

הרב ישראל דנדרוביץ
מח"ס 'הנחמדים מזהב', ערך

שלא להבעית את ישראל

משכן ה' שלא יחרב. ואולי בחר לשון ערומים, על דרך מה שאמרו (ר"ה יח ב): "שקולה מיתתן של צדיקים כשריפת בית אלהינו". או שמא הייתה הגזירה על חורבן בית המקדש והוא מסר נפשו למען כלל ישראל.

עוד יש להעיר בדברי השפת אמת, שאם המשנה כללה ואמרה שאין לכהן להאריך בתפילתו ללא יוצא מן הכלל, מהיכי תיתי שמחמת אותו סימן רע מצא שמעון הצדיק לעצמו היתר להאריך, והרי סופו הוכיח על תחילתו שנתבעתו ופחדו.

ושמא יש לחדש דהנה פשטות הכוונה בפחדן של ישראל מאריכות התפילה היה שמא מת הכהן גדול, וכמו שכתב הרמב"ם בפירוש המשנה (פ"ה מ"א): "שלא להבעית את ישראל – שלא להפחידם, שאם יתעכב יחושו שמת, לפי שהרבה פעמים מתים כהנים גדולים בקודש הקדשים, אם לא היו ראויים או אם שינו דבר במעשה הקטורת". ושמעון הצדיק לא חשש שיחשדו בו עד כדי כך, ולפיכך כשראה סימן רע התיר לעצמו להאריך. אלא שמכל מקום העירו לו על כך, לפי שבכהאי גוונא מתפחדין ישראל מטעם אחר; שאם כי מבינים הם שהוא לא מת, עדיין חוששים הם לסימן רע שראה.

ובזה מיושב לשון הגמרא 'אמרו לו, אל תהי רגיל לעשות כן', שמשמעו שלא בקשו ממנו אלא לפנים משורת הדין, שלא יהיה רגיל לעשות כן, ולא אמרו לו אסור לך לעשות כן אפילו פעם אחת. כי אכן כל האיסור הוא רק באם על ידי אריכות תפילתו יהיו חוששים שמת, שעל ידי כך יהיה טומאה בקודש (השווה: יומא כג א, ללמדך שקשה עליהם טהרת כלים יותר משפיכות דמים, וכאן היה בתרת). אולם כאן שלא חששו שמת, אין זה אלא לפנים משורת הדין שלא יאריך.

א) כך מספרים חז"ל במסכת יומא (נג, ב): "תנו רבנן, מעשה בכהן גדול אחד שהאריך בתפלתו, ונמנו אחיו הכהנים ליכנס אחריו. התחילו הם נכנסין והוא יוצא. אמרו לו: מפני מה הארכת בתפלתך. אמר להם: קשה בעיניכם שהתפללתי עליכם, ועל בית המקדש שלא יחרב. אמרו לו: אל תהי רגיל לעשות כן, שהרי שנינו: לא היה מאריך בתפלתו, כדי שלא להבעית את ישראל".

כיוצא בזה סיפרו בתלמוד הירושלמי, ואף גילו לנו את זהותו של אותו כהן גדול (יומא פ"ה ה"ב): "מעשה באחד שהאריך וגמרו להכנס אחריו. אמרו: שמעון הצדיק היה. אמרו לו: למה הארכתה. אמר להן: מתפלל הייתי על מקדש אלהיכם שלא יחרב. אמרו לו: אף על פי כן לא היית צריך להאריך".

והקשה על כך רבינו השפת אמת קושיה נכוחה: אם משנה ערוכה היא שאין לכהן הגדול להאריך בתפלתו, כדי שלא להבעית את ישראל, כיצד שמעון הצדיק, שבוודאי ידע את ההלכה הפסוקה בדברי המשנה, לא חשש לכך ובכל זאת האריך בתפלתו.

ב) השפת אמת גופיה מעלה תירוץ מבריק: "ונ"ל שהיה בשנה אחרונה שלו, שהיה לו סימן רע, שנכנס עמו זקן לבוש שחורים כו' ולכן האריך בתפלתו. ומהאי טעמא גופא פחדו [כל כך שנכנסו אחריו] כשהאריך בתפלתו, שהבינו שראה סימן רע לכן מאריך בתפלה".

אפס כי יש להעיר על דברי השפת אמת, מכך שבמעשה זה של שמעון הצדיק בשנתו האחרונה מפורש בגמרא שם (יומא לט ב; ירושלמי שם) ששמעון הצדיק הבין שהוא סימן רע לעצמו, וכמו שאמר להם 'בשנה הזאת אני מת', ואילו כאן נתן להם נימוקים אחרים על אריכות תפילתו, שהיה מתפלל עליהם ועל

♦ מוריה, שנה שלושים ושתיים, גליון א–ב (שעג–שעד), תשרי תשע"ג

ישראל ומתרגם: שמעון הצדיק לא חשש לביעותותם של ישראל, לפי שבזמנו היו יכולים להציץ ולראות בלשון המלבינה על פתח האולם מבפנים. אולם בקשו ממנו שלא יהיה רגיל בכך, לפי שאותם שאינם מציצים הרי הם מתבעתים ופוחדים.

ברם, אין דבריו מחוורין כל כך, שהרי שמעון הצדיק היה מראשוני הכהנים גדולים שבבית שני, ובזמנו עוד היה לשון של זהורית מלבין תמיד, וכמו שאמרו (יומא לט א): "ארבעים שנה שמש שמעון הצדיק... היה לשון של זהורית מלבין, מכאן ואילך פעמים מלבין פעמים אינו מלבין", כך שבזמנו היה עדיין הלשון של זהורית קשור ועומד על פתח האולם מבחוץ, והכל רואין כי הלבין הלשון והכהן עשה מלאכתו באמונה, ומה היה לישראל שנתבעתו ונפחדו.

ד) אך דומני כי האמת היא שעל פי הפשט קושיית העבודת ישראל מעיקרא ליתא: הלא משנה ערוכה היא שלא היה הלשון מלבין בזמן היות הכהן הגדול בקודש כי אם לאחר מכן, כמו ששינו (יומא סח ב): "לשון של זהורית היה קשור על פתחו של היכל, וכשהגיע שער למדבר היה הלשון מלבין", כך שבזמן היות הכהן הגדול בקודש לא היו ישראל יכולים לידע מאותו הלשון לטוב או למוטב ולא כלום.

כך שחידושו של העבודת ישראל, הבנוי על קושייתו האמורה, שכל דין המשנה שאין לכהן להאריך לא נאמר אלא בזמן בו הפסיק הלשון להלבין, או בזמן שלא היו יכולים לראות את הלשון בהלבנתו, צריך עיון.

ה) שוב מצאתי חידוש להגאון האדר"ת בספרו שו"ת 'מענה אליהו' (סימן צה) שהגביל אף הוא את דברי המשנה שאין לכהן גדול להאריך בתפילתו, שאין דברים אלו אמורים כלל בבית ראשון, בו היו הכהנים-גדולים צדיקים, וכדבריו: "שבבית שני שלא היה הכה"ג כשרים כל כך... ואם היה רשע ונשבע לשוא היה כל עמלם לתוהו ונפסלה כל עבודת היום,

אך עדיין יש להעיר, דאם כדברי השפת אמת, שכל פחדם היה רק 'שראה סימן רע לכן מאריך בתפילה' מה נמנו וגמרו להיכנס אחריו, והלא כל מה שהותר לכהנים להיכנס אחר הכהן גדול היה רק לחששם שמא מת ולהוציא את הטומאה, אך אם גם הם הבינו ששמעון הצדיק לא מת אלא שראה איזה סימן רע ולפיכך הוא מאריך בתפילה, מה היתר יש להם להיכנס אחריו, רצ"ע.

ג) שוב מצאתי כי בקושיית השפת אמת כבר זכה הגאון רבי ישראל קמחי בספרו 'עבודת ישראל' (איזמיר תצ"ז. קסה א): "קשה, אטו נעלם מאותו הכהן גדול מתניתין דלא יהיה מאריך". וכן העיר על לישנא דגמרא בה כבר נגענו לעיל: "ותו, מה שאמרו אל תהי רגיל, דנראה דמשורת דרך ארץ נגעו בה, ותיפוק ליה שאינו רשאי שלא להבעית את ישראל".

והעלה לתרגם בהקדם מה שהקשה בעצם ביעותותם של ישראל, והלא סימן היה מצוי בידם לדעת אם דבר מה אירע לכהן גדול, והוא לשון של זהורית שהלבינה, וכמו שאמרו (יומא סז א): "בראשונה היו קושרין לשון של זהורית על פתח האולם מבחוץ, הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין ומתביישיין. התקינו שיהיו קושרין על פתח אולם מבפנים, ועדיין היו מציצין ורואין: הלבין - היו שמחין, לא הלבין - היו עצבין. התקינו שיהיו קושרין אותו חציו בסלע וחציו בין קרניו".

מתרגם אפוא העבודת ישראל את קושייתו זו בשלושה אופנים: א) דברי המשנה שאין להאריך אינם אמורים אלא בארבעים שנה שקודם חורבן הבית, בהם הפסיק הלשון להלבין לחלוטין (יומא לט ב). ב) כיוצא בזה, שהיה זה בשנים בהם היה הלשון קשור בסלע ובין קרניו ולא היו יכולים לראות אותו בהלבנתו. ג) גם אם היה זה בשנים בהם היה קשור על פתח האולם מבפנים, עדיין היו צריכים להציץ כדי לראות בהלבנתו, ואותם שלא יכלו להציץ היו מתבעתים.

ולפי תירוצו השלישי, ממשיך העבודת

מוריה, שנה שלוש ושתים, גליון א—ב (שעג—שעד), תשרי תשע"ג ♦

ועל כן היה ברור בעיניהם שהיה מת אם היה משנה דבר מה... ולכן היה ממהר בתפילתו, שלא ידמו שכבר מת בעונו שעבר על דברי חז"ל בקבלתם הקדושה והאמיתית. אבל בבית ראשון בודאי שהיה מאריך ככל רצונו".

ולפי דבריו אין מן הנמנע לומר, כסברא שהזכרנו לעיל, ששמעון הצדיק סבר שדינו ככהנים הגדולים שבבית ראשון שהאריכו כאוות נפשם, לפי שאף בו לא יחשדו שמת. אלא שהוברר לו למפרע שטעות הייתה בידו, ואף עליו חששו שמת.

אולם מצאתי להגאון רבי דוד פארדו בפירושו 'חסדי דוד' על התוספתא (יומא פ"ב הי"א) שכתב שכל כוונת הירושלמי בצינו את שם הכהן הגדול שהאריך בתפילתו היא לאפוקי מזה ולהודיענו לבל נאמר שכל מה שחששו שלא יאריכו בתפילה היה רק בזמן שהחלו למנות כהנים גדולים דלא מעלו, קמ"ל שאפילו בימים הראשונים, בהם היו כהנים גדולים כשרים כשמעון הצדיק וחבריו, אפילו הכי ביצתותא איכא ואין להם להאריך בתפילה.

אך אין זה סותר לעצם התירוצי, כי שפיר איכא למימר שאת פרט זה הוא שלא ידע שמעון הצדיק, ולכן התיר לעצמו להאריך בתפילתו.

(ו) והנראה לומר מילתא חדתא בעצם קושיית השפת אמת והעבודת ישראל: ודאי יודע היה שמעון הצדיק שאין לו להאריך בתפילתו, כדי שלא להבעית את ישראל, אולם ייתכן מאוד כי בימיו עדיין לא נקבע אורך זמן התפילה הקצרה. צא ולמד מדין טורח הציבור שאף הוא מקום שאמרו לקצר ובכמה עניינים בזה לא נאמר בו עד כמה יש לקצר, והוא דבר המסור ללב וכל ערום יעשה בדעת.

כך שניתן לומר ששמעון הצדיק התפלל במשך זמן בו היה סבור כי התפילה היא עדיין באורך סביר, ואין בה כדי להבעית את ישראל. הוא התפלל על הדברים המהותיים ביותר: על כלל ישראל ועל בית המקדש שלא ייחרב,

ולדעתו הייתה התפילה בגבולות הזמן המתקבל על הדעת. אולם הציבור בחוץ סבר אחרת, הם נבעתו והתפחדו, ומבחינתם הייתה התפילה ארוכה.

לפיכך לא אמרו לו לשמעון הצדיק שעל פי הדין אין לו להתפלל במשך זמן כזה, כמו שהעיר העבודת ישראל, כי לשיטתו היה זה עדיין תפילה שאינה ארוכה. זו בלבד הוא שאמרו שלא יהיה רגיל לעשות כן, שהרי זיל בתר טעמא ובסופו של דבר אף משך זמן כזה מבעית את ישראל.

(ז) 'צוין כי אף לנו לא נהיר כמה הוא זמן 'אורכה' של תפילה 'קצרה' זו. בבבלי (נג, ב) הובא שרב אמר כי תפילה זו הייתה בת כעשרה מילים בלבד! רב יהודה משלש את כמות המילים ולדבריו הייתה זו בת כשלושים מילים! בירושלמי (פ"ה ה"ב) מופיעה תפילה בת קרוב למאה מילים! ורבנן דקיסרין עוד מוסיפים לנוסח זה יותר מעשרים מילים! ובמקורות אחרים מצאנו גירסאות נוספות, וקצר המצע מהשתרע. עכ"פ, עינונו הרואות איפוא כי תפילה בת מאה מילים למשל, יש הסוברים כי היא ארוכה פי עשר מהתפילה הקצרה הרצויה, ויש הרואים בה קצרה יותר מהתפילה הקצרה המותרת.

ואין בדעתנו להיכנס כאן לסוגיא האם נוסח תפילתו של הכהן הגדול היה קבוע ועומד (ראה ב"ב קמז, א 'למאי נפקא מינה, לתפילתו של כהן גדול' ובגבורת ארי יומא נג, ב ד"ה שחונה פירש וד"ה אם שחונה), כי גם אם היה הכה"ג אומר זאת בלשונו שלו, עדיין ודאי הדבר שהגירסאות השונות בנושאי התפילה אותם התפלל, משליכים כמובן על אורך התפילה, כי אינה דומה תפילה על דבר אחד למשל כמו תפילה על עשרה דברים. כך שמשך זמן התפילה הקצרה וודאי שהוא שנוי במחלוקת, ובהפרשים גדולים.

(ח) ואם ניתנה רשות הייתי מחדש ואומר כי שמעון הצדיק, שהיה משיירי כנסת הגדולה

בתפילתם, עדיין סדר של נוסח או נושאים לתפילתם לא היה, מה שיצר כאמור את התקרית לפיה שמעון הצדיק לא ידע כמה זמן הציבור כבר מחשיב לאריכות יתירה על הראוי. רק לאחר מעשה זה, בו כמעט אירע מכשול ונכנסו אל הקודש בביאה ריקנית, שמעון הצדיק קבע את הנוסח של התפילה הקצרה, והכל היו יודעים כי משך זמן אמירת מספר מילים זה (או משך זמן תפילה על כך וכך נושאים) הוא זמן סביר שאין צורך לפחד ולתבטח שמא מת הכהן, כי עדיין עסוק הוא בתפילתו.

שעיר המשתלח שנותר בחיים

ירידת הדורות הכוללת גם את עובדת השארות השעיר בחיים.

ועוד יותר מכך, מצאתי במדרש שיר השירים (מהגניזה, מהדור ורטהיימר ירושלים תשמ"א. ג, ו): "שלוש סימנים היו אומות העולם רואים בישראל: בכל שנה ושנה היו באים ומקיפין סביבות ירושלים, ובשעה שהיו רואין עשן הקטורת מכון למעלה, היו יודעין שכל השנה כולה טובה. ובשעה שהיו רואין שעיר המשתלח חוזר, היו יודעים שכעס הקב"ה על עולמו. ובשעה שהיו רואין לשון של זהורית מלבין היו הולכים משם שמחים, שנאמר (תהלים מח, ג) 'יפה נוף משוש כל הארץ'."

הרי שהשארות השעיר בחיים היא סימן מובהק לכעסו של הקב"ה חלילה על עולמו. ומילתא דמסתברא הוא לפי שמיתת השעיר היא חלק מהמצוה, ולכן צריך השליח לעשות הכל על מנת שימות השעיר, ואם אין יכולים לקיים את המצוה בשלימות – הרי זה משל לעבד שבא למזוג כוס לרבו ושפך לו רבו קיתון על פניו. וכיצד איפוא כתב החתם סופר שהשעיר נותר בחיים מחמת תשובתם מאהבה של בני ישראל, וצ"ע.

(אבות פ"א מ"ב) בעלי נוסח התפילה, וכמו שאמרו (ברכות לג, א): "אנשי כנסת הגדולה תקנו להם לישראל ברכות ותפלות קדושות והבדלות", הוא אשר בסופו של דבר קבע את נוסח (או את נושאי) התפילה הקצרה של הכהן הגדול.

לא מיבעיא אם בבית ראשון היו יכולים הכהנים גדולים להאריך ככל רצונם וכדברי האדר"ת, ורק בזמן בית שני הוא שנוצר החיוב של תפילה קצרה. אולם גם אם נאמר שהיה דין מאז ומתמיד שאין לכהנים גדולים להאריך

כתב רבינו החתם סופר בספרו על התורה (פרשת אחרי, ד"ה שאלו, משנת תקפ"ט): "והנה מה שמת השעיר עד שלא הגיע לחצי ההר, כי שלט בו הס"מ על ידי עוונות שעליו. אך אם יארע שכל ישראל שבים מאהבה ויתמו חטאים ולא חוטאים, ואז יחיה השעיר. ואמר 'כן יאבדו כל אויבך', פירוש: באופן כזה יהיה אבידת האויבים, שיתמו חטאים ולא החוטאים, והאויבים יהיו אוהבי ה' שבים מאהבה ואוהבי כצאת השמש בגבורתו".

ומאוד נפלאתי על דבריו, בהם נאמר שהשעיר המשתלח הנותר בחיים רק לאחר דחייתו בצוק הוא אות לכך שישראל חזרו בתשובה מאהבה, שהרי מפורש בתלמוד הירושלמי שאם השעיר המשתלח נותר בחיים אין זה סימן טוב כלל ועיקר, וכך הוא שאמרו במסכת יומא (פ"ו ה"ג): "כל ימים שהיה שמעון הצדיק קיים, לא היה מגיע למחצית ההר עד שנעשה איברין איברין. משמת שמעון הצדיק, היה בורח למדבר והסרקין אוכלין אותו". ומפורש שכל עוד ששמעון הצדיק היה בחיים, הגינה זכותו שימות השעיר, כמו שהגינה זכותו שילבין לשון זהורית ושאר עניינים המפורשים שם, ורק לאחר מותו החלה

שווינום של שני שעירי יום הכיפורים

ללמדנו שהיו שנים במראה ובקומה. ויש לעיין דאם אכן כלל הוא בדינו שלשון רבים הנכתב באופן חסר מלמד על השוויון, מפני מה אכן היו צריכים לבוא לידי יתור של תיבת 'שני' ללמד על השוויון ולא דרשוהו מכך שזה נכתב באופן חסר. אמנם דומני שבש"ס דילן לא מצאנו דרשה זו של תיבות חסרות המלמדות על שוויון (ויותר מכך, אף בשאר דוכתי לא מצאנו הלכה לדורות הנלמדת מכך, כי אם בדברים של 'מאי דהוה הוה'), כך שמסתברא מילתא שאין דרשה זו יכולה לשמש כמקור לעצם הדין כי אם לרמוז בעלמא.

עוד יש להעיר בדברי ה'פענח רזא' כי המעיין בלישנא דקרא יראה כי לא בכל שלשת האיזכורים שחז"ל דרשו מהם את הריבוי של 'שני' אכן נאמר שעירים בלשון חסר, כי אם רק בשניים מתוך השלושה, והא גופא טעמא בעי. ויש לעיין בזה טובא כלפי מספר הלימודים הנדרש לעניין זה של השוויון, ובמקום אחר הארכנו בעניין זה. ושמא בא הכתוב השלישי, בו נכתב מלא, ללמדנו כדרשת חז"ל שאף על פי שאין שני השעירים שנים הרי הם כשרים.

שנינו (יומא סב, א): "שני שעירי יום הכפורים מצותן שיהיו שניהן שוין במראה ובקומה ובדמים ובלקיחתן כאחד", ודרשוהו בגמרא (שם ב): "תנו רבנן, 'קח שני שעירי עזים' מיעוט 'שעירי' שנים, מה תלמוד לומר 'שני' - שיהיו שניהן שוים... שני שני שני למה לי. חד - למראה, וחד - לקומה, וחד - לדמים". כך שדין השוויון נלמד מיתור תיבת 'שני', ומכך שכפלו הכתוב שלשה פעמים למדנו על שלשה דברים בהם השעירים צריכים להיות שווים: בקומה במראה ובדמים.

ומצאתי לרבינו בעל 'פענח רזא' שכתב בזה דבר חדש: "ולקח את שני השעירים - חסר כתיב, כאילו היה מדבר בשעיר אחד, ללמד שהיו שוין במראה וקומה". וכוונתו לכלל הידוע הקובע שכל מקום בו כתוב לשון רבים באופן חסר, הרי זה מלמדנו כי עליהם להיות שוים זה לזה (השווה: ויקרא רבה ו, 'ישם באגנות', ר' הונא בשם ר' אבין 'באגנת' כתיב - לא זה גדול מזה ולא זה גדול מזה. ובמדרש תנחומא, פרשת כי תשא, 'לחת' כתיב - לא זה גדול מזה), ואף כאן כתבה התורה את השעירים בלשון חסר,

מילתו של אברהם אבינו ביום הכיפורים

הייתה מילתו של אברהם אבינו. והנה בפרקי דרבי אליעזר מפורש שהיה זה ביום הכיפורים, כמבואר שם (פרק כט): "מה הוא בעצם היום הזה, בגבורת השמש בחצי היום; ולא עוד, אחיא עצם עצם מיום הכיפורים, מה להלן וכל מלאכה לא תעשו בעצם היום הזה כי יום כפורים הוא, שביום כפורים נימול אברהם; וכל שנה ושנה הקב"ה רואה דם הברית של מילה של אברהם אבינו ומכפר על כל עונותינו". ורבותינו בעלי התוספות הביאו את שיטה זו בחידושיהם על מסכת ר"ה (יא, א ד"ה אלא), וכתבו שכן משמע נמי משמעתא דהתם.

א (כתיב (בראשית יז, כו-כז): "בעצם היום הזה נימול אברהם וישמעאל בנו. וכל אנשי ביתו יליד בית ומקנת כסף נמולו אתו". ודקדק החתם סופר בהבנת לישנא דקרא דכתיב ביה: 'נמולו אתו', מה בא הכתוב להודיענו בזה, ולכאורה האי סיפא דקרא יתירא הוא. וראה בזה מה שכתב בספריו 'תורת משה' ו'חתם סופר' כאן, ובתשובתו ('יד סוף סי' ש) לאחד מתלמידיו שהביא מה שאמר בחדושי תורה שלו בענין זה. והנראה לענ"ד בפירוש הדבר על דרך החידוד ופטיטא דאורייתא, בהקדם מה שמצאנו כמה דעות בדברי חכמינו ז"ל באיזה יום בשנה

הניח הקב"ה את ידו לסייע עמו במילתו, שעל ידי כך יהא זאת 'שנים שעשאוה פטורים' (שבת צב, ב), ובכך שהקב"ה סייע לאברהם במילתו לא נתחייב אברהם על חילול יום הכיפורים, שכן הוה ביה שנים שעשאוה, עכ"ד ודפח"ח.

ג) ומעתה נחזי אנן, הלוא עצה זו לא הועילה אלא לענין מילתו של אברהם, שהגם שהייתה מילה שלא בזמנה ביום הכיפורים, מכל מקום מחמת שהייתה מילתו יחד עם הקב"ה הוה שנים שעשאוה ופטורים, אבל מה נעשה ביום שידובר לנו משאר אנשי ביתו של אברהם, ילידי בית ומקנת כסף, היאך הם נימולו ביום הכיפורים, והרי זה מילה שלא בזמנה שאינה דוחה את יום הכיפורים.

וצריכים אנו לומר דאברהם דבק במידותיו של הקב"ה, ומכיון שראה שהאופן שבו עשה הקב"ה שלא יעבור באיסור מילה שלא בזמנה היה ע"י שנים שעשאוה, אף הוא עשה כן אצל מילת אנשי ביתו, ואה"נ הם נימולו ביום"כ אבל מילתם היתה באופן שהם עשו את מעשה המילה יחד עם אברהם אבינו ואף בהם היה שנים שעשאוה ופטורים.

והיינו דקאמר קרא: "בעצם היום הזה נמול אברהם וישמעאל בנו. וכל אנשי ביתו ילידי בית ומקנת כסף", שלא רק אברהם נימול ביום"כ אלא אף ישמעאל וכל אנשי ביתו, ודקשיא לך בשלמא אברהם לא עבר על איסור מכיון שהקב"ה סייע במילתו והוה שנים שעשאוה, אבל איך לא היה איסור במילת ישמעאל וכל אנשי ביתו, על זה סיים הפסוק ותירץ: "נמולו אתו" שמילתם הייתה עם אברהם, ואף אברהם סייע להם במילתם, וגם במילה זו נפטרו משום שנים שעשאוה.

ב) ונודע בשערים קושית המפרשים היאך יעלו דברי ה'פרקי דרבי אליעזר' בקנה אחד עם הא דקיימא לן במסכת שבת (דף קלב) שכל מה שאמרו שמצות מילה דוחה את השבת אינה אלא דווקא כשהמילה נעשית בזמנה – ביום השמיני, אך מילה שלא בזמנה אינה דוחה את השבת. והלוא מילת אברהם אבינו הייתה מילה שלא בזמנה, שכן הוא לא נימול ביום השמיני ללידתו, וכיצד הותר לו למול את עצמו ביום הכיפורים שקדושתו כשבת, בעוד שמילה שלא בזמנה אינה דוחה את יום הכיפורים.

וראה זה חדש אשר מצאתי שנתברר מקחו של הגאון רבינו יהונתן אייבשיץ ובחידושיו מכתב יד (הנרפסים בתוך חומש עם פירושי רבינו יהונתן, הוצאת מכון ירושלים) הובא מה שתירץ בזה, בהקדם דברי המדרש: "אברהם לא רצה למול את עצמו, עד שהניח הקב"ה את ידיו", (וראה כע"ז במדרש רבה, בראשית מט, ב).

ודברי המדרש הללו משוללים הבנה: מה טעם מיאן אברהם למול את עצמו, בעוד שנצטוו מהקב"ה על המילה. כיוצא בזה צריך ביאור, מה הועיל לו לאברהם שהניח הקב"ה את ידו, ומחמת מה סילקה אותה הנחת יד של הקב"ה את סירובו של אברהם.

וכתב ר"י אייבשיץ לתרץ קושיות אלו בצירוף קושיית המפרשים שהבאנו לעיל, וכדלהלן: אכן ברור שלא הרהר אברהם אחר מידותיו של הקב"ה, וכשנצטוו על המילה מיד הסכים לכך, אלא שנמנע ולא רצה למול את עצמו ביום הכיפורים, כיון דסבירא ליה דזהו מילה שלא בזמנה שאינה דוחה את יום הכיפורים.

והסכים עמו הקב"ה בעיקר הדברים ולכן

