

דין טבילת גיור בפני בית דין ובלילה

מתוך שיעורים בסוגיות גרים במסכת יבמות - חורף ה'תשע"ט

א. הקדמה - העיסוק בהלכות גרים בסוגיות מסכת יבמות

בשלושה מקומות במסכת פגשנו נגיעה מקומית בהלכות גרים וביחס אל התופעה: בפרק שני במסכת יבמות הופיעה סוגיית גירות ממניע זר, בעקבות המשנה (כד, ב) העוסקת באיסור לנטען על הנכרית לשאת אותה לאחר שהתגיירה, משום לזות שפתיים.

להלן בפרק שלושה עשר (קט, ב) הובאו שני מאמרים אשר מגנים את המקבל גרים ואת השלכות תופעת הגירות לעם ישראל.

במשנה בפרק רביעי (מד, א) מופיעה מחלוקת רבי עקיבא וחכמים אם הנולד מאיסורי לאווים בתחום האישות נחשב ממזר. במסגרת הסתעפויותיה של סוגיא זו מגיעה הגמרא לעיסוק בדיני גרים וגיור באופן רחב ומקיף.

ב. דין וולד מגוי שבא על בת ישראל

בדף מד ע"ב מתחיל דיון תלמודי בדיון עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, שהוא חריג בתחום איסורי האישות,¹ משום שמדובר ביחסי אישות בין ישראלית לאנשים שאין קידושין תופסים בהם כלל.

בדף מה עמוד ב מופיעה הכרעה בסיום הסוגיא לא רק להכשיר את הוולד לבוא בקהל, אלא אף להחשיבו 'מקרב אחיך'² לענייני שררה:

1. בעצם איסור ביאת גוי על בת ישראל, כתבו בתוס' (יבמות טז, ב ד"ה 'קסבר') שמדאוי ביאת היתר היא ורק בית דינו של שם גזרו (כדמוכח ממעשה יהודה ותמר). איסור 'לא תתחתן בס' (דברים ז, ג) מבואר בבבלי (ע"ז לו, ב) שאינו אלא דרך חתנות, ונחלקו אם נוהג רק בשבעת עמי כנען או שנוהג בכל העמים (בבלי ע"ז לו, ב). הרמב"ם פסק כר"ש שנוהג בכל העמים, והטור פסק כחכמים שאינו אלא בשבעת עמי כנען. עוד כתב הטור (סי' טז) שאף בשבעת עמי כנען אינו נוהג אלא בגירותן, עפ"י הגמרא ביבמות (עו, א).

בנוגע לביאת עבד על בת ישראל, כתבו תוס' (טז, ב ד"ה 'קסבר') שקיים איסור לאו. לכאורה, כוונתם לאיסור 'לא תהיה קדשה', לפי תרגום אונקלוס 'לא תהא איתתא מבנת ישראל לגבר עבדא', וכן כתב רש"י בע"ז (לו, ב) בעניין ישראל הבא על השפחה. אולם, הרמב"ם פירש לאו זה כלפי כל ביאת זנות, והראב"ד פירש על אישה המופקרת לכל אדם. רש"י עה"ת הסביר את שיטת אונקלוס, שכיון שאין קידושיו של העבד תופסים, הרי כל ביאותיו ביאות זנות. אולם, קשה להסביר כך את תוספות, משום שא"כ גם בביאת גוי שייך לאו מאותו הטעם, שהרי אין קידושיו גוי תופסים. וצ"ע.

הרמב"ם (איסור"ב יב, יא) הוכיח מדין עבד עברי בשפחה, שאין איסור דאוי בישראל הבא על השפחה, ומדבריו נראה שגם בעבד הבא על בת ישראל אין איסור דאוי.

2. דברים יז, טו.

והלכתא: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר, בין בפנויה בין באשת איש.
 רבא³ אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל, ואף על גב דאמר מר: שום תשים עליך מלך, כל משימות שאתה משים - אל יהו אלא מקרב אחיך! האי כיון דאמו מישראל, מקרב אחיך קרינן ביה.

ג. תנאי טבילת גיור - הצורך בכונה ובבית דין

לאחר שהגמרא מביאה את הכשרתו של רבא למי שאמו מישראל, מביאה הגמרא מעשה נוסף (להלן [1]), שמטרתו ללמד שגם רב יוסף פסק להכשיר את הוולד מעבד שבא על בת ישראל. אולם, מעשה זה מכניס אותנו בדרך אגב לדיון בהלכות גרים, משום שבמקרה זה הבעיה של עבד הבא על בת ישראל נולדה מתקדים של פסיקה של רב אסי שהכשיר את גיורה של האשה שנישאה לאותו עבד, ובכך הפך אותה לבת ישראל:

[1] עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה לה היא עובדת כוכבים לשם אנתתא,

אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה;
 בה, כדרב אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?
 בברתה, עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר.

בהמשך לדברי רב יוסף, מביאה הגמרא את המקרה (להלן [2]) שבו פסק רב אסי להכשיר את הגיורת, שלא ידוע שהוטבלה ע"י בית הדין, וכן מקרה דומה (להלן [3]) עם פסיקה מקבילה של ריב"ל, ביחס לגר זכר, שלא ידוע שהוטבל לשם גירות.

[2] ההוא דהוון קרו ליה בר ארמייתא,
 אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?

[3] ההוא דהוון קרו ליה בר ארמאה,
 אמר ריב"ל: מי לא טבל לקריו?

כאמור, הסוגיא מציגה בפנינו שלושה מקרים:

- א. [1] נכרית שטבלה לשם אישות - הוכשרה ע"י רב יוסף.
- ב. [2] אדם שריננו אחריו שאמו 'ארמית', אך מסתבר שחיה עם ישראלי ונהגה במנהגי ישראל - הוכשר ע"י רב אסי.
- ג. [3] אדם שריננו אחריו שאביו 'ארמי', וכנראה אף הוא חי עם ישראלית ונהג במנהגי ישראל - הוכשר ע"י רבי יהושע בן לוי.

לחידושם של רב אסי ורבי יהושע בן לוי ניתן למצוא מקבילה בתלמוד ירושלמי קידושין (ג, יב) בדין גר שמל ולא טבל. אמנם, בשלב הראשון נראה שהירושלמי דן

3. ברי"ף הנדפס גרס: 'רב אשי' (ובתוספות דחו את הגירסא 'רב' וכתבו שיש לגרוס 'רבא')

בכשרות בניו מדין גוי הבא על בת ישראל, אך מסקנת הירושלמי שיש להכשיר את הגר עצמו על סמך משנת בר קפרא שאין גר שלא טבל לקריו:

רבי חייה בר בא אזל לצור. אתא לגבי רבי יוחנן. א"ל: מה מעשה בא לידך? אמר ליה: גר שמל ולא טבל. אמר ליה: ולמה לא פגעתה ביה? אמר ליה: רבי יהושע בן לוי ארפי ליה. יאות עבד דלא פגע ביה.

מחלפא שיטתיה דרבי יהושע בן לוי: תמן רבי יעקב בר אחא רבי שמעון בר בא רבי יהושע בן לוי בשם רבי גמליאל בר' - הוולד אינו לא כשר ולא פסול אלא מזוהם. והכא הוא אמר הכין. ולא כן תני: גר שמל ולא טבל, טבל ולא מל - הכל הולך אחר המילה, דברי ר' אליעזר. ר' יהושע אומר: אף הטבילה מעכבת.

אלא ר' יהושע בן לוי כהדא דתני בר קפרא. דתני בר קפרא: גר שמל ולא טבל - הרי זה כשר, שאין גר שלא טבל לקריו. וקשיא: עלת לו טומאה קלה מטומאה חמורה? אמר רבי יוסי בי ר' בון: כיון שזו וזו לשום קדושת ישראל - עלת לו.

דברי הירושלמי חדים יותר במשמעותם, משום שהם מוסבים באופן מפורש על 'גר שמל ולא טבל'.⁴ הירושלמי מקשה על החידוש שבהחשבת טבילת טהרה כטבילת גיור, ומתוך כך מוסיף לנו הסבר להלכה של רב אסי ורבי יהושע בן לוי, שאינו מופיע בבבלי: 'כיון שזו וזו לשם קדושת ישראל - עלת לו'.

עצם הגדרת נושא הסוגיא בירושלמי בגר שמל ולא טבל בצירוף ההסבר של רבי יוסי בר בון, מוכיח שבר קפרא ובעקבותיו רבי יהושע בן לוי סוברים שטבילת נידה או בעל קרי עולים לגוי כטבילת גיור, כיון שביסודן הן 'לשם קדושת ישראל'.

שיטת הרי"ף

הרי"ף⁵ מביא את סוגיית הבבלי ומעמת אותה עם הדין המובא בהמשך, שגר צריך שלושה ישראלים שיגיירו אותו כתנאי לתוקף גיורו:

סוגיא דשמעתא הכין הוא,

ואי קשיא לך ההיא דרבי יוחנן, דאמר: 'גר צריך שלושה. מאי טעמא? 'משפט' כתיב ביה', וקי"ל דהלכתא היא.

לא קשיא. הא דרב אסי ודרבי יהושע בן לוי דיעבד הוא דלא פסלינן לבריה הואיל וטבל לשם קריו, דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל לשם קריו. והא דרבי יוחנן לכתחילה, דלא נהגינן ביה מנהג גר ולא מנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני שלושה.

4. בבבלי מופיעה סוגיית גר שמל ולא טבל להלן בדף מו עמוד א, ולא הזכירו שם כלל את סברת 'מי לא טבל לקריו', ואף מסקנת הסוגיא בעמוד ב הינה שעליו לטבול בפני שלושה.

5. טו עמוד ב מדפי הרי"ף.

הרי"ף מגדיר את דינם של רב אסי וריב"ל כדין 'דיעבד', ומתוך כך מחיל את הכשרת הגרות רק ביחס לכשרות בנו, אך על הגר עצמו נותרות, לכאורה, שתי מגבלות: א. לא נוהגים בו מנהג גר. זהו ביטוי סתום, שכן לא מצאנו התייחסות מפורשת לשאלה: האם מעלים אותו לתורה? האם עושה יין נסך במגעו? ב. לא מניחים לו לשאת בת ישראל. גם ביטוי זה הוא סתום, שכן יש לשאול: האם מפרישים אותה ממנו?

דברי הרי"ף 'דאי לאו גיורא הוא' לא הוה טבל לשם קריו' סתומים אף הם: האם רצונו לומר שהטבילה לשם קרי מעידה על כוונת גיור במעשה טבילת הקרי, או שהיא מעידה על כך שהיה גיור שלם בנוכחות בית דין קודם לכן? כפי שנראה להלן, האפשרות הראשונה מתאימה לשיטת רש"י ותוספות, ואילו השנייה מתאימה לשיטת הרמב"ם.

השאלה שנשאר פתוחה לפי האפשרות הראשונה היא: היכן נמצא בית הדין בתהליך גיור זה? האם הם נכחו בטבילה או שהיה מעמד קודם של אחד ממרכיבי הגיור שכן נעשה בנוכחות בית הדין?

שאלה נוספת שמתעוררת לאור דברי הרי"ף היא: מהו מקורו של הרי"ף לחילוק בין הדין דיעבד ביחס לבנים, לבין הדין לכתחילה ביחס לגר עצמו?

למרות שפרטי דבריו של הרי"ף הינם סתומים, כאמור, נראה שניתן להשיב על השאלה השניה ולומר שחילוקו של הרי"ף מבוסס באופן הפשוט ביותר על החילוק בין הנושאים של כל אחת מן הסוגיות בבבלי: בסוגיא הראשונה (מה, ב) הדיון הוא על הבן שנקרא 'בר ארמאה', ואילו להלן (מו, א-ב) נושא הסוגיא הוא 'גר שמל ולא טבל'. מסיבה זו, שם האמוראים אינם משתמשים למעשה בסברת 'מי לא טבל לקריו', אלא משהים אותו עד שיטבול בפני בית דין, משום שהדיון על הגר הינו בגדר 'לכתחילה'.

אולם, לפי הבנה זו, דברי הרי"ף אינם עולים בקנה אחד עם הירושלמי. הירושלמי לא עסק בדין דיעבד של 'בנות ישראל שהתעברו מגרים שמלו ולא טבלו' כמעשה שמובא בבבלי, אלא בגר עצמו שמל ולא טבל, ועליו נאמר ש'ריב"ל ארפי ליה', וזאת משום משנת בר קפרא 'שאיין לך גר שלא טבל לקריו'. כלומר, אנחנו מכשירים את הגיור ללא טבילה בפני בית הדין גם ביחס לגר עצמו, ולא דורשים ממנו טבילה חוזרת. דברי הירושלמי מתאימים לשיטת התוספות, שנראה להלן, הסוברים שטבילת נידה או קרי עולה בדיעבד כטבילת גיור.

שיטת רש"י

שיטת רש"י בסוגיית הבבלי מתאימה לעקרונות שראינו בסוגיית הירושלמי. רש"י כותב בפירושו⁶ במקרה של עבדו של רבי חייא בר אמי שטבילת היכלה' היתה לשם נידה ולא לשם גירות, אך היא עולה לה לשם גירות, כיון שאין הגויות טובלות לנידותן, וכן בהמשך הסוגיא⁷ מסביר, שכל טבילה שהיא משום 'דת יהודית' עולה כטבילת גיור. רש"י לא התייחס לשאלת הצורך בבית דין לתקף את הגיור.

שיטת תוספות

תוספות⁸ מעלים את החסרון של בית הדין בטבילת הגיור, ומציגים שני תירוצים אפשריים:

א. בית הדין היה בשלב קודם של קבלת המצוות, ורק בשלב ההוא בית הדין מהווה תנאי לתוקף הגיור.

ב. כאשר ידוע לכל שטבלה, נחשב הדבר כאילו בית הדין עומדים שם.

תוספות אינם מכריעים בין שני התירוצים, אך כפי שנראה להלן, בהרבה ראשונים ובשו"ע נראה שתפסו לעיקר את התירוץ הראשון.

אולם, יש לציין כאן את שיטת הר"ד בפסקיו, שמקשה את קושיית הר"ף דווקא בהמשך הסוגיות (מו, ב) כאשר מגיעה הגמרא למימרא של רבי יוחנן שגר צריך שלושה, ונראה שדבריו מתבססים על הסברא של התירוץ השני. אמנם, הוא מוסיף גם ראייה לסברא זו מדיני קידושין:

ואי קשיא הא אמרן לעיל מי לא טבל לקירויזי מי לא טבלה לנידתה, והא [התם] דליכא תלתא והווי גירי. יש לומר היכא צריך תלתא בשעה שנכנס תחת כנפי השכינה ורוצה לישא בת ישראל, אבל אם עמד בחזקת ישראל והיה טובל לקירויזי, אף על פי שלא טבל בפני שלשה - די לנו, ודמיה הא לקידושין שהמקדש בעד אחד אינן קידושין, אבל אם ראינו שעמדה עמו בחזקת אשה ונתיחדה עמו צריכה ממנו גט, ואף על פי שלא ראו עדים שבא עליה וקידשה בביאה - אנו מחזיקים אותה במקודשת כיון שיושבת תחתיו כאשר תחת בעלה, והכי נמי הכא כיון שאנו רואים שהוא נוהג תורת ישראל הרי הוא גר גמור.

יש להעיר על דבריו, שאין הנידון דומה לראיה, שכן לצורך חלות קידושין אין אנו צריכים אלא עדות, ואילו לצורך חלות הגיור נדרש בית דין, ואין לנו מקור לכך שמציאות מוחזקת נחשבת כאילו נעשתה בפני בית הדין.

6. מה עמוד ב, ד"ה 'אטבלה'.

7. ד"ה 'מי לא טבלה'.

8. שם, ד"ה 'מי לא טבלה'.

שיטת הרמב"ם

הרמב"ם כתב בהלכות איסורי ביאה פרק יג הלכה ט:

גיורת שראינה נוהגת בדרכי ישראל תמיד, כגון שתטבול לנדתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל, שטובל לקריו ועושה כל המצות - הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואף על פי שאין שם עדים שמעידין לפני מי שנתגיירו. ואף על פי כן אם באו להתערב בישראל - אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו, הואיל והוחזקו עכו"ם.

מדבריו נראה שרב אסי וריב"ל נקטו טבילת נידה וטבילת קרי רק כביטוי אחד של שמירת מצוות ע"י הגיורת או הגר. שיטת הרמב"ם מעוררת שתי תמיהות:

א. מדוע הזכירו האמוראים דווקא את העובדה שגרים אלה מן הסתם טבלו, כאשר מסתבר שאם נהגו בדת יהודית, בוודאי ישנן מצוות אחרות שנעשות באופן יותר מפורסם?

ב. הן במעשה שעליו דיבר רב יוסף ביחס לאותה נכרית שנישאה לעבד, והן במעשה שמובא בהמשך שנתקל בו רבי חייא בר אבא, משמע באופן פשוט שידוע לנו שמדובר בגרות שלא כללה טבילה בפני בית הדין.

המ"מ מציע אפשרות להבין שגם הרמב"ם מתבסס בדין דיעבד ביחס לבנים דווקא על כך שהגר או הגיורת טבלו לנידתם או לקריים. לפי הבנה זו, מודה הרמב"ם לתוספות ולדין הירושלמי שטבילה שלא בפני בית הדין נחשבת טבילת גיור בדיעבד, אלא שהוא סובר שהיא מועילה רק לעניין דברים שהם בדיעבד, אך כל מה שיהיה עם גר זה מכאן ולהבא - נחשב לכתחילה, ולכן לא ניתן להסתמך על טבילה זו. אמנם, אע"פ שאין סתירה מפורשת לחילוק זה בדברי הרמב"ם, צ"ע אם ניתן לטעון שזו אכן כוונת דבריו הנ"ל בהלכה ט.

בכל אופן, הרמב"ם מחלק בין היחס לגרים אלה מצד עצמם בחזקת גרי צדק, לבין היחס אליהם לעניין אישות שמחייב עדות על הגיור או טבילה חדשה בפני בית דין. נראה שבחילוק זה הוא מבקש ליישם את דברי הרי"ף שחילק בין לכתחילה לבין דיעבד, אם כי קיים קושי לתלות את דברי הרמב"ם ברי"ף, משום שלא מפורש בדברי הרמב"ם חילוק בין דין הגר או הגיורת לבין דינם של הבנים כפי שכתב הרי"ף. לאידך גיסא, מדברי הרמב"ם נראה ברור שבעצם נוהגים בגר זה 'מנהג גרי' לכל העניינים, פרט לעניין האישות, שגם בו לא כתב שאם היה נשוי לישראלית מפרישים אותה ממנו. לפי הרמב"ם יש לפרש את לשון הרי"ף: 'לא נהגינן ביה מנהג גר [לעניין אישות בלבד] ו[לכן] לא מנסבינן ליה בת ישראל'.

שיטת הרא"ש

הרא"ש בסי' לא מביא את דברי התוספות המחייבים נוכחות בית הדין בקבלת המצוות בלבד, ולאחר מכן את חילוקו של הרי"ף בין הדין לכתחילה בגר עצמו לדין דיעבד בבנו.

בטור יו"ד סי' רסח הציג את הדברים כמחלוקת בין הרי"ף והתוספות אם נוכחות בית הדין מעכבת בשעת המילה ובשעת הטבילה, שלדעת הרי"ף לעולם ישארו הגר או הגיורת בגדר לכתחילה לעניין נישואין ולא נתיר לו או לה לשאת ישראלית או ישראלית, ורק את בניהם נכשיר בדיעבד, ואילו לדעת התוספות גם הגר עצמו יוכשר אם טבל לקריו או הגיורת לנידתה, אם קבלת המצוות היתה בפני שלושה.

פסק שו"ע

בשולחן ערוך יורה דעה בהלכות גרים (רסח, ג) הציג את שיטת התוספות ולעומתה שיטת הרי"ף, שצירף אליה גם את הרמב"ם:

כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' ורא"ש פ' החולץ).
מיהו דוקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה - הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלושה.
ולהרי"ף ולהרמב"ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה.

כבר העיר בב"י שהרי"ף והרמב"ם לא כתבו במפורש שצריך שלושה במילה, ואין לכך גם מקור בגמרא, אך יישב שיש ללמוד כן מטבילה דלא גרעה מינה'.

אולם, באבן האזל על הרמב"ם בהלכות עבדים (ח, כ) העיר, שאין נראה כן מדברי הרמב"ם שדקדק והזכיר בכל המקומות את הצורך בשלושה בטבילה בלבד, וגם בדינו של הגר הנ"ל, שראינוהו נוהג בדרכי ישראל, הזכיר טבילה בלבד בפנינו ולא הטפת דם ברית.

כמו הטור, השו"ע הביא את שיטת התוספות בסתם, ולכן נראה שתופס את דבריהם לעיקר, בניגוד לכלל שקבע, להכריע כרי"ף ורמב"ם מול הרא"ש.

יתכן שהשו"ע סתם כתוספות והרא"ש נגד הרי"ף והרמב"ם, משום שגם הרי"ף והרמב"ם מודים שבדיעבד אם עבר ונשא ישראלית או נישאת לישראלית - הולד כשר, ועיי' בט"ז (סי"ק י) שהכוונה היא שכשר לגמרי ואינו פסול לכהונה או למיחסים (שאינם מתחתנים עם מי שאביו אינו יהודי), ואם כן הרי כתב כבר בראשית דבריו שלכתחילה יש לעשות כל ענייני הגר בפני שלושה הכשרים לדון

וביום, ובכך בעצם פסק את דברי הרמב"ם והרי"ף, ועל גביהם הוסיף את דברי התוספות שהחמירו גם בדין דיעבד, אם לא היתה קבלת מצוות בפני שלושה.

דין טבילת גרות בלילה

יש להעיר עוד על דברי השו"ע הנ"ל בסעיף ג', שהרמב"ם עצמו (יג, ו) פסק שטבילת הגר בלילה מועילה בדיעבד, ואמנם, השו"ע עצמו הביא דין זה בסעיף ד'.

לדברי תוספות והרשב"א, טעם הדבר הוא שהטבילה נחשבת כגמר דין, שכשר גם בלילה בדיני ממונות, והמגיד משנה הסביר על פי סברא זו גם את הרמב"ם. בביאור הגר"א כתב שיש להוכיח שגם הרי"ף מודה לדין זה, שכן לא הקשה על דינו של רב יוסף בגיורת שטבלה לנידתה, אלא מכך שלא היו שלושה בטבילתה, ולא מכך שהטבילה עצמה היתה בלילה.

דברי המ"מ והגר"א מבוססים על ההבנה שגם הרי"ף והרמב"ם מודים לעיקרון שהטבילה יכולה להיחשב כגמר דין. לכאורה, לשם כך צריך לומר שגם לדעתם יתכן מעמד של קבלת מצוות בפני בית הדין בנפרד מהטבילה, ובתנאי שהוא קודם לה. יש להעיר על כך שמושג עצמאי של קבלת מצוות בפני בית הדין לא הוזכר ברי"ף וברמב"ם, ופרט לדברי השו"ע עצמו בסעיף ג' בשיטת התוספות, כלל לא הוזכר כתנאי לתוקף הטבילה בדיעבד.

בדגול מרבבה העיר עוד שאם הטעם שמועילה טבילה בלילה בדיעבד היא משום שנחשבת כגמר דין, יש לומר שבגיור קטן - לא תועיל טבילה בלילה, כיון שאין בגירותו קבלת מצוות שנוכל להחשיב אותה כתחילת הדין.

אולם, כאמור יש לעיין אם אכן תוקף טבילת גר בלילה בדיעבד מותנה בכך שהתקיים מעמד של קבלת מצוות ביום, ומדוע לא הוזכר תנאי זה במפורש בשיטת הרי"ף והרמב"ם בשום שלב.

שיטת הירושלמי בעניין דין שנעשה בלילה

בירושלמי יבמות פרק ח הלכה א הובא הדין שאין מטבילים גיורת בלילה. אולם, יש מקום להבין שם שהאמוראים האחרונים לא סברו שדין זה מעכב:

ואמר רבי יצחק בר נחמן: רבי יהושע בן לוי היה בלדוקיא והוה תמן ר' יודן נשייא, בעא מיקרוץ. אמר ליה: המתן ואנו מטבילין את הגיורת הזו למחר. רבי זירא שאל לר' יצחק בר נחמן: למה? מפני כבוד הזקן, או משום שאין מטבילין את הגיורת בלילה? אמר ליה משום שאין מטבילים את הגיורת בלילה. אתא עובדא קומי דרבי יוסי מהו להטביל את הגרים בלילה ולא הורו.

יתכן שהדיון הנ"ל בירושלמי מבוסס על שיטתו בדין תוקף פסק של בית דין שדין בלילה עפ"י הסוגיא במסכת סנהדרין פרק ד הלכה ה על המשנה 'דיני ממונות דנין

ביום וגומרין בלילה ודיני נפשות דנין ביום וגומרין ביום'. הירושלמי מבאר את דין המשנה:

מנלן? 'ושפטו את העם בכל עת' (שמות יח, כב). ואית קרי לשעבר? אמר רב שמואל בר רב יצחק: כיני מתניתא שאם טעו ודנו בלילה שדינם דין - ת"ל: 'ושפטו את העם בכל עת'. אמר: הא אמירה.

דברי הירושלמי בשאלה 'מנלן?' נראים מוסבים על דין 'גומרין בלילה' שבמשנה, אך לפי זה לא מובנת שאלת הגמרא 'ואית קרא לשעבר', שהרי הדבר מותר לכתחילה, לכן בתוספות יבמות (קד, א ד"ה 'מר סבר') כתבו על דברי הירושלמי הנ"ל:

דומה שהוא טעות. ועוד דלא פריך שפיר אגומרין בלילה ואית קרא לשעבר. אלא גרסינן איפכא: מנין שטעו ודנו בלילה שדינן דין? שנאמר: 'ושפטו את העם בכל עת'. ואית קרא לשעבר?! אלא מנין שגומרין בלילה וכו'. וגמרא שלנו (סנהדרין דף לד:) מוקי נמי האי קרא לגומרין בלילה. והרבה דברים יש בירושלמי שצריך להפכם.

לפי דברי התוספות, אין למסקנת הירושלמי מקור לכך שבית דין שדן בלילה דינו דין בדיעבד, וכן כתב גם בתוס' הרא"ש, ובפירוש קרבן העדה תיקן את גירסת הירושלמי עפ"י פירושם.

אולם, בפירוש הרשב"ם למסכת בבא בתרא (קיד, א) כתב שבית דין שקבלו עדות בלילה יכולים לדון עפ"י אותה עדות, ומסביר הרמב"ן (שם קיג, ב) שלמסקנת הירושלמי ב"ד שדן בלילה דינו דין בדיעבד, אלא שהרמב"ן סובר שדברי הירושלמי דחויים מההלכה, כיון שבבבלי מפורש שאין דינם דין גם בדיעבד:

ומיהו אף בדין גמור אמרו בירושלמי (סנהדרין פ"ד ה"ה) שאם טעו ודנו בלילה דיניהם דין, וכן כתבו מקצת מחברים, ולדבריהם גבי עדות נמי עדותן עדות. ודברי ה"ר שמואל ז"ל אין מראין כן אלא בעדות עדותן כשרה לדעתו, מה שאין כן בשאר דיני ממונות.

וגמרא דילן מוכח לי שאף בדיעבד נמי אין דינם דין

[1] דאמרינן בפ"ק דסנהדרין (י"א ב') אין מקדשין את החדש אלא ביום ואם קדשו בלילה אינו מקודש וגמר לה מהא מה משפט ביום אף קדוש החדש ביום, ומינה [ל] דנו בלילה וכן קבלו עדות בלילה לא עשו ולא כלום, ופשוט הוא.

[2] עוד יש לי ראיה ממה ששנינו (יבמות ק"ד א') חלצה בלילה חליצתה כשרה ור' אליעזר פוסל ומפרש עלה בגמ' דמר סבר חליצה כתחלת דין דמיא ומר סבר כגמר דין דמיא, אלמא תחלת דין בלילה אפילו דיעבד אינו דין.

פסק הרמ"א בעניין דין בלילה

למרות דברי הרמב"ן, הרמ"א הביא את דעת הרשב"ם בחו"מ סי' ה': 'יש אומרים דאם עברו ודנו בלילה - דיניהם דין'. בביאור הגר"א (ס"ק ה) כתב שמקור דברי הרמ"א הוא בירושלמי, אך הפנה לדברי השו"ע בסי' כח (סעיף כד) שסובר שיש להכריע כדעת התוספות שמגיהים את הירושלמי, על פי הגמרא ביבמות (קד, א) ובסנהדרין (יא, ב).

בסמ"ע העיר על כך שבעצם יש סתירה בדברי הרמ"א עצמו, שכן בסי' כח פסק השו"ע בדין קבלת עדות בלילה דלא כרשב"ם, שאין דנים על פי עדות שהתקבלה בלילה גם בדיעבד, והרמ"א שם לא הגיה. אמנם, הסמ"ע (ס"ק ח) כתב תירוץ אפשרי לסתירה זו:

מיהו יש לחלק דשאני התם דקבלת עדות בלא דין לאו גמר דין ומעשה הוא, ומשום הכי אסור לדון עליו לכתחילה, מה שאין כן כאן דכבר נגמר הדין, וק"ל.

שיטת הקצות בביאור הירושלמי והרמ"א

בקצות החושן סימן ה ס"ק ב נראה ששכלל את תירוצו של הסמ"ע באופן שאיפשר לו לבאר את הירושלמי ללא שינוי הגירסא של התוספות:

ולכן נראה לענ"ד דגוף הדין כדקאי קאי דכשר בדיעבד, והוא דכיון דאינו פסול אלא תחלת דין בלילה וגמר דין כשר בלילה וא"כ אם עברו ודנו בלילה נהי דפסול היה תחלת דין דהיינו המשא ומתן, מ"מ גמר הדין דהיינו מה שאמרו איש פלוני אתה חייב זה הוא בכשרות מן התורה דהא גמר הדין כשר בלילה, וא"כ כי עברו ודנו בלילה כשר הדין בדיעבד דהא הפסק הדין שאמרו כשר הוא בלילה אלא שהיה המשא ומתן בפסול שהוא תחלת הדין ולא מיפסל מחמת זה הגמר דין, ומידי דהוי לדיינים שפסקו את דינם בלי משא ומתן דלא מיפסל משום זה, וא"כ כיון דגמר דין כשר בלילה א"כ אם עברו ודנו בלילה ודאי כשר.

ואפילו לכתחילה היה ראוי לומר דיאמרו את הגמר דין, דהא המשא ומתן כבר נעשה וגמר דין כשר בלילה, אלא כיון דעברו ודנו תחלת הדין בלילה אינו ראוי שיוסיפו עוד לגמור את הדבר של איסור, אבל אם עברו ודנו ודאי כשר וכמ"ש, דהא זה הפסק שאמרו איש פלוני אתה חייב זה הוא בהכשר דהא גמר דין כשר בלילה ודו"ק.

ובזה נראה לפרש לשון הירושלמי, דמתחילה רצה ללמוד מקרא דאם עברו ודנו דיניהן דין ורצה לפרש המקרא ושפטו את העם בכל עת, ופריך אית קרא לשעבר, ולזה חזר ודרש המקרא כיני מתניתין דגומרין בלילה, ומסיים אמרין הדין אמירא, כמו זאת אומרת, דהיינו מדכשר גמר דין בלילה, זאת אומרת דכשר בדיעבד, דהא הגמר דין נעשה בהכשר ולא מיפסל רק תחלת המשא ומתן.

ולפ"ז אתי שפיר דאם עברו ודנו בלילה דיניהן דין דהא הגמר דין בהכשר, אבל אם עברו וקבלו עדות בלילה דזה הוי תחלת הדין או חלצה בלילה וא"כ כיון דתחלת דין פסול הוא פסול אפילו בדיעבד, אלא דעברו ודנו דוקא כשר כיון דהגמר דין כשר וא"כ הרי הוא כאילו אמרו את הגמר דין בלי משא ומתן, אבל קבלת עדות הוא פסול אפילו בדיעבד כיון דהוא תחלת דין, ולכן הכריע הרמ"א דעברו ודנו כשר וקבלת עדות פסול וכמ"ש והוא נכון:

החידוש הגדול בדברי הקצות הוא שהדין של 'גמר דין' שכשר בלילה אינו תלוי בכך שהיתה תחילת דין ביום, אלא משמעותו היא שיש תוקף לגמר דין שנעשה בלילה. אם התחילו לדון ביום - רשאים לגמור את הדין בלילה לכתחילה, ואם התחילו לדון בלילה - למרות שעשו איסור - יש תוקף לגמר הדין שנפסק בלילה.

שיטת הנתיבות בביאור פסק הרמ"א

הנתיבות לא קיבל חידוש זה, ולכן כתב חילוק אחר (ביאורים ס"ק ב) בין קבלת עדות, שהיא מן הדברים שצריכים בית דין, לעצם התוקף של דין שהוכרע בלילה:

קבלת עדות דבעי בי"ד דוקא ונפקא לן מקרא דביום, מבואר בהדיא בקרא דאין להן דין בי"ד על ראיית לילה ופסול דיעבד, מה שאין כן דין בעלמא דלא בעי בי"ד, ומהקישא דריבים נפקא לן, יש לומר דלא הקפיד רחמנא רק אלכתחילה ולא אדיעבד.

דברי הנתיבות מבוססים על שיטתו שמן התורה גם דיין אחד כשר לדון, אלא שאין לו דין 'בית דין'. לכאורה, לעניין טבילת גר בלילה תהיה נפ"מ בין תירוצו של הקצות, שעל פיו ניתן להסביר בפשטות את דינו של הרמב"ם שהכשיר טבילת גר בלילה בדיעבד ללא תנאי של קבלת מצוות ביום שתיחשב כתחילת דין, כמו דין בטעות שחל בדיעבד, לעומת תירוצו של הנתיבות, שעל פיו ניתן יהיה להכשיר טבילת גר בלילה רק אם היתה קודם לכן קבלת מצוות ביום, שכן טבילת גר איננה פעולה של פסק או הוראה, אלא יצירת חלות שמחייבת דין 'בית דין' ואינה יכולה להחשב 'דין בעלמא'.

לדברי הקצות מאותו פסוק ומאותה דרשה למדו גם גמר דין בלילה וגם לבית דין שדנו בלילה בדיעבד. לדברי הנתיבות נראה שניתן לקבל את החילוק בין לכתחילה ודיעבד גם ללא דרשה.

אולם, עדיין קשה גם מדברי הקצות, מה החילוק בין טבילת גר בלילה לחליצה? ואפשר לתרץ ע"פ דברי התומים להלן.

9. כך הסביר הנתיבות את שיטת הרמב"ם. עיי בדבריו בחו"מ סי' ג ס"ק א.

שיטת התומים בביאור הירושלמי

בתומים (ס"ק ד) כתב הסבר כיצד ניתן ליישב את סוגיית הירושלמי ולדרוש מהפסוקים גם דין גמר דין בלילה גם הכשר דין שדנו בלילה בדיעבד:

ונראה ליישב דבקרא דפרשת יתרו כתיב ב' פעמים ושפטו את העם בכל עת, אחד באמירת יתרו לברר דיינים ואמרו ושפטו וכו', ואח"כ במעשה שעשה כן משה ושפטו העם בכל עת, ועל כך אתי שפיר דכתיב ושפטו בקמץ ולא כתיב ישפטו דהתורה אמר דכך עשו דשפטו העם בכל עת זולת דבר קשה דהביאו אל משה, אבל על ושפטו הראשון שאמר יתרו דפירושו שישפטו כאשר יברר אותן משה כמש"כ רש"י וידונו, א"כ אם לא נאמר ושפטו לשון עבר הוה ליה למימר לשון להבא וישפטו בכל עת ולא בלשון עבר, וע"ז משני דלכך כתיב בהך לישנא להורות דאי טעו ושפטו בכל עת אפילו תחילת דין דכשר. אמנם הא דילפינן דגמר דין כשר ילפינן מן ושפטו את העם בכל עת שני. ואתי שפיר דלא תיקשי תרתי למה לי אלא חד לגמ"ד וחד לענין אם טעו, ואין כאן סתירה לדברי תלמוד שלנו כלל.

בהמשך דבריו הציע התומים גם תירוץ לקושיית הרמב"ן מדין חליצה בלילה שפסולה בדיעבד, שהוא דין מיוחד בחליצה, ששם נאמר 'ככה יעשה' שממנו למדו שדיני החליצה הם מעכבים גם בדיעבד.

לפי תירוצו ניתן לטעון שאין מחלוקת בין הבבלי לירושלמי, ובהתאם לכך להסביר באופן פשוט את פסק הרמב"ם והשו"ע, שלמרות שכל ענייני הגר לכתחילה צריכים להיעשות ביום, אם נעשו בלילה - בדיעבד, הגירות חלה.

בְּאֵרַח צְדָקָה אֶהְלֵךְ

סוגיות בענייני אורח חיים



