בהבנת דברי התוספות. לדבריו, התוספות כלל לא התכוונו לשאול מדוע התורה נצרכה לכתוב את הפסוק "אותו ולא אותה". ברור שהפסוק נצרך מצד עצמו, שכן הוא נאמר כבר בפרשת המילה שניתנה לאברהם אבינו, עוד קודם מתן תורה. באותה תקופה עדיין לא נאמר הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן בוודאי היה צורך בפסוק מפורש:

> תוספות בד"ה אותו ולא אותה וא"ת למה לי קרא כו' וי"ל דאתיא כמ"ד התם דמילה שלא בזמנה כו' עכ"ל. **ולכאורה קשה א"כ לאידך מ"ד דאינו נוהג אלא ביום הקושיא במקומה קרא למה לי.** והנראה לענ"ד דקושית התוספות לאו דלישתוק קרא מאותו ונילף מהאי כללא דמצות עשה שהזמן גרמא **דודאי שפיר <u>איצטריך קרא דאותו ולא אותה לאותן הדורות שקודם מתן תורה</u> דאכתי לא הוי שייכי הנך כללי דמצות עשה שהזמן גרמא אלא עיקר קושיית התוס' אסוגיא דשמעתין אמאי איצטריך לאתויי האי קרא אטעמא דמתניתין ותיפוק לן דבמתניתין גופא קתני דבמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות, ואהא תירצו שפיר דאיצטריך להאי טעמא לאידך מ"ד דנוהגת בין ביום בין בלילה.**

לדבריו, קושיית התוספות מכוונת למישור אחר לגמרי: מדוע הגמרא והמשנה נזקקות להביא פסוק מיוחד כדי להסביר את פטור האישה ממילת בנה, בעוד שבאותה משנה עצמה כבר נאמר הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן? לכאורה היה די בכלל זה ללא צורך בדרשה נוספת מן הפסוק. על כך השיבו התוספות שהסוגיה מתפרשת לשיטת רבי שמעון בן אלעזר, הסובר שמילה שלא בזמנה נוהגת בין ביום ובין בלילה, ולשיטתו אין המילה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן אכן נדרש פסוק מיוחד לפטור נשים.

לפי דרכו של הפני יהושע ניתן ליישב גם את שיטת תנא קמא ביבמות. אף אם הוא סבור שמילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, עדיין הפסוק אינו מיותר, שכן הוא נצרך לדורות שקדמו למתן תורה, שבהם לא היה שייך עדיין הכלל של מצוות עשה שהזמן גרמא. בנוסף, אפשר להציע שתנא קמא יסבור כאחת הדרכים האחרות בהבנת הסוגיה, כדוגמת שיטת

התוספות במסכת מגילה שנראה בהמשך, ולפיה הפסוק נצרך מטעם אחר. לפי הבנה זו, גם לשיטתו יש צורך בפסוק מיוחד ללמד על פטור הנשים.

אחרונים נוספים ההולכים בדרכו של התוספות בקידושין

מכל מקום, היסוד המרכזי בשיטתו של התוספות הוא שמצוות מילה אינה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא, ועל כן יש צורך בפסוק מיוחד כדי לפטור נשים ממנה. בכיוון זה הלכו כמה מן האחרונים, שניסו לבאר מדוע אין לראות את מצוות המילה כמצווה התלויה בזמן, אף על פי שיש בה מאפיינים הנראים במבט ראשון כתלות בזמן.

בדבריהם ניתן למצוא התייחסות לשתי הנקודות המרכזיות שהעלו התוספות: האחת, שמצוות המילה חלה רק מן היום השמיני ללידה; והשנייה, שמעשה המילה נעשה ביום ולא בלילה. להלן נסקור בקצרה את דרכי ביאורם ביחס לשתי נקודות אלו.

<u>מילה היא ביום השמיני:</u>

תוס' בקידושין תירצו שמעש"ג צריכה שתהיה חתומה בזמן בין לפניה ובין לאחריה ומילה אין לה סוף מהיום השמיני, ובפשטות יותר תירץ ר' חיים מבריסק (חדושי הגר"ח מסכת קידושין דף כט עמוד א):

בדין יום השמיני במצות מילה (א)

נשים פטורות ממצות מילה דכתיב אותו ולא אותה, והקשו בתוס' למה לי קרא תיפו"ל דהוי מ"ע שהזמן גרמא דאין מילה אלא בשמיני ללידתו ונשים פטורות. **ולכאורה קשה מה הקשו, דהא דהוי מילה ביום השמיני אין זה משום דבזמן תליא מילתא, אלא תליא בגוף הולד, דאין ולד פחות מזה נימול, ואם היה מציאות לומר שיהיה הולד בן שמונה ימים בלי שיעברו שמונה ימים ג"כ היה נימול, דאל"כ נוכל לומר שכל המצוות נקראים מ"ע שהזמן גרמא מפני דעד י"ג שנים אינו מחוייב במצוות,** אלא ודאי הטעם דמעיקרא פטור לא מחמת הזמן, רק דקודם עדיין לא נקרא איש כשהוא לפני י"ג שנה וה"נ במילה כן. **ואולי אפשר לומר שזה באמת תירוץ התוס' דאם לא מלו בשמיני יכול למולו לאחר שמיני, ואם היה תלוי בזמן יום השמיני, אזי היה הדין דדוקא בשמיני ולא ביום אחר ואם עבר שמיני ולא מל שוב לא ימול, אבל אי נימא שזה תלוי בגוף הולד דאין ולד פחות מזה נימול, א"כ כשנתחייב ביום השמיני חל עליו החיוב לעולם, ומשו"ה אפילו לאחר שמיני חייב.**

(כתבי תלמידים וס' "נר יצחק" סי' י).

ר' חיים מקשה על עצם ההנחה שמילה נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא. לדבריו, העובדה שאין חיוב מילה אלא מן היום השמיני אינה מלמדת שהמצווה תלויה בזמן, אלא שהיא תלויה במצבו ובשלמות התפתחותו של התינוק. התורה קבעה שגופו של הוולד אינו ראוי למילה קודם היום השמיני, ולכן יש להמתין עד אז. נמצא שהזמן אינו הגורם המחייב, אלא התפתחותו של האדם, ורק מפני שהתפתחות זו מתרחשת במשך זמן נדרש להמתין שמונה ימים.

ראיה לכך ניתן להביא מעצם חיוב המצוות בכלל. הרי גם אישה אינה מתחייבת במצוות עד גיל שתים-עשרה, ואף על פי כן אין אומרים שכל המצוות הן "מצוות עשה שהזמן גרמן".

הטעם פשוט: החיוב אינו תלוי בזמן עצמו אלא בהגעת האדם למעמד של גדלות, אלא שמעמד זה מושג באמצעות חלוף הזמן. הזמן הוא אמצעי להיווצרות התנאי המחייב, ולא התנאי המחייב עצמו.

ולפי זה אפשר להציע שזו גם כוונת התוספות בתירוצם ש"מיום השמיני ואילך אין לה הפסק". עצם העובדה שניתן לקיים את מצוות המילה גם לאחר היום השמיני מוכיחה שאין היום השמיני הזמן הבלעדי שבו מתקיימת המצווה. אילו הייתה זו מצווה התלויה בזמן ממש, היה מקום לומר שלאחר חלוף הזמן בטל החיוב, כשאר מצוות התלויות במועד מסוים. העובדה שהחיוב נמשך גם לאחר מכן מלמדת שהיום השמיני אינו אלא הזמן שבו נעשה הוולד ראוי להתחייב במצווה, ואילו עצם המצווה תלויה במצבו של הנימול ולא בזמן מסוים.

ומזווית קרובה ניתן לומר שההבחנה היסודית היא בין מצווה שהזמן יוצר את עצם החיוב בה, כגון שופר, סוכה ולולב, לבין מצווה שהחיוב בה תלוי במצב מסוים של האדם או החפץ, אלא שהגעה למצב זה כרוכה בהמתנת זמן. במילה, הזמן אינו מגדיר את המצווה אלא את הכשרת הנימול לקבלת המצווה. לכן אין לראותה כמצוות עשה שהזמן גרמא.

ומזווית דומה כתב:

> התוס' בקידושין דף כט ע"א ד"ה אותו, הקשו למ"ל קרא תיפוק ליה דהוא מצות עשה שהזמן גרמא דהוא דוקא בשמיני, ותירצו כיון דלאחר זמנו אין לה הפסק הוי שלא הזמן גרמא. **והביאור הוא דקודם שמיני לא שייך כלל מילה דהוי כמי שאינו בעולם.**

<u>מילה היא רק ביום:</u>

כפי שראינו, הציר המרכזי בדברי התוספות בקידושין הוא הניסיון לבאר מדוע מצוות מילה אינה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא. מדברי התוספות עולה שעצם העובדה שקיימים זמנים שבהם אי אפשר לקיים את המצווה – כגון בלילה – מעניקה לה אופי של מצווה התלויה בזמן. לכן נזקקו להעמיד את הסוגיה כדעת רבי שמעון בן אלעזר הסובר שמילה שלא בזמנה נוהגת גם בלילה.

אולם כמה מן האחרונים חלקו על עצם ההבנה הזו בהגדרת מצוות עשה שהזמן גרמא, וממילא הגיעו למסקנה שמצוות מילה אינה מוגדרת כמצווה התלויה בזמן גם אם נאמר שאינה נוהגת בלילה. כך כותב **המהרי"ט** (חדושי המהרי"ט מסכת קידושין דף כט עמוד א):

> וק"ל אמאי לא תירצו התוס' אפי' למ"ד אינה נוהגת אלא ביום דמ"ה לא מקרי זמן גרמ' דמצות' אחר שנעש' נוהג' בין ביום בין בלילה ויכול למול בלילה ויכול בלילה לאכול בקדשים שלא יבואו לידי נותר ולא דמי לציצית דכיון דאינה נוהגת בלילה כלל **דפוטר מן המצוה** ה"ל זמן גרמא ויש שהקשו בלאו הכי הו"ל מצוה שהזמן גרמ' משום דלא מצי לממהל בשב' וי"ט ותי' כיון דבזמנ' דוח' את השב' לאו ז"ג הוא **ופירוקייהו לאו פירוק'** דבזמנ' נמי זמן גורם לה ביו' ולא בלילה ותו פדיון לעולם ליתיה בשבת **מיהו קושי' מעיקר' ליתי' דאטו מעקה ושילוח הקן וכמה מצות שאין יכול לעשותן בשבת זמן גרמ' מקרי?! אין הדבר כן! אלא כל שמצותן נוהגת אחר עשייתן לעולם אף בשבתו' וי"ט לאו ז"ג דעשייתן מחמת איסור נגעו בה שאין דוחין שבת אם נעשו בין בהיתר על ידי עכו"ם בין באיסור מי לא מתקיימ' מצוה**.

לדברי המהרי"ט, יש להבחין בין מצווה שהזמן הוא חלק מהותי מעצם קיומה לבין מצווה שיש בה דינים מסוימים הקשורים לזמן. במצוות מילה, אף שיש חיוב לבצע את המעשה ביום, אין זה מפני שעצם המצווה תלויה ביום, אלא מפני שכך הוא אופן קיומה הראוי. לאחר שהמילה נעשתה, תוצאותיה וקיומה נמשכים תמיד, ביום ובלילה כאחד.

המהרי"ט מוסיף לדון בקושיה נוספת: הרי גם בשבת ויום טוב אי אפשר למול שלא בזמנה, ואם כן היה מקום לומר שמצוות מילה היא מצווה התלויה בזמן. על כך הוא משיב שאין זו טענה כלל. אם נאמר שכל מצווה שאי אפשר לקיימה בזמנים מסוימים מוגדרת מצוות עשה שהזמן גרמא, נצטרך לומר כן גם על מצוות מעקה, שילוח הקן ומצוות רבות נוספות שאי אפשר לקיימן בשבת מחמת איסורים צדדיים. ברור שאין זו הכוונה.

מכאן מגדיר המהרי"ט הגדרה יסודית: מצוות עשה שהזמן גרמא אינה מצווה שקיימים זמנים שבהם אי אפשר לבצע את מעשה המצווה, אלא מצווה שהזמן הוא תנאי בעצם חלותה וקיומה. כאשר מחוץ לזמן המיועד אין כלל משמעות למעשה המצווה, הרי זו מצווה התלויה בזמן. כך למשל בתפילין: המניח תפילין בלילה אינו מקיים את המצווה כלל. הזמן הוא חלק מעצם הגדרת המצווה.

לעומת זאת, במילה, גם אם אדם מל בלילה או לפני היום השמיני, אין לומר שהוא עשה מעשה חסר משמעות. אמנם הוא לא קיים את המצווה כתקנה ולא יצא ידי חובתו באופן הראוי, אך עצם מעשה המילה הוא אותו מעשה מילה. נמצא שהזמן אינו מגדיר את עצם המצווה אלא מהווה דין נוסף באופן קיומה.

לפי דרכו של המהרי"ט, מצוות מילה אינה מוגדרת כלל כמצוות עשה שהזמן גרמא, גם לשיטות הסוברות שמילה לעולם אינה נוהגת בלילה. בכך מתורץ גם קושי נוסף שהעלינו על דברי התוספות: התוספות נאלצו להעמיד את סוגייתנו כדעת רבי שמעון בן אלעזר בלבד, ואילו לפי המהרי"ט אין צורך בכך. הפסוק "אותו ולא אותה" נצרך לכל הדעות, שכן העובדה שמילה נעשית ביום בלבד אינה הופכת אותה למצוות עשה שהזמן גרמא. ממילא מובנת הסוגיה כפשוטה, ללא צורך להעמידה בדעת תנא מסוים.

שיטות נוספות בגדר מצוות עשה שהזמן גרמא

נביא עוד שתי שיטות מרכזיות בהגדרת מצוות עשה שהזמן גרמא, אך בקיצור, שכן אין זה עיקר עניינה של סוגייתנו.

שיטת החמדת שלמה (קידושין דף כט עמוד א):

> שם בתוס' ד"ה אותו ולא אותה. וא"ת למה לי קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמ"ג נשים פטורות ע"ש. ולכאורה נראה לפענ"ד די"ל דלא שייך מ"ע שהז"ג רק במצוה שאין לה גבול, ר"ל שיכול לעשות המצוה ביום ובלילה, כגון ציצית אם היה חיוב בלילה ג"כ היה יכול לעשות המצות ביום ובלילה ובא הציוי לעשות ביום ובלילה, ע"כ שפיר הוי מ"ע שהז"ג ודמי לתפילין דידעינן מיניה פטור למ"ע שהז"ג, וגם ממועט מהשני כתובים של מצה והקהל עיין לקמן סוף הסוגיא של מ"ע שהז"ג (לד ב). **אבל דבר שאי אפשר להעשות רק פעם אחת כגון מילה אם ימול בלילה תו לא יכול אותו התינוק לימול ביום י"ל דלא הוי בכלל מ"ע שהז"ג**

דכיון דסוף סוף לא יכול לעשות המצוה רק פעם אחת ע"כ בחרה התורה הזמן של המצוה להעשות ביום ואין זה גירעון להמצוה מה שאינו נוהגת בלילה.[7]

החמדת שלמה מחדש שלא כל מצווה המוגבלת לזמן מסוים מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא. לדבריו, הגדרה זו שייכת דווקא במצווה שעקרונית הייתה יכולה להתקיים בכל זמן, ובכל זאת התורה הגבילה אותה לזמנים מסוימים. לעומת זאת, מצווה שמעצם טבעה אינה יכולה להתקיים אלא פעם אחת – אין מקום לראות את הגבלת הזמן שלה כ"תלות בזמן".

לדוגמה, מצוות ציצית או תפילין: אילו התורה הייתה מחייבת אותן גם בלילה, היה האדם יכול לקיימן ביום ובלילה ללא הגבלה. לכן כאשר התורה הגבילה אותן ליום בלבד, הן נחשבות מצוות עשה שהזמן גרמן. לעומת זאת, מצוות מילה יכולה להתקיים באדם רק פעם אחת. אם ימולו את התינוק בלילה, שוב לא ניתן למולו ביום. ממילא אין משמעות לומר שהתורה צמצמה את זמן קיום המצווה, שהרי בין כך ובין כך מדובר במעשה חד־פעמי. לכן, לדעת החמדת שלמה, אין לראות במילה מצוות עשה שהזמן גרמא אף על פי שאינה נוהגת בלילה.

בלשונו, התורה "בחרה" את הזמן הראוי לקיום המצווה, אך אין זה הופך את המצווה למצווה התלויה בזמן.

שיטת הטורי אבן (מסכת חגיגה דף טז עמוד ב):

> ול"נ דלק"מ[8] דלא הוי מ"ע שהז"ג אלא כל היכא שהזמן הקבוע לה הוא קבוע ועומד בענין כשעבר הזמן אזדא לה לגמרי ובטלה מצותה ואין לה תשלומין מעתה כשופר סוכה ולולב חגיגה וראיי' כשעבר רגל זה ולא קיימיה בטלה מצוותן לגמרי ואף על גב דכשיחזור ויבאו רגלים אלו לאחר זמן הדר חייבים במצות הללו ההיא מצות בפ"ע הן ואינן תשלומין לאותן שלא קיים אלא חיוב מחדש הוא דהא אפי' קיימן עכשיו צריך לחזור ולקיימן להבא, [...] והכי נמי מצות ציצית ותפילין למאן דאמר אין נוהגין בלילה דחשיב ליה ברפ"י דעירובין (דף צ"ו ע"א) מצות עשה שהז"ג לפטור את הנשים ולא אמרינן דהלילה מפסקת ואינה מבטלת דהא בהאיר היום בכל יום ויום חוזר וניעורין וחייבין בהן, לא דמי למצות סמיכה דגבי ציצית ותפילין אין יום ויום ושעה ושעה תשלומין לחברתה שאם לא קיים ביום זה אין

[7] במשך דבריו הוא מביא ראיה להוכיח שזה גדר עשה שהזמן גרמא ואכמ"ל כיוון שאין זו סוגייתנו.
[8] דלא קשיא מידי.

> יום הבא תשלומין לו דהא אפי' אם קיימיה ביומו מחויב בהן למחר וחיובא בפני עצמו מצד עצמו וכן בכל שעה ושעה, לפיכך אי אין נוהגים בלילה הא ודאי אין זה הפסק לחוד אלא ביטול גמור שפטורין לגמרי ואין להן תשלומין בקיומן בשאר ימים דאינהו די להפקיע את עצמן מחיוב הרמיא עליו מצד עצמו מפני עצמן, דהא אפי' היו זמנן בלילה אכתי נמי מחויב בהו בשאר ימים וכיון דאין נוהגין בלילה ביטול ופטור גמור הוא ולא הפסק בלחוד וה"ל מ"ע שהז"ג מש"ה נשים פטורים מהן, [...] ובהכי נמי ניחא לי הא דהקשו התם התוס' בפ"ב דמגילה (דף כ' ע"א) בשם הר"א כיון דאין מוהלין אלא ביום ל"ל אותו ולא אותה דאין אשה מחויבת למול את בנה בפ"ק דקידושין (דף כט ע"א) תיפוק ליה דה"ל מ"ע שהז"ג כיון דאינו נוהג בלילה דכתיב ביום השמיני ביום ולא בלילה. ולמאי דפי' לק"מ <u>דמילה נמי אין קביעת זמן שקבעה תורה ביום דווקא ולא בלילה מבטל את מצותו לגמרי ואינ' אלא מפסקת בלחוד דהא אין מצות האב על בן זה למולו אלא פעם אחת לחוד, א"כ במה שאינו נוהגת בלילה אין מצותו נגרעת כלל ע"י זה ואם היתה נוהגת נמי בלילות לא מעלה ולא מוריד למצותו דאם היו מוהלו בלילה אינו מוהל שוב ביום ולעולם אינו נפטר מלמול אותו בן ובשביל שאינו נוהג בלילה אין זה מ"ע שהז"ג ואינו אלא הפסק בעלמא כיון דנוהג בימים לעולם, ואי לא מיעטה קרא הוה אמינא נשים חייבות.</u>

הטורי אבן מציע הגדרה שונה ועמוקה יותר. לדבריו, מצוות עשה שהזמן גרמא היא מצווה שכאשר זמנה חולף – החיוב אובד לחלוטין ואינו חוזר עוד. כלומר, מדובר בחיוב שאין לו תשלומין, והחמצתו מבטלת את אותה הארה רוחנית ייחודית שנקבעה לאותו זמן.

כך הוא מסביר את מצוות שופר, לולב, סוכה וחגיגה. כאשר עבר החג ולא קוימה המצווה, אותו חיוב אבד לעולם. אמנם בשנה הבאה תחזור המצווה, אך אין זו השלמה של המצווה הקודמת אלא חיוב חדש לגמרי.

כך גם בתפילין ובציצית לשיטות הסוברות שאינן נוהגות בלילה. חיוב התפילין של היום אינו המשך של חיוב האתמול, אלא חיוב חדש המתחדש בכל יום. לכן כאשר בלילה אין כלל חיוב, אין זה רק "הפסק" באמצע קיום המצווה אלא פקיעה מוחלטת של החיוב, וממילא זוהי מצוות עשה שהזמן גרמא.

לעומת זאת, במילה המצב שונה. חיוב האב למול את בנו הוא חיוב אחד מתמשך, החל מן היום השמיני ואילך. כאשר מגיע הלילה ואי אפשר למול, החיוב אינו מתבטל ונוצר מחדש למחרת, אלא אותו חיוב עצמו ממשיך להתקיים. הלילה אינו אלא הפסק טכני בקיום המצווה, ולא סיום של החיוב ותחילתו של חיוב חדש.

לכן, לשיטת הטורי אבן, העובדה שאין מוהלים בלילה אינה הופכת את המילה למצוות עשה שהזמן גרמא. זהו רק עיכוב זמני בקיום החיוב, בעוד שהחיוב עצמו נמשך ברציפות. משום כך היה צורך בפסוק מיוחד כדי לפטור נשים ממילת בניהן, ולא ניתן היה ללמוד זאת מן הכלל של מצוות עשה שהזמן גרמן.

נמצא שלמרות ההבדלים ביניהם, הן החמדת שלמה והן הטורי אבן מצטרפים ליסוד העולה מדברי התוספות: מצוות מילה אינה נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא, אלא שיש לבאר זאת בדרך שונה מזו שהציעו התוספות עצמם.

סיכום שיטת תוס' בקידושין

התוספות בקידושין מקשים מדוע היה צורך בדרשת חז"ל מן הפסוק **"כאשר ציווה אותו אלוקים"** – **"אותו ולא אותה"** כדי ללמד שאישה פטורה מחובת מילת בנה. הרי לכאורה מצוות מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא: מצד אחד חיובה חל רק ביום השמיני ללידה, ומצד שני אין מלין אלא ביום ולא בלילה. אם כן, היה מקום לומר שנשים פטורות ממנה מכוח הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן.

על כך משיבים התוספות שמצוות מילה אינה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא. ראשית, אף שהחיוב מתחיל רק ביום השמיני, אין לו זמן סיום. משעה שהגיע היום השמיני ואילך, החיוב נמשך לעולם עד לקיום המצווה. לכן אין זה דומה למצוות התלויות במסגרת זמן מוגדרת שיש לה התחלה וסוף. שנית, אף שמילה נעשית ביום, הסוגיה שלנו מתפרשת לשיטת רבי שמעון בן אלעזר במסכת יבמות, הסובר שמילה שלא בזמנה כשרה גם בלילה. לפי שיטה זו, הגבלת הזמן קיימת רק ביום השמיני עצמו, אך לאחר מכן אין המצווה קשורה לזמן מסוים.

משום כך אין לראות במילה מצוות עשה שהזמן גרמא, ואין לפטור נשים ממנה מכוח הכלל הכללי. לכן נדרשה דרשת חז"ל ללמד שדווקא האיש מצווה על מילת בנו ולא האישה.

לפי הבנת התוספות, מצוות עשה שהזמן גרמא היא מצווה שהזמן מגדיר ומגביל את עצם חיובה וקיומה. במילה, לעומת זאת, הזמן אינו מהות החיוב אלא תנאי נלווה בלבד, ולכן אין היא נחשבת מצווה התלויה בזמן.

ג. שיטת תוספות במגילה

הגמרא במסכת מגילה (כ ע"ב) מונה שורה של מצוות שאין לקיימן אלא משעת הנץ החמה ואילך, וביניהן גם מצוות מילה. הגמרא מבארת שמקור הדין הוא מן הפסוק **"וביום השמיני ימול בשר ערלתו"**, ומשמע שזמן המילה הוא ביום דווקא ולא בלילה.

על סוגיה זו מקשים התוספות בשם **רבנו אפרים**: הרי במסכת קידושין (כט ע"א) הוצרכו חז"ל לדרוש מן הפסוק **"כאשר ציווה אותו אלוקים" – "אותו ולא אותה"** כדי ללמד שאישה פטורה ממילת בנה. ולכאורה קשה, מדוע נצרכה דרשה מיוחדת? הרי מכאן מבואר שמילה נוהגת ביום בלבד, ואם כן היה מקום לומר שהיא מצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים יהיו פטורות ממנה מכוח הכלל הידוע שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן.

נמצא שקושיית התוספות במגילה היא אותה קושיה עקרונית שהעלו התוספות בקידושין: כיצד ייתכן שנדרש פסוק מיוחד לפטור נשים ממצוות מילה, בשעה שלכאורה די בכך שמילה מוגבלת ליום ואינה נוהגת בלילה כדי להגדירה כמצוות עשה שהזמן גרמא?

במסכת מגילה דף כ עמוד א:

> **משנה**. אין קורין את המגילה, **ולא מלין**, ולא טובלין, ולא מזין, וכן שומרת יום כנגד יום לא תטבול, עד שתנץ החמה. וכולן שעשו משעלה עמוד השחר - כשר.
> **גמרא**. [...] ולא מלין וכו'. דכתיב וביום השמיני ימול.

התוספות במקום כותבים (ד"ה דכתיב וביום):

> דכתיב וביום השמיני ימול – [...] **והקשה ה"ר אפרים** כיון דמילה אינה בלילה אם כן הויא מצות עשה שהזמן גרמא שהנשים פטורות ממנה וא"כ קשיא למה לי בפ"ק דקדושין (דף כט. ושם) קרא דאותו לומר דאשה אינה חייבת למול תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא היא
> **וי"ל** דאי לאו אותו הוה אמינא דהאי דנשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא היינו היכא דליכא כרת דומיא דמצה ושמחה והקהל דלית בהו כרת ומנייהו ממעטינן נשים אבל מילה שיש בה כרת ונכרתו עליה שלש עשרה בריתות הוה אמינא דמחייב בהו נשים למול את בנייהו קמ"ל אותו דלא
> **אי נמי** למילה שלא בזמנה וכמאן דאמר דנוהגין בין ביום בין בלילה.
> **רבנו אפרים** מתרץ באופן שונה מן התוספות בקידושין. לדעתו, אין צורך להוכיח שמצוות מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא. אדרבה, ניתן לומר שמילה אכן מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא, שכן אין מלין אלא ביום. ואף על פי כן, היה מקום לחשוב שנשים תהיינה חייבות בה, ולכן נצרכה דרשה מיוחדת של חז"ל – **"אותו ולא אותה"** – כדי לפוטרן.

יסוד הדבר הוא שמצוות מילה היא מצווה חריגה וייחודית ביותר, ולכן היה מקום להוציאה מן הכלל הרגיל של פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן. רבנו אפרים מציין שני מאפיינים מיוחדים למצווה זו:

א. מצוות עשה שיש עליה עונש כרת.
ב. מצוות עשה שנכרתו עליה שלוש־עשרה בריתות.

מחמת חשיבותה ומרכזיותה המיוחדת של מצוות המילה, היה מקום לומר שהתורה חייבה בה גם נשים, למרות שבדרך כלל נשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן. לכן נצרכה דרשה מיוחדת ללמד שאף במצווה זו האישה פטורה.

לפי דרך זו ניתן ליישב גם את הקושי שהעלינו על התוספות בקידושין. אין צורך לומר שמילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, ואפשר להבין מדוע גם תנא קמא ביבמות ידרוש את היתור במילה **"אותו"**. אף אם מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא, עדיין היה מקום לחייב נשים בשל אופייה המיוחד של המצווה, ולכן נדרש פסוק מיוחד למעטן.

בכיוון זה הלכו גם כמה מן האחרונים. **המהרי"ט** (קידושין דף כט עמוד א) מסביר שהייתה הווה אמינא חזקה לחייב נשים במילת בניהן, משום שהתורה הטילה אחריות רחבה לדאוג לקיום המילה. לאחר שהתברר שאם האב אינו מל, בית הדין מצווים לדאוג למילת הילד, היה מקום לומר שכל מי שיכול לדאוג לקיום המצווה, ובכלל זה האם, יהיה בכלל החיוב. בנוסף, בפסוק נאמר **"המול לכם כל זכר"**, בלשון רבים, ומשמע לכאורה שהציווי מופנה לכלל ישראל, גברים ונשים כאחד. משום כך היה צורך בדרשה מיוחדת – **"אותו ולא אותה"** – ללמד שחובת מילת הבן מוטלת על האב בלבד ולא על האם:

> אותו ולא אותה כת' בתוס' דאתיא כמ"ד נוהג' בליל' מילה שלא בזמנה **וא"ת למ"ד אינה נוהגת אותו למה לי?**
> **וי"ל דס"ד** דמילה שאני הואיל ורמיא אב"ד כ"ש דרמיא על האם
> **<u>א"נ מקר' דהמול לכם</u>** הו"א אתרוייהו קאי דומי' דפרי' ורביה דמדכתיב פרו ורבו לשון רבים דרשי' דקאי אתרוייהו כדאמרינן בשלהי פרקין.

הפני יהושע (קידושין דף כט עמוד א) מוסיף טעם נוסף מדוע היה מקום לחייב נשים במילת בניהן אף אם מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא. לדבריו, אלמלא דרשת חז"ל **"אותו ולא אותה"** היה מקום ללמוד מן המסופר על ציפורה שמלה את בנה, שנשים בכלל החיוב. לכן נצרך הפסוק ללמד שאין ללמוד משם, ושמעשה ציפורה היה מקרה מיוחד שלא ניתן היה לעשותו בדרך אחרת:

ועוד י"ל דאי לאו ילפותא דאותו ולא אותה **הוי ילפינן אשה לחיובא מדכתיב ותקח צפורה צור ותמל את בנה** משא"כ לבתר דכתיב אותו על כרחך דצפורה שאני דלא הוי אפשר בענין אחר, כן נראה לי.

נמצא שלפי שיטת רבנו אפרים והאחרונים ההולכים בדרכו, אין צורך לומר שמצוות מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא. אדרבה, מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא לכל הדעות, שהרי אינה נוהגת בלילה. אלא שאף על פי כן היה מקום להחריג אותה מן הכלל הרגיל של פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן נדרש פסוק מיוחד למעט נשים.

בין הטעמים שנאמרו להווה אמינא זו נמנים: חומרת המצווה שיש בה עונש כרת, העובדה שנכרתו עליה שלושׁעשׂרה בריתות, אחריותו של בית הדין לדאוג לקיום המילה כאשר האב אינו מקיימה, לשון הרבים שבה נוסחה המצווה בתורה, וכן מעשה ציפורה שמלה את בנה.

אמנם אין להבין מכך שכל סברה אפשרית מספיקה כדי ליישב את קושיית התוספות. לכאורה ניתן היה לחשוב שהאחרונים מסתפקים באיסוף נימוקים שונים המבליטים את חשיבותה של מצוות המילה, ובכך באה השאלה על פתרונה. אולם בהמשך נראה בע"ה, מתוך עיונו של הגרי"ד בתוספות במגילה, שאין מדובר רק בחיפוש אחר טעמים לחשיבותה של המצווה, אלא במהלך עקרוני יותר בהבנת היחס שבין מצוות מילה לבין הכלל של מצוות עשה שהזמן גרמן.

ד. שיטת תוספות בעבודה זרה

כבר בפתיחת העיון הבאנו את הסוגיה במסכת עבודה זרה, שבה נחלקו רב ורבי יוחנן האם אישה כשרה למול. לדעת רב, אישה פסולה למול, ואילו לדעת רבי יוחנן אישה כשרה למול, משום ש"אשה כמאן דמהילא דמיא".

ולכאורה לפי שיטת רב מתעורר קושי גדול על סוגייתנו בקידושין. אם אישה פסולה בעצם מעשה המילה, הרי פשוט שאינה יכולה להיות מצווה על מילת בנה. אם כן, מדוע נדרשה דרשת חז"ל מן המילה **"אותו" – "אותו ולא אותה", כדי** לפטור את האישה? לכאורה עצם פסלותה מלמול כבר מלמדת שאינה בכלל החיוב, ואין צורך בפסוק מיוחד למעטה.

אלא שניתן היה ליישב בפשטות שסוגיית קידושין הולכת דווקא לשיטת רבי יוחנן, הסובר שאישה כשרה למול. לפי שיטתו אכן היה מקום לחשוב שהאישה חייבת במילת בנה, ולכן נצרך הפסוק למעטה.

ואכן, רוב הראשונים פסקו כרבי יוחנן, מכוח הכלל הידוע שבמחלוקת רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן. אלו דברי הפסקי רי"ד (מסכת עבודה זרה גמרא דף כז עמוד א): "וקימ' לן רב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן". ובהערות שם (הערה 22):

> 22[9] כן פסקו הרי"ף והרא"ש במסכת שבת סוף פרק רבי אליעזר דמילה מהאי טעמא דכתב רבינו דרב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, וכ"פ הרמב"ם בהלכות מילה פ"ב הלכה א, וכ"פ בה"ג מביאו בתוס' לפנינו ד"ה אשה, וכ"כ הריטב"א והמאירי, וכ"כ בהגהות מרדכי שבת סימן תסח בשם סמ"ג. ובתוס' הנ"ל כתבו דהלכה כרב, דברייתא דרבי יהודה הנשיא כוותיה, וכ"פ הריא"ז בפירקין הלכה א אות יב.

אמנם בעלי התוספות במסכת עבודה זרה (דף כז עמוד א) פסקו דווקא כשיטת רב, שאישה פסולה למול. ממילא חזר הקושי למקומו: אם אישה פסולה למול, מדוע נדרש הפסוק "אותו ולא אותה" כדי לפוטרה ממילת בנה? כיצד ניתן ליישב בין סוגיית עבודה זרה לבין סוגיית קידושין? אלו דברי התוספות:

> אשה לאו בת מילה היא - יש לפסוק כרב ואין אשה כשרה למול דאף על גב דרב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן בהא הלכה כרב **דברייתא דרבי יהודה הנשיא קיימא כוותיה** אבל בה"ג פסק דאשה כשרה למול.

בדף כז למעלה מובאת ברייתא: "דתניא, רבי יהודה הנשיא אומר: מנין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה? ת"ל: ואתה את בריתי תשמור." מכוח ברייתא זו כתבו התוספות שיש מקום לפסוק דווקא כרב. טעמם הוא שרב סובר כשיטתו של רבי יהודה הנשיא, וכאשר אמורא סובר כדעת תנא מפורש יש בכך משקל משמעותי בפסיקה. לכן, אף על פי שבדרך כלל במחלוקת רב ורבי יוחנן הלכה כרבי יוחנן, כאן ניתן לומר שהלכה כרב משום שהוא נשען על ברייתא מפורשת של רבי יהודה הנשיא.

אמנם סוגיה זו קשורה לדיון רחב בדברי הראשונים האם רבי יוחנן נחשב לעיתים כמי שיכול לחלוק על תנא – **"תנא ופליג"** – או שאין לו כוח לחלוק על ברייתא מפורשת. שאלה זו מתחדדת במיוחד ביחס לרבי יוחנן, שהיה קרוב מאוד לדור התנאים ואף למד תורה מרבי יהודה הנשיא עצמו. אולם אין זה המקום להאריך בסוגיה רחבה זו. לענייננו די לומר שקיימים יסודות איתנים הן לשיטות הפוסקות כרב והן לשיטות הפוסקות כרבי יוחנן.

[9] הבאתי שכך פסקו הראשונים מתוך הערה זו אך לעצמי פתחתי אחד אחד לראות שאכן כך. העדפתי להביא הערה זו בקיצור כיוון שאין זה עיקר הסוגיה שלנו כעת.

מכל מקום, לצורך עיוננו החשוב הוא שהתוספות מקבלים את האפשרות לפסוק כרב, וממילא חוזרת במלוא עוצמתה השאלה: אם אישה פסולה למול, מדוע נצרך הפסוק **"אותו ולא אותה"** כדי לפוטרה ממילת בנה?

ולייישוב קושי זה כתבו התוספות:

> ולרב דאמר אינה כשירה למול צריך לפרש בפרק קמא דקדושין (דף כט.) דמצריך אותו ולא אותה למדרש שאינה חייבת למול בנה היינו לבקש למהלו.

כלומר, לדעת רב, הסובר שאישה פסולה למול, אין לפרש את דרשת חז"ל **"אותו ולא אותה"** כמלמדת שהאישה פטורה ממעשה המילה עצמו, שהרי דבר זה כבר ידוע מעצם פסלותה למול. לכן מוכרחים לפרש שהפסוק בא ללמד חידוש אחר: האישה אינה חייבת אפילו **לדאוג** לכך שבנה יימול.

נראה שכוונת התוספות בביטוי **"לבקש למהלו"** היא שהאישה אינה חייבת למנות שליח, לחפש מוהל או לפעול לכך שהילד יהיה מהול. אמנם היא רשאית לעשות כן ואף ראוי שתעשה כן, אך אין עליה חיוב מצווה לדאוג לקיום המילה. החיוב לדאוג למילת הבן מוטל על האב בלבד.

לפי הבנה זו, דרשת **"אותו ולא אותה"** אינה עוסקת כלל בכשרותה של האישה לבצע את המילה בפועל, אלא בהטלת האחריות למצווה. האב מצווה לדאוג לכך שבנו יימול, ואילו האם פטורה אף מחובת ההשתדלות והדאגה לקיום המצווה.

לפי שיטה זו אין כלל צורך לדון האם מצוות מילה היא מצוות עשה שהזמן גרמא אם לאו. גם אם נאמר שמילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, וגם אם נאמר שהיא כן מצוות עשה שהזמן גרמא – אין זה נוגע לעיקר דרשת הפסוק. הסוגיה בקידושין אינה עוסקת בחיוב האישה למול בפועל, אלא בשאלה על מי מוטלת האחריות לדאוג למילת הבן. לכך בא הפסוק ללמד שהחיוב מוטל על האב בלבד, ולא על האם.

נמצא שלפי התוספות בעבודה זרה, דרשת **"אותו ולא אותה"** אינה מלמדת פטור ממעשה המילה, אלא פטור מחובת הדאגה והאחריות לקיום המילה.

עוד נשוב בע"ה לביאור שיטה זו במסגרת דברי התוספות רי"ד והשלכותיה להבנת הסוגיה, אך כעת נעבור לשיטה הרביעית.

ה. שיטת הרמב"ן ודעימה

הרמב"ן מציע דרך נוספת בביאור הצורך בדרשת חז"ל **"אותו ולא אותה".** לדבריו, יש מקום לחלק בין שני סוגים של מצוות עשה שהזמן גרמן: מצוות המוטלות על גוף האישה עצמה, כגון תפילין וציצית, שבהן נאמר הכלל שנשים פטורות; ולעומתן מצוות שהמעשה או התוצאה שלהן מתקיימים בגוף אחר, כגון מילה, שבה המצווה היא שהתינוק יהיה מהול. זו לשון הרמב"ן (קידושין דף כט עמוד א):

> אותו ולא אותה. איכא דמפרשי כי איצטריך קרא למאן דאמר מילה שלא בזמנה בין ביום בין בלילה, דאלו למאן דאמר אינה אלא ביום למה לי קרא מצות עשה שהזמן גרמא היא ונשים פטורות,
>
> ואיכא לפרושי איצטריך! סד"א כי פטירי נשים ממצות עשה שהזמן גרמא הני מילי במצות בגופייהו כגון תפילין דמהתם גמרינן אבל מצות מילה **דלאחריני ואיהי לא שייכא בה** אימר תחייב מידי דהוה אבית דין שחייבין למול קמ"ל[10].

כלומר, במצוות מילה הייתה הווה אמינא לחייב את האישה אף אם נגדיר את המילה כמצוות עשה שהזמן גרמא. זאת משתי סיבות: ראשית, מצוות מילה אינה מצווה המוטלת על גוף האישה עצמה, אלא על גוף הבן, שיהיה מהול. שנית, מצינו שגם בית הדין חייבים לדאוג למילת הילד כאשר האב אינו מקיים את חובתו, ואם כן היה מקום לומר שגם האם תתחייב בדאגה למילת בנה. לכן נצרכה הדרשה **"אותו ולא אותה",** ללמד שאף על פי כן האם פטורה.

ויש לברר בדעת הרמב"ן: האם כוונתו לומר שלמסקנה אין חילוק כלל בין מצוות עשה שהזמן גרמן שבגוף האישה לבין מצוות עשה שהזמן גרמן שבגוף אחר, ובכל מקרה נשים פטורות; או שמא כוונתו מצומצמת יותר, שרק במצוות מילה חידשה התורה במפורש לפטור את האישה, אך ייתכן שבמצווה אחרת שהזמן גרמה ואינה מתקיימת בגופה — עדיין היה מקום לחייבה.

[10] וכן כתב **הר"ן (על הר"ף)** מסכת קידושין דף יב עמוד א: "אותו ולא אותה. ולא את שרה ואף על גב דמצות עשה שהזמן גרמא היא ונשים פטורות מיעוטא דסלקא דעתך אמינא ה"מ במצות דגופייהו כגון תפילין דמינייהו ילפינן אבל מצוה דאינהו לא שייכי בהו כי הא אימא ליחייבו מידי דהוה אב"ד דמחייבי קא משמע לן". **וכמוהו בריטב"א:** "ואיהי מנא לן דלא מיחייבא למול את בנה. וכי תימא למה לי קרא תיפוק לי דהא מצות עשה שהזמן גרמא היא דמילה ביום ולא בלילה ונשים פטורות, איכא למימר דהתם הוא במצוה דנפשה אבל הכא במצוה דבנה הוה אמינא דמחייבא דלא גרעה מבית דין דמחייבי למימהליה להכי איצטריך קרא למיפטרה דכתיב אותו ולא אותה..." וצ"ע מה ההבדל בין בנפשה לבגופא.

לאחר העיון בדברים העיר הרצי"ד, שייתכן שתהיה נפקא מינה בין שיטת הרמב"ן לבין שיטת בעלי התוספות ביחס למצוות ציצית. הרי מצינו מחלוקת בגדר מצוות ציצית, אם היא **חובת גברא** או **חובת מנא**. למאן דאמר ציצית חובת גברא, אין חיוב אלא בשעת לבישת הבגד. אולם למאן דאמר ציצית חובת מנא, החיוב מוטל על הבגד עצמו, ואף בגד המונח בקופסה חייב בציצית. להלכה נפסק שציצית חובת גברא, כמבואר בשולחן ערוך אורח חיים סימן י"ט סעיף א.

ולפי זה, אם נבין בדעת הרמב"ן שיש חילוק עקרוני בין מצוות עשה שהזמן גרמן שבגוף האישה לבין מצוות עשה שהזמן גרמן שבגוף אחר, ייתכן שלמאן דאמר ציצית חובת מנא, אישה הייתה חייבת בציצית, שהרי המצווה אינה מוגדרת כמצווה שבגופה אלא כחיוב המוטל על הבגד. לעומת זאת, לפי בעלי התוספות אין מקום לחילוק זה, וכל מצוות עשה שהזמן גרמא פוטרת נשים, בין אם היא בגופן ובין אם אינה בגופן.

אמנם מדיוק לשון הרמב"ן נראה שאין ההווה אמינא לחייב את האישה נובעת רק מצד עצם העובדה שהמצווה מתקיימת בגוף אחר, אלא גם בצירוף העובדה שמצוות מילה הוטלה על בית הדין. כלומר, דווקא במילה, שבה מצינו שהתורה הרחיבה את האחריות מעבר לאב והטילה אותה גם על בית הדין, היה מקום לומר שגם האם בכלל אחריות זו. לפי זה, אף אם ציצית תוגדר כחובת מנא, אין הכרח לומר שלדעת הרמב"ן אישה תהיה חייבת בה, שכן שם חסר המרכיב הנוסף של חיוב בית דין. והדבר עדיין צריך עיון.

עוד נשוב בע"ה לעיין בגדר מצוות מילה לפי הרמב"ן, אך תחילה נעבור לשיטת התוספות רי"ד, שהולך בעיקרון בכיוון התוספות בקידושין: לבאר שמצוות מילה אינה תלויה בזמן כלל, ולכן רק הפסוק המיוחד הוא שפוטר את האישה ממנה.

ו. שיטת התוספות רי"ד

כאמור, כדי לומר שמצוות מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, יש להתמודד עם שתי נקודות: האחת, שמילה נוהגת רק מן היום השמיני; והשנייה, שלההלכה אין מלין אלא ביום ולא בלילה. ראינו לעיל כמה דרכים ליישוב שתי נקודות אלו, וכעת נראה תירוץ נוסף בדברי התוספות רי"ד (קידושין כט.):

> איהי מנלן דלא מיחייבא דכתיב אשר צוה אותו אלהים אותו ולא אותה אי קשיא ומאי איצטרכינן לקרא תיפוק לי' דהויא לה מילה מצוה שהזמן גרמא חדא דכתיב וביום השמיני ימול וחדא דאין מצות מילה אלא ביום ולא בלילה כדאיתא במגילה שאין מוהלין אלא ביום. **<u>והתינח</u>** מיום שמיני לא קשיא **<u>שאין היום קבוע וידוע בשנה</u>** מה שאין כן ביום שמיני של מילה.

תחילה מתמודד התוספות רי"ד עם הטענה שמילה היא מצווה התלויה בזמן מפני שהיא נוהגת רק ביום השמיני. על כך הוא משיב שגדר מצוות עשה שהזמן גרמא הוא מצווה הקשורה לזמן קבוע ומוגדר בלוח השנה, כגון יום מסוים או תקופה מסוימת. אולם היום השמיני של מילה אינו תאריך קבוע בשנה, אלא יום הנמנה ביחס ללידתו של כל תינוק ותינוק. ממילא אין כאן זמן מוגדר היוצר את חיוב המצווה, אלא זמן יחסי הנקבע לפי מצבו של הנימול. לכן מצד היום השמיני אין לראות את המילה כמצווה שהזמן גרמה.

אולם עדיין נותרה הקושיה השנייה: סוף סוף אין מוהלים בלילה, ואם כן לכאורה מילה דומה לציצית, שאינה נוהגת בלילה ונחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא.

> אבל זה שאין מצות מילה נוהגת בלילה אלא ביום קשיא דומיא דציצית שאינה נוהגת בלילה אלא ביום משום הכי מני לה תנא לקמן בכלל מצות עשה שהזמן גרמא. **תשובה** היכי אמרינן דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות <u>הני מילי מצוה דתליא בגופה והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן</u>.

בשלב זה מבאר התוספות רי"ד יסוד הדומה לדברי הרמב"ן: הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן נאמר דווקא במצוות המוטלות על גוף האישה עצמה, כגון ציצית, שאילו הייתה חייבת בה – היה חיובה מוגבל לזמן מסוים. לעומת זאת, מצוות מילה אינה מצווה המוטלת על גוף האישה, אלא מצווה ביחס לבנה, כלומר בגוף אחר.

לכאורה פה התוס' ריד היה צריך לסיים את דבריו בידיוק כמו שיטת הרמבן שלכן כיוון שמעולם לא פטרנו אותה ממצוות מילה שהיא בגוף אחר קמ"ל אותו ולא אותה. אך התוספות רי"ד אינו מסתפק בכך, אלא מוסיף ביאור עמוק יותר:

> אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה, אף על גב דמילת הבן יש לה זמן נהי דקבוע הזמן לבן הנימול אבל האב שציוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו <u>והלכך</u> אי לאו אותו הוה מחייבינן גם האשה ואין זמן הקבוע לכן פוטרה דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום בין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו אבל הציצית היא מצוה שתלויה על גופו של אדם ואי הוה מחייבינן האשה היתה מצותה תלויה בזמן הלכך פטורה.

הזמן הקבוע במילה שייך בעיקר לבן הנימול, שעליו חל דין להימול ביום ולא בלילה. אולם חיוב האב אינו מצטמצם למעשה החיתוך בלבד, אלא כולל גם את ההתעסקות, ההכנה והדאגה לכך שבנו יימול בזמנו. חיוב זה אינו מוגבל דווקא ליום, שהרי האב יכול וצריך

לעסוק בצורכי המילה גם בלילה: לחפש מוהל, להכין את צורכי הברית, ולדאוג שכל הדרוש יהיה מוכן לקיום המצווה בזמנה.

לכן, אילולא הדרשה **"אותו ולא אותה"**, היה מקום לחייב גם את האישה באותה אחריות: שתעסוק ותטרח בין ביום ובין בלילה כדי שבנה יימול בזמנו. נמצא שהחיוב שהיה מוטל עליה לא היה מוגדר כחיוב התלוי בזמן, משום שעיקרו הוא הדאגה וההתעסקות במילת הבן, ולא רק מעשה המילה בפועל.

לעומת זאת, בציצית המצווה מוטלת על גוף האדם עצמו, ואם היינו מחייבים אישה בציצית, הרי עצם חיובה היה מוגבל ליום בלבד. לכן ציצית נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא, ונשים פטורות ממנה. במילה, לעומת זאת, החיוב של האב — ולולי המיעוט גם של האם — הוא אחריות מתמשכת לדאוג למילת הבן, ואחריות זו אינה מוגבלת לזמן מסוים.

דברי התוספות רי"ד טעונים ביאור, ונראה שניתן להסבירם על פי חקירה יסודית בגדר מצוות מילה. מכיוון שאין זה עיקר סוגייתנו, נביא בקצרה את צדדי החקירה כפי שהובאו בדברי ר' אשר וייס (ביסוד מצות מילה וגדרה):

> וכבר מילתי אמורה דבאמת מצינו בזה ג' דרכי הבנה: **א.** ההבנה המקובלת והפשוטה **דמעשה המילה** היא המצוה דהיינו הסרת הערלה ופריעת הקרום התחתון. **ב.** תוצאות המעשה, דהיינו **שיהיה מהול וחתום. ג. שלא יהיה ערל**.
> דהנה אף אם נניח דאין המצוה בעצם המעשה יש לעיין בשני דרכים האם המדובר בתוצאה שלילית דהיינו שלא יהיה ערל אלא מחוסר ערלה, או שמא יש במילה תוצאה חיובית, דעל ידי המילה נחתם המהול בברית קודש שאות היא בין הקב"ה לזרע אברהם.

כלומר יש לנו חקירה האם גדר מצוות מילה הוא בפעולה או בתוצאה (חיובית או שלילית). חקירה זו עשויה לשפוך אור על דברי הרמב"ן שראינו לעיל. הרמב"ן חילק בין מצוות התלויות בגוף האישה לבין מצוות שאינן תלויות בגופה, והעמיד את מצוות מילה בסוג השני. ולכאורה הדברים טעונים ביאור: מדוע מילה אינה נחשבת מצווה שבגוף האישה? הרי בפועל היא נעשית על ידי ידיה של המוהלת, בדיוק כפי שמצוות לולב מתקיימת באמצעות ידיו של הנוטל.

אם נאמר שגם לולב אינו מצווה שבגוף האדם אלא רק פעולה המבוצעת בידיו, נגיע למסקנה שנשים צריכות להתחייב בלולב לשיטת הרמב"ן, שהרי אף זו אינה מצווה המתקיימת בגופן ממש. ברור שאין זו כוונת הרמב"ן.

מכאן נראה שיש לחלק בין שני סוגי מצוות. בלולב, עצם פעולת הנטילה והנענוע היא קיום המצווה; האדם המקיים הוא הפועל, והמעשה הוא גוף המצווה. לעומת זאת, במילה אין עיקר המצווה בפעולת החיתוך עצמה, אלא במצב שנוצר בגופו של הנימול. הילד הוא הנושא את קיום המצווה, ועיקר המצווה הוא התוצאה – שיהיה מהול ולא ערל, או שיהיה חתום בבריתו של אברהם אבינו.

לפי זה מובנים דברי הרמב"ן: מצוות מילה אינה מוגדרת כמצווה שבגוף האישה, משום שהאישה אינה מקיימת את המצווה באמצעות פעולת ידיה גרידא; היא רק פועלת ליצירת מצב מסוים בגופו של הנימול, שהוא עיקר קיום המצווה.

חזרה לתוספות במגילה

כעת, קודם שנמשיך בביאור דברי התוספות ר"ד, נחזור לרגע לשיטת התוספות במגילה.

הערנו לעיל שלכאורה קשה לקבל את ההסבר שלפיו כל שנדרש כדי להחריג את מצוות מילה מן הכלל של פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן הוא למצוא סיבה כלשהי לחשיבותה המיוחדת של המצווה. אם כך, היה אפשר להעלות אינספור טעמים: שמילה היא יסוד הברית, שנכרתו עליה י"ג בריתות, שיש בה כרת, או אפילו שהאם נשאה את בנה ברחמה תשעה חודשים ונפשה קשורה בנפשו. האם כל טעם כזה יספיק כדי ליצור הווה אמינא לחייב נשים?

נראה שאין זו הדרך הנכונה להבין את דברי התוספות. אין מדובר באיסוף מעלות וחשיבויות גרידא, אלא בהבנת מהותה הייחודית של מצוות מילה והיחס שלה לכלל של מצוות עשה שהזמן גרמן.

לשם כך ראוי לעיין בדברי הגר"ד סולובייצ'יק, שהעמיק בביאור שיטת התוספות במגילה והראה שאין מדובר בחריגה מקרית מן הכלל, אלא בהבנה עקרונית של מעמדה המיוחד של מצוות מילה. בכך יתבאר ביתר עומק מדוע היה מקום לחייב נשים במצווה זו למרות הכלל הרגיל של מצוות עשה שהזמן גרמן:

> ונראה דבעצם כלול בדבריהם ב' תירוצים: א) מילה הויא עשה דיש בו כרת, ב) נכרתו עליה יג בריתות.
> ובביאור התירוץ הראשון י"ל דתלוי בגדר הדין דנשים חייבות בכל ל"ת אך פטורות הן ממצות עשה שהז"ג.
> די"ל דהתורה חילקה בין ל"ת לבין מצות עשה, **או דילמא דהחילוק תלוי בזה דיש עונש בל"ת ואין עונש על ביטול עשה,** ונשים חייבות בכל המצוות דיש בהם

עונש. והתוס' במגילה תפסו כצד השני ולכן נקטו דאין הפטור דמצות עשה שהז"ג חל היכא דיש עונש בביטול העשה כמו מילה שיש בה כרת.

הגרי"ד סולובייצ'יק מבאר שעצם דברי התוספות במגילה כוללים למעשה שני יסודות שונים, שכל אחד מהם יכול להסביר מדוע הייתה הווה אמינא להחריג את מצוות מילה מן הכלל שנשים פטורות ממצוות עשה שהזמן גרמן.

<u>התירוץ הראשון – מילה היא מצוות עשה שיש בה כרת</u>

התוספות כתבו שהיה מקום לחייב נשים במילה משום שיש על ביטול המצווה עונש כרת. הגרי"ד מסביר שסברה זו תלויה בחקירה יסודית בטעם פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן. ניתן להבין שהחלוקה היא חלוקה פורמלית בין מצוות עשה למצוות לא תעשה: נשים פטורות מסוג מסוים של מצוות עשה וחייבות בכל הלאווין. אולם אפשר להבין אחרת, שהחלוקה בין עשה ללא תעשה אינה הסיבה אלא הסימן; העיקר הוא ההבחנה בין מצוות שיש עליהן עונש לבין מצוות שאין עליהן עונש. נשים חייבות בכל המצוות החמורות שיש עליהן עונש, ואילו הפטור נאמר רק במצוות שאין על ביטולן עונש.

לפי הבנה זו, היה מקום לומר שהפטור הרגיל של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן אינו חל במצוות מילה, משום שהיא אמנם מצוות עשה, אך יש על ביטולה עונש כרת. נמצא שאין כאן רק חלוקה בין עשה ללא תעשה, אלא בין מצוות שיש בהן מערכת חיוב ועונש לבין מצוות שאין בהן מערכת כזו. משום כך היה מקום לחשוב שנשים תהיינה חייבות אף במצוות מילה, ונצרך הפסוק **"אותו ולא אותה"** כדי למעטן.

> ובביאור התירוץ השני דנכרתו עליה י"ג בריתות, י"ל דזה הוי כמו תירוץ הרמב"ן והריטב"א. דהיינו דאין מצות מילה חובת גברא שחלה על האב לעשותה אלא מצות הבן היא שיהא נימול כדי להחיל עליו את הבריתות האלו, והאב חייב לפקח עליו שיהא נימול (בלשון ר' אושר מצוה בתוצאה החיובית) ומכיון דעצם המצוה הויא של הבן מסתבר שגם האם חייבת לפקח שבנה יהא נימול ואע"פ דהויא מעשה"ג, עכ"ז חייבת בפקוח בנה.

<u>התירוץ השני – מילה היא מצוות עשה שנכרתו עליה י"ג בריתות</u>

בביאור תירוץ זה מסביר הגרי"ד שהוא קרוב לדרכם של הרמב"ן והריטב"א. יסוד הדברים הוא שמצוות מילה אינה רק חובת האב לבצע פעולה מסוימת, אלא בעיקר מצווה שעניינה להכניס את הילד לבריתו של אברהם אבינו ולהחיל עליו את קדושת הברית. ממילא עיקר המצווה אינו במעשה החיתוך, אלא בתוצאה הנוצרת על ידי המילה.

לפי לשונו של ר' אשר וייס, זוהי הבנה הרואה את מצוות המילה כ"מצווה בתוצאה החיובית" – שיהיה הילד מהול וחתום באות הברית. אם זהו גדר המצווה, היה מקום לומר שאין היא דומה למצוות עשה שהזמן גרמן הרגילות המוטלות על גוף האדם עצמו, אלא למצווה שעניינה מצבו הרוחני וההלכתי של הילד. וכשם שהאב חייב לפקח ולדאוג שבנו ייכנס לברית, כך היה מקום לומר שגם האם חייבת בכך, אף שמדובר במצוות עשה שהזמן גרמא.

לפי זה, תירוץ התוספות ש"נכרתו עליה שלוש־עשרה בריתות" אינו רק הדגשה של חשיבות המצווה, אלא ביטוי למהותה. הבריתות מלמדות שעיקר עניינה של המילה הוא יצירת מעמד של ברית וקשר בין הנימול לבין הקב"ה. לכן היה מקום להחריג אותה מן הכלל הרגיל של פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ונדרש הפסוק **"אותו ולא אותה"** כדי ללמד שגם במצווה ייחודית זו האישה פטורה.

לפי דרך זו, דברי התוספות משתלבים היטב עם החקירה שהבאנו לעיל בגדר מצוות מילה. אם עיקר המצווה הוא התוצאה – שהילד יהיה מהול וייכנס לברית – מובן מדוע היה מקום לחלק בין מצוות עשה שהזמן גרמן המוטלות על גוף האישה לבין מצוות שעיקרן יצירת מצב בגופו של אחר. בכך מתקרבים דברי התוספות ליסוד שביארנו בדעת הרמב"ן, והדברים אכן מתוקים ומאירים את הסוגיה באור חדש.

חזרה לשיטת התוספות רי"ד

נחזור כעת לדברי התוספות רי"ד וננסה לבארם לאור החקירה בגדר מצוות מילה.

נראה שלדעת התוספות רי"ד, כדי להגדיר מצווה כמצוות עשה שהזמן גרמא נדרשים שני תנאים:

א. שהמצווה תהיה מוטלת על גוף האדם המקיים את המצווה, ולא על גוף אחר.

ב. שיהיה לה זמן קבוע ומוגדר שבו מתקיים החיוב.

משום כך פתח התוספות רי"ד בתירוץ הדומה לרמב"ן: מצוות מילה אינה מצווה שבגוף האישה אלא בגוף הבן. אולם נראה שלא הסתפק בכך, שכן עדיין היה מקום לטעון שמצוות מילה כוללת גם מעשה חיובי של חיתוך ופריעה הנעשה בפועל על ידי האדם המקיים את המצווה. אם כן, במבט מסוים ניתן לראות את המצווה גם כמצווה שבגוף העושה ולא רק כמצווה שבגוף הנימול.

לכן מוסיף התוספות רי"ד נדבך נוסף. לדבריו, אין לצמצם את מצוות האב למעשה המילה עצמו, דהיינו להסרת הערלה ולפריעה, אלא יש לראות את המצווה כמערכת רחבה יותר של

אחריות ודאגה לכך שהבן יימול בזמנו. אחריות זו מתחילה הרבה לפני רגע המילה עצמה ונמשכת לאורך כל תהליך ההכנה.

לפי הבנה זו, גם אם יש במצווה צד של פעולה המוטלת על האב או על המוהל, אין זו פעולה המוגבלת לזמן מסוים. האב יכול להתעסק בצורכי המילה, לחפש מוהל, להכין את צורכי הסעודה, להסדיר את כל הנדרש ולטפל בכל ענייני הברית הן ביום והן בלילה. נמצא שעיקר החיוב המוטל עליו אינו מצטמצם למעשה המילה עצמו אלא להתעסקות המתמשכת בקיום המצווה.

מעתה מובנים היטב דברי התוספות רי"ד. אילו היינו מגדירים את המצווה אך ורק כפעולת הסרת הערלה והפריעה, היה מקום לראות בה מצווה התלויה בזמן, שהרי המעשה נעשה ביום בלבד. אולם כאשר מבינים שחובת האב היא לדאוג ולהתעסק במילת בנו עד שתיעשה כהלכתה, אין כאן חיוב המוגבל לזמן מסוים. ההתעסקות במצווה יכולה להתקיים בכל שעה, ביום ובלילה.

לכן אין מצוות מילה עומדת בשני התנאים הנדרשים להגדרת מצוות עשה שהזמן גרמא: מצד התוצאה היא אמנם קשורה לגוף אחר, ומצד הפעולה אין זמנה מוגבל לרגע המילה בלבד. ממילא אין לפטור את האישה מכוח הכלל של מצוות עשה שהזמן גרמן, ונצרכת דרשת הפסוק **"אותו ולא אותה"** כדי ללמד שהחיוב הוטל על האב בלבד.

לפי זה מתברר שהתוספות רי"ד אינו רק חוזר על דברי הרמב"ן, אלא מוסיף רובד נוסף: הוא מרחיב את הגדרת מעשה המצווה עצמו. מצוות מילה אינה רק רגע החיתוך והפריעה, אלא מכלול של אחריות, הכנה ודאגה לקיום הברית. דווקא הרחבה זו מאפשרת להבין מדוע אין לראותה כמצווה התלויה בזמן, אף על פי שמעשה המילה בפועל נעשה ביום בלבד.

> **תשובה** היכי אמרינן דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות <u>הני מילי (בשתי תנאים :) מצוה דתליא בגופה והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן</u>. אבל מצוה דלא תליא בגופה כגון למול את בנה, אף על גב דמילת הבן יש לה זמן נהי^{נניח} דקבוע הזמן לבן הנימול (היום השמיני הוא זמן קבוע וזה אחד מהתנאים, אבל הזמן הוא מצד התוצאה של מצוות מילה בגוף אחר ולא בגוף האיש/ה) **אבל האב (שמצידו יש מצוה בפעולה-הסרת העורלה וזה כן בגופו אצלו אין הזמן קבוע שהרי) שציוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין לו זמן שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו <u>והלכך</u> אי לאו אותו הוה מחייבינן גם האשה** ואין זמן הקבוע לכן פוטרה דהוה אמינא היא תתעסק בין ביום בין בלילה עד שתמול את בנה בזמנו אבל הציצית היא מצוה שתלויה על גופו של אדם ואי הוה מחייבינן האשה היתה מצותה תלויה בזמן הלכך פטורה.

ובמילים פשוטות יותר, לפי התוספות רי"ד מצוות מילה אינה מצווה התלויה בזמן מצד האב או האם. ממילא אין היא בכלל הפטור של נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן נדרש הפסוק **"אותו ולא אותה"** כדי לפטור את האישה.

חידושו הגדול של התוספות רי"ד הוא שאין לראות את מצוות המילה כמתמצה במעשה הסרת הערלה והפריעה בלבד. לדבריו, גם ההתעסקות בצורכי המילה והדאגה לקיומה הם חלק מגדרי המצווה עצמה. וכיוון שצרכים אלו אינם מוגבלים ליום דווקא, אלא יכולים להיעשות בין ביום ובין בלילה, נמצא שעיקר עיסוקו של האב במצווה אינו תלוי בזמן כלל.

לפי זה, אף אם נאמר שיש במילה צד של מצווה המתקיימת על ידי פעולת האדם, אין היא נחשבת מצוות עשה שהזמן גרמא, משום שתחום הפעולה של המצווה רחב יותר ממעשה המילה עצמו. הוא כולל את כל האחריות, ההכנה והפיקוח על כך שהברית תתקיים כראוי ובזמנה.

אמנם יש לעיין בגבולות חידוש זה. אם אכן צורכי המילה נחשבים חלק מן המצווה עצמה, יש לברר מה בדיוק כלול בגדר "צורכי מילה". כמו כן יש לשאול: אם צרכי המילה הם חלק מן המצווה, מדוע אינם דוחים שבת כשם שעצם המילה בזמנה דוחה שבת? שאלה זו צריכה עיון בפני עצמה, ואין כאן מקומה.

מכל מקום, מדברי התוספות רי"ד עולה יסוד חשוב: במצוות מילה, ההכשר למצווה אינו רק אמצעי חיצוני, אלא חלק ממעשה המצווה עצמו. חידוש זה אינו מצוי ברוב המצוות. בדרך כלל אנו מבחינים בין המצווה עצמה לבין ההכנות לקראתה. כך למשל, אין מצווה בעצם בניית הסוכה, אלא המצווה היא הישיבה בסוכה; אין מצווה בעצם הכנת התפילין, אלא בהנחתן.[11]

אמנם מצינו מספר מצוות שבהן יש מקום לראות גם את ההכנה כחלק מן המצווה. כך ניתן לדון במצוות בניין בית המקדש, במצוות תשביתו, שבה פעולות הביעור הן חלק ממימוש המצווה, וכן בדברי חלק מן הראשונים לגבי מצוות קידושין, שלמרות היותה הכשר למצוות פרו ורבו, יש בה קיום מצווה עצמאי. בכל אחת מן הדוגמאות הללו יש לעיין מהו היסוד שהופך את ההכשר לחלק מן המצווה עצמה, ואפשר שגם במצוות מילה יש לברר יסוד זה.

[11] ואם תאמר והא שנינו מצווה בו יותר מבשלוחו י"ל שאין הכוונה שם למצווה ממש מהתריג אלא למעשה טוב ונכון ורצוי אך אין זה מצווה ממש ובכלל יש לי לבאר שם בדעת הרמב"ם שדין זה נאמר דווקא בקידושין ובכבוד שבת כיוון שבהם יש עניין באדם עצמו בקידושין מחמת דין שלא תתגנה ובשבת שזהו גופא הכבוד שעושה המצוה בגופו ואכמ"ל.

סיכום שיטת התוספות רי"ד

לשיטת התוספות רי"ד, מצוות מילה אינה מצוות עשה שהזמן גרמא, ולכן אין לפטור את האישה ממנה מכוח הכלל של פטור נשים ממצוות עשה שהזמן גרמן, ונצרכה דרשת חז"ל **"אותו ולא אותה"**.

מדוע אינה מצווה התלויה בזמן?

ראשית, העובדה שהמילה נעשית ביום השמיני אינה הופכת אותה למצווה התלויה בזמן, שכן אין מדובר בתאריך קבוע ומוגדר בלוח השנה. היום השמיני הוא יום יחסי הנמנה מלידתו של כל תינוק, ויכול לחול בכל יום מימות השנה.

שנית, אף שמעשה המילה עצמו נעשה ביום ולא בלילה, אין זה אומר שהמצווה כולה מוגבלת ליום. לדעת התוספות רי"ד, מצוות האב מתחילה כבר מרגע הלידה וכוללת את כל ההתעסקות, ההכנה והפיקוח הדרושים כדי שבנו יימול בזמנו. עיסוק זה שייך ביום ובלילה כאחד. לכן אין לראות את המצווה כמצווה שזמנה מוגבל, אלא כמצווה מתמשכת שהשיא שלה הוא מעשה המילה עצמו.

נמצא שלדעת התוספות רי"ד, לא רק פעולת הסרת הערלה והפריעה היא חלק מן המצווה, אלא גם עצם הדאגה וההתעסקות לכך שהברית תתקיים. משום כך מצוות מילה אינה מוגדרת כמצוות עשה שהזמן גרמא, ונדרש פסוק מיוחד למעט את האישה מחיוב זה.

ז. בטעם העתיק של מצות מילה

לפי התוספות רי"ד, כל ההתעסקות בצורכי מילת הבן היא חלק ממצוות המילה עצמה. נמצא שחידושו הגדול הוא שהכשר מצוות מילה אינו רק אמצעי המוביל אל המצווה, אלא הוא עצמו חלק מגוף המצווה. האדם אינו מתחיל לקיים את המצווה רק ברגע הסרת הערלה והפריעה, אלא כבר משעה שהוא עוסק בהכנת הברית, בארגון המוהל ובדאגה לקיומה.

רעיון זה מזכיר יסוד עמוק שביאר הרב קוק באורות התשובה ובמקומות נוספים ביחס לחטא הארץ.

בתיאור בריאת העולם נאמר (בראשית א, יב): "ותוצא הארץ דשא עשב מזריע זרע למינהו ועץ עושה פרי".

אולם בציווי שקדם לכך נאמר (בראשית א, יא): "עץ פרי עושה פרי".

חז"ל עמדו על ההבדל שבין הציווי לבין הביצוע, ולימדו שהארץ "חטאה". הקב"ה ציווה שתוציא **"עץ פרי"**, כלומר שהעץ עצמו יהיה בטעם הפרי, ואילו בפועל הוציאה **"עץ עושה פרי" - העץ** משמש אמצעי להוצאת הפרי, אך אין בו עצמו מטעם הפרי.

מבאר הרב קוק שבשורש הבריאה היה ראוי שלא יהיה פער בין האמצעי לבין התכלית. הדרך הייתה אמורה לשאת את אותה קדושה ומשמעות של היעד שאליו היא מובילה. אלא שבעולם המעשה נוצרה הפרדה: התכלית נתפסת כדבר החשוב, ואילו האמצעים נתפסים ככלי בלבד. נזכיר את היסוד מדברי הרב (אורות התשובה ו, ז):

> מתחלת הבריאה ראוי היה טעם העץ להיות גם הוא כטעם פריו. כל האמצעים המחזיקים איזו מגמה רוחנית גבוהה כללית ראוים היו להיות מוחשים בחוש נשמתי באותו הגבה והנעם, שעצם המגמה מורגשת בו כשאנו מציירים אותה.

למשל, אדם המבקש להיות לוחם עובר מסלול הכשרה מפרך במשך חודשים רבים. במצב המתוקן, היה ראוי שאותו עונג שהוא עתיד לחוות בסיום מסע הכומתה יורגש כבר בכל שלב משלבי ההכשרה. במקום לראות את האימונים, המאמץ והקושי כאמצעים בלבד, היה חש בהם את אור המטרה עצמה. כבר בדרך היה מורגש טעמו של היעד.

אולם בפועל אין העולם מתנהל כך:

> אבל טבע הארץ. התנודדות החיים, ולאות הרוחניות כשהיא נסגרת במסגר הגופניות, **גרם שרק טעמו של הפרי, של המגמה האחרונה, האידיאל הראשי, מורגש הוא בנעמו והדרו, אבל העצים הנושאים עליהם את הפרי, עם כל נחיצותם לגדול הפרי, נתעבו ונתגשמו ואבדו את טעמם**. זהו חטא הארץ, שבעבורו נתקללה כשנתקלל גם האדם על חטאו.

בעקבות חטא הארץ וחטא האדם, נוצר פער בין האמצעי לבין התכלית. המתיקות מורגשת במטרה בלבד, ואילו הדרך נתפסת כאמצעי הכרחי ותו לא. משום כך, אילו ניתן היה לדלג על כל שלבי הדרך ולהגיע מיד אל היעד, רוב בני האדם היו שמחים לעשות זאת. זהו עומק "חטא הארץ" – הניתוק שבין העץ לבין הפרי, בין הדרך לבין המטרה.

ונראה שלפי התוספות רי"ד, מצוות מילה מהווה תיקון מסוים לחטא זה. לדבריו, לא רק מעשה המילה עצמו הוא מצווה, אלא גם כל ההתעסקות בצורכי המילה וההכנות לקראתה. ההכשר אינו רק אמצעי למצווה אלא חלק מן המצווה עצמה. הדרך נושאת מטעם המטרה.

ומדוע דווקא במצוות מילה?

נראה להציע שיסוד הדבר נעוץ במהותה של ברית המילה. ברית המילה היא מצווה המגלה את האחדות האלוקית באדם ובעם ישראל. בעולם של אחדות אין חלוקה מוחלטת בין עיקר לטפל, בין אמצעי לתכלית ובין דרך למטרה. הכול נובע ממקור אחד ומכוון לייעוד אחד.

לכן דווקא במצוות הברית, שכל עניינה גילוי הקשר והאחדות שבין האדם לבין קונו, גם הדרך עצמה מתקדשת. ההכנות למצווה אינן נשארות מחוץ לעולם הקדושה אלא הופכות לחלק ממנו. במצוות מילה, העץ שב אל טעמו של הפרי. הדרך עצמה נעשית חלק מן היעד, וההכשר עצמו נעשה מצווה.

יוסף הצדיק מזוהה בספרי הפנימיות עם **מידת היסוד**, מידת הברית. הוא עמד בניסיון הברית עם אשת פוטיפר, ומתוך כך גילה בחייו מבט של אחדות: לא רק המטרה היא בעלת משמעות, אלא גם הדרך כולה היא חלק מן התוכנית האלוקית.

שלוש פעמים מדגיש יוסף לאחיו שכל המאורעות שעברו עליו לא היו תוצאה של מעשיהם בלבד, אלא חלק מהנהגה אלוקית מכוונת:

א. "למחיה שלחני אלוקים לפניכם" (בראשית מה, ה).
ב. "וישלחני אלוקים לפניכם לשום לכם שארית בארץ" (שם מה, ז).
ג. "לא אתם שלחתם אותי הנה כי האלוקים" (שם מה, ח).

יוסף אינו רואה את הבור, העבדות, בית הסוהר והגלות במצרים כסדרה של תקלות שהסתיימו לבסוף בטוב. המטרה הסופית מאירה למפרע את כל הדרך, ומגלה שכל שלב היה בעל משמעות. מבחינתו, אין אירוע מיותר ואין סבל חסר תכלית; כל מה שעבר היה חלק מהשליחות האלוקית.

משום כך, לאחר פטירת יעקב אבינו, כאשר האחים חוששים שיוסף ינקום בהם, תגובתו היא בכי (בראשית נ, יז): "ויבך יוסף בדברם אליו" (בראשית נ, יז).

האחים עדיין מביטים על המציאות במבט מפוצל: הם סבורים שיוסף מחל להם רק מפני כבוד אביו, וכעת, לאחר פטירת יעקב, ישוב החשבון הישן ויתעורר. אך יוסף חי במציאות אחרת. הוא אינו רואה את ההיסטוריה כסדרה של אירועים מקריים ואינטרסים אנושיים, אלא כמהלך אלוקי אחד. מבחינתו, אין הפרדה בין הדרך לבין המטרה; הדרך עצמה הייתה חלק מן המטרה.

לכן הוא משיב להם (בראשית נ, יט–כ):

> אל תיראו, כי התחת אלוקים אני. ואתם חשבתם עלי רעה, אלוקים חשבה לטובה למען עשה כיום הזה להחיות עם רב.

הברית מגלה בדיוק את היסוד הזה. היא מלמדת שאין כוח במציאות העומד מחוץ לרצון ה'. אפילו כוח היצר, ובפרט הכוח המיני שעליו חלה מצוות המילה, אינו כוח שלילי שיש לברוח ממנו, אלא כוח שיש לו מקום ושליחות בעולמו של הקב"ה.

בכך שונה תפיסת התורה מתפיסות שראו ביצר ובחומר דבר פסול במהותו, עד שהפרישות מהם היא האידיאל. היהדות אינה מבקשת לבטל את הכוחות, אלא לקדשם ולכוונם למקומם הנכון. הברית אינה שוללת את כוח החיים אלא מעלה אותו ומכניסה אותו אל תוך עולם הקדושה.

וכך כותב הרב קוק בביאור טעמה של מצוות המילה (שמונה קבצים א, תצז):

> הטעם העתיק של המילה, המעטת תאות המין, הוא חובק כללים רחבים של המדע. **קשר הברית, להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך, של דעת אחדות ד', הקשור במילה, משולב הוא עמה קשר עצמי, מבשרו יחזה אדם אלוה. אם יש באדם כח לאחד את כל כחות נפשו וכל נטיותיו למטרה שכלית ומוסרית אחת, כבר רואה הוא את האחדות בעולמו הפנימי, והאחדות של העולם הכללי מתבררת אצלו יותר ויותר.** וכשהוא מוצא שכחותיו פרודים הם, כשאינו יכול לצייר שלטון כללי על נטיותיו ותאותיו, אז מחליט הוא, שהעולם הגדול כמוהו מפורד הוא גם הוא, ושאין אחדות במציאות.

קשר הברית שבין ישראל לקב"ה מגלה את יסוד האחדות האלוקית. ככל שהאדם מצליח לאחד את כוחות נפשו ונטיותיו השונות תחת מגמה אחת, כך הוא מגלה גם במציאות כולה עולם מאוחד ומכוון לתכלית אחת. ולהפך – כאשר האדם חווה את עצמו כמפוצל ומפורד, הוא נוטה לראות גם את העולם כמנותק וחסר משמעות כוללת.

מצוות המילה היא מצווה מאחדת. אחד מטעמיה הקדומים של מצוות המילה הוא המעטת תאוות המין, כיוון ש:

> התאוה המינית כוללת בעצמותה, ובסעיפי התאות החמריות הדמיוניות והרוחניות הכלולים בה, את החלק היסודי מכל הנטיות כולן, **אם היא עומדת באדם במצב כזה, שהרוח האצילי שבו יוכל לעלות גם עליה להקיפה, לאחדה עם**

> **כל המון הכחות הגשמיים והרוחניים שבאדם למטרה אחת מוסרית עליונה, אז האחדות מתגלה בעצמותו, וגילוי האחדות האלהית מתחזה בו בבשרו.** השיקוע של רוח האדם בתוך תאות המין עד לכדי צלילה גמורה, עד לכדי אוטם האידיאליות והמוסריות בחוגה, גרמה את תכונת הערלה, והמעמד הפתלוגי הזה הוא נושא עליו בגויה את האימוץ של נטיה זו בצורתה היוצאת מחוג האידיאליות והמסירה המוסרית המגמתית.

התאווה המינית כוללת בתוכה את שורשי כל התאוות. אם האדם מצליח למצוא לתאווה זו איזון ומקום בקדושה, הרי שכל הנטיות הנעוצות ביסודה יכולות להתגלות באחדותן.

מובן הדבר, שההשקפה הפסימית בעולם, שהיא נאותה לירידה מוסרית, היא נותנת כח דוחף להנתקתה של תאות המין מן האידיאליות, שכיון שהמציאות בכללה היא רעה רבה, איך יהיה אידיאל להרבות יצורים אומללים. ולפי זה לכל הנטיה כולה אין שורש באידיאל, רק התפרצות התאוה היא שעושה את דרכה.

ישנן שתי השקפות על העולם. האחת מנתקת את הקב"ה מן העולם וטוענת שאין טוב במציאות; הכול הולך ומתדרדר, המציאות עצמה נתונה בחטא, והעולם מנותק מן הטוב האלוקי. השקפה זו מסירה מיסודה את האידיאליות של יצר המין, שכן אין אידיאל להביא ילדים לעולם רע. ממילא, כאשר אין אידיאל – התאווה הרעה נותרת לבדה. השקפה השנייה היא ההשקפה היהודית: ה' נוכח במציאות, והעולם איננו נתון בחטא במהותו.

> לא כן היא השקפת הטוב העולמי, ההשקפה האופטימית, של וירא אלהים את כל אשר עשה והנה טוב מאד, היא נותנת מקום לאידיאליות להתפשט גם על הנטיה המינית. **ואם ירד טבע הבשר ויצר לב האדם עד כדי התפתחותה של הערלה, הנה יסול לו האדם את דרכו האצילית בתיקון ברית קודש, על ידי המילה, ואז ימצא את כל כחותיו נטויים למטרה כללית אידיאלית קדושה, ומבשרו יחזה אלוה, ויקדש את קדוש ישראל, ד' אחד.**

זוהי השקפת הטוב האלוקי: ה' ברא את העולם לכתחילה, ולא בדיעבד. ואף אם בטבע האדם ויצרו אין אמונה מלאה בכך, עד שהתפתחה בו הערלה – החציצה בין האלוקות לבין העולם – יבואו עם ישראל ויכרתו ברית קודש, ברית מילה.

יש קשר חי בין ה' לעם ישראל; יש אחדות בין כל כוחות האדם והמציאות, המכוונים למטרה כללית, אידיאלית וקדושה.

ברית המילה מגלה במהותה את יסוד האחדות. לכן בה עצמה מתגלה היסוד שגם הכשר מצוות מילה הוא מצוה.

הרקנאטי על הפסוק: "וַיַּרְא יְקֻוָק כִּי סָר לִרְאוֹת וַיִּקְרָאֹ אֵלָיו אֱלֹהִים מִתּוֹךְ הַסְּנֶה **וַיֹּאמֶר מֹשֶׁה מֹשֶׁה** וַיֹּאמֶר הִנֵּנִי" (שמות ג', ד) מביא את דברי הזוהר, המסביר מדוע נכפל שמו של משה בקריאת ה' אליו – "משה משה" – ומה משמעות הכפלה זו. הוא מבאר גם את ההבדל בין הכפלת שמו של משה לבין הכפלת שמות אחרים בתנ"ך בעת קריאת ה' אליהם, כגון אצל אברהם בעקידת יצחק, וכן במקומות נוספים:

> ובספר הזוהר (ח"ג קל"ח ע"א) אמרו עניין אחד בלשון זה, בכלהו אתר דשמא אדכר תרין זימנין[בכל המקומות בהם הזכירו שם פעמים יש את הטעם פסק" | בין השמות] **פסיק טעמא בגווייהו,** אברהם | אברהם (בראשית כ"ב, י"א), יעקב | יעקב (שם מ"ו, ב'), שמואל | שמואל (שמואל א' ג', י') כלהו פסיק טעמא בגווייהו בר ממשה, משה דלא פסיק טעמא בגווייהו, אברהם אברהם קדמאה לא שלים בתראה שלים דהשתא שלים בעשר נסיונות, ובגין כך פסיק טעמא בגווייהו דהשתא לא איהו כקדמיתא, יעקב יעקב בתראה שלים קדמאה לא שלים, דהשתא אתבשר ביוסף ושרת עליה שכינתא, ועוד דהא השתא אשתלים בארעא אילנא קדישא בגוונא דלעילא בתריסר תחומין בשבעין ענפין מה דלא הוה קודם, ובגין כך דבתראה שלים קדמאה לא שלים פסיק טעמא בגווייהו, שמואל שמואל טעמא פסיק בגווייהו, מאי טעמא בתראה שלים קדמאה לא שלים, דהא השתא נביאה וקודם לא הוה נביאה, אבל משה משה לא איפסיק טעמא בגווייהו, **דמיומא דאתיליד שלים הוה** דכתיב (לעיל ב', ב') ותרא אותו כי טוב הוא.

הזוהר שואל לא רק על הכפלת השם אלא גם על טעמי המקרא המופיעים בהכפלת השמות. אצל אברהם יעקב ושמואל, יש טעם מפסיק (הטעם פסק = ׀) בין האיזכור הראשון של השם לבין השני כך: "וַיֹּאמֶר יַעֲקֹב׀ יַעֲקֹב", "שְׁמוּאֵל׀ שְׁמוּאֵל", "אַבְרָהָם׀ אַבְרָהָם" – כולם בפסק. ואילו אצל משה טעמי המקרא מחברים בינהם: מֹשֶׁה מֹשֶׁה – מאריך טרחא, טעמים מחברים. הזוהר מסביר שההבדל הוא מכיוון שאצל אברהם, יעקב ושמואל ישנו הבדל עצום בין השם הראשון שלהם כלומר המדרגה הרוחנית הראשונה שלהם המתגלה בשמם, לבין המדרגה השניה המתגלת בהכפלת שמם. ישנה הפסקה בין האדם הקודם לאדם החדש.

כך אצל אברהם – שלאחר ניסיון העקידה עמד בכל עשרת הניסיונות והגיע לשלמות. ישנו "אברהם" הראשון – קודם שלמותו; פסק – "אברהם" השלם - "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה". וכן גבי יעקב שלאחר שנתבשר על יוסף חזרה אליו השכינה וכן אצל שמואל שהפך לנביא. **אבל,** אצל משה, אין הדבר כן. משה היה שלם מיום לידתו, שנאמר: "ותרא אותו כי

טוב הוא". משום כך הכפלת שמו איננה בהפסקה אלא ברצף. הכתוב כפל את שמו והבדילו מן ההכפלות האחרות כדי ללמד שאינו כמותם – הוא נשאר באותה מדרגה מראשיתו. במה התבטאה בידיוק שלמותו של משה מלידתו, נחלקו חכמים בגמרא במסכת סוטה (דף יב ע"א):

> ותרא אותו כי טוב הוא - תניא, ר"מ אומר: טוב שמו; ר' יהודה אומר: טוביה שמו; רבי נחמיה אומר: הגון לנביאות; אחרים אומרים: נולד כשהוא מהול; וחכמים אומרים: בשעה שנולד משה - נתמלא הבית כולו אור, כתיב הכא: ותרא אותו כי טוב הוא, וכתיב התם: וירא אלהים את האור כי טוב.

אחרים אומרים שמשה נולד מהול. כלומר הביטוי לאדם שהדרך והמטרה אצלו הם שווים הוא: **נולד מהול**. יש לו ברית. אצל אברהם, הדרך שעבר – עשרת הניסיונות – גידלה אותו והפכה אותו מ"אברהם" ל"אברהם" אחר, עד שנאמר לו: "עתה ידעתי כי ירא אלוקים אתה". הייתה התקדמות, היה מעבר ממדרגה למדרגה. ואילו אצל משה הדרך הייתה מלכתחילה מתוקנת. משה נולד מהול; משה נולד הגון לנביאות; שמו ניתן לו בלידתו – וטוב שמו. חכמים אומרים: הבית נתמלא אורה – בחושך ממששים פרטים והכל מנותק מהכל, באור ניכר יחס הפרטים אל הכלל ומתגלה איך לכל דבר יש מקום במרחב. מצוות המילה מגלה כבר בדרך את המטרה, ובכל כוח את האידיאל; בהכשר המצווה – את המצווה עצמה.

ח. סיכום

הגמרא בקידושין (כט ע"א) לומדת מן הפסוק "כאשר צוה **אותו** אלוקים" – **"אותו ולא אותה"** – שאישה פטורה ממילת בנה, והלימוד חל "מיד ולדורות" מכוח לשון "צו". מכאן נפתחת שאלת הראשונים: **מדוע צריך פסוק מיוחד לפטור את האישה**, והרי מילה נראית כמצוות עשה שהזמן גרמא: מצד "בן שמונת ימים", ומצד "ביום" – ולא בלילה? ברקע עומדת גם סוגיית עבודה זרה (כז ע"א) על כשרות המוהל: רב לומד מ"ואתה את בריתי תשמור" שעכו"ם פסול, ובדרך זו **אישה אינה "בת מילה"** ואינה כשרה למול; ר' יוחנן לומד מ"המול ימול" שרק מי שהוא בכלל "המול" ימול אחרים – ומכאן שאישה **"כמאן דמהילא דמיא"** והיא כשרה.

שיטה ראשונה

תוספות **בקידושין** משיבים במהלך שמטרתו **להוציא את מילה מגדר זמן-גרמא**, תוך טיפול בשתי בעיות:

1. **"ביום השמיני"** – תוס' אומרים שאין זה זמן-גרמא, כי החיוב **אינו נגמר**: מהיום השמיני והלאה אין הפסק; זמן-גרמא הוא כאשר המצווה מוגדרת בין "התחלה וסוף", וכאן יש התחלה אך אין "תוקף" שמסתיים.

2. **"ביום ולא בלילה"** –תוס' מעמידים את סוגייתנו כדעה ביבמות (עב ע"א) שמילה שלא בזמנה נוהגת **גם בלילה**; ממילא אין כאן הגבלת זמן שמגדירה את עצם החיוב.

לפי תוס' בקידושין, הפסוק "אותו" נצרך כי מילה, בגדריה, **אינה מעש"ג**; וממילא אין מקור לפטור נשים בלי פסוק מפורש. בתוך שיטה זו הבאנו כמה אחרונים שהגדירו אחרת את גדר מעש"ג ובקיצור נמרץ נמנה שיטתם:

1. הגר"ח מבריסק

מצוות מילה אינה מצווה שהזמן גרמא, משום שהיום השמיני אינו "זמן המצווה" אלא תנאי בגוף התינוק. לפני שמונה ימים התינוק עדיין אינו ראוי למילה. החיוב חל כאשר התינוק מגיע למצב הראוי, ולא מפני שהגיע זמן מסוים.

2. המהרי"ט

מצוות עשה שהזמן גרמא אינה מצווה שקיימים זמנים שבהם אי אפשר לבצע את מעשה המצווה, אלא מצווה שהזמן הוא תנאי בעצם חלותה וקיומה. כאשר מחוץ לזמן המיועד אין כלל משמעות למעשה המצווה, הרי זו מצווה התלויה בזמן. כך למשל בתפילין: המניח תפילין בלילה אינו מקיים את המצווה כלל. הזמן הוא חלק מעצם הגדרת המצווה. לעומת זאת, במילה, גם אם אדם מל בלילה או לפני היום השמיני, אין לומר שהוא עשה מעשה חסר משמעות.

3. החמדת שלמה

מצווה שהזמן גרמא היא מצווה שאפשר היה לקיימה בכל זמן, והתורה הגבילה אותה לזמן מסוים. מילה היא מעשה חד־פעמי שאפשר לעשותו רק פעם אחת, ולכן בחירת התורה לקיימה ביום אינה הופכת אותה למצווה שהזמן גרמא.

4. הטורי אבן

מצווה שהזמן גרמא היא מצווה שאם עבר זמנה – החיוב פקע לגמרי (כגון שופר ולולב). במילה, החיוב אינו פוקע בלילה אלא רק מתעכב עד היום הבא. זהו חיוב אחד רציף ומתמשך, ולכן אינה מצוות עשה שהזמן גרמא.

שיטה שניה

תוספות במגילה (כ ע"א) משיבים שלמרות שמילה היא מעש"ג עדיין היה לנו הוו"א לחייב את האישה בה בכל זאת. התוס' מונים **שני תירוצים**:

א. הווא אמינא לחייב למרות שזו מצווה שהזמן-גרמא, מפני שחייבה התורה כרת על המבטלה הגרי"ד מסביר: ייתכן שהפטור של נשים ממעש"ג אינו הסיבה אלא הסימן למצוות שאין עליהם **עונש**. ובמצוות שיש עליהם עונש חייבות ולכן במילה שיש בה **כרת**, הייתה הווא אמינא שאין הפטור חל, ולכן צריך "אותו" לפטור.

ב. הווא אמינא לחייב מפני י"ג בריתות - כאן ביאר הגרי"ד שתוס' בנוי על ההבנה שמצוות מילה אינה רק "פעולת הסרת העורלה והפריעה", אלא בעיקר **החלת ברית** על הנימול. וממילא כפי שיטת הרמב"ן שכל הפטור של נשים ממעשג הוא דווקא במצוא שבגופה של האישה מה שאין כן מילה שעניינה התוצאה בגוף הנימול.

שיטה שלישית

תוספות בעבודה זרה פוסקים כרב שאישה **אינה כשרה למול**, וממילא מתעוררת השאלה: אם היא פסולה מלמול – למה צריך פסוק לפטור? תירוצם מחודש: גם אם אינה כשרה למול בעצמה, הפסוק "אותו ולא אותה" נצרך ללמד שהיא **אינה חייבת "לבקש למהלו"** – כלומר: אינה מחויבת במינוי שליח/בהשתדלות להעמיד מוהל ולדאוג למעשה המילה. הפסוק פוטר לא רק מן העשייה, אלא גם מן האחריות המעשית.

שיטה רביעית

הרמב"ן מבאר כי היתה הו"א לחלק בין שתי סוגי מצוות עשה התלויות בזמן. הפטור ממעש"ג נאמר על **מצוות שבגוף האדם** (כגון תפילין), ואילו מילה היא מצווה שעניינה **בגוף אחר** (שהבן יהיה מהול). לכן הייתה הווא אמינא לחייב – "מידי דהוה אבית דין" – וצריך "אותו" למעט את האישה.

שיטת התוס' רי"ד

תוס' רי"ד הלך עקרונית בגישת התוס' בקידושין להוכיח שמילה איננה תלויה בזמן אך הפרדתי אותו לשיטה נפרדת מחמת החידוש הגדול שבדבריו ביחס לגדר מצות מילה. התוס' רי"ד כמו התוס' בקידושין מתמודד עם שתי הבעיות:

1. לגבי **"יום השמיני"**: זה אינו "זמן קבוע" במובן של תאריך קבוע בשנה; זה יום שמוגדר ביחס ללידה, ולכן אינו תולה את המצווה בזמן מסוים.

2. לגבי **"ביום ולא בלילה"**: כאן החידוש הגדול – אף שמעשה המילה עצמו ביום, מכל מקום **העסק וההכנות למילה** (הכשר המצווה) נמשכים "בין ביום ובין בלילה", ולכן מצד האם אין כאן מצווה שמוגדרת בזמן. מצד הבן אולי כן מצד האם לא. ממילא, בלי "אותו" היינו מחייבים גם את האישה, כי עבודת המצווה שלה אינה תלויה בזמן.

לפי זה, מצוות מילה מגלה עיקרון: **הדרך עצמה נכללת במצווה** הכשר מצווה- מצוה. הכשר מצוה אינו רק הכנה חיצונית, אלא חלק ממעשה המצווה.