

ולא כותי. (189)

אך שואלת הגמרא: וכי סבר רבי יהודה, עובד כוכבים שפיר דמי, יכול הוא למול?

והתניא, רבי יהודה אומר: מניין למילה בעובד כוכבים שהיא פסולה — שנאמר [בראשית טז ט] "ואתה את בריתי תשמור",<sup>(190)</sup> ולמידים מכך, שרק מי שהוא עצמו בן ברית, מצווה על מצוה זו של מילה, אך מי שאינו בן ברית, אינו מל?!

ולכן חוזרת בה הגמרא מהתירוץ, ואומרת: אלא, לעולם לא תיפוך, אכן לא הופכים את השיטות, ורבי מאיר הוא זה שסובר עובד כוכבים כשר למול, ואילו רבי יהודה סובר שפסול.

ומה שהקשינו סתירה, שכאן בברייתא דעת רבי מאיר היא שעובד כוכבים אינו מל מחמת הסכנה, ומאידך סובר רבי מאיר בברייתא, שכשר הוא למול?!

מיישבת הגמרא: והבא, בברייתא האומרת שרבי מאיר אוסר למול אצל רופא עובד כוכבים, במאי עסקינן, כמה מדובר?

ברופא מומחה! וכיון שרופא מומחה הוא, כד-א אין חוששין שיעשה את הנימול לכות שפכה, כיון שדואג הרופא המומחה לשמו הטוב, ומקפיד שלא תצא תקלה מתחת ידו.

וכמו שמצינו, דכי אתא רב דימי מארץ ישראל לבבל, אמר בשם רבי יוחנן: אם היה הרופא הנכרי הזה מומחה לרבים — מותר למול אצלו.

ועתה דנה הגמרא בדברי רבי יהודה, האוסר למול אצל רופא עובד כוכבים, אך מתיר אצל רופא כותי —

ומקשה הגמרא: וכי סבר רבי יהודה, כותי שפיר דמי, טוב הוא למול?

189. הקשה החסדי דוד [תוספתא סוף פרק ג]: היאך ניתן לומר שרבי יהודה חושש שמא ימול הכותי לשם עבודה זרה, והרי מבואר בחולין [ו] א] שרק רבי מאיר חושש למיעוט הכותים העובדים לשם היונה, אולם לכולי עלמא [חוץ מרבי מאיר] אין לחשוש?

ותירץ: אמנם רוב הכותים אינם עובדים ואינם מלים לשם יונה זו, אך חשודים הם שמא כאשר מלים אחרים, ימולו לשם עבודה זרה. וכמבואר בחולין ג ב, שנחשדו הכותים על "לפני עיור לא תתן מכשול". ולכן, כאשר מלים הם את ישראל — מלין לשם עבודה זרה!

190. נחלקו הראשונים האם כאשר עבר הגוי ומל, צריך לחזור ולהטיף דם ברית.

דעת הרמב"ם בפרק ב מהלכות מילה הלכה א שאם מל, אינו צריך לחזור ולמול.

ודעת הסמ"ג היא, שאחר שמל הנכרי צריך לחזור ולהטיף דם ברית. והובאה המחלוקת בשו"ע וברמ"א יו"ד סימן רס"ד סעיף א'.

ויש להבין בדעת הרמב"ם, הרי כיון שמילת נכרי פסולה, כמבואר בסוגיה כאן, אם כן הרי הוא כמי שנולד מהול, וצריך להטיף ממנו דם ברית? [עיי'ן בחידושי הגר"ח סימן שט"ז].

ובכסף משנה פרק ב' מהלכות מילה הלכה א' ביאר בדעת הרמב"ם, שספק היה לו — הלכה כמי. האם הלכה שמילה בעכו"ם כשרה או פסולה. ולכן פסק שהפסול במילת עכו"ם הוא רק לכתחילה. אולם אם מל בדיעבד, מילתו מילה ואינו צריך לחזור בה.

אלא, לעולם איפור, אכן הופכים את השיטות כדאפכינן מעיקרא, כפי שהפכנו בתחילה, שדעת רבי יהודה היא שעובד כוכבים כשר למילה ולא כותי, כיון שאין דרך הגוי למול לשם עבודה זרה. ואילו דעת רבי מאיר היא שכותי כשר, ולא עובד כוכבים.

ומה דקא קשיא סתירה מדברי דרבי יהודה אדרבי יהודה, שכאן אומר רבי יהודה שגוי כשר, ואילו לעיל פסל רבי יהודה את מילת הגוי מגזירת הכתוב "ואתה את בריתי תשמור" ולא הגוי, יש לומר שהשיטה היא, הסוברת שגוי פסול למילה, שיטתו דרבי יהודה הנשיא היא! ולא שיטת רבי יהודה המובאת כאן.

ומנין שאכן כך היא דעת רבי יהודה הנשיא?

דתניא, רבי יהודה הנשיא אומר: מנין למילה

והתניא, ישראל מל את הכותי. וכותי לא ימול ישראל, מפני שמל לשם העבודה הזרה המצויה בהר גרוזים — דברי רבי יהודה.

אמר לו רבי יוסי: אין חסרון במילתו של הכותי, היות, וכי היכן מצינו שיהיה חיוב מילה מן התורה שתיעשה עם כוונה לשמה, לשם מצוה זו, עד שאם יכוון המוהל לשם דבר אחר, כגון לשם עבודה זרה, פסולה המילה!?

אלא ודאי, אין חסרון במילתו של הכותי, (191) ומל הוא והולך כל ימיו עד שתצא נשמתו. (192)

ומבואר, שדעת רבי יהודה היא שכותי פסול למול, ולא כפי ששינונו בברייתא לעיל.

ולכן, מיישבת הגמרא אחרת:

שעיקר ענין המילה הוא הכנסה בברית אברהם אבינו ע"ה, ותינוק הנולד יהודי, ממילא הוא בברית ה', ואין המילה מהווה עבורו מעשה של כניסה לברית, אלא מעשה מצוה, כשאר מצוות. ועל זה אמר רבי יוסי, שאין צריך שתהא המילה לשמה [אלא למאן דאמר מצוות צריכות כונה, אך לא מדין מילה דוקא].

אולם לגבי גר, הרי שמילתו מהווה כריתה והכנסה בברית. ואם מל בגויותו לשם מורנא וכדו', ודאי לא תועיל מילה זו ככניסה בברית. כיון שמילתו צריכה להיות מילה המהווה כניסה בברית. ומשום כך לדעת רבי יוסי, אם מל בגויותו שלא לשם מילה, הרי שמילה זו אינה מילה כלל ופסולה.

192. פירש התורת חיים, שנקט רבי יוסי בלשון זו, שמשמעה קללה, משום שמל הכותי לשם הר

והשאגת אריה סימן נ"ד הקשה על דברי הכסף משנה, שאם ספק הוא לרמב"ם, היה לו לפסוק שהמילה פסולה אף בדיעבד, שהרי ספק דאורייתא לחומרא?

וביאר השאגת אריה, שטעמו של הרמב"ם הוא, שהיכן שנימול שלא כדין, הרי זה מעוות שאינו יכול לתקון על ידי הטפה זו, ולכן אינו צריך להטיף דם ברית [וראה שם עוד בענין זה].

191. בשאלת יעב"ץ חלק ב' סימן קס"ד הקשה: בימותו מו ב מבואר, שגר שבא ואמר "מלתי, ולא טבלתי", לרבי יוסי אין מטבילין אותו לשם גירות משום שמל שלא לשמה. והרי כאן אמר רבי יוסי שאין צורך כלל שתהא המילה לשמה!?

ובשו"ת חתם סופר סימן ש' יישב, שיש לחלק בין מילת תינוק ישראלי למילת גר. לפי

ואילו רבי יוסי דורש כך: נאמר [בראשית יז יג]: "המול ימול", ומכפילות המילה אנו למידים ריבוי, לרבות כל אדם שכשר הוא למילה.

ואירך, יש להקשות לדעת רבי יוסי, הכתיב, הרי נאמר "לה" — המול, ומשמע מכך שצריך למול לשם ה'?

ומתרצת הגמרא לדעת רבי יוסי: ההוא, פסוק זה "לה" ימול, בפסח כתיב. נאמר הוא לגבי קרבן פסח, שתהא עשיית קרבן הפסח — לשמה.

ואירך נמו, רבי יהודה המכשיר מילת כותי, הכתיב "המול ימול", ומה בא הפסוק לרבות לפי רבי יהודה? (194)

ומיישבת הגמרא לדעת רבי יהודה, שאין הכרח ללמוד ולרבות מכך דין נוסף, אלא דברה תורה כלשון בני אדם, שדרכם לפעמים לכפול בלשונם!

איתמר: מנין למילה (195) בעובד כוכבים,

בעובד כוכבים שהיא פסולה? — תלמוד לומר [בראשית יז ט] "ואתה את בריתי תשמור".

ואם כן, דעת רבי יהודה היא שאכן עובד כוכבים כשר למול, ודעת רבי יהודה הנשיא היא — שפסול!

ועתה דנה הגמרא בדעת רבי יהודה הפוסל את מילת הכותי, משום שמל הוא לשם עבודה זרה שבהר גריזים, והקשה עליו רבי יוסי, הרי לא מצינו שתהא מצות מילה צריכה להעשות לשמה, ומבארת הגמרא את טעמו של רבי יהודה:

אמר רב הסדא: מאי טעמא מהו טעמו דרבי יהודה, הפוסל את מילת הכותי? — דכתיב [שמות יב מז]: "וכי יגור אתך גר, ועשה פסח לה" — המול לו כל זכר". וקוראים זאת כך "לה" — המול, מלמד הכתוב שצריכה המילה להיות לשם ה'. ולכן הכותי פסול, כיון שאינו מל לשם ה', אך הגוי כשר כיון שאינו עושה אלא מה שמצוה עליו הישראל, ומוהל כצוויו, ולא לשם דבר אחר. (193)

גריזים!

193. כך פירש רש"י. והקשה התוספות: אף שלא עושה זאת הגוי לשם עבודה זרה, מכל מקום הרי אינו מל אף לשם מצות מילה, כפי שצריך לעשות. ומה שונה הדבר מגט שכתבו עכו"ם שפסול הוא, כיון שלא נעשה לשמה?

ותירץ: עצם מעשה המילה, מוכיח שאינו נעשה אלא לשם מילה. כיון שאין למעשה זה כל תכלית אחרת מלבד המצוה [כל עוד לא כיון בזה לשם הר גריזים].

אולם כתיבת גט, אין סתמה נעשה לשמה,

כיון שסתם אשה אינה עומדת לגירושין. ומשום כך אין הכרח שהגט נכתב לשמה, וצריך לכך כונה חיובית לשם אשה זו.

194. המהרש"א ביבמות עב ב הקשה, הרי אפשר שרבי יהודה צריך פסוק זה, כדי לרבות ציצין המעכבים את המילה, ועיין מצפה איתן כאן.

195. חקר ה"עבודת עבודה", האם הפסול של גוי במילה, נאמר רק לגבי חיתוך הערלה, או גם לגבי הפריעה של העור במקום החיתוך.

שהיא פסולה? (196)

דרו בר פפא משמיה בשם דרב אמר: נאמר [בראשית יז ט] "ואתה את בריתי תשמור, אתה וזרעך אחריו לדורותם". ולמידים מכך שרק אתה, ישראל, המצווה על שמירת הברית, כשר למול.

ורבי יוחנן למד זאת ממה שכתוב [בראשית יז יג] "המול ימול לידך". (197) ולמידים מכך כי רק מי שהוא בכלל "המול", שהוא מהול, הוא ימול אחרים. אך הגוים שאינם נימולים, אינם מלים.

ודנה הגמרא: מאי בינייהו, מה הנפקא מינה בין שני הטעמים הללו? —

ערבי מהול, וגבנוני [בן לאומה שהיו מלין את עצמם (198)] מהול — איכא בינייהו. לגבי כשרותם לשל אלו למול, יש הבדל בין הטעם שאמר דרו בר פפא משמיה דרב, ובין הטעם שאמר רבי יוחנן.

מאן דאמר, רבי יוחנן, הסובר שהמקור לכך שמילת גוי פסולה הוא מן הפסוק "המול ימול" — איכא! יש מילה כשרה אפילו על

ומשום כך למידים שמילת הגוים פסולה רק לכתחילה, אך לא כדיעבד.

ולפי זה יישב את שיטת הרמב"ם [מילה פרק ב' הלכה א] שכתב שאם מל הגוי, אין צריך אחר כך לחזור ולמול פעם שניה כיון שכבר נעשית המילה.

אך משום שמילה פסולה היא, כתב הטור יו"ד סימן רס"ד שצריך להטיף ממנו דם ברית. ונראה אף הרמב"ם מודה לזה, ממה שכתב שרק לחזור ולמול ממש אין צריך [ואף לא שייך] אף להטיף דם ברית — צריך. וכן כתב הבית יוסף שם שאף לדעת הרמב"ם יש לחזור ולהטיף דם ברית.

197. משמע, שלדעת רבי יוחנן, פסול הגוי למול מעיקר דין תורה. והקשה הלחם סתרים, הרי לעיל אמר רבי יוחנן שאם היה הגוי מומחה לרבים — מותר!?

ותירץ: דברי רבי יוחנן לעיל, לא נאמרו אלא לגבי שאר עניני ריפוי. אולם לענין מילה, סבר רבי יוחנן שהגוי פסול.

198. כך פירש רש"י.

הר"ן פירש שהגבנונים הם הגבעונים.

ואמנם הדבר מפורש ברמ"א יו"ד סימן רס"ד שכתב: תינוק שהוצרכו למולו בתוך שמונה ימים מחמת הסכנה, אין הבדל אם ימול אותו ישראל או גוי, כיון שמילה בתוך שמונה, אינה מילה. ואם נשאר ציצים [שאריות] המעכבים את כשרות המילה, או שמל הגוי ולא פרע, יגמור ישראל את המילה. ודין זה הובא בשם הרשב"א. ומשמע שהפריעה, אף היא מגוף מעשה המילה ופסולה בגוי.

ועיין בפרשת דרכים [דרך פיקודין מצוה ב' חלק הדיבור אות כ'] שכתב, גוי שפרע — כשר.

196. מלשון הגמרא "שהיא פסולה" דקדק החסדי דוד, שמכל מקום — מילה היא, אך פסולה. שהרי לכאורה היה לה לגמרא לומר "מנין למילה בעובד כוכבים, שאינה מילה". ומשמע, שבדיעבד מילה היא.

ולגבי גט, נקטו חכמים בלשון "אינו גט". אבל כאשר אמרו "גט פסול", הכונה היא שיש עליו שם גט, אלא שפסול הוא ולא ניתן להינשא על פיו. וכך גם כאן אכן המילה "פסולה", אך מילה היא.

וטעם הדבר הוא, לפי שאין פסול זה נלמד ממקרא מפורש, אלא רק ממשעות ורמוז.

ידי ערבי וגבנוני, כיון שמהולים הם.

**ומאן דאמר**, דרו בר פפא משמיה דרב, הסובר שהמקור לכך שמילת גוי פסולה הוא מן הפסוק **"את בריתי תשמור"** — **ליכא**: אין מילתם של אלו כשרה כיון שרק מי שמצווה על שמירת הברית עם ה', ראוי הוא למול את ישראל, ולא אלו, שאין להם ברית עם ה', ומילתם היא סתם מילה, שעושים אותה מעצמם, ולכן היא פסולה.

וממשיכה ושואלת הגמרא: **ולמאן דאמר "המול ימול"**, **איכא**, האם אכן לדעתו כשר ערבי וגבנוני למול ישראל?

**והתנן**, (199) האומר: **קונם**, אסור עלי באיסור קונם [שהוא לשון נדר] **שאני נהנה מן ה"ערלים"**! [שאסור לי להנות מן הערלים] — **מותר** הוא להנות **בערלי ישראל**, ואסור לו להנות **במולי עובדי כוכבים**.

**אלמא**, מוכח מכך, כי **אף על גב דעובדי כוכבים אלו מהילי**, מהולים הם, בכל זאת, **כמאן דלא מהילי דמו**. נחשבים הם כאילו אינם מהולים כלל. (200)

ואם כן, איך מחשיבה אותם הגמרא כמהולים, ומכח זה יכולים הם למול את

199. נדרים לא ב.

200. מבואר, כיון שהעכו"ם — ובכללם ערכים וגבנונים — לא נצטוו על המילה, הרי שאף אם מהולים הם, אין מילתם נחשבת.

והקשה הריטב"א: נאמר [בראשית יז יד] **"וערל אשר לא ימול בשר ערלתו... את בריתי הפר"** ודורשת מכך הגמרא בסנהדרין נט ב — לרבות בני קטורה, שאף הם בכלל ציווי ברית. ואם כן רואים שבני קטורה, מילתן מילה, ולא כדברי הגמרא שהגבנונים [בני קטורה] כמאן שלא מהילי דמו!?

ותירץ: ריבוי זה אינו נאמר אלא על בני קטורה בלבד. אך לא על זרעם [וכן היא דעת רש"י בסנהדרין שם]. ואם כן, אלו הגבנונים זרע בני קטורה, אינם בכלל ציווי הברית.

ובדין מילת בני קטורה, מצינו ג' שיטות: א. דעת הריטב"א ורש"י כאמור, שלא נצטוו אלא בני קטורה בלבד ולא זרעם.

ב. דעת הרמב"ם בפרק י' מהלכות מלכים הלכה ח' [וכן הראב"ד כאן והר"ן בסנהדרין נט ב] שאף זרע בני קטורה חייבים במילה.

ג. דעת התוס' רא"ש בסנהדרין שם, שבני

והריטב"א דחה גירסא זו, שהרי גבעוני שלא נתגייר — גוי גמור הוא! והביא הריטב"א בשם המדרש, שגבנוני הוא מבני קטורה אשת אברהם. וכן הוא בערוך [הביאו החשק שלמה] ומשום שהיו גרים בהרים, נקראו גבנונים [מלשון גיבן. שההר עשוי כמין גב הגמל].

והנה, אף שלדעת הרמב"ם [מילה כ] חייבים בני קטורה במילה, מכל מקום פסולים הם למול את ישראל. לפי שצריך המל להיות מזרע אברהם. ואלו, אינם נקראים זרעו של אברהם.

ודקדק כן החשק שלמה מדברי רש"י ד"ה ואתה את בריתי תשמור — וזרעך אחריך ולא נכרי [הגירסא שלפנינו: ולא עכו"ם. ומחמת הזנזור הוא] והכונה בזה, שאפילו בני קטורה שהם בכלל ברית, מכל מקום פסולים. משום שאינם נקראים זרע אברהם, אלא רק יצחק נקרא זרע.

וראה שם שתמה על השאגת אריה סימן מט שנסתפק בבני קטורה לדעת הרמב"ם אם כשרים הם למול, והאריך בזה. והנה לפי פירושו של הראשונים כאן, הרי מבואר כאן בגמרא שפסולין הם.

ישראל?

והתנן: קונם אסור עלי שאני נהנה מממולים  
[מנימולים], אסור הוא להנות בערלי ישראל,  
ומותר להנות במולי עובדי כוכבים.

אלמא, מוכח מכך, כי אף על גב דלא  
מהילי, שישראלים אלו אינם מהולים, מכל  
מקום, כמאן דמהילי דמו, נחשבים הם  
כמהולים! ואם כן, איך יתכן לומר כיון  
שאינו נימול, פסול הוא מלמול, והרי נחשב  
הוא כמהול? (202)

ולכן דוחה הגמרא אף נפקא מינה זו,  
ומעמידה נפקא מינה אחרת בין הלימוד של  
דרו בריה דרב פפא משמיה דרב, לבין  
הלימוד של רבי יוחנן.

אלא, איכא בינייהו החילוק שיש ביניהם  
הוא — אשה, האם כשרה היא למול או  
פסולה.

למאן דאמר [דרו בר פפא משמיה דרב]  
"ואתה את בריתי תשמור" — ליכא, היא  
פסולה למול משום דאשה לאו בת מילה  
היא, שהרי מצות מילת אינה שייכת בה.

ואילו למאן דאמר [רבי יוחנן] "המול ימול"

ולכן, דוחה הגמרא את הנפקא מינה  
שהובאה לעיל בין שני הלימודים, לגבי  
מילת עובד כוכבים, ומעמידה הגמרא נפקא  
מינה חדשה ביניהם —

אלא, איכא בינייהו החילוק ביניהם הוא  
לגבי ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, (201)  
ולא מלואה, לפי שפטור הוא מלימול —  
במקרה זה יש חילוק בין הדעות הללו:

למאן דאמר "ואתה את בריתי תשמור" —  
איכא. כשר הוא למול כיון שישראל הוא,  
ושיין בברית ה', אלא רק שאנוס הוא, ורק  
משום כך אינו מהול.

אולם למאן דאמר "המול ימול" — ליכא.  
לדעתו, כיון שסוף סוף הוא אינו מהול,  
פסול הוא מלמול אחרים!

אך שואלת הגמרא: ולמאן דאמר "המול  
ימול" ליכא — האם אכן ישראל שלא נימול  
מחמת שמתו אחיו מחמת מילה פסול  
מלמול אחרים?

קטורה נתחייבו במילה, רק עד מתן תורה.

201. הלכה היא שישראל שמתו שני אחיו  
מחמת מילה — פטור ממילה, כיון שחוששין  
שמא ימות אף הוא כמו אחיו.

202. מחמת קושיא זו, פוסלת הגמרא את  
האפשרות שהחילוק ביניהם הוא עכו"ם מהול או  
ישראלי שאינו מהול.

והקשה השאגת אריה בסימן מ"ט: מדוע לא  
נאמר שהנפקא מינה ביניהם היא, בני קטורה

[לדעת הסוברים שאף בניהם נתחייבו במילה]  
והנפקא מינה היא כך: למאן דאמר "ואתה את  
בריתי תשמור", בני קטורה כשרים למול שאף  
הם בכלל שמירת ציווי הברית. ולמאן דאמר  
"המול ימול", פסולים מלמול כיון שאים בכלל  
מילתן של ישראל וכמאן דלא מהילי דמו?

ותירץ: אף שחייבים הם במילה, מכל מקום  
אינם חייבים בפריעה, שהרי לא ניתנה פריעה  
לאברהם אבינו (כמבואר ביבמות עא ב) אלא  
הלכה למשה מסיני היא. ולכן אין בני קטורה  
חייבים בה.

ותכרת את ערלת בנה". ומוכח שצפורה מלה בעצמה?

ומיישבת הגמרא: אל תקרא בלשון "ותיקח" [תי"ו בחיריק], שלקחה צור ומלה בעצמה, אלא קרי ביה קורין זאת "ותקח" [תי"ו בפתח], שלקחה צור על ידי שליח, והוא מל.

— איכא, אשה כשרה למול<sup>(203)</sup> משום דאשה — כמאן דמהילא דמיא. היא נחשבת כאילו מהולה לפי שאין בה ערלה. (204)

ותמהה הגמרא: ומי איכא האם ישנו למאן דאמר הסובר כי אשה לא כשרה למול? והכתיב [שמות ד כה] "ותקח צפורה צור,

שמחויב הוא למול. אבל, כאשר אינו מחויב למול, חל עליו דין 'מהול'. רואים אנו כן, שהרי ישראל שמתו אחיו מחמת מילה, ומחמת כן אינו נימול, הרי הוא כאילו מהול. והיינו דכיון שכאשר לא חל חיוב מילה על הישראלי — הרי הוא כאילו מהול! [אבל עכו"ם נחשב ערל אף בלא חיוב מילה, אלא ערל הוא בעצמותו].

ואשה, אף שלא נימולה, כמאן דמהילא דמיא. כיון שמעיקרא לא חל עליה חיוב מילה, ואין היא נחשבת רק כפטורה מן המילה, אלא מעולם לא היתה שייכת לחיוב זה. ומשום כך, נחשבת מהולה. כיון שמעולם לא היה בה החיוב היוצר דין 'ערלות'.

אולם לענין חיוב הטפת דם ברית החל במי שמהול שלא על ידי מילה, לא נחשבת האשה כמי שאינה שייכת בחיוב זה. אלא רק פטורה היא מכך.

ומשום כך אמרו בגמרא, שאשה אינה בכלל "ואתה את בריתי תשמור". כיון ששייכת היא בחיוב הטפת דם ברית, אלא שנפטרה מכך. ולכן, לא נחשבת כמי שקיימה את 'שמירת הברית'. ומשום כך, אינה בכלל זאת.

[סיכום: לחיוב מילה, אין האשה שייכת כלל. ומשום כך אין בה דין ערלה, ונחשבת כמהולה. ולפי צד זה, יכולה למול אחרים. אולם לענין הטפת דם ברית — שייכת, ופטורה היא מכך. אך כיון ששייכת היא לכך ולא הטיפה דם ברית — אינה נחשבת כמי שקיימה את שמירת

ואם כן, כלפי ישראל שנתחייבו במילה ופריעה, הרי שבני קטורה, אינם בכלל הברית. כיון שבמתן תורה נתחדשה ההלכה של פריעה, כחלק ממעשה הברית. והמל ולא פרע — כאילו לא מל. ומשום כך, כיון שאינם בכלל פריעה — אינם בכל הברית. ובין לרבי יוחנן ובין לדרו בר פפא בשם רב — פסולים מלמול.

203. נחלקו הראשונים, הלכה כמי: הרי"ף [סוף פרק תשעה עשר במסכת שבת] והרא"ש שם סימן י"א והר"ן והריטב"א כאן פסקו כרבי יוחנן, וכשרה האשה למול. וכן פסק הבה"ג [הובא בתוס' כאן ד"ה אשה], והרמב"ם פרק ב' מהלכות מילה הלכה א'. ופסקו כך כיון שבמחלוקת רב ורבי יוחנן — הלכה כרבי יוחנן. אולם התוס' כאן וכן בתוס' הר"א והר"ש משאנן, פסקו הלכה כרב, ואין אשה כשירה למול. וטעם התוס' הוא משום שמוכח מהברייתא המובאת לעיל שדעת רבי יהודה הנשיא, אף היא כרב שפסול עובד כוכבים למילה. ואף הוא לומד כן מן הפסוק "ואתה את בריתי תשמור" לפסול העכו"ם, וכיון שכך אף אשה פסולה, לפי שאינה בכלל קיום הברית.

204. ביאור הגר"ח בדין אשה במילה: הברכת שמואל על מסכת יבמות סימן י"ח, הביא בשם הגר"ח, בביאור דברי הגמרא הללו "אשה כמאן דמהילא דמיא": דין 'ערלות' אינו חל בישראל, אלא על ידי

שואלת הגמרא: **והכתיב "ותכרות"** את ערלת בנה", ומשמע שהיא בעצמה כרתה ומלה את בנה!

מיישבת הגמרא: אל תיקרי "ותכרת", שהיא כרתה בעצמה, אלא קרי ביה "ותכרת" (205) [תי"ו בפתח ורי"ש בצירה], שכרתה את הערלה על ידי שליח. **דאמרה לאיניש אחרינא**, שאמרה לאיש אחר לעשות זאת, **ועבר, ועשה**.

**ואיבעית אימא** אופן אחר בביאור הדבר, **אתיא איחי, ואתחלה**, באה היא ורק התחילה במילה, **ואתא, ואז בא משה, ואגמרה**, הוא גמר את המילה.

ואם כן, אין לנו ראייה מצפורה שאשה כשרה למול.

והחילוק בין השיטות בענין המקור לכך שמילת גוי פסולה, הוא בדינה של האשה. וכפי מסקנת הגמרא. (206)

### מתניתין

שנינו לעיל את ההרחקות שיש להתרחק מן הגוי מחמת סכנת נפשות על ידי יחוד עמו, בין בבית ובין בדרך.

ומוסיפה עתה המשנה, שהאיסור הוא לא רק בהמצאות עם הגוי גרידא, אלא אף כאשר מתוודע אל הגוי לצורך רפואה, או תספורת, וכדומה, יש בכך סכנה, שמא תוך כדי העיסוק בגופו של הישראלי, יהרגהו.

ומפרטת המשנה היכן יש סכנה וצריך להרחיק ממנו, ובאלו מצבים ותנאים אין לחשוש:

**מתרפאין מהן מן הגוים ריפוי ממונן. אבל לא מתרפאין מהם ריפוי נפשות** [להלן בגמרא יבואר מהו ריפוי ממונן ומהו ריפוי נפשות].

וכן אין **מסתפרין מהן [אצלם]**, בכל מקום, אפילו לא ברשות הרבים, כאשר העוברים ושבים רואים אותם, ולכאורה אין לחשוש שמא יהרגנו, אפילו כך אסור משום שחוששין שמא תוך כדי התספורת, יחתוך הספר הגוי את ראשו של הישראל בתער שבידו, **דברי רבי מאיר**.

**וחכמים אומרים: ברשות הרבים מותר להסתפר אצלם, ואין לחשוש. אבל לא יסתפר אצלם, כאשר מספר אותו הגוי בינו לבינו, בלא נוכחות אחרים.**

הברית! ולפי צד זה פסולה היא למול].

205. ביאר הריטב"א שאמנם אין קורין זאת בלשון ובניקוד זה, ונשאר הלשון כפי שנקרא בתחילה, אלא רק המשמעות משתנית. והכונה בזה היא ש"ותקח", "ותכרות" — היינו על ידי אחרים.

אולם הר"ן סובר, שלדעת רב צריך לשנות מדרך המקרא וקורין כפי הפשט העולה מדברי

הגמרא "ותקח" "ותכרת" [ומשום שפשוטו של מקרא משמע כרבי יוחנן, פסק הר"ן כמותו].

206. נחלקו הראשונים, הלכה כמי: דעת הר"ף [סוף פרק תעשה עשר במסכת שבת] והרא"ש שם סימן י"א. והר"ן והריטב"א כאן פסקו כרבי יוחנן וכשרה האשה למול. וכן פסק הבה"ג [הובא בתוס' כאן, ד"ה אשה והרמב"ם פרק ב' ממילה הלכה א']. כיון

## גמרא

שנינו במשנתנו: מתרפאין מהם ריפוי ממון, אבל לא ריפוי נפשות.

ודנה הגמרא: מאי, מהו ריפוי ממון, ומאי מהו ריפוי נפשות?

אילימא, אם נאמר ריפוי ממון הוא ריפוי בשכר, בתשלום ממון, ולכן מותר לישראל להתרפאות כיון שיחשוש הרופא הגוי לשכרו, ולא יהרגנו.

ואילו ריפוי נפשות הוא בחנם [ונקרא ריפוי "נפשות", משום שעושה זאת הגוי מנפשו, אף בלא שיקבל על כך שכר], וריפוי זה אסור כיון שאין לו לגוי מה להפסיד, ויהרגנו —

הרי פירוש זה לא יתכן. כיון שאם כך, ליתני יש לשנות במשנה: מתרפאין מהן בשכר, אבל לא בחנם! ומדוע נוקטת המשנה לשון של ריוי 'ממון' וריפוי 'נפשות'?

אלא, שמוא תאמר, שריפוי ממון הנאמר במשנתנו הוא דבר חולי או מכה שאין בו

סכנה. ונקרא רפוי ממון, משום שאין בו אלא הוצאת ממון בלבד. (207) וריפוי נפשות — הוא ריפוי דבר שיש בו סכנה. (208)

הרי גם פירוש זה לא יתכן, כי —

והאמר רב יהודה, אפילו ריבדא דכוסילתא, ריפוי קל, של חתך בכתף שעושה האומן לצורך הקזת דם (209) — לא מתסינן מינייהו, אין אנו מתרפאין מהם. כיון שאסור לנו למסור עצמנו ביד הגוי לשום מטרת רפואה, אף לא הקלה ביותר. (210)

ואם כן, עדיין יש לבאר מהו ריפוי ממון?

אלא, ריפוי ממון האמור במשנתנו, הוא ריפוי בהמתו, שהיא ממונו, ואין איסור להניחה ביד הגוי לרפא אותה.

ואילו ריפוי נפשות, היינו ריפוי גופיה, גופו של ישראל, שאסור לעשותו אצל גוי.

והיינו דאמר רב יהודה, אפילו ריבדא דכוסילתא, ריפוי קל של חתך בכתף — לא מתסינן מינייהו, אין אנו מתרפאין אצלם, ואף שאין כל סכנה בטיפול בחתך הזה.

ריפוי בדבר שיש בו סכנה עכשיו, או שהוא במקום בגוף, שיכול לבוא לידי סכנה.

209. כך פירש רש"י. ומשמע, שרק ריפוי החתך שאחר ההקזה אסור. אולם הקזה עצמה, מותר לעשותה על ידי הגוי — כך דקדק בספר התרומה סימן קנ"ג. וכן היא דעת התוספות לקמן כז ב ד"ה כל מכה.

210. להלן כתבו התוס' (כז ב ד"ה כל מכה), כי הסיבה שהיום סומכים אנו על הרופאים הגוים להקזו דם, משום שלגבי ההקזה, כל המקיזים נחשבים מומחים.

שבמחלוקת רב ורבי יוחנן — הלכה כרבי יוחנן. אולם התוס' כאן וכן התוס' ר"א ור"ש משאנן, פסקו הלכה כרב שאין אשה כשרה למול. וטעם התוס' הוא, משום שמוכח מן הברייתא המובאת לעיל, שדעת רבי יהודה הנשיא, שאף היא כרב, מקורה בפסוק "ואתה את בריתי תשמור". ומפסוק זה, דורש רב אף לפסול את העכו"ם, וממילא אשה פסולה.

207. כך פירש רש"י, כפי שביאר הריטב"א את דבריו.

208. והוסיף הריטב"א, דריפוי נפשות, הוא

במחלה אשר ספק חי ספק מת מחמת המחלה הזו, אין מתרפאין מהו, מן הגוים. כיון שקרוב לודאי שהרופא הגוי יהרגנו, שאינו חושש הגוי להריגתו כיון שידוע לכל שיש ספק אם יחיה, ומשום כך עדיף שניחננו לרופא הגוי, ולא יתעסק עמו להתרפאות ממנו, ואולי יכריא ממחלתו, ויחיה.

אך אם ודאי מת הישראלי מחמת מחלתו, מתרפאין מהו? כיון שאין מה להפסיד, שהרי בין כה וכה ימות ממחלתו, ושמא כעת, ירפאנו הגוי ולא יהרגנו.

שואלת הגמרא: אף אם ודאי מת ממחלתו, עדיין האיכא יש לו לחולה להמנע מלהתרפאות אצל גוי כדי להציל, לפחות, את "חיי שעה" שנותרו לו לחיות. שהרי לא ימות החולה ממחלתו מיד, אלא מסתמא יחיה עוד יום או יומיים. ואם נניחננו להתרפאות ביד הגוי, יהרגהו הלה מיד, ונמצא הישראל מפסיד את חיי השעה [הקצרים] שעוד נותרו לו?

ומתרצת הגמרא: לחיי שעה — לא חיישינן. אין אנו מונעים מחמתם את האפשרות לרפאותו על ידי הגוי. (212)

ומנא תימרא, מנין לנו לומר דבר זה, דלחיי

אמר רב חסדא אמר מר עוקבא: אמנם אסור להתרפאות אצל הגוי, אבל אם אמר לו הרופא הגוי כי סם פלוני יפה מועיל לו כדי לרפאות חולי מסוים, וכן אם אמר לו כי סם פלוני רע לו עבור חולי מסוים — מותר לשמוע לעצתו, וליטול מן הסם שהמליץ לו. (211)

כז-ב ואין לחשוש שמא ישיא לו הגוי עצה מזיקה, משום שסבר הגוי כי אותו ישראלי שאינו רוצה להתרפאות ממנו אלא רק בא לשאול בעצתו לגבי הסם, חושש הוא ממנו, ולכן הישראל שיולי משאיל לו, שואל אותו אודות הסם כדי לנסותו, כי חיבי דמשאיל לו, שאחר ששואל אותו והוא יענה לו, משאיל לאיניש אחרינא, שואל הישראלי רופא אחר, כדי לדעת אם אכן לא הכשיל אותו הרופא הגוי.

ומשום כך, לא ישיא אותו הגוי עצה רעה, כי הוא חושש שמא אתא החווא גברא, עלול הוא אותו הגוי המשיא עצה רעה [דהיינו, הוא עצמו], לאורועי נפשיה, להזיק לעצמו ולשמו הטוב, אם ישיא ללקוחותיו עצות רעות.

אמר רבא אמר רבי יוחנן, ואמרי לה, יש אומרים כי שמועה זו אמר רב חסדא אמר רבי יוחנן: אם היה אותו ישראלי חולה

211. כתב רבינו יונה, שהיתר זה הוא דוקא בחולה שאין בו סכנה, ומכיר הוא את הסם. אבל אם אינו מכיר את הסם, אף על פי שאין בחוליו סכנה, אין מתרפאין מהם.

212. דין זה שייך רק באופן האמור, שאין לימנע מלעשות מעשה לרפאותו מחשש לחייו. אבל ודאי שאסור לעשות מעשה בידים להמיתו, ואפילו על מנת להקל מעליו יסוריו, אין רשאים.

211. כתב רבינו יונה, שהיתר זה הוא דוקא בחולה שאין בו סכנה, ומכיר הוא את הסם. אבל אם אינו מכיר את הסם, אף על פי שאין בחוליו סכנה, אין מתרפאין מהם.

212. דין זה שייך רק באופן האמור, שאין לימנע מלעשות מעשה לרפאותו מחשש לחייו. אבל ודאי שאסור לעשות מעשה בידים להמיתו, ואפילו על מנת להקל מעליו יסוריו, אין רשאים.