חכם לב

בין ישראל לעמים

אַוּרי בְצַלְאֵל פִּישֶׁר

מחבר ספרי "גר המתגייר" (ד' כרכים), ספר הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, קונטרס עמלק

©

כל הזכויות שמורות למחבר

תשפ״ג

להערות והארות: ori.bezalel@gmail.com

פלאפון: 0543488186

טלפון: 088569085

לעילוי נשמת סבנו

ר' אלטר זאב הי"ד ב"ר יצחק אריה פולק זצ"ל

תלמיד חכם מופלג, ירא אלוקים וסר מרע

מסר נפשו ללימוד התורה ולקיום מצוותיה

נלב"ע י"ט מר-חשון תש"ה

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת סבתנו

מרת שרה פייגע בת ר' שלמה ברוך (לבית שמאלהויזן)
פולק מנוחתה עדן

"פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה".

נלב"ע י"ד ניסן תש"ן

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י נכדיהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחוה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת סבנו

הרב ד"ר בצלאל בן הרב צבי הרש וצביה פישער זצ"ל

אב"ד בקהילות טרענשין שבסלובקיה, פאלאנקא ובודפעסט שבארץ הגר

ישב באהלו של שם והיה בקי ביפיותו של יפת. דרש והפיץ תורה ברבים

וקרבם למקום.

"היה מתלמידיו של אהרן אוהב שלום ורודף שלום, אוהב את הבריות ומקרבן לתורה".

נלב"ע כ"ג ניסן תשכ"ו

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת סבתנו

הרבנית חנה יוכבד בת הרב אברהם (לבית זינגער) פישער מנוחתה עדן

"בטח בה לב בעלה ושלל לא יחסר גמלתהו טוב ... אשה יראת ה' היא תתהלל."

נלב"ע א' ניסן תש"ך

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י נכדיהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחוה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת אבינו מורינו

ר' צבי הרש בן הרב ד"ר בצלאל וחנה יוכבד פישער זצ"ל

"אהוב לשמים ואהוב לבריות."

נלב"ע כ"ה אלול תש"י

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת אמנו מורתנו

האשה מרת ברכה בת ר' אלטר זאב ושרה פייגע (לבית פולק) פישער מנוחתה עדן

"אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה".

נלב"ע כ"א כסלו תשמ"ה

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י בניהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחוה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת סבי זקני, איש אשכולות ורב פעלים

הרב הגאון הרב אברהם בן הרב הגאון הרב פסח זינגע זצ״ל

מחבר ספר **המדריך** – ספר עזר ללימוד התלמוד,

יחד עם אחיו הרב הגאון, הרב בנימין זאב זינגער זצ״ל.

אב בית דין ד״ק וארפאלאטא, הונגריה.

ולעילוי נשמת רעייתו פערל מנוחתה עדן.

ת.נ.צ.ב.ה

מנציחים ר׳ אברהם ותחיה פישר

ר׳ יצחק וחוה פישר

לעילוי נשמת דודי זקני הרב הגאון

הרב ד״ר יהודה ליב בן הרב הגאון הרב אברהם זינגער הי״ד

אב בית דין ד״ק וארפאלאטא, הונגריה.

תרגם להונגרית את ספר תהילים, הגדה של פסח ושולחן ערוך.

מייסד בית ספר היהודי העל-יסודי הראשון בהונגריה,

מסר נפשו על קידוש השם והלך יחד עם בני קהילתו, צאן מרעיתו לעקידה.

ולעילוי נשמת רעייתו פרידה הי״ד.

ולעילוי נשמת קדושי קהילת וארפאלאטא, הונגריה שמסרו נפשם על קדושת השם הי״ד.

ת.נ.צ.ב.ה

מנציחים ר׳ אברהם ותחיה פישר

ר׳ יצחק וחוה פישר

לעילוי נשמת

ר' יוסף דוד בן אברהם יהודה אריה זצ"ל

ירא שמים שנשא ונתן באמונה, עלה לארץ הקודש כחלוץ
ובנה בה את ביתו מתוך אהבת התורה והארץ

נלב"ע כ"א שבט תשכ"ב

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

האשה מרת שרה בת ר' שלום שכנא (לבית רנד) שכטר ע"ה

אשת חיל ואצילת נפש, דרכיה צדקה וחסד

נלב"ע י"ג טבת תשי"ח

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י ילדיהם

מרים ור' חיים אבנשטיין ובני ביתם

תחיה ור' אברהם פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת אבינו וסבנו היקר

ר׳ גדליה (אוסקר) בן ר׳ אהרון ברריינר ז״ל

מגיא ההריגה קם כארי לבנות ארץ ואדם חביב ומופת למוקיריו ולמשפחתו

נלב״ע כ״ג טבת תשס״ב

ת.נ.צ.ב.ה

הונצח ע״י ילדיו

ר׳ יצחק וחוה פישר ובני ביתם

ר׳ אהרון ומירי ברריינר ובני ביתם

לעילוי נשמת אמנו וסבתנו היקרה

אוהבת את האדם

מנצי (מרים) ברריינר בת ר׳ מנחם ורוזה פוגל

נלב״ע א׳ בר״ח אדר תשע״ה

הונצחה על ידי ילדיה

ר׳ יצחק וחוה ובני ביתם

ר׳ אהרן ומירי ברריינר ובני ביתם

לעילוי נשמת בעלי, אבינו וסבנו היקר

ר' משה בן צבי שלום ודבורה לביא

איש המעש והחסד בר הלבב האהוב והאוהב

נלב"ע בכ' אדר א', תשע"ו

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת הורי

גומלי חסדים בגופם ובממונם

ר' נפתלי בן ר' שלמה רכניץ ז"ל

נלב"ע כ"ב סיון תש"נ

מרת חיה בת ר' ישעיהו ז"ל

נלב"ע בט' אייר תשט"ו

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י בתם וחתנם

רחל ור' יונה מרדכי ינאי ובני ביתם

לעילוי נשמת אבינו וסבינו

ר' יוסף בן ר' יונה ינאי
איש ירא שמים וישר דרך

גידל משפחה לתפארת וזכה להגיע לשיבה טובה.

נלב"ע כ"ב שבט תשע"ב

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת אמנו וסבתנו

אסתר פריידל בת יהודה אליעזר
אשת חיל, אשה מלאת חיים

גידלה משפחה לתפארת וזכתה להגיע לשיבה טובה.

נלב"ע י"ד אדר תש"פ

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י ילדיהם, חתניהם וכלתם

הספר יוצא בסיוע הארגון

"The world that was"

ארגון שעושה סיורים לאירופה בעקבות השואה

The World That Was
POLAND TOURS
www.theworldthatwas.org

אני מברך את הרב דוד אברהמוביץ ואשתו עליזה אברהמוביץ, שעומדים בראש הארגון, שיצליחו בכל מעשה ידיהם וירוו נחת מכל ילדיהם.

David Lau
Chief Rabbi of Israel
President of the Great Rabbinical Court

דוד לאו
הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הרבני הגדול

בס"ד, ה' חשון, תשפ"ג
30 אוקטובר, 2022
הסכ' - 85.פג

לכבוד
הרה"ג ר' **אורי בצלאל פישר** שליט"א

<u>מכתב ברכה</u>

הגיעוני עלי ספרך "**חכם לב**" - בין ישראל לעמים. ספר העוסק בענייני גיור, והוא תקציר לסדרת הספרים "גר המתגייר" שמקיף את ענייני גיור שהוצאת כבר לאור עולם.

בשנים האחרונות זכית לכהן כדיין בבית הדין לגיור בישראל, ואת ידיעותיך אתה מביא לידי ביטוי גם הלכה למעשה.

סוגיית הגיור בישראל אינה יורדת מסדר היום הציבורי. רבים מאשימים את דייני בתי הדין לגיור כאילו הם מחמירים, רבים קובלים כנגדם כאילו הם מקילים, ואנו אין לנו אלא לפעול רק על פי ההלכה כמתחייב מתפקידנו.

הניסיונות שנעשו לאחרונה לשנות את מה שהיה עד כה ולהוציא את הגיור לרחובה של עיר הוא סכנה. אנו חיים במציאות שבגלל פרשנות "חוק השבות" עלו לישראל מאות אלפים אנשים יהודים על פי ההלכה, והם מתערים בחברה הישראלית ומאיימים על יהדותה של מדינת ישראל. לרבים מהם אין כל זיקה למסורת ישראל והם אינם מעוניינים לקיים את מצוות התורה.

הגיור הוא כרטיס הכניסה לעם ישראל והוא ברית בין המתגיירים ובין אלוקים, וזאת רק כשהוא בא לחסות בצל כנפי השכינה ומקבל על עצמו עול מצוות בלב שלם. הגיור אינו יכול להעשות בגלל אינטרס חברתי, אזרחי או תרבותי אלא זה שינוי להפוך להיות חלק מעם ישראל, זו לא משימה "גאולתית" או "לאומית". אין קיצורי דרך בלהיות יהודי ואין גיור ללא קבלת עול תורה ומצוות.

כבר אתמהאי גברא בספריו הקודמים בהם הרחבת את נושא הגיור, ובטוב טעם ודעת הגשת את הדברים כשולחן ערוך. גם הספר הזה מוסיף נדבך נוסף למאווייך לשמירה על קיום התורה כנתינתה מסיני.

בברכת התורה

דוד לאו
הרב הראשי לישראל
נשיא בית הדין הרבני הגדול

בית הרבנות הראשית, רחוב אהליאב 5, ירושלים, ת.ד. 36016, מיקוד 9446778, טל': 02-5313191, פקס: 02-5377872
The Chief Rabbinate House, 5 Aholiav St., Jerusalem 9446778, Israel, P.O.B. 36016, Tel: 02-5313191, Fax: 02-5377872
Email: rabbia@rab.gov.il :דוא"ל

משרד ראש הממשלה

מערך הגיור

לשכת ראש מערך הגיור

בס״ד

יט מנחם אב תשפ"ג

לידידי ורעי הרה"ג הדיין אורי בצלאל פישר הי"ו "אם חכם לבך ישמח לבי גם אני", שמחתי לראות את ספרך החשוב "לב חכם". ניכר מבין בתריו שהמחבר עוסק בגיור לא רק כלימוד של סוגיות ופסקי הלכות, אלא ספר שנכתב על ידי אחד הדיינים המצוינים הנמצאים במערך הגיור בישראל. רואה שומע ומבין את הגר בעומדו לפני בית הדין. השאלות חלקן הן מהמציאות בבתי הדין, מתוך העיסוק במעשה הגיור הלכה למעשה.
בספר הובא ההבדל בין הגיור בעבר לגיור בימינו, דבר ברור הוא שבעבר הגיור היה פרטי כשנכנס גר למשפחה או אדם שבאופן מיוחד הכיר את דת האמת והצטרף לקהילה היהודית, אבל בימינו המתגייר בדרך כלל לא נמצא בבית משפחה יהודית באופן קבוע ולא מצטרף לקהילה מסודרת, אדרבא פונה ומסתובב בעולם, כך שהפיתויים גדולים יותר מאשר בעבר. מאידך הגיור בימינו במערך הגיור הוא מסודר יותר, יש לימוד של כשנה בצורה קבועה, יש קשר עם רבנים ומורים המלמדים את עקרי אמונת ישראל ומצוות התורה. ישנן משפחות מלוות שמורות לו את הדרך. הזמן שמתגייר צריך להשקיע כדי ללמוד את תורת ישראל הוא זמן ארוך הדורש מאמץ רב. יש כאן בחינה מחודשת של "ותרא כי מתאמצת היא". לא ידוע בהיסטוריה היהודית לימוד ארוך כל כך כדי שהמתגייר יוכל להגיע לפני בית הדין.
הגמרא (בבא בתרא קל ע"א) אומרת שאין ללמוד ממעשה שהיה ופסקו כמותו עד שיבוא בעל השמועה ויגיד שדבריו הם הלכה למעשה. בייחוד בגיור דברים אלו חשובים ביותר, מכיוון שבגיור יש כל כך הרבה משתנים. איננו דומה גיור בימי דוד שהיה מפחד שיהרגו חלילה - לגיור בימנו שאין בו פחד מיתה, גיור שהוא רק לשם אישות - לגיור שהוא גם לאישות וגם לשם שמים. פסיקת ההלכה בענייני גיור היא שייכת לדייני אותו הדור שיודעים ומכירים את הדור. רק לימוד לעומק ההלכה והמציאות יכול להביא לגיורי אמת, אוסף מעשים שהיו במקומות שונים, אין בכך פסיקה הלכתית. לכן בעניין הגיור יש לשמוע בקול ת"ח יראי שמים שיורדים לעומק הסוגיא הן מבחינה דינית והן מבחינת המציאות.

אשרינו שבמערך הגיור אנו זוכים לת"ח ודיינים מצויינים שבאים ופורשים את היריעה מהראשונים עד האחרונים, אבל גם פורשים את ידיעת המציאות של ימינו. בתי הדין של מערך הגיור מכירים וכואבים כל מתגייר שאיננו מתקבל, אבל יודעים הם שהם שומרי כרם בית ישראל. מיוחד הוא המחבר שליט"א שהוא עוסק רבות בענייני הגיור הן מבחינה דינית והן מבחינת המציאות, וכבר התמחה בספריו הקודמים "גר המתגייר".
הספר שלפנינו עוסק בשאלות רבות, אבל בכל סוגיא שעיינתי בספר ראיתי שכת"ר חותר לאמת, לברר וללבן מקחם של צדיקים. בטוב טעם ובסברות ישרות. על כן אברך את הרב המחבר שיזכה להמשיך לברר תורת הגר ואהבתו, וימשיך ללכת בדרכיו של הקב"ה (דברים י, יח) שהוא אוהב גרים.

בברכת התורה והארץ
יהודה הלוי עמיחי
מערך הגיור בישראל

בס"ד

ועד הרבנים העולמי לעניני גיור

מיוסדו של הגר"ח קריסווירטה זצ"ל גאב"ד אנטוורפן

AMERICAN OFFICE:
P.O. BOX 124
MIDWOOD STATION
BROOKLYN, NY 11230

ת.ד. P.O.B. 6542 ירושלים
FAX (02) 5322047

רב שכונת
מעלות דפנה
ירושלים עיה"ק

ועד הרבנים העולמי לעניני גיור

מיסודו של הגר"ח קריסווירטה זצ"ל גאב"ד אנטוורפן

י"ט טבת תשע"א

לכבוד הרה"ג ר' אורי בצלאל פישר שליט"א

את ספרו המקיף את שיטת התלמוד, ראשונים והאחרונים בנושא הגיור והמסתעף קיבלתי לנכון.

הריני לברך אתכם להגדיל תורה ולהאדירה בפרט בנושא הרגיש של גיור כהלכה שהכרעת כל גדולי זמנינו שקבלת מצוות ברצינות לצמיתות בזמן הגיור מעכב אפילו בדיעבד ואין שום הבדל לזמנינו ואסור לשנות אפילו קוצו של יו"ד מתורתנו הקדו' וכפי שקיבלנו אותו מהר סיני.

ואני מסכים למה שכתבת בעמוד 130[1] "שגם בגיורים בימינו אם יש חשש על קבלת מצוות של הגר, יש ספק על הגרות, ולכן אין מקבלים את הגרים, כלומר אין מתחתנים עמם".

ועוד יותר מה שקיבלתי מרבותי שאם יש ספק אם הגר קיבל מצוות כדבעי עדיין יש לו חזקת לא יהודי ולכן הרי הוא ספק לכל דבר ולא רק לחיתון.

יש לפרסם את הדברים האלו להוציא מלבם של גורמים שונים שרוצים להכניס אלפי גוים בכרם בית ישראל במסוה של גיורים מזויפים.

על כן ספרו "גר המתגייר" יתקבל באהבה בכל תפוצות ישראל.

בכבוד רב

נחום אייזנשטיין

יו"ר

[1] בספר הדברים מובאים במספר עמוד אחר, בעמוד 119.

משרד הרבנות רמת-גן

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד
ט' מרחשון תשע"א

מכתב ברכה

לכבוד
הרב אורי בצלאל פישר שליט"א

שלומך ישגא לעד.

ספרך "גר המתגייר" מלא וגדוש בבירורי הלכות בנושא הגיור בכלל ובימינו בפרט. וראוי הספר לעלות על שולחן מלכים, מאן מלכי רבנן, לדיון ולעיון. כמעט ולא הנחת זוית או פינה שלא דנת בה לרוחב ולעומק. ישר חילך לאורייתא!
העיסוק בהלכות גיור בימינו הוא חשוב במיוחד על רקע התופעה שיש בה ברכה גדולה מצד אחד שזכינו לקיבוץ גלויות מכל קצוות תבל, התקיים בנו הכתוב "ובאו האובדים מארץ אשור והנדחים בארץ מצרים" אך היא הנותנת, בין האובדים והנדחים התרבו לצערנו נישואי תערובת. חלקם בגלל התרופפות הקשר עם תורת ישראל (האובדים) וחלקם בגלל אילוצים כפויים (הנדחים). זו תופעה שאין דומה לה בכל תולדות ישראל, וא"א להתמודד אתה בדרכים שגרתיות. מאידך, זאת התורה לא תהא מוחלפת.
ניתן למצוא במסגרת ההלכה המסורה לנו מסיני, גם הנחיות למצבנו המיוחד. כדי למנוע נישואי תערובת ביניינו איננו יכולים להיות פסיביים בקבלת גרים, עלינו להיות אקטיביים, ועם זאת יש לנהוג רק עפ"י כללי ההלכה. זו משימה מורכבת יש צורך בת"ח שילמדו סוגיות אלו לעומקן. ואני מברך אותך על שנרתמת למשימה גדולה וחשובה זו.

לא יכולתי לעבור על כל הספר ולכן אעיר רק כמה הערות ספורות.

א. כיצד ינהג הגר, האם כמנהג מרן המחבר, או כהרמ"א?
לענ"ד א"א לומר שמי שלימדו כמה חודשים ייחשב כרבו מובהק. כמו"כ אין כיום כמעט קהילה מגובשת שכל הבא לגור בה חייב לקבל את מנהג המקום.אפילו קיבוצים ומושבים נפתחים היום לציבורים אחרים ומתחלפים ע"י הרחבות וכדו' ולא תמיד הם קהילות מגובשות.
לכן נלענ"ד שכל גר לפי ארץ מוצאו. מי שהגיע מאיזור אירופאי ורגיל לתרבות המוסיקאלית המערבית יעדיף נוסח אשכנז בנעימות המוסיקאליות וממילא גם בנוסח התפילה ובמנהג אשכנז. ומי שהגיע מאזור אסיאתי ורגיל לתרבות המוסיקאלית המזרחית יעדיף נוסח ספרד.

ב. מצות גיור

כידוע אין מצות גיור מפורשת בתורה. וזוה"ר רצה לסנף את המצוה לגייר למצוה "ואהבת את הגר".
לענ"ד יש מקום אולי לומר שמצות גיור כלולה במש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח ה"י: וכן ציוה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נוח. והמקבל אותם הוא נקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני ג' חברים.
א"כ יש מצוה לקבל גר תושב המעוניין להתגייר, ולא יגרע גר צדק מג"ת שאף הוא בכלל אותה מצוה.
הרי בכלל מאתיים מנה. מי שבא לקבל עליו תרי"ג מצוות, בודאי מקבל עליו לפחות ז' מצוות.
ומצוה לקבלו. ואע"פ שאין דין ג"ת נוהג אלא בזמן היובל, אך גוי המעוניין לקבל עליו ז' מצוות מצוה לסייע בידו גם בזה"ז, אלא שאין בי"ד שיעשה זאת. אולם לקבלת גר צדק יש בי"ד גם כיום, ומאותה סיבה שהתורה מעונינת לקרב את כל העולם לעבוד את ה', כל אחד לפי יכולתו, אם כב"נ ואם כישראל גמור, לכן מצוה לקבל גר צדק. אלא שהא גופא לכאורה אין מצוה מפורשת בתורה לקבל גר תושב?

רח' הרצל 47 ★ טל': 6700555 טל' ישיר 6727652 ★ ת.ד. 129, מיקוד 101 52 ★ פקס': 6724731

בס"ד

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

אך באמת המצוה מפורשת בפסוק: "וקראת אליה לשלום": שפירושו קבלת מצוות ב"נ כמש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"ו ה"א וזו גם כוונתו בפ"ח שם הל' י' שמי שלא קיבל ז' מצוות ב"נ ייהרג, ר"ל אם הוא במלחמה אתנו, כי אין לנו עניין לרדוף אחרי כל גוי בעולם ולאלצו לקיים ז' מצוות ב"נ. אך אם הוא מעוניין לקבל ז' מצוות מצוה לסייע בידו, וא"כ ה"ה מי שמעונין לקבל תרי"ג מצוות מצוה לקרבו.

ג. קבלת מצוות

פשיטא כביעתא בכותחא שאין יהדות ללא תורה ומצוות. אין אומתנו אומה אלא בתורותיה ומצוותיה ועל דעת כן גר מתגייר כדי להיות חלק מעם ישראל כעם התורה.
המחלוקות הן רק בפרטים. כגון גר המתגייר במקום שהציבור אינו מקיים את כל המצוות (ואפילו שבת מקיימים בקושי) שיש אומרים אומרים שגיורו תקף כי הוא קיבל על עצמו את הנורמות ההלכתיות המקובלות באותו מקום. וכן גר קטן לדעת הריטב"א שאין צורך לדרוש ממנו קיום מצוות בעודו קטן אלא לסמוך על כך שלשכיגדיל יהיה חלק מהחברה הישראלית המקיימת מצוות. וכן הילל שגייר על רגל אחת וסמך על כך שסופו של הגר לקיים מצוות. אך אם ברור לנו שאין לגר שום כוונה לקיים מצוות אין לגיור תוקף.
וזו כוונתי כשכתבתי שגר קטן אינו צריך לקבל על עצמו בצורה חיובית מצוות לכשיגדל, אלא סומכים על כך שימשיך להיות חלק מהחברה הישראלית המקיימת מצוות ברמה זו או אחרת. אך אם הגר הקטן גדל בסביבה שאין שום זכר ליהדות ואפילו לא ידע מהו בר מצוה נראה שדינו כמי שמוחה ולא מעונין לקבל ע"ע תורה ומצוות וגיורו פוקע.

ד. בגדר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ראה את הסברו המאלף של הגר"ש ישראלי בחוות בנימין שכיון במידה מסוימת לגר"י ענגיל שהבאת אך הרחיב את הדברים בגדר הגיור שהוא מורכב משני חלקים: א. הצטרפות לכלל ישראל. ב. מכוח הצטרפות זו הוא חייב בקבלת מצוות. לכן לא ייתכן גיור ללא הצטרפות לכלל ישראל והכרה בעם ישראל כעם.
ראוי לצרף דברים אלו גם לפרק העוסק בגר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל.

ושוב יישר כוח גדול יפוצו מעיינותיך חוצה.

בברכת התורה,

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

רח' הרצל 47 ★ טל': 6700555 טל' ישיר 6727652 ★ ת.ד. 129, מיקוד 52 101 ★ פקס': 6724731

Rabbi Mordechai Greenberg
Rosh Hayeshiva
Kerem B'Yavneh

הרב מרדכי גרינברג
ראש הישיבה
כרם ביבנה

נס"ד

ט"ו באדר ב' תשע"א

מכתב ברכה

כתב הרמב"ם בפ"ו מהל' דעות ה"ד, וז"ל: אהבת הגר שבא ונכנס תחת כנפי השכינה, שתי מצוות עשה, אחת מפני שהוא בכלל רעים, ואחת מפני שהוא גר, והתורה אמרה "ואהבתם את הגר". צוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו, שנאמר "ואהבת את ה' אלקיך". הקב"ה עצמו אוהב גרים שנא' "ואוהב גר" וכו'.

בהלכה הקודמת הלכה ג', העוסקת באהבת ישראל, כתב הרמב"ם: מצוה על כל אדם לאהוב את כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנא' "ואהבת לרעך כמוך". לפיכך צריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו כמו שהוא חס על ממון עצמו ורוצה בכבוד עצמו.

ולכאורה דברי הרמב"ם תמוהים. מה מוסיפה מצות אהבת הגר על אהבת הרע, ומהי התוספת שכתב הרמב"ם "שצוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו שנא' ואהבת את ה' אלקיך", ומדוע לא ציין הרמב"ם שיש לאהוב גם כל אחד מישראל כמו שצוה על אהבת שמו.

בספר אמת ליעקב לר' יעקב קמינצקי זצ"ל, כתב עפ"י דברי המלבי"ם בפ' קדושים, עה"פ "ואהבת לרעך כמוך", שיש חילוק בין "ואהבת לרעך" ל"ואהבת את". המלבי"ם שאל, איך אפשר לצוות אדם מישראל שיאהב את חבירו כמוהו ממש. שזה דבר שכמעט אינו מציאותי. ובאמת אין זה הציווי, שאם כן היה אומר שצריך לאהוב אותו "כנפשו", כמ"ש "ויאהבהו יהונתן כנפשו". "כי אהבת נפש אהבו", ולא "כמוך". ומלבד זאת, הפעל "אהב" נקשר תמיד עם המלה "את" ולא בלמ"ד. ואילו כאן נאמר "ואהבת לרעך כמוך", וכתב המלב"ים "שיש הבדל בין מלת את שמורה על הפעול, ובין שימוש הלמ"ד שמורה ההגעה אל הדבר, כמו "ונתן את" מלכיהם בידך, הוא הפעולה בגוף העצם, "ונתן לו", הוא ההגעה לידו"

ונראה באור הדברים, שכשמשתמש במלה את, כוונתו לגוף הדבר, לעצמיותו ומהותו, ואילו באות למ"ד כוונתו רק לשימושו. וע"כ כשצוה על אהבת הרע כתב "ואהבת לרעך כמוך", היינו, שא"א לצוות על אהבת החבר כגופו ממש, והכוונה רק לדאוג לטובתו כפי שהיה דואג לעצמו, כמו שאמר הלל "דסני לך לא תעביד לחברך", וכ' הרמב"ם בה"ג: "שצריך לספר בשבחו ולחוס על ממונו, כמו שהוא חס על ממון עצמו". והיינו שיראה לדאוג לחברו בכל התועליות שהיה דואג לעצמו כן ידאג לחבירו וזהו השימוש באות למ"ד, שיגיע אל חבירו כל מה שרוצה שיגיע אליו.

שאני אהבת ה' שנאמר עליו "ואהבת **את** ה' אלקיך", שזוהי אהבת עצמו, וזוהי אהבה פנימית יתרה. וזהו שכתב הרמב"ם שאהבת הגר יתרה על אהבת הרע, שצוה על אהבת הגר כמו שצוה על אהבת שמו, שנא' "ואהבת **את** ה' אלקיך" וכך נאמר "ואהבתם **את** הגר", ולא נאמר "ואהבתם לגר"

והנה בא לפני האברך החשוב הרב אורי פישר שליט"א ובידו עלים מספרו על הלכות גרים, "גר המתגייר". וכבר נודע שמו לתהילה בהתמדתו הנפלאה וכשרונותיו המצויינים שהעמידו אותו בשורה הראשונה של אברכי כולל הדיינות בישיבתנו. וכבר אתמחי גברא בספרו הראשון "מעבדות לחרות" העוסק בענייני יום העצמאות, ובקונטרס שהוציא על מצות מחיית עמלק. בחבורים אלו הראה את כוחו בברור סוגיות הגמרא ולאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא. ועתה צלל במים עמוקים בלבון הלכות גרים, אופן גיורם, הנהגות לאחר גיורם ודינים רבים השייכים לגרים בכל ד' חלקי שו"ע. לאור דברינו דלעיל, ביחודה של מצות אהבת הגר, גדלה הערכתנו את הספר וחשוב לפרסמו, למען נוכל לסייע ביד הגרים האהובים לבוא בקהל עובדי ה' באמת. ואמינא לפועלו טוב, ואני מברכו שיוסיף להרבות חיילים לתורה, ללמוד וללמד, ולהפיץ תורתו שבכתב ושבעל פה חוצה, להרבות כבוד הגרים וכבוד שמים עד מלאה הארץ דעה את ה' כמים לים מכסים.

כעתירת המברכו בכל לב,

הרב מרדכי גרינברג
ראש הישיבה.

Doar-Na Evtach 79855, Israel. Phone: 08-8561759 Fax. 08-8564652 .דאר נע אבטח 79855, טל. 08-8561759 פקס

תוכן עניינים

הקדמה 25

הלכות גרים 31

גיור – רצוי או מצוי? 33

גיור בבית דין לא מוכר 52

פסיקה בגיור פסיקה אחידה 54

פסיקת הלכה בגיור 59

גיור אמיתי ולא גיור "מסורתי" 71

עיון אמיתי 84

משמעות הגיור 162

ברית מילה כיסוד המבדיל בין יהודי לנכרי 166

מצות גיור 171

הצורך בקבלת מצוות בגיור 173

הצטרפות לעם ישראל 183

דברים שבלב בגיור 186

גיור בלי קבלת מצוות אינו גיור 189

תפקיד בית הדין לגיור 194
ביאור דעת בעל שו"ת "אחיעזר" 201
קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד 208
"ביטול גרות" 212
להקל במקרה שספק אם מתגייר לשם שמים 216
גיור לשם אישות 219
יסוד גיור קטינים 222
גדר המחאה 227
גיור קטין במשפחה מאמצת 232
ברית מילה בפני בית דין 237
ברית מילה לא לשם גיור 241
נכרי מהול שבא להתגייר 245
ברית מילה עם סם הרדמה 247
טבילה בפני בית דין 251
טבילה שקדמה לברית מילה 255
דיני חציצה בטבילת גר וגיורת 257
דיני חפיפה בטבילת גר וגיורת 262
דיני ברכה על הטבילה 265

דיני ברכות ברית מילה 270
ברכות בגיור קטין 273
גיור שוטה 279
נכרית מעוברת שהתגיירה 283
לימוד תורה לנכרי שבתהליך גיור 286
שמירת שבת לנכרי שעומד בתהליך גיור 289
דיני גר בהלכות תפילה 292
גרים שאינם יודעים לקרוא ולכתוב 299
מנהגי עדות 316
ברית מילה ביום חמישי, או ביום שישי 319
טבילת כלי נכרי המתגייר 321
וסת ושבעה נקיים לגיורת 323
שלשה חדשי הבחנה 326
כיבוד אב ואֵם להוריו הנכרים 333
ייחוד, חיבוק ונישוק עם משפחתו 336
חיוב מזונות לילדיו 339
כתיבת כתובה וגט לגר ולגיורת 344
נכריה שהתעברה מיהודי ואחר כך התגיירה – דין מעוברת ומניקת חברו ... 347

קבורת נכרי שלא התגייר כהלכה 349
הלכות אבלות 353
נישואי גיורת לכהן 355
נישואי גיורת 359
נכרי הבא על בת ישראל 362
גר כדיין, כראש ישיבה וכחבר כנסת 367
אומר יהודי אני, או גר אני 379
חזקת גרות 386
גיור בטעות 391
מצות "ואהבתם את הגר" 393
שינוי שם למתגייר 399
בין ישראל לאומות 403
היחס לאומות העולם, לגרים ולגרי תושב 405
הגדרת גר תושב 409
קבלת גר תושב בזמן הזה 414
אומה שמקיימת ז' מצוות בני נח 417
גדרם של המוסלמים 421
גדרם של הנוצרים 425

איסור "לא תחנם" – לא תתן להם חניה בקרקע..... 432
איסור הושבת גוים בארץ ישראל..... 438
דינים מיוחדים לגרי תושב ודינם של נוצרים ומוסלמים בדינים אלו..... 440
איסור "לא תחנם" והיתר מכירה..... 452
אמירת שבח ונתינת מתנה לחסיד אומות העולם..... 454
כניסה למסגד..... 458
יין נסך, סתם יינם ומגע עכו"ם..... 459
פת עכו"ם..... 483
בישולי עכו"ם..... 492
שיכר עכו"ם..... 512
חלב, גבינות וחמאת עכו"ם..... 516
לימוד תורה לקהל שיש בו נכרים..... 532
למול נכרי..... 534
הלוואה בריבית לנכרי ולגר תושב..... 540

הקדמה

בדורות עברו מעטים היו מאומות העולם שבאו להתגייר. תופעה זו נבעה ממספר סיבות:

א. עם ישראל היה בכי רע. עם ישראל היה משועבד תחת אומות אחרות ופגעו רבות בעם ישראל. לכן, לא היה כל כך כדאי להתגייר.
ב. לפעמים היה אסור להתגייר. אומות העולם אסרו את הגיור.
ג. אין הדבר קל להיות יהודי. יהודים מצווים במצוות רבות. לכן, רוב אנשים לא רוצים להתחייב בכל כך הרבה מצוות.

בדורות אחרונים התרבו הגיורים בעם ישראל. מציאות זו באה בעקבות מספר שינויים:

א. נישואי תערובת. היהודים השתלבו בתוך החברה הנכרית והביאו בכך לידי נישואי תערובת.
ב. יהודים לא היו מושפלים ומנודים כמו בדורות עברו. כמובן, שתופעה זו קיבלה תנופה לאחר קום המדינה ובארץ ישראל.
ג. הקלות בקבלת הגרים.

יכול להיות שגם ההקלות בקבלת הגרים הביאו לידי נישואי התערובת. כלומר, בדורות קודמים היו כאלו שחששו להתחתן עם נכריה וידעו שכדי שהיא תתגייר יצטרכו לשנות את דרכי חייהם. כמובן, שלא רצו בכך. לכן, מכתחילה לא התחברו עם נכריות. אם יש אפשרות לגייר את האשה בקלות רבה, אין סיבה שלא להתחתן עם הנכריה ולגיירה. לכן, יש מקום להסתפק האם נכון וכדאי להגיע לידי הקלות אלו בגיור? אולם, יחד עם זאת, יש מקום לומר שאם לא ניקל בגיורים, הרי בסופו של דבר רבים ישאו נכריות בלי גיור ותהיה התבוללות רבה בארץ ישראל. כיום חיים בינינו קרוב לארבע מאות אלף אנשים שהם חסרי דת. כלומר, הם אינם נוצרים, מוסלמים וגם לא יהודים.

כמובן, אלו שרוצים להיקל בגיורים טוענים שאם נחמיר בגיורים, הדבר יביא לידי התבוללות רבה. אם כן, נראה שכוונתם היא לטובה. אולם, יש לציין שיש רבים שכוונותיהם טובות, אבל מעשיהם לא רצויים. כבר אמר המלאך למלך כוזר "כוונתיך

רצויה, אבל מעשיך אינם רצויים". יש כאלו שטוענים שהמחמירים בגיור, הם מקילים בהתבוללות. אבל, לא כך הם הדברים. אלא, להיפך המקילים בגיור הם המקילים בהתבוללות. הסיבה לכך היא משום שכשמקילים יתר המידה, ומקילים בדרך שאינה מקובלת על ידי רוב ככל הפוסקים, הרי אנחנו מכניסים לתוך עם ישראל נכרים עם תעודת גיור. דווקא אנחנו גורמים להתבוללות רבה. אנשים חושבים שיש כאן אנשים שהתגיירו כדת וכדין, אבל האמת היא לא כך. אלא, מדובר בנכרים שיש להם תעודת גיור. הגיור לא חל במקרים אלו. לדעתי, יש כאלו שמסתמכים על דעות של פוסקים שלא הבינו את דבריהם כראוי, ואין דעה שסוברת כהבנתם. אפילו אם נאמר שיש דעות בין הפוסקים שנוקטים בגישה זו, בכל זאת, מדובר במיעוט הפוסקים שאי אפשר לסמוך על דעתם. יש כללי פסיקה. זוהי דעה שאינה מקובלת על ידי רוב ככל הפוסקים.

בימינו יש מקום להיקל בפסיקת הגיור וזאת כדי להציל מהתבוללות, אבל יש גבול עד כמה אפשר להיקל בגיור. דייני מערך הגיור מקילים עד קצה הגבול. יותר מכך יהיה גיור שאינו כשר.

חיברתי מספר ספרים בענייני גיור, ארבעה כרכים שעסקו בהרחבה בהלכות גיור. ספר זה עוסק בהלכות אלו, ובהלכות נוספות, אבל בקיצור רב בלי הפירוט הנרחב. ברצוני להציג את הדברים בפני הגרים ובפני כל אחד ואחד, גם אלו שאינם תלמידי חכמים. ההלכות מוצגות בבירור המקורות והסבר הדברים, אבל בקיצור וביתר קלות, כדי שכל אחד ואחד יוכל להבין את ההלכות האלו. אני רואה חשיבות מרובה, שהגרים וגם כל אחד ואחד ידע את ההלכות בגיור, וזאת מפאת שתי סיבות:

א. יש גרים רבים בינינו. לכן, נכון שנדע את ההלכות שקשורות להם.
ב. כיון שיש ויכוח שנים רבות בנוגע הגיור, ויש כאלו שאומרים בכה וכאלו שאומרים בכה. רציתי להראות את הדברים בצורה הנכונה.

לסיום אוסיף נקודה שלפעמים אנשים ישאלו מדוע פסקתי כך וכך, הרי יש מהפוסקים שנקטו אחרת ומדוע שלא נסמוך על הפוסקים האלו להיקל? אשיב ואומר שלפעמים אני פוסק כפי מה שנראה לי מתוך הסוגיות והראשונים, לכן אפילו אם יש פוסקים שנקטו אחרת, לא אסמוך על דבריהם אם אני לא מסכים עמם. אני מציג את הדברים לעיון ויכריעו הקוראים מה הדרך הנכונה. מבואר בסוגיא במסכת עבודה זרה[1] כשיש מחלוקת

[1] ז, ע"ב.

בין שני חכמים ששוים בחכמה ובמנין, אם המחלוקת היא בדין דרבנן יש להיקל. אם המחלוקת היא בדין דאורייתא, יש להחמיר. כלל זה אמור רק למי שיש לו ספק כמי הלכה. כלומר, הוא לא יודע להכריע בין שתי השיטות. כל כללי הפסיקה נאמרו דווקא למי שיש לו ספק בפסיקה. אבל, מי שאין לו ספק בהלכה, הוא נוקט כפי הבנתו. לכן, אם נראה לי, בסוגיא מסויימת כהבנה אחת, אני לא איקל אפילו אם מדובר בדין דרבנן. כך גם במקרה הפוך, שמדובר בדין דאורייתא. אם נראה לי, שהנכון הוא להיקל, לא אחמיר בגלל השיטות השונות. לאלו שיש להם ספק יש כללי הלכה, ובמחלוקת דאורייתא עליהם ללכת אחר דעת המחמיר. אבל, כל זה דווקא כששתי השיטות שוות, אם יש רוב חכמים שנוקטים בגישה אחת, יש לנקוט כמותם גם בדיני דרבנן.

הספר הזה עוסק לא רק בהלכות גיור, אלא גם בהלכות שעוסקות בין ישראל לאומות העולם. הוא עוסק בגדרם של הנוצרים, המוסלמים ובני תושב. גם בהלכות פת עכו"ם, יין נסך, חלב עכו"ם וכן הלאה.

בספר הזה אני מתחיל את סדרת הספרים שלי "חכם לב". וזאת כרמז לשמי – "אורי בצלאל". הרי על בצלאל בן אורי נכתב (שמות לה, לה): "מילא אותם חכמת לב" ועוד (שם לו, א): "ועשה בצלאל ואהליאב וכל חכם לב".

לדעתי, הצירוף "חכם לב" הוא צירוף חשוב ביותר שמבטא את המטרה של האדם בעולם, הצירוף בין החכמה ללב. כוונת הדברים חיבור בין הדעות הנכונות ובין המידות הנכונות. הרמב"ם (בהקדמתו לפירוש המשניות) כתב:

> הנה נתברר מכל ההקדמות האלה שהתכלית בעולמינו זה וכל אשר בו הוא איש מלומד בעל מדות טובות, וכאשר נקנו למי שהוא מהמין האנושי המדע והמעשה, רצוני ב"מדע" השגת האמתיות על בורים והשגת כל מה שאפשר לאדם להשיג, וב"מעשה" המצוע והאיזון בענינים הטבעיים ואל ישקע בהם ולא יקח מהם אלא מה שיש בו קיום הגוף, וכן שפור כל המדות, אדם שהוא במצב זה הוא המטרה.

אני רואה שמוטל על הרב ללמד דעות נכונות ומידות טובות. במאמרים שאני כותב אני מנסה להציג דעות נכונות ומידות טובות, ואולי אצליח להשפיע במקצת על הקוראים. כמובן, שכדי להגיע לידי דעות נכונות ומידות טובות עלינו להתבונן ב"דעת תורה", בדברי התורה הקדושה ובדברי חכמינו. אנחנו נחפש את "דעת תורה" ולא נחפש את דעתינו. אסור להכניס את מחשבותינו לתוך התורה ולעוות את דברי התורה, אנחנו צריכים לבוא בצורה נקיה אל דברי התורה וחז"ל, ולעיין מהי באמת "דעת תורה"? מהו רצון ה'?

מכתבי הברכה שמובאים בתחילת הספר ניתנו על סדרת הספרים שלי "גר המתגייר", חוץ ממכתב הברכה של הרב הראשי לישראל, הרב דוד לאו שליט"א, שמכתבו ניתן על ספר זה.

ברצוני להודות לכל אלו שסייעו בידי בלימוד התורה שלי, בבנין הרוחני שלי ובהוצאת ספר זה. בראש ובראשונה עלי להודות לקב"ה שמסייע בידי ללמוד וללמד את תורתו הקדושה. זכיתי לשבת ללמוד בישיבת כרם ביבנה כבחור ולאחר מכן כאברך. וברוך ה' גם זכיתי ללמד בה. לאחרונה הקב"ה זיכה אותי להתמנות להיות דיין בבית דין לגיור.

תודתי נתונה לרעייתי העוזרת לי בכל דרכיי ומעשיי בעצותיה הנכונות והמחכימות בכל התחומים. היא המגדלת ומחנכת את ילדינו היקרים ומסייעת לי בכל התחומים. בזכותה זכיתי ללמוד שנים רבות בכולל בישיבת כרם בינה. וכפי שאמר ר' עקיבא על אשתו "שלי ושלכם שלה", ספר זה וגם הספרים הקודמים שייכים לה, ויש לה חלק חשוב בהוצאתם.

אודה להוריי היקרים שעוזרים לי רבות הן בענייני הרוח והן בענייני הגשמיות. רבות למדתי מהוריי ובוודאי בזכותם הגעתי להיכן שהגעתי. כמובן, שעזרו לי רבות בהוצאת ספר זה בהגהותיהם ובהערותיהם.

רב תודות לחמי וחמותי היקרים שעוזרים לנו בכל התחומים, הן בגשמיות והן ברוחניות. מברך אני אותם שיזכו לרוות נחת ושמחה מכל צאצאיהם.

גם אודה לאחיי היקרים שבוודאי מהווים חלק חשוב בנדבך הרוחני שלי. זכיתי ללמוד מהם רבות ולהיות מושפע לטובה על ידם.

אודה לכל רבותיי שלימדו אותי וחינכו אותי. למורי ורבי הרב שלמה גמרא שליט"א, שהכניסני לעולם התלמוד והיה ר"מ שלי בכיתה ט' בישיבת אור חיים בטורונטו, קנדה.

למורי ורבי הרב משה צבי וקסלר שליט"א, ראש ישיבת קרית הרצוג, בה למדתי מכיתה י' עד כיתה י"ב, זכיתי להיות חברותא של הרב כשהייתי בכיתה י"ב. עוד אני זוכר שלמדנו ביחד את מסכת סוכה. יש לו זכויות רבות בחינוכי ובהוצאת ספר זה.

תודה מיוחדת לרב מרדכי גרינברג שליט"א, ראש ישיבת כרם ביבנה. זכיתי ללמוד רבות מהרב ולהמשיך ללמוד בישיבה כאברך. לפני מספר שנים הרב מינה אותי להיות ר"מ בישיבה.

תודתי נתונה לכל הרבנים שמפיהם למדתי בשנותיי בישיבת כרם ביבנה. ראשית לימודי פתחתי בשיעורו של הרב ישי בוכריס שליט"א [כיום אב"ד בבית דין באשקלון]. שהכניסני לאהלה של הישיבה וללימוד הגמרא בצורה העיונית. המשכתי ללמוד אצלו גם בכולל דיינות.

לאחר מכן למדתי אצל הרב ציון לוז שליט"א [כיום דיין בבית דין העליון בירושלים].למדתי אצלו בשיעור ג' ושיעור ד', והיו שנים נפלאות בלימוד התורה. למדתי ממנו רבות.

בשנותיי בכולל דיינות למדתי אצל הרב בנימין בארי שליט"א, ראש כולל דיינות בכרם ביבנה [לשעבר אב"ד באשקלון. וגם ישב כדיין בבית דין העליון בירושלים]. מדי שבוע שמענו שיעור מפי הרב, שהוסיף לנו מידיעותיו הרבות בכל התחומים והיה לנו לדוגמא חיה איך צריך לראות בית של בן תורה. שנים אלו זכורות לי לטובה.

מודה אני לכל צוות הרמי"ם של ישיבת כרם ביבנה שעזרו לי בתחומים רבים, וספר זה יוצא גם בזכותם.

אודה לצוות החדש שלי במערך הגיור. זכות לשבת עם דיינים תלמידי חכמים ולהיות בקשר עם כל הדיינים. וכמובן, להודות ליו"ר מערך הגיור הרב יהודה הלוי עמיחי שליט"א על ההכוונה הנפלאה של כל מערך הגיור ועל עצותיו הנפלאות בכל ענייני הגיור.

כמובן, עלי להודות לרב הראשי לישראל, הרב דוד לאו שליט"א, ראשית על כך שמינה אותי להיות דיין גיור. נוסף על כך, על כל הפעולות הרבות שעושה בכלל למען עם ישראל ובפרט למערך הגיור.

לסיום אודה לתלמידיי היקרים, שהתקיימו בי דברי ר' חנינא[2]: "הרבה למדתי מרבותי ומחבריי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן". קושיותיהם ושאלותיהם הביאו אותי להעמיק בדברי חז"ל, ולהגיע לבירור יותר אמיתי בדברי חז"ל.

התוכנה של שו"ת בר אילן והתקליטור התורני DBS, היו לי לעזר בכתיבת הספר.

אסיים בתפילה לה', שיזכה אותי שספרי יגדיל תורה ויאדירה ואזכה להפיץ את תורת ה' ברבים.

[2] מסכת תענית ז, ע"א.

הלכות גרים

גיור – רצוי או מצוי?

מבוא

כבר דנתי רבות בענייני הגיור בספרים שכתבתי עד כה. במאמר זה אדון בשאלה העקרונית, האם הגיור הוא רצוי או אינו רצוי? בספר "גר המתגייר" (כרך א) דנתי בהרחבה בשאלה האם יש מצוה לגייר. כאן, כהרחבה למאמר זה ברצוני לדון האם יש מקרים שאכן רצוי ואולי אפילו מצוה לגייר? אני רואה חשיבות מרובה לפתוח בעיון זה את ספר זה שעוסק בהלכות גיור בקיצור. מאמר זה הוא פותח לנו פתח בהבנת הגישה ההלכתית בגיור בדורנו.

כדי לברר נושא זה נחלק את הדיון למספר מקרים:

1. נכרי רגיל. האם רצוי לגיירו?
2. נכריה הנשואה ליהודי, האם רצוי לגיירה? וכן, במקרה הפוך נכרי הנשוי ליהודיה, האם רצוי לגיירו?
3. ילד שאביו הוא יהודי ואמו נכריה, האם רצוי לגיירו?
4. ספק יהודי, האם רצוי לגיירו?
5. עדה שלימה שיש ספק אם היא שייכת לעַם ישראל, או שיש ספק שאולי התערבו בה נכרים, האם רצוי לגייר את העדה השלימה?

גיור נכרי

בנוגע לנושא גיור נכרי רגיל, הארכתי את הדיבור בספר "גר המתגייר" (כרך א) כשדנתי במצוַת הגיור. אביא את קיצור הדברים.

מובא בגמרא במסכת יבמות[1]:

דא״ר יצחק מאי דכתיב ׳רע ירוע כי ערב זר׳ רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים.

לכאורה, מדברי הגמרא משמע שלא רצוי לקבל גרים. הראשונים התקשו בכך, היות והיו מגדולי ישראל שקיבלו גרים. יתירה מכך בגמרא במסכת סנהדרין[2] מובאת ביקורת על האבות שלא קיבלו את תמנע כגיורת:

מיהת ׳אחות לוטן תמנע׳ מאי היא? - תמנע בת מלכים הואי, דכתיב ׳אלוף לוטן אלוף תמנע׳. וכל אלוף - מלכותא בלא תאגא היא. בעיא לאיגיורי, באתה אצל אברהם יצחק ויעקב ולא קבלוה, הלכה והיתה פילגש לאליפז בן עשו. אמרה: מוטב תהא שפחה לאומה זו, ולא תהא גבירה לאומה אחרת. נפק מינה עמלק, דצערינהו לישראל. מאי טעמא - דלא איבעי להו לרחקה.

אברהם, יצחק ויעקב היו צריכים לקבל את תמנע כגיורת, ולא להרחיקה.

התוס׳[3] העלה את השאלה איך ר׳ יצחק אמר שרעה תבוא למקבלי גרים, הרי רואים מהגמרא במסכת סנהדרין שיש לקבל גרים? הוא יישב שר׳ יצחק התנגד לאלו שמביאים את הנכרים להתגייר, שהולכים אחר הנכרים לגיירם. או שהתנגד לאלו שמקבלים מיד כל אחד שבא להתגייר, אבל נכרי שמתאמץ להתגייר, יש לקבלו, ומי שלא מקבלו, ייענש על כך.

אך, התוס׳ הקשה על כך, מדברי הגמרא במסכת שבת[4], שהלל גייר מספר נכרים שלא התאמצו להתגייר. הוא גייר נכרי אחד שאמר גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה על רגל אחת. גר שני אמר גיירני על מנת שאהיה כהן גדול. גר אחר אמר שהוא מאמין רק בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה, ואמר גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב. התוס׳ השיב שהלל ידע שסופם להיות מהגרים הגמורים. לדעת התוס׳, אין לגייר כל נכרי, אלא רק אלו שמתאמצים להתגייר. אין שום מצוה ללכת לגייר, ונראה שאפילו לא ראוי לעשות זאת[5].

---

[1] קט, ע״ב.

[2] צט, ע״ב.

[3] מסכת יבמות קט, ע״ב, ד״ה רעה.

[4] לא, ע״א

[5] עיין גם בתוס׳ רא״ש (מסכת יבמות קט, ע״ב) שכתב כדברי התוס׳

גמרא נוספת שניתן ללמוד ממנה לענייננו, היא הגמרא במסכת יבמות[6]:

> תנו רבנן גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים דחופים סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהם אם אומר יודע אני ואיני כדאי מקבלין אותו מיד... ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו קיבל מלין אותו מיד נשתיירו בו ציצין המעכבין את המילה חוזרים ומלין אותו שניה נתרפא מטבילין אותו מיד...

הגמרא אחר כך ביארה את דברי הברייתא:

> ואין מרבים עליו ואין מדקדקים עליו: אמר רבי אלעזר מאי קראה דכתיב ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה... קיבל מלין אותו מיד: מ״ט שהויי מצוה לא משהינן.

למדים מדברי הגמרא שלשה דינים:

1. אין להקשות על גר שמתאמץ להתגייר, ויש לקבלו לגרות.
2. לא משהים את הגיור. לאחר שהתחיל תהליך הגיור ממהרים לסיימו.
3. משמע שיש מצוה בגיור, כיון שהגמרא אומרת שלאחר שקיבל על עצמו את המצוות, יש למוהלו מיד. הטעם לכך, כיון שאין להשהות במצוה.

נראה לי, שאין קושי, מדוע מוני המצוות[7] לא מנו את קבלת גרים כמצוה בין תרי״ג המצוות? יש לתת על כך מספר טעמים:

1. אין ציווי מפורש בתורה לקבל גרים. לכן, אפילו אם נאמר שיש מצוה, כפי לשון הגמרא, בכל זאת, היא אינה נכללת בתרי״ג מצוות.
2. מוני המצוות הבינו שכשהגמרא קראה לגיור גר ״מצוה״, מדובר בלישנא דעלמא ואין הכוונה שיש ממש מצוה לקבל גרים. לא בכל מקום שנשנתה בגמרא הלשון ״מצוה״, הכוונה היא למצַוַת עשה דאורייתא ואפילו לא למצַוַת דרבנן[8]. כוונת

---

[6] מז, ע״א-ע״ב.

[7] כוונתי לכל מוני המצוות חוץ מספר ״זוהר הרקיע״ ור״י אלברגלוני. בספר המצוות של הרמב״ם, בהשגות הרמב״ן, בסמ״ג, בסמ״ק, בספר ״הלכות גדולות״, בספר ״יראים״ וכו׳ לא נמצאה מצוה של קבלת גרים.

[8] עיין מסכת ברכות (ד, ע״ב): ״אמר רבי יהושע בן לוי: אף על פי שקרא אדם קריאת שמע בבית הכנסת, מצוה לקרותו על מטתו״. בוודאי לא מדובר כאן על מצַוַת עשה דאורייתא, מקסימום יכול להיות מצַוַת עשה דרבנן. נראה לי, שלא מדובר אפילו במצות עשה דרבנן. מהר״ץ חיות (שם) כתב: ״מזה קשה לי על שיטת הרב מגילת

הגמרא שקבלת גרים היא מעשה שמוטל על בית דין לעשותו. ראוי שיקבל גרים, כמו שרואים מהמעשה של תמנע. נגדיר את הדבר, כרצון ה', המעשה אינו נכלל בתרי"ג מצוות, אך הוא רצון ה'. הקב"ה רוצה בגיורם של אלו שמתאמצים להתגייר. אולי המקור שרצון ה' שנקבל גרים, נלמד ממה שכתוב "הקהל חקה

אסתר (ספר המצוות, שורש א) דלשון מצוה אינו נופל רק בעניני תורה. וכאן ק"ש על המטה אינו רק מדרבנן משום מזיקין. ומכל מקום נקט לשון מצוה".

עיין מסכת ברכות (כט, ע"ב): "דאמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: מצַוה להתפלל עם דמדומי חמה". גם כאן, בוודאי לא מדובר במצַות עשה דאורייתא, ונראה בפשטות שאין כאן מצַות דרבנן, אלא זוהי מעלה להתפלל בדמדומי חמה.

מסכת יומא (יט, ע"ב): "אמר רבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר 'ודברת בם' בם ולא בדברים אחרים. רב אחא בר יעקב אמר עובר בלאו שנאמר 'כל הדברים יגעים לא יוכל איש לדבר' ". קשה לומר שמדובר כאן שעובר על מצַות עשה דאורייתא ועל לאו דאורייתא, בעיקר שהפסוק שהביא רב אחא בר יעקב, הוא פסוק בקהלת. מהר"ץ חיות (שם) כתב: "וענין הך דעובר בעשה ולא תעשה הנאמר בענינים כאלו. אינו רק אסמכתא". ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה" שם) כתב: "דרך צחות אמרו השח שיחת חולין כו' ". משמע, שאין מצַות דאורייתא, אלא רק אסמכתא בעלמא.

מסכת יומא (כט, ע"ב-ל, ע"א): "אמר ר' אבא זאת אומרת מצַוה לשפשף [הכוונה לאחר הטלת מי רגלים]. מסייע ליה לר' אמי דאמר ר' אמי אסור לאדם שיצא בניצוצות שעל גבי רגליו, מפני שנראה ככרות שפכה ומוציא לעז על בניו שהן ממזרים". מהר"ץ חיות (שם) כתב, שמכאן מוכח שהלשון "מצַוה", אינה נופלת רק על עניין תורה, ולא על עניין דרבנן. הוא הבין, שאין כאן מצַות דאורייתא.

עיין מסכת יבמות (סה, ע"ב): "ואמר רבי אילעא משום ר' אלעזר בר' שמעון: כשם שמצוה על אדם לומר דבר הנשמע, כך מצוה על אדם שלא לומר דבר שאינו נשמע". לא נראה שיש בכך מצַות דאורייתא, וגם לא מצַות עשה דרבנן.

בדין שינוי האמת משום השלום (שם): "וא"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: 'אביך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף אנא שא נא וגו' '. ר' נתן אומר: מצַוה, שנאמר: 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו' ". בוודאי אי אפשר לומר שיש בזה מצַות דאורייתא, כיון שהפסוק שהביא ר' נתן, הוא פסוק בנביאים, וגם אין ציווי בפסוק, אלא יש לימוד מהסיפור.

עיין מסכת יבמות (קו, ע"ב): " 'ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעל' - מצַוה בדיינין ולא מצַוה בתלמידים; רבי יהודה אומר: מצַוה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעל".

מסכת כתובות (מט, ע"א): "במזונות בתו הוא דאינו חייב, הא במזונות בנו חייב, בתו נמי חובה הוא דליכא, הא מצַוה איכא, מני מתניתין? לא רבי מאיר, לא רבי יהודה, ולא רבי יוחנן בן ברוקא! דתניא: מצַוה לזון את הבנות, קל וחומר לבנים, דעסקי בתורה, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: מצַוה לזון את הבנים, וקל וחומר לבנות, משום זילותא"; עיין בדברי הרב צבי שכטר, בספרו "ארץ צבי", סימן יט, אות ב.

גם במסכת ברכות (יג, ע"א) מובא שבר קפרא סבר שהקורא לאברהם אברם, עובר בעשה. ר' אליעזר סבר שעובר בלאו. אם מעיינים בדברי מוני המצוות, אנחנו לא מוצאים שמנו את קריאת אברהם אברהם ולא אברם כמצוה. גם הפוסקים השמיטו הלכה זו. בעל ספר "באר שבע" (סוף מסכת תמיד) כתב, שאין הכוונה לעשה ממש. הוא ציין שם למספר מקומות שכתוב שעובר בלאו, ואין הכוונה שעובר בלאו ממש.

מובא במסכת ברכות (לג, ע"א), שכל המברך ברכה שאינה צריכה עובר משום לא תשא. כבר הארכתי בספרי "מעבדות לחירות, ממוות לחיים ומחושך לאור גדול" (הלכות יום העצמאות ויום ירושלים, נספחים, דין ברכה לבטלה/ ברכה שאינה צריכה) שראשונים רבים נקטו שאיסור ברכה לבטלה הוא רק איסור דרבנן.

אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה' " (במדבר טו, טו). הגמרא במסכת כריתות[9] למדה מהמילה "לדורותיכם" שאפשר להתגייר לעולם. כלומר, גם בזמן שבית המקדש לא קיים ואי אפשר להביא קרבן, אי הבאת הקרבן אינו מעכב את הגיור. למדים מכך שרצון ה' שנקבל גרים.

מלבד הרשב"ץ[10] לא מצאנו בין מוני המצוות שמנו קבלת גרים כמצוה. בדברי הראב"ד[11] והתוס' רא"ש[12] משמע שהבינו שיש מצוה לקבל גרים. לדעת התוס' רא"ש, היא כלולה במצוַת אהבת הגר. גם ר"י אלברגלוני[13] כלל את מצוַת קבלת גרים במצוַת אהבת הגר. לפי מספר אחרונים[14], מוני המצוות כללו מצוה זו, במצוַת "אהבת ה' ", שאדם שאוהב את ה', מקרב אנשים לעבודת ה' ולאמונתו.

נראה לי, שאין הכרח להבנה זו, מצוַת קבלת גרים אינה כלולה במצוַת אהבת ה'. אין מצוַה לעָם ישראל ללכת לגייר גרים, או לקבל גרים. אלא, אולי רצון ה' הוא לקבל גרים שבאים להתגייר. כלומר, גר שמתאמץ ורוצה להתגייר, רצון ה' שנקבלו. מה שהוזכר בגמרא "מצוַה", לישנא דעלמא, וכוונת הדברים, שזהו רצון ה'.

יש לומר שאחד שבא וביטא את נכונותו להתגייר הוכיח בכך שהוא שייך לעָם ישראל, נכרי כזה, רצון ה' שנגיירו. סתם כך אין רצון ה', שנגייר אנשים. הרי ה' אינו מצוה על כל האנושות להתנהג כמו עַם ישראל, ולהתחייב בתרי"ג מצוות. רק עַם ישראל מתאים לקיים את המצוות[15].

---

[9] ח, ע"ב-ט, ע"א.

[10] בספר "זהר הרקיע", סימן כח.

[11] ספר "בעלי נפש", סוף שער הטבילה.

[12] מסכת שבת קלז, ע"ב, ד"ה המל את הגרים.

[13] בספר המצוות לרס"ג, עם ביאורו של הגר"י פעלרא, מצות עשה יט.

[14] גר"י פרעלא, בביאורו לספר המצוות לרס"ג, מצות עשה יט.

[15] עיין בדברי מהר"ל מפראג, "תפארת ישראל", פרק א; "גבורות ה' ", פרק עב; "נצח ישראל", פרק יא. שם הוא הרחיב את הדיבור להראות מדברי המדרשים שרק עַם ישראל מתאים לתורה, וזהו הרעיון של המדרש שה' הציע את התורה לכל האומות, ואף אומה לא הסכימה לקבלה, אלא רק עַם ישראל הסכים לקבלה; יש לציין שמבואר בגמרא במסכת עבודה זרה (כד, ע"א), שלעתיד לבוא יתגיירו אומות העולם. אך, מבואר שם בגמרא שהגרים האלו הם גרים גרורים. רש"י (שם, ד"ה גרורים) הסביר שהכוונה שהם מעצמם נגררים להתגייר אף על פי שלא מקבלים אותם. כלומר, זה לא לרצון עַם ישראל שיתגיירו.

אפשר למצוא בדברי חז"ל שהבינו שלגר שבא להתגייר יש קשר לעָם ישראל. הוא, במידה מסויימת עמד במעמד הר סיני בשעת קבלת התורה. כך נראה במדרש תהילים[16]:

> שלש מתנות טובות נתן הקב"ה לישראל, רחמנים ביישנים וגומלי חסדים... ביישנין מנין, דכתיב 'ובעבור תהיה יראתו על פניכם לבלתי תחטאו' (שמות כ, כ), מכאן אמרו כל מי שאין לו בושת פנים, ברי לנו שלא עמדו אבותיו על הר סיני... ראה דוד בגבעונים שאין בהם אחת מאלה, עמד ורחקם, שנאמר 'והגבעונים לא מבני ישראל המה' (שמואל ב כא, ב).

הרעיון הטמון בדברי המדרש הוא, שכל הגרים שבאים להתגייר עמדו בהר סיני. לכן, הם קשורים לעָם ישראל. הגבעונים לא עמדו על הר סיני, ולכן דוד הרחיקם.

נראה שרעיון זה מופיע בגמרא במסכת שבת[17]:

> ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני - לא פסקה זוהמתן. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: גרים מאי? - אמר ליה: אף על גב דאינהו לא הוו, מזלייהו הוו, דכתיב 'את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה וגו' '.

גרים על אף שלא עמדו בהר סיני, מזלם היה בהר סיני[18].

בהקשר לכך יש לציין שהראשונים כתבו שהגר מברך על טבילת הגרות לאחר הטבילה, כיון שלפני הגרות אי אפשר לברך, משום שאינו ראוי קודם הטבילה, שאינו ראוי לומר "וציוונו" כיון שהוא עדיין נכרי[19]. בעל ספר "גליוני הש"ס"[20] הקשה איך מברך לאחר הטבילה, הרי הגר אינו מצוֶּה להתגייר? בני ישראל הם שמצווים לקבל גרים, למולם ולהטבילם. לגר עצמו אין שום מצוַה. על שאלה זו, השיב שני יישובים:

1. כיון שהגר נעשה יהודי עִם הטבילה, אז הטבילה והיותו יהודי באים כאחת, ונעשה הוא מצוֶּה לקבל את עצמו ולטבול את עצמו. לכן, מברך "וציוונו".

---

[16] מזמור א'.

[17] קמו, ע"א.

[18] בספר "בעל המאמרות" (מובא בשו"ת "ציץ אליעזר", חלק יב, סימן מ) מבואר שגרים מזלם היה בשעת קבלת תורה, וגם להם ניתן חלק בתורה.

[19] עיין תוס', מסכת פסחים ז, ע"ב, ד"ה על הטבילה; עיין רמב"ם, הלכות ברכות יא, ז; עיין במאמרי "ברכת הטבילה", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

[20] מסכת פסחים ז, ע"ב.

2. כשהגר מתגייר, מתגלה למפרע שהיה בו, גם בהיותו נכרי, עניין ישראליות, אשר הניעו להתגייר. אותו עניין מחוייב ומצוּוֶה להתגייר ולצאת לפועל. כל זמן שלא נתגייר, אנחנו לא יודעים שיש לו את עניין הישראליות אלא רק לאחר שמל וטבל. לפיכך, לאחר הטבילה, יכול לומר "וציוונו".

למדים מיישובו השני שנכרי המתגייר, יש לו עניין הישראליות עוד קודם שהתגייר, ולכן רצון ה' שנקבלו. נראה לומר שדווקא מי שקשור לעָם ישראל, יש לגיירו. כלומר, רק מי שבא ומראה שהוא באמת רוצה להתגייר, עלינו לגיירו, שבכך מגלה את הקשר שלו לעָם ישראל. לכן, יש בדיקה כל כך קשה עד שמקבלים אחד לעָם ישראל[21].

מכאן, יש ללמוד לעניין הגיור בימינו, שאפילו אם נאמר שיש צורך לגייר כל אלו שעלו לארץ, משום חשש לנישואי תערובת וכיוצ"ב, הרי נראה שאין כאן מצוַה של הגיור. אל לנו למהר לגייר בנפש חפצה. לאלו שמתגיירים בלב שלם ובאמת כוונתם לשם שמים, רצון ה' הוא שנגיירם, ויש לסייעם בכל דרך שהיא. יש להוסיף, שבמקרה שבית הדין רואה שלגר יש רצון אמיתי להתגייר וכל כוונתו לשם שמים, יש למהר לגיירו ולא לדחות את גיורו שהרי במסכת יבמות[22] מובאת מחלוקת תנאים מדוע גרים מעונים בייסורים. דעת אחרים היא מפני ששיהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה [כלומר, לא מיהרו להתגייר]. למדים מכך שנכרי שהתגייר נענש על כך ששיהה עצמו להתגייר ויש ללמוד מכך שרצון ה' שלא נעכב בידו מלהתגייר.

נציין גם לדברי מדרש רות רבה[23]:

> 'ותאמר רות אל תפגעי בי לעזבך לשוב מאחריך', מהו 'אל תפגעי בי', אמרה לה לא תחטא עלי לא תסבין פגעיך מני, 'לעזבך לשוב מאחריך', מכל מקום דעתי להתגייר אלא מוטב על ידך ולא על ידי אחרת.

בעל הפירוש "עץ יוסף" (שם) כתב:

> מהו אל תפגעי בי. מפרש אל תפגעי שלא תהי נפגעת. 'בי' פירוש על ידי. ורוצה לומר שלא תקבלי עונש בחטא שלא תקרבי אותי תחת כנפי השכינה. 'לא תחטא עלי'. פירוש לא תעשה חטא עלי ולא תקח עונש ונגע רע מחמתי. 'מכל

---

[21] עיין מסכת יבמות מז, ע"א-ע"ב.
[22] מח, ע"ב.
[23] פרשה ב, אות כב.

> מקום דעתי להתגייר אלא מוטב על ידך'... ולכן אל תפצרי יותר מדאי כדי שיהיה סיבה לעזבך ולשוב מאחריך ולא אלך אתך בחברתך ואנכי אלך להתגייר על ידי אחר ולא יהיה מצוה זאת על ידך.

אם כן, רואים שמי שמונע נכרי שאכן, יש לו רצינות אמיתית להתגייר, הוא ייענש על כך. גם למדים מדברי המדרש, שזה שמגייר נכרי ומביאו תחת כנפי השכינה, יש לו מצוה וזכות גדולה.

בעל שו"ת "אמרי יושר"[24] דן במקרה שהיה אחד מאנשי חיל הצבא שבא להתגייר. השאלה היא, האִם יש לגיירו? נקודת הספק נובעת מכך שאִם יקבלו אותו יהיה אנוס לחלל שבת ועוד מספר איסורים, משום היותו בצבא שנמצא במצב של פיקוח נפש. לדעת בעל שו"ת "אמרי יושר", יש לגיירו מיד. הוא התייחס לדברי בעל ה"שפתי כהן"[25] שמותר למול ילד ביום חמישי על אף שמדובר על ברית מילה שדחויה, ואף על פי שבעקבות כך יצטרך לחלל שבת, משום פיקוח נפש. יש לדמות את הדבר לדין הפלגה בספינה לפני השבת, שמותרת במקום מצוה.

הוא ציין שבעל שו"ת 'שאילת יעב"ץ'[26] פסק שדווקא מילה דחויה של יהודי מלים ביום חמישי, אבל לא מלים גר ביום חמישי משום שעדיין הוא נכרי ואינו מחוייב בדבר, ואין למולו כדי שלא יצטרכו לחלל עליו שבת. דהיינו, תוך ג' ימים למילה יש חשש לחולי ויצטרכו לחלל עליו שבת. אם כן, רואים שלא מגיירים באופן כזה שיש חשש שיבואו לחילול שבת. בכל זאת, אין ללמוד משם לנידון דידן. כיון שבעל שו"ת 'שאילת יעב"ץ' דיבר במקרה שאפשר לגיירו לאחר מכן. אך, כאן לא ידוע מה יהיה אחר כך, ויכול להיות שיהיה עיכוב גדול בדבר מחמת המלחמה, ולכן אין להמתין.

בעל שו"ת "אמרי יושר" הביא ראיה מעניינת לדבריו ממסכת גרים[27]:

> הרוצה להתגייר וכו' אומרים לו מה לך להתגייר והלא אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וכפופה שפילה מכל האומות ונהרגין על המילה ועל הטבילה ועל שאר כל המצוות ואינם נוהגים בפרהסיא כשאר כלל האומות.

---

[24] חלק ב, סימן קמ, אות ב.
[25] יורה דעה, סו"ס רסו.
[26] חלק ב, סימן צה.
[27] פרק א, הלכה א.

משמע שמדובר בשעת גזירה, ובכל זאת, מגיירים את הנכרי. הרי לאחר גיורו לא יוכל לקיים את כל המצוות, משום שזו שעת הגזירה, ובכל זאת, מגיירים אותו ולא ממתינים.

בעל שו"ת "אמרי יושר" סבר שנכרי שקיבל על עצמו להתגייר, נחשב כמו נדר וצריך לגיירו כמה שיותר מהר.

גיור נכריה שנשואה ליהודי וגיור נכרי שנשוי ליהודיה

במאמר אחר[28] דנתי בנוגע לגיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן. האם נכון לגיירה כדי להציל את היהודי? שם דנתי בהרחבה וביארתי שבוודאי אי אפשר לגיירה, משום שיש כאן גיור בלי קבלת מצוות. דהיינו, יש כאן אמירה שהיא אינה מתכוונת לשמור את האיסור שגיורת לא תינשא לכהן. בתוך הדברים שם דנתי בנוגע להצלת בעלה היהודי מאיסורים רבים. שיש מהאחרונים שטענו שזו סיבה שיש לגיירה.

לפי מספר אחרונים האיסורים החלים על כהן הנשוי לנכרית רבים מאלו החלים על כהן הנשוי לגיורת:

1. הפסד שכל זרעו יהיו נכרים [הרב דוד צבי הופמן זצ"ל[29]].
2. בנישואי נכרית יש איסור דאורייתא וחיוב כרת מדברי קבלה. מה שאין כן בכהן שנשא גיורת שהוא לכל היותר איסור לאו [מהר"ם שיק זצ"ל[30] והרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[31]].
3. מבואר ב"שולחן ערוך"[32], שהבא על עובדת כוכבים דרך אישות, עובר על איסור דאורייתא של "לא תתחתן בם". כך דעת הרמב"ם[33], וכן דעת רוב הראשונים.

---

[28] "גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן", מובא בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות אבן העזר.

[29] שו"ת "מלמד להועיל", חלק ג, סימן ח.

[30] בשו"ת שלו, אבן העזר, סימן לז וסימן קנה; ר' דוד צבי הופמן זצ"ל (שו"ת "מלמד להועיל", חלק ג, סימן ח) הביא את דבריו כצד לומר שיש יותר איסורים אצל כהן שנשוי לנכרית מכהן שנשוי לגיורת.

[31] פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה; הרב הרצוג סבר שיש איסור כרת מדברי קבלה למי שבא על נכרית; עיין מסכת סנהדרין פב, ע"א; עיין ב"טור", אבן העזר, סימן טז; הפסוק הוא מספר מלאכי (ב, יא): "כי חילל יהודה את קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער ועונה וכו' ".

[32] אבן העזר טז, א.

[33] עיין ב"טור" שם, שהביא את דעת הרמב"ם וחלק עליו. ה"טור" סבר שאין איסור של "לא תתחתן בם", אלא דווקא בנישואין עִם אחת מז' עמים, ודווקא לאחר שהתגיירה [כמובן, שכן הדבר להיפך שמדובר על יהודי

אפילו לדעת ה"טור", שיש איסור דאורייתא רק בנישואין עם אחת מז' עמים ורק לאחר שהתגיירה, בכל זאת, הבא על נכרית בפהרסיא קנאים פוגעים בו[34]. כאן נחשב שעובר על האיסור בפרהסיא, משום שנישואין אזרחיים נחשבים פרהסיא[35]. כשיש דין של קנאים פוגעים בו, עובר על איסור דאורייתא [הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[36]].

אוסיף שהרב מלכיאל טננבוים זצ"ל[37] דן אם מותר לגייר נכריה שנשואה ליהודי משום שלא מגיירים במקרה שמתגיירת לשם אישות וכיוצ"ב? הוא טען כיון שבדיעבד היא גיורת גמורה[38] – הגיור חל - הרי אין לדקדק כל כך, שעל ידי זה נציל את הישראל מלשבת באיסור. ועל אף שיש שהחמירו שלא גיירה, בכל זאת, למעשה יש להתיר.

כמובן, שיש לציין שמדובר במקרה שאין אומדנא ברורה שבכוונת המתגיירת שלא לשמור תורה ומצוות. נראה שאפילו במקרה שיש ספק אם בכוונתה לשמור תורה ומצוות, אין לגיירה. הרי אם אין בכוונת המתגיירת לקיים תורה ומצוות, הגיור לא חל.

כמו כן, יש לציין לדברי הרב דוד צבי הופמן זצ"ל[39] שדן בנוגע לגיור נכרי שהיה נשוי בנישואין אזרחיים עִם יהודיה. לדעתו, אפשר לגיירו והביא מספר טעמים:

1. מבואר בדברי התוס'[40], שגם במקרה של גיור לשם אישות, אם בית הדין רואה שמתגייר לשם שמים, אפשר לגיירו. במקרה הנידון היה מדובר שהיה כבר נשוי עמה בנישואין אזרחיים, והיהודיה לא היתה עוזבת אותו אִם לא היה מתגייר. לכן, רגליים לדבר שמתגייר לשם שמים.

שנישאת לאחד מז' עמים לאחר גיורו]. זו גם שיטת רבינו תם. עיין מסכת כתובות כט, ע"א; מסכת יבמות עט, ע"א; מסכת עבודה זרה לו, ע"ב.

[34] הרמ"א (אבן העזר טז, א) הביא בשם יש חולקים את דעת ה"טור", שלא לוקים על ביאת נכרית.

[35] גם בעל שו"ת "אמרי יושר" (חלק א, סימן קעו) פסק שנישואין עִם נכרית, הוי כפרהסיא, ויש בכך דין קנאים פוגעים בו; כך גם משמע מדברי בעל שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו, אות ו; סימן כח; בנספח למאמר "גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן", דנתי באריכות בשאלה זו אם יש דין קנאים פוגעים בו כשנושא אשה נכריה, עיין שם עמ' 637-634.

[36] "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כה.

[37] שו"ת "דברי מלכיאל", חלק ו, סימן יט, הוצאת מוסד הרב קוק.

[38] עיין מסכת יבמות כד, ע"ב.

[39] שו"ת "מלמד להועיל", חלק ב, סימן פג.

[40] מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי וכו'.

2. אם לא נקבל אותו, היא תישאר נשואה עמו ותעבור על איסור דאורייתא. יהודיה שנשואה לנכרי, עוברת איסור דאורייתא.
3. אפילו שלא אומרים "חטא כדי שיזכה חברך", בכל זאת, במקרה שהאחר לא פשע, אומרים חטא[41]. יש לומר שכאן אפילו שתחילתה בפשיעה סופה באונס, כיון שהיא מעוברת ממנו ואינה יכולה לסבול בושתה שלא להינשא לו. נוסף על כך, היא מפחדת שאם לא תינשא לו אף אחד לא ישא אותה.
4. הרי אם לא נגייר את הבעל והיא תמשיך להישאר עִמו גם בהיותו נכרי, כל הילדים שיוולדו יהיו יהודים, ויש לחוש שימשכו אחר אביהם הנכרי. דהיינו, על ידי גיור האב נציל את הילדים. בוודאי הילדים אינם פושעים, לכן יש להצילם.

הטעם הרביעי לא יועיל לנו למקרה שמדובר שהאשה היא נכריה ובאה להתגייר. במקרה זה הילדים אינם יהודים, אלא נכרים כל עוד שלא התגיירה, אבל נראה שאפשר לסמוך על הטעמים האחרים.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[42] פסק על פי דברי ר' יוסף קארו שהכל תלוי בראות עיני בית דין, שבמקרה והנכריה נשואה כבר לישראל בנישואין אזרחיים ובהיכנסה בברית היהדות תתקרב יותר ויותר אל משפחת בעלה ותורתו, יש לגיירה. הוא הוסיף שגם על ידי כך שיגיירו אותה, הילדים שיוולדו מעתה ואילך יהיו יהודים, לכן מצוה לקרבם ולהכניסם בברית תורת ישראל.

לכן, בוודאי כשמדובר ביהודי שנשוי לנכריה, יש מקום חשוב לנסות לגייר את הנכריה כדי להציל את היהודי מהעברות הרבות. כמובן, שלא מדובר שנגייר את האשה ביודענו שלא תשמור תורה ומצוות כי אז אסור לגיירה, שבוודאי בכך נביא לידי תערובת נכרים. כיון שאשה זו תוגדר כגיורת, כשהיא אינה גיורת, שהרי גיורה אינו חל ואנשים לא יודעים מכך. אך, עדיין, מוטל עלינו להשתדל ולפעול להביאה לידי גיור כדת וכדין. כוונת הדברים להביא לידי כך שהיא תתגייר על דעת שמירת תורה ומצוות. כך גם הדבר במקרה שמדובר בנכרי שנשוי ליהודיה, יש לנו לפעול להביא את הנכרי לידי גיור כדת וכדין.

---

[41] עיין תוס', מסכת שבת ד, ע"א, ד"ה וכי אומרים וכו'; תוס', מסכת גיטין מא, ע"ב, ד"ה כופין את רבו וכו'; תוס' מסכת חגיגה ב, ע"ב, ד"ה כופין את וכו'; ר"ן בחידושיו למסכת שבת ד, ע"א; "מגן אברהם", אורח חיים רנד, כא; עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 559-558, ציינתי לשיטות השונות.

[42] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך א, יורה דעה, סימן יד.

נציין שהרמב"ם[43] התיר לאחד שנטען על השפחה [חשדו אותו שבא על השפחה], לשחרר את השפחה ואחר כך לשאת אותה. אף על פי, שיש בכך איסור, שמבואר במסכת יבמות[44], הנטען על השפחה [החשוד שהיו לו יחסי אישות עם השפחה] ונשתחררה לא יכנוס [לא יתחתן עמה]. בכל זאת, הוא התיר לשאת אותה, משום תקנת השבים שמוטב להתיר לו לשאת אותה, משיחיה איתה באיסור, ויש בכך שני עניינים: 1. מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. כמו שנאמר לגבי היתר אשת יפת תואר[45], "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". כלומר, יעבור איסור פחות חמור. 2. "עת לעשות לה' הפרו תורתך"[46]:

> [אין לה דין יפת תואר], לפי שזאת נתייחדה בדין תורה, משום שהותר ליקחה לאשה באותה העת, ר"ל בעת הכבוש, כשהיא בגיותה, מפני שלא דברה תורה אלא כנגד היצר כמו שהותר להם באותה העת לאכול האסורים ובתים מלאים כל טוב אפילו קדלי דחזירי, ואין להקיש על זה. וצריכים בית דין אחר זאת השמועה אשר לא טובה (לכפותו) להוציאה או ישחררה וישאנה לאשה, אעפ"י שיש בזה כעין עברה, לפי שהנטען על השפחה ונשתחררה אסור לו לישאנה לכתחלה, לפי שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררה וישאנה. ועשינו זאת מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל עת לעשות לי"י הפרו תורתך. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה, כמו שעשה עזרא [עזרא י', י' - מ"ד] ע"ה.

דברי הרמב"ם הם אבן יסוד לפוסקים רבים שהקלו בגיור אשה על אף שהיא מתגיירת לשם אישות. מבואר במסכת יבמות[47] שאסור לגייר מישהו שמתגייר לשם אישות. כל זמן שמתגייר לשם סיבה אסור לגיירו. על פי דברי הרמב"ם הקלו והתירו לגייר גם כשמתגייר לשם אישות[48] כשמדובר בהצלת היהודי מידי עברה, שידוע שאם לא יגיירו אותה הוא

---

[43] בשו"ת שלו, סימן קיא.
[44] כד, ע"ב.
[45] מסכת קידושין כא, ע"ב-כב, ע"א.
[46] עיין מסכת גיטין ס, ע"א ; מסכת ברכות נד, ע"א.
[47] כב, ע"ב.
[48] עיין שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו, אות ז.

ימשיך לחיות איתה באיסור. אלא, כמובן, שהפוסקים התירו רק כשמדובר שהאשה מתגיירת כדת וכדין על דעת לשמור תורה ומצוות.

בן שאביו יהודי ואמו נכריה

בספרי "גר המתגייר" (כרך ג) הארכתי לדון בגדרו של הילד שאביו יהודי ואמו נכריה, האם יש לו גדר מיוחד – גדר "זרע ישראל"? שם הובאה המחלוקת בין הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל ובין הרב צבי הירש קלישר זצ"ל. לא ארחיב במחלוקת זו רק אביא קיצור הדברים.

הרב קלישר נקט שיש להם דין "זרע קודש", אבל הרב הילדסהיימר טען שאין חילוק בינם ובין שאר נכרים. הרב קלישר[49] הביא מספר ראיות לכך שנקראים "זרע ישראל", או כלשונו "זרע קודש":

א. כתוב שה' אמר לאברהם אבינו בנוגע לבנו ישמעאל: "וגם את בן האמה לגוי אשימנו כי זרעך הוא"[50]. על אף שישמעאל הוא בן שפחה. והרי דין ולד שפחה כדין השפחה, ובכל זאת, נקרא זרעו של אברהם אבינו.

ב. כתוב בספר עזרא[51]: "כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה". הרב קלישר הבין ש"זרע הקודש" הם ילדים שנולדו ליהודים שנשאו נכריות. מכאן, מוכח שבן נכרית שאביו יהודי נקרא "זרע קודש".

נלענ"ד, שעל שתי ראיות אלו יש להשיב:

א. בנוגע לישמעאל מדובר לפני מתן תורה, ואין להביא ראיה ממה שהיה לפני מתן תורה לגבי דין שלאחר מתן תורה. עוד יש לדון שאולי להגר לא היה דין גמור של שפחה, לפחות כששרה נתנה אותה לאברהם. הרי כתוב[52]: "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם אישה לו לאשה". שרה נתנה את הגר שתהיה אשת אברהם אבינו.

---

[49] כל הדין והדברים בין הרב קלישר והרב הילדסהיימר מובאים בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רכט-רל.

[50] בראשית כא, יג.

[51] ט, ב.

[52] בראשית טז, ג.

הרמב"ן כתב על כך: "אבל רצתה שתהיה גם אשתו ולכן אמרה לו לאשה, שלא תהיה כפילגש רק כאשה נשואה לו, וכל זה מוסר שרה והכבוד שהיא נוהגת בבעלה". הנצי"ב, בספרו ה"עמק דבר", כתב: "לאברם אישה לו לאשה. תיבת לו מיותר. וביעקב כתיב ותתן אותה ליעקב לאשה. אלא כדברינו שכך היה התנאי. דלגבי אברם לבד תהא לאשה ולא לשפחה. אבל לגבי שרה תהא לשפחה כמו שהיה". לגבי הפסוק "כי זרעך הוא", ר' עובדיה ספורנו הסביר: "וגם את בן האמה. וגם אין ראוי שתדאג על שתגרש את הבן כי תגרש את בן האמה ולא בנך מכל מקום לגוי אשימנו כי זרעך הוא. לא שיהיה הוא ראוי לכך". רואים שהוא לא נחשב בנו, יש לבאר את כוונת ה"ספורנו" שיש לו איזה יחוס לאברהם אבינו. הנצי"ב, בספרו "עמק דבר", הסביר: "וגם את בן האמה וגו' כי זרעך הוא. הוא בפני עצמו זרעך ודאי הוא. ואם כן לגבי ירושה שנוגע ליצחק צדקה שרה. אבל לגבי ישמעאל בפני עצמו מה שאינו נוגע ליצחק בנך הוא זרעך ודאי ועיין מה שכתבתי לעיל ט"ז ג'. וזהו דקדוק לשון שרה לומר ישמעאל אינו נחשב לבן אברהם אלא בן שפחה אם כן אפילו לא היה נולד יצחק כלל לא היה ישמעאל יורש. אלא ודאי היא מודה שישמעאל נחשב לבן אבל עם בנה עם יצחק אינו נחשב לבן. משום שכך היה התנאי שלגבי שרה תהא הגר כשפחה". לפיו, לישמעאל היה דין מיוחד ואין ללמוד מישמעאל לשאר עבדים.

ב. הפסוק בעזרא לא קורא לילדים שיוולדו "זרע הקודש", אלא לאבות שהם מזרע ישראל שעכשיו נושאים נכריות ומתערבים בעמי הארצות.

הרב הילדסהיימר זצ"ל השיג על דברי הרב קלישר זצ"ל, והשיב כפי שהשבתי על ראיות הרב קלישר. לדעתו, אין ראיה מישמעאל כיון שכוונת הפסוק שיש לו איזה יחוס לאברהם אבינו, ומשום כך יש לו זכות. גם הראיה מישמעאל היא רק לפי הראשונים והאחרונים שסברו שלאבות היה דין ישראל עוד קודם מתן תורה, אבל לפי הראשונים והאחרונים שסברו שלא היה להם דין ישראל אין שום ראיה מישמעאל. לגבי הראיה מעזרא, טען הרב הילדסהיימר שלא מדובר על הילדים שנולדו מהנישואין עִם הנכריות, אלא מדובר על האבות. לדעתו, הנולדים מנכריות לא נחשבים "זרע ישראל", ואין שום סיבה לנסות לקרב אותם להתגייר. אלא, דינם כשאר הנכרים שבאים להתגייר.

חזר הרב קלישר והשיב על דברי הרב הילדסהיימר. והוכיח שהכוונה ב"זרע הקודש" היא לילדים שנולדו. לשון זרע משמע על זרעם ולא על עצמם. נוסף על כך, כבר בתחילת

הפסוק מדובר על האבות שנאמר שם "נשאו מבנותיהם להם ולבניהם", אם כן מדוע הוצרך לכתוב שוב "והתערבו זרע הקודש"? גם אם היה מדובר על האבות היה צריך להיות כתוב "והתערבו בעמי הארצות" שמוסב על תחילת הפסוק. הוא המשיך להוכיח את ראייתו מישמעאל.

הרב הילדסהיימר השיב על דחיותיו, שלפי הכתוב בתחילת הפסוק "כי נשאו מבנותיהם", אין הוכחה שנשאו אותן בלי שהתגיירו הבנות, לפיכך כתוב המשך הפסוק "והתערבו זרע הקודש", כדי ללמדנו שנשאו אותן בלי שהתגיירו. וכתב שאין לדקדק דקדוקים מדוע הוסיף "זרע הקודש", כיון שבפסוקים רבים מוצאים כפילויות וכך רצון ה' יתברך. באותה תשובה הוא טען שאין לגייר את הקטנים האלו, כיון שרואים שההורים שלהם לא מקיימים תורה ומצוות, ואיזו זכות יש בגיורם, מדוע לנו להיכנס לצרה הזאת?

עוד נציין שהרב משה שטרנבוך שליט"א[53] כתב שאסור לקרב אחד שאביו יהודי ואמו נכריה, והאב חי עִם הנכריה ולא רוצה לעזבה. פסיקתו מבוססת על מספר סיבות:

א. יש בכך פתח לנישואי תערובת. האב רואה שיש דרך לתקן את הנעשה. צריך לגרום לאב שירגיש שהוא מנותק מעַם ישראל.
ב. יש בכך איסור חוקות העכו"ם, כיון שמחשיבים את הבן אחר האב כמנהג העכו"ם.
ג. יש בכך איסור "לא תחנם", כיון שמעניקים להם זכויות והטבות של יהודים. אין לנו לרחם עליהם יותר משאר נכרים.

נלענ"ד, שיש מקום להשיג על כל הטענות האלו:

א. יש מקום לשיקול דעת, שאולי בריחוקו נגרום לאיבודו מזרע ישראל. אולי על ידי קירוב הבן, נוכל לבסוף לקרב גם את האב ויחזור לזרע ישראל. כלומר, הוא יעזוב את אשתו הנכריה, או אולי אשתו הנכריה תתגייר כדת וכדין וכל בני המשפחה ישמרו תורה ומצוות.
ב. לא מחשיבים את הבן אחר אביו ולא מחשיבים אותו כיהודי, אלא רוצים לקרבו כדי להביאו להתגייר.
ג. יש לדמות דין זה לנתינת מתנה לנכרי שמכירו, שאין בכך איסור "לא תחנם". הרי הוא מקרבו לטובתו, כדי להחזיר את אביו ליהדות.

[53] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ה, סימן רצו.

בהקשר לכך יש להביא תשובת הרשב"ש[54] שפסק שיש לנקוט גישה מקילה בנוגע לגיור זרע ה"אנוסים". דהיינו, על אף שלא מקבלים לגיור אחד שמתגייר לשם אישות וכיוצ"ב. במקרה של גיור אחד מה"אנוסים" יש לקבלו אפילו שבא להתגייר לשם אישות ומסביר:

> **עוד שאלת. הבא להתגייר וידענו באמת שלא בא אלא לאהבת אשה בת ישראל** שנתן עיניו בה, מהו מקבלין אותו או לא. ואני ראיתי בקצת ספרי המפרשים ז"ל שצריך לבדוק אחריו ואם ידוע שלא בא אלא לאהבת אשה או כיוצא בו שאין מקבלין אותו, ואם אנוסי זמן בכלל זה כיון שידוע שלא באו אלא לדרך זאת, עכ"ל.
>
> תשובה. אין מקבלין אותו לכתחילה, דאמרינן בפ"ב דיבמות אחד איש שנתגייר לשם אשה ואחד אשה שנתגיירה לשם איש וכו' אינם גרים. ואעפ"י שנפסקה ההלכה שם דכל גרים, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה לא משום הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך. וכן אמרו בפרק איזהו נשך כדי שלא יאמרו לא נתגייר זה אלא מפני מעותיו של זה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה כשיבא הגר והגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת ואם איש הוא בודקין אותו שמא נתן עיניו באשה יהודית ואם אשה היא שמא נתנה עיניה בבחור מישראל וכו'. מיהו זהו בגוי הבא להתגייר, אבל מהאנוסים אלו או מזרעם אין דוחין אותם מפני זה, אבל המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה עליו נאמר אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, ור' יוחנן אמר לריש לקיש אי הדרת בך יהיבנא לך אחתי דשפירא מנאי, שריש לקיש היה לסטים ור' יוחנן אמר לו אם תחזור בתשובה אתן לך אחותי, וחזר בתשובה ויצא ממנו חכם גדול כדאיתא בפרק הפועל.

נלענ"ד, שילד שנולד מיהודי שבא על נכריה לא נחשב מ"זרע ישראל" והוא נכרי גמור בכל דין. אולם, יש סברא שיש להשתדל מאד להביא את הילד הזה ואת אמו לגיור, ובכך להחזיר את האב בתשובה. הרי בסופו של דבר מדובר שהאב הוא יהודי ובכך שנביא את אשתו ובנו לגיור נוכל לקרבו בחזרה לחיק היהדות, אבל כל זה בהנחה שאכן הילד והאֵם ישמרו תורה ומצוות. אין מקום להקל בדין קבלת המצוות, וגם הילד מחוייב בקבלת

[54] סימן שסח.

מצוות וצריך שלא תהיה אומדנא ברורה שבגדלותו לא ישמור תורה ומצוות. אם כן, אי אפשר לגייר את הילד אם האמא לא מתגיירת ביחד איתו. אלא, אם כן, מדובר שהוא גדל אצל אביו היהודי שעוזב את האמא הנכריה.

גיור ספק יהודי

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[55] סבר שבמקרה שאשה שהיא ספק גיורת באה להתגייר פעם נוספת, אפילו שעדיין נראה לבית דין שהיא מתגיירת משום סיבה כל שהיא ואיננה מתגיירת לשם שמים, בכל זאת, אפשר לגיירה. הטעם לכך הוא משום שגיור אחד שאינו מתגייר לשם שמים הוי איסור דרבנן, ויש לומר ספק דרבנן לקולא. אפילו שאין לעשות ספק דרבנן לכתחילה, בכל זאת, כאן יש להתיר, כיון שאם לא נגייר את האשה הרי נדחה אותה לעולם ונבוא לקלקל את כל הדורות שיצאו ממנו. נוסף על כך, נגרום שבעלה יחיה תמיד עם ספק נכריה.

כעין זה כתב הרב משה שטרנברוך שליט"א[56] בנוגע לגיורה של אחת מעדת "בני ישראל". לדעתו, אנשי עדת "בני ישראל" הם ספק יהודים וצריכים גיור. לכן, אם ברור לנו שרצונה לקיים מצוות אפילו שהיא מתגיירת לשם אישות, אפשר לגיירה. הוא הוסיף עוד נקודה, שעל אף שבדרך כלל, במקרה של גיור, אין למול את הנכרי באמצעות סם הרדמה שלא ירגיש את הכאב, כאן שמדובר בספק יהודי, אפשר למולו באופן הנ"ל. בדרך כלל אין למול עם סם הרדמה משום שרוצים לגרום לנכרי לפרוש מהגיור, אין רצוננו בגרים. אך, כאן שמדובר בספק יהודי, רצוננו שלא יפרוש[57].

כמו כן, נציין לתשובה הרב משה פיינשטיין זצ"ל[58] שדן בנוגע ללימוד תורה ל"קהילת ביתא ישראל" שהם ספק יהודים [דעת הרב פיינשטיין זצ"ל שקהילת "ביתא ישראל" הם ספק יהודים וצריכים גיור]. לדעתו, אפשר ורצוי ללמדם תורה כיון שאם לא נחנכם בחינוך דתי יתקלקלו עוד יותר ולא יתרצו להתגייר ועל ידי כך נוכל לבוא לידי התבוללות. לכן, יש לחנכם ולהשפיע עליהם להתגייר. אין לחוש לאיסור לימוד תורה לנכרי כיון שאולי

---

[55] "פסקים וכתבים", כרך ד, יורה דעה, סימן צט, אות י.

[56] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תשסז.

[57] עיין בהמשך הספר שכתבתי להלכה למעשה שמותר למול עם סם הרדמה כל נכרי שבא להתגייר.

[58] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ד, סימן מא.

הם יהודים וכיון שיש סיבה שמלמדם, האיסור לא חל. האיסור שייך רק כשמלמדים נכרי ללא סיבה מוצדקת.

אם כן, למדים מדבריו שיש לנסות לשכנע את קהילת "ביתא ישראל" להתגייר כיון שהם ספק יהודים, ועוד יש להקל שמותר ללמדם תורה.

גיור עדה שיש ספק אם היא מזרע ישראל

בהמשך לדיון הקודם נדון בגיור עדה שיש ספק אם היא מזרע ישראל. במקרה שמגיעים למסקנה שאכן יש כאן ספק וצריכים לגיירם, האם נכון ורצוי לגיירם? האם עלינו לפעול לקרבם ולהביא אותם לגיור, או לגיירם רק אם הם באים ומבקשים?

נלענ"ד, שלאור הדברים המובאים לעיל בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל וכן בדברי האחרונים האחרים שדנו בנוגע לאדם שיש ספק לגבי גיורו, וטענו אכן יש לגיירו ואפילו יש מקום להקל בכל מיני דינים בהלכות גיור, כך יש לטעון גם לגבי עדה שלמה. בוודאי רצוי ונכון להשתדל לגייר את העדות האלו. בעיקר שיש חשש גדול שאם אנחנו לא נבוא לקרבם לחיק ישראל ולהשפיע עליהם מרוח התורה והמצוות יש סכנה שיבואו לארץ ישראל, ויקבלו אותם כגרים ובארץ ישראל לא ישמרו תורה ומצוות. הציבור הדתי צריך לבוא לקרבם ולהשפיע עליהם כדי שלאחר הגיור הם ימשיכו לשמור תורה ומצוות. כפי שהרחבתי את הדיבור, אי אפשר לגייר אחד שאינו מתכוון לשמור תורה ומצוות. אם נגייר אותם על אף שאין בכוונתם לשמור תורה ומצוות, אנחנו יכולים להביא תקלה גדולה לעָם ישראל. אחד שהוא נכרי ואינו מתכוון לשמור תורה ומצוות אפילו שעבר גיור, אינו גר. יש לו תעודת גיור, אבל הוא אינו גר. ובכך אנחנו מביאים לתערובת נכרים בעָם ישראל. ולכן, יצאנו מופסדים. עלינו לקרבם לשמור תורה ומצוות, ורק לאחר מכן לגיירם כדת וכדין.

סיכום

במאמר זה סקרתי מספר מקרים שיש מקום לדון שרצוי וחיובי לגייר את הנכרי. באופן עקרוני היהדות אינה מחפשת לגייר נכרים. תפקידם של הנכרים לשמור ז' מצוות בני נח ותפקידם של היהודים לשמור תרי"ג מצוות. היהדות אינה מיסיון, היא רוצה להשפיע על

העולם שילכו בדרך היושר והצדק וישמרו ז׳ מצוות בני נח. אך, אין בכך שום חיוב לקיום תרי״ג מצוות. אלא, יש מקרים שאכן, אנחנו רוצים לגייר את הנכרי והדבר הוא חיובי ורצוי. דהיינו, במקרה שמדובר בספק יהודי ובמקרה שרואים שהנכרי מתאמץ ורוצה להתגייר.

נוסף על כך, יש מקרים שרוצים לגייר אך אין זו מציאות אידיאלית. דהיינו, במקרה שבאים לגייר נכרי, או נכריה שנשואים ליהודים, לא מדובר במציאות אידיאלית וחיובית. הגיור הזה נצרך כדי להציל את הבעל מהעברות, אך מלכתחילה לא היינו רוצים בכך. כאן הגיור אינו רצוי, אלא הוא מצוי. כיום יש מציאות של נישואי תערובת, ולכן צריכים לפעול לגייר את הבן או הבת הזוג, אך הדברים באים בדיעבד ולא לכתחילה. במקרה שמדובר במישהו שאביו יהודי ואמו נכריה, אין לו גדר מיוחד של ״זרע ישראל״, ואין חיוב ועניין לגיירו. הסיבה שיש מקום לגיירו היא, רק כדי להביא את אביו היהודי לגיור.

גם דנו בנוגע למקרה שמדובר בעדה שלמה שיש ספק בנוגע ליהדותם, ובוודאי עלינו להשתדל לקרבם להתגייר ולשמור תורה ומצוות כדת וכדין.

גיור בבית דין לא מוכר

יש שטוענים שבדורות הקודמים התגיירו בבתי דין פרטיים ולא היתה כפיפה לרבנות הראשית. אכן, הצדק בדבריהם. אולם, יש להעיר בעניין זה מספר הערות.

ראשית נציין שהמציאות בדורות הקודמים היתה שונה בתכלית מהמציאות בימינו. בשנות הגלות הקודמות, כמעט ולא היתה מציאות של גיור והיא התפתחה במאה השנים האחרונות. במקומות רבים היה איסור לגייר מצד המלכות. כבר ידוע הסיפור על "רבי אברהם גר צדק מוילנא" שהומת משום שהתגייר [בתקופתו של הגר"א]. הרש"ל[1] כתב:

> ומכל מקום נראה, שכל זאת איירי בזמן שהוי ישראל שרויים על ארצם, אפילו אחר החורבן שהוי דויים, ונשתעבדו למלך רומי, מכל מקום היו שרים בארצם, והרשות היה נתון להם, כל מי שיבא בארצם להתגייר, שיכלו לקבל, אבל עכשיו, שאנו בארץ לא לנו, וכעבדים תחת יד אדוניהם, אם יבא אחד מישראל לקבלו, הרי הוא מורד במלכות, ומתחייב בנפשו, וקשה לו כספחת, ועל כן אני מזהיר ואומר כל מי שמשותף לקבלה זו האידנא, במקום שהמלכות מקפדת, שדמו בראשו, בין המתעסק עמו בגרות שלו, בין היודע ממנו, והלואי שתהא תקומה ומצב לזרע ישראל בין האומות כל ימי משך גליותינו, ולא יתרבה עלינו איש זר, שלא מאמונתינו, וראוי לחוש מאוד מאוד.

מכתבי פוסקים רבים[2] מתברר שבזמנם היה איסור לגייר, לכן, התופעה לא היתה רבה.

נוסף על כך, באותו זמן מי שאכן בא להתגייר, בדרך כלל, היה גר צדק. המצב של היהודים לא היה בטוב, לכן בוודאי לא היו מתגיירים משום טובה כל שהיא. גיורים לשם אישות

---

[1] מסכת יבמות, פרק ד, סימן מט.

[2] עיין רמ"א, יורה דעה רסז, ד; שו"ת "דברי מלכיאל", חלק א, סימן עב; חלק ב, סימן עז; "ערוך השלחן", יורה דעה, פתיחת סימן רסח; שו"ת ר' אליהו גוטמאכר, יורה דעה, סימן פז; "אור שמח", הלכות איסורי ביאה יד, יג.

התפתחו בעיקר במאה השנים אחרונות. היות והתרבו גיורים לשם אישות וגיורים רפורמים היה מן ההכרח שיהיה פיקוח.

מדובר במציאות שהיא כן מחוייבת על פי ההלכה. כיון שיש גיורים רפורמים אי אפשר לסמוך על אחד שאמר שהוא גר, שיכול להיות שהוא התגייר בבית דין רפורמי והוא סובר שהתגייר כהלכה[3]. המציאות מחייבת שיהיה רישום שנוכל לדעת שאכן הנכרי התגייר בבית דין שמקובל על הרבנות הראשית לישראל. המציאות בחו"ל אינה מציאות הכי טובה. גם שם בעקבות כך שיש גיורים בכל מיני בתי דין שאינם מוכרים, לא כל גיור מוכר. במקומות רבים, רק גיורים שנעשים בבתי דין מסויימים, הם מוכרים.

[3] עיין שו"ת "שבט הלוי", חלק ח, סימן רסג.

פסיקה בגיור פסיקה אחידה

לאחרונה ישנן תלונות רבות על הרבנות הראשית לישראל בענייני גיור. טוענים שרבני הגיור אינם מאירי פנים והם מחמירים ובגלל זה הנכרים בארץ אינם דופקים על דלתי הגיור. אלו שטוענים כך, כנראה אינם מודעים לסקרים שנעשו בעבר שמתוכם מתברר שאלו שאינם מתגיירים לא עושים זאת בעיקר מפני שהגיור לא מעניין אותם ולא מחמת הקשיים, או אי מאירת הפנים. אין הדבר חדש שאין הנכרים בארץ באים בהמונם להתגייר, הדבר היה מעולם מתחילת מערך הגיור. וזאת משום שאין מניע כל כך חזק שיגרום לנכרי לבוא להתגייר, לעבור מהלך רציני של לימודים ושינוי כל כך גדול. הרי מערך הגיור מגייר רק את אלו שיש להם אזרחות בארץ. לכן, אין צורך להתגייר כדי לקבל אזרחות. ובשביל נישואין, הרי יכולים להינשא בקפריסין ובצורות נוספות. כמו כן, יש מושג "ידועה בציבור" ויש לה אותן זכויות של אשה נשואה.

הגיור אינו דבר של מה בכך, מדובר בעניין רציני. אי אפשר לגייר בלי רצון אמיתי לשמור תורה ומצוות. יש רבנים שמצהירים ומביאים ראיות מכל מיני פוסקים שאין חיוב של קבלת מצוות. והדיינים הם מחמירים בדבר. אבל, הדברים האלו אינם עומדים במבחן הביקורת. כל הצגת הדברים הזו עומדת בניגוד לדברי ה"שולחן ערוך"[1] שפסק במפורש שיש צורך בקבלת מצוות בפני בית דין. אם לא נעשתה קבלת מצוות בפני בית דין, הגיור לא חל. ואיך אפשר לבוא ולהקל בניגוד לדברי ה"שולחן ערוך" וכמעט כל הראשונים. יתירה מכך, גם אם נרצה לסמוך על דברי הראשונים, שלכאורה, חולקים, הרי כל דבריהם נאמרים לעניין הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין. כלומר, באמירה מפורשת שמקבל עליו את המצוות. אבל, אין ראשון אחד שיסבור שאין צורך בכוונה לשמור תורה ומצוות. איך אפשר לעלות על הדעת שאפשר לגייר מישהו בלי רצון לשמור תורה ומצוות. עם ישראל נבחר להיות עם ה'. משמעות הדברים היא שמירת תורה ומצוות[2].

---

[1] יורה דעה רסח, ג.

[2] עיין ספר "קול דודי דופק", עמ' 100-99, הערה 22 ; שו"ת "שואלין ודורשין", חלק ב, סימן מז.

אלו שבאים ואומרים שאפשר לגייר בלי שמירת תורה ומצוות באים ואומרים שעם ישראל הוא ככל העמים ואין שום דבר שמייחד אותו. הרי המיוחדות של עם ישראל היא בכך שנבחר להיות עם ה', לשמור את מצוותיו ולהביא את דבר ה' לעולם.

בעניין הזה אין שום חולק ואין הבדל בין פסיקה ספרדית לפסיקה אשכנזית – פסיקה חרדית. כל הפוסקים יסכימו עם היסוד הזה שיש צורך בכוונה לשמור תורה ומצוות. לכן, אם הבית דין יודע שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות אפילו ברמה מינימלית, הגיור לא חל. כשהדברים ברורים, לא אומרים דברים שבלב אינם דברים[3]. אין מי שסבור שאפשר לגייר מישהו גם כשבדעתו להיות "מסורתי" ככל היהודים בארץ ישראל, מדובר באנשים שאינם שומרים את עיקרי המצוות.

יש כאלו שמציגים שהפסיקה הספרדית בעניין הגיור היא שונה מהפסיקה האשכנזית – פסיקה החרדית, והיא הרבה יותר מקילה. היא אינה רואה את המציאות כשחור לבן. בניגוד לפסיקה החרדית שרואה את המציאות כשחור לבן. לאחרונה יש גם שבאים ומחפשים כל מיני פוסקים חדשים ולא מוכרים שפסקו להיקל בגיור, וטוענים שהרבה פוסקים נקטו בגישה זו. הבעיה בדבריהם שפעמים רבות הדברים נאמרים רק בדרך של סיפורים ולא מתוך פסקים מפורשים עם טעמים. נוסף על כן, לא כל אחד שהוא היה רב קהילה מסויימת. הוא מוגדר בגדר של פוסק.

הרב משה בן חביב זצ"ל[4] כתב כלל איך לברר מי הוא פוסק גדול ומי אינו פוסק גדול:

> וכי תימא [וכי תאמר] מי יוכל לומר ולהבחין זהו פוסק גדול מפורסם וזה אינו גדול מפורסם יראה לי דכל פוסק שזכה שנתפשט ספרו או דבריו או הוראותיו בכמה מקומות חשיב גדול מפורסם. משום דמימיו אנו שותים והרי הוא מכלל הפוסקים אבות העולם. אמנם הפוסק שלא נתפשט ספרו או הוראותיו ולא הוזכרו דבריו בספרי הפוסקים תדיר אלא במקצת מקומות הוזכרו דבריו לא חשיב גדול מפורסם.

אם כן, עלינו להתבונן בפוסקים, שתלמידי חכמים רבים מזכירים את דבריהם, ונקטו שהם מגדולי הפוסקים.

---

[3] עיין ר"ן, מסכת קידושין כ, ע"ב-מדפי הרי"ף.

[4] ספר "גט פשוט", קונטרס כללים, כלל ב.

אציין שיש הרבה מהפוסקים החרדים שהם החמירו בעניין גיור ואי אפשר לומר שראו את המציאות כשחור לבן. אחד מגדולי הפוסקים באמריקה היה הרב משה פיינשטיין זצ"ל. שבוודאי כלפיו אי אפשר לומר שהוא היה מהמחמירים. בדברים רבים הוא ידע להיקל וגם היקל למעשה. אולם, על אף זאת, בעניין הגיור הוא כתב מספר תשובות נגד אלו שמקילים יתר המידה בעניין הגיור ומקבלים את אלו שאין בכוונתם לשמור תורה ומצוות[5]. לכן, רואים שאפשר להיות מהפוסקים המקילים, ובכל זאת, להחמיר בעניין הגיור.

גם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל היה מיקל גדול ואי אפשר לומר עליו שהוא ראה את המציאות כשחור ולבן, ובכל זאת, גם הוא הצריך קבלת מצוות בגיור[6]. יש אפילו תשובה שלו שכתב שבמקרה של גיור לאישות, יש מקום לומר שיש ספק אם הגיור חל[7]. מדובר במקרה שאין אומדנא ברורה שהמתגייר באמת כוונתו לשמור תורה ומצוות.

יש לצרף את דעת הראי"ה קוק זצ"ל, שעיון בתשובותיו בשו"ת "דעת כהן", יגלה שהוא לא היה מהמקילים בעניין הגיור. ובוודאי אי אפשר לומר שהוא הסתכל על המציאות כשחור ולבן. הראי"ה קוק ידע להיקל במקרה הצורך.

כמו כן, הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, ראש ישיבת "יצחק אלחנן" באמריקה, היה מהפוסקים ומהרבנים שידעו להכיל מציאויות מורכבות, וידע להיקל במקרים רבים. יחד עם זאת, הוא חייב קבלת מצוות וטען שאין שום דעה שסוברת שיש גיור בלי רצון לשמור תורה ומצוות[8].

גם נציין שיש מהפוסקים הספרדיים, שהם הולכים בדרך הפסיקה הספרדית, ופסקו בענייני גיור פסקים מסויימים שיהיו כאלו שיטענו שהם פסקים מחמירים. הרב שלום משאש זצ"ל[9] התנגד לגיור ילד שאמו נשארת בנכריותה ואביו לא שומר תורה ומצוות. משמע מדבריו שהגרות כלל לא תחול, שאין כאן גרות:

> על דבר שאלתך, לגייר ילדים קטנים על דעת בית דין, בזמן שאמם לא נתגיירה,

---

[5] עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנז; שם, סימן קנט; שם, סימן קס; יורה דעה, חלק ג, סימן קו; יורה דעה, חלק ג, סימן קט ועוד תשובות רבות.

[6] "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן טו.

[7] "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כז; סימן כח.

[8] עיין ספר "קול דודי דופק", עמ' 100-99, הערה 22; ובעוד מקומות.

[9] שו"ת "שמש ומגן", חלק ג, יורה דעה, סימן סב.

והיא נשארה באזרחות עם האב, ואינה רוצה להתגייר, וגם הבעל לא איכפת לו והוא חילוני. על זה יש להשיב, שמעיקרא דמילתא אין זה גרות לגמרי. דמסתמא אנו יודעים מראש, שהנער הזה מתגדל אצל נוצרים וחילונים, לא שמירת שבת ולא קפידא על הכשרות, ולא תפילות. וכל זמן שהאמא לא נתגיירה, אי אפשר לגייר את הבנים וישארו חיים עמה. ובפרט שגם הבעל לא קפיד. ונמצא שאין זה אלא כסות עינים.

מעניין אם אלו שנוקטים בגישתו בפסקים אחרים, נוקטים כגישתו גם בעניין הזה.

הרב שלום משאש זצ"ל[10] דן בנוגע לגיורים בזמן הזה ועל כך כתב:

כדי להראות בעליל, דעת הרבנים גדולי הדור, השואלים והמשיבים, להקל בענין הגירות, ושלא לעצור יותר מדאי ומטעם של רבותינו הנ"ל, מוטב שיאכלו שחוטות, שכן אנו רואים בזמן הזה שכאשר עוצרים בעדם שלא לקבלם לגירות, הולכים ונושאים אותם בהאלמרי ע"י הממשלה, ונשארת נוצרית בדתה, ומושכת הבעל מעט מעט עד ששוכח את דתו כלל ועיקר, גם יולדת לו בנים נוצרים כמוה ומגדלת אותם בלי דת או בדת נוצרים. לא כן אם נתגיירה אזי היא מוכרחת לעשות המוכרח ונראית לעצמה מחוייבת להתנהג כיהודים ולגדל את בניה בדת יהודית ולמול אותם באין אומר. וכן ראיתי בעיר מולדתי מקנאס לבתי דינים שקדמונו שהיו מקבלים גרים מזמן לזמן, ובזמנינו זה אנו מוסיפין לתת להם שיעורים בענייני הדת, האמונה, והחגים וטעמם, והשבת וטעמו, וענייני כשרות הבשר ובשר בחלב, וטהרת מהשפחה, ועושים לה בחינה יפה בכל העניינים הנ"ל. וכשהיא יודעת, וגם מקבלת הכל בספ"י, אזי מקבלים אותה להכניסה תחת כנפי השכינה. ובזה מלטנו כמה וכמה משפחות שריחקו אותם בצרפת והקרבנו אותם אצלינו, אחר שראינו באמת שבאו בחום לבבם. גם חקרנו אחריהם אחרי גירותם כמה שנים, ונתברר לנו בירור גמור שמושכים בענייני הדת, ושמחתי כשמחת בית השואבה שמעשה ידינו הצליחו, וזה על פי רוב בנשים, שלבם רך ובאים בלב שלם, גם הם תחת שלטון הבעל ויראים לנטות שמא יערער הבעל ויבא לגרש. לא כן בגברים שהם ראש המשפחה ויכלו לבא במרמה, אני רגיל להרחיק אותם עד מקום שידי מגעט, או במיעוטא דמיעוטא שלפי השערתי באו בלב שלם, כמו שיש מהם היום היושבים בישיבות

[10] שו"ת "תבואות שמש", יורה דעה, סימן קד.

> הגדולות בארץ ישראל, וגדלו זקן, ומדקדקים במצות מהחמורות עד טבילת כלים, והניחו משרתם ועבודתם הפוריה, והלכו להתעלות, ועכשיו שש לבי ועלץ, בראותי בחזותי שכן דעת רבותינו הגדולים הנ״ל, הם אמרו בזמנם, קל וחומר בזמן הזה שרבתה הפריצות ותערובת בחורים ובתולות לא יהודים בבתי ספר הנוצרים, מה יעשה הבן, והוא כמעט אנוס, ואם בא מעצמו ודרש לגייר משודכתו והיא גם היא קבלה מרצון, אחרי שעושים לה מה ראית, כפי הדין, הרי עלינו החובה לסייעו ולעזור לו שישאר בדת היהדות הוא ובניו אשר ילד, ובמקום להפסיד א׳ שיהיה נטמע בין הנוצרים, אנו מצילים משפחה שלימה לקרבה לאמונת ה׳.

מדבריו למדים, שעל אף שמיקל גם במקרה שמדובר בגיור לשם אישות, בכל זאת, מלמדים את הגיורת ורק מגיירם כשאכן סבורים שתקיים מצוות לאחר הגיור. במקרים שהיה נראה שלא ישמרו, הוא מתרחק מגיורם על אף הבעיה של נישואי תערובת.

כמו כן, הרב עובדיה יוסף זצ״ל היה מגדולי הפוסקים הספרדים. אולי אפשר לטעון שהוא אינו בדרך הפסיקה הספרדית, ובכל זאת, בוודאי הוא מגדולי הפוסקים המקילים, ובכל זאת, הוא הצריך קבלת מצוות בגיור וטען שבלי קבלת מצוות בגיור, הגיור לא חל[11].

נראה שהסיבה האמיתית, מדוע רבים מהנכרים אינם באים להתגייר היא, שיש קושי להתגייר מצד החיוב לשמור תורה ומצוות. אכן, לא קל להיות יהודי.

יש לצרף לכך, שאולי כל אלו שבאים ומבקרים מדי יום ביומו את מערך הגיור והרבנות הראשית לישראל, הם מוציאים שם רע על מערך הגיור והם גורמים שלא ירצו לבוא להתגייר. מותר לבקר, אבל אולי כדאי שהביקורת לא תהיה מדי יום ביומו ובפרהסיא, וגם אפשר לפעמים לומר מילה טובה. דייני הגיור באמת מתמסרים לגיור והם פועלים בדרכי נועם. אם תהיה אמירות טובות על מערך הגיור, הדבר יעודד את הנכרים לבוא להתגייר.

[11] עיין ספר ״משא עובדיה״, עמ׳ תלח; שו״ת ״יביע אומר״, חלק י, יורה דעה, סימן כו.

פסיקת הלכה בגיור

מבוא

פרשת הגיור עולה מדי פעם, בזמן האחרון עלתה ביתר שאת בעקבות הרצון לעשות חוק הגיור. יש שטוענים שאנחנו נמצאים בשעת הדחק ולכן מוטלת עלינו החובה להיקל בגיור ולסמוך על דעות יחיד. במאמר הבא נבחן שאלה זו, האם יש מקום לסמוך על דעת יחיד בשעת הדחק?

הסתמכות על דעת יחיד בשעת הדחק – מקור הדין

מבואר בגמרא במסכת נדה[1] שאפילו שלא עמדו במנין [חכמים. דהיינו, לא היה בסנהדרין] ולא קבעו הלכה, בכל זאת, יש ללכת אחר הרוב. אולם, מתברר לנו שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת היחיד. נראה שבמקרה של הכרעת הסנהדרין אי אפשר ללכת אחר היחיד גם בשעת הדחק. אלא, בסוגיא במסכת נדה מדובר בעניין של דרבנן [חשש למפרע שהיתה נידה. עד כמה זמן חוששים למפרע. החשש למפרע הוא רק דין דרבנן].

יש עוד סוגיא במסכת גיטין[2] ששם נאמר כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק. אך, יכול להיות שגם שם מדובר בדין דרבנן, שמדובר שם לעניין כתיבת זמן בגיטין.

אך, יש עוד גמרא במסכת ברכות[3] ששם שנאמר כדאי הוא ר' שמעון לסמוך עליו בשעת הדחק, ולהתיר קריאת שמע של ערבית לאחר עלות השחר.

במקרה האחרון נראה שמדובר בדין דאורייתא, ובכל זאת, נאמר שסומכים על דעת היחיד בשעת הדחק.

---

[1] ט, ע"ב.
[2] יט, ע"א.
[3] ט, ע"א.

יש עוד שתי גמרות[4] שבהן נאמר שחכמים קבעו שפוסקים להקל, אפילו במקרה של יחיד ורבים. מדובר לעניין עירובין ולעניין אבלות. אולם, יש מקום לומר שגם כאן מדובר בדין דרבנן. שהרי עירובין זהו דין דרבנן. גם אבלות היא נוהגת מדרבנן. אולם, יש מקום לדון בנוגע לאבלות כיון שיש מחלוקת בין הפוסקים אם אבלות יום ראשון היא דאורייתא, או לאו דאורייתא[5].

עוד נוסיף שיש גמרא במסכת עבודה זרה[6] ששם נאמר כשיש מחלוקת בין שני חכמים, אם אחד גדול מהשני בחכמה ובמנין, אז הולכים אחריו. אם שניהם שקולים, דעת ת"ק, שיש ללכת אחר המחמיר. דעת ר' יהושע בן קרחה, לחלק בין דאורייתא לדרבנן. בדאורייתא יש ללכת אחר המחמיר. בדרבנן הולכים לקולא.

נחלקו הראשונים והאחרונים בכלל זה בנוגע לשתי נקודות:

א. האם בשעת הדחק אפשר לסמוך על דברי חכם שהוא קטן יותר בחכמה מחכם אחר?

ב. האם מותר לסמוך על דעת היחיד בשעת הדחק גם במקרה שמדובר בדין דאורייתא?

חכם גדול מחברו

הרשב"א[7] כתב:

> תחלת כל דבר אומר **שאין אומרין כדאי הוא פלוני לסמוך עליו בזמן שיש גדול ממנו בחכמה ובמנין. דהלכה פסוקה היא דהולכין אחר הגדול בחכמה ובמנין. ואפילו בשעת הדחק אין סומכין על הקטן בחכמה ובמנין. וכן במקום מחלוקת יחיד ורבים אלא אם כן שעת הדחק שיש בו הפסד מרובה או כיוצא בזה**. וכמו שאמרו בפ' קמא דנדה (דף ט ב) ועשה רבי כרבי אלעזר. לאחר שנזכר אמר כדאי הוא ר' אלעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. ואקשינן מאי לאחר שנזכר? אילימא לאחר שנזכר דאין הלכה כרבי אלעזר אלא כרבנן בשעת הדחק היכי

---

[4] עיין מסכת עירובין מו, ע"א; מסכת מועד קטן כ, ע"א.

[5] עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה, סימן שצח.

[6] ז, ע"א.

[7] בשו"ת שלו, חלק א, סימן רנג.

> עביד כותיה? אלא דלא איתמר לא הלכתא כמר ולא הלכתא כמר. ומאי לאחר שנזכר? דלאו יחיד פליג עליה אלא רבים פליגי עליה. אמר כדאי הוא רבי אלעזר לסמוך עליו בשעת הדחק. ואמרינן התם מאי שעת הדחק? איכא דאמרי שעת בצורת הואי. איכא דאמרי אפיש עובדא וחשו רבנן לפסידא דטהרות.

דברי הרשב"א סתומים, הרי בתחילה הוא כתב שלעולם אין פוסקים כדעת חכם שהחכם שחולק עליו גדול ממנו בחכמה ובמנין. ואפילו בשעת הדחק יש לפסוק כדעת החכם הגדול. מאידך, הוא כתב שבשעת הדחק יש לפסוק כדעת היחיד. אלא, נראה שיש לחלק ולומר שבתחילה דיבר כשאין הפסד מרובה. בהמשך דיבר שיש שעת הדחק וגם הפסד מרובה.

הרמ"א[8] הבין שאין חילוק בין שהמחלוקת היא בין יחיד לרבים, ובין שהמחלוקת היא בין שני חכמים שחכם אחד גדול מהשני. בשני המקרים בשעת הדחק וכשיש הפסד מרובה, פוסקים כדעת המקל.

ר' יואל סירקיס[9] הוכיח מדברי הרשב"א שלא התיר בשעת הדחק כשיש בו הפסד מרובה, אלא כשמדובר במחלוקת בין יחיד לרבים. אבל, לא במקרה שמדובר במחלוקת בין קטן לגדול ממנו בחכמה. ר' יואל סירקיס כתב שמצינו במקומות רבים בש"ס שפסקו כדברי היחיד נגד הרבים, אבל לא מצינו שפסקו כקטן נגד גדול.

אבל, בעל ה"שפתי כהן"[10] חלק על דברי ר' יואל סירקיס. ראשית הוא הבין את דברי הרשב"א כפי הבנת הרמ"א. וכתב מספר טענות נגד דברי ר' יואל סירקיס:

1. מצינו במספר מקומות שפסקו כדעת הקטן, כמו שמצינו במספר מקומות שפסקו כדעת ריש לקיש נגד ר' יוחנן. וכן, מצינו שפוסקים כדעת ר' יוחנן נגד רב, על אף שרב היה גדול מר' יוחנן. הוא ציין לעוד מקרים שפוסקים כדעת הקטן מן הגדול.
2. הרי הכלל יחיד ורבים הלכה כרבים, הוא דין דאורייתא. אם סומכים על דעת היחיד במקום שעת הדחק והפסד מרובה, אז כל שכן שכך יש לעשות במקרה

---

[8] חושן משפט כה, ב.

[9] ב"בית חדש", מובא ב"שפתי כהן", יורה דעה, סוף סימן רמב, פלפול בהנהגת הוראות באיסור והיתר.

[10] שם.

שמדובר בחכם קטן לעומת חכם גדול. הרי מדאורייתא אין חובה ללכת אחר החכם הגדול.

3. גם הרמב"ם[11] לא הזכיר בדין מחלוקת בין שני חכמים, שפוסקים כדעת החכם שגדול בחכמה. הוא פסק שבדין דאורייתא הולכים לחומרא, ובדין דרבנן הולכים לקולא.

גם בעל ספר "גט פשוט"[12] דן בשאלה זו, ונקט כדעת הרמ"א ובעל ה"שפתי כהן" שגם במחלוקת שאחד חכם מהשני, הרי בשעת הדחק אפשר לפסוק כדעת הקטן. הוא סבר שזה נלמד מהדין שפוסקים כדעת היחיד נגד רבים במקרה של שעת הדחק.

אכן, נראה לי, שיש חילוק בין הכלל יחיד ורבים לכלל הפסיקה שיש לפסוק כדעת החכם הגדול. כלומר, כיון שאין כאן רוב גמור, אז אין חובה לפסוק כדעת הרבים. בעל ספר "גט פשוט" נקט שאין חיוב מדאורייתא ללכת אחר הרוב כשהחכמים לא נשאו ונתנו ביחד. הכלל הזה מוסכם על פוסקים רבים[13]. אבל, בוודאי אין שום סברא לפסוק כדעת חכם כשהחכם שחולק עליו גדול ממנו בחכמה בצורה משמעותית. יש לומר שעדיף ריבוי איכותי מריבוי כמותי. יש להסביר שגם אם יש רבנים רבים שחלקו על היחיד, כשמדובר שכולם הם ברמת ידע של חכמה, אין הוכחה שהרוב צודק. הרי הם יודעים אותם דברים, ולכן בוודאי הוא ידע את הראיות שלהם ולא סבר כמותם. במקרה שיש מחלוקת בין שני חכמים שחכם אחד גדול בחכמה מהשני, אפשר לומר שהחכם הפחות לא ידע מהראיות של החכם האחר, וזו הסיבה שהכריע כפי שהכריע. אם היה יודע את הראיות של החכם האחר, בוודאי היה מכריע אחרת. נוסף על כך, כיון שהחכם האחר יש לו סברה יותר חזקה, יש לסמוך על סברותיו יותר מהחכם הקטן.

בהקשר לכך נציין שבעל ה"שפתי כהן"[14] הביא תשובה של מהר"ם אלשיך שכתב שהלכה כבתראי[15] דווקא במקרה שהבתראי שוים במעלה לקמאי. אולם, כשהם במדרגה אחרת,

---

[11] הלכות ממרים א, ה.

[12] בקונטרס הכללים בסוף הספר, כלל ו.

[13] שו"ת הרשב"א, חלק ב, סימן קד; שו"ת הרשב"א, חלק ג, סימן שד; שו"ת מהרלב"ח, סימן קמז, קונטרס הסמיכה; ספר "גט פשוט", קונטרס הכללים, כלל א; הנצי"ב, בהקדמתו לשאילתות, קדמת העמק ג, אות ב; "חזון איש", יורה דעה קנ, ח; כלאיים א, א.

[14] חושן משפט כה, כא.

[15] פוסקים להלכה כדעת האחרונים יותר מהראשונים. כלומר, פוסקים כדעת המאוחרים כיון שהם ראו את דעת הקודמים, ובכל זאת, חלקו על דבריהם.

כגון אמוראים לעומת תנאים, בוודאי אין לפסוק כדעת הבתראי. לכן, הוא כתב שאין ספק שבמקרה שמהרי"ק חלק על התוס' לא נאמר הלכה כבתראי ונפסוק כמהרי"ק, אלא בוודאי יש לפסוק להלכה כדעת התוס'. ברור לנו שאם המהרי"ק היה יודע את דברי התוס' לא היה חולק עליהם. וכנראה שחלק על דינם כיון שלא הכיר את דבריהם.

גם הרב משה בן חביב זצ"ל[16] כתב דברים דומים לדברי בעל ה"שפתי כהן", וטען שאין לפסוק כבתראי אלא אם כן הם בדרגה דומה לקמאי:

> והדבר תמוה בעיני כל חכם לב שנאמר דהלכה כפוסקים אחרונים של דורות הללו נגד הפוסקים הראשונים אבות העולם הרי"ף והרמב"ם והרא"ש וזולתם מגדולי הראשונים... יראה דאף לדעת מהרי"ק דס"ל דהלכה כבתראי אף בפוסקים, היינו דוקא כשהפוסקים האחרונים הם גדולים בחכמה כפוסקים הראשונים. דהרי מהרי"ק בשורש פד, נתן טעם לדבר. מאי שנא דלפני אביי ורבא אין אומרים הלכה כבתראי ואדרבה אמרינן דקמאי עדיפי ואין הלכה כתלמיד במקום הרב, ומאביי ורבא ואילך אמרינן דהלכה כבתראי. והשיב דהאמוראים הראשונים שלפני אביי ורבא לא עמדו על כל הסברות להעמיד ההלכה על בורייה מה שאין כן מאביי ורבא ואילך... ולפי זה אין כח לומר הלכה כבתראי אף בפוסקים אלא היכא דכי הדדי נינהו.

נראה לי, שיסוד זה נכון גם לגבי הכלל של הליכה אחר הרוב. כלומר, אין חיוב ללכת אחר הרוב כשמדובר שהמיעוט בדרגה גבוהה יותר. דבר זה מבואר במפורש בדברי בעל ספר "החינוך"[17]:

> ובחירת רוב זה לפי הדומה הוא בששני הכיתות החולקות יודעות בחכמת התורה בשוה, שאין לומר שכת חכמים מועטת לא תכריע כת בורים מרובה ואפילו כיוצאי מצרים, אבל בהשוית החכמה או בקרוב הודיעתנו התורה שריבוי הדעות יסכימו לעולם אל האמת יותר מן המיעוט. ובין שיסכימו לאמת או לא יסכימו לפי דעת השומע, הדין נותן שלא נסור מדרך הרוב. ומה שאני אומר כי בחירת הרוב לעולם הוא בששני הכיתות החולקות שוות בחכמת האמת, כי כן נאמר בכל מקום חוץ מן הסנהדרין, שבהם לא נדקדק בהיותם

---

[16] בספרו "גט פשוט", קונטרס כללים, כלל ג.

[17] מצוה עח.

> חולקין אי זו כת יודעת יותר אלא לעולם נעשה כדברי הרוב מהם, והטעם לפי שהם היו בחשבון מחויב מן התורה, והוא כאילו ציותה התורה בפירוש אחר רוב של אלו תעשו כל עניניכם, ועוד שהם כולם היו חכמים גדולים.

לכן, בוודאי מסתבר שגם לעניין סמיכה על דעת יחיד בשעת הדחק, אי אפשר לסמוך על דעת יחיד שלא משתווה לדעת הרבים.

אם נשאל את עצמנו איך נדע מי גדול מהשני? לדעתי התשובה לכך נמצאת בדברי הגמרא במסכת עבודה זרה[18] שנאמר שיש ללכת אחר החכם שגדול במנין. הגהות אשר"י[19] הביא שני פירושים למושג מנין: א. מנין תלמידים. כלומר, זהו רב שיש לו מספר תלמידים יותר גדול מהחכם השני. ב. מנין תלמידים שנוקטים כדעת התלמיד חכם.

למדים מכך, שגדולתו של האדם נמדדת לפי קבלת התלמידי חכמים. כלומר, אם מוצאים שיש חכם אחד שיש לו תלמידים רבים. אין הכוונה רק לתלמידים בישיבתו, אלא לתלמידים שהולכים בעקבותיו. נראה בעיקר, שמדובר בתלמידים שהם תלמידי חכמים. אם יהיה תלמיד חכם, שהמון העם הולך אחריו, אין בכך הוכחה לגדולתו התורנית. גדולתו התורנית של החכם נקבעת לפי התלמידי חכמים שהולכים בעקבותיו. והכוונה תלמידי חכמים שבאמת הם תלמידי חכמים.

הרב משה בן חביב זצ"ל[20] כתב כלל איך לברר מי הוא פוסק גדול ומי אינו פוסק גדול:

> וכי תימא מי יוכל לומר ולהבחין זהו פוסק גדול מפורסם וזה אינו גדול מפורסם יראה לי דכל פוסק שזכה שנתפשט ספרו או דבריו או הוראותיו בכמה מקומות חשיב גדול מפורסם. משום דמימיו אנו שותים והרי הוא מכלל הפוסקים אבות העולם. אמנם הפוסק שלא נתפשט ספרו או הוראותיו ולא הוזכרו דבריו בספרי הפוסקים תדיר אלא במקצת מקומות הוזכרו דבריו לא חשיב גדול מפורסם.

---

[18] ז, ע"א.

[19] על הסוגיא שם.

[20] בספרו "גט פשוט", קונטרס הכללים, כלל ב.

סמיכה על דעת יחיד בדין דאורייתא – מחלוקת ה"בית חדש" ו"שפתי כהן":

ר' יואל סירקיס[21] למד מדברי הרשב"א שגם בדין דאורייתא סומכים על דעת היחיד במקרה של שעת הדחק.

אבל, בעל ה"שפתי כהן"[22] האריך לחלוק עליו. וטען:

> ותימה והרי הא דיחיד ורבים הלכה כרבים דאורייתא הוא... והיאך אפשר לעקור דבר תורה בהפסד מרובה והלא כך הוא גזרת המקום לילך אחר הרבים. ומה בכך שהוא הפסד מרובה. ועוד שהרי הורגין נפשות ומחרימין ומפקירין ומאבדין ביד על פי הרוב. ועיר הנדחת נדונין על פי הרוב. והרי אין לך הפסד מרובה גדול מזה. ועוד קשה דהיאך אפשר דהרשב״א בא לומר דאפילו באיסור דאורייתא דינא הכי. והלא ממקום שלמד כן מהך דפ״ק דנדה (ט, ע״ב)... אינו אלא דרבנן דגזירות מעת לעת אינו אלא דרבנן והכי אמרינן בעירובין (מו, ע״א)....

טענות בעל ה"שפתי כהן" בנויות על ההבנה שגם במחלוקת בין הפוסקים, וגם כשלא נשאו ונתנו ביחד יש דין הליכה אחר הרוב, והוא דין דאורייתא. גם לדעתו, בכל הסוגיות שמדובר לסמוך על דעת יחיד, מדובר בדין דרבנן.

אולם, נראה שהרבה מהפוסקים נקטו כדעת ר' יואל סירקיס. בעל ה"טורי זהב"[23] והראי"ה קוק זצ"ל[24] נקטו בגישה שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דעת היחיד אפילו באיסור דאורייתא.

בעל ספר "גט פשוט"[25] האריך לדון בשאלה האם סומכים על דעת היחיד גם בדין דאורייתא? הוא הזכיר את הגמרות השונות וציין שהגמרות דנות בדיני דרבנן. אולם, מהסוגיא במסכת ברכות, יש ללמוד שגם בדין דאורייתא אפשר לסמוך על דעת יחיד.

---

[21] "בית חדש", מובא ב"שפתי כהן" הנ"ל.

[22] הנ"ל.

[23] יורה דעה רצג, ד.

[24] מבוא לספר "שבת הארץ", פרק י.

[25] קונטרס הכללים, כלל ו.

הוא ציין לדברי הרד"ך[26] שדן אם סומכים על דעת יחיד בשעת הדחק לגבי פסול גט. לדעתו, במקום שהגדולים חלקו, אין לומר כדאי פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק, אלא בפסול דרבנן, אך בפסול דאורייתא אין לסמוך על המקל. הוא כתב שיש לחלק בין דין קריאת שמע לדיני עריות, שדין עריות חמור. עוד אפשר לומר ששם עד הנץ החמה זמן שכיבה היא למקצת אנשים, ולכן מתקיים פירוש הפסוק "בשכבך".

הוא ציין:

> אמנם הפוסקים האחרונים הם מיראי הוראה ובכל מקום שרואים שנחלקו הפוסקים הראשונים באיסורי דאורייתא אין סומכין להקל על דברי היחיד נגד הרבים. ואפילו במיעוט נגד רבים ואפילו במחלוקת שקול של פוסקים במידי דאורייתא דנין בו כדין הספיקות. וספק דאורייתא לחומרא אף על פי שדעתם נוטה לדברי המקילין ואף על פי שמביאין ראיה להכריע כדברי המקילים אפילו הכי אין סומכין על הראיות ועל הכרעתם להקל באיסורי תורה... ודנין בו כההיא דתניא פ״ק דעבודה זרה היו ב׳ אחד אוסר ואחד מתיר, בשל תורה הלך אחר המחמיר. ואף על גב דההיא לא אזלינן בתר המחמיר אלא דוקא היכא דאין אני יודע להיכן הדין נוטה כמו שכתב הרמב״ם ספ״א דהלכות ממרים, היינו דוקא מן הדין אבל מתורת חסידות מחמת היות האחרונים ז״ל מיראי הוראה אין סומכין על המיקל באיסורי תורה במחלוקת שקול אף על פי שדעת הדיין נוטה לדברי המקילין. ואפילו בשעת הדחק אין נוהגין להקל...

לאחר מכן הוא כתב שבמספר מקומות מצינו שבאיסורי תורה כשיש מחלוקת בין הפוסקים חוששים לדברי האוסרים. אבל, בדיעבד, או בשעת הדחק סומכים על המקילים ואומרים שכדאי המקילים לסמוך עליהם בשעת הדחק. לפיו, בכל המקומות האלו מדובר שמעיקר הדין הלכה כדברי המתירים, כיון שהם רבים ומפני שהם גדולים בחכמה ובמנין, או מפני שמסתבר טעמם. אולם, משום כבוד האוסרים ומשום שמדובר באיסור דאורייתא מחמירים כדעת האוסרים. אך, כל זה הוא רק לחומרא. לכן, בשעת הדחק ובמקרה של הפסד מרובה נוקטים כעיקר הדין.

---

[26] סוף בית ג.

סיים בעל ספר "גט פשוט" שיש מקום לומר שמותר לסמוך על דברי היחיד בשעת הדחק גם באיסורי דאורייתא. אבל, הוא מסיים:

> אמנם לענין מעשה לא מצינו שהאחרונים יסמכו להקל בשעת הדחק כסברת היחיד נגד רבים באיסורא דאורייתא. ואפשר דדוקא האמוראים היה להם כוח זה לפסוק כסברת היחיד. אבל הפוסקים האחרונים אין להם כח זה אלא אפילו במחלוקת שקול של הפוסקים, במידי דאורייתא דנין אותו כספק דאורייתא והולכים להחמיר אפילו בשעת הדחק והפסד מרובה. ולא עוד אלא שאפילו שרוב הפוסקים הם מתירים ומיעוט פוסקים הם אוסרים ופליגי באיסור תורה, אשכחן בדוכתי טובא דחוששים לדברי האוסרים כיון דפליגי באיסורא דאורייתא.

יש להוסיף עוד נקודה שה"חזון איש"[27] דקדק מדברי הגמרא במסכת נדה[28] שאפשר להקל כדעת היחיד בשעת הדחק, דווקא במקום שכתוב בגמרא שלא איתמר הלכתא לא כמר ולא כמר. משמעות הדברים שרבותיו של ר' אלעזר הסתפקו בדבר ולא הכריעו. הוא דקדק כהבנה זו גם מדברי תשובת הרשב"א[29].

בהמשך לכך הוא כתב שבמקרה שנחלקו הפוסקים, אם רוב הפוסקים מסכימים לדעה אחת, הרי אין סומכים על היחיד, אפילו בשעת הדחק. כיון שזה נקרא איתמר הלכתא. וכל שכן כשאין מחלוקת באחרונים. עוד הוא סבר שבמקרה שהכריע ה"שולחן ערוך" והאחרונים לדעה אחת, הרי זה נחשב כאיתמר הלכתא.

שעת הדחק

עלינו לשאול, האם המציאות שלנו היא מציאות שעת הדחק ומשום כך עלינו לנקוט כדרכי המקילים בגיור.

---

[27] יורה דעה קנ, ג-ד.

[28] ט, ע"ב.

[29] חלק א, סימן רנג.

ה"חזון איש"[30] כתב:

> בירור משפט הלכה למעשה נחלק לעיונים שונים. העיון הראשון, להניף הסלת הנקיה סעיפי משפט התוריים, ואחריו העיון השני, החדירה בעובדה הנוכחת לפנינו במעלותיה ומגרעותיה, ובדיוק משקל של כל פרק מפרקיה, כדי להתאים את הנדון אל סעיף ההלכה המכוון עליו, ומרובים המכשולים של התאמה הכוזבת מהמכשולים ביסוד ההלכה, זאת אומרת אף שאין הדיין אומר על המותר אסור ועל האסור מותר, בכל זאת הוא נכשל במעשה שבא לידו להחליט בכח מדמה שזה שבא לידו הוא של הסעיף הידוע, בעת שהעלים עין מקו דק רב ערך בפלילת (שפיטת) המשפט הנבנה תמיד על קוים שכליים דקים, ובהעלמה זו מוציא משפט מעוקל מעוות לא יוכל לתקון.

להכריע בעניין שאלת המציאות היא שאלה קשה מאוד. ולא כל אחד שבקי בדינים, יכול להכריע בשאלה זו. זו באמת שאלה שנתונה לגדולי הדור. הבעיה היא, שכל אחד חושב שהוא גדול הדור ויכול להכריע בשאלות קשות שהן כבדות משקל שנוגעות לכלל ישראל.

אולם, לענייננו, לדעתי, יש מקום להסתפק האם אכן, אנחנו נמצאים בשעת הדחק. כלומר, בוודאי יש כאן ריבוי נישואי תערובת. אבל, ראשית השאלה האם הבעיה היא כל כך גדולה?

על פי נתוני הלשכה המרכזית לסטטיסטיקה היה במדינת ישראל בסוף אפריל 2018 (למנין הנהוג אצלם) שיעור של כ-4.6% 'אחרים' (כ-404,700), שהם נוצרים לא-ערבים וכן בני דתות אחרות וחסרי סיווג דת במשרד הפנים. 400 האלף כוללים בנים ובנות. מבחינה הלכתית, גבר שנושא אישה יהודייה, הילד יהודי. אם כן, דווקא אם יתחתנו עם יהודים, יצטמצם מספר הגויים. עוד נקודה היא שבקרב עולי ברית המועצות הילודה פחותה בהרבה מהמקובל באוכלוסייה היהודית בארץ. לכן לאט-לאט יתמעטו הגויים ויהיו שיעור שולי מאוד.

נוסף על כך, יש לדון האם דרכי ההקלה יביאו לשינוי משמעותי. אני סבור שדרכי ההקלה לא יביאו לידי שיפור של ממש במצב. הרב ישראל רוזן זצ"ל, שייסד את מִנהל הגיור וישב כדיין בבית דין לגיור, כתב כך: "למרות שאני מזוהה עם המקילים ביותר בתחום הגיור, אינני מאמין כי בזירה זו טמון הפתרון לייהודם של מרבית בני הנכר אשר בקרבנו [...]

[30] "קובץ אגרות", כרך א, איגרת לא.

סקר שערך מכון 'צומת' בתשס"ד העלה כי 57% סבורים ש'אין צורך בגיור', רק 17% חושבים כי התהליך קשה והשאר מתפזרים בין תשובות שונות [...] מחקרים דומים שנערכו על ידי גורמים שונים מצביעים על מגמה דומה"[31]. הוא המשיך וכתב: "עדות לכך ש'אין צורך להתגייר' נמצאת גם בעובדה שאין כל נהירה לגיור הרפורמי [...] כמות המתגיירים הרפורמים אפסית (פחות ממאה לשנה!) במקום להקל חייבים לשנות את חוק השבות ולהוציא ממנו את 'סעיף הנכד' ".

לכן, לא ברור שאנחנו נמצאים בשעת הדחק.

פסיקה בגיור

כפי שטענתי לעיל, לא ברור שאנחנו נמצאים במציאות של שעת הדחק. אולם, גם אם היינו נמצאים במציאות של שעת הדחק, אי אפשר לסמוך על דעות הפוסקים שמקילות וזאת מצד מספר סיבות:

א. ראשית לדעתי, אין באמת דעה שסוברת שאפשר לגייר בלי קבלת מצוות.
ב. גם לדעתי, אין דעה שסוברת שאפשר לגייר בלי כוונה לשמור תורה ומצוות. וגם כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, אי אפשר לגיירו.
ג. אפילו אם נאמר שיש דעות כאלו, הרי אי אפשר לסמוך על דעות יחידאיות נגד דעות הרבים כשמדובר בדין דאורייתא. יש בדבר הזה מחלוקת בין הפוסקים.
ד. אפילו אם נאמר שגם בדין דאורייתא, אפשר לנקוט כדעת היחיד, הרי בוודאי צריך להיות שדעת היחיד יהיה בסדר גודל דומה לדעת הרבים. כאן מדובר שרוב ככל הפוסקים נוקטים שאי אפשר לגייר בצורה המקילה.
ה. יש מקום לטעון ולומר שנחשב בגדר איתמר הלכתא כמר, ולכן אין מקום לסמוך על דעת היחיד.

אולם, בנוגע לגיור קטינים, יש יותר מקום להסתפק, משום שלא מדובר במיעוט פוסקים ולא מדובר בפוסקים שקטנים בחכמה. מדובר בגדולי הפוסקים שמקילים בדבר. כבר

[31] עיין בספר "ואוהב גר", עמ' 245-244.

ציינתי במאמר אחר[32], שבעל "אגרות משה"[33], בעל שו"ת "אחיעזר"[34] ובעל שו"ת "בית יצחק"[35] מקילים לגייר נכרי קטין אפילו שיש סבירות גדולה שלא ישמור תורה ומצוות בעת גדלותו. על אף זאת, נלענ"ד, שקשה מאוד להקל וזאת מפאת מספר סיבות:

1. אכן, הפוסקים האלו פסקו שאפשר להקל. אך, יש מקום לומר שהם פסקו את הדבר במקרים בודדים, ולא כגישה מרכזית. יכול להיות שהיה מדובר במקרים מסוימים, ואין ללמוד מדבריהם לנקוט גישה זו כצורה לכתחילה ולפעול על פיה.

2. גם הרב משה פיינשטיין לא הכריע את הדברים כדבר מוכרע, הוא כתב שכך מסתבר. גם בעל שו"ת "אחיעזר" נקט למעשה שאין לעשות כך.

3. נלענ"ד, שאי אפשר לנקוט גישה זו כגישה מוצהרת, כיון שיש בה חילול השם. אפשר לנקוט את הגישה בצניעות ובמקרים בודדים. אם נוקטים גישה זו בצורה מוצהרת, משתמע שאנו מצהרים שאין מיוחדות לעַם ישראל, ואין חשיבות לשמירת תורה ומצוות. עַם ישראל הוא ככל העמים.

4. רבים מהפוסקים לא מקבלים דעות אלו. אי אפשר לכפות על הציבור בכלליותו פסיקה שאינה מוסכמת על דעת רוב ככל הפוסקים. אי אפשר ללמוד מפסיקתם של גדולי הפוסקים שציינתי לעיל, כיון שהם דיברו על מקרים בודדים. כשדנים על מקרה בודד, אז לא צריך להתייחס לפוסקים אחרים וכל פוסק יפסוק כפי ראות עיניו. אבל, כשמדובר במערך גיור, שאינו דן במקרה בודד אלא על גישה, בוודאי אי אפשר לנקוט גישה שעומדת בניגוד לדעת רבים מהפוסקים. במקרה שרוב הפוסקים ינקטו גישה מסויימת אפשר לכפות על דעת המיעוט. אך, בוודאי דעת המיעוט לא תוכל לכפות על דעת הרוב.

---

[32] מובא להלן בדיון על גיור קטינים; עיין גם בספרי "גר המתגייר", כרך א, "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הלכות יורה דעה.

[33] אבן העזר, חלק ד, סימן כו, אות ג.

[34] חלק ג, יורה דעה, סימן כח.

[35] אבן העזר, סימן כט.

גיור אמיתי ולא גיור "מסורתי"

מבוא

לאחרונה יש מספר רבנים שטענו שיש רבנים רבים שמקילים בגיור וטוענים שאפשר לגייר מישהו שלא מתכוון לשמור את כל המצוות ומתכוון להיות "מסורתי" כמו רוב היהודים בארץ ישראל. כוונת הדברים, שרוב המצוות הוא לא יקיים. במאמר הבא ברצוני לדון במקצת במקורות אלו, ולהעיר מספר השגות על גישת הפסיקה של רבנים אלו.

קבלת מצוות בגיור

הגמרא במסכת יבמות[1] ובמסכת כריתות[2] דנה בתהליך הגיור. למסקנת הדברים, אנחנו פוסקים להלכה שיש צורך, במילה, טבילה והבאת קרבן. הדברים נלמדים מהגיור של עם ישראל קודם מתן תורה.

בשתי הסוגיות לא מוזכר הצורך בקבלת מצוות בגיור. לאור זאת היו כאלו שרצו לטעון שאין צורך בקבלת מצוות בגיור. אולם, יש לציין שמבואר בגמרא במסכת יבמות[3] שיש צורך בהודעת מצוות לגר. מודיעים לו מקצת מצוות, ענשן ושכרן. נוסף על כך, יש סוגיא במסכת בכורות[4] ששם נאמר שנכרי שבא להתגייר ומקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו. יש אפילו דעת ר' יוסי ב"ר יהודה שסבר שאפילו אם לא קיבל דבר אחד מדברי סופרים, לא מקבלים אותו.

---

[1] מו, ע"ב-מז, ע"א.
[2] ט, ע"א.
[3] מז, ע"א.
[4] ל, ע"ב.

יש לציין לסוגיא במסכת יבמות[5] שיש ביאורים רבים בהבנתו. לפי פשטות הגמרא מדובר באשה שלא טבלה לפני בית דין, ובכל זאת, אומרים שהיא גיורת כיון שאומרים שבוודאי טבלה לנידותה, וכיון שטבלה לנידותה, יש כאן טבילה. כך הדין באיש שטבל לקריו. השאלה נשאלת, מה לגבי הקבלת מצוות? היכן היתה הקבלת מצוות בפני בית דין?

על שאלה זו ראשונים רבים נתנו יישובים שונים. כמעט כל הראשונים נקטו[6], שהגיור לא חל אם אין קבלת מצוות בפני בית דין. כדי ליישב את הסוגיא ביארו שמדובר שם שהיתה קבלת מצוות קודמת. החידוש של הגמרא שטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור. רק לכתחילה יש צורך שתהיה הטבילה בפני בית דין. אבל, הקבלת מצוות חייבת להיות בפני בית דין[7].

יש רבנים בני דורנו שתולים בדברי הרמב"ם את הסברא שבגיור אין צורך בקבלת מצוות. הטעם לכך הוא כיון שלכאורה, הרמב"ם לא הזכיר את הצורך בקבלת מצוות. נוסף על כך, יש הלכה של הרמב"ם שממנה נראה שאפשר ללמוד שבדיעבד הגיור חל בלי קבלת מצוות. לא איכנס לעיון נרחב בדברי הרמב"ם, שעל גופם של הדברים יש מקום לדון, ויש מקום להוכיח ממספר מקורות שאכן הרמב"ם סבר שיש צורך בקבלת מצוות[8]. נוסף על כך, יש אחרונים שחילקו בין הודעת מצוות לקבלת מצוות והסבירו בדעת הרמב"ם שהודעת מצוות אינה מעכבת את הגיור, אבל קבלת מצוות מעכבת את הגיור[9].

---

[5] מה, ע"ב.

[6] עיין תוס', מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה גר צריך וכו'; רא"ש, מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא; תוס' רא"ש, מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'; חידושי הרמב"ן, מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה ושוב מצאתי וכו'; חידושי הרשב"א, מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה הא דאמרי' וכו'; מו, ע"ב, ד"ה וש"מ אין מטבילין וכו'; חידושי הרשב"א, מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה הכא משמע; ר"ן, מסכת קידושין, כו, ע"א-מדפי הרי"ף; שו"ת התשב"ץ, חלק ג, סימן רכז; חידושי הריטב"א למסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה והא דאמר וכו'; חידושי הריטב"א למסכת שבת סח, ע"א, ד"ה רב ושמואל וכו'; מרדכי, מסכת יבמות, רמז לו; נמוק"י שם טו, ע"ב-מדפי הרי"ף; ר' ירוחם, נתיב כג, החלק הרביע; הגהות רמ"ך, הלכות איסורי ביאה יג, יב; תוס' רי"ד, מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה ושני תלמידי חכמים.

[7] עיין תוס', מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'; תוס' ישנים שם; תוס' חד מקמאי שם; חידושי הרשב"א, מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה הכא משמע; מרדכי, מסכת יבמות, רמז לו; ספר "ההשלמה", מסכת יבמות, פרק ד, ד"ה עבדיה דר' חייא וכו'; ר' ירוחם, תולדות אדם וחוה, נתיב כג, חלק ד.

[8] עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 134-130.

[9] עיין שו"ת "חמדת שלמה", יורה דעה, סימן ל, אות י; שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו; שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קה; שו"ת "מנחת יצחק", חלק א, סימן קכא, אות א; שו"ת "חלקת יעקב", יורה דעה, סימן קנ; שו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן רכז; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", כרך ד, יורה דעה,

אבל, בנוסף על כך, הרי מבואר במפורש ב"שולחן ערוך" שקבלת מצוות מעכבת את הגיור. גם כאן נעיר שיש כאלו שלא הבינו לנכון את דברי ה"שולחן ערוך".

ה"שולחן ערוך"[10] פסק:

> כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' וראי"ש פ' החולץ). מיהו דווקא 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 ובשלשה. ולהריי"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.

מבואר בדברי ה"שולחן ערוך", שהוא בדעה ראשונית פסק כדעת הראשונים שכל ענייני הגרות צריכים שיהיו בפני ג' הכשרים לדון וכן שיהיו ביום. בין להודיע לגר את המצוות לקבלם, ובין המילה והטבילה. אך, כל זה הוא רק לכתחילה, בדיעבד מועילה טבילה ומילה בלילה וכן שנעשו בפני ב' דיינים. דווקא קבלת מצוות צריכה להיות ביום ובפני ג' דיינים. לאחר הבאת דעה זו, ה"שולחן ערוך" הביא את דעת הרי"ף והרמב"ם שצריך לעשות את המילה והטבילה בפני בית דין וביום, והדבר מעכב בדיעבד. יש כאלו שהבינו שהדעה האחרת שהובאה ב"שולחן ערוך" חולקת על היסוד הראשון וסוברת שקבלת מצוות אינה מעכבת את הגיור. ויש מקום לטעון שה"שולחן ערוך" כאן נקט כדעה השניה כיון שציין לשמות הדעה השניה והם שנים מאלו שה"שולחן ערוך" מבסס את פסיקתו ההלכתית – הרי"ף והרמב"ם. אבל, אין הדברים נכונים. הדעה השניה אינה חולקת על היסוד שיש צורך בקבלת מצוות, היא רק חולקת ומחמירה שטבילה שלא בפני בית דין מעכבת את הגיור.

אם כן, בפשטות ה"שולחן ערוך" נקט שקבלת מצוות בפני בית דין, מעכבת את הגיור. לכן, אין מקום להסתמך על ההבנות השונות בדברי הרמב"ם. נוסיף עוד נקודה. בעל שו"ת "שואלין ודורשין"[11] הביא הסבר מעניין בשם הגרי"ב זולטי זצ"ל בדעת הרמב"ם. שסבר

סימן צט, אות יד; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנט; שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ד; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכד.

[10] יורה דעה רסח, ג.

[11] חלק ב, סימן מז.

שבוודאי דעת הרמב"ם שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. אין תורת גרות בלי קבלת מצוות. שהרי הרמב"ם כתב[12]: "כשירצה העכו"ם להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה". הרמב"ם כתב במפורש שצריך לקבל עליו עול תורה. אלא הסבר הדברים הוא: שלדעת הרמב"ם, אין חובה שהמתגייר יאמר במפורש שהוא מקבל עליו את המצוות. אין קבלת מצוות כחלק מתהליך הגיור. אבל, היא מהות הגיור. כלומר, חייבת להיות כוונה לשמור תורה ומצוות.

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצי'ק זצ"ל[13] הביא שאביו אמר שהרמב"ם לא התכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל עניין הגרות וקדושת ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב"ה. ויישב את דברי הרמב"ם כעין דברי הרב זולטי[14].

כוונה לשמור תורה ומצוות

יש מחלוקת תנאים במספר סוגיות בנוגע לדינם של הכותים. יש תנאים שנקטו שהם גרי אריות ויש תנאים שנקטו שהם גרי אמת. מתברר מהסוגיות השונות שלפי התנאים, שהם גרי אריות, הרי הם נחשבים כגוים[15].

מצד שני יש סוגיא במסכת יבמות[16], שם מדובר בנוגע לאחד שמתגייר שלא לשם שמים, אלא לשם סיבה. אחד מאלו שמתגיירים שלא לשם שמים הוא שמתגייר מפחד אריות. ומבואר בגמרא שיש מחלוקת בין ר' נחמיה לחכמים, אם הגיור חל. אנחנו פוסקים להלכה כדעת חכמים שהגיור חל. אם כן, איך יכול להיות שכותים שהם גרי אריות, הגיור שלהם לא חל? שאלה זו נשאלה על ידי ראשונים רבים.

---

[12] הלכות איסורי ביאה יג, ד.

[13] "קול דודי דופק", עמ' 100-99, הערה 22.

[14] עיין בספר "דבר הרב", עמ' קצח, אות ב; יסוד זה לחלק בין החיוב לקבל תורה ומצוות בצורת הצהרה, ובין הצורך לרצון לשמור תורה ומצוות מבואר גם בדברי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל (שו"ת "מנחת אברהם", חלק ב, סימן כא), הרב אשר וייס שליט"א ("מנחת אשר", מסכת שבת, סימן לד) והרב ניסן רוזנטל זצ"ל (בספרו "משנת יעקב", הלכות איסורי ביאה יג, ד, אות ג).

[15] עיין בכל זה בסוגיא במסכת סנהדרין פה, ע"ב.

[16] כד, ע"ב.

התוס'[17] שאל שאלה זו וביאר יסוד חשוב, המושג "גרי אריות" במסכת יבמות אינו אותו המושג של "גרי אריות" אצל הכותים. התנאים שסברו שכותים גרי אריות, סברו שהם אינם גרים, משום שהיו עובדים אלהיהם. התנאים האחרים סברו ששוב התגיירו לגמרי. לאחר זמן הם התגיירו כהלכה.

התוס'[18] חזר על הבנה זו בעוד מקום, ושם כתב שאינם גרים, לא משום שהיו עובדים אלהיהם, אלא משום שלא התגיירו לגמרי. גרי אריות, שהם גרים כשרים, התגיירו משום פחד, אבל הם התגיירו לגמרי – בלב שלם. נראה שכוונת הדברים שבתחילה הכותים לא התגיירו בכוונה שלמה לקיים את כל המצוות. התוס' חזר על יסוד זה במספר מקומות[19]. ראשונים רבים הלכו בדרכו של התוס'[20]. נראה לפי דברי הראשונים האלו, אפילו שהגר לא אמר במפורש שאינו מתכוון לקיים את המצוות, אלא ידוע שאין בכוונתו לקיים תורה ומצוות, הגיור לא חל. הכותים לא אמרו בפה מלא שהם לא מקבלים עליהם את המצוות[21], אלא הדבר היה ידוע.

יש להוסיף שהריטב"א[22] דן בנוגע לאלו שהתגיירו לשם דבר, הוא הסביר שאלו שהתגיירו לשם דבר, אפילו משום אונס - מפחד אריות, הרי מתוך האונס גמרו וקיבלו את המצוות. הסבר זה קשור לסוגיא אחרת בנוגע למקח וממכר במסכת בבא בתרא[23]. שם מבואר שאדם שמכר דבר משום אונס, שכפו אותו למכור חפץ, מכירתו מכירה, כיון שאומרים שאגב אונסו גמר ומקנה. הטעם להלכה זו נובע מתוך ההבנה שמשום האונס הוא גומר בדעתו למכור את הדבר, ומסכים עם המכירה כיון שבסופו של דבר קיבל מעות. הריטב"א הבין, שאותה סברא נמצאת בגיורו של הנכרי שמתגייר לשם דבר. כלומר, אע"פ שהיתה קבלת מצוות באונס [שהרי רק קיבל את המצוות משום שרצה להתחתן עם ישראלית וכיוצ"ב], בכל זאת, הוא גמר וקיבל.

---

[17] מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כדברי וכו'.

[18] מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר כותים וכו'.

[19] מסכת סוכה ח, ע"ב, ד"ה סוכת כותים; מסכת בבא קמא לח, ע"ב, ד"ה גרי אריות הן.

[20] תוס' רא"ש, מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר כותים וכו'; תוס' רא"ש, מסכת סוכה ח, ע"ב, ד"ה סוכת כותים; תוס' רא"ש, מסכת קידושין עה, ע"ב, ד"ה סובר לה וכו'; חידושי "בית הבחירה" למסכת בבא קמא לח, ע"ב; חידושי הרשב"א למסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הא גיורת וכו'.

[21] עיין בשו"ת "בית יצחק", יורה דעה, חלק ב, סימן ק.

[22] בחידושיו למסכת יבמות כד, ע"ב.

[23] מז, ע"ב-מח, ע"א.

משמע שדווקא משום שאומרים שגמרו וקיבלו, הם גרים, אך אם באמת לא גמרו ולא קיבלו, הם לא נחשבים גרים. כך ביאור דעת התנאים שהכותים נכרים, כיון שהם גרי אריות. כלומר, הם לא התגיירו בלב שלם מעולם. הגיור לא חל כשאין גיור בלב שלם - כשאין קבלת מצוות בלב שלם[24].

אם כן, מתברר מכאן שיש חיוב שתהיה כוונה לשמור תורה ומצוות.

אולם, נשאלת השאלה, הרי איך אפשר לדעת מהן כוונותיו? ויותר מכך, הרי דברים שבלב אינם דברים. אם כן, כיון שהמתגייר אמר שהוא מקבל עליו תורה ומצוות, מה איכפת לנו מכוונותיו?

רוב האחרונים נקטו שדברים שבלב הוי דברים גם בגיור[25]. אבל, במקרה שיש אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות הגיור לא חל. כשיש אומדנא ברורה זה נחשב בגדר דברים שבלב ובלב כל אדם, שהוי דברים[26].

---

[24] גם הנמוק"י (מסכת יבמות ה, ע"ב-ו, ע"א, מדפי הרי"ף) הלך בדרכו של הריטב"א; עיין עוד בדברי בעל שו"ת "דבר אברהם" (חלק ג, סימן כח) בביאור דברי הריטב"א; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל נקט בגישת בעל שו"ת "דבר אברהם", והוא חזר על הדברים שוב ושוב במספר תשובות. עיין פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כח, אות ג; "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כז, אות ו; "פסקים וכתבים", כרך ד, סימן פט; "פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צב.

[25] בעל שו"ת "בית יצחק" (חלק ב, סימן ק) ובעל שו"ת "אחיעזר" (חלק ג, סימן כו) סברו שבגיור לא אומרים דברים שבלב אינם דברים. אבל, נראה שרוב האחרונים לא קיבלו הבנה זו (עיין שו"ת "דברי יציב", יורה דעה, סימן קסח; ובדברי כל האחרונים בהערה הבאה).

[26] עיין שו"ת "חלקת יעקב", יורה דעה, סימן קנ; שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רלד; שו"ת "מנחת יצחק", חלק א, סימן קכב; שו"ת "מנחת שלמה", חלק א, סימן לה, אות ג; שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סוף סימן קה; וכן עיין בדבריו שם, סימן צו, בדין גיור קטין; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יח, סימן סה; שם, חלק יט, סימן לד; שם הוא כתב שהדברים תלויים בראות עיני בית הדין. כלומר, שרואים שבאמת כוונתו לקבל את המצוות; ר' צבי פסח פרנק, שו"ת "הר צבי", סימן רכב; שו"ת "דבר יהושע", חלק ג, סימן מא; עיין בדברי הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, הערות למסכת בכורות ל, ע"ב; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנז; שם, יורה דעה, חלק ב, סימן קכה; שם, יורה דעה, חלק ג, סימן קח; שם, אבן העזר, חלק א, סימן כז; שם, אבן העזר, חלק ד, סימן עח; הרב עובדיה יוסף זצ"ל, ספר "משא עובדיה", עמ' תלח.

ביאור דעת בעל שו"ת "אחיעזר"

ר' חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל, בעל שו"ת "האחיעזר", כתב תשובה חשובה מאוד בענייני גיור. הוא כתב[27]:

> ולבד זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצות חוץ מדקדוק אחד מד"ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהי' מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלים אותו דאין שיור ותנאי בגרות ואין גרות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצות. ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה **כיון דמקבל עליו כל המצות אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אחר כך לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצות, ודווקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב. אולם היכא שברור הדבר שבוודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא אם כן זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב**.

מתחילת דבריו משמע שההלכה, שלא מקבלים גר שבא לקבל עליו את כל התורה חוץ מדבר אחד, נקבעה דווקא כשמתנה במפורש שלא מקבל דבר אחד מדברי תורה, ושדבר זה יהיה מותר לו מהדין, שאז נחשב שיור ותנאי בגיור ואין גיור לחצאין. במקרה כזה יש חסרון בקבלת מצוות, ולכן הגיור לא חל. אך, אם הוא אומר במפורש שמקבל עליו את כל המצוות, רק בדעתו לעבור על מספר עברות מתוך תיאבון, אין בכך חסרון בקבלת מצוות. הצהרה מפורשת מעכבת את הגיור, אבל אם אין הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע לבית דין שכוונתו לעבור על העברות, הגיור חל. אבל, בסוף דבריו משמע שגם אם אין הצהרה מפורשת, אלא בית הדין יודע בבירור שהוא מתכוון אחר כך לעבור כל מיני עברות, יש חסרון בקבלת מצוות והגיור לא חל.

יתר על כן, בתשובה אחרת[28] הוא כתב במפורש:

> אולם דא עקא שאין קבלת מצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם

---

[27] חלק ג, סימן כו.

[28] חלק ג, סימן כח.

ויתנהגו בחלול שבת, באסור נדה נבלות וטרפות.

אין כאן המקום להיכנס לתוך הביאורים השונים בדברי בעל שו"ת "אחיעזר" ובהגיון בדבריו[29]. אולם, בוודאי יש לחלק בין הגיורים שעליו היקל ובין הגיורים שעליהם מדברים הרבנים שמקילים ואומרים שאפשר לגייר מישהו שמתכוון להיות "מסורתי" כרוב היהודים בארץ. הרי מדובר כאן על אנשים ששומרים את עיקרי היהדות – שבת, כשרות וטהרת משפחה. גם על שאר עבירות הם עוברים לתיאבון. אבל, לא כך המציאות בנוגע לאלו שהרבנים רוצים להיקל ולקבלם לגיור. הרי הם אינם שומרים שבת, הם עושים קידוש והבדלה. הם לא שומרים חגים ולא טהרת משפחה. גם הם אינם עוברים על הדברים לתיאבון, אלא בגלל שהדבר לא מעניין אותם.

עיון בתשובות האחרונים

יש כאלו שציינו לדברי בעל ספר "נהר מצרים"[30] שסבר שאפשר לגייר גם כשאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. אולם, מתוך עיון בדבריו לא רואים שכך הם פני הדברים:

> וזאת אנחנו עושים בנדון כזה שאנחנו מתנים ומבארים להאשה המתגיירת שאפילו אם הבעל אשר עמה לא יחפוץ לישא אותה אחרי זאת ויעזבנה לנפשו. היא מקבלת הדת מרצונה. ואין סיבת גירותה תלוי בסיבת נישואיה עמו. והיא אומרת כן. ואף על פי שאנחנו יודעים דברים שבלב. אין אנחנו מדקדקים הרבה. ועת לעשות לה' הפרו תורתך כתיב.

בעל ספר "נהר מצרים" דיבר על כך שיש הוכחה ברורה שבכוונתה להישאר נשואה לישראל ולא לעזבו והיא מתגיירת על דעת להישאר נשואה עם בעלה. אבל, אין הוכחה ברורה שאין בכוונתה לשמור תורה ומצוות.

---

[29] עיין בספרי "גר המתגייר", כרך ב, "ביאור דעת שו"ת אחיעזר"; בספרי "גר המתגייר", כרך ג, "גיורה של איזבל וההשלכה לתקופתנו".

[30] הלכות גרות, אות ה.

יש גם רבים שבאים ומזכירים את שיטת הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל וטוענים שנקט שאפשר לגייר בלי כוונה לשמור תורה ומצוות. על טענה זו ברצוני להשיב מספר השגות:

א. מדובר על פסיקה של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל במספר תשובות. אי אפשר לייצר גישה חדשה על פי פסקים של מקרים בודדים.

ב. רבים מהפוסקים המובהקים לא נקטו בגישה זו. אם כן, איך אפשר לסמוך על דברי פוסק מסויים נגד רוב ככל גדולי הפוסקים?

ג. דברי הרב עוזיאל אינם לגמרי ברורים, ויש מקום להסביר שלא היתה כוונתו לומר שיש כאן וודאות שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. אלא, הדברים נאמרים מתוך סטטיסטיקה שרוב המתגיירים לא שומרים תורה ומצוות. שעל אף זאת, אפשר לגייר. לא מדובר במקרה שיודעים בוודאות שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות.

ד. אפילו אם ננקוט שאכן סבר שלא צריך כוונה לשמירת תורה ומצוות, יש תשובות אחרות שלו שסותרות הבנה זו. הרב עוזיאל, בתשובה נוספת[31], כתב: "צריכים להודיעו לפני המילה ולפני הטבילה קצת מצות יסודיות ענשן ושכרן, להודיעו על מצבה ומלחמת קיומה של היהדות ועל חובתו של כל הנספחים אליה להיות מוכן להקריב נפשו על אהבתה. ולקדש שם שמים ושם ישראל בכל הליכות חייו. ורק אחרי הודעה זאת וקבלתה מצד המתגייר נגשים בית דין אל מעשה המילה והטבילה שהן צריכות להיות לשם גרות. **גרות שנעשית בצורה זאת עושה את האיש המתגייר כיהודי גמור** לכל דבריו ומחייבת את כל איש מישראל ואת הצבור הישראלי בכל מקום לכבדו לאוהבו ולעזרו... **הגרות הפורמאלית שאין בה אלא שנוי השם גרידא אינה רצויה ואינה קיימת לעשות את המתגייר לאיש מישראל לשום דבר. כי תורת ישראל היא תורת הלב והמחשבה והמעשה ולא תורה צירימוניאלית שאין בה לבביות ומחשבה**".

ה. גם בתשובה נוספת כתב[32]: "ונדון דידן הוא גויים שהם נוצרים שאין אמונתם שלמה ביחוד ה' וזהו עיקר יסודי בתורת ישראל כמו שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', והכופר בזה לא יהיה לו חלק ונחלה בישראל הילכך אפילו אם יאמין בתורת

[31] שו"ת "משפטי עוזיאל", יורה דעה, סוף חלק ב.
[32] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ז, סימן כ.

משה **ואפילו אם יקיים כל מצות התורה אינו יוצא מכלל גוי עד שיאמין ביחוד ה' והשגחתו ובתורה מן השמים**". אדם שמתגייר ולא שומר עיקר המצוות, בוודאי אינו מאמין שתורה משמים ולא מאמין בהשגחת ה'. אדם שמאמין בהשגחת ה' ותורה מן השמים, לא יכול להיות שרוב התורה לא ישמור. לא מדובר במצוות שהן קשות במיוחד. אדם שמחלל שבת בדברים קטנים, מראה שבכלל אין לו שום יחס כלפי השבת. הוא אינו מאמין בדבר. בגוים כאלו מדובר שרוצים לגיירם, הם אנשים שאין להם שום יחס לתורה ולמצוות.

גם בפוסקים הנוספים שציטטו והזכירו, אם נעיין בדבריהם, נראה שהם מדברים על כך שמגיירים מישהו שלא מתגייר לשם שמים. הוא מתגייר לשם סיבה כל שהיא, כגון לישא אשה. שבמקרה כזה בדיעבד הגיור חל[33]. לא מדובר על כך שלא מתכוון לשמור תורה ומצוות[34].

גם בשו"ת מהרש"ם[35] מדובר בגיור קטין שמחלל שבת, האם התנהגותו נחשבת כמחאה ומבטלת את הגיור? על כך סבר שכיון שכך חונך, אין כאן מחאה.

כמו כן, הרב גלזנר, שהוזכר על ידי הרב אליעזר מלמד, דיבר בנוגע לדין שמבואר במסכת יבמות[36] שאם יש אשה נכריה שיש חשד שהיא נבעלה ליהודי והתגיירה, לא מאפשרים לה להתחתן עם היהודי הזה. על כך חידש הרב גלזנר שבמקרה שהיא כבר נשואה לו בנישואין אזרחיים, אין איסור. לא מדובר כאן במקרה שהמתגיירת לא מתכוונת לשמור תורה ומצוות.

הרב ישראלי בארי זצ"ל, שהוזכר על ידי הרב מלמד, לא כתב את דבריו להלכה למעשה. הוא רק נתן הסבר למנהג בתי הדין וגם כתב שצריך ביסוס לדברים. נוסף על כך, עיון בדבריו יראה שהוא לא דיבר על הגיורים שעליו דיבר הרב מלמד. הוא דיבר על אנשים שדומים לדברי בעל שו"ת "אחיעזר". מדובר שמתכוונים לשמור את עיקרי היהדות.

---

[33] מסכת יבמות כד, ע"ב.

[34] שו"ת מהרש"ם, חלק ו, סימן קט.

[3535] חלק ו, סימן קט.

[36] כד, ע"ב.

יש כאלו שמביאים את דברי הרב שלמה קלוגר זצ"ל[37]:

> אם מל וטבל לשם גירות אף דלא קיבל עול מצות תחלה הוי גר מן התורה בודאי **וקבלת עול מצות תחלה הוי רק דרבנן**...

לדעתו, קבלת מצוות היא רק מדרבנן. אולם, כל דברי הרב קלוגר נאמרים דווקא לעניין האמירה שמקבל תורה ומצוות. אבל, אין לזה עניין עם הכוונה לשמור תורה ומצוות, שלכל הדעות הדבר מעכב כפי שהתבאר לעיל.

בעיות בגישת פסיקת הרבנים האלו

יש מספר השגות על גישת הרבנים האלו בפסיקה בגיור.

א. אין לחפש בכל מיני פוסקים לא מוכרים ועל פיהם לפסוק הלכה נגד הפוסקים המובהקים. כבר דיברתי במקום אחר על היסוד שאפשר לדעת מי הוא פוסק יותר מובהק מהפוסק השני, ובוודאי לא פוסקים כמו כל רב קהילה. הרב מלמד הוכיח מכל מיני תשובות שיצאו נגד רבנים שגיירו אנשים שלא ראויים לגיור. מכך הסיק שרבנים רבים נקטו בגישה שאפשר לגייר מישהו גם כשאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. אולם, יש להשיג על הבנה זו כיון שלא כל אחד שהוא רב קהילה, הוא רב חשוב ופוסק. יש רבנים רבים שהיו רבני קהילה, שלא היו רבנים גדולים ומפני לחצים שונים גיירו אנשים שלא ראויים לגיור.

ב. הסקת מסקנות משותי"ם בלי שהדברים כתובים בצורה מפורשת. צריך לדעת את כל הרקע והמציאות של התשובה. אי אפשר להשליך מציאות אחת על מציאות אחרת. יכול להיות שבמקרה הנידון, על אף שהבן זוג לא שמר תורה ומצוות לא היה ברור שאין בכוונת המתגייר שלא לשמור תורה ומצוות.

ג. לנקוט גישה חדשה ולגייר אלפי גרים על פי תשובות מסויימות שהיו במקרים מסויימים. זה שהפוסק פסק כך במקרה מסויים, אי אפשר לייצר מתוך כך גישה. הוא היקל במקרה מסויים, במקרה יחידאי.

---

[37] שו"ת "טוב טעם ודעת", הלכות גרים, סימן קיא.

ד. לפסוק כדברים שמישהו כתב כסברא ולא להלכה למעשה. כל עוד שהדברים לא נכתבו כהלכה למעשה אי אפשר לסמוך על הדברים. יש רבנים שמעלים סברא בלי עיון מספיק בדברים, אי אפשר לסמוך על סברא זו.

ה. לפסוק על פי חידושים שנכתבו בתוך ביאור לסוגיא, וכשיעור עיון. אי אפשר לסמוך על כך להלכה למעשה. יש דקדוק יותר וגם סייעתא דשמיא כשהדברים נפסקים להלכה למעשה במקרה ספיציפי. כבר פוסקים רבים כתבו שיש חילוק בין פסיקה על פי ספר תשובות ובין חידושים. אחד שכתב חידושים, הוא פרשן ולא פוסק. יש שכתבו כך בנוגע לפירוש רש"י על הש"ס, שפחות מסתמכים על דבריו בניגוד לדברי פוסקים אחרים.

ו. יש חילוק בין אומדנא ברורה על מקרה ספיציפי ובין הסתברות. יש הסתברות שהגר לא ישמור תורה ומצוות, כיון שכך המציאות ברוב המתגיירים. במקרה שיש רק הסתברות הגיור חל. כבר הרמב"ם[38] דיבר על המציאות שרוב אלו שמתגיירים לשם דבר, אחר כך חוזרים לסורם. אבל, אין בכך אומדנא ברורה על המתגייר הספיציפי שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, כל אחד עומד בפני עצמו. יש להוסיף שיש להבדיל בין המציאות לפני הגיור ובתהליך הגיור ובין המציאות לאחר הגיור. יש גרים רבים שאכן מתכוונים לשמור תורה ומצוות ובשעת הגיור זוהי כוונתם. אלא, לאחר הגיור, לאחר תקופה מסויימת יש קשיים ומתוך כך הם יורדים בשמירת תורה ומצוות. משל לדבר הוא התנהגותנו לפני יום הכיפורים. רבים מאיתנו מקבלים כל מיני קבלות לפני יום הכיפורים ומתכוונים לשנות את דרכנו. אולם, לאחר יום הכיפורים אנחנו מוצאים את עצמנו ממשיכים בדרכים הקודמות שלנו. וכי אנחנו שיקרנו ביום הכיפורים? וכי לא התכוונו לשנות את דרכנו? באמת התכוונו, אלא המציאות והחברה משפיעה על האדם. כך הם לפעמים פני הדברים בגיור.

במקרה שיש אומדנא ברורה במקרה הספיציפי שאכן אין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל. הדברים מפורשים בראשונים ובאחרונים רבים שכתבו כשלא התגייר בלב שלם, הגיור לא חל. כשיש אומדנא ברורה על הדברים, דברים שבלב נחשבים כדברים. הגיור לא חל.

ז. הוכחה מדברי פוסק מסויים שהתנגד לגיורים של רב אחר, אין בכך שום הוכחה שהרב שהיקל סבר שאפשר לגייר בלי שמירת תורה ומצוות. הדברים מקבילים לכך שיש רבנים

[38] הלכות איסורי ביאה, סוף פרק יג.

שיוצאים נגד דייני הגיור ואומרים שהם מקילים ומקבלים גרים בלי שמירת תורה ומצוות. אלא הדברים האלו אינם נכונים ואפשר לבדוק את הדברים. הנקודה היא כך, יש רבנים שרואים גרים רבים שלאחר הגיור אינם שומרים תורה ומצוות, מתוך כך מסיקים את המסקנה שכנראה הדיינים שקיבלו את הגר, קיבלו אותו על אף שהיתה אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. אך, לא כך הם פני הדברים. יש להבדיל בין המציאות לפני הגיור ובתהליך הגיור ובין המציאות לאחר הגיור. יש גרים רבים שאכן מתכוונים לשמור תורה ומצוות ובשעת הגיור זוהי כוונתם. אלא, לאחר הגיור, לאחר תקופה מסויימת יש קשיים ומתוך כך הם יורדים בשמירת תורה ומצוות. משל לדבר הוא התנהגותנו לפני יום הכיפורים. רבים מאיתנו מקבלים כל מיני קבלות לפני יום הכיפורים ומתכוונים לשנות את דרכנו. אולם, לאחר יום הכיפורים אנחנו מוצאים את עצמנו ממשיכים בדרכים הקודמות שלנו. וכי אנחנו שיקרנו ביום הכיפורים? וכי לא התכוונו לשנות את דרכנו? באמת התכוונו, אלא המציאות והחברה משפיעה על האדם. כך הם לפעמים פני הדברים בגיור.

סיכום

כפי שהתברר גיור בלי כוונה לשמור תורה ומצוות אינו גיור. רוב ככל הפוסקים המובהקים פסקו שאי אפשר לגייר בלי כוונה לשמור תורה ומצוות, אפילו לא לגייר מישהו שמתכוון להיות "מסורתי" כמו רוב היהודים בארץ ישראל.

עיון אמיתי

מבוא

יסודות שהיו פשוטים בעבר, לאחרונה התערערו. לאחרונה יש שבאו ואמרו שאפשר לגייר מישהו על אף שיודעים שכל רצונו להיות "מסורתי" כמו רוב היהודים בארץ ישראל. אין כוונתו לשמור את מצוות התורה, אלא רק מצוות מסויימות. יש כאלו שהגיעו להבנה שהגיור תלוי רק באמירת פיו ואין צורך לליבו. על אף שפיו ולבו לא שוים, הגיור חל. וזאת על אף שאנחנו יודעים מה שבליבו. מדובר במקרה שיש כאן דברים שבלבו ובלב כל אדם. רבנים מסויימים טענו שהגיור הוא רק הצהרה בעלמא. אבל, הדברים האלו עומדים בניגוד לכל יסוד הגיור. טענות אלו באות ומוציאות את המשמעות של הגיור ועם ישראל. וכי מה עניינו של הגיור, אם לא להצטרף לכריתת ברית של עם ישראל עם הקב"ה. כריתת הברית היא שמירת תורה ומצוות. איך אפשר להסתפק באמירת דברים כשאין כוונה לשמור תורה ומצוות. כבר ר' יהודה הלוי (ספר "הכוזרי", מאמר א, אות קטו) כתב:

> אין אנחנו משוים עם נפשותינו כל הנכנס בתורתנו במלה בלבד, אבל במעשים שיש בהם טורח על הנפש, מטהרה ולימוד ומילה ומעשים תוריים רבים ושינהג במנהגינו, ומתנאי המילה וסבותיה שיזכור תמיד כי היא אות אלהית, שמה האלהים באבר התאוה הגוברת, לגבור עליה ולא ישתמש בה אלא כראוי, בהנחת הזרע במקום הראוי ובעת שראוי וכאשר ראוי, אולי יהיה זרע מצליח, יצלח לקבול הענין האלהי, ומי שדבק בדרך הזה יהיה לו ולזרעו חלק גדול מן הקורבה אל האל יתברך.

הנצרות מקבלת אנשים באמירות שמאמינים באותו האיש, אנחנו מצריכים מעשים. התחייבות ממשית לקב"ה. אלו היו דברים פשוטים וברורים. אולם, כיון שלאחרונה עלו מספר טענות נגד הבנה זו, ארצה לעיין בסוגיא זו. אנחנו נתמקד בעיון בדברי מספר רבנים שיש כאלו שטענו שהם מקילים בגיור ומאפשרים גיור גם כשיש אומדנא ברורה

שבכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות כ"מסורתי" כרוב היהודים בארץ ישראל. הכוונה שלא מתכוון לשמור תורה ומצוות אפילו ברמה בסיסית.

עיון בדעת הרב הראשי לישראל, הראי"ה קוק זצ"ל

הראי"ה קוק זצ"ל עסק רבות בעניין גיור, ויש חשיבות מרובה לעיין בתשובותיו כדי לראות מה היתה גישתו בשאלות שמתעוררות בזמן הזה.

1. גיור קטינים:

מבואר בגמרא במסכת כתובות (יא, ע"א) שאפשר לגייר קטין על ידי דעת בית דין [כשאביו מביאו להתגייר ומתגייר עמו לא צריך דעת בית דין, אלא אומרים שנוח לו במה שאביו עושה. עיין "שולחן ערוך", יורה דעה רסח, ז-ח]. עוד נאמר בגמרא כשמגיע הגר הקטין לגיל גדלות יש לו יכולת למחות בגיורו ואם לא מחה לא יכול למחות לאחר מכן. יש לחקור מה הטעם שגר קטין יכול למחות בגיורו כשהגיע לגיל גדלות? משמע שיש איזה חסרון בגיור, ומשום חסרון זה הגר הקטין יכול למחות בגיורו כשיגיע לגיל גדלות. נחלקו האחרונים ואולי גם הראשונים בשאלה זו. יש מהאחרונים שטענו שהטעם שיכול למחות בגיורו הוא, שהגיור פועל מצד זכין לאדם שלא בפניו. לכן, אם הוא מוחה בגיורו, הוא מוכיח שהגיור אינו לזכותו והגיור בטל. כמו גם במקרה של מתנה, אי אפשר לזכות לאדם דבר בעל כרחו. אם לא רוצה לזכות במתנה, אי אפשר לזכות לו את המתנה. מאידך, יש שטענו שהטעם שיכול למחות אינו משום שהגיור פועל מצד זכות אלא מצד שיש חסרון בקבלת מצוות. כלומר, גר קטין אינו יכול לקבל מצוות וגם בית הדין לא יכול לקבל בשבילו את המצוות, לכן צריך קבלת מצוות כשמגיע לגיל גדלות. בכך שאינו מוחה על גיורו כשמגיע לגיל גדלות יש קבלת מצוות. אי מחאתו נחשב כקבלת מצוות כדברי התוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה ד"ה קטן אי וכו'):

> ואע"ג דאמרינן בכתובות (דף יא.) הגדילו יכולין למחות הא אמרינן דכשגדלו שעה אחת ולא מיחו שוב אין יכולין למחות דמועיל להו מילה וטבילה של קטנות שהיתה בגופם **ואין חסירים אלא קבלת מצות ומתוך שגדלו ולא מיחו היינו קבלה.**

לדעתי, יש מקום להוכיח שה"שולחן ערוך" עומד בשיטה שיש חסרון בקבלת מצוות. זו הסיבה שה"שולחן ערוך" (יורה דעה רסח, ז-ח) פסק:

> עובד כוכבים קטן, אם יש לו אב יכול לגייר אותו. ואם אין לו אב, ובא להתגייר או אמו מביאתו להתגייר, בית דין מגיירין אותו, שזכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו. בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו בית דין, יכול למחות כשיגדל ואין דינו כישראל מומר אלא כעובד כוכבים: במה דברים אמורים, **כשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל, אבל נהג מנהג יהדות** שהגדיל שוב אינו יכול למחות.

ה"שולחן ערוך" סבר שכל זמן שהגר הקטין לא נהג מנהג יהדות כשהגיע לגיל גדלות, יש לו יכולת למחות. מנהג יהדות הוא קבלת מצוות. צריך קבלת מצוות בעת הגדלות. לפי שני הצדדים האלו, יש לדון האם יש יכולת לגייר קטין כשידוע שלא יקבל תורה ומצוות בעת הגדלות? הרי מצד החסרון של קבלת מצוות, יש לומר שאי אפשר לגייר קטין כשידוע שלא יקבל תורה ומצוות, הרי לעולם יהיה חסרון בגיורו. גם לצד שהגיור צריך להיות לזכותו יש לומר שאם לא יקיים תורה ומצוות בעת הגדלות, הגיור אינו לזכותו. שתי טענות אלו מצינו בדברי גדולי האחרונים בדור האחרון.

הרא"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קמח) הביא את הטענה של החסרון בקבלת מצוות:

> והאמת אגיד לכת"ר, שעיקר היסוד שכ' במכתבי הראשון לכת"ר, שדעת ב"ד הויא כקבלת מצות, היכא דהאב מקבל עליו באמת לגדלו בקיום מצות, וכשאין העניין כך חסרה קבלת המצות, לא משמע כן מדהתו"ס דפ' בן סורר, **דכתבו דקבלת המצות נגמרת היא כשגדל ולא מיחה.** ומ"מ בנ"ד, שבוודאי בגדלותו ג"כ לא ישים לב לקיום המצות, כיון שעיקר גידולו וחינוכו הוא בעניין פריקת עול של קיום המצות, **הרי יחסר כח הקבלה של המצות לגמרי ואין כאן גרות.** וילה"א בזה הרבה עפ"מ שנראה מתוס' חולין ד' ד"ה כותים, **דהיכא דלא נתגיירו ברצון טוב כ"א מפחד, כגרי אריות, והגרות לא הי' לגמרי, דהיינו שלא הי' קבלת מצות כראוי, ל"ה גרים כלל, וה"נ כיון דהתינוק אין לו דעת לומר שנתגייר מאהבה, ולא עדיף מגירי אריות, וגרע מינייהו דאין כאן רצון שלו כלל, וכשיתגדל עוד לא יקבל עליו המצות לפי האומד, אם כן ל"ה גרות כלל.**

הראי"ה קוק זצ"ל, בתשובה נוספת (שו"ת "דעת כהן", סימן קכז), דן בנוגע לגיור קטינים שההורים אינם שומרים תורה ומצוות. הוא נקט שאין לגייר קטין, כאשר האֵם מתגיירת רק לשם אישות, ומסתבר מאוד שלא תקיים תורה ומצוות:

> ובעניין מילת הילדים של הנכריות, הלא כבר נשאו ונתנו בזה רבים, ונראין הדברים, שלמול אותם רק כדי לחפות על בשתם של הפושעים וודאי שיש לחוש לתקלה שיחזיקו את הילד לישראל, וישיאו לו בת ישראל בלא גרות. אבל אם רוצה האב והאם למולו לשם גרות, אז הלא תבנא לדינא של גר קטן מטבילין אותו ע"ד ב"ד. אבל בעניין הבאות להתגייר מחמת אישות, באופן שהדבר ברור לכל, שאין שם קבלת מצות כלל במעשה, **די לנו אם אנחנו מעלימין עין מגרות כזאת, אבל לחזק את הדבר מצדנו הוא בלתי אפשר לנו**.

בעוד תשובה (שם, סימן קמז), הוא כתב שאין לגייר קטין, שההורים לא שומרים תורה ומצוות, משום שיסוד הגרות הוא קבלת מצוות. לדעתו, אין גרות כלל:

> אמנם כ"ז הוא רק אם הוא באופן כזה, שאנו יודעין שבגדלותו יקיים את המצַות, דבאמת הלא קבלת המצות היא עיקר של הגרות, שהרי היא מעכבת, ואפילו אם קבל אלא שלא היתה הקבלה כדין, דהיינו שלא היתה ביום ובשלשה, כמבואר בשו"ע, אם כן מסתברא מילתא, דלדידן דקיי"ל דגר קטן צריך שיהי' מדעת אביו או מדעת אמו, שאז מטבילין אותו על דעת בית דין, וודאי צריך עכ"פ שאביו או אמו, או שניהם יחד, ימסרו אותו על דעת קבלת המצַות. **אבל בעניין שהדבר מתברר, שאין דעתם כלל לקיים ולהזהר מאיסורי תורה, מאי מהני מה שהם מוסרים אותו לגרות ע"ד ב"ד, דפשיטא דלא עדיפא מסירתם מאילו מסר א"ע לגרות במילה וטבילה, שכיון שחסרה קבלת המצות אין זו גרות כלל**, וה"נ כן מדין ק"ו.

הראי"ה קוק למד בדעת רש"י שבמקרה שמגיירים קטין, הרי הוא גר רק מדרבנן. וזאת משום שגיור קטין בנוי על היסוד של זכין לאדם שלא בפניו, ולקטין אין דין זכין מדאורייתא. לפי דברי רש"י יש לומר כשיגיע לגיל גדלות יצטרך לחזור ולהתגייר. לכן, בוודאי לדעת רש"י אין להזדקק לגיור קטינים אלא רק במקרה שברור שבגדלותו יבוא להתגייר כדת וכדין. אך, הוא הבין שלדעת התוס' הגיור חל מדאורייתא וזאת משום שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה בקום ועשה. אבל, הראי"ה קוק סבר שקשה לסמוך על דעת התוס' כיון שאנחנו לא פוסקים כדעה שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר

מהתורה בקום ועשה. אלא, נראה שדעת התוס׳ היא שאפשר לעקור דבר מהתורה בקום ועשה בדבר שיש קצת סמך וטעם, שאז לא נחשב עקירת דבר מהתורה וכך הדבר בנוגע לגיור קטינים. אולם, יש לומר שכל זה נכון דווקא בזמן שיקיים תורה ומצוות בגדלותו. בסיום תשובתו הוא כתב:

> ואין לחוש למה שנהגו הרבנים מקדמת דנא, דאולי היה הנדון אצלם שהיה נראה להם שיקיים המצות בגדלו, ועל כה״ג אמרינן אין למדין ממעשה.

2. דברים שבלב בגיור:

בעל שו״ת ״אחיעזר״ (חלק ג, סימן כו) טען שבגרות לא שייך הכלל ״דברים שבלב לא הוי דברים״. גרות שונה מכל הקניינים, שבכל הקניינים אם אין אומדנא דמוכח, אז זה נחשב דברים שבלב שלא הוי דברים. בגרות אם באמת התכוון לדבר אחר, ולא התכוון לגיור, הגיור לא חל, כיון שלבו בל עמו. על פי הבנה זו בעל שו״ת ״אחיעזר״ ביאר את דברי הרמב״ם בדין שלא בדקו אחרי הגר שחוששין לו עד שתתברר צדקותו (עיין הלכות איסורי ביאה יג, יז). לדעת בעל שו״ת ״אחיעזר״, כיון שיש כאן ספק אם הוא התגייר בלב שלם, הרי כל זמן הספק חוששים לו. מצד הדין הוא נחשב גר, כיון שיש לנו חזקה שאגב אונסו [מדובר שהתגייר לשם דבר] גמר בלב שלם והתגייר, אלא כיון שיש ספק חוששים לו עד שתתברר צדקותו.

נראה לי, שמשמע מדברי בעל שו״ת ״אחיעזר״, שאפילו אם בית הדין לא יודע את כוונתו, אך הגר יודע שבשעה שטבל לא היתה כוונתו לקיים את המצוות, מבחינתו אינו גר, ויצטרך גיור מחדש.

נראה, שהראי״ה קוק זצ״ל (שו״ת ״דעת כהן״, סימן קנג) לא סבר כדעת בעל שו״ת ״אחיעזר״. לדעתו, אם הגר אמר שמקבל עליו דת ישראל, והיתה קבלת מצוות כהלכה, אין לנו עניין עם דברים שבלב. אפילו אם יבוא אליהו הנביא ויגיד לנו שהיה בלבו אחרת מאשר בפיו, אין לנו עסק כלל עם דברים שבלב. לפיו, אלו שסברו שהכותים אינם גרים, סברו שהם אמרו במפורש בעת קבלת הגרות שלהם, שאינם עוזבים את אלהיהם. הוא הביא ראיה להבנה שלו, מגיורם של בני ישראל בעת מתן תורה, שנאמר במדרש ״ויפתוהו בפיהם״ שלא היו פיהם ולבם שווים, הם בתחילה התכוונו לעבוד עבודה זרה. על אף זאת, רואים שגיורם של בני ישראל חל:

> הנה חוץ מזה בעיקר הגב״ע [הגבית עדות] לא מצאתי שגילה דעתו שהוא מכוין לרמות, ובאמת אינו רוצה לקבל עליו דת ישראל, אלא שעיקר גרותו היתה בשביל אהבת האשה, ובזה קשה להקל שהרי סוכ״ס קיי״ל (כיבמות כ״ד) דכולם גרים הם ואפילו איש שנתגייר לשם אשה.... **אבל כ״ז שהיתה הקבלה בפה כראוי י״ל שאין לנו עניין עם דברים שבלב, שאינם דברים כלל, ואפילו אם יבא אלי׳ ויגיד לנו, שהי׳ בלבבו אחרת מאשר בפיו, אין לנו עסק כלל עם דברים שבלב**, וכד׳ הרב מל״מ בה׳ שקלים. **וי״ל שהכותים אמרו מפורש בעת קבלת הגרות שלהם, למ״ד גרי אריות הן, שאינם עוזבים את אלהיהם**... וגם באבותינו קרא כתיב ויפתוהו בפיהם וגו׳, ואמרו במדרשים שהי׳ לבם פונה לע״ז ופסל מיכה הי׳ עמם, ומ״מ כיון שקבלו בפה נגמרה הגרות.

לכאורה, מתחילת דברי הראי״ה קוק היה מקום לחלק בין שברור שהגר לא מתכוון לקיים את המצוות, ובין שלא ברור. אם הגר אמר שמקבל עליו את כל המצוות, אפילו שבאמת לא התכוון לכך, בכל זאת, הוא גר, כיון שבית הדין לא ידע מכך. אבל, במקרה שהגר מצהיר שמקבל, אך לבית הדין יש אומדנא ברורה לכך שאין בכוונתו לקיים את המצוות, הגיור לא חל. מהסיפא של דבריו נראה שאין לחלק בכך, כיון שכתב בנוגע לגיורם של הכותים שאמרו במפורש שהם מתכוונים לעבוד עבודה זרה. משמע שלא מועיל שיש אומדנא ברורה שבכוונת המתגייר לא לקיים תורה ומצוות. אם הרב קוק סבר שגם במקרה שיש אומדנא ברורה הגיור לא חל, מדוע לא פירש שהחסרון בגיורם של הכותים היה בכך שהיתה אומדנא ברורה שאין בכוונתם לקיים תורה ומצוות?

אבל, נראה מתוך התשובה שבה דן, היה מדובר על אחד שבעת גיורו, לא היה ידוע שמתכוון שלא לקיים את המצוות. יש לבאר שמה שנקט שהכותים אמרו בפירוש, לא בא למעט שאם רק ידוע בבירור שאין בכוונת הגר לקיים את המצוות, הגיור יחול. הסיבה שהרב קוק לא העמיד שהכותים לא היו גרים, כיון שהיתה אומדנא דמוכח שלא התכוונו לקיים את המצוות היא משום שהוא הבין שזאת לא היתה המציאות. לדעתו, לא היתה אומדנא דמוכח, ולכן מוכרחים לומר שהכותים אמרו בפירוש. אכן, ראיתי שכך ביאר הרב עובדיה יוסף זצ״ל (ספר ״משא עובדיה״, עמ׳ תלח), בדברי המדרש ובדברי הרב קוק זצ״ל:

> וכן כתב בשו״ת דעת כהן [ס״ס קנ״ג].... **ומיירי שלא היתה שם אומדנא**

> **דמוכח היפך ממה שדיבר בפיו ובשפתיו**, כמו אצל אבותינו, דאף דקמי שמיא גליא, לא היתה שם אומדנא היפך ממה שאמרו 'נעשה ונשמע'. אדרבה בסופו של דבר נאמר עליהם: 'מי יתן והיה לבבם זה להם... כל הימים', הלא"ה לא מהני.

כך נראה מתשובה אחרת של הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנד). בה הוא התייחס לגיור גרים שידוע שאין בכוונתם לקיים את המצוות. הוא הביא את הברייתא במסכת בכורות (ל, ע"ב), שמבואר שם שאם קיבל את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו. על פי ברייתא זו כתב שאי אפשר לקבל גרים כשיודעים בבירור שאחר גרותם יעברו על דברי תורה. ואף על פי שמבואר במסכת יבמות (כד, ע"ב), שכל אלו שהתגיירו מפאת סיבות שונות - התגיירו משום פחד, להתחתן עם אשה - גרים בדיעבד. בכל זאת, מבואר בדברי התוס' (מסכת חולין ג, ע"ב), שאם הקבלה לא היתה שלמה, הרי הם גרועים מגרי אריות שגרים בדיעבד. משמע מדברי התוס' שכל עוד שלא מתכוונים לקיים את המצוות וגם הכוונה לא היתה כראוי [כלומר, התגיירו לשם אישות], אין כאן גרות כלל.

3. גיור אחד שמתנה שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד:

הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנב) תמה שהפוסקים לא כתבו את ההלכה שמבוארת במסכת בכורות, שאין מקבלים את מי שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד. נראה שרצה לבאר את הטעם שהשמיטו הלכה זו, על פי סברתו, שבדיעבד אם קיבלו את הגר, הוא גר. דברי הגמרא נאמרו רק לכתחילה. אך, במקום אחר (שו"ת "דעת כהן", סימן קנד), כתב:

> ואמת הדבר שיש לתמוה על השמטת הפוסקים הלכה זו לגמרי, מכל מקום הלא משנה לא זזה ממקומה, ואין חולק על זה על כל פנים כדברי ת"ק שחוץ מדבר אחד של תורה אין מקבלין אותן.

הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנב) סבר כשנאמר בגמרא במסכת בכורות שלא מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, כוונת הגמרא שרק לכתחילה לא מקבלים אותו, אך בדיעבד אם קיבלו אותו, הגיור חל. כמו שגרי אריות וגרי חלומות, לא מקבלים לכתחילה, אבל אם קיבלו הם גרים, כך גם הדבר כאן. דבריו

מבוססים על דברי התוס' (מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר כותים וכו') בדין כותים שאף על פי שמבואר במסכת יבמות (כד, ע"ב), שגרי אריות בדיעבד הם גרים, כותים אינם גרים, כיון שהם לא התגיירו לגמרי. מכך למד הרב קוק שדווקא כותים שגם היו גרי אריות וגם מלכתחילה לא התגיירו לגמרי אינם גרים. אבל, אם התגיירו לא משום אריות, אז אפילו שהקבלה אינה שלמה הם נחשבים גרים:

> וי"ל דאם קבלוהו הוי גר, כגרי אריות וחלומות. ומתו' דרפ"ק דחולין נראה, דדווקא גרי אריות שלא קבלו כראוי מעיקרא אינם גרים, אבל אם לא ע"י אריות גרים הם אפילו כשהקבלה אינה שלמה.

נלענ"ד, שדבריו תמוהים, ואין ראיה מדברי התוס'. התוס' הקשה מדוע הכותים אינם גרים, הרי גרי אריות נחשבים גרים? על כך השיב התוס' שהם לא התגיירו לגמרי. אין שום הוכחה מכך שאם היתה מציאות שלא התגיירו לגמרי, אפילו שלא היו גרי אריות, שלא יחשבו כנכרים. התוס' דן בנוגע לגרי אריות, כיון שהדיון היה על הכותים. נראה שההוכחה של הראי"ה קוק זצ"ל היא מדברי הגמרא שהטעם שכותים הם עכו"ם הוא משום שהם גרי אריות. לפי דברי התוס', שקבלתם לא היתה שלמה, הרי הטעם שאינם גרים נובע מכך שלא קיבלו את כל המצוות ולא מטעם שהתגיירו משום האריות. לפיכך, מוכרחים לומר שלא מספיק הטעם שקבלתם לא היתה שלמה, צריך להוסיף לכך שהתגיירו לשם סיבה. אולי אפשר להסביר שהסיבה שקבלתם לא היתה שלמה היא שהתגיירו משום האריות, ולא לשם שמים. לכן, הגמרא נקטה את הסיבה שגרמה לפסול בגיור שלהם, דהיינו שהתגיירו משום אריות – "גרי אריות הם". יש להעיר עוד נקודה שאפילו לדעת הראי"ה קוק, הרי במקרה שאין לו כוונה שלימה בגיורו. כלומר, לא מתגייר לשם שמים וגם הוא לא קיבל את כל המצוות, הגיור שלו לא חל. והרי הגרים שעליהם מדברים רבנים מסויימים שרוצים שניקל לגיורם, הם גרים שאינם מתגיירים לשם שמים.

בתשובה נוספת (שו"ת "דעת כהן", סימן קנד) בעניין זה נקט הראי"ה קוק זצ"ל שלא מקבלים את הגר גם במקרה שלא התנה בצורה מפורשת שאינו מקבל עליו כל התורה כולה, אלא אפילו במקרה שיש לנו אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור את כל המצוות. דבריו באים בניגוד לדברי מספר אחרונים שטענו שהדין - שלא מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד – נאמר דווקא במקרה שהוא התנה בצורה מפורשת, שהיתה הצהרה של המתגייר.

4. דין "עבדינן שליחותייהו" בנוגע לגיור:

במאמר אחר[1] הארכתי בדין קבלת גרים בזמן הזה. נשאלה השאלה איך אפשר לקבל גרים בזמן הזה, הרי צריך בית דין לקבלת גרים, ובפשטות צריך דיינים סמוכים? כיום אין לנו סמוכים. באותו מאמר הובאה דעת ראשונים שסוברת שהכל פועל מצד דין "עבדינן שליחותייהו", כלומר בתי הדין של היום עובדים כשלוחם של בית דין הגדול, ומכוחו הם פועלים. יש ביאור של התוס' (מסכת גיטין פח, ע"ב, ד"ה במילתא וכו'), בשם ר"י, שהגרות נחשבת כדבר שכיח וחסרון כיס, לכן "עבדינן שליחותייהו". הר"ן (מסכת גיטין מט, ע"ב-מדפי הרי"ף) כתב שאין גרות נחשבת כדבר שכיח, לכן אין לומר "עבדינן שליחותייהו" מצד שהדבר שכיח. אלא, הטעם שיש "עבדינן שליחותייהו" בגרות הוא, שדווקא בעניין של ממון צריך שהדבר יהיה שכיח כדי שיאמרו "עבדינן שליחותייהו", אך קבלת גרים עדיפה מממון ששכיח. נראה שכוונתו לומר שקבלת גרים היא דבר חשוב, ולכן "עבדינן שליחותייהו" אפילו שאינה שכיחה.

הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנב) חידש על פי ההבנה שמקבלים את הגרים, משום "עבדינן שליחותייהו" ומשום שהגרות נחשבת כמילתא דשכיחא והוי כחסרון כיס, אם לא יתקבלו. לדעתו, סברא זו שייכת דווקא בקבלת גרים כשרים מקבלי מצוות כדת, שאז הגיור נחשב כחסרון כיס אם לא יתקבלו. אך, בנוגע לקבלת גרים שאינם מתכוונים לקיים את המצוות, מי יאמר ששליחותייהו דקמאי עושים? פשוט שאינה מילתא דשכיחא וקל וחומר שאין בכך חסרון כיס. מי יחסר באי קבלתן? לא ישראל חסרים באי גרותם, כיון שהם קשים להם כספחת. גם הגרים לא חסרים, כיון שיותר טוב שלא יחשבו כגרים ולא יתחייבו בכל המצוות והעברות, שהרי הם לא שומרים את המצוות כתיקונן.

בתשובה נוספת (שו"ת "דעת כהן", סימן קמז) דן הרב קוק בנוגע לגיור קטין שהאב והאֵם פורקי עול ומצוות. לפי הנראה גם בגדלותו הגר לא יקיים תורה ומצוות. לדעתו, גיור כזה אינו נחשב חסרון כיס. שחסרון כיס בגיור הוא דווקא כשהגר מתכוון לשמור תורה ומצוות. גם לא שייך להחשיבו כדבר גדול, כדבר חשוב, שאז אפילו שאינו שכיח נחשב כשכיח [כדברי הר"ן שהובאו לעיל]. לכן, הוא סבר ששב ואל תעשה עדיף, ואין לגייר את הקטין.

---

[1] "קבלת גרים בזמן הזה", הלכות חושן משפט, ספר "גר המתגייר", כרך א.

5. דיינים שמקבלים גרים שאין בכוונתם לשמור תורה ומצוות:

הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנד) כתב בנוגע לדיינים שמקבלים גרים שלא כשורה את הדברים הבאים:

> בדבר מקבלי גרים שלא כדת וכשורה, **אשר עליהם בוודאי נאמרו דברי חז"ל הקדושים רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים** כיבמות ק"ט ב'. וכדהתו"ס שם ד"ה רעה, דהיינו דווקא כשמשיאין אותם להתגייר או שמקבלים אותם מיד, אבל אם הם מתאמצים להתגייר מקבלין אותם, פשוט הוא דהיינו דווקא כשמכירים בהם שהם מתגיירים בלב שלם לשם שמים, **אבל אלה שמקבלין גרים גרורים, שבשביל דברים של חמריות ותאות לבם הם מתגיירים, בוודאי עליהם נאמר רע ירוע, ותבא עליהם רעה אחר רעה, כי גרים כאלה וודאי קשים לישראל כספחת**, והם מביאים קוצים בכרם בית ישראל.

הראי"ה קוק זצ"ל (שם) סבר שאלו שמגיירים את הנכרים שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות, עוברים על איסור "לפני עִוֵּר לא תתן מכשול". אם נאמר שהגיור לא חל גם בדיעבד, הרי הם מכשילים את הרבים במה שמחזיקים נכרים בחזקת ישראל, ונגרמות תקלות גדולות. מאידך, אם הגיור חל בדיעבד, הרי הם מכשילים את הגרים, כיון שעכשיו הם מחוייבים לשמור את כל המצוות והם אינם שומרים ומשום כך הם מתחייבים בעונשים. אנחנו מצווים באיסור "לפני עִוֵּר" אפילו לגבי נכרים[2]:

> **ולא עוד אלא שהמקבלים אותם הרי הם עוברים על לפני עִוֵּר ממנ"פ**. דאם נאמר שאין גרותם גרות גם בדיעבד, הרי הם מכשילים את הרבים במה שמחזיקים נכרים בחזקת ישראל, וכמה תקלות וחורבות נפקי מזה, בדיני קידושין וגיטין ויבמין, שנחזיק את בנו ממנה כבן, ואם תהי' לו אחר כך אשה ישראלית, וימות בלא בנים אחרים, נתיר אותה לעלמא בלא חליצה גם כשיהיו לו אחים מן האב, שלא כדין, וכיו"ב טובא. ואם באמת הם גרים, ובדיעבד מתחייבים בכה"ת כולה, הרי הם מכשילין אותם בזה שמחייבין אותם בעונשין של איסורי תורה שעוברים עליהם, וקודם שבאו לידי מדה זו הלא לא נתחייבו בהם, ואין נענשין עליהם, וכדאמרי' ביבמות דף מ"ז ע"א

[2] עיין מסכת עבודה זרה ו, ע"ב.

כשמודיעין אותו ענשן של מצות אומרים לו הוי יודע שעד שלא באת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת, חללת שבת אי אתה ענוש סקילה, ועכשיו אכלת חלב אתה ענוש כרת, חללת שבת אתה ענוש סקילה. והרי אנו מצווים על לפני עִוֵּר אפילו בגויים, וכדאמרי' בע"ז ו' ע"ב מנין שלא יושיט אדם אבר מה"ח לבן נח ת"ל ולפני עִוֵּר ל"ת מכשול, **וק"ו בנ"ד שמכשיל אותו בהיותו אחר כך נכנס במדה ידועה בכלל ישראל לחיובא, והוא נענש על ידו על כל מה שהוא עובר מדברי תורה**.

6. גיירו גר ולא בדקו אחריו:

הרא"ה קוק זצ"ל (שו"ת "עזרת כהן", סימן יד) כתב שלפי דברי הרמב"ם כשגיירו את הגר ולא בדקו אחריו וכו', הרי יש לחוש לגביו עד שתתברר צדקותו. לא מדובר כאן רק על דין לכתחילה, אלא אפילו בדיעבד. לכן, בוודאי יש למחות בנוגע לגיור גרים כאלו שמתגיירים מפאת סיבות מסויימות ויש חשש שלא ישמרו תורה ומצוות:

ועל דבר הגר, קשה מאד להמציא היתר, מאחר שמעשיו מוכיחים עליו שאין כונתו כלל לשם שמים כי אם מפני שנתן עיניו בבת ישראל. ודברי הרמב"ם, שכתב כ"ת, אין צריך להביא ממרחק, אלא הדברים מבוארים במקומם בפי"ג דהלכות איסו"ב הלכה ט"ו לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות, והטובה והגדולה שהיה בה לישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק. אבל סיים שם ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם, לא דוחים אותם, אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבים אותם, עד שתראה אחריתם. והאריך עוד שם הר"מ בהלכה הסמוכה, שנחשבו כלפי שמים אותם שגייר שלמה ושמשון כאילו היו עכו"ם, כיון שמפני דבר נתגיירו, **ומשמע שגם בדיעבד חוששין להם עד שתתברר צדקתם. ע"כ לע"ד ראוי למחות בכל האפשרות בענין זה, וב"ד חשוב וממונה על הציבור אין לו ללמוד מהדיוטות הללו, שהיו עושים שלא כדין**. וזה כשנתים כמדומה שנשאלתי ממצרים בעובדא כיוצא בזו, שנצטערתי מאד על אשר קבלו גר כזה, ואח"כ הוכיח סופו על תחילתו שבגד באשתו הישראלית אחר שהתעלל

בה, ובחר בנכרית, וחפצו אז הרבנים להציל את האמללה /האומללה/ מעיגון, ע״י ביטול הגירות למפרע, ולא רציתי להצטרף עמהם בזה. אבל מקום לימוד הוא לנו עד היכן הדברים יכולים להגיע, מאלה הרשעים הלובשים מסוה על פניהם לצודד נפשות בנות ישראל, ואח״כ ימאסו בהן עוגבים, ואין לשער כמה מר הוא גורלן אח״כ. ועל כגון זה נאמרו הדברים ביבמות ק״ט ב׳, ועיין שם מה שכתב תוס׳ ד״ה רעה, כשמקבלין אותם מיד, וזה נראה אפילו בדליכא ריעותא, אלא דלא נבדק כראוי, וק״ו בריעותא גדולה כה״ג דנ״ד.

עיון בדעת הרב הראשי לישראל, הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל עסק בגיור בתשובות רבות. אנחנו נעמוד על מספר תשובות שלו בבירור הסוגיות שעומדות בפנינו כיום.

1. תקנה שלא לקבל גרים:

הרב הרצוג (״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן פט) דן בנוגע למקום שנהגו שלא לקבל גרים ושם כתב שיש סברא שלא לקבל גרים כיון שיש סכנה גדולה בקבלת גרים שפעמים רבות אין רצונם לשמור תורה ומצוות והגיור לא חל גם בדיעבד. נוסף על כך, קבלת הגרים תביא לידי נישואי תערובת כיון שיראו שבקלות אפשר לגייר את האשה:

זאת ועוד אחרת, יתכן שכבוד תורתו יודע ומכיר שאם ישנה ממנהגו ויתחיל לקבל גרים לא יהיה כח בית דין יפה לרחק אלה שצריך לרחק והם כמובן והרוב הגדול, ואם כך הדבר אל ישנה ממנהגו. ברור אצלי כי רוב המתגיירים בימינו הבטחתם לשמור את השבת וטבילת נדה וכו׳ היא בעיני עצמם פטומי מילי בעלמא ואינם גומרים בדעתם כלל לקבל עליהם עול מצוות, ולפיכך מסופקני אם אפילו בדיעבד הם גרים, ועל כן ודאי שצריך כל מי שיראת ה׳ בלבבו להתרחק מלחוב את כרם ה׳ צ-באות בזמורות גר כאלה. ואולם אם כבוד תורתו בטוח בעצמו שיהא כח בית דין יפה להרחיק כשצריך להרחיק ושקבלת גרים לא תגרור עמה פרצות של נישואי תערובות, כמו שאירע בכמה מדינות שראו שעולה בנקל להתגייר באופן פורמלי ועל ידי כך באו לידי חיתון

על הסמך שבדיעבד יקבלום לגרים ויתפייסו ההורים והמשפחה וכו', אזי יעשה בחכמתו וכיראתו הטהורה במקרים שברור אצלו שהגירות היא בכוונת אמת ושהגיורת עתידה לשמור את השבת, טהרת משפחה וכשרות וכו'.

יש חשיבות מרובה לתשובה זו לעניין קבלת גר שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, המצוות המרכזיות – שבת, טהרת משפחה וכשרות, הגיור לא חל.

עוד ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן פו) דן בנוגע לקבלת גרים בעיר דובלין:

התקנה להמנע מקבלת גרים בתוקפה עומדת ואינה ניתנת לשינוי אלא על פי בית דין הגדול שבירושלים בנסיבות מיוחדות.

בתשובה אחרת ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צט, אות ח) הוא כתב בנוגע לתקנה שלא לקבל גרים, שהדבר תלוי במצב, ורבנים יתנו את הדעת לעניין. יש מקומות שאכן, נכון לנהוג כך:

ועתה בנוגע לתקנה כוללת כנגד קבלת גרים וגיורות זה תלוי במצב, ואם אתם הרבנים והבעלי בתים יראי ה' שומרי שבת וכשרות וטהרת המשפחה, רואים ומכירים שקבלת גרים עלולה להביא לידי תוצאות רעות לטהרת ישראל, תחזקנה ידיכם ויהי ה' עמכם ותקנו תקנה זו למשך מספר שנים לעקור דין זה של קבלת גרים בשב ואל תעשה, ולמיגדר מילתא ולזמן ידוע.

בתשובה נוספת ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן פז) הוא כתב בנוגע לתקנה שלא לקבל גרים בארגטינה:

הנה אני כבר נתתי הסכמתי אל הסייג שעשו בענין קבלת גרים הגאונים הצדיקים בבואנוס איירוס זצ"ל כפי שנתפרסם בספר "דבר שאול" יורה דעה סימן ג, וכאשר הסכימו קודמי הגאון הצדיק האמיתי הרא"י הכהן קוק זצ"ל ויבדל לחיים ארוכים חבירי הגאון הראשון לציון שליט"א בשנת תרפ"ה. אמנם תנאי הטלתי בהסכמתי שאינני מסכים לבטל לגמרי [אפילו לקולא] את כל הגיורויות שנעשו כנגד הסייג הנ"ל באופן שלא יהיו הקידושין תופסים כלל ושהבנים הנולדים מנשים גיורות כאלה יהיו נכרים גמורים... דלקולא מסופקני מאוד אם יש כח בית דין שכזה, אלא שצריך לבדוק

ולחקור בכל מקרה ומקרה לבדו אם הגירות בטלה לגמרי מעיקרא מעצם הדין.

עוד כתב (״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן פח) בנוגע לתקנה שלא לקבל גרים בארגטינה:

ועתה לענין שאנו דנים בו, הנה אני עומד בהסכמתי לתקנה ולסייג כנגד קבלת גרים שעשו גדולים וצדיקים לשמור על טהרת ועל קדושת ישראל בארגטינא, וכל גרים שנתקבלו כנגד תקנה זו וגדר זו שגדרו שומרי חומות דת קדשנו אינם גרים לענין שיהיה להם דין של ישראלים וישראלית, ואף על פי כן לבטל כל הגירויות מסוג זה לגמרי אף לקולא שלא יהיו קידושין תופסים בהם כלל בלי שום יוצא אין דעתי מסכמת, אלא בכל שאלה כזו צריך לבדוק כל פרט ופרט לבדו למצוא אם אפשר לבטל הגירות לגמרי וכל שלא נבדק הרי הוא כספק.

מדבריו מתברר שבעקרון הסכים עם התקנה, אבל הוא סבר שאם עברו על התקנה, אין לומר שהגיור לא חל לקולא, אלא יש לומר לפחות שיש כאן גדר של ספק. ואם נבדק והתברר שהתגייר כדת וכדין, הגיור חל.

יש תשובה נוספת של הרב הרצוג (״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן צג, אות א) שבה כותב על החשיבות שהגרות תהיה נעשית דווקא על ידי הרבנות:

כי ידוע בכל מקום שהדבר מסור לרבנות, ואדרבה יש חזקה שאלה מחוץ לרבנות הקבועה המזדקקים לגירות אינם בסדר.

2. גיור לשם אישות:

הריטב״א (מסכת יבמות כד, ע״ב, ד״ה הלכה כולן וכו׳) דן בנוגע לאלו שהתגיירו לשם דבר, שמבואר במסכת יבמות (כד, ע״ב) שלפי חכמים הם נחשבים גרים, על כך הוא כתב:

והקשו בתוספות כיון דגרי אריות גרים הן לרבנן למה אמרו שהם כגויים למ״ד גרי אריות הם, ותירצו דשאני התם שהכתוב אומר עליהם ואת אלהיהם היו עובדים לומר שלא נתגיירו בלב שלם מעולם ולא קבלו עליהם, ומאן דמכשר התם סובר דנתגיירו בלב שלם אלא חזרו לסורם, **אבל (הא)**

הכא כיון דנתגיירו וקבלו עליהם חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו ואע״ג דמחמת האונס הוה גרות הוא אליבא דרבנן.

הריטב״א הסביר שאלו שהתגיירו לשם דבר, אפילו משום אונס - מפחד אריות, הרי מתוך האונס גמרו וקיבלו את המצוות. הסבר זה קשור לסוגיא אחרת בנוגע למקח וממכר במסכת בבא בתרא (מז, ע״ב-מח, ע״א). שם מבואר שאדם שמכר דבר משום אונס, שכפו אותו למכור חפץ, מכירתו מכירה, כיון שאומרים שאגב אונסו גמר ומקנה. הטעם להלכה זו נובע מתוך ההבנה שמשום האונס הוא גומר בדעתו למכור את הדבר, ומסכים עם המכירה. הריטב״א הבין, שאותה סברא נמצאת בגיורו של הגר שמתגייר לשם דבר. כלומר, על אף שהיתה קבלת מצוות באונס [שהרי רק קיבל את המצוות משום שרצה להתחתן עם ישראלית וכיוצ״ב], בכל זאת, הוא גמר וקיבל.

בעל שו״ת ״דבר אברהם״ (חלק ג, סימן כח) למד מדברי הריטב״א, שאנשים שבאים להתגייר רק משום אישות, גיורם לא חל. לפי הבנתו, רק בעבר היתה שייכת הסברא שגמרו וקיבלו. הטעם לכך, כיון שבעבר היתה יד ישראל תקיפה לענוש העוברים על הדת. לכן, מי שהתגייר לשם דבר – לשם אישות, ידע שאם לא יקיים את המצוות ייענש, ובוודאי גמר וקיבל. אפילו בזמן שיד ישראל לא היתה תקיפה, בכל זאת, כיון שהנכרי חשקה נפשו לשאת אשה יהודית, וידע שיצטרך לדור עמה בסביבה יהודית, ואם לא יתנהג ביהדות ולא ידקדק בדיני ישראל, האשה לא תאבה לדור עמו והסביבה היהודית לא תקלטהו, לכן בוודאי כשבא להתגייר גמר וקיבל על עצמו לקיים את כל המצוות. כדי להשיג את מבוקשו הוא מחוייב לקיים את המצוות לאחר הגיור. אבל, כיום שהאשה שבאה להינשא לו וגם הסביבה היהודית מסביבו אינם נוהגים ביהדות, אם כן גם אחר הגרות לא יהיה חייב לנהוג במנהג יהדות ולא יצטרך לקיים את המצוות. אפילו שלא יקיים תורה ומצוות לא יגרשו אותו. לכן, אין שום אונס שגורם לו לקבל על עצמו לקיים את המצוות:

> דיסוד הדבר, דבדיעבד כולם גרים, הם אעפ״י שאינם מתכוונים לגרות אמיתית ובלבם לשם אשה וכו׳, הוא משום דכיון שנתגיירו וקבלו עליהם, חזקה הוא דאגב אנסייהו גמרי וקבלו כמש״כ הריטב״א בחי׳ ליבמות (כ״ד.) ובנימוק״י שם... ואם כן מאי שייך לומר גבי גרות אגב אונסי׳ גמר וקיבל, הרי בידו הוא שלא לקבל בלבו ושלא להחזיק אחר כך בדיני היהדות ומי יכריחו ע״ז ומאי סברא היא לומר חזקה דגמר וקבל. וצ״ל דקיימי בגרים

שבימי שלמה וכו׳ שהיתה יד ישראל תקיפה לענוש העוברים על דת, ואפילו בזמן שאין יד ישראל תקיפה מ״מ כיון שנפשו חשקה באשה זו ועליו לדור עמה (ובסביבה יהודית) **וידוע לו שאם לא יתנהג ביהדות ולא ידקדק בדיני׳ לא תאבה האשה לדור עמו (והסביבה היהודית לא תקלטהו), ולא יוכל להשיג את מאויו אלא ע״י קבלת עול היהדות והתנהגות בכשרות אגב אונס זה גמר ומקבל. וזה הי׳ שייך רק בזמניהם בימים מקדם דאכשורי דרי משאם כן עכשיו שגם אשה זו וגם חלק גדול מהסביבה אינם נוהגים ביהדות וגם אחר הגרות לא יהא אנוס כלל משום צד לקיים מצות התורה לא שייך לומר אגב אונסי׳ גמר ומקבל** כיון דבלאו הכי נמי ישיג מאויו[3].

כדברי בעל שו״ת ״דבר אברהם״ כתב הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל (״פסקים וכתבים״, כרך ו, סימן כח, אות ג):

ודע שאף על פי שהדין כבר מימי התנאים ז״ל הוא שבדיעבד כולם גרים הם, יש לי חשש רציני בזמן הזה, לפי שלפנים בישראל, היה העבריין נבזה ונרדף בעמו, ועל כן כשקיבל עליו גוי יהדות, אף על פי שהסיבה הראשונה שהניעתו לכך היתה אישות, הרי ידע שיהא מצבו רע מאד בחברה היהודית, (ומהחברה הגויית יהא תלוש ונעקר), אם לא יתנהג כתורה, משאם כן בימינו שכל כך הרבה יש חפשים, ולא רק שאינם מתקשים בגלל זה, אלא שעומדים עוד בראש האומה והקהלות, ועל כן יש לחוש שאיננו באמת מקבל עליו לשמור את המצוות, אלא שמשום הסיבה, הוא אומר בפיו, אבל לבו בל עמו, והריטב״א אומר שאגב אונסו גמר וקיבל, **ובימינו יש לומר שאגב אונסו הוא אומר מה שאומר אבל למה לו לגמור בדעתו לשמור באמת וד״ל, ועל כן היום האחריות מוטלת ביותר על הרב להתבונן בכל מקרה עד שתתישב דעתו עליו שבני אדם הללו מסתבר שבאמת ישמרו את דת קדשנו**.

בתשובה אחרת (״פסקים וכתבים״, כרך ו, סימן כז, אות ו) כתב הרב הרצוג זצ״ל, שאלו שהתגיירו לשם אישות, אין אומדנא שגמרו וקיבלו. לפיכך, כיום יש אומדנא שהקבלה

---

[3] גם בשו״ת ״אחיעזר״ (חלק ג, סימן כו) ובשו״ת ״בית יצחק״ (יורה דעה, חלק ב, סימן ק) מבואר שלדעת הריטב״א הסיבה שאלו שהתגיירו לשם אישות, נחשבים גרים, כיון שאומרים שהם גמרו וקיבלו לקיים את המצוות. יש אומדנא שגמר וקיבל בלב שלם.

מסופקת ויש לדונם כספק גרים. לכן, יש מקום גדול להימנע מלגיירם, שנותנים מקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל:

> דבימי חז״ל ובימי הפוסקים ז״ל כמעט לא היה מקום בתוך עדת ישראל ליהודי עבריין... אבל בימינו לדאבוננו... מה נחשב לנכרי לומר בפיו שהוא מקבל יהדות, ולמה ישמרו את המצוות כשכל כך הרבה יהודים אינם שומרים, באופן שיש אומדנא שהקבלה מסופקת כשסבת הגירות היא חיצונית, ומכיון שיש לדון שגרים כאלה הם גירי ספק, הרי משתנה הדין, שאם יבואו לפנינו לגיירם, יש לנו להמנע, שהרי אנו מכניסים את הנפש הזה באיסורים חמורים ואנו נותנים מקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל.

הוא כתב יסוד זה גם בתשובה נוספת (״פסקים וכתבים״, כרך ד, יורה דעה, סימן פט):

> שאף על פי שנפסקה ההלכה שבדיעבד גם המתגיירים לשם דברים אחרים, לא לשם שמים, גרים הם, יש לי לכך סברא חזקה מאוד שבזמן הזה אין הדין כך, הואיל ולפנים היה כמעט כל יהודי מוכרח לשמור את המצוות, כי אחרת היה נמאס ונבזה בעיני עמו כפושע ישראל, ועל כן היו מחזקים בכך את האומדנא, שגוי זה שבא להתגייר באמת החליט בדעתו לשמור את השבת וכו׳, כי אחרת יהיה קרח מכאן וקרח מכאן ואוי ואבוי לו, אבל בזמננו שנשתנה המצב ואפשר להיות מנהיג בישראל ומחלל שבת ואוכל נבילות וטירפות בפרהסיא וכו׳, מאין האומדנא שבאמת גמר הגוי בדעתו על כל פנים בשעת ההתגיירות לשמור את היהדות? ומה גם שרובא דרובא ואפשר כולם של הגרים ממין זה אינם מתחילים אפילו לשמור את עיקרי הדין.

תשובה זו נכתבה בי״ב אדר, תש״ז.

הוא חזר על כך בתשובה נוספת (״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן צב, אות א). התשובה נכתבה בכ״ו תמוז, תשי״ד. שם הוסיף שלא שייך לומר בדבר הגלוי כזה דברים שבלב אינם דברים:

> כבוד תורתו אומר לכתחילה אבל דיעבד מבואר (יורה דעה רסח, ב) שכולם גרים הם, ואמנם אני העירותי שאפשר שאינם גרים כלל, לפי שהריטב״א (בחידושיו למסכת יבמות כד, ע״ב) השריש לנו שהטעם הוא שאגב אונסיה גמר ומקבל עליו המצוות, וזה היה שייך בימיהם שיהודי שלא שמר תורה הי

סובל הרבה מאחיו, וזה שיש דבר שאונס להיות ליהודי, אשה וכדומה, אם לא ישמור המצוות יהיה נרדף מבני דתו הקודמים ובקהל ישראל יהיה מר לו, מה שאין כן בימינו שאפשר להיות עובר על כל חלקי התורה שבין אדם למקום ולהיות מנהיג, שר וגדול בישראל, מה מקום יש כאן לומר אגב אונסיה גמר ומקבל, וכבר ביארתי שלא שייך לומר בדבר הגלוי כזה דברים שבלב אינם דברים.

בהמשך אותה תשובה (שם, אות ב) העלה שאולי יש בדבר מחלוקת בין הראשונים. אבל, הוא ניסה להסביר שאין בכך מחלוקת ובוודאי יש לחוש לדברי הריטב"א:

הוא אמר שרואים מה גדול כאן ההפרש בין לכתחילה ודיעבד. שלכתחילה כל פנייה פוסלת ובדיעבד אפילו עכו"ם אינה פוסלת, והביא מדברי הרמב"ם ז"ל פרק י"ג מאיסורי ביאה הלכה טז שהוכיח סופן על תחילתן שהן עובדות כוכבים ומזלות שהלם ובנו להן במות וכו'. יידע נא ידידי מעכ"ת שדברי רבינו ז"ל הללו יש לנו להתעמק בהם, שלכאורה נראה שאם רימו אותנו גוים וקיבלנום ונתברר שבשעה שנתגיירו היו דבקים באלהיהם הגירות קיימת, ואם כך ודאי שאין זו דעת הריטב"א ז"ל הנ"ל, ואין זו דעת בעלי התוספות ז"ל שהקשו ביבמות כד, ב למ"ד כותים גרי אריות הם, הלואה הלכה כדברי האומר כולם גרים הם, ותירצו דהתם היו עובדי אלהיהם, והכוונה על כרחך היא שבשעה שנתגיירו היו עובדים האלילים, ולפי זה נשי שלמה ושמשון אם בשעה שבאו להתגייר היו עובדות אלילים אם כי בסתר, לא חלה הגירות כלל, ומהו זה שהרמב"ם אומר חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם וכו', הלא באמת לא חלה הגירות והן ממש עכו"ם. ואמנם אפשר לומר שזוהי מחלוקת בין הרמב"ם והתוספות ז"ל ולהרמב"ם אפילו נתגלה שהיו אז עובדות כוכבים ומזלות גם כן חלה הגירות בדיעבד, אף על פי שנתגלה שמעיקרא רימו אותנו, והקושיא של התוספות ביבמות כד, ב, יתרץ הרמב"ם שמחלוקת התנאים היא ושאלה הסוברים שכותים גרי אריות לא יסברו שבדיעבד כולם גרים הם, ונמצא שזו תהא מחלוקת בין הרמב"ם והריטב"א ולא דבר קל הוא. אבל כלל גדול הוא בידינו למעט המחלוקת, ויתכן מאוד שהרמב"ם מודה שאז לא עבדו עבודה זרה וקיבלו עליהן לשמור כל מה שהיהודים שומרים, אלא שהוכיח סופן על תחילתן שאז לא עשו אלא לפנים, שאף על פי שגר שחזר לסורו הרי הוא כישראל מומר, מכל מקום אם משום

עילה נתגייר ואחר כך חזר לסורו והוכיח סופן על תחילתם שלא עשו אלא לפנים, ואולם לא מצינו חילוק שגר שנתגייר משום דבר ואחר כך חזר לסורו שתהא הגירות שלו בטילה למפרע, אלא שמכל מקום הרי זה מגלה על למפרע, ולפיכך חשבן הכתוב כאילו הן עכו״ם ובאיסורן הן עומדין, אבל אם נתברר שבשעה שבאו להתגייר עבדו עכו״ם אין הכי נמי שאין בגירותן ממש. ואמנם קשה הדבר לגדרו מהו בשעה שבאו להתגייר, והלוא בודאי בשעת הגיור לא עבדו כו״ם ונאמר שחזרו בהן מהעכו״ם, ואם תיכף לגירות עבדו נאמר שעכשיו חזרו בהן מיהדותן, וצריך להכנס לענין מרחק הזמן... סוף דבר אני לא קיבלתי עלי בקיבולת לישב את כל דברי רבינו ז״ל, ודברי הרמב״ם צ״ע, אבל די לנו בדעתו הגדולה של הריטב״א להטיל ספק בגירות של ימינו.

בעוד תשובה (״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן ק, אות ב) הוא חזר על הדברים:

אף על פי כן אומר אני שהרי כבר הניחו רבותינו בעלי התוס׳ ז״ל (קידושין מט, ע״ב) שבמקום אומדנא דמוכח טובא אין צריך שום תנאי וסתמו כפירושו, ואין אומרים דברים שבלב אינם דברים, ואומדנא כזאת מבטלת אמירת פיו. ומעתה איני מחלק, שמפני מה בידוע לכל שנכרי זה נתן עיניו בבת ישראל ובשביל כך הוא מתגייר, ולמה הגירות גירות, הלא דבר יסודי בגירות הוא שהוא מקבל עליו יהדות, ולמה נאמר דברים שבלב אינם דברים והלא גלוי וידוע וכו׳, ועל כרחך שאין זה בבחינת גלוי וידוע לכל שאינו מקבל עליו יהדות, שכיון שבא להתגייר ולהספח לבית יעקב אנו אומרים הן אמת שהסיבה שהניעה אותו היתה בת ישראל, אבל כוונתו לחיות בישראל כיהודי וקבלה גמורה היא... ומעתה אני אומר שאישתני עלמא, שלפנים נכרי שיצא מדתם לדת ישראל נעשה שנאוי בעיניהם שנאת מות, ואין צריך לומר שניתקו כל הקשרים ביניהם ונשאר בודד משולח ועזוב, ואם לא ימצא לו מקומו במחנה ישראל ובקהל ישראל, ויהיה פושע ישראל שהוא שנאוי ובזוי ונרדף וכו׳, מה שאין בימינו במידות הנאורות... ואם כן יש אומדנא חזקה בידוע שאדם זה שנתגייר לשם אישות שלא היתה כוונתו לקבל עליו עול היהדות אלא לעשות דבר פורמלי שאפשר לו לישא את בחירת לבו, ולמה יחליט בלבו לשמור את המצוות כשהמצב כך בישראל וכו׳. ועל כל פנים אינו

אלא בגר בפסק, ואפילו אם נאמר שעל ידי מעשה הגירות, איתרע חזקת גר שלו, מידי ספק לא יצא.

אמנם, יש לציין שיש תשובה אחרת (שם, סימן צט, אות ו-ז; התשובה נכתבה בכ"א אדר, תש"ז) שכתב שהפוסקים לא חילקו בין זמן הזה לזמן הגמרא, ואם כן צריכים לומר שהם אינם סוברים כסברת הריטב"א. אך, הוא העלה אפשרות שהם דיברו דווקא כשאנו רואים ששומר מצוות לאחר הגיור, שאז הוכיח סופו על תחילתו. הוא סיים את דבריו שעדיין צריך עיון.

3. עיון בתשובת הרמב"ם:

הרמב"ם (שו"ת הרמב"ם, סימן קיא) התיר לאחד שנטען על השפחה [חשדו אותו שבא על השפחה], לשחרר את השפחה ואחר כך לשאת אותה. אף על פי, שיש בכך איסור, שמבואר במסכת יבמות (כד, ע"ב), הנטען על השפחה ונשתחררה לא יכנוס. בכל זאת, הוא התיר לשאת אותה, משום תקנת השבים שמוטב להתיר לו לשאת אותה, משיחיה איתה באיסור, ויש בכך שני עניינים: 1. מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. כמו שנאמר לגבי היתר אשת יפת תואר (מסכת קידושין כא, ע"ב-כב, ע"א), "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". כלומר, יעבור איסור פחות חמור. 2. "עת לעשות לה' הפרו תורתך" (מסכת גיטין ס, ע"א; מסכת ברכות נד, ע"א):

> [אין לה דין יפת תואר], לפי שזאת נתייחדה בדין תורה, משום שהותר ליקחה לאשה באותה העת, ר"ל בעת הכבוש, כשהיא בגיותה, מפני שלא דברה תורה אלא כנגד היצר כמו שהותר להם באותה העת לאכול האסורים ובתים מלאים כל טוב אפילו קדלי דחזירי, ואין להקיש על זה. וצריכים בית דין אחר זאת השמועה אשר לא טובה (לכפותו) להוציאה או ישחררה וישאנה לאשה, **אעפ"י שיש בזה כעין עברה, לפי שהנטען על השפחה ונשתחררה אסור לו לישאנה לכתחלה, לפי שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררה וישאנה. ועשינו זאת מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל עת לעשות לי"י הפרו תורתך**. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה, כמו שעשה עזרא [עזרא י', י' - מ"ד] ע"ה.

הרב הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צג, אות א) התייחס לתשובה זו וכתב:

> והנראה שבכל מקום דומה שאמרו לכתחילה לא תינשא, סובר הרמב"ם ז"ל אם על ידי הנישואים ממעטים המכשולים כדיעבד דומה, ומתירים. ומכאן דנו שהנשואים בערכאות וחיים יחד מותר לגייר אותם מכיון שרואים בעליל שלא נפריד אותם והם עוברים תמיד איסורים, מוטב לגייר אותם ולהשיאם אחר כך. אכן מובן מאליו אם על ידי כך ממעטים התקלות, כי אם יהיה להיפך שעל ידי כך תהא תמיד עבירה על איסור נדה בכרת, היינו אם הוא יהודי והיא נכריה, או להיפך, שהיא ישראלית, תהא ביאת יהודי בנדותה, אך בביאת גוי לא חל איסור נדה, ויהיה חילול שבת ואכילת נבילות וטריפות, מה הועילו חכמים בתקנתם.

לפיו, ההיתר הוא רק כשיש מיעוט בעוונות. הוא עוד המשיך וכתב:

> ודע, שפשוט שבאותו בחור שחשדוהו מן השפחה, לא היה אותו הבחור חשוד בעניינים אחרים והיה מחוץ לכך יהודי שומר מצוה, וברור היה שכשיתגייר, תשמור הכל, שדבר המסתבר הוא כשהוא שומר הכל, וגם ניכר מהצעת הדברים שבלא זה התנהגה מכבר כיהודיה.

ומכאן דבריו עומדים בניגוד לכל אלו שבאו וטענו שכל אלו שהקילו ואמרו שיש לגייר נשים גם כשמדובר בגיור לשם אישות סברו שאפשר לגייר גם כשאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. רואים בעליל מדברי הרב הרצוג שההיתר הוא דווקא כשבכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות.

4. חיוב שתהיה בכוונתו לשמור את עיקרי הדת:

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צג) כתב:

> ברם צריך לחקור מהשכנים ואם ידוע שהיא כבר עכשיו, כשסוברת שהיא כבר יהודיה היא שומרת עיקרי הדת, טבילת נדה ושבת וכשרות, יש לקבלה שוב בבית דין כשר, אבל רחוק מהשכל, על כל פנים שכך הוא המצב.

למדים מדבריו שחייבת להיות כוונה לשמור עיקרי הדת – טבילת נדה, שבת וכשרות.

בעוד תשובה (״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן צה, אות ג) הוא חזר על כך:

> ואולם במסיבות הללו, כיון שהיא כבר נשואה נישואין אזרחיים, הרי כבר אין הוא יכול להפטר ממנה, אין זה ממש אשה שנתגיירה לשם איש, והרי זה תלוי בהרגשתו של כבוד תורתו, אם הוא מרגיש שזהו ענין רציני ושמסתבר שתשמור טבילה, כשרות ושבת, דעתי שבמקרה כזה אין להתאמץ למנעה.

אולם, יש להעיר מתשובה אחת שנראה שהוא נקט גישה יותר מקילה (״פסקים וכתבים״, כרך ו, סימן כה, אות י):

> כ״ת עורר עוד שנכניס אותם לאיסור כרת דאורייתא דנידה. אבל ברוב הגרים בזמננו כך הוא, ועל כן סומכין על זה שמודיעים לה איסור נידה ומזהירים אותה ומזהירים גם את הישראל שנושאה (במקום שמתירים לגייר באופן כזה) וכיון שמקבלים עליהם, אם לא ישמר, בית הדין נקיים, כי אי אפשר להכנס בתוכנא דליבא, **אלא אם כן ידוע הישראל לאפיקורס שאיננו מודה בתורה, וכן כשניכר שהיא אינה עושה אלא לפנים ואין בדעתה לשמור כלל וכלל, ואז מלבד מה שאנו מכניסים אותם לאיסור נידה, יש ספק בעצם הגרות**. אבל מסתמא אין לנו להחזיק כך והרבה פושעים חוזרים בתשובה כשמזהירים אותם והסבירו להם חומר האיסור שהוא יותר ממאכלות אסורות וכו׳, **ומה גם אם ידוע ששומרים שבת ונזהרים בכשרות ואינם כופרים מתוך הפרינציפים שלהם אינו מוכח שלא ישמרו דיני נידה לאחר האזהרה**. והדבר תלוי בשיקול דעת בית הדין אם יודעים מטיבו של האיש שאינו מאמין והוא מהחפשים בדיעות לגמרי, יש מקום לחוש לכך.

כאן הוא היקל אפילו שהיה נראה שלא תשמור נידה. אבל, אם נעיין בתשובה נראה שלא מדובר שיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגיירת לשמור נידה. אלא, המציאות היא שבדרך כלל רוב המתגיירות לא שומרות נידה. מתברר מדבריו כשאנחנו רואים שהמתגיירת רק אומרת שהיא מקבלת עליה את התורה והמצוות, אבל אינה מתכוונת לשמור את התורה והמצוות, הגיור לא חל. נוסף על כך, מבואר בדבריו שמדובר שידוע ששומרים שבת וכשרות ולא כופרים, לכן יש לסמוך על כך שגם תשמור נידה.

נראה לי, שיש חשיבות מרובה להעיר בנוגע ל"גרים" שיש רבנים שרוצים להיקל לקבלם. מדובר בגרים "מסורתיים" כרוב היהודים בארץ ישראל, כוונת הדברים היא שמדליקים נרות שבת, שומרים מצוות כלליות. הם אינם שומרים שבת בצורה אפילו מנימלית, לא שומרים חגים, נידה וכן הלאה. אי אפשר לומר שאיש כזה הוא באמת מאמין שתורה משמים ורק לא עושה את הדברים כיון שיש לו קושי. אי אפשר להיות מופקר לחלוטין במצוות ולהאמין שתורה משמים ואדם ייענש על מעשים כאלו. מי שמאמין בכך אינו מופקר לחלוטין, בעיקר כשמדובר במצוות שאין בהן טירחא וקושי מרובה. "הגרים" האלו לא מניחים תפילין, לא מתפללים, לא מברכים, לא שומרים שבת אפילו בדברים שאין בהם קושי וכן הלאה.

5. חילוק בין קבלת מצוות להודעת מצוות:

דברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, יז) מעלים קושי:

> גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.

משמע מדבריו שהצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב, לכן הגר שנתגייר בלי הודעת מצוות נחשב גר בדיעבד.

נעיין בדברי ה"שולחן ערוך" ומתוך דבריו נגיע ליישוב בדברי הרמב"ם. ה"שולחן ערוך" (יורה דעה רסח, ג) פסק:

> כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' וראי"ש פ' החולץ). מיהו דווקא 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 ובשלשה. 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.

מבואר בדברי ה"שולחן ערוך", שהוא בדעה ראשונית פסק כדעת הראשונים שכל ענייני הגרות צריכים שיהיו בפני ג' הכשרים לדון וכן שיהיו ביום. בין להודיע לגר את המצוות לקבלם, ובין המילה והטבילה. אך, כל זה הוא רק לכתחילה, בדיעבד מועילה טבילה ומילה בלילה וכן שנעשו בפני ב' דיינים. דווקא קבלת מצוות צריכה להיות ביום ובפני ג' דיינים. לאחר הבאת דעה זו, ה"שולחן ערוך" הביא את דעת הרי"ף והרמב"ם שצריך לעשות את המילה והטבילה בפני בית דין וביום, והדבר מעכב בדיעבד.

לכאורה, יש סתירה בדברי ה"שולחן ערוך". שהרי בסעיף ג' מבואר שה"שולחן ערוך" נקט שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. מאידך, בסעיף י"ב, הוא הביא את דברי הרמב"ם שבדיעבד אם לא הודיעו לו את המצוות, אם טבל ומל בפני ג' הדיוטות, הרי זה גר:

> ואם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצוַת ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות, הרי זה גר אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין.

יש להעיר שיש שוני מהותי בין דברי ה"שולחן ערוך" לדברי הרמב"ם. ה"שולחן ערוך" כתב "שלא הודיעוהו שכר המצוות וענשן". הרמב"ם כתב "שלא הודיעוהו המצוות וענשן". כלומר, לא מדובר שלא הודיעו לו את המצוות, אלא רק לא הודיעו לו את שכר המצוות. נראה שה"שולחן ערוך" שינה מלשון הרמב"ם בצורה מכוונת, משום שדעת ה"שולחן ערוך" שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב. לכן, מסקנת הדברים: דעת ה"שולחן ערוך", שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל.

אחד מהאחרונים שפתח לנו פתח בהבנת הסתירה בדברי ה"שולחן ערוך", וביישוב דברי הרמב"ם, הוא בעל שו"ת "חמדת שלמה" (יורה דעה, סימן ל, אות י). דבריו הם יסוד גדול בכל הלכות גרות. לדעתו, יש לחלק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות, הן שני עניינים. משמעות קבלת מצוות היא שיקבל עליו להיכנס בדת יהודית, שיש בכך ממילא קבלת מצוות [זאת אומרת זה שנכנס לכלל העם היהודי, הוא נכנס לקבלת מצוות. משמעות הכניסה לדת יהודית היא לקיים את המצוות שניתנו בהר סיני]. משמעות הודעת מצוות, היא להודיע לו עניין המצוות וכן שכרן וענשן. הצורך בקבלת מצוות הוא

לעיכוב, אך הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב. על פי חילוק זה הוא יישב את הסתירה בדברי ה"שולחן ערוך" שהובאו לעיל. בסעיף ג' מדובר בקבלת מצוות, בסעיף י"ב מדובר בהודעת מצוות.

כיסוד זה כתב הרב הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צט, אות יד):

> ועדיין יש לנו בדברי רבינו ז"ל (הכוונה לרמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, יז) שהוא ז"ל אומר שאפילו אם לא הודיעו לו המצוות ועונשן, וכתב המגיד משנה ז"ל זה פשוט שאין הודעת המצוות מעכבת בדיעבד, ולכאורה זה תמוה שאם כן מה קיבל עליו כיון שלא ידע מה היא יהדות, אבל פשוט הוא שאין המדובר כאן אלא בגוי שמל וטבל בדרך כלל לשם יהדות ואמר שמל וטובל לשם כך, ונמצא שקיבל עליו על דעת בית דין וכל ישראל היינו להיות יהודי, אלא שלא הודיעו לו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות... וכן בעצם גר שנתגייר בין הנכרים, והיינו שנתגייר בסתם להיות יהודי על דעת בית דין וכל ישראל ולא הודיעו לו שום מצוות וזהו גר.

6. "ביטול" גרות:

רבים מצטטים את דברי הגמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב): "טבל ועלה - הרי הוא כישראל לכל דבריו. למאי הלכתא? דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין". מכאן למדים, שאם גיירו את הנכרי ולאחר מכן חזר לסורו הגיור חל, הוא נחשב ישראלי מומר. נראה לי, שהבנה זו אינה מוחלטת ואסביר את דבריי: הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, יז) כתב:

> גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואף על פי שנגלה סודן.

נראה להסביר שבמקרה שלא היתה הודעת מצוות ובדיקה במניעיו לגרות, יש חשד בגיורו, אך כיון שאין כאן אומדנא ברורה שלא היתה קבלת מצוות, הרי הוא נחשב גר מספק, וחוששים לו עד שתתבאר צדקותו. כוונת הדברים היא שאם רואים שהוא מיד

נוהג בדרכי היהדות וממשיך בדרך זו לתקופה ממושכת, הרי יש בכך הוכחה שהוא התגייר לשם שמים. אך, אם מיד לאחר מכן, לא נוהג בדרכי היהדות, הרי יש בכך הוכחה שמתחילה לא התגייר לשם שמים, וגרותו לא חלה. דברי הרמב"ם בהמשך "ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל משומד שקידושיו קידושין וכו' ", נאמרים לאחר זמן. כלומר, בתחילה הוא נהג בדרכי ישראל, ורק לאחר זמן שינה את דרכו וחזר לעבודה זרה.

כך נראה בביאור דברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, טו-טז) בנוגע לנשים שגיירו שלמה ושמשון:

> ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות והיו ב"ד הגדול **חוששין להם. לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם** ; ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר ולא על פי בית דין גיירום חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה.

לפי האמור לעיל, נשות שלמה ושמשון נהגו בתחילה בדרכי ישראל. בוודאי לא יכלו מיד לעבוד עבודה זרה, שהרי שלמה לא היה מאפשר לנשותיו לעבוד עבודה זרה. אך, לאחר זמן כששלה הזדקן ולא היה בכוחו למחות בהן, הן החלו לעבוד עבודה זרה, ובכך התגלה סודן, שלא התגיירו לשם שמים. אולם, כיון שלא היתה אומדנא ברורה בדבר שהתגיירו לשם דבר, הרי לא היו נכריות. הרמב"ם כתב במפורש בסוף הלכה י"ז: "לפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אף על פי שנגלה סודן". לכן, רואים שלא היו נכריות, אפילו לאחר שעבדו עבודה זרה. נראה לומר שחשבן הכתוב שהן נכריות, כיון שהכתוב ידע באמת מה היה בלבן, שלא התגיירו לשם שמים, ולכן מבחינה אמיתית גיורן לא חל. כלומר, גר שלא מקבל את המצוות בלבו, אפילו שאמר בפה מלא שמקבל את המצוות, גיורו לא חל. אלא, כיון שבית הדין אינו יודע מה מתרחש בלבו של הגר, אז מבחינה הלכתית הוא נחשב גר. אפילו שיטען הגר שלא קיבל עליו את המצוות, אינו נאמן, כיון שדברים שבלב אינם דברים. רק אם יש אומדנא ברורה אז אנחנו אומרים שהגיור מעולם לא חל. כל עוד שאין אומדנא ברורה, אז מבחינתנו הגיור חל, אלא הכתוב דיבר מצד ההתייחסות הא-להית.

הרב משה פייינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קח) העלה שיש סתירה בדברי הרמב"ם. בהלכה ט"ז כתב על נשות שמשון ושלמה, שחשבן הכתוב כאילו הן גויות, ובאיסורן עומדין, כיון שהוכיח סופן על תחילתן. אך, בהלכה י"ז כתב שקיימן שמשון ושלמה אפילו לאחר שעבדו עבודה זרה. הוא יישב שנשות שמשון ושלמה בתחילה התנהגו כהלכה, ורק לאחר תקופה ארוכה החלו לעבוד עבודה זרה. וזו הסיבה שגיורן חל. כדי לומר שהגיור לא חל, צריך שתהיה אומדנא ברורה כאנן סהדי. במקרה שחזרו לדרכן הרעה רק לאחר שעבר זמן רב, אין אומדנא ברורה, רק השערות. זו כוונת הרמב"ם, שמצד אחד כתב שהוכיח סופן על תחילתן. מאידך, כתב שקיימן שמשון ושלמה. היתה כאן הוכחה סופן על תחילתן, אך הגיור חל כיון שלא חזרו לסורן מיד לאחר הגיור.

מאידך, יש לציין שבתשובה אחרת שלו (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן פג) משמע שסבר שאפילו אם מיד עבד עבודה זרה בכל זאת הוא מוגדר כישראל מומר. כלומר, הוא נשאר יהודי:

> אלא החדוש משמע דאי הדר בו תיכף כשטבל ועלה וחזר לקדמותו הוא נמי כישראל מומר שקידושיו קידושין ולא אמרינן דאיגלאי מילתא דלא נתכוון לגרות אלא לרמות את הבית דין דהא אפשר שאף שהשיב היטב על הבדיקות היה לרמאות ולא היתה הבדיקה טובה אלא אמרינן דמתחלה קבל ממש אף אחר כך חזר בו אף שהיה סמוך ממש.

נראה להסביר שיש לחלק בין שני מקרים: 1. בית הדין קיבל את הגר כיון שלא חשד שאין בכוונתו לקיים את המצוות. במקרה זה, אפילו שחזר מיד לסורו, בכל זאת, הוי גר. 2. בית הדין קיבל את הגר על אף שהיה ספק בגיורו. במקרה זה, אם חזר לסורו מיד לאחר הגיור, גיורו לא חל. בכך נוכל ליישב את דברי הגמרא במסכת יבמות שהוזכרה לעיל. מדברי הגמרא משמע שאפילו שחזר לסורו מיד לאחר שטבל, בכל זאת, קידושיו קידושין, שהרי הגמרא אומרת שהנפק"מ בדין שטבל ועלה הרי הוא כישראל, היא לעניין שחזר לסורו וקידש אשה. יש להסביר שבגמרא מדובר שלא היה שום חשד בגיורו של הגר, לכן אפילו שחזר לסורו מיד לאחר גיורו, הגיור לא בטל, לא אומרים הוכיח סופו על תחילתו. אבל, במקרה שהיה חשד בתחילה על גיורו, הרי בכה"ג נאמר הוכיח סופו על תחילתו. יש עוד להעיר שיש מקום לומר שלא היתה כוונת הגמרא שקידושיו קידושין גמורים, אלא ספק קידושין. כיון שלא ברור מה היתה כוונתו בעת הגיור, לכן הוא ספק גר.

גם הרב הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צט, אות א) הלך בדרך זו וטען שיש "ביטול גיור" במקרה שמיד לאחר הגיור חזר לסורו:

> לענין הספק בעצם הגירות אף בדיעבד הואיל והגרים הללו אינם מתחילים לאחר גירותם לשמור אפילו את המצוות החמורות המיוחדות לישראל שבת ונדה וכשרות וכו', אף על פי שפרשו מדתם, לפיכך הוכיח סופם על תחילתם שמעיקרא לא קיבלו בלבם לשמור וחסר כאן העיקר היינו קבלת היהדות, וגר שחזר לסורו שאין הגירות פוקעת אצלו, זהו באופן שהוחזק איזה זמן בשמירת מצוות ואחר כך נתקלקל.

בהמשך התשובה הוא הסתפק ביסוד זה, אבל נראה שנקט שיש כאן ספק:

> סוף דבר מסתימת לשון הפוסקים ז"ל שאמרו ואפילו חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר, ולא כתבו קצבה של זמן שמירה על המצוות, וגם לא הזכירו שאין זה נוהג בגר שנתגייר לשם דבר, משמע שכיון שנתגיירו כפי דיני הגירות, גרים הם בדיעבד. ומיהו אם המשיכו לעבוד עכו"ם קשה הדבר לאומרו ובדברי הרמב"ם ז"ל צריך עיון, ושמא אם כנידון דידן שבודאי פירשה מדתם ולא עוד אלא שמעולם לא דבקה בה, בכל אופן לא יתכן לומר שגם גיורת מספק איננה.

7. גיור קטינים:

הרב הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צג, שאלה ה) כתב בעניין גיור קטינים כשההורים אינם שומרים תורה ומצוות:

> אם אין האיש והאשה מתנהגים ביהדות, וקרוב לודאי שהוא יהיה כמותם מלכתחילה, למה נטביל אותו על דעת בית דין, הלזה תקרא זכות, אף על פי שהגאון מלבוב בבית יצחק (יורה דעה, חלק ב, סימן ק), צידד שגם זה זכות להכנס בעדת ישראל הקדושים.

הוא חש שאין לגיירם, כיון שהגיור לא לזכותם.

עוד הוא כתב ("פסקים וכתבים", כרך ד, סו"ס צג):

> ברוב המקרים, שיהודי שחבק חיק נכריה ונשא אותה בנימוסיהם, כל זמן שאשתו לא מתגיירת כדין, אין סיכויים שהן שנימול יגדל להיות שומר אפילו עיקרי הדת בלבד, ואפילו כשנתגיירה ספק גדול וצריך עיון בכל מקרה ומקרה, ואם כן למה להכניס בן אדם, שעל כל פנים ישמור ז' מצוות בני נח ויכול שיהא לו חלק לעוה"ב, לדת ישראל? איזו זכות, ואפילו תאמר שהיא זכות, מה התועלת?.

בעוד תשובה ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן פו) הוא דן בנוגע לגיור קטינים. בתשובה זו רואים את היסוד שחייב להיות בסיס שהקטין ישמור תורה ומצוות בעת גדלותו:

> שבהיותי בדובלין הסכמתם שלא לצאת מהגדר הנ"ל אלא על פי דעת הרבנות הראשית לישראל לארץ ישראל, והנה אני מוצא שבמקרה זה הוא יוצא מן הכלל, הואיל והאם בעצמה מוכנת בלב שלם לקבל עליה את דת קדשנו וגם כעת היא שומרת שבת ומחנכת את ילדה בדרך התורה והמסורה, והואיל ואביו ישראל אף על פי שמצד הדין אין זה בנו, עם כל זה יש לו נטיה לרוח ישראל, והואיל והילד הזה למד כל הזמן בתלמוד תורה, החלטתי היא לקבלו אחרי קבלת התחייבות מצדם לשלחו לזמן מספיק תיכף אחר הבר-מצוה לבית חינוך עברי דתי.

בתשובה אחרת ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צו, אות ז) הוא כתב שאין לגייר קטין שהסבירות היא שבגדלותו לא ישמור תורה ומצוות:

> במקרה כזה, ודאי שצריך להעבירם למוסד דתי, וצריך להסביר לאלה הממונים על המוסד, שהגירות איננה התאזרחות ציבילית, אלא דתית [הכוללת כמובן את הצד הלאומי הישראלי], ואם כי ישראל אף על פי שחטא ישראל הוא, אבל כאן אנו באים לעשותם לישראלים, ומכיון שהמתגייר יראה יום יום שהיהודים עצמם אינם שומרים את המצוות אין סיכויים שהוא ישמור, ואם כי בשעת הגירות יקבל עליו שמירת מצוות, הדעת נותנת שבנסיבות כאלה אין הקבלה שלמה ואין לבית דין להזדקק לגירות כזאת.

יש להעיר שלא מבואר מדבריו שהגיור לא חל, אבל מבואר מדבריו שאין להיזקק לגיור כזה.

בתשובה נוספת (פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צח) כתב:

אך צריך לסדר שיותן לבית חינוך דתי להבטיח שיתגדל להיות באמת יהודי נאמן.

עיון בדעת הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ז, סימן כ) כתב:

תדע עוד, שהרי בגוי הבא להתגייר מודיעים אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה' ואיסור עבודה זרה ומאריכין עמו בדבר זה ואלו בקבלת המצות מודיעין אותו מקצת מצות קלות וחמורות ומודיעין אותו מקצת עונשים של מצות שאומרים לו קודם שבאת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו להודיעו כל דקדוקי עונשין וכו' דשמא כוונתו לשמים (סי' רס"ח סעיף ב' וש"ך ס"ק ה'). **מכאן מפורש יוצא שאין דורשין ממנו לקיים המצות ואף לא צריך שבית דין ידעו שיקיים אותן, דאל"כ לא יתקבלו גרים בישראל דמי יערוב שגוי זה יהיה נאמן לכל מצות התורה** אלא מה שמודיעין לו מקצת מצות הוא כדי שאם ירצה יפרוש וכדי שלא יוכל לומר אחר כך אילו ידעתי לא הייתי מתגייר וזהו לכתחלה אבל בדיעבד אם לא הודיעוהו אינו מעכב (ש"ך שם סק"ג). **מכל האמור למדנו: שאין תנאי קיום המצות מעכב את הגרות אפילו לכתחלה**. ועוד ראיה מכרעת מפסק מרן ז"ל: וכיון שטבל הרי הוא כישראל שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר שאם קדש קדושיו קדושין ואפילו חזר ועבד אלילים הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין (שם סעיף ב' וסעיף י"ב) ובביאור הגר"א כתב: שלכן קיימו שלמה ושמשון את נשותיהם אע"ג שנגלה סופם וסופן הוכיח על תחלתן (שם ס"ק כ"א). **מכל האמור ומדובר תורה יוצאה שמותר ומצוה לקבל גרים וגיורות אף על פי שידוע לנו שלא יקיימו כל המצות משום שסופם יבואו לידי קיומם** ומצווים אנו לפתוח להם פתח כזה ואם לא יקיימו את המצות הם ישאו את עונם ואנו נקיים.

מדברי הרב עוזיאל האלו, יש שהסיקו את המסקנה שאפשר לגייר מישהו גם כשידוע שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. הרי הוא כתב "אף על פי שידוע לנו שלא יקיימו את כל המצוות". נראה שאין זו כוונת דברי הרב עוזיאל. אבל, ראשית נעיר על עצם דברי הרב עוזיאל. הוא הביא ראיה ש"אין תנאי קיום מצוות מעכב", ממה שלא מודיעים לגר את כל המצוות. נראה לי, שאין בכך שום הוכחה. כבר התבאר לעיל, שצריך קבלת מצוות, והודעת מצוות אינה מעכבת. עיקר עניין קבלת הגר הוא שרואים שהגר מקבל את המצוות, ובכנות מתכוון לקיים אותן, ולכן סומכים על כך שילמד את כל ההלכות וישמור אותן. עיקר המעשים תלוי בלבו של אדם. אם לבו של האדם נמשך אחר הקב"ה, גם ימשך אחר הקב"ה במעשיו.

לא ברור מה העניין של "מי יערוב שגוי זה יהיה נאמן"? אין צורך לערבות בדבר, אלא אם בית הדין רואה שכוונתו אמיתית, זה מספיק לגרות. אין לדיין אלא מה שעיניו רואות.

אין שום ראיה מגיורי הנשים של שלמה ושמשון, שבתחילה קיבלו עליהם את המצוות, ורק לאחר זמן חזרו לסורן.

בהמשך אותה תשובה הוא הוסיף להביא ראיות לכך שאפשר לגייר גרים אפילו שידוע שלא יקיימו את המצוות:

> בעניין קבלת גרים חדש מעכ"ת מסברא לומר שבזמן הזה שאנו רואים ויודעים והדבר מפורסם וגלוי שרובא דרובא דגרים אינן שומרים מצות התורה אפילו לזמן קצר, הלכך אין לקבל בזמן הזה וכן כתב במכתבו אלי מיום ג' שבט דנא. ואנא דאמרי אם כן נעלת דלת בפני גרים שלא לקבל בישראל גרים כלל אפילו אם יתברר בהחלט שהוא מתגייר לשם שמים **אבל מדברי רבותינו ז"ל למדנו שמצוה לקבל גרים ולהכניסם תחת כנפי השכינה לפי שהקב"ה אוהב גרים וצוה על הונאתן** (יבמות ק"ט ע"ב תד"ה רעה) ואל תשיבני ממ"ש שבימי שלמה לא קבלו גרים שהרי כתבו התוס' ד"ה לא וכו' וההיא דפ"ב דשבת וכו' בטוח היה הלל בסופו לשם שמים, **מדבריהם מוכח דסופו לשם שמים סגי אף על פי שאין סופו לקיים מצות התורה, ועל כל פנים בסופו לקיים סגי אף על פי שלא יקיים סמוך לגרותו**... **ובדורנו זה אחראית וקשה מאד נעילת דלת בפני גרים לפי שהיא פותחת שערים רחבים ודוחפת אנשים ונשים מישראל להמיר דתם ולצאת מכלל ישראל או**

להטמע בגוים ויש בזה משום אזהרת רז"ל: לעולם תהא שמאל דוחה וימין מקרבת (סוטה מ"ז)... וגם אם לא נחוש ונאמר ילך החבל אחרי הדלי, **מכל מקום לבניהם וודאי שאנו חייבים לקרבם לא מבעיא אם הם בני ישראלית שבניה הם ישראלים גמורים אלא אפילו אם הם בני גוייה הרי מזרע ישראל המה, ואלה הם בבחינת צאן אובדות**, ויראה אנכי שאם נדחה אותם לגמרי על ידי זה שלא נקבל את הוריהם לגרות נתבע לדין ויאמר עלינו: את הנדחת לא השיבותם ואת האובדת לא בקשתם (יחזקאל ל"ד) וגדולה היא תוכחה זאת מאותה התוכחה של קבלת גרים (יו"ד סי' רס"ה סעיף י"ב) ועל כגון זה נאמר: הוי מחשב הפסד מצוה כנגד שכרה ושכר עברה כנגד הפסדה (אבות פ"ב מ"א). **מטעם זה הנני אומר מוטב לנו שלא נסור מדברי רבותינו שמסרו הלכה זאת לפי ראות עיני הדיינים שכוונתם לשם שמים**.

נעמוד על ראיותיו. הראיה שלו מדברי התוס' שנקט שאפשר לגיירו, אם בטוח שסופו לשם שמים, אינה מובנת. הרב עוזיאל למד מדברי התוס' שמספיק לשם שמים ואין צורך שסופו יקיים תורה ומצוות. נראה לי, שהכוונה "סופו לשם שמים" היא שבסופו יקיים תורה ומצוות. נוסף על כך, הוא בהמשך כתב שצריך סופו לקיים, רק לא צריך את הקיום מיד לאחר הגיור. מכאן, שגם לפי דבריו צריך להיות איזה שהוא בסיס להבנה שהמתגיירים בסופו של דבר יקיימו מצוות. שם הדיון היה על אנשים שאף על פי שאינם שומרים דת ומצוות, מכל מקום אינם כופרים לגמרי ואינם רוצים להיבדל מתוה"ק ולהיחשב מחוץ לדת ח"ו, ובשם ישראל יכנו ולפי הנראה חפצים הם להכניס בניהם תחת כנפי השכינה בלב ונפש. לפיכך, יש לומר שגם לפי דבריו, אי אפשר לגייר נכרים המתגיירים רק כדי להיחשב כמו שאר הישראלים במדינה וכיוצ"ב, ורואים שהם מתכוונים להיות מופקרים לגמרי משמירת תורה ומצוות. הם ישמרו רק מצוות סמליות.

גם יש להעיר שמבואר שצריך לשם שמים, בוודאי אלו שמתגיירים להיות "מסורתיים" אינם מתגיירים לשם שמים. הם מתגיירים מכל מיני סיבות שונות.

התוס' שהביא ממנו ראיה דיבר על המעשה של הלל שגייר את הגר שרצה להתגייר על מנת להיות כהן (מסכת שבת לא, ע"א). התוס' דן איך גיירו, הרי אין לגייר נכרי שמתגייר לשם דבר, כגון לשם אישות וכיוצ"ב? על כך השיב, הלל היה בטוח שסופו לשם שמים. אם כן, יש לחלק בין שיש חסרון בקבלת מצוות, ובין שיש חסרון בכוונה. כלומר, הסיבה שאין לגייר אחד שמתגייר לשם דבר היא שאין כאן גיור לשם שמים. המצוה לגייר גרים

היא רק כלפי אלו שבאים להסתפח בנחלת ה', שמתגיירים לשם שמים. באלו נאמר שאפשר לגיירם אם ידוע שסופו לשם שמים. אבל, התוס' לא דיבר על גר שיש ספק בקבלת מצוות שלו.

לכאורה, נראה מתשובה נוספת (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן נח), שהרב עוזיאל זצ"ל חזר על הנקודה הזאת שאפילו שידוע לנו שהגר לא יקיים את המצוות, בכל זאת, אפשר לקבלו. לדעתו, דווקא כשהגר מצהיר במפורש שלא מקבל חלק מהמצוות, גיורו לא חל. אך, אם בפיו הוא מקבל את המצוות, ורק ידוע לנו שלא מתכוון לקיימן, אין בכך חסרון בגרות, הגיור חל:

> מעתה אסורה נא ואראה דברי האוסרים לקבל גרים כאלה. לפי מה שכתב מעכ"ת בתשובתו זאת סומכים דבריהם על מה שכתב הרמב"ם ז"ל. אבל בזמן הזה אפילו קבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו (הלכות אסורי ביאה פי"ד ה' ח'). מכאן למדו דכל שידוע שאינו משמר המצות לאחר מילה וטבילה הוי כאילו אינו מקבל המצות. **ולע"ד לא נראה כן, שאם כן בטלת מצות גרות דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא. ואם כן נאמר אפילו בישראל כל שכן הוא בגר, שודאי יעבור במצוה או מצות מן התורה אחרי המילה והטבילה. והרי זה כאלו אמרו חוץ מדבר אחד. אבל באמת זה אינו דלא אמרו חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו אלא שאומר שאינו מקבל עליו עול מצוה זאת.** וכן דאיק לישנא דגמרא: נכרי שבא לקבל דבר תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו (בכורות ל ב). הרי לך מפורש שלא נאמרו דברים אלה אלא למי שאומר שאינו מקבל דבר מדברי תורה, או מדקדוקי ספרים. **אבל אם קבל כל התורה ושכרן ועונשן של מצות אלא שהוא נמשך בדברים שהרגיל בהם בגיותו הרי זה גר חוטא ואין נמנעים מלקבל אותו משום כך**. תדע מדאמרינן: ומודיעים להם מקצת מצות חמורות מאי טעמא. דאי פריש נפרוש, דאמר מר קשים גרים לישראל כספחת. פירש"י: שאוחזים מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכין עליהם באסור והיתר. וכן כתב הרמב"ם ז"ל. ומפני זה אמרו קשים גרים לישראל כנגע צרעת, שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל (הלכות אסורי ביאה פי"ג ה' יח). **הרי לך מפורש דאף על גב שידוע לנו דרוב הגרים אינם מקיימים המצות אחרי מילה וטבילה ובכל זאת לא נמנעו מלקבלם משום כך**. אלא אומרים להם מקצת מצות חמורות היינו עונשן של

> מצות כדי דאי פריש נפרוש. אבל אי לא פריש מקבלים אותם והוא את חטאו ישא ואין ישראל ערבין עליו. (קדושין ע ב, נידה יג ב ד״ה קשים גרים). **מכל האמור מתבררים הדברים כשמלה: גר שקבל עליו המצות ועונשן אף על פי שידוע שלא יקיים אותם מקבלים אותו אחרי שהודיעו לו מצות קלות וחמורות ענשן ושכרן**.

גם על תשובה זו יש מספר נקודות שיש להעיר עליהן:

א. לא ברורה לי כוונתו שאם לא נגייר את הגרים שידוע לנו שלא יקיימו תורה ומצוות, אז ביטלנו כל גרות, משום שאין צדיק בארץ. הרי יש חילוק גדול בין אחד שמתחילתו אין לו כוונה לקיים את המצוות, ובין אחד שכוונתו לקיימן, אלא לפעמים נכשל ועובר עברות. קבלת מצוות משמעותה שכוונתו ורצונו לקיים את המצוות שבני ישראל קיבלו בהר סיני.

ב. אין שום ראיה מדברי הרמב״ם, שרוב גרים חוזרים בשביל דבר ומטעים את ישראל. שלא מדובר שיש אומדנא ברורה על כל גר שאין בכוונתו לקיים את המצוות.

לאור קושיות אלו, נראה לי, שיש מקום להבין את דברי הרב עוזיאל בצורה אחרת. מעולם הרב עוזיאל לא התכוון לומר שאפשר לגייר מישהו שיש לנו אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, אלא, כוונתו היתה שמבחינת סטטיסטיקה שרוב המתגיירים לא שומרים תורה ומצוות. על אף זאת, אפשר לגייר. לא מדובר במקרה שיודעים בוודאות שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות.

הרב ישראל רוזן זצ״ל (ספר ״ואוהב גר״, עמ׳ 45) כתב שהוא מעריך כשכתב הרב עוזיאל ״ידוע שלא יקיים״ לא היתה כוונתו ברמת אנן סהדי ואומדנא דמוכח, ובוודאי לא בהכרזה מפורשת, או מכללא מפי המתגייר, אלא כעין ידיעה סטטיסטית או השערה כללית.

הרב עוזיאל בתשובה נוספת (שו״ת ״משפטי עוזיאל״, יורה דעה, סוף חלק ב) כתב:

> התנאים המעשיים הקודמים לגרות הם מילה וטבילה בפני בית דין של שלשה רבנים. אבל למעשים אלה קודמים שני תנאים יסודיים שהם עיקר הגרות, והם א) גישתו של המתגייר לשם קבלת עול תורה ומצות ולא לשום כוונה או נטיה אחרת, או במלים אחרות: לשם גרות נקיה וטהורה. לשם כך

> צריך שבית דין הנזקקים לקבלת הגר יבדקו עד כמה שאפשר לדעת כוונתו הטהורה לשם המתגייר. ב) צריכים להודיעו לפני המילה ולפני הטבילה קצת מצות יסודיות ענשן ושכרן, להודיעו על מצבה ומלחמת קיומה של היהדות ועל חובתו של כל הנספחים אליה להיות מוכן להקריב נפשו על אהבתה. ולקדש שם שמים ושם ישראל בכל הליכות חייו. ורק אחרי הודעה זאת וקבלתה מצד המתגייר נגשים בית דין אל מעשה המילה והטבילה שהן צריכות להיות לשם גרות. **גרות שנעשית בצורה זאת עושה את האיש המתגייר כיהודי גמור** לכל דבריו ומחייבת את כל איש מישראל ואת הצבור הישראלי בכל מקום לכבדו לאוהבו ולעזרו... **הגרות הפורמאלית שאין בה אלא שנוי השם גרידא אינה רצויה ואינה קיימת לעשות את המתגייר לאיש מישראל לשום דבר. כי תורת ישראל היא תורת הלב והמחשבה והמעשה ולא תורה צירימוניאלית שאין בה לבביות ומחשבה**.

למדים מדבריו שחייבת כוונה לשמירת תורה ומצוות.

באותה תשובה שהוזכרה מקודם (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ז, סימן כ) הוא כתב:

> ונדון דידן הוא גויים שהם נוצרים שאין אמונתם שלמה ביחוד ה' וזהו עיקר יסודי בתורת ישראל כמו שנאמר: 'שמע ישראל ה' אלקינו ה' אחד', והכופר בזה לא יהיה לו חלק ונחלה בישראל הילכך אפילו אם יאמין בתורת משה **ואפילו אם יקיים כל מצות התורה אינו יוצא מכלל גוי עד שיאמין ביחוד ה' והשגחתו ובתורה מן השמים**.

אדם שמתגייר ולא שומר עיקר המצוות, בוודאי אינו מאמין שתורה משמים ולא מאמין בהשגחת ה'. נקודה זו ביארתי אותה מקודם כשדנתי בדברי הרב הרצוג.

כדאי לציין לדברי הרב עוזיאל בסיום אותה תשובה שכתב קיצור הלכות בדין נישואי תערובת:

> נכרי הנשוי ישראלית שבא להתגייר, אם יראו בית דין שהוא עושה זאת מאהבת ה' ותורת ישראל, מקבלים אותו ככל גוי הבא להתגייר.

צריך שיעשה את הגיור מאהבת ה' ותורת ישראל, בוודאי קשה לומר שאלו שבאים להתגייר "כמסורתיים" הם באים מאהבת ה' ותורת ישראל.

חשוב לי להביא עוד תשובה של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל שבה דן בנוגע לגר שחזר לסורו, נראה שמתוך דבריו למדים את החשיבות שהגר אכן יתכוון לשמור את התורה והמצוות ולא יחזור לסורו לאחר הגיור.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן נו) דן בשאלת גר שחזר לסורו, וכתב שדברי הגמרא (מסכת יבמות מז, ע"ב) שגר שחזר לסורו, הוא כישראל מומר, נאמרו כדי להחמיר בקידושין, לשאר הדברים הוא נחשב כנכרי. לפי זה, יש לומר שאם גר שחזר לסורו בעל בת ישראל בלי קידושין, האשה נאסרת לכהונה, מדין זונה.

בתחילה הוא דן בכל הבעילות שבעל עוד קודם שחזר לסורו. הרב יהושע ולק כץ זצ"ל, ב"פרישה" (מובא ב"טורי זהב", יורה דעה רסח, טז), כתב שבמקרה שגר חזר לסורו, כל היין שנגע עוד קודם שחזר לסורו, נחשב יין נסך. אך, דעת בעל ה"טורי זהב" (שם), שרק היין שנגע לאחר שחזר לסורו, הוא יין נסך. לכאורה, הנידון כאן תלוי במחלוקת בין בעל ה"פרישה" לבעל ה"טורי זהב".

לדעת הרב עוזיאל, יש לומר שבמקרה שגר חזר לסורו, סופו הוכיח על תחילתו, שלא היתה גרותו בלב שלם ותמים וגם בימי גרותו החזיק כמנהגו כנכרי. לכן, מתחילה הוא נחשב כנכרי, ובוודאי כך הדין במקרה שהגר מיד לאחר הטבילה חזר לסורו. הלכך בעילותיו נחשבות כבעילת נכרי ובכך מחיל על הנבעלת לו פסול "זונה" שאוסרה לכהונה.

הוא סבר שיש לחלק בין דין גר שחזר לסורו ובין מומר שבא על אשתו. במקרה שמומר בא על אשתו, יש מחלוקת אחרונים אם פוסלה לכהונה. אך, הרב עוזיאל סבר שאין כך הדברים בנוגע לגר שחזר לסורו ומשום שהרשב"א (בשו"ת שלו, חלק א, סימן אלף וקסב) כתב שעל אף שקידושי גר שחזר לסורו, נחשבים קידושין, בכל זאת, הקידושין לא מתירים את הנישואין, כפי שכתב הרשב"א: "ואמת כל שהאשה יכולה לברוח ממנו ושלא תתיחד עמו מחוייבת היא לברוח כבורח מפני הנחש, ובת ישראל אסורה בחתונו. וקרוב הדבר להיות זה כמאן דאמר פן יסיר לרבות כל המסירין". לכן, הרב עוזיאל למד מדברי הרשב"א שגר שחזר לסורו, נחשב כנכרי, וביאתו פוסלת את האשה מכהונה. המומר לא נחשב כנכרי שביאתו תפסול לכהונה.

היסוד שיוצא מדברי הרב עוזיאל שגר שחזר לסורו, לא מוגדר לגמרי כישראל מומר, אלא רק לעניין קידושין. ביסוד הדברים, הוא מוגדר כנכרי.

עיון בדעת הרב הראשי לישראל, הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל

הרב הראשי לישראל, הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל נגע במספר מקומות בענייני גיור. נעמוד על דבריו בנקודות אלו.

1. גיור בלי כוונה לשמור את כל המצוות:

ר' חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל (שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו), כתב תשובה חשובה מאוד בענייני גיור:

> ולבד זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצות חוץ מדקדוק אחד מד"ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהי' מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלים אותו דאין שיור ותנאי בגרות ואין גרות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצות. ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה **כיון דמקבל עליו כל המצות אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אחר כך לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצות, ודווקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב. אולם היכא שברור הדבר שבוודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא אם כן זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב**.

מתחילת דבריו משמע שההלכה, שלא מקבלים גר שבא לקבל עליו את כל התורה חוץ מדבר אחד, נקבעה דווקא כשמתנה במפורש שלא מקבל דבר אחד מדברי תורה, ושדבר זה יהיה מותר לו מהדין, שאז נחשב שיור ותנאי בגיור ואין גיור לחצאין. במקרה כזה יש חסרון בקבלת מצוות, ולכן הגיור לא חל. אך, אם הוא אומר במפורש שמקבל עליו

את כל המצוות, רק בדעתו לעבור על מספר עברות מתוך תיאבון, אין בכך חסרון בקבלת מצוות. הצהרה מפורשת מעכבת את הגיור, אבל אם אין הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע לבית דין שכוונתו לעבור על העברות, הגיור חל. אבל, בסוף דבריו משמע שגם אם אין הצהרה מפורשת, אלא בית הדין יודע בבירור שהוא מתכוון אחר כך לעבור כל מיני עברות, יש חסרון בקבלת מצוות והגיור לא חל.

יתר על כן, בתשובה אחרת (חלק ג, סימן כח) הוא כתב במפורש:

> אולם דא עקא שאין קבלת מצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת, באסור נדה נבלות וטרפות.

הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל (כתב עת "תורה שבעל פה", כרך יג, במאמרו "הלכות גרות ודרך ביצוען") נדרש לביאור דברי הרב חיים עוזר והוא חילק בין שמדובר שמתכוון לעבור את העברות רק במקרים לא שכיחים של נסיון, אך בדרך כלל מתכוון לשמור את המצוות. בסוף דבריו מדובר שהוא הולך לחיות במקום שיהיו לו ניסיונות יום יומיים ומסתבר מאוד שלא יוכל לעמוד בינסיונות:

> כל האמור כאן בעניין קבלת מצוות הוא בנוגע למקרים לא שכיחים, שיכולים להביאו לידי נסיון ובדעתו שלא לעמוד בנסיון קשה כזה, שאין זה מעכב את הקבלה ; אבל אם שכיחים הזדמנויות כאלה בכל אורח חייו וחושב שלא יוכל להתגבר עליהם בכלל וזה יאלצהו לעבור עבירות – אין קבלת עול מצוות שלימה אצלו, וזה מעכב. ולכן, אם הגר קובע מקומו בקבוץ לא דתי, אף על פי שאומר כי אינו אוכל בשר ולא יעבוד בשבת, נראה כי אין כאן קבלת עול מצוות, שהרי אם אין במקום מגוריו שם כשרות, הרי אסור להשתמש בכליהם וגם כשאינו עובד בשבת בקביעות מזדמנים לו תמיד מקרים שונים של חילול שבת קודש וקשה לעמוד בנסיונות תמיד.

אם כן, גם לדבריו, אם יש לנו אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל. הדוגמא של הולך לקיבוץ היא דוגמא ליסוד שאם יש אומדנא ברורה שהוא לא ישמור את המצוות באופן עקבי, הגיור לא חל. אם כן, בכל מקרה שתהיה לנו אומדנא ברורה על כך, שלא מדובר שלפעמים יכשל, אלא באופן עקבי לא יקיים את התורה והמצוות, הגיור שלו לא חל.

2. גיור קטינים:

הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל (כתב עת "תורה שבעל פה", כרך יג, במאמרו "הלכות גרות ודרך ביצוען") פסק שהאב יכול להביא את בנו מהנכרית להתגייר והילד יתגייר על דעת בית דין. אך, מדובר שהבן התנתק מהאֵם וגדל אצל האב.

במקום אחר (שו"ת "שבט מיהודה", סימן כט), הוא כתב:

> אכן אִם האֵם עצמה אינה רוצה להתגייר וברצונה להישאר בגויותה והילדים נמצאים יחד עמה - דבר זה מהווה עיכוב גדול לגיור, כי כמעט מן הנמנע הוא שהילדים יתחנכו ביהדות שעה שאמם קשורה לאמונה זרה.

בפשטות נראה שלאו דווקא אם קשורה לאמונה זרה, אם היא אינה מתגיירת והיא אינה מאמינה בקב"ה ובעם ישראל, כמעט מהנמנע שהילדים יתחנכו בשמירת תורה ובמצוות.

עיון בדעת הרב משה פיינשטיין זצ"ל

אחד מגדולי הפוסקים בדור האחרון היה מו"ר הרב משה פיינשטיין זצ"ל. יש לו מספר תשובות חשובות שעוסקות בגיור. נעמוד על דבריו בתשובות אלו.

1. הודעת מצוות:

גם הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנט; שם, חלק ב, סימן קכד; שם, חלק ג, סימן קו; שם, אבן העזר, חלק ב, סימן ד) הלך בדרכם של האחרונים שחילקו בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. לשיטתו, הודעת מצוות אינה מעכבת את הגיור. אבל, קבלת מצוות מעכבת את הגיור. הוא חייב לקבל על עצמו את כל המצוות שמחוייב בהן עם ישראל.

2. גיור בלי כוונה לשמור תורה ומצוות אינו גיור:

עיון בתשובות הרב משה פיינשטיין זצ"ל, מגלה שדעתו היתה שאם ידוע שאין קבלת מצוות, ושיש אומדן ברור לכך, הרי הגיור לא חל.

תשובתו הראשונה (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנז), היא משנת תרפ"ט. באותה תשובה כתב דברים מפורשים, שאפילו אם אומר שמקבל עליו מצוות, אם יודעים בבירור שאינו מקבל תורה ומצוות, הגיור לא חל.

בתשובתו השניה (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנט), מד' אדר שנת תש"י, הוא נקט שבמקרה שיש ידיעה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל. בתשובה הוא דן לגבי גיור לשם אישות שהבעל לא שומר תורה ומצוות, שבמקרה כזה יש אומדנא ברורה שהאשה המתגיירת לא תהיה עדיפה על פני הבעל. אבל, הוא ציין שיש מקום לטעון ולומר שאין כאן אומדנא ברורה, ולכן הגיור חל. אולם, בוודאי במקרה שהדברים ברורים, הגיור לא חל:

> ול"ד להא דשבת דף ס"ח דגר שנתגייר לבין העכו"ם ולא ידע משבת ואף לא מע"ז ומכל מקום הוי גר משום דהתם קבל כל מה שחייבין בני ישראל הויא קבלה טובה על כל התורה אף שלא ידע הדינים כלל וכמו שבכל גר א"צ שיודיעוהו כל המצות ובדיעבד סגי בלא הודעה כלל כמפורש ברמב"ם וש"ע [יו"ד רס"ח] סעי' י"ב אבל כשלא קבל אין מקבלין דזהו עיקר הגרות וברוב הגרות שבמדינה זו שבשביל אישות אין מקבלין המצות אף כשאומרין בפיהן שמקבלין דהוא כנודע שמרמין דהא לא תהיה עדיפא מבעלה שהוא מופקר ועובר על כל דיני התורה. אך מכל מקום אולי גיורת זו תקבל המצות ולכן איני אומר בזה כלום לכתר"ה כי יש הרבה רבנים בנוא יארק מקבלין גרים כאלו וממילא אין לי לומר בזה איסורין אבל אני אין דעתי נוחה וגם דעת אבא אמרי /מארי/ הגאון זצ"ל לא היה נוחה מזה אבל לא אמינא איסורים בזה וכתר"ה יעשה כפי הבנתו ודעתו וכפי הדוחק.

בתשובתו השלישית (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קס), מו' אייר, שנת תש"י, הוא מיקל יותר, ומוצא זכות לאלו המגיירים:

א- אין כאן לגמרי אנן סהדי, כיון שאומרת שהיא מקבלת מצוות, וגם אירעו מקרים שמקבלת באמת, אפילו שהבעל לא שומר תורה ומצוות. לכן, דנים מה שהיה בלבה, כדברים שבלב, ולא נחשב דברים.

ב- כיון שבעלה לא שומר שבת וכו', סוברת האשה שאין חיוב לשמור שבת, ודברי הדיינים שצריכה לשמור שבת, הם רק הידור בעלמא. לכן, היא נחשבת כמתגיירת בין הנכרים, שהגיור חל.

אך, יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ"ל כתב את הדברים רק כלימוד זכות. לדעתו, אין לגייר גרים שידוע שאין בכוונתם לקיים תורה ומצוות. לדעתו, קשה לומר שאין כאן אנן סהדי, משום שיש רק כמה יחידות שאכן מקבלות בלב שלם את התורה ומצוות, אפילו שנשואות לבעל שאינו שומר תורה ומצוות.

בתשובתו הרביעית (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ג, סימן ד), משנת תשכ"ח, התיר אשה בלי גט. היה מדובר באשה שהיתה נשואה לגר שהתגייר לשם אישות, וניכר הדבר שבאמירתו שקיבל את המצוות, לבו בל עמו. הוא רק אמר בפיו, אבל בלבו לא קיבל את המצוות, שהרי מעולם לא קיים את מצוות התורה ולאחר שעזב את אשתו, חזר לנכריותו ולקח אשה נכרית. הרב פיינשטיין נקט שיש כאן אומדנא די ברורה שלא היתה קבלת מצוות מעולם. לכן, אפשר להתיר את האשה בלי גט מבעלה. הוא כתב, שאפילו אם נאמר שיש מקום להסתפק שאולי קיבל את המצוות בעת הגיור ורק לאחר מכן חזר לסורו, בכל זאת, יש לומר שהוא נכרי, כיון שיש ללכת אחר החזקה של עכשיו. במקרה של ספק, הולכים אחר "חזקה דהשתא". הוא הוכיח שגם "חזקה דהשתא", נחשבת חזקה. בגר הנידון אין חזקת כשרות, שהרי מעולם לא נהג בשמירת מצוות, ומצד דבריו שקיבל עליו את המצוות לא נעשה מוחזק שקיבל, כיון שיש אומדנא להיפך שרק אמר את הדברים בפיו, ובלבו לעולם לא קיבל את המצוות. לפיכך, אם נאמר שיש מקום להסתפק יש לנו ללכת אחר "חזקה דהשתא", שעכשיו הוא אינו שומר תורה ומצוות ובוודאי כך היתה דעתו בשעת הטבילה, אפילו אם אמר שמקבל עליו תורה ומצוות.

בתשובתו החמישית (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קו), משנת תשכ"ט, הוא כתב בצורה שונה מדברי בעל שו"ת "בית יצחק" (חלק ב, יורה דעה, סימן ק) ובעל שו"ת "אחיעזר" (יורה דעה, חלק ג, סימן קו) שטענו "דברים שבלב הוי דברים בגיור". הרב פיינשטיין לא קיבל את סברתם. הוא סבר שגם בגיור שייך הכלל "דברים שבלב לא הוי דברים". הוא כתב כך גם בתשובה נוספת (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קח). על אף זאת, כתב הרב פיינשטיין שבמקרה שהנכרי מתגייר לשם סיבות שונות - לשם אישות וכיוצ"ב - אז אפילו שאומר שמקבל עליו תורה ומצוות יש ספק שאולי

הוא לא מקבל עליו את המצוות בלב שלם. לכן, נחשב שיש אנן סהדי שיש כאן ספק ועל זה לא שייך לומר שדברים שבלב לא הוי דברים. בזה הסביר את דברי הרמב"ם באלו שהתגיירו לשם סיבה ויש לחוש שלא התגיירו בלב שלם, שחוששים להם עד שתתבאר צדקותם. הטעם שחוששים להם עד שתתבאר צדקותם הוא, שיש כאן אנן סהדי שיש ספק. לפיכך, הוא ספק גר עד שתתברר צדקותו ואז יחשב גר בצורה ודאית.

הוא הגדיר גרים אלו כגרים מספק, שיש כאן אנן סהדי שיש ספק. מדברי בעל שו"ת "אחיעזר", נראה שכלפי בית הדין יש להם דין גרים גמורים, כיון שאין אומדנא דמוכח שלא התכוונו לקבל תורה ומצוות. יחד עם זאת, לפי בעל שו"ת "אחיעזר", אם הגר יודע שהוא אכן לא התכוון לקיים תורה ומצוות, הרי גיורו לא חל והוא צריך לעשות גיור מחדש. בעל שו"ת "אחיעזר" כתב שיש להחמיר בגרים אלו שיש ספק אם קיבלו תורה ומצוות, כיון שיכול להיות שבאמת לא קיבלו בלב שלם, ואז אינם גרים.

בתשובה זו של הרב פיינשטיין מדובר שיש ספק בכוונת הגר, אבל אם היתה ודאות שאין בכוונתו לקיים תורה ומצוות, הרי הגיור לא חל.

בתשובתו השישית (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קח), משנת תשל"ט, הוא דן בגיורת אחת יראת שמים, שחששה שבשעת טבילתה היו לה מחשבות שאולי תצטרך ללכת לעבוד בחג, ואם תצטרך היא תלך לעבוד. לאחר הגרות היא הלכה לעבוד, אבל משם ואילך לא הלכה. הגיורת הסתפקה שאולי מחשבות אלו גרמו שלא היתה לה קבלת מצוות בטבילתה, ולכן היא אינה גיורת. הרב פיינשטיין השיב באריכות להכשרתה. יסוד דבריו, שמחשבותיה הן נכללות בגדר דברים שבלב. דינה אינו דומה לדין אלו שמתגיירים כדי שהורי הבן או הבת יתרצו לנישואין, שבמקרה כזה יש אנן סהדי שאין בכוונתם לקיים את המצוות.

יש לציין לעוד תשובה של הרב פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן כז). שבה הוא דן במקרה שבעלה היהודי פרוץ באיסורים כחילול שבת ונדה, שבכה"ג יש לומר שיש אנן סהדי שאינה מקבלת את המצוות שבעלה פרוץ בהן. אך, באותה תשובה הוא היקל קצת וכתב שאם בית הדין יסביר לה שהיא צריכה לקבל כל מצוות התורה ולפחות שמירת שבת, נידה וכיוצ"ב ולא תשגיח על בעלה ויאמרו לה שאם לא תקבל על עצמה אפילו שתרמה לבית דין שהיא מקבלת על עצמה, גיורה לא חל. אם לאחר כל זאת תבטיח שמקבלת ותשמור כל דיני תורה, אז אולי נחשב כקיבלה

ובדיעבד אפשר לקבלה. הוא כתב שם שלא רצה לומר לרב השואל בהחלטה שידחה הדבר, כיון שאולי אי אפשר, משום שלפעמים בעיירות אי אפשר לרב לדחות לגמרי.

נראה שדבריו שייכים למציאות ימינו בארץ ישראל, מאוד קשה לדחות את כל הגיורים. לכן, יש לנסות לבחון את הדברים בשבע בדיקות ולנסות למצוא דרך להיקל. כמו במקרה של עיגונא רב הפוסק מחפש כל טצדקי להתיר את האשה, כך גם בגיור יש מקרים שיש לחפש כל טצדקי לגייר את האיש, או אשה. כמובן, שאין לעקם את ההלכה ויש לחפש את האמת לאמיתה. אלא, השאלה מהי הגישה. אם נוקטים גישה מחמירה ומתחילה מחפשים להחמיר, הרי בוודאי יהיה אפשר להחמיר. אבל, אם מחפשים את צד הקולא, אולי יהיה אפשר למצוא להיקל. הדיין, צריך לשבת ולנסות לברר אם יש צד היתר ולברר את האמת לאמיתה. דיני גרות אינם דינים קלים, יש להם השפעה לדורי דורות וקשורים עם יחוסי ישראל. לכן, צריך משנה זהירות בהלכות אלו. בוודאי כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, אי אפשר לגיירו.

3. קיבל עליו כל המצוות חוץ מדבר אחד:

יש מחלוקת בין האחרונים בשאלה האם ההלכה שאין מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, נפסקה להלכה על ידי הראשונים? בעל שו"ת "אחיעזר" (חלק ג, סימן כו), הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכד), בעל שו"ת "חלקת יעקב" (יורה דעה, סימן קנ) והרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל (שו"ת "דבר יהושע", חלק ד, סימן יח, אות ב) נקטו בדעת הרמב"ם שפסק הלכה זו. מדבריהם מבואר שפוסקים להלכה כדעת ר' יוסי בר' יהודה שאפילו דקדוק אחד מדברי סופרים מעכב את הגיור.

עוד נחלקו האחרונים בשאלה האם דווקא כשיש הצהרה מפורשת מצד המתגייר אז לא מקבלים אותו, או אפילו שיש לנו אומדנא ברורה שאין בכוונתו אחת מהמצוות, לא מקבלים אותו?

הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ד), ראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנד), בעל שו"ת "בית שערים" (יורה דעה, סימן שסא), ר' חיים סולובייצ'יק זצ"ל (דבריו מובאים בשו"ת "יביע אומר", חלק ח, אבן העזר, סימן

יא) ובעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק י, סימן רכז) נקטו שלא מקבלים את הגר אפילו כשאין הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע שאין בכוונתו לקיים אחת מהמצוות.

יש עוד מחלוקת בין האחרונים בשאלה מה הדין בדיעבד שקיבלו את הגר, האם הגיור חל? בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל רואים שנקט שתי שיטות. נראה שעיקר שיטתו שאם קיבל עליו את כל המצוות חוץ מדבר אחד, הגיור לא חל. אלו הראיות שהביא לכך שהגיור לא חל[4]:

1. לאחר שהגמרא (מסכת בכורות ל, ע"ב) הביאה את ההלכה שלא מקבלים גר שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, היא הביאה את ההלכה של קבלת עם הארץ לחברות, גם שם נאמרה הלשון שאם בא לקבל דברי חברות חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו. מדברי הרמב"ם כשפסק את ההלכה של קבלת עם הארץ לחברות (הלכות מטמאי משכב ומושב י, א-ב), משמע שהדבר מעכב - גם בדיעבד אינו נעשה חבר.

2. באותה גמרא מובאת, בהמשך, הלכה של כהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד, גם בהלכה זו הגמרא השתמשה בלשון "אין מקבלין אותו", ומשמע מדברי הרמב"ם כשפסק הלכה זו (הלכות ביכורים א, א), שההלכה היא לעיכובא - גם בדיעבד אינו מתקבל.

3. הברייתא היתה צריכה להזכיר בצורה מפורשת שבדיעבד אם קיבלו את הגר, אפילו שלא קיבל עליו את כל התורה כולה, הגיור חל. אבל, דבר זה אינו מוזכר.

4. הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, יז) כתב: "כל העכו"ם כולם כשיתגיירו **ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה** והעבדים כשישתחררו הרי הן כישראל לכל דבר שנאמר הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל ה' מיד". משמע שצריכים לקבל את כל המצוות שבתורה בלי חילוק.

5. דיננו לא דומה לדין מתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל. אין מציאות לקבלה יותר מז' מצוות, ולא את התורה כולה. ישראל מקיים את כל התורה כולה, וגר תושב הוא מקבל עליו ז' מצוות בני נח[5]. אך, אין מציאות לאחד שחייב יותר מז' מצוות, וכיון

---

[4] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן כז; אבן העזר, חלק ב, סימן ד; יורה דעה, חלק ב, סימן קכד; יורה דעה, חלק ג, סימן קז; יורה דעה, חלק ג, סימן קח; יורה דעה, חלק ה, סימן מ.

[5] רמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, ז) פסק להלכה כדעת חכמים במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב), שגר תושב הוא מי שמקבל עליו ז' מצוות.

שאין מציאות לגר כזה, הרי בטל המעשה ואינו גר. כשלא קיבל אפילו רק דבר אחד אין זו קבלה כלל. יסוד קבלת המצוות הוא עניין אחד, לשמוע ולעשות כציווי ה'. לכן, ברור ופשוט שאף בדיעבד אינו גר כשלא קיבל את כל המצוות. הגר בקבלת מצוות לא מקבל את פרטי המצוה, שהרי לא מפרטים לו את כל פרטי ההלכה ונוסף על כך גר שנתגייר בין הנכרים גיורו חל אפילו שלא ידע שיש איסור עבודה זרה. אלא, מוכרחים לומר שחיוב הקבלה הוא כללי, כל מה שמצוה השי"ת בתורתו שבכתב ושבעל פה. יש להשוותו לקבלת המצוות של בני ישראל "נעשה ונשמע". לכן, הגר שלא מקבל עליו את כל המצוות מוכיח שלא מקבל עליו את המצוות מחמת ציווי ה' לשמור את המצוות, אלא מחמת בחירתו. הרי אם מקבל מחמת ציווי ה', אין מקום לחלק בין המצוות והיה מוכרח לקבל על עצמו את כל המצוות.

בתשובה אחת (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קו, אות א), הרב משה פיינשטיין נקט שבדיעבד אם בית דין קיבל אותו, הגיור חל. תשובתו מבוססת על מספר נקודות, אנחנו נעמוד על נקודה אחת:

נראה מדברי ר' יוסי בר' יהודה ש"האין מקבלין" נאמר דווקא לכתחילה, אבל לא בדיעבד. שהרי לדעת ר' יוסי בר' יהודה מדובר אפילו שהגר קיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים. מסתבר שבכה"ג הוא גר מהתורה, כיון שלא מסתבר שחכמים יעקרו גרות דאורייתא שנוגעת לקידושין ונושאים אחרים, והגמרא לא היתה מזכירה חידוש זה. וכיון שאת דעת ר' יוסי בר' יהודה מוכרחים להסביר שדיבר על לכתחילה ולא על דיעבד, הרי כך יש לבאר בדעת ת"ק.

נראה לי, שיש מקום לדחות ראיה זו, שאפשר לומר שבמקרה של גר שלא מקבל עליו דקדוק מדברי סופרים, הגיור לא חל מדאורייתא, כיון שנחשב שלא קיבל עליו מצַות "לא תסור". הרי אם קיבל עליו מצַות "לא תסור", צריך לקיים את כל דברי סופרים[6]. כאשר בני ישראל קיבלו את התורה בהר סיני קיבלו על עצמם תורה שבכתב ותורה שבעל פה. תהליך הגיור של בני ישראל במעמד הר סיני הוא המקור לגיור הגרים בזמן הזה. לפיכך, כל גר צריך לקבל עליו תורה שבכתב ותורה שבעל פה. כשלא מקבל עליו דקדוק אחד מדברי סופרים, זה פגם בקבלת תורה שבעל פה, ולכן אין קבלתו קבלה, ואינו גר מדאורייתא.

---

[6] עיין שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו, אות ה.

יש להוסיף, שבאחת מהתשובות שהוזכרו לעיל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן כז), משמע שהרב פיינשטיין סבר שהגר צריך לקבל עליו גם תקנות רבנן ואם אינו מקבלם, הגיור לא חל.

4. חילוק בין סוגי העברות:

נראה שיש סתירה בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל. בתשובה אחת (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קס), משנת תש"י, הוא רצה ללמד זכות על אלו שמגיירים נשים, שידוע שאינן מתכוונות לשמור תורה ומצוות, שהרי בעליהן אינם שומרים תורה ומצוות. הוא כתב שיכול להיות שכיון שבעלה אינו שומר שבת ומופקר בכמה איסורים, היא סוברת שאין חיוב לשמור את המצוות האלו, ולכן נחשבת כגיורת שנתגיירה בין הנכרים. כלומר, האשה מקבלת על עצמה לקיים את כל המצוות שחייבים בהן בני ישראל, רק אינה יודעת מהן המצוות שחייבים ישראל. ואפילו שבית הדין אומר לה שצריכה לשמור שבת, היא חושבת שזה הידור:

> ועוד יש מקום לומר טעם גדול דמה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין עושה שהיא סבורה שאין חיוב כל כך לשמור המצות ואם כן הוא כגר שנתגייר בין העכו"ם שמפורש בשבת דף ס"ח שהוי גר אף שעדין עובד עבודה זרה עיין שם והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות דידיעת המצות אינה מעכבת הגרות ורק בידע ולא רצה לקבל הוא עכוב בגרות דהא אין צריך ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר דרק מקצת מודיעין. **ולכן אף שהבית דין אמרו לה שצריך לשמור שבת חושבת שהוא רק הדור בעלמא אבל גם מי שאינו שומר השבת וכדומה טועה לומר שהוא יהודי כשר** נמצא שלטעותה קבלה כל המצות שיהודי מחוייב שהוא גרות אף שמחמת זה לא תקיים עכ"פ המצות וזהו טעם שיש בה ממש להחשיבה לגיורת **והוא למוד זכות קצת על הרבנים המקבלים שלא יחשבו עוד גריעי מהדיוטות**.

כאן סברא זו נאמרה רק כלימוד זכות, ובעיקר הדברים, הרב פיינשטיין לא הסכים עם סברא זו. אבל, בתשובה אחרת (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קו), משנת תשכ"ט, הוא דן באשה שאינה רוצה לקבל עליה לבוש נשים צנועות. לדעתו, יש מקום לומר שהיא לא נחשבת שלא קיבלה עליה דבר אחד מן התורה. כיון שכיום נפרצה

הפריצות גם בין בנות ישראל ששומרות תורה, ולכן היא חשבה שדברי הדיינים שצריכה לקבל עליה תלבושת נשים צנועות הם חומרא בעלמא. משום כך יש לדונה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני תורה, והיא בגדר גיורת שנתגיירה בין הנכרים, שגיורה חל:

> ויש לדון מצד אחר דמאחר שנפרץ תלבושת הפריצות בעוה"ר גם בבנות ישראל ואף באלו שהן שומרות תורה, שלכן הגויה שבאה להתגייר הרי חושבת שהוא רק חומרא בעלמא שרוצים הרבנים להטיל עליה יותר מהדין מאחר שיודעת מנשים שמחזיקין אותן לשומרי דת ומתלבשות בתלבושת פריצות, ואף שאומרים לה הרבנים שהוא דבר איסור אינה מאמינה להם, **ואם כן יש לידון אותה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני התורה שהוא גר** כדאיתא בשבת. ומסתבר זה אף שלעת עתה אין לי ראיה על זה.

בתשובה זו הוא לא כתב ביאור זה כלימוד זכות, אלא הדברים נכתבו כדעתו האישית. אמנם, יש לציין שגם בתשובה זו לא ברור לו לגמרי חידוש זה.

הרב מרדכי וויליג שליט"א (במאמרו "בענין גר קטן", בכתב עת "בית יצחק", כרך כד, שנת תשנ"ב) רצה לחלק בין שתי התשובות, שיש חילוק בין סוגי העברות. אם התגיירה במקום שיש בו רבנים ויהודים שומרי מצוות, בוודאי ידעה שיש מצוַת כשרות ומצוַת שבת, וידעה שאינן רק חומרא והידור, כי כל מי שמוחזק לשומר דת נזהר במצוות אלו. מה שאין כן בנוגע לפריצות, שיש שמוחזקות כשומרות דת, ולא נזהרות בצניעות. הוא הוסיף, שיכול להיות שבמקום שיש בו רבנים ויהודים רפורמים, ייתכן שהמתגייר אינו יודע שמצוות כשרות ושבת הן עיקרי הדת, ודומה לנתגייר בין הגוים. אמנם, הוא העיר, שבכל אופן הגיור לא חל, היות שרבנים רפורמים אינם כשרים להיות דיינים והוא התגייר בבית דין רפורמי.

עלי להעיר שאני מסתפק על יסוד סברת הרב פיינשטיין לדמות את מציאות ימינו לנתגייר בין הנכרים. אני חושב שדווקא במקרה שנתגייר בין הנכרים שקיבל על עצמו לשמור את כל התורה ומצוות רק שלא ידע מה הן המצוות, נחשבת קבלתו כקבלה. אך, במקרה שיש הודעת מצוות מצד הבית דין, ואין בכוונת המתגייר לשמור את המצוות שבית הדין מודיע בפניו, בוודאי אין בכך קבלה. אי אפשר שהגר לא יקבל על עצמו לשמור את המצוות שבית הדין מודיע לו. הרי יש חיוב לשמוע לדברי חכמים, ואם אינו מקבל על עצמו לשמוע לדברי החכמים, אז מה מקום לגיורו? יתירה מכך, נראה להסביר שבמקרה שאחד נתגייר בין הנכרים, אין לו ידיעה בכלל מה היהודים חייבים ומה הם

אסורים, הוא רק רוצה להצטרף לעַם ישראל להיות יהודי, והוא מוכן לקיים כל מה שהיהודים חייבים לעשות. אבל, במקרה שאדם יש לו מחשבה וידיעת טעות במה שהיהודים חייבים, יש לומר שיש חסרון בגיור. יש כאן גיור בטעות. הוא חושב שהדבר מותר, והתגייר על דעת כך שדבר זה לא יהיה אסור לו, אז הגיור שלו אינו חל.

אוסיף ואומר שיש תשובה אחרת של הרב פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ד) שמשם מתבאר שאם מודיעים לגר מצוות והוא חושב שלא צריך לקיים את המצוות האלו משום איזו טעות, אין כאן חסרון בקבלת מצוות, ובכל זאת, אין לגיירו:

> אך לכאורה יקשה משבת דף ל"א ממה שקבל הלל להגר שאמר שבעל פה איני מאמינך נהי שפרש"י שהיה הלל מובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו מ"מ הא עתה כשטבל לא קבל עדיין תורה שבעל פה שאינו כלום ולא הוזכר שהצריכו לטבול אחר שלמדו וקבל עליו, ואם כן משמע שאינו מעכב אלא הוא דין דלכתחלה ולכן כיון שידע שלבסוף יסמוך עליו קבלו גם לכתחלה, אבל נראה שרש"י תירץ זה שכתב גיריה וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו דלא דמי הא לחוץ מדבר אחד שלא היה כופר בתורה שבעל פה אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה, שלכאורה אין לזה באור וצריך לפרש שכוונתו דמצד קבלת המצות קבל גם תורה שבעל פה שידע שיש תורה שבעל פה אך לא האמין לחכמי הדור בשמאי והלל שדבריהם הוא התורה שבעל פה שנאמרה מפי הגבורה, **ומה שלא ידע ממילא איך לקיים איזה מצות אינו מעכב הגרות כדכתבתי לעיל משבת דף ס"ח שהוא רק חסרון ידיעה ולא חסרון קבלה. אך מ"מ אם לא היה יודע הלל שאחר כך יסמוך עליו לא היה מקבלו דאין לגייר גר שלא יקיים אח"כ המצות אף אם יהיה מחמת שלא ידע והוצרך רש"י לומר שהיה מובטח שאחר כך יסמוך עליו ונצטרך לומר בגר שנתגייר לבין העכו"ם שהיה לפני בית דין הדיוטות או שהיו מקוים שבקרוב יבא למקום ישראל שידע ויקיים**. ונמצא שמפרש"י ראיה שבלא קבלת כל המצות אף רק חוץ מדבר אחד אינו גר כדכתבתי.

נראה שבמציאות בארץ ישראל אי אפשר לומר על מצוות עיקריות כשמירת שבת, שהיא חשבה שהן חומרא בעלמא. שהרי היא רואה שאנשים ששומרי תורה ומצוות, שומרים שבת. נוסף על כך, היא כבר למדה זמן ממושך את ההלכות שהיא צריכה לקיים לאחר

הגיור. אך, בוודאי לגבי צניעות אפשר לומר שסברה שאינה חייבת, וכן כיסוי ראש וכיוצ"ב.

עיון בדעת הרב הראשי לישראל, הרב שלמה גורן זצ"ל

1. ביטול גרות:

נעמוד על שיטת הרב גורן בעניין ביטול "גרות". הוא פסק למעשה במקרה של האח והאחות לבית לנגר שיש לבטל את הגיור של האב, התגלה למפרע שהגיור מעולם לא חל. הוא הוציא ספר "האח והאחות" שבו ביאר בהרחבה את בסיס פסיקתו, שם (עמ' 141) כתב:

> והנה בעיה זו של הפקעת הגירות של אלו המתגיירים שלא לשם שמים איש מחמת אשה ואשה מחמת איש וכיוצ"ב, אם מתגלה שגם אחרי כן לבם רחוק מיהדות, וממשיכים לחיות כנכרים, כבר דנו בה גדולי הפוסקים והוכיחו על פי הרמב"ם, השו"ע והפוסקים שכל שהגירות לא היתה לשם שמים, וחזר הגר לסורו ועבד עבודה זרה אומרים הוכיח סופו על תחלתו ובטלה הגירות מעיקרא. כמו שכתב בשו"ת "חזון נחום" סי' צ' לדעת הרמב"ם שדינו כאילו לא בא מעולם לכלל ישראל.
>
> וה"חזון נחום" מסיק שם שזה שאמרו בגר שחזר לסורו שאם קידש קידושיו קידושין, אינו אלא מדרבנן ולחומרא. אבל מן התורה, אין קידושיו תופסין, מטעם הוכיח סופו על תחילתו. ובשו"ת "מנחת יצחק" סי' קכ"ב מביא גם כן בשם שו"ת "אבני צדק", שדן במי שנתגייר שלא לשם שמים דאמרינן דמכל מקום גר הוא, היינו דוקא אם באמת ידענו אחר כך שגם בצינעה מחזיק בדת משה וישראל ומקיים המצוות. אבל אם בצינעה אינו מתנהג כדת משה ואינו שומר כלל מצוות אף על פי שנתגייר, נידון כגוי.

יש לעמוד על נקודה חשובה, כשאנחנו אומרים שחזר לסורו ועבד עבודה זרה, בפשטות אין הכוונה דווקא אם הלך ועבד עבודה זרה. משמעות הדברים שחזר לסורו, הוא עזב את שמירת התורה והמצוות. כך גם מתבאר מדברי הפוסקים האחרים שנקטו שבמקרה שחזר לסורו בסמיכות לגיור, הגיור לא חל.

גם הרב גורן כתב לפניכן (שם, עמ' 138):

> אלמא מי שהתגייר בגלל תועלת אישית ולא לשם שמים בגלל שנמשך אחרי האמונה היהודית, מעמדו תלוי ועומד עד שתראה אחריתו. והיה אם מתנהג כשורה וכיהודי שומר תורה ומצוות, גירותו בתוקף מאז כניסתו ליהדות. אבל אם אינו שומר מצוות לאחר הגירות, חי כגוי וחוזר לסורו ולדתו הקודמת, גירותו פוקעת למפרע וכאילו לא היה גר.

2. גיור לשם אישות:

הרב שלמה גורן זצ"ל (בכתב עת "תחומין", כרך כג, עמ' 172-171) נדרש לשאלת גיור לשם אישות, וכך הוא כתב:

> מעשה ביהודי החי עם גויה בנשואין אזרחיים מספר שנים, ונולדו להם ילדים. המשפחה התקבלה בקהילה היהודית והשתלבה בחיים היהודיים - הילדים לומדים בבית הספר של הקהילה, והאשה שומרת שבת וכשרות ומקיימת מצוות. עכשיו מבקשת היא להתגייר, והשאלה היא אם זה נקרא "בקשת גיור לשם נשואין", או לא... מכל מקום בקשת הגיור שלה כעת נובעת מרצונה להדבק בדת היהודית, ואין לה כעת כל אינטרס אישי או חברתי אחר, פרט למניע דתי... מה עוד, שגיורה עם ילדיה כעת יסיר מכשול מבעלה וממנה. לכן יש לפי דעתי לגייר אותה כהלכה ולא לדחות אותה... כמו כן לפענ"ד, לאחר שעברו כבר שנים רבות מבלי שתתגייר, אין להם כל תועלת חברתית בגיור של האשה, שהרי לקהילה, לצערינו, לא איכפת ולא יהיה הבדל עבורם אם תתגייר. מכיון שהם מוכרים כזוג נשוי בעל זכויות לכל דבר, בקשתה כעת להתגייר יכולה להחשב לשם שמים, במיוחד לאור זה שהיא מקפידה יחד עם משפחתה על קיום המצוות, כפי שהעיד השואל. לכן מן הראוי להענות לבקשתה להתגייר, ואין בזה משום "אשה שנתגיירה לשום איש"...

מבואר מדבריו שאם היהודי כבר חי עם הנכריה כזוג נשוי, אין כאן גיור לשם אישות. אלא, נוסיף ונאמר שמדובר באשה שכבר שמרה תורה ומצוות שדווקא אז גיירו אותה, כיון שההסתברות היתה שגם תשמור תורה ומצוות לאחר גיורה.

3. גיור אשה שחיה עם כהן:

יש תשובה של הרב שלמה גורן זצ"ל (מובאת בכתב עת "תחומין", כרך כג, עמ' 181) שדן בנוגע לגיור אשה שחיה עם כהן. לגופם של דברים יש מקום להעיר ואני כבר הארכתי במאמר אחר[7] בעניין זה ולדעתי, אין מקום לגיור אשה כזו. אבל, יש מחלוקת בדבר. אך, יש ללמוד מדברי הרב שלמה גורן זצ"ל שההיתר הוא רק כדי להציל מאיסורים. ומדובר במקרה שאכן, האשה מתגיירת לשם שמים והיא הולכת לשמור תורה ומצוות. אין זה נחשב גיור לשם אישות. כל הגיור הוא רק על דעת שלא ינשאו לאחר מכן, שאז יש מקום לומר שאין איסור גיורת לכהן:

> בחקירות בית דין נתברר ללא כל פקפוק כי האשה הנידונה נתגיירה לשם שמים ולשם יהדות, ללא כל קשר עם חיי האישות שלה. נתגלה כי לא היה עליה כל לחץ להתגייר, גם לא מצד בעלה, אלא מכח נפשי פנימי החליטה להסתפח ליהדות, כי עוד בהיותה בארה"ב צעירה לימים למדה בת"ת יהודי ונמשכה ליהדות. וזוהי הסיבה לבואה ארצה - משום שרצתה להתגייר ולגור בארץ. וברורנו על פי הבבלי והירושלמי במס' קידושין (פ"ד ה"א), וכן מן הפוסקים, שכל כה"ג אין זו גירות לשם אישות כי אם לשם שמים. מאחר שהיתה יכולה להמשיך בחיי האישות שלהם גם בלי גיור, והגיור נובע ממניעים יהודיים טהורים.
>
> ב. היא קבלה עליה בפני בית הדין עול תורה ומצוות - לשמור שבת, לאכול כשר (היא צמחונית לגמרי), ולשמור על מסורת ישראל בהתאם לשולחן ערוך.
>
> ג. הודענו לה מראש, שבשום פנים לא נחתן אותה עם האיש אתו היא חיה וילדה ממנו בנים, מאחר שיש עליו חשש כהונה.

הגיור הזה היה של האשה הלל זיידמן, והיו השגות גדולות בנוגע לגיור. לעצם הדברים, הרב אליעזר מלמד רצה להוכיח מגיור זה, שאפשר לגייר על אף שכוונת המתגיירת רק להיות "מסורתית". הרי באותו סיפור היה מדובר שהיא הולכת לגור בקיבוץ חילוני. אם

[7] עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, במאמר "גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן".

כן, בוודאי לא תקיים מצוות כהלכה. נוסף על כך, הביא דברים שאמר הרב שלמה גורן זצ"ל לאחר הגיור שמהם יש להסיק שעל אף שהרב שלמה גורן ידע שהיא אינה מתכוונת לשמור תורה ומצוות כהלכה, הגיור שלה חל. אולם, עלי להעיר ולומר, אין מקום לדון מדברים שאמר הרב גורן בעיתון, או בראיון רדיו. אנחנו פוסקים מתוך תשובות הלכתיות שנכתבו בבירור הדברים. לכן, עלינו לעיין מתוך התשובה של הרב שלמה גורן כאן. באותה תשובה הוא כתב במפורש שהיתה כוונה לשמור תורה ומצוות כהלכה. בכל התשובה לא מוזכר פעם אחת שאפשר לגייר מישהו שיש אומדנא ברורה שמתכוון לקיים את התורה והמצוות כ"מסורתי".

יש כאלו שעוד הסיקו מכך שהרב שלמה גורן זצ"ל גייר לפחות כאלף אנשים שגרו בקיבוצים חילונים, שאפשר לגייר גם כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות אפילו ברמה בסיסית. אולם, על טענה זו אשיב ואומר, שאי אפשר להסיק מסקנה הלכתית מתוך מעשה שאנחנו לא יודעים מה בדיוק היו הטענות והמציאות. לא פוסקים הלכה מתוך מעשה[8] כיון שלא יודעים מה היתה המציאות. יכול להיות שלא היתה שם אומדנא ברורה. דרך הפסיקה היא מתוך דברים ברורים. מדוע הרב שלמה גורן זצ"ל לא כתב דברים ברורים בעניין? מדוע הוא לא כתב בצורה מפורשת שאפשר לגייר מישהו גם כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות אפילו ברמה בסיסית? כוונת הדברים שבת, כשרות וטהרת המשפחה. מזה שלא כתב כך, מוכח שלא סבר כך.

עיון בדעת הראשון לציון, הרב עובדיה יוסף זצ"ל

1. קבלת גרים בזמן הזה:

הרב עובדיה יוסף זצ"ל (ספר "משא עובדיה", עמ' תכה) טען שעצם קבלת גרים בישראל הוא דבר חיובי, כפי שמצינו בדברי חז"ל במספר מקומות ששיבחו את הגרים. אך, כל זה נאמר דווקא במקרה שהגר בא להסתפח בנחלת ה' מתוך כוונה טהורה ורצון לשמירת תורה ומצוות. אבל, בוודאי אין כך הדבר במקרה שהוא מתגייר מתוך שיקולים אישיים ומניעיים חומריים. שבוודאי על כך נאמר שקשים גרים לישראל כספחת.

[8] עיין מסכת בבא בתרא קל, ע"ב.

2. אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות:

הרב עובדיה יוסף כתב (ספר "משא עובדיה", עמ' תכה) כשיש אומדנה דמוכח שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל:

> ונראה שאם הבאים להתגייר אמנם אומרים בפיהם שברצונם לקבל עליהם עול תורה ומצוות, אך בית הדין סבור על ידי אומדנא דמוכח שכל דבריהם מן השפה ולחוץ ולבם בל עמם, ומיד לאחר מעשה הגיור, יפנו עורף לתורה ולמצוות, וישליכום אחרי גוום - וודאי שאין לקבלם, **ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים, כל דאיכא אומדנא דמוכח ואנן סהדי שדעתו כך הוי ליה כאילו פירש בהדיא, ולא חשיב דברים שבלב**... וממילא כשהגר או הגיורת ברצונם לגור בקיבוץ חפשי לאחר גיורם, ויש אומדנא דמוכח שימשיכו לאכול מאכלות אסורות או לחלל שבת וכדומה אין לקבלם. והכל לפי ראות עיני הדיין... **מיהו לעניין דיעבד שכבר קבלו גרים כאלה, יש מקום לדון לפי חוזק האומדנא, שאם באמת היה הדבר גלוי וידוע מראש שאינם מקבלים עליהם עול תורה ומצוות, רק ע"ד האומר: 'בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני', ואנן סהדי שלא נתכוונו מעולם לקיים מצוות בפועל, אז גם בדיעבד יש לומר שאינם גרים**. אבל אם לא היה אומדנא דמוכח בשעת הגיור, אף על גב דלבסוף אתגלי בהדייהו, דינם כישראל מומר, שאף על פי שחטא ישראל הוא...

במקרה מסויים (שו"ת "יביע אומר", חלק י, יורה דעה, סימן כו) הוא טען שכיון שהגר לא קיים מעולם שמירת תורה ומצוות, יש בכך הוכחה שמעולם לא היתה קבלת מצוות והגיור שלו מעולם לא חל:

> והנה מלבד כל הנ"ל, המתגייר הלז, סופו הוכיח על תחלתו, ונראה בעליל שמעולם לא קיבל עליו עול מצות ולנהוג כדת ישראל, וכל מה שעשה הוא רק כדי לבצע זממו לישא לו את בת ישראל אשר חשק בה לאהבה, וכל כיוצא בזה, אין שום ערך לגיורו.

יש מכתב של הרב שלמה משה עמאר שליט"א שכתב בנוגע לגיורי צה"ל. על מכתב זה סמך ידו הרב עובדיה יוסף זצ"ל, וכך כתוב במכתב:

הגירות הינה מושג הלכתי טהור ואינה ניתנת לשום תמורה או פרשנות ועל כן חובה שהגירות תהיה כהלכה על פי המבואר ברמב״ם ובשולחן ערוך. א- גר שמל וטבל ולא קיבל עליו מצוות התורה בפני שלשה הכשרים לדון, אינו גר כלל. ואפילו אם קיבל עליו מצוות, אם זה לא היה בפני שלשה הראויים לדון אינו כלום. ב – על בית דין המגייר לבדוק כראוי אם המתגייר למד וידע את עיקרי האמונה, וכן אם למד את ההלכות הבסיסיות של היהדות כנהוג בבתי הדין בישראל. ג- כמו כן יבדקו מה הביא אותו להתגייר, ומה הם מטרותיו. ויבדקו אם הוא אמיתי במה שאומר שמקבל עליו תורה ומצוות ולא מרמה את הבית דין. ד – אם יש אומדן דעת שבודאי לא יקיים מצוות אין לקבלו לגיור. ה – גר שמל וטבל וקיבל עליו עול תורה ומצוותיה בפני שלשה הכשרים לדון, והכל נעשה כדין וכהלכה, ואחר כך שב לסורו ועובר על מצוות התורה, הרי הוא כישראל מומר ויינו אסור אבל קידושיו קידושין, וגיטו גט... ובגיורי הצבא התברר שמלבד המילה והטבילה שהיו בפני בית הדין של שלושה כדין, גם כל גר מקבל עליו עול תורה ועול המצוות בפני בית דין שלושה, וזאת אחר שמלמדים אותם עיקרי המצוות כידוע, ונבחנים, וגם נמצאים אצל משפחות שומרי תורה ומצוות שגם המליצו עליהם.

לאחר מכן הובא עוד מכתב הבהרה בנושא:

הריני להבהיר אודות ההיתר שניתן לגיורים שנעשו בצה״ל, כי מעולם לא עלה על הדעת לאשר גיור ללא קבלת מצוות כראוי על פי ההלכה, כאשר ידוע לדינא שקבלת עול מצוות מעכבת, ואין כל מחלוקת כלל כמקובל על ידי כל גדולי ישראל שמפיהם אנו חיים. ולצורך כך הקמנו ועדה חשובה של שלושה רבנים ודיינים יראי שמים המתמחים בעניני גיור על פי ההלכה. ומתוך יותר מעשרים אלף בקשות לגיור לא אושרו אלא כארבעת אלפים בקשות שאף הם עברו לימודים והכנות לכך בתנאים מחמירים יותר מהגיורים המקובלים כאן בארץ הקדושה. והנה על סמך ההמלצות ובדיקות הועדה אושרו הגיורים וסמך עליהם מרן שליט״א (זצ״ל – הכוונה לרב עובדיה יוסף זצ״ל) במכתב עוז, לאחר שבדק היטב תנאי הגיור המחמירים בזה. ואין ספק שאם יבואו לידינו כעת מקרי גיור שהיתה אומדנא המוכחת שהיתה קבלת עול מצוות במרמה על דעת שלא לקבלה אלא מן השפה לחוץ, שנבטל את

אישור הגיור, ולא יוכשרו לבוא בקהל ה׳, אלא בגירות אמיתית על פי ההלכה.

3. גיור לשם אישות:

יש לציין לדברי הרב עובדיה יוסף זצ״ל (מובא בכתב עת ״תורה שבעל פה״, שנת תשל״א, עמ׳ לא-לב) שכתב שיש לדחות את דברי בעל שו״ת ״דבר אברהם״ ודברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל שהוזכרו מקודם. שהם טענו שכיום במקרה של גיור לשם אישות אין את האומדנא הברורה שגמר וקיבל לשמור את התורה והמצוות כיון שלא יוכל לחיות עם האשה בלי שמירת תורה ומצוות. בימינו אין את האומדנא הזו, כיון שהאשה בעצמה לא שומרת וגם הסביבה שבה גר אינה שומרת. על כך כתב הרב עובדיה יוסף:

יש לומר שדוקא בזמנם שלא היתה כל אפשרות לגוי לבצע זממו לישא יהודיה בלי גירות כדת וכדין, וקאי בתרי עברי דנהרא, ונמצא שהיה אנוס על קבלת המצוות והגירות, לכן זקוקים אנו לטעמו של הריטב״א דאגב אונסיה גמר וקיבל ונתגייר, אבל בזמן הזה שישנה אפשרות לחיות עמה חיי אישות גם בלי גירות כלל, קלקלתו תקנתו, שאין כאן שום אונס ממשי בקבלת המצוות ובמעשה הגיור, אלא סבר וקיבל. וגם בלי טעמו של הריטב״א, הגיור כשר.

נלענ״ד, שיש מקום לדחות את דברי הרב עובדיה יוסף זצ״ל, שיש לומר שכל זמן שאין את הסברא של הריטב״א, אי אפשר לומר שיש אומדנא ברורה שהוא גמר וקיבל. אלא, עכשיו יש ספק בדבר, וכיון שיש ספק בדבר, הגיור הוא בספק. הסיבה שחכמים אמרו שבמקרה שהתגייר לשם אישות בדיעבד הגיור חל, כיון שיש את האומדנא הברורה שהוא גמר וקיבל. במציאות ימינו אפילו שהיא לא חייבת לבוא להתגייר, בכל זאת, אין אומדנא ברורה שהיא מתכוונת לקיים את המצוות וגמרה וקיבלה.

בנוגע לעצם גיור לשם אישות, הרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יביע אומר״, חלק ב, אבן העזר, סימן ג) הביא שיש אחרונים שכתבו שבמקרה שהאיש נשוי בנישואין אזרחיים לנכריה, יש לגיירה כדי להצילו מאיסור. אך, יחד עם זאת, יש אחרונים שחלקו על כך ואמרו שאין לנו להצילו ״הלעטיהו לרשע וימות״. הובא שם ויכוח בין מספר רבנים אם

נחשב שהיא מתגיירת לשם שמים שהרי היא כבר נשואה בנישואין אזרחיים ואם כן מדוע לה לבוא להתגייר? יש מהרבנים שטענו שהיא מתגיירת כיון שבעלה היהודי לחץ עליה מחמת הבושה וכיוצ"ב. נראה שהוא נטה לדעה שאפשר לגיירה.

בתשובה אחרת (בספר "משא עובדיה", עמ' תל, אות ה-ו) כתב בצורה מפורשת שאם הנכריה נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי, ורצונה לחיות עם היהודי בחופה ובקידושין כדת משה וישראל, יש לקבלה לגיור. באותה תשובה (שם, עמ' תכו, אות ב) הוא כתב שבמקרה שיש נכרי שבא להתגייר משום אישות, ובית דין משוכנע שבסופו של דבר הוא אכן יתגייר לשם שמים ויקיים תורה ומצוות לשם שמים. על אף שעכשיו הוא לא מתגייר לשם שמים, בכל זאת, מותר לגיירו. על כך נאמרו דברי ה"בית יוסף" (יורה דעה, סוף סימן רסח) שהכל לפי ראות עיני הדיין. נמדד העניין לפי אומד הדעת בתכונות המתגייר שלפנינו.

4. ביטול "גרות":

הזכרתי לעיל את שיטת הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל והרב משה פיינשטיין זצ"ל, שבמקרה שלאחר הגיור יש הוכחה ברורה שבשעת הגיור לא היתה בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, מתגלה למפרע שהגיור לא חל. לעיל הבאתי בקיצור מדברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל שגם נקט בגישה זו, ואציין לעוד מקומות שמהם מתבארת נקודה זו. הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק ה, יורה דעה, סימן יג) כתב:

> ולכאורה יש לומר עוד שאף אם נתגיירה כיון שחזרה לסורה לעבוד עבודה זרה בכל התוקף אתגליה בהתה שמעיקרא לא קבלה עליה דת ישראל. וכמ"ש הרמב"ם (פי"ג מה' איסורי ביאה הי"ז). גר שלא בדקו אחריו ולא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, וחוששין לו עד שתתבאר צדקתו. ומקורו מהירושלמי (ר"פ עשרה יוחסין). ומ"ש הרמב"ם שם שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר, היינו דוקא אם היה תקופה מסויימת נוהג בדת ישראל אלא שאחר כך התחרט וחזר לסורו.

צריך שתהיה תקופה מסויימת לאחר הגיור בשמירת תורה ובמצוות.

אציין לדברים שראיתי בספר "שלחן יוסף", שיוצא לאור ע"י מערכת "שלחן יוסף", העורך הראשי הוא הרב רפאל א"ש מ. הספר עוסק בפסקי הרב עובדיה יוסף זצ"ל. בין

הנושאים מובאים פסקי הרב עובדיה יוסף בענייני גיור. בספר "שלחן יוסף" נטען שמדברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל מתבאר בצורה ברורה שאינה משתמעת לשני פנים, שהיסוד והשורש עליו מושתת גיור אמיתי הוא "קבלת עול מצוות" באמת בתמים וביושר מצד המתגיירים ללא כל פשרות. אלא, שהרצינות נבחנת ונשקלת בעיניהם של הדיינים חברי בית הדין, ועליהם לשקול במאזניים הדק היטב, שהעומד לפניהם אכן פיו ולבו שוים, וצריכים הם להיות בטוחים בכך במאות אחוזים. הפולמוס מתעורר, אחר שהגיור היה כדת וכדין ולאחר מכן נתברר שהיתה כאן תרמית, ובאמת לא היתה כוונת המתגייר רצינית, ומעולם לא קיבל בכל ליבו קבלת תורה ומצוות. ובזה פסק הרב עובדיה יוסף זצ"ל:

> דהולכים אחר האומדנא שהיתה בשעת הגירות עצמה (כפי שהיה נראה לדיינים בשעת הגירות ממש) שאם אז לא נודע כלום להבית דין, אלא ברור היה להם שהעומד בפניהם כוונתו רצינית לחלוטין, אף אם כעת נודע (אחר הגירות) שאינו שומר תורה ומצוות כלל, גירותו גירות, ודייניך ליה כישראל גמור שחטא.

כפי שהתבאר לעיל אין הדברים מדוייקים לגמרי. שהרי ראינו שדעת הרב עובדיה יוסף זצ"ל שבמקרה שברור לנו לאחר הגיור שבשעת הגיור לא קיבל תורה ומצוות, הגיור לא חל. דהיינו, אפילו שלבית הדין הדבר לא היה ברור, בכל זאת, כיון שלאחר מכן יש אומדנא ברורה על כך, הגיור לא חל.

5. גיור קטינים:

בהקשר לגיור קטינים הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק ב, אבן העזר, סימן ד) נקט שאם בית דין רואה שיש חשש שהגר יחלל שבת ויום טוב כשיהיה גדול, נכון שלא לגיירו. אבל, בדיעבד אם גיירו אותו הגיור חל ומה שעשו עשוי. ובתשובה אחרת (ספר "שלחן יוסף", עמ' קנא-קנב) דן בנוגע לגיור קטינים מאומצים, ושם כתב:

> אודות אימוץ ילדים בחו"ל, כשיש תרי רובי שהם נכרים, וההורים המאמצים רוצים לגיירם כדת משה וישראל. הנה אם לאחר דרישה וחקירה היטב יתברר מעל לכל ספק שההורים המאמצים הינם שומרי תורה ומצוות, ומדקדקים בפרט בעניני כשרות, שבת, ומועדי ישראל, אפשר לקבל את

> הילדים הללו לגיור כדת משה וישראל. אבל אם ההורים המאמצים אינם ידועים כשומרי תורה ומצוות, הרי אם יקבלום לגיור, גורמים להם ביודעים להכשלת הילדים הללו, בין בקטנותם בין בגדלותם שיכשלו באיסורי תורה אחר שנתגיירו. ונאמר "לפני עור לא תתן מכשול" וממילא ודאי שיש להימנע מלגיירם.

בתשובה נוספת[9] דן בנוגע לגיור קטין שנתגייר רק אחד מהוריו. והוא כתב שקטין שאחד מהוריו מסרב להתגייר כדת, אין לגיירו אף אם שולחים אותו לחינוך דתי, דאנן סהדי שלא יוכל לקיים המצוות כראוי.

6. גיור דווקא על ידי דייני גיור ולא רבני עיר:

הרב עובדיה יוסף זצ"ל נאם בישיבת ועדת הפנים (ביום כ"ג חשון, תשל"ו) ושם הוא טען שנתינת הגיורים לידי רבני הערים, הינה פתח לשחיתות ברבנות, כיון שעניין הגיורים הוא עניין השייך לבתי הדין דווקא, ודבר זה עלול לגרום להרס הרבנות. ולכן, חלילה לחשוב על מתן רשות לכל רב ורב לעשות גיור ככל העולה על רוחו, ובפרט שרב נתון ללחצים מגורמים מקומיים הרבה יותר מכל דיין בבתי הדין הרבניים.

בהודעה שהוציא לעיתונות[10] אמר את הדברים בצורה ברורה:

> נוכח הנסיונות החוזרים ונשנים על ידי גורמים מסויימים לשנות מהמקובל מאז ייסודה של הרבנות הראשית בארצנו הקדושה, שגירות מבוצעת אך ורק על ידי בתי הדין הרבניים המוסמכים, אין לי אלא לשוב ולהביע את התנגדותי הנמרצת נגד מגמה זו הטומנת בחובה סכנה של השלטת אנדרלמוסיא בקבלת גרים, ועלולה להביא לסיפוח בלתי ראויים לכלל ישראל. בתי דין הרבניים בארץ המורכבים משלשה דיינים מומחים בכל בית דין, אשר כישורם ועיסוקם התידר בקבלת עדים וחקירתם, בבחינה

---

[9] עדות הראשון לציון, הרב יצחק יוסף שליט"א. מההוראות האחרונות שדיבר עם הרב עובדיה יוסף זצ"ל סמוך לפטירתו. הדברים הובאו בקובץ "בתורתו", חופה וקידושין, כרך א, עמ' פז, אות י, ד"ה ויש; מצאתי את הדברים בספר "שלחן יוסף", עמ' קנב.

[10] נדפס בקונטרס "גר צדק ברוקלין", תשע"ג, עמ' מח; הדברים מובאים בספר "שלחן יוסף", עמ' קמח-קמט.

מדוקדקת של מסמכים ועובדות, בדיון שקול בכל האחריות וכובד ראש ובקביעת ההלכה, וכן מעמדם העצמאי והבלתי תלוי בגורמים מקומיים וכיו״ב, מה שמשחרר אותם מאפשרות של הפעלת לחץ עליהם, בתי דין אלה הוכיחו את עצמם כהמתאימים ביותר גם למילוי תפקיד אחראי זה, בדומה לשאר הענינים המסורים לטיפולם, על כך מובטח שלא יצא מתחת ידם דבר שאינו מתוקן. טעות תהיה לחשוב שעל ידי הוצאת הענין מסמכותם הבלעדית של בתי הדין, יזרזו כביכול התהליך של הגיור, אין בתי הדין חשודים ח״ו על סחבת מכוונת בקיום מצות קבלת גרי צדק לחיק היהדות, ואם אכן אין הגירות מתבצעת על רגל אחת, אין זה אלא בגלל נאמנות בתי הדין לדרישות ההלכה. וזו תהלתם ותפארתם.

עיון בדעת הרב הראשי לירושלים, הרב בצלאל זולטי זצ״ל

הרב בצלאל זולטי זצ״ל, היה רבה של ירושלים, והוא כתב מאמר ארוך (״בדיני קבלת גרים״, בתוך כתב עת ״תורה שבעל פה״, כרך יג) בעניין הגיור בימינו. אני אביא את סיום דבריו באותו מאמר והעקרונות שלמדים מתוכו:

א. קבלת תורה ומצוות מעכבת בגירות. ולדעת הרמב״ם אינה ממעשה הגירות ואחד מדרכי ההתגיירות כמו מילה וטבילה, אלא קבלת מצות זוהי מהות הגירות. שאם לא קיבל תורה ומצוות, הרי זה כאילו לא קיבל עליו להיות יהודי [מבואר בתוך דבריו שלדעת הרמב״ם, אין צורך באמירה שהוא מקבל עליו תורה ומצוות, אבל חייבת להיות כוונה לשמירת תורה ומצוות]. ולדעת רוב הראשונים, וכפי שנפסק בטור ושולחן ערוך, קבלת מצות זוהי אחד מדרכי ההתגיירות, וזהו העיקר בגירות דמעכב.

ב. בעיית הגירות בימינו, אינה בעיא הלכתית. הבעיה העיקרית בקבלת גרים, היא עובדתית גרידא, לקבוע בבירור מהי כוונתו של המבקש להתגייר. בקביעת עובדות אין מקום לקולות ולחומרות, אלא יש לקבוע את העובדא כמות שהיא באמת.

ג. אם בית הדין משוכנע שהמבקש להתגייר יעבור אחרי כן על איסורי תורה, ויודעים בבירור כוונתו, שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי זה

אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא, וזהו חסרון בקבלת המצות שמעכב, ואין כאן גירות כלל.

ד. המתגייר לשום אשה, ואשה לשום איש, על אף שהלכה היא "כולם גרים הם", מכל מקום אינו גר מתורת ודאי עד שיתבאר צדקתו, כלומר שנוהג כדת וכדין. ואם לא התבאר צדקותו, אף על פי שאינו גר ודאי, מכל מקום חוששין לקידושיו, ומחזירין לו אבידתו. לפי שיטת הירושלמי הוא צריך גירות פעם שניה, ולשיטת הבבלי אינו צריך גירות פעם שניה, אלא הוא גר ודאי לאחר שהתברר צדקותו, והוכיח סופו על תחילתו.

אם כן, גם מדבריו מתברר כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור את התורה והמצוות, הגיור לא חל. בפשטות מדבריו מתברר שכל זמן שאין לו כוונה לשמור בעקרון את התורה והמצוות, הגיור לא חל. לכן, גיור להיות "מסורתי" כמו רוב היהודים בארץ, לא נחשב גיור.

הרב בצלאל זולטי זצ"ל (באותו מאמר, עמ' לט-מ) דן מדוע הרמב"ם הזכיר את דין מחאת גר קטין רק בהלכות מלכים ולא בהלכות איסורי ביאה? הוא הסביר שלדעת הרמב"ם, קבלת מצוות בגיור היא מהות הגיור. בלי קבלת מצוות אין גיור. קבלת מצוות אינה חלק מתהליך הגיור, אלא היא מהות הגיור. לכן, הוא הסביר שהרמב"ם לא יכול לנקוט כדעת התוס' שבגיור קטין, קבלת מצוות חלה בשעה שהגיע לגיל גדלות ולא מחה בגיורו. דהיינו, אי מחאתו נחשב כקבלת מצוות. לדעת הרמב"ם, אי אפשר שיהיה גיור בלי קבלת מצוות. אין משמעות למילה ולטבילה בלי קבלת מצוות. לכן, מוכרחים לומר שקבלת מצוות נעשית על ידי הבית דין. הבית דין זוכה בשבילו את הגרות, וזה גם קבלת תורה ומצוות. לכן, נכרי שהתגייר כשהוא קטין, נחשב גר גמור עוד קודם שהגיע לגיל גדלות ולא מחה בגיורו. מחאה בגיורו היא ביטול הגיור. במחאתו הוא מגלה שהגרות לא היתה לזכותו ובטלה הגרות. לכן, הרמב"ם לא כתב דין מחאת גר קטין בהלכות איסורי ביאה, אלא בהלכות מלכים. לדעת הרמב"ם, הצורך שלא ימחה בגיורו, הוא כדי שלא יעקור את הגרות למפרע, ואין זה קשור לדיני הגרות, אלא לביטול הגיור. דהיינו, לדיני בני נח.

עוד נביא מדבריו באותו מאמר לגבי ביטול גיור, כשחוזר לסורו, וכך כתב (שם, עמ' מב-מג):

> ואשר על כן נראה לפי המבואר המתגייר לשום דבר, אף על פי ש"הלכה כדברי האומר כולם גרים הם", שחזקה אגב אונסייהו גמרו וקבלו – מכל מקום כאמור אינו ודאי גר אלא רק מדין רוב, ולפי זה נמצא שהוא כאסופי בעיר שרובן ישראל, שהוא חייב במצות וקידושיו קידושין, שהרי באיסורין הולכים בתר רוב, אבל לגבי דיני ממונות אין הולכין בתר רוב, כמו שכתב המגיד משנה שם, רק מחזיקין לו אבידתו כישראל, לפי שאין למוצא אותה חזקת ממון בה – אם כן הוא הדין בגר שנתגייר בשביל דבר, אם לא נתבאר צדקותו, הרי הוא כישראל רק מדין רוב, כנ"ל, ולכן כתב הרמב"ם: "ומצוה להחזיר אבידתו, מאחר שטבל נעשה כישראל". והיינו דוקא להחזיר לו אבידתו שאין למוצא אותה חזקת ממון בה, אבל לשאר דיני ממונות אין הולכין בתר רוב.... ונראה לפי המבואר שהמתגייר לשום דבר, הריהו גר רק מדין רוב, אבל אינו ודאי גר, ולגבי דיני ממונות אינו כישראל להוציא ממון מחזקתו, אם כן כשלא התברר צדקותו וחזר לסורו, הוכיח סופו על תחילתו, שלא היה ודאי גר, ולכן אסרינן יינו אפילו למפרע קודם שחזר לסורו, כיון שגם לפני שחזר לסורו לא היה גר ודאי, אלא רק מדין רוב.

למדים מדבריו, שאם חזר לסורו, יש כאן הוכיח סופו על תחילתו והוא נחשב בגדר של גוי.

עיון בדעת ראש ישיבת יצחק אלחנן, הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל היה מגדולי הדור באמריקה, ראש ישיבת יצחק אלחנן, כתב במספר מקומות בענייני גיור. נעיין ביסודות דבריו.

1. גיור בלי כוונה לשמירת תורה ומצוות:

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל ("קול דודי דופק", עמ' 100-99, הערה 22) כתב:

> מפי אבא מרי שמעתי פעם, כי הרמב"ם לא נתכוון לומר שגר שנתגייר על

מנת שלא לקיים המצוות, הרי הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל ענין של גירות וקדושת ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב״ה.

2. גדר קבלת מצוות בגיור:

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ׳יק זצ״ל (״קול דודי דופק״, עמ׳ 100, הערה 22) כתב:

שיטת הרמב״ם היא, כי אין קבלת מצוות מהווה פעולה מיוחדת בגירות הזקוקה לבית-דין, כמו טבילה, וכי אינה אלא קו אופייני במעשה הגירות שתתקים לשם קיום המצוות. **לכן, אם יודעים אנו, שהגר מוכן לקבל בטבילתו עול תורה ומצוות, אף על פי שלא היה שם מעשה מיוחד של השמעת המצוות והסכם הגר**, הטבילה מועילה, כיוון שהגר מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר. מדברי התוספות שהבאנו, נראה, כי סוברים המה שקבלת עול-מצוות היא חלות מיוחדת בתהליך הגירות וכי כל ההלכה של בית-דין נאמרה ביחוד ביחס לפעולה זו. אין הטבילה זקוקה לבית-דין, רק קבלת עול מצוות צריכה להתקיים בפניהם.

לדעת הרב סולובייצ׳יק, לדעת הראשונים שחלקו על הרמב״ם בנוגע לקבלת מצוות בגיור, הם סברו שיש צורך באמירה מפורשת של קבלת מצוות. הרמב״ם סבר שאין צורך בהצהרת מפורשת, יש צורך בכוונה לשמירת תורה ומצוות.

3. גיור קטינים:

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ׳יק זצ״ל (ספר ״נפש הרב״, עמ׳ רמה) נקט שאם ההורים המאמצים אינם שומרים תורה ומצוות, והקטין לא יקבל בכלל חינוך תורני, ומסתמא לא יהיה שומר תורה ומצוות, אין בזה שום זכות כלל וכלל.

עיון בדעת הרב הראשי לירושלים, הרב שלום משאש זצ״ל

הרב שלום משאש זצ״ל (שו״ת ״תבואות שמש״, יורה דעה, סימן קד) דן בנוגע לגיורים בזמן הזה ועל כך כתב:

כדי להראות בעליל, דעת הרבנים גדולי הדור, השואלים והמשיבים, להקל בענין הגירות, ושלא לעצור יותר מדאי ומטעם של רבותינו הנ״ל, מוטב שיאכלו שחוטות, שכן אנו רואים בזמן הזה שכאשר עוצרים בעדם שלא לקבלם לגירות, הולכים ונושאים אותם בהאלמרי על ידי הממשלה, ונשארת נוצרית בדתה, ומושכת הבעל מעט מעט עד ששוכח את דתו כלל ועיקר, גם יולדת לו בנים נוצרים כמוה ומגדלת אותם בלי דת או בדת נוצרים. לא כן אם נתגיירה אזי היא מוכרחת לעשות המוכרח ונראית לעצמה מחוייבת להתנהג כיהודים ולגדל את בניה בדת יהודית ולמול אותם באין אומר. וכן ראיתי בעיר מולדתי מקנאס לבתי דינים שקדמונו שהיו מקבלים גרים מזמן לזמן, ובזמנינו זה אנו מוסיפין לתת להם שיעורים בענייני הדת, האמונה, והחגים וטעמם, והשבת וטעמו, ועניני כשרות הבשר ובשר בחלב, וטהרת מהשפחה, ועושים לה בחינה יפה בכל העניינים הנ״ל. וכשהיא יודעת, וגם מקבלת הכל בספ״י, אזי מקבלים אותה להכניסה תחת כנפי השכינה. ובזה מלטנו כמה וכמה משפחות שריחקו אותם בצרפת והקרבנו אותם אצלינו, אחר שראינו באמת שבאו בחום לבבם. גם חקרנו אחריהם אחרי גירותם כמה שנים, ונתברר לנו בירור גמור שמושכים בענייני הדת, ושמחתי כשמחת בית השואבה שמעשה ידינו הצליחו, וזה על פי רוב בנשים, שלבם רך ובאים בלב שלם, גם הם תחת שלטון הבעל ויראים לנטות שמא יערער הבעל ויבא לגרש. לא כן בגברים שהם ראש המשפחה ויכלו לבא במרמה, אני רגיל להרחיק אותם עד מקום שידי מגעט, או במיעוטא דמיעוטא שלפי השערתי באו בלב שלם, כמו שיש מהם היום היושבים בישיבות הגדולות בארץ ישראל, וגדלו זקן, ומדקדקים במצות מהחמורות עד טבילת כלים, והניחו משרתם ועבודתם הפוריה, והלכו להתעלות, ועכשיו שש לבי ועלץ, בראותי בחזותי שכן דעת רבותינו הגדולים הנ״ל, הם אמרו בזמנם, קל וחומר בזמן הזה שרבתה הפריצות ותערובת בחורים ובתולות לא יהודים בבתי ספר הנוצרים, מה יעשה הבן, והוא כמעט אנוס, ואם בא מעצמו ודרש לגייר משודכתו והיא גם היא קבלה מרצון, אחרי שעושים לה מה ראית, כפי הדין, הרי עלינו החובה לסייעו ולעזור לו שישאר בדת היהדות הוא ובניו אשר ילד, ובמקום להפסיד א׳ שיהיה נטמע בין הנוצרים, אנו מצילים משפחה שלימה לקרבה לאמונת ה׳.

מדבריו למדים, שעל אף שמיקל גם במקרה שמדובר בגיור לשם אישות, בכל זאת, מלמדים את הגיורת ורק מגריים כשאכן סבורים שתקיים מצוות לאחר הגיור. במקרים שהיה נראה שלא ישמרו, הוא מתרחק מגיורם על אף הבעיה של נישואי תערובת.

יש גם תשובה של הרב משאש בנוגע לגיור קטינים. הרב משאש זצ"ל (שו"ת "שמש ומגן", חלק ג, יורה דעה, סימן סב) התנגד לגיור ילד שאמו נשארת בנכריותה ואביו לא שומר תורה ומצוות. משמע מדבריו שהגרות כלל לא תחול, שאין כאן גרות:

> על דבר שאלתך, לגייר ילדים קטנים על דעת בית דין, בזמן שאמם לא נתגיירה, והיא נשארה באזרחות עם האב, ואינה רוצה להתגייר, וגם הבעל לא איכפת לו והוא חילוני. על זה יש להשיב, שמעיקרא דמילתא אין זה גרות לגמרי. דמסתמא אנו יודעים מראש, שהנער הזה מתגדל אצל נוצרים וחילונים, לא שמירת שבת ולא קפידא על הכשרות, ולא תפילות. וכל זמן שהאמא לא נתגיירה, אי אפשר לגייר את הבנים וישארו חיים עמה. ובפרט שגם הבעל לא קפיד. ונמצא שאין זה אלא כסות עינים.

עיון בדעת הרב הראשי לחיפה, הרב יוסף משאש זצ"ל

הרב יוסף משאש זצ"ל, היה רבה הראשי של חיפה, ולפניכן היה רב במרוקו ובתלמסאן (אלג'יר). במספר תשובות התייחס לדרך הראויה בגיור.

יש כאלו שרצו להוכיח מתשובת הרב יוסף משאש זצ"ל שסבר שאפשר לגייר גם כשיש אומדנא ברורה שבכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות רק כ"מסורתי" כרוב יהודים בארץ ישראל. אבל, אם נעיין בתשובותיו לא נראה בשום מקום שכתב כך.

יש תשובה (שו"ת "מים קדושים", סימן קח) שדן בנוגע לקבלת גרים, ששם טען שיש להיקל ולקבל כל הבא להתגייר:

> תשובה דבר זה לגייר כל הבא להתגייר פשוט הוא בכל מקום בכל ערי המערב, ובכל ערי אלג'יריאן וטוניס.

אולם, אם נעיין באותה תשובה נראה שלא מדובר לעניין להיקל גם לקבל מי שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. אלא, הדיון שם לעניין גיור אשה שמתגיירת שלא לשם שמים, וכן במקרה שיש נטען על הנכרית. דהיינו, יש חשד שהיא נבעלה לישראל ועכשיו

באה להתגייר, שמבואר במשנה במסכת יבמות (כד, ע"ב) שהנטען על הנכרית, אסור לשאת אותה. אלא, על כך הביא מספר טעמים להיקל. אך, לא מדובר שם לעניין אי כוונה בשמירת תורה ומצוות.

יש עוד תשובה של הרב משאש (שם, סימן קמח) שדן בנוגע לגיור נכריה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן. שם הוא כתב להתיר לגיירה, וזאת כדי להציל מאיסורים. אבל, לא מבואר בכל התשובה שיש היתר לגיירה גם כשאין בדעתה לקיים את התורה והמצוות:

> בכן אמרתי אני אל לבי, כי טוב לגיירה, ולעבור רק על איסור ספק זונה [כי אין כהונה ודאית בזמן הזה], ולא יעבור על כולם, וזרעו אף כי יתחלל, לא יהיה לפוקה ולמכשול לישראל, **ועוד, כאשר תתגייר יוכל לקיים את הדת לפניה לאכול מצה וכו' וכו', כי עתה הוא פרוע מכל המצות**, כי מתבייש בדתו לפניה, מפני חפשיות הדור שלא הניחה מדה טובה לישראל, ובפרט נדון זה המעורב מין עם שאינו מינו, אשר רבה עליו ומבטלו, כי אין חזק כאשה... ומה גם, דכהני בזמן הזה, אין להם ספר יוחסין, וכהונתם עומדת בספק...

רואים שהיסוד שלאחר הגיור הבעל יקיים את התורה והמצוות, אם כן, נראה שהאומדנא שהאשה תקיים תורה ומצוות.

עיון בדעת הרב הראשי לישראל, הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל

1. עיון בשיטת הריטב"א בדין קבלת מצוות והודעת מצוות בגיור:

הריטב"א (בחידושי למסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה ומוידיעים וכו') כתב במפורש שהגיור חל בלי הודעת מצוות. הוא למד הבנה זו מהסוגיא במסכת שבת, בזה שנתגייר בין הנכרים:

> ומודיעים אותו קלות וחמורות. (פי') וסברא דרבוותא ז"ל שאם לא הודיעוהו אינו מעכב והכי משמע בפ' כלל גדול (ס"ח א').

נראה מדבריו בביאורו לסוגיא במסכת שבת (סח, ע"א), שהוא חילק בין קבלת מצוות להודעת מצוות:

> רב ושמואל דאמרי תרוייהו מתני' בתינוק שנשבה לבין הגוים וגר שנתגייר

לבין הגוים. **פירוש שקבל עליו בפני שלשה ונתגייר בפניהם אלא שלא הודיעוהו מצות שבת שאין זה מעכב**, והלך ודר בין הגוים ולא ידע לעולם מצות שבת.

אלא, היה מקום לדחות ולומר שהגיור לא חל בלי הודעת מצוות. רק שם היה מדובר שלא הודיעו לו מצות שבת, אך הודיעו לו מצוות אחרות. בכל זאת, מדבריו במסכת יבמות, מבואר במפורש שהגיור חל בלי הודעת מצוות[11].

הריטב"א (בחידושיו למסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה והאי וכו') כתב בדין של גיור קטין, שעל אף שבגיור רגיל צריך הודעת מצוות קלות וחמורות, ובגיור קטין אין הודעת מצוות, כיון שאין לו דעת, בכל זאת, מטבילים אותו ומגיירים אותו. הסיבה שאפשר לגיירו על אף שאין הודעת מצוות, היא משום שהצורך בהודעת מצוות הוא רק למצוה, ולכן הגיור חל בלי הודעת מצוות. לפיכך, אפשר לגייר קטין אפילו שאינו בר הודעה:

אף על גב דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות ההוא למצוה ולא לעכב והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב.

יש לשאול על דברי הריטב"א, מדוע התייחס דווקא לחסרון בהודעת מצוות ולא התייחס לחסרון בקבלת מצוות, הרי גם בקטין אין קבלת מצוות?

נראה לי, שיש לחלק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. קושיית הריטב"א אינה מקבלת מצוות אלא מהודעת מצוות. הטעם שהתקשה בגיור קטין רק מצד החסרון בהודעת מצוות ולא מצד חסרון בקבלת מצוות הוא, כיון שסבר שאין חסרון של קבלת מצוות בגיור קטין. הוא סבר, כדברי התוס' וראשונים נוספים שאי מחאת הקטן כשגדל וזה שנוהג במנהג יהדות כשגדל נחשבים כקבלת מצוות. הקושיא שלו היא מהודעת מצוות,

---

[11] הרב חיים אמסלם (ספר "זרע ישראל", עמ' ו-ז) למד מדברי הריטב"א במסכת יבמות שסבר שהצורך בקבלת מצוות בגיור לא מעכב את הגיור, הוא גר במה שרצונו להיכנס לעם ישראל על ידי מילה וטבילה לשם יהדות שהם עיקר הגרות. הוא הביא את דברי הריטב"א במסכת שבת וביאר שלא היתה כוונת הריטב"א לומר שהודיעו לו שאר מצוות ורק לא הודיעו לו מצות שבת. גם אם לא הודיעו לו כל המצוות, הגיור חל. והמשיך בהבנתו שהודעת מצוות וקבלת מצוות היינו הך. ודבריו תמוהים שהרי הריטב"א כתב בצורה ברורה שבסוגיא במסכת שבת מדובר "שקיבל עליו לפני שלשה". כלומר, יש הכרח שהגר יקבל עליו את המצוות בפני בית דין. יתירה מכך, מדברי הריטב"א בביאורו לסוגיא במס' יבמות (מה, ע"ב) "מי לא טבלה לנידותה", יש מקום להבין שאפילו הצורך בהודעת מקצת מצוות מעכב את הגיור.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל (שו"ת "מנחת אברהם", חלק ב, סימן כא, אות כד) הוכיח כמו שהוכחתי מדברי הריטב"א במסכת שבת שצריך הסכמה של הגר להתגייר. לא צריך שיקבל עליו את המצוות בהודעה בפה, מספיקה הסכמתו להיכנס לדת ישראל, היא כוללת קבלת מצוות. הריטב"א, במסכת כתובות, דיבר על הקבלה בפה, היא אינה מעכבת. אבל, בוודאי ההסכמה מעכבת, ולכן כשנעשה גדול, צריך לרצות בפירוש במצוות, ולכן אז צריך להודיע לו את המצות. גם לפיו, במקרה שאין בכוונת הגר לקיים את המצוות לאחר שיתגייר, גיורו לא חל:

> ונראה שסבירא ליה שאם כי מעשה הגירות הושלם ואין חסרון של קבלת מצוות, אבל חסר כאן הרצון לקיים מצוות שהוא צורך מלבד קבלת מצוות... ובגדול המתגייר ודאי שמבין שדת ישראל יש בה מצוות שזהו ענין דת, והוא רוצה בכך אף על פי שאינו יודע אותן, אבל קטן שאין יודע ואינו רוצה, צריך בגדלותו לרצות בפירוש במצוות, ולכן צריך אז להודיעו מתן שכרן ועונשן, אלא שבקטנותו אין זה מעכב את גירותו כשיטת התוס' בסנהדרין, וזה מושלם כשגדל ומודיעין לו המצות. ויש לפרש בזה מה שכתב הריטב"א בשבת סח, ע"ב... וזה לכאורה שלא כמו שכתב בכתובות שגם בגדול אין הודעת מצוות מעכבת ולכן בקטן אין צריך להודיעו כלל. ולהנ"ל יש לפרש שגם בגדול הקבלה אינה צריכה להיות בדיבור מפורש אלא שעצם הסכמתו להכנס לדת ישראל כוללת קבלת מצוות הדת. והריטב"א בכתובות דן רק בקבלה מפורשת למצוות... שהיא אינה מעכבת. ועיין בריטב"א יבמות כד, ע"ב... ונראה שאין זה נוגע לדין הודעת וקבלת מצוות אם מעכבת או לא, שמלבד שיש לחלק בין הודעת וקבלת מצוות מסוימות שזה אינו מעכב כמו שכתב כאן הריטב"א... לבין קבלת חיוב הישראלים במצוות שזה מעכב גם לריטב"א, אולם מלבד זה יש הבדל בין מי שלא ידע מהמצוות לבין מי שהתכוון בפירוש שלא לקיים מצוות שלא קיים עד עתה בגיותו, שבכה"ג יש לומר שאין כאן גיור כלל.

2. תפקידו של בית דין בגיור:

יש שאלה בנוגע לתפקידו של בית דין בגיור. האם הבית דין פועל באופן אקטיבי, או באופן פסיבי? האם הבית דין הוא המחליט לקבל את המתגייר לגיור, או שרק צריך

נוכחות בית דין בעת הגיור? הארכתי בשאלה זו בהמשך הספר. כאן נציין לגישתו של הרב אברהם אלקנה שפירא זצ"ל. הוא (שו"ת "מנחת אברהם", חלק ב, סימן כא) נקט שצריך הסכמת בית דין. בית הדין מקבל את הגר לקהל ישראל וזה בכלל מה שכתוב שגרות נקראת "משפט". בית הדין צריך לפסוק על הגר שהוא מתקבל להיות יהודי:

> ונראה שאם צריך בית דין לגירות אין זה רק שיעשה בפניהם **אלא הבית דין מקבלים אותו לקהל ישראל, וזה בכלל משפט כתיב ביה שהבית דין פוסקים שהוא מתקבל להיות יהודי**, ומי יימר שימצא בית דין שיקבלוהו. וכן מבואר בתוס' סנהדרין שבכל גירות יש דין זכיה על ידי הבית דין, וכונתם שמאחר שהבית דין צריכים להחליט לקבלו לכלל ישראל, וכל החלטה של בית דין היא באה לצורך בעל דין... שהבית דין צריך להחליט אם ראוי לגיירו ולהסכים לקבלו וכמו שכתוב בבכורות ל' ע"ב גר המקבל כל המצוות פטר לאחד, ואפילו מדברי סופרים, אין מקבלים אותו. ועל כל פנים גירות צריכה הסכמה וקבלה מצד הבית דין[12].

עיון בדעת הראשון לציון, הרב מרדכי אליהו זצ"ל

מדברי הראשון לציון, הרב מרדכי אליהו זצ"ל (שו"ת "מאמר מרדכי", כרך א, יורה דעה, סימן יג) יש להוכיח שסבר שגיור בלי כוונה לשמור תורה ומצוות אינו גיור. וגם אם בכוונתו להיות "מסורתי", אין הגיור חל:

> אולם יש להוסיף ולהבהיר שכל מה שדובר לעיל אייריי באופן שהיא נתגיירה כדין וכדת ושומרת על תרי"ג מצוות דאורייתא ומצוות דרבנן, כי הרי אם לא קבלה עליה אפי' מצות מוקצה או מצוות אחרות ואפילו מדרבנן, אינה גירות. ומה שדברו אם גירי אריות גרים הם או לא או מה שיש מחלוקת

---

[12] על פי הבנה זו הוא ביאר את דעת בעל ה"דגול מרבבה" (יורה דעה רסח, ג) שכתב שאף על פי שבגיור גדול בדיעבד לא צריך בית הדין לטבילה, בכל זאת, בגיור קטין צריך בית הדין לטבילה, כיון ששם אין קבלת מצוות. לכאורה, קשים דברי בעל ה"דגול מרבבה", שמנין לו חידוש זה? הראשונים כתבו שצריך בית הדין בקבלת מצוות, בגיור קטין שאין קבלת מצוות מדוע יוצרך בית הדין בטבילה, לטבילה אין צורך בבית דין? אלא ביאור דבריו הוא כך: כיון שיש צורך לבית דין להחליט לקבל את הגר, הרי בכל גיור יש חיוב שיהיה בית הדין. אי אפשר להתגייר בלי בית הדין. בגיור מבוגר, הבית דין נמצא בזמן קבלת מצוות. בגיור קטין, שאין קבלת מצוות, צריך בית הדין בזמן הטבילה.

בגירות לשם אישות, הכוונה היא שהם גרים אמיתיים, אולם הדחף שהביא אותם להתגייר הוא שהביא עליהם את הלעז. וגירי אריות הם שהמריצו אותם להתגייר ואח״כ הם קיימו תורה ומצוות. וכן גירות לשם אישות הם שומרים כל התורה בכתב ובע״פ, אבל האישות היא שהמריצה אותם ודחפה אותם. והלכה שכולם גרים הם, היינו שהדחף מעכב לכתחילה, אך אחר הגירות כולם גרים הם, ובלבד שיקבלו עליהם עול תורה ומצוות. ועיין מ״ש בזה נהר מצרים (הלכות גרים אות ב׳).

מדובר כאן שיש אומדנא ברורה שאין בכוונתה לשמור את כל המצוות. לא מדובר שהיא אמרה כך בפירוש.

עיון בדעת הרב שאול ישראלי זצ״ל

1. תפקידו של בית הדין בגיור:

כפי שהזכרתי לעיל יש חקירה בנוגע לגדר תפקידו של בית הדין בגיור. גם הרב שאול ישראלי זצ״ל נדרש לשאלה זו. הוא (ספר ״חוות בנימין״, סימן סז) טען שבית הדין לא מייצג את הקב״ה, אלא מייצג את בני ישראל. צריך הסכמה של בני ישראל לצירופו של הגר לעם ישראל. משום כך אי אפשר שהגר יתגייר בעל כרחם, בלי הסכמתם:

עוד יש לעיין, מהו התוכן ׳גר צריך שלשה׳ שבלי זה אין כאן גירות למרות שקיבל בפני עדים המצוות וכן מל וטבל. ומה זה שבגירות הדיון על קבלתו, כלשון הגמרא (יבמות כד, ב): לא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה, וכן לעתיד לבוא: לא יקבלו גרים. אם הפירוש של ׳בפני שלשה׳, היינו שצריכה הגירות נוכחות של שלשה... **כי אז הלשון ׳קבלה׳ אינו הולם, שאין זה תלוי בקבלתם, אלא במעשה הגירות שהאיש עושה בעצמו. והרי חזינן שהקבלה היא לעיכובא**. כמבואר במסכת קידושין (סב, ב) בענין מקדש אשה ׳לאחר שיתגייר׳ שאמרו שם שאין זה בידו, שכן ׳מי יימר דמזקקו ליה הני תלתא׳, מה תוכן ׳ההזדקקות׳, הרי יכול להצהיר בפני שלשה מישראל מבלי שיבקש הסכמתם... שמקבל על עצמו כל תרי״ג מצוות ודקדוקיהם. וכן יכול הוא לקפוץ ולטבול בפני שלשה ויאמר שמגייר עצמו, ומי מעכב בידו?... **ברור אם כן, שיסוד עיקרי הגירות, כתנאי ראשון, שכלל ישראל מסכימים לקבל**

> **אותו לקהלם**, וזה מתבטא בזה שבית דין, שהוא באי כוחו של עם ישראל, מחליטים לקבלו... ועל כן, כל עוד לא נתקיים תנאי זה, אין בכל פעולות הגירות מצדו כל ממש...

2. יסוד גר שנתגייר כקטן שנולד דמי:

הרב שאול ישראלי זצ"ל (בספרו "חוות בנימין", סימן סז) בדק את המקור לסברא ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". לדעתו, כל תוכן הגרות הוא הסתפחות לעַם ישראל. אלא, לא תיתכן הסתפחות לעַם ישראל בלי קבלת מצוות, כיון שבמעמד הר סיני אמר כל העַם "יחדו" נעשה ונשמע, ולא נשאר אף אחד מעַם ישראל שלא היה בקבלת התורה. במעמד הר סיני התאחדו בני ישראל והיו לאחד. הדרישה מהגר לקבל עליו מצוות והסכמתו לכך היא בבחינת גילוי מילתא שמסכים לתנאי, שבו מותנית הצטרפותו לעַם ישראל.

לדעתו, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא נוגע אלא רק בדינים שנוגעים לייחוסו, אבל בדינים אחרים שנוגעים לנכסים, לחיובים ולזכויות אין לו משמעות. רק במה שנוגע להשתייכותו הלאומית אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כיון שיסוד הגרות הוא בצירופו לעַם ישראל וניתוקו מלאומיותו.

עיון בדעת הראשון לציון, הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל

הראשון לציון, הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל, הוא שפתח את מנהל הגיור ועבד רבות בענייני הגיור. נביא את דבריו ממספר מקומות.

1. גיור בלי כוונה לשמירת תורה ומצוות:

הרב אליהו בקשי דורון זצ"ל (במאמרו "הליכי גרות בקטנים", בכתב עת "קובץ תורה שבעל פה", כרך יג, עמ' קלב-קלג) נדרש להבנת דעת הרמב"ם שלא הזכיר בהליך הגיור קבלת מצוות, על כך הסביר:

את רצונו הכנה של המתגייר להיכנס ליהדות, את הנסיון לדחותו כדי לבדוק עד כמה גמר בדעתו להיכנס לברית וקבלת המצוות, לא הזכיר הרמב״ם כהליכי גרות שנלמדו מסיני. גם הגמרא בכריתות מזכירה רק שלושה פרטים: מילה וטבילה, וקרבן, ומנין ההלכות של קבלת מצוות שהזכיר הרמב״ם בפרטות בתחילת פרק י״ד.

אם נדייק בלשון הרמב״ם פרק י״ג הלכה ד׳ נמצא שהרצון האמיתי להיכנס ליהדות וקבלת עול תורה, אינו מהליכי הגרות, אלא תנאי ראשוני והגדרתו של המתגייר. הרמב״ם אינו אומר: וכן לדורות כשירצה העכו״ם להכנס לברית צריך שיקבל עליו עול תורה, אלא: ״כשירצה העכו״ם להכנס לברית... ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה״... תחילה מגדיר הרמב״ם מהו ״מתגייר״, על מי אפשר לפעול הלכות גרות: ״כשירצה העכו״ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה״ – זוהי הגדרתו של המתגייר, אם הוא בעל תנאים אלה אפשר להתייחס אליו כמועמד ליהדות ולהעביר אותו את הליכי הגרות, שהם: המילה והטבילה והקרבן. אולם כל עוד שאין לו שלושה אלה, אם לא ברור רצונו האמיתי להיכנס ליהדות, אם אינו מקבל עליו עול תורה, הרי שאינו כשיר לגרות, הליכי הגרות לא יחולו עליו כלל, משום שאינו מתגייר.

אם אין לו כוונה לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל.

2. חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות:

הרב אליהו בקשי דורון זצ״ל (במאמרו ״הליכי גרות בקטנים״, בכתב עת ״תורה שבעל פה״, כרך יג, עמ׳ קלה) דן בנוגע לדברי הריטב״א (בחידושיו למסכת כתובות יא, ע״ב) שהסביר את יסוד גיור קטינים. מדברי הריטב״א, היו כאלו שלמדו שאפשר לגייר בלי כוונה לשמור תורה ומצוות. על כך, כתב הרב אליהו בקשי דורון:

לכאורה שאלה זו שואל הריטב״א בסוגיא, וזה לשונו: ״אף על גב דגר בעלמא בעינן שיודיעהו מצוות קלות וחמורות?״, ומתרץ: ״ההוא למצוה ולא לעכב״. כלומר, שהודעת המצוות היא עניין של לכתחילה ואינה מעכבת. אם בדיעבד גיירו גר מבלי שהודיעו לו מצוות – הגר גר. יש מהאחרונים שהביאו מדברי

הריטב״א ראיה שישנה אפשרות של קבלת גרים גם מבלי קבלת מצוות כלל, שהרי הוא אומר שהיא למצוה ולא לעכב. אולם אם נדייק בדברי הריטב״א נראה שכוונתו לא על עצם הרצון הכנה להיכנס ליהדות ולקבל עול מצוות, הריטב״א שואל על הודעת מצוות קלות וחומרות. בעל ״חמדת שלמה״ מחלק בין שני מושגים בהלכות גרות, בין ״קבלת מצוות״ לבין ״הודעת מצוות״. קבלת מצוות היינו הרצון להיכנס ליהדות ולקבל על עצמו עול תורה, דין זה הוא התנאי הראשוני לכל מתגייר, ומבלי שיגלה דעתו שרוצה הוא לקבל על עצמו עול מצוות אינו מתגייר כלל ולא חלות עליו הלכות גרות. לאחר תנאי זה, כשהביע המתגייר את רצונו לקבל עליו עול מצוות, באה ״הודעת מצוות״. על בית דין להודיע לגר מצוות קלות וחמורות ועיקרי הדת ועל המתגייר לקבלם. הרצון הכללי הראשוני של קבלת מצוות ודאי שאינו ענין של לכתחילה, בלעדי רצון זה אין כאן מתגייר כלל. הריטב״א שואל בגרות קטנים רק על הודעת המצוות ומסיק שהליך זה של להודיע מצוות קלות וחמורות היא למצוה ולא לעכב.

3. גיור קטינים:

הרב אליהו בקשי דורון זצ״ל (במאמר שהוזכר לעיל) גם דן בנוגע לגיור קטינים. האם יש אפשרות לגייר קטין שהסבירות היא שלא ישמור תורה ומצוות בעת גדלותו? על כך השיב וכתב:

אולם גם אם יש תביעה לגרות מצד הקטן או מצד אמו, אם הנסיבות מוכיחות שאין הגרות זכות לקטן וידוע לבית דין שלא יתחנך ליהדות ויקבל עליו עול תורה – הרי שאין הגרות זכות לקטן ואין לבית דין לגיירו. בשו״ת מטה לוי הביא תשובה מהגאון ר׳ יצחק אלחנן מקובנא, שדן בתביעה של יהודי שנולד לו בן מן הנכרית אם יש לבית דין לגיירו, וכתב: ״דין זה שמטבילין אותו על דעת בית דין אינו אלא במי שיש לו נאמנות על דת יהודית כראוי, בזה אמרו זכות היא לו, מה שאין כן בנדון דידן, שהאב יצא מן הכלל והרי הוא כמומר לכל התורה כולה, אין זה זכות אלא חובה״, הלכה זו, שזכות בית דין לגייר גר קטן מותנית בידיעה ברורה שהילד יגדל כיהודי ויקיים מצוות, מובאת ברוב ספרי האחרונים: בשו״ת מהר״ם שיק, בשו״ת

תעלומות לב לר׳ אליהו בן שמעון ובשו״ת גנת ורדים, האחיעזר הביאה בתשובותיו בסי׳ כח וכן פסק להלכה מרן הגראי״ה קוק זצ״ל, בתשובותיו ״דעת כהן״ ליורה דעה. סברא זו, שאין לגייר גר קטן כל עוד לא ברור שיגדל ויקבל עול מצוות אינה רק שאלה רעיונית, מה יותר טוב לקטן עכו״ם להישאר גוי גמור הפטור מן המצוות או להכנס לעול תורה ולהתחייב בעונשין על כל עבירה. גם אם נניח שיש צד זכות להיות ישראלי אינו מקיים מצוות, הרי הגרות מותנית בקבלת מצוות והגרות בקטנים חלה רק מתוך הידיעה הברורה שזכות היא לו ובודאי יקבל מצוות, ואם אין תנאי זה הרי שאין סמכות לבית דין להטבילו כלל.

אם כן, לפי דבריו אין מקום לגיור קטין שלא ישמור תורה ומצוות בעת גדלותו, וגם הגיור לא חל.

עיון בדעת הרב הראשי לירושלים, הרב צבי פסח פראנק זצ״ל

הרב צבי פסח פראנק זצ״ל (שו״ת ״הר צבי״, סימן רכב) כתב:

ובאמת צריכין לדקדק הרבה בהנהגת הבעל דקרוב לשמוע שהוא אינו שומר דת כלל ואם כן הגרות של האשה הוא דבר בטל, שבוודאי אין בדעתה לקבל על עצמה עול מצוות התורה שהיא לא עדיפא מיניה דידיה, **ובלי קבלת מצוות באמת אין כאן גרות כלל**.

חייבת להיות קבלת מצוות באמת. ומבואר מדבריו שאם יש אומדנא ברורה שאין קבלת מצוות באמת, הגיור לא חל.

עיון בדעת הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל

הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל (שו״ת ״מנחת שלמה״, חלק א, סימן לה) כתב:

בנוגע לחלק גדול מהגירות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף אם היינו אומרים דדברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, **מכל**

> **מקום לאותו סוג גרים אשר קבלתם עול מצוות קרובה להחשב כדברים שבלבו ובלב כל אדם, שלבם בל עמם, והננו כמעט בטוחים שאינם חושבים כלל לקיים ולשמור מצוות ד', בכגון דא נלענ"ד שכל המסייעים לגירות כזו, אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים, אפילו הכי גם לשטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עור וגו', שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ד' קרוי מכשול**... ונמצא דמה שגר כזה חילל שבת ואכל נבלה לפני שהתגייר - לא היה בכך שום עבירה ולא נעשה כלל שום מכשול, ואילו עכשו כשהוא ממשיך ללכת בדרך זו גם להבא, הרי כל מעשיו נהפכים לפוקה ומכשול, וכיון שכל זה נעשה רק מפני הגירות - נמצא שכל המגיירים והמסייעים לכך הוי ליה כגדול המחטיאו, ועוברים בלאו של ולפני עור לא תתן מכשול.

מדבריו מבואר במפורש שדיינים שמגיירים גרים שיש אומדנא ברורה שלא ישמרו תורה ומצוות, הם טועים בהלכה כיון שהגיור לא חל. כאן יש דברים שבלבו ובלב כל אדם, שנחשבים כדברים. אבל, נוסף על כך, לשיטתם הם חוטאים ב"לפני עיוור לא תתן מכשול", שעל ידם הגרים האלו חוטאים בכל מיני חטאים.

נציין גם לדברים שכתובים במכתב מחאה של מספר רבנים גדולי ישראל ועליו הוא חתום. במכתב חתמו הרב אלעזר מנחם מן שך זצ"ל, הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, הרב יעקב ישראל קנייבסקי זצ"ל והרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל:

> היות ולצערנו הגדול נתרבו לאחרונה מקרים של קבלת גרים ומתברר שאחוז גדול מהם לא חשב לקבל על עצמו שמירת תורה ומצוות בעת מעשה הגירות, הננו מזהירים בזה שהוא איסור חמור מאד לקבל גרים מבלי להיות משוכנעים שאכן דעתם באמת לקבל עליהם עול תורה ומצוות. הדבר פשוט וברור שגיור ללא קבלת קיום תורה ומצוות, אינו גיור כלל אפילו בדיעבד.

המכתב הוא משנת תשד"מ לאחר התשובה הקודמת.

עיון בדעת הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יח, סימן סה) כתב:

> ברם מוסיף שם וכותב שאולם היכא שברור הדבר שבודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה בחילול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כוונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לא כלום הוא אם כן זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב עיין שם. ולכן הדברים תלויים לפי ראות עיני בית הדין.

גיור "מסורתי" לא כולל שמירת שבת בשלמותה, אלא מספיק הדלקת נרות וקידוש. כאן הרב וולדנברג דיבר על שמירת שבת. וכתב מפורש שאם יש איסור תורה של חילול שבת, הגיור לא חל.

עיון בדעת הרב חיים דוד הלוי זצ"ל

הרב חיים דוד הלוי זצ"ל עסק במספר תשובות בענייני גיור. יש תשובה אחת (שו"ת "עשה לך רב", חלק ג, סימן כט) שבה עסק בהרחבה בענייני גיור. יש כאלו שהבינו מתוך דבריו שיש מקום לגייר אנשים שהולכים להיות "מסורתיים" כרוב היהודים בארץ ישראל. אלו דבריו:

> מכאן לסוג השלישי, החדיש של הגיור בימינו.
>
> הצד החילוני של מדינת ישראל. כל אותו זוהר חלוצי של הקרבה ומסירות נפש הנראה במדינת ישראל, שאף כי אותם שחיים ממש בתוך אותו מעטה זוהר אינם יכולים לראותו, הרי מרחוק מדינת ישראל, היא באמת כוכב אור לכל מי שעינים לו. אין כאן חיי שעמום ובטלה, צבירת הון לשם הגדלת השעמום וחוזר חלילה, אלא חיי תוכן של יצירה ובנין, מלאי טעם. נוסף, על הילת התהילה והתפארת של הנצחונות הצבאיים.
>
> אור זה, קורץ לצעירים וצעירות אכולי שעמום רוחני בארצותיהם, ובאים לישראל, לא אל תורת ישראל הם באים, כי למעשה אין הם מכירים אותה, אלא הם מאוכזבים מריקנות חייהם ומוצאים טעם בחיי היצירה בישראל.

שוב נציין, אילו היו חיי העם היהודי חיי תורה ומצוות, היה גם גיורם של אלה קל, כאותו שבא להתגייר כדי שימנוהו כהן - גדול, או כמי שבא להתגייר לשם אישות, ובטוחים שישוב להיות גם לשם שמים, "לפי ראות עיני הדיין" אפשר להקל בגיורו. אבל, כאשר כל הבאים עתה אלינו, מתוך מניעים שלהם נתקלים בחברה חילונית שאינה שומרת תורה ומצוות, מה התקוה שעוד ישובו להיות גרי צדק לש"ש? אדרבא, "לפי ראות עיני הדיין" נראה להיפך, שאין לכך שום תקוה.

הסוג השלישי, שמנינו לעיל נחלק לשנים: כאלה שבאים וטוענים במפורש, שאין להם שום ענין בתורת ה', וכל אהדתם היא למדינת ישראל ועמה. אלה פשוט שאסור בהחלט לקבלם, עם כל הכבוד וההערכה לכנותם. **אבל אלה הבאים להסתפח מתוך אהבת מדינת ישראל, אך אין להם שום התנגדות להסתפח גם לתורת ה', אף שעיקר כונתם, מעיקרה, לא היתה לשם שמים, כבר נתבאר לעיל שיש דרך אפשרית לקבלם, כיון שכונתם גם לש"ש, ורות תוכיח, מתוך רצונה ל"עמך" נסתפחה ל"אלקיך" וקבלוה, אף שמתחילה באה מאהבת חמותה, כמבואר במקרא: ורות דבקה בה.**

אך כיון שנקבע בהלכה ש"הכל לפי ראות עיני הדיין", יש כאן שני שיקולים, צבורי - כללי ופרטי. יש לשקול עקרונית אם השעה מחייבת קבלתם של אלה לגיור, וזה מוטל על הרבנות הראשית לישראל להחליט. אך לענ"ד נראה כהצעה בלבד, שכיון שלמרבית הצער אם לא יגיירום, ייטמעו לאט לאט בתוך עם ישראל בגיותם, יש לשקול שקבלתם עדיפא מדחייתם. אך קיים גם שיקול פרטי, חובה לבדוק כל מקרה בנפרד ולהשתכנע כי אכן יש בכונת המועמד להסתפח על בית ישראל בכנות.

מובן, שאם תפול החלטה להתיר קבלת הנ"ל יש צורך גדול לחנכם באולפנים מיוחדים להכרת היהדות, להחדיר בהם אהבת תורת ה' ומצוותיה בכל מדת האפשר, ואף אולי, לארחם בישובים דתיים זמן מה, כדי שתהיה קבלתם בשעה שיש נטיה בלבם להסתפח גם לתורת ה' ולא לעם ישראל בלבד.

הנה, יש מרבני האחרונים, שדעתם להחמיר בקבלת גרים כאלה, מן הטעם: "שמי שקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלים אותו",

ואלה ודאי שלא ישמרו כל התורה ומצוותיה, ולכן אין לקבלם. **וטעות היא בידם, כי זה איירי בגר שבא מתחילה ואומר אקבל כל התורה חוץ מדקדוק זה, שאין דעתי סובלתו, מפני שחקרתי וברורתי ובאתי למסקנא שאינו נכון, זה אין מקבלים אותו, אבל מי שלא למד ולא חקר ולא הבין, ודוחה דקדוק מסויים, או אפילו כל תורה שבעל - פה, עדיין אינו כופר, וכמו שביארנו לעיל ממעשה דהלל, שאפשר לקבלו אם יש לקוות שאחרי שילמד יקבל וכמו שנתבאר. וכל שכן, מי שכלל לא הודיעוהו המצוות כולן, שאינו יכול שלא לקבל**. והלא מבואר שמודיעים אותו מקצת מצוות קלות ומקצת חמורות ובודאי שלא כל המצוות. מעתה, איך אפשר בכלל לקבל גרים, הלא לא קבל כל המצוות כולם? **אלא, שאם קבל באופן כולל כל התורה ומצוותיה מבלי שידען, ולמחרת כאשר ישמע וילמד, לא יקיים את כולם מתוך הרגלו בהיותו גוי, או מתוך תיאבון, כרבים מישראל שאינם מקיימים כל מצוות התורה, זה גר גמור וכישראל חוטא לכל דבר, ובלבד שבשעה שעמד להתגייר קבל בתום לב לקיים תורה ומצוות**, והדברים ארוכים מאד, ואין להאריך יותר בנקודה זאת המסורה לעיני הדיין והשתכנעותו בשעת קבלת המצוות.

אם נעיין בדבריו, נראה שלא מדובר שיש אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. הוא רק מדבר על כך שאם בסופו של דבר לא קיים, הגיור חל. אבל, צריך שבעת הגיור יקבל בתום לב לקיים את התורה והמצוות. נוסף על כך, גם הוא כתב שיש חשיבות מרובה ללמדו קודם הגיור, שאכן יהיה סיכוי שלאחר הגיור יקיים את התורה והמצוות כהלכה וגם תהיה קבלה אמיתית לשמירת תורה ומצוות. במקרה שיש מישהו שבא להתגייר ואני יודע שמכתחילה אין לו שום עניין עם שמירת תורה ומצוות, ואין בכוונתו לשמור את התורה והמצוות אפילו אם ילמד אותן, אין מקום לגיורו.

מסקנה

מתוך עיון בתשובותיהם של גדולי ישראל למדים כדבר ברור שאין יסוד לגיור נכרי שרוצה להיות "מסורתי" כרוב היהודים בארץ ישראל. כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור את התורה והמצוות ברמה בסיסית, הגיור לא חל. יש מקום להיקל לקבל גר שמתכוון לשמור את עיקרי היהדות (שבת, כשרות וטהרת משפחה),

אבל אדם שמופקר לחלוטין משמירת תורה ומצוות אינו בגדר גר. אלו שמתגיירים להיות "מסורתיים" כמו רוב יהודים בארץ ישראל, אינם שומרים את המצוות אפילו ברמה בסיסית. הם אינם שומרים שבת ברמה בסיסית, אלא רק עושים קידוש. הם כמובן, לא מניחים תפילין בכל יום ואינם מתפללים בכל יום. הם מנותקים מהמצוות. הם מקיימים את המצוות החברתיות בין אדם לחברו, ואולי שומרים קצת טקסי יהדות. כמובן, שגם אינם שומרים את החגים אפילו בצורה בסיסית.

גם מצינו בדברי גדולי ישראל שבמקרה שיש גר שהתגייר לשם אישות ומיד לאחר הגיור הוא חזר לסורו, הוא לא שמר תורה ומצוות אפילו ברמה בסיסית, הרי בכך מתגלה למפרע שלא היתה קבלת מצוות בשעת הגיור, והגיור לא חל. זאת על אף שבשעת הגיור, הדיינים לא ראו ולא ידעו משום פגם.

עוד נקודה שיש לתת את הלב אליה, שאין להסיק מסקנות הלכתיות ממקרים בודדים. אנחנו לא ניצור גישה חדשה בגיור ונגייר מאות אלפים על פי פוסקים שפסקו כך במקרים בודדים. הדרך הזו אולי נכונה בשעת הדחק ובמקרה יחידאי, אבל כיון שאין הלכה זו פשוטה ויש בה מחלוקת, אי אפשר להיכנס לספיקות לאלפי אנשים. כבר הרחבתי את הדיבור במספר מקומות ודיברתי על כך שגם אין לסמוך על דעות יחידאיות, ועלינו לעיין בדברי רוב ככל גדולי הפוסקים.

אסיים עם דברים מעניינים שכתב הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת "מנחת אשר", חלק ג, סימן עח):

> ועוד דכבר כתבתי בכמה תשובות דאין להשתית את הגירות אלא על יסוד נרחב ומקובל ביותר בדברי הפוסקים ולא על דעות השנויות במחלוקת, דאין הדעת סובלת שיהיה האדם בן ישראל על פי שיטה זו וגוי על פי שיטה זו, וכי כל ימי חייו ירחף מעל ראשו להט החרב המתהפכת של מחלוקת הפוסקים וכל עצם יהדותו תהיה מוטלת בספק, ואיך ניקל בעצם היהדות שכל גופי תורה תלויים בה, והרי זה (דוגמה רחוקה) כספק פיקוח נפש לחומרא, וגדול המחטיאו יותר מן ההורגו. והדברים פשוטים וברורים לכל מי שיש לו מוח בקדקוד.

משמעות הגיור

מהי משמעות הגיור? הקב"ה ברא את האדם העומד בפנינו כנכרי ולא כיהודי, אם כן מדוע הוא יכול להפוך את עצמו להיות יהודי? אם הקב"ה רצה שיהיה יהודי, היה בורא אותו כיהודי. הקב"ה ברא יהודים ונכרים ולכל אחד יש את התפקיד שלו. לנכרים לא נתן את התורה ולא ציוה אותם בתרי"ג מצוות. מה מקום לנכרי להתגייר ולקיים תרי"ג מצוות? נכון שאשה יכולה לקיים מצוות שאינה חייבת בהן. אבל, גם היא מקיימת אותן רק כאינה מצווַה ועושה. כאן הנכרי מתגייר ומקיים את המצוות כמצווֶה ועושה. נוסף על כך, יש לומר שהאשה אינה מצווַה בכל התרי"ג מצוות, במצוות עשה שהזמן גרמן כיון שהקב"ה פטר אותן משום כל מיני סיבות[1].

אבל, בנכרי לא מובן מדוע יוכל לקיים מצוות שהוא לא חייב בהן? הרי אם היה מתאים לקיים את המצוות, הקב"ה היה בורא אותו כיהודי ולא כנכרי.

נחלקו הרמח"ל והמהר"ל בשאלה מדוע הקב"ה בחר באברהם אבינו שממנו יצא עם הנבחר ולזרעו תינתן התורה? מדוע אין אפשרות לכל אחת מהאומות לקיים מצוות התורה?

מהר"ל, במספר מקומות[2], ביאר שיש חילוק עקרוני בין אומות העולם לבני ישראל. אומות העולם אינן מתאימות לקיום התורה, אלא רק בני ישראל. לפי זה, עלינו לשאול איך יכול נכרי להתגייר? הרי הוא לא מתאים מצד נפשו לקיום תורה ומצוות. מהר"ל[3] שאל שאלה זו, והשיב:

> **ואל יקשה אם כן הגר איך אפשר שיהיה מקבל התורה כאשר יש לו תכונה נפשית שאינה טובה, אין זה קשיא כלל כי מאחר שבא להתגייר הנה יש לו תכונה ישראלית, וכאשר נתגייר נעשה טפל לאומה הישראלית והרי הוא**

---

[1] עיין ב"אבודרהם", עמ' כה.

[2] "תפארת ישראל", פרק א; "נצח ישראל", פרק יא.

[3] "תפארת ישראל", פרק א.

כמוה. ועם כל זה אמרו (נדה מ״ג ע״א) קשים גרים לישראל כמו ספחת כי הספחת מזגו אינו טוב ומקלקל הבשר שיש לו מזג טוב.

לא ברורה לגמרי תשובתו. לא מובן מה כוונתו ״כיון שבא להתגייר, יש לו תכונה ישראלית״? אולי כוונתו לומר שבכך שבא להתגייר, הוא מוכיח שיש לו תכונה ישראלית [כפי שיווכח מדברי הגמרא להלן]. מאידך, משמע מסיום דבריו שהגר לא מתחבר בצורה טובה.

הרמח״ל[4] נקט גישה אחרת. הוא ביאר שעד דורו של אברהם אבינו הקב״ה נתן לכל האנשים את האפשרות שיבחרו ללכת בדרכי ה׳, והם יהיו שורשים לאומה שיכלו להגיע לדרגת אדם הראשון קודם החטא. הקב״ה בחר באברהם אבינו, והוא השורש לעַם ישראל שמוכן להגיע לדרגת אדם הראשון קודם החטא. אולם, גם לאחר בחירת אברהם אבינו הקב״ה נתן לאומות את האפשרות להגיע לדרגה זו, ולכן לפני מתן תורה חזר עליהם אם רוצים לקבלה. לפי זה, נשאל מה מקום לגיור? גם הרמח״ל[5] שאל שאלה זו והסביר:

> ומרוב טובו וחסדו ית׳, גזר ונתן מקום אפילו לענפי שאר האומות, שבבחירתם ומעשיהם יעקרו עצמם משרשם, ויוכללו בענפיו של אברהם אבינו ע״ה אם ירצו. והוא מה שעשהו ית״ש לאברהם אב לגרים, ואמר לו, ונברכו בך כל משפחות האדמה. **ואולם אם לא ישתדלו בזה, ישארו תחת אילנותיהם השרשיים כפי ענינם הטבעי:**

הקב״ה ברוב חסדו נתן לאומות העולם את האפשרות להתחבר לעַם ישראל. לכל אחד יש יכולת להיות ראוי להגיע לדרגת אדם הראשון קודם החטא. אלא, בני ישראל מוכנים לכך מצד טבעם. דהיינו, לאחר שאברהם אבינו השתדל והשיג את הדבר, אז ענפיו – בני ישראל, ראויים לכך מצד טבעם. אצל אומות העולם נצרכת השתדלות.

על פיו, אפשר להבין מדוע הנכרי יכול להתגייר. נשמות אומות העולם בכללן הן בדרגת אדם הראשון לאחר החטא, במדרגתו השפלה. אבל, ניתנת להן האפשרות להגיע לדרגה העליונה. אך, רק בתור יחידים ולא בתור כלל. בני ישראל בתור כלל מגיעים לדרגה זו. כל זרע אברהם מוכן לכך.

---

[4] ספר דרך ה׳, חלק ב, פרק ד, אות א-ג.
[5] שם, אות ד.

נראה לי, שיש מקום להסביר את הדברים בדרך אחרת. נתחיל עם המבואר בגמרא במסכת שבת[6]:

> ישראל שעמדו על הר סיני - פסקה זוהמתן, עובדי כוכבים שלא עמדו על הר סיני - לא פסקה זוהמתן. אמר ליה רב אחא בריה דרבא לרב אשי: גרים מאי? - אמר ליה: אף על גב דאינהו לא הוו, מזלייהו הוו, דכתיב 'את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה וגו' '.

חז"ל באו לתת פתרון ליסוד הגיור. לפי חז"ל מזלו של הגר עמד בהר סיני. לכן, מובן מדוע הנכרי בא להתגייר. הרי הוא קשור לעַם ישראל. הוא חוזר אל מקומו האמיתי. אבל, עדיין, נשאלת השאלה מדוע הקב"ה לא ברא את הנכרי כיהודי? מה הכוונה שמזלם היה בהר סיני? מה הוא מזלם?

מובא בגמרא במסכת מגילה[7]:

> וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה אבל חרדה גדלה נפלה עליהם ויברחו בהחבא. מאן נינהו אנשים? - אמר רבי ירמיה ואיתימא רבי חייא בר אבא: זה חגי זכריה ומלאכי, אינהו עדיפי מיניה, ואיהו עדיף מינייהו. אינהו עדיפי מיניה - דאינהו נביאי, ואיהו לאו נביא. איהו עדיף מינייהו - דאיהו חזא ואינהו לא חזו. - וכי מאחר דלא חזו מאי טעמא איבעיתו? אף על גב דאינהו לא חזו - מזלייהו חזו.

רש"י הסביר: "מזלייהו - שר של כל אדם למעלה". לפי זה, יש להם איזו בחינה שקשורה לעַם ישראל. הנשמה עצמה לא היתה במעמד הר סיני. נשמות עַם ישראל, דהיינו הנשמות שעדיין לא ירדו לעולם, עמדו בהר סיני. נשמות הגרים לא עמדו בהר סיני, רק השר שלהם עמד בהר סיני.

נלענ"ד, שיש להסביר שהקב"ה יצר נשמות מסויימות שראויות להיות יהודים ומתאימות לקיים תרי"ג מצוות. ואולי יש להסביר שהגרים מצד עצם נשמתם אינם מתאימים לקיום תורה ומצוות, אבל יש להם את היכולת על ידי מאמץ להתאים את עצמם לקיום תורה ומצוות. כוונת הגמרא באמרה שמזל הגר היה במעמד הר סיני, היא שיש לו את היכולת להתחבר לתורה. לנכרי אין חיבור עִם התורה. הגר הוא במדרגה שונה ממדרגת היהודי

---

[6] קמו, ע"א.

[7] ג, ע"א.

ולכן הוא צריך להגיע לקיום המצוות מתוך עצמו. הנשמות האלו צריכות לבוא ליהדות מתוך עבודה עצמית, ומתוך בחירה. יש להסביר שהקב"ה ברא נשמות אלו כיון שמתוכן מתגלה כבוד ה' בעולם. הנכרי מעצמו בא ומראה את גדולת התורה וגדולתו של ה'. בוודאי בכך יש קידוש שם שמים גדול. היהודי נולד כיהודי ושומר מצוות כיהודי, ולכן על ידו יש פחות גילוי קידוש שם שמים מהנכרי שמגלה את האור מתוך החושך[8].

אם כן, למדנו מה יסוד הגיור ואת משמעותה. שנזכה לראות את מעלת הגרים.

[8] ראיתי בספר "נחלת בנימין" (מצוה סד-סה) שכתב שמה שנאמר בגמרא במסכת שבת (קמו, ע"א) שרגליהם של הגרים עמדו עם כל ישראל למרגלות הר סיני בעת מתן תורה, נאמר רק לגבי גרים הבאים לשם שמים. אבל, גר הבא לשם אישות וכיוצ"ב, אף שיש תוקף לגרותו, בכל זאת, לא עמדו רגליו למרגלות הר סיני.

ברית מילה כיסוד המבדיל בין יהודי לנכרי

היה נראה לומר שאחד ההבדלים הברורים בין היהודים לנכרים הוא היושר והמוסר. נכון שבאומות העולם יש אנשים בעלי מוסר ויושר, אבל אי אפשר למצוא אומה שנוהגת במוסר וביושר. עַם ישראל מיוחד בכך שכל האומה היא בעלת מוסר ויושר.

אולם, נראה לי שהסבר זה לוקה בחסר בשתי נקודות:

א. הסבר זה הוא הבדל כמותי, אבל לא איכותי. מתוך קריאת התנ"ך נראה שיש הבדל איכותי בין בני ישראל לאומות העולם.

ב. הסבר זה יביא אותנו למבוכה בהסבר מיוחדות עַם ישראל בזמן הזה. הרי בימינו רוב עַם ישראל לא שומר תורה ומצוות. אם כן, לא נראה שיש הבדל בין עַם ישראל לאומות העולם. ניצבת בפנינו שאלה נוקבת, האם כיום עַם ישראל איבד את משמעותו?

אפשר להשיב על שאלה זו ולומר על אף שנכון שרבים מעַם ישראל לא שומרים תורה ומצוות, בכל זאת, רובו שומר תורה ומסורת. ואכן, רובם בעלי רגש מוסרי. לכן, עדיין, יש הבדל כמותי בין עַם ישראל לשאר האומות. בשאר האומות אי אפשר למצוא כל כך הרבה בעלי חסד ביחס לאומה. אי אפשר להתכחש שעַם ישראל קנה שֵם עולם במעשי חסד שעשה. כל האומות רוחשות לעַם ישראל כבוד. אין זה בכדי שאומות העולם עוקבות אחר מעשינו ומתעוררות לכל פגם.

אך, עדיין, לא נוח לי בהבדל הכמותי ולכן ארצה למצוא הסבר שיבחין בהבדל האיכותי בין עַם ישראל לאומות העולם.

בני ישראל לא הצטוו להיות אנשים בעלי יושר וצדק, אלא "אנשי קודש". הציווי המתמיד הוא להתקדש. במעמד הר סיני[1] משה אמר לבני ישראל: "ואתם תהיו לי ממלכת כהנים

[1] שמות יט, ו.

וגוי קדוש...". וכן במצות ציצית[2]: "למען תזכרו ועשיתם את כל מצותי **והייתם קדושים** לא-להיכם".

נשאלת השאלה, מהי קדושה? בתפילת העמידה, בחזרת הש"ץ, יש קטע הנקרא "קדושה" ושם אומרים: "קדוש קדוש ה' צ-באות מלא כל הארץ כבודו". הפסוק מעלה סתירה פנימית, ה' הוא קדוש, זאת אומרת הוא פרוש, אבל יחד עם זאת "מלא כל הארץ כבודו". עוד נעמוד על נקודה זו בהמשך.

לרגע קט, נעבור לפרשת קדושים. שם התורה מצוה אותנו: "קדושים תהיו כי קדוש אני ה' א-להיכם". צריך עיון, מהי נתינת הטעם "כי קדוש אני ה' א-להיכם"? מדוע זוהי סיבה לכך שאנחנו צריכים להיות קדושים?

ראשית נעמוד על משמעות הציווי "קדושים תהיו"[3]. רש"י כתב: " 'קדושים תהיו'. הוו פרושים מן העריות ומן העבירה שכל מקום שאתה מוצא גדר ערוה אתה מוצא קדושה".

הרמב"ן[4] חלק על רש"י וביאר שאין הכוונה להיות פרושים רק מהעריות, אלא זה ציווי כללי להיות פרושים. כאן הרמב"ן הטביע את הביטוי הידוע "נבל ברשות התורה". התורה ציוותה אותנו שלא להיות מזוללי יין ומסובאי בשר. עלינו להתנהג בפרישות כדי שנהיה פרושים מן המותרות.

בין לרמב"ן ובין לרש"י, קדושה משמעותה פרישות. עַם ישראל מצוּוֶה להיות פרוש מעולם הזה, מהתאוות הגשמיות, כמו שהקב"ה פרוש מעולם הזה. כשהתורה אומרת שעַם ישראל צריך להיות "גוי קדוש", היא אומרת שמוטל עלינו לפרוש מאומות העולם. אנחנו עומדים בדד מחוץ לאומות העולם, כפי שבלעם היטיב לבטא רעיון זה: "הן עם לבדד ישכון ובגוים לא יתחשב"[5].

עַם ישראל פורש מאומות העולם, ופורש מעולם הזה. הוא פורש מהויות ומהבלי עולם הזה. אך, כפי שהקב"ה "מלא כל הארץ כבודו", כך גם אנחנו מצווים להיות עומדים בעולם הזה. אנחנו מצווים שרגלינו יהיו נעוצות בעולם הזה, אבל ראשינו בעולם הבא. זוהי משמעות הקדושה, היכולת לפרוש מעולם הזה.

---

[2] במדבר טו, מ.

[3] ויקרא יט, ב.

[4] בפירושו לתורה, ויקרא יט, ב.

[5] במדבר כג, ח.

הקדושה קשורה עם הגבורה. האדם צריך להתגבר על תאוות העולם ולפרוש מהם. עליו לדעת לוותר ולהקריב. קשר זה מובא לביטוי נפלא בדברי הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל[6]:

> היהדות טוענת כי העבד איננו מבין את רעיון ההבדלה שבין קודש לחול, את הרעיון שמאחורי 'אל יהרסו' או 'סוגה בשושנים'. הגמ' קובעת כי 'עבדא בהפקירא ניחא ליה'[7]... רק כוח פיסי יכול לעצור בעדו, נוגש או שוטר. על כן אין העבד יכול לשאת אשה בת חורין. על פי הבנתה של היהדות, חיי הנישואין בנויים על העקרונות של 'והגבלת את העם סביב'[8], של 'אל יהרסו' ושל 'סוגה בשושנים'. כל דיני הקדושה וחיי המשפחה מבוססים על כך. בשל כך אנו קוראים 'קידושין' למעשה היחוד של האיש והאשה. חכמים אמרו[9] כי העבד 'לא תפסי ביה קידושי', משום שהוא במובן מסוים מתנהג כבהמה, איננו מסוגל להגביל את עצמו בלא כפייה חיצונית.

היהודי מציב לעצמו גבולות, גבולות שלא נראים. אין שוטר ואין נוגש, ובכל זאת, היהודי עומד בפני המכשולים ובפני התאוות. זוהי גבורה עצומה. לכן, לאחר ברכת גבורות באה ברכת קדושה. לאחר הגבורה אפשר להגיע לקדושה. היהודי נקרא להקריב, לוותר מרצונותיו לרצון ה'. ההבדל בין היהודי לנכרי הוא בנקודת ה"קדושה". הנכרי יכול להיות איש בעל מוסר, אבל הוא לא יהיה קדוש. הנכרי לא מוכן להקריב, אלא הוא מוכן לפעול לטובת אנשים. אפילו שיש כאלו שגם הקריבו, מדובר על מציאות של הקרבה במקרה יוצא דופן. היהודי נקרא להקרבה יום יומית.

נעמוד על עוד נקודה שקשורה ליסוד הקדושה והיא מבדילה בין היהודי לנכרי. הנכרי פועל בעולם הזה לא מתוך מבט של שליחות, ורצון לתיקון ושיפור העולם. אלא, מנקודת מבט אנושית. אפילו שהנכרי מאמין שיש בורא לעולם, ויש גן עדן, בכל זאת, הוא לא רואה את עצמו כשליח ה'. נראה שאפשר למצוא אצל אומות העולם שלשה סוגי אנשים:

א- אלו הפורשים לגמרי מעולם הזה, כיון שלא רואים שום תועלת בו. הם רואים שהעיקר הוא גן עדן, ורק ממתינים ליום המוות. או אולי מחכים ליום בואו של

---

[6] "זמן חירותנו", עמ' 67.

[7] מסכת גיטין יג, ע"א; מסכת כתובות יא, ע"א.

[8] שמות יט, יב.

[9] מסכת קידושין סח, ע"א-ע"ב.

המשיח [שהם מאמינים בו], שהוא יביא לטוב השלם. הם לא חושבים שאדם צריך לפעול להבאת המשיח ולעשיית טוב בעולם הזה, אלא רק ממתינים עד בואו שיביא את הטוב לעולם.

ב- אלו שטובעים בהנאות ובתאוות העולם הזה. "היום אכול ושתה כי מחר נמות". הם לא רואים מעבר לעולם הזה, ולכן כל מעיינם הוא רק בעולם הזה.

ג- אלו שנמצאים באמצע. הם לא טובעים בתאוות עולם הזה, אבל יחד עם זאת, הם לא מתנזרים מעולם הזה. הם לא חיים חיי פרישות. אבל, עדיין הם לא רואים את עצמם כשליחי ה'.

היהודי יודע שיש גן עדן ויש עולם אחרי עולם הזה, אבל הוא מבין שהוא שליח ה' שנשלח לעולם הזה להביא לתיקונו. זוהי משמעות הפסוק שה' קדוש, אבל יחד עם זאת "מלא כל הארץ כבודו". הקב"ה מעל עולם הזה, אבל הוא בענוותנותנו משגיח ומשפיע על עולם הזה. כך היהודי פורש מעולם הזה, מחשבותיו בעולמות עליונים, אבל הוא יורד לעולם הזה כדי להשפיע עליו. אולי ראשו בשמים, אבל הוא זוכר שרגליו נמצאות באדמה. לכן, עִם ידיעה זו שהוא שליח ה' הוא מתגבר ומתקדש. הוא מוותר על תאוותיו ורצונותיו בשביל רצון יותר עליון, הלוא הוא רצון ה'.

אפשר לומר שרעיון ההקרבה עומד בבסיסה של היהדות. יכולת ההקרבה נתנה לאלפי יהודים את הכוח למסור את נפשם על קידוש שם שמים. הם הבינו שיש מטרה עליונה, והם רק שליחי ה'. המטרה העליונה היא קידוש שם שמים ולכן הקריבו את עצמם על המוקד. אבל, המיוחד אצל היהודי שלא רק שנתבע להקרבה בזמנים מיוחדים ואירועים כבירים, היהודי נתבע בכל רגע ורגע להקרבה.

עשרה נסיונות נתנסה אברהם אבינו ומשום כך הוא נבחר להיות ראש העם הנבחר. זה שידע להקריב יכול להיות שליח ה'. ממנו יצאו שליחי ה' שיבשרו את בשורת ההקרבה. את הבשורה של יציאה מהסתכלות אנוכית אל מרחב העולם. יציאה מד' אמות של האדם, אל הסתכלות רחבה על כל היקום ועל מרחבי הזמן של העבר, הווה ועתיד.

במעמד הר סיני הקב"ה לא התגלה מתוך שקט ושלוה, אלא: "ויהי ביום השלישי בהיות הבוקר ויהי קולות וברקים וענן כבד על ההר וקול שופר חזק מאוד ויחרד כל העם אשר במחנה". ניתנה התורה מתוך רעד ופחד. ואולי יש בכך בשורה, שלא תמיד זה ששומר

תורה ימצא שלוה. יהיו צרות וייסורים, אבל לשם התורה ימסור הכל. היכולת לקבל את התורה נעוצה ביכולת ההקרבה. רק מי שיודע להקריב יכול לקבל את התורה.

נראה לומר שהמתגייר חייב לעבור ברית מילה כחלק מתהליך הגיור, כיון שבכך אומרים למתגייר שלהיות יהודי אין הדבר קל. הוא צריך להיות מוכן להקרבה. הברית מילה אינו מעשה קל, הוא מעשה של הקרבה.

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל[10] ביאר מדוע הנכרי שמתגייר מצוּוֶה לעשות ברית מילה. מדוע ברית מילה היא חלק מתהליך הגיור?

> אכן ברמב"ם בפרק א' מהלכות מילה הלכה ז', מבואר דדין מילה בגרים הוא חלק ממצות מילה, ומבואר דהמצות מילה היא המעשה גירות, וצריך ביאור במה נתיחדה מצוה זו יותר מכל המצוות. ונראה, דיעוין ברמב"ם בפרק ט' מהלכות מלכים הלכה א', 'ששה דברים נצטוה אדם הראשון על עבודה זרה, על ברכת השם, ועל שפיכות דמים, ועל גילוי עריות ועל הגזל ועל הדינים, אע"פ שכולן קבלה בידינו ממשה רבינו והדעת נוטה להן'. ומבואר ברמב"ם דהחפצא של ז' מצוות בני נח הוא שהדעת נוטה להן, ולא נצטוו בני נח על חוקים שאין הדעת נוטה להן, דחוקים שאין הדעת נוטה להן שייכים רק בבני ישראל, ועל כן החפצא של מעשה גירות היא מצות מילה, שהיא חק בלא טעם, והיא החק הראשון שניתן לאברהם אבינו, וכמו שכתוב 'חק בשארו שם', ועל ידו נכנסים לבריתו של אברהם אבינו.

הנכרי שמתגייר צריך לדעת שלא עובדים את ה' רק לפי ההבנה השכלית, ורק לפי מה שמתאים להבנתו. אלא, יש מצוות שעושים גם כשלא מבינים אותן, ואולי הם לא מתאימים להשקפותיו. האדם צריך למסור את עצמו לקב"ה.

---

[10] ספר "הררי קדם", סימן קכז, אות ד.

מצות גיור

האם יש מצוה לגייר נכרים? האם הקב"ה חפץ שנלך ונגייר נכרים?

במוני המצוות לא מצינו שמנו מצוה לגייר נכרים. רק הרשב"ץ[1] מנה מצוה זו. לכאורה, יש ראיה מדברי הראב"ד[2] שיש מצוה לקבל גרים ולעזור לנכרי להתגייר. הראב"ד דן בנוגע לדין שבית הדין מברך על טבילת גר קטין "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו", ושאל היכן ציוונו? הוא השיב ממה שכתוב אצל אברהם אבינו "ואת הנפש אשר עשו בחרן". משמע מדבריו שיש מצוה לגייר נכרים.

אלא נראה לי שיש קושי בלימוד שלו, שהרי אין כאן שום ציווי, יתר על כן הדברים נאמרים קודם מתן תורה[3]. לכן, נראה שכוונתו לומר שיש כאן גילוי רצון ה'. כלומר, כיון שאברהם התנהג כך, עלינו לנהוג כך. אבל אי אפשר להגדיר את הדבר כמצות עשה דאורייתא. התוס' רא"ש[4] דן בדין ברכת מילת גרים, שמברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצחוונו", ושאל היכן ציוונו? השיב התוס' רא"ש שהציווי ממצות אהבת הגר. לכאורה, דבריו קשים, שהרי מצות אהבת הגר היא רק לאחר שנעשה גר. אך, מנין ללמוד על חיוב לגייר את הנכרי[5]. לכן, נראה שגם את דבריו יש להסביר שכוונתו שלומדים ממצות אהבת הגר, שרצון ה' שנעזור לנכרי להתגייר.

אך, יש להוסיף שרצון ה' שנעזור לנכרים להתגייר, נאמר דווקא בנכרים שמתגיירים לשם שמים. נכרים אלו אנחנו צריכים לסייע בכל דרך שיתגיירו. גם כן, אין רצון ה' שנגייר נכרים שלא ישמרו תורה ומצוות. רצון ה' הוא שנעזור רק למי שבא להתגייר, וכוונתו לשם שמים ומתאמץ להתגייר. אך, אין רצון ה' שנלך לגייר נכרים. אין שום מטרה שכל האנושות תקיים את התורה והמצוות. התורה והמצוות מתאימות לעם ישראל, ואינן

---

[1] ספר "זוהר הרקיע", סימן כח.

[2] ספר "בעלי הנפש", סוף שער הטבילה.

[3] עיין שו"ת "שבט הלוי", חלק ו, סימן קצא.

[4] מסכת שבת קלז, ע"ב, ד"ה המל את וכו'.

[5] עיין גר"י פערלא בפירושו על ספר המצוות לרס"ג, מ"ע יט.

מתאימות לכלל האנושות[6]. נכרי שבא להתגייר, מוכיח שיש בו שייכות לעם ישראל, מזלו עמד בהר סיני[7].[8]

אולם, כפי שהזכרתי בדבריי "גיור – רצוי או מצוי?", לפעמים יש צורך לגייר אפילו שאין המתגייר מתכוון לגמרי לשם שמים וזאת כדי להציל מהתבוללות וכיוצ"ב. במקרים אלו יש לסייע שיבואו להתגייר. וכמובן, שיש לסייע במה שאפשר שיכלו לקיים תורה ומצוות לאחר הגיור. תמיכה לגר לאחר גיורו היא חשובה ביותר. אם תהיה תמיכה לאחר הגיור, יש סיכוי טוב שימשיך בשמירת תורה ומצוות גם לאחר הגיור. לכן, כל אחד שיכול לעזור בעניין זה, מקיים רצון ה', ויש לזה גדר קרוב לדאורייתא. חשוב מאוד שאנשים יסייעו בעניין הגיור ויתמכו מבחינה גשמית ורוחנית בגרים לפני ואחרי הגיור. בכך יביאו לידי כך שהגיור יהיה גיור ראוי וטוב, והגרים ימשיכו בשמירת תורה ומצוות לאחר הגיור. כמובן, מי שמסכים להיות משפחה מלווה לגר, הוא מקיים רצון ה' בכך שמסייע לגרים האלו.

כמובן, שכל האמור שיש רצון ה' בגיור הגרים האלו, נאמר דווקא כשאכן כוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. בלי כוונה לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל.

---

[6] עיין מסכת יבמות קט, ע"ב; מסכת סנהדרין צט, ע"ב; תוס', מסכת יבמות קט, ע"ב, ד"ה רעה.

[7] עיין מסכת שבת קמו, ע"א; ספר "גליוני ש"ס", מסכת פסחים ז, ע"ב.

[8] עיין עוד בשו"ת "דבר אברהם", חלק ב, סימן כה; במאמרי "מצות גיור", בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה; גם עיין לעיל במאמר "גיור - רצוי או מצוי?".

הצורך בקבלת מצוות בגיור

אחת מהשאלות המרכזיות בגיור היא קבלת מצוות של הגר. הרי במציאות ימינו, רוב אלו שמתגיירים אינם מתגיירים לשם שמים. לכן, בוודאי קבלת מצוות היא אינה דבר שקל להם לעשות. השאלה היא, האם יש צורך בקבלת מצוות בגיור?

הגמרא במסכת יבמות[1] דנה בתהליך הגיור. בין לפי ר' אליעזר ובין לפי ר' יהושע, טבילה בלי מילה מועילה. מחלוקתם היא, במילה בלי טבילה: לפי ר' אליעזר, מועילה. לפי ר' יהושע, אינה מועילה. לפי ר' יהודה, מספיקה טבילה או מילה, אין צורך בשתיהן. לפי חכמים - ר' יוסי: יש צורך במילה ובטבילה, ולא מספיקה אחת מהן. ר' יוחנן פסק כר' יוסי, וכך מבואר מהמעשה שמובא בגמרא שהלכה כר' יוסי. מבואר שיש צורך בג' אנשים בעת הגיור ושלא מטבילים גר בלילה.

יש עוד סוגיא במסכת כריתות[2] ששם מובאת דעתו של ר' יהודה הנשיא שלמד את יסוד הגיור מבני ישראל במעמד הר סיני. כתוב בפסוק[3]: "הקהל חוקה אחת לכם ולגר הגר חוקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה': תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם". ר' יהודה הנשיא דרש "ככם כגר", הגר צריך לעבור אותו תהליך גיור שעברו בני ישראל במעמד הר סיני. הגמרא ציינה שנימולו, טבלו והביאו קרבן. לגבי הקרבן מבואר שכיום הוא לא מעכב כיון שכתוב בפסוק "לדורותיכם", וכיון שאי אפשר לקיים דבר זה לדורות הוא לא מעכב את הגיור[4].

בשתי הסוגיות לא מוזכר הצורך בקבלת מצוות בגיור. לאור זאת היו כאלו שרצו לטעון שאין צורך בקבלת מצוות בגיור. אולם, יש לציין שמבואר בגמרא במסכת יבמות[5] שיש צורך בהודעת מצוות לגר. מודיעים לו מקצת מצוות, ענשן ושכרן. נוסף על כך, יש סוגיא

---

[1] מו, ע"ב-מז, ע"א.

[2] ט, ע"א.

[3] במדבר טו, טו-טז.

[4] הארכתי בדין הבאת קרבן בגיור, בספרי "גר המתגייר", כרך ב, במאמר "גר שלא מביא קרבן".

[5] מז, ע"א.

במסכת בכורות[6] ששם נאמר שנכרי שבא להתגייר ומקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו. יש אפילו דעת ר' יוסי ב"ר יהודה שסבר שאפילו אם לא קיבל דבר אחד מדברי סופרים, לא מקבלים אותו.

יש לציין לסוגיא במסכת יבמות[7]. שיש ביאורים רבים בהבנתו. לפי פשטות הגמרא מדובר באשה שלא טבלה לפני בית דין, ובכל זאת, אומרים שהיא גיורת כיון שאומרים שבוודאי טבלה לנדותה, וכיון שטבלה לנדותה, יש כאן טבילה. כך הדין באיש שטבל לקריו. השאלה נשאלת, מה לגבי הקבלת מצוות? היכן היתה הקבלת מצוות בפני בית דין?

על שאלה זו יישבו ראשונים רבים[8].

---

[6] ל, ע"ב.

[7] מה, ע"ב.

[8] כתבתי כמעט, משום המחלוקת שיש בהבנת דברי הרמב"ם כפי שיתבאר להלן. גם בדעת הרי"ף, אין הדברים ברורים לגמרי, ויש מקום להבנה שסבר שהצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגיור, דנתי בדבריו בהרחבה בספרי "גר המתגייר", כרך א, "קונטרס קבלת מצוות בגיור". יש עוד לדון בדברי תוס' חד' מקמאי (מסכת יבמות מה, ע"ב) שאפשר להבין מדבריו שסבר שהצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגיור. כל תהליך הגיור לא חייב להיות בפני בית דין. אך, הוא עדיין סבר שמעכב בדיעבד שתהיה הודעת מצוות, רק אינה מעכבת שתהיה בפני ג' דיינים. מדברי תוס' חד מקמאי במקום אחר (שם מז, ע"א) משמע שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכב את הגיור. צריך עיון בדברי ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה"), בסוגיא במסכת שבת (סח, ע"א, ד"ה כבר ביארנו וכו') הוא דן בנוגע לזה שנתגייר בין הנכרים וכתב: "שמא תאמר גר שנתגייר בין הגוים מיהא היאך אפשר שלא ידע ענין שבת מעולם והרי הוא צריך שלשה ומודיעים אותו מצות קלות וחמורות כמו שהתבאר ביבמות אפשר בגר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד ולא הכיר מעולם **או שמא נתגייר בלא שלשה וכמו שאמר שנתגייר בין הגוים ולכתחילה הוא שצריך שלשה אבל בדיעבד אפי' בינו לבין עצמו על הדרך שפסקו שם גדולי הפוסקים**". מדבריו אלו משמע שלא צריך שלשה לגיור, ואפילו שנתגייר בינו לבין עצמו הוי גר. אלא, יש להשיב על כך שתי טענות: 1. ר' מנחם המאירי הביא דעה זו שפסק כן גדולי הפוסקים, אין הכרח שהוא מסכים עמו. 2. ר' מנחם המאירי במקום אחר (חידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות מה, ע"א, ד"ה הגוי שבא וכו') דן בדברי גדולי הפוסקים כשדן על הסוגיא במסכת יבמות (מה, ע"א) בזו שטבלה לנידותה, ושם כתב: "וגדולי הפוסקים תירצו בזו של שלשה שלא אמרו צריך שלשה אלא לכתחלה ר"ל שאין נוהגין בו מנהג ישראל להשיאו לכתחלה בנות ישראל עד שיתגיירו בפני שלשה או שיתברר בעדים שבפני שלשה נתגיירו אבל בדיעבד לא פסלינן להו. **ומקשים עליהם ממה שאמרו למטה מ"ז א' בההוא דאמר נתגיירתי ביני לבין עצמי ואמרו לו לדבריך גוי אתה ואין עדות לגוי ואדרבה לדבריו ישראל הוא וכן במסכת קדושין ס"ב א' בהאומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שתתגיירי אמרו גר לאו בידו הוא כלומר דהא צריך שלשה ומי יימר דמיזדקקי ליה בי דינא ואם איתה גר נמי בידו** ומכל מקום נראה מלשונם שכך היא כונתם דלכתחלה אפילו ראינוהו נוהג מנהג ישראל הואיל **וכבר הוחזק בגוי אע"פ שהוא אומר שנתגייר בפני שלשה אינו נאמן לכתחלה שנשיאהו בבת ישראל עד שיביא עדים ואע"פ שבלא עדים סומכין על דבריו בעדות לענין הנהגתו בענין איסורין ושאר דברים לענין נשואין דוקא עד שיברר ואפילו כנס מוציאין כל שלא הוליד אבל אם נשא והוליד אין פוסלין את בנו ומאחר שראינו את אביו טובל לקירויו או את אמו טובלת לנדתה מחזיקין אותם שכבר נתגיירו בפני שלשה** ולדעת זה הוא הדין בשאר הנהגות ומתוך כך נראה לי שכתבו בה גדולי המחברים גיורת שראינוה נוהגת

בדרכי ישראל כגון טובלת לנדתה ומפרשת תרומה ומעשרות וכיוצא בזה וכן גר שראינוהו נוהג בדרכי ישראל כגון שטובל לקירויו ועושה את המצות הרי אלו בחזקת גירי צדק אע״פ שאין שם עדים בפני מי נתגיירו ואעפ״כ אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותן עד שיביאו עדים הואיל והוחזק בגוי הא אם לא הוחזק בגוי נאמן אף לעצמו שהפה שאסר הוא הפה שהתיר ויש חולקים בזו כמו שיתבאר למטה מ״ז א׳ הא למדת שאף בדיעבד צריך שלשה ושהטבילה צריכה לשם גרות אלא שאנו סומכין עליו בדיעבד שכך היה ואין עוד קושיא מזו של נתגיירתי ביני לבין עצמי ולא מזו שאמרו מי יימר דמיזדקקי ליה **ומכל מקום גאוני ספרד פירשו שלכתחלה צריך שלשה וכל שנעשו כל ענייני גרותו בלא שלשה אינו גר כלל אלא כל שקבל עליו בפני שלשה עול מצות אחר שהודיעוהו עניניהם וכן שקבל עליו בפניהם בזכר למול ולטבול ובנקבה לטבול והלך ומל וטבל בינו לבין עצמו גר הוא לכל דבר** אלא שלכתחלה אין משיאין אותו ובדיעבד מיהא הואיל והוליד אין מוציאין וזהו תירוץ לענין שלשה אבל לענין טבילת נדות וקרי לא אלא שהם מפרשים שמכיון שראינוהו טובל לשם מצוה בודאי כל שכן שדעתו לטבילה של כלל דהיינו טבילת גרות... ויש מפרשים מי לא טבלה ר״ל בשעת הגרות וכדי ליכנס בטהרה ובפני שלשה היה אלא שהיו מרננים אחריהם על שלא הזכירו בה בפירוש לשם גירות ואמר שמכיון שבאותה שעה טבלה לשם טהרה אף טהרת גיותה בכלל והפירוש נאה אלא שאין תלמוד המערב מוכיח כן ואף לשון תלמוד שלנו דקאמר מי לא טביל והוא לשון הווה כלומר שהרי הוא טובל תמיד לקירויו ולא על שעת הגירות הוא אומר **ויש מתרצים שקבלת עול מצות ומילה צריכים שלשה** מפני שהם דברים הצריכים ליעשות על ידי אחר דהא איהו אכתי לא חזי שהרי מילה בגוי פסולה אבל טבילה דבדידיה לחוד תליא מילתא כשרה בדיעבד בלא שלשה מן התורה אלא דרבנן אצרכוה שלשה מגזירת קבלה ומילה ובדיעבד לא פסלינן ואע״ג דמקרא מייתינן לה דוקא לענין קבלה ומילה וזה תירוץ לענין שלשה הא לענין נדות וקרי אתה מפרשה בדרך שהזכרנו״. מדבריו כאן מבואר בפירוש שדעתו שצריך ג׳ כדי לגייר את הגר. אי אפשר להתגייר שלא בבית דין, ומבואר שצריך בית דין בשביל קבלת מצוות. הוא ביאר בדברי גדולי הפוסקים שני פירושים: 1. שמדובר שהנכרי טוען שנתגייר בפני שלשה אבל אין לו עדים. לכן, אם הוא מתנהג בדרכי יהדות הרי יש בכך הוכחה שהתגייר בפני שלשה ואז יהיה כשר לישא בת ישראל. כל עוד שלא מתנהג בדרכי יהדות אין הוכחה שהתגייר בפני שלשה, ואינו נאמן לישא בת ישראל. אבל, בוודאי צריך שיתגייר בפני שלשה. ואם ידוע לנו שלא התגייר בפני שלשה, אינו גר. 2. קיבל מצוות בפני שלשה ובית דין הורו לו ללכת למול ולטבול, ומל וטבל בינו ובין עצמו. בכה״ג לכתחילה לא משיאים לו בת ישראל. כמו כן, נביא מדברי ר׳ מנחם המאירי (חידושי ״בית הבחירה״, מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה וכשם שבארנו וכו׳) שדן בנוגע לטבילת עבד: ״ואם רצה ומל וטבל הרי זה כשר ולכשישתחרר צריך טבילה פעם אחרת שהרי עכשו נגמר יהדותו אבל אינו צריך לקבל עליו עול מצות ולהודיעו עיקרי הדת ועול מצות **שהרי כבר הודיעוהו בשעה שמל וטבל לשם עבדות**״. מבואר מדבריו שלא צריך להודיע לעבד את המצוות בטבילה בשחרורו, כיון שכבר הודיעו לו בעת שטבל לעבדות. משמע שבוודאי חייבים להודיע לו את המצוות בטבילה לעבדות. אם כן, צריך עיון בדברי ר׳ מנחם המאירי, במסכת שבת, שהרי בוודאי צריך בית דין בשביל הגיור. יש עוד להעיר שאפילו אם נאמר שלדעת ר׳ מנחם המאירי, לא צריך בית דין בקבלת מצוות, בכל זאת, אין מכך ראיה שסבר שאפשר לגייר נכרי שידוע שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. אפשר לומר שאף על פי שלא צריך בית דין, בכל זאת, הוא צריך לקבל על עצמו את המצוות בינו ובין עצמו. כשבא להתגייר צריך שתהיה כוונתו לשמור תורה ומצוות כפי שנצטוו עם ישראל, אם אין בכוונתו לעשות כן, לא חל הגיור; גם צריך עיון בדברי תוספות מהר״ם מרוטנבורג (בספר ״שיטת הקדמונים״, מסכת יבמות מו, ע״ב, ד״ה גר צריך שלשה וכו׳) שלכאורה, משמע מדבריו שלא צריך קבלת מצוות בפני בית דין, אם טבל בפני בית דין: ״והא דקאמר לעיל מי לא טבלה לנדותה, אע״ג דלכאורה מיירי דלא טבלה בפני שלשה, לא תיקשי מכאן, דאיכא למימר דשלשה דקאמר דצריך היינו בשעת קבלת מצוות, אבל בשעת טבילה לא צריך שלשה. ואם תאמר האמר ליה ר׳ יוחנן לתנא תני שלשה, ואשעת טבילה קאמר בסוף שמעתין, **ויש לומר דמיירי התם כגון דלא הוו שלשה בשעת קבלת מצוות אז צריך שלשה בשעת טבילה**. אבל היכא דהוו שלשה בשעת

כמעט כל הראשונים נקטו[9], שהגיור לא חל אם אין קבלת מצוות בפני בית דין. כדי ליישב את הסוגיא ביארו שהיה מדובר שם שהיתה קבלת מצוות קודמת. החידוש של הגמרא

קבלת מצוות אז די בשנים בשעת טבילה". הרב חיים אמסלם (ספר "זרע ישראל", עמ' כא) דייק מדבריו שאם טבל בפני שלשה לא צריך קבלת מצוות בפני שלשה. צריך קבלת מצוות בפני שלשה דווקא כשלא היתה טבילה בפני שלשה. אם כן, מוכח שהצורך בקבלת מצוות בפני ג' לא מעכב את הגיור. הוא רצה לומר שאולי מהר"ם מרוטנבורג סבר כמו דעת האחרונים שסברו שהטבילה לשם גרות היא קבלת מצוות. נלענ"ד, שגם לפי הבנה זו הרי בוודאי אם ידוע לבית דין שאין בכוונת הגר לקיים מצוות, אי אפשר לומר שהטבילה לשם גרות נחשבת קבלת מצוות. אבל, יכול להיות שאפשר לבאר את דברי מהר"ם מרוטנבורג בדרך אחרת: יש שני שלבים של קבלת מצוות. יש קבלת מצוות קודם הטבילה, ויש קבלת מצוות בעת הטבילה. בתחילה בודקים אותו מדוע רוצה להתגייר, ואומרים לו שלא כדאי להתגייר כיון שעם ישראל במצב שפל וכו'. מודיעים לו את המצוות, ואז הוא מקבל על עצמו את המצוות. בהמשך בשעת הטבילה מודיעים לו שוב את המצוות והוא מקבל עליו את המצוות. מהר"ם מרוטנבורג התכוון לומר שאם בשלב הראשון לא היו ג', אז צריך ג' בשעת הטבילה ובשעת הטבילה תהיה קבלת מצוות. מהראנ"ח (בשו"ת שלו, סימן צב) נתן הסבר כעין זה בדעת הנמוק"י.

[9] עיין תוס', מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה גר צריך וכו'; רא"ש, מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא; תוס' רא"ש, מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'; חידושי הרמב"ן, מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה ושוב מצאתי וכו'; חידושי הרשב"א, מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה הא דאמרי' וכו'; מו, ע"ב, ד"ה וש"מ אין מטבילין וכו'; חידושי הרשב"א, מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה הכא משמע; ר"ן, מסכת קידושין, כו, ע"א-מדפי הרי"ף; שו"ת התשב"ץ, חלק ג, סימן רכז; הריטב"א (בחידושיו למסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה והא דאמר וכו') הזכיר הודעת מצוות, אך נראה שכוונתו לקבלת מצוות, כיון שציינתי בהמשך שכתב שהצורך בהודעת מצוות אינו לעיכובא. נראה שמה שחלק על הראשונים שהביא לא היה לעניין הצורך בהודעת מצוות [כלומר קבלת מצוות], אלא לעניין שהראשונים שהביא נקטו שאם לא טבל בפני בית דין, הגיור חל. לדעת הריטב"א, הצורך בטבילה בפני בית דין מעכב את הגיור. מדברי הריטב"א במסכת שבת (סח, ע"א, ד"ה רב ושמואל וכו') מבואר במפורש שסבר שהצורך בקבלת מצוות מעכב את הגיור; מרדכי, מסכת יבמות, רמז לו; גם הנמוק"י (שם טו, ע"ב-מדפי הרי"ף) כתב כדברי הריטב"א במסכת יבמות [בנוגע לביאור הסוגיא "מי לא טבלה לנידותה"]; ר' ירוחם (נתיב כג, החלק הרביעי) כתב: "ועוד פשוט דבין גר שנתגייר מעצמו ובין הלקוח מן הגוי **צריך לקבל עול מצוות** ואם לא קיבל אין מלין אותו ואין מטבילין אותו". מדבריו מבואר שקבלת מצוות מעכבת את הגיור, אינו מבואר מדבריו אם הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכב את הגיור; הרמ"ך (בהגהותיו על הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, יב) כתב לגבי טבילת שחרור שפחה: "דלטבילת שחרור לא בעינן שלשה, וכן הדין נותן **דכיון שקבלה המצוות בשעת טבילת עבדות בפני שלשה** והרי היא ישראלית גמורה לא מיקריא זו הטבילה גירות"; הרי"ד (בתוספותיו, מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה ושני תלמידי חכמים) דן לגבי טבילת העבד בעת שחרורו שאינו צריך לקבל מצוות: "ודוקא עבד ישראל שנשתחרר דכבר הוה שייך במצות אינו צריך אבל הלוקח עבד מן הגוי דלא הוי שייך במצות ורוצה למולו ולהטבילו לשם עבדות, צריך העבד לקבל **ואם לא קבל עליו כל המצות אין מלו ומטבילו** לשם עבדות, דהתניא **אחד גר ואחד לוקח מן הגוי צריך לקבל**"; רבינו יהודה ב"ר קלונימוס ב"ר מאיר שפירא זצ"ל (רבו של הרוקח, ספר ערכי תנאים ואמוראים, שיטת הקדמונים, ערך יעקב איש כפר גבוריא) כתב: "כל ימי הקשיתי אני הסודר על המשניות הללו דולד שפחה ונכרית קרוי בנה ולא בנו. שהרי מצינו כי יורם בן אחאב בן איזבל בת אתבעל מלך צידונים היה. ונכרית היתה. והכתוב מייחסו על שם אביו דכתיב 'יען נכנע הרעה מפני, בימי בנו אביא על ביתו'. ויהוא אמר לו 'מה השלום עד זנוני איזבל אמך וכשפיה הרבים'. אלמא דבנה של איזבל היה, והכתוב מייחסו על שם אביו. וקשה לתרץ שאחאב לא נשאה אלא עד שנתגיירה וקיבלה עליה תורת ישראל, שהרי קלות של אחאב חומרי ירבעם. ואם תאמר היינו בעבודה זרה אבל שאר התורה קיימו.

שטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור. רק לכתחילה יש צורך שתהיה הטבילה בפני בית דין[10].

הרי לעולם אינו גר אם לא יקבל כל התורה כולה. ואפילו דיקדוק אחד, כל שכן עבודה זרה. כדאיתא בבכורות בפרק עד כמה, דגרסינן התם ׳גוי שבא לקבל עליו דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. ר׳ יוסי בר יהודה אומר אפילו דיקדוק אחד מדברי סופרים׳. ואין לדחות לומר אנן לא מקבלינן, מיהו אם נתגייר הוא גר, דאפילו אם בשאר מצות [אמר איני מקבל אינו גר, כל שכן בעבודה זרה] שהיא שקולה ככל התורה כולה. דהיינו עבודה זרה דכל המודה בה כאילו כופר בכל התורה... פשיטא דכגוי הוא לכל דבריו, ואין מילתו וטבילתו (כלל לא) [כלום]״. מוכח מדבריו שהצורך בקבלת כל המצוות מעכב את הגיור, והוא הבין את דברי הגמרא שאמר ״גוי שבא לקבל עליו וכו׳ ״, שלא רק שלכתחילה לא מקבלים אותו, אלא גם בדיעבד הגיור לא חל. הרב חיים אמסלם (ספר ״זרע ישראל״, עמ׳ מה-מו) כתב שמה שהובא בסוגריים ״אמר איני מקבל אינו גר, כל שכן בעבודה זרה״ הוא הגהת המוציא לאור. אבל, הרב אמסלם סבר שהמוציא לאור לא הבין לנכון את דברי הרב יהודה ב״ר קלונימוס זצ״ל, ויש להגיה באופן הבא: ״דאפילו אם בשאר המצוות [אמרינן כן, במצוה] שהיא שקולה ככל התורה וכו׳ ״. והבין מדבריו שסבר שרק אם לא קיבל איסור עבודה זרה הגיור לא חל, אבל בשאר מצוות רק לא מקבלים אותו לכתחילה, אבל בדיעבד הגיור חל. הוא דייק כך מהלשון ״אין מקבלין״ משמע לכתחילה. אולם, נראה שגם לפי הגהתו, רבינו יהודה כתב כך רק לפי הדחיה. לפי ר׳ יהודה, כוונת הגמרא ש״אין מקבלין אותו״ היא שגם בדיעבד אינו גר. וכן הוא כתב בפירוש בתחילה ״הרי לעולם אינו גר אם לא יקבל כל התורה כולה, ואפילו דיקדוק אחד״, רואים שנקט שצריך לקבל כל המצוות. יש להוסיף שיש ללמוד מדברי רבינו יהודה שלא רק כשהוא מצהיר בפירוש שלא מקבל את המצוות אלא גם כשיש אומדנא דמוכח שלא מקבל עליו את המצוות, הגיור לא חל, דאל״כ היה יכול להעמיד שאיזבל קיבלה בפה את כל המצוות, והגיור חל, אפילו שהיתה אומדנא דמוכח שאין בכוונתה לקיים את המצוות. הרב חיים אמסלם עוד טען, שרק לפי דרכו בביאור קבלת מצוות בגיור אפשר ליישב את הקושיא של רבינו יהודה ב״ר קלונימוס. כלומר, הרב חיים אמסלם הבין שהצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגיור. אפילו לדעת התוס׳ שצריך קבלת מצוות בגיור, אפשר לומר שצריך את ההצהרה שמקבל עליו את הגרות ואפילו לא קיים בפועל את המצוות, בכל זאת, הוי גיור ואפילו אם חזר לעבודה זרה מיד לאחר הגיור. לכן, יש לומר שאיזבל קיבלה עליה את המצוות ואפילו שחזרה מיד לאחר מכן, הוי גיורת. כמובן, שביאור זה הולך גם לשיטת הרב אמסלם שאפילו כשיש אומדנא ברורה שהגר לא מתכוון לשמור תורה ומצוות, הגיור חל. אבל, בוודאי אין הכרח להבנתו. ראשית עלי לציין שיש מחלוקת אם איזבל התגיירה. הרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יביע אומר״, חלק ה, יורה דעה, סימן יג) הוכיח מאיזה מדרש שיהורם בנו של איזבל היה לו דין ישראל. כמו כן, מבואר בתוס׳ (מסכת עבודה זרה כו, ע״ב) שיהורם היה לו דין ישראל מומר. יחד עם זאת, הרלב״ג (מלכים א טו, לא) סבר שאיזבל לא התגיירה. גם הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ״ל (שו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק י, סימן מא, פרק ב) נקט שלא התגיירה. אך, כפי שכתב רבינו יהודה ב״ר קלונימוס מוכח שיהורם התייחס אחר אביו אחאב, ואם כן צריך לומר שאיזבל התגיירה. לכן, צריך ליישב את קושיית רבינו יהודה בצורה אחרת: יש לומר שאיזבל התגיירה כדת וכדין ורק לאחר מכן חזרה לסורה, כך ביאר הרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יביע אומר״, חלק ה, יורה דעה, סימן יג). עוד הארכתי במאמר ארוך בביאור גיורה של איזבל (עיין בספרי ״גר המתגייר״, כרך ג, במאמר ״גיורה של איזבל וההשלכה לתקופתנו״).

[10] עיין תוס׳, מסכת יבמות מה, ע״ב, ד״ה מי לא וכו׳ ; תוס׳ ישנים שם ; תוס׳ חד מקמאי שם ; חידושי הרשב״א, מסכת קידושין סב, ע״ב, ד״ה הכא משמע ; מרדכי, מסכת יבמות, רמז לו ; ספר ״ההשלמה״, מסכת יבמות, פרק ד, ד״ה עבדיה דר׳ חייא וכו׳ ; ר׳ ירוחם, תולדות אדם וחוה, נתיב כג, חלק ד.

יש רבנים בני דורנו שתולים בדברי הרמב"ם את הסברא שבגיור אין צורך בקבלת מצוות. הטעם לכך הוא כיון שלכאורה, הרמב"ם לא הזכיר את הצורך בקבלת מצוות. נוסף על כך, יש מקום שמדברי הרמב"ם אפשר ללמוד שבדיעבד הגיור חל בלי קבלת מצוות.

ראשית אציין שיש מקום לחלוק על שתי הנקודות ואפשר להוכיח שאכן, הרמב"ם סבר שהצורך בקבלת מצוות בגיור מעכב את הגיור. אך, מעבר לכך נראה שיש ערבוב של שני מושגים. כוונתי היא כך, שהרבנים מערבבים בין המעשה של הצהרת קבלת מצוות ובין הרצון לשמירת תורה ומצוות. יכול להיות שהרמב"ם סבר שאין צורך בהצהרת קבלת מצוות, אבל בוודאי הרמב"ם סבר שהרצון לשמירת תורה ומצוות מעכב את הגיור. לכן, כשיודעים שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל.

נתחיל בעיון בדברי הרמב"ם:

א. הלכות איסורי ביאה יג, ז:

> טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר, בא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני והטבילוני אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים.

צריך עיון, מה החילוק בין טבל בינו לבין עצמו ובין נתגייר בינו לבין עצמו? מה כוונת דבריו שנתגייר בינו לבין עצמו? אפשר לומר שדברי הרמב"ם מרמזים שיש צורך בקבלת מצוות בפני בית דין. כוונתו במילים "נתגייר בינו לבין עצמו" היא שקיבל עליו מצוות בינו ובין עצמו, שלא בפני בית דין[11]. כך גם יתפרשו דברי הרמב"ם בהמשך ההלכה שכתב שאמר "נתגיירתי בבית דינו של פלוני" "והטבילוני", לכאורה יש כאן כפילות. אלא "נתגיירתי וכו' ", הכוונה שקיבל מצוות ועוד "טבל" בפני בית הדין. הוא הולך לשיטתו שסבר שהצורך בטבילה בפני בית הדין מעכב את הגיור.

ב. הלכות איסורי ביאה יב, יז:

> כל העכו"ם כולם **כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצות שבתורה** והעבדים כשישתחררו, הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר 'הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל י"י', מיד.

---

[11] עיין ברד"ע, מובא בליקוטים שם-הוצאת פרנקל על הרמב"ם; ילקוט שנויי נוסחאות הוצאת פרנקל שם; שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יט, אות ח; שו"ת "חמדת שלמה", יורה דעה, סימן כט, אות כג; סימן ל, אות יא.

מכאן, שהגר צריך לקבל עליו את כל המצוות שבתורה.

לשם קיצור הדברים נציין לעוד הלכות שמדברי הרמב"ם אפשר לדייק שיש צורך בקבלת מצוות: עיין הלכות איסורי ביאה (יג, ד). לביאור הדברים עיין ב"דברות משה", מסכת יבמות, סימן יג, ענף ב; עיין הלכות איסורי ביאה יב, יא; הלכות איסורי ביאה יב, יד; הלכות איסורי ביאה (יג, יב). לביאור הדברים עיין עיין בחידושי ר' חיים מבריסק על הרמב"ם בהלכה זו; הלכות איסורי ביאה יד, ט.

אבל, יש לציין שדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, יז) מעלים קושי:

> גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן.

משמע מדבריו שהצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב, לכן הגר שנתגייר בלי הודעת מצוות נחשב גר בדיעבד.

נעיין בדברי ה"שולחן ערוך" ומתוך דבריו נגיע ליישוב בדברי הרמב"ם. ה"שולחן ערוך"[12] פסק:

> כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' וראי"ש פ' החולץ). מיהו דווקא 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 ובשלשה. ולהריי"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.

מבואר בדברי ה"שולחן ערוך", שהוא בדיעה ראשונית פסק כדעת הראשונים שכל ענייני הגרות צריכים שיהיו בפני ג' הכשרים לדון וכן שיהיו ביום. בין להודיע לגר את המצוות

---

[12] יורה דעה רסח, ג.

לקבלם, ובין המילה והטבילה. אך, כל זה הוא רק לכתחילה, בדיעבד מועילה טבילה ומילה בלילה וכן שנעשו בפני ב' דיינים. דווקא קבלת מצוות צריכה להיות ביום ובפני ג' דיינים. לאחר הבאת דיעה זו, ה"שולחן ערוך" הביא את דעת הרי"ף והרמב"ם שצריך לעשות את המילה והטבילה בפני בית דין וביום, והדבר מעכב בדיעבד.

לכאורה, יש סתירה בדברי ה"שולחן ערוך". שהרי בסעיף ג' מבואר שה"שולחן ערוך" נקט שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. מאידך, בסעיף י"ב, הוא הביא את דברי הרמב"ם שבדיעבד אם לא הודיעו לו את המצוות, אם טבל ומל בפני ג' הדיוטות, הרי זה גר:

> ואם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג' הדיוטות, ה"ז גר אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין.

יש להעיר שיש שוני מהותי בין דברי ה"שולחן ערוך" לדברי הרמב"ם. ה"שולחן ערוך" כתב "שלא הודיעוהו שכר המצוות וענשן". הרמב"ם כתב "שלא הודיעוהו המצוות וענשן". כלומר, לא מדובר שלא הודיעו לו את המצוות, אלא רק לא הודיעו לו את שכר המצוות. נראה שה"שולחן ערוך" שינה מלשון הרמב"ם בצורה מכוונת, משום שדעת ה"שולחן ערוך" שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב. לכן, מסקנת הדברים: דעת ה"שולחן ערוך", שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל.

אחד מהאחרונים שפתח לנו פתח בהבנת הסתירה בדברי ה"שולחן ערוך", וביישוב דברי הרמב"ם, הוא בעל שו"ת "חמדת שלמה"[13]. דבריו הם יסוד גדול בכל הלכות גרות. לדעתו, יש לחלק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות, הן שני ענייינים. משמעות קבלת מצוות היא שיקבל עליו להיכנס בדת יהודית, שיש בכך ממילא קבלת מצוות [זאת אומרת זה שנכנס לכלל העם היהודי, הוא נכנס לקבלת מצוות. משמעות הכניסה לדת יהודית היא לקיים את המצוות שניתנו בהר סיני]. משמעות הודעת מצוות, היא להודיע לו עניין המצוות וכן שכרן וענשן. הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, אך הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב. על פי חילוק זה הוא יישב את הסתירה בדברי ה"שולחן ערוך" שהובאו לעיל. בסעיף ג' מדובר על קבלת מצוות, בסעיף י"ב מדובר על הודעת מצוות.

---

[13] יורה דעה, סימן ל, אות י.

יש עוד אחרונים רבים שעמדו על החילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות ועמדו על הנקודה שהצורך בקבלת מצוות בגיור מעכב את הגיור, וגיור בלי קבלת מצוות אינו גיור[14].

בעל שו"ת "שואלין ודורשין"[15] כתב שבדברי הרמב"ם לא מוזכרת קבלת מצוות כחלק מהגיור, ושצריך קבלת מצוות בבית דין. משמע מדבריו, שהצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב. הוא הביא הסבר מעניין בשם הגרי"ב זולטי זצ"ל שסבר שבוודאי דעת הרמב"ם שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. אין תורת גרות בלי קבלת מצוות. שהרי הרמב"ם כתב[16]: "כשירצה העכו"ם להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה". הרמב"ם כתב במפורש שצריך לקבל עליו עול תורה. אלא הסבר הדברים הוא:

הרמב"ם סבר שקבלת מצוות אינה חלק ממעשי הגיור, ואינה אחת מדרכי ההתגיירות כמו המילה והטבילה. אלא, היא בעצם מהות הגרות. כמו שאינה שייכת תורת גרות כשאינו רוצה להיכנס לברית ולהיות יהודי, כך אין תורת גרות כשלא רוצה לקבל עליו עול תורה ומצוות. שהרי מי הוא יהודי - זה שיש עליו עול תורה ומצוות, אם הוא לא קיבל עליו עול תורה ומצוות, הרי זה כמו שלא קיבל עליו להיות יהודי. ביאור זה מדוקדק בלשון הרמב"ם שכתב: לאחר שקיבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה. כלומר, יש חילוק בין המילה והטבילה לקבלת מצוות. כיון שקבלת מצוות היא מהות הגיור, המילה והטבילה הן מעשה הגיור.

מכאן, מובן מדוע הרמב"ם לא הזכיר שיש צורך בבית דין בקבלת מצוות. כיון ש"משפט" כתוב בהקשר למעשי הגרות, לגמר ולחלות הגרות. אך, ה"טור" וה"שולחן ערוך" סברו שקבלת מצוות היא מדרכי ההתגיירות, היא אחת ממעשי הגרות, כמו מילה וטבילה. לכן, הם סברו שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב.

---

[14] עיין שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו; שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קה; שו"ת "מנחת יצחק", חלק א, סימן קכא, אות א; שו"ת "חלקת יעקב", יורה דעה, סימן קנ; שו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן רכז; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", כרך ד, יורה דעה, סימן צט, אות יד; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנט; שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ד; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכד.

[15] חלק ב, סימן מז.

[16] הלכות איסורי ביאה יג, ד.

הרב יוסף דוב הלוי סולובייצי'ק זצ"ל[17] הביא בשם אביו שגם ביאר כעין דברי הרב ז'ולטי. אביו אמר שהרמב"ם לא התכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל עניין הגרות וקדושת ישראל המתמצה בחובתנו לקיים את מצוותיו של הקב"ה. שיטת הרמב"ם היא, כי אין קבלת מצוות מהווה פעולה מיוחדת בגרות הזקוקה לבית דין, כמו טבילה. לכן, אם יודעים שהגר מוכן לקבל בטבילתו עול תורה ומצוות, אף על פי שלא היה מעשה מיוחד של השמעת המצוות והסכמת הגר, הטבילה מועילה, כיון שהגר מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר[18].

[17] "קול דודי דופק", עמ' 100-99, הערה 22.

[18] עיין בספר "דבר הרב", עמ' קצח, אות ב; יסוד זה לחלק בין החיוב לקבל תורה ומצוות בצורה הצהרה, ובין הצורך לרצון לשמור תורה ומצוות מבואר גם בדברי הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל (שו"ת "מנחת אברהם", חלק ב, סימן כא), הרב אשר וייס שליט"א ("מנחת אשר", מסכת שבת, סימן לד) והרב ניסן רוזנטל זצ"ל (בספרו "משנת יעקב", הלכות איסורי ביאה יג, ד, אות ג); עיין בכל זה בספרי "גר המתגייר", כרך א, "קונטרס קבלת מצוות בגיור", בהלכות יורה דעה.

הצטרפות לעם ישראל

דיברנו לעיל על הצורך בקבלת מצוות ובכוונה לשמור תורה ומצוות, ובלי הקבלה והכוונה אין גיור. הגר מצטרף לכריתת ברית של עם ישראל. לכן, הוא חייב לקבל את הברית. אבל, יש להוסיף לכך ולומר שלא מספיק שיקבל עליו את המצוות ויתכוין לשמרם, הוא צריך להצטרף לעם ישראל. אי אפשר להתגייר בלי צירוף לעם ישראל.

החסרון של אחד המתגייר ולא נכנס לכלל ישראל מבואר בדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[1]:

> שכן לאומיות ישראל הכוללת האמונה בשיבת ישראל לארצו והחזרת מלכותו היא חלק מאמונת ישראל והמתגייר ממילא מקבל עליו את כל זה. על פי הדין, נכרי הבא להתגייר צריך לקבל את כל התורה ואם הוא מסתייג אפילו מדקדוק אחד מדקדוקי סופרים אין מקבלים אותו, ועל כן נכרי הבא לקבל עליו את היהדות אלא בהסתייגות מהצד הנקרא לאומי, כלומר, מהאמונה בשיבת ציון ובהחזרת מלכות ישראל וכו', וודאי שאין מקבלים אותו, כי אלה הם עיקרים בדת ישראל.... קצרו של דבר גרות המסתייגת מהיסוד הלאומי אינה גרות, ומאידך גיסא, התאזרחות מדינית לא דתי אינה גרות בלי שום ספק.

עַם ישראל הוא אומה, אך, יחד עִם זאת הוא דת. לא מוצאים רעיון זה אצל שאר אומות, אצלן הדת לא מקביל אל האומה. אומות שונות מתייחסות לדת הנוצרית או המוסלמית. אצל עַם ישראל, יש חיבור מוחלט בין האומה לדת. נראה, שהחידוש בחיבור הדת לאומה גורם, קצת, בלבול לאנשים, ואצלם מודגש חלק אחד על פני האחר. יש כאלו שרואים את עַם ישראל כאומה ולא רואים את הדת, יש כאלו שרואים את הדת ולא את האומה. אי אפשר להתגייר בחסרון של האומה וכן אי אפשר להתגייר בחסרון של הדת. אי אפשר להתגייר על ידי הצטרפות לאומה בלבד, חייבים לקבל גם את הדת. אך, גם אי אפשר לקבל את הדת, בלי להצטרף אל האומה. יש כאן חבילה אחת שאינה נפרדת. למרות שיש

---

[1] במאמרו "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", "תחומין", כרך ב, עמ' 170, הערה 1.

מקרים שעַם ישראל מתנהג כדת שאינה אומה. שהרי עַם ישראל בגלות, הוא דת ולא אומה. אך, משום הכמיהה המתמשכת לארץ ישראל וההבטחה שנחזור לארץ ישראל, אנחנו לא מתבטלים מלהיות אומה. התורה ניתנה לעַם ישראל במדבר, כדי שיהיה לנו קיום גם כשהעַם לא חי בארץ ולא מתנהג כאומה.

הרב שלמה גורן זצ"ל[2] האריך בעניין זה כשדן בדין נכרי הבא להתגייר ורוצה לקבל עליו עול כל המצוות מתוך אמונה בכל עיקרי היהדות, אך, לא מקבל על עצמו שום שייכות לעַם היהודי. הוא רוצה להישאר רק בריטי, הולנדי וכיוצ"ב. הוא מצטרף לדת ישראל, אך, לא לעַם ישראל. האם אפשר לקבל את הנכרי להתגייר?

תשובתו היתה שאי אפשר לקבלו, הגר צריך להצטרף גם לעַם ישראל. יסוד דבריו מבוסס על הכתוב במגילת רות, שאמרה רות לנעמי: "עמך עמי וא-להיך א-להי", על פי פסוק זה לומדים דיני גרות במסכת יבמות[3]. לכן, אפשר ללמוד מכך שהגר צריך להצטרף לעַם ישראל.

לדעת הרב צבי שכטר שליט"א[4], יש הבדל יסודי בין האומה הישראלית לבין שאר האומות. רק האומה הישראלית דינה כ"גוי" וכאומה ואילו שאר הנכרים אינם "גוי" ולא אומה, אלא, דין "משפחה" להם בלבד. רעיון זה בא לידי ביטוי במה שאמר ה' לאברהם אבינו לפני לכתו לארץ ישראל[5]: "וְאֶעֶשְׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וַאֲבָרֶכְךָ וַאֲגַדְּלָה שְׁמֶךָ וֶהְיֵה בְּרָכָה: וַאֲבָרֲכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה".

רשב"ם[6] ביאר ש"ונברכו בך" בא מלשון הברכה והרכבה. הסביר הרב שכטר שכוונת הדברים שמכל אומות העולם יבואו להתגייר ולהצטרף לאומה הישראלית. יכולת הצירוף לעַם ישראל היא בשל היותנו גוי ואומה ולא סתם משפחה, כיון שלמשפחה לא מצטרף אדם מהחוץ, שלא שייך בקשרי דם או נישואין. כל שאינו בן אחר בן אחר וכו' עד הראשונים שמאותה המשפחה, אין דינו כבן המשפחה ההיא. דברים אלה נאמרים דווקא כאן, כיון שפה התבאר החילוק בין עַם ישראל לשאר אומות העולם ובו טמונה היכולת לקבל גרים.

---

[2] במאמרו שנמצא בכתב עת "שנה בשנה", "כפירה בעם ישראל לעניני גיור", שנת תשמ"ג.

[3] מז, ע"ב.

[4] ספר "ארץ הצבי", סימן יז, אות א.

[5] בראשית יב, ג-ד.

[6] שם.

דברי הרב גורן, גם הם מבוארים בדרך זו, כיון שהיסוד של קבלת גרים מבוסס על ההנחה שכלל ישראל אינו סתם בחינה של משפחה אלא אומה. לכן, כדי שתחול קדושת ישראל על הבא להתגייר, צריך שהגר יקבל על עצמו להצטרף לאומה זו. רק לאחר הצירוף חלה עליו קדושת ישראל.

אסיים קטע זה עם דבריו המאירים של הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל[7]:

> והנכרי הבא להסתפח אל האומה מקבל עליו עול שתי הבריתות. הוא משרה את עצמו בתוך מעגל-הקסמים של הגורל היהודי ומקדש את עצמו ליעוד היהודי. בהצטרפות האדם לעם בן ברית-מצרים ולגוי-קדוש בן ברית-סיני, מתמצה ענין הגירות. כלל גדול נקוט בידך: אין גירות לחצאין, ואי-אפשר לוותר אפילו על קוצו של יו"ד של שתי הבריתות. **ההתמכרות לכנסת-ישראל כעם שנלקח בחזקה על-ידי א-להים במצרים על כל מאורעותיו, סבלותיו, אחריותו ופעולותיו וכגוי-קדוש המסור בכל לב ונפש לא-להי ישראל ולתביעותיו ההלכיות-מוסריות – היא יסוד היסודות של היהדות והיא גם עובדת-יסוד בקבלת גירות**[8].

---

[7] ספר "קול דודי דופק", עמ' 96.

[8] עיין במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור", חלק א – הוצרך בקבלת מצוות בגיור, וקבלת מצוות בפני בית דין, בספרי "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה; במאמרי "גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.

דברים שבלב בגיור

מקודם דיברנו על הצורך בקבלת מצוות ובכוונה לשמור תורה ומצוות. יש לדון בנוגע לגיור גרים שאומרים בשעת הגיור שהם מקבלים תורה ומצוות, אבל ידוע לנו שאין בכוונתם לשמור תורה ומצוות. כוונת הדברים היא, שיש כאן אומדנא דמוכח שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. מוקד השאלה היא, בנוגע לדין דברים שבלב בגיור.

לדעת בעל שו"ת "אחיעזר"[1], בגרות לא שייך הכלל דברים שבלב לא הוי דברים. גרות שונה מכל הקניינים, שבכל הקניינים אם אין אומדנא דמוכח, דברים שבלב לא הוי דברים. בגרות אם באמת התכוון לדבר אחר, ולא התכוון לגיור, הגיור לא חל, כיון שלבו בל עמו.

נראה לי, שמשמע מדברי בעל שו"ת "אחיעזר", שאפילו אם בית הדין לא יודע את כוונתו, אך הגר יודע שבשעה שטבל לא היתה כוונתו לקיים את המצוות, מבחינתו אינו גר, ויצטרך גיור מחדש. בדרכו הלכו בעל שו"ת "בית יצחק"[2] ובעל שו"ת "מנחת יצחק"[3]. יש חידוש גדול בשיטתם שדברים שבלב אינם שייכים במקרה של גיור. הם הבינו שדווקא בדברים שבין אדם לחברו, שייך הכלל דברים שבלב לא הוי דברים. הגיור הוא תהליך שקשור בינו לשמים, ולכן בזה לא שייך הכלל דברים שבלב לא הוי דברים. רחמנא ליבא בעי. ואם הגר יודע שלא היה לבו עמו, יצטרך גיור מחדש. יש להם עמוד חזק מהראשונים שגם הוא סבר שדברים שבלב הוי דברים כשמדובר על דינים שבין האדם לשמים[4].

אמנם, נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בחידוש זה, שהרי הקב"ה אינו בא בטרוניא עם בריותיו. אם כן, איך אפשר שאחד יחשב כנכרי משום שלא קיבל מצוות בלבו, אך שום אדם לא יוכל לדעת מכך. יתר על כן, מבחינה הלכתית כולם צריכים להתייחס אליו כיהודי כשר. לכן, לא מסתבר לי החידוש שבגיור לא שייך הכלל דברים שבלב לא הוי דברים. נראה

---

[1] חלק ג, סימן כו.

[2] יורה דעה, חלק ב, סימן ק.

[3] חלק ו, סימן קז.

[4] עיין חידושי "בית הבחירה", מסכת קידושין מט, ע"ב, ד"ה אף על פי שפסקנו וכו'.

לומר שהגיור לא נחשב דבר שבינו לשמים, כיון שהוא שייך לעם ישראל הוא נכנס לקהל ישראל, וגם בית הדין מקבל אותו.

אכן, ראיתי שגם בעל שו"ת "דברי יציב"[5] חלק על סברא זו, ולדעתו גם בגיור יש את הכלל "דברים שבלב לא הוי דברים". הוא רק כתב שבמקרה שיש אומדנא ברורה שאין בכוונתו לקיים את המצוות, הגיור לא חל. מה שבמחשבה לא יכול לסתור את דיבור פיו. אבל, כשיש מעשה שמראה שאינו מקבל את המצוות, בוודאי יש בכוחו לסתור דיבור פיו. לכן, הוא פסק שאם מדובר בנכרית שנשואה לכהן והיא באה להתגייר, הגיור לא חל, שהרי יודעים בוודאי שהיא מתכוונת להישאר עם הכהן ולעבור על איסור זונה לכהן. הגיורת אסורה להיות עם כהן. כרגע היא עושה את מעשה האיסור שחיה עם הכהן.

נראה שרוב האחרונים נקטו בגישה זו של בעל שו"ת "דברי יציב". הם נקטו שדברים שבלב לא הוי דברים, אבל כשהדברים ידועים הוי דברים. כלומר, אם יש הוכחה ברורה שכוונת הגר לא לשמור, הגיור לא חל. בעל שו"ת "חלקת יעקב"[6] כתב דברים נחרצים שגר המתגייר שמקבל עליו את המצוות, אבל ידוע באומדנא ברורה שאין בכוונתו לקיימן, הרי גיורו לא חל. לדעתו, אין לגייר אשה שבעלה לא שומר תורה ומצוות, כיון שידוע שהיא בוודאי לא תשמור תורה ומצוות.

גם הרב עובדיה יוסף זצ"ל[7] סבר כמובא לעיל, שאם ידוע שאין בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל:

> ונראה שאם הבאים להתגייר אמנם אומרים בפיהם שברצונם לקבל עליהם עול תורה ומצוות, אך בית הדין סבור ע"י אומדנא דמוכח שכל דבריהם מן השפה ולחוץ ולבם בל עמם, ומיד לאחר מעשה הגיור, יפנו עורף לתורה ולמצוות, וישליכום אחרי גוום- וודאי שאין לקבלם, **ולא שייך לומר בזה דברים שבלב אינם דברים, כל דאיכא אומדנא דמוכח ואנן סהדי שדעתו כך הו"ל כאילו פירש בהדיא, ולא חשיב דברים שבלב**... וממילא כשהגר או הגיורת ברצונם לגור בקיבוץ חפשי לאחר גיורם, ויש אומדנא דמוכח שימשיכו לאכול מאכלות אסורות או לחלל שבת וכדומה אין לקבלם. והכל לפי ראות

---

[5] יורה דעה, סימן קסח.

[6] יורה דעה, סימן קנ.

[7] ספר "משא עובדיה", עמ' תלח.

> עיני הדיין... **מיהו לעניין דיעבד שכבר קבלו גרים כאלה, יש מקום לדון לפי חוזק האומדנא, שאם באמת היה הדבר גלוי וידוע מראש שאינם מקבלים עליהם עול תורה ומצוות, רק ע"ד האומר: 'בפיו ובשפתיו כבדוני ולבו רחק ממני', ואנן סהדי שלא נתכוונו מעולם לקיים מצוות בפועל, אז גם בדיעבד יש לומר שאינם גרים**. אבל אם לא היה אומדנא דמוכח בשעת הגיור, אע"ג דלבסוף אתגלי בהדייהו, דינם כישראל מומר, שאע"פ שחטא ישראל הוא...

כמובן, שעוד אחרונים רבים הלכו בגישה זו שאם יש אומדנא ברורה, הגיור לא חל[8]. הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל[9] נקט שאפילו במקרה שלא הוי דברים שבלב ובלב כל אדם. כלומר, במקרה שאין אומדנא ברורה שאין בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות, אלא יש רק מקום להסתפק בכך, הרי אם לאחר גיורו לא נהג כמנהג ישראל, הרי יש ספק בגיורו. יש לומר שסופו הוכיח על תחילתו[10].

נוסיף שבעל שו"ת "בית יצחק"[11] דייק המלשון הרמב"ם[12] שכתב: "כשיבוא גר להתגייר ובדקו אחריו". הרמב"ם לא כתב "בודקין אותו". כוונת הרמב"ם שלא די בכך שישאלו אותו בית דין האם כוונתו לשם שמים. שלעולם אין לסמוך על דבריו. אלא, מוטלת על הדיינים חובה גמורה לחפש אחר הנכרי שבא להתגייר ולדרוש הרבה במניעיו וכוונותיו, עד שתתברר להם כוונתו בלי שום ספק.

---

[8] עיין שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רלד; שו"ת "מנחת יצחק", חלק א, סימן קכב; שו"ת "מנחת שלמה", חלק א, סימן לה, אות ג; שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סוף סימן קה; וכן עיין בדבריו שם, סימן צו, בדין גיור קטן; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יח, סימן סה; שם, חלק יט, סימן לד; שם הוא כתב שהדברים תלויים בראות עיני בית הדין. כלומר, שרואים שבאמת כוונתו לקבל את המצוות; ר' צבי פסח פרנק (שו"ת "הר צבי", סימן רכב): "ובאמת צריכין לדקדק הרבה בהנהגת הבעל דקרוב לשמוע שהוא אינו שומר דת כלל ואם כן הגרות של האשה הוא דבר בטל, שבוודאי אין בדעתה לקבל על עצמה עול מצוות התורה שהיא לא עדיפא מיניה דידיה, **ובלי קבלת מצוות באמת אין כאן גרות כלל**"; שו"ת "דבר יהושע" (חלק ג, סימן מא): "דשמא היתה התקנה [שלא יגיירו גרים בארגנטינה] גזירה אטו אותן המתגיירים לשם אישות ואין מקבלין עליהם שמירת המצוות בלב שלם וחוזרין לסורן **שאין גרותן מועלת כלום ומתערבין פסולין בישראל**"; עיין בדברי הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, הערות למסכת בכורות ל, ע"ב; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנז; שם, יורה דעה, חלק ב, סימן קכה; שם, יורה דעה, חלק ג, סימן קח; שם, אבן העזר, חלק א, סימן כז; שם, אבן העזר, חלק ד, סימן עח.

[9] שו"ת "אור לציון", חלק א, יורה דעה, סימן יב.

[10] עיין במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור", חלק ג - כשידוע בבירור שהגר לא מתכוון לקיים את המצוות, מובא בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

[11] יורה דעה, חלק ב, סימן ק.

[12] הלכות איסורי ביאה יד, א.

גיור בלי קבלת מצוות אינו גיור

הרב צבי שכטר שליט"א[1] הקשה שתי קושיות על ההלכה שצריך בית דין בגרות:

א. הרי כל גרות נלמדת ממעמד הר סיני, ושמה לא מצאנו שהיה בית דין. אם נאמר שמשה רבנו עמד במקום ע"א של סנהדרין, אם כן מדוע אנחנו לא מצריכים בית דין הגדול לקבלת גרים, אלא מספיק שלשה דיינים?

ב. הלא עניין הגרות הוא כעין כריתת ברית והסכם בין הנכרי הפרטי ובין הקב"ה. ובמעמד הר סיני היתה השראת השכינה מצד האחד, וכנסת ישראל מצד השני, ומדוע לא נאמר שהדין יתחייב לדורות שאי אפשר לקבל גרים, אלא אם תהיה השראת שכינה?

לדעתו, קושיא אחת מתרצת את חברתה. במעמד הר סיני, כיון שהיתה שם השראת השכינה, ושני צדדי ההסכם היו נוכחים, לא היה צורך בבית דין בעת הגרות. רק לדורות צריך בית דין, כיון שבית הדין מייצג את השכינה. שהרי כתוב "א-להים נצב בעדת א-ל", ובכל מקום שיש ישיבת בית דין, מובטחים אנו שתהיה שם השראת השכינה. על פי הנחה זו כתב הרב שכטר, שאי אפשר שתהיה גרות בפני בית דין בעל כרחם של בית הדין. שהרי בית הדין משמש כנציג השכינה, ואי אפשר לעשות הסכם בעל כרחו של אחד מהצדדים.

כדברים האלו כתב הרב שאול ישראלי זצ"ל[2], אך בכיוון שונה. לדעתו, בית הדין לא מייצג את הקב"ה, אלא מייצג את בני ישראל. צריך הסכמה של בני ישראל לצירופו של הגר לעם ישראל. משום כך אי אפשר שהגר יתגייר בעל כרחם, בלי הסכמתם.

נלענ"ד, שיש לצרף את דברי הרב שכטר לדברי הרב ישראלי. עניין הגרות הוא צירוף הגר לכריתת ברית של בני ישראל עם הקב"ה. הקב"ה לא כורת ברית עם יחידים, הוא כרת ברית עִם בני ישראל. לכן, הגר צריך להצטרף לעַם ישראל. כדי להצטרף לעַם ישראל, צריך לעבור את תהליך כריתת הברית שעברו בני ישראל. כלומר, מילה, טבילה, קבלת מצוות

---

[1] בספרו "גינת אגוז", סו"ס לה.

[2] בספרו "חוות בנימין", סימן סז.

והבאת קרבן. בית הדין מייצג את הקב"ה וגם את עַם ישראל. כיון שמדובר על צירוף לכריתת ברית של הקב"ה עִם בני ישראל, לכן הגר צריך את הסכמת הקב"ה וגם את הסכמת בני ישראל.

מוצאים במספר מקומות שבית הדין מייצג את הקב"ה. כתוב "א-להים נצב בעדת א-ל" (תהילים פב, א), בבית הדין יש השראת השכינה והוא שלוחו של הקב"ה לבצע את המשפט בארץ. כתוב (דברים א, יז): "ולא תכירו פנים במשפט כקטון כגדול תשמעון לא תגורו מפני איש **כי המשפט לא-להים הוא** והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אליו ושמעתיו". השופטים צריכים לעשות את המשפט במקום הקב"ה. יש להוסיף שבמספר מקומות נקרא בית דין "אלהים", כפי שכתוב בפרשת משפטים בדין רציעת אוזן עבד עברי (שמות כא, ו): "והגישו אדוניו אל **האלהים** והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם". על כך, כתוב במכילתא (פרשת משפטים, פרשה ב, מהדורת מאיר איש שלום): "והגישו אדוניו אל האלהים, אצל הדיינים שימלך במוכריו". בית הדין גם מייצג את בני ישראל, הוא שלוחם לבצע את המשפט, ולהעניש את אלו שמגיע להם עונש. גם בקבלת הגר, הוא שלוחם.

גם הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל[3] ביאר שבית דין שמקדש את החודש, מקדש בתור מייצג כלל ישראל. הרי אנחנו אומרים בנוסח הברכה "ברוך אתה ה' א-להינו מלך העולם מקדש ישראל והזמנים". כלומר, ישראל הם שמקדשים את הזמנים. אנחנו לא מברכים מקדש בית דין והזמנים.

לאור זה אנחנו מבינים שהגיור בנוי על כך שהגר מקבל על עצמו לשמור את התורה ומצוות שהן הברית של בני ישראל עם הקב"ה. אי אפשר להצטרף לעם ישראל בלי צירוף לכריתת ברית של עם ישראל עם הקב"ה.

יש אולי לתת את הדעת לכך, שבהקלה בענייני קבלת גרים בעיקר כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת הגר לקיים תורה ומצוות, יש חילול השם. יש בכך בזיון לכל ערכי הדת היהודית. הרי בכך אנחנו באים ואומרים שעם ישראל הוא סך הכל אומה ככל האומות, ולכן אפשר להתחבר אליה כמו בשאר האומות ואין צורך לקיים מצוות ואיסורים מיוחדים.

---

[3] עיין במאמרו של הרב צבי שכטר, בכתב עת "אור המזרח", כרך מח, חוברת ג-ד, עמ' 106 ; עיין בספר "בעקבי הצאן", של הרב צבי שכטר, עמ' רט.

כיון שיש כאן אומדנא ברורה, והציבור מכיר את דרכיו לאחר הגיור, הציבור חושב שהדיינים קיבלו את הגר על אף שידעו שאין בכוונתו לקיים את המצוות, כיון שחיוב המצוות אינו ערך עליון ביהדות. הם חושבים שעַם ישראל הוא אומה שיש לו היסטוריה משותף, אבל אין לו חזון מיוחד ומטרה מיוחדת, הוא ככל האומות. הדיינים צריכים להסביר לגר ולכל הציבור, שאין גיור בלי קבלת מצוות. המיוחדות של עַם ישראל היא בקשר המיוחד שלו עִם הקב"ה, שמתבטא בברית שלו עִם הקב"ה, דהיינו בקיום המצוות.

יש אנשים שחושבים שלא צריך להקפיד בעניין קבלת מצוות, כיון שהם אינם מבינים את החילוק העקרוני בין הגיור לעם ישראל להתנצרות, או התאסלמות. בשאר הדתות, האדם צריך להגיד שהוא מאמין באותו האיש שייסד את דתם, ואולי לשמור עוד מספר דברים. הגיור לעַם ישראל, אינו דבר פשוט. הגיור הוא תהליך נפשי עמוק, הפיכת אדם לאישיות חדשה – "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" (עיין מסכת יבמות כב, ע"א). הגר צריך לקבל על עצמו את תורת עַם ישראל, ורק בכך יכול להיות גר. אי אפשר להתגייר ולא לשמור תורה ומצוות, אלו שני מושגים שסותרים זה את זה.

בדורות עברו בתקופתו של ראש הממשלה דוד בן גוריון וגם לאחר מכן היה פולמוס לגבי השאלה מי הוא יהודי? שם הסתובבה השאלה מסביב שתי נקודות: 1. הצורך שהאֵם תהיה יהודיה. אחד שאביו יהודי, לא נחשב יהודי. 2. רק אחד שהתגייר בגיור אורתודוקסי יחשב כיהודי.

נראה לי, שבזמננו השאלה היא, האם הגיור עומד על התורה או על האומה? כוונת הדברים היא, האם כדי להתגייר מספיק להתקשר לאומה או שהגיור עומד על שמירת תורה ומצוות? בלי שמירת תורה ומצוות, אין מקום לגיור.

אולי אפשר לחדד את הדברים ולומר שהוויכוח מסביב הגיור הוא ויכוח עקרוני שאינו רק ויכוח בנוגע לגיור, אלא מדובר בוויכוח שעומד בתת מודע של הציבור הישראלי. כוונתי היא, שיש ויכוח עקרוני בציבור הישראלי מסביב הקשר בין הלאום לדת. עד כמה מתערב הדת בעניינים הלאומיים והציבוריים. יש שאומרים שענייני הדת הם לפרט ולא לציבור. לדעתם, היהדות אינה מתבטאת בשמירת תורה ומצוות, אלא על בסיס הקשר לאומה הישראלית. אפילו בציבור הדתי לאומי, יש הדי קולות שמשמיעים ומדגישים את עניין הציבורי על פני העניין ההלכתי.

צריכים להבין שיהודי הוא אישיות מיוחדת. הקב"ה לא כרת ברית עִם עָם ישראל על מה בכך. אלא, קשירת הברית תלויה בשמירת תורה ומצוות. כפי שכבר נאמר בפרשת יתרו (שמות יט, ו-ז): "וְעַתָּה אִם־שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ֙ בְּקֹלִ֔י וּשְׁמַרְתֶּ֖ם אֶת־בְּרִיתִ֑י וִהְיִיתֶ֨ם לִ֜י סְגֻלָּ֣ה מִכָּל־ הָעַמִּ֗ים כִּי־לִ֛י כָּל־הָאָ֖רֶץ: וְאַתֶּ֣ם תִּהְיוּ־לִ֔י מַמְלֶ֥כֶת כֹּהֲנִ֖ים וְג֣וֹי קָד֑וֹשׁ אֵ֚לֶּה הַדְּבָרִ֔ים אֲשֶׁ֥ר תְּדַבֵּ֖ר אֶל־בְּנֵ֥י יִשְׂרָאֵֽל". בהמשך לכך הקב"ה ציוה את עשרת הדיברות ולאחר מכן מסר לנו את התורה. מסירת התורה לעָם ישראל היא עדות נאמנה שהקשר בין הקב"ה לעַם ישראל עומד על בסיס שמירת תורה ומצוות. אכן, יהודי נשאר יהודי על אף שהוא חטא. אפילו שהמיר את דתו, לפי רוב שיטות הראשונים הוא עדיין נשאר יהודי. אך, כל זה נאמר דווקא כשהיה יהודי בתחילה, נולד לאֵם יהודיה. אבל, כדי להיכנס להיות יהודי צריך להתחבר לברית של בני ישראל עִם הקב"ה, ולכן הגר מוכרח לקבל על עצמו שמירת תורה ומצוות.

ברצוני לצטט דברים נפלאים שראיתי שכתב רבי אלכסנדר זושא פרידמן הי"ד[4]:

> יסוד מוסד הוא באמונת היהדות וכל ספרי התורה שבכתב ושבעל פה מלאים ממנו, שעם ישראל נבחר על ידי ההשגחה העליונה מכל העמים לעם סגולה ולגוי קדוש, בזה שנמסרה לו התורה הקדושה ובזה שקיבל עליו את העול הגדול והנעים לעשות ולשמוע את דברי התורה הזאת, ולשמור את כל חוקיה ומצוותיה. ובהיות עמנו, עַם נבחר כזה, הרי ממילא כל יסודו יצירתו וכל תנאי קיומו הנם אחרים, לגמרי אחרים מיסודות יצירתם ותנאי קיומם של העמים השונים אשר תחת השמים. הוא נהיה לעַם ביום שנכרתה עִמו הברית להיות לעַם נחלה לה', לעַם התורה. הוא יש לו זכות-הקיום, רק במלאו את התנאים היסודיים של הויתו ויצירתו זו. וממילא כל נסיון למוד את עניני עַם ישראל בקנה-המידה של עניני כל הגויים, הויתם וקיומם הריהו טעות מעיקרה, והריהו כפירה באותו היסוד של אמונתנו בתורת עַם ישראל... אם ההשכלה וההתבוללות הכריזו: נהיה ככל אישי הגויים – אישי ישראל, כלומר כל איש ישראל בחייו הפרטיים, יחיה ככל הגויים, הנה באה הלאומיות והציונות והכריזו, נהיה ככל הגוים עַם ישראל, כלומר הציגו את תנאי חייו וקיומו של עַם ישראל על אותם היסודות אשר כל עמי הארצות בנו עליהם את תנאי

[4] הוא היה המזכיר הכללי של אגודת ישראל בפולין קודם השואה. הוא נרצח בתקופת השואה, בשנת תש"ג. בספר "כתבים נבחרים", הביאו מקצת ממאמריו. במאמרו "אגודת ישראל", הוא כתב את הדברים שמובאים כאן.

החיים וקיומם הם. ולכן נולדה השיטה ששמירת התורה והדת זוהי ענין של הפרט ולא של כלל האומה, ולכן נוצרה הציונות שרצתה לארגן את עַם ישראל על יסוד הנוטרליות לדת... הצד השוה בכל זה – כפירה ביסוד היסודות של בחירת עַם ישראל בתור עַם התורה, המחיב והמכריח לכל תנועה ציבורית או פעולה ציבורית בחיי עַם זה, שתכנע מראש לשלטונה הבלתי מוגבל של התורה וחוקיה... אגודת ישראל, בחדשה יסוד עיקרי זה, פינת היהדות ובהרימה אותו על נס פעולותיה ואמרותיה, נעשתה מחאה חיה נגד כל אלה בעלי "נהיה ככל הגויים" הרוצים לעשות התורה והדת לקנין הפרט, היא מכריזה אפוא מחדש כלפי העולם כולו, את ההכרזה אשר הננו מחוייבים לשימה בפי בנינו בעת פתחם את פיהם לדבר, שתורה צוה לנו משה היא מורשה לקהלת יעקב, לכל הקהל, לכל הצבור ושאין עַם ישראל, אין תנועה בישראל, אין הסתדרות בישראל, אשר תוכל להתכנות בשם "ישראל", אם אין התורה לה למורשה, בתור שולטת, בתור מפקדת ומושלת, לא בתור נסבלת כדבר הגון, אפילו לא בתור מכובדת כבעלת ערך היסטורי... אם על שאלת הנביא על מה אבדה הארץ? באה תשובת ה' על עזבם את תורתי ולא הלכו בדרך ה', לא היה יכול להיות פירוש יותר יסודי ויתר עיקרי על דברי השם אלה מאשר פירשום חכמינו ז"ל "על שלא בירכו בתורה תחילה". הברכה שלפני למוד התורה, המדגשת אותה נקודת האמונה ש"בחר בנו מכל העמים ונתן לנו את תורתו", היא היא צריכה להיות מורה הדרך של חיי עַם ישראל מתוקנים ומבוססים על ארצו ומולדתו, והיא היא היסוד לקיומו והתפתחותו. וכיון שהם עזבו את היסוד שבברכה זו "לא בירכו בתורה תחילה" וכפרו או שכחו ביסוד של בחירת עַם ישראל, וממילא עזבו את התורה ולא הלכו בה, היא לא נעשתה להלך רוחם ומחשבתם בחייהם הציבוריים והחברתיים, לכן באה אותה הקללה הנוראה של אבדן הארץ של חורבן האומה, ודוקא הבוחר בתורה ובישראל עמו, הוא הוא שיצר לו עַם זה למען יספר תהלתו, הוא היה יכול לתת תשובה יסודית – וגם נצחית ומאלפת – כזו.

תפקיד בית הדין לגיור

יש לעיין מה תפקידו של בית הדין בקבלת הגר, האם הוא פועל בצורה אקטיבית או בצורה פסיבית? כלומר, האם הבית דין צריך להסכים שהנכרי יתגייר, ובלי הסכמתו הוא לא יכול להתגייר, או שהנכרי רק צריך לעבור תהליך הגיור בפני בית הדין, אבל לא צריך את הסכמת בית הדין? אין כאן דיון על תפקידו לכתחילה, מבואר בגמרא במסכת יבמות[1], שבית הדין אומר למתגייר שבני ישראל דווים ורדופים וכו', ומודיע מקצת מצוות, וכן הלאה כפי המבואר שם. כלומר, בית הדין פועל בצורה אקטיבית. השאלה נשאלת במקרה שהמתגייר בא לפני בית דין ומקבל עליו מצוות, אבל בית הדין לא רוצה לקבלו כגר, האם קבלתו בפני בית דין בלי רצונו, נחשבת כקבלת מצוות, ולכן יוכל אחר כך לטבול בינו ובין עצמו, שהרי לדעת התוס' וסיעתו טבילה בפני בית דין, אינה מעכבת[2]. שאלתנו עומדת בחקירה יסודית בגדרו של בית דין בגיור. האם הבית דין פועל בגיור, והוא עושה את חלות הגיור, או שהגיור חל מכוח הגר, רק הגיור צריך להיות נעשה בפני בית דין [תנאי בגיור שיהיה נעשה בפני בית דין][3]?

מבואר בגמרא במסכת יבמות[4]:

> אמר רבה עובדא הוה בי רבי חייא בר רבי ורב יוסף מתני רבי אושעיא בר רבי ורב ספרא מתני ר' אושעיא בר' חייא דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל אמר ליה שהי כאן עד למחר **ונטבלינך**.

---

[1] מז, ע"א-מז, ע"ב.י

[2] יש חקירה בעניין מהותו של תהליך הגיור. האם הגר מצטרף לעם היהודי בעצמו על ידי מעשה הגיור, או שבית הדין הוא זה שמכניס אותו תחת כנפי השכינה בהסכמתו (עיין בספר "בית האוצר" להגר"י ענגיל, מערכת ב, כלל ט, אות יג).

[3] יש להעיר שלשיטת הרמב"ן (בחידושיו למסכת יבמות מה, ע"ב), לא יועיל, כיון שלא מספיק שמקבל עליו מצוות בפני בית הדין, הוא צריך שבית דין יורו לו ללכת למול ולטבול.

[4] מו, ע"ב.

רואים כאן לשון שבית הדין מטביל את הגר, בית הדין צריך להיות פעיל. כמובן, שאין מכך ראיה גמורה, כיון שיש לומר שמדובר במצב של לכתחילה, שהרי לפי הרבה פוסקים בדיעבד אין צורך בטבילה בפני בית דין.

נראה ממספר גמרות שנקטו את הלשון שאין מקבלין אותו. כלומר, בית הדין לא מקבל את הגר. לשון זו נאמר לגבי גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו[5]. לשון דומה נאמר לעניין גר שמתגייר לשם סיבה – "אין מקבלין גרים לימות המשיח"[6]. וכן נמצא לשון זו לעניין קבלת גרים מעמלק, שאין מקבלין אותם[7]. גיור הנכרי תלוי בהסכמת בית הדין. אי אפשר להתגייר בעל כרחו של בית הדין. אם בית הדין לא קיבל אותו, אינו גר[8].

עוד מובא בגמרא[9] שצריך הסכמת בית הדין:

> **משנה** - ... האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתתגיירי... אינה מקודשת...
>
> **גמרא** - ... בשלמא כולהו לאו בידו אלא גר הוי בידו גר נמי לאו בידו דאמר ר' חייא בר אבא אמר ר' יוחנן גר צריך שלשה מ"ט "משפטי" כתיב ביה כדין מי יימר דמזקקו ליה הני תלתא.

הגיור לא תלוי בידו של הגר, משום שמי יאמר שיזדקקו לו ג' אנשים. אלא, הוא תלוי ברצונו של בית הדין, שמסכים לקבלו. יש מקום לדחות ראיה זו, ולבאר שכוונת הדברים, שזה אינו בידו, כיון שתלוי שישיג ג' אנשים לעבור את תהליך הגיור בפניהם. אין צורך להסכמת בית הדין, אך צריך לעבור את תהליך הגיור בפני בית הדין, ואם ג' אנשים לא יבואו לראות את תהליך הגיור, לא יוכל להתגייר. אך, אם נאמר שרק לקבלת מצוות צריך לעשות בפני בית דין [שרק היא מעכבת את הגיור], שאר מעשי הגיור אם לא נעשו בפני בית דין, אינם מעכבים את הגיור, הרי יכול לקבל מצוות בפני ג' בלי רצונם. יכול לבוא אליהם ולומר שמקבל עליו מצוות. לכן, נראה שהגיור תלוי ברצונו של בית הדין.

---

[5] מסכת בכורות ל, ע"ב.

[6] מסכת יבמות כד, ע"ב.

[7] מכילתא, סוף פרשת בשלח.

[8] עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכד.

[9] מסכת קידושין סב, ע"א-ע"ב.

ה'חת"ם סופר'[10] ביאר שהטעם שאומרים בגרות, "מי יימר דמזדקקו ליה", משום שקשים גרים לישראל כספחת. נראה שכוונתו היא שכיון שקשים גרים לישראל כספחת, לכן מסתבר שלא יקבלו את הנכרי להתגייר, אפילו שבדעתו להתגייר.

אכן, בעל שו"ת "חמדת שלמה"[11] הביא את הגמרא במסכת קידושין כראיה שצריך הסכמת בית הדין[12].

מבואר בגמרא במסכת יבמות[13], שאסור לגר לטבול בשבת וביום טוב, משום שבכך שטובל מתקן גברא. כלומר, שזה כמו תיקון כלי.

הראשונים התקשו מה שונה טבילת גר, מטבילת בעל קרי, וטבילה מטומאה, שמותרת בשבת, משום שנראה כמיקר [שטובל כדי לקרר את עצמו]? הראשונים ניסו ליישב שאלה זו, אך אנחנו נעמוד על דברי הרמב"ם[14]. הוא לא הזכיר את הטעם של תיקון גברא, אלא פסק שהטעם שאין לגר לטבול בשבת וביום טוב, משום שצריך בית דין לגיור הגר, ואסור לדון בשבת וביום טוב.

---

[10] בשו"ת שלו, אורח חיים, סימן קטז.

[11] יורה דעה, סימן כט, אות כד; גם בעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק א, סימן קכב) כתב כדברי בעל שו"ת "חמדת שלמה".

[12] יש לציין שבעל שו"ת "חמדת שלמה" שאל בדין זה את דעתו של בעל שו"ת "בית מאיר" (סימן יב) והוא פקפק בדברי בעל שו"ת "חמדת שלמה" וכתב: "זה לע"ד צריך ראיה, ובלא ראיה מסתמא דעתי נוטה דשפיר חשוב קבלת מצוות". אך, לא ברורה לי סברתו, וכפי שהובא ממספר מקורות בש"ס שיש צורך שבית הדין יסכים לקבלו. יכול להיות שהשגתו של בעל שו"ת "בית מאיר" היתה דווקא באותו מעשה, אך גם הוא מודה שצריך הסכמת בית דין.
אמנם, ראיתי שבעל שו"ת "דברי מלכיאל" (חלק ב, סימן עז) כתב במפורש שאין צורך בהסכמת בית דין: "ועוד קשה דהא שפיר הוי בידו להגיד לפני שלשה שמקבל על עצמו מצות התורה. ובשלמא לראות הטבילה שפיר יש לומר שאינו בידו שהרי יכולים תיכף להפנות פניהם לצד אחר לבלתי לראות טבילתו. אבל בזה יוכל להגיד זה ברגע אחת לפני ג'. ודוחק לומר דלא מיקרי בית דין רק כשהזמינו עצמם לכך". לכאורה, היה מקום לומר שהוא רק בא לומר שאין צורך להזמינם, אך צריך הסכמתם. אבל, נראה שדחייה זו אינה נכונה, שאם כן למה כתב שהדבר בידו, הרי הם אינם צריכים להסכים. אפילו אם יגיד בפניהם, אם לא הסכימו לקבלו, אינו גר. אך, יש לדון אם אפשר ללמוד מדברי בעל שו"ת "דברי מלכיאל" האלו, כיון שהוא לא כתב את הדברים בתור הוראת הלכה למעשה, אלא רק בתור לימוד. בסוף התשובה שם הוא כתב שכל דבריו נאמרו בדרך דרוש וקבל שכר, כיון שבמדינה שהוא גר בו, היה אסור מצד המלכות לגייר אנשים.

[13] מו, ע"ב.

[14] הלכות איסורי ביאה יג, ו.

בעל ה"כסף משנה"[15] ביאר שהרמב"ם נתן טעם אחר מדברי הגמרא, משום שלדעתו הטעם שמובא בגמרא אינו הטעם הנכון, כפי שהקשו הראשונים. בעל "ערוך לנר"[16] והרב רפאל אהרן יפה'ן[17] הקשו על דברי הרמב"ם, מדוע יש פסול מצד בית דין, הרי בגרות אין צורך בהכרעה ופסק דין, ואין לחוש לכתוב?

נראה לי, שאפשר ליישב את דעת הרמב"ם לפי המבואר לעיל שאם נאמר שצריך בית דין לקבל את הגר, שפוסק שנכון לקבל את הגר, אם כן יש בכך הכרעה ופסק דין, ויש חשש כתיבה[18].

יש להוסיף מחלוקת נוספת בין הראשונים שאולי היא קשורה לשאלתנו. יש מחלוקת בין הראשונים אם אנן סהדי [ידיעה ברורה] מועיל לעניין קבלת מצוות. כלומר, כשיש אנן

---

[15] הלכות איסורי ביאה יג, ו.

[16] מסכת יבמות מו, ע"ב.

[17] בהערותיו לחידושי הריטב"א, מוסד הרב קוק, עמ' שח, הערה 181.

[18] כעין ביאורי מצאתי בדברי הרב בצלאל זולטי זצ"ל (מובא בכתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' מז-מט, במאמרו "בדיני קבלת גרים"). הוא הביא את דברי הגמרא במסכת יבמות (מו, ע"ב): "אמר רבה: עובדא הוה בי רבי חייא בר רבי, ורב יוסף מתני: רבי אושעיא בר רבי, ורב ספרא מתני: ר' אושעיא בר' חייא, דאתא לקמיה גר שמל ולא טבל, א"ל: שהי כאן עד למחר ונטבלינך. ש"מ תלת: ש"מ גר צריך שלשה, וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול, וש"מ אין מטבילין גר בלילה". רש"י (שם) הסביר: "עובדא הוה בי ר' חייא בר רבי ורב יוסף מתני בר' אושעיא ב"ר - כלומר ר' אושעיא נמי הוה בהדי ר' חייא. ורב ספרא מתני - דאף רבי אושעיא בר' חייא הוה בהדייהו". מבואר מדברי רש"י, שרב יוסף סבר שצריך רק שני דיינים. רב ספרא סבר שצריך ג' דיינים. וקשה מדוע לרב יוסף צריך ב' דיינים? אם נאמר שסבר כדעת התוס' (מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה משפט) שגרות הוי כדיני הודאות והלוואות ומספיק דיין אחד, אז מדוע צריך שני דיינים? מבואר בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"א) שגיור צריך בית דין, וזה נלמד ממה שכתוב "ושפטתם צדק בין איש בין אחיו ובין גרו". ור' מאיר (מובא ברא"ש, מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא) הסביר שצריך ג' דיינים כיון שאין בית דין שקול. בתוס' (מסכת יבמות קא, ע"א, ד"ה ואין) מובאת מחלוקת אם במקרה שלא שייכת הכרעה צריך ג' דיינים, או מספיק ב' דיינים. לתירוץ אחד בתוס' לעולם צריך ג' דיינים. אין שם בית דין בלי ג' דיינים. לפי זה, יש לומר שבכך נחלקו רב ספרא ורב יוסף. רב יוסף סבר כצד שבמקרה שלא צריך הכרעת בית דין, צריך ב' דיינים. אבל, רב ספרא סבר שלעולם צריך ג' דינים. אולם, בין לרב יוסף ובין לרב ספרא הבית דין אינו מכריע בדין, והגיור לא נעשה על ידי הבית דין. הגיור רק צריך להיות נעשה בפני בית דין. אבל, הרמב"ם שסבר שהגיור נעשה על ידי הבית דין, הסביר את מחלוקת רב ספרא ורב יוסף בדרך אחרת: לפיו, יש להסביר שבדיוק במחלוקת התוס' והרמב"ם נחלקו רב ספרא ורב יוסף. רב יוסף נקט שהגיור נעשה על ידי הגר, ולכן אין כאן הכרעה בבית דין, ורק צריך שני דיינים. אבל, רב ספרא סבר שהגיור נעשה על ידי בית דין, ולכן צריך ג' דיינים. לפי זה, מובן מדוע הגמרא נקטה שהטעם שאין להתגייר בשבת הוא מחמת תקוני גברא. הגמרא נקטה טעם שנכון גם לדעת רב יוסף. שלפי דעת רב יוסף הבית דין בגיור אינו פועל בצורה אקטיבית, ואין הגיור נעשה על ידם, לכן בוודאי אפשר להתגייר בפני בית דין גם בשבת. רק כשבית דין פועל בצורה אקטיבית, אז אין להתגייר בפניהם. אבל, הרמב"ם כתב את הטעם שנכון לפי ההלכה. דהיינו, שאנחנו פוסקים כרב ספרא שצריך ג' דיינים.

סהדי שהאדם טבל, או מל, נחשב כאילו שיש בית דין בדבר. האם אנן סהדי מועיל גם לעניין קבלת מצוות, שנחשב שיש בית דין שקיבל מצוות? בשאלה זו הארכתי במאמר אחר[19], והבאתי מחלוקת ראשונים בשאלה זו. לכאורה, לפי הראשונים שמועיל אנן סהדי יש לומר שלא צריך הסכמת בית דין. שהרי אם צריך הסכמת בית דין, איך יועיל אנן סהדי שנעשה ממילא? אלא, באותו מאמר ציינתי שמדברי רוב הראשונים וכן מדברי ה"טור" וה"שולחן ערוך" מבואר שלא מועיל אנן סהדי לקבלת מצוות. צריך קבלת מצוות בפני בית דין. יש להוסיף שאולי אפשר לומר שגם אם נאמר שאנן סהדי מועיל, בכל זאת, צריך הסכמת בית דין. אנן סהדי לא נעשה ממילא, כיון שהציבור צריך להסכים לקבלו. דהיינו, להסכים שהתנהגותו היא התנהגות של גר צדק, ולקבלו לקהל ישראל.

במספר אחרונים אנחנו מוצאים שדנו בדיון שלנו. הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[20] ציין שר' יוחנן[21] סבר שצריך ג' דיינים לגרות, משום שכתוב בנוגע לגרות "משפט" – "תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם"[22]. אבל, ר' יהודה סבר שגר שנתגייר בבית דין, הרי זה גר. בינו לבין עצמו אינו גר, והוא למד זאת מהפסוק "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו". לדעת הרב הרצוג, ר' יוחנן דרש מהפסוק הראשון, כיון שלדעתו הגיור הוא משפט לעניין שצריך ג' דיינים. אבל, לפי דרשת ר' יהודה צריך שישפטו אותו, כלומר שיסכימו לקבלו. להלכה פוסקים כדעת ר' יהודה.

הרב בצלאל זולטי זצ"ל[23] דן בשאלתנו ונגע במספר נקודות שנגענו. הוא דן במחלוקת הראשונים אם מועיל אנן סהדי בגיור. וכתב שלפי אלו שסברו שמועיל אנן סהדי, מוכרחים לומר שהצורך בבית דין בגיור, אינו מחמת שהבית דין עושה את חלות דין הגרות, חלות הגרות נעשית על ידי הגר בעצמו שמל וטבל לשם גרות, רק שדין הוא שצריך להיות הגרות בפני בית דין. כך גם משמע מדברי התוס'[24] שדן בנוגע לגיור קטין, ושם כתב שהגר זוכה בעצמו בגיור.

אך, הרב זולטי ביאר בדעת הרמב"ם שזה שכתוב "משפט בגרות", מלמד שיש על דין זה

---

[19] "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל", הובא בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות אבן העזר.

[20] "פסקים וכתבים", כרך ד, יורה דעה, סימן צט, אות ג-ד.

[21] מסכת יבמות מו, ע"ב.

[22] במדבר טו, טז.

[23] מובא כתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' מג-מז, במאמרו "בדיני קבלת גרים".

[24] מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן.

תורת משפט, משום שבית הדין עושה את חלות דין הגרות על ידי מילה וטבילה של גר, וכיון שכן הרי זה ככל משפט שצריך להיות ביום ולא בלילה. לכן, הרמב"ם[25] כתב שהטבילה חייבת להיות ביום. לפי סברא זו בוודאי אי אפשר להתגייר בעל כרחו של הבית דין. הרב זולטי נקט להלכה שאי אפשר להתגייר בעל כרחו של הבית דין. הוא הביא עוד ראיות ליסוד זה[26].

נלענ"ד, שכפי שהוכחתי בית הדין הוא פועל בצורה אקטיבית, וצריך את הסכמת בית הדין לגיורו של הנכרי.

בהמשך לדיון זה, ברצוני לדון בשאלה שבה דן הרב אשר וייס שליט"א[27] האם מותר לבית הדין לדחות את הגר מסיבות צדדיות? הדיון שבו נשאל היה, בנוגע לקהילה שהיה חשש לקבל את הגר מסיבות שונות: א. אישיות בעייתית ומשום כך יש חשש שלא ישתלב חברתית בחיי הקהילה ובתסכולו עלול לגרום נזקים לתדמית הקהילה. ב. הוא בן למשפחה מפורסמת ויש חשש שגיורו יביא לדי הגברת האנטישמיות. ג. כיון שמדובר בקהילה קטנה יש חשש שלא יצליח למצוא בת זוג ויש חשש ליציבותו הנפשית. הוא דן בתשובה בתפקידו של בית הדין. מסקנתו לבסוף היא:

> ומכל מקום אין לי ראיות ברורות בספק זה. ומכל פשטות לשון הרמב"ם בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה משמע שאין לבית דין כל שיקול דעת מלבד הבדיקה אם כונת הגר שלימה וכנה... ונראה למעשה דכל שיש חשש שהגר לא יוכל להשתלב בקהילת שומרי המצוות ומתוך תסכול וכעס עלול הוא להתחרט ולא ישמור על חיי תורה ושמירת המצוות יש לדחותו, אך כאשר אין חשש מבוסס הנוגע לשמירת המצוות אלא שאין נראה להם לגיירו מסיבות צדדיות שאינן

---

[25] הלכות איסורי ביאה יג, ו.

[26] יש עוד אחרונים שאפשר להוכיח מדבריהם שצריך הסכמת בית הדין. עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכז; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קיב; ספר "דברות משה", מסכת יבמות, פרק ד, סימן לה, ענף ב-ענף ג; "תשובות והנהגות", חלק ד, סימן רלד; ספר "מנחת אברהם", חלק ב, סימן כא; עיין גם בדברי הרב צבי שכטר שליט"א (בספרו "גינת אגוז", סוף סימן לה) שהוכיח שבית הדין צריך להסכים לקבלת הגר. הוא טען שבית הדין מייצג את הקב"ה. הבאתי את דבריו לעיל "גיור בלי קבלת מצוות אינו גיור"; עיין בדברי בעל "בית הלוי" (פרשת לך לך, ד"ה במדרש רבה) שכתב שבית הדין מייצג את הקב"ה; הרב שאול ישראלי זצ"ל (ספר "חוות בנימין", סימן סז) טען שבית הדין מייצג את עם ישראל, ולכן הוא כתב שצריך את הסכמת בית הדין; אני (לעיל "גיור בלי קבלת מצוות אינו גיור") הוכחתי שבית הדין מייצג את הקב"ה ואת עם ישראל.

[27] שו"ת "מנחת אשר", חלק א, סימן מט.

> קשורות למידת דקדוקו במצוות ולעצם יהדותו, אין רשאים לדחותו, ועדיין צריך עיון בזה.
>
> אמנם נראה עוד דאם יש חשש שהקהילה תיפגע פטורים מלקבל גרים, ומן הטעם הזה היו דורות בתפוצות ישראל שנהגו שלא לקבל גרים כלל.

עוד תשובה חשובה בעניין זה, הרב אשר וייס שליט"א[28] דן בנוגע לגיורת שהערימה על בית הדין שאמא היתה יהודיה. מדובר על גיורת שבאה להתגייר ונדחתה על ידי בית הדין. רב אחד שהכיר בכוונת המתגיירת לקבל עליה עול תורה ומצוות ייעץ לה לשקר לבית הדין ולטעון שאמא שלה יהודיה. וזאת כדי שבית הדין יחשוב שמדובר כאן בגיור לחומרא ויקלו בגיורה. בסופו של דבר אכן בית הדין קיבלו את המתגיירת. השאלה האם אכן הגיור חל? הרב אשר וייס מעלה את החקירה האם בית הדין הוא שמחיל את הגירות ואם כן, כיון שכאן יש טעות הרי הגיור לא חל. מצד שני, יש מקום לטעון שבית הדין רק מאשרים את הגיור ומפקחים עליה, ואם כן, יש לומר שאפילו שהיו מוטעים, הגיור חל. אבל, הוא אחר כך טען שאפילו אם נאמר שבית הדין אינו עושה את הגרות, בכל זאת, שייך בעניין טעות כדי לבטל את הגיור. וזאת משום שבוודאי הם אינם עושים מעשה קוף בעלמא, אלא עליהם לפקח על ענייני הגיור ולאשר את הגיור. לכן, אם הטעו אותם לקבל את הגר, הגרות בטלה.

במסקנת הדברים הוא כתב:

> ולכאורה נראה עיקר דאין כאן טעות בעיקר ענין הגירות דהלא אף בגיור לחומרא אין חלילה להקל ראש ואטו מקבלים גר שספק אם מקבל על עצמו עול מצוות וכיון שכל פרטי הגיור נעשו כדין וקיבלה על עצמה עול מצוות אף אם הטעו את הבית דין להסתפק אם אמה היתה יהודיה, אין כאן טעות בעיקר ענין הגירות... אמנם לענ"ד נראה דאם אכן מרגיש בית הדין שאלולי הוטעה לחשוב שאמה יהודיה לא היו מגיירין אותה ראוי שוב לחזור ולגיירה דאין ליכנס לשום צד ספק בגירות, דאטו תחיה כל ימיה כשסימן שאלה על עיקר יהדותה מרחפת מעל ראשה ומעל ראש זרעה וזרע זרעה...

---

[28] שו"ת "מנחת אשר", חלק א, סימן נא.

ביאור דעת בעל שו"ת "אחיעזר"

ר' חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל, בעל שו"ת "האחיעזר", כתב תשובה חשובה מאוד בענייני גיור. רבים מהפוסקים שבימינו סומכים על תשובתו ומורים על פיו. נראה לי, שיש חוסר הבנה בתשובתו ולכן ראיתי לנכון להציג את הביאורים השונים בהבנת דבריו ואת הביאור שנראה לי שהוא המדוייק ביותר בדברי האחיעזר.

בעל שו"ת "אחיעזר"[1] כתב:

> ולבד זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצות חוץ מדקדוק אחד מד"ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהי' מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלים אותו דאין שיור ותנאי בגרות ואין גרות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצות. ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען לגייר לפי שלא ישמור דיני ישראל כהלכה, אפ"ל דאין לחוש לזה **כיון דמקבל עליו כל המצות אף שחושב לעבור על איזה מהמצות אחר כך לתיאבון, מ"מ אין זה מניעה לקבלת המצות, ודווקא היכא שמתנה שלא לקבל עליו זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב. אולם היכא שברור הדבר שבוודאי יעבור אחרי כן על איסורי תורה חלול שבת ואכילת טריפות ואנו יודעים בבירור כונתו שאינו מתגייר רק לפנים ולבו בל עמו, הרי אומדנא דמוכח שמה שאומר שמקבל עליו המצות לאו כלום הוא אם כן זהו חסרון בקבלת המצות דמעכב.**

מתחילת דבריו משמע שההלכה, שלא מקבלים גר שבא לקבל עליו את כל התורה חוץ מדבר אחד, נקבעה דווקא כשמתנה במפורש שלא מקבל דבר אחד מדברי תורה, ושדבר זה יהיה מותר לו מהדין, שאז נחשב שיור ותנאי בגיור ואין גיור לחצאין. במקרה כזה יש חסרון בקבלת מצוות, ולכן הגיור לא חל. אך, אם הוא אומר במפורש שמקבל עליו את כל המצוות, רק בדעתו לעבור על מספר עברות מתוך תיאבון, אין בכך חסרון בקבלת

---

[1] חלק ג, סימן כו.

מצוות. הצהרה מפורשת מעכבת את הגיור, אבל אם אין הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע לבית דין שכוונתו לעבור על העברות, הגיור חל. אבל, בסוף דבריו משמע שגם אם אין הצהרה מפורשת, אלא בית הדין יודע בבירור שהוא מתכוון אחר כך לעבור כל מיני עברות, יש חסרון בקבלת מצוות והגיור לא חל.

יתר על כן, בתשובה אחרת[2] הוא כתב במפורש:

> אולם דא עקא שאין קבלת מצוות אחרי שהוא אומדנא דמוכח שלבם בל עמם ויתנהגו בחלול שבת, באסור נדה נבלות וטרפות.

נראה שאפשר לבאר את דבריו במספר אופנים:

אפשרות ראשונה: יש לחלק בין סוגי העברות. כלומר, במקרה הראשון מדובר שמתכוון לעבור על מספר עברות. אבל, מדובר בעברות שאנשים דשים בהן בעקביהם, שאפילו יהודים שומרי תורה ומצוות אינם מקפידים עליהן. במקרה השני מדובר בעברות שיהודים שומרי תורה ומצוות מקפידים עליהן והן מעיקרי היהדות.

חילוק כזה נמצא בשו"ת "דברי חיים". בעל שו"ת "שרידי אש"[3] כתב:

> אולם בדברי חיים שם, כתב, שלא לעשות מעשה אלא בהסכמת חכמים. והעיקר שצריכים לדעת שהיא תקבל עליה לשמור לכל הפחות דיני טהרת נשים, שבת ומאכלות אסורים... אבל אם ברי לו שלא תקיים את המצוות האמורות אין לגייר אותה בשום אופן.

אלא, אנחנו צריכים להבין את הסברא בדבר. מה מקום לחלק בין סוגי העברות? הרי הגר צריך לקבל עליו לשמור את כל המצוות. אם כן, מדוע שנחלק בין סוגי העברות והמצוות?

עלינו להבין שבעל שו"ת "אחיעזר" דיבר במקרה שהגר מקבל עליו את כל המצוות חוץ מדבר אחד, או דברים מסוימים. דהיינו, יש כאן קבלת מצוות, אלא היא חלקית ויש להבין מהו החסרון בקבלת מצוות חלקית?

מובא בגמרא במסכת בכורות[4] שגר שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו. בעל שו"ת "אחיעזר" הבין שהטעם לדין זה הוא: "דאין שיור ותנאי בגרות

---

[2] חלק ג, סימן כח.
[3] חלק ב, סימן קה.
[4] ל, ע"ב.

ואין גרות לחצאין". מדבריו לעיל מבואר שהחסרון בקבלת מצוות חלקית נאמר דווקא כשיש הצהרה מפורשת. כל עוד שאין הצהרה מפורשת, הגיור חל. יש להסביר שכיון שהוא הבין שהחסרון בקבלת מצוות חלקית הוא חסרון מצד שיור ותנאי בגיור, יש לומר שחסרון זה שייך דווקא כשהדברים נאמרים בצורה מפורשת. שיש הצהרה מפורשת על כך. שאז הוא מתנה על הגיור. כל עוד שלא התנה, אפילו שהדבר ידוע, הגיור חל. אלא, כל זה נכון דווקא כשמקבל עליו כל המצוות חוץ מדבר אחד. אבל, במקרה שידוע לבית דין שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, אז גיורו לא חל, אין כאן קבלת מצוות. כלומר, אפילו שהוא הצהיר שמקבל עליו מצוות, בכל זאת, כיון שידוע לבית דין שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, יודעים שדבריו הם דברי שווא, ולבו בל עמו וזה לא נחשב קבלת מצוות. גם כשאומר שהוא מקבל מצוות, כשהדברים ידועים לבית דין שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, אין כאן קבלת מצוות.

יש מקום לומר שגם במקרה שמצהיר שמקבל עליו תורה ומצוות, אבל בית דין יודע שבכוונתו לעבור על עברות עיקריות מן התורה, כמו חילול שבת, אין כאן קבלת מצוות. כשאינו מקבל עליו מצוה עיקרית, יש כאן הוכחה שדבריו אינם דברים אמיתיים ולבו בל עמו. על אף שהצהיר שהוא מקבל עליו תורה ומצוות, באמת הוא אינו מתגייר בלב שלם ואין בכוונתו לשמור תורה ומצוות.

אלא, נראה שיש להוסיף על הבנה זו. לא מספיק החילוק בין סוגי העברות. אלא, יש להוסיף כפי שמתבאר מדברי בעל שו"ת "אחיעזר" שהוא מתכוין לעבור העברה רק מתוך תיאבון ולא להכעיס. כיון שהוא מתכוין לעבור רק לתיאבון ולא להכעיס, יש בכך סימן שאכן הוא מתגייר בלב שלם, והוא מקבל עליו תורה ומצוות. כשעובר על העבירה להכעיס, אפילו שמדובר על עברה אחת, מוכח שאין כאן קבלת מצוות אמיתית ועל אף שהצהיר בצורה מפורשת שמקבל עליו תורה ומצוות, אין כאן קבלת תורה ומצוות.

אולי אפשר להוסיף ולומר שיש לחלק בין שני מושגים:

א. קבלת מצוות כאמירה ומעשה גיור.
ב. רצון לשמור תורה ומצוות.

יש חובה לומר בפה מלא שמקבל עליו את כל המצוות. ויחד עם זאת, צריך רצון לשמור את התורה והמצוות. אמירה בפה, בלי רצון בלב, אינו גיור[5]. במקרה שאמר בפה מלא שמקבל עליו כל המצוות ואין רצונו לשמור תורה ומצוות, אין חסרון מצד הקבלה, אלא מצד הרצון. במקרה שאמר בפה מלא שמקבל עליו כל המצוות וגם רצונו לשמור תורה ומצוות, אך בלבו הוא חושב לעבור על מצוה מסויימת, יש לומר שאין חסרון בגיורו. וזאת משום שיש כאן קבלה בפה, וגם רצון לשמירת תורה ומצוות. אך, במקרה שהוא אמר בפה מלא שמקבל עליו כל המצוות חוץ ממצוה אחת, יש חסרון מצד הקבלה בפה – מצד האמירה. ולכן, הגיור לא חל. במקרה שרק בלבו לעבור את המצוה, אין חסרון מצד הקבלה בפה וגם אין חסרון מצד הרצון, כיון שאכן רצונו לשמור את התורה והמצוות. אלא, יש לומר שאין חסרון מצד הרצון, דווקא כשאכן רצונו לשמור את כל המצוות, אך משום התיאבון יעבור את המצוה הזו. אם יעבור על המצוה להכעיס, הרי בוודאי זה מוכיח שאין רצונו לשמירת תורה ומצוות, אפילו שמדובר רק על מצוה מסויימת. אין כאן השתעבדות לקב"ה, ואין רצון לשמירת מצוותיו. גם במקרה שמתכוין לעבור על מצוה מסויימת, ומצוה זו היא מעיקרי הדת (לפחות מבחינת התודעה של היהודים) אפילו שמתכוין לעבור רק מתיאבון, יש לומר שיש כאן סימן שבוודאי אין כאן רצון לשמור תורה ומצוות. כשאדם אינו רוצה לשמור אחד מעיקרי הדת, יש בכך סימן שאין לבו עמו בגיור. אכן, אין רצונו שלם בגיור ואין בכוונתו לשמירת תורה ומצוות.

נוסף על כך, גם במקרה שמדובר במצוה שאינה מעיקרי הדת ואכן כוונתו לעבור רק מתיאבון, בוודאי מדובר שהוא מתכוין לעבור רק לעיתים מסויימים. הוא אינו מפקיר את עצמו ממצוה זו. שהרי אם הוא מפקיר את עצמו מהמצוה, יש בכך הוכחה שאכן, אין רצונו אמיתי לשמירת תורה ומצוות[6].

נוסיף ונאמר שדברי בעל שו"ת "אחיעזר" נאמרים דווקא במקרה שהוא מתכוין לעבור מצוה מסויימת. אך, במקרה שהוא מתכוין לעבור מצוות רבות, אפילו שמדובר שהוא מתכוין לעבור מתיאבון, בוודאי הגיור לא חל. אם הוא אינו מתכוין לשמור מצוות רבות, אפילו שאינו מתכוין לעבור להכעיס, אלא מתיאבון, הגיור אינו חל.

---

[5] בעיקר לפי שיטת בעל שו"ת "אחיעזר" שטען שבגיור לא נאמר הכלל "דברים שבלב לא הוי דברים", עיין לעיל בדין "דברים בלב בגיור".

[6] עיין "מנחת אשר", מסכת שבת, סימן לד, אות א; הרב מרדכי וויליג שליט"א, ראש ישיבת ר' יצחק אלחנן, ישיבה אוניברסיטה, כתב עת "בית יצחק", כד, תשנ"ב, במאמרו "בענין גר קטן", עמ' 110-109.

אפשרות שניה: יש אחרונים שהבינו את דברי בעל שו"ת "אחיעזר", שאין חילוק בין סוגי העברות. אלא, החילוק הוא בין אם הוא מתכוין לעבור להכעיס ובין שמתכוין לעבור לתיאבון. כלומר, אם הוא מקבל עליו תורה ומצוות, אבל אנחנו יודעים שאין בכוונתו לשמור חלק מהמצוות, אבל זה רק נעשה לתיאבון, הגיור חל. כלומר, בסיום דברי בעל שו"ת "אחיעזר" מדובר שמתכוין לעבור להכעיס.

נראה שהרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל[7] הבין שאין חילוק בין סוגי העברות. אבל, הוא חילק בין שמדובר שמתכוין לעבור את העברות רק במקרים לא שכיחים של נסיון, אך בדרך כלל מתכוין לשמור את המצוות, ובין שהולך לחיות במקום שיהיו לו נסיונות יום יומיים ומסתבר מאוד שלא יוכל לעמוד בנסיונות.

הרב משה כלפון זצ"ל[8] חילק בין קבלת מצוות ובין קבלת עונש. לדבריו העיקר הוא קבלת עונש. לכן, אם הגר לא התחייב לשמור תורה ומצוות, אבל הוא קיבל עליו שאם יעבור עברה יקבל עונש, הוי גר.

אלא, אם נתבונן בהמשך דבריו, נראה שבעיקר הדברים הוא הבין כפי שהתבאר לעיל בדברי בעל שו"ת "אחיעזר" שיש חילוק בין שמתכוין לעבור לתיאבון, ובין שמתכוין לעבור להכעיס. הוא הבין שאין חילוק בין סוגי העברות. אפילו שאנחנו יודעים שמתכוין לעבור על עברות שהן מעיקרי היהדות, כל זמן שעובר רק לתיאבון, הגיור חל. הוא הסביר שכוונת בעל שו"ת "אחיעזר" בסוף דבריו שכתב שיעבור על איסורי תורה של חילול שבת וכו', כוונתו לומר שמכך שיעבור על עברות עיקריות, מוכח שלא מתגייר אלא לפנים ולבו בל עמו. לפיו, עניין שמירת עיקרי המצוות אינו סיבה אלא סימן. דהיינו, אם אינו מתכוין לשמור את עיקרי המצוות, יש בכך סימן שאינו מתכוין לשמור תורה ומצוות, שהוא לא מקבל על עצמו את שמירת התורה ומצוות. אין לו שום רצון לשמור תורה ומצוות. לכן, במקרה שידוע לנו שאכן רצונו לשמור תורה ומצוות, אפשר לגיירו.

הסברא בשיטה זו היא, יסוד הגיור הוא הרצון לקיים תורה ומצוות. וכל זמן שלא עובר להכעיס אין כאן חסרון ברצון. הרצון של האדם הוא אכן לשמור תורה ומצוות, אלא הוא עובר רק מצד התיאבון, אבל אין כאן חסרון במהות הגיור.

---

[7] כתב עת "תורה שבעל פה", כרך יג, במאמר "הלכות גרות ודרך ביצוען".

[8] שו"ת "והשיב משה", יורה דעה, סימן נא.

יש להוסיף בביאור הדבר על פי הדברים שהתבארו לעיל. כפי שהתבאר לעיל יש שני עניינים:

א. קבלת מצוות בפה מלא, כאמירה.
ב. רצון לקיים תורה ומצוות.

לכן, במקרה שהיתה קבלת מצוות בפה, ורק הבית דין יודע שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, אין כאן חסרון מצד הקבלת מצוות, אלא מצד יסוד הגיור, הרצון לשמור תורה ומצוות. מעשה גיור נעשה, רק אין רצון לשמור תורה ומצוות. לכן, יש לומר שאם הוא מתכוין לעבור לתיאבון, אין חסרון מצד הרצון, והגיור חל.

נראה לי, שיש מקום להשיג על הבנה זו. קשה לומר שאחד שלא מתכוין לשמור מצוות עיקריות, אכן מתגייר בלב שלם. משמעות גיור בלב שלם, הוא צירוף לכריתת ברית של עַם ישראל עִם הקב"ה. אדם זה לא יודע מה המשמעות של גיור ומה המשמעות להיות יהודי וזו הסיבה שהוא מוכן להתגייר. הוא חושב שלא חייבים לשמור מצוות אלו. נראה שמחלוקת האחרונים היא, האם כשהגר לא מתכוין לשמור מצוה עיקרית, יש בכך ראיה שאין גיורו אמיתי ואכן הוא לא מקבל תורה ומצוות, ויש בכך פגם בכל קבלת המצוות שלו. אפילו שהצהיר שמקבל עליו תורה ומצוות, יש כאן הוכחה שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות. הרב משה כלפון סבר שאין ראיה גמורה לדבר, ויש לדון בכל מקרה לגופו של עניין. שאר הפוסקים סברו שיש בכך ראיה, ולכן אין הגיור חל.

נראה מביאור דברי בעל שו"ת "אחיעזר" שיסוד הגיור בנוי על כך שכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. אם לבית דין ידוע שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, יש חסרון בקבלת מצוות והגיור לא חל. לכן, נראה שבוודאי כוונת בעל שו"ת "אחיעזר" בכך שעובר לתיאבון, שמדובר באחד שבדרך כלל מתכוין לשמור תורה ומצוות, אלא רק משום קשיים מסוימים יכול להיות שיעבור עברות מסוימות. בוודאי אי אפשר לומר על אחד שלא שומר מצוות רבות, שעובר על המצוות האלו רק לתיאבון. וכן, אם נותנים לגר תפילין ואין לו שום קושי ממשי שלא להניחן, הרי אם לא יניח אותן אי אפשר לומר שעובר לתיאבון, יש כאן חסרון בקבלת מצוות. אדם שעובר לתיאבון, הוא אדם שבכל מקרה שיש לו יכולת ואין לו קושי ממשי, יקיים את המצוות. נראה שבדרך כלל אין זו המציאות. כלומר, במקרה שיש גר שלא שומר מצוות, המציאות היא שהוא לא חושב שצריך לשמור תורה ומצוות, מזלזל בקיום התורה ומצוות.

יש להעיר שגם הרב משה כלפון לא סמך על דבריו, וכתב שהדברים נכתבו להלכה ולמעשה רק אם יצטרפו עמו עוד שנים. הוא הוסיף שאין ללמוד מדבריו למקרים אחרים. נראה שגם שאר האחרונים שהלכו בדרך זו של הרב משה כלפון סברו שהחילוק בין לתיאבון ובין להכעיס ובין חילוק בסוגי העברות שיש לבדוק בכל מקרה לגופו ואי אפשר לנקוט גישה זו כגישה מרכזית וללכת על פיה בכל מקרה ומקרה. צריך שיקול דעת גדול בדבר האם אכן המתגייר מתגייר לשם שמים וכוונתו לשמור תורה ומצוות.

יש לציין שר׳ חיים עוזר גרודזינסקי זצ״ל, למעשה לא התיר לגייר את האשה. אם כן, קשה לסמוך על תשובה זו שבסופו של דבר ההכרעה היתה שלא לגיירה. נוסיף ונאמר אפילו אם התיר, אי אפשר לקחת מקרה מסויים ולפעול על פיו ולנקוט בו כגישה מרכזית בגיור. הרב חיים עוזר כתב את הדברים בתור מקרה יחידי. בוודאי אין לקחת תשובה זו כגישה לכתחילה וליזום גיורים על פי תשובה זו.

ענייני גיור הם חמורים ואין להקל בהם. הם אינם שייכים ליחיד, אלא לכלל. לכן, בענייני גיור צריך הסכמה רחבה של הרבנים ואי אפשר שקבוצת רבנים מסויימת תפסוק הלכות שתהינה להן משמעויות על כלל הציבור. דברי האחרונים לעיל נאמרו במקרים ספציפיים ויחידאים. אבל, אין לנקוט את דבריהם כגישה מרכזית ולפעול על פיה. ברוח זה נפנה לדברי הרב ישכר שלמה טייכטהאל הי״ד[9] שכתב תשובה בנוגע לגיור אשה שדרה כמה שנים עם יהודי בלי נישואין:

> אולם כל זה כתבתי להלכה אבל למעשה חס וחלילה עד שיסכימו אתי גדולי הדור כמצות מרן קדש הקדשים בעל דברי חיים ז״ל זכותו יגן עלינו שבמעשה כזה צריך ליעץ בהרבה גדולי הדור ועל פיהם יצא דבר המלכות וכאשר יגזרו כן יקום[10].

[9] שו״ת ״משנה שכיר״, סימן נג.

[10] עיין עוד במאמרי ״קונטרס קבלת מצוות בגיור״, בחלק ב – דין קבלת מצוות חלקית, בספרי גר המתגייר״, כרך א; במאמרי ״גיורה של איזבל וההשלכה לתקופתנו״, בספרי ״גר המתגייר״, כרך ג, בחלק של הנספחים.

קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד

מבואר בגמרא במסכת בכורות[1] שגר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד לא מקבלים אותו. גם יש דעה שסוברת שאפילו אם לא קיבל עליו דבר אחד מדברי סופרים לא מקבלים אותו.

יש מחלוקת בין האחרונים בשאלה האם ההלכה שאין מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, נפסקה להלכה על ידי הראשונים? רוב האחרונים[2] נקטו שהדבר נפסק להלכה. מדבריהם מבואר שפוסקים להלכה כדעה שאפילו אם לא קיבל עליו דקדוק אחד מדברי סופרים, הגיור לא חל.

עוד נחלקו האחרונים, אם דין זה נאמר לכתחילה, או גם בדיעבד. נראה שרוב האחרונים נקטו שזה מעכב גם בדיעבד. אם התנה שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הגיור לא חל[3].

---

[1] ל, ע"ב.

[2] עיין שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכד; שו"ת "חלקת יעקב", יורה דעה, סימן קנ; שו"ת "דבר יהושע", חלק ד, סימן יח, אות ב; אולם, יש לציין לדברי הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנב) שרצה לבאר שהשמיטו את הדבר מהלכה כיון שדין זה נאמר רק לכתחילה, אבל בדיעבד הגיור חל; אולם, נציין שהוא בעצמו במקום אחר (שו"ת "דעת כהן", סימן קנד) כתב: "ואמת הדבר שיש לתמוה על השמטת הפוסקים הלכה זו לגמרי, מכל מקום הלא משנה לא זזה ממקומה, ואין חולק על זה על כל פנים כדברי ת"ק שחוץ מד"א של תורה אין מקבלין אותן".

[3] מצד אחד עומדים בעל שו"ת "אחיעזר" (חלק ג, סימן כו), בעל ה"ביאור הלכה" (אורח חיים דש, ג), ר' חיים סולובייצ'יק זצ"ל (דבריו מובאים בשו"ת "יביע אומר", חלק ח, אבן העזר, סימן יב), בעל שו"ת "חלקת יעקב" (יורה דעה, סימן קנ), בעל שו"ת "שרידי אש" (חלק ב, סימן קט) ובעל שו"ת "משנה הלכות" (חלק יג, סימן קמז) שנקטו שגם בדיעבד הגיור לא חל; בעל שו"ת "דבר אברהם" (חלק ג, סימן כח), בעל שו"ת "בית יצחק" (חלק ב, סימן ק) והרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ו, סימן טו; סימן כה) הסתפקו בדבר; הנצי"ב (שו"ת "משיב דבר", חלק ה, סימן מו) והראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "דעת כהן", סימן קנב) סברו שהדברים אמורים רק לכתחילה ולא בדיעבד. הרב משה פיינשטיין זצ"ל דן בשאלה זו במספר מקומות. מרוב תשובותיו מבואר שסבר שזה מעכב גם בדיעבד (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן כז; אבן העזר, חלק ב, סימן ד; יורה דעה, חלק ב, סימן קכד; יורה דעה, חלק ג, סימן קז; יורה דעה, חלק ג, סימן קח; יורה

יש מחלוקת בין האחרונים בטעם הדבר שלא מקבלים גר שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד:

א- "דאין שיור ותנאי בגרות ואין גרות לחצאין" [בעל שו"ת "אחיעזר"[4] והרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[5]].

ב- החסרון בכך שמקבל חלק מהמצוות, הוא חסרון בקבלת מצוות, שקבלת מצוות היא עניין של קבלה לשמוע ולעשות כציווי ה', לכן עליו לקבל כל המצוות [הרב משה פיינשטיין זצ"ל[6]].

ג- אין מציאות של ישראל שאינו חייב בכל המצוות, רק לגבי עבד גזרה התורה שחייב בחלק מהמצוות (חייב רק במצוות שחייבת האשה) [בעל ה"ביאור הלכה"[7]].

בעל שו"ת "אחיעזר"[8] הסתפק שאולי במקרה שהגר קיבל את כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים, הוא גר מהתורה, שהרי קיבל את כל דיני דאורייתא. מאידך, הוא כתב שאולי גם באי קבלת דבר אחד מדברי סופרים, הגיור לא חל מהתורה, כיון שבכך שלא מקבל עליו דבר אחד מדברי סופרים, לא מקבל מצוה מהתורה - "לא תסור". הוא נשאר בצריך עיון. גם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[9] הסתפק בשאלה זו. ההסתפקות שלו היתה מה כוונת ר' יוסי בר' יהודה שאמר שאין מקבלין את הגר כשאינו מקבל **דקדוק אחד**? האם הכוונה לדקדוק במדרש הכתובים, שהוציאו חז"ל מדקדוק לשון הכתוב, שאז מדובר על דין דאורייתא, רק לא מפורש בתורה, או מדובר על דין דרבנן ממש?

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[10] נקט שהוא אינו גר רק מדרבנן, אך מדאורייתא הוא גר. אבל, יש תשובה נוספת של הרב משה פיינשטיין זצ"ל[11], שמשם משמע שהגר צריך לקבל עליו גם תקנות רבנן ואם אינו מקבלם, הגיור לא חל.

דעה, חלק ה, סימן מ). יש רק תשובה אחת שבה סבר שהדברים אמורים לכתחילה ולא בדיעבד (עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קו, אות א).

[4] חלק ג, סימן כו.

[5] "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כה.

[6] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קח.

[7] אורח חיים דש, ג.

[8] חלק ג, סימן כו, אות ה.

[9] "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כה, אות ו.

[10] שו"ת "אגרות משה", חלק ג, יורה דעה, סימן קו.

[11] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן כז.

מדברי בעל שו"ת "בית שערים"[12] ובעל שו"ת "דבר יהושע"[13], נראה שאינו גר לגמרי, לא רק מדרבנן אלא גם מדאורייתא. נלענ"ד, שכך מסתבר כיון שחייבים לקבל גם את דברי חכמים שיש איסור דאורייתא של "לא תסור", שמחמתו צריך לקיים את כל מצוות חכמים. ואם הגר לא מקבל על עצמו לקיים איזו מצוה מדרבנן, אין כאן קיום של "לא תסור", ולכן הוא אינו גר גם מדאורייתא.

עוד נחלקו האחרונים בשאלה האם דווקא כשיש הצהרה מפורשת מצד המתגייר אז לא מקבלים אותו, או אפילו כשיש לנו אומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור את כל המצוות, לא מקבלים אותו? יש אחרונים[14] שהבינו שמדובר דווקא כשיש הצהרה מפורשת. אך, נראה שרוב האחרונים[15] נקטו שלא מקבלים את הגר אפילו כשאין הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע שאין בכוונתו לקיים את כל המצוות. גם לפי האחרונים שהקילו, יש להעיר שנראה שכל זה מדובר דווקא כשמתכוון לעבור על מיעוט מצוות. אבל, כשבדעתו לעבור על מצוות רבות, בוודאי אין מקום לגיורו וגיורו לא חל, אפילו שלא היתה הצהרה מפורשת. הדברים התבארו לעיל כשדנו בשיטתו של בעל שו"ת "אחיעזר".

הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל[16] הסתפק האם גר יכול להתנות שלא לקבל עליו מנהגי ישראל, או שהגר חייב לנהוג גם במנהגי ישראל? הוא כתב שאם נאמר שכל חומר המנהג הוא רק משום שכתוב "ואל תטוש תורת אמך", כפי שמשמע מהסוגיא במסכת פסחים[17], מסתבר לומר שגרים אינם חייבים במנהגים אלו. אבל, ההסתפקות נובע ממה שכתב בעל שו"ת "חוות יאיר"[18], שפסוק זה הוא רק אסמכתא בעלמא, אבל לעולם אין חיוב המנהג תלוי באבות, אלא המקום גורם. שכל שקיבלו רוב אנשי המקום עליהם איזה דבר, הרי הוא נעשה חובת המקום וצריך כל תושבי המקום לנהוג כמותם, משום שכך ציוו חז"ל

---

[12] יורה דעה, סימן שסא.

[13] חלק ד, סימן יח, אות ב.

[14] עיין הרב דוד צבי הופמן זצ"ל, שו"ת "מלמד להועיל", חלק ג, סימן ח; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כה, אות ו; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן נח.

[15] עיין שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ד; שו"ת "דעת כהן", סימן קנד; בעל שו"ת "בית שערים", יורה דעה, סימן שסא; ר' חיים סולובייצ'יק זצ"ל (דבריו מובאים בשו"ת "יביע אומר", חלק ח, אבן העזר, סימן יא); בעל שו"ת "מנחת יצחק", חלק י, סימן רכז.

[16] שו"ת "דבר יהושע", חלק ד, סימן יח, אות ב.

[17] נ, ע"ב.

[18] סימן קכו.

ללכת אחר המנהג. הוא כתב שיש מקום לומר שדווקא באיסורי דרבנן יש חיוב שהגר יקבלם, כיון שהם נכללים באיסור "לא תסור", שכך דעת הרמב"ם. אולם, יש לציין שהתוס'[19] כתב שלא מברכים על מנהג, משום שאי אפשר לומר "וציוונו". כלומר, לדעתו מנהגי ישראל לא נכללים באיסור "לא תסור". הרב אהרנברג נשאר בצריך עיון בדעת התוס', אך הוא ציין שהרמב"ם[20] כתב שגם מנהגי ישראל נכללים בכלל איסור "לא תסור", ולכן בוודאי לדעתו חייב לשמור מנהגי ישראל.

הספק של הרב אהרנברג אינו רק אם הגר יכול להתנות, אלא אפילו אם לא התנה, השאלה נשאלת האם יש לו חיוב לשמור מנהגי ישראל? יש להוסיף שהרב אהרנברג כתב שההסתפקות שלו הוא דווקא לגבי מנהגים שתלויים במנהג מקומות, אבל לא במנהגים שנוהגים כל ישראל. כמו המנהגים המובאים בגמרא במסכת כתובות[21], שאשה שלא נוהגת מנהג יהודית, אפשר לגרשה. מנהג יהודית, הוא מנהג שכל בנות ישראל נוהגים. בוודאי במנהגים אלו כל גר חייב לשמרם.

יש אולי מקום ללמוד מדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל[22] שסבר שהגר לא חייב לשמור את המנהגים: "על עצם הגרות שצריך שתקבל עליה כל המצות והאיסורים שבתורה וכן אף התקנות דרבנן, ואם לא אין מקבלין". הרב פיינשטיין לא הזכיר שצריכה לקבל מנהגי ישראל. אבל, יכול להיות שלא דקדק בעניין זה, כיון שלא היתה בכך נפק"מ לשאלה. גם יכול להיות שכלל מנהגי ישראל בתוך תקנות דרבנן.

נלענ"ד, שלהלכה למעשה, הגר צריך לנהוג גם בעניין מנהגי מקומות כפי מנהג המקום. לכן, אם הוא מצטרף לקהילה של עדות המזרח ינהג כמנהגם. כך גם הדבר אם מצטרף לעדת אשכנז, או לעדת התימנים.

---

[19] מסכת סוכה ריש מד, ע"ב.

[20] הלכות ממרים א, ב.

[21] עב, ע"א. רש"י כתב שם: "דת יהודית. שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא".

[22] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן כז.

"ביטול גרות"

טעות היא לחשוב שיש "ביטול גרות" כאשר גר התכוון לא לשמור תורה ומצוות, אך בית הדין לא ידע על כך וגייר אותו, ומיד לאחר הגיור לא שמר תורה ומצוות. התנהגותו לאחר הגיור הוכיחה על תחילתו, שמעולם לא התכוון לשמור תורה ומצוות. לא מדובר כאן על "ביטול גרות" אלא הדיון הוא אם הגיור חל מלכתחילה. המושג "ביטול גרות" שייך רק במקרה שהגיור חל ולאחר מכן מבטלים את הגרות. בנוגע למושג "ביטול גרות" יש מקום לדון, אם יש מושג כזה, ואם אפשר לבטל גרות. אך, במקרה הקודם אנחנו לא דנים על "ביטול גרות", אלא טוענים שהגיור לא חל.

רבים מצטטים את דברי הגמרא במסכת יבמות[1]: "טבל ועלה - הרי הוא כישראל לכל דבריו. למאי הלכתא? דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל, ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין". מכאן למדים, שאם גיירו את הנכרי ולאחר מכן חזר לסורו הגיור חל, הוא נחשב ישראלי מומר. נראה לי, שהבנה זו אינה מוחלטת ואסביר את דבריי:

הרמב"ם[2] כתב:

> גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן.

נראה להסביר שבמקרה שלא היתה הודעת מצוות ובדיקה במניעיו לגרות, יש חשד בגיורו, אך כיון שאין כאן אומדנא ברורה שלא היתה קבלת מצוות, הרי הוא נחשב גר מספק, וחוששים לו עד שתתבאר צדקותו. כוונת הדברים היא שאם רואים שהוא מיד נוהג בדרכי היהדות וממשיך בדרך זו לתקופה ממושכת, הרי יש בכך הוכחה שהוא התגייר לשם שמים.

---

[1] מז, ע"ב.

[2] הלכות איסורי ביאה יג, יז.

אך, אם מיד לאחר מכן, לא נוהג בדרכי היהדות, הרי יש בכך הוכחה שמתחילה לא התגייר לשם שמים, וגרותו לא חלה. דברי הרמב"ם בהמשך "ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל משומד שקידושיו קידושין וכו' ", נאמרים לאחר זמן. כלומר, בתחילה הוא נהג בדרכי ישראל, ורק לאחר זמן שינה את דרכו וחזר לעבודה זרה.

כך נראה בביאור דברי הרמב"ם[3] בנוגע לנשים שגיירו שלמה ושמשון:

> ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות והיו ב"ד הגדול **חוששין להם. לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם**: ולפי שגייר שלמה נשים ונשאן וכן שמשון גייר ונשא והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר ולא על פי בית דין גיירום חשבן הכתוב כאילו הן עכו"ם ובאיסורן עומדין ועוד שהוכיח סופן על תחלתן שהן עובדות כו"ם שלהן ובנו להן במות והעלה עליו הכתוב כאילו הוא בנאן שנאמר אז יבנה שלמה במה.

לפי האמור לעיל, נשות שלמה ושמשון נהגו בתחילה בדרכי ישראל. בוודאי לא יכלו מיד לעבוד עבודה זרה, שהרי שלמה לא היה מאפשר לנשותיו לעבוד עבודה זרה. אך, לאחר זמן הן החלו לעבוד עבודה זרה, ובכך התגלה סודן, שלא התגיירו לשם שמים. אולם, כיון שלא היתה אומדנא ברורה בדבר שהתגיירו לשם דבר, הרי לא היו נכריות. הרמב"ם כתב במפורש בסוף הלכה י"ז: "לפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן אע"פ שנגלה סודן". לכן, רואים שלא היו נכריות, אפילו לאחר שעבדו עבודה זרה. נראה לומר שחשבן הכתוב שהן נכריות, כיון שהכתוב ידע באמת מה היה בלבן, שלא התגיירו לשם שמים, ולכן מבחינה אמיתית גיורן לא חל. כלומר, גר שלא מקבל את המצוות בלבו, אפילו שאמר בפה מלא שמקבל את המצוות, גיורו לא חל. אלא, כיון שבית הדין אינו יודע מה מתרחש בלבו של הגר, אז מבחינה הלכתית הוא נחשב גר. אפילו שיטען הגר שלא קיבל עליו את המצוות, אינו נאמן, כיון שדברים שבלב אינם דברים. רק אם יש אומדנא ברורה אז אנחנו אומרים שהגיור מעולם לא חל. כל עוד שאין אומדנא ברורה, אז מבחינתנו הגיור חל, אלא הכתוב דיבר מצד ההתייחסות הא-להית.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[4] העלה שיש סתירה בדברי הרמב"ם. בהלכה ט"ז כתב על נשות שמשון ושלמה, שחשבן הכתוב כאילו הן גויות, ובאיסורן עומדין, כיון שהוכיח סופן על

---

[3] הלכות איסורי ביאה יג, טו-טז.

[4] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קח.

תחילתן. אך, בהלכה י"ז כתב שקיימן שמשון ושלמה אפילו לאחר שעבדו עבודה זרה. הוא יישב שנשות שמשון ושלמה בתחילה התנהגו כהלכה, ורק לאחר תקופה ארוכה החלו לעבוד עבודה זרה. וזו הסיבה שגיורן חל. כדי לומר שהגיור לא חל, צריך שתהיה אומדנא ברורה כאנן סהדי. במקרה שחזרו לדרכן הרעה רק לאחר שעבר זמן רב, אין אומדנא ברורה, רק השערות. זו כוונת הרמב"ם, שמצד אחד כתב שהוכיח סופן על תחילתן. מאידך, כתב שקיימן שמשון ושלמה. היתה כאן הוכחה סופן על תחילתן, אך הגיור חל כיון שלא חזרו לסורן מיד לאחר הגיור. כך גם מבואר מעוד שתי תשובות שלו[5].

מאידך, יש לציין שבתשובה אחרת שלו[6] משמע שסבר שאפילו אם מיד עבד עבודה זרה בכל זאת הוא מוגדר כישראל מומר. כלומר, הוא נשאר יהודי:

> אלא החדוש משמע דאי הדר בו תיכף כשטבל ועלה וחזר לקדמותו הוא נמי כישראל מומר שקידושיו קידושין ולא אמרינן דאיגלאי מילתא דלא נתכוון לגרות אלא לרמות את הבית דין דהא אפשר שאף שהשיב היטב על הבדיקות היה לרמאות ולא היתה הבדיקה טובה אלא אמרינן דמתחלה קבל ממש אף אחר כך חזר בו אף שהיה סמוך ממש.

נראה להסביר שיש לחלק בין שני מקרים: 1. בית הדין קיבל את הגר כיון שלא חשד שאין בכוונתו לקיים את המצוות. במקרה זה, אפילו שחזר מיד לסורו, בכל זאת, הוי גר. 2. בית הדין קיבל את הגר על אף שהיה ספק בגיורו. במקרה זה, אם חזר לסורו מיד לאחר הגיור, גיורו לא חל. בכך נוכל ליישב את דברי הגמרא במסכת יבמות שהוזכרה לעיל. מדברי הגמרא משמע שאפילו שחזר לסורו מיד לאחר שטבל, בכל זאת, קידושיו קידושין, שהרי הגמרא אומרת שהנפק"מ בדין שטבל ועלה הרי הוא כישראל, היא לעניין שחזר לסורו וקידש אשה. יש להסביר שבגמרא מדובר שלא היה שום חשד בגיורו של הגר, לכן אפילו שחזר לסורו מיד לאחר גיורו, הגיור לא בטל, לא אומרים הוכיח סופו על תחילתו. אבל, במקרה שהיה חשד בתחילה על גיורו, הרי בכה"ג נאמר הוכיח סופו על תחילתו. יש עוד להעיר שיש מקום לומר שלא היתה כוונת הגמרא שקידושיו קידושין גמורים, אלא ספק קידושין. כיון שלא ברור מה היתה כוונתו בעת הגיור, לכן הוא ספק גר.

אחרונים אחרים ביארו את דברי הרמב"ם כדעת הרב פיינשטיין ולדעתם מה שנאמר שאם חזר ועבד עבודה זרה, הוי ישראל מומר, מדובר לאחר שהתבררה צדקותו. כלומר, מדובר

---

[5] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ג, סימן ד; שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן עח.

[6] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן פג.

שלא חזר מיד לאחר הגיור. כשיש חזרה מיידית יש בכך הוכחה שלא היתה בכוונתו מעולם לשמור תורה ומצוות. מעשיו לאחר מכן מוכיחים על כוונתו בשעת הגיור. ומשום כך, גיורו לא חל[7].

מסקנת הדברים שבמקרה שאנחנו רואים שהגר חזר לסורו מיד לאחר הגיור, יש מקום להסתפק בגיורו ולא ברור שגיורו חל. בוודאי במקרה שעוד קודם הגיור היה ספק אם כוונתו לשמור תורה ומצוות, הרי אם מיד לאחר הגיור חזר לסורו, יש לנו לומר שהוכיח סופו על תחילתו וגיורו לא חל.

---

[7] עיין שו״ת ״אבני צדק״, חלק אבן העזר, סימן כז, כח ולח; שו״ת ״מנחת יצחק״, חלק א, סימן קכב; שם חלק ו, סימן קז; שו״ת ״והשיב משה״, סימן נא; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל, ״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן צב; שם, סימן צט, אות א; שם, סימן צט, אות יג; הרב עובדיה יוסף זצ״ל, שו״ת ״יביע אומר״, חלק ה, יורה דעה, סימן יג; שו״ת ״יביע אומר״, חלק י, יורה דעה, סימן כו; ספר ״משנת הגר״, סימן א, לרב משה קליין שליט״א, בנו של הרב מנשה קליין זצ״ל, בעל שו״ת ״משנה הלכות״; כמו כן, נציין לפסק דין של הרב שלמה גורן זצ״ל בנוגע לאח ואחות (בספרו ״פסק הדין בענין האח והאחות״, עמוד 143-138). לפי הרב גורן, אם התגייר לשם אישות ואחר כך חזר לסורו, הוכיח סופו על תחילתו וגיורו לא חל. המדובר בגמרא במסכת יבמות (מז, ע״ב) שאם גר חזר לסורו, הוא נחשב יהודי מומר וקידושיו קידושין, מדובר שבתחילה התגייר לשם שמים ואחר כך חזר לסורו. באותה תשובה הוא ציין לבעל שו״ת ״חזון נחום״ (סימן צ) שהסביר שלדעת הרמב״ם, אם הגר חזר לסורו ועבד עבודה זרה, דינו כאילו לא בא מעולם לכלל ישראל. והסיק שמה שנאמר בגמרא במסכת יבמות (מז, ע״ב) שגר שחזר לסורו אם קידש קידושיו קידושין, אינו אלא מדרבנן ולחומרא. אבל, מהתורה קידושיו לא תופסים; כמו כן נציין לדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל (״פסקים וכתבים״, כרך ד, סימן צב, אות ב) שגם העלה נקודה זו שיש מקום לומר שהגיור לא חל, אם יש הוכחה שהגר רימה אותנו ולא התכוון לשמור תורה ומצוות. הוא דן שם שיכול להיות שיש בדבר מחלוקת בין התוס׳ והריטב״א לרמב״ם. שלדעת התוס׳ והריטב״א, הגיור לא חל. לדעת הרמב״ם, הגיור חל. אבל, לאחר מכן רצה לטעון שגם לדעת הרמב״ם, הגיור לא חל.

להקל במקרה שספק אם מתגייר לשם שמים

יש מחלוקת בין האחרונים בגיור במקרה שיש ספק אם מתגייר לשם שמים. האם יש לגיירו, או דווקא להיפך אין לגיירו?

בעל שו"ת "אחיעזר"[1] נקט שאפשר לגייר כשלפי ראות עיני בית דין שמתגייר לשם שמים. אך, במקרה של ספק, אי אפשר לגיירו. כך גם נקט בעל שו"ת "יד הלוי"[2]. לדעתו, זה ספק דאורייתא. לכן, כל זמן שיש חשש, אין מקום לגיירו ואין להתיר להינשא לו.

אך, ר' אליהו גוטמאכר זצ"ל[3] חלק. לדעתו, יותר חמורה הדחיה מהקבלה. כיון שאפילו אם לא התגייר לשם שמים, בכל זאת, בדיעבד הוא גר. הוא הוכיח הבנה זו ממעשה של תמנע שכיון שהאבות לא גיירו את תמנע, הם נענשו שיצא ממנה עמלק שפגע בעם ישראל. לפי הבנתו, היה מדובר שם שלאבות היה ספק אם מתגיירת לשם שמים, שהרי אם היה ודאי להם שהיא מתגיירת לשם שמים, מדוע לא היו מקבלים אותה[4].

לדעתי, הסיבה שלדעת בעל שו"ת "אחיעזר", אין לגייר היא משום שלדעתו אם הגר לא התכוון באמת להתגייר, אם לא היתה לו כוונה של קבלת מצוות, אפילו שהיה רק בלבו, אינו גר. לכן, בוודאי שבמקרה של ספק יש לחוש.

נראה שיש להקשות על דברי ר' אליהו גוטמאכר מדברי התוס' במסכת יבמות[5] שכתב שהלל ורבי יהודה הנשיא גיירו את הגרים במקרים המיוחדים שבהם דובר, רק כיון שראו שסופם של הגרים לעשות לשם שמים. משמע שצריך שלפי ראות בית דין כוונת הגר לשם שמים, אך מנין לנו שבמקרה של ספק אפשר לגיירו? אם בית הדין לא יודע, עליו לפרוש. אין שום ראיה מהמעשה של תמנע, כיון שיש לומר ששם מכל מיני סיבות האבות לא רצו

---

[1] חלק ג, סימן כו, אות ג.
[2] סימן קמה.
[3] שו"ת שלו, יורה דעה, סימן פז.
[4] עיין מסכת סנהדרין צט, ע"ב.
[5] קט, ע"ב, ד"ה רעה וכו'.

לגיירה אפילו שהתאמצה להתגייר, ולא היה מדובר שהיה להם ספק בגיורה אם זה לשם שמים. גם כתוב בגמרא במסכת יבמות[6]: "אין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה". לא מדובר כאן שיש ודאות שלא מתגייר לשם שמים, אלא יש חשד, ולכן אסור לגיירו. כך משמע מדברי הרמב"ם[7]: "לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד **שמא** מן הפחד חזרו. ובימי שלמה **שמא** בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו".

יש להוסיף את דברי הגהות מרדכי[8]: "אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים". נציין שאפילו לדעת ר' אליהו גוטמאכר מדובר במקרה שיש לנו ספק אם מתגייר לשם שמים, או שמתגייר לשם סיבה אחרת שאז בדיעבד הוא כשר. כיון שגם כשמתגייר לשם סיבה כל שהיא, בדיעבד הגיור חל. אבל, גם ר' אליהו גוטמאכר יודה שאם יש לנו ספק אם הוא מקבל עליו מצוות, אי אפשר לגיירו, כיון שאם לא קיבל עליו מצוות הגיור לא חל.

יש לציין שהרב משה קליין שליט"א[9] דן במחלוקת בעל שו"ת "אחיעזר" ור' אליהו גוטמאכר. הוא הביא שלשה טעמים לכך שאין להקל לגיירו, אפילו שמדובר כאן על איסור דרבנן והוי ספק דרבנן:

1. רבים מהפוסקים סברו שבמקום שאיתחזק איסורא אין להקל אפילו באיסור דרבנן. והרי כאן איתחזק איסורא, שהיה מוחזק נכרי.
2. ספק דרבנן לקולא רק בדיעבד. אבל, לכתחילה לא מתירים לעשות מעשה משום שזה ספק דרבנן.
3. בעל ה"משנה למלך"[10] כתב שבמקום שהיה ודאי איסור ויש ספק שמא נעשה מעשה המתירו, כיון שהאיסור מצד עצמו איסור תמידי הוא, ולא נתברר שנעשה מעשה המפקיעו, אין להקל בזה מספק – שאין ספק מוציא מידי ודאי.

---

[6] כד, ע"ב.
[7] הלכות איסורי ביאה יג, טו.
[8] מסכת יבמות, רמז קי.
[9] בספרו "משנת הגר", סימן ג.
[10] הלכות בכורות ד, א.

מאידך, הוא הביא מספר ראיות שיש להקל ולגיירו:

1. המעשה של תמנע.
2. בדיעבד אם קיבלו את הגר שבא שלא לשם שמים, גרותו חלה בדיעבד. לכן, יש להקל לקבלו שהנזק יהיה רב יותר אם לא נקבלו ואכן כוונתו היתה לשם שמים.
3. בסוגיא במסכת יבמות[11] מבואר ששלמה גייר את בת פרעה. הטעם שהיה מותר לגיירה על אף שלא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה, כיון שהסיבה שלא קיבלו גרים היא מחמת חשש שהתגיירו משום שולחן מלכים. כאן שהיה מדובר על בת פרעה, לא היה חשש לכך. אולם, יש להקשות שעדיין כיון שבסופו של דבר היא התגיירה לשם אישות ומלכותו נכבדת על כל העולם כולו, איך אפשר שידע בבירור שכוונתה לשם שמים? אלא, בוודאי היה ספק. לכן, יש ללמוד שבמקרה של ספק אפשר להקל.

תוך כדי הדיון הוא דן אם האיסור לקבל גרים שמתגיירים שלא לשם שמים, הוא איסור דאורייתא, או איסור דרבנן. הוא הביא מספר פוסקים שנקטו שזה איסור דרבנן, ומספר פוסקים שנקטו שזה איסור דאורייתא. ר' שלמה איגר טען שמדובר באיסור מדברי קבלה. כתב הרב משה קליין שלפי דברי הרב שלמה איגר יש להחמיר במקרה של ספק. הרב משה קליין נקט למעשה שאין להחמיר בדבר ואפשר לגייר גם במקרה של ספק[12].

לדעתי, לכתחילה במקרה של ספק אין לגייר.

---

[11] עו, ע"א.

[12] נציין שגם הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צב, אות ג) נטה לומר שמדובר בדין דרבנן, או דברי קבלה. בתשובה נוספת ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צג, אות א) כתב במפורש שזהו רק דין דרבנן, ולכן במקרה של ספק, ספק דרבנן לקולא.

גיור לשם אישות

מבואר בגמרא במסכת יבמות[1] שאין לגייר מישהו שלא מתגייר לשם שמים. אחת מהדוגמאות שניתות שם היא, שמתגייר לשם אישות. דעת ר' נחמיה, שבדיעבד הגיור לא חל. אבל, לדעת חכמים הגיור חל.

להלכה למעשה, נפסק ברמב"ם[2] וב"שולחן ערוך"[3] כדעת חכמים.

יש אחרונים רבים[4] שפסקו שבמקרה שהיא כבר נשואה לנכרי בנישואין אזרחיים, אפשר לגייר את הנכרי כשבא להתגייר. כיון שאין זה נחשב גיור לשם אישות, שהרי במילא נשוי לה. נראה שיש מקום לסברא זו גם במקרה שהיא עדיין לא נשואה לו, אבל ברור לנו שהיא תינשא לו בנישואין אזרחיים. אין זה נחשב שהוא מתגייר לשם אישות. אולם, יש מקום לחלק בין הדברים. אבל, במקרה של שעת הדחק כדי להציל את היהודיה מעברה, נראה שיש מקום להקל בדבר.

הרמב"ם[5] התיר לאחד שנטען על השפחה [חשדו אותו שבא על השפחה], לשחרר את השפחה ואחר כך לשאת אותה. אף על פי, שיש בכך איסור, שמבואר במסכת יבמות[6], הנטען על השפחה ונשתחררה לא יכנוס. בכל זאת, הוא התיר לשאת אותה, משום תקנת השבים שמוטב להתיר לו לשאת אותה, משיחיה איתה באיסור, ויש בכך שני עניינים:

---

[1] כד, ע"ב.

[2] הלכות איסורי ביאה יג, יד-טו.

[3] יורה דעה רסח, יב.

[4] עיין שו"ת "דברי מלכיאל", חלק ו, סימן יט, הוצאת מוסד הרב קוק; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", חלק ד, יורה דעה, סימן צה; סימן צז; שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך א, יורה דעה, סימן יד; כרך ז, אבן העזר, סימן יג, אות ב; שו"ת "יביע אומר", חלק ב, אבן העזר, סימן ג; ספר "משא עובדיה", עמ' תכו, אות ב; עמ' תל, אות ה-ו

[5] בשו"ת שלו, סימן קיא.

[6] כד, ע"ב.

א. מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. כמו שנאמר לגבי היתר אשת יפת תואר[7], "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". כלומר, יעבור איסור פחות חמור.

ב. עת לעשות לה' הפרו תורתך[8].

[אין לה דין יפת תואר], לפי שזאת נתייחדה בדין תורה, משום שהותר ליקחה לאשה באותה העת, ר"ל בעת הכבוש, כשהיא בגיותה, מפני שלא דברה תורה אלא כנגד היצר כמו שהותר להם באותה העת לאכול האסורים ובתים מלאים כל טוב אפילו קדלי דחזירי, ואין להקיש על זה. וצריכים בית דין אחר זאת השמועה אשר לא טובה (לכפותו) להוציאה או ישחררה וישאנה לאשה, **אעפ"י שיש בזה כעין עברה, לפי שהנטען על השפחה ונשתחררה אסור לו לישאנה לכתחלה, לפי שכבר פסקנו פעמים אחדות בכגון אלו המקרים, שישחררה וישאנה. ועשינו זאת מפני תקנת השבים ואמרנו מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. וסמכנו על דבריהם ז"ל עת לעשות לי"י הפרו תורתך**. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה, כמו שעשה עזרא [עזרא י', י' - מ"ד] ע"ה.

יש אחרונים[9] שהתירו, על פי דברי הרמב"ם האלו, לגייר לשם אישות. כמובן, שיש להוסיף ולומר שכל דברי הרמב"ם נאמרים דווקא כשיש קבלת מצוות אמיתית. גם כשמקילים לגייר לשם אישות, ההיתר הוא דווקא כשבאמת רואים שבכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות.

בעל שו"ת "פרי השדה"[10] כתב שראוי למנוע מהגר שהתגייר לשם אישות לישא אשה זו שלשמה ולמענה בא בקהל ה'. אבל, הרב דוד צבי הופמן זצ"ל[11] כתב שכיון שגרותו חלה בדיעבד ויש לחוש שאם נמנע ממנו לישא את האשה שלשמה בא בקהל ה', יפרוש מהדת ויעשה מומר, לכן עדיף להשיא אותם. אבל, הוא כתב שראוי שלא לברך בקידושין אלו.

---

[7] מסכת קידושין כא, ע"ב-כב, ע"א.

[8] עיין מסכת גיטין ס, ע"א; מסכת ברכות נד, ע"א.

[9] עיין בדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", כרך ו, סימן כה, אות ג; שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כו, אות ז; שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ז, אבן העזר, סימן יח, אות א; עיין עוד במאמרי "גיור לשם אישות", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות אבן העזר.

[10] חלק ב, סימן עא.

[11] שו"ת "מלמד להועיל", חלק ג, סימן ג.

הטעם לכך הוא משום שעל ידי כך שיברך על הקידושין ויקדש אותם, יאמרו הבריות שכדין עשה אותו הגר ויהיו סבורים שאין כל חסרון בכך שלא התגייר לשם שמים.

נלענ"ד, שבמציאות ימינו מסתברים דברי הרב דוד צבי הופמן שמותר לגיירם. לדעתי, גם יש לברך על הקידושין. אי אמירת הברכות יכול לגרום שהם ירגישו לא קשורים ליהדות. צריך להכניס אותם בתוך ברית ישראל. אולי בעבר הדברים היו שייכים. בימינו, לדעתי, הדברים לא שייכים. נוסף על כך, אי אמירת הברכות לא יביא לשום תועלת[12].

[12] עיין במאמרי "גיור לשם אישות", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות אבן העזר.

יסוד גיור קטינים

למדנו לעיל את יסודות הגיור ומדוע נכרי יכול לבוא להצטרף לעם ישראל. השאלה נשאלת, האם יש אפשרות לגייר קטין נכרי? הרי כאן הוא אינו בר דעת, ואם כן, מה שייך לגיירו. הרי הגיור בנוי על הרצון והכוונה להצטרף לעם ישראל, קטין זה אין לו את הרצון והכוונה. ובוודאי לפי ההבנה שאין גיור בלי קבלת מצוות ובלי כוונה לשמור תורה ומצוות, מה מקום לגייר את הקטין שאינו יכול לקבל את המצוות ואין לו שום כוונות?

בגמרא במסכת כתובות[1] מובא שהורים של ילד נכרי יכולים להביא אותו להתגייר, והוא מתגייר על דעת בית דין. מהסוגיא שם מתבאר שהטעם שאפשר לגייר את הקטין הוא, כיון ש"זכין לאדם שלא בפניו". כלומר, כיון שיש זכות בכך שיתגייר.

אלא, עדיין, אין כאן פתרון לחסרון של קבלת מצוות. הרי הקטין אינו מקבל תורה ומצוות, ואם כן, מה מקום לגיורו?

כדי ליישב שאלה זו, ראשית נוסיף נקודה שמבוארת בגמרא והיא, שיש יכולת לקטין למחות על גיורו ובכך לבטלו. כלומר, כשמגיע לגיל גדלות אם הוא מוחה על גיורו, הגיור בטל.

עכשיו נחזור בחזרה לשאלת קבלת מצוות בגיור, בראשונים אנחנו מוצאים מספר יישובים לשאלה זו:

יישוב אחד מבוסס על יסוד המחאה. כוונת הדברים, יש חסרון בגיור קטין מצד הקבלת מצוות. אלא, כל עוד שהוא קטין כיון שאי אפשר לקבל מצוות, הקבלת מצוות אינה מעכבת את הגיור. אבל, כשיגיע לגיל גדלות יהיה צורך בקבלת מצוות. הקבלת מצוות נעשית על ידי כך שלא מוחה בגיורו. באי מחאתו, יש הוכחה שהוא מקבל עליו מצוות. אם הוא מוחה, הוא מראה שלא מקבל מצוות, ובכך הגיור בטל[2].

---

[1] יא, ע"א.

[2] עיין תוס', מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'; עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 315-313.

יש לצרף לשיטה זו הבנה נוספת, שאכן בגדלותו יהיה צורך בקבלת מצוות מפורשת. ויתירה מכך, יש צורך אפילו בהודעת מצוות לקטין[3].

שיטה אחרת נוקטת בהבנה שגיור קטין הוא גיור מיוחד ועל אף שאין קבלת מצוות, הגיור חל כיון שדעת הבית דין נחשבת כדעת הקטין. הבית דין עומד במקום הקטין. ובמקרה שאביו מביאו לגיור, דעת אביו עומדת במקום הקטין. אלא, כל זה פועל מצד שתי נקודות: א. הגיור הוא לזכות לקטין. ב. יש כאן מישהו שאחראי על הקטין, ודעתו יכולה לעמוד במקום דעת הקטין[4].

שיטה נוספת בביאור גיור הקטין נוקטת שאכן גיור קטין לא פועל מדאורייתא והוא נחשב כגר רק מדרבנן. ויש מקום להבנה שכדי שיהיה גר מדאורייתא, בגדלותו יצטרך להתגייר שוב. כלומר, יצטרך קבלת מצוות וטבילה נוספת. הוא לא יצטרך הטפת דם ברית, כיון שהמילה שנעשתה בקטנותו נעשתה לשם גיור[5].

לדעתי, יש מקום להוכיח ששיטת ה"שולחן ערוך" היא כשיטה שקבלת מצוות של הקטין נעשית בכך שלא מוחה על גיורו. ראשונים רבים התקשו בשאלת המחאה בגיור. כלומר, הרי מבואר בסוגיית הגמרא שיש יכולת למחות על הגיור. אבל, היכולת ניתנת רק מתי שהגיע לגיל גדלות. אם ימחה קודם שיגיע לגיל גדלות המחאה אינה מועילה. מצד שני, מתבאר מדברי הגמרא שאם הגדיל שעה אחת ולא מיחה, הגיור חל ואין לו יכולת למחות. אם כן, איך אפשר לצמצם רגע זה? ראשונים ניתנו יישובים שונים[6].

---

[3] עיין חידושי רשב"א, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה כיון וכו'.

[4] עיין "שיטה מקובצת", מסכת כתובות יא, ע"א; חידושי "בית הבחירה" שם; "נקודות הכסף", יורה דעה שה, יא; חידושי "פני יהושע", מסכת קידושין מב, ע"א; מסכת כתובות יא, ע"א; עיין במאמרי "גיור קטן", בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 321-320.

[5] עיין ב"שיטה מקובצת", מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה גר וכו', בדברי "שיטה ישנה". בביאור שיטה זו, עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 121; תוס', מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו; חידושי הריטב"א, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה ויש שפירשו וכו'; רש"י, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה על דעת וכו'; "בית חדש", יורה דעה רסח, ט; 'גליון מהרש"א', יורה דעה רסח, ז; "פני יהושע", מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה בתוספות ד"ה מטבילין וכו'; "דרוש וחידוש" רעק"א, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה גמרא והני מילי גדול, בהערה של בנו; שו"ת "דעת כהן", סימן קמז; חידושי "אמרי בינה", מסכת כתובותי א, ע"א, ד"ה והנה; עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 327-323.

[6] עיין תוס' מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה לכי גדלה; תוס' רא"ש שם; פסקי הרא"ש שם, פרק א, סימן כג; תוס' ישנים שם; תוס' רי"ד שם; חידושי הרשב"א שם, ד"ה כיון שהגדילה וכו'; חידושי הריטב"א שם, ד"ה כיון שהגדילה וכו'; ר"ן בחידושי על הרי"ף, מסכת כתובות ד, ע"א; "שיטה מקובצת", מסכת כתובות יא, ע"א.

יישוב אחד שמבואר מדברי ראשונים רבים[7] הוא, שכל עוד שלא נהג מנהג יהדות בעת גדלותו, הוא יכול למחות על גיורו. כשיטה זו נקט ה"שולחן ערוך"[8]. נראה שביאור שיטה זו הוא, הרי לגיור הקטין חסרה קבלת מצוות. כל עוד שלא היתה קבלת מצוות הגיור שלו לא חל. הקבלת מצוות נעשית בכך שנוהג מנהג יהדות. לכן, כל עוד שלא נהג מנהג יהדות, הוא יכול למחות על גיורו.

אם ננקוט כהבנה זו שלגיור הקטין יש חסרון בקבלת מצוות ויש צורך בקבלת מצוות בעת גדלותו וזאת על ידי כך שינהג מנהג יהדות, הרי בוודאי יש להסיק מכך שאי אפשר לגייר קטין שהסבירות גדולה שלא ישמור תורה ומצוות בעת גדלותו. כלומר, במקרה שהקטין גדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, אי אפשר לגיירו. כאן לא תהיה קבלת מצוות[9].

אלא, גם לפי ההבנות האחרות נראה שאין מקום לגיור הקטין שהסבירות שלא ישמור תורה ומצוות בעת גדלותו. הרי כפי שהתבאר לעיל גיור הקטין בנוי על היסוד "זכין לאדם שלא בפניו". כלומר, יש לקטין זכות בכך שהוא מתגייר. כאן יש מקום לדון שאין זכות בגיור שלא ישמור תורה ומצוות. הגיור הוא זכות כשישמור תורה ומצוות[10].

---

[7] עיין תוס', מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה לכי גדלה וכו'; תוס' רא"ש שם; פסקי הרא"ש שם, פרק א, סימן כג; ר"ן בחידושיו על הרי"ף שם ד, ע"א.

[8] יורה דעה רסח, ז-ח.

[9] עיין שו"ת "דעת כהן", סימן קכז; סימן קמז; סימן קמח.

[10] עיין שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סו"ס צד; שם, סימן צו; בדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", כרך ו, סוף סימן כח. מתשובה נוספת שלו (שם, כרך ד, יורה דעה, סימן צז) מבואר שסבר שהגיור חל. אלא, הגיור אינו זכות גמורה ויוכל למחות כשנעשה גדול. אך, סברתו שלא טוב לגייר במקרה שההורים אינם שומרי תורה ומצוות; נציין לעוד תשובה של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, שבהן הוא הסתפק אם יש זכות ואין הדבר ברור לו. עיין "פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צג; בעוד תשובה ("פסקים וכתבים", כרך ד, סימן פו) הוא דן בנוגע לגיור קטין והתיר את הדבר רק כיון שהיה מדובר במקרה שכבר חינכו אחד מהילדים בחינוך תורה ומצוות ותהיה התחייבות לשלוח את הילד לאחר הבר מצוה לבית חינוך דתי; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יח, סימן סה – נקט שאין לגייר לא משום שהגרות לא חלה, אלא מצד שבית הדין נחשב כמכשיל את הילד בעברות בגדלותו. בהמשך דבריו הוא הביא מדברי מספר אחרונים שנקטו שבמקרה שהאב רשע מפר דת והאֵם נכרית, שבוודאי הבן יגדל ויתחנך בדרך זו, אז בוודאי שאין זכות בגיורו. נראה שהוא הסכים עם סברא זו; הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'ק זצ"ל נקט שאם ההורים המאמצים אינם שומרי תורה ומצוות, והקטין לא יקבל בכלל חינוך תורני, ומסתמא לא יהיה שומר תורה ומצוות, אין בזה שום זכות כלל וכלל (עיין בספר "נפש הרב", עמ' רמה); הרב שלום משאש זצ"ל (שו"ת "שמש ומגן", חלק ג, יורה דעה, סימן סב) נקט שאין לגייר גר קטין שהוריו אינם שומרי תורה ומצוות. שם היה מדובר שהאב נשוי לנכריה, והאֵם נשארת בגיותה, והאב הוא לא שומר תורה ומצוות. לדעתו, אין מקום לגייר את הילד; בעל שו"ת "זכר יצחק" (סימן ב) כתב בנוגע לדין מי שבא על נכריה ונולד ולד והאב הביאו להתגייר: "אין זה כהביאו אביו להתגייר, **דהרי גירות הוא קבלת כל התורה כולה** ואם כן הוי רק כמו שאנו בעצמנו מכניסים אותם ולזה אין בידינו כח כמו שמבואר בש"ס

יש שחלקו על הבנה זו ונקטו שיש זכות בכך שנעשה יהודי אפילו שלא ישמור תורה ומצוות. יש יותר זכות להיות יהודי לא שומר תורה ומצוות מלהיות נכרי שומר ז' מצוות בני נח. כמובן, שלפי הבנה זו, יש מקום להתיר לגיור קטין שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות[11].

על יסוד דברי האחרונים האלו, יש רבנים שטוענים שיש לנו להקל ולגייר קטינים שהוריהם אינם שומרי תורה ומצוות. כמובן, שלא ננקוט כגישה זו לכתחילה, אבל מציאות ימינו מחייבת זאת. אנחנו גרים בארץ ישראל עם מאות אלפים של חסרי דת, ובלי גיורם תהיה התבוללות נוראה.

אולם, לדעתי, גישה זו אינה נכונה, שרוב הפוסקים אינם עומדים בשיטה זו. הם נוקטים כהבנה שאי אפשר לגייר קטין שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות. ואי אפשר לסמוך על מיעוט הפוסקים בענייני גיור שהוא נוגע לכלל ישראל. אם נסמוך על הדעות האלו, יהיו רבים שלא יקבלו את הגרים, והדבר יביא לידי קרע גדול בעם ישראל. בעבר יכול להיות שהיו כאלו שגיירו באופן כזה, אבל היה מדובר על מיעוט ולכן הדבר לא הביא לידי קרע בעם ישראל. לא היה ניכר הדבר[12]. אך, כאן כשיוצאים בהצהרה מוצהרת על הדבר, הרי רבים יחששו לגיורים אלו, ובכך לא יבואו להתחתן עם אנשים שיש ספק שהם

כתובות י"א ע"א דחדא מינייהו בעי, או כשהוא קצת בר דעת או כשאביו או אמו רוצים להכניסו. **ועוד כיון דאנו יודעים, דיעבור בודאי על כל איסורין שבתורה כשיתגדל בבית כזה, אם כן אין זה זכות לו כי אם חובה ובכגון דא לא אמרו זכין לאדם**"; ר' יצחק אלחנן ספקטר זצ"ל (מובא ב"שו"ת מטה לוי", לר' מרדכי הורביץ, חלק ב, סימן נה): "כיון שרוצה להכניסו בכנפי השכינה שיהיה יהודי ומחזיק ביהדות כראוי, בזה אמרו דהויא זכות לו... מה שאין כן בנידון דידן, דהאב יצא מהכלל והוא כמומר לכל התורה. על כרחך בכה"ג לא מקריא זכות רק חובה"; שו"ת "חבצלת-השרון" (לר' דוד מנחם באבד מטרנאפאל, חלק א, יורה דעה, סימן עה): "כיון דברור הדבר שיעבור כל התורה על פי החינוך שיחנכו אותו אביו ואמו, אם כן אין זה זכות אלא חובה..."; הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל ("קובץ תשובות", חלק א, סימן קג) הכריע כדעת בעל שו"ת "שרידי אש".

[11] שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כח; שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן כו, אות ג.

[12] יש עוד לציין שבתשובה של הרב משה פיינשטיין זצ"ל היה מדובר שהילדים לומדים בבית ספר דתי. ובעצם הדברים נכתבו בדרך אגב. הם אינם נוגעים לגוף השאלה; יש עוד תשובה של הרב משה פיינשטיין (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח) שנקט כסברא הזו. אבל, גם שם הוא הסתפק בדבר ואין לו הכרעה ברורה, הוא נטה לומר שזו זכות בשבילו. אך, כתב שכדי לצאת מידי הספק יהיה טוב לזכור להטבילו כשיגדל. נוסף על כך, נראה שהיה מדובר שם שלא היתה סבירות ברורה שלא ישמור תורה ומצוות בגדלותו; נוסיף שיש עוד תשובה של הרב משה פיינשטיין (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קה) שמשמע מדבריו שסבר שיש לגייר את הילד המאומץ, רק אם הוריו שומרי תורה ומצוות, שאז הגרות זכות היא לו; גם לגבי תשובת בעל שו"ת "אחיעזר" נציין שהדברים נאמרו בדרך אגב, אין זה גוף הדברים. נוסף על כך, הוא כתב שאין לבית דין כשר להזדקק לגיורים כאלו.

התגיירו בקטנותם, או שהוריהם התגיירו בקטנותם. כמובן, שבכך נביא לידי פתיחת ספרי יוחסין וכו'.

נוסף על כך, לדעתי, הפוסקים האלו שהתירו את הדבר, התירו במקרים יחידאיים. הם לא טענו שיש לפעול כמהלך מוצהר לגייר באופן כזה אלפי גוים. אי אפשר ללמוד ממקרה יחידאי למקרה כללי. אוסיף ואומר, כשיוצאים במהלך מוצהר כזה וטוענים שבאים לגייר קטינים שגדלים במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, יש כאן חילול השם. הרי אלו שפועלים כך בעצם אומרים שאפשר להצטרף לעם ישראל בלי שמירת תורה ומצוות. עם ישראל הוא עם ככל שאר העמים. אפשר להצטרף ללאומיות של עם ישראל בלי שמירת תורה ומצוות[13].

[13] עיין עוד במאמרים "גיור קטן", "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

גדר המחאה

דנו לעיל בנוגע לגדר גיור הקטינים. צויין שמבואר בגמרא במסכת כתובות[1] שהקטין יכול למחות על גיורו כשמגיע לגיל גדלות. צריך לעיין, מה גדר המחאה הזו?

נראה שיש מקום להוכיח ממספר ראשונים שאכן, עצם ההתנהגות באי שמירת תורה ומצוות, יש בכך מחאה. זאת אומרת לא צריך מחאה בפה, אלא גם התנהגות מועילה כמחאה. הרי הראשונים התקשו בדין המחאה של גר קטין, שהרי מבואר בגמרא שכשהגדיל יכול למחות. כלומר, המחאה יכולה להתבצע רק כשיגיע הקטין לגיל גדלות. יחד עם זאת, מבואר בגמרא כיון שהגדיל שעה אחת ולא מיחה שוב אינו יכול למחות. אם עברה שעה אחת לאחר שנעשה גדול ולא מיחה, שוב אינו יכול למחות. אם כן, מתי הקטין מוחה? תוס' ישנים[2] הקשה קושיא זו ויישב: "יש לומר כגון שהתחילה מנהג גויות יום לפני גדלותה וכן נהגה יום או יומים לאחר גדלותה".

לדעת התוס' ישנים, אם גר קטין כשהגיע לגיל גדלות המשיך באורח החיים של אי שמירת תורה ומצוות, יש בכך מחאה וגרותו בטלה. אמנם, נראה שאפשר ללמוד מדבריו רק למצב שידע קודם שהגיע לגיל גדלות שהוא גר ובכל זאת, המשיך באורח חיים הלא דתי, שיש בכך מחאה. אבל, אין מדבריו ראיה למצב שלא ידע שהוא גר, והמשיך באורח חיים לא דתי.

מאידך, יש מקום ללמוד מדברי התוס'[3], הרא"ש[4] והר"ן[5] משמע שצריך מחאה בפועל. שהרי הם יישבו את הקושיא של התוס' ישנים בדרך אחרת. הם נקטו שכל עוד שלא גדל ונהג מנהג יהודי, יכול הגר למחות. לכאורה, כשאומרים שאדם לא נהג מנהג יהודי, הכוונה

---

[1] יא, ע"א.

[2] מסכת כתובות יא, ע"א.

[3] מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה לכי גדלה; ובחידושי הרשב"א שם.

[4] שם, פרק א, סימן כג.

[5] שם ד, ע"א-מדפי הרי"ף, ביישוב השני.

שנהג אורח חיים לא דתי, לא שמר תורה ומצוות, שהרי אין מצב ביניים. בכל זאת, לפי דבריהם אין הגרות בטלה, כל עוד שאין מחאה בפועל.

אפשר להסביר כשכתבו שהקטין יכול למחות כל זמן שלא נהג מנהג יהודי, מדובר שלא עשה מנהג יהודי, אך גם לא עשה עברה. נראה שיש לחלק בסוגי העברות, שהרי אין צדיק בארץ אשר לא יחטא. ההסתכלות היא על אורח חייו, אם נוהג לאחר שהגיע לגיל גדלות באורח חיים לא דתי, הרי מעשיו נחשבים כמחאה אפילו שלא מחה במפורש. אם עשה רק מספר עברות אין בכך מחאה. וכל עוד שלא נהג אורח חיים דתי, יש ביכולתו למחות על גיורו. על אף שיש דוחק בביאור זה, יש לבאר את דברי הראשונים באופן הזה, כיון שקשה מאוד הסברא שאורח חיים לא דתי, לא נחשב כמחאה, היות ואין לך מחאה גדולה מזו. הבנה זו נכונה בין לפי הסברא שיכולת המחאה נובעת מצד החסרון בקבלת מצוות, ובין לפי הסברא שהיא נובעת מצד שהגיור פועל מכוח דין זכין.

במאמר לעיל "יסוד גיור קטינים" הוכחתי שדעת ה"שולחן ערוך" כדעת הראשונים שצריך לנהוג מנהג יהודי כשהגיע לגיל גדלות. לפיכך, הבנת דברי הראשונים האלה מהווה נפק"מ גדולה למעשה.

נראה, שיש ראיה מוכחת מדברי הרמב"ם שאורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות, לא נחשב מחאה ויש צורך במחאה בפועל. הרמב"ם פסק[6]:

> כלל גדול אמרו: בשבת, כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת, או שנשבה והוא קטין לבין העכו"ם, או נתגייר קטין והוא, בין העכו"ם אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב, אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת היא.

דברי הרמב"ם נסובים על הסוגיא במסכת שבת[7]. מובא במשנה: "כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת". רב ושמואל העמידו שמדובר בתינוק שנשבה לבין הנכרים וגר שנתגייר לבין הנכרים. לדעת הרמב"ם, כוונת הגמרא ב"גר שנתגייר לבין הנכרים" היא, שהתגייר כשהיה קטין והוא גדל אצל העכו"ם. לאחר מכן, כשגדל הוא לא ידע איסור שבת וחילל שבת מספר

---

[6] הלכות שגגות ז, ב.

[7] סח, ע"א.

פעמים. לכאורה, מדובר על אחד שמתנהג באורח חיים לא דתי, שהרי לא שומר שבת ובכל זאת, נחשב גר. זו סייעתא גדולה להבנה שצריך מחאה בפועל.

אמנם, יש מקום לדחות סייעתא זו, כיון שבמאמר "גיור קטן"[8] צויין שלא ברורה שיטתו של הרמב"ם בפסיקת ההלכה אם גר קטין יכול למחות כשגדל. שיש מקום להבנה שלדעת הרמב"ם גר קטין לא יכול למחות על גיורו כשגדל, ולכן אין שום ראיה מדברי הרמב"ם.

אך, גם הריטב"א[9] כתב כדברי הרמב"ם. קשה לומר שגם הריטב"א לא פסק שגר קטין יכול למחות על גיורו כשמגיע לגיל גדלות. אך, אולי אפשר לדחות ולומר שמדובר כשהגיע לגיל גדלות קיבל את המצוות בצורה מפורשת. ולכן, אין שינוי הלכתי במה שחילל שבת לאחר מכן, הרי כבר הסכים עִם גיורו. אבל, יש בכך דוחק. לכן, נראה שיש מכאן ראיה שאפילו שעושה עברות, אין בכך מחאה.

אולי יש מקום להבנה נוספת בדברי הרמב"ם והריטב"א שתתן לנו חילוק חדש. דנתי האם אורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות נחשב כמחאה. נראה שיש לחלק בין שני מקרים. 1. הקטין התחנך לתורה ולמצוות, אך, כשהגיע לגיל גדלות הוא עשה עברות. 2. הקטין התחנך במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, ולא ידע מה משמעותן של תורה ומצוות. ולכן, כשהגיע לגיל גדלות המשיך באורח חיים לא דתי. נראה שבמקרה הראשון מעשיו נחשבים כמחאה. אך, במקרה השני מעשיו לא נחשבים כמחאה. המחאה תלויה בדעתו של האדם, היא מבררת לנו שלדעת הגר, הגיור אינו זכות בשבילו, או שהמחאה מגלה שאין ברצונו לקבל תורה ומצוות. במקרה השני מחאתו אינה יכולה לברר לנו מסקנות אלו ומעשיו אינם נחשבים מחאה, כיון שהוא לא יודע שיש לו חיוב לשמור תורה ומצוות, הוא לא יודע מה הן המחוייבות של יהודי. הרמב"ם דיבר על גר שנתגייר בין הנכרים. לכן, מה שנוהג באורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות, אינו מוכיח שמוחה בגיורו.

חיזוק להבנה זו אפשר לקבל מדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל[10]. הוא פסק שגר קטין שלא הודיעו לו, כשגדל, שהוא גר, יכול למחות אפילו לאחר מכן, כיון שלא ראינו שהגיור זכות בשבילו. הרב פיינשטיין לא עשה חילוק בין שנהג מנהג יהודי, או לא. סברא זו שייכת גם בכיוון הפוך, כלומר לעניין המחאה. כל זמן שלא יודע את המשמעות להיות יהודי, אם

---

[8] מובא בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 332-333.

[9] בחידושיו מסכת שבת סח, ע"א.

[10] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קסב.

עובר עברות אין הוכחה שמוחה בגיורו. אבל, לכאורה, לפי סברא זו היינו צריכים לומר שגם אם ימחה בפועל הגיור לא יתבטל, כיון שבמחאתו אין הוכחה שהגיור הוא לא זכות בשבילו, הרי הוא לא יודע את ערכן של תורה ומצוות. אלא, יש לחלק בין מחאה מילולית למחאה במעשים. כשיש מחאה מילולית שלא רוצה את הגיור, ובעיניו הגיור הוא לא זכות, אין משמעות לכך שאולי הוא טועה בהבנתו, בכל זאת, היות ואמר בצורה מפורשת שאין רצונו להיות גר אי אפשר להשאיר אותו כגר על כרחו. מה שאנחנו אומרים שהוא לא יודע ערכן של המצוות וכו', נחשב דברים שבלב. אך, כשעשה עברות באים לפרש את דעתו כיון שאינו אומר דברים מפורשים, לכן יש מקום להסתפקות מהי באמת דעתו? אפשר לומר שמה שנוהג באורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות, לא נובע משום שלא רוצה בגיור. אלא, משום שלא יודע שיש לו חיוב לשמור תורה ומצוות.

בשאלתנו נחלקו האחרונים. יש אחרונים שטענו שצריך מחאה מפורשת. כל עוד שלא היתה מחאה מפורשת, הגיור לא בטל[11]. מאידך, יש אחרונים שטענו שגם אורח חיים לא דתי נחשב בגדר מחאה, והגיור בטל[12].

יש מחלוקת בין האחרונים במקרה שהקטין לא ידע שהוא גר כשהגיע לגיל גדלות ורק לאחר מכן נודע לו הדבר, האם עדיין יכול למחות על גיורו? יש מהאחרונים שטענו שיכול למחות על גיורו כיון שכל עוד שלא ידע שהוא גר, הרי לא יכל למחות כיון שלא ידע מכך[13]. לדעתי, להלכה למעשה, יש לנקוט שאכן יכול למחות גם באותה שעה. אבל, כיון שמדובר על ספק, הרי אם ימחה על גיורו, הוא יהיה בגדר ספק יהודי. כמו כן, יש מקום

---

[11] שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כח; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יח, סימן סה.

[12] עיין בדברי הרב יוסף קאפח זצ"ל על הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה, פרק יג, אות ח; הרב משה שטרנבוך שליט"א, ספר "מועדים וזמנים", כרך ד-ה, סימן שטז, עמ' קל. עיין בהערה שם; גם שאלתי את הרב דוב ליאור שליט"א, והשיב לי שאם הגר בגדלותו לא שומר תורה ומצוות יש בכך הוכחה שהוא מוחה על גיורו והגיור בטל. הוא גם טען שאפילו אם מדובר שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, יש בכך הוכחה שמוחה על גיורו. הוא מראה שלא רוצה בגיור, אינו רוצה בחיובים שמוטלים על שכמו של היהודי; עיין עוד במאמרי "מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

[13] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קסא; סימן קסב) נקט בגישה שאם יוודע לו לאחר מכן שהוא גר, הוא יוכל למחות על גיורו. כך גם נקטו בעל שו"ת "שבט הלוי" (חלק ה, סימן קנ) ובעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק ג, סימן צט, אות יג, ב; חלק ז, סימן צ). אבל, הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל (עיין ספר "נפש הרב", עמ' רמו-רמז) הסתפק בשאלה זו, ולא היה ברור לו הדבר. הרב משה שטרנבוך שליט"א ("תשובות והנהגות", חלק ב, סימן תקיב) תלה את השאלה במחלוקת ראשונים ועיין למספר פוסקים שנקטו שלא יוכל למחות לאחר מכן; עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, במאמרי "גר קטן שגדל במשפחה מאמצת שאינה שומרת תורה ומצוות".

להסתפק במקרה שהוא ידע שהוא גר, אבל לא ידע שיש לו יכולת למחות, האם יכול למחות על גיורו לאחר מכן כשנודע לו שיש לו יכולת למחות[14]. לדעתי, להלכה למעשה, יש צד גדול לומר שיוכל למחות על גיורו לאחר מכן. לכן, אם מיחה, הוא יהיה בגדר ספק יהודי.

[14] בעל שו״ת ״שבט הלוי״ (חלק י, סימן קמד) טען שלא יוכל למחות לאחר מכן. לדעתי, יש סברא גדולה לומר שיוכל למחות כיון שהרי הגיור תלוי בקבלת מצוות בעת גדלותו. הקבלת מצוות נעשית בכך שלא מוחה על גיורו. שבאי מחאתו יש ודאות שהוא מקבל עליו את המצוות. לכן, במקרה שלא ידע למחות על גיורו, אי אפשר לומר שיש כאן ודאות שהוא מקבל עליו את המצוות. ומשום כך, הגיור שלו לא חל. שמעתי מהרב צבי שכטר שליט״א שהרב יוסף דוב הלוי סולובייצ׳יק זצ״ל הסתפק בעניין זה אם יוכל למחות על גיורו לאחר מכן. עיין בספרי ״גר המתגייר״, כרך א, במאמרי ״מחאת גר קטן שגדל במשפחה מאמצת שאינה שומרת תורה ומצוות״.

גיור קטין במשפחה מאמצת

כפי שהתבאר בגמרא במסכת כתובות[1] אפשר לגייר נכרי קטין מדין זכין לאדם שלא בפניו. השאלה נשאלת, האם יש אפשרות לגיירו במקרה שהוריו לא מביאים אותו לגיור וגם הוא לא בא מעצמו לגיור? כלומר, האם יש אפשרות לגייר קטין שגדל במשפחה מאמצת.

הרשב"א[2], הריטב"א[3] והתוס'[4] פסקו בצורה מפורשת שאם הקטין לא בא מעצמו ואף אחד מהוריו לא הביא אותו, בית הדין לא מגיירו. בצורה נחרצת הדברים כתובים במרדכי[5] בשם הראבי"ה:

> דאייריכגון שאמר גיירוני **וקמ"ל אע"ג דאין לו דעת שומעין לו דזכות הוא לו אבל אם אין רוצה אינו גר**, תדע דהא מיירי כשיד ישראל תקפה עליהם כדאמרינן בתר הכי ואם הגדילו דווקא יכולין למחות ואם כן נגייר כל בניהם הקטינים.

אבל, בניגוד לדעות הראשונים האלה נקטו הרי"ד[6] והר"ן[7]. הם כתבו שבית דין יכול לגייר קטין בלי דעתו. כלומר, קטין שמצאו אותו בשוק. רק, הר"ן כתב שבית הדין לא מצווה לחזר אחר נכרים לגיירם.

בדברי ה"טור" וה"שולחן ערוך" לא מוצאים שהביאו מקרה שאפשר לבית דין לגייר קטין בלי דעתו, אך יחד עם זאת, לא מוצאים שכתבו במפורש שאי אפשר. אבל, בעל ה"בית

---

[1] יא, ע"א.

[2] מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמר רב הונא.

[3] מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמר רב הונא.

[4] מסכת כתובות מד, ע"א, ד"ה הגיורת שנתגיירה וכו'.

[5] מסכת יבמות, רמז מ.

[6] בתוספותיו, מסכת כתובות יא, ע"א.

[7] שם ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

חדש"[8] דקדק בלשון ה"טור" שדעתו כדעת הראבי"ה. ולפי דיוקו, כן יש ללמוד בדעת ה"שולחן ערוך".

כפי שהובאו הדברים לעיל, נראה שיש כאן מחלוקת ראשונים ואכן כך הבינו בעל ה"דרכי משה"[9], בעל ה"בית חדש" ובעל ה"שפתי כהן"[10]. להלכה למעשה, נקטו בעל ה"בית חדש" ובעל ה"שפתי כהן" כדעת הראבי"ה וסיעתו. אבל, נראה שיש מחלוקת בין בעל ה"בית חדש" ובעל ה"שפתי כהן", לבעל ה"דרכי משה" בהבנת המחלוקת. בעל ה"בית חדש" ובעל ה"שפתי כהן" הבינו שמחלוקתם היא האם אפשר לבית הדין לגייר את הקטין בעל כרחו, כשאין דעתו ורצונו להתגייר? לדעת הראבי"ה, אי אפשר לגיירו. אך, לדעת הר"ן, אפשר לגיירו. בעל ה"דרכי משה" הבין שהמחלוקת היא האם בית הדין יכול לגייר קטין שאף אחד לא הביאו להתגייר, וגם הקטין לא הביא את עצמו? כלומר, בית הדין מצא נכרי קטין, האם בית הדין יכול לגיירו? לדעת הראבי"ה, אי אפשר לגיירו. לדעת הר"ן, אפשר לגיירו.

נלענ"ד, שיש מקום לחלוק על הבנת שניהם ואין הכרח לומר שיש מחלוקת בין הראשונים. לכו"ע אי אפשר לגייר קטין בעל כרחו. אם לקטין יש דעת, אי אפשר לגיירו נגד רצונו. הראבי"ה, ה"טור" וה"שולחן ערוך" דיברו במקרה שהקטין לא רוצה להתגייר ולכן אי אפשר לגיירו. אך, הר"ן והרי"ד דיברו במקרה שלקטין אין דעת ובית הדין מחליט לגיירו, כמו במקרה של נשות מדין שהיו פחותות מג' שנים ובית הדין גייר אותן. הם דיברו על מקרה שמצאו תינוק קטין בשוק. בדקדוק בדברי הרשב"א יש ללמוד שהוא לא סבר שבית הדין לא יכול לגייר קטין שמצאו. אלא, לדעתו, בית הדין לא הולך ומגייר קטינים: "ולאו למימרא דבלאו הכי לא מטבילין ליה, אלא לומר דאין בית דין מחזירין למול ולטבול את הגרים הקטינים מעצמן". הוא כתב בהמשך[11]: "ולענין פסק הלכה קימא לן כרב הונא דאמר גר קטין מטבילין ומלין אותו על דעת בי"ד בין גר שנתגייר ובניו ובנותיו עמו **בין גר שגיירוהו בית דין** מעצמן".

---

[8] יורה דעה רסח, ט.

[9] יורה דעה רסח, ד.

[10] שם, ס"ק טז.

[11] מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה ולענין פסק הלכה וכו'.

יתר על כן, נראה לי, שאפשר להוכיח מדברי הרמב"ם וה"שולחן ערוך" שסברו שבית הדין יכול לגייר נכרי קטין שמצאו ברחוב. הדיון שעליו נסובו דברי הרמב"ם וה"שולחן ערוך", הוא בדין אסופי, שמצאו ילד ברחוב. מובא במשנה במסכת מכשירין[12]:

> מצא בה תינוק מושלך אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים, אם רוב ישראל ישראל, מחצה על מחצה ישראל.

על בסיס המשנה הזו פסק הרמב"ם[13]:

> האסופי שנמצא בעיר שיש בה גוים בין שהיה רוב גוים או רוב ישראל הרי זה ספק גוי לענין יוחסין. קידש אשה צריכה גט מספק. מי שהרגו אינו נהרג עליו: **הטבילוהו בית דין לשם גרות או שטבל משהגדיל** הרי הוא כשאר אסופים הנמצאים בערי ישראל...

בעל ה"מגיד משנה"[14] ביאר שהרמב"ם למד שהמשנה במסכת מכשירין מדברת דווקא כשלא הטבילוהו בית דין, שאם הטבילוהו בית דין אז דינו כישראל. היסוד שבית דין יכול להטבילו נלמד מהסוגיא במסכת כתובות – "מטבילין אותו על דעת בית דין". מכך יש ללמוד שלדעת הרמב"ם אפשר לגייר תינוק שמצאו אותו. כדברי הרמב"ם כתב ה"שולחן ערוך"[15]. לכן, גם מדבריו יש ללמוד אותו דין.

אכן, ראיתי שהרב שאול ישראלי זצ"ל[16], הרב משה פיינשטיין זצ"ל[17] והרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל[18] כתבו שאפשר לגייר קטינים שלא באים מעצמם. כל ההתנגדות של הראב"ה היא במקרה שיש לקטין דעת ובית הדין גייר אותו בעל כרחו. הר"ן דיבר כשאין לקטין דעת ובית הדין מצאו את הקטין, שיש לבית הדין כוח לגייר את הקטין. אלא, סתם כך בית הדין לא הולך ומגייר קטינים שמוצאים.

אמנם, יש לציין שדעת בעל "ערוך השלחן" וכנראה כך גם דעת בעל ה"כסף משנה" היא, שהרמב"ם סבר שאפילו אם הגיור היה בעל כרחו של הקטין, שהקטין התנגד לגיור, בכל

---

[12] פרק ב, משנה ז.
[13] הלכות איסורי ביאה טו, כה-כו.
[14] שם.
[15] אבן העזר ד, לד.
[16] "משפטי שאול", סימן לח.
[17] "דברות משה", מסכת כתובות, סימן י, ענף א.
[18] שו"ת "שבט הלוי", חלק ו, סימן רב; חלק ח, סימן רסט.

זאת הגיור חל. הרמב"ם[19] פסק: "ישראל שתקף בגוי קטין או שמצא תינוק גוי והטבילו לשם גר הרי זה גר". לכאורה, המקרה הראשון הוא בעל כרחו של הקטין. בעל ה"כסף משנה"[20] הסביר שהמקור לדברי הרמב"ם הוא דברי הגמרא במסכת כתובות שהוזכרו לעיל. כלומר, לדעת הרמב"ם, מדובר כשבית הדין מטביל אותו בעל כרחו.

בעל ה"לחם משנה"[21] תמה על דברי בעל ה"כסף משנה", שהרי הרמב"ם היה צריך לכתוב שמטבילים אותו על דעת בית דין. ויותר קשה הלשון שתקפו, שאיך אפשר לגיירו בעל כרחו? הרי מבואר בגמרא במסכת כתובות שגר קטין יכול למחות על גיורו כשנעשה גדול, ולכן בוודאי אי אפשר לגיירו על כרחו. הוא גם הביא את דברי הראבי"ה, שהובאו לעיל, שסבר שאי אפשר לגייר את הקטין בעל כרחו.

גם בעל "ערוך השלחן"[22] תמה על דברי בעל ה"כסף משנה", אך כתב שהסברו מוכח[23].

הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל[24] למד מדברי הרמב"ם שכל אחד שמחזיק בנכרי ודואג ומטפל בו, יכול להביאו להתגייר. לא צריך שדווקא אביו ואמו יביאו אותו להתגייר. לכן, גם משפחה מאמצת יכולה להביא את הילד לגיור, כיון שהיא דואגת ומטפלת בו.

גם הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל[25] דן בדברי הרמב"ם האלו, והביא בשם ר' חיים סולובייצ'יק זצ"ל שדין זה הוא דין מסויים בנכרי הכבוש תחת יד ישראל, שיש בכוחו של הכובש לגיירו בעל כרחו. הגיור לא פועל מכוח דין זכין. בגרות בעל כרחו אין הפירוש שלא צריך קבלת עול מצוות, אלא שיכול האדון לקבל מצוות עבור הגר, וזאת משום שיש ביד האדון לכופו לקיים המצוות, ולכן חשובה קבלת הישראל כקבלה היכולה לצאת לפועל. לכן, הרמב"ם דיבר דווקא על נכרי קטין, שכיון שאינו בר דעת, מועילה קבלת האדון עבורו. אך, במקרה שמדובר על נכרי מבוגר שיש לו דעת מצד עצמו, בוודאי לא מועילה דעת וקבלת האדון עבורו. הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל הבין שכך גם הדין במקרה של הורים מאמצים, ולכן יש להקפיד שההורים המאמצים יהיו נכוחים

---

[19] הלכות עבדים ח, כ.

[20] שם.

[21] שם.

[22] יורה דעה רסז, יט-כא.

[23] אמנם, יש לציין שה"דברות משה" (מסכת קידושין, סימן יז, ענף א) כתב שכל הראשונים חלקו על כך. לדעתם, אי אפשר לגייר קטין בעל כרחו. גם בשיטת הרמב"ם יש קושי בהבנה זו.

[24] שו"ת "שבט מיהודה", סימן כט-ל.

[25] ספר "דברי הרב", עמ' קצט-ר, אות ד.

בשעת הטבילה ויאמרו בפירוש שהם מקבלים על עצמם להדריך את התינוק בדרכי התורה ולחנכו במצוות. המאמצים נחשבים הכובשים אותו, ולכן קבלתם מועילה עבור התינוק[26].

להלכה למעשה, בוודאי משפחה מאמצת יכולה לגייר את הקטין שהם אימצו, כיון שאפילו אם נאמר שאין כוח מיוחד למשפחה מאמצת, בכל זאת, יש בכוח בית דין לגייר נכרי קטין אפילו שהוריו לא הביאו אותו להתגייר.

[26] עיין במאמרי "גיור קטן שגדל במשפחה מאמצת", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

ברית מילה בפני בית דין

מבואר בגמרא במסכת יבמות[1] ובגמרא במסכת קידושין[2], שלצורך הגיור צריך בית דין. הנכרי צריך להתגייר בפני בית הדין. בגמרא במסכת יבמות[3] ובגמרא במסכת כריתות[4] מבואר שכדי להתגייר יש צורך בברית מילה ובטבילה. לעיל דנו בנוגע לצורך בקבלת מצוות. נחלקו הראשונים באיזה חלק מתהליך הגיור הצורך בבית הדין מעכב, ובאיזה חלק אינו מעכב. נראה שכולם מסכימים שלכתחילה יש לעשות את כל תהליך הגיור בפני בית הדין.

בדברי ראשונים רבים[5] מבואר שדווקא הצורך בקבלת מצוות בפני בית הדין הוא לעיכוב, אך הצורך במילה ובטבילה בפני בית דין לא מעכב את הגיור. מדברי הרי"ף משמע שסבר שגר שלא נימול בפני בית דין אסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פוסלים את הבן. כך כתבו בדעתו ה"טור"[6] וה"שולחן ערוך"[7]. הם הבינו שהוא לא חילק בין מילה לטבילה, וכמו שבטבילה דעת הרי"ף שאם לא טבל בפני בית דין אסור בישראלית וכו', כך הדין במילה.

אך, יש מקום לחלוק על דבריהם, כיון שהרי"ף[8] דיבר דווקא על טבילה ולא התייחס למילה. הרב יואל סירקיס זצ"ל[9] העיר הערה זו. לדעתו, לפי הרי"ף, הרמב"ם וה'סמ"ג', אין צורך

---

[1] מו, ע"ב-מז, ע"א.

[2] סב, ע"ב.

[3] מו, ע"א-ע"ב.

[4] ט, ע"א.

[5] עיין תוס' מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'; תוס' מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה גר צריך וכו'; פסקי הרא"ש, מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא; מרדכי שם, רמז לו; חידושי רמב"ן, שם מה, ע"ב; תוס' ישנים שם; חידושי הרשב"א, מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה הכא משמע; "טור", יורה דעה רסח, ג.

[6] יורה דעה רסח, ג.

[7] יורה דעה רסח, ג.

[8] מסכת יבמות טו, ע"ב-מדפי הרי"ף.

[9] "בית חדש", יורה דעה רסח, ז.

במילה בפני בית דין אפילו לכתחילה. אכן, ברמב"ם[10] לא מוזכר צורך שהמילה תהיה בפני בית דין. הוא רק פסק[11] שצריך לטבול בפני בית דין[12]. ר' מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל[13] הבין שלדעת הרמב"ם הצורך בבית דין בטבילה הוא לעיכוב, אבל לא בזמן המילה. הטעם לכך הוא משום שבזמן המילה הוא עדיין בן נח, ובן נח נידון בדיני נפשות בדיין אחד [נראה שהמוהל הוא דיין אחד]. אבל, בזמן הטבילה הוא נהיה ישראל ולכן צריך בית דין של שלשה.

על אף כל זאת, כיון שה"טור"[14] וה"שולחן ערוך"[15] כתבו שיש צורך לכתחילה לעשות את המילה בפני בית דין, לכן לכתחילה יש לעשות את המילה בפני בית דין. אך, בדיעבד, נראה לי, שאין צורך לחוש למה שכתבו ה"טור" וה"שולחן ערוך" בדעת הרי"ף והרמב"ם, כיון שכבר בעל ה"בית חדש" השיג על דבריהם. גם ה"טור" וה"שולחן ערוך" בעצמם נקטו להלכה שבדיעבד אם לא נימול בפני בית דין, הגיור חל, ומשיאים לו אשה.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[16] סבר שדעת בעל ה"בית חדש" היא העיקר ורצה לבאר בדברי ה"טור" וה"שולחן ערוך" שדיברו במקרה שהטבילה היתה קודם המילה, ואז המילה גמרה את הגרות. לדעתם, מועילה מילה לאחר טבילה[17]. כלומר, הפעולה שגומרת את הגרות צריכה להיות בפני בית דין. במקרה שהמילה גומרת את הגרות, המילה צריכה להיעשות בפני בית דין, אך הטבילה אינה צריכה להיעשות בפני בית הדין. במקרה שהטבילה גומרת את הגרות, המילה לא צריכה להיעשות בפני בית הדין, אך הטבילה צריכה להיעשות בפני בית הדין.

במקרה של גיור קטין, אין הדברים פשוטים כל כך. הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל אמר[18] שבית הדין בגיור קטין אינו רק פוסק ומורה הוראה שהוא מתגייר, אלא בית הדין עושה

---

[10] הלכות איסורי ביאה, פרק יג.
[11] הלכות איסורי ביאה יג, ו.
[12] עיין שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כז.
[13] "אור שמח", הלכות איסורי ביאה יג, א.
[14] יורה דעה רסח, ג.
[15] יורה דעה רסח, ג.
[16] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח.
[17] יש בדין זה מחלוקת בין הראשונים. הדברים נידונו להלן.
[18] הערות למסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה שם. והנה בביאור וכו'.

את עצם הגרות והוא עושה את החלות. לכן, אם טבל בלי בית דין, אין זה כלל מעשה גירות. אותו יסוד שייך אם נאמר שגם במילה צריך "דעת בית דין".

מדברי הראי"ה קוק זצ"ל[19] מבואר שלא צריך "דעת בית דין" במילת גר קטין. כך נראה שאפשר ללמוד מדברי בעל ה"שיטה מקובצת"[20]. כך גם דעת התוס'[21], שהרי הוא כתב שבית דין לא מזכים לקטין, אלא הקטין זוכה בעצמו[22]. אך, מבואר בדברי הרשב"א[23], הריטב"א[24] ובעל ה"פני יהושע"[25] שיש צורך בדעת בית דין גם למילה.

הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל[26], כתב שדברי ה"שולחן ערוך" שבדיעבד אם לא טבל בפני בית דין, הגיור חל, נאמרו רק בנוגע לגיור מבוגר, אך בגיור קטין שמטבילים על "דעת בית דין" הגיור לא חל. דווקא בגיור מבוגר שיש קבלת מצוות, קבלת מצוות היא עיקר הגיור, ומספיק שלקבלת מצוות תהיה בית דין. אך, בגיור קטין אין קבלת מצוות, ומשום כך הטבילה היא העיקר ולכל הדעות אם הטבילה היתה שלא בפני בית דין, הגיור לא חל.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[27] הביא את דברי הרב לנדא וכתב שלדעתו גם צריך שהמילה תהיה בפני בית דין. כיון שכמו שהטבילה היא על "דעת בית דין", כך גם המילה על "דעת בית דין" כיון שבית דין מזכים לקטין. לכן, בגיור קטין מוכרחים לעשות את המילה והטבילה בפני בית דין. החידוש של הרב פיינשטיין, הוא שלא רק בטבילה הגיור לא חל כשלא נעשה בפני בית דין כך גם הדין לגבי מילה. בשתי תשובות נוספות[28] הוא נקט שצריך "דעת בית דין" במילה. גם את המילה צריך לזכות לקטין.

אמנם, יש להעיר שיש מקום ללמוד מדברי הרב לנדא שלא סבר כך, כיון שהוא נקט דווקא טבילה ולא מילה. לכן, משמע מדבריו שמועילה מילה שלא בפני בית דין. יכול להיות שהרב לנדא סבר כדעת הראי"ה קוק שלא צריך "דעת בית דין" למילה. כך הבין הרב

---

[19] שו"ת "דעת כהן", סימן קנא.

[20] בחידושיו למסכת כתובות יא, ע"א.

[21] מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

[22] עיין בדברי הרב מרדכי וויליג, כתב עת "בית יצחק", כרך נב, במאמרו "בענין גר קטן", עמ' 105, תשנ"ב.

[23] בחידושיו למסכת כתובות יא, ע"א.

[24][24] בחידושיו שם.

[25] מסכת כתובות יא, ע"א.

[26] "דגול מרבבה", יורה דעה רסח, ג.

[27] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח.

[28] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קסא; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכח.

אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל[29], בדעת הרב לנדא. מילת גר אינה מהלך של גרות, אלא היא באה משום הסרת פסול ערלות שבנכרים. גם הרב פיינשטיין, בתשובה אחרת[30], נקט שלא צריך "דעת בית דין" על המילה. הרב משה שטרנברוך שליט"א[31] נקט שלא צריך "דעת בית דין" למילה, כיון שאין המילה לחובתו. הרי הוא לא נכנס ליהדות על ידי המילה ועדיין לא מתחייב בכל המצוות. בכל אופן כיון שיש כאן ספק, יש להקפיד מאוד שגם המילה תהיה בפני בית דין ובדיעבד יש להחשיבו כגר מספק.

יש להעיר שהרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[32] נקט שבמקרה שהמילה היתה בקטנותו, אבל הטבילה והקבלת מצוות היו בגדלותו, אפילו לפי דברי הרב לנדא לא צריך בית דין על המילה. זה כמו גיור מבוגר, כיון שיש כאן קבלת מצוות בגדלותו.

נוסיף עוד נקודה, הרב משה פיינשטיין זצ"ל[33] כתב שדווקא כשמתגייר על "דעת בית דין", הצורך במילה בפני דין הוא לעיכוב. אך, במקרה שהאב מביאו להתגייר ולא צריך "דעת בית דין", אין צורך לעשות מילה בפני בית דין. כיון שבגיור מבוגר לא צריך לעשות את המילה בפני בית דין, ואפילו לכתחילה אין צורך בכך, אז כך הדין בגיור קטין שאביו מביאו להתגייר. כל זה נכון דווקא לעניין המילה שגם בגיור מבוגר לא צריך בית דין. אך, בטבילה שלכתחילה צריך לטבול בפני בית דין, הרי בגיור קטין הצורך בטבילה בפני בית דין הוא לעיכוב וזאת משום דברי הרב לנדא. כלומר, לדעת לנדא, מה שנצרך בית דין בגיור מבוגר, בגיור קטין הוא לעיכוב.

אך, לרב פיינשטיין, אין הכרעה ברורה שבגיור מבוגר אין צורך במילה בפני בית דין, אף על פי שהוא נטה לדעת ר' יואל סירקיס, בכל זאת, הוא לא הכריע בהכרעה ברורה כדעתו. לכן, הוא כתב שבמקרה שלא עשו ברית מילה בגיור קטין שאביו הביאו להתגייר, רק בדיעבד יש מקום להקל שלא יצטרך לעשות הטפת דם ברית, כיון שיש לצרף את דעת הראשונים שסברו שנכרי מהול שבא להתגייר לא צריך הטפת דם ברית. אפילו שאנחנו פוסקים שצריך הטפת דם ברית, זה רק מכוח ספק. אבל, הוא כתב שאם אפשר טוב שיעשה הטפת דם ברית בפני בית דין ודי בטיפה אחת.

---

[29] ספר "מנחת אברהם", חלק ב, סימן כא.

[30] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכו.

[31] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תרכב.

[32] "פסקים וכתבים", כרך ד, סימן פו.

[33] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח.

ברית מילה לא לשם גיור

יש לחקור האִם הצורך בברית מילה בגיור הוא משום שהגר נהיה יהודי, וכיון שכל יהודי צריך לעשות ברית מילה לכן גם הגר צריך לעשות ברית מילה, או שהברית מילה בגיור נצרך לעצם הגיור? הגר צריך לבצע את הברית מילה לא בגלל **שהוא הופך ליהודי**, אלא **כדי להפוך להיות יהודי** הוא צריך לבצע ברית מילה. שאלה שעולה מחקירה זו היא, מה הדין במקרה שאחד נימול משום שחשבו שהוא יהודי ולבסוף נתגלה שהוא נכרי. האִם הברית מילה עולה בשביל הגיור, או שהוא יצטרך הטפת דם ברית?

לכאורה, שאלה זו תלויה במחלוקת ראשונים בנוגע לביאור הסוגיא במסכת יבמות[1]:

> עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה להההיא עובדת כוכבים לשם אנתתא [העבד של ר׳ חייא בר אמי הטביל עובדת כוכבים אחת לגיור כדי לישא אותה], אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה [אני יכול להכשיר את העבודת כוכבים וגם את בתה שנולדה לה]; בה, כדרב אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? בברתה, עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר. ההוא דהוו קרו ליה בר ארמייתא [היה אחד שהיו קוראים לו בן ארמית], אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? ההוא דהוו קרו ליה בר ארמאה [היו קוראים לו בן ארמי], אמר ריב״ל: מי לא טבל לקריו?

נחלקו הראשונים בפירוש דברי הגמרא "מי לא טבלה לנדותה". איך תועיל הטבילה לנידותה הרי צריך טבילה בפני בית דין? יש להוסיף עוד שאלה שהרי היא לא טבלה לשם גרות, היא טבלה לשם נידות. יש מחלוקת האם הטבילה לנידותה פעלה כטבילה לגיור והטעם שהיא מועילה כיון שלא צריך בית דין לטבילה, אלא רק לקבלת מצוות[2]. או

---

[1] מה, ע״ב.

[2] עיין רש״י מסכת יבמות מה, ע״ב, ד״ה מי לא טבלה וכו׳; תוס׳, מסכת יבמות מה, ע״ב, סוף העמוד; רא״ש, מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא; חידושי הרשב״א, למסכת קידושין סב, ע״ב; בשיטה זו הלכו ה״טור״ וה״שולחן ערוך״, יורה דעה רסח, ג.

שהטבילה לנידותה לא פעלה כטבילה לגיור, אלא רק כהוכחה שכנראה מקודם לכן טבלה לגירות. כיון שהיא נהגה במנהגי יהדות, יש בכך הוכחה שהיא גיורת וטבלה לגירותה בפני בית דין[3].

לכאורה, יש לומר ששתי השיטות האלו נחלקו בשאלה האִם טבילה שלא נעשית לשם גיור, אלא לשם מצוה שיהודים חייבים בה, יכולה להועיל בתור טבילה לגיור, או שצריך טבילה לשם גיור?

אמנם, יש להעיר שיש מקום להבנה שגם לפי השיטה שהטבילה לנידותה פעלה בתור טבילה לגירותה, טבילה לנדותה לא יכולה להוות כטבילה לגיור. כלומר, אם רק התכוונה לשם טבילה לנידותה הטבילה לא תועיל לגיור. אלא, היא טבלה לנידותה והתכוונה לשם טבילה לגיור. בעל ה"טורי זהב"[4] הסביר שאם לא היה בדעתה באותה שעה להתגייר, לא היתה טובלת לנידותה. אם כן, מבואר שהטבילה היתה טבילה לגיור. אבל, אין הכרח גמור להבנה זו. נוסף על כך, יש גם מקום לטעון ולומר שהרי"ף והרמב"ם שסברו שהטבילה

---

[3] בדעת הרי"ף (מסכת יבמות טו, ע"ב) יש מחלוקת. נראה לי, שיש להבין שלדעת הרי"ף, הטבילה לנידותה לא מועילה, אלא היא רק מוכיחה שהתגיירה. כך הסביר ר' יואל סירקיס ("בית חדש", יורה דעה, סימן רסח). גם נקטו בדרך זו מהר"י בן לב (בשו"ת שלו, חלק א, סימן יב), ר' אליהו בן חיים (שו"ת מהראנ"ח, סימן צב) ור' אהרן בן יוסף ששון (שו"ת "תורת אמת", סימן כ); אבל, הרמב"ן (בחידושיו למסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה וכו') הסביר את דברי הרי"ף בצורה אחרת, ולפיו הטבילה לנידותה פעלה בתור טבילה לגרות. גם הרשב"א (בחידושיו למסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה הא דאמרי' וכו') החזיק בביאורו של הרמב"ן. ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה" שם מה, ע"ב, ד"ה הגוי שבא וכו') הביא את ביאורו של הרמב"ן. כך גם נקטו ה"טור" וה"שולחן ערוך" (יורה דעה רסח, ג) בביאור דעת הרי"ף. ובדעה זו הלך בעל ה"טורי זהב", יורה דעה רסח, ח; עיין בכל הדיון הזה בשו"ת "חמדת שלמה", יורה דעה, סימן כט; שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יט.

מדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ט) מבואר שהטבילה לנידותה פעלה בתור הוכחה לגירותה; עיין בחידושי הרמב"ן, מסכת יבמות מה, ע"ב; "מגיד משנה" שם על הרמב"ם; כן מבואר בדברי ר' יואל סירקיס, מהר"י בן לב, הרב אליהו בן חיים, ר' אהרן בן יוסף ששון ור' חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל (שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כז).

הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ז) נקט להלכה שטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור, לכן הוא לא יכל להסביר שהטבילה לנידותה פועלת בתור טבילה לגרות.

נציין שיש עוד ראשונים רבים שהסבירו את הסוגיא בדרך אחרת, ולדעתם הטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור. לכן, לשיטתם אי אפשר להסביר שהטבילה לנידותה פעלה בתור טבילה לגיור. עיין ב"נמוקי יוסף", מסכת יבמות טו, ע"ב-מדפי הרב אלפסי, ד"ה מי לא וכו'; חידושי הריטב"א, מסכת יבמות מה, ע"ב; שו"ת 'הרשב"ש', סימן תסז; "שלטי גבורים" מסכת יבמות טו, ע"ב-מדפי הרי"ף, אות ב.

[4] יורה דעה רסח, ח.

לנידותה לא עולה לטבילה, אין הטעם משום שסברו שטבילה לנידה לא מועילה כטבילה לגיור, אלא הטעם משום שסברו שצריך טבילה בפני בית דין[5].

על פי מחלוקת זו יש לעיין בדין מילה. שכמו שיש ראשונים שסברו שהטבילה מועילה כטבילה לגיור אפילו שלא היתה טבילה לגיור אלא רק לנידותה, כך גם מי שנימול משום שחשבו שהוא יהודי מילתו תועיל גם בשביל הגיור.

אכן, הרב אשר וייס שליט"א[6] תלה את שאלתנו, במחלוקת הראשונים בביאור הסוגיא לעיל. שלדעת הראשונים שהטבילה לנידותה מועילה לטבילה לגרות, כן יהיה דין בברית מילה. אך, לדעת הראשונים, שהטבילה לא מועילה לטבילה לגיור, אלא היא רק הוכחה בעלמא, שטבל לפניכן. הרי גם במילה, צריך מילה לשם גרות. לכן, אם נימול לשם מצות ברית מילה, לא תועיל המילה ויצטרך הטפת דם ברית.

לכאורה, היה לנו להכריע הלכה למעשה שתועיל הברית מילה כיון שאנחנו פוסקים שטבילה לנידותה מועילה כטבילה לגיור. כך נפסק ב"טור" וב"שולחן ערוך". אך, נראה שאי אפשר להכריע כך, מכיון שלא ברורה שיטת ה"טור" וה"שולחן ערוך", ויש מקום להסבירם כפי הבנת בעל ה"טורי זהב". שלפי הבנתו מדובר שטבל לשם גיור. נוסף על כך, קשה לחלוק על דברי הראשונים והאחרונים הרבים שנקטו שהטבילה לנידותה לא פועלת בתור טבילה לגיור. גיור הוא נושא מאוד חמור, ויש לחוש לדעות אחרות בעיקר כשמדובר על פוסקים מובהקים כמו הרמב"ם.

בשאלתנו נחלקו רבים מהאחרונים[7], ולדעתי אין הכרעה ברורה בשאלה זו. לכן, במקרה שהמילה לא נעשתה לשם גיור, יש להצריך לעשות הטפת דם ברית. בעיקר כשמדובר

---

[5] הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "פסקים וכתבים", כרך ד, סימן צט, אות ח.

[6] "מנחת אשר", מסכת שבת, סימן לד, אות א.

[7] בדברי הרב משה פיינשטין יש מספר סתירות. במספר תשובות (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קה) נקט שמועיל הברית מילה שנעשה כיון שחשבו שהוא יהודי, אפילו במקרה של גיור קטין. אבל, יש תשובות אחרות (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכו; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכח) שנקט שזה לא מועיל בגיור קטין.
הרב צבי שכטר שליט"א (ספר "גינת אגוז", עמ' קלג, הערה 9) תמה על דברי הרב פיינשטיין. לדעתו, אי אפשר להתגייר בעל כרחו של בית הדין, כיון שבית הדין עומד במקום הקב"ה שהוא הצד השני בכריתת הברית. אי אפשר לכרות ברית עִם השני על כרחו. לפיכך, הוא סבר שאם הבית דין לא מכיר שזה שטובל בפניהם טובל לשם גרות, טבילתו לא מועילה. לכן, כך גם הדין לענין המילה. אם צריך בית דין על המילה, הרי לא יועיל כשחושבים שמלים אותו משום שהוא יהודי.

במקרה של גיור קטין, נראה שאי אפשר לסמוך על הברית מילה שנעשה לא לשם גיור, כיון שבגיור קטין יש צורך בבית דין בעת המילה[8].

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל (שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך ז, אבן העזר, סימן יט) והרב צבי פסח פראנק זצ״ל (שו״ת ״הר צבי״, יורה דעה, סימן ריט) נקטו שהברית מילה מועיל. אבל, הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל (שו״ת ״דבר יהושע״, חלק ו, סימן ז) והרב משה שטרנברוך שליט״א (שו״ת ״תשובות והנהגות״, חלק א, סימן תקצז; שו״ת ״תשובות והנהגות״, חלק ד, סימן רלד) נקטו שהברית מילה לא מועיל.

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ״ל (״הלכות מדינה״, חלק ג, שער ח, פרק ג, אות ד) ציין למחלוקת האחרונים. הרב אברהם כהנא שפירא זצ״ל (במאמר, בכתב עת ״תורה שבעל פה״, כרך כז, עמ׳ לט-נא) דן באריכות בנוגע לדין הטפת דם ברית לעולי אתיופיה (קהילת ״ביתא ישראל״). במאמר זה הוא נגע בנקודות רבות שקשורות לעיוננו כאן. הוא ציין לפסוקים רבים שפסקו שאם נכרי נימול בטעות לשם הכנסה בבריתו של אברהם אבינו לא צריך הטפת דם ברית. הוא ציין שכך פסקו הרב שמואל סלנט זצ״ל, הרב צבי פסח פראנק זצ״ל, הרב בעריש ווידנפלד זצ״ל. לפי דבריו מתברר שאפילו במקרה של גיור קטין, מועילה הכנסה בבריתו של אברהם. הרב שפירא פסק שקהילת ״ביתא ישראל״ לא צריכה הטפת דם ברית.

הרב מנשה קטן זצ״ל (שו״ת ״משנה הלכות״, חלק יז, סימן יב) הסכים עִם דברי הרב אברהם שפירא, ונקט שלא צריך לבצע הטפת דם ברית לקהילת ״ביתא ישראל״. המילה שנעשתה לשם יהדות, מועילה גם בתור מילה לשם גרות.

[8] עיין לעיל בדיון שדנתי בנוגע לברית מילה בפני בית דין.

נכרי מהול שבא להתגייר

כפי שהוזכר נכרי שבא להתגייר חייב לבצע ברית מילה כדי להיכנס לעם ישראל. השאלה נשאלת, מה קורה במקרה שהנכרי הוא כבר נימול בעת שהיה נכרי? איך הוא נכנס לעם ישראל? יש דיון ארוך בדין זה בסוגיא במסכת שבת[1]. אולם, יש מחלוקת בין הראשונים בפסיקת ההלכה. מחלוקת הראשונים בדין נכרי מהול שבא להתגייר מבוארת בטוב טעם בספר ה"טור"[2]. לדעת רבינו חננאל, נכרי מהול שבא להתגייר אין לו תקנה, אבל בניו נימולים ונכנסים בקהל. לדעת בעל "הלכות גדולות", יש לו תקנה שמטיפים ממנו דם ברית. לדעת בעל ה"עיטור", אם נולד מהול לא צריך להטיף ממנו דם ברית. אם לא נולד מהול אלא לאחר לידתו נימול שלא לשם גרות [כגון, ערבי מהול] צריך להטיף ממנו דם ברית.

הרא"ש כתב כיון שיש מחלוקת בין הפוסקים, יש לפסוק שבין יהודי שנולד מהול ובין נכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. אך, יחד עִם זאת אין לברך על הטפת דם הברית מכוח הספק – ספק ברכות להקל. גם הרמב"ם[3] פסק שבין יהודי שנולד מהול ובין נכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית, אבל לא מברכים על הטפת דם ברית. משמע מדבריו שהטעם לכך הוא משום שיש ספק אם צריך הטפת דם ברית. אבל, הרמב"ן[4] נקט שמדין ודאי נכרי מהול שבא להתגייר חייב בהטפת דם ברית, ולכן הוא סבר שמברכים על הטפת דם ברית.

ב"שולחן ערוך"[5] נפסק שנכרי מהול [מלו אותו לאחר לידתו שלא לשם גיור] שבא להתגייר צריך להטיף ממנו דם ברית. הרמ"א הוסיף שגם כשהנכרי נולד מהול צריך להטיף ממנו דם ברית. ב"שולחן ערוך" נפסק שלא מברכים על הטפת דם ברית.

---

[1] קלד, ע"ב-קלה, ע"א.
[2] יורה דעה רסח, א.
[3] הלכות מילה ג, ו.
[4] בחידושיו למסכת שבת קלה, ע"א.
[5] יורה דעה רסח, א.

בספר "שפתי כהן"[6] מבואר שהטעם שלא מברכים כיון שיש ספק אם צריך הטפת דם ברית, לכן לא מברכים. כן מבואר ב'ביאור הגר"א'[7]. אלא, הגר"א ביאר שהספק הוא משום דעת רבינו חננאל שכתב שאין לו תקנה ולא צריך הטפת דם ברית.

יש מחלוקת בין הפוסקים אם החיוב של הטפת דם ברית הוא חיוב מדאורייתא, או רק מדרבנן[8]. יש נפק"מ בדבר במקרה של ספק. לדעתי, יש לנקוט כשיטה שיש כאן חיוב דאורייתא. נראה שכך סברו רוב הראשונים והאחרונים[9].

---

[6] שם, ס"ק א.

[7] שם, ס"ק ג.

[8] יש להוכיח מדברי התוס' (מסכת שבת קלה, ע"א, ד"ה לא נחלקו) שסבר שחיוב הטפת דם ברית הוא חיוב מדאורייתא. לפי הרשב"א, יש פסוק שממעט חיוב הטפת דם ברית ביהודי שנולד מהול. אבל, אין פסוק שממעט נכרי מהול שבא להתגייר. וזו הסיבה שנכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. אם מדובר בחיוב מדרבנן, מה מקום לדון מצד פסוקים? לדעת הרב חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל (שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כז), החיוב לעשות הטפת דם ברית, הוא חיוב דאורייתא. הוא ציין שדעת הרש"ל, בספרו "ים של שלמה", שהחיוב הוא רק מדרבנן ומברכים על כך כמו שמברכים על מצוות דרבנן. הרב חיים עוזר כתב שמסתימת הפוסקים לא משמע כן. הרב משה פיינשטיין זצ"ל, במספר תשובות בשו"ת "אגרות משה" (עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח; יורה דעה, חלק ב, סימן קכג; יורה דעה, חלק ב, סימן קכו; יורה דעה, חלק ב, סימן קכח) נקט כדבר פשוט שנכרי מהול שבא להתגייר חייב בהטפת דם ברית. נוסף על כך, בתשובה אחת (אבן העזר, חלק ג, סימן ד), הוא נקט שבמקרה שלא עשה הטפת דם ברית, הוא ספק נכרי ספק גר. לכן, אם נשא אשה יש לדונה כספק אשת איש לחומרא. אולם, יש לציין שבמספר תשובות הוא הקל במקרה של ספק. בתשובה אחת (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קה) הוא דן לגבי ולד של אשה שנתגיירה בגיור רפורמי. החזיקו את הילד כבן ישראלית ולכן מלו אותו כאילו הוא בן ישראל. לאחר זמן האֵם התחזקה ביהדות והסכימה לגייר את הילד, אך לא הסכימה שיטיפו ממנו דם ברית, כיון שהוא ילד חלש. לדעת הרב פיינשטיין, על אף שלכתחילה יש להצריכו הטפת דם ברית, בכל זאת, כאן אפשר להקל. וזאת משום שיש לסמוך על המילה שנעשתה לשם יהדות. עוד הוא צירף שעצם הצורך בהטפת דם ברית לנכרי מהול, הוא ספק. בתשובה נוספת (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קט), הרב פיינשטיין נקט שבמקרה של ספק בגרות אין צורך בהטפת דם ברית, מספיקה טבילה.

בתשובה נוספת (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן ז) הוא נקט שבמקרה של אימוץ ילד שיש עד אחד שטוען שהילד הוא יהודי כשר, טוב להטבילו לשם גרות מספק, כיון שיש כנגד לדברי העד רוב נכרים, ולכן צריך שני עדים. אולם, אם הילד כבר מהול אין צורך בהטפת דם ברית, כיון שראשונים רבים סברו שלא צריך להטפת דם ברית במקרה שנכרי מהול בא להתגייר.

עיין בספר "מנחת חינוך" (מצוה ב, אות יג) שהביא צדדים לכאן ולכאן בשאלה אם חיוב הטפת דם ברית לנכרי מהול, הוא חיוב מדאורייתא, או רק מדרבנן.

[9] עיין עוד במאמרי "חיוב הטפת דם ברית לגר מהול", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

ברית מילה עם סם הרדמה

יש ויכוח בין הפוסקים האם אפשר לבצע ברית מילה לגיור עם סם הרדמה. הרב מאיר אריק זצ"ל[1] הביא שכבר בימי חז"ל היה ידוע לרבותינו שיש אפשרות למנוע צער על ידי סם משכך. ובכל זאת, לא מצינו שמלו על ידי שימוש בסם. מסקנתו: שהיה ברור לחז"ל שהמילה צריכה להיעשות בצער דווקא. הוא סיים: "וחס וחלילה לחדש חדשות שלא נהגו מעולם ובדבר כזה הוי לא ראינו ראיה". דבריו נאמרים גם לגבי ברית מילה של יהודי.

עוד אחרונים[2] הלכו בגישה זו וכתבו שיש מקום להקל רק במקרה של צער גדול. לדעתם, אין לעשות הרדמה במקרה של תינוק קטן, אלא אם כן מדובר במקרה לא רגיל שיש ייסורים גדולים. הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל[3], תלמידו של ר' מאיר אריק בעל השו"ת "אמרי יושר", המשיך בדרכו של רבו והביא עוד מספר ראיות שיש חיוב לעשות את המילה על ידי צער. לדעתו, כל מי שאינו נימול מחמת צער הכאב, הוא בגדר מומר לערלות ופסול למול.

נלענ"ד, שיש לדחות את הראיות וטענות של אחרונים אלו. אין ראיה מוכחת לעניין שיש חיוב של צער. יכול להיות שמקבל יותר שכר, אך בוודאי אין גרימת הצער לעיכוב. אדרבה, אם אפשר למנוע צער והאדם רוצה שלא יהיה לו צער, אין שום סיבה לאסור זאת.

אכן, ראיתי שמספר אחרונים טענו נגד דברי הרב מאיר אריק זצ"ל. הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל[4] כתב:

> שלא מצינו בשום מקום שיש מצוה למול בהגרמת צער לנימול, ואברהם אבינו עליו השלום רצה לקבל שכר על צער מילתו, כמו שנאמר: 'לפום צערא אגרא',

---

[1] שו"ת "אמרי יושר", חלק ב, סימן קמ, אות ג.

[2] שו"ת "ציץ אליעזר", חלק כ, סימן עג; שו"ת "שבט הלוי", חלק ה, סימן קמז, אות ב.

[3] שו"ת "דבר יהושע", חלק ו, סימן ו.

[4] שו"ת "שרידי אש", חלק ג, סימן צו.

> אבל אין זה מוכרח שיש חיוב לגרום צער לילד שאין בו דעת להרגיש צער קיום המצוה[5].

יש להוסיף שמובא בספר "נשמת אברהם"[6] בשם הרב יוסף וינטר ששמע מהרב יעקב הלל שליט"א, ראש ישיבת המקובלים בירושלים, שחיפש ולא מצא בזוהר הקדוש ובספרי הקבלה שיש עניין מיוחד שיהיה צער לתינוק במילה. הוסיף הרב יעקב הלל שכתוב בזוהר ובתיקוני הזוהר שצער לידה מכפר על עוון חוה, ובכל זאת, אנחנו רואים שעושים כל טצדקי כדי למעט ככל האפשר את כאב הלידה ולא ראינו מי שפוצה פה ומצפצף.

הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (בתשובה שהוזכרה לעיל) טען שברור שאסור להרדים בהרדמה כללית את הנכרי שבא להתגייר [מדובר בנכרי מבוגר], כיון שעל ידי המילה הוא נכנס לקדושת ישראל ואם הוא ישן בשעת המילה, מי מכניסו לקדושת ישראל. לדעתו, אי אפשר לומר שהמוהל מכניסו לקדושת ישראל, כי צריך את דעת הנכרי שבא להתגייר, שרק על ידי קיום ברית קודש הוא נכנס לקדושה. הרב ויינברג התנגד רק להרדמה כללית, אך לדעתו הרדמה מקומית מותרת.

גם הרב משה שטרנבוך שליט"א[7] נקט שאין לבצע הרדמה כללית, כיון שהמילה היא חלק מהגרות וצריך כוונה. אולם, הוא תלה שאלה זו במחלוקת אם צריך בית דין בשעת המילה. כוונת הדברים היא, לדעת הפוסקים שלא צריך בית דין בשעת המילה והטבילה, הרי המילה והטבילה הן רק כתנאי בגרות ואינן עיקר הגרות. לדעת פוסקים אלו, קבלת מצוות היא עיקר הגיור. הרב שטרנבוך הבין, שהצורך בכוונה הוא רק לפעולות שהן עיקר הגיור. אין צורך בכוונה לפעולות שהן רק תנאים לגיור. אבל, הפוסקים שסברו שצריך בית דין במילה ובטבילה, נקטו שהמילה והטבילה הן עיקר הגיור. לכן, גם לגביהן צריך כוונת המתגייר. כיון שאנחנו פוסקים שלכתחילה צריך בית דין במילה, לכן יש להצריך לכתחילה שלא לעשות הרדמה כללית. אולם, בדיעבד כשאי אפשר למול אלא על ידי הרדמה כללית, סומכים על דעת הפוסקים שלא צריך בית דין, ואפשר להרדים את הגר בהרדמה כללית.

יש מקום להשיג על הבסיס של דברי הרב ויינברג, שאין הכרח לומר שבמילת גר יש צורך בכוונת הנימול. אולי צריך רק כוונה לשמה של המוהל. אולי הדברים תלויים בחקירה

---

[5] גם הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק ה, יורה דעה, סימן כב) השיג על דברי הרב מאיר אריק.
[6] כרך ב, עמ' שט-שי*.
[7] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ג, סימן שח.

בגדרה של המילה. יש לחקור האם הערלה רק מונעת את יכולת ההתגיירות, שהנכרי שמתגייר כל עוד שלא מסיר את הערלה נחשב כ"טובל ושרץ בידו", או שגם המילה היא חלק מהכניסה לקדושת ישראל? לפי ההבנה שהמילה היא חלק מהכניסה לקדושת ישראל, יש שני שלבים לכניסה לקדושת ישראל, תחילה מילה ואחר כך טבילה. יכול להיות שבשאלה זו נחלקו גדולי הראשונים. יש מחלוקת בין הרא"ה לרמב"ן אם הנכרי טבל קודם שנימול, האם עלתה לו הטבילה? לדעת הרמב"ן[8], עלתה לו טבילתו. אך, לדעת הרא"ה[9], לא עלתה לו טבילתו. הנמוק"י ביאר את הטעם לדינו של הרא"ה: אם טובל כשהוא ערל, נחשב כטובל ושרץ בידו. הוא עשה השוואה לדין לוקח כלים מהנכרי, שצריך הגעלה קודם הטבילה, ואף על פי שמועיל בדיעבד הגעלה לאחר הטבילה, גיור שונה, משום שטומאת ערלות טומאה גמורה.

נראה להסביר שהרא"ה סבר שהמילה היא רק הסרת המונע. אך, לדעת הרמב"ן, המילה היא גם שלב בכניסה לקדושת ישראל.

אם נאמר שהברית מילה הוא רק הסרת המונע מסתבר לומר שלא צריך כוונה, אין לדמות מילת גר למילת ישראל. להלכה למעשה, הרמ"א[10] הביא את דעת הרמב"ן ודעת הרא"ה ולא הכריע. אך, נלענ"ד, שיש לפסוק כדעת הרא"ה, כיון שכך פוסקים רוב הראשונים וגם מספר אחרונים פסקו כך. לפי זה, גם בשאלתנו יש לומר שלא תהיה שום מניעה מלעשות הרדמה לגר, אפילו הרדמה כללית.

הרב משה שטרנבוך שליט"א, בתשובה אחרת[11], טען שבמילת גר אסור לשים סם במקום האיבר כדי להסיר את הכאב, כיון שרוצים שיפרוש על ידי צער מילה.

יש מקום לדחות סברא זו כיון שלא מצינו בגמרא שיש הכרח שיהיה צער מילה כדי שיפרוש הגר. אכן, סברא זו נמצאת ברמב"ן. הרמב"ן[12] הקשה מדוע משהים את הגיור והגר טובל רק לאחר המילה? הרי בכך אנחנו מעכבים את הגיור, כיון שאי אפשר לטבול מיד לאחר המילה מבחינה רפואית. ואם כן, היה נכון שהגר בתחילה יטבול ורק לאחר מכן

---

[8] בחידושיו למסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה נתרפא מטבילין וכו'.

[9] מובא בנמוק"י, מסכת יבמות טז, ע"א-מדפי הרי"ף.

[10] יורה דעה רסח, א.

[11] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תשסז, אות ג.

[12] בחידושיו למסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה נתרפא מטבילין וכו'.

ימולו אותו. הרמב"ן השיב שני יישובים: א. מצוה למול ואחר כך לטבול. ב. כיון שהמילה קשה עליו, לכן מקדימים אותה כדי שאם דעתו נוקפו יפרוש ולא יתגייר.

אם כן, הרמב"ן כתב רק ביישוב שני שעניין הצער במילה הוא כדי להביא את הנכרי לפרוש מהגיור. לפי יישובו הראשון אין הכרח להבנה זו. נוסף על כך, הרמב"ן בעצמו טען שבדיעבד אם טבל קודם המילה, טבילתו חלה. למדים מכך שאפילו כשאין הרתעה של המילה, בכל זאת, הגיור חל. יתר על כן, הראשונים האחרים חלקו על הרמב"ן ולא הסכימו לדינו. הרמב"ן סבר שמותר לטבול קודם המילה. משום הבנה זו הקשה מדוע לא מקדימים את הטבילה למילה. אבל, ראשונים רבים חלקו עליו וסברו שאי אפשר להקדים את הטבילה למילה. לפי דעתם, אין מקום לקושיית הרמב"ן.

נוסף על כך, יש מקום לחלק בין מקרה שיש לנו ספק אם הוא מתגייר לשם שמים, ובין שידוע לנו בוודאות שמתגייר לשם שמים. גם אם נאמר שרוצים שיהיה צער מילה כדי שנוכל לדעת שמתגייר לשם שמים, בכל זאת, יש לומר שדין זה הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד בוודאי אינו מעכב. שהרי בדיעבד כשלא בדקו וחקרו אחר הגר, הגיור חל.

להלכה למעשה, יש לאפשר לבצע את הברית לגיור עם סם הרדמה[13].

בהקשר לדין זה אציין לדיון בין האחרונים האם גר שנימול צריך לברך ברכת הגומל לאחר שהתרפא מהברית מילה. בעל ספר "נשמת אברהם"[14] הביא בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שנכרי שהתגייר, לא מברך על מילתו לאחר שנתרפא, היות ובזמן שהיה בסכנה היה עדיין בנכריותו. היה נראה לי להוסיף שאין לברך, כיון שהגר לא טובל אלא רק לאחר שנתרפא מהברית מילה[15], ואם כן הוא גם הבריא בעת נכריותו.

---

[13] עיין במאמרי ""ברית מילה עם סם הרדמה", מובא בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

[14] חלק ד, עמ' טז.

[15] עיין מסכת יבמות מז, ע"ב.

טבילה בפני בית דין

כפי שציינתי לעיל כשדנתי בנוגע לברית מילה בפני בית דין, רוב הראשונים נקטו שדווקא לעניין קבלת מצוות יש הכרח לבית דין. אם קבלת מצוות נעשתה שלא בפני בית דין, הגיור לא חל. לעומת זאת, אם הברית מילה והטבילה נעשו שלא בפני בית דין, הגיור חל.

אך, דעת הרי"ף[1], שאם לא טבל בפני בית הדין, אין משיאים לו אשה. לדעת הרמב"ם[2], הצורך בטבילה בפני בית הדין הוא לעיכוב, ואם לא טבל בפני בית דין הגיור לא חל[3].

ר' יואל סירקיס[4] הבין שגם לדעת הרי"ף הצורך בטבילה בפני בית דין הוא לעיכוב, ואם לא טבל בפני בית דין הגיור לא חל.

ה"שולחן ערוך"[5] הביא בסתם את דעת הראשונים שרק קבלת מצוות שלא נעשו בפני בית דין מעכבים את הגיור. אחר כך הוא כתב שלרי"ף ולרמב"ם אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים מעכב, ואסור בישראלית.

בפשטות נראה שה"שולחן ערוך" נקט כדעת הראשונים שסברו שבדיעבד אם הטבילה היתה שלא בפני בית דין, הגיור חל. שהרי במקרה שה"שולחן ערוך" הביא דעת סתם ויש אומרים, הלכה כסתם. אך, יש לציין שהרב עובדיה יוסף זצ"ל[6] האריך להוכיח שאפילו שה"שולחן ערוך" הביא בסתם את דעת התוס' וסיעתו, בכל זאת, דעתו להחמיר כדעת הרמב"ם והרי"ף.

---

[1] מסכת יבמות טו, ע"ב-מדפי הרי"ף.

[2] הלכות איסורי ביאה יג, ז.

[3] עיין "אור שמח", הלכות איסורי ביאה יג, א; הרב עובדיה יוסף זי"צ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יט) האריך בביאור דעת הרמב"ם וגם בביאור מחלוקת הראשונים.

[4] "בית חדש", יורה דעה רסח, ז.

[5] יורה דעה רסח, ג.

[6] שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יט.

אפילו אם נסמוך על דעת הראשונים שסברו שאפילו שלא טבל בפני בית הדין הגיור חל, בכל זאת, יש צורך שנדע שטבל. כלומר, יש צורך בעדים, או בידיעה ברורה. שהרי כיון שהוחזק כנכרי, כל עוד שאין עדות שהוא טבל, הוא נשאר בחזקתו[7].

במקרה שנכריה מתגיירת, נשים מושיבים אותה במים עד צווארה והדיינים מבחוץ ומודיעים אותה מקצת מצוות קלות וחמורות והיא יושבת במים ואחר כך טובלת בפניהם והדיינים מחזרים פניהם ויוצאים כדי שלא יראו אותה כשתעלה מהמים. כמו כן, היא טובלת כשהיא לובשת חלוק[8]. אין מקום להקל ולהתיר שתטבול שלא בפני בית דין. וזאת משתי סיבות:

א. הרי יש מספר ראשונים שנקטו שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור. יש אולי מקום להבין שכך גם דעת ה"שולחן ערוך", כפי שנזכר לעיל.

ב. אפילו אם נאמר שאין צורך בבית דין, כפי שהוזכר לעיל יש צורך בעדים על הטבילה.

נציין שמדברי עוד מספר פוסקים ומפרשים מבואר שהם הבינו שגם במקרה שאשה מתגיירת הרי לכתחילה היא צריכה לטבול בפני בית דין. דהיינו, אפילו הפוסקים שסברו שטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור, בכל זאת, הם סברו שגם כשאשה מתגיירת לכתחילה היא צריכה לטבול בפני בית דין[9].

---

[7] עיין שו"ת "חמדת שלמה", סימן כט, אות יד; "בית חדש", יורה דעה רסח, ו; "שפתי כהן", יורה דעה רסח, י; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכז; שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן נה, אות א.

[8] עיין מסכת יבמות מז, ע"ב; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, ו; "שולחן ערוך", יורה דעה רסח, ב.

[9] הרמב"ן (בחידושיו למסכת יבמות, דף מה, עמוד ב) כתב: "אבל מי שהודיעוהו מקצת עונשין של מצות ומתן שכרן וקיבל עליו בב"ד לטבול ולמול אם הלך ומל וטבל שלא בפני ב"ד הרי זה כשר ולא פסלינן לזרעיה, ולא מנסבינן ליה לדידיה בת ישראל עד דטבל בפני שלשה, משום דלכתחלה בעינן שלשה בין בקבלה בין בטבילה כדאמרינן לקמן שהי כאן ונטבלינך למחר, וכדתניא אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה ושני תלמידי חכמים מושיבין לה מבחוץ ומודיעין אותה ואמר ליה ר' יוחנן לתנא תני שלשה, אלמא בעינן קבלה בשעת טבילה ממש והכל בפני שלשה, ואפילו בגר זכר שקבל עליו קודם מילה חוזר ומקבל עליו בשעת טבילה בפני שלשה כדקתני לקמן ומוקמי לה לכתחלה"; ר' מרדכי ב"ר הלל (בספר "הגהות מרדכי", מסכת יבמות, רמז קי) כתב: "כתוב בספר מצות במצוה שלא להרחיק מצרי ואדומי וז"ל אם היתה אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינין מבחוץ ומודיעין אותה מצות קלות וחמורות מצות לקט שכחה ופאה לפי שבני נח מקפידין על פחות משוה פרוטה ואומרים הוי יודעת עד שלא באת לזו אי אתה ענושה על השבת ומודיעין לה מתן שכרן כגון לא נברא העולם (*הזה) [*הבא] אלא לצדיקים ופורענות הבא להם בעולם הזה הוא להביאם לעוה"ב וטובלת בפניהם והופכין פניהם שלא יראוה עולה מן המים"; הדברים מבוארים על ידי ר' משה מקוצי, בספרו

יש כאלו שלאחרונה טענו שיש לאפשר למתגיירת שלא תטבול בפני הדיינים, שיש בכך חוסר צניעות. אולם, על כך אשיב ואומר:

1. נראה לי, שאם נבדוק, נגלה שלא כל הנשים שבאות להתגייר מקפידות שלא להיבדק על ידי רופא גבר, ולא ברור לי שהן מקפידות על כל גדרי הצניעות. מדוע רבנים ורבניות אלו לא הקדימו לצאת עם פסיקה שאסור לנשים להיבדק אצל רופאים שהם גברים. יש לנשים ללכת רק לנשים רופאות. פתאום כשמדובר על רבנים שהם צנועים, יראי שמים וצדיקים, חוששים שיסתכלו עליהן ויבואו לידי מעשים אסורים.
2. כיון שיש כאן ספק דאורייתא, שהטבילה מעכבת את הגיור. ובוודאי לכתחילה יש צורך בטבילה, איך אפשר לפעול נגד הראשונים וה"שולחן ערוך"? אפילו אם נאמר שהטבילה בפני בית דין אינה מעכבת, ואפשר לטבול שלא בפני בית דין, בכל זאת, רואים שמצד התורה לכתחילה כך יש לעשות. לפחות כך היה הדין בעבר. אם כן, נשאל מדוע התורה הקדושה שמחנכת לצניעות, לא התירה מכתחילה שהגיורת לא תטבול שלא בפני בית דין, אלא תטבול בפני נשים? אפילו אם יטענו שלא כך כוונת התורה, בסופו של דבר כך הבינו הרמב"ם, ה"שולחן ערוך" ורוב הפוסקים בדעת חז"ל. ובוודאי פוסקים אלו לא זלזלו בערך צניעותן של הנשים, ועל אף זאת פסקו שיש לטבול בפני הדיינים. לי יש קושי לומר שאני מחמיר יותר בצניעות מהרמב"ם וה"שולחן ערוך".

"ספר מצוות הגדול", לאוין, סימן קטז; ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות, דף מה, עמוד ב) כתב: "ועוד שהרי כשהאשה טובלת לנדותה אינה טובלת בפני שלשה וכבר ביארנו שאף בטבילת אשה צריך שלשה אלא שאין השלשה באין לשם עד שיהו נשים באות ומשקעות אותה שתהא בתוך המים עד צוארה וכשהיא בדרך זה באין לשם ומודיעין אותה עול מצות בפני חברותיה וטובלת לגמרי בפניהם והם מחזירים פניהם והולכים להם שלא יראוה כשהיא יוצאת מן המים ומניחים אותה עם הנשים שבאו עמה"; ור' יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השלחן", יורה דעה, סימן רסח, סעיף ח) פסק: "ושלשה ת"ח עומדים על גביו בעת שעומד במים ומודיעים אותו עוד הפעם מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות והוא עומד במים ואשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינים עומדים מבחוץ ומודיעין אותה ג"כ מקצת קלות וחמורות כשהיא יושבת במים עד צוארה וטובלת ראשה בפניהם דווקא ומיד מחזירים פניהם ויוצאים כדי שלא יראו אותה ערומה בעלותה מהמים".

נציין לדברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל[10]:

לכל הדברות ברור שלכתחלה אין לזוז מדברי הפוסקים והש"ע שכתב, שצריך לטבול לכתחלה בפני ב"ד ממש... והנה אף על פי שהיו כמה אנשים מודרנים (אשר הם חכמים בעיניהם), שהתנגדו לזה בכל תוקף. ובאו בטענה, שאין זה נאה והוגן לחברי בית הדין, להכנס בבית הטבילה של נשים בכלל, בשעה שיש אשה במקוה. **(ורק לרופא פרוץ מותר לו לבדוק נשים אפילו ערומות, בגלל איזה מיחוש וכיוצא, מה שאין כן לתלמידי חכמים צנועים. זאת תורת המודרנים הללו, היפך תורתנו הקדושה שמחלקת בדין ייחוד להיפך בין כשרים לפרוצים. ואת הישרה יעקשו, ולא תהיה תורה שלמה שלנו כשיחה בטלה שלהם**?[11].

[10] שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יט.

[11] עיין במאמרי – "טבילה לקריו בזמן הזה – עולה לטבילת גרות?", ספר "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות אורח חיים. עיין גם במאמרי "טבילת גיורות", ספר "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

טבילה שקדמה לברית מילה

כבר הזכרנו שבגמרא במסכת יבמות[1] ובגמרא במסכת כריתות[2] מבואר שכדי להתגייר יש צורך בברית מילה ובטבילה. השאלה נשאלת, האם אפשר להקדים את הטבילה לברית מילה?

הרמ"א[3] הביא שתי דעות בשאלה זו. הוא כתב בסתם שמועילה הטבילה, ואין צורך לחזור ולטבול. אחר כך הביא בשם יש אומרים שאינה מועילה הטבילה ויש לחזור ולטבול.

לכאורה, לפי כללי הפסיקה שסתם ויש אומרים הלכה כסתם, יש לנו לפסוק שבדיעבד הטבילה הועילה ואין צורך לחזור ולטבול. אולם, נלענ"ד, שלהלכה למעשה יש לפסוק שאינה מועילה הטבילה כיון שלדעת רוב הפוסקים יש חיוב שהמילה תוקדם לטבילה, וחיוב זה הוא לעיכובא.

אכן, דעת הרמב"ן[4], שאין זה מעכב שהטבילה תקדם לברית מילה. רק לכתחילה יש לעשות את הברית מילה קודם וזאת כדי להרתיע את המתגייר. שהרי בוודאי יש קושי בעשיית הברית מילה. לכן, הברית מילה נעשה בתחילה. אבל, בדיעבד אם הקדימו את הטבילה, הגיור חל.

---

[1] מו, ע"א-מז, ע"א.

[2] ט, ע"א.

[3] יורה דעה רסח, א.

[4] בחידושיו למסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה נתרפא מטבילין.

אך, רוב הראשונים[5] חלקו על כך. הם טענו שאם נעשית הטבילה קודם, נחשב בגדר טובל ושרץ בידו. יש להסיר את הערלה קודם הטבילה. גם הרש"ל[6] נקט שחייב שתהיה המילה קודמת לטבילה. החיד"א[7] פסק שיטבול אחר כך, וכתב שכן כתבו האחרונים.

[5] הרא"ה (מובא בנמוק"י, שם טז, ע"א-מדפי הרי"ף), הרשב"א (בחידושיו שם מז, ע"ב, ד"ה נתרפא), הרי"ד (בתוספותיו שם, ד"ה אמר), ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה" שם, ד"ה ומכיון שקיבל; עיין גם בדבריו שם מו, ע"א, בשם גדולי הדורות), התוס' חד מקמאי (שם מו, ע"א), הנמוק"י (שם טז, ע"א-מדפי הרי"ף) ובעל ספר "זכרון ברית לראשונים" (עמ' 132) נקטו שחייבת המילה שתהיה קודמת לטבילה, וזה מעכב. אם הקדים את הטבילה, יש לחזור ולטבול לאחר המילה.

[6] ספר "ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק ד, אות מט.

[7] ספר "ברכי יוסף", יורה דעה, רסח, ה.

דיני חציצה בטבילת גר וגיורת

כפי שהתבאר במאמרים קודמים, חלק מתהליך הגיור הוא הטבילה. בנוגע לטבילת נידה יש הרבה הלכות שנאמרו בנוגע לטבילה. ראשית מבואר בגמרא[1]:

> ותניא: 'ורחץ בשרו במים' - במי מקוה, כל בשרו - מים שכל גופו עולה בהן. וכמה הן - אמה על אמה ברום שלש אמות. ושיערו חכמים מי מקוה ארבעים סאה.

מכאן למדים שצריך לטבול במקוה שיש בו מ' סאה. אבל, מגמרא זו יש גם ללמוד שכל גופו צריך להיכנס למים. אסור שיטבול חלק חלק מגופו, כל גופו צריך להיכנס בבת אחת לתוך המים. דין זה מבואר במפורש בספרא[2]:

> 'כי אם רחץ בשרו', יכול יהיה מרחיץ אבר אבר ת"ל 'ובא השמש וטהר' מה ביאת שמשו כולן כאחת אף במים כולן כאחת[3].

מתוך הלכה זו מתבאר לנו שאסור שיהיה על הטובלת שום דבר שחוצץ, שאז אין כל גופו עולה במים. הדבר מבואר במפורש בגמרא[4]:

> אמר ר' יצחק, דבר תורה: רובו המקפיד עליו - חוצץ, רובו ואינו מקפיד עליו - אינו חוצץ. וגזרו על רובו שאינו מקפיד - משום רובו המקפיד, וגזרו על מיעוטו המקפיד - משום רובו המקפיד. ולגזור נמי על מיעוטו שאינו מקפיד משום מיעוטו המקפיד! היא גופה גזרה, ואנן ניקום ונגזור גזרה לגזרה?[5]

---

[1] מסכת יומא לא, ע"א.

[2] פרשת אמור, פרשה ד, תחילת פרק ד, אות ז.

[3] דין זה נפסק להלכה ברמב"ם, הלכות מקוואות א, ז; "טור" ו"שולחן ערוך", יורה דעה קצח, א.

[4] מסכת נדה סז, ע"ב.

[5] כך גם נפסק להלכה ברמב"ם, הלכות מקואות א, יב; "טור" ו"שולחן ערוך", יורה דעה קצח, א.

מתבאר לנו שלא בכל מקרה החציצה מעכבת. כלומר, מדאורייתא דווקא אם מדובר בחציצה שהיא ברוב גופו[6] וגם זו חציצה שהטובלת מקפידה עליה – מקפידה שלא תהיה עליה – החציצה מעכבת את הטבילה מדאורייתא. אבל, במקרה שמדובר במיעוט המקפיד, או רוב שאינו מקפיד, מדאורייתא אין החציצה מעכבת את הטבילה, אבל מדרבנן היא מעכבת. יש הרבה הלכות בדיני חציצה ובבירור מה מוגדר כמיעוט המקפיד. אנחנו נרצה לעיין האם הלכות טבילה לגיור הן כהלכות טבילה לנידה להתירה לבעלה? יש אולי מקום להבין שטבילת גיור היא כמו טבילה לטהרות, ואם כן, אולי טבילה לטהרות היא יותר חמורה מטבילת נידה להתירה לבעלה.

נראה ששאלתנו תלויה בהבנת הסוגיא במסכת נדה[7] ששם התבאר שמכשירים אשה לגיור על בסיס זה שטבלה לנידותה. וכן מכשירים איש לגיור על בסיס זה שטבל להיטהר מטומאת קרי. יש מחלוקת בין הפוסקים אם הטבילה לקריו, או הטבילה לנידה עולות בתור טבילה לגיור, או שהן רק הוכחה שטבלה מקודם לכן לגיור. אם נאמר שהטבילה הזו עולה בתור הטבילה לגיור, הרי יש ללמוד שדיני החציצה בטבילה לגיור הן כמו דיני חציצה לטבילה לנידה ולא כדיני טבילה לטהרות. אבל, אם נאמר שמדובר כאן רק בתור הוכחה אפשר לומר שיש דיני חציצה שונים. להלכה למעשה, נראה שהרמב"ם נקט שמדובר בהוכחה, אבל ה"שולחן ערוך" פסק שמדובר בטבילה לגיור[8].

אכן, נציין שהרמב"ם[9] פסק:

> פתחה עיניה ביותר או עיצמתן ביותר לא עלתה לה טבילה, במה דברים אמורים לענין טהרות אבל להתירה לבעלה הרי זו מותרת, אף על פי שנתנה תבשיל לבנה או שהיה בה שרט ישן או שהיה על גב עינה כוחל ובין פתחה עיניה או עיצמתן הרי זו מותרת לבעלה שכל הדברים האלו וכיוצא בהן אינן חוצצין אלא מדבריהן ולענין טהרות גזרו לענין ביאה לא גזרו, וכל החוצץ בנדה לטהרות חוצץ בשאר הטמאין לענין טהרות, וחוצץ בגר בשעת טבילה.

---

[6] עיין ב"בית יוסף", יורה דעה קצח, א.

[7] מה, ע"ב.

[8] עיין לעיל בהלכה "ברית מילה שלא לשם גיור".

[9] הלכות מקוואות ב, כב.

אם כן, הרמב"ם נקט שטבילת גיור כטבילה לטהרות שהיא יותר חמורה. אבל, נציין שהראב"ד[10] השיג על דבריו וסבר שאין להשוות את טבילת הגר לטבילה לטהרות. מחלוקת מפורשת בעניין זה נמצאת בין רש"י לתוס'[11]. רש"י נקט שטבילת גיור כטבילה לטהרות, אבל הוא גם סבר שטבילת נידה היא כטבילה לטהרות. אבל, רבינו תם סבר שטבילת גיור כטבילת נידה ואינה כטבילה לטהרות, יש חומרות שנוהגות רק בטבילה לטהרות.

מוקד המחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד נעוץ בהבנת הסוגיא במסכת יבמות[12]:

> ובמקום שנדה טובלת, שם גר ועבד משוחרר טובלין ; וכל דבר שחוצץ בטבילה, חוצץ בגר ובעבד משוחרר ובנדה.

כאן יש השוואה בדיני חציצה בין טבילת נידה לטבילה לגיור. השאלה היא, מה הכוונה טבילת נידה. רש"י[13] הסביר שהכוונה לטבילת נידה להתירה בעלה. אם כן, ההשוואה בין טבילת גיור לטבילה לנידה להתירה לבעלה. כך גם הסביר הראב"ד[14]. אבל, הרמב"ם הבין שהכוונה לטבילת נידה לטהרות[15].

בשאלתנו נחלקו ודנו האחרונים. הרב משה פיינשטיין זצ"ל[16] דן בשאלה אם טבילת גרות יותר חמורה מטבילת נידה. באותה תשובה הוא דן בשאלה של גיורת שלא יכלה לכרוע ולשוח כדרך כל הנשים הטובלות, אם אפשר לגיירה. ה"שולחן ערוך"[17] הביא מחלוקת בנוגע לטבילת נידה שלא יכולה לכרוע ולשוח כדרך כל הנשים הטובלות. בדעה ראשונית, בדעת סתם, הוא כתב שהטבילה עולה לה. לאחר מכן, הביא דעת יש אומרים שהטבילה לא עולה לה.

הרב פיינשטיין טען שבמקרה של טבילת גרות כולם יודו שהטבילה לא עולה לה. טבילת גרות אינה כטבילת נידה, יש לדמות את הטבילה לטבילה לטהרות. הטעם לכך הוא:

---

[10] שם.

[11] תוס', מסכת נדה סז, ע"א, ד"ה פתחה עיניה.

[12] מז, ע"ב.

[13] מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה חוצץ בגר וכו'.

[14] כך גם נראה מדברי התוס' (מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה וכל דבר וכו'), הרמב"ן (בחידושיו שם, ד"ה גירסת הספרים וכו') והרשב"א (שם, ד"ה גירסת הספרים וכו')

[15] עיין "כסף משנה", הלכות מקוואות א, כב.

[16] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קיא.

[17] יורה דעה קצח, לה.

> דלא רק בשמא בעלמא נקראו ישראל עם קדוש אלא שישראל יש להם קדושה ממש.... אלא דהוא משום דישראל אית לו קדושה ממש וזהו המחייבו במצות כלשון התורה בכל מקום על ישראל... שאם כן יש סברא לומר דיהיה לטבילת גרות חומרא דטהרות.

ובנוגע לטבילה לטהרות בוודאי הדבר מעכב. כך מבואר בגמרא במסכת נידה[18]. אבל, הרב פיינשטיין ציין לדברי רבינו תם שהזכרתי מקודם שסבר שטבילת גרות היא כטבילת נידה. דהיינו, היא טבילת איסור והיתר[19].

גם הרב משה שטרנבוך שליט"א[20] סבר שנראה שדברי הרמב"ם הם צודקים, ויש להחמיר בטבילת גר כטבילה לטהרות:

> אבל לכאורה דברי הרמב"ם מובנים היטב, שאם לטהרות החמירו, הלוא ענין הגירות קובע אם יהא יהודי או לא, והרי זה נפקא מינה אף לדיני טהרות דאם יהודי הוא דיני טומאה נוהגין בו, ובנכרי לא ננהג, נמצא שטבילתו נוגע לכל התורה כולה, ושפיר קאמר הרמב"ם להחמיר בו כבטהרות.

אבל, אז הוא תמה מדוע אכן לא נוהגים להחמיר בדבר. על כך השיב ואמר שהחומרא לטהרות זה רק בזמן בית המקדש, שהגר חייב להביא קרבן וכל עוד שלא הביא קרבן הוא בגדר מחוסר כפרה שאסור בקדשים. אם כן, הטבילה היא גם לטהרות להוציאו מטומאה על ידי הטבילה והקרבן. לכן, בזמן הזה שאין בית המקדש, ואין כאן עניין של קרבן, הרי הטבילה אינה לטהרות והיא טבילה לאיסור והיתר וכדין טבילת נידה להתירה לבעלה.

לדעתי, יש מקום להעיר על יישוב זה, שהרי אם היה חילוק הרמב"ם היה צריך לכתוב כך בפירוש. מדוע הרמב"ם לא כתב שבזמן הזה הטבילה לגרות היא כטבילת נידה ולא כטבילה לטהרות. מכך שהרמב"ם לא חילק, נראה שדבריו נאמרו גם לזמן הזה.

אך, אולי אפשר לסייע להבנה זו מתוך עיון בדברי הרמב"ם במקום אחר[21]:

---

[18] סז, ע"א.

[19] גם בעל שו"ת "צפנת פענח" (מהדורה קמא, עמ' מג) דקדק מלשון הרמב"ם ונקט שטבילת גיור היא יותר חמורה מטבילת נידה להתירה לבעלה. טעם הדבר כיון שהגר נכנס על ידי טבילתו לקהל ה', לכן הטבילה חמורה כטבילה לטהרות.

[20] "תשובות והנהגות", כרך ג, סימן שז.

[21] הלכות איסורי ביאה יג, יג.

ובמקוה הכשר לטבילת נדה שם מטבילין את הגרים ואת העבדים ואת המשוחררים וכל דבר שחוצץ בנדה חוצץ בגרים ובעבדים ובמשוחררים.

כאן הוא השווה בין טבילת נידה לטבילה לגיור. נראה להסביר שכאן מדובר בזמן הזה, שאין טבילת הגיור לטהרות, ולכן כדין טבילת נידה להתירה לבעלה. בהלכות מקוואות הוא דיבר לעניין זמן בית המקדש.

יש להעיר שה"שולחן ערוך" לא כתב שטבילת גיור כטבילה לטהרות. בדיני גרות הוא סתם את דבריו וכתב: "ואחר כך מטבילין אותו טבילה הוגנת בלא חציצה". הוא לא כתב שדיני הטבילה כדין טבילה לטהרות. נוסיף שבעל ה"שפתי כהן"[22] כתב על דברי ה"שולחן ערוך" שדיני חציצה בטבילת גיור כדיני חציצה בטבילה לנידה להתירה לבעלה.

נציין לשיטה מיוחדת שהיא שיטת בעל "תוס' ישנים" שנקט שהדין מיעוט המקפיד ורוב שאינו מקפיד שחוצץ, אין הדברים אמורים בטבילה לגיור משום מעלת הגיור[23].

להלכה למעשה, נראה שלכתחילה יש להחמיר בטבילת גיור כטבילה לטהרות ויש להחמיר אפילו במיעוט שאינו מקפיד, אבל כיון שמדובר כאן בדיני דרבנן ויש רבים מהפוסקים שנקטו שטבילת גיור כטבילת נידה להתירה לבעלה, ונראה שכך היא שיטת ה"שולחן ערוך", הרי בדיעבד ובשעת הדחק יש לנקוט שטבילת גיור כטבילת נידה להתירה לבעלה. ויש מקום להיקל אפילו במקרה שיש קושי בדבר להקפיד ולבדוק את העניין.

---

[22] יורה דעה רסח, ו.

[23] כנראה שהיתה לו גירסא אחרת בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב) ולא מוזכר שם נידה. דהיינו, אין השוואה בין טבילת גיור לטבילת נידה בענייני חציצה. ראשונים רבים הזכירו את הדבר שיש כאלו שלא גרסו נידה (עיין רמב"ן ורשב"א בחידושיהם שם); נציין שגם הרב שלמה קלוגער זצ"ל (בספרו "שירי טהרה") נקט בשיטה זו של בעל ספר "תוס' שנים". הוא הסביר שיש שתי סיבות שבטבילה לגיור אין חציצה במיעוט המקפיד ורוב שאינו מקפיד: א. הסיבה לחציצה היא משום גזירה אטו רוב המקפיד, וכיון שטבילת גיור לא שכיחה, לא גזרו. הגזירה היא דווקא בדבר ששכיח. ב. כיון שהטבילה נעשית על ידי בית דין, אין חשש שיבואו לטבול גם במקרה של רוב המקפיד. הוא דקדק מלשון ה"טור" (יורה דעה, סימן רסח) שכתב: "כל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בגר", כוונת הדברים שכל דבר שחוצץ מדאורייתא חוצץ בגר; הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק יא, יורה דעה, סימן כו) סמך על דברי הרב שלמה קלוגר במקרה של דיעבד; אציין שמקורות רבים בדיון זה קיבלתי מידידי אב בית דין החשוב הרב שלמה קריספין שליט"א. הוא בעצמו נקט להלכה שיש להחמיר לכתחילה כדעת הרמב"ם והרב משה פיינשטיין זצ"ל שטבילת גיור כטבילה לטהרות.

דיני חפיפה בטבילת גר וגיורת

הגר לפני טבילתו צריך להקפיד על כל דיני חציצה, כמו אשה שטובלת לנידותה[1]. כיון שחציצה פוסלת, הרי יש חיוב עיון בשערות ובגוף מדין חציצה, כמו שבטבילת נידה יש חיוב עיון[2].

בוודאי שאין צורך שהגר יגלח את כל שערותיו, מספיק שיגלח את השערות שגורמות לחציצה וכן יגזוז את הצפרניים שלא תהיה חציצה[3].

הרב גדליהו אקסלרוד שליט"א[4] דן בצורך לחפיפה בגיור. הוא ציין לדעתם של בעל ספר "האשכול"[5] ובעל ספר "המנהיג"[6] שכתבו שלא תיקן עזרא חפיפה רק לנשים נידות. משמע שבשאר טבילות לא צריך להקפיד בחפיפה. הוא כתב שגם מדברי ה"שולחן ערוך" משמע שלא צריך להקפיד בחפיפה, שהרי הוא לא הזכיר את הצורך בחפיפה. הוא הביא גם מדברי

---

[1] עיין ב"טור", יורה דעה רסח, ב; "שולחן ערוך" שם; "בית חדש" שם; "שפתי כהן" שם, ז; "ערוך השלחן" שם, ז; עיין במאמרי – "טבילה לקריו בזמן הזה – עולה לטבילת גרות?", ספר "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות אורח חיים; עיין בכל דיני חציצה של אשה שטובלת לנידותה, ב"שולחן ערוך", יורה דעה, סימן קצח.

[2] עיין שו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן קעא, אות ד; עיין "שולחן ערוך", יורה דעה, סימן קצט. שם מובאים דיני חפיפה ועיון אצל אשה שטובלת לנידותה. נראה לי, שאותם דינים שייכים בגר שטובל לגרותו.

[3] לדעת בעל ה"בית חדש" (יורה דעה רסח, ז) ובעל ה"שפתי כהן" (שם, ז), יש לגר לגלח את כל שערותיו. לדעתם, יש טעם נוסף לגילוח השערות, שלא מגלחים רק משום חציצה, אלא משום שהיו עובדי כוכבים מקודם לכן. וכמו במומר שחזר בתשובה צריך לגלח שערותיו. כך גם הגר צריך לגלח שערותיו. אך, נראה לי שאפשר להקל בדבר, ולא צריך להחמיר שיגלח את כל שערותיו. שהרי בעל ה"בית חדש" ביאר בדעת הרי"ף והרא"ש שאין צורך לגלח את כל שערותיו. גם בדברי הרמ"א (יורה דעה רסח, ב) אין ראיה שסבר שצריך לגלח כל שערותיו. בעל ה"שפתי כהן" הבין בדעת הרמ"א שצריך לגלח את כל שערותיו, אך בדיעבד מועיל שיקפיד רק על דיני חציצה ולא צריך לגלח את כל שערותיו. גם הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השלחן", יורה דעה רסח, ז) כתב שיש אומרים שיגלח שערותיו ויטול צפורני ידיו ורגליו, אך אין זה מעכב. מספיק שלא תהיה חציצה בשערותיו כדין טבילת נדה; עיין בשו"ת ר' אליהו גוטמאכר (סימן פז) שהאריך לדון אם יש צורך בגילוח כל השערות. לדעתו, אפשר להקל ולהסתפק בהקפדה על דיני חציצה.

[4] "שורת הדין", כרך טז, עמ' שעז-שפד.

[5] הלכות מקואות, סימן סד.

[6] סימן קכב.

הירושלמי[7] שעזרא לא תיקן חפיפה לצורך טבילת כהנים וכהנות לטהרות. וכתב הרב אקסלרוד שאם דין החפיפה היה על כל הטבילות למעט טבילת הטהרות, לא היה הש"ס בבלי שותק מכך. פשטות לשון הגמרא במסכת בבא קמא[8] "עזרא תיקן שתהיה אשה חופפת וטובלת", משמע שדיבר רק באשה נידה. לכן, הוא כתב שאף על פי, שדעת בעל "תניא רבתי" ובעל ספר "התדיר" שגר וגיורת שטבלו בלא חפיפה, אין הטבילה עולה להם, בכל זאת, כיון שהפוסקים האחרים לא הסכימו עמם, הרי יש לומר שבדיעבד אם לא חפפו עלתה להם הטבילה. הרי בסופו של דבר מדובר רק בדין דרבנן. נוסף על כך, הוא רצה לבאר בדברי בעל "תניא רבתי" ובעל ספר "התדיר", שאין כוונתם שלא נעשו יהודים, אלא שצריכים לחפוף ולטבול שוב.

נראה שיש מחלוקת ראשונים בשאלתנו. מבואר בגמרא במסכת חולין[9] שרבא אמר שטבל ועלה ונמצא עליו דבר חוצץ, אף על פי, שנתעסק באותו המין כל היום כולו [אחרי הטבילה], לא עלתה לו טבילה, עד שיאמר ברי לי שלא היה עלי קודם לכן. הראשונים הקשו שכאן רבא לא חילק בין שטבל סמוך לחפיפה, לבין שטבל שלא בסמוך לחפיפה כמו שחילק לגבי נידה[10]. הוא אמר שטבלה ועלתה ונמצא עליה דבר חוצץ, אם סמוך לחפיפה טבלה, לא צריכה לחזור לחוף ולטבול. אם טבלה לא סמוך לחפיפה, צריכה לחזור לחוף ולטבול.

בעל ספר "התרומה"[11] הביא שלשה תירוצים מדברי הראשונים לשאלה זו:

1. בסוגיא במסכת חולין עוסקים שלא טבל בסמוך לחפיפה[12].
2. בסוגיא במסכת חולין עוסקים בטבילה לטהרות שבה מחמירים שאפילו שטבל סמוך לחפיפה, בכל זאת, צריך לחזור ולטבול אלא אם כן אומר שברי לו שלא היה עליו[13].

---

[7] מסכת פסחים, פרק א, הלכה א.

[8] פב, ע"א.

[9] י, ע"א.

[10] מסכת נדה סו, ע"ב.

[11] הלכות נדה, סימן קב.

[12] תשובה זו מובאת בחידושי הרשב"א, מסכת חולין י, ע"א; חידושי הרמב"ן שם; תוס', מסכת נידה סו, ע"ב, ד"ה אם, בתחילת הדיבור.

[13] תשובה זו מובאת בתוס', מסכת חולין י, ע"א, ד"ה עד. התשובה מובאת בשם רבינו תם.

3. בסוגיא במסכת חולין מדובר שעוסקים בטבילה לטהרות ולא חפף כלל, לכן צריך שיאמר ברי לי. לעוסקי טהרות לא הצריכו לעשות חפיפה אלא רק לעיין[14].

לפי שני היישובים הראשונים מתבאר לנו שתיקנו חפיפה גם בשאר טבילות, ולא רק לטבילת נידה. רק לפי היישוב השלישי יש חילוק בין טבילת נידה לשאר טבילות. וכן יש לציין לדברי בעל ה"כל בו"[15] שכתב: "אחד הנידה ואחד שאר הטמאים שיש בראשן שיער, תקנת עזרא היא שתהא אשה חופפת ראשה ואחר כך תטבול". גם בעל "שבולי הלקט"[16] כתב לעניין טבילת ערב יום הכיפורים, שחופפים את הראש כדרך כל חייבי טבילות. גם בעל ה"אליה רבה"[17] כתב שיש להחמיר בטבילה לערב יום הכיפורים לחוף את הראש. ואכן, הראי"ה קוק זצ"ל[18] כתב במפורש שיש צורך בחפיפה בטבילת גיור.

לכן, למסקנת הדברים, לכתחילה צריך לעשות חפיפה. אבל, בדיעבד כשהגר, או הגיורת לא עשו חפיפה, הגיור חל שהרי מדובר כאן בחיוב מדרבנן, ויש מחלוקת בין הפוסקים בדבר, לכן בדיעבד יש ללכת לקולא[19].

---

[14] תשובה זו מובאת ב"אור זרוע", הלכות נידה, סימן שסא; ספר "האשכול", הלכות מקואות, סימן סד.

[15] סימן פו.

[16] סימן שי.

[17] אורח חיים תרו, יד.

[18] שו"ת "דעת כהן", סימן קנג; הראי"ה קוק העלה סברא לומר שהגיור לא חל בדיעבד וזאת משום שכיום הגיור פועל מכוח "עבדינן שליחותייהו", ו"עבדינן שליחותייהו" פועל רק מדרבנן. לכן, הגיור כיום הוא מדרבנן ולכן כשהדיינים גיירו באופן שלא מועיל מדרבנן, הרי הגיור לא חל אפילו בדיעבד; עיין בספר "גר המתגייר", כרך א, עמ' 278.

[19] נציין שהרב מאיר שמחה מדוינסק (ה"אור שמח", הלכות איסורי ביאה ד, ח) ביאר בדעת הרמב"ם, שתקנת עזרא בחפיפה היתה לקשט האומה כדי שיוציאו הבעלים את הנשים הנכריות. זו היתה כוונת התקנה לסרוק במסרק – לייפות ולקשט נשי ישראל ולקשר לבב בעליהן להן לתלות קיום האומה. גם זו היתה התקנה של החפיפה שלא ימצא בה נימה קשורה. לפי הבנה זו, יש לומר שאין סיבה לחפיפה במקרה של טבילה לגיור.

דיני ברכה על הטבילה

הראי"ה קוק זצ"ל[1] דייק מדברי הגמרא ומדברי הפוסקים שיש חילוק בין ברכת הטבילה של גר ובין שאר חייבי טבילה. לדעתו, גם לדעת הפוסקים שנידה צריכה לברך אחר הטבילה, הרי היא מברכת מיד לאחר הטבילה כשהיא עדיין במים. אך, גר מברך רק לאחר שטבל ועלה מהמים. טעם הדבר הוא משום שעיקר כניסתו של הגר תחת כנפי השכינה תלוי בקבלתו את עול מצוות. לכן, יש לומר שזה כמו קנין, שכל זמן שעסוקים באותו עניין יכול לחזור בו. משום כך יש לומר שכל זמן שנמצא במים, נחשב שעסוק בדבר, ויכול לחזור בו. זו הסיבה שלא יכול לברך קודם שעלה מהמים.

הוא הביא ראיה לדיוק זה מדברי הגמרא במסכת יבמות[2]: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו". אחר כך מובא בגמרא שם: "למאי הלכתא דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין".

מדברי הגמרא מבואר שהנפק"מ בדין שהברייתא אמרה שטבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבר, שאם חזר בו לאחר מכן, הוא ישראל מומר. רואים שהגמרא נקטה שמדובר דווקא לאחר שעלה, שרק לאחר שעלה הוא ישראל ולא יכול לחזור בו. נראה לי, שיש מקום לחלוק על חידושו של הראי"ה קוק זצ"ל, מפני שיש מספר ספקות שמתחברים ביחד:

א. מחלוקת בין הפוסקים אם נטהר בעודו במקוה, או רק בעלייתו.
ב. אפילו אם נאמר שנטהר רק בעלייתו, הרי לדעת בעל שו"ת "דבר אברהם"[3], נטהר בעליית מקצתו, ולכן מיד כשמוציא את ראשו הוא נטהר.

---

[1] ספר "טוב ראי", ילקוט ביאורים וחידושים מתוך ספרים וכתבי יד, בירור הלכה, מסכת פסחים ז, ע"ב.
[2] מז, ע"ב.
[3] חלק ג, סימן יט.

ג. ר' יוסף קארו[4] למד בדעת הרמב"ם שאין טהרה אלא דווקא בעליית כל כולו מהמקוה. כלומר, יצא גופו מהמקוה. נראה שדבריו נאמרו דווקא כשנטמא בעודו במקוה, שאז לא נטהר כל עוד שלא יצא מהמקוה. אבל, אם נטמא קודם ירידתו למקוה, בוודאי נטהר כשעלה מהמקוה, אפילו שלא עלה כל גופו.

ד. יש מקום לחלק בין טבילה לגרות לשאר טבילות. דווקא בשאר טבילות כתב הרמב"ם שנטהר בעלייתו.

ה. לדעת בעל שו"ת "דבר יהושע"[5], אפילו שעדיין לא נעשה גר, בכל זאת, יכול לברך בעודו במים.

לכן, נראה שבוודאי הגר יכול לברך בעודו במים. קשה לומר שהפוסקים לא יזכירו חידוש גדול כחידושו של הראי"ה קוק, שהרי יש בכך נפק"מ גדולה שיכול לחזור בו בעודו במקוה[6].

לגבי אמירת הברכה כשהוא ערום, מתבאר מדברי בעל ה"שפתי כהן"[7] שאם עיניו חוץ למים, אפילו שהמים צלולים אין כאן דין רואה את הערוה. שערום אסור לו להזכיר שם שמים, מדין רואה את הערוה, אבל כאן המים נחשבים ככיסוי ואינו בגדר רואה את הערוה. אך, עדיין יש בעיה של לבו רואה את הערוה. לכן, צריך שיהיה הפסק בין לבו לערוותו. גם הרב יחיאל מיכל עפשטיין[8] נקט כך. כל זה נאמר לגבי אנשים.

בנוגע לנשים שמברכות בעת שהן במים, ר' יוסף קארו[9] פסק שהנידה תברך כשפושטת מלבושיה ועומדת בחלוקה, ואם לא בירכה באותה שעה, תברך לאחר שתכנס עד צווארה במים ואם הם צלולים עוכרתן ברגליה ומברכת. על כך הגיה הרמ"א וכתב ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה. וכן נוהגים שלאחר הטבילה בעודה עומדת תוך המים מכסה את עצמה בבגדה או בחלוקה ומברכת. אם כן, בין לר' יוסף קארו ובין לרמ"א אסור לאשה לברך כשהיא לא מכסה את ערוותה.

---

[4] "כסף משנה", הלכות שאר אבות הטומאות ו, טז.

[5] שו"ת "דבר יהושע", חלק ג, סימן לא.

[6] עיין במאמרי "ברכת טבילה", מובא בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

[7] יורה דעה ר, א.

[8] "ערוך השולחן", יורה דעה ר, ד.

[9] "שולחן ערוך", יורה דעה ר, א.

אבל, בעל ה"שפתי כהן"[10] כתב שכיום מנהג הנשים לברך במים כשהן ערומות, והוא חיזק ויישב את המנהג. הוא טען שכלפי נשים אין דין לבן רואה את הערוה, ולכן אם עיניהן חוץ למים, אפשר להן לברך. כך גם הכרעת הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל[11]. נראה להלכה למעשה, בוודאי אפשר לסמוך על כך.

לגבי נוסח הברכה, הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל[12] הביא שאלה בנוגע לנוסח הברכה על טבילת גרות. הרב השואל סבר שהגר כשטובל צריך לברך "על טבילת גרים". אך, הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל כתב שזו טעות, אלא צריך לברך "על הטבילה". הוא ביסס את פסקו על הנקודות הבאות:

א. בטבילת כלים, לדעת מהרי"ל ובעל ספר "איסור והיתר" בשם מהר"ז רונקיל, יש לברך "על הטבילה" ואין להזכיר הכלי. מדברי הירושלמי במסכת עבודה זרה משמע שמשווים בין טבילת הגר לטבילת כלים כיון שהכלי יוצא מטומאת נכרי ונכנס לקדושת ישראל.

ב. מובא במסכת שבת[13] שבברכה על מילת הגר, מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על המילה", ולא מוזכר "על מילת גרים". נכון שב"שולחן ערוך"[14] נפסק שיש לברך "למול את הגרים". אבל, פסק זה נובע מגירסת הרי"ף והרמב"ם שגרסו שמברך בלשון "למול". בלמ"ד ולא ב"על". כשמברך בלמ"ד, בוודאי צריך להזכיר את הגרים, שיש להזכיר מי הקב"ה ציוה אותנו למול. אך, כשמברך "על המילה", הכוונה כללית על מצוַת המילה.

ג. התוס'[15] דן בנוגע לדברי הגמרא במסכת פסחים[16] שמברכים לאחר הטבילה בניגוד לשאר מצוות, שמברכים לפניהן. הוא הביא בשם רבינו חננאל בשם הגאון שמדובר על טבילת גר, והטעם שלא יכול לברך לפני שטבל, כיון שהוא "גברא

---

[10] יורה דעה ר, א.
[11] "ערוך השלחן, יורה דעה ר, ד.
[12] שו"ת "דבר יהושע", חלק ג, סימן מ.
[13] קלז, ע"ב.
[14] יורה דעה רסח, ה.
[15] מסכת פסחים ז, ע"ב, ד"ה על הטבילה.
[16] ז, ע"ב.

דלא חזי", שעדיין אינו יהודי. בגמרא מובא נוסח הברכה "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על הטבילה". אם כן, לדעת הגאון בטבילת גרות מברכים "על הטבילה".

ד. מובא בתשובת הגאונים "שערי צדק"[17] שעל טבילת עבד, מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על הטבילה", יש ללמוד מכך לדין טבילת גרים.

ה. כשטובלים את הכלים מברכים "על טבילת כלים". ר' יואל סירקיס זצ"ל[18] ביאר דין זה באופן הבא: כל הברכות נתקנו לברך במפורש על דבר מסוים. כגון "על נטילת לולב", "להדליק נר חנוכה". הרב אהרנברג כתב שנראה שיש לחלק בין טבילת גרים למקרים אלו. שהרי לפי הטעם של הרב סירקיס היה לנו לומר שאחד שטבל לטומאתו יברך "על טבילת אדם". מדברי הגמרא במסכת פסחים[19], מבואר שמברך "על הטבילה". לדעת מספר ראשונים, לא מדובר על טבילה לגרות אלא על כל טבילה[20]. אלא, צריכים לומר כשאדם מברך על טבילת עצמו, מספיק שאומר "על הטבילה", כיון שמשמעו שנצטווה שיטבול, וכיון שלא פירש את מי נצטווה לטבול, סתמו כפירושו, שכוונתו לעצמו. בטבילת כלים, לא יכול לברך "על הטבילה", כיון שנצטווה לטבול את הכלי, לא את עצמו. אך, טבילת גרות יש לדמות לטבילה מטומאה. שסתמו כפירושו, שכוונתו לעצמו.

הרב אהרנברג סבר שמי שמברך "על טבילת הגרים", אינו אלא טועה, ויכול להיות שלא יוצא ידי חובת הברכה, כיון שמשנה ממטבע שטבעו חכמים. נראה לי, שקשה לומר שהוא בגדר משנה ממטבע שטבעו חכמים[21], אבל בכל זאת, מסתבר הדבר שיברך "על הטבילה"[22].

לעניין ברכת שהחיינו על הטבילה. בעל ה"פתחי תשובה"[23] הביא תשובת הרדב"ז שכתב שהגר כשמטבילים אותו צריך לברך שהחיינו, כיון שבאותה שעה נגמרת גירותו. אכן, הרב יחיאל יעקב ויינברג[24] סתם וכתב: "והגר לאחר מילתו והגיורת לאחר טבילתה מברכים

---

[17] שער ו, סימן מא.

[18] "בית חדש", יורה דעה, סימן קכ.

[19] ז, ע"ב.

[20] עיין תוס' שם, ד"ה על הטבילה.

[21] עיין שו"ת "מנחת אשר", חלק שלישי, סימן נט, אות ב.

[22] עיין עוד במאמרים שלי "ברכת הטבילה" ו"נוסח הברכה על טבילת גרות", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובאו בהלכות יורה דעה.

[23] יורה דעה רסח, א.

[24] שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קח.

שהחיינו". צריך עיון, איך כתב שהגר לאחר מילתו מברך שהחיינו, הרי לאחר המילה הוא עדיין אינו גר? מה שייך שיברך שהחיינו?

הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל[25] הפנה לדברי הרדב"ז האלו וכתב שאולי הדברים תלויים במחלוקת הראשונים שמובאת ב"שפתי כהן"[26] אם לברך במצוה שמתחנך בראשונה. וכיון שאנחנו שפוסקים שלא מברך, כן יהיה הדין בנכרי שמתגייר שאין לו לברך. אך, אולי המקרה של גיור הוא שונה כיון שזוכה להיכנס לכללות ישראל. הוא נשאר בצריך עיון.

בעל ספר "נהר מצרים"[27] הביא את תשובת הרדב"ז, וציין שגם מהריק"ש כתב משם הרדב"ז שיברך שהחיינו. אבל, בעל ספר "נהר מצרים" כתב שכיון שלא מצאנו לפוסקים הראשונים שהזכירו לברך ברכת שהחיינו, לכן המנהג במצרים לצוות לגר ולגיורת להכין להם מלבוש חדש וללובשו אחר הטבילה ואז לברך ברכת שהחיינו. ומלמדים אותם שבברכה זו יכוונו לפטור גם ברכת שהחיינו על הגרות.

הרב מנשה קטן זצ"ל[28] כתב שלא שמע שמברכים ברכת שהחיינו. ורצה להסביר על פי מה שנאמר ש"עבדא בהפקירא ניחא ליה" ומבואר בגמרא במסכת כתובות[29] שיש חילוק בין נכרי קטין שהתגייר לנכרי מבוגר שהתגייר. נכרי קטין לא התרגל להפקר, אבל הנכרי המבוגר התרגל להפקר ולכן הגיור לא זכות בשבילו. לכן, על אף שהגר מקבל עליו את הגרות בכל זאת, כיון שבהפקירא ניחא ליה, אין השמחה בשלמות ולכן אין לברך ברכת שהחיינו. אלא, זה דווקא כשמדובר על נכרי שלא מתגייר לשם שמים. הרדב"ז דיבר על נכרי שמתגייר לשם שמים. בזמן הזה רוב הגרים לא מתגיירים לשם שמים, ולכן נהגו שלא לברך ברכת שהחיינו.

נראה לי, שיש מקום להשיג על דברי הרדב"ז, שלא מובן מדוע מברך שהחיינו? הרי מברכים שהחיינו על מצוה חדשה, או על חפץ חדש שהשיג, או על בשורה טובה. הרי כאן הוא לא השיג חפץ חדש ולא היתה בשורה טובה. גם נראה שאין כאן מצוה חדשה, שהרי הנכרי לא מצווה להתגייר. להלכה למעשה, יש לנקוט שילבש לבוש חדש, ואז יוכל לברך ברכת שהחיינו על הלבוש ויתכוין גם לגיור.

---

[25] שו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן קעא, אות ז.

[26] יורה דעה כח, ה.

[27] הלכות גרים, אות כא.

[28] שו"ת "משנה הלכות", חלק טז, סימן צד.

[29] יא, ע"א.

דיני ברכות ברית מילה

כשעושים ברית לנכרי מבוגר ומברכים על הברית מילה, יש לכסות את ערוותו. הרי"ף[1] כתב: "ומאן דמהל גר ועבד ניכסי ערוה וניבריך על המילה והדר לימהול". הרמב"ם[2] פסק: "והמל אדם גדול צריך לכסות ערותו עד שיברך ואחר כך מגלהו ומל אותו"[3].

ה"טור"[4] וה"שולחן ערוך"[5] כתבו שבמילת עבד יש לכסות את ערוותו בשעת הברכה, כיון שהוא גדול. אותו דין יהיה במילת גר מבוגר[6].

כל זה מדובר דווקא במילת נכרי מבוגר. במקרה שמדובר על מילת נכרי קטין, לא צריך לכסות ערוותו כדין ברית מילה רגיל.

יש מחלוקת בין הפוסקים אם מברכים שתי ברכות כמו במילת יהודי: ברכה על מצות המילה – "על המילה" וברכה נוספת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו". כך גם הדבר במילת גר יש שתי ברכות: ברכה על מצות המילה "למול את הגרים" וברכה שניה "למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית וכו' ". המחלוקת הזו תלויה במחלוקת גירסאות בגמרא[7].

---

[1] מסכת שבת נה, ע"ב.

[2] הלכות מילה ג, ה.

[3] כך גם מבואר בדברי הרא"ש, מסכת ברכות, פרק ג, סימן נב.

[4] יורה דעה רסז, יג.

[5] יורה דעה רסז, יג.

[6] עיין שו"ת ר' אליהו גוטמאכר, יורה דעה, סימן פז.

[7] בנוסח שנמצא לפנינו בגמרא במסכת שבת (קלז, ע"ב) מבואר שבין במילת עבדים ובין במילת הגר מברכים שתי ברכות: "המל את הגרים אומר: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצותיו וצונו על המילה. והמברך אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי ברוך אתה ה' כורת הברית. המל את העבדים אומר: אשר קדשנו במצותיו וציונו על המילה, והמברך אומר אשר קדשנו במצותיו וצונו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית שאילמלא דם ברית חקות שמים וארץ לא נתקיימו, שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי ברוך אתה ה' כורת הברית".
אבל, הרי"ף (שם נה, ע"ב) גרס אחרת: "המל את הגרים אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית וכו' המל את העבדים אומר ברוך אתה ה' אלקינו מלך

להלכה למעשה מבואר ב"שולחן ערוך"[8] שמברכים שתי ברכות:

> המל את הגרים מברך: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו למול את הגרים, ואחר כך מברך: ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו למול את הגרים, ולהטיף מהם דם ברית, שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר: אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי (ירמיה לג, כה).

יש מחלוקת בין הפוסקים אם הברכה השניה מסיימת בברוך: "ברוך אתה ה' כורת הברית". להלכה למעשה, יש לסיימה בברוך[9]. יש גם מחלוקת בין הפוסקים בנוסח הברכה הראשונה אם מברכים "על המילה", או "למול את הגרים". להלכה למעשה, יש לברך "למול את הגרים"[10]. אולם, יש להעיר שבכל מקרה שיש לאדם ספק אם מדובר במילת יהודי, או

העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו למול את העבדים ולהטיף מהם דם ברית שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר אם לא בריתי יומם ולילה חוקות שמים וארץ לא שמתי ברוך אתה ה' כורת הברית". בשיטה זו הלך הרמב"ם (הלכות מילה ג, ד-ה).

הר"ן (מסכת שבת נה, ע"ב) הביא שבעל "הלכות גדולות" נקט שיש שתי ברכות. גם הרא"ש (שם, פרק יט, סימן יא) הביא את הנוסח השני, ונראה שכך הוא נקט להלכה. הרשב"א (בשו"ת שלו, חלק א, סימן שכח) כתב שעל אף שנראה כשיטת הרי"ף, בכל זאת, ראה שנוהגים כדעת בעל "הלכות גדולות".

[8] יורה דעה רסח, ה; כך גם פסק בנוגע למילת עבדים – יורה דעה רסז, יב.

[9] ר' יואל סירקיס ("בית חדש", יורה דעה רסז, ט) למד מדברי הרא"ש שלא מסיימים ב"ברוך אתה ה' כורת הברית". והביא עוד פוסקים שנקטו כך. וכתב שכיון שזו מחלוקת בין הפוסקים אין לסיים ב"ברוך את ה' כורת הברית". ה"שולחן ערוך" בנוגע למילה של עבד (יורה דעה רסז, יב) סיים את הברכה "ברוך אתה ה' כורת הברית". אבל, בנוגע למילה של גר (יורה דעה רסח, ה) לא הזכיר שמסיימים את הברכה ב"ברוך אתה ה' כורת הברית". בעל ה"שפתי כהן" (יורה דעה רסז, כג) הביא שבעל ה"פרישה" כתב שהרא"ש לא סיים את הברכה, כיון שהדבר הוא פשוט. על פי זה בעל ה"שפתי כהן" יישב את הסתירה בדברי ה"שולחן ערוך", שבנוגע למילת הגר לא הזכיר את הדבר כיון שהדבר פשוט. גם בעל ה"טורי זהב" (יורה דעה רסח, יב) נקט שמסיימים ב"ברוך אתה ה' כורת הברית".

[10] הנוסח שנמצא לפנינו בגמרא במסכת שבת (קלז, ע"ב) "על המילה" בין במילת גר ובין במילת עבדים. אבל, הרי"ף (שם נה, ע"ב) גרס "למול את הגרים" ו"למול את העבדים". הרא"ש (מסכת שבת, פרק יט, סימן יא) נקט שאם מברכים שתי ברכות, אז בברכה הראשונה מברכים "על המילה". הרמב"ם (הלכות מילה ג, ד) נקט שהברכה היא "למול את הגרים". במילת עבדים (הלכות מילה ג, ה) חילק שאם מל את עבדו, צריך לברך "למול את העבדים". אם מל עבד של אחרים, מברך "על המילה". דבר זה הולך לשיטתו בנוגע למילת יהודי, שנקט שאם אבי הבן מל את בנו צריך לברך "למול את הבן". כיון שזו מצוה שלו, אז מברך בלשון למ"ד. כשעושה שליחות מברך בלשון "על". כלומר, אם מל בנו של מישהו אחר מברך "על המילה" (עיין רמב"ם, הלכות מילה ג, א). במילת גרים המצוה היא על כל אחד ואחד, לכן מברך בלשון למ"ד – "למול את הגרים" (עיין ר"ן, מסכת שבת נה, ע"ב; "בית יוסף", יורה דעה רסה, ב; "בית יוסף", יורה דעה רסז, יב); ה"שולחן ערוך" (יורה דעה רסז, יב) במילת עבדים פסק שאם מל את עבדו מברך "למול את העבדים". אם מל עבדו של אחר, מברך "על

במילת גר. כגון, במקרה שיש לו ספק אם מדובר בפונדקאות שהביצית והרחם של נכריה שבוודאי הולד נכרי, או במקרה שהביצית או הרחם שייכים ליהודיה ואז יש ספק בגדר הולד, הרי נכון שיברך "על המילה". שבנוסח זה יוצא ידי חובה אפילו כשמדובר במילת גר[11]. אך, בכל אופן יכוון גם על דעת שאולי הוא גר, וזו מילת גר ויקפיד שיהיה בית דין [שלשה אנשים שיכוונו גם למילה של גר] נוסח בעת הברית מילה.

הרב צבי פסח פראנק זצ"ל[12] כתב שב"שולחן ערוך"[13] מבואר שבברית מילה מברך על הכוס, אבל בברית מילה של גר, לא מוזכר שמברכים על כוס. מדובר בנוגע לברכה השניה. בהלכות עבדים[14], ה"שולחן ערוך" כתב נוסח הברכה על מילת עבדים ולא הזכיר שמברכים על כוס. אבל בעל ה"שפתי כהן"[15] הביא בשם מהרש"ל שהברכה השניה טעונה כוס. לפי זה יש לומר אותו דבר לעניין מילת גר, שאין לחלק בין עבד לגר. הרב פראנק הוסיף שבעל ה"טורי זהב"[16] כתב בשם ה"בית יוסף" בשם המרדכי שהטעם שמברכים על כוס כיון שלא אומרים שירה אלא על היין, וטעם זה שייך גם במילת גר.

המילה". בנוגע למילת גר (יורה דעה רסח, ה) פסק שיברך "למול את הגרים". ה"שולחן ערוך" (יורה דעה רסח, ב) כתב שאם מל את בנו מברך "למול את הבן" לדעת הרמב"ם. לא ברור לגמרי אם זה נחשב שהכריע כך להלכה, כיון שציין במפורש שזה רק לדעת הרמב"ם. הרמ"א (שם) ציין שיש חולקים, וכתב שהמנהג שבין כשאבי הבן מל ובין כשמישהו אחר מל, מברכים תמיד "על המילה". בנוגע למילת גרים, הרמ"א לא חלק על דברי ה"שולחן ערוך". אם כן, נראה שגם הוא מודה שבמילת גרים יש לברך "למול את הגרים". יש תשובה של הרשב"ש (בשו"ת שלו, סימן פט) שהאריך במחלוקת זו והביא את הדעות השונות אם מברכים "למול את הגרים", "למול את העבדים", או שמברכים "על המילה". הוא ציין שבמדרש בראשית רבה מבואר שמברכים "על המילה". וכתב שכך המנהג, ולכן כך יש לנקוט להלכה; נראה לי, שכיון שה"שולחן ערוך" פסק שיש לברך "למול את הגרים", ולא מצינו שהרמ"א חלק עליו, אז כך יש לנקוט להלכה למעשה.

[11] הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת "מנחת אשר", חלק ג, סימן נט, אות ב) דן בנוגע לברכה על טבילת כלים אם בירך "על הטבילה" במקום "על טבילת כלי", האם יצא ידי חובה? האם זה נחשב גדר משנה ממטבע שטבעו חכמים. כמו כן, אם בירך על הדלקת נרות חנוכה "על הדלקת הנר" במקום "להדליק נר של חנוכה". הוא טען שאין כאן משנה ממטבע שטבעו חכמים, כיון שלהרבה ברכות המצוה, לא נמצא נוסח בש"ס, אלא הדבר התבאר על ידי הפוסקים. ואפילו שלעניין הברכה על המילה, הדבר התפרש בגמרא. אך, כפי שהתבאר יש מחלוקת בנוסח הברכה. לכן, מסקנתו שאין כאן משנה ממטבע שטבעו חכמים ויוצא ידי חובה כל זמן שלא בירך בנוסח שקרי. כמו שבירך להדליק נר של שבת על הדלקת נרות חנוכה; לפי זה, נראה שבמקרה שאדם מסופק אם מדובר על מילת גר, או מילת יהודי, הרי עדיף שיברך "על המילה" כיון שאפילו אם מדובר במילת גר, יוצאים ידי חובה בברכה זו. אך, אם בירך על מילת יהודי "למול את הגרים", לא יצא ידי חובה.

[12] שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן רכא.

[13] יורה דעה רסה, א.

[14] יורה דעה רסז, יב.

[15] יורה דעה רסז, כב.

[16] יורה דעה רסה, ד.

ברכות בגיור קטין

ה'חת"ם סופר'[1] דן בנוגע לברכה על טבילת גר קטין. השואל רצה לתלות את השאלה בחקירה האִם הגרות בטלה למפרע או מכאן ואילך? בתחילה ה'חת"ם סופר' רצה לדייק מלשון הגמרא שעד שעת מחאתו הוא ישראל גמור, וממחאתו ואילך הוא נעשה נכרי, אך הוא דחה את דיוקו, וכתב שהדבר פשוט שיש כאן עקירת גרות, והוא נכרי למפרע. על אף ההבנה הזאת, ה'חת"ם סופר' סבר שאפשר לברך על טבילת גר קטין. מוכרחים לומר שיש כאן חזקה שלא ימחה, שרובא דרובא לא מוחים. שאם אין חזקה, הרי בגיור קטין יהיה חסרון של ברירה, ואנחנו פוסקים שאין ברירה בדאורייתא. לכן, מוכרחים לומר שיש חזקה, וכיון שיש חזקה, אפשר לסמוך על החזקה לעניין הברכה.

דבריו נאמרו דווקא בנוגע לטבילה, ויש לדון אם יש מקום לחלק בין מילה לטבילה? הראי"ה קוק זצ"ל[2] דן בברכה על מילת גר קטין, וגם הוא דן בחקירה האם הגרות בטלה למפרע או מכאן ואילך? בתחילה רצה לומר שאין סברא לומר שהגרות בטלה מכאן ואילך, שאיך יהיה יוצא מכלל ישראל אחר שכבר נכנס? אך, הוא הקשה על הבנה זו, מדוע הש"ס לא השמיע לנו חידוש בעניין הברכה? שבמקרה של גיור קטין לא יברכו על מילתו, כיון שיכול למחות. הרי יש מספר מצוות שהקשו הראשונים מדוע לא מברכים עליהן, ויישבו ששמא לא תעשה המצוה, שהשני יחזור בו, ולכן יש חשש ברכה לבטלה. כלומר, כל מצוה שתלויה בדעת אחר, לא מברכים עליה. לכאורה, אותה סברא שייכת במילת גר קטין. הראי"ה קוק רצה ליישב את קושייתו על פי דיוק בדברי הגמרא במסכת כתובות[3]. הרי אם מעיינים בסוגיא מגלים שהדיון בגיור קטין, נוגע לטבילה, שמטבילין על "דעת בית דין", לא מוזכר שהמילה על "דעת בית דין". נראה שטעם הדבר הוא, שבמילה אין זכות, שהיא קצת לחובתו. לכן, אי אפשר שתהיה על "דעת בית דין". לא מלין את הקטין על "דעת בית דין", כיון שחוב הוא לו במקצת, אלא שאנחנו פוסקים שלעיכובא אין צורך בבית דין

---

[1] בשו"ת שלו, חלק ב, יורה דעה, סימן רנג.

[2] שו"ת "דעת כהן", סימן קנא.

[3] יא, ע"ב.

למילה כי אם בשעת קבלת מצות, שרגילה להיות בשעת טבילה. אבל, הוא כתב שלפי הבנה זו יכול להיות שהגר הקטין יצטרך לעשות הטפת דם ברית בגדלותו, כיון שהמילה לא היתה לשם גרות, משום שלא נוח לו בכך.

הרב צבי אלימלך שפירא מדינוב זצ"ל[4] נקט בשונה מדעת ה'חת"ם סופר'. לדעתו, אין לברך על טבילת גר קטין מטעם ספק ברכות להקל כיון שיכול למחות כשיגדיל. לכן, נמצא שהטבילה עכשיו מוטלת בספק, שאם ימחה לאחר מכן, הרי בטלה הגרות למפרע.

אבל, נראה שיש להכריע כדברי ה'חת"ם סופר' בנוגע לדין טבילה וכך גם הדין לעניין מילה. ראשית נציין שהראב"ד[5] כתב שעל בית דין לברך על טבילת גר קטין.

נוסיף שהרא"ה קוק כתב שהמילה אינה על "דעת בית דין", כיון שיש בה חובה. נראה שנחלקו הראשונים בדבר. הרשב"א[6] הקשה אותה קושיא שהקשה הרב קוק, מדוע הגמרא לא הזכירה שמלים את הקטין על "דעת בית דין"? לדעתו, יש חידוש יותר גדול בטבילה מאשר במילה. כיון שטבילה אינה קיימת בעת גדלותו, כשצריך להתרצות לגיור, אבל המילה קיימת. אם כן, לפי דברי הרשב"א, גם המילה היא על "דעת בית דין", ואין מקום לדברי הרב קוק. גם הריטב"א[7] נקט יישוב זה והוסיף עוד יישוב: הסיבה שהגמרא נקטה "מטבילין" ולא "מלין", כיון שרצתה לנקוט מעשה ששייך גם אצל גיורת קטנה. אולם, אנחנו מוצאים כיישובו של הרב קוק ב"שיטה מקובצת"[8].

אם כן, מתבררת בפנינו מחלוקת ראשונים בדין המילה, אם היא זכות או חובה, ונראה שלפי דברי ה"שיטה מקובצת" אין מקום לברך על מילת גר קטין. אמנם, יש לציין שמדברי ה"שיטה מקובצת" מבואר שמועילה המילה, ואין צורך בהטפת דם ברית בגדלותו, כיון שכבר נימול, לכן יצא ידי חובת המילה.

---

[4] ספר "דרך פקודיך", מצות מילה, חלק הדיבור, אות לב.
[5] ספר "בעלי נפש", סוף שער הטבילה.
[6] בחידושיו למסכת כתובות יא, ע"א.
[7] בחידושיו שם.
[8] בחידושיו שם.

על השאלה של הרב קוק, דנו מספר אחרונים, ונתנו יישובים שונים[9]. אם כן, נראה שהם לא סברו כדעת הראי"ה קוק. נוסף על כך, יש מספר אחרונים שנקטו שצריך "דעת בית דין" גם במילת גיור קטין, אם כן, מוכח שגם האחרונים האלו חלקו על דברי הראי"ה קוק.

עוד נציין שמובא בגמרא במסכת שבת[10] שהמל את הגרים צריך לברך על המילה ודין זה נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[11]. יש לשאול איך מברכים על מילת הגר, אולי הוא בסופו של דבר לא יטבול, ואם כן, הברכה היא לבטלה. אלא, מכאן מוכח שלא חוששים שיחזור בו. אכן, מצאתי שהרב צבי פסח פראנק זצ"ל[12] דן בנוגע לברכה על מילת גר קטין, ורצה ללמוד ממילת גר מבוגר. ר"י קלמס אמר שמקרה שהקטין הוא בר דעת, ורצה להתגייר לא חוששים ששמא יחזור בו, משום שמעמידים אותו על חזקתו. אפשר לומר שדווקא במקרה הנידון שהקטין הוא בן דעת, לא חוששים שיחזור בו ואפשר לברך על המילה. אך, במקרה שמדובר שהגר הוא קטין ואינו בר דעת, אין לברך על מילתו.

אך, הרב צבי פסח פראנק זצ"ל כתב שצריך עיון לפי הראשונים שסברו שלא מברכים על מצות צדקה, משום שהחשש ששמא העני יחזור בו, איך אפשר לברך על מילת גר קטין? אפילו במילת גר גדול יש לעיין בשאלה זו. שהרי גר שמל ולא טבל, נשאר נכרי. אם כן, היה לחוש שמא יחזור בו. הוא כתב שנראה ליישב על פי דברי הריטב"א שהמברך על נטילת ידים לסעודה אינו מוכרח לאכול, כיון שכך היא המצוה, כשרצה לאכול יטול ידיו. אך, אין נטילת ידים מכריחה אותו לאכול. לכן, אם נטל ידיו על דעת לאכול ואחר כך לא רצה לאכול, אינו חייב לאכול, ואין ברכתו על נטילת ידים ברכה לבטלה. כך גם בדין מילת גר. כלומר, מתחילה יש ספק שמא יחזור, ותקנו חז"ל את הברכה על הספק, ולכן אין חילוק בין מילת גר גדול למילת גר קטן.

אם כן, לפי לדברי הרב צבי פסח פראנק זצ"ל אפשר לברך על מילת גר קטין ואין חילוק אם הוא בר דעת, או אינו בר דעת.

---

[9] עיין 'חת"ם סופר', מסכת כתובות יא, ע"א; ספר "הפלאה" שם; ספר "פני יהושע" שם; שו"ת "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תרכב.

[10] קלז, ע"ב.

[11] יורה דעה רסח, ה.

[12] בחידושי "הר צבי", מסכת כתבות יא, ע"א, ד"ה גמרא הגדילו יכולין למחות.

הרב יעקב אריאל שליט"א[13] רצה לומר שגם לדעת הרב קוק שלא מברכים על מילת גר קטין, בכל זאת, יש לברך על טבילת גר קטין. טעם החילוק, משום שבית הדין מברך על התעסקותו במצוַת גיור. מבחינה זו בית הדין קיים את מצוה, גם אם אחר כך הקטין יגדל וימחה ויעקור את הגיור למפרע. כל קושיית הרב קוק היתה מצד המילה, משום שבמילה הברכה היא על מצוַת המילה, ולא על מעשה הגיור. אך, בטבילה, המצוה אינה הטבילה, אלא הגיור שנעשה באמצעותה. ובית הדין כשבירך, כדין בירך על חובתו לקבל גרים.

נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בחילוק זה, כיון שגם במצות טבילה מברכים "על הטבילה". ומנין המקור לחילוקו? אך, נראה לי, שיש להסביר את הדברים באופן הבא: במאמר אחר[14] דנתי בשאלה האם יש מצוַת גיור? באותו מאמר דנתי בנוגע לברכת המילה, הרי אנחנו מברכים "אשר קדשנו במצוות וצונו למול את הגרים [או על המילה]". לכאורה, מכאן יש להוכיח שיש מצוה לגייר את הנכרים. אלא, הבאתי את דברי הרב אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל[15] שהסביר שלפעמים מברכים על מצוות שאינן חיוביות. דהיינו, מברכים על מצות שחיטה על אף שאין שום חיוב לשחוט ולאכול את הבשר. אלא, אם אדם רוצה לאכול בשר, הוא חייב לשחוט לפניכן. אם כן, המצוה של מילה וטבילה של גר היא מצוה של הכשר, שנצטוינו כשיבוא נכרי להתגייר שנגיירו לפי ההלכה, דהיינו על ידי מילה וטבילה. לפי זה, אפשר לומר שבוודאי אפילו אם הנכרי יחזור בו, בכל זאת, הברכה אינה לבטלה, כיון שהבית דין עשה את המצוה שהיתה מוטלת עליו[16].

לגבי מי הוא המברך בטבילת הקטין. כפי שהזכרתי לעיל הראב"ד כתב שבית הדין מברך על הטבילה במקרה שמדובר בגיור קטין. הרב יעקב אריאל שליט"א[17] כתב שמי שמטביל את הגר הקטין, יברך את הברכה קודם ההטבלה. אך, הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל[18] נקט אחרת. הוא סבר שאם הקטין יכול לברך בעצמו, הוא יברך לאחר שעלה מהמים. אם לא יכול לברך, העומדים שם לא צריכים לברך, כיון שהברכה מוטלת רק על הטובל, ולא מוטלת על האחרים. המעניין ששניהם אינם מציינים לדברי הראב"ד.

---

[13] שו"ת "באהלה של תורה", חלק א, סימן לז.

[14] "מצות גיור", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

[15] שו"ת "דבר אברהם", חלק ב, סימן כה.

[16] עיין במאמרי "ברכות על גיור קטן", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

[17] שו"ת "באהלה של תורה", חלק א, סימן לז.

[18] שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קח.

אך, הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל[19] הביא את דברי הראב"ד והבין מדבריו שבית הדין צריך לברך בין שמדובר על גר קטין שאין לו דעת, ובין שיש לו דעת וטובל בעצמו. הטעם לכך, כיון שהקטינים לא מצווים לא על הטבילה ולא על הגרות. לטענה שבית הדין לא עושה מעשה, ואם כן, איך יכול לברך. הוא השיב שבכך שבית דין ממציא עצמו לעמוד עליו בשעת הטבילה ולעשות כהלכה, שייכת ברכה. לדעתו, הברכה היא על הכנסתו לגרות וליהדות, ולכן מברך "על טבילת גרים", ואין הברכה על הטבילה. הוא גם כתב שבית הדין מברך עובר לעשייתו, כלומר קודם הטבילה.

בעל שו"ת "מאזנים למשפט"[20] הסתפק לומר שאפילו כשמדובר שהגר יכול לברך בעצמו, בכל זאת, יש לבית דין לברך את הברכה. כיון שהטבילה מועילה משום שליחות, שבית הדין שליח שלו. כלומר, בית הדין זוכה בשבילו. נראה שנקט כדבר פשוט שבמקרה שמדובר שלא יודע לברך, שבית הדין צריך לברך.

נלענ"ד, שיש מקום להשיג על דברי הרב ואזנר ובעל ושו"ת "מאזנים למשפט". מה שייך לומר שהקטינים לא מצווים על הטבילה ולא על הגרות? גם נכרי גדול לא מצוֶוה על הטבילה ועל הגרות. אין מצוה להתגייר. גם לא מובן מה עניין שבית דין שליח שלו, בסופו של דבר הקטין מתגייר, אז הוא יברך כמו גדול.

אכן, ראיתי שגם הרב משה שטרנבוך שליט"א[21] כתב שבמקרה שמדובר על גר קטין שמטבילים אותו, המטביל יברך. אבל, כשהקטין טובל בעצמו הוא יברך. הוא כתב שכיון שכוונת ברכת הטבילה היא על התיקון הנעשה על ידי הטבילה, והיינו הכניסה ליהדות. לכן, אם הוא קטין פחות מבן שש שלא מבין את המשמעות להיכנס ליהדות, לא שייך שהקטין יברך ובכה"ג בית הדין יברך.

יש עוד לציין שהרב שטרנבוך הבין שלא היתה כוונת הראב"ד לומר שדווקא בית דין מברך. הראב"ד דיבר בכה"ג שהקטין נכנס למים בעצמו, שבכה"ג הבית דין מברך. אבל, במקרה שיש מישהו שמטביל את הקטין, המטביל מברך ולא הבית דין. הטעם לכך הוא שהוי ככל שאר המצוות, שלא מברך מי שהמצוה מוטלת עליו, אלא העושה את מעשה המצוה.

---

[19] שו"ת "שבט הלוי", חלק ו, סימן קצא.

[20] חלק א, סימן כא.

[21] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ה, סימן רצט, אות ג.

לגבי זמן הברכה, אם מברכים קודם ההטבלה, או לאחר ההטבלה. כפי שהתבאר הראב"ד כתב שיש לברך קודם ההטבלה. כך גם התבאר על ידי הרב יעקב אריאל.

גם הרב משה שטרנבוך[22] נקט שבמקרה שהמטביל מברך, יש לברך קודם הטבילה. הוא כתב שעל אף שאנחנו פוסקים להלכה שבכל מקרה שאחד טובל לשם מצוה [מטומאת קרי, מטומאת נדה וכו'] צריך לברך לאחר הטבילה [כך פסק הרמ"א], בכל זאת, יש לחלק בין שאר טבילות ובין המקרה שלנו. בשאר טבילות אנחנו אומרים שיש לברך לאחר הטבילה, וזאת משום שלא פלוג. אבל, במקרה שלנו לא שייך לומר לא פלוג. המקרה שלנו שונה מטבילת גר רגילה. בטבילת גר הטובל הוא המברך וכך גם הדבר בכל שאר הטבילות. המקרה שלנו הוא מקרה מיוחד, שהטובל אינו מברך, אלא המטביל מברך[23].

לגבי נוסח הברכה, לעיל ציינתי בטבילת גר מבגור, מברך "על הטבילה". אולם, ציינתי שהרב יהושע מנחם ארהרבנרג זצ"ל באחת מטענותיו העלה שהטעם שיש לברך "על הטבילה" כיון שר' יואל סירקיס זצ"ל[24] ביאר שהטעם שמברכים על מצות טבילת כלים בנוסח "על טבילת כלים" ולא "על הטבילה" מבוסס על כך שכל הברכות נתקנו לברך במפורש על דבר מסוים. כגון "על נטילת לולב", "להדליק נר חנוכה". הרב אהרנברג סבר שיש לחלק בין טבילת גרים למקרים אלו. לדעתו, כשאדם מברך על טבילת עצמו, מספיק שאומר "על הטבילה", כיון שמשמעו שנצטווה שיטבול, וכיון שלא פירש את מי נצטווה לטבול, סתמו כפירושו, שכוונתו לעצמו. בטבילת כלים, לא יכול לברך "על הטבילה", כיון שנצטווה לטבול את הכלי לא את עצמו. כשאדם טובל לגרותו, הרי זה כמו שאחד טובל לטומאתו.

כל זה נכון דווקא כשמדובר שהגר שטובל מברך בעצמו, אך אם מדובר שבית הדין מברך את הברכה והוא מטביל את הקטין, הרי יש לדמות מקרה זה לדין טבילת כלים. לכן, בית הדין יצטרך לברך "על טבילת גרים". אכן, ראיתי שהרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל[25] נקט שבית דין שמטביל את הקטין מברך בנוסח "על טבילת גרים". כמו בברכה על המילה שמברך "למול את הגרים"[26].

---

[22] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ה, סימן רצט, אות ג.

[23] עיין במאמרי "ברכות על גיור קטן", ספר "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

[24] "בית חדש", יורה דעה, סימן קכ.

[25] שו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן קעא, אות ו.

[26] עיין עוד במאמרי "ברכות על גיור קטין", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

גיור שוטה

לעיל דנתי בנוגע לגיור קטין, איך אפשר לגיירו? מבואר בגמרא במסכת כתובות[1] שגיור קטין פועל מכוח "זכין לאדם שלא בפניו". אולם, יש שאלה שראשונים ואחרונים רבים הקשו אותה והיא, הרי זכיה היא מטעם שליחות ולקטין אין זכיה. יתר על כן, לנכרי אין זכיה והרי כאן מדובר על נכרי[2]. על שאלה זו הובאו מספר יישובים:

א- גרות שונה, כיון שזוכים בו שמים[3].

ב- יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה[4].

ג- יש דין מיוחד לגבי בית דין שיכול לזכות לקטין אפילו שזכיה מטעם שליחות[5].

ד- זכיה אינה פועלת מכוח שליחות[6].

ה- בית הדין אינו זוכה לקטין, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו נעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה[7].

לגבי הקושי שמדובר כאן על נכרי, נקטו מספר ראשונים שהגרות והזכיה באות כאחת[8]. לאור ההסברים האלה עלינו לעיין האם אפשר לגייר שוטה? לכאורה, כמו שבדרך כלל מדאורייתא אי אפשר לזכות לקטין. אך, כאן אפשר לזכות לקטין, כיון שזה דין מיוחד, כך

---

[1] יא, ע"א.

[2] עיין מסכת בבא מציעא עא, ע"ב.

[3] חידושי הריטב"א, מסכת בבא מציעא עא, ע"ב, ד"ה מידי דהוי, הוצאת מוסד הרב קוק.

[4] תוס', מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו וכו'; תוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב) העלה את האפשרות הזאת, אך דחה אותה.

[5] "שפתי כהן", יורה דעה שה, יא; חידושי "פני יהושע", מסכת כתובות יא, ע"א.

[6] חידושי הרשב"א, מסכת בבא מציעא עא, ע"ב, ד"ה רבינא אמר וכו'.

[7] תוס', מסכת סנהדרין סח, ע"ב.

[8] עיין בכל זה במאמרי "גיור קטן", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

יהיה הדין גם לגבי גיור שוטה. גם לשיטת הראשונים שסוברת שזכיה אינה מטעם שליחות ולכן אפשר לזכות לקטין, נראה לומר שכך יהיה הדין בנוגע לזכיה לשוטה.

אמנם, נלענ"ד, שיש מספר פקפוקים על החלטה זו ויש הרבה ספקות אם אפשר לגייר שוטה: יש מקום לחלק בין גיור קטין לגיור שוטה, כיון שיש דעות בין הראשונים והאחרונים שסברו שאין לשוטה זכיה אפילו מדרבנן[9]. לכן, לפי הסברא שחכמים עקרו דבר מהתורה, יש לומר שדווקא לקטין עקרו כיון שיש לו זכיה מדרבנן, אך, לשוטה שאין לו זכיה אפילו מדרבנן אי אפשר לזכות לו[10]. יתר על כן, אפילו אם נלך לדעת הראשונים שסברה שיש זכיה לשוטה, נראה שדווקא אפשר לזכות לשוטה על ידי אחר. אך, השוטה לא יכול לזכות בעצמו אפילו כשיש דעת אחרים, כלומר, מישהו שמזכה לו[11]. התוס'[12] כתב

---

[9] הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה ד, ז) פסק שהמזכה לשוטה על ידי בן דעת, זכה [ר' יצחק אלחנן ספקטר זצ"ל (שו"ת "באר יצחק", חלק אורח חיים, סימן א, ענף ה) הוכיח שלדעת הרמב"ם מזכים לשוטה על ידי בן דעת, מדאורייתא]. אך, הרא"ש (מסכת כתובות, פרק ב, סימן יד) הביא את דעת הרמ"ה שסבר שאפשר לזכות רק לשוטה שעתים חלים ועתים שוטה, כיון שאז הוא דומה לקטין שעומד לבוא לכלל דעת. הבנה זו בדברי הרא"ש נמצאת במספר אחרונים (עיין "מחנה אפרים", הלכות זכיה, סימן לב; "שער המלך", הלכות נחלות, פרק ג; "קצות החושן" רמג, ו; שו"ת "באר יצחק", חלק אורח חיים, סימן א, ענף ה; "שדי חמד", כרך ג, מערכת החי"ת, כלל קטו). אך, יש לציין שיש אחרונים שחלקו על הבנה זו ולדעתם הרא"ש והרמ"ה מודים לדברי הרמב"ם (ספר "מלאכת חרש", דף טז, אות סח. מובא ב"שדי חמד", כרך ג, מערכת חי"ת, כלל קטו; עיין בספר "משפטי הדעת", לרב משה מרדכי פרבשטיין, פרק טז, זכיה עבור שוטה, עמ' קעו). להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך" (חושן משפט רמג, טז) פסק כדעת הרמב"ם. אך, בעל "מחנה אפרים" ובעל "קצות החושן" הוכיחו שהעיקר כדעת הרמ"ה והניחו את שיטת הרמב"ם וה"שולחן ערוך" בצריך עיון. בעל ה"אבני מילואים" (אבן העזר א, א) דן בשיטת ר' יצחק בר יהודה שפסק שאפשר לקדש לקטין אשה, מדין זכין לאדם שלא בפניו. הוא הביא את דברי חתנו של בעל שו"ת "נודע ביהודה" שהקשה מדוע חז"ל הוצרכו לתקן קידושין לחרש, אפשר שהוא יקדש אשה מדאורייתא, שיזכו בשבילו? בוודאי אין חילוק בין אב לאחר לטעם של זכין לאדם שלא בפנינו. על כך יישב בעל ה"אבני מילואים", שיש חילוק בין קטין לחרש. לקטין אפשר לזכות על ידי אחר, אך לחרש אי אפשר לזכות על ידי אחר. יש להעיר שבעל ה'חת"ם סופר' (בחידושיו למסכת כתובות יא, ע"א) כתב בביאור דעת ר' יצחק בר יהודה שרק אביו יכול לקדש לו אשה, כיון שיש קצת חובה בקידושין. הטעם שמועיל קידושיו של אביו, כיון שנוח לבן במה שאביו עושה; עיין בספר "משפטי הדעת" שהרחיב בדין זה.

[10] בעל ה"שדי חמד" (כרך ג, מערכת חי"ת, כלל קטו) הבין שלדעת הרא"ש אי אפשר לזכות לחרש גמור. כיון שלא יבוא לכלל דעת. הוא הביא שם את דעת בעל שו"ת "שואל ומשיב" שהבין שבחרש גמור, הרא"ש מודה לרמב"ם שאפשר לזכות לחרש גמור. אך, בעל ה"שדי חמד" חלק עליו ודחה את דבריו. גם בעל "קצות החושן" (חושן משפט רמג, ו) כתב שלפי הרא"ש אי אפשר לזכות לחרש גמור.

[11] הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה ד, ז) פסק: "וכן השוטה אינו זוכה לא לו ולא לאחרים והמזכה לשוטה על ידי בן דעת זכה". משמע מדבריו שאי אפשר שהשוטה יזכה על ידי עצמו, צריך לזכות לו על ידי אחרים. כך גם כתב ה"שולחן ערוך" (חושן משפט רלה, כ; רמג, טז). הרמ"א (חושן משפט רלה, כ) כתב בצורה מפורשת: "ואין בו זכיה כלל על ידי עצמו". עיין גם ב'סמ"ע' שם, נא.

[12] מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

שגיור קטין לא פועל על ידי שבית הדין זוכה בשביל הקטין, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו. לפי זה, יש לומר שאי אפשר לגייר שוטה, כיון לא יכול לזכות בעצמו אפילו כשיש דעת אחרת מקנה[13].

נראה, שלפי היישוב שיש דין מיוחד בבית דין, אולי אי אפשר לגייר את השוטה כיון שהכוח המיוחד של בית דין נובע מכך שבית דין הוא אביהם של יתומים, של הקטינים. בית הדין אינו אביהם של השוטים ולכן אולי אין לו כוח לגייר את השוטה. גם, לפי היישוב שהגיור פועל מתוך שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מהתורה, אפשר לומר שחכמים תיקנו דווקא גיור קטין, אך, לא גיור שוטה. הסיבה לחילוק בין גיור קטין לגיור שוטה היא, שהקטן יקבל מצוות כשיגדל. אך, השוטה לעולם לא יקבל מצוות, כיון שאינו בר דעת.

גם, לפי היישובים האחרים יש מקום לדון שאי אפשר לגייר את השוטה, כיון שיש לומר שהגיור מבוסס על היסוד שהגיור לזכותו. כאן מדובר על שוטה שהגיור לא לזכותו, שהרי הוא לא יוכל לקיים את המצוות. אנו נכנסים לשאלה שכבר נדונה לעיל[14], האם עצם ההצטרפות לעַם ישראל נחשבת כזכות אפילו אם לא יקיים תורה ומצוות? כאן יש יותר מקום לומר שיש זכות, שהרי בסופו של דבר הוא לא ייענש על העברות שיעשה, כיון שהוא לאו בר דעת ופטור מעונשים.

הקושי הגדול בגיורו של השוטה הוא, לפי מה שהעליתי לעיל[15], שיכולת המחאה נובעת מהחסרון של "קבלת מצוות". גר קטין מקבל את המצוות כשנעשה גדול. לפחות כך סברו ראשונים רבים. לכן, יש לומר שאפשר לגייר את הקטין דווקא משום שיקבל מצוות כשנעשה גדול. השוטה לעולם לא יקבל מצוות, לפחות אין זמן מוגדר שיקבל את המצוות. יכול להיות שבעתיד יתרפא, אך אין זמן מוגדר לכך ויכול להיות שלעולם לא יתרפא. כשאין קבלת מצוות עתידית, בית הדין לא יכול לגייר.

---

[13] הדברים אמורים כלפי שוטה, אך בדין חרש מבואר ברמב"ם וב"שולחן ערוך" שהחרש יכול לזכות לעצמו. החרש הוא כמו קטין שהגיע לגיל של "צרור וזורקו, אגוז ונוטלו" (עיין רמב"ם, זכיה ומתנה ד, ז; "שולחן ערוך", חושן משפט רלה, יז; רמג, יז).

[14] "גיור קטין".

[15] "גיור קטין". ועיין עוד בספרי "גר המתגייר", כרך א, במאמר "גיור קטן", הובא בהלכות יורה דעה.

אחרונים רבים[16] דנו בשאלה זו, והרבה נקטו שאי אפשר לגייר שוטה. התייעצתי בדבר עם הרב דוב ליאור שליט"א והוא אמר שאי אפשר לגייר את השוטה, אין כאן קבלת מצוות. מאידך גיסא, התייעצתי עם עוד דיין חשוב והוא אמר לי שהוא שאל את הרב זלמן נחמיה גדולדברג זצ"ל בעניין ואמר שיש לגיירו. בעיקר יש מקום להיקל בדבר כשמדובר רק לעניין צורך קבורה. אם אין שום חשש של נישואין ואיסורים אחרים, והכל רק לעניין קבורה, יש מקום להיקל. אבל, נראה שיש מקום להיקל רק במקרה שמדובר שנמצא במקום ששם שומרים תורה ומצוות ונותנים לו אוכל כשר. שהרי אסור להביא לידי כך שיאכילו אותו אוכל לא כשר[17]. גם נראה שיש להיקל בדבר רק במקרה של צורך גדול. כגון, שהוא בא ביחד עם משפחתו להתגייר. סתם כך, אין צורך לגייר שוטה.

---

[16] עיין הגהות ר' יעקב קאשטר"ו, יורה דעה רסח, ז; ספר "מגילת ספר", על הסמ"ג, לאוין קטז, דף נד, ע"ב; "פסקי דין רבניים", חלק י, עמ' קצג; "דברי משפט", כרך ב, מאמר "גרות חרש או שוטה על דעת בית דין" לרב שלום מזרחי זצ"ל היה דיין בבית הדין הגדול ירושלים, מחבר ספר "דברי שלום"; "פסקי דין בירושלים", בית דין לדיני ממונות ובירורי יהדות, כרך ה, פסק דין בגיורת חרשת, תיק 397, עמ' רסא; הרב אשר וייס שליט"א (מסכת שבת, סימן לד, אות ב) נקט שבוודאי אם החרש כבר גדול, אין להוריו רשות עליו, ואינם יכולים להביאו להתגייר. והחרש לא יוכל להתגייר, כיון שעיקר הגרות הוא הרצון להיות חלק מעַם ישראל ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ואצל חרש חסר הרצון, שאין לו דעת; עיין במאמרי "גיור שוטה", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.

[17] מבואר בגמרא במסכת יבמות (קיד, ע"א-ע"ב) שיש איסור להאכיל חרש מאכלות אסורים. יש מחלוקת בין האחרונים אם יש לחלק בין חרש לשוטה. בעל שו"ת "שיבת ציון" (סימן ד) סבר שיש חילוק בין חרש לשוטה. ואין איסור להאכיל את השוטה מאכלות אסורים. אבל, אחרונים רבים נקטו שהדבר אסור (עיין שו"ת מהרי"ל, סימן קצו; שו"ת 'חת"ם סופר', אורח חיים, סימן פג; "תבואות שור", סימן א, אות מט; "פרי מגדים", אורח חיים, פתיחה כוללת, חלק ב, אות א; "שדי חמד", כרך ג, מערכת חי"ת, כלל קטו).

נכרית מעוברת שהתגיירה

מבואר בגמרא במסכת יבמות[1] שבמקרה שיש אשה נכרית שהיא מעוברת שבאה להתגייר, טבילתה עולה לטבילת העובר. יש מחלוקת מה הטעם לכך. דעה אחת סוברת שהטעם לכך הוא משום שהיא לא נחשבת בגדר חציצה לעובר. דעה שניה סוברת, כיון שעובר ירך אמו. הוא נחשב חלק מהאמא. יש הרבה חילוקי דינים שעולים לאור מחלוקת זו. השאלה המרכזית היא, האם הולד נחשב כמתגייר בפני עצמו, או מתגייר אגב אמו? ובעצם השאלה אם הוא נחשב בגדר גר, או בן של גיורת? אם עובר ירך אמו, הרי הוא לא נחשב כמתגייר בפני עצמו. אבל, אם הטבילה של האמא עולה לו כיון שהיא אינה בגדר חציצה, יש כאן גיור עצמי של העובר. יש מחלוקת ראשונים בפסיקת ההלכה. אבל, נראה שהכרעת רוב הראשונים וכן הכרעת ה"שולחן ערוך" שעובר ירך אמו[2].

לפי הבנה זו יש להכריע במספר שאלות באופן הבא:

א. אין צורך בבית דין במילתו, שהיא מילת ישראל ואינה מילה של גיור.

---

[1] עח, ע"א-ע"ב.

[2] התוס' במספר מקומות (מסכת בבא קמא מז, ע"א, ד"ה מאי טעמא וכו'; מסכת סנהדרין פ, ע"ב, ד"ה עובר ירך אמו), ה'סמ"ג' (לא תעשה קלד), הרא"ש (מסכת בבא קמא, פרק ה, סימן ב), הרשב"א ("תורת הבית", הבית השני, סוף השער השלישי, ד"ה עגל שנולד וכו'), הנמוק"י (מסכת בבא קמא כ, ע"ב-מדפי הרי"ף, ד"ה מ"ט גופה היא), בעל שו"ת "תרומת הדשן" (סימן ער) ובעל ה"מגיד משנה" (הלכות נחלות, פרק ג, סוף הלכה ב) סברו שלכל הדינים עובר ירך אמו, חוץ מבדין טריפה, כיון שיש לו חיות בפני עצמו אין לומר שנטרף אגב אמו. אבל, יש לציין שרבינו תם (תוס', מסכת סנהדרין פ, ע"ב, ד"ה עובר ירך אמו) והרא"ה (ספר "בדק הבית", הבית השני, סוף השער השלישי, ד"ה אמר הכתב הוצרכתי לכתוב וכו') נקטו שעובר לאו ירך אמו.

יש דיון גדול בהבנת שיטת הרמב"ם וה"שולחן ערוך". אבל, נראה לי, שיש מקום להוכיח שהרמב"ם וה"שולחן ערוך" נקטו שעובר ירך אמו. האחרונים נחלקו בפסיקת ההלכה. נראה שרעק"א ("דרוש וחידוש", מסכת כתובות יא, ע"א) נקט שעובר לאו ירך אמו. אבל, בעל ה"לבוש" (אבן העזר ד, ד), בעל ספר "עצמות יוסף" (מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה כלל העולה וכו'), הגר"א ('ביאור הגר"א, אבן העזר ד, יב) והרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל (ספר "ערוך השולחן", יורה דעה רסח, יא) סברו שנוקטים להלכה כדעה שעובר ירך אמו. הארכתי בכל המחלוקת הזו ובפסיקת ההלכה במאמרי "נכרית מעוברת שנתגיירה", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.

ב. נימול בשמיני ומילתו דוחה שבת. אם מדובר במילת גיור, הרי המילה אינה דווקא ביום השמיני ובוודאי אינה דוחה שבת[3].

ג. מברכים על המילה כמילת ישראל.

ד. אין הולד יכול למחות כשהגדיל. אם הולד נחשב כגר, יוכל למחות על גיורו כשמגיע לגיל גדלות כדין גיור קטין[4].

ה. בית הדין לא צריך לדעת שהאשה מעוברת. אם העובר בעצמו מתגייר, הרי הבית דין צריך לדעת שהאשה היא מעוברת כדי שיכלו לגייר את העובר. כדי להתגייר צריך שבית דין יסכימו לגייר את הנכרי. יתירה מכך, בגיור קטין, צריך דעת בית דין[5].

ו. האֵם אינה יכולה להתנות שהטבילה לא תעלה לעובר. אם העובר מתגייר, הרי הוא נחשב נפרד מהאֵם ויכולה להתנות שטבילתה לא תעלה לעובר. אבל, אם העובר נחשב כחלק מהאֵם לא יועיל שום תנאי[6].

ז. אִם האֵם לא קיבלה מצוות, הולד לא נחשב גר, כיון שהוא איבר מאיברי האֵם ורק מתגייר דרך אמו. כיון שהאֵם לא התגיירה, גם הוא לא התגייר. אם היה מתגייר בפני עצמו, לא היה תלוי בגיורה של האֵם[7].

ח. אִם אין בכוונת האֵם להתגייר, אלא רק רצונה שהעובר יתגייר ולכן היא טובלת בפני בית דין בעודה מעוברת, הולד אינו נחשב גר. הולד הוא איבר מן האֵם, וכיון שהאֵם לא התגיירה, הרי הוא לא התגייר[8].

---

[3] עיין שו"ת "דבר אברהם", חלק ג, סימן ז; מאמר של הרב בנימין הירשמן, כתב עת, "הלכה ורפואה", כרך ג, עמ' שה-שח; שו"ת "בנין ציון", סימן כב; דברי ר' דוד פרידמאן זצ"ל, הלכות אישות, חלק א, הלכה ז, דף ז; מאמרו של הרב אברהם יצחק כלאב שליט"א, כתב עת "תחומין", כרך ה, במאמרו "מיהו אמו של ילוד, ההורה או היולדת", אות ה; הרב שאול ישראלי זצ"ל, ספר "חוות בנימין", סימן סח; שו"ת "אור לציון", חלק א, יורה דעה, סימן יב.

[4] עיין מסכת כתובות יא, ע"א; עיין בדין זה ב"אבני מילואים", אבן העזר ד, ב; שם אבן העזר יג, ד; שו"ת "דבר אברהם", חלק ג, סימן ז; "ערוך השולחן", יורה דעה רסח, יא; ספר "חוות בנימין", סימן סח.

[5] עיין מסכת כתובות יא, ע"א; עיין בדין זה ב"דגול מרבבה", יורה דעה רסח, ו; "משך חכמה", שמות יב, מט; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח; שו"ת "יביע אומר", חלק ט, סימן יז

[6] עיין שו"ת רעק"א, מהדורא קמא, סימן צה; דברי הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, "הלכה ורפואה", חלק ה, עמ' פב.

[7] עיין "פתחי תשובה", יורה דעה רסח, ו; שו"ת "יביע אומר", חלק ט, סימן יז.

[8] עיין "פתחי תשובה", יורה דעה רסח, ו; שו"ת "יביע אומר", חלק ט, סימן יז.

ט. הולד יורש את אמו. אם הוא נחשב שבעצמו מתגייר לא יורש את אמו, כיון שלא מתייחס אחריה[9].

במאמר ארוך[10] דנתי בהרחבה בכל המחלוקות האלו. שם העליתי שיש מקום לטעון שאפילו לפי ההבנה שעובר לאו ירך אמו, בכל זאת, הולד נחשב בן גיורת. המחלוקת בין הדעה שסוברת שעובר ירך אמו לדעה שסוברת שאינו ירך אמו, היא קשורה רק לגבי דינים בשעה שהוא עובר. לאחר הלידה, לכל הדעות הולד נחשב בן גיורת. לכן, נראה שגם לדעה שעובר לאו ירך אמו, יהיו אותן מסקנות. אלא, רק הדינים של ידיעת בית דין, ותנאי האֵם שלא תעלה הטבילה לולד תלויים במחלוקת: לדעה שעובר לאו ירך אמו, צריך שבית הדין ידע שהיא מעוברת, וגם התנאי יועיל. אף על פי שנכתב לעיל, שנראה לי, שפוסקים להלכה כדעה שעובר ירך אמו, בכל זאת, כיון שאין הכרעה ברורה בדבר, ומספר אחרונים הסתפקו בדבר, נלענ"ד שבשאלות אלו יש ללכת לחומרא. לכן, יש לפסוק, שלכתחילה יש לבית הדין לדעת שהאשה מעוברת, אִם הם לא ידעו, הולד יהיה גר מספק. כך גם לגבי דין שהאֵם התנתה שהטבילה לא תעלה לעובר, שבדיעבד אִם התנתה, אז הולד יהיה גר מספק.

גם לגבי השאלה של חסרון בקבלת מצוות אצל האֵם וכן כשאין בכוונת האֵם להתגייר, אלא רק רצונה שהעובר יתגייר, הרי לפי הדעה עובר לאו ירך אמו הולד נחשב גר. לדעה עובר ירך אמו, אינו נחשב גר. כיון שלא ברור לגמרי שיש לנקוט כדעה שעובר ירך אמו, לכן יש מקום להחמיר בשאלתנו ולהחשיבו כגר מספק.

---

[9] עיין שו"ת "אור לציון", חלק א, יורה דעה, סימן יב; שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן רכג-רכד.

[10] "נכרית מעוברת שנתגיירה", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

לימוד תורה לנכרי שבתהליך גיור

מבואר בגמרא מסכת סנהדרין[1] שנכרי שעוסק בתורה חייב מיתה. מדובר דווקא שעוסק בתורה שלא קשורה לז' מצוות בני נח. מותר לבני נח לעסוק בלימוד ז' מצוות בני נח. האיסור של לימוד תורה נובע מכך שהתורה נחשבת כמאורסת לבני ישראל, או שהיא ירושה לבני ישראל. דהיינו, כשבן נח לומד תורה הוא עובר על איסור גזל, או על איסור עריות [אשת איש].

עוד מובא בגמרא במסכת חגיגה[2] שלא רק שיש איסור לנכרי ללמוד תורה, אלא יש גם איסור ליהודי ללמד נכרי תורה.

אבל, יש לציין לדברי הגמרא במסכת שבת[3] ששם מסופר על שלשה גרים שבאו לפני שמאי והלל להתגייר. באחד מהמקרים מסופר על מישהו שהתגייר על מנת להיות כהן גדול ומסופר על אחד שרצה רק לקבל תורה שבכתב ולא תורה שבעל פה. ומסופר שם שהלל התחיל ללמדו ולימדו את האל"ף בי"ת, ומתוך כך הביא אותו לידי כך שיאמין גם בתורה שבעל פה.

מהרש"א[4] הקשה איך הוא לימדו תורה קודם שהתגייר? והשיב שכיון שבא להתגייר מותר ללמדו תורה.

רעק"א[5] חלק על דברי המהרש"א, כיון שמבואר מדברי התוס' במספר מקומות שבמקרה המוזכר בגמרא במסכת שבת לא היה מדובר שהלל לימדו תורה קודם שגיירו. אלא, הוא גיירו בתחילה ואחר כך לימדו. מדברי רעק"א מבואר שיש איסור ללמד את הנכרי שבא

---

[1] נט, ע"א.

[2] יג, ע"א.

[3] לא, ע"א.

[4] בחידושי אגדות שם.

[5] בשו"ת שלו, מהדורא קמא, סימן מא.

להתגייר, אפילו מקרא וסדר תפילה יום יום. גם לימוד דברים אלו נכלל באיסור ללמדו תורה.

אבל, הרב משה פיינשטיין זצ"ל[6] החזיק אחר דברי מהרש"א וכתב שמוכרחים לומר שדינו אמת. לפי הרב פיינשטיין, רעק"א לא חלק בעיקר דינו של מהרש"א. רעק"א סבר שמותר ללמד את הנכרי תורה דווקא כשמכין עצמו לגרות. אבל, במקרה שלא יכול כרגע להכין את עצמו לגרות משום שנמצא במדינה שמחוקי המלכות אסור לגייר נכרי, אלא הנכרי אומר שאחר שילמד ילך למדינת אחרת שהמלכות מניחה לנכרים להתגייר, אסור ללמד את הנכרי תורה כיון שיש לחוש שלבסוף לא יתגייר. רעק"א הבין שמהרש"א התיר לימוד תורה גם אם הנכרי לא מתגייר מיד, ולא מכין את עצמו להתגייר. על כך חלק רעק"א.

יש לציין לדברי הרב אשר וייס שליט"א[7] שגם הוא כתב שבוודאי יש להתיר ללמד את הנכרי את ההלכות שיצטרך לדעת לאחר גיורו. את דבריו ביסס על דברי התוס' ישנים[8] שמותר לנכרי שדעתו להתגייר לשמור שבת. הרב אשר וייס סבר שכן הדין גם לעניין לימוד תורה. הוא הסביר שנכרי נצטווה לא לשבות ולא לעסוק בתורה כנכרי, אבל לשם יהדות וכהכנה ליהדות אין איסור כלל ויכול הוא לנהוג כיהודי לכל דבר ועניין.

גם הרב משה שטרנבוך שליט"א[9] נקט שבוודאי מותר ללמד את הנכרי את הדינים שיצטרך לדעת לאחר גיורו. אין איסור כשמלמדים אותו את הדינים כפשוטם והנכרי מודה שלישראל בלבד ניתנו המצוות, ורוצה להידבק בעַם ישראל.

נלענ"ד, שאפשר להסביר שבגמרא במסכת סנהדרין מדובר שהנכרי **עוסק** בדברי תורה, כלומר מעמיק בדברי התורה, לומד את הטעמים והנימוקים ומשקיע כל כולו בתורה. בגמרא במסכת חגיגה מדובר שמוסר לנכרי טעמים ונימוקים להלכות, אבל רק בדרך עראי. לא מדובר שהנכרי משקיע כל כולו בלימוד התורה. הלשון "אין מוסרין דברי תורה" מזכירה תורה שבעל פה, המסירה מרב לתלמיד. לכן, יש לומר שמדובר דווקא על תורה שבעל פה, שבה יש את הטעמים והנימוקים של הדינים. אין איסור לנכרי לדעת רק את הדינים שהיהודים חייבים בהם. הסברא נותנת שבוודאי אין איסור ללמד את הנכרי שנמצא בתהליך גיור את המצוות שחייב לקיים לאחר מכן. כלומר, אפשר לומר שאסור ללמד את

---

[6] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן צ.

[7] בכתב עת "קובץ דרכי הוראה", קובץ יב "גירות", עמ' מח.

[8] מסכת יבמות מח, ע"ב.

[9] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תריד.

הנכרי בעמקות ועיון, להבין את הטעמים והנימוקים. אבל, אפשר ללמדו את הדינים שצריך לקיים.

עוד אפשר להסביר שאין הבדל בין הסוגיא במסכת סנהדרין למסכת חגיגה ובשניהם מדובר שמלמד את הנכרי תורה שבעל פה, בעיון ובעמקות. הגמרא במסכת חגיגה מדברת במקרה שאין איסור "לפני עִוֵר לא תתן מכשול", ובכל זאת, יש איסור ללמד את הנכרי תורה [כפי שהתבאר בדברי התוס' במסכת חגיגה]. אך, כפי שהתבאר לעיל מדובר על תורה שבעל פה. לכן, בוודאי אין איסור ללמד את הנכרי תורה שבכתב, וכן יהיה מותר ללמדו את הדינים כשלא מלמדו את הטעמים והנימוקים ולא מלמדו בעיון ובעמקות.

בעל "תפארת ישראל"[10] כתב שאין איסור ללמד תורה לנכרי כשמורה לו את ההלכה בלי טעם, כיון שאין זה בגדר לימוד. הנצי"ב[11] והרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל[12] כתבו שהדין שנכרי העוסק בתורה חייב מיתה, נאמר שלומד דרך העיון.

יש לצרף לכך את חידושו של ר' מנחם המאירי זצ"ל[13]: "וכל שכן אם חקירתו לדעת לבא עד תכלית שלימות תורתינו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר".

מדבריו מתבאר לנו חידוש גדול, שמותר לנכרי ללמוד תורה כשיש סבירות שיתגייר משום לימוד התורה. לכן, בוודאי מותר ללמד תורה לנכרי שנמצא בתהליך גיור[14]. ולא רק שמותר ללמדו, אלא יש חיוב ללמדו תורה. חייבים ללמדו את הדינים שידע לאחר הגיור וגם את יסודות האמונה, בלי ידיעת הדברים האלו לא יוכל לקיים תורה ומצוות לאחר הגיור.

---

[10] מסכת זבחים, פרק יד, אות לו.

[11] "מרומי שדה", מסכת חגיגה יג, ע"א.

[12] שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן צב.

[13] חידושי "בית הבחירה", מסכת סנהדרין נט, ע"א.

[14] עיין במאמרי "לימוד תורה לנכרי המתגייר", מובא בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

שמירת שבת לנכרי שעומד בתהליך גיור

מובא במסכת סנהדרין[1]: "ואמר ריש לקיש עכו"ם ששבת חייב מיתה שנאמר 'ויום ולילה לא ישבותו' ".

נציין שהיתה מחלוקת בין האחרונים במקרה שאחד נימול ולא טבל אם יכול לשמור שבת. היו בין האחרונים שטענו שיש לו חובה לשמור שבת, כיון שהוא נכנס בברית אחד, הוא חייב בברית אחר. במסכת שבת[2] מבואר שבני ישראל נצטוו על השבת במרה קודם מעמד הר סיני, קודם שטבלו. ובני ישראל קיימו את השבת עוד לפני שטבלו. לכן, נלמד שיש חיוב שמירת "שבת מרה" לאחר מילה. היו עוד טענות לחייב בשמירת שבת[3].

לדעתי, קשה לחדש חיוב בשמירת שבת. אי אפשר ללמוד מהציווי של ה' לבני ישראל במרה, כיון שזוהי גזירת הכתוב ואין משם ראיה שכל מי שנימול חייב לשמור את השבת. בני ישראל קיימו כל מיני מצוות עוד קודם שטבלו, ובוודאי מי שנימול ולא טבל אינו חייב בקיום ושמירת מצוות אלו. בני ישראל הצטוו על הדינים ופרה במרה. מכל ראיותיו אי אפשר להוכיח שיש חיוב לשמירת שבת. יחד עם זאת, טענתי שאין איסור. דבריי מתבססים על הנקודות הבאות:

א. האיסור לנכרי לשבות, נאמר רק לנכרי שעובד עבודה זרה[4].
ב. האיסור לנכרי לשבות, הוא מחשש שיבואו ללמוד מדרכיו שיחשבו שהוא יהודי וילמדו ממעשיו שלא שומר תורה ומצוות[5]. כאן אין חשש, שהרי הוא כבר מתחיל לשמור מצוות ובקרוב יהיה חייב בכל המצוות.

---

[1] נח, ע"ב.

[2] פז, ע"ב.

[3] עיין שו"ת "בנין ציון", סימן צא.

[4] עיין בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רל; 'חת"ם סופר', מסכת חולין לג, ע"א, ד"ה ועין רמב"ם וכו'.

[5] חידושי "בית הבחירה", מסכת סנהדרין נט, ע"א.

ג. האיסור לנכרי לשבות נאמר דווקא כשנעשה בדרך חובה ובדרך קבע, בגדר חידוש דת. כאן אפשר לומר שהנכרי לא יעשה בדרך חובה [יתכוון לשם שכר, ולא לשם חובה. לדעת הרדב"ז[6], הדבר תלוי בכוונתו. כך גם משמע מדברי עוד אחרונים[7], וגם אינו בדרך קבע [לדעת הרב פיינשטיין זצ"ל[8], תלוי אם נעשה בדרך קבע].

ד. יש צד לומר שגר שמל ולא טבל, יצא מכלל בני נח. הוא לא נכנס לכלל בני ישראל, אבל כבר יצא מכלל בני נח ולכן הוא לא נאסר בשמירת השבת.

ה. לדעת רש"י[9], אפילו גר תושב חייב בשמירת השבת.

---

[6] הלכות מלכים י, י.

[7] הרב דוד שפרבר זצ"ל (בשו"ת "אפרקסתא דעניא", חלק ד, ענינים שונים, סימן שנח) הבין שלדעת הרמב"ם האיסור נאמר דווקא כשעושה לשם מצוה ודת, ואין חילוק בין שבת לשאר מצוות; הרב יוסף באב"ד זצ"ל (בספר "מנחת חינוך", מצוה לב, מוסך השבת, אות ו) דן לגבי דין אסופי שנמצא במקום שיש מחצה על מחצה יהודים וגוים [אין רוב גוים ואין רוב יהודים], שמטילים עליו חיובי ישראל מספק. השאלה נשאלת איך ישבות בשבת? על כך השיב, שלפי דברי הרמב"ם נראה שעיקר הטעם שאסור משום שמחדש דת לעצמו, לכן כאן שחייב מטעם שהוא ספק ישראל, זה לא נחשב מחדש דת לעצמו; עיין שו"ת "ביכורי יעקב", סימן ד; דבריהם עומדים בניגוד לדברי בעל שו"ת "ישמח לבב" (יורה דעה, סימן לג) שהבין בדעת הרמב"ם שחילק בין מצות שבת ולימוד תורה לשאר מצוות. בהלכה ט', מדובר בשבת ובלימוד תורה. בהלכה י', מדובר בשאר מצוות; גם ר' יהושע צבי מיכל שפירא זצ"ל (בספרו "ציץ הקודש", חלק א, סימן לד) התנגד בכל תוקף להבנה שלפי הרמב"ם נכרי ששבת ונכרי שעסק בתורה חייבים מיתה, אך ורק אם עשו כן כדי לבדות דת, אבל אם אינו כדי לבדות דת, מותרים ומקבלים שכר כמי שאינו מצווה ועושה. הוא הביא מדברי הגמרא במסכת סנהדרין (נט, ע"א) שבה מבואר שהטעם שנכרי שעסק בתורה חייב מיתה, משום שהוי כמו גזל, או כמו שבא על נערה המאורסה. לטעמים אלו בוודאי אין לחלק אם עוסק בתורה לשם בדיית דת, או כדי לקבל שכר. עוד הביא ראיה מדברי ר' שמשון משאנץ (מסכת מכשירין ב, ז) שכתב על דברי התוספתא: "מצא בה תינוק מושלך, מחצה למחצה, מטילין עליו שני חומרין", דהיינו שאסור לעסוק בתורה. הרי בוודאי זה שהוא ספק יהודי, ספק בן נח לא מחדש דת, ובכל זאת, הדבר אסור. לגבי ראייתו הראשונה יש להשיב שלשה יישובים: א. כוונת הגמרא שדווקא כשנעשה בדרך של חידוש דת, אז נחשב כגזל ובא על נערה מאורסה. ב. הדרשה שאסור לנכרי לעסוק בתורה משום גזל, ומשום בא על נערה מאורסה, אסמכתא בעלמא, עיקר הטעם משום חידוש דת. ג. יש לחלק בין שמירת שבת, ובין עיסוק בתורה. חיוב על שמירת השבת הוא משום חידוש דת, חיוב על לימוד תורה הוא אפילו שאינו חידוש דת. נראה שיישוב זה דחוק, והיישוב הראשון הכי נכון. לגבי קושייתו מדברי ר' שמשון משאנץ יש לומר "גברא על גברא קרמית", יכול להיות שר' שמשון לא נקט כשיטת הרמב"ם, ואי אפשר להביא ראיה מדברי ר' שמשון לשיטת הרמב"ם.

[8] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן ו.

[9] מסכת יבמות מח, ע"ב, ד"ה גר תושב.

ו. אפילו אם נחוש לדעת הפוסקים שסברו שאסור לגר שמל ולא טבל לשמור את השבת, אפשר לומר לו שבמוצ"ש יעשה מלאכה. הרי לדעת אחרונים רבים[10], איסור שביתה של בני נח, נאמר דווקא יום ואחר כך לילה.

ז. התוס' ישנים[11] נקט שנכרי שדעתו להתגייר, יכול לשמור שבת.

לדעתי, גם נכרי שעומד בתהליך גיור יכול לשמור שבת, אבל עדיף שיעשה איזו מלאכה. כך גם כתב הרב משה שטרנבוך שליט"א[12]:

> סוף דבר העכו"ם שלפנינו אין אנו מוזהרין להפרישו, שאין אנו מצווין אלא להכשיל עכו"ם אבל לא נצטוינו להפרישם, מיהו אמרתי שיודיעו שבשמירה זו לא תהא לו זכות שמירת שבת אלא רק לאחר שיתגייר וכעת אינו עושה אלא להתרגל בלבד, ואולי ראוי לו לחלל פעם אחת ביום במלאכת שבת כדי להוכיח שלשבת כהלכתה יזכה רק כשיתגייר.

אבל, יש להעיר שלפעמים זה יכול להרגיל את הגר לעשות מלאכה גם בהמשך. כיון שכיום רבים מהגרים אינם באים לגיור לשם שמים וגם אין כולם מלומדים ואינם מבינים את חילוקי הדינים, יש יותר מקום לחשש. לכן, יש צורך להרגילם בצורה שלימה לשמירת שבת ולגבם יש להורות שישמרו שבת בצורה מלאה. רק כשמדובר בגר שהוא מלומד ויכול להבין את חילוקי הדינים וכן הוא מתגייר לשם שמים, עדיף לומר לו לעשות איזו מלאכה בשבת[13].

---

[10] עיין בספר "המקנה", מסכת קידושין לז, ע"ב; שו"ת "ישמח לבב", יורה דעה, סימן לג; הרב שילה רפאל זצ"ל, בספרו "משכן שילה", במאמר "גיור ללא תורה ומצוות", עמ' רמא; כך גם פסק הרב שמואל סלנט זצ"ל, עיין בשו"ת "בכורי יעקב", לר' יעקב חי זריחן זצ"ל, סימן ד.

[11] מסכת יבמות מח, ע"ב.

[12] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ב, סימן תקיג.

[13] עיין במאמרי "שמירת שבת -לנכרי שמל ולא טבל ולנכרי שבאמצע תהליך גיור?", מובא בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות אורח חיים.

דיני גר בהלכות תפילה

נתחיל בשאלה האם הגר יכול להצטרף למנין ולכל דבר שבקדושה? בעל ה"שדי חמד"[1] הביא מדברי בעל ה"פרי מגדים" שכתב שגר מצטרף לעשרה לכל דבר שבקדושה. שעל אף שדין קדושה נלמד ממה שכתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל" שבכל דבר שבקדושה צריך עשרה[2], ובכל מקום שכתוב "בני ישראל" ממעטים גר. בכל זאת, בעניין צירוף למנין, גר מצטרף. זאת משום שהלימוד הזה הוא רק אסמכתא בעלמא. וכיון שגר כשר להיות ש"ץ, לא מסתבר שלא יצטרף למנין.

בעל ה"שדי חמד" כתב שלכאורה מדברי בעל "פרי מגדים" יש ללמוד שבמקרה שהמנין הוא חיוב דאורייתא, הגר לא יצטרף. כגון, בקריאת פרשת זכור שלפי מספר פוסקים יש חיוב מדאורייתא לקרוא את פרשת זכור במנין[3]. אך, הוא הוכיח מהגמרא במסכת סנהדרין[4] שגר הוא בכלל עשרה לעניין קדושה. שהרי שם נאמר לעניין קידוש השם בפני עשרה, שצריך עשרה בפני ישראל, משום שכתוב "ונקדשתי בתוך בני ישראל". ר' ירמיה שאל מה הדין במקרה שיש ט' ישראל ונכרי אחד? הגמרא פשטה שצריך שכולם יהיו ישראליים. אם נאמר שהפסוק ממעט גר, מדוע ר' ירמיה לא שאל לגבי גר? אלא, צריכים לומר שגר בכלל "ונקדשתי". הטעם לכך, כיון שכאן כתוב "בתוך בני ישראל", לא כתוב סתם "בני ישראל". ואז יש כאן מיעוט אחד מיעוט, שהבי"ת הוא מיעוט ו"תוך" הוא מיעוט. ומיעוט לאחר מיעוט אינו בא אלא לרבות, ומרבה את הגרים. בעל ה"שדי חמד" הביא עוד הוכחה לכך שהגר מצטרף למנין, ונראה שכך מכריע.

יש עוד לדון בשאלה האם הגר, יש לו דיני ערבות ויכול להוציא אחרים ידי חובה?

---

[1] כרך ב, מערכת הגימ"ל, אות סז.

[2] עיין מסכת ברכות כא, ע"ב; מסכת מגילה כג, ע"ב.

[3] עיין "בית יוסף", "דרכי משה" ו"שולחן ערוך", אורח חיים, סוף סימן תרפה.

[4] עד, ע"ב.

מובא בגמרא במסכת ראש השנה[5]:

> תני אהבה בריה דר׳ זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא.

כאן למדים דין ערבות שאחד יכול להוציא את האחר ידי חובה. אלא, דווקא כשמדובר במצוה. כשמדובר בברכת נהנין אי אפשר להוציא את האחר ידי חובה, אלא אם כן, הוא גם מחוייב בדבר, שגם אכל.

עוד מבואר בגמרא במסכת יבמות[6]:

> דאמר ר׳ חלבו קשים גרים לישראל כספחת דכתיב ׳ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב׳.

נחלקו הראשונים בטעם שקשים גרים לישראל כספחת. רש״י[7] הביא מספר פירושים, והביא שיש מי שאמר שהטעם לכך הוא משום שכל ישראל ערבים זה בזה. דהיינו, עכשיו נעשים ערבים עבור עברות הגרים. אבל, רש״י לא הסכים עִם פירוש זה, כיון שהוא סבר שבני ישראל לא נכנסו לכלל ערבות עבור הגרים והביא הוכחה לעניין זה.

בדברי התוס׳, במספר מקומות[8], יש דיון בנוגע לשאלת ביאור המימרא ״קשים גרים לישראל כספחת״. במספר מקומות הוא נקט כפירוש שרש״י חלק עליו ויישב את הקושיא שרש״י הקשה עליו. אם כן, יש כאן מחלוקת בין הראשונים בגדר ערבות כלפי גרים. אין הכרעה ברורה בשאלה זו, לכן נראה מכוח הספק אין לגר להוציא יהודי אחר ידי חובה, במקרה שהגר כבר יצא ידי חובה. וכן להיפך, אין ליהודי להוציא את הגר ידי חובה, במקרה שהיהודי כבר יצא ידי חובה[9].

---

[5] כט, ע״א.

[6] מז, ע״ב.

[7] מסכת נדה יג, ע״ב, ד״ה כספחת.

[8] עיין מסכת נדה יג, ע״ב, ד״ה קשים גרים וכו׳; מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה קשים גרים וכו׳; מסכת קידושין ע, ע״ב, ד״ה קשים גרים.

[9] עיין שו״ת ״פנים מאירות״, חלק א, סימן סו; מהרי״ט, בחידושיו למסכת קידושין ע, ע״ב; ספר ״יד לדוד״, מסכת נדה יג, ע״ב, ד״ה קשים גרים וכו׳; עוד הארכתי בשאלה זו במאמרי ״גרים ערבים זה לזה?״, מובא בספרי ״גר המתגייר״, כרך ג, הלכות אורח חיים.

בנוגע לנוסח התפילה של הגר, האם יכול לומר בלשון שאומרים שאר היהודים. כלומר, יאמר "א-להינו וא-להי אבותינו וכו' ", וכן "שעשה ניסים לאבותינו". תשובה חשובה בנושא זה ניתנה על ידי הרמב"ם[10]:

> ושאל ר' עובדיה גר צדק את ר' משה המיימון ז"ל על עסק התפלות כשמתפלל ביחיד או בצבור מהו שיאמר א-לוהי וא-לוהי אבותינו אשר קדשנו וכו'... השיב יש לך להתפלל כדרך שאנו מתפללים ואל תשנה בין ביחיד בין בצבור והטעם כי אברהם אבינו לימד כל העם והשכילם בדרך האמת ביחוד השם ובעט בעבודה זרה וצוה בניו ובני ביתו על ככה דכתיב 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ושמרו דרך השם' לכן המתגייר עד סוף כל הדורות הם בניו של אברהם אבינו ובני ביתו נמצא אברהם אבינו אב לכל הולך בדרכו ולכל הגר שיתגייר הלכך אביך הוא כמו אבינו. אבל שהוציאנו ממצרים אם תרצה לשנות לומר שהוציא עמך תוכל לומר, ואם לא שנית אין בכך הפסד, שכל הנסים שנעשו אין חילוק בינינו ובינך שנאמר 'ואל יאמר בן הנכר הבדל יבדילני ה' מעל עמו'. הא למדת שאין הבדל והפרש, וכתיב 'יחקה אחת ומשפט אחד לכם ולגר הגר'. ודע כי במצרים אבותינו היו רובם עובדי עבודה זרה עד ששלח לנו משה בחירו והבדילנו מן העמים והכניסנו תחת כנפי השכינה ולכל הגר חקה אחת, ולא עוד שאנו מתייחסים אחרי האבות ואתם וכל הגרים מתייחסים אחר הקב"ה, וכן מפורש בישעיה 'זה יאמר לשם אני וזה יאמר בשם יעקב'...
>
> נפסק להלכה כתשובה זו. לכן, הגר אומר כמו ככל יהודי[11].

אולם, יש לציין שיש דבר אחד שהגר לא יכול לברך כמו היהודים. והיא ברכת "שלא עשני גוי". ר' יוסף קארו[12] הביא שכתב ה"אבודרהם" בשם הרמ"ה שברכת "שלא עשני גוי", "שלא עשני עבד" ו"שלא עשני אשה" נתקנו על תחילת ברייתו של אדם. לכן, גר לא מברך "שלא עשני גוי" כל שלא היתה הורתו ולידתו בקדושה. ר' משה איסרליס[13] חלק על דברי הרמ"ה, וכתב גר יכול לברך "שעשני גר", כיון שזה גם נקרא עשייה, כמו שנאמר אצל

---

[10] מובא בהגה"ה על המרדכי, מסכת מגילה, רמז תשפו.

[11] עיין רמב"ם, הלכות ביכורים ד, ג; "שולחן ערוך", אורח חיים נג, יט; "טור" ו"שולחן ערוך", אורח חיים קצט, ד; "בית חדש" שם; "חזון עובדיה", הלכות חנוכה, עמ' קכח; עיין במאמרי – "דין גר באמירת 'אבותינו' ", ספר "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות אורח חיים.

[12] "בית יוסף", אורח חיים מו, ד.

[13] "דרכי משה", אורח חיים מו, ג.

אברהם אבינו "ואת הנפש אשר עשו בחרן". בעקבות כך פסק הרמ"א[14] שגר יכול לברך את הברכה הזו, רק לא יברך "שלא עשני גוי". אבל, הוא לא פירש איך יברך.

באחרונים מצינו מחלוקת איזו ברכה יברך? בעל ה"מגן אברהם"[15] הבין שמברך "שעשני גר". אך, בעל "שיירי כנסת הגדולה"[16] כתב שעדיף שיברך "שהכניסני תחת כנפי השכינה". בעל "יד אהרן"[17] נקט שיכול לברך "שלא עשני גוי", כיון שהכוונה שלא עשני שאישאר גוי.

על עצם הפסק של הרמ"א יש אחרונים שחלקו וכתבו שאי אפשר שגר יברך ברכה זו, כיון שגיורו נעשה על ידי בחירתו[18]. בעל ה"מגן אברהם"[19] ובעל ה"טורי זהב"[20] החזיקו אחר פסקו של הרמ"א. בעל ה"מגן אברהם" טען שלפי מה שכתבו המקובלים שהברכות האלו מברכים על יציאת נשמתו בלילה, שלא נדבק בה נשמת עכו"ם או עבד, אם כן בוודאי הגר יכול לברך ברכה זו. לכאורה, לפי טענה זו, הגר יוכל לברך "שלא עשני גוי", וזה סותר את דברי הרמ"א. בעל ה"טורי זהב" טען שהרמ"א סבר שכיון שנכרי שנתגייר כקטן שנולד דמי, לכן כשהוא מתגייר יש כאן גוף אחר, ונחשב כאילו הקב"ה בראו מחדש.

נלענ"ד, שסברת האחרונים החולקים על הרמ"א, יותר מסתברת, וכיון שיש כאן ספק עדיף שלא יברך[21].

---

[14] אורח חיים מו, ד.

[15] אורח חיים מו, י.

[16] מובא ב"באר היטב", אורח חיים מו, ח.

[17] מובא ב"באר היטב" שם.

[18] כך נקטו בעל ה"בית חדש" ובעל ה'של"ה', עיין "מגן אברהם", אורח חיים מו, י.

[19] שם.

[20] אורח חיים מו, ה.

[21] עלי לציין כאן למאמר שראיתי בכתב עת "תחומין" (כרך טו, עמ' 435-445), של הרב ארי יצחק שבט, שדן אם גר יכול לברך "שלא עשני גוי". נלענ"ד, שיש הרבה מה להעיר על דבריו.
הוא ציין לדברי בעל ה"מגן אברהם" כדעה שסברה שיכול לברך "שלא עשני גוי". דבריו אינם מדוייקים, כיון שבעל ה"מגן אברהם" לא כתב את דבריו בתור דבר מוחלט ולא הכריע שגר יכול לברך "שלא עשני גוי", הוא רק ציין לדברי המקובלים. אחר כך, הרב ארי יצחק שבט ציין שבעל "שולחן ערוך הרב" נקט כדברי בעל ה"יד אהרן", גם כאן הדברים לא מדוייקים, הרי בעל "שולחן ערוך הרב" (אורח חיים מו, ד), כתב: "וגר יש אומרים שיאמר שעשני גר כי כשנעשה גר הוא כקטן שנולד ונעשה בריה ועשיה חדשה אבל לא יאמר שלא עשני גוי שהרי היה גוי בתחלת עשייתו... וי"א שאין לו לברך שעשני גר כי נתגייר ע"י בחירתו שבחר בדת ישראל ולפי דברי המקובלים שברכות אלו הן על יציאת נשמתו בלילה שלא נדבק בה נשמת גוי או עבד או אשה גם הגר יכול לברך כן". בעל "שולחן ערוך הרב" ציין לכל השיטות ולא הכריע במחלוקת, ולכן אי אפשר ללמוד מדבריו שסבר שהגר יכול לברך "שלא עשני גוי". אחר כך הרב ארי יצחק שבט כתב שגם היעב"ץ בסידור "בית יעקב"

כתב כדברי בעל ספר "יד אהרן". אבל, המעיין בדברי היעב"ץ יראה שההיפך הוא הנכון, הרי הוא כתב: "אם גר יכול לברך ברכה זו [שלא עשני גוי], במחלוקת שנויה. **ונראה לי שיברך בלא שם ומלכות**".

אחר כך, הוא כתב שר' יוסף קארו לא כתב הלכה זו ב"שולחן ערוך". כלומר, ר' יוסף קארו הביא דברי ה"אבודרהם" ב"בית יוסף" ולא פסק דין זה ב"שולחן ערוך". הוא נתן 4 אפשרויות לביאור השמטת ה"שולחן ערוך": 1. זה לא שכיח. 2. ניתן ללמוד דין זה ממקום אחר ב"שולחן ערוך". 3. הדין פשוט ומובן מאליו. 4. ר' יוסף קארו חזר בו. הוא דחה את האפשרות הראשונה, כיון שמציאותם של גרים היא שכיחה. גם האפשרות השניה יש לדחות, כיון שלא ניתן ללמוד דין זה ממקום אחר. בוודאי האפשרות השלישית יש לדחות, כיון שאם הדין היה פשוט, מדוע הרמ"א ראה לנכון לכתוב את הדין. לפיכך, הוא הגיע למסקנה שר' יוסף קארו חזר בו.

נלענ"ד, שיש לדחות את האפשרות האחרונה שהוא דווקא בחר בה, שאם ר' יוסף קארו חזר בו, מדוע הוא לא כתב דין זה ב"שולחן ערוך"? כלומר, היה לו לכתוב שהגר יכול לברך. עדיין, אנחנו נשארים בשאלה מדוע ר' יוסף קארו, ב"שולחן ערוך", לא התייחס לדין זה, הרי אי אפשר לומר שזה דין פשוט, כפי שהתבאר בדברי הרב ארי יצחק שבט. לפיכך, נראה שהאפשרות הראשונה היא היותר נכונה. בזמנו של ר' יוסף קארו מציאות הגרים לא היתה שכיחה. ככבר כתבתי במאמר אחר (בתחילת המאמר "קונטרס קבלת מצוות בגיור", בהערה שם בתחילה, מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה), שבעבר לא היתה מציאות הגרים שכיחה ואפילו במספר מקומות היה אסור לגייר. יש עוד אפשרות לומר שר' יוסף קארו לא החליט בצורה מוחלטת את הדין בדבר, ולכן הוא לא כתב שום פסיקת הלכה בנקודה זו ב"שולחן ערוך".

נציין לעוד נקודה, שהביאור של הרב ארי יצחק שבט לחזרתו של ר' יוסף קארו הוא קשה ולא מובן. הוא תלה את חזרתו בתשובת הרמב"ם לר' עובדיה הגר (הבאתי את התשובה לעיל). באותה תשובה מבואר שהרמב"ם כתב לר' עובדיה הגר שיכול לומר אותו נוסח כמו כל אחד מישראל ויכול לומר "א-להינו וא-להי אבותינו", "שעשה נסים לאבותינו" וכו'. הטעם לכך, כיון שנכנס תחת כנפי השכינה, אין הפרש בינו ובין עם ישראל. גם כן, אברהם הוא אבי הגרים, לכן שייך גם אצלו לומר "אבותינו". מכאן, הרב שבט הסיק שלרמב"ם יש אידיאל של "תורה אחת... לכם ולגר" ושיתפלל ויברך הגר את כל הברכות ככל אזרח ישראל. הוא הביא עוד ראיה ליסוד זה מדברי בעל ספר "החינוך" (מצוה תלא) שכתב: "שנצטוינו לאהוב הגרים, כלומר, שנזהר שלא לצער אותם בשום דבר... שלא יאמר... זכור מעשיך הראשונים... שלא לצערו בשום ענין... ועונשו גדול מאד". מדברי בעל ספר "החינוך" שכתב "שלא לצערו בשום ענין", יש להבין שאולי הוא רומז לענייני התפילה. הוא כתב שמדברי הרמב"ם יש ללמוד שהצורך להשוות גר לישראל עומד ביסוד מצות הגר, אולם מדברי הרס"ג משמע שהשוואה זו היא מצות עשה לכשעצמה. רס"ג (עשה פב), כתב: "גירי צדק כאזרח". מפרש הרב ירוחם פישל פערלא: "ענין המצוה: להשוותו לכל משפטיו ודיניו לישראל גמור... דכתיב 'כאזרח מכם יהיה ואהבת לו כמוך' (ויקרא יט, לד)... הוא עשה כללית להשוותו לגר צדק לכל דבריו כאחד משאר אזרחי ישראל... דאפילו המצוות והחוקים שהם זכר ליציאת מצרים שוה בהם הגר לאזרח, אף על פי שהוא לא יצא ממצרים".

נראה לי, שראיות אלו אינן עומדות במבחן הביקורת: א. הרמב"ם נתן ביאור ארוך מדוע הגר יכול לומר את הנוסח "לאבותינו וכו' ", הטעמים שלו אינם שייכים בברכת "שלא עשני גוי". זה שנכנס תחת כנפי השכינה לא מתיר לומר "שלא עשני גוי", שהרי במציאות הוא נולד גוי. ב. לא מובן מנין הסיק שהרמב"ם סבר שיש חיוב להשוות את הגר לישראל, וזהו יסוד דבריו שצריך לברך. לא מוזכר בדבריו חיוב זה. ג. גם בדברי בעל ספר "החינוך" אין רמז לחידושו, זה שאסור לצער את הגר בשום עניין לא מתיר לברך בנוסחאות שאינם מתאימים. ד. אין דברי הרס"ג קשורים לענייננו. רס"ג חידש שיש מצוה להשוות את הגר שיקיים את המצוות כישראל, אבל, אין להסיק מכך שיכול לברך ברכה שאינה מתאימה. יש להשוותו לכל המשפטים, שהוא צריך לקיים את המצוות כמו ישראל.

עוד ציין הרב ארי יצחק שבט לדברי מהרי"ט אלגאזי (בספרו "שלמי ציבור", עמ' קל-קלא, הוצאת אהבת שלום), שכתב שיש לפסוק שגר יברך "שלא עשני גוי", דבריו מבוססים על כך שהרמ"א, בעל "שיירי כנסת

יש דיון בין האחרונים, האם גר יכול לומר קדיש על הוריו הגוים? הרב עובדיה יוסף זצ"ל[22] בתחילת תשובתו דן בגדרם של המוסלמים והנוצרים, האם הם נחשבים כעובדי עבודה זרה. דין המוסלמים הוא דין פשוט, שהם אינם נחשבים עובדי עבודה זרה. בדין הנוצרים, אין הכרע ברור, יש בדבר מחלוקת ראשונים ומחלוקת אחרונים. אבל, הוא כתב שאפילו אם נאמר שהם נחשבים כעובדי עבודה זרה, בכל זאת, יש לומר כשנאסר ב"שולחן ערוך"[23] לרפאות עובדי עבודה זרה, אם לא במקום איבה, הרי זה נאמר דווקא כשעושה מעשה בידים. דין זה לא שייך במקרה שמתפלל לה' על רפואת הנכרי. אם אין הנכרי ראוי לרפואה שלימה, ה' לא ירפא אותו. לדעתו על אף שאומרים "גר שתגייר כקטן שנולד דמי", בכל זאת, עדיין יש זיקה כל שהיא כלפי הוריו הנכרים, לכן ראוי שיתפלל עליו.

הגדולה", בעל "נחלת צבי" ובעל ה"מגן אברהם" סברו שגר יכול לברך "שלא עשני גוי". הרב שבט השמיט את השגתו של הרב אברהם חאיון (שם), שכתב על דברי מהרי"ט אלגאזי הדברים הבאים: "כלשון הזה כתב הרב יד אהרן ז"ל, וכתב עליו ברכי יוסף (בסימן מו), וז"ל: 'ועמו הסליחה דכייל ותני אמבוהא דספרי בהדי הדדי, והרי מור"ם כתב שלא יברך 'שלא עשני גוי', וגם הרב ט"ז נראה דסובר הכי, והרב נחלת צבי הוא כתב משום שיברך 'שעשני גר', ואם כן הרי סרכין תלתא דלא יברך 'שלא עשני גוי', ואיך עברינהו וכיילינהו בהדי הדדי, ואנן בעניותין מסתברא לן איפכא כיון דמצינו גדול מרבוותא קמאי הרמ"ה שכתב דלא יברך ברכה זו, ומייתי לה הרב ארחות חיים ומהרד"א, וגם אשו"ר נלוה עמם מרן ז"ל דנראה דמסכים עמהם, וגם הרב ב"ח ושל"ה הביאו הרב מגן אברהם והפר"ח ומהר"י הלוי שהביא בספר יד אהרן והסכימו לזה, וכן נראה דעת מהריק"ש בהגהותיו, הכי נקטינן' עכ"ל. וכן נראה הסכמת הרב מהר"י עייאש ז"ל בספר מטה יהודה".

הרב שבט עוד כתב שגם בעל ה"בן איש חי" בשו"ת שלו "תורה לשמה" (סימן תקיז) נקט כדברי בעל הספר "יד אהרן" שיכול לברך "שלא עשני גוי", אבל אם נעיין בשו"ת זה לא נמצא שכתב כן. בשו"ת "תורה לשמה" כתב את דברי המקובלים שהזכיר בעל ה"מגן אברהם". הוא כתב שג' הברכות "שלא עשני גוי", "שלא עשני עבד" ו"שלא עשני אשה", נתקנו גם לאומרם בכל יום כאשר יתעורר בבוקר, מפני שלפעמים גם אחר השינה של הלילה אפשר שיבוא לידי התחלפות בנפשו בשלושה אלה. אבל, הוא לא הכריע להלכה למעשה על פי זה שגר יכול לברך. יש מקום לומר שאפילו שפירש את הברכה על פי המקובלים לא הכריע להלכה לברך על פי זה, שהרי יש כאן ספק ברכות. יתר על כן, מבואר בדבריו שנתקנו גם על עניין זה, אבל עיקרן נתקנו להודות לה' על חיוב התרי"ג מצוות, שאינם נמצאים בשלושה אלה. אם כן, יש גם טעם בברכה על עיקר ברייתו ומשום כך יש לומר שגר לא יכול לברך ברכה זו.

סוף דבר לא מובן לי איך הוא היקל כל כך שאפשר לברך "שלא עשני גוי", אפילו אם נאמר שהגר יכול לברך, נראה שצריך לברך כמו הנוסחאות האחרים, דהיינו "שעשני גר", או "שהכניסני תחת כנפי השכינה" וכיוצ"ב. בספר "אשי ישראל" (לרב ישעיה פפויפר, פרק ה, הלכה יז), כתוב: "גר לא יברך ברכת 'שלא עשני גוי', ומכל מקום יכול לברך ברכת 'שלא עשני עבד' ו'שלא עשני אשה' ".

[22] שו"ת "יחוה דעת", חלק ו, סימן ס.

[23] יורה דעה קנח, א.

לגבי הקדיש הוא כתב שכמו שמצינו שאחד שהוא זר לנפטר, אינו קרובו, אפשר שיאמר קדיש עליו ויש בכך תועלת, כך גם הגר יכול לומר קדיש על הוריו הנכרים. בוודאי הוא לא גרע מאיש זר.

גם בעל שו"ת "זקן אהרן"[24] נקט שאם הגר רוצה לומר קדיש על אביו ואמו הנכרים שמתו, וכן רוצה להתפלל לפני העמוד, יש לזה מקום ורשאי וגם רצוי. אך, הוא כתב שכיון שהדבר תמוה לרבים, לא יעשה כן בקביעות, אלא בדרך ארעי שלא ירגישו כל כך. בוודאי יכול לעשות שאר עניינים העושים נחת לנשמת הנפטר.

כבר ציינתי מספר פעמים[25] שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את הקשר הטבעי בין המתגייר להוריו הנכרים. הגר עדיין נשאר הילד של הוריו הביולוגים. לכן, נכרי שהוליד ילדים בעת שהיה נכרי ואחר כך התגייר עם ילדיו, קיים מצות פריה ורביה[26]. לכן, הבן יכול לומר קדיש על הוריו הנכרים. נראה שאם מדובר בהורים שהם שמרו ז' מצוות בני נח, נכון וראוי שיאמר עליהם קדיש. אבל, אם הם נכרים שלא שמרו ז' מצוות בני נח, לא ראוי שיאמר עליהם קדיש. אלא, אם הוא מאוד מבקש וזה גורם לו צער, יש מקום להיקל. לגבי אדם זר, לא נראה שיש מקום שיאמר קדיש על נכרי אם הוא לא שמר ז' מצוות, או שלא עשה פעולה מיוחדת למען עם ישראל.

---

[24] יורה דעה, סימן פז.

[25] עיין להלן בדין "חיוב כיבוד אב ואם להוריו הנכרים", "ייחוד, חיבוק ונישוק עם משפחתו" ו"חיוב מזונות לילדיו"; גם עיין במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", מובא בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

[26] עיין מסכת יבמות סב, ע"א.

גרים שאינם יודעים לקרוא ולכתוב

יש גרים שאינם יודעים לקרוא ולכתוב בעברית ואפילו בשפות אחרות. במקרים כאלו יש קושי גדול שהגרים יתפללו ויאמרו ברכות. יש מקום ללמד אותם ברכות מינימליות כדי שיכלו לצאת ידי חובה.

חיוב ברכת המזון

נתחיל בעיון לגבי דין ברכת המזון. יש חיוב מהתורה לברך ברכת המזון[1]. השאלה מה כלול בחיוב? בגמרא מבואר שיש חיוב אמירת ד' ברכות[2]. לפי ברייתא אחת: משה תיקן את ברכת הזן, יהושע תיקן את ברכת הארץ, דוד ושלמה תיקנו את ברכת בונה ירושלים. כשניתנו הרוגי ביתר לקבורה, חכמים תיקנו את ברכת הטוב והמטיב. לפי ברייתא אחרת, כל הברכות נדרשות מתוך הפסוק שבו נאמר החיוב לומר ברכת המזון. יש מספר שיטות בביאור חיוב ברכת המזון:

1. חיוב מדאורייתא לברך ג' ברכות. המנין וגם הרעיונות שמוזכרים בג' ברכות הם מדאורייתא[3].
2. חיוב מדאורייתא לברך ברכה אחת שבה מודה על האוכל שה' נתן לו[4].
3. חיוב מדאורייתא לברך ברכה אחת שכוללת את עיקר הרעיונות שמוזכרים בג'

---

[1] ספר דברים ח, ח-י.

[2] מסכת ברכות מח, ע"ב.

[3] עיין "הגהות מיימוניות", הלכות ברכות, פרק ח, אות צ; תוס', מסכת ברכות טז, ע"א, ד"ה וחותם; חידושי הרשב"א, מסכת ברכות מח, ע"ב; ספר ה"יראים", סימן רנג – דפוס חדש, סימן כד – דפוס ישן; ר' חיים בן עטר זצ"ל, "ראשון ציון", מסכת ברכות מח, ע"ב, ד"ה אמר רב נחמן וכו'; "לחם משנה", הלכות ברכות ב, ב; "בית חדש", אורח חיים, סו"ס קפז; "מגן אברהם", אורח חיים קצד, ג.

[4] בעל ה"לחם משנה" (הלכות ברכות ב, ב) הבין שר' יוסף קארו סבר שיש רק חיוב לברך את הברכה הראשונה של ברכת המזון.

ברכות. דהיינו, כעין ברכת מעין שלש[5].

4. חיוב מדאורייתא לברך לאחר האכילה ברכה אחת שבה מודים על האוכל שה' נתן לנו. אבל, יש חיוב מדאורייתא להודות לה' על התורה, ברית, ירושלים ומלכות, חיוב זה הוא בלי קשר עם האכילה. חז"ל תיקנו להודות על כך לאחר אכילת לחם. דהיינו, בברכת המזון[6].

נראה שבעת הצורך אפשר להיקל וללמד את המתגייר שיברך ברכה אחת שכוללת את כל הרעיונות שמוזכרים בכל הברכות. יש אולי גם אפשרות ללמדו את כל הג' ברכות, אבל בנוסח מקוצר שיזכור את עיקר הרעיונות של הג' ברכות. יש להוסיף שגם צריך להזכיר תורה, ברית, ירושלים ומלכות[7].

נוסח מוצע לאמירה: נוסח - בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם. הַזָּן אֶת הָעוֹלָם כֻּלּוֹ. בְּטוּבוֹ בְּחֵן בְּחֶסֶד וּבְרַחֲמִים. הוּא נוֹתֵן לֶחֶם לְכָל בָּשָׂר. כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ: נוֹדֶה לְךָ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ. עַל שֶׁהִנְחַלְתָּ לַאֲבוֹתֵינוּ אֶרֶץ חֶמְדָּה טוֹבָה וּרְחָבָה. וְעַל בְּרִיתְךָ שֶׁחָתַמְתָּ בִּבְשָׂרֵנוּ. וְעַל תּוֹרָתְךָ שֶׁלִּמַּדְתָּנוּ: רַחֵם נָא יְהוָה אֱלֹהֵינוּ עַל יִשְׂרָאֵל עַמֶּךָ. וְעַל יְרוּשָׁלַיִם עִירֶךָ. וְעַל צִיּוֹן מִשְׁכַּן כְּבוֹדֶךָ. וְעַל מַלְכוּת בֵּית דָּוִד מְשִׁיחֶךָ. וְעַל הַבַּיִת הַגָּדוֹל וְהַקָּדוֹשׁ שֶׁנִּקְרָא שִׁמְךָ עָלָיו: בָּרוּךְ אַתָּה יְהוָה על המזון שנתת לנו.

בשבת להוסיף לפני הסיום, בדיוק לאחר שנקרא שמך עליו": את המילים האלו: וּרְצֵה וְהַחֲלִיצֵנוּ בְּיוֹם הַשַּׁבָּת הַזֶּה:

בראש חודש מוסיף: וְזָכְרֵנוּ לְטוֹבָה בְּיוֹם רֹאשׁ הַחֹדֶשׁ הַזֶּה:

בראש השנה מוסיף: וְזָכְרֵנוּ לְטוֹבָה בְּיוֹם הַזִּכָּרוֹן הַזֶּה:

ביום טוב מוסיף: וְשַׂמְּחֵנוּ בְּיוֹם חַג (פלוני) הַזֶּה:

---

[5] רא"ש, מסכת ברכות, פרק ז, סימן כב; "כסף משנה", הלכות ברכות ב, ב. אולם, יש מקום להבין שלפי דברי בעל ה"כסף משנה" אין חיוב להזכיר את כל הרעיונות. אלא, לברך ברכה אחת שבה מודים על האכילה; "בית יוסף", אורח חיים קצא, א. גם בדברי ה"בית יוסף", אין הכרח להבנה שצריך את כל הרעיונות; בעל ה"פני יהושע" (מסכת ברכות טז, ע"א) למד בדעת ר' יוסף קארו שצריך לומר ברכה אחת שכוללת את כל הרעיונות של הג' ברכות; "מגן אברהם", אורח חיים קצא, א; ר' עקיבא איגר, בחידושיו על ה"שולחן ערוך", אורח חיים קצא, א; "דגול מרבבה", אורח חיים קצד, ג.

[6] ר' שלמה גאנצפריד זצ"ל, ספר "פני שלמה", מסכת ברכות מח, ע"ב, ד"ה כשהוא שבע וכו'.

[7] עיין מסכת ברכות מח, ע"ב-מט, ע"א; מדברי התוס' (מסכת ברכות כ, ע"ב, ד"ה נשים) מבואר שאמירת דברים אלו מעכבת מהתורה.

חיוב ברכת מעין שלש

עכשיו לגבי ברכת "מעין שלש". בסוגיא במסכת ברכות[8] יש דיון בנוגע למקור חיוב ברכת נהנין ושם יש גם דיון לגבי ברכה על שבעת המינים. הרשב"א[9] סבר שהחיוב לברך לאחר אכילת שבעת המינים הוא חיוב מדאורייתא.

מדברי הרמב"ם, במספר מקומות[10], מבואר שסבר שחיוב ברכת מעין שלש הוא רק חיוב מדרבנן.

מבואר מדברי בעל "הגהות מיימוניות"[11] שיש מחלוקת בין הראשונים אם חיוב ברכת מעין שלש הוא מדאורייתא. ה"טור"[12] פסק שהחיוב הוא מדאירייתא.

אם כן, מתברר לנו שיש מחלוקת בין הראשונים אם חיוב ברכת מעין שלש הוא מדאורייתא.

נציין לעוד נקודה, יש מחלוקת בין הפוסקים במקרה שבירך ברכת "בורא נפשות" במקום ברכת "מעין שלש", האם יצא ידי חובה?

בעל ה"משנה ברורה"[13] כתב:

> שגם הם וכו' - הא לאו הכי אין ברכה מעין ג' פוטרת בורא נפשות רבות וכן להיפך [אחרונים][14]:

---

[8] לה, ע"א.

[9] בחידושיו למסכת ברכות לה, ע"א.

[10] הלכות ברכות א, א-ב; הלכות ברכות, סוף פרק ב; הלכות ברכות ח, יב; עיין בדברי ר' יוסף קארו זצ"ל ("בית יוסף", אורח חיים קפד, ד; שם, סוף סימן רט) שהוכיח שהרמב"ם סבר שגם חיוב ברכת מעין שלש הוא רק מדרבנן.

[11] הלכות ברכות, פרק ח, אות צ.

[12] אורח חיים, סוף סימן רט; ר' יוסף קארו זצ"ל ("בית יוסף", אורח חיים, סוף סימן רט) כתב שגם מדברי הרא"ש (מסכת ברכות, פרק ו, סימן טז) משמע שחיוב ברכת מעין שלש הוא מדאורייתא. בעל "מעדני יום טוב" (שם, אות ש) העיר על דברי ר' יוסף קארו, שהרא"ש כתב במפורש שחיוב ברכת מעין שלש הוא מדאורייתא.

[13] אורח חיים רח, סב.

[14] בעל ה"משנה ברורה" כתב כך בעוד מספר מקומות. עיין "משנה ברורה", אורח חיים רב, מב; "משנה ברורה", אורח חיים רב, נה; כך גם מבואר ב"מגן אברהם", אורח חיים רב, כו.

עוד אחרונים הלכו בגישה זו ונקטו שלא יוצאים ידי חובה בברכת "בורא נפשות"[15]. אבל, יש פוסקים שסברו שברכת "בורא נפשות" היא ברכה כוללת כמו ברכת "שהכל נהיה בדברו". הרב משה פיינשטיין זצ"ל[16] פסק:

> וכן נראה לע"ד דאם הוא במקום שאין לו סדור ואינו יכול לברך בעל פה ברכת מעין שלש ועד שיוכל להשיג סדור יעבור הזמן שיוכל לברך אחריו יש לו לברך בורא נפשות רבות אף על שעור שלם מיין. ולכתחלה ודאי אין לו לשתות יין כיון שאינו יכול לברך אחריו מעין שלש אבל בעבר ושתה יש לו לברך בורא נפשות רבות משום דבורא נפשות שייך גם על כשעור אם לא יברך מעין שלש שאינו לבטלה. וכן יהיה הדין במיני מזונות ופירות דז' המינים ואף בפת אם אין לו סדור ואינו יכול בעל פה לברך אף ברכת הזן אם עבר ואכל כשעור יצטרך לברך בורא נפשות[17].

אם כן, נלענ"ד, שבעת הצורך אפשר ללמד את המתגייר לברך תמיד ברכת "בורא נפשות רבות".

מצות תפילה

לגבי מצות תפילה. יש מחלוקת יסודית בין הרמב"ם לרמב"ן האם יש מצות עשה להתפלל? דעת הרמב"ם[18], שיש מצוה מהתורה להתפלל בכל יום. אך, מספר התפילות ביום אינו מהתורה. כלומר, רבנן תיקנו שאדם יתפלל שלש תפילות ביום. מדאורייתא החיוב להתפלל פעם אחת בכל יום.

גם מנין הברכות אינו מהתורה. אלא, החיוב מהתורה לומר שבח, בקשה והודאה:

> אלא חיוב מצוה זו כך הוא. שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואחר כך שואל צרכין שהוא צריך להן בבקשה ובתחנה ואחר כך נותן שבח והודייה לה' על הטובה שהשפיע לו כל אחד ואחד כפי כוחו.

---

[15] עיין ספר 'ליקוטי מהרי"ח', סדר ברכת הנהנין; שו"ת "ארץ צבי", חלק ב, עמ' שפט.

[16] שו"ת "אגרות משה", אורח חיים, חלק א, סימן עד.

[17] עיין גם בספר "כף החיים", אורח חיים רב, עט; בשו"ת "באר משה", חלק ג, סימן לה; הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק א, אורח חיים, סימן יב) הביא את הדעות השונות בשאלה זו.

[18] ספר המצוות, המצוה החמישית; הלכות תפילה א, א-ב.

הרמב"ן[19] כתב שאין למנות את מצות התפילה כמצוה, והפסוק "ועבדתם את ה' א-להיכם" וכן "ולעבדו בכל לבבכם" הן מצוות כלליות. הוא הסביר שהתפילה אינה מצוה:

> אלא ודאי כל ענין התפילה אינו חובה כלל אבל הוא ממדות חסד הבורא יתברך עלינו ששומע ועונה בכל קראינו אליו.

ה"שולחן ערוך"[20] פסק כדעת הרמב"ם וכתב שנשים חייבות בתפילה כיון שזוהי מצוה שאין הזמן גרמא. לפי הבנה זו, נשים חייבות בתפילה אחת בכל יום. אבל, בעל ה"משנה ברורה"[21] הביא את שיטת הרמב"ן וכתב שהעיקר כשיטתו שכך סברו רוב הפוסקים. לכן, נשים יהיו חייבות בתפילת שחרית ובתפילת מנחה. הן אינן חייבות בתפילת ערבית כיון שתפילת ערבית היא רשות ורק הגברים קיבלו עליהם כחובה. אך, בעל ה"משנה ברורה" ציין לשיטת בעל ה"מגן אברהם"[22] שכתב שעל פי שיטת הרמב"ם נהגו נשים שלא להתפלל שמונה עשרה בשחרית ובמנחה, אלא סומכות על כך שאומרות איזו בקשה מיד לאחר נטילת ידים. נראה שלא מספיקה אמירת בקשה, אלא צריך שבח, בקשה והודאה[23]. נראה שיוצאות ידי חובה באמירת ברכות השחר. בכל אופן, נראה שבעת הצורך כשמדובר במישהו שלא יודע לקרוא ולכתוב אפשר להיקל שיאמרו שבח, בקשה והודאה כל אחד לפי הנוסח שלו[24]. אולם, יש להעיר שיש שהבינו בדעת הרמב"ם שאין כוונת הרמב"ם לומר שחיוב המצוה דווקא בשבח, בקשה והודאה. אלא, כוונתו לומר שכך ראוי לנהוג כיון שכך נהג משה וממנו יש ללמוד דרך ארץ שבתפילה. אבל, יוצא ידי חובה מדאורייתא כל שהוא מודה, או משבח, או מבקש צרכיו[25].

---

[19] בהשגות על הרמב"ם, ספר המצוות, המצוה החמישית.

[20] אורח חיים קו, ב; הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק ו, אורח חיים, סימן יז) פסק שנשים חייבות רק בתפילה אחת בכל יום. אבל, אם היא רוצה יכולה להתפלל שלש תפילות ואין בכך איסור של ברכה לבטלה.

[21] אורח חיים קו, ד.

[22] אורח חיים קו, ב.

[23] עיין "פרי מגדים", אשל אברהם, אורח חיים קו, ב; שו"ת "יביע אומר", חלק ו, אורח חיים, סימן יז, אות ג; "הליכות שלמה", פרק ב, הערה ה.

[24] עיין שו"ת "דברי יציב", אורח חיים, סימן קכא; "הלכות שלמה", פרק ב, הערה ה; ספר "שיחות החפץ חיים" (חלק א, אות כז) שכתב בנו של ה"חפץ חיים", רבי אריה לייב זצ"ל: "אמי ז"ל כמעט ולא התפללה כל זמן שלא יצאנו מתחת ידיה באמרה לי כי אבי פטרה מזה משום שהיא עוסקת בגידול בניה".

[25] עיין "מנחת אשר", ספר דברים, סימן כב, אות ב, מהדורה חדשה, תשפ"ג; הדברים מבוססים על דברי הרא"ה, בחידושיו למסכת ברכות מח, ע"ב.

מצות קריאת שמע

עכשיו לגבי החיוב של קריאת שמע. יש לציין שיש מחלוקת בין הפוסקים אם חיוב קריאת שמע הוא חיוב דאורייתא, או חיוב דרבנן.

יש גמרא במסכת ברכות[26] ששם מובאת מחלוקת בין האמוראים בנוגע לדין ספק קרא קריאת שמע, אם צריך לחזור ולקרוא קריאת שמע. דעת רב יהודה, שלא חייב לחזור ולקרוא וזאת משום שחיוב קריאת שמע הוא רק מדרבנן. הוא הסביר את כוונת הפסוק "ובשכבך ובקומך" שהוא בדברי תורה כתיב. כלומר, שצריך לומר תורה בבוקר ובערב. התורה לא התכוונה שיקרא דווקא קריאת שמע, אלא בכל פרשה יוצא ידי חובה מדאורייתא. מדרבנן תיקנו שיקרא דווקא קריאת שמע[27]. אבל, דעת ר' אלעזר, שחיוב קריאת שמע הוא חיוב דאורייתא, ולכן במקרה של ספק חייב לחזור ולקרוא קריאת שמע.

נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה, התוספות[28] נקט שזה חיוב דרבנן. אבל, הרמב"ם, בספר המצוות[29], וגם במשנה תורה[30] כתב במפורש שמדובר במצוה מהתורה. המצוה לקרוא קריאת שמע בשחרית וערבית. כך גם נקט בעל ספר ה"חינוך"[31]. להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך"[32] פסק:

> ספק אם קרא קריאת שמע, חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה. אבל אם יודע שקראה, אלא שמסופק אם ברך לפניה ולאחריה, אינו חוזר ומברך.

אם כן, מבואר מדבריו שסבר שיש כאן חיוב דאורייתא. לכן, במקרה של ספק חייב לחזור ולקרוא קריאת שמע.

---

[26] כא, ע"א.

[27] עיין תלמידי ר' יונה, מסכת ברכות יב, ע"ב-מדפי הרי"ף.

[28] מסכת בבא קמא פז, ע"א, ד"ה וכן היה ר' יהודה פוטרו מכל המצות וכו'; מסכת מנחות מג, ע"ב, ד"ה ואיזו זו וכו'.

[29] מצות עשה י.

[30] הקדמה להלכות קריאת שמע; הלכות קריאת שמע א, א-ג.

[31] מצוה תכ.

[32] אורח חיים, סימן סז.

יש מחלוקת בין הפוסקים מה החיוב דאורייתא באמירת קריאת שמע? כלומר, כמה פרשיות חייבים לקרוא כדי לצאת ידי חובת דאורייתא. יש מספר שיטות בשאלה זו.

ראשית עלינו לדון לגבי הפרשה השלישית, פרשת "ויאמר". מבואר במשנה במסכת ברכות[33] שיש מחלוקת תנאים אם יש חיוב לזכור יציאת מצרים בלילה. לדעת כולם, יש חיוב זכירת יציאת מצרים בכל יום. בן זומא סבר שיש חיוב לזכור יציאת מצרים גם בלילה. לדעת חכמים, החיוב הוא רק בבוקר ולא בלילה. מפשטות הדברים מדובר בחיוב מדאורייתא[34].

גם בסוגיא במסכת ברכות[35], שהוזכרה לעיל, מבואר שיש חיוב דאורייתא לזכור יציאת מצרים. לכן, במקרה שיש לו ספק אם הזכיר, צריך לחזור ולהזכיר. אבל, אין חיוב מדאורייתא לומר פרשת "ויאמר". החיוב לומר פרשת "ויאמר" הוא חיוב מדרבנן מדין פרשת ציצית[36].

עכשיו נעבור לגבי הפרשיות האחרות. מצינו שלש שיטות בדבר:

א. רק פסוק ראשון של קריאת שמע[37] – "שמע ישראל וכו' ", הוא דאורייתא. פרשת "ואהבת את ה' אלקיך וכו' " ופרשה "והיה אם שמוע" הן דרבנן.

ב. רק הפרשה הראשונה היא דאורייתא[38].

ג. גם פרשת "והיה אם שמוע" היא דאורייתא[39].

---

[33] יב, ע"ב.

[34] כך מבואר בדברי הרמב"ם, הלכות קריאת שמע א, א-ג; יש דיון נרחב בדעת הרמב"ם מדוע הוא לא מנה בספר המצוות זכירת יציאת מצרים בכל יום? בכל אופן, נראה שמדובר בחיוב דאורייתא, רק לא נמנה בתוך תרי"ג מצוות מתוך סיבות שונות לפי כללי הרמב"ם; עיין 'צל"ח', מסכת ברכות יב, ע"ב; ספר "אבן האזל", הלכות קריאת שמע א, ג; דברי הרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל, "שיעורים לזכר אבא מארי", כרך א, סימן א.

[35] כא, ע"א.

[36] עיין משנה, מסכת ברכות יג, ע"א.

[37] ספר "החינוך", מצוה תכ; חידושי הרשב"א, מסכת ברכות כא, ע"א, ד"ה מאי טעמא וכו'; שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן שכ; רמ"א, אורח חיים, סו"ס מו; "בית יוסף", אורח חיים, סימן סג; "מגן אברהם", אורח חיים סז, א; "לחם משנה", הלכות קריאת שמע ב, ח.

[38] רש"י, מסכת ברכות ב, ע"א, ד"ה עד סוף וכו'; תלמידי ר' יונה, מסכת ברכות ט, ע"א, ד"ה למימרא; שו"ת "שאגת אריה", סימן ב.

[39] תוס', מסכת ברכות ב, ע"א, ד"ה מאימתי קורין וכו'; "פרי חדש", אורח חיים, סימן סז; "ערוך השולחן", אורח חיים נח, טו-טז; דברי הרמב"ם (הלכות קריאת שמע א, א-ג) לא לגמרי ברורים. יש מקום להבין מדבריו

להלכה למעשה, נראה לי, שלכתחילה יש להצריך לקרוא את הג' פרשיות. אבל, לאלו שאינם יודעים לקרוא ולכתוב, אפשר לסמוך על דעת הפוסקים שרק הפסוק הראשון הוא דאורייתא. ויקפידו הגברים לומר בכל יום את הפסוק "שמע ישראל וכו' ". גם נשים על אף שאינן מחוייבות במצוה זו כיון שזוהי מצות עשה שהזמן גרמא[40], בכל זאת, ראוי ונכון שיאמרו פסוק זה בכל יום ויום[41]. לגבי זכירת יציאת מצרים, מספיק שהגברים יאמרו פסוק שמזכיר יציאת מצרים, לא צריך לקרוא את כל פרשת "ויאמר". יכולים להגיד את הפסוק "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים כל ימי חייך". נשים אינן חייבות במצוה זו, כיון שהיא מצות עשה שהזמן גרמא[42].

חיוב ברכות התורה

לעניין ברכות התורה. מובא בגמרא במסכת ברכות[43]:

שכל הג' פרשיות הן חיוב דאורייתא. יש דיון בשו"ת "שאגת אריה" (סימן ב), ב"פרי חדש" (אורח חיים, סימן סז) וב"ערוך השולחן" (אורח חיים נח, טז) בביאור דעת הרמב"ם.

[40] עיין "שולחן ערוך", אורח חיים ע, א; שו"ת "שאגת אריה", סימן יב.

[41] "שולחן ערוך", אורח חיים ע, א.

[42] בעל שו"ת "שאגת אריה" (סימן יב) כתב שכיון שמצות זכירת יציאת מצרים היא ביום ובלילה, דהיינו יש חובה לזכור גם בלילה וגם ביום ואם לא זכר ביום הוא הפסיד, הזכירה בלילה היא עניין אחר, לכן נחשב כמצות עשה שהזמן גרמא. יש כאן שני חיובים שונים. כך גם נקט בעל "ערוך השולחן" (אורח חיים ע, ד); אבל, בעל ה"מגן אברהם" (אורח חיים ע, א) סבר שנשים חייבות באמירת ברכת "אמת ויציב" בבוקר, כיון שחייבות בזכירת יציאת מצרים. נראה לדעתו, שמדובר במצוה שאין הזמן גרמא כיון שהמצוה היא בין ביום ובין בלילה. לכן, לדעתו, נשים יהיו חייבות גם לזכור יציאת מצרים בלילה. גם בעל "שולחן ערוך הרב" (אורח חיים ע, א) נקט כדעת בעל ה"מגן אברהם"; בעל ה"פרי מגדים" ("אשל אברהם", אורח חיים ע, א) הביא דעה שסברה שחיוב זכירת יציאת בלילה הוא רק מדרבנן, שהלימוד הוא רק אסמכתא בעלמא. לפי הבנה זו, בוודאי הנשים אינן חייבות במצות זכירת יציאת מצרים בין ביום ובין בלילה, שמדובר במצוה שהזמן גרמא; בעל ה"משנה ברורה" (אורח חיים ע, א) הביא את דעת בעל ה"מגן אברהם" בכך שנשים חייבות באמירת ברכת "אמת ויציב" בבוקר [זכירת יציאת מצרים בבוקר], וכתב שגם יהיו חייבות בברכת "אמת ואמונה" בלילה, מדין חיוב זכירת יציאת מצרים בלילה. אבל הוא ציין לשיטות החולקות, דעת בעל ה"שאגת אריה" ודעת בעל ה"פרי מגדים". במקום אחר (אורח חיים קו, ד) הוא סתם את דבריו וכתב שנשים חייבות בברכת "אמת ויציב"; להלכה למעשה, נראה לי, שכיון שלא הוזכר על ידי הראשונים שמדובר במצוה שגם נשים חייבות בה, נראה שהאמת כדעת בעל השו"ת "שאגת אריה". נוסיף שה"שולחן ערוך" (אורח חיים ע, א) סתם את דבריו וכתב שנשים פטורות מקריאת שמע, הוא לא חילק בין שתי הפרשיות הראשונות לפרשה השלישית – פרשת ציצית. ולא הזכיר בשום מקום שנשים חייבות במצות זכירת יציאת מצרים. כך גם פסק הרב עובדיה יוסף זצ"ל, שו"ת "יביע אומר", חלק ו, אורח חיים, סימן יז, אות ג.

[43] כא, ע"א.

> אמר רב יהודה: מנין לברכת המזון לאחריה מן התורה - שנאמר: 'ואכלת ושבעת וברכת'. מנין לברכת התורה לפניה מן התורה - שנאמר: 'כי שם ה' אקרא הבו גדל לאלהינו'.

מפשטות דברי הגמרא משמע שיש חיוב מהתורה לברך ברכות התורה וחיוב זה נלמד מהפסוק "כי שם ה' אקרא הבו גודל לא-להינו". אבל, יש מחלוקת ראשונים בשאלה זו.

הרמב"ם לא מנה בתוך ספר המצוות חיוב לברך ברכות התורה. לכאורה, היה מקום לטעון ולומר שהרמב"ם סבר שיש חיוב דאורייתא לברך ברכות התורה, הוא רק לא מנה את הדבר בתוך התרי"ג מצוות כיון שכלל חובה זו בתוך מצות לימוד תורה. אבל, אי אפשר לומר כהבנה זו, שהרי הרמב"ם לא הזכיר במילה אחת בספר המצוות חיוב ברכות התורה. יתירה מכך בספר משנה תורה לרמב"ם (הלכות ברכות), הוא הזכיר שיש רק חובת דאורייתא לברך ברכת המזון. שאר הברכות החיוב שלהן הוא מדרבנן.

אבל, הרמב"ן[44] נקט שיש חיוב דאורייתא ונמנה בתוך תרי"ג המצוות לברך ברכות התורה. הדבר נלמד מתוך הגמרא במסכת ברכות שהוזכרה לעיל. אלא, יש להעיר שלפי הרמב"ן המצוה של ברכות התורה היא: "להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו והודיענו המעשים הרצויים לפניו שבהם ננחל חיי העולם הבא". בגמרא במסכת ברכות[45] מוזכרות שלש ברכות: א. ברכת "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו לעסוק בדברי תורה". ב. "הערב נא את דברי תורתך וכו' ". ג. ברכת "אשר בחר בנו". נראה מדברי הרמב"ן שהחיוב דאורייתא הוא דווקא לברך ברכת "אשר בחר בנו" שבברכה זו מודים לקב"ה על הטובה שניתנה לנו התורה. בברכת "אשר קדשנו במצוותיו וצונו לעסוק בדברי תורה", מודים לקב"ה על מצות לימוד תורה והיא כשאר ברכות המצוות. ברכת "והערב נא" היא ברכה של בקשה, ולא הודאה.

ה"שולחן ערוך" נקט כגישת הרמב"ם, והוא הזכיר רק כחיוב דאורייתא לברך ברכת המזון. הרי הוא פסק[46]:

> כל הברכות אם נסתפק אם בירך אם לאו, אינו מברך לא בתחלה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהוא של תורה.

---

[44] השגות על ספר המצוות, עשה טו.

[45] יא, ע"ב.

[46] אורח חיים רט, ג.

החילוק בין ברכה שהחיוב מדאורייתא לברכה שהחיוב מדרבנן היא, במקרה של ספק אם חוזר ומברך. ה"שולחן ערוך" פסק שרק ברכת המזון מברכה במקרה של ספק.

בעל ה"משנה ברורה"[47] הביא שבעל שו"ת "שאגת אריה"[48] פסק שחיוב ברכות התורה הוא מדאורייתא, ולכן במקרה של ספק חוזר ומברך. אבל, רק יברך ברכת "אשר בחר בנו" כיון שהיא המעולה בברכות[49]. לדעתי, החיוב מדאורייתא הוא רק ברכת "אשר בחר בנו" שרק בה מתמלא החיוב שכתב הרמב"ן להודות על המתנה הטובה שקיבלנו. אבל, כנגד לכך בעל ה"משנה ברורה" הביא מדברי בעל "שערי תשובה" שהביא מדברי אחרונים שנקטו שבמקרה של ספק לא יחזור ויברך. בעל ה"משנה ברורה" לא קיבל את דברי האחרונים האלו כיון שיש ראשונים רבים שנקטו שחיוב ברכות התורה הוא מדאורייתא [גם בעל ספר "החינוך" והרשב"א נקטו כך] וגם העונש חמור מאוד. אבל, במקרה שלאחר התפילה הוא נזכר שאולי לא בירך ברכות התורה, נראה שלא יחזור ויברך כיון שאולי יצא ידי חובה בברכת אהבה רבה אפילו שלא למד מיד לאחר התפילה.

היה נראה לומר, שלפי הבנת הרמב"ן, גם נשים חייבות בברכה זו. הברכה אינה קשורה למצות לימוד תורה, אלא ברכת שבח והודאה על התורה. לכן, יש מקום לטעון שגם נשים חייבות בברכה זו[50]. אבל, אין הדבר ברור ולא מצאתי ראיה גמורה לעניין. לגבי חיוב נשים לפי הבנת הרמב"ם, מבואר ב"שולחן ערוך"[51] שנשים מברכות. אבל, החיוב הזה הוא מדרבנן. ויש דיון גדול בהסבר הדברים, מדוע נשים חייבות בברכה זו[52]? לכן, בוודאי יש מקום להיקל בעניין זה לנשים שאינן יודעות לקרוא ולכתוב. אבל, אם אפשר כדאי ללמד את הנשים שיברכו לפחות את ברכת "אשר בחר בנו וכו' ".

---

[47] אורח חיים מז, א.

[48] סימן כד.

[49] עיין מסכת ברכות יא, ע"ב.

[50] עיין "מנחת חינוך", מצוה תל.

[51] אורח חיים, סו"ס מז.

[52] עיין "בית יוסף", אורח חיים סו"ס מז; 'ביאור הגר"א' שם; "מנחת חינוך", מצוה תל.

מצות קידוש והבדלה

בנוגע לקידוש והבדלה. הרמב"ם[53] מנה כמצות עשה דאורייתא את אמירת הקידוש וההבדלה בשבת. מדברי הרמב"ם למדים שיש מצות דאורייתא לומר את הקידוש ואת ההבדלה, אבל אין כאן נוסח מיוחד. החיוב מדאורייתא הוא לומר דברים שיראו את גדולתו של יום השבת והבדלתו משאר הימים.

אבל, יש להוסיף נקודה שמבוארת בגמרא במסכת פסחים[54]:

> אמר רב אחא בר יעקב: וצריך שיזכיר יציאת מצרים בקידוש היום. כתיב הכא "למען תזכר את יום" וכתיב התם "זכור את יום השבת לקדשו".

אם כן, בקידוש צריך להזכיר גם את יציאת מצרים. אלא, יש לדון אם מדובר בחיוב מדאורייתא, או חיוב מדרבנן. הרמב"ם[55] פסק שיש מצוה לקדש ולהבדיל, וכתב את הנוסח. מבואר מדבריו שבנוסח הברכה של הקידוש מזכירים יציאת מצרים. אלא, אין מכך הכרח גמור שמדובר בחיוב מדאורייתא. יש בנקודה זו מחלוקת בין הפוסקים. בעל ה"מנחת חינוך"[56] ובעל ה"ביאור הלכה"[57] האריכו מאוד בנקודה זו וציינו לשיטות השונות. הם נקטו שזה חיוב מדאורייתא.

עוד בעל ה"ביאור הלכה" דן[58] מה הוא המינימום שחייבים להגיד. מדבריו מתבאר שמספיק להזכיר את גדולת השבת וגם להזכיר יציאת מצרים, ובכך יוצאים ידי חובה מדאורייתא.

נוסח מוצע לאמירה: בָּרוּךְ אַתָּה רבונו של עולם מְקַדֵּשׁ הַשַּׁבָּת תְּחִלָּה לְמִקְרָאֵי קֹדֶשׁ זֵכֶר לִיצִיאַת מִצְרָיִם.

נציין שיש מחלוקת בין הראשונים אם גם אמירת הבדלה היא מדאורייתא, או רק מדרבנן. מדברי הרמב"ם ובעל ספר "החינוך"[59], מוכח שהם הבינו שגם הבדלה היא מצוה מהתורה. יש מצוה מהתורה לקדש את השבת [להבדילו משאר הימים] בכניסתו וביציאתו. אבל,

---

[53] ספר המצוות, מצות עשה קנה; כך גם מבואר ב'סמ"ג', עשין סימן כט; ספר ה"חינוך", מצוה לא.
[54] קיז, ע"א.
[55] הלכות שבת כט, א-ג.
[56] מצוה לא.
[57] אורח חיים, ריש סימן רעא.
[58] אורח חיים, סימן רעא; ד"ה דאיתקש זכור לשמור.
[59] מצוה לא.

בעל ה"מגיד משנה"[60] ציין שיש ראשונים שהבינו שיש רק חיוב דאורייתא לעשות קידוש, ומדרבנן יש חיוב לעשות הבדלה.

בהמשך לכך יש מחלוקת בין הראשונים, אם נשים חייבות בהבדלה. בעל ספר "ארחות חיים"[61] סבר שנשים אינן חייבות בהבדלה. ההיקש הוא בין "זכור" ל"שמור". "זכור" הוא רק הקידוש ולא ההבדלה. נראה שהוא הבין שחיוב הבדלה אינו מהתורה, אלא רק מדרבנן. אם כן, יש לומר שלפי הראשונים שמצות הבדלה היא מהתורה והיא כלולה במצות "זכור", הרי גם נשים יהיו מחויבות. אלא, יש שטענו שאפילו אם נאמר שחיוב הבדלה הוא מדרבנן, יש מקום לומר שנשים חייבות. וזאת משום שההיקש בין "זכור" ל"שמור", מחייב את הנשים בכל מצוות השבת אפילו מדרבנן[62]. מצד שני, יש שטענו[63] שאפילו אם נאמר שמצות הבדלה מהתורה, יש מקום לומר שנשים יהיו פטורות, וזאת משום שיש מחלוקת בין הראשונים מהיכן נלמד חיוב הבדלה. יש שלמדו[64] הבדלה לא מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", אלא מהפסוק[65] "להבדיל בין הקדוש ובין החול". יש היקש דווקא בין "זכור" ל"שמור", אבל בנוגע למצות הבדלה שהיא מצות עשה שהזמן גרמא ואינה כלולה ב"זכור", אין היקש ונשים פטורות. להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך"[66] פסק בסתם שנשים חייבות בהבדלה כמו שחייבות בקידוש, ואז הביא יש מי שחולק. לפי כללי פסיקה, כשיש סתם ויש אומרים, הלכה כסתם. אם כן, דעת ה"שולחן ערוך" שנשים חייבות בהבדלה. אבל, הרמ"א[67] פסק שבגלל המחלוקת הזו הנשים לא יבדילו לעצמן, אלא ישמעו הבדלה מאחר.

אולם, יש לציין שאחרונים רבים תמהו על דברי הרמ"א, שהרי לפי פסיקת הרמ"א נשים יכולות לברך על מצות עשה שהזמן גרמא[68]. אם כן, גם אם נאמר שנשים פטורות, מדוע הן לא יכלו לברך? ניתנו לכך מספר יישובים. אבל, נראה שהעיקר להלכה שבשעת הצורך,

---

[60] הלכות שבת כט, א.

[61] הלכות הבדלה, סימן יח; מובא ב"בית יוסף", אורח חיים, סו"ס רצו.

[62] עיין "מגיד משנה", הלכות שבת כט, א; "משנה ברורה", אורח חיים רצו, לד; "ערוך השולחן", אורח חיים רצו, ד.

[63] עיין "שולחן ערוך הרב", אורח חיים רצו, יט.

[64] "מגיד משנה", הלכות שבת כט, א.

[65] ויקרא י, י.

[66] אורח חיים, סו"ס רצו.

[67] אורח חיים, סו"ס רצו.

[68] עיין רמ"א, אורח חיים יז, ב.

האשה יכולה להבדיל בעצמה[69]. בין כך ובין כך, נראה שבוודאי אין לנו לסמוך על הדעה שסוברת שנשים פטורות מהבדלה, ויש להצריך את הגיורת לומר איזה נוסח שבו תצא לפחות ידי חובת דאורייתא.

לגבי קידוש והבדלה ביום טוב, הרמב"ם[70] פסק:

> כשם שמקדשין בלילי שבת ומבדילין במוצאי שבת כך מקדשין בלילי ימים טובים ומבדילין במוצאיהן ובמוצאי יום הכפורים שכולם שבתות ה' הן, ומבדילין במוצאי ימים טובים לחולו של מועד ובמוצאי שבת ליום טוב, אבל אין מבדילים במוצאי יום טוב לשבת.

בעל ה"מגיד משנה"[71] כתב שחיוב קידוש ביום טוב אינו מהתורה. אבל, בעל ה"מנחת חינוך"[72] הסתפק בנקודה זו. הוא רצה לתלות את הדברים במחלוקת בין הראשונים אם יש איסור שביתת בהמה ביום טוב. שהרי איסור זה נאמר בשבת, והשאלה אם לומדים יום טוב משבת. יש בדבר מחלוקת ראשונים. אותה מחלוקת שייכת לגבי קידוש והבדלה ביום טוב, שקידוש והבדלה נאמרו לגבי שבת. השאלה אם למדים יום טוב משבת.

בוודאי יש להצריך שהמתגייר והמתגיירת יאמרו נוסח של קידוש והבדלה בכל הימים טובים.

נוסח המוצע לאמירה בהבדלה בין במוצאי שבת ובין במוצאי יום טוב: בָּרוּךְ אַתָּה רבונו של עולם הַמַּבְדִּיל בֵּין קֹדֶשׁ לְחֹל.

אמירה בלשון הקודש כשאינו מבין

יש לדון האם מועילה אמירת הדברים האלו בלשון הקודש גם כשאינו מבין מה שאומר? ראשית נציין שיש מחלוקת פוסקים בנוגע לכל המצוות, אם יוצאים ידי חובת המצוה כשאין לו כוונה לצאת ידי חובת המצוה[73]. בשאלה הזו אין הכרעה גמורה. יש רבים שנקטו

---

[69] עיין "בית חדש" שם; "טורי זהב" שם, ס"ק ז; "מגן אברהם" שם, ס"ק יא; "משנה ברורה" שם, ס"ק לה; "ערוך השולחן" שם, סעיף ה.

[70] הלכות שבת כט, יח.

[71] הלכות שבת כט, יח.

[72] מצוה לא.

[73] עיין "שולחן ערוך", אורח חיים ס, ד; "בית יוסף", אורח חיים, סו"ס ס; "בית יוסף", אורח חיים, סו"ס תקפט.

שבמצוות דאורייתא, הכוונה מעכבת, ובמצוות דרבנן הכוונה אינה מעכבת[74]. אבל, הדברים אינם מוכרעים. בכל אופן, הדיון שלנו כאן הוא במקרה שהוא מתכוון לצאת ידי חובת המצוה, אבל לא יודע מה כוונת הדברים שהוא אומר. לעניין קריאת שמע, כתבו מספר ראשונים[75] שגם לפי השיטה שכוונה אינה מעכבת במצוות, בנוגע לקריאת פסוק ראשון של קריאת שמע הכוונה מעכבת. שהוא חייב להתכוון לאמירת הדברים לקבל עול מלכות שמים ואסור לפנות לבו לדברים אחרים[76]. אם לא כיוון לבו, חייב לחזור ולומר את הפסוק הראשון של קריאת שמע. כך גם נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[77]. כמו כן, יש שנקטו שצריך כוונת הלב גם באמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", ואם לא כיוון צריך לחזור ולומר את הדברים[78]. לכתחילה בוודאי יש להצריך גם כוונה באמירת "ברוך שם כבוד מלכותו לעולם ועד", אבל במקרה שקשה ללמדו לומר ולהבין את אמירת "ברוך שם וכו'", יש מקום להיקל בדבר[79].

---

[74] ה"שולחן ערוך" (אורח חיים ס, ד) פסק כדעה שהכוונה מעכבת במצוות; בעל ה"משנה ברורה" (אורח חיים ס, י) הביא ממספר פוסקים שהם הסבירו שה"שולחן ערוך" דיבר דווקא במצוות דאורייתא, אבל במצוות דרבנן, הכוונה אינה מעכבת. אך, הוא ציין שמדברי ה"שולחן ערוך" במספר מקומות לא משמע כהבנה הזו. גם הגר"א סבר שאין חילוק וגם במצוות דרבנן, הכוונה מעכבת.

[75] עיין רמב"ם, הלכות קריאת שמע ב, א; חידושי הרשב"א, מסכת ברכות יג, ע"ב, ד"ה שמע וכו'; "בית יוסף", אורח חיים סג, ד.

[76] עיין ספר "מגן אברהם", אורח חיים סג, ז; "עטרת צבי", אורח חיים סג, ח; "משנה ברורה", אורח חיים סג, טו.

[77] אורח חיים סג, ד.

[78] עיין "מגן אברהם", אורח חיים סג, ה; "עטרת צבי", אורח חיים סג, ח; "משנה ברורה", אורח חיים סג, יב.

[79] ה"שולחן ערוך" (אורח חיים סא, יג) פסק שאחר אמירת "שמע ישראל" צריך לומר "ברוך שם כבוד וכו' ". בעל ה"ביאור הלכה" (שם, ד"ה אחר כו') הביא מחלוקת בין האחרונים במקרה שלא אמר "ברוך שם כבוד וכו' " אם צריך לחזור ולומר את הדברים. נראה שהוא נקט שלא צריך לחזור ולומר. לכן, נראה שאפשר להיקל בעניין כוונה באמירת "ברוך שם כבוד וכו' ", בעיקר שבעניין זה בוודאי מדובר בדין דרבנן. שהרי חיוב אמירת "ברוך שם כבוד וכו' " הוא חיוב רק מדרבנן (עיין מסכת פסחים נו, ע"א; "פרי מגדים", אשל אברהם, אורח חיים סג, ה). נוסיף לכך שיש מחלוקת אם חיוב כוונת הלב בפסוק ראשון של "שמע ישראל" הוא מדאורייתא, או מדרבנן. בעל ה"פרי מגדים" (משבצות זהב, אורח חיים סג, ג) הסתפק בדבר. בעל "שולחן ערוך הרב" (אורח חיים סג, ה) כתב שזה חיוב מהתורה. מדברי בעל ה"משנה ברורה" (אורח חיים סד, ז) משמע שזה חיוב מדאורייתא, כיון שהוא כתב שבמקרה של ספק, צריך לחזור ולקרוא. והרי אם מדובר בחיוב מדרבנן, במקרה של ספק יש ללכת לקולא.

לגבי אמירת שאר הדברים כשאומרם בלשון הקודש, אפילו שאינו מבין את אמירת הדברים, יוצא ידי חובה[80]. אולם, בתפילה חייב להבין את הברכה הראשונה, ששם הבנת המילים מעכבת[81].

אמירה בשאר לשונות

נוסיף כאן עוד נקודה והיא, באיזה דברים יש הכרח לומר את הדברים בלשון הקודש, ובאיזה דברים אפשר לומר אותם בכל לשון. על כך כבר דיברה המשנה במסכת סוטה[82]:

> אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, ווידוי מעשר, קרית שמע ותפלה, וברכת המזון, ושבועת העדות ושבועת הפיקדון. ואלו נאמרין בלשון הקודש: מקרא ביכורים, וחליצה, ברכות וקללות, ברכת כהנים, וברכת כהן גדול, ופרשת המלך, ופרשת עגלה ערופה, ומשוח מלחמה בשעה שמדבר אל העם.

אם כן, מתברר לנו שקריאת שמע, תפילה וברכת המזון אפשר לאמרם בכל לשון.

לעניין אמירת קריאת שמע, פסק הרמב"ם[83]:

> קורא אדם את שמע בכל לשון שיהיה מבינה, והקורא בכל לשון צריך להזהר מדברי שבוש שבאותו הלשון ומדקדק באותו הלשון כמו שמדקדק בלשון הקדש.

כך גם נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[84].

לגבי אמירת תפילת שמונה עשרה בשאר לשונות יש מחלוקת בין הפוסקים. יש מהפוסקים שנקטו שרק לציבור מותר להתפלל בלשון אחרת, אבל ליחיד אסור להתפלל

---

[80] בעל ה"ביאור הלכה" (אורח חיים סב, ד"ה יכול לקרותה וכו') הביא את דברי בעל ה"פרי מגדים" שהסתפק אם יוצאים ידי חובה בתפילה, ברכת המזון וקידוש כשאומרם בלשון הקודש ואינו מבין את אמירת הדברים. אבל, בעל ה"ביאור הלכה" חלק על דבריו והוכיח שיוצאים ידי חובה. כך גם הוא פסק ב"משנה ברורה" (שם, ס"ק ג; סימן קא, ס"ק יד); יש עוד לציין שבעל "שולחן ערוך הרב" (אורח חיים קפה, א) סבר שלעניין ברכת המזון לא יוצא ידי חובה בלשון הקודש כשאינו מבין את הלשון. אבל, נראה שהפוסקים לא נקטו כמותו. עיין "ערוך השולחן", אורח חיים קפה, ז; שו"ת "יביע אומר", חלק ה, אורח חיים, סימן יב.

[81] עיין "שולחן ערוך הרב", אורח חיים קכד, ב; "משנה ברורה" שם, ס"ק ב.

[82] תחילת פרק אלו נאמרין; לב, ע"א.

[83] הלכות קריאת שמע ב, י.

[84] אורח חיים סב, ב.

בלשון אחרת. אבל, יש פוסקים שנקטו שכל זמן שמדובר בתפילה בנוסח קבוע, דהיינו תפילת שמונה עשרה שכולם מתפללים אותו נוסח, הרי גם ליחיד יכול להתפלל בשאר לשונות. רק יחיד ששואל את צרכיו האישות, יש לו לאמרם בלשון הקודש. ויש פוסקים שנקטו שיש רק הקפדה שלא להתפלל בלשון ארמי, אבל בכל שאר הלשונות מותר להתפלל כל תפילה[85]. יש שפסקו שדווקא ליחיד שמתפלל עם הציבור יכול להתפלל בלשון אחרת, הציבור לא יתפלל בלשון אחרת[86]. יש גם שנקטו שרק באקראי מותר להתפלל בלשון אחרת, אבל בצורה קבועה אין להתפלל בלשון אחרת[87]. נראה שהדברים נאמרו בעיקר כנגד הרפורמים שבאו להשכיח את לשון הקודש. להלכה למעשה, בוודאי לכתחילה עדיף להתפלל בלשון הקודש. אך, נראה שבמקרה שקשה להתפלל בלשון הקודש ולא מבין את השפה, אפשר להיקל ליחיד להתפלל בשאר לשונות.

בעל ספר "חסידים"[88] כתב:

> ואם יבא אליך מי שאינו מבין לשון עברי והוא ירא שמים (וירצה לכוונ) או אם תבא לפניך אשה אמור להן שילמדו התפלות בלשון שמבינים כי התפלה אינה אלא בהבנת הלב ואם הלב אינו יודע מה שיוציא מפיו מה מועיל לו לכך טוב שיתפלל באותו לשון שהוא מבין.

---

[85] הרי"ף (מסכת ברכות ז, ע"א-מדפי הרי"ף) פסק שההיתר להתפלל בלשון אחרת הוא רק כשמדובר בציבור; תלמידי ר' יונה (שם) הביאו בשם רבני צרפת שגם ליחיד מותר להתפלל בלשון אחרת כשמדובר בתפילה שהציבור מתפלל אותה; הרא"ש (מסכת ברכות, פרק ב, סימן ב) כתב שההקפדה היא רק בלשון ארמי, שהיא לשון מגונה ולכן מלאכי השרת לא מכירים בלשון זו; ה"בית יוסף" (אורח חיים קא, ד) הביא את כל הדעות השונות; ב"שולחן ערוך" נפסק בסתם את דעת הרי"ף, שיש חילוק בין יחיד לציבור. לאחר מכן הביא בשם יש אומרים את דעת תלמידי רבינו יונה בשם רבני צרפת, ובסוף דבריו הביא בשם יש אומרים את דעת הרא"ש. לפי פשטות הדברים, הכרעת ה"שולחן ערוך" כדעת הרי"ף. האחרונים הבינו כשה"שולחן ערוך" הביא דעה אחת בסתם ואחר כך דעה אחרת בשם יש אומרים, הלכה כדעת הסתם.

[86] ה'חת"ם סופר' (בשו"ת שלו, חלק ו, סימן פד, פו, פט; בחידושיו למסכת שבת יב, ע"ב) טען שההיתר של הרי"ף הוא דווקא ליחיד שמתפלל עם הציבור. אבל, הציבור בעצמו לא יתפלל בלשון אחרת.

[87] בעל ה"משנה ברורה" (אורח חיים קא, יג) כתב: "וגם עיין בתשובת ח"ס או"ח סי' פ"ד ופ"ו שהאריך בכמה ראיות דמה שהתירו להתפלל בכל לשון היינו דוקא באקראי אבל לקבוע בקביעה תמידית ולהעמיד ש"ץ ולהשכיח לה"ק לגמרי זה א"א בשום אופן עי"ש ועוד מחמת כמה וכמה טעמים נכוחים האריכו כל גאוני הזמן בספר דברי הברית והסכימו שאיסור גמור הוא לעשות כן ולאפוקי מכתות חדשות שנתפרצו מחוץ למדינה בזה והעתיקו את כל נוסח התפלה ללשון העמים ועבירה גוררת עבירה שדלגו הברכה של קבוץ גליות וברכת ולירושלים עירך וכשם שרוצים להשכיח זכרון ירושלים כן רוצים להשכיח לשה"ק מישראל פן יגאלו בזכות שלא שינו את לשונם הקדוש ברוך הוא ישמרנו מדיעות אפיקורסות כאלו ועיין בבה"ל".

[88] סימן תקפח.

לעניין ברכת המזון נפסק להלכה ברמב"ם[89] וב"שולחן ערוך"[90] שיוצא ידי חובה בכל לשון. הוא הדין לעניין אמירת הלל וקידוש[91].

[89] הלכות ברכות א, ו.

[90] אורח חיים קפה, א.

[91] עיין "ביאור הלכה", אורח חיים, סימן סב, ד"ה יכול לקרותה וכו'; "משנה ברורה", אורח חיים סב, ג.

מנהגי עדות

מובא במדרש "בראשית רבה"[1] שכל מי שמקרב את העכו"ם ומגיירו כאילו בראו. על פי זה, נראה לומר שאחד שמביא מישהו להתגייר, נחשב במידה מסויימת כמו אביו.

בעל ספר "משמרת שלום"[2] כתב שבמקרה שהיה יהודי שקירב נכרי והביאו להתגייר, הרי מחוייב הגר לעשות קריעה בבגדיו בשעת פטירת היהודי שקירבו, כמו שמחוייב תלמיד לעשות קריעה על רבו.

על פי זה נראה לומר, נכרי שהתגייר והיה רב שהביאו להתגייר והוא מורה הוראה שלו, יכול לנהוג כמותו בכל הדינים. כלומר, אם הרב שלו פוסק כדעת ה"שולחן ערוך", הרי הגר יכול לפסוק כמותו ולנקוט כדעת ה"שולחן ערוך". לענייני מנהגי עדה, לא ברור שהוא חייב לנהוג כרב שלו. אבל, נראה שמהנכון לנהוג כמותו גם במנהגי עדה, כגון איסור נישואין בימי המצרים[3].

ההלכה הקודמת נכונה דווקא במקרה שלא הלך לעיר שנוהגים בו מנהג מסויים. כלומר, כל העיר נוהג במנהג האשכנזים, או במנהג הספרדים. שאז יש לו לנהוג כמנהגי העיר בכל עניין, אפילו במנהגים שהחמירו על עצמם[4]. אם הולך לעיר שיש בה קהילות רבות, נוהג

---

[1] פרשת לט, אות יד.

[2] הלכות שמחות, אות ג, סימן נד.

[3] בענייני דין מרא דאתרא ורב מובהק עיין שו"ת תשב"ץ, חלק ד, טור ג, סימן לה; שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן רנג; שו"ת הרדב"ז, חלק א, סימן רכט; שו"ת "אבקת רוכל", סימן לב; "חזון איש", יורה דעה קנ, א; הרב שאול ישראלי זצ"ל, ספר "עמוד הימיני", סימן ו, בביאורו לדברי הריטב"א במסכת עבודה זרה; הרב צבי שכטר שליט"א, ספר "נפש הרב", עמ' סא; עיין במאמרי – "מנהגי עדה אצל גרים", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות אורח חיים. גם בנספח למאמר זה; במאמרי "היחס לרבנות הראשית לישראל", מובא בספרי "חידושים ולא שינויים".

[4] אחרונים רבים (שו"ת "גינת ורדים", יורה דעה, כלל ג, סימן ה; "שפתי כהן", יורה דעה ריד, ח; "חק יעקב", אורח חיים תסח, ט; "מגן אברהם", אורח חיים תסח, ט; "משנה ברורה" שם, יד; "ביאור הלכה" שם, ד"ה ההולך וכו'; שו"ת "יביע אומר", חלק ה, אורח חיים, סימן לז) הכריעו להלכה שאחד שהלך ממקום אחד למקום אחר ואין בדעתו לחזור למקום הראשון, עליו לנהוג כמנהגי המקום שהגיע לשם בין לחומרא ובין לקולא. הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק ה, אורח חיים, סימן לז) סבר שגם ה"שולחן ערוך" הכריע כך, וביורה דעה (ריד, ב) חזר בו ממה שפסק באורח חיים (תסח, ד). לכן, הגר אפילו שיש לו רב מובהק, בכל זאת,

כמנהג רבו המובהק אפילו אם הולך להתפלל בבית הכנסת שנוהג במנהג אחר מרבו המובהק. אין לו לנהוג כמנהגי עדת בית הכנסת[5]. אך, לענייני תפילה, אין לו לנהוג בפרהסיא בניגוד למנהגי בית הכנסת[6].

במקרה שאין מישהו שהביא את הנכרי להתגייר, ואין לו רב מורה הוראה, וגם הוא לא בא לעיר שנוהגים במנהג מסויים, יש לו לנהוג בכל מחלוקת בין ה"שולחן ערוך" לרמ"א, ככללי הפסיקה. בדין דאורייתא, ללכת לחומרא. בדין דרבנן, ללכת לקולא. כמובן, שאין הכללים האלו קבועים, ולכן עליו ללמוד את כללי הפסיקה. גם בכל מחלוקת בעניינים חדשים, הוא צריך ללכת על פי כללי הפסיקה.

אם הגר הוא תלמיד חכם ויכול לפסוק לעצמו, הרי הוא יכריע לעצמו בכל מחלוקת בין הפוסקים. אבל, בוודאי דבר זה לא שייך במחלוקות שהן בין גדולי הראשונים ומחלוקות בין ה"שולחן ערוך" לרמ"א. זה רק שייך במחלוקות בנושאים הלכתיים חדשים.

רק במחלוקות בין הפוסקים שקשורות לביאור הגמרא וכיוצ"ב, יש לגר ללכת לפי כללי הפסיקה. אך, בכל המחלוקות שקשורות למנהגי עדה, הרי יכול לנהוג כעיקר הדין. כגון, במנהגי העדה של מנהגי אבילות בימי בין המצרים, הרי ינהג כעיקר הדין, רק בשבוע שחל בו[7].

עכשיו כשהגיע למקום שנוהגים אחרת, ואין בדעתו לחזור למקום הראשון, עליו לנהוג כמנהגי המקום שהגיע לשם.

[5] נראה לי, שאדם שהולך לבית הכנסת לא מתחייב בכל מנהגי עדת בית הכנסת, כיון שרובם של מנהגי בית הכנסת מתבטאים רק בענייני תפילה. לכן, נראה שבוודאי עליו להמשיך לנהוג במנהגי רבו. עיין במאמרי – "מנהגי עדה אצל גרים", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות אורח חיים.

[6] בדיני שינוי מנהג ממה שנוהגים בבית הכנסת עיין ספר "שדי חמד", כרך ד, מערכת למ"ד, כלל עט; "משנה ברורה", אורח חיים קלא, ו; שו"ת "לבושי מרדכי", חלק א, סימן יד; שם, חלק ג, סימן י; שו"ת "שואל ומשיב" תליתאי, חלק א, סימן רמז; שו"ת "האלף לך שלמה", סימן מה; שו"ת "משיב דבר", אורח חיים, סימן יז; שו"ת "אגרות משה", אורח חיים, חלק ב, סימן כג-כד; שם, סימן כט; שו"ת "אור לציון", חלק ב, פרק ה, תשובה יא, ובביאורים שם; שם, פרק ז, תשובה לח, ובביאורים שם; שם, פרק ט, תשובה א, ובביאורים שם; שו"ת "מנחת יצחק", חלק ז, סימן ה.

[7] נראה לי שהטעם לדינים האלו נובע מכך שכיון שאין לגר מנהג מסויים, ואין לו לקבוע את המנהגים על פי בית הכנסת שמתפלל שם, כיון שמנהגי בית הכנסת מתבטאים רק במנהגי תפילות, לכן יש לו לנהוג כפי שמובא בגמרא במסכת עבודה זרה (ז, ע"א). שם נאמר שבמחלוקת בין שני חכמים, אם השנים שקולים, הרי בשל תורה יש ללכת אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המקל. כמובן, שאין הכללים האלו מוחלטים, ולכן יש לעיין בכללי הפסיקה. כל זה נאמר דווקא כשהגר אינו תלמיד חכם ולא יכול להכריע לעצמו. אם הוא תלמיד חכם, הוא יכריע בעצמו. אך, כל זה שייך במחלוקות חדשות. במחלוקות בין גדולי הראשונים, קשה שיכריע ביניהם. לכן, יש לו ללכת לפי כללי הפסיקה.

על אף כל האמור לעיל, נראה לי, שיש מקום להקל ולטעון שאם הגר מייחס את עצמו לעדה מסויימת. דהיינו, הוא מקשר את עצמו לעדה זו שהוא הולך לבית הכנסת שמתפלל בנוסח מסויים, אפשר לומר שהוא נחשב בן העדה ויכול לנהוג כמו העדה. לכן, נראה לי, שמהנכון שאלו שמתגיירים ילכו לבית הכנסת של עדות המזרח ויתקשרו לעדה זו שבדרך כלל הפסקים של עדות המזרח יותר קלים מפסקי רבני אשכנז[8]. יש גם אפשרות לקבל פוסק מסויים כרבו המובהק ולפסוק על פי פסקיו. אם מקבלים פוסק מסויים כרבו המובהק, הוא נחשב בגדר מרא דאתרא ולכן יכול ללכת לאחריו בכל עניין ועניין[9].

לענייני מנהגים שאינם נובעים מחמת מחלוקת בביאור הסוגיא, אלא חומרות שהחמירו עדה על פני חברתה, נראה שהגר יכול לנהוג כעיקר הדין, כיון שאין כאן דין שבדאורייתא הלך אחר המחמיר ובשל סופרים הלך אחר המקל; עיין במאמרי – "מנהגי עדה אצל גרים", ספר "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות אורח חיים.

[8] הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (ספר "הליכות שלמה", פרק ה, ארחות הלכה, מס' 80) כתב שנכרי שנתגייר יכול לבחור לעצמו לאיזו עדה להשתייך ואלו מנהגים ינהג לאחר גיורו. יש שנוהגים לקבוע לגר בעת הגיור שייכות לעדה מסויימת, וקובעים הדבר על פי ארץ מוצאו, והדבר תמוה. הוא הוסיף שנכון הוא, שבית הדין המגייר יורה לגר שיתנה לנהוג כמנהגי עדה מסויימת על תנאי, עד שיזכה ללמוד יותר ולהתבונן היטב במנהגים השונים הקיימים, שאז יוכל לבחור את המתאים לו לפי דעתו, ורק אז יקבל באופן מוחלט להשתייך לעדה, או קהילה מסויימת; הרב משה קליין שליט"א (בנו של הרב מנשה הקטן זצ"ל, בעל שו"ת "משנה הלכות"; בספרו "משנת הגר", עמ' קעא, אות כט) פסק שהגר רשאי לבחור לעצמו נוסח תפילה ושאר מנהגים כרצונו, ואינו תלוי במנהג המקום בו נערכה הגרות. מכל מקום יש לו לברר לעצמו מנהג קבוע. בהערות שם (הערה נ) הוא ציין שהרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל פסק באופן הזה. שם הוא הסביר שמדובר דווקא באופן שמגיע לעיר שאין שם מנהג קבוע. אולם, אם מגיע לעיר שיש שם מנהג קבוע, בוודאי מוטל עליו לנהוג כמנהגי העיר. לפי דבריו, אין צורך ללכת לחומרא, אלא הגר יכול להחליט לפי דעתו לאיזו עדה הוא רוצה להשתייך. שאלתי את הרב דוב ליאור שליט"א איך ינהג הגר? הוא השיב שהגר יכול להחליט כאיזו עדה הוא משתייך, ולנהוג כמנהגי עדה זו. דהיינו, הוא יכול לבחור לנהוג כמנהגי הספרדים, או כמנהגי האשכנזים. באופן מעשי הוא אמר שבדרך כלל מייעצים לגרים לנהוג כמנהגי הספרדים שיותר מקילים.

[9] עיין במאמרי "עשה לך רב", בספרי "חידושים ולא שינויים"; שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן רנג; ר"ן, מסכת פסחים יז, ע"ב-מדפי הרי"ף; שו"ת הר"ן, סימן מח; שו"ת התשב"ץ, חלק ד, טור ג, סימן לה; שו"ת מהר"ם אלשקר, סימן טז; שו"ת מהרשד"ם, חלק אבן העזר, סימן קעה; שו"ת מהר"ם אלשיך, סימן פה; שו"ת רדב"ז, חלק א, סימן רכט; שו"ת רדב"ז, חלק ב, סימן תרד; "בדק הבית", חושן משפט, סימן כה, סוף אות ה; שו"ת מהרי"ף, סימן כב, סימן נט, סימן סא; ספר "מחזיק ברכה", אורח חיים, סימן לח, ס"ק א; הרב זלמן נחמיה גולדברג זצ"ל (דעתו מובאת בכתב עת "המעין", תמוז תשס"ה, כרך מה [ד]) דן בנוגע לשאלת רב בדבר שיש מחלוקת בין הפוסקים: "קיים כללי פסיקה רבים, כגון: ספיקא דאורייתא לחומרא, ספיקא דרבנן לקולא, הלכה כרבים, חיוב לשמוע בקול מרא דאתרא, ועוד. במקרה בו אדם יודע שקיימת מחלוקת בין הפוסקים, ואין לאדם רב מובהק או מרא דאתרא, והוא ניגש לרב חשוב שאינו רבו ושואל אותו כיצד לנהוג – יש מקום להסתפק מה הועילה לו תשובת הרב, שהרי המחלוקת בעינה עומדת, והרב שהשיב לו אינו 'מחייב' אותו שהרי אינו רבו או רב העיר או המקום, ואם כן אף אם הרב עצמו הכריע והסיק איך לנהוג, מוטלת עליו החובה לומר לשואל שהוא חייב ללכת על פי כללי הפסיקה של רוב וספק דאורייתא לחומרא וכדו' ולא לסמוך עליו". לכן, רק במקרה שקיבל עליו את הרב להיות רבו המובהק ויכריע לו בכל הלכותיו, אז יכול ללכת אחר הכרעותיו.

ברית מילה ביום חמישי, או ביום שישי

מובא בגמרא במסכת שבת[1]:

> תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי. ופוסק עמו על מנת לשבות, ואינו שובת, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו צריך.

נחלקו הראשונים בטעם הדין, כאן אגע בשיטתו של הרז"ה. לדעת הרז"ה[2], האיסור מצד שמכניס את עצמו למצב שיצטרך לחלל את השבת משום פיקוח נפש. כשמפליג תוך ג' ימים לשבת, נראה כמתנה לדחות את השבת, כיון שג' ימים קודם שבת נקראים "קמי שבתא". כלומר, הם שייכים לשבת הבאה. אבל, הימים שהם קודם ג' ימים לשבת, שייכים לשבת לפניכן.

על פי דברי הרז"ה האלו חידש הרשב"ץ[3] שבמקרה של ברית מילה שדחוי, אין לבצעו ביום חמישי. כן הדברים לעניין מילת גר. הטעם לכך הוא משום שיום השלישי של המילה הוא יום מסוכן לנימול, ולכן אם ימולו ביום חמישי, יכול להיות שיצטרכו לחלל שבת בשביל רפואת התינוק ורפואת הגר. כפי שהוזכר לעיל דעת הרז"ה, שלא מפליגים בספינה תוך ג' ימים קודם השבת משום שיש חשש שיבואו לידי חילול שבת, ונחשב כמתנה על השבת.

דברי הרשב"ץ לא הובאו להלכה ב"שולחן ערוך", אך הובאו ב"טורי זהב"[4]. שם כתוב שכל שכן שיש לאסור למולו ביום ו', כיון שבוודאי יש יותר צער ביום השני למילה, מיום השלישי למילה. לכן, הוא נמצא ביום השני יותר בסכנה, ויש חשש שיבואו לידי חילול שבת משום פיקוח נפש.

---

[1] יט, ע"א.

[2] "המאור", מסכת שבת ז, ע"ב-מדפי הרי"ף.

[3] מובא "ב"בדק הבית", יורה דעה, ריש סימן רסח.

[4] יורה דעה רסב, ג.

בנוגע לברית מילה דחוי, יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים האם הדברים האלו נכונים גם בזמן הזה ויש לדחות את הברית מילה, או אין לדחותו. ר' יעקב עמדין זצ"ל[5] חילק בין ברית מילה דחוי ובין ברית מילה של גר. הרי בברית מילה דחוי יש מצוה בכל יום ויום, אבל בגיור אין מצוה דווקא לגיירו ביום זה, אפשר לגיירו ביום אחר. דהיינו, אפשר למולו ביום ראשון עד יום רביעי.

נראה שלהלכה למעשה, בעניין ברית מילה של גר יש לנהוג כדעת ר' יעקב עמדין[6].

[5] שו"ת 'שאילת יעב"ץ', חלק ב, סימן צה.

[6] עיין במאמרי "מילת גר בערב שבת", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות אורח חיים.

טבילת כלי נכרי המתגייר

האחרונים דנו אם נכרי שהתגייר צריך לטבול את הכלים שהיו ברשותו בעודו נכרי. לא מדובר כאן בכלים שאכל בהם מאכלות אסורים שבוודאי צריכים לעבור הגעלה, או ליבון. הדיון כאן מצד הדין שיהודי שקנה כלי מנכרי צריך לטבול את הכלי. נראה שנקודת השאלה, עומדת על החקירה איך להגדיר את הכלים של הנכרי לאחר גיורו? האם נחשב שהכלים יוצאים מרשות נכרי ונכנסים לרשות ישראל, שהרי בסופו של דבר מדובר באותו אדם? כדי להשיב על שאלה זו, עלינו לעיין במקור חיוב טבילת כלים. מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה[1] שכלים הנקנים מהנכרי חייבים בטבילה, וזה נלמד ממעשה מדין. כדי להיות חייב בטבילה מהתורה, חייב שיהיה כמעשה שהיה במדין. אם כן, יש לדון במקרה שלנו, שהרי לא הוי כמעשה שהיה. במדין לקחו את הכלים מהמדיינים ונכנסו לרשות ישראל. לא מדובר בנכרים שהתגיירו.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל[2] כתב שבהשקפה ראשונה היה נראה לומר שכיון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לכן נפקעה בעלותו על הכלים שלו, ונעשה כהפקר, והרי הוא כזוכה מההפקר ולא צריך לטבול כליו, כיון שלא דומה למעשה שהיה אצל כלי מדין.

נלענ"ד, שיש מקום להסתפק בסברא זו לאור הסברי בדין ה"מושג גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"[3]. נראה שהכלים של הנכרי שהתגייר לא נעשים הפקר, כמו שראינו לגבי החובות שלו שעדיין חייב בהם. כל מה שנוגע למציאות לא משתנה מחמת המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". אולם, נראה שיש מקום לדברי הרב עובדיה יוסף מצד מה שכתב שלא דומה למעשה שהיה אצל כלי מדין. הרב עובדיה יוסף זצ"ל הביא מדברי מהר"ש גרינפלד זצ"ל שכתב שנכרי שהתגייר לא צריך להטביל כליו, משום שלא דומה למעשה שהיה שיצאו מרשות זה ונכנסו לרשות אחר, דהיינו מרשות נכרי לרשות ישראל. כמו שמבואר

---

[1] עה ע"ב.

[2] ספר "הליכות עולם", כרך ז, עמ' רסח-רסט

[3] עיין במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

בירושלמי[4] שהטעם לטבילת כלי סעודה הנלקחים מנכרי, מפני שיצאו מטומאת נכרי ונכנסו לקדושת ישראל, אם כן יש לומר שחידוש הוא שחידשה תורה ואין לך בו אלא חידושו, שיצאו מרשות נכרי ונכנסו לרשות ישראל. אבל, זה לא שייך במקרה שנכרי התגייר, שהכלים נשארו ברשות הבעלים, אלא שיש שינוי בבעלים שמתחילה היו נכרים ואחר כך נעשו יהודים, במקרה כזה יש לומר שלא צריך טבילה לכלים.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל הביא אחרונים שהסתפקו ודנו בשאלה זו. מסקנתו שטוב להחמיר בכלי מתכות להטבילם בלי ברכה, כיון שלדעת הראב"ד ועוד פוסקים חיוב טבילת כלי מתכת הוא חיוב מדאורייתא. אבל, לגבי טבילת כלי זכוכית אפשר להקל, כיון שחיוב טבילתם הוא רק מדרבנן, וספק דרבנן להקל[5].

נראה לי, שיש להוסיף חילוק: כשמדובר על כלי נכרים שהנכרי קנה מנכרי אחר קודם שהתגייר, יש לומר שהכלי חייב בטבילה, שהרי לא הוטבל מעולם ועכשיו שהוא יהודי חייב להטביל את כלי הנכרים. כפי שהתבאר לעיל, הנכסים לא נעשים הפקר, ולכן הוא חייב להטבילם. אולם, אם מדובר בכלים שעשה בעצמו, או קנה מיהודי, או שקנה מההפקר, כלים אלו לא צריכים טבילה לאחר שהתגייר. שאין לחייב את הכלים בטבילה מכוח זה שבתחילה הכלים היו תחת רשותו כשהיה נכרי, ועכשיו נכנסו לרשות ישראל, שחיוב כזה לא מצינו ולכן חייבים רק כמעשה שהיה. אולם, נראה שבכלי מתכת יחמיר לטבול בלי ברכה[6].

---

[4] סוף מסכת עבודה זרה.

[5] הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת "מנחת אשר", חלק ג, סימן סו) דן בשאלה זו והביא פוסקים רבים שסברו שצריך טבילה ויש כאלו שסברו שאפילו צריך טבילה בברכה. אבל, הוא כתב שמסתבר לומר שאין מצות טבילת כלים אלא בכלי היוצא מרשות גוי ונכנס לרשות ישראל. לכן, מסקנתו שכיון שלא מצינו בפוסקים הקדמונים הלכה זו, הרי שתיקתם נחשבת בגדר הודאה שאין צורך בטבילה. והמטביל בלי ברכה, תבוא עליו ברכה. אך, מעיקר הדין פטור הוא מטבילת כליו.

[6] עיין במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות יורה דעה.

וסת ושבעה נקיים לגיורת

מובא בגמרא במסכת נדה[1]:

> אמר רבא תבעוה להנשא ונתפייסה צריכה לישב שבעה נקיים וכו' לא שנא גדולה לא שנא קטנה, גדולה טעמא מאי משום שמחמדא קטנה נמי מחמדא[2].

אם כן, כשיש תביעת אשה לנישואין, יש חשש שראתה דם נידה מחמת החימוד. השאלה נשאלת, מה הדין לגבי גיורת שהיתה נשואה ליהודי קודם הגיור. האם כיון שהיא מתחתנת מיד לאחר הגיור, יש כאן תביעה לנישואין והיא צריכה לספור ז' נקיים?

ראשית נציין שה"שולחן ערוך"[3] פסק שאפילו במקרה של מחזיר גרושתו, האשה חייבת לשבת ז' נקיים. אם כן, רואים אפילו שהיתה נשואה לו מקודם לכן, יש חימוד. אלא, יש מקום לחלק ולומר ששם מדובר שהיא כבר התגרשה ממנו, ולכן יש חימוד כשעכשיו באה להינשא לו. אבל, כאן מעולם לא עזבה את בעלה היהודי.

הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל[4] כתב שגיורת שנתגיירה עם בעלה לא צריכה לספור ז' נקיים כשבאה להינשא לו, לא חוששים לדם חימוד. הוא טען שאין זה דומה למחזיר גרושתו ששם צריכה להמתין ז' נקיים. החילוק הוא ששם היא הסיחה דעתה ממנו, ועכשיו כששבה אליו יש לחוש לדם חימוד. אבל, כאן מעולם היא לא הסיחה דעתה ממנו.

נראה שאותה סברא שייכת גם כשהיתה נשואה ליהודי.

בעל שו"ת "התעוררות תשובה"[5] הביא טעם נוסף שאין צורך בהמתנת ז' נקיים, כיון שיש לתלות שמיד בשעה שתבעה עוד בהיותה נכריה ראתה דם חימוד, והדם הזה לא מטמא כיון שהיא נכריה. ואין לחוש שתראה לאחר מכן.

---

[1] סו, ע"א.

[2] דין זה נפסק להלכה ב"שולחן ערוך", יורה דעה קצב. א.

[3] יורה דעה קצב, ה.

[4] "דגול מרבבה", יורה דעה, סימן רסט.

[5] חלק ד, סימן צה.

הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל[6] ציין שיש פוסקים שחלקו על דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא וטענו שצריכים לספור ז' נקיים. אבל, הוא כתב שהרב יחזקאל הלוי לנדא הוא עמוד גדול לסמוך עליו בדין זה.

מהרש"ם[7] נשאל שאולי יש לאסור את הגיורת וצריכה לספור ז' נקיים, כיון שגזרו על הנכרים להיות כזבים. ויש לומר שגם לאחר הגיור היא נשארת בגדר זבה וצריכה לספור ז' נקיים ואחר כך לטבול לזיבתה. אבל, מהרש"ם טען שנפקעה טומאת הזיבה כיון שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. הוא הביא ראיה מוכחת לעניין זה.

באחד מ"פסקי הדין ירושלים"[8] יש דיון בנוגע לספירת ז' נקיים במקרה של נכריה שהיתה נשואה לישראל ונתגיירה כשהיתה נשואה אליו ולאחר הגיור באה להתחתן עמו כדת משה וישראל. הרב אברהם דוב לוין הביא את דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא ומסקנתו שאינה צריכה להמתין ז' נקיים.

נציין לעוד שאלה בהלכות נידה בהקשר לגיור והיא, במקרה שהגיורת קבעה וסת עוד קודם שהתגיירה, האם היא חוששת לוסת זה? ה"חזון איש"[9] דן בשאלה זו, והוא כתב שבטל הוסת: "דאין קביעות מימי טהרה מהני לימי טומאה, וכשם שאין האשה קובעת וסת בימי טוהר". בהמשך הוא כתב:

> דיש לעיין דלכאורה אין הטומאה של ג' ראיות הקובעות את וסתה, מהנות כלום לקביעות הוסת, אלא מפני שהוחזקה ג' פעמים בראיה, ומה יועיל זה שטהרה התורה את הראיות הראשונות. והעיקר נראה דהטומאה והטהרה יפעלו גם בטבע, וימי הטהרה הם בעצמותם אינם אות לראיית יום הזה בימי טומאה, כי הטבע תלויה במזל על פי השגחת ה', ואף אם ראתה ראייה שאינה מטמאה. לא תראה ראיה המטמאה, ולפי זה נתגיירה בטלה לה וסת.

---

[6] שו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן רלג.

[7] בשו"ת שלו, חלק ג, סימן רד.

[8] דיני ממונות ובירורי יוחסין, כרך יד, עמ' תקג.

[9] יורה דעה צט, ד.

הרב שמריהו יוסף נסים קרליץ צ"ל[10] הוסיף בביאור דברי ה"חזון איש":

כתב הכרתי ופלתי (קפט, ז), דחישובי הוסתות הם לפי החודש דשיפורא גרים כמו שכתב הרשב"א... וזהו הכל באישי ישראל אשר חלק ה' עמו, והם מושפעים מפאת ה' ולא כפי טבעי והלוכי הכוכבים, ולכך כל הענינים נדון כפי חוקי הבית דין, כי כך גזרה חכמתו העליונה להסכים ולהשפיע עליהן, אבל זה מן הנמנע מהעכו"ם.

[10] "חוט השני", הלכות נדה, עמ' קו, בשער הציון, אות יא; אעיר לטובה את הדיין החשוב, אב"ד הרב שלמה קריספין שליט"א שהעיר את עיני לדיון חשוב זה.

שלשה חדשי הבחנה

מבואר בגמרא[1] שאשה שהיתה נשואה למישהו והתגרשה, או התאלמנה ממנו, אסור לה להינשא לאדם אחר עד שיעברו שלשה חודשים, וזאת מחשש שאולי היא כבר מעוברת מהבעל הראשון. ואז לא נוכל לדעת מי אבי הילד. שלשה חודשים זהו זמן שלוקח כדי שיוכר העובר, ואם עברו שלשה חודשים ולא ניכר, אם כן, היא לא מעוברת. השלשה חודשים אלו הם נקראים שלשה חודשי הבחנה.

עוד מבואר בגמרא[2] שמאותו הטעם הרי במקרה שיש זוג נכרים שהתגיירו, הם צריכים להיפרד שלשה חודשים קודם שחוזרים להיות ביחד. צריכים לדעת אם היתה מעוברת קודם שהתגיירה. שאם כן, הילד הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה. והוא לא יחשב כאחיהם של הילדים שיוולדו לאחר הגיור.

יש מחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי בדין נכרית שהתגיירה אם צריכה להמתין שלשה חדשים. כלומר, יש חשש סביר שהגיורת זינתה בעת שהיתה נכריה, משום שסתם נכרים שטופים בזימה. השאלה נשאלת, האִם חוששים שאולי היא לא שמרה על עצמה שלא תתעבר, ולכן היא התעברה? לדעת ר' יוסי, מניחים שהיא שמרה על עצמה ולא צריכה להמתין. לדעת ר' יהודה, חוששים שלא שמרה על עצמה וצריכה להמתין שלשה חדשים[3].

להלכה למעשה, נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה:

הרי"ף[4], הרא"ש[5] וה"טור"[6] פסקו להלכה כדעת ר' יוסי, שהרי במחלוקת שבין ר' יהודה לר' יוסי, הלכה כר' יוסי.

---

[1] מסכת יבמות מב, ע"א.
[2] מסכת יבמות מב, ע"א.
[3] מסכת יבמות לה, ע"א.
[4] מסכת יבמות י, ע"א-ע"ב, מדפי הרי"ף.
[5] שם, פרק ג, סימן י.
[6] אבן העזר יג, ה-ו.

אבל, יש בדברי רמב"ם[7] אי בהירות. ר' וידל די טולושא זצ"ל[8] חילק בדעת הרמב"ם, בין שמדובר בזוג נכרים שהתגייר ששם יש צורך בהבחנת שלשה חדשים. אבל, במקרה שמדובר בנכריה רווקה שבאה להתגייר, אין צורך להבחנה כיון שפוסקים שאפילו אם זינתה היא שומרת את עצמה שלא להתעבר.

אולם, ר' יוסף קארו[9] והרדב"ז[10] חלקו על הבנה זו. ולדעתם, הרמב"ם סבר שגם אם היא רווקה צריכה שלשה חודשי הבחנה.

אולם, המעניין שר' יוסף קארו, ב"שולחן ערוך"[11], פסק כפירושו של ר' וידל די טולושא בדעת הרמב"ם.

להלכה למעשה, נראה שיש להכריע כדעת רוב הראשונים וכפסיקת ה"שולחן ערוך". רק במקרה שמדובר בזוג נכרים שמתגייר, צריך הבחנה של שלשה חודשי הבחנה. במקרה שמדובר בנכריה רווקה, אין צורך בשלשה חודשי הבחנה.

אולם, עולה השאלה, מה הדין במקרה שמדובר באשה שלא יכול להיות שהיא בהריון. כלומר, מדובר שהיא זקינה שכבר אין לה וסת, או שמדובר שהיא רק ילדה ילד לא מזמן והיא מניקה, לכן לא יכול להיות שנכנסה להריון, או במקרה שאני יודע שהיא מעוברת, האם יש צורך בהבחנה של שלשה חודשים? סיבת השאלה היא, משום שאנחנו פוסקים להלכה שלעניין הבחנה עושים גזירה מאשה שלא יכולה ללדת לאשה שיכולה ללדת[12].

הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל[13] כתב שאם זוג נכרים התגייר והאשה היא זקנה שאינה יכולה להיכנס להריון, אין צורך בהמתנת שלשה חדשים. על אף שר' משה לימא (בפירושו ה"חלקת מחוקק"[14]) הסתפק בנוגע לנכרית זקנה שהתגיירה אם היא צריכה להמתין שלשה חדשים קודם שמתחתנת, בכל זאת, יש לומר שהוא הסתפק דווקא כשמדובר בנכרית רווקה. הרב יחזקאל הלוי לנדא הסביר שנכרית רווקה שזקנה צריכה להמתין שלשה

---

[7] הלכות גירושין יא, כ-כב.

[8] "מגיד משנה", הלכות גירושין יא, כא.

[9] "בית יוסף", אבן העזר, סימן יג.

[10] בשו"ת שלו, חלק א, סימן קצו.

[11] אבן העזר יג, ה.

[12] עיין רמב"ם, הלכות גירושין יא, כ; "שולחן ערוך", אבן העזר יג, א.

[13] "דגול מרבבה", יורה דעה רסט, ט.

[14] אבן העזר יג, ד.

חדשים משום גזירה שיבואו להתבלבל ויתירו גם ישראלית זקנה שהתגרשה להינשא מיד ולא להמתין שלשה חדשים. ההלכה היא, שגם ישראלית זקנה שהתגרשה צריכה להמתין שלשה חדשים. אך, במקרה שמדובר בזוג נכרים שהתגייר והאשה זקנה, אין שום סיבה לגזור איסור לגביה. זאת משום שאין מקרה מקביל שצריכה להמתין שלשה חדשים. המקרה המקביל לזוג נכרים שהתגייר הוא המקרה של יהודי מחזיר גרושתו. ובמקרה של מחזיר גרושתו אין צורך בהמתנת שלשה חדשים, אלא יכול להחזיר את גרושתו מיד.

בעל ה"משנה למלך"[15] כתב שזוג נכרים שהתגייר והאשה היא מעוברת לא צריכה להמתין. הטעם לכך, כיון שבכל מקרה שבאותה אשה אין לחוש משום תקלה, שאין לחוש שיחשבו שהילד של אדם אחר. וכל הסיבה לאסור היא משום גזירת אשה אחרת, הרי אם מדובר במקרה לא שכיח, לא גוזרים. נראה שזוהי הפסיקה המקובלת[16].

שאלה נוספת שהתעוררה היא במקרה שמדובר בנכריה שהיתה נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי. האם כשהיא באה להתגייר צריכה שלשה חודשי הבחנה וצריכה להיפרד מבעלה היהודי שלשה חודשים קודם שהם ינשאו כדת משה וישראל? הסיבה להסתפקות היא, שאולי כיון שאין כאן נישואין כהלכה, הרי הנכריה נחשבת כנכריה רווקה שבאה להתגייר, ואין צורך בשלשה חודשי הבחנה.

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[17] הביא מדברי הרב יעקב שאול אלישר זצ"ל שכתב שאם היא לא ילדה כלל בעודה נכריה, היא לא צריכה להמתין שלשה חדשים קודם נישואיה ליהודי. אבל, אם היא כבר ילדה בעודה נכריה אין טעם לומר שהיא שומרת עצמה שלא להתעבר. הרב הרצוג זצ"ל חלק עליו וכתב שגם במקרה שהיא לא ילדה היא צריכה להמתין שלשה חדשים. קשה לומר שהיא שומרת את עצמה שלא להתעבר ממנו שהרי היא נשואה לו בנישואין אזרחיים.

---

[15] הלכות גירושין יא, כ.

[16] בספר "אוצר הפוסקים" (אבן העזר, סימן יג, אות גדול כד, אות קטן א) מובאים עוד פוסקים שכתבו כדעת בעל ה"משנה למלך". הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (בשו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קא) פסק שגיורת אפילו שהיא מעוברת צריכה הבחנה שלשה חדשים. אך, בתשובה אחרת (שם, סוף סימן קה) פסק שלא צריכה להמתין כשהיא מעוברת. הוא הביא את דברי בעל ה"משנה למלך" ועוד פוסקים שפסקו כך.

[17] "פסקים וכתבים", כרך ד, יורה דעה, סימן צה, אות ד.

אולם, יש לציין שבתשובה אחרת[18] הוא הסכים עִם דברי הרב יעקב שאול אלישר ונקט שאם לא ילדה מעולם לאחר שישבו יחד מספר שנים, הרי יש לתלות שמיום שנתנה דעתה להתגייר שמרה את עצמה שלא תתעבר. אבל, יש לציין שנראה שהכרעת הפוסקים שצריכה להמתין שלשה חודשים[19].

אלא, יש לדון במקרה שהנכריה היתה נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי ובאה להתגייר, ובעת הגיור היא לא יכולה להיכנס להריון, משום שהיא מעוברת, או זקנה. אולי יש לדמות דין זה לדין זוג נכרים שהתגייר, שהזכרנו שבמקרה כזה מקילים ולא מצריכים הבחנת שלשה חודשים. גם כאן לא שייך לגזור בגלל מקרה אחר שיבואו להתבלבל. במקרה שמחזיר גרושתו, האשה לא צריכה להמתין.

אכן, הרב משה פיינשטיין זצ"ל[20] כתב על פי דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא, שהוזכרו לעיל, שנכריה מעוברת שנשואה ליהודי ובאה להתגייר, לא צריכה להמתין שלשה חדשים לאחר הגיור כדי שתינשא לו. מעוברת עדיפה מזקנה שבוודאי אינה יכולה להיכנס להריון, ואין צורך בהבחנה. יש לומר שכיון שהיהודי החזיקה כאשתו לא גרע מזוג נכרים שהתגייר.

עוד אחרונים[21] הקלו ואמרו שלא צריכה להמתין שלשה חדשים במקרה שבשעת הגיור לא יכלה ללדת.

---

[18] שם, סימן קב, אות א.

[19] הרב דוד צבי הופמן זצ"ל (שו"ת "מלמד להועיל", חלק ג, סימן יב) כתב שצריכה להמתין שלשה חדשים. בוודאי יש לחוש שלא שמרה את עצמה שלא להתעבר. שהרי לפי בעל ה"מגיד משנה" במקרה שהיא נשואה היא לא שומרת את עצמה שלא תתעבר. יש לצרף לכך את דעת הרדב"ז שסבר שנכרית אפילו כשאינה נשואה אינה נזהרת שלא להתעבר. בספר "אוצר הפוסקים" (אבן העזר, סימן יג, אות כג) מובאים עוד פוסקים שנקטו שצריכה להמתין שלשה חדשים.

[20] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח.

[21] הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, יורה דעה, סימן צה, אות ד) הביא מדברי הרב יעקב שאול אלישר שכתב שבמקרה שאשה נכרית מעוברת שנשואה ליהודי באה להתגייר, היא לא צריכה להמתין שלשה חדשים. הרב הרצוג הסכים עמו בפסק זה. בתשובה אחרת (שם, סימן קב, אות א), כתב כפסק זה. כך גם פסק הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך א, יורה דעה, סימן יד, אות ב); אך, צריך עיון כיון שבתשובה אחרת הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ז, אבן העזר, סימן כא, אות ג) נקט שבמקרה שהיא מניקת והיא באה להתגייר, היא צריכה הבחנת שלשה חדשים, כיון שגם במקרה של קטנה או זקנה או עקרה או איילונית מצריכים הבחנת שלשה חדשים.
בעל ספר "בית אברהם" (דבריו הובאו בספר "אוצר הפוסקים", סימן יג, אות גדול כד, אות קטן ב) כתב שבמקרה שהיא ילדה מספר ימים קודם שהתגיירה, היא לא צריכה להמתין שלשה חדשים. שבוודאי לא יכלה להתעבר בינתיים.

עוד נדון במקרה שמדובר באשה יהודיה שהיתה נשואה בנישואין אזרחיים לנכרי, אם בעלה הנכרי מתגייר האם האשה היהודיה צריכה הבחנת שלשה חודשים קודם שנישאת לו כדת משה וישראל? הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[22] חידש שאינה צריכה להיפרד מבעלה שלשה חדשים. מבואר בריב"ש[23] וכן נפסק ב"שולחן ערוך"[24] שפילגש שמיוחדת לאיש אם היא באה להינשא למישהו אחר, היא צריכה להמתין שלשה חדשים. הרב עוזיאל כתב שבדברי הריב"ש מבואר שהטעם שהיא צריכה הבחנה, כיון שבעיניה אין כאן זנות ולכן היא לא שומרת את עצמה שלא להתעבר. להיפך, היא חפצה שיהיו לה בנים ממנו. לפי זה, יש לומר שבמקרה שאשה יהודיה נשואה לנכרי, בוודאי אין רצונה ללדת ילדים, שהוא בזיון גדול בשבילה. בוודאי היא יודעת שזו זנות ויש בכך איסור, לכן היא שומרת את עצמה שלא להתעבר. לדעתו, אפילו אם היא כבר התעברה פעם ממנו וילדה ממנו ילדים, לא משום כך נאמר שהיא לא שומרת את עצמה שלא להתעבר. הוא הביא את דברי בעל ספר "בעי חיי" שדן באשה שזינתה והתעברה. לדעתו, לא נחזיקה שרוצה להתעבר משום שהיא התעברה פעם אחת.

נראה לי, שדברי הרב עוזיאל קשים ביותר והסברא נוגדת את דבריו. לא מסתבר לומר שאשה שנשואה בנישואין אזרחיים לנכרי תחשוב שהנישואין הם איסור ותתבייש בנישואיה לנכרי ותרצה שלא להתעבר ממנו. המציאות כיום מכחישה את דבריו. בוודאי במקרה שהיא התעברה וילדה ילדים מוכח שאינה שומרת את עצמה שלא להתעבר. כיום שיכולה לקחת כדורים למניעת הריון אם התעברה יש הוכחה מפורשת שבכוונתה ללדת ילדים ממנו.

יש לדון במקרה שהאשה מעוברת ובעקבות כך אינה יכולה כרגע להיכנס להריון, אם היא צריכה להמתין שלשה חודשים לאחר שבעלה הנכרי התגייר. הרי יש לומר שיש לדמות את דינה לדין נכרית שנשואה בנישואין אזרחיים ליהודי והיא באה להתגייר. והרי בדין זה הבאנו מחלוקת אחרונים במקרה שהנכריה מעוברת בעת הגיור, ואם כן גם בנידון שלנו תהיה אותה מחלוקת. להלכה למעשה, כפי שכתבנו לעיל, היא לא תצטרך הבחנת שלשה חדשים.

---

[22] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ז, אבן העזר, סימן יג, אות ו.

[23] בשו"ת שלו, סימן ריז.

[24] אבן העזר יג, ז.

דיון נוסף הוא, מקרה שיהודיה חיה בקביעות עם נכרי שבא להתגייר. האם לאחר שהתגייר ובאים להינשא כדת משה וישראל, צריך הפרדה של שלשה חדשים? כאן לא מדובר שהיא נשואה לו, אלא רק דרה עמו בקביעות. יש מחלוקת בגמרא בדין יהודיה שזינתה ובאה לאחר מכן להינשא, האם היא צריכה הבחנת שלשה חדשים[25].

נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה: הרי"ף[26] והרמב"ם[27] פסקו שלא צריכה הבחנת שלשה חדשים. אבל, הרא"ש[28] הביא שהרז"ה נקט שצריכה הבחנת שלשה חדשים. נראה שגם הרא"ש נקט בצורה כזו. אבל, משמע מדבריו שפוסקים שרק אשה שהיא בגיל גדלות שזינתה צריכה להמתין, אבל קטנה לא צריכה להמתין וכך נפסק להלכה ב"טור"[29].

ב"שולחן ערוך"[30] נפסק כדעת הרי"ף והרמב"ם שלא צריכה הבחנת שלשה חדשים. אבל, הרמ"א הביא בשם יש אומרים את דעת בעל ה"טור" שהן צריכות להמתין אם הן בגיל גדלות וראויות להתעבר.

אם כן, לכאורה, שאלתנו תלויה במחלוקת בין ה"שולחן ערוך" לרמ"א. אבל, נראה שיש מקום לטעון ולומר שהמקרה שלנו הוא יותר חמור ממקרה של אשה שזינתה. שבמקרה שלנו גם ה"שולחן ערוך" יודה שצריכה הבחנת שלשה חדשים. הרי הוזכר לעיל שה"שולחן ערוך" פסק שפילגש צריכה הבחנת שלשה חדשים. אם כן, יש לומר שהוא הדין במקרה שלנו. אלא, אולי היה מקום לחלק ולומר שהריב"ש הסביר שהטעם שפילגש צריכה הבחנת שלשה חדשים כיון שהיא לא שומרת את עצמה שלא להתעבר וזאת משום שהיא סוברת שאין כאן זנות. נראה שטענה זו לא שייכת במקרה שמישהי דרה בקביעות עם מישהו ולא נישאה לו בנישואין אזרחיים וכיוצ"ב. כל זמן שלא קבעו את הדברים בתור נישואין יש לומר, שעל אף שהם דרים יחד בקביעות הם אינם מחשיבים את עצמם כנשואים. ולכן, הדברים תלויים במחלוקת בין ה"שולחן ערוך" לרמ"א.

---

[25] עיין מסכת יבמות לה, ע"א.
[26] מסכת יבמות י, ע"א-ע"ב.
[27] הלכות גירושין יא, כב.
[28] מסכת יבמות, פרק ג, סימן י.
[29] אבן העזר יג, ה-ו.
[30] אבן העזר יג, ו.

אבל, הראי"ה קוק זצ"ל[31] נקט שיהודיה שנתייחדה לנכרי צריכה הבחנת שלשה חדשים, כיון שהיא נחשבת כפילגש. לכן, בוודאי לכתחילה יש להצריך הבחנת שלשה חדשים.

אלא, יש לדון מה הדין במקרה שלאשה בדיוק היה וסת קודם שהתגיירה? הרי כאן ברור לנו שהיא אינה מעוברת. אלא, נראה שאין להקל במקרה זה, כיון שלא ניכר לאחרים. הרי אם נתיר לה להינשא בלי הפרדה, יחשבו שבכל מקרה שיש זוג נכרים שמתגייר לא צריכים הפרדה. לכן, נראה שגם במקרה שהנכרית מעוברת יש להתיר רק כשהוכר עוברה. אלא, נציין שהרב משה פיינשטיין זצ"ל[32] דן במקרה שלגיורת היה לה וסת בדיוק כשהתגיירה, והסתפק אם היא צריכה הבחנה. הוא כתב שלכתחילה לא היה לנו להתיר בלי הבחנת שלשה חדשים, אך במקרה שיש צורך וקושי אפשר להתיר. לדעתו, דין פירסה נידה הוא כדין אשה זקנה ואינה יכולה להיכנס להריון, כיון שידוע כיום על ידי הרופאים שאשה שפירסה נידה לא יכול להיות שהיא בהריון.

על פי דברי הרב פיינשטיין יש כאלו שנוקטים שאפשר להיקל גם במקרה של בדיקת הריון. אם האשה עשתה בדיקת הריון בדיוק קודם הגיור והתגלה שהיא אינה בהריון, לא צריכה הבחנת שלשה חדשים. אבל, היתר זה לא פשוט כל כך, הרב משה שטרנבוך שליט"א[33] כתב שלפי הבנת הרב פיינשטיין שבמקרה שפירסה נידה לא צריך הבחנת שלשה חדשים, הרי כך יהיה הדין גם בבדיקת דם המוכיחה שאינה מעוברת. אבל, הוא חלק על דברי הרב פיינשטיין וכתב כפי שכתבתי לעיל שיש להצריך שלשה חדשי הבחנה כיון שלא ידוע הדבר לאחרים.

התייעצתי עם מורי ורבי הרב דוב ליאור שליט"א והוא טען שאין לסמוך על בדיקת הריון, צריך להיות ניכר שאינה יכולה להיכנס להריון. יש להצריך שלשה חדשי הבחנה. לכן, בוודאי לכתחילה אין לסמוך על בדיקת ההריון. אבל, לשעת הצורך, אפשר לסמוך על בדיקת הריון קודם הגיור[34].

---

[31] שו"ת "עזרת כהן", סימן יד.

[32] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ה.

[33] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ב, סימן תרסח.

[34] עיין במאמרי "ג' חדשי הבחנה", מובא בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות אבן העזר.

כיבוד אב ואֵם להוריו הנכרים

הגמרא אמרה[1] "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [הגר נחשב כתינוק שנולד]. הוא לא מתייחס למשפחתו. לאור זאת, השאלה נשאלת, האם יש לגר חיוב כיבוד אב ואֵם כלפי הוריו הנכרים?

הרמב"ם[2] פסק:

> הגר אסור לקלל אביו העכו"ם ולהכותו ולא יבזהו כדי שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה שהרי זה מבזה אביו.

ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"כסף משנה"[3], ציין כמקור לדברי הרמב"ם את הגמרא במסכת יבמות[4], שבה מבואר שלנכרי שהתגייר אסור לשאת קרובים נכרים שהיו אסורים לו בעת שהיה נכרי, וזאת על אף ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הטעם לאיסור הוא, "שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה". לדעת ר' יוסף קארו, אותה סברא שייכת גם לעניין קללת אביו.

צריך עיון בסברא זו, כיון שלא מצינו שנכרי מצווֶה שלא לקלל את אביו? יתר על כן, מדוע הגר צריך לנהוג באביו הנכרי מקצת כבוד, הרי נכרי לא מצווה בכיבוד אב ואֵם? אפשר ליישב בחילוק בין הציווי, ובין הנהוג מצד המוסר. כלומר, אפילו שאין ציווי על כך, בכל זאת, הנהוג אצל אומות העולם, מצד המוסר הטבעי, הוא להתנהג בדרך כבוד להורים, ואין מקללים את ההורים. לכן, נכרי שהתגייר הרי בנכריותו נהג כבוד באביו ולא קיללו. אם נאמר שלאחר שיתגייר לא ינהג כן, אז "יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה"[5].

---

[1] מסכת יבמות כב, ע"א.

[2] הלכות ממרים ה, יא.

[3] הלכות ממרים ה, יא.

[4] כב, ע"א.

[5] עיין חידושי רעק"א, יורה דעה רמא, ט; פירוש "יד אברהם", יורה דעה רמא, ט; הרב צבי שכטר שליט"א (בספרו "גינת אגוז", סימן כב) הקשה על ביאורו של ר' יוסף קארו, ב"כסף משנה", שהרי בני נח אינם מצווִים על כיבוד אב ואֵם. אם כן, איך אפשר לומר שבעודו נכרי היה בגדר קדושה חמורה? לכן, הוא סבר שהמקור

ר' מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל[6] הביא מקור מפורש לדינו של הרמב"ם. מובא בספרא[7]:

> והלא גר כו' דברי ר' יוסי הגלילי, ר"ע אומר יאביו ואמו קללי **את שהוא חייב על אביו חייב על אמו ואת שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו**. מודה ר"ע בשתוקי שהוא חייב על אמו אע"פ שאינו חייב על אביו.

דברי ר' עקיבא נאמרים בנוגע לגר. לדעתו, הגר לא חייב על קללת אביו, ולכן גם לא חייב על קללת אמו. מכך שנאמר שלא חייב, משמע שדווקא לא חייב – לא נענש, אך יש איסור.

ר' יוסף קארו זצ"ל, בשולחן ערוך[8], פסק בשינוי קטן מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל והשמיט את מה שכתב הרמב"ם "ונוהג בו מקצת כבוד". צריך עיון בטעמו שהשמיט דין זה. לכאורה, משמע מדבריו שסבר שאסור לגר לקלל ולבזות את הוריו הנכרים, אבל לא חייב בכבודם.

הראי"ה קוק זצ"ל[9] דן בדין גיור בן נכריה שהאב יהודי ומביאו להתגייר. לדעת הרב קוק, האב יכול להביאו להתגייר, על אף שהבן לא מתייחס אחריו. וזאת משום שיש קשר טבעי, וזה מספיק כדי שייחשב כאביו לעניין גיור הבן. הוא הביא כראיה להבנה זו, את דברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל. לדעתו, האיסור לגר לבזות את אביו, הוא איסור מדרבנן כיון שאין לו להתנהג נגד הנימוס, שמסתבר מצד התכונה הטבעית שהגר יכבד את אביו הנכרי, ולכן לא ראוי לעקור תכונה זו.

יש תשובה חשובה של הרב משה פיינשטיין זצ"ל[10]. הוא נשאל בדינה של גיורת שאמה הנכרית חולה, האִם רשאית ללכת אליה ולבקרה עִם בניה כבקשת האֵם? הרב השואל רצה להתיר על פי דברי הגמרא במסכת קידושין[11], שם נאמר שרבנן תקנו שגר יירש את

לרמב"ם הוא ממדרש רבה (ריש פרשת לך לך): "לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר, אצא ויהיו מחללים שם שמים ואומרים הניח אביו לעת זקנותו והלך לו, אמר לו לך, ואני פוטרך מכיבוד אב ואֵם, ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואֵם". זאת כוונת הרמב"ם שלא יאמרו הנכרים על הגרים שבאו מקדושה חמורה לקדושה קלה. כלומר, חילול השם. הוא הסביר שמדברי המדרש לומדים שבכל נכרי המתגייר יש עניין של כיבוד אב כלפי הוריו הנכרים, מטעם חילול השם.

[6] "אור שמח", הלכות ממרים ה, יא.

[7] פרשת קדשים, פרק ט, פיסקא ב.

[8] יורה דעה רמא, ט.

[9] שו"ת "דעת כהן", סימן קמח.

[10] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קל.

[11] יז, ע"ב.

אביו הנכרי, משום החשש שמא יחזור לסורו. חשש זה שייך כאן, שמא תחזור הגיורת לסורה אם לא נתיר לה ללכת לבקר את הוריה. הרב פיינשטיין זצ"ל הסכים עִם דברי השואל, אף על פי שהיה מקום לחלק ולומר שכאן לא שייך החשש שמא תחזור לסורה, שיש לחלק בין הפסד ממון לשאר דברים, שאין הרצון בהם חזק כל כך. לדעתו, יש להתיר לה ללכת ויש מספר טעמים לכך:

א- אם לא תלך יאמרו חס וחלילה על דיני התורה שהם לא ביושר. הרי רואים שחוששים לסברא זו, שמבקרים חולי נכרים מפני דרכי שלום וכן מפרנסים עניי נכרי וקוברים מתיהם מפני דרכי שלום[12].

ב- דברי הרמב"ם שאסור לנכרי לבזות את הוריו הנכרים ונוהג בהם מקצת כבוד ואת דברי ר' יוסף קארו (ב"שולחן ערוך") שהשמיט את דברי הרמב"ם "נוהג בו מקצת כבוד". הרב פיינשטיין כתב שלא מסתבר לומר שר' יוסף קארו חלק על הרמב"ם, שהרי כל המקור לדינו הוא ברמב"ם, אם כן, מדוע יחלוק דווקא על סוף דבריו? אפילו אם נאמר שחלק על הרמב"ם וסבר שאין חיוב לנהוג בו מקצת כבוד, בוודאי לא סבר שיש איסור. שהרי מהשמטתו אין ראיה שסבר שיש איסור, ואם סבר שיש איסור, היה לו לומר כן.

ג- יש לחוש שמרוב הצער, האֵם תחלה ביותר, כמו שמצינו שחששו רבנן בשכיב מרע לשמא תטרף דעתו כשלא יעשו רצונו. אם כן, במה שלא תלך אל אמה יש שני חסרונות: 1. בזיון לאֵם כשבתה לא תבוא אליה לבקרה בעת חוליה. 2. צער גדול שהוא כעין הכאה וקללה, ואז היא מחוייבת לבקרה.

מסקנת הרב משה פיינשטיין זצ"ל, מותר לגיורת ללכת לבקר את אמה אפילו שאינה חולה, אם היה באופן שאם לא תלך תחשב ככפיות טובה. רק, אין לה ללכת להוריה בתכיפות, כדי שלא תחזור לסורה, וכן אין לה להרגיל את בניה ללכת להוריה, כדי שלא יאכילום דברים אסורים[13].

---

[12] עיין מסכת גיטין סא, ע"א; אף על פי שבגמרא כתוב "מבקרין חולי נכרים עִם חולי ישראל", ויש לומר שמדובר דווקא כשהם ביחד, אך לא לבד. בכל זאת, הגר"א (יורה דעה, סימן שסז) כתב שהמילה "עִם", היא לאו דווקא. כך גם דעת הרדב"ז (בחידושיו על הרמב"ם, הלכות אבל יד, יב), והוכיח כן מהלשון "קוברים עִם מתי ישראל", והרי בוודאי לא קוברים את הנכרים עִם ישראל, שאסור שיהיו באותו בית קברות.

[13] עיין עוד במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

ייחוד, חיבוק ונישוק עם משפחתו

המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [הגר נחשב כמו תינוק שנולד] לא מבטל את ההלכות שמבוססות על הקשר הטבעי, הוא לא מבטל את המציאות הטבעית. במאמרי – "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"[1], הארכתי להוכיח שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מבטל רק דינים, הוא אינו מפקיע את המציאות ולא מבטל את הקשר הטבעי. כך רואים בהלכה שגר שנתגייר אם הוליד בן ובת בנכריותו פטור ממצות פריה ורביה, כיון שהוליד ילדים בעת שהיה נכרי. על אף שלאחר גיורו הילדים האלו אינם מתייחסים אחריו[2]. ביאור הדבר, כיון שמבחינה מציאותית אלו ילדיו, והוא הוליד בן ובת, לכן הוא פטור ממצות פריה ורביה[3].

לאור זאת, נדון בדין ייחוד, חיבוק ונישוק עם משפחתו. הרי היה מקום לטעון ולומר שלאחר הגיור, אסור לאדם להתייחד עם אמו, וכן עם בתו ואחותו. כיון שאין לו ייחוס כלפיהם, אז הן כמו שאר נשים שאסור לו להתייחד עמן. אלא, כיון שמבחינה מציאותית אלו הוריו של הגר, ואצל הורים כלפי ילדיהם אין תאווה, לכן מותר להתייחד עמם וגם מותר חיבוק ונישוק. כך כתבו רבים מהאחרונים[4]. האחרונים האלו דיברו לעניין ייחוד, אך נלענ"ד, שהוא הדין לעניין חיבוק ונישוק. כיון שגם לעניין חיבוק ונישוק כתבו

---

[1] בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

[2] עיין מסכת יבמות סב, ע"א.

[3] עיין בדברי התוס' שם, ד"ה ר' יוחנן וכו'; בני פריה ורביה וכו'; שו"ת "שבות יעקב", חלק א, סימן קעז; שו"ת "דעת כהן", סימן קמח; שו"ת "יחוה דעת", חלק ו, סימן ס; בשו"ת "בשמים ראש" (סימן קמב) יש דיון במי שנסתרס כשהיה נכרי, האם הוא מותר לבוא בקהל? אולי נאמר שכיון שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, אז הוא מוגדר בגדר סריס חמה ויהיה מותר לבוא בקהל. הוא טען שבעניין זה לא אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת "מנחת אשר", חלק א, סימן עו) כתב שעל אף שיצאו עוררים על הספר הזה ובאמת יש בעיות בספר, בכל זאת, כאן דבריו מתיישבים על הדעת בסברא. וגם לא מצינו חולק על פסק זה. למדים מדין זה שלא לכל עניין ועניין אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

[4] עיין שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן סד, אות א; הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, "הליכות שלמה", פרק טז, דבר הלכה, אות טו; ספר "דבר הלכה", עמ' קצה; שו"ת "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תשעו; שו"ת "קנין תורה", חלק ה, סימן קכו

הרמב"ם[5] וה"שולחן ערוך"[6] שמותר להורים לחבק ולנשק ילדיהם, כיון שאין להם תאווה כלפם.

יש להתיר גם ייחוד עם אחותו הנכריה אפילו אם התגיירה וכבר נשואה[7]. הגמרא אמרה[8]:

> אמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו, כי אמרה קמיה דשמואל אמר אסור להתייחד עם כל עריות שבתורה ואפילו עם בהמה.

יש מחלוקת בין הראשונים והאחרונים אם יש להתיר ייחוד עם אחותו. להלכה למעשה[9], נראה שיש להתיר להתייחד עם אחותו וכך הדין גם במקרה של גיור. כיון שבמציאות היא אחותו, אין לו תאוה כלפיה ולכן מותר להתייחד איתה[10]. אולם, יש לציין שההיתר

---

[5] הלכות איסורי ביאה כא, ו.

[6] אבן העזר כא, ז.

[7] עיין בספר "דברי סופרים", קיצור הלכות יחוד, פרק ד, אות טו.

[8] מסכת קידושין פא, ע"ב.

[9] הרא"ש (שם, פרק ד, סימן כב) הביא בשם התוס' שיש לפסוק כדעת רב אסי, משום שרב אסי היה יותר גדול משמואל. נראה שגם הרא"ש הסכים עם התוס'. גם בעל ה'סמ"ג' (מובא ב"שלטי גבורים", שם לג, ע"א, אות ד) הביא בשם הרי"ץ גיאת שיש לפסוק כדעת רב אסי והמחמיר כדעת שמואל תבוא עליו הברכה. גם בעל ה'סמ"ג' הביא בשם רבו רבינו יהודה שלא פוסקים כדעת שמואל. כך גם פסקו בעל ה'סמ"ק' (סימן צט), הרי"ד (פסקי הרי"ד, מסכת קידושין פא, ע"ב) והר"ן (שם לב, ע"ב, מדפי הרי"ף). אך, בדברי הרי"ף, הרמב"ם, ה"טור" וה"שולחן ערוך" לא מובא הדין של רב אסי. הרי"ף (מסכת קידושין לג, ע"א) הביא את שתי הדעות ולא הכריע ביניהן. הרמב"ם, ה"טור" וה"שולחן ערוך" בכלל לא הזכירו את הדין. מעניין שהרש"ל ("ים של שלמה", שם, פרק ד, אות כג) ובעל "משנה למלך" (הלכות סוטה, פרק א, הלכה ג) הבינו שהלכה כרב אסי, והבינו שכך גם דעת הרמב"ם. אך, כבר תמה על דבריהם החיד"א (בספרו "יוסף אומץ", סימן כו). אכן, מדברי הרמב"ם (בפירוש המשניות, מסכת סנהדרין, פרק ז, משנה א) משמע שלא פסק כרב אסי. כך גם הבין ר' ירוחם (נתיב כג, חלק א) בדעת הרמב"ם, וגם הוא כתב שהעיקר שאסור להתייחד עם אחותו. אחרונים רבים (עיין "בית שמואל" כא, יד; שם כב, א; החיד"א, בשו"ת "יוסף אומץ", סימן כו; שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כא; "צפנת פענח", הלכות איסורי ביאה כא, ד; שו"ת "עין יצחק", סימן ח; שו"ת "עולת יצחק", חלק ב, סימן רלז; שו"ת "שואל ונשאל", חלק ה, סימן מב; "פני משה", סימן כב, ס"ק ב; שו"ת "צוף דבש", סימן כ) הבינו שהרמב"ם, ה"טור" וה"שולחן ערוך" השמיטו את דינו של רב אסי, כיון שסברו שאסור להתייחד אח עם אחות. אך, אחרונים רבים ("פרישה", אבן העזר כב, ג; "חלקת מחוקק" כב, א; "ערוך השולחן" שם, סעיף א-ב; עיין בספר "גן נעול", פרק ב, סעיף ז, הערה 18), פסקו הלכה למעשה שמותר לאח להתייחד עם אחותו, והמחמיר תבוא עליו הברכה (בעל ה"פרישה" לא הזכיר שהמחמיר תבוא עליו הברכה). המנהג להקל כדעת הפוסקים שהתירו ייחוד אח עם אחותו (עיין ספר "גן נעול", פרק ב, סעיף ז, הערה 20; ספר "דברי סופרים", קיצור הלכות ייחוד, פרק ד, אות יד).

[10] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן סד) כתב שעל אף שמצד הטבע יש יצר של עריות בין אח לאחות, ורק משום שאנשי כנסת הגדולה ביטלו במקצת יצר של עריות, לכן אצל עם

להתייחד עם אחותו הוא דווקא כשמדובר שמתייחד עמה לפרקים. בהגדרת הדברים נראה שיש לנקוט כגישת הרב משה פיינשטיין זצ"ל[11] שמותר כל זמן שמתייחד עמה בצורת אורח. אך, אם מתייחד עמה בצורה שבא לדור עמה, אפילו שזה רק לזמן מועט, יש לאסור. לדעתו, הדבר תלוי לפי רגילות דרך המדינה. גם הוא כתב שבמקרה של ספק יש ללכת לחומרא, כיון שזה ספק ידיעה, ולא נחשב כספק להקל[12].

יש גם להתיר לסב שהתגייר להתייחד עם נכדתו וכן להיפך, והוא הדין לגבי סבתא עם נכדה, וכן להיפך. כמו כן, יש להתיר חיבוק ונישוק[13].[14]

ישראל אין יצר של עריות בין אח לאחות והם מותרים בייחוד, בכל זאת, גם נכרי שהתגייר מותר לו להתייחד עם אחותו. לדעת הרב פיינשטיין, כשביטלו אנשי כנסת הגדולה יצר של עריות לא ביטלו רק אצל עם ישראל, אלא ביטלו גם אצל האומות, שגם אצל אומות העולם אין יצר של עריות בין אח לאחות. כדברי הרב פיינשטיין פסקו בעל ספר "נטעי גבריאל" (הלכות ייחוד, פרק ג, סעיף יג) והרב יוסף שלמה אלישיב זצ"ל (הובא בספר "תורת היחוד", פרק ב, ס"ק כו). אולם, יש לציין שבעל שו"ת "בצל החכמה" (חלק ד, סימן יד) האריך לדון בנושא זה, והגיע למסקנה שאסור לגר להתייחד עם קרובותיו. כיון שאיסור יחוד הוא מדאורייתא, אין להתיר על פי סברא שלא נותק הקשר הטבעי. יכול להיות שיש טעמים אחרים שהתירו לאח להתייחד עם אחותו וזוהי גזירת הכתוב, ואין הטעם רק משום שלא חזק יצרו לגביה. לכן, במקרה שאיסור הייחוד הוא מדאורייתא, אין להתיר. רק במקרה שאיסור הייחוד הוא מדרבנן, יש להתיר. כך הוא גם כתב בנוגע לדין התייחדות הגר עם בתו; בעל שו"ת "להורות נתן" (חלק ז, סימן פז) פסק שמי שהתגייר אסור לו להתייחד עם אחותו.

[11] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן סד, אות ג.

[12] בספר "אוצר הפוסקים" (סימן כב, ס"ק ד, אות ב) מובאות דעות אחרות מדברי הרב פיינשטיין לביאור גדר היתר ייחוד לפרקים עם אחותו, אבל לי מסתברת סברתו של הרב פיינשטיין, לכן, הבאתי את דבריו להלכה.

[13] ההיתר ביהודי להתייחד עם נכדתו וכן לסבתא להתייחד עם הנכד שלה מבואר בדברי מספר אחרונים. כמו כן, מבואר בדבריהם הדין של חיבוק ונישוק. עיין "בית חדש", אבן העזר כא, ה; "חלקת מחוקק" שם, י; "בית שמואל" שם, יד; "ברכי יוסף" שם, ד; "פתחי תשובה" שם, ה; "ערוך השולחן" שם, י; "שערים מצויינים בהלכה", סימן קנב, אות טז; שו"ת "שבט הלוי", חלק ה, סימן קצח; "שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ו, סימן מ, פרק כ; שו"ת "שמע שלמה", חלק ג, סימן ט; כפי שהתבאר המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא משנה את המציאות, לכן גם לאחר הגיור אין תאוה בנוגע לעריות אלו. הדברים האלו גם מבוארים בספר "דבר הלכה" (הלכות ייחוד, עמ' קצה).

[14] עיין עוד במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

חיוב מזונות לילדיו

הגמרא אמרה[1] "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" [הגר נחשב כמו תינוק שנולד]. הוא לא מתייחס למשפחתו. עולה השאלה, האם נכרי שהתגייר חייב במזונות ילדיו שהתגיירו עמו? הרי הם לא מתייחסים אחריו, ואם כן, לא נחשבים כילדיו.

אפשר למצוא שמונה סברות בביאור מקור חיוב האב לזון את ילדיו[2]:

א- מדין חיוב מזונות לאֵם. כיון שהוא חייב במזונות אשתו – האֵם, והדבר ברור שהאֵם תזון את ילדיה, כיון שהיא אינה יכולה לעמוד מנגד ולראות את ילדיה בלי מזונות. ומשום כך היא תתן ממזונות שלה לילדיה, לכן הבעל חייב להשלים את המזונות האלו[3].

ב- מדין ארחי פרחי. מבואר בגמרא במסכת כתובות[4] שהבעל צריך לתת מזונות לאשתו שתוכל לזון ארחי פרחי - אורחים. הסברא בחיוב זה היא, שלא יכול לומר לאשתו שתהיה אכזרית ולא תתן לאנשים האלו מזונות. כל שכן שיש לומר כך בנוגע לילדיה, הבעל לא יכול לומר לאשתו שלא תתן מזונות לילדיה. הילדים שמניח אצל אשתו, הם כדין ארחי פרחי, וחייב במזונותיהם[5].

ג- מדין מזיק, שגורם לאֵם להיות אכזרית לילדיה, ושלא תוכל לזונם. לפי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[6] האיש יצר את הנזק, שהולד הוא מזיק את האשה, ולכן נחשב גירי דיליה – חיצים שלו. גם הרב משה פיינשטיין זצ"ל[7] ביאר שיש

---

[1] מסכת יבמות כב, ע"א.

[2] עיין בספרי "גר המתגייר", כרך ג, במאמר "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"; ובמאמר "חיוב מזונות לולד שנולד לו מנכריה", נמצא בכתובים.

[3] זה הביאור הפשוט בדברי הר"ן, מסכת כתובות כח, ע"ב-מדפי הרי"ף.

[4] סד, ע"ב.

[5] זהו הביאור של הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן קו) בדעת הר"ן. לדעתו, כל הראשונים יסכימו עם סברא זו.

[6] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן ס-סא.

[7] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן קו.

כאן גדר של מזיק בידים, שבמעשיו גרם לה שיוולד לה ולד שתצטרך לזון אותו, כיון שלא יכולה לעמוד מנגד ולא לזונו. מבואר בדברי שניהם שהוי מזיק, כיון שרק על דעת כך שהאב יזון את הילדים, נתעברה ממנו. הרב פיינשטיין זצ"ל השתמש בסברא זו כדי לבאר את חיוב המזונות לילד שנולד מזנות. אך, נראה שהרב עוזיאל זצ"ל השתמש בסברא זו בנוגע לחיוב מזונות לכל הילדים. כלומר, גם למקרה שהאב חייב במזונות האֵם, החיוב של האב לזון את ילדיו, נובע מחיוב של מזיק.

ד- מדין אתנן [כעין תשלום על הביאה, כמו אצל זונה]. הרב עוזיאל זצ"ל הסביר שלפי סברא זו, הבועל יהיה חייב לזון את ילדיו שנולדו לו מאשה נכריה שנשאה בנישואין אזרחיים. גם הרב פיינשטיין כתב סברא זו לעניין חיוב מזונות לילד שנולד מאשה שפיתה אותה.

ה- חיוב מדין תקנת חז"ל[8].

ו- חיוב מדין תקנת אושא, נחשב כגדר של צדקה, אך חיוב יותר חזק[9].

ז- צירוף של תקנת אושא עִם חיוב מדין מזיק. כשהאֵם לא קיימת, חייב מדין תקנת אושא, חיוב מוסרי. כשהאֵם קיימת, חייב מדין מזיק, וחייב אפילו כשהולד לא מתייחס אחריו, דהיינו שנולד לו מאשה נכריה[10].

ח- חיוב מדין מצוַת פריה ורביה. יסוד מצות פריה ורביה אינו רק להוליד את הילדים, אלא לגרום להמשך קיומם. הרי מבואר בגמרא במסכת יבמות[11] שאם לאדם נולדו בן ובת, אבל הם מתו קודם שהולידו עוד ילדים, הוא לא קיים מצות פריה ורביה.

---

[8] זהו הביאור הפשוט של דברי הראשונים שחלקו על הר"ן. עיין רא"ש, בשו"ת שלו, כלל יז, סימן ז; פסקי הרא"ש, מסכת כתובות, פרק ד, סימן יד; שו"ת ריב"ש, סימן מא; רב האי גאון, "משפטי שבועות", חלק ב, שער י, ממחויבי גזירה; שו"ת "תרומת הדשן", חלק ב, פסקים וכתבים, סימן לז; עיין "דרכי משה", אבן העזר, סימן עא, אות ה; "משנה למלך", הלכות אישות יב, יד; "חלקת מחוקק", אבן העזר עא, א; "בית שמואל" שם, א.

[9] זהו ביאור של הרא"ש, מסכת כתובות, פרק ד, סימן כח; תוס' רא"ש, מסכת נדרים לח, ע"א; כך גם נראה שיטת ה"טור", אבן העזר, סימן קיב; כך הסבירו מהר"ם מלובלין ובעל "אבני מילואים" (אבן העזר עא, ג) בדעתם.

[10] ביאורו של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל.

[11] סב, ע"א. יש שם מחלוקת בדבר בין ר' יוחנן לרב הונא. ר' יוחנן סבר שלא קיים מצות פריה ורביה. רב הונא סבר שקיים. אבל, אנחנו פוסקים להלכה כדעת ר' יוחנן. עיין "שולחן ערוך", אבן העזר א, ו.

צריך שיוולדו מהם עוד ילדים[12]. אם כן, לא מספיק שיוולדו לו בן ובת, הם צריכים להתקיים. לכן, בוודאי כלול במצות פריה ורביה, החיוב לדאוג להם מבחינה גשמית. דהיינו, לזון אותם. יש לומר שאפילו אם מדובר בילדים שנולדו לו לאחר הבן והבת הראשונים, הוא חייב במזונותיהם מכוח החיוב מדברי קבלה להוליד ילדים "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח את ידך". שמבואר בגמרא במסכת יבמות שמפסוק זה לומדים, שאפילו שאדם הוליד בן ובת, הוא עדיין מחוייב להוליד עוד ילדים[13].

לדעתי, לפי הסברות האלו, גם הנכרי שהתגייר חייב במזונות ילדיו שהתגיירו עמו. אסביר את דבריי לפי כל סברא וסברא:

א- חיוב מזונות האֵם: במקרה שלנו הגר חייב במזונות אשתו שהתגיירה עמו. לכן, הוא חייב גם במזונות ילדיו. אלא, יש מקום לומר שהוא חייב במזונות הילדים מדין חיוב מזונות לאֵם דווקא כשהילדים הם שלו. במקרה הנידון הם לא מתייחסים אחריו. זה ברור שאדם שחייב במזונות אשתו לא חייב במזונות ילדיה מאיש אחר. אבל, עדיין יש לומר שבמקרה שלנו יהיה חייב במזונות הילדים. וזאת משום שעל אף שהוא התגייר, בכל זאת, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לא מפקיע את הקשר הטבעי. נראה לי, שגם בני נח חייבים במזונות ילדיהם. כלומר, עוד לפני שהתגייר היה חייב במזונות ילדיו, וזאת מפאת שלש סיבות: 1. משום חיוב אתנן. גם אצל בני נח, יש את הסברא של אתנן. 2. משום חיוב מזיק. האשה מתחתנת ונבעלת לו על דעת כך שהוא ידאג לילדים. 3. כך המנהג אצל בני נח, ויש לומר שזהו חלק ממצוַת הדינים שהצטוו בני נח. לכן, אם נפטור אותו ממזונות ילדיו, ייחשב בגדר שמפקיעים אותו מחיוב קודם. נוסיף ונאמר שמבואר בגמרא במסכת יבמות[14] שבן נח שנולדו לו ילדים ואחר כך התגייר נחשב שקיים מצוַת פריה ורביה, כיון שהילדים

---

[12] יש מחלוקת אם יוצא ידי חובה דווקא כשנולדו לו בן ובת משניהם, וגם הבן צריך להיות מהבן והבת מהבת. יש מהראשונים שסברו שגם יוצא ידי חובה אם הבן נולד לבת והבת לבן. יש אפילו דעות שסברו שיוצא ידי חובה שנולדו לו שני בנים, מהבן והבת. וכן אם נולדו שתי בנות מהבן והבת. צריך שכל אחד יוליד ילד. עיין בכל זה ב"שולחן ערוך", אבן העזר א, ו; "חלקת מחוקק" שם, ס"ק ז; 'ביאור הגר"א' שם, ס"ק יד.

[13] עיין מסכת יבמות סב, ע"ב; עיין "שולחן ערוך", אבן העזר א, ח; עיין בנושאי כלים שם; כל זה הוא ביאור כפי הנלענ"ד. ראיתי כעין זה בשו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ה, סו"ס יט.

[14] סב, ע"א.

מתייחסים אחריו. יש מספר ראשונים[15] שהבינו שמקיים מצוַת פריה ורביה דווקא כשילדיו התגיירו עמו. לענייננו, מדובר שהילדים גם התגיירו, ולכן הוא קיים מצוַת פריה ורביה, והם נחשבים כבניו ומסתבר שחייב במזונותיהם.

ב- חיוב מדין ארחי פרחי. בוודאי גם במקרה שלנו שייך חיוב זה, כיון שהבעל חייב במזונות אשתו וחייב לתת לה ממון בשביל האורחים, וילדיה שהתגיירו אינם גרועים מאורחים.

ג- חיוב מדין מזיק. גם כאן שייכת הסברא של מזיק. הבן נח חייב במזונות ילדיו מכוח מזיק, לכן חיוב זה לא נפקע כשהוא מתגייר. כמו במקרה שגר הזיק בעת שהיה נכרי, שחייב לשלם על נזקיו שעשה בעת שהיה נכרי.

ד- חיוב מדין אתנן. גם אצל בני נח שייכת סברא זו, לכן היא לא נפקעת משום המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

ה- חיוב מדין תקנת חז"ל. כמו שחז"ל תקנו שאב יזון את ילדיו היהודים, יש לומר שתיקנו לנכרי שהתגייר עם ילדיו שיהיה חייב לזונם. הרי הסברא הפשוטה אומרת שהחיוב לזון את ילדיו, נובע מהחיוב המוסרי לדאוג להם, ולכן בוודאי חז"ל היו מחייבים נכרי שהתגייר עִם ילדיו לזון אותם. לעניין יהודי שהוליד בן מנכריה, יש מקום לומר שלא תיקנו חז"ל לזונו, כיון שהולד נכרי. אך, במקרה שלנו, מסתבר מאוד לומר שמכוח תקנת חז"ל יש לו חיוב לזון את ילדיו.

ו- חיוב מתקנת אושא. אותה סברא שנכתבה לחיוב מצד תקנת חז"ל שייכת גם מצד תקנת אושא. מסתבר שהם תיקנו שיהיה חייב לזון את ילדיו שהתגיירו עמו. יתר על כן, לחיוב מדין תקנת אושא יש גדר של צדקה, ובוודאי יש סברא שמצד צדקה חייב לזון את ילדיו שהתגיירו עמו.

ז- חיוב מדין מצוַת פריה ורביה. כבר נכתב לעיל, שנכרי שהתגייר עם ילדיו קיים מצוַת פריה ורביה, לכן מסתבר שיהיה חייב במזונותיהם. הוא חייב לדאוג לכל ענייניהם.

---

[15] עיין "שולחן ערוך", אבן העזר א, ו; ובנושאי כלים שם.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[16] כתב במפורש שאב יהודי שיש לו בן מנכרית חייב במזונותיו גם לאחר שהתגייר. גם הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל[17] כתב שחייב במזונות ילדיו שהתגיירו עמו. לדעתו, אף על פי שאין קשר של אבהות, בכל זאת, חייב במזונותיהם, כיון שהוא חיוב טבעי מפני שהם יוצאי חלציו. היה מקום לחייבו אפילו שילדיו לא התגיירו עמו, אבל כיון שהם גדלים לעבודה זרה ואין לו דעה עליהם לא נוכל לחייבו.

נראה לי, שגם במקרה שלא נשאר נשוי לאשתו, בכל זאת, יהיה חייב במזונות ילדיו שהתגיירו עמו. על אף שאין כאן את החיוב מדין חיוב מזונות אשתו, בכל זאת, יש את הטעמים האחרים. רוב הראשונים לא נקטו שהטעם היחידי לחיוב מזונות הילדים הוא מטעם חיוב מזונות האֵם. נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[18] שאדם חייב במזונות ילדיו שנולדו לו בזנות, אם כן, חיוב המזונות הוא גם כשאינו חייב במזונות האֵם[19].

---

[16] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סוף סימן סב.

[17] שו"ת "שבט מיהודה", סימן ל.

[18] אבן העזר עא, ד.

[19] עיין עוד במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

כתיבת כתובה וגט לגר ולגיורת

יש שינוי בין כתיבת כתובת בתולה לכתובת בעולה. במקרה של בתולה כותבים חיוב מאתיים ובמקרה של בעולה כותבים חיוב מנה[1]. אבל, במקרה של כתובת גיורת כותבים לה רק מנה ולא מאתיים, ואפילו שלא נבעלה בעת היותה נכריה. אלא, כל זה דווקא שהתגיירה לאחר ג׳ שנים. אולם, אם התגיירה קודם ג׳ שנים אפילו שנבעלה, כותבים לה כתובת בתולה כיון שחוזרים בתוליה[2].

אבל, במקרה שהבעל רוצה לכתוב לה כתובת מאתיים, הוא יכול לכתוב לה. נוסף על כך, לכתחילה יכתוב לה "הדא פלוניתא בת אברהם אבינו". בדיעבד אם כתב "בתולתא דא", אין לפסול את הכתובה[3].

---

[1] עיין משנה מסכת כתובות י, ע"ב; דין זה נפסק להלכה ב"שולחן ערוך", אבן העזר סז, ו; ה"שולחן ערוך" כתב שחיוב הכתובה הוא כסף מדינה. אבל, הרמ"א כתב שחיוב הכתובה הוא פי שמונה שמשערים בזוזי דאורייתא. יש בדבר זה מחלוקת בין הראשונים אם משערים בזוזי דאורייתא, או בזוזי דרבנן (עיין ב"בית יוסף" שם).

[2] עיין משנה מסכת כתובות יא, ע"א; רמב"ם, הלכות אישות יא, א; "שולחן ערוך", אבן העזר סז, ג; הגר"א (׳ביאור הגר"א, שם) ציין לדברי הרמב"ם כמקור לדברי ה"שולחן ערוך".

הר"א בורדיאנסקי זצ"ל (בקובץ "זכרון יהושע" עמ׳ שנז) הקשה מדוע הגר"א ציין למקור לדברי ה"שולחן ערוך" את דברי הרמב"ם, ולא ציין לדברי המשנה במסכת כתובות? הוא תירץ שהרמב"ם כלל את המתגיירת יתר על בת ג׳ עם בתולה מהנישואין, והיינו לא מפני שחזקתה שנבעלה אלא שדינה כבעולה, והוא על פי הירושלמי שבתולה מהנישואין כתובתה מנה דאבדה חן בתוליה, ולמד הרמב"ם שהוא הדין גיורת יתר על בת ג׳. וזהו שציין הגר"א לרמב"ם. אם כן, מתברר מכך שגם אם לא נבעלה, בכל זאת, כתובתה מנה.

[3] בשו"ת ׳תשב"ץ׳ (חלק ג, סו"ס קעח) מובא: "ואם כתב לה מאתים והיתה בעולה ורצה ליזוק בנכסיו כבר אמרו (כתובות נ"ד ע"ב) אם רצה להוסיף לה אפילו מאה מנה מוסיף ולכתוב לבעולה בתולת׳ כרצון הבעל. לא חיישינן כבהא למחזי כשקרא". בשיטה זו הלך הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אורח חיים, חלק ד, סימן קיח) וכתב: "בדבר כתיבת הכתובה אין צורך להגיד למסדר הקידושין, כי מאחר שהחתן יחתום על הכתובה הרי הסכים לכתובת בתולה ושוב ליכא קפידא ומחוייב בכתובת בתולה אף אם באמת אינה בתולה אם לא הטעתה אותו, מאחר דרצה להתחייב בכתובת בתולה לא גרע מתוספת כתובה, וכשניסת להבועל עצמו יותר נכון לכתוב כתובת בתולה ולכתוב בתולתא והטעם מבואר בתשובותי באגרות משה חלק אה"ע סימן ק"א ויפה עשה הרב ההוא, אך גם בבעולה מאחר אם נבעלה מישראל כשר שכשרה לכהונה שאינו נוגע לענין איסור אלא לענין סך הממון אם החתן יודע ורוצה בכתובת בתולה יכולים לכתוב כתובת בתולה, וממילא אין לגלות זה להמסדר קידושין ולא לשום אדם". אם כן, מבואר שיכול אדם לחייב את עצמו ולכתוב בתולה על אף

חובה לכתוב בכתובה ובגט של גיורת שהיא בת אברהם אבינו. כדי שלא יבואו לידי טעות שהיא בת ישראל ואם תתאלמן מבעל זה, תבוא להתחתן עם כהן. אם לא כתבו בת אברהם אבינו, אלא בת פלוני [שם אביה הנכרי], הכתובה תהיה כשרה אם כתבו גיורת[4].

נוהגים שהגר משנה את שמו לשם יהודי. במקרה שהגר כתב בכתובה, או בגט את שם הנכרי שלו, הכתובה והגט כשרים. זאת אפילו במקרה שכבר נשתקע [נשכח] השם הנכרי שלו. לכתחילה יש לכתוב את שם היהודי שלו[5].

שהאשה אינה בתולה. לפי זה, יש לומר שהוא הדין גם במקרה של גיורת, אם ברצונו של המקדש לחייב את עצמו בכתובת בתולה, יכול לחייב את עצמו. יש רק לכתוב שהיא בת אברהם אבינו, ובכך לא נבוא לידי מכשלה כיון שידעו שהיא גיורת ולא יתירו אותה לכהונה. גם בעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק ב, סימן קיא) כתב שאפשר לכתוב מאתיים על אף שצריך להיות מנה, אבל הוא כתב שאין לכתוב בתולתא במקרה שהיא בעולה. אם כן, נראה שהוא הדין במקרה של הגיורת, אין לכתוב בתולתא, אלא יש לכתוב "הדא פלוניתא בת פלוני". נציין לפסק דין רבני בירושלים (דיני ממונות ובירורי יהדות, כרך ז, עמ' תפט) שהביא פוסקים שהחמירו בדבר שלא לכתוב בתולתא. הפסק דין עסק בצורה מפורשת בנוגע לכתובה של גיורת. הם הביאו את דעת הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל שבדיעבד אם כתבו בתולתא, אין לפסול את הכתובה. אבל, לכתחילה אין לכתוב בתולתא.

[4] הרא"ש כתב בתשובה (בשו"ת שלו, כלל טו, סימן ד): "אלא כך נוהגין לכתוב בכתובות וגטין של גרים: פלוני בן אברהם, ושמו המובהק כותבים, ואב המון גוים הוא אבי כלם".

ר' יוסף קארו זצ"ל ("בית יוסף", אבן העזר קכט, כ) הביא תשובה אשכנזית שבה מבואר שצריך לכתוב בלשון שנשמע ממנו שהוא גר, שיכתוב "בן אברהם אבינו", או שיכתוב בן אברהם בלי "אבינו" אבל יכתוב במפורש שהוא גר. אך, אם כתב "בן אברהם" בלי "אבינו" וגם לא כתב במפורש שהוא גר, השטר פסול, כיון שמיחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו.

כך נפסק ב"שולחן ערוך" (שם): "בגט גר כותב: פלוני בן אברהם אבינו".

בספר "באר היטב" (שם, ס"ק לה) מובא בשם מהרשד"ם שגיורת צריכה לכתוב "בת אברהם אבינו".

עיין ב"פסקי דין רבני ירושלים", דיני ממונות ובירורי יהדות, כרך ז, עמ' תפט.

[5] מובא בתוספתא מסכת גיטין (פרק ו, הלכה ד): "גר ששינה שמו בשם הגוים כשר (וכן אתה אומר כשר) וכן אתה אומר בגירה גיטין הבאין ממדינת הים אף על פי ששמותיהן כשמות הגוים כשרין מפני שישראל שבמדינת הים שמותיהן כשמות הגוים". ה"טור" (אבן העזר, סימן קכט) הביא בשם הרמ"ה: "וגר ששינה וכתב שמו של גיותו כשר". מהרי"ק (בשו"ת שלו, שרש פו) כתב שאפילו אם נשתקע שם הנכרי שלו, בכל זאת, הגט כשר. ר' יוסף קארו ("בית יוסף", אבן העזר, סימן קכט) כתב שיש מקום לדחות ולומר שדווקא שלא נשתקע יש להכשיר. עוד נציין שר' יוסף קארו הקשה על דברי הרמ"ה שהרי הוא פסק שבמקרה של מומר שכתב את שם הנכרי שלו, אפילו שכתב "וכל שם שיש לי", בכל זאת, הגט פסול. לא מובן מה החילוק בין גט של מומר ובין גט של גר? ר' יוסף קארו יישב: "ואפשר דמומר הכותב שם דגיות שבא לו אחר שנתחייב במצות לא שייך בתורת משה אבל גר הכותב שם שהיה לו בגיותו קודם שנתחייב במצות אין תורת משה מונעו דהא לא חייבה התורה לגוים שיתגיירו". בעל ה"טורי זהב" (שם, ס"ק ז) הקשה על יישובו של ר' יוסף קארו: "וקשה לי על חילוק זה דהא סוף סוף שם דגיות לא יזכר בתורת משה". לכן, יישב אחרת: "נראה דאין הגנאי מצד עצם שם דגיות דתיבה בעלמא היא ואין בה חסרון והרבה שמות הגוים קרובים לשמות שלנו אלא דכל שהמיר הגוים מחליפים שם יהדות שלו ונותנים לו שם גיות להעביר היהודית בזה על כן אינו כדאי להזכיר בתורת משה וזה אין שייך בשם גיות של הגוי מעולם ונתגייר".

במקרה שאימצו ילד נכרי וגיירו אותו, לכתחילה בכתובה ובגט שלו יש לכתוב פלוני בן אברהם אבינו שנקרא בן פלוני שגידלו. אולם, בשעת הדחק ועיגון אם קראו לו פלוני בן פלוני [והפלוני זה אביו המגדלו], הרי הגט כשר[6].

במקרה שנכרי התגייר עם ילדיו, הרי הילדים יכולים לכתוב בכתובה ובגט את שם היהודי של אביהם הנכרי שהתגייר ולא צריכים לכתוב בן אברהם אבינו. אבל, צריך ציון שהוא גר. כמובן, שהוא הדין גם במקרה של גיורת שאביה התגייר[7].

להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך" (אבן העזר קכט, ו) פסק: "גר שכתב שם גיותו, כשר, אפילו אם נשתקע ממנו".

[6] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן צט) דן בנוגע לחתן שלא ידוע שם אביו, אמו התחתנה פעם שניה והחתן גדל אצל בעלה השני. לדעתו, יש לכתוב בכתובה "בן מי שנשכח שמו ונקרא בן פלוני שגידלו". תחת החופה אם הרב מרגיש שזה יגרום לבושה, אפשר שידלג התיבות הנוספות. הוא כתב שעל אף שיש מקום לכתוב סתם בן על המגדלו, בכל זאת, לכתחילה אין לעשות כך, אלא לכתוב דברים מפורשים.

בתשובה נוספת (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן כו, אות ב) הוא דן בגט של אחד שגדל אצל פלוני ונכתב בן פלוני [וזה שם שגידלו]. לדעתו, אין קפידא כל כך בדבר, כיון שהוא גדל אצלו ומצינו במספר מקומות שאחד נקרא על שם זה שגידלו. הרי לדעת הרמב"ן (בפירושו לתורה, במדבר כו, מו) שרח לא היתה בת אשר, אלא בת אשת אשר ובכל זאת נקראה על שם אשר. אך, הוא כתב שטוב לכתוב בפירוש בגט שהיא בת פלוני שגדלתה כבתו, אבל במקום עיגון יש להתיר גם שלא נכתב כך.

[7] הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שו"ת "משפטי עוזיאל", יורה דעה, חלק ב, סימן נט) דן בדין אחד שהתגייר ולאחר זמן החליטו ילדיו הבוגרים שנולדו לו בעת שהיה נכרי להתגייר, האם יש לקרותם "פלוני בן אברהם אבינו", או שנקראים על שם אביהם שהתגייר, בשמו היהודי? בתחילה הוא הבין מתוך דברי ה"שולחן ערוך", שהובאו לעיל, שבכל מקרה יש לכתוב בגט "בן אברהם אבינו", אפילו שהגר הוא בן גרים. הוא הביא שכך כתוב בספר "היפה ללב". אבל, הרב עוזיאל סבר שדווקא כשהתגייר לבד ואביו לא התגייר, קוראים לו "בן אברהם אבינו". אולם, לא כך הדבר במקרה שאביו התגייר. הרי הסיבה שלא מזכירים שם אביו הנכרי בגט היא, שזה שם נכרי. אך, כאן יכול לקרוא בשם אביו היהודי, ולכן כך יש לקראו. דווקא בקריאת שם אביו היהודי, יהיה יותר ניכר. הצורך לכתוב בגט שם אביו, הוא כדי שתהיה הכרה שזהו האיש שהתגרש. הוא הביא הוכחה שהילדים שהתגיירו נקראים על שם אביהם שהתגייר, שהרי מובא בגמרא במסכת יבמות (קא, ע"ב) שרב שמואל בר יהודה אמר שהוא גר, רואים שנקרא על שם אביו שהתגייר, שאם לא כן מדוע נקרא "בר יהודה".

אולם, עדיין, יש להעיר שנראה שצריך לציין שהוא גר. שהרי אם יכתבו רק את שם אביו הנכרי שהתגייר, לא ידעו שהוא גר. עוד אעיר שמצאתי תשובה של הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת "מנחת אשר", חלק ב, סימן פח) שדן בנוגע לאחד שנולד מאב יהודי ואם נכריה. ופסק שאפשר לכתוב בכתובה את שם אביו היהודי. הוא הביא מדברי הרמ"א (חושן משפט מב, טו) שכתב שמי שמגדל יתום בתוך ביתו וכתב עליו בשטר בני, או שהיתום כתב על המגדלו אבי, השטר לא נחשב מזוייף והוא כשר. שהואיל וגידלו ראוי לכתוב כך. ה'חת"ם סופר' (בשו"ת שלו, חלק ב, אבן העזר, סימן מא) כתב כן גם לעניין גט. אלא, הרב אשר וייס כתב שצריך לציין שהוא גר.

נכריה שהתעברה מיהודי ואחר כך התגיירה - דין מעוברת ומניקת חברו

מבואר בגמרא[1] שאשה שמעוברת וגם מניקת אסורה להינשא. כלומר, רק לאחר שעובר זמן ההנקה – שנתיים, מותר לה להינשא. למסקנת הסוגיא מניקת חברו אסורה להינשא מחשש שתתעבר שוב פעם מהבעל האחר, ולא יהיה לה חלב בשביל הולד הראשון. האֵם לא תבוא לתבוע את האב של הילד הראשון, או את היורשים [דהיינו, במקרה שהתאלמנה], כיון שהיא מתביישת לבוא לבית דין, והילד ימות כי לא יהיה לו מזון. בעלה החדש לא ידאג לילד הראשון, כיון שאין זה הילד שלו. הסיבה שמותר לאשה מניקה להיבעל לבעלה היא משום שאפילו אם תתעבר אין חשש לילד הראשון, משום שבוודאי בעלה ידאג לילד הראשון שהוא בנו/בתו, אבל לא על הילד של אחר. הסיבה שאוסרים גם מעוברת חברו להינשא היא משום שכל מעוברת עומדת להנקה, וכיון שהיא אסורה בשעת הנקה, אוסרים אותה משעת העיבור.

לפי זה, יש מקום לדון בדין יהודי שנשא נכריה בחוקותיהם, ולאחר שהתעברה ממנו היא החליטה להתגייר, או לאחר שכבר ילדה את הילד, היא והבן/והבת התגיירו בעודה מניקת את הבן/הבת. האִם מותר ליהודי שהיה נשוי לה בחוקותיהם לשאת אותה כדת משה וישראל לאחר גיורה? לכאורה, יש לומר שאין שום בעיה, שהרי היהודי אומר שזהו הילד שלו, ולכן לא נחשבת מעוברת חברו. אלא, יש לדון שאולי לא חייב במזונותיו, כיון שלא מתייחס אחריו, ולכן לא ידאג לו. שאלה זו, נשאלת גם במקרה שמדובר בנכרי שהיה נשוי ליהודיה בנישואין אזרחיים והתעברה ממנו. כשהיתה מעוברת, הנכרי התגייר, האם מותר לו לשאת אותה, או היא נחשבת מעוברת חברו? בעל ספר "אבן יקרה"[2] טען שאסור ליהודי לשאת את הנכריה לאחר שהתגיירה, כיון שהבן לא מתייחס אחריו, ולכן לא חייב במזונותיו, ויש לחוש שלא ידאג לו.

---

[1] מסכת יבמות מב, ע"א-ע"ב.

[2] חלק א, סימן יא; מובא ב"אוצר הפוסקים", סימן יג, אות גדול עב, אות קטן ה.

נראה לי, שאין שום סיבה שתצטרך לפרוש מבעלה, ומותר ליהודי לשאת אותה לאחר שהתגיירה. כך גם הדין במקרה שמדובר שיהודיה היתה נשואה לנכרי שהתגייר. הבנה זו מבוססת על הדברים שנכתבו לעיל [״חיוב מזונות לילדיו״] שאפילו שהאב היה נכרי והתגייר עִם ילדיו, בכל זאת, הוא חייב לזון אותם. אם כן, כך יהיה הדין במקרה שלנו. במקרה שלנו מצטרפת עוד סברא, שאפילו אם נאמר שלא חייב לזון את ילדיו, יש לומר בוודאי שיזון אותם, כיון שהמושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ לא מפקיע את הקשר הטבעי. לכן, אין לחוש שהאב לא ידאג לבנו. מצאתי שבעל ספר ״בית אברהם״[3] דן בשאלתנו ונקט שיהודי החי עִם נכרית הנשואה לו בחוק המדינה, וילדה ואחר כך נתגיירה היא ובנה, אם היהודי מודה שהילד הוא שלו, האשה מותרת להישאר עמו, אין כאן דין מניקת חברו[4].

---

[3] מובא ב״אוצר הפוסקים״, סימן יג, אות גדול עב, אות קטן ה.

[4] יש לציין שהרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל (שו״ת ״משפטי עוזיאל״, חלק ה, אבן העזר, סימן כז) דן בדין נכריה שנשואה ליהודי, שהתגיירה היא והילד. הוא הביא את סברת רעק״א (בשו״ת שלו, מהדורה קמא, סימן צא) שכתב שישראלית שנתעברה מנכרי, צריכה להמתין ולא להינשא לאדם עד שיעברו כ״ד חדשי הנקה, כיון שהילד מתייחס אחר האֵם והילד יהודי, ולכן חששו חז״ל לתקנת הילד. לכן, רעק״א סבר שאם מדובר בנכריה שהתעברה מיהודי לא צריכה להמתין, אפילו שהילד יהיה יהודי [כיון שיתגייר בגיורה של האֵם שבטבילתה הוא מתגייר], בכל זאת, כיון שכרגע הילד הוא נכרי, לא חוששים לתקנתו. הרב עוזיאל סבר שכיון שהילד מתגייר, הרי צריך לעשות תקנה לילד, והתקנה לא לישא מניקת חברו, שייכת כלפיו. לכן, הוא סבר שיותר טוב לדחות את הגרות עד אחר הלידה וכ״ד חדשי הנקה. אינם ברורים לי דבריו, שהרי אם נדחה את הגיור, יצא שהוא יחיה איתה כשהיא נכריה. לכאורה, יש בכך איסור יותר חמור. כנראה הרב עוזיאל זצ״ל סבר שחמורה יותר תקנת הילד, בעיקר לפי סברת בעל ה״בית מאיר״ ובעל ה׳חת״ם סופר׳, שיש כאן עניין של דיני ממונות (עיין ״פתחי תשובה״, אבן העזר יג, יח). בכל זאת, נראה לי, שהעיקר כפי שכתבתי לעיל, שאפשר להתגייר מיד, ואין במקרה הנידון דין מעוברת ומניקת חברו. לכאורה לפי רעק״א, הסיבה שלא צריכה להמתין, כיון שלא חוששים לתקנת הילד, כיון שהוא נכרי. אם כן, יש לדון כשהאֵם מתגיירת קודם שנישאת לו, שאז הילד הוא כבר יהודי בזמן שבאה להינשא לו, ומשום כך יש לחוש לתקנתו, ונראה שיצטרכו להמתין. אלא, יש לדון אם בגלל שתצטרך להמתין לא תתגייר, ואם כן הילד ישאר נכרי, ואין כאן תקנת הילד, יש לומר שאפשר להתיר שלא להמתין, שהא בהא תליא. ההיתר שלא להמתין גורם שהילד יהיה יהודי, שזה גורם שהיא תתגייר והילד הוא יהודי. יש להוסיף שרעק״א דן במקרה שהיא מעוברת מיהודי אחר, לא מדובר שמעוברת מאותו יהודי שרוצה לישא אותה, שנראה שבמקרה כזה אין חשש של מניקת ומעוברת חברו כפי שביארנו.

ראיתי תשובה אחרת של הרב עוזיאל זצ״ל (שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך ז, אבן העזר, סימן כא, אות ד) שבה נקט כפי שכתבתי. לדעתו, במקרה שנכריה היתה מיוחדת לבעלה היהודי והתעברה ממנו והתגיירה, היא לא צריכה להמתין כ״ד חדשים ויכולה מיד להינשא לבעלה היהודי. טעמו נובע מתוך ההנחה שזה הבן של היהודי ובוודאי רחמיו על הילד וידאג לילד. הוא כתב שהוא חזר בו מהתשובה הקודמת. גם הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל (בשו״ת ״שרידי אש״, חלק ב, סימן קא) נקט שלא צריכה להמתין כ״ד חודשים, לאחר הפרשה של ג׳ חדשים יכולה להינשא לזה שנתעברה ממנו; עיין עוד במאמרי ״קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״, בספרי ״גר המתגייר״, כרך ג, הובא בהלכות יורה דעה.

קבורת נכרי שלא התגייר כהלכה

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל[1] פתח באחת מתשובותיו את הדברים הבאים:

דבר ברור ופשוט הוא שאין להרשות בשום פנים קבורת עכו"ם בבית קברות יהודי, ואין לשנות כלל ועיקר מהמקובל והנהוג בזה מדור דור, ואשר יסודו מהררי קודש, ואי משום מה אי אפשר למנוע זה יש לקיים "ויט ישראל מעליו" ולהגביל את ההר הישראלי ולקדשו על ידי סידור מחיצות מפרידות מכל צד.

ומצינו בספר שו"ת מלמד להועיל חלק יורה דעה סי' קכ"ז שהשיב לקהלה אחת להפרד בענין קברות מחברה שמקברין בני נכריות בבית הקברות של ישראל ולקנות בית קברות מיוחד. ויפה מה שמגדיר וכותב שם, דהגם דזה דבר ידוע שאין קוברין נכרי אצל ישראל, דהא בכל תפוצות ישראל מעולם היה להם לבני ישראל בית קברות מיוחד, והוא דבר פשוט ואין צריך לראיה "מכל מקום כיון דהמחדשים והמהרסים מתעקשים לומר דאין בזה עון אשר חטא לקבור נכרי בבית קברות ישראל אברר דין זה קצת בראיות, הנה כבר אמרה הגיורת הצדקת רות אל נעמי, באשר תמותי אמות, ואיתא שם בתרגום, אמרה נעמי אית לנא בית קבורתא, אמרת רות ותמן אהא קבירא, ועיין מדרש רבה שם וביבמות מ"ז ע"ב דאמרה נעמי ב' קברים נמסרו לבית דין וכו', והיינו דלא מבעי' דאית לנא בית קבורתא שאין קוברים שם נכרים אלא בישראל עצמן ב' קברות נמסרו לבית דין משום דאין קוברין רשע אצל צדיק כדאיתא בסנהדרין ד' מ"ז ובשולחן ערוך יורה דעה סימן שס"ב, והא דאין קוברין נכרי בבית הקברות ישראל מוכח בהדיא מדברי הראשונים במס' גיטין ד' ס"א ע"א וכו' ", יע"ש.

אם כן, הדבר ברור שאין לקבור נכרי עם יהודי. אלא, השאלה נשאלת, מה הדין במקרה שאחד התגייר שלא כהלכה, האם מותר לקברו בקבר ישראל? כמו כן, מה הדין במקרה

---

[1] שו"ת "ציץ אליעזר", חלק טז, סימן לו.

שיש נכרי שקיבל מצוות, אבל לא הספיק לטבול, ואם כן לא השלים את גיורו. האם מותר לקברו בקבר ישראל?

בעל ספר "כל בו" על אבלות[2] כתב שנכרים שקיבלו עליהם דת ישראל ומתו קודם שהספיקו לטבול, נספדים ונקברים כישראלים.

הרב שלום שכנא זצ"ל[3] כתב:

> עיין בעיקרי הד"ט חלק יורה דעה סימן ל"ה אות מ' בשם צרור הכסף סימן ח"י בשפחה שחלתה וביקשה מאדונה לגיירה והלכו מהרי"ד וב' תלמידיו וקיבלה דת יהודית ולא הספיקה לטבול עד שמתה ועם כל זה עשו לה תכריכים וארון, וחזן הכנסת הספידה, וקברוהו בקברי ישראל.

אך, הרב אביגדור נבנצל שליט"א[4] אמר שכל עוד שלא טבלו אינם יהודים, ולכן אין להספידם ולקברם כיהודים.

יש תשובה של הגר"ל צירלסון הי"ד שהורה לעניין כת המתייהדים הרוסים שיש לייחד להם מקום מוגבל בקצה בית הקברות של ישראל אשר ייגדר בגדר מיוחד בהרחקת ד' אמות מסביב לקברות ישראל באופן שהמקום ההוא ישאר תמיד פנוי. הרב הרצוג זצ"ל הסביר שמדובר שם שהמתייהדים הודו בדת משה וישראל, ואמונתם היתה שלימה ותמימה אלא שלמעשה לא נתגיירו כדין. וכתב שאם יהיה נכרי שיעזוב את שיטתו שהאמין עד עכשיו ויאמר שהוא מאמין בתורתנו הקדושה בשלמותה, אלא שקשה לו להתגייר משום זקנתו והיו בניו באים אלינו להתגייר, אף על פי שלא יהיה לאותו זקן דין גר תושב ממש, לפי שאין מקבלים גרי תושב בזמן הזה, מכל מקום הוא היה מקל בדינו כהוראת הגר"ל צירלסון[5].

יש לציין לתשובת הרב משה פיינשטיין זצ"ל[6] שדן בנוגע לגרים שהתגיירו אצל רבנים קורנסבטיבים, שלדעתו הגיור לא חל כיון שיש חסרון בקבלת מצוות, ונוסף על כך, אין כאן בית דין, שהרי הדיינים פסולים לדון. לדעת הרב פיינשטיין, הגרים האלו הם נכרים

---

[2] עמ' 190.

[3] ספר "משמרת שלום", חיים וברכה, הלכות שמחות, אות ג, סימן נד.

[4] מובא בספר "מעולם ועד עולם", עמ' 145, הערה 25.

[5] מובא במאמרו של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, "קבורת נוכרים בארץ ישראל", בספר "התורה והמדינה", כרך ב, עמ' 75.

[6] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קס.

גמורים ואין לקברם בקבר ישראל. ובמקום שהרב לא יכול למנוע את קבורתם יש לו להזהיר את שומרי תורה ומצוות שלא יקברו לידם, ויתרחקו מהם שיעור ח' אמות.

יש עוד תשובה[7] של הרב פיינשטיין שדן בנוגע לאשה שלאחר מותה וקבורתה יצא עליה קול שהיא בת נכריה. כל השנים היא התנהגה כיהודיה ושמרה תורה ומצוות. הרב פיינשטיין טען שאם יהיו שני עדים שמעידים שהיא בת נכריה, אם הבעל ירצה דווקא לקוברה בקבר משפחתו ולא יוכלו למחות בידו, יצטרכו להרחיק שמונה אמות מקברה לקבר ישראל. אם לא ירצו להפסיד כל כך קרקע, יכולים לעשות גדר גבוה עשרה טפחים.

מדבריו מתבאר שאפילו ששמרה תורה ומצוות, בכל זאת, אין לקברה בקבר ישראל.

אולם, יש לציין לדברי הרב שלמה גורן זצ"ל[8] שדן בדין גרים שהתגיירו בגיור שלא כדין, האם מותר לקוברם בקברי ישראל? הוא הביא את דברי הגמרא במסכת גיטין[9], ששם מבואר "קוברין מתי נכרים עם מתי ישראל מפני דרכי שלום". אלא, מבואר בדברי רש"י[10], תוס' רי"ד[11] ור"ן[12] שאין כוונת הדברים שקוברים אותם באותו מקום, אלא שמתעסקים עמהם. בוודאי אין לקוברם ביחד, כיון שאין קוברים רשע אצל צדיק. ה"טור"[13] הביא את דעת רש"י. הרב גורן ציין שמדברי ה"שולחן ערוך"[14] משמע כשיטה זו. גם הגר"א[15] הוכיח מנוסח הירושלמי[16] והתוספתא[17] שאין הכוונה לקבור אותם ביחד עם היהודים.

אך, הרב גורן הביא מדברי ר' יואל סירקיס[18] שסבר שמותר לקבור מתיהם של הנכרים עם מתי ישראל פשוטו כמשמעו, במקרה של דרכי שלום.

---

[7] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קלא.

[8] כתב עת "תחומין", כרך כג, עמ' 210-209 ; "תרומת הגורן", סימן מח.

[9] סא, ע"א.

[10] מסכת גיטין סא, ע"א, ד"ה עם.

[11] שם.

[12] שם.

[13] יורה דעה, סימן שסז.

[14] יורה דעה שסז, א.

[15] 'ביאור הגר"א', יורה דעה שסז, א.

[16] מסכת גיטין, פרק ה, הלכה ט.

[17] מסכת גיטין, פרק ג, הלכה יח.

[18] "בית חדש", יורה דעה, סימן קנא, ד"ה וכן מותר.

הרב גורן הוסיף להוכיח מדברי ר' יוסף קארו[19] שנכרי שהוא מחסידי אומות העולם יש להקל ומותר לקבור אותו יחד עם יהודים, שאינם מקפידים כל כך על שמירת קיום המצוות, שהרי כל המקבל שבע מצוות בני נח ונזהר לעשותן, הוא מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא[20].

לפיכך, אלו שהתגיירו בגיור שלא כדין, בוודאי שומרים שבע מצוות בני נח, ולכן אפשר לקברם בקבר ישראל, במקרה של דרכי שלום.

אולם, נלענ"ד, שיש מקום להעיר ולומר שלכאורה, לא שייך כאן "דרכי שלום". "דרכי שלום" שייך דוקא כלפי הנכרים. אבל, כאן הנכרים מתייחסים אל האדם כגר, שעזב את הדת שלהם. אם כן, אין כאן "דרכי שלום". גם במקרה שמדובר שרק קיבל מצוות, יש לומר שהוא עזב את הדת שלהם, ולכן אין "דרכי שלום". אולם, נראה להסביר שהמשמעות של "דרכי שלום" היא כפי שהתבאר בדברי הרמב"ם[21]:

> אפילו העכו"ם צוו חכמים לבקר חוליהם, ולקבור מתיהם עם מתי ישראל, ולפרנס ענייהם בכלל עניי ישראל, מפני דרכי שלום, הרי נאמר "טוב ה' לכל ורחמיו על כל מעשיו", ונאמר "דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה שלום".

מדובר כאן על יסוד שהתורה "דרכיה דרכי נועם וכו' ". לכן, יש לומר שגם כלפי המשפחה ויהודים אחרים, אפשר להשתמש עם המושג "דרכי שלום". שלא יחשבו שאין דרכה של התורה נכונה.

נראה להלכה למעשה, שלכתחילה יש להקפיד שלא לקברם ביחד ויש לעשות כפי שהתבאר בדברי הרב פיינשטיין להרחיק מקברם ח' אמות. במקרה שיש קושי בדבר, יש מקום להיקל בעניין.

---

[19] "בית יוסף", יורה דעה, סימן שסז.
[20] עיין רמב"ם, הלכות מלכים ח, יא.
[21] הלכות מלכים י, יב.

הלכות אבלות

כיון שנכרי שמתגייר הוא כקטן שנולד דמי[1], לכן אין לו קשר עם הוריו הנכרים. משום כך אין כאן שום עניין של אבלות כלפי הוריו הנכרים.

הרמב"ם[2] פסק שנכרי שהתגייר עם אביו הנכרי, לא מתאבלים זה על זה. ר' יוסף קארו[3] הביא דין זה וציין לדברי המרדכי[4] שכתב שבמקרה שהוא התגייר עם אמו הנכריה, מתאבלים זה על זה ביום הראשון. כיון שמבואר בגמרא[5] שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולא מתייחס להוריו הנכרים אפילו אם הם התגיירו ומותר לו מדאורייתא להתחתן עם קרוביו שהיו נכרים והתגיירו. אך, הגמרא אמרה שמתירים רק שניות דרבנן. כלומר, רק בדיני דרבנן, אבל בדיני דאורייתא, יש לנהוג קירבה. לא מתירים לו להינשא לעריות שבדיני ישראל אסורות מהתורה. לכן, אבלות יום ראשון שהוא חיוב מדאורייתא, צריכים להתאבל זה על זה. שאם לא יתאבלו זה על זה יבואו להחליף שיחשבו שהם יהודים ויתירו שגם ביהודים לא יתאבלו זה על זה. בדיני דאורייתא גוזרים שמא יבואו להתבלבל שהם יהודים ויתירו גם אצל היהודים. וכיון שחייבים להתאבל ביום הראשון, מתאבלים כל שבעת הימים כיון שלא מצינו אבלות רק יום אחד.

ר' יוסף קארו, ב"שולחן ערוך"[6], פסק כלשונו של הרמב"ם ולא הזכיר דין שהתגייר עם אמו הנכריה. הרמ"א כתב שאפילו אם התגייר עם אמו הנכריה, לא מתאבלים זה על זה.

בעל ה"שפתי כהן"[7] הסביר שהפסק של המרדכי הוא לפי הדעות שסברו שאבלות יום ראשון דאורייתא. אבל, הרמ"א[8] פסק שאבלות אפילו יום ראשון אינה דאורייתא.

---

[1] עיין מסכת יבמות כב, ע"א.
[2] הלכות אבל ב, ג.
[3] "בית יוסף", יורה דעה שעד, ה.
[4] מסכת מועד קטן, רמז תתקז.
[5] מסכת יבמות כב, ע"א.
[6] יורה דעה שעד, ה.
[7] יורה דעה שעד, ד.
[8] יורה דעה שצט, יג.

לפי זה, מתבאר שנראה שלדעת ה"שולחן ערוך" במקרה שהתגייר עם אמו, הוא יצטרך להתאבל עליה. ה"שולחן ערוך"[9] פסק שאבלות יום ראשון דאורייתא. אבל, לדעת הרמ"א, לא צריך להתאבל.

כמובן, שכל זה נאמר מעיקר הדין. אבל, אם הגר רוצה להתאבל על אביו הנכרי, או אמו הנכריה, לכל השיטות מותר להתאבל.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל[10] דן בשאלה האם גר צדק יכול לומר קדיש על הוריו הנכרים? לדעתו, הוא יכול לומר קדיש. הוא כתב שעל אף ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בכל זאת, יש זיקה כל שהיא כלפי אביו. הרי רואים שמקיים מצות פריה ורביה עם ילדיו שהוליד בעת שהיה נכרי.

---

[9] יורה דעה, סימן שצח.

[10] שו"ת "יחוה דעת", חלק ו, סימן ס.

נישואי גיורת לכהן

כהן אסור לו לישא גיורת. יש מחלוקת בין הראשונים אם מדובר באיסור דאורייתא, באיסור מדברי קבלה, או באיסור מדרבנן. אם נישאת חייב להוציאה[1]. הרמב"ם[2] כתב שחיוב המלקות דווקא אם נבעלה לכהן דרך נישואין. אם נבעלה דרך זנות, אין חיוב מלקות. הראב"ד[3] השיג על דבריו וסבר שיש חיוב מלקות גם כשבנעלה דרך זנות.

יסוד מחלוקתם בנוי בביאור דברי הגמרא במסכת קידושין[4]. שם מובאת מחלוקת בין אביי לרבא באיסורי לאוין. לדעת אביי, אם קידש חייב מלקות. אם בעל חייב מלקות. לדעת רבא, אינו חייב מלקות עד שיקדש ויבעל. רבא מודה שבאלמנה לכהן גדול לוקה בביאה בלי קידושין, כיון שכתוב "ולא יחלל זרעו בעמיו", והרי כאן שבעלה הוא חילל. הראב"ד הבין שבכל איסורי כהונה רבא מודה, לאו דווקא בכהן גדול לאלמנה. שהרי בכל איסורי כהונה יש את הטעם שהוא חילל. למדו כהן הדיוט מכהן גדול לחילול הזרע בגזירה שווה "זונה זונה". אבל, הרמב"ם סבר שרק מודה באלמנה לכהן גדול[5].

בעל שו"ת "נודע ביהודה"[6] הוסיף ולמד מדברי הרמב"ם שלא רק שאין מלקות, אין איסור. יש עוד מספר אחרונים שהלכו בשיטה זו[7]. אבל, בעל שו"ת "ברית אברהם"[8] כתב שחידושו של בעל שו"ת "נודע ביהודה" אינו ברור, משום שאפשר לומר בדעת הרמב"ם שבלי

---

[1] עיין מסכת יבמות סא, ע"א; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יח, ג; ראב"ד שם; "מגיד משנה" שם; חידושי הריטב"א, מסכת יבמות עו, ע"א, ד"ה הדר אמר; "שולחן ערוך", אבן העזר ו, ח; שם, סעיף א; עיין בספרי "גר המתגייר", כרך א, עמ' 540-536.

[2] הלכות איסורי ביאה יז, ב.

[3] שם. כ

[4] עח, ע"א.

[5] עיין ב"מגיד משנה", הלכות איסורי ביאה יז, ב.

[6] מהדורה תנינא, אבן העזר, סימן כח.

[7] עיין שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן ה; "מנחת חינוך", מצוה תקנט, אות ז.

[8] דבריו מובאים ב"פתחי תשובה", אבן העזר ו, טז.

קידושין, אין מלקות, אך, עדיין יש איסור. יתר על כן, נראה שבעל שו"ת "נודע ביהודה" לא כתב חידוש זה להקל על פיו, אלא, רק על צד היותר טוב[9].

יש להוסיף שלא רק גיורת אסורה, אלא גם הבת של הגיורת אסורה. במשנה במסכת קידושין[10] מובאת מחלוקת תנאים בנוגע לנישואין עם בת גר וגיורת. ר' יהודה סבר שאם יש צד אחד של גרות, הבת אסורה לכהונה. דהיינו, אם היא בת של גר, או בת של גיורת היא אסורה לכהונה. ר' אלעזר בן יעקב סבר שדווקא אם שני הצדדים גרים, הבת אסורה לכהונה. לדעת ר' יוסי, אפילו בת שנולדה לגר ולגיורת מותרת לכהונה.

הגמרא[11] ביארה שדרשו את האיסור ממה שכתוב "אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל". ר' יהודה דרש עד שכל הזרע מישראל, ר' אלעזר בן יעקב דרש שמועיל אפילו מקצת זרע. ר' יוסי דרש מי שנזרעו בישראל. נראה, שגם לדעת ר' יהודה ור' אלעזר בן יעקב, אין כאן איסור דאורייתא, אלא איסור דרבנן. להלכה למעשה, מובא בגמרא[12] שהלכה כר' יוסי, רק נהגו כהנים סלסול בעצמם כר' אלעזר בן יעקב, ובדיעבד אם נשא אין מוציאים ממנו. נפסק ב"שולחן ערוך"[13] שאם יש צד אחד ישראל, כגון גר שנשא ישראלית או ישראל שנשא גיורת, הבת מותרת לכהן לכתחילה.

במקרה שמדובר באשה שהורתה שלא בקדושה, אבל לידתה בקדושה. כלומר, האמא התעברה כשהיתה נכריה והתגיירה בעודה מעוברת. על אף שהילדה נחשבת כבת גיורת[14], בכל זאת, היא אסורה לכהונה. הרמב"ם[15] פסק: "גרים ומשוחררים שנשאו אלו מאלו והולידו בת, אפילו אחר כמה דורות הואיל ולא נתערב בהן זרע ישראל, הרי אותה הבת אסורה לכהן. ואם נשאת לא תצא **הואיל והורתה ולידתה בקדושה**..." [16].

דקדוק בדברי הרמב"ם יגלה לנו שלדעתו, אִם הבת הורתה שלא בקדושה, אפילו שלידתה בקדושה, אסורה לכהונה, ואפילו אִם נישאת תצא. כך דקדקו בדבריו אחרונים רבים[17].

---

[9] עיין "פתחי תשובה", אבן העזר ו, טז.

[10] עז, ע"א.

[11] מסכת קידושין עח, ע"א.

[12] מסכת קידושין עח, ע"ב.

[13] אבן העזר ז, כא.

[14] הארכתי בעניין לעיל בהלכה "נכריה מעוברת שהתגיירה".

[15] הלכות איסורי ביאה יט, יב.

[16] כך גם פסיקת ה"שולחן ערוך", אורח חיים ז, כא.

[17] עיין "בית יוסף", אבן העזר ז, כא; "חלקת מחוקק" שם, ס"ק כט; "בית שמואל" שם, ס"ק מב.

כך היא פסיקת ההלכה.

במקרה שכהן נשא גיורת, מבואר במשנה[18] שכהן שנשא נשים שאסורות עליו, הוא פסול לעבודה עד שיגרש אותן וידיר הנאה מנשים אלו. דין זה נפסק להלכה ברמב"ם[19].

ר' יוסף קארו זצ"ל[20] כתב שלא הזכירו הפוסקים שמי שנושא נשים בעברה פסול לנשיאת כפים. נראה שטעם הדבר כיון שכהן שנשא אשה בעברה אם הוא עבד בבית המקדש קודם שידיר הנאה מהנשים שאסור לו לישא אותן, אין עבודתו מחוללת. בכל מקום שאין עבודתו מחוללת נותנים לכהן לישא כפיו תחילה. אבל, הוא ציין לדברי מהר"י אבוהב שסבר שלדעת כולם כהן שנשוי לגרושה אינו נושא כפיו ולא עולה לתורה כל עוד שעומד במרדו. גם יש תשובה של הרשב"א[21] שבה מבואר שכל זמן שלא גירש את האשה שאסורה עליו ולא הדיר הנאה מהנשים שאסור הכהן בהן, לא נוהגים בו קדושה. לכן, בעליה לתורה הוא לא יעלה בתור כהן. ר' יוסף קארו כתב שכיון שבפוסקים לא כתוב במפורש שכהן שנשא נשים בעברה יכול לישא כפיו ולעלות לספר תורה לקרוא בתורה ראשון, לפיכך יש לפסוק כדברי מהר"י אבוהב והרשב"א המפורשים שאסרו את הדבר. להלכה למעשה, נפסק ב"שולחן ערוך"[22]:

> כהן שנשא גרושה, לא ישא כפיו ואין נוהגין בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון; ואפילו גירשה או מתה, פסול עד שידור הנאה על דעת רבים, מהנשים שהוא אסור בהם.

ר' ישראל מאיר מראדין זצ"ל כתב[23] שהוא הדין במקרה שכהן שנשא חללה, זונה וחלוצה. גם גיורת בכלל זונה[24].

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[25] פסק שעל אף שלא מעלים אותו בתור כהן, אבל מותר לעלותו לעליה שלישית והלאה [בתור ישראל]. הוא הסביר שחז"ל קבעו שכהן שנשא נשים בעברה נחשב כחלל. לפיכך, הוא נחשב עכשיו כזר ואין לעלותו לתורה לקרוא בתורה ככהן וגם

---

[18] מסכת בכורות מה, ע"ב.
[19] הלכות ביאת המקדש ו, ט.
[20] "בית יוסף", אורח חיים, סימן קכח.
[21] חלק ז, סימן כא.
[22] אורח חיים קכח, מ.
[23] "משנה ברורה", אורח חיים קכח, קמז.
[24] עיין "שולחן ערוך", אבן העזר ו, ח.
[25] שו"ת "אגרות משה", אורח חיים, חלק ב, סימן לג, ענף א.

לא כלוי, אבל אפשר לעלותו לתורה כישראל. בוודאי אין להחמיר עליו שלא לעלותו לתורה כלל. שאיסור נשיאת נשים בעברה לא גרע משאר לאוים שבתורה שלא מבואר שבגללם זה שעובר את הלאו נאסר לעלות לתורה. מבואר ב"פרי מגדים", שכהן שרשע בשאר עברות [לא בעברות שקשורות לענייני כהונה] מותר לו לישא את כפיו. יסודו מתבאר על פי ההבנה שכהן שנשא נשים בעברה בועט בקדושת הכהונה ומחלל את קדושתו, לפיכך ניטלת ממנו הקדושה. אבל, מניעת נשיאת כפים אינה נובעת מפאת חומרת האיסור. לפיכך, רק זכויות שקשורות לקדושת הכהן נפקעות ממנו.

בעל ספר "פסקי תשובות"[26] הביא מדברי מהרי"ץ דושינסקיא[27] שכתב שאם הכהן שנשא גרושה ושאר פסולי כהונה עלה לנשיאת כפים ואין בכוח הציבור למנעו, כיון שהוא אדם אלים, או שהציבור לא רוצה להורידו, החיוב על הכהנים האחרים שלא לעלות עמו. כיון שאסור להיכנס בד' אמות שלו, שהרי ברכתו היא ברכה לבטלה והמזכיר שם שמים לבטלה חייב בנידוי. אם עלו שאר הכהנים עמו ובירכו את העָם אין תוקף לברכה, ועל זה לא נאמר "ואני אברכם".

יש מקום לפקפק בתשובה זו, כיון שכפי שראינו מדברי הפוסקים לא מבואר במפורש שכהן שנשא אשה שאסורה לכהונה נאסר בנשיאת כפים. הרמב"ם לא הזכיר איסור זה, ור' יוסף קארו הסביר מדוע לא הביא איסור זה. מצינו איסור זה רק בדברי מהר"י אבוהב. הרשב"א דיבר על עליה לתורה לקרוא בתורה ראשון. על אף שבוודאי עלינו לפסוק שאסור לכהן זה לעלות לנשיאת כפים, בכל זאת, קשה לומר שבדיעבד אם הוא עלה ואי אפשר להורידו, שאר הכהנים יהיו אסורים לעלות לישא את כפיהם. גם קשה לומר שאין תוקף לברכה, הרי אפילו לדעת מהר"י אבוהב מדובר כאן רק בדין דרבנן, ונראה שזהו קנס.

מהרי"ץ דושינסקיא כתב שאפילו ששמעו הכהנים את קריאת הש"ץ "כהנים" וגם עקרו רגליהם בברכת "רצה" יכולים לצאת אם רואים שעולה לדוכן. צריך עיון, מלשונו שכתב אם רוצים, הרי לפניכן כתב שאסור להם לעלות ואין תוקף לברכה. נלענ"ד, שבוודאי במקרה כזה קשה לומר שלא יעלו לישא את כפיהם, הרי החזן כבר קרא להם ויש להם מצוה לישא את כפיהם.

---

[26] אורח חיים קכח, אות פג.

[27] סימן ח.

נישואי גיורת

האם יש עדיפות לישא בת ישראל מלישא גיורת? כלומר, אולי הגרים אינם מיוחסים, ולכן יש עדיפות לישא דווקא בת ישראל.

מובא בגמרא במסכת הוריות[1]:

> תניא, רשב"י אומר: בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר, שזה גדל עמנו בקדושה, וזה לא גדל עמנו בקדושה, אלא זה היה בכלל ארור, וזה לא היה בכלל ארור. שאלו תלמידיו את רבי אלעזר ברבי צדוק: מפני מה הכל רצין לישא גיורת, ואין הכל רצין לישא משוחררת? אמר להם: זו היתה בכלל ארור, וזו לא היתה בכלל ארור. דבר אחר: זו היתה בחזקת שמור, וזו לא היתה בחזקת שמור.

לכאורה, מדברי הגמרא משמע שהעדיפות של הגיורת היא על פני המשוחררת. אך, במקרה שיש אפשרות לישא ישראלית או גיורת, יש עדיפות לישא ישראלית. גם בדברי רשב"י אנחנו מוצאים פגם בגרים, שהם לא גדלו עמנו בקדושה.

רש"י[2] כתב במפורש: "הכל רוצין לישא גיורת. שמתרצין לישא גיורת מלישא משוחררת".

אלא, יש לדקדק שרש"י גרס אחרת מהגירסא אצלנו בגמרא. רש"י גרס "הכל רוצין", הגירסא אצלנו "הכל רצין". מהרש"א[3] הבין שלפי הגירסא אצלנו הכוונה שרצים לישא את הגיורת אפילו יותר מהישראלית. הטעם לכך הוא, שמותר לישא את הגיורת, כיון שאינה בכלל ארור וגם היא בחזקת שמור, לכן היא עדיפה על המשוחררת. העדיפות על הישראלית היא משום שנאמר "נחית דרגא נסיב אתתא". כלומר, לא תשא אשה חשובה ממך שמא לא תתקבל עליה.

---

[1] יג, ע"א.

[2] מסכת הוריות יג, ע"א.

[3] "חידושי אגדות" שם.

לפי דברי המהרש"א, אין שום פגם בנישואי גיורת ודווקא יש עדיפות בנישואי הגיורת על פני נישואי הישראלית. אבל, אין העדיפות מצד דרגתה, אלא להיפך דרגת הגיורת היא נמוכה מדרגת הישראלית. נראה שגם לדעת המהרש"א, הישראלית היא יותר חשובה.

אמנם, יש מקום לומר שאין כוונת המהרש"א לומר שהגיורת היא פחותה בדרגה רוחנית מדרגתה של הישראלית. אלא, היא פחותת דרגה מבחינת עולם הזה. הגיורת, היא זרה ונכריה למקום, לכן היא אינה חשובה בעיני האנשים. עוד יכול להיות, שהכוונה שהישראלית מתייחסת לעצמה כחשובה. אבל, הגיורת היא ענווה ומרגישה את עצמה כאינה חשובה, משום שהיא באה כנכריה וזרה למקום ולאנשים.

ר' יעקב עמדין זצ"ל[4] כתב שרוצים בגיורת יותר מבמשוחררת, אבל בוודאי בת ישראל עדיפה על גיורת. אלא, הוא העיר שלא כל הגיורות שוות. אנחנו מוצאים שבועז ויהושע נשאו גיורות. אבל, לדעתו יש מקום לדחות את הראיה מבועז ויהושע, שאולי הם כבר נשאו נשים בנות ישראל. הם נשאו עוד אשה שהיתה גיורת.

ר' יעקב עמדין הפנה לגמרא במסכת ברכות[5]:

> ואל תשבו על מטת ארמית - איכא דאמרי: לא תגנו בלא קריאת שמע; ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא; ואיכא דאמרי: ארמית ממש, ומשום מעשה דרב פפא.

מגמרא זו למדים שלכתחילה אין לישא גיורת. נראה לי, שראייתו מבועז ויהושע היא ראיה נאמנה, ואין מקום לדחייתו. שהרי אפילו אם נאמר שהיו להם נשים מבנות ישראל, בכל זאת, אנחנו רואים שמרות יצאה דוד המלך. מרחב יצאו נביאים רבים. גם מעוד גיורות מצינו שיצאו מהן זרע כשר וגדולי מעלה. משום כך, אי אפשר לומר שכל הגיורות שוות. בוודאי גיורות רבות הן כשרות וטובות יותר מבנות ישראל.

---

[4] בהגהותיו על הש"ס שם.

[5] ח, ע"ב.

מדברי ר' יהודה החסיד[6] נלמד שלפעמים עדיף לישא גיורת מבת ישראל:

> כל שיש לו לב טוב ולוקח גיורת שיש לה לב טוב וצנועים וגומלי חסדים ונעימים במשא ומתן, מוטב להתחתן בזרעם מלהתחתן בזרע ישראל שאין בהם אלה המדות, לפי שהזרע של גר יהיו צדיקים וטובים.

לכן, נראה שהעדיפות צריכה להיות על יראת שמים ומידות טובות. אם יש גיורת שהיא יראת שמים ובעלת מידות טובות היא עדיפה על בת ישראל שאינה יראת שמים ואינה בעלת מידות טובות כמותה[7].

---

[6] ספר "חסידים", סימן שעז.

[7] עיין עוד במאמרי "נישואין עם גיורת", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הלכות אבן העזר; יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן עא) כתב שאין איסור בנישואין לגיורת, אבל יש מגרעת בגלל שהילדים דומים לאחי האם. אולם, יש מקום לדון ביסוד זה כיון שהרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". אם כן, הגירות לא מתייחסת לאחיה. אלא, כבר הסברתי לעיל (עיין ב"ייחוד, חיבוק ונישוק עם משפחתו") שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא נאמר לכל העניינים שקשורים למציאות הטבעית. המושג הזה נאמר רק לענייני ייחוס. אם כן, יש לדון אם היסוד הזה שהילדים דומים לאחי האם, זהו עניין שקשור למציאות הטבעית, או שזה עניין של ייחוס; בעל שו"ת "משנה הלכות" במספר תשובות כתב שיראי שמים לא מתחתנים עם גיורת, אלא דווקא עם מיוחסים. הוא ביסס את הדברים על פי מספר נקודות, ביניהן ציין לסוגיא במסכת יבמות (מז, ע"ב) ששם נאמר שקשים גרים לישראל כספחת. התוס' (שם, ד"ה קשים גרים וכו') נקט באחד מהסבריו שהטעם שהם קשים כספחת כיון שהם מתערבבים עם בני ישראל ואין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות (כן כתב ר"י, מובא בתוס', מסכת נדה יג, ע"ב, ד"ה קשים גרים וכו'; גם מובא בתוס', מסכת קידושין ע, ע"ב, ד"ה קשים גרים; וכן מובא בתוס' רא"ש, מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה קשים וכו'; ומובא בסמ"ג, סימן קטז). דהיינו, הם גורמים שהשכינה לא תשרה. נלענ"ד, שהדברים נאמרו דווקא על גרים שאינם מתגיירים לשם שמים. אבל, גרים אמיתיים שמתגיירים לשם שמים, בוודאי השכינה שורה עליהם. במאמר אחד ("יחס חז"ל כלפי הגיור והמתגיירים", בספרי "גר המתגייר", כרך ג) הארכתי לבאר מה היחס של חז"ל כלפי הגיור והמתגיירים. האם יש להם יחס חיובי, או שלילי. למסקנת הדברים כתבתי: נראה לומר שאין סתירה בדברי חז"ל ויש לחלק בין סוגי הגרים. היחס השלילי שמצינו בחז"ל כלפי הגרים נאמר מצד החשש שהנכרי לא מתגייר לשם שמים. וכנראה היו גרים רבים שלא התגיירו לשם שמים ולאחר מכן לא שמרו כראוי תורה ומצוות. לכן, בוודאי לא היה ראוי ונכון לגייר נכרים כאלו. אולם, במקרה שאכן, רואים שהנכרי מתכוין לשמור תורה ומצוות והוא מתגייר לשם שמים, בוודאי מן הראוי והנכון לגיירו. יתירה מכך, יש אולי אפילו חיוב ומצוה בדבר. על הנכרים שמתגיירים לשם שמים, חלים כל דברי השבח של חז"ל כלפי הגרים. ובוודאי אלו הם אנשי מעלה וזכאים לכל השבחים.

נכרי הבא על בת ישראל

הגמרא[1] דנה בנוגע לדין נכרי שבא על בת ישראל, אם הולד כשר, או שהוא ממזר. היא הביאה מחלוקת בין התנאים והאמוראים בשאלה זו. למסקנת הגמרא הולד כשר. פסיקת ההלכה של הראשונים היא כדעה שהולד כשר[2].

יש מקום להבין מדברי רש"י[3] וגם מדברי התוס'[4] שהם סברו שאם נוקטים בגישה שהולד כשר, אז הולד צריך גיור. הסיבה לכך היא משום שהטעם שהולד אינו ממזר כיון שהוא הולך אחר אביו הנכרי. אבל, הטעם שהולד ממזר כיון שהוא הולך אחר אמו הישראלית, ולכן לא צריך גיור. יש עוד ראשונים שיש מקום להבין מדבריהם שהם נקטו שהולד צריך גיור[5].

אבל, השיטה הזו היא מאוד תמוהה ויש קושיות רבות על השיטה. שהרי מבואר במפורש באותה גמרא שיש מחלוקת אם נולדה בת אם היא פסולה לכהונה, ויש ראשונים שנקטו שאינה פסולה לכהונה. והרי אם היא צריכה גיור, בוודאי היא פסולה לכהונה. עוד מבואר

---

[1] מסכת יבמות מד, ע"ב-מה, ע"ב.

[2] עיין תוס', מסכת יבמות טז, ע"ב, ד"ה קסבר וכו' ; רי"ף, שם טו, ע"א-מדפי הרי"ף ; ספר "הזכות" שם ; רא"ש שם, פרק ד, סימן ל ; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה טו, ג ; "טור" ו"שולחן ערוך" אבן העזר ד, ה.

[3] עיין רש"י, מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה לימא קסובר וכו' ; מהרש"א, על דברי התוס' במסכת קידושין עה, ע"ב, ד"ה ור' ישמעאל וכו' ; "שער המלך", הלכות איסורי ביאה טו, ג ; רש"י, מסכת יבמות כג, ע"א, ד"ה לימא קסבר וכו'.

[4] עיין תוס', מסכת קידושין עה, ע"ב, ד"ה ור' ישמעאל וכו' ; מהרש"א שם ; פסקי תוס', מסכת קידושין, סימן קמב ; תוס', מסכת בכורות מז, ע"א, ד"ה ולא תימא וכו' ; תוס', מסכת יבמות כג, ע"א, ד"ה קסבר רבינא וכו' ; תוס', מסכת יבמות טז, ע"ב, ד"ה אמוראי נינהו ; תוס', מסכת יבמות טז, ע"ב, ד"ה עכו"ם שקדש וכו' ; "שער המלך", הלכות איסורי ביאה טו, ג.

[5] בעל ספר "שער המלך" (הלכות איסורי ביאה טו, ג) דייק מדברי הרי"ף שסבר שצריך גיור. יש גם את שיטת ר' משה כפי שמובאת ב"דרישה" (יורה דעה רסח, ה) שאפשר להבין מדבריו שסבר שצריך גיור. כך למד בדעתו הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, ספר "פסקים וכתבים", כרך ו, אבן העזר, סימן כג, אות ו.

בגמרא[6] שאם נולד בן, הולד חייב בפדיון הבן. והרי אם צריך גיור מה מקום לומר שחייב בפדיון הבן? אחרונים רבים דנו ליישב את השיטות השונות והביאו יישובים שונים[7].

אולם, רוב הפוסקים[8] לא כתבו חידוש כזה. לא מצינו חידוש כזה בדברי הרמב"ם וה"שולחן ערוך". דווקא יש מקום להוכיח מדבריהם בניגוד לכך.

---

[6] מסכת בכורות מז, ע"א.

[7] עיין שו"ת "אחיעזר", חלק ב, יורה דעה, סימן כט; שו"ת "חמדת שלמה", אבן העזר, סימן ב; שו"ת "זכר יצחק השלם", חלק א, סימן ד; מהרי"ט אלגאזי, מסכת בכורות, פרק ח, אות סד; "אור שמח", הלכות איסורי ביאה טו, ג; ספר "אמרי משה", סימן כז.

[8] מדברי בעל ה"טורי זהב" ובעל ה"שפתי כהן" מבואר שהולד לא צריך גיור.
בעל "טורי זהב" (יורה דעה רסח, י) כתב שולד שנולד מישראלית שנבעלה לנכרי [שאבי הולד הוא נכרי], לא פוסלים את הולד ולא מזכירים אותו בשם בן עכו"ם. אבל, מיוחסים שבישראל לא יתחתנו עמו, על אף שכשר הוא. הטעם שלא יתחתנו עמו כיון שהוא לא מהמיוחסים. מבואר מדבריו שהולד כשר גמור, ומצד הדין אין שום איסור להתחתן עמו.
בעל "שפתי כהן" (שם, ס"ק יא) כתב שאף על גב שאנחנו פוסקים שנכרי שבא על בת ישראל הולד כשר, בכל זאת, יש מספר שאלות לגביו לעניין אם נולדה בת האם היא כשרה להינשא לכהונה, וכן לעניין פדיון הבן. מדבריו למדים שלשאר דברים אין שום שאלה, ובפשטות אין צורך בגיור.
ב"פתחי תשובה" (אבן העזר ד, א) מובאת תשובת "חמדת שלמה" שבה כתוב שמדברי הראשונים והאחרונים מוכח שלא כהבנה הזו שצריך גיור. עוד מובאת שם תשובת "נודע ביהודה" שגם כתב שאין צורך בגרות.
ב"פתחי תשובה", ביורה דעה (רסו, יד), מובא בשם בעל ספר "תפארת למשה" שמותר למול את הולד בשבת. דהיינו, הוא נחשב כיהודי גמור שמילתו דוחה שבת.
הרב יעקב עטלינגר זצ"ל (שו"ת "בנין ציון", סימן כא) כתב שיש למול את הולד בשבת. יש לפסוק כסתימת כל הפוסקים וכמנהג כל ישראל. אולם, אולי יש מקום להחמיר להצריכו טבילה כדעת התוס'.
הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יח, סימן סה) הביא שר' שלמה קלוגער (שו"ת "טוב טעם ודעת", יורה דעה, מהדורה קמא, סימן רכט) קבע שהעיקר שצריך גרות ושחס וחלילה לקרוא שמו בישראל בלי גרות תחילה. אך, הרב וולדנברג כתב שרוב הפוסקים עד אחרון שבאחרונים הסכימו בפשיטות שלא צריך גרות ובעדת ישראל מתחשב לכל דבר שבקדושה.
הרב חיים עוזר גרודזינסק זצ"ל (שו"ת "אחיעזר", חלק ג, סימן כא) כתב שמעיקר הדין בוודאי ההלכה כדעת רוב הראשונים שלא צריך גיור.
גם הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן צז) כתב שדעת גדולי הראשונים והסכמת גדולי האחרונים שהוא כישראל גמור.
אמנם, יש לציין שהרב מרדכי יעקב ברייש זצ"ל (שו"ת "חלקת יעקב", אבן העזר, סימן יד) כתב שאף על פי שסוגיין דעלמא שהולד לא צריך גרות, ויש ראיות לכך. בכל זאת, כיון שחלק מהפוסקים סברו שהולד צריך גרות, אין להתיר לכתחילה שאשה תעשה הזרעה מלאכותית מזרע של נכרי.
גם יש לציין לדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל ("פסקים וכתבים", כרך ד, יורה דעה, סימן פט) שחשש לדעת האחרונים שפסקו שהולד צריך גרות, ואפילו חשש במקרה שהגרות היתה לשם אישות, שהיא תחשב ספק נכריה.
הרב שלמה גורן זצ"ל (כתב עת "תחומין", כרך כג, עמ' 178; עיין בספר "תרומת הגורן", חלק ב, סימן מח, סימן מט) כתב שכיון שישנם ראשונים ואחרונים עמודי הוראה הנוטים להחמיר ומצריכים גיור, לכן יש להטביל

אכן, יש אחרונים שהחמירו בדבר. אבל, להלכה למעשה, יש לפסוק שהולד לא צריך גיור ואפילו במקרה שהאֵם מומרת[9].

מדברי הגמרא[10] משמע שעל אף שהולד הוא כשר ואינו מוגדר כממזר, בכל זאת, הוא פגום לכהונה. כלומר, אם היא בת היא נפסלת לכהונה. אבל, יש בדבר מחלוקת ראשונים. הרי"ף[11] הסתפק בדבר כיון שבמסקנת הסוגיא נאמר שבמקרה שנכרי בא על בת ישראל, הולד כשר. הגמרא לא אמרה שהולד פגום לכהונה. אם כן, יש להבין שמסקנת הסוגיא שהולד הוא כשר לגמרי ואינו פגום לכהונה. אבל, הרא"ש[12] והראב"ד[13] השיגו על דברי הרי"ף. הרא"ש כתב שבוודאי הולד פגום לכהונה כיון שיש על כך קל וחומר. מפשטות דבריו משמע שהיא פסולה לכהונה מדאורייתא. הגמרא במסקנת הסוגיא לא ציינה לעניין זה, כיון שבעניין זה אין מחלוקת. הגמרא רצתה רק להוציא מהדעה שסברה שהולד ממזר. אבל, יש ילציין שהרמב"ן[14] השיב על כל טענות הראב"ד. בסיום הדברים נשאר בספק בעניין. לכן, אם הבת נישאת לכהונה, הרי לא מוציאים אותה מהכהן מדין ספק. אבל, אם יוולד ילד הוא יהיה ספק חלל.

את הולד בפני שלשה לשם גרות לחומרא. אבל, בדיעבד אם הולד לא התגייר וכשהגדיל נשא בת ישראלית, אין לחוש שלא חלים הקידושין. ואפשר לחזור ולהטבילו לאחר מכן בפני שלשה. הוא גם כתב שאם כבר באים להירשם לנישואין, והאשה היא בת לאב נכרי, יש לרשום אותה לנישואין ללא כל גרות. אבל, בזמן טבילתה לפני החתונה, יש לשלוח שלשה יהודים כשרים שיעמדו בזמן טבילתה, ובעודה במים תקבל עול מצוות. אין צורך לפרסם את המעשה כמעשה בית דין, ולא לרשום את זה כגרות, אלא רק לרווחא דמילתא.

[9] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן ח; "דברות משה", מסכת יבמות, פרק א, סימן יג, ענף ב) העלה סברא לומר שבמקרה שהאם מומרת, אז הולד צריך גיור. אבל, נראה שגם במקרה כזה אין צורך בגיור. מדברי הרמ"א בשני מקומות יש להוכיח שסבר שלא צריך גיור. עיין "שולחן ערוך", אבן העזר מד, ט; "שולחן ערוך", יורה דעה, סו"ס קנט; עיין גם ב"חלקת מחוקק", אבן העזר מד, י; עיין ב"בית שמואל" שם, ס"ק יב; הארכתי בכל הדיון הזה בספרי "גר המתגייר", כרך ג, במאמרי "אם יהודיה ואב נכרי", הלכות אבן העזר.

[10] מסכת יבמות מה, ע"א.

[11] מסכת יבמות טו, ע"א-מדפי הרי"ף.

[12] מסכת יבמות, פרק ד, סימן ל.

[13] מובא ספר ה"זכות" על הרי"ף, מסכת יבמות טו, ע"א.

[14] ספר ה"זכות", על הרי"ף, מסכת יבמות טו, ע"א.

דברי הרמב"ם[15] אינם ברורים, הוא פסק:

> עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין פנויה בין באשת איש בין באונס בין ברצון.

הוא סתם את דבריו, וכתב שהולד כשר. הוא לא הזכיר דין של כהונה. מפשטות דבריו משמע שסבר שהולד כשר לגמרי, וגם לכהונה. אך, נחלקו הפוסקים בביאור דבריו. יש שהבינו[16] שלפי הרמב"ם, הולד כשר לגמרי לכהונה ואפילו אין ספק. אבל, יש שהוכיחו[17] מדברי הרמב"ם, במקום אחר[18], שנקט שאכן הולד פגום לכהונה.

להלכה למעשה, ה"טור" וה"שולחן ערוך"[19] פסקו שהולד פגום לכהונה. מדבריהם משמע שאין זה מתוך ספק, אלא מתוך ודאי. אך בעל ה"חלקת מחוקק"[20] ובעל ה"בית שמואל"[21] ציינו לדעת היש חולקים שאין זה אלא ספק, וכן לדעת הרמב"ם שכשר לכתחילה.

יש מחלוקת בין הפוסקים אם מדובר בפסול מדאורייתא, או מדרבנן[22]. בהקשר לכך יש מחלוקת בין הפוסקים מה הדין בדיעבד שכבר נישאת. יש מהפוסקים[23] שטען שכיון שמדובר בדין דרבנן, בדיעבד אם נישאת, לא מוציאים אותה. נוסף על כך, אם נולד ילד, הוא אינו ספק חלל. להלכה למעשה, פוסקים שלא מוציאים את האשה, והולד הוא ספק חלל[24].

---

[15] הלכות איסורי ביאה טו, ג.

[16] עיין "מגיד משנה", הלכות איסורי ביאה טו, ג; "שער המלך" שם; 'ביאור הגר"א', אבן העזר ז, נד.

[17] עיין "משנה למלך", הלכות איסורי ביאה טו, ג.

[18] הלכות איסורי ביאה יג, ח.

[19] אבן העזר ד, ה; אבן העזר ז, יז.

[20] אבן העזר ד, ג.

[21] אבן העזר ד, ב.

[22] בעל ה"משנה למלך" (הלכות איסורי ביאה טו, ג) הבין שמדובר בפסול דאורייתא; מהרש"ל ("ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק ד, סימן לח) נקט שהקל וחומר הוא אסמכתא בעלמא. כיון שסבר שיש לפרוך את הקל וחומר; גם רעק"א (בשו"ת שלו, מהדורה קמא, סימן צא) נקט שאפילו לפוסקים שסברו שהולד פגום לכהונה, בכל זאת, זה רק מדרבנן. הוא דחה את הקל וחומר וכתב שעיקר הקל וחומר הוא לגבי עבד שבא על בת ישראל.

[23] כך נקט מהרש"ל ("ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק ד, סימן לח). וזאת על פי הבנתו שמדובר רק באיסור דרבנן. הדברים גם מבוארים בשו"ת שלו, סימן יז.

[24] הרבה אחרונים נקטו שלא מוציאים. ר' יואל סירקיס זצ"ל ("בית חדש", אבן העזר ז, ז), בעל ה"חלקת מחוקק" (אבן העזר ד, ג), בעל ה"בית שמואל" (שם, ס"ק ב; סימן ז, ס"ק לט) ובעל ה"באר היטב" (אבן העזר ד, ג) נקטו שלא מוציאים את האשה. אבל, יש מחלוקת מה הטעם שלא מוציאים אותה בדיעבד. מדברי בעל

יש מחלוקת בין הפוסקים בהגדרת דיעבד. לדעת הרב משה פיינשטיין זצ"ל[25], אפילו אם נשואה לכהן בנשואין אזרחים ונולד לו בן ממנה, זה לא נחשב בדיעבד. לכן, אם הכהן רוצה לנשאה כדת משה וישראל, אסור לקדשה, שהרי היא אסורה לכהן. הוא הבין שמדובר בספק דאורייתא, לכן אין להקל בדבר.

יש להעיר שיש מחלוקת בין הראשונים[26] אם הדין של פגום לכהונה, נאמר דווקא כשנולדה בת, או גם כשנולד זכר הולד פגום לכהונה. לכן, אם יוולד לו לאחר מכן בת, היא תהיה פסולה לכהונה. להלכה למעשה[27], נראה שנוקטים שרק אם מדובר בבת, היא פגומה לכהונה. אבל, בן לא פגום לכהונה.

ה"חלקת מחוקק" ובעל ה"בית שמואל", בסימן ד, משמע שהטעם משום שיש לחוש לדעות החולקות שסברו שהאשה אינה פסולה לכהונה. אבל, מדברי בעל ה"חלקת מחוקק" (אבן העזר ז, כו) משמע שנקט כך גם בדעת ה"שולחן ערוך". על אף שה"שולחן ערוך" פסק כדעת הרא"ש. בפשטות יש שני טעמים מדוע יש לנו לומר שלא נוציא את האשה: א. כיון שיש מחלוקת בין הראשונים, אם האשה נאסרת. לכן, מספק אין להוציא את האשה. ב. גם לדעות שהאשה פסולה לכהונה, מדובר רק בפסול דרבנן. לכן, אין להוציא אותה בדיעבד. בעל ה"בית מאיר" (אבן העזר, סימן ד, על דברי ה"בית שמואל", ס"ק ב) נתן ביאור מחודש לדין זה.

[25] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן ה.

[26] הרמב"ן (ספר ה"זכות", על הרי"ף, מסכת יבמות טו, ע"א-מדפי הרי"ף) נקט שגם אם נולד בן, הוא פגום לכהונה. אבל, הרשב"א (בחידושיו למסכת יבמות מה, ע"א) ובעל "הגהות מיימוניות" (הלכות איסורי ביאה, פרק טו, אות א) נקטו שמדובר דווקא אם נולדה בת. אם נולד בן, הוא לא פגום לכהונה.

[27] מהרש"א (מסכת יבמות מה, ע"ב, גבי ההוא דהוו קרי ליה בר ארמאה וכו') נקט כדעת הרמב"ן שגם אם נולד בן, הוא פגום לכהונה; אבל, בעל "שער המלך" (הלכות איסורי ביאה טו, ג) תמה על דבריו כיון שהרי"ף, הרא"ש והרשב"א לא נקטו כדברי הרמב"ן בדבר זה. גם מהרש"ל (ספר "ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק ד, סימן לח), בעל ה"קרבן נתנאל" (מסכת יבמות, פרק ד, סימן ל, אות פ) ובעל "באר הגולה" (אבן העזר, סימן ד, אות י) נקטו בדרך זו שרק אם נולדה בת, היא פגומה לכהונה. כך גם משמע מדברי ה"שולחן ערוך" (אבן העזר ז, יז) שדיבר דווקא שנולדה בת שהיא פגומה לכהונה. לא הזכיר אם נולד בן; אבל, יש לציין שבעל שו"ת "משכנות יעקב" (אבן העזר, סימן ב) נקט שהעיקר כדעת הרמב"ן.

גר כדיין, כראש ישיבה וכחבר כנסת

מדברי הגמרא[1] למדים שגר פסול לדון, כיון שאסור למנות גר לכל דרגה של שררה מכוח הפסוק "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך". הוא כשר להיות דיין רק כשאמו מישראל, אפילו שאביו גר. מעוד גמרא[2] מתברר שגר פסול להיות דיין כל עוד שאין אמו מישראל. ופסול להיות דיין בחליצה כל עוד שאין אמו ואביו מישראל. אולם, הגר יכול לדון את חברו הגר. אבל, ישנה גמרא אחרת[3] שסותרת את דברי הגמרא האלו. בגמרא נאמר שגר פסול לדון דיני נפשות, אך הוא כשר לדון דיני ממונות. הדיינים שדנים דיני נפשות צריכים להיות דומים למשה רבנו, ולכן צריכים להיות בלי שום פגם.

ראשונים נחלקו ביישוב הסתירה בין הגמרות והגיעו למחלוקת אם גר יכול לדון בדיני ממונות:

א. גר כשר לדון בדיני ממונות אפילו ישראל, הוא רק פסול לדון את הישראל בדיני נפשות. אבל, מותר לו לדון בדיני נפשות את חברו הגר[4].

ב. גר כשר לדון בדיני ממונות רק את חברו הגר, אבל הוא פסול לדון ישראל אפילו בדיני ממונות. ואת חברו הגר הוא פסול לדון כשמדובר בדיני נפשות[5].

ג. גר יכול דון את הישראל בדיני ממונות כשמדובר בדרך אקראי. הוא לא יכול להיות דיין קבוע לדון בדיני ממונות את הישראל[6].

---

[1] מסכת יבמות מה, ע"ב.

[2] מסכת יבמות קא, ע"ב-קב, ע"א.

[3] מסכת סנהדרין לו, ע"ב.

[4] עיין רש"י, מסכת יבמות קב, ע"א, ד"ה גר דן וכו'.

[5] עיין תוס', מסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה חדא לאתויי וכו' ; מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה כיון דאמו וכו' ; מסכת נדה מט, ע"ב, ד"ה חדא לאתויי ; רי"ף, מסכת סנהדרין יג, ע"ב-מדפי הרי"ף. הרי"ף הסביר את הסוגיא במסכת סנהדרין שגר כשר לדון בדיני ממונות, שמדובר שאמו מישראל. מתברר לדבריו שגם הוא נקט שאם אין אמו מישראל, הוא פסול לדון את הישראל.

[6] דברי רבינו דוד מובאים בחידושי הר"ן, מסכת סנהדרין לו, ע"ב.

להלכה למעשה, אנחנו מוצאים שנפסק[7] כדעה השניה, שגר כשר לדון בדיני ממונות רק את חברו הגר, אבל הוא פסול לדון את הישראל[8].

חילוק דומה לשיטה השלישית הובאה על ידי ראשון נוסף. הוא טען שהגר פסול לדון את הישראל דווקא כשדן בכפיה, אבל כשלא דן בכפיה שהנידונים באים לדון אצלו, הוא יכול לדונם[9]. חילוק זה הובא להלכה ב"טור"[10], אבל לא הובא ב"שולחן ערוך" וברמ"א. על אף זאת, אחרונים רבים[11] נקטו חילוק זה והתירו לגר לדון את הישראל כשלא דן בכפיה.

ר' שמואל הסרדי זצ"ל[12] כתב הגדרה למושג דיון בכפייה. הוא כתב בשם תוספות הצרפתיים שאם אחד סרבן ולא רוצה לעמוד בדין יכול יחיד מומחה, או שלשה הדיוטות לכופו עד שיתרצה לדון עם חברו בבית דין, ואם לא יתרצה יכפוהו בשוטים, או בחרם סתם, או בשמתא לדון בפניהם. וכל זה שאין בית דין אחר לדון בפניהם. אם יש בעיר אחרים שיכולים לדון, אז יכפוהו לדון ולברור מי שירצה מהם.

לפי דבריו, כפייה היא חיוב התובע, או הנתבע לבוא לדון בפניו.

יש להוסיף שגם במקרה שהתובע והנתבע קיבלו על עצמם שהגר ידון אותם, הרי הוא יכול לדון אפילו שהתובע והנתבע הם ישראל. ולאחר שקיבלו אותו, לא יכולים לחזור מהקבלה אפילו שזה קודם גמר הדין[13].

---

[7] עיין רמב"ם, הלכות סנהדרין יא, יא; "טור", חושן משפט ז, א; "שולחן ערוך" שם.

[8] ר' משה איסרליס זצ"ל ("דרכי משה", חושן משפט ז, א) הבין בדעת בעל "הגהות מרדכי" (מסכת יבמות, רמז קיז) שסבר שגר לא יכול לדון בכפייה בדיני ממונות אפילו את חברו הגר. דין זה לא הוזכר ברמ"א, וגם האחרונים (עיין הגהות "דרישה ופרישה", חושן משפט ז, א; סמ"ע, שם שם, ד; "בית חדש", שם שם, א) חלקו על הבנת הרמ"א בדברי בעל "הגהות מרדכי". לדעת האחרונים, בעל "הגהות מרדכי" דיבר לדון את ה"ישראל", שהגר יכול לדונו אפילו בדיני ממונות כשמדובר בלי כפייה.

[9] עיין תוס', מסכת יבמות קא, ע"ב, ד"ה ואנא גר.

[10] יורה דעה, סו"ס רסט.

[11] "שפתי כהן", יורה דעה רסט, טו; "שפתי כהן", חושן משפט ז, א; 'סמ"ע' שם שם, ד; "נתיבות המשפט" חידושים, חושן משפט ז, א; "ערוך השלחן" שם שם, א.

[12] ספר "התרומות", שער ג, חלק ח, סימן ו.

[13] מבואר בדברי הרא"ש (מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב) שמועילה קבלת הגר כדיין; ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל ("אורים", סימן ז, אות א) התקשה בדברי הרא"ש, מה החידוש שאם קיבלו עליהם את הגר כדיין יכול לדון? מה שונה משאר פסולים שיכולים בעלי הדין לקבלם עליהם כדיינים? הרי אפילו במקרה שבעלי הדין קיבלו על עצמם קרוב שידון אותם, הקרוב כשר לדונם. ר' יהונתן אייבשיץ השיב שבשאר הפסולים אפילו שבעלי הדין קיבלו עליהם שהפסולים ידונו אותם, בכל זאת, יכולים לחזור בהם לפני גמר הדין. אבל, במקרה שבעלי הדין קיבלו עליהם שגר ידון אותם, הם אינם יכולים לחזור בהם לאחר שקיבלו אפילו קודם גמר דין. הטעם

יש לציין שיש מקום להסתפק בדינו של אחד שהורתו ולידתו בקדושה. כלומר, הוריו הם גרים שהתגיירו עוד קודם שנולד. נראה שיש מחלוקת בין הפוסקים האם הוא נחשב כישראל רגיל, ולכן גר לא יוכל לדונו אפילו בדיני ממונות, או שאולי הוא אינו כישראל גמור, וגר יוכל לדונו בדיני ממונות. מצד הספק יש להחמיר שלא יוכל לדונו[14].

לכך, כיון שבעצמותו הגר כשר להיות דיין עליהם, אלא שאינו יכול לכוף שיבואו לפניו. לכן, כשבאו מעצמם לפניו לדונם, כשר לדיין.

יש לציין, שמספר אחרונים הביאו יישובים אחרים:

א. אם קיבלו שאר פסולים כדיינים, התובע והנתבע יכולים לחזור קודם גמר דין לא רק מכאן ולהבא, אלא גם למפרע. כלומר, הם יכולים לחזור בהם מכל טענותיהם שטענו עד שחזרו בהם. כמו במקרה שאדם טען טענה מחוץ לבית דין, אין לה משמעות ואינה יכולה לחייבו, כך גם הדין במקרה שקיבלו פסולים כדיינים. אם חזרו בהם מטענותיהם אין להן משמעות ולא יכולות לחייבם. אולם, בקבלת גר כדיין, התובע והנתבע לא יכולים לחזור בהם ממה שטענו קודם לכן, אלא יכולים לחזור רק מכאן ולהבא. יכולים לומר שהם לא רוצים שהגר ידון אותם (עיין ספר "אמרי בינה", הלכות דיינים, סימן טו; ספר "ישועות ישראל", חושן משפט ז, א).

ב. קבלה שמועילה בשאר פסולים, היא דווקא כשידעו בעלי הדין שהדיין שמקבלים אותו כדיין, הוא פסול לדון. אבל, אם קיבלו מישהו לדון אותם ולא ידעו שהוא פסול, הרי קבלתן היא קבלה בטעות ואינה קבלה. אבל, בקבלת גר אפילו שלא ידעו שפסול, אם קיבלו אותו כדיין, קבלתם היא קבלה (עיין בספר "דברי משפט", חושן משפט ז, א).

ג. בקבלת שאר פסולים, מעשה הקבלה הוא בין בעלי הדין, כיון שהקבלה היא בעיקר התחייבות ממון, הסכמה בין שני הצדדים. אבל, בקבלת גר כדיין מעשה הקבלה הוא כלפי הגר. כלומר, אמירת הקבלה היא אל הדיין. בקבלת גר כדיין, אין צורך בהתחייבות ממון, אלא נצרכת הקבלה רק כדי לבטל את מינוי השררה (עיין בספר "בד קודש", חלק ג, סימן מט).

ד. בקבלת שאר פסולים, טעות בקבלה לא הוי קבלה. אבל, בקבלת גר אין טעות בקבלה נחשבת כטעות, כיון שבסופו של דבר אין מינוי של שררה. הגר לא פסול לדון בפסול גוף (עיין בספר "בד קודש", חלק ג, סימן מט).

[14] מובא גמרא במסכת יבמות (קא, ע"ב) שפסלו את רב שמואל בר יהודה להיות דיין בחליצה, כיון שהוא היה גר. דעת רבינו תם, שרב שמואל בר יהודה התגייר בעצמו, שהוא התגייר עִם אביו. כלומר, הוא לא רק היה בן של גרים אלא הוא היה בעצמו גר. התוס' (שם, ד"ה ואנא גר אנא) הקשה מדוע הגמרא אמרה שרב שמואל בר יהודה פסול להיות דיין לחליצה, הרי הוא פסול אפילו לדיני ממונות? באחד מיישוביו הוא כתב שהגמרא באה לומר שהוא פסול אפילו לחליצת גרים.

כלומר, לדעת התוס', נכרי שהתגייר פסול לדון אפילו בחליצת גרים. משמע, שאם אמו מישראל, או אביו מישראל יכול לדון בחליצת גרים. אבל, יש קושי ביישוב זה, מה הכוונה כשר בחליצת גרים? הרי גר אין לו קרובים, ואיך אפשר שיהיה חייב בחליצה? אלא, מדובר שהורתו ולידתו בקדושה ויש לו אח. כלומר, מדובר על אחד שלא התגייר, אלא הוריו התגיירו. לכאורה, אם הורתו ולידתו בקדושה מה שונה מישראל אחר, מדוע נחשב כגר? מדוע שתהיה הו"א שגר יהיה כשר לדון בחליצתו? הרי מבואר במפורש בגמרא במסכת כתובות (מד, ע"ב), שילדה שהורתה ולידתה בקדושה נחשבת כישראלית גמורה. שאלה זו הקשה התוס' (מסכת יבמות קב, ע"א, ד"ה לענין חליצה וכו'; מסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה חדא לאתויי) לכן הוא ביאר שרב שמואל בר יהודה אמו מישראל היתה. הגמרא הוצרכה לומר שהוא פסול לחליצה, כיון שלדיני ממונות היה כשר.

בגמרא[15] התבאר שבמקרה שאמו מישראל ואביו גר, הוא יכול לדון את הישראל. כך נפסק להלכה[16]. אבל, אין דיון בגמרא בנוגע למקרה שאמו גיורת, אבל אביו מישראל. בדין זה נחלקו הראשונים.

התוס'[17] נקט שיש עדיפות שאביו מישראל מאשר שאמו מישראל. לדעתו, לגר שאביו מישראל מותר לדון אפילו בדיני חליצה של ישראל. דווקא כשאמו מישראל הוא לא יכול לדון. הרמב"ן[18] הביא ראיה לשיטתם מרחבעם ואבשלום שהיו כשרים למלכות על אף שאמותיהם היו גיורות. כשרותם, היתה משום שאביהם היה ישראל. אם היו כשרים למלכות, כל שכן שכשרים לדון בדיני חליצה.

דברי התוס' לא הוזכרו בראי"ש, ונראה שה"טור" לא נקט כדברי התוס'. בדבריו בחושן משפט (ז, א) וביורה דעה (סו"ס רסט), לא הוזכר שאם אביו מישראל כשר לדון בדיני ממונות, הוא רק הזכיר שאם אמו מישראל יכול לדון את ה"ישראל" בדיני ממונות. יתר על כן, ביורה דעה הוא כתב: "ולחליצה פסול... עד שיהא אביו ואמו מישראל". הוא לא

הרש"ל ("ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק יב, אות ד) העמיד את תירוץ הראשון של תוס' ודחה את הקושיא ממה שנאמר בגמרא במסכת כתובות שהורתה ולידתה בקדושה, היא ישראלית גמורה. הוא הסביר שמי שהורתו ולידתו בקדושה הוא ישראל גמור לכל דינים שבתורה, אך לא בדינים שתלויים בשררה. שהרי עשו מעלה יתירה לישראל, שגר לא יוכל לדון ישראל. אבל, יוכל לדון את חברו הגר. לכן, יש לומר שבחליצה אפילו שהחמיר בו הכתוב וכתב "ונקרא שמו בישראל", בכל זאת, מספיק שתהיה אמו מישראל כשדן אחד שהורתו ולידתו בקדושה. דווקא כשדן ישראל גמור, צריך שיהיו אביו ואמו מישראל.

לפי זה, יש מחלוקת בין בעלי התוס': לפי התוס' הראשון, במקרה שאמו מישראל, הגר יהיה כשר לדון בחליצת גרים, דהיינו שהורתו ולידתו בקדושה. לפי התוס' השני, יהיה פסול לדון כל עוד שאין אביו ואמו מישראל. אחד שהורתו ולידתו בקדושה, אפילו שהוריו גרים, נחשב כישראל מעליא.

לגבי הדיון שלנו בעניין דיני ממונות, נראה שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים שהוזכרה לעיל. אם נאמר שלעניין חליצת גרים אחד שהורתו ולידתו בקדושה נחשב כישראל רגיל וגר לא יכול לדון בדיני חליצה לגביו, כך יהיה הדין בדיני ממונות.

אכן, ראיתי בשו"ת "בית דינו של שלמה" (חושן משפט, סימן כח) שתלה את שאלתנו במחלוקת זו. נציין למבואר ב"פתחי תשובה" (חושן משפט ז, א): "את חבירו הגר. בגליון שו"ע דהגר"ע איגר זצ"ל נכתב בצידו, היינו גר ממש, אבל הורתו ולידתו בקדושה ישראל מעליא הוא, וצריך שיהיה הדיין אמו מישראל. תוס' יבמות ק"ב [ע"א] ד"ה לענין. ובדיין לא סגי הורתו ולידתו בקדושה".

[15] קב, ע"א.

[16] עיין רמב"ם, הלכות סנהדרין יא, יא; "טור" ו"שולחן ערוך", חושן משפט ז, א.

[17] מסכת יבמות קב, ע"א, ד"ה לענין חליצה וכו'.

[18] בחידושיו למסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה כיון דאמו וכו'.

ציין שמספיק שאביו מישראל, משמע שצריך את שניהם ולא מספיק שאביו מישראל. גם בדבריו בהלכות חליצה הוא כתב (ריש סימן קסט):

> בא לחלוץ יועדו ג׳ דיינים לחלוץ בפניהם שמצות חליצה בג׳ דיינים ישראלים כשרים ... נמצא אחד מהם קרוב או פסול או גר **אפילו היה אביו גר ואמו מישראל פסול עד שיהא אביו ואמו מישראל ובספר המצות הכשיר אמו מגרים רק שיהא אביו מישראל**.

משמע ש"הטור" פסק כדעה ראשונית שצריך שאביו ואמו יהיו מישראל ולא מספיק שרק אביו יהיה מישראל. רק לאחר מכן הביא את דעת בעל "ספר המצוות". אבל, אפשר לדחות ולומר כיון שהביא את דעת בעל "ספר המצוות" בסוף, משמע שהסכים עמו.

ר׳ יוסף קארו, ב"שולחן ערוך"[19], לא ציין שגם כשאביו מישראל, הגר כשר לדון את ה"ישראל" דיני ממונות. גם בהלכות חליצה[20] הוא לא הזכיר את החילוק שאם אביו מישראל אפילו שאמו גיורת, יכול לדון בדיני חליצה, הוא פסק: "נמצא אחד מהם קרוב או פסול, או גר, פסול. ואפילו היה אביו גר ואמו ישראלית, פסול, עד שיהא אביו ואמו מישראל". גם בסדר הלכות חליצה פסק[21]: "וצריך שיהיו שלשתם אזרחי ישראל, כלומר ששום אחד מהם לא יהיו אביו או אמו גרים". אבל, הרמ"א בשני מקומות ציין לדעת התוס׳. בחושן משפט (ז, א), הוא הוסיף שלא רק כשאמו מישראל יכול לדון בדיני ממונות את ה"ישראל", אלא, גם כשאביו מישראל. באבן העזר (קסט, ב) הוא הביא בשם יש אומרים את הדעה שאם אביו מישראל, אפילו שאמו גיורת, יכול לדון בדיני חליצה.

אחרונים רבים פסקו כדעת התוס׳, וכתבו שגר כשר לדון בדיני ממונות את ה"ישראל", אם אביו מישראל, אפילו שאמו אינה מישראל[22].

---

[19] "שולחן ערוך", חושן משפט ז, א; יורה דעה, סו"ס רסט.

[20] אבן העזר קסט, ב.

[21] סעיף ב.

[22] ר׳ יואל סירקיס ("בית חדש", יורה דעה, סוף סימן רסט; חושן משפט ז, ב) נקט שמספיק שיהיה אביו מישראל, ולא משמע מדבריו שהבין שה"טור" חלק על כך. עיין גם ב׳סמ"ע׳, חושן משפט ז, ג; ב"בית שמואל" קסט, ג; ב"שפתי כהן", יורה דעה, רסט, יז.
ר׳ יעקב רישר זצ"ל (שו"ת "שבות יעקב", חלק א, סימן קכח) בתחילה סבר לומר שכדי לדון בחליצה צריך שאביו ואמו מישראל, או שמספיק אחד מהם, דהיינו, אביו מישראל, או אמו מישראל. אך, למסקנה העמיד את דברי התוס׳ וסבר שהעיקר כדבריהם, שמספיק שאביו מישראל, אבל לא מספיק שאמו מישראל.

הרש"ל[23] הגדיל לעשות וכתב שאין שום פוסק שחלק על דברי התוס'. לדעתו, כל הפוסקים סברו שאם אביו מישראל יכול לדון בדיני חליצה.

אם כן, שאלה זו תלויה במחלוקת בין הרמ"א ל"שולחן ערוך". אלו שנוהגים כדעת הרמ"א, יכולים להתיר שזה שאביו מישראל ידון בדיני חליצה. אבל, אלו שנוהגים כדעת ה"שולחן ערוך" לא יכולים להתיר שידון בדיני חליצה. גם לדון בדיני ממונות את הישראל, הדברים תלויים במחלוקת בין ה"שולחן ערוך" לרמ"א. לדעת ה"שולחן ערוך" אם רק אביו מישראל לא יכול לדון את הישראל. אבל, לדעת הרמ"א, יכול לדון את הישראל.

אבל, יש להוסיף ולומר שר' חיים בנבנשתי זצ"ל[24] כתב שבמקרה שהאמא נכריה והולד צריך גיור, לא מועיל שאביו מישראל, כיון שלאו "מקרב אחיך" קרינן ביה.

יש להוסיף שבספר "שער המלך"[25] מבוארת סברת התוס' בחילוק בין אביו ישראל לבין אמו ישראל באופן הבא: כשמדובר על גר שנשא בת ישראל, הרי יש קידושין ואין עברה, לכן הולד הולך אחר הזכר. לפי זה, הוא נחשב גר, כיון שאביו גר. אבל, כשמדובר שהאֵם גיורת והאב ישראל, הרי יש קידושין ואין עברה, הולד הולך אחר הזכר ונחשב ישראל. לפי הטעם הזה במקרה שהאב יהודי והאמא היא נכריה, בוודאי יהיה פסול. שהרי כאן אין קידושין ויש עבירה, והולד הולך אחר האם. ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל[26] הביא את דברי ר' חיים בנבנשתי.

בש"ס ובפוסקים לא נמצא דיון מפורש בשאלה האִם גר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים? נלענ"ד, ששאלה זו תלויה במספר שאלות:

א. איזה סוג דיינים צריך לקבלת גרים?
ב. מהי פעולת בית הדין בקבלת הגר?

ר' יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השלחן", אבן העזר קסט, ד) בדיני חליצה הביא את שתי השיטות. אבל, בדיני חושן משפט לגבי דיני ממונות, לא הביא שתי דעות, אלא פסק שמועיל שאביו או אמו מישראל.

[23] "ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק יב, אות ד.

[24] "כנסת הגדולה", חושן משפט, הגהות בית יוסף, סימן ז, אות א.

[25] הלכות מלכים א, ד.

[26] "אורים", חושן משפט ז, ג.

לפי ראשונים רבים גם בקבלת גרים צריכים סמוכים, אלא כיום אפשר לקבל גרים משתי סיבות: 1. עבדינן שליחותייהו: משום שגרות היא דבר שכיח[27], משום נעילת דלת[28] ומשום שהוא דבר חשוב[29]. 2. כתוב בעניין קבלת גרים "לדורותיכם", מכך נלמד שקבלת גרות צריכה להיות לדורות. לכן, גם בזמן הזה שאין סמוכים אפשר לקבל גרים[30].

אך, חלק מהראשונים סברו[31] כשכתוב לגבי גרות "משפט", אין זה בא ללמד שצריך סמוכים בקבלת גרים, אלא ללמד שצריך שלשה דיינים. לכן, בקבלת גרים אין צורך בסמוכים, מספיק הדיוטות. ר' מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל[32] למד בדעת הרמב"ם[33] שהצורך בסמוכים הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד הגיור פועל עִם הדיוטות. בדיעבד לא צריך את כל דיני המשפט, ולכן בדיעבד שטבל בלילה עלתה לו טבילתו.

הוכחתי במאמר אחר[34] שבית הדין צריך להסכים לקבל את הגר. הגר לא יכול להתגייר על כרחו של בית הדין. בית הדין הוא המסכים ומורה שהנכרי התקבל כגר. בית הדין עומד במקום הקב"ה ובמקום בני ישראל. הגר בא להצטרף לכריתת ברית של בני ישראל עִם הקב"ה, ולכן נצרך להסכמת בני ישראל והקב"ה. ההסכמה הזו באה בפועל עִם הסכמת בית הדין.

לאור כל ההנחות האלו, נחזור לשאלתנו. נראה שיש ספק גדול אם גר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים:

א. אם נאמר כדעת הראשונים שבקבלת גרים לא צריך סמוכים, הרי יש מקום לומר שגר יכול לפעול כדיין. כבר כתבתי לעיל, שהפסול של גר כדיין הוא פסול מטעם שאסור למנות גר למינוי של שררה. דיין בבית דין של קבלת גרים, אינו

---

[27] תוס' (מסכת גיטין פח, ע"ב, ד"ה במילתא וכו'), בשם ר"י; גם הרמב"ן (מסכת יבמות מו, ע"ב) נקט באחד מיישוביו, שעבדינן שליחותייהו בגרות, רק הוא לא ביאר את טעם הדבר, שעבדינן שליחותייהו.

[28] תוס', מסכת יבמות מז, ע"א, המשך של ד"ה משפט כתיב וכו'; כך גם נקט המרדכי (מסכת יבמות, רמז לו) בשם ר' שמחה.

[29] ר"ן, מסכת גיטין מט, ע"ב, מדפי הרי"ף.

[30] תוס' (מסכת קידושין, דף ס"ב, עמ' ב', ד"ה גר וכו') בשם ר' נתנאל; רמב"ן, מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה שמעת מינה וכו'; רשב"א שם; ריטב"א שם; נמוק"י (שם טז, ע"א, מדפי הרי"ף) בשם ר"י.

[31] חידושי הרשב"א, מסכת יבמות מו, ע"ב; חידושי הרמב"ן, מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה שמעת מינה וכו'.

[32] "אור שמח", הלכות איסורי ביאה יד, יג, ד"ה ובזה.

[33] עיין רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, ו; הלכות איסורי ביאה יג, יד.

[34] "קונטרס קבלת מצוות בגיור", מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, עמ' 182-194; "תפקיד בית הדין לגיור", הובא לעיל.

מינוי של שררה. אך, אם צריך שיהיה סמוך, מסתבר לומר שזהו מינוי של שררה. אולם, נראה שגם לפי הדעה שלא צריך שיהיה סמוך, בכל זאת, יש בכך מינוי של שררה. מינוי של שררה, הוא מינוי לתפקיד שבעל התפקיד שולט על האחר, הוא יכול לכפות על האחר. גם במקרה של קבלת גרים, יש שררה, הדיין הוא השולט. כלומר, הדיין הוא מחליט להכניס את הגר לקהל ישראל וזה אפילו בניגוד לרצונם של יהודים אחרים. הוא לא צריך את הסכמתם. אם היינו אומרים שאפשר להתגייר על כרחם של בית הדין, בוודאי היתה אפשרות לומר שאפשר למנות גר כדיין. אך, כיון שנאמר שצריך הסכמה של בית הדין, משמעות הדבר שבית הדין פועל מעשה.

ב. כבר כתבתי במספר מאמרים שנלענ"ד שבית הדין משמש כנציגם של הקב"ה וגם של בני ישראל. הגר מצטרף לכריתת ברית של בני ישראל עִם הקב"ה. לכן, הוא צריך את הסכמת בני ישראל וגם את הסכמת הקב"ה. לפי זה, בית הדין מייצג את קהל ה', ולכן מסתבר לומר שהדיינים צריכים להיות מקהל ה'. גר אינו מקהל ה', כפי המבואר במסכת קידושין[35], ר' יוסי סבר שגר נושא ממזרת, כיון שכתוב שממזר לא יבוא בקהל ה', גרים לא נקראים קהל.

מאידך גיסא, יש מקום לטעון שגר יוכל לדון כדיין בקבלת גרים, משום שכבר מצינו שגר יכול לדון את הגר בדיני ממונות. דווקא אי אפשר למנות את הגר למינוי של שררה על ישראל, אך יכול לדון את הגרים. יתר על כן, מצינו שהגר יכול לדון את חברו הגר בדיני ממונות אפילו בכפייה. אלא, כאן השאלה אם יש כאן דין של הגר, או דין של עם ישראל. שהרי הוא מכניס את הגר לתוך קהל ישראל. מכוח הספק, נלענ"ד, שאסור שגר ישמש כדיין לקבלת גרים. אפילו, בדיעבד יש ספק אם הגיור הועיל, ולכן יצטרך לחזור ולעבור תהליך הגיור בפני בית דין שכשר לגיור. אלא, כל זה דווקא כשמדובר שקבלת מצוות נעשתה בפני הדיין הגר. אם את קבלת המצוות נעשתה בפני ג' דיינים כשרים, ששם לא שימש כדיין הגר. רק מילתו או טבילתו נעשו בפני הדיין הגר, יש לומר שהוא גר בדיעבד. לא יצטרך לטבול שוב. הרי כבר הזכרתי לעיל[36], שלדעת ה"שולחן ערוך" וראשונים רבים, הטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור. יש להוסיף שאפילו לדעת הרי"ף והרמב"ם [שסברו שאחד שלא טבל בפני בית דין לא משיאים לו בת ישראל] במקרה שלנו יש מקום

---

[35] עב, ע"ב-עג, ע"א.

[36] בהלכה "מילה בפני בית דין" ובהלכה "טבילה בפני בית דין".

להקל. דהיינו, יש לומר שכיון שיש ספק אם גר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים, נקל בדיעבד שלא יצטרך לחזור ולטבול. בוודאי לכתחילה אין לסמוך על כך. נראה שגם במקרה שאפשר לחזור לטבול בקלות, בוודאי לכתחילה יש להצריך לחזור ולטבול.

בנוגע למילה בוודאי אפשר להקל, כיון שרבים מהראשונים נקטו שברית מילה לא צריך להיות בפני בית דין. לכן, בוודאי במקרה של דיעבד אפשר לסמוך על דברי הראשונים והאחרונים האלו ולא להצריך הטפת דם ברית.

בנוגע למינויו של הגר לסנהדרין, הרי מבואר בפוסקים שכל עוד שאין אביו ואמו מישראל אי אפשר למנותו לסנהדרין. אין חילוק בין סנהדרין גדולה לסנהדרין קטנה[37].

לגבי מינויו של הגר לחבר כנסת, יש לציין לדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל[38] שדן בנוגע למינוי נכרי כחבר כנסת וכחבר עירייה. באותה תשובה, הוא דן בנוגע ליישובים השונים בביאור מינוים של שמעיה ואבטליון. הרי הם היו גרים, אם כן, איך התמנו להיות נשיא ואב בית דין של הסנהדרין? הוא דחה את ביאוריהם של בעל ספר "כנסת הגדולה" ובעל ספר "מאזניים למשפט" שחילקו בין האיסור של מינוי לאיסור קבלה. התבאר בדבריהם שאין איסור קבלת גר אלא האיסור למנותו. כמובן, שלפי הבנה זו היינו יכולים לקבל על עצמנו נכרי כחבר כנסת, שהרי אין כאן מינוי מלמעלה, אלא קבלת הציבור. אך, הרב שאול ישראלי לא קיבל הבנתם, ולכן היה צריך לפנות לאפיק אחר כדי למצוא היתר למינוי נכרי כחבר כנסת.

הוא דן בהגדרת התואר 'מלך'. מצד אחד מקובל שהמלך הראשון היה שאול המלך, וכך מבואר במספר מקורות. מאידך, מתבאר ממספר מקורות שלמשה רבנו היתה תורת מלך, וכן ליהושע. מבואר במסכת זבחים[39] שמשה רבנו ביקש לעצמו מלכות ולא ניתנה לו,

---

[37] רבינו דוד (מובא בחידושי הר"ן, מסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה לאתויי גר) והרי"ף (שם יג, ע"ב-מדפי הרי"ף) פסקו שגר לא יכול לדון בסנהדרין כל עוד שאין אביו ואמו מישראל. הר"ן (בחידושיו למסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה לאתויי גר) כתב שהגאון רב אחא משבחא והרשב"א עומדים בשיטת הרי"ף. כך גם נקטו הנמוק"י (מסכת יבמות לב, ע"ב-מדפי הרי"ף) והרש"ל ("ים של שלמה" שם, פרק יב, אות ד). כך גם מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות סנהדרין ב, א): "אין מעמידין בסנהדרין בין גדולה, בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים מופלאין בחכמת התורה... ואין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים ולויים וישראלים מיוחסים הראויין להשיא לכהונה, שנאמר 'והתייצבו שם עמך', בדומין לך בחכמה וביראה ובייחוס".
משמע, מדבריהם שאין חילוק בין סנהדרין גדולה לסנהדרין קטנה, שהרי מבואר שגר לא יכול לדון דיני נפשות, ודיני נפשות דנים גם בסנהדרין קטנה, דהיינו כ"ג דיינים.

[38] ספר "חוות בנימין", חלק א, סימן יב.

[39] קב, ע"א.

ורבא הסביר שהכוונה שביקש לו ולזרעו, ולא זכה שזרעו ימשיך במלכות. השאלה נשאלת, מדוע אכן זרעו של משה לא זכה במלכות? הרי מבואר ברמב"ם[40] שהמלכות ירושה. אלא, במסכת זבחים מתבאר שיש חילוק בין מלכות למלך. משה רבנו ביקש מלכות ולא ניתנה לו, הוא היה מלך אבל לא היתה לו מלכות. כוונת הדברים היא, שכל השררות בישראל, ובראש ובראשונה – מלכות, הן הקניית מעמד משפחתי בתוך עַם ישראל. מלכות – פירושה הקניית מעמד של זרע המלוכה למשפחה זו. כך הדבר גם לגבי שאר המינויים שבתורה, מדובר על הקניית מעמד משפחתי שממנו מתמנים שרי אלפים וכיוצ"ב. לכן, רק שאול נחשב מלך, כוונת הדברים שרק לו ניתנה המלכות. שאול היה צריך לזכות בזרע מלוכה, שהמלכות תהיה ירושה. כך מבואר בדברי הספורנו[41] בחילוק בין שופט למלך: "שהיה השופט הוא בלבד, אבל לא לזרעו אחריו".

לפי זה, לא שייך האיסור למנות נכרי וגר למינוי שאינו עובר בירושה, אלא המשרה ניתנה לזמן מוגבל, וגם הממונה ניתן לסילוק ברצון הציבור. מכאן הוא הגיע למסקנה בנוגע למינוי נכרי למוסד ציבורי:

> הבחירה כיום למוסדות ניהול וממשל, אינה באה להקנות לנבחרים מעמד של שררה, ואין זה אלא בחינת שליחות. למה הדבר דומה? לעסק משותף, שהשותפים בוחרים מקרבם את המתאים לנהל העסק. וכן לפעמים נקבע הסדר שהשותפים מתחלפים ביניהם לניהול העסק. השליח במקרה זה אינו אלא בא כוחם של האחרים. אין לו זכות שררה עליהם, ואף על פי שיש לו סמכות לתת הוראות והם חייבים לבצען, אולם רק מכוחם הוא יונק, ובגלל טובתם וטובת העניין המשותף הוא עושה זאת, וכל שעה ושעה, רק מכוח הסכמתם הוא פועל. ואשר על כן גם יכולים הם לסלקו, אם נראה להם שהוא אינו ממלא תפקידו כראוי, כשם שבכל שליח אומרים לו 'לתקוני שדרתיך ולא לעוותי'. דבר זה מבואר בשו"ת מהר"ם שיק שכתב, וזה לשונו: 'כל ציבור וציבור במקהלות בני ישראל הם כשותפים וכו' אבל כדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי שותפי ויהיה זה מושך לכאן וזה מושך לכאן וכו'. ולזאת המנהג בכל תפוצות ישראל לבחור להם טובי העיר, ולהם מסרו זכות שלהם וכו' '. יוצא איפוא, שמוסדות הנבחרים על ידי הציבור, שנבחרים לזמן מסויים קצוב,

---

[40] הלכות מלכים א, ז.

[41] בפירושו לתורה, דברים יז, יד.

> וניתן גם לסלקם על ידי הבעת אי-אימון, אינם אלא בחינת שליחים שנבחרו על ידי האחרים כבאי כוחם, ואין במינויים משום גדר שררה.

נציין שדברים דומים כתב הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[42]. הוא הסביר ששררה שייכת רק בדבר שניתן בירושה. כל זמן שממנים אדם לתפקיד לזמן מסויים, לא נחשב מינוי של שררה. על פי דבריו דנו אחרונים בנוגע למינוי אשה לחברת כנסת. הרי יש איסור מינוי אשה לשררה כפי שמתבאר מתוך דברי הרמב"ם[43]. אכן, יש רבים מהאחרונים שנקטו שיש היתר למנות אשה כחברת כנסת[44].

גם הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל[45] נקט שיש היתר למנות נכרי כחבר כנסת, וזאת משום שאין זה נחשב תפקיד של שררה כיון שאין לו שום כוח הכרעה לעצמו, אלא רק ביחד עם שאר חברי הכנסת. אבל, לפי הבנתו הנכרי לא יכול יוכל לשמש בתור שר בממשלה.

לדעתי, להלכה למעשה, יש מקום להיקל לגבי מינוי גר כחבר כנסת ואפילו יש מקום להיקל גם בנוגע למינוי שר כפי שהתבאר מדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל.

בנוגע למינוי גר כראש ישיבה וכמשגיח, נציין לדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל[46] שנשאל בעניין זה. ראשית הוא כתב שאין ללמוד משמעיה ואבטליון שהתמנו לסנהדרין, וזאת מפאת שתי סיבות: א. לא ידוע לנו בדיוק הייחוס של שמעיה ואבטליון, יכול להיות שאמם היתה מישראל. ב. אולי היתה הוראת שעה. לעצם השאלה הוא השיב:

> אבל למעשה יש לידע, שהמצווה של "ואהבתם את הגר" (דברים עקב י' י"ט) מחייבת אותנו לקרבם ולהקל בכל עניינים אלו. **ולפיכך אחר ישוב גדול נראה, שאין להחשיב משרות אלו בתקופתנו כענין של מעשה שררה, דעיקר תפקיד של ישיבה הוא ללמד לתלמידים כשהם רוצים. ומה שיש כח להמנהלים והראשי הישיבה על התלמידים לסלקם או שלא לקבל אותם לכתחילה וכדומה, אין זה אלא כמו שררה של בעה"ב על פועליו, שאין זה מעין מינוי**

---

[42] בספרו "תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 45-44.

[43] הלכות מלכים א, ה.

[44] עיין בשו"ת "משפטי עוזיאל", חלק ד, סימן ו; עיין בספר "תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 103-102; וכן יש מספר מאמרים בנושא זה בכרכי "תחומין".

[45] "ספר "הלכות מדינה", חלק ג, שער ד, פרק ה.

[46] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ד, סימן כו.

לשררה כלל. ולפי זה משרות אלו אינם אלא כמילוי תפקיד וכעניין של עסק. ואין לדמות זה למה שכתבנו באגרות משה יורה דעה חלק ב' סימן מ"ד בענין מינוי אשה להשגיח להכשרים, דהוי מינוי של שררה. דהתם הוא מינוי לעשות נגד רצון בעל הבית על פי כח התורה שצונו להאכיל דברים כשרים כמו ריש כורי בקידושין ע"ו ע"ב שפירש"י ממונה על המידות, והוא ממש כמו השגחה על הכשרות דמה לנו כשרות משקולות והמידות לכשרות איסורי מאכלות. וזהו שררתו, לעמוד על המשמר שיתקיים דיני התורה וממינוי זה יש לו הכח לעשות נגד רצונו דבעל הבית ולכן חשוב שררה. והמושג של שררה שנזכר באג"מ חו"מ ח"ב סי' ל"ד לגבי סילוק רב, הוי מושג אחר מהשררה הנדרשת לאיסור לא תשים עליך שאינו מחמת שררה דכפייה האסורה בגר, אלא מחמת שררה דכבוד דחייבין לנהוג בו כבוד - שלא מצינו שנאסר בגר.

אם כן, לפי דבריו לא מדובר במינוי של שררה, ואפשר למנותו להיות ראש ישיבה ומשגיח. כך נראה שיש להורות להלכה למעשה[47].

[47] לתוספת עיון בכל הדינים כאן, עיין בספרי "גר המתגייר", כרך ג, במאמרי "גר כדיין" ו"מינוי גר כחבר כנסת", מובאים בהלכות חושן משפט.

אומר יהודי אני, או גר אני

מבואר בגמרא[1] שאחד שבא ואמר שהוא גר אינו נאמן עד שיביא ראיה. לדעת ר' יהודה, הוא לא נאמן רק בארץ ישראל, אך בחו"ל הוא נאמן. לדעת חכמים, הוא לא נאמן בין בארץ ישראל ובין בחו"ל. להלכה למעשה[2], נפסק כדעת חכמים.

בדברי מספר ראשונים[3] מבואר שמדובר במקרה שהוחזק כנכרי. כיון שאם לא הוחזק כנכרי הרי הוא נאמן מכוח פה שאסר פה שהתיר, שיכל לומר שהוא ישראל והיה נאמן. מדברי חלק מהראשונים[4] מבואר שהטעם לנאמנותו של האדם לומר שהוא יהודי כיון שרוב הבאים בתורת יהדות, ישראל הם. מדברי מספר ראשונים[5] מבואר שנאמן לומר שהוא ישראל משום שנחשב כ"מילתא דעבידא לגלויי" [כדבר שעשוי להתגלות], במקרה כזה אומרים שלא משקר.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[6] ביאר את הסברא בעניין נאמנותו של האדם לומר שהוא יהודי, נכרי לא יאמר שהוא יהודי כיון שהנכרים שונאים את היהודים ומתביישים לומר שהם יהודים. כלומר, רוב אנשים שאומרים שהם יהודים, הם יהודים.

יש מקום לדון שכל זה נכון במקרה שהוא דר בחו"ל. בארץ ישראל יש עדיפות להיות יהודי מנכרי, ולכן כאן בארץ ישראל לא שייך הרוב. אכן, הרב אביגדור נבנצל שליט"א[7] העיר שסברא זו אינה שייכת בעולי רוסיה שבאו לארץ ישראל, כיון שהם אינם מתביישים לומר שהם יהודים.

---

[1] מסכת יבמות מו, ע"ב-מז, ע"א.

[2] עיין רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, ז; "שולחן ערוך", יורה דעה רסח, י.

[3] עיין תוס', מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה נאמן אתה וכו'; תוס' חד מקאי שם; מרדכי שם, רמז לו; רא"ש שם, פרק ד, סימן לו; תוס', מסכת פסחים ג, ע"ב, ד"ה ואני אכילנא וכו'; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, י; "מגיד משנה" שם.

[4] עיין תוס', מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה נאמן אתה וכו'.

[5] ריטב"א, בחידושיו למסכת יבמות מז, ע"א; נמוק"י, שם טז, ע"א-מדפי הרי"ף.

[6] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן ו.

[7] מובא בשו"ת "שואלין ודורשין", חלק ב, סימן לט.

אולם, יש לומר שכל זה נכון דווקא כשאינו נוהג בתורת יהדות. אם הוא נוהג בתורת יהדות, יש לומר שיש כאן רוב. דהיינו, אפילו אם נאמר שיש עדיפות להיות יהודי, הרי הוא לא חייב לשמור תורה ומצוות. הוא יכול לומר שהוא יהודי, ובכל זאת, יקבלו אותו לתוך קהילת ישראל ויהיו לו זכויות של עולים. לכן, בכך שאומר שהוא יהודי ושומר תורה ומצוות, יש כאן הוכחה שהוא דובר אמת. רוב אלו שבאים ומתנהגים בתורת יהדות ואומרים שהם יהודים, הם אכן יהודים.

מבואר מתשובת הרב פיינשטיין[8] שאפילו שלא נוהג במנהג יהדות, בכל זאת, הוא נאמן כשטוען שהוא יהודי. אולם, מתשובה אחרת שלו[9] מבואר שסבר שצריך לנהוג מנהג יהדות. הרב פיינשטיין הציג מחלוקת בין התוס' לרמב"ם. לדעת התוס', לא מספיק שהאדם אומר שהוא גר, הוא צריך לנוהג מנהג יהדות. אם אינו נוהג מנהג יהדות הוא אינו נאמן. הוא הבין שמשמעות הדברים שבא בתורת יהדות, שהוא מתנהג כמו יהודי ואומר שהוא יהודי – גר. אבל, אם לא נוהג מנהג יהדות אין לו נאמנות. לדעת הרמב"ם, יש נאמנות גם כשלא נוהג מנהג יהדות.

נציין שהרב אביגדור נבנצל שליט"א[10] טען שהנאמנות של האדם לומר שהוא יהודי שייכת דווקא באופן שנוהג על פי דת ישראל. לכן, אולי בעולי רוסיה שאינם מתנהגים במנהגי יהדות, לא שייכת סברא זו. ועל אף שאין להם ריעותא בכך שאינם מתנהגים במנהגי יהדות, משום שהם לא ידעו. בכל זאת, אין להם סייעתא, ואם כן, אולי הם אינם נאמנים כשאומרים שהם יהודים.

אכן, הרב חיים מוולוז'ין זצ"ל[11] נקט שהנאמנות היא דווקא כשנוהג בדרכי יהדות. אלא, מדבריו מתברר שמספיק דיבור בלשון הקודש. כך גם כתב הרב שילה רפאל זצ"ל[12] בדיונו בנוגע לכשרותם של עולי רוסיה: "הרי שלא מספיק מה שאומרים שהם מזרע ישראל וצריך בירור על ידי התנהגות". ולמד מדברי ר' חיים מוולוז'ין שמספיק דיבור בשפה של היהודים. לכן, כתב שנוהגים בבית הדין ששפת אידיש מהווה הוכחה ליהדותו של הדובר. וכתב שאין לחוש שמא אחד מההורים הוא יהודי. דהיינו, האב הוא יהודי, ולכן זו הסיבה

---

[8] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן ו.

[9] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן ח.

[10] מובא בשו"ת "שואלין ודורשין", חלק ב, סימן לט.

[11] שו"ת "חוט המשולש", חלק א, סימן ה.

[12] במאמרו "לשאלת זהותם וגיורם של העולים מברית המועצות", המאמר נמצא בכתב עת "תורה שבעל פה", כרך לב, תשנ"א.

שהבן מדבר אידיש. אין לחוש לכך, משום שבדרך כלל כשיש נישואי תערובת לא דוברים בבית בשפת אידיש, וזה קיים רק כששני ההורים יהודים.

אבל, הרב עובדיה יוסף זצ"ל[13] חלק על הבנה זו, הוא סבר שגם כשלא נוהג בתורת יהדות יש לומר שיש כאן רוב. שגם במקרה שמדובר שהאדם מגיע ממקום שלא שומרים תורה ומצוות, בוודאי רוב אלו שבאים ואומרים שהם יהודים, אכן הם יהודים.

יש להעיר עוד נקודה, שדיברנו לגבי הרוב, שרוב הבאים לפנינו בתורת יהדות, ישראל הם. אבל יש עוד רוב, והוא כל דפריש מרובא פריש. דהיינו רוב אלו שעולים לארץ ישראל הם יהודים, יש לומר שכל אחד שבא לפנינו הוא מהרוב ויש להחשיבו כיהודי. רוב אלו שעולים לארץ ישראל הם יהודים, שהרי כבר ברוסיה יש בירור מצד הסוכנות ולא מעלים כל אחד, צריך להביא מסמכים להוכיח שהם יהודים. ועל אף שיש מקרים של זיופים וגם יכול להיות שרשום שהוא יהודי על אף שהוא אינו יהודי מבחינה הלכתית. שהרוסים רושמים את הדת לפי דת האב. בכל זאת, יש לומר שברוב המקרים מדובר ביהודים, ואם כן, כל אחד שפורש הוא מהרוב ויש לומר שהוא יהודי.

אלא, נראה לומר, שמדובר כאן על מיעוט המצוי ושכיח ובוודאי אי אפשר לסמוך על הרוב הזה. כלומר, במיעוט המצוי, צריך בירור.

גם לגבי הטעם של "מילתא דעבידא לגלויי" יש מקום לדון. הרב אליהו שלזינגר שליט"א[14] דן האם טעם זה שייך במקרה של העולים מרוסיה, כיון שהאנשים בארץ ישראל אינם מכירים אותם, והעולים אינם חושבים שהשקר שלהם יתגלה. הוא הביא מדברי מהרי"ט[15] שכתב ש"מילתא דעבידא לאיגלויי" שייך דווקא כשבא ממקום ידוע, שבמקרה כזה ששיירות שכיחות, אין אדם עשוי לשקר. אך, כשבא ממקום רחוק ולא ידוע לנו, לא מאמינים לאדם. כלומר, אין כאן "מילתא דעבידא לגלויי", ולכן אינו נאמן. שם הוא דן בנוגע לאנוסים הבאים מארץ רחוקה. אבל, הרב שלזינגר רצה לחלק בין המקרה של האנוסים ובין עולי רוסיה, כיון שכאן באים הרבה מאותה מדינה ביחד. אם כן, כל אחד חושש שאנשים אחרים שעלו עמו והכירו אותו ברוסיה יגלו שהוא אינו יהודי.

---

[13] שו"ת "יביע אומר", חלק ז, אבן העזר, סימן א.

[14] שו"ת "שואלין ודורשין", חלק ב, סימן לט.

[15] שו"ת מהרי"ט, חלק א, סימן קמט.

אולם נלענ"ד, שעדיין, יש מקום להסתפק שאפילו אם יגלו שהוא אינו יהודי לא ברור שיפסיד מכך. דהיינו, מי אמר שיאמינו לשני, ואפילו אם יאמינו עדיין לא ברור שיפסיד מתוך כך. לכן, השאלה האם יש פחד לשקר ואפשר לסמוך על דברי העולה?

עוד נעיר שהרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[16] הקשה מדוע זה שבא ואמר יהודי אני נאמן? אפילו הברית מילה לא יכול לשמש כראיה אם הוא בא ממקומות שנימולים. ואי אפשר לומר שנאמן מכוח שהוי "מילתא דעבידא לגלויי" כיון ש"מילתא דעבידא לגלויי" פועל כשיש עד אחד. דהיינו, עד אחד נאמן במקרה שהוי מילתא דעבידא לגלויי. אך, כאן אין אפילו עד אחד. הבעל דבר אומר שהוא יהודי, הוא לא מביא עד אחד שמעיד שהוא יהודי. השיב הרב הרצוג, שמדובר באחד שדעתנו מתיישבת עליו שהוא יהודי שיודע דרכי היהודים וכו' וניכר מתוכו שהוא יהודי. אלא, זה לא מספיק כיון שיש לחוש שמא הוא נכרי ולמד דרכי יהודים, אלא זה נחשב כסימנים ובצירוף הסברא של מילתא דעבידא לגלויי נאמן.

אם כן, יש מקום לדון שסברא זו לא שייכת במקרה של עולי רוסיה שהם אינם יודעים דרכי היהודים ואינם מתנהגים כמו יהודים.

עוד נציין שהרב שאול ישראלי זצ"ל[17] כתב שלפי דברי הראשונים שפועל מכוח "מילתא דעבידא לגלויי", הגר יהיה נאמן רק כשמציין את בית הדין, אומר "נתגיירתי בבית דין **פלוני**".

הרב שאול ישראלי זצ"ל דקדק בדברי הרמב"ם[18] וה"שולחן ערוך"[19] שבמקרה שהוא הוחזק כנכרי אינו נאמן דווקא לבוא בקהל, אך לשאר ענייני גרות הוא נאמן. כלומר, הוא נאמן שהוא גר וכשר לשחוט וכיוצ"ב, אלא כל זה מדובר דווקא באופן שאמר "נתגיירתי בבית דין פלוני". דעת הרמב"ם ש"מילתא דעבידא לגלויי" מועיל אפילו נגד חזקה. כל הסיבה שאינו נאמן לבוא בקהל ישראל, כיון שיש לימוד מיוחד מהפסוק "כי יגור אתך גר".

לשון הרמב"ם: "בא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני והטבילוני אינו נאמן לבוא בקהל". כעין זה לשון ה"שולחן ערוך".

---

[16] פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כג, אות ב.
[17] "משפטי שאול", סימן לט.
[18] הלכות איסורי ביאה יג, ז.
[19] יורה דעה רסח, י.

יש לציין שהרב שלמה גורן זצ"ל[20] רצה לדייק בדברי הרמב"ם כפי שדייק הרב שאול ישראלי זצ"ל, שרק לא נאמן להתירו לבוא בקהל, אבל לחומרא מאמינים לו. לכן, אם יקדש אשה, היא תצטרך גט. אך, לרב גורן לא היה נוח בדיוק הזה מחמת שתי קושיות:

1. מדוע הרמב"ם ור' יוסף קארו לא כתבו בפירוש שיהדותו בספק וחוששים לקידושיו?

2. הרי הדין שהגר אינו נאמן עד שיביא עדים נלמד מהמילה "אתך" במוחזק לך. פסוק זה לא מדבר בהיתר להשיאו אשה, אלא נאמר לעניין הונאה: "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו". לפיכך, מוכרחים לומר שלא היתה כוונת הרמב"ם ור' יוסף קארו לומר שלחומרא חוששים שהוא גר, אלא כל זמן שלא הביא עדים, אפילו שאמר שנתגייר בבית דין פלוני, הוא בחזקת נכרי ולא חוששים לקידושיו. הוא גם דייק בדברי הרי"ף[21] וה"טור"[22] שאצלם אין את התוספת שאינו נאמן לעניין להשיאו אשה. משמע שלא נאמן לכל הדינים.

אם כן, לסיכום הדברים, אפילו במקרה שאדם לא הוחזק כנכרי, זה לא פשוט לומר שאם אדם בא ואומר שהוא יהודי, או שהוא גר, הוא יהיה נאמן. נראה שהוא צריך להתנהג בדרכי יהדות. יכול להיות שגם צריך לומר שנתגייר בבית דין פלוני. יש בדבר הזה מחלוקת בין הפוסקים[23].

---

[20] בפסק דין על האח והאחות של בית לנגר, עמ' 91-90.

[2121] מסכת יבמות טז, ע"א.

[22] יורה דעה רסח, י.

[23] עיין שו"ת "חוט משולש", חלק א, סימן ה; "חזון איש", אבן העזר קיז, ט; יורה דעה קנח, ט; אציין לדברים שראיתי בעניין זה שכתבו שני רבנים חשובים הרב ישראל בארנבאום והרב זאב ליטקה, בספרם החשוב ("בירורי יהדות", עמ' 14-13): "אלא שכל זה התאים לתקופתם ולדורות שאחריהם, כאשר גוי שטען על יהדותו היה מוכרח לעזוב את משפחתו, לפרוש ולהתנתק מסביבתו, בנוסף מן הסתם גם היה צריך לנהוג כיהודי באורחות חייו, אחרת לא היה מתקבל בקהילה יהודית. ובעל כורחו היה מקבל על עצמו גם את היחס העוין של הסביבה הנכרית כלפיו. מחמת סיבות אלו היה זה כמעט מן הנמנע שגוי כאן ירצה להתחזות כיהודי. ולכאורה על מציאות זו נאמרה סברת התוס' שרוב הבאים בחזקת יהדות יהודים הם. אבל בזמננו המציאות היא שונה לחלוטין, וגוי שיטען על עצמו שהוא יהודי אינו מוכרח לקבל על עצמו את אורח החיים הזר לו מפני שהיהודים בעצמם ברובם פרשו מאורח החיים המסורתי, וגם אינו מקבל את היחס העוין של הסביבה הנכרית מפני שהכרזתו על עצמו כעל יהודי אינה נעשית בפומבי ואינה ידועה בחוץ, למעט אנשי הקהילה היהודית בה הוא רוצה להתערות. וכל שכן בארץ ישראל שטענת יהדות בה היום אינה גורמת לגוי נזק והפסד כלשהו, ואדרבה

לגבי אמירת גר אני. נציין שהרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל[24] דן בנוגע לזוג שבא לאמריקה והאשה אומרת שנתגיירה לפני המלחמה וכך הוחזקה כל ימיה ובתה נישאת לישראל, אבל התנהגו כדרך החילונים. עכשיו באה הנכדה להתחתן, והשאלה אם צריך לחקור איך התגיירה הסבתא? הוא השיב שדברי רבינו תם[25] שאם הגר לא הוחזק מתחילה כנכרי, הוא נאמן בטענה שהוא התגייר, כיון שיש לו מיגו שהיה אומר ישראל אני, היו שייכים דווקא בזמנים קדמונים שלא היתה גרות מזוייפת. אבל, בזמן הזה שיש גרות מזוייפת, הרי אפשר לומר שהיא סוברת שהתגיירה, אבל לא התגיירה כהלכה. נוסף על כך, יש לומר שהמיגו מועיל דווקא במקרה שהיא שומרת תורה ומצוות, אבל במקרה שהיא לא שומרת תורה ומצוות יש לומר שאין לה נאמנות.

נלענ"ד, שיש מקום לטעון ולומר שכיום לא מועיל אמירת נתגיירתי ואפילו אם שומר תורה ומצוות יש מקום לדון שלא יהיה נאמן בלי שיטען באיזה בית דין התגייר ונדע שהבית דין הוא בית דין מוכר. וזאת משום שיש כל כך הרבה בתי דין שלא פועלים כדת וכדין, לא מועיל שמתנהג בשמירת תורה ובמצוות. כיון שעל אף ששומר תורה ומצוות, אין בכך הוכחה שהתגייר בבית דין כשר. יכול להיות שהוא חשב שמתגייר בבית דין כשר. יכול להיות שגם הגר יצטרך להביא את תעודת הגיור. כיון שמסתבר שיהיו כאלו שירמו שיאמרו שהתגיירו בבית דין פלוני על אף שלא התגיירו באותו בית דין. זו הסיבה שיש חשיבות מרובה שהגיורים יהיו נעשים בבתי דין מוכרים. לכן, יש כל כך חשיבות לעניין שהגיורים בארץ ישראל יהיו נעשים תחת הרבנות הראשית לישראל. אם כל אחד יוכל לגייר כהבנתו, יהיו חששות לאחר מכן לגבי הגיורים האלו. בעיקר כשידוע שהקימו את הבית הדין האחרים על מנת להיקל בגיורים. להביא נכרים שלא היו מתגיירים במערך הגיור. כלומר, לא היו עוברים את הגיור לפי כללים ההלכתיים של מערך הגיור[26].

בכך הוא מתקבל בחברה הישראל היטב. כמו כן סברת הריטב"א שטענת הבא לפנינו שהוא יהודי נחשבת למילתא דעבידא לאיגלויי, גם היא מבוססת על תיאור דומה: כל אדם בזמנם היה מוכרח להיות חלק מקהילה כלשהי, ומן הסתם היה ניתן לברר בעיר ממנה הוא בא, האם הוא השתייך לקהילה היהודית או לא. משום שלא היה מצב שבקהילה היהודית המקומית לא היה ידוע על כל היהודים החיים בה. אבל בדורות האחרונים, שבירורי היהדות נעשים כמעט תמיד באנשים שכבר כמה דורות אין להם כל קשר לקהילה יהודית מסודרת, העובדה שהיהדות היא מילתא דעבידא לאיגלוי אינה קיימת, משום שהקהילה היהודית אינה יודעת דבר על דתם של האנשים הבאים לברר את יהדותם".

[24] שו"ת "שבט הלוי", חלק ח, סימן רסג.

[25] תוס', מסכת יבמות מז, ע"א.

[26] עיין בעניינים אלו במאמרי ""ראינוה נוהגת בדרכי ישראל", ספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות אבן העזר.

כפי שהתבאר לעיל במקרה שהוא הוחזק כנכרי, הוא צריך להביא ראיה שהתגייר כדת וכדין. מבואר בגמרא[27] שלדעת ר' יהודה, דווקא כשהוא בארץ ישראל צריך להביא ראיה. אך, מספיק שיביא עדות מפי השמועה. הרא"ש[28] כתב שאפשר שדווקא לדעת ר' יהודה מספיקה עדות מפי השמועה, אך לדעת חכמים צריך עדים גמורים. כדברי הרא"ש פסקו הרמב"ם[29], ה"טור" וה"שולחן ערוך"[30].

יש לציין לדעת הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל[31] שנקט שבגיור צריך עדות לקיום הדבר. גיור נחשב כדבר שבערוה, ולכן העדים אינם רק בירור הדבר, אלא לקיום הגיור, כמו עדי קידושין ועדי גיטין. הרב משה פיינשטיין זצ"ל[32] האריך לחלוק על דעת הרב לנדא. אך, גם לדעתו במקרה שהוחזק להיות נכרי, צריך להביא עדים שהתגייר כהלכה[33].

אם כן, להלכה למעשה זה שהוחזק להיות נכרי חייב להביא עדים שהתגייר כדת וכדין. יש להוסיף כאן שלא יספיק שיביא שני עדים שיעידו שהתגייר. כיון שכיום יש ריבוי בתי דין שלא מגיירים כדת וכדין. חייב להיות שהעדים יעידו שהוא התגייר בבית דין מסויים, שאנחנו יכולים לבדוק שאכן מדובר בבית דין מוכר, שהגיורים שלו כשרים[34].

---

[27] מסכת יבמות מז, ע"א.

[28] מסכת יבמות, פרק ד, סימן לד.

[29] הלכות איסורי ביאה יג, ז.

[30] יורה דעה רסח, י.

[31] שו"ת "נודע ביהודה", מהדורא קמא, אבן העזר, סימן נה.

[32] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכז.

[33] עיין עוד בדברי ה"בית חדש", יורה דעה רסח, ז; "שפתי כהן" שם, ס"ק י; שו"ת "חמדת שלמה", יודה דעה, סימן כט, אות יד; עיין במאמרי "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל", ספר "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות אבן העזר. גם במאמרי "קביעת יהדותם של עולי רוסיה", ספר "גר המתגייר", כרך ה (עיין נמצא בכתובים).

[34] עיין עוד במאמרי "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל", בספרי "גר המתגייר", כרך ג, הובא בהלכות אבן העזר.

חזקת גרות

מבואר בגמרא[1] שאחד שבא ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי, נאמן לפסול את עצמו, אבל לא נאמן לפסול את בניו. בדברי הראשונים ובדברי ה"שולחן ערוך" מבואר שהנאמנות שלו נובעת מכוח "שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא" [הוא עושה את עצמו חתיכה של איסור. הוא נאמן לאסור את עצמו], ולכן אינו נאמן לפסול בת ישראל שנבעלת לו[2]. בדברי מספר ראשונים[3] מבואר שמדובר במקרה שזה שבא ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי, הוא ואשתו היו מוחזקים כגרים, ולכן הם אינם נאמנים לפסול את הבנים. לכן, אפילו במקרה שהם הוחזקו כגרים, הם אינם נאמנים לפסול את הילדים.

כפי שהתבאר האיש נאמן לגבי עצמו. יש מקום להסתפק האם הוא נאמן לחבול בעצמו ולחייב את עצמו בהטפת דם ברית, כשיחזור שוב להתגייר? הרי הוא נאמן לחובתו, אבל לא יכול להתיר חבלה בעצמו. נראה שלהלכה למעשה, יש לפסוק שרק יצטרך טבילה וקבלת מצוות בפני בית דין[4].

עכשיו נעמוד על מקרה שהוחזק כגר. מה הכוונה שהוחזק כגר. יש פסק דין מבית דין רבני[5] מעניין ביותר, בעניין חתן שבא להינשא כדת משה וישראל. אמו שבאה עמו, אמרה שהתגיירה לפני נישואיה הראשונים בבית הדין בצפת. אך, לא שמרה תורה ומצוות. כשחזרה בתשובה לפני כשנתיים והודתה על העניין בבית הדין האיזורי בירושלים, גיירוה

---

[1] מסכת יבמות מז, ע"א.

[2] עיין תוס', מסכת יבמות כה, ע"ב, ד"ה לימא וכו'; שם מז, ע"א, ד"ה נאמן אתה וכו'; רמב"ן שם, ד"ה נאמן אתה וכו'; רשב"א שם, ד"ה ואי אתה וכו'; רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, ח; "טור" ו"שולחן ערוך", יורה דעה רסח, יא.

[3] עיין בדברי הרמ"ה, מובא ב"בית יוסף", יורה דעה רסח, יא; תוס' חד מקאי, מסכת יבמות מז, ע"א; חידושי "בית הבחירה" שם; נמוק"י, שם טז, ע"א-מדפי הרי"ף.

[4] עיין שו"ת "הר צבי" (יורה דעה, סימן רכב) והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (ספר "התורה והמדינה", כרך ב, עמ' 9-7). בדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ח) וה"שולחן ערוך" (יורה דעה רסח, יא) מוזכר רק שצריך לטבול בפני בית דין, לא מוזכר צורך בהטפת דם ברית. להרחבה על כל הדין שמובא כאן, עיין במאמרי – "אחד שאמר נתגיירתי ביני ובין עצמי", ספר "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.

[5] "פסקי דין- ירושלים דיני ממונות ובירורי יהדות", חלק ה, עמ' ריז.

שוב לחומרא. לדבריה נאמר לה שהבן שנולד אחרי גיורה הראשון לא צריך גיור לחומרא. אך, לא נאמר לה סיבת הדבר. החתן הופנה לבית הדין האיזורי כדי לברר את הדברים, ועל סמך מה הוחלט בשעתו לגייר בשנית, את האֵם.

בפסק הדין מבואר שטעם הדבר שהאֵם לא נאמנת לומר על הבן שלה שאינו יהודי, משום דברי הגמרא שהובאו לעיל, שזה שאומר שנתגייר בינו ובין עצמו, נאמן לפסול את עצמו, אבל אינו נאמן לפסול את בניו:

> לפיכך בנידון דידן שדברי האמא על כך שגיורה הראשון היה שלא כדין מכיון שלא שמרה מצוות, לא התבררו על פי עדים אלא רק על פי עצמה, באופן זה אומרים לה נאמנת את לפסול עצמך ואי את נאמנת לפסול את בנך.

אולם, צריך עיון בפסק דין זה, שיש לדון אם האֵם נחשבה כמוחזקת כגיורת, שהרי בתחילה לא שמרה תורה ומצוות, ורק עכשיו חזרה בתשובה. אם כן, יש מקום לומר שלא הוחזקה כגיורת.

אולי יש לדמות את הדברים, למה שהובא בשו"ת "הר צבי"[6]:

> ובלאו הכי היה נראה לומר, דנידון דידן לא דמיא להיא דיבמות, שאמר ר' יהודה שאינו נאמן אלא על עצמו ולא על בניו. **דהתם בגמרא מיירי שכבר הוחזקו לגרים גמורים** וכמו שכתב רבינו ירוחם (נתיב כג) הובאו דבריו בבית יוסף יורה דעה (סימן רסח) שכתב בשם הרמ"ה וז"ל: ודווקא אינו נאמן לפסול בניו שהתחזקו בחזקת גרים כגון שנתגייר הוא ואשתו עמו וכו' והיו כולם בחזקת כשרות, אבל אם לא הוחזקו עדיין בחזקת גרות אפילו אמר נתגיירתי בב"ד הגדול אינו נאמן ואפילו בניו פסולין, ע"כ. וכן משמע מדברי המאירי ביבמות שם שכתב דמי שהוא מוחזק לנו בגר ובא ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי כו' נאמן לפסול את עצמו ובנים שנולדו לאחר מכאן אבל אינו נאמן לפסול את בניו שכבר נולדו, אחר שהוא מוחזק לנו בגר ע"כ, **הרי דדווקא שהוא מוחזק מכבר בגר כשר, אבל בדלא מוחזק גם בניו פסולין. ובנידון דידן באיזה דברים נתחזקה שהיא נתגיירה כדין או שהיא יהודיה וכידוע שבגרמניא היו תמיד נשואי תערובות לאלפים ולרבבות ואינם כלל בחזקת יהדות, ומה שהיא מדברת שרצונה להתדבק ביהדות לא מפיה אנו חיין, ודברים בעלמא אינם**

[6] יורה דעה, סיימן רכב.

יסוד לחזקת כשרות, ולעניות דעתי האשה אין לה חזקת גרות ולא חזקת כשרות וממילא גם בתה הילדה צריכה גרות.

יכול להיות שהמקרה של הפסק דין עדיף על המקרה הנדון בשו"ת "הר צבי", כיון שהיא נמצאת בישראל ונראה שלאחר שהתגיירה הוחזקה במקום כיהודיה, שהתגיירה כהלכה. נוסף על כך, כיון שהיא כבר שנתיים שמרה תורה ומצוות, לכן, יש לומר שכבר הוחזקה כגיורת. עוד יכול להיות ששם היה לה פסק דין מבית דין בצפת, ולכן כבר הוחזקה כגיורת. לעניינו יש ללמוד מדברי בעל שו"ת "הר צבי" שלא בכל מקרה יש חזקת גרות. אם אין שמירת תורה ומצוות, אין כאן חזקת גרות.

בהקשר לעניין זה נציין שבעל "שב שמעתתא"[7] כתב בנוגע לעניין חזקות:

> ונראה דהתם... כשאמרו זה בעלי וזאת אשתי והוחזקו אצל העולם באיש ואשתו, הרי היא כאשת איש ודאי והורגין לאיש השוכב משום אשת איש, כיון דכבר הוחזקה אצל כל העולם בחזקת אשת איש. אבל כהן המחזיק עצמו בכהונה, כיון שאין מעלין אותו לכהונה על פיו ואין קורא בתורה ראשון ואינו אוכל בקדשי גבול, ואדרבה אצל העולם הוא בחזקת ישראל והוא מובדל מקהל כהונה, לכן אין בו משום חזקה אלא לגבי נפשיה, כיון דשויא אנפשיה חתיכא דאיסורא.

הוא חילק בין איש ואשה שאמרו שהם נשואים, ובין איש שאמר שהוא כהן. איש ואשה שאמרו שהם נשואים, הסיבה שהם מוחזקים כאיש ואשה בעיני העולם, כיון שהם נוהגים כמנהג איש ואשתו. אך, כהן לא נוהג מנהגי כהונה, אלא רק אמר שהוא כהן, ולכן אין כאן הנהגה שעל פיה מחזיקים אותו העולם ככהן. משום כך הוא נחשב רק ככהן לחובתו, מדין "שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא". נראה אותו דבר בגר שטען שהוא התגייר בפני בית דין פלוני, אך לא נהג בדרכי ישראל, הרי אין כאן חזקת הנהגה. הוא לא נהג בדרכי ישראל. לכן, אין כאן חזקה שיחשב כישראל, יש כאן רק "שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא". נראה שכדי שיהיה מוחזק כגר כשר, צריך לומר שנתגייר בבית דין פלוני וגם לנהוג בדרכי ישראל. אם לא נהג בדרכי ישראל, אין שום חזקת גרות. מה שהחזיקו אותו כגר, זה בטעות. החזקה צריכה להיווצר מדבריו והנהגתו. עצם דבריו אינם יכולים לגרום לחזקת גרות.

---

[7] שער ו, פרק יא.

לכן, יש לומר שאף על פי שהחזיקו אותו כגר, בכל זאת, אין זה מוגדר כחזקה, כיון שאני יודע מנין הגיעה החזקה הזו.

הרב שאול ישראלי זצ"ל[8] חילק בין שאמר שנתגייר בבית דין פלוני, ובין שיש חזקת גרות. כדי להיות בחזקת גרות חייב לשמור כל המצוות. במקרה שאמר שנתגייר בבית דין פלוני צריך שמירה מסויימת של המצוות, אבל אם רואים שמזלזל במצוות אחרות, הוא לא יהיה נאמן:

> והיינו שזהו מגדר הוכחה דודאי נתגיירו כהלכה, כשם שרואים שעכשיו מקפידים בכל המצוות, כן ודאי דקדקו שתהא הגרות באופן שאין בו פקפוק, ובזה שהוא מגדר הוכחה לא סגי אלא אם כן ראינום מדקדקים בכל המצוות. מה שאין כן בגוונא דמהני מטעם חזקה, והוא כנ"ל בשאמרו קודם שנתגיירו בבית דין פלוני, דיש להם מעיקרא תורת נאמנות מצד עצם דיבורם דהוי מילתא דעבידא לגלויי, בזה הוי סגי באמת במה שרואים שנוהג באיזה מהמצוות, כל עוד שאין לפנינו שמזלזל במצוות אחרות.

עוד נציין לדברי ה"חזון איש"[9] שכתב:

> בחלק אבן העזר נשים סימן ח' כתבנו שמתנאי הנהגה המחזקת לסקול ולשרוף הוא שיתאמת הדבר בלב הרואים ולא יסתפקו עליהם בספק ערמה ואמתלא, ובזה אחר ל' יום דנין על ידי חזקה זו, ואפשר דהני נמי בנוהג דרכי ישראל בחזקת גר בעינן תנאי זה, **והוי חזקה ככל חזקות במין חזקות אלו**, ועוד יש לומר דהכא דינא קאמר דמתחילה כשאמר נתגיירתי צריך עדים דחיישינן ליה שיש לו איזה עילה בדיבורו ואין רצונו בגרות אלא לרמות, **אבל כשארכו לו הימים ומתנהג בדרכי ישראל חזינן שחפץ בגרות ולכן נאמן שנתגייר כדין דלמה יערים שלא יטבול כדין כיון דהוא בידו**, אמנם לפי זה אין שיעור לדבר **וע"כ יהבינן לזה גם כן שיעור שיתאמת בלב הרואים**, והיינו חזקת הנהגה, אבל אם נהג דרכי ישראל ל' יום ואין הדבר מאומת בין אנשי מקומו, נראה דלא מהני כלל.

---

[8] "משפטי שאול", סימן לט.

[9] יורה דעה קנח, ו.

גם הרב משה פיינשטיין זצ"ל[10] הלך בדרך זו שכדי שתהיה חזקה, חייבת להיות שמירת תורה ומצוות:

> והוחזק דכתב הרמב"ם... הוא ענין אחר שהוא כשראינו גיורת שנוהגת בדרכי ישראל תמיד שמקיימת מצות התורה שטובלת לנדתה ומפרשת חלה וגר שמקיים כל המצוות וטובל לקריו הרי אלו בחזקת שנתגיירו כדין במילה וטבילה אף שאין לנו עדים, אבל באלו שעוברים על כל דיני התורה רק שעשה בר מצוה, לא שייך להוחזק כלל.

יש גם לציין לדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[11] שדן בכשרותם של עדת "בני ישראל" שבהודו, הוא כתב שאם הם באים מצאצאי גרים יש מקום לאסרם לבוא בקהל ישראל, כיון שהם אינם שומרים מצוות עיקריות. לפיכך פגם זה גורם ריעותא וחשש בגיורם שאולי לא התגיירו מתחילה כהלכה. כיון שקודם שנכנסו אבות אבותיהם לדת ישראל, הרי היה ידוע שהם נכרים לפני כך וכך שנים, אז אם אנחנו מוצאים שיש אצלם מצוות שהם אינם שומרים, יש להחזיק מעכשיו למפרע. כלומר, שגם למפרע לא קיבלו את המצוות כהלכה.

אם כן, אין חזקת גרות בלי שמירת תורה ומצוות. נוסף על כך, יש מקום לטעון שגם כשיש חזקת גרות, הרי אין לסמוך על חזקה זו כל עוד שאין אמירה באיזה בית דין התגייר/התגיירה. שהרי יכול להיות שיש חזקת גרות כתוצאה מאמירת המתגייר שהתגייר. ואכן, יכול להיות שהוא חשב שהוא גר כיון שהתגייר בבית דין. אבל, לא ידע שהבית דין שבו התגייר, אין הגיור מקובל. שיש חשש בנוגע לגיורים בבית דין זה.

---

[10] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ג, סימן ב.

[11] "פסקים וכתבים", כרך ו, אבן העזר, סימן טו, אות יג.

גיור בטעות

הרב משה פיינשטין זצ"ל[1] נשאל לגבי גיורת שהתגיירה על מנת להינשא לפלוני וקודם הנישואין הוא חזר בו. הרב פיינשטיין כתב ש"אומדנא דמוכח" [אומדנא מוכחת] שייך רק כשיש אומדנא מצד עצם המעשה. כגון, אדם שכתב כל נכסיו למישהו, כיון שחשב שאין לו ילדים ואחר כך שמע שיש לו בן, שיש אומדנא דמוכח שנתן לאדם זה את רכושו רק משום שלא היו לו ילדים ולכן המתנה בטלה[2]. לכן, אין כאן אומדנא דמוכח. אם בשעת הגיור, הרבנים היו שואלים אותה מדוע היא מתגיירת והיתה אומרת שמתגיירת על דעת להינשא לפלוני, לא יחשב כדברים שבלב ונחשב כעין תנאי.

אלא, גם באופן שאמרה כך בשעת הגיור, עדיין יש לומר שהגיור לא יתבטל. כיון שיש לתלות שכיון שזכות גדולה היא בעצם הגיור וטובה היותר גדולה, לכן לא שייך שיתבטל בשביל שלא נעשה הדבר שבשבילו נתגיירה. יש לומר שאם היתה יודעת מעלת קדושת ישראל וקדושת המצוות לא היתה מבטלת הגרות. לכן בין אם נלך אחר המעשה שלה, שהיא עשתה מעשה של גרות, ובין אם נלך אחר "אם היתה יודעת", יש לומר שהיתה מתגיירת. עוד הוסיף שמבואר בגמרא[3] שמעשה שאי אפשר לעשותו על ידי שליח, אי אפשר לעשות בו תנאים. לכן, אי אפשר לעשות תנאים בחליצה. מטעם זה, יש לומר שלא מועיל תנאי בגיור, כיון שאי אפשר לעשות את הגיור על ידי שליח.

אולם, יש לציין לתשובה אחרת של הרב פיינשטיין[4] שנקט שגם בגיור יכול להיות ששייך תנאים. אפילו אם לא שייך תנאים, יכול להיות שטעות שייכת. לכן, יש מקום להסתפק בדברי הרב פיינשטיין בתשובתו הראשונה.

---

[1] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכד.

[2] עיין מסכת בבא בתרא קמו, ע"ב; תוס', מסכת קידושין מט, ע"ב, ד"ה דברים שבלב וכו'.

[3] מסכת כתובות עד, ע"א.

[4] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן כז.

לפי זה, אין הדבר פשוט שאין מושג גיור בטעות, ויש מקום לטעון שבמקרה שהתגיירה על דעת להינשא למישהו, והיא אמרה כך בפירוש בשעת הגיור. אם בסוף האיש שרצתה להינשא לו חזר בו, הרי הגיור לא יחול[5].

[5] עיין עוד במאמרי "גיור אשה שנשואה לכהן בנישואין אזרחיים", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות אבן העזר.

מצות "ואהבתם את הגר"

הצטווינו לאהוב כל אחד מעם ישראל, כפי שכתוב בתורה "ואהבת לרעך" כמוך"[1]. אבל, בנוסף לכך גם הצטווינו לאהוב את הגרים כפי שכתוב בתורה[2]: "ואהבתם את הגר כי גרים הייתם". כלומר, גם הגר הוא בכלל "רעך", אבל יש עוד חיוב כלפי הגר. לכן, מי שמבטל מצות "ואהבתם את הגר" מבטל ביחד עם זאת את מצות "ואהבת לרעך כמוך"[3].

בעל ספר ה"חינוך"[4] הסביר את יסוד מצוה זו:

> משרשי המצוה. כי השם בחר בישראל להיות לו לעם קדוש ורצה לזכותם, ולכן הדריכם וציום על דרכי החנינה והחמלה, והזהירם להתעטר בכל מדה חמודה ויקרה למצוא חן בעיני כל רואיהם, ויאמרו עם ה' אלה. וכמה היא דרך נעימות וחמדה להתחסד ולגמול טובה לאשר הניח אומתו וכל משפחת בית אביו ואמו ויבא לחסות תחת כנפי אומה אחרת באהבתו אותה ובבחירתו באמת ושנאת השקר, ובהיותנו זוכים למדות טובות הללו תחול טובת האל עלינו ותדבק בנו, ושום דבר לא תמנענו ממנו, כי הטובה תתפשט בטובים והפכה ברעים.

ר' יהודה החסיד[5] כתב דברים נפלאים בעניין מצוה זו:

> "ואהבתם את הגר" (דברים י' י"ט) מצוה אותנו לאהוב את הנכנס תחת כנפי השכינה לקיים את כל המצות והתורה. ובל"ו מקומות הזהירה תורה על אהבתו ושלא להונותם בין אונאת ממון בין אונאת דברים. וגדולה אהבתן וחביבה לפני המקום יותר מאהבתן של ישראל משל לשני בני אדם אחד אוהב את המלך והאחד המלך אוהבו מי גדול אותו שהמלך אוהבו נמצא ישראל אוהבים הקדוש ברוך הוא והקב"ה אוהב את הגר שנאמר (שם שם י"ח)

---

[1] ויקרא יט, יח; כמובן, שכוונת הדברים למי שבגדר רעך. אין חובת אהבה לרשעים.

[2] דברים י, יט.

[3] עיין ספר ה"חינוך", מצוה תלא.

[4] מצוה תלא.

[5] ספר "חסידים", סימן קטז.

"ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה". על כן מצוה עלינו לאהוב את מי שהמלך אוהב אותם לפיכך כתיב "ואהבתם את (נפש) הגר".

גם הרמב"ם[6] כתב דברים נפלאים על חשיבות הקירוב לגרים ומצות "ואהבתם את הגר". התשובה הזו נכתבה לר' עובדיה הגר לאחר שרבו של ר' עובדיה הגר אמר דברים חריפים נגדו, ועל כך הוא בא וכתב דברים נפלאים על מצות "ואהבתם את הגר" וגדולתו של הגר:

ואשר השיבך רבך שלא כהוגן והעציבך והכלימך וקראך כסיל עבירה גדולה בידו וחטא גדול חטא וקרוב בעיני ששוגג הוא וראוי לו לבקש ממך מחילה, אף על פי שאתה תלמידו ואחר כך יצום ויזעק ויתפלל ויכנע אולי יתכפר לו וימחול לו האל יתעלה, וכי שכור היה זה [ולא ידע] שבשלשים ושש מקומות הזהירה תורה על הגר ואיה דבר 'וגר לא תונה' והיא אונאת דברים. אילו אמר הוא האמת והיית אתה התועה היה לו להסביר לך פנים ולדבר לך רכות כל שכן שאמרת האמת והוא התועה... דע שחובה שחייבתנו התורה על הגרים גדולה היא. על האב ועל האם נצטוינו בכבוד ומורא ועל הנביאים לשמוע להם ואפשר שיכבד אדם ויירא וישמע ממי שאינו אוהבו, ועל הגרים צונו באהבה רבה המסורה ללב 'ואהבתם את הגר וגו' ' כמו שצונו לאהוב את שמו 'ואהבת את ה' אלהיך'. והקב"ה בכבודו אוהב גר, שנאמר 'ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה'. וזה שקרא לך כסיל תמה גדול הוא, אדם שהניח אביו ומולדתו ומלכות עמו וידם הנטויה והבין בעין לבו ובא ונדבק באומה זו שהיא היום למתעב גוי עבד מושלים והכיר וידע שדתם דת אמת וצדק והבין דרכי ישראל וידע שכל הדתות גנובות מדתם זה מוסיף וזה גורע זה משנה וזה מכזב ומחפה על ה' דברים אשר לא כן זה הורס יסודות וזה מדבר תהפוכות והכיר הכל ורדף אחר ה' ועבר בדרך הקדש ונכנס תחת כנפי השכינה ונתאבק בעפר רגלי משה רבינו רבן של כל הנביאים ע"ה וחפץ במצותיו ונשאו לבו לקרבה לאור באור החיים ולהעלות במעלת המלאכים ולשמוח ולהתענג בשמחת הצדיקים והשליך העולם הזה מלבו ולא פנה אל רהבים ושטי כזב, מי שזו מעלתו כסיל יקרא. חלילה לך לא כסיל קרא ה' שמך אלא משכיל ומבין ופקח והולך נכוחות תלמידו של אברהם אבינו שהניח אבותיו ומולדתו ונטה אחרי ה'.

---

[6] בשו"ת שלו, סימן תמח.

הרב חיים דוד הלוי זצ"ל[7] הסביר את גדולת מצות "ואהבתם את הגר", ושמצוה זו היא יותר גדולה ממצות "ואהבת לרעך כמוך":

> יחסה של תורת ה' לגרים מבואר במקומות רבים בתורה כיחס חיובי, המזכה את הגר בשוויון זכויות מלא, 'כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם', ועוד פסוקים רבים דומים. אך לענ"ד, המקרא המבליט זאת ביותר, הוא זה האמור במצות: 'ואהבת לרעך כמוך' (ויקרא יט), וכתב הרמב"ן, שהיא הפלגה, כי לא יקבל לב האדם שיאהב חבירו כאהבתו את נפשו. ועוד שכבר בא ר' עקיבא ולימד חייך קודמין... ויתכן, בעבור שלא אמר ואהבת 'את' רעך כמוך, והשוה אותם במלת 'לרעך', וכן ואהבת לו כמוך דגר, פירושו להשוות אהבת שניהם וכו'... כונת דבריו, שיש הבדל בין שימוש 'את' לשימוש למ"ד, וכתב המלבי"ם שם: 'את' מורה על הפעול, ולמ"ד מורה הגעה אל הדבר... מעתה, הרי מצאנו שצותה תורה לגבי גר בלשון 'את', 'ואהבתם את הגר כי גרים הייתם בארץ מצרים' (דברים י) מכאן, שאהבת הגר חמורה יותר מאשר אהבת כל אדם מישראל.
>
> גם הרמב"ם, עמד על כך מנקודת ראות אחרת: 'מצוה על כל אדם לאהוב כל אחד ואחד מישראל כגופו, שנאמר ואהבת לרעך כמוך... אהבת הגר, שבא ונספח תחת כנפי השכינה, שתי מצוות עשה. אחת שהוא בכלל רעים, ואחת מפני שהוא גר, והתורה אמרה ואהבתם את הגר. צוה על אהבת הגר כמו, שצוה על אהבת עצמו, שנאמר ואהבת את ה' אלקיך וכו' ' (הלכות דעות ו, ג-ד). ופשוט ביותר. שכשם שאת ה' צריכים לאהוב יותר מ'כמוך' ללא גבול, כך היא אהבת הגר ללא גבול, יותר מ'כמוך' האמור בכל אדם מישראל משום שנאמר בו 'את' כאהבת ה', מצוה זאת דיה להוכיח את היחס החיובי לגרים בתורת ה'....

חוץ ממצות "ואהבתם את הגר" יש איסור "וגר לא תונה"[8]. מכוח לאו זה יש איסור לאדם לומר לגר "זכור מעשיך הראשונים", וכן אסור לומר לבן גרים "זכור מעשה אבותיך". גם

---

[7] שו"ת "עשה לך רב", חלק ג, סימן כט.

[8] שמות כב, כ.

אם היה גר ובא ללמוד תורה אל יאמר לו פה שאכל נבילות וטריפות, שקצים ורמשים בא ללמוד תורה שנאמרה מפי הגבורה[9].

מי שמצער את הגר, או שמתרשל בהצלתו, או בהצלת ממונו, או שמקל בכבודו מצד שהוא גר ואין לו עוזר באומה, ביטל עשה זה. ועונשו גדול מאד, שהרי במספר מקומות הזהירה תורה עליהם[10].

בעל ספר ה"חינוך" הוסיף עוד בחשיבות מצוה זו והלימוד ממנה לעזור לכל אחד ואחד, גם אלו שאינם מעם ישראל:

> יש לנו ללמוד מן המצוה היקרה הזאת לרחם על אדם שהוא בעיר שאינה ארץ מולדתו ומקום משפחת אבותיו, ולא נעביר עליו הדרך במצאנו אותו יחידי ורחקו מעליו עוזריו, כמו שאנו רואים שהתורה תזהירנו לרחם על כל מי שצריך עזר, ועם המדות הללו נזכה להיות מרוחמים מהשם יתברך, וברכות שמים ינוחו על ראשנו. והכתוב רמז טעם הציווי באמרו 'כי גרים הייתם בארץ מצרים', הזכיר לנו שכבר נכוינו בצער הגדול ההוא שיש לכל איש הרואה את עצמו בתוך אנשים זרים ובארץ נכריה, ובזכרנו גודל דאגת הלב שיש בדבר וכי כבר עבר עלינו והשם בחסדיו הוציאנו משם, יכמרו רחמינו על כל אדם שהוא כן.

אולם, יש לציין שלעניין החיוב לרחם על כל אדם ואדם, המבטל עניין זה אינו מבטל מצות עשה כיון שאין זו המצוה של "ואהבתם את הגר", רק ממצוה זו לומדים יסוד זה. החיוב הוא דווקא לנכרי שהתגייר[11]. לעניין כמה דורות הוא בגדר גר לעניין איסור "וגר לא תונה", יש להשוות את הדברים להיתר גר בנישואי ממזרת[12]. מובא במשנה במסכת קידושין[13] שגר או גיורת מותרים להתחתן עִם ממזרת או ממזר. בגמרא[14] מובאת מחלוקת תנאים עד איזה דור הוא נחשב בגדר גר שמותר לישא ממזרת. יש דעה שסוברת עד י'

---

[9] עיין בכל זה במסכת בבא מציעא נח, ע"ב; רמב"ם, הלכות מכירה יד, יג; ספר ה"חינוך", מצוה תלא; "שולחן ערוך", חושן משפט רכח, ד.

[10] ספר ה"חינוך", מצוה תלא.

[11] עיין "מנחת חינוך", מצוה תלא.

[12] עיין "מנחת חינוך", מצוה תלא

[13] סט, ע"א.

[14] עה, ע"א.

דורות ויש דעה שסוברת עד שישתקע שם עבודת כוכבים. הרא"ש והרמב"ם נחלקו בפסיקת ההלכה.

הרמב"ם[15] פסק כדעה עד שישתקע שם עבודת כוכבים. אך, הרא"ש[16] פסק כדעה עד י' דורות. ב"שולחן ערוך"[17] נפסק בתחילה כדעת הרא"ש, ואחר כך כתב ולהרמב"ם מותר בממזרת עד שישתקע שם גרותו ממנו, ולא יודע שהוא גר.

יש עוד מחלוקת, אם יש צורך שהאב והאֵם יהיו גרים, או מספיק שאחד מההורים גרים, שאז הולד נחשב גר לעניין זה שיכול לישא ממזרת, או להינשא לממזר. דעת הרמב"ם[18], שצריך שהאב והאֵם יהיו גרים[19]. ר' וידל די טולושא[20] הסביר את הסברא בדעת הרמב"ם, שאם מדובר שהאב הוא הגר והאֵם בת ישראל, הרי לא גרע מדין נכרי שבא על בת ישראל, שהולד ישראל כשר, ואסור בממזרת. אם מדובר שהאב ישראל, והאֵם גיורת, הרי יש כאן קידושין ואין עברה, שהולד הולך אחר הזכר[21].

אך, הר"ן[22] הקשה על דברי הרמב"ם, שדווקא במקרה שנכרי בא על בת ישראל, הולד ישראל גמור, ואסור בממזרת, כיון שלא יכול להתייחס אחר אביו, משום שהוא נכרי. אבל, במקרה שהאב גר, מדוע לא יתייחס אחריו, ואז יהיה נידון כגר שמותר בממזרת? הרי יש כאן קידושין ואין עברה, שאז הולד הולך אחר הזכר. גם התוס'[23] הלך בדרכו של הר"ן. להלכה למעשה, ב"טור" וב"שולחן ערוך"[24] נפסק כדעת הרמב"ם. נראה להלכה למעשה, יש לנקוט כדעת הרמב"ם, וצריך ששני ההורים יהיו גרים, או בני גרים.

אבל, כל זה נאמר דווקא לאיסור "וגר לא תונה". לעניין מצות "ואהבתם את הגר" נראה שהחיוב הוא דווקא כשהוא בעצמו התגייר, ואין חיוב למצוה זו כשהוריו הם שהתגיירו[25].

---

[15] הלכות איסורי ביאה טו, ח.

[16] מסכת קידושין, פרק ד, סימן ה.

[17] אבן העזר ד, כב.

[18] הלכות איסורי ביאה טו, ח-ט.

[19] גם ב'סמ"ג' (לאוין קיז) נפסק כדעת הרמב"ם.

[20] "מגיד משנה", הלכות איסורי ביאה טו, ח-ט.

[21] עיין מסכת קידושין סו, ע"ב.

[22] מסכת קידושין ל, ע"ב-מדפי הרי"ף.

[23] מסכת קידושין עד, ע"ב, ד"ה והרי גר וכו'.

[24] אבן העזר ד, כג.

[25] מדברי בעל ה"מנחת חינוך" (מצוה תלא) לא משמע כהבנה זו. נראה שהוא הבין שבין לאיסור "וגר לא תונה" ובין לעניין מצות "ואהבתם את הגר" יש להשוות את הדברים לדין היתר גר בנישואי ממזרת. אבל, הרב משה

נראה שמצות "ואהבתם את הגר" נאמר דווקא בנוגע לגרים שמתגיירים לשם שמים. אבל, מי שאינו מתגייר לשם שמים, אין מצות "ואהבתם את הגר". הרי הרמב"ם פסק[26]:

> לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה, בימי דוד שמא מן הפחד חזרו, ובימי שלמה שמא בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו, שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק, ואף על פי כן היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם:.... גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות הרי זה גר, אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו, ואפילו חזר ועבד כו"ם הרי הוא כישראל מומר שקידושיו קידושין, ומצוה להחזיר אבידתו מאחר שטבל נעשה כישראל.

מספר פוסקים[27] דקדקו בדברי הרמב"ם מה כוונתו שגרים אלו שהתגיירו בימי דוד ושלמה היו חוששים להם ולא דוחים אותם ולא מקרבים אותם. לאיזה עניינים הדברים נאמרים. וכן במה שכתב "חוששין עד שיתבאר צדקותו", הרי נאמר מקודם שהוא גר. הם הסבירו שהדברים אמורים לגבי החיובים כלפי הגרים. כלומר, כל זמן שלא התבאר צדקותו לא חייבים כלפיו במצות "ואהבתם את הגר". יש שהסבירו[28] שיש שני סוגי גרים: א. גר צדק. ב. גר שמתכוון לשם דבר. מצות "ואהבתם את הגר", נאמר דווקא לגבי גר צדק. נראה לציין שאפילו אם בתחילה הוא לא בא לשם שמים, אבל בסופו של דבר הגיע לידי שם שמים, אז יש בו מצות "ואהבתם את הגר".

שטרנבוך שליט"א ("תשובות והנהגות", כרך א, סימן תרכ) חילק בין הדברים כיון כשהגמרא במסכת בבא מציעא דיברה לעניין "זכור מעשה אבותיך" היא דיברה לעניין איסור "וגר לא תונה". לא מצינו שגם למצות "ואהבתם את הגר", הדברים אמורים לבני גרים.

[26] הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה טו, הלכה יז.

[27] עיין שו"ת "מנחת אליעזר", חלק ד, סימן סד; שו"ת "בית שערים", יורה דעה, סימן שסב; שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן ז; הרב יוסף דוב הלוי סולובייצי'ק זצ"ל, ספר "דבר הרב", עמ' קצח-קצט, אות ג.

[28] הרב יוסף דוב הלוי סולובייצי'ק זצ"ל, ספר "דבר הרב", עמ' קצח-קצט, אות ג.

שינוי שם למתגייר

נהוג שכל מי שמתגייר משנה את שמו ומקבל על עצמו שם יהודי. בדברי הראשונים[1] מוצאים דיון בנוגע לאחד שהתגייר ושינה את שמו לשם יהודי, אבל בכתיבת הגט הוא כתב את השם הנכרי שהיה לו, והשאלה האם הגט כשר? מדברי הראשונים האלו למדים על כך שהיה נהוג שהגרים היו משנים את שמם.

מקור נאמן למנהג זה מוצאים במדרש שמות רבה[2]:

> 'וישמע יתרו' שבעה שמות נקראו לו יתר כשהיה עובד כוכבים שנאמר (שם /שמות/ ד) 'וישב אל יתר חותנו', ומשנתגייר הוסיף לו אות אחת כשם שעשה לאברהם ונקרא יתרו.

כך גם מבואר בדברי הרמב"ן[3]:

> 'ולכהן מדין שבע בנות' - לא יזכיר הכתוב שמו, כי איננו ידוע רק מן הכנוי שהוא נכבד בכהונתו. והוא יתרו, כי אחרי התחתן במשה כתוב 'וישב אל יתר חותנו' (להלן ד יח), ושם כתוב ויאמר יתרו למשה לך לשלום, כמו אליה (מ"ב א ג) ואליהו (שם א יז א), ירמיה (ירמיה כז א) וירמיהו (שם לא א). **ואחרי שנתגייר נקרא חובב, דכתיב 'מבני חובב חותן משה' (שופטים ד יא), כי דרך כל המתיהדים לקרא להם שם אחר בישראל**.

נראה שאפשר למצוא מקור למנהג זה בעוד מקום בדברי חז"ל. מובא בזוהר חדש, מדרש רות[4]:

> שאל רבי פדת, לבריה של רבי יוסי איש סוכו. **רות, כיון שנתגיירה, מפני מה לא קראוה בשם אחר. אמר ליה, כך שמעתי, דשם אחר היה לה, וכשנשאת למחלון, קראו שמה רות**. ומשם עלתה בשם זה. דהא כשנשאת למחלון נתגיירה, ולא לאחר זמן: אמר לו, והכתיב אח"כ באשר תליני אלין ואלקיך אלקי וכו', הרבה התראות עשתה נעמי, דתנינן, וכלן קבלה עליה. ואם נתגיירה קודם, למה לה השתא כולי האי:

---

[1] עיין "טור", אבן העזר, סימן קכט; "בית יוסף" שם; "שולחן ערוך", אבן העזר קכט, ו.
[2] פרשת יתרו, פרשה כז, אות ח.
[3] בפירושו לתורה, שמות ב, טז.
[4] מאמר רות וערפה.

> אמר לו, ח״ו שנשאה מחלון, והיא גויה, אלא כשנשאה נתגיירה, ובחזקת אימת בעתה עמדה היא וערפה, בענין זה. כיון שמתו בעליהן, ערפה חזרה לסורחנה, ורות עמדה בטעמה. דכתיב, הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלקיה ורות דבקה בה, כמו שהיתה בתחילה. כיון שמת בעלה, ברצונה דבקה בתורה: **אמר לו, שמעת מה שמה בתחילה. אמר ליה, גילית שמה. כשנשאה מחלון, קרא לשמה רות**. ערפה, הרפה שמה, וחזרה לסרחונה, ולשמה, ולעמה, ולאלהיה, דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה. אל עמה, להקרא בשם הראשון. ואל אלהיה, לעבוד ע״ז.

אולי אפשר להסביר את הטעם למנהג זה על פי דברי הרשב״ם[5] בביאור שינוי השם של ״הושע״ ל״יהושע״:

> ׳ויקרא משה׳ – לא עתה קראו כן שהרי כבר קודם נקרא (יא, כח) אלא הושע שאמרתי למעלה הוא אותו שקראו משה כשנעשה משרתו והפקידו על ביתו. שכך היה מנהגם [שהאדון נותן שם חדש למשרתו] כמו ׳ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח׳ (בראשית מא, מה) וכמו שאמר נבוכדנצר (דניאל ד, ה) ׳ועד אחרין על קדמי דניאל די שמה בלטשאצר׳.

לפי דברי הרשב״ם יש מנהג שהאדון נותן שם חדש למשרתו. אולי, זו הסיבה שהגר משנה את שמו. כלומר, בכך שמשנה את שמו לשם יהודי, הוא מראה שנעשה משרתו של הקב״ה.

עוד נראה שהבסיס למנהג זה הוא משום הכתוב במסכת יבמות[6] שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. הגיור הוא לידה מחדש, יש כאן מישהו חדש. ויש להוסיף לכך את המבואר בדברי הרמב״ם[7]:

> מדרכי התשובה להיות השב צועק תמיד לפני השם בבכי ובתחנונים ועושה צדקה כפי כחו ומתרחק הרבה מן הדבר שחטא בו ומשנה שמו כלומר אני אחר ואיני אותו האיש שעשה אותן המעשים ומשנה מעשיו כולן לטובה ולדרך ישרה.

הבעל תשובה משנה את שמו כדי להראות שהוא אינו אותו האיש שחטא. נראה לי, שהיסוד לדין זה הוא מתוך ההשוואה בין הבעל תשובה למתגייר, וכמו שהמתגייר משנה את שמו כך בעל התשובה משנה את שמו.

---

[5] בפירושו לתורה, במדבר יג, טז.
[6] כב, ע״א.
[7] הלכות תשובה ב, ד.

יש מחלוקת בין הפוסקים מתי יש לעשות את שינוי השם. יש שטענו[8] שהאשה משנה את שמה בעת הטבילה. אבל, האיש משנה את שמו כבר מעת הברית מילה. אבל, יש שסברו[9] שגם האיש ישנה את שמו רק בעת הטבילה שאז נעשה גר. בעת המילה עדיין לא מסתיימת גיורו.

בספר "נהר מצרים"[10] כתוב שאחר הטבילה נותנים לגר שם יהודי. וטוב לומר את הנוסח הזה:

> אלקינו ואלקי אבותינו הצלח נא להגר הזה הנקרא שמו בישראל פלוני. ומשוך עליו חסדך. וכשם שזכית אותו להסתופף ולחסות תחת כנפיך. כן תטע בלבו אהבתך ויראתך. ותפתח לבו בתורתך. ותדריכהו בנתיב מצותיך. ולעשות רצונך למען ימצא חן בעיניך אמן כן יהי רצון.

אולם, יחד עם זאת, עלי לציין לדברי הרב משה הלוי שטינברג[11] שדן בנוגע למנהג שהגר משנה את שמו, והביא ראיות בעד המנהג וראיות נגד המנהג. בסופו של דבר הוא ציין שבוודאי שאין הכרח לשנות את השם הנכרי של הגר לשם ישראל, שהרי הרמב"ם וה"שולחן ערוך" לא ציינו למנהג זה. ועל אף שיש משמעות רבה לא להיקרא בשמות נכרים, בכל זאת, אין להכריח את הבא להתגייר לשנות את שמו, ובוודאי שהדבר אינו מעכב את הגיור.

לכן, נראה להלכה למעשה, שיש להקפיד לכתחילה לשינוי שם. אבל, אין זה מעכב את הגיור. יש עוד מקום לדון במקרה שלמתגייר יש כבר שם יהודי עוד קודם שהתגייר, האם הוא צריך לשנות את שמו. שנראה שיש כאלו שהבינו שהטעם לשינוי השם הוא משום שלא נכון להיקרא בשם של נכרים. אבל, לאור ההסברים האחרים שציינתי לעיל נראה שצריך לשנות את שמו גם במקרה שיש לו שם יהודי[12].

---

[8] שו"ת "לב חיים", חלק ג, סימן כח.

[9] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קסא.

[10] הלכות גרים, אות כב.

[11] במאמרו "קריאת שם ישראל למתגיירים", מובא בכתב עת "ברקאי", כרך ה, שנת תשמ"ט.

[12] בשאלה זו התייעצתי עם בעל שו"ת "אורחותיך למדני". הוא ציין לעוד מספר סיבות שיש לגר לשנות את שמו: א. מובא בגמרא במסכת יבמות (מח, ע"ב) שהגרים הם מעונים ויש להם ייסורים כיון ששיהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה [לא מיהרו להתגייר]. על פי זה כתב בעל ספר "בן יהוידע" (מסכת ברכות ז, ע"ב) שכדי שלא יהיה להם למזכרת עוון העניין הזה, לכן משנים את שמם. השם הנכרי שלהם יזכיר את עוונם. ב. מבואר בגמרא במסכת ראש השנה (טז, ע"ב) שיש מספר דברים שמקרעים גזר דינו של אדם, אחד מהם הוא שינוי השם. מהרש"א (בחידושי אגדות שם) הסביר את הנקודה מצד שינוי מזל. עוד מבואר בגמרא במסכת שבת (קנו, ע"ב) שאין מזל לישראל. לכן, יש לומר שהעניין של שינוי השם בא לבטא את הנקודה הזו, כל עוד שהיה נכרי הוא היה תחת המזל, אבל עכשיו כשהתגייר הוא אינו תחת המזל. גם הוא טען שלפי הטעמים שהזכרתי והטעמים שהוא הזכיר נראה שהנכרי צריך לשנות את שמו גם כשיש לו שם יהודי. אבל, הוא כתב כפי שהזכרתי ששינוי השם אינו מעכב את הגרות, וזה רק מנהג לכתחילה.

בין ישראל לאומות

היחס לאומות העולם, לגרים ולגרי תושב

ר' יהודה הלוי, בספרו ה"כוזרי"[1], הזכיר את החילוק בין בני ישראל לאומות העולם. לפיו, בכל התולדות עד בני יעקב היו תמיד סגולה וקליפה. אחד מהבנים היה הסגולה ושאר הבנים היו הקליפה. הבן שהיה הסגולה, היה הראוי שתשרה עליו השכינה ושיגיע לדעות נכונות וכו'. לפי הכוזרי, כל בני ישראל הם בני סגולה. בין בני יעקב לא היו סגולה וקליפה, כולם נבחרו. בני ישראל הם הסגולה וכל אומות העולם הן הקליפה. לפיו, יש גם חילוק בין בני ישראל לגרים. הגרים אינם יכולים להגיע לדרגת בני ישראל.

גם הרמח"ל, בספרו "דרך ה' "[2], נקט בגישה זו שיש חילוק מהותי בין אומות העולם לבני ישראל. אלא, לדבריו בתחילה היתה אפשרות לכל האומות להיות במדרגה העליונה. לבסוף בני ישראל קיבלו את התורה, ולכן הם זכו להשיג את המדרגה העליונה. מדרגת חסידי אומות אינה שווה למדרגת ישראל, היא נספחת וטפלה.

יש לציין שיש עוד חילוק בין דברי רמח"ל לדברי ריה"ל והוא, בנוגע למדרגתם של הגרים. לדעת ריה"ל, הם אינם במדרגת ישראל. אך, מדברי הרמח"ל[3], נראה שהגרים יכולים להגיע למדרגת ישראל.

שיטה נוספת שדומה במקצת לשיטות הקודמות, היא שיטת מהר"ל מפראג[4]. לדעתו, יש חילוק מהותי בין בני ישראל לבין אומות העולם. אלא, לפיו הדבר כבר נקבע מראשית הבריאה ולא ניתנה לבחירה. בני ישראל קדמו לעולם. הקב"ה כפה על בני ישראל הר כגיגית על אף שאמרו נעשה ונשמע, כדי לומר שקבלת התורה אינה מותנית בקבלת בני ישראל, אלא בני ישראל מחויבים לשמור את התורה. בני ישראל נבראו כדי לשמור את

---

[1] עיין מאמר א, אות כז; מאמר א, אות צה; מאמר א, אות קג; מאמר א, אות קטו.

[2] חלק ב, פרק רביעי, אות א; שם, אות ב-ג; שם, אות ה; שם, אות ו; שם אות ז.

[3] ספר "דרך ה' ", חלק ב, פרק רביעי, אות ד.

[4] ספר "תפארת ישראל", סוף פרק א; ספר "גבורת השם", פרק עב; ספר "נצח ישראל", פרק יא.

התורה. אומות העולם לא מתאימות לקיום המצוות מפני פחיתות נפשם, רק בני ישראל מתאימים לקיום המצוות מפני מעלת נפשם.

נראה שלרמב"ם, יש שיטה אחרת. הרמב"ם לא חילק בין מדרגת הישראל ובין חסיד אומות העולם. גם חסיד אומות העולם זוכה לעולם הבא. הרמב"ם פסק[5]:

> כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא[6].

אולם, הרמב"ם, במקום אחר[7], פסק בנוגע לדברי בית הדין האמורים לנכרי שבא להתגייר:

> ואומרים לו הוי יודע שהעולם הבא אינו צפון אלא לצדיקים והם ישראל.

לפי דבריו רק בני ישראל זוכים לעולם הבא. היה מקום ליישב את דברי הרמב"ם על פי דברי הרדב"ז[8] שלפיו, חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, אבל לא בגן עדן. לפיכך, יש לומר שהרמב"ם, בהלכות איסורי ביאה, דיבר על החלק בגן עדן לו זוכים רק בני ישראל.

נראה, שיש מהדוחק בביאור זה, כיון שהרמב"ם לא הזכיר חילוק זה, ולא הזכיר במילה אחת חלק בגן עדן. מפשטות דבריו, משמע שיש להם חלק לעולם הבא כמו עַם ישראל. יתר על כן, הרמב"ם כתב, באחת מאגרותיו[9], את הדברים הבאים:

> ומה ששאלת על האומות. **הוי יודע דרחמנא לבא בעי ואחר כונת הלב הם הם הדברים. ועל כן אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה חסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא, אם השיגו מה שראוי להשיג מידיעת הבורא יתʼ והתקינו נפשם במדות הטובות. ואין בדבר ספק שכל מי שהתקין נפשו בכשרות המדות וכשרות החכמה באמונת הבורא יתברך בודאי הוא מבני העולם הבא**. וע"כ אמרו חכמי האמת רבותינו ע"ה אפילו גוי ועוסק בתורת מרע"ה הרי הוא ככהן גדול. **וכל עצמו של דבר שהמגמה בתורת מרע"ה תקון הנפש לבורא יתʼ**, כמו שאמר דוד ע"ה ʼשויתי ה׳ לנגדי תמיד כי מימיני בל אמוטʼ. ולא נשתבח

---

[5] הלכות מלכים, סוף פרק ח.

[6] דבר זה מבואר במספר מקומות נוספים, הלכות תשובה ג, ה ; הלכות עדות, סוף פרק יא.

[7] הלכות איסורי ביאה יד, ד.

[8] הלכות מלכים, סוף פרק יא.

[9] איגרת הרמב"ם לרבי חסדאי הלוי הספרדי ; יש לציין שיש שמפקפקים באמינות איגרת זה שמקורו ברמב"ם.

> מרע״ה אלא בכך ׳והאיש משה ענו מאד׳ והוא סוף כשרות הנפש. וכן אמרו חכמי האמת רבותינו ע״ה מאד מאד הוי שפל רוח... והנה הפילוסופים אמרו שרחוק הוא שימצא אדם מלא ושלם במדות ובחכמה, ואם ימצאו אותו קוראים אותו איש א-להי ובודאי כגון זה הוא במעלת העליונים. **וזה הוא רצון התורה וחכמת המצות להתקין הנפש במדותיה ובאמונת הבורא ית׳**. ועל כן אמר הכתוב רק עם חכם ונבון הגוי הגדול הזה. **ואין בזה ספק שהאבות ונח ואדם הראשון שלא שמרו כלל דברי התורה לא יהיו בני גיהנם, אלא בודאי כיון שהגיעו והשיגו מה שראוי להתקין הרי הם במעלה העליונה. ואין הדבר תלוי בתענית ותפלה וצעקה בלי דעה ואמונה על האמת**, וכגון זה קרוב אתה בפיהם ורחוק מכליותיהם. ועקר הכל שאין שום דבר העומד לעולם ולעולמי עולמים אלא הבורא יתׄ׳

לדעת הרמב״ם, חסידי אומות העולם זוכים לעולם הבא כמו עַם ישראל. עיקר עניינה של התורה להביא את האדם לתיקון הנפש במידות ובאמונת הבורא יתברך. לפיכך, גם חסיד אומות העולם שהגיע לידיעות אמיתיות ומידותיו טהורות, יזכה לעולם הבא. לפי זה, נצטרך ליישב את הסתירה בדעת הרמב״ם באופן אחר. מהר״ץ חיות[10] כתב:

> והנה חוץ מזה שבש״ס לא נאמר כן, הנה הרמב״ם עצמו... כתב דחסידי אומות העולם יש להם חלק לעולם הבא. ועל כרחך טעות סופר נפל ברמב״ם.

לפיו, יש טעות סופר בדברי הרמב״ם. כמובן, שיישוב זה קשה, כיון שבכל כתבי הרמב״ם לא מצינו שינוי. ברמב״ם פרנקל כתוב שבכל המקורות שבידם כתוב כפי הגירסא שהובאה לעיל, שלפיו רק בני ישראל זוכים לעולם הבא. לי היה נראה שאפשר ליישב באופן אחר: הרמב״ם, בהלכות איסורי ביאה, דיבר על כך שהעולם הבא **צפון** לישראל. המילה ״צפון״ משמעותה ״נסתר״. יש להסביר שהכוונה שהוא שמור, כמו שאכילת האפיקומן בסוף הסדר נקרא ״צפון״. את האפיקומן מצפינים כדי שיהיה שמור לסוף הסדר. עולם הבא הוא שמור בעיקרו לישראל, גם חסידי אומות העולם יכולים לזכות לעולם הבא, אבל הם טפלים. עיקר עולם הבא הותקן והוכן לעַם ישראל.

אומות העולם יכולות להשיג את עולם הבא, אבל רק מיעוטים מאומות העולם יכולים להשיגו. אצל עַם ישראל, הרוב משיגים את עולם הבא. לפיכך, כתוב במשנה במסכת

---

[10] בחידושיו למסכת יבמות מז, ע״א.

סנהדרין תחילת פרק חלק: "כל ישראל יש להם חלק לעולם הבא, שנאמר 'ועמך כולם צדיקים לעולם יירשו ארץ נטעי מטעי מעשה ידי להתפאר'". נכון שמיד לאחר מכן מובאת רשימה של אנשים שאין להם חלק לעולם הבא, אבל הם רק בגדר של "חוץ", הם אינם הכלל אלא הטפלים. רוב עַם ישראל זוכה לעולם הבא, כל אחד בדרגתו וכל אחד בזמנו.

כמובן, שגם לדעת הרמב"ם מוכרחים לומר שיש חילוק בין בני ישראל לאומות העולם, שהרי התנ"ך וחז"ל מרבים לדבר על זכותם של בני ישראל. בני ישראל נקראים "והייתם לי סגולה מכל העמים"[11], "ממלכת כהנים וגוי קדוש"[12], "לתתך עליון על כל הגויים אשר עשה לתהלה ולשם ולתפארת"[13] ו"עם זו יצרתי לי"[14]. בני ישראל הם עַם הנבחר. התורה והמצוות ניתנו כדי לתקן את נפשו של האדם, כדי שיוכל להשיג דעות אמיתיות, מידות נכונות ולהגיע לאמונה בבורא יתברך. לאומות העולם, המטרה הזו קשה ביותר, מפני שלהן לא ניתנו תרי"ג מצוות, רק ז' מצוות. מצוות התורה הן מתקנות את האדם, ומקנות לו דעות נכונות ומידות נכונות. לפיכך, בני ישראל מוכנים יותר להשגת עולם הבא מאומות העולם. יתר על כן, לבני ישראל נעשו נסים ונפלאות לעיניהם, ולכן הם יותר מסוגלים להגיע לאמונה בבורא יתברך. כל אחד מאומות העולם יכול להשיג עולם הבא, אבל הוא נצרך למאמץ יותר גדול. יש להוסיף, שכנראה בני ישראל הם יותר מוכנים להשגת הדעות האמיתיות ומידות טובות, ולכן הקב"ה בחר לתת להם את התורה. הסיבה שהם יותר מוכנים, היא בגלל אבותינו הקדושים שדבקו בקב"ה, וכך היתה דרכם. כבר כתוב בתורה[15]: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו **ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט**...". רש"י, הסביר שידעתיו הכוונה חבבתיו. הקב"ה אהב את אברהם, כיון שהוא ידע שאברהם מחנך את משפחתו ללכת בדרך ה' – "לעשות צדקה ומשפט". זוהי דרכם של האבות, ועל כך חונכו בני ישראל. לפיכך, הם יותר מוכנים ומסוגלים להגיע לתיקון הנפש. נוסיף ונאמר שיש הבדל עקרוני בין אומות העולם ובין בני ישראל, שעל בני ישראל מוטלת שליחות לפרסם את דבר ה' בעולם. לתקן את העולם במלכות ש-די. על אומות העולם לא מוטלת אחריות ושליחות זו. לעם ישראל יש שליחות חשובה ביותר.

---

[11] שמות יט, ה.
[12] שם שם, ו.
[13] דברים כו, יט.
[14] ישעיה מג, כא.
[15] בראשית יח, יט.

הגדרת גר תושב

יש מחלוקת תנאים[1] מי הוא גר תושב: א. ר' מאיר: קיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה. ב. חכמים: קיבל עליו שבע מצוות בני נח. ג. אחרים: קיבל עליו כל המצוות חוץ מאכילת נבלות.

נפסק להלכה ברמב"ם[2] וב"שולחן ערוך"[3] כדעת חכמים, שגר תושב הוא מי שקיבל עליו שבע מצוות בני נח.

אלא, יש לציין לדברי הרמב"ם[4]:

> כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקדוש ברוך הוא בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם.

אם כן, מדברי הרמב"ם מתברר שלא מספיק שיקבל עליו שמירת ז' מצוות בני נח. הוא צריך לקבל עליו לשמור את המצוות כיון שהקב"ה ציוה בתורה והודיע על ידי משה רבינו.

בדברי הרמב"ם צריך עיון במספר נקודות:

א. מנין לרמב"ם חידוש זה?

ב. לא מובן מדוע הגר תושב צריך לקיים את הז' מצוות כיון שהקב"ה ציוה, לכאורה יספיק ששומר את הז' מצוות כיון שמבין את עניינן?

---

[1] מובא בגמרא במסכת עבודה זרה סד, ע"ב.

[2] הלכות עבודה זרה י, ו; הלכות מאכלות אסורות יא, ז.

[3] יורה דעה קכד, ב.

[4] הלכות מלכים, סוף פרק ח.

ג. מה הדין במקרה שהגר תושב שומר את הז' מצוות מתוך הכרה שהקב"ה ציוה אותו לשמרן, אך לא מכוח משה רבינו אלא מכוח נח וכיוצ"ב? דהיינו, הוא אינו מכיר במשה רבינו.

ר' נחום אש זצ"ל[5] כתב שיש מקור נאמן לדברי הרמב"ם מתוך מדרש. אך, ראשית יש להעיר שיש טעות סופר בדברי הרמב"ם ולא צריך להיות כתוב "ולא מחכמיהם", אלא צריך להיות כתוב "אלא מחכמיהם". כך מבואר בשו"ת מהר"ם אלשקר. ואכן, ברמב"ם, מהודרת פרנקל, מובא "אלא מחכמיהם". והביא ר' נחום אש את המדרש בלשון זו:

> אמר ר"י חסידי אומות העולם שמענו שיש להם חלק לעוה"ב חכמי אומות העולם לא נתפרש לנו. איזה חסיד אומות העולם זה המקבל עליו שבע מצות מפני שהן כתובין בתורה, חכם אומות העולם זה העושה אותן מפני שקול דעתו.

עוד נראה לי, להסביר את היסוד לדברי הרמב"ם שצריכים לפעול מכוח ציווי של משה רבינו על פי דברי המלבי"ם[6]. אברהם אמר לאבימלך[7] (בראשית כ, יא): "ויאמר אברהם כי אמרתי רק אין יראת א-להים במקום הזה והרגוני על דבר אשתי". על כך כתב המלבי"ם:

> הודיע לו שגם אם נראה איש או עם שהוא פילוסוף גדול וחקק לו נמוסים ישרים, והרגיל את עצמו במדות טובות על פי עצת שכלו, והוא עושה משפט וצדקה הכל על פי עצת שכלו, בכל זאת לא נוכל לבטוח על האיש ההוא או העם ההוא, שבעת תסיתהו תאותו לעשות רע שתמיד יגבר שכלו על תאותו, כי בהפך עת תבער בו אש תאותו אל אשת חן או הון רעהו באין רואה, אז גם שכלו ילך שולל לרצוח ולנאוף ולעשות כל רע, רק כח אחד נמצא בנפש האדם אשר בו נוכל לבטוח שלא נחטא, והיא מדת היראה השתולה בנפש, עד שממנה יסתעף סעיף אחד שהיא יראת אלהים, עת תמלא הנפש מיראת אלהים המשקיף על נגלהו ונסתריו והצופה אל כל מעשיו, אז גם עת יגבר עליו יצרו ייראו ויבוש מהמלך הגדול הרואה את כל מעשיו ויזהר מעשות רע... "והרגוני על דבר אשתי". לא אוכל לבטוח בם, שעת יראו אשה יפה ותבער בם אש התאוה, לא

---

[5] בעל ספר 'ציוני מהר"נ' שם.

[6] בפירושו לתורה, בראשית כ, יא.

[7] בראשית כ, יא.

> יוכלו לכבוש את יצרם ויהרגו אותי, אחר שלא יראו א-להים השכל לבדו ונמוסים השכליים לא יעמדו בפני זרועות התאוה.

למדים מדברי המלבי"ם את החשיבות לקיים את המצוות מכוח ציווי. כשמקיימים דברים על פי השכל, במקרה של תאוה גדולה, יש חשש שהתאוה תתגבר עליו ולא יעמוד נגד הפיתוי. רק יראת א-להים תשמור אותו בעת התאוה. הידיעה שיש בורא לעולם שמשגיח על מעשיו היא הערבון להישמר מהחטא. לפי הבנה זו, יש מקום לדון שאין צורך לקיים את הדברים מכוח ציווי משה רבינו, מספיק שיקיים מכוח ציווי נח וכיוצ"ב.

אבל, נראה לי, שיש עוד סברא מדוע שצריך להיות שמקיים את המצוות דווקא מציווי משה רבינו והיא, שיש חילוק עקרוני בין נבואת משה לשאר הנבואות. הרי כל נביא שבא לאחר משה רבינו אינו יכול להכחיש את נבואת משה רבינו ואם יצוה דבר בניגוד לתורת משה לא נקבל את נבואתו. הטעם לכך הוא שכל נביא כוחו הוא רק מכוח משה וזאת משום שאין הוכחה שלימה לנבואת הנביא משום שעשה אות, או מופת. אנחנו מאמינים בנביא שעשה אות, או מופת בגלל שמשה ציוה על כך בתורה. רק נבואת משה רבינו היא נבואה שבני ישראל היו עדים לה. לכן, רק נבואת משה רבינו היא מוכחת[8]. זו הסיבה שצריך לקיים את הז' מצוות מכוח משה רבינו כיון שנבואתו מוכחת. ואם נביא יבוא לאחר מכן ויצוה משהו בניגוד לז' מצוות לא יקבלו את דבריו. לפי דברי ר' חזקיה די סילויה נראה שצריך לקיים דווקא מכוח ציווי משה רבינו.

נראה שגם בעל שו"ת "משנה הלכות"[9] הבין שצריך לקיים מכוח משה רבינו, ולכן סבר שכיום אין מאומות העולם שהן בגדר חסידי אומות העולם. כך גם נקטו עוד אחרונים[10].

אם נאמר שגם כשמקיים מכוח ציווי ממישהו אחר נחשב חסידי אומות העולם, הרי יש לדון לגבי נוצרי שמקיים ז' מצוות בני נח מכוח ציווי יש"ו. גם יש לדון לגבי המוסלמים שאולי חלקם מקיימים ז' מצוות מכוח ציווי של מוחמד.

---

[8] עיין רמב"ם, הלכות יסודי התורה, פרק ח.

[9] חלק טז, סימן קלג.

[10] הרב מאיר שמחה מדווינסק (ספר "אור שמח", הלכות איסורי ביאה יד, ז), מהרש"ם (בשו"ת שלו, חלק ה, סימן מא), בעל "משאת המלך" (סימן תקמח) והרב יקותיאל יהודה הלברשטאם (שו"ת "דברי יציב", אורח חיים, סימן קט, אות ו).

נראה לי, שאפשר להבין מדברי בעל שו"ת "אפרקסתא דעניא"[11] שאין צורך דווקא בציווי של משה רבינו, צריך שיקיים מכוח ציווי ה':

> ובספר שער הקדים (מר"א חזן ז"ל) באות ג' כתב על זה זה לשונו וככתב הרב ושב הכהן בסימן ל"ח בכונת הרמב"ם ז"ל וזה לשונו דכל זמן שלא קבל עליו לעשותן, אף על פי שעושה אותן, הרי הוא בכלל כל אומות העולם שכבר פסק להם דינם שאפילו מקיימים הם כאינו מצווה ועושה ולכן אינם בכלל חסידי אומות העולם. לכן צריך שיקבל אותן, וקבלה זו צריך שיהיה מחמת שצוה הקדוש ברוך הוא לעשותן, ואז יצא מכלל כל אומות העולם והוא הדין כמצוה ועושה ע"כ.

כך גם משמע מדברי עוד אחרונים[12]. נראה לי, שהסברא נותנת כדעות אלו, ואולי אפשר להסביר גם בדברי האחרונים האחרים כהבנה זו. נביא גם את דברי הרב ראובן מרגליות זצ"ל[13] שנראה שנקט בגישה זו:

> ואשר אמרו בבבלי עבודה זרה (ב, סוף ע"ב) "ראה ויתר גוים" שאין מקבלים שכר מצווה ועושה, הכוונה כאמרם בסוכה (נב, ע"א) שיצה"ר מניח אומות העולם ומתגרה בישראל, כי כל השבע מצות הנן מצות שכליות ולכן כל אלו שמקיימים אותם אך לאשר השכל מחייב אותם כך, אין להם כי אם שכר אינו מצווה ועושה כבכל מדה טובה גם מלבד השבע מצות. ראה לדוגמא בקדושין (לא, סוף ע"א) בדמה בן נתינה. אבל מי מהם שמאמין בתורה מן השמים ועושה מצוות שנצטווה בהן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא כשאר לא יגרע חלק הישראלי המקיים המצות שנצטווה עליהן מחלק הכהן כי יש לו מצוות יתירות, וכאשר לא יגרע חלק האשה הישראלית המקיימת המצוות שנצטוות בהם מחלק האיש אם כי מחויב עוד בהרבה מצות שהזמן גורם, כן גם לא יגרע חלק הנכרי המקיים מצותיו אם כי ימעט מספרם[14].

---

[11] חלק ב, יורה דעה, סימן קט.

[12] עיין שו"ת "יד חנוך", סימן סב, אות ג; ספר "דברי ירמיהו", חידושים על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה ב, ד.

[13] בספרו "טל תחיה", עמ' מו-מז, הוצאת בית מוריה.

[14] יש שיטה מיוחדת לראי"ה קוק זצ"ל בביאור דברי הרמב"ם, וכך כתב ('אגרות ראי"ה', כרך א, אגרת פט): "וחסידי אומות העולם, שכתב הרמב"ם שאם עשה אותם מהכרע הדעת אינו מחסידי אומות העולם... אלא מחכמיהם, דעתי נוטה, שכונת הרמב"ם היא שמעלת "יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה ירודה מאד, אף על פי שהיא גם כן טובה גדולה, אבל כיון שאפילו רשעים ועמי הארץ שבישראל זוכין לה היא לפי ערך המעלות

לסיום הדברים אביא מקור מעניין מ"משנת רבי אליעזר"[15]:

> הפרש בין חסידי ישראל לחסידי אומות העולם. חסידי ישראל אינן נקראין חסידים עד שיעשו כל התורה, אבל חסידי אומות העולם, כיון שהן עושין שבע מצוות שנצטוו בני נח עליהן, הן וכל דקדוקיהן, הן נקראים חסידים. במה דברים אמורים, כשעושין אותן ואומרין, מכח שצוה אתנו אבינו נח מפי הגבורה אנו עושין, ואם עשו כן, הרי הן יירשו העולם הבא כישראל, ואף על פי שאינן משמרין את השבתות והמועדות, שהרי לא נצטוו עליהן. אבל אם עשו שבע מצוות ואמרו, מפי פלוני שמענו, או מדעת עצמן, שכך הדעת מכרעת, או ששיתפו שם ע"ז, אם עשו כל התורה כולה, אין לוקחין שכרן אלא בעולם הזה.

כאן מובא מקור נאמן לדברי הרמב"ם, ומתברר שכדי להיחשב חסיד אומות העולם, צריך לקיים מכוח ציווי מפי הגבורה. אך, מספיק מכוח שציוה נח מפי הגבורה[16].

הרוחניות מעלה ירודה, והרמב"ם סובר שהמושכלות מצליחים את האדם הרבה עוד יותר מהצדק של ההנהגה, על כן סובר שהמדרגה של 'יש להם חלק לעולם הבא' היא מעלה של חסידי אומות העולם דוקא, שלא גברו במושכלות, כי אם קבלו האמונה בתמימות רגשי לבב, והתנהגו בדרך ישרה על ידי מה שקבלו שהמצות שלהם ניתנו כך על פי ה', אבל מי שעל ידי הכרע הדעת זכה להשיג ז' מצוות בני נח הוא באמת חכם לב ומלא תבונה, הוא נחשב מחכמיהם, שמעלת החכמה היא גדולה מאד, ואין צריך לומר שיש לו חלק לעוה"ב, כי אם הוא עומד במדרגה קדושה, שצריכה להתפרש במבטא יותר מהלשון של 'יש לו חלק לעולם הבא'. וגם אם יהיו דברי הרמב"ם כפשוטם אין בהם זרות אם נאמר, כי מדת 'עולם הבא' שהוא מדבר עליה בספרו, היא אותה המדה המיוחדת שהיתרון האלקי שיש לתורתנו הקדושה היא מקנה למקיימיה, ויש מעלות אחרות שכל דבר יכול להקנות, אבל אין זה נקרא בשם עולם הבא, ובאותו היתרון הוא בא מכחה של תורה, ומסתגל למי שמקבלה בקדושת אמונתה, ואין זה שולל כלל מעלות אחרות מצויירות לכל פילוסופיה כדרכה".

לפי ביאורו הראשון של הראי"ה קוק, דברי הרמב"ם הפוכים מהבנת כל האחרונים שהוזכרו לעיל. לפיו, הרמב"ם סבר שדווקא זה שמקיים את המצוות מתוך הכרע הדעת הוא בעל מעלה יותר עליונה, והמעלה של "יש לו חלק לעולם הבא" היא מעלה פחותה. לפי ביאורו השני, הרמב"ם סבר שאכן זה שמקיים מהכרע הדעת הוא בעל מעלה פחותה, אבל גם הוא זוכה לאיזו מעלה לאחר המיתה. לענ"ד, הפירוש הראשון קשה ביותר בדעת הרמב"ם, אין זה במשמעות לשונו. הרמב"ם כתב בפירוש שזה שמקיים מהכרע הדעת הוא אינו גר תושב, אם כן, בוודאי הוא בעל מעלה פחותה. גם מכלל לשונו מתבאר נקודת הדגש שהוא בעל מעלה פחותה. אולם, יחד עם זאת, בוודאי אפשר לצרף את דבריו להבנה שאין צורך בקיום המצוות מכוח ציווי משה רבינו, ומספיק שיקיימם מכוח ציווי ה' או נביא בשם ה'. שאפילו אם נאמר שהרמב"ם לא סבר כך, בכל זאת, יש מקום לסברא זו.

[15] פרשה ו, המתחיל בעמוד 109.

[16] החוקר הלל גרשום ענלאו הוציא לאור, בניו יורק בשנת תרצ"ד, את המדרש 'משנת רבי אליעזר' מכת"י. הוא כולל עשרים פרשיות, בתחילתו הברייתא של ל"ב מידות של ר' אליעזר ב"ר יוסי הגלילי עם הסברים, ואחר כך מדרשי אגדה. לאחר זמן מצאתי שהרב חיים קנייבסקי שליט"א (בספרו "קרית מלך" על הרמב"ם, הלכות מלכים ח, יא) ציין למשנת ר' אליעזר כמקור לדברי הרמב"ם.

קבלת גר תושב בזמן הזה

לפי הרמב"ם[1] יש מספר תנאים כדי להיות גר תושב:

1. לקבל את המצוות משום שהקב"ה ציוה על ידי משה רבינו.
2. לקבל את המצוות בפני שלשה חברים. בפני שלשה יהודים – בפני בית דין[2].
3. מקבלים גרי תושב רק בזמן שהיובל נוהג[3].

הראב"ד[4] השיג על הרמב"ם וכתב:

> אבל שלא בזמן היובל אין מקבלין אלא גר צדק בלבד. א"א איני משוה לו בישיבת הארץ.

---

[1] הלכות מלכים ח, י; הלכות עבודה זרה י, ו.

[2] ר' יוסף קארו זצ"ל (בפירושו "כסף משנה", הלכות מלכים ח, י) ביאר שהמקור לדברי הרמב"ם שצריך לקבל את ז' המצוות בני נח בפני ג' חברים הוא מדברי ר' מאיר בברייתא במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב). ששם נאמר שר' מאיר סבר שגר תושב הוא נכרי שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודה זרה. הרמב"ם הבין שגם חכמים מודים לר' מאיר בנקודה זו, הם חלקו רק בנוגע לענייני הקבלה. מה צריך לקבל.
גם הרמב"ן (בחידושיו למסכת מכות ט, ע"א), הריטב"א (בחידושיו שם, ד"ה אלמא וכו') והר"ן (בחידושיו על הרי"ף, מסכת עבודה זרה א, ע"ב-מדפי הרי"ף, ד"ה כל שקיבל וכו') כתבו שמוכרחת הקבלה כדי להיחשב גר תושב. הרמב"ן והריטב"א כתבו שהצורך בקבלה הוא כדי להיחשב בגדר מצווה ועושה. כיון שמבואר בגמרא במסכת בבא קמא (לח, ע"א) ובמסכת עבודה זרה (ב, ע"ב-ג, ע"א) שהקב"ה עמד והתירן שיהיו בגדר אינו מצווה ועושה בקיום ז' מצוות בני נח. הר"ן הסביר שכיון שאינם נזהרים באיסור עבודה זרה, לכן יש צורך בקבלה. דהיינו, הוא לצורך חיזוק התחייבותו. נציין לדברי הרב יוסף ענגיל זצ"ל (בספרו 'גליוני הש"ס', מסכת עבודה זרה סד, ע"ב) שנקט שגם בגר תושב, יש מעין גיור – כניסה תחת כנפי השכינה: "ודע דבגמ' סנהדרין שם מוכח דגירות של גר תושב הוא, שמקבל עליו מצות גר תושב בתורת ישראליות, ונעשה ישראלי למצוות אלו, דאילו היה בן נח עדיין ומקיימם בתורת בני נח אם כן לא יפול על זה לשון הכנסת תחת כנפי השכינה (בגמ' סנהדרין צו, ב), דמשמע התם, ואף מבני בניו של נבוכדנצר ביקש הקב"ה להכניסן תחת כנפי השכינה וכו', משמע דנעמן דהוא מהנחשבין שם תחילה... היה נחשב נכנס תחת כנפי השכינה במה שהוא גר תושב". יש לציין למאמרו של הרב יהודה גרשוני זצ"ל (כתב עת "תחומין", כרך ב, "המיעוטים וזכויותיהם במדינת ישראל לאור ההלכה") שדן במקורות אלו ובגדר גר תושב.

[3] המקור לדינו של הרמב"ם שלא מקבלים גרים תושבים בזמן שהיובל אינו נוהג הוא על פי הגמרא במסכת ערכין (כט, ע"א).

[4] הלכות עבודה זרה י, ו.

אך, ר' יוסף קארו זצ"ל[5] כתב שאין צורך לומר שיש כאן מחלוקת. אפשר לומר שגם הרמב"ם יודה במקרה שקיבל מעצמו ז' מצוות בני נח, יכול לשבת בארץ ישראל. ולא בא אלא לומר שבזמן שהיובל אינו נוהג, בית דין אינו מקבל אותו.

נראה לי, שמדברי ר' וידל די טולושא זצ"ל[6] משמע שהבין שלדעת הרמב"ם בזמן הזה שהיובל אינו נוהג, אי אפשר להושיב בארץ ישראל מאומות העולם. דהיינו, אפילו שקיבלו על עצמם ז' מצוות בני נח.

הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל[7] האריך להוכיח, שיש דרגה ממוצעת בין גר-תושב לבין עכו"ם. כלומר, עכו"ם לא יכול לדור בארץ. מאידך, אחד ששומר ז' מצוות בני נח בזמן שהיובל אינו נוהג, לא בגדר גר תושב, אבל הוא יכול לדור בארץ ישראל.

נציין גם לדברי הרמב"ם, במקום נוסף[8], שגם שם דן בהלכות גר תושב, והגדיר מיהו הגר תושב וגם מתי מקבלים גרי תושב:

> **אי זה הוא גר תושב זה עכו"ם שקיבל עליו שלא יעבוד כו"ם עם שאר המצות שנצטוו בני נח ולא מל ולא טבל ה"ז מקבלין אותו והוא מחסידי אומות העולם, ולמה נקרא שמו תושב לפי שמותר לנו להושיבו בינינו בארץ ישראל** כמו שביארנו בהלכות עכו"ם ; ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, **אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו**.

לפי הרמב"ם עיקר גדרו של "גר תושב" הוא, שמותר לו לשבת בארץ ישראל. דהיינו, מותר לו לדור עמנו. "גר צדק" הוא הבא לגור עמנו מבחינה דתית. שמותר לו להתחבר עמנו ולשאת את בנותינו. ל"גר תושב" אסור לשאת את בנותינו, אך מותר לו לשבת בארצנו הקדושה. כדי לשבת בה עליו למלא את חובות ז' מצוות בני נח. אי אפשר לשבת בארץ ישראל בלי שמירת ז' מצוות בני נח. אלו מצוות בסיסיות שיש הכרח לקיימן כדי לגור בארץ הקודש, מקום השראת השכינה. משמעות לשונו של הרמב"ם היא, שבזמן הזה אי אפשר לקיים ולהושיב בארץ ישראל אחד מאומות העולם אפילו שקיבל עליו ז' מצוות

---

[5] בפירושו "כסף משנה" שם.

[6] בפירושו ה"מגיד משנה", הלכות איסורי ביאה יד, ח.

[7] הערות על שו"ת "משפט כהן", עמ' שסג-שסד.

[8] הלכות איסורי ביאה יד, ז-ח.

בני נח. מדבריו מבואר שגם לעניין ישיבת הארץ הדבר תלוי ביובל. וכיום שלא נוהג היובל לא מקבלים גרי תושב גם לעניין ישיבה בארץ. וכך דייק מדבריו בעל ה"מנחת חינוך"[9].

נציין שבעל ה"מנחת חינוך"[10] הבין שהראב"ד חלק על הרמב"ם רק בנוגע לישיבה בארץ. אבל, לעניין להחיותו צריך לקבל בבית דין וכיום שהיובל אינו נוהג, לא מקבלים אותו.

[9] מצות צד, אות ב.

[10] סוף מצוה צג; מצוה צד, אות ב.

אומה שמקיימת ז' מצוות בני נח

בנוגע לאומה שמקיימת ז' מצוות בני נח, יש מחלוקת בין הפוסקים אם צריך קבלת ז' מצוות בני נח בפני בית דין, וכן אם יש להן דין גר תושב על אף שלא נוהג בזמן הזה דין יובל.

בעל ספר "חמדת ישראל"[1] חידש שדווקא במקרה שמדובר על נכרי שרוצה להיות בכלל "תושב" לעניין הזכויות של "גרי תושב" יש צורך שהוא יקבל עליו ז' מצוות בני נח בפני ג' דיינים יהודים. אך, במקרה שמדובר שהאומה נהגה מעולם בשמירת ז' מצוות בני נח, פשוט שהם גרים תושבים גמורים, ואין צורך בקבלה.

הרב יחיאל העליר זצ"ל, אבד"ק וולקוביסק וסובאלק, כתב[2]:

> אך ברורן של דברים מתבאר דעיקר קבלה שהוא מתנאי גר תושב, אינה אלא באיש פרטי מבין אומות עכו"ם שבא לפרוש מהם... וכל זה איננו שייך באומה שלמה המתחסדת לפני קונה יתברך, ומקבלת שבע מצות שקבע המקום לבאי עולם. פשיטא שיש לאומה ההיא מעלת הגר תושב...

אמנם, יש לציין שהרב בצלאל נאור[3] כתב שיכול להיות שהרב יחיאל העליר זצ"ל כתב את דבריו מאימת המלכות.

נציין שמהר"ץ חיות[4] כתב שדינם של הנוצרים כדין גר תושב. שגם הנוצרים שומרים ז' מצוות ומאמינים בתורת משה שבאה מפי ה' למשה, ומאמינים במציאות ה':

> ושבע מצוות היינו כללות המצוות הטבעיות, אשר גם הנוצרים והישמעאלים[5]

---

[1] "קונטרס נר מצוה" על דברי הרמב"ם, הלכות מלכים י, א.

[2] בעל "עמודי אור", בספרו "שני פרקים", עמ' 51-50.

[3] "מצות ה' ברכה", עמ' 205.

[4] "קונטרס "תפארת ישראל", שנכתב נגד עלילת דם בדמשק.

[5] הראשונים והאחרונים התייחסו לערבים מוסלמים כבני ישמעאל. אך, אין הכרח להבנה זו שהערבים המוסלמים הם צאצאי בני ישמעאל, יש חוקרים שטענו שהם משבטים נוודים ואין להם שום קשר עם בני ישמעאל.

> דנים עליהם במקומות משפטם, וגם משגיחים בעין פקוחה על התקיימם, כמו גלוי עריות, שפיכת דמים, דינים, ברכת השם, וגזל, ומדקדקים עליהם ביתר שאת לענוש העוברים, וגם לאבר מן החי יש רמז בדברי שלוחם.. שלא יאכלו מן הנחנקים.

אולם, נראה לי, שיכול להיות שהדברים נכתבו בגלל העלילה, והם אינם משקפים נכונה את דעת מהר״ץ חיות ואת דעת חכמי ישראל.

כדאי לציין שמהר״ץ חיות, במקום אחר[6], כתב שיש מקום לומר שהערבים המוסלמים והנוצרים אינם גרי תושב:

> אכן מצד אחר יש לדון, על אלו המייחדים אף על פי שמקיימים ז׳ מצוות שלהם מתורת קבלת אבות, מכל מקום כבר הבאתי לעיל בשם הרמב״ם פ״י מהלכות מלכים ה״ו דאין מניחים לבן נח לחדש דת לעצמם, וכאן אף על פי דבדת החדש נכלל גם כן שבע מצוות שלהם, מכל מקום יש להם מצוות חדשות. כגון, אצל הנוצרים אכילת הלחם והיין בפסח שלהם, והישמעאלים באיסור אכילת החזיר ושתיית היין, וכיון דמתורת בן נח אין אלו עליהם לחוב רק מתורה חדשה שלהם, וחידוש דת אסור לבן נח אף אם אינו עוקר תורת בן נח, ומפני זה אין אלו הנוצרים והישמעאלים בכלל גר תושב.

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ״ל[7] התקשה בשיטת הרמב״ם, שהרי כפי שהתבאר לעיל הרמב״ם נקט שכדי להיות גר תושב צריך קבלת ז׳ מצוות בני נח. אבל, מדבריו בספר המצוות, משמע שמספיקה קבלה של איסור עבודה זרה. גם בדבריו במשנה תורה, משמע שאפשר להושיב בארץ ישראל גוי אם אינו עובד עבודה זרה. הרב וולדנברג חילק בין אומה ובין יחיד. יחיד צריך לקבל עליו ז׳ מצוות, אבל כלפי אומה מספיקה הקבלה של איסור עבודה זרה.

גם הרב ראובן מרגליות זצ״ל[8] נקט גישה זו לחלק בין היחיד ובין האומה:

> והכוונה כי כל עוד אשר כל ישראל שכנו בארצם השתדלו כי הנכרים הדרים בארץ ישראל יקבלו השבע מצות יסודי הדעת והחברה האנושית, כי איש אשר

---

[6] ״כל כתבי מהר״ץ חיות – קונטרס אחרון״, עמ׳ תתרלו.
[7] שו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק טז, סימן ס, אות ח.
[8] ספר ״טל תחיה״, עמ׳ מה-מו, הוצאת בית מוריה.

> על נפשו לא חס להקריב גם מבניו לאלילים אינו אדם מדיני בכלל, אבל כאשר קיבל על עצמו שלא לעבוד אליל ושלא לגזול וכמובן שאר השבע מצות נצטוו ישראל להחיותו ושלא להונות אותו ואין מושיבין אותו בנוה רע אלא בנוה יפה באמצע ארץ ישראל... ולא בגיטו. אך משהתחילה גלות שבטי ראובן גד וחצי שבט המנשה ובטלו היובלות לא קבלו עוד גרי תושב בבית דין. הכוונה, כל נכרי שרצה לקיים השבע מצות ודאי שכרו אתו, אבל הבית דין הישראלי לא הוזקק להשגיח או להכריח אותם לקבלם (אפשר למען היות מופת לעמים שלא יכריחו את הגולים לקבל הבליהם), ולכן כל אחד מהם היה בספק אם קיבלו. וזה שהדגישו ולא כתבו אין גר תושב בזמן שאין היובל נוהג, כי אם ״אין מקבלין גר תושב״ כלומר אין נזקקין להחזיקו בחזקת בלתי עובד עבודה זרה. אבל כל זה נאמר אך על יחיד הפורש מאומתו שהם עובדי עבודה זרה, לכן הוא מוכרח לחוות דעתו כי אינו מהם ומהמונם. אבל אם כל אותה האומה נחזקה אצלינו שאינה עובדת עבודה זרה ומקיימת אלו החוקים יסודי האנושיות אין כל יחיד צריך לקבלה פרטית... מוכח כי אם הוא מעם המוחזק באורחות חייו והלך רוחו לגרי תושב אין כל אחד צריך קבלה מיוחדת.

יסוד גדול לשיטה זו אפשר למצוא בדברי ר׳ יוסף קארו. הרמב״ם[9] פסק:

> יראה לי שכל מקום שאמרנו בענין זה ביין שלנו שהוא אסור בשתייה ומותר בהנייה מפני צד נגיעה שנגע בו העכו״ם כשהיה העכו״ם עובד עכו״ם, אבל אם היה איסורו בגלל עכו״ם שאינו עובד עכו״ם כגון ישמעאלי שנגע ביין שלנו שלא בכוונה או שטפח על פי החבית הרי זה מותר בשתייה וכן כל כיוצא בזה.

צריך עיון בדברי הרמב״ם, הרי הרמב״ם כתב[10] שדווקא גר תושב אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה. אך, כאן הוא נקט שכל שהוא לא עובד עבודה זרה אינו אוסר את היין בהנאה. קושיא זו הקשה ר׳ יוסף קארו זצ״ל[11] והשיב על כך שני יישובים:

א. יש חילוק בין שמדובר על אחד ששייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה, ובין אחד שמצד עצמו אינו עובד עבודה זרה. אם הוא שייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה כמו הערבים המוסלמים וכיוצ״ב, הוא אינו אוסר את היין בהנאה

---

[9] הלכות מאכלות אסורות יג, יא.

[10] הלכות מאכלות אסורות יא, ז-ח.

[11] ״בית יוסף״, יורה דעה קכד, ז.

אלא רק בשתיה. אך, אם מדובר באחד ששייך לאומה שעובדת עבודה זרה הוא לא יוצא מגדר האומה כל עוד שלא קיבל על עצמו לשמור את כל הז׳ מצוות בני נח.

ב. כשהרמב״ם הזכיר שצריך להיות בגדר גר תושב כדי שלא לאסור את היין בהנאה, לא נכתבו הדברים לחדש שגר תושב אינו אוסר את היין בהנאה. אלא, כדי לחדש לנו שאפילו גר תושב אוסר את היין בשתיה. היה מקום לחשוב שאינו אוסר אפילו בשתיה על כך בא הרמב״ם לחדש ולומר שאוסר את היין בשתיה. אך, כדי שלא לאסור את היין בהנאה אין צורך להיות בגדר גר תושב אלא כפי שמתבאר בדבריו לאחר מכן מספיק שלא יעבוד עבודה זרה.

אם כן, יישובו הראשון דומה לחילוקם של האחרונים שהוזכרו לעיל.

מכאן נעבור לפסיקת ר׳ יוסף קארו זצ״ל, ב״שולחן ערוך״. ראשית הוא פסק[12] כדעת הרמב״ם וסיעתו שסברו שגרי תושב אוסרים את היין בשתיה ולא בהנאה.

בהמשך נפסק ב״שולחן ערוך״[13] כדברי הרמב״ם, שהוזכרו לעיל, שכל אחד שלא עובד עבודה זרה אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה.

אם כן, גם ב״שולחן ערוך״ יש את הסתירה שהוזכרה לעיל ברמב״ם. נושאי הכלים[14] יישבו את הסתירה על פי היישוב השני של ר׳ יוסף קארו. לכן, נראה שהם לא נקטו כחילוק בין יחיד לאומה.

---

[12] יורה דעה קכד, ב.

[13] יורה דעה קכד, ו-ז.

[14] עיין ״טורי זהב״, יורה דעה קכד, ד; ״שפתי כהן״ שם, ס״ק ב; שם, ס״ק יב; כך גם דעת בעל ה״בית חדש״ ובעל ה״פרישה״ כפי שהובאו ב״שפתי כהן״ שם, ס״ק ב.

גדרם של המוסלמים

שאלה מעשית ביותר היא שאלת גדרם של הנוצרים והמוסלמים. לכאורה, הם שומרים ז' מצוות בני נח. אם כן, השאלה נשאלת, האם הם בגדר גרי תושב? הבעיה המרכזית היא שלא היתה כאן קבלת ז' מצוות בני נח בפני בית דין. וגם לא מקבלים גרי תושב בזמן שאין היובל נוהג. לפי החילוק שחילקו מספר אחרונים בין יחיד לאומה, הרי יש לומר שהנוצרים והמוסלמים נחשבים בגדר גרי תושב. אולם, כפי שהזכרתי אין הדברים האלו מוכרעים.

אולם, ארצה להוסיף לעיין במחלוקת בין הראשונים, האם המוסלמים עובדי עבודה זרה? ראשונים רבים נקטו בגישה שהמוסלמים אינם עובדי עבידה זרה[1]. יש תשובה של הרמב"ם[2] שדן יותר בהרחבה בדינם של הישמעאלים [המוסלמים], וכתב באופן נחרץ שאין דינם כעובדי עבודה זרה.

אבל, הדברים אינם מוסכמים על ידי כל הראשונים.

בעל ספר ה"אשכול"[3] כתב:

> ובתשובה נמי לגאון ז"ל, וששאלתם ישמעאלי שהכניס ידו לתוך יינו של ישראל לאונסו ומתכוין לאוסרו עליו מהו בשתייה, **כי יש במקומנו שמתירים אותו בשתייה מד(אמר) ר' יהודה בן בתירא ור' יהודה בן בבא שמתירין אותו**. ואומר אני כשהתירו בהנאה התירו, והן אומרים בשתייה, ועוד אומ' ישמעאלי אין עושה יין נסך מפני שאין מנסכין יין שלהן, כי האי גונא שרי או אסור. **כך ראינו ישמעאלי(ם) האידנא עובד ע"ז הוא ואינו מכיר שהוא עובד**, דאמור רבנן חמשה בתי עבודה זרה <קבועים> הם ואחת מהן <נשרא> בערביא. הלכך

---

[1] עיין "טור", יורה דעה, תחילת סימן קכד.

[2] בשו"ת שלו, סימן תמח, מהדורת בלאו.

[3] הלכות יין נסך, דף קנ, ע"ב, מהדורת אלבק.

> אע״פ שאינו מנסך עובד ע״ז <הוא>, ולית הלכתא כר׳ יהודה בן בתירא ור׳ יהודה בן בבא, ורב אשי הוה ליה בתרא והלכתא כותיה.

רואים כאן דעה שסברה שהישמעאלים עובדי עבודה זרה, רק אינו מכיר שהוא עובד.

ר׳ מנחם המאירי זצ״ל[4] הביא מחלוקת זו:

> ישמעאלים הללו יש מי שאומר עליהם שאינם עובדי עבודה זרה ודנים אותם כגר תושב ואין מגעם אוסר בהנאה ואף על פי שאמרו איזהו גר תושב כל שקבל עליו שלא לעבוד ע״ז וחכמים אומרים כל שקבל עליו שבע מצות ובקבלה לפני שלשה חברים ואלו אינם מקבלים עליהם כך כבר אמרו כי תניא ההיא להחיותו... **ומ״מ חכמי ספרד חולקין בה שהרי מצינו בפרק ראשון שהוא מונה בכלל עבודות זרות גישרא שבערביא**.

גם בחידושי הר״ן למסכת סנהדרין[5] מובא שהם עובדי עבודה זרה.

אלא, הרב עובדיה יוסף זצ״ל[6] טען שאין כאן מחלוקת בין הראשונים. שהרי התבאר בתשובת הרמב״ם שבאמת הישמעאלים בתחילה היו עובדי עבודה זרה, רק הישמעאלים בזמן הזה אינם עובדי עבודה זרה. לכן, יש לומר שהראשונים שכתבו שהישמעאלים הם עובדי עבודה זרה, דיברו על הישמעאלים בדורות הראשונים, אך לא בדורות האחרונים.

אמנם, יש להקשות על ביאור זה, שאפשר לומר את הדברים האלו לגבי דברי בעל ספר ה״אשכול״, ששם מדובר על תשובת גאון, והוא מוקדם לזמנו של הרמב״ם. אך, לגבי ר׳ מנחם המאירי זצ״ל והר״ן, לכאורה אין מקום לביאור הזה, שהרי הם מאוחרים לדורו של הרמב״ם, ובכל זאת, כתבו את הדברים כך.

באמת בהמשך דברי הרב עובדיה יוסף נראה שיש גם מענה לדברי הר״ן. הוא כתב שכנראה הר״ן לא ידע מתשובת הרמב״ם, ואם היה יודע מתשובתו, בוודאי היה חוזר בו, כיון שהרמב״ם היה בקי בגדרם של הישמעאלים יותר מהר״ן. נראה שאותם הדברים נאמר גם לגבי דברי ר׳ מנחם המאירי.

---

[4] חידושי ״בית הבחירה״, מסכת עבודה זרה נז, ע״א.

[5] סא, ע״ב; נציין שכיום רבים הם הסוברים שחידושי הר״ן למסכת סנהדרין אינם שייכים לרבינו נסים גירונדי הידוע, אלא מדובר על חכם ספרדי מאוחר יותר שינק בעיקר מחידושי רבינו דוד תלמיד הרמב״ן. עיין בפתח דבר לספר ״במסילה העולה״ למסכת סנהדרין, חידושי הרב יצחק שילת שליט״א למסכת סנהדרין.

[6] שו״ת ״יביע אומר״, חלק ז, יורה דעה, סימן יב.

"בשולחן ערוך"[7] נפסק:

> עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים אף על פי שאינה שלו, ואפילו אינו עובד לאותם עבודת כוכבים. ואפילו בעל כרחו. ובלבד שידע בטיב עבודת כוכבים. אבל קטן שאינו יודע בטיב עבודת כוכבים, וכן שוטה וכן מי שאינו עובד כוכבים, כגון גר תושב, אינם יכולים לבטלה.

בהמשך לכך כתב הרמ"א: "ואומות שלנו וישמעאלים שאינן עובדי עבודת כוכבים, אינם יכולים לבטל". יש מקום לדייק מדברי הרמ"א שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, אבל הם אינם מוגדרים כגרי תושב. הרמ"א לא כתב שהם גרי תושב, אלא רק כתב שהם אינם עובדי עבודה זרה. אבל, אין הכרח גמור לדיוק זה, כיון שאין כאן חשיבות לעניין אם הם גרי תושב. הנקודה החשובה היא שהם אינם עובדי עבודה זרה. אך, נראה מדברי כל הראשונים שהוזכרו לעיל, שהבינו שהישמעאלים אינם עובדי עבודה זרה, אבל לא הגדירו אותם כגרי תושב.

עוד נציין שר' מנחם המאירי זצ"ל[8] כתב:

> מהו נקרא גר תושב לענין זה כל שקבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה וחכמי ספרד הסכימו כלם שאף ישמעאלים אינם עובדין עבודה זרה ומיחדין אותם אצל היין בביתינו אלא שאין מפקידין אצלם אבל שאר עממין אף על פי שאמרו עליהם מנהג אבותיהם בידיהם מכל מקום מנסכים הם ואף אלו רוצה לומר גר תושב ודומיהם יינם מכל מקום אסור משום בנותיהם ואף על פי שנודע לנו שלא נגע גוי בהם ומכל מקום דוקא בשתיה ויין המופקד אצלם בלא חותמיו אסור בשתיה גם כן.

משמע שדווקא לעניין זה – ייחוד אצלם יין – הישמעאלים נחשבים כגרי תושב. אבל, אין להם הגדרה גמורה של גרי תושב.

---

[7] יורה דעה קמו, ה.

[8] חידושי "בית הבחירה", מסכת עבודה זרה סד, ע"ב.

גם מדברי הר"ן[9] מבואר שאין להם גדר גמור של גרי תושב. כדאי לציין לדברי הריטב"א[10]:

> והא דמשמע דחסידי אומות העולם נידונין לחיי עולם ויש להם חלק לעוה"ב וכדאמר בעלמא [היינו] במקיימין שבע מצות בני נח, אבל אלו הנוצרים והישמעאלים בכלל מינים הם וכמו שפרש"י המינים תלמידי ישו הנוצרי.

הריטב"א לא הגדיר את הנוצרים והישמעאלים בגדר חסידי אומות העולם, ונראה שהם גם אינם בגדר גרי תושב, שהרי הוא הגדיר אותם בגדר מינים.

[9] בחידושיו על הרי"ף, מסכת עבודה זרה כו, ע"ב-מדפי הרי"ף.
[10] בחידושיו למסכת ראש השנה יז, ע"א.

גדרם של הנוצרים

לאחר שדנו בנוגע לגדרם של המוסלמים נעבור לדון בדינם של הנוצרים.

מבואר גמרא[1] שאסור לאדם לעשות שותפות עם הנכרי, מתוך חשש שיתחייב שבועה, ויבוא הנכרי להישבע בעבודה זרה שלו.

התוס'[2] הביא שלפי הרשב"ם כל שכן שאסור לקבל שבועה ממנו. אבל, רבינו תם סבר שבדיעבד שעשה עמו שותפות, מותר לקבל ממנו השבועה קודם שיפסיד. הטעם לכך, כיון שבזמן הזה הנכרים נשבעים בקדשים שלהם, ואין תופסים בהם אלהות. אף על פי שמזכירים עמהם שם שמים וכוונתם לדבר אחר, בכל זאת, אין זה שם עבודת כוכבים, וגם דעתם לעושה שמים. אף על פי, שמשתפים שם שמים ודבר אחר, לא מצינו שאסור לגרום לאחרים לשתף, ולפני עִוֵר אין כאן, כיון שבני נח לא הוזהרו על כך.

נראה שדעת רבינו תם שהנוצרים אינם עובדי עבודה זרה ממש. אלא, יש כאן רק שיתוף, ואין בני נח מוזהרים על השיתוף.

כדעת התוס' נקטו עוד ראשונים[3]. לעומת זאת, יש לציין שהרמב"ם פסק[4] שהנוצרים הם עובדי עבודה זרה.

להלכה למעשה נפסק ב"שולחן ערוך"[5]:

> ויזהר מלהשתתף עם הכותים [הכוונה לגוים ובפשטות הכוונה לנוצרים], שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום 'לא ישמע על פיך' (שמות כג, יג).

---

[1] מסכת סנהדרין סג, ע"ב.

[2] שם, ד"ה אסור לאדם וכו'.

[3] רא"ש, מסכת סנהדרין, פרק ז, סימן ג; רמב"ן, מובא בר"ן שם ז, ע"א-מדפי הרי"ף; ראבי"ה, עבודה זרה, סימן תתט; תוס', מסכת בכורות ב, ע"ב, ד"ה שמא; "טור" חושן משפט, סימן קפב; "בית יוסף" שם.

[4] הלכות עבודה זרה ט, ד, מהדורת שבתי פרנקל; פירוש המשניות, מסכת עבודה זרה א, ג-ד, בתרגום של הרב קאפח זצ"ל, עיין בהערותיו שם.

[5] אורח חיים, סימן קנו.

על כך הגיה הרמ"א:

> ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמן הזה [הכוונה לנוצרים], משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בעבודת אלילים, ואף על גב דמזכירין העבודה זרה, מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום: 'ולפני עִוֵּר לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד) דהרי אינם מוזהרין על השתוף.

הרמ"א פסק כדעת הראשונים שהנוצרים לא מוזהרים על השיתוף. אפשר להבין שה"שולחן ערוך" לא נקט בגישה זו והוא סבר כדעת הרמב"ם שהנוצרים הם עובדי עבודה זרה.

בעל ספר "עולת תמיד"[6] ביאר את המושג עבודה בשיתוף:

> כשיאמין שיש חס וחלילה שנים שווים בגדולתן אין לאחד יתרון על הב' הוא עבודת אלילים גמורה וגם בני נח הוזהרו על זה, אבל אם מאמין שהא' חשוב מן השני וגדול ממנו, והשני אינו אלא חלק אלהות כחלק מן הכל, הנה זה יקרא עובד בשיתוף, ולא הוזהרו בני נח על דבר זה, ואין עושין בזה איסור.

כנראה כך הביאור בדברי הרשב"א[7]:

> השם יתברך חלק הארצות למזלות השמים ושם משטרם בארץ להיות הכוכב הפלוני מנהיג המקום הפלוני, ועל כן נחלקו בארצותם למקומותם באמונות, זה היה עובד הצורה הפלונית וזה עובד אחרת. ומי שעובד הכוכב ההוא, המנהיג המקום ההוא, אינו כעובד עבודה זרה, והוא שידע ויכיר שאין כח הכוכב ההוא וממשלתו רק מצד השם יתברך אשר שמו מנהיג הארץ ההיא וכעניין האמור בכותיים (מלכים ב' יז, לג): 'את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים'.

---

[6] ראיתי את הדברים בספר "סדר משנה", הלכות יסודי התורה א, ז, ד"ה ראיה לעולת התמיד.

[7] תשובה בעניין אמונת הייחוד, חידושי הרשב"א, פירושי הגדות, מהודרת אריה ליב פלדמן, הוצאת מוסד הרב קוק, ירושלים, תשנ"א, עמ' קמה.

אבל, יש לי קושי בביאור זה לאור דברי הרמב"ם בתחילת הלכות עבודה זרה[8] שכתב על התפתחות העבודה זרה:

> בימי אנוש טעו בני האדם טעות גדולה, ונבערה עצת חכמי אותו הדור... וזו היתה טעותם. אמרו הואיל והא-ל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרדם וחלק להם כבוד, והם שמשים המשמשים לפניו, ראויים הם לשבחם ולפארם ולחלוק להם כבוד. וזה הוא רצון הא-ל ברוך הוא לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו... כיון שעלה דבר זה על לבם התחילו לבנות לכוכבים היכלות ולהקריב להם קרבנות ולשבחם ולפארם בדברים ולהשתחוות למולן כדי להשיג רצון הבורא בדעתם הרעה. **וזה היה עיקר עבודה זרה**: וכך הם אומרים עובדיה היודעים עיקרה. לא שהם אומרים שאין שם א-לוה אלא כוכב זה... ואחר שארכו הימים עמדו בבני האדם נביאי שקר ואמרו שהא-ל צוה להם ואמר להם עבדו כוכב פלוני... והתחילו על דרך זו לעשות צורות בהיכלות ותחת האילנות... והתחילו כוזבים אחרים לעמוד ולומר שהכוכב עצמו או הגלגל או המלאך דבר עמהם ואמר להם עבדוני בכך וכך... וכיון שארכו הימים נשתקע השם הנכבד והנורא מפי כל היקום ומדעתם ולא הכירוהו....

וכן בהמשך בפרק ב (הלכה א), הוא כתב:

> עיקר הציווי בעבודה זרה שלא לעבוד אחד מכל הברואים, לא מלאך ולא גלגל ולא כוכב ולא אחד מארבע היסודות ולא אחד מכל הנבראים מהם. ואף על פי שהעובד יודע שה' הוא הא-להים והוא עובד הנברא הזה על דרך שעבד אנוש ואנשי דורו תחלה הרי זה עובד עבודה זרה.

מדברי הרמב"ם משמע, שגם כשידעו שיש בורא לעולם, ורק עבדו את הכוכבים וכו', עבדו עבודה זרה, והיה אסור להם לעשות כן. לכאורה, לפי דברי הרשב"א, אין איסור לבני נח לעשות כך.

כמובן, שמדברי הרמב"ם אין לגמרי ראיה נגד דברי בעל ספר "עולת תמיד", שהרי שיטת הרמב"ם היא שהנוצרים עובדי עבודה זרה. לכן, בוודאי הגדרתו לעבודה זרה שונה מהפוסקים האחרים. לכן, אפשר לומר שהרשב"א והתוס' חלקו על הגדרה זו.

---

[88] פרק א, הלכה א-ב.

יש להעיר שיש ויכוח בין הפוסקים האחרונים בנוגע להבנת דברי רבינו תם. יש אחרונים[9] שהבינו את דברי הרמ"א כהבנה הפשוטה, שנוצרים אינם מוגדרים כעובדי עבודה זרה כיון שבני נח, לא מוזהרים על השיתוף. אבל, הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל[10] ביאר את דברי הרמ"א אחרת מכפי שביארו שאר האחרונים. לדעתו, כוונת הדברים ששיתוף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד עבודה זרה ממש. כלומר, הוא מזכיר את הדבר הנוסף בשבועתו. אבל, אין הכוונה שקורא לדבר הנוסף בשם אלהים ואומר אלי אתה. שאם עושה כן בוודאי עובר איסור. לכן, דבר ברור שאסור לבן נח לעבוד בשיתוף.

יש לציין שעוד אחרונים נקטו כדעת הרב יחזקאל הלוי לנדא ונקטו שיש איסור של שיתוף לבן נח[11].

נראה שיש מקום להוכיח שאכן, דעת הרמ"א שהנוצרים אינם עובדי עבודה זרה. "בשולחן ערוך"[12] נפסק:

> עובד כוכבים מבטל עבודת כוכבים אף על פי שאינה שלו, ואפילו אינו עובד לאותם עבודת כוכבים. ואפילו בעל כרחו. ובלבד שידע בטיב עבודת כוכבים. אבל קטן שאינו יודע בטיב עבודת כוכבים, וכן שוטה וכן מי שאינו עובד כוכבים, כגון גר תושב, אינם יכולים לבטלה.

בהמשך לכך כתב הרמ"א: "ואומות שלנו וישמעאלים שאינן עובדי עבודת כוכבים, אינם יכולים לבטל". בפשטות כוונת הרמ"א ב"ואומות שלנו" לנוצרים. הרי הרמ"א גר בין הנוצרים. אם כן, הוא כתב במפורש שהנוצרים אינם עובדי עבודה זרה.

---

[9] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קנא, ז; "פתחי תשובה", יורה דעה קמז, ב; ספר "סדר משנה", הלכות יסודי התורה, פרק א, הלכה ו-ז; ר' יעקב עמדין זצ"ל (בספרו "מור וקציעה", אורח חיים, סימן רכד) נקט שאינם אסורים על השיתוף. אך, דווקא בחו"ל הם אינם מוזהרים על השיתוף, בארץ ישראל מוזהרים על השיתוף.

[10] שו"ת "הנודע ביהודה", מהדורה תנינא, יורה דעה, סימן קמח.

[11] שו"ת "מעיל צדקה", סימן כב; שו"ת "שער אפרים", סימן כד; "פרי מגדים", יורה דעה, סימן סד, שפתי דעת, סוף ס"ק מה; שו"ת "שב הכהן", סימן לח; כל אלו סברו להלכה למעשה שגם בני נח מוזהרים על שיתוף, וסברו שכך דעת כל הראשונים, גם דעת התוס' והרמ"א; נציין שהרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל (ספר "נפש הרב", עמ' רל) אמר בשם ר' חיים שדברי בעל ה"שפתי כהן" כשגגה שיצאה מלפני השליט, והעיקר כהבנת שאר גדולי האחרונים, שלא הוזהרו שלא להישבע בשיתוף, אבל בוודאי הוזהרו שלא לעבוד עבודה זרה בשיתוף.

[12] יורה דעה קמו, ה.

אלא, יש כאן מקום לדון הן לגבי המוסלמים והן לגבי הנוצרים מה מוגדר אומה שומרת ז׳ מצוות בני נח? אפילו ששומרים ז׳ מצוות בני נח, לא בטוח ששומרים את הז׳ מצוות מתוך חיוב – מכוח ציווי א-להי. נוסף על כך, לא כל האומה שומרת את הז׳ מצוות ולא מענישים על כך. אצל הנוצרים לא מענישים את זה שעובר על איסור עריות ובועל אשת איש. כמו כן, במקרה של גניבה לא מענישים על סכומים מועטים, שלפי הדין יש להעניש אפילו על פחות משווה פרוטה. גם לא מענישים על איסור אבר מן החי ועל עוד עברות. לכן, יש מקום לדון אִם נחשב שהם שומרים ז׳ מצוות בני נח. גם אצל המוסלמים לא מענישים על כל הז׳ מצוות בני נח. כמובן, שיש מקום לדון שכיון שהרבה מהמנהיגים הערבים מעודדים את ההרג של היהודים, הם אינם בכלל שומרי ז׳ מצוות בני נח, שאחד מהם הוא איסור הריגה. לכן, לדעתי מאוד קשה לטעון שהמוסלמים והנוצרים הם בגדר גרי תושב.

כעין זה ראיתי שכתב הרב אברהם יענר זצ״ל (אבד״ק קראקא). הוא נקט בהבנה שהנוצרים והמוסלמים אינם בגדר גרי תושב[13]:

> לכן יש לחוש פן יאמרו המתחדשים כי האומות בזמנינו כגרי תושבים נחשבים אשר כמה רבנים צדיקים שגו בזה, ושרי ליה מריה שגם מעלת כבודו הפריז על המידה במה שכתב בחיבורו תפארת ישראל... אבל במה דפשיטא ליה למר נראה לי כי בודאי אינו כן, בראשון כי בן נח צריך לקיים שבע מצות, אינהו וכל אבזרייהו, אף דאנן קי״ל דאינו מצווה על אבזרא דעבודה זרה ביהרג ואל יעבור... שאני קידוש השם דכתיב בה בתוך בני ישראל... על כל פנים גר תושב בודאי צריך לקבל בפני שלשה השבע מצות כפי אשר ציותה תורתנו הקדושה, לקיימם אינהו וכל אבזרייהו, שלא לגזול אף פחות משווה פרוטה, כי בן נח נהרג על פחות משווה פרוטה, ושלא לאכול אבר מן המפרכסת ונהרג על זה, ובן נח הרואה את חברו גוזל ואינו מוחה בידו נהרג עליו, ומפני זה נתחייבו כל בעלי שכם הריגה שראו שכם גוזל ולא עשו בו דין, ושלא ללמוד תורה כי הנכרי שלומד תורה זולת השבע מצות דידיה חייב מיתה, ועל הדינים נצטווה בן נח יעיין בתשובת רמ״א סימן י״א (צ״ל סימן י׳) שמצווה על הדינים שפסקה להם תורתנו ולא כפי אשר יפסקו להם בעצמם על פי נמוסיהם ודיניהם... הנה כי כן, הכי שמענו מעולם שקיבל אחד מהם השבע מצוות עם כל אבזרייהו, שנוכל

[13] דברים מובאים ב״כל כתבי מהר״ץ חיות״, חלק ב, עמ׳ תתרלג-תתרלד.

לומר עליו שהוא גר תושב, היעלה על דעת לאמר איש נכרי שאינו מקבל עליו המצוות שחייב עליהם מיתה, אפילו שאינו נהרג עליהם, גר תושב יתקרי לענין להחיותו? שנית הנה כתב הרמב״ם הלכות מלכים כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא והוא שיקבל ויעשה אותן מפני שציוה בהן הקדוש ברוך הוא והוידענו על ידי משה רבינו שבן נח נצטוו בהן... נראה מזה לכאורה שגר תושב הוא דוקא באם מאמין בתורת משה, ואף אם נימא דכוונת הרמב״ם הוא על ידי שלילה לאפוקי מי שעושה מפני שיקול דעתו, אבל מי שעושה אותן מחמת הקבלה הנמשכת מאבותיהם מאדם ונח גם הוא גר תושב, וכן נראה מדברי מהר״ש יפה... אבל אף אם נימא כן ע״כ מוכרח להיות מאמין על כל פנים בתורה אלקית אם בתורת משה או בתורת בני נח שהיא גם כן אלקית. וידוע מה שכתב בעיקרים פרק י״ג זה לשונו אין כל דת שמחזקת בשלשה עיקרים הללו שזכרנו מציאות השם ושכר ועונש ותורה מן השמים שהם עיקרים כוללים לדת אלקית, שהוא אלקית שהמאמין בה יקרא מאמין בתורת אלקית ויהיה לו חלק לעולם הבא, שאין הדבר כן והמודה בהם עדיין אין לו חלק לעולם הבא עד שיודה בהם ובשרשים הנתלים מהם והמסתעפים מהם עכ״ל. והנה אם כי העיקר שלא תשתנה התורה ולא תנוסח הוא עיקר פרטי לתורת משה לבד אחר שמצאנו הדתות אלקות שהיו עד משה משתנות מן האיסור אל ההיתר ומן היתר אל איסור... אבל מכל מקום גם בשאר דתות אלקית מי שיאמר ויאמין שרשות נתונה ביד כל נביא או מתפאר בנבואה לשנות המצות שבו בתורת אלקות טרם שיתברר בירור גמור שהשם רוצה לבטל דברי הנביא הראשון, כמו שנתברר בבירור אמיתי נבואת משה ששינה דברים מתורת בני נח... המאמין כזה, אין נקרא מאמין בתורה אלקית, ואין חילוק בינו ובין העושה משיקול דעתו, וידוע שאומות זמנינו אינם בכלל אמונה זו ומאמינים שרשות ביד כל נביא לשנות ואף אם נחלק בין עיקרי תורת משה לעיקרי תורת בני נח, ונימא כי בן נח בדתו הוא רק כשומע מפי נביא, ואין עיקרם לאזהרות הנביא... אבל באמת לעניות דעתי הואיל שאיתא בעבודה זרה דף ג׳ ׳עמד וימודד ארצ׳ - ראה ויתר גוים שעמד והתירן להם השבע מצוות. שאף על פי שמקיימים אותן אינם מקבלים שכר כמצווה ועושה אלא כמי שאינו מצווה ועושה. אם כן הא שכתב הרמב״ם שגר תושב הוא שיקבל העושה הז׳ מצוות מפני שציוה בהם הקדוש ברוך הוא

> והודיענו על ידי משה שבי נח נצטווה בהם ע״כ לאו מחמת קבלה הנמשכת מתורת בני נח לבד סגי, כי ראה והתירן רק צריכים לקבלם מחדש בתורת גירות שיכנסו לדת משה כי תורת בן נח ראה והתירן...

יש עוד להעיר שר׳ מנחם המאירי, במספר מקומות[14], סבר שאין לדין נוצרים דין עובדי עבודה זרה. הוא כתב במספר מקומות שכל מקום שהוזכרו בתלמוד דינים נגד עכו״ם, כגון השבת אבידה וכו׳, הם שייכים דווקא לעמים קדמונים. אך, לא לעמים הגדורים בדרכי הדתות ועובדי הא-להות על איזה צד, אף על פי, שאמונתם רחוקה מאמונתינו.

ר׳ מנחם המאירי[15] כתב בנוגע לדין שור ישראל שנגח שור עכו״ם את הדברים הבאים:

> שור של ישראל שנגח שור של נכרי פטור מדין רעהו ושל נכרי שנגח של ישראל בין תם בין מועד משלם נזק שלם מתוך שאין חסים על ממון זולתם קונסין אותם שלא ירגילו עצמם להזיק **ולפי מה שנאמר בגמרא דוקא בעממים שאינם גדורים בדרכי דתות ונימוסים כמו שאמר עליהם בגמרא ראה שבע מצות שקבלו עליהם בני נח שלא קיימום עמד והתיר ממונם כל שעה שהדין מחייבם בכך הא כל ששבע מצות בידם דינם אצלנו כדיננו אצלם ואין נושאין פנים בדין לעצמנו ומעתה אין צריך לומר שכן באומות הגדורות בדרכי דתות ונימוסים**:

עוד הגדיל לכתוב[16] בנוגע לדין חילול שבת במקום פיקוח נפש:

> פיקוח נפש אין הולכין בו אחר הרוב, כיצד חצר שיש בו ישראלים ועובדי כוכבים ומזלות הקדמונים עמהם, שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת כלל, וגם אינם חוששים לחובת חברת האדם.

הרב דוד צבי הילמן שליט״א[17] כתב שדברי ר׳ מנחם המאירי נכתבו מפני סכנת הרדיפות. כך גם משמע מדברי ה׳חת״ם סופר׳[18].

---

[14] חידושי ״בית הבחירה״, מסכת עבודה זרה ב, ע״א, על דברי המשנה; מסכת בבא קמא קיג, ע״א.
[15] חידושי ״בית הבחירה״, מסכת בבא קמא לז, ע״ב.
[16] חידושי ״בית הבחירה״, מסכת יומא פד, ע״ב.
[17] בקובץ ״צפונות״, חלק א, עמ׳ סה-עב.
[18] בשו״ת שלו, קובץ תשובות, סימן צ.

איסור "לא תחנם" – לא תתן להם חניה בקרקע

הגמרא[1] דורשת שלש דרשות בנוגע לאיסור "לא תחנם": א. לא תתן להם חניה בקרקע. כלומר, איסור למכור לגוי מקום בארץ ישראל. ב. לא לתת להם חן. לא לשבח אותם. ג. לא לתת להם מתנת חינם.

מובא במשנה במסכת עבודה זרה[2] שיש מחלוקת בין התנאים בנוגע להשכרת בית בארץ ישראל לגוי. לדעת ר' מאיר, אסור להשכיר להם בית. אבל, לדעת ר' יוסי מותר, אבל אסור להשכיר להם שדות.

הגמרא[3] הסבירה את טעמו של ר' יוסי שמעיקר הדין אין איסור בהשכרת שדה ובית, איסור "לא תחנם" הוא רק במכירה. לכן, רק אסור השכרה בשדה ולא בבית, שרק בו גזרו שמא יבוא גם למכור את השדה.

נפסק להלכה ברמב"ם[4] וב"שולחן ערוך"[5] כדעת ר' יוסי, שיש איסור רק בהשכרת שדה.

אבל, צריך עיון בנקודה מסויימת בדברי הרמב"ם. לא מוצאים שהרמב"ם מנה כלא תעשה דאורייתא מכירת קרקע לגוי, הוא רק מנה כלא תעשה את האיסור לומר כמה נאה כנעני זה[6]. נציין שגם בעל ה'סמ"ק'[7] ובעל ספר "החינוך"[8] השמיטו את האיסור לא תתן להם חנייה בקרקע.

אבל, נראה שבעל ה'סמ"ג'[9] הבין שיש כאן איסור דאורייתא. הלאו של "לא תחנם" כולל את ג' האיסורים שדרשו חז"ל.

---

[1] מסכת עבודה זרה כ, ע"א.
[2] כ, ע"ב-כא, ע"א.
[3] מסכת עבודה זרה כב, ע"א.
[4] הלכות עבודה זרה י, ג.
[5] יורה דעה קנא, ח.
[6] עיין ספר המצוות "לא תעשה נ".
[7] מצוה קלה.
[8] מצוה תכו.
[9] לאוין, סימן מח.

נראה לי, שיש קושי בהבנה שלא מדובר כאן באיסור דאורייתא לאור הסוגיא בנוגע לאיסור השכרת שדות בארץ ישראל. הרי הטעם לאיסור השכרת שדה בארץ ישראל הוא מטעם גזירה לאיסור מכירת שדה. אם נאמר שאיסור מכירה אינו איסור דאורייתא, מדוע נגזור גזירה לאיסור דרבנן? אלא, יש לדחות ראיה זו, כיון שאפשר לומר שהאיסור מצד "לא ישבו בארצך", אסור לנו להושיבם בארץ ולכן בוודאי אסור למכור להם. אך, יישוב זה אי אפשר לאמרו בדעת הרמב"ם. הרי הרמב"ם סבר לגבי איסור "לא ישבו בארצך" שהאיסור הוא גם בישיבת עראי[10]. אם כן, כאן כשנאמר שמותר להשכיר להם, מדובר מצד איסור "לא תחנם". מצד איסור "לא ישבו בארצך" אין חילוק בין מכירה להשכרה. צריך להסביר שבמשנה מדובר כשאין יד ישראל תקיפה עליהם ואי אפשר לקיים את הציווי "לא ישבו בארצך". כך ביאר ה"חזון איש"[11] בדעת הרמב"ם.

יש לעמוד על נקודה נוספת בדברי הרמב"ם שכתב שאיסור "לא תחנם" נאמר לגבי כל אומות העולם, שהרי בדיוק קודם להלכה שבה כתב לגבי איסור מכירת קרקע, הוא כתב:

> **אין כורתין ברית לשבעה עממין** כדי שנעשה עמהן שלום ונניח אותם לעבוד עכו"ם שנאמר לא תכרות להם ברית אלא יחזרו מעבודתם או יהרגו, **ואסור לרחם עליהם** שנאמר "ולא תחנם", לפיכך אם ראה מהם אובד או טובע בנהר לא יעלנו, ראהו נטוי למות לא יצילנו אבל לאבדו בידו או לדחפו לבור וכיוצא בזה אסור מפני שאינו עושה עמנו מלחמה, **במה דברים אמורים בשבעה עממין** אבל המוסרים והאפיקורסין מישראל היה דין לאבדן ביד ולהורידן עד באר שחת מפני שהיו מצירים לישראל ומסירין את העם מאחרי ה': **מכאן אתה למד שאסור לרפאות עכו"ם** אפילו בשכר, ואם היה מתייירא מהן או שהיה חושש משום איבה מרפא בשכר אבל בחנם אסור, **וגר תושב** הואיל ואתה מצווה להחיותו מרפאים אותו בחנם.

אם כן, בהלכה ב' הוא דן לגבי עכו"ם, כל עובד עבודה זרה, ובהמשך לכך כתב את הלכה ג' שאסור למכור להם. יש לדון בדברי הרמב"ם מצד שלשה עניינים:

א. בתחילת דבריו הוא כתב שאין כורתין ברית לשבעה עממים. הוא הסביר שהפסוק מדבר לגבי שבעת עממים. אלא, יש לציין שיש גירסאות אחרות בדברי הרמב"ם, ובמהדורת פרנקל כתוב "אין כורתין ברית לעובדי עבודה זרה". נוסף על כך, במנין המצוות בתחילת הלכות עבודה זרה, כתב הרמב"ם: "לג. שלא לכרות ברית

---

[10] עיין להלן "איסור הושבת גוים בארץ ישראל".

[11] הלכות שביעית, סימן כד, אות א.

לעובדי עבודה זרה. לד. שלא לחון עליהן. לה. שלא ישבו בארצנו". מדבריו משמע שהאיסור הוא לעובדי עבודה זרה ולא רק לשבעת עממים. אולם, נציין שבספר המצוות[12] כתב הרמב"ם: "והמצוה המ"ח היא שהזהירנו מכרות ברית עם הכופרים ולהבטיחם על כפירתם. ר"ל שבעה עממין. והוא אמרו יתעלה (ס"פ משפטי') לא תכרות להם ברית. וכבר ביארנו במצות עשה במצות קפ"ז שמלחמת שבעה עממין וכל מה שבא בהם ראוי למנותו ושהוא לא ילך דרך מצות שאינן נוהגות לדורות".

ב. משמעות הפסוקים[13] שמדובר בשבעת עממים: "כי יביאך ה' א-להיך אל הארץ אשר אתה בא שמה לרשתה ונשל גוים רבים מפניך החיתי והגרגשי והאמורי והכנעני והפרזי והחוי והיבוסי שבעה גוים רבים ועצומים ממך: ונתנם ה' א-להיך לפניך והכיתם החרם תחרים אותם לא תכרות להם ברית ולא תחנם". מצות "החרם תחרימם" נאמר רק לגבי ז' עממים. ובפסוק נאמר גם "לא תחנם".

ג. האם איסור מכירת קרקע לנכרי הוא לכל נכרי, או רק לנכרי שעובד עבודה זרה? דהיינו, מה הדין במקרה שמדובר על נכרי שאינו עובד עבודה זרה? וכן, מה הדין לגבי מכירת קרקע לגר תושב?

לגבי העניין הראשון, רבים[14] דנו בביאור דברי הרמב"ם. אציין רק שמהר"ם שיק[15] יישב את הסתירה בדברי הרמב"ם. לגבי ז' עממים יש איסור כריתת ברית אפילו שאינם עובדי עבודה זרה. לגבי שאר אומות, האיסור הוא דווקא אם הם עובדי עבודה זרה. יש לציין שבעל ספר "החינוך"[16] פתח וכתב בנוגע לאיסור זה: "שלא נכרות ברית, כלומר, שלא נבטיח באהבתנו, אל העם הרע הכופרים שהם שבעה עממים שבתורה וכו' ". ובסיום דבריו הוא כתב:

> ומן האזהרה בהם נשמע אזהרה שלא נכרות ברית לכל עובדי עבודה זרה, אבל יש חילוק בין שבעה עממים לשאר האומות עובדי עבודה זרה, כי שאר האומות אם אין נלחמים עמנו אין מצוה עלינו להרגם אלא שלא ישבו בארצנו עד

---

[12] לא תעשה מח.

[13] דברים ז, א-ב.

[14] עיין "לחם משנה", הלכות מלכים ו, א; "מגילת ספר" על הסמ"ג, לאוין מט; דינא דחיי, לאוין מח; "מעיין החכמה", דף כג-א, רמז 67; פירוש הגר"י פערלא על ספר המצוות לרס"ג, חלק ב, לא תעשה יג; ספר "עבודת המלך", הלכות עבודה זרה י, א; "מנחת חינוך", מצוה צג; פירוש "יד פשוטה", הלכות עבודה זרה י, א.

[15] בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן שפא.

[16] מצוה צג.

> שיעזבו עבודת עבודה זרה, ואילו השבעה עממים נצטוינו להרגם בכל מקום שנוכל להם אלא אם כן יניחו עבודה זרה.

למדים מדבריו שהבין שעיקר האיסור הוא לשבעה עממים, אבל גם כלול בכך איסור לכל האומות. אולי כך גם יש להסביר בדברי הרמב"ם. בספר המצוות הוא ציין את עיקר האיסור. אבל, במשנה תורה הוא כתב למעשה את האיסור[17].

לגבי העניינים האחרונים, נציין שמהמשנה מוכח שמדובר באיסור שאינו נאמר רק לז' עממים, שהרי הדברים נאמרו בתקופת חז"ל שכבר אבד זכרם של ז' עממים. נוסף על כך, חז"ל לא חילקו בדבר. וכך משמעות דבריהם לגבי כל האיסורים הכלולים בלאו "לא תחנם".

התוס'[18] התייחס לקושי שהעליתי, שבפשטות הפסוק מדבר על ז' עממים, וכתב שחז"ל הבחינו בין האיסורים השונים וחילקו לפי הבנתם. בנוגע לאיסור "לא תחנם" לא ראו שיש מקום לחלק בין ז' עממים ובין שאר עובדי עבודה זרה.

נמשיך בעיון בדברי הרמב"ם, בהלכה ד, הוא כתב:

> ומפני מה אין מוכרין להן שנאמר "ולא תחנם" לא תתן להם חנייה בקרקע שאם לא יהיה להם קרקע ישיבתן ישיבת עראי היא, וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר "ולא תחנם" לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים, ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" במכירה ולא בנתינה.

הרמב"ם כרך את ג' האיסורים ביחד. נראה מדבריו שיש להם אותם גדרים. מכאן משמע שהבין שיש איסור דאורייתא במכירת קרקע. נוסף על כך, מבואר מדבריו שמתנת חינם מותר לתת לגר תושב, משמע שלכל אומות העולם אפילו שאינן מז' אומות יש איסור לתת מתנת חינם, ונראה שהוא הדין לגבי שאר האיסורים. אלא, יש לציין שלעניין איסור סיפור שבח מוזכר עניין של עובד כוכבים. משמע שאם אינו עובד עבודה זרה אין איסור, אפילו שאינו גר תושב.

---

[17] עיין רמב"ם, הלכות מלכים, פרק ו, הלכה א והלכה ד; "מנחת חינוך", מצוה צג, אות א; "בשולי המנחה", על ה"מנחת חינוך" שם, ד"ה ושלא בשעת מלחמה וכו'.

[18] מסכת עבודה זרה כ, ע"א, ד"ה דאמר קרא וכו'.

יש מקום לטעון שהרמב"ם ובעל ספר "החינוך" לא הזכירו בצורה מפורשת בתוך מנין המצוות איסור נתינת חנייה בקרקע, כיון שהם כבר מנו בתוך מנין הלא תעשה את האיסור "לא ישבו בארצך". איסור להושיבם בקרקע. אם כן, אין חילוק בין האיסורים. כך מתבאר מלשונו של הרמב"ם במנין המצוות, כשדן באיסור "לא ישבו בארצך"[19], הוא הזכיר את האיסור "לא תתן להם חנייה בקרקע". גם בעל ספר "החינוך"[20] כשדן באיסור להושיבם בקרקע מזכיר את החילוק בין השכרה למכירה. לפי הבנה זו, הרי לדעת ר' יוסף קארו[21] שגם בזמן הזה מותר להושיב בארץ ישראל אחד שקיבל עליו ז' מצוות, יהיה מותר גם למכור לו קרקע ולא יהיה איסור "לא תחנם".

בנוגע להבנת הרמב"ם, יש מחלוקת בין האחרונים בביאור שיטתו: המבי"ט[22] הבין שהרמב"ם סבר שכל האיסורים שנדרשו על ידי חז"ל הם מהתורה. בעל ספר "משמרת המצוות"[23] סבר שלדעת הרמב"ם, האיסור מהתורה הוא לחמול על ז' עממים. שאר הדרשות, הן על דרך הדרש בעלמא. ר' ירוחם פעלרא[24] למד שהרמב"ם סבר שעיקר הפסוק נאמר לעניין איסור נתינת חן לעכו"ם. איסור מתנת חינם לעכו"ם נלמד מהפסוק "או מכור לנכרי"[25], וזה שנלמד איסור מתנת חינם מהפסוק "לא תחנם", הוא אסמכתא בעלמא. לגבי איסור נתינת חנייה בקרקע, ר' ירוחם פערלא הסתפק אם הרמב"ם סבר שעיקר האיסור מ"לא ישבו בארצך", והלימוד מ"לא תחנם" הוא רק אסמכתא בעלמא, או שסבר שזה לימוד גמור ואסור מהתורה.

נציין שמדברי מספר ראשונים נראה שהבינו שהאיסור "לא תתן להם חניה בקרקע", הוא רק איסור דרבנן. בדברי הרשב"ץ[26] יש מקום לדקדק, שהבין שלא מדובר באיסור דאורייתא, אלא רק רבנן סמכו את הדברים לאיסור "לא תחנם":

> אזהרה היא שלא להושיב עובדי עבודה זרה בארצינו שנאמר 'לא ישבו בארצך פן יחטיאו אותך לי' וסמכו לזה 'לא תחנם' לא תתן להם חנייה בקרקע.

---

[19] לא תעשה נא.

[20] מצוה צד.

[21] "כסף משנה", הלכות עבודה זרה י, ו; הבאתי את דבריו לעיל בהלכה "קבלת גר תושב בזמן הזה".

[22] בספרו "קרית ספר", הלכות עבודה זרה, פרק י, אזהרה מב.

[23] הובא בספר "דינא דחיי", לאויין מח.

[24] בביאורו לספר המצוות לרס"ג, לא תעשה יג-יד.

[25] עיין מסכת עבודה זרה כ, ע"א.

[26] בספר "זוהר הרקיע, אות פב, מהדורת "זיו הזוהר".

ר' ירוחם פערלא[27] הבין מדברי הרס"ג שלא מנה בתוך מנין המצוות את ג' הדרשות של חז"ל בנוגע לאיסור "לא תחנם". וזאת משום שהרס"ג הבין שאזהרה זו היא שלא לרחם על ז' עממים אלא להרגם, והיא נכללת בלאו הכללי שלא לכרות עימם ברית וחיוב להרגם. לגבי הדרשות של חז"ל, הן רק אסמכתא בעלמא.

[27] בביאורו לספר המצוות לרס"ג, לא תעשה יג-יד.

איסור הושבת גוים בארץ ישראל

יש מחלוקת בין הראשונים האם יש איסור להושיב בארץ ישראל כל עובד עבודה זרה, או רק אלו שהם משבעת עממים? כמו כן, יש דיון האם יש איסור להושיב בארץ גם נכרי שלא עובד עבודה זרה?

נתחיל שהרמב"ם[1] פסק שאסור להושיב עובדי עבודה זרה בארץ ישראל. הרמב"ם לא חילק בין ז' עממים ובין שאר האומות. לדבריו יש איסור בכל עובד עבודה זרה. כך גם כתב הרמב"ם, בספר המצוות[2]. הראב"ד[3] חלק עליו וסבר שאיסור זה נאמר דווקא לז' עממים. נחלקו בעניין גדולי הראשונים[4].

יש עוד מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד והיא, בנוגע לאיסור ישיבת עראי. הרמב"ם כתב[5] שמצד איסור "לא ישבו בארצך", יש איסור גם בישיבת עראי. אבל, הראב"ד[6] השיג על דבריו וכתב שהאיסור הוא רק בישיבת קבע.

הרב מנחם קרקובסקי זצ"ל[7] הסביר ששתי השגות של הראב"ד תלויות זו בזו. כיון שהראב"ד סבר שאיסור "לא ישבו בארצך" נאמר דווקא לגבי ז' עממים, אפשר להסביר שהחילוק בין איסור "לא תחנם" ובין איסור "לא ישבו בארצך", שאיסור "לא תחנם" נאמר גם לגבי שאר אומות. אבל, הרמב"ם שסבר שאיסור "לא ישבו בארצך" נאמר גם לגבי שאר אומות, הוא צריך להסביר שהחילוק בין שני האיסורים, שמכוח האיסור הנוסף למדנו שיש גם איסור בישיבת עראי.

---

[1] הלכות עבודה זרה, סוף פרק י.

[2] לא תעשה נא.

[3] בהשגותיו על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ו.

[4] מצד אחד בעל ספר "יראים" (דפוס ישן-סימן פו; דפוס חדש-סימן שטו), בעל ספר "החינוך" (מצוה צד) והרשב"ץ (בספרו "זוהר הרקיע", אות פג, מהדורת "זיו הזוהר) נקטו שהאיסור לכל האומות. מאידך, נקטו רש"י (מסכת גיטין מה, ע"א, ד"ה לא ישבו וכו') ובעל ה'סמ"ג' (לאוין, סימן מט) שהאיסור רק לז' עממים.

[5] הלכות עבודה זרה י, ו.

[6] הלכות עבודה זרה י, ו.

[7] "עבודת המלך" על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ו, ד"ה אסור לנו.

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[8] הקשה שלפי הרמב"ם שיש איסור להושיב מאומות העולם בארץ ישראל אפילו שאינן מז' אומות, מדוע יש איסור "לא תחנם" שאסור לתת להן חנייה בקרקע? כלומר, מה התוספת באיסור זה? הוא הסביר שיש לומר שיש כאן תוספת שאסור למכור לנכרי קרקע אפילו באופן שימסור לאריס ישראל או לגרים תושבים והוא ישב בחוץ לארץ.

[8] המובא מובא בכתב עת "תחומין", כרך ב, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", עמ' 173, הערה 4.

דינים מיוחדים לגרי תושב ודינם של נוצרים ומוסלמים בדינים אלו

מבוא

לאחר שדנו מי מוגדר כגר תושב. נעמוד על דינים מיוחדים ששייכים לגרי תושב. כלומר, לאיזה דינים יש חילוק בין הגר תושב לשאר הנכרים.

מתנת חינם לגר תושב

הרמב"ם[1] פסק:

> ואסור ליתן להם מתנת חנם אבל נותן הוא לגר תושב שנאמר "לגר אשר בשעריך תתננה ואכלה או מכור לנכרי" במכירה ולא בנתינה.

לפי הרמב"ם, מותר לתת מתנת חינם לגר תושב. אבל, אסור לתת לכל אומות העולם. גם בעל ספר "החינוך"[2] נקט שמותר לתת מתנת חינם לגר תושב שמקבל עליו שבע מצוות.

נחלקו בשאלת איסור "לא תחנם" כלפי ערבים מוסלמים, ר' יוסף קארו זצ"ל (ב"בית יוסף") ור' יואל סירקיס זצ"ל (ב"בית חדש"). בעל ה"טור"[3] פסק:

> אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודת כוכבים אבל מותר ליתן לגר תושב שהרי מצוה להחיותו.

---

[1] הלכות עבודה זרה י, ד.

[2] מצוה תכו.

[3] חושן משפט, סימן רמט.

ר' יוסף קארו[4] כתב:

> ומה שכתב רבינו אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה. לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקיבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כלם דין אחד להם:

אם כן, ר' יוסף קארו הבין שיש איסור מתנת חינם לישמעאלים [כלומר, המוסלמים].

ר' יואל סירקיס[5] כתב:

> אסור ליתן מתנת חנם לעובד עבודה זרה. כתב בית יוסף לאו לאפוקי ישמעאלים אלא לאפוקי גר תושב דהיינו שקבל עליו שבע מצות בני נח וזהו שאנו מצווים להחיותו אבל שאר גוים כלם דין אחד להם עכ"ל ולפי דבריו קשה למה לו לרבינו לכתוב לעובד עבודה זרה ולתת מכשול שיבינו למעט ישמעאלים.

מדבריו אפשר להבין שהוא חלק על ר' יוסף קארו וסבר שאכן לדעת בעל ה"טור" יש היתר לתת מתנת חינם לערבים מוסלמים.

אכן, הראי"ה קוק זצ"ל[6] סמך על דברי ר' יואל סירקיס לעניין דין היתר מכירה, שיש להתיר אם מוכרים את הקרקע למוסלמי, שכלפיו אין איסור "לא תתן להם חניה בקרקע" כמו שכלפיהם אין איסור "לא תתן להם מתנת חינם".

אולם, יש כאן צנזורה. דהיינו, בהוצאת "שירת דבורה" דברי ר' יואל סירקיס מקבילים לדברי ר' יוסף קארו. לפי הגירסא בהוצאת "שירת דבורה", ר' יואל סירקיס סבר שמותר לתת מתנת חינם רק לגר תושב, ואסור לתת לישמעאלי [לערבי מוסלמי], בדיוק כדעת ר' יוסף קארו. נציין שגם בעל ה"שפתי כהן"[7] נקט כדעת ר' יוסף קארו. אם כן, מתבאר מכל הפוסקים האלו שלא כהבנה זו שערבים מוסלמים מוגדרים בגדר גר תושב.

---

[4] ב"בית יוסף" שם.

[5] ב"בית חדש" שם.

[6] שו"ת "משפט כהן", סימן סג.

[7] יורה דעה קנא, יח.

מכירת קרקע לגר תושב – "לא תתן להם חניה בקרקע"

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[8] הקשה שלפי הרמב"ם שיש איסור להושיב מאומות העולם בארץ ישראל אפילו שאינן מז' אומות, מדוע יש איסור "לא תחנם" שאסור לתת להן חנייה בקרקע? כלומר, מה התוספת באיסור זה? הוא הסביר שיש לומר שיש כאן תוספת שאסור למכור לנכרי קרקע אפילו באופן שהנכרי ימסור את הקרקע לאריס ישראל, או לגרים תושבים והוא ישב בחוץ לארץ.

לפי הסברו, למדים שאין איסור מכירת קרקע לגר תושב. הרב מנחם קרקובסקי זצ"ל[9] סבר שאין חילוק בין שני האיסורים בעניין כנגד מי הם נאמרו. לכן, לפיו יש לומר שאם אין איסור "לא ישבו בארצך" כלפי גר תושב, הרי גם כלפיו לא יהיה איסור "לא תחנם" – "לא תתן להם חניה בקרקע".

אבל, בעל ספר "מנחת חינוך"[10] נקט שיש איסור "לא תחנם" גם לגר תושב. הוא דקדק בלשונו של הרמב"ם, שרק לעניין איסור "מתנת חינם" הזכיר שמותר לגר תושב, אך לא הזכיר כך בנוגע לאיסור "לא תחנם".

גם הרב יחיאל מיכל טיקוצינסקי זצ"ל[11] חילק בין איסור "לא ישבו בארצך" לאיסור "לא תחנם". לדעתו, איסור "לא ישבו בארצך" נאמר דווקא לעובדי עבודה זרה, והוא חל על מכירה ושכירות. אבל, איסור "לא תתן להם חניה בקרקע" נאמר לגבי כל האומות וחל רק על מכירה ולא בשכירות. לכן, הוא סבר שאין להתיר למכור לערבי מוסלמי.

נציין שה"חזון איש"[12] הבין שאין חילוק בין איסור "לא ישבו בארצך" ובין איסור "לא תתן להם חניה בקרקע". לפי הראב"ד כמו שהיום מותר להושיב נכרי שקיבל עליו ז' מצוות בני נח, אפילו שלא מקבלים גרי תושב בזמן הזה, כך גם מותר למכור לו קרקע. אין איסור "לא תתן להם חניה בקרקע" כלפי גר תושב. אך, הוא הבין שלדעת הרמב"ם, גם כיום יש איסור "לא ישבו בארצך" שלא כהבנת ר' יוסף קארו. לדעת ה"חזון איש", כל עוד שאין קבלה אנחנו לא בטוחים בזהירותם ולא בקיאים בהם. נוסף על כך, ה"חזון איש" כתב

---

[8] במאמרו המובא בכתב עת "תחומין", כרך ב, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", עמ' 173, הערה 4.

[9] "עבודת המלך" על הרמב"ם, הלכות עבודה זרה י, ו, ד"ה אסור לנו וכו'.

[10] מצוה רפד, אות ו.

[11] "ספר השמיטה", חלק ב, פרק י, אות ה.

[12] הלכות שביעית, סימן כד, אות ג.

שגם לדעת הראב"ד נראה שצריך שישמור את ז' המצוות לא מצד היושר אלא מכוח הציווי הא-להי ושיאמין שבני ישראל נתחייבו בתרי"ג מצוות ובני נח נתחייבו בז' מצוות:

> דווקא שהוא שלם באמונת ישראל, שישראל נתחייב בתרי"ג מצוות ובני נח בז' מצוות. אבל אם יש לו דעות כוזבות והוא משועבד לדעותיו, אף שאין בהן עבודה זרה ממש, וגם הוא שומר ז' מצוות מצד היושר, שאינו ראוי לקבלו לגר תושב הרי הוא באיסור לא תחנם ובאיסור ישיבה.

אם כן, לפי דבריו גם לדעת הראב"ד, יש מקום לטעון שיש איסור "לא ישבו בארצך" כלפי הערבים המוסלמים והנוצרים, כיון שהם אינם מאמינים שבני ישראל נתחייבו בתרי"ג מצוות וכו'. הם סוברים שהם עם הנבחר.

הנצי"ב[13] דן בנוגע להיתר המכירה, וכתב שגם הראב"ד סבר שאיסור "לא תתן להם חניה בקרקע" נאמר לגבי כל האומות ולא רק לז' עממים. נוסף על כך, לעניין איסור "לא תתן להם חניה בקרקע" חייבת קבלה. לכן, כיום שאי אפשר לקבל גרי תושב, יש איסור "לא תתן להם חניה בקרקע".

לדעתי, אכן, נראה שיותר מסתבר כהבנה שיש איסור "לא תתן להם חניה בקרקע" למוסלמים ולנוצרים. הרי כבר התבאר לעיל שלעניין איסור מתנת חינם יש איסור גם לאלו שאינם עובדי עבודה זרה. ההיתר הוא רק לגרי תושב, ויש איסור אפילו כלפי הערבים המוסלמים. נוסף על כך, אם ה"שולחן ערוך" סבר שמותר למכור קרקעות לערבים מוסלמים, היה לו להזכיר זאת ב"שולחן ערוך", מכך שהשמיט דבר זה אפשר להסיק שבוודאי לא סבר שיש היתר כזה.

אבל, בניגוד לכך הראי"ה קוק זצ"ל[14] דן בדין היתר המכירה [מכירת קרקע לפני השביעית לגוי], וביסס את ההיתר מצד מכירה לערבים מוסלמים שאינם עובדי עבודה זרה. לדעתו, לפי הראב"ד, אין איסור "לא ישבו בארצך" וגם אין איסור "לא תחנם" כלפי אחד שהוא גר תושב. וגם בזמן הזה על אף שלא מקבלים גרי תושב, אם הוא שומר ז' מצוות בני נח, מותר למכור לו. לדעת הראי"ה קוק, הדין שאין מקבלים גרי תושב בזמן שהיובל אינו נוהג, נאמר דווקא לגבי דברים שנאמרו בתורה בצורה מפורשת שצריך דווקא "גר תושב". אך, בכל הדינים שקשורים מצד איסור עבודה זרה, הרי אם אינו עובד עבודה זרה, יש

---

[13] שו"ת דבר", חלק ב, סימן נו.

[14] שו"ת "משפט כהן", סימן נח.

לומר שלא שייכים איסורים אלו. עוד הוא חילק בין אומה ובין יחיד. כלפי אומה אין צורך בעניין קבלה בפני בית דין. הוא גם הסתמך על דברי בעל ה"כסף משנה" שסבר שלעניין ישיבה בארץ אין חילוק בין הרמב"ם לראב"ד.

הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[15] התייחס לזכויות המיעוטים בזמן הקמת המדינה. ויש בדבריו יסודות גדולים בנושא שלנו. הוא ציין למחלוקת בין הראב"ד והרמב"ם בנוגע לאיסור ישיבת נכרים שומרי ז' מצוות בני נח בארץ ישראל בזמן הזה שאינו נוהג יובל ואי אפשר לקבל גרי תושב. הוא הוסיף את דעת ר' יוסף קארו שהסביר שהרמב"ם מודה לראב"ד. וכן דעת הראי"ה קוק שחילק בין יחיד ובין אומה.

הוא לא חילק בין איסור "לא תחנם" ובין איסור "לא ישבו בארצך". לדעתו, שני האיסורים מותרים כלפי הערבים מוסלמים כפי שהתבאר בדברי הראי"ה קוק. הוא הוסיף גם להיקל בנוגע לדינם של הנוצרים, ולסמוך על הדעות שסוברות שהנוצרים אינם נחשבים עובדי עבודה זרה כיון שבני נח אינם אסורים באיסור שיתוף.

בהמשך הוא דן בצורך להיקל בדינים אלו בגלל חשיבות הקמת המדינה. ואי אפשר להקים מדינה אם תהיה אפלייה כלפי המיעוטים:

> נתנה לנו האפשרות לקבל מהאומות כח להקים בארץ ישראל מדינה יהודית, אך בתנאים שנסבול בני דת אחרת, יהיו אפילו עובדי אלילים... שישבו בארצנו ויקיימו את הפולחן שלהם, ועל כל פנים אם יקבלו את הנתינות של המדינה היהודית לא תושלל מהם הזכות לרכישת קרקעות ונכסי דלא ניידי. מה עלינו לעשות? להגיד לאומות: אין אנחנו יכולים לקבל את התנאי הזה, מפני שתורתנו הקדושה אוסרת על ממשלה יהודית להתיר הישיבה בארצנו לנוצרים ומכל שכן לעובדי אלילים, ונוסף על זאת היא אוסרת עלינו להרשות פולחנם בארצנו ואוסרת עלינו להרשות להם לרכוש קרקעות? דומני שלא ימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכר ישר שיסבור שעלינו להשיב כך, כלומר שזוהי חובתנו מדין תורה"ק. אפילו אם נניח שבקבלנו את המדינה בתנאי הנ"ל תעבור הממשלה היהודית עבירה כשתקיים את התנאי, גם אז הייתי אומר שהעבירה נדחית מפני פיקוח נפש של עם ישראל, בשים לב למצב האומה בעולם. ואם כי אין פיקוח נפש עומד בפני איסור עבודה זרה אפילו אביזרייהו,

[15] דבריו מובאים בכתב עת "תחומין", כרך ב, "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", עמ' 169-179.

> זהו בנוגע לישראל עצמם, אבל איסור הסבילות של פולחנם ואין צריך לומר האיסור של חנייתם בקרקע וכדומה, אין זה בכלל, ואין זה דוחה פיקוח נפש של כלל ישראל. יתר על כן, הלא יש אופנים שבהם אפשר להתיר אפילו איסור תורה משום איבה, וכלום יש מצב יותר הולם היתר כזה מהמצב הנוכחי... אפשר מאד להגיד שיש כאן משום גרם סכנה לכלל ישראל...

יש לציין שמאמר זה לא פורסם על ידי הרב הרצוג, והדברים התפרסמו רק לאחר מותו. אם כן, אי אפשר לדעת האם בכוונה הרב הרצוג לא פירסם את הדברים ואולי חזר בו, או שמסיבות שונות לא הספיק להדפיסם. מסתבר יותר שאין כאן חזרה, הדברים נכתבים בצורה תקיפה וברורה. קשה לומר שיחזור מדברים שכתב "דומני שלא ימצא רב בישראל בעל מוח ובעל שכר ישר וכו' ". בין כך ובין כך, דבריו מסתברים והגיונים.

יש להוסיף נקודה נוספת שכתב הרב הרצוג, שגם לדעתו יש מקום לאסור מכירת קרקעות לערבים במקרים מסויימים:

> מובן מאליו שזה לא נאמר אלא על מכירה באקראי, אבל אם תהא נשקפת מצד זה סכנה של נישול ישראל מקרקע ארץ ישראל, חייבת המדינה לעשות הגבלות מיוחדות... ואמנם טרם הוסד המדינה היהודית על יסודות חזקים, כל יהודי המוכר קרקע לנכרי אפילו לערבי מוסלמי הוא מערער את יסוד התאחזותנו בארץ אבותינו ומשים מכשולים על דרכנו לגאולת הארץ והעם ועובר ובוגד יקרא, אבל אחרי הוסד המדינה כבר יהיה המצב אחר...

גם הרב שלמה גורן זצ"ל[16] הלך בדרכם של הראי"ה קוק זצ"ל והרב הרצוג זצ"ל, וסבר שמותר לאפשר לישמעאלים ולנוצרים לגור בארץ, וזאת על פי דברי הראב"ד ור' יוסף קארו (ב"כסף משנה"). גם הוא ציין לשיטת ר' מנחם המאירי שהוזכרה לעיל, וכתב:

> שגם אם אינם מקפידים כל כך על קיום כל השבע מצות, אלא שאינם עובדים עבודה זרה, דינם לענין זכויותיהם האזרחיות במדינה, כמו גרי תושב ואפשר להעניק להם את כל אותן הזכויות כמו לגר תושב ממש.

עוד הוא רצה לטעון שהתנאי של הרמב"ם שצריך לקבל מכוח ציווי משה רבינו, זה נצרך רק כדי להיחשב בתור חסיד אומות העולם. אך, לעניין להיחשב גר תושב, אין צורך בכך

---

[16] מובא בספר "תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 155-154.

אלא מספיק שאינו עובד עבודה זרה ובעקרון שומר את ז׳ המצוות – ״עיקר הקפידה הוא בעבודה זרה״.

בשנת תשע״א מאות רבנים חתמו על מכתב נגד מכירה, או השכרת בתים לערבים. בעקבות כך נוצרה סערה הלכתית בין רבנים שונים, האם המכתב היה צודק או שהוא עיוות הלכתי?

כמובן, שיש מקום לשתי השיטות כפי שהתבאר לעיל. אבל, נלענ״ד, שיש מקום להשיג על ההסתמכות על דברי הראי״ה קוק זצ״ל. כיון שיש לחלק בין היתר מכירה שהוא לצורך הצלת היישוב, ובין מכירת בית בארץ ישראל.

הרב איתם הנקין הי״ד[17] הוסיף שהראי״ה קוק, בספרו ״שבת הארץ״, לא הזכיר את ההיתר למכור לערבי מוסלמי מכוח שאינו עובד עבודה זרה, ואין איסור ״לא תתן להם חניה בקרקע״ כלפי ערבים מוסלמים. נוסף על כך, הרב איתם הנקין הפנה לתשובה אחרת של הראי״ה קוק. באותה תשובה נשאל בנוגע לאדמה פרטית של יהודי בחברון, שלאחר שנת תרפ״ט ביקש למוכרה מפני שבלאו הכי היא עתידה ליפול בידי הנכרים תושבי העיר: ״אם ראוי הדבר שימכור את נחלת אבותיו שבחברון לערבים מפני שהוא חושש שח״ו תשתקע בידי הגוים...״.

על כך השיב:

> שמצד דין תוה״ק אסור לשום בר ישראל למכור אפילו שעל אחד של אדמת הקודש לעם נכרי. ובירושלמי פ״ק דעבודה זרה [הלכה ט] אסר ר׳ יוחנן אפילו להשכיר לגוים כרמים של יהודים, אפילו אם במצב שבלא ההשכרה יחרבו הכרמים לגמרי. ור׳ יהושע בן לוי שהתיר באופן זה להשכיר לגויים, לא התיר אלא להשכיר לזמן, אבל לא ח״ו למכור לנכרים.

הרב הנקין ציין שתשובה זו נכתבה בתקופה מאוחרת לתשובות שהוזכרו לעיל[18].

---

[17] במאמרו ב״המעין״, ״על מכירת קרקע לגוים ומכתב הרבנים״, גליון 200.

[18] המכתב מתאריך ט״ז חשוון תרצ״ב; העתקו הנמצא בידי ר׳ אברהם זק״ש, פורסם על ידי הרב נריה גוטל, ׳בשבע׳ גליון 458, כ מרחשון תשע״ב, עמ׳ 47.

גם בנוגע לדברי הרב הרצוג יש מקום לטעון שאין לסמוך על דבריו כיון שהדברים נאמרו לעניין הקמת מדינת ישראל. ובוודאי יש מקום לחלק בין היחיד שלא מוכר בית, ובין שהמדינה אומרת שלא למכור.

הרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל הרבה להשיג על מכתב המאה רבנים וכתב שמבחינה הלכתית אין איסור למכור למוסלמים ולנוצרים. נלענ"ד, שיש מקום להשיג על דבריו מבחינה הלכתית כפי שהערתי לעיל.

אולם, יש סברא בדברי הרב ליכטשנטיין זצ"ל מצד פרסום הדברים. יכול להיות שמבחינה הלכתית הרבנים שכתבו את המכתב צודקים, ולכן השגותיו ההלכתיות של הרב ליכטנשטיין אינן צודקות. אך, למעשה יש סברא בדבריו. שאין זה מן הנכון לפרסם הדברים. הפרסום פוגע הן כלפי חוץ והן כלפי פנים. כלומר, יכולה להיגרם כאן פגיעה מצד אומות העולם, שיראו שאנחנו מפלים לרעה מיעוטים וכן הם יעשו ליהודים שאזרחיים במדינותיהם. וגם יכלו לבוא לידי עשיית חרם כלכלי על מדינת ישראל. גם יש כאן פגיעה כלפי פנים, כיון שיש יהודים רבים שאינם שומרים תורה ומצוות ואינם רואים בעין טובה התייחסות זו, והיא אינה מביאה לידי אהבת התורה כפי שהתבאר בדברי הרב ליכטנשטיין.

נראה לי, שהרב יעקב אריאל שליט"א טען דברים נכונים בעניין זה:

> מדינת ישראל התחייבה כלפי תושביה וכלפי העולם כולו להיות מדינה יהודית ודמוקרטית שבה יש שווי זכויות לכל אזרחיה. היא אינה רשאית אפוא על פי חוקיה לאסור מכירת קרקעות לנוכרים. התחייבות זו מאפשרת למדינה להיות מוכרת על ידי העולם כמדינה דמוקרטית ומתקדמת. הפרת הבטחה זו עלולה להוציא את המדינה ממסגרות בין-לאומיות ולהופכה למצורעת חלילה. היא תוקע מעל כל במה אפשרית ושונאינו ינצלו זאת במלוא עוצמתם. דיינו בעמידתנו האיתנה מול העולם כולו ברחבי יהודה ושומרון, ואין להוסיף על כך ולתת חרב ביד שונאינו להורגנו. אין למדינה כוח לעמוד לבד מול כל אומות העולם. (דרום אפריקה, שמצבה הכלכלי היה טוב לאין ערוך משלנו, לא יכלה לעמוד בלחץ הבין-לאומי ובסנקציות שהוטלו עליה. והשלטון נמסר למקומיים...) לדעת הרב הרצוג זהו שיקול של פיקוח נפש שמותר בגללו לעבור על איסור לא תחנם.

אפליה כלפי נוכרים בארץ עלולה לגרור אחריה תגובות דומות כלפי יהודים בארצות הגולה. מאידך, מאותו נימוק של פיקוח נפש, פיזי ורוחני, מחויבת המדינה לשמור על עם ישראל ולהבטיח את קיומו בארצו. אי לכך, במקומות בהם יש סכנה לריבונותו של עם ישראל בארצו הן כעם והן כיחידים, הן מבחינה פיזית והן מבחינה רוחנית, חוזר איסור לא תחנם למקומו.... לצערנו אין שוויון בקיום החוק והדמוקרטיה אינה מאוזנת. על יהודים חל חוק השוויון במילואו, אולם כלפי המיעוטים יש התעלמות מאיסורים ואיומים שהם מטילים על מוכרי קרקעות ליהודים.

כיצד פותרים את הבעיה הסבוכה? סכנה לנו מפנים ומאחור. כל רב במקומו רשאי וחייב להנחות את צאן מרעיתו על פי תנאי מקומו המיוחדים. אולם עליו להיות חכם ולא רק צודק. ולשקול את צעדיו בזהירות ובאחריות. כל מילה עלולה להתפרש שלא כהלכה. מה גם שלא תיתכן פסיקה גורפת. יש להתייחס לכל מקרה לגופו. צריכים לחשוב על רעיונות יצירתיים שבאמצעותם ניתן לאחוז את החבל משני קצותיו. ותשועה ברוב יועץ. בעיקר יש לנקוט בדרכים חיוביות של ריבוי אור, כגון גרעינים תורניים בערים בעייתיות, ולרכוש או לשכור עבורם את הדירות העומדות למכירה או השכרה. לכן אין מקום לאמירה רבנית כלל-ארצית אחת וגורפת, אלא על כל רב ורב להתמודד עם הבעיה לפי תנאי מקומו. ולהתפלל לה׳ שיסייע בידו.

אם כן, מתברר לנו שלעניין ישיבת נכרי ששומר ז׳ מצוות בני נח בזמן שהיובל אינו נוהג, יש מקום להיקל כיון שהראב״ד סבר שאפשר להושיב. וגם בדעת הרמב״ם יש מחלוקת בין הראשונים. ר׳ יוסף קארו סבר שגם הרמב״ם מודה שאפשר להושיב. נראה לי, שגם הסברא נותנת לכך. ובוודאי במציאות ימינו אי אפשר לסלק אנשים מאומות אחרות. הרי יהודים רבים גרים בארצות אחרות, ונהנים מטובם, ואי אפשר לפגוע במיעוטים כשיש יהודים שגרים כמיעוטים בארצות אחרות. גם לא מדובר רק מצד חשש פגיעת יהודים במקומות אחרים, יש חשש פגיעה ליהודים בארץ. יהיה חרם כלכלי על ארץ ישראל ועוד עניינים כיוצ״ב.

אלא, כל זה נאמר לעניין איסור ״לא ישבו בארצך״. בנוגע לאיסור ״לא תחנם״ יש יותר מקום להחמיר, שכבר מצינו בדברי האחרונים שהסבירו שיש מקום לחלק בין שני האיסורים האלו. לכן, יש לאסור למכור קרקעות לערבים ולנוצרים.

על אף זאת, נראה שלא נכון לצאת בהצהרה מפורשת שיש איסור למכור לנכריםקרקעות. יש כאן חשש של איבה, ולכן אין להצהיר את הדברים. אפילו אם הרב רואה לנכון לאסור, יאמר את הדברים בצנעה ולא כהצהרה.

אולם, יחד עם זאת, צריך לבחון ולראות האם אכן, יש כאן סכנה בכך שנאמר בהצהרה שאין למכור קרקעות למוסלמים. אציין שגם אצל המוסלמים יש "פסק הלכה" שאסור למכור קרקעות ליהודים. אם כן, אפשר לטעון ולומר שאנחנו פשוט מקבילים אליהם ואינם עושים הפלייה. אלא, כמובן, שהדברים צריכים להיאמר בצורה שלא תשתמע ממנה שאנחנו באים לפגוע במיעוטים בארצנו. לסיום הדברים אוסיף ואומר, שבוודאי יש מקום להשאיר נכרים בארצנו ולא לסלקם, אבל רק במקרה שהם מכירים במדינת ישראל ואינם נלחמים נגדה. כמובן, שאין שום סברא הגיונית להשאיר בארצנו אויבים שרוצים להרוג אותנו.

חילול שבת לצורך הצלת גר תושב

ר' מנחם המאירי[19], בנוגע לדין חילול שבת במקום פיקוח נפש, כתב:

> פיקוח נפש אין הולכין בו אחר הרוב, כיצד חצר שיש בו ישראלים ועובדי כוכבים ומזלות הקדמונים עמהם, שאין אנו מצווים לחלל שבת עליהם אחר שאין להם שום דת כלל, וגם אינם חוששים לחובת חברת האדם.

הרב דוד צבי הילמן שליט"א[20] כתב שדברי ר' מנחם המאירי נכתבו מפני סכנת הרדיפות. כך גם משמע מדברי ה'חת"ם סופר'[21]. לגבי הדין של פיקוח נפש, יש לציין שהדברים עומדים בניגוד לדברי הרמב"ם.

---

[19] חידושי "בית הבחירה", מסכת יומא פד, ע"ב.

[20] בקובץ "צפונות", חלק א, עמ' סה-עב.

[21] בשו"ת שלו, קובץ תשובות, סימן צ.

הרמב"ם[22] פסק:

> אין מילדין את הגויה בשבת ואפי' בשכר ואין חוששין לאיבה ואע"פ שאין שם חילול, אבל מילדין את בת גר תושב מפני שאנו מצווין להחיותו ואין מחללין עליה את השבת.

ב"שולחן ערוך"[23] נפסק רק חלק הראשון של דברי הרמב"ם. אין שם התייחסות לבת גר תושב.

ב"ביאור הלכה"[24] כתוב:

> וגר תושב מילדין אותו מפני שאנו מצווין להחיותו, ודוקא בדברים שאינם חלול, ואפשר דאפילו באיסור דרבנן דחינן, דבכגון זה דמצווין אנו להחיותו לא גזרו.

לדעת הרב ישראל מאיר מראדין זצ"ל, יש מקום להתיר לעשות מלאכות דרבנן כדי ליילד בת גר תושב. אם נאמר שלגבי גר תושב יש איסור לחלל שבת, בוודאי כך יהיה הדין לגבי אומות הגדורות בזמן הזה, שהן אינן עדיפות על פני גר תושב. כמובן, שאפשר לטעון שר' מנחם המאירי חלק על הרמב"ם בנקודה זו, אבל קשה שלא יזכיר את שיטת הרמב"ם. יש עוד לטעון, שמדברי הראשונים, ה"שולחן ערוך" והאחרונים שלא הזכירו דין זה. דהיינו, לא פסקו שמותר כיום לחלל שבת כדי להציל נוצרי או ערבי מוסלמי, יש ללמוד שהם בוודאי לא נקטו כדעת ר' מנחם המאירי.

אלא, ראיתי מי שהפנה לדברי הרמב"ן[25] שכתב:

> שנצטוינו להחיות גר תושב להציל לו מרעתו שאם היה טובע בנהר או נפל עליו הגל שבכל כחנו נטרח בהצלתו, ואם היה חולה נתעסק ברפואתו וכל שכן מאחינו ישראל או גר צדק שאנו מחוייבים לו בכל אלה והוא בהם פקוח נפש שדוחה שבת והוא אמרו יתי (פ' בהר) "וכי ימוך אחיך ומטה ידו עמך והחזקת בו גר ותושב וחי עמך". ומאמרם בתלמוד (פסחים כא ב, עבודה זרה כ א, חולין קיד ב) גר אתה מצווה עליו להחיותו גוי אין אתה מצווה עליו להחיותו.

---

[22] הלכות שבת ב, יב.
[23] אורח חיים של, ב.
[24] אורח חיים של, ב, ד"ה כותית.
[25] בהוספותיו לספר המצוות, עשה טז.

> והמצוה הזו מנאה בעל ההלכות (אות מט) החיאת האח. והרב כלל אותה עם הצדקה במצות קצ״ה מפסוק ״פתוח תפתח את ידך״ (פ׳ ראה טו). והם שתים מצות באמת׃

הרי כאן הוא כתב שיש חיוב הצלת גר תושב, וכתב שפיקוח נפש דוחה שבת. אבל, נראה לי, שיש להסביר שכוונתו לומר שפיקוח נפש דוחה שבת לעניין שדיבר מקודם להצלת אחיו מישראל, או גר צדק. פיקוח נפש אינו דוחה שבת כשמדובר בהצלת נכרי. יש תשובה של הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל[26] שהשיב לרב מסויים שטען שיש מחלוקת בין הראשונים בנוגע לחילול שבת כדי להציל נכרי ששומר ז׳ מצוות. ויש מהראשונים שסברו שפיקוח נפש של נכרי השומר ז׳ מצוות, דוחה שבת. אבל, הרב הרצוג דחה את דבריו, ונראה שמסקנתו שאין חילוק בין גר תושב ובין נכרי רגיל לעניין חילול שבת במלאכות דאורייתא.

יש לציין שיש מקום לדברי ר׳ מנחם המאירי בתקופתנו, אך מטעם אחר והוא מטעם ״חשש איבה״. שיש מהפוסקים שנקטו שכיום משום ״חשש איבה״ מותרות אפילו מלאכות דאורייתא בשבת כדי להציל נכרי[27].

---

[26] ״פסקים וכתבים״, כרך ב, סימן סג.

[27] עיין שו״ת ׳חת״ם סופר״, יורה דעה, סו״ס קלא; שו״ת ׳חת״ם סופר׳, חלק ה, השמטות, סימן קצד; שו״ת ׳בית אב״י׳, אורח חיים, סימן י; שו״ת ״דברי חיים״, חלק ב, אורח חיים, סימן כה; שו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק ח, סימן טו, קונטרס משיבת נפש, פרק ו; הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל, ״פסקים וכתבים״, כרך ב, סימן סג; הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל, בספר ״שולחן שלמה״, כרך א, עמ׳ קכז, עמ׳ רמז.

איסור "לא תחנם" והיתר מכירה

כבר הזכרתי לעיל, שהיו מהפוסקים שנקטו שאין איסור "לא תחנם" במכירת קרקע למוסלמי, כיון שהוא שייך לאומה ששומרת ז' מצוות בני נח. על פי זה, היו מהפוסקים שנקטו להיקל בדין היתר מכירה במקרה שמוכרים את הקרקע למוסלמי. הראי"ה קוק זצ"ל[1] הוסיף עוד טעם להיתר, שאין איסור "לא תחנם" כשהדבר נעשה לטובת היהודי. יש מספר ראשונים שנקטו שאין איסור מתנת חינם לנכרי כשהדבר נעשה לטובת היהודי הנותן. אם כן, יש לומר שכיון שאיסור "לא תתן להם חניה בקרקע" נדרש מאותן מילים, גם לגבי איסור זה יש לומר שבמקרה שהדבר נעשה לטובת היהודי, אין איסור "לא תתן להם חניה בקרקע":

> ויותר יש לומר כמו דפירש הר"ן בגיטין פרק השולח על שחרור עבד לדבר מצוה, דמותר מטעמא ד"לא תחנם" נאסר דוקא כשמכוין לטובתם, והכי נמי לא שייך איסור דחניה בקרקע במכירה כזו, שהיא דרך הערמה להפקיע מקדושת שביעית, כדי שיוכלו לעבוד בהיתר, שהיא לטובתינו כדי שיתחזקו ישראל בקרקע.... והדבר מסתבר גם כן שכיון שיסוד הדבר הוא לטובת הישראל לא אסרה תורה...

נציין שעוד אחרונים נקטו בגישה שאין איסור "לא תחנם" – "לא תתן להם חנייה בקרקע", כשהדבר נעשה לטובת היהודי. כך כתבו הגאון מקוטנא[2] והאדר"ת[3].

אבל ה"חזון איש"[4] דחה את ההשוואה בין איסור מתנת חינם ובין איסור נתינת חנייה בקרקע. הוא הסביר שאיסור מתנת חינם לא שייך כשנעשה לטובת היהודי, כיון שאין זה נחשב חינם. אבל, לעניין נתינת חנייה בקרקע עצם מציאות עובד עבודה זרה על הקרקע בארץ ישראל יש בו איסור, ומה שייך שהדבר לטובת היהודי.

---

[1] שו"ת "משפט כהן", סימן נח.

[2] שו"ת "ישועת מלכו", יורה דעה, סימן נה.

[3] בספר "אדר היקר", סימן ט, עמ' פז.

[4] הלכות שביעית, סימן כד, אות ד.

גם הרב יחיאל מיכל טיקוצינסקי זצ"ל[5] דחה השוואה זו, כיון שהרי כל אחד שמוכר את הקרקע הוא עושה זאת לטובתו שדרוש לו הכסף, ואם כן מה זה משנה שמתווספת כאן עוד טובה.

אלא, נראה לי, שיש מקום להבדיל אם מדובר בטובה ליהודי פרטי, לבין בטובה לכלל עם ישראל. במקרה של היתר מכירה מדובר בהצלת היישוב, ולכן זוהי טובה כללית לעם ישראל. בוודאי מצד הפרט אין מקום להתיר. אך, כשמדובר על טובה לכלל הציבור שהמכירה גורמת להיאחזות עם ישראל בארץ ישראל, יש להתיר. כל איסור "לא תחנם" הוא מצד שנותן לאומות העולם היאחזות בארץ ישראל ומחליש את היאחזות היהודים בארץ.

הראי"ה קוק זצ"ל[6] כתב חידוש נוסף, שיש מקום לומר שאיסור "לא תחנם" – "לא תתן להם חנייה בקרקע", נאמר דווקא כשנמכר הקרקע לנכרי שאין לו אחיזה בארץ, אין לו קרקע. אך, אם לנכרי יש כבר קרקע בארץ, אין איסור למכור לו קרקע נוספת.

אבל, ה"חזון איש"[7] לא קיבל חידוש זה. ונציין שלא מצינו במשנה, בגמרא, בראשונים ואחרונים חילוק זה. וכלשון ה"חזון איש": "ואף אם היה מקום להסתפק, סתימת המשנה והגמרא והפוסקים מכרעת שאין חילוק".

---

[5] "ספר השמיטה", כרך ב, פרק י, אות א.

[6] "שבת הארץ", מבוא, אות יב.

[7] הלכות שביעית, סימן כד, אות א.

אמירת שבח ונתינת מתנה לחסיד אומות העולם

כחלק מאיסור "לא תחנם" נמצא האיסור לשבח נכרי. נשאלת השאלה, האם מותר לשבח נכרי – חסיד אומות העולם – שהציל יהודים? האם יש בכך איסור "לא תחנם"?

כפי שהזכרתי לעיל[1] חז"ל[2] דרשו את המילים "לא תחנם" לשלש דרשות. אחת מהדרשות היא – "לא תתן להם חן". הרמב"ם בספר המצוות[3], בעל ספר "החינוך"[4] ובעל ה'סמ"ג'[5] הזכירו איסור זה בתוך תרי"ג המצוות.

אלא, נציין שכפי שהתבאר שלעניין מתנת חינם מותר לתת לגר תושב, ונראה שכך גם הדבר לעניין איסור נתינת חן. מדברי הרמב"ם, בהלכות עבודה זרה[6], יש מקום להבנה שמותר לתת חן לאחד שאינו עובד עבודה זרה. בכל זאת, נראה בפשטות שמותר לאחד שהוא גר תושב.

אלא, בכך אנחנו נכנסים לדיון שהוזכר לעיל, שבזמן הזה שהיובל אינו נוהג לא מקבלים גרי תשוב. לכן, כמו שהתבאר לעניין נתינת חנייה בקרקע שיש מחלוקת בין האחרונים אם מותר לתת לאחד ששומר ז' מצוות בני נח, כן יהיה הדין לעניין נתינת חן. יתירה מכך, כבר הובאו לעיל[7] דברי ר' יוסף קארו ור' יואל סירקיס שכתבו בצורה מפורשת שאסור לתת לישמעאלי (לערבי מוסלמי) מתנת חינם. אם כן, כך יהיה הדין לעניין נתינת חן.

---

[1] "איסור "לא תחנם" – לא תתן להם חניה בקרקע".

[2] מסכת עבודה זרה כ, ע"א.

[3] לא תעשה נ.

[4] מצוה תכו.

[5] לאוין, סימן מח.

[6] פרק י, הלכה ד.

[7] "דינים מיוחדים לגרי תושב ודינם של נוצרים ומוסלמים בדינים אלו".

לגבי משמעות האיסור שלא לתת להם חן, מתבאר מדברי הראשונים שהאיסור הוא גם לשבח את מעשיו. הדברים התבארו בדברי בעל ספר "החינוך"[8] וכך גם כתב הרמב"ם[9]:

> וכן אסור לספר בשבחן ואפילו לומר כמה נאה עובד כוכבים זה בצורתו, קל וחומר שיספר בשבח מעשיו או שיחבב דבר מדבריהם שנאמר "ולא תחנם" לא יהיה להם חן בעיניך, מפני שגורם להדבק עמו וללמוד ממעשיו הרעים.

אלא, נראה שבמקרה יוצא דופן של נכרי שהציל יהודים, יש לומר כיון שכבר הגדרנו אותו כחסיד אומות העולם שזוכה לעולם הבא[10], לכן על אף שלא מקבלים גרי תושב בזמן הזה, הוא יצא מכלל הדינים הרגילים. יש לומר שיש לו גדר גר תושב, שהרי הוא מוגדר "חסיד

---

[8] מצוה תכו.

[9] הלכות עבודה זרה י, ד.

[10] עיין מסכת עבודה זרה יח, ע"א; שם מסופר על הנכרי שהרבה את השלהבת כדי למהר את מיתתו של ר' חנינא בן תרדיון, ועל כך זכה לעולם הבא. נראה שיש לומר שבוודאי במקרה שיציל יהודי, יזכה לעולם הבא; נוסיף שנפסק להלכה (רמ"א, אורח חיים תרכא, ו) שמתים צריכים כפרה, שכך מובא בספרי (פרשת שופטים, פיסקא רי): "כפר לעמך – אלו החיים, אשר פדית – אלו המתים. מגיד שהמתים צריכים כפרה". נשאלת השאלה, מילא החיים צריכים כפרה, אבל מדוע המתים צריכים כפרה? ראיתי שהרב יוסף דוב הלוי סולובייצ'יק זצ"ל השיב על כך שגם אדם שעזב את העולם הזה, הוא עדיין פועל בעולם. וזאת על ידי המעשים שעשה בעודו בחיים. כוונת הדברים היא, שאם אדם השפיע לטובה על אנשים, אז הרי פעולותיהם לאחר מותו נזקפות לזכותו. וכן להיפך. לכן, יש מתים שצריכים כפרה, כיון שיש אנשים שהושפעו מהם לרעה וחוטאים בגללם. אם כן, למדים מכאן, שאדם שהשפיע לטובה ואנשים עושים פעולות טובות בגללו, הרי הזכויות האלו נזקפות לזכותו. לכן, יש מקום לטעון שנכרי שמסר את נפשו ובזכותו ניצלו יהודים רבים, הרי זכויותיהם של מעשיהם נזקפות לזכותו.

אולם, יש לעיין בגמרא נוספת במסכת עבודה זרה (י, ע"ב). מדברי הגמרא מתברר בפירוש, שקטיעה בר שלום זכה לחיי עולם הבא בזכות שהציל את עם ישראל, שגרם לביטול גזירה על עם ישראל. יחד עם זאת, המטרוניתא אמרה לו שהוא צריך למול את עצמו, ורק לאחר שהסיר את ערלתו, יצאה הבת קול ואמרה שהוא מזומן לחיי עולם הבא. אלא, יש לציין שלא מדובר כאן על ברית מילה כהלכה, שהרי הוא מל את עצמו וגם לא נאמר שהיתה פריעה. מילת עצמו יש בה בעייתיות מצד זה שבשעה שהוא מל את עצמו הוא נכרי. אבל, עדיין, צריך להבין את המשמעות של מילה זו. והאם יש לנו ללמוד שאדם ערל לא יכול לזכות לעולם הבא. ויש ללמוד מכך, שנכרי שהציל יהודים בלי שנימול לא יזכה לעולם הבא.

נראה להסביר שהצורך בברית מילה הוא רק כדי שיוכל לזכות לאותו עולם הבא של עם ישראל. כדי שיוכל להיות במקומו של עם ישראל. כדי להיות בעולם הבא של עם ישראל צריך להיות מהולים. כפי שנאמר במדרש שאברהם אבינו נמצא על פתחו של גן עדן ומכניס רק את זה שנימול. כך התבאר בדברי מהרש"א, "חידושי אגדות" שם.

בוודאי יש הכרח בביאור זה, כיון שחסידי אומות העולם זוכים לעולם הבא (עיין רמב"ם, הלכות מלכים, סוף פרק ח). לכן, אי אפשר לומר שהצורך לקטיעה בר שלום בברית מילה הוא כדי לזכות לחיי עולם הבא. נראה שיש מקום ללמוד מגמרא זו, שנכרי שמציל יהודים זוכה לחיי עולם הבא. אולי אינו זוכה לאותו חלק כמו עם ישראל, אבל עדיין, זוכה לחיי עולם הבא.

אומות העולם". נוסף על כך, כבר יש ראשונים[11] שנקטו שאין איסור מתנת חינם במקרה שהמתנה ניתנת לטובת היהודי. אם כן, יש לומר שהוא הדין לעניין האיסור לשבח נכרי. אם השבח שניתן לנכרי הוא גם לטובת היהודים, שמתוך כך יביא לכך שעוד נכרים ירצו להיטיב לעם ישראל, הרי יש לומר שאין איסור.

הרב משה שטרנבוך שליט"א[12] דן אם יש מצוה להשתתף בהלווית חסיד אומות העולם ולהספידו:

> הנה בבית יוסף יורה דעה (שסז) הביא בשם הכל בו שחייבין ללוות מת עכו"ם ד' אמות, ותמה על זה הבית יוסף שהיכן מצינו שיש חיוב ללוות מת נכרי, וביאר הבית יוסף דמיירי בחסידי אומות העולם, שיש להם חלק לעולם הבא כדאיתא בסנהדרין קה. ובתוספתא פרק ג שם עיין שם, והנה הרמב"ם סוף פרק ח' דמלכים מפרש חסידי אומות העולם שיש להם חלק לעולם הבא... ומעתה נראה שעכו"ם זה שעשה טובות לישראל לא רק שמותר ללוותו, אלא מצוה נמי הוי רק תלמוד תורה אין מבטלין, **וכן ראוי להספידו שזהו לטובתינו שעכו"ם יראו שאנו מכבדים מאד עכו"ם שעושה לנו טובות, וממילא גם הם יעשו כן, ויש בזה טובה לעם ישראל**.
>
> וברמב"ם פרק י"א דגזילה ואבידה שאפילו להחזיר אבידה לעכו"ם שחז"ל החמירו בעונשו, אם מכוון לקדש את השם הרי זה משובח, וגם כאן אם הכוונה טובה שהגויים ידעו שאנו מוקירים טובתם ויכול לעזור גם לעתיד מצוה קעביד, וכעין קידוש השם, שמפארים את ישראל וכמבואר ברמב"ם שם.

בוודאי הספד כולל לשבח את מעשיו, ורואים שהרב משה שטרנבוך התיר את הדבר. למדים מדבריו שאם הדברים נעשים לטובת עם ישראל, הדבר הותר. וכך הדבר בעניין זה. אם לא נכבד כראוי את אלו שמסרו את נפשם והיטיבו ליהודים בזמן צרה, אומות העולם יראו בעין רעה את היהודים ובוודאי לא ירצו להיטיב להם.

יותר מכך נראה להבדיל בין שבח מעשיו ובין שבח האיש. איסור נתינת השבח כשהשבח מתייחס אל הנכרי. אומרים שהנכרי הוא אדם טוב. אבל, כשהשבח לא מתייחס לנכרי, אלא מתייחס למעשיו אין איסור. כשמשבחים מעשה הצלה, אין איסור "לא תחנם". איסור

---

[11] עיין לעיל "איסור "לא תחנם" והיתר מכירה".

[12] "תשובות והנהגות", כרך א, סימן תשכא.

"לא תחנם" הוא מצד החיבור לנכרי, שכיון שמשבחים אותו ירצו לבוא ללמוד ממנו ולהתחבר עמו. אך, כשמשבחים מעשיו, נראה שאין את החשש שיבואו להתחבר עמו.

כניסה למסגד

נידון לעיל[1] אם המוסלמים הם עובדי עבודה זרה. טענתי שנראה להלכה למעשה, שהם אינם בגדר עובדי עבודה זרה. בהקשר לכך, יש לדון האם מותר להיכנס למסגד? לכאורה, יש לומר שאין איסור כיון שאין זה מקום עבודה זרה.

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל[2] פסק להלכה שהמוסלמים הם בגדר עובדי עבודה זרה, ולכן אסור להיכנס למסגד. הדברים מבוססים על חידושי הר"ן למסכת סנהדרין שנקט שהם עובדי עבודה זרה.

אולם, הרב עובדיה יוסף זצ"ל[3] הביא את דברי הרב וולדנברג זצ"ל והשיג על דבריו לאור תשובת הרמב"ם שהרחיב את הדיבור שהמוסלמים אינם עובדי עבודה זרה. לאור כך הוא פסק להלכה שמותר להיכנס למסגד.

נציין שקשה מאוד לומר שלרב וולדנברג נשמטו דברי הרמ"א המפורשים שהמוסלמים אינם עובדי עבודה זרה, וגם כל הראשונים שנקטו כך, כפי שהזכרתי לעיל[4]. אולי היה מקום להידחק ולהסביר שכוונת הרב וולדנברג שעבודת המוסלמים לגבי עם ישראל נחשבת כעבודה זרה, כיון שהם אינם מאמינים בתורת משה. המוסלמים לעצמם אינם עובדי עבודה זרה. אך, נראה שביאור זה קשה, כיון שהר"ן דיבר לגבי המוסלמים לעצמם.

אציין ואומר שעל אף שאני מסכים עם דברי הרב עובדיה יוסף בנוגע לגדרם של המוסלמים, בכל זאת, לעניין הכניסה למסגד אני סבור שהאמת עם הרב וולדברג זצ"ל. הכניסה למסגד יכולה להראות כהודאה באמונתם. לכן, בכל מקרה שלא ניכר שהכניסה אינה משום הודאה באמונתם אלא לצורך מסויים, יש לאסור להיכנס למסגד.

---

[1] "גדרם של המוסלמים".

[2] שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יד, סימן צא.

[3] שו"ת "יביע אומר", חלק ז, יורה דעה, סימן יב.

[4] "גדרם של המוסלמים".

יין נסך, סתם יינם ומגע עכו"ם

מקור הדין וחילוק בין זמן הגמרא לזמננו

הגמרא אמרה[1] שיין שהתנסך וגם סתם יינם [יין של עכו"ם אפילו שלא התנסך], אסור בהנאה. נוסף על כך, מבואר בגמרא[2] שאסרו בהנאה את היין שעכו"ם נגע בו. דהיינו, עכו"ם נגע ביין של ישראל, הוא אסר את היין בהנאה. יש חילוק בטעם בין גזירת סתם יינם לגזירת מגע עכו"ם. מגע עכו"ם נאסר בגזירה משום יין נסך[3], אבל סתם יינם אסור מדין חתנות[4]. במקרה שיש תינוק עכו"ם שנגע ביין הוא לא אוסר את היין בהנאה, אלא רק בשתיה[5]. הטעם לכך, כיון שאינו יודע עניין עבודה זרה. הוא מוגדר כתינוק כל עוד שלא מזכיר עבודה זרה[6].

בעל ה"טורים"[7] הביא הקדמה חשובה לדינים האלו וכתב:

> יין שנתנסך לכוכבים ומזלות אסור בהנאה וחכמים גזרו על סתם יינן משום בנותיהן ואסרוהו אף בהנאה אף על פי שלא עשו כן בשאר הדברים שגזרו עליהם והטעם כיון שיין נסך גמור אסור בהנאה עשו סתם יינם כאילו ודאי

---

[1] מסכת עבודה זרה ל, ע"ב-לא, ע"א.

[2] מסכת עבודה זרה נח, ע"א.

[3] עיין מסכת עבודה זרה נח, ע"א.

[4] עיין מסכת עבודה זרה לו, ע"ב.

[5] בגמרא במסכת עבודה זרה (נז, ע"א) יש מחלוקת בין רב לשמואל אם הוא אוסר את היין בשתיה. לדעת רב, היין אסור בשתיה, אבל לא אסור בהנאה. לדעת שמואל, הוא לא אסור גם בשתיה. יש מחלוקת בין הפוסקים בפסיקת ההלכה. רבינו חננאל (מובא בתוס', מסכת עבודה זרה נז, ע"ב, ד"ה לאפוקי) פסק כדעת שמואל. כך גם דעת בעל "הלכות גדולות" (סימן נה, הלכות יין נסך, דף קכא, ע"ג), ר"י (בתוס' שם) ובעל ספר "התרומה" (סימן קסט). אבל, רבינו תם (בתוס' שם), הרא"ש (מסכת עבודה זרה, פרק ד, סימן ו), הרמב"ן (בחידושיו שם) והרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יא, ה) פסקו כדעת רב. ר' יוסף קארו (ב"בית יוסף", יורה דעה קכג, א) כתב שכיון שהרמב"ם והרא"ש מסכימים לדעה אחת, כך נוקטים להלכה. ה"שולחן ערוך" (יורה דעה קכג, א) פסק שאוסר את היין בשתיה.

[6] הגדרה זו מבוארת ברשב"א (מובא ב"בית יוסף", יורה דעה קכג, א) וה"טור" (יורה דעה קכג, א). כך נפסק להלכה ב"שולחן ערוך" (שם).

[7] יורה דעה, ריש סימן קכג.

נתנסך והחמירו לאסור בהנאה אפילו מגע נכרי ביין שלנו אבל רשב״ם כתב בשם רש״י שכתב על שם הגאונים דבזמן הזה אין איסור הנאה במגע של נכרי ביין שלנו דנכרים בזמן הזה אין רגילין לנסך לכוכבים ומזלות והוו לענין ניסוך כאילו אינן יודעין בטיב כוכבים ומזלות ומשמשיה והוי כתינוק שעושה יין נסך לאסור בשתייה ולא בהנאה ועל זה סומכין בהרבה מקומות ליקח יין מן הנכרים בחובותיהן וגם אם נגע נכרי ביין שלנו מוכרין אותו לנכרים ואדוני ז״ל האריך בו וסיום דבריו וטעמים הללו מספיקין למגע נכרי ביין שלנו אבל סתם יין שאסרו בהנאה משום בנותיהן אין טעם להתירו ומיהו יש לומר שמתחלה לא אסרו סתם יינן אלא בשתייה מידי דהוה אפת שמן ושלקות אלא משום שהיו רגילין לנסך אסרוהו בהנאה כיין שנתנסך לכוכבים ומזלות והאידנא שאין מנסכין דין הוא שנעשה סתם יינן כפת ושלקות ומכל מקום ראיה ברורה אין לנו להתירו בהנאה הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין ע״כ.

להלכה למעשה, נפסק ב״שולחן ערוך״[8] לחומרא שאין חילוק בין זמן הגמרא לזמן הזה. וגם בזמן הזה נכרי שנגע ביין הוא אסרו בהנאה. אבל, הרמ״א[9] הוסיף על דברי ה״שולחן ערוך״ והביא את הדעה הזו שמקילה בזמן הזה לגבי מגע של יין על ידי נכרי וכן סתם יינם שאין איסור הנאה, רק איסור שתיה. אך, נראה מדבריו שיש להיקל בעניין זה רק במקום הפסד מרובה[10]. נראה להלכה למעשה, שבצורך אפשר להיקל כדעת הרמ״א. אבל, לכתחילה יש להחמיר שגם כיום יש דין מגע עכו״ם ואוסר בהנאה וכן סתם יינם אסור בהנאה[11].

---

[8] יורה דעה קכג, א.

[9] יורה דעה קכג, א.

[10] ״שולחן ערוך״, יורה דעה קכג, א; עיין גם בדברי בעל ה״טורי זהב״, יורה דעה קכג, ב; בעל ה״שפתי כהן״, יורה דעה קכד, עא.

[11] בעל ספר ״חכמת אדם״ (כלל עה, סעיף יד) כתב שכיון שלרוב הפוסקים הדבר אסור, לכתחילה אין להתיר. וכן ראוי לכל בעל נפש להחמיר ויצליח.

דין גר תושב, מוסלמי ונוצרי בנגיעה ביין וסתם יינם

נחלקו הראשונים בנוגע לדין גר תושב שנגע ביין וכן בדין מוסלמי שנגע ביין. הרמב"ם[12] פסק את החילוק בין גר תושב לשאר עכו"ם, ולדבריו גר תושב אוסר את היין בשתיה אך לא בהנאה. עוד מבואר מדבריו שישמעאלי [מוסלמי] אוסר את היין בשתיה, אך לא בהנאה. דינו של הישמעאלי כדין גר תושב.

בעל ה"טור"[13] הביא מחלוקת ראשונים בנוגע לדין מגע ביין על ידי גר תושב. דעת הרשב"א כדעת הרמב"ם. אך, לדעת הרא"ש, יין של גר תושב אינו אסור אפילו בשתיה.

בהמשך לכך בעל ה"טור" כתב שישמעאלים [המוסלמים] אינם אוסרים את היין בהנאה, אלא רק בשתיה. אולם, יש מקום לדון שכל זה נאמר רק לדעת הרשב"א. לפי דעת הרא"ש שגרי תושב אינם אוסרים את היין גם לשתיה, הרי הישמעאלים [המוסלמים] לא יאסרו את היין גם לשתיה.

נוסיף עוד שפסק הרמב"ם[14]:

> יראה לי שכל מקום שאמרנו בענין זה ביין שלנו שהוא אסור בשתייה ומותר בהנייה מפני צד נגיעה שנגע בו העכו"ם כשהיה העכו"ם עובד עכו"ם, אבל אם היה איסורו בגלל עכו"ם שאינו עובד עכו"ם כגון ישמעאלי שנגע ביין שלנו שלא בכוונה או שטפח על פי החבית הרי זה מותר בשתייה וכן כל כיוצא בזה.

צריך עיון בדברי הרמב"ם, הרי הוא כתב לעיל שדווקא גר תושב אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה. אך, כאן הוא נקט שכל אחד שאינו עובד עבודה זרה אינו אוסר את היין בהנאה. קושיא זו הקשה ר' יוסף קארו זצ"ל[15] והשיב על כך שני יישובים:

א. יש חילוק בין שמדובר על אחד ששייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה, ובין אחד שמצד עצמו אינו עובד עבודה זרה. אם הוא שייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה כמו הישמעאלים וכיוצ"ב, הוא אינו אוסר את היין בהנאה אלא רק

---

[12] הלכות מאכלות אסורות יא, ז-ח.
[13] יורה דעה, ריש סימן קכד.
[14] הלכות מאכלות אסורות יג, יא.
[15] "בית יוסף", יורה דעה קכד, ז.

בשתיה. אך, אם מדובר על אחד ששייך לאומה שעובדת עבודה זרה הוא אינו יוצא מגדר האומה כל עוד שלא קיבל על עצמו לשמור את כל הז' מצוות בני נח.

ב. כשהרמב"ם הזכיר שצריך להיות בגדר גר תושב כדי שלא לאסור את היין בהנאה, לא נכתבו הדברים לחדש שגר תושב אינו אוסר את היין בהנאה. אלא, כדי לחדש לנו שאפילו גר תושב אוסר את היין בשתיה. היה מקום לחשוב שאינו אוסר אפילו בשתיה, על כך בא הרמב"ם לחדש ולומר שאוסר את היין בשתיה. אך, כדי שלא לאסור את היין בהנאה אין צורך להיות בגדר גר תושב אלא כפי שמתבאר בדבריו מספיק שלא יעבוד עבודה זרה.

ה"שולחן ערוך"[16] פסק כדעת הרמב"ם וסיעתו שסברו שגרי תושב אוסרים את היין בשתיה ולא בהנאה. אך, הרמ"א הוסיף על דבריו וציין לדעת הראשונים שסברו שגר תושב אינו אוסר את היין אפילו לשתיה.

בהמשך נפסק ב"שולחן ערוך"[17] כדברי הרמב"ם, שהוזכרו לעיל, שכל אחד שאינו עובד עבודה זרה אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה וכך גם הדין לגבי סתם יינם.

אם כן, גם בדברי ה"שולחן ערוך" יש את הסתירה שהוזכרה לעיל ברמב"ם. דהיינו, מראשית דבריו משמע שצריך להיות בגדר של גר תושב כדי שלא לאסור את היין בהנאה. אך, כאן משמע מדבריו שמספיק שלא יהיה עובד עבודה זרה. האחרונים[18] נקטו כיישוב השני של ה"בית יוסף".

יש להעיר שלפי דעת הרא"ש והרמ"א, שגר תושב אינו אוסר את היין בשתיה, הרי בוודאי הם יסברו שבמקרה שלא מדובר בגר תושב ורק אינו עובד עבודה זרה, יאסור את היין בשתיה אך לא יאסור בהנאה. דהיינו, יורד דרגה אחת[19].

עוד יש לדון ולומר שלפי הרמ"א, מוסלמי שיגע ביין לא יאסור אפילו בשתיה. שהרי לדעתו, גר תושב אינו אוסר את היין בשתיה. נראה מדברי הראשונים שמוסלמים מוגדרים כגרי תושב לעניין זה.

---

[16] יורה דעה קכד, ב.

[17] יורה דעה קכד, ו-ז.

[18] "טורי זהב", יורה דעה קכד, ד; "שפתי כהן" שם, ס"ק ב, ס"ק יב; דברי בעל ה"בית חדש" ובעל ה"פרישה" מובאים ב"שפתי כהן" שם.

[19] עיין "טורי זהב", יורה דעה קכד, ד.

אולם, לא מצאתי בפוסקים שהעירו נקודה זו שלדעת הרמ"א, מוסלמי שנגע ביין לא יאסור אפילו בשתיה, ודווקא מצאתי שבעל ספר "חכמת אדם"[20] ובעל ספר "בין ישראל לנכרי"[21] פסקו שמוסלמי שנגע ביין אוסר את היין בשתיה ולא בהנאה.

אולם, יש לציין לפסיקת ה"שולחן ערוך"[22]:

> גנבים שנכנסו למרתף ופתחו חביות יין, אם רוב גנבי העיר עובדי כוכבים, אסור. ואם רובן ישראל, מותר. ואם רובן ישמעאלים, אסור בשתיה ומותר בהנאה.

אם כן, המוסלמי אוסר את היין בשתיה. אלא, כל זה נאמר לדעת בעל ה"שולחן ערוך", שגרי תושב אוסרים את היין בשתיה. אולי לדעת הרמ"א לא יהיו אוסרים את היין בשתיה. להלכה למעשה, יש לפסוק שבין לעדות המזרח ובין לעדות אשכנז, מוסלמי שנגע ביין, אוסר את היין רק בשתיה ולא בהנאה[23].

יש מחלוקת בין הפוסקים בדינו של אחד שבא להתגייר להיות כגר צדק ומל ולא טבל, מה דינו במקרה שנגע ביין? הרשב"א נקט שדינו כדין גר תושב שאוסר את היין בשתיה, אך לא בהנאה. דעת הרא"ש, שדינו כדין גר תושב שאינו אוסר את היין בשתיה. הרא"ש סבר שגר שמל ולא טבל עדיף על פני גר תושב. אבל, הר"ן סבר שגר שמל ולא טבל גרע מגר תושב משום שגר תושב מקבל מעכשיו את המצוות, אבל גר שמל ולא טבל מקבל עליו את המצוות רק לאחר הטבילה[24]. ה"שולחן ערוך"[25] פסק שדין גר שמל ולא טבל כדין גר תושב.

---

[20] כלל עה, סעיף יג.

[21] שכתבו הרב חיים בנימין גולדברג שליט"א; סימן כב, אות ד.

[22] יורה דעה קכט, יא.

[23] עיין ב"שיורי ברכה", יורה דעה קכג, א.

[24] עיין בכל זה ב"טור" וב"בית יוסף", יורה דעה קכד, ב.

[25] יורה דעה קכד, ב.

הרמ"א לא הזכיר שיש מקילים בנוגע לגר שמל ולא טבל, אך בעל ספר "שפתי כהן"[26] הבין שלפי הרמ"א, אין חילוק וכמו שהוא סבר שלעניין גר תושב הוא אינו אוסר אפילו בשתיה כך גם הדבר לעניין גר שמל ולא טבל[27].

כפי שהזכרתי לעיל, אין חילוק בעניין זה בין סתם יינם ובין מגע ביינם. כלומר, בכל המקרים שהקלנו ואמרנו שהיין לא נאסר בהנאה כשנגע ביין, כמו כן הדין בסתם יינו שאסור רק בשתיה ולא בהנאה. אבל, מצד שני יכול להיות שיהיו מקרים שהמגע לא יאסור אפילו בשתיה, אבל סתם יינו יהיה אסור בשתיה. הדברים האלו עוד יתבארו בהמשך.

התנאים לאיסור היין בהנאה על ידי מגע עכו"ם

כדי שהיין יהיה נאסר בהנאה על ידי מגע עכו"ם, צריך שלשה תנאים: א. כוונת נגיעה. שיתכוון לגעת ביין. ב. שידע שנוגע ביין. ג. שלא יהיה עסוק בדבר אחר. בלי התנאים האלו, היין לא נאסר בהנאה, אלא רק בשתיה[28]. כשנכרי שלא עובד עבודה זרה נגע ביין שלא בכוונה, הוא לא אוסר את היין אפילו בשתיה[29]. לדעת הרמ"א, שכל הנכרים בזמן הזה אינם מוגדרים כעובדי עבודה זרה כיון שמעשה אבותיהם בידיהם, לכן אם נגע ביין שלא בכוונה, או שלא ידע שזה יין, הרי היין לא נאסר אפילו בשתיה. אבל, היתר זה אין לפרסמו בפני עמי הארץ[30]. יש עוד פוסקים שנקטו שאין להיקל בעניין זה אלא דווקא במקרה של הפסד[31]. נראה שלהלכה למעשה, אין להיקל בכך אלא דווקא במקום הפסד.

---

[26] יורה דעה קכד, ד.

[27] יש לציין שהרדב"ז (בשו"ת שלו, חלק ג, סימן תעט [סימן תתקיז]) כתב שאפילו אלו שסברו שגר תושב אוסר את היין, הרי גר שמל ולא טבל בוודאי לא אוסר את היין.

[28] עיין "טור", יורה דעה קכד, י; "בית יוסף" שם; "שולחן ערוך" שם; גם עיין ב"שולחן ערוך", יורה דעה קכה, א; "חכמת אדם", כלל עו, אות יב.

[29] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קכד, ז.

[30] כך פסק הרמ"א, יורה דעה קכד, כד.

[31] עיין ב"טורי זהב", יורה דעה קכד, לא; ב"שפתי כהן", יורה דעה קכד, עא; "חכמת אדם", כלל עו, אות יב; בעל ה"שפתי כהן" כתב שיש להתיר רק במקרה של הפסד מרובה. אבל, יש לציין שהרב צבי פסח פראנק זצ"ל (שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן קיג) כתב שנראה שגם בעל ה"שפתי כהן" יודה שבזמן הזה שיש להתיר אפילו שלא במקום הפסד מרובה, מספיק שזה מקום הפסד.

אולם, כל זה נאמר כשמדובר בסתם נכרי. כשמדובר במוסלמי שהוא בוודאי לא עובד עבודה זרה, הרי יש להתיר בשתיה אפילו שלא במקום הפסד[32].

ייחוד והפקדת היין אצל גר תושב

עוד מבואר בגמרא[33] שלגר תושב מייחדים אצלו יין, אבל לא מפקידים אצלו יין.

בעל ה"טור"[34] חילק בין ייחוד היין אצל הגר תושב ובין הפקדה ברשותו. מותר לייחד אצלם, אבל אסור להפקיד אצלם. מתבאר מדבריו שלישמעאלים [מוסלמים] יש דין כגרי תושב, ומותר לייחד אצלם אצלם, כיון שהם אינם עובדי כוכבים.

יש מחלוקת בין הראשונים בטעם לחילוק בין ייחוד להפקדה בידי הגר תושב. יש הבנה אחת שבמקרה של ייחוד אין חשש של נגיעה, ובמקרה של הפקדה יש חשש של נגיעה. אך, יש הבנה אחרת שבמקרה של ייחוד אין חשש של החלפה, אך במקרה של הפקדה יש חשש של החלפה. לעולם אין חשש של נגיעה, כיון שגר תושב שנגע אינו אוסר את היין[35].

כמובן, שלפי הפוסקים שגר תושב שנגע ביין אינו אוסר את היין אפילו בשתיה, בוודאי הם חייבים להסביר שהאיסור מדין חשש החלפה.

הגמרא אמרה[36] שיין של גר תושב כדין שמנו. כלומר, הוא אסור בשתיה. ר' יוסף קארו זצ"ל[37] הסביר שהרא"ש חילק בין מגע של גר תושב ובין יין של גר תושב. גר תושב שנגע ביין אינו אוסר את היין אפילו בשתיה. אך, היין של הגר תושב בוודאי אסור בשתיה ועל כך מדובר בגמרא שיינו כשמנו. דהיינו, שהוא אסור בשתיה.

---

[32] עיין "תשובות והנהגות", כרך ב, סימן שצח; יש להעיר שבעל שו"ת "תשובות והנהגות" דן לומר שמה שהחמיר בעל ה"שפתי כהן" זה בסתם נכרים שעובדי עבודה זרה, שלדעת הרמ"א, אנחנו אומרים שהם אינם רגילים לנסך, ולכן היין לא נאסר בהנאה. באלו בעל ה"שפתי כהן" סבר שיש להחמיר לכתחילה. אבל, במקרה שמדובר על נכרים שהם כופרים ואינם מאמינים בשום דבר, יש מקום לומר שגם בעל ה"שפתי כהן" יסבור שיש להתיר. אבל, בעל שו"ת "תשובות והנהגות" למעשה החמיר בדבר שלא מקום הפסד.

[33] מסכת עבודה זרה סד, ע"ב.

[34] יורה דעה, תחילת סימן קכח.

[35] עיין בתוס', מסכת עבודה זרה סד, ע"ב, ד"ה אין מפקידין וכו'; וב"בית יוסף", יורה דעה קכד, ב.

[36] מסכת עבודה זרה סד, ע"ב.

[37] ב"בית יוסף", יורה דעה, תחילת סימן קכד.

רעק״א[38] הסביר שחז״ל אסרו את היין שנכרי נגע בו גזירה משום יין נסך. לכן, במקרה שאינו עובד עבודה זרה, היין אינו אסור. אך, סתם יינם לא נאסר משום יין נסך, אלא משום בנותיהם. איסור חיתון עִם בנותיהם. לכן, איסור זה שייך גם בנוגע לגרי תושב. ומשום כך, יינם יהיה אסור כמו פתם שנאסר באכילה אבל לא בהנאה.

עוד נקודה הרשב״א כתב[39]:

> דאפילו גוים שבחוצה לארץ שאין עובדין עבודה זרה אלא מעשה אבותיהם בידיהם מכל מקום כיון שהם מנסכין יין לפני עבודה זרה אין כח בידינו להתיר ליחד אצלם ואפילו בדיעבד אסור.

להלכה למעשה, נפסק ב״שולחן ערוך״[40] שנכרי שידוע לנו שלא עובד עבודה זרה [כגון, גר תושב, או מוסלמי[41]] מותר לייחד אצלו יין, אבל אסור להפקיד אצלו יין. אם עבר והפקיד אצלו, אז היין אסור בשתיה[42]. הרמ״א[43] הוסיף את דינו של הרשב״א שנכרים בחו״ל על אף שאינם עובדים עבודה זרה, אסור לייחד אצלם יין.

מגע ביין על ידי מחלל שבת בפרהסיא

יש מחלוקת בין הפוסקים בנוגע למגע ביין על ידי מחלל שבת בפרהסיא.

---

[38] בחידושיו על ה״שולחן ערוך״, יורה דעה, סימן קכג, על דברי ה״טורי זהב״ שם, ס״ק ג.

[39] דבריו הובאו ב״בית יוסף״, יורה דעה, תחילת סימן קכח.

[40] יורה דעה קכח, א.

[41] עיין ״שפתי כהן״, יורה דעה קכח, א.

[42] בעל ה״שפתי כהן״ (שם, ס״ק ג) דייק מדברי ה״שולחן ערוך״ שנאסר רק בשתיה ולא בהנאה. אבל, הביא מדברי בעל ה״בית חדש״ שהיין נאסר גם בהנאה, שהרי במקרה של הפקדה יש חשש של החלפה. והוא אינו מקפיד על כך שעכו״ם לא יגע ביין. עכו״ם שנגע ביין אוסר את היין בהנאה. כנראה שצריך לומר שה״שולחן ערוך״ הבין שהחשש הוא של החלפה, ויין של גר תושב אסור בשתיה. לא חוששים שנכרי אחר נגע ביין. גם יכול להיות שהחשש הוא מצד מגע, אבל, רק מגע של הגר תושב ולא של עכו״ם אחר. לכן, היין אסור רק בשתיה.

[43] יורה דעה קכח, א.

כיון שמחלל שבת בפרהסיא מוגדר כעכו"ם[44], יש כאלו שאמרו שהוא אוסר את היין בשתיה[45]. אבל, יש שסברו שיש להתיר כיום יין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא וזאת משום מספר סיבות: א. זה שמומר לחלל שבת בפרהסיא נחשב כעכו"ם, זה דין דרבנן[46]. ב. זה שהיין שנוגע בו מומר לחלל שבת בפרהסיא נאסר בשתיה הוא רק מדין קנס, אין זה עיקר האיסור. שהרי מגע עכו"ם נאסר משום חתנות, או משום צד עבודה זרה, ואין

---

[44] עיין מסכת עירובין סט, ע"ב; מסכת חולין ה, ע"א; לא מבואר בגמרא טעם דין זה. ה'חת"ם סופר' (חלק ו, סימן פג) הביא מדברי הספרי שלמד דין זה מכך שנסמכה פרשת מקושש עצים לפרשת עבודת זרה, בסוף פרשת שלח לך. לכן, לומדים שהמחלל שבת בפרהסיא [מקושש עצים] הוא כמו העובד עבודה זרה; אולם, יש לציין שאין דרשה זו בספרי. יחד עם זאת, יש לציין שדרשה זו הובאה על ידי רש"י (בפירושו לתורה, במדבר טו, מא) בשם ר' משה הדרשן; בשו"ת התשב"ץ (חלק ג, סימן מג) מובאת תשובת הגאונים ששם נאמר שהלימוד מכך שכתוב: "ביני ובין בני ישראל אות היא לעולם" כל המשמר שבת נקרא ישראל; הנצי"ב (בהרחב דבר, שמות לא, יז) הביא בשם ר' חיים מבריסק שדין זה נלמד ממה שמובא בירושלמי (מסכת נדרים, פרק ג, הלכה ט) ששקולה שמירת שבת כנגד כל התורה כולה. ועל אף שיש עוד הרבה מצוות שנאמרו עליהן שהן שקולות ככל התורה כולה, כמו מצות ציצית. יש לחלק בין שבת לשאר המצוות, כיון שבשאר המצוות אמרו כך מצד מעלת קיום המצוה. אבל, בשבת אמרו כך מצד עניין חומר ביטולה. לכן, למדו שהמחלל שבת נחשב כאילו ביטל ועבר על כל מצוות התורה; הרמב"ם (הלכות שבת ל, טו) כתב שהשבת ועבודה זרה כל אחת משתיהן שקולה כנגד שאר כל מצוות התורה והשבת היא האות שבין הקב"ה ובינינו לעולם, לכן המחלל שבת בפרהסיא הרי הוא כעובד עבודה זרה ושניהם כגוים לכל דבריהם; רש"י (מסכת חולין ה, ע"א, ד"ה אלא לאו ה"ק) כתב: "העובד עבודת כוכבים כופר בהקב"ה והמחלל שבת כופר במעשיו ומעיד שקר שלא שבת הקדוש ברוך הוא במעשה בראשית".

[45] ה"בית יוסף" (יורה דעה, סימן קיט) הביא תשובת הרשב"א בשם ר' יונה שמומר לחלל שבת בפרהסיא, או שלא מאמין בדברי חז"ל, הוא בגדר מין ויינו בגדר יין נסך. דין זה הובא ב"נקודות הכסף" (יורה דעה, תחילת סימן קכד). הדברים לא הובאו ב"שולחן ערוך". גם בעל ספר "האשכול" (הלכות יין נסך) הביא מי שסבר שכיון שאין בו איסור חיתון, לכן אין יינו יין נסך. בעל ה'חת"ם סופר' (הדברים מובאים בשו"ת "ציץ אליעזר", חלק ח, סימן יח, אות י) כתב שלא נוקטים כדברי ר' יונה בדין זה, כיון שלעניין מגע ביין לא שייך שיחשב כעכו"ם, כיון שאין כאן הטעם של חתנות וצד עבודה זרה; בעל ספר "חכמת אדם" (כלל עה, סעיף יג) כתב שישראל מומר דינו כעכו"ם. לפי דבריו משמע שהיין נאסר גם בהנאה ולא רק בשתיה. אך, הוא דיבר על ישראל מומר; בעל שו"ת "משנה הלכות" (חלק יג, סימן קכב) ציין למחלוקת פוסקים בעניין, אבל הוא נקט שהפוסקים הכריעו שיינו נחשב כיין נסך. אולם, יחד עם זאת, הוא כתב שהוא רק אסור בשתיה ואינו אסור בהנאה. בעל שו"ת "להורות נתן" (חלק א, סימן לט) הביא את המחלוקת בין הפוסקים. ציין שהמקור לדברי ר' יונה הם ב"בעל הלכות גדולות". עוד הביא מדברי הראשונים שהסבירו שעל אף שאין בו איסור חיתון, בכל זאת, יינו יין נסך, כיון שקנסו אותו להיות כעובד עבודה זרה. נוסף על כך, יש מהראשונים והאחרונים שנקטו שיש איסור חיתון במומר ובמחלל שבת בפרהסיא. גם הרב צבי פסח פראנק זצ"ל (שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן קה) הלך בדרך זו. כדאי להביא את סיום דבריו: "כי אין הדבר פשוט כל כך להתיר סתם יינם של מחללי שבת, והנח להם לישראל אף על פי שאינם נביאים בני נביאים הם, ויש לזה מקור בדברי הראשונים שמפיהם אנו חיים, דמבואר מתוך דבריהם דמחלל שבת בפרהסיא אוסר יין במגעו".

[46] עיין בשו"ת מהרש"ם (חלק ג, סימן ה), ב"שו"ת "ציץ אליעזר" (חלק ח, סימן יח, אות ג) ובשו"ת "מנחת יצחק" (חלק ט, סימן כה) שהביאו מחלוקת הפוסקים אם מדובר בדין דאורייתא, או בדין דרבנן.

זה שייך במקרה של מומר לחלל שבת בפרהסיא. כיון שמדובר רק בקנס, לא צריך להחמיר כל כך[47]. ג. אלו שמחללים שבת בפרהסיא הם בגדר תינוקות שנשבו, הם אינם יודעים שיש איסור שבת, לכן הם אינם בגדר עכו"ם[48]. ד. מחלל שבת בפרהסיא היה נחשב כעכו"ם כיון שהוא עשה בפרהסיא בניגוד לכולם. כולם שמרו שבת ורק הוא לא שמר שבת. אבל, כיום שרבים אינם שומרים שבת. אלו ששומרים שבת הם יחידים. לכן, אין לכך את החומרא של מחלל שבת בפרהסיא[49]. ה. אם מחלל שבת בפני מחללי שבת, אינו מוגדר כמחלל שבת בפרהסיא. צריך לחלל שבת דווקא בפני שומרי תורה ומצוות[50]. ו. כדי להיחשב מחלל שבת בפרהסיא צריך לעשות את הדבר בפני עשרה אנשים, לא מספיק שהדבר ידוע[51]. ז. צריך שתהיה עדות על כך[52]. ח. רבים מאלו שמחללים שבת בפרהסיא, יחד עם זאת, הם עושים קידוש ובכך מוכיחים שהם מאמינים בקב"ה ובבריאת העולם[53]. ט. מחלל שבת בפרהסיא נחשב כעכו"ם דווקא כשעושה עבודת קרקע, יש דעות בין הראשונים שסברו כך[54].

---

[47] עיין שו"ת 'חת"ם סופר', יורה דעה, סימן קכ; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ח, סימן יח, אות י.

[48] עיין שו"ת "משנה הלכות", כרך יב, סימן לו; עיין "חזון איש", יורה דעה, סימן ב, אות טו; "חזון איש", יורה דעה, סימן ב, אות כח.

[49] עיין שו"ת "מלמד להועיל", חלק א, סימן כט.

[50] כך סבר רעק"א, בהגהותיו על ה"שולחן ערוך", יורה דעה רסד, א.

[51] בעל ה"פרי מגדים" ("שפתי דעת", יורה דעה ב, יז) סבר שאם נתפרסם הדבר, נחשב כמחלל שבת בפרהסיא. אבל, מדברי רעק"א (בהגהותיו על ה"שולחן ערוך", יורה דעה רסד, א) משמע שצריך שיהיה בפני עשרה מישראל. כשיטה זו נקטו גם בעל שו"ת "בנין ציון" (חלק א, סימן סד) ומהרש"ם (בספרו "דעת תורה", יורה דעה ב, ל).

[52] כך משמע מדברי רעק"א, בהגהותיו על ה"שולחן ערוך", יורה דעה רסד, א; מהר"י אסאד, שו"ת "יהודה יעלה", יורה דעה, סימן נ; שו"ת "מלמד להועיל", חלק א, סימן כט; הרב אשר וייס שליט"א (בספרו "מנחת אשר", ספר במדבר, סימן לג, אות ה, מהדורה חדשה, תשפ"ג) הביא את דברי מהר"י אסאד ודחה את דבריו. עוד הוא הביא מדברי בעל שו"ת "פרי שדה" (חלק א, סימן סב) שכתב שדברי מהר"י אסאד אמורים דווקא במי שמדקדק במצוות אחרות, ורק מחלל שבת בפרהסיא, אבל מי שלא שומר תורה ומצוות בכלל, לא צריך עדות על כך ובוודאי הוא נחשב כנכרי לעניין מגע ביין. אך, הרב אשר וייס כתב שלא משמע כהבנה זו בדברי מהר"י אסאד.

[53] עיין שו"ת "בנין ציון החדשות", סימן כג; שו"ת מהרש"ם, חלק א, סימן קכא; שו"ת "מלמד להועיל", אורח חיים, סימן כט.

[54] כך סבר בעל "העיטור", אות ק קידושין, חלק השני, עח, ע"א; עיין עוד בשו"ת "יביע אומר" (חלק א, יורה דעה, סימן יא; חלק ב, יורה דעה, סימן י) שהאריך בכל הטעמים להתיר; גם עיין בשו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן כ, ענף ד; שו"ת "להורות נתן", חלק א, סימן לט; שו"ת "מנחת אשר", חלק א, סימן י. בדברי האחרונים האלו מובאות כל הטענות שהוזכרו לעיל.

נראה שלהלכה למעשה, אפשר להיקל בדבר בשעת הצורך. בוודאי יש להיקל במקרה של הפסד. לכתחילה יש להיזהר בדבר[55]. אולם, כשהדבר יגרום לפגיעה בכבוד הבריות, הרי מדובר כאן בספק באיסור דרבנן ונדחה משום כבוד הבריות[56]. על פי היסודות האלו יש כאלו שנקטו שמותר להגיש יין למחלל שבת בפרהסיא, וכן מותר למכור להם יין[57]. גם כשמחמירים, נראה שיש להחמיר שהיין נאסר רק בשתיה, אבל לא בהנאה שאינו יותר חמור מיין שנגע בו מוסלמי[58].

אולם, כל זה נאמר במקרה שרק מחלל שבת בפרהסיא, במקרה שהוא מומר, הרי הוא עושה במגעו את היין כיין נסך[59]. אלא, כל זה נאמר דווקא כשהמיר את דתו. יש לדון במקרה שלא המיר את דתו, אבל הוא לא מאמין בשום דבר, הוא אתאיסט. נראה לי, שבמקרה כזה יש להחמיר שהיין יהיה אסור בשתיה, אבל מותר בהנאה כיון שבסופו של דבר אינו עובד עבודה זרה. אולם, יש להוסיף ולומר שעדיין יש מקום להיקל במקרה של פגיעה בכבוד הבריות, כיון שלפי פוסקים רבים מדובר כאן באיסור דרבנן, ואיסור דרבנן נדחה מפני כבוד הבריות[60].

מגע עכו"ם ביין מבושל

הדין שיש איסור במגע עכו"ם ביין הוא דווקא במקרה שמדובר ביין שלא מבושל. כשהיין מבושל אין איסור כיון שהוא לא ראוי לניסוך היין[61]. אולם, יש מקום לדון ולומר שעדיין

---

[55] עיין בדברי הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק יב, סימן נו) שציין שכל הפוסקים שהקילו בדבר ומצאו צדדי היתר, הדברים נאמרו רק לאלו שצריכים את ההיתר. אבל, בוודאי אין לפתוח את שערי ההיתר בעניין. לכתחילה יש ליזהר בדבר; עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ד, סימן נח, אות ג.

[56] עיין שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יא.

[57] עיין שו"ת "יביע אומר", יורה דעה, חלק ב, סימן י; הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", אורח חיים, חלק ה, סימן לז, אות ח) כתב שמדובר כאן רק במנהג חומרא, לא על איסור גמור. לכן, יש לומר שכיון שלא נהגו גם במקרה של נתינת יין למחלל שבת בפרהסיא, לכן אין לאסור את הדבר.

[58] עיין שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יא.

[59] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קכד, ח; "שיורי ברכה", יורה דעה קכג, ב.

[60] עיין מסכת ברכות יט, ע"ב-כ, ע"א.

[61] עיין מסכת עבודה זרה כט, ע"ב-ל, ע"א; "טור" ו"שולחן ערוך", יורה דעה קכג, ג; יש להעיר שהרא"ש (מסכת עבודה זרה, פרק ב, סימן יג) הקשה על אף שיין מבושל לא ראוי לניסוך, בכל זאת, הרי יש כאן גזירה משום בנותיהם (חיתון), אם כן, מדוע לא נאסר? הוא השיב כיון שזה דבר לא שכיח. על פי יסוד זה בעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק ז, סימן סא) דן במקרה שמבשלים את היין בכמויות גדולות ומבשלים רק כדי להציל מאיסור מגע עכו"ם. במקרה כזה יש לומר שנחשב דבר שכיח ויש לאסור. אבל, הוא כתב שרואים שהפוסקים

יש בו איסור של סתם יינם. שהרי האיסור בסתם יינם הוא מכוח איסור חתנות, ולכן יש לאסור גם ביין מבושל. הגזירה משום בנותיהם היתה רק בסתם יינם[62]. היין מוגדר מבושל משעה שהרתיח על גבי האש[63].

אם הנכרי כבר נגע ביין, בישול היין לא יתיר אותו[64].

יש מחלוקת בין הפוסקים אם ההיתר הוא דווקא כשהנכרי ידע שהיין מבושל, או גם כשלא ידע שהיין מבושל[65]. להלכה למעשה, נראה שיש להיקל גם כשלא ידע שזה מבושל שהרי מדובר כאן באיסור דרבנן. נוסף על כך, מסתבר שלא שייך לעניין ידיעתו, הנקודה היא שיין מבושל אינו ראוי לניסוך ועל יין זה לא גזרו.

נקטו שהדבר מותר. ויש להשיב ולומר שכיון שבתחילה הדבר לא נגזר, לכן אפילו שעכשיו נעשה דבר שכיח, בכל זאת, אין איסור. גם הרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יביע אומר״, יורה דעה, חלק ח, סימן טו) ציין למספר מקרים שלא נגזרו משום שלא היו שכיחים ועל אף שעכשיו הם שכיחים אינם אסורים, כיון שהגזירה לא חלה עליהם. והוא הדין לעניין שלנו. אולם, יש להוסיף על כך שהרב צבי פסח פראנק זצ״ל (שו״ת ״הר צבי״, יורה דעה, סימן קיא) השיב על קושיית הרא״ש ואמר שיש שתי גזירות שונות. יש גזירת מגע עכו״ם שהיא גזירה משום יין נסך. יש גזירה אחרת שהיא יין של עכו״ם, והיא גזירה משום בנותיהם. במגע עכו״ם אין גזירה משום בנותיהם, לכן אין איסור כשזה מבושל. באמת ביין של עכו״ם יש איסור גם ביין מבושל; יש לציין שהרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל (שו״ת ״מנחת שלמה״, חלק א, סימן כה) סבר שכיון שכיום יין מבושל מצוי יש לאסור לפי דברי הרא״ש. לפחות הוא סבר שכך יש לנהוג בנוגע ליין מפוסטר.

[62] עיין בכל זה בשו״ת ״הר צבי״, יורה דעה, סימן קיא.

[63] כך היא שיטת הרא״ש (מסכת עבודה זרה, פרק ב, סימן יג), הראב״ד בשם הגאונים (מובאים ברא״ש שם), ספר ״התרומה״ (סימן קנו), רשב״א (״תורת הבית״, בית ה, שער ג, דף נ, ע״ג) והר״ן (מסכת עבודה זרה י, ע״א); אולם, יש לציין לשיטת הרמב״ן (מובאת ברשב״א ובר״ן שם) שנקרא מבושל רק כשמתמעט ממידתו. הרשב״א והר״ן טענו שזה אותו שיעור של מרתיח על גבי האש; עיין בכל זה ב״בית יוסף״, יורה דעה, תחילת סימן קכג; נפסק ב״שולחן ערוך״ (יורה דעה קכג, ג) שמבושל זה משעה שמרתיח על גבי האש. בעל ה״שפתי כהן״ (שם, ס״ק ז) הביא את דברי הרשב״א והר״ן. נציין שהרשב״ץ (בשו״ת תשב״ץ, חלק א, סימן כט) כתב שרק הרשב״א הבין ששני השיעורים שוים, רוב הפוסקים נקטו שמדובר בשני שיעורים שונים ופוסקים כדעה שבישול זה משעה שמרתיח על גבי האש. אבל, בעל ה״חכמת אדם״ (כלל עה, סעיף י) נקט כדעת בעל ה״שפתי כהן״. בעל שו״ת ״מנחת יצחק״ (חלק ז, סימן סא) סבר שרוב הפוסקים לא נקטו כדברי בעל ה״שפתי כהן״, אבל להלכה למעשה אין לזוז מדבריו ומדברי בעל ה״חכמת אדם״. נראה לי, שלהלכה למעשה, אפשר להיקל בעניין, שהרי מדובר כאן באיסור דרבנן. ונראה בפשטות שרוב הפוסקים לא נקטו כהבנת בעל ה״שפתי כהן״.

[64] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן נ.

[65] בעל ספר ״דרכי תשובה״ (יורה דעה קכג, יג) הביא מדברי בעל ספר ״ערך השולחן״ שסבר שההיתר הוא דווקא כשנכרי יודע שזה מבושל, שאז לא שייך ניסוך בפועל. על פי יסוד זה כתב בעל שו״ת ״קנין תורה״ (חלק ו, סימן סה) שאין להתיר למלצרים נכרים פתוח, או למזוג יין מבושל כיון שהם אינם יודעים שהיין מבושל. אבל, בעל שו״ת ״שבט הקהתי״ (חלק א, סימן רכח) נקט שההיתר גם כשלא יודע.

בנוגע ליין מפוסטר יש מחלוקת גדולה בין הפוסקים. ראשית יש מקום לדון שבישול מתיר רק במקרה שמשתנה טעמו של היין, אם לא השתנה טעמו של היין הוא אינו בגדר מבושל. אם כן, במקרה של פסטור דבר זה לא שייך. כון שפיסטור של זמננו מלבד שהטעם לא משתנה בגלל שזה סגור ואין אידוי, גם עושים עוד תחבולות בחכמה שלא יהא שום שינוי בטעם היין, והמון העם לא יכול כלל להרגיש ולהבחין שום הבדל בין מפוסטר ללא מפוסטר, לכן יש לאסור. נוסף על כך, כיון שהדבר מצוי ושכיח, יש לאסור[66]. אלא, יש פוסקים שנקטו שעל אף שזה שכיח, בסופו של דבר כיון שזה גדר של מבושל לא חלה על כך הגזירה. נוסף על כך, לעניין מגע עכו"ם לא תלוי אם נשתנה טעמו, הכל תלוי אם הרתיח על גבי האש[67]. להלכה למעשה, יש לנקוט לקולא כיון שמדובר באיסור דרבנן.

דין ספק במגע עכו"ם

בכל מקרה של ספק אם היין הוא נאסר, יש ללכת לקולא, כיון שמדובר כאן באיסור דרבנן. נראה שיש כלל שספק בדין זה הוא לקולא[68].

---

[66] אלו טענות שהעלה הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת "מנחת שלמה", חלק א, סימן כה). הוא ציין למספר פוסקים שמבואר מדבריהם שצריך שינוי בטעם. שיהיה ניכר שזה מבושל. גם הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל (שו"ת "אור לציון", חלק ב, סימן כ) כתב שהפיסטור רק ממית את החיידקים ולא ניכר בו שום שינוי ולא נחסר כלל מהמידה, גם לא נשתנה טעמו וריחו וכולם קוראים אותו בשם יין סתם ולא יין מבושל. כך גם נקטו הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל (מובא בחוברת "נתיבות הכשרות", אלול תשנ"ב, עמ' יג; מובא בשו"ת "יביע אומר", חלק ח, יורה דעה, סימן טו) ובעל שו"ת "משנה הלכות" (חלק יד, סימן לד-לה). אולם, יש לציין שבעל שו"ת "משנה הלכות" טען שבדיעבד לא צריך תשובה על הדבר, והכלים לא נאסרים. נציין שהרב משה שטרנבוך שליט"א ("תשובות והנהגות", חלק ב, סימן תא) נקט שלעניין מגע מחלל שבת בפרהסיא ביין מפוסטר, יש למיקל על מי לסמוך.

[67] הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", יורה דעה, חלק ח, סימן טו) התייחס לדברי הרמב"ם (הלכות איסורי מזבח ו, ט) שהזכיר שצריך שישתנה טעמו. כך גם מבואר בדברי ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה", מסכת עבודה זרה ל, ע"א). הוא ציין לעוד פוסקים שנקטו בגישה זו. אבל, הוא כתב שרוב הפוסקים לא נקטו כך, וה"שולחן ערוך" פסק שמשעה שהרתיח על גבי האש הוא בגדר מבושל, לכן יש לנקוט כשיטה זו. הרי מדובר כאן באיסור דרבנן, וכיון שיש כאן ספק בדין, לכן ספק דרבנן לקולא. גם הוא טען שזה לא משנה שעכשיו מצוי, לא חלה על כך הגזירה. גם בעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק ז, סימן סא), הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן לא) והרב אשר וייס שליט"א ("מנחת אשר", ספר דברים, סו"ס ו, מהדורה חדשה, תשפ"ג) נקטו לקולא בעניין זה.

[68] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קכה, ז; "שפתי כהן", יורה דעה קכד, לג; שו"ת "יביע אומר", יורה דעה, חלק ח, סימן טו; שיורי ברכה", יורה דעה קכג, ב.

נראה שכך בוודאי יש לומר כשמדובר במחלל שבת בפרהסיא שנגע ביין, שבכל מקרה של ספק יש להיקל[69].

מגע עכו"ם בכל מיני סוגי יין

כשמדובר ביין שמעורב עם עוד דברים, אם הדברים האחרים שינו את טעם היין, אין בו דין יין ואינו נאסר בנגיעת עכו"ם[70].

יין צימוקים, שנתן מים על ענבים יבשים, יש בו דין מגע עכו"ם[71]. אבל, זה דווקא שהצימוקים שרו במים שלשה ימים[72].

דבש עכו"ם אסור בהנאה[73]. כוונת הדברים שמדובר ביין שנגע בו עכו"ם ולאחר מכן בישלו עם בשמים ועשאו דבש[74]. במקרה שמדובר בדבש של מוסלמים הוא אסור רק בשתיה, כיון שהם אינם עובדי עבודה זרה[75].

---

[69] עיין שו"ת "יביע אומר", חלק ב, יורה דעה, סימן י.

[70] עיין "בית יוסף", יורה דעה קכג, ד; "שולחן ערוך" שם. ה"שולחן ערוך" דיבר על דבש ופלפלין, אבל בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק ח) כתב שהוא הדין לשאר דברים שמשנים את הטעם; נציין שיש את שיטת הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יא, י) שפסק שאם עירב ביין מעט שאור, או מעט דבש, אפילו שלא שינו את הטעם, אין בו דין יין נסך, כיון שאינו ראוי למזבח והוי כדין יין מבושל. ב"טור" (יורה דעה, סימן קכג) מבואר שכוונת הדברים היא, שאין זה יין שראוי לנסך לעבודה זרה. דעה זו של הרמב"ם נחלקו עליה ראשונים רבים ודחו אותה מהלכה. ר' יוסף קארו ("בית יוסף", יורה דעה קכג, יא) הביא ראשונים רבים שדחו דעה זו. הריב"ש (בשו"ת שלו, סימן קפ) קרא תגר על מי שסמך על דעה זו כיון שהאחרונים דחו את הדעה הזו. ב"שולחן ערוך" לא הוזכרה דעה זו.

[71] הרמ"א ("דרכי משה", יורה דעה קכג, ו) הביא שכך נקטו בעל ספר "איסור והיתר הארוך" (סוף כלל כב, דין טו) ומהרלב"ח (בשו"ת שלו, סימן מא). כך הוא פסק להלכה בהגהותיו על ה"שולחן ערוך", יורה דעה קכג, יא; בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק כג) הביא עוד ראיות לשיטה זו.

[72] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קכג, כד; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק א, סימן ט.

[73] עיין "בית יוסף", יורה דעה, סו"ס קכג; "שולחן ערוך" שם.

[74] עיין "טורי זהב", יורה דעה קכג, יח.

[75] הר"ן (בשו"ת שלו, סימן ה; מובא ב"בית יוסף", יורה דעה, סו"ס קכג) כתב שיש מקום ללמד זכות על אלו שמתירים דבש של ישמעאלים, כיון שכל האיסור של יין ישמעאלים הוא רק בשתיה ולא בהנאה. והאיסור הוא גזירה משום חתנות, לכן במקרה שאין בו משום חתנות יש להתיר. דבש אין בו משום חתנות כמו יין מבושל. אבל, הר"ן בסיום הדברים כתב שראוי לנהוג איסור בדבר ופורץ גדר ישכנו נחש. ה"שלחן ערוך" (יורה דעה, סו"ס קכג) כתב שדבש ישמעאלים אסור. בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק נא) כתב שהאיסור הוא רק בשתיה. עוד הוא כתב (שם, ס"ק נ) את הדעות החולקות.

לגבי מגע עכו"ם בחומץ יש מחלוקת בין הראשונים. בפשטות לא צריך להיות איסור כיון שלא מנסכים חומץ. אולם, יש מהראשונים שאסרו כיון שחששו שלא בקיאים מתי מוגדר כחומץ ויתירו גם קודם שהחמיץ[76]. להלכה למעשה, מתירים במקרה שמדובר שהוא מבעבע כשנשלך לארץ.

ביין מזוג, יש דין מגע עכו"ם. אבל, כל זה נאמר דווקא כשאין יותר מששה חלקים כנגד חלק אחד של יין[77].

אם הנכרי נגע בתבשיל שמעורב בו יין, אפילו שנגע קודם שהרתיח, הגוי אינו אוסרו אפילו בשתיה[78]. אולם, כל זה נאמר כשהיין לא ניכר לעצמו. אם היין ניכר לעצמו שהוא צף למעלה, הוא נאסר. כל זה דווקא שלא נשתנה טעמו שאם נשתנה טעמו, אין איסור[79].

צורת הנגיעה

לא כל נגיעה של העכו"ם אוסרת את היין.

---

[76] מהסוגיא במסכת עבודה זרה (כט, ע"ב; ל, ע"א) מתבאר שאין איסור בחומץ. ר' משולם (מובא בתוס' שם כט, ע"ב, ד"ה אי משום) התיר את החומץ. אבל, רבינו תם (מובא שם) כעס עליו בכך כיון שאנחנו לא בקיאים בטיב החומץ. יש כאלו שקוראים לדבר חומץ, ויש אחרים ששותים אותו (עיין ברשב"א, תורת הבית הארוך, בית ה, שער ג, דף נ, ע"ב). ב"תורת הבית הקצר" (שם) מובא שאם כשמשליכים אותו על הארץ הוא מבעבע, אז בוודאי נחשב בגדר חומץ, ואין בו דין מגע עכו"ם. ר' יוסף קארו (ב"בית יוסף", יורה דעה קכג, ו) דן אם רבינו תם חלק גם על דברי הרשב"א בעניין זה. נראה שהוא סבר שרבינו תם לא חלק על כך. להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך" (שם) פסק שחומץ שמשליכים אותו על הארץ מבעבע, אין בו דין מגע עכו"ם. בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק יג) כתב שהכוונה כשמרתיח הוא מוגדר כמבעבע.

[77] מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה (ל, ע"א) שיש איסור מגע עכו"ם ביין מזוג. אבל, יש מחלוקת ראשונים עד כמה נחשב בגדר יין מזוג. יש דעה שסוברת שאם יש יותר משלשה חלקים מים כנגד חלק אחד של יין, אין הוא בגדר יין מזוג. אבל, ראשונים רבים חלקו על דעה זו. הרשב"א טען שאם יש שישה חלקים מים כנגד חלק אחד של יין, אין הוא בגדר יין מזוג, ואין בו דין מגע עכו"ם (עיין בכל זה ב"בית יוסף", יורה דעה קכג, ח). הרמ"א (שם) פסק שביין מזוג יש דין מגע עכו"ם, וכתב שיש מתירים שאם יש שישה חלקים מים, אין בו דין מגע עכו"ם. בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק טז) כתב שפוסקים כדעת היש מתירים.

[78] הדברים מבוססים על הסוגיא במסכת עבודה זרה (ל, ע"א). רוב הראשונים נקטו שלא נאסר אפילו בשתיה. אולם, יש מקום להבנה שלפי דעת רש"י, היין נאסר בשתיה. אבל, להלכה למעשה, יש לנקוט כדעת רוב הראשונים, שהיין לא נאסר אפילו בשתיה. עיין "בית יוסף", יורה דעה קכג, ד; "שולחן ערוך" שם; "טורי זהב" שם, ס"ק ד.

[79] כך כתב הרמ"א, יורה דעה קכג, ה.

יש מחלוקת בין הפוסקים אם נגיעה על ידי רגלו אוסרת את היין. להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך" פסק שגם אם נגע ברגלו היין נאסר אפילו בהנאה[80]. אבל, לדעת הרמ"א, היין לא נאסר בהנאה כיון שאין דרך ניסוך בכך[81].

גם כשנוגע באמצעות דבר אחר שמחזיק בידו, היין נאסר בהנאה[82]. אבל, במקרה שנגע בלי כוונה באמצעות דבר אחר ביין, או שהתכוון לגעת אבל לא ידע שזה יין, היין לא נאסר אפילו בשתיה בניגוד לנגיעה שלא בכוונה, שאוסרת בשתיה[83]. לדעת הרמ"א, שהנכרים בזמן הזה אינם עובדי עבודה, כשנוגע על ידי דבר אחר אפילו שמתכוון לגעת, אינו אוסר אפילו בשתיה. אך, אין לפרסם את הדבר בפני עם הארץ[84]. נראה שאין להיקל בדבר זה אלא דווקא במקום הפסד[85]. יש לציין שכפפות אינן נחשבות כנגיעה על ידי דבר אחר[86].

אם נגע ושכשך (נענע) את היין על אף שלא שפך ממנו, היין נאסר אפילו בהנאה[87]. יש הסתפקות אם צריך שכשוך גדול, או אפילו בכל שהוא, היין נאסר בהנאה[88]. נראה להלכה למעשה, שאפילו בשכשוך כל שהוא היין נאסר בהנאה[89]. במקרה שנגע ביין, אבל לא שכשך את היין (לא נענע אותו), היין לא נאסר בהנאה, אבל נאסר בשתיה[90]. לדעת הרמ"א,

---

[80] יורה דעה קכד, יא.

[81] יורה דעה קכד, יא.

[82] עיין מסכת עבודה זרה ס, ע"א; "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה קכד, יא; "שולחן ערוך" שם. יש לציין שה"בית יוסף" (שם) הביא שדין זה לא מוסכם על ידי כל הראשונים. הוא ציין לראשונים רבים שאכן הבינו כך. אבל, גם ציין לדברי הר"ן שהביא דעה שנגיעה על ידי דבר אחר אינה אוסרת בהנאה, אלא רק בשתיה.

[83] ה"טור" (יורה דעה קכד, כד) ציין שיש מחלוקת פוסקים בעניין זה. לדעת רש"י, היין אסור בשתיה. אבל, לדעת בעל "הלכות גדולות", הרי"ף, רבינו תם והרא"ש, היין לא נאסר אפילו בשתיה. כך נפסק להלכה ב"שולחן ערוך", יורה דעה קכד, כד.

[84] עיין רמ"א, יורה דעה קכד,כד.

[85] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קכד, עא; בעל ה"שפתי כהן" כתב שיש להתיר רק בהפסד מרובה. אבל, הרב צבי פסח פראנק זצ"ל (שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן קיג) כתב שיכול להיות שגם בעל ה"שפתי כהן" יסכים שבזמן הזה יש להתיר אפילו שלא במקום הפסד מרובה. רק צריך במקום הפסד.

[86] עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן נא.

[87] עיין "טור" ו"בית יוסף" יורה דעה קכד, יא; "שולחן ערוך" שם.

[88] ה"טור" (יורה דעה קכד, יא) כתב שיש איסור אפילו בשכשוך בעלמא. אבל, ה"בית יוסף" (שם) הסתפק בדבר.

[89] עיין "טורי זהב", יורה דעה קכד, ו; יש לציין שהרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יא) צירף את דעת ה"בית יוסף" לעוד ספיקות להיקל במקרה הצורך.

[90] עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה קכד, יא; נציין שר' יוסף קארו (ב"בית יוסף" שם) ציין למחלוקת בעניין זה. ב"שולחן ערוך" (שם) פסק כדין זה; גם בעל "הפרישה" (שם, אות יג) הבין שיש בדבר מחלוקת בין הראשונים. אבל, ר' יואל סירקיס ("בית חדש" שם, אות ו) נקט שאין בדבר מחלוקת; בעל ה"שפתי כהן" (שם,

שכיום הנכרים אינם מוגדרים כעובדי עבודה זרה, הרי במקרה של נגיעה בלי שכשוך, היין לא נאסר אפילו בשתיה. אבל, אין להיקל בכך אלא רק במקום הפסד ואין לפרסם את ההיתר בפני עם הארץ[91].

במקרה שהחזיק את הכלי ושכשך את היין, אבל לא הגביה את הכלי וגם לא נגע ביין, יש מחלוקת בין הפוסקים אם היין נאסר בהנאה[92]. ה"שולחן ערוך" פסק שהיין נאסר בהנאה. אבל, הרמ"א כתב שרוב הפוסקים חלקו על דין זה והיין מותר אפילו בשתיה[93], לכן במקום הפסד יש להיקל[94]. אך, יש מהפוסקים שכתבו שלפי הרמ"א, שבזמן הזה הנכרים אינם עובדי עבודה זרה, הרי יש להיקל בכך אפילו שלא במקום הפסד. דברי הרמ"א נאמרו דווקא במקרה שמדובר באנשים שהם ממש עובדי עבודה זרה[95]. אבל, נראה שלהלכה למעשה, אין להיקל בדבר אלא במקום הפסד[96].

ס"ק כ) חלק על הבנת ר' יוסף קארו בדעת התוס' והרא"ש שהבין שהיין נאסר בהנאה בנגיעה בלבד. בעל ה"שפתי כהן" סבר שגם התוס' והרא"ש סברו שאין איסור בנגיעה בלבד. גם בעל ה"טורי זהב" (שם, ס"ק יא) חלק על הבנתו של ר' יוסף קארו. אך, הוא כתב שלהלכה למעשה, יש לחוש לשיטת הרשב"א שסבר שאי אפשר שבנגיעה ביין אין שכשוך, ולכן היין נאסר בהנאה. גם הר"ן סבר שיש איסור בנגיעה בלבד. אבל, נראה לי, שלהלכה למעשה יש להיקל כדעת הפוסקים שבנגיעה בלבד אין איסור הנאה שכך דעת פוסקים רבים ומדובר כאן רק באיסור דרבנן.

[91] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קכד, ל; בעל ה"חכמת אדם" (כלל עו, אות ח) הזכיר דין זה, אבל לא הזכיר שההיתר גם בשתיה הוא רק במקום הפסד.

[92] הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יב, א) אסר את הדבר. ה"טור" (יורה דעה קכד, יז) הביא את דעת הרמב"ם, וכתב שהרא"ש חלק על דבריו. ר' יוסף קארו ("בית יוסף" שם) השיג על הבנת ה"טור" שהרא"ש חלק על דברי הרמב"ם. וציין לעוד פוסקים שנקטו כדעת הרמב"ם. אבל, ה"דרכי משה" (שם, אות ח) חלק על הבנת ר' יוסף קארו.

[93] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קכד, מא.

[94] "שולחן ערוך" ורמ"א, יורה דעה קכד, יז; בעל ה"טורי זהב" (יורה דעה קכה, יב) כתב שיש שלש שיטות בדבר: א. שיטת הרמב"ם: יש איסור בשכשוך אפילו בלי הגבהה. ב. שיטת הרא"ש: אין איסור בשכשוך בלי הגבהה. אבל, זה דווקא שלא ניכר שעושה בשביל היין. דהיינו, במקרה שמקרב את הכלי ליין, היין נאסר אפילו בהנאה. ג. הרשב"א והראב"ד: אין היין נאסר אלא אם כן יש שכשוך עם הגבהה.

[95] עיין "פתחי תשובה", יורה דעה קכד, ג.

[96] כבר הבאנו לעיל שבעל ה"שפתי כהן" (יורה דעה קכד, עא) נקט שאין להיקל כדברי הרמ"א, אלא דווקא במקום הפסד; עיין "חכמת אדם", כלל עו, אות ט.

אם הגביה את הכלי ושכשך, הרי לדעת הרמ"א[97] היין נאסר בהנאה. אבל, בעל ה"טורי זהב"[98] חלק על דבריו והביא מדברי הפוסקים שנקטו ששכשוך לא אוסר אלא אם כן נגע ביין.

אם הנכרי העביר את היין כשהוא בכלי סגור, אפילו ששכשך את היין, היין מותר בשתיה. אין חילוק בין שהכלי מלא ביין, ובין שחסר. הטעם להיתר כיון שאין דרך ניסוך בכך[99].

במקרה שהיין יצא מהכלי בכוחו של הנכרי, הרי היין שיצא נאסר רק בשתיה. לגבי היין שנשאר בכלי, יש מחלוקת בין הפוסקים אם היין נאסר בניצוק, או לא נאסר[100]. ה"שולחן ערוך" פסק שהיין נאסר, אבל רק בשתיה. אבל, הרמ"א הביא דעות שסברו שהיין לא נאסר בשתיה, ויש להיקל כדעות אלו רק במקרה של הפסד מרובה[101]. יש לציין שגם ה"שולחן ערוך" נקט שבהפסד מרובה יש להיקל ואפילו כשאין זה בא מכוחו[102]. אבל, יש מהפוסקים שחלקו על הבנה זו והם נקטו שיש להתיר אפילו שלא במקום הפסד בעיקר לפי הבנת הרמ"א שהנכרים בזמן הזה אינם עובדי עבודה זרה ובכל מקום שמעיקר היין נאסר רק בשתיה, הרי כיום היין לא נאסר אפילו בשתיה[103]. כשהיין יצא מכוחו, אבל הוא לא הגביה

---

[97] יורה דעה קכד, יז.

[98] יורה דעה קכד, טו.

[99] יש בדבר זה מחלוקת אמוראים בסוגיא במסכת עבודה זרה ס, ע"א; יש מחלוקת ראשונים אם יש היתר גם כשהכלי פתוח. עיין "בית יוסף", יורה דעה קכה, ט. הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יב, ד) נקט שההיתר הוא כשהכלי סגור. כך נפסק להלכה ב"שולחן ערוך", יורה דעה קכה, ט; עיין עוד ב"שפתי כהן" שם, ס"ק יז; "חכמת אדם", כלל עו, אות י; שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יא.

[100] המקור לדין הוא מבוסס על שתי סוגיות (מסכת עבודה זרה ס, ע"א; עב, ע"ב). אבל, יש מחלוקת בין הראשונים אם היין שיצא הוא נאסר רק בשתיה, או גם בהנאה. יש ראשונים רבים שאסרו רק בשתיה, ויש ראשונים רבים שאסרו גם בהנאה (עיין "בית יוסף", יורה דעה קכה, א). ר' יוסף קארו (ב"בית יוסף" שם) כתב שכיון שמדובר באיסור דרבנן, יש לסמוך על דעת המתירים. יש גם מחלוקת גדולה בין הראשונים אם ניצוק חיבור הוא. בעניין המחלוקת בעניין אם ניצוק חיבור הוא, ר' יוסף קארו ("בית יוסף" שם) כתב שיש להחמיר שניצוק חיבור הוא, והיין שנשאר נאסר. הטעם לכך, כיון שבדין זה רבו האוסרים וגם הרי"ף והרמב"ם אסרו. יש לציין שיש מחלוקת אם היין נאסר בשתיה, או אפילו בהנאה. בעניין זה נקטו שאוסר רק בשתיה ולא בהנאה (עיין "בית יוסף" שם); עיין "שולחן ערוך" שם.

[101] "שולחן ערוך", יורה דעה קכה, א.

[102] "שולחן ערוך", יורה דעה קכו, ב.

[103] בעל ה"שפתי כהן" (יורה דעה קכה, א) הקשה על דברי ה"שולחן ערוך" שסתר את דברי עצמו שבמקומות אחרים (יורה דעה קכד, יד; קכו, ה) מוכח שהיין לא נאסר אפילו בשתיה. הוא הוסיף גם את דברי הרמ"א. נציין שהרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק א, יורה דעה, סימן יא) רצה ליישב את הקושי ב"שולחן ערוך", שדבריו בסימן קכה, הם לשיטות הראשונים שהחמירו בניצוק. אבל, באמת הוא חזר בו ובסימן קכו, נקט שבניצוק שבא מכוחו, אין היין נאסר בשתיה. הרב עובדיה יוסף כתב שנראה שיש להיקל בעניין זה מכוח

את הכלי יש מחלוקת בין הפוסקים אם היין נאסר בשתיה[104]. נראה שלהלכה למעשה, אפשר להיקל שלא נאסר בשתיה בעיקר שלפי דעת הרמ"א במילא הנכרים בזמן הזה אינם עובדי עובדי זרה.

במקרה שהיין יצא מכוחו, אבל הוא לא ידע שזה יין, הרי היין לא נאסר אפילו בשתיה. זה נאמר לגבי היין שיצא וגם לגבי היין שנשאר[105].

אם הגביה את היין ולא שכשך, היין לא נאסר אפילו בשתיה[106].

לכתחילה יש לאסור גם כשלא מדובר שהיין בא מכוחו של הנכרי, אלא הוא בא מכוח כוחו ואפילו שיש עשרה כוחות[107]. היין נאסר רק בשתיה. אבל, בדיעבד כשמדובר בשלשה כוחות, יש להתיר אפילו בשתיה[108]. לדעת הרמ"א, שהנכרים בזמן הזה אינם עובדי עבודה זרה, הרי במקרה של כוח כוחו, היין לא נאסר אפילו בשתיה, אלא יש להיקל בכך רק במקום הפסד[109].

ספק ספיקא. הרי יש ספק אחד אם בכלל ניצוק נחשב חיבור. שיש ראשונים שסברו שניצוק אינו חיבור. עוד ספק שאפילו אם זה חיבור, אולי אין ניצוק חיבור כשבא מכוחו. לכן, הרב עובדיה יוסף נטה לומר שיש להיקל בניצוק שבא מכוחו שאין היין נאסר בשתיה.

[104] הרמ"א (יורה דעה קכה, א) סבר שהיין לא נאסר אפילו בשתיה. אבל, בעל ה"טורי זהב" (שם, ס"ק א) חלק על דברי הרמ"א וסבר שיש לאסור.

[105] דין זה מבוסס על הסוגיא במסכת עבודה זרה (נח, ע"א). הפוסקים כתבו שבמקרה שנעשה שלא בכוונה, אז היין שיצא מכוחו והיין שנשאר לא נאסר. כך דעת הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש (עיין "בית יוסף", יורה דעה קכה, א). "שולחן ערוך", יורה דעה קכה, א.

[106] מקור הדין בדברי הרמב"ם, הלכות מאכלות אסורות יב, ב; בסיס דבריו דברי הגמרא במסכת עבודה זרה, ס, ע"א; ר' יוסף קארו ("בית יוסף", יורה דעה קכד, יח) הסביר איך הרמב"ם למד את הדברים מתוך דברי הגמרא. והביא שגם הרא"ש (מסכת עבודה זרה, פרק ד, סימן יג) נקט כהבנה זו. ה"שולחן ערוך" (יורה דעה קכד, יח) פסק את דברי הרמב"ם. הרמ"א כתב שבוודאי לא נאסר בכך שנגע בכלי.

[107] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קכה, ד.

[108] דין זה מבוסס על הסוגיא במסכת עבודה זרה (ס, ע"א). שם יש מחלוקת אמוראים בדין זה אם כוח כוחו אסור, כמו כן יש שתי לישנאות בביאור מחלוקת האמוראים. יש מחלוקת ראשונים בנוגע לפסיקת ההלכה. ר' יוסף קארו ("בית יוסף", יורה דעה קכה, ב) ציין למחלוקת הראשונים והכריע כדעה שכוח כוחו אסור, ואין לחלק בין שני כוחות ובין שלשה כוחות. אולם, כיון שיש את דעת הרא"ש ורבותיו שמותר כשמדובר בכוח כוחו, יש לסמוך על דבריו בדיעבד. גם בעל ה"דרכי משה" (שם, ס"ק ג) הביא מספר פוסקים שנקטו שבדיעבד, יש להתיר בכוח כוחו. עיין גם ב"שולחן ערוך" (יורה דעה קכה, א) שמבואר שהאיסור הוא רק בשתיה. ובשלשה כוחות יש להתיר בדיעבד.

[109] עיין "חכמת אדם", כלל עז, אות א.

כשכוח הנכרי מעורב עם כוח הישראל בעירוי היין, לכתחילה אין להתיר כיון שיש לחוש שיבוא לעשות לבד, אבל בדיעבד הדבר מותר. יש להתיר אפילו כשהישראל אינו יכול לערות את היין לבדו וצריך את סיוע הנכרי. אבל, כשמדובר שהישראל הוא קטן, הרי יש לאסור את היין[110].

אם הנכרי מערה יין מכלי שלו לכלי של ישראל, הרי היין שיצא אסור בשתיה[111]. כל זה נאמר דווקא שלא שכשך את הכלי, שאז הכל נאסר אפילו בהנאה. כשישראל מערה יין מכלי שלו לכלי של נכרי, היין לא נאסר[112].

דין תערובת יין נסך

יין נסך שהתערב עם יין כשר, זה נחשב מין במינו ואוסר בכל שהוא. כשמדובר ביין שנאסר רק בשתיה והתערב עם יין כשר, הוא בטל בשישים. במקרה שמדובר ביין שנאסר גם בהנאה, אבל הוא לא יין נסך, הרי בזה יש מחלוקת בין הראשונים אם אוסר בכל שהוא[113]. ה"שולחן ערוך"[114] פסק להלכה שאוסר בכל שהוא. לכן, ימכור את היין לעכו"ם, ודמי האיסור שבו ישליך לים המלח [כלומר, לא יהנה מדמי היין האסור. יכול גם לקברו, או

---

[110] ה"טור" (יורה דעה קכה, ג) הביא מדברי הרשב"א שהביא מחלוקת אם היין נאסר כשישראל מסייע. כמו כן, הביא שיש מי שנקט שאם הישראל אינו יכול לערות בלי הנכרי, יש לאסור. אבל, הרשב"א נקט שיש להתיר כיון שגם הנכרי לא יכול בלי סיוע הישראל ואם כן, מי אמר שהנכרי עיקר, וכל דין שבדרבנן הולכים לקולא. בעל ה"טורי זהב" (שם, ס"ק ו) כתב שבדברי הרשב"א מבואר שאפילו שהישראל אינו יכול לערות לבדו, בכל זאת, הדבר מותר כיון שיש את הצירוף של הישראל. ה"שולחן ערוך" (יורה דעה קכה, ג) הביא דין זה. הוא הוסיף שבמקרה שמדובר שהישראל הוא קטן, היין נאסר כיון שהוי מסייע שאין בו ממש. בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק ו) הסביר שבמקרה של קטן, ניכר שהעיקר הוא הנכרי, ולכן היין נאסר; עיין גם ב"חכמת אדם", כלל עז, אות ב.

[111] לגבי היין שנשאר אין הדברים פשוטים. מדברי ה"שולחן ערוך" (יורה דעה קכה, ח) משמע שאין איסור ליין שנשאר (עיין "שפתי כהן" שם, ס"ק טו). אבל, הדברים סותרים את דבריו לפניכן (שם, סעיף א). בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק א) העיר סתירה זו.

[112] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קכה, ח; "שפתי כהן" שם, טו.

[113] דין זה מבוסס על הסוגיא במסכת עבודה זרה (עג, ע"א). ר' יוסף קארו ("בית יוסף", יורה דעה קלד, ב) הביא בדבר מחלוקת בין הראשונים. רבינו תם ור"י הקילו בדבר. אבל, הרמב"ם, הרשב"א, הר"ן ועוד נקטו שאוסר במשהו. הוא הביא שבעל "הגהות מיימוניות" והריב"ש כתבו שביין שנאסר רק בשתיה, בטל בשישים.

[114] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קלד, ב.

לשרפו[115]], או שימכור לעכו"ם חוץ מדמי האיסור שבו[116]. אבל, הרמ"א פסק שבטל בשישים[117]. יש שטענו[118] שהבסיס לפסק של הרמ"א הוא שיש חילוק בין זמן הזה לזמן הגמרא כיון שבזמן הזה לא בקיאים בטיב עבודה זרה. אבל, הקלה זו נאמרה דווקא בהפסד מרובה. לכן, בענייננו שאין הפסד מרובה, אין להיקל.

כשיין התערב במים, ואחד מהם של היתר והשני של איסור, הרי האיסור בטל בנותן טעם כיון שזה מין בשאינו מינו[119]. במקרה שיין של איסור התערב במים, יש מחלוקת בין הראשונים[120] בשיעור שהוא בטל. יש מהראשונים שטענו שרק בשישים הוא בטל. אבל, יש שטענו אם יש פי שישה מים, היין בטל. להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך" פסק שאם יש פי שישה, היין בטל[121]. אך, במקרה שהיין התערב בתבשיל, שאז משביחו, הרי הוא בטל רק בשישים[122].

יש מחלוקת אם הדין שבטל בשישה נאמר גם כשהתערב במשקים. מפשטות דברי הרמ"א[123], נראה שבמשקים צריך שישים כנגד היין. כך גם נקט בעל "נקודות הכסף"[124]. אבל, בעל ה"טורי זהב"[125] ביאר את דברי הרמ"א בצורה אחרת. לדעתו, דין משקים כדין מים ובטל כשיש פי שישה. נראה שלהלכה למעשה, יש להיקל שבטל בפי שישה. שהרי

---

[115] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קלד, י.

[116] יש מחלוקת בין הראשונים אם צריך לומר לעכו"ם שמוכר לו חוץ מדמי יין נסך שבו (עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה קלד, ב). להלכה למעשה, פוסקים שלא צריך לומר לעכו"ם (עיין "שפתי כהן", יורה דעה קלד, ט).

[117] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קלד, ב.

[118] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קלד, טו; בעל ה"חכמת אדם" (כלל פ, אות א) ציין לדעות השונות. אבל, הוא לא הכריע להלכה כדעת בעל ה"שפתי כהן", רק הביא את דעתו.

[119] עיין מסכת עבודה זרה עג, ע"א; רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות טז, ל; "טור", יורה דעה, סימן קלד; "בית יוסף" שם, סעיף ה; "שולחן ערוך", יורה דעה קלד, ג.

[120] ה"טור" (יורה דעה, סימן קלד) הביא בדבר מחלוקת בין הראשונים. ר' יוסף קארו (ב"בית יוסף" שם, סעיף ה) הרחיב את הדיבור במחלוקת זו. יש ראשונים רבים שנקטו שאם זה פי שישה, היין בטל.

[121] "שולחן ערוך", יורה דעה קלד, ה; יש לציין שהרמ"א (יורה דעה קכג, ח) הביא מחלוקת ראשונים בנוגע ליין מזוג, באיזה שיעור הוא לא בגדר יין ואין בו דין מגע עכו"ם. הוא הביא כדעה ראשונה שבנותן טעם והביא בשם יש אומרים שאם יש פי שישה מים, אין בו דין מגע עכו"ם. הוא לא בגדר יין. בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק טז) כתב שפוסקים להלכה כדעת היש אומרים שאם יש פי שישה חלקים מים, הוא מותר.

[122] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קלד, כא; "חכמת אדם", כלל פ, אות ב.

[123] יורה דעה קיד, ד.

[124] יורה דעה, סימן קיד, על דברי בעל ה"טורי זהב" שם, ס"ק ד.

[125] יורה דעה קיד, ד.

מדובר כאן באיסור דרבנן. נוסף על כך, יש עוד אחרונים[126] שנקטו כדעת בעל ה"טורי זהב"[127]. לכן, מצד עיקר הדין כשמדובר בשיכר שהתערב בו סתם יינם, יש להתיר אם יש פי שישה. אבל, נראה שבעל נפש יחמיר על עצמו ולא ישתה[128].

---

[126] על אף שבעל ה"מגן אברהם" (אורח חיים רד, טז) הביא מדברי בעל ה"איסור והיתר" שכתב בניגוד לדברי בעל ה"טורי זהב", בכל זאת, הוא כתב שביינות שלנו יש לומר שבטל בפי שישה; מדברי בעל ה"באר היטב" (יורה דעה קיד, ז; י) נראה כדברי בעל ה"טורי זהב". בעל ה"פרי חדש" (שם, ס"ק י) דחה את דברי בעל ה"שפתי כהן" מראייתו מדברי בעל ה"איסור והיתר", כיון ששם היה מדובר דווקא ביין. יש הבדל בין יין ובין שאר משקים. בעל ה"פרי חדש" הכריע כדברי בעל ה"טורי זהב".

[127] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן סב) חיזק את דברי בעל ה"טורי זהב". הוא טען שיש מקום לדחות את הראיה מדברי בעל ספר "איסור והיתר" כפי שכתב בעל ה"פרי חדש" (הזכרתי בהערה הקודמת). גם הרב פיינשטיין הביא מדברי הרשב"ץ והוכיח מדבריו כדברי בעל ה"טורי זהב". הוא עוד רצה לטעון שיכול להיות שבעל ה"שפתי כהן" חלק רק בנוגע לשאר משקים, אבל גם הוא יודה בשיכר שבטל בפי שישה. הוא גם הביא מדברי בעל ה"שפתי כהן" ממקום אחר שמוכח מדבריו שסבר שבמשקאות חריפים בטל בפי שישה ויכול להיות שאפילו בטל בפחות. בין כך ובין כך כתב שיש להכריע כדברי בעל ה"טורי זהב".

[128] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן סב) העלה מספר סיבות מדוע יש מקום להחמיר בעניין זה: א. כיון שיש הנאה מכך שהיין התערב בשיכר, ואפילו שאנחנו פוסקים שסתם יינם לא אסור בהנאה (עיין רמ"א, יורה דעה קכג, א), בכל זאת, מספר פוסקים כתבו שיש להיקל בדבר רק במקום הפסד (עיין "טורי זהב", יורה דעה קכג, ב; "שפתי כהן", יורה דעה קכד, עא). לכן, כיון שיש כאן הנאה יש לאסור. ההיתר הוא דווקא כשאין לו שום הנאה מהתערובת. כגון, שרוצה לשתות את המים לצמאו. ב. יש הרבה ראשונים שסברו שאפילו כשיין התערב במים, צריך פי שישים. על אף שלא פוסקים כדעתם, בכל זאת, יש מקום לחוש לדבריהם. ג. מדברי בעל "נקודות הכסף" נראה כשהיין התערב במשקים, צריך פי שישים. ד. בעל ספר "מטה יהונתן" (יורה דעה קיד, ד) סבר כשהיין התערב במשקים והשביח אותם, צריך פי שישים.

יש לציין שיש שדנו ואמרו שלכאורה, יש מקום לאסור כיון שמבואר בדברי הרמ"א (יורה דעה קיד, ו) שאם השמרי יין ניתנים בשיכר כדי לתת טעם, אז אפילו באלף לא בטיל. עוד יש לאסור מצד דברי ה"שולחן ערוך" (יורה דעה, סו"ס קלד) שכתב שכל המשקים שדרכם של העכו"ם לערב בהם חומץ, או יין, הם אסורים. וכיון שכך דרכם של השיכר הזה, הרי יש לאסרו. בעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק ב, סימן כח) השיב על טענות אלו. וכתב שמה שנאמר שאם היין בא לתת טעם הוא לא בטל באלף, כוונת הדברים היא, שהוא גם משביח וגם נותן טעם. אבל, נראה שהיין הזה שמערבבים עם השיכר, הוא בא להשביח, אבל לא מורגש ממש טעמו. במקרה כזה הוא רק נחשב כדבר שמעמיד. אותו דבר אם הוא עשוי לכך, נחשב כדבר שמעמיד. בדבר שמעמיד, הרי אם הוא צריך צירוף של עוד דברים כדי לתקן את התבשיל, יש כאן זה וזה גורם, ומותר. כך הדבר בעניין היין שמערבבים עם שיכר.

גם הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת "מנחת אשר", חלק א, סימן מד) דן בשאלה זו, וכתב שדבר שעשוי לטעם שאינו בטל, זה דווקא שיש בו טעם גמור. אבל, אם יש לו טעם קלוש, אינו אוסר. בוודאי במקרה שלנו אין כאן טעם גמור, לכן, הוא אינו אוסר.

כל זה נאמר דווקא כשנפל ההיתר לתוך האיסור. אבל, אם נפל האיסור לתוך ההיתר, יש מחלוקת בין הראשונים בדבר[129]. דברי ה"שולחן ערוך אינם לגמרי ברורים. מתחילת דבריו, משמע שאומרים קמא קמא בטיל. כלומר, מה שירד בתחילה בטל ואפילו שלאחר מכן התרבה האיסור על ההיתר, בכל זאת, הוא מותר. אבל, מסיום דבריו, משמע שלא אומרים קמא קמא בטיל, והוא אסור. כך נקט להלכה הרמ"א שזה אסור. רבים מהאחרונים דנו ביישוב דברי ה"שולחן ערוך", יש שרצה[130] לטעון שיש טעות סופר ובעצם מתברר שהוא הביא שתי דעות. בדעה ראשונה שהביא בסתם פסק שאומרים קמא קמא בטיל, לאחר מכן הביא בשם יש אומרים דעה שסוברת שלא אומרים קמא קמא בטיל. מהבנה זו מתברר שבדעה הראשונה שהביא בסתם פסק שקמא קמא בטיל, והתערובת מותר. יש עוד שרצה[131] לבאר את דברי ה"שולחן ערוך" באופן אחר ולפי דבריו מתברר שגם ה"שולחן ערוך" סבר כדעת הרמ"א, שלא אומרים קמא קמא בטיל, והתערובת אסור. להלכה למעשה, נראה שיש לפסוק שלא אומרים קמא קמא בטיל והתערובת אסור, אם האיסור התרבה על ההיתר[132].

כשנפל היתר לתוך איסור אפילו אם מתחילה לא היה בו כדי לבטל, אבל לאחר מכן היה בו כדי לבטל, הרי לא אומרים קמא קמא בטיל, והוא מבטל את האיסור[133].

כשהאיסור לא בטל בהיתר, יש מחלוקת בין הפוסקים אם הכל נאסר, או שיכול למכור לעכו"ם חוץ מדמי האיסור שבו[134]. להלכה למעשה, הרמ"א פסק שמוכרו לעכו"ם חוץ מדמי האיסור שבו[135].

---

[129] ה"טור" (יורה דעה, סימן קלד) פסק שהוא חוזר וניעור ואוסר. ר' יוסף קארו (ב"בית יוסף" שם, סעיף ה) הביא מחלוקת ראשונים בדבר. ר' יוסף קארו כתב שיש לנקוט כדעת הראשונים שחוזר וניעור ואוסר.

[130] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קלד, יז.

[131] עיין "טורי זהב", יורה דעה קלד, א.

[132] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קלד, יח.

[133] עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה קלד, ה; כך גם מבואר מדברי ה"שולחן ערוך" שם; עיין בדברי בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק טז) שהסביר מדוע לא אומרים חתיכה נעשית נבילה, וכבר נאסר ההיתר.

[134] הרשב"א ("תורת הבית הקצר", בית ה, שער ה, דף נט, ע"א) הביא בדבר מחלוקת. הוא נקט כדעה שמוכר חוץ מדמי האיסור שבו.

[135] "שולחן ערוך", יורה דעה קלד, ה.

מזיגת מים לתוך יין על ידי נכרי

אסור לנכרי למזוג מים לתוך היין יש בכך הרחקה שלא יבוא לגעת ביין. לפי רוב הפוסקים במקרה שמזג, היין נאסר בשתיה[136]. אבל, כל זה נאמר דווקא כשהיתה לו כוונה למזוג. אם סתם שפך מים לתוך הכוס שלא ידע שיש שם יין, אין היין נאסר אפילו בשתיה[137]. גם אם שפך מים לתוך חבית היין אפילו אם ידע שיש שם יין וכיוון למזיגה, אין היין נאסר כיון שזה דבר לא שכיח ולא גזרו במקרה כזה[138]. כשלא ידוע מה כוונתו, יש להתיר, כיון שספק דרבנן לקולא[139].

במקרה שנכרי נגע ביינו של הישראל בכוונה להכעיס את הישראל ולאסור את היין על הישראל, הרי היין לא נאסר. ויש לשתות את היין דווקא בפני הנכרי. גם במקרה שיש רק אומדנות מוכיחות שכך היתה כוונת הנכרי, היין לא נאסר[140].

---

[136] מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה (נח, ע"ב) שהטעם לכך משום "לך לך אמרינן נזירא וכו' ". כלומר, גדר של הרחקה. הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יג, יג) הבין שכיון שמדובר כאן רק בהרחקה, אין היין נאסר בשתיה (עיין "בית יוסף", יורה דעה קכה, ז). אבל, רוב הפוסקים חלקו עליו וטענו שגם היין נאסר בשתיה (עיין "בית יוסף" שם). עוד מבואר ב"בית יוסף" שם שגם לדעת הראשונים שהיין נאסר, הוא נאסר רק בשתיה. גם ה"שולחן ערוך" (יורה דעה קכה, ז) פסק שהיין נאסר בשתיה.

[137] עיין ב"בית יוסף" (יורה דעה קכה, ז) שציין לפוסקים רבים שנקטו בגישה זו. שאם אין כוונת מזיגה אין היין נאסר אפילו בשתיה. כך גם פסק ב"שולחן ערוך" (שם) והוא כתב כדוגמא שלא ידע שיש שם יין.

[138] ב"בית יוסף" (יורה דעה קכה, ז) מובאות דעת הרשב"א והר"ן שנקטו בצורה הזו. כך גם פסק ה"שולחן ערוך" (שם).

[139] ה"טור" (יורה דעה קכה, ז) הביא תשובת הרא"ש שכתב שבמקרה שלא ידוע מה כוונתו, יש להיקל שהיין מותר. כך גם נפסק להלכה ב"שולחן ערוך" (שם). בעל ה"טורי זהב" (שם, ס"ק יא) ובעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק יד) כתבו שההיתר משום ספק דרבנן לקולא.

[140] הרמ"א ("דרכי משה", יורה דעה, סו"ס קכד) הביא פוסקים רבים שנקטו בגישה זו, שהיין לא נאסר אפילו בשתיה. אולם, הוא ציין שהרמב"ם חלק על כך. הוא גם הביא מדברי בעל שו"ת "תרומת הדשן" שנקט שאפילו אם לא אמר בפירוש שעושה כן כדי להכעיס את הישראל, אם יש אומדנות מוכיחות לכך, יש להתיר את היין. חלק מהפוסקים כתבו כשמותר לשתות יש לשתות דווקא בפני הנכרי כדי שלא ירגילו את עצמם בעניין זה. הרמ"א (יורה דעה, סו"ס קכד) פסק את הדינים האלו.

פת עכו"ם

מקור הדין, טעם הדין ופת של גוי אינו עובד עבודה זרה

הגמרא אמרה[1] שיש איסור באכילת פת עכו"ם. הטעם לאיסור הוא, גזירה משום יינם ויינם נאסר גזירה משום בנותיהם ובנותיהם משום דבר אחר. ב"שולחן ערוך"[2] נפסק:

אסרו חכמים לאכול פת של עממים עובדי כוכבים משום חתנות.

בעל ספר "שפתי כהן"[3] הפנה לדבריו בסימן קכ"ג ובסימן קכ"ד, ששם התבאר שאין דין יין נסך במקרה שמדובר בנכרי שלא עובד עבודה זרה. כלומר, במקרה שאינו עובד עבודה זרה, היין אינו אסור בהנאה אלא רק בשתיה.

נראה שכוונת בעל ה"שפתי כהן" שהוא הדין לעניין פת עכו"ם. הפת אסור באכילה דווקא כשמדובר בעכו"ם. אך, אם מדובר בנכרי שלא עובד עבודה זרה, הפת אינה אסורה באכילה.

גם הרב יהונתן אייבשיץ זצ"ל[4] דייק מלשון ה"שולחן ערוך" שאיסור פת נאמר דווקא לגבי עובד כוכבים, אך אין איסור כשאינו עובד עבודה זרה. אך, הוא כתב שהדבר תלוי במחלוקת ראשונים בביאור הסוגיה במסכת עבודה זרה שהוזכרה לעיל. במסקנת הסוגיה נאמר כשהברייתא אמרה בנותיהן [בנות העכו"ם] היא לא התכוונה לנישואין אלא לייחוד עִם הבנות. יש שתי הבנות בביאור מסקנת הסוגיה:

א. פת ויין של עכו"ם אסורים משום ייחוד הבנות של העכו"ם וזה נאסר משום "דבר אחר", חשש עבודה זרה. לפי הבנה זו, במקרה שאין חשש של עבודה זרה כיון שמדובר בנכרי שאינו עובד עבודה זרה, הרי הפת והיין מותרים.

---

[1] מסכת עבודה זרה לו, ע"ב.

[2] יורה דעה קיב, א.

[3] שם, ס"ק ב.

[4] בפירושו "מטה יהונתן", על ה"שולחן ערוך", יורה דעה קיב, א.

ב. פת ויין של עכו"ם אסורים משום נישואין עם הבנות של העכו"ם ולא משום הייחוד. הייחוד של בנות עכו"ם אסור משום חשש של עבודה זרה. לפי זה, אסורים פת ויין של נכרים אפילו שאינם עובדים עבודה זרה.

ר' חיים בן עטר זצ"ל[5] הבין כהבנה השניה והבין שכך דעת ה"שולחן הערוך". שהרי כתוב "בשולחן ערוך" שאסור פת עכו"ם משום חתנות. לא מצד עבודה זרה אלא מצד חתנות. לכן, אין לחלק בין שמדובר בנכרי שעובד עבודה זרה ובין נכרי שאינו עובד עבודה זרה.

גם ר' יוסף תאומים זצ"ל[6] הביא את דברי ר' חיים בן עטר זצ"ל וכתב שפשוט הוא. לכן, להלכה למעשה יש לאסור גם פת של מוסלמים על אף שאינם עובדי עבודה זרה[7].

פת של קראים ומחללי שבת

נציין שיש דעות בין הפוסקים שיש לאסור פת של קראים כיון שהם מחללי שבת בפרהסיא ויש מקום לומר שאסור להתחתן עמם כיון שהם בגדר ממזרים[8]. יש בדבר מחלוקת בין הפוסקים באיסור נישואין עמם[9]. בהמשך לכך יש גם מחלוקת בנוגע לפת של "חילוני" בזמן הזה. נלענ"ד, שיש מקום להיקל בדבר. דווקא יש להחמיר בקראים כיון שיש מקום לומר שיש איסור חיתון עמם ובעיקר שעמם יש ויכוח עקרוני. רוב ה"חילונים" בזמן הזה מוגדרים כתינוק שנשבה, ולכן יש להיקל בדינם[10].

---

[5] בספרו "פרי תואר", יורה דעה קיב, ג.

[6] "פרי מגדים", שפתי דעת, יורה דעה קיב, ב.

[7] עיין "כף החיים", יורה דעה קיב, ד; שו"ת "יחוה דעת", חלק ה, סימן נד; "ילקוט יוסף", קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיב, ה.

[8] עיין "פרי חדש", יורה דעה קיב, ב; "פרי מגדים", שפתי דעת, יורה דעה קיב, ב; "שולחן גבוה", יורה דעה קיב, ב; "כף החיים", יורה דעה קיב, ה.

[9] עיין רמ"א, אבן העזר, סו"ס ד; שו"ת "ישכיל עבדי", חלק ה, יורה דעה, סימן נא; חלק ז, אבן העזר, סימן א; שו"ת "יביע אומר", אבן העזר, חלק ח, סימן יב; שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ה, סימן טז.

[10] עיין לעיל בהלכות "יין נסך", במה שכתבתי בנוגע ליין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא; בעל שו"ת "מנחת יצחק" (חלק ג, סימן עג) אסר בישולים של מחלל שבת בפרהסיא, נראה מדבריו שהוא הדין לעניין פת שנעשית על ידי מחלל שבת בפרהסיא. אבל, נלענ"ד, שיש מקום להיקל בדבר כפי שציינתי לעיל וכפי שביארתי בהרחבה בנוגע לדין יין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא; הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק ה, יורה דעה, סימן י) האריך בעניין זה לעניין בישולי עכו"ם. אבל, הדברים אמורים גם לעניין פת עכו"ם. הוא הביא מחלוקת בין הפוסקים בדבר. לסיום הדברים כתב שנראה שלעיקר הדין אפשר להיקל כיון שמדובר באיסור דרבנן. וכיון

פת פלטר ופת בעל הבית

לעצם האיסור של פת עכו"ם, יש לציין שיש מחלוקת גדולה בין הפוסקים האם אכן, יש איסור פת עכו"ם? יש מהפוסקים שטענו שלא פשט האיסור בכל ישראל, לכן יש היתר של פת עכו"ם במקומות שלא נהגו איסור. נוסף על כך, יש שטענו שהאיסור של פת עכו"ם נאמר דווקא לפת בעל הבית, אבל אין איסור בפת פלטר [כלומר, בעל חנות שמוכר את הפת]. כיון שכל האיסור הוא מצד חתנות, ובמקרה של מכירה אין חשש לקירוב דעת. אולם, יש שטענו שההיתר לפת פלטר של עכו"ם הוא דווקא כשאין פת פלטר של ישראל. יש גם שהביאו ממנהגי ארץ ישראל שטענו שבמקרה שאדם התענה שלשה ימים כיון שלא היתה לו פת ישראל, הרי מותרת לו פת עכו"ם אפילו של בעה"ב. יש שטענו שבמקרה שאין פת פלטר ישראל, הרי נחשב שהתענה שלשה ימים, ולכן יכול להיקל לקחת פת עכו"ם של בעל הבית. יש מחלוקת בין הפוסקים במקרה שיש פת פלטר ישראל, אבל הפת פלטר של עכו"ם עדיפה על פני הפת פלטר של ישראל, האם נחשב בגדר מקום שאין פת פלטר ישראל ומותר לקחת את הפת פלטר של עכו"ם? יש גם שטענו שאפילו בפת של בעל הבית, אם בעל הבית עשה את הפת על דעת מכירה, לא נחשב בגדר פת בעל הבית, אלא פת פלטר, ויש להתיר[11].

להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך" נקט שיש מקומות שנוהגים להיקל בפת פלטר של עכו"ם. אבל, דווקא כשאין פת פלטר ישראל. אך, הוא כתב שאם הפת של העכו"ם עדיפה על פני הפת של הישראל, הרי נחשב כמו שאין פת ישראל. במקרה של פת בעל הבית, אין מי שמתיר. אבל, הוא כתב שיש מי שסבר שבמקרה שאין פת פלטר אפשר להתיר גם פת בעל הבית[12]. הרמ"א נקט בגישה שיש להתיר פת פלטר של עכו"ם אפילו שיש פת פלטר של ישראל. גם פסק שבמקרה שאין פת פלטר אפשר להתיר את הפת בעל הבית ולא צריך להמתין לפת כשר. כמו כן, נקט שאם מדובר בפת בעל הבית שנעשית על דעת מכירה, נחשבת בגדר פת פלטר[13].

שיש בדבר מחלוקת בין הפוסקים, הולכים לקולא; "כף החיים", יורה דעה קיג, א; "ילקוט יוסף", קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיב, ח.

[11] עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה, סימן קיב.

[12] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קיב, ב; שם, סעיף ה; שם, סעיף ח.

[13] עיין רמ"א, יורה דעה קיב, ב; שם, סעיף ח.

המנהג באשכנז להתיר פת פלטר של עכו״ם, ואפילו פת בעל הבית כשלא היתה פת פלטר. נוסף על כך, מתירים פת פלטר של עכו״ם אפילו שיש פת פלטר ישראל[14]. לגבי מנהג עדות המזרח יש לאסור פת בעל הבית. יש להתיר רק פת פלטר וגם יש להתיר פת בעל הבית במקרה שלא אכל פת שלשה ימים מעת לעת, או משום עונג שבת[15]. יש מקום להתיר פת פלטר אפילו במקרה שיש פת פלטר של ישראל וזאת משום שהאיסור הוא דווקא כשפת ישראל מספיקה לכל בני העיר, אבל כשלא מספיקה לכולם, מותרת פת פלטר של נכרי[16]. כמו כן, אם הפת פלטר של נכרי עדיפה על פני הפת פלטר של ישראל, או שהיא פת שונה, יש להתיר[17].

אולם, יש לציין שלכתחילה נכון שלא להתיר אפילו פת פלטר של עכו״ם[18]. נוסיף שה״שולחן ערוך״[19] פסק:

> אף מי שאינו נזהר מפת של גויים, בעשרת ימי תשובה צריך ליזהר.

---

[14] עיין ״שפתי כהן״, יורה דעה קיב, ט-י; ״פרי מגדים״, שפתי דעת שם, ס״ק י.

[15] עיין ״פרי חדש״, יורה דעה קיב, ח; שם, ס״ק יח; בעל ה״פרי חדש״ הבין שדברי ה״שולחן ערוך״ בסעיף ב׳ סותרים את דבריו בסעיף ח׳. כלומר, בסעיף ב׳, ה״שולחן ערוך״ פסק כדעת הרמב״ם שאין שום היתר לפת של בעל הבית. אבל, בסעיף ח׳, הוא הביא יש מי שאומר שבמקום שאין פת פלטר של נכרי, מותרת פת בעל הבית של נכרי. הוא הבין שנוקטים כדעת הרמב״ם וכדברי ה״שולחן ערוך״ בסעיף ב׳. אבל, הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל (״ערוך השולחן״, יורה דעה קיב, יח) הסביר שהרמב״ם פסק שפת בעל הבית אסורה דווקא כשיש פת פלטר. אבל, גם הוא מודה כשאין פת פלטר, מותרת פת בעל הבית. עוד הוא כתב שבסעיף ט״ז, ה״שולחן ערוך״ פסק שיש מי שאומר שהנזהר מפת עכו״ם והוא בדרך, אם יש פת של ישראל עד ד׳ מילין, ימתין. דברים אלו לא נוגדים את דברי ה״שולחן ערוך״ בסעיף ח׳. כיון שבסעיף ט״ז, ה״שולחן ערוך״ דיבר על זה שנזהר תמיד, שאפילו הוא לא צריך להיזהר מפת עכו״ם, אם לא יכול להשיג פת ישראל אפילו במרחק ד׳ מילין. בסעיף ח׳, הוא כתב למי שאינו נזהר, וכשאין פת פלטר, מותרת פת בעל הבית; בעל ״כף החיים״ (יורה דעה קיב, כד) כתב שפוסקים שאין להתיר פת בעל הבית. עיין גם ב״ילקוט יוסף״, קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיב, ד.

[16] עיין ״כנסת הגדולה״, הגהות בית יוסף, יורה דעה קיב, אות יא; שו״ת ״בעי חיי״, יורה דעה, סימן קנב; ספר ״קהל יהודה״, סימן קיב, סעיף ד; ספר ״זבחי צדק״, יורה דעה קיב, יד; שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ה, סימן נג.

[17] עיין ״שפתי כהן״, יורה דעה קיב, ט; ספר ״כף החיים״, יורה דעה קיב, כג; שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן לג.

[18] בעל ה״שפתי כהן״ (יורה דעה קיב, ט) סבר שיש ליזהר אף בכל ימות השנה שלא לקחת פת של עובד כוכבים מהפלטר, במקום שנמצא פלטר ישראל, אלא אם כן הפת עכו״ם יפה יותר, שאז מותרת, כפי שהתבאר בדברי ה״שולחן ערוך״ (יורה דעה קיב, ה); ״חכמת אדם״, כלל סה, אות ב.

[19] אורח חיים, סימן תרג.

ב"משנה ברורה"[20] מבואר שמדובר בפת פלטר של עכו"ם, שבעשרת ימי תשובה יזהר אפילו מאכילת פת פלטר של עכו"ם. אם כן, אפילו אלו שהקילו בעניין פת פלטר של עכו"ם, החמירו בדבר בעשרת ימי תשובה. כיון שבאמת היה נכון לאסור את הדבר בכל השנה. רק מצד הצורך הקילו בדבר. לכן, לפחות בעשרת ימי תשובה יחמירו בעניין.

על דינו של ה"שולחן ערוך" הוסיף בעל ה"מגן אברהם"[21] שמי שהלך בדרך לא צריך להמתין רק כשיעור המפורש ביורה דעה סימן קי"ב, שלא קיבלו עליהם להחמיר בעשרת ימי תשובה יותר משאר ימות השנה. בעל "מחצית השקל"[22] ביאר את כוונת דבריו, שמבואר ב"שולחן ערוך"[23]:

> יש מי שאומר שהנזהר מפת עובד כוכבים והוא בדרך אם יש פת של ישראל עד ד' מילין ימתין.

אם כן, גם מי שמחמיר באכילת פת עכו"ם, מחמיר רק במקרה שיש פת ישראל עד ד' מילין. לכן, כתב בעל ה"מגן אברהם" שאלו שקיבלו על עצמם להחמיר בעשרת ימי תשובה בפת של עכו"ם, לא קיבלו על עצמם להחמיר יותר מאלו שמחמירים בפת עכו"ם בכל השנה כולה[24]. נציין שבמקרה שהוא לא בדרך, אבל יש במרחק ממנו פחות ממיל פת פלטר של ישראל, הרי צריך ללכת לשם ואין להתיר לו פת פלטר עכו"ם[25]. יש מקום להסתפק האם מדובר במרחק ד' מילין, או זמן שלוקח ללכת ד' מילין [מיל – 18 דקות]. שתהיה נפק"מ אם נוסע ברכב. לי מסתבר שאין להיקל בדבר, ויש לומר שזהו עניין של זמן. אבל, הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל[26] פסק שאין חילוק ולא משנה איך הוא מגיע לשם, המרחק הוא ד' מילין ולא זמן. כיון שמדובר כאן באיסור דרבנן, יש מקום לסמוך על דבריו.

יש מחלוקת בין הפוסקים, האם הגדר של פת פלטר, או פת בעל הבית תלוי במי שעשה את הפת, או ביד מי היא עכשיו? כלומר, אם בעל הבית עשה את הפת ועכשיו היא נמצאת ביד פלטר, יש מקום להסתפק אם מוגדר כפת בעל הבית, או פת פלטר וכן להיפך. רוב

---

[20] שם, ס"ק א.

[21] אורח חיים, סימן תרג.

[22] שם על ה"מגן אברהם".

[23] יורה דעה, סוף סימן קיב.

[24] הדברים האלו מובאים ב"משנה ברורה", אורח חיים תרג, א.

[25] עיין "חכמת אדם", כלל סה, אות ד; "פתחי תשובה", יורה דעה קיב, ו; "ערוך השולחן" שם, סעיף יח.

[26] "ערוך השולחן", יורה דעה קיב, יח.

הראשונים נקטו להלכה שהולכים לפי מי שאפה את הפת וכך נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[27].

כמובן, שההיתר של פת עכו"ם הוא דווקא כשמדובר בפת שלא מעורב עם דברים נוספים, או שלא מרחו עליו דבר. שבמקרים כאלו יש מקום לחוש שאולי ערבבו בו, או שמרחו עליו דברים שאסורים באכילה.

כשלא נעשו כל המלאכות על ידי העכו"ם

יש מחלוקת בין הפוסקים במקרה שהלישה והעריכה נעשו על ידי עובד כוכבים, אך האפיה נעשתה על ידי ישראל, אם נחשב בגדר פת עכו"ם ואסור באכילה. להלכה למעשה, יש להיקל שאינו בגדר פת עכו"ם ומותרת באכילה[28]. אפילו מקילים במקרה שהעכו"ם הדליק את התנור, והישראל אפה. גם מתירים אם היהודי ניער את העץ, ואפילו במקרה שרק השליך עץ אחד בתוך התנור, הפת מותרת[29]. הרמ"א הוסיף שאפילו אם נפח באש נחשב בגדר כחיתוי והפת מותרת[30]. ה"שולחן ערוך"[31] הוסיף להיקל:

> אם אפה עובד כוכבים הפת בלא חיתוי ישראל ובלא קיסם, אפילו קרמו פני הפת בתנור, מועיל חיתוי ישראל כל זמן שהפת צריך לתנור ומשביח באפייתו עדיין. ויש מי שאומר שאפילו הוציא הפת יש תקנה להחזירו לתנור על ידי ישראל, אם הוא משביח[32].

הבסיס להקלות האלו נובע מכך שמדובר כאן באיסור דרבנן, ויש דעות שלא פשט האיסור לכולם. לכן, סברו שבהיכר כל שהוא יש להתיר את הדבר, שרק צריך היכר שהפת של

---

[27] עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה קיב, ז; "שולחן ערוך" שם; "ערוך השולחן" שם, סעיף יט.

[28] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קיב, ט; "שפתי כהן", יורה דעה קיב, א.

[29] יש מחלוקת בין הפוסקים אם השלכת עץ מתירה את הפת, עיין "טור" ו"בית יוסף" יורה דעה קיב, ט; שם, יא; "שולחן ערוך", יורה דעה קיב, ט; שם, סעיף יא; בעל ה"שדי חמד" (כרך ו, מערכת בישולי אינו יהודי ופתן, סימן א, אות יג) דן במקרה שיש לאדם שתי אפשרויות או לאכול פת פלטר בלי השלכת קיסם, או לאכול פת בעל הבית עם השלכת קיסם. הוא כתב שיש להעדיף פת בעל הבית עם השלכת קיסם וזאת משום שפת פלטר לא הותרה לפי הש"ס, אלא רק התירו את הדבר במספר מקומות. אבל, לפי רוב הפוסקים, פת בעל הבית על ידי השלכת קיסם, היא מותרת.

[30] עיין רמ"א, יורה דעה קיב, ט.

[31] יורה דעה קיב, יב.

[32] עיין "בית יוסף", יורה דעה קיב, יב, במקור הדברים.

העכו"ם אסור[33]. נציין שבעל ה"פרי חדש"[34] כתב שההיתר במקרה שמשביח הוא רק במקרה שזה נצרך לגמר בישולו, אבל סתם כך אין להתיר[35].

יש מחלוקת בין ה"שולחן ערוך" לרמ"א במקרה שבתחילה היתה השלכת עץ על ידי יהודי לתוך התנור, אבל בהמשך היו אפיות אחרות ולא היתה השלכת עץ נוספת, האם הפת מותרת? לדעת ה"שולחן ערוך" רק במקרה שהיתה השלכת עץ פעמיים באותו יום, ובפעם השלישית באותו יום לא היתה השלכת עץ, הפת מותרת. אבל, הרמ"א היקל יותר מכך וכתב שאם בתחילה היתה השלכת עץ והתנור לא פסק להידלק למשך זמן של 24 שעות, הרי כל פת שנאפתה לאחר מכן מכוח אותה הדלקה מותרות מכוח השלכת העץ בתחילה, אפילו שזה במשך מספר ימים[36].

סוג הפת שנאסר

האיסור של פת עכו"ם הוא רק פת שנעשתה מחמשת מיני דגן. אבל, במקרה של פת שעשויה מקטניות, אין בה דין פת עכו"ם ואינה אסורה[37]. בעל ה"טורי זהב"[38] הסביר שרק פת של חמשת מיני דגן היא דבר חשוב ומביאה לידי קירוב הדעת. במקרה שעירב את הדגן עם הקטניות, הולכים אחר הרוב[39]. במקרה שמדובר בפת שעשויה מקטניות, הרי אם עולה על שולחן מלכים, תהיה בה איסור של בישולי עכו"ם כיון שיצאה מגדר פת[40].

אין איסור לקחת את השאור של הנכרי ולהחמיץ בו את העיסה. לא גזרו חכמים על טעם כעיקר בפת עכו"ם[41].

יש מחלוקת בין הפוסקים במקרה שלשו את הפת עם ביצים, או טחו את פניה עם ביצים אם יש לאסור מכוח בישולי עכו"ם. ה"שולחן ערוך" סבר שזה בטל ברוב, ולכן אין כאן

---

[33] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קיב, ט.
[34] יורה דעה קיב, כב.
[35] עיין גם ב"ערוך השולחן", יורה דעה קיב, כח.
[36] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קיב, י.
[37] עיין תשובת הרא"ש, כלל יט, סימן כא; "טור", יורה דעה, תחילת סימן קיב; "שולחן ערוך" שם, סעיף א.
[38] שם, ס"ק ב.
[39] עיין "פגרי מגדים", משבצות זהב שם, ס"ק ב.
[40] עיין רמ"א, יורה דעה קיב, א; "ערוך השולחן" שם, סעיף יד.
[41] עיין "ערוך השולחן", יורה דעה קיב, יב.

בישולי עכו״ם. אבל, הרמ״א סבר שבמקרה שטחו את פניה עם ביצים זה נחשב בעין ולא בטל לפת[42], אבל זה דווקא שמדובר שמרתיחים הרבה ביצים במחבת ושופכים על הפת. במשיחה כל שהיא, אין איסור אפילו לדעת הרמ״א[43].

במקרה שנכרי בישל דבר שיש בו בישולי עכו״ם ולאחר מכן עירב את הדבר עם סולת ואז אפה את התערובת, הרי הדבר אסור אפילו למי שמתיר פת עכו״ם, כיון שהתערב בו דבר שנאסר בתחילה מדין בישולי עכו״ם[44].

אם מדובר בדבר שבלילתו עבה וכשקובעים עליו סעודה מברכים עליו המוציא לחם מן הארץ, על אף שהוא עוגה יש לו דין פת עכו״ם ואינו בגדר בישולי עכו״ם[45].

בנוגע לסופגניות שמטוגנות בשמן, יש מחלוקת בין הפוסקים בנוגע לברכתם, אם הברכה המוציא, או בורא מיני מזונות. כמו כן, יש גם מחלוקת במקרה שקבע סעודתו עליהן, אם מברך המוציא וברכת המזון. לעניין בישולי עכו״ם, נראה שכיון שיש כאן ספק, הרי הולכים לקולא, ולכן יש לומר שהן בגדר פת עכו״ם[46].

בורקס הממולא בתפוחי אדמה המיובא מחוץ לארץ, ודרך עשיית שבבי התפוחי אדמה הם על ידי בישול גמור, אלא שלאחר מכן מייבשים אותם מאוד ונעשים שבבים, והשבבים אינם ראויים לאכילה כלל אלא רק על ידי הבישול השני, והבישול מחדש נעשה על ידי ישראל, אין בזה משום בישולי גויים[47].

במקרה שיש פת שבעוד שהיא עיסה שמו אותה במים רותחים, אין לה גדר של בישולי עכו״ם, אלא פת עכו״ם ויש לה את כל ההיתרים של פת עכו״ם[48].

יש מחלוקת פוסקים בנוגע לפת עכו״ם שלאחר שנאפתה על ידי נכרי, יהודי בישלה, האם בכך שהיהודי בישלה ויש בישול אחר אפיה, הותר המאכל. נראה שרוב הפוסקים נקטו

---

[42] עיין ״שולחן ערוך״ יורה דעה קיב, ו; יש לציין שבעל ה״שפתי כהן״ (שם, ס״ק טו) כתב שאין לחוש מצד דם בביצים, כיון שברוב ביצים אין דם. גם אין לחוש לביצים של עופות טמאים, כיון שהם אינם מצויים בינינו.

[43] עיין ״ערוך השולחן״, יורה דעה קיב, כא.

[44] עיין ״שולחן ערוך״, יורה דעה קיג, ג.

[45] עיין תוס׳, מסכת ביצה טז, ע״ב, ד״ה קמ״ל קמחא וכו; ״בית יוסף״, יורה דעה, סו״ס קיג; ספר ״תורת חטאת״, כלל עה, דין יב; רמ״א, יורה דעה קיב, ו; ״פרי חדש״ שם, ס״ק יז; עיין שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ה, סימן נג.

[46] עיין שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ה, סימן נג; ״ילקוט יוסף״, קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיג, ז.

[47] עיין שו״ת ״יביע אומר״, חלק י, יורה דעה, סימן ז; ״ילקוט יוסף״, קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיג, ט.

[48] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן לג.

לאיסור וכך יש לפסוק להלכה[49]. אבל, יש שטען שכל זה נאמר דווקא שצורת הפת ניכרת, אבל במקרה שהפת נטחנה לגמרי ונתערבה בתערובת שאין בה פת בעין, יש להתיר[50].

[49] עיין "שדי חמד", כרך ו, מערכת בישולי אינו יהודי ופתן, אות א; "ילקוט יוסף", יורה דעה קיב, ג.
[50] עיין בספר "רוח חיים" לרב חיים פלאגי (יורה דעה, סימן קיב, אות ב).

בישולי עכו"ם

מקור הדין, טעם הדין, בישולי עכו"ם בית יהודי ודין שפחת עכו"ם

מבואר במשנה במסכת עבודה זרה[1] שיש איסור של בישולי עכו"ם. הראשונים נתנו שני הסברים לאיסור זה:

א. משום חתנות[2].
ב. שלא יהא ישראל רגיל אצלו במאכל ובמשתה ויאכילנו דבר טמא[3].

יש מקרים שנחלקו הראשונים האם יש בהם בישולי עכו"ם. ה"טור"[4] הביא מחלוקת ראשונים אם יש איסור בישולי עכו"ם כשהדבר נעשה בבית היהודי. רוב הראשונים נקטו שהדבר אסור. להלכה למעשה, נפסק ב"שולחן ערוך"[5] כדעה שש איסור גם בבית יהודי.

יש מקום להבנה שיש כאן מחלוקת עקרונית בין הראשונים, האם יש כאן כלל קבוע ולא מתבוננים יותר על הטעמים. לכן, אפילו במקרה שהטעמים לא שייכים, עדיין הדבר אסור. דהיינו, לדעת ר' אברהם, הדבר תלוי בטעמים. לכן, כיון שבבית יהודי, אין חשש של חתנות, וגם אין חשש של דבר איסור, לכן יש להתיר. אבל, הראשונים האחרים חלקו ונקטו שיש כאן כלל לא פלוג רבנן.

נחלקו הראשונים בנוגע לדין שפחה נכריה שמבשלת ליהודי, האם יש בכך איסור בישולי עכו"ם? ר' יוסף קארו[6] ציין למחלוקת זו. דעת הרמב"ן להתיר. אבל, רבים מהראשונים חלקו עליו ואסרו את הדבר. אולם, יש להעיר שגם לדעת הרמב"ן, מדובר דווקא בשפחות הקנויות לנו. אם כן, בזמננו, שאלו שעובדות בבית היהודי אינן קנויות לא יהיה היתר זה.

---

[1] לה, ע"ב.
[2] עיין רש"י, מסכת עבודה זרה לה, ע"ב, ד"ה והשלקות; רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות יז, ט.
[3] עיין רש"י, מסכת עבודה זרה לח, ע"א, ד"ה מדרבנן.
[4] יורה דעה, תחילת סימן קיג.
[5] יורה דעה קיג, א.
[6] "בית יוסף", יורה דעה, תחילת סימן קיג.

לפי הרמב"ן, הסיבה להיתר כיון שהם אינם בכלל נכרים, כיון שהן קנויות ליהודי ומוזהרות באיסור שבת.

ר' משה איסרליס[7] הביא שיש שסברו שבדיעבד יש להתיר כיון שיש לסמוך על הדעה שסוברת שאין בישולי עכו"ם בבית היהודי. אבל, הוא הוסיף עוד סברא להתיר ואפילו לכתחילה וזאת משום שאנחנו סומכים שבוודאי היהודי חיתה בגחלים, ולכן אין כאן איסור בישולי עכו"ם. אם היהודי חיתה בגחלים, אין איסור בישולי עכו"ם. להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך"[8] הביא את שתי השיטות, תחילה הביא שיש מי שמתיר, לאחר מכן כתב שיש מי שאוסר ואפילו בדיעבד. יש מחלוקת בין הפוסקים מה הדין במקרה שיש אומרים ויש אומרים ב"שולחן ערוך", כאיזו דעה אנחנו פוסקים. אבל, יש לציין שבפשטות דברי ה"שולחן ערוך" נאמרים דווקא בשפחות שהיו קנויות כדעת הרמב"ן.

הרמ"א הוסיף על דברי ה"שולחן ערוך" וכתב שיש לסמוך על דברי המתירים. והוסיף שאפילו לכתחילה נוהגים להקל בבית ישראל כיון שאי אפשר שלא יחתה אחד מבני הבית מעט. האחרונים העירו על דברי הרמ"א, שדבריו אינם מתאימים לדברי ה"שולחן ערוך". שהרי ה"שולחן ערוך" דיבר על שפחות שהיו קנויות ליהודים. אבל, הרמ"א דיבר על שפחות בזמן הזה, שאפילו לגביהן הוא היקל[9].

בעל ה"שפתי כהן"[10] הביא עוד טעם מדוע יש להתיר בישולי עכו"ם של שפחות וזאת משום שהאיסור הוא דווקא כשהנכרי עושה את הבישול מרצונו. אבל, במקרה של שפחות הן עושות שלא מרצונן. דהיינו, בעל הבית היהודי מחייב אותן. שבמקרה כזה אין קירוב דעת. לכן, אין כאן איסור בישולי עכו"ם. לפי טעם זה, יש להתיר גם בשפחות שלנו.

הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל[11] טען שהרמ"א התיר רק בצירוף כל הקולאות ביחד. כלומר, עצם זה שנמצא בבית יהודי, לא מספיק שהרי פוסקים רבים חלקו על דברי ר' אברהם. גם לא מספיק שמדובר בשפחה, כיון שהשפחות שלנו אינן קנויות, אלא רק

---

[7] "דרכי משה", יורה דעה קיג, א.

[8] יורה דעה קיג, ד.

[9] עיין "טורי זהב", יורה דעה קיג, ג; "שפתי כהן" שם, ס"ק ד; "פרי חדש" שם, ס"ק ט.

[10] יורה דעה קיג, ד. בעל ה"שפתי כהן" הביא את הדברים בשם מהרש"ל בשם תשובה של הרמב"ן. בעל ה"שפתי כהן" ציין שכך גם שיטת הרשב"א (בשו"ת שלו, חלק א, סימן סח). יש לציין שגם התשובה שהמהרש"ל הביא בשם הרמב"ן, שייכת לרשב"א. מדובר בתשובות המיוחסות לרמב"ן, אבל הן שייכות לרשב"א (עיין תשובות המיוחסות לרמב"ן, סימן קמט).

[11] "ערוך השולחן" שם, סעיף ד.

שכורות. אך, במקרה שזה גם בבית יהודי וגם היא שפחה, נוסף על כך יש לומר שמסתמא מישהו חיתה בגחלים, יש להתיר, ומסיים:

> ובוודאי שבמקומות הגדולים שאין מניחים להשהות משרתת ישראלית ודאי דיכולים לסמוך על היתרים אלו אבל במקום שאפשר אין לסמוך על כל ההתירים שנתבארו וכן המנהג פשוט ואין לשנות:

להלכה למעשה, בשעת הצורך גדול, בני עדות אשכנז יכולים לסמוך על דעת הרמ״א ולהיקל במקרה שיש עובדת זרה שמטפלת בזקנים על אף שלא שייך כל כך הטעם של הרמ״א שבוודאי חיתה בגחלים, בכל זאת, יש לסמוך על הסברא האחרת שאין חשש חתנות במקרה שהנכרי עושה לא מרצונו[12].

נציין שיש מחלוקת בין הפוסקים האם יש בישולי עכו״ם בדברים שנעשים בבית חרושת, שיש לומר שאין חשש חתנות במקרים כאלו. להלכה למעשה, נראה שמעיקר הדין יש להחמיר בדבר. אבל, אפשר לצרף דעה זו לספק נוסף[13].

בישולי עכו״ם בנכרי שהתגייר

יש לדון במקרה שנכרי עשה תבשיל ואחר כך התגייר, האם מותר לו לאכול מהתבשיל, או שהוא בגדר בישולי עכו״ם? בעל ספר ״משנת הגר״[14] פסק:

> גר שנתגייר והיו לו מאכלים שבישל בגיותו, אין לאסור עליו לאוכלם מחמת דין בישולי עכו״ם.

בהערות שם הוסבר הטעם לדבר כיון שיש שני טעמים לאיסור בישולי עכו״ם: א. חתנות. ב. שלא יתרגל עמו ויבוא הנכרי להאכילו מאכלות אסורות. שני טעמים אלו לא שייכים במקרה הנידון שהנכרי הוא התגייר. אלא, היה מקום לטעון ולומר שלאחר שנאסרו בישולי עכו״ם, אין מתבוננים בטעמים. על כך השיב ואמר שאין זה נכון שהרי הרא״ה[15] כתב

---

[12] עיין ״מנחת אשר״, ספר דברים, סימן ז, אות ד, מהדורה חדשה, תשפ״ג.

[13] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ד, סימן מח, אות ה; ״שבט הלוי״, חלק ב, סימן מה; שו״ת ״מנחת יצחק״, חלק ג, סימן כו; שו״ת ״מנחת יצחק״, חלק י, סימן סז; ״תשובות ונהגות״, חלק ג, סימן רמז; שו״ת ״מנחת אשר״, חלק ג, סימן נד, אות ו.

[14] פרק יב, אות מז.

[15] ספר ״בדק הבית״, שער ג.

שהמבשל לחולה בשבת אין לחוש לאיסור בישולי עכו"ם, ומותר גם לבריא לאכול מהתבשילים. כיון שאין קירוב דעת בתבשיל שנעשה לצורך החולה. אם כן, רואים שאין כאן "לא פלוג". ואם הטעם לא שייך, יש להתיר.

אולם, כפי שהערתי לעיל, נראה שיש פוסקים שלא נקטו בגישה זו, שהרי מטעם זה אסרו גם בבית ישראל. גם לגבי בישולי עכו"ם בשבת כפי שיתבאר להלן יש בדבר מחלוקת בין הפוסקים. בכל אופן להלכה למעשה, נראה שאפשר להיקל ולסמוך על הפוסקים שנקטו שמתבוננים בטעמים[16].

יש מקום לדון מה הדין במקרה שיש נכרי שהתגייר, והוריו עדיין לא התגיירו, אבל הם עומדים בתהליך גיור, האם יש היתר לגר לאכול מבישולי ההורים שלו? יש מקום לטעון שבמקרה שלנו לא שייכים שני הטעמים. כלומר, לא שייך הטעם של חתנות, שהרי מדובר על אמו. אפילו שנאמר "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", והוא אינו מתייחס אחריה ומצד דין דאורייתא מותר בחתנות עם אמו[17], כבר מצינו בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל שאין חשש לתאוה ולכן יש היתר להתייחד עם אמו[18]. גם לגבי חשש שתאכילנו דבר איסור, נראה שיש לומר שאין חשש כיון שהם עומדים בתהליך גיור. הרי הם מקפידים על הלכות כשרות. לכן, נראה שבשעת הצורך אפשר להיקל ולהתיר.

---

[16] ראיתי שבעל ספר "אהל יעקב" (יורה דעה קיג, ט) הסתפק האם הבישולים מותרים לגר לאחר גיורו. בעל ספר "בין ישראל לעמים" (פרק י, סעיף י) החמיר ואסר. בעל ספר "שולחן מלכים" (עמ' תתצד) הביא שנחלקו בזה האחרונים. בעל שו"ת "לב אריה" (חלק ב, סימן כה) החמיר בכך. אבל, בעל שו"ת "אבני זכרון" (סימן פח, אות א) היקל בדבר. הטעם להיתר כיון שמעולם לא נאסר לו. כלומר, בתחילה כשבישל היה נכרי והיה מותר לו באכילת הדבר, והתבשיל נשאר בהיתרו. הוא אפילו טען שיש להתירו לישראל, כיון שלאחר שהתגייר לא שייך בו איסור חתנות. וראיתי שידידי אב בית הדין החשוב הרב שלמה קריספין שליט"א כתב תשובה בעניין זה והתיר את התבשיל. היסוד להיתר הוא על בסיס המושג "הואיל ואישתרי אשתרי", כיון שהותר הותר. וכדברי בעל ספר "אבני זכרון" שכיון שכבר הותר בעת שהיה נכרי, לא נאסר יותר. אולם, הוא ציין שיש מחלוקת גדולה בנוגע למושג זה ולפי הבנת אחרונים רבים צריך להיות שמקרה הנידון יהיה אסור. אבל, הוא כתב שכיון שיש כאן מחלוקת בדבר, בדיני דאורייתא, יש ללכת לחומרא, אבל בדיני דרבנן הולכים לקולא וכאן מדובר בדין דרבנן. הוא גם צירף כסברא את היסוד שהוזכר על ידי בעל ספר "משנת גר", אבל גם הוא העיר שהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים.

[17] עיין מסכת יבמות כב, ע"א.

[18] עיין שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן סד, אות א; עוד אחרונים נקטו בגישה זה. הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, "הליכות שלמה", פרק טז, דבר הלכה, אות טו; ספר "דבר הלכה", עמ' קצה; שו"ת "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תשעו; שו"ת "קנין תורה", חלק ה, סימן קכו; הארכתי בעניין זה לעיל בנוגע לדין ייחוד עם הוריו הנכרים.

התייעצתי בשאלה זו עם הרב דוב ליאור שליט״א, הוא טען שאפשר בשעת הצורך לסמוך על השיטות שהזוכרו לעיל שמתבוננים בטעמים ובמקרה הנידון כיון שהטעמים לא שייכים, אפשר להיקל.

בישולי עכו״ם בדבר שעולה על שולחן מלכים ואי אפשר לאכלו חי

בישולי עכו״ם שייכים רק בדבר שאי אפשר לאכלו חי וגם שעולה על שולחן מלכים[19]. יש מחלוקת בין הפוסקים אם יש איסור בישולי עכו״ם בקפה. יש מהפוסקים שנקטו שעל אף שעולה על שולחן מלכים, יש להתירו, כיון שאינו עשוי ללפת את הפת[20]. יש עוד סברא להתיר כיון שזה כמו שיכר של תבואה, שאין בו בישולי עכו״ם, כיון שהתבואה בטילה למים[21]. יש שדחו טעמים אלו[22]. אבל, נראה להלכה למעשה, יש מקום להתיר את הדבר ולסמוך על הטעמים האלו בעיקר שמדובר כאן רק באיסור דרבנן[23].

---

[19] עיין מסכת עבודה זרה לח, ע״א. שם מובאות שתי שיטות: א. שאין בישולי עכו״ם בדבר שלא עולה על שולחן מלכים. ב. אין בישולי עכו״ם בדבר שנאכל חי. הגמרא ציינה שהנפק״מ בין שתי השיטות היא: דגים קטנים. הם לא עולים על שולחן מלכים, אבל הם לא נאכלים חיים. יש מחלוקת בין הראשונים אם פוסקים כשתי השיטות. רוב הראשונים נקטו שיש לפסוק כשתי השיטות. עיין ב״בית יוסף״, יורה דעה, תחילת סימן קיג. כך נפסק להלכה ב״שולחן ערוך״, יורה דעה קיג, א. יש מחלוקת בין הראשונים מדוע מאכל שנאכל חי, אין בו בישולי עכו״ם. לדעת רש״י (מסכת ביצה טז, ע״א), נראה שהטעם כיון שנאכל חי, לא הועיל הבישול. דהיינו, אין זה בכלל הגזירה. הגזירה היא דווקא בדברים שצריכים בישול. אבל, הר״ן (מסכת עבודה זרה ח, ע״ב, מדברי הרי״ף) כתב שהטעם משום שאין בו קירוב דעת כיון שאינו מאכל חשוב ולכן אין בו חשש של חתנות.

יש גם מחלוקת בין הראשונים בטעם שאין איסור בישולי עכו״ם בדבר שאינו עולה על שולחן מלכים. לדעת הרשב״א (״תורת הבית״, בית ג, שער ז), כיון שלא עולה על שולחן מלכים אין בו קירוב דעת ואין חשש לחתנות. אבל, הרמב״ם (הלכות מאכלות אסורות יז, טו) כתב שהטעם שצריך שיעלה על שולחן מלכים, משום שעיקר הגזירה משום חתנות שלא יזמינו הנכרי בסעודה, ודבר שלא עולה על שולחן מלכים אין חשש שיזמינו.

[20] עיין ״פרי חדש״, יורה דעה קיד, ו.

[21] עיין ״פתחי תשובה״, יורה דעה קיד, א.

[22] עיין ״פתחי תשובה״, יורה דעה קיד, א; שם מובא שלא שייך הענייין שזה כמו שיכר של תבואה כיון שעיקר הטעם ששיכר של תבואה אין בו בישולי עכו״ם הוא, כיון שאינו עולה על שולחן מלכים. דבר זה לא שייך לגבי קפה. גם לגבי הטעם שאינו עשוי ללפת את הפת כפי שציינתי לעיל, ה״שולחן ערוך״ לא נקט טעם זה (עיין שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ד, סימן מב). הרב עובדיה יוסף זצ״ל (שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ד, סימן מב) דחה את הדחיה הראשונה שעיקר הטעם להיתר שיכר תבואה הוא משום שאינו עולה על שולחן מלכים. שרואים מראשונים רבים שנקטו רק את הטעם שהתבואה בטילה למים. וטעם זה שייך גם בקפה.

[23] עיין שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ד, סימן מב. הרב עובדיה יוסף הוכיח את היתר הדבר. יש לציין שהרב שמואל הלוי ואזנר זצ״ל (שו״ת ״שבט הלוי״, חלק ב, סימן מד) טען לאיסור; יש גם לציין לדברי הרב אשר וייס שליט״א

פירות עץ אינם נחשבים בישולי עכו"ם, כיון שאפשר לאכלם חיים. אבל, אם מדובר על פרי שבעקרון אפשר לאכלו חי, אבל כעת במצבו הנוכחי אי אפשר לאכלו חי, רק אפשר לאכלו מבושל. כגון שהוא יבש וכיוצ"ב, הרי יש בו בישולי עכו"ם[24].

יש מחלוקת בין הראשונים אם יש תנאי נוסף והוא שצריך להשתנות מברייתו, כל זמן שלא נשתנה מברייתו אין בו בישולי עכו"ם. נראה שה"שולחן ערוך" והרמ"א לא הצריכו תנאי זה, ולדעתם אפילו אם לא נשתנה מברייתו, בכל זאת, יש בו איסור בישולי עכו"ם[25]. אולם, אולי יש מקום לצרף את זה לעוד ספק[26].

יש מחלוקת ראשונים במקרה שמדובר במאכל שאפשר לאכלו חי, אבל רק בדוחק, האם יש בו בישולי עכו"ם?[27] ה"שולחן ערוך"[28] הביא בסתם את הדעה שסוברת שאסור, ואז הביא יש מתירים. נראה שהוא פסק כדעה שהדבר אסור.

יש מחלוקת בין הפוסקים[29] לגבי כמהין ופטריות, אם הם נחשבים עולים על שולחן מלכים. כיון שמדובר באיסור דרבנן, ורוב הפוסקים נקטו שלא עולים על שולחן מלכים,

---

(שו"ת "מנחת אשר", חלק ג, סימן נד, אות א) שציין למחלוקת האחרונים בדבר. והוא השיג על ההבנה שאין בישולי עכו"ם בקפה, כיון שהוא הוכיח מסוגיא במסכת מועד קטן (יב, ע"ב), מסכת עבודה זרה (לט, ע"ב) ודברי הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יז, יד) שיש בישולי עכו"ם גם במשקים. לכן, הוא סבר שקשה לצרף את דברי המקילים אפילו לספק ספיקא. לדעתי, יש מקום לדחות את דבריו, שהרי אפילו אם נאמר שהרמב"ם חלק על כך, מצינו שיש ראשונים שבמפורש טענו שבשיכר אין בישולי עכו"ם כיון שהתבואה בטילה למים. לגבי שתי הסוגיות שהוזכרו על ידי הרב אשר וייס, יש מקום לדון בסוגיות אלו, ונראה שיש מקום להשיג על הראיות. אכן, אין היתר לבישולי עכו"ם במשקה. גם במשקה יש בישולי עכו"ם. אבל, במקרה שהדבר בטל למים, אין בישולי עכו"ם כיון שבמים אין בישולי עכו"ם כיון שלא עולה על שולחן מלכים וגם הוא נשתה חי. בסופו של דבר מצינו סברא זו בדברי מספר ראשונים ואחרונים. לכן, נראה לי, שכיון שמדובר באיסור דרבנן, אפשר לסמוך על הדעות האלו. יש להוסיף שאם מדובר שהנכרי רק בישל את המים, והיהודי שפך את המים על הקפה, אין בכך בישולי עכו"ם. גם אם הנכרי חימם את המים ושפך את המים על הקפה, יש לדון שאין כאן בישולי עכו"ם כיון שזה רק עירוי מכלי ראשון.

[24] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קיג, טו.

[25] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קיג, א; "פרי חדש" שם, ס"ק א.

[26] עיין "שו"ת "שבט הלוי", חלק ב, סימן מג.

[27] עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה קיג, יב.

[28] "שולחן ערוך", יורה דעה קיג, יב.

[29] עיין ב"שפתי כהן" (יורה דעה קיג, ב) שהביא בשם בעל ספר "איסור והיתר", שהם עולים על שולחן מלכים. אבל, הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השולחן" שם, סעיף י) הביא מדברי ה"ערוך" ורש"י שהם אינם עולים על שולחן מלכים ואין בהם בישולי עכו"ם. וציין שכך גם פסק בעל ה"פרי חדש" (יורה דעה קיג, ג). בעל ה"חכמת אדם" (כלל סו, אות ד) נקט שעולה על שולחן מלכים.

יש לפסוק שאין בהם בישולי עכו"ם. גם מבואר שבכל בשר יש בישולי עכו"ם, גם בקורקבן ובבני מעיים[30].

כמו כן, נחלקו הפוסקים לגבי תפוחי אדמה אם נחשבים עולים על שולחן מלכים[31]. נראה להלכה למעשה, שיש להכריע שנחשב כדבר שעולה על שולחן מלכים ויש בו בישולי עכו"ם.

במקרה שיש תבשיל שבושל על ידי נכרי, אבל לא ראוי לעלות על שולחן מלכים בלי עשיית פעולה נוספת שנעשית על ידי יהודי, הרי אין בפעולת הנכרי בישולי עכו"ם. אבל, אם הפעולה שנצרכת היא פעולה פשוטה שנעשית על ידי האוכלים בשעת האכילה, הרי יש בכך איסור בישולי עכו"ם[32].

בדין חלב מפוסטר יש דיון בין הפוסקים. הרי כיום לא נוהגים לשתות חלב לא מבושל. לא שותים את החלב חי. כיון שכך יש לומר שעכשיו יש בחלב דין בישולי עכו"ם. אלא, יש מקום לדון שאולי יש להתיר כיון שפיסטור לא נחשב לגמרי כבישול כיון שהוא נעשה על ידי קיטור ונחשב כמעושן. נוסף על כך, כיון שנעשה בבית חרושת, יש מקום להיקל שאין כאן בישולי עכו"ם. לכתחילה אין לסמוך על כך[33].

נחלקו הפוסקים בנוגע לדבר שנאכל חי רק ביחד עם עוד דברים, אם נחשב בגדר דבר שנאכל חי ואין בו בישולי עכו"ם. להלכה למעשה, נחשב כדבר שאין בו בישולי עכו"ם[34].

---

[30] עיין "פרי חדש", יורה דעה קיג, ג; "שפתי כהן" שם, ס"ק ב; "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, י.

[31] בעל ה"חכמת אדם" (כלל סו) נקט שנחשב עולה על שולחן מלכים. אבל, הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השולחן", יורה דעה קיג, יח) נקט שלא עולה על שולחן מלכים. הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל (שו"ת "שבט הלוי", חלק ב, סימן מה) כתב שמעיקר הדין יש לפסוק כדעת בעל ה"חכמת אדם" שיש בו בישולי עכו"ם. אבל, אפשר לצרף את שיטת הרב יחיאל מיכל עפשטיין במקרה שמצטרפים עוד ספקות להיתר.

[32] עיין "דרכי תשובה", יורה דעה קיג, ט.

[33] עיין שו"ת "מנחת יצחק", חלק י, סימן סז.

[34] עיין "מגן אברהם" (אורח חיים רג, ד) שמבואר שנחשב כדבר שנאכל חי, ואין בו בישולי עכו"ם. בעל "יד אפרים" (שם) חלק וסבר שנחשב בגדר דבר שיש בו בישולי עכו"ם. בעל שו"ת "בצל החכמה" (חלק ג, סימן ע) הוכיח כדברי בעל ה"מגן אברהם".

יש מחלוקת בין הפוסקים[35] האם אדם חשוב צריך להחמיר שלא לאכול בבישולי עכו"ם גם דבר שנאכל חי? נראה שרוב הפוסקים נקטו שלא צריך להחמיר כיון שמצינו בגמרא רבים מהאמוראים שלא החמירו בדבר.

לגבי הגדרת דברים חיים, הולכים אחר רוב העולם ולא אחר האדם הספיציפי. כלומר, אם יש דבר שאוכלו חי, אבל רוב העולם אוכלו מבושל, יש בזה בישולי עכו"ם. וכן, הדבר להיפך שאם הוא אוכלו מבושל, אבל רוב העולם אוכלו חי, אין בזה בישולי עכו"ם[36]. אבל, אם יש מקום שרוב האנשים אוכלים את הדבר בצורה שונה מכל העולם, הולכים אחר אנשי המקום ולא אחר רוב העולם[37].

במקרה שעירב דבר שנאכל חי, עם דבר שנאכל רק מבושל, ולאחר מכן בישלם העכו"ם, הרי הולכים אחר הרוב[38]. כשהם שוים ואין אחד מרובה על השני, מותרת כל התערובת[39]. במקרה שמדובר בתערובת עם מיני דגן, הרי אם מברכים על המאכל בורא מיני מזונות אפילו שהמיני דגן הם המיעוט, יש בו דיני בישולי עכו"ם כיון שהעיקר הוא המיני דגן והם אינם נאכלים חיים. אבל, במקרה שהמיני דגן באים רק לדבק, ומברכים על המאכל שהכל, הרי אם הדבר השני שבתערובת אין בו בישולי עכו"ם, למאכל אין דין בישולי עכו"ם[40].

מאכל שלא נאכל בסעודה – חטיפים ופיצוחים

יש שהבינו שאין איסור בישולי עכו"ם אלא דווקא במאכל שבא ללפת את הפת. כלומר, נאכל בסעודה. לכן, אין איסור בישולי עכו"ם בחטיפים ופיצוחים. לא ברור לגמרי מהי דעת ה"טור" וה"שולחן ערוך" בדין זה. לכן, נראה שלכתחילה אין לסמוך על דעה זו. אבל,

---

[35] עיין ב"שפתי כהן" (יורה דעה קנב, ב) שכתב שצריך להחמיר; אבל, בעל ה"פרי חדש" (יורה דעה קיג, ג) והרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השולחן", יורה דעה קיג, יא) חלקו ונקטו שאדם חשוב לא צריך להחמיר על עצמו בעניין.

[36] עיין "פרי חדש", יורה דעה קיג, ג; "ערוך השולחן" שם, סעיף יב; "חכמת אדם", כלל סו, אות ד.

[37] עיין "חכמת אדם", כלל סו, אות ד; "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, יב; "שדי חמד", כרך ו, מערכת בישולי אינו יהודי ופתן, אות יא, עמ' 349.

[38] עיין "טור", ו"בית יוסף", יורה דעה קיג, ב; "שולחן ערוך" שם; "חכמת אדם", כלל סו, אות ד.

[39] "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, יד.

[40] "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, יט.

בשעת הצורך, אפשר לסמוך על דעה זו. כמו כן, הדברים מצטרפים לעוד ספקות. ויש לטעון שבמקרה שהדברים נעשים בבית חרושת, בוודאי יש להיקל[41].

מליחה, עישון וכבישה על ידי עכו"ם

אם המאכל נמלח, או מעושן, או נכבש על ידי נכרי, אין בזה בישולי עכו"ם. האיסור דווקא בבישול[42]. אין איסור בישולי עכו"ם כשמדובר בכלי שני[43] וכן אין איסור בישולי עכו"ם כשמדובר בעירוי מכלי ראשון[44]. מאכל שכבר נתבשל על ידי ישראל, אפילו שלא ניתן לאוכלו כשהוא קר אלא רק בחימום, בכל זאת, אין בחימומו על ידי נכרי איסור בישולי עכו"ם[45]. לגבי בישול בקיטור יש דיון בין האחרונים, נראה להלכה למעשה שאפשר להיקל ולומר שאין בכך בישולי עכו"ם שהרי מדובר כאן באיסור דרבנן[46].

---

[41] הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יז, טו) כתב שהטעם שצריך שיעלה על שולחן מלכים, משום שעיקר הגזירה משום חתנות שלא יזמינו הנכרי בסעודה, ודבר שלא עולה על שולחן מלכים אין חשש שיזמינו. יש שהבינו בדעת הרמב"ם שזה לא מספיק שהוא עולה על שולחן מלכים, צריך שילפת את הפת. הרבה אחרונים נקטו בגישה זו עיין "פרי חדש", יורה דעה קיג, ג; שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תרלז; עיין "ברכי יוסף", שיורי ברכה, יורה דעה קיב, יא; גם הרב אשר וייס שליט"א ("מנחת אשר", ספר דברים, סימן ז, אות ח, מהדורה חדשה, תשפ"ג) הבין כך בדעת הרמב"ם והוא סבר שכך גם דעת ה"שולחן ערוך"; אבל, בעל "ערוך השולחן" (יורה דעה קיג, ו-ז) למד מדברי ה"טור" (יורה דעה, ריש סימן קיג) וה"שולחן ערוך" (יורה דעה קיג, א) שלא נקטו כשיטת הרמב"ם בעניין זה; כך גם מבואר בעוד אחרונים: עיין שו"ת "יחוה דעת", חלק ד, סימן מב; שו"ת "יחוה דעת", חלק ה, סימן נג; בעל ה"שדי חמד", כרך ו, מערכת "בישולי אינו יהודי ופתן", אות י) הביא מחלוקת בין האחרונים אם יש לחלק בין מאכל למשקה. ואולי במשקה צריך לקנח את הפת.

[42] עיין "טור" ו"בית יוסף", יורה דעה קיג, יג; "שולחן ערוך" ורמ"א שם.

[43] עיין שו"ת "שרגא המאיר", חלק ו, סימן קסז.

[44] שו"ת "מהרש"ם, חלק ג, סימן רצו.

[45] שו"ת "שבט הקהתי", חלק א, סימן רכז.

[46] בעל שו"ת "שם אריה" (סימן כב) הביא מי שרצה להיקל בדבר כיון שיש לדמות דין קיטור לדין מעושן. אבל, הוא טען נגדו שאין להתיר כיון שהקיטור הוא תולדות אור, וכמו שיש בקיטור מלאכת בישול בשבת כך גם הדבר לגבי בישולי עכו"ם. גם בעל שו"ת "לבושי מרדכי" (תליתאי, יורה דעה, סימן י) נקט כדעתו. הרב משה שטרנבוך שליט"א ("תשובות והנהגות", חלק ג, סימן רמז) סבר שגם בקיטור יש בישולי עכו"ם. אבל, כנגד לכך יש אחרונים שחלקו על דבריהם, עיין "הגהות זר זהב" על האיסור והיתר לרבינו יונה (שער מג, אות ד), שו"ת "אבן שתיה" (יורה דעה, סימן נ) ו"בן איש חי" (פרשת חוקת, דין כב). לדעתם, אין להשוות בין דין בישול בשבת ובין בישולי עכו"ם. האיסור בבישולי עכו"ם הוא רק בישול אש ובעיקר דרך הבישול. נחלקו בשאלה זו גם גדולי ישראל בדורנו. הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל (שו"ת "שבט הלוי", חלק ו, סימן קח, אות ו; חלק ט, סימן קסב) ובעל ספר "שבות יצחק" (דיני גרמא, פרק ו, אות ב) בשם הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל נקטו לאיסור. לעומת זאת, הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן כב), הרב מנשה

דין מיקרוגל

בדין מיקרוגל יש דיון בין הפוסקים אם נחשב בגדר של בישול ויש בו בישולי עכו"ם[47], נראה להלכה למעשה שבשעת הצורך אפשר להיקל בדבר כיון שאינו מתבשל כמו על ידי האש, ולכן יש לדמות את הדברים לדין מעושן וכו'. והרי מדובר כאן רק באיסור דרבנן. אך, לכתחילה אין להיקל בדבר כיון שבסופו של דבר זה דרך בישול כיום.

השלכת עץ לתוך התנור על ידי יהודי

יש מחלוקת בין הראשונים אם מועילה השלכת עץ לתוך התנור על ידי יהודי כדי שלא יחשב בגדר בישולי עכו"ם כמו שמצינו לעניין פת עכו"ם, שהתבאר שאם היהודי השליך עץ בתוך התנור, לא נחשב בגדר פת עכו"ם. יש מהראשונים שסברו שצריך שהיהודי יניח

קטן זצ"ל (שו"ת "משנה הלכות", חלק יב, סימן יז) והרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", יורה דעה, חלק ה, סימן ט) נקטו להיתר. כמו כן, יש לציין לדברי הרב אשר וייס שליט"א (שו"ת "מנחת אשר", חלק ג, סימן נד, אות ב) שדחה את דברי בעל שו"ת "שם אריה" וסבר שבוודאי יש מקום לצרף ספק זה לשאר ספקות להיקל.

[47] הרב לוי יצחק הלפרין ("כשרות ושבת במטבח מודרני") כתב: "לכאורה יש לומר שאם יש מקום לדון להקל בבישולי נכרים על ידי תנור חשמלי רגיל, שפועל כגוף חימום לכל דבר, ויש מחלוקת ראשונים אם גחלת של מתכת נחשבת כאש, על אחת כמה וכמה שיש מקום להקל בתנור מיקרוגל שאין הבישול נעשה על ידי גחלת של מתכת ופעולתו שונה בהרבה מכל תנור רגיל חשמלי"; גם הרב זאב לב זצ"ל כתב על כך מאמר חשוב (בספרו "מערכי לב", עמ' תמז-תנג), ובסיום הדברים הוא כתב: "יש להתיר תבשיל שהוכן על ידי נכרי בתנור מיקרוגל. שהרי הראינו שהראשונים הקפידו בלשונם וכתבו שרק המבשל באור בתולדות האור חלה על זה הגזירה. ולכן, המליח, הכבוש והמעושן, והמבשל בחמה או בחמי טבריה אין זה התבשיל שחלה עליו הגזירה. והרי בחמה היו רגילים להכין מאכלים שטבעם של מאכלים אלו שונה ממאכל שהוכן על ידי האש או תולדות האש". בהמשך הוא כתב שמי שרוצה להחמיר הוא יכול: "שיכניס מפסק חשמלי נוסף בין התנור לתקע של הקיר, או יעשה מפסק בקיר עצמו שתפקידו להפעיל את ההפסק לתנור המיקרוגל. בלי סגירת מפסק זה אי אפשר להפעיל את התנור בכלל, ולכן המשרתת הנוכריה אינה יכולה לסדר את תנאי הבישול, את זמן הבישול ואת עוצמת הבישול. לכן יהודי יפעיל את המפסק הראשי לפני שמסתלק מן המטבח, ודומה זה כאילו הכין את האש או לפחות זרק קיסם לאש". אולם, יש לציין שהרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל (שו"ת "שבט הלוי", חלק ח, סימן קפה) חלק וסבר שבוודאי יש בישולי עכו"ם במיקרוגל. הרב אשר וייס שליט"א ("מנחת אשר", ספר דברים, סימן ז, אות ו, מהדורה חדשה, תשפ"ג) כתב שבשעת הדחק גדול יש להיקל שאין בישולי עכו"ם במיקרוגל כיון שאין כאן בישול על ידי אש. אפילו אם נאמר שדין בישול זה כבישול על ידי אש, אפשר לומר שהכנסת התקע לשקע על ידי הישראל נחשב כהדלקת אש על ידי ישראל שלדעת הרמ"א באופן כזה אין איסור בישולי עכו"ם. אבל, הוא טען שזה דבר רחוק לומר שהכנסת התקע לשקע נחשבת כהדלקת אש; עיין במאמרו של הרב ישראל רוזן זצ"ל (בכתב עת "אמונת עתיך", כרך 104) שהביא את השיטות השונות בנוגע לבישול במיקרוגל. הוא כתב (שם, עמ' 76) שלמעשה לא מתירים בישול נכרי במיקרוגל בלי צירוף של קולאות נוספות.

את התבשיל בתוך התנור, או המחבת כדי שלא יחשב כבישולי עכו"ם. להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך" נקט שצריך הנחה. אבל, הרמ"א סבר שמועילה השלכת עץ וחיתוי בגחלים כדין פת עכו"ם. הרמ"א הוסיף שיש להתיר אפילו כשהיה חיתוי בלי כוונה[48]. נראה שלעניין השלכת עץ, אין להיקל כל כך אפילו לעדות בני אשכנז. אבל, נראה שאפשר להיקל במקרה שהדליק את האש וחיתה בגחלים[49]. גם אין להיקל בחיתוי בלי כוונה[50]. בזמן הזה שיש תנורים שעובדים על חשמל, אז לפי דעת הרמ"א, הדלקת החשמל בתנור מקבילה אל השלכת העץ וחיתוי בגחלים. אבל, לכתחילה עדיף שגם לפוסקים כדעת הרמ"א יניחו את התבשיל בתוך התנור.

יש לציין שיש שטען שאפילו לדעת ה"שולחן ערוך", במקרה שיהודי הדליק את האש, המאכל כשר לקטן[51]. כמו כן, הוא מיקל לעניין המחלוקת בין הפוסקים בבישולי עכו"ם בבית יהודי, שיש שנקטו שאין בזה בישולי עכו"ם, ואפשר לסמוך על דעתם להאכיל את המאכל לקטן[52].

יש עוד קולא של הרמ"א והיא שאפילו אם היהודי לא השליך קיסם, אבל הנכרי הדליק את האש מאש של יהודי, אין בכך בישולי עכו"ם. גם בעניין זה לא נראה שיש להיקל כדברי הרמ"א[53], אבל בשעת הדחק יש מקום לסמוך על קולא זו. דהיינו, במקרה שיש אשה חולה ואין מי שיטפל בה, אלא נכריה. יש לסמוך על קולא זו כדי להתיר שלא יהיה איסור בישולי עכו"ם[54]. אפילו לדעת הרמ"א, נראה שיש רק להיקל אם היתה הדלקה של היהודי פעם אחת ביום, אין להסתפק בדבר לזמן יותר ממושך מיום אחד[55].

---

[48] עיין בכל זה ב"בית יוסף", יורה דעה קיג, ז; "דרכי משה" שם, אות ד; "שולחן ערוך" ורמ"א, יורה דעה קיג, ז.

[49] עיין "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, מד; יש לציין שבעל ה"טורי זהב" (יורה דעה קיג, ו) נקט שאפשר להיקל בעניין הדלקת האש וחיתוי בגחלים רק מתי שנעשה בבית ישראל, שבמילא יש דעות שסוברות שבבית ישראל אין בישולי עכו"ם; בעל ה"חכמת אדם" (כלל סו, אות ח) כתב שמעיקר הדין אין להתיר אלא דווקא כשהיהודי עשה פעולה שיש בה מצרכי הבישול ובלעדיה לא היה מתבשל. לא היה לנו להיקל בכך שחיתה בגחלים, או שהדליק את האש. אבל, מפני הדוחק יש לסמוך על המקילים.

[50] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קיג, י; "ערוך השולחן" שם, מד.

[51] עיין "ילוקט יוסף", קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיד, ה.

[52] עיין "ילוקט יוסף", קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיד, ו.

[53] עיין "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, מד; שו"ת "משנה הלכות", חלק ט, סימן קנט.

[54] עיין שו"ת "משנה הלכות", חלק ט, סימן קנט.

[55] עיין שו"ת "משנה הלכות", חלק י, סימן ק.

דין בישולי עכו"ם בבתי מלון ובמסעדות

יש תשובה של הרב עובדיה יוסף זצ"ל[56] שבה דן בנוגע למלונות ומסעדות ששם יש כשרות של הרבנות הראשית לישראל וסומכים על דעת הרמ"א שהמשגיח מדליק את האש ובכך אין בישולי עכו"ם. וזאת על אף ששאר הדברים נעשים על ידי נכרים. השאלה היא, האם מותר לעדות המזרח לאכול ממקומות אלו? הרב עובדיה יוסף זצ"ל טען שיש מקום להתיר כיון שיש כאן שני ספקות שמצטרפים. ספק אחד אם הלכה כדעות שסוברות שמועילה הדלקת האש וספק נוסף שאולי בשכירים אין בישולי עכו"ם. על אף שבשני הספקות האלו ה"שולחן ערוך" פסק לחומרא, בכל זאת, יש דעות בין הפוסקים שסוברים שבמקרה שיש שני ספקות, אפשר לומר שה"שולחן ערוך" החמיר רק כשכל ספק עומד בפני עצמו, אבל ביחד הוא היה מיקל.

יש לצרף לכך שיש עוד ספק לגבי עניין בישולי עכו"ם בבית היהודי, שיש כאלו שנקטו שאין בישולי עכו"ם בבית היהודי. יש גם צד לומר שאין בישולי עכו"ם במקרה שהנכרי מבשל לצורך הרבים ולא מבשל לצורך אדם מסויים[57].

אבל, הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל[58] נקט שפוסקים להלכה כדעת ה"שולחן ערוך" גם כשיש שני ספקות. כיון שאנחנו נוקטים שיש כאן הכרעה של ה"שולחן ערוך". לכן, כל ספק הוא הכרעה של ה"שולחן ערוך" לאיסור. לכן, אין כאן שום עניין של צירוף שני ספקות. לפיו, גם יש לאסור במסעדות.

להלכה למעשה, נראה שלכתחילה בוודאי עדיף שלא להסתמך על קולא זו. אבל, בשעת הצורך אפשר להסתמך על הקולא הזו, כיון שמדובר באיסור דרבנן. יש להוסיף לכך שבכל ספק בבישולי עכו"ם, הולכים לקולא כיון שמדובר באיסור דרבנן[59]. יחד עם זאת, יש להעיר כשמדובר בספק בחסרון ידיעה, אין זה בגדר ספק. לכן, במקרה שיש ספק אם הדבר עולה על שולחן מלכים, יש כאן גדר של ספק בחסרון ידיעה ואין זה נחשב ספק[60].

---

[56] שו"ת "יחוה דעת", חלק ה, סימן נד.

[57] עיין "ילקוט יוסף", קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיג, ד.

[58] שו"ת "אור לציון", חלק ב, במבוא, ענף ב, אות ה.

[59] עיין רמ"א, יורה דעה קיג, יא; "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, מח.

[60] עיין שו"ת "יביע אומר", יורה דעה, חלק ה, סימן ט.

דין אינדוקציה

כיום נתחדשה שיטת בישול וחימום שנקראת אינדוקציה. מדובר במכשירים חשמליים שבהם האדם מדליק ומכוון את הטמפרטורה הרצויה, ועדיין לא מתחיל שום חימום. האדם מניח סיר מיוחד, בעל תחתית מתכתית מגנטית, והסיר עצמו 'סוגר מעגל' וגורם למעין קצר חשמלי המזרים זרם חשמלי חזק בגוף הסיר, וממנו למאכל. לא מכבים את המחבת, או הכיריים, אלא פשוט מורידים את הסיר מהם והמעגל החשמלי מתנתק[61]. יש מחלוקת בין הפוסקים האם בישול במתקן זה נחשב בישולי עכו״ם כיון שלא מתבשל על ידי אש. עוד יש שטענו שאם היהודי יעשה את הפעולה החשמלית הראשית שהיא תנאי לכל החימום, יש להחשיב את הדבר כ'השלכת קיסם' שלדעת הרמ״א מתירה את התבשיל שאין בו איסור בישולי עכו״ם. להלכה למעשה, נראה שבמקומות ציבוריים אפשר להיקל בעת הצורך באופן שיהודי יעשה את הפעולה החשמלית הראשית. נראה לי, שבמקרה כזה אפשר להיקל גם לפוסקים כדעת ה״שולחן ערוך״. שהרי יש לסמוך על דברי הרב עובדיה יוסף זצ״ל שטען כשיש צירוף של עובדים נכרים וגם 'השלכת קיסם', גם לדעת ה״שולחן ערוך״, הדבר מותר. כאן מצטרפת הסברא שבאינדוקציה אין בישולי עכו״ם כיון שזה לא בישול על ידי אש[62].

בישולי עכו״ם כשנעשה בשיתוף בין העכו״ם ליהודי

אם המאכל התבשל גם על ידי יהודי, בין אם היה בתחילת הבישול ובין אם היה בסיום הבישול, על אף שגם הנכרי השתתף בבישול, בכל זאת, המאכל לא נאסר[63]. מדובר במקרה שלא היתה הנחת התבשיל, או הדלקת האש על ידי היהודי, שאם כן, במילא הוא לא נאסר כפי שהתבאר לעיל[64]. כל זה, דווקא כשמדובר שלא היה סילוק התבשיל על ידי

---

[61] הדברים מתוך מאמרו של הרב ישראל רוזן זצ״ל, בכתב עת ״אמונת עתיך״, כרך 104, עמ׳ 77.

[62] עיין בכל זה במאמרו של הרב ישראל רוזן זצ״ל, בכתב עת ״אמונת עתיך״, כרך 104, עמ׳ 79-71. שם הובאה תשובה של הרב אשר וייס שליט״א שטען שיש להתיר במקרה שהיהודי עשה את הפעולה החשמלית הראשית. הוא כתב שיש להתיר מפאת מספר סיבות: א. לדעתו, בשעת הדחק, יש להיקל במיקרוגל שאין בו בישולי עכו״ם. אינדוקציה דומה לבישול במיקרוגל. ב. היהודי הדליק את הכיריים, והנכרי רק מניח את הקדירה על הכיריים, וממילא הכיריים מתחממים. ג. מדובר באיסור דרבנן.

[63] עיין ״בית יוסף״, יורה דעה קיג, ו; ״שולחן ערוך״, יורה דעה קיג, ו.

[64] עיין ״ערוך השולחן״, יורה דעה קיג, לז-לח.

יהודי ואחר כך הנחה חדשה של הנכרי, שאז לא מועיל שבתחילה התבשל על ידי יהודי, אלא אם כן הגיע לידי מאכל בן דורסאי שזהו שיעור שליש בישול[65]. נחלקו האחרונים במקרה שהסילוק לא נעשה על ידי יהודי, אלא על ידי נכרי. יש שהבינו שבמקרה כזה המאכל לא נאסר[66], ויש שטענו שאין חילוק וגם במקרה כזה המאכל נאסר ואפילו אולי הוא יותר גרוע מהמקרה שיהודי סילק[67]. יש שטענו שלשיטת הרמ"א, אם לא היה סילוק על ידי יהודי, בוודאי הדבר מותר כיון שזה לא גרע מהשלכת עץ על ידי יהודי שמכשיר את התבשיל[68]. אבל, יש שטענו שגם לדעת הרמ"א, המאכל אסור. להלכה למעשה, נראה לי שמסתבר כדעה שאם הנכרי סילק זה יותר גרוע מכך שהיהודי סילק, ולכן המאכל נאסר[69].

במקרה שבלי המעשה של הנכרי לא היה מגיע לידי בישול, יש מחלוקת בין ה"שולחן ערוך" לרמ"א. נראה שה"שולחן ערוך" סבר שהתבשיל נאסר[70]. אבל, לדעת הרמ"א, התבשיל לא נאסר. אולם, יש מחלוקת בהבנת דברי הרמ"א. יש שהבינו שלפי דבריו אפילו אם לא היה מגיע למאכל בן דורסאי בלי מעשה הנכרי, בכל זאת, התבשיל מותר[71]. אבל, יש שהבינו שדווקא אם היה מגיע לידי מאכל בן דורסאי גם בלי המעשה של הנכרי, התבשיל מותר[72]. להלכה למעשה, נראה שלכתחילה אין לסמוך על דברי הרמ"א ואין

---

[65] עיין "בית יוסף", יורה דעה קיג, ח; "שולחן ערוך", יורה דעה קיג, ח; ערוך השולחן" שם, סעיף לו; לגבי הגדרת מאכל בן דורסאי, יש לציין שיש בדבר מחלוקת בין הראשונים. רש"י והרשב"א נקטו שזה שיעור שליש בישול. אבל, לדעת הרמב"ם, זה שיעור חצי בישול. הרב יוסף קארו זצ"ל (בית יוסף, יורה דעה קיג, ח) כתב שלעניין בישולי עכו"ם, כיון שמדובר רק בעניין של איסור דרבנן, אפשר לסמוך על דברי רש"י והרשב"א.

[66] עיין "בית חדש", יורה דעה קיג, ג.

[67] עיין "טורי זהב", יורה דעה קיג, ט; "שפתי כהן" שם, ס"ק יב; "פרי חדש" שם, ס"ק יז. מדברי ה"שולחן ערוך" (יורה דעה קיג, יא) מוכח שגם אם סילק הנכרי, נאסר בדין בישולי עכו"ם.

[68] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קיג, יב.

[69] עיין "טורי זהב", יורה דעה קיג, ט.

[70] כך מבואר בדבריו ב"בית יוסף", יורה דעה קיג, ו; נוסף על כך, ב"שולחן ערוך" (יורה דעה קיג, ו) הוא סתם את דבריו ולא כתב שמדובר אפילו שלא היה מגיע לידי בישול בלי המעשה של הנכרי. נוסף על כך, לאחר מכן (סעיף י) הוא פסק: "הניח ישראל על גבי גחלים עוממות שלא היה ראוי להתבשל עליהם כמאכל בן דרוסאי, ובא עובד כוכבים והפך בו ונתבשל, אסור". המקור לדברים ברשב"א, מובא ב"בית יוסף", יורה דעה קיג, י; עיין עוד בדברי ה"טורי זהב", יורה דעה קיג, ו; "שפתי כהן", יורה דעה קיג, ח; "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, מג.

[71] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קיג, ח.

[72] עיין "טורי זהב", יורה דעה קיג, ו; "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, מז.

להתיר כל עוד שלא היה מגיע לידי מאכל בן דורסאי גם בלי מעשה של הנכרי, אבל בעת הצורך אפשר להתיר[73].

נחלקו הראשונים במקרה שהנכרי התחיל עם הבישול והוא הגיע לידי מאכל בן דורסאי ולאחר מכן היהודי סיים את הבישול, האם התבשיל נאסר[74]?

לדעת ה״שולחן ערוך״[75], התבשיל נאסר ורק במקרה שמדובר בערב שבת, או בערב יום טוב, או בהפסד מרובה, יש להתיר. אבל, הרמ״א[76] סבר שבכל מקרה התבשיל מותר. נראה שאלו שנוהגים כדעת הרמ״א בוודאי יכולים להיקל בדבר[77]. יש עוד לציין שיש שטענו[78] בדעת ה״שולחן ערוך״ שהמאכל נאסר דווקא אם הגיע לידי מאכל בן דורסאי, ואז סילקו הנכרי. אבל, אם לא סילקו הנכרי, והיהודי המשיך את הבישול, הוא לא נאסר. יש מהאחרונים שטענו שלדעת הרמ״א, יש להתיר אפילו כשהנכרי בישל יותר ממאכל דורסאי, כל זמן שיש כאן מצטמק ויפה לו, יש להתיר[79]. יש עוד מחלוקת בנוגע לדעת המקילים, אם יש להתיר דווקא כשנגמר הבישול על ידי יהודי. כלומר, היהודי המשיך את

---

[73] עיין ״ערוך השולחן״, יורה דעה קיג, מז.

[74] ה״טור״ (יורה דעה קיג, ט) הביא שהרשב״א סבר שהמאכל נאסר. אבל, הרא״ש סבר שהדין של מאכל בן דורסאי הוא דין לקולא ולא לחומרא. כלומר, שאם היהודי בישל את התבשיל והגיע לידי מאכל בן דורסאי, אז אפילו שהיהודי סילק את התבשיל ואחר כך החזירו הנכרי ובישלו, הוא לא נאסר. אבל, זה לא נאמר לעניין להחמיר שאם הנכרי בישל עד כדי מאכל בן דורסאי, לא יועיל שהיהודי יסיים את הבישול. ה״בית יוסף״ (שם) הביא שהמקור לדברי הרשב״א הוא ברבינו חננאל. וציין שפוסקים רבים נקטו בגישה זו, לכן אין לנקוט כדעת הרא״ש שהיא דעת יחיד, אלא רק במקרים מיוחדים כגון בערב שבת וכו׳. דברי ה״בית יוסף״ לא לגמרי מובנים, מדוע הוא כתב שהרא״ש הוא דעת יחיד. הרי הוא בעצמו ציין שיש עוד רבים שנקטו כמו הרא״ש. ואכן, ר׳ משה איסרליס (״דרכי משה״ שם, אות ח) השיג על ה״בית יוסף״ בעניין זה, וכתב שיש להיקל בדבר כיון שאיסור בישולי עכו״ם הוא רק איסור דרבנן. כמו כן, יש לציין שבעל ספר ״כנסת הגדולה״ (הגהות בית יוסף שם, סעיף נג) תמה על דברי ר׳ יוסף קראו, וכתב שאם נעמוד על המנין נראה שרוב הראשונים סברו כדעת הרא״ש.

[75] יורה דעה קיג, ט.

[76] יורה דעה קיג, ט.

[77] יש לציין שיש מחלוקת בין האחרונים האם לנקוט כדעת הרמ״א. הרש״ל נקט שיש לאסור. אבל, בעל ה״שפתי כהן״ (יורה דעה קיג, יד) חלק וכתב שהרבה אחרונים נקטו להתיר. אולם, יש לציין שגם השל״ה כתב שיש להחמיר ולאסור (עיין ״פתחי תשובה שם, ס״ק ד). הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל (שם, סעיף מו) כתב שאין לפקפק בדבר ובוודאי יש להתיר, והרוצה להחמיר יחמיר לעצמו ולא לאחרים. יש גם לציין שבין הפוסקים של בני עדות המזרח יש מחלוקת אם לפסוק כדעת ה״שולחן ערוך״. בעל ה״פרי חדש״ (יורה דעה קיג, יח) סבר שיש לנקוט כדעת הרמ״א. אבל, בעל ספר ״פרי תואר״ (שם, ס״ק טו) החמיר כדעת ה״שולחן ערוך״.

[78] עיין ״פרי חדש״, יורה דעה קיג, יח.

[79] עיין שו״ת ״שבט הלוי״, חלק ב, סימן מה.

הבישול. או אפילו שלא נגמר על ידי יהודי, אבל גם לא נגמר הבישול על ידי נכרי, בכל זאת, יש להתיר. בעצם המחלוקת היא האם ההיתר הוא משום שיהודי גמר את הבישול, או משום שבישול כמאכל בן דורסאי לא נחשב כבישול לחומרא, אלא רק לקולא?[80] נראה שבמקרה שגם לאחר מעשה הנכרי שהגיע לידי מאכל בן דורסאי, אי אפשר לאכול את המאכל, אפילו אם לא נגמר הבישול על ידי יהודי, בכל זאת, אין איסור. האיסור הוא דווקא שלאחר הבישול של הנכרי, אפשר לאכול את המאכל. הרב אשר וייס שליט"א[81] דן בנוגע למשקה הסאקי (sake). המשקה נעשה מאורז המתבשל בקיטור עד מאכל בן דורסאי, ואחר כך מניחים אותו במשטח ביממה עם תוספת חומרים שונים הגורמים לתסיסה ושוב מערבים אותו במים ושמרים עד שהוא מתפתח לאלכוהול. צד אחד להתיר הוא שגם לאחר הבישול של הנכרי, הוא לא ראוי למאכל בכלל ועובר שינוי גמור ותיקון מוחלט עד שהוא ראוי לשתיה.

הרב אשר וייס שליט"א[82] עוד דן בנוגע למקרה שהנכרי מבשל את המאכל אבל לא כדי להכשיר את האוכל לאכילה, אלא להכשירו ולהכינו לתהליכים נוספים שרק על ידם בסופו של דבר המאכל יהיה ראוי לאכילה. הוא הביא מחלוקת בין הראשונים במקרה שהבישול אינו בא כדי לאכול את המאכל, אלא לסיבה אחרת, אם יש בו איסורי בישולי עכו"ם[83]. הוא סבר שיש לדמות את המקרה שמכשירו לתהליכים נוספים למחלוקת הראשונים, וכתב שיש לצרף ספק זה לעוד ספיקות להתיר.

כמו כן, הרב אשר וייס שליט"א[84] טען שבמקרה שלאחר הבישול של הנכרי השתנה המאכל לגמרי ונהפך לדבר אחר, אין בו איסור בישולי עכו"ם[85].

---

[80] מדברי הרא"ה ("תורת הבית", בית ג, שער ז) משמע שההיתר הוא משום שגמרו היהודי. אבל, מדברי הרא"ש (מסכת עבודה זרה, פרק ב, סימן לב) יש מקום להבנה שההיתר הוא משום שמאכל בן דורסאי אינו בגדר בישול לעניין בישולי עכו"ם כשמדובר לחומרא (עיין ב"שדי חמד", כרך ו, מערכת בישולי אינו יהודי ופתן, אות א).

[81] שו"ת "מנחת אשר", חלק ג, סימן נד, אות ג.

[82] שו"ת "מנחת אשר", חק ג, סימן נד, אות ד.

[83] מדברי מהר"ם מרוטנברג (בשו"ת שלו, דפוס פראג, חלק ד, סימן נח) מבואר שאין איסור. אבל, מדברי הר"ן (בשו"ת שלו, סימן ה) נראה שיש בו איסור בישולי עכו"ם. הר"ן התיר רק במקרה שלא היתה לו בכלל כוונה לבשל.

[84] שו"ת "מנחת אשר", חלק ג, סימן נד, אות ה.

[85] בעל ה"בית מאיר" (סימן קיד) נקט לגבי יי"ש שפנים חדשות באו לאכן.

בישולי עכו״ם בסרדינים

יש דיון בין הפוסקים בנוגע לבישולי עכו״ם בסרדינים. הרב עובדיה יוסף זצ״ל[86] טען יש מספר סיבות להיקל ולהתיר: א. נראה שאינו עולה על שולחן מלכים. ב. בתחילה מעשנים אותם על ידי קיטור, ובעישון אין איסור בישולי עכו״ם. ולאחר שכבר מעושן, הוא ראוי לאכילה. לכן, הבישול לאחר מכן, אינו אוסרו. ג. יש כאלו שטוענים שאין בישולי עכו״ם כשמדובר בפלטר כמו בפת עכו״ם. נראה שלהלכה למעשה, אפשר להיקל בדבר.

בישולי עכו״ם לחולה שאין בו סכנה

במקרה שיש חולה שאין בו סכנה ונצרך לבשל בשבילו בשבת ואפשר לעשות זאת רק על ידי נכרי, יש להתיר לחולה את בישולי העכו״ם. אבל, יש מחלוקת בין ה״שולחן ערוך״ לרמ״א האם יש להתיר לאכול את הבישולי עכו״ם במוצ״ש וגם אם מותר לבריא לאכול מבישולי העכו״ם? לדעת הרמ״א[87], יש להתיר אפילו במוצ״ש וגם מותר לבריא. אבל, ה״שולחן ערוך״[88] סתם את דבריו וכתב רק היתר לחולה ובשבת[89]. יש מחלוקת בין פוסקי אשכנז אם לסמוך על דברי הרמ״א[90]. נראה שלהלכה למעשה, יש מקום להיקל בדבר כיון שמדובר רק באיסור דרבנן.

איסור הכלים שהעכו״ם בישל בהם

יש עוד מחלוקת אם הכלים האלו שהנכרי בישל בהם בשבת בשביל החולה, נאסרים. ראשית נציין שיש מחלוקת פוסקים בעניין בישולי עכו״ם, אם הכלים נאסרים[91]. להלכה

---

[86] שו״ת ״יביע אומר״, יורה דעה, חלק ה, סימן ט; עיין גם בשו״ת ״שרידי אש״, חלק א, סימן קעא. הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל הוסיף עוד סברא להתיר שאין בישולי עכו״ם בבית חרושת.

[87] יורה דעה, סו״ס קיג.

[88] אורח חיים שכח, יט.

[89] עיין ״משנה ברורה״, אורח חיים שכח, סג; ״פרי חדש״, יורה דעה קיג, כו.

[90] בעל ה״טורי זהב״ (יורה דעה קיג, טו) כתב שאין לנקוט כרמ״א. אבל, בעל ״נקודות הכסף״ (שם) נקט שיש לפסוק כדעת הרמ״א.

[91] זוהי מחלוקת בין הרשב״א לרא״ש. לדעת הרשב״א, הכלים נאסרים. לדעת הרא״ש, הכלים אינם נאסרים. עיין ב״טור״ ו״בית יוסף״, יורה דעה, סו״ס קיג. יסוד המחלוקת בין הרשב״א לרא״ש הוא שלדעת הרא״ש כל

למעשה, ה"שולחן ערוך"[92] הביא כדעה ראשונית שהכלים נאסרים, ואז הביא בשם יש אומרים שהכלים אינם נאסרים. אם כן, נראה שפסיקתו שהכלים נאסרים וצריכים הגעלה. על אף שצריך הכשר, בכל זאת, בכלי חרס שבדרך כלל לא מועיל להם הגעלה, כאן מסתפקים בהגעלה שלש פעמים. במקרה של בישולי עכו"ם לצורך חולה בשבת, הרמ"א[93] פסק שהכלים מותרים. אבל, יש מהפוסקים שסברו שלדעת ה"שולחן ערוך", הכלים אסורים[94]. להלכה למעשה, נראה שאפשר להיקל כיון שיש כאן שני ספקות: א. אם בכלל הכלים נאסרים בבישולי עכו"ם. ב. כאן שנעשה בהיתר, יש ספק אם הכלים נאסרים[95].

במקרה שיש נכרים שעובדים בבית חולים ולפעמים הם מבשלים בכלים של הבית חולים, יש מקום להיקל בדבר וזאת בצירוף שלש סברות: א. לסמוך על דעת הפוסקים שאין איסור בישולי עכו"ם כשזה נעשה בבית ישראל. ב. לסמוך על דעת הפוסקים שאין איסור בישולי עכו"ם כשמדובר בנכרי שהוא משרת את היהודי. ג. לסמוך על דעת הפוסקים שאין איסור בישולי עכו"ם במה שנבלע בכלי[96].

הטעם לאיסור הוא מצד איסור חתנות, אבל על הפליטה אין חשש לחתנות. אבל, הרשב"א סבר שכל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון (עיין "ערוך השולחן", יורה דעה קיג, נ).

[92] יורה דעה, סו"ס קיג.

[93] יורה דעה, סו"ס קיג.

[94] עיין ב"משנה ברורה", אורח חיים שכח, סג; יש לציין שבעל ה"משנה ברורה", במקום אחר (שיח, ד) הביא שהכלים נאסרים רק כשבישל לצורך בריא, אבל כשבישל לצורך חולה הכלים לא נאסרים.

[95] בעל ה"טורי זהב" (יורה דעה קיג, טו) ובעל ה"פרי חדש" (שם, ס"ק כו) חלקו על פסיקת הרמ"א וטענו שיש לפסוק כדעת הרשב"א שהכלים נאסרים. אבל, בעל "נקודות הכסף" (שם) הסכים עם פסיקת הרמ"א. הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השולחן", יורה דעה קיג, נב) כתב שלכתחילה יש להחמיר להצריך הכשר לכלים, אבל בדיעבד אם בישלו בכלי בלי הכשר, אין לאסור את התבשיל. עיין ב"שדי חמד" (כרך ו, מערכת בישולי אינו יהודי ופתן, אות ח; עמ' 349-348) שהאריך בדין זה. הוא הביא סתירה בדברי הרשב"א. הרשב"א, בתורת הבית, פסק שאפילו אם בישל הנכרי לצורך החולה, בכל זאת, הכלים נאסרים. אבל, מצד שני הרשב"א פסק שאם ישראל בישל בקדירה בשבת בשביל חולה שיש בו סכנה, שהבישול מותר, הכלים אינם נאסרים. אם כן, טען בעל ה"שדי חמד" שצריך להיות אותו דין במקרה של בישולי עכו"ם, שהדבר הותר לצורך החולה, ואם כן הכלים אינם נאסרים. והוא טען שנראה שיש לפסוק כדברי הרשב"א השניים כיון שמקורם בתשובותיו, ויש לפסוק כתשובות נגד דבריו בתורת הבית. הוא הוסיף עוד סברא לומר שיש להתיר כפי שהערתי, שיש דעות שסוברות שבכלל הכלים אינם נאסרים בבישולי עכו"ם. בסיום הדברים הוא כתב שנכון להחמיר להכשיר את הכלי גם במקרה שבושל לצורך החולה. נלענ"ד, שיש מקום להיקל בדבר. עיין "משנה ברורה", אורח חיים שכח, סג; בעל ה"חכמת אדם" (כלל סו, אות יב) סבר שיש להיקל במקרה של חולה ולהתיר את הכלים לאחר שעבר עליהם מעת לעת, שהרי יש פוסקים שסברו שמותר אפילו המאכל למוצ"ש, ויש פוסקים שנקטו שאפילו לא בשבת, הכלים לא נאסרים; הרב יצחק יוסף שליט"א ("ילקוט יוסף", קיצור שולחן ערוך, יורה דעה קיג, כא) פסק שיש להתיר את הכלים שבישלו בהם לצורך חולה בשבת.

[96] עיין שו"ת "דברי יציב", יורה דעה, סימן ל.

בישולי עכו"ם על ידי פלטר

יש מחלוקת בין הפוסקים האם גם בבישולי עכו"ם יש היתר כשנעשה על ידי פלטר כפי שמבואר בעניין פת עכו"ם. נראה להלכה למעשה, שרוב הפוסקים נקטו שקולא זו שייכת רק בדין פת, כיון שהוא צורך נפש, אבל לא בבישולי עכו"ם[97].

בישול על ידי מומר ומחלל שבת בפרהסיא

נציין שיש מחלוקת בין הפוסקים בנוגע לבישולי מומר ומחלל שבת בפרהסיא. בעל "תפארת למשה" טען שכיון שעיקר הטעם לאיסור הוא משום חתנות, הרי טעם זה לא שייך במקרה של מומר. אך, הוא כתב שלפי הטעם הנוסף משום שמא יאכלינו דברים אסורים, הרי יש לומר במקרה שהוא מומר, יש לאסור את תבשילו. בעל ה"פתחי תשובה" הוסיף שלפי זה, הוא הדין במחלל שבת בפרהסיא שנחשב בגדר עובד עבודה זרה[98]. יש גם פוסקים שנקטו שיש לאסור בישולים של קראים[99]. יש גם שטענו שיש מקום לאסור בישולי עכו"ם אצל מומר מצד איסור חתנות, כיון שיש איסור להתחתן עם מומרת וגם במחללת שבת בפרהסיא שדינה כעכו"ם[100]. בוודאי שכך גם הדבר לעניין קראים כיון שיש דעות בין הפוסקים שסברו שיש חשש ממזרות אצלם[101]. מצד שני יש כאלו שטענו שאין איסור חיתון בבת מומר, יש אולי איסור להתחתן עם מומרת. גם אין איסור מצד שמא יאכילנו דבר איסור שטעם זה רק מצטרף לטעם של איסור חיתון וכשאין איסור חיתון, אין איסור מצד שמא יאכילנו דבר איסור[102].

---

[97] מהריט"ץ (בשו"ת שלו, סימן קסא) נקט להתיר. אבל, החיד"א ("שיורי ברכה", יורה דעה קיב, ט) הקשה על דבריו וכתב שכל הפוסקים סברו שזו קולא רק בפת. עיין בשו"ת "יביע אומר" (חלק ה, יורה דעה, סו"ס ט).

[98] עיין "פתחי תשובה", יורה דעה קיג, א.

[99] בעל ה"פרי חדש" (יורה דעה קיב, ב) כתב שיש לאסור פת של קראים. נראה שהוא הדין לעניין בישולי קראים. עיין בשו"ת "מנחת יצחק", חלק ג, סימן עג.

[100] עיין שו"ת "יהודה יעלה" של הרב יהודה אסאד (יורה דעה, סימן לא); "דרכי תשובה", יורה דעה קיג, טו; "תשובות והנהגות", חלק ב, סימן שפו; "תשובות והנהגות", חלק ג, סימן רמז; עיין בדברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", חלק ה, יורה דעה, סימן י) שהאריך בעניין.

[101] עיין רמ"א, אבן העזר סו"ס ד; עיין במה שכתבתי לעיל בדין פת שנעשה על ידי מחלל שבת בפרהסיא.

[102] עיין שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ט, סימן מא.

נלענ"ד, שבנוגע ל"חילונים" שבימינו, יש מקום להיקל ולומר שהם בגדר תינוקות שנשבו ואינם מוגדרים בגדר מחללי שבת בפרהסיא שמוגדרים כעובדי עבודה זרה ובעיקר שמדובר כאן בדין דרבנן, וכיון שיש מחלוקת בין הפוסקים יש ללכת לקולא[103].

בישולי עכו"ם על ידי מוסלמי

יש מחלוקת בין הפוסקים בנוגע לתבשיל שנעשה על ידי ערבי מוסלמי. יש מהפוסקים שנקטו ואמרו שאין בישולי עכו"ם בכל מי שלא עובד עבודה זרה כמו שמצינו לעניין מגע ביין, שיש חילוק בין מי שעובד עבודה זרה ובין מי שלא עובד עבודה זרה. אבל, רוב ככל הפוסקים נקטו שגם אם נעשה על ידי ערבי מוסלמי הוא אסור כיון שיש את החשש של חתנות גם לגבי ערבי מוסלמי[104].

---

[103] הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יביע אומר", יורה דעה, חלק ה, סימן י) פסק להיקל בדבר כיון שאיסור בישולי עכו"ם הוא איסור מדרבנן, לכן יש ללכת לקולא. אך, כיון שיש פוסקים רבים שמחמירים יש לכתחילה לצאת ידי הדעות האלו ויש להצריך שהמשגיח היהודי ידליק את האש ואז יש לצרף את דעת הפוסקים שאין איסור בישולי עכו"ם כשהיהודי מדליק את האש; עיין בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן מו) שנטה לומר שאין להחמיר להגדיר מחלל שבת בפרהסיא בכל הדינים כעכו"ם; עיין גם בדברי הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ט, סימן מא) שהביא מספר טעמים לומר שאפשר להיקל בדין מחלל שבת בפרהסיא לעניין בישולי עכו"ם; הרב אשר וייס שליט"א ("מנחת אשר", ספר דברים, סימן ז, אות ג, מהדורה חדשה, תשפ"ג) כתב שכיון שרוב הראשונים נקטו שטעם האיסור בבישולי עכו"ם הוא משום חתנות, הרי אין מקום לאסור במקרה של מומר, שאין איסור חתנות עם בתו. הוא גם הביא תשובה של הריב"ש (סימן שצד) שרק כתב לגבי סתם יינם שהחמירו כשמדובר במומר, אבל לא בשאר דברים. לכן, בוודאי יש לנקוט כדבריו; עיין עוד במה שכתבתי בדין יין שנגע בו מחלל שבת בפרהסיא.

[104] עיין שו"ת "יחוה דעת", חלק ה, סימן נד.

שיכר עכו"ם

מקור הדין וטעם הדין

בגמרא מבואר[1] שיש איסור לשתות שיכר עכו"ם. כנראה שמדובר בגזירה שנעשתה רק בזמן האמוראים[2]. ניתנו שני טעמים לאיסור זה:

א. משום חתנות. שיבוא לסעוד אצלו ובסוף יקח את בתו.

ב. משום גילוי. שהם משאירים את המים שמערבבים בו את השיכר, מגולה ולכן יש חשש שהנחש השאיר את הארס שלו בתוך המים.

להלכה למעשה, אנחנו נוקטים כטעם של חתנות[3]. זו הסיבה שכל האיסור הוא דווקא בשתיה בחנות עצמה. יש מחלוקת אם יש להתיר דווקא כשמביאים את השיכר לבית היהודי, או אפילו מחוץ לחנות, הדבר הותר[4]. הראשונים נחלקו בפסיקת ההלכה[5]. ב"שולחן ערוך"[6] נפסק לחומרא, שיש להתיר רק אם שותים בבית היהודי. אבל, יש מהאחרונים[7] שהשיגו על ה"שולחן ערוך" ונקטו שמותר גם על פתח החנות. להלכה למעשה, נראה שיש לנקוט כדעת ה"שולחן ערוך", כיון שבקל אפשר לנקוט כדעת ה"שולחן ערוך", לכן עדיף לעשות כך.

---

[1] מסכת עבודה זרה לא, ע"ב.

[2] עיין תוס', מסכת עבודה זרה לא, ע"ב, ד"ה מפני; אולם, יש לציין שהרשב"א ("תורת הבית", בית ה, שער א) הבין ששיכר עכו"ם לא היה בו גזירת חכמים, אלא רק מנהג קדושים. אבל, נראה שרוב הראשונים לא נקטו כהבנה זו (עיין "ערוך השולחן", יורה דעה קיד, ט). עיין בדברי הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השולחן", יורה דעה קיד, א-ט) שהסביר את כל יסוד האיסור של שיכר עכו"ם שהוא בא משום מסיבת עכו"ם.

[3] עיין "שולחן ערוך", יורה דעה קיד, א.

[4] עיין מסכת עבודה זרה לא, ע"ב.

[5] הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יז, י) סבר שיש להתיר רק אם מביא לביתו. אבל, בעל ה'סמ"ג' (לאוין קמח) נקט שמותר גם מחוץ לחנותו. עוד ראשונים נקטו בדרך זו (עיין "בית יוסף", יורה דעה, תחילת סימן קיד).

[6] יורה דעה קיד, א.

[7] "פרי חדש", יורה דעה קיד, ג.

יש להוסיף שיש שסברו שמקילים אפילו בשתיה אצל הנכרי כששותה עראי ובאקראי[8]. נוסף על כך, יש שסברו שבמקרה שמדובר שהוא לן בבית העכו"ם, אז נחשב כביתו של היהודי, ויש להתיר[9]. ה"שולחן ערוך"[10] פסק להיקל בשני דינים אלו והתיר כשהדבר נעשה בעראי ובאקראי וכן כשלן בבית הנכרי[11].

שאר משקים

נחלקו הפוסקים בנוגע לדין שאר משקים, כמו יין תפוחים ויין רימונים אם הם אסורים. גם נחלקו לגבי דבש אם הוא נאסר[12]. הבסיס להבנה שדווקא שיכר אסור ולא שאר משקים, כיון שבשאר משקים אין קירוב דעת כל כך, וגם לא גזרו על מה שלא מצוי, ולכן בגמרא הוזכרה רק שיכר ולא שאר משקים. אבל, הראשונים האחרים הבינו שנקטו שיכר כיון שזה היה מצוי בבבל, אבל גם שאר משקים אסורים[13]. שיטת ה"טור" וה"שולחן ערוך"[14] היא מיוחדת. הם נקטו שדבש אסור, אבל שאר משקים מותרים. לכן, יש מהאחרונים[15] שהשיגו על דבריהם וסברו שיש לנקוט כמו רוב הראשונים שסברו שגם דבש מותר. להלכה למעשה, נראה שיש לאסור את הדבש.

---

[8] עין תשובת הרא"ש, מובאת ב"טור", יורה דעה, תחילת סימן קיד; בעל ה"פרי חדש" (יורה דעה קיד, ד) סבר שצריך שיהיה עראי וגם אקראי.

[9] עיין תשובת הרא"ש, מובאת ב"טור", יורה דעה, תחילת סימן קיד.

[10] יורה דעה קיד, א.

[11] בראשונים מובאים שני טעמים מדוע מחמירים בפת עכו"ם יותר משיכר עכו"ם: א. כיון שהפת היא חיי נפש, היא יותר נצרכת. לכן, יש בה יותר קירוב. ב. הפת נעשית על ידי הנשים, לכן יש בה יותר קירוב לחתנות (עיין רא"ש, מסכת עבודה זרה, פרק ב, סימן טו; ר"ן, שם יא, ע"א-מדפי הרי"ף; "בית יוסף", יורה דעה, תחילת סימן קיד).

[12] בעל ה'סמ"ג' (לאוין קמח) ובעל ספר "התרומה" (סו"ס קנז) נקטו שדווקא שיכר עכו"ם אסור, אבל שאר משקים מותרים ואפילו דבש. גם הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יז, י-יא) הזכיר שרק שיכר עכו"ם אסור, ולא משנה ממה עשוי השיכר. אבל, יין תפוחים ויין רמונים וכיוצא בהם מותרים. אם כן, נראה שהוא הדין לעניין דבש. אבל, הרא"ש (מסכת עבודה זרה, פרק ב, סימן טו) כתב כשאסרו את השיכר אסרו גם את הדבש, אבל הזכירו את השיכר כיון שהוא היה מצוי בבבל.

[13] עיין "פרי חדש", יורה דעה קיד, א.

[14] יורה דעה קיד, א; ג.

[15] בעל ה"פרי חדש", יורה דעה קיד, א.

עוד נחלקו הפוסקים האם אסור דווקא שיכר תמרים, או כל שיכר אסור[16]. להלכה למעשה, נחלקו בדבר ה״שולחן ערוך״ והרמ״א. ה״שולחן ערוך״[17] סבר שכל שיכר אסור. אבל, הרמ״א[18] סבר ששיכר של תבואה ושל דבש מותר. נראה בפשטות שלפי דבריו, כל שיכר מותר חוץ משיכר של תמרים[19]. הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל[20] כתב על פי זה יש להתיר גם במשקאות חריפים שבזמן הזה, כמו קוניאק, שעל אף שבוודאי יש בהם קירוב דעת, בכל זאת, כיון שהם לא מצויים משום היוקר, אין איסור. אולם, יש מהפוסקים[21] שנקטו שיש לאסור וזאת משום שכיום הם מצויים. נוסף על כך, יש בהם תערובת של יין. נראה להלכה למעשה, שאם מתברר שאין בהם תערובת של יין, אין לאסור אפילו שכיום הם מצויים, כיון שמכתחילה הם לא היו בגזירה, ויש ללכת לקולא בדבר שהוא איסור דרבנן.

יש מחלוקת בין הפוסקים האם יש לאסור קפה של עכו״ם כדין שיכר עכו״ם. יש פוסקים שנקטו שזה כמו שיכר עכו״ם, ויש בדבר איסור. אבל, יש גם מהפוסקים שהתירו[22]. כיון שמדובר בדין דרבנן, נראה שיש להיקל.

שיכר של תבואה יש בו איסור מדין שיכר עכו״ם [לדעת ה״שולחן ערוך״], אבל אין בו איסור של בישולי עכו״ם על אף שהתבואה מתבשלת. וזאת משום שכמו שהתבואה בטילה למים לעניין הברכה, שמברכים שהכל נהיה בדברו, כך התבואה בטילה למים לעניין בישולי עכו״ם. נוסף על כך, כיון שלא עולה על שולחן מלכים, לכן הוא מותר[23]. אולם, יש לדון אם כיום עולה על שולחן מלכים.

---

[16] לדעת הרמב״ם (הלכות מאכלות אסורות יז, י), אסור כל שיכר. אבל, המרדכי (מסכת עבודה זרה, רמז תתיח-תתיט) הביא בשם הראבי״ה ששיכר שלנו אין בו משום חתנות. בעל ה״בית יוסף״ (יורה דעה, תחילת סימן קיד) הסביר שהטעם הוא משום שאיסור שיכר עכו״ם הוא רק כמו שהיה שלהם והוא היה של תמרים. אבל, בעל ה״בית יוסף״ כתב שהתוס׳ והפוסקים חלקו על הבנה זו. הרמ״א (ב״דרכי משה״ שם, אות א) כתב שבמקומו פשט היתר לשתות שיכר של תבואה וכנראה סומכים על דברי הראבי״ה.

[17] יורה דעה קיד, א.

[18] יורה דעה קיד, א.

[19] עיין ״פרי חדש״, יורה דעה קיד, ו.

[20] ״ערוך השולחן״, יורה דעה קיד, יא.

[21] שו״ת ״שבט הלוי״, חלק ב, סימן מג.

[22] עיין שו״ת ״יחוה דעת״, חלק ד, סימן מב.

[23] עיין תוס׳, מסכת עבודה זרה לא, ע״ב, ד״ה מפני.

יש איסור לאכול במסיבה של נכרים, אפילו שאין שם בעיה של יין עכו"ם ושיכר עכו"ם ומאכלות אסורות, בכל אופן הדבר אסור. אבל, אם הרוב הם ישראל, יש להתיר[24]. כשזה מחצה על מחצה יש לאסור[25].

[24] עיין רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות יז, י; עיין בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קיז) בעניין עשיית מסיבה בבית נכרי אפילו לשם מצוה, שיש לאסור את הדבר.

[25] עיין "פרי חדש", יורה דעה קיד, ו.

חלב, גבינות וחמאת עכו"ם

מקור הדין וטעם הדין

המשנה אמרה[1] שחלב שחלבו עכו"ם וישראל לא ראה את החליבה, החלב אסור בשתיה. הטעם לאיסור הוא מחשש שמא עירב בו חלב טמא[2]. היו כאלו שסברו שאם הנכרי חלב לעצמו, מותר החלב. וזאת משום שאין לחוש שערבב בו דבר טמא שבכך מקלקל את החלב שאז אי אפשר להעמיד אותו בקיבה לעשותו גבינה[3]. אבל, אין זה נכון ואין חילוק בין שחלבו לצורך הנכרי, ובין שחלבו לצורך ישראל, בכל אופן, החלב אסור[4]. יחד עם זאת, המשנה[5] אמרה שאם הנכרי חלב את הפרה, והישראל ראה אותו, אז זה מותר. מבואר בגמרא שבמקרה שידוע שאין בעדרו של הנכרי חיה טמאה, הרי אפילו אם אינו רואה אותו חולב, אלא רק עומד מחוץ לביתו של הנכרי, החלב כשר[6]. במקרה שידוע שיש בעדרו דבר טמא, צריך לראות את החליבה. אבל, אפילו במקרה שרק יכול לראותו כשעומד, אבל כשיושב לא יכול לראותו, בכל זאת, החלב כשר כיון שהנכרי חושש לערבב דבר טמא כיון שיוכל לראותו[7]. אבל, מדובר דווקא כשיודע הנכרי שאסור לישראל לאכול את הדבר הטמא, שאם לא יודע, אז יכול לערבב בטעות[8]. יש להוסיף שההיתר כשיכול לראותו הוא

---

[1] מסכת עבודה זרה לה, ע"ב.

[2] מסכת עבודה זרה לה, ע"ב.

[3] עיין "טורי זהב", יורה דעה קטו, א.

[4] עיין 'סמ"ק', סימן רכג; "טור", יורה דעה, תחילת סימן קטו; הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל ("ערוך השולחן", יורה דעה קטו, ב) הסביר שיש לאסור כיון שאי אפשר לדעת שהטמא יותר גרוע מחלב כשר, ומי אמר שצריך להעמידו בקיבה. לכן, יש לאסור.

[5] מסכת עבודה זרה לט, ע"ב.

[6] נחלקו הפוסקים מדוע צריך שיעמוד בחוץ. בעל ה"פרישה" (יורה דעה קטו, ב) סבר שהטעם כדי שהנכרי יפחד מלערבב דבר איסור. אבל, בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק ח) הסביר שהטעם כיון שחוששים שהנכרי יצא מהמקום ויזייף. כלומר, יביא דבר טמא ויערבב עם החלב. לכן, כיון שהוא עומד בחוץ וראה שהנכרי לא יצא, אין שום חשש.

[7] עיין בכל זה בגמרא במסכת עבודה זרה לט, ע"ב; נפסק להלכה ב"שולחן ערוך", יורה דעה קטו, א.

[8] כך פסק ה"טור", יורה דעה קטו, א; עיין ב"בית יוסף" שם; כך נפסק ב"שולחן ערוך" שם.

דווקא כשחולב הנכרי לצורך היהודי, ולכן הוא מפחד לערבב דבר איסור. אבל, כשחולב הנכרי לצרכו, צריך לראות את כל החליבה ולא מועיל שיכול לראותו[9].

אולם, יש לציין שיש מי שסבר שאפילו כשידוע שאין לו חיה טמאה בעדרו, בכל זאת, הישראל צריך להיות בתחילת החליבה שמא הנכרי ישים דבר טמא בתחילת החליבה וגם צריך לראות בכלי שאין בו דבר טמא[10]. יש שסברו שבדיעבד מספיק שיהיה בתחילת החליבה ולא צריך לראות בכלי, ויש שסברו שבדיעבד מספיק דווקא כשראה בכלי ולא היה בתחילת החליבה[11]. להלכה למעשה, יש להצריך שיראה בכלי מתחילה[12]. בשעת הדחק יש להתיר במקרה שלא ראה בכלי מתחילה, אבל עמד מבחוץ, או היה יוצא ונכנס[13].

יש שכתבו שנהגו לכתחילה שלא להשתמש בכלי שחלב בו הנכרי, כיון שחוששים שנשאר בתוך הכלי דבר טמא[14]. אבל, נראה שזה רק לכתחילה, ואינו מעכב בדיעבד. נוסף על כך, במקרה שהדיח את הכלי קודם שהשתמש בו, אין איסור[15].

מקרים שהחלב מותר

במקרה שהיהודי נכנס ויוצא מבית הנכרי, החלב מותר כיון שהנכרי ירא לערבב בו דבר טמא זה כמו המקרה שהיהודי יכול לראותו כשעומד ואינו רואהו כשהוא יושב[16].

---

[9] עיין "שפתי כהן" שם, ס"ק ג; "פרי חדש" שם, ס"ק ב.

[10] עיין ב"דרכי משה", יורה דעה קטו, א; כך נפסק להלכה ברמ"א, יורה דעה קטו, א.

[11] הרמ"א (ב"דרכי משה", יורה דעה קטו, א) הבין שבדיעבד צריך שיהיה בתחילת החליבה לא צריך לראות בכלי. בעל ה"שפתי כהן" (יורה דעה קטו, ח) הבין שדווקא להיפך צריך לראות בכלי ולא להיות בתחילת החליבה. מדברי בעל ה"טורי זהב" (יורה דעה קטו, ד) נראה שהבין שלדעת הרמ"א, בדיעבד מועיל שלא היה בתחילת החליבה וגם לא ראה את הכלי. הוא סבר שאין להתיר אם לא היה בתחילת החליבה.

[12] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קטו, ח; "פרי חדש" שם, ס"ק ו; "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, ז.

[13] עיין "חכמת אדם", כלל סז, אות א; "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, ז. הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל הוסיף שבמקרה שיהודי לא יכול לעמוד שם בתחילת החליבה, כיון שיש נכרים שמקפידים על הדבר משום עין הרע, אפשר לסמוך לכתחילה על כך שיהודי יעמוד בחוץ. זה עדיף ממקרה של דיעבד.

[14] עיין "דרכי משה", יורה דעה קטו, א; כך נפסק להלכה ברמ"א, יורה דעה קטו, א; בעל ה"שפתי כהן" (שם, ס"ק ז) הסביר שאפילו אם ראה בכלי שאין בו דבר טמא, בכל זאת, יש לאסור להשתמש באותו כלי, כיון שחוששים שמא נשארו בו צחצוחי חלב והיהודי לא ראה אותם.

[15] עיין "פרי חדש", יורה דעה קטו, ה.

[16] עיין "פרישה", יורה דעה קטו, ג; "טורי זהב" שם, ס"ק ג; "שפתי כהן" שם, ס"ק ד; "פרי חדש" שם, ס"ק ג.

כשהחליבה נעשית בבית היהודי אין איסור, אלא אם כן יש בית של נכרי שמפריד בין הבית היהודי ובין היכן שנמצא היהודי. כיון שיש לחוש שזה שחלב הביא דבר טמא מבית הנכרי וערבב בתוך החלב [ודווקא כשיש בהמה טמאה אצל הבית של הנכרי, שהרי אם אין שם בהמה טמאה, אין מקום לאסור][17]. אבל, אם יש ילד קטן, או ילדה קטנה שנמצאים שם, הם מועילים להתיר את החלב[18]. צריך להיות שהילד, או הילדה יהיו בגיל תשע שנים[19], יש כאלו שסברו שמגיל שש שנים עד גיל עשר שנים מועיל, אבל הכל תלוי בחריפותו של הילד. יש מקרים שהילד הוא בגיל תשע, אבל הוא לא מספיק חריף ולא מועיל[20]. להלכה למעשה, נראה שיש לנקוט שהכל תלוי בחריפות הילד. בדיעבד אפילו שלא היה ילד קטן, או ילדה קטנה, יש להתיר[21]. יש מי שטען שאפילו אם הנכרי לא יודע שיש איסור בדבר ליהודים, ואין מירתת, בכל זאת, אם הקטן אומר שלא התערב בו דבר איסור יש להתיר, כיון שמדובר כאן רק באיסור דרבנן, ובאיסור דרבנן יש נאמנות לקטן[22]. אבל, נראה שיש מקום לחלוק על היתר זה והדברים תלויים במחלוקת הפוסקים אם איסור חלב הוא דבר שנאסר במנין, שאם נאסר במנין לא מועיל שהקטן יאמר שאין בו תערובת חלב מבהמה טמאה[23].

אם החליבה על ידי הנכרי נעשית ברפת של היהודי והיא נמצאת מאחורי בית היהודי, יש שנקטו שלכתחילה אין ראוי להשתמש עם חלב זה. אבל, יש מתירים לכתחילה את החלב[24]. להלכה למעשה, מתירים לכתחילה את החלב[25].

---

[17] עיין ״ערוך השולחן״, יורה דעה קטו, ח.

[18] עיין ״דרכי משה״, יורה דעה קטו, א; רמ״א, יורה דעה קטו, א.

[19] עיין ״טורי זהב״, יורה דעה קטו, ה; ״שפתי כהן״, יורה דעה קטו, יב.

[20] עיין ״פרי חדש״, יורה דעה קטו, ט.

[21] עיין ״שפתי כהן״, יורה דעה קטו, יא; ״פרי חדש״, יורה דעה קטו, ח; ״חכמת אדם״, כלל סז, אות ב.

[22] עיין ״חכמת אדם״, כלל סז, אות ד.

[23] עיין ״פתחי תשובה״, יורה דעה קטו, ב.

[24] עיין ״דרכי משה״, יורה דעה קטו, א.

[25] עיין רמ״א, יורה דעה קטו, א; ״שפתי כהן״ שם, ס״ק י; ״פרי חדש״ שם, ס״ק ז.

איסור הכלי, חלב עכו"ם נאסר במנין?

חלב עכו"ם שהתבשל בכלי, אוסר את הכלי[26]. כמו כן, אם החלב עמד בכלי 24 שעות, הוא אוסר את הכלי[27].

יש מהראשונים שנקטו שחלב עכו"ם אפילו שנהפך להיות גבינת עכו"ם, בכל זאת, יש איסור. כיון שלאחר שהיה חלב עכו"ם הוא נאסר, ולא הותר על ידי הפיכתו לגבינת עכו"ם[28]. דין זה נפסק להלכה על ידי הרמ"א[29].

יש מחלוקת עקרונית בין הראשונים והאחרונים האם איסור חלב עכו"ם, הוא נאסר במנין? שאם הוא נאסר במנין, אין מקום להתירו אפילו במקום שאין חשש לערבוב דבר טמא. יש מהפוסקים שנקטו שאם נמצאים במקום שאין שם חיה טמאה, או שהוא יותר ביוקר מחלב של בהמה כשרה, אין לאסור את חלב העכו"ם כיון שהוא נאסר משום חשש ערבוב וכאן אין חשש לערבוב דבר טמא. הם הבינו שאין כאן דבר שנאסר במנין[30]. אבל, יש מהפוסקים שנקטו שזה דבר שנאסר במנין[31]. יש להוסיף שיש מי שסבר שלבני עדות אשכנז כיון שהם נהגו איסור בדבר, הרי זה בגדר של נדר דאורייתא, אבל קיבלו את הדבר כנדר בגדרי איסור דרבנן. לכן, במקרה של ספק, יהיה מקום להיקל[32].

---

[26] הרשב"א (בשו"ת שלו, חלק א, סימן קמג; מובא ב"בית יוסף", יורה דעה, סימן קטו) כתב שהכלים נאסרים. כך גם פסק הרמ"א, יורה דעה קטו, א; בעל ספר "איסור והיתר הארוך" (כלל מה, דין ד; מובא ב"דרכי משה", יורה דעה קטו, ד*) כתב שאפילו לדעת הרא"ש, שבבישולי עכו"ם הכלי לא נאסר, בכל זאת, כאן הכלי נאסר כיון שיש חשש לאיסור דאורייתא שהתערב בו דבר טמא. בבישולי עכו"ם מדובר רק באיסור דרבנן גזירה משום חתנות (עיין ב"שפתי כהן", יורה דעה קטו, יד); עיין "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, יא.

[27] עיין "טורי זהב", יורה דעה קטו, ז; "ערוך השולחן" שם, סעיף יא.

[28] עיין שו"ת מהר"ם מרוטנבורג, חלק ד, דפוס פראג, סימן רטז; "כסף משנה", הלכות מאכלות אסורות ג, טו; אולם, יש לציין שבעל ה"מגיד משנה" (הלכות מאכלות אסורות ג, טז) סבר שהרמב"ם נקט שאכן, אם היהודי יבשל את החלב ויהפכו להיות גבינה, או חמאה, יהיה מותר.

[29] עיין רמ"א, יורה דעה קטו, א.

[30] עיין שו"ת הרדב"ז, חלק ד, סימן אלף וקמז; "פרי חדש", יורה דעה קטז, ו.

[31] "חכמת אדם", כלל סז, אות א.

[32] עיין תשובת 'חת"ם סופר', חלק ב, סימן קז; עיין בכל זה ב"פתחי תשובה", יורה דעה קטו, ג.

נביא בהקשר זה את דברי הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל[33] שטען שמדובר כאן בדבר שבמנין והסביר את העניין:

והנה על כל פנים נתברר דלפי דעת כל רבותינו שהבאנו אפילו במקומות דלא שכיח כלל דבר טמא בעיר באופן שאין חשש לתערובת חלב טמא מכל מקום אסור כשהישראל לא עמד על כל פנים מבחוץ בשעת החליבה או שיהא יוצא ונכנס ודי אפילו בקטן וקטנה ויתבאר עוד בזה מיהו עכ״פ האיסור הוא בכל אופן ודלא כאחד מגדולי האחרונים שהאריך בזה להקל לשתות חלב שלהם במקום שאין שם דבר טמא או שהוא רחוק המציאות שיחלובו את הטמא או שחלב טמא ביוקר והביא ראיה מאיזה גדולים שהקילו בכה״ג ומסיבה זו יש הרבה מתפרצים באיסור זה בדורנו בעוה״ר כאשר ראינו ושמענו ותולים את עצמם באיזה תלמיד חכם שעשה כן ולא ידעו ולא יבינו שחמורים דברי סופרים מדברי תורה והתלמיד חכם שעשה כן עונו ישא וכיון שנפסק לאיסור בטור ושולחן ערוך וכל גדולי אחרונים מי יוכל להעיז פניו ולמלא תאות נפשו ושומר נפשו ירחק את עצמו מזה:

וליתר שאת אברר לך איך שכל דברי רבותינו הקדושים הם כגחלי אש מה שהתוודה לפני בלב נשבר בהיותי יושב על כסא הוראה בעיר פלונית שאחד מהבעלי בתים החשובים דשם היה נוהג היתר בדבר בהיותו חוץ לביתו בעיר הגדולה במדינה וישב תדיר בשם לעסקיו והוא ועוד אורחים בשתותם חמים בבוקר בבוקר היו קונים חלב שמן שקורין סמאנ״ט אצל חנוני אינו יהודי שכנגד אכסניא שלהם ופעם אחת התחילו לחקור ביניהם מאין לוקח החנוני הקטן זה כל כך חלב שמן והלך הוא להחנוני ושאלו וא״ל החנוני אני קונה באיטליז של בשר הרבה מוח של הבהמות וממחה אותם עם הרבה חלב ומבשלם ביחד וזה הוא השמנונית אז נפלו כולם על פניהם על חטאם הגדול שאכלו טרפות ובשר בחלב והבעל הבית התודה לפני וצעק בקול כמה גדולים דברי חכמים **ובאמת כך מקובלני שכל גזירת חכמים לבד טעמם הנגלה יש עוד הרבה טעמים כמוסים שלא גילו אותם והשומע ישא ברכה מאת ד׳ וישולם גמולו בזה ובבא**.

[33] ״ערוך השולחן״, יורה דעה קטו, ה-ו.

להלכה למעשה, לבני אשכנז אין להתיר חלב עכו"ם אפילו במקרה שאין חשש לתערובת חלב טמא, דהיינו שאין במקום חלב טמא[34]. לגבי בני עדות המזרח יש מחלוקת בדבר, יש פוסקים שהתירו, אבל יש פוסקים שאסרו את הדבר[35].

דין תערובת

לגבי תערובת חלב טמא עם חלב כשר, יש מחלוקת בין הפוסקים אם נחשב תערובת מין במינו, או מין בשאינו מינו. אם נחשב מין במינו, אז מדאורייתא הוא בטל ברוב, רק מדרבנן הוא לא בטל[36]. להלכה למעשה, נראה שיש לפסוק שנחשב כמין במינו ובטל מדאורייתא ברוב.

---

[34] עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן מו.

[35] בעל ה"שדי חמד" (כרך ח, מערכת חלב של נכרי, אות א) האריך מאוד בדבר, והביא פוסקים רבים מבני עדות המזרח שלא קיבלו את דברי בעל ה"פרי חדש". בסיום הדברים הוא כתב: "איך שיהיה העולה מכל האמור מעלה הוא דאין שום היתר לחלב של עכו"ם כמעט ברוב מקומות שבעולם או מצד דשכיחי בהמות טמאות דבזה אסור לכולי עלמא מן הדין, או מצד שנהגו להחמיר כדעת הסוברים דנאסר במנין ואין היתר כלל זולת במקומות שידוע בבירור שנהגו מקדם קדמתה היתר בדבר לפי שאין מצוי דבר טמא כמקומות שהזכיר מרן חיד"א שנהגו כן על פי דעות הפוסקים מארי דהנהו אתרוותא הא לאו הכי אסור. ומה שרבים בעוונותינו מזלזלים בדבר לא מצד שנתייסד מנהג כן כי אם מחסרון ידיעת הדין ורבים דרך זלזול בדברים העומדים בעיקר הדת"; הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק טז, סימן כה) כתב שהמנהג בארץ ישראל לאסור חלב עכו"ם.

[36] בעל ה"שפתי כהן" (יורה דעה קיח, ח) הבין שמדובר במין במינו ובטל ברוב, לכן הוא נקט מועיל חותם אחד כששולח חלב עם נכרי. אבל, רעק"א (בהגהותיו שם) השיג על דבריו ונקט שיש להם טעם שונה, ולכן זה מין בשאינו מינו. כך גם נקט בעל ה"פתחי תשובה" (תחילת סימן קיח). אבל, בעל "הבית מאיר" (בהגהותיו שם) נקט כדעת בעל ה"שפתי כהן". הרב צבי פסח פראנק זצ"ל (שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן קג) הוכיח מהגמרא במסכת עבודה זרה (לה, ע"ב) שטעמם שווה.

יש שיטה מיוחדת של בעל שו"ת "נודע ביהודה" (תנינא, אורח חיים, סימן סו) שנקט שאכן מדובר בתערובת מין בשאינו מינו, אבל בכל זאת, מדובר כאן באיסור דרבנן. וזאת משום שלדעת ה"נודע ביהודה", כל דבר שאין בו חיוב מלקות, אפילו שיש בו איסור דאורייתא, אין בו דין טעם כעיקר דאורייתא. לכן, חלב עכו"ם שאין בו חיוב מלקות, אין בו דין טעם כעיקר דאורייתא.

מקור הדין וטעם הדין לגבינות עכו"ם

המשנה אמרה[37] שחז"ל אסרו גבינות עכו"ם. הגמרא נתנה[38] מספר טעמים לאיסור זה: א. משום גילוי. כלומר, יש חשש שנחש הטיל ארס בתוך הגבינה כיון שהשאיר אותו מגולה. ב. משום שאי אפשר שהגבינה תהיה בלי צחצוחי חלב – שאריות חלב, ויש לחשוש שעירב בו חלב של בהמה טמאה. ג. כדי להפוך אותו להיות גבינה מניחים את החלב בתוך קיבת בהמה. יש לחוש שהעמיד את החלב בקיבת נבילה, ובכך נאסרה הגבינה. ד. מפני שמחליקים את פני הגבינה עם שומן חזיר. ה. מפני שמעמידים את החלב בחומץ, והרי חומץ אסור מדין יין נסך. ו. מפני שמעמידים את החלב בשרף ערלה. הגמרא דחתה את הטעם של חומץ ושרף ערלה. לכן, ה"טור"[39] הזכיר רק את הטעם של צחצוחי חלב, העמדה בקיבת נבילה ומפני שמחליקים את פני הגבינה עם שומן חזיר. טעם של גילוי לא הזכיר כיון שכיום לא מצויים בינינו נחשים[40].

יש מהפוסקים[41] שנקטו שבמקרה שאין את החששות שהוזכרו לעיל, יש להתיר גבינות עכו"ם. אבל, יש מהפוסקים[42] שנקטו שמדובר בדבר שנאסר במנין, ולכן אפילו שלא שייכים החששות האלו, עדיין האיסור עומד במקומו[43]. להלכה למעשה, ר' יוסף קארו, ב"בית יוסף"[44], כתב: "וגם כי בכל שאר מקומות ישראל ששמענו שמעם נוהגים לאסור ואינם מבחינים בין מעמידים בפרחים למעמידים בקבה שאסור לפרוש מכלל ישראל ולפרוץ גדרן של ישראל קדושים אשר גדרו אבות העולם חכמי משנה עליהם השלום". ב"שולחן ערוך"[45] פסק שאין היתר אפילו במקרה שאין את החששות[46]. הרמ"א כתב שאם

---

[37] מסכת עבודה זרה כט, ע"ב.

[38] מסכת עבודה זרה לה, ע"א-ע"ב.

[39] יורה דעה קטו, ב.

[40] עיין "בית יוסף", יורה דעה קטו, ב.

[41] תוס', מסכת עבודה זרה לה, ע"א, ד"ה חדא וכו'. רבינו תם התייחס רק לטעם של גילוי, הוא הבין שפסיקת ההלכה כטעם זה וכיון שכיום לא מצויים נחשים בינינו, לכן אין איסור. מתברר מדבריו שהוא הבין שלא מדובר בדבר שנאסר במנין. מצד שני גם בעל ה'סמ"ג' (לאוין קלב) נקט את הטעם של גילוי, אבל כתב שגם כיום הדבר אסור כיון שנאסר במנין.

[42] רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות ג, יד.

[43] עיין בכל המחלוקת הזו ב"בית יוסף", יורה דעה קטו, ב.

[44] יורה דעה קטו, ב.

[45] יורה דעה קטו, ב.

[46] עיין גם ב"פרי חדש", יורה דעה קטו, יד.

הוא במקום שנהגו היתר בדבר משנים קדמוניות, הם יכולים לנהוג היתר בדבר. אבל, גם לדעת הרמ"א, סתם כך הדבר אסור.

הרמ"א[47] התיר גבינות עכו"ם, במקרה שיהודי ראה את החליבה וגם עשיית הגבינה, אפילו שיהודי לא סייע בדבר. אבל, יש מהאחרונים[48] שהשיגו על דבריו ונקטו שאין היתר, אלא אם כן, היהודי גם סייע בעשיית הגבינה כפי שמצינו בעניין פת עכו"ם שצריך סיוע היהודי כדי שיהיה היתר. אחרונים רבים[49] נקטו להלכה כדעת הרמ"א וכך יש לפסוק להלכה.

עוד כתב הרמ"א[50] שאפילו במקרה שיהודי לא ראה את החליבה, אבל הוא ראה את עשיית הגבינה, יש להתיר בדיעבד. הטעם לכך כיון שאין לחוש שמא עירב בו דבר טמא, כיון שעשה גבינה מהחלב ודבר טמא אינו עומד. ובוודאי לא עירב בו דבר טמא כיון שהיתה דעתו לעשות גבינה. גם על היתר זה יש מהאחרונים[51] שהשיגו. אבל, נראה להלכה למעשה, שיש להתיר כיון שאחרונים רבים[52] סמכו על דברי הרמ"א ויש להתיר בדיעבד[53].

---

[47] יורה דעה קטו, ב.

[48] "שפתי כהן", יורה דעה קטו, כ; הרמ"א (ב"דרכי משה", יורה דעה קטו, ב) למד שיש בדבר זה מחלוקת בין המרדכי ובין בעל ספר "אגודה". לדעת בעל ספר "אגודה" יש להתיר במקרה שהיתה ראיית היהודי בשעת החליבה ובשעת עשיית הגבינה. לא צריך סיוע של היהודי. אבל, בעל ה"שפתי כהן" חלק על הבנתו בדעת בעל ספר "אגודה", ונקט שחייב סיוע של היהודי; גם בעל ה"פרי חדש" (יורה דעה קטו, טו) ובעל ה"חכמת אדם" (כלל סז, אות ז) בעיקר הדבר סברו כדעת בעל ה"שפתי כהן". יש עוד להעיר שגם האחרונים האלו נקטו שאם מדובר בחלב ישראל שניתן לנכרי לעשות ממנו גבינות, אז במקרה כזה לא צריך לסייע לנכרי, כיון שאלו גבינות ישראל ואין על כך גזירת גבינות עכו"ם. במקרה שהיהודי והנכרי שותפים, אז בעל ה"פרי חדש" כתב שלכתחילה יש ליהודי לעשות פעולה. אבל, בדיעבד אם רק ראה ולא סייע, יש להתיר. הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת "מנחת שלמה", כרך ב-ג, סימן ק) נקט שבמקרה שהעמידו את החלב בפרחים ויש ליהודים מניות בחברה ויש להם גם אמירה בעניין החברה, הרי נחשב כשותפות של יהודים, ואין כאן גזירת גבינות עכו"ם. לכן, יש להתיר.

[49] עיין שו"ת "נודע ביהודה", מהדורא תנינא, אורח חיים, סימן לז; "מנחת יעקב", כלל פא; "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, יט; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן נ; שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן טז.

[50] "שולחן ערוך", יורה דעה קטו, ב.

[51] עיין "טורי זהב", יורה דעה קטו, יא.

[52] עיין "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, יט.

[53] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קטו, כב; "פרי חדש" שם, ס"ק יז; "חכמת אדם", כלל סז, אות ז. הם טענו שיש להתיר רק בהפסד מרובה. אבל, הרב משה פיינשטיין זצ"ל (יורה דעה, חלק ג, סימן טז) כתב שיש להתיר אפילו לכתחילה. אולם, יש לציין שיש מהפוסקים האחרונים שחלקו על דברי הרב פיינשטיין בחידושו (עיין שו"ת "מנחת יצחק", חלק ט, סימן פא; ספר "חלקת בנימין", סימן קטו, סעיף ב, ביאורים ד"ה אם ראה). לכן, נראה שלמעשה יש להתיר רק בדיעבד. אבל, נראה שלא צריך הפסד מרובה.

במקרה שמדובר בחלב מחברות תחת פיקוח ממשלתי שמחלב זה עושים את הגבינה, הרי יש להתיר לכתחילה כשרואה את עשיית הגבינה[54].

על פי ההיתר של הרמ״א, למדו האחרונים[55] שבמקרה שיש חלב שהנכרי חלב בלי שיהודי ראה, הרי אם הוא חלב על מנת לעשות גבינה, החלב הזה מותר ליהודי להשתמש בו לצורך גבינה. אבל, יש להוסיף שמבואר ברמ״א שאסור החלב לעצמו, רק מותר כגבינה.

יש דיון בין הפוסקים לגבי גבינה שנעשית על ידי אבקה, אם היא אסורה. נראה להלכה למעשה, שיש לאסור את הדבר כיון שנאסר במנין[56].

מקור הדין לטעם הדין לחמאת עכו״ם

לגבי חמאת עכו״ם, יש ויכוח גדול בין הראשונים אם הוא נאסר. ראשית יש ויכוח בין הפוסקים האם חמאת עכו״ם נאסר כמו שיש איסור חלב עכו״ם וגבינת עכו״ם?[57]. יש ראשונים שהבינו שחז״ל לא אסרו חמאת עכו״ם. אבל, יש שהבינו שגם אסרו חמאת עכו״ם. יש שנקטו שחז״ל לא אסרו את החמאה, אבל היא אסורה משום הצחצוחי חלב שנשאר בה, וחוששים שמא עירב בה חלב טמא[58]. לכן, אם הישראל יבשל את החמאה עד שיסתלקו הצחצוחי חלב, אין איסור[59]. יש אפילו שנקטו שלכתחילה יכול היהודי לבשלו

---

[54] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ג, סימן טז. הרב פיינשטיין כתב שעל אף שבעניין חלב של חברות תחת פיקוח ממשלתי הוא נקט שלכתחילה אין להתיר, ובעל נפש נכון שיחמיר בדבר. כאן זו חומרא על גבי חומרא, ואין מקום להחמיר. הוא בעצמו סבר שיש מקום להתיר לכתחילה את הגבינה כשראה את עשיית הגבינה, אפילו כשלא מדובר בחלב מחברות תחת פיקוח ממשלתי. הוא סבר שלא צריך לנקוט כדעת הרמ״א שרק בדיעבד התיר את הדבר, כיון שהרמ״א נקט כך משום שחשש לפוסקים שסברו שחוששים שעכו״ם יערב חלב טמא רק כדי להכשיל. אבל, אנחנו לא חוששים לדעה זו. אנחנו פוסקים כרוב הפוסקים שלא חוששים להחלפה כשאין ריווח לעכו״ם. לכן, כאן אין שום ריווח ואין לאסור. וכתב שגם אם נרצה להחמיר כרמ״א, בכל זאת, אם יש צורך בגבינות יש להתיר.

[55] עיין ״שפתי כהן״, יורה דעה קטו, יח; ״חכמת אדם״, כלל סז, אות ו; ״ערוך השולחן״, יורה דעה קטו, יב.

[56] עיין שו״ת ״חלקת יעקב״, יורה דעה, סימן לח.

[57] הרשב״א (״תורת הבית הארוך״, בית ג, שער ו, דף צ, ע״ד; מובא ב״טור״ ו״בית יוסף״, יורה דעה, סו״ס קטו) הבין שגם חמאת עכו״ם נאסר. אבל, כנראה הגאונים (כפי שמובאים ברמב״ם, הלכות מאכלות אסורות ג, טו), הרמב״ם (הלכות מאכלות אסורות ג, טו-טז), ר׳ פרץ (עיין ב״טור״ ו״בית יוסף״, יורה דעה, סו״ס קטו) נקטו שחמאת עכו״ם לא נאסר. ר׳ יוסף קארו (״בית יוסף״, יורה דעה, סו״ס קטו) האריך לבאר את המחלוקת בין הראשונים.

[58] דעת חלק מהגאונים, מובאת ברמב״ם, הלכות מאכלות אסורות ג, טו.

[59] רמב״ם, הלכות מאכלות אסורות ג, טז.

עד שיסתלקו הצחצוחי חלב[60]. במקרה שבישלו הנכרי עד שהסתלקו הצחצוחי חלב, יש שאסרו משום גיעולי עכו"ם[61]. כלומר, משום הכלים של הנכרי שיש חשש שהכלים בלועים באיסור, ולכן החלב נאסר. אבל, יש שנקטו שאנחנו לא חוששים לגיעולי נכרים כיון שסתם כלים של הנכרים אינם בני יומן[62].

להלכה למעשה, ה"שולחן ערוך"[63] פסק שבמקום שלא נוהגים איסור בחמאת עכו"ם, אין למחות בידם. אבל, אם רוב אנשי המקום נוהגים איסור, כך יש לנהוג[64]. במקום שאין מנהג, הרי אפשר להתיר על ידי בישולו[65]. הרמ"א[66] הוסיף שמותר אפילו לבשלו לכתחילה כדי לסלק את הצחוצחי חלב. במקרה שהתבשל על ידי הנכרי יש להתיר, כיון שסתם כלים אינם בני יומן.

אפילו מתירים לזה שנוהג איסור כשהלך למקום שנוהגים היתר לאכול את החמאה. על אף שבדרך כלל זה שהולך ממקום אחד למקום השני ודעתו לחזור למקום הראשון, נותנים עליו חומרי המקום שהלך משם. כאן מתירים, כיון שהסיבה שיש מקומות שאסרו כיון שהם חקרו שלא עשו את החמאה בצורה המותרת, לכן אסרו. אבל, במקום שהתירו, הם בדקו שהדבר נעשה בהיתר[67]. גם במקומות שנוהגים היתר צריך לברר שאין בו תערובת איסור[68].

אפילו במקום שנהגו איסור בחמאה, אין החמאה אוסרת את הכלים שהתערובת בטילה ברוב[69].

---

[60] "בית יוסף", יורה דעה, סו"ס קטו. ר' יוסף קארו הסביר שאין כאן עניין של ביטול איסור לכתחילה כיון שיש כאן ריבוי ספיקות: א. אולי לא היתה תערובת חלב טמא. ב. אולי לא נשאר בחמאה מהחלב הטמא. ג. אפילו אם נשאר, אולי כשנתבשל ניתך על ידי האש. וגם אין כוונתו לסלק את האיסור, אלא רק רצונו לסלק את הצחצוחי חלב.

[61] רמב"ם, הלכות מאכלות אסורות ג, טז.

[62] "בית יוסף", יורה דעה, סו"ס קטו.

[63] יורה דעה קטו, ג.

[64] הדברים מבוססים על פי דברי הרא"ש, מובאים ב"טור", יורה דעה, סו"ס קטו.

[65] זה על פי דברי הרמב"ם.

[66] יורה דעה קטו, ג.

[67] עיין "דרכי משה", יורה דעה, סו"ס קטו; "טורי זהב", יורה דעה קטו, יג; "חכמת אדם", כלל סז, אות ט; "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, כו.

[68] "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, כז.

[69] "חכמת אדם", כלל סז, אות י; "ערוך השולחן", יורה דעה קטו, כז.

נציין שבעל ה״חכמת אדם״[70] כתב שהמנהג באשכנז להתיר חמאת עכו״ם בין שהוא חי, ובין מבושל. אלא, אם כן, נמצא במקום שידוע שיש לאסור את הדבר. אבל, הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל[71] כתב שברוב המקומות נוהגים איסור בדבר. וכתב שבמקומות הרחוקים שלא יכולים להשיג חמאת ישראל, יכולים להיקל. לכן, נראה שלהלכה למעשה, אין להיקל בדבר, אלא אם כן, יש צורך. בוודאי בארץ ישראל, אין להיקל בעניין. נוסף על כך, רבים ממיני החמאה מעורבים בטעמי חומרי גיבוש וצבעי מאכל שיכולים להיות אסורים באכילה, לכן חייבת להיות כשרות על החמאה[72].

מקור הדין וטעם הדין לשמנת עכו״ם

יש ויכוח בין הפוסקים בנוגע לדין השמנת, אם יש לדמותו לחמאת עכו״ם, או לחלב עכו״ם. הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל[73] טען שבמקומות הרחוקים שאי אפשר להשיג בקל שמנת מחלב שישראל ראה את החליבה, הרי יש להתיר את השמנת שיש לומר שזה כמו חמאת עכו״ם. יש רק לשפוך את המי חלב שנשאר. ואת השמנת עצמה אפשר לאכלו. נראה שגם לדבריו מכתחילה, אין להתיר את הדבר. יש פוסקים אחרים שנקטו לאיסור בדבר וסברו שזה כמו חלב עכו״ם ולא כמו חמאת עכו״ם. הם טענו שכיון שזה לא נקפא לגמרי, יש לחוש לתערובת חלב עכו״ם ועוד חששות נוספים[74]. עוד כתבו שבסופו של דבר המנהג הוא לאסור את הדבר. לכן, רק במקום שאין מנהג יש מקום אולי להיקל בדבר. אבל, בפשטות נראה שרוב הפוסקים נקטו לאיסור בדבר[75]. להלכה למעשה, בוודאי במקום שבקל אפשר להשיג שמנת מחלב ישראל, כך יש לנהוג ואין להתיר את השמנת. אבל, במקומות שקשה להשיג, נראה שיש מקום להתיר ולסמוך על דברי הרב יחיאל מיכל

---

[70] ״חכמת אדם״, כלל סז, אות ט.

[71] ״ערוך השולחן״, יורה דעה קטו, כז.

[72] עיין ספר ״הכשרות״, לרב יצחק יעקב פוקס, עמ׳ ריז, אות טו.

[73] ״ערוך השולחן״, יורה דעה קטו, כח.

[74] עיין בשו״ת ״משנה הלכות״ (חלק ד, סימן קג) שהובאו פוסקים רבים שאסרו את השמנת. הוא הביא מחלוקת בעניין. הוא פסק שהדבר אסור.

[75] בעל ה״שדי חמד״ (כרך ח, מערכת חלב של נכרי, אות ב) האריך בעניין והביא פוסקים רבים שאסרו את השמנת. עוד הביא שם שאין להאריך בכל העניין כיון שאין בכך נפק״מ משום שהמנהג פשוט בכל מדינות אלו להחמיר ואין אחר מנהג כלום, ובפרט מנהג כזה שהוא בדבר שנחלקו הפוסקים ונהגו כדברי המחמירים אין לו התרה בשום ענין, ובמנהג חזק אפילו יבא אליהו לא שומעים לו.

עפשטיין זצ"ל. שהרי מדובר כאן באיסור דרבנן. אבל, יש להתיר רק כשמדובר שיש פיקוח ממשלתי על הדבר ואז יש לסמוך שלא עירבבו חלב טמא. כשגם קשה להשיג דבר זה, נראה שעדיין יש מקום להתיר בשעת הדחק רק יש להסיר את המי חלב.

אבקת חלב עכו"ם

יש דיון בין האחרונים בנוגע לדין אבקת חלב עכו"ם. יש שטענו שאין איסור באבקת חלב עכו"ם כיון שהיא אינה בגזירה, ולכן יש לומר שזה כמו חמאת עכו"ם שלאחר שנהפך לחמאה, יש היתר. וזאת משום שלא היתה גזירה על חמאת עכו"ם, הרי אין סיבה לאסור משום שיש כאן ספק ספיקא להתיר. שלא ברור שיש בהמה טמאה שם, ואפילו אם יש בהמה טמאה אולי זה מיעוט ובטל ברוב. נוסף על כך, במקרה שמדובר שיש פיקוח ממשלתי הרי יש לומר כיון שיש עונש על המזייף, אין לחוש שיש תערובת חלב טמא[76].

במקרה שיש שוקולד שמיוצר מאבקת חלב עכו"ם, ויש פיקוח ממשלתי שאין לערב חלב טמא, בוודאי יש מקום להתיר. זה בוודאי לא היה בגזירה, וכיון שאין חשש לחלב טמא אין איסור[77].

גבינת קוטג וטעם חלב עכו"ם

לגבי דין גבינת קוטג יש דיון בין הפוסקים, יש מהפוסקים שנקטו שיש מקום לומר שאין זו בגזירת גבינת עכו"ם. אבל, הוא כתב שאין לפרסם שיש היתר לכתחילה, מספיק שלא למחות באלו המקילים[78].

נראה שיש דווקא איסור בחלב עכו"ם, אבל בטעם חלב עכו"ם אין איסור[79].

---

[76] שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן קג; גם הרב מנשה קטן זצ"ל (שו"ת "משנה הלכות", חלק יג, סימן קד) העלה מספר סברות להתיר אבקת חלב עכו"ם; דעת הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק טז, סימן כה) לא לגמרי ברורה, הוא התיר שוקולד שנוצר מאבקת חלב עכו"ם, שעל כך לא שייכת הגזירה. אבל, לגבי אבקת חלב עכו"ם, הדבר לא לגמרי ברור; הרב משה שטרנבוך שליט"א ("תשובות והנהגות", כרך ב, סימן שעג) אסר גם כשיש פיקוח ממשלתי.

[77] עיין שו"ת "ציץ אליעזר", חלק טז, סימן כה.

[78] עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן מח.

[79] עיין שו"ת "משנה הלכות", חלק יג, סימן קד.

חלב שחלב ישראל מומר

אין איסור בחלב שחלב ישראל מומר. יש רק מקום לחוש שאולי החליף את החלב הטמא עם החלב הטהור, כיון שאין לו נאמנות. אבל, במקרה שאין לחוש להחלפה, החלב אינו אסור וזאת על אף שמחלל שבת בפרהסיא נחשב כעכו״ם, לעניין חלב עכו״ם לא גזרו[80].

דין חלב עכו״ם בחברות גדולות

יש מחלוקת בין הפוסקים בנוגע לחלב בזמן הזה שנעשה בחברות גדולות תחת פיקוח ממשלתי. יש כאלו שנקטו שאין כאן איסור חלב עכו״ם, כיון שהחברה מפחדת לערבב חלב טמא, משום שיש בזה איסור מצד חוקי המדינה ויכולים לקבל קנס גדול על כך. הרי בכל מקום שיש מירתת (פחד) נחשב שהיהודי נמצא שם כמו שמצינו לפניכן בדין יהודי שיושב מחוץ לביתו של הנכרי, שעל אף שלא רואה את החליבה, בכל זאת, החלב מותר כיון שהנכרי מפחד שהיהודי יכנס ויראה. אם כן, הוא הדין כאן. נוסף על כך, כיון שיש כאן פחד הרי זו כמו ידיעה שבוודאי לא יערב וידיעה נחשבת כמו ראיה כפי שמצינו בענייני קידושין הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה. גם בענייני גיור כשיש ידיעה ברורה היא נחשבת כעדות. ובעוד דינים רבים אנחנו מוצאים יסוד זה. לכן, בוודאי אפשר לומר יסוד זה גם לעניין חלב עכו״ם[81]. יש פוסקים שחלקו על יסוד זה, כיון שהם סברו שבכל המקומות האלו מדובר שידיעה היא פועלת, אבל אין בכך ראיה שידיעה נחשבת כראייה.

---

[80] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן מז; אולם, יש לציין שבעל שו״ת ״מנחת יצחק״ (חלק ט, סימן כה) נטה לומר שיש גם בו גזירת חלב עכו״ם. אבל, נראה לי, שלהלכה למעשה, אפשר להיקל בדבר כיון שמדובר באיסור דרבנן. נוסף על כך, יש לצרף את מה שכתבתי בבישולי עכו״ם, יין עכו״ם ופת עכו״ם בנוגע לדין מחלל שבת בפרהסיא בזמן הזה, שיש מקום להיקל שאינם מוגדרים כעכו״ם.

[81] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן מז-מח; יורה דעה, חלק ב, סימן לא; יורה דעה, חלק ב, סימן מח; חלק ג, סימן טז; יש להוסיף שיש עוד פוסקים שהלכו בגישה זו וסברו שיש מקום להתיר כשיש פיקוח ממשלתי. הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל (בתוך כתביו, חלק ב, עמ׳ תמז) הביא שכך נקט ה״חזון איש״ אבל נמצאו רבנים קנאים שיצאו נגדו ומיחו על כך. נראה שגם הרב יחיאל יעקב ויינברג סבר שיש להתיר. יש להוסיף שגם בספר ״קריינא דאגרתא״ (חלק ב, סימן קכג) כתב כשיש עונש גדול מטעם הממשלה יש צדדים לדון בזה להיתר. גם הובא על ידי תלמידי הרב יוסף דוב הלוי סולובייצי׳ק זצ״ל שכך היתה שיטתו; כדאי לציין שבעל שו״ת ״מנחת יצחק״ (חלק י, סימן לא, אות טו) הביא מרב אחד שהביא בשם ״החזון איש״ לגבי חלב עכו״ם, שפיקוח ממשלתי נחשב כישראל עומד על גביו. על כך, כתב בעל שו״ת ״מנחת יצחק״: ״לדעתי לא היה צריך להביא דבר זה בספרו כאלו היא הלכה פסוקה, שידוע שרוב החרדים לדבר ד׳ הזהירים בכשרות המאכלים נזהרים עד מאוד בחלב עכו״ם, אפילו בזמן הזה, אפילו לקטנים״.

כאן צריך ראייה, והרי מצינו שהרמ"א[82] סבר שאפילו שאם העכו"ם חלב את החלב כדי לעשות גבינה, בכל זאת, החלב לעצמו אסור בשתיה. והרי גם כאן יש חזקה שבוודאי הוא לא עירב בזה חלב טמא, כיון שחלב טמא אינו נעמד לגבינה ולכן אין שום סיבה שיערב חלב טמא בדבר. לכן, רואים על אף שיש כאן חזקה, בכל זאת, לא סומכים על החזקה. יסוד דבריו הוא שחלב עכו"ם נאסר במנין, ולכן לא מועילות סברות ואומדנות, צריך ראייה, וזה שישראל עומד בחוץ ואין בהמה טמאה בעדר, נחשב כראייה. נוסף על כך, הוא כתב שכיום אנחנו לא בקיאים באומדנות, ולכן אין להוסיף על האומדנות של חז"ל[83]. יש גם שהוסיפו וכתבו שזה שמועיל שיהודי עומד בחוץ אינו מצד מירתת [שהנכרי מפחד שיראה אותו ולא מזייף], בעל ה"שפתי כהן" כתב שהטעם הוא מצד זה שכיון שעומד בחוץ, אז הוא רואה שלא הביא חלב טמא מבחוץ וזייף[84].

יש להעיר שיש שהשיבו על הראיה מדברי הרמ"א, ששם יש חשש שבתחילה לא היתה דעתו לגבן ולאחר מכן נמלך. לכן, בתחילה הוא עירב חלב טמא. על אף שזה חשש רחוק, בכל זאת, זה בגדר הגזירה של חלב עכו"ם, ולכן הוא נאסר. אבל, במקרה של חלב של חברות תחת פיקוח ממשלתי אין חשש[85]. יש גם להשיב על הטענה שבעל ה"שפתי כהן" טען שאין זה משום מירתת, הרי עדיין אין כאן ראייה ממשית על החליבה, ובכל זאת, החלב מותר כיון שיש ידיעה שלא הובא חלב טמא. אם כן, יש לומר גם כאן יש כאן ידיעה ברורה, ולכן החלב מותר. גם אנחנו מוצאים בהלכות נוספות בדין חלב עכו"ם את היסוד של מירתת. לכן, יש יסוד נאמן לדברי הרב פיינשטיין זצ"ל.

נראה שבעיקר המחלוקת נובעת משתי נקודות: א. חשש לסמוך על הפיקוח הממשלתי[86]. ב. לא לבטל גזירות חז"ל.

---

[82] יורה דעה קטו, ב.

[83] שו"ת "חלקת יעקב", יורה דעה, סימן לד; אחרונים רבים חלקו על הרב פיינשטיין: שו"ת "דברי ישראל", חלק ב, סימן טו; שו"ת "באר משה", חלק ו, סימן קל; קובץ "המאור", ניסן תשט"ו, חוברת ו, עמ' 22; "תשובות והנהגות", חלק א, סימן תמא; שו"ת "מנחת יצחק", חלק י, סימן לא, אות טו.

[84] עיין שו"ת "משנה הלכות", חלק ד, סימן קג.

[85] עיין שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן מט.

[86] עיין שו"ת "חלקת יעקב", יורה דעה, סימן לד; "תשובות והנהגות", חלק ב, סימן שפה; שו"ת "משנה הלכות", חלק ד, סימן קג.

יש לציין שעל אף שהרב משה פיינשטיין זצ״ל[87] התיר את הדבר, בכל זאת, סבר שעדיף לא לשתות חלב של חברות שיש פיקוח ממשלתי ועדיף לישיבות לשלם בשביל חלב שישראל ראה את החליבה, אפילו שזה יותר ביוקר. במקום שיש קושי בדבר, יש להתיר:

> בדבר חלב הקאמפאניעס שבמדינתנו שבארתי בספר אגרות משה סימן מ״ז בחיו״ד שליכא איסור חלב שחלבו עכו״ם ואין ישראל רואהו, אבל מ״מ מן הראוי לבעלי נפש להחמיר, שמטעם זה ודאי ראוי למנהלי ישיבות קטנות שיתנו להתלמידים חלב של אלו הקאמפאניעס שמעמידין ישראל לראות החליבה, ואף שהוא ביוקר מעט שלהישיבות עולה זה סך גדול במשך השנה והמצב של הישיבות דחוק בשנים אלו שבשביל זה מקילים באיזו ישיבות, מ״מ כדאי להחמיר כי גם זה הוא מעניני חינוך ולמוד שידעו שכדאי וראוי לבני תורה להחמיר אף כשיש רק חשש איסור, דמזה יתבוננו לראות איך לירא מאיסורין, וכל הוצאות הישיבה הרי הוא כדי לחנך דור נאמן לה׳ ולתורתו, ומעניני חינוך אין לצמצם. אבל במקומות הרחוקות שאין שם קאמפאניעס מחלב שישראל רואהו, והוא דבר קשה מאד להשיג חלב שישראל רואה בשעת החליבה אף ליחידים אין להם להחמיר.

הרב פיינשטיין חזר על כך במספר תשובות שראוי לבעל נפש להחמיר על עצמו ושלא בשעת הדחק לא לסמוך על ההיתר הזה[88]. אבל, יש להוסיף ולומר שנראה שהוא סבר שמעיקר הדין זה בגדר חלב ישראל[89].

נראה שגם הוא יסכים שבמקום שקל להשיג חלב שישראל ראה את החליבה כמו בארץ ישראל, בוודאי נכון שלא לסמוך על היתר זה ויש לשתות דווקא חלב שישראל ראה את החליבה. להלכה למעשה, נראה שבמקום שיש קושי בדבר, אפשר לסמוך על דעת הרב פיינשטיין, יש סברא גדולה בדבריו. נוסף על כך, מדובר כאן רק באיסור דרבנן, לכן במקום

---

[87] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן לה.

[88] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן מז; יורה דעה, חלק ב, סימן לא; יורה דעה, חלק ג, סימן טז; יורה דעה, חלק ד, סימן ה.

[89] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן מז.

ספק אפשר להיקל. אבל, בארץ ישראל, נראה שלא נכון לסמוך על קולא זו כיון שבקל אפשר להשיג חלב ישראל[90].

יש עוד להעיר שאם אדם ידע שיש מקום להתיר חלב של חברות שהן תחת פיקוח ממשלתי, ובכל זאת, נהג לאסור מדין חומרא. נראה שמנהג זה הוא בגדר נדר. אולם, אם לא ידע שהדבר מותר, חשב שמצד הדין זה אסור, אין כאן מנהג של נדר[91].

כיום יש מקומות שאין משגיח יהודי שרואה בפועל את החליבה על ידי הנכרי, אבל יש מצלמות תמידיות על החליבה ועל כל מה שנעשה. לכן, אם מישהו יערב חלב טמא, יש יכולת לראות את הדברים. נראה שבמקרה כזה בוודאי יש מירתת, וזה עדיף אפילו על פני פיקוח ממשלתי ויש לדמות את הדברים לכך שהיהודי עומד מבחוץ ואין בעדר דבר טמא. כאן זה גם נחשב שהוא עומד בחוץ. לכן, יש לומר שזה מוגדר בגדר חלב ישראל ואין בזה איסור.

---

[90] בעל שו״ת ״רבבות אפרים״ (חלק ח, סימן יא), שהיה תלמידו של הרב משה פיינשטיין זצ״ל, כתב שנראה שמי שגר במקום שאפשר להשיג חלב שראהו ישראל, בוודאי צריך להשתמש בחלב זה. ההיתר של הרב משה פיינשטיין הוא דווקא במקומות שאי אפשר להשיג חלב שישראל ראה את החליבה. גם נציין לדברי הרב אליהו בקשי דורון זצ״ל (קובץ ״תחומין״, כרך כג, עמ׳ 463; שו״ת ״בנין אב״, חלק ה, סימן ז) שכתב שההיתר של הרב פיינשטיין הוא לדעת הכל קולא בעת הצורך, ולכן בארץ הקודש שזו ארץ זבת חלב ודבש, אין להתיר. במקום שיש חלב ישראל בשפע אין סיבה להתיר חלב שחלבו נכרי.

[91] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן מז; יורה דעה, חלק ד, סימן ה.

לימוד תורה לקהל שיש בו נכרים

כפי שהזכרנו יש איסור ללמד נכרי תורה. השאלה נשאלת, מה הדין במקרה שאחד מלמד לקהל תורה שבו נמצאים יהודים וגם נכרים. הרב משה פיינשטיין זצ"ל[1] דן בנוגע לבית ספר שנוסד על ידי בני תורה ויראי השי"ת והמנהל והמורים כולם יראים ושלמים. אך, רבים מהתלמידים הם ילדים של נכריות שנתגיירו אצל רפורמים ואין גיורם גיור. ולא יכלו להוציא את הילדים האלו מבית הספר. ונשאל האִם מחוייבים המורים לעזוב את משרתם, כדי שלא ילמדו את הנכרים תורה?

הוא השיב להיתר, וזאת על בסיס מספר יסודות:

א. עיקר הלימוד הוא עִם היהודים.

ב. יש מקום לומר שאין כאן איסור "לפני עִוֵר לא תתן מכשול", במה שמלמד את הנכרי תורה. האיסור ללמד נכרי תורה שייך דווקא כשמלמד נכרי בגיל בגרות, ולא כשמלמד נכרי בגיל קטנות.

ג. לא כתוב בגמרא נכרי שלמד תורה, אלא נכרי שעסק, ולכן אולי זה לא שייך כשמלמד ילדים.

ד. אם יש חשש שהבית ספר יסגר, והילדים היהודים יצטרכו ללכת לבית ספר של המדינה, דהיינו של נכרים, בוודאי עדיף להישאר ללמד.

ה. אם יש חשש שמורים אחרים יבואו, וילמדו כפירה, עדיף שישאר ללמד.

לפי חלק מתירוציו מתברר שבמקרה שהוא מלמד קהל שיש בו נכרים, הדבר אסור, כיון שהם מבוגרים. הרב פיינשטיין, בתשובה אחרת[2], פסק שהאיסור למסור דברי תורה לנכרי נאמר כשכוונתו למוסרם לנכרי. אך, כשכוונתו למוסרם לישראל ונמצא שם גם נכרי, אין שום איסור על אף שהנכרי שומע. הוא הביא ראיה לכך ממה שמובא ברמב"ם וב"שולחן

---

[1] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן כו, אות ג.

[2] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קלב.

ערוך" שיש גם איסור ללמד את עבדו הכנעני תורה והרי מצינו שטבי עבדו של רבן גמליאל היה תלמיד חכם גדול וראוי ליסמך והיו חכמים לומדים ומתפלפלים אף כשהיה טבי נמצא אצלם. אלא, בוודאי הדבר מותר, כיון שלא היתה כוונתם ללמדו תורה. מסתבר שכן הדין גם לגבי לימוד תורה לנכרי.

לכאורה, תשובה זו עומדת בניגוד לתשובה לעיל. שהרי לעיל הוא סבר שיש איסור ללמד את הנכרי תורה אפילו שנמצאים שם גם יהודים. אולם, יכול להיות שבתשובה לעיל הוא לא דן מצד האיסור של "אין מוסרין דברי תורה לנכרי", אלא מצד האיסור שלנכרי אסור ללמוד תורה ואם מלמדו תורה עובר על איסור "לפני עִוֵּר לא תתן מכשול". אבל, נראה מתשובה נוספת שלו[3], שסבר שגם אין איסור "לפני עִוֵּר לא תתן מכשול" כשמדובר שמלמד יהודים ונמצא שם נכרי. כיון שהדבר פשוט שאין לאדם להימנע מעשות דבר שרשות בשבילו לעשותו מתוך חשש שמא יעשה אחד איסור על ידי מעשיו.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל[4] השיג על דברי הרב פיינשטיין, כיון שאי אפשר להביא ראיה מלימוד תורה לעבד, ששם מדובר באיסור דרבנן, ולכן יש לומר שמותר פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. אבל, בנוגע למסור דברי תורה לנכרי מדובר באיסור דאורייתא. אך, הוא הסכים עמו שמותר ללמד תורה לקבוצה של יהודים כשנמצא בינם נכרי, כיון שבמקום מצוה יש להתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה.

לכן, להלכה למעשה, יש להתיר גם כשנמצא בקהל נכרים.

---

[3] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן צ.

[4] "הליכות עולם", כרך ח, עמ' שפא.

למול נכרי

ר' יוסף קארו[1] הביא שר' ירוחם כתב בשם הגאונים שאסור למול נכרי שלא לשם גרות. דברי הגאונים נפסקו להלכה על ידי הרמ"א[2]: "ואסור למול עובד כוכבים שלא לשם גרות, אפילו בחול". טעם האיסור לא מבואר בדברי הרמ"א, נחלקו האחרונים בביאור הטעם: הגר"א[3] טען שהמקור לדברי הרמ"א הוא הגמרא במסכת עבודה זרה[4]: "תנו רבנן ישראל מל את העכו"ם לשום גר לאפוקי לשום מורסנא דלא". רש"י[5] הסביר 'לאפוקי מורסנא', שיש לו תולעת בערלתו, ורוצה שימולו אותו לרפואתו. אין ליהודים לרפאו, משום שדינם של עכו"ם שלא מעלים ולא מורידים. הגר"א עוד הפנה לדברי ה"שולחן ערוך"[6]:

> עובד כוכבים שבא לחתוך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנולד לו בה, אסור לישראל לחתכם, מפני שלא נתכוון העובד כוכבים למצוה. לפיכך אם נתכוון העובד כוכבים למילה, **מצוה לישראל למול אותו**. (ובמקום שמותר לרפאות העובד כוכבים, מותר בכל עניין) (ני"י פ' נושאין על האנוסה ורמב"ם ורש"י וע"ל סימן קנ"ח).

הגר"א הבין שהאיסור הוא מצד רפואת נכרי. גם בעל ה"שפתי כהן"[7] פסק כהבנת הגר"א והוכיח הבנה זו מדברי הגמרא, הרמב"ם והתוס'. אלא, הוא ציין שמדברי הרמ"א ור' יוסף קארו (ב"בית יוסף") בשם ר' ירוחם משמע שהאיסור משום איסור מילה בעכו"ם. שכיון שאין כוונת העכו"ם להתגייר, מדוע נסיר חרפתו ממנו ונחתימו באות ברית קודש? טעם זה כתוב במפורש בספר "עטרת זהב". מסקנת בעל ה"שפתי כהן" שבמקרה שאין במילתו רפואה, מותר למולו, אפילו שלא נימול כדי להתגייר. וכן מותר למולו בשכר.

---

[1] "בית יוסף", יורה דעה רסו, יד.

[2] יורה דעה רסג, ה.

[3] 'ביאור הגר"א' שם.

[4] כו, ע"ב.

[5] שם.

[6] יורה דעה רסח, ט.

[7] שם, ס"ק ח.

בעל ה"טורי זהב"[8] ביאר את הדברים כעין פירושו של בעל "עטרת זהב", וכתב:

> כיון שאמרינן דאברהם אבינו עומד ומבחין מי הוא שנימול, שאינו מניחו לגיהנום וזה שמל את העכו"ם מבטל סימן המילה בישראל.

להלכה מעשה, הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל[9] פסק כדעת בעל ה"שפתי כהן". לכן, נראה שלמעשה אפשר לסמוך על דעת בעל ה"שפתי כהן" והגר"א. אבל, יש לציין שהרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל[10] כתב שהאחרונים כתבו שגם לדעת בעל ה"שפתי כהן" יש לאסור לעשות פריעה. לכן, במקרה שמדובר ברופא, הרי מדובר על עניין של שכר, לכן מותר למולו. גם מוהל שמקבל שכר, מותר למול את הנכרי. במקרה שיש חשש איבה, נראה שזה לא גרע מקבלת שכר, ולכן הדבר מותר.

כפי שהזכרתי ה"שולחן ערוך" פסק שאם הנכרי התכוין למילה, מצוה למול אותו. מקור הדברים מדברי הרמב"ם[11]. הרב צבי פסח פראנק זצ"ל[12] ציין שדברי הרמב"ם שונים במקצת מדברי ה"שולחן ערוך":

> עכו"ם שצריך לחתך ערלתו מפני מכה או מפני שחין שנולד בו היה אסור לישראל לחתוך לו אותה שהעכו"ם אין מעלים אותם מידי מיתה ולא מורידין אותן אליה. אע"פ שנעשית מצוה ברפואה זו שהרי לא נתכוון למצוה. **לפיכך אם נתכוון העכו"ם למילה מותר לישראל למול אותו**.

ר' יוסף קארו[13] ביאר כשכתב הרמב"ם "אם נתכוון למילה" הכוונה שנימול לשם גרות, שאז אפשר למולו אפילו שיש גם רפואה במילתו. אך, הרב צבי פסח פראנק כתב שלא נראה שהרמב"ם סבר כדברי ר' יוסף קארו, שהרי הוא כתב ש"מותר לישראל למול אותו", והרי אם נימול לשם גרות, היה לו לכתוב "מצוה לישראל", כמו שכתב ה"שולחן ערוך". לכן, הרב פראנק הבין שהרמב"ם הלך לשיטתו[14] שכתב:

---

[8] שם, ס"ק ג.
[9] "ערוך השולחן", יורה דעה רסח, ה.
[10] שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן צה-צו.
[11] הלכות מילה ג, ז.
[12] שו"ת "הר צבי", יורה דעה, סימן רטו.
[13] "כסף משנה" שם.
[14] הלכות מלכים י, י.

בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו מלעשותה כהלכתה.

לפיו, רשאי בן נח למול את עצמו בתור מצווה ואינו עושה. הרמב"ם התכוון ב"אם נתכוון העכו"ם למילה", שנימול בתורת מצווה ואינו עושה.

הרב פראנק הביא מדברי שו"ת הרמב"ם ששם מבואר כהבנה זו, ולדעת הרמב"ם, אין הפרש בין מוסלמים לנוצרים. אלא, כל מי שיבוא אלינו לימול לשם מילה, מותר לנו למולו אף על פי שעומד בנכריותו.

על הבנתו של הרב פראנק חלק בצורה נחרצת הרב משה פיינשטיין זצ"ל[15]. לדעתו, אסור לבן נח למול את עצמו לשם מצוה. לא שייך שבן נח יקיים מצוות שרק שייכות לבני ישראל. יש להם שכר רק במצוות שמצינו גם אצל בני נח, כגון בהקדש, צדקה וכיוצ"ב. לכן, הוא ביאר שכוונת הרמב"ם שבתחילה מדובר באחד שבא להתגייר, אבל לשם דבר, הוא לא מתגייר לשם מצוה. אפילו שלאחר שיתגייר בדיעבד הוא נחשב גר, בכל זאת, כיון שעכשיו יש רפואה במילה, אין למולו. אבל, בסיפא מדובר על אחד שבא להתגייר לשם מצוה, ומשום כך אפשר למולו אפילו שיש בכך רפואה ועדיין הוא לא יהודי. אין בכך איסור רפואה לגוי, אלא נחשב כמו מרפא ישראל. אולם, יש להעיר שמדברי הרמב"ם בשו"ת שלו[16] מפורש כהבנת הרב פראנק. אמנם, גם לפי תשובת הרמב"ם יש היתר למול את הנכרי דווקא כשהוא בא למול את עצמו כיון שהוא מאמין שה' ציוה את משה רבינו במצוה זו, ועושה משום כך[17].

הראי"ה קוק זצ"ל[18] טען שאין מחלוקת בין הגאונים שמובאים בר' ירוחם ובין הרמב"ם, שהוא המקור לדברי ה"שולחן ערוך" בסימן רסח. אלא, הרמב"ם דיבר על סתם בן נח, שלא עובד עבודה זרה, ובן נח כזה מותר למולו. אך, הגאונים דיברו על עובד עבודה זרה, שאינו בכלל בן נח, ואינו גר תושב, ואסור להחתימו בברית קודש.

---

[15] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן ז.

[16] סימן קמח, מהדורת יהושע בלאו.

[17] הרב מנשה קטן (שו"ת "משנה הלכות", חלק טז, סימן עג) הלך בדרכו של הרב פראנק והביא ראיה לשיטתו מתשובת הרמב"ם.

[18] שו"ת "דעת כהן", סימן קמט.

יש דיון בין הפוסקים בנוגע לעשיית ברית מילה לילד שאביו יהודי, אבל אמו נכריה. הברית מילה לא נעשה לשם גיור. הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל[19] ציין שהרבה אחרונים נחלקו בשאלה זו. לדעתו, אסור למולו והוא ביסס את תשובתו על הנקודות הבאות:

א. מחלוקת בין בעל ה"שפתי כהן" לבעל ה"טורי זהב", שהובאה לעיל. לדעת בעל ה"טורי זהב", אסור למולו. כתבו האחרונים שגם לדעת בעל ה"שפתי כהן" מותרת רק מילה בלי פריעה, אבל עם פריעה בוודאי אסור.

ב. אם ימולו את בן הנכרית, יחשבו אותו לישראל גמור, יצרפו אותו לזימון, למניין וגם יניחו לו לשאת בת ישראל כשרה. יחשבו שהוא כשר, משום שאביו ישראל.

ג. "אין לנו ללמד זכות על אלה שנשאו נכריות. אדרבה, עלינו להתרחק מהם ולהיבדל מהם ולהכריז על בניהם ובנותיהם שהם גוים גמורים ואסור להתחתן בהם".

ד. יש לגזור גזירת איסור מילה על ישראל שנשא נכריה. הוא הביא ממה שמבואר ב"שולחן ערוך"[20] שיש רשות לבית דין להחמיר על המנודים שלא ימולו בניהם. כל שכן שיש לומר את הדברים כאן, כיון שאפילו לדעת המקילים שמותר למול בן נכרית, אין מצוה למולו. לכן, יש לגזור גזרה שלא ימולו, עד שיגרש את אשתו הנכרית, או לכל הפחות שתתגייר כדין תורה, כלומר, לשם שמים.

הרב יחיאל יעקב ויינברג דן בדין הזה בעוד מקום[21], הוא ציין לדברי הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל שיצא נגד מילת בן נכרית, והביא סברא לאיסור למולו, כיון שיכשלו להחזיקו לישראל גמור. אלא, הרב ויינברג ציין שיש שהביאו ראיה שמותר למול בן נכרית מדברי ה"טור" ו"שולחן ערוך"[22] שכתבו: "ישראל שנולד לו בן מעובדת כוכבים, אין מלין אותו בשבת". משמע שדווקא אין מלים אותו בשבת, אך ביום חול מותר למולו. הרב ויינברג דחה ראיה זו, משום שבעל ה"פרישה" כתב שהיה אפשר לכתוב שאינו נימול ביום השמיני, כיון שהולד כמוה ואינו נקרא יליד ביתך, אלא אגב שמדובר על מילה בשבת דיבר

---

[19] שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן צה-צו.

[20] יורה דעה שלד, ו; אבן העזר קנד, כא.

[21] שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קו.

[22] יורה דעה רסו, יג.

על מילתו בשבת. אם כן, מבואר מדברי בעל ה"פרישה" שבן נכרית אין למולו גם ביום חול ולאו דווקא בשבת.

גם הראי"ה קוק זצ"ל[23] דן בשאלה זו בשתי תשובות. לדעתו, על אף שיש לומר שהעיקר כדעת בעל ה"שפתי כהן", בכל זאת, אין למול את בן הנכרית משתי סיבות: א. אפשר לצאת ממילתו תקלה, שיחזיקו אותו לישראל גמור. ב. במילתו מחזקים ידי עוברי עבירה שנושאים נכריות. שעל ידי מה שמלים את בניהם, הם חושבים שלא מוציאים את זרעם מכלל ישראל על אף שנושאים נכריות והילדים הם בני נכריות.

הרב צבי הירש קלישר זצ"ל והרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל נחלקו בשאלה אם יש למול בני נכריות שאביהם יהודים. הרב קלישר[24] נקט שיש למולם. כנגדו טען, בצורה נחרצת, הרב הילדסהיימר שאין למולם.

הרב קלישר זצ"ל העלה מספר טענות: א. הוא הבין שהעיקר כדעת בעל ה"שפתי כהן", שאסור למול את הנכרי כשמתכוון לשם רפואה. אך, אם מתכוון לשם מצוה בוודאי מצוה למולו. הוא כתב שמוכרחים לומר כדעת בעל ה"שפתי כהן", שאם לא נאמר כך תהיה סתירה בפסקי הרמ"א. הרי ביורה דעה סימן רסג, הרמ"א פסק שאין למול את הנכרי. מאידך, ה"שולחן ערוך" פסק ביורה דעה, סימן רסח, שאם מתכוין למילה מצוה למולו. הרמ"א לא השיג על דברי ה"שולחן ערוך". מוכרחים לומר שהרמ"א אסר דווקא כשמל לשם רפואה. ב. הוא ביסס את דברי הרמב"ם ו"שולחן ערוך", שאם מתכוון לשם מילה מצוה למולו, על פי דברי הרמב"ם בהלכות מלכים (י, י), שאם בן נח רצה לקיים אחת ממצוות התורה הוא מקבל עליה שכר כמצווה ואינו עושה. ג. יש לומר שבעל ה"לבוש" ובעל ה"טורי זהב", דיברו דווקא בנכרי שנשאר כעובד עבודה זרה, אבל אם הוא לא נשאר עובד עבודה זרה ורצונו למול לשם מצוה, יש למולו. ד. הוא הוסיף סברא מצד השכל, שיש למולו, כיון שצריך לקרבו ולהביאו להתגייר. הרי בכך שימולו אותו בקטנותו יכול להיות שכשיגדל יטבול ויתגייר כהלכה. יש לפתוח פתח לגרים להתגייר, וכל שכן לזה שאביו ישראל. ה. הוא הוסיף שיש להשתדל לגייר בן נכרית שאביו יהודי, כיון שהוא נקרא "זרע קודש".

---

[23] שו"ת "דעת כהן", סו"ס קמז; שם, סימן קמט.

[24] דבריו מובאים בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רכט.

הרב הילדסהיימר זצ"ל טען נגד דברי הרב קלישר מספר טענות: א. אין שום הכרח להסביר בדברי ה"שולחן ערוך" שמדובר שמל לשם מצוַת מילה. יש להסביר שמל לשם גרות, החידוש של ה"שולחן ערוך" שאולי היה לנו לחוש שלא מתגייר לשם שמים ועושה את המילה לשם רפואה, בכל זאת, לא חוששים במקרה שהוא נימול לשם גרות. ב. אין שום רמז ברמ"א שסבר שאם הנכרי לא עובד עבודה זרה אפשר למולו. יתר על כן, כיון שכדי להיות גר תושב צריך לקיים ז' מצוות בני נח, מנין שמספיק שלא יעבוד עבודה זרה כדי שיהיה אפשר למולו. ג. לאחר כל זאת הוא האריך לדחות את הסברא השכלית שלו. הוא סבר שיש דווקא לדחות את אלו שבאים להתגייר, ולא מקבלים בחפץ לב את המתגיירים. גם אין שום כל שכן במילת הקטין שהוא בן נכרית. שהרי בגיור מבוגר זה שמלים אותו רוצה להיות מהול, כיון שרוצה להתגייר. אבל, כאן הקטין לא רוצה שימולו אותו, ואנחנו סתם חובלים בו. גם טענתו שאנחנו דוחים את הקטין מעדת ישראל, אין כאן שום דחיה, אם ירצה לבוא יבוא. אין שום ראיה מהפסוק בעזרא שנאמר "זרע קודש", כיון שלא מדובר על הוולדות, אלא, מדובר על האבות שלקחו נכריות. אין ראיה מישמעאל, מפאת שתי סיבות: 1. אף על פי, שאינו זרע ממש של אברהם אבינו, בכל זאת, יש לו איזה יחס לאברהם אבינו. לפיכך, נקרא "זרע" אברהם. יש לו זכות בגלל היחס הזה לאברהם, כמו שלוט ניצל בזכות אברהם אבינו, כיון שהיה לו יחס כלפיו. 2. ראיית הרב קלישר בנויה על ההבנה שלאבות היה דין ישראל. אבל, ידוע שיש בכך מחלוקת גדולה ולדעת הרבה ראשונים ואחרונים לאבות לא היה דין ישראל. לגבי הטענה שעל ידי שימולו את הבנים יהיה אפשר לקרב את האבות, ואולי יחזרו בתשובה, הרי יש לומר שזהו דברי מוסר, אבל מצד הדין אסור למול את הקטין, שהרי אסור למול נכרי. אין אומרים חטא כדי שיזכה חברך.

נראה לי, שלהלכה למעשה, אין למול את הבן נכרית[25].

[25] עיין במאמרי "גיור קטן – בן נכרית שהאב יהודי", בספרי "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

הלוואה בריבית לנכרי ולגר תושב

מבואר במשנה[1] ובגמרא[2] שמותר להלוות בריבית לגר תושב. רק מצווים להחיותו, לתת לו צדקה אם הוא נצרך. אבל, מותר להלוות לו בריבית.

אולם, יש לציין שבמסכת גרים[3] מבואר שאין להלוות בריבית לגר תושב.

בעל פירוש "נחלת יעקב"[4] רצה להגיה בדברי מסכת גרים ולגרוס כפי המבואר במשנתנו, ש"לוין מהן ומלוין אותן בריבית". אך, הרב חיים קנייבסקי זצ"ל[5] כתב שקשה להגיה כיון שכך הגירסא בנוסח הישן של "מסכת גרים" וגם בנוסח החדש וגם הנדפס מכתב יד באמריקה. לכן, כתב שנראה שבעל הברייתא הזו הוא תנא שחלק על המשנה וסבר כפשטות המקרא שיש איסור ללוות ולהלוות בריבית לגר תושב.

יש עוד לציין שיש ברייתא מקבילה ב"מסכת כותים"[6]: "אין משיאין אותם ולא נושאים מהם נשים אבל מלוין ולוין מהם בריבית". בעקבות כך הרב רפאל בן שמעון קירכהיים[7] טען שמסדר ההלכות במסכת כותים ומסכת גרים התבלבל, ויש להגיה. דהיינו, ב"מסכת כותים" יש להגיה "אבל לא מלוין ולא לוין מהם בריבית". כלומר, לכותים אסור ללוות ולהלוות בריבית. וב"מסכת גרים" יש להגיה: "ומלוין אותו ולוין ממנו בריבית".

בעל ה"טורים"[8] כתב: "דבר תורה מותר להלוות לעובד כוכבים ברבית דטעמא דרבית דכתיב 'וחי אחיך עמך' ועובד כוכבים לא היו מצווין להחיותו".

---

[1] מסכת בבא מציעא ע, ע"ב.

[2] מסכת בבא מציעא עא, ע"א.

[3] פרק ג, הלכה ג.

[4] בפירושו ל"מסכת גרים" שם.

[5] בפירושו ל"מסכת גרים" שם.

[6] פרק א, הלכה ו.

[7] בספרו "שבע מסכתות קטנות ירושלמיות", בביאורו ל"מסכת גרים", פרק ג, הערה 10.

[8] יורה דעה, ריש סין קנט.

בעל ה"טורי זהב"[9] הקשה על דברי בעל ה"טורים" שהרי מבואר בגמרא לעיל שמותר להלוות בריבית גם לגר תושב על אף שיש מצוה להחיותו. אם כן, רואים שאיסור לקיחת ריבית אינו תלוי בחיוב החייתו. השיב בעל ה"טורי זהב" שבפסוק מוזכר פעמיים "וחי עמך". בפעם הראשונה כתוב "וחי עמך" בפעם השניה כתוב "וחי אחיך עמך". אם כן, בפעם הראשונה שלא מוזכר "אחיך" מדובר בגר תושב, ושם מדובר על ציווי להחייתו. לאחר מכן מדובר באיסור לקיחת ריבית ובסיום נאמר "וחי אחיך עמך" ללמדנו שאין לקחת ריבית משום שיש להחיות את אחיך. דווקא אחיך ולא נכרי ולא גר תושב.

להלכה למעשה, נפסק ברמב"ם[10] וב"שולחן ערוך"[11] שמותר ללוות ולהלוות בריבית לגר תושב.

אולם, יש מקום לדון לפי שיטת הרמב"ם שיש מצוַת עשה דאורייתא להלוות בריבית לנכרי, האם מצוה זו שייכת גם בנוגע לגר תושב? דהיינו, על אף שמותר להלוות לו אולי אין מצוה להלוות לו. זוהי לשונו של הרמב"ם[12]:

> העכו"ם וגר תושב לוין מהן ומלוין אותן ברבית שנאמר "לא תשיך לאחיך" לאחיך אסור ולשאר העולם מותר, ומצוַת עשה להשיך לעכו"ם שנאמר "לנכרי תשיך" מפי השמועה למדו שזו מצות עשה וזהו דין תורה.

ברמב"ם פרנקל הגירסא במקום "העכו"ם" – "הגוי".

יש מקום לדייק מלשונו שדווקא להלוות לעכו"ם [לנכרי] בריבית יש מצוַת עשה, אך לא בהלוואה לגר תושב. שהרי בנוגע ל"מצוַת עשה" הוא הזכיר דווקא הלוואה לנכרי. אכן, ראיתי שהרב משה פיינשטיין זצ"ל[13] העיר נקודה זו.

בעבר היו רבים שהתלוננו על כך שהיהודים מלוים בריבית לנכרים. מדוע מותר ליטול ריבית מהנכרי, ואסור ליטול ריבית מישראל? בוודאי לשיטת הרמב"ם, יש מצות עשה להלוות בריבית לנכרי, השאלה עולה ביתר שאת. אולם, יש לציין לגבי הבנת דברי הרמב"ם, יש שטענו שלא היתה כוונתו לומר שיש מצות עשה חיובית ללוות בריבית

---

[9] שם, ס"ק א.

[10] הלכות מלוה ולוה ה, א.

[11] יורה דעה קנט, א.

[12] הלכות מלוה ולוה ה, א.

[13] בספרו "דברות משה", על מסכת בבא מציעא, חלק ב, סימן עב, הערה עב.

לנכרי. כוונתו לומר שבמקרה שהוא מלוה לישראל בריבית, הוא עובר על לאו ועשה. כוונת התורה היא שאם אתה בא להלוות בריבית, תלוה לנכרי, ואל תלוה לישראל[14].

אולם, לעצם השאלה, יש להסביר שדווקא מצד הצדק והיושר זה נכון ליטול ריבית. כלומר, אין הבדל בין נטילת ריבית ובין נטילת כסף על שכירות חפץ. הרי כאן הוא משכיר לו את המעות ותמורת השכרת המעות, הוא יכול ליטול מעות. הקב"ה ציוה שעם ישראל יתנהג בדרכי חסידות, לפנים משורת הדין. אולם, כל זה דווקא לאחיו. שהרי לא יכול להיות שהיהודי הוא יתחסד כלפי הנכרי ולא ילוה לו בריבית, כשהנכרי מלוה בריבית לישראל. הרי לנכרים אין איסור להלוות בריבית. אם כן, הנכרי הוא ילוה לישראל בריבית, והישראל לא ילוה לו בריבית. הדבר אינו מתקבל על הדעת. דווקא לזה שלא מלוה לי בריבית, אני לא מלוה לו בריבית.

[14] עיין בהשגות הראב"ד שם על הרמב"ם. נראה שאפשר להסביר שכך גם דעת הרמב"ם.