

גר המתגיר

עיונים בהלכות גרות כרך א'



בהוצאת
ישיבת "כרם ביבנה"

אורי בעלאל פישר

מחבר ספר "מעבדות לחירות" וקונטרס "עמלק"



כל הזכויות שמורות למחבר

הערות והארות ניתן לשלוח לכתובת:

אורי בצלאל פישר

ד.נ. אבטח

כרם יבנה (ישיבה) 79855

08-8569085

לעילוי נשמת אבי היקר
ר' שמחה בן מיכאל נוימרק ז"ל

לעילוי נשמת אמי היקרה
מרת חנה בת מלכה נוימרק ע"ה

הונצח על ידי בנם
ר' מיכאל בן שמחה נוימרק

לעילוי נשמת סבי היקר

ר' משה בן יהודה גוטסמן ז"ל

לעילוי נשמת סבתי היקרה

מרת פרומט בת אברהם גוטסמן ע"ה

הונצח על ידי נכדם

הרב דוד אברהמוביץ

לעילוי נשמת סבי היקר
ר' מאיר בן בנימין אברהמוביץ ז"ל

לעילוי נשמת סבתי היקרה
מרת שרה דינה בת פנחס שמואל
אברהמוביץ ע"ה

הונצח על ידי נכדם
הרב דוד אברהמוביץ

לעילוי נשמת דודתי היקרה

מרת מלכה מירל בת חיים נפתלי הערצקא

קראקאוויטש ע"ה

הונצח על ידי אחיינה ר' פנחס שמואל אברהמוביץ

לעילוי נשמת אבי היקר

אברהם דוב בן פסח גרוסברג ז"ל

הונצח על ידי בנו ר' מנחם דוב גרוסברג

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

לעילוי נשמת סבתנו

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

מנוחתה ערן

"פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה".

נלב"ע י"ד ניסן תש"ן

הונצחו ע"י נכדיהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחיה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת סבנו

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

אב"ד בקהילות טרענשין שביוגוסלביה, 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

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 ב' אייר תש"ך

הונצחו ע"י נכדיהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחיה 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

לעילוי נשמת אמנו מורתנו

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

פישער מנוחתה ערן

"אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה".

נלב"ע כ"א כסלו תשמ"ה

הונצחו ע"י בניהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחיה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת סבי זקני, איש אשכולות ורב פעלים,
הרב הגאון הרב אברהם בן הרב הגאון הרב פסח זינגער זצ"ל
מחבר הספר המדריך - ספר עזר ללימוד התלמוד,
יחד עם אחיו הרב הגאון, הרב בנימין זאב זינגער זצ"ל.
אב בית דין דק"ק וארפאלאטא, הונגריה.
ולעילוי נשמת רעייתו פערל מנוחתה עדן.
מנציחים ר' אברהם ותחיה פישר
ר' יצחק וחווה פישר

לעילוי נשמת דודי הרב הגאון
הרב ד"ר יהודה ליב בן הרב הגאון הרב אברהם זינגער הי"ד
אב בית דין דק"ק וארפאלאטא, הונגריה.
תרגם להונגרית את ספר תהילים, הגדה של פסח ושולחן ערוך.
מיסד בית הספר היהודי העל-יסודי הראשון בהונגריה,
מסר נפשו על קידוש השם והלך יחד עם בני קהילתו, צאן מרעייתו לעקידה.
ולעילוי נשמת רעייתו פרידה הי"ד.
מנציחים ר' אברהם ותחיה פישר
ר' יצחק וחווה פישר

לקדושי קהילת וארפאלאטא, הונגריה שמסרו נפשם על קדושת השם הי"ד.
מנציחים ר' אברהם ותחיה פישר
ר' יצחק וחווה 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

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

הונצחו ע"י ילדיהם

ר' אריה ונעמי שכטר ובני ביתם

מרים ור' חיים אבנשטיין ובני ביתם

תחיה ור' אברהם פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת בעלי אבינו וסבנו היקר

ר' גדליה (אוסקר) בן ר' אהרון בריינר ז"ל

מגיא ההריגה קם כארי לבנות ארץ ואדם חביב ומופת למוקיריו ולמשפחתו

נלב"ע כ"ג טבת תשס"ב

הונצח ע"י אשתו, וילדיו

מרים בריינר

ר' יצחק וחיה פישר ובני ביתם

ר' אהרון ומירי בריינר ובני ביתם

לעילוי נשמת בעלי, אבינו, סבינו

ר' יוסף בן ר' יונה לרנר

איש ירא שמים וישר דרך

גידל משפחה לתפארת וזכה להגיע לשיבה טובה.

נלב"ע כ"ב שבט תשע"ב

הונצח ע"י אשתו, ילדיו, חתניו וכלתו

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

הונצחו ע"י בתם וחתנם

רחל ור' יונה מרדכי ינאי ובני ביתם

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



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 הקדוה וכפי שקיבלנו אותו מהר סיני.

ואני מסכים למה שכתבת בעמוד 130¹ "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 מרבתי 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 אהא בדרכים שגרתיות. מאידך, זאת התורה לא תהא מוחלפת. ניתן למצוא במקגרת ההלכה המסורה לנו מסיני, גם הנחיות למצבנו המיוחד. כדי למנוע נישואי תערובת בינינו 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 שגרתמת 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 המוסקאלית המערבית יעדיף נוסח אשכנז בנעימות המוסקאליות וממילא גם בנוסח התפילה ובמנהג אשכנז. ומי שהגיע מאזור אסיאתי ורגיל לתרבות המוסקאלית המזרחית יעדיף נוסח ספרד.

ב. מצות גיור

כידוע אין מצות גיור מפורשת בתורה. וזה"ר רצה לסנף את המצוה לגייר למצוה "ואהבת את הגר". לענ"ד יש מקום אולי לומר שמצות גיור כלולה במש"כ הרמב"ם בה"ל מלכים פ"ח ה"י: וכן ציוה משה רבנו מפי הגבורה לכתוב 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"ל, אלא שאין ב"ד שיעשה זאת. אולם לקבלת גר צדק יש ב"ד גם כיום, ומאותה סיבה שהתורה מעונינת לקרב את כל העולם לעבוד את ה', כל אחד לפי יכולתו, אם כב"נ ואם כישראלי גמור, לכן מצוה לקבל גר צדק. אלא שהא גופא לכאורה אין מצוה מפורשת בתורה לקבל גר תושב?

משרד הרבנות רמת-גן



לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד

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 ולא לצו 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 בתורתיה 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 שלשכנגדלי 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 כונה 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 קטן 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 קטן 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 לפירק העוסק בגר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל.

שוב יישר כוח גדול יפוצו מעיינותיך חוצה.

בברכת התורה,

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

ט"ו באדר ב' תשע"א

נס"ד

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 בשבח 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 קמניצקי 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 חברו כמוהו ממש, שזה דבר שכמעט אינו מציאותי. ובאמת אין זה הציוי, שאם כן היה אומר שצריך לאהוב אותו "כנפשו", כמ"ש "ויאהבו 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 המלבי"ם "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 בשבח ולחוס על ממונו, כמו שהוא חס על ממון עצמו". והיינו שיראה לדאוג לחברו בכל התועלויות שהיה דואג לעצמו כן דיאג לחברו וזהו השימוש באות למ"ד, שיגיע אל חברו 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 המתגיר". וכבר נודע שמו לתהילה בהתמדתו הנפלאה וכשרונותיו המצוינים 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 האוהבים לבוא בקהל עובדי ה' באמת. ואמינא לפועלו טוב, ואני מברכ 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 גרינבערג
ראש הישיבה.

תוכן עניינים

1.....	תקציר המאמרים
5.....	הקדמה
11.....	פתיחה

19..... אורח חיים

21.....	נוסח תפילת הגר
41.....	טבילה לקרי'ו בזמן הזה – עולה לטבילת גרות?
51.....	נספח
56.....	מנהגי עדה אצל גרים

73..... יורה דעה

75.....	מצות גיור
90.....	קונטרס קבלת מצוות בגיור
93.....	חלק א' – הצורך בקבלת מצוות בגיור, וקבלת מצוות בפני בית דין
197.....	חלק ב' – דין קבלת מצוות חלקית
232.....	חלק ג' – כשידוע בבירור שהגר לא מתכוון לקיים את המצוות
272.....	חלק ד' – עבדי'ן שליחותי'הו
288.....	סיכום המאמר
297.....	גיור קטן
347.....	גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת
370.....	מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות
393.....	גיור קטן – בן נכרית שהאב יהודי
416.....	פרטי הלכות בגיור קטן
439.....	אחד שאמר נתגיירתי ביני ובין עצמי
459.....	גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל
474.....	גיור שוטח
486.....	נכרית מעוברת שנתגיירה

אבן העזר.....533

גזיר אשה שנשואה לכהן בנישואין אזרחיים.....535

חושן משפט.....573

קבלת גרים בזמן הזה.....575

נספחים.....603

דין מרא דאתרא.....605

קבלת מצוות בגזיר.....615

גדרו של שזיא אנפשיה חתיכא דאיסורא.....624

גזיר אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן.....634

חטא כדי שיזכה חברך.....662

שאלות לכבוד הראשון לציון הרב שלמה משה עמאר שליט"א.....672

הערות על תשובות הרב אהרון בוארון.....687

ביוגרפיית מחברים.....689

ראשונים.....691

אחרונים.....701

תקציר המאמרים

נוסח תפילת הגר: בתפילה עומד המתפלל וחוזר שוב ושוב ואומר את המילים הידועות "א-לוהי אבותינו". מילים אלו שכל יהודי זוכה לומר, מציינות היותו בן לאבותינו הקדושים, זו זכות גדולה שלגר אין אותה משום שלא נולד לעם ישראל, אלא הצטרף אליו. נשאלת השאלה, האם הגר יכול לומר את הנוסח הנ"ל, או עליו לשנותו ולומר "א-לוהי אבות עם ישראל" וכיוצ"ב? במאמר הובאה שיטת הרמב"ם שכתב דברים נוקבים בעניין "יש לך להתפלל כדרך שאנו מתפללים ואל תשנה בין ביחיד בין בצבור". אולם, במאמר הוזכרו השיטות האחרות וגם הכרעת ההלכה. בנוסף לנוסח תפילת הגר נידונה השאלה בדין נוסח ברכת המזון שנאמר על ידי הגר, וכן דין גר באמירת "מקרא ביכורים" ו"ידידי מעשרות".

טבילה לקריו בזמן הזה – עולה לטבילת גרות: במאמר נידונה השאלה האם טבילת נכרי לעלות מטומאת קרי יכולה להועיל בתור טבילה לגרות? מוקד השאלה הוא במקרה שמדובר על נכרי שלא ידוע לנו אם הוא טבל, אבל ידוע לנו שהוא שומר תורה ומצוות. מחמת שהוא שומר תורה ומצוות יש סברא גדולה לומר שהוא גם טובל לקריו ולפחות טובל לפני יום הכיפורים. נשאלת השאלה, האם אפשר לסמוך על ידיעה זו? כדי להשיב על כך נידונו דיני טבילה לגרות, ודיני טבילה לעלות מטומאת קרי.

מנהגי עדה אצל גרים: גר מתגייר, מקבל עליו את כל המצוות שבני ישראל התחייבו בהם ולמחרת הוא קם לקיים את מצוות ה'. בא הגר להתפלל ועולה השאלה באיזה נוסח יתפלל? שאלת הנוסח היא יחסית שאלה קלה לעומת השאלות שנוגעות לענייני איסורי דאורייתא. הרי יש מחלוקות בין העדות בבישול בשבת, בטלטול בשבת וכו'. האם ינהג כדעת השו"ע או כדעת הרמ"א? השאלה אינה רק לגבי מחלוקות בהלכה, כלומר, בפרשנות הלכתית, אלא גם לגבי מנהגי עדות. לכל עדה ועדה יש מנהגים שונים, שהם אינם תלויים בפרשנות הלכתית של חז"ל, אלא חומרות שהנהיגה כל עדה ועדה. למשל, מנהג איסור אכילת קטניות בפסח, שנוהגת עדת אשכנז. בהקשר לשאלה זו, דנתי בדין מרא דאתרא והרחבתי בשאלה זו בנספחים.

מצות גיור: במאמר נידונה השאלה האם יש מצוה לגייר נכרים? הובאו ראשונים ואחרונים שדנו בשאלה זו. בראשונים לא מצינו דיון מורחב בשאלה, אבל באחרונים נידונה השאלה בהרחבה מרובה ורבים דנו בה.

קונטרס קבלת מצוות בגיור: לבו של הספר מתמקד במאמר הנ"ל והוא מתחלק לד' חלקים. קיבוץ הגלויות של עולי רוסיה ועולי אתיופיה הביא ברכה גדולה, אך יחד עם זאת העלה שאלות כבדות משקל. יחד עם היהודים הרבים שעלו לארץ, יש נכרים רבים הן מחמת נישואי תערובת, והן מצד ייחוס משפחתי כעין נכד ליהודי [אמו של העולה נכריה]. במקרים רבים אין בכוונת הנכרי שבא להתגייר רצון לקיים תורה ומצוות. השאלה הנשאלת, האם אפשר לגייר אותם? שאלה זו נחלקת למספר חלקים: 1. הנכרי לא מוכן לקבל עליו תורה ומצוות. הוא אומר בצורה מפורשת שלא מקבל עליו תורה ומצוות, או שהוא לא מוכן להגיד בצורה מפורשת שהוא מקבל תורה ומצוות. הוא רק מוכן לימול ולטבול במקוה. האם קבלת מצוות מעכבת את הגיור? 2. הנכרי מוכן לקבל עליו תורה ומצוות, אבל לא מוכן לקבל עליו את כל המצוות. הוא אומר בצורה מפורשת שהוא לא מקבל עליו מצוה מסויימת. האם הגר מחוייב לקבל עליו את כל המצוות, ולא יכול להתנות שלא מקבל עליו חלק מן המצוות? 3. הנכרי מוכן לומר שהוא מקבל עליו תורה ומצוות, אבל ידוע לנו באומדנא ברורה שאין בכוונתו לשמור אותן ולאחר הגיור הוא ימשיך בדרכו הקודמת באי שמירת תורה ומצוות. יש לדון גם במקרה שהנכרי מוכן לומר שהוא מקבל עליו תורה ומצוות, אבל ידוע לנו שמצוה מסויימת הוא לא ישמור לאחר גיורו. כיון ששאלות אלו כבדות משקל, לכן נידונה כל שאלה בהרחבה מרובה, והובאו ראשונים ואחרונים שמדבריהם ומפסיקתם אפשר להסיק מסקנות לגבי שאלות אלו.

גיור קטן: במאמר זה נדון דינם של קטנים נכרים שבאו להתגייר. יש מספר אופנים לדון בנוגע לגיור נכרים שהם קטנים: 1. הקטן בא מעצמו להתגייר. דהיינו, הוא כבר בגיל שיש לו קצת דעת והוא מגיע להתגייר. 2. אביו מביאו להתגייר, אבל אביו לא מתגייר. 3. אמו מביאה אותו להתגייר, אבל היא אינה מתגיירת. 4. אביו מביאו להתגייר ומתגייר עמו. 5. אמו מביאה אותו להתגייר ומתגיירת עמו. 6. בית דין מצא את הקטן וגייר אותו בלי רצונו. מדובר על קטן שאין לו דעת. 7. בית דין גייר את הקטן בעל כרחו. מדובר על קטן שיש לו דעת. חקירה בסיסית בנוגע לגיור הקטן היא, האם מחאת הקטן מבטלת את הגיור, או אי מחאת הגרות מקיימת את הגיור? אי מחאת הגרות נחשבת כקבלת מצוות. בגיור קטן אין קבלת מצוות. קבלת המצוות באה לביטוי כשמגיע הקטן לגדלות והוא לא מוחה בגיורו. יש אפשרות לומר שהמחאה גורמת לביטול הגיור כיון שהיא מגלה שהגיור לא היה לזכותו של הקטן. מסתעפת מחקירה זו השאלה, האם באי מחאת הגרות, הגרות מתבטלת למפרע, או מכאן ואילך?

גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת: זוג חשוך ילדים ברצונו לאמץ ילד, ולאחר זמן ממושך מתברר שביכולתו לאמץ ילד בן שנתיים. אך, דא עקא, מדובר על ילד נכרי. האם ההורים המאמצים יכולים לגייר את הקטן? מקור הספק הוא משום שהם לא הוריו. לכאורה, כדי לגייר קטן צריך שהוריו יביאו אותו להתגייר. שאלה זו מתרחבת במקרה שמדובר שהמשפחה המאמצת אינה שומרת תורה

ומצוות. הרי כאן מדובר על קטן שיש אומדנא גדולה שלא ישמור תורה ומצוות בגדלותו, ואם כן, האם הגיור לזכותו? האם אפשר לגייר קטן כשיש סברא חזקה שלא ישמור תורה ומצוות בגדלותו?

מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות: מבואר בגמרא שנכרי קטן שגיירו אותו, כשמגיע לגיל גדלות ביכולתו למחות על גיורו. דהיינו, אם ימחה ויאמר שלא רוצה להיות גר, אז הגיור בטל. האם צריך מחאה מפורשת, או מספיקה התנהגות של אי שמירת תורה ומצוות? דהיינו, במקרה שהנכרי הקטן גדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות ומתנהג כמשפחתו, האם יש בכך מחאה? והאם גיורו בטל?

גיור קטן – בן נכרית שהאב יהודי: בעקבות גלותנו הנוראה, השתקעו יהודים רבים בגלות וחלקם נישאו לנכריות. לאחר זמן הם מחליטים לגייר את בנם. נשאלת השאלה, האם האב יכול לגייר את בנו הקטן? מדובר במקרה שהאב לא מתגייר, והיא נשאר נכריה. שאלה זו נחלקת למספר חלקים: 1. האב רוצה לגייר את בנו הקטן, והבן גדל אצל אביו ולא אצל אמו הנכריה. 2. הבן לא מתנתק מאמו הנכריה, וגדל עמה ועם אביו היהודי. 3. האב לא מסכימה לגיור, והאב רוצה לגייר את הקטן בלי רצון האם. שאלה מרכזית במאמר היא, האם יש קשר בין האב היהודי לבנו הנכרי? כלומר, אפילו שהבן לא מתייחס אחר אביו הנכרי, עדיין יש לשאול האם אין שום קשר ביניהם?

פרטי הלכות בגיור קטן: במאמר זה נדונו מספר שאלות שקשורות לגיור קטן: 1. מה הדין במקרה שהקטן הגיע לגיל גדלות, אבל לא הביא ב' שערות? האם הוא יכול למחות בגיורו? 2. גיל גדלות נקבע על ידי גיל והבאת ב' שערות. במקרה שהקטן הגיע לגיל גדלות, האם צריך לבדוק אותו אם הביא ב' שערות, או סומכים על חזקה דרבה שהביא ב' שערות? 3. הגיע לגיל גדלות, הכוונה שהגיע לגיל י"ג שנה לזכר, והגיעה לגיל י"ב שנים לנקבה. האם הי"ג שנים הם מעת לעת? 4. איך יודעים שהגיע לגיל י"ג שנים? האם צריך עדות של שני עדים שהגיע לגיל י"ג שנים?

אחד שאמר נתגיירתי ביני ובין עצמי: אחד שהוחזק כגר, האם הוא נאמן לומר שהוא התגייר שלא כהלכה? האם הוא נאמן לחלק מן הדינים? בהקשר לשאלה זו נידון דין "שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא". הרחבתי בנושא הנ"ל בנספחים.

גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל: במאמר זה נדון מקרה של נכרי הבא להתגייר ורוצה לקבל עליו את כל המצוות מתוך אמונה בכל עיקרי היהדות, אך אינו רוצה לקבל על עצמו כל שייכות לעם היהודי אלא להמשיך להשתייך לעמו: להישאר בריטי, הולנדי וכיוצא ב. האם אפשר לגיירו? הגר רוצה להצטרף לקב"ה, אך אינו רוצה להצטרף לעם ישראל. בבסיס שאלה זו עומדת הבנת הגיור. האם הגר חייב להצטרף לעם ישראל, או יכול לקבל על עצמו תורה ומצוות בלי חיבור לעם ישראל?

במאמר "קונטרס קבלת מצוות בגיור", נידון מקרה של נכרי שמצטרף לעם ישראל, אבל לא מצטרף לברית של עם ישראל. דהיינו, הוא לא מקבל עליו תורה ומצוות. המאמר כאן, דן במקרה הפוך.

גיור שוטה: האם אפשר לגייר נכרי שהוא לא בר דעת? דהיינו, הגר הוא שוטה. מובא במאמר פסק דין בעניין גיור חרשת. מדובר על חרשת שלא שומעת ולא מדברת, שכפי ההלכה היא מוגדרת כשוטה. במאמר לא נידונו גירי שוטה וחרש, שעל כך תירחב היריעה יתר על המידה. רק הוזכר באופן כללי גדרו של החרש שנחשב כשוטה.

נכרית מעוברת שנתגיירה: במאמר נדונה השאלה מה דין נכרית מעוברת שנתגיירה? מה דין העובר? האם הוא נחשב בן גיורת, או שעדיין לא נגמר גיורו? בשאלה זו, יש נפק"מ רבות: 1. האם אפשר למולו בשבת? 2. האם מילתו היא מילת יהודי, או מילת נכרי שמתגייר? אם היא מילת נכרי, נצטרך לברך כמילת נכרי שמתגייר. ואם היא מילת יהודי, נצטרך לברך כמילת יהודי שנימול. 3. האם הילד יורש את אמו? 4. האם יכול למחות על גיורו כשיגיע לגיל גדלות? מוקד השאלה עומד על המחלוקת אם "עובר ירך אמו", או "לאו ירך אמו". לכן, נידון בהרחבה מחלוקת זו, והכרעת ההלכה.

גיור אשה שנשואה לכהן בנישואים אזרחיים: כהן נשא נכריה ולאחר מספר שנים, החליטה האשה להתגייר. כמובן, שאין בכוונת הזוג להתגרש, ואם כן, יש לשאול, האם אפשר לגייר את האשה? הרי נחשב כאילו האשה אומרת שאין בכוונתה לשמור תורה ומצוות היות ואסור לכהן לישא גיורת. נידונה גם השאלה האם אפשר לגייר כשאין בכוונת בית הדין לאפשר לה להינשא לבעלה הכהן? הרי ידוע לבית דין שכל כוונת האשה בגיורה שתינשא לאחר הגיור לבעלה כדת משה וישראל. אם כן, יש לדון האם נחשב גיורה כגיור בטעות? שאם היתה יודעת שבית דין לא יאפשרו לה להינשא כדת משה וישראל לבעלה הכהן, היא לא היתה מתגיירת. עוד נידונה השאלה, האם בית דין יכול לעבור על הדין שאסור לגייר מישהו שמתגייר לשם אישות? כלומר, האם נאמר שבית דין יעבור על איסור זה כדי להציל את הבעל - "חטא כדי שיזכה חברך"? בנספחים הרחבתי ודנתי בדין "חטא כדי שיזכה חברך".

קבלת גרים בזמן הזה: מבואר בגמרא שנכרי צריך להתגייר בפני בית דין. מהו גדר בית הדין שיש לו את היכולת לקבל את הגר? האם צריך בית דין של סמוכים? אם צריך בית דין של סמוכים, איך כיום אפשר לקבל גרים? הרי היום אין לנו דיינים סמוכים.

הקדמה

ראשיתו של הספר, קרובה לעשר שנים. באותה עת למדתי הלכות מילה וגרות לבחינה ברבנות. הלכות גרות מאוד עניינו אותי, עיינתי וכתבתי את ההלכות. לאחר שנה או שנתיים, עיינתי שוב בהלכות והרחבתי לעיין במשמעות כל תהליך הגיור. כיון, שהייתי עסוק בעניינים אחרים, הפסקתי בעיון בהלכות גרות והתעסקתי בהלכות שלמדתי בכולל דיינות. אבל, לפני ארבע שנים שוב נעור בי הדחף לעיין בהלכות גרות, וזאת בעקבות הפרשיה של גיורי הרב חיים דרוקמן שליט"א. אחד מן המאמרים הגדולים בספר דן בהיקף רחב בדין קבלת מצוות בגיור, הוא בעצם קונטרס על קבלת מצוות בגיור. ראשיתו של מאמר הנ"ל, נכתב לפני קרוב לעשר שנים, והורחב בשנים האחרונות. בהמשך לכתיבת המאמר הנ"ל, הוספתי לכתוב בכל דיני גיור.

יש ספרים שנכתבו בהלכות גרות, אבל, הם בעיקרם קיצורי הלכות גרות. לא מצאתי ספר שעוסק בהרחבה גדולה בכל הלכות גרות. כוונתי לומר, שאינו עוסק בהיקף ובהרחבה בדברי הגמרא, ראשונים ואחרונים¹. דרכי בכתיבת ספר זה, וכן בספרים קודמים שכתבתי, היא להעמיק ולעין במקור ההלכה מתוך עיון בש"ס ופוסקים ועל ידי כך להגיע למסקנות הלכתיות. הספר לא בא רק לסכם את השיטות השונות, אלא להביא ראיות לכל שיטה ושיטה ולהגיע להכרעות הלכתיות.

אני לא מתיימר לפסוק הלכה ברבים, בעיקר בהלכות גרות. אלו הלכות חמורות, שגדולי הדור צריכים להורות בהם. דברי שו"ת מהרשד"ם² עומדים לנגד עיניי בכתיבת ספר זה: "עם היות בלתי נעלם ממני כי צריך הנכנס להורות בדבר ערוה להיות בקי בגמרא, בספרא ובספרי ובכולי תלמודא ובספרי הפוסקים כולם. מכל מקום להיות כי נפשי חשקה בתורה רציתי לכתוב על ספר יד השגתי ולא למעשה כי אם לסדר הדברים כנושא ונותן בהן ומורי ורבותי הם יורוני ויאמרו לי להטות על ימין או על שמאל ועל פיהם יקום דבר". ברצוני, להביא בפני הקוראים את הדיון ההלכתי בנושאים, כדי

¹ לאחר שעסקתי בהרחבה בספרי יצא לאור ספרו המקיף של הרב חיים אמסלם שליט"א ("זרע ישראל") שדן בהרחבה במספר נושאים שדנתי בספרי. אכן, ספרו דן בהרחבה ובעמקות בנושאים שדנתי בספרי. אולם, כיון שהבאתי דעות אחרות ממה שהובא בספרו, לכן חשבתי שיש חשיבות מרובה לפרסם דעה אחרת מדבריו. נוסף על כך, בספרי ובספרים הבאים שבעזרת ה' יצאו לאור, דנתי בהרבה הלכות שלא הובאו בספרו. ראיתי לנכון לדון בכל הנושאים ההלכתיים שנוגעים לגיור; עלי לציין שלאחר עיסוקי בהלכות גרות, מצאתי ספרו של הרב משה קליין, ספר "משנת הגר". הספר עוסק בהרחבה מרובה בהלכות גרות. אולם, כיון שיש שינויים בין הספר שכתבתי ובין ספרו, לכן עדיין ראיתי לנכון לפרסם את ספרי על הלכות גרות.

² חלק אבן העזר, סימן י.

להבהיר להם על מה עומד כל דין ודין. אני מקווה שדבריי יעזרו לאלו שמורים הלכות בדיני גרות בהבנת ההלכות וכן יביאו להם הבנות חדשות. נוסף על כך, אני חושב שהספר יעזור לאלו שהתגיירו לעיין ולהבין את ההלכות שהם מקיימים ואת תהליך הגיור שעברו.

ועלי להעיר שהתלבטתי רבות אם להוציא לאור ספר זה. ההתלבטות נבעה משתי סיבות: 1. מי אני שאכתוב ספר כזה? ספר שדן בהלכות חמורות. 2. מי אני שאחלוק על גדולי הדור, ואביע דעה במחלוקות בין הרים גדולים? אך, לאחר התלבטות רבה גמרתי בליבי להוציא את הספר, וזו מחמת מספר מאמרים של גדולי הדור שקראתי בעניינים אלו.

ספר חסידים כתב:

'מי תכן את רוח ה' (ישעיהו מ, יג) כי הקב"ה גוזר מי יהיה חכם ומה חכמתו וכמה שנים וכמה ספרים יעשה. יש שגוזר עליו שעושה ספר אחד או שנים או שלשה, וכן בתלמוד וכן לפתור קרייה וכן בסודות אחרות. וכל מי שגילה לו הקב"ה דבר ואינו כותבה ויכול לכתוב הרי גוזל מי שגילה לו כי לא גלה לו אלא לכתוב דכתיב (תהלים כה, יד) 'סוד ה' ליראיו ובריתו להודיעם' וכתוב (משלי ה, טז) 'פוצו מעינותיך חוצה', וזה שכתוב (קהלת יב, יד) 'ביא במשפט על כל נעלם' שגורם שנעלם אם טוב שגילה לו אם רע שאינה כותבה.

(סימן תקל)

והחיד"א, בביאורו "ברית עולם", פירושו על ספר חסידים, הביא בשם ר' אלעזר מגרמיזא, שכל מי שמגלים לו רזי תורה מן השמים ואינו כותבם, עתיד לתת את הדין.

ובנוגע למה שחלקתי לפעמים על גדולי הדור, אציין למה שכתב שו"ת תרומת הדשן:

אמנם מה שכתבת אם אין לתלמיד רשות לחלוק על רבו באיזה פסק והוראה, אם יש לו ראיות מן הספר ופסקי גאונים הפך מדעת הרב. נראה ודאי אם הוראות ברורות קצת וצורתא דשמעתא משמע כדברי התלמיד, למה לא יחלוק כך היתה דרכה של תורה מימי התנאים. רבינו הקדוש חלק בכמה מקומות על אביו ועל רבו רשב"ג. באמוראים רבא היה חולק בכמה דוכתי על רבה שהיה רבו כדאיתא במדרכי פ' כיצד הרגל. בגאונים אשירי חולק בכמה דוכתין אמהר"ם שהיה רבו מובהק.

(פסקים וכתבים, סימן רלח)

והרא"ש כתב באחת מתשובותיו:

מה שכתבת, כי הזקן החכם רבי יעקב בן שושאן, נ"ע, היה שלם באותן שתי המדות, ומי יעלה על לבו להרהר אחריו ולבטל פירושיו; זו אינה ראייה. מי לנו גדול כרש"י זצ"ל, שהאיר עיני הגולה בפירושיו, ונחלקו עליו בהרבה מקומות יוצאי יריכו, ר"ת ור"י ז"ל, וסתרו דבריו; כי תורת אמת היא, ואין מחניפין לשום אדם.

(כלל נה, סימן ט)

ורבינו ישעיה מטרנאני, בשו"ת הרי"ד, כתב:

תחלת כל דבר אני משיב לאדוני על מה שכתבתה אלי שלא אחלוק על הרב הגדול רבינו יצחק זצ"ל, חלילה לי מעשות זאת ולא עלתה במחשבה כחולק עליו, ומה אני נחשב פרעוש אחד כתרגומו כנגד תלמידו אף כי בדבר אחרי המלך, אך זאת אתי כל דבר שאינו נראה בעיני אי אמרה יהושע בן נון לא צייתנא ליה. ואיני נמנע מלדבר עליו מה שייראה לי לפי מיעוט שכלי ואני מקיים עלי מקרא זה (תהלים קיט, מו) 'ואדברה בעדותיך נגד מלכים ולא אבוש', 'ועדי בשחק נאמן סלה' (מלשון הפסוק שם פט, לח) שאף במקום שנראה לי שאני אומר יפה על כל אחד מדברי רבותי' הראשונים ז"ל חלילה שיזהיני לבי לומר 'אף חכמתי עמדה לי' (קהלת ב, ט) אלא אני דן בעצמי משל הפילוסופים שמעתי מחכמי הפילוסופים שאלו לגדול שבהם ואמרו לו הלא אנחנו מודים שהראשונים חכמו והשכילו יותר ממנו והלא אנחנו מודים שאנו מדברים עליהם וסותרים דבריהם בהרבה מקומות והאמת אתנו היאך יכון הדבר הזה, השיבם אמר להם מי צופה למרחוק הננס או הענק הוי אומר הענק שעניו עומדות במקום גבוה יותר מן הננס, ואם תרכיב הננס על צוארי הענק מי צופה יותר למרחוק הוי אומר הננס שעניו גבוהות עכשיו יותר מעיני הענק, כך אנחנו ננסים רכובים על צוארי הענקים מפני שראינו חכמתם ואנו מעניקי' עליה ומכח חכמתם חכמנו לומר כל מה שאנו אומרים ולא שאנו גדולים מהם, ואם זה באנו לומר שלא נדבר על דברי רבותינו הראשונים אם כן במקום שאנו רואים שזה חולק על זה וזה אוסר וזה מתיר אנו על מי נסמוך הנוכל לשקול בפלס הרים וגבעות במאזנים ולומר שזה גדול מזה שנבטל דברי זה מפני זה הא אין לנו אלא לחקור אחרי דבריהם שאילו ואילו דברי אלהים חיים הן ולפלפל ולהעמיק מכח דבריהם להיכן הדין נוטה שכן

עשו חכמי המשנה והתלמוד לא נמנעו מעולם האחרונים מלדבר על הראשונים ומלהכריע ביניהם ומלסתור דבריהם וכמה משניות סתרו האמוראים לומר שאין הלכה כמותם וגדולה החכמה מן החכם, ואין חכם שינקה מן השגיאות שאין החכמה תמימה בלתי ליי לבדו.

(סימן סב)

וכיון שחזרתי והבהרתי שאין בכתיבת ספר זה הכרעה בהלכה, וניתנה ההכרעה לגדולי הדור. לכן, אני מרשה לעצמי להוציא לאור ספר זה לשם בירור ההלכות.

בעזרת ה' אוסיף לכתוב ספרים בדיני גרות, ובנושאים שנוגעים לגרים ולגרות. ההלכות רבות הן וצריכות עיון מעמיק, לכן עדיין לא הספקתי לכתוב את כל ההלכות, אבל, עוד חזון למועד ובעזרת ה' עוד כרכים יבואו בהמשך. יש עוד חלקים שכתובים, אבל עדיין לא הספקתי להדפיסם וחלק גדול מהם נראו על ידי הרבנים שכתבו מכתבי ברכה לספר שמובא לפניכן.

קראתי לספר "גר המתגייר" על פי לשון הגמרא במסכת יבמות³: "גר שבא להתגייר". נראה לי, שבלשון זו טמון יסוד חשוב בענייני גרות. לכאורה, הלשון מוקשה, שהרי אם הוא גר מה הכוונה שבא להתגייר? הרי הוא כבר גר. אלא, נראה שכוונת הגמרא כשכתבה "גר", שהוא כבר קיבל עליו את המצוות, ואז הוא בא להתגייר. כלומר, לעבור את תהליך הגיור - המילה והטבילה. גר צדק, הוא אחד שקיבל עליו תורה ומצוות, אין גרות בלי קבלת מצוות.

זהו יסוד שעומד במרכז הספר, קבלת מצוות היא אבן יסוד בגרות, ואין גרות בלי קבלת מצוות.

ברצוני להודות לכל מי שסייע בידי להוציא ספרי. ראשית אודה לה' לכל הסיוע שנתן לי בהוצאת הספר, וכן בכל הסיוע שנתן לי בלימוד התורה. אני מודה לה' שזיכה אותי להיות מיושב בית המדרש, וללמוד כבר מספר רב של שנים. אני מלא תקווה שה' יעזור לי ללמוד עוד שנים רבות, וכן אוזכה ללמד את תורת ה'.

שנית אודה לרעייתי היקרה, שעוזרת לי רבות בלימוד התורה. היא מלאה עצה ותבונה, ותמיד אני מוצא ממנה תושיה. אני מודה לה על כל העזרה בבית והטיפול בילדינו היקרים. היא מחנכת אותם בדרכה הנפלאה, ומחדירה בהם דרכי התורה ושמירת המצוות. כמוכן, שהיא עזרה לי רבות בהוצאת ספר זה עם עצותיה הנפלאות וגם בחכמתה הרבה בענייני מחשבים.

אודה להוריי היקרים, שחינכו אותי בדרך התורה ושמירת המצוות. הבית שלי היום בנוי ברובו על החינוך שזכיתי מהוריי. הוריי לא לימדו אותי רק חינוך תיאורטי, אלא גם מעשי. הוריי היקרים

³ מז, ע"א.

עזרו לי רבות בהוצאת ספר זה, הם עברו על הספר ותיקנו תיקונים רבים שנצרכו להבנת הדברים. בלעדיהם לא הייתי יכול להוציא ספר זה.

אוסף יהדות לחמי וחמתי היקרים, שעוזרים לנו רבות הן מבחינה גשמית והן מבחינה רוחנית. הם תמיד עומדים לצידנו לעזור לנו בכל מקרה. אני מברך אותם שעוד יזכו לאריכות ימים ושנים, ויזכו להרבה נחת מילדיהם, נכדיהם. ובעזרת ה' יזכו עוד לראות נינים ובני נינים.

גם, אודה לאחיי הגדולים, שמהם למדתי רבות בכל העניינים. אני קטן שבחבורה זכיתי להתחנך גם על ידם, וללמוד מדרכיהם.

כמובן, שספר זה לא יכל לצאת לאור בלי עזרתם של שני חבריי הטובים, הרב דוד אברהמוביץ ושמחה נוימרק שתרמו להוצאת הספר. אני מוקיר להם טובה על כל עזרתם.

מכאן אעבור ליהדות לרבנים שאצלם זכיתי ללמוד. הרב הראשון, הוא הרב שלמה גמרא שליט"א, ראש ישיבת אור-חיים בטורנטו. למדתי ממנו קודם שנעשה הראש ישיבה, וזכיתי ללמוד ממנו מסכת ברכות. עד היום אני נזכר בדברים שלמדתי ממנו.

משם עליתי לארץ ישראל ולמדתי בישיבת קרית הרצוג, בני-ברק. זכיתי ללמוד מראש הישיבה, הרב משה צבי וקסלר שליט"א, ואפילו למדתי איתו בחברותא מסכת סוכה. שנים אלו זכורות לי לטובה, ואני מודה לו מקרב לב.

לאחר מכן, עברתי ללמוד בישיבת כרם ביבנה אצל ראש הישיבה, הרב מרדכי גרינברג שליט"א, שאני זוכה ללמוד בישיבתו כבר מספר שנים, ולאחרונה אני גם זוכה ללמד בישיבת כרם ביבנה. אני מודה לו שמזכה אותי לשבת בישיבה כל כך מכובדת וטובה. וכן, אני מודה לו על כל מה שזכיתי ללמוד ולהחכים משיעוריו הנפלאים.

אוסף יהדות, למשיגי הרוחני של הישיבה, הרב אברהם ריבלין שליט"א, שמסייע רבות לישיבה ולאברכי הכולל ועזר לי רבות. כמו כן, אודה לו על כל מה שזכיתי לשמוע ממנו משיעוריו הנפלאים ולהחכים מדברי התורה שלו.

כמובן, שעלי יהדות לכל הרבנים שאצלם למדתי בישיבה, וכן לאברכים בישיבה, בעיקר אלו שיושבים בכולל דיינות, שזכיתי להחכים רבות מהם.

תודות להנהלת ישיבת כרם ביבנה, והעומדים בראשה: מר אלי קליין, הרב ארי כץ ומר אברהם מרכוביץ המחזיקים ביד נאמנה את הישיבה. הם עוזרים רבות לאברכי הישיבה ובזכותם הישיבה הולכת מחיל אל חיל.

לסיום ארצה להודות לתלמידי היקרים, שבוודאי התקיימו בי דברי ר' חנינא⁴: "הרבה למדתי מרבתי ומחבירי יותר מרבתי, ומתלמידי יותר מכולן". קושיותיהם ושאלותיהם גמרו לי 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.

⁴ מסכת תענית ז, ע"א.

פתיחה

דרכי בלימוד הלכה וכן בכתיבת מאמרים היא להביא את מקורות ההלכה מדברי הגמרא ודברי הראשונים. דברי הגמרא וראשונים, הם הבסיס לכל דיון ודיון. כמובן, שאין לסמוך תמיד על דברי האחרונים שהביאו את הדברים, אלא יש לעיין במקור הדברים. רק, לאחר עיון במקור הדברים, ובדברי הראשונים אפשר לעבור לדברי האחרונים. הבית יוסף¹ כתב: "וכתבתי זה ללמוד דעת לתלמידים שלא ימהרו לפלפל בדברי הפוסק עד שיראו מקום מוצא הדין". דבריו הם אבן יסוד בלימוד ההלכה. מוכרחים לראות את מקור ההלכה, לראות מנין נובע כל הדיון, ורק, מתוך כך לגשת אל דברי הראשונים ואחרונים.

העיון בדברי האחרונים בא לסייע להבנת דברי הראשונים ולהאיר קשיים שהיו בדבריהם. אבל, כמובן, שיש מקום לפוסק להורות בניגוד לדברי האחרונים אם יש לו ראיות מדברי הגמרא וראשונים. דברי האחרונים, אינם דברים קדושים שאין לחלוק עליהם. מקובל שלא לחלוק על דברי הראשונים, אך בוודאי אפשר לחלוק על דברי האחרונים. יחד עם זאת, אסור להיות מהיר החלטה ולחלוק בפזיזות על דברי האחרונים. צריך לנהוג כבוד באחרונים גדולי עולם, שבוודאי יודעים הרבה יותר מן הפוסק הרגיל. לכן, על הפוסק לעיין בדבריהם ובשיקול דעתו לבחון את דבריהם אם ראיותיהם נכונות או לאו. בסופו של דבר, ההוראה ניתנה לשיקול דעתו של הפוסק. לפיכך, אם לא נראו לו דברי האחרונים ויש לו הבנה אחרת, יכול ואפילו מוטל עליו לחלוק על דברי האחרונים. כמובן, שאני לא מתיימר לחלוק ולהכריע בין גדולי עולם, אלא כתבתי את הנלענ"ד לפי העיון בגמרות וראשונים ודבריי לא באים כפסיקת הלכה, אלא כבירור הלכתי ואני בא רק לדון לפני רבותיי.

בהקשר לכך אציין לדברי השרידי אש:

ורגיל אני לפרש מה שמנו חז"ל בפרקי אבות פ"ו מ"ה בין מ"ח דברים שהתורה נקנית בהם: לפול התלמידים ואמונת חכמים. ולכאורה הם סותרים זא"ז. ובכלל מה שייך אמונת חכמים לקנין התורה? אבל זהו הדבר: אם אינם מאמינים בחכמים, אז עוברים על דבריהם בקלות דעת וביהירות של שטות, לומר בזחיחות הדעת: הם לא הבינו, ונמצא שאין אדם יגע כלל להתעמק ולהעמיד דבריהם ז"ל, וסוף הדבר מתברר שאנחנו טעינו ולא הם. ולכן מדרכי

¹ אורח חיים, סוף סימן טז.

החכמה הוא להאמין שהם לא טעו, ח"ו, ורק אנחנו קצרי ראות ומעוטי דעת. אבל להאמין סתם ולא להוגיע את המוח בעיון ובמחשבה, אלא לומר סתם: הם ידעו ויכולים אנחנו לסמוך עליהם בלא מחשבה - ג"כ לא נכון, אלא צריך לפלפל בסתירה ובספיקות כאלו היו אנשים משלנו, ועי"ז באים להעמקה יתירה ולחדירה עיונית. נמצא ששתי המידות יחד, אמונת חכמים ופלפול עד קצה האחרון, מביאים לקנין התורה.

(חלק ג, סימן ט)

נלענ"ד, שדברי שו"ת משאת בנימין² הם אבן יסוד לדרך ההכרעה בהלכה:

"ומעכשיו אבוא אל הענין בעצמו ואומר. כי כל הרוצה לפסוק הלכה ולהכריע היכא דאיכא פלוגתא דרבוותא זה לא יתכן כי אם באחד משלשה דרכים:

א- שיוכיח בראיות גמורות מתוך התלמוד או מתוך פסקי הגאונים.

ב- אפילו בלא הוכחה וראיה אלא כיון דחזינן דאיכא רוב מנין ורוב בנין פסקינן הלכתא כוותיהו דיחיד ורבים הלכה כרבים.

ג. דבכל מקום פסקינן הלכה כבתראי נגד קמאי מאביי ורבא ואילך".

דבריו נאמרו לעניין מחלוקת בראשונים, אך, נראה לי, שבמידה מסוימת דבריו נכונים גם לגבי מחלוקות האחרונים. לכן, תמיד ניסיתי להוכיח את הדברים מדברי הגמרא ומדברי הראשונים. אם לא היתה לי הכרעה ברורה בשאלה, הלכתי אחר רוב הדעות. אם לא היה ברור רוב דעות, הלכתי לפי כללי הפסיקה שאם זו מחלוקת באיסור דאורייתא יש ללכת לחומרא, ואם זו מחלוקת באיסור דרבנן יש ללכת לקולא.

כפי המבואר במסכת עבודה זרה:

ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל. א"ר יוסף: הלכתא כרבי יהושע בן קרחה.

(ז, ע"א)

בהליכה אחר רוב דעות, הדברים לא פשוטים כל כך, היות ולא ברור מה מוגדר רוב. בעיקר, באחרונים שכל יום אפשר למצוא עוד רב שסובר כך ורב שסובר כך. לכן, הלכתי בעיקר לעיין בדברי האחרונים הפוסקים המובהקים בדורות הקודמים ובדורנו.

² סימן סב.

כמובן, שאי אפשר לתת ציונים, אך ראיתי לנכון לבחור מן האחרונים את הפוסקים המובהקים כפי שנראה לעניות דעתי. הפוסקים אינם מכיוון חשיבה אחיד, כלומר פוסקים אשכנזים, אלא גם הובאו דעות של הפוסקים הספרדים המובהקים.

גם בעיון בדברי הראשונים, עיינתי בעיקר בפוסקים המפורסמים, ולפעמים הסתייעתי בדברי ראשונים שאינם כל כך מובהקים. אך, לא בעיקר הפסק, אלא כסיוע לדברים.

דברי החזו"א³ הם אכן פינה בדרכי הפסיקה בדעת הראשונים. נראה, שאפשר ללמוד מדבריו גם לגבי פסיקה בדעת האחרונים. לדעתו, יש לקחת את הדעות המפורסמות. נלענ"ד, שבמחלוקת האחרונים, יש הרבה יותר מקום לשיקול דעת, והכרעה שכלית:

ידוע כי אין כח רוב אלא במושב בית דין, אבל חכמים החולקים שחיו בדורות חלוקות או במדינות חלוקות אין נפקותא בין רוב למיעוט, ואותה המדינה שרוב התורה שבידם הוא מרב אחד ומתלמידיו ומתלמידי תלמידיו עושין כרובם אף במקום שרבים החולקים, ובימים אחרונים שספרים מיוחדים של רבותינו לקחו חלק העיקרי של מסירת התורה לדורות הנוכחות, כמו ר"ף, רא"ש רמב"ם, רמב"ן, רשב"א ריטב"א, ר"ן, מגיד משנה מרדכי, פירוש רש"י ותוס', הם היו הרבנים המובהקים של הדורות, כל מקום שיש פלוגתא וכאמור אין כאן הכרעת כוח רוב היה הדבר מסור להכרעה לכל חכם, או להחמיר, או לבחור ביחידים ידועים לילך אחריהם ובמקום שלא הוכרע הדבר ספק, ובדיני ממונות אמרו דאם יש יחידים כנגד רבים יכול לומר קים לי שהדבר ביסודו בספק, ומלבד שאין כאן כח רוב בעצם אין הרוב ידוע כי הרבה חכמים היו שלא באו דבריהם על הספר, והרבה שספריהם לא הגיעו לידינו, [ולכן אין הדין משתנה כאשר מדפיסים כתבי יד חדשים ונהפך המיעוט לרוב] ובכל זאת למיעוט הלבבות, להכריע בסברא, נוטלים לפעמים גם כח רוב המספרי נטיה לצד זה, אבל ראוי יותר בזה להתחשב עם הפוסקים שתורתם הגיעו לידינו בכל מקצועות התורה. אם כי אין אנו נגשים להכריע בין הראשונים בהכרעה שכלית מוחלטת, מכל מקום מתלווה תמיד בהכרעה עיון שכלי והרבה פעמים מכריע מרן ז"ל כאחת הדעות מפני שדבריהם מחוורים ביותר ומתיישבות כל הקושיות... כפי שהורו רבותינו אין לנו לעזוב את שימוש השכלי ועלינו ליסד את משקל הגדול על היקש השכלי שהוא המלאך בין היוצר והיצור... סוף דבר... הוא לפסוק כרבים ולישב רהיטת הסוגיא, ולפי

³ יורה דעה, סימן קנ, אות ח, מכתב.

השכל הפשוט הכי רהיטא טפי, אף שאין לנו להתערב בין רבותינו, אבל ההכרעה אם הדבר ספק ניתן לנו.

ספרי האחרונים העיקריים שעיינתי בהם, הם שו"ת מהר"א ששון, שו"ת מהר"י בן לב, שו"ת מהראנ"ח, ברכי יוסף של החיד"א, שו"ת נודע ביהודה לרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל, שו"ת חתם סופר לרב משה סופר זצ"ל, שו"ת רבי עקיבא איגר, שו"ת דבר אברהם לרב אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל, שו"ת בית יצחק, שו"ת אחיעזר לרב חיים עוזר גרודונסקי זצ"ל, שו"ת חמדת שלמה לרב שלמה זלמן זצ"ל, שו"ת אגרות משה לרב משה פיינשטיין זצ"ל, שו"ת שרידי אש לרב יחיאל ויינברג זצ"ל, שו"ת דעת כהן לראי"ה קוק זצ"ל, שו"ת משפטי עוזיאל לרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, שו"ת פסקים וכתבים של הגריא"ה הרצוג זצ"ל, ספר "מנחת אברהם" לרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, פסקי דין של הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל ושו"ת יביע אומר לרב עובדיה יוסף שליט"א. אלו גדולי הדור בדורות האחרונים שעלינו לכוף את ראשינו ואזנינו לשמע פיהם.

כמו כן, יש להבחין בין רב שהכריע הלכה מתוך שיקול דעתו, ובין רב שפסק הלכה כיון שאחרון קדום פסק כך. בוודאי שבמקרה שהרב פסק כך כיון שכך ראה באחרונים קדומים לא מצטרפת דעתו לדעת האחרונים הקדומים להגדיל את כוחם. הרוב נקבע לפי הפוסקים שהכריעו שכך ההלכה מתוך שיקול דעתם, ולא משום שכך פסק רב אחר. יש להוסיף שיש לתת משקל יותר נכבד לפוסק שכתב את דבריו מתוך הכרעה הלכתית כיון שבאה לפניו שאלה הלכתית, ובין אחד שכתב את הדברים בתור פלפול דברים וביאור סוגיא⁴.

בנוגע לעניין הוראת הלכה, מבואר בגמרא במסכת סוטה:

דא"ר אבהו אמר רב הונא אמר רב, מאי דכתיב: 'כי רבים חללים הפילה ועצומים כל הרוגיה'? כי רבים חללים הפילה - זה ת"ח שלא הגיע להוראה ומורה, ועצומים כל הרוגיה - זה ת"ח שהגיע להוראה ואינו מורה.

(כב, ע"א)

אם כן, חמור מאוד שאחד שלא הגיע להוראה יורה הלכה. כפי שציינתי בהקדמה דבריי לא באים להורות הלכה למעשה ובוודאי בשאלות חשובות אלו של גיור יש לפנות לרבנים מורי הוראה מובהקים שיורו את ההלכה הנכונה. כתבתי את הדברים כדי להאיר עינים להמון העם לראות את

⁴ ברצוני להעיר על נקודה שראיתי בספרו של הרב חיים אמסלם שליט"א. הוא ציטט מקורות רבים לסיוע לשיטתו, אבל המעיין יראה שהרבה מן הרבנים שהזכיר כתבו את דבריהם בתור ביאור לסוגיא ולא בתור הכרעה הלכתית. היה נראה לי שיש לתת משקל פחות לספר שנכתב לביאור סוגיות הש"ס ולא בתור שו"ת שמשיב על שאלות הלכתיות.

הסוגיות הנרחבות בענייני גיור ולהבין שהגיור אינו דבר פשוט וקל. אבל, אוסיף נקודה שהתבארה בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל בהקדמתו לאגרות משה:

שהיו רשאים ומחוייבין חכמי דורות האחרונים להורות אף שלא היו נחשבין הגיע להוראה בדורות חכמי הגמרא שיש ודאי לחוש שאולי לא כיוונו אמיתות הדין כפי שהוא האמת כלפי שמיא. אבל האמת להוראה כבר נאמר לא בשמים היא. אלא אפי' שנראה להחכם אחרי שעייין כראוי לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת ונראה לו שכן הוא פסק הדין הוא האמת להוראה ומחוייב להורות כן אף אם בעצם גליא כלפי שמיא שאינו כן הפירוש. ועל כזה נאמר שגם דבריו דברי א-להים חיים מאחר שלו נראה הפירוש כמו שפסק ולא היה סתירה לדבריו. ויקבל שכר על הוראתו אף שהאמת אינו כפירוש. והוכחה גדולה לזה מהא דשבת דף ק"ל א"ר יצחק עיר אחת היתה בא"י שהיו עושין כר"א ונתן להם הקב"ה שכר גדול שמתו בזמן וכשגזרה מלכות הרשעה גזירה על המילה לא גזרו על אותה העיר אף שהאמת אליבא דדינא נפסק שלא כר"א והוא חיוב סקילה במזיד וחטאת בשוגג, אלמא דהאמת להוראה שמוייב להורות וגם מקבל שכר הוא כפי שסובר החכם אחרי עיונו בכל כחו אף שהאמת ממש אינו כן. וזהו ענין כל מחלוקות רבותינו הראשונים והאחרונים שזה אוסר וזה מתיר שכל זמן שלא נפסק כחד יכול כל אחד להורות במקומו כמו שסובר אף שהדין האמתי הוא רק כאחד מהן ושני החכמים מקבלים שכר על הוראתם. ומטעם זה מצינו הרבה חלוקים גם באיסורים חמורים בין מקומות הנוהגים להורות כהרמב"ם והבית יוסף ובין המקומות הנוהגים להורות כחכמי התוס' וכהרמ"א ושניהם הם דברי א-להים חיים אף שהאמת האמתי גליא כלפי שמים שהוא רק כאחד מהם... ומאחר שנתברר שהאמת להוראה הוא מה שנראה להחכם אחרי שעמל ויגע לברר ההלכה בש"ס ובפוסקים כפי כחו בכובד ראש וביראה מהשי"ת שכן יש להורות למעשה וזה מחוייב להורות, וגם החכמים שבדור הזה יש להחשיבם הגיעו להוראה ומחוייבים להורות משום שהוראתם נחשב דין אמת. ומה שבבא מציעא דף ל"ג בתלמידי חכמים ששגגות נעשות להם כזדונות הוא רק כשלא טרחו לברר היטב... ועד שירד לעומקן של דברים גם לא יסמוך בסברה הראשונה אשר בכל זה עושה זדון כי בכל דבר שהטעות מצויה ולא נתן אל לבו וחוטא נקרא פושע שהיה לו לידע שיש לטעות... ועל זה סמכתי להורות וגם להשיב מה שנראה לע"ד אחרי שבררתי את ההלכה ברוב עמל להרוצים

לידע דעתי, ובפרט שכתבתי הטעמים וכל מה שנברר שבאופן זה הנני רק כמלמד ההלכה שהשואל יעיין בעצמו ויבדוק ויבחר, שאיני כלל כפוסק ומורה... ולכן מצאתי גם לנכון להדפיס מאחר שאיני בזה אלא כמברר ההלכה שכל תלמיד חכם ומורה הוראה יעיין בהדברים ויבחון בעצמו אם להורות כן וכאשר יראה שאני לא סמכתי כסומא בארובה אף על חברי רבותינו אלא בדקתי בכל כחי להבין שהם נכונים... וכן אני מבקש לכל מעיין בספרי שיבדוק אחרי דברי ואז יורה למעשה...

אני תפילה לה' שלא נטייתי מדרך הנכונה וכיוונתי לדבר ה' "זו היא הלכה". הגיור הוא עולם ומלואו ויש בו הרבה פרטים ותילי תילים של הלכות. אל לנו לחשוב שהגיור הוא מעשה פורמלי וטקסי, אלא הוא עניין פנימי ומהותי. אצל אומות העולם כל אחד יכול להצטרף לדת על ידי אמירה שהוא מאמין באותו האיש שהם מאמינים בו כמשיחם וכן לשמור כמה מן החוקים שלהם, במקרים רבים אפילו לא צריך לשמור חוקים מסויימים. לא כך פני הדברים בהצטרפות לעם ישראל. הצירוף לעם ישראל אינו צירוף קל ומהיר, אלא הוא תהליך ארוך וקשה. הגר צריך לעבור שינוי מהותי. אין זה בכדי שחז"ל אמרו "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", הגר עובר מהפך ומשתנה לאישיות חדשה. לפיכך, הגר צריך לבוא מתוך כוונות טהורות והבנה שהוא מצטרף לעם שיש לו מטרה ותכלית. עם שקיבל חוקים ומצוות שעליו לשמור. יש אנשים מתוך עם ישראל שאינם שומרים תורה ומצוות, אבל הם נולדו בתוך עם ישראל ולכן הם עדיין נשארים חלק מעם ישראל. מי שרוצה לבוא להצטרף אינו יכול להיות כאחד מאלו שאינם שומרים את המצוות. עם ישראל והקב"ה מוכנים לקבלו רק בכך שמקבל על עצמו לשמור את כל המצוות שנצטוו עם ישראל. יש לדמות רעיון הנ"ל למשפחה. כל אחד במשפחה לא משנה מה יעשה, נשאר חלק מן המשפחה. אפילו שאחד לא יאהב את אחיו, הוא עדיין נשאר אחיו. אבל, כשמישהו בא להצטרף למשפחה ורוצה להתחתן עם מישהו מן המשפחה, הרי בוודאי יבדקו אותו ולא יקבלו אותו סתם למשפחה. אלא, יבדקו בבדיקות רבות אם אמנם האיש או האשה ראויים ומתאימים למשפחה.

יש אנשים שרחוקים מן ההלכה אך מרבים לדבר בענייני גיור וחושבים שאפשר לגייר כל אחד, ורק הדיינים מקשים על הגרים להתגייר. האנשים הללו אין להם שיג ושיח בהלכה, וחושבים שהגיור אינו עניין שבהלכה אלא תלוי ברצון העם. אציין לדברים דומים שכתב שו"ת ציץ אליעזר בנוגע לפולמוס על היתרם של הקראים לבוא בקהל ישראל:

ולפי שלדעתי הפריז הרב הכותב הנכבד במאמרו הנ"ל על המדה, גילה טפח וכוסה טפחיים, ויש בו משום כך בכדי ליצור רושם מטעה בהבהרת נושא הדיון כאילו אין כאן כביכול אלא ענין של לפנים משורת הדין ונהיגת סלסול

בעצמנו, וללמוד מתוך כך כי אפשר לשוב ולהתיר הדבר בנקל לפי צורך השעה ומצב הדור מבלי לחוש לעצם גדר - האיסור אשר גדרו לנו רבותינו הפוסקים ז"ל בזה ובלי להצריך אפילו מנין אחר להתירו. וכאשר ראינו באמת אשר רבים מהמוני העם וסופריו והמנהיגים החילוניים ששיח ושיג אין להם בהבנת הנושא ההלכתי נטלו לידם כתר - תורה להשמיע דברים על כך ברבים ומעל במות ציבוריות ובנימה כזאת כאילו אין הדבר תלוי אלא בידם ובמוסדות החילוניים ובאים בתרונה /בטרוניא/ על המוסדות הרבניים אשר בידם הופקד סידורי הנישואים מדוע שלא נענים לרצון המבקשים, ואבן מקיר תזעק בכתבות גדולות: התירו את הקראים. והדברים הגיעו לידי כך עד שכמעט נתשטשו ונתערבו התחומים בזה בין יודע תורת ד' לבין אינו יודע, ומי שבידו רסן ההנהגה החילונית וקביעת זהות התושבים ולאומיותם חושב שבידו הדבר גם לזהות את לאומיות הקראים ולהטביע עליהם תו יהודי מבלי שום שוני המבדילם משאר היהודים. לכן בראותי הזלזול הגדול הזה בחומרת הנושא שהוא למעשה נושא הלכתי מובהק. אמרתי אל לבי לא - עת - שחוק. ונטלתי על עצמי לכתוב ולפרסם המאמר הבא אשר מתוכו ישתקף לעין כל חומרת - הבעיית כמות שהיא.

(חלק ה, סימן טז)

הספר נכתב גם עבור תלמידי חכמים שאולי אזכה להאיר את עיניהם. אשמח לקבל הערות והארות בכל ענייני הספר.

גר המתגייר

אזרח חיים

"תִּזְרַח אֶחָת יָחִידָה לְאַזְרַח וְלִגְר חֶגֶר
בְּתוֹכְכֶם" (שְׁמוֹת יב, מט) –
"לחשוות גר לאזרח אף לשאר
מצוות שבתורה" (רש"י)

נוסח תפילת הגר

מבוא

בתפילה עומד המתפלל וחוזר שוב ושוב ואומר את המילים הידועות "א-לוהי אבותינו". מילים אלו שכל יהודי זוכה לומר מציניות היותו בן לאבותינו הקדושים, זו זכות גדולה שלגר אין אותה משום שלא נולד לעם ישראל, אלא הצטרף אליו. נשאלת השאלה, האם הגר יכול לומר את הנוסח הזה, או עליו לשנותו ולומר "א-לוהי אבות עם ישראל" וכיוצ"ב? השאלה הזאת חלה על נוסחים נוספים, שהרי בתפילה אומרים תפילות רבות שקשורות למה שקרה לעם ישראל, כגון נחלת הארץ.

אין זו רק שאלה של נוסח, אלא זו שאלה למהותו של הגר. האם הגר מתחבר לא רק לעם ישראל אלא גם לאבותינו? האם מה שמתייחס לעם ישראל מתייחס לגרים? במאמר הבא אנסה להשיב על השאלות הללו.

פרשת מקרא ביכורים¹

(א) וְהָיָה כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ נַחֲלָה וִירְשָׁתָהּ וְיִשְׁבַּת בָּהּ: (ב) וְלָקַחְתָּ מֵרֵאשִׁית כָּל פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר תִּבְיֵא מֵאֲרָצְךָ אֲשֶׁר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ נָתַן לָךְ וְשָׂמַתָּ בַטֶּנָּא וְהִלַּכְתָּ אֶל הַמָּקוֹם אֲשֶׁר יִבְחַר יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לְשָׁכֵן שְׁמוֹ שָׁם: (ג) וּבָאתָ אֶל הַכֹּהֵן אֲשֶׁר יְהִי בַיָּמִים הֵהֵם וְאָמַרְתָּ אֵלָיו הִגַּדְתִּי הַיּוֹם לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ כִּי בָאתִי אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר נִשְׁבַּע יְהוָה לְאַבְרָהָם לֵאמֹר: (ד) וְלָקַח הַכֹּהֵן הַטֶּנָּא מִיָּדְךָ וְהִנִּיחוֹ לִפְנֵי מִזְבֵּחַ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: (ה) וְעָנִיתָ וְאָמַרְתָּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ אֲרָמִי אֲבִד אָבִי וַיְרֵד מִצְרָיִמָּה וַיִּגְרֶם שָׁם בְּמִתִּי מַעֲטָ וַיְהִי שָׁם לִגְוִי גָדוֹל עָצוּם וְרָב: (ו) וַיִּרְעוּ אֹתָנוּ הַמִּצְרִים וַיַּעֲנֻנוּ וַיִּתְּנוּ עָלֵינוּ עֲבָדָה קָשָׁה: (ז) וַנִּצָּעֶק אֶל יְהוָה אֱלֹהֵי אֲבוֹתֵינוּ וַיִּשְׁמַע יְהוָה אֶת קִלְנוּ וַיֵּרָא אֶת עֲנִינוּ וְאֶת עֲמָלָנוּ וְאֶת לַחֲצָנוּ: (ח) וַיּוֹצֵאֵנוּ יְהוָה מִמִּצְרַיִם בְּיַד חֲזָקָה וּבְזֶרַע נְטוּיָה וּבִמְרָא גָדֹל וּבְאֹתוֹת וּבִמִּפְתִּימִים: (ט) וַיְבָאֵנוּ אֶל הַמָּקוֹם הַזֶּה וַיִּתֵּן לָנוּ אֶת הָאָרֶץ הַזֹּאת אֲרֶץ זָבֶת חֶלֶב וְדָבָשׁ: (י) וְעַתָּה הִנֵּה הֵבֵאתִי אֶת רֵאשִׁית פְּרֵי הָאֲדָמָה אֲשֶׁר

¹ דברים פרק כו.

נְתַתָּה לִי יְהוָה וְהִנַּחְתָּנוּ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וְהִשְׁתַּחֲוִיתָ לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ: (יא)
וְשִׁמַּחְתָּ בְּכָל הַטּוֹב אֲשֶׁר נָתַן לָךְ יְהוָה אֱלֹהֶיךָ וּלְבִיתְךָ אֶתָּה וְהַלְוִי וְהַגֵּר אֲשֶׁר
בְּקִרְבְּךָ:

מקרא ביכורים ותפילה

1- עיון בדברי חז"ל:

משנה במסכת ביכורים:

אלו מביאין ולא קורין הגר מביא ואינו קורא שאין יכול לומר 'אשר נשבע ה'
לאבתינו לתת לנו' ואם היתה אמו מישראל מביא וקורא וכשהוא מתפלל בינו
לבין עצמו אומר אלהי אבות ישראל וכשהוא בבית הכנסת אומר אלהי
אבותיכם ואם היתה אמו מישראל אומר אלהי אבתינו.

(א, ד)

בירושלמי במסכת ביכורים מובא על הדברים הללו:

תני בשם רבי יהודה גר עצמו מביא וקורא מה טעם 'כי אב המון גוים נתתיך'
לשעבר היית אב לארם ועכשיו מיכן והילך אתה אב לכל הגוים רבי יהושע בן
לוי אמר הלכה כר' יהודה אתא עובדא קומי דר' אבהו והורי כרבי יהודה.

(שם שם)

2- מחלוקת ראשונים:

הרמב"ם פסק להלכה כדעת ר' יהודה:

הגר מביא וקורא שנאמר לאברהם 'אב המון גוים נתתיך' הרי הוא אב כל

העולם כולו שנכנסין תחת כנפי שכינה, ולאברהם היתה השבועה תחלה שיירשו בניו את הארץ.

(הלכות ביכורים ד, ג²)

דברי הרמב"ם נאמרים בדין מקרא ביכורים, אך לא מוצאים במשנה תורה לרמב"ם פסיקה בדין הגר בנוסח התפילה. לכאורה, יש ללמוד ממה שפסק כדעת ר' יהודה לעניין הבאת ביכורים, שכך יהיה הדין בתפילה. כלומר, הגר יוכל לומר "א-לוהי אבותינו".

אכן, הרמב"ם השיב לר' עובדיה גר צדק, שהגר יכול להתפלל ככל אחד מישראל:

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 ידעתי 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.

(הגה"ה על המדכ"י, מסכת מגילה, רמז תשפו)

אך, אי אפשר לסיים עם דברי הרמב"ם, כפי שנראה שאלתנו עומדת במחלוקת ראשונים:

² תורה תמימה (ספר דברים כו, אות טז) הביא ראייה לשיטת הרמב"ם שפסק כדעת הירושלמי, שהרי קי"ל (כך מבואר בספר) גר עושה פסח כישראל, כפי שמפורש בפרשת בהעלתך "וכי יגור אתך גר ועשה פסח", וגם בזמן הזה הוא עושה פסח. וממילא מחוייב בכל דיני פסח כישראל, והרי מובא במשנה במסכת פסחים (קטז, ע"ב), שכל שלא אמר שלשה דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, פסח שהיו אבותינו, וכן במצה ומרור. אם כן, מבואר במפורש שיכול הגר לומר "אבותינו" ככל ישראל, דא"כ הרי לא יצא ידי חובתו. והרי לא מצינו בשום מקום בתלמוד, בברייתות ובפסקו הראשונים שהגר יאמר ההגדה בנוסח אחר.

צריך עיון בדברי התורה תמימה שמחבר בין סיפור ההגדה ובין אכילת הפסח. בספרי מדובר על עשיית הפסח, ובמשנה במסכת פסחים מדובר על סיפור ההגדה. נוסף על כך, מה שמבואר במשנה במסכת פסחים שכל שלא אמר ג' דברים אלו בפסח לא יצא ידי חובתו, מבואר בר"ן (מסכת פסחים כה, ע"ב-מדפי הרי"ף), שכוונת הדברים שלא יצא ידי מצוה כראוי, אך בוודאי יצא ידי חובתו. לכן, אפילו שהגר לא יאמר את הדברים הללו, בכל זאת יצא ידי חובה.

יש להוסיף, שאין ראייה מדין סיפור הגדה של פסח לדין מקרא ביכורים, כיון שיכול להיות שהסיבה שהגר אינו אומר מקרא ביכורים, כיון שצריך לומר "לתת לנו", ואינו יכול לומר כך.

מרדכי³ הביא שבעיר וירצבור"ק מנעו מגר להתפלל ולהיות ש"ץ, משום דברי המשנה במסכת ביכורים שאינו יכול לומר "א-לוהי אבותינו". אך, ר' יואל⁴ התיר. הוא נקט שיש לפסוק כדברי הירושלמי והאמוראים שפסקו כדעת ר' יהודה.

במחלוקת זו נחלקו ר"ת ור"י⁵. ר"ת נקט כדעת המשנה במסכת ביכורים, שהגר לא יכול לומר "א-לוהי אבותינו". משום כך הוא מנע מן הגר לברך ברכת הזימון, כיון שאינו יכול לומר "שהנחלת לאבותינו ארץ טובה". אך, ר"י חלק עליו. היתרו התבסס על דברי הירושלמי, שמובא שם אמוראים שפסקו כדעת ר' יהודה.

אלא, דברי ר"י לא נשארו ללא מענה מר"ת. ר"ת השיב שהירושלמי משובש, שאיך אפשר שהגר יאמר מקרא ביכורים? הרי במקרא ביכורים אומרים "ארמי אבד אבי וירד מצרימה", ומדובר על יעקב, והגר אינו קשור עם יעקב. גם בהמשך נאמר "וירעו אתנו המצרים ויענונו ויתנו עלינו עבודה קשה", והרי הגר לא היה במצרים וגם אבותיו לא היו במצרים, ואם כן איך יוכל לומר נוסח זה?

אמנם, גם ר"י לא סובר כדעת הרמב"ם. הוא סובר שכל מה שנאמר בירושלמי שהגר מביא וקורא, מדובר על גר מבני קיני חותן משה. גר כזה יכול לומר "לתת לנו", כיון שהם קיבלו חלק בארץ. אבל גר רגיל לא קיבל חלק בארץ, ולכן אינו יכול לומר שה' נשבע לתת לו.

גם את הביאור הזה דחה ר"ת, כיון שגם גר מבני קיני חותן משה אינו יכול לומר "ארמי אבד אבי" וכו'.⁶

3- סיכום הקשיים של הגר לומר מקרא ביכורים:

יש ד' קשיים באמירת הגר את מקרא הביכורים:

א- אמירת "אשר נשבע ה' לאבותינו".

ב- אמירת "לתת לנו".

ג- אמירת "ארמי אבד אבי" – "וירעו אתנו המצרים וכו'".

ד- אמירת "ועתה הנה הבאתי את ראשית פרי האדמה אשר נתתה לי ה'".

³ מסכת מגילה, רמז תשפו.

⁴ לא ידוע לי לאיזה ר' יואל כוונתו. נראה שאפשר שכוונתו לאחד משני ר' יואל. א. ר' יואל בר יצחק – הלוי. ב. ר' יואל בר חיים – מאפונהים. עיין בביוגרפיה בסוף הספר.

⁵ מובא בתוס', מסכת בבא בתרא פא, ע"א, ד"ה למעוטי אדמת עכו"ם.

⁶ המחלוקת שמובאת במרדכי ובתוס', מובאת בהגהות מיימוניות, הוצאת שבתי פרנקל, הלכות תפילה ח, אות כ.

הראשונים מיישבים קשיים אלו:

א- "אשר נשבע ה' לאבותינו":

ראינו בדברי ר"י, רמב"ם ור' יואל, שפוסקים כדברי הירושלמי שיכול לומר לאבותינו, כיון שאברהם אב המון גוים.

ב- "לתת לנו":

ר"י כתב שהגר אינו יכול לומר את הנוסח "לתת לנו", כיון שארץ ישראל לא ניתנה לו. אך, רואים ברמב"ם שהוא לא סובר כן. לכאורה, הטעם שהגר יכול לומר נוסח זה, הוא משום "ולאברהם היתה השבועה תחילה שיירשו בניו את הארץ".

הכסף משנה⁷ הסביר שהרמב"ם, במילים אלו, בא לומר שאף על פי שאברהם הוא אב לכל עולם, בכל זאת לא נטלו הגרים חלק בארץ, כיון שקודם שנאמר לו "כי אב המון גוים נתתיך", ניתנה השבועה שיירשו בניו, ולכן דווקא בניו יירשו⁸.

נראה שצריך להסביר שעדיין הגרים יכולים לומר את המילים "לתת לנו", כיון ששייכים לעניין כפי שיישב הרמב"ן:

ובירושלמי לא משמע כי הך סברא כלל אלא בכל גרים קאמר ר' יהודה קורין מפני שהן בני אברהם וראויין היו לירושה שלו אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים והרי הן כטפלים שראוין לירש ואין להם ואף על פי כן הרי הם כשאר כל האדם⁹.

(בבא בתרא פא, ע"א¹⁰)

⁷ הלכות ביכורים ד, ג.

⁸ מהר"י קורקוס (סוף הלכות מעשר שני) ביאר את דברי הרמב"ם אחרת. הוא הסביר שהרמב"ם בא ליישב את הקושי שאומרים "אשר נשבע לאבותינו", ואם כן כולל כל האבות, והרי הגר רק מתייחס לאברהם אבינו. על כך, הרמב"ם יישב שהשבועה היתה לאברהם אבינו, ומכוח שבועה זו יירשו בניו. לא היתה שבועה פרטית לשאר האבות; כך גם כתבו שו"ת שאגת אריה, סימן מט, ושו"ת שבות יעקב, חלק ג, סימן טו.

⁹ גם הרשב"א ור"ן (מסכת בבא בתרא, פ"א, ע"א) הביאו את היישוב הזה.

¹⁰ ראיתי בספר הכתב וקבלה (דברים כו, יא) שביאר את דברי הרמב"ם על פי דברי הרמב"ן; ספר תורה תמימה (דברים כו, טז) ביאר, שהגר יכול לומר "לתת לנו", כיון שמובא בספרי (פרשת בהעלתך) על הפסוק: "ויאמר משה לחובב בן רעואל נוסעים אנחנו אל המקום אשר אמר ה' אותנו אתן לכם" – "לכם ולא לגרים חלק בו. ומה אני מקיים 'והיה בשבט אשר גר הגר אתו שם נתתו נחלתו' (יחזקאל, סוף פרק

ג- "ארמי אבד אבי":

לגבי ההשגה מאמירת "ארמי אבד אבי", לא מוצאים יישוב בדברי הרמב"ם במשנה תורה, אך יש יישוב במקום אחר. באותה תשובה שהובאה לעיל, נשאל הרמב"ם על הברכות ותפילות שבתוכן צריך לומר "והוציאנו ממצרים". על כך השיב הרמב"ם:

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, וכתב 'חקה 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 בישיעה 'זה יאמר לשם אני וזה יאמר בשם יעקב'...

נראה שיש להקשות מספר קושיות על דברי הרמב"ם:

א- מדוע ר' יהודה נצרך לטעם שאברהם הוא "אב המון גוים" כדי להסביר למה גר יכול לומר מקרא ביכורים? הרי לדעת הרמב"ם אפילו דברים שאירעו לבני ישראל, הגר יכול לומר, כיון שאין הבדל והפרש בין הגר לישראל.

ב- מה כוונת הרמב"ם שרוב בני ישראל במצרים היו עובדי עבודה זרה? לשם מה הרמב"ם נצרך לטעם זה?

ג- מה כוונת הרמב"ם שאנחנו מתייחסים אחר האבות, והגר מתייחס אחר הקב"ה?

כנראה שיש להבדיל בין לכתחילה ובין דיעבד. כלומר, הטעם של ר' יהודה גורם שהגר יוכל לומר לכתחילה "א-לוהי אבותינו" וכן יוכל לומר "אשר נשבע ה' לאבותינו". אך, הטעם של הרמב"ם ש"ואל יאמר וכו'", וכן "חקה אחת", מועיל רק למצב דיעבד, שאם אמר יצא ידי חובה. אך, לכתחילה לא היה לו לומר כן, והיה לו לשנות. לפי הבנה זו יצא, שלדעת הרמב"ם גם במקרא ביכורים לכתחילה יש לו לומר "ארמי אבד אביכם" "ויענה אתכם וכו'".

מז) - אם אינו עניין לירושא תנחנח עניין לקבורה שניתן לגרים קבורה בארץ ישראל". ספר תורה תמימה, הסביר שכוונת הדברים שניתן לגרים מקום לקבורה, כלומר, ד' אמות. על פי דברי הספרי, נראה לומר שיש ביכלתו של הגר לומר "לתת לנו", משום שדבריו מתייחסים לד' אמות שניתן לגרים קבורה בארץ ישראל.

נראה, שיש להקשות על כך, שאם כן מדוע האשה אינה יכולה לומר כך? שהרי גם לה יש ד' אמות לקבורה.

אך, יש קושי בהבנה זו, שלא מובן במה חולק התנא של המשנה במסכת ביכורים? שהרי גם לדעת ר' יהודה הגר לא יכול לומר מקרא ביכורים כפי שכל אחד מישראל אומרו, אלא צריך לשנות. לכאורה, נצטרך לומר שלדעת התנא של המשנה שמביא ואינו קורא, הוא אינו יכול לשנות את הלשון.

נראה לי, שהרמב"ם הוסיף כאן את הסברא שבני ישראל היו רובם עובדי עבודה זרה, ועל פיה אפשר לומר אפילו "ארמי אבד אבי" וכו' לכתחילה. והוא בא לומר, שבני ישראל גם התגיירו, ואם כן הם כמו הגרים. כל אחד שמתגייר מתייחס לעם ישראל.

אך, גם על הבנה זו יש קושי, ששוב תחזור הקושיא על ר' יהודה מדוע הוצרך לטעם של "אב המון גוים"? לפני שניישוב את דברי הרמב"ם, נעיין ביישוב נוסף, שנמצא בדברי הרמב"ן. הוא כתב¹¹: "ואע"ג דכתיב בפרשת ביכורים ארמי אובד אבי, שלשה אבות העולם היו כאברהם".

אבל, גם ביישובו יש מן הקושי, מנין החידוש שגם יצחק ויעקב הם כאברהם, שהגר מתייחס לכל האבות? על אברהם הגר יכול לומר "אבותינו", כיון שהוא "אב המון גוים".

נחזור לביאור דברי הרמב"ם, ובכך יתיישובו דברי הרמב"ן. בני ישראל הפרידו את עצמם מן האומות, הם מעבר הנהר, הם ניתקו את עצמם מן העבודה הזרה ודבקו בקב"ה, ולכן הם בני אלה. לכן, גם המתגייר, שדבק בה' נעשה חלק מהם. במאמר אחר¹² ביארתי ששינוי שמו של אברהם בא עם המילה. נראה שהמילה עניינה גרות.

המילה כורתת אך מחברת. משמעות הדברים, כל עוד שאברהם אבינו לא נימול, הוא היה קשור עם בני נח, והשתייך לארם. הוא היה אדם פרטי, בתוך האומה הארמית. אבל, לאחר ברית המילה, הוא נעשה אומה, ולכן נעשה אדם כללי, שכל אחד יכול להתחבר אליו. עכשיו במילתו הוא כרת את עצמו מארם, אך חיבר את עצמו לכל העולם. שעכשיו הוא אומה, שכל אחד שרוצה יכול להתחבר עמו.

הרמב"ם בפירוש המשניות¹³ הסביר מדוע אברהם אבינו נקרא אב לכל העולם: "לפי שהוא למדס אמונה". אברהם אבינו, האבות וכל עם ישראל הביאו אמונה לעולם, את האמונה בה'. גם לפני אברהם אבינו היו יחידים שעבדו את ה', כמו מתושלח, נח, שם ועבר. אלא, שאברהם אבינו ייסד אומה שעובדת את ה' והולכת בדרך ה'. הוא ייסד ציבור שעובד את ה'. נוסף על כך, יש לומר שהוא לימד "לשמור דרך ה' לעשות צדקה ומשפט". לכן, בני ישראל הם אינם רק אומה, אלא גם אמונה.

¹¹ מסכת בבא בתרא פא, ע"א.

¹² במאמרי "אברהם - אב המון גוים", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ג.

¹³ מסכת ביכורים א, ד.

רק, בשל עובדה זו נכרי יכול להתגייר ולהתחבר אל בני ישראל. אם היו רק אומה, לא היתה מציאות של גר צדק. שהרי אצל אומה, מי שרוצה להתחבר אל האומה, צריך להתיישב בארצה של האומה, ולהתחבר אליה מבחינה לאומית. גר צדק מתחבר אל אמונת ישראל, אל תורת ישראל.

במאמר אחר¹⁴ הבדלתי בין גר תושב לגר צדק. גר תושב בא לדור עם ישראל בארצו, אך לא להתחבר אליו, להיות חלק מן העם. גר צדק לא בא דווקא לדור עם ישראל בארצו, הרי הוא יכול להתגייר גם בחוץ לארץ, אלא הוא בא להתחבר אתו ולדור עמו מבחינה אמונית. גר תושב דר עם עם ישראל מבחינה גשמית, גר צדק דר אתו מבחינה רוחנית. גר תושב דר אתו בגוף, גר צדק דר עמו ברוח¹⁵.

זו הכוונה שאברהם אבינו לימדם אמונה, ולכן הם בניו. כך גם אצל בני ישראל, הגרים יכולים עכשיו להתחבר אליהם, כיון שהם ייסדו אמונה, ומי שמאמין כמותם מתחבר אליהם ומשתייך אליהם.

על פי הביאור הנ"ל, נראה שהגר יוכל לומר נוסח שממנו משתמע שאירעו המאורעות, שעליו הוא מספר, לאבותיו ולו. אבל, נראה שאין זו כוונת הרמב"ן, שהרי לגבי הקושיא על אמירת "לתת לנו", הוא לא יישב כפי ההבנה הזו, שהגר משתייך לעם ישראל, ולכן מה שניתן לבני ישראל, ניתן להם, אלא הוא יישב כפי שהובא לעיל, שהם היו ראויים לירושה, והם כטפלים.

אפשר לומר שהיישוב שהצעתי אינו נכון לגבי נחלת הארץ. למרות שהגר מתייחס לעם ישראל, בכל זאת, כל זמן שאין לו נחלה, אינו יכול לומר "לתת לנו". הרי רואים שאשה אינה קוראת, כיון שלא נטלה חלק בארץ, כן מבואר במשנה במסכת ביכורים¹⁶. לכן, בנחלת הארץ, אינה מועילה הסברה שהגר משתייך לעם ישראל. אבל, על שאר המאורעות, מה שאירע לאבותינו, אפשר לבאר את דברי הרמב"ן כפי הביאור שהוצע לעיל¹⁷.

¹⁴ "קבלת מצוות בגיור", יובא להלן בחלק יורה דעה.

¹⁵ אמנם, יש לסייג את הדברים ולומר שאין כוונת הדברים שגר צדק רק מתחבר לרוח ורק לדת. בוודאי הוא מתחבר אל האומה, וגר שאינו מתחבר אל האומה, ואינו נלחם את מלחמותיה, אינו גר. במאמר אחר "גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל" (יובא להלן בהלכות יורה דעה), הרחבתי על כך, שהחסרון בגרותם של הכותים, שלא היתה התחברות לעם ישראל. הם רק קיבלו את המצוות, אבל לא התחברו לעם ישראל. הגר צריך גם לקבל על עצמו את האמונה ורצון של החזרת עם ישראל לארצו ומלכות ישראל. לכן, יש לומר שגר צדק מתחבר מבחינה גשמית וגם מבחינה רוחנית, רק מבחינה גשמית הוא בכוח ולא בפועל. אצל גר תושב, יש רק התחברות גשמית, והתחברות זאת נמצאת בפועל. בכל אופן, לענייננו הגר שמתחבר אל דת ישראל, מתחבר לעם ישראל.

¹⁶ א, ה.

¹⁷ אמנם, יש לציין שאין הכרח להבנה זו. אפשר ליישב גם את הקושיא של "לתת לנו", כפי שהתבאר לעיל, מצד החיבור לעם ישראל. לפי התוס' (מסכת בבא בתרא פא, ע"א, ד"ה למעוטי אדמת עכו"ם), הטעם שהאשה אינה קוראת, הוא משום שאינה יכולה לומר "לתת לנו". אך, הרמב"ם (הלכות ביכורים ד, ב)

הרשב"א¹⁸ הביא יישוב דומה ליישובו של הרמב"ן באמירת "ארמי אבד אבי": "יש לומר דשלשת אבות הן הן אבות כל העולם". נראה שצריך לבאר את הדברים כפי שבואר לעיל. שהם אבות העולם, כיון שהם ייסדו את הדרך האמיתית לעבודת ה', לכן כל מי שמתגיר משתייך אליהם¹⁹.

ד- "אשר נתת לי ה'":

מהר"י קורקוס²⁰ ומשנה למלך²¹ הבינו את אמירת "אשר נתת לי ה'", כאמירה על חלוקת הארץ. האשה כיון שלא קיבלה חלק בארץ, אינה יכולה לומר את מילים הללו²². משום הבנה זו,

נתן טעם אחר: "ואלו מביאין ולא קורין: האשה והטומטום והאנדרוניוס לפי שהן ספק אשה ואינן יכולין לומר 'אשר נתת לי ה' ". כלומר, אין להן קרקע. אם כן, לגר אין את החסרון הזה, ויוכל לומר מקרא ביכורים. רואים מדברי הרמב"ם שהאשה יכולה לומר "לתת לנו", רק אינה יכולה לומר "אשר נתת לי", ונראה שהסיבה שיכולה לומר "לתת לנו", כיון שהיא קשורה לעם ישראל. ראיתי כעין ביאור זה בדברי שו"ת שבות יעקב (חלק ג, סימן טו): "ובוידוי מעשר לא כתיב 'אשר נתת לי ה' ' רק אשר 'נשבע לתת לנו' לכך אם הוא בכלל ישראל אף שלא יהיה בתוך חלוקת ארץ ישראל מכל מקום לכלל ישראל נשבע לתת להם מתוודה מי שהוא מתולדתם אף שאין לו קרקע מה שאין כן גר ומשחרר שאינו בכלל ישראל אין יכול לומר ומה"ט נמי אפטרופס ושליח אינן יכולין לומר 'אשר נתת לי ה' ' כיון שאין הקרקע שלו וכן האשה על פי הרוב אין לה קנין בלא בעלה אף שלפעמים יש לה קרקע בירושה מכל מקום כיון שרוב נשים אין להם קרקע... להכי שום אשה או ספק אשה אינו קורא... והגר אם קנה קרקע יש לו בו קנין כיון שהקב"ה נשבע לאברהם והוא 'אב המון גוים' ונכנס תחת כנפי השכינה יכול לומר האדמה 'אשר נתת לי ה' ' אף שאינו יכול לומר 'לתת לנו' אפילו הכי הביא וקורא כיון שיכול לומר 'אשר נתת לי ה' '...". אך, אין ביאורו כמו ביאורי, משום שהוא סובר שהגר אינו יכול לומר "לתת לנו", כיון שהוא אינו מתולדות בני ישראל, ובכל זאת יכול לומר מקרא ביכורים, כיון שיכול לומר "אשר נתת לי ה' ".

¹⁸ מסכת בבא בתרא פא, ע"א.

¹⁹ שו"ת אפרקסתא דעניא (חלק ד, עניינים שונים, סימן שנו) הקשה איך הגר יכול לומר "אבותינו"? הרי זה לשון רבים, והגר רק מתייחס אחר אברהם אבינו. מכך הוא הגיע למסקנה שאחר שאברהם אבינו הוא אב הגרים, והם מתייחסים אחריו, אז הם כבר מתייחסים אחר כל האבות.

הר"ן (מסכת בבא בתרא פא, ע"א) נקט כיישובו של הרשב"א.

יש יישוב מעניין של המאירי (בית הבחירה, מסכת ברכות כ, ע"ב): "מיהא קשה לפרש היאך אומר 'ארמי אובד אבי' וכן 'וירעו אותנו ויוציאונו וכו' ' ואומר אני שמאחר שהתרנו הרצועה להיותו מתייחס לאברהם אף הוא נעשה כאחד מן הבנים הגמורים". אולי אפשר לפרש גם את דברי הרמב"ם בצורה הזאת, סברת ר' יהודה שהגר יכול לומר מקרא ביכורים משום שאברהם 'אב המון גוים', נצרכת כיון שרק משום סברא זו הותרה הרצועה, ונעשה כאחד מן הבנים.

יש לציין שהרשב"ם (בפירושו לתורה, דברים כו, ד) הסביר את הפסוק "ארמי אובד אבי", על אברהם אבינו: "אברהם ארמי היה אובד וגולה מארץ ארם. כדכתיב 'לך לך מארצך'. וכדכתיב 'כאשר התעו אותי א-לוהים מבית אבי' לשון אובד ותועה אחד הם, כאדם הגולה כדכתיב 'תעיתי כשה אובד בקש עבדך'. 'צאן אובדות היו עמי'..." לפי פירושו אין שום קושי, כיון שכבר התבאר שאברהם אב המון גוים.

²⁰ הלכות ביכורים ד, ג.

²¹ הלכות ביכורים ד, ג.

²² רמב"ם, הלכות ביכורים ד, ב.

הקשו על הרמב"ם איך הגר יכול לומר מילים אלו?²³

אולי יש ליישב את הדברים על פי דברי הרמב"ן שהובאו לעיל, שהם היו ראויים לקבל חלק בארץ. רשב"א²⁴ יישב: "שאני גרים שהם זכרים ושם זכרים נטלו חלק בארץ". נראה לי, שיש להוסיף על כך, ולבאר כפי שכתבתי לעיל. כלומר, הגר מתייחס לעם ישראל, הוא התחבר לעם ישראל. כיון שהזכרים בעם ישראל קיבלו חלק בארץ, לכן יכול לומר "אשר נתן לך". אין כוונת האומר "אשר נתן לך" שממש ניתן לו, שהרי גם הישראלי שאומר "אשר נתן לך" לא קיבל חלק בארץ, אלא אבותיו קיבלו חלק בארץ, אלא הוא מתייחס אחריהם, לכן נחשב שקיבל חלק בארץ.

4- פסיקת הלכה:

רוב הראשונים נקטו שפוסקים כדעת הירושלמי²⁵, שגר יכול לומר מקרא ביכורים וכן הוא יכול לומר כל נוסח תפילה כמו שאומרו כל אחד מישראל. הם גם הבינו שמדובר בכל הגרים ולא כדברי ר"י שמדובר דווקא על גרים מבני קיני חותן משה. להלכה למעשה, השו"ע²⁶ פסק: "יש מונעים גר מלהיות שליח ציבור ונדחו דבריהם".

ברכת המזון

1- הקדמה

כבר הובאה לעיל המחלוקת בין ר"ת לר"י אם גר יכול לזמן ולברך ברכת המזון, שלכאורה אינו יכול לומר "שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה". בדברי ר"י לא מצינו יישוב לכך. שהרי לדעת ר"י, רק הגרים מבני קיני חותן משה יכולים לומר "לתת לנו", שקיבלו חלק בארץ.

המעניין שבדברי הטור²⁷, מבואר שר"י סובר שהגר יכול לברך ברכת המזון, והוא לא עשה חילוק בין גר רגיל ובין גר מבני קיני חותן משה. הטעם שהגר יכול לומר "אשר הנחלת לאבותינו", הוא משום שאברהם "אב המון גוים". נראה שהטור הבין בדעת ר"י שיש דווקא חסרון כשאומר "לתת לנו", כיון שלא ניתן לגרים. כלומר, אין חסרון כשאומר "שהנחלת לאבותינו", משום שהגר מתייחס אחר אברהם אבינו.

²³ ספר החינוך (מצוה תרו) הבין שהחסרון מצד שהארץ לא נתחלקה אלא לזכרים.

²⁴ מסכת ברכות כ, ע"ב, ד"ה בעא מיניה וכו'.

²⁵ גם ר"ש משאנץ, מסכת ביכורים א, ד, פסק כדברי הירושלמי.

²⁶ אורח חיים נג, יט.

²⁷ אורח חיים קצט, ד.

2- דין נשים בברכת המזון:

כדי לבאר את דינם של הגרים, נציין בדין של הנשים באמירת ברכת המזון. דין הנשים בסוגיית הגמרא במסכת ברכות:

אמר ליה רבינא לרבא: נשים בברכת המזון, דאורייתא או דרבנן? למאי נפקא מינה - לאפוקי רבים ידי חובתן. אי אמרת (בשלמא) דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, (אלא אי) {מסורת הש"ס: [ואי]} אמרת דרבנן - הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי?

(כ, ע"ב)

יש מחלוקת בין רש"י לתוס' בביאור הסברא שנשים אינן חייבות מדאורייתא לברך ברכת המזון: דעת רש"י²⁸ היא, כיון שכתוב "על הארץ הטובה אשר נתן לך" והארץ לא ניתנה לנקבות להתחלק. התוס'²⁹ דחה ביאור זה, שהרי גם כוהנים ולוויים לא נטלו חלק בארץ. לכן, הוא הסביר שטעם הדבר הוא, משום שכתוב "על בריתך שחתמת בבשרנו ועל תורתך שלמדתנו", ולגבי הנשים לא שייך ברית וגם אינן חייבות בלימוד התורה. מבואר בגמרא במסכת ברכות³⁰, מי שלא אמר ברית ותורה בברכת המזון לא יצא ידי חובתו³¹.

יש לציין עוד נקודה שר"ת אמר שהסיבה שהגר אינו יכול לזמן, היא כיון שאינו יכול לומר "שהנחלת לאבותינו ארץ טובה", אך בדברי רש"י מוצאים שהחסרון אצל הנשים באמירת ברכת המזון, שאינן יכולות לומר "על הארץ הטובה אשר נתן לך". נראה שרש"י סובר שאין קושי לנשים לומר "שהנחלת לאבותינו", כיון שהן קשורות לעם ישראל, וה' הנחיל לאבותיהן חלק בארץ. נראה שאפשר לומר אותה סברא גם כלפי הגרים, כפי שביארתי לעיל. כל הקושי הוא רק מצד אמירת "אשר נתן לך", שזהו דבר אישי. לכאורה, בכך באמת יהיה קושי גם לגר, שהרי לא ניתן לו. אלא יש ליישב שאין הכוונה לגר עצמו, אלא לעם ישראל בכלל, ולכן יכול לומר את הדברים הללו. לפחות כך נראה שהתוס' סובר, שהרי לדעתו אין בכך חסרון לאשה. יש עוד לומר שאין הכוונה שניתנה לו הארץ לחלוקה, אלא הכוונה שיש לו ארץ. לאשה אין ארץ, אין לאשה קנין בלא בעלה. אבל גר שיש לו קרקע, יכול לומר נוסח זה.

²⁸ מסכת ברכות כ, ע"ב, ד"ה או דרבנן.

²⁹ שם, ד"ה נשים בברכת המזון וכו'.

³⁰ מט, ע"א.

³¹ מדברי תוס' רא"ש (מסכת ברכות כ, ע"ב) מבואר שמה שגרם לתוס' לבאר שהחסרון משום ברית ותורה, ואין חסרון מצד חלוקת הארץ, דאם כן גרים לא היו יכולים להוציא אחרים ידי חובה, ולא מצינו כזה דבר.

3- דין גר בברכת המזון:

יש מספר הסברים, שגר יכול לזמן ולהוציא אחרים בברכת המזון:

א- רוב בני ישראל שיצאו ממצרים היו עובדי עבודה זרה, והכניסם תחת כפני השכינה - הרמב"ם.

ב- "מפני שהן בני אברהם וראויין היו לירושה שלו, אלא שנתחלקה הארץ ליוצאי מצרים והרי הן כטפלים שראוין לירש ואין להם" - רמב"ן, רשב"א ור"ן.

ג- "שאני גרים שהם זכרים ושם זכרים נטלו חלק בארץ"³².

ד- הגרים מתייחסים לבני ישראל, כל גר מתחבר לעם ישראל - יישוב שלי.

המאירי³³ הלך בדרך אמצעית. הוא הביא את השיטה שסוברת שגרים אינם יכולים לזמן לאחרים ולהוציאם ידי חובה, וגם כשהם מברכים לעצמם, יש להם לומר "א-לוהי אבות ישראל" [כלומר, כל מקום שנאמר אבותינו, יש להם לומר אבות ישראל]. אבל, המאירי חלק על דעה זו, וסובר שאין להם להוציא אחרים ידי חובה. אך, יכולים לברך לעצמם, יכולים לברך בדיוק כמו שאר ישראל שמברך.

אם כן, יש מחלוקת ראשונים בדין אמירת ברכת המזון. הן אם הגר יכול להוציא אחרים ידי חובה, והן בנוסח שהגר צריך לברך כשמברך לעצמו³⁴.

להלכה למעשה, השו"ע³⁵ וב"ח³⁶ פסקו שהגר יכול לזמן ולומר "על שהנחלת לאבותינו". כלומר, גר יכול אפילו להוציא את האחרים ידי חובה³⁷.

³² כך ביאר הרשב"א (מסכת ברכות כ, ע"ב, ד"ה בעא מיניה וכו'); תוס' רא"ש שם, כתב על יישוב זה שהוא דוחק.

³³ בית הבחירה, מסכת ברכות כ, ע"ב.

³⁴ בית יוסף (אורח חיים קצט, ד) ביאר שהמחלוקת בין הראשונים, היא דווקא בהוצאת אחרים ידי חובה, אם הגר יוציא אחרים ידי חובה בברכת המזון. אבל, אין שום חסרון במה שיאמר את הזימון, ואחר כך כל אחד יברך לעצמו. עוד הוא ביאר בדעת ר"ת שהגר כשמברך בעצמו את ברכת המזון, יחסיר את התיבות האלו, רק כשמברך לאחרים אינו יכול להחסיר את התיבות האלו, כיון שכלפי האחרים יחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.

³⁵ אורח חיים קצט, ד.

³⁶ אורח חיים קצט, ד.

³⁷ המשנה ברורה (אורח חיים קצט, ו) כתב שמה שכתב השו"ע לזמן, הכוונה שגם יכול לברך ברכת המזון להוציא אחרים ידי חובה.

וידוי מעשרות

1- הקדמה:

בפרשת וידוי מעשרות כתוב שהאדם צריך להתודות ולומר:

השקיפה ממעון קדשך מן השמים וברך את שמך את ישראל ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש.

(דברים כו, טו)

השאלה נשאלת, האם גם גר יכול לומר נוסח זה, שהרי צריך לומר "אשר נשבעת לאבותינו" וכן "אשר נתת לנו"? אם לא יוכל לומר נוסח זה, לא יוכל לומר וידוי מעשרות. לכאורה, לפי מה שהובא לעיל היה לנו לומר שלפי רוב הפוסקים אפשר לגר לומר נוסח זה. שהרי אברהם אב לכל העולם. אפילו ראינו שלדעת הרמב"ם הגר יכול לדבר על מאורעות שאירעו לבני ישראל, כמו שאירעו לו ולאבותיו. לכאורה, הפוסקים שהובאו לעיל אינם שונים מאמירת "ארמי אבד אבי".

2- דעת הרמב"ם:

אמנם, הדבר המעניין שהרמב"ם פסק שהגר אינו יכול לומר וידוי מעשרות, הוא פסק:

ישראל וממזרים מתוודים, אבל לא גרים ועבדים משוחררים מפני שאין להם חלק בארץ והרי הוא אומר ואת האדמה אשר נתת לנו, כהנים ולויים מתוודים שאע"פ שלא נטלו חלק בארץ יש להם ערי מגרש.

(הלכות מעשר שני יא, יז)

לכאורה, דברי הרמב"ם תמוהים, שהם סותרים את דבריו בהלכות ביכורים. שם פסק שהגר יכול לומר מקרא ביכורים, והרי גם שם צריך לומר "הגדתי היום לה' א-לוהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". גם בהמשך צריך לומר: "ויבאנו אל המקום הזה ויתן לנו את הארץ הזאת ארץ זבת חלב ודבש". הוא אפילו צריך לומר "אשר נתת לי ה'". לכן, לא מובן החילוק בין מקרא ביכורים לוידוי מעשרות.

לעיל, הבאתי מדברי הראשונים שביארו כיצד יכול הגר לומר מקרא ביכורים. דעת הרמב"ן, שהיו ראויים לקבל חלק בארץ, והיו כטפלים. הרשב"א יישב שהם זכרים, ושם זכרים נטלו חלק בארץ. אותם יישובים נכונים לעניין וידוי מעשרות.

3- יישוב הסתירה:

כמובן, שאין שאלה זו שאלה שחידשתי מעצמי, אלא היא שאלה מפורסמת שנשאלה על ידי אחרונים רבים. ניתנו כמה יישובים, אציין את דבריהם בקיצור, ומה שנראה לפי קוצר עניות דעתי, שיש להשיג על דבריהם:

א- לעניין מקרא ביכורים, התורה נקטה לשון עתיד - "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו", הגר יכול לומר נוסח זה, כיון שלעתיד לבוא יטלו הגרים נחלה בתוך בני ישראל, כמבואר בספר יחזקאל³⁸. טעם הדבר, כיון שהגרים שנתגייירו בעוד ישראל בגלות הם גרי צדק, והם אינם דומים לאותם גרים שנתגייירו כשיצאו ישראל ממצרים, שאז בני ישראל היו ברום המעלה, ולא היתה כוונת הגרים לשמה, ולכן הם לא נטלו חלק בארץ. אבל, בוידוי מעשרות, לא אומרים לשון עתיד, אלא לשון עבר - "אשר נתת לנו ה' כאשר נשבעת לאבותינו", נוסח זה אין באפשרותו של הגר לומר, שהרי לא נטל חלק בארץ [מהרלב"ח]³⁹.

לכאורה, יש להקשות על יישובו, שהרי במקרא ביכורים, צריך לומר "אשר נתת לי ה'", "נתתה" הוא לשון עבר⁴⁰. אולי נאמר שמהרלב"ח הביין כפי שנכתב לעיל, שאין כוונת הדברים שנטל חלק בארץ ישראל. אלא, הכוונה על הקרקע שיש לו עכשיו.

חידושי הה"ג אליעזר חנוך בן הגרי"ב⁴¹ יישוב שמה שנאמר במקרא ביכורים "אשר נתת לי", לשון עבר, אינו מתייחס אל השבועה. אך, בוידוי מעשרות "אשר נתת לנו" מתייחס לשבועה. לכן, במקרא ביכורים אפשר לפרש כוונתו לא שנטל חלק בארץ, אלא הקב"ה נתן לו ממון שיוכל לקנות קרקע. אבל, בוידוי מעשרות, מוכרחים לבאר את כוונתו שנטל חלק בירושה ראשונה, משום שמדבר על השבועה.

אבל, פירוש יד איתן⁴² הקשה עוד שתי קושיות על ביאורו של מהרלב"ח:

1. הוא הביא מספרי בפרשת בהעלתך וילקוט פרשת שלח לך, ששם מובא את שנאמר בספר יחזקאל "והיה בשבט אשר גָּר הָגֵר אתו שם תתנו נחלתו נאם א-דני ה' ". הספרי וילקוט ביארו שאין הכוונה שהגרים יקבלו חלק בארץ לעתיד לבוא, אלא מדובר על כפרה. שאם היה בשבט יהודה [שוכן עמון] מתכפר לו בשבט יהודה.

³⁸ סוף פרק מז; קהלת רבה, פרק א, "כל הנחלים הולכים אל הים".

³⁹ מובא בהג"ה על המשנה למלך, הלכות ביכורים ד, ג.

⁴⁰ ספר מנחת חינוך (מצוה תרו, אות ג) הקשה את הקושיא שהקשיתי על המהרלב"ח, והוא לא יישוב.

⁴¹ מובא בליקוטים על הרמב"ם, הוצאת שבתי פרנקל, הלכות ביכורים ד, ג.

⁴² שם.

2. מדוע הרמב"ם הוצרך לומר שהכוהנים ולוויים יכולים לומר מקרא ביכורים, כיון שיש להם ערי מגרש? הרי יש להם אותו טעם של הגרים, שלעתיד לבוא יטלו חלק בארץ.⁴³

ב- לגבי מעשר, יש רק וידוי ואין כל כך חשש אם לא יתוודה, אבל כאן במביא הביכורים אם לא קורא יראה זלזול גדול, ואם יש לקרות חייב לקרות ואפשר שיש עכוב בדבר. הילכך כיון שמביא קורא, שפסוקי בעלמא נינהו ומחזי כשקרא ליכא כיון דאברהם היה אב לגרים [מהר"י קורקוס⁴⁴].

היישוב השני לא ברור לי, מדוע אין אמירת מקרא ביכורים על ידי גר, מיחזי כשקרא? הרי איך יכול לומר "אשר נשבעת לאבותינו לתת לנו", הגרים לא קיבלו חלק בארץ? גם בהמשך אומר "אשר נתתה לי ה'".

ג- "דגבי מעשר כתיב 'ואת האדמה אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו', דמשמע שיש לו חלק מכח השבועה, וזה אינו דאע"ג דשייך לאבותינו לא שייך לומר שנתן לו כאשר נשבע, כי אין לזה שבועה, ואין לו חלק בה מכח שבועה. אבל בביכורים לא כתיב הכי אלא 'אשר נתת לי' ויתן לנו וגו', ובזה קושטא קאמר שהרי נתן לו חלק כיון שיש לו קרקע שקנה אותו וזכה בו. ואע"פ שנשים אינן קורין לפי שאין להם חלק שאני גר דמכל מקום לזכרים נתחלקה" [מהר"י קורקוס⁴⁵].

נראה שביישובו יש סתירה. מריש דבריו משמע שהבין את האמירה של "אשר נתתה לי", כפי שנכתב לעיל, שמדובר על הקרקע שיש לו. אבל, בסיום דבריו נראה שהבין שהכוונה לחלוקת הארץ, ולכן הוצרך ליישב שגר יכול לומר נוסח זה, כיון שלזכרים נתחלקה. לכאורה, לפי הבנתו בסיום דבריו, אותה סברא שייכת באמירת וידוי מעשרות, ואין שום סיבה שהגר לא יוכל לומר "אשר נתתה לנו".

גם על עצם יישובו, נראה שיש מקום להקשות, כיון שהשבועה אינה מתייחסת למה שניתן לו, אלא לאבותיו. כלומר, הקב"ה נשבע לאבותינו אדמה, וזו האדמה שהקב"ה נתן לזה שמתוודה. לכאורה, אין שום חסרון שגר יאמר דברים אלו, כיון שהקב"ה נשבע לאבותיו, לאברהם אבינו.

⁴³ עיין יחזקאל, סוף פרק מז; מסכת בבא בתרא קכב, ע"א; גם האגרות משה (חלק ב, אורח חיים, סימן קיג) הקשה קושיא זו על יישובו של המהרלב"ח. לדעתו, דוחק לומר שעל שם העתיד, יאמר "לתת לנו".

⁴⁴ הלכות ביכורים ג, ד.
⁴⁵ סוף הלכות מעשר שני.

ד- יש חילוק בין השבועה בביכורים ובין השבועה בוידי מעשרות. בביכורים כתוב: "אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". כלומר, לאברהם אבינו, וכיון שאברהם נקרא אב המון גוים, הרי הגר יכול לקרוא לו אביו. אבל, בוידי מעשרות כתוב: "כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש". השבועה על הארץ שהיא זבת חלב ודבש. על כך לא היתה שבועה לאברהם אבינו, אלא ליוצאי מצרים. לכן, הגר אינו יכול לומר "כאשר נשבעת לאבותינו ארץ זבת חלב ודבש", ומנוע לומר וידי מעשרות [ספר אור יקרות⁴⁶].

נראה שיש להקשות שתי קושיות:

1. הרמב"ם כתב שהסיבה שהגר לא יכול לומר וידי מעשרות היא, כיון שאין לו חלק בארץ. הטעם אינו מחמת שהפסוק מתכוון ליוצאי מצרים.
2. הובאה לעיל תשובת הרמב"ם, ושם התבאר שהגר יכול לאמר גם את המאורעות שאירעו ליוצאי מצרים כמו שאירעו לו ולאבותיו.

ה- "דהגר אומר 'שמעתי בקול ה' א-לוהי' [בוידי מעשרות, ספר דברים כו, יד], ולא נאות לאמר כן בעזרה [עזרת בית המקדש] לגר שהיה לו בעודו נכרי אלהים אחרים. לכן בביכורים שאומר לכוהן ה' א-לוהיך יכול הגר לאמר" [משך חכמה, דברים כו, טו].

יש להקשות על יישובו שתי קושיות:

1. הרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואם כן לאחר שהתגייר היה לו רק ה' כא-לוהים. עכשיו הוא בא כגר.
2. הרמב"ם הביא כטעם שהגר לא יכול לומר וידי מעשרות כי אין לו חלק בארץ, הוא לא הביא את טעמו של המשך חכמה.

ו- סתם "אבותינו" הכוונה לאברהם, יצחק ויעקב והגר אינו מתייחס אליהם, הוא רק מתייחס לאברהם. במקרא ביכורים דוחקים לפרש את "אשר נשבע ה' לאבותינו", שהכוונה לאברהם אבינו. הסיבה לכך, היא משום שיש ריבוי לרבות את הגר שכתוב "אתה והלוי והגר אשר בקרבך", ובפשטות הפסוק בא לרבות את הגר לא רק להבאה אלא גם לקריאה. על פי יישוב זה כתב שהגר אינו יכול לומר "לאבותינו" בתפילה ובברכת המזון, כיון שכוונת הדברים לאברהם, יצחק ויעקב, והגר אינו

⁴⁶ מובא בליקוטים על רמב"ם, הוצאת שבת פרנקל, הלכות מעשר שני יא, יז.

מתייחס אליהם [הרב פסח פרענקל⁴⁷].

כמובן, שדבריו עומדים בניגוד לפסקו של השו"ע שהובא לעיל שגר יכול לומר את נוסח ברכת המזון כמו שכל אחד מישראל אומר. גם על יישובו יש להקשות, איך הגר יכול לומר "ארמי אבד אבי"? הרי מילים אלו מתייחסות ליעקב אבינו, ולפי דבריו הגר אינו מתייחס ליעקב, וכמו שאינו יכול לומר "אבותינו", כך לא יכול לומר "ארמי אבד אבי". הרמב"ן ורשב"א כתבו שיכול לומר "ארמי אבד אבי", כיון שהוא מתייחס לכל האבות, שג' האבות הן אבות העולם. יש עוד להקשות שהרמב"ם כתב שהטעם שהגר אינו אומר וידוי מעשרות, כיון שאין לו חלק בארץ, זה אינו חסרון מצד ה"לאבותינו".

יכול להיות שיש ליישב את הקושיא השלישית, ונסביר שהדברים תלויים זה בזה. כלומר, הגר, אין לו חלק בארץ, כיון שבאמירת "אבותינו" מתכוונים לאברהם, יצחק ויעקב והגר אינו מתייחס אחריהם.

הרב עזריאל הילדסהיימר דחה יישוב זה, כיון שאין שום הכרח לומר שהריבוי בא לרבות את הגר לקריאה, יכול לרבות אותו רק להבאה⁴⁸.

4- חילוק בין אופן האמירה של וידוי מעשרות לאופן האמירה של מקרא ביכורים:

בחרתי ללכת בדרך אחרת. לפני שאבאר את החילוק בין שתי ההלכות, יש לברר מה גרם לרמב"ם להגיע לחילוק זה? שיטתו של הרמב"ם לכתוב את הדברים כפי שהם כתובים בגמרא בבלי, ירושלמי וכו'. הוא לא ממציא חילוקים. נראה שהוא הגיע להבנה זו, כיון שבדין מקרא ביכורים, מצינו את המשנה שאמרה שהגר אינו קורא, אך בירושלמי מובא שפוסקים כר' יהודה שקורא. לכן, הרמב"ם פסק כדעת הירושלמי שיש לגר להביא ולקרוא. אבל, בדין וידוי מעשרות, מובא במשנה במסכת מעשר שני:

מכאן אמרו ישראל וממזרים מתוודים אבל לא גרים ולא עבדים משוחררים
שאין להם חלק בארץ ר' מאיר אומר אף לא כהנים ולוים שלא נטלו חלק
בארץ ר' יוסי אומר יש להם ערי מגרש.

(ה, יד)

⁴⁷ הוא הרב השואל בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, חלק א, אורח חיים, סימן ג.
⁴⁸ יש לציין שיש יישוב נוסף שנמצא בשו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ב, סימן קיג.

כיון שאין מקור נגדי לדברי המשנה, אין שום מקור שאומר שיש לגר לומר וידוי מעשרות, לכן הרמב"ם פסק את הדברים כפי שהם כתובים במשנה. אלא, עכשיו עלינו להבין את החילוק בין שני הדינים.

נראה לי, שיש הבדל ברור בין מקרא ביכורים לידוי מעשרות. במקרא ביכורים האדם אומר: "הגדתי היום לה' א-לוהיך כי באתי אל הארץ אשר נשבע ה' לאבותינו לתת לנו". לכאורה, איך ישראלי שנולד בארץ ישראל יכול לומר נוסח זה? הרי הוא לא בא אל ארץ ישראל, הוא נולד בארץ ישראל, אבותיו נולדו בארץ ישראל וכו'. נראה שנוסח זה נכתב עבור הדור הראשון שהגיע לארץ, רק אליו מתייחס נוסח זה.

לכן, יש לומר שבמקרא ביכורים האדם שמביא את הביכורים, צריך להרגיש כמו האחד שהגיע לארץ ישראל בתחילה, ואומר את הדברים כפי שאחד שבא עכשיו לארץ ישראל היה אומר. האשה אינה יכולה לומר "אשר נתת לי ה'", כיון שנשים לא קיבלו חלק בארץ. אבל, הגר יכול לומר מילים אלו, כיון שהוא זכר, והזכרים קיבלו חלק בארץ. גם הוא יכול לומר "אשר נשבעת לאבותינו", כיון שאברהם אב המון גוים⁴⁹. כלומר, במקרא ביכורים, האדם אומר את הדברים כפי שהאדם שבא לארץ ישראל אומר את הדברים, זהו סיפור דברים. רק אחד שיכול להיות כמו זה שבא לארץ ישראל בתחילה, ובאותה עת היה יכול לומר הנוסח של מקרא ביכורים, יכול לומר עכשיו [בזמן שלא בא לארץ ישראל] מקרא ביכורים. לכן, אשה אינה יכולה לומר מקרא ביכורים, כיון שהיא לא היתה מקבלת חלק בארץ. אך, הגר שהוא זכר, היה מקבל חלק בארץ.

בידוי מעשרות, הדברים נאמרים בצורה אישית. לכן, הגר אינו יכול לומר "אשר נתת לנו כאשר נשבעת לאבותינו", משום שהוא לא קיבל חלק בארץ.

נראה שבכך אפשר להבין את החילוק בין אופן האמירה של מקרא ביכורים לאופן האמירה של וידוי מעשרות. מובא בגמרא במסכת סוטה:

תניא, רשב"י אומר: אדם אומר שבחו בקול נמוך, וגנותו - בקול רם; שבחו בקול נמוך - מן וידוי המעשר, גנותו בקול רם - ממקרא ביכורים. וגנותו בקול רם? והאמר רבי יוחנן משום רבי שמעון בן יוחי: מפני מה תקנו תפלה בלחש?

⁴⁹ לכאורה, יש להקשות שאין צורך בטעם זה, אלא כיון שהוא זכר, הרי הישראלי הזכר הוא מזרעו של אברהם אבינו. אולם, יש לומר אם אברהם לא היה אב המון גוים, לא היה לגר שום קשר עם כל הפרשה הזו. צריך את החיבור לעם ישראל, כדי שיוכל לומר מקרא ביכורים.

כדי שלא לבייש את עוברי עבירה, שהרי לא חלק הכתוב מקום בין חטאת לעולה! לא תימא גנותו אלא אימא צערו.

(לב, ע"ב)

אפשר להסביר שמקרא ביכורים, שאינו נאמר באופן אישי, נאמר בקול רם. אך, וידוי מעשרות, שנאמר כדבר אישי, נאמר בשקט.

בכך אפשר להבין עוד חילוק בין מקרא ביכורים לוידוי מעשרות. כתוב במשנה במסכת סוטה:

אלו נאמרין בכל לשון: פרשת סוטה, **וידוי 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. מקרא ביכורים כיצד? וענית ואמרת לפני ה' אלהיך, ולהלן הוא אומר: וענו הלויים ואמרו, מה להלן בלשון הקודש, אף כאן בלשון הקודש.

(לב, ע"א)

וידוי מעשרות נאמר בכל לשון, כיון שהוא דבר אישי, יש כאן הודאה על משהו שעשה, ולכן הוא צריך להבין את הדברים. מקרא ביכורים הוא סיפור מאורע שקרה לעם ישראל, ולכן נאמר בלשון הקודש, השפה של עם ישראל. אין צורך בהבנה גמורה.

מסקנת הדברים

נראה שהגר יכול להתפלל ולברך בנוסח שממנו משתמע שהמאורעות שאירעו לעם ישראל, אירעו לו ולאבותיו. הגר יכול לומר "א-לוהי אבותינו", וכן יכול לספר על מאורעות שאירעו לבני ישראל במצרים, כפי הנוסח שנמצא בהגדה - "וירעו אותנו המצרים", "ויענונו", "פסח שהיו אבותינו אוכלים", "מצה... על שום שלא הספיק בצקם של אבותינו להחמיץ" וכו'. גם בברכת המזון יכול לומר "אשר הנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה", "על הארץ הטובה אשר נתן לך". הגר מתייחס לעם ישראל, ולכן כל מה שאומרים בני ישראל, הוא יכול לומר.

רק, בוידוי מעשרות מצינו שהגר לא יכול לומר את הוידוי, והובאו פירושים שונים ליישב את ההבדל בין מקרא ביכורים לוידוי מעשרות. נראה שוידוי מעשרות נאמר באופן אישי, ולכן אינו שייך

לגר. לכן, יש לדון את המקרה של וידוי מעשרות כמקרה יוצא דופן, ויש להסתכל בתמונה הכללית שהגר מתייחס לעם ישראל, וביכולתו לומר את התפילות ככל אחד מישראל.

אסיים בסיפור על ר' אברהם – גר צדק מווילנא, שנעקד על קידוש ה'. לגר"א היה קשר מיוחד איתו. ופעם הגר"א בא אל ר' אברהם, לבית הסוהר ומצאו שהוא מודאג. בנסיון לחזקו ולעודדו אמר לו הגר"א בתמיהה: הרי צריך אתה להיות בשמחה, כאשר בעוד ימים מספר תגיע לדרגה גבוהה מאד, להיות "מקדש השם ברבים", כמעלת התנא הקדוש ר' עקיבא. ענה לו הגר-צדק כי באמת אינו חושש כלל מגזר דינו, כי אם מן העובדה שהוא חסר "יחוס אבות", שכן אביו ואמו הינם גויים – אשר אינם מאמינים "בבורא עולם". ניחם אותו הגר"א ואמר לו: הקב"ה אומר "אני ראשון ואני אחרון", הקב"ה הוא אביהם של כל אלו, אשר אין להם יחוס אבות".⁵⁰

⁵⁰ מקור הסיפור בספר "הגאון", לתולדות חייו ובירור משנתו של הגר"א, מאת דב אליאד, כרך ג, עמ' 1098.

טבילה לקריו בזמן הזה - עולה לטבילת גרות?

מבוא

מובא בגמרא במסכת יבמות:

עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה לההיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה; בה, כדרב אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? בברתה, עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר. ההוא דהוו קרו ליה בר ארמיתא, אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? ההוא דהוו קרו ליה בר ארמאה, אמר ריב"ל: מי לא טבל לקריו?

(מה, ע"ב)

כבר הארכתי במספר מאמרים¹ בביאור גמרא זו. התקשו הראשונים איך מועילה הטבילה לקריו והטבילה לנדותה, שהרי אין כאן בית דין? לכאורה, יש כאן חסרון נוסף, שאין כוונת הטובל לשם גרות, אלא טובל לקריו.

במאמר אחר דנתי², אם יש צורך שהטבילה תהיה לשם גרות? במאמר הנוכחי אדון אם בזמן הזה תועיל טבילה לקריו, שהרי כיום לא טובלים להיטהר מטומאה, אלא לשם תפילה, או מצד מידת חסידות, שעל פי האר"י ז"ל יש לטבול לשבת וכיוצ"ב ויש חסידים שטובלים כל יום? החסרון בטבילה זו היא, שהיא אינה לשם טהרות, ויתירה מכך, לא מקפידים בה בכל דיני טבילה, כפי שמקפידים באשה שטובלת לנדותה. לא מקפידים בדיני חציצה וכיוצ"ב.

אמנם, יש להעיר שלשיטת הב"ח³, בהבנת דעת הרי"ף ורמב"ם, הטבילה לקריו אינה פועלת בתור טבילה לגרות, אלא מועילה כהוכחה שטבל בפני בית דין. לפיו, אין מקום לכל הדיון כאן. אבל,

¹ במאמר "קבלת מצוות בגיור", יובא להלן בחלכות יורה דעה. ומאמר "אשה טוענת שנתגיירה, וראינוה נוהגת בדרכי ישראל", יובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר.

² במאמר "הצהרת גר שאינו מתהפך להיות יהודי", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, בחלק הלכות יורה דעה.

³ יורה דעה רסח, ג.

לדעת התוס',⁴ רא"ש⁵ וכך נפסק בסתם בשו"ע,⁶ הטבילה אינה פועלת בתור הוכחה, אלא בתור טבילה לגרות. גם הט"ז⁷ ביאר כך בדעת הרי"ף ורמב"ם.⁸ נדון להלן לפי השיטות הללו.

דיני טבילה בגר המתגייר

בגמרא במסכת יבמות⁹ מובאת ברייתא שבה נאמר: "אחד גר ואחד עבד משוחרר טובלין וכל דבר שחוצץ בטבילה חוצץ בגר ועבד משוחרר ובנידה". מכאן, שדיני הטבילה של גר הם כדיני הטבילה של נידה. כלומר, צריך לטבול באותו מקום, וכן דיני החציצה בנידה שייכים בגר. כמו שבנידה יש דיני חציצה במיעוט המקפיד ורובו ואינו מקפיד, כך גם הדין אצל הגר.¹⁰ בוודאי שגר לא יוכל לטבול במים שאובים, כפי שהנידה אינה יכולה לטבול במים שאובין.¹¹

נפסק להלכה בטור ושו"ע,¹² שמטבילין את הגר טבילה הוגנת בלי חציצה.

יתר על כן, הרי"ף¹³, רא"ש¹⁴ וטור¹⁵ כתבו שיש לגר לגלח את שערותיו וליטול את צפורני ידיו ורגליו, קודם הטבילה. הרמ"א¹⁶ הביא בשם יש אומרים שיגלח שערותיו ויטול צפורני ידיו ורגליו קודם טבילה. מבואר בדברי הגהות הב"ח¹⁷, שהטעם לגילוח השערות ונטילת הצפורנים, הוא דיני חציצה.

יש להעיר שיש שינוי בין לשונו של הרי"ף לזו של הטור. הרי"ף כתב: "וגייזי ליה ממזייה"¹⁸. אך, הטור כתב: "וגייזי מזייה". הערה זו העיר הב"ח¹⁹. לדעתו, הרי"ף ורא"ש סוברים שאין צורך

⁴ מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'.

⁵ מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא.

⁶ יורה דעה רסח, ג.

⁷ יורה דעה רסח, ח.

⁸ הארכתי במחלוקת הזו במאמרי "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, בחלק הלכות אבן העזר; הדברים הובאו בקיצור במאמרי "קבלת מצוות בגיור", יובא להלן בהלכות יורה דעה. הדיון הובא בביאור דעת הרי"ף ודעת הטור בדן קבלת מצוות בגיור.

⁹ מז, ע"ב.

¹⁰ עיין טור ושו"ע, יורה דעה קצח, א; תוס', יבמות מז, ע"ב, ד"ה וכל דבר וכו'.

¹¹ עיין טור ושו"ע, יורה דעה רא, ב-ג.

¹² יורה דעה רסח, ב.

¹³ מסכת שבת נה, ע"ב.

¹⁴ מסכת שבת, פרק יט, סימן יא.

¹⁵ יורה דעה רסח, ב.

¹⁶ יורה דעה רסח, ב.

¹⁷ מסכת שבת נה, ע"ב, מדפי הרי"ף, אות א.

¹⁸ כעין זה לשון הרא"ש: "וגייזי ליה מן מזייה".

¹⁹ יורה דעה רסח, ו.

שיחתוך את כל שערותיו, אלא רק מקצת שערותיו - המסובכין וחוצצין, אבל צפורניו נוטל כולן. אך, מדברי הטור משמע שנוטל כל שערותיו. אכן, מלשון הרמ"א משמע שמגלח את כל שערותיו.

יש לציין שהב"ח²⁰ נתן טעם נוסף לכך שהגר מגלח את שערותיו, הטעם מתבסס על דברי רש"י על הציווי למשה להעביר תער על בשרם של הלויים, כשלקחם להיות לוויים ולשרת במשכן:

מצאתי בדברי ר' משה הדרשן לפי שנתנו כפרה על הבכורות שעבדו עבודת כוכבים והיא קרויה זבחי מתים והמצורע קרוי מת הזקיקם תגלחת כמצורעים.

(בפירושו לחומש, במדבר ח, ז)

כלומר, הטעם משום שהיו עובדי כוכבים מקודם לכן.

יש לצרף לכך את דברי הנמוק"י²¹ שכתב שישאל שחטא ועשה תשובה טובל מדרבנן, משום מעלה. דבריו הובאו ברמ"א:

ישראל מומר שעשה תשובה אין צריך לטבול רק מדרבנן יש לו לטבול ולקבל עליו דברי חברות בפני ג'.

(יורה דעה, סוף סימן רסח)

על כך הוסיף המהרש"ל²² וכתב שהמנהג עכשיו שהמשומדים טובלים ומגלחים את כל שערם מקודם שטובלים, וכן מצאתי וראיתי מורין הלכה למעשה. הדברים האלו מבוארים ברמ"א בדיני גילוח בחול המועד:

מי שהמיר דתו וחזר בתשובה ודרכו לגלח מותר לגלח במועד²³.

(אורח חיים, תקלא, ז)

לפי הרמ"א, המומר צריך לגלח את שערותיו, ונראה שהדברים מתאימים עם כך שהגר מגלח את שערותיו. כלומר, כמו הגר שמגלח את שערותיו כשמתגייר, כך גם המומר כשהוזר בתשובה עליו לגלח את שערותיו. המומר עושה מעין גיור. נראה שיסוד הסברא בגילוח שערותיו של הגר, נעוץ

²⁰ יורה דעה רסח, ו.

²¹ מסכת יבמות טז, ע"ב-מדפי הרי"ף.

²² דבריו מובאים בב"ח, יו"ד רסז, ז.

²³ ביאור הגר"א (אורח חיים תקלא, ז) הפנה למקור לדברי הרמ"א את דברי הר"ף ורא"ש שהובאו לעיל, שהגר מגלח את שערותיו. הוא ביאר את דברי הרמ"א על פי הדרשה של ר' משה הדרשן. רואים שגם הוא קישר את הדין שהגר מגלח את שערותיו לדרשתו של ר' משה הדרשן.

ביציאתו מטומאת העבודה זרה. לפיכך, אין מקום לגילוח מקצת שערותיו, והוא צריך לגלח את כל שערותיו.

אכן, הש"ך²⁴ הבין שמדברי הרמ"א משמע שצריך לגלח את כל שערותיו. לדעתו, הטעם אינו משום חציצה, אלא משום שנכנס לכלל יהדות. אך, הוא כתב שנראה שבדיעבד שלא גילח שערותיו, אך אין שום דבר חוצץ, עולה טבילתו. כלומר, לפיו, עיקר טעם גילוח השערות, הוא מדיני חציצה²⁵.

לסיכום יש שני טעמים בגילוח שערותיו של גר המתגייר. אפילו אם ננקוט כטעמו השני של הב"ח, בכל זאת, הדברים אינם נוגדים את ההנחה שהנחנו מתחילה שנכרי המתגייר צריך לשמור על דיני חציצה בטבילתו. כך מתבאר מדברי הטור ושו"ע, שהובאו לעיל. לדעתם, הגר צריך לטבול טבילה הוגנת בלי חציצה, כמו הנידה שטובלת לטהרתה.

דיני טבילה בזמן הזה לטובל משום קריו

ראשית יש לציין שלהלכה למעשה נפסק ברמב"ם²⁶, טור²⁷ ושו"ע²⁸ שאין חיוב לבעל קרי לטבול, בין לתפילה ובין ללימוד תורה. הם סוברים שבטלה תקנת עזרא, ולכן אין חיוב בכך. הטור כתב את הדברים בצורה מפורשת, שאינה משתמעת לשני פנים, שאין חיוב לטבול וזו חומרא יתירה:

ויש חסידים ואנשי מעשה שהיו מחמירין על עצמן וטובלין לקירון להתפלל וחומרא יתירה היא זו שאף להר"ף שכתב שיש מצריכין טבילה לתפילה לאו דוקא טבילה אלא רחיצה בתשעה קבין. ואני כתבתי למעלה שאין צריך לא טבילה ולא רחיצה והמחמיר תבוא עליו ברכה.

(אורח חיים סוף סימן רמא)

מה שכתב בסוף דבריו שהמחמיר תבוא עליו ברכה, מדובר על רחיצה, לא על טבילה. במספר הלכות אנחנו רואים שמקילים בדיני הטובל לקריו.

א- מים שאובין: יש דעות בין הפוסקים הסוברים שמותר לבעל קרי לטבול במים שאובים²⁹.

²⁴ יורה דעה רסח, ז.

²⁵ גם 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 נידה; עיין בשו"ת ר' אליהו גוטמאכר (סימן פז) שהאריך לדון אם יש צורך בגילוח כל השערות. לדעתו, אפשר להקל ולהסתפק בהקפדה על דיני חציצה.

²⁶ סוף הלכות קריאת שמע; הלכות תפילה ז, ד-ה.

²⁷ אורח חיים פח.

²⁸ שם.

ב- נתינת ט' קבין: לדעת הרבה מן הפוסקים, אפילו מי שמחמיר בטבילת קרי בזמן הזה, מספיקה נתינת ט' קבין על כל גופו של מי שראה קרי³⁰. יש ראשונים³¹ שנקטו שאפילו למנהג שטובלים בערב יום הכיפורים, מועילה נתינת ט' קבין³². להלכה למעשה, הרמ"א³³ פסק שמועילה נתינת ט' קבין אפילו בערב יום הכיפורים.

ג- חציו בטבילה וחציו בט' קבין: יש מקילים שבטבילת קרי בזמן הזה, מועילה חציו בטבילה וחציו בט' קבין³⁴.

ד- דיני חציצה: יש מן הראשונים והאחרונים שנקטו שבטבילת קרי בזמן הזה, לא צריך להקפיד בדיני חציצה³⁵. טבילת קרי אינה כמו טבילת נידה, שהאשה מקפידה בכל דיני חציצה. בהקשר לכך יש לציין שאם לא מקפידים על דיני חציצה, בוודאי גם לא מקפידים לחפוף קודם הטבילה. בנוגע לצורך לחפוף קודם טבילת גר, או גיורת, יש מחלוקת בין הפוסקים. אפשר ללמוד ממספר ראשונים שסוברים שהגר, או גיורת חייבים לחפוף קודם הטבילה. כמו שנידה חייבת לחפוף קודם הטבילה³⁶.

²⁹ עיין רמב"ם, פירוש המשניות, מסכת מקואות ח, א; פירוש הרא"ש למשניות שם; פירוש הר"ש שם; בית יוסף, אורח חיים, סוף סימן פח; מגן אברהם שם, א; דברי חמודות, מסכת ברכות, פרק ג, סימן כא, אות סה; משנה ברורה פח, ד; יש לציין שהפרי חדש (או"ח פח) הביא שיש בכך מחלוקת תנאים. אך, להלכה למעשה, פסקו שיותר טבילה במים שאובין.

³⁰ רי"ף, ברכות יג, ע"ב-מדפי הרי"ף; רמב"ם, הלכות תפילה, ד, ו; כסף משנה שם; אגרת הרמב"ם שמובאת בתלמודי ר' יונה, ברכות יג, ע"ב; עיין טור, או"ח פח; שו"ע שם.

³¹ כן כתבו התשב"ץ הקטן, סימן קכב; מהר"י וייל, סימן קצא; כל בו (סימן סח) בשם הר"מ.

³² מהר"ל (הלכות ערב יום כיפור, סימן ד) סובר שלא מועילה הטלת ט' קבין, וזאת משום שלדעתו הטעם לטבילה הזאת, אינו משום קרי, אלא משום תשובה.

³³ אורח חיים תרו, ד.

³⁴ עיין בית יוסף, אורח חיים, סוף סימן פח; משנה ברורה שם, ד.

³⁵ עיין ספר האשכול, הלכות תפילה, סימן א; ספר דעת תורה, אורח חיים תרו, ד; שערי תשובה, אורח חיים פח, א; ביאור הלכה שם, ד"ה וכן פשט המנהג; עיין בחידושי הרשב"א (מסכת יבמות מז, ע"ב; מסכת נידה סז, ע"א) שיש מקום להבין שהרשב"א סובר שגם לטבילת בעל קרי, חציצה מעכבת. אבל, הרב דוד מצגר (בהערותיו על חידושי הרשב"א במסכת נידה) הסביר שהרשב"א דיבר על טבילת בעל קרי בזמן תקנת עזרא. דהיינו, שהיה חיוב לבעל קרי לטבול. אבל, כיום שאין בכך חיוב, בוודאי חציצה אינה מעכבת.

³⁶ הרב גדליהו אקסלרוד (שורת הדין, כרך טז, עמ' שעז-שפד) דן בצורך לחפיפה בגיור. הוא ציין לדעתם של ספר האשכול (הלכות מקואות, סימן סד) וספר המנהג (סימן קכב) שכתבו שלא תיקן עזרא חפיפה רק לנשים נידות. משמע שבשאר טבילות לא צריך להקפיד בחפיפה. הוא כתב שגם מדברי השו"ע משמע שלא צריך להקפיד בחפיפה, שהרי הוא לא הזכיר את הצורך בחפיפה. בירושלמי (מסכת פסחים, פרק א, הלכה א) מבואר שעזרא לא תיקן חפיפה על טבילת כהנים וכהנות לטהרות. וכתב הרב אקסלרוד שאם דין החפיפה היה על כל הטבילות למעט טבילת הטהרות, לא היה השי"ס בבלי שותק מדיון זה. ופשטות לשון הגמרא במסכת בבא קמא (פב, ע"א) "עזרא תיקן שתהיה אשה חופפת וטובלת", משמע שמדבר רק באשה נדה. לכן, הוא כתב שאף על פי, שדעת תנאי רבתי וספר התנאים שגר וגיורת שטבלו בלא חפיפה אין הטבילה עולה להם, בכל זאת, כיון שהפוסקים האחרים לא הסכימו עמם, הרי יש לומר שבדיעבד אם לא

חפץ עלתה להם הטבילה. הרי בסופו של דבר מדובר רק על דין דרבנן. נוסף על כך, הוא רצה לבאר בדברי תנאי רבתי וספר התדיר, שאין כוונתם שלא נעשו יהודים, אלא שצריכים לחפוף ולטבול שוב. ספר לחם ושמלה (סימן קצט, ס"ק טו) צידד לומר, שרק לנשים תיכון עזרה חפיפה. או, משום שנשים מקפידות, או משום טעם אחר. הרב אקסלרוד הביא מקונטרס אחד שביאר שכוונתו לומר שנשים דרכן לגדל שער ולא נשים. הרב אקסלרוד השיג על ביאור הנ"ל, שהרי דרכו של האיש לגדל זקן, ואם כן, יש לחשוש לחפיפה משום שערות הזקן. בכל זאת, שייך הטעם האחר של ספר לחם ושמלה. ולכן, יש עוד צד להקל בגר שלא צריך חפיפה.

אולם, יש להעיר שלפי זה, יש לומר שבמקרה של גירות יש להקפיד על חפיפה. יש גם לציין למאמרו של הרב אליעזר בן פורת (קובץ "המעין", כרך נא, גליון ד, תמוז תשע"א). הוא ציין לדברי הש"ך (יורה דעה רסח, ז) שכתב שאין טעם גילוח השערות משום חציצה. אלא, אפילו שאין חציצה בשערותיו, כגון שהוא יחוף ויסרוק היטב, או יגוז מקצת שערותיו הקשורים וחוצצים, בכל זאת, יש לגלח את שערותיו, משום שנכנס לכלל יהדות. אולם, כל זה רק לכתחילה, בדיעבד אם לא גילח את שעריו ולא היתה חציצה, הטבילה עולה. מבואר מדבריו שכתב שכדי למנוע חציצה אפשר לחוף ולסרוק היטב, או לגוז מקצת שערותיו. יש לו את האפשרות לעשות אחת משני הדברים. מכאן, יש ללמוד שהחפיפה לא מעכבת.

האור שמח (הלכות איסורי ביאה ד, ח) ביאר בדעת הרמב"ם, שלא נאמרה תקנת עזרה אלא לטבילה נידה לבעלה, כי תקנת עזרה היתה לקשט האומה כדי שיוציאו הנשים הנכריות, אשר נצטערו הרבה, עזרה וזקני דורו. וזו היתה כוונת התקנה לסרוק במסרק – לייפות ולקשט נשי ישראל ולקשר לבב בעליהן להן לתלות קיום האומה. וגם זו היתה התקנה של החפיפה שלא ימצא בה נימה קשורה.

אבל, בניגוד לכך הוא ציין שמשמע שיש מחלוקת ראשונים בשאלה זו. ראשית הוא ציין לסוגיא במסכת חולין י, ע"א) ששם הביא רבא את הדין 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 היכן שטבל סמוך לחפיפה, לבין שטבל שלא בסמוך לחפיפה כמו שחילק לגבי נידה (מסכת נידה סו, ע"ב). הוא אמר שטבלה ועלתה ונמצא עליה דבר חוצץ, אם סמוך לחפיפה טבלה, לא צריכה לחוף ולטבול. ואם טבלה לא סמוך לחפיפה, צריכה לחוף ולטבול.

ספר התרומה (הלכה נידה, סימן קב) הביא שלשה תירוצים מדברי הראשונים לשאלה זו: 1. בסוגיא במסכת חולין עוסקים שלא טבל בסמוך לחפיפה (תשובה זו מובאת בחידושי הרשב"א, מסכת חולין י, ע"א; חידושי הרמב"ם שם; תוס', מסכת נידה סו, ע"ב, ד"ה אם, בתחילת הדיבור). 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 הדבר החוצץ קודם הטבילה (תשובה זו מובאת בתוס', מס' חולין י, ע"א, ד"ה עד. התשובה מובאת בשם ר"ת). 3. בסוגיא במסכת חולין מדובר שעוסקים בטבילה לטהרות ולא חפץ כלל, לכן צריך שיאמר ברי לי. לעוסקי טהרות לא הצריכו לעשות חפיפה אלא רק לעיין (תשובה זו מובאת באור זרוע, הלכות נידה, סימן שסא; ספר האשכול, הלכות מקואות, סימן סד).

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 הכלב בו (סימן פו) שכתב: "אחד הנידה ואחד שאר הטמאים שיש בראשן שיער, תקנת עזרה היא שתהא אשה חופפת ראשה ואחר כך תטבול". וגם שבולי הלקט (סימן שי) כתב לעניין טבילת ערב יום הכיפורים, שחופפים את הראש כדרך כל חייבי טבילות. וגם האליה רבה (אורח חיים תרו, יז) כתב שיש להחמיר בטבילה לערב יום הכיפורים לחוף את הראש.

מסקנת הרב אליעזר בן פורת שבוודאי לכתחילה יש להקפיד שהגר וגירות יחפפו את ראשן קודם הטבילה. שמשמע מדברי ראשונים רבים שגם בשאר טבילות יש חובה של חפיפה. אבל, בדיעבד הוא העלה מספר טעמים להקל:

1. דברי הש"ך שהוזכרו לעיל.
2. דברי האור שמח שהוזכרו לעיל.

ה- טבילה בכלים: יש מן האחרונים שכתבו שיש מקום לומר שבטבילת קרי בזמן הזה, מועילה טבילה בכלים.³⁷

פסיקת הטור וש"ע בדין טבילה לגרות כשטבל לקריו

לאור מה שהובא לעיל, נראים דברי הטור וש"ע תמוהים, כיון שרואים מדבריהם³⁸ שפסקו את הסוגיא במסכת יבמות³⁹, שהטבילה לקריו עולה לו: "אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לגדתה, הוי גר ומותר בישראלית". הם הבינו שאפילו שהטבילה אינה לשם גרות, בכל זאת היא מועילה לטבילה לגרות.

נראה שיש שתי קושיות על פסיקה זו:

- א- איך ידוע שהוא טבל לקריו? אפילו שנוהג בדרכי ישראל, אין בכך ראיה שטובל לקריו, שהרי אין שום חיוב לטבול לקריו.
- ב- בטבילה לקריו לא צריך להקפיד על דיני טבילה הקיימים בטבילת גרות. לכן, לא מובן איך תועיל טבילה לקריו בתור טבילה לגרות?

3. דעת האור זרוע וספר האשכול שרק החמירו בטבילת נידה. יש לומר שלפי דבריהם, כמו שלא החמירו בטהרות כן לא החמירו בטבילת גרות.

יש עוד להעיר שהאגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קיא) דן בשאלה אם טבילת גרות יותר חמורה מטבילת נידה. באותה תשובה הוא דן בשאלה של גיורת שלא יכלה לכרוע ולשוך כדרך כל הנשים הטובלות, אם אפשר לגיירה. השו"ע (יורה דעה קצח, לה) הביא מחלוקת בנוגע לטבילת נידה שלא יכולה לכרוע ולשוך כדרך כל הנשים הטובלות. בדעה ראשונית, בדעת סתם, הוא כתב שהטבילה עולה לה. לאחר מכן, הביא דעת יש אומרים שהטבילה לא עולה לה. האגרות משה רצה לומר שבמקרה של טבילת גרות לכו"ע הטבילה לא עולה לה. טבילת גרות אינה כטבילת נידה, יש לדמות את הטבילה לטבילת טהרות. הטעם לכך הוא משום: "דלא רק בשמא בעלמא נקראו ישראל עם קדוש אלא שישאל יש להם קדושה ממש.... אלא דהוא משום דישאל אית לו קדושה ממש וזהו המחייבו במצות כלשון התורה בכל מקום על ישראל... שאם כן יש סברא לומר דיהיה לטבילת גרות חומרא דטהרות". ובנוגע לטבילת טהרות בוודאי הדבר מעכב. כך מבואר בגמרא במסכת נידה (סז, ע"א). אלא, האגרות משה ציין לדברי התוס' (שם, ד"ה פתחה) שסובר שטבילת גרות היא כטבילת נידה. דהיינו, היא טבילת איסור והיתר.

בכל אופן, מתברר לנו שיש מקום להבנה שטבילת גרות כטבילה לטהרות, ויש להקפיד על הרבה חומרות.³⁷ עיין דברי חמודות, מסכת ברכות, פרק ג, סימן כא, אות סח. הוא נקט שכיון שהולכים לקולא בטבילת בעל קרי, אפשר להקל לטבול בכלים, כיון שיש בכך מחלוקת תנאים, במסכת ברכות כב, ע"ב; המגן אברהם (תרו, ט) חלק על דבריו; הדברים הובאו בחידושי רעק"א, אורח חיים, סימן פח; משנה ברורה שם, ג; ספר פסקי תשובות (שם, אות ו, הערה 44) הביא את מחלוקת האחרונים בדין טבילה בכלים.

³⁸ יורה דעה רסח, ג.

³⁹ מה, ע"ב.

אפשר להשיב על כך, שמדובר שידוע שטבל לקריו כהלכה. כלומר, יודעים שטבל במקוה כשר, ולכן אין פסול של מים שאובין וכן אין חשש של נתינת ט' קבין. גם לעניין החציצה יש לומר שמדובר שידועים שעשה טבילה בלי חציצה. הרי הט"ז⁴⁰ ביאר שמדובר שידענו בבירור שטבל לקריו. לא מניחים שכיון שמתנהג בדרכי ישראל, אז מסתמא גם טבל לקריו. לכן, יש לומר שכמו שידענו בבירור שטבל לקריו, כן ידענו בבירור שטבל כהלכה.

לעניין הפסול מצד חציצה, אפשר ליישב תירוץ טוב יותר, שכל מה שמקילים בדיני חציצה בקרי, מדובר בחציצה שרק פוסלת מדרבנן, כמו מיעוט המקפיד, ולכן מדאורייתא הטבילה עולה, ובדיעבד יש להכשירו.⁴¹

לכאורה, היה מקום לומר שאפשר לסמוך על טבילת ערב יום הכיפורים, שמדברי מספר ראשונים⁴² ואחרונים⁴³, אפשר ללמוד שיש להחמיר בדיני חציצה ויש להקפיד כפי שמקפידה הנידה

⁴⁰ יורה דעה רסח, ח.

⁴¹ אמנם, יש להקשות על כך, כיון שהגיוור פועל מכוח "עבדין שליחותיהו", ובמקרה שעוברים על איסור דרבנן, בית הדין אינו יכול לפעול בתור שליחם של בית דין הגדול, של הסמוכים. בכל זאת, נראה לי, שלהלכה למעשה, אין חסרון כשעוברים על איסור דרבנן. כיון שבדיעבד הגיוור פועל אצל סמוכים, כן הוא פועל אצל הדיוטות, אפילו שפועלים מכוח "עבדין שליחותיהו". עיין שו"ת דעת כהן, סימן קנג; חידושי הר צבי, מסכת יבמות עח, ע"א, ד"ה דאמר ר' יצחק וכו'; משפטי עוזיאל, כרך ז, סימן יג; גריא"ה הרצוג זצ"ל, שו"ת יורה דעה החדשות, סימן פז; אמרי בינה, הלכות דיינים, סוף סימן יג; אור שמח, הלכות איסורי ביאה יד, יג.

⁴² עיין שבולי הלקט (דין טבילה בערב יום הכיפורים, סימן שי) שכתב שיש לחוף ולטבול, כדרך כל חייבי הטבילות. משמע שצריך להקפיד על דיני חציצה.

אלא, היה מקום לדחות ולומר שלדעת שבולי הלקט בכל טבילת בעל קרי, יש להקפיד על דיני חציצה, ולא רק על טבילת ערב יום הכיפורים. וכיון שאין נוהגים כמותו בכל יום, כן לא נוהגים בערב יום הכיפורים.

עיין מהרי"ל (הלכות ראש השנה, סימן ג) שכתב שיש ליטול צפורניו ולגלח שערותיו קודם הטבילה בערב ראש השנה.

אך, לא ברור אם טעם הדבר, משום דיני חציצה, או משום כבוד היום. כמו שיש ליטול צפורניים ולגלח שערותיו קודם יום טוב.

⁴³ מדברי השל"ה (מסכת ראש השנה, עמוד הדין, נג, ע"ב) משמע שנטילת הצפורניים וגילוח השערות, הם משום כבוד היום: "ואח"כ יטול צפורניו ויגלח וילבש לבנים ויתעטף לבנים להראות על הבטחון שבטוח בחסד הא-ל יתברך בדימוס".

אך, מחצית השקל (או"ח תרו), על מגן אברהם ס"ק ח) הביא את דברי השל"ה באופן אחר, הוא כתב שיש ליטול צפורניו קודם הטבילה, כמו שאשה שטובלת לנידויה נוטלת צפורניה קודם הטבילה. משמע מדבריו שהטעם, משום חציצה.

מחצית השקל (שם) הוסיף שיש עוד טעם לנטילת הצפורניים, שהרי הטבילה משום גרות. הרמ"א (יורה דעה, סוף סימן רסח) פסק שעל הגר ליטול צפורניו לפני הטבילה.

לפי הבנה זו, יש ללמוד שגם צריך לגלח שערותיו, כיון שגם הגר מגלח שערותיו קודם הטבילה. מבואר שם בש"ך שיש לו לגלח שערותיו, אפילו שאין חשש של חציצה.

מטה אפרים (אורח חיים תרו, ח) כתב שבטבילה בערב יום הכיפורים יש להקפיד על דיני חציצה יותר מאשר מקפידים הזכרים בשאר הטבילות. לכן, יש ליטול צפורניו. ויסרוק שערותיו במסרק; בן איש חי

בטבילתה. לכן, צריך ליטול צפורניו קודם הטבילה. אך, נראה שלא כולם מקפידים בכך⁴⁴, וגם הובאה דעת הרמ"א שסובר שמועילה נתינת ט' קבין אפילו בטבילת ערב יום הכיפורים, ולכן קשה לסמוך על טבילת ערב יום הכיפורים.

מסקנת הדברים

לעניין הקושי שאיך ידוע שטבל לקריו? אם מדובר על אחד שהתגייר ומתנהג במנהגי חסידות, אפשר לסמוך על כך שהוא טובל כל יום ולפחות כל ערב שבת.

אך, אם מדובר על גר רגיל, קשה לסמוך על כך שטבל לקריו, וצריך להיות ידוע שטבל לקריו וכיוצ"ב. אבל, אולי בשעת הדחק אם מדובר על גר ירא שמים, אפשר לסמוך שטבל לפני ערב יום הכיפורים. כיון שרוב אנשים טובלים לפני ערב יום הכיפורים. אפילו שלדעת הרמ"א מועילה נתינת ט' קבין⁴⁵, בכל זאת, אפשר לסמוך שמן הסתם טבל במקוה כשר.

לגבי הקושי השני - אפילו אם הוא מתנהג במנהגי החסידות, לא פשוט לסמוך על הטבילה לקריו. כפי שהובא לעיל, בטבילה לקריו לא צריך לסמוך על דיני החציצה. אולם, בשעת הדחק אפשר לסמוך על כך שמדובר על חציצה שהיא רק מדרבנן, וכן אפשר לצרף שלדעת פוסקים רבים בטבילת ערב יום הכיפורים יש להקפיד על דיני החציצה.

(שנה ראשונה, נצבים ג) כתב שהנשים צריכות לסרוק שערות ראשן, וכן יבדקו גופן משאר דברים חוצצין, אך אינן צריכות להסיר שער בית השחי ובית הערוה. הדברים מובאים לעניין טבילה בערב ראש השנה, אך לפיו אין חילוק בין דיני הטבילה בערב ראש השנה לדיני הטבילה בערב יום הכיפורים; אכן, הן איש חי (שנה ראשונה, וילך ח) בדיני טבילה בערב יום הכיפורים, העתיק את דברי ספר מטה אפרים; ספר פסקי תשובות (תרו, ו) כתב שלדינא פסקו שאין חציצה פוסלת בטבילת עזרא, אלא אם כן החציצה ברוב גופו של האדם, מכל מקום בטבילת ערב יום הכיפורים, שהיא יותר חיוב מסתם טבילת בעל קרי בשאר ימות השנה, נוהגים לזהר מחציצה, ולכן יש לגזור קודם הטבילה צפורני ידיו ורגליו, יחצוץ שיניו שלא יהיה דבר חוצץ בין השיניים, ירחץ גופו במים חמים מכל טינוף ויסרוק שערותיו במסרק ואחר כך יטבול.

⁴⁴ הרב משה הררי (ספר מקראי קודש, הלכות יום הכיפורים, פרק ב, הערה נו) כתב: "ואכן ראיתי מגדולי הדור האשכנזים שבאו בערב יום הכיפורים לטבול במקוה, ולא סירקו שערם כלל, ולא בדקו גופם מחציצה כדן טבילת נידה, אלא טבלו כבשאר ימות השנה. ולא ראינו מי שמקפיד בכך". הוא הביא מדברי הרב מרדכי אליהו שהשיב לו שאף על פי שהבן איש חי הזכיר דין חציצה לטבילת זכרים בערב יום הכיפורים, מכל מקום הלכה למעשה, לא צריך להקפיד על דיני חציצה בטבילה זו.

אפילו אם נאמר שלהלכה אין לנהוג כמו הרב מרדכי אליהו, ויש לנהוג כמו הדעות שהוזכרו לעיל, בכל זאת כבר אי אפשר לומר שזה מנהג שכולם נוהגים, ולכן קשה לסמוך על כך שהגר טבל כהלכה ושמר על דיני חציצה.

⁴⁵ עיין בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בספר דברות משה, מסכת יבמות, פרק ד, הערה פו; הובאו דבריו בנספח למאמר.

מלכתחילה אין לסמוך על הטבילה לקריו, ויש להצריך טבילה נוספת. בעיקר שמצטרפת דעת הראשונים שסוברת שצריך בית דין לטבילה, וכל זמן שאין בית דין על הטבילה, אין משיאים לגר בת ישראל⁴⁶.

לעיון נרחב בדעות האחרונים שדנו בקושיות שהועלו במאמר, עיין בנספח למאמר.

⁴⁶ עיין שו"ע, יורה דעה רסח, ג; הובאה המחלוקת בקצרה במאמר "קבלת מצוות בגיור", להלן בהלכות יורה דעה.

נספח

עיון בדברי האחרונים

בגוף המאמר דנו באריכות בשאלה אם הטבילה לקריו יכולה להועיל לטבילת גרות. העליתי שני קשיים בטבילה זו:

א- לא ידוע שטבל לקריו, כיון שכיום בוטלה תקנת עזרא, ואין חיוב לטבול לפני התפילה ולפני לימוד תורה.

ב- בטבילה שטובלים לקרי, לא מקפידים על דיני חציצה.

הקשיתי על דעת הטור ושו"ע, שפסקו שטבילה לקריו מועילה לטבילה לגרות, והובא שם הסבר לבאר את דעת הטור ושו"ע. השאלות שהועלו נידונו על ידי מספר אחרונים, ואציין כאן את עיקר דבריהם:

אחת מן הראיות שהביא שו"ת מאמר מרדכי שגם בטבילת בעל קרי חציצה פוסלת, היא הסוגיא במסכת יבמות¹, לעניין גר שטבל לקריו. בסוגיא זו התבאר שהטבילה לקריו מועילה לטבילת גרות. אם נאמר שבטבילת בעל קרי חציצה אינה פוסלת, אם כן איך מועילה הטבילה לקריו לטבילת גרות? הרי בטבילה לגרות חציצה פוסלת. אך, הוא דחה ראייה זו. לדעתו, כוונת הגמרא לומר שאי אפשר לקרוא לו בר ארמא [נכרי], כיון שאולי טבל כדין. אבל, אין הכוונה שהטבילה בוודאי עולה לו. הוא גם הביא שהיה מי שהקשה על הסוגיא במסכת יבמות, ששם הדברים נאמרו בשם ר' יהושע בן לוי והרי ר' יהושע בן לוי אמר בסוגיא במסכת ברכות²: "מאי טיבן של טובלי שחרין דדי בתשעה קבין". אם כן, איך שייך לומר שהוי גר משום שטבל לקריו, הרי אין צורך לטבול לקרי, די בנתינת ט' קבין? על כך השיב שר' יהושע בן לוי בסוגיא במסכת יבמות דיבר לפי מנהגם שנהגו לטבול לקרי³.

¹ מה, ע"ב.

² כב, ע"א.

³ הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה, סימן יט, אות ה) הביא שספר יד שאול יישב את הקושי שאין חציצה פוסלת בטבילת בעל קרי, שהגמרא במסכת יבמות הולכת לדעת ר' יהושע בן לוי, ומבואר במסכת ברכות (כא, ע"ב), שר' יהושע בן לוי דורש שטבילת בעל קרי נלמד ממה שכתוב "והודעתם לבניך ולבני בניך וכו'". כלומר, ר' יהושע בן לוי סובר שטבילת בעל קרי, היא טבילת דאורייתא. לכן, לדעתו, חציצה בוודאי פוסלת בטבילת בעל קרי. הרב עובדיה יוסף דחה יישוב זה על פי

נראה שיש להקשות מספר קושיות על דברי שו"ת מאמר מרדכי:

א- תשובתו שכוונת הגמרא שאי אפשר לקרוא לו בר ארמאה, אינה תשובה על דברי הטור, שו"ע וכל הראשונים. הם פסקו על פי סוגיא זו שטבילתו לקריו עולה לו לטבילה לגרות, שהרי הם פסקו שהטבילה מועילה.

ב- לאחר תשובתו נשאר לנו קושי על דברי הגמרא. שהרי מבואר בגמרא שטבילה לקריו עולה לגרותו. התוס'⁴ ביאר שהטעם שמועילה הטבילה על אף שלא היה בית דין בזמן הטבילה, הוא משום שידוע הדבר שטובל לקריו. כלומר, יש כאן אנן סהדי שבוודאי טבל לקריו, ונחשב שעומד שם בית דין. והרי מה התועלת שיודעים שטובל לקריו, עדיין יכול להיות שלא טובל כדין?

ג- נראה שיש בזה מן הדוחק לומר שר' יהושע בן לוי בסוגיא במסכת יבמות דיבר לפי מנהגם שנהגו לטבול לקרי. נראה שכבר בתקופתו של ר' יהושע בן לוי, לא כולם היו טובלים לקרי. בדברי ראשונים רבים מבואר שהטעם שבוטלה תקנת עזרא, כיון שלא פשטה התקנה ברוב ישראל⁵.

דברי שו"ת מאמר מרדכי מובאים בספר הקובץ על הרמב"ם⁶. ספר הקובץ כתב על יישובו שהוא דחוק. לכן, הוא ביאר שמשום הקושי שהעלה שו"ת מאמר מרדכי, ביארו הרי"ף ורמב"ם את הסוגיא שלא כפשטה. בתחילת המאמר הובאו דברי הב"ח שביאר בדעת הרי"ף ורמב"ם, שהם סוברים שהטבילה לקרי אינה מועילה לטבילה לגרות, אלא הטבילה לקרי היא הוכחה שטבל לגרות קודם לכן. כלומר, היות ונהג בדרכי היהודים מוכח שהתגייר כהלכה⁷. כך שיטת הרי"ף ורמב"ם.

יישובו הנוסף מבוסס על פי מה שמובא בירושלמי מסכת קידושין⁸: "גר שמל ולא טבל הרי זה כשר שאין גר שלא טבל לקריו וקשיא עלת לו טומאה קלה לטומאה חמורה אמר ר' יוסי בשם ר' בון

דברי ר' יהושע בן לוי שהובאו לעיל, שמבואר שסובר שמועיל אפילו מים שאובין. הוא הביא שהתוס' ביאר שדרשת ר' יהושע בן לוי היא רק אסמכתא בעלמא. שהרי טבילת בעל קרי, היא תקנת עזרא. מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'.

⁵ עיין תוס', בבא קמא פב, ע"א, ד"ה אתא איהו וכו'; רשב"א בחידושו, ברכות כב, ע"א; תלמיד ר' יונה, שם יג, ע"ב-מדפי הרי"ף; תוס' רא"ש שם; מאירי שם; רמב"ם, הלכות קריאת שמע ד, ח.

⁶ ליקוטים רמב"ם פרנקל, הלכות קריאת שמע ד, ח.

⁷ גם הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה, סימן יט, אות ד-ז) הלך בדרך זו ויישב את הקושי על ידיעת טבילתו, וכן הקושי שטבילת בעל קרי אפשר לטבול במים שאובין ואין הקפדה על חציצה, שלדעת הרמב"ם, הטבילה לקריו היא רק הוכחה שנתגייר כהלכה. אלא, הוא לא הבין כדעת הבי"ח שכן דעת הרי"ף. לדעתו, יש חילוק בין הרי"ף לרמב"ם, כיון שלדעת הרי"ף הטבילה לקריו היא מועילה לטבילה לגרות; עיין גם בשו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כז) שכתב שלפי ההבנה של הבי"ח יתיישב איך מועילה הטבילה לקריו, שהרי לא מקפידים על כל הזינים שנצרכים לטבילת גרות.
⁸ ג, יב.

כיון שזו וזו לשם קדושת ישראל עלת לו משום דטבילה לקריו ג"כ לקדושת ישראל הוא". הוא הבין שכך היה המנהג שכל גר טובל מקריו, הואיל ומזוהם היה בנכריותו בזנות. על פי מנהג הנ"ל נאמרים דברי ר' יהושע בן לוי.

לפי הסברו היות וכיום אין מנהג שגר טובל מקריו, אי אפשר לסמוך שטבל לקריו. לפי זה, יהיו קשים דברי הטור ושו"ע, שהרי הם פסקו את הדין גם לזמן הזה. יתר על כן, קשה מאוד סברא זו, כיון שמדובר כאן על אחד שלא יודע שבא להתגייר. ואם כן, איך ידוע שהוא טבל? כמו שלא ידוע לנו שטבל לגרותו, כך לא ידוע שטבל לקריו. שדווקא מי שמתגייר טובל לקריו.

גם הגהות חשק שלמה⁹ דן בסוגיא זו. הוא הביא שהרב ישראל מסאלאנט זצ"ל הקשה איך אפשר לסמוך על הטבילה לקריו? הרי טבילת בעל קרי שתיקן עזרא, מועילה אפילו בכולו שאוב. כולו שאוב הוא פסול מדאורייתא, ולא מועיל בטבילת נידה וכן בטבילת גר. הוא ציין שהיה חכם אחד שעל פי קושיא זו הוכיח כשיטת הב"ח שהוזכרה לעיל, שטבילת בעל קרי אינה מועילה בתור טבילה לגרות, אלא היא הוכחה שהתגייר כהלכה וטבל בפני דין כדת וכדין. אבל, הגהות חשק שלמה נתן מספר יישובים אחרים:

1. על אף שר' יהושע בן לוי סובר שלבעל קרי די בנתינת ט' קבין, בכל זאת, בסוגיא במסכת יבמות הוא דיבר מצד המנהג שנהגו שבעל קריים טובלים.
2. אפשר שר' יהושע בן לוי בתחילה סבר שלבעל קרי די בנתינת ט' קבין. אבל, אחר כך הוא חזר בו והצריך טבילה במקוה. בגמרא במסכת יבמות מדובר לאחר חזרתו. הרי בסוגיא במסכת ברכות מובא שר' חנינא השיב לו שגדר גדול גדרו בה.
3. בתחילה תקנת עזרא היתה שבעלי קריים יטבלו קודם שילמדו תורה. חזרו ותקנו בדורות אחרונים גם לתפילה. ר' יהושע בן לוי דיבר על התקנה לתפילה, שבזה מספיק נתינת ט' קבין. אבל, ללימוד תורה צריך טבילה.

גם לאחר יישוביו נשאר לנו קושיא בדעת הטור ושו"ע, שהרי הם דיברו בזמן הזה שלפי דבריהם אין חיוב לבעל קרין לטבול, בין לפני תפילה ובין לפני לימוד תורה.

שו"ת עין יצחק¹⁰ הביין בפשטות שהטבילה לקריו, היא טבילה לתפילה. ואפילו לדעת האמוראים שסוברים שאין צורך בטבילה לתפילה וללימוד תורה, בכל זאת החמירו על עצמם לטבול, וכן צריך לטבול לפני ראש השנה ויום הכיפורים, וכן יש דעות שחייב לטבול את עצמו לפני הרגל. לכן, ברור לנו שהגר טבל לקריו, וטבילה זו עולה לגרותו.

⁹ מסכת יבמות מה, ע"ב. מובא בהשמטות לחשק שלמה, בסוף תלמוד בבלי הוצאת וילנא.
¹⁰ לר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל, חלק א, אורח חיים, סימן ב.

לשיטת העין יצחק אין צורך להגיע לדברי הט"ז שמדובר שידוע שטבל לקריו, לא מדובר שידענו בבירור שטבל לקריו. אלא, כיון שהוא נוהג בדרכי ישראל, יש אגן סהדי שבוודאי גם טבל לקריו.

בכל אופן, למדים שמדובר כאן על טבילה שאינה לשם טהרות, ובכל זאת מועילה הטבילה. הוא ביסס את דבריו על הנקודות הבאות:

א- הירושלמי במסכת קידושין שהוזכר לעיל, והקשה על כך מדברי הירושלמי במסכת ברכות¹¹, "ר' זעירא בעי קומי ר' יוסי לית ר' פשט עם ר' בון פירקא בלילה א"ל אין". ופירש המפרש דר' יוסי למד עם רבו ר' בון פרקו אף קודם שטבלו משום שסוברים דבטלוח לטבילה זו. למדים מכאן שר' יוסי בשם ר' בון סובר שבטלוח לטבילה זו. כמה מן הראשונים סוברים שאם בטלו טבילת בעל קרי לתורה, הוא הדין שבטלו אותה לתפלה¹². אם כן, יש סתירה לדברי ר' יוסי בשם ר' בון בירושלמי במסכת קידושין, שהרי שם הוא נקט שאין גר שלא טבל לקריו, והוא בעצמו סובר דבטלוח לטבילות של טבילת עזרא. על כרחך, מוכח שאף מי שסובר דבטלוח לטבילות, בכל זאת, סובר שהיה המנהג לטבול. ולכל הפחות בערב ראש השנה ובערב יום הכיפורים. טבילה זו מועילה לענין טבילת גרות.

ב- הטור ושו"ע פסקו את הסוגיא במסכת יבמות. מאידך, הם פסקו, כפי שהובא לעיל, שאין חיוב לטבול לפני התפילה ולפני לימוד תורה. נלמד מדבריהם שעל אף שאין שום חיוב לטבול לתפילה, בכל זאת, רואים שמי שזהיר בטבילה זו היא מועילה בשביל הגרות, כיון שזו לקדושת ישראל, כפי דברי הירושלמי שהובאו לעיל.

שו"ת עין יצחק הקשה קושיא על כל ההבנה הזו, שהרי מבואר בבית יוסף שטבילת בעל קרי מועילה אפילו במ' סאה מים שאובין. אם כן, איך מועילה הטבילה לקריו, הרי יכול להיות שטבל במים שאובים? על שאלה זו הוא השיב על פי ביאורו לעיל. כלומר, לפי דבריו אפילו ר' יוסי בר' בון שסובר שאין צורך לטבול, בכל זאת, סובר שאומרים שטבל לקריו, ועולה לגרותו. הסיבה לכך היא, משום שהיו נוהגים לטבול. לכן, יש לומר שאפילו שאפשר לטבול במים שאובים, בכל זאת, כיון שמבואר בירושלמי מסכת ברכות¹³, שכל המחמיר לטבול במים חיים לקריו מאריך ימים בטובים.

¹¹ ג, ד.

¹² עיין תוס', מסכת ברכות כב, ע"ב; תלמיד ר' יונה, שם יג, ע"ב-מדפי הרי"ף; רשב"א בחידושיו, כב, ע"א; מאירי שם.

¹³ ג, ד.

לפיכך, היו נוהגים העם לטבול במים חיים, ובפרט ביום הכיפורים, ולכן אמרו בפשטות שבוודאי טבל לקריו, ועולה לגרותו.

בדברי שו"ת עין יצחק אין התייחסות לשאלה בנוגע לדיני חציצה שלא מקפידים בטבילה לקריו. ונלענ"ד, שיש מקום לדחות את ראיותיו, מפני שתי סיבות:

א- יש לומר שכוונת הטור ושו"ע שהזכירו טבילה לקריו, שמדובר שידוע בוודאי שטבל לקריו, וטבל כהלכה עם כל דיני חציצה. לא כתוב בדבריהם שבוודאי טבל לשם קריו. הם אינם כותבים כלשון הגמרא "מי לא טבל לקריו".

ב- היה מקום לומר שמה שנקטו הטור ושו"ע טבילה לקריו, הוא אגב טבילה לגידותה. ורק משום שהוזכרו שניהם ביחד, לכן הוזכר גם טבילה לקריו. אך, באמת בזמן הזה, לא שייך טבילה לקריו.

גם הרב צבי פסח פראנק זצ"ל¹⁴ דן בשאלות שהעלנו על סוגיית הגמרא. הוא הקשה על הגמרא הרי מים שאובים מספיקים לעניין בעל קרי, ואם כן איך מועילה הטבילה לקריו לטבילה לגרות? כתב הרב פראנק שאפשר ליישב לפי השיטות שטבילה בשאובין היא רק פסול דרבנן¹⁵.

אך, עדיין יקשה לנו שיש דעות שמועילה טבילה בכלי בשביל טבילת בעל קרי, והרי לכו"ע טבילת גר בכלי, פסולה מדאורייתא, ונשאר בקושיא.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל¹⁶ דן בשאלה איך מועילה טבילת בעל קרי לטבילת גרות, הרי הטבילה לתקנת עזרא כשרה במים שאובין ובט' קבין, ובוודאי אינה מועילה לטבילה לגרות? לגבי ט' קבין רצה ליישב על פי דברי רש"י¹⁷ שכתב שמועילה ט' קבין דווקא לתלמידי חכמים שסתמן חולים, אך סתם בני אדם צריכים לטבול במקוה. אבל, עדיין קשה, שמועילים מים שאובין. על כך יישב, כיון שנהגו רוב אנשים לטבול גם לתקנת עזרא במקוה כשר, וגם בעיירות קטנות שאין שם אלא מקוה אחד כשר, נוהגים לטבול במקוה. לכן, נחשב שידוע שטבל במקוה כשר.

¹⁴ חידושי הר צבי, מסכת יבמות מה, ע"ב.

¹⁵ עיין טור, יו"ד רא, ג; עיין שו"ע, יו"ד רא, ג; ד; ז; נג; נט; עיין שו"ע, שם קיז; עיין ביאור הגר"א, שם לד; עיין רדב"ז, חלק א, סימן פה; להלכה למעשה, נראה שדעת השו"ע שבכולו שאוב הוא רק פסול מדרבנן. לדעת הרמ"א, דווקא ברוב מים שאובים הוא פסול מדרבנן, אך כולו שאוב פסול מדאורייתא.

¹⁶ בחידושי דברות משה, מסכת יבמות, פרק ד, הערה פו.

¹⁷ מסכת ברכות כב, ע"א, ד"ה אפשר בתינה.

מנהגי עדה אצל גרים

מבוא

נכרי שמתגייר מקבל עליו את כל המצוות שבני ישראל התחייבו בהן, למחרת הוא קם לקיים את מצוות ה'. בא הגר להתפלל ועולה השאלה באיזה נוסח יתפלל? הרי יש נוסח אשכנז, נוסח עדות המזרח ונוסח התימנים. לגר אין אב יהודי שיש לו מסורת אבות, והוא לא חייב לנהוג במסורת אבותיו. שאלת הנוסח היא יחסית שאלה קלה לעומת השאלות שנוגעות לענייני איסורי דאורייתא. שהרי יש מחלוקות בין העדות בנוגע לשאלת בישול בשבת, טלטול בשבת וכו'.

השאלה נשאלת, האם ינהג כדעת השו"ע או כדעת הרמ"א? השאלה אינה רק לגבי מחלוקות בהלכה, כלומר, בפרשנות הלכתית, אלא גם לגבי מנהגי עדות. לכל עדה ועדה יש מנהגים שונים, שהם אינם תלויים בפרשנות הלכתית של חז"ל. יש חומרות שהנהיגה כל עדה ועדה. למשל, מנהג איסור אכילת קטניות בפסח, שנהגה עדת אשכנז.

דין גר שיש לו רב שקרבו והביאו להתגייר

לכאורה, במקרה שגר למד אצל רב מסויים קודם הגיור והרב הזה סייעו בגיור, יש לרב גדר של מרא דאתרא שלו. לכן, הגר ינהג כמותו בכל עניין. כלומר, אם הרב הוא מעדת אשכנז, עליו לקבל על עצמו את מנהגי העדה האשכנזית¹.

שו"ת אור לציון² דן בדין בעלי תשובה, באילו מנהגי עדה ינהגו, האם ינהגו כמנהג אבותיהם או רבותיהם? היו שרצו להוכיח שצריכים לנהוג כמנהג רבותיהם, וזאת על פי הסוגיא במסכת שבת³ "במקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת". אך, שו"ת אור לציון דחה סברא זו, וטען שאין לומר שמוטלת החובה לתלמידי הרב לנהוג כמנהג אבות רבותיו. כלומר, התלמידים אינם צריכים לנהוג כמו הרב במנהגים שנוהג מכוח שהוא מעדת אשכנז או מעדות מזרח. במנהגי עדה, התלמידים נוהגים כמנהג אבותיהם. רק בהלכות שאינן תלויות במנהגי עדה והן הכרעת

¹ עיין בנספחים שמובא דיון רחב בגדרו של המרא דאתרא.

² לבן ציון אבא שאול זצ"ל, חלק ב, בהקדמתו ענף ו.

³ קל, ע"א.

רבו, מוטל על התלמיד לנהוג כרבו. לכאורה, לפי דבריו גם לעניין הגר, אין ללמוד מדין מקומו של ר' אליעזר.

אלא, נראה שיש מקום לפקפק בדברי שו"ת אור לציון. שהרי בנספח הובאו מספר טעמים מדוע אין להורות נגד המרא דאתרא, אחד מן הטעמים, הוא משום כבוד המרא דאתרא. סברא זו שייכת גם כשהתלמיד נוהג בניגוד למנהגי רבותיו. אולם, אפשר לומר שאין בכך חסרון בכבודו, כיון שכל אחד יודע שיש שינוי מנהגים. נוסף על כך, יש לומר שלא שייכת הסברא של כבוד רב כשמדובר שהרב אינו מכריע בהלכה, אלא הוא נוהג בצורה מסויימת כיון שכך מנהג רבותיו. לכן, אין כאן דחיה גמורה לדברי שו"ת אור לציון, אך כיון שבנדון שלנו במילא לגר לא היה מנהג קודם, לכן עדיף לו לנהוג כמנהג רבו⁴. כלומר, שו"ת אור לציון דיבר במקרה שהאדם יש לו מנהג אבותיו, ורוצה לנהוג כמנהג אבותיו של רבו. אבל, לגר אין מנהג אבות, ועדיף שינהג כמנהג אבותיו של רבו.

סברא נוספת שעל הגר לנהוג כמנהג רבו, מובאת בסוגיא במסכת סנהדרין:

אמר רבי שמואל בר נחמני אמר רבי יונתן: כל המלמד בן חבירו תורה - מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, שנאמר ואלה תולדת אהרן ומשה, וכתוב ואלה שמות בני אהרן, לומר לך: אהרן ילד ומשה לימד, לפיכך נקראו על שמו.

(יט, ע"ב⁵)

יש לרב המלמד גדר של אב. כמובן, שאין כוונת הדברים שיש לו דין אב ממש, אלא יש לו דמיון לאביו⁶. לכן, יש לסמוך על כך, לסברא שיש לתלמיד לנהוג כרבו. אף על פי שגם שו"ת אור לציון, דיבר על רב, ואף על פי כן כתב שאין ללכת אחר מנהגי העדה של הרב, בכל זאת שם מדובר שלתלמיד יש אב. אך, כאן הגר אין לו אב, הוא לא מתייחס אחר אביו הנכרי. לכן, אפשר לקבל את הסברא שהמלמד נחשב כאביו. לפי סברא זו, אין חילוק בין מנהגי עדתו ובין הלכות שהרב חידש מעצמו.

⁴ הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (בספר הליכות שלמה, פרק ה, דבר הלכה, אות לו) כתב שלכתחילה בעל תשובה ינהג כמנהג בית אבותיו. אך, אם הוא קשור לרב ולסביבה שהצילו אותו והחזירוהו למוטב, רשאי להתפלל כמנהגם, כיון שהוא רואה את עצמו כאילו הוא בנם. צריך עיון, אם כך הדין גם לגבי שאר המנהגים, כלומר שינהג בכל מנהגי העדה כרבו?

⁵ יש לציון שבמסכת סנהדרין (צט, ע"ב), מובא כעין זה, אך בצורה אחרת: "אמר ריש לקיש: כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן". כאן הוא אינו מוליד, אלא עושה.

⁶ עיין בחכמת שלמה (אבן העזר, ריש סימן א) שהביא מחלוקת בין הדרישה לט"ז אם מה שנאמר בגמרא "כאילו", הוא ממש או לא. שם דן בנוגע לדין אימוץ ילד, שלדעת הט"ז כל מקום שנאמר "כאילו" הכוונה ממש, הרי מקיים בכך מצות פריה ורביה. הובאו הדברים להלן.

נראה שיש להביא סמך לדין שלנו מן הספר משמרת שלום⁷ שכתב:

עיין שער אפרים חי"ד סי' צ"א שנשאל בראובן שקנה עבד וגם שפחה מן העכו"ם והכניסם תחת כנפי השכינה והשיא אותם לישראל ואח"כ מת ראובן ואשתו אם מחוייבים הגרים להתאבל עליהם כדין בן או בת על אביו ואמו ז' ול' וי"ב חודש? והשיב דכיון שראובן גייר אותן והכניסן תחת כנפי השכינה והביאן לחיי עוה"ב הם מחוייבים לקרוע עליו כמו על רבו, ומכל מקום לעניין אבלות ז' ול', וכל שכן י"ב חודש לא מצינו.

(הלכות שמחות, אות ג, סימן נד⁸)

לכן, כאשר מדובר על רב שהביא את הנכרי להתגייר, דאג ועזר לו, יש מקום לומר שכשם שהגר צריך לקרוע עליו, כך עליו ללכת אחר מנהגיו. יש להביא בהקשר לכך את דברי המדרש בבראשית רבה:

ואת הנפש אשר עשו בחרן. אמר רבי אלעזר בן זימרא: אם מתכנסין כל באי העולם לברוא אפילו יתוש אחד אינן יכולין לזרוק בו נשמה, ואת אמר ואת הנפש אשר עשו. אלא, אלו הגרים שגיירו, ואם כן שגיירו, למה אמר עשו? אלא ללמדך שכל מי שהוא מקרב את העובד כוכבים ומגיירו כאלו בראו, ויאמר אשר עשה, למה נאמר אשר עשו, אמר רב הונא: אברהם היה מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים.

(פרשה לט, אות יד)

מדברי המדרש למדים שהמגייר נפש אחת, נחשב כאילו בראו. לכן, יש מקום לומר שהרב שמקרב את הגר ועוזר לו בגיורו, נחשב בגדר אביו ומוטל על הגר ללכת אחר מנהגיו. נראה שיש ללכת אחר מנהגיו בכל העניינים, גם בדברים שאינם נמצאים במחלוקת הפוסקים אלא הם מנהגי

⁷ הרב שלום שכנא זצ"ל.

⁸ הרב עובדיה יוסף שליט"א (חזון עובדיה, הלכות אבלות, עמ' תקנב) הביא את דברי שו"ת שער אפרים, ועל פי דבריו פסק שיש להורות לבן מאומץ שהוריו המאמצים גדלוהו לתורה ולמצוות, לקרוע על הוריו המאמצים אם אירע שנפטרו מן העולם. אין בכך איסור בל תשחית, כיון שחייב לכבד את מאמציו. הבסיס שחייב בכבודם, הוא הגמרא (סנהדרין יט, ע"ב) שכל המגדל יתום בתוך ביתו מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו. הוא הוכיח שאין איסור בל תשחית.

קהילות. כגון מנהגי אשכנזים שלא לישא אשה בימי בין המצרים. המחלוקת בין העדות אינה תלויה בפרשנות בביאור גמרא וכיוצ"ב, אלא היא מנהג שהחמירו בו האשכנזים⁹.

אולם, עדיין, לא ברורה הסברה הזו, ויש מקום להסתפק בדבר. לכן, נראה שאפשר לסמוך על כך רק במקרה שמדובר על רב שקירבו ולימדו. אבל, אם מדובר סתם על אדם שקירבו להתגייר, לא נראה שיכול לנהוג כמנהגי זה שקירבו.

דין גר שהולך לעיר שנוהגים כמנהג עדה אחת, ודין גר שאין לו רב מובהק

1 - דין מנהג המקום:

מובא במסכת פסחים:

משנה - מקום שנהגו לעשות מלאכה בערבי פסחים עד חצות - עושין, מקום שנהגו שלא לעשות - אין עושין. ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, או ממקום שאין עושין למקום שעושין - נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם, וחומרי מקום שהלך לשם. ואל ישנה אדם מפני המחלוקת....

גמרא - כי אתא רבה בר בר חנה אכל דאייתרא. עול לגביה רב עזירא סבא ורבה בריה דרב הונא, כיון דחזינהו - כסייה מינייהו. אתו ואמרו ליה לאביי. אמר להו: שווינכו ככותאי. ורבה בר בר חנה לית ליה הא דתנן נותנין עליו חומרי המקום שיצא משם וחומרי המקום שהלך לשם. אמר אביי הני מילי - מבבל לבבל, ומארץ ישראל לארץ ישראל. אי נמי - מבבל לארץ ישראל. אבל מארץ ישראל לבבל - לא, כיון דאנן כייפינן להו - עבדינן כוותייהו. רב אשי אמר אפילו תימא מארץ ישראל לבבל. הני מילי - היכא דאין דעתו לחזור, ורבה בר בר חנה דעתו לחזור הוה.

(נ, ע"א-נא, ע"א)

בגמרא מובאת מחלוקת אמוראים. לפי אביי, מי שהלך מארץ ישראל לבבל, לא צריך לנהוג כמנהגי המקום של בבל, כיון שהם כפופים לארץ ישראל. אך, לפי רב אשי, בכל מקרה יש לנהוג כמנהגי המקום שבא לשם, אפילו שבא מארץ ישראל לבבל. אבל, כל זה מדובר דווקא כשמתכוון להישאר במקום החדש. אם כוונתו לחזור למקומו הראשון, נוהג כמנהגי המקום שבא משם.

⁹ הפסקי תשובות (סימן סח, אות ג) כתב שנכרי שנתגייר יתפלל בנוסח שמתפלל בו רבו שלמד אצלו דת יהודית. נראה שכך הדין גם לענייני כל המחלוקות במנהגי עדה.

הרי"ף¹⁰ ורא"ש¹¹ פסקו כדעת רב אשי, כיון שהוא בתרא. אך, יש מחלוקת ראשונים גדולה בביאור הדינים כאן, ומתבררות מספר שיטות:

א- שיטת התוס', רא"ש ור"ן:

לדעת הרא"ש¹², במקרה שהולך למקום חדש ואין בדעתו לחזור למקומו הראשון, יש לו לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם, בין לחומרא ובין לקולא. כשבדעתו לחזור, בפרהסיא עליו לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם, שלא לשנות מפני המחלוקת, בין לחומרא ובין לקולא. כיון: "דגדול השלום ויש לו לעבור על מנהג מקומו כיון דלית ביה איסורא דאורייתא, אלא שנהגו בו איסור להחמיר עליהן".

גם לדעת התוס'¹³, מבואר במשנה שיש לו לנהוג כמנהגי המקום שיצא משם כאשר בדעתו לחזור. אבל, אם בדעתו להישאר, אז עליו לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם.

בר"ן מבואר כשבדעתו לחזור, אז בצנעה לא צריך לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם. אך, בפרהסיא אסור לו לנהוג אחרת, משום המחלוקת. בסוף הוא נתן סיכום הלכתי לדיון בגמרא שם:

ונמצינו למדין בתורת המנהגות שכל מנהג איסור שהוא בעיר אחת כל שאינו מנהג בטעות, אלא שהן החמירו על עצמן לעשות סייג לתורה, או לדבר שהוא מחלוקת חכמי ישראל, ונהגי כדברי האוסר כל בני העיר חייבין בו מן הדין. שנאמר 'ואל תטוש תורת אמן'. וכל היוצא מתוכה ודעתו לחזור חייב גם כן בו, ואפילו בצנעה, עד שיעקור דירתו משם ויקבענה בעיר אחרת, דבכה"ג פקעו מיניה חומרי מקום שיצא משם... כן כל הנכנס מעיר אחרת לתוכה ואין דעתו לחזור לעירו, הרי הוא כבני העיר. אבל, הנכנס מעיר אחרת לתוכה ודעתו לחזור בכה"ג לא חיילי עליה חומרי מקום מדינה, אלא שאין לשנות מפני המחלוקת ובכה"ג בצנעה שרי.

(מסכת פסחים יז, ע"ב, מדפי הרי"ף)

לסיכום: דעת התוס', רא"ש ור"ן, שווה. לדעת שלשתם, אם אין כוונת היוצא לחזור למקומו, נוהג כמנהג המקום שבא לשם, בין לחומרא ובין לקולא¹⁴.

¹⁰ מסכת פסחים יז, ע"ב.

¹¹ שם, פרק ד, סימן ד.

¹² שם, פרק ד, סימן ד.

¹³ שם נ, ע"א, ד"ה רבה בר בר חנה וכו'; כן נקטו התוס' בתירוצם הראשון, במסכת חולין יח, ע"ב, ד"ה הני מילי וכו'.

ב- שיטת התוס' שינויא בתרא:

התוס' במסכת חולין¹⁵ נקט שיטה אחרת. לפיו, החילוק בין שבדעתו לחזור ובין שאין בדעתו לחזור, נאמר דווקא כשיוצא מבבל לארץ ישראל, ומארץ ישראל לבבל. אך, כשיוצא ממקום אחד בבבל למקום אחר בבבל, וכן כשיוצא ממקום אחד בארץ ישראל למקום אחר בארץ ישראל, אז הדין שנותנים עליו חומרות המקום שיצא משם וכן של המקום שהלך לשם, בין שבדעתו לחזור ובין שאין בדעתו לחזור.

ג- שיטת הרמב"ם:

בדעת הרמב"ם יש מקום לעיון. הרמב"ם פסק בנוגע לדין עשיית מלאכה בערב פסח:

ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה ביישוב מפני המחלוקת, אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושין למקום שעושין לא יעשה, נותנין עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואע"פ כן לא יתראה בפניהם שהוא בטל מפני האסור, לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת, וכן מי שדעתו לחזור למקומו נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו מפני המחלוקת.

(הלכות שביתת יום טוב ח, כ)

אחרונים נחלקו בהבנת דברי הרמב"ם. ברישא משמע שמדובר על אחד שאין בדעתו לחזור, ובכל זאת כתב שנותנים עליו חומרות המקום שיצא משם והמקום שהלך לשם. גם משמע מדבריו שהסיבה שנוהג כמנהג המקום שהלך לשם, משום המחלוקת, אך מצד עיקר הדין יש לו לנהוג כמנהג המקום שיצא משם.

לכן, הרבה אחרונים הבינו בדעתו, שסובר שאפילו כשאין בדעתו לחזור למקום שיצא משם, בכל זאת עליו לנהוג כמנהגי המקום שיצא משם. אך, לפי זה, צריך עיון, מה החילוק בין שבדעתו לחזור ובין שאין בדעתו לחזור? לכאורה, משמע שאפילו שאין בדעתו לחזור, בכל זאת רק נוהג כמנהגי המקום שהלך לשם בפרהסיא, משום המחלוקת.

¹⁴ גם הטור (אורח חיים תסח, ז) הלך בשיטת הראשונים הללו, ונקט שהכל תלוי אם כוונתו להשתקע במקום החדש. כלומר, אם בדעתו להשתקע במקום החדש, הרי הוא נוהג כמנהגי המקום החדש, בין לקולא ובין לחומרא. אך, אם בדעתו לחזור למקומו הראשון, עליו לנהוג בצנעה כמנהג המקום שיצא משם, ובפרהסיא נוהג כמנהג המקום שהלך לשם.

¹⁵ יח, ע"ב, ד"ה הני מילי וכו'.

יש אחרונים שנקטו שהרמב"ם סובר כדעת הראשונים שהוזכרו לעיל, שסוברים שאם אין בדעתו לחזור, לא צריך לנהוג כמנהגי המקום שיצא משם.

מהרשד"ם¹⁶, הש"ך¹⁷, פרי חדש¹⁸, חק יעקב¹⁹ וביאור הגר"א²⁰ הבינו כסברא הראשונה²¹. ביאור הגר"א הסביר שהרמב"ם הבין שתמיד העיקר כמנהג המקום שיצא משם, רק צריך לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם, משום המחלוקת. כדברים הללו כתב החק יעקב, והסביר שדעת התוס', רא"ש ור"ן שעיקר המנהג חל לפי המקום שהלך לשם, כיון שכל עיר ועיר מקבלים על עצמם מנהגם ועל כל הנלווים להם. אך, דעת הרמב"ם, שעיקר המנהג חל לפי המקום שיצא משם²².

אך, מהריק"ש²³, המגן אברהם²⁴ ומהר"ח אבולעפייא²⁵ הבינו כסברא השנייה²⁶.

¹⁶ אורח חיים, סימן טו.

¹⁷ יורה דעה ריד, ח.

¹⁸ אורח חיים תסח, ד. הרב חזקיה די סילוא, רב בעיר הקודש ירושלים.

¹⁹ אורח חיים תסח, ט; הרב יעקב ב"ק רישא, אב"ד דק"ק מיץ.

²⁰ אורח חיים תסח, ד.

²¹ הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, אורח חיים, חלק ה, סימן לו) ציין עוד פוסקים שפסקו כהבנה הזאת.

²² הפרי חדש ביאר בדעת הרמב"ם: כשבדעתו לחזור, עליו לנהוג כמנהג המקום שהגיע לשם בפרהסיא, אך בצנעה נוהג כמנהג המקום שיצא משם. אבל, כשאין דעתו לחזור, גם בצנעה עליו לנהוג כמנהג המקום שהגיע לשם, שהרי הוא כתב שאין לו לעשות מלאכה ביישוב. הוא לא כתב שמותר לעשות בצנעה, רק מותר לו לעשות בצנעה במדבר. הטעם לכך, משום שדעת האדם להשתקע שם, ואז יש לחוש יותר שבאיזה שהוא זמן לא יזהר בדבר, ויראו אותו תושבי המקום ויגיע למחלוקת. נוסף על כך, כיון שנעשה מתושבי המקום יש לחוש יותר למחלוקת, ממי שדעתו לחזור, שלא כל כך יקפידו עליו. לכן, במקרה שאין דעתו לחזור רק נוהג בצנעה כמנהג המקום שיצא משם במדבר ולא בעיר.

²³ ספר ערך הלחם, אורח חיים תסח, ד.

²⁴ אורח חיים תסח, ט.

²⁵ ספר מקראי קודש, דף קצז, ע"א.

²⁶ הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, אורח חיים, חלק ה, סימן לו) ציין לעוד פוסקים רבים שנקטו כהבנת המגן אברהם; מגן אברהם לא ביאר איך ליישב את דברי הרמב"ם, אבל האחרונים האחרים נתנו ביאורים בדברי הרמב"ם.

מהריק"ש נתן שני ביאורים לדברי הרמב"ם: 1. ברישא לא מדובר על אחד שאין בדעתו לחזור, אלא מדובר בסתם, שאינו יודע אם יחזור או לא. כך מדויק בלשון הרמב"ם, שלא הזכיר בתחילה אם בדעתו לחזור או לא, ובהכי ניחא דלעולם מוקמינן ליה אחזקתיה קמייטא. 2. הסיפא בא לפרש את הרישא. כלומר, הסיפא אומרת שמה שדיברנו ברישא, מדובר על מי שבדעתו לחזור. בסיפא מדובר על הנהגתו בצנעה, וברישא מדובר על הנהגתו בפרהסיא, אך שני המקרים מדברים כשבדעתו לחזור.

מהר"ח אבולעפייא ביאר שכל דברי הרמב"ם נאמרים כשבדעתו לחזור, רק ברישא מדובר במלאכה, וסובר כדעת התוס' (פסחים נב, ע"א, ד"ה יישוב), שמלאכה אסורה אפילו בצנעה, כיון שיש לה קול, וזאת הסיבה שאסר אפילו ביישוב בצנעה.

ד- עיון בדעת השו"ע:

עקב ההבנה של הש"ך בדעת הרמב"ם הוא התקשה בהבנת דברי השו"ע. השו"ע, מצד אחד בסימן תס"ח²⁷, העתיק את לשון הרמב"ם בהל' יום טוב:

ההולך ממקום שעושין למקום שאין עושין, לא יעשה בשוב מפני המחלוקת; אבל עושה הוא במדבר. וההולך ממקום שאין עושים למקום שעושין, לא יעשה. ונותנים עליו חומרי מקום שיצא משם וחומרי מקום שהלך לשם, ואעפ"כ לא יתראה בפניהם שהוא בטל, מפני איסור לעולם אל ישנה אדם מפני המחלוקת. וכן מי שדעתו לחזור למקומו, נוהג כאנשי מקומו בין להקל בין להחמיר, והוא שלא יתראה בפני אנשי המקום שהוא בו, מפני המחלוקת.

מאידך, הבית יוסף ביורה דעה²⁸ הביא את דברי הריב"ש שכתב שכל קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם, ואפילו בדברים שלא קיבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנהגו כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה, אף הבנים חייבים באותה הגדר. גם הבאים מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנת בני העיר שבאו לשם. אפילו בדברים שהיו אסורים בהם בעירם, משום שכך היה המנהג שם, הרי לאחר שבאו לעיר החדשה, הותר להם המנהגים הללו, כשאין דעתם לחזור.

דברי הריב"ש הם כדעת התוס', רא"ש ור"ן. דברי הריב"ש נפסקו בשו"ע:

קבלת הרבים חלה עליהם ועל זרעם; ואפילו בדברים שלא קבלו עליהם בני העיר בהסכמה, אלא שנוהגין כן מעצמם לעשות גדר וסייג לתורה; וכן הבאים מחוץ לעיר לדור שם, הרי הם כאנשי העיר וחייבים לעשות כתקנתן, ואף בדברים שהיו אסורים בהם בעירם מפני מנהגם ואין מנהג העיר שבאו לדור בה לאסור, הותרו בהם אם אין דעתם לחזור.²⁹

(יורה דעה ריד, ב)

הש"ך, העלה את הסתירה ורצה ליישב שאולי השו"ע הלך בדרך חדשה. לדעת השו"ע, אם אין בדעתו להשתקע בעיר שהלך לשם, אלא במקום אחר, אז אפילו שאין בדעתו לחזור, בכל זאת נוהג כמנהגי המקום שיצא משם. באורח חיים, סימן תס"ח, מדובר כשאין בדעתו להשתקע במקום שהלך,

²⁷ סעיף ד.

²⁸ ריד, ב.

²⁹ יש להוסיף שר' יוסף קארו בשו"ת שלו, שו"ת אבקת רוכל (סימן ריב) פסק שההולכים לעיר אחרת להשתקע נוהגים בענייני טריפות כמקום שהלכו לשם אף להקל. והוכיח כן מדברי הרא"ש.

ולכן נוהג כמנהגי המקום שיצא משם. אך, ביורה דעה, סימן רי"ד, מדובר כשבדעתו להשתקע במקום שהלך לשם, ולכן אינו נוהג כמנהגי המקום שיצא משם.

הרב עובדיה יוסף שליט"א³⁰, נתן יישוב אחר: השו"ע חזר בו ביורה דעה מדבריו שכתב באורח חיים, והסכים לדעת רוב הפוסקים שסוברים שאם אין דעתו לחזור עליו לנהוג כמנהג המקום שהלך לשם בין להקל בין להחמיר.

ה- הכרעת האחרונים:

המגן אברהם נקט כדעת התוס', רא"ש ור"ן. אפילו הש"ך³¹ שהבין שהרמב"ם חולק על דברי התוס' וסיעתו, בכל זאת סובר שיש לנקוט להלכה כדעת התוס' וסיעתו. כך גם משמע מדברי החק יעקב³².

לדעת הפרי חדש³³, העיקר כתירוץ בתרא של תוס' במסכת חולין, הוא סובר שכך יש לנקוט להלכה. הוא סובר שהפירוש של התוס' במס' חולין, הכי מרווח בפירוש הגמרא ופירוש המשנה. כיון שלפי הביאור של התוס', רא"ש ור"ן, יש לבאר את המשנה לצדדים. כלומר, מה שנאמר שיש לנהוג כמנהגי המקום שיצא משם, מדובר דווקא כשדעתו לחזור, ומה שנאמר שיש לו לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם, מדובר כשאין דעתו לחזור. כמובן, שיש מן הדוחק לבאר את המשנה לצדדים³⁴.

נראה שהכרעת ההלכה היא כדעת התוס', רא"ש ור"ן. הרב ישראל מאיר מראדין זצ"ל בביאורו המשנה ברורה³⁵ וביאור הלכה³⁶ פסק להלכה כדעת התוס', רא"ש ור"ן. הוא ציין שעוד פוסקים נקטו כדעת המגן אברהם. גם הרב עובדיה יוסף שליט"א³⁷ הביא פוסקים רבים שנקטו כדעת התוס', רא"ש ור"ן. הוא הביא מדברי שו"ת גינת ורדים שכתב:

שבשואין דעתו לחזור מותר לו להקל כקולי המקום שנשתקע שם, וכהיהא דר' זירא שאכל מוגרמת דרב ושמואל בא"י, אלמא דאפילו בדבר שיש בו צד

³⁰ שו"ת יביע אומר, חלק ה, אורח חיים, סימן לו.

³¹ יורה דעה ריד, ח.

³² אורח חיים תסח, ט.

³³ אורח חיים תסח, ד.

³⁴ לש"ך יש יישוב על הקושי שהעלה הפרי חדש. לדעתו, יש לבאר שהמשנה מדברת במציאות אחת, וזו המציאות שדעתו לחזור. הטעם שמבואר במשנה שצריך לנהוג כמנהגי המקום שהלך לשם, משום שמדובר בפרהסיא.

³⁵ אורח חיים תסח, יד.

³⁶ שם, ד"ה ההולך וכו'.

³⁷ שו"ת יביע אומר, אורח חיים, חלק ה, סימן לו.

איסור תורה מותר לו להקל. והמחמיר בזה אינו אלא מן המתמיהין, ומעשה בורות הוא, כי מי לנו גדול בחסידות כר' זירא, שהיה מחסידי בבל (חולין קכב סע"א), ואפ"ה אכל מוגרמת דרב ושמואל בא"י, ומוכח שאין במניעה זו צד חסידות כלל.

(יורה דעה, כלל ג, סימן ה)

מסקנת הרב עובדיה יוסף שליט"א שיש לפסוק כדעת השו"ע ביורה דעה, כדעת התוס', רא"ש ור"ן.³⁸

2- בית כנסת נחשב כקהילה, ויש לו דיני מנהג מקום:

בדברי הרא"ם³⁹, מהרד"ך⁴⁰ ומהרשד"ם⁴¹ מבואר שכל בית כנסת מוגדר כקהילה. הדיון שעליו נסוב דבריהם, הוא דיון בהליכה אחר הרוב בתקנות של הציבור.

הרא"ם סובר שכל קהילה נידונת בפני עצמה, לא הולכים אחר הרוב בשתי הקהילות, אלא דווקא בדבר שנוגע לשתייהן יחד הולכים אחר הרוב של שתי הקהילות. נראה מדבריו שסובר שכל בית כנסת נדון כקהילה בפני עצמה.

כעין זה מובא ברד"ך שסובר שכל בית הכנסת נדון בפני עצמו, אך בדבר שהוא מיגדר מילתא ותקנה לכולם, אז הרוב כופה את המיעוט, ואפילו שהמיעוט הוא מבית הכנסת אחר מן הרוב.

אפילו לדעת שו"ת מהר"י בן לב⁴² ומהר"ם אלשיך⁴³ שסוברים שהולכים אחר הרוב בשתי הקהילות, ואין כל בית כנסת נדון בפני עצמו, אין סתירה להבנה שבית הכנסת נחשב כקהילה ויש לו

³⁸ שו"ת דבר יהושע (חלק ב, סימן סג) כתב שכיון שדעת הרמב"ם לא נדחתה לגמרי מן ההלכה, כיון שהשו"ע כתב את דעתו באורח חיים, לכן בוודאי ראוי לחוש לכתחילה לדעת הרמב"ם במקום שאפשר. הוא כתב שאלו שהם מבני אשכנז אין להם לברך ברכת שהחיינו על המילה. שהרי לדעת הרמ"א אין לברך על כך, וכיון שאלו שסוברים שצריך לברך היא רק ברכת הרשות, לכן עדיף שלא לברך ולא להכנס לספק ברכה לבטלה.

הוא עוד חידש שהכלל של מנהגי מקום, שיש לנהוג כמנהג המקום שהגיע לשם אם אין דעתו לחזור למקומו הראשון, מדובר דווקא במנהגים שנהגו לחומרא בעלמא. אך, בדבר שיש בו מחלוקת בין הפוסקים והוא בא ממקום שנהגו בצורה מסויימת, כיון שקיבלו עליהם פוסק אחד, הרי אפילו כשמגיע למקום אחר שנהג אחרת עליו להמשיך לנהוג כדעת הפוסק שבא משם. הוא הוכיח את ההבנה הזאת מדברי התוס' (מסכת חולין יח, ע"ב, ד"ה רב יוסף וכו'). לכן, לדעתו, כל המנהגים שנהגים כדעת הרמ"א כיון שכך דעתו להלכה, הרי כל מי שקיבל עליו דעת הרמ"א צריך לנהוג כמותו אפילו כשמגיע למקום שלא נהגים כדעת הרמ"א.

³⁹ סימן נג.

⁴⁰ סימן יד.

⁴¹ יורה דעה, סימן קנג.

דיני מנהג המקום. אלא, הם סוברים שבתקנות העיר, הולכים אחר רוב העיר. מהר"ם אלשיך סובר שגם כשיש כמה קהילות בעיר, בכל זאת הולכים אחר הרוב בעיר.

אמנם, יש לציין לדברי הביאור הלכה⁴⁴, שדן מתי נפקעים ממנו מנהגי המקום שיצא משם. לדעתו, דווקא אם הלך למקום שיש שם מנהג קבוע, אז נפקעו ממנו מנהגי המקום שיצא משם. לפי זה, צריך שיהיה מנהג קבוע בבית הכנסת, שכל עוד שאין מנהג קבוע בבית הכנסת, אין כאן דיני מנהגי מקום, ועדיין נוהג כמנהגי המקום שיצא משם. במספר בתי כנסת יש מנהג, שכל מי שעולה להיות ש"ץ מתפלל כמנהג עדתו ובמקרה כזה בוודאי אין לבית הכנסת דיני מנהג המקום.

3- השלכת הדברים לדיון שלנו:

יש לחלק את הדיון לשני חלקים:

1. יש לו רב מובהק⁴⁵.

2. אין לו רב מובהק ואף אחד לא הביאו להתגייר.

בנוגע לחלק הראשון, אם לאחר גיורו ילך לעיר שכולם נוהגים במנהג מסויים. כלומר, כולם נוהגים כמנהג האשכנזים או כמנהג הספרדים, לכאורה ניכנס למחלוקת בין הראשונים שהובאה לעיל. שהרי נחשב שהוא הולך ממנהגי מקום אחד למנהגי מקום אחר. לדעת הרמב"ם [לפי מספר אחרונים שהוזכרו לעיל], עליו לנהוג גם כמנהגי המקום שיצא משם, אך לדעת התוס' וסיעתו עליו לנהוג כמנהגי המקום שהגיע לשם, כיון שאין בדעתו לחזור למקום הראשון. להלכה למעשה, נראה שיש לפסוק שיש לו לנהוג כמנהגי המקום שהגיע לשם, כיון שכך הכריעו אחרונים רבים ונראה שכך גם דעת השו"ע. נוסף על כך, כבר ציינתי לעיל שלא ברור שנחשב רב שלימד אותו קודם הגיור כדין מרא דאתרא. ולא ברור שיש לו חובה לשמוע לו גם במנהגי אבותיו. לכן, בוודאי במקרה שהולך למקום אחר שיש שם מנהג קבוע, עליו לנהוג כמנהגי המקום שהגיע לשם.

אלא, יש לדון במקרה שהולך לעיר שאין בה מנהג מסויים, אלא יש בה קהילות רבות. האם עליו לנהוג כמנהגי בית הכנסת שהלך לשם? נראה לי, שבמקרה כזה עליו להישאר במנהגי רבו, כיון

⁴² חלק ב, סימן עב.

⁴³ סימן נט.

⁴⁴ תסח, ד, ד"ה וחומרי מקום וכו'.

⁴⁵ שהרי אם יש משהו שהביא אותו להתגייר, אפילו שאינו רב המובהק, יש מקום לומר שהגר יצטרך לנהוג כמנהגי עדתו, כמו שכתב ספר משמרת שלום שיש לו דין רב לעניין קריעה.

שמנהגי בית הכנסת ברובם מתבטאים רק במנהגי תפילות. כמובן, שאין לו לנהוג בענייני התפילות בפרהסיא בניגוד למנהגם. ולכן אם הוא ש"ץ עליו להתפלל כמנהגי המקום.⁴⁶

במקרה שאין לו רב מובהק וכו', נראה שאפילו לדעת הרמב"ם על הגר לנהוג כמנהג המקום שהגיע לשם, שהרי אין לו מנהג מקום קודם. לכן, אם ילך לעיר כל שהיא, אם מדובר בעיר שכולם נוהגים מנהג מסויים, כלומר, כולם נוהגים כמנהג האשכנזים או כמנהג הספרדים, הרי עליו לנהוג כמנהגם.⁴⁷ אם הולך לעיר שיש שם כל מיני קהילות וכל קהילה נוהגת במנהגים שונים, עליו לנהוג כמנהגי בית הכנסת שהולך להתפלל שם. הוא יכול לבחור לאיזה בית הכנסת הוא רוצה ללכת להתפלל, אך לאחר שבחר, עליו לנהוג כמנהגי בית הכנסת.

אך, יש לדון שבבתי כנסת רבים, מנהגי המקום מתבטאים רק לעניין התפילות. אבל, כל אחד נוהג בביתו כמנהגו, אין מנהג אחיד. לכן, קשה לומר שיש מנהגי המקום לדיני שבת, איסור והיתר וכיוצ"ב. אבל, עדיין, נראה לי, שכל זמן שאין לאדם מנהג מקום, לא צריכים לדקדק כל כך אם המקום החדש מוגדר כקהילה, שיש לה דיני מנהג המקום. כלומר, כיון שיש מנהג קבוע לענייני תפילה, והגר בא לבית הכנסת הזה, יש לומר שיש לו ללכת אחר כל המנהגים של העדה הזאת. כגון, אם הלך להתפלל בבית הכנסת שמתפללים בנוסח אשכנז, הרי יש לו לנהוג ככל מנהגי עדה אשכנזית. אין לו לנהוג רק לענייני התפילה כמנהג המקום.

4- בדין דאורייתא ללכת לחומרא ובדין דרבנן ללכת לקולא:

יש מקום לפקפק בסברתי שהובאה לעיל. מובא בגמרא במסכת עבודה זרה:

ת"ר: הנשאל לחכם וטימא - לא ישאל לחכם ויטהר, לחכם ואסר - לא ישאל לחכם ויתיר; היו שנים, אחד מטמא ואחד מטהר, אחד אוסר ואחד מתיר, אם היה אחד מהם גדול מחבירו בחכמה ובמנין - הלך אחריו, ואם לאו - הלך אחר

⁴⁶ בדיני שינוי מנהג ממה שנוהגים בבית הכנסת עיין שדי חמד, כרך ד, מערכת למ"ד, כלל עט; במשנה ברורה קלא, ו; עיין 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, 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.

⁴⁷ עיין שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן יט, אות ו.

המחמיר; ר' יהושע בן קרחה אומר: בשל תורה הלך אחר המחמיר, בשל סופרים הלך אחר המיקל.

(ז, ע"א)

מכאן, כלל ברור שבמקרה של ספק בדין דאורייתא, יש ללכת לחומרא. במקרה של ספק דין דרבנן, הולכים לקולא. במקרה הנדון, כשגר בא לבית הכנסת, לא ברור שיש כאן דין של מנהגי עדה. כלומר, אפילו שהוא בא ומתפלל בבית כנסת שנוהג כמנהגי עדת הספרדים, יש מקום לומר שאין כאן קבלת מנהגי עדת הספרדים. שהרי כל מנהגי המקום מתבטאים רק בענייני התפילה. לכן, יש מקום להחמיר ולומר שעל הגר שמתגייר, לנהוג בכל מחלוקת בין השו"ע לרמ"א, כפי שהתבאר בגמרא במסכת עבודה זרה. בדין דאורייתא הולכים לחומרא, בדין דרבנן, הולכים לקולא.⁴⁸

במחלוקות שאינן קשורות למנהגי עדה, וכן בדברים שהתחדשו לאחר השו"ע, על הגר לבחור לו רב שעל פיו יפסוק או ילך לפי כללי הפסיקה. במקום שהמחלוקת בין חכמי ישראל, וזוהי מחלוקת בדין דאורייתא הולכים לחומרא, וכשהמחלוקת בדין דרבנן, הולכים לקולא. כמובן, שאלו קוים כללים, אך עדיין צריך ללמוד את כל כללי הפסיקה.⁴⁹

נראה שהעצה הטובה ביותר היא, שאם מדובר שהגר שהתגייר הוא תלמיד חכם, אז בכל המחלוקות, אפילו במחלוקות של מנהגי עדה, הוא יכול לפסוק לעצמו לאחר שילמד את ההלכות. אם אינו יכול להכריע, אז ילך כפי כללי הפסיקה.

אולם, אם אינו תלמיד חכם, יש מקום להסתפק איך ינהג? יש להסתפק האם הגר יכול להחליט שרוצה לנהוג בכל הלכותיו כדעת השו"ע, או כדעת הרמ"א? מקור הספק שלי הוא מחמת מחלוקת שיש בין הרשב"א לשו"ת מהר"י בן לב.

יש תשובה מאוד חשובה של שו"ת מהר"י בן לב שדנה בשאלה האם קהילה יכולה לתקן שהם רוצים לפסוק כפוסק מסויים, וכמותו ינהגו בכל ההלכות? דהיינו, שינהגו כפסקי הרי"ף בכל ההלכות. אלו דבריו:

ולכאורה היה נראה מתוך התשובה הזאת שיכולין בני העיר לתקן תקנה והסכמה לפסוק על פי פוסק אחד בין בדיני ממונות בין בדיני האסור והמותר, ואחר העיון והחקירה השיבותי לקצת אנשים אשר שאלו את פי דדוקא בדיני

⁴⁸ כללים אלו אינם מוחלטים ולפעמים במקום דאורייתא הולכים לקולא, עיין רמ"א, חו"מ כה, ב; סמ"ע שם, יח-יט; ש"ך שם, י"ט, כ"א; נתיבות המשפט חידושים על הסעיף שם; פתחי תשובה על הסעיף שם; ש"ך יורה דעה, סוף סימן רמב, בהנהגת הוראות באיסור והיתר; פרי מגדים ליוורה דעה בכללים; חזו"א, יורה דעה, סימן קנ.
⁴⁹ עיין במה שהובא לעיל.

ממונות יש יכולת בידם לתקן התקנה הזאת אבל בדיני האיסור והמותר וגיטין וקידושין לאו כל כמיניהו דבני העיר לתקן תקנה בזאת דבשל תורה הלך אחר המחמיר או בתר רובא לקולא אם הם גדולים בחכמה ובמנין דדוקא בימיהם שבכל עיר ועיר היה להם רב אחד שהיה מלמדם כדאמר' בבל וכל פרוואה נהוג כרב נהרדעא וכל פרוואה נהוג כשמואל וכל עיר ועיר היו מחוייבים בכבוד מלמדם אבל אנו בזמנים האלו כל הפוסקים והרבנים אשר מימיהם אנו שותים הם רבותינו ואנו מחוייבים בשל תורה ללכת אחר המחמיר ויש בידי כמה ראיות על זה.

(חלק א, סימן עה)

לפיו, ההיתר לקבוע לפסוק כפוסק מסויים הוא רק בדיני ממונות, ולא בדיני איסור והיתר. שאלה זו קשורה לשאלה נוספת, וזוהי השאלה מה עלינו לעשות במקרה של ספק? האם יש מקום לומר שאנחנו נבחר לנו איזה פוסק ונפסוק כמותו, או מוטל עלינו לעשות כפי המבואר בגמרא במסכת עבודה זרה⁵⁰ כשיש מחלוקת בין שני חכמים, אז עלינו לנקוט שבדאורייתא הולכים לחומרא, ובדרכנן הולכים לקולא?

אולם, דבריו עומדים בניגוד לדברי דברי שו"ת הרשב"א שמשמע מדבריו שמותר לקבוע פוסק מסויים שינהגו כמותו בכל הדינים, בין בדיני ממונות ובין בדיני איסור והיתר:

ומן הדרך הזה כל שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי אחד מגדולי הפוסקים במקום שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי הלכות הרב אלפסי זכרוננו לברכה ובמקומות שנהגו לעשות כל מעשיהם על פי חבור הרמב"ם ז"ל והרי עשו אלו הגדולים כרבם. ומיהו אם יש שם אחד חכם וראוי להוראה ורואה ראייה לאסור מה שהם מתירין נוהג בו איסור. שאין אלו כרבם ממש דבמקום רבם אילו יעשו שלא כדבריו יקלו בכבוד רבם במקומו.

(חלק א, סימן רנג)

וכן יש לציין לדברי שו"ת התשב"ץ שדן בנוגע לדין של מקום שנהגו כפסקי הרמב"ם, והיה דיון שם אם לדון בדין של מאיס עלי, שבדין הנ"ל מקל הרמב"ם שאפשר לכפות את הבעל לגרש את אשתו:

⁵⁰ ז, ע"א.

ועוד אפי' לא היה מי שמתיר בזה אלא הרמב"ם ז"ל ואפי' היה הרמב"ם ז"ל כאחד משאר חכמי ישראל מאחר שהסכימו לדון על פיו הרי קבלוהו עליה' לרב וצריכין לדון על פיו בכל ענין בין להחמיר בין להקל וכמו שאמרו רז"ל (עירובין ו' ע"ב) או כב"ה כקוליהון וחומריהון או כב"ש וגינו את האוחז חומרת שניה' או קולת שניה' וקראוהו כסיל בחשך ילך אלא אחר רב אחד בין לחומרא בין לקולא ואין מי שימחה בידם כמו שאמרו (שבת ק"ל ע"א) במקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים וכו' ובמקומו של ר' יוסי היו אוכלי בשר עוף בחלב ולא מיחו בידם באיסורי' חמורים כאלה נגד דעת כל חכמי ישראל משום שנהגו כן על פי רבם. וא"כ בנדון זה כיון שנהגו והסכימו לדון על פי הרמב"ם ז"ל ידונו על פיו אפי' בקולא זו ואין מי שיוכל למחות בידם.

(חלק ד, טור ג, סימן לה)

כמו כן, מבואר בשו"ת הרדב"ז:

אלא עיקרן של דברים לפי דעתו שכל שנהגו ישראל כאחד מהפוסקים או דהוי אתריה דמר העושה מצוה לדעת אותו מנהג חייב לברך שחזר הדבר כאלו הוא תורה ומי שירצה לעשות כנגד זה לפי שרוצה להחמיר אין לו לברך דכיון שנהגו כאותו פוסק או כאתריה דמר חוזר הדבר אצלם כאלו אין בו מחלוקת כלל.

(חלק א, סימן רכט)

הפרי חדש⁵¹ הביא את המחלוקת בין שו"ת מהר"י בן לב לשו"ת הרשב"א, וכתב שיש לנקוט כדעת שו"ת מהר"י בן לב, שדבריו נראים נכוחים בטעמם. ונראה לי, שבוודאי במקרה של יחיד מסתברת סברתו. לפיכך, קשה לומר שהגר יוכל להחליט שרוצה לנהוג כדעת השו"ע, או כדעת הרמ"א. נראה שהוא יצטרך ללכת לפי כללי הפסיקה. ובוודאי שאם אינו תלמיד חכם, אז יצטרך לקבוע לו רב שיקבע לו איך לנהוג. דהיינו, שיכריע לו לפי כללי הפסיקה. בנוגע למחלוקת חדשות, יש לו לקבוע רב פוסק שיכריע לו בהלכות אלו. הרב הזה הוא יהיה רבו המובהק, ובכל שאלותיו יפנה אליו⁵². אולם, עלי להודות שאין הבנה זו מוחלטת, ויש מקום לחלוק ולומר שיכול הגר לבחור

⁵¹ אורח חיים תצו, יא.

⁵² הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א (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

איזו עדה שהוא משתייך אליה, ויפסוק כדעת רב עדה זו. כלומר, הוא יכול לבחור לנהוג כפי שנוהגים הספרדים.

כל האמור לעיל מתייחס דוקא למחלוקות בין הפוסקים בפרשנות גמרא וכיוצ"ב. אך, במחלוקות שנוצרו משום שעדה אחת החמירה על עצמה, לא נאמר הכלל ספק דאורייתא לחומרא, ספק דרבנן לקולא. אלא, הדבר תלוי בעדה שנולד ממנה. לכן, במנהגים כאלו יש לגר לנהוג כמו מנהגי העדה שמתפלל שם. ואולי אפילו אין הכרח לנהוג כמנהגים אלו, ויכול לנקוט כעיקר הדין⁵³.

מסקנת הדברים

1. אם הגר למד אצל רב עד שהתגייר, והוא הביאו להתגייר, והרב הזה הוא מורה הוראה שלו, עליו לנהוג כמנהגי רבו.

2. אפילו אם יש לגר רב שלימדו והוא המורה הוראה שלו, בכל זאת, אם הוא מגיע לעיר שכולם נוהגים במנהג מסוים, כמנהג הספרדים או מנהג האשכנזים, עליו לנהוג כמנהגי המקום שהגיע לשם. אך, אם הוא מגיע לעיר שיש בה קהילות רבות, ואין מנהג מסוים, אז אפילו אם הולך לבית כנסת שנוהגים בו כמנהג הספרדים או אשכנזים, עדיין מוטל על הגר להמשיך לנהוג כמנהגי רבו.

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.

⁵³ הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (ספר הליכות שלמה, פרק ה, ארחות הלכה, מסכת 80) כתב שנכרי שנתגייר יכול לבחור לעצמו לאיזו עדה להשתייך ואלו מנהגים ינהג לאחר גיורו. יש שנוהגים לקבוע לגר בעת הגיור שייכות לעדה מסוימת, וקובעים הדבר על פי ארץ מוצאו, והדבר תמוה. הוא הוסיף שנכון הוא, שבית הדין המגייר יורה לגר שיתנה לנהוג כמנהג עדה מסוימת 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 מסוימת; הרב משה קליין שליט"א (בנו של הרב מנשה הקטן), בעל שו"ת "משנה הלכות" בספרו "משנת הגר" (עמ' קעא, אות כט) פסק שהגר רשאי לבחור לעצמו נוסח תפילה ושאר מנהגים כרצונו, ואינו תלוי בזה במנהג המקום בו נערכה הגרות. ומכל מקום יש לו לברר לעצמו מנהג קבוע. בהערות שם (הערה 5) הוא ציין שהגרי"ש אלישיב זצ"ל פסק באופן הני"ל. ושם 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. יש לציין שמדברי הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל, בשו"ת מנחת שלמה (חלק א, סימן יט, אות ו), משמע שאם הגר בא מעיר שיש בה מנהג מסוים, והוא חוזר לאותה העיר, עליו לנהוג כמנהגי העיר. שאלתי את הרב דוב ליאור שליט"א איך ינהג הגר? והוא השיב לי 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 לי שבדרך כלל מיעצים לגרים לנהוג כמנהגי הספרדים שיותר מקילים.

3. אם אין לו רב שלימדו והגיע לעיר שיש בה קהילות רבות, הרי יש לו לנהוג בכל מחלוקת בין השו"ע לרמ"א, ככללי הפסיקה. בדין דאורייתא, ללכת לחומרא. בדין דרבנן, ללכת לקולא. כמובן, שהכללים הללו אינם קבועים, ולכן עליו ללמוד את כללי הפסיקה, או שיקבע לו רב שיורה לו איך לנהוג בכל הלכה לפי כללי הפסיקה. בהלכות מתחדשות יקבע לו רב אחד שיכריע לו בהלכות אלו. רב זה יהיה רבו המובהק. אולם, יש מקום לומר שיכול הגר להחליט להשתייך לעדה מסוימת ולנהוג כפי מנהגיה. דהיינו, ינהג כדעת הספרדים ויפסוק על פי השו"ע.

4. כל שנאמר עד כה, מדובר דווקא כשהגר אינו תלמיד חכם, שאינו יכול לפסוק את ההלכה לעצמו. שאם יכול לפסוק את ההלכה לעצמו, הרי ילך על פי שיקול דעתו. כמובן, שבמחלוקות בין הראשונים קשה לומר שיכריע מדעת עצמו, ויצטרך ללכת לפי כללי הפסיקה.

5. במחלוקות שנוצרו משום שעדה אחת החמירה על עצמה ועדה אחרת לא החמירה על עצמה, לא שייכים הכללים שהובאו לעיל. נראה שבמחלוקות כאלו יכול הגר לנהוג כעיקר הדין. גם, אם הגיע לעיר שיש בו מנהג מסויים, אז יש לו לנהוג כמו מנהג העיר גם מנהגים שעדה אחת החמירה על עצמה⁵⁴.

⁵⁴ עיין בשו"ת דבר יהושע (חלק ד, סימן יח, אות ב) שדן אם גרים חייבים לשמור מנהגי ישראל שתלויים במקום. שאולי גרים רק חייבים לשמור חיובי דרבנן, וכן במנהגים של כל עם ישראל. הסתפקות שלו נובעת ממקור חיוב שמירת מנהגי מקום. הובאו דבריו להלן במאמר "קבלת מצוות בגיור", בחלק ב, בדיון על גר שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד.

גר המתגייר

יורה דעה

"וּשְׁמַרְתֶּם אֹתָם אֶת חֻקֹּתַי וְאֶת מִשְׁפָּטַי וְלֹא
תַעֲשׂוּ מִכָּל חֲתוּעֵבַת הָאֱלֹהִים הָאֲזָרַח וְחָגְרֵי חָגֶר
בְּתוֹכְכֶם" (ויקרא יח, כו) – "עוד נראה כי
נתכוין הכתוב להודיע שאם ישראל וחגרים
ישמרו כל החוקים ומשפטים, אין כח
במעשה חגים חגים שיתעבו מעשיהם
לחקיא הארץ יושביה, ודווקא קודם שיכנסו
ישראל לארץ היא שקאה הארץ חגים על
מעשה חתיעוב, אבל אחר כניסת ישראל
לארץ אין הדבר תלוי אלא בישראל וחגר,
ולזה פרט אותם שמעשיהם יסובבו למעט
חגים" (אור החיים)

מצות גיור

מבוא

ידועה דרשת רש"י בפרשת לך לך, על הפסוק:

וַיִּקַּח אֲבָרָם אֶת-שָׂרִי אֵשֶׁתוֹ וְאֶת-לוֹט בֶּן-אָחִיו וְאֶת-כָּל-רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֶת-הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר-עָשׂוּ בַּחֲרֹן וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן.

(בראשית יב, ה)

רש"י כתב על כך:

שהכניסן תחת כנפי השכינה אברהם מגייר את האנשים ושרי מגיירת הנשים ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאוהו (לכן כתיב אשר עשו)...

מדברי רש"י, לומדים את חשיבות הכנסת אנשים תחת כנפי השכינה. אברהם אבינו התחיל במעשה הגיור. כבני בניו אנחנו רוצים ללכת בדרכיו וללמוד ממעשיו. נברר להלן, אם יש מצוה לגייר גרים. האם מצוה זו נמנית כמצוה בתוך התרי"ג מצוות? אולי זו רק סניף של מצוה, או אולי יש רק חיוב דרבנן לגייר גרים, ואולי אין בכלל ציווי לגייר גרים.

הגר במקרא

ויקרא יט, לד:

כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך כי גרים הייתם בארץ מצרים אני ה' אלקיכם.

במדבר טו, יד-טז:

וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדרתיכם ועשה אשה ריח ניחוח לה' כאשר תעשו כן יעשה: הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדרתיכם ככם כגר יהיה לפני ה': תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם.

דברים א, טז:

ואצוה את שפטיכם בעת ההיא לאמר שמע בין אחיכם ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו.

עיון בגמרות וקצת בראשונים

בש"ס אנחנו לא מוצאים פתרון ברור לשאלתנו, אך אולי יש מקום לדייק מכל מיני סוגיות בש"ס, תשובה לשאלתנו. מובא בגמרא במסכת יבמות:

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

(קט, ע"ב)

לכאורה, מדברי הגמרא משמע שלא רצוי לקבל גרים. הראשונים התקשו בכך, היות והיו מגדולי ישראל שקיבלו גרים. יתירה מכך יש גמרא ששם מובאת ביקורת על האבות שלא קיבלו את תמנע כגירות. מובא בגמרא במסכת סנהדרין:

מיהת 'אחות לוטן תמנע' מאי היא? - תמנע בת מלכים הואי, דכתיב 'אלוף לוטן אלוף תמנע'. וכל אלוף - מלכותא בלא תאגא היא. בעיא לאיגורי, 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.

(צט, ע"ב)

אברהם, יצחק ויעקב היו צריכים לקבל את תמנע כגירות, ולא לרחקה.

תוס'¹ העלה את השאלה איך ר' יצחק אמר שרעה תבוא למקבלי גרים, הרי רואים מן הגמרא במסכת סנהדרין שיש לקבל גרים? הוא יישב שר' יצחק התנגד לאלו שמביאים את הנכרים להתגייר, שהולכים אחר הנכרים לגיירם. או שמתנגד לאלו שמקבלים מיד כל אחד שבא להתגייר. אבל, נכרי שמתאמץ להתגייר, יש לקבלו, ומי שלא מקבלו, יענש על כך.

¹ מסכת יבמות קט, ע"ב, ד"ה רעה.

אך, התוס' הקשה על כך, מדברי הגמרא במסכת שבת², שהלל גייר כמה גרים, שלא התאמצו להתגייר. הוא גייר גר 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 רק מאמין בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה, ואמר גיירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב. התוס' השיב שהלל ידע שסופם להיות מן הגרים הגמורים. לדעת התוס', אין לגייר כל נכרי, אלא רק אלו שמתאמצים להתגייר. אין שום מצוה ללכת לגייר, ונראה שאפילו לא ראוי לעשות זאת.³

גמרא נוספת שניתן ללמוד ממנה לעניינו, היא הגמרא במסכת יבמות:

תנו רבנן גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים 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...
(מז, ע"א-ע"ב)

הגמרא אחר כך ביארה את דברי הברייתא:

ואין מרבין 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 שהווי מצוה לא משהינן.

לומדים מדברי הגמרא שלשה דינים:

- א- אין להקשות על גר שמתאמץ להתגייר, ויש לקבלו לגרות.
- ב- לא משהים את הגיור. לאחר שהתחיל תהליך הגיור ממהרים לסיימו.
- ג- משמע שיש מצוה בגיור, כיון שהגמרא אומרת שלאחר שקיבל על עצמו את המצוות, יש למולו מיד. הטעם לכך, כיון שאין לשהות במצוה.

² לא, ע"א.

³ עיין גם בתוס' רא"ש (מסכת יבמות קט, ע"ב) שכתב כדברי התוס'.

עיון במוני המצוות

מורנו הגדול הרמב"ם אינו מונה את הגיור כמצות עשה בתוך מנין התרי"ג מצוות. מאידך, אולי אפשר לראות שהרמב"ם מחשיב גיור גרים, כביטוי לקיום מצות אהבת ה'. הוא לא הזכיר במפורש את הגיור, אך הזכיר שאדם האוהב את ה', מאהבו על הבריות, קורא לבני אדם להאמין בה', כמו אברהם אבינו:

מצוה ג' היא שצונו באהבתו יתעלה... וכבר בארנו שזאת המצוה ג"כ כוללת שנהיה קוראים לבני האדם כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו, וזה שאתה כשתאהב איש אחד תספר בשבחיו ותרבה בהם ותקרא בני האדם לאהוב אותנו... ולשון ספרי "ואהבת את ה'" אהבהו על הבריות, כאברהם אביך שנאמר "ואת הנפש אשר עשו בחרן". ור"ל כמו שאברהם מפני שהיה אוהב כמו שהעיד הכתוב "אברהם אוהבי", וזה בעוצם השגתו קרא בני האדם להאמין בשם מרוב אהבתו כן אתה אהוב אותו עד שתקרא אליו בני האדם.

(ספר המצוות, מ"ע ג)

נראה לי, שאין בדברי הרמב"ם יסוד של גיור. אין ברצונו של הקב"ה שנלך לגייר אנשים, אלא צריכים להביא אנשים לידי הכרה בקב"ה, זהו חיוב שמוטל על כל הבריות. האמונה בקב"ה היא חובת כל בר נש, גם בני נח. את הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן", הוא הסביר שאברהם אבינו הביאם להכרה באמונה בקב"ה.

עדיין, יש מקום לומר שאם אדם רוצה להתגייר ורוצה להידבק בעם ישראל ולקיים את מצוות ה', יש בגיורו קיום למצות אהבת ה'. שמתוך אהבתנו לקב"ה אנו רוצים שיעבדו את ה'. אנו לא הולכים ומגיירים אנשים, כעין מיסיון, שלא מצינו כדמותו ביהדות, להיפך מצינו שבתחילה מנסים לדחות את הגרים⁴. אך, אם בא אדם ולבו טהור ורוצה להידבק לעם ישראל, מוטל עלינו לגיירו.

עוד צריך עיון בדברי הרמב"ם, אם דרישת אנשים לעבודת ה', היא חיוב או שאדם צריך להגיע לידי אהבה כל כך גדולה שתחייב אותו ללכת לדרוש אנשים לעבודת ה'. מחד כתב הרמב"ם שהמצוה של אהבת ה' כוללת "שנדרוש ונקרא האנשים כולם לעבודתו יתעלה ולהאמין בו". משמע שיש בכך חיוב. מאידך, כתב "ר"ל כמו שאברהם בעבור שהיה אוהב השם... שהיה גם כן לגודל השגתו דרש האנשים אל האמונה מחוזק אהבתו כן אתה אהוב אותו עד שתדרוש האנשים אליו". משמע שאברהם דרש אנשים בגלל גודל השגתו ואהבתו, זאת אומרת שהגיע לדרגת אהבת ה' כל כך

⁴ עיין ערוך השלחן (יורה דעה רסח, ו): "אפילו בזמן הקדמון שהיה לנו רשות לגייר מכל מקום אין להסית שום גוי לגייר את עצמו ואדרבא כך אמרו חז"ל ביבמות (מז, ע"א) כשבא עכו"ם לנו וכו'".

גדולה שתבעה ממנו לדרוש אנשים לעבודת ה'. כפי שאברהם עשה, כך גם אנחנו מחוייבים להגיע לידי אהבה כל כך גדולה שתביא אותנו לדרוש אנשים לעבודת ה'. הרמב"ם כתב שהחיוב הוא "אהוב אותו עד שתדרוש האנשים אליו", המצוה היא לאהוב את ה', שיעור המצוה שנגיע לאהבה כזאת שתדרוש אנשים אל ה'. אין מצוה מיוחדת ללכת לדרוש אנשים לה'.

בהלכות הרמב"ם לא נמצא בצורה מפורשת חיוב לדרוש אנשים להכרה בה', אך מוצאים בדברי הרמב"ם שמספר איך אברהם אבינו דרש אנשים לעבוד את ה':

... ובן ארבעים שנה הכיר אברהם את בוראו. **כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות על בני אור כשדים... והתחיל להודיע לעם שאין ראוי לעבוד אלא לאלוק העולם... והיה מהלך וקורא ומקבץ העם מעיר לעיר וממלכה לממלכה...**

(הלכות עבודה זרה א, ג)

הרמב"ם לא הביא את הסיפור בצורת פסיקת הלכה שחייב כל אחד לעשות כמעשה אברהם אבינו, אלא כתב את הדברים כסיפור על אברהם. נוסף על כך, נראה מדברי הרמב"ם, שהדרישה לקרב אנשים לעבודת ה', באה רק אחר ההכרה והידיעה בה'. כפי שכתב "כיון שהכיר וידע התחיל להשיב תשובות". לכן, נראה שאין חיוב פרטי לקרב אנשים לעבודת ה', אלא יש חיוב להגיע לידי אהבה כזאת שתקרב אנשים לה'.

לסיכום, בדברי הרמב"ם לא נמצא חיוב לגייר אנשים, ואפילו לקרב אנשים לעבודת ה', נראה שאין בכך חיוב פרטי, אלא זוהי דרגה באהבת ה'. כלומר, יש חיוב לאדם להגיע לידי אהבה כל כך גדולה שיקרב אנשים לעבודת ה'.

גם ספר החינוך כתב בדברי הרמב"ם, וגם הוא סובר שמדובר בשיעור באהבת ה', ולא על חיוב עצמי:

שנצטוינו לאהוב את המקום ברוך הוא... ואמרו זכונם לברכם [ספרי] **שזאת האהבה תחייב האדם לעורר בני אדם באהבתו לעבדו, כמו שמצינו באברהם...**

(מצוה תיח)

גם הרשב"ץ בספרו ספר זוהר הרקיע כתב בדברי הרמב"ם, אך בשינוי קטן. בעוד שלפי הרמב"ם הדרישה "אהבהו על הבריות", היא ביטוי למצנת אהבת ה'. כל עוד שלא הגיע לדרגה של "מאהב את ה' על הבריות", לא הגיע לשלמות מצנת אהבת ה'.

הרי לפי הרשב"ץ, זוהי חלק ממצנת אהבת ה':

ועניין מצנת האהבה היא באה במנין וענינה מה שאמרו בתלמוד לאהוב את השם ושלא נכפור עבודתו אפילו במקום סכנה... ועוד פי' ואהבת יוצא לאחרים שידרוש תורה לאחרים עד שיביא אהבתו בלבם וכן בספרי ואהבת אהבהו על הבריות כאברהם אבינו שנאמר 'ואת הנפש אשר עשו בחרן' ומפני זה נקרא 'אברהם אוהבי'...

(סימן יג)

יש להעיר שברשב"ץ, מבואר שהחיוב הוא לגרום שאנשים אחרים יאהבו את ה', ולא שאנשים יגיעו להכרה בקב"ה, שיאמינו בקב"ה. אך, המעניין שעל אף הדברים הללו, הרשב"ץ כתב שיש למנות כמ"ע פרטית גיור גרים. הוא תמה על שאר מוני המצוות שלא מנו מצוה זו, בתוך תרי"ג המצוות. הוא לומד על פי הגמרא במסכת יבמות שהובאה לעיל, שיש מצוה לבית דין לקבל גרים. לדעתו, יש ללמוד את הציווי מן הפסוק "ושפטם צדק":

ואני תמה למה לא הכניסו בכלל המצנת קבלת גרים, שהיא מיוחד בבית דין לקבלם ולא לדחותם. וכמו שאמר ביבמות החולץ [מ"ז:]: מלין אותו מיד, משום דאשתהוי מצוה לא משהינן... אם כן קבלת גרים לבית דין מצוה היא ולשון התורה בזה 'ושפטם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו', מכאן למדו שצריך למסור לו קלות וחמורות כמו שהוא מוזכר בפרק החולץ⁵ ובפרק ג' דקידושין⁶, משום ד'משפט' כתיב ביה. ואמרו בכתובות⁷, גר קטן היו מטבילין אותו על דעת בית דין, והוא מפני המצוה הזו שנתחייבו לקבל גרים. ואם כן ראוי הוא שתבוא במנין פרטי. ואיני יודע על איזו מצוה נסמך אותה אם אינה נמנית מצוה מיוחדת... ואפילו נכניס כל הדינין במצוה אחת כמו שהוא דעתי מצוה זו ראוי להמנות מיוחדת.

(סימן כח)

לכאורה, יש לתמוה על הרשב"ץ, מדוע מנה מצוה זו כמצוה פרטית ולא הכלילה במצנת אהבת ה'? הרי לאחר שביאר כדברי הרמב"ם במצנת אהבת ה', וכלל את החיוב לקרב אנשים לאהבת ה',

⁵ שם מז, ע"ב.

⁶ סב, ע"ב.

⁷ יא, ע"א.

במצנת אהבת ה', היה יכול לכלול בכך את החיוב לגייר גרים. אכן, ספר המצוה ומקרא⁸ תמה על הרשב"ץ שמנה מצוה זו, כמצות עשה ולא הסמיכה למצנת אהבת ה'. לדעת ספר המצוה ומקרא, הרמב"ם כלל במצנת אהבת ה' את המצוה לגייר גרים. ספר המצוה ומקרא הסתפק שאם נמנה מצות גיור כמצוה, על איזו פסוק יש להסמך מצוה זו. הוא כתב שעל הפסוק⁹, "כאזרח מכם יהיה לכם הגר וכו'", הספרא דרש:

מה אזרח שקיבל עליו את כל התורה אף גר שקיבל עליו את כל דברי התורה.
מכאן אמרו, גר שקיבל עליו את כל דברי התורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו.

לפי הספרא, יתכן שיש בפסוק הזה רמז למצוה לגייר. אך, נראה לו שהמקור למצוה זו, טמון בפסוק¹⁰, "הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'", שמבואר בגמרא במסכת כריתות¹¹, שלומדים מפסוק זה, שהגר המתגייר צריך להתגייר כמו שעם ישראל התגייר, ולכן צריך מילה, טבילה והרצאת דמים [כלומר, הבאת קרבן וזריקת דם על המזבח]. עוד לומדים ממה שכתוב "לדורותיכם", שיש לקבל גרים לדורות, ולכן בזמן שאין בית המקדש קיים, הרצאת דמים אינה מעכבת¹². ספר המצוה ומקרא למד מן הפסוק שיש ציווי להקהל את הגרים, כלומר, לקבלם.

נראה לי, שמכל הפסוקים לעיל, אין מקור מפורש לקבלת גרים. בכל הפסוקים לא נמצא ציווי מפורש לקבלת גרים. בציווי "הקהל חוקה אחת", הציווי על החוקה, שתהיה חוקה אחת לעם ישראל ולגר. לכן, אין תמיהה מדוע הרשב"ץ, לא הסמך את המצוה לפסוקים אלו? גם, אין מקום לתמוה על הרשב"ץ, שלא כלל מצנת גיור גרים בתוך מצות אהבת ה'. כיון שכפי שנכתב לעיל, הרמב"ם רק מזכיר שיביא בני אדם לעבודה ואמונה בה', ולא על גיור. יתר על כן, הרמב"ם מדבר על קריאת בני אדם, ונראה שזה לא שייך בגיור. לא הולכים להביא אנשים להתגייר, כפי שראינו בדברי התוס' לעיל. רק אם באים להתגייר, אז יש לקבלם. הרשב"ץ לא סובר שיש מצוה ללכת לגייר גרים, ולכן החיוב לקבל גרים לא נכלל במצנת אהבת ה'. אלא, המצוה היא, שאם משהו בא להתגייר, ובאמת מתאמץ,

⁸ שחבור ע"י הרב אברהם צבי רבינוביץ, עמ' 167, עמ' 215, עמ' 220.

⁹ ויקרא יט, לד.

¹⁰ במדבר טו, טו.

¹¹ ח, ע"ב-ט, ע"א.

¹² יש מחלוקת ראשונים אם בזמן שבית המקדש קיים, הרצאת דמים מעכבת; עיין במאירי, מסכת יבמות, סוף מו, ע"א; רשב"א שם, ע"ב, ד"ה הא דאמר' וכו'; ספר נהור שרגא, שם מו, ע"ב, ד"ה משפט וכו'; ספר נזר הקודש, מסכת כריתות, תחילת פרק ב; משך חכמה, במדבר טו, יג-יד; הובאה המחלוקת להלן במאמר "קבלת גרים בזמן הזה"; עוד הארכתי בדין זה במאמר "גר שאינו מביא קרבן", בספר גר המתגייר, כרך ג', בחלק עיון בתנ"ך.
¹² עט, ע"א.

עלינו לגיירו. נראה שאין בכך קיום מצנת אהבת ה', אלא אולי המצוה נובעת מצד החסד כלפי הנכרי, לעזור לו להתגייר, ולא להקשות עליו.

לומדים מדברי הרשב"ץ ומספר מצוה ומקרא שיש מצוה לקבל גרים. יש אולי מקום לצרף לשיטתם את דעת הסמ"ג. אולי אפשר למצוא בדבריו רמז וסמך למצות עשה של קבלת גרים.

הסמ"ג כתב:

שלא להרחיק זרע עשו מן הקהל מלישא בת ישראל אלא עד שלש דורות...
שלא להרחיק מצרי מלבא בקהל לישא בת ישראל אלא עד שלש דורות...
ועכשיו בזמן הזה כל הגרים מותרים לבא בישראל מיד...

(ל"ת קטו-קטז)

בהמשך המצוה, הסמ"ג מאריך בהלכות גרים. נראה לי, שיש ללמוד מן הלאו של הרחקת גר אדומי ומצרי לאחר ג' דורות, שאין להרחיק כל גר. רצון ה' שנקבל גרים. אם את המצרים והאדומיים האסורים להיכנס לקהל ה' תוך ג' דורות, אסור להרחיקם לאחר ג' דורות, כל שכן שאין להרחיק את שאר הגרים. אולם, יש מקום לדחות ולומר, שהאיסור להרחיק את הגר, הוא לאחר שהתגייר, אך אין מכך לימוד שיש מצוה לקבל את הגר שבא להתגייר.

"אזהרות אתה הנחלת"¹³ כתב: "והקרבת גרי צדק לגור יחד ולקיים חוקים כמחופשי מפרך צוענים". ספר מצוות הערוך¹⁴ הביא מקור לשתי המצוות שמזכיר ספר "אזהרות אתה הנחלת":

א- "כאזרח מכם יהיה לכם הגר הגר אתכם ואהבת לו כמוך"¹⁵.

ב- "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים מבית עבדים"¹⁶.

גם, בדבריו אין הוכחה למצנת גיור. כיון שיש לפרש את דבריו שכוונתו לקרב את הגר לאחר גיורו, אין מצוה להביא אנשים להתגייר ואולי אפילו אין מצוה לקבל את הגר שרוצה להתגייר.

¹³ מובא בספר מצוות הערוך, חלק א, אות נ; בהקדמה שם כתוב שלא ידוע שם המחבר.

¹⁴ שם בביאורו על דברי ספר אזהרות אתה הנחלת.

¹⁵ ויקרא יט, לד.

¹⁶ שמות יג, ג.

אמנם, יש מקום ללמוד מדברי הראב"ד שסובר שיש מצוה לגייר. הוא דן בדין ברכה על טבילת גר קטן. לדעתו, בית הדין מברך את הברכה קודם שמטביל את הגר הקטן, בניגוד לגר גדול, שמברך לאחר הטבילה:

ואם תאמר היכן צונו? מ'ואת הנפש אשר עשו בחרן', והלא אם נתכנסו כל באי עולם אינן יכולים לברוא אפילו יתוש אחד אלא הגרים שגיירו והחזירום תחת כנפי השכינה מעלה עליהם כאילו בראום.

(ספר בעלי נפש, סוף שער הטבילה)

מדבריו יש ללמוד שיש ציווי לקבל את הגר שרוצה להתגייר. אך, יש לתמוה על המקור שהביא לציווי על מצנת גיור. הרי בפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן", אין ציווי, אלא סיפור דברים¹⁷. נראה שהראב"ד הבין שאם כך התנהגו אברהם ושרה, כך בני בניהם צריכים לנהוג. אך, עדיין קשה לומר שיש כאן ציווי. בוודאי שאין שום הכרח לומר שזו מצנת עשה דאורייתא. אלא, נראה שכוונתו לומר, שמן הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן" אנחנו רואים שכך רצון ה'. לפיכך, אפשר לברך אשר קדשנו במצנתיו וצונו. אבל, בוודאי אין כאן מצוה של חיוב, לא מצנת דאורייתא וגם לא מצנת דרבנן. אולם, גם על הבנה זו יש קושי, כיון שאפילו אם נאמר שכך רצון ה', לא שייך לברך "אשר קדשנו במצוותיו וצונו", הרי אין כאן ציווי, אין כאן מצוה.

התוס' רא"ש¹⁸ מצא מקור אחר לציווי. הוא דן בדין הברכה על מילת הגר. שמבואר במסכת שבת¹⁹, שהמל את הגר צריך לברך: "ברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם אשר קדשנו במצנותיו וצונו על המילה", וקשה היכן ציוונו? לדעתו, מקור הציווי במה שנצטוינו לאהוב את הגרים, ואי אפשר להיות גר בלא מילה. לכאורה, מדבריו אפשר למצוא יסוד למצנת דאורייתא לגייר מי שבא להתגייר. אלא, שהיא כלולה במצנת "אהבת הגר". אך, גם את דבריו יש לבאר כפי שביארתי בדברי הרשב"ץ, שאין מצוה ללכת לגייר אנשים. אלא, המצוה לסייע בגיור, לסייע למי שמתאמץ להתגייר.

אמנם, יש להקשות על עצם דברי התוס' רא"ש, מה עניין ציווי לקבל גרים למצנת "ואהבתם את הגר"? הרי עדיין הוא אינו גר. לכן, אין שום מצוה לאהבו. נראה שגם את דבריו יש לבאר בסגנון מה שביארתי את דברי הראב"ד. לא מדובר על מצנת דאורייתא לקבל גרים, אלא על לימוד על רצון ה'. מתוך המצוה של אהבת הגר, אפשר ללמוד שרצון ה' שנעזור למי שבא להתגייר, ונגיירו. יש להוסיף, שעל שאלת התוס' רא"ש יש תשובה אחרת. לדעת הרמב"ן, אין כאן ברכת המצוות, אלא ברכת

¹⁷ שם שו"ת שבט הלוי (חלק ו, סימן קצא) תמה על דברי הראב"ד בלימודו מן הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן".

¹⁸ מסכת שבת קלז, ע"ב, ד"ה המל את הגרים.

¹⁹ קלז, ע"ב.

השבח: "ותמהני עוד למה כללו שתי ברכות של מילה כאחת"²⁰ ולא ברכו בה תחלה וסוף כשאר הנמולין, וי"ל לפי שאינו גר עד שימול ויטבול לא ברכו עליו על המילה כשם שאין מברכין על הטבילה אלא הוא עצמו בעלייתו מברך עליה, אבל כללו הכל בברכה זו לפי שדם המילה בריתן של ישראל הוא ועל הברית אנו מברכין ובענין הזה היא ברכת אירוסין". לפי הרמב"ן, יש כאן ברכת השבח והודאה ולא ברכת המצוות כמו ברכת אירוסין²¹. אך, דברי הרמב"ן, מסתדרים עם השיטה שמברכים ברכה אחת במילת גר, אך לפי השיטה שמברכים שתי ברכות, וברכה ראשונה מברכים: "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו למול את הגרים", אי אפשר לומר כדבריו, ובודאי ברכה זו היא ברכת המצוות. אכן, השו"ע²² פסק כשיטה שמברכים שתי ברכות.

עיון בדברי הגר"י פערלא

הגר"י פערלא²³ דחה את דברי הרשב"ץ²⁴, שמצנת קבלת גרים נכללת במצנת מילה וטבילה של בן ישראל, וטען שלא מובן מה עניין זה לזה? נוסף על כך, טבילה אצל ישראל, היא מטומאה לטהרה²⁵. הוא הביא שר"י אלברגלוני הכניס את המצוה של קבלת גרים, בכלל מצות עשה של אהבת גרים, אך גם על הבנה זו הוא הקשה שהרי בשעה שבא להתגייר עדיין אינו גר. הגר"י פערלא השיב על קושייתו, שצריכים לומר כיון שבקבלה זו מתגייר, לכן קרינן ביה "ואהבתם את הגר". אבל, אם כך, יש לומר שכבר קרינן ביה "ואהבת לרעך כמוך", ואם כן יש לכלול במצנת "ואהבת לרעך כמוך".

הגר"י פערלא כתב שלפי הבנה של הר"י אלברגלוני, יהיה קושי על הרס"ג שלא מנה בתוך התרי"ג מצוות את מצנת "ואהבתם את הגר". שהרי לפי דברי הר"י אלברגלוני כלולה בכך מצנת קבלת גרים, ואין מצוה זו כלולה במצנת "ואהבת לרעך כמוך". לפיכך, יש תוספת במצנת "ואהבתם את הגר". אלא, לפי דברי הגר"י פערלא, אין קושי על הרס"ג. כיון שמצנת קבלת גרים כבר כלולה

²⁰ יש מחלוקת ראשונים אם מברכים שתי ברכות במילת גר. כפי הנוסחא שנמצאת בגמרא אצלנו יש שתי ברכות: 1. "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על המילה". 2. "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו למול את הגרים ולהטיף מהם דבר ברית שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ... ברוך אתה ה' כורת הברית". הרמב"ן הביא את דעת בעל הלכות גדולות שלפיו מברכים רק ברכה אחת, הברכה השניה.

²¹ עיין שו"ת דבר אברהם, חלק ב, סימן כה, אות ד.

²² יורה דעה רסח, ה.

²³ מצות עשה יט.

²⁴ בקונטרס אחרון, עשין מ.

²⁵ יש אולי מקום להבנה שגם הטבילה של הגרות, היא טהרה מטומאה. עיין ירושלמי קידושין מא, ע"א, פרק ג, הלכה יב; נמוקי"י, מסכת יבמות טו, ע"ב; עיין במאמרי "ברכה על טבילת גר גדול", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות יורה דעה.

במצנת "ואהבת לרעך כמוך", ולכן אין מצנת "ואהבתם את הגר" מוסיפה על מצנת "ואהבת לרעך כמוך".

לדעת הגר"י פעלרא, היה מקום לכלול מצנת קבלת גרים, במצנת אהבת ה'. כך למד בדעת הרמב"ם. אך, את דעת רס"ג, אי אפשר לפרש כן, שהרי הרס"ג לא מנה מצנת "אהבת ה'".

עיון בדברי שו"ת דבר אברהם

שו"ת דבר אברהם²⁶ נשאל על נוסח הברכה במילת גר "אשר קדשנו במצוותיו וציוונו", היכן ציוונו? הוא השיב שאין כאן שום קושי, שהרי לא מברכים רק על מצוות חיוביות, אלא מברכים גם על מצוה שהיא הכשר, כגון ברכה על השחיטה. כך גם הדבר במילת הגר, זו מצוה של הכשר, שנצטוונו כשיבוא גר להתגייר נגיירו לפי ההלכה, דהיינו במילה וטבילה. מקור הציווי הוא מן הפסוק "ככם כגר יהיה לכם".

גם לפיו אין מצוה חיובית ללכת לגייר נכרים ואפילו אין מצוה חיובית לגייר נכרי שבא להתגייר.

הטעם שלא נמנתה מצות גיור

נראה לי, שאין קושי, מדוע מוני המצוות²⁷ לא מינו קבלת גרים בין תרי"ג המצוות? יש לתת על כך מספר טעמים:

א- אין ציווי מפורש בתורה לקבל גרים. לכן, אפילו אם נאמר שיש מצוה, כפי לשון הגמרא, בכל זאת היא אינה נכללת בתרי"ג מצוות.

ב- מוני המצוות הבינו שכשהגמרא קראה לגיור הגר מצוה, היא לישנא דעלמא ואין הכוונה שיש ממש מצוה לקבל גרים. לא בכל מקום שנשנה בגמרא מצוה, הכוונה למ"ע דאורייתא ואפילו לא למצנת דרבנן²⁸. כוונת הגמרא שקבלת גרים היא מעשה שמוטל על

²⁶ חלק ב, סימן כה.

²⁷ כוונתי לכל מוני המצוות חוץ מספר זוהר הרקיע ור"י אלברגלוני. בספר המצוות של הרמב"ם, בהשגות הרמב"ן, בסמ"ג, בסמ"ק, בבעל הלכות גדולות, בספר יראים וכו' לא נמצאה מצוה של קבלת גרים.

²⁸ 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 מצנות עשה דאורייתא, מקסימום יכול להיות מצנות עשה דרבנן. נראה לי, שלא מדובר אפילו על מ"ע דרבנן. מהר"ץ חיות (שם) כתב: "מזה קשה לי על שיטת הרב מגילת 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".

בית דין לעשות. ראוי שהוא יקבל גרים, כמו שרואים מן המעשה 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 אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'". הגמרא במסכת כריתות²⁹ למדה מן המילה "לדורותיכם" שאפשר להתגייר לעולם.

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

מסכת יומא (יט, ע"ב): "אמר רבא השח שיחת חולין עובר בעשה שנאמר 'ודברת בס' 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 מצנת 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". המאירי (שם) כתב: "דרך צחות אמרו השח שיחת חולין כו' ". משמע, שאין מצות דאורייתא, אלא רק אסמכתא בעלמא.

מסכת יומא (כט, ע"ב-ל, ע"א): "אמר ר' אבא זאת אומרת מצנה 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 "מצנה", אינה נופלת רק על עניין תורה, ולא על עניין דרבנן. הוא הבין, שאין כאן מצנת 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 מצנת דאורייתא, וגם לא מצנת עשה דרבנן.

בדין שינוי בדבר השלום (שם): "וא"ר אילעא משום רבי אלעזר בר' שמעון: מותר לו לאדם לשנות בדבר השלום, שנאמר: 'איבך צוה וגו' כה תאמרו ליוסף אנה שא נא וגו' ". ר' נתן אומר: מצנה, שנאמר: 'ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאול והרגני וגו' ". בוודאי אי אפשר לומר שיש בזה מצנת דאורייתא, כיון שהפסוק שהביא ר' נתן, הוא פסוק בבניאים, וגם אין ציווי בפסוק, אלא יש לימוד מן הסיפור. עיין מסכת יבמות (קו, ע"ב): "ונקרא שמו בישראל בית חלוץ הנעלי - מצנה בדיינין ולא מצנה בתלמידים; רבי יהודה אומר: מצנה על כל העומדים שם לומר חלוץ הנעלי".

מסכת כתובות (מט, ע"א): "במזונות בתו הוא דאינו חייב, הא במזונות בנו חייב, בתו נמי חובה הוא דליכא, הא מצנה איכא, מני מתניתין? לא רבי מאיר, לא רבי יהודה, ולא רבי יוחנן בן ברוקא! דתניא: מצנה לזון את הבנות, קל וחומר לבנים, דעסקי בתורה, דברי רבי מאיר; רבי יהודה אומר: מצנה לזון את הבנים, וקל וחומר לבנות, משום זילותא"; עיין בדברי הרב צבי שכתב, בספרו ארץ צבי, סימן יט, אות ב; עיין במאמרי "חוב מזונות לולד שנוול לו מנכריה" (ספר "גר המתגייר", כרך ב, הובא בהלכות אבן העזר) שדנתי במקור לחיוב מזונות ילדיו.

גם במסכת ברכות (יג, ע"א), מובא שבר קפרא סובר שהקורא לאברהם אברם, עובר בעשה. ר' אליעזר סובר שעובר בלאו. אם מעיינים בדברי מוני המצוות, אנחנו לא מוצאים שמנו קריאת אברהם אברהם ולא אברם כמצנה. גם הפוסקים השמיטו הלכה זו. 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. ובוודאי אין כאן איסור דאורייתא; 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.

²⁹ ח, ע"ב-ט, ע"א.

כלומר, גם בזמן שאין בית המקדש קיים, ולפיכך בזמן שאין ביהמ"ק הבאת קרבן אינה מעכבת את הגיור. רואים מכך שרצון ה' שנקבל גרים.

מסקנת הדברים

מלבד הרשב"ץ לא מצינו במוני המצוות שמנו קבלת גרים כמצוה. בדברי הראב"ד ותוס' הרא"ש משמע שהבינו שיש מצוה לקבל גרים. לדעת התוס' ראש, היא כלולה במצנת אהבת הגר. גם ר"י אלברגלוני, כלל את מצנת קבלת גרים במצנת אהבת הגר. יש אחרונים שרצו לבאר, שמוני המצוות כללו מצוה זו, במצנת "אהבת ה'", שאדם שאוהב את ה', מקרב אנשים לעבודת ה' ולאמונתו.

נראה לי, שאין הכרח להבנה זו, מצנת קבלת גרים אינה כלולה במצנת אהבת ה'. אין מצנה לעם 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 "מצנה", לישנא דעלמא, וכוונת הדברים, שזהו רצון ה'.

יש לומר שאחד שבא וביטא את נכונותו להתגייר הוכיח בכך שהוא שייך לעם ישראל, וכזה גר רצון ה' שנגיירו. סתם כך אין רצון ה', שנגייר אנשים. הרי ה' אינו מצוה על כל האנושות להתנהג כמו עם ישראל, ולהתחייב בתרי"ג מצוות. רק עם ישראל מתאים לקיים את המצוות.³⁰

אפשר למצוא בדברי חז"ל שהבינו שהגר שבא להתגייר, יש לו קשר עם עם ישראל. הוא במידה מסויימת עמד במעמד הר סיני בשעת קבלת התורה. כך נראה במדרש תהילים:

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).

(מזמור א)

³⁰ 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 עם ישראל מתאים לתורה, וזהו הרעיון של המדרש שה' הציע את התורה לכל האומות, ואף אומה לא הסכימה לקבלה, אלא רק עם ישראל הסכים לקבלה; יש לציין שמבואר בגמרא במסכת עבודה זרה (כד, ע"א), שלעתיד לבוא יתגירו אומות העולם. אך, מבואר שם בגמרא שהגרים הללו 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 עם ישראל שיתגיירו.

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

נראה שרעיון זה מופיע בגמרא במסכת שבת:

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, מזליהו הוו, דכתיב את אשר ישנו פה עמנו עמד היום לפני ה' אלהינו ואת אשר איננו פה וגו'.

(קמו, ע"א)

גרים אע"פ שלא עמדו בהר סיני, מזלם היה בהר סיני. כלומר, הגרים שבאים להתגייר, עמדו במידה מסוימת בהר סיני.³¹

בהקשר לכך יש לציין שספר גליוני הש"ס³² העיר על דברי הראשונים שכתבו שמברכים על טבילת הגרות לאחר הטבילה, כיון שלפני הגרות אי אפשר לברך, משום דלא חזי קודם הטבילה, שאינו ראוי לומר "וצונו", כיון שהוא עדיין נכרי³³. הקשה ספר גליוני הש"ס איך מברך לאחר הטבילה, הרי הגר אינו מצוה להתגייר? ישראל הם שמצווים לקבל גרים, למולם ולהטבילם. לגר עצמו אין שום מצוה. על שאלה זו, הוא השיב שני יישובים:

א- כיון שהגר נעשה ישראל עם הטבילה, אז הטבילה והיותו ישראלי באים כאחת, ונעשה הוא מצוה לקבל את עצמו ולטבול את עצמו. לכן, מברך "וציוונו".

ב- כשהגר מתגייר התגלה למפרע שהיה בו גם בהיותו עכו"ם עניין ישראליות, אשר הניעו להתגייר. אותו עניין מחייב ומצוה 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".

רואים ביישובו השני שהגר המתגייר, יש לו עניין הישראליות עוד קודם שהתגייר, ולכן רצון ה' שנקבלו. נראה לומר שדווקא מי שקשור לעם ישראל, יש לגיירו. כלומר, רק מי שבא ומראה שהוא

³¹ ספר בעל המאמרות (שו"ת ציץ אליעזר, חלק יב, סימן מ) סובר שגרים מזלם היה בשעת קבלת תורה, וגם להם ניתן חלק בתורה.

³² מסכת פסחים ז, ע"ב.

³³ עיין תוס', מסכת פסחים ז, ע"ב, ד"ה על הטבילה; עיין רמב"ם, הלכות ברכות יא, ז; עיין במאמרי "ברכה על טבילת גר גדול", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הובא בהלכות יורה דעה.

באמת רוצה להתגייר, הרי עלינו לגיירו, שבכך מגלה את הקשר שלו לעם ישראל. לכן, יש בדיקה כל כך קשה עד שמקבלים אחד לעם ישראל³⁴. ביאור זה מבואר בדברי התוס' שהובאו בריש המאמר.

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 מצנה של הגיור. אל לנו למהר לגייר בנפש חפצה. דווקא אלו שמתגיירים בלב שלם ובאמת כוונתם לשם שמים, רצון ה' 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 יבמות³⁵ מובאת מחלוקת תנאים מדוע גרים מעונים בייסורים? דעת אחרים היא מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה. רואים מכאן שנכרי שהתגייר נענש על כך ששיהה עצמו להכנס תחת כנפי השכינה ויש ללמוד מכך שרצון ה' שלא נעכב בידו מלהתגייר.

³⁴ עיין מסכת יבמות מז, ע"א-ע"ב.

³⁵ מח, ע"ב.

קונטרס קבלת מצוות בגיור

מבוא

בזמננו נפוצה, לדאבוננו, התופעה שיהודים מתחתנים עם בני זוג לא יהודים ולאחר מכן בן הזוג הנכרי בא להתגייר כדי שבני הזוג ינשאו כדת משה וישראל. עלינו לדון בגיורים אלה בשלשה מישורים¹:

א- מצד עצם הגרות. כלומר, אם יש בגיור חסרון בקבלת מצוות. נראה שהגר לא מתכוון לקיים תורה ומצוות. לכאורה, יש שלשה שלבים בגרות: 1. מילה. 2. טבילה. 3. קבלת מצוות. יש לדון מה קורה כשיוצאים בוודאי שהאיש או האישה אינם מתכוונים לקיים את מצוות ה', האם הגיור חל?

ב- מצד דין נטען על הנכרית. שנראה בגמרא שאין לכנוס את הנטען על הנכרית².

ג- גיור לשם אישות, שמבואר בגמרא במסכת יבמות³, שאין לגייר מי שבא להתגייר משום אישות.

אדון רק במישור הראשון. ואדון בכך בד' חלקים:

א- האם הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא, ובלי קבלת מצוות הגיור לא חל? כלומר, האם גר שהתגייר ולא קיבל מצוות, נחשב גר בדיעבד? האם הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא, ובלי קבלת מצוות בפני בית הדין, הגיור לא חל? אפשר לומר שיש חיוב שהגר יקבל עליו תורה ומצוות, שתהיה כוונתו לקיים תורה ומצוות, אך אין צורך שיקבל עליו את המצוות בפני בית דין. בחלק הזה יש לדון שאם נאמר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא, האם יש צורך בהצהרה מפורשת שמקבל עליו את המצוות, או מספיק שיהיה גילוי דעת שמקבל עליו את המצוות?

ב- דין קבלת מצוות חלקית. מה דין גר שמקבל את כל התורה חוץ מדבר אחד?

¹ בכל המאמר אין חילוק בין גר לגיורת. אפילו שלפעמים נכתבו הדברים כלפי גר, הדברים נכונים גם כלפי גיורת.

² עיין מסכת יבמות כד, ע"ב.

³ שם.

ג- כשידוע, בוודאות שאין בכוונת המתגייר לקיים את המצוות. כלומר, הגר אומר שמקבל עליו את המצוות, אך בית הדין יודע בבירור שאין בכוונתו לקיים את המצוות. האם נחשב שיש כאן קבלת מצוות?

ד- מצד "עבדינן שליחותיהו". יש לדון שאולי, כיום, כל היכולת של בית דין לקבל גרים פועלת מכוח "עבדינן שליחותיהו" [עושים שליחות של בתי הדין הראשונים שהיו סמוכים]. לכן, יש לדון במקרה שהגרות אינה לרצון בתי הדין הסמוכים, אז אפילו שבית דין הדיוטות [בית דין שאינם סמוכים, כיום כל בתי הדין אינם סמוכים] קיבל את הגרים האלו, אין גרותם גרות. יש גם מקום לפסול את הגרות מצד ש"עבדינן שליחותיהו" פועל מצד שגיוור גרים הוא דבר חשוב ודבר שכיח, וגיוור גרים שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות אינו שכיח ואינו חשוב.

יש להעיר שבפסקי הראשונים לא מוצאים התייחסות מרובה לשאלות אלה, וכנראה שזאת מן הסיבה שגיוור גרים לא היה כל כך נפוץ בזמנם. בדברי הים של שלמה⁴, מבואר מדוע הגרות לא היתה נפוצה כל כך בימים עברו:

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 אדונייהם, 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 מאמונתנו, וראוי לחוש מאוד מאוד.

(ים של שלמה, פרק ד, סימן מט⁵)

⁴ רבי שלמה בן יחיאל לוריא זצ"ל.

⁵ גם אצל הרמ"א (יורה דעה רסז, ד) מבואר שהיה איסור לגייר נכרים: "וכן במדינות אלו שאסור לגייר שום עובד כוכבים". תופעה זו מוצאים בשות"ים רבים, אפילו בשות"ים במאה השנים האחרונות. בשו"ת דברי מלכיאל שחי בין השנים תר"ו עד תר"ע, מוצאים מספר תשובות (חלק א, סימן עב; חלק ב, סימן עז), שמבואר מתוכם שבמדינתו לא היתה רשות מצד חוקי הממשלה לגייר; גם בספר "גר המתגייר", כך ג, הובא סיפורו של ר' אברהם גר-צדק מוילנא, שהמלכות לא הרשתה להתגייר, והרגו

בשותי"ם של האחרונים, במאה השנים האחרונות, רואים התייחסות מרובה לדיון שהובא לעיל.

במאמר הנוכחי אדון בנושא תוך כדי עיון בדברי הגמרא, ראשונים, טור, שו"ע ונושאי כלים. ואחר כך אכנס לעיון בדברי האחרונים. אך, כיון שיש אחרונים רבים שדנו בנושא זה, לא אוכל להביא את דעת כולם, אך אשתדל להביא את רובם, ובעיקר אדון בדברי האחרונים המובהקים שעל פיהם נוהגים רוב ישראל.

את הגר-צדק; ערוך השלחן (יורה דעה, פתיחת סימן רסח) שחי קרוב לפני מאה שנה, כתב: "דיני גרים בימים הקדמונים ובמדינותינו אין לנו רשות לקבל גרים מדינא דמלכותא"; בשו"ת רעק"א (מהדורא קמא, סימן מא) מובאת שאלה מן הבן של רעק"א לאביו. רעק"א השיב לו: "על שאלתך בערל שבא להתגייר ולמולו, ואין רצונך למולו היותו נגד חוקי הרעגירונג (הממשלה)". מיד אחר כך מובא בסוגריים: "כאשר הנכון עמך בזה כי אמנם כן מוטל על כל רב מורה ישר להזהיר את העם אשר יושב בקרבו, כי כן דבר המלך ישמורו ובפקודותיו אל ימרו, וכאשר גם אנכי הצעיר הזהרתי בעזרת ה' יתברך רובת פעמים בדרשותי, והראיתי לדעת כי כן החיוב על כל אדם מישראל, בראיות חזקות כראי מוצקות, ממקרא ומגמרא ומסברה, וכאן אין מקומו להאריך, ועל אחת כמה וכמה שהרב בעצמו יהיה נאה מקיים, וכל העדה ממנו יראה ויכבדו את המלך ואותו ייראו". אני מסתפק שאלו דברי רעק"א, ויכול להיות שהם צנוורה. בין כך ובין כך, מתוך הצנוורה אפשר ללמוד על חוסר היכולת לגייר, ואת ההקפדה הגדולה מצד המלכות שלא לגייר. שו"ת ר' אליהו גוטמאכר זצ"ל (נולד בשנת תקנ"ו-1796 למנין הנהוג אצלם, ונפטר בשנת תרל"ה-1875 למנין הנהוג אצלם; יורה דעה, סימן פז) כתב: "וגם אני מסכים לגיירו, אם יש לו הכתבים מן הממשלה שאינו נגד חוק המדינה"; אור שמח (הלכות איסורי ביאה יד, יג): "הנה דעת יש אומרים הובא בתוס'... דגר (בימים קדמונים) אסור בגיורת...".

חלק א' - הצורך בקבלת מצוות בגיור, וקבלת מצוות בפני בית דין

מקורות בגמרא

מסכת יבמות:

ת"ר גר שמל ולא טבל ר"א אומר הרי זה גר שכן מצינו באבותינו שמלו ולא טבלו. טבל ולא מל, ר' יהושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באמהות שטבלו ולא מלו. וחכמים אומרים: טבל ולא מל, מל ולא טבל, אין גר עד שימול ויטבול... בטבל ולא מל - כולי עלמא לא פליגי דמהני, כי פליגי - במל ולא טבל, רבי אליעזר יליף מאבות, ורבי יהושע? באבות נמי טבילה הוה... דתניא: הרי שבא ואמר מלתי ולא טבלתי - מטבילין אותו ומה בכך, דברי ר' יהודה, רבי יוסי אומר: אין מטבילין; לפיכך מטבילין גר בשבת, דברי ר' יהודה, ור' יוסי אומר: אין מטבילין. אמר מר: לפיכך מטבילין גר בשבת. פשיטא, כיון דא"ר יהודה בחדא סגיא, היכא דמל לפנינו מטבילין, מאי לפיכך? מהו דתימא, לרבי יהודה טבילה עיקר, וטבילה בשבת לא, דקא מתקן גברא, קמ"ל, דר' יהודה או הא או הא בעי... א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן לעולם אינו גר עד שימול ויטבול פשיטא יחיד ורבים הלכה כרבים מאן חכמים רבי יוסי... 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 ונטביליך ש"מ תלת ש"מ גר צריך שלשה וש"מ אינו גר עד שימול ויטבול וש"מ אין מטבילין גר בלילה...

(מו, ע"א-מז, ע"א)

לסיכום הסוגיא: 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 בשניהם. לפי חכמים - ר' יוסי: יש צורך במילה ובטבילה, ולא מספיקה אחת מהן. ר' יוחנן פסק כר' יוסי, וכך מבואר מן המעשה שמובא בגמרא שהלכה כר' יוסי. מבואר שם שיש צורך בג' אנשים בעת הגיור ושלא מטבילים גר בלילה.

יש להעיר שבכל דברי הגמרא לא מוזכר הצורך בקבלת מצוות. לכאורה מדברי הגמרא משמע שלהתגייר יש צורך בשני מעשים: א- מילה. ב- טבילה. לפחות לדעת ר' יוסי.

מסכת יבמות:

תנו רבנן: **גר שבא להתגייר בזמן הזה אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר?** אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים, דחופים, סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהם? **אם אומר: יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ...** ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו **קיבל מלין אותו מיד...** נתרפא מטבילין אותו מיד ושני ת"ח עומדים על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות. טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו... **אחד גר ואחד עבד משוחרר...** אמר מר: **גר שבא להתגייר, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.** מ"ט? דאי פריש נפרוש, דא"ר חלבו: קשים גרים לישראל כספחת, דכתיב: ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב....

(מז, ע"א-ע"ב)

מהמובא לעיל יש ללמוד שאין לקבל את הגר במהירות. בתחילה צריך לומר לו שעם ישראל נדרף וכו', ורק לאחר שהגר אומר שהוא רוצה להתגייר, מודיעים לו את מקצת המצוות ואת עונשן ושכרן. שוב מודיעים לו מקצת המצוות כשהוא יורד לטבול. בתחילה מודיעים לו מקצת המצוות עוד קודם שטבל.

צריך עיון, האם הצורך בהודעת מצוות מעכב את הגיור? נראה לי, שיש מקום להפריד בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות. כוונת הגמרא שבתחילה מודיעים לו מקצת המצוות ושכרן וענשן, ואחר כך נאמר אם קיבל מלין אותו מיד, היא שקיבל עליו את המצוות. לא מספיק שמודיעים לו את המצוות, צריך שהוא יקבל לקיימן. אולי הצורך בהודעת מצוות בגיור הוא לא לעיכובא, אך הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא. בלי קבלת מצוות, אין גיור. הלשון "גר שבא להתגייר" קשה, שהרי אם הוא גר מה שייך לומר שהוא בא להתגייר? אלא, נראה לי, כשהגמרא אומרת "גר", כוונתה שהוא קיבל על עצמו את המצוות, ואז הוא בא להתגייר - כלומר, למול ולטבול. כל יסוד הגרות שיקיים את התורה שעם ישראל קיבל במתן תורה, אך על כך עוד נדון בהמשך.

אחד גר ואחד עבד משוחרר: קסלקא דעתך לקבל עליו עול מצות. ורמינהו: במה דברים אמורים? בגר, אבל בעבד משוחרר אין צריך לקבל. אמר רב ששת: לא קשיא הא ר"ש בן אלעזר הא רבנן. דתניא 'ובכתה את אביה ואת אמה וגו'', במה דברים אמורים? שלא קבלה עליה, אבל קבלה עליה מטבילה ומותר בה מיד. ר"ש בן אלעזר אומר: אף על פי שלא קבלה עליה, כופה ומטבילה לשם שפחות, וחוזר ומטבילה לשם שחרור, ומשחררה ומותר בה מיד. אמר רבא? מאי טעמא דרבי שמעון בן אלעזר, דכתיב 'כל עבד איש מקנת כסף', 'עבד איש' ולא עבד אשה! אלא עבד איש אתה מל בעל כרחו ואי אתה מל בן איש בעל כרחו... מתקיף לה רב פפא, אימור דשמעת להו לרבנן ביפת תואר דלא שייכא במצות, אבל עבד דשייך במצות הכי נמי דאפילו רבנן מודו. דתניא אחד גר ואחד לוקח עבד מן העובד כוכבים צריך לקבל. הא לוקח מישראל אין צריך לקבל. מני? אי רבי שמעון בן אלעזר, האמר לוקח מן העובד כוכבים נמי אין צריך לקבל. אלא לאו רבנן ושמע מינה דלוקח מן העובד כוכבים צריך לקבל, אבל לוקח מישראל אין צריך לקבל. ואלא קשיא אחד גר ואחד עבד משוחרר, כי תניא ההיא לעניין טבילה תניא.

(מז, ע"ב-מח, ע"א)

בתחילה הגמרא מבארת את הברייתא, שהשוותה דין עבד משוחרר לגר, שכוונת הדברים שגם עבד משוחרר בעת שחרורו צריך לקבל מצוות. רב ששת אומר שזוהי מחלוקת רשב"א וחכמים. לפי חכמים, יש צורך בקבלת מצוות. לפי רשב"א, אין צורך. בברייתא מבואר שהדין של בכתה אביה וכו', נאמר דווקא כשלא קבלה עליה את המצוות. אם קבלה עליה את המצוות אפשר לגיירה מיד. לפי רשב"א, יש פתרון אחר במקרה שאיננה רוצה להתגייר. לדעתו, אין צורך לעבור את כל התהליך, פשוט מטבילה לעבדות על כרחיה, ואחר כך מטבילה לשחרור על כרחיה. רב פפא חולק על רב ששת. לדעתו, המחלוקת בין רשב"א לחכמים, היא דווקא ביפת תואר. אך, עבד משוחרר לא צריך לקבל מצוות. אלא, יש חילוק לדעת חכמים, שאם לוקח מן העכו"ם יש צורך בקבלת מצוות, אם לקחו מישראל אין צורך בקבלת מצוות. לדעתו, תתפרש הברייתא שהשוותה עבד משוחרר לגר, לעניין הטבילה. עבד משוחרר צריך טבילה כמו נכרי שמתגייר.

מדברי הגמרא מתברר לנו שברור שבגרות צריך לקבל מצוות. אך, עדיין יש מקום לבעל דין לחלוק ולומר, שלכתחילה יש צורך בקבלת מצוות, אך בדיעבד אם לא היתה קבלת מצוות, הגיור יחול.

יש להעיר שמדברי הגמרא שהובאו לעיל, יש מקום להבנה שהודעת מצוות אינה חלק מהותי מתהליך הגיור, אלא היא באה כהרתעה שלא כל אדם יבוא להתגייר, יש להוכיח לו שלא קל להיות חלק מעם ישראל. היא באה כהמשך לדברים שאומרים לגר מה ראית שבאת להתגייר שעם ישראל כיום מיוסרים וכו'. גם רואים שאין להרבות בדברים אלו, כלומר, אין לדקדק איתם כל כך ולגרום שלא יתגיירו, אם רואים שלכם לשמים, יש לגיירם. לפיכך, אפשר להבין שהודעת מצוות אינה מעכבת את הגיור.

כבר הערתי לעיל, שיש מקום להפריד בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. לכן, אין להוכיח מכך שקבלת מצוות לא מעכבת את הגיור. אלא, יש קושי בהבנה זו בעקבות הברייטא שהובאה כאן. שהרי הגמרא הבינה שהנאמר בברייטא "אחד גר ואחד עבד משוחרר", הכוונה לעניין קבלת מצוות. לכאורה, בברייטא משמע שההשוואה בין נכרי המתגייר לעבד משוחרר נאמר לחלק שמובא לעיל - שמודיעים לו את המצוות וכו'. לכן, משמע שהברייטא הבינה שהודעת מצוות וקבלת מצוות הן היינו הך. אם נאמר שהצורך בהודעת מצוות אינו לעיכובא משמעות הדבר שהצורך בקבלת מצוות אינו לעיכובא.

אולי יש מקום לחלק בין קבלת מצוות לקבלת עול מצוות. הגמרא השוותה בין נכרי המתגייר לעבד משוחרר לעניין "קבלת עול מצוות". אולי אפשר לומר שקבלת מצוות היא הכלל, כלומר, לקבל באופן כללי לקיים את דבר ה'. ואילו קבלת עול מצוות, היא קבלת מצוות בפרטיות, כלומר, לפרט לו מצוות ספציפיות שעליו לקיים. או, יש להסביר שקבלת מצוות היא הקבלה לעשות דבר ה', וקבלת עול מצוות היא ההבנה של העונש שמי שאינו מקיים את דבר ה' מקבל עונש. אי "קבלת עול מצוות", אינה מעכבת את הגיור, אך אי "קבלת מצוות" מעכבת את הגיור.

עוד דרך שאפשר לבאר שאין הוכחה מן הברייטא שקבלת מצוות והודעת מצוות הן היינו הך, היא בכך שנסיביר שהגמרא הבינה שהנאמר בברייטא "אחד גר ואחד עבד משוחרר", מתייחס לגבי כל תהליך הגיור שהוזכר לעיל, שמודיעים לו מצוות ומקבל עליו וכו'. לכן כלולה בברייטא גם קבלת מצוות – "ומקבל עליו". נכרי המתגייר מושווה לעבד משוחרר, לעניין קבלת מצוות וגם לעניין הודעת מצוות.

מסכת יבמות:

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. ונימא: ש"מ נמי בעינן

מומחין! דלמא דאיכלעו. אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גר צריך ג' 'משפט' כתיב ביה... תנו רבנן: 'ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו' (דברים א, טז). מכאן א"ר יהודה גר שנתגייר בבית דין הרי זה גר, בינו לבין עצמו אינו גר. מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי. א"ל רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? א"ל: הן. א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך.

(מו, ע"ב-מז, ע"א)

כאן מתחדשת לנו ההלכה שצריך בית דין לגייר גרים וגיור מחוץ לבית דין אינו גיור. מובא מעשה שמראה את ההלכה הזאת בפועל. הניגוד לגיור בבית דין הוא גיור בינו ובין עצמו, שלא התגייר בפני בית דין. יש לדון לאילו חלקים מן הגיור יש צורך בבית דין ולאילו חלקים אין צורך בבית דין. כלומר, הובא לעיל שיש צורך במילה ובטבילה לשם הגרות, ונראה שגם יש צורך בקבלת מצוות. השאלה לאילו חלקים מן הגרות יש צורך בבית דין ולאילו חלקים אין צורך בבית דין? ליתר דיוק, לאילו חלקים הצורך בבית דין מעכב את הגיור, ולאילו חלקים הצורך בבית דין לא מעכב את הגיור. דהיינו, אפילו שנעשה בינו ובין עצמו [או בפני שני עדים] הגיור חל.

מסכת יבמות:

עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה לההיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה; בה, כדרב אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? בברתה, עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר. ההוא דהוו קרו ליה בר ארמייתא, אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? ההוא דהוו קרו ליה בר ארמאה, אמר ריב"ל: מי לא טבל לקריו.

(מה, ע"ב)

יש הסברים רבים לסוגיית הגמרא הזאת, ויש בהם חשיבות מרובה להסבר הדין של בית דין בגרות. לכאורה, לפי פשטות הגמרא מדובר כאן על אשה 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.

מספר שאלות מתעוררות מתוך עיון בסוגיא:

א- איך הטבילה לשם נידתה או לשם קריו מועילה, לכאורה צריך טבילה לשם גרות? האיש והאשה אינם טובלים לשם גרות.

ב- מדוע אין צורך בבית דין פיזי? איך מועילה הידיעה שטבלה לשם נידתה ולשם קריו?

ג- צריך עיון, מה לגבי הצורך בהודעת מצוות או קבלת מצוות? לכאורה, לא היתה כאן הודעת מצוות וקבלת מצוות בפני בית דין. נראה שלא היה בית דין בכל שלבי הגרות.

מסכת שבת:

משנה - כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא חטאת אחת. היודע עיקר שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - חייב על כל שבת ושבת. היודע שהוא שבת, ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - חייב על כל אב מלאכה ומלאכה. העושה מלאכות הרבה מעין מלאכה אחת - אינו חייב אלא חטאת אחת.

גמרא - רב ושמואל דאמרי תרויהו: מתניתין בתינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים.

(סז, ע"ב-סח, ע"א)

מדברי הגמרא לומדים שיש מושג של נכרי שהתגייר ואינו יודע משבת, שיש הלכה של שבת, או שאינו יודע את המלאכות שאסורות בשבת. מכאן שלא הודיעו לו המצוות, דאל"כ איך לא יודע איסור שבת? לכן, יש ללמוד שהגיור חל גם בלי הודעת מצוות.

מסכת שבת:

האי שגג בלא מתכוון דעבודה זרה היכי דמי? אילימא כסבור בית הכנסת הוא והשתחוה לה - הרי לבו לשמים! ואלא דחזי אנדרטא וסגיד לה, היכי דמי? אי דקבלה עליה באלוה - מזיד הוא, ואי דלא קבלה עליה באלוה - לאו כלום הוא! - אלא מאהבה ומיראה. הניחא לאבוי דאמר: חייב, **אלא לרבא, דאמר: פטור, מאי איכא למימר? אלא באומר מותר**, מה שאין כן בשבת - דפטור לגמרי.

(עב, ע"ב)

הגמרא לא העמידה את המציאות של שוגג בעבודה זרה, במקרה של נכרי שנתגייר בין הנכרים. לכאורה, יש ללמוד מכך, שאי אפשר שיהיה גר שלא יודע על איסור עבודה זרה.

סוגיא מקבילה לסוגיא במסכת שבת, מובאת במסכת כריתות:

תנא, שגגת שבת וזדון מלאכות עדיפא ליה, דמחטאת מיהא לא מיפטר. וכן אתה מוצא גבי עבודת כוכבים, דקתני שגגת עבודת כוכבים וזדון עבודות. שגגת עבודת כוכבים היכי דמי? אילימא דעמד בבית עבודת כוכבים וסובר בית הכנסת היא והשתחוה, הרי לבו לשמים! ואלא דחזא אנדרטא וסגיד לה, אי דקבליה עליה באלוה - בר סקילה הוא! ואי דלא קבליה באלוה - לאו מידי הוא! אלא מאהבה ומיראה. הניחא לאבוי דאמר חייב, אלא לרבא דאמר פטור, מאי איכא למימר? אלא באומר מותר, דעד כאן לא קבעי מיניה רבא מרב נחמן - אלא אי חדא מחייב אי תרתי מחייב, אבל מיפטר לגמרי לא בעא מיניה. רב פפא אמר: משכחת לה בתינוק שנשבה לבין העובדי כוכבים, ידיע דאסירא עבודת כוכבים, והני עבודת כוכבים לא ידע דאסירן.

(ג, ע"א-ע"ב)

פה רואים שלא ייתכן שאדם שוגג בעבודת כוכבים, שלא יודע שעבודת כוכבים אסורה, ומתכוון לעשות את העבודות, אלא דווקא באחד שעובר מאהבה ויראה, שסובר שמותר לעבוד מאהבת איש ומיראת איש¹. וכן באומר מותר, וכן בנשבה לבין העובדי כוכבים. לא מובא מקרה של נתגייר בין הנכרים.

צריך עיון, מה סיבת הדבר? נראה שלא יכול להיות שלא הודיעו לו על איסור עבודה זרה. אי אפשר שאדם יתגייר ולא ידע מאיסור עבודה זרה, כיון שעיקר הגרות הוא קבלת מצוות, קבלת עיקרי הדת ויסוד הדת הוא איסור עבודה זרה. יש להוסיף שמשמעות הגיור שהנכרי עוזב את עמו ורוצה להיות חלק מעם ישראל. הבדל בסיסי בין אומות העולם לעם ישראל הוא האמונה בה'. במיוחד בדורות הקודמים, שרוב האומות היו עובדי עבודה זרה. גם בזמן הזה, הנוצרים עובדים בשיתוף, ואצל עם ישראל יש ייחוד ה'.

אדם שבא להתגייר וחושב שבני ישראל עובדים עבודה זרה, באמת לא בא להתגייר, כיון שהוא אינו מתנתק מעמו, ועדיין נטוע בתרבותו. הרי אין כאן שום הבדלה בינו ובין עמו. הגר שמתגייר צריך להתנתק מעמו מבחינה אמונית ופיזית. ברית המילה מבדילה מבחינה גופנית, אך אין כאן הבדלה אמונית.

¹ עיין רש"י על הסוגיא במסכת שבת.

בתנ"ך מוזכר לראשונה "גר", כאשר ה' אומר לאברהם אבינו "ידוע תדע כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם וכו'".² אונקלוס מתרגם שם "גר"- "דייר".

נראה לי, שההבדל בין גר תושב לגר צדק הוא שגר תושב בא לדור עם ישראל בארצו, אך לא בא להתחבר אליו, אינו בא כדי להיות חלק מן העם. גר צדק לא בא דווקא לדור עם ישראל בארצו, הרי הוא יכול להתגייס גם בחוץ לארץ, אלא הוא בא להתחבר עמם, לדור עמם מבחינה אמונית. הגר תושב דר עמם מבחינה גשמית, הגר צדק דר עמם מבחינה רוחנית. הגר תושב דר עמם בגוף, גר צדק דר עמם ברוח.

יש להוסיף הערה מעניינת - נראה שהשם "רות" בא מן המילה "גרות". יש כאלו שהסבירו את השם "רות" שהיא במשמעות "רעות".³ ולפי זה, נראה שמשמעות המילה "גרות" שהוא בא לגור ברעות. הוא גר באחוה עם עם ישראל. גר תושב אינו נקרא "רעך" של ישראל, אך נכרי המתגייס נעשה "רעך" של ישראל.⁴ זוהי הגרות להיות "רעך" של ישראל.⁵

יש להעיר שבכל הציטטות מהגמרא שהוזכרו עד כה, לא מצויין במפורש שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא, וכן לא מוזכרת קבלת מצוות. רק הוזכר בסוגיא במסכת יבמות⁶ שיש להודיע לגר שבא להתגייס מקצת המצוות.

הסוגיא במסכת בכורות דנה בעניין קבלת מצוות:

דתניא: עם הארץ שקיבל עליו דברי חברות, ונחשד לדבר אחד - נחשד לכל התורה כולה דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: אינו נחשד אלא לאותו דבר בלבד. הגר שקיבל עליו דברי תורה, אפילו נחשד לדבר אחד - הוי חשוד לכל התורה כולה והרי הוא כישראל מומר, נפקא מינה, דאי קדיש - קידושו

² בראשית טו, יג.

³ עיין ספר דעת מקרא (מגילת רות א, ד): "פרוש אחר: רעות - חברה, כמו 'מאת רעותה', והיא צורה אחרת במקום רעיה. ועל פי המאורע נדרש השם: שרצתה בעם ישראל, ונתרצתה בו".

⁴ עיין מסכת בבא מציעא קיא, ע"ב.

⁵ יש מחלוקת בין הראשונים אם בכל מקום שכתוב "רעך", הכוונה דווקא רעך בתורה ובמצוות או אפילו רשע. דעת השיטה מקובצת (מסכת כתובות לו, ע"ב, ד"ה ואהבת לרעך וכו') שכלול בכך אפילו רשע. אך, רשב"ם (ויקרא יט, יח), ספר יראים (מצוה קצה), סמ"ג (עשה ט) והגהות מיימוניות (הלכות דעות, פרק ו, אות א) נקטו ש"רעך" הוא דווקא רעך בתורה ובמצוות. לכן, לדעתם אין מצות "ואהבת לרעך כמוך" לרשע. ספר תורה תמימה (פרשת יתנו, פרק כ, אות צב) כתב, בהקשר לציווי "לא תענה ברעך עד שקר": "ודע דאף על פי דבעלמא דרשינן רעהו ולא עובד כוכבים וכאן כתיב 'לא תענה ברעך עד שקר', בכל זאת קי"ל דאסור להעיד עדות שקר לעובד כוכבים כמו לישראל, ונראה הא דלא נדרש כאן רעך ולא עובד כוכבים משום דעיקר הטעם שאנו מוציאים עובד כוכבים משום 'רעך' הוא משום דלא הוי חבירו בתורה ובמצוות, וזה לא שייך רק לאחר מתן תורה, וראיה לזה מהא דכתיב בפרשת בא 'וישאלו איש מאת רעהו ואשה מאת רעותה' והתם ודאי קאי אעובד כוכבים".

⁶ מז, ע"א.

קידושין. תנו רבנן: הבא לקבל דברי חברות חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד – אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים.

(ל, ע"ב)

בע"ה, בהמשך עוד ארחיב את הדיבור על הסוגיא הזו, אך לענייננו לומדים שאם הגר לא מקבל דבר אחד, לא מקבלים אותו. אמנם, אין כאן הוכחה שיש חיוּב של קבלת מצוות, ואם אין קבלת מצוות, אינו גר, משום שכאן מדובר על הצהרה מפורשת שלא מקבל חלק מן המצוות. כלומר, יש כאן הצהרה נגדית, ובכח"ג לא מקבלים את הגר. בכל אופן, יש ללמוד שאי אפשר שתהיה הצהרה שלא מקבל את המצוות.

סוגיא נוספת שיש בה חשיבות מרובה להבנת הצורך בקבלת מצוות בגיור היא הסוגיא במסכת כתובות⁷, שדנה בנוגע לגיור קטן. במאמר אחר⁸ דנתי באריכות מרובה בדין גיור קטן ושם ביארתי איך פועל גיור קטן, שלכאורה, בגיור קטן יש חסרון של קבלת מצוות משום שאין לו דעת.

קבלת מצוות בגיור

1- שיטת הראשונים בקבלת מצוות בגיור:

הסוגיא המרכזית בה דנו הראשונים לגבי הצורך בקבלת מצוות בגיור ואפילו בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא, היא הסוגיא שדנה על האשה שטבלה לנידותה והאיש שטבל לקריו, שהוזכרה לעיל⁹. מפשטות הסוגיא משמע ששום תהליך מן הגיור לא נעשה בפני בית דין.

על שאלה זו יישבו ראשונים רבים. כמעט¹⁰ כל הראשונים נקטו¹¹, שהגיור לא חל אם אין קבלת מצוות בפני בית דין. כדי ליישב את הסוגיא ביארו שהיה מדובר שם שהיתה קבלת מצוות קודמת.

⁷ יא, ע"א.

⁸ "גיור קטן", יובא להלן בהלכות יורה דעה.

⁹ מסכת יבמות, מה, ע"ב.

¹⁰ כתבתי כמעט, משום המחלוקת שיש בהבנת דברי הרמב"ם. אך, נראה שגם הרמב"ם סובר שקבלת מצוות מעכבת את הגיור, כפי שיתבאר להלן. אם כן, נראה שכל הראשונים נקטו שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין היא לעיכובא. כלומר, כדי להתגייר מוכרח הגר לקבל את המצוות בפני בית דין. אפילו אם נאמר שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין לא מעכב, בכל זאת הצורך בקבלת מצוות מעכב. גיור בלי קבלת מצוות, אינו גיור. גם בדעת הרי"ף, אין הדברים ברורים לגמרי, ויש מקום להבנה שסובר שהצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגיור, דנתי בדבריו להלן. יש עוד לדון בדברי תוס' חד' מקמאי (מסכת יבמות מה, ע"ב) שאפשר להבין מדבריו שסובר שהצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגיור. כל תהליך הגיור לא חייב להיות בפני בית דין. אך, הוא עדיין סובר 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 המאירי, בסוגיא במסכת שבת (סח, ע"א, ד"ה כבר ביארנו וכו') 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 הוא גר. אלא, יש להשיב על כך שתי טענות: 1- המאירי הביא דעה זו שפסק כן גדולי הפוסקים, אין הכרח שהוא מסכים עמו. 2- המאירי במקום אחר (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 פסלין 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 שנתגיירי אמרו גר לאו בידו הוא כלומר דהא צריך שלשה ומי יימר דמיזדקקי ליה בי דינא ואם איתנה גר נמי בידו ומכל מקום נראה מלשונם שכן היא כונתם דלכתחלה אפילו ראינוהו נוהג מנהג ישראל הואיל וכבר הוחזק בגוי אע"פ שהוא אומר שנתגייר בפני שלשה אינו נאמן לכתחלה שנשיאהו בבית 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 לקירוי 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 שראינוהו נוהגת בדרכי ישראל כגון טובלת לנדתה ומפרשת תרומה ומעשרות וכיוצא בזה וכן גר שראינוהו נוהג בדרכי ישראל כגון שטובל לקירוי 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 שכן 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 ענייניהם 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 לקירוי ולא על שעת הגירות הוא אומר ויש מתרצים שקבלת עול מצות ומילה צריכים שלשה מפני שהם דברים הצריכים לעשות על ידי אחר דהא איהו אכתי לא חזי שהרי מילה בגוי פסולה אבל טבילה דבדידה לחוד תליא מילתא כשרה בדיעבד בלא שלשה מן התורה אלא דרבנן אצרכוה שלשה מגזירת קבלה ומילה ובדיעבד לא פסלין ואע"ג דמקרא מיייתין 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 שאינו 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 המאירי (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 שכל 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 המאירי במסכת שבת שהרי בוודאי צריך בית דין בשביל הגיור. יש עוד להעיר שאפילו אם נאמר שלדעת המאירי, לא צריך בית דין בקבלת מצוות, בכל זאת אין מכך ראייה שסובר 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. לאחר כל זאת, היה נראה לפי קוצר עניות דעתי שיש להשיג על דברי הרב חיים אמסלם שליט"א (ספר "זרע ישראל", עמ' ט"ב) שלמד מדברי המאירי במסכת שבת שסובר שלא צריך קבלת מצוות בגיור; גם צריך עיון בדברי תוספות מהר"ם מרוטנברג (בספר שיטת הקדמונים, מסכת יבמות מז, 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 דמייירי התם כגון דלא הוה שלשה בשעת קבלת מצוות אז צריך שלשה בשעת טבילה**. אבל היכא דהוה שלשה בשעת 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 מרוטנברג סובר כמו דעת האחרונים שסוברים 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 מרוטנברג 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 מרוטנברג התכוון לומר שאם בשלב הראשון לא היו ג', אז צריך ג' בשעת הטבילה ובשעת הטבילה תהיה קבלת מצוות. בהמשך הבאתי מדברי שו"ת מהראנ"ח שנתן הסבר כעין זה בדעת הנמוק"י.

¹¹ 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'; רמב"ן, מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה ושוב מצאתי וכו'; רשב"א, מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה הא דאמר' וכו'; מו, ע"ב, ד"ה ושי"מ אין מטבילין וכו'; רשב"א, מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה הכא משמע; ר"ן, מסכת קידושין, כו, ע"א-מדפי הרי"ף; תשב"ץ, חלק ג, סימן רכז; ריטב"א (מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה והא דאמר וכו') הזכיר הודעת מצוות, אך נראה שכוונתו לקבלת מצוות, כיון שצינתי 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 שסובר 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 לנדותה"]; ר' ירוחם (נתיב כג, החלק הרביעי) כתב: "ועוד פשוט דבין גר שנתגייר מעצמו ובין הלוקח 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; הגהות רמ"ך (הלכות איסורי ביאה יג, יב) כתב לגבי טבילת שחרור שפחה: "דלטיבילת שחרור לא בעינן שלשה, וכן הדין נותן **זכיון שקבלה המצוות בשעת טבילת עבדות בפני שלשה** והרי היא ישראלית גמורה לא מיקריא זו הטבילה גירות"; תוס' רי"ד (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 במצוות אינו צריך אבל הלוקח עבד מן הגוי דלא הוי שייך במצוות ורוצה למלו ולטהבילו לשם עבדות, צריך העבד לקבל ואם לא קבל עליו כל המצוות 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: "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 ימה 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. 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 אנו לא מקבלין, מיהו אם נתייגר הוא גר, דאפילו אם בשאר מצוות [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 מקבילים אותו, אלא גם בדיעבד הגיור לא חל. הרב חיים אמסלם שליט"א (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 סובר שהמוציא לאור לא הבין לנכון את דברי הרב יהודה ב"ר קלונימוס זצ"ל, ויש להגיה באופן הבא: "דאפילו אם בשאר המצוות [אמרין כן, במצוה] שהיא שקולה ככל התורה וכו' ". והבין מדבריו שסובר שרק אם לא קיבל איסור עבודה זרה הגיור לא חל, אבל בשאר מצוות רק לא מקבילים אותו לכתחילה, אבל בדיעבד הגיור חל. הוא מדייק כך מן הלשון "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 שהוא נקט 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 גיור. כמובן, שביאור הנ"ל גם הולך לשיטת הרב אמסלם שאפילו כשיש אומדנא ברורה שהגר לא מתכוון לשמור תורה ומצוות, הגיור חל. אבל, נלענ"ד, שאין הכרח להבנתו. ראשית עלי לציין שיש מחלוקת אם איזבל התגיירה. הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ה, יורה דעה, סימן ג) הוכיח מאיזה מדרש שיהורם בנו של איזבל היה לו דין ישראל. כמו כן, מבואר בתוס' (מס' עבודה זרה כו, ע"ב) שיהורם היה לו דין ישראל מומר. יחד עם זאת, הרלב"ג (מלכים א טו, לא) סובר שאיזבל לא התגיירה. גם 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

החידוש של הגמרא שטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור. רק לכתחילה יש צורך שתהיה הטבילה בפני בית דין. אצטט מדברי חלק מן הראשונים:

תוס':

תימה דאמר לקמן (דף מו:): דגר צריך שלשה דמשפט כתיב ביה... ו"ל האי דבעינן שלשה היינו לקבלת המצות אבל לא לטבילה... ויש מפרשים דכיון דידוע לכל שטבילה כאילו עומדים שם דמי...

(מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה וכו')

התוס' לא דן על קבלת המצוות. הוא לא ביאר איך נעשתה הגרות, שהרי גם חסרה קבלת מצוות בפני בית דין¹². הוא רק ביאר מדוע הגיור חל, על אף שלא היתה טבילה בפני בית דין.

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 שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ה, יורה דעה, סימן יג). אודה ולא אבוש, שיש ביישוב הנ"ל מן הדוחק כיון שמפשטות הפסוקים נראה שמעולם לא שמרה תורה ומצוות ובפשטות היתה אומדנא דמוכח שאין בכוונתה לשמור תורה ומצוות, ובוודאי לעבוד עבודה זרה, שהרי בעלה אחאב היה עובד עבודה זרה מובהק. אלא, נראה שאין לדחות את הסברה הפשוטה שאי אפשר להתגייר כשידוע שאין בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות. יסוד הגיור הוא הצירוף לכריתת ברית של עם ישראל עם הקב"ה, ואם כן מוכרח הגר לקבל על עצמו לקיים את הברית. מה משמעות הצירוף לעם ישראל אם לא מתכוון לקיים את המצוות. כמו כן, מצינו יסוד הגיור בבני ישראל בהר סיני והרי שם קיבלו את המצוות ואמרו "נעשה ונשמע". כיון שלא כתוב בפירוש בתנ"ך שאיזבל התגיירה ואין לנו מידע היסטורי איך אירעו הדברים, אין לדחות את הסברה הפשוטה. נוסף על כך, חשבת שאפשר ליישב בעוד אופן ולומר שאיזבל התחתנה עם אחאב אפילו שיש אומדנא ברורה שלא יקיים תורה ומצוות כשנעשה גדול. כל עוד שלא ימחה בצורה מפורשת על גיורו, כשנעשה גדול, הרי הגיור חל [דנתי בשיטות הללו במאמרי "גיור קטן", "גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות", הובא להלן בהלכות יורה דעה]. ראיתי מאמר של הרב יצחק ברנד (בכתב עת "מעין", גליון נ, א, במאמר "בענין גיור של איזבל") שטען שאפשר לומר שאכן איזבל לא התגיירה, ולאחר מכן יהורם התגייר. יהורם היה הרבה יותר כשר מאיזבל ואחאב, כפי שכתוב בפסוק (מלכים ב, ב, ב) ויעש הרע בעיני ה' רק לא כאביו ואמו, ויסר את מצבת הבעל אשר עשה אביו, רק בחטאת ירבעם בן נבט אשר החטיא את ישראל דבק לא סר ממנו. ואף שלא ממנים גר למלך, יתכן שעברו על דין זה, כמו שבבית שני מינו את אגריפס למלך (סוטה מד, ע"א). ואף שגם יהורם עבד עבודה זרה, יתכן שהיה זה רק כשהגיע למלכות, שאז נתגבר יצרו והחליט לעבוד עבודה זרה כדי שלא ימשכו ישראל אחר מלכות בית דוד. אבל, בתחילה הוא לא עבד עבודה זרה. אולם, יישוב הנ"ל לא יסתדר עם מה שהובא לעיל שיהורם התייחס אחר אחאב. שהרי אם הוא התגייר, הוא לא מתייחס אחר אחאב, "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

¹² במאמר "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה שנוהגת בדרכי ישראל" (מובא בספר גר המתגייר, כרך ב, הלכות אבן העזר) ציינתי שיש אחרונים שלמדו בדעת היש מפרשים שסובר שבמה שנוהג בדרכי ישראל, יש בכך ידיעה שקיבלה מצוות. כמו לעניין טבילה שבמה שידוע שטבל לקרי, מועיל לעניין טבילה לגרות. כן הדבר לעניין קבלת מצוות. שו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט, אות כד. סימן ל, אות יב) ביאר שגם לדעת היש מפרשים לא מועילה ידיעה על קבלת מצוות, קבלת מצוות צריכה להיות בפני בית דין.

אבל, מוצאים בתוס' ישנים¹³ יישוב על כך. הוא כתב על דברי התוס', שצריך לומר שמדובר שקיבלה כבר המצוות והודיעה מצוות קלות וחמורות, דאם לא הכי לא סגי בטבילת נידותה. גם הרשב"א¹⁴ ביאר לדעת התוס' שמדובר שהגירות והגר כבר קבלו עליהם מצוות בפני בית דין, רק לא טבלו בפני בית דין.

תוס' חד מקמאי כתב:

ושאל לו ר' יהודה: יש לך עדים? כלומר, יש לך עדים שנתגיירת בינך לבין עצמך שאפילו בניו פסולים. ואם יש עדים שנתגיירת בפני בית דין, או בפניהם קבל עליו עול מצוות שהודיעוהו הרי הוא גר גמור והוא עצמו כשר.
(מסכת יבמות מז, ע"א)

כדברים הללו כתב הרמ"ה:

כי כל זה מיירי באשה שקבלה עליה בפני שלשה חברים, אלא שלא טבלה לשם גרות אלא לשם נדתה די, וכן בגר שקבל עליו בפני שלשה להיות גר ומל ולא טבל לשם גרות אלא לשם קריו.

(ר' ירוחם, חלק אדם וחווה, נתיב כג, חלק ד'¹⁵)

¹³ מסכת יבמות מה, ע"ב.

¹⁴ מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה הכא משמע; גם המרדכי (מסכת יבמות, רמז לו) ביאר שבסוגיא שם מדובר שהיא כבר קיבלה עליה את המצוות, שמשעה שיחדה לעצמה קיבלה עליה בפני ג', אבל לא היתה יודעת שצריכה לטבול לשם גרות; כן מבואר בספר ההשלמה, מסכת יבמות, פרק ד, ד"ה עבדיה דר' חייא וכו'.

¹⁵ צריך עיון בדברי הרמ"ה (מובא בדברי ר' ירוחם שם בהמשך) שכתב: "ואם יש עדים שנתגייר בינו לבין עצמו אפילו בניו פסולים ולא אמרינן שמא פעם אחרת נתגייר בבית דין". הרי לפי מה שהתבאר למעלה, למדנו מדברי הרמ"ה שצריך בית דין דווקא לעניין קבלת מצוות, אך לא לעניין המילה וטבילה. אם כן, איך אפשר שיהיו עדים שנתגייר בינו לבין עצמו? הרי הגרות היא קבלת מצוות, ומה שייך שיקבל מצוות בינו ובין עצמו?

אולי אפשר לבאר שיש עדים שרואים שקיבל מצוות בפני דיין אחד, או בפני דיינים פסולים, וזה נקרא שנתגייר בינו ובין עצמו. עוד נראה לבאר שהרמ"ה מדבר במקרה שהאדם בעצמו אומר שנתגייר בינו ובין עצמו, וסתם כך הוא אינו נאמן לפסול את בניו, אבל כשיש עדים שנתגייר בינו ובין עצמו, כלומר, שעשה מילה וטבילה בינו ובין עצמו, אז בית דין מסיק שבוודאי לא קיבל מצוות בפני בית דין. אם היה טוען שקיבל מצוות בפני בית דין, היה גר, אפילו שיש עדים שראו שנימול וטבל בינו ובין עצמו. בלי טענתו, בית הדין נוקט את ההבנה הפשוטה שלא קיבל מצוות. הדרך הרגילה בגיור, היא שהגוי עובר את כל תהליך הגיור בפני בית דין. נוסף על כך, יש לומר שאחד שהיה מוחזק כנכרי צריך להביא עדים שקיבל תורה ומצוות בפני בית דין.

הריטב"א כתב על הסוגיא במסכת שבת, בזה שנתגייר בין הנכרים:

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, ומשכחת לה נמי כשנתגייר בעודו קטן... וכשהגדיל והיה בן דעת היה בין הגוים, הא כל שנתגייר בינו לבין עצמו אינו גר כדאיתא בפרק החולץ (יבמות מ"ז א').

(מסכת שבת סח, ע"א, ד"ה רב ושמואל וכו')

משמע מדבריו שרק הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכובא. אך, בלי קבלת מצוות בפני בית דין, הגיור לא חל.

2- שיטת הרי"ף - קבלת מצוות בגיור:

לרי"ף, יש הסבר מעניין לדין של זו שטבלה לנידונה וזה שטבל לקריו, ובהמשך נראה שהראשונים דנו בדבריו:

ואי קשיא לך ההיא דרבי יוחנן דאמר גר צריך שלשה מ"ט משפט כתיב ביה וק"ל דהלכתא היא לא קשיא הא דרב אסי ודרבי יהושע בן לוי דיעבד הוא דלא פסלינן לבריה הואיל וטבל לשם קריו דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל לשם קריו והא דר' יוחנן לכתחלה דלא נהגינן ביה מנהג גר ולא מנסבינן ליה בת ישראל עד דטביל בפני ג'.

(מסכת יבמות טו, ע"ב)

מבואר מדבריו שהצורך בג' דיינים בטבילה, הוא רק כלפי המתגייר, אך את בניו מקבלים. איש שלא טבל בפני בית דין לא נוהגים בו מנהג גר, לא משיאים לו בת ישראל עד שיטבול בפני ג' דיינים. נראה לי, שיש ללמוד מדברי הרי"ף שהטבילה לנידונה אינה מועילה לטבילה לגרות, היא לא באה

יש לציין שיכול להיות שאין כוונת ר' ירוחם לרמ"ה - ר' מאיר בר טורדוס הלוי אבולעפיה, אלא כוונתו לר' מאיר מרוטנברג, עיין בהערות שם, הוצאת "יאיר נתיב", ירושלים, תשס"ד, נערך ע"י יאיר חזן, הערה 61.

במקום הטבילה לגרות, אלא הטבילה לנידונה מוכיחה שהיא גיורת, כלומר, שטבלה כדין. כך רואים מהסברו בזה שטובל לקריו - שאם לא היה גר לא היה טובל לשם קריו.¹⁶

ההבנה של הרי"ף באה בניגוד למה שהובא לעיל בדברי התוס' ורא"ש שהטבילה לנידונה היא בעצמה טבילה לגרות, כפי שגם הבין רש"י¹⁷: "מי לא טבלה לנדונה - ואותה טבילה עולה לה לטבילת גרות דדת יהודית היא". בכל אופן, משמע מדברי הרי"ף שהצורך בבית דין אינו מעכב את הגיור. כלומר, אפילו שעבר את תהליך הגרות שלא בפני בית דין, בכל זאת הוא גר. הוא לא עשה חילוק בין קבלת מצוות ובין מילה וטבילה.

מאידך, נראה מדברי הרי"ף במקום אחר¹⁸ שסובר שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. הוא מתייחס לדין של עבד משוחרר, ושם הוא פסק כדעת רב פפא. המסקנה היא שעבד משוחרר צריך טבילה, אבל לא צריך לקבל מצוות, משום שכבר קיבל עליו מעיקרא.

מכאן, שאפילו עבד צריך לקבל עליו מצוות בתחילת עבדותו. נראה לי, שמשמע מדבריו שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא. אבל, אין בכך סתירה, כיון שיש להפריד בין הצורך בקבלת מצוות, ובין הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין. לדעת הרי"ף, בלי קבלת מצוות הגיור לא חל, אך אין צורך שתהיה קבלת מצוות בפני בית דין. אפילו שלא היתה קבלת מצוות בפני בית דין, בכל זאת חלה הגרות.

אבל, הרמב"ן ביאר בדעת הרי"ף, שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא. הוא הקשה על דברי הרי"ף משתי מקומות:

א- מן הסיפור של זה שאמר שהוא התגייר בפני עצמו¹⁹, שאמר לו ר' יהודה שלא יכול לפסול בניו. לפי דברי הרי"ף, אפילו אם היינו מאמינים לו שהתגייר בפני עצמו, בכל זאת בניו אינם פסולים, שהרי דברי ר' יוחנן הם רק לכתחילה שאין משיאין לו בת ישראל²⁰.

¹⁶ אמנם, אין כך ההבנה של הרמב"ן בדעת הרי"ף. הרמב"ן, שיובא להלן, הבין שלדעת הרי"ף הטבילה לנידונה פועלת כטבילה לגרות. כך גם הבין הטי"ז (יורה דעה רסח, ח). אך, הב"ח (שם ז) הבין כפי שנכתב כאן. הובאו הדברים במאמרי "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר. ציינתי למחלוקת הנ"ל לעיל במאמרי "טבילה לקריו בזמן הזה - עולה לו לגרות?".

¹⁷ מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה וכו'.

¹⁸ מסכת יבמות טז, ע"ב.

¹⁹ מסכת יבמות מז, ע"א.

²⁰ יש לציין ששו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט, אות ג-ד) כתב שדווקא מגמרא זו יש קושיא על שיטת הרמב"ן. שהרי קשה מדוע הוא נאמן לפסול את עצמו לאסור את עצמו על בת ישראל? בדברי התוס' שם, מבואר שהטעם, משום שוא אנפשיה חתיכה דאיסורא. אבל, יישוב זה קשה שהרי לנכרי אין

ב- מן הסוגיא במסכת קידושין²¹, שמבואר שם שהאדם לא יכול להתגייר בפני עצמו, שהגיור אינו בידו. אם נאמר שיכול להתגייר בינו ובין עצמו, ומה שאמר ר' יוחנן שצריך ג' הוא רק לכתחילה, הרי נמצא שהגיור בידו²².

מתוך הקושיות הללו הוא הגיע להבנה שצריך את בית הדין לעניין קבלת מצוות. לפיו, מי שהודיעו לו מקצת עונשן ושכרן של מצוות, וכן קיבל בפני בית דין לימול ולטבול, אם הלך ומל וטבל את עצמו בפני עצמו הוא כשר ולא פוסלים זרעו.

אך, הרמב"ן כתב שאין משיאין לו בת ישראל, עד שיטבול בפני שלשה. כיון שלכתחילה צריך שיטבול בפני שלשה. לפי הבנתו, יש צורך בקבלת מצוות קודם הטבילה ועוד בזמן הטבילה. אבל, קבלת מצוות בזמן הטבילה היא לכתחילה. רק הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין לפני המילה וטבילה, הוא לעיכובא. בלי קבלת מצוות זו, הגיור לא חל:

ואפשר לומר דגבי קבלת מצוות צריך שלשה אפילו בדיעבד, ד'משפט' כתיב ביה. מה התם שנים שדנו אין דיניהן דין אף כאן אינו גר אפילו בדיעבד, 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.

(מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'²³)

שום איסור לישא בת ישראל, לבת ישראל יש איסור להינשא לו. אין לומר שלפי דבריו הוא נכרי, ולכן יש כאן "לפני עֲנִי", משום שכבר כתבו התוס' שאין נכרי מצווה על "לפני עֲנִי". אבל, לפי דברי הרי"ף, הדברים מובנים, כיון שלשיטתו, מדאורייתא הוא לא צריך להתגייר בפני ג', לכן הוא ישראל גמור מדאורייתא, ולכן הוא מצווה על "לפני עֲנִי". לפי הבנתו, רק מדרבנן הוא אסור על בת ישראל, כיון שאומר שלא טבל בפני בית דין, ולגר שלא טבל בפני בית דין אין משיאים לו אשה. לכן, יש כאן שויה אנפשיה וכו'.

עיי' במאמרי "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה שנוהגת בדרכי ישראל" (הובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר; גם עיי' במאמרי "אחד שאמר שנתגיירתי ביני ובין עצמי", יובא להלן בהלכות יורה דעה) שטענתי שבאמת לא מאמינים לו שהוא נכרי ומחזיקים אותו כישראל, לכן יש לו שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא. אף על פי שאם הוא ישראל אין שום איסור, בכל זאת כיון שהוא טען שהוא נכרי, עשה את עצמו איסור ולכן אסור לישא ישראלית.

²¹ ס"ב, ע"א-ע"ב.

²² יש מקום לדחות ראייה זו, כיון ששם בסוגיא מדובר לישא בת ישראל. ולדעת הרי"ף כל זמן שלא טבל בפני בית דין, אין משיאים לו בת ישראל. לכן, לעניין לישא בת ישראל, אין הגיור בידו.

²³ גם הרשב"א (מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה הא דאמר' וכו') החזיק בביאורו של הרמב"ן. מאירי (שם מה, ע"א, ד"ה הגוי שבא וכו') הביא את ביאורו של הרמב"ן.

אך, שו"ת חמדת שלמה²⁴ כתב שמפשוט דברי הרי"ף משמע שסובר שאין חילוק בין קבלת מצוות לטבילה, ובשניהם אין צורך בבית דין. הוא האריך להעמיד את פירושו של הרי"ף כפי הבנה הפשוטה שגם בקבלת מצוות אין צורך בבית דין. לדעתו, גם הרמב"ן, לא כתב את הדברים בתור הבנה מכרעת בפירוש דברי הרי"ף. לדעת הרמב"ן, אין הכרע בדעת הרי"ף אם הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא. אבל, אחר כך שו"ת חמדת שלמה המשיך לבאר שדעת הרי"ף כמו דעת הרמב"ם, ויש לומר שגם לדעת הרי"ף הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא.

מחלוקת רש"י ותוס' בדין גר שנתגייר בין הנכרים

התוס', במסכת שבת²⁵, התייחס לסוגיא של גר שנתגייר בין הנכרים, שמדובר שהנכרי התגייר בפני ג' ולא הודיעו לו מצנת שבת. אך, אם נתגייר בינו ובין עצמו, אינו גר. כלומר, אם לא התגייר בפני בית דין הוא אינו גר. נראה שלפי התוס' מוכרחים להודיע לו המצוות, אבל לא צריך להודיע לו כל המצוות. אם לא הודיעו לו חלק מן המצוות, הגיור חל. מספיק שהיתה הודעת מקצת מצוות²⁶.

התוס', במסכת שבת, דן בסוגיא של שוגג בעבודת כוכבים. לדעתו, ההסבר של רבא שבמקרה של שוגג בעבודת כוכבים מדובר באומר מותר, הכוונה שנתעלם ממנו לפי שעה, איסור עבודת כוכבים. אך, אם לא נודע לו מעולם איסור עבודה זרה אינו ישראל כלל, כיון שמודה בעבודה זרה. וכתב שדווקא להעמיד בתינוק שנשבה בין העכו"ם:

דאם לא נודע לו מעולם איסור עבודה זרה אינו ישראל כלל, כיון שמודה בעבודה זרה, דדווקא להעמיד בתינוק שנשבה לבין העכו"ם.

(עב, ע"ב, ד"ה עד כאן וכו')

²⁴ יורה דעה, סימן כט; שו"ת חמדת שלמה נכתב על ידי הרב שלמה זלמן, אב"ד ור"מ בק"ק ווארשא.

²⁵ סח, ע"א, ד"ה גר וכו'.

²⁶ אכן, יש לציין לדברי החסדי דוד (לתוספתא, מסכת שבת, פרק ז, הלכה ג) שהבין בדעת התוס' שאפילו שלא היתה הודעת מצוות הגיור חל. אבל, יש לי להעיר על דברי הרב חיים אמסלם שליט"א (ספר "זרע ישראל", כרך ב, עמ' ח-ט) שכתב דברים שלא נראים בעיני. הוא הביא את דברי החסדי דוד ולמד מדבריו שסובר שלדעת התוס' הצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגיור. אלו דברי החסדי דוד: "פירוש לפירושם, דאע"ג דקתני בין העכו"ם, אינו אלא לאפוקי שלא היה בית דין של ישראל, אבל מכל מקום היו שם ג' הדיטות וקבלוהו וגייירוהו בלא הודעת מצוות דבדיעבד הוי גר...". הוא לא מזכיר במילה אחת שלא היתה קבלת מצוות. הוא רק כתב שלא היתה הודעת מצוות. אני לא מבין איך יכול הרב אמסלם לכתוב שדעת התוס' במסכת שבת שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין לא מעכב את הגיור. הרי התוס' כתב במקומות רבים שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכב את הגיור. לא יכול להיות שתוס' יכתוב כלאחר יד שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין לא מעכב את הגיור.

מבואר מדבריו שאי אפשר שאדם יתגייר ולא ידע מאיסור עבודה זרה, אדם שהתגייר בלי ידיעת איסור עבודה זרה, אינו ישראלי²⁷. אך, נראה שלרש"י יש הבנה אחרת, הוא הסביר בסוגיא במסכת שבת²⁸ את דברי רבא באומר מותר, שמדובר בגר שנתגייר בין הנכרים וכסבור שאין עבודה זרה בתורה. משמע שאדם יכול להתגייר בלי ידיעת איסור עבודה זרה. לכאורה, יש מקום להבנה שלדעת רש"י, הצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגרות. מילה וטבילה מעכבים את הגיור. אך, הבנה זו קשה ביותר. נראה לי, שאין גרות בלי קבלת מצוות. כל יסוד הגרות הוא קבלת מצוות. כבר הובא לעיל, בנוגע לשחרור עבד כנעני, שמשמע שאצל גר יש חובה של קבלת מצוות.

יש להעיר על דברי רש"י אלה מדבריו הידועים בפרשת לך לך, על הפסוק:

וַיִּקַּח אֲבִרָם אֶת-שָׂרִי אִשְׁתּוֹ וְאֶת-לוֹט בֶּן-אָחִיו וְאֶת-כָּל-רְכוּשָׁם אֲשֶׁר רָכְשׁוּ וְאֶת-הַנֶּפֶשׁ אֲשֶׁר-עָשׂוּ בְּחָרָן וַיֵּצְאוּ לָלֶכֶת אֶרְצָה כְּנָעַן וַיָּבֹאוּ אֶרְצָה כְּנָעַן.

(בראשית יב, ה)

רש"י כתב על כך:

שהכניסין תחת כנפי השכינה אברהם מגייר את האנשים ושרי מגיירת הנשים ומעלה עליהם הכתוב כאילו עשאוהו (לכן כתיב אשר עשו)...

אצל אברהם אבינו לא היתה מילה וטבילה. אם כן, מה שייך לגייר אנשים? אלא, משמעות הגיור, היא הבאת הנכרי לעבודת ה'. בזמנו של אברהם אבינו הגיור היה הבאת האדם לאמונה בא-ל אחד, באמונה שה' בורא שמים וארץ. מזמן מתן תורה הגיור הוא קיום כל המצוות שקיבלנו בתורה. המילה וטבילה הם רק מכשירים לגיור, עיקר הגיור הוא האמונה בא-ל אחד וקיום המצוות שניתנו לבני ישראל בהר סיני.

בדברי נעמי לרות רואים שהתחברות לעם ישראל משמעותה התחברות לאמונת עם ישראל, כלומר, התחברות לתורה ומצוות. הגמרא²⁹ דורשת על מה שאמרה רות לנעמי: "עמך עמי", שנעמי אמרה לה בתחילה שאנחנו מצווים בתרי"ג מצוות, ועל כך השיבה רות שהיא מקבלת על עצמה את תרי"ג המצוות. כדי להצטרף לכלל עם ישראל, צריך קבלת מצוות³⁰. לפיכך, נראה שיש להסביר שכוונת רש"י בדברי התוס'. כלומר, מדובר שהגר שכח שיש איסור עבודה זרה, ורק צייר את

²⁷ גם הר"ח (בחיידושו למסכת שבת ע"ב, ע"ב) הסביר שמדובר שנעלם ממנו איסור עבודת כוכבים, ששכח הכל לגמרי.

²⁸ עב, ע"ב, ד"ה אלא באומר מותר.

²⁹ מס יבמות מז, ע"ב.

³⁰ יש להוסיף שבשם "רות" מרומז קבלת תרי"ג מצוות. הרי השם "רות" בגימטריא הוא 606-תר"ו. רות קיבלה על עצמה 606 מצוות חדשות, שהרי עד כה היתה חייבת בז' מצוות בני נח.

המציאות של שוגג בעבודת כוכבים בנכרי שנתגייר בין הנכרים ששם ייתכן שיעלם ממנו איסור זה. אבל, לא מדובר במציאות שהגר לא ידע מתחילה איסור עבודה זרה, שלא הודיעו לו את איסור עבודה זרה.

הסבר אחר בדעת רש"י הוא שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל, אך הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכובא, ואפילו שלא הודיעו לגר את עיקרי הדת, הגיור חל. כשאדם בא להתגייר הוא אומר שבא לקיים את המצוות שה' נתן לעם ישראל בתורה. אך, הוא אינו יודע מה הגיור כולל, הוא סובר שאפשר לעבוד עבודה זרה. הרמב"ם, בהלכות עבודה זרה³¹, הסביר שעבודה זרה התחילה בתקופת אנוש. האנשים סברו אז שרצון ה' שיעבדו את הכוכבים והמזלות, כיון שהם משרתיו, ולכן ראוי לחלוק להם כבוד. לאחר זמן שכחו את ה' ועבדו רק כוכבים ומזלות. לכן, ייתכן שאדם מאמין שיש א-לוה, שברא את העולם, ונתן את התורה לבני ישראל אך סובר שצריך לחלוק כבוד לכוכבים ומזלות. עוד יכול להיות שדברי רש"י תלויים במחלוקת הרמב"ם ור"ת אם לנכרי אסור שיתוף³². אם נאמר שאינם אסורים בשיתוף, יש לומר שהוא סובר שמותר לעבוד בשיתוף [כמו הנצרות], וגם לאחר קבלת המצוות ממשיך לעבוד בשיתוף.

במסכת שבת יש סוגיא שאפשר ללמוד ממנה שיש מציאות של גר שנתגייר בין הנכרים ולא יודע מאיסור עבודה זרה:

מיתיבי, כלל גדול אמרו בשבת: כל השוכח עיקר שבת ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא אחת, כיצד? תינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר בין הנכרים ועשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה - אינו חייב אלא חטאת אחת. וחייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל עבודה זרה אחת, ומונבז פוטר.

(סח, ע"ב)

אמנם, נראה שיש מקום לדחות את הראיה ולומר שהסיבה שהוזכרה עבודה זרה, היא משום שהוזכר גם תינוק שנשבה לבין הנכרים, כלפיו שייכת המציאות שאינו יודע איסור עבודה זרה. אך, כלפי גר שנתגייר בין הנכרים, לא יכול להיות שלא יודע איסור עבודה זרה. מה שהוזכר גר שנתגייר בין הנכרים, הוא רק לעניין שוכח עיקר שבת.

³¹ פרק א, הל' א.

³² דנתי בהרחבה במחלוקת זו במאמרי "גיור קטן – בן נכרית שנולד מישראל", הובא להלן בחלק הלכות יורה דעה.

שו"ת אגרות משה למד מן הסוגיא הזאת שהגיור חל בלי הודעת מצוות, אפילו שלא הודיעו לו דברים שהם מעיקרי האמונה. לפי הבנתו, גם כלפי גר שנתגייר בין הנכרים שייכת המציאות שלא יודע איסור עבודה זרה. לדעתו, מדובר בסוגיא שלא הודיעו לו אף מצוה. אך, מדובר שקיבל עליו לעשות כל מה שהיהודים צריכים לעשות, וזה מספיק לגרות. לא חוששים שאחר כך יאמר שאם היה יודע ממצוה זו לא היה מקבל, שאפילו אם יאמר כך, נחשב דברים שבלב שלא היו דברים:

ואף שודאי מקבלין גרים אף שלא ידעי רוב דיני התורה שהרי מודיעין אותם רק מקצת מצוות, ופשוט שאף רוב דיני שבת אין מודיעין אותן, וגם מצינו עוד יותר שאף שלא ידע הגר שום מצוה הוא גר, דהא מפורש בשבת דף ס"ח ע"ב גר שנתגייר בין הנכרים חייב חטאת אחת על כל מלאכות של כל השבתות ועל הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת, הרי נמצא שלא הודיעוהו שום מצוה אף לא עיקרי האמונה ומ"מ הוא גר, הוא משום דאיירי שקבל עליו לעשות כל מה שהיהודים צריכין לעשות וזה סגי לגרות, ואין חוששין לומר דדילמא אם היה יודע ממצוה זו לא היה מקבל עליו, דאף אם יאמר כן הוא רק דברים שבלב, וההודעה הוא רק לכתחלה. ומוכרחין לומר בלשון הש"ע בסעיף ג' שכתב כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם צריך שיהיה בג' הכשרים לדון לאו דווקא, דעיקר הכוונה הוא שקבלת המצוות צריך בפני ג' אבל ההודעה אינה מעכבת.

(אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קו'³³)

על פי דבריו, אפשר להסביר גם את דברי רש"י כשיטת התוס' שיש צורך לקבל מצוות, ובלי קבלת מצוות הגיור לא חל. אך, רש"י חילק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. אמנם, יש להעיר על עצם חידושו של האגרות משה. נראה לי, שיש מקום לחלק בין עיקרי אמונה ובין הודעת המצוות. קשה לי הסברא שיכול להיות גר שעובד עבודה זרה, הרי הוא לא משנה את אמונתו ולא מוכן מה צירופו לעם ישראל³⁴.

אם נאמר שיש מחלוקת בין רש"י לתוס' בשאלה אם הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא, נראה לי, שהמחלוקת תלויה בהבנת תהליך הגיור של בני ישראל. בני ישראל מלו את עצמם במצרים, אחר

³³ בעוד מספר תשובות (אבן העזר, חלק ב, סימן ד; יורה דעה, חלק ב, סימן קכד; יורה דעה, חלק ה, סימן מ-מא), האגרות משה כתב כיסוד זה.

³⁴ עיין בדברי שו"ת בית יצחק (יורה דעה, חלק ב, סימן ק) שנקט בדין של גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, שלא מקבלים אותו, שאפילו אם נאמר שהלכה זו היא רק לכתחילה, אך בדיעבד אם קיבלו אותו, הוא גר, אין הדברים נאמרים על עיקרי אמונה. אי אפשר שלא יקבל על עצמו איסור עבודה זרה.

כך טבלו לפני מעמד הר סיני, ואז קבלו את התורה. נשאלת השאלה, האם קבלת התורה היא חלק מן הגיור, או שהגיור הסתיים קודם לקבלת התורה? הגיור בא להכשיר את בני ישראל לשם קבלת התורה. לפי ההבנה שקבלת התורה לא היתה חלק מן הגיור, נראה שאין צורך בקבלת מצוות בתהליך הגיור. אך, אם נאמר שקבלת התורה היתה חלק מן הגיור, נראה שיש צורך בקבלת מצוות בתהליך הגיור.³⁵

הגדרת מחלוקתם היא אם תהליך הגיור מכשיר את הגר לקבלת המצוות, אך קבלת מצוות אינה מהווה חלק מן הגיור. או שהיא חלק בלתי נפרד מתהליך הגיור. אמנם, גם להבנה הזאת נראה שאם אין קבלת מצוות, אין מקום לטבילה ולמילה, כי אין להן משמעות. שהרי כל הגיור, הוא רק הכשר לקבלת מצוות. יש לדון שאולי אם יהיו מילה וטבילה, הרי הוא מוכשר להיות יהודי. כלומר, הוא אינו נכרי יותר, אך הוא אינו יהודי גמור, רק לאחר שיקבל את המצוות יהיה יהודי גמור. ואולי אפילו תחול הגרות למפרע משעת המילה וטבילה.³⁶

כתבתי לעיל שגר צדק מתנתק מעמו ומתחבר לעם ישראל. יש שני ניתוקים בין הגר צדק ובין הנכרים:

א- ניתוק פיזי, זו המילה.

ב- ניתוק אמוני, זו קבלת מצוות.

יש לומר שבמילה הוא מתנתק מאומות העולם, אך החיבור לעם ישראל נוצר עם קבלת מצוות. לכן, הנכרי שמל וטבל התנתק אמנם מאומות העולם, אך לא התחבר לעם ישראל. רש"י, הסביר את דעת ר' אליעזר שמילה לבדה מועילה והיה מילה באבותינו³⁷, וכתב:

באבותינו שמלו. בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה.

(מסכת יבמות מו, ע"א, ד"ה באבותינו שמלו)

לדעתו, המילה מוציאה את הגר מכלל בני נח, כדי שאחר כך יקבל את התורה. לפיכך, אולי אפשר להסביר, בדעת רש"י, שהניתוק הפיזי מספיק, כדי שלא יהיה יותר מאומות העולם. גר שנתגייר

³⁵ להלן, כתבתי שיש מקום לומר שקבלת התורה אינה חלק מן הגיור, אך אין בכך סתירה שקבלת מצוות היא חלק מן הגיור. קבלת התורה היא הודעת מצוות, היא אינה קבלת מצוות. קבלת מצוות במעמד הר סיני, התבטאה בדברי בני ישראל שאמרו "כל אשר דבר ה' נעשה" (שמות יט, ח) או "נעשה ונשמע" (שם כד, ז). תהליך הגיור הסתיים קודם קבלת התורה, שאין נותנים את התורה אלא לישראל (עין בדברי הגרי"ד סולובייצ'ק זצ"ל, בית יצחק, "ליקוטי תורה על הפרשיות", פרשת משפטים).

³⁶ בהמשך כשאדון בביאור שיטת הרמב"ם, ארחיב על כל הנקודות הללו.

³⁷ מסכת יבמות מו, ע"א.

בין האומות, ולא קיבל עליו מצוות, הוא התנתק מאומות העולם, כיון שהוא נימול וטבל. אך, לדעת תוס' קבלת מצוות היא חלק מתהליך הגיור, ובלי קבלת מצוות אין גיור, הוא אפילו לא התנתק מאומות עולם.

אם הצורך בהודעת מצוות הוא לעיכובא

הוזכר לעיל, שיש מקום לחלק בין קבלת מצוות להודעת מצוות, ויש מקום לומר שבלי קבלת מצוות בפני בית דין הגיור לא חל, אבל הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכובא. נעיין במספר ראשונים ונראה אם אפשר להסיק מדבריהם מסקנה לצד כל שהיא:

שיטת התוס':

ומיהו קשה מהא דאמר (שם דף מז:): דמושיבין אותה במים עד צוארה ושני תלמידי חכמים יושבים מבחוץ ומודיעין לה מקצת מצוות קלות ומקצת חמורות, ופריך והא בעינן שלשה ומשני תני שלשה. אלמא משמע דלטבילה נמי בעינן שלשה. ויש לומר דודאי למצוה בעינן שלשה אבל לא לעכב אי נמי "ל דהא דבעי שלשה היינו טעמא משום קבלת מצות.

(מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה גר צריך וכו')

התוס' התייחס לסוגיא במסכת יבמות³⁸, שדנה בנוגע לדברי הברייתא שעומדים שני התלמידי חכמים בשעה שהגר טובל. הגמרא הקשתה על כך, שהרי צריך ג' דיינים. והשיבה שצריך לשנות בברייתא ג' אנשים. לפי מסקנת הגמרא, צריכים ג' אנשים גם בשעת הטבילה. תוס' הסביר שהצורך בג' אנשים בשעת הטבילה הוא רק למצוה ולא לעיכובא, או שצריך את הג' אנשים בשביל קבלת מצוות ובשעת הטבילה יש קבלת מצוות.

נראה לי, שלפי התירוצו הראשון של תוס', יש הפרדה בין הודעת מקצת המצוות וכו', ובין קבלת מצוות. שהרי בשעת הטבילה יש הודעת מצוות, אין קבלת מצוות. לכן, הוא כתב שאין צורך בג' אנשים בשעת הטבילה. אך, לפי התירוצו השני של תוס' אין הפרדה. לפיו, הודעת מקצת המצוות וכו' מקבילה לקבלת מצוות. לכן, הוא כתב שיש צורך בג' אנשים בשעת הטבילה משום קבלת מצוות, דהיינו הודעת מצוות.

³⁸ מז, ע"ב.

אלא, נראה שיש מקום לדחות, כיון שאפשר לומר שיחד עם הודעת מצוות באה קבלת מצוות. שהרי דיינים מודיעים לגר את המצוות בשעת הטבילה, והגר מקבל עליו את המצוות. לכן, יש צורך בג' דיינים בשעת הטבילה. התירוץ הראשון סבר שמדובר שקיבל מצוות קודם שטבל, ולכן אחר כך בשעת הטבילה אין הצורך בג' דיינים לעיכובא.

אבל, נראה מדברי התוס' במקום אחר, שהגיור לא חל בלי הודעת מצוות. הרשב"א ביאר³⁹, בשם התוס', שנכרי שגייירו אותו כשהיה קטן יש להודיע לו את המצוות כשיגדל, שעד שלא מודיעים לו מתן שכרן ועונשן של מצוות אינו גר גמור. משמע מדבריו שגם הצורך בהודעת מצוות הוא לעיכובא. כל עוד שלא היתה הודעת מצוות, אינו גר.

אלא היה מקום לדחות ולומר שכוונת התוס' כשיגדל יש צורך להודיע לו את המצוות ואז הגר יקבל עליו את המצוות. כמובן, שבדיעבד אם לא הודיעו לו את המצוות כשיגדל, אלא רק הודיעו לו שהוא גר, והגר קיבל עליו את המצוות, הוא נחשב גר. בכל זאת נראה שההבנה הפשוטה שתוס' סובר שגם הצורך בהודעת מצוות הוא לעיכובא.

תוס' ישנים:

מדברי התוס' ישנים⁴⁰ על הסוגיא של זאת שטבלה לנידונה משמע שגם הצורך בהודעת מצוות מעכב את הגיור. אך, אפשר לומר שנקט הודעת מצוות אגב גררא של קבלת מצוות.

תוס' חד מקמאי:

מי לא טבל לקריו הכי הוא מעשה שנתגייר ומל וקבל מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות ולא טבל בשעת גרותו עד לאחר מכאן שטבל לקריו... אבל כשנתגייר בינו לבין עצמו **שלא הודיעוהו מקצת מצוות קלות וחמורות עובד כוכבים גמור** הוא אפילו נמול.

(מסכת יבמות מה, ע"ב)

משמע שהצורך בהודעת מצוות הוא לעיכובא. אבל, אפשר לדחות ולומר שמה שהזכיר הודעת מצוות, עיקר כוונתו היתה לעניין קבלת מצוות.

³⁹ מסכת כתובות יא, ע"א.

⁴⁰ מסכת יבמות מה, ע"ב.

רמב"ן:

הרמב"ן⁴¹ דן בסוגיא במסכת שבת בגר שנתגייר בין הנכרים, והסביר שמדובר שהתגייר בפני בית דין, שאם התגייר בינו ובין עצמו אינו גר. ומדובר שהם הודיעו לו מקצת מצוות אחרות, ולא הודיעו לו מצנת שבת, או שטעו ולא הודיעוהו.

הרמב"ן הביא שתי אפשרויות לביאור הגמרא:

א- לא הודיעו לו מצנת שבת.

ב- טעו ולא הודיעוהו.

צריך להבין מה החילוק בין שני המקרים? אי אפשר להסביר שכוונת הרמב"ן באפשרות השניה שלא היתה קבלת מצוות, שהרי כבר הובאה לעיל דעת הרמב"ן שסובר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא. לכן, נראה לומר שבאפשרות הראשונה מדובר שהודיעו לו מקצת מצוות, אך לא מצנת שבת. באפשרות השניה מדובר שלא הודיעו לו אף מצוה, אלא היתה רק קבלת מצוות. אך, עדיין, הדברים קשים, כיון שהובא לעיל ביאורו של הרמב"ן לדברי הרי"ף, ומשם משמע שהצורך בהודעת מצוות הוא לעיכובא. לפיכך, אפשר לבאר את דברי הרמב"ן באופן אחר: באפשרות הראשונה מדובר שבכוונה הודיעו לו מצוות אחרות ולא מצנת שבת. באפשרות השניה מדובר שבלי כוונה לא הודיעו לו מצנת שבת, טעו ולא הודיעו לו מצנת שבת, אבל מצוות אחרות, הודיעו לו.

לפי הבנה זו, יש ללמוד שדעת הרמב"ן שהצורך בהודעת מצוות הוא לעיכובא, והיתה כאן הודעת מצוות, רק לא את כל המצוות, לא את מצות השבת, ובוודאי אין חיוב להודיע לגר את כל המצוות. אך, נראה לי, שביאור זה דחוק, ובפשטות משמע מדבריו שבכלל לא הודיעו לו את המצוות. לכן, נראה לומר שמה שכתב שצריך ג' דיינים בהודעת מצוות, כשביאר את דברי הרי"ף, לא היה כוונתו להודעת מצוות, אלא לקבלת מצוות.

רשב"א:

דלכתחלה צריך שלשה בין במילה בין בטבילה, ואילו נתגייר בינו לבין עצמו לגמרי אפילו בדיעבד אינו גר וגוי גמור הוא, ד'משפט' כתיב ביה. אבל אי קביל עליה בפני שלשה לימול וליטבול והודיעוהו מקצת מצוות כדינו והלך ומל או טבל בינו לבין עצמו, גר הוא לכתחלה ולא פסלינן לזרעיה, אבל לדידיה לא

⁴¹ בחידושו למסכת שבת סח, ע"א, ד"ה גר שנתגייר וכו'.

מנסבינן בת ישראל לכתחלה⁴².

(מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה הא דאמרי וכו')⁴³

גם את דבריו אפשר לבאר שלא היה כוונתו דוקא להודעת מצוות, אלא לקבלת מצוות.

לסיכום: אין ראיה מוכחת מדברי כל הראשונים שגיור לא חל בלי הודעת מצוות. אולם, מדברי כמה ראשונים משתמע שהגיור לא חל בלי הודעת מצוות. אכן, נראה ששו"ת בית מאיר הביין בדעת התוס' שהצורך בקבלת מצוות על ידי הודעה מעכב את הגיור. כלומר, אי אפשר להתגייר בלי הודעה מצוות. קבלת מצוות צריכה להיות על ידי הודעה:

ולהכי פרשו תוס' במסכת שבת ולא הודיעוהו מצות שבת ור"ל דאך מצות שבת לא הודיעו, אבל שאר מות הודיעוהו, על כל פנים מוכח משם דאף לשיטתם אין צריך לקבלת כל מצות אלא אפילו רק במקצת מצות וקיבל נקרא קבלת מצות, שבלא הודיעו כלל אי אפשר לשטתם.

(סימן יב'⁴⁴)

⁴² עיין עוד בדברי הרשב"א (מסכת שבת סח, ע"א, ד"ה גר שנתגייר וכו') שהתייחס לסוגיא במסכת שבת בזה שנתגייר בין הנכרים, הוא הסביר שמדובר שנתגייר בפני ג', רק לא הודיעו לו מצנת שבת. אבל, אם נתגייר בינו ובין עצמו אינו גר. הוא לא הביא את התירוץ השני של הרמב"ן שבכלל לא הודיעו לו את המצוות, ויכול להיות שסובר שהצורך בהודעת מצוות הוא לעיכוב. הוא לא חילק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות.

⁴³ גם בדברי ספר ההשלמה (מסכת יבמות, פרק ד, ד"ה עבדיה דר' חייא) יש מקום להסביר שלא היה כוונתו במה שהזכיר צורך בג' דיינים בהודעת מקצת מצוות קלות ומקצת מן החמורות, דווקא להודעת המצוות, אלא כוונתו לקבלת מצוות.

⁴⁴ הרב רפאל אהרן יפה"ן זצ"ל (בהערותיו לחידושי הריטב"א, מס' יבמות מז, ע"ב, הערה מספר 231) כתב שמדברי התוס' ישנים שהוזכרו לעיל, תוס' חד מקמאי שהוזכרו לעיל, הרמב"ן ורשב"א בביאורם לדברי הרי"ף משמע שסוברים שהצורך בהודעת מצוות פרטיות מעכב את הגיור. אבל, הוא כתב שאולי אפשר להסביר שדווקא כשלא טבל בפני בית דין, אז הצורך בהודעת מצוות לפני בית דין מעכב את הגיור, כיון שהיא חלק ממעשה קבלת גרות. אבל, כשהטבילה היתה לפני בית דין, גם הרמב"ן ורשב"א יודו שהצורך בהודעת מצוות לא מעכב את הגיור. נלענ"ד, שאם הביאור הנ"ל נכון היו לראשונים לפרש חילוק הנ"ל. משמע מדברי הרמב"ן שהדגיש שהצורך בקבלת מצוות מעכב את הגיור. משמע שטבילה בפני בית דין אינה מועילה כל זמן שלא היתה קבלת מצוות בפני בית דין. וכפי שנראה מדבריו הוא סובר שגם הצורך בהודעת מצוות מעכב את הגיור.

עיון בשיטת הריטב"א בדין קבלת מצוות והודעת מצוות בגיור

1- הודעת מצוות:

ריטב"א כתב במפורש שהגיור חל בלי הודעת מצוות. הוא למד הבנה זו מן הסוגיא 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').

(מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה ומודיעים וכו' ⁴⁵)

נראה מדבריו בביאורו לסוגיא במסכת שבת, שהוא חילק בין קבלת מצוות להודעת מצוות:

רב ושמואל דאמרי תרויהו 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.

(מסכת שבת סח, ע"א)

אלא, היה מקום לדחות ולומר שהגיור לא חל בלי הודעת מצוות. רק שם היה מדובר שלא הודיעו לו מצנת שבת, אך הודיעו לו מצוות אחרות. בכל זאת, מדבריו במסכת יבמות, מבואר במפורש שהגיור חל בלי הודעת מצוות ⁴⁶.

2- גיור קטן:

ריטב"א כתב בדין של גיור קטן, שעל אף שבגיור רגיל צריך הודעת מצוות קלות וחמורות, ובגר קטן אין הודעת מצוות, כיון שאין לו דעת, בכל זאת מטבילים אותו ומגיירים אותו. הסיבה שאפשר

⁴⁵ כדבריו כתב הנמוקי, מסכת יבמות טז, ע"א-מדפי הרי"ף.

⁴⁶ הרב חיים אמסלם שליט"א (ספר "זרע ישראל", עמ' ו-ז) למד מדברי הריטב"א במסכת יבמות שסובר 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 מצנת 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, הזכרתי לעיל את דברי הריטב"א בביאורו לסוגיא במס' יבמות (מה, ע"ב) "מי לא טבלה לנידוה", ומדבריו שם יש מקום להבין שאפילו הצורך בהודעת מקצת מצוות מעכב את הגיור.

לגיירו על אף שאין הודעת מצוות, היא משום שהצורך בהודעת מצוות הוא רק למצוה, ולכן הגיור חל בלי הודעת מצוות. לפיכך, אפשר לגייר קטן אפילו שאינו בר הודעה:

אע"ג דגר בעלמא בעינן שיודיעוהו קלות וחמורות ההוא למצוה ולא לעכב
והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב.

(מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה והאי וכו')

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

ספר משנת יעקב⁴⁷ למד מדברי הריטב"א, שהודעת מצוות היא קבלת מצוות, הוא לא חילק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. לפי הבנתו, הריטב"א סובר שהצורך בקבלת מצוות בגיור אינו לעיכוב. הגיור חל אפילו שלא היתה קבלת מצוות.

אבל, כבר הובאו לעיל דברי הריטב"א במסכת שבת⁴⁸ בביאורו לזה שנתגייר בין הנכרים, שלדעתו מדובר שקיבל עליו את המצוות ומשמע מדברי הריטב"א שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב. לפיכך, נראה לי, שיש לחלק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. קושיית הריטב"א אינה מקבלת מצוות אלא מהודעת מצוות. הטעם שהתקשה בגיור קטן רק מצד החסרון בהודעת מצוות ולא מצד חסרון בקבלת מצוות, נובעת מהבנתו שאין חסרון של קבלת מצוות בגיור קטן. הוא סובר, כדברי התוס' וראשונים נוספים שאי מחאת הקטן כשגדל וזה שנוהג במנהג יהדות כשגדל נחשבים כקבלת מצוות⁴⁹. הקושיא שלו היא מהודעת מצוות, משום שסובר כשגדל הקטן לא מודיעים לו את המצוות⁵⁰.

⁴⁷ הלכות איסורי ביאה יג, ד. המחבר הוא אב"ד חיפה לשעבר, הרב ניסן יעקב רוזנטל זצ"ל.

⁴⁸ סח, ע"א.

⁴⁹ עיין להלן בהמשך הלכות יורה דעה, במאמר "גיור קטן", הובא שם ביאור השיטות בהרחבה.

⁵⁰ נראה שריטב"א אינו סובר כמו התוס' בביאור גיור הקטן, משום שהוא גם הקשה את הקושיא שהקשה הרשב"א ועוד ראשונים, איך מועילה מחאת הגר קטן? הרי מבואר בגמרא במסכת כתובות (יא, ע"א), שגר קטן יכול למחות רק כשהגיע לגיל גדלות, כל עוד שהוא קטן אינו יכול למחות. מאידך, מבואר (שם) שאם עברה שעה לאחר שהגיע לגיל גדלות, אין מחאתו מחאה, ואם כן אי אפשר לצמצם, ומתי ימחה? הריטב"א הביא בתחילה את דברי התוס' שהביא הרשב"א [שצויין לעיל], שלדעתם צריך להודיע לקטן את המצוות כשהגיע לגיל גדלות, ואם לא הודיעו לו יכול למחות. אחר כך הביא עוד תירוץ שכוונת הדברים שעשה מעשה של יהדות לאחר שהגיע לגיל גדלות וניכרים מעשיו שהם מעשי יהדות. נראה שכוונת הדברים כמו שכתב ר"י שהגיוורת צריכה שתתנהג מנהג יהדות (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה לכו דלה). הריטב"א (כתובות יא, ע"א, ד"ה כיון שהגדילה) חלק על הסבר זה. לדעתו, אין לשון הגמרא נוחה לפירוש זה. לכן, הסביר שמדובר שהגר מוחה והולך מתוך קטנות לתוך גדלות, ולכן אין שעה שהגיע לגיל גדלות ולא היתה מחאה. אך, נראה לי, שעדיין אין בכך סתירה למה שביארתי (במאמרי "גיור קטן", יובא להלן בהלכות יורה) שאי המחאה הוא קבלת מצוות. הוא רק חולק על העניין של מנהג היהדות,

אך, יישוב זה אי אפשר לאמרו בדברי שיטה ישנה:

ואע"ג דצריך קבלה הני מילי היכא דאפשר אבל בקטן לא אפשר ונפק"מ דאי נגע ביין לא הוי יין נסך.

(שטמ"ק, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה גר וכו')

שיטה ישנה הקשה על גיור קטן מצד החסרון בקבלת מצוות. אבל, צריך עיון בתירוץ, מה כוונת הדברים שצריך קבלה דווקא איפה שאפשר? הרי אם קבלת מצוות היא חלק מן הגיור ואי אפשר להיות גר בלי קבלת מצוות, מדוע יהיה חילוק בין גיור מבוגר לגיור קטן? נראה שכוונת דבריו שהצורך בקבלת מצוות הוא רק למצוה, אבל אינו מעכב. לכן, דווקא במבוגר שאפשר, צריך לקבל מצוות, ואין לגיירו בלי קבלת מצוות.

אך, עדיין, צריך עיון בדברי השיטה ישנה, מדוע כתב שכל הנפק"מ היא אם נגע ביין אם הוי יין נסך? שהרי לפי ההבנה שלו, הצורך בקבלת מצוות הוא רק למצוה, ולכן גם גדול שגיירו אותו בלי קבלת מצוות, הוא גר. לפי זה, יש עור הרבה נפק"מ, אם קידש אשה האם קידושי קידושין? האם שחיטתו שחיטה כשרה? לכן, נראה שצריך לומר שגם הוא סובר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב. אך, הוא מחדש שבקטן, כיון שאי אפשר שיקבל עליו מצוות, אז יש גיור מדרבנן. כלומר, הקטן הוא גר מדרבנן, ולפיכך בדברים שמדרבנן הוא נחשב גר, ולכן אין יינו יין נסך. אך, בדברים שהם מדאורייתא, כמו שחיטה וקידושין, אינו נחשב גר. יובא להלן⁵¹, מחלוקת ראשונים אם גר קטן, נחשב גר מדאורייתא או מדרבנן ונראה ששיטה ישנה נקט כדעה שגר קטן הוא גר מדרבנן.

נראה לתת עוד מספר ביאורים בדברי השיטה ישנה וריטב"א:

ביאור א' – "לדורותיכם":

לדעתם, הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב בגיור של נכרי מבוגר שבא להתגייר. אך, הם הבינו שאם יש מציאות שאחד מחלקי תהליך הגיור אינו יכול להתבצע, אפשר לגיירו בלי אותו החלק. כמובן, שמדובר על מציאות כללית, לכלל האנשים ולא לאדם ספציפי. שכולם אינם יכולים לבצע את הפעולה הזאת. רואים יסוד זה בדין הבאת קרבן בזמן הזה. הגמרא במסכת כריתות⁵² לומדת מן הפסוק "הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה'", שגר

שצריך לנהוג מנהג יהדות. אבל, יכול להיות שמסכים עם מה שכתב התוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו') שאי המחאה נחשב כקבלת מצוות.

⁵¹ במאמר "גיור קטן", יובא להלן בהלכות יורה דעה.

⁵² ח, ע"ב-ט, ע"א.

המתגייר צריך להתגייר כמו שעם ישראל התגייר ולכן צריך מילה, טבילה והרצאת דמים [הבאת קרבן וזריקת דם על המזבח]. הגמרא לומדת ממה שכתוב "לדורותיכם", שיש לקבל גרים לדורות, לכן בזמן שאין בית המקדש קיים, אי הרצאת דמים [הבאת קרבן] אינה מעכבת את הגיור. כך נראה לומר לגבי גיור קטן, כיון שלא יכול לקבל מצוות, לכן אצלו הצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב. אך, רק בגיור קטן, הצורך בקבלת מצוות הוא לא לעיכוב. אפילו בגיור קטן לא התבטל הצורך בקבלת מצוות, אלא רק נדחה, כשגדל יצטרך לקבל מצוות.⁵³

ביאור ב' – "שני דינים בקבלת מצוות":

הרב אשר וייס שליט"א⁵⁴ ביאר שיש ביסוד קבלת עול מצוות שני דינים: הראשון נובע מיסוד עניין הגרות שהוא הרצון לחסות תחת כנפי השכינה ולידבק בדת ישראל. לכן, אם לא חפץ לקבל עליו מצוות ה', אין גרות. ניתן לחסות תחת כנפי השכינה רק בתנאים של בעל השכינה – על ידי קיום מצוות תורתו. גם אבותינו במעמד הר סיני נכנסו לברית על ידי מילה, טבילה וקרבן רק כאשר אמרו "נעשה ונשמע". הדין השני הוא עצם קבלת עול המצוות, שהוא חלק ממעשה הגיור כמו המילה והטבילה. נראה שכוונתו הצהרה מפורשת על קבלת מצוות, או גילוי דעת שמקבל עליו את המצוות [כלומר יעשה מעשה שמגלה שבדעתו לקבל את המצוות].

הריטב"א ושיטה ישנה חידשו שהדין השני אינו מעכב את הגיור. מה שמעכב את הגיור הוא הדין הראשון, שהגר יתכוון באמת ובתמים לקבל על עצמו להיות ישראל ולידבק בדתו. לכן, בגיור קטן, אין חסרון מצד הרצון. כיון שהגרות זכות היא לו, יש כאן בוודאי רצון להתגייר ולידבק בדת ישראל. לגבי גיור קטן התקשו הראשונים בחסרון של הצהרה מפורשת – הגילוי דעת. קטן אינו יכול

⁵³ להלן, במאמר "גיור קטן" (הובא בהלכות יורה דעה) הובאה דעת הרב מרדכי וויליג שכתב ביאור הנ"ל כדי לפרש את דעת השיטה ישנה; יש לציין שספר משנת יעקב (הלכות איסורי ביאה יג, ד, אות ב) כתב שאי אפשר לבאר בדעת השיטה ישנה שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, ורק בגר קטן שאי אפשר, לא מעכב. דאם כן מה החילוק בין מבוגר לקטן? לדעתו, יש לבאר את דברי השיטה ישנה כדעת הריטב"א כפי שביאר לעיל, הצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב. אך, מצד שני, יש לציין ששו"ת מגדל צופים (של הרב אקסלורד לשעבר אב"ד חיפה, יורה דעה, סימן לט) נקט בפשטות שאין דעה כזאת שסוברת שהצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב, וביאר שכוונת הריטב"א ושיטה ישנה שדווקא הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב, אך הצורך בקבלת מצוות בוודאי הוא לעיכוב. עיין בדבריו שם, וכן בחלק א, סימן ל, שהאריך להוכיח שאין דעה שסוברת שבלי קבלת מצוות הגיור חל, ויצא נגד כל הדיינים שמגיירים כשיודעים שאין בכוונת המתגיירים לקיים תורה ומצוות.

⁵⁴ מסכת שבת, סימן לד, אות ב.

להצהיר בצורה מפורשת – לגלות דעתו שהוא מקבל עליו את המצוות. על כך השיבו הריטב"א ושיטה ישנה שהצורך בהצהרה מפורשת או גילוי דעת, לא מעכב את הגיור.⁵⁵

לפי ביאור זה מתחדש לנו, שלדעת כל הראשונים שלא יישבו כדעת הריטב"א, אפילו הדין השני מעכב את הגיור. כלומר, אי הצהרה מפורשת, או גילוי דעת שמקבל עליו את המצוות, מעכב את הגיור. לדעתם, כדי להתגייר יש צורך בהצהרה מפורשת, או גילוי דעת שמקבל עליו את המצוות. בהמשך בע"ה אבאר את גדר "קבלת מצוות", אם צריך הצהרה מפורשת, או שמספיק גילוי דעת וכיוצ"ב.

ביאור ג' – "קבלה בפה כנגד הסכמה":

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל כתב כעין יישוב הנ"ל, אבל קצת בשינוי. הוא 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 המצוות. 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 המצוות. ויש לפרש בזה מה שכתב הריטב"א בשבת סח, ע"ב... וזה לכאורה שלא כמו שכתב בכתובות שגם בגדול אין הודעת

⁵⁵ כעין ביאור הנ"ל כתב הרב רפאל אהרן יפה'ן זצ"ל (בהערותיו על הריטב"א, מסכת יבמות מז, ע"ב, הערה מספר 231): "דאה"נ בעינן קבלת מצות דרך כלל לעכב אבל אין זה מצד ההלכה המיוחדת של קבלת מצות דזה דין רק לכתחילה, אלא דהואיל וליכא גירות אלא ברוצה ליכנס ליהדות, והואיל ומהות היהדות כוללת מצות כל שלא קבל עליו מצות דרך כלל חסר בהחלטתו ורצון גירות וקבלת יהדות, ולכן בגר קטן דמדין זכייה מועיל דעת בית דין על הקבלת יהדות ורצון גירות לכן שם ליכא חסרון בזה דלא קבל מצות אפילו דרך כלל, ולא הוקשה לרבינו שם בכתובות כי אם מצד דין הודעת מצות פרטיות, דאם בעלמא הדין הוא דמעכבת על כרחך יסוד דינו דהודעת מצוות וקבלתן פועלת הגירות כמו מילה וטבילה ועל זה אינו מועיל דעת בית דין מדין זכייה דהוא מצוה שבגופו... ומזה הוכיח רבינו דעל כרחך הודעת מצות פרטיות אינה מעכבת".

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.

(מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות כד⁵⁶)

3- גיור לשם אישות:

מדברי הריטב"א במקום נוסף, אפשר ללמוד שהגיור לא חל בלי קבלת מצוות⁵⁷. הריטב"א דן בנוגע לאלו שהתגיירו לשם דבר, שמבואר במסכת יבמות⁵⁸ 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

⁵⁶ הביאור של הרב אשר וייס שליט"א והרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל לא יישבו את דברי הריטב"א במס' יבמות (מה, ע"ב) שדן בסוגיא של "מי לא טבלה לנידותה". כבר ציינתי לעיל שהריטב"א בעקרון קיבל את ביאורו של הרמב"ן, ונראה שהוא מחמיר יותר ממנו וסובר שצריך אפילו טבילה בפני בית הדין: "ותירצו דבדיעבד כיון שנמול בבית דין וקיבל עליו בפניהם לטבול, והודיעה קלות וחמורות, אף על פי שטבל שלא בבית דין טבילתו טבילה... וכל זה אינו מחוור, דכיון שבגירות כתיב 'משפט', משמע דבעינן ג', וקיי"ל שאינו גר במילה בלא טבילה, ומל ולא טבל כאילו לא מל, אפילו טבילה שהוא מעיקר גירות בעי ג' לעכב".

⁵⁷ אין כוונתי לומר שמוכח מדברי הריטב"א שצריך לקבל מצוות בפני בית דין, שהגר צריך להצהיר בהצהרה מפורשת שמקבל עליו את המצוות. אבל, מוכח מדברי הריטב"א שחייב שיהיה לגר כוונה לקיים את מצוות התורה, ואם לא התכוון לקיים את מצוות התורה, הגיור לא חל.

⁵⁸ כד, ע"ב.

האונס הוה גרות הוא אליבא דרבנן⁵⁹.

(מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כולן וכו')

הריטב"א הסביר שאלו שהתגיירו לשם דבר, אפילו משום אונס - מפחד אריות, הרי מתוך האונס גמרו וקבלו את המצוות. הסבר זה קשור לסוגיא אחרת בנוגע למקח וממכר במסכת בבא בתרא⁶⁰. 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, אע"פ שהיתה קבלת מצוות באונס [שהרי רק קיבל את המצוות משום שרצה להתחתן עם ישראלית וכיוצא ב], בכל זאת הוא גמר וקיבל.

משמע שדווקא משום שאומרים שגמרו וקבלו, הם גרים, אך אם באמת לא גמרו ולא קבלו, 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.

שו"ת דבר אברהם למד מדברי הריטב"א, שאנשים שבאים להתגייר רק משום אישות, גיורם לא חל. לפי הבנתו, רק בעבר היתה שייכת הסברא שגמרו וקבלו. 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 יענש, 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

⁵⁹ כעין זה כתב הריטב"א במסכת נידה נו, ע"ב, ד"ה הא דאמרי וכו'.

⁶⁰ דף מ"ז, עמ' ב' - דף מ"ח, עמ' א'

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 עכשו 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 אונס' גמר ומקבל כיון דבלאו הכי נמי ישיג מאויו⁶¹.

(שו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן כח⁶²)

כדברי השו"ת דבר אברהם כתב הגרי"א⁶³ הרצוג זצ"ל:

ודע שאעפ"י שהדין כבר מימי התנאים ז"ל הוא שבדיעבד כולם גרים הם, יש לי חשש רציני בזמן הזה, לפי שלפנים בישראל, היה העברין נבזה ונרדף בעמו, ועל כן כשקיבל עליו גוי יהדות, אעפ"י 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"כ הרבה יש חפשים, ולא רק שאינם מתקשים בגלל זה, אלא שעומדים עוד בראש האומה והקהלות, וע"כ 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 ז"ל שאגב אונסו הוא אומר מה שאומר אבל למה לו לגמור בדעתו לשמור באמת וז"ל, וע"כ היום האחריות מוטלת

⁶¹ גם בשו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו) ושו"ת בית יצחק (יורה דעה, חלק ב, סימן ק) מבואר שלדעת הריטב"א הסיבה שאלו שהתגיירו לשם אישות, נחשבים גרים, כיון שאומרים שהם גמרו וקבלו לקיים את המצוות. יש אומדנא שגמר וקיבל בלב שלם.

⁶² גם הנמוקי"י (מסכת יבמות ה, ע"ב-ו, ע"א, מדפי הרי"ף) הסביר שאלו שהתגיירו לשם דבר, הם גרים, כיון שחזקה היא שאגב אונסם גמרו וקבלו. גם מדבריו משמע שהצורך בקבלת מצוות מעכב את הגיור, וצריך קבלת מצוות בלב שלם.

ביותר על הרב להתבונן בכל מקרה עד שתתישב דעתו עליו שבני אדם הללו מסתבר שבאמת ישמרו את דת קדשנו.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כח, אות ג)

בתשובה אחרת כתב הרב הרצוג זצ"ל, שאלו שהתגיירו לשם אישות, אין אומדנא שגמרו וקיבלו. לפיכך, כיום יש אומדנא שהקבלה מסופקת ויש לדון כספק גרים. לכן, יש מקום גדול להימנע מלגייירם, 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 לגייירם, יש לנו להמנע, שהרי אנו מכניסים את הנפש הזה באיסורים חמורים ואנו נותנים מקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כז, אות ו⁶³)

⁶³ ועיין בתשובתו (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן פט): "שאעפ"י 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 ב"ב אדר, תשי"ז. הוא חזר על כך בתשובה נוספת (שם, סימן צב; התשובה נכתבה בכ"ו תמוז, תשי"ד), ושם הוסיף שלא שייך לומר בדבר הגלוי כזה דברים שבלב אינם דברים. אמנם, יש לציין שיש תשובה אחרת (שם, סימן צט, אות ו-ז; התשובה נכתבה בכ"א אדר, תשי"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; אולם, יש לציין לדברי הרב עובדיה יוסף שליט"א (מובא בכתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' לא-לב) שכתב שיש לדחות את דברי שו"ת דבר אברהם ודברי הגריא"ה הרצוג זצ"ל: "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 שליט"א, שיש לומר שכל זמן שאין את הסברא של הריטב"א, אז אי אפשר לומר שיש אומדנא ברורה שהוא גמר

מדברי הריטב"א האלו, אי אפשר להוכיח שיש צורך בהצהרה מפורשת שמקבל עליו את המצוות, אפשר לבאר את דבריו כפי ביאורו של הרב אברהם שפירא זצ"ל, שהגר חייב שיתכוון לקיים את המצוות ואם בית הדין יודע שאין בכוונתו לקיים את המצוות, גיורו לא חל. אך, לא צריך הצהרה מפורשת שמקבל עליו את המצוות. רק צריך גילוי דעת שרצונו להצטרף לעם ישראל ולקיים את המצוות.

4- תשובת מהראנ"ח:

שו"ת מהראנ"ח התלבט בביאור דברי הנמוק"י [שהם בעצם דברי הריטב"א], שכתב שהצורך בהודעת מצוות לא מעכב את הגיור. הוא התנגד לחילוק בין קבלת מצוות להודעת מצוות ונתן מספר ביאורים בדברי הנמוק"י:

- א- כוונתו **שהצורך בהודעת עונשן של מצוות** [שאינה בשעת הטבילה אלא מקודם] אינו מעכב את הגיור. הודעת מצוות בשעת הטבילה, היא קבלת מצוות, והצורך בהודעת מצוות בשעת הטבילה הוא לעיכוב.
- ב- כוונתו **להודעת מקצת מצוות. אך, יש שתי הודעות של מקצת מצוות**. נמוק"י דיבר על הצורך בהודעת מקצת מצוות קודם הטבילה, והוא אינו מעכב. אבל, הודעת מקצת מצוות בשעת הטבילה, היא קבלת מצוות, והיא מעכבת את הגיור.
- ג- הנמוק"י סובר שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין אינו לעיכוב. הגר צריך שיקבל עליו לטבול בפני בית דין, אך אין שום צורך שיקבל עליו מצוות בפני בית דין.
- ד- הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב, אך דווקא כשלא היתה טבילה בפני בית דין. במקרה שהיתה טבילה בפני בית דין, אין לך קבלה גדולה מזו.

אלו דבריו:

מיהו הנמוק"י ז"ל בפרק החולץ עלה דמודיעין אותו וכו' כתב וסברא דרבוותא שאם לא הודיעוהו אינו מעכב... ואין לומר כלל דמודיעין אותו מקצת מצות קלות ומצות חמורות, לאו היינו קבלת המצות, שהרי אחר כך גבי מטבילין

וקיבל. אלא, עכשיו יש ספק בדבר, וכיון שיש ספק בדבר, אז הגיור הוא בספק. הסיבה שחכמים אמרו שבמקרה שהתגייר לשם אישות בדיעבד הגיור חל, כיון שיש את האומדנא הברורה שהוא גמר וקיבל. ובמציאות ימינו אפילו שהיא לא חייבת לבוא להתגייר, בכל זאת, אין אומדנא ברורה שהיא מתכוונת לקיים את המצוות וגמר וקיבל. אנחנו רואים שהרבה זוגות, שהבן זוג שהוא נכרי מתגייר ואינו שומר תורה ומצוות. הוא מתגייר לא לשם קיום תורה ומצוות, אלא מחמת סיבות חיצוניות.

אותו וב' ת"ח מודיעין לו מקצת מצות קלות ומצות חמורו' כתב דהשתא על ידי טבילה הוא נכנס בכלל גרות הלכך בשעת טבילה צריך לקבל עליו עול מצות, משמע דמודיעין אותו היינו קבלת מצות. ואיפשר היה לומר שמה שכתב שאם לא הודיעוהו לא מעכבא, לאו אמודיעין מצות קלות וחמורות דהויא תחלת ובשעת הטבילה דהויא קבלת מצות קאי, אלא אמודיעין אותו עונשן של מצות דלא הויא בשעת הטבילה ג"כ אלא (מאומדנא) [מקודם], ועלה קאמר דלא מעכבא. אבל קבלת מצות וודאי מעכבא. אלא דההיא דפ' כלל גדול דמינה מייתי ראייה עלה דהויא אפילו לקבלת מצות. וא"נ אמודיעין מצות קלות וחמורות קאי, היינו מודיעין בתחל' קודם טבילה דלא מעכבא משום דבשעת טבילה יודיעוהו, אבל מכל מקום קבלת מצות בשעת טבילה מעכבא: ושמא הנמוקי רוח אחרת אתו דס"ל דבקבלת מצות נמי לא בעי ג'... והנה אף על גב דבתחלת לשונו כתב כל שמל בבית דין וקבל עליו בפניהם לטבול והודיעוהו קלות וחמורות, כיון שאחר כך לא כתב אלא והא דאמרי' זיל האידנא כגון שלא קבל עליו בבית דין לטבול, נראה דלא קפיד שיהיה בבית דין אלא שיקבל עליו לטבול דאההוא קבלה בעינן בית דין. אבל אקבלת מצות דאמרינן עלה מודיעין אותו וכו' לא בעי ב"ד... עוד איפשר לי לומר, דנהי דבקבלת מצות נמי בעיא ג' ואפילו בדיעבד וממילא משמע דמעכבא, מיהו היינו בשלא היתה טבילה בפני ג', דאז קבלת מצות וודאי בעי ג', וממילא משמע דמעכבא אבל כשהיתה טבילה בפני ג' לא בעיא קבלת מצות אחרת בג', דאין לך קבלה גדולה מן הטבילה וכי האי גוונא מודיעין אותו וודאי לא מעכבא.

(שו"ת מהראנ"ח, סימן צב)

יש להעיר שגם לפי הביאור השלישי של מהראנ"ח הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, רק הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין אינו לעיכוב. עוד נראה שלפי היישוב הרביעי, תועיל הטבילה דווקא במקרה שידוע שמקבל עליו את המצוות, אבל אם ידוע שאינו מקבל עליו מצוות, בוודאי אינו מועיל שטובל בפני בית דין.

שיטת הרמב"ם

1- עיון בפסקי הרמב"ם:

אחרונים רבים, תלו בדברי הרמב"ם דברים שנראה לי, שאינם נכונים, ולכן צריך עיון מיוחד בדבריו.

א- הלכות איסורי ביאה יג, ט:

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

דברי הרמב"ם נאמרו כהסבר לדין של זאת שטבלה לנידונה וזה שטבל לקריו. לפיו, הטבילה לנידונה היא הוכחה לגרותה, שהתגיירה כהלכה. אם ידוע שהיא לא טבלה בפני בית דין, אין גרותה גרות, כיון שצריך שהטבילה תהיה בפני ג'⁶⁴.

נראה לי, שהלכה זו היא לפי הבנתו את דברי הרי"ף שהובאו לעיל. בדברי הרי"ף מצינו את ההלכה שלא משיאים לו בת ישראל. הבנת הרמב"ם בדעת הרי"ף עומדת בניגוד להבנת הרמב"ן בדעת הרי"ף. לדעת הרמב"ן, הטבילה לנידונה פועלת בתור טבילה לגרותה⁶⁵.

בדברי הרמב"ם לא הוזכר הצורך בקבלת מצוות. אלא, כבר הארכתי במאמר אחר⁶⁶, שלדעת הרמב"ם מי שנוהג בדרכי ישראל נחשב שקיבל מצוות ולכן יש גרות. להלן אציין שכך למדו מספר אחרונים מדברי הרמב"ם.

⁶⁴ נראה מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה יג, ו, שהצורך בטבילה בפני בית דין מעכב את הגיור; הארכתי בכל זה במאמרי "אשה שאומרת שנתגיירה, וראינוה נוהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר.

⁶⁵ הרמב"ן (בחידושו למסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה וכו') הקשה על הבנת הרמב"ם, מדוע יש צורך בטבילה לנידונה כהוכחה שנתגיירה כהלכה? היה לגמרא לומר וכי לא שמרה שבת אחת וכו', שיותר קל לדעת ששמרה שבת. וכן טבילה לקריו הוא דבר שלא כל אחד עושה. לפי הרמב"ן, משמע מן הגמרא שרק טבלה לנידונה, שהיה ידוע שרק טבלה לנידונה ולא לגרות, ובכל זאת הכשירו אותה. המגיד משנה (הלכות איסורי ביאה יג, ט) יישב במקצת את הקושיא, וכתב שאולי הרמב"ם סובר שצריך גם כן שידוע בוודאות שטבלו לאיזה דבר, דהיינו לנידונה או לקריו, משום שהטבילה היא אחד מענייני הגרות.

צריך עיון בהסבר הדברים, מה הצורך בטבילה זו? הרי הטבילה הזאת במילא אינה מועילה, כיון שלא היתה בפני בית דין.

ב- 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.⁶⁷ 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 שסובר שהצורך בטבילה בפני בית הדין מעכב את הגיור.

ג- הלכות איסורי ביאה יב, יז:

כל העכו"ם כולם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה והעבדים כשיתחררו, הרי הן כישראל לכל דבר, שנאמר 'הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל י"י', מיד.

מכאן, שהגר צריך לקבל עליו את כל המצוות שבתורה.

ד- הלכות איסורי ביאה יג, ד:

וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבן שנאמר 'ככם' כגר, מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן.

⁶⁶ "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר.

⁶⁷ עיין ברד"ע (מובא בליקוטים שם-הוצאת פרנקל על הרמב"ם) שכך הסביר בדעת הרמב"ם. עיין בילקוט שנויי נוסחאות הוצאת פרנקל, שגם כתב שאולי זאת כוונת הרמב"ם; כן משמע מדברי 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) דקדק בלשון הרמב"ם שסובר שהצורך בקבלת מצוות מעכב את הגיור, ממה שכתב: "ונתגייר בינו ובין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר", נראה שכוונת הרמב"ם במה שכתב "ונתגייר בינו ובין עצמו", שעיקר הגרות שעזב עמו ואלהיו ובא להסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו דת ישראל ליכנס בקהל ה', ועל זה נופל הלשון גרות. ואם עשה כל זה בינו ובין עצמו, אינו גר.

נראה מדברי הרמב"ם שרק לאחר שקיבל עליו עול תורה, מגיירים אותו, מלים וטובלים אותו⁶⁸.

ה- הלכות איסורי ביאה יב, יא:

העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקבלו עליהם מצות שהעבדים חייבים בהם יצאו מכלל הגוים ולכלל ישראל לא באו.

מדבריו מבואר שהעבד צריך לקבל עליו מצוות. אם כן, יש לומר שהוא הדין בנכרי שבא להתגייר.

ו- הלכות איסורי ביאה יב, יד:

וכן אם לקח שפחה דרך חתנות אינו לוקה מן התורה שמעת שטבלה וקבלה מצות יצאה מכלל הגוים.

שוב פעם מודגש שהשפחה צריכה לקבל מצוות.

ז- הלכות איסורי ביאה יג, יב [הדברים נאמרים בהקשר לגרות של עבד כנעני]:

כשישתחרר העבד צריך טבילה אחרת בפני שלשה ביום שבו תיגמר גרותו ויהיה כישראל, ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות.

משמע מלשונו שמשווה בין הודעת מצוות לקבלת מצוות, שבתחילה הוא מזכיר קבלת מצוות והודעת עיקרי הדת ובסוף דבריו הוא מזכיר רק הודעת עיקרי הדת, הוא לא מזכיר קבלת מצוות. ייתכן שכונתו שהצורך בהודעת עיקרי הדת, הוא לעיכוב. כלומר, לא רק שהגיור לא חל כשלא היתה קבלת מצוות, אלא אפילו כשהיתה קבלת מצוות, אולם לא היתה הודעת עיקרי הדת. אבל, הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב.

נראה שדברי הרמב"ם הנ"ל, הם כדברי הרי"ף שהובאו לעיל, שעבד המשוחרר לא צריך לקבל מצוות בעת שחרורו, כיון שכבר קיבל עליו מצוות⁶⁹. לפיכך, יש ללמוד מדברי הרמב"ם הנ"ל, שסובר שיש צורך בקבלת מצוות, והגיור לא חל בלי קבלת מצוות.

ח- הלכות איסורי ביאה יד, ט [בנוגע לדין של עבד הנלקח מן העכו"ם]:

העבד הנלקח מן העכו"ם אין אומרים לו מה ראית שבאת, אלא אומרים לו

⁶⁸ גם הדברות משה (מסכת יבמות, סימן יג, ענף ב) דייק מדברי הרמב"ם האלו שסובר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב.

⁶⁹ ר' חיים מבריסק (בחידישויו על הרמב"ם בה' זו) למד מדברי הרמב"ם האלו שסובר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב.

רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים או לא. אם רצה, מודיעין לו עיקרי הדת ומקצת מצוות קלות וחמורות ועונשן ושכרן כמו שמודיעין את הגר ומטבילין אותו כגר, ומודיעין אותו כשהוא במים. ואם לא רצה לקבל מגלגלין עליו כל שנים עשר חדש ומוכרו לעכו"ם ואסור לקיימו יותר על כן.

נראה לי, שאומרים לו "רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל ותהיה מן הכשרים או לא", מקביל לקבלת מצוות אצל הגר. כוונת הגר שמקבל עליו לקיים מצוות כמו שמחוייב עבד כנעני. לפי זה, גם מהלכה זו יש ללמוד שהרמב"ם סובר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב.⁷⁰

ט- הלכות איסורי ביאה יד, ח:

ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו.

בהלכה זו רואים שדעת הרמב"ם היא שאפילו אם קיבל את כל התורה כולה, חוץ מדבר אחד, אין קבלתו קבלה.⁷¹ אך, יש מקום לדחות ראייה זו, שיש לדקדק שדווקא לא מקבלין אותו לכתחילה, אבל בדיעבד אם קיבלו אותו, הוא גר.⁷² יש עוד לדקדק בדברי הרמב"ם מדוע כתב את הדברים דווקא בגר תושב, ולא בגר צדק? בע"ה עוד נדון בדברים אלו בחלק השני של המאמר.

י- הלכות שגגות ז, ב:

כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת, או שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם או נתגייר קטן והוא בין העכו"ם אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת היא...

הרמב"ם ביאר את הסוגיא במסכת שבת בנוגע למקרה של נתגייר בין הנכרים ולא יודע איסור שבת שמדובר על קטן שנתגייר בין הנכרים. השאלה נשאלת, מדוע הרמב"ם דווקא העמיד בקטן ולא העמיד בגדול שלא הודיעו לו מצוות שבת כפי שביארו הראשונים האחרונים? אולי יש מקום ללמוד מדברי הרמב"ם שסובר שהצורך בקבלת מצוות מעכב את הגיור. לפיכך, אי אפשר להסביר שמדובר

⁷⁰ נראה מדבריו שיש לחלק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות. רק לאחר קבלת מצוות, מודיעים לו עיקרי הדת ומקצת המצוות וכו'.

⁷¹ הרב חיים קנייבסקי שליט"א (בחיידושו בהלכות גרים, כשדן בדברי השו"ע, יורה דעה רסח, יז) הביא את ההוכחה הזו.

⁷² להלן הרחבתי את הדיבור בדקדוק הלשון "אין מקבלין אותו", והוכחתי שהלשון "אין מקבלין אותו" הוא גם יכול לשמש במשמעות של דיעבד.

על גדול שהרי מוכרח שיקבל עליו את כל המצוות. בוודאי יש ללמוד מדברי הרמב"ם שאי אפשר להתגייר בלי בית דין.⁷³

יא- הלכות מלכים י, ט:

כללו של דבר אין מניחין אותן [את העכו"ם] לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע.

אין הוכחה ממשית מכאן, כיון שיש לומר שכוונת הרמב"ם לומר שרק כשהנכרי התגייר אז הוא יכול לקיים את כל המצוות. הנכרי אסור לו להוסיף על זה מצוות שמחוייב בהן. הרמב"ם לא דקדק כאן בתהליך הגיור.

יב- הלכות מלכים ח, ה:

וכיצד דין ישראל ביפת תואר. אחר שיבעלנה ביאה ראשונה והיא בגייתה אם קבלה עליה להכנס תחת כנפי השכינה מטבילה לשם גרות. ואם לא קבלה תשב בביתו שלשים יום...

מה שמעלה קושי בדברי הרמב"ם הם דבריו בהלכה אחרת:

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

⁷³ הרב חיים אמסלם שליט"א (בספרו "זרע ישראל", עמ' נט-ס) כתב שהרמב"ם סובר שהצורך קבלת מצוות בגיור לא מעכב את הגיור בדיעבד. לרמב"ם היו שתי מקורות שעל פיהן סמך את דבריו: 1. הגמרא במסכת שבת (סח, ע"א) בגר שנתגייר לבין הגויים. 2. הגמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב) שכל שכל וטבל אפילו חזר בו ועבד עבודה זרה, הוא נחשב ישראל מומר. נלע"ד, שיש קושי בדבריו, שהרי הרמב"ם לא יכל לסמוך על הסוגיא במסכת שבת, כיון שהוא לא הסביר שמדובר על נכרי גדול שהתגייר, אלא דווקא על נכרי קטן שהתגייר. כמובן, שגם אין שום ראיה מן הסוגיא במסכת יבמות, כיון ששם לא מדובר שהוא לא קיבל מצוות בעת הגיור. שם מדובר שהוא קיבל מצוות בעת הגיור, ובעיני הבית דין היה נראה שהוא מתכוון לקיים תורה ומצוות. על פי האומדן דעת שלהם קיבלו אותו להתגייר ומל וטבל. מיד לאחר הגיור הוא חזר לסורו. בכה"ג לכו"ע הגיור חל, כיון שדנים על פי ראות בית דין. רק במקרה שיש אומדן דעת ברור שאין בכוונת הגר לקיים מצוות, אז הוי דברים שבלב ובלב כל אדם והגיור לא חל. כמו כן, גם במקרה שיש ספק גדול אם הוא מתכוון לקיים תורה ומצוות, יש מקום להסתפק שאפילו אם קיבלו אותו להתגייר ומל וטבל, בכל זאת יש ספק בגיורו ואסור להתחתן עמו. בכל זאת, בוודאי אין מדברי הגמרא ראיה שלא צריך קבלת מצוות בעת הגיור.

מאחר שטבל נעשה כישראל, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן.

(הלכות איסורי ביאה יג, יז)

משמע מדבריו שהצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב, לכן הגר שנתגייר בלי הודעת מצוות נחשב גר בדיעבד. אבל, צריך עיון בדבריו, בתחילת דבריו הוא כתב שחוששים לו עד שתתבאר צדקותו. משמע שאם לא תתברר צדקותו, תתבטל גרותו. אבל, בהמשך הוא כתב שאם חזר ועבד עבודה זרה, הוא נחשב ישראל מומר. מדוע לא נאמר שהגרות בטלה?⁷⁴

2- ביאור א' בדעת הרמב"ם – חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות:

יש מקום להבחנה בין קבלת מצוות ובין הודעת מצוות. בהלכה זו הרמב"ם מדבר על הודעת מצוות ועונשן, מקודם הוא דיבר על קבלת עול תורה, לקבל עליו מצוות ולהודיעו עיקרי הדת. כלומר, יש צורך שהגר יקבל עליו את המצוות, שהוא יאמר שהוא מוכן לקבל על עצמו כל המצוות שבני ישראל עושים. הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב. אבל הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב. הרי בעצם לא מודיעים לגר את כל המצוות, רק מקצתן. כבר הובא לעיל, שנראה שהריטב"א עשה חלוקה בין קבלת מצוות להודעת מצוות, ומדברי מספר ראשונים משמע שחילקו בין הודעת מצוות לקבלת מצוות, בכך ביארתי את הסוגיא במסכת שבת בזה שנתגייר בין הגוים ולא ידע איסור שבת.

יש להעיר שהרמב"ם כתב שלא הודיעו לו המצוות, אך לא כתב שלא הודיעו לו עיקרי הדת. וייתכן שהצורך בהודעת עיקרי הדת מעכב את הגיור, כיון שבכך תלויה קבלת מצוות.

⁷⁴ יש מחלוקת אחרונים בביאור המקור של הרמב"ם לחידושו, שממתינים עד שתתבאר צדקותו. ערוך לנר (מסכת יבמות מה, ע"ב) מצא את היסוד לדבריו בסוגיא במסכת יבמות (מה, ע"ב): "עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה להאיא עובדת כוכבים לשם אנתתא, אמר רב יוסף: יכילנא לאכשורי בה ובברתה; בה, כדרב אסי, דאמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה?". רש"י (שם, ד"ה בה כדרב אסי) הביא שני פירושים לביאור הסוגיא, בפירושו השני הוא הסביר שהכוונה שטבלה לשם אנתתא, שהיא טבלה לשם אישות, והרי הטובלת לשם אישות, אינה טבילה, שהמתגייר לשם אישות, אינו גר. כך גם הבין הרמב"ם, ולכן ולמידים מן הסוגיא שם, שבכך שטבלה אחר כך לנידוטה היא הוכיחה שבתחילה כשטבלה היא באמת טבלה לשם גרות, והיה כאן גיור גמור. כלומר, מה שאחר כך החזיקה בדרכי יהודית, מוכיח על גרותה. גם הרב עובדיה יוסף שליט"א (בספר משא עובדיה, עמ' תלא) ביאר בכך את דעת הרמב"ם. אבל, הוא הביא עוד מקור לדברי הרמב"ם ואלה דברי הירושלמי במסכת קידושין (פרק ד, הלכה א), שם נאמר: "המתגייר לשם אהבה וכן איש מפני אשה... הלכה גרים הם, ואין דוחין אותם כדרך שדוחין את הגרים תחילה, אבל מקבלים אותם, וצריכים קירוב פנים שמא גיירו לשם שמים". לדעתו, כוונת הירושלמי שחוששים להם שמא נתגיירו לא לשם שמים. ואפשר שהחשש הזה הוא חשש מדרבנן לעניין שלא להאמינם בעניני כשרות וכדומה. להלן יובאו דברי האגרות משה שיישב את הסתירה בדברי הרמב"ם.

המגיד משנה⁷⁵ כתב שדברי הרמב"ם "אם לא הודיעו לו המצוות וענשן, הוא גר", הם דברים פשוטים, שהגיור חל בלי הודעת מצוות. מוכרחים לומר שלדעת רב המגיד יש חילוק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות, שאם לא נאמר כך, ולדעתו הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין אינו לעיכוב, איך אפשר לומר על הבנה כזו שהיא הבנה פשוטה? הרי יש בכך מחלוקת ראשונים, ולפחות היה לרב המגיד להביא את הדעות החולקות. יתירה מכך, המגיד משנה בעצמו הביא בהל' ט' את דעת הרמב"ם בביאורו לסוגיא של מי לא טבלה לנידונה, שמבואר מדבריו שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכב את הגיור.⁷⁶

⁷⁵ הלכות איסורי ביאה יג, יז.

⁷⁶ שו"ת מהר"א ששון (שו"ת תורת אמת, סימן כ) הבין בדעת הרמב"ם שסובר שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין לא מעכב את הגיור. וכך הוא למד בדעת המגיד משנה, הוא לא עשה חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. לכן, הוא הקשה על דברי המגיד משנה, איך כתב על דברי הרמב"ם שזה דבר פשוט? והקשה עליו כמו שהקשיתי. הוא גם רצה לבאר בדעת היש מפרשים בתוס' (מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה וכו') שסוברים שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין לא מעכב את הגיור; שו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט, אות כא-כב; סימן ל, אות ט-י) העלה את הקושיא הזו על דברי המגיד משנה, ויישבו על פי היסוד שיובא להלן, שיש חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. הגיור חל בלי הודעת מצוות, אך הוא לא חל בלי קבלת מצוות; יש גם לציין לדעת הרדב"ז (חלק ד, סימן פו) שכתב בצורה מפורשת שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין אינו לעיכוב, וזה רק למצוה מן המובחר, אבל בדיעבד גר גמור הוא. כך הוא למד בדעת הרמב"ם וגם בדעת הרי"ף. כך הוא גם נקט להלכה למעשה. אלא, יש להעיר שמבואר מדבריו שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב. כלומר, אם הגר לא מתכוון לקיים את המצוות, אי אפשר לגיירו. אך, הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לא לעיכוב. דברי הרדב"ז, מאוד תמוהים, כיון שהוא לא ציין בכלל לדברי הראשונים שחולקים וסוברים שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב. אפילו אם נקט כדעת הרי"ף ורמב"ם, בכל זאת היה לו להעיר שיש ראשונים שחולקים. לכן, אולי יש לדחוק בדבריו ולומר שהוא מדבר על הודעת מצוות ולא על קבלת מצוות. על אף שמתוך התשובה משמע שגם לא היתה קבלת מצוות בפני בית דין. יש להעיר מתשובה אחרת של הרדב"ז (תשובת הרדב"ז מכתב יד הסמינר נ"י, התפרסמה על ידי א. מרכס 1930. מצאתי בספר "מקור ישראל" של הרב חיים אמסלם שליט"א), שם הוא דן על היהודים בהודו מאי קוג'ין אם הם כשרים לבוא בקהל ישראל. הדיון נסב על הידיעה שחלקם היו עבדים שנתערבו בתוכם והם לא השתחררו על ידי אדוניהם, ואם כן יש תערובת של עבדים: "ואין העבד טובל אלא בפני ג' וביום כגר, שמקצת גרות הוא וג' דברים לעיכובא, מילה וטבילה במקוה כשר וג' דיינים ואם חסר אחד מכל אלו אינו גר ולא עבד אלא הרי הוא גוי, וב' דברים אלו לכתחילה ולא לעכובא הודעת מקצת מצות וטבילה ביום לדעת מקצת הפוסקים, ולדעת קצתם אפילו אלו השני דברים הם לעיכובא שאם לא הודיעוהו מקצת מצות או שהטבילוהו בלילה אינו גר... וכן פסק הרא"ף ז"ל, הילכך בנדון שלנו אם איתא היהודים הסוחרים הבאים מארץ מרחקים אשר קנו עבדים ושפחות הטבילו אותם לשם עבדות וכדן וכשורה, הרי יש להם דין עבדים כנעניים אבל אם לא עשו כן הרי הם גויים גמורים, ואם לא נתגיירו טבלו כולם עתה לשם גירות והרי הם כשרים לבוא בקהל ישראל... הרי לך כלל גדול באלו הספיקות, שאם חסר אחד מה' תנאים לדעת מקצת פוסקים שאני סומך עליהם בהוראה זו, ואלו הן, מילה וטבילה במקוה כשר בפני ג' וביום, ומודיעים לו מקצת מצות, ואם חסר לו אחד מאלו אין לו דין עבד אלא הרי הוא גוי שנתגייר וכשר לבוא בקהל... ואף על פי שיש מקצת הפוסקים שסוברים שאין כל החמשה דברים מעכבין, כדאי הם אותם המחמירים שאומרים שכולם מעכבים לסמוך עליהם בשעת הדחק כדי להתיר את הקהל הגדול הזה לבוא בקהל ישראל...". מבואר מדבריו שציין שיש מחלוקת אם הודעת מצוות מעכבת, והוא נטה לדעת הפוסקים שסוברים שמעכבת ולכן הוא התיר את אלו מאי קוג'ין לבוא בקהל ישראל, כיון שאין להם דין עבדים.

ניתן להוכיח את החילוק הזה מתוך דקדוק בדברי הרמב"ם. הרמב"ם הביא ביחד עם הדין שלא בדקו אחריו את הדין שלא הודיעו לו את המצוות ואת עונשן. השאלה נשאלת, מדוע הביא את שני הדינים הללו ביחד? נראה לומר, ששני הדינים באים לאותה סיבה. כלומר, הודעת מצוות ועונשן באה להרתיע את הגר, כדי שיתגייר בלב שלם וגם לברר לנו את כוונתו. לכן, כמו שהצורך לבדוק אחריו כדי לראות שאין לו כוונות אחרות לגרות כמו אישות וכיוצ"ב, אינו לעיכוב, אפילו שלא בדקו אחריו בדיעבד הוא נחשב גר. כך גם הדין בצורך של הודעת מצוות ועונשן שהוא אינו לעיכוב. אך, קבלת מצוות אינה בא כהרתעה, ואינה באה כבירור כוונתו, אלא היא חלק מן הגיור כמו מילה וטבילה. לכן, אם לא היתה קבלת מצוות בפני בית דין, אין גרות.

לפיכך, יתבאר המשך דברי הרמב"ם כך: במקרה 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, וחוששין לו עד שתתבאר צדקותו. כוונת הדברים היא שאם רואים שהוא מיד נוהג בדרכי היהדות והוא ממשיך בדרך זו לתקופה ממושכת, הרי יש בכך הוכחה שהוא התגייר לשם שמים. אך, אם מיד לאחר מכן, אינו נוהג בדרכי היהדות, הרי יש בכך הוכחה שמתחילה לא התגייר לשם שמים, וגורו בטלה. דברי הרמב"ם בהמשך "ואפילו חזר ועבד עבודה זרה הרי הוא כישראל משומד שקידושו קידושין וכו'", נאמרים לאחר זמן. כלומר, בתחילה הוא נהג בדרכי ישראל, ורק לאחר זמן שינה דרכו וחזר לעבודה זרה.

כך נראה בביאור דברי הרמב"ם בנוגע לנשים שגייר שלמה ושמשון:

אל יעלה על דעתך ששמשון המושיע את ישראל או שלמה מלך ישראל שנקרא ידיד יי' נשאו נשים נכריות בגיותן, אלא סוד הדבר כך הוא שהמצוה הנכונה כשיבא הגר או הגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול, או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת ואם איש הוא

הרב חיים אמסלם שליט"א (ספר "זרע ישראל", עמ' יד-טז) ציטט את דברי הרדב"ז מתשובה זו ולמד מדבריו שסובר שהצורך בהודעת מצוות וקבלת מצוות לא מעכב את הגיור. הוא הבין שנקט כדעת מקצת הפוסקים שסוברים שלא מעכבים. וכתב שסמך על דבריהם למעשה. לא ברור לי איך כתב שהוא סמך על דבריהם למעשה? לכאורה, ההיפך הוא הנכון. הרי לפי הפוסקים שהצורך בהודעת מצוות לא מעכב את הגיור, יש לומר שיש לאלו מאי קוגיין דין של תערובת עבדים, כיון שאלו שטבלו אותם לעבדות יש להם דין עבדות. כנראה שהוא הבין שהרדב"ז רק נקט כדעת הפוסקים שסוברים שהצורך בהודעת מצוות מעכב את הגיור כיון שהיתה שעת הדחק, שהיה צורך להתיר ציבור שלם לבוא בקהל ה'. אבל, מעיקר הדין הוא סובר שהצורך בהודעת מצוות לא מעכב את הגיור. אפילו לפי הבנתו מתבאר לנו שיש מחלוקת בין הראשונים אם הצורך בהודעת מצוות מעכב את הגיור, ולכן לא פשוט כל כך לסמוך על דעת הראשונים שהיא אינה מעכבת. יתר על כן, יש להדגיש שיש לחלק בין הצורך בהודעת מצוות ובין הצורך בכוונה לקיים את המצוות. כלומר, המעשה של הודעת מצוות וקבלת מצוות בפה, לא מעכב את הגיור. אבל, בוודאי הכוונה לקיים תורה ומצוות מעכבת את הגיור. אי אפשר לגייר נכרי שלא מתכוין לקיים תורה ומצוות.

בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל... 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... 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 ונשואן וכן שמשון גייר ונשא והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר ולא על פי בית דין גיירם 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.

(הלכות איסורי ביאה יג, יד-טז)

נשי שלמה ושמשון נהגו בתחילה בדרכי ישראל. בוודאי לא יכלו מיד ללכת 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, והכתוב ידע שלא התגיירו לשם שמים, ולכן גרותן בטלה מתחילה. כיון שאם הגר אינו מקבל את המצוות בלבן, אפילו שאמר בפה מלא שמקבל את המצוות, אין גרות. אלא, בית הדין לא יכול לבטל את הגרות, כיון שלא יודע מה שבלבו, ואפילו שיטען הגר שלא קיבל עליו את המצוות, אינו נאמן, כיון שדברים שבלב אינם דברים. רק אם יש אומדנא ברורה אפשר לבטל את הגרות.⁷⁷

⁷⁷ עיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קח) שהעלה 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 יושב כפי שכתבתי בגוף המאמר, שנשות שמשון ושלמה בתחילה התנהגו כהלכה, ורק לאחר תקופה ארוכה החלו לעבוד עבודה זרה. לכן, לא בטלה גרותן. כדי לבטל גרות, צריך אומדנא ברורה כאן סהדי. במקרה שחזרו לדרכס הרעה רק לאחר שעבר זמן רב, אין אומדנא ברורה, רק השערות. לכן, יש כאן הוכחה על תחילתן, אבל כיון שאינה אומדנא ברורה הגרות לא בטלה. בתשובה נוספת שלו (אבן העזר, חלק ג, סימן ד), הוא נקט שהולכים אחר אומדנא ברורה, אפילו שזה היה לאחר הגיור ואפילו שאמר שמקבל עליו את המצוות. לדעתו, בגר שלא היתה לו חזקת כשרות כיון שלא שמר מעולם תורה ומצוות. הוא אינו מוחזק מצד מה שאמר שמקבל עליו תורה ומצוות כיון שיש אומדנא להיפך שרק בפיו אמר זה ובלבו מעולם לא קיבל מצוות. בכה"ג יש לומר שכיון שיש ספק מה היה כוונתו, לכן יש ללכת אחר חזקה דהשתא, ומכיון שעכשיו אינו שומר תורה ומצוות מוכח שגם מתחילה לא קיבל עליו תורה ומצוות. בתשובה נוספת שלו

(אבן העזר, חלק ד, סימן עח) משמע שסובר שאם לא היה יום אחד ששמר תורה ומצוות, מיד לאחר הגיור לא שמר תורה ומצוות אז אין כאן גרות: "ואף אם היה נעשה גר אצל בית דין שומרי תורה מכיון שלא היה אף שעה אחת ששמר מצות התורה הרי לא קבל מצות כלל שאינו גרות". מאידך, בתשובה אחרת שלו (שם שם, סימן פג) משמע שסובר שאפילו אם מיד עבד עבודה זרה בכל זאת הוא מוגדר כישראל מומר: "אלא החדוש משמע דאי הדר בו תיכף כשטבל ועלה וחזר לקדמותו הוא נמי כישראל מומר שקידושו 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 ראו שום חשד שאין בכוונתו לקיים את המצוות. במקרה הנ"ל, אפילו שחזר מיד לסורו, בכל זאת הוא גר. 2. בית הדין קיבל את הגר על אף שהיה להם ספק בגיורו, היה להם חשד. במקרה הנ"ל, אם חזר לסורו מיד לאחר הגיור, גיורו בטל. בכך נוכל ליישב 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 וקידושו קידושין". מדברי הגמרא משמע שאפילו שחזר לסורו מיד לאחר שטבל, בכל זאת קידושו קידושין, שהרי הגמרא אומרת שהנפק"מ בדין שטבל ועלה הרי הוא כישראל, היא לענין 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 שקידושו קידושין גמורים, אלא ספק קידושין. כיון שלא ברור מה היה כוונתו בעת הגיור, לכן הוא ספק גר. אבל, מדברי התשב"ץ (חלק ג, סימן מז) מבואר שקידושו קידושין גמורים, ולא תופסים קידושין של אחר. ראיתי שבשו"ת מהרשד"ם (אבן העזר, סימן י) מובא בשם ר' שמשון (הגהות מרדכי, רמז קז) שהדין שקידושו קידושין, הוא רק לחומרא. גם מהרשד"ם הסביר שמדובר שלא חזר לנכריותו, אלא הוא רק חשוד על דבר אחד. ההסבר של מהרשד"ם נובע מהסברו בדעת אלו שסוברים שקידושו מומר לאו קידושין.

עיי' להלן שהובאו דברי שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו) שנקט שאם אחד התגייר ובלבו לא קיבל את המצוות, אינו גר. אפילו שבית הדין לא יודע מה שבלבו. לדעת האחיעזר וגם הבית יצחק (יורה דעה, חלק ב, סימן ק), אין דין של דברים שבלב אינם דברים, בגרות. כיון שבגרות הכל תלוי בלבו של המתגייר. עיי' שו"ת אמרי יוסף (חלק א, סימן קעו) שרצה ללמוד מדברי הרמב"ם, שסובר שכל זמן שלא התבררה צדקותו של הגר, הגרות תלויה ועומדת. שאם ינהג בדרכי יהדות, הרי גר. אם אינו נוהג בדרכי יהדות, אינו גר. הוא רצה להשוות את דברי הרמב"ם לדברי הגהות המרדכי (מסכת יבמות, רמז קי) שנקט שכל אלו שמתגיירים לשם סיבה, כגון לשם אישות, אינם גרים גמורים, כל זמן שאנחנו לא רואים שמיישרים דרכיהם. כלומר, הגרות תלויה ועומדת. שו"ת יד הלוי (סימן קמה) נקט בדעת הרמב"ם שמה שנאמר שלא קירבו אותם בית דין הגדול, כלומר, שלא נהגו בהם דין ישראל עד שראו שאחרי כן היה טוב ואמת. נראה שהוא השווה את דברי הרמב"ם לדברי הגהות מרדכי. צפנת פענח (הלכות איסורי ביאה יג, יד) למד בדעת הרמב"ם שאם הגר עבד אחר כך עבודה זרה, בטלה הגרות מעיקרא ונחשב כמו הוכיח סופו על תחילתו.

מצאתי בדברי עוד מספר אחרונים שביארו את דברי הרמב"ם כדעת האגרות משה ולדעתם מה שנאמר שאם חזר ועבד עבודה זרה, הרי ישראל מומר, מדובר לאחר שהתבררה צדקותו. עיי' שו"ת אבני צדק (חלק אבן העזר, סימן כז, כח ולח). לדעתו, הנאמר שמי שנתגייר שלא לשמים, גר בדיעבד, מדובר דווקא אם באמת ידענו אחר כך שגם בצנעה מחזיק בדת משה. אבל, בלאו הכי אף שנתגייר כנכרי הוא. הנאמר שאם חזר לסורו הרי ישראל מומר, מדובר שהוחזק להיות גר צדק; עיי' שו"ת מנחת יצחק, חלק א, סימן קכב; שם חלק ו, סימן קז. לדעתו, אפילו אם בשעת הגרות לא היה ברור שלא קבלו עליהם שמירת המצוות בלב שלם, בכל זאת אם נתברר אחר כך שמחזיקים במעשיהם הקודמים, אומרים שהוכיחו סופן על תחילתן. על אף שאם היה מדובר בדינים בין אדם לחברו, לא היינו אומרים כך, כיון שדברים שבלב אינם דברים. בכל זאת שונה דין בין אדם למקום, שכך הוא דין הגרות; עיי' שו"ת והשיב משה (סימן נא). גם לדעתו, יש להסביר בדברי הרמב"ם שמדובר שלאחר שהתבררה צדקותו חזר ועבד עבודה זרה.

אלא, הוא מחדש שמספיק שמקיים אילו מצוות כיהודים, שבכך נתבררה צדקתם שנתגיירו בלב שלם. דווקא אם אחר כך הוא מתנהג כנכרי וכמו שהיה לפני הגרות, הרי נתברר שלא נתגייר כלל באמת רק בפיו אמר שרצונו להתגייר ולבבו כל עמו, ולכן הוא כגוי לכל דבר.

נראה שבשיטה זו הלך הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ה, יורה דעה, סימן יג): "ולכאורה י"ל עוד שאף אם נתגיירה כיון שחזרה לסורה לעבוד ע"ז בכל התוקף אתגליה בהתה שמעיקרא לא קבלה עליה דת ישראל. וכמ"ש הרמב"ם (פ"ג מה' איסורי ביאה ה"ז). גר שלא בדקו אחריו ולא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז 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 שאח"כ התחרט וחזר לסורו". יש עוד תשובה של הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק י, יורה דעה, סימן כו) שכתב שבמקרה שיש אומדנא דמוכח שבשעת הקבלה לא קיבל מצוות, הגיור בטל: "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".

כך גם מבואר בספר משנת הגר (סימן א, לרב משה קליין שליט"א, בנו של הרב מנשה קליין זצ"ל, בעל המשנה הלכות): "ומעתה יתבאר דברי הרמב"ם... שמה שכתב הרמב"ם 'לא מקרבים אותם עד שיראו מה יהא באחריתם', אין כוונת הדברים שמוטל על בית דין לחקור ולדרוש אחר הגר ימים רבים עד שיווכחו לדעת שמקפיד על שמירת המצוות קלה וחמורה, אלא כך היא כוונת הדברים: שלא תאמר, היות ועיקר חלות הגרות נקבעת על פי דיבורו וקבלתו את המצוות בפני בית דין, ואין כל חסרון בכך שבליבו מחשב לפרוק עולם מעל צוארו – ד"דברים שבלב אינם דברים", אם כן אף אם מיד אחר הטבילה יהיה ניכר ממעשיו שכל קבלתו היתה מן השפה ולחוץ אין הדבר מחסר בחלות הגרות. דזה אינו, שכן אם מיד אחר טבילתו פורק עול תורה מעל צוארו, אם כן תו לא הוי דברים שבלב, ואומדנא שבלבו ובלב כל אדם היא שכבר מתחילה לא קיבל עליו עול תורה ומצוות בלב שלם. אלא רק אם בצאתו מבית הדין היה נראה לדין שקבלתו את המצוות היתה בלב שלם, ולאחר זמן ראינוהו שפרק עול תורה מעל צוארו, באופן שיש לתלות שמתחילה קיבל עליו עול מצוות ורק לאחר מכן חזר לסורו, בזה סבר הרמב"ם שגרותו אינה בטלה, אף אי כלפי שמיא גליא שמתחילה לא היתה קבלתו כנה ואמיתית. ועל פי זה פירש הרמב"ם, שמשום כך החזיקו שלמה ושמשון נשותיהם אף ששבנו לסורן לאחר זמן והיו עובדות לעבודה זרה, ולא חששו שמא כבר מתחילה לא קיבלו עליהן עול תורה ומצוות ונכריות הן. דכיון שלא ארע הדבר מיד בצאתו מבית הטבילה, באופן שיהא אומדנא דמוכח שלא קיבלו עול תורה ומצוות, אף אם כלפי שמיא גליא שלא היתה כוונתם כנה אין הדבר מחסר בחלות הגרות".

כמו כן, נציין לפסק דין של הרב שלמה גורן זצ"ל בנוגע לאח ואחות (בספרו "פסק הדין בענין האח והאחות, עמוד 138-143). שם הוא הביא את דברי הרמב"ם וביאורו של צפנת פענח שהוזכר לעיל. לפי הרב גורן, אם התגייר לשם אישות ואחר כך חזר לסורו, אז הוכיח סופו על תחילתו ופקעה הגרות. מה שמדובר בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב) שאם גר חזר לסורו, הוא נחשב יהודי מומר וקידושו קידושין, מדובר שבתחילה התגייר לשם שמים ואחר כך חזר לסורו. הרמב"ם מדבר שמתחילה התגייר לשם אישות. ומה שכתב הרמב"ם, בהלכה י"ז: "גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות ועונשן ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו. ואפילו חזר ועבד כוכבים ומזלות, הרי הוא כישראל מומר שקידושו קידושין", מדובר שהתברר צדקותו ואחר כך עבד עבודת כוכבים, וזו הסיבה שנחשב ישראל מומר. אבל, אם לא התברר צדקותו ועבד עבודה זרה, אז פקעה גרותו. באותה תשובה הוא ציין לשו"ת חזון נחום (סימן צ) שהסביר שלדעת הרמב"ם, אם הגר חזר לסורו ועבד עבודה זרה, דינו כאילו לא בא מעולם לכלל ישראל. והוא הסיק שמה שנאמר בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב) שגר שחזר לסורו אם קידש קידושו קידושין, אינו אלא מדרבנן ולחומרא. אבל, מן התורה קידושו לא תופסים.

יש פירוש מעניין של הרב בצלאל זולטי זצ"ל (מובא בכתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' מ-מג, במאמרו "בידיני קבלת גרים"). הוא הסביר שכלפי שמיא גליא שנשי שלמה ושמשון לא התגיירו בלב

יש להוסיף שיש נוסחא אחרת בדברי הרמב"ם בהלכה י"ז, במקום "אע"פ שנגלה סודן" כתוב "אע"פ שחזרו לסורן". לפי נוסחא זו, רואים שהרמב"ם הסביר שנשי שמשון ושלמה עבדו בתחילה את ה', ורק לאחר זמן חזרו לסורן, ולכן מובן מדוע קיימן שמשון ושלמה⁷⁸. כל אלו שלא התגיירו לשם שמים בזמן דוד ושלמה, והתגיירו על ידי בית דין הדיוטות, בית הדין הגדול היה חושש להם ולא דוחה אותם, אך גם לא מקרב אותם עד שיתוודע שהתגיירו לשם שמים. נראה שכוונת הדברים שיש לראות שאמנם הם הולכים בדרכי היהדות לתקופה ממושכת כדי שתתברר צדקותם. כל זמן שלא התבררה צדקותם, אין להתחתן עמם, זאת הכוונה שלא מקרבים אותם. אך, גם אין לדחותם. כלומר, אין לומר להם שהם נכרים ושיחזרו לאמונתם⁷⁹.

עוד חשבתי שיכול להיות שמה שעמד לפני הרמב"ם בכתיבת הלכות אלו, היה גירום של הכותים. הרמב"ם פסק במספר מקומות שהכותים כיום נחשבים נכרים בין לחומרא, ובין לקולא⁸⁰. סברא זו נאמרת גם לדעת התנאים שסוברים שכותים בתחילה היו גרי אמת, שמבואר בגמרא במסכת

שלם, שמעולם לא קיבלו עליהם תורה ומצוות ואז הם ככותים שהיו גרי אריות והגיויר לא חל, כיון שלא קיבלו את התורה ומצוות בלב שלם. אולם, כיון שהדבר לא היה ידוע כלפי חוץ, ויש חזקה שבמקרה שמתגייר לשם אישות היא מקבלת תורה ומצוות, כפי שהתבאר לעיל בדברי הריטב"א – "אגב אונסייהו גמרו וקיבלו", אז שלמה ושמשון נהגו על פי ההלכה ולא היו צריכים לגרש את נשותיהם. הוא הוסיף לבאר שהחזקה הזו אינה כבירור מתורת ודאי, אלא היא מדין רוב. וזו הסיבה שיש להמתין עד שתתברר צדקות. לפני שמתברר צדקות לא היו מקרבים אותם. בכך גם יתבאר דברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, יז) שפסק שעוד קודם שהתבררה צדקותו מצוה להחזיר אבידתו. הב"ח (יורה דעה רסח, יג) הקשה מה המיוחד בהחזרת אבידתו? הרי הוא גר גמור. יישב הרב זולטי שלפי הרמב"ם, כל עוד שלא התבררה צדקות, אז הוא נחשב כגר מדין רוב, והרי בממון לא הולכים אחר הרוב. רק לעניין אבידה הולכים אחר הרוב, כיון שהמוצא לא מוחזק בממון. לכן, רק בדין החזרת אבידה הוא נחשב כגר, אבל לשאר דיני ממון, לא נחשב גר.

יש גם להעיר מדברי הרדב"ז (חלק ד, סימן פו) שמשמע מדבריו שאם לא התבררה צדקותו של הגר, אינו גר.

אמנם, יש להעיר מדברי ספר "משנת יעקב" (הלכות איסורי ביאה יג, ז) שלמד מדברי הרמב"ם שאפילו שנתגייר לשם דבר ואחר כך חזר לסורו, אין מבטלים את הגרות. לא אומרים שאיגלי מילתא למפרע שלא התגייר כדין.

⁷⁸ שינוי הנוסחא נמצא בילקוט שינוי נוסחאות, רמב"ם פרנקל. על פי גירסא זו ביאר הרב אשר וייס שליט"א (מסכת שבת, סימן לד, אות ג) שמתחילה נתגיירו כדין ונתבררה צדקתן ואחר כך חזרו לסורן.

⁷⁹ במאמר אחר בע"ה אביא דיון רחב בביאור דעת הרמב"ם, שנראה שהיא אכן יסוד בביטול גרות למפרע.

⁸⁰ הלכות שאר אבות הטומאה ב, י; הלכות עבדים ו, ו; במשנה במסכת קידושין (עד, ע"א) מבואר שכותי הוא ספק ממזר. על כך כתב הרמב"ם בפירוש המשניות (שם): "יכותי בזמן שלא היה הכותי אצלם כעובדי כוכבים, אבל היום בארנו שהם כעובדי כוכבים לכל דבריהם". דברי הרמב"ם עומדים בניגוד לדברי הטור (אבן העזר ד, לו) שפסק שכותי הוא ספק ממזר; הטור (אבן העזר מד, י) פסק שכותי שקידש אשה, היא ספק מקודשת וצריכה גט ממנו. בית יוסף (שם) כתב שמקור דברי הטור הם בבעל העיטור. לדעת בעל העיטור, חז"ל עשו את הכותים כגוים לחומרא, אבל לא לקולא. הרמב"ם לא הביא דין זה, ומכאן משמע שסובר שכותים הם כגוים לכל דבר, בין לקולא ובין לחומרא. עיין בבית יוסף (אבן העזר ד, לו) שביאר את המחלוקת בין הרמב"ם לטור.

חולין⁸¹, שחכמים עשו את הכותים כנכרים גמורים. משמע מכך שבית הדין ביטל את גיורם של הכותים. נראה שהרמב"ם למד, שהסיבה שבית הדין היה יכול לבטל את גיורם של הכותים היא כיון שמעולם לא התבררה צדקותם. הכותים מעולם לא שמרו את כל המצוות, הם שמרו חלק מן המצוות. נכרי שהתגייר ואינו שומר את כל המצוות, לא התבררה צדקותו. לכן, אם לאחר מכן יתברר שלא התגייר לשם שמים ולא קיבל את המצוות, שרואים שלאחר מכן חזר לסורו ועבד עבודה זרה, אז גיורו בטל. הנאמר בגמרא במסכת יבמות⁸², שנכרי שטבל ואחר כך חזר לסורו, נחשב ישראל מומר, מדבר כשהגר בתחילה שמר את כל המצוות, התנהג כיהודי כשר למהדרין ורק לאחר מכן חזר לסורו. לפי הרמב"ם, נכרי שהתגייר ומעולם לא נהג כיהודי כשר אינו נחשב כגר עד שתתברר צדקותו, ואם לאחר מכן יפרוש לגמרי מדרכי התורה, הרי הוא נכרי ובטל גיורו. לכן, בוודאי נכרי שהתגייר ומעולם לא שמר תורה ומצוות אינו גר, ובטל גיורו.

3- ביאור ב' בדעת הרמב"ם – "מצב ביניים":

דרך נוספת לביאור דברי הרמב"ם, היא כפי שביארתי לעיל בדברי רש"י במסכת שבת⁸³. המילה והטבילה מכשירות את הנכרי להיות יהודי, אבל רק לאחר מכן, כשיקבל את המצוות, הוא נעשה יהודי גמור. לפי הרמב"ם, הגר יהיה יהודי גמור למפרע מאז המילה וטבילה. זאת כוונת דבריו "וחוששים לו עד שיתבאר צדקותו", כשמתבאר צדקותו, אז הוא נעשה יהודי גמור למפרע. לכן, זאת הסיבה שאם מקדש אשה קידושו קידושין.

הרמב"ם כתב, מאחר שטבל נעשה "כישראל", מדוע כתב שנעשה "כישראל"? לאחר שמל וטבל, נעשה ישראל ממש, הוא יהודי עכשיו. נראה שכוונת הרמב"ם היא, כפי שנכתב לעיל, שיש לו מעמד ביניים, הוא אינו נכרי, אך הוא אינו ישראל גמור, הוא נעשה ישראל גמור, רק כשמתבאר צדקותו. יישוב זה מסביר את דבריו "הואיל ומל יצא מכלל עכו"ם", כלומר, הוא יצא מכלל עכו"ם, אבל לא בא לכלל ישראל⁸⁴.

⁸¹ ו, ע"א.

⁸² מז, ע"ב.

⁸³ עב, ע"ב.

⁸⁴ יש לציין שבאגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קח) אין מקום להבנה זו. כיון שהוא הבין שאי אפשר שתהיה קבלת מצוות לאחר טבילה, אלו דבריו: "ואם כן מסתבר שאם לא קבל הגר אחת מהמצוות תיכף אלא לאחר זמן נמי לא היה נעשה גר בטבילתו עתה, אלא כשיטבול אחר הזמן שכבר קבל המצוות, **דטבילה קודם קבלת המצוות אין להיות כלום**, דבין בגמרא ביבמות דף מ"ז ע"ב בין ברמב"ם פ"ד מא"ב ה"ה בין בטור ושי"ע /יו"ד/ סימן רס"ח נזכר קבלת המצוות קודם מילה וטבילה, ואף מה שמודיעין מקצת מצוות פעם שניה כשהוא עומד במים הוא קודם טבילה, **משמע זהו משום דקודם קבלת המצוות אין הטבילה כלום**".

מכאן, מובן מדוע בעת הטבילה יש הודעת מצוות? מבואר בדברי רש"י⁸⁵ ונמוק"י⁸⁶ שיש קבלת מצוות בעת הטבילה, כיון שע"י טבילה נכנס לכלל גרות. הטבילה מסיימת את תהליך הגיור, מוציאה אותו מכלל עכו"ם.

נראה לי, שעל ידי הסבר זה, אפשר לבאר את הדין של זאת שטבלה לנידונה. הרמב"ם הבין שבכך שהיא טובלת לנידונה, היא שומרת דת יהודית, ואם כן יש כאן קבלת מצוות. לפיכך, הוא הבין שאין צורך שדווקא תטבול לנידונה, אלא צריכה שתנהג דת יהודית, שאז מתבררת צדקתה. כמובן, שאי אפשר להתגייר רק עם קבלת מצוות, צריך את מעשי הגרות, ואלו הם המילה וטבילה. מעשי הגרות צריכים להיות בבית דין. אבל, כיון שיש כאן חזקה שהיא התגיירה כהלכה – טבלה במקוה וקיבלה את המצוות – כיון שמתנהגת בדת ישראל, לכן, היא גיורת לחומרא. רק לעניין להינשא לישראל, מחשיבים אותה כנכריה, עד שתטבול בפני בית דין⁸⁷. במקרה שלא הודיעו מצוות לגר ולא

בעוד מקום (דברות משה, מסכת יבמות, סימן לה) מבואר מדבריו שאינה מועילה קבלת מצוות לאחר זמן: "ואין לומר דהטבילה הועילה שיהיו הכותים גרים לכשיקבלו המצוות אף לאחר זמן, דהא דמי זה לקנין משיכה לאחר שלשים שאינו מועיל משום דכבר פסקה משיכתו, וכן אינו מועיל קנין שטר וגט לאחר שלשים כשנקרע השטר והגט כיון דבשעת קנין אין כאן שטר... ואם כן לא שייך שתועיל הטבילה לגרות לאחר זמן שכבר כלתה טבילתו וכל שכן שלא תועיל כשלא קבל עתה המצוות אלא לאחר שיקבל". אמנם, ראיתי בשו"ת מהראנ"ח (סימן צב) שהסתפק בסברא זו, שאולי קבלת מצוות תועיל לאחר הטבילה. בתחילה רצה לתלות את הספק במחלוקת הראשונים אם מועילה טבילה שקדמה למילה, שלדעת הרמב"ן מועילה, ולדעת הרא"ה אינה מועילה (עיין נמוק"י מסכת יבמות טז, ע"א; הארכתי במחלוקת במאמרי "מעוברת שנתגיירה" [יובא להלן בהלכות אבן העזר] ו"דין גר שטבל קודם שנימול" [מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות יורה דעה]). אך, אחר כך הוא רצה לומר שגם לדעת הרא"ה, יש לומר שקבלת מצוות תועיל לאחר מכן, בדיעבד שכבר היו קידושין, ואי אפשר לתקן. לאחר הבנה זאת, הוא חזר בו וסבר שאולי לכו"ע לא תועיל הקבלת מצוות לאחר מכן, משום שכל זמן שלא היתה קבלת מצוות מקודם לכן, "ההיא טבילה כמאן דליתה". נראה שבסופו של דבר, הוא נקט כדעה הזאת, שלא תועיל קבלת מצוות מאוחרת. אך, מהראנ"ח דיבר במקרה שהטבילה היתה שלא בפני ג', שבזה הוא רוצה לומר שאלו שסוברים שמועילה טבילה שלא בפני ג', דעתם שצריך שתהיה קבלת מצוות קודם הטבילה ובכלל זה מקבל עליו בפני הבית דין לטבול, שאז נחשב שטבל בפניהם. אך, הוא אינו מדבר על מציאות שטבל בפני ג' ואחר כך קיבל מצוות. יכול להיות שגם הוא יודה שבמקרה כזה, תעלה לו הטבילה, ויהיה נחשב גר. עיין להלן שהבאתי מדברי הצפנת פענח שנראה שהוא הבין שיכול להיות קבלת מצוות לאחר הטבילה.

⁸⁵ מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה ומודיעין אותו וכו'.

⁸⁶ מסכת יבמות טז, ע"א-מדפי הרי"ף, ד"ה מקצת מצות.

⁸⁷ מצאתי הגדרה מיוחדת זו שיש גר שהוא "חצי ישראלי" במאמרו של הרב חיים ג'קטר שליט"א (דיין בית דין דעליזאבט, ר"מ בתורה אקדעמי דבערגן קאונטי, כתב עת "בית יצחק", שנת תשנ"ו, מאמר "מ"ד כותים גרי אריות הן וכו'") שדן בגדרם של כותים. הוא הביא שיש סתירה בדברי רש"י. מצד אחד (מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה גירי אריות; עיין במסכת כתובות כט, ע"א, ד"ה כותית), משמע מדבריו שלמ"ד כותים גרי אריות הם, הכותים נחשבים כישראלים (עיין בתוס' מסכת כתובות כט, ע"א, ד"ה ועל הכותית). מאידך, במקום אחר (מסכת סנהדרין, דף פ"ה, עמ' ב', ד"ה גירי אריות) הוא כתב: "והרי הם כעובדי כוכבים גמורים". הרב עמיטל זצ"ל יישב, שלמ"ד כותים גרי אריות הם, לכותים היתה קדושת ישראל לחצאין. לכן, מובנים דברי רש"י, שהבאנו באונס על כותית, חייב בקנס.

הרב עמיטל זצ"ל הביא ראיה ליסודו מדברי הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל שדן בדברי הרמב"ם (הלכות מחוסרי כפרה א, ב), בדין שמי שמל וטבל ולא הביא קרבנו, "קרבנו עכבו להיות גר גמור ולהיות ככל כשירי ישראל". מכך למד הגר"ד שלדעת הרמב"ם יש כאן מצב ביניים. רואים שיש יסוד של מעמד ביניים. כך גם רואים בדברי הרשב"א (מסכת יבמות עא, ע"א) שכתב לגבי גר שמל ולא טבל: "נכנס קצת בדת יהודית". כלומר, יש כאן מצב ביניים. כך גם דעת ספר החינוך (מצוה יד) שכתב על גר שמל ולא טבל, שאינו: "מישראלים גמורים.... ועדיין לא באו עמנו בברית שלם".

הרב חיים ג'קטר רצה לבאר שהטעם שיש לכותים קדושת ישראל לחצאין, הוא שקבלת מצוות שלהן היתה לחצאין, שהרי כתוב בספר מלכים ב (יז, לג): "את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים". הבנה זו מבוססת על דברי הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל שביאר שקדושת ישראל נובעת מחיוב במצוות, כלשון ברכת המצוות "אשר קדשנו במצוותיו".

לכן, אפשר לומר, כיון שהכותים קבלו עליהם מצוות רבות, הרי זה מעניק להם קדושת ישראל במידה מסויימת. אך, כיון שלא פשוו מדרכיהם הרעות, ולא קבלו עליהם כמה מצוות חסרה להם קדושת ישראל.

לפי זה, מה שמבואר במסכת בכורות (ל, ע"ב): "עכו"ם שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו", הדיון הוא לכתחילה, שאין מקבלים אותו. אך, אם קיבלו אותו, תהיה לו קדושת ישראל במידה מסויימת.

יש לציין שהתוס' (יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כדברי וכו'; מסכת כתובות כט, ע"א, ד"ה ועל הכותית) חולקים על דברי רש"י, וסוברים שלמ"ד כותים גרי אריות, הם עכו"ם גמורים.

הרב ג'קטר הוסיף שהגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל, הגר"א העניק זצ"ל והרב משה פיינשטיין זצ"ל, כולם הורו שיש לחשוש לחומרא להצריך גט פטורין למי שנתגייר אצל רב רפורמי או קונסרטיבי [כך הוא שמע, ויכול להיות שזו רק חומרא באשת איש], ויכול להיות שטעמם משום שלדעת רש"י, יש להם קדושת ישראל לחצאין, כיון שקיבלו עליהם חלק מן המצוות. הוא ציין שנוהגים בתי הדין באיזור ניו יארק להצריך גט במקרה של אחד שנתגייר בגיור רפורמי וכו', בתור חומרא בעלמא. אך, הם נוהגים לכתוב במעשה בית דין שאין הגט או המעשה בית דין מהווה אישור על יהדותו של המגרש או המתגרשת.

להלן, הרחבתי את הדיבור על אחד שהתנה לקבל חלק מן המצוות, שנראה שאין גיורו גיור, הבנה זו עומדת בניגוד לביאורו של הרב חיים ג'קטר. יכול להיות שיש מקום לחלק בין שמתנה בצורה מפורשת, ובין שכוונתו היתה שלא לקיים את כל המצוות. שאם מתנה בצורה מפורשת, יש חסרון בעצם הגיור, ואין כאן גיור. אפשר לבאר את הדברים על פי דברי רש"י שכתבתי כאן, שסובר שאם לא היתה קבלת מצוות, אין הגיור פוקע, אך אין חלות לגרות כל עוד שאין קבלת מצוות.

במקום נוסף, מצאתי שהגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל הביא את היסוד של מקצת קדושת ישראל. הרב צבי שכטר שליט"א (בספרו ארץ הצבי, סימן יב, אות יב) הביא בשם רבו הגר"ד סולובייצ'יק זצ"ל שביאר שיש חילוק בין נשים לעבדים בפטור של מ"ע שהזמן גרמן. נשים נפטרו ממצוות עשה שהזמן גרמן. אך, לדעת הרמב"ם אין הדבר כן בעבד כנעני. עבד כנעני יש לו רק מקצת קדושת ישראל, ולגבי מצוות עשה שהזמן גרמן שהוא פטור מהם, הוא כנכרי ממש. יש נפק"מ בדבר לדעת הרמ"א (אורח חיים יז, ב) שפסק שנשים יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמן. לפי דברי הרמב"ם, דברי הרמ"א שייכים דווקא בנשים, כיון שהן יכולות לומר "קדשנו במצוותיו וצונו על נטילת לולב", שענין קדושה גדרו חיוב במצוות. והיות שהנשים שוות בקדושתן לגברים, חיובן במצוות שלם הוא, אלא שנתחייבו - ונפטרו. אך, עבד כנעני הוא כנכרי גמור לגבי נטילת לולב, משום שחסרה לו קדושת ישראל לגבי מצוות עשה שהזמן גרמן, ולכן אין מקום שיברך על המצוות הללו.

הרב צבי שכטר הביא בהערה שם, שדברים אלו הם מחלוקת בין הרמב"ם לתוס'. הגר"ח (על הרמב"ם, הל' איסורי ביאה יג, יב) ביאר שיש מחלוקת בין הרמב"ם לתוס' אם הטבילה השניה של עבד כנעני כשיוצא לחירות היא טבילה שחיובה מדאורייתא, או מדרבנן. לדעת התוס', חיובה רק מדרבנן. אך לדעת הרמב"ם, חיובה מדאורייתא. לכן, לדעת התוס', אי אפשר לומר שעבד כנעני חסר לו בקדושת ישראל, בניגוד לדעת הרמב"ם. לכן, מובנים דברי התוס' (מסכת גיטין מ, ע"א, ד"ה כשרבו) שכתב שעבד כנעני יכול לברך על הנחת תפילין. שזה נכון דווקא לשיטתו שסובר שעבד כנעני אינו חסר בקדושת ישראל.

הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (בית יצחק, שנת תשנ"ב, "דרשה בעניני מגילת רות", עמ' 83) ביאר כעין מה שכתבתי בביאור דעת הרמב"ם באלו שהתגיירו משום עילה, וחששו להם: "והמתבאר מדברי הרמב"ם שהמתגייר משום עילה הוא רק גר סתם ולא גר צדק, ושחסרה לו בקדושת ישראל שלו ולתחילה אסור להתחתן בגר שכזה... וכן משמע דס"ל במצוות אהבת הגר והתקרבותו שייכים דווקא בגר צדק ולא בסתם גר, ואעפ"כ הוסיף לחדש שחוששים להם עד שתראה אחריתם כלומר, שאם לאחר זמן ימשיך הגר לקבל על עצמו עול המצוות לשמה, יהיה דינו כגר צדק ותהיה קדושת - הישראל שלו נשלמת ונגמרת מאליה, מבלי צורך למעשה גרות מחדש, אע"פ שתחלת גרותו היתה חסרה בקדושת ישראל שלו. וביאור ענין זה הוא על פי מה שהקדמנו, שבכדי שתחול קדושת ישראל על הגר בעיני למעשי הגרות דמילה וטבילה, ונוסף על כך לקבלת עול מצוות ושיקבל הגר על עצמו להתחייב במצוות, ובמתגייר משום עילה ס"ל להרמב"ם שיש חסרון בהתחייבותו בהמצוות - ואשר לפיכך חשבה הקדושת ישראל שלו כפגומה במקצת". אחר כך הוא הביא ראיה ליסוד הדברים מן הדין של גר שצריך להביא את קרבנו, שאם לא הביא את הקרבן, קרבנו מעכבו להיות **גר גמור** ולהיות **ככל כשרי ישראל** (כן לשון הרמב"ם הלכות מחוסרי כפרה א, ב). הגרי"ד דן רק מצד שהתגיירו לשם עילה, והוא לא הביא את החידוש שגם כשיש חסרון בקבלת מצוות, בכל זאת יצא מכלל עכו"ם.

כעין זה כתב הרב אהרן סולובייצ'יק זצ"ל (מובא בכתב עת "בית יצחק", כרך כט, תשנ"ז, מאמר הראשון). הוא ביאר שישנן שתי הלכות בגרות: א. דברים המהווים את הגרות. ב. דברים שאינם מהווים את הגרות ואינם מעכבים את הגרות כלל. אך, הם דברים שגר שרוצה להתגייר מחויב לעשות. אולם, מכיון שאינם מהווים את הגרות ואינם מעכבים את הגרות, לכך נעשה גר ויש לו דין ישראל לכל הדברים חוץ מזה שלגבי להיכנס בקהל ולישא בת ישראל, ישנה הלכה מיוחדת שאם הגר שנתגייר לא עשה ולא קיים הדברים שגר מחויב לקיים אז הגר מעוכב מלהכנס בקהל והרי הוא אסור לישא בת ישראל ויש לו פסול הקהל דעכו"ם ופוסל אשה בביאתו לכהונה. דוגמא מהלכה זו היא החיוב שמוטל על הגר כשמתגייר להביא קרבן בזמן הבית. הבאת קרבן על יד הגר איננה מעכבת את הגרות. ברם, מכיון שגר בזמן הבית מחויב להביא קרבן אם כן אם אחד בזמן הבית נתגייר ולא הביא קרבן הרי הוא, ביחס עם פסול הקהל של עכו"ם, נחשב כלא נתגייר עדיין והרי הוא אסור לישא בת ישראל. הרמב"ם בניגוד לדעת התוס' ורא"ש הבין שגם קבלת מצוות בשלמותן היא לא מהווה את הגרות, אך הגר מחויב לעשותה. וכל עוד שלא קיבל מצוות הוא אסור לבוא בקהל ישראל [נראה שלפניו אפשר להסביר שזו כוונת הרמב"ם שחוששים לו עד שיתבאר צדקותו. כלומר, הוא אסור לבוא בקהל ישראל]. אבל, בדיעבד אם קידש אשה תופסים הקידושין. לכל אחד מישראל יש שתי קדושות: א. קדושת ישראל של הפרט שחלה בזמן שאבותינו נכנסו תחת כנפי השכינה. ב. קדושת ישראל של הכלל שנבראת בשעת מתן תורה כשכלל ישראל נעשו לעם א', כמו שכתוב "אתם תהיו לי ממלכת כוהנים וגוי קדוש" וכמו שכתוב "היום הזה נהיית לעם". הגר שמל וטבל ולא קיבל כל המצוות בשלמותן יש לו קדושת ישראל של הפרט אבל הוא עדיין מחוסר בקדושת ישראל של הכלל. וזה מתבטא בהלכה שהוא אסור לבא בקהל משום שהקהל בנוי על קדושת הכלל. לפי הרמב"ם, לא רק אחד שלא קיבל מצוות אסור לבוא בקהל, אלא אפילו אחד שקיבל מצוות אבל לאחר הגיור המשיך להתנהג כמו שהיה לפני הגיור, דהיינו התנהג ככרי, אז בוודאי הקבלת מצוות היא כפוטמי מילי ואין לה משמעות. לכן, בוודאי הנשים שגיירו שמשון ושלמה היו אסורות לבוא בקהל כיון שהמשיכו בדרכיהן. אך, אם כן, יש להבין איך שלמה המלך ושמשון הגיור קיימן? ואיך בית דין הגדול לא הכריח אותם לגרש? אלא, נראה שהרמב"ם סובר שאם הגר בתחילה המשיך בדרכו קודם הגיור, אבל לאחר זמן הוא חזר ושמר תורה ומצוות, אז למפרע הוא נעשה גר. יסוד הנ"ל הוא למד מגיורם של הכותים, שיש מחלוקת אם הוי גרי אריות או גרי אמת. לדעת הרמב"ם, לשתי הדעות הכותים בתחילה לא קיבלו תורה ומצוות והמשיכו בדרכם הרעה. אלא, לאחר זמן הם שמרו תורה ומצוות [כך היה לפחות בדור הראשון של הכותים]. המ"ד שכותים גרי אמת הם סובר שאם בתחילה הגר לא התנהג בשמירת תורה ומצוות, אך לאחר זמן נהג בשמירת תורה ומצוות, אז הוא נעשה גר למפרע. אבל, המ"ד כותים גרי אריות הם סובר שלא מועיל מה שמר תורה ומצוות לאחר מכן. מחוייב הגר לשמור תורה ומצוות מיד לאחר הגיור. שמשון ושלמה קיימו את הנשים כיון שהיו בטוחים שלאחר זמן ישמרו תורה ומצוות ולכן למפרע יהיו גיורות.

בדקו אחריו, מבואר ברמב"ם שלאחר שהתבאר צדקותו הוא כשר לגמרי, ומשמע שבת ישראל יכולה להינשא לו. הטעם לכך הוא שכאן אין חסרון מצד טבילה שלא בפני בית דין, היתה טבילה בפני בית דין. החסרון מצד קבלת מצוות. לכן, לאחר שהתבאר צדקותו יש קבלת מצוות והוא נעשה גר. במקרה של זאת שטבלה לנידותה, היא לא טבלה בפני בית דין, ולכן התנהגותה בדרכי ישראל אינה מספיקה כדי להכשירה לבוא בקהל ישראל, ואסור לישראל, כיון ששם יש חסרון גם מצד טבילה שלא בפני בית דין.

אמנם, יש מקום להקשות על ביאור זה, שהרי לפי הנ"ל כל עוד שאין קבלת מצוות, אינו נחשב גר גמור. אם כן מה יקרה אם בינתיים הגירות תינשא למישהו, ויולד לה ילד, ואחר כך היא תקבל עליה מצוות. מה יהיה דינו של הולד? לכאורה, הולד יחשב כנכרי, או כתערובת, כיון שבאותה שעה, לא נכנסה לכלל ישראל. ולא מסתבר לומר כך.

הזכרתי במאמר אחר⁸⁸, את חקירת הרב משה עמיאל זצ"ל, בדין גיור קטן, אם בשעה שאינו מוחה נעשה גר למפרע, או נעשה גר רק משעה שאינו מוחה. אולי יש לחקור חקירה זו גם בנוגע לגיור גדול לפי דעת רש"י ודעת הרמב"ם, שמילה וטבילה מכשירות אותו לגיור, אך כדי להיות ישראל גמור, יצטרך לקבל מצוות. כלומר, יש לחקור בשעה שמקבל את המצוות, האם נעשה גר למפרע, או רק משעת קבלת מצוות. אם נאמר שהוא גר למפרע, לא יהיה לנו קושי, שבאמת הולד יהיה כשר. אבל, עדיין הדברים קשים, שכל עוד שלא קיבלה המצוות, לכאורה דין הולד יהיה ספק⁸⁹.

נראה שיש מספר קשיים בביאורו: 1. קשה לומר ששלמה ושמשון יקיימו נשים שלעכשיו הן אסורות ותלויות ועומדות. 2. המ"ד שכותים גרי אריות הם סובר שהם נכרים גמורים, לא רק שאסורים לבוא בקהל.

⁸⁸ "גיור קטן", יובא להלן בהלכות יורה דעה.

⁸⁹ שו"ת ציץ אליעזר (חלק יז, סימן מב) הביא שצפנת פענח ביאר בגרותה של רות, שטבלה בלי קבלת מצוות, ובכך יצאה מכלל נכריה, אבל לכלל ישראל לא באה. אחר כך כשקיבלה המצוות, נעשתה גיורת למפרע. אבל, ציץ אליעזר לא קיבל ביאור זה, כיון שלא מצינו חידוש כזה. נוסף על כך, הוא הקשה, שלא מסתבר לומר שעל ידי כך גם הבנים שנולדו בינתיים, יהיו יהודים למפרע.

עוד מצאתי מדברי הצפנת פענח (מהדורא תנינא, לה, ע"ב-לו, ע"א) שכתב דברים דומים לדבריי לעיל בביאור גר שלא קיבל מצוות, אלו דבריו: "דלמ"ד כותים גרי אריות הן מכל מקום אם קידש אשה הווה אשת איש וגם חייבים משום לא תתחתן דיש בו בשני הגדרים בגדר ודאי וכבר כתבתי בזה בדברי התוס' ישנים יומא דף נ"ו דיש עליהם גדר בני ברית, וכן הוא בר"ן ריש פרק ד' דקידושין ומהך דיבמות דף ס"ח עמ' א' ועמ' ב' וכן גבי גר שמל וטבל ולא קיבל המצוות יש לומר דעדיין לא הוי גר גמור עיין בדברי רבינו בעה"א איסורי ביאה ותוס' שבת דף ס"ח, וזה רוצה לומר הירושלמי שם וכבר כתבתי דאם מל לשם גרות ובא על אשה ולאחר זמן רב טבל הוי גר למפרע ולא נפסלה והך דעבודה זרה דף נ"ט וכ"מ שם מיירי שלא טבל כלל, ובאמת בהך דכתובות דף י"א גבי גר קטן דמטבילין אותו כו' ואם הגדיל יכול למחות איך הדין אם בא על בת ישראל קודם שחזר והיא נשאת לכהן ואחר כך חזרה ומיחה דנעשה בן נח למפרע אם האשה נפסלה והבנים שלה חללים, והנה בכתובות שם דייק רק דהכי יחבינן לה כתובה וקנס ולמה לא מקשה היאך מותר לבוא עליה... על כל פנים מצינו שיהיה צד יהדות וצד נכריות בבת אחת מכל מקום אינו יכול לגרש וכבר כתבתי בזה דלגרשין צריך שיהיה ישראל שלם".

ברור שגם לפי דברי הרמב"ם עיקר הגרות הוא קבלת מצוות. יכול להיות שאי קבלת מצוות אינה פוסלת את הגרות, אך היא מטרת כל הגיור. ובלי קבלת מצוות אי אפשר להיות ישראל גמור.

בעיקר נראה שרוב הראשונים לא נקטו כהבנה הנ"ל, ואנחנו לא מוצאים שנקטו שיש דרגה שהנכרי יוצא מכלל נכריות, ואינו בא לכלל ישראל⁹⁰.

במקום נוסף הוא כתב (שו"ת צפנת פענח, סימן מו) שדין הכותים, אפילו למ"ד כותים גרי אריות, שלא נגמר גרותם. שלחלק מן הדברים נחשבים כגרים, ולחלק מן הדברים אינם נחשבים גרים. הם אינם גרים גמורים.

להלן יובאו דברי הגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כג, אות ז) שנקט בדעת הראשונים שסוברים שנכרי שבא על בת ישראל, הולד צריך גרות. אם תיוולד בת ולה יוולדו ילדים קודם שתתגייר, אם לאחר מכן תתגייר, הילדים שלה יהיו כשרים למפרע.

יש אולי מקור בראשונים לדברי הצפנת פענח, והוא הזכיר אותו בדבריו לעיל. במסכת יומא (נה, ע"ב-נו, ע"ב), יש מחלוקת תנאים בדין לוקח יין מבין כותים. ר' מאיר סובר שבערב שבת עם חשכה עומד ואומר שני לוגין שאני עתיד להפריש הרי הן תרומה, עשרה מעשר ראשון, תשעה מעשר שני וכו'. תוס' ישנים (שם נו, ע"א, ד"ה עשרה מעשר ראשון) הקשה מדוע הוא מפרש עשרה מעשר ראשון, הרי הוא כבר הפריש שני לוגין לתרומה. באחד מיישוביו, הוא כתב שכיון שיש ספק אם הכותי הפריש, או לא הפריש, לכן הוא אינו יכול להוריד את השני לוגין מן החשבון, וצריך להפריש עשרה, שאולי הכותי כבר הפריש תרומה. על יישוב זה, הקשה התוס' ישנים שבמסכת מנחות (סו, ע"ב) מבואר שר' שמעון סובר שכותים גרי אריות הן. נוסף על כך, מבואר במסכת קידושין (מא, ע"ב) שר' שמעון סובר שנכרי שהפריש תרומה, אין לזה דין תרומה. אם כן, מה שהפריש הכותי אינו מועיל, ובוודאי היה צריך להפריש שני לוגין בשביל תרומה. התוס' ישנים דחה את הדחיה, כיון שלדעתו הכותים שונים, אלו דבריו: "אין נראה לי דכותים שאני, ממאי דתנן הכותי והנכרי שתרמו תרומתן תרומה, ותנן בדוכתא אחריתי תרומת נכרי מדמעת ור' שמעון פטר, ולא מדכר כותי. שמע מינה, דמודה בה דתרומתו מדמעת, וטעמא כיון שגר הוא בידו לתקן עצמו מיד ובני ברית קרינן ביה". תוס' ישנים הוכיח שהכותים אינם כדון נכרים, אפילו לדעת ר' שמעון שסובר שכותים גרי אריות הן. הוא סובר שהם בני ברית. הדברים אינם מובנים, שהרי אם הם גרי אריות הם נכרים. על כך באים דברי הצפנת פענח, שהסביר שיש לו שני דינים: 1. דין יהודי. 2. דין נכרי. לדעתו, יש מקום להביא מדברי התוס' ישנים ראייה לדבריו לעיל. כלומר, נכרי שנימול וטבל, אבל לא שמר תורה ומצוות אינו יהודי, אבל אם יקבל עליו מצוות לאחר מכן הוא יהיה יהודי. תוס' ישנים כתב שעל אף שהכותים גרי אריות, בכל זאת בידם לתקן עצמם מיד. נראה שכוונתו לומר, שאם ילכו בדרכי היהודים בכך יתקנו את עצמם, כיון שבכך יקבלו את המצוות. כמו כן, מצאתי שהבין הרב בצלאל זולטי (בכתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' לט, במאמרו "בדיני קבלת גרים") בדעת התוס' ישנים. וכן, ציין לדברי רש"י (מסכת עירובין סא, ע"ב, ד"ה מעשה בצדוקי אחד) שכתב: "ולא דמי לכותי, דגרי אריות הן ואינם גרים גמורים". הרי רש"י סובר שכותים אינם גרים גמורים, אבל מה שמלו וטבלו לשם גרות, הרי זה מעשה של גרות, והנפק"מ היא שאינם צריכים שוב להתגייר, אלא רק קבלת מצוות. אבל, הוא כתב שלפי ביאורו בדעת הרמב"ם (שהוזכר להלן) מבואר שהרמב"ם סובר שקבלת מצוות היא מהות הגיור. קבלת מצוות אינה חלק מתהליך הגיור, אך היא מהות הגיור. לכן, אם אין קבלת מצוות אין גיור. לכן, במקרה שנימול וטבל ולא קיבל מצוות, נחשב כאילו לא קיבל עליו להיות יהודי, ואין כאן גרות כלל. לכן, לפי הרמב"ם, למ"ד שכותים גרי אריות הם ולא קיבלו תורה ומצוות, הרי אם ירצו להתגייר לאחר מכן יצטרפו הטפת דם ברית וטבילה לשם גרות, ככל נכרי הבא להתגייר.

⁹⁰ אמנם, יש להעיר שאין זה נכון לגמרי, שכבר הערתי לעיל מדברי ספר החינוך והרשב"א שמבואר מדבריהם שגר שמל ולא טבל, יצא מכלל בני נח ולא בא לכלל בני ישראל. גם הרדב"ז (חלק ג, סימן תעט) כתב, שגר מל ולא טבל יצא מכלל בני נח לחלק מן הדברים, ולא בא לכלל בני ישראל לכמה מן הדברים.

יש עוד להעיר שהרמב"ם מדבר רק במקרה שלא קיבל את המצוות, לא עשה את תהליך קבלת מצוות. אבל, לא היתה הצהרה נגד קבלת מצוות. כלומר, יש לחלק בין אחד שאינו מקבל מצוות בשב ואל תעשה, ובין שאינו מקבל מצוות בקום ועשה, שמצהיר שאינו מקבל עליו את המצוות⁹¹. כפי שיובא להלן מן הסוגיא במסכת בכורות⁹², שאם מתנה שאינו מקבל עליו אפילו דקדוק מדברי סופרים, לא מקבלים אותו. היה נראה להשוות את הדברים לגיור הקטן, שכל עוד שלא היתה מחאה במפורש, יכול לקבל את המצוות, ונשאר בגרותו, אך לאחר שמחה על גרותו, הרי היא בטלה ולא מועיל שלאחר מכן יקבל מצוות, צריך גיור מחדש.

יש לציין שברוב הדיוקים שדייקתי בדברי הרמב"ם - שסובר שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל - אין ראייה שיש צורך בבית דין בקבלת מצוות. יכול להיות שמספיק שיהיו עדים וכיוצ"ב שהיתה קבלת מצוות, אבל אין צורך בבית דין בקבלת מצוות. לפי זה, היה מקום לומר שבכלל אין סתירה בין פסקי הרמב"ם. כוונת דבריו בהלכה י"ז שלא היתה הודעת מצוות, היא שלא היתה הודעת מצוות בפני בית דין, אך היו עדים שהיתה קבלת מצוות⁹³. אבל, שו"ת מנחת יצחק⁹⁴ הוכיח מדברי הרמב"ם במקום אחר שסובר שצריך קבלת מצוות בפני בית דין.

בסיס מחלוקת הראשונים

לכאורה, היה מקום לומר שבסיס מחלוקת הראשונים, נעוצה במחלוקת תנאים מתי זרק משה את דם הברית על בני ישראל, ומתי אמרו "נעשה ונשמע", כפי המבואר במכילתא דר' ישמעאל⁹⁵. לדעת ר' ישמעאל, כל הפרשה אירעה קודם מתן תורה, ולדעת ר' יוסי בר' יהודה, אירעה לאחריו. גם הפרשנים נחלקו במחלוקת זו. דעת רש"י בפירושו על התורה⁹⁶, כדעת ר' ישמעאל. דעת הרמב"ן בפירושו על התורה⁹⁷, כדעת ר' יוסי בר' יהודה.

⁹¹ חילוק זה מבואר בדברי הגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, אבן העזר, סימן טו, אות טז): "ואמנם לא מצינו בפירוש שאם לא קבל המצוות שאינו גר. ואפשר דאם מל וטבל סתם לשם יהדות הרי זה גר דסתמא דמילתא מקבל עליו להיות יהודי על דעתנו, אבל כשמתנה בפירוש חוץ מדבר פלוני (וקי"ו חוץ מקבלת מצוות בכלל) ודאי אינו גר". הרחבתי על כך בהמשך.

⁹² ל, ע"ב.

⁹³ עיין בנספחים (קבלת מצוות בגיור) שהבאתי עוד מספר ביאורים בדעת הרמב"ם.

⁹⁴ חלק א, סימן קכא. הוא הביא את הראיה שציינתי לעיל בנוגע לנתגייר בין הנכרים, שהרמב"ם העמיד שמדובר דווקא בגיור קטן.

⁹⁵ הובא בהמכילתא בנספחים (קבלת מצוות בגיור), בביאור ד' לדעת הרמב"ם.

⁹⁶ ספר שמות כד, א.

⁹⁷ שם.

מתן תורה הוא המקור לצורך בקבלת מצוות בגרות, ששם אמרו בני ישראל "נעשה ונשמע". כך נראה מדברי הרמב"ן בפירושו לתורה:

כאשר דבר השם עם ישראל פנים בפנים עשרת הדברות, וצוה אותם על ידי משה קצת מצוות שהם כמו אבות למצותיה של תורה, כאשר הנהיגו רבותינו עם הגרים שבאים להתיהד, וישראל קבלו עליהם לעשות כל מה שיצום על ידו של משה, וכתת עמהם ברית על כל זה.

(ריש פרשת תרומה)

לפי ההבנה שזריקת דם הברית ואמירת "נעשה ונשמע" נעשה לאחר מתן תורה, יש מקום להבנה שאין הכרח שהגר יקבל מצוות. שהרי בוודאי הגרות חלה קודם מתן תורה ואם אמירת "נעשה ונשמע" נאמרה לאחר מתן תורה משמעות הדבר שכדי להתגייר אין צורך באמירת "נעשה ונשמע", כלומר בקבלת מצוות. אך, נראה שיש לדחות את הבנה הזו, ואין בכך יסוד לומר שבלי קבלת מצוות הגיור חל, וזאת על פי מספר טעמים:

א- הרי הוכח לעיל שדעת הרמב"ן שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, ובכל זאת הוא סובר שפרק כ"ד אירע לאחר מתן תורה.

ב- אין חיוב לומר שהבסיס לצורך בקבלת מצוות בגיור נלמד ממתן תורה, אפשר לומר שזוהי סברא בעלמא, שאין גרות בלי קבלת מצוות.⁹⁸

ג- גם אם נאמר שפרק כ"ד אירע לאחר מתן תורה, אפשר ללמוד ממתן תורה, שכדי להתגייר יש צורך בקבלת מצוות. כיון שכתוב בפרשת יתרו⁹⁹, לפני עשרת הדברות, שמושה אמר לעם ישראל לקבל את המצוות, והעם ענה נעשה: "ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש אלה הדברים אשר תדבר אל בני ישראל: ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה': ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה וישב משה את דברי העם אל ה'". כפי שביארתי בנספחים¹⁰⁰ בדעת הרמב"ם, שעל אף שסובר שפרק כ"ד הוא לאחר מתן תורה, בכל זאת לדעתו יש צורך בקבלת עול מלכות שמים, קבלת המטרה לשמה נוצר עם ישראל.

⁹⁸ עיין דברות משה, מסכת יבמות, סימן יג.

⁹⁹ ספר שמות יט, ה-ח.

¹⁰⁰ "קבלת מצוות בגיור", ביאור ד'.

ד- אפשר לומר שיש צורך בקבלת מצוות בגרות, אך אין צורך בקבלת מצוות באופן אקטיבי, אין צורך בהצהרה. מספיק שיודיעו לו את המצוות, ולא תהיה מחאה. לכן, במעמד הר סיני היתה הודעת מצוות – הודעת עשרת הדברות, ובני ישראל לא מיחו, ולכן שתיקתם כהודאה ויש בכך קבלת מצוות.

ה- ר' יהושע בגמרא במסכת יבמות¹⁰¹ למד שיש צורך בטבילה כדי להתתגייר, מהכתוב בשמות פרק כ"ד - "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם", וגמירי שאין הזאה בלא טבילה. וגר שלא טבל אינו גר. אם לא נלמד מן הסיפור בפרק כ"ד, הרי לא יהיה לנו מקור ללמוד שהגר נצרך לטבילה בגרות. אז אי אפשר לומר שהגרות נגמרה בעשרת הדברות, בפרשת יתרו. אלא, היא רק נגמרה לאחר מכן בפרק כ"ד [לפי הרמב"ן שהפרשיות כסדרן]. נצטרך להסביר שלדעת הרמב"ן, הגרות היתה לאחר מתן תורה, היא התחילה לפני מתן תורה ונגמרה רק לאחר פרק כ"ד. לפי הבנה זו, יש מקור לצורך בהודעת מצוות. כלומר, מעמד הר סיני – הודעת עשרת הדברות - הוא הודעת מצוות, לאחר הודעת מצוות היתה הגרות. עשו טבילה, ובטבילה היתה קבלת מצוות, ששם נאמר "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע: ויקח משה את הדם ויזרוק על העם ויאמר הנה דם הברית אשר כרת ה' עמכם על כל הדברים האלה". מבואר בגמרא במסכת יבמות¹⁰², שקבלת מצוות נעשית בדיוק לפני הטבילה, ואכן הפסוק שמדבר על קבלת מצוות כתוב לפני הפסוק שממנו לומדים על הצורך בטבילה בגרות.

ו- הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל¹⁰³ שאל על דעת הרמב"ן, איך אפשר לומר שפרשה זו נאמרה לאחר מתן תורה, הרי איך אפשר שתהיה גרות בלי קבלת עול מצוות? על כך הוא השיב: "ונראה לפרש, דבוודאי כבר היתה שמה קבלת עול מצוות מקודם גם כן, שהרי אפילו קודם מעמד הר סיני היו לבני ישראל כמה מצוות [עניין רמב"ם ריש פרק ט' מהל' מלכים], וממילא יש לומר שקיבלו על עצמם אותן המצוות שידעו מהן, אלא די"ל, דמאחר שעניין קבלת עול המצוות הוא יסוד כל כך מרכזי בגרות, שהלא היא עיקרה של הגרות, לפיכך יש לומר, דעד שלא קבלו את התורה וידעו ענייני שאר כל המצוות כולן, לא היה שייך להיות קבלה גמורה של עול המצוות, ולפיכך ס"ל דגמר הגרות היה צריך להיות בדווקא לאחר מתן תורה, דאז בשעה שכבר הקריבו את קרבן הגרות, שהוא

¹⁰¹ מו, ע"ב

¹⁰² מז, ע"ב.

¹⁰³ ספר "בית יצחק", בליקוטי תורה על הפרשיות, פרשת משפטים, כרך כד, תשנ"ב.

המשלים לקדושת ישראל שלהם, הרי כבר קבלו עליהם אף את עול כל המצוות המחודשות".

לכן, גם אם נאמר שפרק כ"ד אירע לאחר מתן תורה, בכל זאת אפשר לומר שבגרות יש צורך בקבלת מצוות, ובלעדיה הגיור לא חל¹⁰⁴.

הטעם שקבלת מצוות אינה מוזכרת בתהליך הגיור

לפי מה שנכתב לעיל שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, צריך עיון, מדוע אינו מוזכר בצורה מפורשת בגמרא, שאם הגר לא קיבל את המצוות, אינו גר? מדוע קבלת מצוות אינה מוזכרת כחלק מתהליך הגיור¹⁰⁵? אפשר להשיב על כך בששה תירוצים:

א- משמעות "גר" - נכרי שמקבל עליו את המצוות. כלומר, גר צדק – הוא נכרי שמקבל עליו מצוות שעם ישראל חייב בהן. אין מושג גר צדק שלא מקבל את המצוות שבני ישראל חייבים. כפי שהובא לעיל, בביאור המושג "גר תושב" ו"גר צדק". לכן, אין צורך לומר שהגר צריך לקבל עליו את המצוות.

ב- יש לדמות את קבלת המצוות על ידי הגר למצנת "אנכי ה' אלקיך". יש מחלוקת בין בעל הלכות גדולות ובין הרמב"ם אם מונים כאחת מן המצוות את הדיבר הראשון בעשרת

¹⁰⁴ היה נראה לי להביא ראיה שעיקר הגרות היא קבלת מצוות, מן הגמרא במסכת עבודה זרה (ט, ע"א): "תנא דבי אליהו: ששת אלפים שנה הוי העולם, שני אלפים תוהו, שני אלפים תורה, שני אלפים ימות המשיח... שני אלפים תורה מאימית? אי נימא ממתן תורה עד השתא, ליכא כולי האי, דכי מעיינת בהו, תרי אלפי פרטי דהאי אלפא הוא דהואי! אלא מואת הנפש אשר עשו בחרן...". השני אלפים של תורה מתחילים מ"את הנפש אשר עשו בחרן". כבר הובא לעיל שדרשו על הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן", שאברהם מגייר את האנשים ושרה מגיירת את הנשים. מכאן נלמד, שעיקר הגרות הוא התורה. אונקלוס מתרגם על המילים "ואת הנפש אשר עשו בחרן" - "וית נפשתא דשעבידו לאוריתא בחרן".

¹⁰⁵ אין להביא ראיה מן הסוגיא במסכת יבמות (מו, ע"א-ע"ב), שלא מוזכר שם הצורך בקבלת מצוות, שקבלת מצוות אינה לעיכובא. יש לשאול איך נוצרה המציאות שלא ידעו איך לגייר גרים? שם נחלקו התנאים, מה צריך כדי לגייר את הגר, טבילה או מילה. הרי מדובר כאן על יסוד גדול בתורה, ואם כן איך נעלם מחכמינו התנאים תהליך הגיור? נראה לומר שהגרים היו תמיד טובלים ומלים. הסיבה שהיו מלים, היא משום שכל בן ישראל צריך שיהיה מהול. לאחר זמן הועלתה השאלה, האם המילה היא חלק מן הגיור? גם במה שנחלקו לגבי הטבילה, שהיו שסברו שלגבר מספיקה ברית המילה. יש לומר שהגרים היו תמיד מלים וטובלים, כיון שהנשים היו טובלות ולכן נהגו שגם הגברים יטבלו. אך, לא היה ידוע אם הטבילה היא חלק מן הגיור או לא. יתר על כן, מבואר בירושלמי (מסכת קידושין ג, יב), שאין גר שלא טבל לקרוי. כלומר, כל גר היה טובל לקרוי. לכן, יש לומר שהגרים היו תמיד טובלים ולא היה ידוע אם הטבילה היא חלק מן הגיור או לא. לכן, לא היתה שאלה לגבי קבלת מצוות בגיור, בוודאי שקבלת מצוות היא חלק מן הגיור ולא הועלתה שאלה לגבה. רק הסתפקו לעניין המילה והטבילה.

הדברות - "אנכי ה' אלקיך". בעל הלכות גדולות¹⁰⁶ לא מנה את הדיבר כמצוה, אך הרמב"ם¹⁰⁷ השיג עליו ומנה את הדיבר כמצוה עשה. הרמב"ן¹⁰⁸ השיג על דברי הרמב"ם, וביאר את דעת בעל הלכות גדולות: "והנראה מדעתו שלבעל ההלכות שאין מניין תרי"ג מצוות אלא גזירותיו יתע' שגזר עלינו לעשות או מנענו שלא נעשה, אבל האמונה במציאותו יתע' שהודיע אותה אלינו באותות ובמופתים ובגילוי השכינה לעינינו הוא העיקר והשורש שממנו נולדו המצוות לא ימנה בחשבונן. והוא מאמר החכמים אמרו לו גזר עליהם גזרות. אמר להם לאו, כשיקבלו מלכותי אגזור עליהם גזרות. עשו קבלת המלכות עניין בפני עצמו והמצוות הנגזרות מאתו יתעלה מעניין אחר". לדעת הרמב"ן, אין למנות את הדיבר "אנכי ה' א-להיך", בתוך תרי"ג המצוות, כיון שהוא הכלל, וכל המצוות הן הפרט. כלומר, רק על בסיס האמונה באות כל המצוות, ובלעדיה אין מקום לכל המצוות. כעין זה כתב ספר זוהר הרקיע¹⁰⁹: "ודעת הגאון ז"ל בזה הוא שאין ראוי להכניס במנין פרטי המצוות מה שהוא עיקר האמונה וכל המצוות תולדות לה. כי כל המצוות הם גזירות שגזר לנו השם יתעלה אחר האמונה הזאת ומי שאינו מאמין באלקות אין לו תורה כלל ואי אפשר לבעל תורה שלא יאמין האמונה הזאת, ואם כן איך נכניס במנין פרטי מה שהוא עיקר ויסוד לכל התורה". נראה לי, שאותה סברה שייכת בגיור. כלומר, הבסיס לכל הגיור הוא קבלת מצוות, ללא קבלת מצוות אין מקום לגיור ולכן אין צורך להכלילה בתהליך הגיור, אין צורך לומר שמי שלא מקבל את המצוות, אינו גר¹¹⁰.

ג- הגמרא במסכת בכורות (ל, ע"ב), שהובאה לעיל, ביארה שאם הגר אומר שמקבל עליו את כל התורה כולה, חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. אפשר לומר שמכאן יש ללמוד שהגיור לא חל בלי קבלת מצוות. אפילו במקרה שמקבל את כל התורה כולה, חוץ מדבר

¹⁰⁶ ספר הלכות גדולות הוא אחד מספרי הפסיקה הראשונים בישראל, וספר הפסיקה החשוב ביותר מתקופת הגאונים. הוא חובר על ידי ר' שמעון קיירא, אחד מגאוני בבל, והיה נפוץ כבר בתקופת הראשונים בגירסאות שונות ומגוונות. היו מהראשונים שטענו שמחבר הלכות גדולות הוא רב יהודאי גאון שקדם לר' שמעון, אך נראה שר' יהודאי חיבר ספר אחר - את ספר הלכות פסוקות, שנקרא על ידי הקדמונים גם הלכות רב יהודאי.

¹⁰⁷ ספר המצוות, מצוה עשה א.

¹⁰⁸ בהשגות שלו על ספר המצוות שם.

¹⁰⁹ אות יא.

¹¹⁰ ספר השב"ט (חלק ד, סימן ד) הסביר מדוע בתורה אין שום דינים בעניין קבלת הגרים. יש רק דינים שנוגעים להתייחסות של ישראל כלפי הגר לאחר הגיור. הטעם לכך הוא משום: "שאיין כאן דין מיוחד האין לקבל גרים... מפני שזה דבר טבעי אם אחד רוצה להיות ישראל צריך לקבל עליו דיני ישראל בכל הפרטים שעשו ישראל בעמדם על הר סיני, וזהו מה שכתב הרמב"ם... כשם שנכנסו ישראל לברית בגי' דברים... כך כל הגרים נכנסים לברית באופן זה".

אחד, לא מקבלים אותו, אז קל וחומר כשלא מקבל את המצוות. אין לחלק בין שמצהיר בצורה מפורשת ובין שלא מקבל. וגם יש להסביר כשנאמר בגמרא שלא מקבלים אותו, כוונת הגמרא שגם בדיעבד הגיור לא חל.

ד- אולי הגמרא סוברת שאין חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. חז"ל הזכירו את הצורך בהודעת מצוות בסוגיא במסכת יבמות (מז, ע"א-ע"ב). גם הגמרא שם נקטה את הלשון "קיבל מלין אותו מיד", אפשר להבין שכוונת הדברים שקיבל עליו את המצוות.

ה- הגמרא במסכת כריתות (ט, ע"א) למדה את תהליך הגיור ממעמד הר סיני, שהגר צריך לעבור אותו תהליך שבני ישראל עברו קודם מעמד הר סיני. ברור וידוע לכל אחד שבמעמד הר סיני היתה קבלת מצוות. הרי קודם מתן תורה נאמר: "ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש... ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה': ויענו כל העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה..." (שמות יט, ה-ח). לאחר מתן תורה מובא שבני ישראל אמרו "נעשה ונשמע" (שם, פרק כד). לפי פירוש רש"י על התורה שם, סיפור זה אירע לפני מתן תורה ורק הובא בתורה לאחר סיפור מתן תורה. לכן, אין צורך לומר שהגר צריך לקבל עליו את המצוות, הגמרא הוצרכה לחדש את הפעולות שאינן מוזכרות בצורה מפורשת בתורה.

ו- שו"ת השב"ט¹¹¹ חידש שיש כניסת ברית ויש גרות. כדי להיכנס לברית צריך ג' דברים: 1. ברית. 2. טבילה. 3. קרבן. על כך מדובר בגמרא במסכת כריתות. אולם, זה לא מספיק כדי להפוך להיות חלק מעם ישראל. כדי להפוך להיות חלק מעם ישראל, צריך כניסת ברית והתגיירות - קבלת מצוות. הגמרא דנה על כניסת הברית ולא על התגיירות. אלו דבריו: "כי מעשה הגירות צריכה לשני מיני התגיירות, ראשית כניסת ברית, ושנית קבלת התורה, ורק אם הנכרי נכנס בברית וקיבל המצוות אז נחשב לגר גמור. אבל כניסת הברית אינו עושה את הנכרי לישראל, וזה מכון בגמרא כריתות ט, ע"א, 'מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם וכו', ושם אין אנו מדברים בגירות שהיא קבלת כל המצוות, אלא מכניסת ברית, כי מצינו כניסת ברית בלי קבלת התורה, דהיינו כניסת ברית של האבות... ולכן שפיר יש לומר כי יש מעשה כניסת ברית, ויש מעשה גירות, במעשה הגירות אין כאן שום מחלוקת חז"ל אלא כו"ע מודים שאם לא קיבל הנכרי כל המצוות שאינו גר, כי צריך להיות דומה לקבלת התורה, אבל במעשה כניסת ברית יש מחלוקת בין ר' יהושע לר"א, ר"א סבר שעיקר כניסת ברית היא המילה,

¹¹¹ חלק ד, סימן ה.

ור' יהושע סבר שהטבילה היא עיקר כניסת ברית, אבל הם אינם חולקים בקבלת המצוות שהיא עיקר הגירות... ולכן יש לומר שפיר כי קבלת המצוות צריך להיות קודם המילה וגם קודם הטבילה, כי בכל הש"ס אנו מדברים מ'גר' שבא לפנינו למול או לטבול ולא מ'נכרי', משמע כי הגירות שהוא קבלת המצוות היתה מקודם...".

אמנם, יש להעיר, שלפי שלשת היישובים הראשונים אין הכרח לומר שיש חיוב שהגר יקבל עליו את המצוות בצורה אקטיבית. כלומר, יצהיר בצורה מפורשת שמקבל עליו את המצוות. אלא, יש צורך שבית הדין ידע שהגר מקבל עליו את המצוות, שרצונו להתגייר ולקיים את המצוות שנצטוו בני ישראל. אפילו לפי היישוב הרביעי, אפשר לומר, שכוונת הגמרא "קיבל עליו" - שיסכים למה שהודיעו לו, אך אין צורך שיצהיר בצורה מפורשת שמקבל עליו את המצוות. לפי היישוב החמישי יש צורך בהצהרה מפורשת של קבלת מצוות. בהמשך, אדון בשאלה אם יש צורך בהצהרה מפורשת.

סיכום דעת הראשונים

רוב הפוסקים, אם לא כולם, סוברים שהגיור לא חל בלי קבלת מצוות. גם מדברי הראשונים האלו מבואר שהצורך בקבלת מצוות בפני בית הדין, מעכב את הגיור.

בדברי רש"י במסכת שבת¹¹², וכן בדברי ריטב"א ושיטה ישנה שמובאת בשיטה מקובצת¹¹³, יש מקום להבנה שהצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב. אך, כתבתי שאפשר להסביר את דבריהם כמו שאר הראשונים.

לכאורה, נראה שיש סתירה בדברי הרמב"ם כיון שממספר הלכות של הרמב"ם משמע שיש צורך בקבלת מצוות, ובלי קבלת מצוות הגיור לא חל, ויכול להיות שאפילו הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב. אך, מהלכה אחרת של הרמב"ם מבואר במפורש, שבדיעבד אם לא הודיעו לו את המצוות ועונשן, אם טבל ומל בפני בית דין, הוא גר. אפשר ליישב שיש לחלק בין קבלת מצוות ובין הודעת מצוות. ראינו את החילוק הנ"ל בדברי מספר ראשונים. בדברי הרמב"ן, ריטב"א ונמוק"י, התבאר שהצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב, אבל בלי קבלת מצוות הגיור לא חל.

יש לדון בדברי הרשב"א ותוס' בהסבר הסוגיא במסכת שבת¹¹⁴, בזה שנתגייר בין הנכרים. הם הסבירו שמדובר שנתגייר בפני ג', רק לא הודיעו לו מצות שבת. יכול להיות, לפי דבריהם, שאי הודעת מקצת המצוות מעכבת את הגיור. הם לא תירצו ששכחו להודיע לו את המצוות, משמע

¹¹² עב, ע"ב.

¹¹³ מסכת כתובות יא, ע"א.

¹¹⁴ סח, ע"א.

שדווקא מצַנֶת שבת לא הודיעו. הם לא כתבו כמו שכתב הרמב"ן בתירוץ השני ששכחו להודיע לו את המצוות, כלומר, לא הודיעו לו שום מצוה.

יש עוד להעיר מדברי הרשב"א בשם התוס' בנוגע לדין של קטן שגדל, שאפשר ללמוד מדבריו שאי הודעת מתן שכרן ועונשן של מצוות מעכבת את הגיור. גם הבאתי מדברי תוס' ישנים שמשמע מדבריו שהצורך בהודעת מצוות הוא לעיכוב.

פסק הטור, שו"ע ונושאי כליהם

1 - פסק הטור ונושאי כליו:

בטור¹¹⁵, מבואר שכל תהליך הגיור - הודעת מצוות, קבלת מצוות, המילה והטבילה, צריך להיות ביום ובפני ג' אנשים הכשרים לדון. בדיעבד, אם המילה והטבילה היו בלילה ובפני רק ב' דינים, הגרות כשרה ואפילו שלא טבל לשם גרות, אלא טבל לקריו או טבלה לנידתה. אבל, קבלת מצוות צריכה להיות ביום ובפני ג', וזה מעכב את הגיור. הטור הבין שלפי הרי"ף אפילו המילה וטבילה צריכות להיות ביום וכן בפני ג' והן מעכבות. לכן, כל זמן שלא טבל בפני ג' וביום, אסור לישא בת ישראל. אך, אם נשא בת ישראל לא פוסלים את הזרע.

אבל, הב"ח¹¹⁶ הבין את דעת הרי"ף כדעת הרמב"ם, שלפי הרי"ף הטבילה לנידונה אינה מכשירה אותה ואינה פועלת בתור טבילה לגרות. אלא, הטבילה לנידונה מוכיחה על כשרותה, שהתגיירה כהלכה. לשיטת הב"ח, לפי הרי"ף, הצורך בטבילה בפני ג' הוא לעיכוב, לא רק לעניין נשיאת אשה. בלי טבילה בפני ג', הגיור לא חל.

נראה שהטור נקט בהבנת הרי"ף כפי שביארו הרמב"ן. לדעת הרי"ף, הטבילה שטבלה לנידונה, מועילה לגרותה, ואינה פועלת בתור הוכחה שטבלה מקודם לכן. הטבילה לנידונה, מועילה שאם נשאה לישראל ונולד לה בן, הבן כשר. אבל, לכתחילה אסור לה להינשא לבן ישראל¹¹⁷.

לפי זה, גם לדעת הרי"ף, בלי קבלת מצוות הגיור לא חל. הרי"ף רק בא להחמיר לעניין הטבילה. שכן התבאר לעיל בביאור דברי הרמב"ן לדעת הרי"ף. אם כן, קשה שהבית יוסף¹¹⁸ הביא את דברי

¹¹⁵ יורה דעה רסח, ג.

¹¹⁶ שם ז.

¹¹⁷ הארכתי במחלוקת הזו במאמרי "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינוה נוהגת בדרכי ישראל", ספר גר המתגייר כרך ב, הובא בהלכות אבן העזר.

¹¹⁸ יורה דעה רסח, ב.

הנמוק"י שכתב שאפילו שלא היתה הודעת מצוות הגיור חל¹¹⁹, ולא העיר על דבריו. הרי לעיל התבאר שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל, לפחות היה לו להעיר שלרוב הראשונים בלי קבלת מצוות הגיור לא חל. אכן, הדרכי משה¹²⁰ כתב על דברי הנמוק"י שנראה שהטור חולק על הנמוק"י, כיון שלדעת הטור, הצורך בקבלת מצוות בפני ג' אנשים הוא לעיכוב. נראה שהדרכי משה הבין שהודעת מצוות וקבלת מצוות הן אותו דבר. אך, הבית יוסף חילק בין הדברים, ולכן לא העיר על כך.

גם הב"ח¹²¹ הבין כדרכי משה, ולכן כתב שדעת הרמב"ם שהוא גר אפילו שלא היתה שם בכלל קבלת מצוות. כך הוא למד מדברי הרמב"ם שכתב שבדיעבד שלא היתה הודעת מצוות ועונשן, הוא גר¹²². אבל, הב"ח, הסיק להלכה כדעת התוס' ורא"ש שאינו גר עד שיקבל עליו מצוות בפני ג'. אין הכרח שהב"ח הבין שלדעת הרמב"ם אין צורך בקבלת מצוות, כוונתו לומר שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין אינו לעיכובא.

2- פסק השו"ע ונושאי כליו:

שו"ע פסק:

כל ענייני הגר, בין להודיעו המצוות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג' הכשרים לדון, וביום (תוס' ורא"ש פ' החולץ). מיהו דווקא לכתחלה, אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב' (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובליילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצוות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה. ולהר"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.

(יורה דעה רסח, ג)

מבואר בדברי השו"ע, שהוא בדעה ראשונית פסק כדברי הטור, 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 שהיו בפני ב' דיינים. דווקא קבלת מצוות צריכה להיות ביום ובפני ג' דיינים.

¹¹⁹ כלומר, דברי הריטב"א שלמד מן הסוגיא במסכת שבת (סח, ע"א) בזה שנתגייר בין הנכרים, שאין הודעת מצוות מעכבת.

¹²⁰ יורה דעה רסח, א.

¹²¹ יורה דעה רסח, ז.

¹²² רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, יז; הובאו דבריו לעיל.

לאחר הבאת דעה זו, השו"ע הביא את דברי הרי"ף ורמב"ם והסבירם כפי שהסביר הטור. שלפי הרי"ף ורמב"ם, צריך לעשות את המילה וטבילה בפני בית דין וביום, והדבר מעכב בדיעבד. לכן, לא משיאים לו בת ישראל אם מל או טבל בלילה או בפני שנים. אך, אם נשא בת ישראל וילד לו בן, לא פוסלים אותו.

כפי מה שהתבאר לעיל בדברי הטור כך יש להסביר בדברי השו"ע. כלומר, שגם לדעת הרי"ף בלי קבלת מצוות הגיור לא חל. הרי"ף, רק בא להוסיף שהטבילה צריכה להיות בפני ג'¹²³.

נראה שהשו"ע פסק כדעת התוס' וסייעתו, לכן הוא הביא את שיטתם בסתם¹²⁴. אך, לכאורה יש סתירה בדברי השו"ע. שהרי בסעיף ג' מבואר שהשו"ע נקט שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. מאידך,

¹²³ יש קושי בדברי השו"ע, איך הוא צירף את דעת הרמב"ם לדעת הרי"ף? שהרי לדעת הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ז), אם טבל שלא בפני בית דין אינו גר, ולפי מה שכתב השו"ע בדעת הרי"ף, הולד כשר. שאלה זו שאלו מספר אחרונים, הלא הם שו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט), שו"ת בית מאיר (סימן יב) וכן שו"ת יביע אומר (חלק א, יורה דעה, סימן יט). הרחבתי על כך במאמרי "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", ספר גר המתגייר כרך ב, הובא בהלכות אבן העזר. יש להעיר שהרב חיים אמסלם שליט"א (ספר "זרע ישראל", עמ' קז-קי; קכה-קכח) הבין שהשו"ע פסק כדעת הרי"ף ורמב"ם על אף שפסק בסתם כדעת התוס' וסייעתו. וכיון שהשו"ע פסק כדעת הרי"ף ורמב"ם אז אין צורך בקבלת מצוות בפני בית דין. נלענ"ד, שדבריו אינם נכונים. שכפי שכתבתי בגוף המאמר, גם לדעת הרי"ף ורמב"ם יש צורך בקבלת מצוות בפני בית דין. השו"ע כשהביא את דעת הרי"ף ורמב"ם הביא את דעתם לחומרא. דהיינו, שלפי דבריהם לא רק שצריך קבלת מצוות בפני בית דין, יש גם צורך בטבילה בפני בית דין.

הרב חיים אמסלם שליט"א הסתייע עם שו"ת פרח מטה ששון. לפי הבנתו, שו"ת פרח מטה ששון כתב כדבריו. אבל, נלענ"ד, שאין כך הדברים. שו"ת פרח מטה ששון דיבר במקרה שהיתה קבלת מצוות בפני בית דין, אבל לא נעשתה הטבילה בפני בית דין. אלו דברי שו"ת פרח מטה ששון (סימן נא): "כלל העולה מכל הכתוב לעיל לדעת הרי"ף והרמב"ם כדי להתגייר הגר או הגיורת שיהיה מותר הגר למיסב בת חורין צריך שיטבול בפני בית דין... וכיון שלא טבלה זאת השפחה גויה בפני בית דין אלא בפני נשים ודאי לא מהני אף על פי שקיבלה המצוות בפני בית דין דעיקר היהדות תלייה בענין הטבילה שבזה נכנס אל היהדות. ולא מהני לגוף הגיורת לזרע שלה... ולדעת הרמב"ם נמי לא מהני... אלא שאם קיבל בפני בית דין וקיבל עליו לטבול ולמול כדי להתגייר מהני אל הזרע שלו. אבל לגוף הגר או הגיורת להנשא הגיורת עם בן ישראל או הגר עם בת ישראל לא מהני. וכל שכן לדעת הריטב"א דלעולם בעינן בין בקבלת המצוות בין בטבילה לעיכובא ואם לא קיבל המצוות בפני בית דין או לא מל וטבל בפני בית דין לא מהני לא לו ולא לזרעו אחריו. ולא מהני הך גירות אלא לפי דעת התוספות והרא"ש דלדידהו כל שקיבל המצוות בפני בית דין אף שהטבילה היתה בפני נשים. **וכיון שכן במחלוקת שנויה זאת הגיורת אם כן לא מהני לגוף הגיורת לאיתערב בישראל ולמיסב בן ישראל לדעת הרי"ף והרמב"ם והרמב"ם והריטב"א.** ומי הוא זה ואיזה הוא אשר ירים את ראשו ואת ידו להקל במקום שהחמירו הנך רבנותא גברתא". נראה שהוא בא לומר שלפי הרי"ף ורמב"ם צריך גם טבילה בפני בית דין. ונוסף על כך, מסיום דבריו יש ללמוד שאין להיכנס למחלוקת בין גדולי הראשונים. ואם כן, אפילו אם נאמר שהרי"ף והרמב"ם חולקים על דעת התוס' וסייעתו, איך נכריע נגד גדולי הראשונים הללו שסוברים שקבלת מצוות בפני בית דין מעכבת את הגיור, ונאמר "מי הוא זה ואיזה הוא אשר ירים את ראשו ואת ידו להקל במקום שהחמירו הנך רבנותא גברתא".

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 המצוות 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 שקדושו קדושין.

(יורה דעה רסח, יב)

אלא, יש להעיר שיש שינוי מאוד מהותי בין דברי השו"ע לדברי הרמב"ם. שו"ע כתב "שלא הודיעוהו שכר המצוות ועונשן". הרמב"ם כתב "שלא הודיעוהו המצוות ועונשן". כלומר, לא מדובר שלא הודיעו לו את המצוות, אלא רק לא הודיעו לו את שכר המצוות. נראה ששו"ע שינה מלשון הרמב"ם בצורה מכוונת, משום שדעת השו"ע שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב.

אולי אפשר להבין את דברי השו"ע בשלש צורות:

א- השו"ע סובר שקבלת מצוות והודעת מצוות הן אותו דבר, ולכן הוא שינה את לשון הרמב"ם. ואולי דעת השו"ע שגם הרמב"ם חילק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. וגם לדעת הרמב"ם בלי קבלת מצוות הגיור לא חל.

ב- השו"ע הבין שדעת הרמב"ם שהצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב, והודעת מצוות וקבלת מצוות הן היינו הך. אך, השו"ע הכריע כרוב הפוסקים שסוברים שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. לדעתו, הודעת מצוות מעכבת, ולכן שינה את לשון הרמב"ם¹²⁵.

ג- השו"ע סובר שיש חילוק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות, אבל הוא חשש שיטעו הקוראים ולא יבינו את חילוק הדברים, ולכן שינה את הלשון להודעת שכר מצוות.

לכן, מסקנת הדברים: דעת השו"ע, שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל¹²⁶.

¹²⁴ עיין בתשובת הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק א, יורה דעה, סימן יט) שהאריך בביאור פסיקת השו"ע. הוא הביא שיש דעות בין הפוסקים שסוברים שהשו"ע פסק להחמיר כדעת הר"ף ורמב"ם, שגם הצורך בטבילה בפני בית דין, הוא לעיכוב. בע"ה במאמר אחר ארחיב על כך.

¹²⁵ ספר משנת יעקב (הלכות איסורי ביאה יג, ד, אות א) דייק בדברי השו"ע שסובר שהודעת מצוות כקבלת מצוות, ולכן שינה את הלשון ונקט הודעת שכר מצוות; שו"ת בית מאיר (סימן יב) דקדק בדברי השו"ע שדווקא נקט "שכרן של מצוות", שלדעתו אם לא היתה קבלת מצוות על ידי הודעה, זה מעכב את הגיור. ¹²⁶ נלענ"ד, שיש מקום להביא ראיה שהשו"ע סובר שיש חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות, ממה שכתב השו"ע בהלכות עבדים (יורה דעה רסז, ז): "כשישתחרר העבד צריך טבילה אחר כך בפני שלשה ואין צריך לקבל עליו מצוות ולהודיעו עיקרי הדת שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות". משמע מדבריו

גם נראה שהש"ך¹²⁷ הבין שיש חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. שהרי הוא הביא את דברי הבית יוסף שבמקרה שלא הודיעו לגר את המצוות, הגיור חל. מאידך, הוא לא העיר על דברי השו"ע שכתב בצורה מפורשת שהצורך בקבלת מצוות בבית דין הוא לעיכוב. יתירה מכך הש"ך כתב¹²⁸: "אבל בדיעבד אם לא מל או טבל כו'. אבל בקבלת מצוות אם לא קיבל בפני ג' אפילו בדיעבד מעכב".

דברי השו"ע

1 - יישוב הסתירה בדברי השו"ע:

אחד מן האחרונים שפתח לנו פתח בהבנת הסתירה בדברי השו"ע, וכן ביישוב דברי הרמב"ם, הוא שו"ת חמדת שלמה. דבריו הם יסוד גדול בכל הלכות גרות. לדעתו, יש לחלק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות, הן שני ענינים. 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 ענין המצוות וכן שכן וענשן. הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, אך הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב. על פי חילוק זה הוא יישב את הסתירה בדברי השו"ע שהובאו לעיל. בסעיף ג' מדובר על קבלת מצוות, בסעיף י"ב מדובר על הודעת מצוות:

אך לדעתי נראה פשוט וברור דאין קושיא כלל דקבלת המצות הוא שמקבל עליו בסתם לכונוס בדת ישראל. ולעשות ככל התורה והמצוה והודעת המצות הוא שיודיעו לו איכות וחומרות המצוה כמו שכתוב בגמרא בתחילה אכלת חלב וכו' חללת שבת אי אתה נסקל. על זה כתב שפיר שאין הודעת מצוות מעכב. ורבינו הגדול בשלחנו הטהור ביאר להדיא הודעת שכר המצוות

שיש כאן שני ענינים: 1. קבלת מצוות. 2. הודעת עיקרי הדת. נראה שכלול בהודעת עיקרי הדת, הודעת המצוות; ויש לציין שספר בית מאיר (יורה דעה רסח, סוף הסימן) העיר על הסתירה בשו"ע מסעיף ג' לסעיף אחרון וכתב: "ואולי יש לומר שהבית יוסף מפרש שאף לא הודיעו שכר ועונש המצוות ומכל מקום היה בס' קבלת מצוות". וכן בשו"ת שלו (סימן יב) הוא כתב: "וצריך לומר דלחכי באמת הוסיף מלת ושכר, להורות דצריך, בזה פוסק כהר"מ דהודעת שכר ועונש הנזכר נמי בגמרא לכתחילה זה אינו מעכב, אבל קבלת מצות על ידי הודעה ודאי מעכב".

¹²⁷ יורה דעה רסח, ג.

¹²⁸ יורה דעה, רסח, ט.

ועונשן. אבל לעולם קבלת מצוות דהיינו שרוצה לכנוס בדת יהודית פשיטא דצריך. כן נראה לי פשוט דהודעת המצוות וקבלת מצוות שני ענינים הם.

(יורה דעה, סימן ל, אות י¹²⁹)

גם הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל¹³⁰ כתב כעין חילוק הנ"ל, אבל הוסיף עוד חילוק. הוא רצה לפשר במחלוקת הראשונים בדין של קבלת מצוות. מה שכתבו התוס' ורא"ש שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, הכוונה לקבלת המצוות בפעם השניה, בשעת הטבילה. ששם אין פירוט כל כך גדול. לדעתו, דברי הרמב"ם¹³¹, שאם לא הודיעו לגר את המצוות אינו מעכב, הכוונה להודעת מצוות בפעם הראשונה. הודעת מצוות שקודם הטבילה. שם יש פירוט של המצוות, וזה דבר שההדיוטות אינם יכולים לעשות. הרי הרמב"ם מדבר במקרה שהנכרי מתגייר בפני הדיוטות. אצל הדיוטות שייך לומר שלא הודיעו את המצוות המפורטות, אך הודעת מצוות השניה הם הודיעו.

במקום אחר הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל¹³² יישב את הסתירה בדברי השו"ע בדרך אחרת. מה שכתב השו"ע בסע' י"ב כדברי הרמב"ם בזה שלא הודיעו לו שכר המצוות ועונשן, היה רק משום שחשש לחומרא לדעת הרמב"ם שבדיעבד אם לא קיבל מצוות בפני בית דין, הגיור חל. אך, לעיקר הדין פסק כדעת התוס' ורא"ש שבלי קבלת מצוות בפני בית דין, הגיור לא חל, כפי שכתב בסע' ג'. הוא הלך לכלל צד לחומרא.

¹²⁹ עיין עוד בדבריו שם, סימן כט, אות כב-כד. וסימן ל, אות יא; עוד אחרונים עמדו על החילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. עיין שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו; שרידי אש, חלק ב, סימן קה; שו"ת מנחת יצחק (חלק א, סימן קכא, אות א) תמה על הדרכי משה שכתב שהטור חולק על דברי הנמוקי"י שסובר שהודעת מצוות אינה מעכבת את הגיור. הדבר פשוט שאין כאן מחלוקת, אלא יש כאן שני דינים. לכתחילה צריך להודיע לגר את המצוות, אבל הודעת מצוות אינה מעכבת את הגיור. רק קבלת מצוות בכלל מעכבת את הגיור; חילוק זה נראה גם בדברי שו"ת חלקת יעקב (יורה דעה, סימן קג): "ואל יטעה לך הלשון ברמב"ם פ"ג מאיס"ב הלכה י"ז גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצוות דהוי גר". ובמ"מ שם וז"ל זה פשוט שאין הודעת מצוות מעכב דיעבד' הרי דהודעת מצוות אין מעכב בדיעבד, זה רק משום דחיישין דקיבל עליו המצוות, אף דלא הודיעוהו וכדמסיים הרמב"ם 'וחוששין לו עד שיתברר צדקתו'... אבל באופן אם ידעין וודאי דאין מקבלין עליהם עול המצוות פשוט דלא מהני הגרות אף בדיעבד"; שו"ת שבט הלוי, חלק י, סימן רכז; כעין זה כתב הגריא"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צט, אות יד): "ועדיין יש לנו לדקדק בדברי רבנו ז"ל (בהלכה יז) שהוא ז"ל אומר שאפילו 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 וטבל 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".

¹³⁰ בהערותיו לשו"ת דעת כהן, סימן קנא.

¹³¹ הלכות איסורי ביאה יג, יז.

¹³² בהערותיו לשו"ת דעת כהן, סימן קנ.

2- בלי קבלת מצוות הגיור לא חל:

כבר הובא לעיל יישובו של שו"ת חמדת שלמה בסתירת השו"ע, ודעתו שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב. שו"ת חמדת שלמה הוסיף עוד נקודה שיש הכרח שיהיה בית דין בקבלת המצוות, ואינה מועילה ידיעה ברורה שמקבל את המצוות, הטעם לכך: "שהוא דבר המסור ללב וודאי אלימא מלתא דבית דין היכא שמקבלת בפניהם ממש"¹³³, "מה שאין כן מאי דתלוי בקבלת הלב לדעת אם עושה הדבר בלב שלם צריך להיות דוקא בפני בית דין ממש"¹³⁴.

הגריא"ה הרצוג זצ"ל כתב שעל אף שהרמב"ם לא הזכיר במפורש קבלת מצוות, בכל אופן זה נשמע מכלל דבריו. הוא הביא כהוכחה את מה שכתב בהלכות איסורי ביאה¹³⁵: "וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן". לדעתו, אין ספק שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב:

והנה הרמב"ם (איס"ב פ"ד ה"ד) אינו מזכיר עיכוב של קבלת מצוות בפירוש אבל מכללא נשמע, שהוא אומר לאחר שקיבל עליו עול תורה - ואין ספק שמעכב...

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן טו)

אם נעיין בתשובות הרב משה פיינשטיין זצ"ל, נווכח שהיה לו קו ברור שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב, ואפילו הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב. נתחיל עם תשובתו בשנת תרפ"ט, שם כתב בצורה ברורה שאינה משתמעת לשני פנים שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב¹³⁶:

במה שנסתפק כתרה"ה אם גר שלא קבל עליו מצות אם נחשב גר, פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד וכן הורה אבא מארי הגאון זצלה"ה הלכה למעשה בסטראבין בעובדא כזו שאינו גר כלל בין לקולא בין לחומרא שקבלת מצות בגר מעכב כדאיתא ביר"ד סי' רס"ח סעי' ג'.

(אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קנז)

תשובתו השניה, היא בד' אדר, שנת תש"י, שם הוא חילק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. וכתב שבנתגייר בין הנכרים, הוא גר, כיון שלא היתה הודעת מצוות, אבל הגר קיבל על עצמו כל מה

¹³³ שו"ת חמדת שלמה, יורה דעה, סימן כט, אות כד.

¹³⁴ שו"ת חמדת שלמה, סימן ל, אות יב.

¹³⁵ יג, ד.

¹³⁶ אני מצטט את התשובות כיון שראיתי שהיו כאלו שרצו לסלף את דברי הרב משה פיינשטיין, ורצו לטעון שהוא שינה את דעתו.

שחייבים בני ישראל, אפילו שלא ידע הדינים. אך, במקרה שהנכרי שבא להתגייר אינו מקבל את המצוות, אינו גר:

ול"ד להא דשבת דף ס"ח דגר שנתגייר לבין העכו"ם ולא ידע משבת ואף לא מע"ז ומ"מ 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 המצוות ובדיעבד סגי בלא הודעה כלל כמפורש ברמב"ם וש"ע [יר"ד רס"ח] סעי' י"ב אבל כשלא קבל אין מקבלין דזהו עיקר הגרות וברוב הגרות שבמדינה זו שבשביל אישות אין מקבלין המצוות אף כשאומרים בפיהן שמקבלין שהוא כנודע שמרמין דהא לא תהיה עדיפא מבעלה שהוא מופקר ועובר על כל דיני התורה. אך מ"מ אולי גיורת זו תקבל המצוות ולכן אני 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.

(אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קנט)

יש לציין שנתן מקום לגיור, אבל אינו מדובר שמקבל גרות בלי קבלת מצוות, אלא כאן הדיון על גרות לשם אישות, שהשאלה נשאלת אם יש להחשיבה כוודאי שאינה מקבלת מצוות. על כך הוא כתב שיכול להיות שתקבל.

תשובתו השלישית, היא בו' אייר, שנת תש"י, הוא דן בגיור לפני רב קונסרבטיבי, וכתב שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין כשר הוא לעיכוב:

בדבר הגרות שהיה אצל ראב"י קאנסעוואטיווער שלא היה בקבלת מצוות כראוי והטבילה לא היתה לפני הב"ד אלא לפני נשיהם. הנה פשוט שהגרות אינה כלום דהא קבלת מצוות מעכב הגרות ואפילו קבל כל דיני התורה חוץ מדבר אחד מעכב כדאיתא בבכורות דף ל'. וגם צריך שתהיה קבלת המצוות בפני ג' ומעכב אפילו בדיעבד כדאיתא בש"ך [יר"ד] סי' רס"ח סק"ט.

(אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קס)

תשובתו הרביעית, היא בשנת תשכ"ב, שם הוא שוב חילק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. וכך ביאר את הסוגיא במסכת שבת¹³⁷, שלא ידע איסור עבודה זרה. הוא הוסיף עוד נקודה, שאפילו שיש חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות, בכל זאת אם ידוע שהגר לא יקיים את המצוות לאחר מכן, אפילו שהיא מצד חסרון בדיעה, אין לקבלו. לכן, יש לבאר בזה שנתגייר בין הנכרים, שהיה מדובר בבית דין של הדיוטות [וגיירו שלא כדין], או שסמכו שבקרוב יבוא למקום שילמדו אותו:

וגם שהוא גר בדיעבד אף שלא הודיעו אף המקצת מצות קלות וחמורות שצריך להודיע כדאיתא ברמב"ם פ"ג ה"ז ובש"ע סימן רס"ח סעיף י"ב ומפורש בשבת שאף שלא ידע מאיסור ע"ז הוא גר בדף ס"ח בגר שנתגייר בין הנכרים חייב על הדם אחת ועל החלב אחת ועל ע"ז אחת, מ"מ קבלה לקיים כל המצות שחייבין בהם ישראל צריך לקבל וזה מעכב הגרות... אך מ"מ אם לא היה יודע הלל שאחר כך יסמוך עליו לא היה מקבלו **דאין לגייר גר שלא יקיים אחר כך המצות אף אם יהיה מחמת שלא ידע והוצרך רש"י לומר שהיה מובטח שאחר כך יסמוך עליו ונצטרך לומר בגר שנתגייר לבין העכ"ם שהיה לפני ב"ד הדיוטות או שהיו מקוים שבקרוב יבא למקום ישראל שידע ויקיים.**

(שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן ד)

גם בתשובתו החמישית, בשנת תשכ"ז, הוא חילק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות, וזה בני ע"ה הסוגיא במסכת שבת¹³⁸, בדין גר שנתגייר בין הנכרים, אפילו שלא ידע מאיסור עבודה זרה, הוא גר:

שודאי גר שלא ידע שום מצוה נמי הוי גר אם קבל עליו לנהוג בכל דיני ישראל כשידע מהם כמפורש בשבת דף ס"ח בגר שנתגייר בין הנכרים שהוא גר אף שלא ידע מאיסור ע"ז ומאיסור שבת כלל, **וגם בסברא פשוט הוא דהא אינו צריך ללמוד כל הש"ס והש"ע קודם שיתגייר.**

(אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן קכד)

נראה לי, שאין ראייתו מוכרחת, כיון שאינו צריך ללמוד כל הש"ס וש"ע, אבל בוודאי צריך לדעת את עיקרי האמונה, ולכן מסתבר מאוד לומר, שאם אינו יודע איסור עבודה זרה, אינו גר.

תשובתו השישית היא בשנת תשכ"ט. הוא הביא את הגמרא במסכת שבת¹³⁹, בדין גר שנתגייר בין הנכרים, וחילק בין הודעת מצוות ובין קבלת מצוות. אלו דברים שציטי לעיל.

¹³⁷ סח, ע"ב.

¹³⁸ סח, ע"ב.

בהמשך התשובה הוא כתב שמה שכתב השו"ע בסע' ג' ש"כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם צריך שיהיה בג' כשרים", הוא לאו דווקא. הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב, רק הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב. גם מה שכתב השו"ע בסע' י"ב הודעת שכר המצוות ועונשן, הוא לאו דווקא, אלא גם אם שכח להודיע לו את המצוות אינו מעכב. לדעתו, הסיבה שהשו"ע נקט ששכח הודעת שכר המצוות ועונשן, כיון שזה אפשר לשכוח לפעמים, אך אין דרך לשכוח להודיע לגר את המצוות:

ומוכרחין לומר בלשון הש"ע בסעיף ג' שכתב כל עניני הגר בין להודיעו המצוות לקבלם צריך שיהיה בג' הכשרים לדון לאו דווקא, דעיקר הכוונה הוא שקבלת המצוות צריך בפני ג' אבל ההודעה אינה מעכבת. וכן הלשון דבסעי' י"ב שכתב או שלא הודיעוהו שכר המצוות ועונשן הרי זה גר, הוא לאו דוקא אלא אפילו לא הודיעוהו כלל איזה מצוה אם אך קבל עליו שמקבל עליו כל המצוות שחייבין ישראל הוא גר, ורק משום שאין דרך לשכוח להודיעו איזה מצוות נקט השו"ע ששכחו להודיעו שכר המצוות ועונשן שזה אפשר לשכוח לפעמים.

(אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קו)

בתשובתו השביעית בשנת תשל"ד, האגרות משה הצריך גיור נוסף לגיורת אחת, כיון שהגיורת לא נהגה בתורה ומצוות לאחר גיורה. שהרי בעלה לא היה שומר תורה ומצוות:

הנה האשה שנתגיירה זה כחמש שנים אצל ב"ד וניסת במאנטריאל אבל לא התנהגה בדיני התורה מאחר שבעלה לא התנהג אז בדיני התורה, וזה קרוב לשנתיים ימים אשר בעלה נעשה בעל תשובה ממש והתחילה גם היא לקיים כל מצוות התורה בדקדוק גדול... אשר על כן מפני שהוא ספק על גרות הראשון דשמא היה כדין והווי בנה ושתי בנותיה כבר בדין יהודים וגם מפני תקנת השבים שאיכא בשביל בעלה, איכא מצוה גדולה להזדקק לזה ולהטביל אותה עוד הפעם לפני שלשה אנשים כשרים ואחד מהם יהיה רב מומחה בדיני גרות...

(אגרות משה, יורה דעה, חלק ג, סימן קט)

תשובתו השמינית היא בשנת תשל"ז:

שאלה השניה בדבר בן ובת של גיורת שנתגיירה בלא קבלת מצות אף שהיה אצל רב בשם ארטאדאקסישער רב אינו כלום ואין להזדקק להו אם לא דרוצים להתגייר בקבלת מצות כדן, ומה שילכו לרעפארמער ולקאנסערוואטיוון אין לחוש לזה להקל בשביל זה.

(אגרות משה, אבן העזר, חלק ד, סימן טז¹⁴⁰)

אסיים חלק זה, עם דברי שו"ת שואלין ודורשין¹⁴¹ שנתן ביאור חדש בדברי הרמב"ם שהזכרו לעיל. הוא כתב שבדברי הרמב"ם לא מוזכרת קבלת מצוות כחלק מן הגיור, ושצריך קבלת מצוות בבית דין. משמע מדבריו, כפי שכתב הב"ח, שהצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב. שו"ת שואלין ודורשין הביא הסבר מעניין בשם הגרי"ב זולטי זצ"ל¹⁴² שסובר שבוודאי דעת הרמב"ם שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. אין תורת גרות בלי קבלת מצוות. שהרי הרמב"ם כתב¹⁴³: "כשירצה העכו"ם להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכניה וקיבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה". הרי הוא כתב במפורש שצריך לקבל עליו עול תורה. אלא הסבר הדברים הם כך:

הרמב"ם סובר שקבלת מצוות אינה חלק ממעשי הגיור, ואינה אחד מדרכי ההתגיירות כמו המילה וטבילה. אלא, היא בעצם מהות הגרות. כמו שאינה שייכת תורת גרות כשאנו 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 וטבילה לקבלת מצוות. כיון שקבלת מצוות היא מהות הגיור, המילה וטבילה הן מעשה הגיור¹⁴⁴.

¹⁴⁰ עיין גם בתשובתיו (אבן העזר, חלק ג, סימן ב; שם שם, סימן ג; שם שם, סימן ד; אבן העזר, חלק ד, סימן טז; שם שם, סימן עח), שמבואר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב.

¹⁴¹ חלק ב, סימן מז.

¹⁴² דברי הגרי"ב זולטי זצ"ל נמצאים בכתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' לו. שם נמצא מאמרו "בדיני קבלת גרים".

¹⁴³ הלכות איסורי ביאה יג, ד.

¹⁴⁴ הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (קול דודי דופק, עמ' 99-100, הערה 22) הביא בשם אביו שגם ביאר כעין דברי הרב זולטי. אביו אמר שהרמב"ם לא התכוון לומר שגר שנתגייר על מנת שלא לקיים המצוות הרי הוא גר. דבר כזה יקעקע את כל עניין של גרות 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 שם מעשה

מכאן, מובן מדוע הרמב"ם לא הזכיר שיש צורך בבית דין בקבלת מצוות. כיון ש"משפט" כתוב בהקשר למעשי הגרות, לגמר ולחלות הגרות. אך, הטור ושו"ע סוברים שקבלת מצוות היא מדרכי ההתגיירות, היא אחת ממעשי הגרות, כמו מילה וטבילה. לכן, הם סוברים שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכו¹⁴⁵.

בהמשך אביא עוד הרבה פוסקים שנקטו שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכו¹⁴⁶ ואפילו הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכו¹⁴⁶. דבריהם יובאו תוך כדי הדיון על קבלת מצוות חלקית, וכן תוך כדי הדיון על אומדנא ברורה שאין כוונת הגר לקיים את המצוות¹⁴⁶.

מיוחד של השמעת המצוות והסכם הגר, הטבילה מועילה, כיון שהגר מתכוון לחיות חיים קדושים של ישראל כשר [דברי הרב הובאו גם בספר דברי הרב, לרב צבי שכתר שליט"א, עמ' קצח, אות ב].¹⁴⁵ אמנם, יש לציין שהיסוד שחידשו שלדעת הרמב"ם קבלת מצוות אינה ממעשי הגרות, אינו מוסכם על כולם. שו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קו) נקט שקבלת מצוות היא ממעשי הגרות, כמו מילה וטבילה: "ואין עניין קבלת המצוות משום דבלא קבלת המצוות א"א לחייבו אלא דהוא דין ממעשה הגרות דבעינן קבלת המצוות כמו דבעינן מילה וטבילה, וסגי לזה קבלת איזה מצות אף שלא קבל כולן". מדבריו, מבואר שאין צורך בקבלת מצוות כדי להתחייב במצוות, הגר מחויב במצוות בלי קבלתו. במקום אחר האגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קיב) נקט שקבלת מצוות אינה חלק ממעשי הגרות, היא אינה כמו מילה וטבילה. שהרי בגמרא לא מובא שום מקור לכך שצריך לקבל מצוות, רק מובא מקור למילה וטבילה. אף על פי שיש מקום ללמוד מאבותינו בעת מתן תורה שאמרו "נעשה ונשמע", שיש צורך בקבלת מצוות, בכל זאת, רואים מדברי הגמרא שלא הביאה מקור זה שצריך קבלת מצוות. לכן, יש לומר שקבלת מצוות אינה ממעשי גרות, אלא מי שלא קיבל עליו מצוות לא הוכשר להיעשות גר. דעת התוס' במסכת יבמות (מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'), שרק קבלת מצוות צריכה בית דין, כיון שסובר שהתורה חידשה שההוראה שאיש זה ואשה זו כשרין להעשות גרים, צריך שלשה. נראה לי, שאפשר לומר שהחקירה כאן אם קבלת מצוות היא ממעשי הגרות או ממהות הגרות, זוהי בעצם חקירה במשמעות קבלת מצוות. כלומר, יש לחקור אם קבלת מצוות היא המחייבת את הגר לקיים את המצוות, שכל עוד שלא קיבל את המצוות, אינו חייב לקיימם. או, שעצם מציאותו כישראל מחייבת אותו לקיים את המצוות, רק כדי להיות ישראל, צריך קבלת מצוות. אם נאמר כצד הראשון, נראה לומר שקבלת מצוות היא ממעשי הגרות, ובלי קבלת מצוות הוא אינו מתחייב במצוות. אך, אם נאמר כצד השני, יש לומר שקבלת מצוות אינה ממעשי הגרות, אלא זוהי מהות הגרות, ולכן בלי קבלת מצוות אי אפשר להיות גר.

יש מקום לומר שלפי הצד הראשון אם יש קבלת מצוות חלקית, אינו מתחייב במצוות, ואינו גר. שהרי מה שמחייב אותו במצוות, זו קבלת מצוות, וכיון שלא קיבל את כל המצוות, אינו יכול להתחייב בחלק. אין מציאות שיהיה אדם שחייב בחלק מן המצוות. זה רק חידוש אצל עבד [עיין להלן בדברי הביאור הלכה]. אך, אם נאמר כצד השני, שקבלת מצוות היא מהות הגרות, ועצם מציאותו כישראל מחייבת אותו במצוות. היה אפשר לומר שאין חסרון בקבלת מצוות חלקית, אין זה פוגם במהות הגרות, כיון שבסופו של דבר היתה קבלת מצוות, ולכן הוא גר, ומתוך כך מתחייב בכל המצוות. אך, הבנה זו עומדת בניגוד לדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל לעיל, שסובר שאם קבלת מצוות היא ממעשי גרות, הרי מועילה קבלת מצוות חלקית [גם בהמשך הבאתי את דברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בנוגע לדין קבלת מצוות חלקית].

יש עוד להעיר שמדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל משמע שסובר שאם קבלת מצוות היא ממעשי הגרות, אין משמעות הדברים שבלי קבלת מצוות אינו מתחייב במצוות. אין חיוב המצוות תלוי בקבלת מצוות.¹⁴⁶ נראה לי, שמסקנת שו"ת מהראנ"ח (סימן צב) שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכב. יש רק לחוש לחומרא לדעת היש מפרשים בתוס' (מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו') שסוברים שבמקרה שידוע

לא אתכחש שיש אחד מגדולי האחרונים שעומד כנגד דברינו. מדברי ר' שלמה קלוגער יש ללמוד שקבלת מצוות אינה מעכבת את הגיור. הגיור מבוסס על המילה וטבילה לשם גרות. הצורך בקבלת מצוות הוא רק מדרבנן. נראה שהוא הגיע להבנה זו מתוך הסתירה בדברי השו"ע שהובאה לעיל, והוא הבין שלא כדברי שו"ת חמדת שלמה, שיש חילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות. אלא, הוא הבין שאכן, יש כאן סתירה. אלא, השו"ע בסעיף י"ב פסק כדעת הרי"ף ורמב"ם. כלומר, בסעיף ג' הוא ציין לשתי הדעות, ובסעיף י"ב הכריע כדעת הרמב"ם:

אם מל וטבל לשם גירות אף דלא קיבל עול מצות תחלה הוי גר מן התורה בודאי וקבלת עול מצות תחלה הוי רק דרבנן... מה שכתב ר"מ ועוד לפי זה אם הוי קבלת המצוות ביום נאמר נמי דהוי כאלו מל ביום כיון דבלי קבלת המצוות אינו גר. לא ידעתי מהו פשיטא ליה זה. לדעתי הוא להיפוך דודאי אם מל וטבל לשם גרות אף דעדיין לא קיבל המצוות הוי גר על כל פנים מן התורה. לכך לא הוי קבלת המצוות כאלו מל עתה. ומה שכתב בישוב דברי השו"ע דסתרי אהדי דסמך אמה שכתב תחלה. ידעתי גם ידעתי. אך זה דוחק גדול שהמחבר יכתוב סתמא על מה שהביא תחלה ב' דעות.

(שו"ת טוב טעם ודעת, הלכות גרים, סי' קיא)

לולי דמסתפינא הייתי אומר שאפשר לדחות את דבריו במספר אופנים:

א- כבר יישבנו את הסתירה בדברי השו"ע, ועוד דקדקנו בשינוי לשונו מלשון הרמב"ם שכתב "שלא הודיעוהו שכר המצוות וענשן".

לכל שקיבל את המצוות, נחשב כאילו קיבל מצוות בפני בית דין, והוא נחשב גר. לדעתו, רוב הראשונים נקטו שאינו מועיל שידוע לכל. אך, ברור שלכו"ע יש צורך בקבלת מצוות בפני בית דין; שו"ת בית יצחק, יורה דעה, חלק ב, סימן ק; שו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן כח; שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו; שו"ת זכר יצחק השלם, סימן ב: "דהרי הגירות היא קבלת כל התורה כולה"; שו"ת דעת כהן, סימן קמז; שם, סימן קנא; שם, סימן קנג; שם, סימן קנד; שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן צו; שם, סימן קה; שו"ת חלקת יעקב, יורה דעה, סימן קנ; שו"ת מנחת יצחק, חלק א, סימן קכב; שם, חלק ו, סימן קז; שו"ת ציץ אליעזר, חלק יח, סימן סה; שם, חלק יט, סימן לד; שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לה, אות ג; שו"ת הר צבי, סימן רכב; שו"ת ר' עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רלד; שו"ת דבר יהושע, חלק ג, סימן מא; הרב עובדיה יוסף שליט"א, ספר משא עובדיה, עמ' תלח; שו"ת יביע אומר, חלק י, יורה דעה, סימן כו; שו"ת אור לציון, חלק א, יורה דעה, סימן יב; שו"ת שבט הלוי, חלק י, סימן רכו; לדעת ספר משנת יעקב (הלכות איסורי ביאה יג, ד, אות ג) הרמב"ם, ריטב"א ונמוק"י סוברים שהצורך בקבלת מצוות אינו מעכב. אך, גם לדעתו, רק הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין אינו מעכב את הגיור, אבל הגר כשלעצמו צריך לרצות לקיים תורה ומצוות, שכלי קבלת מצוות אין גרות כלל. הוא דייק מדברי הרמב"ם שכתב: "כשירצה הגוי להיכנס וכו' ", שמבואר מדבריו שגרות היא להיכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה. זוהי מהות הגרות. המילה וטבילה הן דרכי ההתגיירות.

ב- בסעיף ג' השו"ע לא ציין שיש מחלוקת בין הרמב"ם ורי"ף לדעה הראשונה אם קבלת מצוות מעכבת בגיור. הוא רק ציין שהרי"ף ורמב"ם מחמירים שגם כשלא היתה טבילה בפני בית דין לא משיאים לו אשה בת ישראל.

ג- מניין לו החידוש שהצורך בקבלת מצוות הוא רק מדרבנן? בדברי הפוסקים לא מוזכרת הבנה זו.

יש להוסיף שר' שלמה קלוגער מדבר על קבלת המצוות באופן מעשי. להלן אבאר מהי קבלת מצוות, כפי שיווכח יש בדבר מחלוקת אחרונים, ומדברי מספר אחרונים משמע שלא צריך קבלת מצוות באופן מפורש, אלא עצם האמירה שטובל לשם גרות נחשבת כקבלת מצוות. כבר התבאר לעיל בביאור דעת הרמב"ם שלא צריך לקבל מצוות באופן מעשי בפני בית דין, אבל צריך כוונה לקיים תורה ומצוות [קבלת מצוות היא מהות הגרות – הרב ז'ולטי], כפי שהוכחתי לעיל ממקומות מרובים בדברי הרמב"ם שמזכיר בצורה מפורשת את הצורך בקבלת מצוות. אם כן, אפילו אם נלך לשיטת ר' שלמה קלוגער שלא צריך קבלת מצוות באופן מפורש, לא צריך שיאמר "נעשה ונשמע", אלא מספיק שיאמר שטובל לשם גרות, הרי עדיין צריך שיטבול לשם גרות. צריך שתהיה לו כוונה לקיים תורה ומצוות. זאת אומרת, הטבילה תהיה לשם קיום המצוות. אם אדם טובל שלא על מנת לקיים את המצוות, הוא אינו טובל לשם גרות. הרי הגר מצטרף לכריתת ברית של בני ישראל עם הקב"ה. הברית היא קיום התורה ומצוות. לכן, יש לומר שגם ר' שלמה קלוגער יודה שבמקרה שידוע לבית דין שהגר אינו מתכוון לקיים תורה ומצוות, הגיור לא חל.

הגדרת קבלת מצוות

עד כה הבאנו מדברי הראשונים ואחרונים שכתבו בצורה ברורה שיש חיוב של קבלת מצוות, הגר צריך לקבל את המצוות בפני בית דין ואם לא קיבל בפני בית דין, הגיור לא חל. השאלה נשאלת מהי קבלת מצוות? איך מבצעים את פעולת קבלת מצוות?

נלענ"ד, שאפשר למצוא בדברי האחרונים מספר אפשרויות לביאור מעשה "קבלת מצוות". אציין בקיצור את השיטות השונות ואחר כך אדון בכל שיטה ושיטה בפני עצמה:

א- כוונה לקיים את המצוות.

ב- הצהרה מפורשת שמקבל עליו את המצוות ומתכוון לקיים את המצוות. כגון, שבית הדין מודיעים לגר את המצוות והגר אומר שהוא מסכים, "אעשה".

- ג- גילוי דעת שמתכוון לקיים את המצוות. הגר אינו צריך לומר בדיבורו שמתכוון לקיים את המצוות, אלא צריך לעשות מעשה שמוכיח שהוא מקבל על עצמו את המצוות.
- ד- הצהרה שהוא טובל לשם גרות, כדי להיכנס לדת ישראל.
- ה- עצם הטבילה היא קבלת מצוות.

הצהרה שטובל לשם גרות:

הב"ח דן אם עבד צריך לטבול בפני ג' וכתב:

וקבלה וודאי בעינן שתהיה הטבילה לשם יהדות מדעתו לרב אלפס¹⁴⁷, אבל הודעת מצות לא בעינן כמו בגר אלא מטבילו בסתם לשם יהדות להיות עבד. (יורה דעה, ריש סימן רסז, אות א)

יש מקום לדון בדברי הב"ח, לא ברור אם לדעתו יש צורך שיאמר בפירוש שטובל לשם יהדות, או מספיק שבא לבית דין וטבל בפניהם.

שו"ת חמדת שלמה התייחס לדברי הרמב"ם¹⁴⁸ שכתב "טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר". לדעתו, דווקא כשלא היתה טבילה בפני בית דין וגם לא היתה קבלת מצוות בפני בית דין, אז הגרות אינה כשרה. אך, אם היתה אחת מהן בפני בית דין, הוא גר. לפיו, טבילה בפני בית דין היא ממילא קבלת מצוות בפני בית דין, כיון שהטבילה היא לשם גרות:

והרמב"ם כתב טבל ונתגייר מלשון זה נראה דווקא היכא דשניהם היו בינו לבין עצמו או בפני שנים הוא דלא מהני אבל היכא דהיה רק אחד בפני שנים דהיינו הטבילה וקבלת מצוות היא בפני שלשה או להיפוך. דקבלת מצוות היה בפני שנים וטבילה היה בפני שלשה מהני. והנה אם הטבילה היה בפני שלשה היינו שטבלה עצמה לשם גרות דהיינו לכנוס לדת ישראל. אם כן הוי קבלת מצוות דאין הודעת מצוות מעכב...

¹⁴⁷ שסובר שהעבד צריך לקבל עליו מצוות ביציאתו.
¹⁴⁸ הלכות איסורי ביאה יג, ז.

וכן הוא כתב:

ולעולם קבלת מצוות וודאי דמעכב רק דזה נכלל בטבילת גרות דכיון שטבל עצמו להיות גר ולהכנס בדת ישראל ממילא הוי קבלת מצוות...

(יורה דעה, סימן ל, אות יא¹⁴⁹)

גם בדבריו יש מקום לעיין אם צריך אמירה בפירוש שטובל לשם גרות או מספיק שטובל בפני בית דין.

גם החת"ם סופר הלך בדרכם של אחרונים אלה:

משאם כן טבילה שעיקרה קבלת עול מצות דאפילו אי נאמר שאין ההודעה מעכב וגם אין ב"ד של שלשה מעכב בדיעבד, מ"מ בעי טבילה שתהיה לשם מצוה שעל ידו יכנס תחת כנפי השכינה ובעי דעת הנטבל ג"כ.

(מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה ונלענ"ד דאין)

אלא, גם בדבריו יש מקום עיון אם צריך אמירה בפה מלא, או מספיק שטבל בפני בית דין. משמע מדבריו שמספיק שכוונתו להיכנס תחת כנפי השכינה ואינו צריך לומר בפירוש שטובל לשם גרות.

שו"ת בית מאיר התקשה איך אפשר לומר שדווקא הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב, ולא מילה וטבילה? הרי הגמרא במסכת יבמות¹⁵⁰ הקשתה על ר' יהושע מניין לו שהיתה טבילה באמהות? השיב ר' יהושע דאל"כ במה נכנסו תחת כנפי השכינה. ומה הוכחה היא זו, אולי נכנסו בקבלת מצוות? אלא, וודאי מוכח שהודעת מצוות וקבלת מצוות אינן עיקרי הגרות והגמרא ידעה מסברא שצריך מעשה קדושה בגופו. אם כן, איך אפשר לומר שמה שנאמר בתורה "משפט" מתייחס לקבלת מצוות ולא למילה ולטבילה? לדעתו, יש ליישב שבדברי הרמב"ן מבואר כשמקבל עליו מצוות בפני בית דין, הוא גם מקבל על עצמו למול את עצמו ולטבול את עצמו. מספיק שמקבל עליו המעשה קדושה שבגופו [המילה וטבילה] בפני שלשה, ואין צורך שיהיה נעשה המעשה קדושה בפני שלשה - למול לטבול בפני בית דין.

לכן, הוא הבין שעיקר קבלת המצוות היא הקבלה לטבול לשם גרות:

וכבר הוכחתי לשיטת התוספות והטור והשו"ע עיקר קבלת מצות הוא במה

¹⁴⁹ עיין עוד בדבריו בסימן כט, אות כב-כג.
¹⁵⁰ מו, ע"ב.

שמקבלה עליה בבי"ד ליטבול לשם גירות.

(שו"ת בית מאיר, סימן יב)

מדבריו משמע שצריך אמירה בפה מלא שמקבל עליו לטבול לשם גרות, לא מספיק שטובל בפני בית דין.

על עצם הוכחתו נראה לי, שיש מקום לדחות, כיון שיש לחלק בין מעשי גרות ובין מהות הגרות. על מעשי הגרות אין צורך בבית דין, אך על מהות הגרות יש צורך בבית דין. אבל, בוודאי אי אפשר לומר שהאמהות נכנסו תחת כנפי השכינה במהות הגרות, יש צורך במעשי גרות. טבילה היא מעשה גרות. אף על פי, שעיקר הגרות הוא קבלת מצוות, בכל זאת צריך מעשה כדי להשרות את הקדושה. עוד נראה להוסיף, לדעתי, עניין הגרות הוא הצטרפות הגר לכריתת ברית של הקב"ה עם בני ישראל. מה שגורם לצירוף לבני ישראל, הן המילה והטבילה, אך כריתת הברית היא קבלת מצוות. אי אפשר להיכנס תחת כנפי השכינה רק עם קבלת מצוות.

גם הגריא"ה הרצוג זצ"ל הלך בשיטת האחרונים האלה. הוא סובר שהדין שאם לא קיבל מצוות אינו גר, מדובר דווקא אם אומר במפורש שאינו מקבל את המצוות. אך, סתם טבילה לשם יהדות כוללת קבלת מצוות:

ואמנם מצינו בעבד כשטובל לשם גרות שא"צ לקבל עליו עול מצות וא"צ להודיעו כיון שכבר הודיעו לו אבל אין הרמב"ם אומר כיון שכבר קיבל ונמצא שלא שייך באמת בעבד קבלת המצות כיון שמטבילו על כרחו ולסוף אין צריך לקבל והרי הוא גר בלי קבלת מצוות, ואפשר כיון שכבר שמר מקצתן מובן ממילא שבטבילתו הוא מכין לקבל עליו עול מצוות וזה בכלל יתכן דסתמא דמילתא שהטבילה לשם יהדות כוללת קבלת מצוות ודווקא היכא שמפרש שאינו מקבל איזה מן המצוות. הוא דאינו גר, משאם כן בסתמא וצ"ע בכל זה.

(פסקים וכתבים, חלק ו, סוף סימן טו)

יש לציין שהרב הרצוג זצ"ל כתב את הדברים בתור ספק. נוסף על כך, הוא כתב את הדברים כדי לתרץ את הקושיא על הגיור של עבד כנעני. ייתכן שיש מקום לחלק בין גיור עבד כנעני לסתם ישראל, משום שבגיור עבד כנעני, יש הודעת מצוות בתחילה. הוא בעצמו נתן יישוב לקושיא על הגיור של עבד כנעני, שבכך ששמר מקצת המצוות בעת עבדותו, אז ממילא מובן שבעת טבילתו בעת השחרור הוא מקבל עליו עול מצוות. לכן, אין צורך בביאורו שהטבילה לשם יהדות כוללת את קבלת המצוות.

יש להוסיף שבתשובה נוספת¹⁵¹ הוא הביא את דברי שו"ת חמדת שלמה שעצם הטבילה לגרות עולה גם לקבלת מצוות, אבל הוא כתב שלכל היותר זה לא מועיל אלא לעשות הגיור לספק.

גם בתשובה נוספת הוא הסתפק בנקודה זו, ונטה לומר שמספיק שיאמר שרצונו לטבול כדי להיות יהודי:

ואמנם נראה לענ"ד שאין צריך לעיכובא שהבא להתגייר יאמר בפני השלושה הריני מקבל עלי לשמור את כל המצוות וכו' אלא מכיון שבא לפני שלושה ואמר רצוני לטבול בכדי להיות יהודי והם הסכימו לקבלו הרי זה עולה קבלת המצוות בדרך כלל ולא כיון מרן ז"ל למעט אלא כשלא אמר כן בפני שלושה, ועדיין צריך עיון.

(פסקים וכתבים, כרך ד, יו"ד, סימן צט, אות ח)

הטבילה היא קבלת מצוות:

מדברי מספר אחרונים, עולה הרושם שעצם הטבילה היא קבלת מצוות. לכן, אם טבל בפני ג' אנשים, לא צריך קבלת מצוות. כל מה שהוזכר בדברי הראשונים שיש צורך בקבלת מצוות בפני ג' אנשים, נאמר כשלא היתה טבילה בפני בית דין. כבר הוזכרו לעיל, דברי מהראנ"ח שביאר כך בדברי הנמוק"י, אצטט שוב את דבריו:

עוד איפשר לי לומר דנהי דבקבלת מצות נמי בעיא ג' ואפילו בדיעבד וממילא משמע דמעכבא מיהו היינו בשלא היתה טבילה בפני ג' דאז קבלת מצות וודאי בעי ג' וממילא משמע דמעכבא אבל כשהיתה טבילה בפני ג' לא בעיא קבלת מצות אחרת בג' דאין לך קבלה גדולה מן הטבילה.

(סימן צב)

נראה שלפי מהראנ"ח, במקרה שלא היתה טבילה בפני בית דין ויש צורך בקבלת מצוות בפני בית דין, לא צריך אמירה בפה מלא, אלא מספיקה הוכחה שמקבל עליו את המצוות. כמו שהטבילה נחשבת כקבלת מצוות, כך גם מעשה אחר יכול להיחשב כקבלת מצוות. יש מקום לדון, אם יש להשוות את דעת שו"ת מהראנ"ח לדעת האחרונים שהוזכרו לעיל, שהטבילה מועילה לשם קבלת מצוות, אך יש צורך בהצהרה שטובל לשם גרות. לא מספיק שהולך לבית דין וטובל בפניהם, צריך את האמירה.

¹⁵¹ פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צא.

נראה ששו"ת שרידי אש הלך בשיטה זו שמספיקה הטבילה בפני בית דין. הטבילה בפני בית דין נחשבת כקבלת מצוות:

ואף שכתב הרמב"ם בהל' איסורי ביאה פי"ג הל"ח: אפילו אם לא הודיעו לו כל המצוות הוא גר, וכן כתבו התוספות בשבת ס"ח, א ד"ה גר - היינו שלא הודיעו לו כלל, אז אמרין כיון שמל וטבל ועשה מעשה גרות, ממילא הוי קבלה ולא מהני מה שבלבו, אבל אם שמע ולא קיבל לא הוי גר, כפשוטו

הגמרא בבכורות ל', ב עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו, משמע דלא הוי גר כלל.

(חלק ב, סימן קט)

גם הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל הלך בשיטה זו. בכך הוא יישב את הקושי בדברי השו"ע שפסק שבדיעבד גר שלא בדקו אחריו ולא הודיעו לו שכר המצוות, הוא גר. לדעת הרב עוזיאל, מדובר שנימול וטבל בפני בית דין. מילה וטבילה לשם גרות, זוהי קבלת מצוות:

לכן נראה לומר דמ"ש קבלת המצות לא מעכב, היינו אם מל וטבל בפני שלשה, והיינו טעמא דמילה וטבילה לשם גרות הן הן קבלת מצות בפני שלשה. אבל אם מל וטבל בפני שנים אעפ"י שקבל מצות בפניהם לאו כלום דקבלת מצות כיון שהיא תחלת דין צריכה שלשה וכדכתב הרא"ש¹⁵².

(שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ב, יו"ד, סימן נח)

כבר צויין לעיל, שלא ברור אם יש כאן שתי שיטות, או שיטה אחת. שכולם סוברים שצריך לומר בפירוש שטובל לשם גרות, או שכולם סוברים שמספיק שטובל בפני בית דין. נלענ"ד, שמסתבר לומר שאין כאן מחלוקת, אלא לדעת כל האחרונים האלו מספיק שבא וטבל בפני בית דין, אין צורך שיאמר בדיבור שטובל לשם גרות, אין דין בדיבור¹⁵³. אלא, צריך שתהיה הוכחה שטבילתו היא לשם גרות.

¹⁵² בתשובה נוספת שלו (משפטי עוזיאל, חלק ז, אבן העזר, סימן כ) מבואר שהטבילה לשם גרות, זוהי קבלת מצוות. בכך מחלק בין טבילה לגרות ובין טבילה לעבדות. טבילת העבדות אינה להכניסו לכלל ישראל, לכן צריך שיקיים מצוות המוטלות עליו: "לפיכך בעבד צריך שיקיים מצוות המוטלות עליו כדי שיהיה נודע שקבל עליו אמונת יחוד ה' וקבלת מצוות ותורתו, אבל גוי שבא להתגייר אפילו אם נדע שלא מקיים מצוות התורה, טבילתו לשם גרות, הרי היא כמפרש שקבל עליו אם לא שפירש חוץ מדבר זה".
¹⁵³ נראה שכך הבין הגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן פח) בדעת שו"ת חמדת שלמה. אבל, מתשובה אחרת שלו (שם, סימן צט) משמע שצריך אמירה.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל כתב:

ולהנ"ל יש לפרש שגם בגדול הקבלה אינה צריכה להיות בדיבור מפורש אלא שעצם הסכמתו להכנס לדת ישראל כוללת קבלת מצוות הדת.

(מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות כד)

נראה שכוונתו לומר כשבא להתגייר, מוכח שכוונתו לקיים את המצוות. הוא צריך לבוא ולומר לבית דין שרצונו להתגייר, אך אין צורך בדיבור מפורש, אלא צריך לבטא את עצמו שכוונתו להתגייר. בוודאי אולם שרוצה להתגייר יכול להתגייר על ידי רמזים וסימנים¹⁵⁴.

כוונה, גילוי דעת והצהרה מפורשת:

הזכרו לעיל, דברי הרב אשר וייס שליט"א¹⁵⁵ שכתב שיש ביסוד גדר קבלת עול מצוות שני דינים. הדין הראשון נובע מיסוד עיקר הגרות, שהגר צריך להתכוון בלב שלם לחסות תחת כנפי השכינה ולדבוק בדת ישראל. הדין השני הוא שקבלת עול מצוות היא חלק ממעשי הגיור. נראה שאת הדין השני אפשר להבין בשתי צורות: א- הצהרה מפורשת. ב- גילוי דעת.

לדעת הרב אשר וייס, הריטב"א הבין שהדין השני אינו מעכב את הגיור. כלומר, רק צריך שהגר יתכוון בלב שלם לחסות תחת כנפי השכינה. זהו הביאור הראשון שהוזכר לעיל בגדרה של "קבלת מצוות" – כוונה לקיים את המצוות. נראה שבדרך זו, אפשר לבאר גם את דעת הרמב"ם ורי"ף שהזכרו לעיל. הם לא הזכירו את הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין, כיון שלדעתם, אין צורך בעשיית מעשה, או הצהרה מפורשת, אלא מספיק שכוונת הגר לקיים את המצוות. אם בית הדין אינו יודע שבכוונת הגר לקיים את המצוות, אומרים שמסתמא כוונתו לקיים את המצוות שהרי הוא בא להתגייר. אך, אם בית הדין יודע שאין בכוונתו לקיים את המצוות, הרי הגיור לא חל, כיון שאין את הכוונה בגיור¹⁵⁶. הראשונים האחרים שחולקים על הרמב"ם סוברים שגם צריך גילוי דעת שמקבל עליו את המצוות.

לפי זה, היה מקום לצמצם את המחלוקת ולומר שיש שתי שיטות בגדר של "קבלת מצוות". א- כוונה לקיים את המצוות. ב- הסכמה על גיור, היא קבלת מצוות. צריך רק גילוי דעת שרצונו להתגייר. כשיטת האחרונים שהוזכרה לעיל.

¹⁵⁴ עיין ספר גירות כהלכתה, בתשובתו של הרב אשר וייס, בירורי הלכה, סימן ט, אות א.

¹⁵⁵ מסכת שבת, סימן לד, אות ב; הובאו דבריו בביאור שיטת הריטב"א.

¹⁵⁶ בנספח למאמר "קבלת מצוות גיור", הבאתי באחד מביאורי לדעת הרמב"ם שיש להסביר שמהות "קבלת מצוות" היא הכוונה במילה ובטבילה.

הרב אשר וייס כתב, במקום אחר, בדין גיור גר על ידי מתורגמן. הוא דן, האם אפשר לגייר נכרי שבית הדין לא מבין את שפתו?¹⁵⁷ :

ומתוך כל זה נלענ"ד דהיכא דאי אפשר מותר אף לכתחילה לקבל גר על ידי תורגמן אף שאין הדיינים מכירים את שפת המתגייר, ובאמת פשוט דגם אילם יכול להתגייר על ידי רמיות וקריצות דלא מצינו בשום מקום דצריך דיבור בקבלת הגר ונראה דלא גרע תורגמן מרמיות של אילם¹⁵⁸.

אמנם, נלענ"ד, שגם לדעת הרב אשר וייס לא תועיל טבילה בפני בית דין, כי אינה מעידה שגר מקבל עליו את המצוות. צריך לעשות איזה שהוא מעשה שמגלה שמקבל עליו את המצוות. הרי הוא כתב שהאילם צריך לעשות רמיות וקריצות. לא מספיק שטובל בפני בית דין. יכול להיות שגם לדעתו, לא מועיל שיאמר שרוצה לטבול לשם יהדות. שעדיין אין בכך הוכחה שמקבל עליו את המצוות. היסוד בדבריו, שלא צריך דיבור, מספיק גילוי דברים. אבל, לא מבואר מהו הגילוי דברים.

הצהרה מפורשת:

יש לציין שמדברי מספר אחרונים משמע שהראשונים שחלקו על הרמב"ם וכתבו שצריך קבלת מצוות בפני בית דין סוברים שצריך הצהרה מפורשת.

הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל כתב:

שיטת הרמב"ם היא, כי אין קבלת מצוות מהווה פעולה מיוחדת בגירות

¹⁵⁷ ספר "גירות כהלכתה", בירורי הלכה, סימן ט, אות א.

¹⁵⁸ גם הרב משה שטרנבוך שליט"א (ספר "גירות כהלכתה", בירורי הלכה, סימן ה) פסק כדעת הרב אשר וייס שליט"א שאפשר לגייר על ידי מתורגמן, נכרי שלא מבינים את לשונו. כך הוא גם השיב בשו"ת שלו, תשובות והנהגות (חלק ד, סימן רכט). שם הוא כתב מספר טעמים מדוע אפשר לגייר על ידי מתורגמן: 1. יש לדמות לדין קידושין, שכתב החתם סופר (אבן העזר, סימן ק) שעל אף שצריך עדי קיום לקידושין, בכל זאת אם יש אן סהדי שהתקדשה, אז הוי קידושין. אם כן, נאמר שגם כאן יש אן סהדי שכוונתה להתגייר כראוי. דהיינו, לקבל תורה ומצוות. וזאת משום שבאה מוכנה לטבול בפני בית דין, אז בוודאי כוונתה לגרות כראוי כפי שאמר המתורגמן. 2. דעת התוס' (מסכת יבמות מה, ע"ב, מי לא טבלה וכו') שהטבילה גופא לשם יהדות נחשבת כקבלה. ועל אף שהיום מצוי גרים מדומים, בכל זאת נראה שלאמיתות רצונה מספיק גילוי מילתא. אבל, הוא כתב שראוי להקפיד שיהיו שני עדים שמכירים את הגר או הגירות ויעידו שרצונם באמת להתגייר ולקיים מצוות. נוסף על כך, יהיו שני עדים שמכירים את לשון הגר או הגירות ויעידו שקיבלו מצוות. וכן, טוב שילמד הבית דין להבין כמה תיבות בלשון של הגר או הגירות, כדי שיכלו לדעת שכוונתם לקבל תורה ומצוות. ובסיום התשובה הוא כתב: "ונדגיש שוב שכל השאלה היא באופן שבית דין עצמם אכן משוכנעים שהגירות היא לטובתו, שרוצה לקיים את התורה והמצוות, ובה נראה להקל כמ"ש, והיינו ע"י שיהיו שני עדים בשעת מעשה דוקא ומעידים לבית דין שהסבירו להם ומקבלין על עצמם את כל חיובי המצוות ע"פ התורה".

הזקוקה לבית-דין, כמו טבילה, וכי אינה אלא קו אופייני במעשה הגירות שתתקיים לשם קיום המצוות. לכן, אם יודעים אנו, שהגר מוכן לקבל בטבילתו עול תורה ומצוות, אעפ"י 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.¹⁵⁹

(קול דודי דופק, עמ' 100, הערה 22)

לדעת הרב נתן געשטעטנער זצ"ל¹⁶⁰, אי אפשר לקבל גר על ידי מתורגמן. משמע מדבריו, שצריך שהגר יאמר בפירוש שמקבל עליו את המצוות:

אבל כשהבית דין שומע את קבלת המצוות של הגר מפי מתורגמן, נראה פשוט שאינו מועיל כלל, דליכא קבלת מצוות בפני בית דין, כיון שאין הבית דין מבין כלל מה שהגר אומר, נמצא דהבית דין לא קיבל מן הגר ענין קבלת המצוות. ומה תאמר דהמתורגמן יועיל בתורת עד, זה אינו, חדא דלא הוי אלא עד אחד, ואף אם יהיו שני מתורגמנים, אכתי מנלן דסגי עדות לקבל עול מצוות, ואם יעידו שני עדים שפלוני הגר קבל עליו מצוות שלא בפני בית דין ודאי שלא יועיל כלום, דדינא הוא דבעינן שהגר יקבל את המצוות בפני בית דין דוקא.... אם כן כשהבית דין שומע מפי המתורגמן ואין הבית דין מבינים מה שהגר אומר, אם כן מסתבר מאוד שאין זה כלל קבלת עול מצוות בפני בית דין, כי הבית דין לא קבלו ממנו שום הודעה וקבלה על קבלת עול מצוות, ואם כן פשיטא דמתורגמן פסול בזה, ולא רק מטעמו של הסמ"ע משום דשמא שינה המתורגמן או שהבית דין צריך לחקור את האמת, אלא מעיקר הדין פסול דאין זה קבלת עול בפני בית דין, כי הבית דין אינם מבינים כלום מה שהוא אומר, וממילא אין להם שייכות זה לזה ואין זו קבלה בבית דין.

¹⁵⁹ מדברי ספר משנת יעקב (הלכות איסורי ביאה יג, ד, אות ג) משמע שלדעת הראשונים שסוברים שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב, כוונת הדברים שצריך הצהרה מפורשת בפני בית דין. ¹⁶⁰ ספר "גירות כהלכתה", בירורי הלכה, סימן ח, אות ח-יד.

המקור לקבלת מצוות:

נלענ"ד, שאפשר לתלות את המחלוקת בביאור המקור שצריך קבלת מצוות. יש מספר דרכי הבנה בביאור המקור: 1. סברא. 2. מתן תורה. 3. גיורה של רות.

סברא: אי אפשר להתגייר בלי שהגר מתכוון לשמור תורה ומצוות. מהות הגיור הוא צירוף לכריתת ברית של עם ישראל עם הקב"ה¹⁶¹. לכן, גר שלא מקבל עליו את המצוות לא מצטרף לכריתת ברית ולכן גיורו לא חל.

מתן תורה: במעמד הר סיני היתה פעמיים קבלת מצוות, לפני מתן תורה כתוב:

ועתה אם שמוע תשמעו בקלי ושמרתם את בריתי והייתם לי סגלה מכל העמים כי לי כל הארץ: ואתם תהיו לי ממלכת כהנים וגוי קדוש... ויבא משה ויקרא לזקני העם וישם לפניהם את כל הדברים האלה אשר צוהו ה': ויענו כל העם יחדו ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה...

(שמות יט, ה-ח)

לאחר מתן תורה כתוב¹⁶²: "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם", הגמרא במסכת יבמות¹⁶³, לומדת מן הפסוק שהיתה טבילה במעמד הר סיני, כיון שאין הזאה בלי טבילה. לפני הפסוק כתוב פעמיים על הודעת מצוות לבני ישראל וקבלתם. בתחילה כתוב¹⁶⁴: "ויבא משה ויספר לעם את כל דברי ה' ואת כל המשפטים ויען כל העם קול אחד ויאמרו כל הדברים אשר דיבר ה' נעשה". ונאמר עוד פעם אחר כך¹⁶⁵ בדיוק לפני זריקת הדם: "ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם ויאמרו כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע"¹⁶⁶.

¹⁶¹ יסוד זה עוד יתבאר בהמשך.

¹⁶² ספר שמות כד, ח.

¹⁶³ מו, ע"ב.

¹⁶⁴ ספר שמות כד, ג.

¹⁶⁵ שם שם, ז.

¹⁶⁶ יש להעיר שנראה לי, שמכאן המקור להודעת מצוות פעמיים בעת הגיור, רואים כאן שמשא אומר להם פעמיים את דבר ה'. הפעם השניה היא בדיוק לפני זריקת הדם, ולכן מזה למדו חז"ל שיש להודיע לגר מצוות בדיוק לפני הטבילה, כלומר, כשהוא במים. יש לדון מכאן שאולי גם הצורך בהודעת מצוות הוא לעיכוב.

במסכת כריתות¹⁶⁷, מבואר שלומדים את מעשי הגיור שהגר צריך לעשות, מן הגיור של בני ישראל קודם מתן תורה. לכן, הנכרי שמתגייר צריך לעשות מילה, טבילה ולהביא קרבן. כיון שבמעמד הר סיני היתה קבלת מצוות, מסתבר לומר, שצריך קבלת מצוות.

גיורה של רות: כבר הוזכרה לעיל הגמרא במסכת יבמות שדרשה את כל הדו-שיח בין רות לנעמי לעניין הודעת מצוות וקבלתן על ידי נעמי וכך כתוב שם:

אמרה לה אסיר לן תחום שבת 'באשר תלכי אלך' אסיר לן יחוד 'באשר תליני אלין' מפקדינן שש מאות וי"ג מצות 'עמך עמי' אסיר לן עבודת כוכבים 'וא-להיך א-להי' ארבע מיתות נמסרו לב"ד 'באשר תמותי אמות' ב' קברים נמסרו לב"ד 'ושם אקבר'.

(מז, ע"ב)

על כל אמירה של נעמי יש תשובת רות שהיא מסכימה ומקבלת על עצמה את המצוה, או את האיסור. מכך יש ללמוד שצריך הסכמת הגר על המצוות. לפי הבנה זו, נאמר שהצורך בקבלת מצוות היה ידוע בהלכה למשה מסיני, רק שמואל הסמיך את החיוב על הפסוקים.

אפשר למצוא בדברי האחרונים את הביאורים האלו למקור של הצורך בקבלת מצוות¹⁶⁸.

¹⁶⁷ ט, ע"א.

¹⁶⁸ הגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, חלק ו, סימן טו) סובר שהצורך בקבלת מצוות, נלמד ממעמד הר סיני: "וי"ל דהא הגרות ילפינן מאבותינו ככס כאבותיכם ושם הרי קיבלו עליהם כל התורה כולה (אף דלא ניתנה תורה אז אבל קיבלו כל מה שצוונו הקב"ה דאמר להם משה שעתיד הקב"ה לתת תורה לישראל ובאו במסורת הברית), וכך צריך להיות הגר לעתיד, וכדילפינן מילה וטבילה וקרבן שצריך הרצאת דמים ולא למדו שאינו מעכב אלא מלדורותיכם". גם בדברי הפני יהושע (מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה תוס' ד"ה גר וכו') מבואר שלומדים את הצורך בקבלת מצוות מדין קבלת מצוות במעמד הר סיני. על פי הבנה זו, יישב את הקושיא איך לומדים מן הטבילה של מעמד הר סיני, הרי שם היתה הטבילה בלילה? תשובתו היא, כיון ששם כבר קיבלו מצוות קודם לכן, לכן יכלו לטבול בלילה. הוא הסביר שהצורך בטבילה ביום, הוא דווקא כשמקבלים את המצוות בשעת הטבילה. כך גם נראה מדברי שו"ת זכר יצחק השלם, סימן א.

אמנם, הרב משה פיינשטיין זצ"ל (בספרו דברות משה, בחידושי למסכת יבמות, סימן יג, ענף ב) נקט בתחילה שהמקור לקבלת מצוות בגרות, הוא מעמד הר סיני. אך, אחר כך הוא כתב שנראה שבמעמד הר סיני, אפילו שלא ניתנה תורה עד שאמרו "נעשה ונשמע", בכל זאת אמירת ה"נעשה ונשמע" לא היתה לעיכובא, גם בלי אמירת "נעשה ונשמע" נתינת התורה היתה מחייבת אותם בקיום התורה. אלא, שלא היה רוצה הקב"ה לתת את התורה על כרחם. לפי זה, מובן מדוע הגמרא במסכת כריתות (ט, ע"א), שאומרת שלומדים מאבותינו בהר סיני מה שנצרך לגרות, אינה מזכירה קבלת מצוות. לכן, יש לומר שהטעם שצריך קבלת מצוות בגרות, הוא משום שיש סברא שבלי קבלת מצוות לא שייך גרות. אולי נלמד

נלענ"ד, שאם נלך למקור של מעמד הר סיני וכן למקור של גיורה של רות יש צורך בהצהרה מפורשת. כלומר, הגר צריך לומר בפה מלא שהוא מסכים לקבל על עצמו את המצוות. כמו שבמעמד הר סיני, בני ישראל אמרו "נעשה ונשמע", כך הגר צריך לומר לאחר הודעת המצוות "אעשה". אם אין הודעת מצוות, הוא צריך להגיד מעצמו שהוא מקבל על עצמו את כל המצוות שנצטוו בהן בני ישראל¹⁶⁹. גם בגיורה של רות, רואים שרות השיבה שהיא מסכימה, היה דיבור.

אם נאמר שהמקור הוא מן הסברה אין הכרח לומר שצריך הצהרה מפורשת, מספיק שיהיה ידוע לבית דין שכוונתו לקיים את המצוות. אמנם, יש מקום לומר שאפשר ללמוד ממתן תורה וגיורה של רות, ובכל זאת, לסבור שהצהרה מפורשת אינה מעכבת. אפשר לומר שאפילו שכן היה במעמד הר סיני וגיורה של רות, בכל זאת, לא צריך בדיוק מה שנעשה שם, אלא לוקחים את העקרון. כלומר, מספיק שבית הדין יודע שבכוונת הגר לקיים את המצוות, וגילוי הדעת צריך להיות בפני בית הדין. עוד אפשר לומר, שעשיית מעשה נחשבת כדיבור. כשעושה מעשה שמגלה שבכוונתו לקיים את המצוות, זה נחשב שקיבל את המצוות כדיבור. אלא, עדיין, יש לומר שצריך שיעשה פעולה נוספת ולא תועיל הטבילה. טבילה בפני בית דין, אינה יכולה לשמש בתור גילוי דעת שמקבל עליו את המצוות, צריך שיעשה פעולה, או פעולות שמוכיחות על כוונתו לקיים את המצוות.

מסתבר לומר שיש צורך כדיבור כמו שהיה במעמד הר סיני¹⁷⁰, או לפחות בפעולה נוספת שמוכיחה שמקבל עליו את המצוות, טבילה בפני בית דין לא תועיל. הראשונים כתבו שצריך "קבלת

מן הפסוקים אצל רות. היתה הלכה למשה מסיני שצריך קבלת מצוות ושמואל הסמיך את הדברים על הפסוקים ברות.

במקום נוסף, משמע מדברי האגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קיב) שהבין שהמקור לקבלת מצוות נלמד ממתן תורה, שבני ישראל אמרו "נעשה ונשמע".

מדברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל (קול דודי דופק, עמ' 100, הערה 22) משמע שהמקור הוא מן הסברה.¹⁶⁹ יש מדרש בשיר השירים רבה (א, יג), ששם רואים את הצורך בהסכמה ודיבור של בני ישראל: "ישקני מנשיקות פיהו", אמר רבי יוחנן מלאך היה מוציא הדיבור מלפני הקדוש ברוך הוא על כל דיבור ודיבור ומחזירו על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבל אתה עליך את הדיבור הזה, כך וכך דינני יש בו, כך וכך עונשין יש בו, כך וכך גזרות יש בו, וכך מצות, וכך קלים וחמורים יש בו, כך וכך מתן שכר יש בו? והיה אומר לו ישראל הן. וחוזר ואומר לו מקבל את אלהותו של הקב"ה? והוא אומר לו הן והן. מיד היה נושק על פיו, הה"ד (דברים ד') 'אתה הראת לדעת' על ידי שליח. ורבני אמרין הדיבור עצמו היה מחזר על כל אחד ואחד מישראל ואומר לו מקבלני את עליך, כך וכך מצות יש בי, כך וכך דינני יש בי, כך וכך עונשין יש בי, כך וכך גזרות יש בי, כך וכך מצות יש בי כך וכך קלין וחמורין יש בי כך וכך מתן שכר יש בי? והוא אומר הן והן. מיד הדיבור נושקו על פיו".

¹⁷⁰ נראה, להביא סמך שצריך הצהרה מפורשת מדברי חז"ל במכילתא (פרשת בחדש, פרשה ט): "ר' אליעזר אומר להודיע שבחן של ישראל שכשעמדו כלן לפני הר סיני לקבל את התורה לא היה בהם סומין שנאמר וכל העם רואין. מגיד שלא היה בהם אלמים (שמות י"ט) ויענו כל העם יחדו. ומלמד שלא היה בהן חרשין שנאמר (שם כ"ד) כל אשר דבר ה' נעשה ונשמע. ומנין שלא היה בהם חגרים שנאמר (שם י"ט) ויתצבו בתחתית ההר. ומלמד שלא היה בהם טפשים שנאמר (דברים ד') אתה הראת לדעת". נלענ"ד,

מצוות" בפני בית דין, משמע שצריך לעשות איזה שהוא מעשה. משמע, שהם הוסיפו עוד פעולה על גבי פעולות המילה והטבילה. אם טבילה בפני בית הדין נחשבת כקבלת מצוות, אין כאן תוספת פעולה. לכן, מסתבר לומר שצריך שהגר יאמר שהוא מסכים, או יעשה איזו פעולה שמוכיחה שמקבל עליו את המצוות. אבל, בוודאי הטבילה בפני בית דין אינה יכולה לשמש כקבלת מצוות.

לכאורה, יש להוכיח מדברי הרשב"א בשו"ת שלו¹⁷¹ שצריך הצהרה מפורשת: "ומכל מקום מה ששאלת אם גיירוהו בעל כרחו אינו גר כלל אם הוא גדול. ואין מגיירין אותו עד שמודיעין אותו מקצת מצות קלות וחמורות וצריך שיקבל". אולי יש מקום לדחות ולומר שאין צורך בדיבור, אלא כל מעשה שהוא מראה שהוא מקבל על עצמו את המצוות, נחשב כקבלה הרשב"א, לא התכוון לומר שזהו בדיוק התהליך שעליו לעבור, אלא הוא בא להוציא מן ההבנה שאפשר לגייר בעל כרחו. על כך, הוא כתב שצריך שהגר יקבל את הגיור ברצון. לכן, עדיין אין ראייה ברורה בשאלה זו, ובכל זאת, כפי שכתבתי מסתברת לי השיטה שיש צורך בהצהרה מפורשת או לפחות בפעולה כל שהיא בנוסף לטבילה בפני בית דין.

לגבי דינו של גיור אילם, נראה שיש ללמוד מדיני גט. גם בגט הבעל צריך לצוות בפיו שהסופר ועדים יכתבו ויחתמו לו את הגט, אם לא שמעו קולו וכתבו וחתמו, הגט בטל¹⁷². מובא במשנה במסכת גיטין¹⁷³: "נשתתק ואמר לו נכתוב גט לאשתך והרכין בראשו, בודקין אותו שלשה פעמים אם אמר על לאו לאו ועל הן הן הרי אלו יכתבו ויתנו". ר"ת¹⁷⁴ הסביר שהרכנה בראשו הוא מעשה בגופו, לכן יכול להיות שהיא עדיפה אפילו על גבי כתב. גם דעת הרמב"ם¹⁷⁵, שאילם יכול לכתוב לסופר ולעדים לכתוב ולחתום, הוא אינו צריך לומר בפה. יש גם דיון בין האחרונים¹⁷⁶, אם מועילה שבועה כשכתב את השבועה בכתב. אפשר שגם בגיור אילם, האילם יכתוב שהוא מקבל עליו את המצוות. הכתיבה נחשבת כדיבור.

שאפשר לומר שהצורך העיקרי לרפא את בני ישראל היה כדי שיכלו לדבר, כיון שהיו צריכים לומר "נעשה ונשמע", היה צורך בהצהרה מפורשת, לכן ריפאו אותם מכל המחלות.

¹⁷¹ חלק א, סימן צט.

¹⁷² עיין מסכת גיטין עב, ע"א.

¹⁷³ דף סז, ע"ב. משנה ראשונה של פרק ז.

¹⁷⁴ מובא ברא"ש, מסכת גיטין, פרק ז, סימן יט.

¹⁷⁵ הלכות גירושין ב, טז; עיין כסף משנה שם; הגהות מיימוניות שם, אות ר; שו"ע (אבן העזר קכ, ה) הביא בסתם את הדעה שבין פקח ובין אילם לא מועיל שיכתוב. ואז הביא שיש מכשירים במי שנשתתק שכתב בכתב ידו.

¹⁷⁶ עיין בפתחי תשובה, יורה דעה רלו, א; ספר "עיקרי דינים", יורה דעה, סימן כג, אות כט; שו"ת רעק"א, מהדורא קמא, סימן כט-לב; שו"ת שרידי אש, חלק ג, סימן ע; שו"ת אבני נזר (יורה דעה, סימן שו) כתב שמצד הסברה חייב בשבועה בכתב. גם קודם מתן תורה נתחייבו לקיים שבועה שנשבעו והתורה חידשה דין של ביטוי שפתיים. לכן, לא נענש כשנשבע בכתב ולא ביטא בשפתיו, אבל מצד הסברה חייב לקיים דבריו.

בדין עדות, יש פסוק שלומדים ממנו שאי אפשר להעיד בכתב, כתוב "מפיהם", ודורשים מפיהם ולא מפי כתבם¹⁷⁷. שו"ת חוות יאיר¹⁷⁸ רצה ללמוד מכך שדווקא לעניין עדות כתיבה לא הוי כדיבור, אבל לשאר דברים כתיבה כדיבור. לכן, אדם שנשבע בכתב, חלה שבועתו. מכך, גם נלמד לנידון דין שיועיל הכתב¹⁷⁹.

אלא, שו"ת שב יעקב¹⁸⁰ דחה ראייה זו. הוא כתב שנצרך הפסוק ללמד שכתובה אינה מועילה בעדות, כיון שהיה אפשר לומר שכתובה מועילה בעדות אפילו שכתובה לאו כדיבור, משום שבעדות רק צריך גילוי מילתא בעלמא. ערוך השלחן¹⁸¹ כתב שכתובה כדיבור דווקא בדבר שהכתובה באה לגלות מחשבת לבו, אבל לא במקום שהדיבור הוא המצוה, כמו בקריאת שמע ותפילה. לפי דבריהם, אם נאמר שבגיוור צריך דיבור לא תועיל כתיבה. אבל, אם נאמר שלא צריך דיבור, מספיק גילוי דברים. בוודאי, יהיה אפשר לסמוך על הכתיבה. שיש לומר שקבלת מצוות בגיוור כהגדת עדות, שנצרך רק לגילוי דברים, ולכן מספיקה כתיבה¹⁸². אולם, גם אם נאמר שכתובה לא תועיל בגיוור אולם, בכל זאת עשיית מעשה שמוכיחה את כוונתו להתגייר תועיל כמו שהרכנה מועילה בכתובת הגט. האגרות משה¹⁸³ הסביר שהחסרון בכתובה הוא מטעם שהכתובה רק מבררת מה שבלבו שרצונו בכך והוי רק כמחשבה בעלמא ודברים שבלבו שאינם כלום לחדש איזה דבר. אבל, הרכנה היא מעשה שבגופו ולכן הוי כדיבור שמה החילוק בין שדיבר בשפתיו או באיבר אחר¹⁸⁴.

¹⁷⁷ עיין מסכת יבמות לא, ע"ב; מסכת גיטין עא, ע"א.

¹⁷⁸ ראיתי את דבריו בשו"ת רעק"א, מהדורא קמא, סימן כט.

¹⁷⁹ יש להעיר ששו"ת חוות יאיר (ראיתי את דבריו בשו"ת רעק"א הנ"ל) הוכיח ששבועה בכתב הוי כשבועה ממש, ממה שמבואר בשו"ע (אורח חיים מז, ג) שהכותב בדברי תורה, אף על פי שאינו קורא צריך לברך. אבל, שו"ת שב יעקב (סימן מח) דחה ראייה זו. כבר תמחה האחרונים מדוע מברך על הכתיבה, מה שונה מדין הרהור שנפסק בשו"ע (אורח חיים מז, ד) שלא מברכים על הרהור בדברי תורה? שו"ת שב יעקב ביאר שמצות עשה של תלמוד תורה נלמד מן הפסוק "ושננתם לבניך", וכן מן הפסוק "ולמדתם את בניכם", משום כך התמעטה ברכה על הרהור בדברי תורה, כיון שלא שייך ללמד את בנו בהרהור. אבל, על ידי כתיבה אפשר ללמד אחרים, ולכן זה נכלל ב"ושננתם לבניך". אי אפשר ללמוד מכך שכתובה הוי כדיבור. לכן, לגבי שבועה יש לומר שכתובה לא תועיל, שם נצרך דיבור פיו. גם שו"ת שאילת יעבץ (חלק ב, סימן קמ) סובר שדין כתיבה בברכת התורה הוא דין מיוחד. סתם כך, כתיבה אינה כדיבור, אלא כהרהור.

לפי דברי שו"ת חוות יאיר, אפשר ללמוד למקרה שלנו. אבל, לפי דברי השב יעקב אין מקום ללמוד למקרה שלנו. כלומר, אם נצטרך דיבור פיו, בוודאי כתיבה לא תועיל.

¹⁸⁰ סימן מח.

¹⁸¹ אורח חיים תפט, ט.

¹⁸² יש להעיר שיש גם דיון בין האחרונים אם יוצאים ידי חובה בספירה על ידי כתיבה. עיין שו"ת רעק"א, מהדורא קמא, סימן כט-לב; שו"ת חתם סופר, חלק ו, סימן יט; שו"ת כתב סופר, חלק יורה דעה, סימן קו; ערוך השלחן, אורח חיים תפט, ט.

¹⁸³ אבן העזר, חלק א, סימן קטז.

¹⁸⁴ כמובן, שהבנה זו היא בניגוד לדברי הרב נתן געשטעטנער זצ"ל. שהרי כתב במפורש שאי אפשר לגייר על ידי מתורגמן. נראה לפיו גם יהיה אסור לגייר על ידי הרכנה בראשו, רמיזות וקריצות. צריך דיבור בפיו.

עוד נלענ"ד, שאפילו לדברי האחרונים שסוברים שמספיקה טבילה לשם גרות בפני בית הדין, בימינו לא תספיק טבילה בפני בית הדין. טבילה בפני בית הדין מספיקה, כשהמציאות הרגילה שאלו שבאים להתגייר באמת כוונתם לקיים את המצוות. לכן, יש כעין חזקה שכל מי שבא להתגייר, שכוונתו לקיים את המצוות. סתם, אחד שבא ומתגייר כוונתו לקיים את המצוות. לכן, כשהוא טובל לשם גרות בפני בית הדין, מוכח שהוא מקבל עליו את המצוות. אך, במציאות שהרבה מן הגרים אין בכוונתם לקיים את המצוות, ואינם מקיימים תורה ומצוות לאחר הגיור, ולפחות אי אפשר לומר שרובם ככולם בכוונתם לקיים את המצוות, יש ריעותא בחזקה. לכן, צריך גילוי דעת ניכר שבכוונתו לקיים את המצוות. בית הדין צריך לדבר עם הגר, ולהתבונן קצת לרחשי לבו. רק לאחר שקיבלו רושם אמיתי שבכוונת הגר לקיים את המצוות, אפשר לגיירו. נראה שאפילו לא יועיל שהגר יאמר שהוא טובל בפני בית דין כדי להיות יהודי, כיון שבימינו רוב אנשים לא יודעים מה המשמעות להיות יהודי. חושבים שאפשר להיות יהודי ולא לשמור תורה ומצוות. לכן, יש צורך לבאר לו ולהסביר לו מה המשמעות להיות יהודי, ולשמוע ממנו הסכמה לקבל את המצוות, או שיעשה פעולה כאות הסכמה¹⁸⁵.

האם צריך הסכמת בית דין לקבלת הגר?

יש לעיין מהו 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. אני לא דן מה תפקידם לכתחילה, שמבואר בגמרא במסכת יבמות¹⁸⁶, שבית הדין אומר למתגייר שבני ישראל דווים ורדופים וכו', ומודיע מקצת מצוות, וכן הלאה כפי המבואר שם. כלומר, בית הדין פועל בצורה אקטיבית. אלא, השאלה נשאלת במקרה שהמתגייר בא לפני בית דין ומקבל עליו מצוות, אבל בית הדין לא רוצה לקבלו כגר, האם קבלתו בפני בית דין בלי רצונם, נחשבת כקבלת מצוות, ולכן יוכל אחר כך לטבול בינו ובין עצמו.

¹⁸⁵ הרב חיים אמסלם שליט"א (בספרו "זרע ישראל") הביא הרבה אחרונים שביארו בדעת הרמב"ם שסובר שלא צריך קבלת מצוות בגיור. צריך רק מילה וטבילה. האחרונים האלו כתבו שצריך שתהיה מילה וטבילה לשם גרות. כבר ציינתי לעיל להבנה זו. אבל, יש להדגיש כאן נקודה שנראה לי שנשמט מעיני של הרב אמסלם. האחרונים הללו לא העלו בדעתם את הסברא שאפשר לגייר נכרי שלא מתכוון לשמור תורה ומצוות. הם דיברו על כך שלא צריך לקבל את המצוות באופן מעשי, אבל בוודאי צריך כוונה לשמור תורה ומצוות. נכרי שלא מתכוון לשמור תורה ומצוות, אי אפשר לגיירו. אין בכוח המילה והטבילה לעשותו גר, צריך את הכוונה להצטרף לברית של עם ישראל עם הקב"ה ומשמעותה שמירת תורה ומצוות. לכן, אין בדברי האחרונים האלו שום ראייה לדיון של הגיורים בזמן הזה. הרבנים שטענו שיש בעיות בגיורים בזמן הזה, טענו שהגרים לא מתכוונים לשמור תורה ומצוות ויש אומדנא ברורה שאין בכוונתם לשמור תורה ומצוות, ומכיון שכך הגיור לא חל.

¹⁸⁶ מז, ע"א-מז, ע"ב.

שהרי לדעת התוס' וסיעתו טבילה בפני בית דין, אינה מעכבת¹⁸⁷. 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]¹⁸⁸?

הובאה לעיל הגמרא במסכת יבמות:

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.

(מו, ע"ב)

רואים כאן לשון שבית הדין מטביל את הגר, בית הדין צריך להיות פעיל. כמובן, שאין מכך ראייה גמורה, כיון שיש לומר שמדובר במצב של לכתחילה, שהרי לפי הרבה פוסקים בדיעבד אין צורך בטבילה בבית דין.

נראה ממספר גמרות שנקטו את הלשון שאין מקבלין אותו. כלומר, בית הדין לא מקבל את הגר. לשון זה נאמר לגבי גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו¹⁸⁹. לשון דומה נאמר לעניין גר שמתגייר לשם סיבה – "אין מקבלין גרים לימות המשיח"¹⁹⁰. וכן נמצא לשון זה לעניין קבלת גרים מעמלק, שאין מקבלין אותם¹⁹¹. גיור הנכרי תלוי בהסכמת בית הדין. אי אפשר להתגייר בעל כרחו של בית הדין. אם בית הדין לא קיבל אותו, אינו גר¹⁹².

מובא בגמרא במסכת קידושין שצריך הסכמת בית הדין:

משנה - ... האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתתגייר... אינה מקודשת...

גמרא - ... בשלמא כולהו לאו בידו אלא גר הוי בידו גר נמי לאו בידו דאמר ר'

¹⁸⁷ 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" להגריי ענגיל, מערכת ב, כלל ט, אות יג).

¹⁸⁸ יש להעיר שלשיטת הרמב"ן (מסכת יבמות מה, ע"ב), לא יועיל, כיון שלא מספיק שמקבל עליו מצוות בפני בית הדין, הוא צריך שבית דין יורו לו ללכת למול ולטבול.

¹⁸⁹ מסכת בכורות ל, ע"ב.

¹⁹⁰ מסכת יבמות כד, ע"ב.

¹⁹¹ מכילתא, סוף פרשת בשלח.

¹⁹² עיין שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן קכד.

חייא בר אבא אמר ר' יוחנן גר צריך שלשה מ"ט "משפט" כתיב ביה כדין מי יימר דמזקקו ליה הני תלתא.

(סב, ע"א-ע"ב)

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 ראייה זו, ולבאר שכוונת הדברים, שזה אינו בידו, כיון שתלוי ששיג 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.

החת"ם סופר¹⁹³ 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, שו"ת חמדת שלמה הביא את הגמרא במסכת קידושין כראיה שצריך הסכמת בית הדין:

רק כתב שיש מקום לחוש אולי בדרך סבובה באתה לפני בית דין וריבוי דברים שדברה הוי כמו קבלת מצוות. ואף כי לדידי נראה לענ"ד כל זמן שלא נזדקקו לה בית דין שתקבל המצוות בפניהם כדי לגייר אותה ואף שאומרת שרוצית לקבל אין שם קבלת מצוות על זה. וראיה גדולה לזה ממה דאיתא בקידושין מי יימר דמזדקקין ליה תלתא. ואי נימא דמה שאומר שרוצה לקבל מצוות הוי קבלת מצוות. נראה פשוט דהוי בידו שיכול לילך במקום מושב בית דין ולומר כן.

(יורה דעה, סימן כט, אות כד¹⁹⁴)

¹⁹³ אורח חיים, סימן קטז.

¹⁹⁴ יש לציין ששו"ת חמדת שלמה שאל בדין זה את דעתו של שו"ת בית מאיר (סימן יב). שו"ת בית מאיר, פקפק בדברי שו"ת חמדת שלמה וכתב: "זה לענ"ד צריך ראייה, ובלא ראייה 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 היתה דווקא באותו מעשה, אך גם הוא מודה שצריך הסכמת בית דין.

גם שו"ת מנחת יצחק כתב כדברי שו"ת חמדת שלמה:

ואם כן גם בכעין נידון דידן אף דאפשר דמחמת שדבקה נפשה בישראל, באתה לפני בית דין ואמרה שמקבלת עליה עול מצות, מכל מקום כיון שהבית דין לא הזדקקו לה לקבלה אז, יש לומר דלא חשוב קבלה.

(חלק א, סימן קכב)

יש לעיין בדברי הרמב"ם:

גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך ב"ד אין מטבילין אותו בשבת ולא ב"ט ולא בלילה ואם הטבילוהו ה"ז גר: גר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד שזכות היא לו, מעוברת שנתגיירה וטבלה אין בנה צריך טבילה, 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.

(הלכות איסורי ביאה יג, ו-ז)

יש כאן לשון שחוזרת על עצמה, שבית הדין הטביל את המתגייר, משמע שזו פעולה של בית הדין. בית הדין פועל באופן אקטיבי בגיור. כמובן, שאין כאן הוכחה ברורה שצריך שבית הדין יסכים לגיור. שהרי יש לומר שדברי הרמב"ם נוגעים למצב של לכתחילה. נוסף על כך, רואים שבמקום אחר הרמב"ם נקט לשון אחרת:

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז גר אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקותו.

(הלכות איסורי ביאה יג, יז)

אמנם, ראיתי ששו"ת דברי מלכאל (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 להזמין, אך צריך הסכמתם. אבל, נראה שדחייה זו אינה נכונה, דאם 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 שו"ת דברי מלכאל 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.

לכן, נראה שקשה לדקדק בדברי הרמב"ם בהלכות הללו. אך, אולי ממקום אחר אפשר ללמוד דעתו של הרמב"ם. מבואר בגמרא במסכת יבמות¹⁹⁵, שאסור לגר לטבול בשבת ויום 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"ם¹⁹⁶. הוא לא מזכיר את הטעם של תיקון גברא, אלא פסק שהטעם שאין לגר לטבול בשבת וביום טוב, משום שצריך בית דין לגיור הגר, ואסור לדון בשבת ויום טוב.

כסף משנה ביאר שהרמב"ם נתן טעם אחר, משום שלדעתו הטעם שמובא בגמרא אינו הטעם הנכון, כפי שהקשו הראשונים. ערוך לגר¹⁹⁷ יישב את דעת הרמב"ם, שדברי הגמרא נאמרו קודם שידעו את הדין, שגרות צריכה בית דין, לכן היא נתנה את הטעם של תיקון גברא.

אך, גם בטעם של הרמב"ם יש קושי. ערוך לגר¹⁹⁸ והרב רפאל אהרן יפה¹⁹⁹ הקשו על דבריו, מדוע יש פסול מצד בית דין, הרי בגרות אין צורך בהכרעה ופסק דין, ואין לחוש לכתוב?

הרב רפאל אהרן יפהן ביאר את דעת הרמב"ם שסמך על דברי הירושלמי, ששם מבואר שחליצה אסורה בשבת, כיון ש"משפט" כתיב ביה, ושם אין חשש לכתובה. אבל, הוא הביא שבבבלי מבואר שהסיבה שחליצה אסורה בשבת, היא משום גזירה שמא יכתוב גט חליצה. כלומר, האיסור משום חשש כתיבה, ולא משום שנחשב דין על אף שכתוב "משפט". חליצה אינה בכלל גזירת אין דנים מכאן מבואר כשאר הראשונים שאין גרות בכלל הגזירה של לא דנים בשבת, שהרי גרות היא כחליצה שאין בה הכרעה. וכמו שחליצה אינה בכלל גזירת לא דנים בשבת, כן הדבר לגרות. הוא הביא שר"ת סובר שבמקום מצוה מותר לדון בשבת, שחפצי שמים התירו. לפי זה, גרות שהיא מצוה אינה אסורה משום הגזירה שאסור לדון בשבת. אבל, הרמב"ם סובר שגם חפצי שמים אסורים לדון בשבת, ולכן גרות אסורה שבת.

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 כתיבה²⁰⁰.

¹⁹⁵ מו, ע"ב.

¹⁹⁶ הלכות איסורי ביאה יג, ו.

¹⁹⁷ בחידושי על מסכת יבמות מו, ע"ב, על דברי התוס' ד"ה תקוני גברא וכו'.

¹⁹⁸ שם.

¹⁹⁹ בהערותיו לחידושי הריטב"א, מוסד הרב קוק, עמ' שח, הערה 181.

²⁰⁰ ספר "שארית יוסף" (לרב שלמה הלוי וואהרמן שליט"א, חלק ג, עמ' קפו; מצאתי את דבריו בספר "גינת אגוז" של הרב צבי שכת, סימן לה, הערה 7) הקשה על דברי הגמרא שאמרה שהטעם שאסור להטביל גר בשבת משום תיקוני גברא. איך שייך תיקוני גברא בגר? קודם טבילה הוא נכרי גמור, שאינו

לכאורה, נראה מדברי התוס' שאין צורך בהסכמת בית הדין. התוס'²⁰¹ דן בסוגיא במסכת יבמות²⁰², במעשה באחד שבא לפני ר' יהודה ואמר לו נתגירתי ביני לבין עצמי, שאלו ר' יהודה אם יש לו עדים? שאם יש לו עדים שנתגיר בינו ובין עצמו יהיה נכרי אפילו לעניין בניו. התוס' הקשה הרי יש דעה שסוברת שבדיני ממונות, וכן בגיור, רק לכתחילה יש צורך בג' דיינים, אבל בדיעבד דיין אחד מועיל. לפי דעה זו, לא מובנים דברי ר' יהודה. הרי לפי דעה זו גם אחד שראה מישהו שהתגיר יכול לשמש כבית הדין, לכן כשיש שני עדים שראו את הנכרי מתגיר, זה נחשב שהתגיר בפני בית הדין, ואם כן איך ר' יהודה אומר שאם יש עדים שהתגיר בינו ובין עצמו, אינו גר? מבואר מדברי התוס' שהעדים הם בית הדין. צריך עיון, מה קושיית התוס', הרי העדים לא רצו להיות בית דין, ובוודאי היה אפשר להעמיד שהעדים מעידים שהם לא היו בית דין, לא רצו לקבלו? נראה שהתוס' סובר שאין צורך בהסכמת בית הדין²⁰³.

מוזהר על השבת, וברגע שנעשה ישראל ונתחייב בדיני שבת, כבר נגמר התיקון. הוא תירץ, שחלות הגרות נתהווה על ידי בית הדין, ולפיכך האיסור אינו מצד הגר, אלא מצד בית הדין, הוא עושה תיקון; 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 (מ, 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 בר' - כלומר ר' אושעיא נמי הוה בהדי ר' חייא. ורב ספרא מתני - דאף רבי אושעיא בר' חייא הוה בהדיהו". מבואר מדברי רש"י שרב יוסף סובר שצריך רק שני דיינים. רב ספרא סובר שצריך ג' דיינים. וקשה מדוע לרב יוסף צריך ב' דיינים? אם נאמר שסובר כדעת התוס' (מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה משפט) שגרות הוי כדיני הודאות והלוואות ומספיק דין אחד, אז מדוע צריך שני דיינים? מבואר בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"א) שגיר 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 סובר כצד שבמקרה שלא צריך הכרעה בית דין, צריך ב' דיינים. אבל, רב ספרא סובר שלעולם צריך ג' דיינים. אולם, בין לרב יוסף ובין לרב ספרא הבית דין אינו מכריע בדין, והגירור לא נעשה על ידי הבית דין. הגירור רק צריך להעשות בפני בית דין. אבל, הרמב"ם שסובר שהגירור 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 שהגירור נעשה על ידי הגר, ולכן אין כאן הכרעה בבית דין, ורק צריך שני דיינים. אבל, רב ספרא סובר שהגירור נעשה על ידי בית דין, ולכן צריך ג' דיינים. לפי זה, מובן מדוע הגמרא נקטה שהטעם שאין להתגיר בשבת הוא מחמת תקוני גברא. הגמרא נקטה טעם שנכון גם לדעת רב יוסף. שלפי דעת רב יוסף הבית דין בגיור אינו פועל, ואין הגירור נעשה על ידם, ולכן בוודאי אפשר להתגיר בפני בית דין גם בשבת. רק כשבית דין פועל, אז אין להתגיר בפניהם. אבל, הרמב"ם כתב את הטעם שנכון לפי ההלכה. דהיינו, שאנחנו פוסקים כרב ספרא שצריך ג' דיינים.

²⁰¹ מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה יש לך עדים.

²⁰² מז, ע"א.

²⁰³ הגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צט, אות ג-ד) ציין שר' יוחנן (מסכת יבמות מו, ע"ב) סובר שצריך ג' דיינים לגרות, משום שכתוב בנוגע לגרות "משפט" – "תורה אחת ומשפט

יש להוסיף מחלוקת נוספת בין הראשונים שאולי היא קשורה לשאלתנו. יש מחלוקת בין הראשונים אם אנו סהדי [ידיעה ברורה] מועיל לעניין קבלת מצוות. כלומר, כשיש אנו סהדי שהאדם טבל, או מל, נחשב כאילו שיש בית דין בדבר. האם אנו סהדי מועיל גם לעניין קבלת מצוות, שנחשב שיש בית דין שקיבל מצוות? בשאלה זו הארכתי במאמר אחר²⁰⁴, והבאתי מחלוקת ראשונים בשאלה זו. לכאורה, לפי הראשונים שמועיל אנו סהדי יש לומר שלא צריך הסכמת בית דין. שהרי אם צריך הסכמת בית דין, איך יועיל אנו סהדי שנעשה ממילא? אלא, באותו מאמר ציינתי שמדברי רוב הראשונים וכן מדברי הטור ושו"ע מבואר שלא מועיל אנו סהדי לקבלת מצוות. צריך קבלת מצוות בפני בית דין²⁰⁵. יש להוסיף שאולי אפשר לומר שגם אם נאמר שאנו סהדי מועיל, בכל זאת צריך הסכמת בית דין. אנו סהדי לא נעשה ממילא, כיון שהציבור צריך להסכים לקבלו. דהיינו, להסכים שהתנהגותו היא התנהגות של גר צדק, ולקבלו לקהל ישראל.

אם כן, אולי יש בדבר מחלוקת ראשונים. אך, נראה לי, שאין הכרעה ברורה מדברי התוס', ומדברי הגמרא במסכת קידושין נראה שיש ראייה ברורה שצריך הסכמת בית הדין. גם בדברי האחרונים אפשר למצוא שנקטו כדעת שו"ת חמדת שלמה ושו"ת מנחת יצחק שהובאו לעיל, ולדעתם צריך הסכמת בית דין.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל²⁰⁶ הסתפק אם יש חיוב לבית דין להורות לאדם למול לטבול. הוא הסתפק במקרה שהגר קיבל מצוות בפני בית הדין, אך הוא לא הורה לו ללכת למול ולטבול, האם הגיור חל. הוא נתן שני ביאורים בהבנת התוס' וסיעתו שסוברים שדווקא קבלת מצוות צריך לעשות בפני בית דין:

א- תוס' ביאר שהפסוק "משפט", מתייחס רק לקבלת מצוות, כיון שהיא הגורמת שהגר יצטרך מילה וטבילה, ושיועילו המילה וטבילה שיהיה גר. "משפט" מתייחס למה שגורם

אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם" (במדבר טו, טז). אבל, ר' יהודה סובר שגר שנתגייר בבית דין, הרי זה גר. בינו לבין עצמו אינו גר, והוא לומד זאת מן הפסוק "ושפטתם צדק בין איש ובין אחיו ובין גרו". לדעתו, ר' יוחנן דרש מן הפסוק הראשון, כיון שלדעתו הגיור הוא משפט לעניין שצריך ג' דיינים. אבל, לפי דרשת ר' יהודה צריך שישפטו אותו, כלומר שישכימו לקבלו. ובכך מבוארים דברי ר' יהודה שאמר לו יש לך עדים שנתגייר ביןך ובין עצמך, שהיו לו עדים שטבל בפניהם, אך לא בהסכמתם, ולכן הוא אינו גר. להלכה פוסקים כדעת ר' יהודה.

²⁰⁴ "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", הובא בספר "גר המתגייר", כך ב, הלכות אבן העזר.

²⁰⁵ הקובץ שיעורים (מסכת כתובות יא, ע"א, אות לג) למד מדברי התוס' במסכת יבמות (מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו') שידעה שמקבל עליו מצוות מועילה, ולא צריך בית דין. ועל פי דברי התוס' כתב שלא צריך דעת בית דין לחלות הגרות.

²⁰⁶ יורה דעה, חלק ב, סימן קכז.

שתועיל הגרות. כיון שקיבל מצוות בפני בית הדין הרי נחשב שגם המילה והטבילה נעשו בפני בית הדין.

ב- תוס' סובר שבכל מקום שנאמר דין בית דין, יש לפרש שהכוונה שיש צורך בבית הדין בסידור הדברים והוראתם. לכן, יש לפרש את הפסוק "משפט" - שיש צורך בבית הדין בגיור - שהכוונה לקבלת מצוות והוראת המילה והטבילה. "משפט" מתייחס להוראת הגרות.

יש נפק"מ בין שני הפירושים האלו, למקרה שהגר קיבל מצוות בפני בית דין, אבל הם לא הורו לו למול ולטבול, שלפי הביאור הראשון יהיה גר. אך, לפי הביאור השני, לא יהיה גר. האגרות משה נטה יותר לביאור הראשון, כיון שבביאור הגמרא של "מי לא טבלה לנידותה", יותר משמע כצד הראשון, ששם לא היתה הוראה, ובכל זאת היתה גרות, כיון שקיבלה מצוות בפני בית הדין.

בכל זאת, מועלה ספק אם צריך הוראה אפילו על המילה והטבילה, ולכן נראה שאי אפשר לקבל מצוות בלי הסכמת בית הדין, משום שצריך הוראת בית דין. הבנה זו נכונה גם לפי הביאור הראשון. המחלוקת היא אם צריך הוראת בית דין על מילה וטבילה, אבל מסתבר לומר שלא תועיל קבלת מצוות, בלי הסכמת בית דין, שמורה לו להיות גר.

הרב פיינשטיין זצ"ל בספרו דברות משה כתב את הדברים בצורה ברורה, שעניין בית הדין בגרות הוא לפסק דין והסכמה שהנכרי שבא להתגייר יכול להיות גר, לאחר שימול ויטבול:

אבל טעם התוס' הוא משום דדין בית דין שצריך לגרות הוא רק לפסק הדין והסכמתם לנכרי זה ולנכרית זו שראוין להתגייר ויעשו גרים כשיהיה להנכרי מילה וטבילה ולהנכרית טבילה, שזה הוי רק בשעת קבלת המצות שאז פוסקים בית הדין ומסכימים לגרותם, ואחר כך במילה וטבילה סובר תירוצו זה שהוא מעשה קיום הפסק דין שעל זה אין צורך לבית דין כמו בקיום כל פסקי דינים דממון.... אבל הרמב"ם סובר דגם לקבלת מצוות אם ידוע שקבלו הוא כבפני בית דין דהסכמת בית דין ופסק דין שלהם הוא על כל מי שקבל מצוות ועשה מעשה הגרות שיהיה גר וחסר רק הראיה שגם כן צריך בגרות שזה סגי בידיעה כמו בראיה והוי כיש בית דין להגרות.

(מסכת יבמות, פרק ד, סי' לה, ענף ב-ענף ג'²⁰⁷)

²⁰⁷ יש תשובה נוספת של האגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קיב) שמשם משמע שצריך הסכמת בית דין. הוא סובר שהצורך בבית דין הוא לעניין ההוראה שאיש זה כשר להעשות גר: "אלא נראה דקבלת

גם, הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל נקט שצריך הסכמת בית דין. בית דין מקבל את הגר לקהל ישראל וזה בכלל מה שכתוב שגרות נקראת "משפט". בית דין 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 לגיור 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.

(מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא²⁰⁸)

ראיתי שהר בצלאל זולטי זצ"ל²⁰⁹ דן בשאלתנו ונגע בכמה נקודות שנגענו. גם הוא דקדק בדברי התוס' במסכת יבמות, בדין זה שנתגייר בינו ובין עצמו, שמשמע מדבריו שסובר שאפשר להתגייר בעל כרחו של הבית דין. אולם, הוא כתב שיש מקום לדחות כיון שאפשר לומר שדברי התוס' נאמרו לפי השיטה שסוברת שאפשר להתגייר בפני דיין אחד, ומבואר בקצות החושן²¹⁰ שיחיד יכול לדון בהוראות והלואות, כיון שלא עדיף פסק של דיני ממונות מפסקי איסור והיתר. אבל, אין לו תורת בית דין. כדי לקבל עדות צריך בית דין, וכדי שלא יוכל לחזור מהודאתו צריך בית דין, ג' דיינים. רק כדי

המצות אינו ממעשה הגרות אבל מי שלא קבל המצות לא הוכשר להעשות גר, וסוברי התוס' דרך זה שייך לב"ד דנתחדש שהוראה זו דאיש זה ואשה זו כשרין להעשות גרים צריך שלשה דמשפט כתיב ביה, ולכן כשקבל המצות בפני ג' וגם זה גופא למול ולטבול מורין לו שהוא כשר להעשות גר והולך אחר זה ומל וטובל אף שלא בפני ב"ד הוא גר כיון שעשה ע"פ הוראתם; תשובות והנהגות (חלק ד, סימן רלד) חילק בין מילה וטבילה לקבלת מצוות: "בשעת קבלת המצוות הוי כשאר דיין שצריך לפסוק שראוי לקבלו, ואז פסול נוגע, אבל בשעת המילה והטבילה הדיינים הם רק לקיום הדבר".

²⁰⁸ על פי הבנה זו הוא ביאר את דעת הדגול מרבבה (יורה דעה רסח, ג) שכתב שאף על פי שבגיור גדול בדיעבד לא צריך בית דין לטבילה, בכל זאת בגיור קטן צריך בית דין לטבילה, כיון ששם אין קבלת מצוות. לכאורה, קשים דברי הדגול מרבבה, שמניין לו חידוש זה? הראשונים כתבו שצריך בית דין בקבלת מצוות, בגיור קטן שאין קבלת מצוות מדוע יוצרך בית דין 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 דין. אי אפשר להתגייר בלי בית דין. בגיור גדול, הבית דין נמצא בזמן קבלת מצוות. בגיור קטן, שאין קבלת מצוות, צריך בית דין בזמן הטבילה.

²⁰⁹ מובא כתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' מג-מז, במאמרו "בדיני קבלת גרים".

²¹⁰ חושן משפט ג, ב.

להורות את הדין, מועיל דיין אחד. לכן, כיון שאנחנו פוסקים שצריך ג' דיינים בגיור, אז יש כאן תורת בית דין, ואי אפשר להתגייר בעל כרחם של הדיינים. הוא גם דן במחלוקת הראשונים אם מועיל אגן סהדי בגיור. וכתב שלפי אלו שסוברים שמועיל אגן סהדי, אז מוכרחים לומר שהצורך בבית דין בגיור, אינו מחמת שהבית דין עושה את חלות דין הגרות, חלות הגרות נעשית על ידי הגר עצמו שמל וטבל לשם גרות, רק שדין הוא שצריך להיות בפני בית דין. כך גם משמע מדברי התוס' ²¹¹ שדן בנוגע לגיור קטן, ושם כתב שהגר זוכה בעצמו בגיור.

אך, הרב זולטי ביאר בדעת הרמב"ם שזה שכתוב "משפט בגרות", מלמד שיש על דין זה תורת משפט, משום שבית דין 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 ²¹² כתב שהטבילה חייבת להיות ביום. ולפי סברא זו בוודאי אי אפשר להתגייר בעל כרחו של הבית דין. הרב זולטי נקט להלכה שאי אפשר להתגייר בעל כרחו של הבית דין. גם הוא הביא את הראיה מן הגמרא במסכת קידושין, במה שנאמר שגיור נחשב דבר שלא בא לעולם "דמי יימר דמזקקן ליה תלתא", משמע שצריך את הסכמת בית דין. לכן, הרב זולטי כתב שגם במקרה שהוזמנו ג' הדיוטות לבוא לגיור, והם לא חשבו ולא ראו את עצמם כדיינים, אלא הזמינו אותם להיות נוכחים בשעת הגיור כעדים, לא נחשב כגיור בפני בית דין.

לאחר זמן בא לידי ספרו הנפלא של הרב צבי שכטר שליט"א, "גינת אגוז" ²¹³, ושם הוא דן בדיוק בנושא הנדון כאן. הוא 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 שמה רבנו עומד במקום ע"א של סנהדרין, אם כן מדוע אנחנו לא מצריכים בית דין הגדול לקבלת גרים, אלא שלשה דיינים?

ב- הלא ענין הגרות הוא כעין כריתת ברית והסכם בין הנכרי הפרטי הזה 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 השכינה?

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

²¹¹ מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן.

²¹² הלכות איסורי ביאה יג, ו.

²¹³ סוף סימן לה.

גרות בפני בית דין בעל כרחם של בית הדין. שהרי בית הדין משמש כנציג השכינה, ואי אפשר לעשות הסכם בעל כרחו של אחד מן הצדדים.²¹⁴

בדברי בית הלוי מוצאים את ההבנה שבית הדין מייצג את הקב"ה:

וזהו דאיתא בגמרא דאינו גר עד שיתגייר בפני שלשה מישראל שנאמר 'וכי יגור אתך גר', דכל כריתת ברית צריך שיהיו שני הצדדים ביחד ואם נתגייר בפני עצמו הרי אין כאן כריתת ברית ורק בפני שלשה ישראל העומדים מצד הקב"ה כביכול יהיה הברית כרותה לעולם.

(פרשת לך לך, ד"ה במדרש רבה)

כדברים אלו כתב הרב שאול ישראלי זצ"ל, 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:

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 חזינו שהקבלה היא לעיכובא. כמבואר במסכת קידושין (סב, ב) בענין מקדש אשה 'לאחר שיתגייר' שאמרו שם שאין זה בידו, שכן 'מי ימר דמזקו 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, שישוד 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...

(ספר חוות בנימין, סימן סז)

²¹⁴ הרב צבי שכטר שליט"א סובר שבית הדין של גרות לא פוסק שום דבר, ולא דן כלל, אלא רק משמש כבית דין המקיים שעושה מעשה בית דין, דוגמת הצורך לבית דין בחליצה, ובסמיכת הפר העלם דבר של ציבור, ובסמיכת זקנים. על אף זאת, אי אפשר להתגייר בעל כרחו של בית הדין, כיון שהוא עומד במקום הצד השני שכורת את הברית עם הגר, דהיינו במקום הקב"ה.

נלענ"ד, שיש לצרף את דברי הרב שכטר לדברי הרב ישראלי. עניין הגרות הוא צירוף הגר לכריתת ברית של בני ישראל עם הקב"ה. הגר לא כורת ברית עצמית עם הקב"ה. הקב"ה לא כורת ברית עם יחידים, הוא כרת ברית עם בני ישראל. לכן, הגר צריך להצטרף לעם ישראל. כדי להצטרף לעם ישראל, צריך לעבור את תהליך כריתת הברית שעברו בני ישראל. כלומר, מילה, טבילה, קבלת מצוות והבאת קרבן. בית הדין מייצג את הקב"ה וגם את עם ישראל. כיון שזה צירוף לכריתת ברית של הקב"ה עם בני ישראל, לכן, הגר צריך את הסכמת הקב"ה וגם את הסכמת בני ישראל²¹⁵. מוצאים במספר מקומות שבית הדין מייצג את הקב"ה. כתוב "אלהים נצב בעדת א-ל"²¹⁶, בבית הדין יש השראת השכינה והוא שלוחו של הקב"ה לבצע את המשפט בארץ. כתוב: "לא תכירו פנים במשפט כקטון כגדול תשמעון לא תגורו מפני איש כי המשפט לא-להים הוא והדבר אשר יקשה מכם תקרבון אליו ושמעתי". השופטים צריכים לעשות את המשפט במקום הקב"ה²¹⁷. עוד דרשו חז"ל²¹⁸: "כל דיין שדן דין אמת לאמתו אפילו שעה אחת מעלה עליו הכתוב כאילו נעשה שותף להקב"ה במעשה בראשית". יש להוסיף שבמספר מקומות נקרא בית דין "אלהים", כפי שכתוב בפרשת משפטים בדין רציעת אוזן עבד עברי²¹⁹: "והגישו אדוניו אל האלהים והגישו אל הדלת או אל המזוזה ורצע אדניו את אזנו במרצע ועבדו לעולם". על כך, כתוב במכילתא²²⁰: "והגישו אדוניו אל האלהים, אצל הדיינים שימלך במוכריו". עוד כתוב בפרשת משפטים בדין שבועה בבית דין²²¹: "ואם לא ימצא הגנב ונקרב בעל הבית אל האלהים אם לא שלח ידו במלאכת רעהו: על כל דבר פשע על שור על חמור על שה על שלמה על כל אבדה אשר יאמר כי הוא זה עד האלהים יבא דבר שניהם אשר ירשיעון אלהים ישלם שנים לרעהו". על כך, כתוב במסכת סנהדרין²²²: "בשלמא אלהים זו דיינין דכתיב 'ונקרב בעל הבית אל האלהים'²²³. בית הדין גם מייצג את בני ישראל, הוא שלוחם לבצע את המשפט, ולהעניש את אלו שמגיע להם עונש. גם בקבלת הגר, הוא שלוחם. גם הגרי"ד סולובייצ'יק

²¹⁵ עיין במאמר "גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל", יובא להלן בהלכות יורה דעה.

²¹⁶ תהילים פב, א.

²¹⁷ אפשר למצוא רעיון זה בעוד מספר מקורות. כתוב בדברים רבה (ה, ה): "אם אין דין למטה יש דין למעלה"; גם על פי זה אפשר להבין את דברי המזמור של אסף (תהילים פב). שם אסף מתלונן כנגד השופטים שלא שופטים כדן: "עד מתי תשפטו עול ופני רשעים תשאו סלה", בסוף המזמור הוא אומר: "קומה א-להים שפטה הארץ כי אתה תנחל בכל הגוים". כוונתו היא שכיון שהשופטים לא עושים את תפקידם, הקב"ה צריך לעשות את המשפט. בית הדין פועל במקום הקב"ה. כשאינו פועל ואינו שופט דין צדק, הקב"ה צריך לשפוט בארץ.

²¹⁸ מסכת שבת י, ע"א; מכילתא, פרשת יתרו, מסכתא דעמלק, פרשה ב, ד"ה מן הבקר עד הערב, מהדורת מאיר איש שלום.

²¹⁹ שמות כא, ו.

²²⁰ פרשת משפטים, פרשה ב, מהודרת מאיר איש שלום.

²²¹ שמות כב, ז-ח.

²²² נו, ע"ב.

²²³ יש עוד לציין לפסוק (שמות כב, כז): "אלהים לא תקלל ונשיא בעמך לא תאור". רש"י (שם): "הרי זו אזהרה לברכת השם, ואזהרה לקללת דין".

זצ"ל ביאר שבית דין שמקדש את החודש, מקדש בתור מייצגי 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.²²⁴

השאלה את מי מייצג בית דין, דומה לשאלה שנשאלה לגבי הכהנים. מובא במסכת נדרים²²⁵: "הני כהני שלוחי דין או שלוחי דשמיא", הגמרא לא פשטה את השאלה. לעומת זאת, בגמרא במסכת קידושין²²⁶, נאמר: "דאמר רב הונא בריה דרב יהושע הני כהני שלוחי דרחמנא ניהוו". התוס' יישב את הקושי מדוע הגמרא במסכת נדרים לא הביאה את דברי רב הונא בריה דרב יהושע לפשוט את שאלתה? לדעת התוס'²²⁷, שאלת הגמרא במסכת נדרים היתה אם הכהנים גם "שלוחי דין" [שלוחים שלנו], או רק שלוחי דרחמנא [שלוחים של הקב"ה]. לעניין בית דין, יש לומר שהם שלוחי דרחמנא וגם שלוחי דין.

צירוף לברית לעומת צירוף למשפחה

נלענ"ד, שיש עוד סברא לומר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוּב. אי אפשר להתגייר בלי קבלת מצוות, כיון שיסוד הצירוף לעם ישראל בנוי על הצירוף לברית של בני ישראל עם הקב"ה. הסיבה שנכרי יכול להתגייר ולהיות חלק מעם ישראל, היא משום שהוא מצטרף לברית. כשנכרי בא להצטרף לעם ישראל בלי קיום המצוות, הוא בא להצטרף לעם ישראל כמשפחה, אי אפשר להצטרף למשפחה צריך להיוולד לה, צריך להיות קשר דם. יכולת הגיור בנויה על כך שעם ישראל אינו משפחה, אלא הוא אומה שכרתה ברית עם הקב"ה.

לדעת הרב צבי שכטר שליט"א²²⁸, יש הבדל יסודי בין האומה הישראלית לבין שאר האומות. רק האומה הישראלית דינה כ"גוי" וכאומה ואילו שאר הנכרים אינם "גוי" ואינם אומה, אלא דין "משפחה" להם בלבד. רעיון זה בא לידי ביטוי במה שאמר ה' לאברהם אבינו לפני הליכתו לארץ ישראל²²⁹: "וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָּדוֹל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדָּלְךָ שְׁמִי וְהָיָה בְּרַכָּה: וְאֶבְרַכְךָ מִבְּרַכְיָי וּמִקָּלָלָי אֲזַר וּנְבָרְכֶךָ כֹּל מְשֻׁפָּחַת הָאֲדָמָה".

²²⁴ 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.

²²⁵ לה, ע"ב.

²²⁶ כג, ע"ב.

²²⁷ מסכת קידושין כג, ע"ב, ד"ה דאמר רב וכו'.

²²⁸ ספר ארץ הצבי, סימן יז, אות א.

²²⁹ בראשית יב, ג-ד.

רשב"ם ביאר ש"ונברכו בך" בא מלשון הברכה והרכבה. הסביר הרב שכטר, שכוונת הדברים שמכל אומות העולם יבואו להתגייר ולהצטרף לאומה הישראלית. יכולת הצירוף לעם ישראל היא בשל היותנו גוי ואומה ולא סתם משפחה. כיון שלמשפחה לא מצטרף אדם מן החוץ, שלא שייך בקשרי דם או נישואין. כל שאינו בן אחר בן אחר בן וכו' עד הראשונים שמאותה המשפחה, אין דינו כבן המשפחה ההיא. דברים אלו נאמרים דווקא כאן, כיון שפה התבאר החילוק בין עם ישראל לשאר אומות העולם ובו טמון היכולת לקבל גרים.

יש להוסיף על כך, שמדובר כאן על אומה שכרתה ברית עם הקב"ה, ולכן אפשר להצטרף לעם ישראל.

סיכום הדברים - קבלת מצוות מעכבת

לאור הדברים שהובאו עד כה, נראה לי, שיש לפסוק להלכה שבלי קבלת מצוות בבית דין, הגיור לא חל. כך מבואר בדברי רוב הראשונים וכך מובא בדברי השו"ע. בנושאי כלים על השו"ע לא מצאנו מי שחלק על הכנה זו להלכה למעשה. גם השות"ם נקטו שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכוב.

יש לחלק בין הודעת מצוות לבין קבלת מצוות, אולי הצורך בהודעת מצוות אינו לעיכוב. את החילוק בין הודעת מצוות לקבלת מצוות מצאנו בדברי מספר ראשונים, ובדברי אחרונים רבים. יחד עם זאת, הערתי מדברי מספר ראשונים, שאפשר ללמוד מדבריהם שסוברים שהצורך בהודעת מצוות בגיור הוא לעיכוב. עוד הערתי שהשו"ע לא כתב כרמב"ם שהצורך בהודעת מצוות אינו לעיכובא, אלא כתב שלא הודיעו לו שכר המצוות ועונשן. לפי זה, היה מקום לומר שהצורך בהודעת מצוות מעכב את הגיור. על אף כל זאת, נלענ"ד, שבדיעבד אפשר להקל כדברי הראשונים ואחרונים שפסקו שהצורך בהודעת מצוות בגיור אינו לעיכוב.

לעניין הצורך בהצהרה שהגר מקבל עליו את המצוות, נראה לי, שיש לנקוט שאין צורך בהצהרה מפורשת שמקבל עליו את המצוות. אלא, מספיק שהגר יעשה מעשה בפני בית דין שמגלה שדעתו לקבל את המצוות. כגון, שבית הדין יודיע לו את המצוות, הגר ירכין בראשו ומיד לאחר מכן יטבול. בכך הוא מגלה דעתו שמסכים עם דברי בית הדין ומקבל על עצמו את דבריהם. לפיכך, גם אחד שאינו יכול לדבר יוכל להתגייר על ידי שיוכיח על ידי איזו פעולה את כוונתו. כך גם אחד שבית הדין לא מבין את שפתו, יוכל להתגייר בעזרת מתורגמן ושיוכיח על ידי איזו פעולה שכוונתו להתגייר.

דברי הגרי"ה הרצוג זצ"ל²³⁰ מהווים סיום נאה לפרק זה. הוא אומר שיש להתגייר כפי חוקי תורת ישראל, ולא מספיקה מסירות בכל לבו למדינה היהודית:

כל מקום שנאמר גר סתם בתורה בקשר עם חוקים ומשפטים, המובן הוא גר צדק, כלומר, נכרי שקיבל עליו דת ישראל בבית דין של ישראל, כפי חוקי תורת ישראל. זוהי התאזרחות על פי התורה... כל מי שלא קיבל עליו את דת ישראל כפי דיני הגרות, אף על פי שקיבל עליו להיות מסור בכל לבו למדינה היהודית ולמלא את כל החובות המוטלות על האזרח במדינה בתור שכזו ויעשה וימלא, עדיין הוא גוי מהבחינה החוקית והמשפטית של התורה...

הוא הוסיף²³¹:

קצרו של דבר גרות המסתייגת מהיסוד הלאומי אינה גרות, ומאידך גיסא, התאזרחות מדינית לא דתית אינה גרות בלי שום ספק.

כעין זה כתב הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל²³²:

שואלים: במה יפה כוחו של זה שכופר בכל דת שהיא, ורק מודיע בתום לב שרוצה להצטרף לאומה הישראלית במה זכותו גדולה מאדם שמודיע גם כן בתום לב שרוצה להידבק באומה הישראלית, אלא שמצפונו הדתי מכריחו להישאר בדתו הנוצרית או המוסלמית? וכי רק הכפירה המוחלטת בדת היא הקובעת את כושרו של נכרי להתקבל לתוך המסגרת הלאומית של ישראל? הרי לפנינו, שאין מוצא מן האבסורדיות ההגיונית הזאת אלא ע"י קבלת הכלל היסודי, שאין נכרי יכול להעשות יהודי אלא בדרך ההתגיירות הדתית, זאת אומרת, קבלת תורה ומצוות, מילה וטבילה, כדת משה וישראל. התנאי של קבלת תורה ומצוות, הוא פשוט ובהיר. תנאי זה מחייב השתרשות גמורה במערכת הרוח והנפש ובזיקה מוסרית למסורת ישראל הדתית. המילה היא סימן ביולוגי להזדהות עם היהדות. המילה היא הברית שכרת אלוקי ישראל עם אבי האומה. המילה היא אות הזיהוי של היהודי, והפרת ברית המילה היא כפירוד גמור מן העם היהודי. הטבילה היא הסמל הדתי לקידוש ולטיהור.. הנכרי שבא להתגייר צריך לטהר ולקדש את עצמו על פי הכשרת תורת ישראל.

²³⁰ במאמרו זכויות המיעוטים לפי ההלכה, תחומין כרך ב, עמ' 170-171.

²³¹ שם, הערה 1.

²³² בספרו לפרקים, במאמרו שאלת היהודים במדינת היהודים, עמ' דש.

חלק ב'- דין קבלת מצוות חלקית

מקורות בגמרא

א- מסכת בכורות:

דתניא: עם הארץ שקיבל עליו דברי חברות, ונחשד לדבר אחד - נחשד לכל התורה כולה דברי רבי מאיר, וחכמים אומרים: אינו נחשד אלא לאותו דבר בלבד. הגר שקיבל עליו דברי תורה, אפילו נחשד לדבר אחד - הוי חשוד לכל התורה כולה והרי הוא כישראל מומר, נפקא מינה, דאי קדיש - קידושיו קידושין. ת"ר: הבא לקבל דברי חברות חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד - אין מקבלין אותו, ר' יוסי בר' יהודה אומר: אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים.

(ל, ע"ב)

הגמרא דנה בשני דינים הנוגעים לגיור גר:

א- אם הגר קיבל עליו דברי תורה ואחר כך נחשד אפילו לדבר אחד, הרי הוא חשוד לכל התורה כולה, והוא כישראל מומר.

ב- אם הגר קיבל את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו. לפי ר' יוסי בר' יהודה אפילו אם לא קיבל דקדוק אחד מדברי סופרים לא מקבלים אותו.

לכאורה, מבואר בגמרא שצריך קבלת מצוות, ואפילו קבלת מצוות מושלמת. אולם, לא מבואר אם הצורך בקבלת מצוות מושלמת הוא לעיכובא. כתוב "אין מקבלים אותו", לא מבואר מה קורה אם קיבלו אותו?

נראה לי, שממקור אחר אפשר להוכיח שהלשון "אין מקבלין אותו" משמעותה שגם בדיעבד אינו גר. במכילתא דר' ישמעאל מובאים דברי ר' אליעזר בדין קבלת גרים מעמלק. לדעתו, אין לקבל גרים מעמלק, וכך מובאים הדברים:

ר' אליעזר אמר נשבע המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבא מכל האומות שיקבלוהו ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו שנאמר 'ויאמר דוד אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי'. נזכר לדוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא מכל האומות שבעולם להתגייר שיקבלוהו

ומביתו שלא יקבלוהו. מיד 'ויאמר אליו דוד דמך על ראשך כי פיך ענה בך'.
לכך נאמר 'מדור דור'.

(סוף פרשת בשלח)

ר' אליעזר השתמש בלשון "לא יקבלוהו", ומבואר מדבריו שגם בדיעבד הגיור לא חל. שהרי לפי ר' אליעזר הטעם שדוד הרג את הנער המגיד הוא משום שלדבריו הוא עמלקי ולכן חייב להרגו. אם בדיעבד גרותו חלה, אין להרגו, שהרי עכשיו הוא ישראלי. קשה לבאר שכוונת ר' אליעזר היא, כיון שלפי דבריו הוא עמלקי, אנחנו לא מאמינים לו שגיירו אותו, משום שאסור לקבל גרים עמלקים, ולכן אנחנו אומרים שהוא עדיין נכרי עמלקי, ולכן הורגים אותו. לא נראה שזאת משמעות המדרש¹.

ב- מסכת שבת:

תנו רבנן: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם?
אמר לו: שתיים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אמר לו: שבכתב - אני מאמינך, ושבעל פה - איני מאמינך. גירני על מנת שתלמדני תורה שבכתב.
גער בו והוציאו בנזיפה. בא לפני הלל - גייריה, יומא קמא אמר ליה: א"ב ג"ד,
למחר אפיך ליה. אמר ליה: והא אתמול לא אמרת לי הכי? אמר לו: לאו עלי
דידי קא סמכת? דעל פה נמי סמוך עלי!

(לא, ע"א)

צריך עיון, איך הלל קיבל את הגר הזה, הרי אינו מקבל את כל התורה שבעל פה ובכך יש לו דין של גר שמתנה שלא לקבל את כל התורה כולה? נראה שאין הקושיא הזאת רק לדעת ר' יוסי בר' יהודה, אלא גם לדעת ת"ק. כיון שבתורה שבעל פה מתבארות הרבה הלכות של תורה שבכתב, על פי תורה שבעל פה מקיימים מצוות מן התורה.

¹ יש להעיר שבעל מגילת ספר (על הסמ"ג, ל"ת קטו) הסביר שכוונת המכילתא שאין מקבלין את העמלקי להתיירו לישא בת ישראל, אבל הוא ישראלי לכל דבר. אך, הבנה זו קשה בעיני, שאם כן מדוע דוד הרג את הנער המגיד, הרי הוא ישראלי לכל דבר? יש לציין שהרב משולם ראטה זצ"ל (ספר "זכרון" לנשמת הגאון הצדיק ראי"ה קוק, למלאות עשר שנים לפטירתו, עמ' רס) חיזק את פירושו של בעל מגילת ספר והוכיח ממספר מקומות שחז"ל נקטו לשון "אין מקבלין", והכוונה לאיסור נישואין לבת או לבן ישראל. מדברי המשך חכמה (סוף פרשת כי תצא) והחזו"א (יורה דעה קנז, ה) מבואר שסוברים שגם בדיעבד אם בית דין קיבל את העמלקי להתגייר, הגיור לא חל. אבל, יש לציין שספר עמק ברכה (בעניין מחיית עמלק, עמוד קכו) כתב שבדיעבד הגיור חל. וכך גם מבואר מדברי רבינו שלמה אלקבץ זצ"ל (בספרו "מנות הלוי", פירוש על מגילת אסתר, קיז, ע"ב-קיח, ע"א). הארכת בדיון בקבלת גרים מעמלק בספרי "גר המתגייר" כרך ג, בעיון בתנ"ך.

מובא במסכת שבת סיפור נוסף הנוגע לגיור גר שלא גיירו שמאי וגיירו הלל:

שוב מעשה בנכרי אחד שהיה עובר אחורי בית המדרש, ושמע קול סופר שהיה אומר ואלה הבגדים אשר יעשו חשן ואפוד. אמר: הללו למי? אמרו לו: לכהן גדול, אמר אותו נכרי בעצמו, אלך ואתגייר, בשביל ששימוני כהן גדול. בא לפני שמאי, אמר ליה: גיירני על מנת שתשימני כהן גדול. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל - גייריה. אמר לו: כלום מעמידין מלך אלא מי שיודע טכסיסי מלכות? לך למוד טכסיסי מלכות. הלך וקרא, כיון שהגיע והזר הקרב יומת אמר ליה: מקרא זה על מי נאמר? אמר לו: אפילו על דוד מלך ישראל. נשא אותו גר קל וחומר בעצמו: ומה ישראל שנקראו בניו למקום, ומתוך אהבה שאהבם קרא להם בני בכרי ישראל - כתיב עליהם והזר הקרב יומת, גר הקל שבא במקלו ובתרמילו - על אחת כמה וכמה! בא לפני שמאי, אמר לו: כלום ראוי אני להיות כהן גדול? והלא כתיב בתורה והזר הקרב יומת! בא לפני הלל, אמר לו: ענוותן הלל, ינחו לך ברכות על ראשך שהקרבתי תחת כנפי השכינה. לימים נזדווגו שלשתן למקום אחד, אמרו: קפדנותו של שמאי בקשה לטורדנו מן העולם, ענוותנותו של הלל קרבנו תחת כנפי השכינה.

(לא, ע"א)

גם סיפור זה דורש עיון. לכאורה, הגר לא קיבל עליו את המצוות, שהרי רצה להיות כהן גדול, ואסור לו להיות כהן גדול, אסור לזר להיכנס לבית המקדש. לפי הסיפור שמוכר בסוף הגמרא שלימים נזדווגו שלשתן וכו', משמע שהגמרא הכריעה שההלל היה צודק במעשיו.

נראה לי, שיש מקום ליישב את הראיה מן הגמרות הללו ולבאר שאין כוונת הדברים שהלל גיירו מיד בתחילה, אלא במקרה הראשון הוא לימדו את האותיות וכו', ואז הנכרי קיבל עליו תורה שבעל פה וגיירו. גם בסיפור השני בתחילה לימדו את ההלכות, ומתוך כך הגיע לפסוק "והזר הקרב יומת". "גייריה", אין הכוונה שגיירו מיד, אלא לבסוף גיירו, והגמרא מספרת בהמשך איך הגיע לבסוף לגיירו.²

² עיין במהרש"א (חידושי אגדות, מסכת שבת לא, ע"א, ד"ה אמר ליה מקרא וכו') שביאר על הסיפור השלישי שלא גיירו מיד, אלא בתחילה לימדו תורה, ואחר שחזר בו ממה שרצה להיות כהן גדול, גיירו. הוא כתב כך כדי ליישב את הקושי, איך גיירו? הרי אין מגיירים גרים שמתגיירים משום סיבה כל שהיא, שמתגיירים משום שולחן מלכים וכיוצ"ב. נראה שכן יש להסביר גם בשאר המקרים שמוזכרים בגמרא.

יש קושי ביישוב זה, כיון שמדברי רש"י³ ותוס'⁴ משמע שהבינו שגיירו מיד בתחילה. לפיכך, עלינו לתת יישוב לדבריהם. אולי יש לומר שהם סוברים שגר שאומר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, בית דין אינו מקבל אותו כגר, אך הדבר נתון לשיקול דעתם של הדיינים. כלומר, אם הדיינים רואים שהגר מתגייר לשם שמים ובסופו לקיים את כל המצוות, אפשר לגיירו גם במקרה שאינו מקבל עליו כל התורה כולה. אך, אי אפשר לגיירו כשאינו מתגייר לשם שמים, וצריך שיקול דעת גדול בדבר. הלל ראה שסופם לעשות לשם שמים, ולכן גיירם.⁵

החסרון במי שלא מקבל עליו כל התורה כולה, אינו חסרון בקבלת מצוות, כיון שמה שמחייב את הגר במצוות, אינו קבלתו, אלא הצהרת קבלת מצוות מראה את השתעבדותו לקב"ה שהוא מכניס את עצמו תחת כנפי השכינה. כמו שבני ישראל אמרו "נעשה ונשמע" ובכך הראו שמקבלים עליהם את עול מלכותו של הקב"ה. גר שלא מקבל עליו את כל המצוות, יש חשד שהוא אינו משתעבד לקב"ה, הוא אינו מכניס את עצמו תחת כנפי השכינה, שהרי לא קיבל על עצמו את כל המצוות, ולכן הוא מעורר חשד לגבי קבלת המצוות שלו. אין הכרח שגר שלא מקבל עליו את כל המצוות, אינו משתעבד לקב"ה. כיון שיכול להיות שאינו מקבל עליו מצוות מסוימות, לא מתוך להכעיס, אלא מתוך תאוות. כלומר, הוא חושש שלא יוכל לקיים את המצוות הללו, ולכן לא רוצה לקבלם על עצמו. הוא חושב שאם הוא לא מקבלם, הוא לא יענש עליהם. כמובן, שעדיין יש בכך פגם בהשתעבדות שלו לקב"ה. שהרי אדם שמשתעבד לקב"ה, מוכן לקבל על עצמו את כל המצוות שהקב"ה מצוה, אפילו שקשה לו. אך, עדיין נראה לומר שזה אינו חסרון גמור. לכן, אפשר להבין שאם הדיין רואה שבאמת הנכרי מתגייר לשם שמים ובסופו לקיים את כל המצוות, אפשר לגיירו.

נראה שאפשר למצוא הקבלה לדין זה, בדין גיורי נשים וגברים שמתגיירים לשם אישות. מבואר בגמרא במסכת יבמות⁶, שר' יצחק סובר שלהלכה כל מי שמתגייר לשם סיבה בדיעבד הוא גר, אך לכתחילה לא מגיירים נכרים שמתגיירים לשם דבר. מובאת שם ברייתא שאין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה. הבית יוסף⁷ למד בדעת התוס'⁸, שבכל

³ מסכת שבת לא, ע"א, ד"ה גייריה.

⁴ מסכת יבמות קט, ע"ב, ד"ה רעה וכו'; יש אולי מקום לדחות את הראיה מדברי התוס', ולבאר את כוונתו שהלל לא היה צריך לקבלו להתגייר, כלומר, ללמדו. שרק מי שמתאמץ להתגייר, יש לקבלו להתגייר וללמדו.

⁵ תוס' (מסכת יבמות קט, ע"ב, ד"ה ראה וכו') התקשה איך הלל גייר את הגרים הללו, הרי הם לא התאמצו להתגייר? על כך השיב, שידוע היה הלל שסופם להיות גרים גמורים, כמו שעשה לבסוף; עיין גם בדברי התוס', מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי וכו'.

⁶ כד, ע"ב.

⁷ יורה דעה, סוף סימן רסח.

⁸ מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי; הדברים מבוארים בדברי התוס' שם. לדעת התוס', הלל גייר את הגר אפילו שהתגייר לשם דבר, כיון שבטוח היה הלל שסופו לעשות לשם שמים.

אלו שנאמר עליהם לא מקבלין אותם משום שמתגיירים לשם דבר, הדבר תלוי בראות עיני בית הדין. על פי זה, ביאר את המעשה של הלל שגייר את הנכרי שרצה להתגייר כדי להיות כהן גדול. וכן מעשה של רבי במסכת מנחות שגייר אשה שהתגיירה לשם אישות. בכל המקרים האלו גיירו את הגרים, כיון שראו שסופם לשם שמים, שבסופו של דבר יהיו גרים גמורים⁹. אך, כל זה דווקא כשבאמת לפי ראות עיני בית דין כוונתו לשם שמים, אם יש לדיינים ספק, אין מקום לגיירו¹⁰.

⁹ עיין הגהות דרישה, יורה דעה רסח, ז; ש"ך, שם, כג; ערוך השלחן שם, י; גם שו"ת הר צבי (יורה דעה, סימן ריח) נקט שאפשר לגייר כשניכר שסופה לשם שמים, אפילו שמתגיירת לשם אישות; שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו, אות ג): "ועל דבר אם לקבלה לגירות לכאורה הדין פשוט דאין מקבלים כמבואר ברמב"ם... ובטור שו"ע... ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה באחר, ועיין בבית יוסף שם שהכל לפי ראות עיני בית הדין ואם רואים שסופו לשם שמים מותר לקבלם כמו שכתב התוס'. והנה יש לי מקום ספק, באופן שלא נתברר לבית דין ויש מקום להסתפק אם יש לו כוונה לשם אישות אם מקבלים אותו, דאפשר דדוקא בנתברר לבית דין שיש להם עילה אחרת אין מקבלים והוא דבדוקים אחריו לכתחלה מספיקא משום דכל היכא דאיכא לברורי מבררין ואין לבית דין לקבל בלי בדיקה, אבל היכא שבדקו ולא נתברר להם ויש מקום להסתפק שכוונתו בלב שלם, כיון דבדיעבד הלכה דכולם גרים הם, רק לכתחילה אין מקבלים אותו, היכא דמסתפקים מקבלים אותו ככל ספק דרבנן להקל... ומה"ט יש לומר דכל דלא נתברר לנו שאין לו עילה אחרת להתגייר אין מקבלין אותו ואין עושין ספק בידים לכתחילה". לפי שו"ת אחיעזר, אפשר לגייר כשלפי ראות עיני בית דין שמתגייר לשם שמים. אך, במקום של ספק, אי אפשר לגיירו; כך גם נקט שו"ת יד הלוי (סימן קמה), לדעתו זה ספק דאורייתא. לכן, כל זמן שיש חשש, אין מקום לגיירו ואין להתיר להינשא לו; אך, ר' אליהו גוטמאכר זצ"ל (בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן פז) חולק, לדעתו, יותר חמורה הדחיה מן הקבלה. כיון שאפילו אם לא התגייר לשם שמים, בכל זאת בדיעבד הוא גר: "שיש לכל בעל הוראה יותר לצד לקבלו מלדחקו, דיש יותר אחריות בדחיה ממה שיש בקבלה אם הוא שלא כדין. דנחזי אנו, אם מטעה אותו שאמר שהוא לשם שמים והוא שקר, ועל זה קבלנו אותו, מה הרעש הגדול, הא מבואר ביבמות... ובשו"ע... שגם אם ודאי היה שלא לשם שמים, וגם הבית דין ידעו זאת ועברו וקבלו, הוא גר גמור בכל דיניו, ומכל שכן אם הבית דין בא לזה מחמת שסמכו על שקרו וחשבו שאמת עמו, אז גם קללה דקרא הני"ל אין להם. ואמנם נשפטה לאידך צד אם אין מאמינים אותו ודוחים אותו, ובאמת הוא גר צדק, ויש לו הארה, קדושה באיזה זכות להיות גר גמור ולבנות בנים נאמנים בישראל, כמו העובדא דתמנע, עד כמה מכשול הזה מגיע. יש לראות, וכי סלקא דעתך דהאבות הקדושים דחו תמנע על לא חמס בכפה, הלא אברהם אבינו עשה פעולות לגייר, וכי ידחה אותה בבקשתה. אלא ודאי שהיה להם מציאות איזה ריעותא בזה, ששפטו מכח זה שאין רצונה לשם שמים רק לאהבת גדולת האבות... ואמנם טעו בזה, והיה להם לעשות כהלל... אם כן האחריות שיבטל נפש טוב, יותר סכנה מסכנה זו לקבל אינו ראוי, לכן ודאי יש להקל". הסיבה שלדעת שו"ת אחיעזר, אין לגייר היא משום שלדעתו אם הגר לא התכוון באמת להתגייר, לא היתה לו כוונה של קבלת מצוות, אפילו שהיה רק בלבבו, אינו גר. לכן, בוודאי שבמקרה של ספק יש לחוש. נראה שיש להקשות על דברי ר' אליהו גוטמאכר מדברי התוס' במסכת יבמות (קט, ע"ב, ד"ה רעה וכו') שכתב שהלל ורבי רק גיירו, כיון שראו שסופם של הגרים לעשות לשם שמים. משמע שצריך שלפי ראות בית דין כוונת הגר לשם שמים, אך מניין לנו שבמקרה של ספק אפשר לגיירו? אם בית דין לא יודע, עליו לפרוש. אין שום ראייה מן המעשה של תמנע, כיון שיש לומר ששם מכל מיני סיבות האבות לא רצו לגייר אפילו שהתאמצה להתגייר, ולא היה מדובר שהיה להם ספק בגיורה. גם כתוב בגמרא במסכת יבמות (כד, ע"ב): "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 (הלכות איסורי ביאה יג, טו): "לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה. בימי דוד שמה מן הפחד חזרו. ובימי שלמה שמה בשביל המלכות והטובה והגדולה שהיו בה ישראל חזרו". וכן יש

אבל, נראה לי, שמבחינה מציאותית הדבר מאוד קשה. שהרי אם הדבר תלוי בשיקול דעתו של הדיין, קשה לומר ששלושת הדיינים יראו שהוא מתגייר לשם שמים. אפילו אם נאמר שהלל ראה שהוא מתגייר לשם שמים, קשה לומר שגם שני הדיינים האחרים ראו שהוא מתגייר לשם שמים. נראה שהם אינם יכולים לסמוך על דעת הלל, כיון שזה תלוי בשיקול דעתו של כל דיין ודיין, ואין להלל ראייה על שיקול דעתו.

דרך אחרת לבאר בדעת הראשונים הנ"ל, היא שבשני המקרים האלו אין חסרון בקבלת המצוות, זה לא נחשב שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד. כיון שבמקרה שהתגייר על מנת להיות כהן גדול, הרי לא יוכל לשמש ככהן גדול, שלא יאפשרו לו. לכן, אין שום חשש שיעבור על האיסור¹¹. לגבי המקרה הראשון שמתגייר על מנת שילמדו תורה שבכתב, לא כתוב שלא קיבל עליו לקיים תורה שבעל פה, רק לא האמין בתורה שבעל פה¹². אך, קיבל על עצמו את כל מה שהצטוו בני

להוסיף את דברי הגהות מרדכי (מסכת יבמות, רמז קי): "אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים". יש להוסיף 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, אולי גם ר' אליהו גוטמאכר יודה שאם יש לנו ספק אם הוא מקבל עליו מצוות, אז אי אפשר לגיירו, כיון שאם לא קיבל עליו מצוות הגיור לא חל.

יש לציין שהרב משה קליין שליט"א (בספרו "משנת הגר", סימן ג) דן במחלוקת האחיעזר ור' אליהו גוטמאכר. הוא הביא ג' טעמים לכך שאין להקל לגיירו, אפילו שמדובר כאן על איסור דרבנן והוא ספק דרבנן: 1. רבים מן הפוסקים סוברים 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 שהווי ספק דרבנן. 3. המשנה למלך (הלכות בכורות ד, א) 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. 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 (עו, ע"א) מבואר ששלמה גייר את בת פרעה. והטעם שהיה מותר לגיירה על אף שלא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה, כיון שהסיבה שלא קיבלו גרים הוא מחמת חשש שהתגיירו משום שולחן מלכים. וכאן 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 שהווי איסור דרבנן, ומספר פוסקים נקטו שהווי איסור דאורייתא. ר' שלמה איגר טען שמדובר על איסור מדברי קבלה. וכתב 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.

אולם, אני כבר טענתי נגד דברים אלו. ונלענ"ד, שאפשר לדחות את הראיה מגיור בת פרעה. שיש לומר שהיה מדובר שהיה בירור גמור שכוונתה לשם שמים.

¹⁰ עיין בהערה הקודמת בדברי שו"ת אחיעזר.

¹¹ אין לומר שיש כאן גרות בטעות, כיון שהיה לו לברר קודם שהתגייר. עוד אפשר לומר שלעניין טענה של גרות בטעות, הלל ראה שסופו לשם שמים, ולכן לא יטען טענה זו.

¹² עיין להלן בדברי רש"י, שם יתבאר בהרחבה ביאור זה.

ישראל, והם הצטוו לשמוע לדברי חכמים. כן אפשר לומר שקיבל על עצמו את כל מה שהצטוו בני ישראל, הוא רק לא האמין שבני ישראל מצווים גם בתורה שבעל פה, אך הוא הצהיר בצורה מפורשת שמקבל על עצמו כל מה שחייבים בני ישראל¹³.

דברי הראשונים

1- פסיקת ההלכה:

הלכה זו אינה מובאת ברי"ף, רא"ש, טור ושו"ע. על דין זה של קבלת מצוות, העין משפט לא הפנה לשום מקור בפוסקים. הדבר תמוה ביותר, מדוע הלכה זו אינה מובאת בפוסקים, שנראה שאין כאן מחלוקת? אפילו אם נאמר שיש מחלוקת בנוגע לדקדוק אחד מדברי סופרים, בכל זאת, לכו"ע אם לא קיבל עליו דבר שהוא מדאורייתא, לא מקבלים אותו.

גליון מהרש"א¹⁴ תמה מדוע הפוסקים לא הביאו את ההלכה של גר שנחשד לדבר אחד וכו', שנראה שבזה אין מחלוקת בין ר' מאיר לחכמים? מעניין שגליון מהרש"א אינו תמה מדוע הפוסקים לא הביאו את הדין השני, כלומר, הדין של קבלה חלקית של המצוות?

נראה לי, שהטעם להשמטת דין זה, הוא משום שהיה ברור להם שאי אפשר שתהיה קבלה חלקית של המצוות. היה ברור שצריך לקבל את כל המצוות. וכיון שכתבו שקבלת מצוות מעכבת ולא חילקו בדבר, הרי בכך הם אמרו שגר שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אינו גר. הגמרא הביאה הלכה זו, לא משום החידוש שבדבר, אלא היא באה אגב הדין של הבא לקבל דברי חברות חוץ מדבר אחד, בן לוי שבא לקבל דברי לוי וכן בן כהן שבא לקבל דברי כהונה חוץ מדבר אחד שאין מקבלין אותו.

סביר להניח שזו הלכה מקובלת ואין חולק, ואכן מוצאים שהרמב"ן בהל' בכורות¹⁵ הביא שתי הלכות אלו. מובא הדין של גר שנחשד לדבר אחד, וכן הדין של קבלה חלקית - שאין מקבלין גר שמקבל עליו כל התורה כולה, חוץ מדבר אחד. גם ספר ליקוטי הלכות¹⁶ כתב כדברי הרמב"ן¹⁷.

¹³ לגבי טענה של גרות בטעות, שחשב שאינו חייב בתורה שבעל פה, יש לומר שהלל ידע שסופו לשם שמים.

¹⁴ יורה דעה רסח, ב.

¹⁵ לח, ע"ב.

¹⁶ של החפץ חיים - ר' ישראל מאיר הכהן. ליקוטי הלכות, מסכת בכורות יד, ע"ב.

¹⁷ עין משפט (שם על ליקוטי הלכות, אות נד) הסביר שהטעם שגר שנחשד לדבר אחד נחשד לכל התורה כולה הוא משום שגר הוא רגיל בכל האיסורים הללו, ולכן אפילו שקיבל עליו עול מצוות, בכל זאת חושדים שקיבל רק לפנים, ולכן איבד את חזקת כשרותו.

בעינין בדברי הרמב"ם, נראה שהרמב"ם כתב הלכה זו. אך, לא לדין של גר צדק, אלא לדין גר תושב:

ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו.

(הל' איסורי ביאה יד, ח)

הדבר תמוה ביותר, מדוע הרמב"ם הביא הלכה זו דווקא לעניין גר תושב, ולא בנוגע לגיור גר צדק? יש עוד להקשות על הרמב"ם מדוע פסק כר' יוסי בר' יהודה? משמע מדברי הרמב"ם שכתב "חוץ מדקדוק אחד", שהכוונה לדברי סופרים¹⁸. לכאורה, היה לו לפסוק כדעת חכמים.

בדברי הביאור הלכה¹⁹, יש יישוב לקושייתנו. הוא סובר שר' יוסי בר' יהודה לא בא לחלוק על ת"ק, אלא מפרש את דבריו. מה שאמר "חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים", הכוונה מה שדקדקו בביאור התורה, כמו שאמרו שיש ד' בתים בתפילין וכיוצ"ב. זאת הסיבה שהרמב"ם לא כתב "חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים", אלא רק "חוץ מדקדוק אחד".

2- ביאור המעשה של הלל:

רש"י הקשה על המעשה של הלל איך גיירו, הרי יש כאן דין של גר שאומר שלא מקבל דבר אחד? על שאלה זו הוא השיב:

וסמך על חכמתו שסופו שירגילנו לקבל עליו, דלא דמיא הא לחוץ מדבר אחד - שלא היה כופר בתורה שבעל פה, אלא שלא היה מאמין שהיא מפי הגבורה, והלל הובטח שאחר שילמדנו יסמוך עליו.

(מסכת שבת לא, ע"א, ד"ה גיירה)

לא מובן לי חילוק הדברים בין שאינו מאמין שהוא מן הגבורה ובין שהוא כופר בתורה שבעל פה, בסופו של דבר הוא לא מקבל את תורה שבעל פה, הוא מתגייר על דעת שלא לקיים תורה שבעל פה, ומתנה על כך. אלא, נראה שכוונת הדברים שבאמת הוא מקבל על עצמו גם תורה שבעל פה, רק

¹⁸ עין משפט (על ליקוטי הלכות, מסכת בכורות, יד, ע"ב, אות נז) למד שהרמב"ם פסק כר' יוסי בר' יהודה.
¹⁹ אורח חיים דש, ג.

אינו מאמין שהיא מן הגבורה²⁰. בין כך ובין כך, לומדים מדברי רש"י, שבגיוורו של גר זה לא היה חסרון של גר שמקבל עליו כל התורה כולה, חוץ מדבר אחד.

3- הטעם שאין מקבלים גר שאינו מקבל עליו דבר אחד:

רבינו גרשום ביאר שהסיבה שאין מקבלים גר שאינו מקבל עליו דבר אחד היא, משום שאומרים שהואיל ולא יכול לעמוד בדבר אחד וודאי לא יעמוד באחרים:

חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. דאמרינן הואיל ואין יכול לעמוד באותו דבר וודאי לא יעמוד נמי באחרים.

(מסכת בכורות ל, ע"ב)

יש מקום ללמוד מדבריו שהדין שאין מקבלים את הגר הוא רק לכתחילה, ולא מעכב בדיעבד²¹. אין כאן עניין עקרוני שקבלה חלקית אינה קבלה. אלא, רק חשש שאחר כך לא יקיים את כל המצוות. לפי זה, יובנו דברי רש"י שהלל גיירו, כיון שסמך שאחר כך יוכל להביאו לקיים גם תורה שבעל פה, ולכן קיבלו²². יש מקום להבין בדברי ר' גרשום שהוא גר מספק, משום שיש כאן הסתפקות שלא יעמוד גם בשאר המצוות. אם יודעים בודאות שלא יעמוד גם בשאר המצוות, אז הוא אינו גר אפילו בדיעבד. אולי יש לחלק בדבריו בין שאינו מקבל עליו דבר אחד או מיעוט מצוות, ובין שאינו מקבל עליו הרבה מצוות. באי קבלת דבר אחד אין חסרון בקבלת מצוות, באי קבלת הרבה מן המצוות יש חסרון בקבלת מצוות. אך, צריך עיון בסברת הדבר.

אפשר לבאר בדרך נוספת את דברי ר' גרשום, ולומר שסובר שגם בדיעבד אינו גר. יש להסביר שהעקרון של קבלת מצוות בגיור, הוא הציות לדבר ה'. הגר מקבל על עצמו לציית לדבר ה' שציוה לבני ישראל בהר סיני. כשהגר אומר שלא מקבל עליו דבר אחד, אין חסרון מצד שלא קיבל עליו דבר אחד. אלא, יש כאן עדות שהוא אינו צייתן, שרואים שהוא אינו מוכן לעמוד בציווים, הוא לא מוכן לקבל על עצמו כל מה שה' ציוה את בני ישראל. לפיכך, הוא אינו גר גם בדיעבד, שעכשיו יש חסרון בקבלתו, יש עדות לאי צייתנותו.

²⁰ עיין רש"י (מסכת שבת לא, ע"א, על דברי רש"י) שהסביר שכופר לא נקרא אלא דווקא אחר החקירה, כאן לא כפר לאחר חקירה.

²¹ הגריא"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, חלק ו, סימן טו, אות טו) הבין מדברי ר' גרשום שסובר שבדיעבד גר שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, נחשב גר.

²² עיין בתחומין, חלק יט, במאמרו של הרב צבי ליפשיץ, עמ' 122, שהסביר כך את דעת רש"י.

יש להסביר שקבלת מצוות בגיור באה במקום ה"נעשה ונשמע" במתן תורה²³, אמירת "נעשה ונשמע" במתן תורה היא צייתנות לדבר ה'. בני ישראל שאמרו "נעשה ונשמע" הראו שהם מוכנים לעשות כל דבר שה' יצוה אותם, והוא החיוב על הגר שיהיה מוכן לעשות כל מה שיצוה עליו ה'.

פסיקת ההלכה בדין אין מקבלין גר שאינו מקבל עליו דבר אחד

מה שלא מצינו בדברי הראשונים התייחסות לגמרא זו, מוצאים בדברי האחרונים:

יש מחלוקת בין האחרונים בהבנה אם ההלכה שאין מקבלין גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, נפסקה להלכה על ידי הראשונים. שו"ת אחיעזר²⁴, האגרות משה²⁵ ושו"ת חלקת יעקב²⁶ נקטו בדעת הרמב"ם שפסק הלכה זו. מדבריהם מבואר שפוסקים להלכה כדעת ר' יוסי בר' יהודה שאפילו דקדוק אחד מדברי סופרים. גם שו"ת דבר יהושע²⁷ כתב שהדין שאין מקבלין אותו וכו' נפסק להלכה וגם מסתימת דברי הפוסקים נראה שפוסקים כדברי ר' יוסי בר' יהודה.

אבל, הראי"ה קוק זצ"ל²⁸ תמה שהפוסקים לא כתבו את ההלכה שמבוארת במסכת בכורות, שאין מקבלין את מה שמקבל וכו'. 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 אחר²⁹, כתב: "ואמת הדבר שיש לתמוה על השמטת הפוסקים הלכה זו לגמרי, מ"מ הלא משנה לא זזה ממקומה, ואין חולק ע"ז עכ"פ כד' ת"ק שחוץ מד"א של תורה אין מקבלין אותן".

הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל³⁰ נתן שני ביאורים מדוע הפוסקים לא הביאו הלכה זו:

א- הרמב"ם ביאר שהברייתא מדברת בנוגע לגר תושב. הוא הגיע להבנה זו, משום שלא נאמר בברייתא "גר שבא להתגייר", כלשון במסכת יבמות³¹, והמובאת לעיל בדין של הגר שקיבל עליו דברי תורה ונחשד לדבר אחד וכו'. כאן הברייתא נוקטת לשון "עכו"ם". לכן, הרמב"ם למד שלא מדובר בגר צדק, אלא בגר תושב. לשון זו של

²³ כבר הערתי על כך לעיל. עוד ארחיב על כך בהמשך.

²⁴ חלק ג, סימן כו.

²⁵ יורה דעה, חלק ב, סימן קכד.

²⁶ יורה דעה, סימן קנ.

²⁷ חלק ד, סימן יח, אות ב.

²⁸ שו"ת דעת כהן, סימן קנב.

²⁹ שם, סימן קנד.

³⁰ בהערותיו על שו"ת דעת כהן, סימן קנד.

³¹ מז, ע"א.

"עכור"ם וכו' " מובאת בנוגע לגר תושב במקום אחר³². הרמב"ם, פירש את ההלכה הזו בזמן שאין היובל נוהג, שאז לא מקבלים גרים תושבים. כלומר, הגמרא באה לומר שאפילו לדעת אחרים במסכת עבודה זרה³³ - שגר תושב הוא מי שקיבל עליו לקיים את כל המצוות הכתובות בתורה, חוץ מאיסור נבילות - בזמן שאין היובל נוהג אין לקבלו. בנוגע לדברי ר' יוסי בר' יהודה שאמר שלא מקבלים אותו אפילו שרק לא קיבל דקדוק אחד מדברי סופרים, יש להסביר שדעתו היא שגם באיסור עבודה זרה וכן בשאר ד' מצוות, כל מה שמקבל עליו הגר תושב, צריך לקבל עליו בתור מצוה של תורה עם כל דקדוקיה של תורה ושל סופרים. לפיכך, מובן מדוע הפוסקים השמיטו הלכה זו, שהרי אין דרכם של הטור ושו"ע להביא דינים שאינם שייכים בזמן הזה, ובזמן הזה אין דין גר תושב³⁴.

ב- יש לומר שברור שגר צדק שאינו מקבל עליו דבר אחד, לא מקבלים אותו. כפי שיהדות היא כל התורה כולה, ולא חלקים ממנה, הוא הדין בגרות. נאמר במסכת סנהדרין³⁵: "כי דבר ה' בזה", זה האומר כל התורה כולה מן השמים חוץ מדבר אחד.

האם בדיעבד הגיור לא חל?

יש מחלוקת בין האחרונים, אם הדין שאין מקבלים גר וכו', הוא לכתחילה או גם בדיעבד. מצד אחד עומדים שו"ת אחיעזר, ביאור הלכה³⁶, ר' חיים סולובייצ'יק, שו"ת חלקת יעקב³⁷, שו"ת שרידי אש³⁸ ושו"ת משנה הלכות³⁹ שסוברים שאינו גר גם בדיעבד.

³² מסכת גיטין מה, ע"א.

³³ סד, ע"ב.

³⁴ צריך עיון ביישוב הנ"ל, שאינו מובן מדוע הלכה זו נאמרת דווקא כשאין היובל נוהג? הרי אפילו בזמן שהיובל נוהג, בכל זאת הוא אינו גר תושב. כיון שלדעת ר' יוסי בר' יהודה צריך לקבל עליו את כל המצוות כפי שמצווים בני ישראל, וכאן קיבלם חוץ מדקדוק אחד. גם כן, קשה לומר שדברי הגמרא נאמרו אליבא דאחרים, הרי לא נפסק להלכה כדעת אחרים. יתר על כן, הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יד, ז; הלכות מלכים, סוף פרק ח) לא פסק כדעת אחרים, אלא כדעת חכמים שגר תושב הוא מי שמקבל עליו ד' מצוות בני נח, ובכל זאת הוא הביא את הדין שמובא במסכת בכורות.

³⁵ צט, ע"א.

³⁶ אורח חיים דש, ג.

³⁷ יורה דעה, סימן קנ.

³⁸ חלק ב, סימן קט.

³⁹ חלק יג, סימן קמז.

שו"ת אחיעזר הבין שלא רק שבית הדין לא מקבל אותו, אלא אם קיבל אותו הגיור לא חל. לפיו, יש סברא פשוטה שקבלת מצוות חלקית אינה מועילה, שהרי הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא, ולכן בוודאי צריך שיקבל עליו כל המצוות:

דהא מבואר בבכורות ל"א נכרי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלים אותו ר"י בר"י אומר אפילו דקדוק אחד מד"ס וכ"פ הרמב"ם פ"ד מה' א"ב ה"ח... אך מסברא נראה דכיון דקבלת מצות מעכב בוודאי בעינן שיקבל עליו כל המצוות.

(חלק ג, סימן כו)

מובא בשם ר' חיים סולובייצ'יק שבין הקראים יש חשש נכרים, כיון שמסתבר שהקראים קיבלו גרים, והרי הקראים אינם מקבלים על עצמם את כל המצוות, אם כן אלו שהתגיירו לקראים לא קיבלו את כל המצוות, ולכן אינם גרים:

אך בספר עמק ברכה החדש (עמוד קד) כתב בשם הגר"ח סולובייצ'יק, גאב"ד בריסק, שהקראים יש בהם ספק גוים, כי במשך כל הדורות של קיומם בוודאי שקבלו גרים מאומות העולם, שבאו אליהם להתגייר, ולפי הדין אינם גרים, הואיל ולא קבלו עליהם כל התרי"ג מצות כמצווה עלינו בתורה שבעל פה, כיון שאינם מודים בה, וקי"ל (בכורות ל ב) הבא להתגייר וקיבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד אינו גר. ונמצא שיש בקראים תערובת גוים.⁴⁰

אולם, כנגד כל הדעות האלו עומד הראי"ה קוק זצ"ל שסובר שמה שנאמר שלא מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הוא רק דין לכתחילה. לכתחילה לא מקבלים אותו, אך בדיעבד אם קיבלו אותו, הגיור חל. כמו שאת גרי אריות וגרי חלומות, לא מקבלים לכתחילה, אבל אם קיבלו, הם גרים. דבריו מבוססים על דברי התוס'⁴¹ בדין כותים. התוס' כתב שאף על פי שמבואר במסכת יבמות⁴², שגרי אריות בדיעבד הם גרים, כותים אינם גרים, כיון שהם לא התגיירו לגמרי. מכך למד הרב קוק שדווקא כותים שגם היו גרי אריות וגם מכתחילה 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

⁴⁰ הדברים מובאים בשו"ת יביע אומר, חלק ח, אבן העזר, סימן יב; שו"ת ציץ אליעזר, חלק ה, סימן טז.

⁴¹ מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר כותים וכו'.

⁴² כד, ע"ב.

אריות גרים הם אפילו כשהקבלה אינה שלמה.

(שו"ת דעת כהן, סימן קנב)

נלענ"ד, שדבריו תמוהים, ואין ראייה 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 בגרי אריות, כיון שהדיון היה על הכותים. נראה שההוכחה של הראי"ה קוק זצ"ל היא מדברי הגמרא שאמרה שהטעם שכותים הם עכו"ם הוא משום שהם גרי אריות. לפי דברי התוס', שקבלתם לא היתה שלמה, הרי הטעם שאינם גרים הוא כיון 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".

עוד נראה להקשות על דברי הרב קוק, שאין קשר בין דברי התוס' לדיון שלנו. כיון שבמקרה של הכותים מדובר שלא קיבלו את המצוות, הם עדיין רצו לעבוד עבודה זרה. בדיון שאנחנו דנים בו, מדובר על אחד שמקבל עליו את כל המצוות חוץ מדבר אחד. לכן, לא מובן איך קישר את דין הגמרא עם דברי התוס'? נראה שהרב קוק הבין שהכותים קיבלו על עצמם את כל התורה כולה, חוץ מאיסור עבודה זרה. לכן, למד מדברי התוס' שעל אף שקיבלו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, בכל זאת הם היו גרים, אם לא היה אצלם החסרון שהתגיירו משום אריות. כלומר, החסרון של קבלת כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אינו פוסל את הגרות. אך, גם הבנה זו תמוהה בעיניי, משום שאי אפשר להיות גר כשאינו מקבל עליו איסור עבודה זרה. אפילו אם נאמר שהדין של "גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אין מקבלים אותו", נאמר רק לכתחילה, אך בדיעבד הוא גר, בכל זאת במקרה שהגר קיבל עליו כל התורה כולה חוץ מאיסור עבודה זרה, לכו"ע אפילו בדיעבד אינו גר⁴³. לכן, אי אפשר לומר שכותים יכלו להיות גרים בדיעבד אם לא היה אצלם החסרון של גיור משום אריות. שהרי היה אצלם חסרון שלא קיבלו על עצמם איסור עבודה זרה, ואין גיור כשיש חסרון בעיקרי היהדות.

⁴³ עיין בדברי שו"ת בית יצחק (יורה דעה, חלק ב, סימן ק), יובאו דבריו להלן.

יש לציין שגם הנצי"ב בשו"ת שלו, שו"ת משיב דבר⁴⁴, הבין מן הלשון "אין מקבלין וכו' " שמדובר רק על איסור לקבלו, אבל בדיעבד אם עברו וקיבלו הוי גר ומכריחים אותו לשמור דת ישראל.

שו"ת דבר אברהם⁴⁵, שו"ת בית יצחק⁴⁶ והגריא"ה הרצוג זצ"ל⁴⁷ הסתפקו בשאלתנו, ולא היה ברור להם אם גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אינו גר בדיעבד או רק לכתחילה לא מקבלים אותו.

הגריא"ה הרצוג זצ"ל⁴⁸ נתן מספר יישובים למעשה של הלל. איך גייר את הגר שאמר שמתגייר על מנת שילמדו רק בתורה שבכתב? :

- א- רש"י⁴⁹ ותוס'⁵⁰ כתבו שהלל סמך על חכמתו שסופו שירגילו ויקבל עליו כל המצוות⁵¹. בכה"ג אפשר לגייר את הגר, משום שזה כמו אומדן דעת שיקיים את כל המצוות.
- ב- כוונת דברי רש"י במסכת שבת, שהיה מדובר שהגר קיבל על עצמו לקיים את כל המצוות, גם אלו של תורה שבעל פה, אבל לא בתורת "מפי הגבורה". במקרה כזה אין איסור לקבלו, אם קרוב שיסמוך עליו לגמרי ויקיימם לבסוף בתורת "מפי הגבורה".

⁴⁴ חלק ה, סימן מו.

⁴⁵ חלק ג, סימן כח.

⁴⁶ יורה דעה, חלק ב, סימן ק; שו"ת בית יצחק הסתפק אם דין זה הוא לכתחילה או גם בדיעבד. מצד אחד, הביא ראיה מן המעשה של הלל, שמשמע משם שבדיעבד הוא גר. שאפילו לפי ביאור של רש"י שסמך על חכמתו, בכל זאת אם נאמר שבדיעבד אינו גר, איך קבלו? מאידך, הביא ראיה מן הסוגיא במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב) שאחרים סובר שגר תושב הוא מי שקיבל עליו כל המצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילה. הרי אם נאמר שזה שקיבל עליו כל התורה חוץ מדבר אחד, הוא גר צדק, מדוע אחרים סובר שמי שמקבל עליו כל המצוות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילה, הוא גר תושב, צריך להיות גר צדק? אבל, שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו) דחה ראיה הזו, משום שגר תושב לא טבל, שאין הטבילה ממצוות התורה, ולכן אינו גר צדק.

גם הרב אשר וייס שליט"א (מסכת שבת, סימן לד, אות א) דחה ראיה זו, ובכלל תמה על הראיה. שהרי בוודאי מלבד המילה, הטבילה והקבלת מצוות יש צורך ברצון הגר שירצה להיות ישראל. הרצון הוא תחילתה וסופה של הגרות, רצון הגר להצטרף לעם ישראל ולחסות תחת כנפי השכינה. והרי גר תושב אף שקיבל על עצמו כל המצוות, בוודאי לא מתכוון להיות יהודי אלא גר תושב בלבד, ולכן מה מקום לומר שיהיה גר צדק? נוסף על כך נראה שצריך שידע הגר שבגרותו נעשה חלות דין ונשתנה מעמדו, ואין כאן קבלה בעלמא שיכול לחזור בו לאחר מכן. אבל, בקיבל על עצמו כל התורה כולה בדרך קבלת גר תושב יכול לחזור בו, ולכן אין כאן כוונה לגרות.

⁴⁷ פסקים וכתבים, חלק ו, סימן טו, אות טו-טז; שם, סימן כה, אות ז.

⁴⁸ פסקים וכתבים, חלק ו, סימן טו, אות יד; סימן כה, אות ז;

⁴⁹ מסכת שבת לא, ע"א, ד"ה גיירה.

⁵⁰ מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי וכו'.

⁵¹ תוס' כתב שהיה בטוח שסופו לעשות לשם שמים.

ג- יש חילוק בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה. בתורה שבכתב לא יועיל אם יקבל עליו לשמור ויאמר שאינו מאמין שהיא מפי הגבורה, בכל אופן אין לקבל את הגוי לגיור. אך, בתורה שבעל פה, אם מקבל עליו את המצוות, רק לא מאמין שהם מפי הגבורה, אפשר לקבלו כשברור לנו שאחר כך יגיע לאמונה. כך הוא ביאר את דעת רש"י.

בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל רואים שנקט שתי שיטות, אבל נראה שעיקר שיטתו שאם קיבל עליו את כל המצוות חוץ מדבר אחד, הגיור לא חל. אלו הראיות שהביא לכך שהגיור לא חל⁵²:

1. לאחר שהגמרא⁵³ הביאה את ההלכה שאין 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 לחברות⁵⁴, 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 זו⁵⁵, שההלכה היא לעיכובא - גם בדיעבד אינו מתקבל.

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

4. אם נאמר שהגיור חל במקרה שבית הדין קיבל נכרי שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, לא יובנו דברי הרמב"ם שהובאו לעיל. הרמב"ם פסק שבזמן הזה, שאין היובל נוהג, אפילו שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד, לא מקבלים אותו להיות גר תושב. לא מובן מדוע הרמב"ם דן מצד דין גר תושב, היה לו לדון מצד גר צדק? אם מדובר שבית הדין קיבל אותו, אז הוא גר צדק, ואם לא קיבל אותו, אז בוודאי אינו גר תושב, כיון שבית הדין לא קיבל אותו. אלא, צריכים לומר שמדובר שבית הדין קיבל אותו, ובכל זאת אינו גר צדק, כיון שגר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אינו גר גם בדיעבד. הרמב"ם בא לחדש שלא רק שאינו גר צדק, שזה דבר ברור, אלא בזמן הזה גם אינו גר תושב⁵⁶.

⁵² 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.

⁵³ מסכת בכורות ל, ע"ב.

⁵⁴ הלכות מטמאי משכב ומושב י, א-ב.

⁵⁵ הלכות ביכורים א, א.

⁵⁶ עיין בהערה לעיל בדברי שו"ת אחיעזר ורב אשר וייס שליט"א, שבדבריהם יש דחיה לראיית האגרות משה.

5. הרמב"ם כתב⁵⁷: "כל העכו"ם כשיתגיירו ויקבלו עליהן כל המצוות שבתורה והעבדים כשיתחררו הרי הן כישראל לכל דבר שנאמר הקהל חוקה אחת יהיה לכם ומותרין להכנס בקהל י"י מיד". משמע שצריכים לקבל את כל המצוות שבתורה בלי חילוק.

6. דיננו לא דומה לדין מתנה על מה שכתוב בתורה שתנאו בטל. אין מציאות של קבלה יותר מדי מצוות, אך לא את התורה כולה. ישראל מקיים את כל התורה כולה, וגר תושב הוא מי שמקבל עליו ד' מצוות בני נח⁵⁸, וכיון שאי אפשר להיות גר כזה, אז 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 מוכח שלא מקבל עליו את המצוות מחמת ציווי ה' לשמור את המצוות, אלא מחמת בחירתו. שהרי אם מקבל מחמת ציווי ה', אין מקום לחלק בין המצוות והיה מוכרח לקבל על עצמו את כל המצוות.

7. לכאורה, מן המעשה של הלל יש ראייה שהגיור חל, אך דווקא מדברי רש"י יש להוכיח שהדבר לעיכובא. לפי פירושו של רש"י, מדובר שהגר קיבל עליו את כל המצוות, גם של תורה שבעל פה, רק לא האמין בחכמי הדור, בשמאי ובהלל שדבריהם הם התורה שבעל פה. אין חסרון מהסיבה שלא ידע לקיים חלק מן המצוות - שהרי שמאי והלל ביארו את המצוות - כיון שזה רק חסרון ידיעה, ובחסרון ידיעה אין הגרות בטלה, כמו שבדיעבד שלא הודיעו לו שום מצוה, הגיור חל. דווקא כשיש חסרון בקבלת המצוות, הגיור לא חל. אלא, גם במקרה כזה לא היה להלל לגיירו, כיון שאין לגייר גר שלא יקיים אחר כך את המצוות, אף אם יהיה מחמת שלא ידע. הסיבה שהלל גיירו, כיון שהיה בטוח שיקבל עליו אחר כך לקיים גם את דברי הלל ושמאי⁵⁹.

⁵⁷ הלכות איסורי ביאה יב, יז.

⁵⁸ רמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, ז) פסק להלכה כדעת חכמים במסכת עבודה זרה (סד, ע"ב), שגר תושב הוא מי שמקבל עליו ד' מצוות.

⁵⁹ כעין זה כתב הרב אשר וייס שליט"א (מסכת שבת, סימן לד, אות א). לדעתו, הגר קיבל על עצמו את כל התורה, הן תורה שבכתב והן תורה שבעל פה. רק לא היה מאמין שדברי הלל הם חלק מן התורה. הוא חשב שהלל טועה בה, או מטעה אותו. אך, אם ישכנע אותו שגם דבריו הם חלק מתורת ישראל, יקבל על עצמו לקיימם.

בתשובה אחת⁶⁰, ר' משה פיינשטיין נקט שבדיעבד אם בית דין קיבל אותו, הגיור חל. תשובתו מבוססת על הנקודות הבאות:

1. 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 מן התורה, 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.

2. לכאורה, דברי רש"י בביאורו לסיפור של הגר שגייר הלל, אינם מובנים. מהו החילוק בין שכופר בתורה שבעל פה ובין שלא מאמין שהיא מן הגבורה? צריכים לומר שלדעת רש"י בדיעבד אם בית הדין קיבל גר שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הגיור חל. הטעם לכך הוא שכיון שקבלת מצוות אינה מחייבת את הגר במצוות. קבלת מצוות היא ממעשי הגרות, כמו טבילה ומילה, וכיון שהיא ממעשי הגרות נראה שגם קבלה חלקית מספיקה. לכתחילה אין לקבל גר שרוצה לקבל חלק מן התורה, ולכן התקשה רש"י איך גיירו? על כך השיב שהובטח לו שסופו לשם שמים, כיון שלא כפר בתורה שבעל פה וכו'. תשובה זו אינה מועילה אם בדיעבד הגיור לא חל, כיון שבסופו של דבר לא קיבל על עצמו את כל התורה כולה.

נלענ"ד, שיש מקום להקשות על חלק מן הראיות שלו:

1. על ההוכחה הראשונה אפשר לומר שבמקרה של גר שאינו מקבל עליו דקדוק מדברי סופרים הגיור לא חל מדאורייתא, כיון שנחשב שלא קיבל עליו מצנת "לא תסור", שאם קיבל עליו מצנת "לא תסור", צריך לקיים את כל דברי סופרים⁶¹. 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 בקבלתו את התורה שבעל פה, ולכן אין קבלתו קבלה, ואינו גר מדאורייתא.

2. לא מובן מדוע מועילה קבלה חלקית אם קבלת מצוות היא חלק ממעשי הגרות. הרי בוודאי טבילה או מילה חלקית אינן מועילות, ואם כן במה שונה קבלת מצוות? נזכר לעיל ששו"ת אגרות

⁶⁰ יורה דעה, חלק ג, סימן קו, אות א.

⁶¹ עיין שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו, אות ה.

משה במקום אחר⁶², כתב שקבלת מצוות אינה חלק ממעשי הגרות, היא אינה כמו מילה וטבילה. מי שלא קיבל את המצוות לא הוכשר להעשות גר.

הטעם שלא מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד

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" [שו"ת אחיעזר⁶³ והגריא"ה הרצוג זצ"ל⁶⁴].
- ב- החסרון בכך שמקבל חלק מן המצוות, הוא חסרון בקבלת מצוות, שקבלת מצוות היא עניין של קבלה לשמוע ולעשות כציווי ה', לכן עליו לקבל כל המצוות [האגרות משה⁶⁵].
- ג- אין מציאות של ישראל שאינו חייב בכל המצוות, רק לגבי עבד גזרה התורה שחייב בחלק מן המצוות, כלומר, במצוות שחייבת האשה [ביאור הלכה⁶⁶].

גר שלא מקבל עליו דבר אחד מדברי סופרים

שו"ת אחיעזר⁶⁷ הסתפק שאולי במקרה שהגר קיבל את כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד מדברי סופרים, הוא גר מן התורה, שהרי קיבל את כל דיני דאורייתא. מאידך, הוא כתב שאולי גם

⁶² יורה דעה, חלק ג, סימן קיב.

⁶³ חלק ג, סימן כו.

⁶⁴ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה.

⁶⁵ יורה דעה, חלק ג, סימן קח.

⁶⁶ אורח חיים דש, ג; כאן המקום להעיר על דברי הביאור הלכה, שביאר שאם גר תושב רצה לקבל עליו בתחילת גרותו, עוד מצוות מלבד ז' מצוות בני נח, חלה קבלתו על המצוות הנוספות שמחוייב אחר כך לקיים את המצוות שקיבל. לכן, גר תושב שקיבל על עצמו גם את מצות השבת, מוטל עליו לשמור את השבת.

לכאורה, דברי הביאור הלכה עומדים בניגוד לדברי הרמב"ם (הלכות מלכים י, ט): "עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה. לא יעסוק אלא בשבע מצוות שלהן בלבד. וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול. אם עשהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה. ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו. כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן. אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצוות. או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע. ואם עסק בתורה, או שבת, או חדש דבר, מכין אותו ועונשין אותו. ומודיעין אותו שהוא חייב מיתה על זה, אבל אינו נהרג". מתבאר מדברי הרמב"ם, שאסור לבן נח להוסיף עוד מצוות, הוא חייב לקיים רק את שבע מצוות בני נח. אכן, מצאתי שהאגרות משה (אורח חיים, חלק ה, סימן יח) הקשה קושיא זו על דברי הביאור הלכה, ונשאר בצריך עיון. עיין בספר "גר המתגייר", כרך ב, במאמר "שמירת שבת – גר שמל ולא טבל?" שיישבת את שיטת הביאור הלכה.

באי קבלת דבר אחד מדברי סופרים, הגיור לא חל מן התורה, כיון שבכך שלא מקבל עליו דבר אחד מדברי סופרים, לא מקבל מצוה מן התורה - "לא תסור". הוא נשאר בצריך עיון.

הזכרה לעיל דעתו של האגרות משה⁶⁸ שנקט שהוא אינו גר רק מדרבנן, אך מדאורייתא הוא גר. גם הגרי"ה הרצוג זצ"ל⁶⁹ הסתפק בשאלה של השו"ת אחיעזר. 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 אינו מפורש בתורה, או מדובר על דין דרבנן ממש.

מדברי שו"ת בית שערים⁷⁰, נראה שאינו גר לגמרי, לא רק מדרבנן אלא גם מדאורייתא. כך נראה שגם דעת שו"ת דבר יהושע⁷¹, שביאר שהמחלוקת בין ת"ק לר' יוסי בר' יהודה היא מחלוקת הרמב"ם ורמב"ן בגדר מצוות דרבנן. לדעת הרמב"ם, כל איסור דרבנן נכלל באיסור דאורייתא של "לא תסור". לדעת הרמב"ן, אינו נכלל. לפיכך, דעת ת"ק כדעת הרמב"ן, ולכן הגר לא צריך לקבל את המצוות דרבנן. אך, דעת ר' יוסי בר' יהודה כדעת הרמב"ם, ולכן חייב לקבל את המצוות. משום כך, הרמב"ם, טור ושו"ע, לא הוצרכו להזכיר את המחלוקת הזו, שכבר פשוט הדבר שלדעת הרמב"ם לא מקבלין גר אפילו שרק מתנה שלא לקבל מצוות דרבנן. לכאורה, לפיו שמצוות דרבנן נכללות באיסור "לא תסור" יש לומר שאינו גר גם מדאורייתא. יש להוסיף, שיש תשובה נוספת של האגרות משה⁷², שמשם משמע שהגר צריך לקבל עליו גם תקנות רבנן ואם אינו מקבלם, הגיור לא חל.

מתכוון לעבור על עברות מחמת תיאבון

שו"ת אחיעזר כתב:

ולבד זה נראה דדין זה דנכרי שבא להתגייר ולקבל עליו כל המצוות חוץ מדקדוק אחד מד"ס דאין מקבלין אותו, היינו במתנה שלא לקבל ושיהי' מותר לו דבר זה מן הדין, בזה אין מקבלין אותו דאין שיוור ותנאי בגרות ואין גרות לחצאין, אבל במי שמקבל עליו כל המצוות, רק שבדעתו לעבור לתיאבון אין זה חסרון בדין קבלת המצוות. ומה"ט נראה מה שחשש הרה"ג מהר"י פאזען

⁶⁷ חלק ג, סימן כו, אות ה.

⁶⁸ חלק ג, יורה דעה, סימן קו.

⁶⁹ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ו.

⁷⁰ יורה דעה, סימן שסא.

⁷¹ חלק ד, סימן יח, אות ב.

⁷² אבן העזר, חלק א, סימן כז.

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.

(חלק ג, סימן כו)

מתחילת דבריו משמע שההלכה שאין מקבלים גר שבא לקבל עליו את כל התורה חוץ מדבר אחד, נקבעה דווקא כשמתנה במפורש שאינו מקבל דבר מדברי תורה, ושדבר זה יהיה מותר לו מן הדין, 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 כמה עברות משום תיאבון, אין בכך חסרון בקבלת מצוות. דווקא מעכב כשיש הצהרה מפורשת, 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 רק בית הדין יודע בבירור שמתכוון אחר כך לעבור כל מיני עברות, יש חסרון בקבלת מצוות והגיור לא חל.

יתר על כן, בתשובה אחרת הוא כתב במפורש:

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

(חלק ג, סימן כח)

נראה שאפשר לבאר את דבריו בשלושה אופנים:

1 - הבנה ראשונה:

יש לחלק בין סוגי העברות. כלומר, במקרה הראשון מדובר שמתכוון לעבור על מספר עברות. אבל מדובר בעברות שאנשים דשים בהם בעקביהם, שאפילו יהודים שומרי תורה ומצוות, אינם מקפידים עליהם. במקרה השני מדובר על עברות שיהודים שומרי תורה ומצוות מקפידים עליהם והם מעיקרי היהדות.

חילוק כזה נמצא בשו"ת "דברי חיים". שו"ת שרידי אש 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.

(חלק ב, סימן קה)

אפשר לראות שגם הגריא"ה הרצוג זצ"ל עשה חילוק מעין זה:

אך בזה יש תנאי הכרחי לעיכובא, והוא שהרב יחקור ויבדוק עד שתתישב דעתו עליו, **שהבא להתגייר, הוא אדם בעל רגש דתי**, ושכשיסבירו לאדם זה, איש או אשה, את עיקרי הדת שלנו ואת המאור שבמצוותיה, בטוב טעם ודעת, **מסתבר שישמרו, שבת וכשרות, וטהרת משפחה וכו'**, וצריך ג"כ שיבטיחו בפירוש על מצפונם, לשמור את היהדות כולה, וצריך לקבל ג"כ הבטחה מהצד היהודי שהוא או היא ישמור, לפי שאחרת תהא האשה גרורה אחרי הבעל, והאיש מושפע מאשתו, וד"ל, וצריך להסביר להם, שאעפ"י שיש הרבה יהודים שאינם שומרים, הרי ישראל אעפ"י שחטא ישראל הוא, אבל הבא להתקבל בברית ישראל, א"א אלא בדרך הנ"ל, ואז אפשר לגייר או לגיירה, ואז אני אומר במדה מרובה בשעת הדחק בשום לב למצבם החמור...

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כח, אות ב)

לדעתו, יש לחלק בסוג האדם שבא להתגייר, שצריך לראות שהוא בעל רגש דתי. גם מוזכר בדבריו שיש לוודא שישמור את עיקרי היהדות - שבת, כשרות וכו'.

גם בשו"ת בית יצחק⁷³, יש חילוק זה. הוא כתב שיש מקום להסתפק שאם מקבל עליו כל המצוות, חוץ מדבר אחד, ובית הדין קיבל אותו, אז הוא גר בדיעבד. בהמשך לכך הוא כתב שבכל זאת צריך שתהיה קבלה בלב בעיקר יסודי הדת היהודית, שלא לעבוד עבודה זרה ושלא לחלל שבת⁷⁴.

⁷³ יורה דעה, חלק ב, סימן ק.

⁷⁴ הוא ביסס את דבריו על דברי הריטב"א (מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כדברי וכו') ותוס' (שם, ד"ה הלכה כדברי וכו'; מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר וכו') שהסבירו שהסברא של המ"ד שכותים הם גרי אריות, משום שהכותים לא התגיירו בלב שלם. הם לא עזבו את העבודה זרה. הוא הבין בדברי התוס', שיש כאן עקרון על עבודה זרה. שזהו עיקר מן היהדות. יובאו להלן דברי התוס', ודברי הריטב"א הובאו לעיל.

הרב אברהם שרמן שליט"א⁷⁵ חילק בין סוגי העברות. הוא חילק בין איסורי דאורייתא, ובין איסורי דרבנן:

שכאשר גר מקבל עליו כל המצוות מתוך ידיעה בשעת קבלת מצוות שיעבור על איזה מהמצוות אחר כך לתיאבון, אין הדברים אמורים ביחס לאיסורי דאורייתא כשמירת שבת ואכילת טריפות.

בנדון שלו היה מדובר על אחת שהיתה בדעתה לעבור על איסורי שבת. אך, שו"ת מגדל צופים⁷⁶ כתב שאין מקום לחילוק בין סוגי עברות, ותמה על דברי השו"ת שרידי אש:

א- בדברי חיים, הבנה זו לא מבוארת. שם מדובר על כך שהגירות תשמור את כל המצוות. אלא, שיש איסור דרבנן שלא ישא אשה שהיה נשוי לה בנישואין אזרחיים, ואיסור זה נדחה בכדי שינצל מן העברות של חיתון עם נכריה.

ב- לא מובן איך תספיק שמירת ג' המצוות שהוזכרו לעיל [שמירת שבת, מאכלות אסורות וטהרת משפחה], הרי צריך לשמור את כל המצוות.

הוא רצה לבאר בכוונת השרידי אש שאם יהיה ברור לבית דין שתשמור את ג' המצוות האלו, שהן מצוות חמורות, הרי אפשר לסמוך שתשמור את כל המצוות.

בהמשך, נראה שגם האגרות משה חילק בין סוגי עברות. אך, נראה לי, שיש דוחק לבאר שזאת כוונת שו"ת אחיעזר ומשמע מהמשך דבריו⁷⁷ שמדובר אפילו על עברות עיקריות, אפילו על עברה של נידה.

2- הבנה שניה:

בתחילת דבריו מדובר על אחד שבאמת מקבל את המצוות ובית הדין מכיר בכוונתו לקיים את המצוות, אלא מסתבר מאוד שיעבור על מספר עברות מחמת התיאבון, אבל יש קבלת מצוות אמיתית. הרי יש אנשים שאף על פי שהם שומרי תורה ומצוות, לפעמים נכשלים בכל מיני עברות. בסיום דבריו, מדובר על אחד שאין לו בכלל כוונה לקיים את המצוות.

יכול להיות שיש לחבר את שתי ההבנות, ושתייהן ביחד נכונות.

⁷⁵ דיין בבית הדין הגדול בירושלים. בפסק דין, שמובאת בקובץ תורה שבעל פה, כרך מד, עמ' נג.

⁷⁶ של הדיין הרב אקלסורד, לשעבר אב"ד של חיפה, יורה דעה, חלק ג, סימן לו.

⁷⁷ חלק ג, סימן כו, אות ו.

נראה שגם הרב מרדכי וויליג⁷⁸ ביאר כך בדעת השו"ת אחיעזר:

ולכאורה צריך ביאור, דגם אם יאכל טריפות ויחלל שבת לתאבון, נימא דמקבל המצוות בעצם, רק שדעתו לעבור עליהן, ומה שנא כשרות ושבת מדקדוק אחד. ונראה, דאין צדיק בארץ אשר יעשה טוב ולא יחטא, ואם כן אם מקבל על עצמו עול מצוות, אם ידוע מראש שיחטא בדקדוק אחד, אין גרותו בטלה. וה"ט, דאף כשרי ישראל הבינונים נכשלים לפעמים בכמה איסורים... ולכן גר שמקבל עליו תר"ג מצוות, אבל מכיר בעצמו שיכשל בדקדוקים אלו הוי גר. אבל אם יודע שיכשל בטריפות ושבת, שהם הם הדברים שכשרי ישראל הבינונים נזהרים בהם, הרי לא קבל על עצמו עול המצוות כדין.

3- הבנה שלישית:

בתחילת דברי שו"ת אחיעזר, לא מדובר על אחד שידוע בוודאי שמתכוון לעבור עברות לתיאבון, אלא שהגר שמתגייר יודע שמתכוון לעבור עברות לתיאבון. אחר הגיור הוא בא ואומר שבשעה שטבל חשב שיעבור על עברות לתיאבון. שו"ת אחיעזר דן שם שבגרות לא שייך הדין דברים שבלב לא הוי דברים. כיון שגרות עניינה בלב, לכן אם הגר יודע שלא התכוון לקבל את המצוות, הגיור לא חל, אפילו שבית הדין לא ידע מכך. על כך בא שו"ת אחיעזר ואומר שאם התכוון לקיים את המצוות, אלא רק ידע שיעבור על עברות לתיאבון, אין בכך חסרון בקבלתו. אם הוא התכוון לעבור עברות להכעיס, אז אפילו שהיה רק בלבו ובית דין לא ידע מכך, הגיור לא חל. בסוף דבריו מדובר שבית הדין יודע שמתכוון לעבור על כל מיני מצוות, ואפילו שיעבור רק לתיאבון, בכל זאת הגיור לא חל.

4- ביאורי האחרונים בדברי שו"ת אחיעזר:

שו"ת והשיב משה כתב:

שקבלת עול המצוות אין הכוונה שיתחייב דווקא לשמור ולקיים בפועל כל המצוות לעולם, אלא שקיבל עליו עול המצוות, ושאם יעבור על איזה מהם

⁷⁸ ראש ישיבת ר' יצחק אלחנן, ישיבה אוניברסיטה, כתב עת "בית יצחק", כד, תשנ"ב, במאמרו "בענין גר קטן", עמ' 109-110.

יקבל עונש המגיע לו... ולכן אם קיבל עליו המצוות אפילו אם בשעת קבלתו בדעתו לעבור על איזה מהם, כיון דאדעתא דהכי קיבל שאם יעבור ענוש יענש, הוי גר מעליא, ולכן אין זה חסרון בקבלת מצוות.

(חלק יורה דעה, סימן נא⁷⁹)

יש לדון בדבריו אם כוונתו שרק בדעת הגר היתה המחשבה שלא לקיים את המצוות, אבל בית הדין לא ידע זאת. אם בית הדין ידע שבכוונתו לעבור על כמה מן העברות, אין כאן קבלת מצוות, והגיור לא חל. או, שכוונתו שגם בית הדין ידע שבכוונתו לעבור על כמה מן העברות, ובכל זאת הגיור חל, כיון שקיבל עליו עול המצוות. משמע מדבריו שיש כאן קבלת מצוות אפילו שהדבר ידוע לבית דין.

על עצם חידושו יש מקום לדון, שמנין לו שיש בכך קבלת מצוות? מה זה משנה שמקבל על עצמו את העונש, הרי אינו מקבל על עצמו את המצוות. נראה שאם מקבל על עצמו את העונש, משמעות הדברים שמקבל על עצמו את ההתחייבות לקיים את המצוות, רק הוא יודע שהוא יעבור על המצוות. בכל אופן יש לו התחייבות למצוות. אבל, גם בזה יש לדון. עוד נראה לי, שאי אפשר לומר שהוא מקבל על עצמו את העונש, שהרי אם היה מקבל על עצמו את העונש והיה מאמין שיענש על כך, לא ייתכן שהיה בדעתו לעבור על המצוות. אדם שיודע שיענש בעונשים גדולים על העברות האלה, לא יעבור עליהן. לכן, אין כאן קבלת עונש וגם לא מצינו חידוש זה בדברי הפוסקים. יתר על כן, מבואר בגמרא במסכת יבמות⁸⁰, שמודיעים לגר את שכן של המצוות ועונשן של המצוות. ומבואר מדברי הראשונים שהודעת המצוות, ונראה שכלול בכך הודעת עונשן ושכרן, אינה מעכבת⁸¹. דווקא קבלת מצוות היא המעכבת. לפיכך, לא מסתבר חילוקו, שהרי היה צריך להיות שהודעת עונשן של המצוות מעכבת כדי שתהיה קבלת עונש.

5- הבנה אחרונה בביאור דברי שו"ת אחיעזר:

יש מקום להבנה נוספת בדברי שו"ת אחיעזר. נראה לי, שאפשר להוסיף על ההבנה השניה. כוונתי לומר שאפילו כשבית הדין יודע שהוא יעבור על המצוות ואפילו יעבור על מצוות עיקריות, כעין שבת, מאכלות אסורות ונידה, בכל זאת הגיור חל. הטעם לכך הוא כיון שמדובר שידוע לבית דין שזה שמתגייר באמת מקבל עליו את המצוות, קבלתו היא קבלה שלמה. רק, בית הדין יודע שהגר

⁷⁹ עיין בדבריו בסימן נ.

⁸⁰ מז, ע"א.

⁸¹ עיין שו"ע, יורה דעה רסח, יב.

מכל מיני סיבות, לא יוכל לקיים את כל המצוות ואפילו מצוות עיקריות למרות שהגר יודע שבאמת הוא מחוייב במצוות הללו. אי קיום המצוות לא נובע מתוך כוונה להכעיס, או מתוך אי קבלה שסובר שהוא לא חייב במצוות אלו. אלא, הוא מבין שהוא חייב בהם, אבל עובר עליהם מחמת תיאבון. כלומר, הוא מומר לתיאבון. רצונו באמת להיות מכשרי ישראל, אך יודע שיכשל בחלק מן המצוות. כמובן, שמדובר דווקא כשיעבור לפעמים, לא מדובר שהוא מופקר לגמרי ולא יקיים את המצוות. אלא, ידוע שלפעמים יכשל מחמת תיאבון.

בהמשך אביא תשובה של הגרי"ה הרצוג זצ"ל שנראה מדבריו שמבדיל בין סוגי המתגיירים. כלומר, אחד שהוא אפיקורוס, אין שום מקום לגיורו. אבל, אם הוא בעל רגש דתי, אפשר לגיירו. יכול להיות שהבנה זו היא הבנת הרב אשר וייס שליט"א:

ועיין שם... באחיעזר... שכתב לחלק דאם הוא כופר במצוה אחת או שאינו מוכן לקבלה בעקרון הוי זאת חסרון בקבלת עול מצוות ואינו גר אבל אם הוא אומר שהוא רוצה לקבלו להלכה אבל למעשה יודע הוא בנפשו שיעבור עליו לתיאבון שמא הוי גר... ובאמת נראה שצריך לומר כן ביסוד הדברים דהלא ג' דברים אין אדם ניצל מהם בכל יום, ואטו לא יקבלו גר היודע שיכשל באבק לשון הרע וכדומה, אך הדבר מסור לבית דין לקבוע בשיקול דעתם האם כוונתו הכללית בקבלת עול מצוות זכה ותמימה להיות כאחד מבני ישראל הכשרים ואז יגיירהו או שמא כוונתו להערים ולהקל מעל עצמו עול המצוות, ועיקר הכוונה בקבלת עול המצוות הוא להיות כבני ישראל הכשרים.

(מסכת שבת, סימן לד, אות א)

אפשר לבאר את דבריו באופנים אחרים. א- הוא אינו מדבר על עברות עיקריות, אלא עברות שאפילו אנשים כשרים דשים בהם. ב- מדובר על עברה אחת, ולא שמתכוון לעבור על מספר עברות. מקובלת עלי הבנות אלו בדברי הרב אשר וייס.

יחד עם זאת, יש להביא את ביאורו של הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל⁸², שחילק 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 נסיונות יום יומיים ומסתבר מאוד שלא יוכל לעמוד בנסיונות:

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

⁸² קובץ תורה שבעל פה, כרך יג, הלכות גרות ודרך ביצוען.

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, אעפ"י 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.

6- דעת האחרונים, לגבי חידושו של השו"ת אחיעזר:

שו"ת דבר אברהם⁸³ כתב שהוא חוכך בחידושו של השו"ת אחיעזר, כיון שבשעת הקבלה הגר חושב לעבור על המצוות, ואפילו שרק עובר לתאבון, בכל זאת אין כאן קבלה, וזה תרתי דסתרי.

שו"ת מגדל צופים ביאר בדברי האחיעזר כעין מה שביארתי בהבנה שניה:

ומה שכתב האחיעזר מדובר במי שמקבל על עצמו עול מצוות אולם יודע שיש מצוות שיעבור עליהם לתיאבון אבל אם מלכתחילה אין כוונתו לקבל עול מצוות כתב הוא שם דאין כאן גרות.

(יורה דעה, סימן לט)

אך, גם חידוש זה לא מקובל עליו. לדעתו, חידושו של האחיעזר הוא חידוש גדול, ולא נזכר ע"י פוסקים אחרים, ופוסקים אחרים לא קיבלו חידוש זה⁸⁴.

אמנם, מדברי הגרי"ה הרצוג זצ"ל⁸⁵ משמע שהסכים עם חילוקו של שו"ת אחיעזר:

ואעפ"כ יש מקום להסתפק בזה, שמא הדין הזה הוא דווקא בתנאי מפורש, שאמנם יש כאן אומדנא חזקה שלא תשמור דבר זה, אבל זהו משום שיצרה כופה אותה, היינו המסיבות שאינה יכולה להתגבר עליהן, ותעבור על זה לתיאבון אבל אין זאת שיוור בעצם הגרות, שזהו רק כשהיא מתנה שלא תחול הגרות לעניין זה ושלדבר זה תהא כנכרית ויהא מותר לה מן הדין, ואם כן היא באה לעשות שיוור תנאי בגרות ואין גרות לחצאין. אבל זו איננה משיירת

⁸³ חלק ג, סימן כח.

⁸⁴ עיין להלן שובאו דברי הגרי"ש אלישיב זצ"ל שכתב על החילוק של השו"ת אחיעזר, שזה חילוק דק מאוד.

⁸⁵ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ב.

בגרות אלא שאנו יודעים שאעפ"י שידועו לה שמהיום והלאה תהא גיורת ויחול עליה האיסור להזקק לכהן והיא אינה מוחה, לא תוכל להתגבר ויודעת שתחטא, זה לא נקרא שיוּר בגרות. כך אפשר לומר, ואעפ"כ אין הדבר ברור וצ"ע.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ה)

אך, גם הוא לא כתב דין זה בתור דין מוחלט, אלא כמסתפק. נוסף על כך, יש להדגיש שמדובר בדבריו שאין הצהרה מפורשת שאינה מקבלת על עצמה מצוה מסויימת. כלומר, גם אם לא יקבל עליו מצוה מסויימת מחמת תיאבון, אם היתה הצהרה מפורשת אי אפשר לגיירה. מדובר בשו"ת אחיעזר כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגיירת לקיים את כל המצוות, וזו מחמת תיאבון, שלא יכולה להתגבר.

הרב עובדיה יוסף שליט"א⁸⁶ נקט כחילוקו של השו"ת אחיעזר, וכתב שאין לדחות את הפשיטות של האחיעזר משום הספק של הדבר אברהם. נראה שהוא הבין בדבריו כפשוטם שבית דין יודע שאין בכוונתו לקיים את כל המצוות, אבל רק עובר מחמת תיאבון.

אבל, נראה שהרב בצאל זולטי זצ"ל⁸⁷ לא קיבל את חידושו של השו"ת אחיעזר, ונקט כהשגתו של שו"ת דבר אברהם.

ביאור שיטת האגרות משה – חילוק בין סוגי העברות

נראה שיש סתירה בדברי האגרות משה. בתשובה אחת, משנת תש"י, האגרות משה 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, אז 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 כ"כ לשמור

⁸⁶ ספר משא עובדיה, עמ' תמא-תמב.

⁸⁷ במאמרו "בדיני קבלת גרים", מובא בכתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' לה.

המצות ואם כן הוא כגר שנתגייר בין העכו"ם שמפורש בשבת דף ס"ח שהיו גר אף שעדין עובד ע"ז עיי"ש והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות ידיעת המצות אינה מעכבת הגרות ורק בידע ולא רצה לקבל הוא עכוב בגרות דהא א"צ ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר דרך מקצת מודיעין. ולכן אף שהב"ד 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.

(יורה דעה, חלק א, סימן קס)

כאן סברא זו רק נאמר כלימוד זכות, ובעיקר הדברים, הרב משה פיינשטיין זצ"ל לא הסכים עם סברא זו. אבל, בתשובה אחרת, 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 שומרות תורה, ולכן היא חשבה שמה שאומרים הדיינים שצריכה לקבל עליה תלבושת נשים צנועות היא חומרא בעלמא. משום כך יש לדונה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני תורה, וזה כמו הדין שמבואר במסכת שבת⁸⁸ בנתגייר בין הנכרים, שהגיור 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 ע"ז.

(יורה דעה, חלק ג, סימן קו)

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.

⁸⁸ סח, ע"א-ע"ב.

הרב מרדכי וויליג שליט"א⁸⁹ רצה לחלק בין שתי התשובות, שיש חילוק בין סוגי העברות. אם התגיירה במקום שיש בו רבנים ויהודים שומרי מצוות, בוודאי ידעה שיש מצנת כשרות ומצנת שבת, וידעה שאינן רק חומרא והידור, כי כל מי שמוחזק לשומר דת נזהר בהם. מה שאין כן בפריצות, שיש שמוחזקות כשומרות דת, ולא נזהרות בצניעות. הוא הוסיף, שיכול להיות שבמקום שיש בו רבנים ויהודים רפורמים, ייתכן שאין המתגייר יודע שמצוות כשרות ושבת הן עיקרי הדת, ודומה לנתגייר בין העכו"ם. אמנם, הוא העיר, שבכל אופן הגיור לא חל, היות שרבנים רפורמים אינם כשרים להיות דיינים והוא התגייר בבית דין רפורמי.

נראה שבמציאות בארץ ישראל אי אפשר לומר על מצוות עיקריות כמו שמירת שבת, שהיא חשבה שהן חומרא בעלמא. שהרי היא רואה שאנשים ששומרים תורה ומצוות, שומרים שבת. אך, בוודאי לגבי צניעות אפשר לומר שסברה שאינה חייבת, וכן כיסוי ראש וכיוצ"ב. לכן, דברי האגרות משה הם פתח להקל בגיורים. כמובן, שזה אינו המצב הרצוי לכתחילה, ונראה שהדברים נאמרים בשעת הדחק. לכתחילה בוודאי אין לקבל גיורת שאינה מתכוונת לשמור צניעות וכיוצ"ב.⁹⁰

לא מקבלים דווקא כשיש הצהרה מפורשת

יש מחלוקת בין האחרונים האם ההלכה שאין מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד הוא כשהוא מצהיר במפורש שאינו מקבל את המצוה. או, גם כשידוע בוודאות שאין בכוונתו לקיים את המצוה, אך הוא אינו מצהיר על כך. כגון נכריה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן, והיא באה להתגייר. שיש כאן אומדנא ברורה שאין כוונתה לשמור את איסור גיורת לכהן.

דעת הגריא"ה הרצוג זצ"ל⁹¹, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל⁹² והרב דוד צבי הופמן זצ"ל⁹³, שדווקא כשהגר הצהיר בצורה מפורשת שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אז לא

⁸⁹ במאמרו שהוזכר לעיל.

⁹⁰ יש לציין שנראה ששו"ת בית שערים (יורה דעה, סימן שסא) לא קיבל חילוקו של האגרות משה, ולדעתו גם בעברות שהרבים עוברים עליהם, בכל זאת אם הגיורת לא מקבלת על עצמה לשמור את עצמה מעשיית עברות אלו, בטלה הגרות. ואפילו שאינה מצהירה בצורה מפורשת שאינה מקבלת איסורים אלו, אלא שידוע שאינה מקבלת, גרותה לא חלה: "ועוד אני חוכך בזה מה דאמרינן... עכו"ם שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו... ובעוונותינו הרבים בדור פרוץ עוברים כמה עבירות ושנו בה ונעשה להם כהיתר כמו נשים הולכות פרוע ראש בשוק ולילך בבתי טרטיאות וריקוד ומחולות אנשים ונשים ויד ליד לא ינקה וכדומה הרבה וקשה להאמין שאיש אשר ייחד לו נכריה בזנות כמה שנים ועתה נתקשר עמה על פי חוקי המדינה בנישואין... שניח אותה לקבל באמת כל הנ"ל ואשר דקדוקים מדברי סופרים ואם כן אין כאן גרות כלל".

⁹¹ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ה.

⁹² משפטי עוזיאל, כרך ב, יורה דעה, סימן נח.

מקבלים אותו. כל זמן שאין הצהרה מפורשת, אפשר לקבל את הגר. גם מדברי שו"ת אחיעזר שהוזכר לעיל יש מקום ללמוד שכל זמן שלא היתה הצהרה מפורשת, כל זמן שלא התנה שלא מקבל, אפשר לקבלו. לדעת הרב הרצוג, דווקא כשמתנה תנאי מפורש, אז יש שיויר בגרותו, ואין גיור לחצאין. אך, גם הוא לא כתב את הדברים כדבר מוחלט, אלא כמסתפק. יש להוסיף, שמדובר בתשובת הרב הרצוג על כהן שחי בנישואין אורחים עם נכריה, ורוצה שהיא תתגייר. יש כאן חסרון שידוע שאינה מתכוונת לקבל עליה איסור גיורת לכהן. אין להסיק מכך מסקנה, שאפילו במקרה שידוע שאינה מתכוונת לקיים את כל המצוות, בכל זאת אפשר לגיירה. רק בנוגע לדין שלא מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הצריך שתהיה הצהרה מפורשת.

כמו כן, הדיון בדברי שו"ת מלמד להועיל הוא במקרה שהאשה אינה מקבלת עליה מצוה אחת, אבל מתכוונת לקבל את שאר המצוות, ואין אנן סהדי שכוונתה שלא לקיים את כל המצוות. לכן, אין ללמוד מדבריו שסובר שאין צורך בקבלת מצוות, אלא יש לומר שגם הוא סובר כשאין קבלת מצוות, הגרות בטלה. ויכול להיות אפילו כשידוע לבית דין שאינו מתכוון לקיים את המצוות [לא רק מצוה אחת, אלא הרבה מצוות], אפילו שאומר בפה שמקבל עליו את המצוות, בכל זאת אין הקבלה מועילה והגיור לא חל.

אכן, ראיתי בתשובה אחרת של שו"ת מלמד להועיל שכתב במפורש שצריך קבלת מצוות, וצריך שתבטיח שמתגיירת לשם שמים ותקיים כל המצוות. וכן יש לבעל להעיד על כך, ואם אפשר לברר אצל אנשים אחרים מה כוונתה, יש לברר. רואים מדבריו שבמקום שידועים שאין כוונתה לקיים מצוות, הגיור לא חל:

והנה בזמננו י"ל כיון דיכולה להנשא ליהודי אף בגיורתה ואם אין מקבלין אותה היהודי ישא אותה בציפילעהע /בנישואין אזרחיים/, ועוד שאם לא יקבל אותה רב יר"א תלך אצל אחד מהחדשים שמקבלין גיורות בלי טבילה בב"ד ובלי קבלת מצות, ואז תהיה נחשבת לגיורת אף שהיא נכרית, מוטב לאחוז הרע במיעוטו ולקבלה אם תבטיח שהיא מתגיירה /מתגיירת/ לשם שמים ושתקיים כל המצוות ובפרט מצות שבת, נידה ומאכלות אסורות וכו'. את כל זה תבטיח אויף עהרענווארט /בהן צדק/ וגם את בעלה יזהירו שלא יקח את אשתו כי אם בשידוע לו שתקיים כל אלה, דבלא זה הקלקול יתר על התקון, דרך משל אם יבעול נידה גויה אינו מחוייב כרת אלא מדברי קבלה, ואם נתגיירה הוא מחוייב כרת מדאורייתא. ואם גם הבעל מעיד אחרי האיום שאשתו מתגיירת לש"ש אזי יש לקבלה באופן הנ"ל. ואם אפשר לחקור אצל

⁹³ שו"ת מלמד להועיל, חלק ג, סימן ח.

אנשים אחרים שאינם נוגעין בדבר שהיא רוצה להתגייר באמת ובלב תמים, מה טוב.

(חלק ב, יורה דעה, סימן פה⁹⁴)

⁹⁴ אמנם, יש לדון בתשובה אחרת של שו"ת מלמד להועיל (חלק ב, יורה דעה, סימן פז). שם הסתפק אם קבלת מצוות מעכבת או לא. שבתחילה רצה לחלק בין קבלת מצוות להודעת מצוות. אך, אחר כך הקשה שאם הודעת מצוות אינה מעכבת, איך קבלת מצוות מעכבת, שהרי איך יקבל מצוות, אם אין הודעת מצוות? הוא מסיים שצריך עיון בדבר.

נכתב לעיל, שאין שום קושי מדין הודעת מצוות שאינה לעיכובא, משום שרק צריך שיהיה לו את הרצון לקיים את כל מה שעם ישראל חייבים. הרחבתי על כך גם בהמשך המאמר.

שו"ת מלמד להועיל נקט שיטה חדשה בדיון קבלת מצוות. לדעתו, מספיק שנודיע לו את המצוות שברור לנו שיקבל, ומספיק שיקבל עליו מצוות כמו צדקה, כיבוד אב ואם, אהבת רע וכדומה. וכן יקבל על עצמו איסור עבודה זרה, איסור גילוי עריות ושפיכות דמים.

גם לפיו צריך קבלת מצוות כללית, שיקבל עליו מצוות היהודים, אך סגי בכך שנודיע לו מצוות שברור לנו שיקבל, ויקבלם בפירוש.

אבל, הרב צבי שטר שליט"א (בספרו ארץ הצבי, סימן יב, אות יב, הערה 16) העיר על דבריו שנראה שעניין של קדושה צריך שיהיה בו פועל יוצא לדינא בנוגע לאיסורים ומניעות. הוא הביא מדברי הגמרא במסכת שבת (ע, ע"ב): "תנן: אבות מלאכות ארבעים חסר אחת והיונין בה: מנינא למה לי? ואמר רבי יוחנן: שאם עשאן כולן בהעלם אחד - חייב על כל אחת ואחת. אי אמרת בשלמא העלם זה וזה בידו - חייב על כל אחת ואחת - שפיר. אלא אי אמרת: העלם שבת בידו, אינו חייב אלא אחת היכי משכחת לה - בזדון שבת ושגגת מלאכות. הניחא אי סובר ליה כרבי יוחנן, דאמר כיון ששגג בכרת אף על פי שהזיד בלאו - משכחת לה דידע ליה שבת בלאו; אלא אי סובר לה כרבי שמעון בן לקיש, דאמר: עד שישוגג בלאו וזכרת, דידע ליה שבת במאי? דידע לה בתחומין, ואליבא דרבי עקיבא."

דייקו העולם מתוך דיון של הגמרא, שאין כזה מושג של "קדושה ערטילאית". לכן, אם רק ידע ששבת הוא "יום קדוש", אך לא ידע שיש בזה שום נפק"מ לדינא, שיש בכך חיובים, אין זה נחשב ידיעת קדושת שבת. גדרו של קדושה שמחייב בהלכות נוספת, כמו קדושת כהונה שאוסרת בטומאה, בגרושה ובחללה.

תוס' (מסכת בבא בתרא פא, ע"א, ד"ה ההוא) הביא שתי דעות לשאלה אם מצות ביכורים נקראת מצוה התלויה בארץ. כיון שאין ביכורים דומים לתרומות ומעשרות וחלה, משום שביכורים אינם טבל קודם שהופרשו, בניגוד לתרומות וכו' שטבל קודם שהופרשו.

מכאן למד הרב צבי שטר, שלדעה אחת בתוס', המושג של קדושה צריך שיהיה לו בדוקא פועל יוצא לדינא בנוגע לאיסורים ומניעות, לא למצוות. בכך מובנים דברי הגמרא במסכת שבת, שלא אמרה שידע קדושת שבת בנוגע למצוות אמירת קידוש והקרבת קרבנות והמוספים. לכן, גר שמתגייר צריך לקבל עליו מניעות ואיסורים. כיון שהוא רוצה לקבל קדושת ישראל. לפיכך, לא יועיל שיקבל על עצמו איסור רציחה ואיסור גילוי עריות, כיון שגם בן נח מצווה באיסורים הללו. עליו לקבל איסורים שקשורים לקדושת ישראל.

נלענ"ד, שיש לחלוק על עצם יסוד דברי שו"ת מלמד להועיל. מה מקום לומר שאפשר להודיע לו את המצוות שידוע לנו שיקבל? המצוות שידוע לנו שלא יקבל לא נודיע לו ולא יקבלם בפירוש! הרי בסופו של דבר ידוע לנו שאינו מתכוון לקיים מצוות אלו, ואם כן יש חסרון בקבלת מצוות שלו. בהמשך ארחיב על כך, שגם כשיש אומדנא ברורה שאינו מתכוון לקיים את המצוות, אין לקבלו. אפילו במקום של ספק גדול, אסור לקבלו, ויש לברר את הספק. כשמגיירים אנשים אלו מכניסים גרים מספק בתוך עם ישראל. כבר ציינתי לעיל לדברי הגר"א הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כז, אות ו) שנקט שיש להימנע מלגיייר כל אלו שמתגיירים לשם אישות, ויש חשש גדול שלא יקיימו את המצוות. שבכח"ג הם נחשבים ספק גרים. יש אולי מקום להבין ששו"ת מלמד להועיל כתב את דבריו דווקא באותו מקרה

בניגוד לדברי האחרונים הנ"ל, שו"ת אגרות משה⁹⁵, ראי"ה קק זצ"ל⁹⁶, שו"ת בית שערים⁹⁷, ר' חיים סולובייצ'יק זצ"ל⁹⁸ ושו"ת מנחת יצחק⁹⁹ נקטו שאין מקבלים את הגר אפילו כשאין הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע שאין בכוונתו לקיים את כל המצוות.

חידושו של שו"ת מלמד להועיל

שו"ת מלמד להועיל נשאל לגבי גיורה של אשה נכריה שהיתה נשואה לכהן בנישואין אזרחיים. השאלה מתעוררת האם אפשר לגייר אשה כזו, שהרי מוכח שאינה מתכוונת לקבל את האיסור של גיורת לכהן? לדעתו, אין כאן חסרון של גיור אחד שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, כיון שדין זה נאמר דווקא כשמקבלים אותו כגר לטובתו, אבל כאן הגיור לטובת עם ישראל, שלא יופסד זרע ישראל, ולכן אפשר לקבלו:

ו"ל דבאמת אם אומרת בפירוש שאינה רוצה לקבל מצוה זו אסור לקבלה, אבל בנ"ד הרי אינה אומרת כן בפירוש, ואם כן אף שאנו יודעין שתעבור על איסור זה, מ"מ בשביל תקנת הכהן ובשביל תקנת זרעו מקבלין אותה. גם יש לומר דדווקא אם מקבלין הגר משום תקנה דידי' צריכין לומר לו או תקבל כל התורה כולה או תשאר נכרי כמו שהיית עד עתה שהנכרי אין לו עונש אם אינו מקיים המצוות. אבל אם אנו מגיירין אותה משום תקנתא דישראל וודאי מוטב שתתגייר ולא יופסד זרע ישראל ולא יתחייב ישראל כרת על ידה, אף שיעשו שניהם איסורא זוטא...

(חלק ג, סימן ח)

שהיה מדובר שבקטנותו מלו אותו ואינו ידוע אם גם טבלו אותו. הארכתני לדון בתשובה זו להלן (במאמרי "מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות", הערה 14). הרב ישראל רוזן שליט"א (בספרו 'ואוהב גר', עמ' 44) טען שהרב הופמן הקל רק באותה תשובה.

⁹⁵ אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

⁹⁶ שו"ת דעת כהן, סימן קנד.

⁹⁷ יורה דעה, סימן שסא.

⁹⁸ הובאו דבריו לעיל בעניין גיור אצל הקראים. נראה ששם לא היתה הצהרה מפורשת, אלא רק ידוע שאלו שמתגיירים אצל הקראים אינם מקבלים את כל המצוות, כיון שהקראים אינם מקיימים את כל המצוות.

⁹⁹ כך נראה מדבריו בחלק י, סימן רכז. שם הוא דן על גיור רפורמים, ונראה שאין הצהרה מפורשת שאינו מקבל עליו כל המצוות, ובכל זאת לדעתו יש חסרון בגיור רפורמים מצד שהמתגייר אינו מקבל עליו את כל המצוות.

לא מצינו הבנה זו בדברי הראשונים ושאר האחרונים. נראה שכדי לסמוך על חידוש זה, יש להביא ראיות נכוחות. ונלענ"ד שחידושו תמוה, מה זה משנה אם עושים כן לטובת עם ישראל או לא? הרי בסופו של דבר אינו גר. אלא, מוכרחים לומר שנקט כהבנה שאם בית הדין קיבל גר שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, בדיעבד הגיור חל. כלומר, דווקא לכתחילה אין לגייר גר שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, אך בדיעבד הגיור חל. לכן, אפשר לומר שדין זה נאמר דווקא שגיור הגר נעשה לטובת הגר, אך כשנעשה לטובת עם ישראל אפשר לגיירו. אם ננקוט כהבנה שגם בדיעבד הגיור לא חל, בוודאי אין מקום לחידושו.

התנה שלא לקבל עליו מנהגי ישראל

שו"ת דבר יהושע¹⁰⁰ 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 מן הסוגיא במסכת פסחים¹⁰¹, מסתבר לומר שגרים אינם חייבים במנהגים אלו. אבל, ההסתפקות נובעת ממה שכתב שו"ת חוות יאיר¹⁰², שהפסוק הנ"ל הוא רק אסמכתא בעלמא, אבל לעולם אין חיוב המנהג תלוי באבות, אלא המקום גורם. שכל שקיבלו רוב אנשי המקום עליהם איזה דבר נעשה חובת המקום, וצריך כל תושב המקום לנהוג כמותם, משום שכך ציוו חז"ל 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'¹⁰³ כתב שאין מברכים על מנהג, משום שאי אפשר לומר "וצונו". כלומר, לדעתו מנהגי ישראל לא נכללים באיסור "לא תסור". שו"ת דבר יהושע, נשאר בצריך עיון בדעת התוס', אך הוא ציין שהרמב"ם¹⁰⁴ כתב שגם מנהגי ישראל נכללים בכלל איסור "לא תסור", ולכן בוודאי לדעתו חייב לשמור מנהגי ישראל¹⁰⁵.

הספק של שו"ת דבר יהושע אינו רק אם הגר יכול להתנות, אלא אפילו אם לא התנה, השאלה נשאלת האם יש לו חיוב לשמור מנהגי ישראל? יש להוסיף ששו"ת דבר יהושע כתב שההסתפקות

¹⁰⁰ חלק ד, סימן יח, אות ב.

¹⁰¹ נ, ע"ב.

¹⁰² סימן קכו.

¹⁰³ מסכת סוכה ריש מד, ע"ב.

¹⁰⁴ הלכות ממרים א, ב.

¹⁰⁵ יש אולי מקום ללמוד מדברי האגרות משה (אבן העזר, חלק א, סימן כז) שסובר שהגר אינו חייב לשמור את המנהגים: "על עצם הגרות שצריך שתקבל עליה כל המצוות והאיסורים שבתורה וכן אף התקנות דרבנן, ואם לא אין מקבלין". האגרות משה, 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.

שלו היא דווקא לגבי מנהגים שתלויים במנהג מקומות, אבל לא במנהגים שנוהגים כל ישראל. כמו המנהגים המובאים בגמרא במסכת כתובות¹⁰⁶, שאשה שלא נוהגת מנהג יהודית, אפשר לגרשה. מנהג יהודית, הוא מנהג שכל בנות ישראל נוהגים.

סיכום הדברים - קבלת מצוות חלקית

מדברי רוב האחרונים ניתן להבין שגר שקיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הגיור לא חל, אפילו שבית הדין קיבל אותו.

גם לענ"ד מסתברת שיטה זו. המקור לפיו צריך קבלת מצוות בגיור הוא הגיור של בני ישראל בעת מתן תורה. שם בני ישראל אמרו "נעשה ונשמע", קיבלו על עצמם את כל התורה כולה בלי חילוק, ולכן הצורך בקבלת מצוות שלמה מעכבת את הגיור. הגר צריך לקבל על עצמו את כל המצוות, כיון שהוא חייב להיות צייתן. "נעשה ונשמע" מראה את הצייתנות לדבר ה'. הנכרי שמתגייר מצווה להיות צייתן, להשתעבד לה'. לכן, כשיש חסרון בקבלת מצוות, אין צייתנות, ואין מקום לגיור.

קבלת מצוות על ידי הגר אינה מחייבת אותו בשמירת המצוות. הגר מתחייב במצוות, כיון שהוא הצטרף לעם ישראל, ונעשה כאחד מישראל, וכל אחד מישראל חייב במצוות התורה. נראה לי, שהמהות של קבלת מצוות בגיור, היא המעבר של הגר בתהליך הגרות שעברו עם ישראל במתן תורה. הגר רוצה לזכות ברית עם הקב"ה, אך זו אינה ברית אישית, אלא הוא נעשה חלק מעם ישראל שזכת ברית עם הקב"ה. לכן, עליו לעבור אותו תהליך של כריתת ברית שזכתו בני ישראל, בכך הוא מצטרף לעם ישראל. לפיכך, עליו לעבור מילה, טבילה וקבלת מצוות. כשהגרות לא נעשית כך הרי היא בטלה.

כבר נכתב לעיל שמדברי ר' גרשום וכן מדברי רש"י משמע שאם הנכרי קיבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, ובית הדין קיבל אותו, הגיור חל. לכן, נראה לי, שיש לנהוג בהלכה זו לחומרא משני הצדדים. כלומר, יש להחשיבו כיהודי לחומרא וכן יש להחשיבו כנכרי לחומרא.

כשאין הצהרה מפורשת, אלא יש אומדנא דמוכח שאין כוונתו לקיים מצוה כל שהיא, אין לקבלו לגרות, ואם קיבלו אותו יש ספק בגיורו ויש ללכת לחומרא משני הצדדים. כפי שיתבאר בחלק ג', אומדנא ברורה נחשבת כאמירת דברים.

¹⁰⁶ עב, ע"א. רש"י כתב שם: "דת יהודית. שנהגו בנות ישראל ואע"ג דלא כתיבא".

נקודה נוספת שהועלתה בחלק זה, היא השאלה האם יש מקום לחלק בין סוגי העברות? נלענ"ד שיש מקום לחלק בין סוגי העברות. הובאה דעת האגרות משה שסובר שיש מקום להקל באיסור צניעות, אפילו שאינה מקבלת עליה להתלבש בלבוש צנוע, הגיור חל, משום שהיא חושבת שאין בכך איסור. אך, באיסורים חמורים כמו איסור שבת, אין מקום לומר כך, והגיור לא חל. בוודאי במקום שהאשה הלכה לאולפן גיור, ולימדו אותה על איסור שבת, ורואה יהודים שומרי תורה ומצוות שמדקדקים באיסור שבת, אי אפשר לומר שחשבה שאין בכך איסור. אלא, בוודאי לא התכוונה לקבל מצוות. גם כשמקילים בסוגי העברות, מדובר דווקא כשידוע שהיא תעבור על העברה מחמת תיאבון, ולא להכעיס.

נוסף על כך, יש לציין שהדיון באחרונים נסוב על קבלה חלקית. כלומר, הגיורת אינה מתכוונת לקיים חלק מן המצוות, כיון שרואה שגם שאר היהודים אינם מקיימים אותן. במקרה כזה דנו האחרונים אם להחשיבה כמו שנתגיירה בין הנכרים. האחרונים לא דנו במקרה שאין בכוונת המתגיירת לקיים את מצוות התורה. שבמקרה כזה בוודאי הגיור לא חל, כיון שאין בכך חסרון של קבלה חלקית, אלא אין כאן קבלת מצוות. על כך נדון בחלק הבא.

חלק ג' - כשידוע בבירור שהגר לא מתכוון לקיים את המצוות

מבוא

בדיון זה עומדת כל המחלוקת בין האחרונים בנוגע לגיורים בזמן הזה. גם אלו שמקילים ומגיירים גרים שיש אומדן דעת גדול, שאינם מתכוונים לקיים תורה ומצוות, מודים שהגיוור לא חל בלי קבלת מצוות בפני בית דין. אם המתגייר אומר במפורש שאינו מתכוון לקיים את המצוות, ואפילו אם יאמר שלא מתכוון לקיים חלק מן המצוות, אין לגיירו, ואפילו בדיעבד הגיוור לא חל. המחלוקת מתעוררת במקרה שהגר לא מצהיר בצורה מפורשת שאין בכוונתו לקיים את המצוות, אלא לבית הדין יש רק אומדן דעת גדול על כך. נראה שגם הרבנים שמקילים ומגיירים גרים כאלה, מודים שלכתחילה אין לגיירם, אלא מדובר בשעת הדחק, ושעת הצורך. הם סוברים שבשעה כזאת, אפשר להקל ולגייר גר שיש אומדן דעת גדול שאינו מתכוון לקיים את המצוות. צריך שיקבל עליו את המצוות בפה, ולא מתייחסים למה שבלבו¹.

להלן אבחן מחלוקת זו, ואנסה לראות מה הנכון לפי ההלכה במצב של לכתחילה וכן במצב של שעת הדחק.

¹ הרב ישראל רוזן שליט"א (בספרו 'ואוהב גר', עמ' 28-29; עמ' 43-47) טען בחריפות נגד אלו שרוצים לומר שאפשר לגייר בלי קבלת מצוות בפני בית דין. הוא טען שאין בנמצא ולו דעת אחת הלכה למעשה לפיה ניתן לוותר בגיוור על שלב "קבלת כל המצוות". לדעתו, לב המחלוקת עם הגישה החרדית היא עמדת הדיינים המגיירים שגם בגיוור, כמו בקנינים ובקידושי אשה ובכל דיני התורה "דברים שבלב אינם דברים". אם לפני בית הדין ניכרת כנות, ואין שום ראיה נגדית, אזי "דברים שבלב אינם דברים". לדעתו, אם יש אגן סהדי ואומדנא ברורה שאין בכוונת הגר לקיים את המצוות, אי אפשר לגיירו. עוד הוא כתב (שם, עמ' 39): "וכאן האמירה ההלכתית המרכזית בעולמו של דין גיוור, והיא נר לרגלנו ולב טיעוני: סטטיסטיקה איננה מרכיב הלכתי! כל נפש נידונית לעצמה ולא מושחלת על שיפוד 'מבחן התוצאה הסטטיסטי'". אני מסכים לטענתו שלא נחשב אומדנא דמוכח בגלל שיש סטטיסטיקה גבוהה של גרים שאינם שומרים תורה ומצוות לאחר הגיוור. אבל, לדעתי, כיון שיש סטטיסטיקה גבוהה הרי צריך בדיקה וחקירה יותר טובה ואי אפשר לעצום את העיניים. יש מקרים שאפשר להגיע לאומדנא ברורה שאין בכוונת הגר לקיים תורה ומצוות. בוודאי כשמדובר שהבן זוג אינו שומר תורה ומחלל שבת בפרהסיא אי אפשר לסמוך שאשתו תהיה יותר טובה ממנו. כמו כן, אפשר לבחון אם יש להם ילדים לאן הם מתכוונים לשלוח אותם. שהרי בוודאי אם בכוונתם לשלוח את הילדים למוסדות שאינם שומרות תורה ומצוות, אי אפשר לומר שבכוונתם לשמור תורה ומצוות. אדם שרוצה לשמור תורה ומצוות, אינו שולח את ילדיו למוסד שאינו מחנך לשמירת תורה ומצוות, אלא, אם כן מדובר במקרה חריג.

דין כותים

אין מקורות רבים מהם אפשר ללמוד על המציאות שאנחנו דנים בה כיום. אבל, נראה שאפשר להשיב על שאלתנו תוך כדי עיון בדינים של הכותים. מובא בגמרא במסכת סנהדרין:

דתני חדא: כותי אתה מצווה על הכאתו, ואי אתה מצווה על קללתו. ותניא אידך: אי אתה מצווה לא על קללתו, ולא על הכאתו. סברוה: דכולי עלמא כותים גירי אמת הן. מאי לאו בהא קמיפלגי, דמר סובר: מקשינן הכאה לקללה, ומר סובר: לא מקשינן הכאה לקללה. - לא, דכולי עלמא לא מקשינן הכאה לקללה, והכא בהא קמיפלגי, מר סובר: כותים גירי אמת הן, ומר סובר: כותים גירי אריות הן. אי הכי היינו דקתני עלה: ושורו כישראל? אלא שמע מינה: בהיקישא פליגי, שמע מינה.

(פה, ע"ב)

לפי הגמרא בהו"א, יש מחלוקת בגדרם של הכותים, אם נחשבים גירי אריות או גירי אמת, למסקנת הגמרא משמע שלכו"ע הם גירי אמת. מדברי הגמרא משמע שאם הם גירי אריות הרי הם אינם גרים. לכאורה, יש סתירה להבנה זו מן הסוגיא במסכת יבמות:

ורמינה: אחד איש שנתגייר לשום אשה, ואחד אשה שנתגיירה לשום איש, וכן מי שנתגייר לשום שולחן מלכים, לשום עבדי שלמה - אינן גרים, דברי ר' נחמיה; שהיה רבי נחמיה אומר: אחד גירי אריות, ואחד גירי חלומות, ואחד גירי מרדכי ואסתר - אינן גרים, עד שיתגיירו בזמן הזה; בזמן הזה ס"ד? אלא אימא: כבזמן הזה! הא איתמר עלה, א"ר יצחק בר שמואל בר מרתא משמיה דרב: הלכה כדברי האומר כולם גרים הם.

(כד, ע"ב)

מבואר בגמרא שלדעת חכמים גירי אריות הם גרים. לפי זה, אפילו אם נאמר שהכותים הם גירי אריות, בכל זאת היה להחשיבם כגרים, כדעת חכמים, שבדיעבד הם גרים. התוס' שאל שאלה זו וביאר יסוד חשוב, המושג "גירי אריות" במסכת יבמות אינו אותו המושג של "גירי אריות" אצל הכותים. המ"ד שסובר שכותים גירי אריות, סובר שהם אינם גרים, משום שהיו עובדים אליהם. המ"ד שהם גירי אמת סובר ששוב התגיירו לגמרי. לאחר זמן הם התגיירו כהלכה.

אלו דברי התוס':

הלכה כדברי האומר כולם גרים הם - הך גירי אריות דמי להא דאיכא מ"ד כותים גירי אריות הן דהתם היו עובדים אלהיהם כדכתיב בספר מלכים ולמ"ד גירי אמת הן קסבר דשוב נתגיירו לגמרי.

(מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כדברי וכו')

מדברי התוס' מתבאר לנו, שאם מתגיירים אך ממשיכים לעבוד עבודה זרה אין גרות. נראה שלדעת התוס' הדברים לא אמורים דווקא כשעובד עבודה זרה,² אלא כוונת הדברים שממשיך בדרך החיים הקודמת, שאינו שומר תורה ומצוות, בכה"ג אינו גר, ודינו ככותים.

התוס' 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:

ואע"ג דאמר בסוף פ"ב דיבמות (דף כד:): אחד גרי אריות ואחד גרי חלומות כולם גרים גמורים היינו כשמתגייר לגמרי מפחד אריות אבל כותים לא נתגיירו לגמרי כדכתיב במלכים (ב יז) 'את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים' ומאן דאמר גרי אמת הן קסבר דשוב נתגיירו לגמרי.

(מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר כותים וכו')

נראה שכוונת הדברים שבתחילה הכותים לא התגיירו בכוונה שלמה לקיים את כל המצוות. למ"ד שכותים גרי אמת הם, הכותים אחר כך חזרו והתגיירו לגמרי – בלב שלם.³ התוס' חזר על היסוד הנ"ל במספר מקומות.⁴ למדים מדבריהם שאם אין כוונה להתגייר, הגיור לא חל. נכרי

² גם המאירי (מסכת יבמות כד, ע"ב) כתב כדברי התוס', וביאר שהכותים היו עובדי עבודה זרה. אך, נראה לי שגם בדבריו אפשר לומר שמה שנקט שהם עובדי עבודה זרה, הוא לאו דווקא. הם אינם נחשבים כגוים משום שהם עובדי עבודה זרה, אלא משום שלא קיבלו את המצוות בלב שלם. הם לא התגיירו לגמרי. כך משמע מסוף דבריו בביאור אלו שהם "גרי אריות" שנחשבים גרים, כיון שהם נתגיירו לגמרי. יש לציין שאותה הסתפקות יש בדעת הרמב"ן (מסכת קידושין עה, ע"ב, ד"ה דאמר כותים וכו') והרשב"א (מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הא גיורת וכו'); עיין להלן שיובאו דברי הראי"ה קוק צ"ל (שו"ת דעת כהן, סימן קנד) שכתב במפורש שמה שכתב התוס' עבודה זרה, הוא לאו דווקא.

³ להלן בנספח למאמר "קבלת מצוות בגיור", הובאו ביאוריהם של שו"ת זכר יצחק (סימן כח[א]), הרב משה פיינשטיין צ"ל (דברות משה, מסכת יבמות, ענף לה) ושו"ת מהר"ם שיק (יורה דעה, סימן תג), בעניין גרותם של הכותים. הם דנו בביאור דברי התוס' שהמ"ד שכותים הם גרי אמת, סובר שהם שוב התגיירו לגמרי. הארכתי בדבריהם במאמר "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר.

⁴ מסכת סוכה ח, ע"ב, ד"ה סוכת כותים; מסכת בבא קמא לח, ע"ב, ד"ה גרי אריות הן.

שמתגייר צריך שתהיה לו כוונה שלמה לקיום תורה ומצוות, ואם לא התכוון הרי שלא התכוון בלב שלם, והגיור לא חל. ראשונים רבים הלכו בדרכו של התוס'⁵. 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 המצוות⁶, אלא הדבר היה ידוע⁷.

לדעת החזון איש, המ"ד שכותים גרי אריות, סובר שהיה חסרון בעיקר קבלת הגרות, שלא האמינו בעיקר עניינו של הגרות, שהוא האמונה שציוה ה' את ישראל חוקים ומשפטים על ידי משה

⁵ 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'; כך נראה גם דעת המאירי, מסכת בבא קמא לח, ע"ב; גם הרשב"א (מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הא גיורת וכו') הלך בדרכם של התוס' (הוא כתב שהיו עובדים לאלהיהם), אך הסביר שאלו שסוברים שכותים גרי אמת, לא סוברים שהם חזרו והתגיירו, אלא שמסיבת פחד האריות התגיירו לגמרי. כלומר, יש מחלוקת איך התגיירו הכותים, בלב שלם או לא; הובאו לעיל (בדיון על קבלת מצוות בגיור, בעיון בשיטת הריטב"א) דברי הריטב"א (מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כדברי וכו') שכתב בצורה מפורשת שאם אין גיור בלב שלם, אין גרות: "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". כדבריו כתב הנמוקי, מסכת יבמות ה, ע"ב-ו, ע"א, מדפי הרי"ף.

⁶ גם שו"ת בית יצחק (יורה דעה, חלק ב, סימן ק) הביא ראיה מן הדין של כותים כפי שהסבירו התוס' וריטב"א שאפילו במקרה שלא קיבלו בלבם, בכל זאת הגיור לא חל. הוא כתב שמוכח מדבריהם שאם הגר לא קיבל על עצמו עיקר יסודי הדת ושלא לעבוד עבודה זרה ושלא לחלל שבת שהגיור לא חל אפילו שהצהיר בפה שמקבל על עצמו.

⁷ אמנם, יש לציין שהריטב"א (מסכת קידושין עה, ע"ב, ד"ה סובר לה וכו') ביאר באחד מיישוביו, שהמ"ד שסובר שכותים גרי אריות הם, חולק על הסוגיא במסכת יבמות. המ"ד הזה סובר שגרי אריות, אינם גרים. כיישוב זה גם כתב הרמב"ן (שם, ד"ה דאמר כותים וכו'). בדרך זו רצה ערוך לנר (מסכת יבמות כד, ע"ב, על דברי התוס' ד"ה הלכה וכו') לבאר את דעת רש"י. כיון שרש"י בסוגיא במסכת יבמות (כד, ע"ב) ביאר גרי אריות - כגון כותים. כלומר, רש"י הבין שלפי המ"ד במסכת יבמות, שגרי אריות כשרים, הרי הכותים גרים. וזה נוגד את הסוגיא במסכת סנהדרין. לכן, יש לבאר שרש"י הבין שהמ"ד שסובר שכותים גרי אריות הם, ואינם גרים, חולק על חכמים בסוגיא במסכת יבמות, כלומר, סובר כדעת רב נחמיה.

לפי הבנה זו, אין שום ראיה מדין כותים לדין שלנו, אין מקום ללמוד את החידוש של תוס' שאם לא מתגיירים לגמרי, אינם גרים. אך, נראה שרוב הראשונים לא נקטו כך, וגם בדעת רש"י הדברים לא מוכרעים. הובאו לעיל (בדין על קבלת מצוות בגיור, בביאור שיטת הרמב"ם, הבנה שניה) דבריו של הרב חיים ג'קטר שנתן ביאור מעניין בשיטת רש"י. כן יש לציין לדברי רש"י (מסכת עירובין סא, ע"ב, ד"ה מעשה בצדוקי אחד) שכתב שצדוקי אינו כעכו"ם ואינו דומה לכותי, כיון שכותים גרי אריות הם ואינם גרים גמורים. כלומר, רש"י נקט בסתם שגרי אריות הם גוים. והרי אם סובר שזה תלוי במחלוקת חכמים ור' נחמיה, איך פסק כדעת ר' נחמיה נגד דעת חכמים? יש לדון בלשונו שכתב שאינם גרים גמורים. יכול להיות שאפשר ללמוד מדבריו שסובר כמו שביאר הרב חיים ג'קטר, שיש להם קצת קדושת ישראל.

בין כך ובין כך, שיטת רש"י לא מבוארת דיה כדי שנסמוך עליה למעשה. נוסף על כך, על אף שהריטב"א והרמב"ן יישבו את קושיית התוס' בדרך אחרת, אין בכך ראיה שחולקים על היסוד שחידש התוס'. יתר על כן, כבר הובא לעיל שהריטב"א חולק בדרכו של התוס'. לכן, יש לנקוט כדעת הראשונים שכתבו בצורה מפורשת שאם הגר לא מתגייר בלב שלם, הגיור לא חל.

והבדילים מכל העמים ומסר להם כי יכולים לקבל גרים מכל העמים על ידי מילה, טבילה וקבלת מצוות, ובכך נכנס לתורת עם ישראל. הכותים התגיירו כיון שסברו שהתורה ומצוות מצילות אותם מן ההיזק. המ"ד סובר שכותים גרי אמת, סובר שעל אף שהתגיירו מחמת האונס, בכל זאת האמינו בעיקר הגרות:

ונראה דעניין גרות אינו אלא למאמין ביסודו שצוה ה' את ישראל חקים ומשפטים ע"י משה נביאו והבדילים מכל העמים ומסר להם כי יכולים לקבל גרים מכל העמים ע"י מילה וטבילה וקבלה, והנה נכנס בזה לתורת עם הישראלי לכל דורותיו עד העולם, אבל אם אינו מאמין בכל זאת אלא שמקבל עליו להתנהג על פי חוקי התורה מפני ההנהגה הזאת מטיבה אותו או מצלת אותו מן ההיזק אין זה קבלת גרות, וכדאמרינן יבמות [מ"ז, א'] והוי יודע עד שלא באת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת כו', ומ"ד גרי אמת הן צ"ל שהיו מאמינין בכל זאת וקבלו עליהם גרות שלא היו נצולין בעניין אחר, ואע"ג שהיה מחמת אונס האריות הוו גרים כדאמר שם כ"ד, ב', ומ"ד גרי אריות הן סובר דלא קבלו גרות או שלא היו מאמינין בענייניו [יעוין בתוס'] ולכו"ע מלו וטבלו ובבית דין דגר צריך ג'.

(יורה דעה, סימן קיט, ב'⁸)

לפי דבריו, יש לומר שגר שמתגייר ואינו מבין את עיקר עניינה של הגרות, וכל רצונו להתגייר נובע מסיבות שונות, כמו אישות, הגיור לא חל. שהרי חסר לו בעיקר הגיור.

דברים שבלב בגרות

1- דעת האחרונים שבאומדנא דמוכח לא אומרים דברים שבלב לא הוי דברים:

נפתח עם דברי שו"ת אחיעזר. לדעתו, בגרות לא שייך הכלל דברים שבלב לא הוי דברים. גרות שונה מכל הקנינים, שבכל הקנינים אם אין אומדנא דמוכח הוי דברים שבלב שלא הוי דברים. בגרות

⁸ שו"ת דבר יהושע (חלק ה, עניינים שונים, סימן יד) הקשה על החזון איש, שמנין לו שצריך שיאמין שצוה ה' את ישראל לשמור את החוקים ומשפטים? בכל מקום מצאנו שרק הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא. הוא מיישב שהרמב"ן (ספר המצוות, מצוה ה) כתב שהעושה מצוה על צד הספק אם היא מצוה מאת ה', לא יצא ידי חובתו, שעל זה נאמר "לעבדו בכל לבבכם". לפי זה, מי שאינו מאמין בתורה מן השמים, הרי לא קיבל עליו את המצוות, כיון שאין מצוה אלא למאמין. קיום המצוות שייך רק כשמאמין שנצטוו בני ישראל על המצוות.

אם באמת התכוון לדבר אחר, ולא התכוון לגיור, הגיור לא חל, כיון שלבו בל עמו⁹. על פי הבנה זו הוא ביאר את דברי הרמב"ם בדין שלא בדקו אחרי הגר שחוששין לו עד שתתברר צדקותו. לדעת האחיעזר, כיון שיש כאן ספק אם הוא התגייר בלב שלם או לא, משום שהתגייר לשם סיבה, אז כל זמן הספק חוששים לו. מצד הדין הוא נחשב גר, כיון שיש לנו חזקה שאגב אונסו גמר בלב שלם והתגייר, אלא כיון שיש ספק וחשש לעז שאולי לא התכוון ולכן באמת הוא אינו גר, לכן חוששים לו עד שתתברר צדקותו:

וגם בעצם הגרות יש מקום עיון, הא דלר' נחמי' ל"ה גר בכונה לשם ד"א משום אישות, אע"פ שבפיו אומר שכונתו להתגייר ודברים שבלב אינם דברים משום דהוה אומדנא דמוכח שכונתו לשם אישות, ובאומדנא דמוכח דהוה דברים שבלב כל אדם הוה דברים, ולפ"ז היכא דל"ה מוכח לכל העולם שכונתו לשם אישות ויש מקום להסתפק דכונתו להתגייר בלב שלם, ודינו ככל ספק אומדנא דמוכח דהוה דברים שבלב כמש"כ הקצוה"ח דאומדנא דמספיקא הו"ל דברים שבלב וי"ל לר' נחמי' דשאני גרות מכל הקנינים, דעצם קבלת המצות והגרות הוה דברים שבלב וכ"ז שלא נתגייר בלב שלם ל"ה גר, ואפילו היכא דל"ה אומדנא דמוכח שכונתו לשם אישות או לשם ד"א אם באמת כוון לשם ד"א ל"ה גר כיון דלבו בל עמו. והנה להלכה דקיי"ל דכלם גרים הם מבואר בראשונים ובריטב"א בשם הרמב"ן דטעם הדבר דכיון דנתגיירו וקבלו עליהם חזקה דאגב אונסייהו גמרי וקבלי, ובפשוטו נראה דאע"פ דאומדנא דמוכח דכונתו לשם אישות, מ"מ משום אונס הרצון גמר ומקני וקבל הגרות בלב שלם, ואיכא אומדנא שגמר ומקבל בלב שלם, והנה בדין זה מבואר בראשונים ובשו"ע דאפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר הואיל ומל וטבל יצא מכלל הנכרים וחוששים לו עד שתתברר צדקתו כיון דאין כאן אומדנא שאינו מקבל בלב שלם, לו יהי שבאמת אינו מקבל בלב שלם מה בכך, הרי דברים שבלב אינם דברים ואומדנא דמוכח אין כאן, אדרבא הרי אומדנא שכונתו בלב שלם דמשום אונסייהו גמר ומקבל. וכן יש להעיר מד' הרמב"ן והרשב"א שכתבו לפרש הלזות שפתים שיאמרו שנתגיירה שלא לש"ש, ולכאורה צ"ע כיון דלהלכה קיי"ל דביעבד כלם גרים, ורק לכתחלה אין מקבלים אותו, ודין זה מסור לב"ד לכתחלה אם כן איזה לזות שפתים איכא שנתגיירה שלא לש"ש הא בדיעבד כלם גרים, אלא ע"כ צ"ל דלגרות בעינן לכר"ע לב שלם ול"א בזה

⁹ בעזרת ה' במאמר אחר, אדון בדבריו בהקשר לדין של נטען על הנכריה, שעל דין זה באים עיקר דבריו.

דברים שבלב אינם דברים, ולפיכך אם באמת לא נתגיירה בלב שלם לא הוי גר דרך מצד הדין אמרינן דלהלכה כלם גרים הם, ואמרינן דאגב אונסא גמרו בלב שלם, וחיישינן מצד הלעז שיאמרו שלא נתגיירה בלב שלם, ובאמת ל"ה גר, ומהאי טעמא חוששים לו עד שתתברר צדקתו, אע"פ דמצד הדין אנו אומרים דחזקה דגמר בלב שלם, אבל אם באמת לא נתגייר בלב שלם ל"ה גרות, וחוששין להחמיר עד שתתברר צדקתו, וכמו שפ' הרמב"ם בפ"ג מה' איסור"ב הט"ו שכל החוזר מן העכו"ם בשביל דבר מהבלי העולם אינו מגירי הצדק. ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו בית דין הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם. ובהל' י"ז שם אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העכו"ם וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו.

(חלק ג, סימן כו¹⁰)

נראה לי, שמשמע מדברי שו"ת אחיעזר, שאפילו אם בית הדין לא יודע את כוונתו, אך הגר יודע שבשעה שטבל לא היה כוונתו לקיים את המצוות, מבחינתו אינו גר, ויצטרך גיור מחדש. עוד אחרונים הלכו בדרכו ונקטו שאם יש אומדנא דמוכח שאין בכוונת הגר לקיים את המצוות, הגיור לא חל¹¹. יש שגם נקטו בדברי שו"ת אחיעזר בחידושו השני. הם נקטו שבגיור לא שייך הכלל דברים שבלב לא הוי דברים. דווקא 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 מחדש¹².

¹⁰ בתשובה נוספת (חלק ג, סימן כח) נקט שבמקרה שיש אומדנא דמוכח שאין בכוונת המתגייר לקיים מצוות שבת, איסור נדה וכו', אין לגייר.

¹¹ שו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן כח.

¹² עיין שו"ת בית יצחק, חלק יורה דעה, חלק ב, סימן ק; שו"ת מנחת יצחק, חלק ו, סימן קז; אמנם, יש להעיר שיש מקום לומר שהגיור אינו תהליך שקשור בינו לשמים, אלא בינו לבני ישראל. הגר מצטרף לעם ישראל, הוא לא כורת ברית בינו לקב"ה, אלא הוא מצטרף לכריתת ברית של עם ישראל. יש לומר שבית הדין מייצג את עם ישראל. אלא, אפשר לדחות ולומר, אפילו שהגיור הוא בין הגר לבין בני ישראל, בכל זאת, יש לומר שהגיור עניינו דברים שבלב, ולכן לא שייך בו הכלל דברים שבלב לא הוי דברים. נוסף על כך, נראה לומר שבית הדין מייצג את הקב"ה ואת ישראל, כיון שהגיור הוא צירוף לכריתת ברית של בני ישראל עם הקב"ה, ולכן צריך הסכמה של בני ישראל וגם הסכמה של הקב"ה. חידוש זה התבאר לעיל בדיון אם צריך הסכמה של בית הדין לגיורו של הגר. וכן יובא במאמר "גר שאינו מצטרף לעם ישראל", להלן בהלכות יורה דעה. ראיתי שהרב יעקב אריאל שליט"א (שו"ת באהלה של תורה, חלק ה, סימן לח, אות ז) דן בנקודה זו. הוא כתב שדברי שו"ת בית יצחק, תלויים בחקירה בעניין מהותו של הגיור. האם הגר מצטרף לעם היהודי בעצמו על ידי מעשה הגיור, או שבית הדין הוא זה שמכניס אותו תחת כנפי השכינה בהסכמתו? אם הולכים לצד הראשון, הרי עיקר הגיור תלוי בו בדעתו וברצונו. לכן,

אמנם, נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בחידוש הנ"ל, שהרי הקב"ה אינו בא בטרוניא עם בריותיו. אם כן, איך אפשר שאחד יחשב כנכרי משום שלא קיבל מצוות בלבד, 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 היו דברים. אבל, בוודאי מסתברת הסברה שדברים שבלב אדם וכל אדם היו דברים גם בגיור. יכול להיות שמחמת הקושיא שהעליתי כתב שו"ת אחיעזר שזהו הטעם שהרמב"ם כתב שחוששים להחמיר עד שתתברר צדקותו של הגר. דהיינו, בכך נמנע המכשול.

אכן, ראיתי שגם שו"ת דברי יציב חלק על סברא זו, ולדעתו גם בגיור יש את הכלל "דברים שבלב לא היו דברים". הוא רק כתב שבמקרה שיש אומדנא ברורה שאין בכוונתו לקיים את המצוות, הגיור לא חל. מה שבמחשבה אינו יכול לסתור את דיבור פיו. אבל, כשיש מעשה שמראה שאינו מקבל את המצוות, בוודאי יש בכוחו לסתור דיבור פיו. לכן, הוא פסק שאם מדובר על נכרית שנשואה לכהן והיא באה להתגייר, הגיור לא חל, שהרי יודעים בוודאי שהיא מתכוונת להישאר עם הכהן ולעבור על איסור זונה לכהן. כרגע היא עושה את מעשה האיסור שחיה עם הכהן:

אמנם בעיקר דברי הבית יצחק דאף שמקבל בפיו להדיא עול מצוות אינו גירות אם לבו בל עמו, יל"ע טובא... ובכה"ג לא אמרין שהדיבור מבטל

אפילו שיש כאן דברים שבלב, בכל זאת הוא יודע את דעתו, ולכן אינו גר. אלא, לפי האפשרות השניה, גיורו תלוי בבית דין, ולכן דברים שבלב לא היו דברים.

הוא הביא שם, שאחיו, הרב יעקב אריאל שליט"א הקשה על הסברה של שו"ת בית יצחק, שהרי ישנם עניינים רבים שבין אדם למקום שחלותם תלויה בעיקר במעשה ולא בכוונה. כמו למשל תרומה והקדש שחלים על פי דיבורו, ומצאנו לגביהם ש"דברים שבלב אינם דברים". יישב הרב יעקב אריאל, ששו"ת בית יצחק אינו מתכוון לחלק בין מצוות שבין אדם למקום, ובין מצוות שבין אדם לחברו. אלא, הוא מחלק בין הלכות משפטיות להלכות דתיות. הקדש ומעילה הם דינים בין אדם למקום, אך הם נושאים משפטיים, ולכן דינם כדין בין אדם לחברו. לעומת זאת, בהלכות הנוגעות לנושאים דתיים מובהקים שבינו לבין הקב"ה כמו תפילה וכדו', אומרים "דברים שבלב היו דברים".

יש להוסיף, שבמקרה של ההקדש והתרומה, השאלה היא כלפי האנשים האחרים. כלומר, אם הגזבר יכול ליטול את החפץ או לא. במקרה כזה, יש נפק"מ כלפי האחרים, לכן יש בדין זה הכלל "דברים שבלב לא היו דברים". לכן, שו"ת אחיעזר פסק שבמקרה של ספק בכוונתו, הוא נחשב גר מצד עם ישראל. רק, אם הוא יודע שלא התכוון, הוא אינו גר. אבל, עם ישראל מתייחסים אליו כגר. רק, מחמירים וחוששים לו עד שתתברר צדקותו.

בהקשר לסוגיית זו יש להעיר מדברי החכם צבי (סימן א) שדן בדין דברים שבלב במצות חליצה. שם הוא דן בטעם שצריך כוונה בחליצה, אם הכוונה נצרכת מדין כוונה במצוות, או מדין שאר הקנאות שצריך דעת מקנה וקונה. הוא כתב שנפק"מ בין שתי ההבנות אם נצרך כוונה להתירה לשוק. שלפי ההבנה שצריך כוונה במצוות, הרי צריך כוונה להתירה לשוק. אבל, לפי ההבנה שמדובר על כוונה של הקנאה, מספיק שהוא יודע שבחליצת מנעלו ניתרת לשוק. והוא חולץ לה בלי שום אונס. אנחנו לא חוששים לדברים שבלב שהיו לו באותה שעה, כיון שדברים שבלב לא היו דברים בכל ההקנאות. נלענ"ד, שביאור דבריו שאם מדובר על כוונה של מצוות, הרי מדובר על הלכות הנוגעות לנושאים דתיים מובהקים שבינו לבין הקב"ה. אבל, אם מדובר על כוונה של הקנאות, מדובר על הלכות משפטיות.

המחשבה ואזלינן בתריה, כיון דהמעשה בשעת קבלה סותר להקבלה בפה, ולא הוי קבלה כלל. אבל בלא"ה אמרינן שבקבלה בפה תליא, ומה שלבו בל עמו אינו סותר לדיבורו, וגר גמור הוי בדיני ישראל, ולגבי כל עונשין שבתורה נחשב כישראל מכח קבלתו בפה. והמחשבה אינו רק בינו לבין קונו, והלא נפק"מ ליוחסין וכדו' שנוגע לכל ישראל ולדין ב"ד של מטה... ומ"מ בכה"ג דחזינן שמחזיק בעבירה בשעה שבא להתגייר וכתובל ושרץ בידו הוא, ודאי דלא מחשיב מה שמקבל סתמא עול המצוות, דמעשיו סותרים את דיבורו וכגירי אריות הוי דאת אלוהיהם היו עובדים. ובודאי שצריכים לומר לו שעליו לפרוש מהעבירה, וכשלא יקבל עליו אינו גירות כלל... ומיושב בזה המדרש [מכילתא משפטים מסכתא דנזקין פ"ג ובילק"ש תהלים רמז תת"כ] כשהיו ישראל עומדים על הר סיני בקשו לגנוב דעת עליון וכו' ויפתוהו בפיהם וכו', שתמה בבית יצחק שם דהרי לא הוי קבלה בלב עיי"ש. ולפ"ד א"ש דהתם לא היתה העבירה בידם. ואדרבא מהמדרש יש סייעתא שמקרי גירות בכה"ג, שקבלה תליא בפה היכא דאין המעשה סותר בשעת קבלה...

(יורה דעה, סימן קסח)

נראה, שהראי"ה קוק זצ"ל לא סובר כדעת שו"ת בית יצחק. 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 שסוברים שהכותים אינם גרים, סוברים 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 היה פיהם ולבם שווה, הם בתחילה התכוונו לעבוד עבודה זרה. על אף זאת, אנחנו רואים שגיורם של בני ישראל חל:

הנה חוץ מזה בעיקר הגב"ע [הגביית עדות] לא מצאתי שגילה דעתו שהוא מכין לרמות, ובאמת אינו רוצה לקבל עליו דת ישראל, אלא שעיקר גרותו היתה בשביל אהבת האשה, ובזה קשה להקל שהרי סוכ"ס קי"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.

(שו"ת דעת כהן, סימן קנג)

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 שהיה מדובר על אחד שבעת גיורו, לא היה ידוע שמתכוון שלא לקיים את המצוות. ויש לבאר שמה שנקט שהכותים אמרו בפירוש, לא בא למעט שאינו מועיל, שידוע בביורו שאין בכוונת הגר לקיים את המצוות. 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. לפיכך, נראה שגם את דברי הרב קוק זצ"ל, יש לבאר כמו דברי האחרונים שהובאו לעיל. אכן, ראיתי שכן ביאר הרב עובדיה יוסף שליט"א¹³, 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 מהני¹⁴.

¹³ ספר משא עובדיה, עמ' תלח.

¹⁴ עוד היה נראה לי לחדש ולומר שכיון שלא היתה קבלת מצוות בלב שלם, באמת לא היתה גרות, והיו צריכים גרות נוספת. בקבלת לוחות השניות היתה קבלת מצוות נוספת, ובכך הושלמה הגרות. הרמב"ן (בפירושו על התורה, פרשת כי תשא לד, כז) כתב: "כתב לך את הדברים האלה. צוה שיכתוב ספר ברית ויקרא אותו באזני העם, ויקבלוהו עליהם בנעשה ונשמע כאשר עשו בראשונה, כי כל המעשה אשר היה בלוחות הראשונות ירצה לשנותו עמהם בלוחות השניות. ואין ספק שעשה כן, אבל לא חשש הכתוב להאריך לאמר ויעשה כן משה כאשר הראתיך במקומות רבים". וכן הוא כתב בהמשך [שם, לא]: "... ואחרי כן ראו כל בני ישראל כי הוא מדבר עם הנשיאים ונגשו לפניו כולם, ואז צוה להם כל אשר דבר

כך נראה מתשובה אחרת של הראי"ה קוק זצ"ל¹⁵. בה הוא התייחס לגיור גרים שידוע שאין בכוונתם לקיים את המצוות. הוא הביא את הברייתא במסכת בכורות¹⁶, שמבואר שם שאם קיבל את כל התורה חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו. על פי ברייתא זו כתב שאי אפשר לקבל גרים כשיודעים בברור שאחר גרותם יעברו על דברי תורה. ואף על פי שמבואר במסכת יבמות¹⁷, שכל אלו שהתגיירו מפאת סיבות שונות - התגיירו משום פחד, להתחתן עם אשה - גרים בדיעבד. בכל זאת, מבואר בדברי התוס' במסכת חולין¹⁸, שאם הקבלה לא היתה שלמה, אז הם גרועים מגרי אריות שגרים בדיעבד. משמע מדברי התוס' שכל עוד שלא מקיימים המצוות וגם הכוונה לא היתה כראוי (כלומר, התגיירו לשם אישות), אז אין כאן גרות כלל.

אלא, עדיין דבריו אינם מקבילים לגמרי לדברי שו"ת אחיעזר וסיעתו. לדעתו, דווקא כשהתגייר מפאת סיבה כל שהיא וגם לא היה לכו שווה - לא קיבלו בלב שלם את המצוות - הגיור לא חל. לפי שו"ת אחיעזר וסיעתו, מספיק שלא היתה קבלה בלב שלם כדי שלא תחול הגרות.

לגבי ראיית הראי"ה קוק ממדרש רבה, מוצאים ששו"ת בית יצחק¹⁹ דחה אותה:

א- בעת הגרות - המילה והטבילה, היתה קבלת מצוות בלב שלם. אך, בעת קבלת התורה, היה לבם לעבודה זרה.

ב- הגיור של בני ישראל שונה משאר גיורים. כיון שבני ישראל היו מוכרחים לקבל את התורה, כפי מה שהתבאר בדברי הגמרא במסכת שבת²⁰, שהקב"ה כפה על בני ישראל

ה' אתו בהר סיני, והוא עשרת הדברות השניות שנתן לו וכל הנאמר לו מתחילה שמור לך את אשר אנכי מצוך היום, עד סוף הפרשה, כי הגיד להם שצוהו לזכות עמהם ברית חדשה על פי הדברים האלה, והכתוב קצר בזה וספר העניין בכלל...". נראה שהיה כעין מעמד הר סיני חדש בעת קבלת הלוחות השניות, היתה שוב קבלת מצוות. על פי זה, יש ללמוד שאם לא היתה קבלת מצוות בלב שלם, הגרות בטלה. אולי אפשר ללמוד מכאן לדין ביטול גרות למפרע. כלומר, שאם התגלה לבסוף שלא היתה קבלת מצוות בלב שלם, בטלה הגרות, וצריכים לעשות גרות חדשה. אך בזה נדון בע"ה במאמר אחר. בכל זאת, לענינו אפשר להביא מכאן ראיה הפוכה ממה שהביא הראי"ה קוק זצ"ל, ויש ללמוד מכאן שבמקום שאין קבלת מצוות בלב שלם, הגרות בטלה.

וכן יש להוסיף שמבואר במדרש תנחומא (מהדורת בובר, פרשת נצבים, סימן ו): "עברך בברית ה' אלהיך ובאלתיו (דברים כט, יא). שלש בריתות כרת הקב"ה להם לישראל, אחת כשיצאו ממצרים, ואחת כשעמדו לפני הר סיני, (ואחת בחורב), ואחת כאן, ולמה כרת עמהן כאן, מפני שאותה שכת עמהם (בטלחה) [בטלחה] ואמר 'אלה אלהיך ישראל' (שמות לב, ד), לפיכך חזר וכת עמהם בחורב, וקבע עליה קללה למי שחזר בדבריו". אם כן, מבואר שהיו צריכים לזכות ברית נוסף.

¹⁵ שו"ת דעת כהן, סימן קנד.

¹⁶ ל, ע"ב.

¹⁷ כד, ע"ב.

¹⁸ ג, ע"ב.

¹⁹ יורה דעה, סימן ק.

²⁰ פח, ע"א.

הר כגיגית. וכפי שביאר מהר"ל מפראג²¹ שכוונת הדברים, שבני ישראל היו מוכרחים לקבל את התורה, כיון שהתורה מתאימה לבני ישראל. אך, אחד מאומות העולם שבא להתגייר, אין לו חיוב להתגייר, ולכן חייב שיתגייר בלב שלם.

נראה לי, שאפשר לטעון שאף על פי שהקב"ה ידע מה שבלבם, בכל זאת לא היתה אומדנא ברורה בדבר והוי דברים שבלב. הגיור הולך לפי דעת בני אדם ולכן חל גיורם של בני ישראל. כמובן, שטענה זו אינה מתקבלת לפי דעת שו"ת בית יצחק ושו"ת אחיעזר, כיון שלדעתם בגיור לא שייך הכלל "דברים שבלב לא הוי דברים". יש להוסיף, שדעה זו שהביא הרב קוק אינה מוסכמת על כולם. דעתם של תנאים אחדים היא שבני ישראל קיבלו את התורה בלב שלם, רק לאחר מכן חזרו לסורם. כך כתוב במדרש:

עברו מן הדרך אשר צויתים אין כתיב כאן אלא 'סרו מהר מן הדרך' כשהיו בסיני היו שושנים וורדין עכשיו נעשו סריות נעשו כזבים לא עשו לא שעה ולא שתיים אלא מיד סרו אמר ר' שמעון בן יוחאי "א יום היו עם הקב"ה וכ"ט יום היו מתחשבים היאך לעשות את העגל... ור"א בן יעקב אומר כ"ט יום היו עם הקב"ה וי"א יום היו מתחשבין היאך לעשות העגל... ור' יהודה ב"ר אלעאי אומר יום אחד היו עם הקב"ה... ור"ש בן חלפתא אמר שני ימים... ר"מ אומר אף לא יום אחד היה אלא היו עומדים בסיני ואמרו בפייהם נעשה ונשמע ולבם היה מכוון לעבודת כוכבים שנאמר (תהלים עח) 'ויפתוהו בפייהם'.

(שמות רבה מב, ז-ח)

הרב קוק, הזכיר את דעת ר' מאיר, אך שאר התנאים לא הסכימו איתו. יש להוסיף, שבעוד מספר מדרשים מבואר במפורש שבני ישראל קיבלו בלב שלם את המצוות. מובא במכילתא דר' ישמעאל:

רבי אומר להודיע שבחן של ישראל שכשעמדו כולן על הר סיני לקבל התורה השוו כלם בלב אחד לקבל מלכות שמים בשמחה, ולא עוד אלא שממשכנין זה על זה.

(מסכתא דבחדש, יתרו, פרשה ה'²²)

עוד מובא במכילתא דר' ישמעאל:

וכשבא אצל ישראל 'מימינו אש דת לבו', פתחו כולם פיהם ואמרו 'כל אשר

²¹ בתחילת הדרוש לשבועות.

²² מהדורת מאיר איש שלום; עיין מדרש תנחומא, פרשת יתרו, אות יג.

דבר ה' נעשה ונשמע'.

(מסכתא דבחדש, יתרו, פרשה ה)

אחרונים נוספים הבינו שאם ידוע שאין בכוונת הגר לקיים תורה ומצוות, הרי הגיור לא חל²³. שו"ת חלקת יעקב 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. אלו עיקרי דבריו:

- א- הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא. כך היא גם דעת הרמב"ם.
- ב- קבלת מצוות כשיודעים שהמתגייר מצחק בפנינו, ואין בכוונתו לקיים את המצוות, אינה נחשבת כקבלת מצוות.
- ג- התוס'²⁴ ביאר שהטעם שהכותים אינם גרים – למ"ד שהם גרי אריות – הוא משום שלא התגיירו לגמרי. כלומר, לא היתה קבלה בלב שלם, אפילו שהם הצהירו במפורש שמקבלים את המצוות היה ידוע שאין בכוונתם לקיים את המצוות.
- ד- בעלה של הגיורת, אינו שומר שבת, ובוודאי אין בכוונת הגיורת לקיים יותר מצוות מבעלה.
- ה- כל האחרונים שהקלו לגייר נשים שמתגיירות לשם אישות, עשו זאת במקרה שיש לחשוב שבכוונת המתגיירת לקיים מצוות.

²³ 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 ידידה, **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 **שאינן גרות מועלת כלום ומתעריבין פסולין בישראל**"; שו"ת דברי יציב (לרב יקותיאל יהודה הלברשטם, יורה דעה, סימן קסח); הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל (הערות למסכת בכורות ל, ע"ב) הביא שהאחרונים דנו בבא להתגייר ומקבל עליו עול מצוות, רק הגר יודע שלא יוכל לעמוד באיסור מסוים מחמת תאוותו, שאפשר שאין בכך חסרון בקבלתו, והוא גר גמור. אבל, הרב אלישיב סובר שחילוק זה דק מאוד, ופשוט הוא שבזמננו שבאים נכרים להתגייר ויודעים שכל קבלת מצוות שלהם היא חוכא ואיטולולא, ולא היתה בכוונתם כלל לקיים את התורה בכללותה, ואין זאת משום תאוה מסויימת לאיסור מסוים, אלא כל קבלתם היא חוכא ואיטולולא, אז בוודאי אין גרותם גרות כלל, ואפילו מוכרים להם חמץ בערב פסח.

²⁴ מסכת חולין ג, ע"ב.

ו- דברי הרמב"ם וש"ע שאלו שהתגיירו בימי דוד וכו', היו חוששים להם: הטעם שהיו חוששים להם, הוא משום שהיה אפשר לחשוב שכוונתם היתה לשם שמים. אבל, אם היה ידוע שלא בכוונתם לקיים תורה ומצוות, הגיור לא היה חל ובכלל לא היו חוששים להם.

לחשיבות העניין אצטט את עיקר הדברים מתוך תשובתו:

ואני אשתומם מאד על המראה - כי הרבנים היושבים בערי הפריצות במערב אירופא אין יכולים לרמאות את עצמן באשר יודעים בטוב, אשר רובא דרובא גרים כאלו, הם אשר נדבקו נפשם בישראל להתחתן ורוב הישראלים הללו הם פושעים ואין רוצים כלל לידע מיהדות כשרות שבת נידה, כל המצנות הם עליהם למעמסה, והם רק יהודי לאומי, ויודעים בטח אשר גם הנכרית אשר למראית עין מתגיירת, לא תתנהג כלל בשום יהדות, כיון שגם בעלה היהודי הלאומי אינו יודע כלל מזה. ואם כן באופן כזה הדבר פשוט אצלי, אשר אף בדיעבד לא הוי כלל גרות כיון דקבלת עול מצות היא מהדברים דמעכבים אף בדיעבד, כמבואר ברמב"ם פ"ד מאיס"ב ובש"ע י"ד רס"ח דבעינן קבלת מצות בפניהם ובתוס' יבמות מ"ה ב' וברא"ש שם. ואיזה קבלת מצות יש, אם אנו יודעים אשר הם מצחקים ומזלזלים בשבת בנידה ובכשרות, והרי הש"ס מלא בזה, דלמ"ד כותים גרי אריות הן, שחיטתן פסולה כמו של נכרי. ובתוס' חולין ג' ב' ד"ה קסבר וז"ל כותים גרי אריות הן ושחיטתן פסולה כמו של נכרי, ואף על גב דאמרינן ביבמות אחד גרי אריות ואחד גרי חלומות כולן גרים גמורים היינו כשמתגייר לגמרי מפחד אריות, אבל כותים לא נתגיירו לגמרי כדכתיב את ד' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים עכ"ל. ובתוס' כתובות כ"ט דיש בהם לאו דלא תתחתן בס' למ"ד גרי אריות... ובנ"ד אנו יודעים בטח אף בשעת גרות שאין כוונתם להתגייר לגמרי, כיון שגם החלק השני, זה היהודי, מתלוצץ מכל ואינו רק יהודי לאומי, ומכל שכן שכלתו הנכרית הבאת להתגייר. ואף אם נאמין לה שכוונתה אמת להיות יהודית, לכל היותר כוונתה להיות לאומית בלי שבת נידה ושאר מצנות כמו בעלה. וגרות כזו אף בדיעבד לא מהני, כמבואר בתוספות הנ"ל כיון שלא נתגיירו לגמרי. ובטו"ד סי' ר"ל ועוד אחרונים שכרכו בזה, אם מותר לגיירם לשם אישות דווקא באופן שיש לחשוב אשר כוונתם להיות גרים גמורים רק הסבה היתה לשם אישות, בזה יש לפלפל, אבל כשאננם רוצים להתגייר לגמרי, רק ליהודים לאומים בלא קבלת מצות, אף אם כוונתם אמת לא מהני הגרות אף בדיעבד... וברמב"ם

פי"ג מאיס"ב הל' ט"ו בסוף וז"ל ואעפ"כ היו גרים מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיטות והי' ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותם עד שתראה אחריתם עכ"ל. ובהל"ז שם גר שלא בדקו וכו' אפילו נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל עכ"ם וחוששין לו עד שיתברר צדקתו עכ"ל, וכן הועתק במחבר סוסי' רס"ח - הרי דהעיקר שבדיעבד הוי גרות משום **דיש לחשוב דכוונתו לשם.**

(יורה דעה, סימן קנ)

גם הרב עובדיה יוסף שליט"א²⁵ סובר כמובא לעיל, שאם ידוע שאין בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות, הגיור לא חל:

ונראה שאם הבאים להתגייר אמנם אומרים בפייהם 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 גוים- 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 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 בהדיהו, דינם כישראל מומר, שאע"פ שחטא ישראל הוא...

לדעת אחרונים אלה, אפילו שדברים שבלב אינם דברים, בכל זאת אם יש אומדנא ברורה, הרי זה נחשב דברים שבלב ובלב כל אדם, ובכה"ג לא אומרים דברים שבלב אינם דברים.

²⁵ ספר משא עובדיה, עמ' תלח.

2- חידושו של הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל:

הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל²⁶ 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, אז אם לאחר גיורו לא נהג כמנהג ישראל, הרי יש ספק בגיורו. היסוד לדבריו נמצא בגמרא במסכת בכורות:

רבי חנינא הוה רגיל ושקיל ומהדר, חזייה לההוא גברא דהוה קא אזיל ואתי קמיה, אמר ליה: לא גמרת ויהיבת מידעם, ביש, הילכך אין בנו פדוי.

(נא, ע"ב)

רש"י שם נתן שני ביאורים לדברי ר' חנינא:

ר' חנינא - כהן היה. אזיל ויתיב קמיה - כדי שיראנו מהלך ובא לפניו ויחזיר לו חמש סלעים שנתן בנו. א"ל לא גמרת ונתת - נתניה גמורה אלא כדי שאחזירם לך. מידעם ביש עבדת - דבר רע עשית הלכך אין בנך פדוי אם אחזירם לשון אחר אפילו לא אחזירם אין בנך פדוי.

לפי ביאורו הראשון, גם בלי שר' חנינא החזיר לו את המעות, בכל זאת בנו אינו פדוי. לפי ביאורו השני, דווקא אם ר' חנינא החזיר לו את המעות בנו לא יהיה פדוי.

הרמב"ם²⁷ פסק כלישנא השניה.

אך, הדברים תמוהים, שהרי מה בכך שהאב נתן ודעתו שהכהן יחזיר לו, הרי דברים שבלב לא הוי דברים? יתר על כן, קשה שמי גילה לנו שבאמת כוונתו של האב בשעת הנתינה היתה שיחזיר לו הכהן את המעות, שמא בשעה שנתן, נתן בכל לבו, ורק אחר כך התחרט?

מדברי התוס'²⁸ מבואר שר' חנינא הרגיש מתחילה כשנתינו לו המעות, שהאב לא נתן לו בלב שלם. הוא השווה את הדין כאן לדין שמובא במסכת כתובות²⁹, באלו שמכרו סחורה, ובסוף לא היו צריכים את הכסף. מובא שם שבטל המקח. מבואר בדברי התוס' על הסוגיא שם³⁰, שמדובר שהם גילו בתחילת המכירה שמוכרים משום שהם צריכים את המעות. כלומר, בשעת המכירה הדבר היה ניכר לקונים.

²⁶ חלק א, חלק יורה דעה, סימן יב.

²⁷ הלכות ביכורים יא, ח.

²⁸ מסכת בכורות נא, ע"ב, ד"ה הלכך.

²⁹ צז, ע"א.

³⁰ ד"ה זבין ולא וכו'.

כדי לבאר את דעת הרמב"ם, הוא הביא את הסוגיא במסכת חולין:

אתמר: השוחט את הבהמה לזרוק דמה לעבודת כוכבים ולהקטיר חלבה לעבודת כוכבים - רבי יוחנן אמר: פסולה ר"ש בן לקיש אמר: מותרת... שחטה ואחר כך חישב עליה, זה היה מעשה בקיסרי ולא אמרו בה לא איסור ולא היתר. אלא אמר רב שיזבי: לא אמרו בה היתר - משום כבודו דרשב"ג. הי רשב"ג?... אלא אמר רבינא: משום כבודו דרשב"ג דהכא, דתניא: הכותב נכסיו לאחרים והיו בהן עבדים, ואמר הלה אי אפשי בהן, אם היה רבו שני כהן - הרי אלו אוכלין בתרומה, רבן שמעון בן גמליאל אומר: כיון שאמר הלה אי אפשי בהן - כבר זכו בהן יורשין; והוינן בה, לת"ק אפילו עומד וצווח? אמר רבה, ואיתימא רבי יוחנן: בצווח מעיקרא - דכ"ע לא פליגי דלא קנה, בשותק ובסוף צווח - דכ"ע לא פליגי דקנה, כי פליגי - שזיכה לו ע"י אחר ושתק ולבסוף צווח, ת"ק סובר: מדשתיק קננהו, והאי דקא צווח, מיהדר קא הדר ביה; ורשב"ג סובר: הוכיח סופו על תחילתו, והא דלא צווח מעיקרא, סובר: כי לא אתי לידיה אמאי אצווח.

(לט, ע"א-ע"ב)

המחלוקת בגמרא בדין זה ששחט את הבהמה ואחר כך חשב לזרוק את דמה לעבודה זרה, אם השחיטה פסולה או מותרת, תלויה אם אומרים הוכיח סופו על תחילתו. בגמרא יש ספק בשאלה זו, והיא לא הכריעה בספק, לא איסור ולא היתר. פסקו הרמב"ם³¹ ושו"ע³² שהדין ספק, משום שמא הוכיח סופו על תחילתו.

בדין אחד שזיכה לחברו חפץ על ידי אחר והזוכה שתק ולאחר מכן צווח – השאלה היא, האם השתיקה בתחילה מעידה שרצה בחפץ אבל אחר כך צווח כיון שחזר בו, או ששתק מפני שעדיין לא קיבל את החפץ וצווח ברגע שקיבל והוכיח סופו על תחילתו. פסקו הרמב"ם³³ ושו"ע³⁴ שהדבר ספק. לפי זה, יש ספק אם אומרים את הכלל "הוכיח סופו על תחילתו", ומובן פסקו של הרמב"ם בדין פדיון הבן, כיון שיש ספק אם אומרים את הכלל "הוכיח סופו על תחילתו", הרי הבן לא פדוי מדין הספק.

³¹ הלכות שחיטה ב, טז.

³² יורה דעה, ריש סימן ד.

³³ הלכות זכייה ומתנה ד, ג.

³⁴ חושן משפט רמה, יא.

לפיכך, יש לומר שאותו יסוד נכון גם בדין גרים שלאחר גרותם לא נוהגים בדרכי ישראל והיה חשד בתחילה, שאין כוונתם לשמור תורה ומצוות. מאחר ואינם נוהגים בדרכי ישראל יש ספק אם הוכיח סופו על תחילתו, ולפיכך יחשבו כספק גרים. אך, לפי הביאור הנ"ל, לדעת התוס', לא אומרים הוכיח סופו על תחילתו, ולפיו הגרים יחשבו כודאי גרים.³⁵

הרב אבא שאול נתן עוד ביאור למחלוקת הרמב"ם ותוס', על פי דברי הרמ"א³⁶ שכתב שיש אומרים שבמתנה דברים שבלב הויין דברים. הסמ"ע שם כתב שטעם הדבר, הוא משום שדווקא

³⁵ גם הגרי"א הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צט, אות ט-ו) הסתפק בשאלה זו. אבל, הוא למד מדעת הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (יג, טז-יז), שסובר שלא אומרים הוכיח סופו על תחילתו, אפילו שעבדו אחר כך עבודה זרה, ואפילו שמתחילה היה חשד על גיורם, כיון שהתגיירו לשם דבר. הוא הסתפק בביאור דעת הרמב"ם, האם היה כוונתו שנשי שלמה ושמשון עבדו עבודה זרה מיד לאחר הגיור, ובכל זאת היו נחשבו גרים? הוא כתב שאולי כוונת הרמב"ם היא שהפסיקו לעבוד עבודה זרה לאחר הגיור ולאחר זמן חזרו לעבודה זרה. הוא נטה לומר שאין חילוק בין שהגר חזר מיד, ובין שחזר לאחר זמן. אם אמנם היה חילוק, היה על הרמב"ם לבאר אותו. אבל, הוא רק כתב שהסברה הזו קשה מאוד, שהרי יסוד היהודות הוא כפירה בעבודה זרה, וכיון שהמשיכו לעבוד עבודה זרה והוכיח סופו על תחילתו איך היו גיורות? בניגוד לדעת הרמב"ם, הבין הגרי"א הרצוג, מדברי הריטב"א במסכת יבמות שהזכירו לעיל שעל פיהם למדו האחרונים, שיסוד הגיור אצל אלו שמתגיירים לשם אישות הוא שיש אומדנא שקיבלו את המצוות. לפיכך, בוודאי לפי דעתו, כשהוכיח סופו על תחילתו, בטל הגיור. מסקנתו שהגר לא יצא מידי ספק. בסיום דבריו הוא כתב (אות יג): "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 ודברי הר"מ ז"ל צריך עיון, ושמא אם כנודן דידן שבדאי פירשה מדתם ולא עוד אלא שמעולם לא דבקה בה, בכל אופן לא יתכן לומר שגם גיורת מספק איננה".

בתשובה אחרת (שם, סימן ק, אות ג), הוא פסק שהוכיח סופו על תחילתו. הטעם לכך, כיון שבאותו מקרה היה מדובר שהיתה אומדנא גדולה שמתחילה לא גמר בלבו להתנהג ביהדות. נראה שדין זה תלוי מאוד בעיני הדיינים. אם יש אומדנא חזקה שמתחילה לא קיבל את המצוות יש לומר הוכיח סופו על תחילתו. בכה"ג לא נאמר דברים שבלב לא הוי דברים. לכן, יש מאוד לזהר בגיור אחד שנראה שאין כוונתו לשמור תורה ומצוות.

הרב משה קליין שליט"א (בספרו משנת הגר, סימן א; בנו של הרב מנשה קליין זצ"ל, בעל המשנה הלכות) נקט גישה קצת שונה מדעת הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל. לפיו, הרמב"ם פסק שהוכיח סופו על תחילתו הוי ספק, אבל דווקא במקרה שמתחילה היה נראה שדעתו לקיים הדבר בלב שלם, ואחר כך הוכיח סופו על תחילתו. אבל, כאשר כבר מתחילה היה לנו ספק בכוונתו, ואחר הגיור הוכיח סופו על תחילתו, אז הוא בתורת ודאי אינו גר. דהיינו, בכה"ג הוכיח סופו על תחילתו אינו בגדר של ספק, אלא בגדר של ודאי. עיין שם שהביא הוכחה ליסוד הנ"ל. לפי זה, במקרה שהנכרי בא להתגייר לשם אישות ולאחר מכן הוכיח סופו על תחילתו, אז הוא בתורת ודאי אינו גר. אבל, אם מתחילה לא ידענו את כוונתו ואחר הגיור חזר לסורו, והוכיח סופו על תחילתו, הוא בתורת ספק גר. הרמב"ם דיבר על אחד שהתגייר לשם אישות, ולכן אם לא יתברר צדקותו בטלה גרותו. ומאידך, אם ישמור תורה ומצוות על אף שלאחר מכן יחזור לסורו, הרי יהיה בתורת גר ודאי. כיון שבתחילה שמר תורה ומצוות והתבררה צדקותו.

לפי הבנה זו, יש להסביר שמה שנאמר בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב) שגר שטבל וחזר לסורו קידושו קידושין, מדובר שלא חזר לסורו מיד לאחר הגיור, או שקידושו קידושין רק מספק. שהרי במקרה שלא היה לנו ספק בגיורו בתחילה וחזר לסורו מיד לאחר הגיור, אז הוא בתורת ספק גר.

³⁶ חושן משפט רז, ד.

במכר שקיבל מעות, אומרים שמסתמא גמר ומקני בכל עניין, כל זמן שלא פירש. אך, במתנה שהיא בחינם, אז אומדן דעת כל שהוא, מבטל את המעשה, ואומרים שלא גמר בדעתו לתת לו בחינם.

לפי זה, יש לומר שמחלוקת הרמב"ם ותוס', היא בהגדרת פדיון הבן, האם הוא דומה למתנה, או למכר? מצד אחד האב יכול לתת את המעות לכל כהן שירצה, ולכן דומה למתנה. מאידך, הוא מחוייב מן התורה לתת את המעות לכהן, ולכן דומה למכר. הרמב"ם מדמהו למתנה, התוס' מדמהו למכר. אך, בגיור לכו"ע יש לדמותו למתנה, כיון שהגר לא מחוייב להתגייר, והכל בא מלבו. לפיכך, בגיור, אומדן דעת כל שהוא, מבטל את המעשה.

אבא שאול נתן עוד טעם שבגיור אומרים "דברים שבלב היו דברים". התוס'³⁷ הביא שתי דעות אם דברים שבלב אינם דברים גם במקום שנאנס מלפרשם. כלומר, יש סברא בתוס' שבמקום שמוכרח שלא לגלות את מה שלבו, אז "דברים שבלב היו דברים". לכן, בגרות הוא אינו יכול לגלות מה שבלבו, שאם יגלה מה שבלבו לא יגיירו אותו, ולפיכך בגיור אומרים "דברים שבלב היו דברים".

3- עיון בתשובותיו של הרב משה פיינשטיין:

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

תשובתו הראשונה, היא משנת תרפ"ט, שם כתב דברים מפורשים, שאפילו אם אומר שמקבל עליו מצוות, אם יודעים בבירור שאינו מקבל תורה ומצוות, הגיור לא חל:

במה שנסתפק כתור"ה אם גר שלא קבל עליו מצות אם נחשב גר, פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד וכן הורה אבא מארי הגאון זצלה"ה הלכה למעשה בסטראבין בעובדא כזו שאינו גר כלל בין לקולא בין לחומרא שקבלת מצות בגר מעכב כדאיתא ביר"ד סי' רס"ח סעי' ג'. ואף אם אמר בפיו שמקבל מצות אם אנן סהדי שאינו מקבל עליו באמת אינו כלום. וגר שמהני לשם אישות בדיעבד, איירי שבשביל האישות קבל עליו מצות באמת... ולדינא פשוט שאין זה גר כלל.

(יורה דעה, חלק א, סימן קנז)

גם בתשובתו השניה, מד' אדר, שנת תש"י, הוא נקט שאין לגייר גרים כאלו. אך, אינו יוצא בנחרצות כל כך, ורק אומר שהוא נמנע לגייר גרים אלו, ולא נוח לו בגיורים אלו:

³⁷ מסכת גיטין לב, ע"א, ד"ה מהו דתימא.

אך בכלל עיקר הגרות לא נוחה דעתי מזה ואני נמנע מזה לא רק מצד הדין שאין מקבלין לכתחלה בשביל אישות אלא גם מטעם שהוא כמעט ברור כאנן סהדי שלא מקבלת המצות ורק בפיה אומרת שמקבלת ובלא קבלת מצות אף רק פרט אחד הא מפורש בבכורות דף ל' שאין מקבלין אותו... וברוב הגרות שבמדינה זו שבשביל אישות אין מקבלין המצות אף כשאומרים בפיהן שמקבלין שהוא כנודע שמרמין דהא לא תהיה עדיפא מבעלה שהוא מופקר ועובר על כל דיני התורה. אך מ"מ אולי גיורת זו תקבל המצות ולכן אני 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.

(יורה דעה, חלק א, סימן קנט)

יש לציין שיש מקום לומר שבתשובה זו לא היה מדובר על גיורת שידוע שאינה מתכוונת לקיים תורה ומצוות, אלא שמסתבר שלא מתכוונת, כיון שבעלה אינו שומר תורה ומצוות.

בתשובתו השלישית³⁸, מו' אייר, שנת תש"י, הוא מקל 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 הוי דברים.

ב- כיון שבעלה לא שומר שבת וכו', סוברת האשה שאין חיוב לשמור שבת, ודברי הדיינים שצריכה לשמור שבת, הוא 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 כמה יחידות שאכן מקבלות בלב שלם את התורה ומצוות, אפילו שנשואות לבעל שאינו שומר תורה ומצוות.

בתשובתו הרביעית³⁹, 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,

³⁸ יורה דעה, חלק א, סימן קס.

אבל בלבו לא קיבל את המצוות, שהרי מעולם לא קיים את מצוות התורה ולאחר שעזב את אשתו, חזר לנכריותו ולקח אשה נכרית. האגרות משה 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. במקום של ספק, הולכים אחר "חזקה דהשתא". הוא הוכיח שגם "חזקה דהשתא", נחשבת חזקה. בגר הנדון 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 היה דעתו בשעת הטבילה, אפילו אם אמר שמקבל עליו תורה ומצוות.

בתשובתו החמישית, משנת תשכ"ט, הוא כתב קצת שונה מדברי שו"ת אחיעזר שהובאו לעיל. לדעתו, במקום שנכרי מתגייר לשם כל מיני סיבות, כגון, לשם אישות, אז אפילו שהוא אומר שמקבל עליו תורה ומצוות יש ספק שאולי הוא לא מקבל עליו את המצוות בלב שלם. לכן, נחשב שיש אנון 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 משום שיש כאן אנון סהדי שיש ספק. לפיכך, הוא ספק גר עד שתתברר צדקותו ואז יהיה גר וודאי:

הנה עניין הגרות רובן דרובן הם בשביל אישות שבעצם אין ראוי לקבלם, ורק כשקבלום הם גרים, אף כשקבלו עליהם כל המצות מאחר שלא באו להתגייר לשם שמים, ולכן פשוט שיש לחוש שאף שאומרים לפני הב"ד שנזקק להם שהם מקבלים עליהם המצות אינו אמת וצריך לבדוק ביותר. וזהו כוונת הש"ע יו"ד סימן רס"ח סעי' י"ב בנודע שבשביל דבר הוא מתגייר חוששים לו עד שתתברר צדקתו, והוא משום דכיון שבשביל דבר נתגייר יש לחוש שמא אף שקבל המצות בפיו לא קבלם בלבו, וכיון שיש טעם וסברא לחוש לזה הוא כאנון סהדי שיש ספק שאין בזה שוב משום דברים שבלב אינם דברים, עיין בתוס' גיטין דף ל"ב ע"א ד"ה מהו ובקידושין דף מ"ט ע"ב ד"ה דברים ואף ששם איירי בדבר שאנון סהדי בוודאי על מה שבלבו מסתבר דכשיש טעם ברור להסתפק הוא כאנון סהדי שיש ספק שלכן חוששים לו להחזיקו רק כספק גר עד שתתברר צדקתו ויעשה בדין גר וודאי. וברוב הפעמים ואולי גם כל

הפעמים הרי הבן ישראל שרוצה בנכרית ובת ישראל הרוצה בנכרי אינם שומרי תורה בעצמם, שלא מסתבר שהנכרי והנכרית שמתגיירין בשבילם ישמרו דיני התורה יותר מהם שהיו כאן סהדי שאין מקבלין המצות בוודאי שלכן צריך ישוב הדעת גדול בקבלת גרים. ובעוה"ר נתפרץ כל כך בהרבה מקומות שמקבלין אותן גם רבנים יראי ה' מפני הלחץ והדחק מבע"ב עליהם, ולכן הרי נחוץ מאד לתקן ולגדור בעד הפרצה הגדולה.

(יורה דעה, חלק ג, סימן קו)

הוא מגדיר אותם כגרים מספק, שיש כאן אנן סהדי שיש ספק. מדברי שו"ת אחיעזר, נראה שכלפי בית הדין יש להם דין גרים גמורים, כיון שאין אומדנא דמוכח שלא היתה כוונתם שלא לקבל תורה ומצוות, אך מבחינת הגר בעצמו, אם לא היה כוונתו לקיים תורה ומצוות, אינו גר. שו"ת אחיעזר כתב שיש להחמיר בהם, כיון שיכול להיות שבאמת לא קיבלו בלב שלם, ואז אינם גרים.

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

בתשובתו השישית⁴⁰, 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. האגרות משה השיב באריכות להכשרתה, ויסוד דבריו, שמה שחשבה הוי דברים שבלב. דינה אינו דומה לדין אלו שמתגיירים כדי שהורי הבן או הבת יתרוצו לנישואין, שבמקרה כזה יש אנן סהדי שאין בכוונתם לקיים את המצוות⁴¹.

⁴⁰ יורה דעה, חלק ג, סימן קח.

⁴¹ מדבריו אלו מבואר בפירוש שאינו נוקט כהבנת שו"ת בית יצחק שבגיור לא אומרים "דברים שבלב לא הוי דברים". אלא, צריך עיון מתשובתו הקודמת ששם כתב שהיו ספק גרים. כנראה שצריך לומר, ששם יש אנן סהדי שיש ספק שהם לא מקבלים בלבם תורה ומצוות, לפיכך הם ספק גרים. אם לא היה שום חשד והגר בלבד לא קיבל את המצוות, הגיור חל ולא צריך גיור מחדש אפילו מספק; עיין גם בתשובתו (יורה דעה, חלק ב, סימן קכה), שגם שם מבואר שאם יש אומדנא דמוכח, הגיור לא חל. בתשובה נוספת שלו (אבן העזר, חלק ד, סימן עח), הוא כתב: "ואף אם היה נעשה גר אצל בית דין שומרי תורה, מכיון שלא היה אף שעה אחת ששמר מצוות התורה, הרי לא קבל מצוות כלל שאינו גרות".

יש לציין לעוד תשובה (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 קצת הקל 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 שתראה לבית דין שהיא מקבלת על עצמה, גיורה לא חל. אם לאחר כל זאת תבטיח שמקבלת ותשמור כל

4- ספק אומדנא:

לעיל, הוזכרו דברי האגרות משה, שאם יש לנו ספק אם בכוונתו לקיים את המצוות, ויש סברא וטעם לספק זה, הרי נחשב שיש אנון סהדי שיש כאן ספק, ולא נחשב דברים שבלב. לכן, הם נחשבים כגרים מספק כל עוד שלא נתבררה צדקותם.

נלענ"ד, שיש מקום לעיון בדברי האגרות משה. לכאורה, כל זמן שיש ספק באומדנא, אין אומדנא. הרי כדי להפקיע דברים שבלב, צריכים אומדנא ברורה. ספק אומדנא אינה אומדנא. יש מספר ראיות להבנה זו:

א- מובא בגמרא במסכת בבא בתרא⁴², ששכיב מרע שכתב כל נכסיו לאחרים, אפילו אם עמד מחליו, בכל זאת המתנה נשארת מתנה, כיון שחוששים שמא יש לו נכסים במדינה אחרת. אם יש לו נכסים במדינה אחרת, אין כאן מתנת שכיב מרע בכל נכסיו אלא רק במקצת נכסיו, ולכן אפילו שעמד אינה בטלה המתנה. אם אין לו נכסים במדינה אחרת, אז דין המתנה כדין מתנת שכיב מרע בכל נכסיו, שאם עמד חוזר. הטעם שאם עמד חוזר, כיון שיש אומדנא שלא היה בכוונתו לתת את כל רכושו במתנה, אלא רק על דעת שלא יקום מחליו. כשהשאייר מקצת מנכסיו, אין את האומדנא הזאת, כיון שהשאייר מקצת נכסים שיהיו לו אם יקום מחליו. הרא"ש⁴³ נתן טעם לדין הנ"ל, שחוששים שמא יש לו נכסים במדינה אחרת: "והא דחיישינן מספיקא לאפוקי ממונא, היינו טעמא משום דיש כאן מתנה גמורה בקנין, אלא דמחמת אומדנא הוא דאמרין אם עמד חוזר, והאי אומדנא לא אמרין אלא היכא דבריר לן בודאי דהוי מתנה בכל נכסיו, אבל היכא דמספקא לן לא אמרין אומדנא". מדבריו מתבאר לנו, שבמקום שיש ספק באומדנא, אין זה נחשב אומדנא. ספק אומדנא אינה יכולה לבטל קנין ברור.

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 להקל. כמו במקרה של עיגונא רב הפוסק מחפש כל טעמא להיתר את האשה, כך גם בגיור יש מקרים שיש לחפש כל טעמא 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 להקל. הדיין, צריך לשבת ולנסות לברר אם יש צד היתר ולברר את האמת לאמיתה. דיני גרות אינם דנים קלים, יש להם השפעה לדורי דורות וקשורים עם יחסי ישראל. לכן, צריך משנה זהירות בהלכות אלו.

⁴² קמח, ע"ב.⁴³ מסכת בבא בתרא, פרק ט, סימן כא.

ב- קצות החושן⁴⁴ הוסיף בביאור דברי הרא"ש, וכתב: "משום דקיי"ל דברים שבלב אינן דברים, והא דמהני אומדן דעתיה שהיה לזה התנאי אע"ג דלא פירש, היינו משום דכיון דאומדנא כך הוי ליה דברים שבלב כל אדם דמהני... ואם כן היינו דוקא אומדנא דברירי הוי ליה דברים שבלב כל אדם, אבל באומדנא דמספקא אע"ג דהנותן מחשבתו היה לתנאי הוי ליה דברים שבלב כיון דאינו בלב כל אדם"⁴⁵.

ג- בגמרא במסכת בבא בתרא⁴⁶, מובא הספק בדין שכיב מרע שהקדיש כל נכסיו. האם אומרים שאפילו שעמד אינו חוזר, כיון שלגבי הקדש הוא גומר בדעתו להקנות את כל נכסיו אפילו שיעמוד מחליו? הגמרא הסתפקה גם במקרה של שכיב מרע שהפקיר כל נכסיו, שהרי הוא מפקיר בין לעשירים ובין לעניים, ולכן אולי הוא גומר בדעתו להפקיר את כל נכסיו אפילו שיעמוד מחליו. הרא"ש⁴⁷ כתב: "וכיון דסלקו בתיקו מספקא לן אי שייך הכא אומדנא או לא, יראה שאין מבטלין ההקדש וההפקר והחילוק שחילק, שאין מבטלין מעשיו, אלא היכא דבריר ללן אומדנא כדפירשתי לעיל". הרא"ש הלך לשיטתו לעיל בדין שכיב מרע שכתב כל נכסיו, וסובר שבמקרה של ספק באומדנא, לא מבטלים את המעשה הברור. האחרונים דנו בשני קשיים: 1. יש ראשונים שחולקים על דברי הרא"ש, וסוברים שבמקרה שהקדיש כל נכסיו, או הפקירם, אם עמד מחליו בטל ההקדש, או ההפקר. 2. השו"ע, מצד אחד⁴⁸, פסק כדברי הרא"ש בדין של שכיב מרע שכתב כל נכסיו. מאידך⁴⁹, הוא פסק כדעת הראשונים שסוברים שאם הקדיש כל נכסיו, או הפקיר כל נכסיו, אם עמד מחליו בטל ההקדש וההפקר. הרמ"א, אפילו כתב על דברי השו"ע "ודלא כדברי החולקין". כוונתו שלא כדברי הרא"ש שסובר שלא מבטלים את ההקדש וההפקר. ר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל⁵⁰ ביאר שסברת הרא"ש היא שרק אומדנא דמוכח הוי כמו שפירש בפיו. כל זמן שלא הוי אומדנא דמוכח, אז נחשב דברים שבלב שלא הוי דברים: "וע"כ מוכרח דכוונת הרא"ש היא משום דקיי"ל דברים שבלב אינן דברים, רק היכא דיש אומדנא דמוכח לכל הוי כפי בפירוש, כמש"כ הר"נ בקידושין (דף נ') והתוס' וש"פ והמהרי"ט (סי' מ"ה), לכן כשנולד לנו ספק בהאומדנא אז לא הוי אומדנא דמוכח לכל, ע"כ הוי דברים שבלב ודברים שבלב היכא דסותר' למה שאמר

⁴⁴ חושן משפט רנ, ה.

⁴⁵ הרב יעוזר אריאל שליט"א (תחומין כרך כ, עמ' 261) הביא את שתי הראיות הללו, ועל פיהם הקשה על דברי האגרות משה.

⁴⁶ קמח, ע"ב.

⁴⁷ מסכת בבא בתרא, פרק ט, סימן כג.

⁴⁸ חושן משפט רנ, י.

⁴⁹ חושן משפט רנ, ג.

⁵⁰ שו"ת באר יצחק, אבן העזר, סימן י, ענף ד-ו.

בפיו אינן דברים". הרא"ש סובר שלא רק ספק במציאות, נחשב דברים שבלב, אלא, אפילו ספיקא דדינא, נחשב דברים שבלב. הראשונים האחרים מחלקים בין ספיקא דדינא, ובין ספק במציאות. בספק במציאות, אנחנו מסתפקים בכוונתו, בדעתו. לכן, נחשב דברים שבלב שלא הוי דברים. בספיקא דדינא, הרי לפי צד אחד יש כאן אומדנא ברורה. לכן, לא נחשב דברים שבלב. במקרה של הקדיש והפקיר, יש ספיקא דדינא, ולכן שם הראשונים חלקו: "עוד נלע"ד דדוקא בספיקא דדינא כמו בהקדיש נכסיו דאי נימא לאומדנא דנתן ע"מ לחזור כשיעמוד מחליו דאז הוי' אומדנא דמוכח, לכל אי הדין דיכול לחזור דהא לעולם שייכא האומדנא הנ"ל ס"ל להרמב"ם וש"פ דזה לא מקרי דברים שבלב, משום דהא אנן מסופקים דלמא הדין כך ואז הוי' אומדנא ברורה לכל, משא"כ בספק במציאות ומעשה כמו בנ"ד דאנו מסופקים אם חזר ונתרצה או לא [ואף דנימא דחזר ונתרצה עכשיו, מ"מ אין זה כלל בכל דוכתי] דכה"ג שפיר י"ל כיון דלא הוי' אומדנא ברורה [כיון דבכל אדם ובכל פעם יש להסתפק כן] לכן אין זה מקרי אומדנא דמוכח' וכ"ע מודי דהוי דברים שבלב דהא אין לנו במה לתלות בודאי הוכחה". לפי זה, גם במקרה של הגיור יש ספק במציאות ולא ספק בדין. אנחנו לא יודעים מה היתה כוונת הגר, לכן נחשב דברים שבלב שלא הוי דברים⁵¹.

אפשר לומר שעקרונות גם האגרות משה סובר כדברי שו"ת אחיעזר ושו"ת בית יצחק שהזכרו לעיל. גם לדעתו, בגיור דברים שבלב הוי דברים, כיון שהגיור הוא בין הגר לקב"ה. החילוק ביניהם הוא שלפי האחיזה, כל עוד שהדבר אינו ידוע לבית דין ויש רק ספק, אז כלפי בית הדין הוא נחשב כגר ודאי. אם הגר ידוע שלא התכוון לקבל את המצוות, אז כלפי עצמו הוא אינו גר, וצריך גיור מחדש. אולם, האגרות משה סובר שגם כלפי בית הדין הוא לא נחשב גר ודאי, כיון שיש ספק בקבלת מצוות, ויש לחוש שאכן לא קיבל את המצוות, ומשום כך אינו גר⁵². אבל, נראה שהבנה זו אינה נכונה, שהרי הובאו לעיל דברי האגרות משה שסובר שגם בגיור יש דין "דברים שבלב לא הוי דברים" ולכן הכשיר את הגיורת שחששה שלא קיבלה את המצוות בלב שלם.

⁵¹ יש להעיר שהקובץ שיעורים (מסכת בבא בתרא, אות תקל) והחזון איש (אבן העזר מט, יב) הבינו בדעת הרא"ש שגם הוא מודה שספיקא דדינא, אינו נחשב דברים שבלב. חזו"א כתב: "שבעצם הדבר מוכרע אלא שנעלמה מאתנו הכרעה בדבר". הרב מאיר יהושע קנצלבו (בהערותיו על ספר העיקרים, של ר' שלמה איגר, ערך אומדנא, הערה 13) כתב שכנראה הקובץ שיעורים והחזו"א יצטרכו לבאר את דברי הרא"ש בדין הקדש, שאינו נובע מצד הסברה של ספק אומדנא, שהרי שם יש ספיקא דדינא. הוא הביא שהקובץ שיעורים ביאר, שבהקדש הטעם כיון שההקדש חל מהיום בתנאי שלא ימות, ובתנאי סובר הרא"ש שספק תנאי לא מבטל מעשה. הרב קנצלבו העיר שמדברי הרא"ש, משמע שזה מאותו טעם של שכיב מרע שכתב כל נכסיו, דהיינו ספק אומדנא.

⁵² הרב יעקב אריאל שליט"א (שו"ת באהלה של תורה, חלק ה, סימן לח, אות ד) ביאר כך בדעת האגרות משה. עיין בביאורו הנפלא.

יש עוד דרך לבאר את דברי האגרות משה והיא מבוססת על עיון בגדר הטעם שלא אומרים ספק אומדנא. הובאו לעיל, טעמים של קצות החושן ושו"ת באר יצחק, לדברי הרא"ש. אך, יש אחרונים שנתנו טעמים אחרים⁵³. אפשר לומר שהטעם שלא אומרים ספק אומדנא, כיון שאין ספק מוציא מידי ודאי. כלומר, יש כאן מעשה ברור, יש כאן מעשה של הקדש, ויש ספק בכוונתו. הספק, אינו יכול להוציא מן המעשה הברור. לכן, משאירים את הנכסים ביד ההקדש. כשיש ספק, משאירים את הנכסים ביד המוחזק. בגיור, כל עוד שלא הסתיים מעשה הגיור ומתעורר ספק, חוזרים למצב הקודם, הוא לא יצא מחזקת נכרי. לפיכך, במקרה של ספק בקבלת המצוות, הוא נחשב בחזקתו הקודמת, דהיינו נכרי⁵⁴. ויש להביא סיוע להבנה זו מדברי הריטב"א ורשב"א⁵⁵ שמבואר מדבריהם שבמקרה של ספק, יש לנו ללכת אחר חזקתו הראשונה ולהעמידו בחזקת נכרי. אלו דברי הריטב"א:

ועוד היכי קתני אם כנס אינו מוציא הא ודאי היה לנו להעמידה בחזקת של
גיות עד שיתברר לנו שנתגיירה בלב שלם.

(מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הא גיורתא וכו')

⁵³ נתיבות המשפט (חושן משפט רנ, ה) יישב שבמקרה שכתב כל נכסיו יש ספק במציאות, ולא מבטלים קנין ברור מחמת ספק. אבל, במקרה שהקדיש כל נכסיו, יש ספק בלשון אם היה בכוונתו להקדיש אפילו אם יעמוד מחליו, או רק אחר מותו. כל ספק בלשון קי"ל "דלא מחית איניש נפשיה לספיקא". כלומר, הוא אינו מוריד את עצמו לספק, ולכן אומרים שאין כוונת המקדיש אלא על משמעות הוודאי שבלשונו, ולא על משמעות הספק ומסבירים שהיה כוונתו להקדיש אם לא יקום מחליו; מחנה אפרים (הלכות צדקה, סימן ד) ביאר את סברתו של הרא"ש בדין הקדיש כל נכסיו, שהרא"ש סובר שבהקדש כבר חל המעשה מחיים, אלא שאנחנו מסתפקים אם היה הקדש על תנאי אם ימות, או הקדיש לגמרי שאפילו אם יעמוד מחליו. לכן, יש כאן הקדש ודאי והאומדנא ספק. הספק אינו מוציא מידי הודא; הרב שלמה איגר זצ"ל (ספר העיקרים, ערך "אומדנא", אשכול ג) ביאר את דעת הראשונים שחולקים על הרא"ש על פי דברי הרשב"א בתשובה, שבמקרה של כתיבת כל נכסיו הכתיבה מוכיחה שיש לו נכסים במדינה אחרת. כלומר, אם לא היו לו נכסים במדינה אחרת והוא נתן את כל נכסיו, לא היה צורך לעשות קנין. שהרי שכיב מרע יכול להקנות בדיבורו. מכך שעשה קנין מוכח שיש לו נכסים במדינה אחרת. אבל, סתם כך לא אומרים שספק אומדנא לא הוי אומדנא; ר' שלמה איגר (שם, אשכול ב) ביאר בדעת הרא"ש, שהטעם שלא אומרים ספק אומדנא, כיון שזה נחשב ספק ספיקא. כלומר, כל אומדנא אינה ודאי כל כך, אפילו שהשכיב מרע נתן כל נכסיו אין ודאות שלא היה בכוונתו לתת את כל נכסיו אפילו שיעמוד מחליו. לכן, כשיש עוד ספק באומדנא, אז יש כאן ספק ספיקא. כגון, בחשש שיש לו נכסים במדינה אחרת. ספק אחד אם יש לו נכסים במדינה אחרת, ואפילו אם נאמר שאין לו נכסים במדינה אחרת, אולי היה כוונתו לתת את נכסיו אפילו שיעמוד מחליו. לדעת הרא"ש, בספק ספיקא מוציאים ממנו. במקרה של הקדש, אין כאן ספק ספיקא, כיון שזה ספק משם אחד. בכל מתנת שכיב מרע, יש ספק שאולי כוונתו לתת את כל נכסיו אפילו שיעמוד מחליו, ספק נוסף שאפילו אם נאמר שבסתם מתנת שכיב מרע אין כוונתו לתת את כל נכסיו אם יעמוד מחליו, בכל זאת, בהקדש כוונתו לתת את כל נכסיו אפילו שיעמוד מחליו. ספק ספיקא משם אחד, אינו נחשב ספק ספיקא. בכך מובנת שיטת הראשונים שבהקדש פוסקים שאם עמד מחליו, בטל ההקדש. עיין בהערות של הרב מאיר יהושע קצנלבוגן, על ספר העיקרים, הוצאת מוסד הרב קוק, ערך "אומדנא", אשכול ג, הערה 15.

⁵⁴ הגרי"א"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צד) הסתפק שאולי במקרה שיש ספק על הגרות יש להעמידה בחזקת נכרית כמו שהיתה.

⁵⁵ מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הא גיורתא וכו'.

אולם, יש קושי בהבנה זו שהרי אם נעמיד אותו על חזקתו הקודמת, אז מדוע האגרות משה כתב שהוא ספק גר? צריך להיות שהוא נכרי ודאי. צריכים לומר שלא רצו להקל לגמרי שיהיה נכרי ודאי, אלא השאירו את הדבר בתור ספק עד שיתברר צדקותו.

5- אחרונים שמקילים בקבלת הגרות:

הגריא"ה הרצוג זצ"ל נקט גישה מקילה בתשובה בעניין מתגיירת שנראה היה שלא תשמור הלכות נידה. דעתו היתה שכל זמן שבעלה של המתגיירת לא ידוע כאפיקורס שאיננו מודה בתורה, ולא ניכר שהאשה אינה מתכוונת לשמור תורה ומצוות, אפשר לגיירה, רק יש להזהירה על חומרת איסור נידה וכיוצ"ב. הוא הוסיף שאם ידוע ששומרים שבת ונזהרים בכשרות ואינם כופרים בעקרון אז לא מוכח שלא ישמרו דיני נידה:

כ"ת עורר עוד שנכניס אותם לאיסור כרת דאורייתא דנידה. אבל ברוב הגרים בזמננו כך הוא, וע"כ 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.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות י')

אבל, גם בדבריו רואים הסתייגות שאם רואים שלבעל ולמתגיירת אין שום אמונה וכוונה לשמור תורה ומצוות, אין לגייר את האשה. נראה לי, שאפילו אם הבעל בחזקת תינוק שנשבה, בכל זאת אין בכך הקלה לגרות, כיון שבסופו של דבר, אין להם כוונה לקיים את המצוות, כמו שמסיים את דבריו, שהוא מהחפשים בדעות לגמרי.

יש לצרף לכך תשובה נוספת של הרב הרצוג שכתב:

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.

(פסקים וכתבים, יורה דעה, כרך ד, סימן פט)

אמנם, נראה שאלו שמגיירים גרים שנראה שאין בכוונתם לקיים תורה ומצוות, סומכים על דברי הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל:

תדע עוד, שהרי בגוי הבא להתגייר מודיעים אותו עיקרי הדת שהוא יחוד ה' ואיסור ע"ז ומאריכין עמו בדבר זה ואלו בקבלת המצוות מודיעין אותו מקצת מצוות קלות וחמורות ומודיעין אותו מקצת עונשים של מצוות שאומרים לו קודם שבאת למדה זו אכלת חלב אי אתה ענוש כרת ואין מרבין עליו ואין מדקדקין עליו להודיעו כל דקדוקי עונשין וכו' דשמה כוונתו לשמים (סי' רס"ח סעיף ב' וש"ך ס"ק ה'). מכאן מפורש יוצא שאין דורשין ממנו לקיים המצוות ואף לא צריך שבית דין ידעו שיקיים אותן, דאל"כ לא יתקבלו גרים בישראל דמי יערוב שגוי זה יהיה נאמן לכל מצוות התורה אלא מה שמודיעין לו מקצת מצוות 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 המצוות מעכב את הגירות אפילו לכתחלה. ועוד ראייה מכרעת מפסק מרן ז"ל: וכיון שטבל הרי הוא כישראל שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר שאם קדש קדושו קדושין ואפילו חזר ועבד אלילים הרי הוא כישראל מומר שקדושו 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 וגירות אעפ"י שידוע לנו שלא יקיימו כל המצוות משום שסופם יבואו לידי קיומם ומצווים אנו לפתוח להם פתח כזה ואם לא יקיימו את המצוות הם ישאו את עונם ואנו נקיים.

(משפטי עוזיאל, כרך ז, סימן כ)

ארצה להעיר מספר הערות על מורנו הגדול הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל:

1. לא מובן לי, איך הוא התעלם מדברי השו"ע ביורה דעה, סימן רס"ח, סע' ג', שכתב בצורה ברורה שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא מעכב? אין לומר שנעלמו ממנו דברי השו"ע ודברי הראשונים, שרואים שכתב במפורש במספר תשובות⁵⁶, את הצורך שתהיה קבלת מצוות בפני בית דין, ובלעדיה הגיור לא חל. נראה שהרב עוזיאל הבין שצריך קבלת מצוות בפני בית דין, אך לא מעכב שבית הדין ידע שכוונתו לקיים את המצוות⁵⁷. מדקדוק בלשונו רואים שכתב "שאין תנאי קיום המצוות מעכב", ולא "שאין תנאי קבלת מצוות מעכב". כלומר, בוודאי הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא, אלא לא צריך שיקיים את המצוות⁵⁸. אך, גם על הבנה זו יש להקשות, שהבנה זו מרוקנת את כל משמעות קבלת מצוות. מה שייך קבלת מצוות כשידוע שאין בכוונתו לקיים את המצוות? הרי אם הוא מקבל את המצוות, ובכוונתו לא לקיימם, אין בכך שום קבלה.

2. הוא הביא ראיה ש"אין תנאי קיום מצוות מעכב", ממה שלא מודיעים לגר את כל המצוות. נלענ"ד 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 תלויים בלבו של אדם. אם לבו של האדם נמשך אחר הקב"ה, גם ימשך אחר הקב"ה במעשיו.

⁵⁶ עיין שו"ת משפטי עוזיאל כרך א, יורה דעה, סימן יג; שם, כרך ב, יורה דעה, סימן נה-נו; שם, סימן נח. ⁵⁷ בתשובה אחרת של הרב עוזיאל זצ"ל (שו"ת משפטי עוזיאל, יורה דעה, חלק ב, סימן נה) מבואר במפורש שהוא סובר שצריך בית דין לקבלת מצוות: "הא למדת שאין הגוי נכנס לברית ישראל אלא בטבילה בפני שנים שהם נחשבים לעדי גרות ובקבלת המצוה לפני שלשה הכשרים לדון, ובלא זה הרי הוא נשאר בגיורו ואפילו אם החזיק במצוות ושמר שבת ונוהר במצנת טהרה וכשרות אין זו מוציאנו מגיורו". לכן, בוודאי אין בכוונתו שאין צורך בקבלת מצוות, אלא כוונתו שאין צורך שנדע שהוא באמת מתכוון לקיים את המצוות.

בתשובה אחרת כתב הרב עוזיאל זצ"ל (שו"ת משפטי עוזיאל, יורה דעה, סוף חלק ב) יסוד הנ"ל בצורה מפורשת: "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 מצוות 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 שני השם גרידא אינה רצויה ואינה קיימת לעשות את המתגייר לאיש מישראל לשום דבר. כי תורת ישראל היא תורת הלב והמחשבה והמעשה ולא תורה צירמוניאלית שאין בה לבביות ומחשבה**".

⁵⁸ אכן, ראיתי לאחר זמן שגם הרב ישראל רוזן שליט"א (בספרו 'ואוהב גר', עמ' 46) העיר הערה זו, וכתב שבוודאי לדעת הרב עוזיאל צריך קבלת מצוות בפני בית דין.

3. 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 שענינו רואות.

4. אין שום ראיה מגיורי הנשים של שלמה ושמשון, כפי שהתבאר לעיל, 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 גרים אינן שומרים מצוות 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' והיה דפ"ב דשבת וכו' בטוח היה הלל בסופו לשם שמים, מדבריהם מוכח דסופו לשם שמים סגי אעפ"י שאין סופו לקיים מצות התורה, ועכ"פ בסופו לקיים סגי אעפ"י 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, וירא 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 (יר"ד ס' 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.

נלענ"ד, שגם על חידושים אלו יש מקום למספר הערות:

א- הראיה שלו מדברי התוס' שנקט שאפשר לגייר, אם בטוח שסופו לשם שמים, אינה מובנת. הרב עוזיאל זצ"ל למד מדברי התוס' שמספיק לשם שמים ואין צורך שסופו יקיים תורה ומצוות. נלענ"ד, שהכוונה "סופו לשם שמים" היא שבסופו יקיים תורה ומצוות.

ב- התוס' שהביא ממנו ראייה דיבר על המעשה של הלל שגייר את הגר שרצה להתגייר על מנת להיות כהן. התוס' דן איך גיירו, הרי אין לגייר גר 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.

ג- הוא כתב שמצוה לקבל גרים ולהכניסם תחת כנפי השכינה, כבר הארכתי במאמר אחר⁵⁹, שאם יש מצוה לקבל, גרים, המצוה היא, לקבל גרים שבאמת באים להתגייר לשם שמים. אך, אין שום מצוה לקבל גרים שמתגיירים לשם דבר. תוס'⁶⁰ כתב במפורש שיש לקבל רק גרים שמתאמצים להתגייר.

יש להעיר שהרב עוזיאל העלה עוד נקודה חיובית, שיש לגייר גרים אפילו שבהווה יש אומדן דעת שלא יקיימו תורה ומצוות, והיא שסופם שיבואו לידי קיומם. 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 מתורה"ק ולהחשב 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 אזרחים של המדינה וכיוצ"ב, ורואים שהם כופרים לגמרי. אפילו שהם אינם כופרים בכוונה, בכל זאת אין להם שום אמונה, ולכן אין לגיירם, וגרותם לא חלה.

באותה תשובה מובן גם שהיסוד בגרות הוא אמונה שלמה ביחוד ה' ובהשגחתו בתורה מן השמים. לכן, צריך להודיעו עיקרי הדת - יחוד ה' ואיסור עבודה זרה. לפי זה, נראה שבוודאי אם ידוע שאין בכוונתו לעזוב את העבודה זרה, ובכוונתו להישאר בדתו, גיורו לא חל:

⁵⁹ "מצוה לגייר גרים", מובא לעיל בתחילת הלכות יורה דעה.

⁶⁰ מסכת בימות קט, ע"ב, ד"ה רעה.

דינו של ר"י הוא בישמעאל או ישמעאלית שמאמינים ביחוד ה' והשגחתו ובמצנת אהבה ויראת ה', 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.

יש לדון במקרה שמדובר על גיור אתאיסט שהוא כופר במציאות הא-ל, שאף על פי שהגר אומר בפה מלא שכוונתו לקיים תורה ומצוות, אם ידוע שעדיין ישאר אתאיסט לאחר גיורו, אין שום בסיס לגיורו. צריך לומר שהרב עוזיאל זצ"ל דיבר דווקא על אנשים שיהיה להם קשר ליהדות לאחר הגרות. כלומר, שיאמינו ביחוד ה' ובתורת משה. אפילו שלא יקיימו את כל המצוות, בכל זאת ידעו שצריכים לקיים אותן.

בתשובה נוספת, הרב עוזיאל זצ"ל חזר על הנקודה הזאת שאפילו שידוע לנו שהגר לא יקיים את המצוות, בכל זאת אפשר לקבלו. לדעתו, דווקא כשהגר שמצהיר במפורש שלא מקבל חלק מן המצוות, גיורו לא חל. אך, אם בפיו הוא מקבל את המצוות, ורק ידוע לנו שלא מתכוון לקיימן, אין בכך חסרון בגרות, הגיור חל:

מעתי אסורה נא ואראה דברי האוסרים לקבל גרים כאלה. לפי מ"ש 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 פ"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 מצנת 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 פ"ג ה' יח). **הרי לך מפורש דאע"ג שידוע לנו דרוב הגרים אינם מקיימים המצוות אחרי מילה וטבילה ובכל זאת לא נמנעו מלקבלם משום כך.** אלא אומרים להם מקצת מצוות חמורות היינו עונשן של מצוות 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 המצוות ועונשן אעפ"י שידוע שלא יקיים אותם מקבלים אותו אחרי שהודיעו לו מצוות קלות וחמורות ענשן ושכרן.**

(שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ב, י"ד, סימן נח)

יש לי מספר קשיים בתשובה זו. לא ברור לי כוונתו שאם לא נגייר את הגרים שידוע לנו שלא יקיימו תורה ומצוות, אז בטלנו 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.

גם, נלענ"ד, אין שום ראייה מדברי הרמב"ם, שרוב גרים חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל. שלא מדובר שיש אומדנא ברורה על כל גר שאין בכוונתו לקיים את המצוות.

כבר הזכרתי לעיל, כשידוע שאין בכוונת הגר לקיים את המצוות, אין שום משמעות לקבלת מצוות. הרי מה משמעותה של קבלת מצוות כשאין בכוונת הגר לקיימן⁶¹.

⁶¹ הרב ישראל רוזן שליט"א (ספר 'ואוהב גר', עמ' 45) כתב שהוא מעריך כשכתב הרב עוזיאל "ידוע שלא יקיים" לא היה כוונתו ברמות אנושית ואומדנא דמוכח, ובוודאי לא בהכרזה מפורשת, או מכללא, מפי המתגייר, אלא כעין ידיעה סטטיסטית או השערה כללית; שו"ת תשובות והנהגות (חלק ב, סימן תרצא) למד מדברי ספר נהר מצרים (הלכות גרים, אות ה) שסובר שאפילו שיש אומדנא דמוכח שלא ישמור תורה ומצוות, בכל זאת כיון שאמר שמקבל עליו את המצוות, הרי דברים שבלב לא הוי דברים, והגיור חל. נהגו כך במצרים. שו"ת תשובות והנהגות האריך לחלוק על דברי ספר נהר מצרים וכתב: "ואף שבספר 'נהר מצרים' הביא מנהג ארץ מצרים שנהגו להקל בזה במצרים, אין בכוחם לחלוק על כל גדולי ההוראה בישראל, ועוד שגם חכמי מצרים עצמם פירשו טעמים שבלאו הכי ישתמד וילך לדת אחרת כדי לקבל דין נישואין ולכן קיבלום, אבל בזמננו כאן בארץ שאין חשש שישתמד, וימצא כאן ידידים ומוקירים, אולי גם אינהו מודו שאין להתיר גירות כה"ג, ולכן לידון כמעשה ארץ מצרים לא תעשו, ולא נביא גרים כאלו לקהל ה', ובפרט שכאן צריכים להביא הענין לבירור והכרעה אצל רוב מניין ובנין דגדולי הוראה בארץ, והם יכריעו כעיקר הלכה שאין לגייר כה"ג, ויחיד הסומך על חכמי מצרים... בטלה דעתו".

דין כוונה במצוות

מבואר בתלמיד ר' יונה, בדין כוונה במצוות:

ויש לומר דאפילו מי שסובר שמצוות אינן צריכות כוונה, הני מילי בדבר שיש בו מעשה שהמעשה הוא במקום כוונה כגון נטילת לולב דאמר' מדאגבהו נפק ביה וכן כל כיוצ"ב, אבל במצוות שתלויה באמירה בלבד וודאי צריכה כוונה,

שהאמירה היא בלב וכשאנו מכיין באמירה ואינו עושה מעשה נמצא כמי שלא עשה שום דבר מהמצוות.

(מסכת ברכות ו, ע"א, מדפי הרי"ף⁶²)

לפי זה, אם נאמר שקבלת מצוות היא חלק מתהליך הגרות, הרי נצטרך לומר שאם חסרה כוונה, אין קבלת מצוות. שהרי דברים שהם באמירה אם אין כוונה, זה כמו שלא עשה שום דבר. לכן, הגיור תלוי מאוד בלבו של אדם, ואין הדיינים יכולים לומר שהי דברים שבלב. כל מהות קבלת מצוות תלויה במה שבלבו של האדם.

השוואה לשבועה

בהרבה סוגיות בגמרא, מוצאים שעל מצוות התורה אנחנו מושבעים ועומדים מהר סיני. כלומר, קבלת המצוות בהר סיני היתה כעין שבועה של בני ישראל לקיים את המצוות. כתוב במסכת נדרים:

אכן, עלי להודות שלא מובן לי איך למד שו"ת תשובות והנהגות מדברי ספר נהר מצרים שסובר שהגיור חל אפילו כשיש אומדנא דמוכח שלא ישמור תורה ומצוות. אלו דברי ספר נהר מצרים: "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. ואע"פ שאנחנו יודעים דברים שבלב. אין אנחנו מדקדקים הרבה. ועת לעשות לה' הפרו תורך כתיב".

נלענ"ד, שספר נהר מצרים מדבר על כך שיש אומדנא דמוכח שכוונתה להישאר נשואה לישראל ולא לעזבו והיא מתגיירת על דעת להישאר נשואה עם בעלה. אבל, אין אומדנא דמוכח שאין בכוונתה לשמור תורה ומצוות.

⁶² אמנם, הגהות הב"ח (שם, ס"ק ו) העיר על דברי תלמיד ר' יונה: במסכת ברכות (יג, ע"א) רואים שהגמרא דנה אם מצוות צריכות כוונה לענין קריאת שמע. אם כן, רואים שגם לענין מצוות עשה שבדיבור שייך הדיון אם מצוות צריכות כוונה או לא. קושיא זו גם הקשה הלחם משנה, הלכות מגילה ב, ה.

"תשובת בן הימין" (מצאתי בספר ארץ הצבי, סימן א) יישב שיש לחלק בין מצוות שבאמירה ובין ברכה. תלמיד ר' יונה, דווקא דיברו על ברכה, שבזה יש לומר שגם למ"ד מצוות אינן צריכות כוונה, בכל זאת בברכה צריכים כוונה.

מנין שנשבעין לקיים את המצוה? שנאמר: נשבעתי ואקיימה לשמור משפטי צדקך. והלא מושבע ועומד מהר סיני הוא! אלא הא קמ"ל, דשרי ליה לאיניש לזרוזי נפשיה.

(ח, ע"א⁶³)

חז"ל התייחסו לקבלת המצוות בהר סיני כשבועה שבני ישראל נשבעו לקיים את המצוות. אפשר להיווכח ביסוד הנ"ל, מן המסופר בספר נחמיה על המעמד הגדול, לאחר חזרת בני ישראל מגלות בבל, שנשבעים לקיים את המצוות:

מחזיקים על אחיהם אדיריהם ובאים באלה ובשבועה לכת בתורת האלקים אשר נתנה ביד משה עבד הא-להים ולשמור ולעשות את כל מצוות ה' אדונינו ומשפטיו וחקיו.

(י, ל)

נראה, שיש לדמות קבלת מצוות בגיור לשבועה, הגר נשבע לקיים את המצוות. ראיתי כעין זה, בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל⁶⁴:

מה הצורך לקבלת עול המצוות פעם שנייה בעודו במים. ונראה שב' הלכות יש בקבלת עול מצוות, א- למעוטי טעות, דהיינו שיהא ברור להגר מה כרוך בחלות קדושת ישראל ולזה צריכים שילמוד את המצוות מעיקרא, ומצד זה היה מספיק שיאמר הגר בשעת הטבילה הריני טובל לשם גרות. וב- בתורת התחייבות, שהגר מחייב את עצמו בדבר שלא חייבתו התורה [כמו בקנין חליפין שיוצר התחייבות], ולזה צריך לקבל על עצמו המצוות בעודו במים. כלומר, רגע לפני שיחול עליו השם גר.

הוא גם כתב לפניכן⁶⁵:

זוהי כוונת עניין 'כי לך תכרע כל ברך תשבע כל לשון', שיקבלו עול מלכותך עליהם ע"י שבועה, שע"י השבועה [כמו ע"י קנין חליפין] יכול האדם לשעבד

⁶³ אולי אפשר לומר שנרמז יסוד זה בשם של חג "שבועות". כפי שידוע אנחנו אומרים על חג "שבועות", זמן מתן תורה. חג שבועות חל בזמן הזה [שלא מקדשים על פי הראיה] ב' בסיון, וגם ניתנה התורה ב' בסיון לדעת חכמים. כמובן, שהשם שבועות ניתן משום מניית שבעה שבועות מפסח עד חג השבועות. אבל, אולי יש גם רמז למתן תורה, מלשון שבועה שנשבעו על קבלת התורה ומצוותיה.

⁶⁴ בית יצחק, שנת תשנ"ב, דרשה בעניני מגילת רות, עמ' 83.

⁶⁵ שם, עמ' 82.

את עצמו ולחייב את עצמו בדברים שאיננו מחוייב בהם, וזהו עניין קדש את עצמך במותר לך - שמקבל על עצמו התחייבות ושעבוד בדברים שעד כה היו מותרים לו, וזה מוסיף לו תוספת קדושה.

לפי זה, נראה שאם כוונת הגר היתה שונה מזו של בית הדין, שלא היה כוונתו לקיום מצוות, אפילו שהיו דברים שבלב, הגיור לא חל. בשבועה נשבעים על דעת בית דין.

כתוב בגמרא במסכת שבועות:

וכשמשיבין אותן, אומרים לו: הוי יודע, שלא על דעתך אנו משיבין אותך אלא על דעת המקום ועל דעת ב"ד. שכן מצינו במשה רבינו, כשהשיב את ישראל אמר להן: דעו, שלא על דעתכם אני משיב אתכם אלא על דעת המקום ועל דעתי, שנאמר: ולא אתכם לבדכם וגו' כי את אשר ישנו פה; אין לי אלא אותן העומדין על הר סיני, דורות הבאים וגרים העתידין להתגייר מנין? ת"ל: ואת אשר איננו; ואין לי אלא מצוה שקיבלו עליהם מהר סיני, מצות העתידות להתחדש, כגון מקרא מגילה, מנין? ת"ל: קימו וקבלו, קיימו מה שקבלו כבר.

(לט, ע"א)

כשהשיב משה את בני ישראל על המצוות, הוא אמר להם שמשיב אותם על דעת המקום ועל דעתו. נראה שבוודאי כך הם הדברים גם בקבלת מצוות של הגר. לכן, אין שום משמעות לומר שמה שבכוונת הגר הוי דברים שבלב. אם אין כוונת הגר כדעת בית הדין, אין כאן גיור. בית דין שיודע שאין כך כוונתו, מצרפים לעם ישראל נכרים.

השוואה לטבילת כלים

בירושלמי, במסכת עבודה זרה⁶⁶, מבואר שצריך להטביל כלים שקנו מנכרים, כיון שיצאו מטומאת הנכרי ונכנסו לקדושת ישראל⁶⁷.

⁶⁶ פרק ז, הלכה טו.

⁶⁷ דברי הירושלמי מובאים בדברי ראשונים אחדים. עיין רשב"א, מסכת עבודה זרה עה, ע"ב, ד"ה הא דקתני וכו'; ריטב"א שם, ד"ה גמרא תנא וכו'; ריטב"א (שם), ד"ה הוה אמינא וכו' משווה את הטבילת כלים שקונה מגוי לטבילת גר.

נמוק"י⁶⁸ למד על פי השוואת טבילת גרות לטבילת כלים, שבטבילת גר יש חיוב להקדים את המילה לטבילה. כמו בטבילת כלים, יש להגעיל את הכלי קודם הטבילה.

כלומר, לדעת נמוק"י המילה בגרות מקבילה להגעלה שעושים בכלי עכו"ם, והטבילה בגרות מקבילה לטבילה שעושים לכלי שקנו מן העכו"ם. לפי ההשוואה הזו, עלינו להבין למה מושווה קבלת מצוות שעושים בגרות?

נראה לי, שיש לומר, שכמו בכלי עכו"ם, שכל עוד שלא קנו את הכלי מן העכו"ם, לא מועילה הטבילה, כך הדבר בטבילת גרות. כל עוד שלא היתה קבלת מצוות, לא שייך כל תהליך הגרות, לא שייכת מילה וטבילה. רק לאחר שהיתה קבלת מצוות, אפשר לעשות מילה וטבילה. כמו בכלי עכו"ם, שרק לאחר שקנו את הכלי מן העכו"ם, ונכנס לרשות ישראל, אז עושים את ההגעלה ואת הטבילה. קבלת מצוות מכניסה את הגר לרשות ישראל, לרשות השכינה.

בדברי הרא"ש⁶⁹ רואים את היסוד הנ"ל. הוא כתב שקבלת מצוות היא תחילת דין, וטבילה היא כגמר דין. כלומר, הגיור מתחיל בקבלת מצוות. הבנה זו מבוארת בצורה יפה בדברי הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל⁷⁰:

מדהג"מ, יבמות מ"ז, קיבל מלין אותו מיד מ"ט שהווי מצוה לא משהינן, מבואר שלא המילה והטבילה הן עצם הגרות, שאם כן קודם המילה והטבילה, שהוא נכרי גמור ואין לו שום חיוב להתגייר ולא התחילה בו מעשה גרות כלל, מאי מצוה איכא במילתו וטבילתו, שצריך שלא להשהותה, **אלא שהגרות, שעיקרה הוא החלטת קבלתו בדעתו להיות גר בישראל ונלוה על ד',** [ושם מ"ח: שנענשין מפני ששיהו עצמן להכנס תחת כנפי השכינה, ובהל' מלכים פ"ח ה"י שכל דרוצה להתגייר הוא בכלל הנחלתו של משרע"ה את התורה והמצוות]. מתחילה היא לצאת לפעל עם קבלת המצות, וידיעת אזהרותיהן ושכר ועונש, ונגמרת ונעשית היא על ידי המילה והטבילה, ואינו גר עד שימול ויטבול, וכיון שהתחילה וודאי מצוה איכא שיש לעשותה ולגמרה ולא להשהותה. וכן מתבאר מדהרא"ש שם, סי' ל"א, שמחלק בין קבלת המצות, שצ"ל בשלשה וביום דווקא לעיכובא שהיא תחלת הדין, לטבילה שהיא גמר הדין ושני דברים אלה אינם מעכבים בה בדיעבד [כלומר, אינם מעכבים שיהיו בפני בית דין].

⁶⁸ מסכת יבמות טז, ע"א, מדפי הרי"ף.

⁶⁹ מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא.

⁷⁰ בהערותיו לשו"ת דעת כהן, סימן קנ.

לפי זה, יש לומר שבוודאי הצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא, ונראה שכל זמן שלא היתה קבלת מצוות בלב שלם, לא נכנס לכנפי השכינה, לא נכנס לרשות הקב"ה, ואין מקום למילה וטבילה. הקב"ה, בוודאי לא מכניס לרשותו מי שאינו מקבל את המצוות. לפיכך, בגרות לא שייכת הסברה דברים שבלב אינם דברים. הגרות היא בין הקב"ה לגר, שמכניסו תחת כנפי השכינה.

אין להתחתן עמם עד שתראה אחריתם

אפילו לדעת האחרונים, שמותר לגייר גרים שיש ספק גדול אם יקיימו את המצוות, בכל זאת אם מישאו יבוא לשאול אם להתחתן עמם, יש להורות לו שאין להינשא להם עד שתתברר צדקותם. הרמב"ם כתב:

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, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם: ולפי שגייר שלמה נשים ונשואן, וכן שמשון גייר ונשא, והדבר ידוע שלא חזרו אלו אלא בשביל דבר, ולא על פי ב"ד 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.

(הלכות איסורי ביאה יג, טו-טז)

דברים הללו נפסקו להלכה בשו"ע:

אם 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 צדקותו; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין.

(יורה דעה רסח, יב)

למדים שבית הדין חושש לגיורים אלו. לא דוחים אותם, אבל לא מקרבים אותם עד שתראה אחריתם. כלומר, אומרים לא להתחתן עמם כל עוד שלא התבררה צדקותם, שרואים שזמן ממושך

שמרו תורה ומצוות. כבר הובאה לעיל תשובתו של האחייעזר⁷¹, שביאר בדברי הרמב"ם, שכיון שאם לא התגיירו בלב שלם, הגרות לא חלה, לכן מצד הספק שלא התגיירו בלב שלם, אין מתחתנים עמם. לדעת האגרות משה⁷², יש כאן אנון סהדי שהם גרים מספק. כמו כן, ציינתי לדעת הרב אהרן סולובייצ'ק זצ"ל⁷³ שביאר בדעת הרמב"ם שעל אף שהגיור חל אפילו שלא קיבל עליו את המצוות בשלמותן, בכל זאת הוא אסור לבוא בקהל ישראל.

נראה, שגם בגיורים בימינו, אם יש חשש לאי קבלת מצוות של הגר, יש ספק על הגרות, ולכן יש להורות לבן ישראל שבא לשאול שלא להתחתן עם הגיורת עד שתתברר צדקותה.

סיכום הדברים

נראה לי, שבמקום שברור שאין בכוונת הגר לקיים את מצוות ה', ויש אומדנא דמוכח, בוודאי אסור לגיירו, ועליו נאמרו דברי חז"ל "רעה אחר רעה תבוא למקבלי גרים". נראה לי, שגם בדיעבד הגיור לא חל, וכמו שכתבו הרבה מן האחרונים, כפי שהובא בגוף המאמר. שו"ת אחיעזר חידש שגרות שונה מקנינים, ובגרות לא אומרים דברים שבלב לא הוי דברים.

אפילו לדעות האחרות שגם בגרות אומרים דברים שבלב לא הוי דברים, בכל זאת אם יש אנון סהדי, לא שייך בזה דברים שבלב, אלא זה נחשב דברים שבלב ובלב כל אדם.

עוד מבואר בדברי שו"ת אגרות משה, ראי"ה קוק זצ"ל, שו"ת בית שערים, שו"ת מנחת יצחק ור' חיים סולובייצ'ק זצ"ל⁷⁴ שאפילו בקבלה חלקית, כשידוע שאינו מתכוון לקיים חלק מן המצוות, אין בכך קבלת מצוות, והגיור לא חל.

הוספתי סברא לדמות את קבלת מצוות לשבועה, ולכן הגיור צריך להיות על דעת בית דין, ואם אין בכוונת המתגייר לקבל מצוות, הגיור לא חל.

אפילו לדעות המקילות, אין להתחתן עם גרים אלו, עד שתראה אחריתם, ותתברר צדקותם⁷⁵.

⁷¹ חלק ג, סימן כו.

⁷² יורה דעה, חלק ג, סימן קו.

⁷³ כתב עת "בית יצחק", כרך כט, תשנ"ז, מאמר ראשון.

⁷⁴ הובאו דבריו לעיל בחלק ב, הוא נקט שקראים הם ספק גוים, כיון שבוודאי קיבלו גרים והגיור לא חל, משום שהם אינם מקבלים את כל המצוות. יוצא שאפילו שיש רק אנון סהדי שאין בכוונת המתגייר לקיים את כל המצוות, הגיור לא חל. שהרי זה שמתגייר אצל הקראים אינו מצהיר שאינו מקבל את כל המצוות, אלא הדבר ידוע שבכוונתו לקיים רק חלק מן המצוות.

⁷⁵ הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת עזרת כהן, סימן יד) כתב שלפי דברי הרמב"ם גם בדיעבד שגיירו את הגר ולא בדקו אחריו וכו', חוששים להם עד שתתברר צדקותם. לחשיבות העניין אעתיק את תשובתו: "וע"ד הגר,

קשה מאד להמציא היתר, מאחר שמעשיו מוכיחים עליו שאין כונתו כלל לש"ש כ"א מפני שנתן עיניו בבת ישראל. ודברי הרמב"ם, שכתב כ"ת, א"צ להביא ממרחק, אלא הדברים מבוארים במקומם בפ"ג דהלכות איסורי"ב הלכה ט"ו לפיכך לא קבלו ב"ד 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 ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם, לא דוחים אותם, אחר שטבלו מ"מ, 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 נתגירו, 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 כשנתיים 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', ועיי"ש מש"כ תוס' ד"ה רעה, כשמקבלין אותם מיד, וזה נראה אפילו בדליכא ריעותא, אלא דלא נבדק כראוי, וק"י בריעותא גדולה כה"ג דנ"ד".

חלק ד' עבדין שליחותיהו

מבוא

במאמר אחר¹ הארכתי בדין קבלת גרים בזמן הזה. נשאלה השאלה איך אפשר לקבל גרים בזמן הזה, הרי צריך בית דין לקבלת גרים, ובפשטות צריך סמוכים? כיום אין לנו סמוכים. באותו מאמר הובאה דעת ראשונים שסוברת שהכל פועל מצד דין "עבדין שליחותיהו", כלומר בתי הדין של היום עובדים כשלוחם של בית דין הגדול, ומכוחו הם פועלים. יש ביאור של התוס'², בשם ר"י, שהגרות נחשבת כדבר שכיח וחסרון כיס, לכן "עבדין שליחותיהו". ר"ן³ כתב שאין גרות נחשבת כדבר שכיח, לכן אין לומר "עבדין שליחותיהו" מצד שהדבר שכיח. אלא, הטעם שיש "עבדין שליחותיהו" בגרות הוא, שדווקא בעניין של ממון צריך שהדבר יהיה שכיח כדי שיאמרו "עבדין שליחותיהו", אך קבלת גרים עדיפה מממון ששכיח. נראה שכוונתו לומר שקבלת גרים היא דבר חשוב, ולכן "עבדין שליחותיהו" אפילו שאינה שכיחה.

על פי דברי הראשונים האלה יש לדון בדין גיורם של גרים שיש ספק בגרותם. אם מצד כוונתם לקיים תורה ומצוות, ואם מצד גיורם משום אישות. יש מקום לומר שגיורים כאלו אינם מוגדרים כדבר שכיח ואינם נחשבים כחסרון כיס, כן יש ספק אם להגדירם כדבר חשוב. יש ספק שאולי אפשר לפעול בשליחות בית דין הגדול, דווקא כשפועלים לפי ההלכה, אך אם עוברים על דין דרבנן, הגרות לא חלה. מבואר בגמרא במסכת יבמות⁴, שלכתחילה לא מגיירים גר שמתגייר לשם אישות, אך בדיעבד הגיור חל. לפי זה, גיור לשם אישות אסור מדרבנן, ולפיכך יש לומר שבזמן הזה אי אפשר לגייר גיור לשם אישות, שזהו בניגוד לדעת בית דין הגדול.

לא אומרים "עבדין שליחותיהו" בגיור גרים שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות

1- גיור גרים שלא מקבלים מצוות כדת, אין בכך חסרון כיס ואינו מילתא דשכיחא:

הראי"ה קוק זצ"ל⁵ חידש חידוש גדול על פי ההבנה שמקבלים את הגרים, משום "עבדין

¹ "קבלת גרים בזמן הזה", יובא להלן בהלכות חושן משפט.

² מסכת גיטין פח, ע"ב, ד"ה במילתא וכו'.

³ מסכת גיטין מט, ע"ב-מדפי הרי"ף.

⁴ כד, ע"ב.

⁵ שו"ת דעת כהן, סי' קנב.

שליחותייהו"ו ומשום שהגרות נחשבת כמילתא דשכיחא והוי כחסרון כיס, אם לא יתקבלו. לדעתו, סברא זו שייכת דווקא בקבלת גרים כשרים מקבלי מצוות כדת, שאז זה נחשב כחסרון כיס אם לא יתקבלו. אך, קבלת גרים שאינם מתכוונים לקיים את המצוות, מי יאמר שבזה שליחותייהו דקמאי עושים? פשוט שזה אינה 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 ועברות, שהרי הם לא שומרים את המצוות כתיקונן.

יש רק להעיר על דברי הראי"ה קוק זצ"ל, בנוגע למה שכתב שאין גרותם של גרים אלה דבר שכיח, אולי כיום זה נחשב דבר שכיח. לגבי מה שכתב שאין כאן חסרון כיס, נלענ"ד, שאפשר לטעון שכיון שביסוד הגרות יש חסרון כיס, לכן כיום אפשר לדיינים לקבל גרים, אפילו שאינם מתכוונים לקבל מצוות. לאחר שאומרים שיש חסרון כיס ואפשר לקבל גרים, לא עושים חילוקים בגרות. כיון שביסוד הגרות יש חסרון כיס, אז אפילו במקרה שאין חסרון כיס, אפשר לקבל את הגרים וקבלתן חלה.⁶

הראי"ה קוק זצ"ל בתשובה אחרת⁷ דן בנוגע לגיור נכרי, שהרופאים אומרים שקיימת סכנה למולו האם אפשר לגיירו בלי למולו, שהמילה לא תעכב את הגיור. לדעתו, אין לגיירו מצד זה שגיור כזה הוא מילתא דלא שכיחא, ולפי דברי התוס' במספר מקומות, קבלת הגרים בזמן הזה היא משום הדין של "עבדינן שליחותייהו", שקבלת גרים הוי מילתא דשכיחא. זו הסיבה שבכה"ג שלא הוי מילתא דשכיחא, הדיינים לא יכולים לקבל את הגר. אפילו שר' נתנאל חלק על דברי התוס',⁸ מכל מקום קשה לסמוך על דבריו נגד דברי התוס' במספר מקומות.

נוסף על כך, לפי דעת הרמב"ם גם כיום אפשר לחדש את הסמיכה, לכן יש לחלק בין הצורך במומחים בקבלת גרים לבין דין של הבאת קרבן בגרות. כיום אין שום דרך להביא קרבן, לכן זה אינו מעכב, כיון שכתוב "לדורותיכם". אבל, כיום אפשר שיהיו לנו דיינים סמוכים. לכן, לא שייכת הסברא של ר' נתנאל שכתוב "לדורותיכם".⁹

⁶ כעין סברא זאת ראיתי בדברי הרב צבי ליפשיץ, מובא בתחומין יט, עמ' 127.

⁷ שו"ת דעת כהן, סימן קנ.

⁸ ר' נתנאל נקט שכיום אין צורך בסמוכים, כיון שכתוב בגרות "לדורותיכם". מכאן, למדו חז"ל שהגיור צריך להיות "לדורותיכם", ולפיכך אם יש דבר שאי אפשר לעשותו בתקופה מסויימת, הוא אינו מעכב את הגיור. חז"ל למדו שהבאת הקרבן אינה מעכבת את הגיור בזמן שאין בית המקדש, כיון שאי אפשר להביא קרבן. ר' נתנאל למד שגם בזמן הזה אין בית דין סמוכים, לכן בית דין סמוכים לא מעכב את הגיור.

⁹ עיין במאמרי "קבלת גרים בזמן הזה", להרחבת וביאור מחלוקת הראשונים. לעיל ציינתי לדעת ר' נתנאל. לפי דעת הרמב"ם, גם בזמן הזה אפשר לעשות סמוכים על ידי שכל חכמי ישראל יסכימו לסמוך חכם מסוים. לפי זה, יורדת כל טענת ר' נתנאל.

הרב קוק טען שגם לפי סברת הר"ן אין מקום לגיירו, כיון שזה אינו נחשב דבר גדול. משום שהגיור נחשב דבר גדול, דווקא כשאין הגרות שלו מביאה אותו לידי תקלה, במקרה הנדון, הגרות מכניסה אותו לתקלה, שהרי מיד לאחר שהתגייר הוא מתחייב במילה. לדעת הראב"ד, בכל יום הוא עומד באיסור כרת. אפילו לדעת הרמב"ם, שסובר שחובת כרת הוא רק כשימות ערל, בכל זאת הוא נכנס באיסור ערלות כל ימיו, לכן לא ברור אם אפשר להכניסו בחיוב זה¹⁰.

הסברות האלו שייכות גם לגיור גרים שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות, שיש לומר שזה אינו נחשב דבר גדול, כיון שמכניסם לתקלה, שהרי הם מתחייבים בתורה ומצוות והם לא ישמרו לאחר הגיור את התורה ומצוות.

בתשובה נוספת¹¹ דן הרב קוק בגיור קטן שהאב והאם פורקי עול ומצוות. לפי הנראה גם בגדלותו הגר לא יקיים תורה ומצוות. לדעתו, גיור כזה אינו נחשב חסרון כס. שחסרון כס 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 סובר ששב ואל תעשה עדיף, ואין לגייר את הקטן.

גם שו"ת חלקת יעקב כתב כדברי הרב קוק, אבל מצד דברי הר"ן:

עי' בתוס' גיטין פ"ח ב' ד"ה במילתא דשכיח וז"ל אע"ג דגר צריך ג' מומחין אור"י דעבדינן שליחותיהו דחשוב כשכיח. ובר"ן שם מקשה הא גרות לא שכיח, כמבואר גיטין פ"ה א' - ותירץ משום להכניס אדם תחת כנפי השכינה עבדינן שליחותיהן אף במילתא דלא שכיח. ואם כן היכי דאנן סהדי שאין כוונתם לכנוס תחת כנפי השכינה, ואינם רוצים להיות רק יהודי לאומי בלי מצוות, אין לנו כלל כח לעבוד שליחותיהו, כיון דלא שכיח ומשפט כתיב ב'.

(יורה דעה, סימן קנ"י)¹²

¹⁰ יש עוד טענות שאי אפשר לגייר גר כזה. כגון, שהמילה היא חלק מתהליך הגיור ובלעדיה הגיור לא חל. יש כאלה, שרצו לטעון שהמילה רק מעכבת את הגיור במקום שאפשר למול, אבל אם אי אפשר למול, אפשר לגייר בלי המילה. כמו נכרי שנכרת לו הגיד, הוא מתגייר על ידי טבילה. שם, סימן קמז.

¹² טענה דומה מוצאים בדברי תשובות והנהגות, חלק ד, סימן רל; ספר "מועדים וזמנים", כרך ד-ה, סימן שטז, עמ' קלג-קלד; הרב שלום קוטנא בקונטרס "כתורה יעשה" (מובא בשו"ת ציץ אליעזר, חלק ה, סימן טו, אות ב) כתב שכיון שעיקר קבלת גרות בזמן הזה שאין סמוכים, הוא מטעם שאנחנו עושים שליחות של קמאי, אז יש לומר שאפשר לגייר גרים דווקא כשאנחנו יודעים בוודאי שהם מתגיירים בלב שלם ונפש חפצה. גרים שיודעים שאינם מתגיירים לשם שמם ויודעים שיהיו למורת רוח חכמי התורה ויפריעו את ילדי ישרון ממלאכת העבודה הקדושה, אז יש לומר שאין דין "עבדינן שליחותיהו" ואי

2- לא אומרים עבדין שליחותיהו כשאין הגרות לרצונם של חז"ל:

דברים דומים לדברי הרב קוק מוצאים בדברי האור שמח¹³, אך הוא סובר שהתוס' ורמב"ם נחלקו ביסוד הנ"ל. לפי התוס', צריך מומחים לקבלת גרים ובזמן הזה מקבלים גרים על אף שאנחנו הדיוטות, משום ש"עבדין שליחותיהו". לכן, צריך שקבלת גרות תהיה לרצון בית הדין הגדול. לפיכך, אם יקבלו בית הדין של הדיוטות גרים לשם אישות, הרי הגרות לא תהיה גרות, כיון שאין הגרות הזאת לרצון חז"ל. אך, הרמב"ם¹⁴ לא סובר כך. לדעתו, רק לכתחילה צריך דיני משפט. הרי הרמב"ם פסק שבדיעבד גרות בלילה חלה, אפילו שלא דנים בלילה. לפי הרמב"ם, לא צריך בית דין של סמוכים גם בזמן שיש אפשרות לסמוכים.

האור שמח כתב שאפילו לפי אלו שסוברים שצריך בית דין בקבלת הגרים אין צורך בסמוכים, כיון שמה שכתוב בנוגע לגיור גרים "לדורותיכם" מלמד שאין צורך בסמוכים. על פי זה, ביאר מדוע לא הוזכרה בפוסקים הדעה שאין לגייר בזמן הזה גרים לשם אישות. לכן, מסקנתו להלכה שאפשר לגייר גרים לשם אישות, ולא נוקטים כדעת התוס'¹⁵.

יש להעיר שדברי האור שמח אינם זהים לדעת הראי"ה קוק זצ"ל. האור שמח סובר שאין כאן "עבדין שליחותיהו", משום שהגרות לא לרצון חז"ל ואי אפשר לפעול כשליח כשאין פועלים לרצון חז"ל. אך לדעת הראי"ה קוק, הגרות לא פועלת במקרה שנראה שהגרים לא ישמרו תורה ומצוות, מצד שאין כאן חסרון כים והגרות איננה מילתא דשכיחא. לכאורה, לפי דברי האור שמח, בכל מקום שעושים דבר שלא כהלכה, אפילו פסול דרבנן, הגרות לא תועיל - לדעת התוס'. לדעת

אפשר לגיירם; שו"ת דברי יציב (חושן משפט, סוף סימן ב) טען שכיום שפועלים מכוח עבדין שליחותיהו, הרי אם בסופו של דבר מתגלה שהגיור לא היה לתועלת, כיון שהגר לא שומר תורה ומצוות, אז יש לומר שבכה"ג לא נתנו לדיינים כוח להיות שליחים, והגיור לא חל. אולם, צריך עיון בטענה זו. שהרי בוודאי אי אפשר לומר שבמקרה שבתחילה הגר שמר תורה ומצוות ואחר כך חזר לסורו, אז הגיור לא יחול. שהרי הדיינים לא יכולים לראות מה יקרה בעתיד, ובוודאי נתנו להם כוח לדון לפי ראיות עיניהם. דווקא כשלא פעלו כהלכה שייך לומר שלא נתנו להם כוח להיות שליחים. וכמובן, שאם טענה זו היתה נכונה, היה לשו"ע לכתוב בפירוש שבזמן הזה אם הגר חזר לסורו, הגיור בטל. לא מצינו בדברי הראשונים ואחרונים שטענו טענה זו. לכן, אולי כוונתו לומר שבמקרה שגיירו באופן שלא היה כהלכה. דהיינו, גיור לשם אישות. או במקרה שניכר שלא מתכוונים לשמור תורה ומצוות.

¹³ הלכות איסורי ביאה יד, יג, ד"ה ובזה וכו'.

¹⁴ הלכות איסורי ביאה יג, ו.

¹⁵ דברות משה (שיעורים על מסכת יבמות, פרק ד, סוף סימן לה) כתב בדומה לדברי האור שמח. הוא כתב שלכאורה אם הדיוטות יקבלו גרים לאישות, לא תועיל הגרות, כיון שהסיבה שיכולים הדיוטות לקבל גרים היא משום "עבדין שליחותיהו", ובמקרה כזה אין "עבדין שליחותיהו". אך, הוא הוכיח מגרי דוד ושלמה שהגרות התקבלה (עיי' מסכת יבמות כד, ע"ב; מסכת יבמות עו, ע"א; מסכת יבמות עט, ע"ב; עיי' רמב"ם הלכות איסורי ביאה יג, טו). מסתמא גיורים אלו נעשו על ידי בית דין של הדיוטות, שבית דין של סמוכים לא היה מקבל אותם. הוא כתב שאולי יש לומר שהגרות מועילה, כיון שיש כאן "עבדין שליחותיהו", משום שידוע בודאות שיתערבו בישראל, ועדיף שיהיו גרים.

הראי"ה קוק, לא יהיה כך הדין, אם מדובר שהגרות היא חסרון כיס ומילתא דשכיחא - שכוונת הגר לקיים תורה ומצוות, אפילו שבית הדין עברו על דין דרבנן.

3- תקנה בארגנטינא שלא לקבל גרים :

המחלוקת אם גיור בזמן הזה מתבטל כשבית הדין עברו על איסור דרבנן ולא גיירו כהלכה, היא יסוד המחלוקת בין הרב צבי פסח פרנק זצ"ל לבין הרב עוזיאל זצ"ל והרב הרצוג זצ"ל. היה דיון בנוגע לגרות שנעשתה בארגנטינא. שם היתה תקנה שלא לקבל גרים ולאחר עשרים שנה היו שם כמה רבנים שנתנו רשות לקבל גיורות.

הרב צבי פסח פרנק זצ"ל רצה לפסול את הגרות על הבסיס של "עבדינן שליחותיהו". הוא נימק, שהרבנים שקיבלו את הגיורות עברו על איסור, שכל תקנה שנעשתה לשם סייג אין להתירה, וכאן התקנה לא לקבל גרים נקבעה לשם סייג ומשמרת, לכן הגרות לא חלה:

אבל ג' הדיטות הוא מתקנת חכמים דשליחותיהו קא עבדינן ובשנים שדנו דאיכא איסורא לדון בשנים דלא עבדי שליחותיהו לכן בטל הדין לגמרי. ועד"ז יש לומר בנידון דידן, דבמקום איסור לא עבדינן שליחותיהו והגרות בטלה לגמרי, ויש להאריך בזה עוד. ולכן לדעתי יש לכופם שיבואו לירושלים לסדר מחדש את הגרות.

(יורה דעה, סימן רטז)

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל¹⁶ דחה את דברי הרב צבי פסח פרנק זצ"ל. נראה שהוא הסתמך על דעות הראשונים שסוברים שבגרות לא שייך הדין של "עבדינן שליחותיהו", שבגרות מעיקר הדין אין צורך בבית דין של סמוכים¹⁷.

גם הרב הרצוג זצ"ל¹⁸ חלק על דברי הרב צבי פסח פרנק זצ"ל, וסבר שבדיעבד הם גרים. הוא הביא ראיה שהפוסקים בכל הדורות פסקו להלכה שאם נשא אדם אשה לשם אישות או לשם סיבה כל שהיא, בדיעבד הגרות חלה. כך גם אנחנו מוצאים שאם גיירו בשבת בדיעבד הוי גר. לכאורה, היינו צריכים לבטל את הגרות, כיון שכל קבלת הגרות כיום הוא מדין "עבדינן שליחותיהו" ולתחילה

¹⁶ משפטי עוזיאל, כרך ז, סימן יג.

¹⁷ הרב עוזיאל זצ"ל הוסיף שנראה לו שהתקנה היתה רק להימנע מהזדקק לקבל את הגרים, לא היתה תקנה שאם יהיו כמה דיינים שיקבלו את הגרים, הגרות תתבטל. שהואיל ומן הדין הגיור חל, אז איך יבואו לבטל את הגיור?

¹⁸ פסקים וכתבים, כרך ד, סימן פז-פח, בעניין תקנת ארגנטינא; עיין גם בשו"ת משפטי עוזיאל, כרך ז, סימן יג.

אסור לקבל גרים שמתגיירים לשם אישות ומתגיירים בשבת. יחד עם זאת, הוא כתב שהם רק נחשבים גרים לחומרא, אבל לא לקולא שיהיה להם דין ישראל וישראלית. יש להחמיר שנחשבים גרים לעניין שאם קידשו אשה, חוששים לקידושין. בכל שאלה כזו צריך לבדוק בכל פרט ופרט לגופו, למצוא אם אפשר לבטל את הגרות לגמרי וכל שלא בדק הרי הוא בספק.

נראה, שגם הרב עוזיאל זצ"ל¹⁹ הסכים עם החלטתו של הרב הרצוג זצ"ל.

עוד ראיתי בשו"ת דבר יהושע²⁰ שדן בתקנה הזו שהיתה בארגנטינא, וכתב שבוודאי לא מועילה התקנה לעקור הגרות, שתהיה נחשבת כנכריה, אלא עניין התקנה הוא שלא תהיה נחשבת ליהודיה להחמיר ותהיה אסורה להינשא ליהודי²¹.

4- הגרות לא בטלה כשאצל סמוכים הגרות לא בטלה:

האמרי בינה²² הוכיח ממספר מקומות שרואים שאפילו שבית הדין עבר איסור ולכתחילה לא היה לבית הדין לדון בכה"ג, בכל זאת אם מדובר במעשה שאם דיינים סמוכים היו עושים, אז בדיעבד דיניהם היה דין, הרי גם כיום דין הדיינים, אפילו שהם הדיוטות, דין. צריך לומר שתקנו חז"ל שבכל מקרה שנתנו חכמים רשות להדיוטות לדון בשליחותם, מועיל דינם כמו דין של סמוכים. מעשה שמועיל בדיעבד אצל סמוכים, גם מועיל בדיעבד אצל הדיוטות בזמן הזה. הוא הוכיח את ההבנה הזאת, ממספר מקומות:

- א- השו"ע²³ פסק שאסור לדון בשבת ויו"ט ואם עברו ודנו, דינם דין.
- ב- הרמ"א²⁴ פסק שלכתחילה אין להתחיל דין בלילה, אך יש אומרים שאם דנו דיניהם דין.
- ג- הרמ"א²⁵ פסק שאסור לדון למי שהוא אוהבו ולא למי ששונאו, אך אם דנו דיניהם דין²⁶.

¹⁹ משפטי עוזיאל, כרך ז, סימן יג.

²⁰ חלק ג, סימן מא.

²¹ גם הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ט, סימן טז) דן בשאלתנו. לדעתו, יש לפסוק שהגיוור חל, מכוח שיש כאן ספק ספיקא. ספק אחד, שמא הלכה כדעה שהטעם שאפשר לקבל גרים בזמן הזה אינו מטעם "עבדין שליחותיהו", אלא משום שלא צריך סמוכים, כיון שכתוב "לדורותיכם". ספק הלכה, כדעה שסוברת שכל שהשליחות כללית אין מעשה הפרטי שנעשה באיסור בטל. אך, הוא כתב שאם אפשר בקלות לחזור ולעשות לאיש גיוור לחומרא, יש להצריכו גיוור נוסף.

²² הלכות דיינים, סוף סימן יג.

²³ חושן משפט ה, א.

²⁴ חושן משפט ה, ב.

²⁵ חושן משפט ז, ז.

הוכחות האמרי בינה אינן עומדות בניגוד לטענתו של הראי"ה קוק זצ"ל, אלא כנגד טענתו של האור שמח בהבנת דברי התוס' ודברי הרב צבי פסח פראנק זצ"ל. שהרי לדעת הראי"ה קוק זצ"ל, הטעם שהגרות לא מועילה הוא משום שאין כאן חסרון כיס ולא הרי מילתא דשכיחא.

הראי"ה קוק זצ"ל, בתשובה אחרת²⁷, דן במקרה שגיירו גר והגר לא חפץ את ראשו וגופו קודם הטבילה. הרב קוק העלה סברא לומר שהגרות בטלה, כיון שלא טבל כהלכה ואפילו שהצורך בחפיפה הוא רק מדרבנן, בכל זאת לדעת הטור ועוד ראשונים מדין תורה אי אפשר לגייר כיום, ומדאורייתא הגיור לא חל, אלא רק מדרבנן, מכוח "עבדינן שליחותיהו"²⁸, לכן כשיש פסול דרבנן, הגרות בטלה. הרב קוק דחה סברא זו, כיון שכמה פוסקים נקטו "שעבדינן שליחותיהו" פועל מדאורייתא ולכן אין להקל בגיור בשביל פסול דרבנן.

הרב צבי פסח פראנק זצ"ל²⁹ הסתפק לדעת הראשונים שרק מדרבנן טבילה במים שאובין פסולה, מה הדין במקרה שגר טבל במים שכולם שאובים? הספק נובע מכך שהגיור פועל כיום מכוח "עבדינן שליחותיהו" לכן כל מקום שהגיור לא נעשה כהלכה בית הדין לא יכול לפעול בתור שליחו של בית הדין הגדול. אך, הוא כתב שיש מקום לומר שעלתה לו הטבילה, כיון שיש דעות בין הראשונים שנקטו שאין צורך בטבילה בפני בית דין. הוא נשאר בצריך עיון.

²⁶ התורה תמימה (שמות כא, יא) הקשה איך אנחנו פוסקים שנים שדנו דיניהם דין וכן אם דן בשבת וביום טוב דינו דין? הרי בית דין יכול לדון בזמן הזה מכוח הכלל "עבדינן שליחותיהו" ואנחנו פוסקים שאין שליח לדבר עברה? הוא יישב, שכיון שעיקר השליחות נעשית בסתמא לאופני היתר, דהיינו, לדון בשלשה ובימי החול, לכן כשדן בשבת או דנים שני דיינים, אין זה בכלל שליחות לדבר עברה. אמנם, יש להעיר על שאלתו של התורה תמימה, שהוא דן מצד הכלל "אין שליח לדבר עברה". בכלל הזה יש מחלוקת בין הפוסקים. לדעת רבים מן הפוסקים, הכלל "אין שליח לדבר עברה", גורם שהמשלח לא יתחייב בעונש, אך השליחות חלה. כגון, במקרה שאחד שלח שליח לגרש את אשתו בעל כרחו, שזהו בניגוד לתקנת ר' גרשום. הלך השליח וגירשה בעל כרחו, יחולו הגירושין (שאלה זו היתה בבסיס מחלוקת גדולה שהיתה בימי הנודע ביהודה. הנודע ביהודה נקט שהשליחות לא חלה. רבים מן האחרונים השיגו על דבריו, והיה משא ומתן בהלכה. עיין בתשובותיו של שו"ת נודע ביהודה, מהדורא קמא, אבן העזר, סימן עה-פ; עיין שו"ת מהרי"ט, חלק א, אבן העזר, סימן קטז; מחנה אפרים, הלכות שלוחין ושותפין, סימן ט; קצות חושן קפב, א; נתיבות המשפט שם, א; שו"ת חלקת יואב, אבן העזר, סימן לא; שו"ת דבר יהושע, חלק ד-ה, עניינים שונים, סימן לב). מאידך, אם אחד שלח שליח לרצוח מישהו, והלך השליח ורצחו, המשלח אינו מתחייב בעונש.

²⁷ שו"ת דעת כהן, סימן קנג.

²⁸ להלן במאמרי "קבלת גרים בזמן הזה", בהלכות חושן משפט, הארכת דין אם "עבדינן שליחותיהו" פועל מדאורייתא או מדרבנן. הובאה מחלוקת ראשונים ואחרונים בנדון.

²⁹ חידושי הר צבי, מסכת יבמות עח, ע"א, ד"ה דאמר ר' יצחק וכו'.

סיכום הדברים - עבדין שליחותיהו

יש מחלוקת אחרונים אם בית דין גייר גרים שלא כהלכה, כלומר הם עברו על איסור דרבנן, אם הגיור חל בדיעבד. הסברא שהגרות בטלה היא שכיום קבלת הגרים פועלת מצד "עבדין שליחותיהו", והרי הגרות לא היתה לרצונם של חז"ל ואם כן איך אפשר לומר שעושים את שליחותם?

הראי"ה קוק זצ"ל הוסיף שכיום אפשר לדון רק בדברים שיש בהם חסרון כיס ודבר מצוי, לכן אי אפשר לקבל גרים שאינם כשרים ואינם מתכוונים לשמור את מצוות ה', כיון שבכה"ג לא הוי חסרון כיס ולא דבר מצוי.

שו"ת חלקת יעקב דן מצד דברי הר"ן, ש"עבדין שליחותיהו" בגיור גרים, רק מן הטעם שהגרות היא דבר חשוב להכניס אחד תחת כנפי השכינה ובמקרה שמכניסים גרים שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות, אין הגיור דבר חשוב.

מאידך, יש אחרונים שפסקו שגם במקרה שלא מגיירים כפי ההלכה, שעברו על איסור מדרבנן, הגיור חל. הם גם סוברים שאפשר לגייר גרים שאינם מתגיירים לשם שמים, מתגיירים לשם אישות. הם מתבססים על מספר טעמים:

א- לדעת ראשונים רבים הגרות אינה פועלת מכוח "עבדין שליחותיהו", אלא לא צריך מומחים בגיור גרים.

ב- כיון שחז"ל נתנו לדיינים רשות לדון בדיני גרות, הרי גם כשהם עברו איסור ולא דנו כפי ההלכה, בכל זאת בדיעבד דיניהם דין. כשמדובר על דין שאם היו סמוכים, דיניהם היה דין.

נראה לי, שיש מקום להחמיר בדבר לפחות לכתחילה, כיון שדיני גרות הם דינים חמורים, שהם נוגעים ביוחסין. לפיכך, כשבית דין גייר מישהו שהיה ספק גדול אם יקיים תורה ומצוות, יש להצריכו גיור מחדש. כמובן, שזה בתנאי שעכשיו ברצונו לשמור תורה ומצוות. אם עדיין אין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, הגיור לא יועיל. אלא, נראה שזה רק לכתחילה, בדיעבד אפשר לסמוך על הפוסקים שהגרות אינה בטלה, כיון שיש הרבה ראשונים שסוברים שקבלת הגרים אינה פועלת מכוח "עבדין שליחותיהו".

הפתרון הנ"ל לעשות גיור מחדש לא יועיל במקרה של גיור לשם אישות. שהרי אם בתחילה האשה התגיירה לשם אישות ומשום כך הגיור לא חל, כיון שאין "עבדין שליחותיהו" בכה"ג, מה יועיל לגיירה מחדש, הרי גם בגיור החדש היא מתגיירת לשם אישות. נראה שנצטרך לסמוך על דעת האחרונים, שסוברים שגם בזמן הזה בדיעבד חל הגיור אפילו שהתגיירה לשם אישות.

גיור גרים - איסור "לפני עֵנֶר"

הראי"ה קוק זצ"ל סובר שאלו שמגיירים את הנכרים שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות, עוברים על איסור "לפני עֵנֶר 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 האלה, כיון שעכשיו הגרים צריכים לשמור את כל המצוות והם אינם שומרים על המצוות ומשום כך הם מתחייבים בעונשים. אנחנו מצווים באיסור "לפני עֵנֶר" אפילו בנכרים¹:

ולא עוד אלא שהמקבלים אותם הרי הם עוברים על לפני עֵנֶר 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 כשהיו לו אחים מן האב, שלא כדין, וכי"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, וכדאמר' ביבמות דף מ"ז ע"א 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 עֵנֶר אפילו בגויים, וכדאמר' בע"ז ו' ע"ב מנין שלא יושיט אדם אבר מה"ח לבן נח ת"ל ולפני עֵנֶר 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.

(שו"ת דעת כהן, סימן קנד)

הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל כתב כדומה לדעתו של הרב קוק. במקרה שידוע לדיינים שהגרים אינם מתכוונים לקיים מצוות ה', וקרוב לומר שהוי דברים שבלב ובלב כל אדם, הרי אפילו אם הדיינים טועים לחשוב שהגרים הם גרים גמורים, בכל זאת גם לשיטתם אסור להם לגייר אותם.

¹ עיין מסכת עבודה זרה ו, ע"ב.

אם מגיירים אותם הם עוברים על איסור "לפני עֶזְרָא לא תתן מכשול". כל זמן שהגר לא היה יהודי, לא נעשה שום מכשול, שום איסור במעשים שעשה, ועכשיו בגלל שבית דין גיירו, הרי בית הדין הציב לגר מכשול. העברות שיעשה הגר לאחר גיורו הן מכשול:

בנוגע לחלק גדול מהגרות שנעשה לצערנו הגדול בזמננו, דאף אם היינו אומרים דברים שבלב אינם דברים וכיון שבפיהם הם מקבלים עליהם עול מצוות אין מתחשבין עם מחשבת פגול שבלבם ונעשה על כרחו גר גמור, מ"מ 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 לגרות כזו, אף אם הם טועים לחשוב שהם גרים גמורים, אפ"ה גם לשטתם המגיירים אותם עוברים בלאו של לפני עֶזְרָא וגו', שהרי כל דבר הנעשה נגד רצון ד' קרוי מכשול, וכידוע שאסור להושיט אבר מן החי אפילו לבן נח, והוא מפני שעברה קרויה מכשול, ונוהג לאו זה בין בישראל ובין בנכרי, וגם דבר זה סברא הוא דאין לחלק כלל בין מקרב יין לנזיר או נזיר ליין, ונמצא דמה שגר כזה חילל שבת ואכל נבלה לפני שהתגייר - לא היה בכך שום עברה 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 הגרות - נמצא שכל המגיירים והמסייעים לכך הו"ל כגדול המחטיאו, ועוברים בלאו של ולפני עֶזְרָא לא תתן מכשול.

(שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לה, אות ג)

שו"ת בית יצחק כתב שהמגיירים לא נחשבים מכשילים את המתגייר, אלא הם מכשילים את ישראל שיבואו להינשא להם, והם אינם גרים:

ולפי מה שביארנו יש להיזהר מאד שלא לגייר אותם שמוחזקים שאחר כך יעברו דנהי ד"ל דלא הוי מכשול לידי מי שמגיירו, דממה נפשך אם מקבל עליו לקיים כל המצוות חזקה שלא יעבור, ואם בדעתו גם עתה שלא לקיים אך לעבור על קצתן לא הוי גר כלל ולא יענש אם יעבור. ועוד מכל מקום עדיף ליה ליכנס לכלל ישראל אף שימש דכל ישראל יש להם חלק לעוה"ב וזכות גדול לפניו אף שעבר על קצת עברות, וישראל אין ערבים בעדו דלא נתערבו

בעד גרים כמו שכתב התוס' בקידושין ע'. מכל מקום הרי מכשיל לאחרים שחושבין שהוא ישראל ומשיאין לו בתו והוא באמת אינו גר ודינו כנכרי.

(חלק ב, יורה דעה, סימן ק)

נראה, שיש מקום לפקפק בדברי האחרונים האלה, שהרי הגרות עצמה אינה החפץ שנעשה עמו האיסור. בית הדין רק נותן את האפשרות שיחשב המעשה של הגר כעברה. אם כן, בית הדין אינו מוסר לגר את עצם המכשול. יש לדון בדברי הריטב"א שכתב²: "מיהת יש לומר דמהכא שמעינן דכל שאין אנו נותנין לו האסור עצמו והדבר ספק אם יקח אסור אם לאו אין בו משום 'לפני עֵנֶר' אפילו לגבי ישראל". לפי דבריו, אין איסור "לפני עֵנֶר" במקרה שלא נותנים את האיסור וגם הדבר ספק. נראה מדבריו שצריך את שני התנאים. לפיכך, במקרה שלנו אפילו שלא מוסר את האיסור, בכל זאת, כיון שיש אומדנא ברורה שהגר מתכוון לעבור איסור, הרי יש בכך איסור "לפני עֵנֶר"³.

עוד אפשר לומר שהאיסור של "לפני עֵנֶר", הוא הכנת הסיבה שיוכל לעבור את העברה. כך משמע מדברי הרמב"ם: "הזהיר מהכשיל קצתו וכו', או יסבב אותה, כי הוא יביא האיש ההוא לעון ובעזרתו הכשילו וכו', ויפתהו ויעזרהו להשלים העבירה, או יכין לו סיבת העבירה. ומאלו הפנים אמרו במלואו ולוה בריבית דשניהם עוברים בלאו ד'לפני עֵנֶר', כי כל אחד משניהם עזר את חברו והכין לו להשלים את העבירה". החפץ חיים⁴ הביא שתי ראיות ליסוד זה:

א- מובא במסכת בבא מציעא⁵ שהמלוה לחברו שלא בעדים, עובר על איסור "לפני עֵנֶר". הרי בוודאי אין בכוננת המלוה שהלוה ישקר לו, ויאמר שלא לוה ממנו. על אף זאת, הוא עובר על איסור "לפני עֵנֶר", כיון שהכין את הסיבה שיעבור על האיסור, הוא הכין את הסיבה שיוכל לשקר.

² מסכת עבודה זרה סג, ע"א, ד"ה אומר אדם וכו'; עיין בדברי הרב אליעזר יהודה וולדינברג זצ"ל (מאמר בכתב עת "הדרום", בדיקת מי השפיר כדי לגלות מקרה של "מונגולואיזם" אצל העובר, ובהפסק הריון במקרים הנ"ל, עמ' 160) שמשמע מדבריו שהבין שצריך את שני התנאים. כך גם מבואר בשו"ת שרידי אש, חלק ג, סימן סא.

³ הרב משה פיינשטיין זצ"ל (ספר דברות משה, מסכת כתובות, סימן י, ענף ב) דן בנוגע לגיור עבד בעל כרחו, שאולי יש בכך איסור "לפני עֵנֶר", כיון שיש מאוד לחוש שהעבד לא יקיים את המצוות, כיון שגייירו אותו על ידי כפייה. אבל, הוא כתב שיש מקום לומר שזה נחשב "לפני דלפני", משום שאפילו אם יעבור, האדון רק גרם לו לעבור ולא נתן לו את האיסור ואפשר גם שלא יעבור. אולי שם אין אומדנא ברורה, לכן זה נחשב "לפני דלפני". אך, במקרה שיש אומדנא ברורה, זה נחשב ממש "לפני עֵנֶר".

⁴ עיין מקור חיים, הלכות לשון הרע, כלל ד, אות יא, הערה שניה; באר מים חיים, פתיחה – לאוין, הערה אות ד.

⁵ עה, ע"ב.

ב- מובא במסכת מועד קטן⁶ שהמכה את בנו הגדול עובר משום "לפני עֶנְר". הטעם, כיון שגורם לבנו שיחטא נגדו, שהבן אינו יכול לעמוד במעשה ההכאה ויבוא לפגוע באביו. הרי בוודאי אין רצונו של האב שיתריס הבן נגדו, ובכל זאת עובר על איסור "לפני עֶנְר".

לדעתו, עוברים על איסור "לפני עֶנְר" אפילו אם אינו רוצה שחברו יעשה איסור, כיון שהוא מכין לו סיבת העברה.

לפי זה, יש מקום לומר שבמקרה שלנו בית הדין אינו מכין את סיבת העברה, הגיור אינו סיבת העברה. הגיור והעברות שהמתגייר עושה לאחר מכן, הם שני דברים שונים ואינם קשורים זה עם זה. במקרה של ההלואה שלא בעדים, יש קשר בין השקר על ההלואה ובין נתינת ההלואה. כך הדבר במקרה של המכה בנו הגדול. הכאת בנו הגדול, גרמה לכך שהבן יתריס כנגד אביו. הגיור אינו הגורם לעשיית עברות. הגיור גורם שעכשיו כשנכרי עושה את המעשים שעשה בנכריותו, הם נחשבים כעברות. נכרי שמחלל שבת, אינו עובר עברה. יהודי שמחלל שבת, עושה עברה. אבל, עדיין, הגיור לא גרם שהנכרי יחלל שבת.

יש לציין לדברי שו"ת שבט הלוי, שדן בדין אחר, אבל מדבריו אפשר ללמוד לנדון שלנו. הוא דן בדין איסור "לפני עֶנְר" בנושאת אשה שידוע שאחר הנישואין לא תכסה את ראשה. אולי הבעל שמתחתן עמה עובר על איסור "לפני עֶנְר" כיון שעל ידו נגרם האיסור. כל עוד שהיא לא נשואה, היא אינה חייבת לכסות את ראשה. הוא השיב שאין כאן איסור "לפני עֶנְר", כיון שהוא לא נותן לה את האיסור:

אבל האמת דאין נידון זה שייך ללאו דלפני עֶנְר דלכאורה כל גוויי דלפני עֶנְר רק אם מגיש גוף הכוס יין או הנבילה או הריבית שהם החפצא דעבירה לפני בעל העבירה אבלהכא שעושה אותה לנשואה אין זה מעשה העבירה, כי החטא הוא במה שהולכת בגלוי שער ובזה אין לו חלק ומה שע"י קידושין תהפך לנשואה עוברת על דת אין זה חפצא דעבירה ואיני זוכר מקום בחז"ל דבכה"ג יהי' לאו דלפני עֶנְר דהרי אין הוא נותן המכשול רק גורם שהיא תעשה מכשול שתגלה את שיערה וכי נזיר שהיה קשור בכבלים ורצה לשותות יין ולא יכול עד שבא זה והתיר לו כבליו וכי יעבור על לפני עֶנְר לא תתן מכשול, הרי עשה החטא בעצמו ממש, וכן הדבר בנידון זה.

(חלק ט, סימן רפד)

⁶ יז, ע"א.

פסול בית הדין שמגייר את אלה שאין בכוונתם לשמור תורה ומצוות

נפתח עם דברי הרב משה שטרנברוך שליט"א, בשו"ת תשובות והנהגות¹, שדן במעשה של חתן ירא שמים שבא לבית הכנסת שלו, וכולם העידו לו על חסידותו, והתברר שהוא גר שהתגייר בארץ בבית דין שמפורסם עליו שמגייר שלא כדין - בלי קבלת מצוות. לדעת הרב שטרנבוך, אע"פ שהגר קיבל מצוות כדין, בכל זאת הגיור לא חל, כיון שצריך בית דין לגיור, וכאן אין בית דין, משום שהדיינים רשעים, כיון שהם מגיירים שלא כדין – בלי קבלת מצוות. אבל, הוא מצא מקום להקל, שאולי יש לצדד שהדיינים אינם רשעים, כיון שהם סוברים שהם עושים מצוה, ולכן אינם נפסלים. כפי המבואר בשו"ע:

קוברי המת ביום טוב ראשון, כשרים. אפילו נידו אותם ושנו בדבר, כשרים, מפני שהם סוברים שמצוה הם עושים ושלא נידו אותם אלא לכפרה. הגה: וה"ה בשאר דבר איסור שנוכל לומר שעברו מכח טעות (ריב"ש סימן ש"א).

(חושן משפט לד, ד)

אך, הוא כתב שיש לסמוך על סברא זו, רק בשעת הדחק. לדעתו, מצד הדין הגיור לא חל, ויש לגיירו שוב פעם. כך הוא נהג למעשה באותה שאלה.

שו"ת מגדל צופים² דן בשאלת כשרותו של בית דין שמגייר בניגוד לפסיקת כל הפוסקים. כלומר, בית הדין מגייר גרים שיש אנן סהדי שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות, והצהרתם על קבלת מצוות, היא רק מן הפה ולחוץ. לטענתו יש מקום להחשיב את הדיינים כשוגגים, ואין עליהם דין בית דין פסול. הטעם לכך, כיון שהם סוברים שעושים מצוה במעשיהם ומפרשים את השו"ע והפוסקים בצורה אחרת מן הפוסקים האחרים, ושלא אותם דיינים סוברים שיש בכוחם לעקור דבר מן התורה בקום ועשה במקום שהשעה צריכה לכך. הם נשענים בטעותם על מה שראו רבנים מהדור הקודם שנהגו הפקרות זו. אבל, הוא מסיים, שסברא זו נכתבת רק אם יסכימו עמו גדולי הוראה.

יש לצרף לכך את דברי שער המשפט שדן בנושא דומה לדין שלנו. השו"ע³ פסק: "אסור לדון בשבת ויום טוב, ואם עבר ודן, דינו דין".

שער המשפט⁴ הקשה מדוע דינו דין? הרי הדיין נפסל לדין כיון שעבר עברה מדרבנן. לפי הרמ"א⁵ שסובר שאדם שעבר עברה מדרבנן לא נפסל אלא אם כן מדובר על עברה שיש בה חימוד

¹ שו"ת תשובות והנהגות, חלק ד, סימן רל.

² חלק ג, סימן לט.

³ חושן משפט ה, א.

ממון, אין לנו קושיא, כיון שבדיין שלנו לא מדובר על עברה שיש בה חימוד ממון. אבל, השו"ע⁴ חולק על דבריו, ואם כן חוזרת קושיית שער המשפט. לכן, תירץ שער המשפט שהדיין לא נפסל כיון שחושב שעושה מצוה, כמו הדין של אלו שקוברים מת ביום טוב.

הרב אברהם שרמן שליט"א⁷ חלק על דברי שו"ת מגדל צופים, וסובר שאין לדמות פסילת בית דין מחמת עברה, שהדיין ובית דין מורים ופוסקים בניגוד לפסיקת כל גדולי הפוסקים, לפסילת הדיין מחמת העברות שבגינן נפסל אדם לעדות ולהיות דיין. העברה שהדיין מורה בזדון בניגוד להלכה, היא עברה במהות עבודתו, חובת הדיין לפסוק על פי ההלכה בלבד. על כן, אפילו שעובר את העברה מתוך מחשבה שעושה מצוה, זה לא מבטל את משקל העברה שפוסלת את מהות היותו דיין. לא שמענו שכוונות ומחשבות של מצוה מתירות לדיין לפסוק בזדון בניגוד להלכה ולדעת תורה, אלא כאשר ניתן כח מיוחד ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, על פי כללי ההלכה שמגדירים את הנסיבות שבהם חכמים הפעילו את כוחם לבטל מצוה, או לעבור עברה, כגון הוראות שעה.

כאשר דיין לוקח שוחד הוא נפסל מלהיות דיין לא משום שעבר עברה של לקיחת שוחד, שהפכה אותו לרשע וזה מה שפסל אותו, אלא שנפסל משום שלקיחת השוחד פוגעת במהות תפקיד הדיין לזון ולשפוט משפט צדק.

נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בדברי הרב שרמן. מדובר כאן שהדיינים חושבים שהם פועלים במסגרת ההלכה. הם סוברים שאין במקרה שלנו חסרון של קבלת מצוות, כיון שהגר באמת מצהיר על קבלת מצוות. לדעתם, אומדנא ברורה אינה פוסלת את הגיור. אפילו אם נאמר שהם טועים בהלכה, ואין לנהוג כן, בכל זאת, אי אפשר לומר שיש כאן מעשה רשע, שפוסלו מלהיות דיין. לא נראה שיש כאן עברה. לא ברור מהי כוונת הרב שרמן שיש כאן עברה במהות עבודתו. כנראה שהבין שהדיינים פוסקים במכוון שלא כהלכה, ומגיירים על אף שידועים שהגיור הוא בניגוד להלכה. נראה לי, שאין כך מציאות הדברים, הדיינים חושבים שהם פועלים במסגרת ההלכה ולא בניגוד לה. כפי שהתבאר יש כאן נקודת מחלוקת בהבנת ההלכה "דברים שבלב בגיור". וכן יש כאן שאלה על גדר שעת הדחק, ושעת הצורך, שגורמת להתחשבות בדעות דחוקות, ודעות יחידאיות. מכלל דבריו, אין הוכחה שהדיינים שמגיירים הם דיינים פסולים.

⁴ חושן משפט ה, א.

⁵ חושן משפט לד, ג.

⁶ שם.

⁷ בפסק דין שלו נגד הגיורים של הרב חיים דרוקמן שליט"א.

קשים גרים כספחת

יש מקום לדון האם באמת נכון לגייר את הגרים האלה? אפילו אם נאמר שהגיור חל בדיעבד, בכל זאת נשאלת השאלה האם נכון לעשות מעשים לגייר גרים אלה, או עדיף שלא נגיירם?

בשאלת גיורם של ריבוי הנכרים בארץ ישראל, יש כל מיני שיקולים, וצריך שיקול דעת גדול בהכרעה הזו. הרי אם לא נגייר את הנכרים האלו, יש חשש גדול של נישואי תעורבת וכן יש חשש שארץ ישראל תהפוך להיות ארץ שרוב יושביה נכרים. אולי בשעה כזאת נכון לסמוך על דעת יחיד, שסוברת שהם גרים. אביא כאן מדברי מספר פוסקים שנקטו שעדיף שלא לגיירם, כיון שעליהם אמרה הגמרא "קשים גרים לישראל כספחת", כפי שמבואר במסכת יבמות:

מ"ט? דאי פריש נפרוש, דא"ר חלבו: קשים גרים לישראל כספחת, דכתיב: ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב.

(מז, ע"ב)

ועל אלו שמגיירים אותם נאמר במסכת יבמות:

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

(קט, ע"ב)

האגרות משה כתב:

במה שנסתפק כת"ה אם גר שלא קבל עליו מצות אם נחשב גר, פשוט וברור שאינו גר כלל אף בדיעבד וכן הורה אבא מארי הגאון זצלה"ה הלכה למעשה בסטראבין בעובדא כזו שאינו גר כלל בין לקולא בין לחומרא שקבלת מצות בגר מעכב כדאיתא ביר"ד סי' רס"ח סעי' ג'. ואף אם אמר בפיו שמקבל מצות אם אנן סהדי שאינו מקבל עליו באמת אינו כלום. וגר שמהני לשם אישות בדיעבד, איירי שבשביל האישות קבל עליו מצות באמת והוא ברור ופשוט וכל זה אמר אבא מארי הגאון בפירוש אז כשהורה. ובכלל איני יודע טעם הרבנים הטועים בזה דאף לדידהו על כל פנים איזה תועלת הם מביאין בזה לכלל ישראל שמקבלין גרים כאלו דודאי לא ניחא ליה להקב"ה ולעם ישראל שיתערבו גרים כאלו בישראל. ולדינא פשוט שזה אינו גר כלל.

(יורה דעה, חלק א, סימן קנז)

הראי"ה קוק זצ"ל כתב:

בדבר מקבלי גרים שלא כדת וכשורה, אשר עליהם בוודאי נאמרו דברי חז"ל הקדושים רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים כיבמות ק"ט ב'. וכדהת"ס שם ד"ה רעה, דהיינו דווקא כשמיאין אותם להתגייר או שמקבלים אותם מיד, אבל אם הם מתאמצים להתגייר מקבלין אותם, פשוט הוא דהיינו דווקא כשמכירים בהם שהם מתגיירים בלב שלם לש"ש, אבל אלה שמקבלין גרים גרורים, שבשביל דברים של חמירות 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.

(שו"ת דעת כהן, סימן קנד)

שו"ת דבר אברהם דן בגיור לשם אישות, ושם כתב:

כן אני נבוכ למעשה בעניין זה, אבל יודע אני שלפעמים הנחיצות גדולה מאד מטעמים שונים וכחא דהתירא עדיף, אלא שאפשר ששכרן של מקרים פרטים אולי יוצא בהפסד הכלל כאמרם ז"ל קשים כו'.

(חלק ג, סימן כח)

יש לדון בדבריו, שנראה שהיה מדובר על מקרים פרטים, לכן כתב יוצא בהפסד הכלל. אך, במקרה שיש ריבוי נכרים, ויש חשש גדול, אולי באמת יש להקל. באמת אין ראייה ברורה מדברי האחרונים שהוזכרו לעיל למציאות ימינו, שהרי הם מדברים בדורות עברו ובחוץ לארץ. בכל דור ודור השאלות הן אחרות והמציאות היא שונה. לכן, אי אפשר להשליך את מציאות העבר על מציאות ימינו. ויש מקום לחלק בין המקרים. על אף זאת, יש מן הדמיון בין המקרים ויש קצת ראייה מדבריהם.

סיכום המאמר

הרחבתי את הדיבור להראות שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין, הוא לעיכובא. כך נראה מדברי רוב הפוסקים וכך פסק השו"ע. אפילו בדעת הרמב"ם, נראה לי, שסובר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכובא ואולי אפילו הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא. לכן, כך יש לפסוק להלכה שהצורך בקבלת מצוות בפני בית הדין, הוא לעיכובא.

גם קבלת מצוות חלקית מעכבת את הגיור. אם הגר קיבל את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הגיור לא חל. אולם, במקרה כזה יש ללכת לחומרא, כיון שנראה מדברי מספר ראשונים ואחרונים שקבלת מצוות חלקית, אינה מעכבת את הגיור בדיעבד, רק לכתחילה אין לקבל את הגר שמקבל עליו את כל המצוות חוץ מדבר אחד. יש להוסיף שיש אחרונים שנקטו שהחסרון בקבלת מצוות חלקית הוא כשהגר מצהיר בצורה מפורשת שלא מקבל מצוה מסויימת. אך, אם הדבר רק ידוע לבית הדין, אין חסרון בגיורו של הגר, והגיור חל בדיעבד. כך סברו הרב דוד צבי הופמן זצ"ל, הגריא"ה הרצוג זצ"ל והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל. לכן, אם גר כזה קידש אשה יש לחוש שהקידושין חלו. אך, יחד עם זאת יש לחוש שהגיור לא חל, ולכן הקידושין לא חלו. משום כך יש להצריכו גיור חדש וקידושין מחדש. אם האשה רוצה להתגרש מן הגר קודם שהתגייר ועשה קידושין חדשים, אין לאפשר לה לצאת בלי גירושין. כמובן, שכל מה שנאמר לעיל, מדובר במציאות של דיעבד. אך, לכתחילה אסור לקבל גר שמקבל עליו את כל המצוות, חוץ מדבר אחד. אפילו אם אין הצהרה מפורשת, בכל זאת לכתחילה אין לקבלו.

גם כשאין הצהרה מפורשת שהגר לא מקבל את המצוות, ואפילו שהגר מצהיר שמקבל עליו את המצוות, בכל זאת, לדעת רוב הפוסקים, אם יש אנן סהדי שאין בכוונת הגר לקיים את המצוות, הרי כוונת הגר אינן נחשבות כדברים שבלב והגיור לא חל. במקרה שיש אומדנא ברורה, הוי דברים שבלב ובלב כל אדם. נוסף על כך, דעת שו"ת אחיעזר ושו"ת בית יצחק, שבגרות לא שייך הכלל "דברים שבלב לא הוי דברים", אלא דברים שבלב הוי דברים, כיון שהגיור הוא בינו לקב"ה.

דעת מספר אחרונים שהדיינים שמגיירים גרים שיש סבירות גדולה שלא יקיימו תורה ומצוות, עוברים על איסור "לפני עיוור לא תתן מכשול".

נראה לי, שאפילו אם נאמר שהגיור הוא גיור, בכל זאת, עדיין, יש מקום להסתפק אם נכון לגייר את הגרים האלו. לכאורה, עליהם כתב הרמב"ם:

ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגע צרעת שרובן חוזרין

בשביל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו, צא ולמד מה אירע במדבר במעשה העגל ובקברות התאווה וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחלה.

(הלכות איסורי ביאה יג, יח)

צריך שיקול דעת גדול בדיון גיורם של הגרים בימינו. אני לא בא להכריע במחלוקת הזו, אלא רק אציין נקודת מחשבה. מדובר כאן בעניין ציבורי, הגיור אינו נחלת ציבור אחד, אלא הוא עניין כלל ישראלי, אפילו של אלו בחו"ל. הרי הגיור הוא דבר לדורות. לכן, צריך להיזהר שלא לנקוט בצעדים שמוסכמים רק על פוסקים מסויימים ולציבור אחר אינם מוסכמים. צריכים גדולי הפוסקים מכל ציבור וציבור לשבת ביחד ולמנות אנשים שמוסכמים על כולם לטפל בענייני הגיורים. הרי יכול להיות שאחד יתגייר לשם שמים, אך כיון שהתגייר בבית דין מסויים שאינו מקובל על קהילה אחרת, הקהילה האחרת לא תקבל אותו ולא יוכל לשאת אשה מאותה קהילה. המחלוקת הזו, יכולה לגרום קרע גדול בעם ישראל. ולכן, צריך יישוב הדעת גדול בהכרעת הדברים. יש להוסיף, שאי אפשר להביא מחו"ל כל מיני נכרים גמורים ואחר כך לגרום לבתי הדין בארץ לגייר אותם. הסוכנות מעלה רוסים רבים שהם נכרים גמורים, ואפילו אם אבותיהם, או סביהם היו יהודים, הרי הם עדיין נכרים. אין לעלות נכרי לארץ ואחר כך לסמוך על כך שיתגייר. אם הוא התגייר כדת וכדין לפני שבא לארץ, הרי ברוך הבא, ויש לסייע ולעזור להביאו לארץ. אותם הדברים נאמרים לגבי אלו שמעלים את האתיופים, שכיום מעלים מהפלאשמורה שרבים מהם נכרים למהדירן. צריך לקבוע חוק בנושא, ובכך נצליח אולי למעט בעליית נכרים לארץ.

מאידך, יש להעיר שגם הרבנים המחמירים צריכים לתת שיקול דעת גדול לעניין הגיור ולהכיר שזו שעת הדחק. לפעמים בשעת הדחק, הולכים לקולא בכל מיני דינים ואין ללכת לחומרא. כמוכך, הכל בגבול ההלכה. אך, אי אפשר לשבת בחיבוק ידיים, ולא לגייר שום נכרי שבא להתגייר.¹

¹ אמנם, עלי להעיר שאפילו עם כל הקולאות שנקל בגיור לא נראה שיהיה שיפור משמעותי במצב ועדיין ניוותר עם מיעוט נכרי ניכר. הרב ישראל רוזן שליט"א כתב (בספרו "ואוהב גר", עמ' 244): "למרות שאני מזוהה עם המקילים ביותר בתחום הגיור, אינני מאמין כי בזירה זו טמון הפתרון לייחודם של מרבית בני הנכר אשר בקרבנו. גם אם נשקיע בקמפיינים תקציבי עתק... לא נצמצם בדרך הטבע את ממדי הנכרים בישראל אל מתחת לסף של 5%, אלא אם כן תוערה חסד ממרום... סקר שערך מכון 'צומת' בתשס"ד העלה כי 57% סבורים שאין צורך בגיור, רק 17% חושבים כי 'התהליך קשה' והשאר מתפזרים בין תשובות שונות". לכן, יש מקום להסתפק אם נחשב שיש כאן שעת הדחק, הרי בסופו של דבר לא יהיה תיקון המצב. מאידך, יש לטעון שהצלת כל יהודי ויהודי יש בכך שעת הדחק. הרי בכל מקרה של גיור יש הצלה מנישואי תערובת. החשש של נישואי תערובת גדול, וכפי שכתב הרב ישראל רוזן שליט"א (שם, עמ' 245): "לא איש בשורה אנכי: נישואי תערובת בישראל ישיקו לקו ה-10%".

אביא את דבריו המעניינים של הציץ אליעזר² שדן בגיורים שהיו בזמנו. נראה לי, שדבריו מתאימים בדיוק למציאות ימינו:

כפי אשר הזכרנו בפרקים הקודמים רוב מקרי הגירות במדינתנו אינם לשם שמים מן המובחר כפי אשר ההלכה דורשת. וישנה איזה עילה שהיא בגירות... ואם כן לכאורה היינו צריכים לבא לידי החלטה עקרונית אחידה לדחות בהחלטיות סוגי-גירות כאלה. ואולי גם להרחיק עוד לכת לגזור אומר לא להזדקק כלל ועיקר לבקשות-גיור כל זמן שלא ישונה המצב הזה שאנו נמצאים בו שנפרץ הדבר להתערב בגוים בפועל ממש וגם ללמוד ממעשיהם, וכאשר מצינו באמת בכמה קהלות בדורנו זה שגזרו וקבלו עליהם כזאת... אבל אחרי העיון בכובד ראש בכל צדדי הדברים רואים בעליל שאין הדבר הזה כל כך פשוט, כי ישנם מקרים וטרגדיות כאלה בעניני הגירות שבעמוד למראה עיני ביה"ד ראיית הנולד והתוצאות החמורות שעלולות לצמוח אינו יכול לדחות בקשות הגירות המוגשות – הן על ידי המבקשים בעצמם, והן באמצעות המוסדות המטפלים בדבר – במחי יד. ויש רק לדון בקביעת הגדרות כלליות אשר על פיהם יקיש כל בית דין וידון על המקרה שלפניו לפי ראות עיניו.

נלענ"ד, שיש מקום להבדיל בין שני סוגי גרים. הובא לעיל מדברי מספר אחרונים שחילקו בסוגי העברות שידוע שהגר מתכוון לעבור עליהן לאחר גיורו. הם נקטו שיש מקום לגייר נכרי, אפילו שידוע שיעבור על עברות, אם מדובר על כך שעיקרי היהדות ישמור. אם ידוע שהגר לא ישמור את עיקרי היהדות, גיורו לא חל. מסתבר לי מאוד חילוק הנ"ל, יש מקום גדול להקל במקרה שרואים שגר או גיורת שבאים להתגייר, רצונם הכן הוא לקיים תורה ומצוות והם באמת ישמרו שבת, כשרות וכיוצ"ב, אפילו שיכול להיות שיהיו מצוות שלא ישמרו. בימינו אפשר להבין שיש אנשים שמתגיירים וסוברים שאין חיוב לקיים כמה מן המצוות, הרי הם רואים אנשים שמייחסים את עצמם לציבור דתי, ציבור שומר תורה ומצוות, שאינם שומרים את המצוות האלה. הובאו לעיל, דברי האגרות משה שחילק כעין זה, בנוגע לגיורה של גיורת שלא רצתה לקבל עליה את החיוב של תלבושת בגדים צנועים. לפיכך, יש לדון בכל מקרה לגופו של עניין.

הובאו לעיל, דברי הרב הרצוג זצ"ל שחילק בין סוגי האנשים שבאים להתגייר וכתב שאם האדם בעל רגש דתי, אפשר לגיירו. על פי דבריו, אולי יש מקום להקל אפילו במקרה שידוע שהגר לא

² ספרו הלכות מדינה, חלק ג, שער ח, ריש פרק ג; הדברים מובאים גם בשו"ת שלו, ציץ אליעזר, חלק יח, סימן סה.

ישמור מצוות עיקריות, כגון שבת, נידה ומאכלות אסורים, אם המתגייר מקבל בקבלה שלמה את המצוות, רק ידוע שיעבור על המצוות מתוך תיאבון ורק לפעמים. לא מדובר על אחד שמפקד לגמרי ובכלל לא יקיים את המצוות. אלא, באחד שייתכן ויכשל לפעמים וימשך אחר תאוות ויעבור עברות. הוא ישמור בעיקר על המצוות. אבל, לפעמים יכשל בעברות מסוימות, גם באותן עברות לא יהיה מופקר לגמרי, אלא רק יכשל לפעמים. הוא לא עובר על המצוות, מתוך אי קבלה, או להכעיס, אלא, רק מחמת תיאבון, מכוח המציאות. יסוד זה אפשר אולי למצוא בדברי שו"ת אחיעזר³ והגריא"ה הרצוג זצ"ל⁴. אף על פי, שהוא יודע מתחילה שיעבור על המצוות, בכל זאת, יש לומר שלא נחשב כחסרון בצייתנות, כיון שהגר אינו אומר במפורש שאין בכוונתו לקיים את המצוות ובאמת רצונו לקיים את המצוות. נראה שעיקר הגרות וקבלת המצוות, הוא הרצון להיות חלק מעם ישראל ששומר תורה ומצוות. להצטרף לכריתת הברית של עם ישראל עם הקב"ה.

כבר הרחבתי את הדיבור על כך, שלפי ראשונים רבים וכך נראה דעת השו"ע, שהצורך בהודעת מצוות אינו מעכב את הגיור. כיון שאין הודעת מצוות מעכבת, המתגייר לא יודע מה עליו לשמור, ובכל זאת נחשב כגר. קשה להבין איך הוא נחשב גר? נראה שצריכים לראות את רצונו של הגר, אם רצונו להצטרף לעם ישראל, הוא יודע שעם ישראל מתנהג אחרת מעמו, יש לו הנהגת חיים אחרת ומוכן לקבל על עצמו את מנהגיהם. קבלת מצוות, יסודו לא בקבלת כל המצוות, אלא, כמו בני ישראל שאמרו "נעשה ונשמע". המקור לקבלת מצוות בגיור, הוא מעמד הר סיני שבו אמרו בני ישראל "נעשה ונשמע". בני ישראל לא ידעו מהן המצוות. אלא, הם היו מוכנים לקיים כל דבר שהקב"ה ציוה אותם. היסוד בקבלת הגר אינו במצוות שדעתו לקיים. העיקר לראות אם רצונו לקיים את המצוות. אם באמת בלב שלם רצונו להיות חלק מעם ישראל ולהתנהג בדרכי חייהם. רוצה להצטרף לעם ישראל, שנושאים את שם ה' בעולם והם עם סגולה. אך, עדיין, צריך יישוב הדעת להכריע בנושא חמור זה וצריך שיקול דעת גדול בדבר. נראה שמאוד קשה להקל על פי דברי הרב הרצוג ולהתיר במקרה שמדובר שיעבור על עברות עיקריות. כשמדובר שיעבור על עברות מסוימות ולא עיקריות, כגון צניעות, כיסוי ראש וכיוצ"ב, יש יותר מקום להקל. כשמדובר שהגר הולך לגור במקום שלא יוכל לקיים את המצוות כגון בקיבוץ חילוני, נראה שלכו"ע [גם לדעת הרב הרצוג] אי אפשר לגיירו, כיון שאינו יכול לשמור תורה ומצוות כהלכה⁵. אציין שלאחר כתיבת דברים אלו

³ חלק ג, סימן כו, על פי ההבנה הרביעית שהבאתי לדבריו.

⁴ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ה.

⁵ במסכת שבת (סח, ע"א), מובא דין גר שנתגייר בין הגוים. המציאות של גר שנתגייר בין הגוים, היא מציאות של אחד שמתגייר בסביבה לא דתית אפילו לא יהודית ובכל זאת הגיור חל. האגרות משה (אבן העזר, חלק ב, סימן ד) ביאר שמדובר שם שבית דין של הדיוטות גיירו אותו שלא כדין, או שגייר אותו בית דין של מומחים שקוה שבקרב יבוא למקום ישראל ושם ילמד את ההלכות ויקיימם. לפי היישוב הראשון, יש לומר שהגיור חל, רק לכתחילה אין לגיירו במציאות שמתגייר בין הגוים. לפי זה, יש לומר

התייעצתי עם מו"ר הרב דוב ליאור שליט"א, והוא טען שאין מקום לגייר אחד שיש אומדנא ברורה שאינו מתכוון לשמור עיקרי היהדות. כלומר, יש מקום לחלק בסוגי המצוות. בוודאי אי אפשר לגייר אחד שאין בדעתו לשמור שבת, כשרות, טהרת המשפחה וכיוצ"ב. אבל, אם לא ישמור מצוות שאינם מעיקרי היהדות, יש מקום להקל ולגיירו. דהיינו, כחילוקן של שו"ת דברי חיים שצוין לעיל.

בכל אופן, יש להסיק כדבר ברור שגור שידוע שלא בכוונתו לקיים את המצוות ואין קבלתו שלמה, אין מקום לגיירו וגיורו לא חל⁶. כלומר, אחד שאין לו שום הבנה במצוות, במה שמחויב עם

שגם מי שיגור לאחר מכן בקיבוץ חילוני, הגיור חל, רק לכתחילה אין לגיירו. במקרה שהוא נשוי ליהודיה או להיפך שמדובר ביהודי שנשוי לנכריה יש לשקול אם אפילו לכתחילה יש לגייר כדי להציל זרע ישראל. אלא, יש מקום לחלק ולומר שבמקרה של מי שנתגייר בין הגוים מדובר שכוונתו היתה לקיים את המצוות הוא קיבל על עצמו את כל המצוות ודעתו היתה לקיימן רק עדיין הוא לא ידע אותן, לכן אין חסרון בקבלתו. אך, זה שהולך לגור בקיבוץ חילוני יודע שיש מצוות, יודע שצריך לשמור שבת, ובכל זאת, הוא מתכוון לעבור על מצות שבת. לכן, במקרה כזה יש חסרון בקבלתו וגיורו לא יחול. יש רק מקום להקל לגייר כשמדובר שלא יעבור על המצוות באופן תמידי, אך אם יגור במציאות שלא יוכל לקיים את המצוות הוא מכניס את עצמו למצב ברור שעובר על המצוות הרי גיורו לא חל, אין כאן קבלת מצוות. יש להעיר שהרמב"ם (הלכות שגגות ז, ב) העמיד את הסוגיא במסכת שבת שמדובר שגיירו קטן. אם כן, אין מדין נתגייר בין הגוים ראייה שאפשר לגייר מישהו שהולך לגור במקום שלא שומרים תורה ומצוות. יש לחלק בין גיור קטן לגיור גדול, כפי שיובא במאמר "גיור קטן" ו"גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת".

⁶ על פי הנ"ל, נלענ"ד, שיש מספר השגות להשיג על דברי הרב חיים אמסלם שליט"א. בהקדמתו (ספר "זרע ישראל", אות ד) הוא כתב על צורך השעה והדור: "א- התבללות, נשואי התערובת בין יהודים לבין עולים גוים דוברי עברית מתרבים, וזו בעיה יום יומית הנוגעת לחצי מליון עולים הנטמעים יום יום ושעה שעה בקרבנו... ד- ככל שהבעיה תגדל, יתרבו הגוים בתוכנו עד כדי יצירת בעיה דמוגרפית, המצטרפת לבעיה הדמוגרפית הכללית עם שכנו הערבים, ועם תושביה הערבים של המדינה... ז- התגברות גיורי סרק בסגנון הדלת המסתובבת, מבית מדרשם של זרמים שאינם פועלים ברוח ההלכה המסורה לנו על ידי רבותינו, ונמצא שאנחנו בעצמנו נגרום לבכיה לדורות ונחזק במו ידינו את הזרמים מחריבי הדת". בהמשך הוא כתב: "אולם כל זאת בתנאי גמור, שיתחייבו בתנאי סף מוגדרים וברורים, כי הם נכנסים בהגדרת יהודי 'מסורתי' לפחות. דהיינו עזיבת הדת הקודמת לגמרי, כפירה בעבודה זרה, יום כיפור, חמץ בפסח, כשרות, הדלקת נרות וקידוש בשבת, הנחת תפילין וכדומה". אם כן, לפי דבריו יש לגייר רק את אלו שיהיו יהודים מסורתיים. על עצם דבריו יש מקום לדון. מדוע נכניס הנחת תפילין ונוציא שמירת שבת? הוא לא מזכיר את הצורך בקבלת מצות שבת, אלא רק הדלקת נרות וקידוש בשבת. אבל, הקושי הגדול הוא מדבריו בסיום הספר בארבע הנקודות המהותיות לעניין הגיור המוסכמות לשיטת רוב ככל הפוסקים. בנקודה 4, הוא כתב: "אם ניכר שאינו מתכוון לקיים מצוות כלל ועיקר [כגון שהוא גר בקיבוץ חילוני וימשיך לחלל שבת ולאכול טריפות וחמץ בפסח ויחיה כמנהגו מאז קודם גיורו] אין לגייר אותו". לכאורה, דברים פשוטים וכבר הובאו לעיל מספר אחרונים שנקטו כך וחילקו בסוגי העברות, כפי שהזכרתי לעיל. אך, הוא הוסיף בהערה מספר 11: "ואם עברו וגיירו, הגרות חלה בדיעבד". כלומר, הוא סובר שאפילו שידוע שאין בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות, הוא מתכוון לגור בקיבוץ חילוני, הגיור חל בדיעבד. ואנחנו תמהים איך הגיע למסקנה זו? יתירה מכך, נראה שיש סתירה פנימית בדבריו. הרי הוא כתב בתחילת הספר על צורך השעה, על תערובת גוים וכו', אם כן מדוע שלא נגייר גם את אלו שידוע שלא יקיימו תורה ומצוות, הרי בכך נציל את עם ישראל מתערובת של גוים? גם אינו מובן לי מה הוא מגדיר "גיורי סרק", מה החילוק בין גיור בלי קבלת מצוות כשידוע שאינו מתכוון לקיים תורה ומצוות לגיור הרפורמים וקונסרבטיבים. הרי לפי דבריו, אם גיירו אחד בלי קבלת מצוות וידוע שאינו מתכוון

לקיים תורה ומצוות, הרי הוא גר בדיעבד, כיון שמלו וטבלו אותו. יכול להיות שהחילוק הוא בכך שאצל הרפורמים לא נצרך אפילו מילה וטבילה, ובוודאי הוא מצריך מילה וטבילה.

על עצם דבריו כבר הבאתי לעיל מדברי רבים מן האחרונים שכתבו שאם יודעים שבכוונת הגר שלא לשמור תורה ומצוות, גיורו לא חל. וכאן אדון בראיות שהביא:

א- גמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב) בדין טבל ועלה, שאם מיד חזר לסורו הוא נחשב גר מומר. לא מובן לי הראיה מדברי הגמרא, שהרי שם לא מדובר שהיתה אומדנא ברורה בשעת הגיור, שלא בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות.

ב- תשב"ץ (חלק ג, סימן מז): "והדברים מוכרעין הן מעצמן דודאי מי שלא נתגייר אלא שעה אחת וחזר לסורו לאלתר ועבד עבודה זרה וחילל שבתות בפרהסיא כמנהגו קודם שנתגייר ומין הוא ומן המורידין הוא ולא קרינן ביה אחיך כמ"ש למעלה, ואפילו הכי חשבינן ליה ישראל משומד וקידושי קידושין ואף אם פשטה ידה וקיבלה קידושין מאחר אין קידושין אחרון כלום מפני קידושין ראשון דקידושין ודאי חשבינן להו". נלענ"ד, שאין שום ראיה מדברי התשב"ץ, הוא אינו מדבר על מקרה שהיתה אומדנא ברורה שאין בכוונת הגר לקיים תורה ומצוות. אלא, היה מדובר שהגר קיבל תורה ומצוות וחשבו שבכוונתו לקיים תורה ומצוות, אבל מיד לאחר הגיור לא קיים תורה ומצוות. נוסף על כך, יש לדון מה כוונתו "שלא נתגייר אלא שעה אחת", האם מדובר שהיתה תקופה מסויימת ששמר תורה ומצוות? בכל אופן, נראה שאין ראיה מדברי התשב"ץ לדברי הרב חיים אמסלם.

ג- הוא כתב: "ומעולם לא נדונו בספרי הראשונים או האחרונים, עניין ביטול גרות מטעם חסרון קיום המצוות". נראה שהוא מערבב שני תחומים. הרי אנחנו לא דנים כאן על ביטול גרות, אלא שהגיור לא חל מעיקרא. הרי זה כמו שתאמר על אחד שמל ולא טבל שאנחנו מבטלים את גיורו. אנחנו לא מבטלים את גיורו, אלא מעולם הוא לא התגייר. כמו כן, אחד שלא קיבל תורה ומצוות והיתה אומדנא ברורה שלא מקבל תורה ומצוות, הגיור לא חל מעיקרא, אנחנו לא צריכים לבטל גרות. גם על עצם דבריו שכתב שמעולם לא נדונו בספר הראשונים ביטול גרות, יש מקום לחלוק ובעזרת ה' במאמר אחר אאריך בדין ביטול גרות. עיין בדברי הרלב"ג (רות א, י; א, יח; ובהערות שם, בהוצאת מוסד הרב קוק), ר"ת בספר הישר (סימן תקמב, מהודרת שלזינגר; עיין באנציקלופדיה תלמודית, ערך כותים, הערה 83) והגהות מרדכי (מסכת יבמות, רמז קי); וכן נציין לפסק דין של הרב שלמה גורן זצ"ל בנוגע לאח ואחות, עיין בספרו "פסק הדין בענין האח ואחות", עמוד 143-137, בהוצאת הרבנות הראשית לישראל, שנת תשל"ג.

ד- הוא הביא את דברי הראי"ה קוק בשו"ת דעת כהן (סימן קנג) שכבר הזכרתי בגוף הספר. הוכחתי שהראי"ה קוק דיבר על גר שלא היתה אומדנא ברורה שאין בכוונתו לקיים תורה ומצוות. והוכחתי כך מתשובה אחרת של הראי"ה קוק שמוכח שסובר כשיש אומדנא ברורה הגיור לא חל. אפילו בגיור קטן הבאתי מכמה תשובות שלו שכתב שהגיור לא חל כשידוע שהגר לא יקיים תורה ומצוות, והגיור לא לזכותו. גם הבאתי את דברי הרב עובדיה יוסף שליט"א שביאר את דברי הרב קוק כפי שכתבתי.

ה- הגרי"ה הרצוג זצ"ל בדבריו בתשובה שלו פסקים וכתבים, כרך ד, סימן צט, אות ב. כבר ציינתי בגוף המאמר, ממספר תשובות של הרב הרצוג זצ"ל, שסובר שיש מקום לומר שבזמן הזה מי שמתגייר לשם אישות, גיורו לא חל, כיון שרק בזמן הגמרא היתה הסברא שגמר וקיבל לשמור תורה ומצוות (עיין פסקים וכתבים, כרך ו, אבן העזר, סימן כז, אות ו; שם, סימן כח, אות ג). עוד הבאתי מתשובות נוספות שלו שמבואר שסובר שאם יש אומדנא ברורה שלא מתכוון לקיים תורה ומצוות, יש צד גדול לומר שגיורו לא חל. לעצם דברי הרב הרצוג בתשובה שהביא הרב חיים אמסלם, לא ברורה לגמרי מסקנתו. הוא הסתפק אם אומרים הוכיח סופו על תחילתו. גם אינו ברור לי אם הוא מדבר גם במציאות שהיתה אומדנא ברורה בשעת הגיור שאין בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות, או רק לאחר הגיור יש אומדנא שמוכיחה למפרע שלא קיבל תורה ומצוות בעת הגיור. משמע שהוא דן במי שחזרה לסורה לאחר הגיור (עיין סוף אות יג).

ו- ספר "ברכת אברהם", מס' כתובות יא, ע"א, "בענין גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין וגדר קבלת מצות בגירות". בדברי ספר "ברכת אברהם" לא מבואר שמדובר על גר שיש אומדנא דמוכח

ישראל, הוא סובר שאין שום חיוב לקיים את המצוות, או שמתכוון לעבור על המצוות להכעיס, גיורו לא חל. גם אחד שיתגייר וישאר כאתאיסט, גיורו לא חל. כמו כן, גם אחד שיעבור על המצוות לתיאבון, אם הוא בכלל לא מתכוון לשמור תורה ומצוות ויהיה מופקר בשמירת תורה ומצוות, בוודאי גיורו לא חל.

נראה לי, שהמציאות הרגילה [כלומר, המציאות האידאלית שעליה דיברה התורה] של נכרי הבא להתגייר, היא גר שמגיע להכרה בקב"ה, ורואה את עם ישראל כעם הנבחר, ולכן הוא מצטרף אליהם. לפיכך, אפילו שהוא לא יודע את כל המצוות, בכל זאת, כיון שכל כוונתו להצטרף לעם הנבחר, הוא מוכן לקיים כל דבר שיאמרו לו שעם ישראל חייבים לקיים. כל המעשים בנויים על הכוונה, אם תהיה לאדם כוונה טובה, ימשך אחר זאת המעשים. רואים בספר הכוזרי שמלך כוזר שהיו לו כוונות טובות, בסופו של דבר הצטרף לעם ישראל ולקיים המצוות.

גיור לשם אישות, אינו הגיור הרגיל ואינו הגיור האידאלי. גם בגיור לשם אישות, כבר הובא מדברי שו"ת דבר אברהם ושו"ת אחיעזר, שבעבר קיבל עליו הגר לקיים את כל המצוות שכן זוגו מקיים, ועם ישראל מקיים. הוא בא מתוך כוונות לא טובות, אך מכיון שרצה להתחתן עם אשה יהודיה, היה מוכן לקבל עליו את החיובים האלו ולכן הוא גמר וקיבל.

הסיבה שיש 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 רק צריך להגיד שהוא מאמין באותו משוגע שייסד את דתם, ואולי לשמור עוד מספר דברים. הגיור לעם ישראל, אינו דבר פשוט. הגיור הוא תהליך נפשי עמוק, הפיכת אדם לאישיות חדשה – "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הגר צריך לקבל על עצמו את תורת עם ישראל, ורק בכך יכול להיות גר. נדהמתי כשקראתי דברי החבר כנסת אופיר פינס: "הממסד הדתי לא מוכן לגייר מי ששואף להיות כחילוני. זוהי השקפה אנטי-ציונית. ביטול גיור מהווה בעייה קשה, ומותיר למתגייר סימן שאלה למשך כל חייו, זהו פשע שאין לו מחילה". חבר כנסת אופיר פינס לא מבין את משמעות הגיור, ובוודאי לא מבין את המשמעות להיות יהודי. אי אפשר להתגייר ולהיות חילוני, אלו שני מושגים שסותרים זה את זה.

אביא את דבריו המעניינים של הכוזרי, שכתב על השינוי בין הגיור לעם ישראל, ובין ההתנצרות:

אין אנחנו משוים עם נפשותינו כל הנכנס בתורתנו במלה בלבד, אבל

שאין כוונת הגר לשמור תורה ומצוות. הוא רק דן בגדר של קבלת מצוות, שלפי דעת ספר "ברכת אברהם" רק צריך שהנכרי שבא לפנינו ירצה להתגייר. הגר אינו צריך לדעת מן המצוות ואינו צריך לקבל עליו את המצוות, אלא כיון שקיבל הגרות ממילא הוי בכלל מצוות. קבלת הגרות כוללת את קבלת המצוות.

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 התאווה 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.

(מאמר א, אות קטו)

יש אולי לתת את הדעת לכך, שבהקלה בענייני קבלת גרים בעיקר כשיש אומדנא ברורה שאין בכוונת הגר לקיים תורה ומצוות, יש חילול ה'. 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. כיון שיש כאן אומדנא ברורה, והציבור מכיר את דרכיו לאחר הגיור, הציבור חושב שהדיינים קיבלו את הגר על אף שידוע שאין בכוונתו לקיים את המצוות, כיון שחייב המצוות אינו ערך עליון ביהדות. הם חושבים שעם ישראל הוא אומה שיש לה היסטוריה משותפת, אבל אין לו חזון מיוחד ואין לו מטרה מיוחדת, הוא ככל האומות. הדיינים צריכים להטביע בפני הגר ובפני כל הציבור, שאין גיור בלי קבלת מצוות. המיוחדות של עם ישראל היא בקשר המיוחד שלו עם הקב"ה, שמתבטא בברית שלו עם הקב"ה, דהיינו בקיום המצוות.⁷

סיום נאה למאמר יהיו דברי הרב משולם ראטה זצ"ל שכתב מה שבית הדין צריך לעשות בזמננו בקבלת גרים:

כי בזמננו נשתנה המצב בעוה"ר שנתמעטו באופן מבהיל שומרי מצוה במחנה ישראל וממילא גם הגרים שמתכוונים לשם שמים הם מיעוטא דמיעוטא קרוב לאפס ואין לפסוק בזה הוראה כללית, רק לסמוך על דברי התוס' יבמות כ"ד ע"ב בהוא גר דבא לפני הלל ע"מ שיהי' כ"ג שגיירו משום דבטוח ה' דסופו לשם שמים והב"י והש"ך סוס"י רס"ת /רס"ח/ ביר"ד פסקו כן להלכה וסיימו דלפ"ז הכל תלוי לפי ראות עיני בית דין, ובכל מקרה של גרות צריכים בית

⁷ יש גם מקום להבין שהקשר שלנו עם הקב"ה נוצר רק בעקבות הברית שלנו עם הקב"ה. לדעת מהר"ל (הקדמה לדרוש על התורה), אברהם אבינו ועם ישראל נבחרו עוד לפני מעשיו של אברהם אבינו ולפני קבלת התורה. לכן, הקב"ה כפה על בני ישראל הר כגיגית להראות להם שהם חייבים לקבל את התורה. הם מקבלים את התורה, כיון שהם נבראו במיוחד לשם קבלת התורה. אבל, לדעת הרמח"ל (חלק ב, פרק ד), משמע שהקב"ה בחר באברהם אבינו ובזרעו בעקבות מעשיו של אברהם אבינו ובעקבות קבלת התורה על ידי בני ישראל. אברהם אבינו היה שונה מכל האנשים שבאותן דורות, ולכן הוא זכה שמזרעו יצא העם הנבחר.

הדין לדון בכל פרט כשהוא לעצמו ולהבחין ולשום עינם ולבם (אחרי שיבטיח המתגייר לבית הדין שיקיים חוקי היהדות וביחוד שמירת שבת ונידה ומאכלות אסורות) אם לפי דעתם קרוב לודאי שיקיים המתגייר את הבטחתו, ובית הדין יהיו משוכנעים באומדן דעתם ע"ז כמו הלל הזקן הנ"ל ור"ח במנחות דף מ"ד.

(שר"ת קול מבשר, חלק ב, סימן ח⁸)

⁸ המכתב נכתב לרבנים הראשיים לישראל, בשנת תשי"ז.

גיור קטן

מבוא

במאמר הקודם דנו בצורך בקבלת מצוות בגרות והובאו דברי ראשונים ואחרונים שנקטו שבלי קבלת מצוות הגיור לא חל. אפילו הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין הוא לעיכובא. יש מקום להקשות על ההבנה הזאת, מדין גיור קטן. לכאורה, בגר קטן, אין קבלת מצוות. במאמר הנוכחי אדון בגיורו של הקטן, ואנסה להראות איך מתבטא אצלו הצורך בקבלת מצוות.

מקור דין גיור קטן – וחקירה בגיורו

מובא בגמרא במסכת כתובות:

אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו **על דעת בית דין** מאי קא משמע לן **זכות הוא לו וזכין לאדם שלא בפניו** תנינא זכין לאדם שלא בפניו ואין חבין לאדם שלא בפניו מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא ניחא ליה דהא קיימא לן דעבד ודאי בהפקירא ניחא ליה קא משמע לן דהני מילי גדול דטעם טעם דאיסורא אבל קטן זכות הוא לו. לימא מסייע ליה: הגיורת, והשבוייה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד; מאי לאו דאטבלינהו על דעת בית דין! לא, **הכא במאי עסקינן - בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון**. אמר רב יוסף: הגדילו - יכולין למחות. איתיביה אביי: הגיורת, והשבוייה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד - כתובתן מאתים; ואי ס"ד הגדילו יכולין למחות, יהבינן לה כתובה דאזלה ואכלה בגיותה? לכי גדלה. לכי גדלה נמי ממחייא ונפקא! **כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות.**

(יא, ע"א)

בדברי הגמרא מבואר שבית דין מטביל גר קטן. נשאלת השאלה, איך אפשר לגייר אותו, היות ובקטן אין קבלת מצוות, כיון שאין לו דעת? הגמרא הביאה את דעתו של רב יוסף שגר קטן יכול למחות משנעשה גדול.

על דברי רב יוסף, נשאל שתי שאלות:

א- מהו גיל שהגדיל?

ב- מה מוגדר כמחאה?

על השאלה הראשונה אדון בהמשך המאמר, בנוגע לשאלה השניה, אדון קצת במאמר הנוכחי, ובהרחבה במאמר אחר¹.

יש לחקור במהות יכולת המחאה של גר קטן. האם המחאה גורמת לביטול הגרות, או שאי המחאה גורם לקיום הגרות? במילים אחרות, האם בגר קטן יש חסרון של קבלת מצוות, ויסוד המחאה הוא קבלת מצוות? כלומר, אי מחאתו נחשבת כקבלת מצוות. כשמוחה אין קבלת מצוות. או, בגיור קטן אין חסרון של קבלת מצוות, והסיבה שבמחאתו מתבטל גיורו היא שגיורו מתבסס על כך שהגיור זכות היא בשבילו, לכן אם הוא מוחה מתגלה שהגרות לא היתה לזכותו. חקירה זו מבוארת בדברי שו"ת שרידי אש:

עפ"י מה שיש לחקור אם הא שאמרו בכתובות י"א, א הגדילו יכולים למחות הוא מטעם דאיגלאי מילתא שהגרות היא לו חוב, או שהטעם הוא שחסרה כאן קבלת מצוות, שקבלת מצוות היא רק כשהגדיל ויש לו דעת.

(חלק ב, סימן קט)

לכאורה, בחקירה זו תלויה שאלה נוספת: האם יש צורך במחאה מפורשת, או כל זמן שלא קיבל עליו מצוות בטלה הגרות מאליה? אם נלך לפי ההבנה שעניינה של המחאה היא, חסרון בקבלת מצוות, הרי יש לומר כשמגיע לגיל הגדלות, עליו לקבל את המצוות ואם אינו מקבל את המצוות, בטלה הגרות מאליה. לכן, אין צורך במחאה מפורשת, אלא כל זמן שאין קבלה מפורשת, אין גרות. אבל, אם נאמר שעניינה של המחאה היא, להראות שלא נוח לו בגיורו, יש צורך במחאה מפורשת.

יש מקום לדון שאפילו לפי ההבנה שהמחאה היא גילוי שהגיור לא היה לזכותו, יכול להיות שמספיק גילוי דעת, ואין צורך במחאה מפורשת. יש עדיין נפק"מ בין שתי ההבנות האלו. לפי ההבנה שעניינה של המחאה היא, חסרון בקבלת מצוות, הרי אם לא קיבל עליו מצוות כשהגיע לגיל גדלות,

¹ "דין מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות", יובא להלן.

בטלה הגרות מאליה. לפי ההבנה השניה, לא תבטל הגרות כל עוד שאין גילוי דעת שלא נוח לו בגיורו.

חקירה דומה לקודמת היא האם המחאה מבטלת את הגיור למפרע או מכאן ולהבא? אם צריך קבלת מצוות בעת שהגיע לגיל גדלות וכל עוד שלא היתה קבלת מצוות אין גיורו מושלם, הרי יש לומר כשמוחה כשהגיע לגיל גדלות אין גרות מכאן ואילך, אך הגרות היתה קיימת עד אז. אבל, אם מחאתו מגלה שהגיור לא היה לזכותו, הרי יש לומר שעכשיו בטלה הגרות למפרע. חקירה זו מבוארת בשו"ת דעת כהן של הראי"ה קוק:

במנ"ח במצות מילה העיר ע"ד גר קטן, שהטבילוהו ע"ד ב"ד ומחה אח"כ, כדקיי"ל הגדילו יכולין למחות, ואח"כ חזר ובא להכנס תחת כנפי השכינה, שא"צ להטיף ד"ב, כדין נכרי שנמול שלא לשם גרות, דצריך להטיף דם ברית, דהא שא"ה דבשעה שמלוהו מלוהו לשם גרות אם כן אין צריך להטיף ד"ב. ולפ"ר י"ל דתלי בזה, שאם מה שיכול למחות הוא משום דמיעקר עקר אז את הגרות למפרע או דמיגז גיז, דאם מיעקר עקר לא שייך לומר דמל אז לשם גרות, שהרי הוכיח סופו על תחילתו שלא הי' רצונו מעיקרא להכנס בכלל ישראל, אם כן אין מחשבת הב"ד מועילה כלל אצלו, והויא מילתו כמילת נכרי לשם מורנא, אך אי מיגז גיז, אם כן הויא אז מילתו הגונה.

(סימן קנא)

וכן בשו"ת חת"ם סופר:

ושם נאמר כי נסתפק בדיון אם לברך על טבילת גר קטן שנתגייר ע"י אמו הואיל וקיי"ל בכתובו' י"א ע"א ובש"ע י"ד רס"ח דאם הגדיל יכול למחות אם כן אולי הוה ברכה לבטלה או אולי נאמר אפילו אם ימחה בו לכשיגדל מ"מ אינו מיעקר עקר הקדושה למפרע אלא מיגז גיז מכאן ולהבא אבל למפרע כל היינון שנגע בהם מותר' וכן אם בעל אשה בהיות בן ט' לא נפסלה ביאתו דכח ב"ד יפה שהטבילוהו וכיון דאהני מעשי ב"ד ליכא ברכה לבטלה.

(יורה דעה, חלק ב, סימן רנג)

בדיון זה יש שאלות רבות שצריכים להבהיר: מהם המקרים שאפשר לגייר קטן? האם זה משנה מי מביא את הקטן לגרות? האם הקטן יכול לבוא מעצמו להתגייר? האם אפשר לגייר את הקטן בעל כרחו? האם בית דין שמצא נכרי קטן יכול לגיירו בלי רצונו? איזה גר קטן יכול למחות כשנעשה גדול?

עוד יש לדון איך מועיל הגיור של הקטן? איך בית דין יכול לגייר את הקטן, כשאין לו שום דעת? הגמרא במסכת כתובות, ביארה שטעם הדבר, מצד שבית הדין זכין בשבילו, אבל הרבה ראשונים סוברים שזכיה היא מטעם שליחות, ואם כן קשה איך אפשר לגייר קטן, שאין לו שליחות?² נוסף על כך, הרי מדובר בנכרי שבא להתגייר, ונכרי אין לו שליחות ואין לו זכיה.³ מצטרפת לכך עוד שאלה הקשורה לדיון שלנו, מה מועילה זכיה לעניין קבלת מצוות? יש כאן חסרון של קבלת מצוות מצד הקטן שמתגייר. נראה שלעניין קבלת מצוות, לא תועיל זכיה.

מתי בית דין יכול לגייר קטן?

בדין זה מוצאים מחלוקת ראשונים, ויש מספר מקרים שנידונו על ידי הראשונים, ולכן נחלק את הדיון לכמה מקרים:

1 - בית הדין מגייר בלי תביעת גרות מצד הוריו או מצד הקטן:

בדברי רש"י על הסוגיא במסכת כתובות אין מקרה שבית הדין מגייר בלי תביעת גרות. בית הדין לא מגייר קטן שמצאו אותו. לדעתו, אי אפשר לבית דין לגייר קטן מבלי שאחד מהוריו הביא אותו להתגייר.

הרשב"א⁴, ריטב"א⁵ ותוס'⁶ פסקו בצורה מפורשת שאם הקטן לא בא מעצמו ואף אחד מהוריו לא הביא אותו, בית הדין לא מגיירו. בצורה נחרצת הדברים כתובים במדרכי בשם ראב"ה:

דאיירי כגון שאמר גירוני 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 כדאמרין בתר הכי ואם הגדילו דווקא יכולין למחות ואם כן נגייר כל בניהם הקטנים.

(מסכת יבמות, רמז מ)

² עיין מסכת בבא מציעא ע"א, ע"ב-עב, ע"א.

³ שאלה זו הקשה התוס' במסכת כתובות י"א, ע"א, ד"ה מטבילין אותו וכו'.

⁴ מסכת כתובות י"א, ע"א, ד"ה אמר רב הונא.

⁵ שם, ד"ה אמר רב הונא.

⁶ מסכת כתובות מד, ע"א, ד"ה הגיורת שנתגיירה וכו'.

אבל, בניגוד לדעות הראשונים האלה נקטו התוס' רי"ד⁷ ור"ן⁸. הם כתבו שבית דין יכול לגייר קטן בלי דעתו. כלומר, קטן שמצאו אותו בשוק. רק, הר"ן כתב שבית הדין אינו מצווה לחזור אחר נכרים לגיירם.

אלו דברי התוס' רי"ד:

גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. פירוש אע"פ שאין לו אב ואם, כגון תינוק שנמצא מושלך, או שישבו ישראל קטני פלשתים, בית דין מלין אותם והם כישראל לכל דבר.

נראה, שכך גם דעת התוס' במסכת סנהדרין⁹. התוס' הוכיח שיש גר קטן מן התורה מסוגיא במסכת קידושין¹⁰, ששם מובא שרשב"י סובר שגירות פחותה מבת ג' שנים מותרת לכהונה. רשב"י הביא ראיה לכך ממה שנאמר במלחמת מדין: "וכל הטף בנשים החיו לכם". לדעת רשב"י, "החיו לכם", הכוונה שישאו את הנשים הללו. והרי באותה מלחמה גם היה פנחס הכהן, לכן לומדים שלכהן מותר גירות קטנה שפחותה מג' שנים. לפי זה, יש ללמוד שבית הדין יכול לגייר קטן שמצאו אותו, אפילו שאף אחד לא הביאו להתגייר והקטן לא בא מעצמו להתגייר, שהרי בוודאי שם הורי הקטנות לא הביאו אותן להתגייר, אלא בית הדין גייר אותן¹¹.

⁷ מסכת כתובות יא, ע"א.

⁸ שם ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

⁹ מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

¹⁰ עח, ע"א.

¹¹ הטעם שהבאתי ראיה רק מדברי התוס', ולא מעצם דברי הגמרא, הוא משום שלפי התוס' יש ראיה מנשי מדין שגיר קטן הוא מדאורייתא. אך, הריטב"א (מסכת כתובות יא, ע"א) דחה ראית התוס', כיון שאפשר לבאר שמדובר שבני ישראל הביאו את הטף כשהיו פחותות מג' שנים ויום אחד והם גדלו אצל ישראל ואז גיירו אותן. נראה שכוונתו שהן התגיירו כשהיו גדולות ולא קטנות. נראה לי, שיש דוחק בהבנה זו, שהרי אם לא התגיירו עד שנעשו גדולות, הרי הן נכריות ומדוע לדעת ר' שמעון תהינה כשרות לכהונה? הרי הן נתגיירו רק לאחר שהיו גדולות, ומה מועיל שגדלו אצל ישראל? אולי כוונת הריטב"א לומר שהם גדלו אצל ישראל ולכן אלו שגדלו אצלם נחשבים הוריהם, ומשום כך היה אפשר לגיירם. מכאן תהיה הוכחה שמשפחה מאמצת יכולה לגייר קטן שאימצה. מדברי הפלאה (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה גמרא אמר רב וכו') נראה שיש ליישב שלדעת הריטב"א הן התגיירו לאחר שהגיעו לגדלות. הטעם שהן מותרות לדעת ר' שמעון, כיון שהגיעו פחותות מגיל ג' שנים ומאז היו בידי ישראל ובחזקת שמורתן. דווקא כשהן גדולות אצל הגוים יש חזקה שהן נבעלות לגוים (עיין שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק א, סימן כה).

הרב שאול ישראלי זצ"ל (משפטי שאול, סימן לח) הוכיח מדברי הריטב"א שסובר שבית הדין יכול לגייר קטן אפילו כשאביו או אמו לא הביאו אותו להתגייר, שהרי הריטב"א הביא את דעת התוס' וכתב שאין מכאן ראיה שגיר קטן מועיל מדאורייתא. הוא לא דחה שבכלל אי אפשר להביא מכאן ראיה, שהרי לדעת רב הונא יש צורך שאחד מהוריו יביאו להתגייר ובנשות מדין ההורים לא הביאו אותן להתגייר. הריטב"א רק חלק על הראיה, אך הוא לא חלק על העקרון שאפשר לגייר קטן כשאף אחד מהוריו לא הביאו להתגייר.

בדברי הטור ושו"ע לא מוצאים שהביאו מקרה שאפשר לבית דין לגייר קטן בלי דעתו, אך יחד עם זאת, לא מוצאים שכתבו במפורש שאי אפשר. אבל, הב"ח¹² דקדק בלשון הטור שדעתו כדעת הראב"ה. ולפי דיוקו, כן יש ללמוד בדעת השו"ע.

כפי שהובאו הדברים לעיל, נראה שיש כאן מחלוקת ראשונים ואכן כך הבינו הדרכי משה¹³, הב"ח וש"ך¹⁴. להלכה למעשה, נקטו הב"ח והש"ך כדעת הראב"ה וסיעתו. אבל, נראה שיש מחלוקת בין הב"ח וש"ך, לדרכי משה בהבנת המחלוקת. הב"ח והש"ך הבינו שמחלוקתם היא האם אפשר לבית הדין לגייר את הקטן על כרחו, כשאין דעתו ורצונו להתגייר? לדעת הראב"ה, אי אפשר לגיירו. אך, לדעת הר"ן, אפשר לגיירו. הדרכי משה הבין שהמחלוקת היא האם בית הדין יכול לגייר קטן שאף אחד לא הביאו להתגייר, וגם הקטן לא הביא את עצמו? כלומר, בית הדין מצא נכרי קטן, האם בית הדין יכול לגיירו? לדעת הראב"ה, אי אפשר לגיירו. לדעת הר"ן, אפשר לגיירו.

הסיבה שהגעתי להבנה זו, היא משום שהב"ח כתב בלשון הזו:

ונראה שזהו גם כן דעת רבינו שכתב ואם אין לו אב ואם להתגייר כלומר שבא מרצונו אבל אם אין דעתו ורצונו להתגייר וגיירוהו בעל כרחו אינו גר. ותימה על מה שכתב הר"ן דאפילו עשו כן בית מעצמם מהני דמנא ליה הא.

אך, הדרכי משה כתב בלשון הזו:

ובמרדכי סוף פרק החולץ דאם גיירו הבית דין מעצמן לא הוי גר ובר"ן דכתובות דאין חילוק בין בא להתגייר או שבית דין גיירו מעצמן.

נלענ"ד, שיש מקום לחלוק על הבנת שניהם ואין הכרח לומר שיש מחלוקת בין הראשונים. לכו"ע אי אפשר לגייר קטן על כרחו. אם לקטן יש דעת, אי אפשר לגיירו נגד רצונו. הראב"ה, הטור ושו"ע דיברו במקרה שהקטן אינו רוצה להתגייר ולכן אי אפשר לגיירו. אך, הר"ן ותוס' רי"ד דיברו במקרה שלקטן אין דעת ובית הדין מחליט לגיירו, כמו במקרה של נשות מדין שהיו פחותות מג' שנים ובית דין גייר אותן. הם דיברו על מקרה שמצאו תינוק קטן בשוק. בדקדוק בדברי הרשב"א יש ללמוד שהוא לא סובר שבית דין לא יכול לגייר קטן שמצאו. אלא, לדעתו, בית דין לא הולך ומגייר קטנים: "ולאו למימרא דבלאו הכי לא מטבילין ליה, אלא לומר דאין בית דין מחזירין למול ולטבול את הגרים הקטנים מעצמן". הוא כתב בהמשך¹⁵: "ולענין פסק הלכה קימא לן כרב הונא דאמר גר

¹² יורה דעה רסח, ט.

¹³ יורה דעה רסח, ד.

¹⁴ שם, טז.

¹⁵ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה ולענין פסק הלכה וכו'.

קטן מטבילין ומלין אותו על דעת ב"ד בין גר שנתגייר ובניו ובנותיו עמו בין גר שגיירוהו בית דין מעצמן".

יתר על כן, נראה לי, שאפשר להוכיח מדברי הרמב"ם ושו"ע שסוברים שבית הדין יכול לגייר נכרי קטן שמצאו ברחוב. הדין שעליו נסובו דברי הרמב"ם ושו"ע, הוא בדין אסופי, שמצאו ילד ברחוב. מובא במשנה במסכת מכשירין:

מצא בה תינוק מושלך אם רוב עובדי כוכבים עובד כוכבים, אם רוב ישראל ישראל, מחצה על מחצה ישראל.

(ב, ז)

על בסיס המשנה הזו פסק הרמב"ם:

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...

(הלכות איסורי ביאה טו, כה-כו)

המגיד משנה¹⁶ ביאר שהרמב"ם למד שהמשנה במסכת מכשירין מדברת דווקא כשלא הטבילוהו בית דין, שאם הטבילוהו בית דין אז דינו כישאל. היסוד שבית דין יכול להטבילו נלמד מן הסוגיא במסכת כתובות – "מטבילין אותו על דעת בית דין". מכך יש ללמוד שלדעת הרמב"ם אפשר לגייר תינוק שמצאו אותו. כדברי הרמב"ם כתב השו"ע¹⁷, לכן גם מדבריו יש ללמוד אותו דין¹⁸.

אכן, ראיתי שהרב שאול ישראל זצ"ל¹⁹, הרב משה פיינשטיין זצ"ל²⁰ והרב שמואל הלוי ואזנר שליט"א²¹ כתבו שאפשר לגייר קטנים שלא באים מעצמם. כל ההתנגדות של הראב"ה היא במקרה

¹⁶ שם.

¹⁷ אבן העזר ד, לד.

¹⁸ אולי היה מקום לדחות ראיה זו, כיון שיש לבאר שמה שכתב הרמב"ם "הטבילוהו בית דין", הכוונה כשהקטן נעשה בר דעת, כגון בן שבע בא לבית דין להתגייר ואז הוא התגייר על דעת בית דין. אבל זה דוחק, בפשטות מדובר על המקרה שמצאו תינוק ומדובר שאין לו דעת.

¹⁹ משפטי שאול, סימן לח.

²⁰ דברות משה, מסכת כתובות, סימן י, ענף א; הרב פיינשטיין זצ"ל כתב שמסתבר מאוד שאפילו כשהוריו מביאים אותו להתגייר, אם הוא מתנגד לגיור, הגיור לא חל. אפילו שהוא קטן ולא נחשב לבר דעת, בכל זאת כיון שכבר יש לו דעת לרצות בחיי הפקר, אז הגיור לא זכות בשבילו. הראב"ה דיבר כשיש התנגדות מצד הילד. הר"ן דיבר כשאין התנגדות, אין לו שום דעת.

²¹ שו"ת שבט הלוי, חלק ו, סימן רב; חלק ח, סימן רסט.

שיש לקטן דעת ובית הדין גייר אותו בעל כרחו. הר"ן, דיבר כשאין לקטן דעת ובית הדין מצאו את הקטן, שיש לבית הדין כוח לגייר את הקטן. אלא, סתם כך בית הדין לא הולך ומגייר קטנים שמוצאים.

אמנם, יש לציין שדעת ערוך השלחן וכנראה כך גם דעת הכסף משנה היא, שהרמב"ם סובר שאפילו אם הגיור היה על כרחו של הקטן, שהקטן התנגד לגיור, בכל זאת הגיור חל. הרמב"ם²² פסק: "ישראל שתקף בגוי קטן או שמצא תינוק גוי והטבילו לשם גר זה גר". לכאורה, המקרה הראשון הוא על כרחו של הקטן. הכסף משנה²³ הסביר שהמקור לדברי הרמב"ם הוא דברי רב הונא שהובאו לעיל. כלומר, לדעת הרמב"ם רב הונא דיבר כשבית הדין מטביל אותו על כרחו.

הלחם משנה²⁴ תמה על דברי הכסף משנה, שהרי הרמב"ם היה צריך לכתוב שמטבילים אותו על דעת בית דין. ויותר קשה הלשון שתקפו, שאיך אפשר לגיירו על כרחו? הרי מבואר בגמרא במסכת כתובות שגר קטן יכול למחות על גיורו כשנעשה גדול, ולכן בוודאי אי אפשר לגיירו על כרחו. הוא גם הביא את דברי ראבי"ה, שהובאו לעיל, שסובר שאי אפשר לגייר את הקטן על כרחו.

ערוך השלחן²⁵ גם תמה על דברי הכסף משנה, אך כתב שהסברו מוכח. לדעתו, הרמב"ם סובר שדברי רב הונא נאמרו כשבא הקטן להתגייר מעצמו וכיון שאפשר לגייר קטן שבא מעצמו להתגייר על אף שאין לו דעת, אפשר לגיירו על כרחו. הסיבה שאפשר לגייר את הקטן אפילו שאין לו דעת, כיון שסומכים על כך שהגיור לזכותו וגם שבמילא כשנעשה גדול יוכל למחות בגיורו ולכן אין הפסד בכך שנגיירו. משום כך אפשר גם לגיירו על כרחו ואם לא ימחה כשנעשה גדול הגיור יחול, ואם ימחה בגיורו, הגיור יתבטל. מה שלא הזכיר הרמב"ם שמטבילים אותו על דעת בית דין, כיון שמדובר במקרה שזה שתקף אותו וגיירו על כרחו, גייר אותו בפני ג' הדיוטות, כיון שבוודאי בית דין לא יגייר קטן על כרחו. אך, אין הטעם משום חוסר יכולת, אלא משום שאפילו נכרי גדול שבא להתגייר בית הדין מנסה לדחותו ואינו ממהר לקבלו.²⁶

²² הלכות עבדים ח, כ.

²³ שם.

²⁴ שם.

²⁵ יורה דעה רסז, יט-כא.

²⁶ אמנם, יש לציין שהדברות משה (מסכת קידושין, סימן יז, ענף א) כתב שכל הראשונים חולקים על כך. לדעתם, אי אפשר לגייר קטן בעל כרחו. גם בשיטת הרמב"ם יש קושי בהבנה זו, שהרי הרמב"ם כתב (הלכות איסורי ביאה יג, ז) שהטעם שבית דין מטבילים קטן, הוא משום שהגיור זכות לו ואיך אפשר לומר שהגיור זכות לו כשהוא מתנגד לגיור? גם הרמב"ם פסק (הלכות מלכים י, ג) שגר קטן יכול למחות על גיורו כשנעשה גדול ואם אפשר להטבילו בעל כרחו מה שייך שימחה על גיורו בעת שנעשה גדול, הרי הוא התנגד כבר מתחילה?

יש קושי בביאור זה, שהרי מה מועיל שהטבילוהו בפני ג' הדיוטות, עדיין צריך דעת בית דין? כמו שבמקרה שקטן בא מעצמו להתגייר צריך דעת בית דין, כך גם צריך דעת בית דין כשאחד מגיירו על כרחו, לכן היה לו להזכיר שצריך דעת בית דין.

יש ליישב קושיות אלו על פי דברי ערוך השלחן. שיש לומר שכיון שלקטן אין דעת, לכן אפילו שזה בעל כרחו, בכל זאת אומרים שהגיור הוא לזכותו וגם אין כאן מחאה. רק בעת שנעשה גדול מתייחסים למחאתו.

יש עוד להעיר שהרב צבי שטר שלטי"א (בספרו "בעקבי הצאן", סימן ל, אות ו) ביאר את הסברא שאומרים "זכין לאדם" ולא "זכין מאדם". מבואר בתוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב) שבמקרה שיש "דעת אחרת מקנה" קונה הקטן מן התורה, שבמקרה שיש "דעת אחרת מקנה" לא צריך דעת קונה. במקרה של "זכין לאדם", יש "דעת אחרת מקנה", ולכן לא צריך דעת הקונה בכדי שיקנה, רק צריך שלא יהיה בעל כרחו. לפיכך, מועיל זכין. אבל במקרה של "זכין מאדם", צריך דעתו, ובכה"ג לא נתחדש דין זכין. על פי זה הוא דן בדין גיור קטן (שם, אות י). לכאורה, איך מועילה זכיית בית דין? הרי צריך דעת בשביל הגרות. במקרה שצריך דעת הקונה, לא מועיל זכין. הוא הביא מדברי האבי עזרי (הלכות מלכים, פרק י) שדייק מלשון הגמרא במסכת יבמות (מח, ע"א), "עבד איש אתה מל בעל כרחו, ואי אתה מל בן איש בעל כרחו". כלומר, אי אפשר לגייר נכרי בעל כרחו. מכאן, מבואר שאין דעת הגר פועלת ליצור את חלות הגרות, אלא שרק נאמרה הלכה שאי אפשר לגיירו בעל כרחו, ואם כן הוי ממש דומה לדין מקבל מתנה שלא צריך את דעתו, כיון שיש דעת מקנה. על פי דבריו יש לומר שאפילו שהקטן מתנגד בכל זאת אין זה נחשב בעל כרחו, כיון שאין לו דעת, ולכן אפשר לגיירו בעל כרחו. לא צריך דעת הגר ליצור את חלות הגרות.

הרב שאול ישראלי זצ"ל (משפטי שאול, סימן לח) ביאר בדברי הרמב"ם שמדובר מצד דין קנין כיבוש מלחמה. שהישראל כובש את העכו"ם הקטן, וכשם שרשות בידו לגיירו לשם עבדות, כמו כן רשאי הוא מכוח קניינו גם לגיירו, כיון שהוא נתון תחת ידו. הגיור לא פועל מצד שזכות היא לו, אלא הוא מכוח זכות הישראל עליו. לכן, אין צורך בדעת בית דין ומשום כך הרמב"ם לא הזכיר דעת בית דין. גם הדברות משה רצה לבאר את דברי הרמב"ם שאין כוונתו לתכיפות באלימות של גזל, אלא באופן של כיבוש מלחמה.

הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל (שו"ת שבט מיהודה, סימן כט-ל) 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. הוא הסביר שלא תקף אותו כדי לגיירו, אלא תקף אותו להכניסו לביתו ויעבוד אצלו וגם יפרנסהו. אולי לפי ביאורו אפשר להסביר מדוע לא מוזכר ברמב"ם שהטבילו על דעת בית דין? הרי לפי דבריו יש לומר שמי שדואג ומפרנסו נחשב כמו שאביו מביאו להתגייר שנוח לו במה שאביו עושה, ולכן הוא מתגייר על דעתו. לא צריך דעת בית דין. אבל, נראה מהמשך דבריו שהוא לא סובר כך. הוא סובר שבמקרה שמדובר על מישחו שאימץ את הילד, צריך דעת בית דין.

הלכן במאמר "גיור קטן שגדל במשפחה מאמצת" הבאתי מדברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שגם ביאר שעל פי הרמב"ם משפחה מאמצת יכולה לגייר קטן, הוא הסביר שיש כאן דין מיוחד שנכרי שכבוש תחת יד ישראל אפשר לגיירו בעל כרחו, ודעת הכובש מועילה במקום דעתו של הקטן.

2- הקטן בא מעצמו להתגייר:

בדברי רש"י, לא מוצאים שמזכיר מקרה שהקטן בא מעצמו להתגייר.²⁷ אבל, בדברי הראשונים מוצאים שפסקו שאם הקטן בא מעצמו להתגייר, בית הדין יכול לגייר אותו. כבר, הובא לעיל, מדברי הראב"ה שכתב במפורש שאם הוא בא בעצמו להתגייר, אפשר לגיירו. כך גם נקטו הרא"ה,²⁸ רשב"א,²⁹ ריטב"א,³⁰ מאירי³¹ ור"ן.³²

כשהקטן בא מעצמו להתגייר אפשר לומר שאין חסרון של קבלת מצוות, כיון שהוא בא מעצמו. על אף שאין לו דעת מצד בר ישראל, שצריך שיגיע לגיל בר מצוה, בכל זאת, יש כאן איזו שהיא דעת, משום שבא מעצמו, ובצירוף שיש כאן זכות, אפשר לגייר את הקטן שבא להתגייר. אם לא היתה לו שום דעת, לא היתה מועילה הזכות.

אפשר לבאר את הסברא בגיור קטן כשבא מעצמו להתגייר על פי דברי הרב עמרם פישר זצ"ל³³

שהביא:

הנה [בוילקט יוסף ח"ז סי' קכ"א] הובא לן דבר חדש ודין חדש אשר עדיין לא היה לעולמים מהה"ג דקל"ב [ר' משה שמואל גלאזנער] נ"י, כי יחודש שם דאף דק"ל [שו"ע או"ח סי' שמ"ג ס"א] קטן אוכל נבילות [או שאר מאכלות איסורי תורה, וחילול ש"ק] אין בית דין מצוין להפרישו, דנשמע מזה דקטן אינו מצווה כלל על תרי"ג מצוות, מחדש הה"ג נ"י דבז' מצוות בני נח מחויב הקטן כשהגיע להיות בר דעת, כמו שקטן בן נח בר דעת נהרג על ז' מצוות, כמו כן ישראל קטן בית דין מצווה עליהם ורק התורה חסה מלהענישן עד שהגיע לכלל שנים.³⁴

²⁷ הב"ח (יורה דעה רסח, ט) הבין שגם רש"י הסכים שבית הדין יכול לגייר את הקטן שבא מעצמו להתגייר.

²⁸ חידושי הרא"ה, מסכת כתובות יא, ע"א.

²⁹ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמר רב הונא.

³⁰ שם, ד"ה אמר רב הונא.

³¹ שם, ד"ה גר קטן וכו'.

³² שם ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

³³ אב"ד יינק, בנו של הרב עקיבא פישר. הדברים מובאים בספר "עטרת עקיבא", סימן לט. ספר "עטרת עקיבא" הוא ספר שנמצאים בו חידושי של הרב עקיבא פישר זצ"ל, אב"ד דק"ק טעת והגליל, מחשובי תלמידי החת"ם סופר זכותו יגן עלינו.

³⁴ יש לציין שהרב עמרם פישר זצ"ל חלק על חידושו זה וסובר שבן ישראל פטור מכל המצוות, כל עוד שלא הגיע לגיל בר מצוה. אפילו במצוות ז' בני נח; הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (מנחת שלמה, חלק א, סימן לד) נקט בדברי ספר "וילקט יוסף": "ועפ"י נראה דה"ה נמי בישראל בכה"ג שהוא חייב בכל הז' מצוות שבני נח מזהירים עליהם וכמו"ש האחרונים דסברא הוא שישראל קטן שהוא פקח גמור אע"ג

הדין של שיעורים הוא הלכה למשה מסיני והוא דין בישראל, אבל גוי נענש על ז' מצוות בני נח עוד קודם שהגיע לגיל 13, משעה שהגיע לכלל דעת³⁵. לכן, יש לומר שגם כאן בגיור, מדובר שהגיע לכלל דעת מצד בני נח, ולכן אפשר לגיירו, ונחשב כקבלת מצוות. אך, כיון שעדיין לא הגיע לגיל 13,

שהוא פחות מבן י"ג וגם לא הביא ב' שערות דשפיר חייב בז' מצוות של בני נח דכמו שהיה חייב בהם לפני מתן תורה כך הוא חייב גם עכשיו משום טעמא דמי איכא מידי דלישראל שרי ולעכו"ם אסור ורק לענין עונשין אמרינן דאף שכן נח נהרג מ"מ ישראל קטן אינו נענש משום דרחמא /דרחמנא/ הוא דחס עלי' אבל לא לענין היתר ואיסור".

³⁵ עוד הרבה אחרונים כתבו את היסוד שבני נח מצווים על ז' מצוות בני נח עוד קודם שהגיעו לגיל 13. חיובם תלוי בדעת הילד. שיעורים הם הלכה למשה מסיני. עיין שו"ת חת"ם סופר, יורה דעה קפד; שם ש"ז; שו"ת מהר"ץ חיות, סימן ב, אות ג; שו"ת יהודע יעלה, יורה דעה, סימן א; מנחת חינוך, מצות לד, אות ח; מנחת חינוך, סוף מצוה קצ; אור שמח, הלכות איסורי ביאה ג, ב; מנחת שלמה, חלק א, סימן לד.

אמנם, יש להעיר שכנראה חידוש זה תלוי במחלוקת ראשונים. נשאלת השאלה, האם מה שחז"ל אמרו שקטן נעשה גדול כשמגיע לגיל י"ג שנה הוא מדין שיעורים, שזוהי הלכה למשה מסיני, או לא? לדעת שו"ת הרא"ש (כלל טז, סימן א) ושו"ת מהרי"ל (סימן נא), הדבר כלול במכלול השיעורים אשר נמסרו למשה מסיני. לפי זה, מסתבר לומר שדיני שיעורים נאמרו דווקא לבני ישראל, ולכן כלפי הגויים יש לומר שגדלות נקבעת לפי הרמה השכלית וההתבגרות של הילד.

אבל, יש לציין שהתוס' (מסכת סנהדרין סט, ע"א, ד"ה בידוע וכו') הביין שבדורות ראשונים היו נעשים גדולים לפני גיל י"ג שנה, אפילו מגיל ח' שנה. כך היה הדבר אפילו אצל בני ישראל. הטעם לכך, כיון שהיו ממהרים להביא שערות. כלומר, היו מתבגרים יותר מהר. רק בדורות האחרונים נתנו חז"ל סימן להבאת שערות לקטנה י"ב שנה ויום אחד ולקטן בן י"ג שנה ויום אחד. לדעתו, אין כאן דין של שיעורים, אלא קביעת חז"ל. לפי דברי התוס' אין הכרח לחלק בין בני נח ובין בני ישראל. יכול להיות שיש כאן קביעה כללית, שכולם יעשו גדולים בגיל י"ג שנה, לא עושים חילוקים. נראה שהסברא של תוס' שבדורות הראשונים היו מתבגרים עוד קודם שהגיעו לגיל י"ג שנה, שהרי היו מביאים שערות קודם לכן. בדורות האחרונים ראו שמתבגרים יותר מאוחר ולכן חז"ל קבעו גיל כללי שהוא גיל י"ג שנה שבדרך כלל בגיל זה היו מביאים ב' שערות. לפי זה, ייתכן לומר שחז"ל קבעו שגם בני נח יהיו גדולים רק כשהגיעו לגיל י"ג שנה.

יש להוסיף שהרמב"ם (הלכות מלכים ט, ו) פסק: "וכן חייב [בן נח] על אבר מן החי ועל בשר מן החי בכל שהוא. שלא ניתנו השיעורין אלא לישראל בלבד". מכאן מבואר שלבני נח אין דין שיעורים. מאידך, הוא פסק (שם י, ב): "ולעולם אין עונשין מהן [מבני נח] לא קטן ולא חרש ולא שוטה לפי שאין בני מצוות". מכאן מבואר שכן נח קטן אינו נענש, כלומר שיש דין שיעורים בגדלות לבני נח. קושיא זו הקשה החת"ם סופר (יורה דעה, סימן ש"ז). על כך השיב, שבוודאי קטן בן יומו אינו נענש, תלוי בדרגתו השכלית. אבל, אין קביעה מוחלטת שרק לאחר י"ג שנים והבאת ב' שערות נעשה גדול, כמו אצל בני ישראל. אלא, משעה שיש לו דעת, שכלו שלם כראוי אז הוא נענש.

הרב אשר וייס שליט"א (מנחת אשר, ספר במדבר, סימן ב) הקשה על הבנה זו של החת"ם סופר. אם מדובר שאין לו דעת, בוודאי לא מענישים אותו, ולא היה לרמב"ם להזכיר דין זה. ועוד היה לו לפרש, שאם יש לו כבר דעת מענישים אותו. לפיכך, הוא רצה להסביר שהרמב"ם בפרק ט' לא דיבר על דין שיעורים של גדלות, אלא לשיעור מאכל כזית. אבל, לענין שיעורים של גדלות יש לומר שדין בני נח כדין בני ישראל. שיעור גדלות שונה משאר שיעורי תורה. עיין להלן שדנתי במשמעות סימני גדלות, אם הם מהות הגדלות, או רק "סימנים" שהגיע הקטן לגדלות.

עיין עוד בשו"ת זכרון יוסף (לרב יוסף בן מנחם משטיינהרט, אורח חיים, סימן ו) שדן בדברי שו"ת הרא"ש ומהרי"ל שיי"ג שנה הוא הלכה למשה מסיני.

שזהו גיל של בן דעת אצל ישראל, צריך את היסוד של הזכות. שהרי עכשיו בגיורו נכנס לכלל ישראל. לכן, הוא גם יכול למחות כשמגיע לגיל גדלות.

אפשר למצוא סברא זו בדברי התוס' שדן בדברי המשנה בעניין הגיורת שנתגיירה בתה עמה וזינתה, והקשה מדוע המשנה לא דיברה על גיורת שנתגיירה בעצמה? על כך השיב:

דאיירי בפחותה מבת שלש דאין דרכה להתגייר אלא עם אמה ועוד דאין סברא שיטבילוה על דעת בית דין שאין מטבילין גר קטן על דעת בית דין אלא אם כן הוא תובע להתגייר וזאת פחותה מבת ג' אין בה דעת לתבוע...

(מסכת כתובות מד, ע"א, ד"ה הגיורת וכו')

רואים מדבריו שדווקא מגיירים את הקטן כשבא מעצמו ורוצה להתגייר, וצריך שתהיה לו דעת, פחותה מבת ג' אין בה דעת³⁶. להלכה למעשה, מוצאים שהטור³⁷ ושו"ע³⁸ פסקו שבית דין מגייר את הקטן כשבא מעצמו להתגייר³⁹. בביאור גדר הזמן שנחשב שיש לו דעת, כתב הגריא"ה הרצוג זצ"ל⁴⁰, שזה גיל פעוטות, דהיינו מבן שש ואילך.

³⁶ אמנם, יש להעיר מדברי הרא"ה (מסכת כתובות יא, ע"א) ששמע מדבריו שסובר שבית הדין מגייר את הקטן לא משום שיש לקטן דעת, אלא כיון שיש זכות בגיורו וזכין לאדם שלא בפניו. נראה שלדעתו יש להסביר שהסיבה שבית הדין לא הולך ומגייר קטנים, אינה משום שאין לו יכולת, אלא משום שבית הדין לא מגייר אם לא באים לפניו. הוא לא הולך לגייר.

³⁷ יורה דעה רסח, ז.

³⁸ שם.

³⁹ יש לציין שהפלאה (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה הני מילי גדול וכו'; ד"ה אמר רב יוסף) הבין שאם הקטן הגיע לכלל שנים שיכול לזכות בעצמו (נראה שהכוונה שהגיע לגיל של אגוז ונוטלו, צרור וזורקו. עיין מסכת גיטין סד, ע"ב), מועיל דעתו כשרוצה להתגייר ואין צורך בדעת בית הדין. הוא עוד הסתפק אם יוכל למחות לאחר מכן כשהגדיל, כיון שהגיור אינו על ידי בית דין. בסופו של דבר הגיע למסקנה שיכול למחות.

נלענ"ד, שמדברי הטור ושו"ע (יורה דעה רסח, ז) שמע שאפילו שהקטן בא מעצמו והגיע לכלל שנים שיכול לזכות בעצמו, בכל זאת, צריך דעת בית דין. הרי הטור ושו"ע לא חילקו בדבר.

לכאורה, שאלה זו תלויה בחקירה שדנתי במאמר אחר ('דין גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת', יובא להלן). מהי הסיבה שנצרך 'דעת בית דין' בגיור קטן? אם נאמר שהצורך בדעת בית דין הוא כדי לזכות לקטן, הרי דברי ספר הפלאה נכונים. שיש לומר שכל עוד שלא הגיע לגיל של אגוז ונוטלו וכו', בית דין זוכה בשביל הקטן. אבל, אם הגיע לגיל של אגוז ונוטלו, בית דין מזכים לקטן והקטן מעצמו זוכה בגיור. כשיש דעת אחרת מקנה, קטן שהגיע לגיל של אגוז ונוטלו יכול לזכות מן התורה [כך דעת רבים מן הראשונים, עיין תוס', מסכת גיטין סד, ע"ב, ד"ה שאני וכו'; תוס' מסכת קידושין יט, ע"א, ד"ה אומר וכו'; תוס', מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי אתה וכו'; רשב"א, מסכת גיטין סה, ע"א; רשב"א, מסכת קידושין יט, ע"א; ריטב"א, מסכת בבא מציעא יב, ע"ב, ד"ה פרכיה רבא וכו'; רמב"ם, הלכות סוכה ח, י; מגיד משנה הלכות מכירה כט, א; לחם משנה הלכות סוכה ח, י; רא"ש, מסכת קידושין א, כה; כל אלו סוברים שקטן זוכה מדאורייתא כשהגיע לגיל צרור וזורקו וכו', ויש דעת אחרת מקנה]. כיון שיכול לזכות לעצמו, לא צריך שבית דין יזכו בשבילו. אך, הובאה סברא נוספת, שצריך דעת בית דין כדי לקבוע שבאמת הגיור זכות בשביל הקטן. לכן, יש לומר שאפילו שהקטן בא ואומר שהוא רוצה להתגייר,

3- אמו מביאה אותו להתגייר:

בגמרא במסכת כתובות⁴¹, מבואר שאם אביו מביאו להתגייר ומתגייר עמו, אין צורך בדעת בית דין, כיון שיש סברא שנוח לו במה שעושה אביו. השאלה, נשאלת אם הוא הדין במקרה שאמו מביאתו להתגייר ומתגייר עמו?

ברש"י⁴², מבואר שהדין בגמרא שמטבילים את הקטן על דעת בית דין, מדובר שאין לו אב, ואמו מביאה אותו להתגייר. ובהמשך הוא כתב⁴³: "... והן נעשין לו אב והרי הוא גר על ידיהן". משמע שהצורך של דעת בית דין, הוא דווקא כשאמו מביאה אותו להתגייר. אם אביו מביאו להתגייר, אין צורך בדעת בית דין⁴⁴. אך הרשב"א⁴⁵ והריטב"א⁴⁶ הבינו בדעת רש"י שמה שהזכיר שאמו מביאתו להתגייר, הוא לאו דווקא, ואין חילוק בין האב לאם. אלא, החילוק בין שההורה מתגייר עם הילד ובין שאינו מתגייר איתו. כלומר, גם כשאמו מתגייר עמו אין צורך בדעת בית דין⁴⁷.

מדברי ראשונים אלה מבואר שאם אמו מביאתו להתגייר, ואינה מתגייר עמו, צריך דעת בית דין. אבל, מדברי השיטה מקובצת, משמע שאם אחד מהוריו מביא אותו להתגייר, אפילו שאינו מתגייר עמו, בכל זאת, אין צורך בדעת בית דין. הסיבה היא שאומרים שנוח לו במה שעושים הוריו:

ואפשר דכל שיש לו אב ואם ומביאין אותו להתגייר אף על גב דאינם

לא מוכח מכך שהגיור זכות בשבילו ולכן צריך דעת בית דין. עוד כתבתי שצריך "דעת בית דין", כיון שצריך "קבלת מצוות". לפי סברא זו, יש מקום לומר שהקטן אפילו שהגיע לכלל שנים לזכות בעצמו, בכל זאת, לא הגיע לכלל דעת שיחשב שקיבל עליו את המצוות. כנראה שהטור ושו"ע סוברים כאחת משתי סברות אלו.

יש עוד לציין שהבית יוסף (יורה דעה רסח, ח) הבין בדעת רש"י שהובא לעיל וגם בדעת בעל הלכות גדולות שסוברים שאי אפשר לגייר קטן כשבא מעצמו להתגייר. צריך שאחד מהוריו יביאו אותו להתגייר.

⁴⁰ פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צו, אות א.

⁴¹ יא, ע"א.

⁴² מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה על דעת בית דין.

⁴³ שם, ד"ה על דעת בית דין.

⁴⁴ כך משמע שהבין הב"ח (יורה דעה רסח, ט) בדעת רש"י; כך כתב חידושי אמרי בינה (הרב מאיר אייזנשטאט זצ"ל), מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמר רב הונא וכו'; עיין מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות יד; ספר גירות כהלכתה, פרק ו, הערה ו; הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, הערות למסכת כתובות יא, ע"א, רש"י ד"ה גר קטן וכו'.

⁴⁵ שם, ד"ה אמר רב הונא.

⁴⁶ שם, ד"ה אמר רב הונא. הריטב"א גרס בדברי רש"י שמדובר שהביאו אותו אביו ואמו לבית דין לגיירו.

⁴⁷ בדברי הריטב"א לא מפורש שהוא מבין שאם האב הביאה את הבן להתגייר והתגייר עמו, לא צריך דעת בית דין. אך, משמע מדבריו שאין חילוק בין שהאב הביאו להתגייר ובין שהאם הביאה אותו להתגייר. הרשב"א כתב במפורש שאין חילוק וגם כשהאם הביאה אותו להתגייר ומתגייר עמו, לא צריך דעת בית דין.

מתגיירים עמו נחא ליה במאי דעבדי ליה אביו ואמו ואינו צריך דעת בית דין.

(מסכת כתובות יא, ע"א⁴⁸)

אבל, השו"ע⁴⁹ לא פסק כדברי השיטה מקובצת, אלא כדעת שאר הראשונים, שאם אמו מביאתו להתגייר, יש צורך בדעת בית דין. יחד עם זאת, מדברי השו"ע לא משמע כדברי הרשב"א וריטב"א. לדעתו, יש חילוק בין שאביו מביאו להתגייר ובין שאמו מביאתו להתגייר. אם אביו מביאו להתגייר, אפילו שאינו מתגייר עמו, אין צורך בדעת בית הדין. אם האם מביאה אותו להתגייר, אפילו שמתגייר עמו, צריך דעת בית דין:

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.

(יורה דעה רסח, ז⁵⁰)

רואים שהשו"ע עשה חילוק בין שאביו מביאו להתגייר ובין שאמו מביאתו להתגייר, ולא חילק בין שהאם מתגיירת עמו ובין שאינה מתגיירת⁵¹. משמע שבין שהיא מתגיירת עמו, ובין שאינה מתגיירת עמו, צריך דעת בית דין. רק כשאביו מביאו להתגייר אין צורך בדעת בית דין.

4- אביו מביאו להתגייר:

הובאו לעיל דברי השיטה מקובצת שסובר שאפילו שאביו מביאו להתגייר ואינו מתגייר עמו, בכל זאת אין צורך בדעת בית דין, כיון שאומרים שנוח לו במה שעושה אביו. גם מדברי הטור⁵² ושו"ע⁵³ שהובאו לעיל משמע שאפילו שהאב אינו מתגייר, אלא רק מביא את בנו להתגייר, בכל זאת, יכול לגיירו בלי דעת בית דין⁵⁴. מדברי הרשב"א וריטב"א שהוזכרו גם הם לעיל, מבואר שסוברים

⁴⁸ נלענ"ד, שיש מקום לדון בדברי התוס' (מסכת כתובות מד, ע"א, ד"ה הגיורת וכו'; הוזכרו לעיל) שאולי הוא סובר שבמקרה שהאם הביאה את בנה להתגייר, לא צריך דעת בית דין, כיון שהוא כתב "והטבילוה על דעת אמה". משמע שלא צריך דעת בית דין. אבל, יכול להיות שמדובר דווקא בכח"ג שהאם גם מתגיירת עם בנה, או בתה. דהיינו, כדעת הרשב"א וריטב"א.

⁴⁹ יורה דעה רסח, ז.

⁵⁰ יש לציין שהטור (יורה דעה רסח, ז) לא הזכיר שהאם יכולה להביא את הבן להתגייר. הוא רק דיבר על מציאות שהקטן תובע בעצמו להתגייר, או שהאב הביאו להתגייר.

⁵¹ גם מדברי הב"ח (יורה דעה רסח, ט) משמע כדבריו.

⁵² יורה דעה רסח, ז.

⁵³ שם

⁵⁴ כך גם משמע מדברי הב"ח, יורה דעה רסח, ט.

שאם האב אינו מתגייר עם ילדיו, צריך דעת בית הדין. גם מדברי המאירי⁵⁵ משמע שצריך דעת בית דין כשהאב אינו מתגייר עמו. אך, כבר הזכרתי לעיל שמדברי רש"י משמע שיש חילוק בין שהאב מביאו להתגייר ובין שהאב מביאה אותו להתגייר. לדעת רש"י, כשהאב מביאו להתגייר לא צריך דעת בית דין, אפילו שאינו מתגייר עמו. אם האב מביאה אותו להתגייר צריך דעת בית דין, אפילו שהיא מתגיירת עמו. אכן, הרב מרדכי וויליג שליט"א⁵⁶ הביין כך בדעת רש"י.

זמן המחאה

1 - דעת הראשונים:

הראשונים התקשו בדין המחאה של גיורת/גר. רב יוסף אמר שהקטן יכול למחות רק משנעשה גדול [והוא הדין לקטנה שמוחה כשנעשית גדולה]. מאידך, מבואר בגמרא כיון שהקטנה הגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות [הוא הדין לקטן שהגדיל וכו'], ואם כן מתי גר קטן מוחה?⁵⁷ כלומר, איך אפשר לצמצם? בראשונים מוצאים מספר יישובים:

א- נהגה מנהג נכריות יום לפני גדולתה [שנעשית בת מצוה] וכן נהגה יום או יומים לאחר גדולתה [תוס' ישנים]⁵⁸.

ב- באה לכלל דעת, אבל לא באה לכלל עונשין, עדיין לא הגיעה לגיל בת מצוה. כלומר, אפשר למחות קודם שהגיעה לגיל בת מצוה. מה שנאמר שאם הגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות, מדובר לאחר גיל בת מצוה [תוס' רי"ד]⁵⁹.

⁵⁵ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה גוי קטן וכו'.

⁵⁶ בכתב עת "בית יצחק", שנת תשנ"ב, במאמרו גיור קטן, עמ' 106, הזכרתי דבריו להלן.

⁵⁷ לפעמים אשתמש בלשון זכר ולפעמים בלשון נקבה, אין חילוק בדינם. גר קטן יכול למחות כשנעשה גדול, וגיורת קטנה יכולה למחות כשנעשית גדולה.

⁵⁸ מסכת כתובות יא, ע"א.

⁵⁹ שם; נראה שאפשר לבאר את דברי התוס' רי"ד על פי מה שביארתי לעיל בסברת הראשונים שאפשר לבית דין לגייר גר קטן שבה מעצמו להתגייר, שאין אצל גוים דין שיעורים והכל תלוי בדעת הקטן. לכן, אם הגיע כבר לכלל דעת אפשר לגיירו. כך סובר התוס' רי"ד לעניין מחאתו. כיון שהגיע לכלל דעת, יכול למחות; אכן, ראיתי בספר "הקטן והלכותיו" (פרק א, הערה לו) שלמד מדברי התוס' רי"ד שסובר שאצל בני נח אין דין שיעורים והגדלות שלהם נקבעת לפי דעתם; יש לציין שהרא"ה (מסכת כתובות יא, ע"א) נקט שכוונת הגמרא "שהגדילה יכולה למחות", היא שעד שהגדילה יכולה למחות. לדעתו, יכולה למחות בקטנותה עד השעה שנעשית גדולה, לא מבואר בדבריו שצריכה שתגיע לכלל דעת למחות; הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל (הערות למסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמר רב יוסף וכו') הביא מדברי מספר אחרונים שכתבו שאצל בני נח לא נאמרו שיעורים ולכן הם מתחייבים בז' מצוות כשהגיעו לכלל דעת. הוא כתב שהגיל שגר קטן יכול למחות תלוי במחלוקת הראשונים מהו יסוד המחאה. שלדעת הר"ן

ג- התחילה למחות בקטנות והמשיכה כשנעשתה גדולה [בת מצוה]. לא היתה שעה של הפסק [ר"ן ביישוב הראשון⁶⁰, רשב"א⁶¹, ראב"ד⁶² וריטב"א^{63, 64}].

ד- כוונת גמרא שאם הגדילה שעה אחת ולא מיחתה, שוב אינה יכולה למחות, היא שהבת נכנסה לשנת י"ג וכל שעה הראשונה יכולה למחות [מאירי⁶⁵].

ה- מה שנאמר שאם הגדילה שעה אחת ולא מיחתה, לא יכולה למחות, מדובר שהגדילה בדת משה ויהודית. כל זמן שלא נהגה מנהג יהדות לאחר שנעשתה גדולה, יכולה למחות. אבל, לאחר שנהגה מנהג יהדות, אינה יכולה למחות. לכן, אפילו שהגדילה אם עדיין לא נהגה מנהג יהדות יכולה למחות, ועל כך דיבר רב יוסף שכשנעשית גדולה יכולה למחות [ר"ן ביישובו השני⁶⁶, תוס'⁶⁷, תוס' רא"ש⁶⁸ ופסקי הרא"ש⁶⁹].

2- חקירה בביאור דעת הראשונים :

נראה, שהראשונים נחלקו בחקירה שהובאה לעיל. לפי כל היישובים מלבד היישוב האחרון, היכולת למחות אינה נובעת מכוח חסרון בקבלת מצוות, אלא מכוח גילוי דעת שהגרות לא היתה לזכותו, לכן הם אינם מצריכים שהגירות תנהג מנהג יהדות בגדלותה. היישוב האחרון סובר שיכולת המחאה נובעת מכוח חסרון בקבלת מצוות. ולכן, יש צורך שתנהג מנהג יהדות בגדלותה, שבכך יש קבלת מצוות.

יש קושיא בהבנה זו, שהרי אם נאמר שיש חסרון בקבלת מצוות, היה צריך להיות שמיד שהגיעה לגיל גדלות, אם לא היתה קבלת מצוות, הגרות בטלה. הגיור תלוי ועומד עד לקבלת מצוות בגדלותה, ואם אין קבלת מצוות הגיור בטל. אם כן, קשה מדוע לפי היישוב האחרון הגיור לא בטל מיד שהגיעה

וסיעתו, שיכול למחות כל עוד שלא נהג מנהג יהדות, יש לומר שצריך שיגיע לגיל בר מצוה, שרק אז שייד שמירת תורה ומצוות. אם יסוד המחאה גילוי דעת שהגיור לא לזכותו, יש לומר כשהגיע לכלל דעת.

⁶⁰ שם ד, ע"א, מדפי הרי"ף.

⁶¹ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה כיון שהגדילה וכו'.

⁶² מובא בשיטה מקובצת שם.

⁶³ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה כיון שהגדילה וכו'.

⁶⁴ יישוב זה דומה ליישוב הראשון. רק ביישוב הראשון גר קטן צריך לעשות פעולה כדי לראות שהוא מוחה, הוא צריך לנהוג מנהג גויות. לפי היישוב הזה, הוא צריך למחות בפה.

⁶⁵ מסכת כתובות יא, ע"א.

⁶⁶ מסכת כתובות ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

⁶⁷ מסכת כתובות י"א, ע"א, ד"ה לכי גדלה ; משמע שר"י נקט כשיטה הזאת. ר"י סובר שצריכה לנהוג מנהג יהודית.

⁶⁸ מובא בשיטה מקובצת, שם, ד"ה וזה לשון הרא"ש וכו'.

⁶⁹ שם, פרק א, סימן כג.

לגיל גדלות ולא נהגה מנהג יהדות? לכן, יש לבאר שלפי היישוב האחרון יש חסרון מצד קבלת מצוות ומשום כך יש צורך שהגיורת תנהג מנהג יהדות כשנעשה גדולה שזה קבלת מצוות. אבל, עדיין, צריך מחאה מפורשת, כל זמן שלא היתה מחאה מפורשת הגרות תלויה ועומדת. כיון שהגרות היא זכות, ורובא דרובא של אלו שמתגיירים בקטנותם, אינם מוחים בגרותם⁷⁰, לכן סתם כך אומרים שבוודאי הגיורת הקטנה קיבלה עליה את המצוות, וכל זמן שאין הוכחה נגדית, אנחנו עומדים בהבנה הזאת. אך, מכיון שלא היה גילוי של קבלת מצוות, לא נהגה מנהג יהדות, עדיין יכולה למחות.

יש לדון במקרה שהקטן עושה מעשה עברה כשנעשה גדול, האם מעשה העברה נחשב כמחאה ולא יועיל אחר כך שינהג מנהג יהודי? במאמר אחר הרחבתי על כך⁷¹. לענייננו, נראה שאפשר להסיק שלפי היישוב האחרון המחאה פועלת מצד חסרון בקבלת מצוות. נראה שאפשר למצוא הבנה זו בדברי התוס' במספר מקומות. רשב"א הביא בשם התוס' שבעת שנעשה גדול צריך להודיעו את המצוות, שעד שלא מודיעים לו מתן שכרן ועונשן של מצוות אינו גר גמור:

וא"ת והא ואי אפשר לצמצם דהא משתגדיל יכולה למחות וקודם שהגדילה אינה יכולה למחות, ו"ל במוחה מתוך קטנות לאחר גדלות שלא גדלה שעה אחת בלא מחאה, ובתוספות מתרצין דעד שמודיעין אותה מתן שכרן ועונשן של מצות אינה גיורת גמורה והגדילה שעה אחת בגרותה אחר שהודיעהו עונשן של מצות קאמר, ולפי דבריהם צריכין להודיעו לאחר שיגדיל⁷².

(מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה כיון וכו')

כאן התוס' הוסיף שלא צריך רק קבלת מצוות, אלא גם הודעת מצוות.

המקום השני הם דברי התוס' במסכת סנהדרין:

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.

(מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו')

⁷⁰ עיין בחת"ס סופר, חלק ב, יורה דעה, סימן רנ"ג; יובאו דבריו להלן.

⁷¹ עיין במאמרי "דין מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות", יובא להלן בהלכות יורה דעה.

⁷² גם המאירי (שם) הביא את הביאור הזה בשם תוס'. אולם, המאירי סובר שהדברים דחוקים.

לפי התוס' לא צריך קבלת מצוות מפורשת בגדלותו, אי המחאה הוא קבלת מצוות. כלומר, יש חסרון בגיור קטן מצד קבלת מצוות, אלא התוס' סובר שאם הקטן לא מוחה בגדלותו, זה נחשב לו כקבלת מצוות. לפי זה, יש מקום לומר ששאר היישובים שהוזכרו לעיל אינם חולקים על היסוד שבגיור קטן יש חסרון בקבלת מצוות, אלא הם לא סוברים שצריך שינהג מנהג יהודי בשביל קבלת מצוות. מספיק אי מחאת הגר הקטן, שבכך מתגלה שמקבל עליו את המצוות.⁷³

נראה שיש לפסוק להלכה למעשה כיישוב האחרון, כיון שהטור ושו"ע פסקו כיישוב זה:

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 ב"ד, יכול למחות כשיגדיל ואין דינו כישראל מומר אלא כעובד כוכבים: בד"א, כשלא נהג מנהג יהדות משהגדיל, אבל נהג מנהג יהדות שהגדיל שוב אינו יכול למחות.⁷⁴

(יורה דעה רסח, ז-ח⁷⁵)

לפי זה, נראה שהקטן צריך לקבל מצוות בעת שנעשה גדול.⁷⁶

גם נראה לי, מדברי הראי"ה קוק וצ"ל, שהקטן צריך לקבל מצוות כשנעשה גדול:

והאמת אגיד לכת"ר, שעיקר היסוד שכ' במכתבי הראשון לכת"ר, שדעת ב"ד היא כקבלת מצות, היכא דהאב מקבל עליו באמת לגדלו בקיום מצות, וכשאין העניין כך חסרה קבלת המצות, לא משמע כן מדהתו"ס דפ' בן סורר,

⁷³ נראה, שהפלאה (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמנם אחר העיון וכו') הבין בדעת התוס' שסובר שהסיבה שהקטן יכול למחות, אפילו שחלה הגרות מיד בקטנותו, כיון שיש חסרון של קבלת מצוות ונראה שכך הוא נקט להלכה: "וחל הגרות מיד והא דיכול למחות היינו משום קבלת מצות כמ"ש התוס' בר"פ בן סורר שם".

⁷⁴ עיין בפסק דין רבני (חלק י, עמ' קצג) שהדיינים נקטו בדעת התוס' ובדעת השו"ע שהצריך לנהוג מנהג יהדות, שעיקר הגרות הוא כשיגדל ויתנהג ביהדות. לכן, פסקו שאין לגייר חרשת; ערוך השלחן (יורה דעה רסח, יג) הביא ג' דעות בזמן שהקטן יכול למחות. הוא הביא יש אומרים שסובר שכל זמן שלא עשה מעשה יהודי בגדלותו יכול למחות, וכשעשה מעשה יהודי אינו יכול למחות.

⁷⁵ צריך עיון, האם הש"ך (יורה דעה רסח, יז) חולק על דברי השו"ע? כיון שעל דברי השו"ע הוא הפנה ליישוב הראשון של הר"ן, שמדובר שהתחיל למחות בקטנותו. יכול להיות שהש"ך רק ציין לדעת הר"ן, אך אין בכוונתו לחלוק על דברי השו"ע.

⁷⁶ נלענ"ד, שצריך עיון בדברי הרב יעקב אריאל שליט"א (תחומין כרך כ, במאמרו "מעוברת שהתגיירה", עמ' 259, בהערה שם) שהבין בדעת השו"ע שנקט כדעת הראשונים שסוברים שאין צורך בקבלת מצוות באופן חיובי, די באי הפקעה שלילית. כבר ביארתי לעיל בשיטת הר"ן וסיעתו שנקטו שצריך לנהוג מנהג יהודי, שסוברים שיש חסרון בקבלת מצוות, ולכן יש צורך בקבלת מצוות באופן חיובי. כלומר, שינהג מנהג יהודי, שבכך מוכח שמקבל עליו את המצוות. לפי דברי הרב אריאל, לא מובן מה הצורך שינהג מנהג יהודי בגדלותו?

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.

(שו"ת דעת כהן, סימן קמח)

יש לשאול מדוע כשבא הקטן להתגייר מעצמו הוא צריך שינהג מעשה יהודי בעת גדלותו? הרי כיון שבא מעצמו להתגייר ואמר שרוצה להתגייר, אין חסרון של קבלת מצוות. נראה לומר, שאין לקטן שלמות בדעת, שהרי זו דעת שמועילה לעניין עכו"ם, אך אינה מועילה בדיני ישראל. כאן, היות והפך להיות ישראל, צריך עדיין, את הסברא של זכין, וכן קבלת מצוות בגדלותו.

זכיה אצל גר קטן

1- משמעות הזכיה לגר קטן:

צריך עיון, מה מזכים לקטן שבא, או שהביאו אותו להתגייר? כלומר, מה יש לבית דין לזכות לקטן. הגיור, אינו חפץ שמזכים אותו, הוא דבר רוחני. קצות החושן⁷⁷ כתב שדין "זכין לאדם שלא בפניו" רק אומרים כשמזכים לאחר איזה חפץ: "דלא אמרינן זכין לאדם שלא בפניו אלא היכא דזוכה המקבל באיזו דבר כמו במזכה חפץ לפלוני".

על דברי הקצות השיג ר' יצחק אלחנן ספקטר זצ"ל, וכתב:

זה נסתר מן הא דאיתא בכתובות דף י"א דגר קטן מטבילין אותו ע"ד הב"ד משום זכות וזכין שלא בפניו והתם מאי זיכוי חפץ איכא דהא אין מזכין לו התם איזה חפץ.

(שו"ת באר יצחק, אורח חיים, סימן א, ענף ג)

⁷⁷ רמג, ח.

נלעג"ד, שיש לומר, שלבית דין יש את הסמכות להחליט מי הוא גר ומי שאינו גר. בית הדין נותן את "שם הגר" לזה שמתגייר. כשמדובר בגיור גדול, הוא זוכה ב"שם גר" ממילא. כיון שהוא בא והתגייר לפני בית דין, לכן זכה ב"שם גר". אבל, כשמדובר בגיור קטן, בית הדין צריך לתת את "שם הגר" לקטן שמתגייר. מכאן, יהיה אפשר להבין את סמכותו של בית הדין בגיור. כבר דנתי במאמר "קבלת מצוות בגיור", על פעולת בית הדין. לדעתי, בית הדין פועל בצורה אקטיבית, ואי אפשר להתגייר על כרחו. בית הדין קובע ומחליט מי שיחשב גר, הוא נותן את ההוראה. באותו מאמר, הובאו דברי האגרות משה שכתב שצריך הסכמת בית הדין, ובית הדין נותן פסק דין שזה שבא להתגייר הוא עכשיו גר.⁷⁸

מתוך כך, יש מקום להבין שיש סמכות לבית הדין ליטול את "שם הגר", מזה שבא ומתגייר. לבית הדין ניתנה הסמכות לקבוע מי נחשב גר. אלא, יכול להיות שהסמכות של נטילת שם הגר ניתנה

⁷⁸ קובץ שיעורים (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה בהא דגר וכו') דן בדברי התוס' במסכת כתובות (שם, ד"ה מטבילין וכו') שמבואר מדבריו שגם בגיור גדול יש זכיה, על כך הוא כתב: "ונראה דעת תוס' דהא דגירות צריכה בית דין, אין פירושו דצריך ראיה גרידא מבית דין כמו בעדי קידושין, אלא דבית דין עושין את חלות הגירות". הוא העיר, שמדברי תוס' במקומות אחרים, מבואר שלא סובר כך, ואין צורך בדעת בית דין לחלות הגרות. נלענ"ד, שאין הכרח להבנה זו בדברי התוס' האחרים. נלענ"ד, שצריך דעת בית דין; הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן קכז, ענף ג) ביאר שזכיה היא מטעם שליחות ובגיור יש גדר של שליחות על אף שעצם המעשה הוא בעצמו של הגר. הרמב"ן (מסכת בבא בתרא קכו) כתב בשם אחרים שגם בנזיר יש מציאות של שליחות שיאמר אדם לחברו הריני נזיר על דעתך וכל זמן שתצוה תדירני בנזיר. כך הוא גם ענין השליחות בגיור קטן, משום הזכות שיש בגיור, הקטן כביכול אומר לבית דין הריני גר על דעתך וכל זמן שתצוה לעשות אותי גר, תגייר אותי; שו"ת שרידי אש (חלק ג, סימן כ) כתב שבגרות לא שייך זכיה במובן הפשוט, כיון שאין הגרות חפץ שזוכים אותו לאחר. הזכיה היא לענין הכוונה. הוא מדמה לקטן וגדול עומד על גביו שמעיל לענין גט ולענין שחיטה; "הגר"ח רבינוביץ מטלז (מסכת כתובות, סימן ו) ביאר את גדר תפקיד בית הדין וכתב: "לכאורה לפי השקפה ראשונה קשה להבין דמה שייך כאן הדין זכיה, כיוון שמעשה הטבילה נעשה בקטן עצמו וכו', אלא נראה דהזכיה היא על מה שזכין לו את מהות היהדות מקדושת ישראל, ובתחילה עמד במדרגה שלה, ועכשיו הוא נכנס תחת כנפי השכינה, היא מדרגה היותר גבוהה, נמצא דבהעלתו לקדושת ישראל הוא זוכה את מהות היהדות שהוא כעין חפץ רוחני, אשר על זה שייך הזכיה דנחשב כאילו הוא מקבל איזה דבר והבית דין העומדים מצידו אינם לקיום הגירות בלבד, ומשום דמשפט כתיב ביה כדאיתא ביבמות, אלא שהוא דין שבשעה שגר מתגייר כל עם ישראל המה צריכים לקדשו ולמסור לו את מהות היהדות וקדושת ישראל, אלא שבית דין המה האנשים המרכזיים של העם ויש להם כוח בעצמם למסור לו את מהות היהדות, ומשום זה צריכים שבית דין יהיו מתרצים בשעה שגר מתגייר, היינו דבעינן גם הרצון של הבית דין למסור לו את היהדות ובטבילה ובמילה הוא קונה את ענין היהדות שהוא כעין חפץ רוחני" (ראיתי את הדברים בשו"ת משכיל לדוד, להרב דוד לאו, סימן לח, אות ה); רב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א דן בשאלה זו מה מזכה לגר קטן, וכך כתב: "גר קטן מגיירין אותו על דעת (בית דין) מכח זכין [וכו'] וכבר נתקשו מה זוכין עבורו הרי הוא הקטן נימול וטובל ובע"כ שזוכין עבורו שמקבלין עבורו חיוב לקיים המצוות וזה זכות עבורו, ולו יצויר שזכות לאדם להיות נזיר אפשר לקבל נזירות עבור בנו הקטן מדין זכיה. אכן, דעת הקצח"ח ועוד שלא אומרים זכין מאדם רק לתת לזוכה, וקבלת מצוות זה כאילו מקבלין ממנו, אכן ניתן לומר שמקבל קדושת ישראל על ידי שמקבלין עבורו קדושה אבל ענין הקדושה שמתחייב במצוות, ומעתה מוכרח שצריך קבלה להתחייב במצוות שאם לא כן מה מקבלין עבורו?". דבריו מובאים במכתב ברכה שלו לספר "זרע ישראל" לרב חיים אמסלם שליט"א.

רק לבית דין הגדול. בכך יובן דין הכותים, שחז"ל עשו אותם נכרים. במספר מקומות מבואר מדברי הרמב"ם שעשו אותם נכרים גמורים, גם לקולא. נראה שהרמב"ם הבין שלבית הדין יש את הסמכות לקבוע שהגרים הם נכרים. הוא נוטל את שם הגרות מן הגר.

בכך יובנו במקצת דברי הרמב"ם הידועים בהלכות איסורי ביאה שכתב:

לפיכך לא קבלו בית דין גרים כל ימי דוד ושלמה... ואף על פי כן, היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות. והיו בית דין הגדול חוששים להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכל מקום, ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

(הלכות איסורי ביאה יג, טו)

השאלה נשאלת, מה משמעות דברי הרמב"ם "עד שתראה אחריתם"? הרי גר שהתגייר ואחר כך חזר לסורו, נחשב מומר. הרמב"ם כתב כך שם בהלכה י"ז. אולי, כוונת הרמב"ם שכיון שאלו התגיירו בלי רשות בית דין הגדול והתגיירו בבית דין הדיוטות שלא כדין. לכן, לבית דין הגדול הסמכות ליטול מהם את "שם הגר". אפילו אם בתחילה ינהגו כדת וכדין, בכל זאת אם לאחר מכן יחזרו לסורם, יש ביכולתו של בית הדין לקבוע להם שם נכריות.

2- דין זכין בקטן שבא להתגייר – שיטת ראשונים ואחרונים:

העליתי לעיל, את השאלה איך זכין לגר קטן, הרי זכיה פועלת מדין שליחות ולקטן אין שליחות? גם מדובר על נכרי, ולנכרי אין שליחות. שאלה זו נשאלה ע"י הרבה מן הראשונים, וניתנו לכך מספר יישובים. בתוס' במסכת כתובות⁷⁹, מובאים שני יישובים:

א- הזכיה שמדובר כאן היא זכיה מדרבנן, שלקטן יש זכיה מדרבנן⁸⁰. אף על פי, שלנכרי אין זכיה אפילו מדרבנן, במקרה זה יש לו זכיה. הסיבה שלקטן יש זכיה ולנכרי אין זכיה היא שקטן יבוא לכלל שליחות, אבל נכרי לא יבוא לכלל שליחות⁸¹. אם כן, כאן בנכרי שמתגייר, הרי יבוא לכלל שליחות, לכן יש לו זכיה מדרבנן. נוסף על כך, כיון שבגיור הוא נעשה ישראל, לכן הוא נחשב כישראל גמור לעניין הזכיה. זכיה זו מועילה לענייני דאורייתא, אף על פי שהוא רק גר מדרבנן, כיון שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה.

⁷⁹ יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו וכו'.

⁸⁰ מסכת בבא מציעא עא, ע"ב.

⁸¹ עיין מסכת בבא מציעא עא, ע"ב-עב, ע"א.

ב- יש גירסאות אחרות בסוגיא במסכת בבא מציעא⁸², לפיהן יש לקטן זכיה מן התורה ויש לומר שגם נכרי קטן שבא להתגייר יש לו זכיה מן התורה, כיון שהוא בא להיות ישראל. אף על פי, שזכיה פועלת מכוח שליחות ואין לקטן שליחות מן התורה, בכל זאת בגיור יש זכיה. כיון שדווקא בזכיה שאינה זכות גמורה, אז אי אפשר לזכות לקטן. כגון, בהפרשת תרומה, שאולי הקטן רצה לתת פחות ואולי יותר. אך, בדבר שהוא זכות גמורה לקטן, כמו גיור, אפשר לזכות לקטן. נראה בכוונתו לומר שזכיה פועלת מכוח שאנן סהדי [אנחנו עדים] שהיה ברצונו שהאחר יעשה בשבילו את המעשה. כל זמן שלא מדובר על זכות גמורה, אי אפשר לומר שיש כאן אנן סהדי.

כעין היישוב השני, הובא בדברי עוד מספר ראשונים⁸³. הם נקטו שזכיה אינה פועלת מכוח שליחות, לכן אין שום קושיא איך אפשר לזכות לקטן. לגבי הקושיא ממה שלנכרי אין זכיה, יש לומר שכאן הוא נעשה ישראל, לכן הזכיה וגיור באים כאחד⁸⁴.

על היישוב הראשון יש להקשות, מדוע חכמים הצריכו לעקור דבר מן התורה בקום ועשה? כלומר, מדוע חכמים היו צריכים לגייר קטנים? לכאורה, אין בכך צורך כל כך גדול. נראה לומר שהטעם שתיקנו חכמים גיור לקטן, כיון שהיה צורך בכך במקרה שההורים מתגיירים. אי אפשר

⁸² עא, ע"ב.

⁸³ רשב"א, מסכת בבא מציעא עא, ע"ב, ד"ה רבינא אמר וכו'; ריטב"א, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מאי קמ"ל. הריטב"א במקום נוסף (מסכת קידושין מב, ע"א, ד"ה ואלא הא וכו') כתב שזכיה לאו מטעם שליחות; אך, רבו הראשונים שפסקו שזכיה מטעם שליחות ולכן, אין זכיה לקטן. כך כתבו רש"י (מסכת בבא מציעא יא, ע"ב, ד"ה אלא אמר וכו'), תוס' (מסכת גיטין סד, ע"ב, ד"ה שאני שתופי וכו'); מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'), רא"ש (מסכת גיטין, פרק א, סימן יג; מסכת בבא מציעא, פרק א, סימן לא), רמב"ן (מובא ברשב"א, מסכת בבא מציעא עא, ע"ב, ד"ה רבינא אמר וכו'; ר"ן, מסכת קידושין טז, ע"ב-מדפי הרי"ף), ר"ן (שם), מרדכי (מסכת בבא מציעא, רמז רלז) ובית שמואל (אבן העזר לו, ז) בדעת הרמב"ם.

יש לציין לשיטתו של הראב"ה (בתשובותיו, חלק ד, סימן תתקיז), שעל אף שסובר שזכיה מטעם שליחות, בכל זאת, סובר שזוכים לקטן שלא בפניו.

ר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל (שו"ת באר יצחק, חלק אורח חיים, סימן א, ענף ה) תלה את מחלוקת הראשונים אם אפשר לזכות לקטן מדאורייתא, או רק מדרבנן, במחלוקת תנאים בין ר' יונתן לר' יאשיה. ר' יונתן דרש מפסוק "איש איש" שמקנאים [קינוי שלא תסתור עם פלוני] לאשת חרש ושוטה. אך, ר' יאשיה דרש מאותו פסוק, שמקנאים לשומרת יבם. לדעת ר' יצחק אלחנן, מקנאים בשביל החרש ושוטה מדין זכין. אם אפשר לזכות לחרש ושוטה, בוודאי אפשר לזכות לקטן. קטן עדיף מחרש ושוטה. לכן, אם נפסוק כדעת ר' יונתן נלמד שיש לקטן זכיה מדאורייתא. הרמב"ם (הלכות סוטה ב, ב) פסק כדעת ר' יונתן שלא מקנאים לשומרת יבם. לפי זה, נשאר לו הדרשה של "איש איש" ללמוד לקינוי אשת חרש ושוטה, והקינוי על ידי בית דין הוא מדאורייתא. לכן, יתבאר לנו שלדעת הרמב"ם, אפשר לזכות לקטן מדאורייתא.

⁸⁴ הרשב"א בחידושו למסכת כתובות (יא, ע"א, ד"ה מאי קמ"ל וכו') והריטב"א (שם, ד"ה ואם תאמר וכו') כתבו שכאן אפשר לזכות לנכרי, כיון שזכיותו וגירותו באין כאחת.

שהוריו יתגיירו והוא ישאר בנכריותו, יגרם מכך ניתוק ביניהם. החת"ם סופר⁸⁵ נקט שבמקרה שהוריו מתגיירים עמו, הקטן לא יכול למחות על גיורו, כיון שהגיור הוא זכות גמורה. כיון שתיקנו גיור קטן כשהוריו מתגיירים עמו, לכן, לא פלוג רבנן וגם במקרה שהוריו לא מתגיירים עמו, אפשר לבית הדין לגיירו. אולי אפשר לומר שלדעת התוס' אפשר לגייר קטן רק במקרה שאחד מהוריו מתגייר עמו.

בתוס' במסכת סנהדרין יש יישוב אחר משני היישובים בתוס' במסכת כתובות:

ונראה דזכייה דגרות לא דמי לשאר זכיות דמה שב"ד מטבילין אותו אינם זוכין בעבורו אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה והא דפריך בכתובות (שם) תנינא זכין לאדם שלא בפניו ומשני מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה היינו משום דאם היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה⁸⁶.

(מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו')

החת"ם סופר⁸⁷ הבין שיש מחלוקת עקרונית בין שני התירושים של התוס' במסכת כתובות לתירוקן התוס' במסכת סנהדרין. לפי התוס' במסכת כתובות, הגיור פועל מצד שזוכים בשביל הקטן. כלומר, בית הדין זוכה בשביל הקטן את המילה, טבילה וקבלת מצוות. לפי היישוב הראשון, הגיור פועל מדרבנן. לפי היישוב השני, הוא פועל מדאורייתא. אבל, לדעת התוס' במסכת סנהדרין, בית הדין זוכה בשביל הקטן רק לעניין קבלת מצוות, וזה רק בקטנותו, אך בעת שנעשה גדול באי מחאתו יש קבלת מצוות, ולכן הגיור נעשה על ידי הקטן המתגייר. לפי החת"ם סופר, שני התירושים של תוס' במסכת כתובות סוברים שבית הדין פועל את קבלת המצוות.

נראה לי, שאפשר לבאר קצת אחרת. המחלוקת בין בעלי התוס' היא רק לעניין הזכיה במילה ובטבילה. לדעת התוס' במסכת כתובות, יש זכיה לקטן במילה ובטבילה, אבל לדעת התוס' במסכת סנהדרין, אין זכיה לקטן במילה ובטבילה, הוא זוכה בעצמו. אבל, לעניין קבלת מצוות, לכו"ע אין בית הדין זוכה בשביל הקטן בקבלת מצוות. הרי התוס' במסכת כתובות, בהמשך באותו עמוד, כתב שצריך שינהג מעשה יהודי בגדלותו, וכבר התבאר לעיל, שהסיבה שהקטן צריך לנהוג מנהג יהודי

⁸⁵ יורה דעה, סימן רנג.

⁸⁶ נראה שכעין יישוב התוס' מבואר ברשב"א (בבא מציעא ע"א, ע"ב, ד"ה רבינא אמר וכו') שהביא בשם הרמב"ן שזכות גרות שונה מזכות בעסקי ממון. לא מבואר השוני. צריך עיון בכוונת דברי הריטב"א (שם, ד"ה מידי דהוי, הוצאת מוסד הרב קוק. במהדורת הריטב"א הרגילים לא נמצא) שכתב: "אלא שיש דוחין דגרות שאני שזוכין בו שמים". הרב שילה רפאל זצ"ל (בהערותיו לחידושי הריטב"א שם, הערה מספר 818) הבין שדעת הרשב"א בשם הרמב"ן ודעת הריטב"א בשם יש דוחין כדעת התוס' במסכת סנהדרין.

⁸⁷ בחידושי למסכת כתובות יא, ע"א.

כשנעשה גדול היא משום שיש חסרון בקבלת מצוות בגיור הקטן. קשה לומר שיש מחלוקת בין בעלי התוס' באותו עמוד.

נקודות הכסף⁸⁸ ופני יהושע⁸⁹ ביארו את הזכיה בגיור קטן בדרך אחרת. הם סוברים שיש דין מיוחד בבית דין שיכול לזכות לקטן, אפילו שאין לו שליחות.

פני יהושע ביאר את הסברא בדבר :

ולענ"ד סברא פשוטה היא דכו"ע מודו בכה"ג דכיון דעיקר הטעם דאין יכולין לזכות לו ע"י אחר היינו משום דזכייה מטעם שליחות ואין שליחות לקטן לפי שאינו בן דעת אם כן נראה דהיינו דווקא ע"י איניש דעלמא משאין כן בב"ד שאין צריכין להימנות מדעתו אלא שלוחי דרחמנא נינהו דב"ד אבוהון דיתמי קטנים נינהו.

לפי הפני יהושע, לקטן אין זכיה, כיון שהיא פועלת מכוח שליחות, ורק מי שיש לו דעת יכול למנות שליח. אך, בית דין לא נצרך למינוי של הקטן, הוא לא נמנה לדעתו של הקטן, אלא הוא שליח של הקב"ה לדאוג לקטנים. לכן, הוא יכול לזכות את הקטן.

נראה שאפשר ללכת בדרכם של הפני יהושע ונקודות הכסף, אך קצת בשינוי. יש דין מיוחד שבית דין יכול לגייר את הקטן. רש"י⁹⁰ כתב: "והן נעשין לו אב והרי הוא גר על ידיהן". נראה שמשמעות דבריו, שלאב יש את הזכות לגייר את בנו, כיון שהוא תחת רשותו, הבן שייך לאביו. רואים אצל ישראל, שדמי ולדות שייכות לאב. לכן, יש לומר שהבן נמשך אחר אביו.

הרב מרדכי וויליג שליט"א⁹¹ הבין בדעת רש"י שחילק בין שאביו מביאו, ובין שאמו מביאה אותו להתגייר. כשאביו מביאו להתגייר, אין צורך בדעת בית דין, אך כשאמו מביאה אותו להתגייר צריך דעת בית דין. לדעתו, יש שני ביאורים בחילוק בין האב לאם: 1. המאירי סובר שענייני הבן מסורים לאב להכניסו לברית ולקדשו בקדושת אמונה⁹². יש מפרשים על פי דברי המאירי האלו, כיון שהאב חייב בחינוך בנו יותר מן האם, לכן יש לו כוח מיוחד לגיירו. 2. הרמב"ם⁹³ פסק שנכרי מוכר

⁸⁸ יורה דעה שה, יא.

⁸⁹ מסכת קידושין דף מב, ע"א; מסכת כתובות יא, ע"א.

⁹⁰ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה על דעת בית דין.

⁹¹ ספר "בית יצחק", שנת תשנ"ב, במאמרו "גיור קטן", עמ' 106.

⁹² דבריו יובאו להלן.

⁹³ הלכות עבדים ט, ב.

את בנו לעבד. על פי זה, יש מפרשים שיש לאב את הכוח לגיירו בלי הדין המיוחד של על דעת בית דין.⁹⁴

כשהקטן מתגייר מעצמו, או כשאמו מביאה אותו וכיוצ"ב, בית הדין נעשה האב של הקטן, הקטן נחשב תחת רשות בית הדין ובית הדין יכול לגיירו. כוונת בית הדין נחשבת לכוונתו. כמובן, שלא מספיק שנכנס תחת רשות בית הדין, אלא צריך לצרף שיש כאן זכות לילד ולכן בצירוף הדברים אפשר לגיירו. או שנאמר שלצורך המילה וטבילה, פועלים מכוח "זכין". אבל זכין לא יועיל לעניין קבלת מצוות, לעניין קבלת מצוות יש צורך בסברא של כוח בית דין, שנכנס תחת רשותו.

השיטה מקובצת⁹⁵ ביאר בדעת רש"י, שאין כאן זכיה רגילה: "משמע דבעי לפרושי דעדיפא הך זכיה דנעשין לו כאב דלא הוא מטעם שליחות". יש למצוא כעין ביאורי, בדברי המאירי⁹⁶: "ומגיירין אותו על דעתם כאלו הם אבותיו של זה שיהא עניינו מסור להם כדרך שעניין הבן מסור לאב להכניסו לבית ולקדושת אמונה". כלומר, יש כאן יסוד שבית הדין נחשב כמו אב הקטן, ולכן ביכולתו לגיירו. אבל, החת"ם סופר דחה את דברי הפני יהושע, כיון שבית דין הם אביהם של יתומי ישראל, אבל מה ענינם לקטני עכו"ם:

תמהו בתוס' הא אין זכיה לקטן. ורבים תמהו לתמיהתם הא מבואר ר"פ האיש מקדש מנשיא א' למטה דעכ"פ ע"י ב"ד שמעמיד להם אפטרופוס. ובנקודות הכסף סי' ש"ה הרעיש העולם בזה. ואני תמה על תמיהתם התם ב"ד של ישראל על קטני ישראל כי הם אבי' דיתמי דידהו. ואפשר שכן נוהג מה"ת בכל האומות שהרי בני נח נצטוו על הדינים, ואולי בי דינא וערכא נכרי' הוה אבוהן דקטני אומותם. אבל ב"ד של ישראל מי שם לשר ושופט על קטני אר"ה בני נכרים. ואם כן אפילו יש שליחות לקטן מ"מ אין שליחות לעכו"ם, וקו' תוס' עצומה.

(מסכת כתובות יא, ע"א)

⁹⁴ במאמר "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת" הרחבתי את הדיבור בביאורו של הרב וויליג. לענייננו יש ללמוד שיש סברא כל שהיא, לומר שהאב יכול לגייר את בנו, שיש לו סמכות ורשות על בנו. אבל, נראה שסברא זו לא מספיקה ולכן יש לצרף לכך, שנוח לילד במה שאביו עושה.

⁹⁵ מסכת כתובות יא, ע"א.

⁹⁶ שם.

3- עיון נוסף במחלוקת בין התוס' בדין זכיית קטן:

הרב מרדכי וויליג שליט"א ביאר את דברי התוס' במסכת סנהדרין באופן הבא: לדעתו, מדברי התוס' האלו מבואר, שאין כאן כלל דין זכין, בין במעשי הגרות, במילה ובטבילה, שנעשים בגופו, ובין בקבלת מצוות, שמתקיימת כשגדל ולא מחה.⁹⁷

אבל, קשה על הבנה זו, איך נחשב גר בקטנותו, הרי חסרה קבלת מצוות? הוא ביאר את דברי התוס' על פי מה שמבואר בשיטה מקובצת⁹⁸ - בשיטה ישנה שכתב על חסרון בקבלת מצוות אצל הקטן: "ואע"ג דצריך קבלה, הני מילי היכא דאפשר, אבל בקטן לא אפשר".

ביאור דברי השיטה הזו, אפשר להבין על פי דברי התוס' במסכת קידושין⁹⁹, בלימוד הפסוק "לדורותיכם". התוס' למד שכמו שהגמרא במסכת כריתות¹⁰⁰ למדה מן הפסוק "לדורותיכם" שבזמן שאי אפשר להביא קרבן, אין הבאת קרבן מעכבת את הגרות כך הדין בצורך לסמוכים, שאין סמוכים מעכבים את הגרות, ואפשר לקבל גרים גם שלא בבית דין של סמוכים. אותה סברא שייכת לגבי גיור קטן, שהרי הקטן לא יכול לקבל עליו את המצוות, כיון שאין לו דעת. לכן, בית הדין יכול לקבל את הקטן, אפילו שאין קבלת מצוות, כיון שבלתי אפשרי שהקטן יקבל מצוות.

אבל, עדיין, הוא צריך לקבל מצוות כשנעשה גדול, זה לא כדין הבאת קרבן, שבזמן הזה אין הקרבן מעכב, ואפשר להתגייר בלי קרבן. הסיבה לחילוק, משום שבגיור קטן ידוע מראש שיגיע לגיל קבלת מצוות בזמן קצר, ואז יוכל לקבל את המצוות. בדין של קרבן, הרי כשנחרב הבית, לא ידוע מתי יבנה בית המקדש, לכן אם קיבלו גר בזמן שלא היה בית המקדש, והגר לא הביא קרבן, ואחר כך נבנה בית המקדש, הגר לא יצטרך גיור מחדש¹⁰¹.

הרב וויליג המשיך להקשות שהרי לפי התוס' יש חסרון בקבלת מצוות, ואם כן היה צריך שתהיה קבלת מצוות בגדלותו, ואיך מועילה אי מחאה? צריך קבלת מצוות בפני בית דין. לדעתו, יש לבאר את דברי התוס', על פי התוס' במסכת יבמות¹⁰². התוס' דן בסוגיא של זאת שטבלה לנידויה והחשיבו

⁹⁷ לפי דברי החת"ם סופר שהובאו לעיל, נראה שבית הדין מקיים את קבלת מצוות בקטנותו, אך זו קבלת מצוות רק עד שגדל.

⁹⁸ מסכת כתובות יא, ע"א; הארכתי בביאור דבריו במאמר לעיל "קבלת מצוות בגיור", כשדנתי בביאור שיטת הריטב"א.

⁹⁹ סב, ע"ב, ד"ה גר צריך וכו'.

¹⁰⁰ ט, ע"א.

¹⁰¹ יש להוסיף שגם בדין של הבאת קרבן, מבואר ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ה), שבזמן הזה אין הקרבן מעכב את הגיור, אך כשיבנה בית המקדש יצטרך להביא קרבן. יש להשוות קבלת מצוות להבאת קרבן. כלומר, כל עוד שהגר קטן, אין קבלת מצוות מעכבת. אך, כשנעשה גדול, עליו לקבל מצוות, כמו כשנבנה בית המקדש יש להביא קרבן.

¹⁰² מה, ע"ב.

אותה כגיורת. התוס' הקשה איך היא גיורת, הרי לא היתה טבילה בבית דין? התוס' הביא שיש מפרשים שכיון שידוע לכל שטבלה, נחשב כאילו עומדים שם. כלומר, אין צורך שמעשי הגרות יהיו בפני בית דין ממש, די שבית דין ידע שטבל. הרב וויליג סובר שהתוס' במסכת סנהדרין הבין שכך יש לומר לעניין קבלת מצוות, מספיק שידוע שקיבל מצוות¹⁰³, לכן בכך שלא מוחה ידוע שמקבל עליו את המצוות¹⁰⁴.

לפי הבנתו, יש מחלוקת בין בעלי התוס' בדין קבלת מצוות לקטן. לפי התוס' במסכת כתובות, אין צורך בקבלת מצוות כשנעשה גדול, בניגוד לדעת התוס' במסכת סנהדרין, שיש צורך בקבלת מצוות כשנעשה גדול. הוא מצרף להבנת התוס' במסכת סנהדרין את דעת התוס' שסובר שצריך להודיע לגר קטן את המצוות כשנעשה גדול. דעת התוס', שגר קטן צריך לקבל מצוות כשנעשה גדול. עדיין, נראה לי, שאי אפשר ללמוד מדברי התוס' במסכת כתובות שסובר שבכל גיור, אפילו בגיור גדול, אין צורך בקבלת מצוות. יש לומר, שגם לדעת התוס' יש צורך בקבלת מצוות והוא מעכב את הגיור. רק, לדעת התוס', קבלת מצוות בגיור קטן מתבצעת על ידי בית הדין, הוא דין מיוחד בגיור קטן. משום כך, יכול הקטן למחות על גיורו כשנעשה גדול. כך גם יש לבאר בדעת החת"ם סופר שהבין שלדעת התוס' במסכת כתובות אין קבלת מצוות כשהקטן נעשה גדול.

גר קטן - גר מדאורייתא או מדרבנן?

1 - גדרו של גר קטן:

נחלקו הראשונים בגדרו של גר קטן: כבר הובאו לעיל שני התירושים של התוס', שלפי הראשון, הוא גר מדרבנן, אך מועיל גם לענייני דאורייתא, משום שחכמים עוקרים דבר מן התורה בקום ועשה. לפי השני, הוא גר מדאורייתא. גם לפי היישוב של התוס' במסכת סנהדרין, הוא גר מדאורייתא. עוד

¹⁰³ עיין במאמר "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוחגת בדרכי ישראל", כך ב, הובא בהלכות אבן העזר; שם הובאה מחלוקת אחרונים בביאור דעת היש מפרשים. יש דעות בין האחרונים שסוברים שידיעה אינה מועילה לקבלת מצוות.

¹⁰⁴ על פי ביאורו, הוא יישב את מה שהקשה התוס' שם על דברי היש מפרשים. התוס' הקשה אפילו שידוע הדבר, צריך שתהיה הטבילה ביום ולא בלילה, וכאן טבלה לנידוטה בלילה. הרב וויליג יישב שכוונת דברי היש מפרשים, שלמעשי גרות, אין צורך בפני בית דין ממש, כיון שאינו מעשה בית דין, ודי שבית דין ידעו מזה. ולכן אין חסרון של לילה, כיון שחסרון של לילה, נאמר רק במעשה בית דין. גם הגריא"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כך ו, סוף סימן טו) ביאר שאי מחאת הגר קטן נחשבת כידיעה שהיתה קבלת מצוות, כדברי היש מפרשים בתוס'.

ראשונים נחלקו במחלוקת זו ויש כמה ראשונים שנקטו שהוא גר רק מדרבנן ואינו מועיל לענייני דאורייתא.¹⁰⁵

בב"ח¹⁰⁶ ובגליון מהרש"א¹⁰⁷, מובאת מחלוקת זו. דעת הב"ח, שלהלכה אין להקל, ואין להשיאו אשה ישראלית. אבל, נקודות הכסף¹⁰⁸, על פי ביאורו באופן שפועלת הזכיה בגר קטן [יש דין מיוחד לבית דין], כתב שגר קטן הוא גר מדאורייתא.

בפסק דין רבני אחד¹⁰⁹, שישבו כדיונים, הרבנים ח' ג' צמבליסט, ע' אזולאי, ש' דייכובסקי, התעוררה מחלוקת זו בדיון על גיור חרשת - אילמת, שלפי ההלכה דינה כאינה בת דעת. הדיונים ח' ג' צמבליסט וע' אזולאי הביאו את דברי הב"ח, שהיא רק גיורת מדרבנן. על פי דברי הב"ח יש להסיק שאין לגייר חרשת, משום שרבנן תקנו רק גיור קטן, הם לא תיקנו גיור חרש ושוטה.

אבל, הם ציינו את דברי הפני יהושע¹¹⁰, שסובר, שגם לפי הסברא שאין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, בכל זאת בגיור, גר קטן הוא גר גם לענייני דאורייתא. הטעם לכך הוא שאפשר לחכמים לעקור דבר מן התורה, אם יש קצת טעם וסמך, ולא נחשב עקירת דבר מן התורה¹¹¹. לדעת הפני יהושע, יש טעם גדול לעשות את הגיור של הקטנה שתועיל גם לענייני דאורייתא. כיון שבית הדין אמדו דעתה של הקטנה שנוח לה בדת ישראל, לכן הוצרכו לתקן שתוכל להינשא לישראל¹¹².

¹⁰⁵ עיין ריטב"א, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה ויש שפירשו וכו'; דבריו מובאים בשיטה מקובצת, שם, ד"ה וז"ל הריטב"א ז"ל וכו'; הריטב"א הביא מחלוקת ראשונים בדבר, ונקט שהוא גר מדאורייתא; רשב"א, מובא בשיטה מקובצת שם, נקט שהוא גר מדאורייתא; נראה מדברי רש"י (שם, ד"ה על דעת וכו') שסובר שהוא גר מדרבנן. כיון כשדן על גיור קטן, הוא כתב שהוא גר על ידי בית הדין ומגעו ביין כשר. משמע שדווקא לעניין זה הוא נחשב גר. כך למד בדעתו הראי"ה קוק זצ"ל, שו"ת דעת כהן, סימן קמז. גם הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל (הערות למסכת כתובות יא, ע"א, רש"י בא"ד והרי הוא גר וכו') אמר שכך משמע מדברי רש"י. אבל, הוא כתב שאפשר לדחות ולומר שרש"י סובר שהוא גר מדאורייתא, אך כיון שיכול למחות, לכן לא מתירים לו לנהוג כגר לגבי דינים דאורייתא, אלא רק לגבי דינים מדרבנן.

¹⁰⁶ יורה דעה רסח, ט.

¹⁰⁷ שם, סעיף ז.

¹⁰⁸ יורה דעה שה, יא.

¹⁰⁹ חלק י, עמ' קצג.

¹¹⁰ מסכת כתובות יא, ע"א.

¹¹¹ עיין תוס' מסכת יבמות פח, ע"א, ד"ה מתוך חומר וכו'; שם פט, ע"ב, ד"ה כיון דלא וכו'.

¹¹² אמנם, יש עדיין מקום להקשות מדוע ראו צורך לגייר את הקטנה? אפילו שאמדו דעתה שנוח לה בדת ישראל, בכל זאת אפשר להשאירה בגיורתה עד שתגיע לגדלות ואז תחליט להיות יהודיה. נראה שאפשר לתת שני יישובים: 1. מדובר שהיא מתגיירת עם ההורים שלה, לכן יש צורך לגיירה. 2. כיון שאמדו דעתה שנוח לה להתגייר, יש לומר שבאמת היא צריכה להתגייר, כיון שמזלה עמדה על הר סיני (עיין מסכת שבת קמו, ע"א), ויש לחוש שבהגיע לגדלותה, כיון שיש לה כל מיני תאוות, בסוף היא לא תתגייר. עוד אפשר להוסיף שבגמרא במסכת יבמות (מח, ע"ב), יש מחלוקת בין התנאים מדוע הגרים מעונים ויש להם יסורים? לדעת אחרים, הטעם מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה, לא נכנסו מיד תחת כנפי השכינה. מכאן, למדים שהגר צריך למהר להתגייר ובוודאי אין לנו להשהות אותם. גם מבואר

כמו שחז"ל תקנו קידושין ונישואין לקטנה יתומה כדי שיהיה בעלה משמרה¹¹³, כן הוצרכו לתקן שגירות קטנה תוכל להינשא. בכך הם עקרו דבר מן התורה, שהרי מן התורה יש איסור נישואין של נכריה עם ישראלי [לפחות בז' אומות]. אף על פי, שבגר קטן אין את הטעם הזה, כיון שקטן אינו יכול לקדש ואם כן היו יכולים להטבילו שוב כשנעשה גדול וחז"ל לא הוצרכו לעקור דבר מן התורה, בכל זאת, תקנו שגיר קטן יועיל גם לענייני דאורייתא [שלא יצטרך לטבול שוב כשנעשה גדול ויוכל אחר כך לקדש אשה], משום שתקנו גיור לקטנה¹¹⁴.

הדיינים כתבו בסוף התשובה:

ואף שהרבה מן הראשונים סוברים דגר קטן הוי גר מן התורה, מ"מ למעשה ראוי לחוש לדעת הסוברים שאין הגרות אלא מדרבנן.

בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"ב), שמיד לאחר שהגר מתרפא ממילתו טובלים אותו, כיון ששהויי מצוה לא משהינן – לא משהינן את המצוה.

¹¹³ מסכת יבמות קיב, ע"ב.

¹¹⁴ התוס' במסכת כתובות (יא, ע"א) מדבר למ"ד שיש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה. הפני יהושע הביא טעם וצורך לגיור קטן. הסיבה שהוא הביא טעם, כיון שמבואר בדברי התוס' (מסכת יבמות פט, ע"ב, ד"ה כיון דלא ירתל) שכדי שבית דין יעקרו דבר מן התורה בקום ועשה, צריך שתהיה סברא לעקור. השאלה נשאלת, אם פני יהושע הבין שגם למ"ד שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, צריך טעם וסברא לדבר. או שהוא הבין שרק למ"ד שאין כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה, צריך טעם וסברא לעקור דבר מן התורה. אך, למ"ד האחר אין צורך בכך, ואפילו בלי טעם, אפשר לעקור דבר מן התורה. הדיינים בפסק דין כתבו שאף על פי, שאנחנו לא פוסקים שאפשר לעקור דבר מן התורה, בכל זאת, פוסקים שבמקום שיש סברא, אפשר לעקור דבר מן התורה. כאן יש סברא. נראה מדברי בעלי התוס' במספר מקומות (מסכת נזיר מג, ע"ב, ד"ה והאי מת מצוה וכו'; מסכת עבודה זרה יג, ע"א, ד"ה אמר אביי אמר וכו') שסוברים שגם למ"ד שאין כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה, בכל זאת, במקרה שיש סברא הם יכולים.

שו"ת דעת כהן (סימן קמח) הבין מדברי פני יהושע שהוא דיבר למ"ד שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה. שגם למ"ד זה צריך סברא וצורך לעקור דבר מן התורה. שו"ת דעת כהן כתב שהמחלוקת אם יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה היא בחוזק הטעם והכרחו. התוס' במסכת כתובות הבין שהטעם של גרות קטן הוא טעם קלוש, ולכן למ"ד שאין כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה, לא יוכל להיות גיור קטן מדאורייתא, ולכן הם העמידו את הגמרא אליבא דמ"ד שיש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה. אך, יישוב זה לא יסתדר עם דרך הפסיקה שלנו. שהרי אנחנו לא פסקנו כמ"ד שיש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה, ובכל זאת פסקנו שאפשר לגייר קטן, וגיורו מדאורייתא. לכן, צריך לומר שאנחנו סוברים שיש טעם וסמך הגון להכניס נפש תחת כנפי השכינה. שו"ת דעת כהן הוסיף שיש לתלות את הדבר במחלוקת הראשונים בטעם שקשים גרים לישראל כספחת. שדעת רש"י ועוד ראשונים, שהטעם הוא משום שאינם רגילים במצוות, וטעם זה לא שייך בגר קטן, כיון שמקטנותו גדל במצוות. לכן, לטעם זה יש לומר שגיור קטן הוא דבר גדול להכניסו תחת כנפי השכינה. אך, יש ראשונים שכתבו שהטעם הוא משום שמתערבים עם בני ישראל ואין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחדות, וטעם הנ"ל שייך גם בגר קטן. לכן, יש לומר שאין טעם הגון להכנסתו תחת כנפי השכינה.

הרב שלמה דייכובסקי שליט"א חלק על מסקנתם, והפנה לדברי נקודות הכסף, פני יהושע וחת"ם סופר¹¹⁵, שגר קטן הוא גר מדאורייתא.

גם הרב דוד צבי הופמן זצ"ל¹¹⁶ נקט שרוב הפוסקים חולקים על התוס' וסוברים שגר קטן הוא גר מדאורייתא. הרי אנחנו פוסקים כדעה שסוברת שאין כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה ואם כן איך פוסקים כדעת רב הונא, שאפשר לגייר קטן¹¹⁷? מוכרחים לומר שזה לא פועל מדין כוח ביד חכמים, אלא כפי היישובים האחרים שכתבו התוס' וכו'. לכן, הוא גר מדאורייתא.

נראה לי, ממה שהטור ושו"ע סתמו את דבריהם משמע שנקטו שהוא גר מדאורייתא, ובוודאי גיורת קטנה יכולה להינשא, שהרי הם לא חילקו בדבר ולא ציינו שגר קטן הוא גר רק מדרבנן¹¹⁸.

¹¹⁵ בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן רנ.

¹¹⁶ חלק ב, יורה דעה, סימן פז.

¹¹⁷ לפי הפני יהושע (מסכת כתובות יא, ע"א), אין זו קושיא, כיון שלפי דעתו בגיור קטן יש צורך גדול, ובמקום שיש צורך גדול, דהיינו יש טעם הגון, יש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה. כך דעת התוס' (מסכת יבמות פח, ע"א), בבאור הדין שעד אחד נאמן בעדות אשה, להעיד שמת בעלה.

¹¹⁸ אכן, ראיתי ששו"ת שבט הלי (חלק י, סימן קמד) כתב שנראה לו שסוגיא דעלמא לנקוט שגר קטן הוא גר מדאורייתא; כך גם נקט שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ז, אבן העזר, סימן יט, אות ב; אך, לשו"ת דעת כהן (סימן קמז) לא היה הדבר פשוט ונראה שהוא נטה לומר שיצטרך גיור מחדש כשנעשה גדול. כמובן, שהנפק"מ העיקרית אם גר קטן הוא גר מדאורייתא או מדרבנן, היא האם יצטרך גיור מחדש כשנעשה גדול? שהרי אם הגיור הוא רק מדרבנן, יש לגיירו שוב כשנעשה גדול, כדי שיהיה גר מדאורייתא. אפילו לדעת התוס' במסכת כתובות (יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו) שנקט שגיור קטן פועל מכוח שיש לחכמים כוח לעקור דבר מן התורה, ולכן הוא פועל גם בדיני דאורייתא, בכל זאת נראה שיהיה עדיף לגיירו שוב, כדי שלא לפעול מכוח חכמים ושיהיה גר מדאורייתא. בוודאי שלדעת רש"י, שנקט שהוא גר רק לענין יין נסך, יש לגיירו שוב, דאל"כ בכל דיני דאורייתא יחשב כנכרי. ובוודאי לא יוכל לישא אשה.

מדברי התוס' (שם) מבואר שגם כשנעשה גדול הוא עדיין גר מדרבנן, שהרי הוא שואל איך יכול להיות גר מדרבנן ומתירים לו לישא בת ישראל וקידושי קידושין? הרי חייב להיות מדובר שהוא גדול, כיון שלקטן אין קידושין. כך גם מבואר מדברי הב"ח, יורה דעה רסח, ט. גם חידושי אמרי בינה (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה והנה וכו') נקט שלפי השיטות שהגיוור הוא מדרבנן, יצטרך גיור מחדש כשנעשה גדול כדי שיהיה גר מדאורייתא. כך גם משמע מדברי הפני יהושע (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה בתוספות ד"ה מטבילין וכו') ורעק"א (דרוש וחיידוש שם, ד"ה גמרא הני מילי גדול, עיין בהערה של בנו).

היה מקום לדחות את הראיה מדברי התוס', כיון שאפשר לומר שמדובר במקרה שלא הודיעו לו שהוא גר וכל עוד שלא הודיעו לו שהוא גר הוא יכול למחות. כיון שהגיע לגיל גדלות יכול לקדש אשה ועדיין, הוא גר מדרבנן. אך, יכול להיות שאם הגיע לגיל גדלות וידע שהוא גר ולא מחה, נעשה גר מדאורייתא (עיין שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קסב; שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ז, אבן העזר, סימן יט, אות א). הגרי"א הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צו, אות א) נקט בדעת רש"י שלא צריך גיור מחדש, אלא הוא רק יכול למחות כשנעשה גדול ואז הגיור בטל למפרע. אבל, בוודאי אין צורך בגיור מחדש כשלא מחה.

בהקשר לדיון כאן אציין את דבריו המאירים של רעק"א ובנו ר' שלמה איגר. רעק"א (דרוש וחיידוש, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה גמרא הני מילי גדול וכו') דן בדברי התוס' (שם, ד"ה אבל קטן זכות וכו') שעסק בבאור דברי הגמרא שאמרה שהסיבה שאפשר לגייר את הקטן, כיון שזכות היא לו. הקשה התוס' הרי בגמרא במסכת גיטין (יא, ע"ב) מובא שר' מאירי סובר שאם אדם נתן גט שחרור לעבדו, אם

נראה, שאפשר לומר, שההבנה שיש כאן גיור מדרבנן נובעת מתוך ההבנה שבגיור יש חסרון של קבלת מצוות. אך, אין להסיק מכך שאלו שסוברים שהגיור הוא מדאורייתא סוברים שאין חסרון של קבלת מצוות. כבר התבאר לעיל איך פועל הגיור, אפילו שיש חסרון בקבלת מצוות.

2- גזירת הכתוב בגיור קטן:

התבאר לעיל שיש דעות בין הראשונים שסוברים שיש חסרון של קבלת מצוות בגיור קטן, ולכן, כשנעשה גדול צריך קבלת מצוות. אבל, עדיין הדברים מוקשים, איך נחשב גר מדאורייתא בקטנותו? כיצד יכול להיות גר שתלוי ועומד, מחכה לקבלת מצוות¹¹⁹?

ניסינו לבאר את העניין ביסוד בית הדין, שבית הדין מקבל את המצוות בשבילו. אבל, עדיין, הדברים אינם ברורים, מנין למדו חז"ל חידוש דין כזה? כפי שהתבאר לעיל מדברי הרב מרדכי וויליג יש לימוד מיוחד שאפשר לקבל גרים קטנים, הוא הלימוד של "לדורותיכם". יש גזירת הכתוב שאפשר לגייר קטנים, אפילו שאין קבלת מצוות. לדעת הרב וויליג, כשהשיטה מקובצת¹²⁰ כתב שבגיור קטן הצורך בקבלת מצוות אינו מעכב את הגיור, והוא רק למצה, כוונתו היתה שדווקא בגיור קטן יש דין מיוחד שאין צורך בקבלת מצוות. החידוש הנ"ל נלמד מתוך הפסוק "לדורותיכם". יש

רצה לחזור יכול לחזור, כיון שהשחרור אינו לזכותו, ואיך כאן נאמר שהגיור לזכותו? השיב התוס' ששם מדובר על עבד גדול שבהפקירא נחא ליה, אבל בקטן מודה ר' מאיר. רעק"א כתב, שדברי התוס' נאמרים דווקא לגבי גיור, שהגיור לזכותו, אבל בוודאי לעבד קטן אין זכות בשחרורו. הטעם לכך, הוא משום שבכך שמשחרר כשהוא קטן ומתגייר יהיה נאסר כשנעשה גדול לישא שפחה ובת חורין, כיון שהגיור הוא רק מדרבנן, ואין לך חוב גדול מזה. כדי שהעבד יהיה נעשה גר מדאורייתא יצטרך שאדונו ישחררו כשיגדל וכיון שתלוי באדונו יכול להיות שלא ימצאו. אבל, גרות שונה כיון שזה תלוי בו, ולכן כשהגיע לגיל גדלות יוכל להתגייר.

ר' שלמה איגר הקשה מדוע הוצרך רעק"א לומר את כל הביאור הנ"ל, הרי מדברי התוס' (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין וכו') משמע שגם כשנעשה גדול מותר לו לישא בת ישראל, כיון שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה? השיב ר' שלמה איגר, שיש להקשות על דברי התוס' מנין לו שמותר לגר קטן כשנעשה גדול לישא בת ישראל, אולי הוא יצטרך גיור מחדש כשנעשה גדול? כלומר, כשיגדל ישוב ויטבול. נראה להסביר, שהתוס' נקט כדעת רבינו חננאל (מובא בטור, יורה דעה, ריש סימן רסח) שנכרי שנימול בגיותו אין לו תקנה ולא מועיל לו דם ברית. לפי זה, אם נאמר שגר קטן יצטרך גיור מחדש כשנעשה גדול כדי שיוכל לישא בת ישראל, הרי לא יוכל להתגייר כשיהיה נעשה גדול, כיון שהטפת דם ברית לא תועיל לו, ובכך לא תהיה לו תקנה. אם כן, בוודאי הגיור אינו לזכותו, שהרי יהיה אסור בבית ישראל, כיון שהוא רק גר מדרבנן. גם יהיה אסור בנכריה, כיון שהוא גר מדרבנן. לכן, מוכרחים לומר שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה, ולא נצרך לגיור מחדש כשנעשה גדול. אבל, רעק"א לא הלך בדרך זו, והוא נקט בפשטות שהגר יצטרך גיור מחדש כשנעשה גדול ולא נוקטים כדעת רבינו חננאל.

לפי זה, מתבאר מדברי רעק"א ור' שלמה איגר, שגר קטן יצטרך גיור מחדש כשנעשה גדול.

¹¹⁹ במאמר "קבלת מצוות בגיור" ביארתי מציאות כזו בדעת רש"י ורמב"ם, שיש גר חלקי, שמחכים עד שיקבל עליו המצוות, שיצא מכלל עכו"ם, אבל לא הגיע לכלל ישראל כל עוד שאינו מקבל את המצוות. אבל, הדברים הללו קשים, ובפשטות נראה שרוב הראשונים לא נקטו כן.

¹²⁰ מסכת כתובות יא, ע"א.

להוסיף שמדברי מספר ראשונים מוצאים שלמדו שאפשר לגייר קטן, משום שבמעמד הר סיני היו קטנים, וגם יתומים קטנים¹²¹. במעמד הר סיני בני ישראל התגיירו, מן הגיור של בני ישראל במעמד הר סיני לומדים מה הגר צריך לעשות כדי להפוך להיות גר¹²². לכן, יש לימוד מיוחד, שאפשר לגייר קטנים.

תוס' רא"ש כתב:

וגם יש להביא ראייה דמטבילין גר קטן מן התורה מדור המדבר שנכנסו לברית במילה וטבילה כדאיתא ביבמות פרק החולץ והיו בהם כמה יתומים קטנים.

(מסכת כתובות יא, ע"א)

כך גם כתב התוס'

וגם מצינו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה.

(סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה גר אי וכו')

המקור שיש יכולת לגייר קטן הוא הלימוד מן התורה, כפי שהובא לעיל. לאחר שיש לנו לימוד, יש לתת את כל הטעמים איך פועל הגיור? כלומר, הוא פועל מכוח שיש דין מיוחד של בית דין, או שגרות תלויה ועומדת, ובאמת צריך קבלת מצוות לאחר מכן. ויש לצרף לכך, שכיון שהגרות היא זכות גמורה, ורובא דרובא לא מוחים, לכן נחשב כוודאות שיש קבלת מצוות¹²³. אך, כל הטעמים

¹²¹ יש לציין שהריטב"א (מסכת כתובות יא, ע"א) דחה את הראיה ממעמד הר סיני, כיון ששם נתגיירו עם אבותיהם, ונוח להם במה שעשו אבותיהם. ועוד, זרע אברהם כבר נצטוו על המילה ולהכניסם בבריתו מקטנותם, לפיכך אין שם אלא גמר גרות. הריטב"א שם דחה את כל הלימודים שיש גרות מדאורייתא. יש שרצו ללמוד מנשות מדין, שכתוב "וכל הטף בנשים החיו לכם" ומבואר בגמרא (מסכת קידושין עד, ע"א), שגירות פחותה מבת ג' ויום א' כשרה לכהונה. דין זה נלמד ממה שכתוב "החיו לכם". לפי זה, מבואר שבמלחמת מדין גייירו את הקטנים. גם ראייה זו הוא דחה. בכל אופן הוא הסכים להלכה שגר קטן הוא גר מדאורייתא, אבל הוא לא הביא מקור לכך. הראיה מנשות מדין, מובאת בתוס' מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

נראה לי, שיש עוד דרך לדחות את הראיה מיתומים קטנים שהיו במעמד הר סיני וזאת על פי דברי החת"ס סופר, שהובאו לעיל, שכתב שבית הדין הוא אביהם של יתומי ישראל, ולכן שם מדובר על יתומי ישראל. אך, כאן באים לגייר נכרים, ואין בית הדין אביהם. בכל אופן, נראה שיסוד הסברא של רבנן שאפשר לגייר קטנים, בנוי על המקראות הללו, אפילו שאין בהם לימוד גמור.

במאמר "גיור גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל" הובאה עוד דרך לדחות ראייה זו.

¹²² עיין מסכת כריתות ט, ע"א.

¹²³ הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת דעת כהן, סימן קמח) ביאר בטעם הגרות של קטן: "שדעת בי"ד הויא כקבלת מצוות, היכא דהאב מקבל עליו באמת לגדלו בקיום מצוות, וכשאין העניין כך חסרה קבלת המצוות". בעוד מקום (שם, סימן קמז) כתב: "אם כן מסתברא מילתא, דלדין 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,

באים רק לאחר הלימוד. אם לא היה לימוד, חז"ל לא היו באים מעצמם ואומרים מסברא שאפשר לגייר קטן.

יש לציין שספר משנת יעקב¹²⁴ ביאר בדעת הראשונים שסוברים שבצורך בקבלת מצוות הוא מעכב את הגיור, שהטעם שאפשר לגייר קטנים הוא משום שקבלת מצוות אינה ממעשי הגרות, אלא היא עיקר הגרות. כשם שמועילה זכיה לגרותו, כך מועילה לקבלת מצוות. אם היתה ממעשי הגרות, היה חסר מעשה זה.

יכולת הקטן למחות בגיורו

1- עיון בראשונים בפסיקת ההלכה במחאת קטן שהתגייר:

הרי"ף¹²⁵ הביא את דברי רב הונא שבית דין מטביל את הקטן. אך, לא את דברי רב יוסף, שגר קטן יכול למחות בגיורו כשנעשה גדול. דברי הרי"ף תמוהים, מדוע הוא לא הביא את דברי רב יוסף? בראשונים ואחרונים נמצאים מספר יישובים לדברי הרי"ף:

א- הרי"ף סובר שדברי רב יוסף נאמרים לגבי גר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו. אבל, מי שבית דין גיירו שהטבילוהו על דעת בית דין, לא יכול למחות, דאל"כ מה כח בית דין יפה? [הר"ן¹²⁶ בשם הרמב"ן].

ב- הרי"ף סובר שאין לפסוק כרב יוסף, משום שאביו ורבא הקשו על דבריו [רא"ש¹²⁷ ומאירי¹²⁸].

ג- הרי"ף פסק כדעת רב יוסף, אלא הטעם שלא כתב את דבריו, משום שעיקרם בא לומר שאין לנו להענישו בבית דין אפילו שידינו תקיפה, ואין לזה נפק"מ בזמן הזה. אף על

ימסרו אותו על דעת קבלת המצות. 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".

¹²⁴ הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה ד, אות ב.

¹²⁵ מסכת יבמות טז, ע"ב.

¹²⁶ מסכת כתובות ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

¹²⁷ מסכת כתובות, פרק א, סימן כג.

¹²⁸ שם יא, ע"א; המאירי לא ציין את הטעם שהרי"ף לא פסק כרב יוסף, רק הבין שהרי"ף לא פסק את דברי רב יוסף.

פי, שיש בדבריו נפק"מ אם קידש אשה לאחר שמחה, שאין קידושיו קידושין, בכל זאת, זה אינו עיקר דבריו [ב"ח¹²⁹].

ד- דברי רב יוסף תלויים במחלוקת אמוראים בסוגיא במסכת קידושין¹³⁰: "א"ר נחמן אמר שמואל: יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהם, בית דין מעמידים להם אפוטרופוס ובוררים להם חלק יפה, ואם הגדילו - יכולים למחות; ורב נחמן דידה אמר: אם הגדילו - אינם יכולים למחות, דא"כ, מה כח בית דין יפה". לפי שמואל, אפילו שבית דין זוכה בשביל היתומים, עדיין הם יכולים למחות. אולם, לפי רב נחמן הם לא יכולים למחות. רב יוסף נקט כדעת שמואל. אך, להלכה למעשה, אנחנו פוסקים¹³¹ כדעת רב נחמן [אור גדול¹³²].

על כל יישוב יש מקום להקשות:

א- מדוע הרי"ף לא הביא את דברי רב יוסף בדין של נתגיירו בניו ובנותיו עמו¹³³?

ב- אבוי ורבא תירצו קושיותיהם¹³⁴.

ג- קשה לומר שהרי"ף לא יזכיר דין שיש בו נפק"מ מאוד גדולה.

ד- הגמרא במסכת כתובות לא רמזה שדברי רב יוסף תלויים במחלוקת רב נחמן ושמואל. נוסף על כך, יש מחלוקת בין הראשונים אם הסוגיא במסכת קידושין דנה מצד זכיה, או ששם בית דין רק מגלים מה החלק ששייך ליתומים¹³⁵. וכן, ביאור הנ"ל תלוי בהבנה שהגיר פועל על

¹²⁹ יורה דעה רסח, ח.

¹³⁰ מב, ע"א.

¹³¹ רמב"ם, הלכות נחלות י, ד; שו"ע, חושן משפט רפט, א.

¹³² פירוש משניות על מסכת כתובות, פרק א, משנה ד.

¹³³ הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל (מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות א-ד) דן בביאור שיטת הרי"ף, וביארו במספר אופנים: 1. במקרה שהתגייר עם אביו לא צריך לומר שהבן יכול למחות שזה ככל דיני זכיה. גם הרמב"ן, שחלק על הרי"ף, סובר שהחידוש של רב יוסף הוא רק במקרה שהתגייר על ידי דעת בית דין, ששם היתה מחשבה שלא יוכל למחות, בגלל הסברא מה כח בית דין יפה. אך, במקרה שהתגייר עם אביו, ברור שיוכל למחות. 2. דעת הרי"ף, היא כדעת התוס', שגיר קטן הוא רק מדרבנן. לדעת הרי"ף, בדיני דרבנן אפילו שאינם קשורים לדיני ממונות אומרים מה כח בית דין יפה. הרב שפירא הסביר שהטעם שהרמב"ן חלק על הרי"ף, הוא משום שהסברא של מה כח בית דין יפה, נאמרה לעניין דיני ממונות, אך לא לדיני איסורים. הדברים נאמרים במסכת גיטין (לג, ע"ב-לד, ע"א) בדין יתומים שבאו לחלוק בנכסי אביהן בית דין מעמידין להן אפוטרופוס ובוררים להן חלק יפה. לדעת שמואל, הגדילו יכולים למחות ולדעת רב נחמן, אינם יכולים למחות דאם כן מה כח בית דין יפה. הגמרא שמה מחלקת בין ממון לאיסור.

¹³⁴ רא"ש, מסכת כתובות, פרק א, סימן כג.

¹³⁵ עיין ר"ן, מסכת קידושין טז, ע"ב-יז, ע"א, מדפי הרי"ף.

ידי כך שבית דין זוכים בשביל הקטן. כבר ציינתי לעיל למחלוקת ראשונים אם בית דין זוכה בשביל הקטן, או הקטן זוכה בעצמו כיון שהגיוור נעשה בגופו¹³⁶.

להלכה למעשה, רוב הראשונים נקטו שפוסקים את דברי רב יוסף, ובכל מקרה הקטן יכול למחות¹³⁷.

אולם, יש להעיר שהחת"ם סופר האריך להעמיד את שיטת הרי"ף וביאר שהסוגיא במסכת כתובות שקטן יכול למחות, הולכת לשיטת רב ששת במסכת יבמות¹³⁸ שסובר שלא טובלים את העבד לשחררו בעל כרחו לחייבו במצוות יתירות. לכן, גם בקטן שבא להתגייר, אפילו שאפשר למולו בעל כרחו, בכל זאת, אי אפשר להטבילו כדי לחייבו במצוות יתירות. משום כך, גר קטן יכול למחות על גיוורו כשנעשה גדול. אך, לדעת רב פפא שאפשר להטביל את העבד על כרחו, לשחררו ולחייבו במצוות יתירות, הרי כן הדין בקטן שבא להתגייר, ולא יכול למחות על גיוורו כשנעשה גדול:

ואין רחוק בעיני לומר דכולי שמעתתא אזלא לרב ששת התם פ' החולץ דס"ל דאע"ג דשייכי במצות אפ"ה אין טובלים לשחרר בע"כ לחייבו במצות יתירות. אם כן מ"ש קטן אע"ג שכבר נכנס במצות מילה עדיין צריך דעתו להטבילו לשאר מצות. ואי לאו דזכות הוא לו וב"ד זכין שלא בפניו לא היו יכולים בידם להטבילו. והשתא נמי כשהטבילוהו כשהגדיל יכול למחות. וכ"ז לרב ששת, אבל למסקנת דר"פ התם דמשחררים עבד בע"כ כיון שכבר נכנס למצות בשעת עבדות אע"ג דגם זה היה בע"כ כמ"ש הרא"ש שם לדעת רש"י דטבילת עבדות היא בע"כ וממילא כיון שנכנס לקצת מצות מטבילים אח"כ לשחרר בע"כ. אם כן אפשר כיון דגלי רחמנא דמל בן קטן בע"כ ונכנס למצות מילה מיהת שוב טובלים אותו בע"כ לקבל גם כל שארי מצות ודלא כסברא הנ"ל דלא פליג רחמנא בין מצוה למצוה וכיון שנכנס למקצת יכנס לכולו. ואם כן שמן הדין יכולים לטבולו תו לא צריכא לטעמא דזכות הוא לו וממילא כשהגדיל אינו יכול למחות ודלא כר' יוסף. ומיושב פסק הרי"ף...

(מסכת כתובות יא, ע"א)

אפילו לאחר ביאורו של החת"ם סופר עדיין, אנחנו נשארים עם כך שרוב הראשונים נקטו שיכול הקטן למחות בעת גדלותו.

¹³⁶ הערה זו העיר ספר המשפט והמלוכה (לרב יהודה גרשוני זצ"ל), הלכות מלכים י, ג.
¹³⁷ עיין ר"ן, מסכת כתובות ד, ע"א, מדפי הרי"ף; רא"ש שם, פרק א, סימן כג; מאירי, שם יא, ע"א.
¹³⁸ דף מ"ז, עמ' ב' - דף מ"ח, עמ' ב'

עדיין, צריך עיון בדברי הרמב"ם: בהלכות איסורי ביאה¹³⁹ הרמב"ם פסק את דברי רב הונא, שגר קטן מטבילים אותו על דעת בית דין, שזכות היא לו. אבל, הוא לא הביא את דברי רב יוסף. הוא פסק את דברי רב יוסף בהלכות מלכים ומלחמותיהם:

בן נח שנתגייר ומל וטבל ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם, אין שומעין לו, אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג, ואם היה קטן כשהטבילוהו בית דין, יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד, וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו מוחה אלא הרי הוא גר צדק, לפיכך אם בא ישראל על קטנה שהטבילוהו בית דין, כסף כתובתה או קנס אונס או מפתה יהיה הכל תחת יד בית דין עד שתגדיל ולא תמחה בגרות, שמא תטול ותגדיל ותמחה ונמצאת זו אוכלת בגיותה מעות שאין לה זכות בהן אלא בדיני ישראל.

(י, ג)

דברי הרמב"ם תמוהים, מדוע הביא את דברי רב יוסף בהלכות מלכים ומלחמותיהם ולא בהלכות איסורי ביאה? בדברי הראשונים ואחרונים נמצאים מספר ביאורים לקושיא זו:

- א- אין לדקדק בשינוי, ויש לנקוט שהרמב"ם פסק כרב יוסף [ר"ן¹⁴⁰ וכסף משנה¹⁴¹].
- ב- עיקר דברי רב יוסף באים לעניין שלא מענישים אותו. דין הנ"ל הוא נפק"מ כשידינו תקיפה. לכן, הביא את דברי רב יוסף בהלכות מלכים ומלחמותיהם, ששם מדובר כשידינו תקיפה [ב"ח¹⁴²].
- ג- לדעת הרמב"ם, יכולת המחאה נובעת מצד שהגיור פועל מכוח זכיה. לכן, היא אינה שונה משאר זכויות שאפשר למחות ומשום כך לא היה לרמב"ם צורך להזכיר דין זה. אין זו הלכה מיוחדת בגרות. בהלכות מלכים הוא כתבה בדיני בני נח, ששם הוא בא לומר שעל ז' מצוות בני נח כופין אותם, אבל אי אפשר לכופם להתגייר וגם כשגיורם על דעת בית דין ומחו אי אפשר לכפותם לקיים תרי"ג מצוות [הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל¹⁴³].

¹³⁹ יג, ז. שם הביא את כל הלכות גרות.

¹⁴⁰ מסכת כתובות ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

¹⁴¹ הלכות איסורי ביאה יג, ג.

¹⁴² יורה דעה רסח, ח.

¹⁴³ מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות יז.

נראה לי, שהרמב"ם בהלכות איסורי ביאה דן בדרכי ההתגיירות, איך הגר נכנס לתוך עם ישראל. לכן, הוא לא הביא את הדין של מחאה, שדין זה אינו קשור לדיני דרכי ההתגיירות, אלא להיפך לביטול ההתגיירות. רק בהלכות מלכים הוא דן בביטול ההתגיירות.

יש עוד שיטת ראשונים שצריכה עיון והיא שיטת בעל הלכות גדולות: הטור¹⁴⁴ הביא את דעת בעל הלכות גדולות שכתב שחרש, שוטה וקטן שבאו להתגייר לא מקבלים אותם מפני שאינם כשרים להתנות עליהם. אבל, קטן, אף על פי, שאין בו דעת, מלים אותו על פי אבותיו. הטור הבין מדברי בעל הלכות גדולות שפסק לא כרב הונא, וסובר שלא מגיירים קטנים. לכן, הוא הקשה עליו איך פסק כנגד רב הונא? לדעת הטור, אף על פי שבגמרא דחו את הראיה לדברי רב הונא, בכל זאת לא נדחו דבריו.

צריך עיון בדברי בעל הלכות גדולות שבתחילת דבריו דיבר על גרות ובסופם על מילה. ניתנו מספר ביאורים לדברי בעל הלכות גדולות:

א- בעל הלכות גדולות סובר שהאב יכול למול את בנו בעל כרחו, אך, לא יכול להכניסו לטבילה בעל כרחו, כיון שצריך את דעת הקטן לעניין קבלת מצוות. הוא הבין שדברי רב הונא פועלים מצד שסובר שיש ברירה, שהרי יש כאן תנאי שיקבל את המצוות בגדלותו, שאין קבלת מצוות בקטנותו. אנחנו פוסקים להלכה שאין ברירה, לכן לא פוסקים כדברי רב הונא [חת"ם סופר¹⁴⁵].

ב- בעל הלכות גדולות סובר שלא בכל מקרה בית דין מגייר את הקטן. בית הדין מגייר רק כשאמו או אביו הביאו אותו להתגייר, אך אם בא מעצמו לא מגיירים אותו. כשכתב "מלין אותו", כוונתו היתה שמגיירים אותו, כלולה בכך טבילה [בית יוסף¹⁴⁶ ב"ח¹⁴⁷ 148].

להלכה למעשה, הטור וש"ע¹⁴⁹ פסקו כדעת רב הונא וגם כדעת רב יוסף, שהקטן יכול למחות כשנעשה גדול.

¹⁴⁴ יורה דעה רסח, ח.

¹⁴⁵ מסכת כתובות יא, ע"א.

¹⁴⁶ יורה דעה רסח, ח.

¹⁴⁷ שם.

¹⁴⁸ יש לציין לדברי הרב שלום מזרחי (דברי משפט, כרך ב, תשנ"ו, תל-אביב, במאמר "גרות חרש או שוטה על דעת בית דין") שהבין בדעת בעל הלכות גדולות, שאין חילוק בין שאמו הביאה אותו להתגייר ובין שבא ומתגייר מעצמו. בעל הלכות גדולות דיבר על מקרה שהוריו הביאו אותו להתגייר, אך הוא הדין אם בא מעצמו להתגייר.

¹⁴⁹ יורה דעה רסח, ז.

החת"ם סופר, בשו"ת שלו¹⁵⁰, ביאר מדוע אין כאן חסרון של "אין ברירה": כיון שרובא דרובא של הקטנים שמתגיירים אינם מוחים, לכן יש כאן חזקה שלא ימחה. ולכן כשיהיה גדול ולא ימחה, אין כאן דבר המתחדש שנאמר ברירה אלא גילוי מילתא בעלמא שהטבילה היתה זכות לו.

2- ביאורי האחרונים במחלוקת הראשונים ביכולת מחאת הקטן:

כבר הובא לעיל ביאורו של החת"ם סופר בדעת הרי"ף ובדעת בעל הלכות גדולות. עוד אחרונים טרחו לבאר את מחלוקת הראשונים, להלן יובא ביאורו של שו"ת שרידי אש, לעכשיו נדון בדברי הרב מרדכי וויליג¹⁵¹ הנותן שני ביאורים במחלוקת בין הרמב"ם לתוס'.

לדעתו, הרמב"ם סובר שהגר לא יכול לבטל גרותו מכאן ואילך על ידי מחאה ולכן לא הביא דין זה בהלכות איסורי ביאה. לדעת הרמב"ם, עניין המחאה הוא, שעל ידיה לא יענש בבית דין. לאחר שגר קטן מחה על גיורו כשנעשה גדול, בית דין של ישראל לא יכול להענישו על העברות שעושה, על אף שמצד הדין הוא מחוייב בקיום המצוות, כיון שהמחאה אינה מועילה לבטל את הגיור. הטעם שהוא לא נענש הוא, משום שאין זה מן היושר להעניש למי שלא נולד כישראל, ומעולם לא הסכים מדעתו להיות כישראל. הוא דקדק את ההבנה הזאת מתוך דברי הרמב"ם¹⁵².

מתוך הבנה זו הוא הגיע לשני ביאורים במחלוקת בין הרמב"ם לבעלי התוס' ושאר הראשונים:

א- יש מחלוקת בדין זכין. התוס' במסכת כתובות¹⁵³ ביאר שהטעם שמועילה הזכיה לקטן הוא שהגיור הוא זכות גמורה עבורו. דעת הרשב"א¹⁵⁴ היא, שבדבר שהוא זכות גמורה, אי אפשר לבטלו על ידי מחאה לבסוף. רק בזכית מתנה בשביל אחר, יכול זה שזכו עבורו למחות ולבטל את הזכיה כיון שיש צד חובה, משום שזאת מתנות יחיה. לפי זה, בגיור שהוא זכות גמורה לקטן אין הוא יכול למחות על הגיור. כך היא דעת הרמב"ם.

¹⁵⁰ חלק ב, יורה דעה, סימן רנג.

¹⁵¹ במאמרו שהוזכר לעיל.

¹⁵² נראה לי, שביאור זה מאוד מוקשה, שהרי מבואר ברמב"ם שבמחאתו נעשה גר תושב. בביאור דברי שו"ת שרידי אש, שיובא להלן, יש יישוב לקושיא שהקשיתי, מדוע נקט הרמב"ם שהוא גר תושב? בכל אופן, יש להוסיף ולשאול מה עניין שמן היושר אין להעניש למי שלא נולד כישראל? הרי אם אומרים שהוא גר, הוא ישראל וחייב בעונשים כישראל. מנין מצינו חילוק הנ"ל? יש להוסיף, שהרמב"ם בדרך כלל לא מחדש חידושים מעצמו וצריך למצוא מקור לדברים בש"ס. הרי החילוק הנ"ל, לא מבואר בש"ס.

¹⁵³ יא, ע"א.

¹⁵⁴ מסכת קידושין כג, ע"א.

שאר הראשונים סוברים שגם בזכות גמורה, יש יכולת למחות, או שסוברים שבגיוור קטן אין זכות גמורה, אלא זה כמו כל זכיה רגילה שיש בה גם צד חובה¹⁵⁵.

ב- יש מחלוקת בצורך בקבלת מצוות בגיוור. דעת הרמב"ם: הצורך בקבלת מצוות מעכב את הגיוור, אך עשיית קבלת מצוות בפני בית דין אינה מעכבת, היות וקבלת מצוות אינה מעשה גרות, אלא תנאי הקודם למעשה הגרות. לפיכך, מובנים דברי הרמב"ם שהצורך בטבילה בפני בית דין הוא מעכב, כיון שלדעתו המילה "משפט" שכתוב בנוגע לגרות, מתייחסת לטבילה. אבל, לדעת התוס' ושאר הראשונים, קבלת מצוות היא מעשה גרות, ומצריכה בית דין. לכן, בגר קטן, בית דין עושה בשבילו את המעשה של קבלת מצוות, בית הדין זוכה בעדו. וכיון שיש זכיה במעשה, הרי זה פועל מטעם שליחות, ויכול הקטן למחות כשנעשה גדול. לפי הרמב"ם, אין כאן זכיה במעשה גרות, אלא בית דין זוכה לקבוע שדעת הקטן להתגייר, כיון שזכות היא לו, וכיון שהזכיה אינה במעשה אלא בדעת, היא אינה פועלת מטעם שליחות, והקטן לא יכול למחות.

להלכה למעשה, השו"ע נקט כדעת בעלי התוס' ושאר הראשונים, ומכאן נלמד שבגיוור קטן בית הדין זוכה בשביל הקטן בקבלת מצוות.

3- איזה קטן שמתגייר, יכול למחות?

רש"י¹⁵⁶ כתב שאפילו אם הקטן התגייר עם אביו, בכל זאת הוא יכול למחות. צריך עיון בדבריו, הרי במקרה שהאב מביא את הקטן להתגייר, אין צורך בדעת בית דין, ואם כן מדוע יכול הקטן למחות? נראה מדברי הגמרא שגם כשהאב מביאו להתגייר ומתגייר עמו, הגיוור פועל מצד שאומרים שבוודאי נוח לקטן בכך, ויש לו זכות בדבר, שהרי הגמרא כתבה: "הכא במאי עסקינן בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו דניחא להו במאי דעביד אבוהון". לכן, מובן שאם ימחה, הוא מגלה שאין הגרות

¹⁵⁵ חידושי אמרי בינה (מסכת כתובות יא, ע"א) ביאר בדעת הרי"ף שלא פסק את דברי רב יוסף, כיון שלדעתו מוכרחים לומר שהגיוור זכות גמורה, דאל"כ בית הדין לא יוכל לגייר את הקטן, כיון שזכיה מטעם שליחות. כיון שגיוור זכות גמורה, אין מקום למחאה. אבל, צריך עיון, כיון שמדברי הרשב"א משמע שזכות גמורה מועילה במקרה שיכול לעשות את המעשה בעל כרחו של האחר. הרשב"א דיבר בנוגע לשחרור עבד, כיון שהאדון יכול לשחררו בעל כרחו, לכן, גם יכול לזכות לו את השטר שחרור בעל כרחו. אבל, בגיוור כבר דנתי לעיל אם אפשר לגייר את הקטן בעל כרחו. נראה מדברי רוב הראשונים שבמקרה שהקטן מוחה אי אפשר לגיירו בעל כרחו. רק כשאינו מביע דעה, בית דין יכול לגיירו. הרשב"א כתב שם בנוגע לגיוור קטן שהטעם שיכול למחות כשנעשה גדול, כיון שאי אפשר לעשות את הגיוור בעל כרחו: "ואע"פ שבמצאיה ובנכסי הגר ובלקט שכחה ופאה דזכות גמור הוא וגר קטן שהטבילוהו על דעת ב"ד שאין זכין לו בע"כ כדאמרינן בפ"ק דכתובות (י"א א') הגדילו יכולין למחות הכא שאני דאלו אית' לעבד כאן כייפ"י ליה לקבוליה בע"כ כי ליתיה נמי מזכינן ל'י בעל כרחיה".

¹⁵⁶ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה הגדילו.

זכות עבדו, ולכן, אין כאן גיור. וכן לפי הצד שהטעם שהקטן יכול למחות, משום שיש חסרון של קבלת מצוות, הרי גם כשאביו מביאו להתגייר יש את החסרון הזה וצריך קבלת מצוות כשמגיע לגיל גדלות. כדברי רש"י נקטו תוס' רי"ד¹⁵⁷, רשב"א¹⁵⁸, מאירי¹⁵⁹, ר"ן¹⁶⁰, ריטב"א¹⁶¹ ושיטה מקובצת¹⁶².

הרמב"ן¹⁶³ ביאר בדעת הרי"ף שדווקא קטן שהוריו התגיירו עמו, יכול למחות. אבל מי שמגיירו בית דין - שהטבילו אותו על דעת בית דין, אינו יכול למחות, דאל"כ מה בית דין יפה? במקרה שאביו התגייר עמו לא צריך דעת בית דין, ולכן שם הוא יכול למחות.

הטור ושו"ע¹⁶⁴ פסקו שלא משנה אם מדובר על קטן שגיירו אביו או גיירו בית דין, בכל מקרה הוא יכול למחות בעת שהגיע לגיל גדלות.

אבל, החת"ם סופר¹⁶⁵ האריך להוכיח שבמקרה שאביו או אמו הביאו אותו להתגייר, ואחד מהם מתגייר עמו, הקטן לא יכול למחות. הוא בעסס הבנה זו על היסודות הבאים:

א- בעל הלכות גדולות פסק כרב הונא במקרה שאביו או אמו הביאו אותו להתגייר, ובכה"ג אינו יכול למחות היות והם מקבלים תנאי הגרות עבדו.

ב- דעת הרי"ף שלא הביא את דברי רב יוסף.

ג- הרמב"ם נקט כדעת הרי"ף. הרמב"ם לא הזכיר בהלכות איסורי ביאה שהקטן יכול למחות כי מדובר במקרה שהביאו אותו אביו או אמו להתגייר, שהרי בסמוך לו מיד כתב דין מעוברת שטבלה אין בנה צריך טבילה. אבל, בהלכות מלכים מדובר שהתגייר בפני עצמו, ולכן הביא את עניין המחאה.

ד- לפי השיטה מקובצת, כל הראשונים סוברים שמדובר בש"ס שאין אבותיו מתגיירים עמו, אבל אם מתגיירים עמו, אינו יכול למחות.

ה- הטעם שלא יכול למחות כשמתגייר עם אביו או אמו, הוא כיון שבמקרה הנ"ל הגרות היא זכות גדולה בשבילו. ולכן, אם מוחה אנן סהדי שעכשיו חזר בו, ובאמת מתחילה היה מרוצה בגיורו. בוודאי במקרה שאחד מהוריו מתגייר, הגרות היא זכות גדולה

¹⁵⁷ שם.

¹⁵⁸ שם, ד"ה הא דנקט וכו'.

¹⁵⁹ שם.

¹⁶⁰ שם ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

¹⁶¹ שם יא, ע"א, ד"ה אמר רב יוסף וכו'.

¹⁶² שם.

¹⁶³ מובא בר"ן, מסכת כתובות ד, ע"א-מדפי הרי"ף.

¹⁶⁴ יורה דעה רסח, ז.

¹⁶⁵ חלק ב, יורה דעה, סימן רנג.

בשבילו, משום שאם האב מתגייר, והילד נשאר בנכריותו קשה לאב להיות עם הילד באגודה אחת שהרי עושה יין נסך וכשיהיה אביו פורש ממנו, מפרישים אותו מחיותו.

יש להעיר מספר הערות על דבריו:

- א- בהבנתו בדעת בעל הלכות גדולות, הוא חולק על הב"ח. הרי לפי הב"ח דברי בעל הלכות גדולות נאמרים דווקא כשאביו ואמו התגיירו עמו, וגם בכה"ג יכול למחות.
 - ב- דברי החת"ם סופר בחידושו לגמרא הובאו לעיל, שם ביאר את דברי בעל הלכות גדולות אחרת, שבעל הלכות גדולות בכלל לא פסק את דברי רב הונא.
 - ג- נראה לי, שהביאור שלו בדברי הרמב"ם מאוד קשה, שהרי מדוע הרמב"ם לא כתב חילוק זה במפורש בהלכות איסורי ביאה?
 - ד- לא ברורה לי כוונתו לגבי השיטה מקובצת. נראה לי, שהשיטה מקובצת הביא מדברי ראשונים רבים שסוברים שגם כשהתגיירו אביו ואמו עמו, יכול למחות.¹⁶⁶
 - ה- הובא לעיל מדברי רוב הראשונים, שסוברים שדברי רב יוסף שיכול למחות נוגעים גם למקרה שאביו ואמו התגיירו עמו. כך נקטו הטור ושו"ע.
 - ו- גם לפי הסברא שהגרות היא זכות גדולה בשבילו, נראה שיש לומר שיכול למחות, משום החסרון של קבלת מצוות. עניין המחאה אינו גילוי שאין הגרות זכות בשבילו, אלא משום החסרון בקבלת מצוות. שהרי אפילו שיש כאן זכות גדולה, עדיין יש חסרון בקבלת מצוות.¹⁶⁷
- אכן, ראיתי שגם הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל¹⁶⁸ השיג על דברי החת"ם סופר. הוא כתב שאין שום ראייה מדברי השיטה מקובצת, כיון שהוא רק כתב שכל שיש לו אב ואם ומביאים אותו להתגייר, אף על פי שלא התגיירו עמו, לא צריך דעת בית דין, כיון שאומרים שנוח לילדים במה שהוריהם עושה. אין מכאן ראייה שהקטן לא יכול למחות. הוא גם דחה את שאר הראיות וכתב שמסתבר הדבר שיכול למחות, כיון שהגיור פועל מטעם שנוח לו במה שאביו עושה וטעם זה אינו אלא כשהמשיך את גרותו כשנעשה גדול.

¹⁶⁶ ראיתי שגם הרב יעקב אריאל שליט"א (באהלה של תורה, חלק א, סימן לו) העיר הערה זו.

¹⁶⁷ עיין בשו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן קט; יובאו דבריו להלן.

¹⁶⁸ שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ז, אבן העזר, סימן יט, אות ג.

דין גר קטן שמחה ואחר כך רצה להתגייר

המנחת חינוך¹⁶⁹ דן בדינו של גר קטן שהגיע לגיל גדלות ומחה בגיורו. לאחר זמן רצה להתגייר, האם צריך להטפת דם ברית וכן לטבילה מחדש? לדעתו, בוודאי לא צריך להטפת דם ברית, כיון שמילתו היתה לשם גרות. הוא אפילו סובר שגם לא צריך טבילה מחדש, הוא רק צריך קבלת מצוות. כיון שעד עכשיו היה נכרי וכשהיה קטן לא קיבל את המצוות.

נלענ"ד, שיש ללמוד מדברי המנחת חינוך שיסוד המחאה הוא עניינו של קבלת המצוות. באי מחאתו הוא מקבל את המצוות. כל החסרון בגיור קטן נובע מצד חסרון קבלת המצוות. שאם נאמר שיכולת המחאה נובעת מכך שהגיור פועל מכוח זכין, הרי במחאתו הוא ביטל גם את המילה ואת הטבילה. בין כך ובין כך, נראה לי, שבוודאי אפשר ללמוד ממנו כשהגר קטן נעשה גדול הוא צריך קבלת מצוות.

הראי"ה קוק זצ"ל¹⁷⁰ תלה את שאלת המנחת חינוך בחקירה שהובאה לעיל. אם במחאת הגר קטן, הגרות בטלה למפרע או מכאן ואילך? אם נאמר שהגיור בטל למפרע, בוודאי יצטרך לעשות הטפת דם ברית, כיון שמחשבת בית דין לא הועילה ואז נחשב כמילת נכרי לשם רפואה. אך, אם נאמר שהגיור בטל מכאן ואילך, לא יצטרך הטפת דם ברית.

השאלה אם יכולת המחאה נובעת מחסרון בקבלת מצוות, או מצד שגיור קטן פועל מדין זכין נדונה לעיל כתלויה בחקירה אם הגיור בטל למפרע או מכאן ואילך. לדעתי, אם בגיור קטן יש חסרון של קבלת מצוות, מסתבר לומר שהגיור בטל מכאן ואילך. אך, אם יכולת המחאה נובעת מצד שגיור קטן פועל מדין זכין, הרי הגיור בטל למפרע. הבנה זו תואמת את דברי המנחת חינוך. שהרי לפי דברי הראי"ה קוק, המנחת חינוך סובר שהגיור בטל מכאן ואילך ולפי מה שביארתי בדברי המנחת חינוך, הוא סובר שיש חסרון בקבלת מצוות בגיור קטן¹⁷¹.

¹⁶⁹ מצוה ב, אות כג.

¹⁷⁰ שו"ת דעת כהן, סימן קנא.

¹⁷¹ הרב שמואל אלעזר שטרן שליט"א (בספרו "גירות כהלכתה", פרק ו, הערה יז) כתב שצריך עיון גדול בדברי המנחת חינוך, כיון שעל ידי המחאה בטל כל מה שנעשה עד עתה וצריך להתחיל מחדש כאילו לא נעשה דבר. הוא ציין שהגרי"ש אלישיב זצ"ל, אמר לו שבוודאי צריך טבילה, אך לענין הטפת דם ברית הוא מסתפק.

עיון בדעת ראשונים ואחרונים בחקירות שהובאו לעיל

1 - דעת הראשונים :

ראשונים רבים נקטו שבמחאת הגר הגרות בטלה למפרע. אלו דברי הרשב"א :

ואם נקבה היא איך מתירין אותה לישראל, ומתירין אשת איש לעלמא על ידי גט שכתבו ומחר מוחה ונעשה גוי גמור למפרע ונמצאת אשת איש יוצאה בלא גט, וישראל אוכל נבלות למפרע, ובוועל את הנכרי דרך חתנות.

(מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה ותמיה לי וכו')

וכן במאירי :

ואף לכשהגדיל באותה שעה שנעשה גדול והיא שעה ראשונה של תחלת ארבע עשרה לזכר יכול למחות ואם קדש באותה שעה ומיחה אינה צריכה גט שנעשה הוא גוי למפרע וסופו הוכיח שלא חלה קדשה עליו כלל.

(מסכת כתובות יא, ע"א)

כך גם פסק הריטב"א :

וחוזרים למפרע נכרים גמורים ולא הוי כמומר שחוזר לסורו דהוי כישראל מומר וה"נ דייק לישנא דיכולים למחות ואם כן היאך נסמוך עליהם בשל תורה היום או מחר יחזור בו נמצא נכרי גמור למפרע וישראל אוכל נבלות גמורות על ידו וא"א יוצאה בלא גט.

(שם, ד"ה אלא לכשהגדיל וכו')

2 - דעת האחרונים :

חקירה ראשונה - האם יכולת המחאה נובעת מחסרון בקבלת מצוות, או משום שהגיור פועל מכוח זכין?

בתחילת המאמר הוזכרו דברי שו"ת שרידי אש שחקר חקירה זו. הוא למד מדברי הרמב"ם שיכולת המחאה נובעת מחסרון של קבלת מצוות. הרמב"ם כתב :

בן נח שנתגייר ומל וטבל ואחר כך רצה לחזור מאחרי ה' ולהיות גר תושב בלבד כשהיה מקודם, אין שומעין לו, אלא יהיה כישראל לכל דבר או יהרג,

ואם היה קטן כשהטבילוהו בית דין, יכול למחות בשעה שיגדיל ויהיה גר תושב בלבד, וכיון שלא מיחה בשעתו שוב אינו מוחה אלא הרי הוא גר צדק.

(הלכות מלכים י, ג)

אם המחאה, כשנעשה גדול, באה לגלות שהגרות היתה בשבילו חוב, הרי אם קיבל את המצוות כגר תושב, הוא גילה שהגרות זכות היא לו ומחאתו אינה מחאה. לפי הסבר זה קשה להבין את דברי הרמב"ם שכתב שהקטן יכול להיות גר תושב, שיכול לקבל את המצוות כגר תושב. אך, אם הטעם שיכול למחות הוא משום שיש חסרון בקבלת מצוות, אפשר להבין שאם לא מקבל את המצוות לשם יהדות, אלא כגר תושב, אז אין כאן קבלת מצוות, ובטלה הגרות. לדעתו, דעת בית הדין מועילה רק לעניין המילה וטבילה, אבל לא לעניין קבלת מצוות, כיון שזה דבר שבלב, שצריך קבלה בלב של הגר:

והנה, הא דאמרינן בכתובות י"א, א: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין, לפי שזכות היא לו, היא רק על המילה והטבילה דמהני מטעם זכות, דבלא זכות אין במילה ובטבילה ממש, דלא נעשו לשם גרות, שקטן אין לו דעת, ולפיכך אמרינן שדעת בית דין מהני לעשות אותן לשם גרות, אבל קבלת מצוות, זו דבר שבלב המקבל ולא שייך לומר שקבלה זו מהני משום שזכין לאדם שלא בפניו, שהרי מכל מקום חסרה כאן קבלה בלב של גר, ועל קבלה שבלב לא שייך זכות, כמו שלא מהני שליחות על מחשבה. ועתה, אם נאמר שהטעם שהגדילו יכולים למחות הוא משום דאיגלאי מילתא שחוב הוא לו, הרי אם קיבל את המצוות כגר תושב בזמן הזה גילה דעתו שזו זכות היא לו, ואם כן אין מחאתו מחאה. אבל אם נאמר שהטעם הוא משום שחסרה קבלה - אפילו אם מקבל על עצמו קיום המצוות אלא שאינו מקבלם לשם יהדות - אין זו קבלה, וממילא בטלה גרותו מטעם חסרון קבלת מצוות.

(חלק ב, סימן קט)

על פי הבנה זו, השרידי אש ביאר את דעת הר"ף שהשמיט את דברי רב יוסף. הרשב"א¹⁷² כתב שבזכות גמורה לא מועילה שצוות, ואם כן קשה מדוע מועילה המחאה בגרות הקטן, הרי הגרות היא זכות גמורה? אלא, לפי מה שהתבאר לעיל, מובנים הדברים שלא באים מצד גילוי שאין כאן זכות,

¹⁷² מסכת קידושין כג, ע"א.

אלא מצד חסרון בקבלת מצוות. הרי"ף נקט שגם בלי קבלה בלב, מועילה הגרות, ולדעתו בגיור קטן אין חסרון בקבלת מצוות, לכן אינה מועילה המחאה¹⁷³, כיון שהוא סובר כרשב"א.

נראה, שיש מקום לדחות את ראיית השרידי אש מדברי הרמב"ם, כיון שבזה שמקבל את המצוות כגר תושב, לא מוכח שהגרות היא זכות בשבילו. יש לומר שרוצה לקבל את המצוות כגר תושב, משום שאינו רוצה להיות מחוייב בהם כמו עם ישראל. הוא לא רוצה לקבל על עצמו את עול המצוות, את עונשן. בגרות יש שכר המצוות, אך יש עונשן של העברות.

הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל ביאר שגדר המחאה בגיור אינו כגדר מחאה על זכיה. שהרי גיור הוא זכיה גמורה ובזכיה גמורה אין יכולת למחות, לכן, הוא כתב:

ועוד יש לבאר דמחאה דגירות היא שונה משאר מחאה על זכיה, דהיינו שיש בגירות הלכה מיוחדת שבלא רצון מפורש להיות יהודי אי אפשר להתגייר. וראיה לכך מעצם דברי רב יוסף שהגדילו יכולין למחות, ולכאורה מאי קמ"ן הרי זו ברייתא בבבא בתרא קלח, ע"א שכל זוכה יכול למחות. ובעל כרחך שבגירות ישנה הלכה מיוחדת של מחאה כנ"ל.

(מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות טז)

¹⁷³ אמנם, יש לציין שמדברי האגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן קסב) משמע שעניין המחאה הוא גילוי שהגרות אינה זכות בשבילו. כשלא מחה, יש בכך גילוי שהגרות זכות בשבילו. לכן, הוא סובר שאם לא הודיעו לקטן כשהגיע לגיל בר מצוה שגיירו אותו כשהיה קטן, אז הוא יכול למחות לאחר מכן. הטעם לכך הוא משום שעדיין, לא גילה שהגרות היתה זכות בשבילו; גם האור שמח (הלכות איסורי ביאה יב, ט) הבין שהטעם שיכול למחות, הוא משום שהגיור פועל מדין זכות. הטעם שנוהג כגר תושב, כיון שזה אינו תלוי בבחירתו, הרי הרמב"ם פסק (הלכות מלכים ח, ט): "וכן צוה משה רבינו מפי הגבורה לכופ את כל באי העולם לקבל כל מצוות שנצטווה נח וכל מי שלא קבל יהרג"; בדברי הפלאה (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמנם אחר העיון וכו') מבואר שהטעם שיכול למחות הוא משום קבלת מצוות; כמו כן, נקט הרב בצלאל זולטי זצ"ל (בכתב עת "תורה שבעל פה", שנת תשל"א, עמ' לט-מ, במאמרו "בדיני קבלת גרים") בביאור דעת הרמב"ם. הרב זולטי דן מדוע הרמב"ם הזכיר את דין מחאת גר קטן 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 קטן, 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 קטן, 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 קטן בהלכות איסורי ביאה, אלא בהלכות מלכים. לדעת הרמב"ם, הצורך שלא ימחה בגיורו, הוא כדי שלא יעקור את הגרות למפרע, ואין זה קשור לדני הגרות, אלא לביטול הגיור. דהיינו, לדני בני נח; גם הדיונים ח' ג' צמבליסט וע' אולאי (פסקי דין רבניים, חלק י, עמ' קצג) נקטו שבגיור קטן יש חסרון של קבלת מצוות. קבלת מצוות מתקיים כשנעשה גדול ולא מוחה.

לפיו, הטעם שהרמב"ם כתב שאפילו לאחר מחאתו הוא עדיין נשאר גר תושב, כיון שדווקא לעניין להיות גר צדק צריך את רצונו, כיון שאי אפשר להיות יהודי כשלא רוצה. אך, לגבי קיום מצוות בני נח, הרי בני נח מחוייבים בהן אפילו בלי שקיבלו. לכן, על כך אין דין מחאה¹⁷⁴.

מסתבר לי, כשיטתם, שהרי כבר הוכחתי לעיל שיסוד המחאה הוא קבלת מצוות, וזאת הסיבה שכל עוד שלא נהג מנהג יהודי יכול למחות על הגיור.

חקירה שניה - האם על ידי המחאה הגרות בטלה למפרע, או מכאן ואילך?

הובאה בתחילת המאמר תשובת החת"ם סופר¹⁷⁵ על השאלה האם על ידי מחאת הקטן כשנעשה גדול, יש עקירת הגרות למפרע או מכאן ואילך? בתחילה החת"ם סופר דייק מלשון הגמרא שעד שעת מחאתו הקטן הוא ישראל גמור, וממחאתו ואילך הוא נעשה נכרי. אך, הוא דחה הבנה זו, וכתב שהדבר פשוט שיש כאן עקירת גרות, והוא גר למפרע. הוא הוכיח זאת מדברי התוס', במסכת כתובות, שביאר שמועילה הזכיה בגר קטן, אפילו שהוא עכו"ם, כיון שבסופו של דבר יבוא לידי שליחות. והרי אם נאמר שהגרות חלה עד שעת המחאה, יכול להיות מציאות שלא יבוא לכלל שליחות [כלומר, שימחה בגרותו כשנעשה גדול, שזו השעה שמגיע לכלל שליחות], ובכל זאת תהיה זכיה, שהרי עד שמחה הוא גר, שאין הגרות בטלה למפרע. לכן, מוכרחים לומר שהגרות בטלה למפרע, ואי אפשר שתהיה זכיה אם לא בא לבסוף לכלל שליחות.

¹⁷⁴ מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות יז; נראה שהרב שפירא וגם האור שמח (מוזכר לעיל) הבינו שהרמב"ם לא התכוון בכתבו "ויהיה גר תושב" שיקיים את כל המצוות שבני ישראל חייבים כגר תושב, אלא כוונתו היתה שיקיים רק ז' מצוות בני נח. נראה שזה הפירוש הפשוט בדברי הרמב"ם, גר קטן יכול למחות על גיורו ואז הוא יהיה גר תושב. כלומר, יקיים ז' מצוות בני נח כגר תושב; הרב יהודה גרשוני (ספר המשפט והמלוכה, הלכות מלכים י, ג) הקשה מדוע לא יפקע דין גר תושב על ידי מחאתו? כלומר, מדוע לאחר המחאה נחשב גר תושב? במחאתו צריך להתבטל הכל, ויצטרך קבלה חדשה כדי להיות גר תושב. על כך השיב שני תירוצים: 1. לדעת הרמב"ם, לבני נח אין שיעורים ולכן מגיעים לגיל גדלות לפני בני ישראל. דהיינו, משעה שהגיע לרמה שכלית מספקת הוא נחשב גדול לעניין ז' מצוות בני נח. לכן, אפשר לומר שמדובר על קטן שהגיע לרמה שכלית מספקת בשביל ז' מצוות בני נח, ולכן קבלתו מועילה לעניין ז' מצוות בני נח. אולם, הוא לא נחשב גדול לעניין דיני בני ישראל לכן לעניין הגיור הוא נחשב קטן ויכול למחות. 2. אביו היה גר תושב, ולכן כדי שיהיה גר תושב לא צריך קבלתו. לפיו, אם האב גר תושב, אז בנו נעשה גר תושב אפילו בלי קבלתו. יש להעיר, שיש מספר קשיים ביישוביו: 1. הרמב"ם היה צריך לחלק. כלומר, לפי היישוב הראשון, היה צריך לכתוב שמדובר דווקא על קטן שהגיע לגיל גדלות לפי דיני בני נח. ולפי היישוב השני, היה עליו לכתוב שמדובר שהאב הוא גר תושב. 2. משך חכמה (פרשת אחרי מות) כתב שאפילו שהאב גר תושב, בכל זאת גם הבן צריך קבלת ז' מצוות כדי לחשב גר תושב.

¹⁷⁵ חלק ב, יורה דעה, סימן רג.

גם שו"ת דעת כהן¹⁷⁶ נקט במסקנתו, שבמחאתו הקטן עוקר את הגרות למפרע. לדעתו, אין סברא לומר שיהיה ביטול מכאן ואילך, דאין יהיה יוצא מכלל ישראל אחר שכבר נכנס?¹⁷⁷

לאור כל זאת, צריך עיון במה שהתבאר לעיל בדברי הטור ושו"ע. הובא לעיל שהם פסקו שגר קטן צריך לנהוג מנהג יהדות כשנעשה גדול וכל זמן שלא נהג מנהג יהדות יכול למחות. לפי הבנתי, כוונת הדברים שבגיוור קטן יש חסרון של קבלת מצוות, ולכן, כשנעשה גדול צריך קבלת מצוות. קבלת מצוות בעת שנעשה גדול מתבטאת במה שנוהג מנהג יהודי. בתחילת המאמר תליתי את החקירה בטעם יכולת המחאה בחקירה אם הגרות בטלה למפרע או מכאן ואילך. נכתב שם שאם יכולת המחאה נובעת מחסרון בקבלת מצוות וגר קטן צריך קבלת מצוות כשנעשה גדול, אז במחאתו הגרות אינה בטלה למפרע, אלא מכאן ואילך כיון שמכתחילה הגרות היתה תלויה ועומדת. הבנה זו סותרת את דברי הראשונים והאחרונים שנקטו שבמחאת גר קטן, הגרות בטלה למפרע ולא מכאן ואילך. אולי יש לומר שגם אם נאמר שבגיוור קטן יש חסרון בקבלת מצוות, בכל זאת בטלה הגרות למפרע, שזה כמו תנאי, שתחול הגרות בקטנותו, אם יקבל את המצוות בגדלותו. ואם אינו מקיים את התנאי, לא חלה הגרות מקטנותו. כבר הובא לעיל מדברי החת"ם סופר¹⁷⁸, שביאר שיש כאן תנאי, ולכן ביאר בדעת בעל הלכות גדולות, שלא מועילה הזכיה, משום חסרון של ברירה.

חקירה שלישית - האם הוא גר למפרע או מכאן ואילך כשאנו מוחה?

הרב משה עמיאל זצ"ל¹⁷⁹ כתב שגר קטן שנעשה גדול ומחה, אגלאי מילתא למפרע שלא נעשה גר כלל מעולם. כך הוא דייק מדברי הגמרא במסכת כתובות¹⁸⁰. אך, הוא הוסיף שיש לחקור חקירה אחרת אם באי המחאה הוא נעשה גר למפרע, או שמועילה הטבילה בקטנותו לעניין זה שאם יגדל ויתרצה בגרותו, לא יצטרך טבילה נוספת והגרות מתחילה משעת אי המחאה. הוא ציין שיש בחקירה זו מספר נפק"מ:

- א- אם ישחוט כשהוא קטן ויהיו גדולים שיראו אותו שוחט. שחיטת קטן כשגדולים רואים אותו, כשרה¹⁸¹. אבל, שחיטת נכרי גם באופן זה שאחרים רואים אותו, היא נבילה¹⁸².
- לכן, אם הוא גר למפרע, כשרה השחיטה, ואם אינו גר למפרע, פסולה השחיטה.

¹⁷⁶ סימן קנא.

¹⁷⁷ גם הב"ח (יורה דעה רסח, ח) נקט שהגרות בטלה למפרע.

¹⁷⁸ בחידושי למסכת כתובות יא, ע"א.

¹⁷⁹ בספרו דרכי הקנינים, חלק א, שמעתא ד, פרק יא.

¹⁸⁰ יא, ע"א.

¹⁸¹ עיין מסכת חולין ב, ע"א.

ב- יש ראשונים ואחרונים¹⁸³ שסוברים שאפשר לקדש אשה שיחולו הקידושין לאחר שיגדיל. אם כן, יש לומר שגר קטן שמקדש אשה שיחולו הקידושין לאחר שיגדיל, רק יועילו הקידושין אם הוא גר למפרע. שהטעם שמועיל קידושין בישראל, משום שאינו אלא מחוסר זמן, וזמן ממילא קא אתי. אך, אם נאמר שהוא גר מכאן ואילך, אם כן, יש חסרון מעשה, ולא יחולו הקידושין.

הוא תלה את החקירה הזו במחלוקת הראשונים ביישוב הקושיא מתי ימחה הקטן שנעשה גדול? לדעת תוס' ישנים, מחאתו מתבטאת במה שנהג מנהג נכריות בקטנותו והמשיך לגדלות. לדעת הר"ן ביישובו השני, כל זמן שלא נהג מנהג יהודי, יכול למחות.

לפי זה, יש להסביר שתוס' ישנים סובר שה"לא מיחתה" הוא דין שלילי, משום שתופס שנעשה גר תיכף ומיד, אלא שדינא הכי הוא דהמחאה מבטלת את הגרות למפרע. וממילא כשאין הדבר המבטל, ישאר יהודי. אבל, הר"ן סובר שה"לא מיחתה" הוא דין חיובי שמקבל עליו את הדת היהודית, משום שתופס שלא נעשה גר כלל עד שנעשה גדול, וממילא המחאה אינה דבר המבטל, שאין כלל מה לבטל, אלא להיפך, ה"אי מחאה" הוא דבר המקיים, שלא נעשה גר רק במה שמקבל את הדת כשנעשה גדול.

הביא מדברי הרשב"א¹⁸⁴, שכתב במפורש שהוא גר למפרע:

ותמיה לי דשמעתין דהא רב הונא דאמר מטבילין אותו על דעת בית דין וודאי משמע לכל מילי כגר גמור חשבינן ליה מעתה אינו עושה יין נסך במגעו ואוכלין משחיטתו ולשליחות גט ולכתיבתו דהא רב הונא סתמא קאמר ואי ליין נסך ולמילי דרבנן בלחוד קאמר הוה ליה לפרושי בהדיא ועוד דהא מתניתין דהגירות הכין מוכחא דאפילו קודם שגדלה מנסבין לה אלא דלא יהבינן לה כתובה עד שתגדיל ונשואין דבר תורה הן ואית בה משום לא תתחתן בם בתך לא תתן לבנו וגו' ותמה על עצמך היאך אוכלין משחיטתו ואם נקבה היא איך מתירין אותה לישראל ומתירין אשת איש לעלמא על ידי גט שכתבו ומחר מוחה ונעשה כותי גמור למפרע ונמצא אשת איש יוצאה בלא גט וישראל אוכל נבלות למפרע ובוועל נכרית דרך חתנות.. אבל הכא דאי מחי נעשה כותי גמור למפרע ולפי שזכין לאדם שלא בפניו והוא עצמו נוהג בגרותו ככל ישראל חזקה לא ימחה ונעשה ישראל גמור דבר תורה הילכך

¹⁸² עיין מסכת חולין יג, ע"א.

¹⁸³ עיין משנה למלך, הלכות אישות ד, ז.

¹⁸⁴ מובא בשיטה מקובצת, מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה עוד כתב הרשב"א ז"ל וכו'.

סומכין עליו ואפילו לד"ת כנ"ל אלא שעדיין קשה לי קצת אבל היאך הקשו אביי ורבא מקנס וכתובה וכי חמיר ממון טפי מאיסורי תורה וי"ל משום דלעולם אין מוציאין ממון אלא בראיה ברורה ותדע לך דעד אחד נאמן באיסורין ובממון אין פחות משנים.

לדברי הרשב"א הוא גר למפרע, ולכן שחיטתו כשרה. הרי אם הוא אינו גר למפרע אלא רק מכאן ואילך אין שחיטתו כשרה, וכן איך אפשר לישא אותה?

אף על פי, שנכתב לעיל שנראה להלכה שצריך קבלת מצוות בגדלותו, בכל זאת קשה לומר שהוא גר רק משעת גדלותו. שנראה בפשטות מדברי הראשונים ואחרונים שהוא גר למפרע. גם בדברי הריטבא¹⁸⁵, מבואר כדברי הרשב"א. וזה מה שמבואר בדברי החת"ם סופר¹⁸⁶, שהוא תנאי. לכן, נראה לי, שאפילו שאומרים שצריך קבלת מצוות בגדלותו, בכל זאת כשמקבל את המצוות הוא גר למפרע ולא מכאן ואילך.

מסקנת הדברים

הובאו שלש חקירות בדין גיור קטנים. למסקנה נראה שרוב הראשונים וכך פסקו הטור ושו"ע, שיכולת המחאה נובעת מחסרון של קבלת מצוות בגיור קטן. לכן, הם סוברים שיש צורך שהקטן ינהג מנהג יהדות כשנעשה גדול. גם שו"ת שרידי אש נקט כך וביאר בכך את דעת הרמב"ם. יש ללמוד מכך שאי אפשר לגרות בלי קבלת מצוות אפילו בגיור קטן יש צורך בקבלת מצוות וזה בא לידי מעשה כשנעשה גדול.

אפילו לפי ההבנה שבגיור קטן אין צורך בקבלת מצוות בפועל, עדיין, אפשר לומר שאי המחאה נחשבת כקבלת מצוות. גם אם נאמר שיכולת המחאה נובעת משום שהגיור פועל מכוח זכין, ולא משום שיש חסרון של קבלת מצוות בגיור קטן, בכל זאת, אין ללמוד מדין גיור קטן לדין גיור גדול. אי אפשר להגיע למסקנה שגם בגיור גדול הצורך בקבלת מצוות אינו מעכב. נראה שיש דין מיוחד בגיור קטן, ויש סברא מיוחדת מצד שבית דין מקבל בשביל הקטן את המצוות, או יש כאן ודאות גמורה שיקבל את המצוות, שרובא דרובא לא מוחים. הביאורים הללו בנויים על גזירת הכתוב, שאפשר לגייר קטנים. כפי שהובא לעיל, נראה שיש ללמוד מן הפסוק "לדורותיכם", וכן ממעמד הר סיני, שהיו שם קטנים ויתומים קטנים.

¹⁸⁵ שם, ד"ה וזה לשון הריטב"א וכו'.

¹⁸⁶ שם.

עוד ראינו שיש סברא לבאר את דעת בעל הלכות גדולות שלא פוסקים את דברי רב הונא, כיון שיש כאן חסרון של ברירה, משום שהוא תנאי שיקבל את המצוות כשיהיה גדול.

לעניין החקירה האם על ידי מחאתו הגרות נעקרת למפרע או רק מכאן ואילך, יש לנקוט שהגרות נעקרת למפרע שכך מבואר בדברי מספר ראשונים ואחרונים. הבנה זו אינה סותרת את היסוד שיכולת המחאה נובעת מחסרון של קבלת מצוות, כיון שיש לומר שהגיור תלוי ועומד עד שיקבל מצוות, ואם לא מקבל מצוות הגיור בטל למפרע. יש כאן תנאי שהגיור יחול אם יקבל מצוות כשיהיה גדול.

בחקירה של הרב משה עמיאל אם גר קטן שלא מיחה, נעשה גר למפרע או רק מכאן ואילך, יש להכריע שהוא גר למפרע.

גיוור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת

מבוא

השאלה שבאה לפתחנו היא, שאלה מאוד מציאותית בימינו. נדון במקרה שהורים שאינם שומרי תורה ומצוות מאמצים ילד לא יהודי ולכן נצרך לגיור. האם אפשר לגייר את הילד? השאלה מתחלקת לשלושה חלקים:

- א- האם להורים מאמצים יש את הכוח לגייר קטן? בגמרא במסכת כתובות¹ מדובר על הורים שמגיירים את הילד שלהם.
- ב- מבואר בגמרא במסכת כתובות שהטעם שיכולים לגייר את הקטן הוא משום שהגרות היא זכות בשבילו. יש לדון במקרה שלנו, אם יש בגרות זכות, שנראה שיגדל במסגרת שאינה מחנכת לשמירת תורה ומצוות, ולכן, כנראה לא יקיים תורה ומצוות.
- ג- בגרות יש צורך בקבלת מצוות, כפי שהובא לעיל. אם כן, יש לדון שכאן שיש אומדנא די ברורה שהילד לא יקיים תורה ומצוות, אז יש חסרון של קבלת מצוות.

יכולת הורים מאמצים לגייר את הילד המאומץ

1- קטן שצריך דעת בית דין, קטן שאינו צריך דעת בית דין, וקטן שאי אפשר לגיירו:

מובא בגמרא במסכת כתובות:

אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין... לימא מסייע ליה: הגיורת, והשבוי, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד; מאי לאו דאטבלינהו על דעת בית דין! לא, הכא במאי עסקינן - בגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, דניחא להו במאי דעביד אבוהון.

(יא, ע"א)

¹ יא, ע"א.

במאמר הקודם, "גיור קטן", הובא דיון ארוך בשיטת הראשונים בביאור איזה גר קטן אפשר לגייר. אציין את המסקנות שעלו מתוך דיון בראשונים:

א- לכאורה, נחלקו הראשונים אם אפשר לגייר קטן שאין לו דעת ומצאו אותו ברחוב [דעת תוס' רי"ד ור"ן שאפשר לגיירו. דעת הראב"ה, רשב"א, ריטב"א ותוס' שאי אפשר לגיירו]. נכתב לעיל, שיש מקום לומר, שאין מחלוקת בין הראשונים, ולכו"ע בית הדין יכול לגייר קטן שאין לו דעת² שמצאו ברחוב. אין צורך שהגר יבוא מעצמו להתגייר, או שמישהו יביא אותו להתגייר. אך, במקרה שיש התנגדות מצד הקטן שהוא כבר בר דעת ומביע את עצמו שאינו רוצה להתגייר, בית הדין לא יכול לגיירו על כרחו.

ב- אם הגר קטן בא מעצמו להתגייר, אפשר לגיירו.

ג- אם האב מביאו להתגייר, אין צורך בדעת בית דין, אפילו שאביו לא מתגייר עמו, כיון שאומרים שנוח לו במה שאביו עושה [כך כתב השיטה מקובצת, ונראה שכך דעת הטור ושו"ע].

ד- אם האם מביאה אותו להתגייר, אפילו שמתגיירת עמו, יש צורך בדעת בית דין [בניגוד לדעת הרשב"א, ריטב"א ושיטה מקובצת שנקטו שאין צורך בדעת בית דין כשהאם מתגיירת עמו. לדעת השיטה מקובצת, אין צורך בדעת בית הדין אפילו שאינה מתגיירת עמו. מדברי הטור ושו"ע נראה שצריך דעת בית דין אפילו שהאם מתגיירת עמו].

על פי היסודות האלה נדון במקרה שלנו, השאלה איך אנחנו מגדירים את ההורים המאמצים ואם יש להם כוח לגייר את הקטן?

² "דעת" - אין הכוונה שהגיע לגיל בר מצוה, אלא שידוע כבר ערך של חפצים, הוא יודע מה שווה ומה לא שווה. הוא יכול להיות כבר בגיל חמש שש, שאם נותנים לו צרור [רגב אדמה] הוא זורקו, אך אם נותנים לו אגוז הוא נוטלו (עיין מסכת גיטין סד, ע"ב). כל זמן שלא הגיע לגיל זה, אפשר לגיירו. כשהגיע לגיל זה, אם יש התנגדות מצדו, אי אפשר לגיירו. יש אולי מקום לומר שאפילו כשהגיע לגיל זה עדיין, אינו נחשב כהתנגדות וצריך להגיע לגיל של פטוטות שיש מחלוקת בין הראשונים בגדרו של הגיל (עיין מסכת גיטין נט, ע"א). בגמרא מבואר הגיל הוא משיגיע לגיל שש ועד גיל עשר, לפי מידת חריפותו והבנתו. דעת הרא"ש, שעד גיל עשר תלוי במידת חריפותו וכו', מגיל עשר אפילו אם אינו חריף, דינו כמי שהגיע לפטוטות. לפיו, מגיל עשר כל עוד שאינו שוטה ממכרו ממכר. דעת הרמב"ם, שעד גיל גדלות נדרש שיהיה הקטן חריף כדי שיהיה דינו כמו שהגיע לגיל פטוטות. דעת הרמ"ה, עד שהגיע לגיל עשר צריך בדיקה על חריפותו, מגיל עשר הוא בחזקת חריף עד שיתברר שאינו חריף (עיין בכל זה בטור, חושן משפט רלה, א). להלכה למעשה, השו"ע (שם שם, א) פסק כדעת הרמב"ם. הרמ"א, הגיה על דברי הרמב"ם את דברי הרא"ש. הסמ"ע (שם, ג) העיר על דברי הרמ"א שכתב על דברי השו"ע את דברי הרא"ש בצורה שאין מחלוקת בין הרמב"ם לרא"ש, ובוודאי אין זה נכון. שהרי הרא"ש חולק על הרמב"ם וסובר שלא צריך להיות חריף מעל גיל עשר שנים; עיין דברות משה (מסכת כתובות, סימן י, ענף א) שכתב שאף על פי, שאין לקטן דעת, בכל זאת, כיון שיש לו דעת לרצות בחיי הפקר, הגיור לא לזכותו.

קשה לי מאוד ההבנה שאפשר לגייר קטן שאביו הוא נכרי ומביאו להתגייר, ולא מתגייר עמו. גם קשה הסברא שאפשר לגייר קטן שאמו, הנכריה, מביאתו להתגייר, ואינה מתגיירת עמו. לכאורה, במקרה שההורים אינם מתגיירים עמו, אין שום זכות בגיורו. איך אפשר להיות יהודי בבית של נכרים? איך יתחנך לתורה ומצוות?

אמנם, הגרי"א³ הרצוג זצ"ל ביאר מדוע מגיירים את הולד אפילו שההורים לא מתגיירים עמו:

שאם האב והאם שניהם גוים, וניכר שהם חפצים שילדם יהא יהודי, אלא שהם עצמם מהססים לקבל עליהם את עול הכבד של התורה, מסתבר שיגדלו את בנם ליהדות, כי אל"כ למה מביאים אותו לגיור, ואין חשש שהולד ילמד מהם, שהוא יודע שהם נכרים.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כח, אות ה'³)

סברא זו קשה בעיניי, ואיני מבין איך יכולה להיות זכות לגייר קטן שהוריו אינם מתגיירים עמו⁴? בכל אופן, גם לפי דבריו צריך שתהיה זכות בגיור הקטן. רק, לדעתו, יש זכות לגיורו גם כשהוריו נשארים בנכריותם. בהמשך עוד אדון בנושא זכות הקטן, אך, לענייננו רואים בדברי הראשונים, טור ושו"ע שאפשר לגייר קטן גם כשהוריו אינם מתגיירים עמו. השאלה היא מכוח מה אפשר לגיירו? האם יש כוח מיוחד להורים שלו? נוסף לכך עלינו לדון מה החילוק בין שהאב מביא את הילד להתגייר ובין שהאם מביאתו? הרי התבאר לעיל, שאם אביו מביאו להתגייר, אין צורך בדעת בית הדין, כיון שאומרים שנוח לו במה שאביו עושה. סברא זו לא אומרים כשאמו מביאה אותו להתגייר.

³ גם מדברי שו"ת דעת כהן (סוף סימן קמח) משמע שהבין שיכולים לגייר את הקטן אפילו שאביו הביאו להתגייר ולא מתגייר עמו. אך, נראה שלכתחילה לא יגיירו אותו, רק בדיעבד הוי גר.
⁴ נראה להסתייע בסברא זו ממדרש ברות רבה (ב, כא). הדורש על דברי נעמי לרות: "כי הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה" – "כיון ששבה אל עמה שבה אל אלהיה". ענף יוסף ביאר את דברי המדרש: "שלכאורה מי הגיד לנעמי שלא תנהוג ערפה דת ישראל מיום ההוא והלאה אחרי שקבלה עליה להתגייר. ולמה זה אמרה הנה שבה יבמתך וגו' אל אלהיה לכן אמר בעל המאמר שכך אמרה נעמי כי מתוך ששבה אל עמה בוודאי שבה אל אלהיה כי החיבור עושה רושם גדול". למדים מדבריו כשנמצאים במקום שלא נוהגים בדרכי ישראל, מסתבר מאוד שהגר לא ישמור דת ישראל. ראיתי שהרב צבי הירש קלישר זצ"ל והרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל (שו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל) נחלקו בדיון זה. הרב קלישר הבין שבמעשה של רב הונא שהאם מביאה את הקטן להתגייר, אפשר לגיירו גם כשמדובר שהקטן גדל אצל האם והיא אינה מתגיירת. אבל, הרב הילדסהיימר טען שלא מדובר שהקטן גדל אצל האם, אלא אצל היהודים. או, שמדובר שהוא גדל אצל האם, אבל בית הדין יודע בגיורו שהאם תחנך אותו לשם שמים ולא לעבודה זרה.

הרב מרדכי וויליג שליט"א⁵ הבין בדעת רש"י שחילק בין שאביו מביאו ובין שאמו מביאה אותו. הוא הביא שני ביאורים בחילוק הדברים: 1. המאירי סובר שענייני הבן מסורים לאב להכניסו לברית ולקדשו בקדושת אמונה⁶. יש מפרשים על פי דברי המאירי, מכיון שהאב חייב בחינוך בנו יותר מן האם, לכן, יש לו כוח מיוחד לגיורו. 2. הרמב"ם⁷ פסק שעכו"ם מוכר את בנו לעבד. על פי זה, יש מפרשים, שיש לאב את הכוח לגיורו בלי הדין המיוחד "על דעת בית דין"⁸.

יש קושי עם הביאורים האלה:

א- צריך עיון בטעם הראשון, שסברא זו נכונה אצל עם ישראל. אבל, אצל אומות העולם, אין שום חיוב חינוך.

ב- יש לדון אם האב גייר את עצמו תחילה ואחר כך בא לגייר את בנו, שלאחר שגייר את עצמו, אין לו שום יחוס לבן.

ג- האגרות משה⁹ נטה לומר שגם האם יכולה למכור את הבן לעבדות. שדווקא בישראל שייך דמי ולדות לאב. אבל, אצל הנכרים אין דין כזה¹⁰.

ד- בגמרא מבואר שהטעם שאב שהתגייר עם בניו לא צריך "דעת בית דין" הוא משום שנוח לילדים במה שאביהם עושה. אבל, לפי דברי הרב וויליג יש כוח מיוחד לאב לגייר את בנו. אם כן, מדוע הוצרכה הגמרא לומר שנוח לילדים במה שאביהם עושה, אפילו בלי הטעם הנ"ל יש כוח לאב לגייר את ילדיו?

⁵ במאמרו בספר בית יצחק, שנת תשנ"ב, עמ' 106.

⁶ דבריו יובאו להלן.

⁷ הלכות עבדים ט, ב.

⁸ בתשובות והנהגות (חלק ג, סימן שח) הובא הטעם הזה לביאור לכוחו של האב לגייר את הילד ואין צורך בדעת בית דין. כיון שהאב הוא בעלים על בניו ויכול למכורם, לכן יכול לגיירם; גם הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל (מנחת אברהם, חלק ב, סימן כא, אות יג) ביאר דעת הראשונים שכתבו שיש עדיפות לגיור על ידי אביו מגיור על ידי אמו, שהכוח של האב לגייר את ילדיו נובע מכך שיכול למכור. לכן, היתה הוה אמינא לומר כשקטן התגייר עם אביו הוא לא יוכל למחות על גיורו. זהו החידוש של רב יוסף, שגם כשנתגייר עם אביו הוא יכול למחות. הטעם לכך הוא שאפילו שיש לאב יכולת למכור את בניו ובכך הוא נחשב כמו האדון שלהם, בכל זאת, גם בטבילת עבד על ידי אדונו יש מחלוקת תנאים אם אפשר להטבילו על כרחו. לדעת חכמים, אין לו יכולת. אך, לדעת ר' שמעון בן אלעזר יש לו יכולת. הר"ן פסק כדעת חכמים. לכן, לדעתו, גם כשהבן מתגייר עם אביו צריך את הטעם של "זכין לאדם שלא בפניו" ומשום כך הוא יכול למחות על גיורו כשנעשה גדול.

יש לציין שהמשך חכמה (שמות יב, מד, "ה וכל עבד וכו') הבין שהטעם שהאב יכול למכור את בניו הקטנים הוא מחמת שהוא זן ומפרנס אותם. מבואר מדבריו שעל אף שאין חיוב לזון את בניו ובנותיו, בכל זאת, כך דרכם של ההורים.

⁹ יורה דעה, חלק א, סימן קסב.

¹⁰ אמנם, יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ"ל בחידושו למסכת כתובות (דברות משה, סימן י, ענף ג) ביאר באריכות שלאם אין כוח למכור את הילדים, דווקא לאב יש את הכוח למכור את ילדיו.

אולי אפשר ליישב את הקושיא הרביעית ולומר שהטעם שמועילה הגרות הוא משום הטעמים שהזכיר הרב וויליג, שהבן תחת רשותו של האב וכו'. כמו שהתבאר לעיל, יש חסרון של דעת לעניין המילה, הטבילה וקבלת מצוות. הטעמים שהזכיר הרב וויליג יועילו לעניין המילה והטבילה. אך, לא לעניין החסרון של קבלת מצוות, לשם כך צריך את הסברא שנוח לו במה שאביו עושה¹¹. עוד נראה לומר שאפילו שיש כוח לאב לגייר את ילדיו שכוחו ככוח בית דין, עדיין, צריך את הסברא של "נוח לילדים במה שאביהם עושה", כמו שאצל בית דין צריך את הסברא של "זכין".

עדיין, צריך עיון בביאור דברי הגמרא במסכת כתובות, שם נאמר שמטבילין גר קטן על דעת בית הדין ואחר כך נאמר שהגיור זכות בשבילו ולכן בית הדין זוכה בשבילו ובכך מתבצע הגיור. נשאלת השאלה, האם המושגים "דעת בית דין" ו"זכות" מקבילים¹²? כלומר, אם אומרים שהגיור זכות בשבילו, מה עניינו של "דעת בית הדין"? מדוע לא מספיק שהאם מביאה את הילד להתגייר בפני בית הדין? מה הכוונה שיש צורך ב"דעת בית הדין"? יש להבין בהמשך הסוגיא כשנאמר שבמקרה שהאב מביא את הילד להתגייר, אין צורך ב"דעת בית הדין", מה הכוונה שאין צורך ב"דעת בית הדין"? נראה שאפשר לבאר את דברי הגמרא בשלושה אופנים:

¹¹ יש להעיר שמשמע מדברי רש"י (מסכת יבמות מח, ע"א, ד"ה עבד איש וכו') שיש מקרא מלא שממנו נלמד שאב נכרי יכול לגייר את בנו, שיש את הפסוק: "וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה' המול לו כל זכר ואז יקרא לעשותו" (שמות יב, מח). רש"י למד ממה שכתוב "כל זכר" ולא כתוב "איש", שאב נכרי שהתגייר יכול למול את בנו הקטן אך לא בנו הגדול. בניגוד לעבד שמלים אותו על כרחו, אפילו שהוא גדול. בעבד כתוב: "וכל עבד איש מקנת כסף ומלת אותו אז יאכל בו", דורשים "עבד איש" אפילו שהוא גדול.

החת"ס סופר (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמר רב הונא וכו') הקשה על דברי רש"י, שלפי דבריו מדוע הוצרכה הגמרא לומר שהאב יכול לגייר את בנו שנתגיירו עמו, משום שנוח להם במה שאביהם עושה? עוד קשה שמבואר בגמרא שעדיין, הם יכולים למחות כשנעשים גדולים, הרי האב יכול לגייר את בנו כשהם קטנים על כרחם. השיב החת"ס סופר שיש לאב יכולת רק למול את בנו על כרחם, אך, לא לגיירם על כרחם. לכן, לעניין הטבילה צריך את הטעם שנוח להם במה שאביהם עושה. אבל, הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל (הערות על מסכת כתובות יא, ע"א) הקשה על יישובו של החת"ס סופר, שהרי איך אפשר שמילת בניו הקטנים תעכב אותו מלעשות קרבן פסח, אם הגרות תלויה בדעתם, שאינו יכול לגיירם בעל כרחם? יתר על כן, אפילו שימול אותו, הרי כל עוד שלא יטבלו הם נכרים ואין משמעות למילה. לכן, הוא הסביר שלדעת רש"י, התורה מחדשת שהאב צריך למול את בניו הקטנים, אפילו שעכשיו אינם מתייחסים אחריו, שהרי הוא התגייר, בכל זאת, הם מעכבים אותו מלעשות קרבן פסח, כיון שיש להם קורבא אליו. מכיון שצריך למולם, בוודאי יכול לגיירם. אלא, כל זה נכון דווקא בבניו הזכרים. כלומר, דווקא בבניו הזכרים גילתה התורה שהאב יכול לגיירם בעל כרחם. אך, מנין לנו שהאב יכול לגייר את בנותיו? לגבי גיור בנותיו נצרך הטעם שנוח להן במה שאביהם עושה. הסוגיא במסכת כתובות דנה על גיור הבת.

¹² ביישוב השני לקושייתי על הרב וויליג ביארתי שהמושגים אינם מקבילים ויש צורך ב"דעת בית דין" וגם בטעם של "זכין". אך, הבנה זו אינה מוכרחת וכפי שאראה בהמשך, יש מספר אפשרויות לביאור דברי הגמרא.

א- לא מספיק שיש זכות בגיורו של הקטן, צריך משהו שיזכה בשביל הקטן. אף על פי, שבכל דיני זכיה כל אחד יכול לזכות בשביל האחר, בגיור, הדבר שונה ורק האב או בית דין יכולים לזכות בשבילו. אפשר לבאר טעם הדבר בשני אופנים: 1. זכיה פועלת מכוח שליחות ומדאורייתא אין לקטן זכיה. לכן, לא כל אחד יכול לזכות בשביל הקטן. אך, דין בית דין שונה. כבר הובאה, במאמר "גיור קטן", דעת הפני יהושע¹³, שבית הדין יכול לזכות לקטן, על אף שלקטן אין זכיה מדאורייתא, כיון שהחסרון של זכיה לקטן הוא מכוח זה שאין לו שליחות, כיון שאין לו דעת. הדבר אמור לגבי שליחות שצריכה להימנות לדעתו [שהמשלח צריך מדעתו למנות את השליח לשלוחו], אבל, היות ובית הדין הוא אביהם של יתומים והוא תמיד שלוחו של הקטן, לא צריך את דעתו של הקטן. לכן, בית הדין יכול לזכות בשבילו. כך גם הדבר לעניין אביו, שאינו צריך להימנות לדעתו, כיון שהאב אחראי על ילדיו, הוא אחראי לדאוג להם¹⁴, ולכן, יכול לזכות בשבילם. אפילו אם נאמר שאין חיוב לאב נכרי לדאוג לילדיו, בכל זאת כיון שזו המציאות הנורמלית, שהאב דואג לילדיו. לכן, הוא יכול לזכות בשבילו. 2. כיון שלא מדובר על זכיית חפץ לקטן, אלא על זכיה רוחנית, זו זכיה מיוחדת שלא כל אחד יכול לזכות בשביל הקטן. צריך משהו שאחראי על הקטן, שיוכל לזכות בשבילו. האב אחראי על ילדיו, בית הדין פועל במקום האב.

ב- אפשר לזכות לקטן את המילה והטבילה, אך יש עדיין חסרון של קבלת מצוות. צריך משהו שיקבל את המצוות עבור הקטן. זוהי הכוונה שמטבילין על דעת בית הדין, דעת בית הדין עומדת במקום דעת הקטן. כך גם הדבר לגבי אביו. דעת אביו עומדת במקום דעתו, כיון שהוא אחראי לדאוג לו¹⁵. יש להוסיף שבגיור צריך שני יסודות: 1. רצון. שאי אפשר לגיירו בעל כרחו. 2. דעת. כשהאם מביאה את הילד להתגייר, יש גילוי רצון, אבל

¹³ מסכת כתובות יא, ע"א; מסכת קידושין מב, ע"א.

¹⁴ אולי זו גם כוונת הרב וויליג, הוא אינו מתכוון שגם אצל נכרים יש חיוב לאב לחנך את בנו. אלא, שהאב אחראי על טיפול ילדיו, כמו שהובא לעיל בדברי המשך חכמה.

¹⁵ כעין זה כתב הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל (מנחת אברהם, כד ב, סימן כא, אות יד): "שמלבד הגירות להתחייב במצוות יש דין גירות לכניסה לקהל, ואם כן יש לומר שעצם גיור הקטן הוא זכות גמורה גם בלא אב, אבל לכניסה לקהל יש לומר שאין זה זכות גמורה בשבילו כעת בקטנותו, וגם יתכן שלכניסה לקהל לא מועיל דין זכיה אלא צריך רצון עצמי של הנכנס לקהל. ורק על ידי האב המתגייר שהוא כאדון על הבן... על ידי זה יש לו כח זה על כל פנים לזכותו לגירות גמורה גם להיכנס בקהל. וגם בלא זכות האב כאדון על בנו מכל מקום הרי ניחא ליה במאי דעבד אביו... וזה מועיל גם שיזכה לו להכנס לקהל. והוא הדין שהבית דין נעשים לו כאב גם לענין זה".

אין דעת. בית הדין נותן את הדעת. כשאב מביא את בנו להתגייר, יש רצון וגם דעת. דעת האב עומדת במקום דעתו של הקטן¹⁶.

ג- יש צורך בדעת בית הדין כיון שבית הדין צריך לקבוע שהגיור זכות הוא בשביל הקטן. על אף שבאופן אובייקטיבי יש זכות בגיורו של הקטן, בכל זאת, בכל מקרה ומקרה יש לדון לגופו של עניין, אם הגיור זכות בשביל הקטן או לא. זו כוונת הגמרא שהקטן מתגייר על "דעת בית הדין". בית הדין קובע אם הגיור זכות בשבילו. במקרה שהאב מביא את בנו להתגייר, נוקטים עמדה בסיסית שהגיור הוא זכות בשביל הקטן. כיון שהאב רוצה בטובתו של הילד ויש לו שיקול דעת, אז ההבנה הבסיסית היא שנוה לקטן במעשה של אביו¹⁷ והגיור זכות בשבילו. ההבנה הבסיסית הזאת לא קיימת כשאמו מביאה אותו להתגייר ולכן יש צורך בשיקול דעת של בית הדין לבדוק אם הגיור זכות בשבילו או לא. אבל, גם במקרה שאביו מביאו להתגייר, אם בית הדין יבין שאין הגיור זכות בשביל הקטן, אי אפשר לגיירו. משום שבסופו של דבר הגיור פועל מכוח הזכיה לקטן.

לפי הביאור השני ושלישי, אפשר לומר שבית הדין לא מזכה לקטן את הגיור, אלא הקטן זוכה בעצמו בגיור. אין צורך שמישהו יזכה בשביל הקטן, הצורך בכית דין הוא לדברים אחרים. לפי הביאור השני, צריך בית דין בשביל קבלת מצוות. לפי הביאור השלישי, צריך בית דין לקבוע שהגיור זכות בשבילו¹⁸. אבל, נראה שיש קושי בהבנה הראשונה והשניה, שהרי לפיהן יש חידוש גדול בדברי

¹⁶ כן מבואר בשו"ת השב"ט, חלק ראשון, סימן טז, עמ' קלג; קובץ שיעורים, מסכת כתובות יא, ע"א, אות לג; יש עוד להעיר שספר נפש חיה (יורה דעה, סימן צז) הקשה מה שייך לומר שבית דין הוא שליח של הקטן? הרי הקטן טובל בעצמו, ולא שייך עניין שליחות על זה. הוא הסיק שבכל מקום שאומרים שאפשר להיות שליחים, מועילה שליחות אפילו על הכוונה. לכן, יש לומר שבית הדין פועל כשליח לעניין הכוונה. בגיור קטן, נעשה המעשה כהוגן, אך חסרה הכוונה. לכן, נצרך דעת בית דין, שהוא הנותן את הכוונה.

¹⁷ עיין שו"ת דעת כהן, סימן קמז.

¹⁸ נראה, שביאורים אלה תלויים בהבנה איך פועלת הזכיה בגיור, שהרי הובאו במאמר "גיור קטן", מספר ביאורים של הראשונים ואחרונים בגיור הקטן. הש"ך ופני יהושע ביארו שיש דין מיוחד אצל בית דין ולפי הבנתם יש ללכת בדרך הביאור הראשון שהצעת. לפי דעת התוס' (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו), שהגיור פועל מכוח שיש לקטן זכיה מן התורה או מכוח שעקרו דבר מן התורה, אי אפשר לבאר שהקטן זוכה בעצמו, אלא מוכח מדבריהם שבית הדין זוכה בשביל הקטן. אכן, מדברי הגמרא יש קושי להבנה שהקטן זוכה בעצמו, כיון ששמע שהגיור פועל מכוח שזכין לאדם שלא בפניו. כלומר, מזכים לקטן את הגיור. אך, כך מבואר בדברי התוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו') שביאר שאין מזכים לקטן, הקטן זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה. לכן, הוא הסביר את דברי הגמרא באופן הבא: "והא דפריך בכתובות תנינא זכין לאדם שלא בפניו ומשני מהו דתימא עובד כוכבים בהפקירא נחא ליה היינו משום דאם היתה חובתו לא היה לב"ד להתמצע להכניס גופו בדבר שיש לו חובה". מבואר בדבריו שהגיור לא פועל מצד שמוזכים לקטן, אלא צריך את הזכות, דאליכ הדיינים לא היו עומדים בפניו כדי שיתגייר בפניהם. לפי דברי התוס' לא ברור מה הצורך שהגיור יהיה

רב הונא שמחדש לנו שדעת בית הדין עומדת במקום דעתו של הקטן. גיור הקטן אינו עומד רק על כך שיש זכות בגיורו. אם כן, קשים דברי הגמרא שהקשה על דברי רב הונא מהו חידושו? הגמרא הקשה שדינו של רב הונא הוא דין פשוט, כיון שיש זכות בגיור הקטן וזכין לאדם שלא בפניו. נראה ליישב ולומר שהסיבה לכך היא שהיה ברור לגמרא שדעת בית הדין עומדת במקום דעת הקטן. היסוד שבית הדין אביהם של יתומים ודעתו עומדת במקום דעת הקטן, הוא יסוד מוכר אצל חז"ל ורב הונא לא מחדשו, אלא הוא בא לחדש שיש זכות בגיור קטן ולכן מועילה דעת בית הדין¹⁹. עוד אפשר לומר שהגמרא יכלה לומר שזה החידוש של רב הונא, אך, היה לה תירוץ אחר לתרץ והיא נקטה תירוץ אחד מתוך שנים²⁰.

לפי הביאורים שהוצעו לעיל יש להסיק שאין כוח מיוחד לאם להביא את הילד להתגייר, אלא הכל פועל מכוח בית הדין. אבל, לאב יש כוח מיוחד להביא את הילד להתגייר, ולפי זה נראה לומר שאין שום חילוק בין שהאם מביאה את הילד להתגייר ובין הורים מאמצים המביאים אותו להתגייר.

"על דעת בית דין?" נראה שיש להסביר שלפי דעת התוס', לא צריך דעת בית דין בשביל המילה והטבילה, אלא צריך דעת בית דין בשביל קבלת מצוות. גם אפשר להסביר שלדעתם צריך דעת בית דין כדי לקבוע שהגיור זכות בשביל הקטן. הרב צבי שטרן שליט"א (בספרו "גנת אגוז", סימן לב, אות ט) כתב: "דלפעמים אומרים זכין רק עבור הדעת של המקבל, וכגון בגר קטן שמטבילין אותו על דעת בית דין, דבכה"ג לא עושים עבורו שום מעשה, שהרי המילה והטבילה הרי עושים בגופו שלו. ורק שאת דעת הגירות אנו זוכין עבורו". גם שו"ת שרידי אש (חלק ג, סימן כ) ביאר שבגרות לא שייך זכיה במובן הפשוט, כיון שאין הגרות חפץ שזוכים אותו לאחר. לכן, הוא הסביר שזוכים לו את הכוונה. נראה לפיו, ש"דעת בית דין" וזוכים לגר הם מושגים מקבילים.

האגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן קנח) נתן שני ביאורים מדוע יש צורך בדעת בית דין ואי אפשר לאחר לזכות בשביל: 1. "משום שלא בכל ענין הוא זכות ולכן רק שלשה שהן בית דין יכולין להכריע שהוא זכות עבורו באופן שהוא נמצא" (זה כביאור האחרון שכתבת). 2. "אולי במאי דעבדי תלתא יותר ניחא ליה ממאי דעבדי רק אחד". לדעתו, יש צורך בבית דין לעצם הזכין ולא משום שצריך לעשות את הגיור בפני בית דין.

הנפק"מ היא בנוגע לחלקים מן הגיור שבדיעבד אם לא עשו אותם בפני בית דין, הגיור חל. כגון מילה, שלדעת ראשונים רבים בדיעבד כשלא נימול בפני בית דין, הגיור חל. אבל, בגיור קטן, לא יועיל שלא יעשו את המילה שלא בפני בית דין, כיון שצריך דעת בית דין בשביל הזכין. רק במקרה שאביו הביאו להתגייר בדיעבד יועיל שלא נימול בפני בית דין.

לפי הביאורים שהצעת, חוץ מהביאור הראשון, המושג "מטבילין על דעת בית דין" והמושג "זכין" אינם מושגים מקבילים, אלא הם שני מושגים. לפי הביאור הראשון המושגים מקבילים, דהיינו מטבילין על דעת בית דין, הכוונה שבית הדין זוכה בשביל הקטן.

¹⁹ אמנם, מדברי הכסף משנה (הלכות מלכים ח, ח) משמע שכוחו של האב לא פועל ממה שדורש את טובתו. הוא נקט שנכרית שנתעברה מישראל, צריך את דעת בית דין כדי לגייר את הקטן, ולא יועיל שהאב יביא אותו להתגייר. לכאורה, לפי הסברא שכתבתי, אין לחלק בין שהאב ישראל או נכרי, אפילו שהבן לא מתייחס אחר אביו הישראלי, בכל זאת, בוודאי יש לאביו רחמים עליו ודורש את טובתו. אלא, נראה שצריך לומר שסברת הכסף משנה, שכוחו של האב נובע מיכולתו למכור. סברא זו אינה סותרת את הדרכים שהצעת בביאור היחס בין "דעת בית הדין" ובין דין "זכין". גם לפי הבנה זו שכוחו של האב נובע מיכולתו למכור, עדיין, צריך את הביאורים שהצעת כדי להבין את היחס בין "דעת בית דין" ובין דין "זכין".

²⁰ עיין תוס', מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו וכו'.

ציינתי לעיל, שנלענ"ד, שלכו"ע לבית הדין יש את היכולת ואת הכוח לגייר קטן שאין לו דעת ומצאו אותו ברחוב. רק, במקרה שיש התנגדות מצד הקטן, בית הדין לא יכול לגיירו. אלא, נראה שבית הדין לא הולך ומגייר קטנים שמוצאים ברחוב, לא לוקח יוזמה לגייר, אלא מגייר את מי שבא אליו. משום כך בית הדין מגייר רק קטן שבא מעצמו להתגייר או שהוריו הביאו אותו להתגייר, אך הדבר לא נובע מחוסר יכולת, אלא מחוסר רצון. לכן, במקרים מסויימים בית הדין מגייר קטנים שמצאו, כמו במקרה של מלחמת מדין שגיירו את המדיניות הקטנות. נראה, שגם במקרה שיבוא זוג שרוצה לאמץ ילד לא יהודי ולחנכו לתורה ומצוות, בית הדין יגייר אותו. יש לו את היכולת לגיירו. לכן, אין שום מניעה הלכתית לגיירו.

הבנה זו נמצאת בדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל²¹. הוא ביאר מדוע בית הדין מגייר את הקטן כשאמו הביאה אותו להתגייר הרי לא מצינו בשום מקום שיש לאם זכות בילדיה. לכן, מוכרחים לומר שהגיור מבוסס על דעת בית דין שמחליט שזכות לגייר את הקטן. כל זמן שאין מי שמביא את הקטן להתגייר והקטן לא בא מעצמו להתגייר, בית הדין לא הולך ומחפש גרים. אך, אם בית הדין גייר את הקטן, בוודאי הגרות חלה²². לפי זה, אם האם הביאה את בנה להתגייר, אפילו שאינה מתגיירת עמו, בית הדין יכול לגיירו, כיון שיש לו כוח לגייר את הקטן בכל מצב, רק צריך שבית הדין יראה שיש זכות לקטן בגיורו.

יתר על כן, במאמר "גיור קטן", הבאתי מדברי כסף משנה וערוך השלחן שהבינו, שלדעת הרמב"ם, בית הדין יכול לגייר את הקטן אפילו שיש התנגדות מצדו, וגם אם מגיירים אותו על כרחו, הגיור חל.

3- השלכת הדברים לדיון שלנו:

נראה שבמקרה של ילד מאומץ אפשר לגיירו מחמת מספר סיבות:

א- יש כוח לבית דין לגייר קטן שאין לו דעת ומצאו אותו ברחוב. בית הדין צריך לראות שיש זכות לקטן להתגייר. לכן, אם מדובר שההורים המאמצים שומרים תורה ומצוות, הרי בית הדין יכול לגיירו. אין שום חילוק בין שהורים מאמצים מביאים את הילד להתגייר ובין שהאם מביאה אותו להתגייר, אין כוח מיוחד לאם לגייר את הבן שלה.

²¹ משפטי שאול, סימן לח.

²² גם שו"ת שבט הלוי (חלק ח, סימן רסט) נקט בדעת הראשונים שאפשר לגייר את הקטן כשאין התנגדות מצדו. אפילו אם נאמר שלדעת ראב"ה אי אפשר לגייר קטן, בכל זאת מדברי שאר הראשונים וכן מדברי הטור ושו"ע אין שום ראייה; גם הרב משה פיינשטיין זצ"ל (ספר דברות משה, מסכת כתובות, סימן י, ענף א) הבין שאין מחלוקת בין הראשונים.

אפילו אם נאמר שצריך שהאם תביא את הילד, כיון שבכך יש גילוי רצון להתגייר, הרי יש לומר שגם כשהורים מאמצים מביאים את הילד להתגייר, ודעתם לגדלו לתורה ומצוות, יש גילוי רצון להתגייר.

ב- יש מקום לומר שההורים הביולוגים מסרו את הילד לאימוץ ובכך מסרו אותו על דעת לגייר אותו²³. הבנה הזאת תהיה נכונה רק בארץ ישראל, שמסרו אותו ליהודים, אבל אם מסרו אותו לאימוץ בחו"ל, ובאה משפחה יהודית ואימצה אותו, אי אפשר לומר שמסרו אותו על דעת שיגיירו אותו. גם בארץ ישראל, יש לדון אם נחשב שמסרו אותו לגיור, שהרי לא הביאו אותו להתגייר, אלא רק מסרו אותו ליהודים לטיפול. אך, מסתבר לומר, שנחשב שמסרו אותו לגיור. לכן, תועיל דעת בית דין.

לכאורה, יש עוד סברא לומר שההורים המאמצים יכולים לגיירו, שהרי הם משלמים כסף בשביל האימוץ ויש לומר שיש בכך קנין הילד ובעצם הם קונים אותו להיות עבד. לאחר קנייתו ישתחרר אותו ויחשב כעבד משוחרר, שהוא גר לכל דבר. הובא במאמר להלן, שהאגרות משה כתב שיש פתרון שהילד לא יוכל למחות בגדלותו, שיקנו אותו לשם עבדות. אבל, נראה שיש מקום לפקפק בסברא זו מחמת שלש סיבות:

א- אגרות משה²⁴ הסתפק שאולי אפשר לקנותו לעבדות רק אם דיברו עם ההורים הביולוגים קודם האימוץ והם הסכימו למסרו לעבדות. אך, אם לא עשו כן, אולי אין דעת ההורים למכרו לשם עבדות. נראה שגם במקרה שההורים הביולוגים מסרו את הילד למוסד יש למוסד את הרשות למכרו. אבל, עדיין, ההורים המאמצים יצטרכו לומר למוסד במפורש שהם קונים אותו לעבדות. במציאות של ימינו קשה לומר שהמוסד יסכים לכך, כיון שעבדות אסורה במדינות מתוקנות.

ב- אפילו אם ההורים הביולוגים או המוסד יסכימו למכרו לעבדות, נראה שהמכירה לא תועיל, כיון שהיא נגד דינא דמלכותא. אמנם, לפי זה, במקום שאין דינא דמלכותא, המכירה תועיל.

ג- המכירה לא מועילה, כיון שהיא הערמה מוכחת. כולם יודעים שאין בכוונתם לקנות את הילד לעבדות. סברא זו שייכת רק במקומות שלא נוהגים לקנות ילדים²⁵.

²³ הגריא"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צו, אות א) כתב שאם האם מסרה את הילד לידי ישראל, הרי זה גילוי דעת שרצונה היא שגדל להתגייר.

²⁴ יורה דעה, חלק א, סימן קסב.

²⁵ במאמר הבא הארכתי בדברי האגרות משה.

מספר אחרונים דנו ביכולת של הורים מאמצים לגייר את הילד המאומץ. בפסק דין רבני אחד,²⁶ ישבו כדיינים, הרבניים י' עדס זצ"ל, י' ש' אלישיב שליט"א וב' זולטי זצ"ל, והגיעו למסקנה שאם אין לקטן אב או אם, בית הדין לא יכול לגיירו. הם ציינו לדברי האחרונים שנקטו שאי אפשר לבית דין לגייר קטן על כרחו. והביאו מדברי שו"ת זרע אמת שסובר שאי אפשר לבית דין לגייר מי שאינו בא מעצמו להתגייר, או שאחד מהוריו הביא אותו להתגייר. אבל, הם כתבו:

אולם מכיון שבדבר זה יש מחלוקת הראשונים, ומפשטות לשון השו"ע משמע שבית דין בעצמם אינם יכולים לגייר גוי קטן כשאינו לו אב ואמו לא הביאתו להתגייר, על כן למעשה במקרה דידן אין לקבוע שהילד הוא וודאי גר, אלא הוא ספק גר.

אבל, הרב שלמה דייכובסקי שליט"א²⁷ פסק שמה שהובא בראשונים וכן בשו"ע שמגיירים דווקא קטן שבא מעצמו, או שאחד מהוריו הביאו, זה אינו חסרון מהותי, אלא חסרון מעשי - טכני. כלומר, שאין בית הדין הולך מרצונו ומגייר גרים. אך, בדיעבד אם גיירו, הגיור חל. הוא סובר שבית הדין לא נוקט יוזמה בגרות. לכן, נקט באותו פסק דין, שהיה מדובר על גיור חרשת שבאה מעצמה להתגייר, שאפשר לגיירה.

לפי סברתו יש לומר שהוא הדין בגיור ילד מאומץ, בית הדין יכול לגייר את הילד אפילו שהוריו הביולוגים לא הביאו אותו להתגייר.

הרב מרדכי וויליג שליט"א²⁸ כתב שלפי שני הביאורים שלו בחילוק בין כשאמו הביאה אותו להתגייר ובין שאביו הביא אותו להתגייר דנו הפוסקים אם הכוח המיוחד של האב מסתיים לאחר שנתגייר האב ושוב אינו אב הקטן על פי הדין. הם גם דנו אם הורים מאמצים יכולים לגייר ילד שאימצו. לדעתו, אין הכרעה בשאלה זו ולא יצאנו מכלל ספק.

ראיתי שספר נחלת צבי²⁹ נקט שכיון שהוריו הביולוגים של הילד המאומץ מסרו אותו למשפחה המאמצת או לחברה המטפלת בו, אפשר לומר שמסרו אותו למוסד שיעשה כטוב בעיניו לטובת הילד. לנכרי יש רשות למכור ולמסור בניו הקטנים. כלומר, האב הביולוגי מסר למוסד את היכולת

²⁶ חלק א, עמ' שעה.

²⁷ חלק י, עמ' קצג.

²⁸ במאמרו שהוזכר לעיל.

²⁹ עמ' יט; דבריו הובאו בספר "על בן אמצת לך", אימוץ ילדים בראי הלכה, פרק ב, הערה ג; עיין שהביא את דברי שו"ת תשובות והנהגות (חלק ב, סימן תרעג) שכתב שבית הדין יכול לגייר תינוק שנמסר לאימוץ רק אם נמסר להורים באופן קבוע בלי זכות חזרה.

להחליט מהי טובת הילד והמוסד עכשיו נחשב כאביו. שו"ת שבט הלוי³⁰ פסק שהורים מאמצים יכולים לגייר קטן שאימצו. אך, נראה שהסיבה שונה מזו של ספר נחלת צבי, אלא כטעם שכתבתי לעיל, שבית הדין יכול לגייר קטן שאין לו דעת ומצאו אותו ברחוב. אין צורך שמישהו יביא את הקטן או שהקטן יבוא מעצמו להתיייר³¹.

הרב שאול ישראלי זצ"ל³² והרב אליעזר גולדשמידט זצ"ל³³ הבינו שבמקרה של הורים מאמצים, שהילד המאומץ גדל אצלם ומתפללים בו ולאחר זמן מסויים הם באים לגיירו, אז יש לומר שנוח לילד מאומץ במה שעושים ההורים המאמצים. דהיינו, כדין אב שמביא את בנו להתייר. לדעתם, מעמדם של ההורים המאמצים כלפי הילד הרי הוא בגדר "יתומים שסמכו אצל בעל הבית". הרב שאול ישראלי כתב שהיסוד של "ניחא להיו במאי דעביד אבוהון" אינו עניין שמקורו בהלכה, אלא עובדה מציאותית שאדם נגרר אחר אביו. לכן, יש לומר שהוא הדין כשילד גדל בבית והם מעניקים לו אהבת הורים ודואגים למלא מחסוריו, הרי זה גם כן יוצר קשר נפשי להגרר אחריהם.

סברתם שייכת דווקא במקרה שלאחר זמן שגדל הילד אצל ההורים המאמצים הם הביאו אותו להתייר. אך, במקרה שרוצים לגיירו מיד בתחילה כשמאמצים אותו, בוודאי לא שייך לומר שנוח לילד המאומץ במה שעושה ההורה שרוצה לאמצו. כך נראה מדברי האגרות משה³⁴ שכתב בסברת החת"ם סופר - שבמקרה של זכות גדול הקטן לא יכול למחות - לא שייכת במקרה של הורים מאמצים. לפיכך, הקטן יוכל למחות כשנעשה גדול. אין לומר שיש זכות גדול שיתגייר הילד המאומץ שאם לא יתגייר לא יאמצו אותו ההורים היהודים, משום שאם ההורים היהודים לא יאמצו אותו הורים נכרים יאמצו אותו. נלענ"ד, שכך גם ניתן לומר בדין של "ניחא להו במאי דעביד אבוהון", שכל זמן שלא אימצו אותו אין לומר שהילד המאומץ נוח לו במה שעושה ההורה שרוצה לאמצו.

עוד ראיתי את דברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל³⁵ שדן בדברי הרמב"ם בהלכות עבדים בדין ישראל שתקף נכרי קטן³⁶. מדברי הרמב"ם מבואר שאם ישראל תקף נכרי קטן, או מצא תינוק נכרי

³⁰ חלק ו, סימן רב; חלק ח, סימן רסט.

³¹ כבר הזכרתי לעיל, שגם מדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל מבואר שבית הדין יכול לגייר קטן שהביאו אותו הוריו המאמצים להתייר; גם מדברי שו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן קסא-קסב; יורה דעה, חלק ב, סימן קכו; יורה דעה, חלק ג, סימן קד) משמע שנקט כך. אך, יש לציין שעל אף שלדעתו ההורים המאמצים יכולים לגייר את הילד, בכל זאת, עדיף שלא יאמצו ילד נכרי: "ואם לעצתי תשמעו אין צריך להכניס זרע נכרים כי אין בזה שום צורך ותכלית ורק כשבא גם מעצמו להתייר לשם שמים צריך לקבלו" (יורה דעה, חלק א, סימן קסב).

³² משפטי שאול, סימן לח.

³³ מובא באותה תשובה.

³⁴ יורה דעה, חלק א, סימן קסב.

³⁵ ספר "דברי הרב", עמ' קצט, ר, אות ד.

³⁶ הזכרתי דברי הרמב"ם לעיל במאמר "גיור קטן", שם דנתי אם אפשר לגייר קטן בעל כרחו.

והטבילו לשם גרות, הוא נחשב גר. הגרי"ד אמר בשם הגר"ח סולובייצ'יק זצ"ל שדין הנ"ל 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 דווקא דיבר על נכרי קטן, שכיון שאינו בר דעת, מועילה קבלת האדון עבורו. אך, במקרה שמדובר על נכרי גדול שיש לו דעת עצמו, בוודאי לא מועילה דעת וקבלת האדון עבורו. הגרי"ד הבין שכך גם הדין במקרה של הורים מאמצים, ולכן יש להקפיד שההורים המאמצים יהיו נכוחים בשעת הטבילה ויאמרו בפירוש שהם מקבלים על עצמם להדריך את התינוק בדרכי התורה ולחנכו במצוות. המאמצים נחשבים הכובשים אותו, ולכן קבלתם מועילה עבור התינוק.

הורים מאמצים שלא שומרים תורה ומצוות

1- צריך שתהיה זכות לגייר את הקטן, גם כשאביו מביאו להתגייר:

התבאר לעיל שהורים מאמצים יכולים לגייר את הקטן על דעת בית דין. אבל, עדיין, לא יצאנו מידי ספק בשאלתנו, משום שמדובר כאן במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות. בדברי הגמרא במסכת כתובות התבאר שגיור קטן פועל מכוח זכין לאדם שלא בפניו. כלומר, צריך שתהיה זכות בגיורו. במאמר לעיל "גיור קטן", ציינתי לדעות השונות שביארו איך הזכיה פועלת:

א- יש חילוק בין זכות גרות לעסקי ממון - רשב"א בשם הרמב"ן³⁷.

ב- יש לקטן זכיה מן התורה – תוס'³⁸, רשב"א³⁹ וריטב"א⁴⁰.

ג- יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה- תוס'⁴¹.

ד- גרות שונה, שזוכים בו שמים - ריטב"א בשם יש דוחים⁴².

ה- יש דין מיוחד בבית דין - נקודות הכסף⁴³ ופני יהושע⁴⁴.

³⁷ מסכת בבא מציעא ע"ב.

³⁸ מסכת כתובות י"א, ע"א, ד"ה מטבילין אותו.

³⁹ מסכת בבא מציעא ע"ב, ד"ה רבינא אמר וכו'.

⁴⁰ מסכת בבא מציעא ע"ב, ד"ה מידי דהוי וכו', הוצאת מוסד הרב קוק.

⁴¹ מסכת כתובות י"א, ע"א, ד"ה מטבילין אותו וכו'; תוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב) העלה את האפשרות הזאת, אך דחה אותה.

⁴² מסכת בבא מציעא ע"ב, ד"ה מידי דהוי, הוצאת מוסד הרב קוק; יכול להיות שכוונת הדברים כמו הביאור הראשון.

לפי כל התירושים צריכה להיות זכות בגיור ובלעדיה אי אפשר לגייר⁴⁵. לכאורה, יש לומר שגר שלא יגדל לשמירת תורה ומצוות, אין לו זכות בגיורו. הזכות בגיור היא בכך שיצטרף לברית של עם ישראל עם הקב"ה המתממשת על ידי שמירת תורה ומצוות. יש להוסיף שבמאמר לעיל – "גיור קטן" ציינתי שיש צורך שהקטן יקבל עליו מצוות כשגדל. לדעת הטור ושו"ע, על הקטן לעשות מעשה יהודי כשנעשה גדול, וזה נחשב כקבלת מצוות. לכן, כשיש לנו סבירות גדולה שהקטן לא יקיים תורה ומצוות כשיגדל, אין מקום לגיירו, שהרי יהיה חסר בכך קבלת מצוות. גם לדעת הראשונים שסוברים שאין צורך בקבלת מצוות כשיגדל, יש לומר שבית הדין מקבל בשבילו את המצוות. הסכמת בית הדין לגיירו, נחשבת כקבלת מצוות. לכן, אם בית הדין רואה שלא יקיים תורה ומצוות כשיגדל, אין כאן קבלת מצוות. נראה לומר שאם בית הדין מגייר קטן כשהסבירות היא שלא יקיים תורה ומצוות, הרי יש כאן צירוף של אחד לעם ישראל, אך אין צירוף לכריתת ברית של עם ישראל עם הקב"ה. הברית היא שמירת תורה ומצוות ולכן חסר מרכיב מהותי בגיור הקטן ואי אפשר לגיירו.

הרב מרדכי וויליג שליט"א⁴⁶ ציין שיש אחרונים שדייקו מדברי השו"ע:

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 זכין לאדם שלא בפניו. בין קטן שגיירו אביו בין שגיירוהו ב"ד, יכול למחות כשיגדיל ואין דינו כישראל מומר אלא כעובד כוכבים.

(יורה דעה רסח, ז)

כשאם הקטן מביאה אותו להתגייר או כשבא מעצמו להתגייר, צריך דעת בית דין וצריך דין של זכין. לכן, במקרה שאין זכות, אי אפשר לגיירו. אך, אם אביו מביא אותו להתגייר, אין צורך בזכין

⁴³ יורה דעה שה יא.

⁴⁴ מסכת כתובות יא, ע"א.

⁴⁵ אמנם, יש לציין שמדברי התוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו') אפשר ללמוד שסובר שאפילו שלא היה לקטן זכות בגיור, בכל זאת, הוא גר. לדעת התוס', אין בית הדין זוכה בשביל הקטן, אלא הקטן זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה. לדעת התוס', הסיבה שהגמרא דנה אם יש בגיור זכות או לא, היא משום שאם הגיור היה לחובתו של הגר, אז לא היה לבית הדין לפעול להכניס את הקטן בדבר שיש לו חובה. בית הדין לא היה צריך לעמוד שם. אך, בדיעבד בוודאי הגיור היה מועיל. אבל, שיטת התוס' היא שיטה יחידאית ורואים מדברי כל הראשונים שנקטו שצריך זכות בגיור. ופשט דברי הגמרא לא משמע כדברי התוס', משמע שהגיור פועל מצד שמזכים את הגיור לקטן – "זכין לאדם שלא בפניו". לעיל ציינתי אפשרות לבאר את דברי הגמרא, שבית הדין לא מזכים את הגיור לקטן. אך, זה דוחק ולא משמע כך מדברי הגמרא. יכול להיות שגם דברי הריטב"א בשם יש דוחים שהובאו לעיל, הולכים בשיטת התוס'. שהרי לדעתם הגיור שונה, כיון שזוכים בו שמים. אין כאן מישוה שזוכה בשבילו. יש גם מקום לבאר בדברי התוס' שכוונתו לומר שהקטן זוכה בעצמו בגיור. אבל, אם אין זכות בגיור הוא אינו יכול לזכות בגיור. הזכות קובעת שיש בסיס לגיור הקטן.

⁴⁶ במאמרו שהוזכר לעיל.

ולכן אב לא דתי יכול לגייר בנו מנכריה. גם אב מאמץ שלא שומר תורה ומצוות, יוכל לגייר את בנו. אבל, הרב מרדכי וויליג דחה את דבריהם וכתב שגם כשאביו מגייר צריך שיהיה זכות לקטן, שהרי מבואר בשו"ע, שיכול הקטן למחות משהגדיל. אם הגיור לא פועל מצד זכות, מה מקום למחאתו כשיגדל? לדעתו, לעולם באים מדין זכין. אלא, כשמתגייר בלי אביו, צריך שבית דין יקבע שזכות היא לו. אך, אם אביו מגיירו, אין צורך לקביעה זו של בית דין, משום שמסתמא זכות היא לו.

נראה לי, שדברי הרב וויליג מכוונים לאמיתה של תורה, כיון שהגמרא אומרת שהאב יכול לגיירו, כיון שנוח לו במה שאביו עושה. גיור קטן פועל מכוח ההבנה שהגרות נוחה לקטן, ומסתבר לומר, שאם אינה נוחה לו, שאביו לא שומר תורה ומצוות ולא יתחנך לתורה ומצוות, אי אפשר לגיירו.

אפשר להביא ראיה מדברי התוס', במסכת כתובות⁴⁷, שדן איך פועלת זכיה בגיור, הרי לקטן אין זכיה מן התורה? יישוב התוס' הוא שהגיור פועל מכוח הדין שיש לחכמים כוח לעקור דבר מן התורה. לאחר מכן, התוס' דן בסוגיא במסכת סנהדרין⁴⁸, שמשם משמע שיש גר קטן מדאורייתא, והרי לפי התוס' גיור קטן הוא רק מדרבנן. התוס' יישב שמדובר במעוברת שנתגיירה, ששם הולד נחשב גר מן התורה. אם אין דין "זכין" במקרה שהאב מביא את בנו להתגייר, הרי היה אפשר להעמיד שיש גר קטן מדאורייתא כשאביו מביא אותו להתגייר. אלא, מוכרחים לומר שגם כשאביו מביא אותו להתגייר אנחנו פועלים מדין "זכין", רק האב מוזכר לבנו ולא בית הדין⁴⁹.

2- אם הגרות זכות במקום שההורים המאמצים לא שומרים תורה ומצוות:

בדין זה נחלקו האחרונים. נפתח בדברי השו"ת שרידי אש שדן בדין גיור ילדים שההורים לא שומרים תורה ומצוות. לדעתו, אין מקום לגיורם, כיון שאין בכך זכות, אלא חוב בשבילם ואין הגרות חלה:

והעיקר, שאין בזמננו שום זכות לקטן שגיירו אותו, ובפרט מי שמתגדל בבית הורים שאינם מקיימים תורה ומצוות, והילד ג"כ לא יקיים את המצוות שנתחייב בהם ע"י גרות. ואם כן לא זו בלבד שאין הגרות זכות לו, אלא היא חוב גמור, ואסור לגרום חוב לאדם אע"פ שאינו יהודי. ולא עוד, אלא שהגרות

⁴⁷ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו.

⁴⁸ סח, ע"ב.

⁴⁹ הרב בית הלוי (בפירושו לתורה, פרשת בא, ד"ה והנה במסכת כתובות) כתב: "אבל דבר שהוא ודאי חובה הרי גם האב אין ברשותו לחוב לבניו הקטנים, אע"ג דעושה כן גם לעצמו, שבשלו רשאי לחבול ולא בבניו הקטנים".

שהיא חובה לו היא בטלה ומבוטלה ואינו גר כלל ויבוא לידי מכשול, שיחשבוהו וגם הוא יחשוב א"ע לישראל. ואין לשער ולתאר את ריבוי המכשולים שיצאו מזה.

(חלק ב, סימן צו⁵⁰)

הראי"ה קוק זצ"ל דן בשאלתנו במספר תשובות. בתשובתו הראשונה הוא נקט שאין לגייר קטן, כאשר האם 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.

(שו"ת דעת כהן, סימן קכז)

בתשובתו השנייה, הוא כתב שאין לגייר קטן, 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 המצוות, דבאמת הלא קבלת המצות היא עיקר של הגרות, שהרי היא מעכבת, ואפילו אם קבל אלא שלא היתה הקבלה כדין, דהיינו שלא היתה ביום ובשלושה, כמבואר בשו"ע, אם כן מסתברא מילתא, דלדין 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 המצוות. 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.

(שם, סימן קמז)

⁵⁰ עיין גם בדבריו, חלק ב, סוף סימן צד.

בתשובה נוספת⁵¹, הוא הוכיח את היסוד שאין לגייר קטן שהוריו לא שומרים תורה ומצוות, מדברי התוס' במסכת חולין⁵², שכתב שגרי אריות גרים רק כשבאמת יש כוונה לקבל מצוות. כאן אין כוונה לקבל מצוות וגם בגדלותו נראה שלא יקבל עליו מצוות.

עוד אחרונים הלכו בדרכם של שו"ת שרידי אש וראי"ה קוק⁵³.

אך, שו"ת אחיעזר⁵⁴ נקט כדעת שו"ת בית יצחק⁵⁵. לדעתם, אפשר לגייר קטן, אפילו שידוע שיחלל שבת בגדלותו, ולא ישמור תורה ומצוות היות ויש זכות בעצם הגרות. אבל, הוא סייג את דבריו ואמר שעל אף שיש זכות בעצם הגרות, בכל זאת, אי אפשר לומר שנחשב זכות גמורה. כלומר, במקרה שאביו מביאו להתגייר הגיור הוא זכות גמור ולא יכול למחות בגיורו [כך דעת החת"ם סופר], בכל זאת, במקרה הנדון לא הוי זכות גמור, ולכן יוכל למחות כשנעשה גדול.

⁵¹ שו"ת דעת כהן, סימן קמח.

⁵² ג, ע"ב.

⁵³ גריא"ה הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, כרך ו, סוף סימן כח. מתשובה נוספת שלו (שם, כרך ד, יורה דעה, סימן צז) מבואר שסובר שהגיור חל. אלא, הגיור אינו זכות גמורה ויכול למחות כשנעשה גדול. אך, סברתו שלא טוב לגייר במקרה שההורים אינם שומרים תורה ומצוות; 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 והאם נכרית, שבדאי הבן יגדל ויתחנך בדרך זה, אז וודאי שאין זכות בגיורו. נראה שהוא הסכים עם סברא זו; הגרי"ד סולובייצקי זצ"ל נקט שאם ההורים המאמצים אינם שומרים תורה ומצוות, והקטן לא יקבל בכלל חינוך תורני, ומסתמא לא יהיה שומר תורה ומצוות, אין בזה שום זכות כלל וכלל (עיין בספר נפש הרב, עמ' רמה); הרב משאש זצ"ל (שו"ת שמש ומנן, חלק ג, יורה דעה, סימן סב) נקט שאין לגייר גר קטן שהוריו אינם שומרים תורה ומצוות. שם היה מדובר שהאב נשוי לנכריה, והאם נשארת בגיורת, והאב הוא לא שומר תורה ומצוות. לדעתו, אין מקום לגייר את הילד; 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 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 ספקטור זצ"ל (מובא בשו"ת מטה לוי, לר' מרדכי הורביץ, חלק ב, סימן נח): "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..."; קובץ תשובות (חלק א, סימן קג) הכריע כדעת השו"ת שרידי אש.

⁵⁴ חלק ג, סימן כח.

⁵⁵ אבן העזר, סימן סט: "הנה אם אביו רשע, מחלל שבת ואוכל טרפות, ואמו נכרית, בודאי הבן גם כן יגדל ויתחזק בדרך זה, ולכאורה אין זכות להיולד... מכל מקום כבר כתבתי... דהוי זכות להגר, דאף שיענש מכל מקום יש לו חלק לעוה"ב, מה שאין כן אם ישאר נכרי... מכל מקום לא הוי זכות ברור כל כך, על כן בכה"ג הגדילו יכולין למחות".

גם האגרות משה הלך בדרכם ונקט שהגרות זכות היא בשביל הקטן, אפילו שיהיה מרשעי ישראל:

אבל הא אפשר לתקן דאת הקטנים יגיירו כי הם א"צ קבלת מצות ויגיירום ע"ד ב"ד והוא זכות להם כי מכיון שלומדים בב"ס דתי אצל מורים יראי שמים הרי מצוי שיתגדלו להיות שומרי תורה שלכן אף שהוא ספק הוא זכות וודאי, וגם אף אם לא יתגדלו להיות שומרי תורה מסתבר שהוא זכות דרשעי ישראל שיש להם קדושת ישראל ומצנתן שעושין הוא מצוה והעבירות הוא להם כשגגה הוא ג"כ זכות מלהיות נכרים...

(חלק ד, סימן כו, אות ג⁵⁶)

אלא, נראה, שהאגרות משה לא כתב סברא זו כדבר מוחלט, אלא בתור אפשרות. בתשובה אחרת⁵⁷ משמע מדבריו שסבר שיש לגייר את הילד המאומץ, רק אם הוריו שומרים תורה ומצוות, שאז הגרות זכות היא לו⁵⁸.

נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בסברת האחרונים שנקטו שאפשר לגייר קטן, אפילו שידוע שלא ישמור תורה ומצוות בגדלותו. לכאורה, יש מספר טעמים לדחות דבריהם:

א- יש סברא לומר שהגיור אינו זכות בשבילו, שאפילו שיהיה מעם ישראל, בכל זאת, הגיור אינו זכות כשלא שומר תורה ומצוות.

ב- הוזכר לעיל, שאחת מן הסברות שאפשר לגייר את הקטן היא משום שיש כאן חזקה שרובא דרובא לא מוחים בגרותם, ולכן לא נחשב כדבר שמתברר בעתיד⁵⁹. לכאורה, כאן אין את החזקה הזו, שהרי יש סבירות שימחה כשיגיע לגיל גדלות, משום שלא מתחנך לשמירת תורה ומצוות.

⁵⁶ כדברים אלו הוא גם כתב בשו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קנח. אך, יש להעיר ששם הוא הסתפק בדבר ואין לו הכרעה ברורה, הוא נטה לומר שזו זכות בשבילו. אך, כתב שכדי לצאת מידי הספק יהיה טוב לזכור להטבילו כשיגדל.

⁵⁷ יורה דעה, חלק ג, סימן קה.

⁵⁸ הרב עובדיה יוסף שליט"א (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; נראה שהגרי"ד סולבויצ'יק זצ"ל סבר שאי אפשר לגייר מצד זכין, קטן שהוריו לא שומרים תורה ומצוות. עיין בספר דברי הרב, עמ' ר-רא, אות ז.

⁵⁹ הרחבתי בדברים במאמר לעיל "גיור קטן", הדברים הללו הם דעת החת"ם סופר בתשובתו ביורה דעה, סימן רנג.

ג- במאמר "גר קטן", הוסבר בהרחבה, שלגר קטן יש חסרון של קבלת מצוות, ויש צורך בקבלת מצוות כשיגיע לגיל גדלות. לכן, רק לאחר שעשה מנהג יהודי כשהגיע לגיל גדלות, לא יכול למחות. כל עוד שלא נהג מנהג יהודי, יש ביכולתו למחות. במקרה שלנו יש סבירות שהקטן לא ישמור תורה ומצוות כשיגיע לגיל גדלות. אם, כן איך אפשר לגיירו? הרי לא תהיה בשום זמן קבלת מצוות.

ד- במאמר "קבלת מצוות בגיור" ביארתי, שיסוד הגיור הוא הצטרפות לכריתת ברית של עם ישראל עם הקב"ה. הגר לא כורת ברית עצמית עם הקב"ה, אלא מצטרף לברית של בני ישראל עם הקב"ה. לכן, אם יש סבירות שהקטן לא יקיים תורה ומצוות כשיגיע לגיל גדלות, אי אפשר לגיירו, שהרי חסר מרכיב מהותי בגיורו. כריתת ברית, זו שמירת תורה ומצוות. במקרה הנדון, יש צירוף לעם ישראל, אך, לא לכריתת ברית. לכן, אי אפשר לגיירו.

ה- במאמר "קבלת מצוות בגיור" נדונה השאלה האם מועילה קבלת מצוות כשידוע שאין כוונת המתגייר לקיים תורה ומצוות? הובא שם שרוב האחרונים נקטו שקבלת מצוות לא מועילה כשיש אנן סהדי שאין בכוונתו לקיים תורה ומצוות. נראה לי, שבגיור קטן, מסתבר לומר שלא שייך לגיירו כשיש אנן סהדי שאין בדעתו לקיים תורה ומצוות. כאן אי אפשר לומר שהולכים אחר דבריו של המתגייר, ודברים שכלב אינם דברים. הרי כאן פועל הגיור מצד בית הדין. לכן, צריכים ללכת לפי דעת בית הדין. ואם יש לבית הדין אפילו ספק בדבר, אין מקום לגייר את הקטן. אך, הסברה הזאת, נכונה רק במקרה שצריך דעת בית דין. כלומר, שבא הקטן להתגייר מעצמו, או שאמו מביאה אותו להתגייר. אבל, אם אביו מביאו להתגייר, אין את הסברה הזו.

אולם, לאחר מחשבה יש מקום לדחות את כל הטעמים האלה:

א- יש לומר שאפילו שלא ישמור תורה ומצוות כשיגיע לגיל גדלות, בכל זאת, אין ודאות שימחה בפירוש בגרותו, וידחה את הגרות. כבר נכתב במאמר אחר⁶⁰, שיש מקום לומר שדווקא אם יש מחאה בפירוש, שמצהיר בצורה מפורשת שהוא מוחה על גיורו, בטלה הגרות. כך נקטו מספר אחרונים. אם כן, לא תתבטל הגרות.

ב- לפי מה שנכתב לעיל, שקבלת מצוות של הקטן מתבצעת כשיגיע לגיל גדלות, יש צד קולא. שהרי יש לומר שאפילו שעכשיו לפי מה שנראה לא יקיים תורה ומצוות, בכל זאת, אפשר לגיירו ולראות אם בעת שיגיע לגיל גדלות יקבל עליו את הגרות. כלומר, לא

⁶⁰ "דין מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות", יובא להלן בהלכות יורה דעה.

ימחה וישאר בגיורו. זאת אומרת, יש יותר מקום להקל בעניין קבלת מצוות, כיון שקבלת מצוות בפועל מתבצעת כשיגיע לגיל גדלות.

ג- יכול להיות שאפילו שיש לבית דין ספק, בכל זאת, אם בסופו של דבר גיירו, אין הגרות בטלה. משום שבית הדין הסכים שעל אף הספק, יש מקום לומר שיקיים תורה ומצוות. הגיור מבוסס על דעת בית הדין.

ד- לעניין הזכות יש מקום לומר, שיש זכות בעצם הציורף לעם ישראל. עדיף להיות מרשעי עם ישראל, מלהיות נכרי.

לכן, אין הכרעה ברורה בדבר, על אף שאני יותר נוטה לסברא שאי אפשר לגיירו, כיון שבסופו של דבר יש צורך בקבלת מצוות מסויימת, דעת בית הדין מועילה בתור קבלת המצוות של הקטן, כאן אין קבלת מצוות, בכל זאת, אין ראייה ברורה להבנה זו.

הרב שלמה דייכובסקי שליט"א⁶¹ דן בנוגע לגיור חרשת. לדעתו, ניתן לגיירה, אפילו שלא תגיע לעולם לקיום מצוות, כיון שאין לה דעת [מדובר על אחת שאינה שומעת ואינה מדברת, ולכן היא מוגדרת, מבחינה הלכתית, כאחת שאין לה דעת]. לדעתו, אין צורך בזכות רוחנית, אלא זכות גשמית מועילה. הוא ביסס את פסקו על פי דברי שו"ת חת"ם סופר⁶²: "ואם כן הכא נמי כשאבותיו מתייהדים, אם ישאר הוא בנכריותו, קשה להם להיות עמו באגודה אחת שהרי עושה יין נסך, וכשהיו אבותיו נפרשים ממנו, מפרשים אותו מחיותו, על כן זכות גדול הוא לו ואין יכול למחות". הרב דייכובסקי שליט"א למד מדבריו שגם כשיהיה לקטן בעיות גשמיות, שלא יוכל להיות באגודה אחת עם הוריו, הגרות נחשבת כזכות בשבילו.

לדעתו, עדיף גיור קטן, מגיור גדול. שבגיור גדול, יש לחוש שקבלת מצוות היא למראית עין בלבד, אבל בגיור קטן, אין צורך בקבלת מצוות. ובעצם הוא סובר שאפילו שלא יהיה קיום מצוות בגדלותו, בכל זאת, אפשר לגייר את הקטן. לכן, הוא סובר שאפשר לגייר את החרשת, אפילו שלא תקיים מצוות בגדלותה.

נלענ"ד, שיש מקום לדחות את ראיית דברי הרב דייכובסקי מדברי החת"ם סופר. כדי לגייר את הקטן, יש צורך בזכות הבסיסית של קיום המצוות. כלומר, אם לא יקיים מצוות בוודאי אין הגרות זכות בשבילו, ולא עלה על דעת החת"ם סופר לומר שהגרות זכות בשבילו. החת"ם סופר בא לומר שבמקרה שהורים מתייירים, הגרות זכות גמורה. כלומר, כיון שיש את העניין של קיום המצוות, הזכות להיות חלק מעם ישראל ולקיים את המצוות ובנוסף לכך להיות באגודה אחת עם ההורים,

⁶¹ חלק י, עמ' קצג.

⁶² יורה דעה, סימן רנג.

הגרות היא זכות גמורה⁶³. גם קשה לי, מה שכתב שאפילו שלא יהיה קיום מצוות כשיגיע לגיל גדלות, בכל זאת, אפשר לגייר. כפי שנכתב לעיל, יש צורך בקבלת מצוות כשיגיע לגיל גדלות, שקבלת מצוות מתבצעת בגדלותו במה שנוהג מנהג יהדות או במה שלא מוחה. לכן, נראה שחרשת שלא תנהג מנהג יהדות בגדלותה, אי אפשר לגיירה.

דעת הרב דייכובסקי שליט"א היתה דעת מיעוט, ולדעת הרב ח' ג' צימבליסט והרב ע' אזולאי, לא ניתן לגייר חרשת. לדעתם, אפילו אם נאמר שיש כאן זכות לגיורת החרשת, משום שהיא נעשית גיורת. בכל זאת, מי אמר שזכות כזאת מצדיקה שבית הדין יפעל לגיירה. שהרי בסופו של דבר הגיורת לא תקבל עליה מצוות ולא תתחייב במצוות, כיון שהיא חרשת ואינה בת דעת.

המחלוקת אם אפשר לגייר ילד שלא יתחנך לתורה ומצוות, מצאה את מקומה בעוד מספר פסקי דין רבניים⁶⁴, ואין הכרעה ברורה בשאלה זו.

מסקנת הדברים

בגיוור קטן להורים מאמצים שאינם שומרי תורה ומצוות, נתקלים בספר קשיים:

א- גיוור קטן, שהוריו הביולוגים לא הביאו אותו להתגייר וגם הקטן לא בא מעצמו להתגייר. השאלה מה גדרם של הורים מאמצים?

⁶³ עיין בדברי שו"ת ציץ אליעזר (חלק יח, סימן סה) שנקט, שאפילו לדעת החת"ם סופר שקטן שהתגייר עם הוריו לא יכול למחות, דין זה נאמר במקרה שמחנכים אותו לשמירת תורה ומצוות. אך, אם הוריו לא שומרים תורה ומצוות, יכול למחות כשיגיע לגיל גדלות. אין הגיוור זכות גמורה בשבילו. כך גם כתבו שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כח) ושו"ת בית יצחק (חלק ב, סימן ק).

⁶⁴ פסקי דין רבניים, חלק א, עמ' שעה; ישבו כדיונים, הרבניים י' עדס, י' ש' אלישיב, ב' זולטי, הם הביאו אחרונים שנחלקו במחלוקת זו ומסקנתם: "אולם הגאונים הנ"ל דנו רק אם מותר לגיירו לכתחילה משום שאין זו זכות לו אלא חובה, אבל אם בדיעבד כבר גיירו אותו אין לנו הכרעת דעתם, ואנו אין בידינו להכריע שהגרות לא חלה גם בדיעבד, שאפשר שזה גופא הוא זכות לו שנתחייב בתורה ומצוות ונדבק בזרעו של אברהם אבינו, ועל כל פנים לא יצא מידי ספק גר".

גם בפסק דין של הרב אברהם שרמן שליט"א שפסק נגד הגיורים שבבתי הדין של הרב דרוקמן שליט"א, היתה התייחסות לגיורם של קטנים. שם הוא חלק על דברי הרב שלמה דייכובסקי שליט"א. לדעתו, בית הדין פועל מכוח הזכות של קירוב הקטן לקב"ה ועבודתו - עבודת המצוות. לכן, כל זכויות שחורגות ממסגרת זו, אינן כלולות במעשה הגרות של בית דין. אין ראייה מדברי החת"ם סופר, כיון שהוא מדבר במקום שבית דין מגייר את הקטנים והם נכנסים למסגרת של שמירת מצוות וכניסה תחת כנפי השכינה. רק הסיבות למצב שנכנסו אליו הקטנים, הן לאו דווקא סיבות רוחניות, אלא הצלת חיים או השתלבות חברתית בחברה שומרת מצוות; עיין גם בדברי הרב מרדכי וויליג, במאמרו שהוזכר לעיל, שציין למחלוקת האחרונים בגיוור קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות; הרב עזריאל הילדסהיימר (יורה דעה, סימן רכט) כתב שאין לגייר קטן שהוריו לא שומרים תורה ומצוות, כיון שאין כאן זכות. ההיזק כפלי כפלים מן הזכות, ומדוע לנו ולצרה הזאת. לא מבואר מדבריו אם סובר שהגיוור חל, רק אין לגייר, כיון שאין בכך זכות. או, שאולי הוא סובר שהגיוור בכלל לא חל. יותר משמע מדבריו שהגיוור חל.

ב- גיור קטן, שידוע שלא ישמור תורה ומצוות. לכאורה, אין לו זכות בגיורו.

בנוגע לקושי הראשון, נראה שאפשר לגייר קטן על ידי הורים מאמצים. הורים מאמצים אינם שונים מאם הביולוגית של הקטן שמביאה אותו להתגייר. הוספתי שיש סברא לומר שההורים שמוסרים אותו לאימוץ בארץ ישראל נחשבים שמוסרים אותו לגרות. אך, אין הסברא הזאת ברורה לגמרי. בכל אופן נראה שאפשר לגייר את הקטן, על ידי הורים מאמצים.

לגבי הקושי השני, נראה שאין לגיור בלי קבלת מצוות, כל משמעות. יסוד הגרות הוא קבלת מצוות, קיום המצוות על ידי הגר. אין מקום לחלק בין גיור קטן לגיור גדול. גם בגיור קטן, אם אין את הבסיס ואומדן דעת שהקטן יקיים תורה ומצוות, אין מקום לגיורו. אבל, אי אפשר לקבוע בדבר כלל מוחלט, ויש לדון בכל מקרה לגופו. העליתי לעיל, שבגיור קטן יש הרבה יותר מקום להקל מגיור גדול. לכן, בוודאי במקרה של דיעבד, יש מקום לומר שהגיור חל. גם במקרה לכתחילה, יש לדון אם לגייר את הקטן, ובשעת הדחק יש אולי מקום לגיירו.⁶⁵

במאמר "קבלת מצוות בגיור" העליתי סברא לחלק בין שני סוגי נכרים שבאים להתגייר. יש סוג של נכרים שבאים להתגייר מרצון אמיתי וכנה להצטרף לכריתת ברית של עם ישראל עם הקב"ה, ובאמת רוצים לשמור תורה ומצוות, אך, מפאת הסיבות השונות יודעים שלא ישמרו תורה ומצוות. הם לא יעברו על המצוות מחמת להכעיס, אלא מחמת לתיאבון וקשיים שונים. גם הם לא יעברו על המצוות בהפקרות גמורה, אלא לפעמים יעברו על מספר מצוות. יש סוג אחר שאכן אין להם שום כוונה לשמור תורה ומצוות, הם לא מבינים שצ"ע ישראל אינו סתם אומה, אלא יש להם חיובים שנצטוו עליהם על ידי הקב"ה. הם מתגיירים מחמת כל מיני סיבות להטבות וכיוצ"ב. אך, באמת אין להם רצון להצטרף לכריתת ברית של בני ישראל עם הקב"ה. לגבי הסוג הראשון יש מקום להקל ולגיירם. אך, לגבי הסוג השני אין שום מקום להקל בגיורם והגיור בטל ומבוטל. אולי כך גם הדין בגיור קטן. אם מדובר במשפחה מאמצת שרצונה לשמור תורה ומצוות במידה מסויימת והיא עוברת על עברות מסויימות לא כדי להכעיס, אלא מחמת תיאבון או חוסר ידיעה, וגם אינה עוברת בהפקרות גמורה, אלא לפעמים היא עוברת את העברות הללו, אז יהיה אפשר לגייר את הילד שרצון המשפחה לאמץ. אך, אם מדובר על משפחה שמנותקת לגמרי משמירת תורה ומצוות, אין להם שום קשר

⁶⁵ הרב ישראל רוזן שליט"א (בספרו 'ואוהב גר', עמ' 163-164) טען שמחמת הספק אם נחשב זכות עצם ההצטרפות לעם ישראל, הרי יש להציע שאם יבטיחו ההורים לשלוח את הילד לחינוך דתי, יהיה מקום לגייר את הילד. אלא, יש להגדיר מה בדיוק נחשב חינוך דתי? יחד עם זאת, יש מקום לחלק בין ארץ ישראל לחו"ל. שבארץ ישראל כיון שרוב תושביה הם יהודים, ויש בה חיים דתיים תוססים, הרי יש סיכוי שהקטן המגוייר אשר יתחנך בחינוך דתי יהיה יהודי כשר. אבל, בחו"ל, שם רבו נישואי התערובת, ולא פעם האב היהודי פונה ולוחץ על בית דין לגייר את ילדיו מן הנכרית, ואם נגייר את הילדים יהיה בכך נתינת לגיטימציה לנישואי התערובת. גם חינוך דתי לא יועיל, כיון שהוא נמצא אצל הסבא היהודי וגם אצל הסבא הנכרי. אבל, במקרה של אימוץ יש אולי מקום להקל ולגייר גם בחו"ל.

ליהדות, בוודאי אי אפשר לגייר את הילד המאומץ. כפי שהזכרתי לעיל יש צד חומרא בגיור קטן וצד קולא. מצד אחד אי אפשר לומר בגיור קטן "דברים שבלב אינם דברים", שהכל תלוי בדעת בית דין. מאידך, יש לומר שכיון שקבלת מצוות מתקיימת בעתיד, אפשר לגיירו אפילו שכרגע לא ברור שיש קבלת מצוות. גם כיון שהגיור תלוי בדעת בית הדין יש לומר שאם הם רואים לנכון לגיירו, הוא נחשב גר בכל מצב. שאלה זו עדיין לא ברורה לי, וצריך הכרעת גדולי הדור.

מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה

שומרת תורה ומצוות

מבוא

במאמר לעיל נידונה השאלה האם אפשר לגייר קטן שההורים המאמצים אינם שומרי תורה ומצוות? לא הגעתי למסקנה ברורה בשאלה זו. אבל, נטייתי לומר שאין לגייר קטן כזה, כיון שאין בגיור זה זכות. הגרות בנויה על קבלת מצוות. במאמר הנוכחי אדון בדין מחאת הקטן כשיגיע לגיל גדלות. מה הדין אם גיירו קטן שחשבו שיקיים תורה ומצוות, או שסמכו על דעת הפוסקים שאפשר לגייר קטן למשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, וכשהגיע לגיל גדלות לא שמר תורה ומצוות והמשיך באורח חיי הקודמים? יש לדון בשאלה זו בשלשה מקרים:

א- שהודיעו לו קודם שהגיע לגיל גדלות שהוא גר ובכל זאת, בעת שהגיע לגיל גדלות המשיך באורח חיי משפחתו ללא שמירת תורה ומצוות.

ב- לא הודיעו לו קודם שהגיע לגיל גדלות שהוא גר והמשיך באורח חיי משפחתו. לאחר מכן כשגדל הודיעו לו שהוא גר ובכל זאת, המשיך באורח חיי משפחתו.

ג- לא הודיעו לו קודם שהגיע לגיל גדלות שהוא גר והמשיך באורח חיי משפחתו. כשגדל הודיעו לו שהוא גר, התרצה בגיורו וקיים אורח חיים דתי.

השאלה נשאלת, לא רק, לפי ההבנה שיסוד המחאה נעוץ בכך שיש חסרון בגיור קטן, מצד שלא היתה קבלת מצוות כשהיה קטן. אלא, גם לפי הסברא שהטעם שיכול למחות הוא שגיור קטן פועל מכוח זכין ובמה שמוחה הוא מגלה שהגיור לא היה לזכותו. יש מקום להסתפק, האם יש צורך במחאה מפורשת, או גם כשנוהג באורח חיים לא דתי, יש הוכחה שהגיור לא היה לזכותו?

גדרה של המחאה

1- אם צריך מחאה בפועל:

הראשונים התקשו בדין המחאה של גר קטן, שהרי רב יוסף אמר שכשהגדיל יכול למחות. כלומר, המחאה יכולה להתבצע רק כשיגיע הקטן לגיל גדלות. יחד עם זאת, מבואר בגמרא כיון שהגדיל שעה אחת ולא מיחה שוב אינו יכול למחות¹, אם עברה שעה אחת לאחר שנעשה גדול ולא מיחה, שוב אינו יכול למחות. אם כן, מתי הקטן מוחה?

תוס' ישנים הקשה קושיא זו ויישב:

יש לומר כגון שהתחילה מנהג גויות יום לפני גדלותה וכן נהגה יום או יומים לאחר גדלותה.

(מסכת כתובות יא, ע"א)

לדעת התוס' ישנים, אם גר קטן 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', במסכת סנהדרין², שסובר שלא מועיל מה שנוהג מנהג נכריות, שממשיך באורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות. הוא נקט שבכך שהגיע לגיל גדלות ולא מחה, יש קבלת מצוות. אי המחאה נחשבת כקבלת מצוות. משמע מכך, שצריך שתהיה מחאה בפועל, ואם לא ימחה, הוא גר.

נראה לי, שקשה לומר שאם גר קטן שהגיע לגיל גדלות ולא מחה בפועל, גיורו לא בטל, על אף שלא שומר תורה ומצוות וממשיך בדרך זו. קשה לומר שאין בכך מחאה. יש להגדיר גם מעשיו כמחאה ואין צורך במחאה מפורשת. כך יש לבאר בדברי התוס', כשכתב שאם לא מחה יש קבלת מצוות, לא היה כוונתו דווקא שמיחה בפירוש, אלא גם שלא נהג באורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות.

¹ לשון הגמרא: "כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכולה למחות", הגמרא דיברה על גיורת קטנה. אך, אני כתבתי בלשון זכר, כיון שדנתי על גר קטן. אבל, אין חילוק בדינים, ואין חילוק בין גר קטן לגיורת קטנה.

² סח, ע"ב.

אך, גם מדברי התוס'³, רא"ש⁴ ור"ן⁵ משמע שצריך מחאה בפועל. שהרי הם יישבו את הקושי 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 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 שמה שכתבו שהקטן 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 נהג לאחר שהגיע לגיל גדלות אורח חיים לא דתי, הרי מעשיו נחשבים כמחאה אפילו שלא מחה במפורש. אם עשה רק כמה 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 לי 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 שהגיוור פועל מכוח דין זכין⁶.

במאמר "גיור קטן" הוכחתי שדעת הטור ושו"ע, כדעת הראשונים שצריך לנהוג מנהג יהודי כשהגיע לגיל גדלות. לפיכך, הבנת דברי הראשונים האלה מהווה נפק"מ גדולה למעשה.

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.

⁶ צריך עיון בדברי הראשונים האלה. מצד אחד, ממה שכתבו שכל זמן שלא נהג מנהג יהודי, אפשר למחות, משמע שסוברים שיש חסרון בגיור הקטן מצד שאין קבלת מצוות אצל הגר קטן ולכן כשהגיע לגיל גדלות הגר צריך לקבל מצוות. מה שנוהג מנהג יהודי נחשב כקבלת מצוות. לכאורה, לפי הבנה זו, היה לנו לומר שמיד כשהגיע לגיל גדלות אם לא קיבל מצוות, הגרות בטלה, שהרי הגרות תלויה בכך שיקבל מצוות כשיגיע לגיל גדלות. מאידך, מבואר מדברי הראשונים האלה, שכל זמן שלא היתה מחאה מפורשת, עדיין הגרות תלויה ועומדת. כלומר, לדעתם כל זמן שלא נהג מנהג יהודי, אפילו שהגיע לגיל גדלות ועברו כמה שנים, עדיין הוא יכול למחות וכל עוד שלא מחה הגיור לא התבטל. נראה שראשונים אלה סוברים שצריך הוכחה נגדית שאין הקטן מקבל עליו את המצוות. הטעם הוא שיש זכות בגיורו, ורובא דרובא של אלו שמתגיירים בקטנותם, אינם מוחים בגרותם (עיי' שו"ת חת"ס סופר, חלק ב, סימן רנג), לכן סתם כך אומרים שבוודאי הקטן קיבל עליו מצוות וכל זמן שאין הוכחה נגדית, אנחנו עומדים בהבנה הזאת. אפילו שלא היתה קבלת מצוות כשהגיע לגיל גדלות, עדיין, הגרות לא בטלה. אך, מכיון שלא היה גילוי של קבלת מצוות, לא נהג מנהג יהודי. לכן, עדיין, יכול למחות, הגיור לא נגמר ועדיין תלוי ועומד.

נראה, שיש ראייה מוכחת מדברי הרמב"ם שאורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות, לא נחשב מחאה ויש צורך במחאה בפועל. הרמב"ם פסק:

כלל גדול אמרו: בשבת, כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת, או שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם, או נתגייר קטן והוא, בין העכו"ם אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב, אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת היא.

(הלכות שגגות ז, ב)

דברי הרמב"ם נסובים על הסוגיא במסכת שבת⁷. 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 קטן והוא גדל אצל העכו"ם. לאחר מכן, כשגדל הוא לא ידע איסור שבת וחילל שבת מספר 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 קטן יכול למחות כשגדל. שיש מקום להבנה שלדעת הרמב"ם גר קטן לא יכול למחות על גיורו כשגדל, ולכן אין שום ראייה מדברי הרמב"ם.

אך, גם הריטב"א כתב כדברי הרמב"ם:

רב ושמואל דאמרי תרויהו 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, ומשכחת לה נמי כשנתגייר בעודו קטן דקי"ל גר קטן מטבילים אותו על דעת בין דין כדאיתא בפ"ק דכתובות ("א א"), וכשהגדיל והיה בן דעת היה בין הגוים.

(מסכת שבת סח, ע"א)

קשה לומר שגם הריטב"א לא פסק כדברי רב יוסף. אך, אולי אפשר לדחות ולומר שמדובר כשהגיע לגיל גדלות קיבל את המצוות בצורה מפורשת, ולכן, אין שינוי הלכתי במה שחילל שבת

⁷ סח, ע"א.

⁸ מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

לאחר מכן, הרי כבר הסכים עם גיורו. אבל, יש בכך דוחק. לכן, נראה שיש מכאן ראיה שאפילו שעושה עברות, אין בכך מחאה.

אולי יש מקום להבנה נוספת בדברי הרמב"ם וריטב"א שתתן לנו חילוק חדש. דנתי האם אורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות נחשב כמחאה. נראה שיש לחלק בין שני מקרים. 1. הקטן התחנך לתורה ומצוות, אך, כשהגיע לגיל גדלות הוא עשה עברות. 2. הקטן 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 ברעתו 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 חוב 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 האגרות משה שהוזכרו להלן. הוא פסק שגר קטן שלא הודיעו לו, כשגדל, שהוא גר, יכול למחות אפילו לאחר מכן, כיון שלא ראינו שהגיור זכות בשבילו. האגרות משה 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 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 חוב לשמור תורה ומצוות. לפני שנגיע למסקנות בשאלתנו, נעייין בדברי האחרונים.

2- עיון בדעת האחרונים:

הראי"ה קוק זצ"ל הבין מדברי התוס', במסכת סנהדרין⁹, שיש חסרון של קבלת מצוות בגיור קטן, לכן קטן שבוודאי בגדלותו לא יקיים תורה ומצוות, יחסר לו כח הקבלה של המצוות ואין כאן גרות:

והאמת אגיד לכת"ר, שעיקר היסוד שכ' במכתבי הראשון לכת"ר, שדעת ב"ד היא כקבלת מצוות, היכא דהאב מקבל עליו באמת לגדלו בקיום מצוות, וכשאין העניין כך חסרה קבלת המצוות, לא משמע כן מדהתו"ס דפ' בן סורר, דכתבו דקבלת המצוות נגמרת היא כשגדל ולא מיחה. ומ"מ בנ"ד, שבוודאי בגדלותו ג"כ לא ישים לב לקיום המצוות, כיון שעיקר גידולו וחינוכו הוא בעניין פריקת עול של קיום המצוות, הרי יחסר כח הקבלה של המצוות לגמרי ואין כאן גרות.

(שו"ת דעת כהן, סימן קמח)

נראה, שהבין שלדעת התוס', אפילו שלא היתה מחאה בפועל, בכל זאת אין בכך קבלת מצוות, ולכן אין כאן גרות. אולם, יש לדחות ולומר שאין כוונתו לומר שהגרות בטלה, אלא, הגרות לא תחול. כלומר, הרי כדי שהגיור יחול צריך קבלת מצוות כשיגיע הקטן לגדלות. לכן, אפילו שאין בכך מחאה, בכל זאת, אין קבלת מצוות. הרי הוא צריך לנהוג מנהג יהודי.

הציץ אליעזר סובר שאפילו שעושה עברות כשהגיע לגיל גדלות אין בכך מחאה. אלא, הוא נחשב כמו ישראל שעובר עברות. אולם, הוא כתב שסברת החת"ם סופר¹⁰ שאם אחד מהוריו מביאו להתגייר ומתגייר עמו, אין הקטן יכול למחות כשהגיע לגיל גדלות, שייכת דווקא כשמקיים תורה ומצוות כשהגיע לגיל גדלות, שאז יש בגרות זכות גמורה:

יש גם חשש גדול שאולי אחרי הגרות יגררו אחרי אמן שנשארה בגיותה ויאכלו כל ימיהם טריפות וכן יעברו על שאר איסורי תורה קלות וחמורות מבלי שימחו על גרותן כשיגדלו. ונמצאים כאילו מוכשלים על ידינו באיסורי תורה כל ימי חייהם, ועצם מה שעוברים על האיסורים בגדולתם אין זה נקרא מחאה, וזה רק שעובר עבירה כישראל, וכמו שביאר בשו"ת אחיעזר ח"ג (סי' כ"ח). ועיין שם גם שביאר שאף לדעת הח"ס ודעימיה דס"ל דאם מביאים האב והאם או אחד מהם לגיירם אין יכולים למחות בגדלותם, היינו דווקא באופן

⁹ סח, ע"ב.

¹⁰ בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן רנג.

שיתנהג כישראל דהוי זכות גמורה, אבל באופן שיתנהג באיסור לא הוי זכות גמורה ויכול למחות בגדלותו.

(חלק יח, סימן סה)

דברי הציץ אליעזר מבוארים בשו"ת אחיעזר:

אך מש"כ כת"ר דמגיירים את הקטנים כיון דעפ"י דין הגדילו יכולים למחות, מה שיחללו את השבת בגדלותם הוי כמחאה, זהו תו"ד. ובאמת העלה בתשו' חת"ס חי"ד סי' רנ"ג דאם מביאים האב והאם או אחד מהם לגיירם אין יכולים למחות בגדלותם ומסתייע לדין זה מדברי הבה"ג דפסק בהביאוהו אבותיו להתגייר הן אביו והן אמו מטבילין אותו ע"ד ב"ד ואינו יכול למחות וכן מדברי הר"ף וחבל ראשונים בשימ"ק בכתובות. מ"מ י"ל דדווקא באופן שיתנהג כישראל דהוי זכות גמורה בכה"ג אינו יכול למחות, אבל באופן שיתנהג באיסור אף דמ"מ הוי זכות, כמו שכ' בשו"ת בית יצחק שם, אבל אפשר דלא הוי זכות גמורה ובכה"ג יכול למחות בגדלותו. אבל באמת מאי שיחלל את השבת ושאר עבירות אין זה כמחאה על הגרות רק שעובר עבירה כישראל ובודאי דהוי גר.

(חלק ג, סימן כח)

הרב יעקב אריאל שליט"א¹¹ דייק מדברי השו"ע, שמה שלא נהג מנהג יהדות כשנעשה גדול לא נחשב מחאה. אלא, יש צורך במחאה מילולית מפני שאי קיום מצוות לא מהווה ראייה שהוא מוחה על עצם הגיור, כי יתכן שהוא מוכן להחשב יהודי שלא שומר מצוות כהלכה, ובכל זאת, הוא יהודי. הוא הסביר שאף על פי, שלכתחילה לא מקבלים גר שלא מוכן לקבל על עצמו תורה ומצוות, בכל זאת, כאן לאחר שזיכינו לו את הגיור, כל עוד שלא מוחה כנגדו, אין הוכחה שלא מעוניין להיות ישראל.

הערת לעיל, שנלענ"ד, שאין הכרח להבנה זו בדברי השו"ע, ואפשר לבאר שגם לדעת השו"ע אם נוהג אורח חיים לא דתי, יש בכך מחאה¹². אכן, מצאתי שהרב יוסף קאפח זצ"ל¹³ והרב משה שטרנבוך שליט"א¹⁴ התייחסו לדיון שלנו, וכתבו שאם הקטן לא ישמור תורה ומצוות, אין לך מחאה

¹¹ תחומין כרך כ, במאמרו "מעוברת שהתגיירה", עמ' 259.

¹² ביארתיו כך בדברי התוס', רא"ש ור"ן שדבריהם הם המקור לדברי השו"ע. ביארתיו בדעתם שעל אף שסוברים שכל עוד שלא נהג מנהג יהודי יכול למחות שגם הם סוברים שאורח חיים לא דתי מהווה מחאה. הם דיברו על אחד שלא נוהג אורח חיים לא דתי, אלא עושה קצת עברות.

¹³ הלכות איסורי ביאה, פרק יג, אות ח.

¹⁴ בספרו "מועדים וזמנים", כרך ד-ה, סימן שטז, עמ' קל. עיין בהערה שם.

גדולה מזו¹⁵. גם שאלתי את הרב דוב ליאור שליט"א, והוא השיב לי שאם הגר בגדלותו אינו שומר תורה ומצוות יש בכך הוכחה שהוא מוחה על גיורו והגיור בטל. הוא גם טען שאפילו אם מדובר שהוא גדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, יש בכך הוכחה שהוא מוחה על גיורו. הוא מראה שאינו רוצה בגיור, אינו רוצה בחיובים שמוטלים על שכמו של היהודי.

3- כשגדל נהג אורח חיים של יהודי מסורתי:

יש לדון במקרה שהגר שגדל, לא נהג אורח חיים דתי, אלא אורח חיים מסורתי. האם יש בכך קבלת מצוות, או לא? האם נחשב שנהג מנהג יהודי כשנעשה גדול או לא? אולי זה נחשב כמחאה ובטלה הגרות.

הרב יעקב אריאל שליט"א¹⁶ דן בשאלה זו ותלה אותה במחלוקת התוס' ישנים עם הר"ן וסיעתו שהוזכרה לעיל. לדעת התוס' ישנים, אין צורך בקבלת מצוות, אלא צריך למחות כדי לעקור. אך, לדעת הר"ן וסיעתו, יש צורך בקבלת מצוות. במקרה של הגר שנוהג באורח חיים מסורתי, אי אפשר

¹⁵ אציין לחידושו של הרב דוד צבי הופמן (שו"ת מלמד להועיל, חלק ב, יורה דעה, סימן פז). הוא דן בדינו של בן נכרית מישראל שהניחו אביו לימול ולא יודעים אם גם נטבל. הבן הקטן כבר גדל, הוא לא שומר תורה ומצוות ומחלל שבת בפהרסיא. אך, הוחזק ליהודי ומשלם גם מס לקופת הקהלה. עכשיו הוא בא לישא אשה ישראלית, האם אפשר להשיאו לבת ישראל? מדובר שאי אפשר להטבילו בקבלת מצוות, כיון שלא שומר מצוות ולא ירצה לקבל על עצמו תורה ומצוות. החשש היה שאם לא יסדרו לו חופה וקידושין עם בת ישראל, ישא אותה בנישואין אזרחיים.

בתחילה דן ר' דוד צבי הופמן זצ"ל במקרה שהיתה מילה וטבילה ונתן מספר ביאורים מדוע יש ביכולתו של האב לגיירו? אך, אחר כך הוא דן במקרה הנידון שיש ספק אם טבל ואם כן יש ספק אם הוא גר. הוא חידש חידוש גדול מאוד, לדעתו אין צורך בקבלת מצוות נוספת: "ועוד דאפשר לומר דאבותיו קבלו המצוות כבר בשבילו כשהיה קטן כיון שמלוהו לשם גרות, ואף שלא הטבילוהו מפני שלא ידעו שצריך ג"כ טבילה מ"מ מהני קבלת מצוות דקטנותו שהיה קודם מילה דוודאי מי שקבל המצנת קודם מילה ע"מ להתגייר ואח"כ נימול אף שעברו שנים בין מילה לטבילה מפני שלא ידע שצריך ג"כ טבילה אין סברא דיעבב אי לא קבל המצוות עוד הפעם קודם טבילה. וע"כ נ"ל מפני טעמים הנ"ל דאם נטבל בפני שלשה הוי גר גמור בדיעבד אף שלא קיבל המצוות, ובנידון דידן דא"א בענין אחר כדיעבד דמי".

נלענ"ד, שדבריו מאוד תמוהים, שהרי מה מועיל שהיתה קבלת מצוות בעת המילה? הרי לא התגייר כדת וכדין בקטנותו, עכשיו הוא בא להתגייר כגדול. אם כן, צריך קבלת מצוות מחודשת. כלומר, צריך קבלת מצוות מצד זה שבא להתגייר. נוסף על כך, כבר כתבתי במאמר "גיור קטן" ובמאמר הנוכחי, שנראה לי, שלדעת השו"ע גם בגיור קטן, יש צורך בקבלת מצוות כשנעשה גדול. לכן, בוודאי במקרה דידן, יש צורך בקבלת מצוות.

לפי דברי הרב דוד צבי הופמן זצ"ל אי שמירת תורה ומצוות, לא מהווה מחאה. לדעתו, אפילו קבלת מצוות בקטנותו מועילה לטבילה כשנעשה גדול. דבריו אינם נלענ"ד, שבוודאי, במקרה הנידון יש מחאה ואין שום מקום לגיורו. נראה שאפילו אם הוא מל וטבל, בכל זאת, הגרות בטלה.

¹⁶ באהלה של תורה, יורה דעה, סימן לז.

לומר שיש קבלת מצוות ולכן לדעת הר"ן וסיעתו, הגרות בטלה. מאידך, אורח חיים מסורתי לא נחשב כמחאה ולכן לדעת התוס' ישנים הגרות לא בטלה¹⁷.

נלענ"ד, שאין הכרח להבנה זו, כיון שיש סברא לומר שאורח חיים מסורתי נחשב כקבלת מצוות. הרי בכך הוא מראה שמקבל עליו את המצוות. בוודאי לפי הסברא שהטעם שיכול למחות, הוא משום שהגרות פועלת מצד זכות יש לומר שאין כאן הוכחה שהגרות לא היתה זכות בשבילו. להיפך הוא מראה בכך שהגרות זכות בשבילו.

אפשרות נוספת, היא ללכת בדרך ביניים. כלומר, אם נוהג כיהודי מסורתי, אין מחאה, אך גם אין בכך קבלת מצוות. הבנה זו היא לפי הביאור שהצעתי לעיל בדעת הר"ן וסיעתו. הרי לפי מה שביארתי בדבריהם, המציאות שהם דיברו עליה, היא של יהודי מסורתי. שהרי אם מדובר על אחד שלא נהג מנהג יהודי, אך, גם לא נהג באורח חיים לא דתי, יש לומר שהוא יהודי מסורתי. לכן, עדיין, הגיור לא בטל, אין כאן מחאה. אך, יחד עם זאת, אין כאן קבלת מצוות.

הודעת הקטן שהוא גר

בדין הודעת הקטן שהוא גר, יש לדון בשתי שאלות:

א- אם הקטן לא ידע שהוא גר ושמר תורה ומצוות בעת שנעשה גדול, האם יכול למחות לאחר מכן, כשיוודע לו שהוא גר?

ב- האם יש צורך להודיע לקטן שהוא גר, או אפשר להשאיר את הדברים כהוויתם בלי להודיעו?

כבר הוזכרה במאמר "גיור קטן" דעת התוס'¹⁸, שיש להודיע לגר קטן, כשהגיע לגיל גדלות את המצוות, וכל זמן שלא הודיעו לו את המצוות יכול למחות בגיורו. לפי הבנה זו, בוודאי יש הכרח להודיעו שהוא גר, דאל"כ הגיור לא חל. הרי כל ימיו הגיור יהיה תלוי עומד, כיון שלא היתה קבלת מצוות. נראה שגם לדעת הראשונים שסוברים שצריך קבלת מצוות כשהגיע לגיל גדלות – כלומר, שצריך לנהוג מנהג יהודי – יש הכרח להודיעו שהוא גר, כיון שכל עוד שלא ידע שהוא גר, אין קבלת מצוות והגיור תלוי ועומד. גם אם הוא שומר תורה ומצוות זה לא נחשב כקבלת מצוות כל עוד שלא

¹⁷ נראה שגם תשובות והנהגות (חלק ב, סימן תקיב) תלה שאלתנו במחלוקת ראשונים שהוזכרה על ידי הרב יעקב אריאל.

¹⁸ הובא בחידושי הרשב"א למסכת כתובות יא, ע"א.

יודע שהוא גר¹⁹. בוודאי לפי שיטה זו יוכל למחות על גיורו כשיוודע לו על כך. נראה שגם לפי השיטה, שיכולת המחאה נובעת מכך שהגיור פועל מכוח זכין, הגר יוכל למחות לאחר שיוודע לו שהוא גר, כיון שבמה שנהג בשמירת תורה ומצוות אין הוכחה שהגיור זכות בשבילו ורצונו להיות גר. אך, לפי שיטה זו אין הכרח שיש צורך להודיעו, היות ואין הגיור תלוי ועומד, כיון שאין צורך בקבלת מצוות כי כבר היתה קבלת מצוות. המחאה היא רק גילוי שהגיור לא היה לזכותו, כל עוד שאין גילוי כזה, הוא נחשב כגר. אבל, בוודאי יש סברא גדולה להודיעו כשהגיע לגיל גדלות, דאל"כ אי אפשר יהיה להשיאו אשה, מפני שיש לחוש שיוודע לו לאחר מכן על גיורו וימחה על הגרות ובכך הגיור יתבטל למפרע.

האגרות משה ענה על שתי השאלות. ביחס לשאלה הראשונה, לדעתו, יוכל הגר למחות על גיורו לאחר שיוודע לו. הוא ביסס זאת על סברא ועל ראיה מדברי הגהות אשר"י²⁰. הסברא היא שצריך שיתגלה שהגר רוצה בגיורו ושהגרות זכות היא בשבילו. לכן, בזה שמתנהג בגדלותו בקיום מצוות, אין הוכחה ששמח בגיורו, כיון שלא ידע שהוא גר. מפאת כך יש לו את היכולת למחות.

בנוגע לשאלה השניה, הוא השיב שמוכרחים להודיעו מיד כשהגיע לגיל בר מצוה, אין להמתין לאחר מכן, כיון שדווקא אם מודיעים לו כשהגיע לבר מצוה, שעדיין הוא תחת השפעת המגדלים אותו, ועדיין אין לו תאוות כל כך, אז אפשר לומר שרובא דרובא של הילדים לא מוחים בגרות. ורק כשיש רובא דרובא אפשר לגייר את הקטן, כפי שהתבאר בדברי החת"ם סופר²¹. כשמודיעים לו כשהוא גדול ויש לו תאוות, אין את הרוב הזה:

אבל מ"מ צריך להודיעו קודם בן י"ג לזכר וקודם בת י"ב לנקבה משום שרשאין אז למחות על הגרות ואז עדין הם תחת השפעת המגדלים אותם שיש לסמוך שלא ימחו עד אחר שיהיו בן י"ג ובת י"ב ואח"כ לא יוכלו שוב למחות. אבל כשלא יודיעו אותם הרי יוכלו למחות לעולם כל זמן שיתודעו.

¹⁹ כך גם נקט הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, הערות למסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אמר רב יוסף וכו'.
²⁰ מסכת כתובות, פרק א, סימן כג; הראיה שלו מהגהות אשר"י: הגהות אשר"י כתב שאף על פי, שגר קטן שמחה בגיור בטל, בכל זאת, יכול לקדש ישראלית. השאלה נשאלת, במה מדובר? הרי קטן אין לו קידושין. מוכרחים לומר שמדובר שהוא גדול וקידש אשה. אך, הבנה זו קשה, שהרי מבואר בגמרא שאם גדל ולא מחה לא יכול למחות לאחר מכן. לכן, האגרות משה הסביר שמדובר שלא הודיעו לו שהוא גר, לפיכך יוכל למחות לאחר מכן כשיוודע לו שהוא גר.

נלענ"ד, שאפשר להסביר את דברי הגהות אשר"י בעוד שתי דרכים: 1. הוא נקט כדעת הראשונים שסוברים שכל זמן שלא נהג מנהג יהדות יכול למחות. לכן, מדובר שהגיע לגיל גדלות, אך, עדיין לא נהג מנהג יהדות. 2. דעת התוס' שכל זמן שלא הודיעו לו את המצוות יכול למחות. מדובר שעדיין לא הודיעו לו את המצוות. שו"ת משפטי עוזיאל (כרך ז, אבן העזר, סימן יט, אות א) ביאר בכך את דעת רש"י. כיון שהוא דקדק מדברי רש"י שגר קטן יכול לקדש אשה, אפילו שאם ימחה יתבטל גיורו.
²¹ בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן רנג.

ולבד שמסתבר כן דפשוט שהא שאינה יכולה למחות אחר שגדלה שעה אחת
 דהוא משום דרוצית בזה וחזינן שהיה זכות ברור, אבל בלא ידיעה לא חזינן
 מגדלותה כלום שהיא שמחה בזה. יש לזה קצת ראייה מהג"א כתובות דף י"א
 שכתב אע"ג דאי מחית הוי עכו"ם יכול גר קטן לישא בת ישראלית עיי"ש
 שלכאורה לא מובן הא אף קטן ישראל אינו יכול לישא אשה דלא תקנו
 נישואין לקטן כדאיתא ביבמות דף קי"ב. ודוחק לומר שהוא אליבא דר"י בר
 ברזילי דרוב הראשונים פליגי עליה עיין בפ"ת אה"ע סימן מ"ג סק"א. ואף
 בסמוך לפירקן שאיכא דסוברי שרשאי וגם איכא מצוה הוא דווקא כשהשיאו
 אביו עיין בב"ש סי' א' סק"ג ובבאה"ט סק"ה. ולכן נראה לפרש שהוא על גר
 קטן שנגדל ולא הודיעוהו שהוא גר, דרשאי לישא בת ישראל ולא חיישינן
 דשמא ימחה כשיתודע... ובעצם אני מסופק בלא הודיעו לו שאפשר שיתודע
 בגדלותו, שאז יש לו כבר תאוות מרובות, שאין לסמוך לומר שאנן סהדי שלא
 ימחה כשיתודע, כמו שאנו אומרים בקטן, שיתודע שתיכף כשנגדל שהוא רק
 בן י"ג ובת י"ב אין להם תאוות כ"כ והוי רובא דרובא שלא ימחו, שלכן אין
 חוששין לשמא ימחה ומברכין על הטבילה ודינו לכל דבר כישראל כדאיתא
 הטעם בחת"ס שם, דכשלא יודיעו לו שיש לחוש שיתודע בגדלותו שיש לו
 כבר הרבה תאוות ונסיונות אולי יש לחוש ואין להתירו בבת ישראל. ולומר
 שנסמוך שלא יתודע לעולם לא מסתבר כלל דהרבה אופנים מזדמן
 שמתודעים.

(יורה דעה, חלק א, סימן קסב)²²

יש להעיר שתי נקודות על דברי האגרות משה: 1. כל דבריו נסובים על הסברא שהסיבה שגר
 קטן יכול למחות כשנעשה גדול היא, משום שהגרות פועלת מצד זכות. 2. גם לפי דבריו, שיש
 להודיעו, סברתו אינה נובעת מצד שיש חסרון בגיור כל עוד שלא הודיעו לו. אלא, יש כאן סברא
 חיצונית שכדאי להודיע לו כמה שיותר מוקדם, כיון שיש לחוש שיוודע לו לאחר מכן. אם יש ודאות
 שלא יודע לו לעולם, לא היה צורך להודיעו.²³

²² גם בחלק א, סימן קסא, נקט כהבנה זו שיש להודיעו קודם שיגיע לגיל בר מצוה, שאם לא יודיעו לו יוכל
 למחות לאחר מכן, ולא יהיה אפשר להשיאו אשה עד שיוודיעו לו.

²³ כך גם הבין הרב מרדכי וויליג (במאמרו שהוזכר לעיל, וכן להלן) בדברי האגרות משה.

אך, שו"ת שבט הלוי²⁴ פסק שיש חסרון מהותי כל עוד שלא מודיעים לו. לכן, יש הכרח להודיעו שהוא גר. לדעתו, כל עוד שלא הודיעו לו, הוא יכול למחות, אפילו שנהג בתורה ובמצוות בעת שנעשה גדול. הוא דן במקרה של אשה שאימצו אותה בקטנותה ובאה להינשא ואם יודיעו לה שהיא גיורת היא יכולה לבוא לידי כך שתברח מחמת בושה, או שהדבר יזיק לה באופן גופני או נפשי. הוא רצה להקל, שלא להודיע לה. אך, כתב שקשה לו להצטרף להיתר זה, כיון שמשמעות ההלכה נוטה שבכל אופן צריך שידע הגר או הגיורת מגרותם ויקוב הדין את ההר²⁵.

נראה, גם מדברי שו"ת מנחת יצחק²⁶ שיש חסרון מהותי כל עוד שלא הודיעו לו. לדעתו, הגר יוכל למחות כשיוודע לו, אפילו שנהג מנהג יהדות ושמר תורה ומצוות לאחר שהגדיל. דווקא שידע שהוא גר ולא מחה, אז לא יכול למחות. אם לא ידע שהוא גר, אז לפי הפוסקים שסוברים שמה שנוהג מנהג יהדות כשגדל נחשב קבלת מצוות, הרי במקרה שלנו שמירת תורה ומצוות לא נחשבת כקבלת מצוות, אלא כקבלה בטעות.

הרב מרדכי וויליג שליט"א²⁷ תלה את שתי השאלות במחלוקת ראשונים. לפי התוס', שסובר שיש צורך להודיעו את המצוות, ולפי התוס', במסכת סנהדרין²⁸, שסובר שיש צורך בקבלת מצוות כשנעשה גדול, בוודאי יש צורך להודיעו שהוא גר. אך, לדעת הרב וויליג, הרי"ף והרמב"ם סוברים שאין ביכולתו של הקטן למחות כשנעשה גדול. לכן, בוודאי אין צורך להודיעו שהוא גר. לגבי דעת התוס'²⁹, שסובר שהגיור תלוי בדין זכין, הרי שאלתנו תלויה בדין קבלת מתנה, אם צריך להודיעו שזיכו לו מתנה. הוא ציין שמדברי האבני נזר³⁰ משמע שצריך להודיעו. לפי זה, כן יהיה הדין בגיור קטן³¹.

הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל³² הסתפק אם צריך להודיע לגר קטן שהוא גר כדי שיוכל למחות. הוא תלה את השאלה בדין זכין. מבואר בגמרא במסכת חולין³³ שבכל מקרה של זכין לאדם שלא בפניו, אם כששמע המקבל על המתנה הוא מיד צווח, אז לכו"ע לא קנה. כבר דנו האחרונים בגדר דין זה של זכין, אם כוונת הדברים שגילוי דעתו של מקבל המתנה לאחר זמן מועיל למפרע. כלומר, שהמתנה רק חלה למפרע כשמגלה דעתו שהיה נוח לו בכך. אך, כל זמן שלא גילה דעתו המתנה תלויה

²⁴ חלק ה, סימן קנ.

²⁵ עיין גם בדבריו בחלק י, סימן רעז, אות ה.

²⁶ חלק ג, סימן צט, אות יג, ב; חלק ז, סימן צ.

²⁷ ספר "בית יצחק", שנת תשנ"ב, במאמרו "בענין גר קטן", עמ' 104.

²⁸ סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

²⁹ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו.

³⁰ אבן העזר, סימן קצד, אות ד.

³¹ נראה לי, שאין הכרח להבנתו בדברי שו"ת אבני נזר.

³² דבריו מובאים בספר נפש הרב, עמ' רמו-רמו.

³³ לט, ע"ב.

ועומדת, או שנאמר שאין צורך בגילוי דעתו לבסוף. המתנה חלה בלי גילוי הדעת, אלא רק אם מחה לבסוף אז הוא ביטל את הדין של זכין. אם נאמר שכל זמן שלא גילה דעתו, אין הזכיה חלה למפרע, הרי יש הכרח להודיעו. אך, אם נאמר שהמתנה חלה, ורק אם ימחה יוכל לבטל את המתנה, נראה שלא צריך להודיעו. הוא לא הכריע בספק.

אפילו לפי דברי הגרי"ד יוכל הקטן למחות על גיורו, כשיודע לו שהוא גר. הגרי"ד לא חולק על היסוד שיכול למחות, אלא הוא דן אם יש צורך להודיעו. לסיכום הדברים: לרוב שיטות הראשונים ואחרונים קטן יכול למחות על גיורו לאחר שיוודע לו שהוא גר, זאת על אף, שבעת שהגיע לגיל גדלות שמר תורה ומצוות.

אך, שו"ת תשובות והנהגות³⁴ תלה את שאלתנו, אם יוכל הגר למחות על גיורו לאחר שיוודע לו, במחלוקת ראשונים. לדעתו, לפי מספר ראשונים הגר לא יוכל למחות, כיון ששמר תורה ומצוות, ובכך מתגלה שהגיור היה זכות בשבילו³⁵.

הודעה שהגר יכול למחות

שאלה נוספת שקשורה לשאלה הקודמת היא אם צריך להודיע לגר קטן שהוא יכול למחות? לא מספיק שמודיעים לו שהוא גר, אלא גם צריך להודיעו שיכול למחות. כל עוד שלא הודיעו לו שיכול למחות, הרי יוכל למחות בגיורו, אפילו לאחר שנעשה גדול. שו"ת שבט הלוי פסק שלא צריך להודיעו שיכול למחות, אלא רק צריך להודיעו שהוא גר. לא מצינו בדברי הפוסקים שהזכירו הודעה שיכול למחות:

ואשר שאל, בדיני גר קטן ע"ד בי"ד המבואר ביר"ד סי' רס"ח אם צריך להודיע לגר בגדלותו שמן הדין יכול למחות ולבטל גירותו ככתובות י"א ע"א או דסגי במה שהוא יודע שגירוהו והוא ממשיך להתנהג בדת יהודית וא"צ להודיע את

³⁴ חלק ב, סימן תקיב.

³⁵ יש לציין לפד"ר של הבית דין בירושלים (חלק ט, עמ' תיב-תיג; אב בית הדין היה הרב אברהם דוב לוי) ששם הובא דעת שו"ת מנחת יצחק. וכתב כשבא לפנינו גר שנתגייר בקטנותו על דעת בית דין וספק לנו אם שמר תורה ומצוות מעולם, הרי זה ספק גר. באותה תשובה הם דנו בנוגע לאשה שבאה לבקש להירשם לנישואין והיא הציגה אישור בית הדין שהתגיירה בהיותה בת חמש. מדובר שהיא התחנכה בבית ספר ממלכתי כללי ואחר כך בתיכון כללי ואחר כך שירתה בצבא. כשהדיינים שאלו אותה אם היתה תקופה ששמרו מצוות בבית, היא השיבה ללא כל היסוס שאף פעם לא שמרנו מצוות. הדיינים פסקו שאין לרשום את הבחורה לנישואין, ואפשר להשתמש בה לחלל שבת קודש לצורך חולה שאין בו סכנה, ולמכור לה חמץ בערב פסח, ללא כל פקפוק. צריך עיון בתשובה זו, שהרי הם כתבו שאם יש ספק אם שמר תורה ומצוות מעולם, הרי זה ספק גר. מדוע כאן נחשב שודאי לא שמרה תורה ומצוות, הרי איך אפשר לסמוך על דבריה? צריך בירור מדוקדק שאכן מעולם לא שמרו תורה ומצוות.

ההלכה. פשוטה של ההלכה, דנהי דהודעת הגרות מעכבת ... מכ"מ פשוטה של הסוגיא והש"ע שם דרק ידיעת הגרות, אבל א"צ להודיע ההלכה שיכולה למחות, וכן מורים שיטת הש"ס שם דקאמר שאם גדלה שעה אחת ולא מיחתה שוב אינה יכול לעכב, וכ' הפוסקים דהיינו שגדלה בהתנהגות יהדות יע"ש בתוס' ור"ן ועוד, ואיס"ד דצריך להודיע שיכולה למחות אם כן גם שגדלה ביהדות מכ"מ עדין לא הגיע זמן מחאה דלא ידעה ההלכה, וא"א לומר דברגע ראשונה של גדלות הודיעו שיכולה למחות והיא התנהגה אח"כ ביהדות דאם כן פשיטא ופשיטא דלא יכולה למחות, וכן משמע ממש"כ הר"ן שם בקטן שמחה בקטנותו דמועיל כשיגדל אח"כ, והדברים ברורים.

(חלק י, סימן קמד)

אכן, כך מסתבר, כיון שמוטל על הגר לדעת את ההלכה ולא צריך להודיעו, אלא שהוא גר והוא יברר לעצמו את הנפק"מ בדבר. אולם, עדיין יש מקום להסתפק, שהרי באי מחאתו הוא מגלה שהגיור זכות בשבילו, או שיש בכך קבלת מצוות. לכן, יש לומר, שכיון שלא הודיעו לו שיכול למחות אין לנו בירור גמור שרצונו בגיור ושיש כאן קבלת מצוות. אין לנו ידיעה ברורה שידע שביכולתו למחות. לכאורה, יש מקום לתלות את השאלה בשתי הסברות ביכולת גר קטן למחות על גיורו.

אם ננקוט שהטעם שיכול למחות הוא משום חסרון בקבלת מצוות, עלינו לומר שיש צורך בהוכחה ברורה שהיתה קבלת מצוות. זאת בעיקר לפי הסברא, שנכתבה לעיל במאמר "קבלת מצוות בגיור", שאי מחאתו נחשבת כידיעה ברורה שקיבל את המצוות. הרי אם לא ידוע שידע שיכול למחות, איך אפשר לומר שיש כאן ידיעה ברורה שקיבל את המצוות? לפיכך, יש לומר שהוא יחשב כגר מספק. אם ידע שיכול למחות, יש קבלת מצוות. אם לא ידע, לא היתה קבלת מצוות. אך, לפי ההבנה שיכול למחות משום שהגיור פועל מצד זכות, הרי יש לומר שההבנה הבסיסית שלנו שהגיור זכות וכל עוד שלא היתה הוכחה ברורה שהגיור לא היה לזכות בשבילו, הגיור לא מתבטל. מכיון שלא ברור לנו אם ידע שיכול למחות או לא ידע, לכן, אפילו שעכשיו ימחה, אין הוכחה ברורה שהגיור לא זכות בשבילו, שהרי אם ידע שיכול למחות ולא מחה, בכך כבר הוכיח שהגיור זכות בשבילו.

לפי ביאור זה, יש לנקוט הלכה למעשה, שהוא נחשב כגר מספק. כבר נכתב לעיל, שדעת הטור ושו"ע כדעת הראשונים שהסיבה שיכול למחות בעת שנעשה גדול היא משום חסרון של קבלת מצוות.

יש אולי מקום להביא סיוע להבנה זו שצריך להודיע לגר שיכול למחות ממשנה במסכת נדרים:

יודע אני שיש נדרים, אבל אני יודע שיש מפרין – יפר. יודע אני שיש מפרין,
אבל אני יודע שזה נדר – ר' מאיר אומר: לא יפר, וחכמים אומרים: יפר.

(פז, ע"ב)

הרמב"ם בפירוש המשניות ביאר כך:

עניין זאת המשנה שהוא שמע נדר אשתו, או בתו ולא הפר ביום שמעו, אלא
לאחר זמן מן הנדר ידע שיש לו רשות להפר, או שזה הנדר צריך הפרה הרי זה
יפר ביום ידיעתו במה שהיה מסופק ויחזיר לו זה היום במדרגת יום הנדר.
והלכה כחכמים.

למדים מכאן, שאם האדם לא ידע את ההלכה שיכול להפר נדרי אשתו, או שלא ידע שהנדר צריך
הפרה, אז יוכל להפר את הנדר לאחר מכן כשיתגלה לו הדבר. היום ששמע את הנדר ולא ידע את
ההלכה לא נחשב "יום שמעו". אנחנו לא אומרים שהיה מוטל עליו לדעת את ההלכה, ולכן, נחשב
"יום שמעו". אם כן, אולי כך גם נאמר לעניין המחאה, כיון שהוא לא ידע שיכול למחות לא נחשב
שהגיע לגדלות ועדיין יוכל למחות³⁶.

פתרון שהקטן לא יוכל למחות

האגרות משה מצא פתרון שהקטן לא יוכל למחות בעת שנעשה גדול. הוא סובר שיש להורה
שבא לאמץ את הילד לתת את המעות שבו משלם כדי לאמץ אותו, כדי לקנותו כעבד. כלומר, הוא
יאמר שהוא משלם את המעות כדי לקנות את הילד לעבדות ויחשוב בלבו שעיקר קנינו הוא על מנת
לשחררו לאחר מכן, ובכך כשישחרר אותו לא יעבור על איסור "לעולם בהם תעבדו". הוא יגיייר
אותו כעבד ולאחר מכן ישחררו ויהיה כיהודי לכל דבר. על ידי פעולה זו הילד לא יוכל למחות על
הגיור כשנעשה גדול, כי עבד לא יכול למחות על הגיור, אפשר לשחררו בעל כרחו.

³⁶ תשובות והנהגות (חלק ד, סימן רלא) פסק שבמקרה של משפחה מאמצת לא צריך להודיע לילד שהוא גר
ובוודאי לא צריך להודיעו שיכול למחות. הטעם לכך, הוא מחמת שאנן סהדי שבוודאי לא יהיה מוכן
לנתק את קשריו עם המאמצים שגידלו וחינכו אותו. שהרי אין לו משפחה אחרת, ואם לא ישמור תורה
ומצוות, בוודאי המאמצים לא ישאירו אותו עמם. מה שנאמר בגמרא במסכת כתובות (יא, ע"א) שצריך
להודיע לקטן שהוא גר שיכול למחות מדובר במקרה שהבית דין גיירו נכרי יתום מאיזו סיבה ויש לו
קרובי משפחה שיכול לחזור אליהם.

הוא סובר שגם לאם הילד יש את הזכות למכור את הולד לעבדות. גם אם נאמר שרק לאב יש את הזכות, כאן האם יכולה למכרו לעבדות, כיון שהבעל הניח לאשה לעשות עם הולד כרצונה למכור, משום כך זה כמו שנתן לה את זכותו. אבל, הוא הסתפק למקרה שלא דיברו עם האב ועם האם של הילד, אלא הם כבר מסרו לסרסור, שאולי בכה"ג המאמץ לא יכול לקנותו לעבד. כי אולי אין רצונם של הורי הילד בכך, בעיקר שמצד דין המלכות, אין לקנות עבד:

ובעצם יש עצה שלא יוכל למחות, דהישראל יקנה בהמעות שנותן עבור הולד שיהיה לעבד ויחשוב בלבו שעיקר קנינו הוא ע"מ לשחררו ובלא זה לא היה קונוה ויהיה אז רשאי לשחררו ולא יעבור על העשה ד'לעולם בהם תעבודו' ויהיה אחר השחרור בקדושת ודין ישראל כמו גר. וזה לא יוכל למחות. וממילא לא יהיו מחוייבים להודיע לו שהוא אינו אביו ואמו ולא שנולד מנכרים והשחרור צריך לעשות בשטר ע"י אחד שיזכה עבורו בתורת זכיה וצריך לעשות השחרור אצל רב מובהק שידע איך לכתוב השטר שחרור כדין ולמסרו כדין. ואף שמצינו רק שנכרי יכול למכור בניו ובנותיו לעבדות ברמב"ם פ"ט מעבדים ה"ב ובש"ע /יו"ד/ סי' רס"ז סעי' י"ז ולא הוזכר שגם האם יכולה למכור, מסתבר שגם היא יכולה אף שאין לי ראיה לזה, דמה שלדין דמי ולדות הוא שייך רק לבעל הוא רק דין שנאמר רק בישראל ולא בנכרים. ובפרט כיון שהבעל אינו חושש והניח להאשה לעשות עם הולד כרצונה למכור, הוא כנתן לה זכותו בהולד. אך יש לעיין כשלא דברו זה עם האב והאם והם מסרו הולד כבר לסרסור, שאולי לא היו רוצים למכור אדעת עבדות וגם מחמת שאסור זה בדינא דמלכותא בכאן, אם כן אולי הוא כהתנו שהמכירה היא רק להחזיקו כבן. ומעצמם שיטבלוהו לעבדות מצינו זה רק כשקנה אותו הישראל לכה"פ ידיו שהוא עניין עבדות ולא בקניה כזו שהוא לבן שבכלל אין שייך קניה כזו אלא הוא נתינת ממון בעלמא על מה שמניחין שיקח בנם, ואם כן אולי לא יכולין לטובלו בע"כ לשם עבדות. אך אולי על עבדות כזה שידעו שישחרר אותו לא היה איכפת להו למכור וגם דינא דמלכותא לא אסר זה כיון שסופו שיהיה לו לבן ולכן יוכל לטובלו לשם עבדות ולשחררו אח"כ. וצ"ע לדינא לכן אין לעשות זה אלא אם כן ידברו עם האב או עם האם שמתרצין למוכרו לעבדות.

(יורה דעה, חלק א, סימן קסב)

בתחילת דבריו מבואר, שאם האב והאם מסכימים למכרו לעבדות, חלה המכירה ואין קושי. לכאורה, יש להקשות על כך שיש 'דינא דמלכותא דינא', שמצד המלכות אי אפשר לקנות עבד ואם כן המכירה לא חלה. רק בסוף דבריו, יש מענה חלקי לכך, שיש לומר שאין המלכות מקפדת כאן, כיון שכוונתו לבסוף לשחררו.

לולי דמסתפינא הייתי אומר שבמקום שיש 'דינא דמלכותא' שלא לקנות עבדים, אי אפשר לקבל את הפתרון שיקנה את הילד לעבדות. הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל³⁷ דן בנוגע לגיור גרים גדולים ולא בגיור קטן. בתשובה הוא ציין דעת מספר אחרונים שרצו לומר שיהיה אפשר לקנות את הנכרים כעבדים ובכך אפשר לגיירם בעל כרחם. אלו שהציעו הצעה זו, רצו להתגבר על החסרון של קבלת מצוות אצל הגרים האלה, שהיה מדובר על נכרים, שהיתה אומדנא דמוכח שלא מתכוונים לקיים תורה ומצוות לאחר גרותם. הרב אויערבאך זצ"ל דחה דעה זו, במספר טענות:

א- מצד 'דינא דמלכותא' אי אפשר לקנות עבדים.

ב- כיון שהקנין על דעת לשחררם, לא נחשב קנין עבדות.

ג- המגיירו עובר באיסור "לפני עֵוֹר לא תתן מכשול". כפי שהובא במאמר "קבלת מצוות בגיור", דעת הרב אויערבאך זצ"ל, שאסור לגייר מישהו שהסברא נותנת שלא יקיים תורה ומצוות. המגיירים גרים אלו עוברים באיסור "לפני עֵוֹר".

הרב איסר זלמן מלצר זצ"ל³⁸ הסתפק במקרה שבאה נכריה להתגייר והיא מתגיירת לשם אישות, שהיא כבר חיה עם יהודי באיסור, האם יש מקום לקנותה לשם שפחות ולהטבילה ואחר כך לשחררה? יסוד הספק שלו הוא מחמת דברי הרמב"ם³⁹: "ומפני זה אמרו חכמים קשים להם גרים לישראל כנגד צרעת. שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל. וקשה הדבר לפרוש מהם אחר שנתגיירו". לפיכך, אין לעשות תחבולות בגיורה של זו שמתגיירת לשם אישות⁴⁰.

מדבריו נראה שלא ראה חסרון מצד דינא דמלכותא וכן מצד הערמה. אבל, שו"ת מנחת יצחק⁴¹ טען נגדו שמשום תקנת גיור לשם אישות אין להיכנס לפירצה דחוקה. נראה שלדעתו יש צד לומר שלא יועיל לקנותה לשם שפחות מחמת דינא דמלכותא דינא. בתשובות אחר כך הוא האריך לדון אם יש דינא דמלכותא דינא בקנין עבדים. באותן תשובות הוא דן אם אפשר לטהר ממזרים על ידי שהממזר ישא שפחה. יש מחלוקת בין האחרונים בנדון: דעת מהריב"ל, מהרשד"ם ועוד פוסקים,

³⁷ שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לה.

³⁸ מובא בשו"ת מנחת יצחק, חלק ה, סימן מו.

³⁹ הלכות איסורי ביאה יג, יח.

⁴⁰ הרב איסר זלמן מלצר דיבר במקרה שמדובר שהמתגיירת רוצה לקבל באמת לשמור המצוות.

⁴¹ חלק ה, סימן מו.

שיש כאן דינא דמלכותא דינא. אבל, דעת כנסת הגדולה, ש"ך ועוד פוסקים, אין כאן דינא דמלכותא דינא והקנין חל. שו"ת מנחת יצחק נטה לדעות שאין כאן דינא דמלכותא דינא. לכן, כתב שלכתחילה מחמת הספק אין להתיר לישא שפחה, אבל בדיעבד אם נשא יש לומר שהולדות כשרים לאחר שחרור. עוד הוא כתב שיש מקום לפתרון אחר בנוגע לתקנת ממזרים. שיקנה אשה כשפחה ואחר כך היא תקבל עול מצוות ותטבול בפני בית דין כדין גיור, והכל על דעת עצמה. בכה"ג יכול לישא אותה ממה נפשך. שהרי אם הקנין חל, אז היא שפחה ומותר לממזר לישא שפחה. מה שטבלה לשם גיור לא מועיל כיון שלא טבלה על דעת האדון שלה, ולכן היא נשארת כשפחה. אם הקנין לא חל הרי היא יכולה להתגייר ולכן הוי גיורת, ומותר לממזר לישא גיורת. אלא, לפי הצד השני היה לנו לומר שהולדות פסולים לבוא בקהל. אך, נראה להכריע לקולא שהולדות יהיו כשרים שיש לפסוק כדעת הפוסקים שסוברים שאין כאן דינא דמלכותא דינא והקנין חל. בסיום הוא כתב⁴²: "אבל אחרי שובי נחמתי כיון שלא שמענו בדורינו או בדורות הקודמים הסמוכים לדורינו שיעשו מעשה כזה בודאי טעמם ונימוקם עמהם וכמבואר בדברינו בסימנים שאח"ז".

בתשובה אחר כך הוא טען שיש שתי סיבות שאין לעשות את התחבולה הזו, 1. הערמה. שמדובר כאן בדין דאורייתא, ובדאורייתא מספר פוסקים סוברים שאי אפשר לעשות הערמה. אפילו באיסור דרבנן כשמוכח ביותר שהוי הערמה, אין לעשות הערמה. אפילו לדעת הפוסקים שסוברים שמותר לעשות הערמה גם בדין דאורייתא, הרי הם כתבו שלא בכל מקרה ומקרה אומרים שאפשר לעשות הערמה ואין לדמות מילתא למילתא. 2. מכשול. הרי אם יעשו תחבולה זו כדי לטהר את הממזרים, יבואו אנשים להציע לנישואי תערובת לעשות תחבולה זו שיקנה את האשה בשפחות ואחר כך ישחררה ובכך לא תצטרך לקבל מצוות. אבל, עצה זו אינה נכונה מבחינת הלכתית, כיון שיש מן הפוסקים שסוברים שגם עבד צריך קבלת מצוות ואי אפשר להטבילו על כרחו. אם כן, אם לא היתה קבלת מצוות אמיתית והוי אומדנא דמוכח שלא היתה בכוונתה לקיים תורה ומצוות, הרי היא עדיין נשארת כנכרית והולדות נכרים גמורים. ואין לטעון שכיון שנפסק להלכה בשו"ע⁴³ כדעת הפוסקים שצריך קבלת מצוות הרי כשתבוא לטבול בפני בית דין הם יקבלו אותה רק אם תקבל מצוות בכוונת אמיתית, ואם כן אין כאן שום חשש ותקלה. טענה זו אינה נכונה, כיון שגם לפוסקים שסוברים שצריך קבלת מצוות, בכל זאת, באופן החקירה ובדיקה יש קולא ולא כל כך מחמירים. משום כך יש לחוש שאלו שיקבלו את האשה כשטובלת לשפחה לא יבדקו כל כך אם בכוונתה לשמור תורה ומצוות:

דהנה י"ל דטעמא רבה איכא בדבר, מה שנתבטל עצה זו, דבודאי לא נעלם

⁴² חלק ה, סימן מז.

⁴³ יורה דעה רסז, ה.

מעייני גדולי הדור שלפנינו, גם ההמצאה שכתבנו, אלא שיש לומר שחששו לב' חששות גדולות, א' מצד ההלכה, וב' מצד מכשול.

מצד ההלכה: דבודאי לא יצאנו בכל זה מידי הערמה, שכל ענין של השפחות בזה, לא נעשה רק להערמה, כדי שתהי' לו לאשה, ותקנת הבנים, והוי הערמה בודאי, או לא או להבנים, דאם אין כאן שפחה, יש כאן משום גוי', ונוגע לו לאיסור דאו', ואם יעשה כהמצאה דידן, אז להבנים נוגע באיסור דאו', דאם אין כאן שפחה, אז יש כאן גיורת, והבנים ממזרים, ואסורים לבוא בקהל מדאו', ולכמה פוסקים הערמה בדאו' אסור, כדמוכח (במסכת שבת קל"ט ע"ב), דאיתא שם, הערמה קאמרת, הערמה בדרבנן היא, ופי' רש"י הך הערמה לא באיסור דאו' הוא, אלא באיסורא דרבנן וכו' עי"ש, אלמא דאי דאו', לא הוה שרינן הערמה כלל, ואפי' בדרבנן, אמרינן היכא דמוכח מילתא, אין מערימין, וכמ"ש כ"ז בבכור שור (פסחים כ"א ע"ב) עי"ש, וכמו כן הכא הוי הני תרתי, א' דאו', ב' דמוכח מילתא טפי דהוי רק להערמה... ואף אמנם שבמקור חיים שם (ביאורים סק"א) והחיי"א בנשמת אדם (ה"פ מכירת בהמות שאלה ח') ותשו' חת"ס (או"ח סימן ס"ב וק"ג), השיגו על הבכ"ש, וס"ל דגם במילי דאו', התיירו הערמה, מ"מ גם יש מקומות שאסרו הערמה, ובזה כתב החיי"א שם, דאין לדמות מילתא למילתא בזה, והיכא דאמרו אמרו עי"ש, וא"כ כיון שלא ניתן לנו הרשות לדמות מילתא למילתא בזה, אין לנו לחדש ענין של הערמה גם בנדון דידן.

מצד מכשול: בנשואי התערובת, דלא ליתי מיני' חורבא, בגירי עריות, שבאים להתגייר רק לפנים בעוה"ר, אבל מחמת שבודקים אותם כד"ת, ורובם אי אפשר להם להתקיים בקבלת עול מצות, שמאריכין ומסבירים להם כל הקושיים שיש בזה ופורשים, אבל בהתודע ששייך ענין עבדים ושפחות בזה"ז, ימצאו ב"ד של הדיוטות, שילמדו אותם הערמה, שיקנו אותם לעבדים ושפחות, אשר מצד עיקרא דדינא נשתנה דינם בנוגע לקבלת מצות, וכנודע פלוגתת הראשונים בזה. דלרש"י טבילת עבדים על כרחן היא... ורק לכתחילה צריך לקבל עול מצות, שלא יבוא להכשיל אותו באיסור והיתר... אבל הרי"ף והרא"ש והרמב"ם (פי"ד מה' איסורי ביאה ה"ט) ועי' מ"מ שם, והרשב"א, ס"ל דאין נימולים, ואין מקבלים עול מצות על כרחן... וכן פסק בש"ע (יורה דעה רסז, ה), אמנם הש"ך שם (סקי"א), הביא על דברי הש"ע הנ"ל, את שיטת

רש"י, בשם יש פוסקים, ומשמע דס"ל, דיש לחוש לשיטתו עכ"פ לחומרא, והנה גם לשיטת הר"ף והרמב"ם וכו' וכפסק הש"ע, מ"מ נשתנה דין קבלת מצות בעבדים ושפחות לקולא מלגבי גרים, וכמבואר ברמב"ם שם (ה"א), כיצד מקבלים גירי הצדק כשיבוא אחד להתגייר מן העכו"ם, ויבדקו אחריו ולא ימצאו עילה, אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר, או אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים ודחופים וכו' עיי"ש... ואלו בעבדים, כתב הרמב"ם שם (ה"ט), העבד הנלקח מן העכו"ם, אין אומרים לו מה ראית שבאת, אלא אומרים לו, רצונך שתכנס לכלל עבדי ישראל, ותהי' מן הכשרים וכו', ואם לא ירצה לקבל מגלגלין עליו שנים עשר חודש וכו' עכ"ל... והיינו דעד שנים עשר חודש, מגלגלים עליו, שמא יחזור ויתרצה, וש"מ דמחזירין עליו שיתרצה... ואם כן יש לחוש לעורכי דין, שילמדו תועים בינה, לעשות קנינים של עבדים ושפחות, כדי להקל מעליהן ענין חומר קבלת מצות, הנהוג בגירות, ואח"כ ישחררו אותם, ובשחרורן א"צ כלל לקבלת מצות... ובאמת רובם, מה שיאמרו בעת קבלת המצות שלהם, הכל מן השפה ולחוץ... ואם היו באים לגייר, היו מרגישים בערמימותם, מחמת שהחמירו עליהם בשאלתם, מה שאין כן בעבדים ושפחות כנ"ל, ואין לומר כיון שידענו שהכל רק סיבה לנשואין, ממילא יחמירו עליהם בחקירה ודרישה כמו בבאים להתגייר, זה אינו דכיון שנותן רשות, ממילא הכל יהי' תלוי בבית דין שבאים לפניו, ובי דינא בתר בי דינא לא דייקא וד"ל, ויש לחוש לב"ד טועין, ע"כ מכל הני טעמי חושש אני מאוד לחדש חדשות גם ישנות בזה.

(חלק ה, סימן נ)

- גם במקרה של גיור קטן יש מקום לחששות האלו. 1. חשש שיש כאן הערמה והקנין לא מועיל.
2. חשש מצד שלא פועל הקנין כיון שדינא דמלכותא דינא בדין קנין עבדים. 3. חשש תקלה שיבואו להציע הצעה זו גם בגיור גדולים, ובגיור גדולים יש מקום לומר שיש צורך בקבלת מצוות.⁴⁴

⁴⁴ הרב ישראל רוזן שליט"א (בספרו 'ואוהב גר', עמ' 176-171) טען כנגד דברי הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל שתי טענות: 1. לעניין 'דינא דמלכותא' ניתן להסדיר במדינת ישראל שהחוק יכיר בפעולה זו לענייני הלכה, כמו שהותקן בחוק פטור מרישום בטאבו לעניין מכירת קרקעות במסגרת 'היתר המכירה' בשביעית. וכן כתבו אחרונים לעניין מכירת חמץ ועוד. הוא ציין שהרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל כתב בספרו (מעדני ארץ, סוף פרק יח) בנוגע לדין היתר מכירה שאם המכירה תקפה מבחינה הלכתית אין צורך במילוי דרישות של חוקי המדינה בנהלי מכירה: 'נתבאר בבירור גמור דבדינא דידן המכר קיים אף על פי שאין לו שום ערך ותוקף חוקי אצל המלכות'. 2. לעניין העדר כוונה מצד המקנה עצמו לעבד, הרי טענה זו הועלתה בקשר לקניינים נוספים המיועדים לצרכי הלכה, כמו מכירת חמץ, מכירת בכורות,

ילד מאומץ לא יכול למחות

יש לציין שהגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל⁴⁵ הביא בשם ר' חיים סולובייצ'יק זצ"ל שבמקרה שיהודי תקף נכרי קטן וגיררו כפי המבואר ברמב"ם בהלכות עבדים⁴⁶ שהגירור חל, הרי הקטן לא יוכל למחות על גירורו כשנעשה גדול, כיון שדעת הכובש מועילה במקום דעתו. לפי ר' חיים, בנכרי הכבוש תחת יד ישראל, אין הפירוש שלא צריך קבלת עול מצוות, אלא שיכול האדון לקבל עבור הגר, וזאת משום שיש ביד האדון לכופו לקיים המצוות, ולכן חשובה קבלת ישראל כקבלה היכולה לצאת לפועל.

מכירת קרקעות בשביעית ועוד. בכל המקרים האלו רבים מן האחרונים שטענו שאין חסרון של הערמה. הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל טען (בהקדמה למעדני ארץ): "אף שאין המכירה נראית אלא כהערמה בלבד, ויש שאין המוכר והלוקח מכוונים כלל לקנות ולהקנות בלב שלם, ובפרט שהמכירה על מנת לקוץ האילנות ולפנות את הקרקע נראית בודאי כהערמה בעלמא, עם כל זה אין לחוש לכך, אחרי שמעשים בכל יום שנוהגים להערים גם באיסורי תורה, וכל שכן בשביעית בזמן הזה שהיא רק מדרבנן...". לכן, מסקנת הרב רוזן שבמקרה של גירור קטנים יש מקום לחשוב על הפתרון הנ"ל, ואולי גם במקרה של גירור גדולים.

אולם, נלענ"ד, שיש להעיר על דברי הרב רוזן שאי אפשר להשתמש בפתרון הנ"ל במקרה של גירור גדולים, שהרי כבר הבאתי דברי שו"ת מנחת יצחק שרבים מן הפוסקים סוברים שצריך קבלת מצוות גם בעבד. נוסף על כך, אפילו לפי טענת הרב רוזן שלדעת החזון איש עצם הסכמת הנכרי [שמכר עצמו לעבדות] לטבול נחשבת קבלת מצוות, ואין צורך בבית דין לקבלה זו אלא רק לטבילה, הרי אם ידוע לכולם שאין בכוונתו לקיים תורה ומצוות, אי אפשר לומר שעצם הסכמתו לטבול נחשבת קבלת מצוות. גם במקרה של גירור קטנים, נראה שאפשר לדחות את טענותיו: 2. יש לחלק בין מכירה שנראית כהערמה בלבד, ובין מכירה שיש בה אומדנא ברורה שהיא הערמה בלבד. במקרה של מכירת קרקעות בשביעית ומכירת חמץ, המכירה נראית כהערמה בלבד, אבל אין אומדנא ברורה על כך. אך, במקרה של קנין עבד יש אומדנא ברורה שהיא הערמה, שהרי אין מציאות של קנין עבדים בארץ ישראל. אם כן, בוודאי יש כאן הערמה בלבד. 2. כפי שציין המנחת יצחק יש מחלוקת אחרונים אם במקרה של דאורייתא עושים הערמה. הרב שלמה זלמן אויערבאך דן שם בדין של שביעית בזמן הזה שהיא דרבנן, ולכן יכול להיות שזו הסיבה שהוא הקל. אבל, אם היה מדובר בדאורייתא לא היה מתיר. 3. הפתרונות של ההערמות אינן רצויות ואין למהר לעשותן. יש ספיקות רבים בנוגע להערמות ולכן רק במקרים נחוצים ביותר יש להתיר. נוסף על כך, יש לחלק בין הערמה שנעשית באופן גלוי שמתקשר בתקשורת לעיני כל הציבור, ובין הערמה שנעשית במסגרת צנועה. על אף שכולם יודעים גם מן ההערמה שנעשית במסגרת צנועה, בכל זאת, היא אינה מתקשרת ואין בה פרסום רב. במקרה של חמץ יכול להיות שהציבור יודע מן המכירה, אבל היא אינה מתקשרת בתקשורת ואין בה פרסום רב. במקרה של הגירור אם נפעל על פי הפתרון הנ"ל הרי כל כלי התקשורת יפרסמו את הפתרון ויכול ליגרם מכך חילול ה' גדול. התורה תהיה נראית בעיני המון העם כחוקים שכל אחד יכול לעשות בהן כרצונו, רק צריך להיות קצת מתוחכם.

⁴⁵ דבריו מובאים בספר "דברי הרב", עמ' קצט-ר, אות ד; תשובות ונהגות (חלק ד, סימן רלא) כתב שאם קונים את הילד מן האם ומאשרים את הדבר בבית משפט, אז אפשר לגייר את הילד על דעת המאמץ ולא צריך את דעתו של הילד. הוא דימה מקרה הנ"ל למה שכתב הרמב"ם (הלכות עבדים ח, ב) בדין ישראל שתקף עכו"ם וכו'. לפיו, מה שכתב הרמב"ם (הלכות עבדים ט, ב) שהזכות בולד שייכת רק לאב, נאמר דווקא כשהאב מחזיקו ונוהג בו שזהו בנו, אבל לא כשנולד מזנות ואין לאב קשר עם הבן. ולפי דיניהם אחרי שהאם החזיקה בילד נחשב כשלה, ושוב היא יכולה למוכרו, וחלה המכירה על פי דינא דמלכותא. צריך עיון בדבריו, שמכירה יכולה לחול במקומות מסויימים. במדינות מתורבות אי אפשר לקנות ילד לעבדות. לכן, אין כאן מכירה, אלא נתינת הילד לשמירת ההוראים המאמצים.

⁴⁶ פרק ח, הלכה כ.

הגרי"ד סבר שכך גם הדין במקרה של משפחה מאמצת. אם כן, לפיו, קטן שהתגייר על דעת משפחה מאמצת לא יוכל למחות בעת שנעשה גדול. אך, כדי שיועיל הגיור של המשפחה המאמצת צריך שבעת טבילת הקטן יהיו נוכחים ההורים המאמצים והם יאמרו בפירוש שהם מקבלים על עצמם להדריך את התנינוק בדרכי התורה ולחנכו במצוות.

מסקנת הדברים

מצינו שבכל נקודה שהעלינו, יש מחלוקת אחרונים ואולי גם מחלוקת ראשונים:

א- יש מחלוקת אחרונים אם עשיית עברות כשנעשה גדול נחשבת כמחאה. אולי יש בכך מחלוקת ראשונים. הערתי שיש מקום לחלק בין אחד שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות והוא בגדר "גר שנתגייר בין הנכרים" לבין אחד שגדל במשפחה ששומרת תורה ומצוות ובעת שהגיע לגיל גדלות החליט שלא לשמור תורה ומצוות. במקרה הראשון, אין במעשיו מחאה, אך במקרה השני יש במעשיו מחאה, אפילו שלא היתה מחאה מפורשת.

ב- דעת הרב יעקב אריאל שליט"א: יש מחלוקת ראשונים בדין גר קטן שנהג באורח חיים מסורתי כשנעשה גדול. לפי השיטה שיש צורך בקבלת מצוות בעת שנעשה גדול, אין כאן קבלת מצוות. אך, לפי השיטה שצריך גילוי דעת שהגיור לא היה לזכותו, אין כאן גילוי דעת. כתבתי לעיל שיש ללכת בדרך ביניים ולומר שאורח חיים מסורתי, לא נחשב כקבלת מצוות, אך יחד עם זאת, לא נחשב כמחאה. לכן, הגיור תלוי ועומד עד שינהג באורח חיים דתי.

ג- יש מחלוקת אחרונים בשאלה אם גר קטן שלא הודיעו לו שהוא גר, יוכל למחות על גיורו לאחר מכן, כשיוודע לו, למרות שכבר שמר תורה ומצוות בעת שנעשה גדול. יתכן שיש בכך מחלוקת ראשונים.

ד- יש מחלוקת אחרונים אם יש צורך להודיע לגר קטן שהוא גר או אפשר להשאיר דברים כפי שהם ולעולם לא להודיע לו שהוא גר. גם בשאלה זו יש מקום לומר שזו מחלוקת ראשונים. יכול להיות שהיא תלויה בטעם שהגר יכול למחות בגדלותו. כלומר, אם הטעם נובע מצד חסרון בקבלת מצוות, או מטעם שהגרות פועלת מצד זכות.

ה- דעת שו"ת שבט הלוי: אין צורך להודיע לגר קטן שיש לו יכולת למחות, אלא מספיק להודיעו שהוא גר. לדעתי, יכול להיות שגם שאלה זו תלויה בטעם שהגר יכול למחות.

אם הטעם משום חסרון בקבלת מצוות, או מטעם שהגיור פועל מצד זכין. לפי ההבנה הראשונה נראה שיש צורך להודיעו, דאל"כ אין כאן בירור שהיתה קבלת מצוות. לפי ההבנה השניה, אין צורך להודיעו.

להלכה למעשה, אפשר להקל שאם נהג באורח חיים לא דתי, לא נחשב כמחאה, אם מדובר שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות. אבל, אם מדובר שגדל במשפחה ששומרת תורה ומצוות, וכשהגיע לגיל גדלות נהג באורח חיים של אי שמירת תורה ומצוות, מעשיו נחשבים כמחאה ואין צורך במחאה מפורשת. אך, כיון שיש מגדולי האחרונים שנקטו שצריך מחאה מפורשת, לכן, יש ללכת לחומרא. יש להצריכו גיור מחדש וכל זמן שלא התגייר מחדש יחשב כגר מספק.

לגבי גר שנוהג באורח חיים מסורתי, יש לנקוט בדרך הביניים כפי שהצעת, שאין כאן מחאה, אך יחד עם זאת אין קבלת מצוות.

במקרה שלא הודיעו לגר בעת שנעשה גדול שהוא גר, הרי יוכל למחות על גיורו לאחר מכן, כשיוודע לו שהוא גר, אפילו שכבר שמר תורה ומצוות. ברור שיש צורך להודיעו שהוא גר, כיון שלדעת מספר ראשונים הגיור שלו תלוי ועומד.

יש להודיע לגר לא רק שהוא גר, אלא גם שיש לו את היכולת למחות. אם לא הודיעו לו שיכול למחות ולאחר מכן מחה על גיורו בטענה שרק אז נודע לו שיכול למחות, יש ספק אם יכול למחות. לכן, יחשב כגר מספק.

נלענ"ד, כשבית הדין מגייר קטן עליו לכתוב שהגיור תלוי ועומד ובית הדין מבקש לראותו כשמגיע לגיל בר מצוה. בעת שנעשה בר מצוה יודיעו לו שהוא גר, שיש לו את היכולת למחות וכן יודיעו לו מקצת מן המצוות. אם לאחר כל זאת הגר לא ימחה ויקבל את הגרות, על בית הדין לבדוק את המצב המשפחתי של הילד, שהרי אם הוא נהג באורח חיים לא דתי יש מקרים שזה נחשב כמחאה ובית הדין צריך לשקול אם יש כאן מחאה או לא. יש לעשות זאת בבית דין משום הצורך בבדיקת המשפחה וכן משום דעת התוס' שיש להודיעו מקצת מן המצוות. בית הדין יודע את המצוות שצריך להודיעו.

גם לגבי הפתרון של קנין הילד שבכך לא יוכל למחות כשנעשה גדול, כבר ראינו שפתרון הנ"ל לא מוסכם על ידי האחרונים ויש ספקות רבים בפתרון הנ"ל.

גיור קטן - בן נכרית שהאב יהודי

מבוא

במאמר הנוכחי נדון בגיור קטן¹ שהאב הוא יהודי, אך האם נכרית ואינה מתגיירת. יש לדון במספר שאלות:

א- אם האב לא שומר תורה ומצוות והאם לא מתגיירת, האם אפשר לגייר את הילד? לכאורה, יש אומדן דעת שהבן לא ישמור תורה ומצוות, ולכן, אין הגרות זכות בשבילו.

ב- במקרה שהאם לא מביאה את הקטן להתגייר, אלא אביו מביאו, האם אפשר לגיירו? על פי ההלכה בן נכרית שהאב יהודי, הולד מתייחס לאמו ולא לאביו. לכן, רואים את המקרה כקטן שאף אחד מביאו להתגייר. כל מה שנדון במאמרים הקודמים שאב שמביא את בנו להתגייר אפשר לגיירו ואפילו אין צורך בדעת בית דין, מדובר באב שהוא נכרי. כבר הובא במספר מאמרים², שיש דעת מספר אחרונים, שהבינו שבית הדין לא יכול לגייר קטן שמצאו. צריך שאחד מהוריו יביא אותו להתגייר, או שיבוא מעצמו להתגייר.

ג- האם האב יכול לגייר את הקטן כשיש התנגדות מצד האם? כלומר, האם אינה רוצה שבית דין יגייר את הקטן.

ד- אם ההורים לא רוצים לגייר את הקטן, אלא רק למולו, האם מותר למולו?

בשאלה הראשונה כבר דנתי במאמר אחר³, והגעתי למסקנה שאין קטן שהוריו אינם שומרים תורה ומצוות, צריך אומדן דעת שישמור תורה ומצוות, שרק בכך יש זכות לגיירו. במאמר הנוכחי אדון בשתי השאלות האחרות. השאלה האחרונה אינה קשורה כל כך לדיני גיור, אך, כיון שהיא מתקשרת לדיון שלנו, ראיתי לנכון לדון בדבר.

¹ בכל מקרה במאמר שאזכיר קטן או ילד, אין הכוונה דווקא לקטן או לילד, אלא, גם לקטנה ולילדה. אין חילוק בין הבאת בנו להבאת בתו.

² "גיור קטן", "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", שני המאמרים מובאים לעיל בהלכות יורה דעה.

³ "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

אם אביו יכול לגייר

1- אביו מביאו להתגייר ואינו קשור לאמא:

נפתח בדברי הראי"ה קוק זצ"ל⁴, שנשאל בשו"ת דעת כהן, האם אב יהודי שיש לו בן נכרי יכול להביאו להתגייר? לכאורה, יש לומר שלא יכול לגיירו כיון שהבן לא מתייחס לאביו כלל, ולכן, אין הסכמת האב מועילה. הרב קוק השיב שאפשר לאביו להביאו להתגייר. הוא הוכיח זאת ממה שמבואר בגמרא⁵, שבגר שנתגיירו בניו ובנותיו עמו, אין צורך בדעת בית דין. לא מצינו אצל אף פוסק שיש חילוק בין שהאב נתגייר בתחילה ובין שנתגייר אחרי שהילדים נתגיירו והרי אם נתגייר תחילה, אין לו יחס לילדים. לדעת הראי"ה קוק זצ"ל, הסיבה שאין חילוק בדבר, היא משום שהטעם שאין צורך בדעת בית דין במקרה שהאב מתגייר עם הילד מפני שנוח לילד במה שאביו עושה, משום שהאב דורש טובתו. הטעם הזה לא תלוי בדין תורה, אם הוא נחשב לאב או לא, אלא תלוי אם על פי הטבע הוא האב שלו או לא. אם הוא על פי הטבע אב שלו, יש לומר שהוא דורש טובתו ורחמיו עליו. על פי דברים אלו יש להתייחס לאב שהוא ישראל ויש לו בן מנכרית ומביאו להתגייר, שיש לו דין כמו אב נכרי שמביא את בנו להתגייר. אפילו שאינו אביו מצד דין תורה, בכל זאת, יש אהבה טבעית של אב לבן ואנן סהדי שנוח לבן במה שאביו עושה בשבילו.

דברי הרב קוק, מסתברים ועוד אחרונים נקטו כמותו⁶.

⁴ שו"ת דעת כהן, סימן קמז.

⁵ מסכת כתובות יא, ע"א.

⁶ עיין גריא"ה הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צו, אות ה; כרך ו, אבן העזר, סוף סימן כח; שו"ת אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קנח; שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ז, אבן העזר, סימן יט, אות ה; שו"ת משפטי שאול, סימן לח; לדעת שו"ת בצל החכמה (חלק ו, סימן עז), הדבר לא תלוי אם הוא אביו מדין תורה או לא, אלא, אם יש בגיורו זכות גדולה או לא. נוסף על כך, כאן הוא אביו בטבע ובמציאות; הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, שורת הדין, כרך י, עמ' תנז-תסב; אך, יש לציין שמדברי תשובות והנהגות (חלק ג, סימן שח) לא נראה כך. כיון שהוא דן לגבי גיור קטן שאביו הביאו להתגייר ומתגייר עמו. לדעתו, צריכים לגייר את הקטן בתחילה. כיון שאם יגיירו את האב בתחילה, לא יוכל להביא את הבן שלו להתגייר, משום שהיכולת שלו להביאו להתגייר הוא מחמת שיכול למוכרו, אבל לאחר שהתגייר אין הקטן מתייחס אחריו. לפי סברתו יהיה אותו דין בגיור בן נכרית שהאב ישראל. יש לציין שבאותה תשובה הביא את דברי שו"ת "זכר יצחק" (סימן א-סימן ב) שכתב שזכות אב עכו"ם למכור את בנו שעדיין הם עכו"ם, ממשיכה גם לאחר שהתגייר. אבל, ספר תשובות והנהגות תמה על דבריו, כיון שאפילו אם נאמר שזכותו בבניו מתחדשת בכל רגע ורגע, בכל זאת זה רק נאמר בתורת האב, אבל כאן ברע שנתגייר הוא כקטן שנולד דמי ונפקע היחס, הם שוב אינם כבניו, אם כן איך יוכל למוכרם? הוא כתב שאולי יש לומר שההלכה שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי שייך רק לענין יחס, אבל קנינו בבניו אינו מדין יחס, ולכן לא פקע קנינו. גם לפי הסברה הזו נראה לומר שבן נכרית שהאב ישראל, האב לא יוכל לגיירו. נראה שאין לו זכות למכור.

משך חכמה (שמות יב, מד, ד"ה וכל עבד וכו') כתב שגם לאחר שהתגייר יכול למכור את בנו הקטנים. הוא הביא שחתנו הביא ראייה לכך, וכתב שמסתמא כל זכות האב במכירה זו היא, מצד שזן ומפרנס את

הרב קוק הוסיף נקודה שנראית בעיני קצת תמוהה. לדעתו, כשאב ישראל מביא את בנו הנכרי להתגייר מטבילים אותו על דעת בית דין. נראה שיש להקשות על דבריו, היות ולפי דבריו הגדרת האב אינה תלויה בייחוס, אלא במציאות הטבעית שהוא אביו. אם כן, מדוע הוצרך לדעת בית דין, הרי לילד נוח לו במה שאביו עושה? צריכים לומר, שעדיין, צריך דעת בית דין, כיון שבסופו של דבר אינו אביו. אך, כיון שיש כאן רחמי האב, יש להחשיב את המציאות כמציאות שהאב מביא את בנו להתגייר. אמנם, האגרות משה⁷ כתב במפורש שבמקרה שאביו מביאו להתגייר, אפילו שהוא ישראל, אין צורך בדעת בית דין.

בדברי מספר אחרונים מצינו שפסקו שאפשר לאב לגיירו, אפילו בלי רשות האם, אך הביאו טעמים שונים מן המבואר לעיל:

א- דעת מהר"ם שיק⁸ היא, שאפשר לגייר את הקטן, בלי שאף אחד הביאו. הוא הביא ראיה לכך מדברי התוס'⁹. הטעם שלכתחילה בית דין לא מגייר קטן כשאף אחד הביאו [כגון שמצאו אותו] הוא משום גזל נכרי. לכן, כיון שעל פי דינא דמלכותא יש לאב רשות על בנו מנכרית אף שעל פי דין תורה אינו בנו כלל¹⁰, הרי בית הדין יכול לגיירו, אין כאן גזל. אפשר שאפילו לכתחילה בית דין מגיירו, על כל פנים בדיעבד מועיל 'ר' דוד צבי הופמן זצ"ל¹¹].

ב- אנו פוסקים שאצל נכרים משפחת אב אינה קרויה משפחה והכל הולך אחר האם, ובכל זאת, מבואר שהאב יכול לגייר את בנו הקטן [שו"ת דברי מלכיא¹², שו"ת משפטי עוזיאל¹³].

בניו הקטנים, "ואילו משום שהאב נתגייר לא יזין בניו ובנותיו הקטנים שלא הטבילו?!". לפיכך, מוכרחים לומר שגם לאחר שהתגייר יכול למכור את בניו ובנותיו הקטנים.

שו"ת איש מצליח (חלק א, יורה דעה, סימן לא) כתב במפורש שיהודי שנולד לו בן מנכרית לא יכול להביאו להתגייר, כיון שאינו בנו לדבר מהדברים. לדעתו, לא מספיק שהאם שותקת, צריך שהיא תביאנו או שתתן הסכמה לגיורו. אבל, הוא בעצמו ציין לפוסקים אחרים שנקטו שהאב יכול להביאו להתגייר. לדעתם, אין חילוק בין שהאב ישראל ובין שהוא נכרי. גם הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ב, אבן העזר, סימן ד) נקט שהאב לא יכול להביא את הילד להתגייר, צריך שהאם תביא אותו להתגייר. לא צריך שהאם תתגייר, אבל היא צריכה להביא אותו.

⁷ יורה דעה, חלק א, סימן קנח.

⁸ יורה דעה, סימן רמח.

⁹ מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

¹⁰ כך היתה דינא דמלכותא במקומו של ר' דוד צבי הופמן זצ"ל.

¹¹ חלק ב, יורה דעה, סימן פז.

¹² חלק ו, סימן יט.

¹³ כך ב, יורה דעה, סוף סימן סב. הרב עוזיאל טען שהילדים אינם כבניו לא לענין עריות ולא לענין ירושה. בתשובה נוספת (שם שם, סימן נה) נקט שאב יהודי יכול להביא את בנו מן הנכרית להתגייר.

יש מקום להקשות על שני היישובים האלו. על היישוב הראשון יש להקשות, שבוודאי מצד דין המלכות אין לו רשות לגיירו, ולהפכו לישראל. נראה שהמלכות לא מאפשרת לעשות מעשה כזה.

לגבי היישוב השני, יש להקשות שרואים מדברי הגמרא במסכת יבמות¹⁴, שגר שהתגייר והיו לו בן ובת בנכריותו, קיים פריה ורביה. כיון שהילדים מתייחסים אחריו בנכריותו, בניגוד לעבד שאין לו ייחוס. גם מבואר ברמב"ם¹⁵ שאב נכרי יכול למכור את בנו לעבדות. מוכרחים לומר שסובר שהבן מתייחס אחריו, דאל"כ איך יכול למכרו? עוד מבואר במסכת קידושין¹⁶: "כי אתא רבין אמר ר' יוחנן באומות הלך אחר הזכר". כלומר, שאצל נכרים, הולד נמשך אחר האב¹⁷. עדיין, צריך עיון בדבר, כיון שרואים במספר הלכות שהבנים של הנכרי לא נחשבים כבניו, כמבואר במסכת סנהדרין¹⁸, שאין לבני נח שאר אב. לכן, מותר לבן נח לבוא על בתו. במאמר אחר בע"ה אאריך בביאור דיני ייחוס של בני נח.

נלענ"ד, שיש עוד צד לומר שהאב יכול להביא את בנו להתגייר, ובית דין יכול לגיירו. כבר הובא במספר מאמרים¹⁹, שיש לנקוט להלכה שיש יכולת לבית הדין לגייר קטן, אפילו שאף אחד לא הביאו להתגייר וגם הקטן לא בא מעצמו להתגייר [כגון, מצאו אותו ברחוב]. נכתב שאין מחלוקת ראשונים בשאלה זו ולדעת כולם יש יכולת לבית הדין לגייר את הקטן. רק במקרה שיש התנגדות מצד הקטן, בית הדין לא יכול לגיירו על כרחו. לכן, אפילו שנאמר שהבן לא מתייחס אחר אביו הישראל ולא נחשב שאביו מביאו להתגייר, הרי בכל זאת, יש יכולת לבית דין לגייר את הקטן, אם הוא רואה שיש זכות בגיור.

שאלתנו נדונה בפסק דין רבני אחד²⁰, שישבו כדיינים, הרבנים י' עדס זצ"ל, י' ש' אלישיב שליט"א וב' זולטי זצ"ל. הם הסתפקו בדין זה, והביאו דעות לכאן ולכאן אם האב יכול להביאו להתגייר, שהרי אין הילד מתייחס אחריו. הם רצו להביא ראייה מדברי הכסף משנה שהאב לא יכול להביא את בנו מן הנכרית, להתגייר. הרמב"ם כתב בדין יפת תואר:

נתעברה מביאה ראשונה הרי הולד גר ואינו בנו לדבר מן הדברים מפני שהוא מן הנכרית, אלא בית דין מטבילין אותו על דעתם.

(הלכות מלכים ה, ח)

¹⁴ מסכת יבמות סב, ע"א.

¹⁵ הלכות עבדים ט, ב.

¹⁶ סז, ע"ב; וכן במסכת יבמות עח, ע"ב.

¹⁷ עיין בדברי הרמב"ן (בפירושו לתורה, ספר ויקרא כד, י) ביישובם של רבותינו הצרפתיים.

¹⁸ נח, ע"ב.

¹⁹ במאמר "גיור קטן" ו"גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

²⁰ חלק א, עמ' שעה.

על כך כתב הכסף משנה, שהסיבה שבית דין מטביל אותו על דעתו היא משום דברי הגמרא במסכת כתובות²¹, ששם מבואר בדברי רש"י שבמקרה שאין לקטן אב ואמו מביאה אותו להתגייר, צריך דעת בית דין. כן הדבר כאן, שנחשב שאין לו אב. אם כן, דעת הכסף משנה היא, שאפילו שיש לקטן אב, בכל זאת, כיון שהוא ישראלי והבן לא מתייחס אחריו, הוא אינו נחשב כאביו לעניין זה שלא יצטרך דעת בית דין. הם סיימו את פסק הדין במילים אלו:

אולם מכיון שבדבר זה יש מחלוקת הראשונים, ומפשטות לשון השו"ע משמע שבית דין בעצמם אינם יכולים לגייר גוי קטן כשאינו לו אב ואמו לא הביאתו להתגייר, על כן למעשה במקרה דידן אין לקבוע שהילד הוא וודאי גר, אלא הוא ספק גר.

לסיכום: לא ברור שהאב היהודי מוגדר כאביו לעניין גיורו שאז יחשב שנוח לו במה שאביו עושה. אך, עדיין, נראה שאם האב מביאו להתגייר, אפשר לגיירו על דעת בית הדין. שעל אף שאינו מתייחס אחריו, בכל זאת, לא נגרע מאמו שמביאה אותו להתגייר. כבר הובא במאמרים קודמים שיש לפסוק להלכה שבית דין יכול לגייר את הקטן אפילו שאף אחד הביא אותו להתגייר. בוודאי במקרה שהאב לא מביאה אותו להתגייר, אך מוסרת אותו לאב היהודי שיטפל בו, האב יוכל לגיירו. מקרה זה לא שונה מהורים מאמצים שמגיירים את הילד ולפי מה שנכתב במאמר לעיל²², שהורים מאמצים יכולים לגייר את הקטן, כן יהיה הדין במקרה זה. יש להדגיש שכל האמור לעיל נוגע לאב שומר תורה ומצוות, שאם לא שומר תורה ומצוות, יש ספק גדול אם אפשר, כפי שהבאתי במאמר לעיל כשדנתי בהורים מאמצים שמגיירים ילד.

2- כשיש התנגדות מצד האם:

לעיל הובא שלדעת מספר אחרונים האב יכול לגייר את הקטן, אפילו שאינו מתייחס אחריו. עדיין, נשאלת השאלה, האם יכול לגיירו גם במקרה שהאם מתנגדת ואינה רוצה שיתגייר? נראה שיש לדון בשני מקרים:

א- שהקטן גדל אצל האם ולא התנתק ממנה.

ב- שהקטן התנתק מן האם וגדל רק אצל האב.

²¹ יא, ע"א.

²² "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

לדעת שו"ת דעת כהן, שהוזכרה לעיל²³, אם האם מוחה ואינה רוצה להכניסו לגיור, אין לגיירו, כיון שוודאי שהילד סמוך על אמו יותר מאשר על אביו, משום שקי"ל שסתם קטן אחר אמו הוא נגרר ומן הטעם הזה עד בן שש יוצא הוא בעירוב אמו²⁴. נלענ"ד, שיש מקום להקשות על דבריו שהרי אם הילד נגרר אחר אמו, מדוע יש צורך בדעת בית דין כשהאם מביאה את הילד להתגייר, אך, כשהאב מביאו להתגייר אין צורך בדעת בית דין²⁵?

נראה לי, שהרב קוק הבין שדעת הגמרא היא שצריך דעת בית דין כשאמו מביאה אותו להתגייר ואינה מתגיירת עמו. לדעתו, אין חילוק בין האב לאם, בין שהאב מביאו להתגייר ובין שהאם מביאתו להתגייר אם הם מתגיירים עמו, אין צורך בדעת בית דין. אם לא מתגיירים עמו, צריך דעת בית דין.

במאמרים לעיל²⁶ כתבתי שנראה לי, שלדעת השו"ע יש חילוק בין שאביו מביאו להתגייר ובין שאמו מביאה אותו להתגייר. אם אביו מביאו להתגייר אז אין צורך בדעת בית דין. אך, אם אמו מביאתו להתגייר, צריך דעת בית דין. כבר הבאתי מדברי הרב מרדכי וויליג שביאר את החילוק בין שאביו או אמו מביאים אותו להתגייר. יכול להיות שהרב קוק חילק בין שהאב נכרי ובין שהוא יהודי. כלומר, אם האב יהודי, הקטן נגרר אחר אמו. אבל, אם האב נכרי, הקטן נגרר אחר אביו. אך, נראה שיישוב זה דחוק. עוד יש לדון בדבריו, שאולי כוונתו לומר שאין לגיירו, משום המציאות שמסתמא ימשך אחר אמו, ויעשה עברות. אין כוונתו, מצד שאין יכולת לגיירו. אין כוונתו לומר שמצד הדין הוא נמשך אחר האם.

נראה שדברי הרב קוק נאמרו דווקא כשאין ניתוק מן האם. אך, במקרה שהילד גדל אצל האב, בוודאי האב יכול לגיירו אפילו שהאם מתנגדת וזאת משום שהקטן מתגייר מכוח בית דין. במקרה שבית הדין מגייר את הקטן יש צורך לראות שיש זכות לקטן, ואם יש זכות לקטן להתגייר, בית דין יכול לגייר אותו. כתבתי לעיל במספר מאמרים שיש יכולת לבית הדין לגייר קטן שמצאו, דווקא כשיש התנגדות מצד הקטן אי אפשר לגיירו. לכן, אפילו שהאם מתנגדת, בכל זאת, בית הדין יכול לגיירו. אלא, יש מקום לומר שבית הדין יכול לגייר את הקטן, כשאין התנגדות מצד הקטן וגם אין התנגדות מצד הוריו. אבל, נלענ"ד, שהטעם שאי אפשר לגיירו כשיש התנגדות, הוא שאז מוכח שהגיור לא לזכותו. כשהקטן מתנגד אין מקום לגיורו, כיון שבוודאי ימחה כשיגדל או שלא ישמור תורה ומצוות ובוודאי הגיור לא לזכותו. גם כשיש התנגדות מצד הוריו, הרי ההורים מגדלים את הקטן וכיון שהם מגדלים אותו ומתנגדים לגיורו בוודאי הם לא יחנכו אותו לשמירת תורה ומצוות.

²³ סימן קמז.

²⁴ הכוונה שאם אמו הניחה עירוב תחומין לצד צפון ואביו הניח עירוב תחומין לצד דרום, הילד הולך אחר האם ולא אחר האב. עיין מסכת עירובין פב, ע"א; מסכת כתובות סה, ע"ב.

²⁵ עוד הבאתי בהמשך שאצל נכרים הולד מתייחס אחר האב.

²⁶ במאמר "גיור קטן", במאמר "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובאו לעיל בהלכות יורה דעה.

לפיכך, בוודאי הגיור לא לזכותו. במקרה שיש התנגדות מצד ההורים, אך, הקטן לא יגדל אצל ההורים אלא אצל הורים מאמצים ובוודאי יתחנך לתורה ומצוות, יש לומר שהגיור לזכותו ובית הדין יכול לגיירו. לכן, יש לומר שכך הדין במקרה שאחד מן ההורים מתנגד לגיור, אך, הקטן גדל אצל ההורה שרוצה לגיירו ורצונו לגדלו לתורה ומצוות. בוודאי בית הדין יכול לגיירו, שהגיור לזכותו. אך, צריך ניתוק מן ההורה שמתנגד לגיור.

יש עוד סברא לומר שבמקרה שלנו האב יכול לגייר את הקטן אפילו שהאם מתנגדת, שהרי הובאה לעיל דעת האגרות משה שנקט שאפילו שהאב יהודי, בכל זאת אומרים שנוח לקטן במה שאביו עושה ובכלל לא צריך דעת בית דין. משום כך, בוודאי כוחו של האב גדול יותר מכוחה של האם ולא מתייחסים לדעת האם. סברא זו לא נאמרת לדעת הרב קוק, כיון שכבר הובא לעיל שלדעתו כשהאב ישראל יש צורך בדעת בית הדין.

נלענ"ד, שלפי הרב שאול ישראלי זצ"ל, אי אפשר לגייר את הקטן כשיש התנגדות מצד אחד ההורים רק משום הטעם שאז הגיור אינו לזכותו, כיון שההורים לא יחנכו אותו לתורה ומצוות:

אכן יש מקום לספק, אם בית דין הטבילוהו לקטן בהתנגדות האב או האם, דבכה"ג יש לומר דהגירות אינה זכות, משום שהילדים נגררים אחר אבותיהם, וכיוון שהם מתנגדים אולי אין זה זכות, דסברא זו דניחא להו במאי דעביד אבוהון היא סברא אלימתא, שהרי בזה דחו בגמרא הסייעתא לרב הונא, שהזכות שישנה בעצם הגירות לא סגיא שנאמר בזה זכין לאדם שלא בפניו, ואילו מצד הניחא להו במאי דעביד אבוהון דיינין זה כזכות מוחלטת. ואם כן הרי יש לומר דגם לרב הונא שהגירות נחשבת כזכות, מכל מקום זה בתנאי שאין התנגדות מהאב או מהאם, כי אז הרי זה מהוה משקל כנגד מצד הניחותא במאי דעביד אבוהון.

(משפטי שאול, סימן לח)

גם נלענ"ד, ששו"ת בצל החכמה²⁷ הבין שאב שהוא ישראל יכול לגייר את הקטן, אפילו שהאם מתנגדת, אך רק בתנאי שגדל אצל האב. לדעתו, במקרה כזה הקטן לא יוכל למחות בגיורו, כדעת החת"ם סופר שסובר שגיור קטן שאביו מתגייר עמו נחשב כזכות גמור.

לבסוף אציין את דברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, שנראה לי, שדבריו הם סיוע גדול לדבריי. לדעתו, אפשר לגייר את הקטן אפילו במקרה שהאם מתנגדת, כיון שלא צריך את דעתה. האב

²⁷ חלק ו, סימן עז.

מגייר את הילד בלי דעת בית דין, כיון שנוח לקטן במה שאביו עושה. הוא למד מדברי רש"י²⁸, שדווקא כשהאב מביאה את בנה צריך דעת בית דין, אך כשאביו מביאו להתגייר אין צורך בדעת בית דין ולא צריך את דעת האב. לפיו, אין חילוק בין שמדובר שהאב נכרי ובין שהוא ישראל. גם כשאביו ישראל יש את הסברה שנוח לו במה שאביו עושה, כיון שאין הקטן יודע את ההלכה שהוא לא מתייחס אחר אביו ולא קרוי בנו. אלא, כל שרואה שהוא מכיר בו שהוא אביו, אז הוא סומך עליו ונוח לו במה שהוא עושה. אבל, אין לגייר את הילד במקרה שהאב מתנגדת, כיון שבוודאי היא תמשוך אותו אחרי דרכיה ותסיט אותו מדרכי התורה:

מכל האמור ומדובר למדנו: גוי קטן שגיירו אביו עמו, וכל שכן אם אביו הוא ישראל, יכול לגייר את בנו הנולד מנכרית, ובנו הוי גר גמור, ולא משום שבית דין נעשים לו אב לזכותו, אלא משום דבנים נחא להו במאי דעביד אבוהון, הלכך אין צורך בדעת בית דין... דהא טעמא דמקבלין אותו בהביאו אביו, הוא משום דניחא ליה במאי דעביד ליה אביו, ובודאי שאין הקטן יודע הלכה זאת, דאין קרוי בנו אלא כל שרואה שהוא מכיר בו שהוא אביו, סומכתו דעתו עליו וניחא ליה במאי דעביד ליה... לדידי נראים דבריו ביסודם דצריך לשאול את פי האב ולדעת הסכמתה מהטעם שכתבנו, שאם לא כן האב תמשיך אותו אליה ולא להיה ותשניא על ידי כך את היהדות בעיניו, וכשיגדל יהיה בן מומר לאבותיו... הלכך צריכה הסכמת האב כל זמן שהיא קיימת וחיה עם בעלה, כדי להבטיח לנו שבן זה יתחנך בתורת ישראל ויתנהג במנהגי היהדות, ורק באופן זה יש לסמוך שלא ימחה לכשיגדל.

(שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ז, סימן יט²⁹)

3- האב צריך ניתוק מוחלט מן האב?

דנו לעיל שהאב יכול לגייר את הילד, אם הוא שומר תורה ומצוות והילד גדל אצלו. גם דנו אם אפשר לגייר את הקטן כשיש התנגדות מצד האב. כאן נדון במקרה שהאב אינה מתנגדת אך אינה

²⁸ מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אם אין לו וכו'.

²⁹ אך, יש לציין לדברי שו"ת שרידי אש (חלק ב, סימן צד) שסובר שאם האב מתנגדת אי אפשר לגייר את הילד והגיור לא חל; גם הגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צו, אות ה) הסתפק שאי אפשר לגייר את הקטן כשהאב מתנגדת, שבקטן פחות מבן שש יש לחוש שעיקר סמיכתו על האב. יש לדון, שאולי לפיו דווקא כשאין ניתוק מן האב אי אפשר לגייר את הילד. אבל, אם יהיה ניתוק מן האב אפילו שיש התנגדות של האב עדיין יהיה אפשר לגיירו.

מתגיירת עם הקטן, האם אפשר לגייר את הקטן אפילו שהוא לא מתנתק מן האם שהוא גדל גם אצלה?

נתחיל בעיון בדברי הטור:

ישראל שנשתמד ונשווי ישראלית ונולד לו בן ממנה מלין אותו בשבת ואין אנו מחזיקין אותו שיצא לתרבות רעה כיון שאמו ישראלית.

(יורה דעה רסו, יב)

מבואר שכיון שאמו ישראלית, אומרים שלא יצא לתרבות רעה. אם כן, נראה שכל זמן שאחד מן ההורים שומר תורה ומצוות, יש לומר שהילד ישמור תורה ומצוות. אך, אי אפשר להביא ראיה מדברי הטור למקרה שלנו כיון ששם מדובר על אחד שהוא ישראל מצד הדין ורק חוששים למולו בשבת, כיון שאומרים שמסתמא יצא לתרבות רעה. לעניין מילתו בשבת אומר הטור שאם האם אינה מומרת, אפשר לסמוך על כך שלא יצא לתרבות רעה. אך, אין בכך ראיה לנכרי שרוצים לגיירו, שבגיור יש צורך באומדנא חזקה יותר. בוודאי לכתחילה אין לנו לגייר אחד שיש ספק גדול שיקיים מצוות בגדלותו. אבל, נראה שאין לקבוע מסמרות בדבר וצריך לדון בכל מקרה לגופו של עניין.

במאמר אחר³⁰ כתבתי, שבגיור קטן, יש לבחון אם הגרות זכות בשבילו או לא. שרק אם הגרות היא זכות בשבילו, יש לגיירו. לכן, מאוד חשוב לבחון כל מקרה לגופו של עניין.

בשו"ת ציץ אליעזר, נמצא הסתפקות בדין גיור ילד שהאם נשאת בנכריותה והילד לא מתנתק ממנה, אלא, גדל עמה. הוא העלה סברה שאין לגיירו, משום החשש שימשך אחר אמו שנשארה בנכריותה ובכך בית הדין נחשב כמכשיל אותו בעברות שיעשה בגדלותו:

נוסף על הפקפוק הגדול מבחינת גוף ההלכה כנ"ל יש גם חשש גדול שאולי אחרי הגרות יגררו אחרי אמן שנשארה בגיותה ויאכלו כל ימיהם טריפות, וכן יעברו על שאר איסורי תורה קלות וחמורות מבלי שימחו על גרותן כשיגדלו. ונמצאים כאילו מוכשלים על ידינו באיסורי תורה כל ימי חייהם.

(חלק יח, סימן סה)

הוא הביא דעת הרב צירלסאהן שפסק להתיר הגרות גם במקרה שהאם נשאת בנכריותה. אך, הציץ אליעזר כתב שרבני דורו יצאו חוצץ נגד הפסק הזה. הרב צירלסאהן, בתשובה אחרת, כתב שאינו קובע בזה הלכה למעשה אלא שהדבר תלוי בראות עיני בית הדין, כל מקום ומקום לפי מצב העניינים והסתעפותיהם. כבר דנו בזה גדולי הדור לפנינו וקבעו שאין לגייר את הקטן, אם האם

³⁰ "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

נשאת בנכריותה. לכן, מסקנת הציץ אליעזר שבמקרה כזה אין לגייר את הקטן. אלא, בתנאי שהאם לא תמחה בגיורו וכן תחתום על שטר התחייבות שהילד ישאר בחינוכו בידי האב היהודי.

מדברי שו"ת ציץ אליעזר משמע שאין כאן חסרון מצד קבלת מצוות ובדיעבד הגרות חלה. אלא, הדין מצד שבית הדין מכשיל את הקטן בעברות שיעשה בעת שהוא יהיה גדול. לכאורה, הוא סותר את דברי עצמו, כיון שבאותה תשובה הוא כתב שבמקרה שיש אומדן דעת של בית הדין שהגר הקטן לא ישמור תורה ומצוות כשיגדל, אי אפשר לגיירו, כיון שאין הגיור זכות בשבילו. נראה שמדובר כאן במקרה שלא ברור שהילד לא ישמור תורה ומצוות בגדלותו, כיון שלא מדובר שהוא גדל אצל האם, אלא, הוא לא מתנתק ממנה. זאת אומרת, הוא בא אליה ומבקר אותה, אך גידולו וחינוכו אצל אביו. לכן, ציץ אליעזר, לא יכל לומר שהגיור לא חל, שדווקא כשיש אומדן דעת שהגר לא ישמור תורה ומצוות כשיגדל, אז הגיור לא חל. משום כך, הוא רק בא לומר שאין לגיירו מצד שיש סיכוי שלא ישמור תורה ומצוות בעת שנעשה גדול, ואם כן, בית הדין מכשיל אותו בעברות אלו.

אכן, ראיתי שהרב משאש זצ"ל התנגד לגיור ילד שאמו נשאת בנכריותה ואביו אינו 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.

(שו"ת שמש ומגן, חלק ג, יורה דעה, סימן סב)

אך, גם כאן מדובר שהאב לא שומר תורה ומצוות, אין מכך ראייה לנדון שלנו שהאב שומר תורה ומצוות וגדל אצלו, רק גדל גם אצל האם.

אסיים עם תשובתו של שו"ת בצל החכמה שהוזכרה לעיל³¹. לדעתו, האב יכול להביא את הילד להתגייר וזה נחשב בגדר של אב שמביא את בנו להתגייר ומתגייר עמו. אך, כל זה נכון דווקא

³¹ חלק ו, סימן עז.

כשמתמלאים התנאים הבאים: 1. הילד הופקד בידי האב. 2. הוא גדל אצל האב. 3. פשוט שישאר עם האב. 4. האב שומר תורה ומצוות.³²

לפיכך, הסברה נותנת לומר שאפילו אם נאמר שהגיור חל, בכל זאת, בוודאי לא נכון לגייר את הילד כשלא מתנתק מן האם והיא נשארת בנכריותה. צריך ניתוק מן האם. אולי אפשר שיבקר אותה לפעמים, אבל בוודאי אי אפשר שיגדל גם אצלה. צריך שחינוכו וגידולו יהיו אצל אביו, וגם צריך שאביו יהיה שומר תורה ומצוות. כבר במאמרים קודמים כתבתי שאם הוא גדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות יש מקום גדול להסתפק בגיור אם הוא חל.

למול נכרי

הבית יוסף³³ הביא שר' ירוחם כתב בשם הגאונים שאסור למול נכרי שלא לשם גרות. דברי הגאונים נפסקו להלכה ע"י הרמ"א³⁴: "ואסור למול עובד כוכבים שלא לשם גרות, אפילו בחול". טעם האיסור לא מבואר בדברי הרמ"א, ונחלקו האחרונים בביאור הטעם: ביאור הגר"א³⁵ טען

³² בדברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל (שו"ת משפטי עוזיאל, כרך ז, אבן העזר, סוף סימן יח) מבואר שאפשר לגייר את הילדים, אפילו שהאם נשארת בגיורתה. גם משמע מדבריו שמדובר אפילו שהילדים אינם מתנתקים מהאם וגדלים עמה ועם האב. יש ללמוד מכך שאפשר לגייר את הילדים, אפילו שהאב לא שומר תורה ומצוות שהרי חי עם נכריה. אלא, בתשובה אחרת (שם שם, יט), הוא ביאר את דבריו ומבואר שלדעתו, אין לגייר את הילדים במקרה שהאם עומדת במרדה שלא להתגייר ושלא לגייר את ילדיה. כיון שבמקרה כזה לא יועיל הגיור, שאדרבא היא תתעקש יותר ויותר להסיר את בניה מאחרי אביהם ותורתם ובזדון לב תרגיל אותם לעבור בשאט הנפש על כל מצוות התורה. הוא דיבר במקרה שהאם רוצה להתגייר ומכניסה בניה עמה לתורת ישראל, אלא שבית דין לא יוכל להזדקק לה, כיון שהיא נשואה לכהן ואינה רוצה לעזבו. גם מהמשך תשובתו מבואר שמדובר שהאב מחנכו לתורה ומצוות, לכן, לא חוששים שיחזור אחר אמו; הרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל (תורה שבעל פה, כרך יג, הלכות גרות ודרך ביצוען) פסק שהאב יכול להביא את בנו מן הנכרית להתגייר ומתגייר על דעת בית דין. אך, מדובר שם שהבן התנתק מן האם וגדל אצל האב. ובמקום אחר (שו"ת שבט מיהודה, סימן כט), הוא כתב: "אכן אם האם עצמה אינה רוצה להתגייר וברצונה להישאר בגיורתה והילדים נמצאים יחד עמה – דבר זה מהווה עיכוב גדול לגיור, כי כמעט מן הנמנע הוא שהילדים יתחנכו ביהדות שעה שאמם קשורה לאמונה זרה"; ראיתי שהרב צבי הירש קלישר זצ"ל והרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל (שו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רל) נחלקו אם אפשר לגייר קטן כשגדל אצל אמו שהיא נשארת בגיורתה. הרב קלישר הבין שבמעשה של רב הונא שהאם מביאה את הקטן להתגייר, מדובר שהאם אינה מתגיירת וגדל הקטן אצל האם. גם במקרה כזה אפשר לגיירו. אבל, הרב הילדסהיימר טען שלא מדובר שהקטן גדל אצל האם, אלא, הוא גדל אצל היהודים. או, שמדובר שהוא גדל אצל האם, אבל יודעים בבירור שהאם תחנך אותו לשם שמים ולא לעבודה זרה; גם הגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צז) נקט שאין לגייר את הקטן כשהאם נשארת בגיורתה, והילד לא מתנתק ממנה. אבל, זה רק משום שבכה"ג הגיור אינו זכות גמורה, אפילו שאביו מביאו להתגייר ויכול למחות כשיגדל.

³³ יורה דעה רסו, יד.

³⁴ שם רסג, ה.

³⁵ שם, יג.

שהמקור לדברי הרמ"א הוא הגמרא במסכת עבודה זרה³⁶: "תנו רבנן ישראל מל את העכו"ם לשום גר לאפוקי לשום מורסנא דלא". רש"י שם, הסביר 'לאפוקי מורסנא', שיש לו תולעת בערלתו, ורוצה שימולו אותו לרפואתו. אין ליהודים לרפוא, משום שדינם של עכו"ם שלא מעלים ולא מורידים³⁷. הגר"א עוד הפנה לדברי השו"ע:

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) (נ"י פ' נושאין על האנוסה ורמב"ם ורש"י וע"ל סימן קנ"ח).

(יורה דעה רסח, ט'³⁸)

³⁶ כו, ע"ב.

³⁷ אם נפלו לבור אין מעלים אותם, אך אין מורידים אותם מן הבור. יש לציין שכל זה מדובר במקום שאין איבה.

³⁸ מקור הדברים ברמב"ם, הלכות מילה ג, ז; הדברים הובאו בטור, יורה דעה רסח, ט; שו"ת הר צבי (יורה דעה, סימן רטו) ציין שדברי הרמב"ם שונים במקצת מדברי השו"ע: "עכו"ם שצריך לחתוך 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". הכסף משנה (שם) ביאר שמה שכתב הרמב"ם "אם נתכוון למילה" הכוונה שנימול לשם גרות, שאז אפשר למולו אפילו שיש גם רפואה במילתו. אך, שו"ת הר צבי כתב שלא נראה שהרמב"ם סובר כדברי הכסף משנה, שהרי הוא כתב ש"מותר לישראל למול אותו", והרי אם נימול לשם גרות, היה לו לכתוב "מצוה לישראל", כמו שכתב השו"ע. לכן, שו"ת הר צבי הבין שהרמב"ם הולך לשיטתו (הלכות מלכים י, ו) שכתב: "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. הוא הביא מדברי שו"ת הרמב"ם ששם מבואר כהבנה זו, ולדעת הרמב"ם, אין הפרש בין ישמעאלים לנוצרים. אלא, כל מי שיבוא אלינו לימול לשם מילה, מותר לנו למולו אף על פי שעומד בנכריות. שו"ת הר צבי, רצה לתת עוד הסבר בדברי הרמב"ם ששיטת הרמב"ם שבני קטורה חייבים במילה (הלכות מלכים י, ח). אך, מכיון שסנחריב בלבל את העולם, הרי מדינת הולכים אחר הרוב. אבל, זה רק נכון כלפי בני ישראל, שהם הולכים אחר הרוב. אך, בני נח לא הולכים אחר הרוב [כן כתב פרי מגדים]. לכן, בני נח חייבים לימול. אלא, בני ישראל אינם מצווים למולם, כיון שהולכים אחר הרוב, אבל אם יבוא בן נח למול, מותר למולו.

בעצם הבנה זו מבוססת על מחלוקת אחרונים. השאגת אריה (סימן מט) תמה על דברי הרמב"ם שכתב שבני קטורה חייבים במילה, שהרי סנחריב בלבל את האומות, ומאותה עת אין איש מאומות העולם שידוע את מקורו האמיתי. לפי זה, בני קטורה התערבו עם כולם, ואינם חייבים במילה. הרי רואים שעמוני שבא להתגייר בזמן הזה, אפשר לגיירו ויכול לישא בת ישראל, כי לא מחשיבים אותו כגר עמוני, משום שסנחריב בלבל את האומות (עיין מסכת ברכות כח, ע"א). הנודע ביהודה (שו"ת מהדורא תנינא, אבן העזר, סימן מב) חלק על הנחת היסוד של השאגת אריה. לדעתו, כל הנכרים חייבים במילה, משום שעליהם לחשוש שמא הם מבני קטורה. דין הליכה אחר הרוב נאמר רק כלפי בני ישראל, אבל לא כלפי אומות העולם. לכן, גר עמוני מותר לישא בת ישראל, כיון שהוא כבר הפך להיות גר, ואז יש לו דין ישראלי.

לכן, דברי שו"ת הר צבי מבוססים על דברי הנודע ביהודה. אבל, לדעת השאגת אריה, אין לאומות העולם חייב למול את עצמם. יתר על כן, מדברי הרמב"ם מבואר במפורש שלא כדברי שו"ת הר צבי, שלפי דבריו כל אומות העולם היו חייבים במצות מילה. אבל, הרמב"ם כתב רק שבני קטורה ובני ישמעאל [כיון שנתערבו עם בני קטורה] חייבים במילה. נוסף על כך, יש לדון שאולי אם אחד מבני ישמעאל יבוא למול את עצמו, לא רק שמותר לנו למול אותו, אנחנו חייבים למול אותו, כיון שאנו צריכים לסייע בידו לקיים את מצוותו [השאגת אריה כתב שלפי הרמב"ם הרי מותר ומצוה לישראל למול אחד מבני קטורה]. לפי הבנת הנודע ביהודה, כך יהיה הדין בכל נכרי ונכרי. אם כן, מדוע הרמב"ם כתב שמותר לנו למולו, היה לו לומר שמחוייבים למולו? הרב ישראל אזור (הובא בתחומין, כרך יד, עמ' 49) השיב על קושיא זו. לדעתו, כל עוד שהנכרי לא אמר שהוא בא למול את עצמו משום החיוב שלו מן התורה, אפילו שבא לבקש למול את עצמו, יש לנו לתלות שהוא מל את עצמו כדי לקבל שכר בגדר "מצווה ואינו עושה", בכה"ג אין לנו מצוה למולו. רק אם הוא בא למול את עצמו, משום החיוב שלו עלינו למולו. אמנם, נלענ"ד, שיש מקום להשיב על כך, כיון שמה זה משנה מה כוונתו, הרי בסופו של דבר בכך שהוא מסיר את ערלתו הוא מקיים את חיובו. ולכאורה, עלינו לסייע בידו לקיים את חיובו. יש עוד להעיר שאם אנחנו מסבירים את דברי הרמב"ם מדין בני קטורה, עלינו רק למולם ולא לעשות להם פריעה, כיון שהם לא הצטוו על הפריעה. הפריעה היא מיוחדת לבני ישראל.

שו"ת שואל ומשיב (חלק ד, סימן קז), ספר "חמדת ישראל" (חלק א, דף קח, ע"א) ושו"ת מחנה חיים (חלק ג, סימן ח) ביארו, בדעת הרמב"ם, שהטעם שבני קטורה ובני ישמעאל חייבים במילה, על אף שסנחריב בלבל את האומות, הוא משום שבני ישמעאל אפילו שבתחילה לא היו חייבים למול את עצמם, בכל זאת, נהגו למול את עצמם כמו אביהם ישמעאל שנימול. לכן, כשבא סנחריב ובלבל את האומות, המילה היתה סימן היכר לבני ישמעאל ולבני קטורה, והם בוודאי לא התערבו באחרים, אלא אלה באלה. כיון שהם היו נמולים, אז הם לא התערבו בשאר אומות. רק בני ישמעאל נתערבו בבני קטורה, כיון ששניהם היו נמולים. לפיכך, אין להסתפק שבני קטורה ובני ישמעאל הם מעמים אחרים ולא מן האומות האחרות שלא חייבים במילה.

יש להעיר שעל ההבנה הראשונה של שו"ת הר צבי, התנגד בצורה נחרצת האגרות משה (יורה דעה, חלק ב, סימן ז). לדעתו, אסור לבן נח למול את עצמו לשם מצוה. לא שייך שכן נח יקיים מצוות שרק שייכות לבני ישראל. יש להם שכר רק במצוות שמצינו גם אצל בני נח, כגון בהקדש, צדקה וכיוצא"ב. לכן, הוא ביאר שכוונת הרמב"ם שבתחילה מדובר על אחד 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.

יש ראייה להבנה הראשונה של שו"ת הר צבי משו"ת הרמב"ם (סימן קמח, מהדורת יהושע בלאו), שם מפורש כהבנתו: **"מותר לישראל למול הגוי אם רוצה הגוי לזכות הערלה ולהסירה, לפי שכל מצוה, שהגוי עושה, נותנין לו עליה שכר, אבל אינו כמי שהוא מצווה ועושה, ובלבד שיעשנה, כשהוא מודה בנבואת משה רבינו, המצווה זאת מפי אלהים יתעלה, ומאמין בזה, ולא שיעשנה (לסבה) אחרת או על פי דעה שראה לעצמו...** ומאחר שאמרה הבריתא ישראל מל את הגוי לשם גר וזה ברור וידוע, שמי שמתגייר, יימול, היה עולה בדעתנו, שלא אמרה לשם גר אלא למעוטי מילת הגוי ושאסור למולו, אם יישאר בגיותו, גוי מהול. ולכן באר לנו התלמוד, שאין כוונת לשם גר למעוטי לשם מילה, כשהוא (נשאר) גוי, אלא למעוטי מוראנה, ר"ל, אם היה בו חולי בראש הערלה, אסור לישראל לחתכה כדי לרפאו ולהצילו, אף על פי שבכריתתו יש אופן מה מן המצוה, הואיל ואין כוונתו לימול ואינו מתכוון אלא להתרפאות לבד, וזה אסור. וזה הדין בנוי על העיקר הידוע, שאסור להציל גוי מכליון, לאומרם הגויים והכותים לא מעלין ולא מורידין... ואין הפרש בזה בין ישמעאלי לנוצרי. ובכל עת שיבוא אלינו, שנמול אותו לשם מילה, מותר לנו למולו, אף על פי שהוא נשאר בגיותו".

אמנם, גם לפי תשובת הרמב"ם יש היתר למול את הגוי דווקא כשהוא בא למול את עצמו כיון שהוא מאמין שה' ציוה את משה רבינו במצוה זו, ועושה משום כך. נראה שכך גם יהיה הדין כשאב מביא את

הגר"א הבין שהאיסור הוא מצד רפואת נכרי. גם הש"ך³⁹ פסק כהבנת הגר"א והוכיח הבנה זו מדברי הגמרא, הרמב"ם והתוס'. אלא, הוא ציין שמדברי הרמ"א ובית 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 הש"ך שבמקרה שאין במילתו רפואה לעכו"ם, מותר למולו, אפילו שלא נימול כדי להתגייר. וכן מותר למולו בשכר⁴⁰.

הט"ז ביאר את הדברים כעין פירושו של עטרת זהב, וכתב:

כיון שאמרינן דאברהם אבינו עומד ומבחין מי הוא שנימול, שאינו מניחו לגיהנום וזה שמל את העכו"ם מבטל סימן המילה בישראל.

(יורה דעה רסג, ג)

נלענ"ד, שאפשר לסייע לסברתם של עטרת זהב וט"ז על ידי עיון בסוגיא במסכת סנהדרין⁴¹, ששם מובא שנכרי ששבת חייב מיתה, וכן נכרי שעסק בתורה חייב מיתה. הגמרא הסבירה שהטעם שחייב מיתה על כך שעוסק בתורה, כיון שכתוב "תורה צוה לנו משה מורשה קהילות יעקב" – לנו מורשה ולא להם". יש להסביר ששבת ותורה נקראו ברית. הרי כתוב על השבת⁴²: "וַשְׁמְרוּ בְּנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם בְּרִית עֹלָם". על התורה כתוב⁴³: "וַיִּקַּח סֵפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע", "וַיֹּאמֶר ה' אֵל מֹשֶׁה כְּתֹב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אֶתְּךָ בְּרִית וְאֵת יִשְׂרָאֵל"⁴⁴. כיון שהשבת ותורה ניתנו בברית לישראל, אסור שאומות העולם יקחו אותם. נכרי ששומר שבת, או שעוסק בתורה נכנס בברית בין בני ישראל לה'. כמובן, שגם המילה היא ברית בין בני ישראל לה', כפי שכתוב⁴⁵: "וַיִּמְלְתֶם אֶת בְּשָׂר עֶרְלַתְכֶם וְהָיָה לְאוֹת בְּרִית בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם". לכן, יש לומר שכמו שאסור לנכרי לשמור שבת ולעסוק בתורה, כך אסור לו לעשות ברית מילה. אמנם, יש לשאול, מדוע לא נאמר בגמרא שנכרי שמל את עצמו חייב מיתה? רק מבואר בסוגיא בעבודה זרה שהובאה לעיל, שאסור למול את הנכרי. אולי יש לחלק בין

בנו הגוי לימול. הרי אפשר למולו רק אם האב מאמין שה' צוה את משה רבינו במצוה זו, ומשום כך הוא עושה את המילה.

שו"ת משנה הלכות (חלק טז, סימן עג) הלך בדרכו של שו"ת הר צבי ביישובו הראשון, והביא ראייה לכך מדברי הרמב"ם בתשובה שלו.

³⁹ יורה דעה רסג, ח.

⁴⁰ כך גם נקט ערוך השלחן, יורה דעה רסח, ה. מעניין שביורה דעה (סוף רסג) הביא את ב' השיטות, ולא

הכריע ביניהם.

⁴¹ נח, ע"ב-נט, ע"א.

⁴² שמות לא, טז.

⁴³ שמות כד, ז.

⁴⁴ שמות לד, כז.

⁴⁵ בראשית יז, יא.

השבת ותורה שניתנו לבני ישראל מן הקב"ה לסימן על הברית, ובין מה שבני ישראל עושים כדי להראות את חלקם בברית. כלומר, ברית מילה נעשית על ידי בני ישראל, בכך הם מבטאים את הברית שלהם עם הקב"ה. התורה ושבת ניתנו על ידי הקב"ה להראות את הקשר שלו עם בני ישראל. לפיכך, ההקפדה הגדולה היא דווקא כשהנכרי לוקח את המתנה שה' נתן דווקא לבני ישראל. לכן, יש לומר שאין חיוב מיתה, אבל עדיין אסור לנו למול את הנכרי, כיון שאסור לנו "להחתימו באות ברית קודש". הברית מילה היא המעשה שלנו.

באחרונים מובאת סברא נוספת שאסור למולו, שיש לדמות את מילתו לדין שלא מוכרים לעכו"ם טלית מצויצת, משום שחוששים שיתלווה עם ישראל בדרך והישראל שהולך עמו יחשבו לישראל והעכו"ם יבוא להרגו. אף על פי, שהמילה לא נראית בתדירות כמו הטלית, בכל זאת, עדיין, שייך חשש זה.⁴⁶

על בסיס הדיון הנ"ל, דן שו"ת שרידי אש⁴⁷ בשאלה האם מותר למול בן נכרית, שהאב הוא ישראל? הוא ציין שהרבה אחרונים נחלקו בשאלה זו. לדעתו, אסור למולו והוא ביסס את תשובתו על הנקודות הבאות:

- א- מחלוקת בין הש"ך לט"ז, שהובאה לעיל. לדעת הט"ז, אסור למולו. כתבו האחרונים שגם לדעת הש"ך מותרת רק מילה בלי פריעה, אבל עם פריעה בוודאי אסור.⁴⁸
- 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 בשו"ע⁴⁹, שיש רשות לבית דין להחמיר על המנודים שלא ימולו בניהם. כל שכן יש לומר את

⁴⁶ פתחי תשובה, יורה דעה רסג, יג, בשם שו"ת מעיל צדקה.

⁴⁷ חלק ב, צה-צו.

⁴⁸ שו"ת הר צבי (יורה דעה, סימן רטו) הביא תשובת מעיל צדקה (סימן יד) שהשיג על דברי הש"ך, כיון שמשמעות דברי הרמ"א וכן ר' ירוחם בשם הגאונים כדעת העטרת זהב וט"ז. אין קושיא על דברי העטרת זהב, מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה שמשם משמע שהטעם שאסור למול את הנכרי הוא משום רפואה, כיון ששם מדובר שרואים שכוונתו לשם רפואה ובכה"ג לא נחשב שמחתימו באות ברית קודש. אך, בוודאי במקרה שלא מתכוון לשם רפואה וגם לא לשם גרות, אסור למולו, שאין להחתימו באות ברית קודש. שו"ת מעיל צדקה כתב שדברי העטרת זהב בנויים על דברי הזהור שכתב שחטא יוסף שהחתיים אות ברית קודש במצרים. שו"ת הר צבי סיים שזהו פסק למעשה מגדולי המורים הקדמונים ואין לזוז מדבריהם הקדושים.

⁴⁹ יורה דעה שלד, ו; אבן העזר קנד, כא.

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.

שו"ת שרידי אש דן בדין הזה בעוד מקום⁵⁰, הוא ציין לדברי הרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל שיצא נגד מילת בן נכרית, והביא סברא לאיסור למולו, כיון שיכשלו להחזיקו לישראל גמור. אלא, שו"ת שרידי אש ציין שיש שהביאו ראייה שמותר למול בן נכרית מדברי הטור ושו"ע⁵¹ שכתבו: "ישראל שנולד לו בן מעובדת כוכבים, אין מלין אותו בשבת". משמע שדווקא אין מלים אותו בשבת, אך ביום חול מותר למולו⁵². שו"ת שרידי אש דחה ראייה זו, משום שהפרישה⁵³ כתב שהיה אפשר לכתוב שאינו נימול ביום השמיני, כיון שהולד כמוה ואינו נקרא יליד ביתך, אלא אגב שמדובר על מילה בשבת דיבר על מילתו בשבת. אם כן, מבואר מדברי הפרישה שכן נכרית אין למולו גם ביום חול ולא דווקא בשבת⁵⁴.

גם הראי"ה קוק זצ"ל⁵⁵ דן בשאלה זו בשתי תשובות. לדעתו, על אף שיש לומר שהעיקר כדעת הש"ך, בכל זאת, אין למול את בן הנכרית משתי סיבות:

א- שאפשר לצאת ממילתו חורבא, 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.

⁵⁰ חלק ב, סימן קו.

⁵¹ יורה דעה רסו, יג.

⁵² ראייה זו הביא שו"ת מטה לוי.

⁵³ יורה דעה רסו, ל.

⁵⁴ גם שו"ת הר צבי (יורה דעה, סימן רטו) דחה ראייה זו, כיון שהשו"ע מדבר גם על מקרה שמלים את הקטן לשם גרות. לכן, הוצרך לומר שאסור לעשות כן דווקא בשבת. שסתמא דמילתא כשהאב ישראל ומל את בנו, הוא נימול לשם יהדות.

⁵⁵ שו"ת דעת כהן, סוף סימן קמז; שם, סימן קמט. הרב קוק טען שאין מחלוקת בין הגאונים שמובאים ברי' ירוחם ובין הרמב"ם, שהוא המקור לדברי השו"ע בסימן רסח. אלא, הרמב"ם מדבר 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. באותה תשובה הוא דן מה הגדרת קטן, האם נדון בכלל בן נח, אפילו שהוריו עובדי עבודה זרה, כיון שהוא עדיין לא עבר בפועל על ז' מצוות, או כיון שהוריו אינם שומרים ז' מצוות בני נח, הוא אינו בגדר בן נח?

מחלוקת הרב צבי הירש קלישר והרב עזריאל הילדסהיימר

לסיום המאמר אציין שהרב צבי הירש קלישר זצ"ל והרב עזריאל הילדסהיימר זצ"ל נחלקו בשאלה אם יש למול בני נכריות שאביהם יהודים. הרב קלישר נקט שיש למולם. כנגדו טען, בצורה נחרצת, הרב הילדסהיימר שאין למולם.

הרב קלישר זצ"ל העלה מספר טענות:

- א- הוא הבין שהעיקר כדעת הש"ך, שאסור למול את הנכרי כשמתכוון לשם רפואה. אך, אם מתכוון לשם מצוה בוודאי מצוה למולו. הוא כתב שמוכרחים לומר כדעת הש"ך, דאל"כ יהיה סתירה בפסקי הרמ"א. הרי ביורה דעה סימן רסג, הוא פסק שאין למול את הנכרי. מאידך, השו"ע פסק ביורה דעה, סימן רסח, שאם מתכוין למילה מצוה למולו. הרמ"א לא השיג על דברי השו"ע. מוכרחים לומר שהרמ"א אסר דווקא כשמל לשם רפואה.
- ב- הוא ביסס את דברי הרמב"ם ושו"ע, 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 שהלבוש וט"ז, דיברו דווקא על נכרי שנשאר כעובד עבודה זרה, אבל אם הוא לא נשאר עובד עבודה זרה ורצונו למול לשם מצוה, אז יש למולו. הוא הביא את הגמרא במסכת עבודה זרה⁵⁶: "רב יהודה שדר ליה קורבנא לאבידרנא ביום אידם, אמר: ידענא ביה דלא פלח לעבודת כוכבים. א"ל רב יוסף, והתניא: איזהו גר תושב? כל שקיבל עליו בפני ג' חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים! כי תניא ההיא - להחיותו. והאמר רבה בר בר חנה א"ר יוחנן: גר תושב שעברו עליו י"ב חדש ולא מל, הרי הוא כמין שבעובדי כוכבים! התם כגון שקיבל עליו למול ולא מל". דברי הגמרא האלו נפסקו להלכה על ידי הרמב"ם⁵⁷: "והמקבל אותם הוא הנקרא גר תושב בכל מקום וצריך לקבל עליו בפני שלשה חברים. וכל המקבל עליו למול ועברו עליו שנים עשר חדש ולא מל הרי זה כמין שבאומות". מדברי הגמרא והרמב"ם יש ללמוד שאפילו שהיה כוונתו להישאר כגר תושב ורק רצה למול את עצמו, הרי אם לא מל את עצמו הוא נחשב כמין שבאומות. כשמדובר שקיבל על עצמו למול אין הכוונה להתגייר, אלא לקיים מצות מילה. בוודאי אם נחשב כמין שבאומות יש לומר שמצוה למולו. על פי זה רצה לבאר את דברי הרמ"א,

⁵⁶ סד, ע"ב-סה, ע"א.

⁵⁷ הלכות מלכים ח, י.

שמה שכתב שאסור למול את העכו"ם מדובר שהוא עובד עבודה זרה. אם הוא אינו עובד עבודה זרה מותר 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: "ואחרי אשר בררנו שמותר ומצוה למול נכרי אערכה שוב לדין זה אשר השכל יסכים לה, והוא, הן היוצר ית' כל יושבי תבל מעשה ידיו, אל אחד בראנו וגלל זה כאשר הופיע בחסדו לעטר את ישראל בנתינת התורה, רצה ברחמיו לתתה לכל העולם, כמאמר חז"ל [ע"ז ב' ע"ב] על מקרא הופיע מהר פארן, וכאשר ראה ית' ברוחם רוח עכור מבלי לקבלה נתנה לישראל לבד, וכן כ' כי לי כל הארץ ואתם תהיו לי ממלכת כהנים כי באמת כל הארץ שלי ואני רוצה לזכותם, רק בשביל שאין אור זרוע למו, ע"כ אתם ככהנים לכל יושבי תבל תהיו שבהתקרבכם אלי גם המה יראו אור, וכמו שבאמת נעשה כן, כי כל מאמיני האומות יסודתם מתוה"ק ומן כל הקורות אותנו אשר קרה לישראל מצב אמונתם, ואחרי אשר רצה ית' לזכות יצוריו ולא זכו, בלי ספק פתח תקוה פתוח למו שכל מי שיבוא להתגייר ולהסתפח בנחלת ד' יזכה לאור אין סוף, כמו אונקלס שמע"י ואבטליון ודומיהן, וע"כ כאשר בא עכו"ם להמול פותחין לו בזה בחירה חפשית כאשר ישים אל לבו באמת ובתמים לבוא לעדת ישראל בנקל יקבל הטבילה והמצוה לאור באור הצפון, ואם אין מלין אותו מבטלין את בחירתו כי לא בנקל ימסור נפשו לצער מילה בזקנותו, וכאשר מלין אותו נסיר מחיצת ברזל מלפניו, והבחירה קיימת לרצונו ומה שאמרו קשים גרים וכו' היינו אם לבו בל עמו באמת ובתמים. ועתה אם בעכו"ם הדין כן שאין בזה עון רק מצוה כל שכן בילד אשר אביו ישראל ואמו הנכרית לא תמחה מהמילו שמצווין אנו לפתוח לו פתח תקוה למולו כעת על דעת אביו וכשיגדל יוכל מהר לעשות כרצון אביו לטבול עצמו כדת וכדין ואם אין מלין אותו דוחין אותו בידיים מעדת ישראל, ולא ככתוב ואל ידח ממנו נדח".

ה- הוא הוסיף שיש להשתדל לגייר בן נכרית שאביו יהודי, כיון שהוא נקרא "זרע קודש": "ועוד יש לעורר שטבילה כזו אשר אביו ישראל יותר מחוייבין להכין לו דרך הבחירה מאשר יעשה להנולד מנכרי כי הגם שמדינא הולד כמותה לענין יחוס, עכ"ז מצינו כי זרע הקודש יקרא שהרי כשעזרא הוכיח לישראל אשר נשאו נשים נכריות אחר אומרו כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם אמר: 'והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות' (עזרא ט' ב') וגלל זה אם יש באפשרות להוציא זרע נשחתה מהטומאה ולהוציא ממסגר אסיר ולהחזירה אל הקודש מה טוב ומה נעים חלקינו... וכן מצינו באברהם ע"ה שנשא שפחת

שרה אשר לפי הדין הולד כמותה והוא עבד, ועכ"ז אמר ית' כי זרעך הוא] בראשית כא, [ג] (ואם ה' יכול לשחררו מבלי רשות שרה יש מקום עיון).

נלענ"ד, שיש מקום להשיג על דבריו:

א- אין ראיה מסתירת פסקי הרמ"א כדעת הש"ך. הרי כבר הובא לעיל מדברי מספר אחרונים שביארו כוונת השו"ע שנימול לשם מצוה, הכוונה להתגייר. עוד ביארו שהכוונה שנימול משום הספק של בני קטורה שחייבים למול.

ב- לגבי הראיה מדברי הרמב"ם בדין גר תושב, הרי יש להוכיח משם שדווקא אם הוא גר תושב שקיבל עליו בפני ג' חברים. כיום אומות העולם לא נחשבים גרי תושב, כיון שאי אפשר לקבל גר תושב בזמן הזה. גם אם מספיק שמקיים ז' מצוות, לא ברור שנוצרים מקיימים ז' מצוות בני נח, שיכול להיות שהם מצווים על יחוד ה', והם מאמינים בשיתוף⁵⁸.

ג- מוכח שהשו"ע נקט כהבנתו בכסף משנה, שמה שכתב הרמב"ם "אם נתכוון העכו"ם למילה מותר לישראל למול אותו", הכוונה שבא להתגייר. שהרי השו"ע (יורה דעה רסח, ט), שינה את לשון הרמב"ם ובמקום לכתוב "מותר לישראל למול אותו", כתב "מצוה לישראל למול אותו". הטעם שמצוה למולו, כיון שהוא בא להתגייר.

ד- יש מקום לדון אם בכך שנקל למול את הולד לא נביא שיקלו באיסור נישואי נכריות ותקלות נוספות.

ה- לא ברור מניין הגיע להבנה שאנחנו צריכים לפתוח פתח לגרים להתגייר. הרי אנחנו מוצאים שחז"ל הקשו על הגרים, ולא רצו שנמהר לקבל כל אחד שבא להתגייר. רק לאחר שהוא מתאמץ להתגייר יש לקבלו. בוודאי אין מצוה ללכת לקרב אנשים להתגייר⁵⁹. גם חז"ל אמרו שלא לגייר נכרים בזמנים שחוששים שהם מתגיירים לשם דבר, כמו בזמן דוד ושלמה. בוודאי שאין לגייר נכרים שחוששים שמתגיירים משום אישות וכיוצ"ב.

⁵⁸ להלן בנספח למאמר "גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחים לכהן", דנתי בדינים של אומות העולם בזמן הזה, אם דינם כגרי תושב, או לא.

⁵⁹ הארכתי בכל זה במאמר "מצות גיור", הובא לעיל.

ו- במאמר אחר⁶⁰ דנתי בדינו של ילד שאמו נכריה ואביו יהודי. לדעתי, הוא לא נקרא "זרע ישראל", ואין ראייה שיש לחלק בינו ובין שאר נכרים. הראיה מישמעאל אינה ראייה, כיון ששם מדובר לפני מתן תורה.

גם הרב הילדסהיימר זצ"ל טען נגד דברי הרב קלישר:

א- מה שטען שבשו"ע מדובר שמל לשם מצנת מילה, אין שום הכרח לכך. יש להסביר שמל לשם גרות, החידוש של השו"ע שאולי היה לנו לחוש שלא מתגייר לשם שמים ועושה את המילה לשם רפואה, בכל זאת, לא חוששים במקרה שהוא נימול לשם גרות.

ב- אין ראייה מן הסוגיא במסכת עבודה זרה, כיון ששם הדברים נאמרים למ"ד שסובר שגר תושב הוא מי שמקבל עליו את כל המצוות, חוץ מאכילת נבילות. אלא, יישוב זה יהיה קשה בביאור דעת הרמב"ם, שהרי הרמב"ם פסק שגר תושב הוא מי ששומר ז' מצוות בני נח. לגבי דברי הרמב"ם, יש לומר שהוא למד כיון שהגר תושב קיבל על עצמו למול את עצמו ובסוף לא מל את עצמו תוך י"ב חודש, אז יש הוכחה שלא היתה קבלתו בלב שלם, ולפיכך הוא בגדר מין שבאומות⁶¹.

ג- אין שום רמז ברמ"א שסובר שאם הנכרי לא עובד עבודה זרה אפשר למולו. יתר על כן, כיון שכדי להיות גר תושב צריך לקיים ז' מצוות בני נח, מניין שמספיק שלא יעבוד עבודה זרה כדי שיהיה אפשר למולו.

לאחר כל זאת הוא האריך לדחות את הסברא השכלית שלו. הוא סובר שיש דווקא לדחות את אלו שבאים להתגייר, ולא מקבלים בחפץ לב את המתגיירים. גם אין שום כל שכן במילת הקטן שהוא בן נכרית. שהרי בגיור גדול זה שמלים אותו רוצה להיות מהול, כיון שרוצה להתגייר. אבל, כאן הקטן לא רוצה שימולו אותו, ואנחנו סתם חובלים בו. גם טענתו שאנחנו דוחים את הקטן מעדת ישראל, אין כאן שום דחיה, אם ירצה לבוא יבוא. אין שום ראייה מן הפסוק בעזרא שנאמר "זרע קודש", כיון שלא מדובר על הולדות, אלא, מדובר על האבות שלקחו נכריות. אין ראייה 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

⁶⁰ מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות יורה דעה, "זרע ישראל".

⁶¹ הרב קלישר זצ"ל (מובא בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רל) השיב על דחייתו, שהרי לפי דברי הרב עזריאל הילדסהיימר שאסור למול נכרי, איך יש מציאות שגר תושב קיבל על עצמו למול את עצמו? הרי הם יאמרו לו שאסור לו למול את עצמו, אין כאן שום קבלה.

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 הקטן, שהרי אסור למול נכרי. אין אומרים חטא כדי שיזכה חברך:

ומה שהאריך בחקירה לחזק סברתו על עיקר החקירה אין אני מודה לו כלל וכלל. ונראה בעיני דברי הירושלמי הובא בהמאור ס"פ בן סורר וז"ל; אי יהודאי יהודאי ואי ארמאי ארמאי, ואנחנו מחוייבים לדחות מעלינו הרוצים אף לגייר ואין מקבלין גרים בימי שלמה ומה לנו לפתות אותם ע"י מילה בלא כוונת גירות ישארו בגיותן ויקיימו ז' מצות ומה להם עוד - ואם כוונתו שלא לשם גירות מה לנו לפתותם? ועתה הוסיף שכל שכן הוא לילד זה ומה כל שכן הוא התם הוא רוצה והכא אנו חובלים תינוק בסכנתא ואף אם אחד מני אלף. ומה שכתב שדוחים אותו בידים מעדת ישראל על כל זה תמה תמה אקרא וכי אנו דוחין הלא נדחה הוא ואם ירצה לבוא יבא ואין אנו קורין לשום א'. ומה שהביא מעזרא ט' ב' והתערבו זרע הקודש וכו' לא נלע"ד כלל דלפי דבריו אמאי לא השיב ר' יעקב איש כפר נבורי' בירושלמי הנ"ל פ"ב דיבמות ה"ו ראי' לסברתו מפסוק זה, ודילמא באמת יש סתירה בפסוקים הנ"ל ואף דכל מאי דאפשר לשינוי משנינן עכ"ז ליכא להלקות ע"ז. אכן באמת הך זרע קודש איננו הבנים הנולדים מנכריות רק זרע ישראל נתערב, דהיינו עצמם נתערבו בעמי הארצות, דהיינו בנשים נכריות ומהולדות ליכא שום רמז בקרא. והראי' מישמעאל שאמר הכתוב עליו 'כי זרעך הוא' גם כן על כרחך ליכא ראייה מטעם הנ"ל, ועוד חזק יותר דאמאי לא מייתי ר' יעקב ראייה חזקה מזה אלא על כרחך כפירושי המפרשים (עיין בספורנו) דאף דבאמת אינו זרע כלל וכלל עכ"ז יש לו איזהו יחס עמו שיש לו זכות ואם לוט ניצל בשביל אברהם פשיטא דיש גם כן זכות לישמעאל בשבילו, וכל זה כתבתי לאותן הסוברים דהאבות היו באמת בגדר ישראל כנודע הפלפולים בזה מפרשת דרכים [דרך האתרים דרוש א'] אבל להסוברים דרק לחומרא היו בכלל ישראל פשיטא דע"י החומרא שהחמירו לא פסק ישמעאל מלהיות בן לאברהם קודם מתן תורה. ומה שהאריך בדרכי מוסר כי יהי' טוב מאד שלא לסתום מהחוטא דרך לשוב שהוא עתה בכלל מעוות לא יוכל לתקון ובנים אפשר שלפעמים גדולי ישראל יוצמחו מהם וכו' הנה דברי מוסר כאלו בודאי ראויים לגברא יקירא כמהו אבל כל זה איננו שוה לן ואנו מצד הדין אנו דנין ולדינא לענ"ד אין לנו רשות למול נכרים כאלו ואין אומרים לו לאדם חטא בשביל שיזכה

חבירך [שבת ד' ע"א], ואי משום מעוות לא יוכל לתקון לא ידעתי איך מצא זאת שהוא בכלל מעוות וכו' דבמשנה לא קאמר ר' שמעון בן מנסי' רק בבן הערוה שהוא מיוחס אחריו ופירש"י שהביא פסולים בישראל (דייקא) ויהא זכרון (משום שמיוחס אחריו) אבל בבעל נכרית אף דבודאי ליכא בגדר החסידות כלל וכלל ועונו רב הוא מאד עכ"ז אינו בכלל מעוות לא יוכל לתקון דאינו מתיחס אחריו.

הוא הוסיף עוד טעם שאין למול את הקטן, כיון שיכול לבוא לידי תקלה שיחשבו שהוא יהודי והוא יבוא לישא בת ישראל.

בתשובה לאחר מכן הרב קלישר השיב לו על דחיותיו, והרב הילדסהיימר השיב לו על דחיותיו. אין ראייה ברורה לשום צד, ויש מקום לדון לכאן ולכאן. בכל אופן, אני נוטה יותר לסברת הרב הילדסהיימר כפי שהשגתי על דברי הרב קלישר, ונלענ"ד, שאין ראייה ברורה לדעת הרב קלישר. במאמר אחר, אאריך בדין גדרם של ילדים שהם בני נכריות ואביהם ישראל, האם יש להם איזה קשר לעם ישראל, או הם ככל שאר הנכרים?

מסקנת הדברים

אב יהודי שבנו בן נכרית, יכול להביאו להתגייר. אין חסרון לגייר את הקטן, מצד שהאב הוא ישראל אפילו שהקטן לא מתייחס אחריו, משום שלא גרע מהורה מאמץ. לא הגעתי לכלל מסקנה אם יחשב כדין אביו שמביאו להתגייר, שאז נאמר שנוח לו במה שאביו עושהו ולא יצטרך דעת בית הדין, או יחשב כאמו מביאה אותו להתגייר, שצריך דעת בית דין. בין כך ובין כך, בוודאי אפשר לגיירו. גם אפשר לגייר את הקטן אפילו שאמו מתנגדת לגיור, לא צריך את הסכמת האם אם הילד אינו גדל אצלה ולא יתחנך על ידה.

אך, כל האמור לעיל חל רק אם יתמלאו התנאים הבאים: 1. האב שומר תורה ומצוות. 2. הקטן יגדל אצל האב. רק כשיתמלאו תנאים אלו יהיה אומדן דעת שישמור תורה ומצוות גם כשנעשה גדול. אי אפשר שהילד יגדל אצל האם, שאם יגדל אצלה, יהיה בכך חסרון של קבלת מצוות וכן אין הגיור זכות בשבילו. כיון שהאם נשארת בנכריותה, לכן, יש אומדנא ברורה שלא ישמור תורה ומצוות בעת שנעשה גדול, שבוודאי יתחנך בדרכה.

בדין של מילת בן נכרית, שההורים לא מתכוונים לגיירו, יש לנקוט לחומרא ואין למולו. הן מצד ההלכה, שיש סברא גדולה בדברי הט"ז שלא להחתימו באות ברית קודש. הן מצד התקלה, שיחשבו אותו כישראל, והן מצד הגזירה וגדר, שלא יקלו בנישואי נכרית.

בסיום הדברים עלי לציין שהדברים שכתובים כאן, אמורים בקוים כללים. אך, כבר נכתב בתחילת הספר, שיש הבדל גדול בין הפסק הפשוט ובין המעשה. כלומר, בענייני גיור, הרבה דברים משתנים לפי המציאות. יכול להיות שיהיה מקרה שהאב לא שומר תורה ומצוות, וגם האם אינה מתגיירת, ובכל זאת, יש מקום לגייר את הקטנים.

פרטי הלכות בגיור קטן

מבוא

במאמר זה אדון במספר פרטי הלכות קצרות הנוגעות לגיור קטן.

זמן מחאה כשלא הביא סימני גדלות

יש לעיין בדין גיור קטן שהגיע לגיל בר מצוה, אבל לא הביא סימני גדלות [לא הביא שתי שערות], האם הוא עדיין נחשב קטן ולא יכול למחות? כמובן, ששאלה זו נכונה גם לגבי גיורת קטנה שהגיעה לגיל בת מצוה, אבל לא הביאה סימני גדלות.

ראיתי שהרב שמואל טוביה שטערן זצ"ל¹ דן בשאלה זו. לדעתו, כשהגיע לכלל דעת יכול למחות. יש שלשה דברים שגורמים לאדם להחשב קטן או גדול: 1. מספר שנים. 2. סימנים. 3. דעת. שנים וסימנים הם דברים שניתנו הלכה למשה מסיני, ואינם שייכים לבני נח. אך, הגורם השלישי, דעת, שייך לבני נח. כלומר, כשמגיע לכלל דעת, הוא נחשב גדול. לכן, כך גם הדבר לעניין גיור. אם הוא הגיע לכלל שנים, ועדיין לא הביא סימנים, אם הגיע לכלל דעת, יחשב כגדול.

צריך עיון, שלפיו, היה לנו לומר, שאם הגיע לכלל דעת קודם שהגיע לכלל שנים, יחשב כגדול. סברא זו, הובאה לעיל בדברי התוס' רי"ד, אך לא הובאה בדברי שאר הראשונים ולא נפסקה להלכה בשו"ע ואחרונים. ייתכן לומר, שכיון שהוא כבר נחשב גר ויש לו דין ישראל, לא הולכים לגמרי אחר הגורם של ה"דעת" ומחכים שיגיע לשנים. רק, לאחר שהגיע לשנים ולא הביא סימנים, אז מתחשבים בדעת של הילד.

אבל, נלענ"ד, שיש מקום לחלוק על דברי הרב שטערן זצ"ל, משום שהוא הבין שיש ג' דברים שגורמים לאדם להחשב גדול, וכפי שיתבאר להלן, מדברי מהרי"ט, אין כך הדברים. יש לחקור במשמעות סימני גדלות? האם הסימנים הם מהות הגדלות, או הם רק "סימנים" לכך שהגיע לגדלות שכלית. הרב אשר וייס שליט"א² כתב שלכאורה, פשוט הוא שאין הסימנים עצם הגדלות, שהרי עיקר

¹ כתבי שבי"ט, חלק א, עמ' עז.

² מנחת אשר, ספר במדבר, סימן ו, אות ג.

גדר הגדלות בדעת הוא, כמו שכתב רש"י³, שקטן פטור מן המצוות משום שאינו בר דעת. מהרי"ט⁴ ביאר שהסימנים הם רק סימנים לגדלות, לפיכך אם יש ספק אם הביאה סימנים ויש ספק אם הגיעה לגיל י"ב שנים, אין כאן ספק ספיקא, אלא ספק אחד: "והריני בא לברר טעמו של דבר יותר שלא ליתן מקום לבעל הדין לחלוק וטעם דברי דשנים וסימנים אינה עיקר הגדלות שהן גורמין הדין דשנים וסימנים לא כתיבי בקרא אלא גדולה וקטנה כתיבא ומסרו לנו סימנים להבחין בין גדולה לקטנה והם שערות ולאחר זמן ולהכי קרי להו סימנים שאינם אלא סימן שעל ידם ניכרת הגדלות אבל אינה נעשית היא עצמה גדולה על ידם".

לפי זה, בלי הסימנים והשנים אין סימן שיש דעת. לפיכך, אפילו אם רואה שהילד פיקח, בכל זאת, כיון שלא הביא שתי שערות, הוא לא נחשב כגדול. לכן, לא יוכל למחות. אבל, כיון שאנחנו לא בקיאים בבדיקת שערות⁵, לפיכך, יש לומר שאם מחה בגיורו מזמן שהגיע לגיל בר מצוה, ולא מצאנו שהביא ב' שערות, יש להסתפק שנחשב כמחאה. ואפילו אם אחר כך כשיביא שתי שערות לא ימחה בגיורו, בכל זאת יש ספק אם ביטל את גיורו. לכן, יצטרך לחזור ולהתגייר⁶.

בדיקת סימנים בגר קטן

כפי שהתבאר במאמרים הקודמים, כשגר קטן מגיע לגיל גדלות הוא יכול למחות בגיורו. גיל גדלות הוא משעה שהגיע לגיל בר מצוה והביא ב' שערות. השאלה נשאלת, כשהגיע לגיל בר מצוה האם יש לנו לבדוק אם יש לו ב' שערות, או יכול למחות בלי הבדיקה ונסמוך שיש לו ב' שערות?

מובא במסכת נדה:

אמר רבא: קטנה, כל י"ב שנה - ממאנת והולכת, מכאן ואילך - אינה ממאנת ואינה חולצת. הא גופא קשיא, אמרת אינה ממאנת - אלמא גדולה היא, אי גדולה היא - תחלוץ! וכי תימא - מספקא ליה, ומי מספקא ליה? והאמר רבא:

³ מסכת חגיגה ב, ע"א, ד"ה חוץ מחרש וכו'.

⁴ חלק א, סימן נא.

⁵ עיין טור ובית יוסף, אבן העזר קנה, כב; שו"ע, אבן העזר קנה, כב; בית שמואל שם, לד; שו"ע, אבן העזר קסט, יא; בית שמואל שם, י; ספר התרומה כתב לעניין מיאון שבזמן הזה אינה ממאנת מן השעה שהגיעה לכלל שנותיה, דהיינו לשנת י"ב ויום אחד אפילו שלא בדקו אותה. כיון שאפילו שיבדקו אותה ולא ימצאו שערות, יש לחוש שהביאה ב' שערות ואנחנו לא בקיאים. הטעם לכך, הוא משום שלדעת מספר פוסקים שגם כשיש לה שעה אחת בגבה ואחת בכרסה נחשב כב' שערות, וקשה לבדוק את כל גופה. נוסף על כך, אנחנו פוסקים שגם ב' גומות בלי שערות הן סימן גדלות, ואנחנו לא בקיאים לבדוק את הגומות.

⁶ אכן, ראיתי שהגרא"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צח) כתב שכדי שיחשב גדול שלא יוכל למחות, צריך שיעגל לגיל י"ג שנים ויום אחד ולהביא ב' שערות.

קטנה שהגיעה לכלל שנותיה - אינה צריכה בדיקה, חזקה הביאה סימנים! ה"מ - בסתמא, אבל הכא דבדקו ולא אשכחו - לא. אי הכי - תמאן! חוששין שמא נשרו. הניחא למ"ד חוששין, אלא למ"ד אין חוששין, מאי איכא למימר? דאיתמר, רב פפא אמר: אין חוששין שמא נשרו, רב פפי אמר: חוששין. הני מילי - לענין חליצה, אבל לענין מיאון - חוששין. מכלל דמ"ד חוששין - חולצת? והא חוששין בעלמא קאמר? אלא, לעולם - דלא בדקה, ולענין חליצה - חיישין, וכי קאמר רבא חזקה - למיאון, אבל לחליצה - בעיא בדיקה.

(מו, ע"א)

יש מחלוקת בראשונים ובאחרונים בביאור "חזקה דרבא", לאיזה עניינים מועילה החזקה. מן הגמרא מתבאר שהיא מועילה לעניין מיאון, אבל אינה מועילה לעניין חליצה. אין ברצוני להיכנס לתוך מחלוקת הראשונים ואחרונים, כיון שאין כאן המקום לדון בכך. אציין בקציר העומר מספר דעות, והחכם יוסיף ויעיין.

ראשית אציין שיש מחלוקת בין הראשונים אם פוסקים כדעת רבא שיש חזקה שהביאה סימנים.⁷ רוב הפוסקים נוקטים כחזקה דרבא, וכך נפסק להלכה בטור ושו"ע.⁸

הרשב"א,⁹ הריטב"א¹⁰ וריב"ש¹¹ ביארו שהחזקה של רבא מועילה להחמיר, ולא להקל. כלומר, משום החזקה הזו, אז כבר משעה שהבת הגיעה לגיל גדלות היא לא יכולה למאן, אפילו שלא בדקו אם הביאה שתי שערות. מאידך, היא אינה יכולה לחלוץ כיון שלא סומכים על החזקה שהיא כבר גדולה.

מדברי המגן אברהם, במספר מקומות, מבואר שסובר שבדיני דאורייתא, לא סומכים על החזקה. למשל בריש סימן לט, בהלכות תפילין, השו"ע פסק: קטן שהגיע לגיל חינוך אם כתב תפילין, התפילין פסולות, כיון שכתוב "וקשרתם" "וכתבתם", כל שאינו בקשירה אינו בכתובה. המגן אברהם שם,¹² הוסיף: "ג"ל כיון דילפינן מקרא בעינן שיהא דוקא גדול ממש דהיינו שהביא שתי שערות אחר שהוא בן י"ג שנה אבל מספיקא פסול לכתוב עד שיהא בן י"ח שנה".

⁷ ר"ח (מובא ברא"ש, מסכת נדה, פרק ו, סימן ג) לא פסק כרבא. הוא הבין שר' שמעון חולק על רבא, ופוסקים כדעת ר' שמעון. הרמב"ם (הלכות גירושין יא, ד), רי"ף (מסכת יבמות לט, ע"ב-מדפי הרי"ף) ורא"ש (מסכת נדה, פרק ו, סימן ג) פסקו כחזקה דרבא.

⁸ אבן העזר קנה, יט; עיין ביאור הגר"א שם, סו.

⁹ מסכת נדה מו, ע"א, ד"ה וכי קאמר רבא וכו'.

¹⁰ שם, ד"ה אלא לעולם וכו'; שם, ד"ה אמר רב דימי וכו'.

¹¹ סימן קפב.

¹² ס"ק א.

נוסיף את דברי השו"ע בסימן קצט, סעיף י, שפסק: טען שהגיע לעונת פעוטות ויודע למי מברכים מצטרף לזימון. הרמ"א הגיה עליו שלא מצטרף לזימון עד שהגיע לגיל י"ג שנה, שאז מחזיקים אותו כגדול שהביא ב' שערות.

על כך, כתב המגן אברהם:

מחזקין ליה כגדול – פירוש אין צריך לבדוק אחר ב' שערות אבל אם ידעין שלא הביא שתי שערות אין מזמנין עליו וכמ"ש סי' נ"ה ס"ה, ואם הביא ב' שערות קודם י"ג לא מהני ונראה לי דוקא לאצטרופי אבל להוציא אחרים בעינן שידיעין בודאי שהביא ב' שערות על ידי בדיקה או שנתמלא זקנו וכמ"ש בחושן משפט סי' ל"ה, דהא ברכת המזון גם כן דאורייתא היא ולא סמכין אחזקה.

(שם, ס"ק ז)

מבואר במפורש שבדיני דאורייתא לא סומכים על החזקה, ולכן כל עור שלא ידוע שהביא ב' שערות לא יכול להוציא את הגדול ידי חובה בכרכת המזון.

לבסוף נביא את דבריו בסי' רעא, בדיני קידוש:

ופשוט דקטן אינו מוציא האשה ועוד נראה לי דאפילו בן י"ג שנה חיישין שמא לא הביא ב' שערות דבמילי דאורייתא לא סמכין אחזקה שהביא ב' שערות עד שיתמלא זקנו, כמ"ש בחושן משפט סי' ל"ה לכן תקדש האשה לעצמה ועמ"ש רס"י קצ"ג.

(ס"ק ב)

המשנה ברורה, בשלושת המקומות¹³, הלך בדרכו של המגן אברהם. מבואר בפוסקים¹⁴, שהחזקה פועלת מדין רוב, ובעצם היה לנו לסמוך על החזקה גם בדיני דאורייתא. הסיבה שלא

¹³ סימן לט, ס"ק ג; סימן קצט, כז; רעא, ג; רמ"א (אורח חיים נה, ה) פסק בדין תפילה: "ומיהו אין מדקדקין בשערות, אלא כל שהגיע לכלל שנותיו מחזיקין אותו כגדול ואומרים לענין זה מסתמא הביא שתי שערות". על כך, כתב המשנה ברורה (שם, לא): "רוצה לומר לענין תפילה שהיא מדרבנן, ואפילו לדעת הפוסקים דתפלה היא דאורייתא, על כל פנים צירוף עשרה לאו דאורייתא הוא. על כן סמכין על זה ואמרינן כיון שבה לכלל שנותיו מסתמא הביא ב' שערות דרוב אנשים מכיון שהגיעו לכלל שנים מסתמא מביאין ב' שערות. אבל לענין שאר חיובא דאורייתא אינו מועיל".

¹⁴ עיין בפרי מגדים, אורח חיים, אשל אברהם נה, ז; ט"ז, אבן העזר קנו, ב; אבני נזר (אבן העזר, סימן רטו) נקט שמדאורייתא יש לסמוך על החזקה, רק מדרבנן לא סומכים על החזקה. לדעתו, החזקה היא כמו רוב, שרוב מביאים ב' שערות כשמגיע לגיל י"ג שנים. לדעתו, הסיבה שלא סומכים על החזקה, כיון שבמקום שאפשר לברר צריך לבדוק.

סומכים על החזקה בדיני דאורייתא היא, משום שקי"ל שבכל מקום שאפשר לברר לא סומכים על החזקה.

הנודע ביהודה¹⁵ נקט שחזקה דרבא היא חזקה אלימתא, והסיבה שלא סומכים על החזקה בחליצה, כיון שיש כנגדה חזקת יבמה לשוק, שהיא מוחזקת שצריכה יבום, או משום שכל מקום שאפשר לברר לא סומכים על החזקה. לפיכך, הוא פסק בדין תפילין שנער אחד כתב, אם הגיע לכלל שנים אפילו שלא ידוע אם הביא ב' שערות והנער איננו לפנינו, סומכים על החזקה. רק לכתחילה לא סומכים על החזקה שיכתוב תפילין.

רעק"א¹⁶ פקפק על דברי המגן אברהם, כיון שייתכן שהסיבה שלא סומכים על החזקה בחליצה היא משום שאיתחזק איסורא יבמה לשוק. כלומר, יש חזקה כנגד חזקה דרבא. אבל, במקום שאין חזקת איסור כנגד חזקה דרבא, סומכים על חזקה דרבא.

אכן, יש לציין שהמחנה אפרים¹⁷ הביא מחלוקת ראשונים אם חזקה דרבא היא חזקה אלימתא ורק לא סומכים על החזקה מחמת שכל חזקה שאפשר להתברר לא סומכים עליה. לכן, במקרה שאי אפשר לברר, סומכים על החזקה. נראה שהוא נוטה יותר להבנה שהיא חזקה אלימתא, ולכן כתב שבמקרה שיש נערה שמיאנה על קידושה ולא ידוע אם הגיעה לכלל שנותיה וכן לא ידוע אם הביאה ב' שערות ואי אפשר לבדוק, אז יש לפסוק שהיא מקודשת והמיאון לא הועיל. הטעם לכך, הוא משום שיש כאן רק ספק אחד אם הגיעה לכלל שנותיה, או לא הגיעה לכלל שנותיה. כיון שאם הגיעה לכלל שנותיה יש לנו לומר שבוודאי הביאה ב' שערות משום חזקה דרבא.

לפי זה, אנחנו נכנסים למחלוקת ראשונים אם אפשר לסמוך על חזקה דרבא שהביא ב' שערות ולא נצריך בדיקה.

מחאת גיור קטן הוא עניין שבדאורייתא, שהרי אם לא מחה בגיורו, הוא נחשב גר מדאורייתא. לפי מה שכתבתי לעיל שגיל בר מצוה לא מספיק, צריך גם סימנים דהיינו ב' שערות, הרי נצריך בדיקה לפי דעת המגן אברהם וסיעתו. אכן, לא שמענו שעושים בדיקה לגר קטן. לפי דברי הרב שטערן זצ"ל, אין קושיא, כיון שלא צריך את הסימנים, אבל לפי דבריי קשה. אפשר ליישב שבדרך כלל סומכים על כך שהקטן לא ימחה על גיורו, ולפיכך לא קוראים אותו לבית דין, ובדרך כלל הקטן לא מוחה בצורה מפורשת, ולכן לעולם לא בדקו אותו.

¹⁵ מהדורא קמא, אבן העזר, סימן סא; מהדורא תנינא, אורח חיים, סימן א.

¹⁶ מהדורא קמא, סימן ז.

¹⁷ הלכות אישות, סימן א.

אבל, לפי מה שכתבתי לעיל שיש צורך להביא את הגר לבית דין, משום שיש צורך להודיעו שהוא גר ושיכול למחות, שאם לא יודיעו לו יוכל למחות לאחר מכן. היה לנו לבדוק אותו אם הביא ב' שערות.

הרב שמואל אלעזר שטרן שליט"א¹⁸ סובר שיש לפסוק כדעת התוס' רי"ד שנקט שמחאת גר קטן היא מן השעה שהגיע לכלל דעת. נלענ"ד, שיש קושי בהבנה זו, כיון, שכפי שהזכרתי לעיל, הטור ושו"ע לא הביאו את דברי התוס' רי"ד ורוב הפוסקים לא כתבו כדבריו. לכן, קשה לסמוך על דבריו. לדעתי, העיקר כדעת הראשונים האחרים שיכול למחות רק לאחר שהגיע לגיל גדלות. עוד ראיתי בשו"ת מנחת יצחק¹⁹, שמשמע שיכול למחות רק לאחר שהגיע לגיל י"ג שנים והביא ב' שערות.

לכאורה, היה לנו לנהוג באופן הבא: לקראו לבית דין ולהודיעו שהוא גר ויש לו את היכולת למחות, אם הוא ימחה בגיורו, אז יבדקו אם הביא ב' שערות. אם הביא ב' שערות²⁰, אז יתבטל הגיור

¹⁸ ספר "גירות כהלכתה", פרק ו, הערה טז.

¹⁹ חלק ח, סימן נה.

²⁰ מקום ב' השערות, צריך להיות במקום הערוה, ובית הערוה כולו מקום סימנים, בין למעלה, בין למטה ובין על איברי הזרע עצמם. עיין טור ובית יוסף, אבן העזר קנה, יז. עיין בשו"ע שם. יש מחלוקת בשיעור אורך השערות: בסיס המחלוקת נעוץ במחלוקת תנאים במסכת נדה נב, ע"ב. ר' ישמעאל אומר: כדי לכופ ראשן לעיקרן. ר' אליעזר אומר: כדי לקרוץ בציפורן. ר' עקיבא אומר: כדי שיהיו ניטלות בזוג. נפסק בגמרא כדברי כולן להחמיר. רש"י (שם), רא"ש (שם), פסק (שם), סימן ד) וטור (אבן העזר קנה, יח) סוברים ששיעור נקרוצות בציפורן שיעור קטן מן השיעור שיהיו ניטלות בזוג. אבל, הרמב"ם (הלכות אישות ב, טז) סובר ששיעור ניטלות בזוג הוא שיעור יותר קטן מן השיעור נקרוצות בציפורן. השו"ע (אבן העזר קנה, יח) פסק כדעת שניהם. לפיכך, הוא פסק שמן השעה שניטלות בזוג, או נקרוצות בציפורן הבת נחשבת כגדולה לענין מיאון, ואינה יכולה למאן. ספר סדר חליצה (סימן כז; מובא בבית שמואל קנה, כח) פסק שרק חולצים כשיעור השערות רוחב אצבע האמה. הבית שמואל (שם) הביא שהאחרונים הקשו על דבריו, שהרי השיעור הכי גדול הוא השיעור "כדי לכופ ראשן לעיקרן", שיעור רוחב אצבע האמה הוא שיעור יותר גדול. ניתנו מספר יישובים לבאר שיטת סדר החליצה:

א- הטור (אבן העזר קסט, יא) כתב בשם ספר התרומה שאם יש לבת ריבוי שערות, או שערות ארוכות חזקה שבאה לכלל שנים, ואז לא צריך בדיקה אם יש להן גומות [אותו דין לזכר]. לפיכך, כתב סדר החליצה שרק כשהיה שיעור אורך רוחב אצבע האמה, אז לא צריך בדיקה [ט"ז, מובא בבית שמואל, שם קנה, כח; ב"ח שם שם, ז, בביאורו השני].

ב- זה אותו שיעור "כדי לכופ ראשן לעיקרן", אבל הוא כותב שיעור זה כיון שלא בקיאים בשיעור כפיפה [ב"ח, אבן העזר קנה, ז, בביאורו הראשון].

הב"ח כתב שכיון שיש את שני הביאורים האלו, לפיכך, לא נהגו לעשות חליצה כשהיבם רק בן י"ג שנה ויום אחד, ולא נמצאו לו שערות אלא באורך רוחב אצבע האמה. שהרי לפי הביאור השני שהזכרתי, עדיין צריך בדיקת גומות, כיון ששערות בלי גומות אינן סימן גדלות. וכיון שאנחנו לא בקיאים בבדיקת גומות, הרי אי אפשר לסמוך על כך שיש לו שערות ברוחב אצבע האמה. אבל, הב"ח סובר שהעיקר כפירושו הראשון שהזכרתי. לפיכך, במקום עיגון יש להקל.

הבית שמואל (אבן העזר קסט, י) הקשה מה ענין בדיקת השערות שמוזכר בשו"ע ובפוסקים, הרי הטור הביא את דברי בעל התרומות שכתב שאנחנו לא בקיאים בבדיקת גומות? והרי ב' שערות בלי גומות, אינם סימן גדלות. הוא השיב, שבוודאי אנחנו לא בקיאים בבדיקת גומות בלי שערות בכל הגוף. אבל,

בצורה ודאית. אם לא הביא ב' שערות, אז יוטל ספק על גיורו. הטעם לכך, הוא משום שאנחנו לא בקיאים בבדיקת סימנים, ולכן יכול להיות שבאמת הביא ב' שערות, רק אנחנו לא מצאנו את השערות ולכן מחאתו הוי מחאה. נודיע לו, שאם ימשיך במחאתו ויבוא לבית דין ונמצא שהביא ב' שערות, אז יהיה גיורו בטל בצורה ודאית. אם יהיה הפסק במחאה ובשעה שיבוא לבית דין ימחה בגיורו ונמצא לו ב' שערות, ישאר בספק על גיורו.

אם לא ימחה בגיורו, נבדוק אותו אם הביא ב' שערות. אם הביא ב' שערות, יחשב כגר גמור. אם לא הביא ב' שערות, נודיע לו שהוא עדיין לא בחזקת גר גמור, ואם הוא ימשיך באורח חיים דתי ולא ימחה בגיורו, הרי אם יהיו שני עדים שיראו שהביא ב' שערות יהיה גר גמור.²¹

לבדוק אם יש גומא תחת השערות פשוט שאנחנו בקיאים. הוא הביא שגם הט"ז נקט כך. לכן, לפי דבריהם אם מוצאים ב' שערות ובדקו ומצאו גומות יחשב כגדול. אלא, יש לציין ששו"ת בית אפרים (מובא בפתחי תשובה שם שם, יז) הביא בשם הפלאה שיש להחמיר כדעת הב"ח שגם אנחנו לא בקיאים אם יש גומות תחת השערות. להלכה למעשה, נלענ"ד, יש לפסוק שאם נבדוק ונמצא ב' שערות, נבדוק אם יש גומות ואם יש גומות הוא יהיה גדול. אם יהיו לו כבר ב' שערות שארוכות ברוחב אצבע אמה, אפשר לסמוך שיש גומות ולא נצטרך לבדוק אם יש גומות.

²¹ לפי המבואר להלן, גר קטן בא לבית דין עוד קודם שהגיע לגיל בר מצוה. הוא מגיע ביום שמסתיימת השנה הי"ג. לפי זה, לא תועיל בדיקת סימנים. כיון שאפילו אם יהיו שתי שערות הן יחשבו כשתי שערות קודם הזמן [אמנם, יש לציין שיש מחלוקת ראשונים אם מועילה הבאת ב' שערות ביום אחרון של שנת הי"ג. דעת ר"ת, שמועילה. אבל, דעת הרמב"ם, שאינה מועילה. צריך להביא את ב' השערות רק לאחר י"ג שנה, כשנכנס לשנת י"ד לבן, וכשנכנס לשנת י"ג לבת. עיין בכל זה בטור ובבית יוסף, אבן העזר קנה, יד(ב), הוצאת שירת דבורה. השו"ע (אבן העזר קנה, יד) כתב בסתם כדעת הרמב"ם. הרמ"א הביא בשם יש אומרים את דברי ר"ת. הבית שמואל (שם שם, כ) העיר שבתוס' (מסכת נדה מט, ע"א), מובא בשם ר"ת שמדובר שהבת הביאה ב' שערות בשנת י"ב שנה ויום אחד]. לפיכך, נודיע לגר הקטן שאם הוא מוחה בגיורו בלילה שנכנס לשנת י"ד, יבדקו אותו אם הביא ב' שערות.

לעניין מי וכמה צריכים לבדוק, יש בכך מחלוקת בין הראשונים ואחרונים. יסוד המחלוקת מבוסס על מחלוקת תנאים בגמרא במסכת נדה (מח, ע"ב). הבית יוסף (אבן העזר קנה, טו) למד מדברי הרמב"ם (הלכות אישות ב, כ), רא"ש (מסכת נדה, פרק ו, סימן ג), רמב"ן ורשב"א, שסוברים שפוסקים כמ"ד שסומכים על בדיקת נשים בין להחמיר, ובין להקל. אבל, הטור (אבן העזר קנה, טו) הזכיר רק נאמנות הנשים להחמיר ולא להקל. הן נאמנות לומר שהביאה שתי שערות ואינה יכולה למאן. יחד עם זאת, בהלכות יבום (אבן העזר קסט, ו), הטור פסק לעניין יבום שאפשר לנשים לבדוק את האשה שהביאה ב' שערות ויכולה להתייבם ולחלוץ. אם כן, מבואר מדבריו שפסק שגם לקולא מותר לנשים לבדוק. השו"ע (שם קנה, טו) פסק שנשים נאמנות בין שהביאה שערות, ובין שלא הביאה שערות. משמע שנאמנות בין לחומרא, ובין לקולא. אבל, הבית שמואל (שם, כג) הביא ששו"ת מהר"ם מלובלין הבין בדעת הרמב"ם שפסק שהן נאמנות רק לחומרא. בית שמואל לא הסכים לדבריו, כיון שלא היה לרמב"ם לסתום דבריו. אבל, הוא הבין שהר"ף ורא"ש פסקו להאמין להן רק לחומרא.

נראה שיש לסמוך על הפוסקים שמועילה הבדיקה על ידי נשים בין לחומרא, ובין לקולא. לפיכך, כשמדובר על גיורת קטנה יהיה אפשר לבדקה על ידי נשים. מחנה אפרים (הלכות אישות, סימן א) כתב שבמקרה שיש חזקת איסור, אז הנשים לא נאמנות, כיון שעד אחד לא נאמן במקום שיש חזקת איסור. הרמב"ן (מובא ברי"ן, מסכת גיטין ל, ע"א, מדפי הרי"ף) כתב במפורש שעד אחד נאמן כשלא איתחזק

לאחר שנודיע לו כל זאת, לא נצטרך לקרוא לו כל זמן לבוא לבית דין, אלא נסמוך על כך שהוא זוכר מהודעתנו וכל זמן שלא מוחה הוא מוחזק שאינו מוחה. כפי שהובאו לעיל דברי החת"ם סופר²², שיש חזקה שרוב גרים קטנים לא מוחים על גיורם.

אבל, לאחר חשיבה שניה, נלענ"ד, שבמקרה שיש קושי בדבר ואי אפשר לעשות את הבדיקה מסיבות שונות [כגון במקרה שמדובר על גיורת], אפשר להקל שלא צריך בדיקה:

א- לפי דברי הנודע ביהודה ורעק"א, החזקה אינה מועילה רק כשיש חזקה נגדה, אבל סתם כך היא חזקה אלימתא ויש ללכת אחר החזקה. לפיכך, במקרה שלנו שאין חזקה כנגדה הרי יש לומר שהגר הביא ב' שערות ונחשב גדול. וכן יש לסמוך על דברי הראשונים שהביא המחנה אפרים שסוברים שחזקה דרבא היא חזקה אלימתא ובמקרה שאי אפשר לבדוק סומכים על החזקה. כמו כן, נראה שאפילו לדעת המגן אברהם רק מצריכים את הבדיקה משום שבכל מקום שאפשר לבדוק לא סומכים על החזקה, אבל מדאורייתא אפשר לסמוך על החזקה. אם כן, יש מקום לדון שבמקום הצורך לא נצריך את הבדיקה.

ב- מדברי התוס' רי"ד מבואר שאפשר למחות אפילו לפני שנעשה גדול, מן השעה שהוא בן דעת.

ג- לפי דברי הרב שטערן זצ"ל, מספיק שנים ודעת, לא צריך סימנים. במקרה שבדקו ולא מצאו סימנים, כבר כתבתי לעיל שנלענ"ד, שלא מועילים השנים ודעת. אבל, אולי אפשר לסמוך על דבריו לעניין שלא צריך לבדוק את הגר אם הביא ב' שערות.

כיון שיש קושי בבדיקה זו ואנחנו לא בקיאים בו²³, נלענ"ד, בשעת הדחק להקל ולא להצריך את הבדיקה ולסמוך על חזקה דרבא²⁴.

איסורא אפילו בדבר שבערוה. נראה שבמקרה שלנו אין חזקת איסור, ולכן הנשים יהיו נאמנות אפילו אם נגדיר את הגיור כדבר שבערוה (עין להלן).

גם לעניין בדיקת קרובות יש מחלוקת בין הראשונים ואחרונים. מרדכי (מסכת יבמות, רמז נח) הביא מחלוקת אם קרובות נאמנות. ראבי"ה ור"ת סוברים שנאמנות, שהרי נשים נאמנות בבדיקת שערות, משום שהיו דבר שעשוי להתגלות, לפיכך גם קרובות נאמנות. אפילו הנשים שאינן נאמנות להעיד לאשה שמת בעלה, נאמנות בבדיקת שערות. במרדכי מדובר על בדיקת שערות לעניין חליצה. הדרכי משה (אבן העזר קנה, ז) למד שמוהר"ם בתשובה כתב שקרובים אינם נאמנים. אבל, צריך עיון בדברי הדרכי משה, כיון שדברי מוהר"ם מובאים במרדכי (מסכת יבמות, רמז ס-סא), ושם מדובר על נאמנות של גיל, שגיל הוא לא דבר שעשוי להתגלות. לפיכך, אין ללמוד משם לבדיקת שערות. אכן, ביאור הגר"א (שם שם, ס"א) והגהות והערות על הטור שירת דבורה (שם שם, הערה מ) העירו הערה זו על דברי הדרכי משה. השו"ע (שם שם, טו) פסק שאפילו קרובה נאמנת בבדיקת שערות, בין שהביאה שערות, ובין שלא הביאה. משמע שהיא נאמנת בין לחומרא, ובין לקולא.

נלענ"ד, שגם לעניין בדיקת קרובים אפשר להקל שיבדקו קרובים. כפי שכתבתי בהמשך, אפשר להקל בדיעבד שלא להצריך בדיקה.

²² חידושי למסכת כתובות יא, ע"א; הובאו דבריו לעיל במאמר "גיור קטן".

גיל בר מצוה/בת מצוה

נחלקו הפוסקים, אם צריך י"ג שנים מעת לעת לשעות, או כבר משנכנס לשנת הי"ד, אפילו מן הלילה נעשה בר מצוה.

מובא במסכת נדה:

דתניא שנה האמורה בקדשים שנה האמורה בבתי ערי חומה שתי שנים שבשדה אחוזה שש שנים שבעבר עברי וכן שבבן ושבבת כולן מעת לעת.

(מז, ע"ב)

מדברי הגמרא משמע שצריך מעת לעת. הרשב"א, הסביר שה"מעת לעת" אצל בן ובת אינו שווה ל"מעת לעת" אצל קדשים וערי חומה. אצל קדשים צריך "מעת לעת" לשעות. אבל, בבן ובבת לא צריך מעת לעת לשעות:

אע"פ שכולל אותן כאן במעת לעת אין מעת לעת האמור כאן שוה, דמעת לעת האמור לענין קדשים שעות פוסלות בהן כדאמרי' בפ"ב דזבחים (כ"ה ב') וכן שנה האמורה לענין בתי ערי חומה כדמשמע בפ' בתרא דערכין (ל"א א') דדריש התם שנת ממכרו שנה שלו ולא שנה של מנין עולם והדר דריש מעת לעת מדכתיב ימים תהיה גאולתו דמשמע דאתא לשעות כבקדשים, אבל שנה האמורה בבן ובבת משמע דלא בעיא מעת לעת לשעות כדמוכח לעיל (מ"ד ב') גבי דאמרי' מאי בינייהו ואוקימנא ל' יום איכא בינייהו ואם איתא דמשעה לשעה בעינן לימא יום אחד של שנה רביעית איכא בינייהו דלר' מאיר מיד שיתחיל היום של שנה רביעית סגי ליה ולרבנן עד שתגיע לשעה שנולדה ממש, אלמא משמע מדלא אוקי פלוגתייהו בהכין דקים להו לרבנן דשנים שבבן ושבבת לא מעכבי בהו שעות.

(מסכת נדה מז, ע"ב)

²³ ספר "הקטן והלכותיו" (פרק א, הערה ה) כתב ששמע מגדולי הוראה שבימינו שלא בודקים סימני גדלות, כיון שאנחנו לא בקיאים בבדיקת סימנים. הוא לא דיבר לעניין גיור, אלא, סתם דיבר על דין בדיקת סימני גדלות.

²⁴ תשובות והנהגות (חלק ד, סימן רלא) כתב: "ובאופן שמועיל מחאה, היינו כשהגדיל, והיינו עם ב' שערות דוקא, ולא סמכין בזה על חזקה שיש לו שערות כיון שנוגע לדאורייתא, וא"כ כשנוגע למעשה קשה לקבוע את הזמן, שעליו למחות לעיכובא דוקא מיד כשמגדיל וצ"ב".

בניגוד לכך יש לציין לדעת התוס', שמבואר מדבריו שצריך מעת לעת לשעות, אלא, חז"ל קבעו שיעור מוחלט יום אחד. כלומר, כל מקום שנזכר שנים ויום אחד, הכוונה יום שלם, וזה כדי לצאת ידי הספק של "מעת לעת לשעות":

דיש דברים דאפילו מעת לעת בעינן כדתנן בפ' יוצא דופן (נדה ד' מה.) בן ט' שנים ויום אחד בן י"ג שנה ויום אחד בת י"ב שנה ויום אחד דאיתו יום אחד כדי להשלים מעת לעת דבבת ג' שנים ויום אחד פליגי תנאי בגמרא (שם ד' מד:) דלר"מ אפי' בבת שתי שנים ויום אחד מתקדשת בביאה דכבת ג' שלמות דמיא דיום אחד חשוב שנה וחכמים בעו בת ג' ויום אחד דמעת לעת בעינן.
(מסכת ראש השנה י, ע"א)

לפיו, ילד נעשה בר מצוה רק לאחר שעברו י"ג שנים ויום אחד שלם. יש עוד ראשונים שנחלקו במחלוקת הזו. הראשונים שנקטו כשיטת התוס' נקטו שצריך מעת לעת שעות, לא כתבו שצריך יום אחד שלם.²⁵ במחלוקת זו גם נחלקו האחרונים.²⁶ נראה שרוב האחרונים הכריעו שמיד שנכנס לשנת י"ד, אפילו מן הלילה נעשה בר מצוה.

²⁵ הריטב"א (מסכת נדה מז, ע"ב) הביא את שתי הדעות; עיין תוס', מסכת נדה מד, ע"ב, ד"ה שלושים וכו'; תוס', מסכת ערכין יח, ע"ב, ד"ה שנתו וכו'; תוס', מסכת ערכין לא, ע"א, ד"ה מיום ליום; עיין במשנה למלך (הלכות אישות ב, כא) שציין למחלוקת הראשונים, ודייק מדברי רש"י (מסכת ערכין יח, ע"ב, ד"ה מעת לעת), שסובר שצריך מעת לעת לשעות. המשנה למלך הביא ראייה מן הגמרא במסכת יבמות (לד, ע"א), שלא צריך יום שלם. שהרי שם הגמרא דנה איך יכול להיות מציאות שאדם יעבור גם על איסור נדות וגם על איסור אשת איש. דהיינו, ששני האיסורים חלים בבת אחת. הגמרא הסבירה שיש מציאות בכה"ג שהזכר והנקבה נולדו באותו תאריך בא' בתשרי. האשה שופעת דם נידות מתוך שנת י"ג של האדם לאחר שנת י"ג ומתוך שנת י"ב שלה לאחר שנת י"ב שלה. היא קיבלה קידושין שיחולו כשהיא נעשית גדולה לאחר שנת י"ב. בכה"ג חלים שני האיסורים בבת אחת, שהרי אין הזכר חייב על הנידה כל עוד שהוא קטן, רק כשנעשה גדול חל עליו איסור הנידות ובאותה עת חלה עליו איסור אשת איש שהתקדשה לאחר. מדברי הגמרא מתבאר לנו שהיא נעשית גדולה והוא נעשה גדול מיד בתחילת שנת י"ג ותחילת שנת י"ב, לא צריך שיעבור יום אחד שלם ולא צריך מעת לעת. פירוש דברי הגמרא הם לפי שיטת רש"י. אבל, הגהות רעק"א (על המשנה למלך) כתב שלפי פירוש התוס' (שם, ד"ה מתוך שלשה וכו') ובעל המאור (שם ט, ע"ב-מדפי הרי"ף), אין ראייה מדברי הגמרא. יש עוד לציין, שהמשנה למלך רצה לתלות את מחלוקת הראשונים במחלוקת תנאים. מובא במסכת נדה (מח, ע"ב), ר' יהודה סובר שתוך הפרק כלאחר הפרק. ר' שמעון סובר שתוך הפרק כלפני הפרק. המחלוקת לעניין הבאת שתי שערות. שאם הביא שתי שערות לפני שהגיע לגיל י"ג שנה ויום אחד, הם נחשבים שומא. אבל, אם הביא לאחר שהגיע לגיל י"ג שנה ויום אחד, הם סימני גדלות. ר"ת (תוס' שם מט, ע"א, ד"ה איבעית אימא) הסביר שהמחלוקת היא בנוגע ליום אחרון של שנת י"ב ויום אחד לנקבה, ויום אחרון של שנת י"ג ויום אחד לזכר [הוא הבין שהכוונה ליום אחד אחר השנת י"ג]. יש להסביר שר' יהודה הבין שלא צריך מעת לעת, אלא מספיק שנכנס לתוך שנת הי"ד. לפיכך, השערות שהביא הם סימני גדלות. אבל, לפי ר' שמעון צריך מעת לעת, לפיכך צריך שיעבור יום אחד שלם. משום כך השערות שהביא באותו יום, אינם סימני גדלות. לפי זה, יש לנו לפסוק שלא צריך מעת לעת, שהרי במחלוקת ר' שמעון ור' יהודה הלכה כר' יהודה. אלא,

המשנה ברורה פסק:

ויום אחד. לאו דוקא יום, אלא כיון שנכנס תחלת היום משנת י"ד ואפילו שעה אחת ואפילו רגע אחת סגי ואפילו נולד בסוף יום ראש השנה כיון שעדיין הוא ודאי יום נעשה בן י"ג שנה בתחלת ליל ראש השנה של שנת י"ד.

(סימן נה, ס"ק מב)

לפיכך, נראה שהלכה למעשה יש לפסוק שלא צריך שיעבור יום שלם, ומיד כשנכנס שנת י"ד הוא יכול למחות. אבל, כיון שאי אפשר לבוא לבית דין בלילה, אז נראה שנכון יותר שביום שמסתיים שנת הי"ג יבוא לבית דין, ואז יודיעו לו שהוא גר ויכול למחות על גיורו. אם הוא רוצה למחות או לבטל את הגרות, הוא יצטרך לעשות זאת בלילה בפני עדים. אם לא ימחה בפירוש וינהג מנהג יהדות, הרי מאותה שעה ואילך לא יוכל למחות יותר.

אין מכך ראייה נגד שיטות הראשונים שסוברים שצריך מעת לעת, כיון שאין הכרח לפירוש של ר"ת בסוגיית הגמרא. יש ראשונים שביארו את הגמרא באופן אחר.²⁶ דברי חמודות (מסכת נדה, פרק ה, אות ה) ציין למחלוקת הראשונים ונטה שצריך יום אחד שלם. הוא כתב שמרגלא בפומיהו דאינשי כשנכנס לשנת י"ד נעשה בר מצוה, ולא צריך יום אחד שלם. לפיכך, הוא לא יכריע כדבריו למעשה אלא אם כן יהיו נראין דבריו לשאר חכמי הדור; הנצי"ב (עמק שאלה, שאילתא קטז, אות ב) כתב שאם הפוסקים היו רואים את דברי השאילתות שמבואר מדבריו שצריך מעת לעת לשעות, אז היו מחמירים כמותו; מדברי מהרש"ם (חלק ג, סימן קכא) משמע שנקט שהיו ספק; באר היטב (אורח חיים נג, יג) הביא תשובת מהר"י ברונא שכתב שאפילו בן י"ג שנה ויום אחד לא נקרא גדול עד שיעבור אותו היום; ב"ח (אורח חיים, סוף סימן נג) כתב שלא צריך מעת לעת לשעות, ומיד שנכנס לשנת י"ד הוא בר מצוה. הוא הוכיח הבנה זו מדברי מהר"ל שהביא שם; מדברי הסמ"ע (חושן משפט לה, ב) מבואר שסובר שלא צריך יום אחד שלם, ונעשה בר מצוה בתחילת שנת י"ד, כבר בלילה; גם הש"ך (שם, א) נקט כך ודחה את ההוכחות של ספר דברי חמודות; כך גם נקטו המגן אברהם (אורח חיים נג, יג) והנודע ביהודה (מהדורא תנינא, אורח חיים, סימן ו); ר' עקיבא איגר (מהדורא תנינא, סימן כב) סובר שאפילו בדיני דאורייתא נוקטים כרוב הפוסקים שלא צריך מעת לעת לשעות; הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (ספר הליכות שלמה, הלכות תפילה, פרק ד, הערה יח) כתב שביום שנעשה בר מצוה לא צריך להקפיד להניח תפילין באמצע היום, בשעה שמלאו לו אז י"ג שנה מעת לעת בשלמות, כדי לחוש לדעת הפוסקים שרק אז נעשה בר מצוה. הטעם שלא צריך לחוש לכך, כיון שהיו חומרא יתירה, וגם יש לצרף דעת הפוסקים שבמצות תפילין אין המצות עשה מן התורה להניח בכל יום ויום, אלא הוא חיוב כללי שיהיו התפילין עליו תמיד. לפי הבנה זו אם לא הניח יום אחד לא נחשב כקרקפתא דלא מנח תפילין.

במקרה שמדובר שנולד בבין השמשות, הרי יש להחמיר שכבר מן היום הקודם הוא נחשב בר מצוה. יש ללכת לחומרא לשני הצדדים בכל דין שהוא מדאורייתא (עיין משנה ברורה, אורח חיים נה, מב).

בירור שהגיע לגיל י"ג שנה

השאלה נשאלת, איך נדע שהגיע לגיל י"ג שנה? האם ההורים נאמנים לומר שילדם הגיע לגיל י"ג שנה? האם קרובים נאמנים להעיד שהגיע לגיל י"ג שנה?

הרמב"ם פסק:

אין סומכין על הנשים במנין השנים ולא על הקרובים אלא על פי שני עדים כשרים להעיד: האב שאמר בני זה בן תשע שנים ויום אחד בתי זו בת שלש שנים ויום אחד נאמן לקרבן אבל לא למכות ולא לעונשים, בני זה בן שלש עשרה שנה ויום אחד בתי זו בת שתים עשרה שנה ויום אחד נאמן לנדרים ולערכין ולחרמים ולהקדשות אבל לא למכות ולא לעונשים.

(הלכות אישות ב, כב-כג)

משמע מדברי הרמב"ם שיש חילוק בין עדות האב לעדות שאר אנשים. האב נאמן להעיד על גיל ילדיו, לעניין נדרים, ערכין, חרמים והקדשות. הוא רק לא נאמן לעניין מכות ועונשים. שאר אנשים אינם נאמנים להעיד אפילו לעניין נדרים וכו', צריך עדות ברורה.

המקור לדברי הרמב"ם הוא בדברי הגמרא במסכת קידושין:

בני זה בן י"ג שנה ויום אחד, בתי זו בת י"ב שנה ויום אחד, נאמן לנדרים ולחרמים ולהקדשות ולערכים, אבל לא למכות ולעונשין.

(סג, ע"ב-סד, ע"א)

הטור, העתיק את דברי הרמב"ם בנוגע לדין חליצה:

כתב הרמב"ם אין סומכים במנין השנים לא על פי קרובים ולא על פי נשים, אלא על פי עדים כשרים להעיד.

(אבן העזר קסט, יא)

ספר התרומה²⁷ כתב שכמו שאינו נאמן לעניין מכות ועונשים, בוודאי אינו נאמן לחליצה, כיון שזו דבר שבערוה. גם המרדכי²⁸ כתב בשם כמה גדולים שלא נאמן האב על גיל הילד, וצריך עדות ברורה על שניו. הוא גם סומך על הנקודה הזו שהיתר יבמה לשוק הוא דבר שבערוה, ואין דבר שבערוה פחות משנים.

²⁷ סימן קלג, דף לו, ע"א.

²⁸ מסכת יבמות, פרק מצות חליצה, סוף רמז נח-נט.

אבל, שיטה זו אינה מוסכמת על כל הראשונים. ראשית יש לציין לדעת ר' יואל הלוי שמשמע מדבריו שלא צריך שני עדים, מספיק שעוד עד יעיד עם האב. לא ברור מדוע מועיל עד אחד, הרי האב פסול לעדות כיון שהוא קרוב? ספר התרומה כתב שאם יש ריבוי שערות, או שערות ארוכות כמו שרגילים לאיש גדול או אשה גדולה, אז מותרת לחלוץ כיון שאומרים שמסתמא הגיעה לגיל גדלות. גם כן, אם יש קול בדבר שהחזיקו השכנים את הילדה, או הילד בגדלות, והם לא החזיקו את הילדים כגדולים על פי האב, אלא מעצמם ידעו כך, הרי לא צריך עדות שהם גדולים. גם כן יש שיטת ר"ת, שסוברת שכל קטנה שהגיעה לכלל שנותיה והוחזקה לסימנים על פי שכנותיה לא צריכה בדיקה. המרדכי כתב שיש לומר שר"ת דיבר דווקא לגבי אשה. אבל, לגבי איש אי אפשר לסמוך על כך שהוחזק על פי השכנים, כיון שאפשר שהעלו אותו לתורה על פי אביו ובכך הוחזק על ידי השכנים כגדול²⁹. גם בתוס'³⁰ מבואר שאם הם גדולים בקומה יש לסמוך על השערות אפילו שאין עדות ברורה שהם בני י"ג שנה.

ריא"ז³¹ חלק על דברי ספר התרומה שסבר שדין חליצה כדין מכות ועונשים. ריא"ז כתב שאין שיטת התלמוד כדבריו. שהרי האב נאמן לומר שבזמן פלוני נולד בנו, או בעניין זה נולד. הוא נאמן עליו בכל דבריו, חוץ מן המכות ועונשים, שאין בית דין מענישים אותו על פי האב, או על פי עצמו, אלא על פי עדים כשרים, או על פי החזקה.

להלכה למעשה, השו"ע פסק:

אין סומכין במנין השנים לא ע"פ קרובים ולא ע"פ נשים, אלא ע"פ עדים כשרים להעיד. ויש אומרים שאם הוחזק בעיני השכנים, שלא על פי האב, שבא לכלל שנים, או שיצא עליו קול שבא לכלל שנים, נאמנים להחזיקו בגדולים, או בדקום ומצאו להם שתי שערות, (אבל לא מהני שראו אותו שעלה לספר תורה או שהיה שליח צבור) (מרדכי פרק מצות חליצה). ואפילו בלא חזקת השכנים, אם יש להם ריבוי שערות, או שהם ארוכות כמו שרגילות לאיש גדול ולאשה גדולה, חזקה שבאו לכלל שנים, וחולצים. ועל זה סומכים שלא לבדוק אם יש גומות בשערות, מאחר שיש ריבוי שערות או שהם ארוכות. ואם הם גדולים בקומה, יש לסמוך שהם גדולים, אפי' לא הביאו כי אם שתי שערות.

(אבן העזר קסט, יא)

²⁹ כל השיטות מובאות במרדכי, מסכת יבמות, פרק מצות חליצה, סוף רמז נח-נט.

³⁰ מסכת קידושין סג, ע"ב, ד"ה בני זה וכו'.

³¹ מובא בשלטי גבורים, מסכת קידושין לב, ע"א, אות א.

השו"ע פסק בסתם כדעת הרמב"ם כפי שהבינו הטור וכפי שכתב המרדכי, שגם לעניין חליצה ויבום צריך עדות ברורה והאב אינו נאמן שהגיע לכלל שנים. אבל, הוא גם הביא את דעת ספר התרומה שמועיל קול שבא לכלל שנים, או הוחזק שלא על פי אביו. גם מועיל ריבוי שערות, או שהן ארוכות.

הנודע ביהודה³² האריך לחלוק על ההבנה של הטור ומרדכי בדעת הרמב"ם. לפיו, הרמב"ם סובר שהאב נאמן ולא צריך עדות ברורה על הגיל של הילד בשביל מצות חליצה. הטעם לכך, הוא משום שעד אחד נאמן באיסורים. כך גם סוברים הרי"ף ורא"ש. אלא, הראשונים שהזכיר המרדכי סוברים שיבום הוא דבר שבערוה, והלכה זו היא במחלוקת בין הראשונים. הרי השו"ע³³ פסק שנאמן עד אחד להעיד ליבמה שמת בעלה ומתייבמת על פיו. נוסף על כך, הרי אנחנו פוסקים כדעת שמואל שסובר שאם יבמה התקדשה לאחר קודם שקיבלה חליצה, היא צריכה גט מן האחר מספק³⁴. ואם קידושין תופסים בה, הרי אין זו דבר שבערוה. ומה שכתב המרדכי שאם יבמה התקדשה לאחר בלי שקיבלה חליצה, הולד הוא ספק ממזר. הרי הרי"ף ורמב"ם פסקו שאינו ממזר. הרא"ש כתב שהוא ממזר מדרבנן. לפיכך, הוא תמה על פסיקתו של השו"ע, וכתב: "ומכל הלין טעמא עכ"פ נראה לי שאין להחמיר כל כך בענין עדות על קטן שהוא בן י"ג שנים ואף שאין בכוחו לחלוק על גדולי הקדמונים אבל עכ"פ כל מה דאפשר להקל יש להקל"³⁵.

אבל, דברי הנודע ביהודה לא יועילו לנדון שלנו, שהרי הנדון שלנו הוא גם דבר שבערוה, שאם הוא עדיין קטן, הוא לא יכול למחות בגיורו ולא יכול לקיים גיורו. לפיכך, צריך להמתין עד שיגדל. ויש בשאלה זו נפק"מ גם לעריות, שהרי אם נאמר שמקבלים את עדות האב אז במקרה שהאב אמר שהבן הגיע לגיל גדלות ולא מחה, ולאחר מכן ימחה, הרי נאמר שמחאתו אינה מחאה והוא גר ואם קידש אשה קידושו קידושין. ואם לא היינו מקבלים את עדות האב, הרי מחאתו היא מחאה ואינו גר וקידושו אינם קידושין. אמנם, יש להעיר שאפשר לחלוק על הבנה זו. הנודע ביהודה³⁶ נקט שגיור הוא דבר שבערוה וצריך שני עדים לקיום הגיור כמו בגיטין וקידושין. אבל, האגרות משה האריך לחלוק על דברי הנודע ביהודה ולהוכיח באותות ומופתים שגיור לא צריך שני עדים לקיום הדבר, אלא רק לבירור הדבר. תוך כדי התשובה הוא כתב שגיור לא נחשב דבר שבערוה:

דכי גרות שנכנסו לקדושת ישראל הוא דבר הנוגע רק לענין אישות הא עיקר

³² מהדורא קמא, אבן העזר, סימן צג.

³³ אבן העזר קנח, ג.

³⁴ עיין מסכת יבמות צב, ע"ב.

³⁵ אמנם, יש לציין לדברי הריטב"א (מסכת קידושין סד, ע"א): "אבל לא לחליצה דומיא דמכות ועונשין דדבר שבערוה הוא, ואע"ג דשרינן על פי קרוב או אשה שהיבמה זו אשת המת ושהחולץ אחיו של מת (יבמות ל"ט ב'), התם כיון דמילתא דעבידא לאיגלווי דייקי ואמרי אבל הכא זימנין דלא דייקי".

³⁶ מהדורא קמא, אבן העזר, סימן נה.

גרות אינו לענין זה אלא לחיובי כל מצות התורה וגם לעלמא נוגע להחיותו ולהתנהג עמו בכל דבר כמו עם ישראל, רק שממילא כיון שהוא בקדושת ישראל מותר גם ליוחסין בישראל ותופסין הקידושין, ומנא ליה שגם זה הוא בדין דבר שבערוה כיון דלא דמי כלל להדבר שבערוה דסוטה שבה נאמר הדין דצריך שני עדים וכן לא לגיטין וקידושין שכל ענינם הוא דבר שבערוה ואין למילף מזה גרות.

(יורה דעה, חלק ב, סימן קכז, ענף ה)

הוא טען שאולי כשמדובר שהגר בא לישא ישראלית ויש שאלה על גיורו, אז נחשב דבר שבערוה, כיון שדנים על עניין הגיור בהקשר לקידושין. אך, במקרה שדנים על הגיור לשאר עניינים בהלכה בוודאי לא נחשב דבר שבערוה. אם כן, בוודאי לפי דברי הרב פיינשטיין הגיל של הילד אינו נחשב דבר שבערוה, ולכן לפיו האב יהיה נאמן. אפילו אם לא נקבל את דברי הנודע ביהודה בנוגע לחליצה, שנחשיב חליצה כדבר שבערוה, בכל זאת, הגיור אינו נחשב דבר שבערוה. רק לשיטת הנודע ביהודה יש מקום לומר שגיור הוא דבר שבערוה וגם לדעתו אין הכרח לכך שאפשר לומר שדווקא כשמדובר בצורה ישירה על הגיור הוא דבר שבערוה. אך, כאן הדין לא על הגיור עצמו אלא על הגיל של הילד.

אבל, עדיין, יש לדון אם תועיל במקרה שלנו עדות האב, שהרי בין אם מדובר שאביו הוא יהודי שבא על נכריה, ובין שמדובר שאביו הוא נכרי שהתגייר עמו, או לא התגייר עמו, הרי הילד אינו מתייחס אחריו. אולי דינו של האב כמו סתם אדם. ואז נכנסים למחלוקת אם יש חילוק בין עדות האב לסתם אדם.³⁷ אולם, במקרה שהאב והבן עדיין לא התגיירו, והאב אמר את גיל הבן קודם הגיור, אז

³⁷ עיין תוס' (מסכת קידושין סד, ע"א, ד"ה נאמן לנדרים) שהקשה הרי עד אחד נאמן באיסורין דווקא בדבר שבידו, וגילו של בנו אינו דבר שבידו. על כך השיב שכיון שסופו של הבן לגדול, לכן נחשב כדבר שבידו. אבל, חז"ל עשו שרק לגבי האב נחשב כדבר שבידו, משום שהוא מדקדק יותר לדעת גיל הילד, כיון שמוטל עליו להודיע לאחרים; רשב"א (שם סג, ע"ב, ד"ה בני זה וכו') כתב שייתכן שגם שאר אנשים נאמנים. הברייטא הזכירה את האב, כיון שיש בכך חידוש יותר גדול, שהיתה הו"א לומר שלא יהיה נאמן משום שהוא קרוב; יש עוד לדון שאפילו לפי דעת הרשב"א, שאר אנשים לא יהיו נאמנים. אף על פי שכתבתי שלדעת האגרות משה גיור לא נחשב דבר שבערוה, בכל זאת, הוא כתב שצריך שני עדים להעיד על אחד שהוחזק כנכרי שהתגייר, לא מספיק עד אחד. הסיבה שצריך שני עדים היא משום שרבים מן האחרונים כתבו שכדי להעיד על אחד שהוא כשר, צריך שני עדים, כמו שצריך שני עדים לפסול את האדם. כך הוא כתב בתשובה הני"ל. בתשובה נוספת (אבן העזר, חלק א, סימן ז) הוא דן בדין אימוץ ילדים וכתב שבמקרה שיש ספק אם הילד הוא נכרי, לא מועיל עד אחד שיעיד שהוא יהודי. כיון שמבואר בתוס' (מס' יבמות מז, ע"א) שהטעם שאחד שבא ואמר "יהודי אני" נאמן הוא משום שרוב הבאים לפנינו בתורת יחדות, יהודים הם. אם כן, יש לומר שרק במקרה שהוא אמר שהוא יהודי הוא נאמן, כיון שיש רוב. אבל, כשהוא לא אומר שום דבר, הרי יש לומר שרוב נכרים, ולכן, צריך ב' עדים להעיד נגד הרוב. פרי חדש (יורה דעה קיט, ז) ומהרי"ט אלגזי (מס' בכורות, דף ל, אות לב, ד"ה והנה הראב"ד) בשם

יש מקום לומר שהוא יהיה נאמן. שכל עוד שלא התגיירו הבן מתייחס אחר אביו. אבל, שאלה זו תלויה בשאלה בשתי שאלות אחרות: א. האם גם בנכרים אומרים שהבן מתייחס אחר אביו, או שייחוסו רק אחר אמו? שאלה זו אינה ברורה לגמרי³⁸. ב. אפילו אם נאמר שגם בנכרים הבן מתייחס אחר אביו, אולי חז"ל אמרו שרק אבי יהודי נאמן לומר גילו של הבן. אבי נכרי לא דייק, ואי אפשר לסמוך עליו בנוגע לגילו של הילד.

מחנה אפרים כתבו שצריך ב' עדים להעיד על איש שהוא נאמן. לפי ה"ל יש אפילו מקום לדון שאולי אביו לא יועיל להעיד על גילו. אולם, יש לומר שלא נחשב שהאב מעיד שהבן הוא גר, הוא מעיד על גילו. כתוצאה מעדותו יש נפק"מ אם הגיור חל, או אינו חל. לכן, נראה שלפי דעת הרשב"א, יהיה אפשר לסמוך על אביו בנוגע לגילו. אולם, לפי התוס', אי אפשר לסמוך על גילו ולכן יש לפנות לאפיק אחר כדי לגלות את גילו.

³⁸ מובא בגמרא במסכת קידושין (יז, ע"ב-יח, ע"א): "א"ר יוחנן עובד כוכבים יורש את אביו דבר תורה דכתיב 'כי ירושה לעשו נתתי את הר שעיר'. ודילמא ישראל מומר שאני? אלא מכהא 'כי לבני לוט נתתי את ער ירושה' ". וכן, מובא במסכת קידושין (סז, ע"ב): "אמר רבי יוחנן באומות הלך אחר הזכר... כדתניא מנין לאחד מן האומות שבא על כנענית והוליד בן שאתה רשאי לקנותו בעבד [רש"י: דשדין ליה בתר זכר ומותר לחיותם] תלמוד לומר 'וגם בני התושבים הגרים עמכם מהם תקנו' "; מאידך, רש"י במספר מקומות דן בנוגע לולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, שהאב ואם נכרים. וכתב רש"י שסתם עובדת כוכבים זונה היא ומאיש אחר הולד - עיין מסכת יבמות צז, ע"ב, ד"ה בתר אביו; מסכת יבמות מב, ע"ב, ד"ה ויפטור את וכו'; וכן, עיין בגמרא במסכת יבמות (צח, ע"א) ששם מבואר שאפילו שידועים ששני האחים הם מאותו אב, שמדובר על תאומים, בכל זאת אינם נחשבים אחים, כיון שהתורה הפקירה את זרעם, משום הפסוק "בשר חמורים בשרם וזרמת סוסים זרמתם"; עיין בסוגיא במסכת סנהדרין (נח, ע"ב) ששם נאמר שאין לבני נח שאר אב, ומותר לבן נח לבוא על בתו; עיין ברמב"ם, הלכות מלכים ט, ה; אמנם יש להקשות שהרמב"ם (שם), פסק שאסור לבן נח לבוא על אשת אביו. אם אין לו שאר אב, מדוע יהיה אסור לבוא על אשת אביו? הרי הוא אינו מתייחס אחר אביו; מובא במדרש רות רבה (פרשה ב, פיסקא יג) סיפור שמתה אמו של אבנימוס הגרדי ובא ר' מאיר אליו וראה שמתאבל, כשאביו של אבנימוס הגרדי מת לא התאבל. אמר לו ר' מאיר כמדומה אני שאמך חביבה עליך יותר מאבך. ענה לו ולא כן כתיב "אשה לבית אמה", ולא לבית אביה. אמר ר' מאיר יפה אמרת שאין לך אב. מוכח מכאן שהבן אינו מתייחס אחר אביו. חידושי הרד"ל (שם) כתב שמשמע מכאן שבן נח אין לו להתאבל על אביו, אלא על אמו; גם הרמב"ן (מסכת יבמות צח, ע"א) הבין מדברי הגמרא במסכת יבמות שאין לנכרי ייחוס לאביו הנכרי. לדעתו, לענין עריות אין להם ייחוס. רק לענין ירושה יש להם ייחוס, כיון שכך גילתה התורה. ונראה שצריך לומר שלפי הרמב"ן, כן הדין לענין קנין העבד, שגילתה התורה שהבן מתייחס אחר אביו הנכרי. סתם כך לענין עריות, אין הולד הנכרי מתייחס אחר אביו הנכרי. בכל מקום שהתורה לא גילתה יש לומר שהולד אינו מתייחס אחר אביו הנכרי; גם ספר קרית ספר (הלכות יבום וחליצה א, ח) כתב: "דנכרי משעה שהזריע אפקריה רחמנא לזרעיה דכתיב וזרמת סוסים זרמתם וזרמת היינו זרע הוא יורה כחץ כזרם מים המקלח בכוח"; אולם, צריך עיון מן הגמרא במסכת יבמות (סב, ע"א) ששם מבואר שנולדו לו בן ובת בגיורתו, ואחר כך נתייגר, פטור ממצות פריה ורביה. והטעם לכך, כיון שהילדים שנולדו לו בגיורתו מתייחסים אחריו (עיין תוס' שם). עבד שנולדו לו ילדים בעת שהיה עבד ואחר כך השתחרר, צריך לקיים מצות פריה ורביה. כיון שהילדים שנולדו לו בעבדותו, אינם מתייחסים אחריו; הרב משולם ראטה זצ"ל (ספר "זכרון" לנשמת הגאון הצדיק ראי"ה קוק, למלאות עשר שנים להסתלקותו, עמ' רס) נקט שלענין ייחוס גם באומות הולכים אחר הזכר. רק לענין קורבה של שאר בשר, אין הולכים אחר הזכר.

לעומת זאת, יש לדון בשאלה זו מדרך אחרת. החת"ם סופר כתב שגם כשהקהילה החזיקו את הילד כגדול על פי אבי הילד, מועילה החזקה. כיון שבאותה עת שהאב אמר להם זמן לידת הילד לא היתה שעת מעשה עדות יבמה. לפיכך, מועילה החזקה אחר כך לסקול את הילד וכיוצ"ב:

על דבר החליצה שנעשה לפניו וב"ד הצדק דווארדיין ועתה מעוררים עליו שה' היבם קטן ועדיין לא הביא ב' שערות לפי דברי המעירים ראשון תחלה נאמר מספר השנים אשר לא יחקר עפ"י הרבה מאנשי ק"ק א"ש לכאורה אם נפסל עדות האב ובעי' דוקא שני עדים כשרים להעיד על השנים א"כ בעי' עדים היודעים וזוכרים יום לידתו ממש כי אלו אנשי ק"ק א"ש המעידים עתה שהוא כבר בן י"ג שנים כולם ע"פ האב המה מעידים וא"כ אין ממש בעדותם אבל זה ליתא אעפ"י שהאמת כן הוא שכל עדותן הוא עפ"י מה שהוחזק האב את הבן בחזקת יג"ש = י"ג שנים = מ"מ כיון שהחזיק כן שלא בשעת מעשה עדות יבמה והוחזק כן הרי הוא נאמן אפי' לסקול על ידו כאותה אשה שה' מורכב בנה על כתיפה בפ' עשרה יוחסין.

(אבן העזר, חלק ב, סימן פו³⁹)

כעין זה כתב מהרש"ך. אלא, הוא דיבר לעניין עדות ולא לעניין חזקה:

ואומר דאיברא ומלתא דפשיטא היא דאין לפסול העד המעיד שבשנת השכ"ח עלה למקום אבי היתומה הזאת ואמר לו שבשנת השכ"ז נולדה לו בת משום דהוי עד מפי עד כיון שאינו יודע מעצמו זמן הלידה ונאמר דא"כ לא חזי להכחיש את העדים המעידים בברור על זמן הלידה ומעידים שהיא קטנה דודאי לא חשיב עד מפי עד מה שמעיד עתה על גדלות היתומה הזאת ממה שאמר לו האב שלא היה רק מודיע לו שנולדה לו בת כאשר ידבר איש אל רעהו המודיע לו עניינו ומאורעיו וא"כ חשיב זה עד גמור שיוודע ונתאמת לו שנות היתומה הזאת מאשר ידע אז סמוך ללידתה בין מפי אביה בין מפי אחר.

(חלק א, סימן כג⁴⁰)

³⁹ הפתחי תשובה (אבן העזר קסט, יג) תמה איך החת"ם סופר לא הזכיר את דעת השו"ע, שמבואר מדבריו שסובר שלא מועיל שהוחזק על ידי אביו?

⁴⁰ יש לציין שמהרש"ם (חלק אבן העזר, סימן ט) סובר שאם העד יודע את גיל הילד מחמת שאביו אמר לו, הרי זה נחשב עד מפי עד, והעדויות אינה מועילה.

לפי זה, אם מוחזק הילד שהגיע לגיל בר מצוה, אפילו שהוחזק על ידי אביו, כיון שהוחזק בשעה שלא היתה נפק"מ לעניין הגרות, הרי החזקה מועילה. כיון שיש ספק אם מועילה החזקה, נלענ"ד, שאי אפשר לסמוך על החזקה לבדה. אבל, יחד עם הרישום בתעודת לידה בוודאי אפשר לסמוך על החזקה. יש לדון אם אין חזקה ויש רק רישום בתעודת לידה, האם הרישום מועיל? הרי אין עדות על הלידה, אלא אחות רושמת את זמן הלידה. במקרה של אימוץ ילד, הדרך היחידה לדעת את גיל הילד יהיה על ידי שיסמכו על תעודת הלידה.

בנוגע לדין תעודת לידה מצאתי שנחלקו האחרונים. שו"ת מנחת יצחק כתב:

הנה לענ"ד היכא די שסתירה בין עדותו של ע"א, ותעודת ערכאות, יש לדון משום דאין ע"א נאמן אף באיסורים נגד החזקה, לא לאיסור ולא להיתר, כמבואר (ביו"ד סי' קכ"ז סעי' ג'), ועי' בקצה"ח (סי' פ"ד סק"ד), במה שמחלק בזה, בין איסור לממון, ונאמנות עדות הערכאות, הוי מטעם חזקה, דלא מרעי נפשיהו, וכמבואר (בחו"מ סי' ס"ח), ואין חילוק בין חתום עליו ע"א או שנים, כמבואר בתשו' הרשב"א המיוחסות להרמב"ן (ס' ע"ד), ובב"י שם, וכ"פ ברמ"א שם, וא"כ גם בע"א המכחיש עדות ערכאות, אינו נאמן, דהוי נגד החזקה.

(חלק ה, סימן ע)

לפיו, תעודת ערכאות יש לה דין חזקה, ולכן אין עד אחד נאמן נגדה. הטעם שיש לה דין חזקה, היא משום שיש חזקה שערכאות לא ישקרו כיון שבכך יפגמו את שמם.

כפי שכתב שו"ת מים רבים:

מכל מקום עדות דערכאות יש מקום לומר שכשרה מן התורה. משום שחזקה דידהו הוה חזקה אלימתא שלא ישקרו בשביל שלא יפסידו אמונתם ויעבירו מן המשפט. ובכה"ג אנו מאמינים אפילו בעניני איסור דחמיר טובא.

(חושן משפט, סימן ד)

הדין שלנו תלוי בשאלה מדוע שטר העולה בערכאות של נכרים כשר? התשב"ץ⁴¹ הביא בשם חכמי הצרפתים שכתב שמעיקר הדין עדות של נכרי לא פסול. אלא, הפסול נובע מחמת שסתם נכרי

⁴¹ כן מבואר במרדכי, מס' גיטין, רמז שכה, בהגה"ה; עיין גם בהגהות אשר"י, מסכת גיטין, פרק א, סימן ט; נחלקו האחרונים בביאור שיטתו של ר' יקר, שמדבריו משמע שסובר שנכרי שמוחזק שאינו שקרן, כשר לעדות. כך הבין הבית יוסף (חושן משפט לד, ז). אבל, הגהות דרישה ופרישה (שם) והב"ח (שם) ביארו בדעת ר' יקר שסובר כדעת התוס' במסכת גיטין (ט, ע"ב, ד"ה אע"פ וכו') שסובר שנאמנות נכרי שמוחזק שאינו שקרן, היא רק מתקנת חכמים. דהיינו, היא נכללת בתקנת ערכאות של גוים. יש עוד

משקר. לכן, במקרה שאין חשש שמשקר אינו פסול לעדות. אבל, הרשב"א⁴² ועוד ראשונים⁴³ סוברים שנאמנותן של הערכאות אינה מטעם שעדות נכרי כשרה מן הדין. אלא, רק משום שיש חזקה שהדיינים בערכאות לא משקרים ולא מרעי נפשיהו.

ניתנו מספר ביאורים מדוע יש חזקה שהדיינים בערכאות לא משקרים:

- א- משום שלא רוצים לפגום בכבודם. הם נאמנים אפילו במקום שלא יבוא לידם שום היזק, אלא, רק זלזול בכבודם [מהרי"ק⁴⁴].
- ב- משום שיראים מן המלכות שיתפסו בשקרם ויענשו [שו"ת באר יצחק⁴⁵].
- ג- דומה לחזקה שאומן לא מרע אומנתו [שו"ת באר יצחק⁴⁶].

לפי הביאורים האלו יש לומר שלערכאות יש נאמנות ודאית, שיש כאן חזקה. לכאורה, יש נפק"מ בין הביאורים האלו. שהרי לפי הביאור השני לדיינים בערכאות יש נאמנות רק במקרה שמצד החוק המעשה נאסר. אבל, לפי הביאורים האחרים יש לומר שגם כשהמעשה לא נאסר, בכל זאת יש להם נאמנות כיון שיש חזקה שלא רוצים לזלזל בכבודם.

אם כן, יש לדון במקרה שלנו אם הפקידה צפויה לעונש במידה שהיא שינתה את תאריך הלידה. אפילו אם אינה צפויה לעונש עדיין מסתבר לתת לה נאמנות, כיון שיש חזקה שלא תשקר סתם. בוודאי יכול להיות שאם תשקר היא תפסיד את עבודתה. יש להוסיף שלא צריך שיהיה מדובר דווקא בערכאות, אלא בכל גיוני שיש חזקה שלא משקרים אפשר לסמוך על הנכרים.

אבל, יש לציין שיש שיטה בראשונים⁴⁷ שסוברת שמדאורייתא עדות של הערכאות פסולה. אלא, יש תקנה מדרבנן שאפשר לסמוך על עדותן בכל מקום שאין חשש שהם משקרים. בשיטה זו הלך

לציין שהתומים (סח, ח) וקצות החושן (שם, א) הבינו בדעת רש"י (מסכת גיטין ט, ע"ב, ד"ה חוץ וכו') שסובר כדעת ר' יקר.

⁴² חלק א, סימן תתקפב; המיוחסות לרמב"ן, סימן עד.

⁴³ ריא"ז (שלטי גבורים, מס' גיטין ג, ע"ב, אות ב) כתב שנכרים פסולים לעדות מן התורה אפילו שמוחזקים שהם לא משקרים; עיין בית יוסף (חושן משפט לד, ז) שהבין שהרי"ף, רמב"ם, רא"ש וטור לא נוקטים כדעת ר' יקר. שנראה מדבריהם שנכרי פסול לעדות מדאורייתא. ואין חילוק בין שמוחזק שאינו שקרן, ובין מוחזק כשקרן. והשו"ע (חושן משפט לד, ז) פסק שנכרי פסול לעדות. ולא חילק בין שמוחזק שאינו שקרן, ובין מוחזק כשקרן.

⁴⁴ סימן קכא.

⁴⁵ אבן העזר, סימן ה, ענף ה.

⁴⁶ אבן העזר, סימן ה, ענף ה.

⁴⁷ תוס' מס' גיטין ט, ע"ב, ד"ה אע"פ שחותמיהן וכו'; כך גם מבואר בר"ן, מסכת גיטין ד, ע"א, ד"ה גמ' קא פסיק וכו'; אולם, מדברי הראשונים שהבאתי לעיל, מבואר מדבריהם שהם סוברים שערכאות מועילים כראיה מדאורייתא. כך גם מבואר בדברי השלטי גבורים, מסכת גיטין ד, ע"ב, אות א, בשם ריא"ז.

האורים ותומים⁴⁸: "וגם זה מהתורה פסול דהא לאו בני עדות נינהו, רק מתקון עולם הכשירו אותו". לפי הבנה זו עדות של ערכאות לא יועיל לענייני איסור והיתר, אלא לענייני ממונות.

כך פסק הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א:

ולכן דעת הרבה מהפוסקים שאי אפשר להסתמך על ערכאות להתיר אשת איש לעלמא אף שסמכו בעדות אשה גם על עדות פסולים, כי אין לנו שהתקנה הנ"ל תועיל גם למילי דאיסורא⁴⁹.

לפי זה, גם בדיון שלנו לא יהיה אפשר לסמוך על תעודת הלידה. אם כן, יש לנו מחלוקת בין הראשונים ואחרונים אם אפשר לסמוך על תעודת הלידה. התייעצתי עם מו"ר הרב דוב ליאור שליט"א והוא טען שאפשר לסמוך על תעודת לידה, אבל אי אפשר לסמוך על האב שהוא נכרי. אין חשש לרמאות בתעודת לידה כפי שהתבאר לעיל.

היה גדול לפי דיני בני נח, אבל קטן לפי דיני בני ישראל

במאמר "גיור קטן", הבאתי בגוף המאמר וגם בהערה ארוכה שלבני נח אין דין שיעורים. לפיכך, גדלות בן נח תלויה בדעתו ולא תלויה בשנים ושערות. רק, לבני ישראל יש הלכה למשה מסיני שאינו נעשה גדול כל עוד שלא הגיע לגיל י"ג שנים ויום אחד, ולא הביא ב' שערות. לפי זה, יש לדון במקרה שהנכרי שבא להתגייר היה גדול לפי דיני בני נח והתגייר, האם יהיה דינו לאחר הגיור כגדול, או כקטן. בעצם בכך תלויה שאלה נוספת אם יוכל למחות על גיורו.

ביארתי בדעת הראשונים שסוברים שקטן יכול לבוא מעצמו להתגייר כאשר הגיע לכלל דעת. וכיון שגדלות בני נח תלויה בדעת הילד, לפיכך הוא נחשב כגדול ואפשר לגיירו. אבל, עדיין, כיון שהוא עכשיו נעשה ישראל הרי יוכל למחות על גיורו כשיחשב גדול לפי דיני ישראל. כלומר, יגיע לגיל י"ג שנים ויביא ב' שערות. נלענ"ד, שהבנה זו הכרחית. שהרי הטור ושו"ע כתבו שקטן שבא מעצמו להתגייר מגיירים אותו, ובכל זאת כתבו שהוא יכול למחות כשהגדיל. הם לא כתבו שמדובר דווקא כשהקטן לא בא מעצמו להתגייר לאחר שהגיע לגדלות של בני נח.

אבל, ראיתי שהמנחת יצחק דן בשאלה זו. הוא דן בה לפי הבנתו שגדלות בני נח אינה תלויה בשנים ושערות, אלא רק בשנים. הוא שאל מה יהיה הדין במקרה שהגיע ל"ג שנים ולא הביא

⁴⁸ אורים סח, ג.

⁴⁹ התשובה נדפסה בספר "על בן אמצת לך", מכתבים ותשובות, עמ' ו.

שערות, האם יוכל למחות על גיורו לאחר שהתגייר, שעכשיו לפי דיני ישראל הוא נחשב קטן? הוא אינו מכריע בשאלה זו:

דשערות צריך רק בישראל אבל בב"נ = בבן נח = שם תלוי רק בשנים, והוא באמת סברא גדולה, דמשמעון ולוי אין ראי' רק על השנים, ואי מהלכה למ"מ = למשה מסיני = הרי הלכה רק לישראל נאמרה, רק בזה אבקשו להודיענו חו"ד מה יהי' הדין באם נתגייר אח"כ, אחר שבא לכלל גדלות בב"נ, דהיינו שהיה לו י"ג שנים ובלא שערות ונתגייר, אם כעת חוזר לקטנותו, ואם יהי' כן, מה יהי' הדין לענין דיכול למחות משיגדיל אם נתגייר בקטנות, וא"כ אם נתגייר אז כשהי' י"ג שנה ולא הביא שערות מה דינו, ד"ל דהרי הוא גדול ונתגייר והוי גירות מעליא, ושוב אינו יכול למחות, או דילמא הרי נתגייר והרי הוא קטן ויכול למחות, ויש לצדד ולהביא ראיות לכאן ולכאן, וגם יש עבירות שדינן אותו אחר שנתגייר על מה שעשה קודם, כדאיתא ברמב"ם (פ"י מהל' מלכים), מה יהי' הדין אם קודם שנתגייר היה גדול ואחר שנתגייר נעשה קטן, ויש לחקור עוד בכיוצא בזה.

(חלק ח, סימן נה)

עוד ראיתי בספר "הקטן והלכותיו"⁵⁰, שכתב שיש להסתפק בגר קטן שנתגייר, האם לאחר הגיור נחשב כקטן כדיני ישראל, או שמא כיון שבנכריתו נחשב גדול, כיון שהגדלות היתה תלויה בדעתו, הרי אינו חוזר ונעשה קטן? הוא הביא שם ששו"ת חלקת יואב⁵¹ כתב שכשהתגייר חזר דינו להיות כישראל.

דין עונשים בדיני שמים לנכרי שהתגייר

מבואר בדברי מספר פוסקים⁵², שאין עונש בדיני שמים עד שמגיעים לגיל כ' שנה, הדבר נלמד מדור המדבר בחטא המרגלים, שרק אלו שהיו מעל גיל עשרים שנה נענשו.

⁵⁰ פרק א, הערה לו.

⁵¹ סימן א במפתחות.

⁵² עיין פתחי תשובה, יורה דעה קפה, ט; פתחי תשובה, שם שעו, ג.

שו"ת מהר"י באסן⁵³ כתב שנכרי שהתגייר אפילו שהתגייר שהיה מבוגר, מחשבים את העשרים שנה רק לאחר שהתגייר, כיון שגר שהתגייר כקטן שנולד דמי.

שו"ת משנה הלכות⁵⁴ ביאר את דבריו בביאור החילוק בין גיל גדלות של בן נח לבן ישראל. הרי גיל הגדלות של בן נח תלוי בדעתו. אבל, אצל בן ישראל גיל הגדלות תלוי בכך שהגיע לגיל י"ג שנים והביא ב' שערות. הטעם לחילוק הנ"ל, הוא נובע מכך שבני נח מצווים רק בז' מצוות שמובנים לכל אדם. הרי בוודאי הדעת שנצרכת להבין שאין לרצוח אדם, היא פחותה מן הדעת שנצרכת כדי להבין איסור נבלה וכיוצ"ב. לפיכך, בן ישראל צריך ללימוד רב עד שתהיה לו דעת שיבין את כל ההלכות שבתורה. הלכה למשה מסיני קבעה שיכול להגיע לדעת הנצרכת להבין את רוב הדינים בתורה, רק לאחר שהגיע לגיל י"ג שנה ויש לו ב' שערות. גם בעניין עונשים בדיני שמים, צריך שיהיה לאדם מספיק זמן כדי שיוכל ללמוד את כל התורה כולה, שרק אז יש לו מספיק דעת כדי שיענש. לפיכך, נכרי שהתגייר גם נצרך ללימוד זה, ורק לאחר שלמד כ' שנה אז מגיע לו עונש בדיני שמים.

נלענ"ד, שביאור זה מאוד מוקשה, כפי שביארתי המקור לעונש של כ' שנה הוא מדור המדבר, ששם לא למדו כ' שנה. יתר על כן, מדור המדבר נלמד היסוד של הגיור והם היו כגר שנתגייר כקטן שנולד דמי במעמד הר סיני. נוסף על כך, מסתבר מאוד שהדעת שנצרכת אינה תלויה בלימוד התורה, שהרי האדם נענש על העוונות כשהגיע לגיל י"ג שנה אפילו שרק למד שנה אחת, ואפילו למד עכשיו הלכה זו. כך גם הדבר בדיני שמים.

⁵³ מובא שו"ת משנה הלכות, חלק י, סימן רמז.

⁵⁴ חלק י, סימן רמז.

אחד שאמר נתגיירתי ביני ובין עצמי

מבוא

מובא במסכת יבמות:

מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה, ואמר לו: נתגיירתי ביני לבין עצמי, א"ל רבי יהודה: יש לך עדים? אמר ליה: לאו. יש לך בנים? א"ל: הן. א"ל: נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך. [ומי] א"ר יהודה אבנים לא מהימן? והתניא: יכיר - יכירנו לאחרים, מכאן א"ר יהודה: נאמן אדם לומר זה בני בכור, וכשם שנאמן לומר זה בני בכור, כך נאמן לומר בני זה בן גרושה הוא או בן חלוצה הוא; וחכ"א: אינו נאמן! א"ר נחמן בר יצחק, ה"ק ליה: לדברך עובד כוכבים אתה, ואין עדות לעובד כוכבים. רבינא אמר, הכי קאמר ליה: יש לך בנים? הן; יש לך בני בנים? הן; א"ל: נאמן אתה לפסול בניך, ואי אתה נאמן לפסול בני בניך. תניא נמי הכי, ר' יהודה אומר: נאמן אדם לומר על בנו קטן, ואין נאמן על בנו גדול. ואמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן: לא קטן - קטן ממש, ולא גדול - גדול ממש, אלא קטן ויש לו בנים - זהו גדול, גדול ואין לו בנים - זהו קטן. והלכתא כוותיה דרב נחמן בר יצחק.

(מז, ע"א)

במאמר הנוכחי אברר באיזה מקרים נאמן האדם לומר שנתגייר ביני ובין עצמו. לאחר שנאמן, מה דינו? האם הוא נחשב כנכרי רק לחומרא, או גם לקולא? כלומר, האם יהא מותר לישא נכריה.

נאמנות לפסול את עצמו

1 - שו"א אנפשיה חתיכא דאיסורא :

התוס' :

נאמן אתה לפסול עצמך כו' - היינו דווקא במילי דמשוי נפשיה חתיכה דאיסורא אבל אם בא על בת כהן לא פסלה.

(מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה נאמן אתה וכו')

גם בהמשך כשביאר את דברי ר' יהודה "שנאמן לפסול את עצמו, אבל אינו יכול לפסול את בנו, כיון שאין עדות לעכו"ם", הוא כתב שנאמן על עצמו משום שו"א אנפשיה חתיכא דאיסורא.

הבנה זו מובאת בדברי עוד ראשונים¹. לומדים שהנאמנות שלו מצד שו"א אנפשיה חתיכא דאיסורא. לפי זה, נראה שיהיה רק נאמן לחובתו ולא לטובתו.

הריטב"א² הקשה כיצד האומר שנתגייר בינו ובין עצמו נאמן, הרי אין אדם משים עצמו רשע? אחד היישובים שהביא הוא, שבאמת אינו נאמן לפסול את עצמו, אלא זה רק שו"א אנפשיה חתיכא דאיסורא, להיות אסור בבת ישראל וכן בכל שאר החומרות של נכרים³.

גם הרא"ש פסק שנאמנותו היא מצד שו"א אנפשיה חתיכא דאיסורא והביא מספר הוכחות לכך, שמוכרחים לומר שנאמנותו מצד שו"א אנפשיה חתיכא דאיסורא :

והא דקאמר שנאמן לפסול את עצמו לא לעניין זה שאם בא על בת ישראל שפסלה דק"ל אדם קרוב אצל עצמו ואינו משים עצמו רשע. ועוד היאך קאמר ר' יהודה נאמן על עצמו ואינו נאמן על בנו אלמא אית ליה לרבי יהודה פלגין דיבורא דמהימנין ליה לגבי נפשיה ולא מהימנין ליה לגבי בניו ולעיל בספ"ב (דף כה א) קאמר ר' יהודה הרגתיו לא תנשא אלמא לא פלגין דיבורא. ועוד מלתא דתמיה היא דאיהו פסול ובניו כשרין הלכך אין עדותו כלום ואפילו לעניין עצמו ואם בא על בת ישראל לא פסלה אלא לעניין זה

¹ תוס' כתב את הדברים האלה גם במסכת יבמות כה, ע"ב, ד"ה לימא וכו'; עיין בחידושי הרמב"ן, מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה נאמן אתה וכו'; חידושי הרשב"א שם, ד"ה ואי אתה וכו'; טור, יורה דעה רסח, יא.

² מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה נאמן אתה וכו'.

³ בדברים האלה כתב נמוק"י, שם טז, ע"א, מדפי הרי"ף.

מהני עדותו לעצמו דשוי לנפשיה חתיכא דאיסורא ואסור בבת ישראל ולענין שור של ישראל שנגח שור של עובד כוכבים.

(מסכת יבמות, פרק ד, סימן לה)

אך, צריך עיון, מדוע נחשב שמשים עצמו רשע? הרי אין לנכרי שום מצוה להתגייר ואם לא התגייר כהלכה, לא עבר על שום איסור. נראה שאין כוונתו לומר שלא נאמן מצד שמשים עצמו רשע. אלא, מצד שאדם קרוב אצל עצמו, לכן, הוא אינו נאמן להעיד על דברים שנוגעים אליו.

2- רק נאמן לחייב עצמו לטבול שוב:

הרמב"ם פסק:

היה נשוי לישראלית או לגיורת ויש לו בנים ואמר נתגיירתי ביני לבין עצמי, נאמן לפסול את עצמו ואינו נאמן לפסול את הבנים וחוזר וטובל בבית דין.

(הלכות איסורי ביאה יג, ח)

לדעת הרמב"ם, האדם שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו חייב לחזור ולטבול כדין. עוד ראשונים נקטו כדעת הרמב"ם⁴. גם השו"ע נקט כדעת הרמב"ם וכתב במפורש שהדין פועל מצד שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא:

מי שהיה מוחזק בישראל שאמר: נתגיירתי ביני לבין עצמי, ויש לו בנים, אינו נאמן על הבנים אבל נאמן על עצמו לשויה נפשיה חתיכא דאיסורא ליאסר בבת ישראל עד שיטבול בפני בית דין.

(יורה דעה רסח, יא)

אמנם, יש לדון בשיטת המרדכי, שגם הוא התקשה בנאמנותו של זה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו ונראה שנקט שיטה אחרת:

נאמן אתה לפסול עצמך כו', וא"ת והא אדם קרוב אצל עצמו? ויש לומר הכא לא בעי לפסול את עצמו, אלא אדרבה הוא רוצה להכשיר ולהתגייר היטב.

(מסכת יבמות, כמעט סוף פרק ד)

⁴ עיין חידושי הרמב"ן מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה נאמן וכו'; חידושי הרשב"א שם, ד"ה ואי אתה וכו'; מאירי שם, ד"ה מי שהוא מוחזק וכו'.

נראה שהתקשה מה החילוק בין נאמנותו לבניו, ובין נאמנותו על עצמו, הרי הוא קרוב לעצמו? אך, הוא לא נקט שנאמנותו מצד שויה אנפשיה וכו', אלא נראה שסובר, שהסיבה שאדם שקרוב אצל עצמו ואינו יכול להעיד היא משום חשש משקר וכאן אין חשש משקר⁵.

יש אולי לדמות את דבריו לדברי התוס' שדן בדין אין אדם משים עצמו רשע, שאם אומר שהוא מזיד שאכל את החלב, לא הוי משים עצמו רשע:

ואם תאמר והיאך נאמן לומר מזיד הייתי? הא אין אדם משים עצמו רשע כדאמר בפ"ק דסנהדרין (דף ט: ושם) גבי פלוני רבעני לרצוני. ויש לומר דאין נאמן לפסול עצמו, אבל הכא עושה תשובה ואינו רוצה להביא חולין לעזרה.
(מסכת בבא מציעא ג, ע"ב, ד"ה מה אם וכו')

אפשר לומר ששאר הראשונים, שלא נקטו כדברי המרדכי, סוברים שהפסול של קרוב אצל עצמו, אינו משום חשש משקר, אלא כיון שהוי בעל דבר, אין עדות. הראב"ד האריך ביסוד הזה, שבעל דבר אין לו גדר של עדות, ולכן, אין אצלו עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה⁶.

עוד צריך עיון בשיטה שהביא המאירי:

ואם אין עדים בכך נאמן לפסול את עצמו ובנים שיולדו לו לאחר מכן אבל אינו נאמן לפסול את בניו שכבר נולדו.

(מסכת יבמות מז, ע"א)

איך הוא נאמן לפסול את בניו שנולדו לו לאחר מכן? הרי כל נאמנותו מצד שויה אנפשיה וכו', אם כן כמו שלא פוסל את בת ישראל שנבעלה לו, כך אינו פוסל את ילדיו⁷.

⁵ יש לציין שרעק"א (בגליון הש"ס שלו) כשדן על דברי התוס' שהובאו לעיל, הוא הפנה לדברי המרדכי האלה. אולי רצה לרמוז בכך, שדברי המרדכי אינם שוים לדברי התוס'.

⁶ עיין ברא"ש, מסכת מכות, פרק א, סימן יד, סוף פרק א; אין כאן המקום להאריך בכל המחלוקת הזו.

⁷ הרב יצחק שמרי"ה שחור (בהערותיו על הבית מאיר, אבן העזר ו, הערה 37) הבין שהמאירי לא נקט כדעת הראשונים האחרים שנאמנותו נובעת מחמת "שויה אנפשיה וכו'".

גדר שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא

1- מאיזה כוח פועל שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא?

הובא לעיל, שלדעת רוב הראשונים נאמנותו של זה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו, נובעת מצד שויה נפשיה וכו'. את המושג של שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא מוצאים בדברי ראשונים רבים⁸.

מקור הדין מבואר במסכת כתובות:

תנו רבנן האשה שאמרה אשת איש אני וחזרה ואמרה פנויה אני נאמנת. והא שוויה לנפשה חתיכא דאיסורא. אמר רבא בר רב הונא כגון שנתנה אמתלא לדבריה.

(כב, ע"א)

וכן במסכת קידושין:

האומר לאשה קדשתיך, והיא אומרת לא קדשתיני - הוא אסור בקרובותיה, והיא מותרת בקרוביו. היא אומרת קדשתיני, והוא אומר לא קדשתיך - הוא מותר בקרובותיה, והיא אסורה בקרוביו. קדשתיך, והיא אומרת לא קדשתי אלא בתי - הוא אסור בקרובות גדולה וגדולה מותרת בקרוביו, הוא מותר בקרובות קטנה וקטנה מותרת בקרוביו. קדשתי את בתך, והיא אומרת לא קדשתי אלא אותי - הוא אסור בקרובות קטנה וקטנה מותרת בקרוביו, הוא מותר בקרובות גדולה וגדולה אסורה בקרוביו.

(סה, ע"א)

נחלקו הראשונים ואחרונים בגדרו של שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא אם הוא פועל מכוח נאמנות או מכוח נדר. להרחבה במחלוקת זו עיין בנספחים.

2- שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא בנכרי:

נשאלת השאלה, האם יש לנכרי דין שויה אנפשיה וכו'? לכאורה, אם שויה אנפשיה פועל מכוח נאמנות, יש לומר שאין לנכרי דין שויה אנפשיה⁹. הרי לפי דבריו הוא נכרי, שאין לו עדות ולכן לא

⁸ עיין רי"ף מסכת כתובות ג, ע"א; רמב"ן, שם ט, ע"ב; רשב"א, שם י, ע"א; ריטב"א, מסכת יבמות קיא, ע"ב; תוס', מסכת גיטין נד, ע"ב; רש"י מסכת כתובות, ט, ע"א, ד"ה נאמן וכו'.

⁹ האגרות משה (אבן העזר, חלק א, סימן ח) נקט שאין שויה אנפשיה אצל עכו"ם.

יהיה נאמן לפסול את עצמו. כמו שאומרים לעניין פסילת בניו שאינו יכול לפסלם כיון שהוא נכרי. אלא, אולי יש לומר, כיון שהדברים באים בבת אחת [כלומר, הוא טוען שנתגייר בינו ובין עצמו ונאמן משום שויה אנפשיה, ובכך נעשה נכרי], לכן הוא נאמן לפסול את עצמו. אבל, נלענ"ד, שאין זה כך. אם נאמנותו מכוח עדות, מכוח שנאמן אדם על עצמו יותר ממאה עדים, לא צריך שתהיה לו נאמנות כשטוען שהוא נכרי, שהרי בכך טוען שאין לו נאמנות, הדברים סותרים זה את זה. לכן, נשאלת השאלה איך אדם שאומר שנתגייר בינו ובין עצמו, נאמן, הרי לדבריו הוא נכרי? שאלה דומה נשאלה בשו"ת הר צבי¹⁰.

השואל פתח בדברי הרמב"ם, שפסק שזה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו נאמן לפסול את עצמו ולא נאמן לפסול את הבנים, וחוזר וטובל בפני בית דין. הקשה השואל מה החידוש בכך שצריך לטבול בפני ביה"ד? הרי הדבר פשוט, כיון שנאמן לפסול עצמו, הוא נחשב נכרי וחייב להתגייר שוב.

מכוח דברים אלה, רצה השואל לחדש שמעיקר הדין גם לגבי עצמו אינו נאמן כלל, כיון שבנכרי לא שייך שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, הוא נשאר כשר ולא נפסל. זאת כוונת הרמב"ם בסוף דבריו "וטובל בבית דין", להשמיענו שכל נאמנותו לגבי עצמו אינה אלא לעניין טבילה בלבד, רק להצריכו טבילה, אך לשאר דינים הוא אינו נאמן ונשאר בכשרותו כגר כשר. הסיבה שצריך טבילה, היא כיון שמבואר במסכת עבודה זרה¹¹, שאמר ר' ינאי שספק טומאה ברשות הרבים, אף על גב שהלכה למשה מסיני שהוא טהור, בכל זאת אומרים לו ללכת לטבול בנהר. כך גם הדבר לענייננו, שהוא בספק, ולכן הוא כמו מי שנטמא בספק טומאה ברשות הרבים.

שו"ת הר צבי דחה את דברי השואל, כיון שאין לדמות את שתי הטבילות האלו זו לזו. הטבילה במקרה של ספק טומאה ברשות הרבים היא דבר שבידו וכללוא הוא כל שבידו לאו מחוסר מעשה דמי. כיון שזה בידו וקל להעשות, לכן, אומרים לו שאף על פי שמן התורה הוא טהור לגמרי ואינו חייב בטבילה, בכל זאת אין לו לסמוך על טהרת הספק, אך אין כך הדברים בטבילה לגיור, שהרי אין הטבילה תלויה בידו, כיון שצריך לטבול בפני בית דין ו"מי יימר דזמדקאי ליה תלתא" [מי יאמר שיזדקקו לו שלשה כדי לגייר אותו]¹².

נשארה, עדיין, קושייתו של השואל מצד שויה אנפשיה וכו'. שו"ת הר צבי כתב שדברים אלה תלויים בביאור גדרו של שויה אנפשיה וכו'. יש אומרים שהוא מטעם נדר ויש אומרים שהוא מטעם נאמנות, דאדם נאמן על עצמו. לפי שו"ת הר צבי, עיקר השאלה תלויה אם שויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, כי לדעתו, אין דין נדר אצל נכרים. אך, אם פועל מכוח נאמנות אין תמיה שיהיה דין שויה

¹⁰ יורה דעה, סימן רכב.

¹¹ לז, ע"ב.

¹² עיין מסכת קידושין סב, ע"א-ע"ב.

אנפשיה וכו' אצל נכרים. בספר החינוך¹³ מבואר שלעניין נאמנות על עצמו, הנכרי יותר נאמן מישראל, שנכרי נהרג על פי הודאת עצמו ועונשים אותו על פי עצמו, בעוד שבישראל אין אדם נאמן על עצמו וצריך עדים. המנחת חינוך התקשה למצוא מקור לדברי ספר החינוך, אך האחרונים הביאו ירושלמי במסכת קדושין¹⁴, ששם מבואר: "בחונקן מפי עצמו". פירש שם "קרבת העדה", שכוונת הדברים על פי הודאת עצמו¹⁵.

שו"ת הר צבי הקשה מדוע הרמב"ם רק הזכיר טבילה בבית דין, מדוע לא הזכיר שיש לעשות הטפת דם ברית? לדעתו, האומר שנתגייר וכו', הוא יהודי כשר, כיון שהוחזק כגור או כישראל, לכן, בניו כשרים. הטעם שצריך לטבול בבית דין הוא משום שנאמן אדם לחובתו, משום שויהא נפשיה וכו'. כיון שרק נאמן לחובתו, הרי אינו נאמן לחבול בעצמו, שזה קולא באיסור:

ובדברי הרמב"ם, שמוסיף ואומר וטובל בפני ב"ד, יתכן לומר דהרי בלא"ה קשה, דלמה אינו מזכיר, אלא טבילה לבד ולמה שייר לומר דצריך הטפת דם ברית לשיטת הרמב"ם, דגם מילה צריך בפני שלשה... ורציתי לומר, דמכיון דבאמת הוא מוחזק לגר כשר שנתגייר כדן וכדת, דמה"ט בניו כשרים, אלא שעל עצמו אדם נאמן לחובתו גם כנגד עדים ולשוויה אנפשיה חתיכה דאיסורא אין כחו יפה, אלא להחמיר ולא להקל באיזה איסור, והטפת דם ברית שלא במקום מצוה, הרי זה חבלה ואיסור מדאורייתא לחבול בעצמו.

הוא נתן עוד יישוב, שאף על פי שהרמב"ם מצריך ג' במילת הגר, בכל זאת, בדיעבד זה אינו מעכב¹⁶. זהו החידוש של הרמב"ם שרק צריך ג' לטבילה, ולא להטפת דם ברית¹⁷.

לדברי שו"ת הר צבי, שויהא אנפשיה וכו' מועיל רק לחומרא ולא לקולא. נראה לי, שיש לבאר שבין לשיטה ששויהא אנפשיה פועל מכוח נאמנות ובין לשיטה שפועל מכוח נדר, הוא נחשב ישראל גמור ולכן זאת הסיבה שיש לו דין שויהא אנפשיה. כדברים האלה כתב גם הרב בן ציון מאיר חי

¹³ מצוה כו; מצוה קצב.

¹⁴ פרק א, הלכה א.

¹⁵ עיין בספר "גר המתגייר" כרך ג, במאמר "קבלת גרים מעמלק".

¹⁶ יש להעיר שהרמב"ם אינו מזכיר שצריך לעשות את המילה בפני ג', משמע מדבריו שאין שום חיוב לעשות מילה בפני בית דין. עיין בדברי הב"ח, יורה דעה רסח, ז; שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כז; אגרות משה, יורה דעה, חלק א, סימן קנח; הארכתי בדיון זה בקיצור פסקי הלכות גרות, הלכות מילה, הלכה ראשונה.

¹⁷ יש להעיר שערך השלחן (יורה דעה סוף סימן רסח), לא נוקט כלשון השו"ע שיטבול בפני בית דין, אלא הוא כתב שהגר נאמן על עצמו לשויהא עליה חתיכה דאיסורא שיאסור בבית ישראל עד שיעשה גירות בפני בית דין.

עוזיאל זצ"ל¹⁸. לדעתו, שויה אנפשיה וכו' מועיל רק לחומרא ולא לקולא ולא לחובת אחרים, סברא זו נאמרת בין להבנה ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נאמנות ובין לפי ההבנה שפועל מכוח נדר. הטעם שהוא נאמן - על אף שלדבריו הוא נכרי ושויה אנפשיה וכו' לא נאמר בנכרי שרק חייב בז' מצוות - הוא משום שהוא הוחזק כישראל, לכן לא מאמינים לו שהוא נכרי, אלא בחזקתו עומד שהוא ישראל. כשאמר "נתגיירתי ביני ובין עצמי" מוטל עליו איסור נכרי, לפסול את עצמו לישא ישראלית.

גם מדברי רעק"א ור' שלמה איגר זצ"ל אפשר ללמוד שלדעתם, מצד הבית דין הוא נחשב כיהודי גמור. רעק"א¹⁹ הביא בשם בנו ר' שלמה איגר שדן בשויה אנפשיה חתיכא דאיסורא במקרה שלנו. הוא דן על דברי הנמוק"י [שמובאים להלן], שביאר שהסיפור על זה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו הוא על גר וגירות שבאו שניהם ואמרו שנתגיירו בינם ובין עצמם. בכה"ג אם היינו מאמינים לאב, הילדים היו נכרים גמורים. דברי הנמוק"י באו ליישב קושי, שהרי אפילו אם נאמין לאב שנתגייר בינו ובין עצמו, הבנים צריכים להיות כשרים, משום שנכרי הבא על יהודיה, הולד כשר. אם כן, מדוע הוצרך ר' יהודה לומר שהוא לא נאמן לפסול את בניו? משום כך יישב הנמוק"י שמדובר בכה"ג שהאם היתה גיורת וגם היא טוענת שנתגיירה בינה ובין עצמה. לכן, אם נאמין לאב ולאם, הילדים יהיו נכרים.

ר' שלמה איגר הקשה על דברי הנמוק"י, שהרי זה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו, אין לו ממש נאמנות, שהרי מחזיקים אותו ליהודי גמור, שאם בא על יהודיה, הוא לא פוסלה. אלא, רק הוא אסור לשאת יהודיה, משום שויה אנפשיה וכו'. אם כן, מדוע לא יהיה נאמן על בניו לומר שהם נכרים, הרי הוא יהודי גמור וליהודי יש דין יכיר?

ר' שלמה איגר רצה ליישב את דברי הנמוק"י על פי יסוד שכתב אביו רעק"א. הדברים נסובים על דברי הרמ"א שפסק, על פי דברי תרומת הדשן:

הא דהאב נאמן על בנו, היינו במי שהוא בחזקת אביו, כגון באשתו נשואה, אבל פנויה שאומרת בני זה מפלוני והוא אומר שממזר נתעברה אינו נאמן.

(אבן העזר ד, כט)

בתרומת הדשן מבואר שטעם הדין הוא משום שהאשה פנויה, לכן, האדם אינו נאמן לומר שנתעברה מפלוני. אך, אם היתה נשואה לו, היה נאמן לומר מפלוני נתעברה.

על כך, הקשה רעק"א שלא מצינו שהאמינה התורה לאב, אלא לומר בני זה בן גרושה, שהרי הוא אביו של זה הבן, אלא שאומר מה הוא ומה טיבו, אבל כשאמר מפלוני נתעברה, הרי כבר אמר שאינו

¹⁸ ספר התורה והמדינה כרך ב, עמ' 7-9, הוצאת מכון צומת.

¹⁹ מהדורא קמא, סימן רכא.

בנו והוא כאיש אחר, ואינו נאמן לומר ממי הוא. אלא, שנאמן שאינו בנו אבל לא ממי נתעברה. לכן, גם כשהיא אשתו לא נאמן לומר שמפלוני נתעברה.²⁰

על פי יסוד זה אפשר להבין את דברי הנמוק". שהרי יש לדקדק בלשונו, שכתב שלפי דבריהם הם "גוים גמורים", מה עניין התוספת "גמורים"? נראה לומר שבכך שהוא אומר שהילדים נולדו מנכריה, כיון שאשתו גם נתגיירה בינה ובין עצמה, הוא אומר שאינם ילדיו, כיון שיהודי שבא על נכריה, הילדים אינם מתייחסים אחריו. אם הילדים אינם מתייחסים אחריו, הוא כבר לא נאמן לומר ממי הם. כיון שהוא ישראל ויש לו דין יכיר, לכן מאמינים לו שהילדים אינם שלו, אך לא נאמן לומר ממי הם. כלומר, אינו נאמן לומר שנולדו מנכריה. ומשום כך הילדים הם ספק, כיון שלא יודעים מי אביהם, אבל הם אינם נכרים גמורים, משום שהוא לא נאמן לומר שהם נכרים.

אך, אם היה דין עדות לנכרי, הוא היה נאמן לומר שנתגייר בינו ובין עצמו וגם אשתו נכריה ולכן הילדים מתייחסים אחריו, כיון שאצל הנכרים הילדים מתייחסים אחר האב והיה נאמן לומר מה הם. אך, כיון שאין עדות לנכרי, הרי אינו נאמן לומר שנתגייר בינו ובין עצמו ורק נאמן לומר שהבנים אינם שלו.

נראה לי, שיש לדון בכל הפלפול הנ"ל, שלא מובן מדוע אינו נאמן לומר שהילד מנכריה? הרי בכך שאומר שהילד מנכריה, אומר שהוא אינו בנו, על כך יש לו נאמנות, הוא נאמן לומר שהילד אינו בנו. הוא לא אומר מי האב, רק אומר שהילד הזה אינו ממנו? הרי אם הילד מיהודיה, אז הוא מתייחס אחריו והוא בנו.

אכן, ראיתי שבחידושי רעק"א²¹ מובאים דברי ר' שלמה איגר, ורעק"א הקשה עליו את הקושיא שהקשיתי. הוא יישב את דברי הנמוק"י בצורה אחרת: התורה האמינה לאב בשתי צורות: 1. שיעיד שהוא בנו והוא בנו מגרושה. 2. שיאמר שאינו בנו. אך, במקרה זה האב מעיד על עצמו שהוא נכרי והולד הוא שלו. כיון שאין עדות לנכרי, אז אינו נאמן. אם היה אומר שאינו בנו, כיון שנולד מנכריה, היה נאמן:

כי דברך אינם מספיקים, דאף אם הדין כדעתי, היינו באומר שאינו בנו ע"י שאשתו זינתה עם אחר, בזה אינו נאמן לומר דזינתה עם פלוני דאיכות הזנות עם מי, אין לו שייכות לאינו בני, דכל שאמר שזינתה ואינו בנו שוב הוי כאחר ואינו נאמן לומר עם מי זינתה, אבל בנידון זה דמה שמעיד שאינו בנו היינו

²⁰ ר' שלמה איגר כתב שהנפק"מ בין דברי תרומת הדשן לדברי רעק"א היא, במקרה של אשת איש שהבעל אומר שמפלוני נתעברה והפלוני הוא נכרי. לדעת תרומת הדשן, הוא נאמן ולכן הולד יהיה כשר. אבל, לדעת רעק"א, אין לו נאמנות לומר ממי ילדה, ולכן הולד הוא ספק ממזר.

²¹ בחידושו למסכת יבמות מה, ע"ב.

ע"י שהיא נכרית, אם כן יש לומר דלא שייך לומר כיון דלדבריה אינו בנך שוב אינך נאמן להעיד שהיא נכרית, דהא זהו עצמו העדות שהיא נכרית דע"ז אינו בנו... ולזה היה נראה לי באופן אחר והיינו דהתורה האמינתו בא' מב' פנים, או דמעיד שהוא בנו פסול שהולידו מגרושה וכדומה, או דמעיד שאינו בנו, ואם כן באמת אלו לא העיד על עצמו, רק עליה שהיא נכרית היה נאמן מדין אינו בני, אבל כיון דאומר על עצמו שהוא נכרי והוי בנו, אם כן לא בא להעיד שאינו בנו, אלא שמעיד זהו בני והוא נכרי, בזה אמרין אותו העדות אינך נאמן דאין עדות לנכרי.

רואים בדברי ר' שלמה איגר ורעק"א שאין לאומר שנתגייר בינו ובין עצמו נאמנות שלמה על דבריו ומחזיקים אותו כישראל לכל דבר ובאמת הוא ישראל גמור. לפיכך, מובן איך יש לו שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא, שאפילו אם נאמר שפועל מכוח נדר, הרי הוא ישראל.²²

²² יש להוסיף לכך שבמאמר "קבלת מצוות בגיור" (הובא לעיל בהלכות יורה דעה) ציינתי לדעת שו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט, אות ג-ד) שהקשה מדוע הוא נאמן לפסול את עצמו לאסור את עצמו על בת ישראל? הרי לנכרי אין שום איסור לשאת בת ישראל, לבת ישראל יש איסור להינשא לו. אין לומר שלפי דבריו הוא נכרי, לכן יש כאן "לפני עֲנִי", משום שכבר כתב התוס' שאין נכרי מצווה על "לפני עֲנִי". אם כן, מה שייך לומר שיש כאן "שויה אנפשיה"? מכאן הביא ראייה לשיטת הר"ף שסוברת שלא צריך להתגייר בפני ג', אלא כל זמן שלא התגייר בפני ג' לא יוכל לשאת בת ישראל, אבל עדיין הוא נחשב גר. כיון שהוא גר, חל עליו האיסור של "לפני עֲנִי". לכן, אסור לו לשאת בת ישראל, שהרי לפי דבריו הוא נתגייר בינו ובין עצמו ואסור להשיא לו בת ישראל.

שו"ת בית מאיר (סימן יב) דחה את דברי שו"ת חמדת שלמה. לדעת שו"ת בית מאיר, אין כאן "שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא" אלא "שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא". כלומר, הוא עשה את עצמו "חתיכא איסור" לאחרים וזה על פי הדין שקיי"ל שאדם נאמן על שלו להיתר ומכל שכן לאיסור. כגון יין שמוחזק לכו"ע שנעשה בהכשר ומכיון שהיין שלו, נאמן עליו לומר שנתנסך וכו"ע אסורים בו.

אך, שו"ת חמדת שלמה בחידושו על הגמרא במסכת יבמות (מז, ע"א, תוס' ד"ה נאמן) השיב על דברי שו"ת בית מאיר. הוא ציין לתוס' (מסכת יבמות כה, ע"ב, ד"ה לימא) שכתב בלשון "שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא". וגם התוס' כתב במפורש שהוא אינו פוסל את מי שבא עליה לכהונה והרי לדעת שו"ת בית מאיר עשה עצמו איסור לכולם.

מדברי שו"ת חמדת שלמה לומדים שיש כאן "שויה אנפשיה" רק משום שגם לפי דבריו הוא גר. אך, אם לפי דבריו היה נכרי, לא היה שייך לומר שויה אנפשיה.

ספר יד המלך (לר' אלעזר סג"ל לנדא, נכד הנודע ביהודה, הלכות איסורי ביאה יג, ח) הבין שאין כאן נאמנות לפסול את ביאתו. אלא, כוונת ר' יהודה שהאומר נתגייר בינו ובין עצמו נאמן לפסול את עצמו לעדות. אדם אינו נאמן לפסול את עצמו לעדות, דווקא כשרוצה לפסול את עצמו מחמת עברה. שלעשות עצמו רשע, אינו נאמן, משום שאדם קרוב אצל עצמו. אך, כשאומר שנתגייר בינו ובין עצמו, אין כאן שום רשעות. שהרי אם הנכרי מחזיק ז' מצוות בני נח, אינו מצווה להתגייר. פסול נכרי לעדות, אינו מחמת עברה, אלא חוק התורה. על כך אמר לו ר' יהודה שהוא נאמן לפסול את עצמו, אבל אינו נאמן לפסול את בנו מעדות. הוא הגיע למסקנה זו עקב מספר קושיות על שיטת הראשונים שסוברת שיש כאן דין של "שויה אנפשיה": 1. הגמרא הקשתה על דברי ר' יהודה מדוע האומר שנתגייר בינו ובין עצמו אינו נאמן לפסול את בניו מדין "יכיר"? שאלה זו אינה מובנת אם נאמר שכל הדיון כאן מצד "שויה אנפשיה", כיון ש"שויה אנפשיה" שייך רק כלפי זה שאמר על עצמו הדבר, אך הוא אינו נאמן לפסול אחרים. "יכיר"

אך, יש לעיין בדברי הר"ן:

נאמן אתה לפסול עצמך. שאסור אתה לבא בקהל עד שתטיף דם ברית ותטבול בפני שלשה שהרי הודית ושית נפשך חתיכא דאיסורא.

(מס' קידושין לב, ע"א)

הוא כתב במפורש שהוא גם צריך הטפת דם ברית. דבריו עומדים בניגוד לדברי הרמב"ם ושו"ע שהוזכרו לעיל, וכן לדברי האחרונים שהזכרתי לעיל. אכן, ספר אמרי בינה²³ למד שהרמב"ם ושו"ע לא סוברים כדעת הר"ן והם סוברים כפי שהתבאר לעיל, נאמנותו של זה שאמר נתגיירתי ביני ובין עצמי נובע משווא אנפשיה וכו', ולכן אינו נאמן לעניין הטפת דם ברית, שאינו נאמן לחבול בעצמו.

שייך דווקא כשדן על בניו, הוא אומר על בנו שאינו בנו. אך, כאן האב אומר על עצמו שנתגייר בינו ובין עצמו. הוא אינו מדבר על בניו. 2. בן נח לא מוזהר שלא לשאת ישראלית, לכן לא שייך לומר שיש כאן "שווא אנפשיה" שאוסר על עצמו לישא ישראלית. 3. האומר שנתגייר בינו ובין עצמו אינו נאמן לגבי אחרים, אלא נאמנותו שייכת רק כלפיו ומה לנו אם נאמן או לא? הלא לא נתיר לו לשאת ישראלית כל זמן שהוא עומד וצווח שהוא נכרי. אם כן, הוא מעולם לא השווה שום איסור על עצמו, הוא לא אסר את עצמו בשום דבר ומדוע לא יוכל לחזור בו מדבריו?

על אף שקשה לפסוק כדבריו בניגוד לדברי כל הראשונים שהעלו שיש כאן דין "שווא אנפשיה", בכל זאת, דבריו מצטרפים עם ההבנה שאנחנו לא מקבלים את דברי האומר שנתגייר בינו ובין עצמו להחשב לנכרי לכל דבר. לכן, אם אחר כך יחזור בו, יש מקום לומר שלא יצטרך לעשות הטפת דם ברית. לעניין הטבילה קשה להקל ולומר שלא יצטרך לעשות טבילה, שהרי כך פסקו הפוסקים במפורש.

לגבי הקושיות של ספר "יד המלך" לא ננעלו שערי תירוץ: 1. בדברי רעק"א שהובאו לעיל יש יישוב לשאלה זו. שהתורה נתנה לאב נאמנות לומר שהולד הוא בן גרושה והוא בנו. לכן, הגמרא הקשתה כיון שמאמינים לו שהוא נכרי, הרי גם הבן שלו נכרי, כיון שהוא אומר שזה בנו. אף על פי, שנאמנותו נובעת מדין "שווא אנפשיה", בכל זאת לפי דבריו הוא נכרי ובנו גם נכרי שיש לו את הנאמנות כלפי בנו. על כך השיב רב נחמן בר יצחק, שכיון שלפי דבריו הוא נכרי אין לו נאמנות כלפי בניו. יש להוסיף שהרמב"ם (הלכות איסורי ביאה טו, טז) ושו"ע (אבן העזר ד, ל) פסקו שהאומר על עצמו שהוא ממזר נאמן לאסור עצמו בבית ישראל ואסור בממזרת עד שיוודע ודאי שהוא ממזר ובנו כמוהו ואם יש לו בני בנים אינו נאמן לפסול אלא עצמו. המגיד משנה ביאר שהטעם שנאמן לגבי עצמו הוא מחמת דין "שווא אנפשיה וכו'".

משמע מכאן שאפילו שלא העיד על בנו רק העיד על עצמו, בכל זאת גם בנו פסול. הרחבתה על כך להלן. 2. כיון שאנחנו לא מקבלים דבריו שהוא נכרי, זאת אומרת, הוא רק נכרי לחומרא, אך לא לקולא. לכן יש לו דין ישראל ויכול להחיל על עצמו איסור לשאת בת ישראל. 3. כיון שהחיל על עצמו את האיסור לשאת בת ישראל, לכן אינו יכול לחזור בו. גם יש לדון שסברת ספר "יד המלך" נובעת מכך שהבין ש"שווא אנפשיה" פועל מכוח נדרים, לכן חייב להחיל איסור. אך, אם נאמר שפועל מכוח נאמנות, יש לומר שלאחר שהוא נאמן אינו יכול לחזור בו. אדם נאמן על עצמו לחובתו כמאה עדים. לכן, יש כאן גדר של עדות ולאחר שהגיד שוב אינו חוזר ומגיד. הוא אינו יכול לחזור מדבריו שאמר לחובתו.

²³ חושן משפט, דיני עדות, סימן ד.

אי נאמנות כשיש בנים

1- מחלוקת רב נחמן בר יצחק ורבינא :

בגמרא מובאת מחלוקת בין רבינא לרב נחמן בר יצחק. לדעת רב נחמן בר יצחק, כשיש לאדם בנים, הוא לא נאמן לומר שנתגייר בינו ובין עצמו כדי לפסול את בניו. הוא רק נאמן כלפי עצמו, משום שלפי דבריו הוא נכרי ואין עדות לנכרי. לדעת רבינא, רק אם יש לו בני בנים, הוא לא נאמן.

צריך עיון בדעת רב נחמן בר יצחק, מה העניין שאין עדות לנכרי, הרי לכאורה לא מדובר כאן על עדות, מדובר שהאב מכיר את בנו. אם מדובר על עדות, איך האב נאמן על בנו? אי אפשר להעיד על קרובו. יש דין מיוחד שהאב יכול להכיר את בנו ולומר שהוא ממזר, בן גרושה וכו', זה נלמד ממה שכתוב "יכיר"²⁴.

ביישוב שאלה זו, יש להשיב שני יישובים:

1. כבר ציינתי לעיל לדברי רעק"א שביאר שהתורה האמינה לאב בשתי צורות:

1. שיעיד שהוא בנו והוא בנו מגרושה. 2. שיאמר שאינו בנו. אך, במקרה זה האב מעיד על עצמו שהוא נכרי והולד הוא שלו. כיון שאין עדות לנכרי, אז אינו נאמן. אם היה אומר שאינו בנו, כיון שנולד מנכריה, היה נאמן.

2. יש אחרונים שסוברים ש"יכיר" יש לו גדר של עדות.²⁵

גם צריך עיון בדעת רבינא. לא מובן החילוק בין שיש לו רק בנים לבין שיש לו גם בני בנים. נראה שסיבת הדבר היא שיש לאב כוח לפסול את בנו, אבל אם יש לו בני בנים, כבר הוא אינו פוסל רק את בניו, אלא גם את בני בניו, ולזה אין לו כוח. אך, צריך עיון, מדוע לא נאמר שנאמן על בניו, אבל אינו נאמן על בני בניו?

²⁴ מסכת קידושין עח, ע"ב; מסכת בבא בתרא קכו, ע"ב; נחלקו האחרונים אם לדין "יכיר" יש לו דין עדות ולכן אב מומר לא יהיה נאמן. עיין בבית מאיר, אבן העזר ו, על הבית שמואל ס"ק כז. גליון ר' עקיבא על המשניות, מסכת יבמות, פרק ב, אות כז. אור גדול, סימן ב. ספר "אבי עזרי", מסכת יבמות, פרק ג, הלכה ד. ספר דברי חיים, חושן משפט, דיני נחלות בהגה"ה. בית מאיר בחידושי למסכת גיטין עא, ע"א. רוחא שמעתתא, לרח"ש לאפיין, בשב שמעתתא, שער ב, פרק כ.

²⁵ בשאלה זו אם "יכיר" יש לו גדר עדות נחלקו האחרונים. ר' חיים מוולוז'ין זצ"ל (שו"ת חיים המשולש, חלק א, סימן ג) נקט ש"יכיר" אינו בגדר עדות. כך גם כתב האמרי בינה (ספר דברי חיים, חושן משפט, דיני נחלות, בהגה"ה). אבל, שו"ת חת"ם סופר (אבן העזר, חלק א, השמטה לסימן עו), שו"ת מהרח"ש (חלק ג, סימן נב), שו"ת חכם צבי (סימן מד; הוא למד מדברי רב נחמן בר יצחק ש"יכיר" יש לו דין עדות), ספר בית מאיר (בחידושי למסכת גיטין עו, ע"א), ספר ישועות יעקב (אבן העזר, סימן ד, בפירושו הקצר, ס"ק כב), שו"ת באר יצחק (אבן העזר, סימן טז) נקטו שיש לזה גדר של עדות. והעלו מכך מספר נפק"מ. כגון, דנו האחרונים שאם חלק מדבריו בטלים, כל דבריו בטלים, כדין עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה. וכן, דנו אם צריכים דבריו להיאמר בפני בית דין כדין עדות. כמו כן, דנו בדין עד פי עד.

התוס'²⁶ התייחס לשאלה זו על דעת רבינא. לדעתו, האב אינו נאמן אפילו לפסול את בניו כשיש לו בני בנים, כיון שאין סברא לומר שיהיו בניו פסולים ובני בניו כשרים. יישוב זה מובא בעוד ראשונים²⁷.

אבל, צריך עיון בסברת הדברים. צריך עיון, מאיזה כוח נאמן האב על בניו? אם נאמן מכוח נאמנות, יש סברא גדולה לומר שאי אפשר שיהיו בניו פסולים ובני בניו כשרים. שהרי אם מאמינים לו לגבי בניו, הרי יש להאמינו גם לגבי בני בניו. אך, אם הוא נאמן מכוח אחר, אולי יש מקום לחלק בין בניו לבני בניו. שאולי יש לו רק כוח לפסול את בניו, אך לא את בני בניו.

מספר אחרונים ביארו שהטעם שאינו נאמן על בניו במקרה שיש לו בני בנים, הוא משום "עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה". הם הבינו שלדין "יכיר" יש גדר עדות. וכיון שאין לו נאמנות כלפי בני בניו, ולא מקבלים דבריו על בני בניו, אז לא מקבלים דבריו על בניו.

כך כתב שו"ת באר יצחק:

וכן הא דאמרו ביבמות (דף מז) דאם יש לבנו בנים אינו נאמן לפסול אף בנו, משום דהוי בגדר עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

(אבן העזר, סימן טז)

וכן, ספר אור גדול (להגדול ממינסק):

וכיון דנאמנות האב על הבן הוא בגדר עדות, שפיר יש לומר דגם בזה עדות שבטלה מקצתה בטלה כולה.

(סימן ב)

מדברי האגרות משה מתברר הבנה אחרת. הוא הסביר שעל אף שבמקרה של "שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא" אפשר לתת לו נאמנות חלקית. דהיינו, שנאמן כלפי עצמו ולא כלפי אחרים. בכל זאת דין "שויה אנפשיה וכו'" שונה מדין "יכיר". דין "שויה אנפשיה וכו'" הוא דין נאמנות רק כלפי עצמו. אבל, דין "יכיר" הוא נאמנות גם כלפי בית דין וכלפי אחרים. לכן, אי אפשר לחלק ולומר שיהיה נאמן כלפי בניו ולא כלפי בני בנים:

ומה שלא אמרינן דאף כשאיכא בני בנים שא"נ לגבי בני הבן יהיה עכ"פ נאמן לגבי הבן וכדאשכחן כה"ג באומר על עצמו שהוא ממזר נאמן על עצמו ואסור בבית ישראל ובנו כמוהו ואם יש לו בני בנים א"נ לפסול אלא לעצמו כדאיתא

²⁶ מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה ואין אתה.

²⁷ כך גם יישובו חידושי הרמב"ן שם; חידושי הרשב"א שם; מאירי שם.

ברמב"ם פט"ו מא"ב הט"ז... משום דשויא אנפשיה חד"א אינו ענין נאמנות ממש והקצה"ח בסימן ל"ד סק"ד בסופו הביא שיש שסוברים דהוא מדין נדר ומה שהביא מוהרי"ט (ח"ב אה"ע סי' א') שדחה דאם היה מתורת נדר מ"ט לא מהני שאלה בארתי בחדושי בטעם נכון ע"מ שלא מהני שאלה, ואף הקצה"ח שהוא סובר דהוא מדין נאמנות שהתורה האמינה אדם על עצמו בדבר שהוא נוגע רק לעצמו דהוא לחוב עיי"ש, שא"כ אינו נאמנות כלל לאחרים אלא לעצמו בלבד, ואחרים אין מאמינים לו ממש אף לגבי עצמו שלא יתחייב מלקות כשאמר שהוא ממזר ובא על בת ישראל כשרה, אבל נאמנות דיכיר הוא נאמנות ממש שאם אומר דהולד ממזר ודאי משום דידוע שזינתה עם ישראל או שזינתה במקום שרובו ישראל הוא בדין ממזר ודאי אף לקולא שמותר בממזרת ורק כשאינו אומר שהוא ממזר אלא דהוא אומר רק שאינו בנו אינו ממזר ודאי משום דאפשר דמנכרי הוא שאינו ממזר, וכיון שהוא נאמנות ממש שגם לב"ד ולעלמא נתחדש שיאמינוהו לא שייך שתתחלק נאמנותו דרך לבן נאמן ולא לבן הבן שלכן כיון שלבני הבן לא נתחדש שיהיה נאמן לא שייך שיהיה נאמן גם להבן.

(אבן העזר, חלק ד, סימן כג, אות א)

האגרות משה גם הסביר מדוע אין לאב נאמנות כשיש בני בנים? הטעם לכך הוא משום שדין "יכיר" הוא חידוש של התורה, ואין לנו להרחיב את החידוש. יש לנו לומר שהתורה נתנה לו נאמנות דווקא במקרה שאין בני בנים:

וכן איכא גזה"כ להאמינו על בנו שהוא ממזר אף כשהוא נגד חזקת כשרות דהאשה ונגד רוב דבעילות, וחדוש זה אינו אלא להעיד על הבן ולא כשמעיד על בני הבן דליכא נאמנות זה כדאיתא ביבמות דף מ"ז ע"א... ואף דליכא קרא דאינו נאמן על בני הבן אלא משום דלא נאמר חדוש דיכיר אלא על בניו לא אמרינן דהנאמנות על בנו המפורש בקרא יכריע להאמינו גם על בן בנו הוא משום דהנאמנות הוא חדוש ויש להקטין החדוש דלכן אמרינן דהחדוש להאמין על בניו הוא רק כשבשעת עדותו אינה אלא על הבן ולא כשעדותו הוא גם על בני הבן.

עדיין, יש לשאול שלפי התוס' אם אין לבניו בנים, הרי הוא נאמן על בניו, מה יקרה אם יוולדו לו בני בנים לאחר מכן? לכאורה, לפי דברי התוס', אי אפשר לומר שבני בניו יהיו כשרים, אלא, צריכים להיות פסולים, שאין סברא שיהיו בניו פסולים ובני בניו כשרים.

המאירי²⁸ נקט בדעת רב נחמן בר יצחק, שאם אין לו בנים באותה שעה שאמר שהוא נכרי, הרי הוא נאמן לפסול את עצמו וגם את בניו שיוולדו לו לאחר מכן.

נראה שיש לומר אותם הדברים בדעת רבינא, שבני בניו יהיו פסולים לאחר מכן. הבית מאיר²⁹ דקדק בדברי הגמרא שר' יהודה שאל לזה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו אם יש לו בנים, וקשה מדוע שאלו היה לו לומר נאמן אתה לפסול את עצמך, ואי אתה נאמן לפסול את בניך? אלא, מוכרחים לומר שדווקא כשנולדו לו כבר בנים, הוא אינו נאמן לגביהם כיון שאין עדות לנכרי. אבל, במקרה שלא היו לו בנים וכלפי עצמו הוא נאמן, הרי בניו שיוולדו לו לאחר מכן נגזרים אחריו ויהיה להם דין כמוהו, שהוא רק ספק נכרי ולא ודאי נכרי. כמו כן, במקרה שאב העיד על בנו שהוא ממזר הוא אינו נאמן אם יש לבנו בנים. אבל, אם באותה שעה שאמר שבנו ממזר לא היו בנים, הרי הילדים שיוולדו לבנו לאחר מכן יהיו ממזרים.

נראה שגם הים של שלמה נקט כך. הוא ביאר בסוגיא של זה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו:

ומ"מ נראה בעיני לפרש דה"ק, אם יש לך עדים, שהודית בפניהם, קודם שהיה לך בנים, שנתגיירת בין לבין עצמך, דא"כ מיד כשנעשה חתיכה דאיסורא בהודאת פיו, הבנים אשר הוליד אח"כ בחזקת נכרים הם, ואינו דומה לכשהוא אומר קדשתך כו', שאינו פוסלן אפילו אם בא עליהם, שאני התם, שהאשה מכחישתו, וא"כ הם כשרים על פי הכחשתה, אבל הכא דליכא מאן דמכחש ליה, א"כ מיד כשנעשה חתיכה דאיסורא שוב לא יבא לכלל היתר.

(מסכת יבמות, פרק ד, אות מח)

שאלתנו תלויה בביאור הלכה אחרת של הרמב"ם:

מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו... אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה.. והנבעלת לו ספק חללה.

(הלכות איסורי ביאה כ, יג)

המגיד משנה ביאר: "מ"ש והנבעלת לו ספק חללה ביאורו והנבעלת לו מפסולי כהונה כגון גרושה וזונה היא ספק חללה וזרעה ספק שמא ישראל הוא ואין כאן חלול כלל או שמא כהן הוא ונמצא היא חללה מפסולי כהונה וזרעם חלל". לפיו, הילדים שיוולדו לו לאחר מכן יהיו ספק חללים כמותו. כלומר, מחמת השווא אנפשיה וכו' שלו גם ילדיו שנולדים אחר כך הם ספק חללים.

²⁸ מסכת יבמות, דף מז, ע"א.

²⁹ אבן העזר ו, על הבית שמואל ס"ק כז.

ערוך השלחן ביאר:

אמנם לענין בניו נאמן דהא גם בלא זה התורה האמינתו לאב כמ"ש ואע"ג שהוא בעצמו החזיקם לכשירים ואיך נאמן לפוסלם מ"מ כיון שהוא נאמן לאסור את עצמו ממילא דגם הם נאסרו.

(אבן העזר ד, מב)

ספר בית משה³⁰ ביאר שכאן הבן אינו נעשה חלל ודאי כיון שלא בא לפסול את הבן מצד עצמו, הוא לא אמר שבנו בן גרושה, שבכה"ג היה נאמן ופוסלו ועושה אותו חלל ודאי. כאן האב פוסל את עצמו ומכוח זה נפסל הבן. וכיון שעל עצמו הוא רק נאמן בתור ספק, לכן גם על בנו הוא נאמן רק בתור ספק.

אבל, המשנה למלך³¹ ביאר שהרמב"ם מדבר דווקא בכה"ג שהכהן החזיק את עצמו ל' יום ככהן, שדווקא בכה"ג הוא לוקה על דבריו. והוא סובר שבכה"ג הילדים שיוולדו לו לאחר מכן יהיו ודאי חללים. אפשר להבין מדבריו שהוא סובר שאם לא הוחזק ל' יום, אז ילדיו שיוולדו לאחר מכן לא יהיו אפילו ספק חללים.

2- נאמן לפסול את עצמו, אך לא לפסול את בניו:

הרמב"ם³² טור ושו"ע³³ פסקו שאם יש לו בנים, האדם נאמן על עצמו לומר נתגיירתי ביני ובין עצמי, רק אינו נאמן על בניו.

יש שיטה מיוחדת של רמ"ך³⁴:

תמה כיון דיש לו בנים ואינו נאמן עליהם, אינו נאמן על עצמו. שאם נצריך אותו טבילה, נוציא לעז על הבנים, כדאמרינן לעניין יכיר שאם יש לו בני בנים אינו נאמן על בניו דלא אפשר למפלג. הכי נמי אם יש לו בנים אינו נאמן על עצמו.

אפשר להבין את סברת רמ"ך רק לפי ההבנה שבאמת אין שום נאמנות לאדם לומר שנתגייר בינו ובין עצמו. אם הוחזק כיהודי או כגר, אין לו נאמנות לומר שנתגייר בינו ובין עצמו.

³⁰ אבן העזר ג, ד; מובא בספר "אוצר הפוסקים", אבן העזר ג, יב.

³¹ הלכות איסורי ביאה כ, יג.

³² הלכות איסורי ביאה יג, ח.

³³ יורה דעה רסח, יא.

³⁴ הגהות רמ"ך על הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, ח.

הוחזק להיות גר הוחזק להיות יהודי

ראשונים רבים התקשו בשאלה מה עניין לנאמנותו של זה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו? אפילו אם הוא נכרי, הרי נכרי שבא על יהודיה, הולד כשר. ניתנו לכך כמה יישובים:

א- מדובר שהאיש שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו היה מוחזק כגר. גם אשתו היתה מוחזקת כגורת. שניהם ביחד טענו שנתגיירו בינם ובין עצמם, לפי דבריהם, הילדים נכרים גמורים.³⁵

ב- מדובר שגר וגירות היו מוחזקים כיהודים ואמרו שנתגיירו בינם לבין עצמם, לפי דבריהם, הילדים נכרים גמורים.³⁶

ג- הנפק"מ לפגום את הילד לכהונה, שנכרי שבא על בת ישראל, אם נולדה בת מן הביאה, היא פגומה לכהונה.³⁷ דעת מספר ראשונים שנכרי הבא על בת ישראל הבת פגומה לכהונה. לכן, לפי דברי האב שהוא נכרי, הבת שנולדה תהיה פגומה לכהונה.

ד- הגמרא כאן הולכת לפי הדעה הסוברת שנכרי הבא על בת ישראל, הולד ממזר.³⁸ אנחנו לא פוסקים כמ"ד זה.

ה- מדובר שהאומר שהתגייר בינו ובין עצמו, התגייר גם עם ילדיו.³⁹ לכן אם נאמין לדבריו גם הילדים יהיו נכרים.

נראה לי, שאין הכרח לומר, שגם הראשונים שלא ביארו שמדובר שהוחזקו כגרים חולקים על היסוד שאחד שהוחזק כגר אינו נאמן לפסול את בנו, וגם הוא בעצמו - כל זמן שהוחזק להיות גר - חלים עליו כל דיני ישראל.

³⁵ עיין רמ"ה, הדברים מובאים בבית יוסף, יורה דעה רסח, יא; הרמ"ה לא כתב את הדברים בתור יישוב על הקושיא שהעליתי, אלא כתב את הדברים כביאור מתי אין צורך להביא ראיה. אם האב והאם לא היו מוחזקים כגרים, אז אפילו אם אמר שנתגייר בבית דין הגדול, אינו נאמן, והוא וילדיו בחזקת נכרים, עד שיתגיירו בפנינו, או שיביא ראיה שנתגייר כדת וכדין. אך, אם הוחזקו הוא ואשתו כגרים, אין צורך להביא ראיה, מספיק החזקה; גם תוס' חד מקמאי (מסכת יבמות מז, ע"א) נקט שמדובר שזה שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו, היה מוחזק כגר. אך, הוא לא כתב את הדברים הללו בתור יישוב לקושיא שהעליתי לעיל, אלא יישוב לקושיא שהעלה היד רמ"ה; עיין מאירי, מסכת יבמות מז, ע"א; נמוק"י, שם טז, ע"א, מדפי הרי"ף.

³⁶ מגיד משנה, הלכות איסורי ביאה יג, ח; כן כתב הראב"ד, מובא ברמב"ן מסכת יבמות מז, ע"א; גם הריטב"א שם כתב שמדובר שהאיש והאשה באים ואומרים שהתגיירו בינם ובין עצמם. אך, לא מבואר בדבריו אם היו מוחזקים קודם כגרים או כישראלים.

³⁷ מרדכי, מסכת יבמות, סוף פרק ד, סימן לו; רשב"א שם מז, ע"א.

³⁸ עיין תוס', מסכת יבמות מז, ע"א; רמב"ן שם; ריטב"א שם.

³⁹ תוס' חד מקמאי, מסכת יבמות מז, ע"א; רמב"ן שם; מאירי (שם) הביא פירוש זה, אך הוא דחה אותו, כיון שבדאי אין לאב עדות על כך.

במאמר אחר⁴⁰ הובאו דברי שו"ת חוט המשולש⁴¹ שהבין שיש מחלוקת ראשונים אם מועילה חזקת גרות. הוא דקדק בדברי השו"ע⁴² שהזכיר שהיה מוחזק בישראל, שלפיו לא מועילה חזקת גרות, אלא דווקא אם יש גם אמירה שנתגיירתי בבית דין של פלוני, שאז יש תורת נאמנות, כיון שזה נחשב מילתא דעבידא לגלויי [דבר שעשוי להתגלות]. שם הובאה מחלוקת אחרונים אם יש צורך באמירת נתגיירתי בבית דין פלוני. דעת החזון איש⁴³, שאין צורך באמירת נתגיירתי בבית דין פלוני.

בהקשר לדיון שלנו, יש להביא פסק דין⁴⁴ 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, גיורוה שוב לחומרא. לדבריה נאמר לה שהבן שנולד אחרי גיורה הראשון לא צריך גיור לחומרא. אך, לא נאמרה לה סיבת הדבר. החתן הופנה לבית הדין האיזורי כדי לברר את הדברים, ועל סמך מה הוחלט בשעתו לגייר בשנית, את האם.

בפסק הדין מבואר שטעם הדבר שהאם 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 בנו:

לפיכך בנידון דידן שדברי האמא על כך שגיורה הראשון היה שלא כדין מכיון שלא שמרה מצוות, לא התבררו עפ"י עדים אלא רק עפ"י עצמה, באופן זה אומרים לה נאמנת את לפסול עצמך ואי את נאמנת לפסול את בנך.

צריך עיון בפסק דין הנ"ל, שיש לדון אם האם 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:

ובלא"ה היה נראה לומר, דנ"ד לא דמיא לההיא 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) הו"ד בב"י יו"ד (סימן רסח) שכתב בשם הרמ"ה וז"ל: ודווקא אינו נאמן לפסול בניו שהתחזקו בחזקת

⁴⁰ "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר.

⁴¹ חלק א, סימן ה.

⁴² יורה דעה רסח, יא.

⁴³ אבן העזר, סימן קיז, אות ט; יורה דעה, סימן קנח, אות ט.

⁴⁴ פסקי דין- ירושלים דיני ממונות ובירורי יהדות, חלק ה, עמ' ריז.

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. ובנ"ד באיזה דברים נתחזקה שהיא נתגיירה כדן או שהיא יהודיה וכידוע שבגרמניא היו תמיד נשואי תערובות לאלפים ולרבבות ואינם כלל בחזקת יהדות, ומה שהיא מדברת שרצונה להתדבק ביהדות לא מפיה אנו חייין, ודברים בעלמא אינם יסוד לחזקת כשרות, ולע"ד האשה אין לה חזקת גרות ולא חזקת כשרות וממילא גם בתה הילדה צריכה גרות.

(יורה דעה, סימן רכב⁴⁵)

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 כגורת. לעניינו יש ללמוד מדברי שו"ת הר צבי שגם הוא נקט שבמקום שיש חזקה, מועילה החזקה⁴⁶.

⁴⁵ יש גם לציין לדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, אבן העזר, סימן טו, אות יג) שדן בכשרותם של עדת "בני ישראל", שאם הם באים מצאצאי גרים יש מקום לאסרם לבוא בקהל ישראל, כיון שהם אינם שומרים מצוות עיקריות, לפיכך פגם הני"ל 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.

⁴⁶ במאמר "אשה שטוענת שנתגיירה וראינה נוהגת בדרכי ישראל" (מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הובא בהלכות אבן העזר) הזכרתי דעת הרי"ף ורמב"ם שנראה שהם סוברים שאפילו שהוחזקו כגרים, בכל זאת אין משיאים לו בת ישראל. אך, כל זה דווקא לגבי ההורים, אם נולד להם בן, משיאים לו בת ישראל, כיון שזה מקרה דיעבד. עיין באותו מאמר שהארכתי בדינים אלו.

מסקנת הדברים

אחד שהוחזק כישראל או שהוחזק כגר, אם יש לו בנים, הוא לא נאמן לפסלם בכך שיאמר שנתגיירתי ביני ובין עצמי. ואפילו שגם אשתו, שהוחזקה כגיורת, באה ואומרת שנתגיירה בינה ובין עצמה, הם לא נאמנים.

האב נאמן על עצמו, אך רק מכוח שויה נפשיה וכו'. לכן, אינו נאמן לפסול את אשתו. גם לא יהיה נאמן לפסול את בניו שיוולדו לאחר מכן.

יש מקום להבנה, שלא יצטרך הטפת דם ברית, כיון שהוא אינו נאמן לחבול בעצמו, וכך מסתברים הדברים. אך, לעניין זה עוד צריך הכרע. כמו כן, נראה שהוא נאמן לגבי הילדים שיוולדו לו לאחר מכן, הם יהיו ספק פסולים. גם לדין הג"ל צריך הכרע.

גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל

מבוא

במאמר זה אדון בדינו של הבא להתגייר ורוצה לקבל עליו את כל המצוות מתוך אמונה בכל עיקרי היהדות, אך, אינו רוצה לקבל על עצמו כל שייכות לעם היהודי, הוא רוצה להמשיך להשתייך לעמו: להישאר בריטי, הולנדי וכיוצ"ב. האם אפשר לגייר? הגר רוצה להצטרף לקב"ה, אך, לא רוצה להצטרף לעם ישראל.

גרותם של הכותים

1- עיון בפסוקים:

כתוב בספר מלכים ב':

וַיָּבֹא מֶלֶךְ אַשּׁוּר מִבָּבֶל וּמִכּוּתָהּ וּמִעֲנָא וּמִחֲמַת וּסְפָרְנִים וַיֵּשֶׁב בְּעָרֵי שִׁמְרוֹן תַּחַת בְּנֵי יִשְׂרָאֵל וַיִּרְשׁוּ אֶת שִׁמְרוֹן וַיֵּשְׁבוּ בְּעָרֶיהָ: וַיְהִי בְּתַחֲלַת שְׁבַתָּם שֵׁם לֹא יָרְאוּ אֶת יְקֹנֶק וַיִּשְׁלַח יְקֹנֶק בָּהֶם אֶת הָאֲרִיּוֹת וַיְהִיו הָרָגִים בָּהֶם: וַיֹּאמְרוּ לְמֶלֶךְ אַשּׁוּר לֹאמֹר הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִגְלִיתָ וַתּוֹשֶׁב בְּעָרֵי שִׁמְרוֹן לֹא יָדְעוּ אֶת מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ וַיִּשְׁלַח בָּם אֶת הָאֲרִיּוֹת וְהֵנָּם מִמִּיתִים אוֹתָם כְּאֲשֶׁר אֵינָם יֹדְעִים אֶת מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ: וַיֵּצֵא מֶלֶךְ אַשּׁוּר לֹאמֹר הֲלִיכּוּ שָׁמָּה אֶחָד מֵהַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר הִגְלִיתֶם מִשָּׁם וַיֵּלְכוּ וַיֵּשְׁבוּ שָׁם וַיִּרְם אֶת מִשְׁפַּט אֱלֹהֵי הָאָרֶץ: וַיָּבֹא אֶחָד מֵהַכֹּהֲנִים אֲשֶׁר הִגְלוּ מִשִּׁמְרוֹן וַיֵּשֶׁב בְּבֵית אֵל וַיְהִי מוֹרָה אֹתָם אֵיךְ יִירְאוּ אֶת יְקֹנֶק: וַיְהִיו עֲשִׂים גּוֹי גּוֹי אֱלֹהֵיו וַיִּנְיחוּ בְּבֵית הַבָּמוֹת אֲשֶׁר עָשׂוּ הַשִּׁמְרָנִים גּוֹי גּוֹי בְּעָרֵיהֶם אֲשֶׁר הֵם יֹשְׁבִים שָׁם: וְאֲנָשִׁי בָּבֶל עָשׂוּ אֶת סִכּוֹת בָּנוֹת וְאֲנָשִׁי כּוּת עָשׂוּ אֶת נִרְגָּל וְאֲנָשִׁי חֲמַת עָשׂוּ אֶת אֲשִׁימָא: וְהָעוֹיִם עָשׂוּ נִבְחַז וְאֶת תַּרְתֵּק וְהַסְפָּרִיִּים שָׂרְפִים אֶת בְּנֵיהֶם בָּאֵשׁ לְאֹדְרַמְלֶךְ וְעִנְמֶלֶךְ <אלה> אֱלֹהֵי <ספרים> סְפָרְנִים: וַיְהִיו יֹרְאִים אֶת יְקֹנֶק וַיַּעֲשׂוּ לָהֶם מִקְצוֹתַם כְּהִגִּי בָמוֹת וַיְהִיו עֲשִׂים לָהֶם בְּבֵית הַבָּמוֹת: אֶת יְקֹנֶק הָיוּ יֹרְאִים וְאֶת אֱלֹהֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים כְּמִשְׁפַּט הַגּוֹיִם אֲשֶׁר הִגְלוּ אֹתָם מִשָּׁם: עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֲשִׂים כְּמִשְׁפָּטִים הָרָאשִׁימִים

אִינָם יִרְאִים אֶת יְקֹנָק וְאִינָם עֹשִׂים כְּחֻקֹּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וּפְתוּרָה וּכְמִצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנָק אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׁם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל: וַיִּכְרַת יְקֹנָק אֹתָם בְּרִית וַיְצַוֵּם לֵאמֹר לֹא תִירָאוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים וְלֹא תִשְׁתַּחֲוּוּ לָהֶם וְלֹא תַעֲבֹדוּם וְלֹא תִזְבְּחוּ לָהֶם: כִּי אִם אֶת יְקֹנָק אֲשֶׁר הֶעֱלָה אֶתְכֶם מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם בְּכַח גְּדוֹל וּבְזֹרֹעַ נְטוּיָה אִתּוֹ תִירָאוּ וְלֹא תִשְׁתַּחֲוּוּ וְלֹא תִזְבְּחוּ: וְאֵת הַחֻקִּים וְאֵת הַמִּשְׁפָּטִים וְהַתּוֹרָה וְהַמִּצְוָה אֲשֶׁר כָּתַב לָכֶם תִּשְׁמְרוּן לַעֲשׂוֹת כָּל הַיָּמִים וְלֹא תִירָאוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים: וְהַבְּרִית אֲשֶׁר כָּרַתִּי אֶתְכֶם לֹא תִשְׁכַּחוּ וְלֹא תִירָאוּ אֱלֹהִים אֲחֵרִים: כִּי אִם אֶת יְקֹנָק אֱלֹהֵיכֶם תִירָאוּ וְהוּא יִצִּיל אֶתְכֶם מִיַּד כָּל אֲבִיבֵיכֶם: וְלֹא שָׁמְעוּ כִּי אִם כְּמִשְׁפָּטָם הִרְאִשׁוּן הֵם עֹשִׂים: וַיְהִיו הַגּוֹזִים הָאֵלֶּה יִרְאִים אֶת יְקֹנָק וְאֵת פְּסִילֵיהֶם הָיוּ עֹבְדִים גַּם בְּנֵיהֶם וּבְנֵי בְנֵיהֶם כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ אֲבֹתָם הֵם עֹשִׂים עַד הַיּוֹם הַזֶּה.

(פרק יז, פסוק כד-סוף הפרק)

בפסוקים אלו מסופר שמלך אשור הביא נכרים מכל מיני ארצות, מכותה, עוא וכו' לארץ ישראל. כיון שהנכרים לא התנהגו כראוי להיותם בארץ ישראל, והמשיכו בדרך שנהגו בארצם, באו אריות ופגעו בהם. בעקבות זאת שלח אליהם מלך אשור אחד מן הכהנים אשר הוגלה והוא לימד אותם את משפט א-להי הארץ, איך לעבוד את ה'. העמים הזרים המשיכו לעבוד עבודה זרה והיו יראים את ה' וגם את אלהיהם.

ידועה מחלוקת תנאים אם כותים הם גרי אריות או גרי אמת. לדעת הסוברים שהכותים גרי אריות, גרותם אינה חלה והם נשארו בנכריותם¹. השאלה היא, מה היה הפגם בגרותם? מדברי הפרשנים נראה, שהפגם הוא בכך שהמשיכו בעבודה זרה, שעבדו את ה' בשיתוף ומתחילה לא קיבלו עליהם את כל המצוות². עלתה מחשבה בלבי שאולי אפשר לדייק בפסוקים שיש עוד חסרון בגרותם של הכותים. ביאור זה יסביר לנו את פשר המלחמה בין הכותים לעם ישראל.

בסיפור של הבאת הכותים, מוזכרת הברית של הקב"ה עם בני ישראל ושם כתוב:

עַד הַיּוֹם הַזֶּה הֵם עֹשִׂים כְּמִשְׁפָּטֵם הִרְאִשְׁנִים אִינָם יִרְאִים אֶת יְקֹנָק וְאִינָם עֹשִׂים כְּחֻקֹּתָם וּכְמִשְׁפָּטָם וּפְתוּרָה וּכְמִצְוָה אֲשֶׁר צִוָּה יְקֹנָק אֶת בְּנֵי יַעֲקֹב אֲשֶׁר שָׁם שְׁמוֹ יִשְׂרָאֵל".

(מלכים ב יז, לד)

¹ עיין מסכת קידושין עה, ע"ב; מסכת סנהדרין פה, ע"ב; מסכת מנחות סו, ע"ב.

² עיין רד"ק, מלכים ב יז, כח; שם לד; רלב"ג שם, מא; רש"י שם, לד; אברבנאל שם, סוף הפרק.

מדוע מוזכר שינוי השם מיעקב לישראל? נראה שיש בשינוי זה פתח לפשרה של גרות הכותים. בגרות אין הגר נכנס רק לאמונת ישראל, אלא הוא מצטרף לכלל ישראל. הוא נעשה חלק מעם ישראל. הגר לא יכול להתקשר לדת ישראל בלבד. אלא, עליו גם להתקשר עם עם ישראל. כשהקב"ה שינה את שמו של יעקב לישראל, הוא ביטא בכך את השינוי שיעקב נעשה לעם. אצל יעקב כל בניו נבחרו להמשיך את דרכו בעוד שאצל אברהם ויצחק לא היה עם, אלא, בכל פעם נבחר אחד מן הבנים. אנחנו נקראים עם ישראל ולא עם אברהם. העם נוצר עם שינוי השם מיעקב לישראל. מדברי הברייתא שמובאת במסכת יבמות אפשר ללמוד שהגר חייב להיכנס גם לצרת עם ישראל ולהיות חלק מעם ישראל:

תנו רבנן גר שבא להתגייר, בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דוויים דחופים סחופים ומטורפין ויסורין באין עליהם? אם אומר: יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד.

(מז, ע"א)

הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל³ כתב:

וצריך להבין, למה צריכים לומר לגר דבר זה שישראל בזמן הזה דוויים וסחופים. הלוא, לצערנו, דבר זה ידוע לכל. ועוד, מה השייכות של צרות כלל ישראל לקבלת עול המצוות, ובפרט שיהא זה הדבר הראשון ששואלים לנכרי הבא להתגייר. אלא נראה שמזה אנו למדים שהגר צריך לדעת שבכדי להתחייב במצוות לא מספיק לקבל על עצמו דת התורה, בלבד, וישאר עדיין באומה שלו כדמעיקרא, אלא צריך הוא להשתתף עם צרתן של ישראל, כלומר, שיהא חלק מכלל ישראל, ורק אח"כ יוכל להתחייב בכל מצוות התורה.

עוד מבואר שם בהמשך הברייתא:

ומודיעין אותו מקצת מצוות קלות ומקצת מצוות חמורות ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני.

על כך כתב הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל⁴:

הרי שהמצוות הראשונות שמודיעין לו להגר הן מצוות הצדקה... כלומר, שבני נח בטבעם קמצנים הם, ואפילו אם יתרמו ממונם למוסדות, מכל מקום אינם

³ דרשה בענייני מגילת רות, בית יצחק, שנת תשנ"ב, עמ' 81.
⁴ שם.

רגילים ליתן לעניים יחידים שאינם יודעים [דרך כלל] להשתתף בצערו של היחיד [עיין רמב"ם הל' מתנות עניים (י', ה'), וכל מי שהוא אכזרי ואינו מרחם, יש לחוש ליחוסו, שאין האכזריות מצויה אלא אצל העכו"ם... וכל ישראל והנלוה עליהם כאחים הם. הרי שצדקה ליחידים מיוסד איסוד חשוב, שמלבד מה שכל ישראל חברים הם, נוסף על כך אחים המה]. ונראה שהגר צריך לשבר את רצונו וטבעו, שאינו מספיק מה ששומר את המצוות המעשיות אך לא יתן צדקה, דבכדי להיות חלק מכלל ישראל צריך גם כן שישתתף בצערו של אחיו בני ישראל.

על פי זה נראה שאפשר להבין שהחסרון בגיור הכותים, התבטא בכך שבגרותם היתה קבלת דת ישראל, אך, לא הצטרפות לכלל ישראל. בזמן שהכותים התגיירו עם ישראל לא ישב באותן מקומות שהכותים ישבו ואפילו אם היו מעם ישראל הם היו מעטים ביותר. הרי הכותים הובאו לערי שומרון במקום עשרת השבטים שהוגלו. לכן, מובן שהתגיירו לדת ישראל, אך, לא התגיירו בכוונה להצטרף לעם ישראל. הכותים לא הצטרפו מעולם לעם ישראל, אלא להיפך, כפי שרואים בפסוקים בעזרא ונחמיה, הם נלחמו בעם ישראל ורצו למנוע מהשבים את בניית בית המקדש⁵.

יש להוסיף שהכותים התגיירו כאומה, בדרך כלל הגיור נעשה בתור יחידים, ולא בציבור. כשבאים להתגייר בתור יחידים, היחיד מתבטל ברוב, הוא נכנס לתוך כלל ישראל. כשבאים להתגייר בתור ציבור, יש קושי גדול להתבטל בתוך עם ישראל. הציבור נשאר כציבור בפני עצמו. לכן, יש בכך חסרון של הצטרפות לכלל ישראל.

גיור הגבעונים

נראה שעל פי ביאור זה אפשר להבין מדוע דוד גזר על הגבעונים [=נתינים] שלא יתחתנו עם בני ישראל. דוד ראה פסול בגיורם, כיון שלא היו רחמנים. כתוב במסכת יבמות:

אמר, שלשה סימנים יש באומה זו: הרחמנים, והביישנים, וגומלי חסדים; רחמנים, דכתיב: 'ונתן לך רחמים ורחמך והרבך'; ביישנים, דכתיב: 'בעבור

⁵ עיין בספר עזרא ד, א-ז; רש"י שם, א; מצודות שם; מלבים שם, ב; עיין בספר נחמיה ב, י; שם, טז-כ; שם, לג-לח; שם ד, א-ג; שם ו, א-טו.

תהיה יראתו על פניכם'; גומלי חסדים, דכתיב: 'למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו וגו'', כל שיש בו שלשה סימנים הללו ראוי להדבק באומה זו.

(עט, ע"א)

כך גם כתב הרמב"ם:

כן כל מי שיש בו עזות פנים, או אכזריות ושונא את הבריות ואינו גומל להם חסד חוששין לו ביותר שמא גבעוני הוא, שסימני ישראל האומה הקדושה ביישנין, רחמנים וגומלי חסדים, ובגבעונים הוא אומר **והגבעונים לא מבני ישראל המה לפי שהעיון פניהם** ולא נתפייסו ולא רחמו על בני שאול ולא גמלו לישראל חסד למחול לבני מלכם והם עשו עמהם חסד והחיום בתחלה.

(הלכות איסורי ביאה יט, יז)

לגבעונים היה חסרון הצירוף לעם ישראל. גר שאין בו מסימני עם ישראל, אינו מצטרף לעם ישראל. גם אצל הגבעונים היה החסרון של הכותים שהתגיירו כציבור ולא כיחידים.

קבלת מצוות אינה מספיקה, צריך גם הצטרפות לעם ישראל

החסרון של אחד המתגייר ואינו נכנס לכלל ישראל מובא בדברי הגרי"ה הרצוג זצ"ל⁶:

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.

עם ישראל הוא אומה, אך, יחד עם זאת הוא דת. לא מוצאים רעיון זה אצל שאר אומות, אצלן הדת לא מקביל אל האומה. אומות שונות מתייחסות לדת הנוצרית או המוסלמית. אצל עם ישראל,

⁶ במאמרו זכויות המיעוטים לפי ההלכה, תחומין כרך ב, עמ' 170, הערה 1.

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 עם 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 מקרים שעם ישראל מתנהג כדת שאינה אומה. שהרי עם ישראל בגלות, הוא דת ולא אומה. אך, משום הכמיהה המתמשכת לארץ ישראל וההבטחה שנחזור לארץ ישראל, אנחנו לא מתבטלים מלהיות אומה. התורה ניתנה לעם ישראל במדבר, כדי שיהיה לנו קיום גם כשהעם לא חי בארץ ולא מתנהג כאומה.

הרב שלמה גורן זצ"ל⁷ האריך בענין זה כשדן בדין נכרי הבא להתגייר ורוצה לקבל עליו עול כל המצוות מתוך אמונה בכל עיקרי היהדות, אך, אינו מקבל על עצמו שום שייכות לעם היהודי. הוא רוצה להישאר רק בריטי, הולנדי וכיוצ"ב. הוא מצטרף לדת ישראל, אך, לא לעם ישראל. האם אפשר לקבל את הנכרי להתגייר?

תשובתו היתה שאי אפשר לקבלו, הגר צריך להצטרף גם לעם 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 יבמות⁸. לכן, אפשר ללמוד מכך שהגר צריך להצטרף לעם ישראל.

לדעת הרב צבי שכטר שליט"א⁹, 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 ישראל¹⁰: "וְאֶעֱשֶׂךָ לְגוֹי גָדוֹל וְאֶבְרַכְךָ וְאֶגְדָּלְהָ שְׁמֶךָ וְהָיָה בְּרָכָה: וְאֶבְרַכְהָ מִבְּרַכְיָךָ וּמִקְלָלְךָ אֶאֱרָ וְנִבְרַכְוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחֹת הָאָדָמָה".

רשב"ם ביאר ש"ונברכו בך" בא מלשון הברכה והרכבה. הסביר הרב שכטר שכוונת הדברים שמכל אומות העולם יבואו להתגייר ולהצטרף לאומה הישראלית. יכולת הצירוף לעם ישראל היא בשל היותנו גוי ואומה ולא סתם משפחה, כיון שלמשפחה לא מצטרף אדם מן החוץ, שלא שייך בקשרי דם או נישואין. כל שאינו בן אחר בן אחר בן וכו' עד הראשונים שמאותה המשפחה, אין דינו

⁷ במאמרו שנמצא בכתב עת "שנה בשנה", "כפירה בעם ישראל לעניני גיור", שנת תשמ"ג.

⁸ מז, ע"ב.

⁹ ספר ארץ הצבי, סימן יז, אות א.

¹⁰ בראשית יב, ג-ד.

כבן המשפחה ההיא. דברים אלה נאמרים דווקא כאן, כיון שפה התבאר החילוק בין עם ישראל לשאר אומות העולם ובו טמונה היכולת לקבל גרים.

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.

נראה לי, שאפשר לתת ביאור נוסף בדברי הרב גורן. הרב צבי שכטר¹¹ הביא מדברי השפת אמת שמבואר מדבריו שכמו שלא שייך לאגד את היהודים המשומידים שהמירו דתם רח"ל, ולצרפם יחד עם החרדים, כי אלו שהמירו דתם אינם חלק מכלל ישראל, כמו כן לא שייך לאגד את אלו שפרקו מעליהם עול האמונה, אף על פי, שלא המירו לדת אחרת. כי באמת יהודי המצהיר על יהדותו, אך, טוען שיש לו יסודות אמונה שונים מהמקובל, כלומר, שאינו מאמין בתורה מן השמים וכו', הרי זה ממש כממיר לדת אחרת. לכל דת יש יסודות אמונה משלה ואי אפשר לשנותם. אלה המאמינים ביסודות לוי, הרי זה כדת אחרת, שונה ומחודשת בפני עצמה. לדעת השפת אמת, אף על פי שלהיהודי זה יש קדושת ישראל וקידושיו קידושין, בכל זאת, אינו עוד בכלל הצירוף של אומה הישראלית.

הרב צבי שכטר הרחיב על החידוש של השפת אמת והסביר שכריתת הברית של הקב"ה עם אברהם כללה ארבעה ענינים: 1. שיאמינו זרע אברהם באחדות ה'. 2. שיקיימו מצות מילה. 3. שלא ישאו נכריות. 4. שהקב"ה נותן לאברהם ולזרעו את ארץ כנען. לכן, מי שנשוי לנכריה אינו חלק מכלל ישראל וגם זה שאינו מל את עצמו אינו חלק מכלל ישראל. בזה מבואר הדין שרבי סובר, שאף על פי שיום הכיפורים מכפר אפילו לאינם שבים, בכל זאת, אינו מכפר לפורק עול, למגלה פנים בתורה ולמפר ברית בבשר¹². נראה שביאור הדבר הוא שיום הכיפורים מכפר גם לאלו שאינם שבים, דווקא כשהם עדיין חלק מכלל ישראל. במקרים של פריקת עול, מגלה פנים בתורה ומפר ברית בשר, הוא אינו חלק מכלל ישראל. כך גם הדבר מי שאינו מאמין שארץ ישראל היא ארצו, שהיותו משתייכים לארץ ישראל הוא המצרף אותו יחד להיות עם אחד. כמו שמובא במסכת סנהדרין¹³, שדין כל ישראל ערבים זה בזה לא התחיל עד שעברו ישראל את הירדן. כיון שדין הערבות שורשו בצירוף האומה הישראלית לחטיבה אחת. לכן, הוא התחיל רק כשנכנסו לארץ.

¹¹ ספר ארץ צבי, סימן יז, אות ד.

¹² עיין מסכת שבועות יג, ע"א.

¹³ מג, ע"ב.

לפי זה, יש לומר מי שכופר בארצו, מוציא את עצמו מן הכלל. בזה מובן שמי שנשאר בלאומיותו, רוצה להיות בריטי ואינו מצטרף לעם ישראל, הרי לא יכול להתגייר. קדושת ישראל חלה על הגר, רק לאחר שמצטרף לעם ישראל¹⁴.

אסיים קטע זה עם דבריו המאירים של הגר"ד סלובייצ'יק זצ"ל:

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.

(קול דודי דופק, עמ' 96)

דעת הרמב"ם שאין צורך בבית דין בקבלת מצוות

הרמב"ם כתב:

גר שלא בדקו אחריו או שלא הודיעוהו המצות ועונשן ומל וטבל בפני ג' הדיוטות ה"ז 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, ולפיכך קיימו שמשון ושלמה נשותיהן ואע"פ שנגלה סודן.

(הלכות איסורי ביאה יג, יז)

על דברי הרמב"ם הללו טרחו אחרונים רבים. לכאורה, משמע מדבריו שאין צורך בקבלת מצוות בגרות. שהרי כאן מדובר שלא הודיעו לו את המצוות, ובכל זאת, נחשב גר. רוב הראשונים נקטו שיש צורך בבית דין בקבלת מצוות והוא אפילו מעכב בדיעבד וכך פסק השו"ע¹⁵.

¹⁴ כן הדברים נאמרים למי שרוצה להצטרף לעם ישראל, אך, אינו רוצה לקבל את המצוות. מי שלא מקבל עליו את המצוות, לא מצטרף לעם ישראל. כיון שלא נכנס לכלל ישראל, אינה חלה עליו קדושת ישראל.

במאמר אחר¹⁶ ביארתי את דברי הרמב"ם, כאן רק אזכיר את ביאורו של הרב ז'ולטי זצ"ל, שהוזכר שם. שו"ת שואלין ודורשין¹⁷ כתב שבדברי הרמב"ם קבלת מצוות לא מוזכרת כחלק מן הגיור וגם לא מוזכר שצריך קבלת מצוות בבית דין, מכאן שהרמב"ם סובר, שקבלת מצוות אינה מעכבת בגרות. אך, הוא הביא הסבר מעניין בשם הגרי"ב ז'ולטי זצ"ל, שבוודאי דעת הרמב"ם היא שקבלת מצוות מעכבת בגרות, שאין תורת גרות בלי קבלת מצוות. הרמב"ם¹⁸ כתב: "כשירצה העכו"ם להכנס לברית, ולהסתופף תחת כנפי השכינה וקיבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה". הרי כתב במפורש שצריך לקבל עליו עול תורה. אלא, הסבר הדברים הוא כך:

לדעת הרמב"ם, קבלת מצוות אינה חלק ממעשה הגיור, היא אינה אחת מדרכי ההתגיירות כמו המילה והטבילה. אלא, היא בעצם מהות הגרות. אין תורת גרות כשלא רוצה לקבל עליו עול תורה ומצוות. הרי מי הוא יהודי? זה שיש עליו עול תורה ומצוות! אם לא קיבל עליו עול תורה ומצוות, הרי זה כמו שלא קיבל עליו להיות יהודי. הבנה זו מדוקדקת בלשון הרמב"ם שכתב שלאחר שקיבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה. יש חילוק בין המילה והטבילה לקבלת מצוות, כיון שקבלת מצוות היא מהות הגיור והמילה והטבילה הן מעשה הגיור.

צריך עיון, מדוע למעשי הגרות יש צורך בבית דין ולמהות הגרות אין צורך בבית דין? נכרי שמתגייר מצטרף לכריתת הברית של הקב"ה עם בני ישראל. הגר לא יכול לזכות ברית אישית עם הקב"ה. הקב"ה לא כורת ברית עם יחידים, הוא, דווקא, כרת ברית עם בני ישראל. לכן כדי שיהיה גר הוא צריך להצטרף לכריתת ברית של הקב"ה עם בני ישראל. המילה והטבילה מכשירות אותו להצטרפות לעם ישראל. קבלת המצוות היא כריתת הברית.

נראה לי, שלדעת הרמב"ם בית הדין מייצג את עם ישראל. כיון שהגר רוצה להצטרף לכריתת ברית בין הקב"ה ובין בני ישראל, לכן, צריך את הסכמת עם ישראל שמיצג על ידי בית הדין. לפיכך, צריך את בית הדין במה שמכשיר את הגר להיות חלק מעם ישראל.

הרב שלמה גורן זצ"ל¹⁹ כתב:

האמת היא שכל גיור מיסודו הוא הצטרפותו של המתגייר לעם היהודי, וקבלת עול תורה ומצוות לפני הגיור הוא תנאי לגיור ולא הגיור עצמו. כי לפי ההלכה רק מי שהשתייך לעם היהודי חייב בשמירת המצוות. ומי שאינו שייך

¹⁵ יורה דעה רסח, ג.

¹⁶ "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

¹⁷ חלק ב, סימן מז.

¹⁸ הלכות איסורי ביאה יג, ד.

¹⁹ במאמרו בכתב עת "שנה בשנה", כפירה בעם ישראל לעניני גיור, שנת תשמ"ג.

לעם היהודי דינו כבן נח ואינו חייב, אלא בז' מצוות של בן נח, או לכל היותר דינו כגר תושב... יוצא איפוא, שחיוב המצוות של כל אחד מבני ישראל הוא תוצאה של שייכותינו לעם היהודי. כי העם היהודי וכל מי ששייך לו מחוייב בשמירת תר"ג המצוות, וכל מי שאינו שייך לעם היהודי אינו חייב בתר"ג מצוות.

לדעת החולקים על הרמב"ם והסוברים שצריך בית דין על קבלת מצוות, בית הדין מייצג גם את הקב"ה. כיון שהגר מצטרף לכריתת הברית בין הקב"ה ובין בני ישראל, לכן צריך הסכמת הקב"ה. משום כך צריך בית דין על קבלת מצוות וגם על המילה והטבילה.

אפשר להסביר את סברת הראשונים שבית דין מעכב דווקא על קבלת מצוות ולא על המילה והטבילה, בשתי דרכים:

א- בניגוד לדעת הרמב"ם, דעתם היא שבית הדין דווקא מייצג את הקב"ה ולא את בני ישראל. לכן, נצרך בית דין דווקא על קבלת מצוות.

ב- הם סוברים שבית הדין מייצג את הקב"ה וגם את בני ישראל. לדעתם, בקבלת מצוות נעוצה ההצטרפות לכריתת ברית של הקב"ה עם בני ישראל. לכן, בנקודה זו צריכים את הסכמת הקב"ה והסכמת בני ישראל.

כעין ביאורי בדעת הראשונים שחולקים על הרמב"ם, אפשר למצוא בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל:

קבלת עול מצוות של הגר בשעת טבילה – היא המהווה כריתת הברית שבין הגר לבין הקב"ה. מעמד 'אתם נצבים' חוזר שוב ושוב כל-אימת שגר מתגייר, ובא לחסות תחת כנפי השכינה. קבלת מצוות בגר יש לה שני פנים: הפן האחד, כפשוטו, כולל התחייבות מצד המתגייר לקיים את המצוות, דבר זה חל כבר משעת המילה, כאשר הגר נימול לשם גרות, דהיינו לשם מצוות. הפן השני שבקבלת עול מצוות בשעת טבילה, הוא כי קבלה זו מהווה כניסה לברית עם ה'. לפי דעת התוספות צריך נוכחות בית דין בשעת טבילה – לא לשם הטבילה עצמה, אלא לשם קבלת עול מצוות, שהיא נערכת כמעמד פורמאלי החייב להיות בפני בית-דין. למה, דווקא, בבית דין של שלשה? לומדים זאת ממשפט ושם נאמר 'אלוקים ניצב בעדת א-ל בקרב אלוקים ישפוט' – השכינה שרויה בבית-דין של שלשה. למה חזרה זו על קבלת מצוות במעמד פורמאלי, בנוכחות בית-דין, לאחר שהגר כבר קיבל עול מצוות? ולמה

יש צורך למעמד זה של קבלת עול מצוות בבית-דין של שלשה? מפני שיש כאן כריתת ברית ובית-הדין מייצג בה, כביכול את השכינה – את ה'לפני ה' ש' שעומד בה האדם-הגר נוכח האלוקים בשעת כריתת הברית.²⁰

(“על התשובה”, עמ' 137)

לדעתו, בית הדין מייצג את הקב"ה ולכן יש צורך בבית דין בקבלת מצוות, בכריתת הברית של הגר עם הקב"ה. הרב שאול ישראלי זצ"ל²¹ הבין שבית הדין מייצג את עם ישראל ולא את הקב"ה, בניגוד לרב סולובייצ'יק. לדעתי, יש לצרף את שתי הסברות יחד.²²

מצאתי, שהרב אליהו בקשי דורון שליט"א דקדק בדברי הרמב"ם והגיע למסקנה, שמי שרוצה להתגייר לא מספיק שיקבל עליו עול מצוות ויסתופף תחת כנפי השכינה, אלא, חייב להיכנס תחילה לכלל ישראל:

וכן לדורות, הרוצה להתגייר לא מספיק שיקבל עליו עול תורה ויסתופף תחת כנפי השכינה, חייב הוא להכנס בברית, לרצות להכנס תחילה לכלל ישראל, ורק אח"כ להסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עליו עול תורה. וכיצד נכנסים לכלל ישראל? על כך שנינו – 'ככם כגר' מה אתם במילה וטבילה והרצאת קרבן, אף הגר לדורות במילה וטבילה והרצאת קרבן. ויש לדייק בדברי הרמב"ם, שהקדים הכניסה לברית²³, לתנאים הראשונים של הגר שהם הרצון להסתופף תחת כנפי השכינה, ולקבל עליו עול תורה. משום שעם גרותו של עם ישראל במתן תורה כממלכת כהנים וגוי קדוש, משתנה המושג של קבלת עול תורה ומצוות. כמו כן אינה דומה הכניסה תחת כנפי השכינה של יחיד לכניסתם של ממלכת כהנים וגוי קדוש. ורק לאחר הכניסה לברית והצטרפות לכלל ישראל אפשר לקבל תורה כיהודי מושלם... על כן הקדים הרמב"ם הכניסה לברית לפני קבלת התורה והסתופפות תחת כנפי השכינה. הדגשה זו שעיקר הגרות היא הכניסה לברית לכלל ישראל. ורק לאחריה באה קבלת מצוות מודגשת במגילת רות בהצהרתה של אם מלכות בית דוד עמך עמי וא-להיך א-להי'. אף היא הקדימה את הרצון להכלל בקדושת עם ישראל

²⁰ הובאו לעיל במאמר "קבלת מצוות בגיור" דברי הרב צבי שכטר, שגם נקט, שבית הדין מייצג את השכינה. משום כך הבין שאי אפשר להתגייר בעל כרחם של בית הדין (עיין ספר גינת אגוז, סוף סימן לה).

²¹ ספר "חוות בנימין", סימן סז.

²² כבר הארכתי בעניין זה במאמר "קבלת מצוות בגיור", בדיון אם אפשר להתגייר בעל כרחו של בית הדין. רמב"ם, הלכות איסורי ביאה, ריש פרק י"ג.

‘בעמך עמי – לא-להיך א-להי’. שהוא הרצון להסתופף תחת כנפי השכינה ולקבל עול תורה.

(שו"ת בנין אב, חלק א, סימן כב, אות ד)

יש להעיר, שאל יטעה הקורא ויחשוב שמספיק להצטרף לכלל ישראל, ובכך נעשה גר. אלא, כפי שמבואר בביאור בדברי הרב אליהו בקשי דורון, וכן במאמרים קודמים הרחבתי, יש הכרח של קבלת מצוות ובלי קבלת מצוות אין גרות. לדעתי, יש צירוף לכריתת ברית של הקב"ה עם בני ישראל ובוודאי כלולה בכך קבלת מצוות, זוהי כריתת הברית.

יסוד גר שנתגייר כקטן שנולד דמי

הרב שאול ישראלי זצ"ל²⁴ בדק את המקור לסברא ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". לדעתו, כל תוכן הגרות היא הסתפחות לעם ישראל. אלא, לא תיתכן הסתפחות לעם ישראל בלי קבלת מצוות, כיון שבמעמד הר סיני אמר כל העם "יחדו" נעשה ונשמע, ולא נשאר אף אחד מעם 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 לעם ישראל.

לדעתו, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא נוגע אלא רק בדינים שנוגעים לייחוס, 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 לעם ישראל וניתוקו מלאומיותו²⁵.

²⁴ בספרו "חוות בנימין", סימן סז.

²⁵ עיין בספר חוסן יוסף (להגר"י ענגיל, אות יב) שנתן מספר טעמים מדוע בני ישראל כשקיבלו את התורה והתגיירו לא היה להם גדר של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"? בטעם ראשון הוא כתב שרק יחיד המצטרף לכלל נחשב כנולד מחדש ולא כאשר כל הכלל כולו התגייר ביחד. הוא כתב: "מה שאין כן דגירות דעכשיו אין נברא ישראליות, וענינו רק שמתבטל לכלל ישראל, ומקבל מהם הישראליות, ואם כן זה כל ענינו שמתבטל לכלל ונעשה חלק מהכלל וזהו בספרי על הכתוב 'מורשה קהלות יעקב' אלו הגרים המתקהלים ביעקב. שזה כל ענין הגירות מה שמתקלה ביעקב, ולכן כך קראם הכתוב קהלת יעקב". גם הגר"י סולובייצ'יק זצ"ל (ספר "הררי קדם", חלק ב, סימן קכה) נתן את הטעם שכתב חוסן יוסף מדוע לא היה לבני ישראל במתן תורה דין "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". עוד כתב (שם, סימן קכז, אות ב): "ועיין בישיעה (יד, א) דכתיב שם, 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב', והביאור נראה... דהחפצא של מעשה גירות הוא להסתפח לכלל ישראל וליכנס לקהל ה'".

גם בדברי בית הלוי (חלק ג, דרשה יז), אפשר ללמוד שהגר חייב להצטרף לעם ישראל. כדי שתשרה עליו קדושה הוא צריך להצטרף לעם ישראל שהוא משרה עליו את הקדושה: "והנה בקבלות התורה שהקנו ישראל את גופם לעבודתו יתברך וכמו שנתבאר, זכו על ידי זה שגופם נתקדש בקדושת התורה, וקדושתם

יש מקום להשיג על דבריו. לא ברור, מה הצורך בקבלת מצוות? מה זה משנה שבני ישראל כולם אמרו יחדו נעשה ונשמע? לכאורה, לא מדובר על יסוד עקרוני. לדעתי, הבנה זו קשה, הרי מצינו שרוב הראשונים נקטו שדווקא הצורך בבית דין בשעת קבלת מצוות מעכב את הגיור. לפיכך, למדים מדבריהם שיסוד קבלת המצוות הוא אכן יסוד בגיור. לכן, לדעתי, יש לומר כפי שכתבתי לעיל, שיש צירוף לכריתת ברית של הקב"ה עם בני ישראל. בכל אופן, גם מדברי הרב ישראלי נלמד היסוד שהגר צריך להצטרף לעם ישראל.

ביאור למחלוקת התנאים

סוגיות רבות מזכירות את המחלוקת אם הכותים גרי אמת או גרי אריות²⁶. נראה, שאפשר לומר שמחלוקתם תלויה בהבנה מי היה הכהן שבא ולימדם. אם היה כהן שלימדם כהלכה, או כהן מעם ישראל שגר בשומרון והיה עובד עבודה זרה ובעצם לא לימדם כהלכה.

מבחינה הלכתית אין המחלוקת אם גרות בגלל פחד מפני אריות היא גרות או לא, אלא אם התגיירו בלב שלם או לא. האם באמת קיבלו תורה ומצוות לאחר שלימדם הכהן תורה ומצוות וגייר אותם כהלכה ורק לאחר מכן, הם לא עשו כהלכה?

יש מקום לומר, שהמחלוקת בין התנאים היא בהבנת היחסים בין הכותים לישראל. הם נחלקו אם היחסים בין הכותים לישראל היו רעים מתחילה, ומתחילה לא הצטרפו לכלל ישראל, או שהיחסים הללו נוצרו לאחר זמן ומתחילה הצטרפו לעם ישראל ורק לאחר מכן התרחקו ממנו? אפשר גם לומר שהמחלוקת בין התנאים היא אם גרות ללא הצטרפות לכלל ישראל ולהשתתפות בגורלו היא חסרון מוחלט בגרות ולכן הם לא נחשבים גרים, או שאינה חסרון במהות הגרות, ולכן הם גרים.

הוא בחינת קדושת הגוף, דהנה בהקדש מצינו שני אופנים א' קדושת הגוף דעצמות של אותו דבר נתקדש וכמו קדושת הקרבן וכלי שרת, שנית קדושת דמים שאין העצמות של אותו כלי קדש רק קדש הוא לדמיו. **וישראל נתקדשו בקדושת הגוף ככלי שרת**... ובזה נפרש הפסוק ישעיה (קפיטיל נד טו) הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול. ובמסכת יבמות (דף כד ב) דרשין להאי קרא על גרים יע"ש, והענין דבמסכת יבמות (דף מו ב) איתא דגר שנתגייר אינו גר עד שיתגייר בפני שלשה מישראל שנאמר וכי יגור אתך גר, אבל אם נתגייר בינו לבין עצמו אינו גר. והטעם, דכיון דמעיקרא לא היה גופו קדוש האין יתקדש גופו בקדושת ישראל, ורק אם נתגייר בפני שלשה מישראל על ידי זה שנתחבר עמהם והם מקדשים אותו נתקדש גם הוא בקדושתן של ישראל, וכמו כלי שרת שכל הבא אל תוכו על דעת שיתקדש נעשה קודש, וכמו שהסביר לה המדרש האין ישראל מקדשים החודש. וזהו ביאור הכתוב הן גור יגור אפס מאותי, פירוש דאפילו אם יתגיירו גרים מהעכו"ם עם כל זה לא אשרה קדושתו עליהם ויהיו חוץ ממני, רק מי שגר אתך דהיינו שנתגייר בפני שלשה מישראל [וכמו דדרשין מקרא דוכי יגור אתך גר] עליך יפול, דזה יתקדש בקדושתך ויהיה שוה לך כאזרח מישראל. **הרי נתברר לנו דבמתן תורה זכו להתקדש בקדושת הגוף עד שיכולים לקדש גם לאחרים**."

²⁶ בתחילת המאמר הזכרתי את הסוגיות השונות שדנות בגדרם של הכותים.

גרותם של קטנים במעמד הר סיני

בסוגיא במסכת כתובות²⁷, מבואר שאפשר לגייר קטן, הוא טובל על דעת בית דין. רק לדעת רב יוסף, הקטן יכול למחות כשהגדיל.

הראשונים שאלו איך מועיל גיור קטן, הרי אין לו דעת? יתר על כן, מבואר בגמרא שזכין לו בית דין. אך, ביאור זה קשה, שהרי אין זכיה לקטן, משום שזכיה היא מטעם שליחות ובוודאי אין זכיה לעכו"ם. מספר ראשונים למדו שיש ראייה מן התורה, ממעמד הר סיני, שאפשר לגייר קטן. שהרי היו שם קטנים ובוודאי יתומים קטנים ואם אי אפשר לגייר קטן, איך הם התגיירו, איך הם נכנסו לכלל ישראל? תוס' רא"ש כתב:

וגם יש להביא ראייה דמטבילין גר קטן מן התורה מדור המדבר שנכנסו לברית במילה וטבילה כדאיתא ביבמות פרק החולץ והיו בהם כמה יתומים קטנים.

(מסכת כתובות יא, ע"א)

כך גם כתב התוס':

וגם מצינו שאבותינו נכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים וכמה קטנים היו בשעת מתן תורה.

(מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו')

נלענ"ד, שיש לחלק בין גיור הקטנים במעמד הר סיני לגיור עכו"ם ואין ללמוד ממתן תורה. גיור הקטנים במעמד הר סיני פעל מכוח צירוף לעם ישראל. כלומר, הגרות שהיתה במעמד הר סיני, היתה גרות לכלל ישראל וכל מי שהשתייך לעם ישראל, נכלל בגרות, נכלל בברית. הקטנים השתייכו לעם ישראל, הם מחוברים להוריהם ולכן חלה קדושת ישראל עליהם, אפילו שלא היתה להם קבלת מצוות.

כעין זה מצאתי בדברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל:

ועל פי זה יש לישב... דאין חלה הגירות במתן תורה על יתומים קטנים, דהא לאו בני דעה נינהו, ואי נימא דהוי מדינא דרב הונא דגר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי טעמא לא הוכיחו בגמרא כתובות את דינא דרב הונא מעיקר הגירות של מתן תורה. ולפי מה שכתבתי דהוי גירות של ציבור, אם כן

²⁷ יא, ע"א.

חלה הגירות על כל הציבור כאחד. ואין צריך דעת של כל אחד ואחד, וסגי בעיקר דעת כל הציבור.

(הררי קדם, סימן קכה)

מסקנת הדברים

נראה לי, שאי אפשר שנכרי יתגייר ולא יצטרף לַעַם ישראל. כדי שתחול עליו קדושת ישראל הוא מוכרח להצטרף לַעַם ישראל והוא מצטרף לכריתת ברית של הקב"ה עִם בני ישראל.

כך התבאר מדברי מספר מקורות בדברי הגמרא, וכך נראה בביאור החסרון של גרותם של הכותים. הובא מדברי מספר אחרונים היסוד הנ"ל, שגרים מוכרחים להצטרף לַעַם ישראל.

גִּיּוּר שׁוּטָה*

מבוא

המאמר הנוכחי בנוי ברובו על מאמרים שנכתבו לעיל בעיקר על המאמר "גִּיּוּר קֶטֶן". אך, כיון שיש בו חידושים שלא הוזכרו במאמרים הקודמים, הקדשתי לו מאמר נפרד. כדי להבין את המאמר, צריך לקרוא את המאמרים הקודמים "גִּיּוּר קֶטֶן" ו"גִּיּוּר קֶטֶן שגדל אצל הורים מאמצים שאינם שומרים תורה ומצוות". המאמר בנוי בעיקרו על פסק דין שניתן על ידי הדיינים ח' ג' צמבליסט, ע' אזולאי, ש' דייכובסקי. הבאתי את עיקר הטענות של הדיינים ואת הערותי על דבריהם.

זכיה אצל גר קטן

במאמר "גר קטן" העליתי את השאלה איך אפשר לגייר קטן? מבואר בגמרא שגִּיּוּר קטן פועל מכוח "זכין לאדם שלא בפניו", אבל זכיה היא מטעם שליחות ולקטן אין זכיה. יתר על כן, לנכרי אין זכיה והרי כאן מדובר על נכרי. על שאלה זו הובאו מספר יישובים:

- א- גרות שונה, כיון שזוכים בו שמים.
- ב- יש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה.
- ג- יש דין מיוחד לגבי בית דין שיכול לזכות לקטן אפילו שזכיה מטעם שליחות.

* עיין בשו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק ד, סימן כט) שביאר שיש חילוק בין אחד שהוא שוטה ובין אחד שהוא פתי, רפה שכל. לדעתו, שוטה פטור מן המצוות. אך, פתי שהגיע לגיל י"ג והביא שתי שערות חייב במצוות. הוא כתב: "שוטה לא תלוי בכשרונות הבנת דברים ועניינים. דאף בעלי כשרון להבין הדברים, אפשר שדעתם תהא משובשת ומטורפת, והיינו שיודע ומכיר שאיכא חילוק בין הדברים שרואה, אבל הוא טועה בדמיונו ומתחלף אצלו הדמיונות בזמנים קצרים מאד... אבל פתי הוא מי שדעתו קלישתא, שאינו מבין הדברים כמו שהן, ואינו יודע לחלק בין הדברים שרואה ולהבין צורכם. והוא בגדלו כדעת קטן, יש שהוא כדעת בן שש ויש גם כפחות. אבל דעתו הוא קבוע כפי מדרגת שכלו ומתפתח קצת מעצמו... ויש גם שאין מתפתחין מעצמן, אבל אפשר על ידי חינוך ולימוד יתפתחו קצת... והנה שודאי חייבים במצוות כשהביאו שערות והם בני י"ג ובנות י"ב". אך, הוא כתב שמי שאין לו דעת גם כשנעשה גדול רק כבן ד' או ה', שלא שייך ללמוד איתו, אינו פטור מן המצוות מדין שוטה שלא נצטווה כלל, אלא מדין אונס. מצד הציווי, מסתבר שהוא בכלל הציווי. אבל, מי שאין לו דעת כלל, אפילו כפעוטות, לא שייך לומר שהוא בכלל החיוב.

ד- זכיה אינה פועלת מכוח שליחות.

ה- בית הדין אינו זוכה לקטן, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו נעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה.

לגבי הקושי שמדובר כאן על נכרי, נקטו מספר ראשונים שהגרות והזכיה באות כאחת. לאור ההסברים האלה עלינו לעיין אם אפשר לגייר שוטה. לכאורה, כמו שבדרך כלל מדאורייתא אי אפשר לזכות לקטן. אך, כאן אפשר לזכות לקטן, כיון שזה דין מיוחד, כך יהיה הדין גם לגבי גיור שוטה. גם לשיטת הראשונים שסוברת שזכיה אינה מטעם שליחות ולכן אפשר לזכות לקטן, 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 קטן לגיור שוטה, כיון שיש דעות בין הראשונים והאחרונים שסוברים שאין לשוטה זכיה אפילו מדרבנן.¹ לכן, לפי הסברה שחכמים עקרו דבר מן התורה, יש לומר שדווקא לקטן עקרו כיון שיש לו זכיה מדרבנן, אך, לשוטה שאין לו זכיה אפילו מדרבנן אי אפשר לזכות לו.² יתר על כן, אפילו אם נלך לדעת הראשונים שסוברים שיש זכיה לשוטה, נראה שדווקא אפשר לזכות לשוטה על ידי אחר. אך, השוטה אינו יכול לזכות בעצמו אפילו כשיש דעת אחרים, כלומר, משהו

¹ הרמב"ם (הלכות זכיה ומתנה ד, ז) פסק שהמזכה לשוטה על ידי בן דעת, זכה [ר' יצחק אלחנן ספקטור 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 שסובר שאפשר לזכות רק לשוטה שעתים חלים ועתים שוטה, כיון שאז הוא דומה לקטן 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 שחולקים על הבנה זו ולדעתם הרא"ש והרמ"ה מודים לדברי הרמב"ם (ספר מלאכת חרש, דף טז, אות סח. מובא בשדי 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, השו"ע (חושן משפט רמג, טז) פסק, כדעת הרמב"ם. אך, מחנה אפרים וקצות החושן הוכיחו שהעיקר כדעת הרמ"ה והניחו את שיטת הרמב"ם ושו"ע בצריך עיון. האבני מילואים (אבן העזר א, א) דן בשיטת ר' יצחק בר יהודה שפסק שאפשר לקדש לקטן אשה, מדין זכין לאדם שלא בפניו. הוא הביא את דברי חתנו של הנודע ביהודה שהקשה מדוע חז"ל הוצרכו לתקן קידושין לחרש, אפשר שהוא יקדש אשה מדאורייתא, שיוזכו בשבילו? בוודאי אין חילוק בין אב לאחר לטעם של זכין לאדם שלא בפניו. על כך יישב האבני מילואים, שיש חילוק בין קטן לחרש. לקטן אפשר לזכות על ידי אחר, אך לחרש אי אפשר לזכות על ידי אחר. יש להעיר שהחת"ם סופר (בחיידושי 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.

² השדי 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 שו"ת שואל ומשיב שהבין שבחרש גמור, הרא"ש מודה לרמב"ם שאפשר לזכות לחרש גמור. אך, השדי חמד חלק עליו ודחה את דבריו. גם קצות החושן (חושן משפט רמג, ו) כתב שלפי הרא"ש אי אפשר לזכות לחרש גמור.

שמזכה לו³. התוס'⁴ כתב שגיור קטן אינו פועל על ידי שבית הדין זוכה בשביל הקטן, אלא הוא זוכה בעצמו ובגופו. לפי זה, יש לומר שאי אפשר לגייר שוטה, כיון שאינו יכול לזכות בעצמו אפילו כשיש דעת אחרת מקנה⁵.

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 הקטנים. 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 מן התורה, אפשר לומר שחכמים דווקא תיקנו גיור קטן, אך, לא גיור שוטה. הסיבה לחילוק בין גיור קטן לגיור שוטה היא, שהקטן יקבל מצוות כשיגדל, אך, השוטה לעולם לא יקבל מצוות, כיון שאינו בר דעת. נוסף על כך, כבר ביארתי לעיל את הצורך לתקן שתהיה אפשרות לגייר קטן, משום שאי אפשר שההורים יתגייירו והילדים ישארו בנכריותם. הסיבה הזאת אינה שייכת בשוטה שבא להתגייר. אלא, יש לדון במקרה של קטן שוטה שההורים באים להתגייר. אפשר לומר שחכמים לא תיקנו לשוטה, ולכן, אפילו שיש צורך במקרה הספיציפי, בכל זאת, אי אפשר לגיירו. מאידך, אפשר לומר שחכמים תיקנו שאפשר לגייר קטן. לכן, אפילו שהוא שוטה יהיה אפשר לגיירו כיון שכרגע הוא קטן ויש צורך בגיורו.

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 במאמר לעיל⁶, האם עצם ההצטרפות לעם ישראל נחשבת כזכות אפילו אם לא יקיים תורה ומצוות? כאן יש יותר מקום לומר שיש זכות, שהרי בסופו של דבר הוא לא יענש על העברות שיעשה, כיון שהוא לאו בר דעת ופטור מעונשים.

הקושי הגדול בגיורו של השוטה הוא, לפי מה שהעליתי במאמר "גיור קטן", שיכולת המחאה נובעת מן החסרון של "קבלת מצוות". גר קטן מקבל את המצוות כשנעשה גדול. לפחות כך סוברים ראשונים רבים. לכן, יש לומר שאפשר לגייר את הקטן דווקא כשיקבל מצוות כשנעשה גדול. השוטה לעולם לא יקבל מצוות, לפחות אין זמן מוגדר שיקבל את המצוות. יכול להיות שבעתיד יתפא, אך

³ 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 השו"ע (חושן משפט רלה, כ; רמג, טז). הרמ"א (שם רלה, כ) כתב בצורה מפורשת: "ואין בו זכיה כלל על ידי עצמו". עיין גם בסמ"ע שם, נא.

⁴ מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

⁵ הדברים אמורים כלפי שוטה, אך בדין חרש מבואר ברמב"ם ושו"ע שהחרש יכול לזכות לעצמו. החרש הוא כמו קטן שהגיע לגיל של "צרור וזורקו, אגוז ונוטלו" (עיין רמב"ם, זכיה ומתנה ד, ז; שו"ע, חושן משפט רלה, יז; רמג, יז).

⁶ "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

אין זמן מוגדר לכך ויכול להיות שלעולם לא יתרפא. כשאין קבלת מצוות עתידית, בית הדין לא יכול לגייר.

דברי האחרונים

1- אין לגייר חרש ושוטה:

אתחיל עם דברי הגהות הרב יעקב קאשטר⁷ ו"שכתב: "חרש ושוטה שבאו להתגייר אין מקבלין אותם". לדעתו, אין לגייר חרש ונראה שכן הדין לגבי חרשת. מדובר על חרש שאינו מדבר ואינו שומע ויש לו דין שוטה לפי חז"ל.

גם ספר "מגילת ספר"⁸ פסק שאין לגייר שוטה, כיון שאינו עתיד לקבל מצוות. הוא חילק בין גיור קטן לגיור שוטה:

דדוקא בקטן פקח, דלמחר שיגדיל ויהיה בר דעת גמור, ידע ויבין המצוות קלות וחמורות הכתובות בתורה שקרא בבית רבו וידע עונשן וירגיש בעצמו דמעתה שנתגדל והוא בר עונשין ויענש אם יעבור עליהם והרי הרשות בידו למחות אי לא ניהא ליה באותה גרות מחמת יראת העונש, ואפילו הכי חזינן שלא מיחה, שנוהג מנהג היהודים, נתגלה לנו דלמפרע ניהא ליה באותה גרות, והוה ליה כאילו היום נתגייר בקבלת עול מצוות כמו גר גדול דבעינן שיקבל עליו המצוות לעיכובא... מה שאין כן בשוטה, דאף שהוא קורא בתורה בבית רבו, אפילו הכי לא ידע בין ימינו לשמאלו, ואינו יודע ומבין המצוות מה הן, וגם אינו מכיר ומבין את עונשן.

בהמשך הוא כתב שאולי יש מקום לומר שקלקולו של השוטה הוא תקנתו. כלומר, כיון שאינו עומד להיות מחוייב במצוות אולי אפשר יהיה לגיירו בלי קבלת מצוות. אך, הוא דחה אפשרות זו, לא מן הטעם שלא שייכת גרות בלי קבלת מצוות, אלא מפני שהפקחים מוזהרים על השוטה מלהאכילו איסורים⁹ והשוטה שנתגייר אין מי שידאג לו ויקפיד על כך שלא יתגאל במאכלות אסורות, משום כך אין לגיירו. אך, אם בא השוטה להתגייר עם אביו, אפשר לגיירו, כיון שאביו ידאג לו.

⁷ יורה דעה רסח, ז.

⁸ על הסמ"ג, לאוין קטז, דף נד, ע"ב.

⁹ שו"ת מהרי"ל, סימן קצו; שו"ת חת"ס 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 ח"י"ת, כלל קטו; אמנם, יש לציין ששו"ת שיבת ציון (סימן ד) חלק והוכיח שאין איסור להאכיל חרש ושוטה מאכלות אסורות.

יש פסק דין רבני אחד¹⁰ שישבו בו הדיינים: הרבנים ח' ג' צמבליסט, ע' אזולאי, ש' דייכובסקי. בעניין גיור חרשת - אילמת, שלפי ההלכה דינה כאינה בת דעת¹¹.

הדיינים ח' ג' צמבליסט וע' אזולאי, סברו שיש לחלק בין גיור קטן, שמגיירים אותו, אפילו שאינו בר קבלת מצוות ובין גיור חרשת, כיון שקטן יגיע לכלל מצוות ועיקר הגרות הוא כשיגדל ויתנהג ביהדות. הם מבססים את הדברים על פי דברי הגמרא במסכת כתובות¹², ששם נאמר על גיור קטן: "הגדילו יכולים למחות" ונפסק להלכה בשו"ע¹³, שרק אם נהג ביהדות אחר שגדל שוב אינו

¹⁰ חלק י, עמ' קצג.

¹¹ בגדרו של החרש יש דיון רחב בראשונים ואחרונים. האחרונים דנים אם לאור המציאות בימינו השתנו גרי החרש. יש מחלוקת גדולה בדינו של חרש שנתחנך בבית ספר של חרשים, ולמד לדבר באופן שהשומע מבין דיבורו, וכן למד להבין את דברי המדברים אליו מתוך כלי המבטא. יש מן האחרונים שסוברים שאף על פי שלמד לדבר, בכל זאת אפשר שאין בו דעה צלולה וחופשית וכיון שהוא ספק, אין מוציאים אותו מחזקתו ויש לדנו כחרש גמור (עין באנציקלופדיה תלמודית, כרך יז, ערך חרש, עמ' תצח; אנציקלופדיה הלכתית רפואית, כרך ב, ערך חרש, עמ' 541-542). אציין לדברי האגרות משה (יורה דעה, חלק ד, סימן מט, אות א) שכתב: "הגדרת מצב של חרשות לדינא אינה תלויה בשכל או הבנת המדובר. וגזירת הכתוב אינו תלוי ביכולת הסברתו. כידוע חרש שיכול באמת לדבר, דזה הוא כשמדבר מילים שמובנות בקל, אינו נחשב כחרש לדינא... אבל חרש שאינו יכול לדבר מילים שיהיו מובנים לרוב אנשים נחשב כחרש, אף אם יכול לדבר על ידי ידי או בכתיבה". בתשובה נוספת שלו (אבן העזר, חלק ג, סימן לג) הוא דן בנוגע לחרש שמדבר לאחר שהתקינו באזניו מכשיר שמיעה. לדעתו, אין להחשיבו כשומע, כיון שכל ענייני התורה נידונים כפי שרואים ושומעים בעצם ולא על ידי מכשירים וכדומה. כיון שאינו שומע אלא באמצעות מכשיר ואינו שומע בעצמו, אין להחשיבו לשומע. אך, האגרות משה סובר שיש להחשיבו כמדבר ואינו שומע ונחשב כפקח. על ידי הדיבור והתחברות עם בני אדם, נעשה בן דעת: "דעיקר השייכות לדעת להחשיבו אינו בן דעת הוא מה שאינו שומע משום דכח השמיעה הוא במוח שהוא ממילא קלוקל בדעת, אך כיון שאין זה קלוקל גדול במוח לכן אם היה מדבר שהיה שייך שיהיה לו התחברות עם בני אדם היה משלים הקלוקל והחסרון שנעשה לו בדעתו, אבל כיון שאינו מדבר ממילא ואין לו התחברות עם בני אדם נשאר מקולקל בדעתו שלכן אין לו דין פקח. ולפי זה אם אך יכול לדבר על ידי ששומע במכונה הרי אף אם נימא שמכיון שבלא מכונה אינו שומע אית בו הקלוקל והחסרון במוח ששייך לדעת, הרי על ידי הדיבור שנעשה לו על ידי המכונה התחברות עם בני אדם הרי יש לו להשלים החסרון ויש להחשיבו בדין פקח". הרב עובדיה יוסף שליט"א (ספר טהרת הבית, חלק ב, משמרת הטהרה, ריש אות ח) פסק שחרש שאינו מדבר אבל שומע באמצעות מכשיר, אינו בכלל חרש שדיברו בו חכמים, כיון ששומע על כל פנים על ידי מכונה. הוא הביא את דברי מהר"ם בן חביב (שו"ת קול גדול, סימן ג) שחרש שדיברו בו חכמים שפטור מן המצוות, היינו באופן שאינו מדבר ואינו שומע כלל, אבל אם הוא שומע קצת על ידי שצועקים לאזניו דרך חצוצרות חייב במצוות וגם מוציא אחרים ידי חובתם. אציין עוד לדברי הרב ברוך שרגא (הובא בפסק דין שהוזכר להלן במאמר), שהוא דן בנוגע לחרשת שאינה יכולה לדבר, אבל, היא יודעת לכתוב ולדבר בשפת ידים, אם הגדרתה כבת דעת: "ואף על גב דאין שום טעם להא דחרש אין מעשיו כלום כי אם זה מפני שחשיב כשוטה שאין לו דעת ומצד הסברה ודאי קשה לומר על חרש שהוא פקח גמור חריף טובא דדעתיה קלישתא ואינה שלימה, חייבים אנו לומר שידעו חז"ל ברוב חכמתם דחרש שאינו שומע ואינו מדבר הוא איש כזה שאי אפשר לראותו כאחראי על מעשיו ולכן אין מתחשבין במעשיו אפילו אם לפי דעתנו הוא זריז וממולח וכל מעשיו הם בפקחות ודעת שלימה, וסברה זו כה חזקה ואמת עד שגם בבן נח אמרינן הכי וכדאמרן דלא מצינן שום הבדל בהגדרת איש בין ישראל לבן נח לענין חרש ושוטה".

¹² יא, ע"א.

¹³ יורה דעה רסח, ח.

יכול למחות. הם מציינים לדברי התוס'¹⁴, שאינם גרים גמורים עד שמודיעים אותם מתן שכרן ועונשן של מצוות כשהגדילו. הדיינים למדו מדברי התוס' במסכת סנהדרין¹⁵ שחסרה קבלת מצוות ובאי מחאת הקטן יש קבלת מצוות. במקרה של גיור חרשת, הרי לעולם לא תהיה קבלת מצוות, ולכן, אין מקום לגיירה. הם הביאו ראיה יפה לדבריהם, מדברי בעל הלכות גדולות¹⁶:

חרש שוטה וקטן שבאו להתגייר אין מקבלין אותן מפני שאינן כשרים להתנות עליהן, אבל קטן אף על פי שאין בו דעת מלין אותו על פי אבותיו.

לדעתם, כוונת בעל הלכות גדולות באמרו "שאינן כשרים להתנות עליהן" היא להודעת מתן שכרן ועונשן של מצוות וכוונתו שחרש שוטה וקטן אינם בני קבלת מצוות. יש לדקדק מדוע בעל הלכות גדולות לא כתב שגם את החרש והשוטה מלים על פי אבותיהם? מכאן הוכחה למה שהם כתבו, שאין לגיירם, כיון שלא יקבלו מצוות לאחר מכן.

הדיוק הנ"ל מבואר בדברי גליון מהרש"א¹⁷ שכתב שלפי בעל הלכות גדולות יש חילוק בין גיור חרש ושוטה לגיור קטן.

הדיינים מבססים את דבריהם גם על דברי התוס' במסכת סנהדרין¹⁸, שם מבואר שאפשר לגייר את הקטן, אפילו שאין זכין לקטן, משום שהוא זוכה בעצמו ובגופו שנעשה גר ונכנס תחת כנפי השכינה. לדעת התוס', הסיבה שמבואר בגמרא שמגיירים את הקטן רק אם הגיור הוא זכות בשבילו, היא משום שאם הגיור לא לזכותו לא היה לבית הדין לפעול כדי לגיירו. אין שום סיבה לגייר קטן שהגיור לא לזכותו. לכן, בנדרן שלנו, אפילו אם נאמר שיש כאן זכות לגייר חרשת, משום שהיא נעשית גיורת, בכל זאת, מי אמר שזכות כזאת מצדיקה שבית הדין יפעל כדי לגיירה? במיוחד כשהמגמה של בית הדין היא לא לחפש גרים, שהרי קשים גרים לישראל וכו'.

סברא נוספת שלא לגייר את החרשת: יש מחלוקת בין הראשונים וגם אחרונים¹⁹ אם גר קטן הוא גר מדאורייתא או מדרבנן. לדעה שסוברת שגר קטן הוא גר רק מדרבנן אין אפשרות לגייר חרשת, כיון שלעולם לא תקבל מצוות ולא לכך תיקנו רבנן גיור, אלא, למקרה שלבסוף כשיגדל יקבל מצוות ויהיה גר מדאורייתא.

¹⁴ הדברים מובאים בחידושי הרשב"א, מסכת כתובות יא, ע"א.

¹⁵ סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

¹⁶ מובא בטור, יורה דעה רסח, ח.

¹⁷ יורה דעה רסח, ח.

¹⁸ סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'.

¹⁹ עיין במאמר "גיור קטן", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

הדיינים הוסיפו שיש מספר מכשולים בגיור חרשת אם נפסוק שהיא גיורת רק מדרבנן. כגון אם תינשא ותלד בנים, הרי הבנים לא ייחשבו כיהודים אלא מדרבנן, ואילו מדאורייתא נכרים הם. כיון שאיש לא ידע מן הדבר, עלולים לבוא לידי כמה וכמה קלקולים:

ואף שהרבה מן הראשונים סוברים דגר קטן הוי גר מן התורה, מכל מקום למעשה ראוי לחוש לדעת הסוברים שאין הגרות אלא מדרבנן.

גם הרב שלום מזרחי זצ"ל²⁰ נקט שאין לגייר חרש. הוא ביסס את דבריו על דברי בעל הלכות גדולות שהובאו לעיל. במקור דברי בעל הלכות גדולות, מבואר במפורש שאפשר לגייר קטן לא רק כשהוריו מביאים אותו להתגייר, אלא, גם כשהוא בא מעצמו ומתגייר. אך, חרש ושוטה אי אפשר לגיירם ואין מקום לגיורם. דברי בעל הלכות גדולות הם דברי קבלה והטור הביא את דבריו בלי חולק. לכן, כך יש לפסוק²¹.

הרב אברהם דוב לוין²² העיר שלשון הגליון מהרש"א כדלהלן: "וחרש ושוטה עיין חושן משפט סימן רמג, טז, יד, ובדברי בעל הלכות גדולות שהביא הטור כאן משמע דיש חילוק בינם לקטן". גליון מהרש"א התכוון, בהפנייתו לדברי השו"ע, שסובר שלשוטה יש זכיה מדרבנן כמו קטן. לפי זה, יש לומר שכמו שאפשר לגייר קטן, כך גם אפשר לגייר חרש ושוטה. אבל, כיון שבעל הלכות גדולות סובר שאי אפשר לגייר חרש, וגם על דברי השו"ע יש חולקים וסוברים שלחרש אין זכיה. לכן, אין לבית דין לגייר חרש ושוטה. הוא ציין שלמעשה הרב יוסף שלום אלישיב שליט"א הורה שלא מגיירים את השוטה והחרש.

הרב ברוך שרגא²³ הוסיף סברא נוספת מדוע אין לגייר חרש מבוגר. שהרי הטעם שמגיירים את הקטן משום זכות, שאומרים כל עוד שהוא קטן אז הוא טבוע בענייני ההפקר, ואין את הסברא "עבדה בהקפירא נחא ליה". אך, כאן שמדובר על חרש מבוגר, הרי יש לומר שאין זכות בגיור.

2- הערות על דברי האחרונים שאין לגיירה:

במאמר אחר²⁴ הובאו מספר ביאורים לדברי בעל הלכות גדולות. התח"ם סופר ביאר שבעל

²⁰ דברי משפט, כרך ב, מאמר "גרות חרש או שוטה על דעת בית דין". הרב שלום מזרחי זצ"ל היה דין בבית הדין הגדול ירושלים, מחבר ספר "דברי שלום".

²¹ הרב אשר וייס שליט"א (מסכת שבת, סימן לד, אות ב) נקט שבוודאי אם חרש כבר גדול, אין להוריו רשות עליו, ואינם יכולים להביאו להתגייר. והחרש לא יוכל להתגייר, כיון שעיקר הגרות הוא הרצון להיות חלק מעם ישראל ולהסתופף כנפי השכינה, ואצל חרש חסר הרצון, שאין לו דעת.

²² פסקי דין בירושלמי, בית הדין לבירור יהדות, פסק דין בגיורת חרשת, תיק מסכת 397.

²³ שם.

הלכות גדולות סובר שאפילו קטן לא מגיירים אותו על דעת בית דין ודווקא דיבר על כך שמלים אותו על דעת בית דין, שהאב יכול למול את הבן על כרחו. אך, הבית יוסף²⁵ וב"ח²⁶ ביארו שבעל הלכות גדולות סובר שאפשר לגייר קטן. המחלוקת בין בעל הלכות גדולות לבין הטור היא אם אפשר לגייר קטן גם כשבא מעצמו. לדעת בעל הלכות גדולות, אי אפשר לגיירו, אלא אם כן, הוריו מביאים אותו להתגייר. לדעת הטור, אפשר לגיירו גם כשבא מעצמו.

לכן, הביאור של הדיינים האלו מתאים רק לדברי הבית יוסף והב"ח.

על דברי "מגילת ספר" יש מקום להקשות שגם כשמתגייר עם אביו, יש לדאוג שאביו לא יוכל לשמור עליו לעולם ולכן איך אפשר לגיירו? יתר על כן, לא מובן למה התכוון שאין מי שידאג שלא יאכל מאכלות אסורות? הרי כלפיו אין שום איסור, הוא לא נענש באכילת מאכלות אסורות. קשה לומר שאי אפשר לגיירו משום החשש שאנשים אחרים יאכילו אותו מאכלות אסורות. גם לא מובן מדוע קלקולו היא תקנתו? בסופו של דבר יש צורך בקבלת מצוות ובגיוור שוטה אין קבלת מצוות, לכן אין מקום לגיירו.

3- אפשר לגייר חרש ושוטה:

הרב שלמה דייכובסקי שליט"א חלק על שני הדיינים וביסס את דבריו על פי דברי השיטה מקובצת²⁷ בשם הריטב"א ושיטה ישנה בדיון גרות קטן. הם סוברים שקבלת מצוות לא מעכבת בגיוור קטן, כיון שאינו בר הכי. מכאן, שבכל מקום שהגר לאו בר הכי, אין קבלת מצוות מעכבת. הוא ביסס את פסקו גם על דברי הדגול מרבבה הנסובים על פסקו של השו"ע²⁸, שלכתחילה יש לעשות את כל עניני הגר לפני ג' כשרים וכן ביום. אבל, בדיעבד מועיל שעשו את זה בפני שנים ובלילה. על כך כתב הדגול מרבבה:

אבל בדיעבד וכו', היינו בגר גדול שאצלו קבלת מצוות עיקר, ולכן המילה והטבילה אינו אלא גמר הדבר וסגי בלא שלושה ואפילו בלילה. אבל גר קטן שלא שייך בו קבלת מצוות, והטבילה היא עיקר שמטבילין אותו על דעת בית דין, לכו"ע צריך להיות ביום ובפני שלושה.

²⁴ במאמר "גיוור קטן", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

²⁵ יורה דעה רסח, ח.

²⁶ שם.

²⁷ מסכת כתובות יא, ע"א; הארכתי בביאור דבריהם במאמרי "קבלת מצוות בגיוור", הובא לעיל בהלכות

יורה דעה. גם הזכרתי את דבריהם במאמרי "גיוור קטן", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

²⁸ יורה דעה רסח, ג.

הרב דייכובסקי שליט"א ציין לדברי השו"ת שרידי אש²⁹, שהובאו במאמר "גיור קטן", שיש חסרון של קבלת מצוות בגיור קטן, כיון שאי אפשר לזכות בשבילו בקבלת מצוות וצריך קבלת מצוות בגדולתו, זהו יסוד המחאה בגדולתו. אבל, הרב דייכובסקי כתב שיש מקום לדבריו, רק לדעת הראשונים שסוברים שגיור קטן הוא מדרבנן. אך, לאלו שסוברים שהגיור מדאורייתא, בוודאי יש גם קבלת מצוות, ודעת רוב הראשונים שהוא גר מדאורייתא. הוא הביא את דברי בעל הלכות גדולות וטור, שהזכירו לעיל, כראיה נוספת לדבריו. כלומר, הטור חלק על דברי בעל הלכות גדולות, והקשה על דבריו מדוע לא פסק כדעת רב הונא שאפשר לגייר קטן?

בתחילה ביאר הרב דייכובסקי שהמחלוקת בין הטור לבעל הלכות גדולות, היא אם מגיירים חרש ושוטה. נקודת המחלוקת שלהם היא בהבנת יסוד קבלת מצוות. לדעת בעל הלכות גדולות, יש צורך בקבלת מצוות וממתינים עד שישגדל. לכן, אין לגייר חרש ושוטה מפני שלא יגדלו להיות ברי דעת. אבל, דעת הטור היא, שאין צורך בקבלת מצוות כשאינו בר הכי ולכן אפשר לגייר חרש ושוטה.

אבל, לבסוף הוא הסיק שאין כאן מחלוקת עקרונית. הוא העיר על הסתירה הפנימית בדברי בעל הלכות גדולות, שבתחילת דבריו כתב שאין מקבלים את הקטן, אך, בסוף דבריו כתב שמלים אותו. לשם יישוב דברי בעל הלכות גדולות, הוא הביא את ביאורו של הבית יוסף לדברי בעל הלכות גדולות. בעל הלכות גדולות סובר שמגיירים רק אם הוריו מביאים אותו להתגייר. החילוק בין קטן לחרש ושוטה הוא שקטן יש לו הורים להביאו, אבל, החרש ושוטה באים מעצמם [שהם כבר גדולים]. לדעתו, יש להסביר את דברי הגליון מהרש"א שהובאו לעיל, שסובר שאין חילוק מהותי בין גר קטן לחרש ושוטה, אלא חילוק מעשי, מצד מי שיביאם.

על בסיס הדברים האלה הרב דייכובסקי דן אם אפשר לגייר קטן, כשלא מביאים אותו להתגייר, אלא בית דין מצא אותו. הוזכר במאמר "גיור קטן" שיש מחלוקת בין הראשונים אם מגיירים קטן, שאף אחד לא מביאו להתגייר, אלא מצאו אותו. לדעתו, הראשונים שנקטו שלא מגיירים קטן שהוריו לא מביאים אותו, ושאינו בא מעצמו להתגייר, סוברים שהטעם לכך הוא לא משום חסרון ביכולת לגייר, זה אינו חסרון מהותי, אלא, משום חסרון מעשי-טכני, שאין בית הדין הולך ומגייר גרים שלא מרצונם. אבל, בדיעבד אם יגירו אותם, הגיור חל.

בנדון שלנו בית הדין לא לקח יוזמה לגייר את החרשת, אלא, היא באה מעצמה להתגייר. לכן, בית הדין יכול לגיירה.

²⁹ חלק ב, סימן קט.

הרב דייכובסקי השיג על דברי הרב צמבליסט והרב אזולאי בעניין גדרו של הגר הקטן. הוא הפנה לדברי האחרונים שנקטו שגר קטן הוא גר מדאורייתא ורצה לומר שגם הב"ח לא חלק עקרונית, רק לא רצה להקל לעניין מעשה.

הרב דייכובסקי חלק על דברי הרב צמבליסט והרב אזולאי, שכתבו שיש מקום לומר שבגיוור חרשת אין זכות, כיון שהיא לא תתחייב מעולם במצוות. לדעתו, אין צורך בזכות רוחנית, אלא זכות גשמית מועילה. הוא ביסס את דבריו על דברי החת"ם סופר³⁰, שדן בגיוור קטן ושם אמר שאם אחד מן ההורים מביאו להתגייר ומתגייר עמו, זו זכות גמורה לקטן להתגייר ולא יוכל למחות כשנעשה גדול. הסיבה שיש בכך זכות גמורה:

כתב מורי בהפלאה דהטף במלחמת מדין כיון שהיה להם זכות גדול שלא נהרגו, אם הגדילו אין יכולים למחות, ע"ש. ואם כן הכא נמי כשאבותיו מתייהדים, אם ישאר הוא בגויותו, קשה להם להיות עמו באגודה אחת שהרי עושה יין נסך, וכשיהיו אבותיו נפרשים ממנו, מפרישים אותו מחיותו, על כן זכות גדול הוא לו ואין יכול למחות.

רואים מדבריו, שגם כשיהיו לקטן בעיות גשמיות, שלא יוכל להיות באגודה אחת עם הוריו, נחשב כזכות בשבילו להתגייר. הרב דייכובסקי דן במקרה הנדון בהתייחס לדברי החת"ם סופר וכתב:

בנידון דידן, אין לפקפק בזכות הגמורה שיש למבקשת בגרות, שכן היא בודדה בארץ, עובדת וגרה בין יהודים. בלי ספק לא מיתדר לה במצבה הנוכחי. כך גם כתבה העובדת הסוציאלית: מצבה הנוכחי מקשה ומסבך את חייה. על כן יש לראות את הגרות כזכות גמורה עבודה, אשר תועיל מן התורה³¹.

לכן, מסקנת הרב דייכובסקי: "יש צורך בעיון נוסף כדי לשקול למעשה גרות שכזו".

³⁰ בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן רנג.

³¹ הרב אייל יוסף (במאמרו בתחומין "גיוור חרשת-אילמת") התיר לגייר חרש-אילם. הוא סובר שממה נפשך אפשר לגיירו: אם דינו כפיקח שחייב במצוות, יועיל הגיוור כשבא להתגייר ומקבל עליו מצוות. אם דינו כחרש שאינו פיקח, שפטור ממצוות – יועיל גיוורו כמי שאינו בר חיוב, גם בלא קבלת מצוות – או על דעת אביו, או אמו, או על דעת בית דין מדין זכיה, כשהזכות היא גשמית ולא רוחנית. הוא הביא שם שגם הרב אפרים כהן, חבר ביה"ד הרבני חיפה, וכן הרב ציון בוארון, חבר בית הדין הגדול, הסכימו עמו בפסק שלו. כבר הערתי בתוך המאמר שנלע"ד, שיש מקום לפקפק על הבנה זו.

4- הערות על דברי הרב דייכובסקי:

נלענ"ד, שיש להעיר מספר הערות על דברי הרב דייכובסקי שליט"א: במאמר "קונטרס קבלת מצוות בגיור", הארכתי בביאור דעת הריטב"א. עוד חילקתי בין הודעת מצוות לקבלת מצוות ודווקא הודעת מצוות אינה מעכבת. הוספתי בביאור דעת שיטה הישנה שסובר שגר קטן הוא גר מדרבנן, כיון שיש חסרון של קבלת מצוות.

הובא³² ביאורו של הרב מרדכי וויליג שליט"א, שביאר בדעת הראשונים הנ"ל שסוברים שקבלת מצוות מעכבת, אך במקום שאי אפשר, אין קבלת מצוות מעכבת, כיון שיש פסוק "לדורותיכם". אבל, זה לא שייך בגיור חרש וחרשת, שאין הכרח לגיירם. בקטנים אי אפשר שנגייר את ההורים ולא את הילדים, לכן, מוכרחים לומר שאפשר לגייר קטן בלי קבלת מצוות. גם המצב זמני, לכן, אפשר לגיירם. אך, בגיור חרש וחרשת לעולם לא תהיה קבלת מצוות.

הארכתי³³ בביאור שיטות הראשונים והראיתי שרוב הראשונים נקטו שיש חסרון של קבלת מצוות בגיור קטן ויש צורך בקבלת מצוות בגדלותו. לכן, לא מובנים לי דברי הרב דייכובסקי שנקט כשיטה שסוברת שאין קבלת מצוות מעכבת בגדלותו.

אין ראייה מדברי הדגול מרבבה שבגיור קטן אין צורך בקבלת מצוות כשנעשה גדול, כיון שהוא מדבר בזמן שהגר הוא קטן, שאי אפשר שיקבל מצוות. באותה עת, עיקר הגיור הוא הטבילה. לפיכך, מוכרחים שהטבילה תהיה בפני ג' אנשים ותהיה ביום. במאמר אחר³⁴, הובאו דברי הרב מרדכי וויליג שתלה את דברי הדגול מרבבה במחלוקת בין בעלי התוס'. לכן, אין דברי הדגול מרבבה מוסכמים על כולם.

במאמר אחר³⁵, הערתי שיש מקום להשיג על דברי הרב דייכובסקי בעניין הזכות שיש לגייר את הקטן, אפילו שלא יקיים תורה ומצוות. נראה שהגרות בנויה על כך שיקיים תורה ומצוות בגדלותו. אפילו אם נאמר שאין צורך בקבלת מצוות בגיור קטן, הרי יש לומר שזה חידוש בגיור קטן. דווקא בגיור קטן מצינו שמועילה דעת בית דין. אך, מנין לנו לחדש שמועילה דעת בית דין לגיור חרשת? יש לומר שבית דין הוא אביהם של יתומים ושל הקטנים, לכן, יכול לגיירם³⁶. יש לדמות גיור חרשת לגיור אדם מבוגר, שבוודאי אין בית דין יכול לגייר משהו בעל כרחו. לבית דין יש את הזכות לגייר קטנים. באותו מאמר גם השגתי עליו בנוגע לראייה שלו מדברי החת"ם סופר. ראיתי שגם הרב ברוך

³² במאמרי "גיור קטן", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

³³ במאמרים "גיור קטן" ו"גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובאו לעיל בהלכות יורה דעה.

³⁴ במאמרי "דין טבילת גר קטן בבית דין", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות יורה דעה.

³⁵ במאמרי "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

³⁶ עיין במאמרי "גיור קטן", בדברי הפני יהושע ונקודות הכסף בביאור זכייית הקטן. שהם סוברים שיש דין מיוחד לבית דין.

שרגא³⁷ דחה את ראית הרב דייכובסקי מדברי החת"ם סופר, כיון שהחת"ם סופר מדבר לעניין המחאה, שכיון שיש לו זכות גדולה אי אפשר למחות. אבל, אי אפשר ללמוד מדבריו שאפשר לגייר קטן גם בעבור זכות ממון, או הטבה אחרת.

מסקנה

נראה לי, שיש הרבה ספקות בגיורו של שוטה, לכן, אין מקום לגיירו. יש כאן חשש להרבה תקלות. יש לחלק בין גיור קטן לגיור שוטה. כיון שהקטן יקבל מצוות כשנעשה גדול, השוטה לעולם לא יקבל מצוות. אפילו אם נאמר שבגיור קטן אין צורך בקבלת מצוות, הסיבה לכך היא, משום שיש דעת בית דין, בית הדין מקבל בשבילו את המצוות. אך, דעת בית דין מועילה דווקא לגיור קטנים, אין דעת בית דין מועילה בגיור שוטה. בדיעבד שגיירו את השוטה, יחשב כגר מספק.

³⁷ מובא בפסק דין שהוזכר לעיל.

נכרית מעוברת שנתגיירה

מבוא

בגמרא במסכת יבמות¹ מבואר שנכריה מעוברת שנתגיירה טבילה עולה לולד. הדברים אמורים בין לפי הדעה שעובר ירך אמו ובין לפי הדעה [להלן יובא בקיצור מ"ד – מאן דאמר] עובר לאו ירך אמו. במאמר הנוכחי נדון בעמקי סוגיא זו, על פי שתי השיטות ונגדיר את מעמדו של הולד. האם הולד נחשב גר מיד בלידתו ואולי אפילו בן גיורת, או שלא נסתיימה גרותו עד המילה? יש בכך נפק"מ רבות. דיוננו תלויה בשתי שאלות:

- א- האם יש חילוק במעמד הולד, בין שתי הדעות?
 - ב- במאמר אחר², הובאו שיטות שונות בשאלה האם מועילה טבילה הקודמת למילה או לא? כפי שנראה בהמשך המאמר, ממחלוקת הראשונים מתבארות שלש שיטות במעמד הולד שנולד למעוברת שהתגיירה.
- יש נפק"מ רבות במעמד הולד, אציין חלקן:
- א- האם יוכל למחות כשיגדל? מבואר בסוגיא במסכת כתובות³ שאם גיירו נכרי כשהיא קטן, אז הוא יכול למחות על גיורו כשנעשה גדול.
 - ב- האם המילה שנעשית לולד בלידתו היא חלק מתהליך הגיור או נחשבת מילת יהודי שכמו כל וולד יהודי צריך למילה כן וולד זה צריך למילה?
 - ג- כהמשך לשאלה הקודמת יש עוד שאלות - זמן המילה, האם נימול ביום הראשון או דווקא ביום השמיני ללידתו? האם מילתו דוחה שבת?
 - ד- איזו ברכה מברך על המילה, ברכת מילה של גרות או ברכת מילת יהודי?
 - ה- האם יש צורך בבית דין בעת המילה? אם המילה היא חלק מן הגרות, יש צורך בבית דין. אם היא כמילת ישראל, אין צורך בבית דין.

¹ עח, ע"א.

² "דין גר שטבל קודם שנימול", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות יורה דעה.

³ יא, ע"א.

ו- האם הבן יורש את אמו? שהרי אם הוא נחשב גר רק לאחר מילתו, בוודאי אינו יורש את אמו.

אנסה להשיב על שאלות אלו ואולי לנגוע בעוד כמה נפק"מ שיעלו תוך כדי הדיון.

מקור הגמרא לדין מעוברת שהתגיירה

מובא בגמרא במסכת יבמות:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה שלישי הוא, אלמא קסבר בתר דידיה שדינן ליה. מתיב רב יוסף: רבי טרפון אומר יכולין ממזרים ליטהר. כיצד? ממזר נשא שפחה הולד עבד, שחררו נמצא בן חורין, אלמא בתר דידיה שדינן. אמר ליה: שאני התם דאמר קרא האשה וילדיה תהיה לאדוניה. מתיב רבא: אמר ר' יהודה מנימין: גר מצרי היה לי, חבר מתלמידי רבי עקיבא, ואמר אני מצרי ראשון ונשאתי מצרית ראשונה אשיא לבני מצרית שניה כדי שיהא בן בני ראוי לבא בקהל. ואי ס"ד בתריה דידיה שדינן ליה אפילו ראשונה נמי. הא אמר ליה רבי יוחנן: לתנא תני ראשונה. כי אתא רב דימי אמר רבי יוחנן: מצרי שני שנשא מצרית ראשונה בנה שני הוא, אלמא בתר אימיה שדינן ליה. אמר ליה אביי: אלא הא דאמר ר' יוחנן הפריש חטאת מעוברת וילדה רצה מתכפר בה רצה מתכפר בולדה. אי אמרת בשלמא עובר לאו ירך אמו הוא, הוה ליה כמפריש שתי חטאות לאחריות, ואמר רב אושעיא הפריש שתי חטאות לאחריות מתכפר באחת מהן והשניה תרעה. אלא אי אמרת עובר ירך אמו הוא, הוה ליה ולד חטאת וולד חטאת למיתה. אזיל אישתיק. אמר ליה: דלמא שאני התם דכתיב אשר יולדו הכתוב תלאו בלידה. אמר ליה: קרקפנא חזיתיה לרישך ביני עמודי, כי אמר רבי יוחנן להא שמעתא טעמא דכתיב 'אשר יולדו' הא בעלמא בתר אבוא שדינן ליה. אלא הא דאמר רבא נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה אמאי אין צריך טבילה? וכי תימא משום דרבי יצחק דאמר רבי יצחק דבר תורה רובו ומקפיד עליו חוצץ רובו שאינו מקפיד עליו אינו חוצץ והא אמר רב כהנא לא שנו אלא רובו אבל כולו חוצץ. שאני עובר דהיינו רביתיה.

(עח, ע"א-ע"ב)

מבואר שיש שלשה דינים שתלויים במחלוקת עובר ירך אמו או לאו ירך אמו:

א- "הפריש חטאת מעוברת וילדה, רצה מתכפר בה, רצה מתכפר בולדה" נאמר רק למ"ד עובר לאו ירך אמו. אך, למ"ד עובר ירך אמו, אינו יכול להתכפר בולד.

ב- בדין מצרית מעוברת שהתגיירה, האם הולד נחשב מצרי ראשון או מצרי שני? למ"ד לאו ירך אמו, הוא מצרי שני. למ"ד עובר ירך אמו, הוא מצרי ראשון, אלא כיון שיש פסוק "אשר יולדו להם", לכן נחשב מצרי שני.

ג- נכריה מעוברת שהתגיירה עולה הטבילה לולד. למ"ד עובר ירך אמו, משום שהולד הוא חלק מהאם. למ"ד עובר לאו ירך אמו הטעם לכך הוא כיון שאין כאן חציצה, משום רביתיה [כלומר, זה דרך גידולו].

יש לדון בסוגיא זו בשאלה עקרונית, האם יש חילוק במעמד הולד בין המ"ד עובר ירך אמו ובין המ"ד לאו ירך אמו? עיקר החילוק ביניהם הוא איך פועל הגיור? למ"ד עובר ירך אמו, הגיור פועל דרך האם. למ"ד עובר לאו ירך אמו, הגיור פועל בצורה ישירה על העובר. יש מספר אפשרויות לבאר את המחלוקת:

א- לפי המ"ד עובר ירך אמו הולד לא נחשב גר, שאין כאן גיור עצמי, אלא האם מתגיירה. לכן, בלידתו הוא ולד של גיורת, והוא יהודי גמור [בן גיורת]. מאידך, למ"ד עובר לאו ירך אמו, יש גיור עצמי, והוא נחשב כגר גמור.

ב- אין חילוק, ואפילו למ"ד עובר לאו ירך אמו הוא אינו גר, אלא בלידתו הוא נחשב ישראל גמור [בן גיורת]. החילוק ביניהם הוא איך פועל הגיור, כפי שהוזכר לעיל.

ג- לשני המ"ד הוא גר. אפילו למ"ד עובר ירך אמו הוא נחשב גר, כיון שהורתו שלא בקדושה. החילוק ביניהם הוא איך פועל הגיור, כפי שהוזכר לעיל.

ד- למ"ד עובר ירך אמו הוא יהודי גמור [בן גיורת]. למ"ד עובר לאו ירך אמו, הוא תערובת, יש בו חלק גרות וגם חלק יהודי. יש בו חלק גרות, מצד שנעשה בו גיור, ויש בו חלק יהודי, כיון שנולד לאם שכבר התגיירה.

ה- לפי שתי הדעות יש לו תערובת של חלק גרות וחלק יהודי. החילוק ביניהם הוא איך פועל הגיור, כפי שהוזכר לעיל.

דין שני אחים תאומים גרים שהורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה

מובא בגמרא במסכת יבמות:

תא שמע שני אחים תאומים, גרים וכן משוחררים: לא חולצין ולא מייבמין ואין חייבין משום אשת אח. היתה הורתן שלא בקדושה ולידתן בקדושה: לא חולצין ולא מייבמין אבל חייבין משום אשת אח. היתה הורתן ולידתן בקדושה, הרי הן כישראלים לכל דבריהן.

(צז, ע"ב)

מבואר שתאומים שהורתם שלא בקדושה ולידתם בקדושה חייבין משום אשת אח. כלומר, יש כאן איסור דאורייתא. לכאורה, מה האיסור, הרי הם גרים?

רש"י⁴ כתב שחייבין משום אשת אח מן האם, כיון שהאם נחשבת כישראלית שילדה בנים.

נראה שאפשר להסביר את הסוגיא בארבעה אופנים:

- א- למ"ד עובר ירך אמו, הולד הוא אינו גר אלא נחשב יהודי גמור [בן גיורת]. מאידך, למ"ד עובר לאו ירך אמו, הולד הוא גר. סוגיית הגמרא הולכת למ"ד עובר ירך אמו.
- ב- בין למ"ד עובר ירך אמו ובין למ"ד עובר לאו ירך אמו, הולד יהודי גמור [בן גיורת]. הסוגיא היא אליבא דכו"ע.
- ג- לפי שתי הדעות הולד הוא תערובת, חלק יהודי עם חלק גרות. כיון שיש לו חלק יהודי, הרי חייב משום אשת אח, יש לו קירבה לאם ולאח. הסוגיא היא אליבא דכו"ע.
- ד- למ"ד עובר ירך אמו הוא יהודי גמור [בן גיורת]. למ"ד עובר לאו ירך אמו יש לו תערובת. הסוגיא היא אליבא דכו"ע.

היישוב השני עדיף על היישוב הראשון, כיון שיש מן הדוחק ביישוב הראשון. הגמרא אינה מרמזת לכך שהדין תלוי במחלוקת עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. אך, ביישוב השני יש קושי, מדוע למ"ד עובר לאו ירך אמו הוא יהודי גמור, הרי צריך להיות גר? גם ביישוב השלישי צריך עיון, מה היסוד לומר שהוא תערובת?

⁴ שם, ד"ה אבל חייבין וכו'.

ברור מדברי הגמרא שאי אפשר לומר, כפי שנחשב לעיל, שבין למ"ד עובר ירך אמו ובין למ"ד עובר לאו ירך אמו הולד נחשב גר גמור. שאם כן לא יהיו מובנים דברי הגמרא, שהרי גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ואין לו שום ייחוס לאחיו, ולכן לא צריך להיות חייב על אשת אחיו.

אלא, יש להעיר שיש מחלוקת בין הראשונים ואחרונים אם הדין שחייבים על אשת אח נאמר דווקא לתאומים, או אפילו לגבי אחים שאינם תאומים. כלומר, שמדובר שאח אחד נולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והאח השני נולד כשהורתו ולידתו בקדושה.

הבית יוסף⁵ הבין מדברי הנמוק"י⁶, שמדובר דווקא באחים תאומים, אך הוא השיג עליו וסבר שאין חילוק. הב"ח⁷ הסכים עם מסקנת הבית יוסף, אך חלק עליו בהבנתו בדברי הנמוק"י, והבין שגם לדעת הנמוק"י אין חילוק.

כנגד לכך דקדק הש"ך⁸ מדברי השו"ע⁹ שמדובר דווקא באחים תאומים. השו"ע פסק ששני אחים תאומים שהורתם היתה שלא בקדושה ולידתם בקדושה, חייבים על אשת אח. משמע, שחייבים דווקא כשהם תאומים, אבל אם הם לא אחים תאומים אין איסור של אשת אח, כיון שאינו נחשב אחיו. הש"ך סובר שכך דעתם של הרמב"ם¹⁰ ומגיד משנה.

נראה שההוכחה שלו מדברי הרמב"ם, היא מלשון הרמב"ם שנקט כלשון השו"ע וכתב "אחים תאומים", משמע דווקא אחים תאומים.

הדגול מרבבה¹¹ השיג על הבנת הש"ך בדברי הרמב"ם. לדעתו, מה שהרמב"ם נקט אחים תאומים הוא לאו דווקא, כי יש הוכחה ברורה שהרמב"ם סובר שלא צריך שיהיו אחים תאומים. בהלכות מלכים¹² הוא פסק: "ותמר מביאה ראשונה של יפת תואר היתה, אבל אבשלום נולד מאחר הנישואין, נמצאת תמר אחות אבשלום מאמו ומותרת להנשא לאמנון". שם לא מדובר שהיו תאומים, אלא תמר הורתה היתה שלא בקדושה ולידתה בקדושה, אבשלום הורתו ולידתו בקדושה, ובכל זאת הרמב"ם קורא להם אחים מהאם.

⁵ יורה דעה רסט, ד.

⁶ מסכת יבמות ג, ע"ב-מדפי הרי"ף.

⁷ יורה דעה רסח, ו.

⁸ יורה דעה רסח, ו.

⁹ יורה דעה רסט, ד.

¹⁰ הלכות איסורי ביאה יד, יד.

¹¹ יורה דעה, סימן רסט, על הש"ך.

¹² הלכות מלכים ח, ח.

הנודע ביהודה¹³ גם דקדק מדברי רש"י¹⁴ שסובר שאפילו שאינם אחים תאומים בכל זאת חייבים על אשת אח. מובא בגמרא במסכת יבמות¹⁵: "ת"ש גר שהיה לידתו בקדושה והורתו שלא בקדושה יש לו שאר האם ואין לו שאר האב. כיצד? נשא אחותו מן האם, יוציא. מן האב, יקיים". על כך כתב רש"י:

נשא אחותו מן האם. שנולדה בהיותה עובדת כוכבים יוציא, אע"ג דלאו אחותו היא דכקטן שנולד דמי גזירה דלמא אתי למנסב אחותו שנולדה אחריו, דבההיא איכא כרת דלית שניהם בקדושה ואחותו גמורה מן האם הויה כישראלית שילדה בן ובת.

לפי רש"י, אם לגיורת נולד בן שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ואחר כך נולדה לה בת שהורתה ולידתה בקדושה, הבת היא אחות גמורה לבן.

אחרונים נוספים הוכיחו שרש"י במקומות נוספים נקט שמדובר לאו דווקא באחים תאומים¹⁶. גם ערוך לנר¹⁷ הוסיף שמבואר במפורש ברשב"א¹⁸ וריטב"א¹⁹ שלא מדובר דווקא על אחים תאומים, אלא אפילו שהאח הראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והאח השני הורתו ולידתו בקדושה.

מכאן, שיש מחלוקת אם מדובר דווקא באחים תאומים או גם באלה שאינם תאומים. צריך עיון בסברת הש"ך וסיעתו מדוע צריך לומר שמדובר דווקא על אחים תאומים? הרי אם נאמר שהולד יהודי גמור [בן גיורת], אז אפילו כשהם אינם אחים תאומים יהיו חייבים משום אשת אחיו, שהרי הם אחים מן האם. לכאורה, נראה שמחלוקת הראשונים ואחרונים תלויה בשאלה שהובאה לעיל, מהו מעמדו של ולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה? אם נאמר שהולד נחשב כגר, יש מקום לומר שדווקא בתאומים שהם בני אִם אחת, הם חייבים. לפי זה, היה אפשר לומר שאפילו למ"ד עובר ירך אמו, הוא גר, ורק כאן חייבים משום אשת אח, כיון שמדובר שהם תאומים.

¹³ אבן העזר, סוף סימן כג; מובא בפתחי תשובה, אבן העזר רסט, א.

¹⁴ מסכת יבמות צח, ע"א, ד"ה נשא אחותו וכו'.

¹⁵ צח, ע"א.

¹⁶ עיין ערוך לנר, מסכת יבמות מב, ע"א, על רש"י ד"ה ויפטור וכו'; רש"י, מסכת יבמות צז, ע"ב, ד"ה אי אמרת וכו'; נראה לי, שמדברי רש"י במסכת יבמות (מב, ע"א, ד"ה ויפטור את יבמתו וכו') מוכח במפורש שסובר שיש איסור של אשת אחיו, אפילו שאינם אחים תאומים, אלא האח הראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, והאח השני הורתו ולידתו בקדושה.

¹⁷ מסכת יבמות מב, ע"א, על רש"י ד"ה ויפטור וכו'.

¹⁸ מסכת יבמות צז, ע"ב, ד"ה אי אמרת וכו'.

¹⁹ שם, ד"ה מ"ט לאו וכו'.

אלא, נראה שעדיין יש מן הקושי בביאור זה, שהרי מה זה משנה שהם תאומים? לבסוף זה שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הוא גר, ואם כן הוא אינו מתייחס לאם, והוא אינו מתייחס לאח השני שהורתו ולידתו בקדושה. נראה שסברת הש"ך היא שיש כאן חלק נכרי מעורב עם חלק יהודי. כיון שהוא בא מטיפה של נכרי והאם היתה נכריה בעת תחילת ההריון, הרי יש בו מן הנכריות, וכיון שנולד מאם יהודיה, שכבר נתגיירה, יש בו חלק יהודי. משום התערובת הזו, יש לומר שאם הבן הראשון הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה והבן השני הורתו ולידתו בקדושה הם אינם אחים, כיון שהאח השני אין לו את חלק הנכריות. דווקא כשהם תאומים שאז הם באים מאותו הריון, מאותה טיפה של האב וביצית של האם, הם נחשבים אחים מן האם.

ביאור זה עדיין דחוק, שהרי לבסוף, כיון שיש בו חלק נכריות שהתגייר, צריך להיות שאין לו ייחוס לאח השני. אלא, צריכים לומר, שכיון שהם תאומים ויש להם את החלק היהודי, הם נחשבים אחים. אפשר להסביר את סברת החולקים שלא מדובר דווקא על אחים תאומים, בשתי דרכים:

א- לולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אין חלק נכריות, אלא רק חלק יהודי. לכן, הוא אח גמור לזה שהורתו ולידתו בקדושה.

ב- לולד יש חלק נכריות, אך כיון שיש לו גם חלק יהודי הוא נחשב אח גמור לזה שהורתו ולידתו בקדושה.

יש להעיר שדעת הש"ך נאמרה אפילו למ"ד עובר ירך אמו, שהרי הוא לא חילק, הוא לא ציין שהדברים נאמרו דווקא למ"ד עובר לאו ירך אמו. נוסף על כך, להלן אציין, שנראה שדעת הש"ך שפוסקים כמ"ד עובר ירך אמו. לעניין המחלוקת בין הש"ך לבית יוסף, נראה לי, שיש להכריע כדעה שלא מדובר דווקא שהם אחים תאומים. מדברי הרמב"ם, נמוק"י ושו"ע אין ראיה ברורה. אך, מדברי רש"י, רשב"א וריטב"א הדברים ברורים. הם סוברים שהם אחים מן האם, אפילו שאינם תאומים. גם בסברא אין לחלק בין שהם תאומים ובין שאינם תאומים. לכן, כך יש להכריע להלכה. מכאן, יש להסיק שבוודאי הולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, הוא יהודי גמור [בן גיורת]. או שנאמר שיש בו תערובת, והתערובת אינה מפקיעה אותו מלהחשב כאח לולד השני שהורתו ולידתו בקדושה.

פדיון בכור לולד של מעוברת שנתגיירה

מובא במשנה במסכת בכורות²⁰, שעובדת כוכבים מעוברת שנתגיירה ואח"כ ילדה הולד הוא בכור לכהן ואינו בכור לנחלה.

רש"י²¹ הסביר שכוונת הדברים שבעלה, הנכרי, התגייר עמה והיא ילדה לאחר שהתגיירה, הרי הולד הוא בכור לכהן, כיון שהוא פטר רחם בישראל, אך לא לנחלה, כיון שהורתו שלא בקדושה ולא בר נחלה הוא דורע מצרי רחמנא אפקריה דכתיב "וזרמת סוסים זרמתם". הולד חייב בפדיון הבן, אך אינו בכור לנחלה לאביו, כיון שהוא אינו מתייחס אחר האב, משום שרחמנא הפקירה את זרע הנכרי. אם נאמר שהולד הוא גר, מה שייך לומר שחייב בפדיון הבן? אלא, מוכרחים לומר שולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, נחשב כישראל גמור [בן גיורת], ואינו גר.

גם סוגיא זו, אפשר לבאר בארבעת אופנים שהובאו לעיל:

א- הסוגיא הולכת למ"ד עובר ירך אמו. אך, למ"ד עובר לאו ירך אמו לא יהיה חייב בפדיון הבן, כיון שהוא גר.

ב- לשתי הדעות הולד יהודי גמור [בן גיורת]. הסוגיא הולכת לשיטת כולם.

ג- לשתי הדעות יש לו תערובת, חלק יהודי עם חלק נכריות. משום החלק היהודי, חייב בפדיון הבן.

ד- למ"ד עובר ירך אמו, הוא יהודי גמור [בן גיורת]. למ"ד עובר לאו ירך אמו, יש לו תערובת. הסוגיא הולכת לשיטת כולם.

ברור שהוא לא נחשב גר גמור. אלא, צריך עיון בדברי התוס'²² שכתב שאין הולד בר נחלה, לא משום הטעם של "אפקריה רחמנא לזרעיה", אלא משום הטעם "דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואינו חשוב אביו". התוס' הבין שהולד הוא גר. לכאורה, אם הוא גר, לא מוכן מדוע חייב בפדיון הבן? מוכרחים לומר שיש כאן צירוף, כלומר, לדעת התוס', יש גרות, אך הולד אינו גר גמור. בהמשך עוד יבואר לנו מעמדו של הולד, ועל פי ביאורי יתיישבו דברי התוס'.

²⁰ מו, ע"א.

²¹ שם, ד"ה נתגיירה מעוברת.

²² מסכת בכורות מו, ע"א, ד"ה נתגיירה מעוברת.

עובר ירך אמו

1- עיון בדעת הראשונים:

כדי לענות על השאלות שהעלינו, יש לברר מהו מעמדו של הולד לפי שתי הדעות? ומהי פסיקת ההלכה במחלוקת הזו?²³

נתחיל בשאלה השניה, ומתוך ברור פסיקת ההלכה יתברר לנו מהו מעמדו של הולד?

יש מחלוקת ראשונים בפסיקת ההלכה: התוס'²⁴, הסמ"ג²⁵, הרא"ש²⁶, הרשב"א²⁷, הנמוק"י²⁸ ותרומת הדשן²⁹ פסקו שלכל הדינים עובר ירך אמו, חוץ מבדין טריפה, כיון שיש לו חיות בפני עצמו אין לומר שנטרף אגב אמו³⁰. גם המגיד משנה³¹ נקט בפשטות שעובר ירך אמו. מאידך, ר"ת³² ורא"ה³³ פסקו שעובר לאו ירך אמו.

²³ המחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו, מובאת במספר סוגיות. עיין מסכת יבמות עח, ע"א; מסכת תמורה כה, ע"א; שם ל, ע"ב; מסכת גיטין כג, ע"ב; מסכת חולין נח, ע"א.
²⁴ מסכת בבא קמא מז, ע"א, ד"ה מאי טעמא וכו'; מסכת סנהדרין פ, ע"ב, ד"ה עובר ירך אמו; יש לציין שהתוס' (מסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה קטן אי וכו'; מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו) דנו איך אפשר שיהיה לקטן ממון מן התורה, ונותנים יישוב שמדובר על קטן שנתגייר ואח"כ ירש את אמו. אבל הם מקשים איך התגייר הקטן, הרי אין זכיה לקטן מדאורייתא? על כך יישבו שמדובר על נכריה שהתגיירה כשהיא מעוברת, ואח"כ הולד ירש את אמו. נלמד מדברי התוס', שהולד לא צריך זכיה, כלומר, אין הבי"ד צריך לזכות בשבילו, הוא מתגייר בגיורה של האשה, אין כאן גיור עצמי.
רעק"א (דורש וחיידוש, מסכת כתובות יא, ע"א) הבין שדברי התוס' נאמרים למ"ד עובר ירך אמו. אבל ספר אמרי משה (סימן כז) הבין שאפשר להסביר את דברי התוס' גם למ"ד עובר לאו ירך אמו, וזה לפי ביאורו שיובא להלן, שיש צד יהודי וצד נכרי. יש עוד להעיר שתוס' רא"ש (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה גוי קטן וכו') כתב בדיוק כדברי התוס' ומבואר במפורש בדבריו שמדבר למ"ד עובר לאו ירך אמו. אבל, צריך עיון בסברת הדברים שלכאורה, רעק"א צודק. הרי למ"ד עובר לאו ירך אמו, הולד צריך גיור עצמי [עיון להלן שכך כתבו רבים מן האחרונים]. אם כן, העובר יכול להתגייר רק על ידי בית דין שזוכים בשבילו. אולי אפשר לומר שבמקרה שהאם מתגיירת לכו"ע לא צריך דעת בית דין ולא צריך זכין, כיון שהאם מתגיירת בפני עצמה. גם למ"ד עובר לאו ירך אמו, לענין ההחלטה להתגייר העובר הוא חלק מן האם.

²⁵ לא תעשה קלד.

²⁶ מסכת בבא קמא, פרק ה, סימן ב.

²⁷ תורת הבית, הבית השני, סוף השער השלישי, ד"ה עגל שנולד וכו'.

²⁸ מסכת בבא קמא כ, ע"ב-מדפי הרי"ף, ד"ה מ"ט גופה היא.

²⁹ סימן ער.

³⁰ מדברי הריטב"א (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה אלא כשיגדיל וכו') משמע שנקט שעובר ירך אמו; צריך עיון בדעת המאירי, כיון שמדבריו במסכת גיטין (כג, ע"ב, ד"ה העבד מקבל וכו') משמע שסובר שעובר לאו ירך אמו. מאידך, מדבריו במסכת יבמות (ריש פד, ע"א), מסכת סנהדרין (עט, ע"ב, ד"ה פרה מעוברת) ומסכת חולין (נח, ע"א, ד"ה עגל שנולד וכו') משמע שסובר שעובר ירך אמו.

³¹ הלכות נחלות, פרק ג, סוף הלכה ב.

³² תוס', מסכת סנהדרין פ, ע"ב, ד"ה עובר ירך אמו.

³³ ספר בדק הבית, הבית השני, סוף השער השלישי, ד"ה אמר הכתב הוצרכתי לכתוב וכו'.

2- עיון בדעת הרמב"ם:

מדברי הרמב"ם במספר מקומות³⁴ מבואר, במפורש, שעובר ירך אמו. זה לשונו בהלכות נזקי ממון:

פרה מעוברת שהמיתה את האדם וכן כל בהמה מעוברת שנעברה בה עבירה, הרי עוברת כמותה היא, ועוברת נגחה היא ועוברת נרבעה: נגחה והמיתה ואחר כך נתעברה, אם עד שלא נגמר דינה נתעברה וילדה קודם גמר דין, ולדה מותר, ואם ילדה אחר גמר דין, ולדה אסור, שהעובר ירך אמו הוא, ואם נתערב ולד זה באחרים כונסין את כולן לכיפה עד שימותו שם:

(יא, יא-יב)

הרבה מן האחרונים³⁵ נקטו בדעתו שעובר ירך אמו. מאידך, ממספר מקומות משמע מדברי הרמב"ם שסובר שעובר לאו ירך אמו.

א- שחרור עובר:

רמב"ם פסק בהלכות עבדים:

הכותב לשפחתו המעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד, דבריו קיימין. הרי את שפחה וולדך בן חורין, לא אמר כלום. שזה כמי ששחרר חציה.

(ז, ה)

הראב"ד³⁶ השיג על דברי הרמב"ם שיש סתירה בדבריו מן הרישא לסיפא. לפי הרישא מבואר שסובר שעובר לאו ירך אמו, ולכן דבריו קיימים. אבל, בסוף דבריו מבואר שסובר שעובר ירך אמו, ומשום כך לא אמר כלום, שזה כמי ששחרר חציה. הראב"ד הסביר שעובר לאו ירך אמו, ואפשר להסביר את הסיבה שבסיפא לא אמר כלום, בשתי דרכים:

³⁴ הלכות שחיטה יב, י; הלכות איסורי מזבח ג, יג; הלכות נזקי ממון ט, א; הלכות מאכלות אסורות, סוף פרק ה; הלכות מעשה הקרבנות, סוף פרק א; הלכות תמורה ד, ז.

³⁵ מהר"י קורקוס, הלכות פסולי המוקדשין ד, ו; רדב"ז, הלכות עבדים ז, ה; עצמות יוסף, מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה כלל העולה; לחם משנה, הלכות עבדים ז, ה; שער המלך, הלכות גניבה ב, יב; ערוך לנר, מסכת סנהדרין פ, ע"ב, ד"ה קשה קצת דגם וכו'; ערוך לנר, מסכת יבמות עח, ע"א, ד"ה קשה קצת כיון וכו'.

³⁶ הלכות עבדים ז, ה.

א- משום שאינו בא לעולם³⁷.

ב- משום שעבד אינו יכול לקבל גט שחרור בשביל עבד אחר, אם הוא גם עבד של אדונו. הוא יכול לקבל גט רק בשביל עבד ששייך לאדון אחר.

השאלה נשאלת, האם דברי הראב"ד באים כביאור בדעת הרמב"ם, או זו דעתו? הכסף משנה הבין שהראב"ד יישב את דעת הרמב"ם, והסכים עם הראב"ד³⁸. גם מחנה אפרים³⁹ נקט כהבנה שהרמב"ם סובר שעובר לאו ירך אמו.

כמובן, שדבריהם עומדים בניגוד למובא לעיל, שדעת הרמב"ם היא שעובר ירך אמו⁴⁰. על הסתירה בדברי הרמב"ם, ניתנו מספר יישובים:

א- לחם משנה⁴¹: אע"ג שעובר ירך אמו, מכל מקום האם היא עיקרית, ולכן כשאמר הרי את בת חורין וולדך עבד, לא הוי כמשחרר חציה, שאין האם חצי בערך לולד. רק במקרה של הסיפא שמשחרר את הולד ואינו משחרר את האם, אומרים שאין הולד משוחרר, כיון שהוא כמשחרר חציה. אך, הוא כתב שיישוב זה דחוק מאוד.

ב- קרית ספר⁴², רד"ע⁴³, רדב"ז⁴⁴ ואור שמח⁴⁵: לגבי העובר אומרים שהעובר ירך אמו, אך לגבי האם בטל העובר, וכשמשחררים את העובר, לא נקרא שיור בגופה, כיון שהעובר צריך לה, אך היא לא צריכה לו.

ג- ספר עצמות יוסף⁴⁶: סתם כך עובר ירך אמו, אלא במקרה של שחרור השפחה ושיור העובר, לא אומרים עובר ירך אמו, כיון שיש פסוק שממעט מקרה זה, שכתוב "האשה

³⁷ מחנה אפרים (הלכות מוכר דבר שלא בא לעולם, סימן א) דחה יישוב זה, כיון שנראה שהרמב"ם פסק שעובר לאו ירך אמו, ואם שייר משוייר (דברי ר' יוחנן מובאים להלך), ונראה שמשמעות הדברים היא שהעובר הוי דבר שבא לעולם, וכשפחה ובהמה אחרת, ולכן אומרים שיכול לשחרר את האם ולשייר את העובר. דווקא אם אומרים שעובר ירך אמו, נחשב העובר כדבר שלא בא לעולם, ולכן לא יכול לשייר.
³⁸ גם המאירי (מסכת גיטין כג, ע"ב, ד"ה העבד מקבל וכו') השיג על הרמב"ם כהשגת הראב"ד, וביאר את דין הגמרא כפי שביארו הראב"ד. אבל, משמע מדברי המאירי שהביאור אינו בא כיישוב לדעת הרמב"ם, זהו ביאורו לסוגיית הגמרא. לגבי דעת הרמב"ם, המאירי הבין שסובר שעובר ירך אמו.

³⁹ הלכות מוכר דבר שלא בא לעולם, סימן א.

⁴⁰ הערה זו העיר ציוני מהר"נ (מובא בליקוטים על הרמב"ם שם, הוצאת פרנקל). הוא כתב שהשאלה אם "עובר ירך אמו, או עובר לאו ירך אמו" היא שאלה קשה וצריך ליישב את כל הסתירות בדברי הרמב"ם באריכות.

⁴¹ הלכות עבדים ז, ה.

⁴² הלכות עבדים ז, ה.

⁴³ מובא בליקוטים על הרמב"ם שם, הוצאת פרנקל.

⁴⁴ שם

⁴⁵ הל' עבדים ז, ה.

⁴⁶ מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה ולהשלים הביאור וכו'.

וילדיה תהיה לאדוניה", מזה לומדים שבמקרה של שפחה ועובר, עובר לאו ירך אמו. שאם עובר ירך אמו, מה נצרך הפסוק הזה? בוודאי הילדים שייכים לאדון. אך, אנחנו לא אומרים שגם במקרה שמשחרר את העובר ומשאיר את השפחה שעובר לאו ירך אמו, שלשם כך יש את הסברא של הראב"ד שהוזכרה לעיל [עובר לא בא לעולם, או משום שאין עבד מקבל גט לחברו מיד אדונו], ומספיק למעט את המקרה השני [שחרור השפחה ושיור העובר].

ד- ר' חיים⁴⁷: דברי הרמב"ם מתיישרים לפי שתי הדעות, כיון שיש לומר שלעניין שחרור האם, לא תלוי אם עובר ירך אמו או לא. הדיון על עובר ירך אמו או לאו, הוא רק כלפי העובר, שאינו חשוב בלא אמו. אך, אין לזה עניין עם האם, שהיא אינה נצרכת לעובר. לכן, בוודאי במקרה שמשחרר את האם, נחשב משחרר את כולה. לעניין שחרור העובר נראה שלכו"ע נחשב ירך אמו. הטעם לכך: "העובר בעצמו הוא מופקע מכל דין שיחורור, ומשום דגמר דין עבדותו נגמר כשילד, ובעודו עובר נגמר דין עבדותו בהדי אמו, ומשום הכי הוא דחייל עליה דין שיחורור, וגם דהעובר בפני עצמו אכתי לאו איש הוא, ולא חייל ביה דין שיחורור".

ב- הפריש חטאת מעוברת וילדה:

סתירה נוספת בדעת הרמב"ם אפשר לראות בדבריו בהלכות פסולי המוקדשין⁴⁸: "הפריש חטאת מעוברת וילדה. הרי היא וילדה כשתי חטאות שנתפרשו".

המקור לדברי הרמב"ם נמצא בדברי ר' יוחנן במסכת תמורה⁴⁹, שם מבואר שסברת ר' יוחנן שאם שיירו [העובר] משוייר ולכן עובר לאו ירך אמו הוא. לכן, גם במקרה שלא שיירו אינו קדוש מכוח אמו, אלא קדוש מכוח עצמו⁵⁰, ומשום כך הוי כמפריש שתי חטאות לאחריות, רצה מתכפר בה רצה מתכפר בחברתה. הסתירה הזו הועלתה ע"י כמה מן האחרונים, וניתנו מספר יישובים:

⁴⁷ חידושי ר' חיים על הרמב"ם, הלכות עבדים ז, ה.

⁴⁸ ד, ו.

⁴⁹ כה, ע"א.

⁵⁰ רש"י שם, ד"ה אם שיירו: "לולד שאמר ולדה חולין והיא חטאת משוייר והיא חולין וכיון דאי בעי לא קדיש אלמא לאו ירך אמו הוא כי לא משוייר ליה נמי לאו ירך אמו הוא ומחמת עצמו קדוש ולא מחמת אמו ולא הוי כולד חטאת".

א- מהר"י קורקוס⁵¹, ספר עצמות יוסף⁵², לחם משנה⁵³ וערוך לנר⁵⁴: הגמרא⁵⁵ נותנת ביאור נוסף לדעת ר' יוחנן שסובר שעובר ירך אמו ואם שיירו אינו משייר, ובכל זאת נחשב כשתי בהמות, כיון שאדם מתכפר בשבח הקדש⁵⁶.

ב- ים של שלמה⁵⁷ ומחנה אפרים⁵⁸: הבינו מכוח דברי הרמב"ם האלה שסובר שעובר לאו ירך אמו.

ג- מקדיש עובר במעי בעלת מום:

רמב"ם בהלכות מעשה הקרבנות⁵⁹ פסק: "והמקדיש עובר במעי בעלת מום וכיוצא בה הרי זה קדוש".

המקור לדין זה במחלוקת אמוראים במסכת תמורה⁶⁰ בין בר פדא לר' יוחנן. דעת בר פדא, שהעובר אינו קדוש, משום שהאם אינה קדושה בקדושת הגוף, אז גם את העובר אי אפשר להקדיש. אך, ר' יוחנן סובר שהם שתי בהמות, ולכן אף על פי שאין האם קדושה, העובר יכול להיות קדוש.

נראה שמחלוקתם היא מחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו. ר' יוחנן הולך לשיטתו שעובר לאו ירך אמו, ודעת בר פדא היא, שעובר ירך אמו. אם כן, קשה על דעת הרמב"ם שפסק כר' יוחנן. מהר"י קורקוס⁶¹ כתב על דברי הרמב"ם שפסק כר' יוחנן, כיון דהלכתא עובר לאו ירך אמו הוא, וכשני בהמות דמו.

אך, כמובן, לפי מה שהתבאר לעיל, שלפי הרמב"ם העובר ירך אמו, הדברים תמוהים ביותר. בדברי שער המלך⁶² נמצא יישוב לשאלה זו. לדעתו, הטעם שבעל מום אסר רחמנא, הוא משום שמאוס לגבוה, ומשום הקריבהו נא לפחתך [אסור להקריב דבר מאוס לקב"ה]. לכן, יש לומר שאפילו

⁵¹ הל' פסולי מוקדשין ד, ו.

⁵² מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה ועדיין לא בא וכו'.

⁵³ הלכות עבדים ז, ה.

⁵⁴ מסכת סנהדרין פ, ע"ב, ד"ה קשה קצת דגם וכו'; מסכת יבמות עח, ע"א, ד"ה קשה קצת כיון וכו'.

⁵⁵ מסכת תמורה כה, ע"ב.

⁵⁶ רש"י (שם, ד"ה דלמא טעמא וכו') הסביר שאע"ג שמכוח אמו קדוש, בכל זאת לא הולך למיתה, כיון שאדם מתכפר בשבח הקדש. ולד חטאת הולך למיתה דווקא כשאינו רוצה להתכפר בו, אלא באמו.

⁵⁷ מסכת בבא קמא, פרק ז, אות ל.

⁵⁸ הלכות מוכר דבר שלא בא לעולם, סימן א.

⁵⁹ טו, ח.

⁶⁰ יא, ע"א.

⁶¹ הלכות מעשה קרבנות טו, ח.

⁶² הל' גניבה ב, יב.

שעובר ירך אמו, בכל זאת אין שום סיבה שהעובר לא יקרב, שאין האם בעלת המום קריבה, אלא העובר התם, ואין מאיסות כלפיו. יש לומר שזה דומה לדין טריפה, שאפילו שאומרים שעובר ירך אמו, לעניין טריפה לא הוי ירך אמו, משום שזה תלוי בחיות, ויש לו חיות בפני עצמו.

ד- דין מצרי ראשון ומצרי שני:

האחרונים דנו גם בדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה:

מצרי ואדומי אחד זכרים ואחד נקבות דור ראשון ודור שני אסורין לבא בישראל ודור שלישי מותר... מצרית מעוברת שנתגיירה בנה שני. מצרי שני שנשא מצרית ראשונה או מצרי ראשון שנשא מצרית שנייה הולד שני שנאמר 'בנים אשר יולדו להם' הכתוב תלאן בלידה.

(יב, יט-כ)

מקור דין זה בסוגיא במסכת יבמות⁶³, שהובאה בתחילת המאמר. בתחילה רצתה הגמרא לתלות את הדברים בסברא שעובר ירך אמו, שהרי אם נאמר שעובר לאו ירך אמו, הולד צריך להחשב כמצרי ראשון, כיון שהוא מתגייר בפני עצמו. דווקא אם אומרים עובר ירך אמו, הוא נחשב שני. אך, היא דחתה ואמרה שכאן הדין שונה, כיון שכתוב "אשר יולדו", ולומדים מכך שהכתוב תלאו בלידה.

עדיין, הדברים קשים, האבני מילואים הביא את דברי רש"י שביאר את כוונת הגמרא שהפסוק "אשר יולדו" בא ללמד שכל לידה מגרות ואילך, נחשבת דור אחד. הקשה האבני מילואים הרי מבואר מדברי הגמרא שלמ"ד עובר לאו ירך אמו, העובר בעצמו מתגייר, ואם כן הולד הוא גר ראשון, ולא גרע מבין מצרית שנתגייר בעצמו:

ומבואר דלמ"ד עובר לאו ירך אמו, אם כן, הא דעובר אין צריך טבילה לאו משום טבילה דאימיה אלא משום טבילת עובר עצמה כשטבלה אמו, ומשום דלאו חציציה דהיינו רביתה... ואם כן העובר דהוי משום גרות עצמו ראוי להיות מצרי ראשון שנתגייר בפני עצמו, וקשה דאמאי הוי בנה שני דאי נימא עובר ירך אמו, ומחמת טבילת אמו הוי גר אם כן לכי נולד ה"ל שני לאמו אבל אם עובר לאו ירך אמו ואינו אלא גרות עצמו ראוי להיות ראשון.

(סימן ד, ס"ק ב)

⁶³ עח, ע"א.

בדברי האחרונים מוצאים מספר ביאורים ליישוב קושיא זו:

א- אבני מילואים⁶⁴: אף על פי שנחשב שהולד מתגייר בעצמו, בכל זאת, כיון שנולד ממצרית ראשונה הולכים אחר לידה ונחשב גר מצרי שני. כפי שנלמד מן הפסוק "אשר יולדו", שהכתוב תלאו בלידה.

ב- שו"ת אחיעזר⁶⁵: רש"י⁶⁶ פירש ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", נחשב כקטן שנולד בלי אב ואם. ביאור זה, שייך דווקא כשהאב והאם הם נכרים שאז, כשנתגייר, אין לו ייחוס כמבואר במסכת יבמות⁶⁷, כיון שהוא נחשב כקטן שנולד. אבל, כשאמו יהודיה אין לו דין כקטן שנולד לגבי אמו ויש לו ייחוס כלפיה, ואף על פי שהולד צריך גרות, מכל מקום כיון שנתגייר ואין לו ייחוס כלפי אביו, הרי הוא עכשיו מתייחס אחר אמו, על כל פנים לגבי דין זה של שאר בשר - קורבה. לכן, כיון שכאן אמו התגיירה והיא יהודיה [גיורת], הרי הוא מתייחס אחריה, ומובן שהוא נחשב מצרי שני ולא ראשון. המנחת חינוך⁶⁸ כתב כעין דברי שו"ת אחיעזר: "ונראה לי דזה דווקא אם נולד הולד והיתה האם נכרית הולד הולך אחריה, אבל אם האם נתגיירה בעודה מעוברת, דהולד גר כמו דקיימא לן [יבמות ע"ח, ע"א] נכרית מעוברת שנתגיירה בנה אין צריך טבילה, הולד הולך אחר האם. לא מיבעיא אם אמרינן עובר ירך אמו והולד כאחד מאבריה בוודאי הולך אחר האם, אלא אפילו אם לאו ירך אמו, מכל מקום נראה לי דהיחוס אינו אלא בנוולד, אבל במעי אמו אינו מתייחס אחריה, ואם נתגיירה האם הולד הולך אחריה".

מדברי האחרונים אלה לומדים שני יסודות חשובים. מדברי האבני מילואים לומדים את הגדרת הגרות למ"ד עובר לאו ירך אמו, שנחשב שהוא מתגייר בפני עצמו. מדברי שו"ת אחיעזר ומנחת חינוך לומדים שגדר "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא שייך במקרה שהאם יהודיה. לכאורה, יש ללמוד ממה שהאבני מילואים לא ביאר כדעת שו"ת אחיעזר ומנחת חינוך, שלדעתו, יש גדר של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" גם כשהאם התגיירה, ולידתו בקדושה.

אלא, יש מקום להקשות על דברי שו"ת אחיעזר, שמניין לו חידוש זה? הוא לא הביא מקור לכך. לכאורה, היה לנו לומר שאין שום ייחוס בין הולד לאם, שהרי האם גיורת וגם הולד הוא גר.

⁶⁴ ד, ב.

⁶⁵ חלק ב, יורה דעה, סימן כט.

⁶⁶ מסכת סנהדרין נח, ע"א, ד"ה שהורתו שלא בקדושה.

⁶⁷ סב, ע"א.

⁶⁸ מצוה תקסג, אות ה.

יש להוסיף, שיש להוכיח מדברי הרמב"ם האלו שסובר שעובר ירך אמו, כיון שבדין הראשון במצירת מעוברת שנתגיירה, הוא כתב שהולד נחשב מצרי שני, והוא לא נצרך לטעם שכתוב בתורה "בנים אשר יולדו להם". רק בדין השני במצרי שני שנשא מצרית ראשונה, הוא כתב שהולד הוא מצרי שני, משום הפסוק – "בנים אשר יולדו להם". הרי אם סובר עובר לאו ירך אמו, אפילו בדין הראשון היה נצרך ללימוד מן הפסוק, כפי שמבואר בגמרא. אלא, כיון שהוא פסק עובר ירך אמו, הרי הולד נחשב מצרי שני בלי הפסוק, אלא מטעם עובר ירך אמו⁶⁹. לפיכך, נראה שדעתו של הרמב"ם, שעובר ירך אמו.

ה- שחיטת פרה מעוברת, אין איסור שחיטת אותו ואת בנו ביום אחד:

הרמב"ם פסק:

מותר לשחוט את המעוברת עובר ירך אמו הוא, ואם יצא העובר חי אחר שחיטה והפריס על גבי קרקע אין שוחטין אותו ביום אחד ואם שחט אינו לוקה.

(הלכות שחיטה יב, י)

לדעת הרמב"ם, מותר לאדם לשחוט פרה מעוברת, ואין זה נחשב שעובר על איסור של שחיטה אותו ואת בנו ביום אחד. מבואר שהרמב"ם סובר שעובר ירך אמו. המקור לדברי הרמב"ם הם דברי התוספתא:

השוחט את הבהמה ומצא בה בן תשע חי טעון שחיטה וחייב במתנות ואסור משום 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד' דברי ר' מאיר, וחכמים אומרים אינו אסור משום אותו ואת בנו שנ' 'אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד', את שטעון שחיטה אסור משום אותו ואת בנו ואת שאין טעון שחיטה מותר משום אותו ואת בנו.

(מסכת חולין, פרק ד, הלכה ה)

⁶⁹ הוכחה זו כתב הערוך לנר, מסכת יבמות, דף עז, ע"ב, ד"ה ונראה לי וכו'; הערוך לנר (שם עח, ע"א, ד"ה קשה קצת כיון וכו') הבין בדעת הרמב"ם שנקט עובר ירך אמו; אמנם, יש לציין שספר עצמות יוסף (מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה אבל עדיין צריך וכו') בתחילה הביא מדברי הרמב"ם האלו ראייה שסובר שעובר לאו ירך אמו, כיון שהבין שהרמב"ם נקט את הפסוק לשני הדינים. והקשה שאם הרמב"ם סובר עובר ירך אמו, הרי הוא לא נצרך ללימוד מן הפסוק. אחר כך הוא יישב שיש לומר שנקט את הפסוק רק לדין השני. אך, שער המלך (הל' גניבה, פרק ב', הל' י"ב) הבין שנקט לשני הדינים, והאריך ליישב את דברי הרמב"ם.

לדעת ר' מאיר, לאחר ששחטו את האם, אם מצאו בן תשע חי, אז אסור לשוחטו, כיון שיש בכך איסור של אותו ואת בנו ביום אחד. אבל, דעת חכמים, שאין איסור, כיון שהאיסור הוא דווקא למי שנצרך לשחיטה, הולד אינו נצרך לשחיטה כיון שפטור מן השחיטה על ידי שחיטת אמו.

הרדב"ז⁷⁰ הסביר שאם הפריס על גבי קרקע הוא נצרך לשחיטה מדרבנן מפני מראית עין⁷¹, ולכן אין שוחטין אותו ביום שנשחטה אמו.

ספר כלי חמדה⁷² ביאר שהסיבה שהרמב"ם הוצרך לטעם שעובר ירך אמו, כיון שאם היינו אומרים שעובר לאו ירך אמו, היה אסור לשחוט את המעוברת. כיון שאם יצא הולד חי, הרי הוא נעשה מותר בשחיטת האם, ואם כן נחשב שהוא שחט את האם ובנה בבת אחת, הרי העובר אינו איבר של האם, אלא גוף נפרד. כיון שאומרים עובר ירך אמו, הרי העובר הוא כמו איבר של האם, ולכן מותר לו לשחוט את המעוברת.⁷³

3- ראיות שהטור ושו"ע סוברים שעובר ירך אמו:

נראה שמדברי הטור במספר מקומות, אפשר להוכיח שסובר שעובר ירך אמו.

הטור⁷⁴ פסק שמצריית מעוברת שנתגיירה בנה הוא מצרי שני, אך לא כתב שהטעם לכך משום הפסוק "אשר יולדו", משמע שגם בלי הפסוק הוא מצרי שני, וזאת משום שסובר שעובר ירך אמו⁷⁵. אין הוכחה ברורה מכך, כיון שאפשר לומר שלא טרח להביא את הפסוק, ורק כתב את ההלכה. אבל, יש ראייה יותר מוכחת מדבריו בהלכות נזקי ממון שפסק:

אע"פ שהתם אינו משלם אלא מגופו פרה מעוברת שהזיקה גובה חצי נזק ממנה ומולדה מפני שהוא כגופה. אפילו ליתא לפרה משתלם כל החצי נזק מהולד.

(חושן משפט שצט, א)

⁷⁰ הלכות שחיטה יב, י.

⁷¹ עיין במסכת חולין עד, ע"א; שם עה, ע"ב.

⁷² ספר ויקרא, פרשת אמור, אות ד, ס"ק ו.

⁷³ כך גם מבואר בצפנת פענח, הלכות שחיטה יב, י.

⁷⁴ אבן העזר ד, ד.

⁷⁵ ספר עצמות יוסף (מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה אבל הרב וכו') הביא הוכחה זו.

מהכתוב שולדה כגופה, משמע שעובר ירך אמו⁷⁶. אלא, יש קושי בדברי הטור, כיון שבהלכות עבדים הוא כתב כדברי הרמב"ם:

הכותב לשפחתו מעוברת: הרי את בת חורין וולדך עבד, דבריו קיימים. את שפחה וולדך בן חורין, לא אמר כלום והוי כמו משחרר חציה.

(יורה דעה רסז, סא)

הבאנו לעיל מספר יישובים לדברי הרמב"ם, ואותם יישובים אפשר לומר גם בדעת הטור⁷⁷, ונראה שכך יש לנקוט, כיון שמפשוט דבריו נראה שנקט עובר ירך אמו. כך נקט ספר עצמות יוסף⁷⁸ בדעת הטור.

על פי הראיות האלו, נראה שגם מדברי השו"ע יש להוכיח שפסק שעובר ירך אמו. בהלכות נזקי ממון הוא פסק:

פרה מעוברת שהזיקה גובה חצי נזק ממנה ומוולדה מפני שהיא כגופה אפילו ליתא לפרה משתלם כל חצי נזק מהולד מפני שהיא מגופה....

(חושן משפט שצט, א)

גם הוא נקט את הלשון "מפני שהיא כגופה", ולכן משמע שסובר שעובר ירך אמו.

בהלכות עבדים הוא כתב כדברי הרמב"ם בסתירה בין הרישא לסיפא, רק לא כתב בדין השני שטעם הדבר הוא כיון שהוי כמו משחרר חציה:

הכותב לשפחתו מעוברת הרי את בת חורין וולדך עבד דבריו קיימים את שפחה וולדך בן חורין לא אמר כלום.

(יורה דעה רסז, סא)

⁷⁶ עיין פרישה, חושן משפט שצט, א.

⁷⁷ ביארו בדעתו הב"ח (שם, לח), הפרישה (שם, קט) והש"ך (שם, עה) כמו היישוב הראשון שהובא לעיל, שיש חילוק בין העובר לאם. שהעובר בטל לגבי האם, אך אין האם בטלה לגבי העובר; בטי"ז (שם, ל) מובא יישוב אחר, שסתם כך עובר ירך אמו. אלא, ברישא כשאמר שהאם משוחררת והולד עבד, יש לומר שכוונתו לומר שהיא תהיה בת חורין לאחר זמן מסוים כשתלד הולד, מהיום מתחיל השחרור לאותה שעה. באותה שעה בוודאי העובר לא הוי חלק מן האם, כיון שהוא כבר נולד. תמיד יש לפרש את דבריו על צד היותר טוב. אך, בסיפא אי אפשר לומר שהולד יהיה בן חורין כשיוולד, כיון שפוסקים שהמזכה לעובר לא קנה אפילו לכשתלד, ולכן מוכרחים לומר שכוונתו לזכות לעובר מעכשיו על ידי אמו, ומועיל לולד אגב האם, כיון שגופה היא. לכן, נחשב שהוא משחרר חצי עבד, ומשום כך לא אמר כלום.

בכל אופן, למדים מדבריו שנקט שעובר ירך אמו.

⁷⁸ מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה כלל העולה וכו'.

בהלכות שחיטה יש ראייה נוספת לדעה שהשו"ע סובר שעובר ירך אמו. הוא פסק⁷⁹ כדברי הרמב"ם שמותר לשחוט פרה מעוברת, ואין בכך איסור של אותו ואת בנו. הוא כתב שהטעם להיתר, הוא משום שעובר ירך אמו.

נראה לי, שיש לנקוט מפשט דברי השו"ע שנקט עובר ירך אמו, ויש ליישב את דבריו כמו שיישבנו את דברי הרמב"ם וטור.

בדברי האחרונים מוצאים מחלוקת בפסיקת ההלכה. נראה שרעק"א⁸⁰ סובר שעובר לאו ירך אמו. מאידך, הלבוש⁸¹, ספר עצמות יוסף⁸², הגר"א⁸³ וערוך השלחן⁸⁴ סוברים שפוסקים עובר ירך אמו. נראה לי, שכך נקטו רוב האחרונים, ציינתי לעיל את דעתם בביאור דעת הרמב"ם, טור ושו"ע, שהבינו שעובר ירך אמו. נראה, שלהלכה למעשה, יש להכריע שעובר ירך אמו, כיון שכך דעת רוב הראשונים ואחרונים.

4- בדין מעוברת שנתגיירה לכו"ע עובר ירך אמו:

הובאה לעיל מחלוקת אם עובר ירך אמו או לא, אך יש מקום לומר שבדיון שלנו לכו"ע עובר ירך אמו. מדברי הרא"ה משמע, שסובר שאפילו שבשאר מקרים עובר לאו ירך אמו, בכל זאת במקרה של מעוברת שנתגיירה, העובר נחשב ירך אמו, כיון שבמעוברת בדין הוא שיהיה העובר כגופה⁸⁵:

עוד כתב בהא דאמרינן באלו טרפות בעגל שנולד מן הטרפה, דר' אליעזר

⁷⁹ יורה דעה טז, י.

⁸⁰ דרוש ויחידוש, מסכת כתובות יא, ע"א. רעק"א דן שם על דברי התוס' שהסביר מה המציאות שיש גר קטן מדאורייתא? התוס' כתב שאפשר שיהיה גר קטן מדאורייתא, בכה"ג שאשה מעוברת מתגיירה. אבל, רעק"א הקשה על כך, שהרי אפילו אם נאמר שהטבילה עלתה לולד, כיון שאין האם מהווה חציצה, משום שרבייתיה (עיין מסכת יבמות עח, ע"א-ע"ב), בכל זאת אין כאן גרות, כיון שקי"ל עובר לאו ירך אמו וקטן אין לו זכיה מן התורה.

יש שם הגהה שהבן של רעק"א רצה להשיב על השאלה, על פי דברי רש"י (בבא מציעא ח, ע"א) שהסביר בדין של שותפין שגנבו, שמדובר שאחד גנב בשביל השני, ואע"פ שאין שליח לדבר עבירה, בכל זאת זוכה השני, משום שמיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לאחריו. למדים מדברי רש"י שגם במקום שאינה מועילה השליחות, כלומר, בשליח לדבר עבירה, בכל זאת אם יכול לזכות לעצמו, יכול לזכות לאחר ביחד עמו, אפילו שלא יכול לזכות לאחר לבדו. כן הדין כאן, שהרי האשה המעוברת שמתגיירה, היא זוכה לעצמה ומיגו שזוכה לעצמה, יכולה לזכות לעובר.

⁸¹ אבן העזר ד, ד.

⁸² מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה כלל העולה וכו'.

⁸³ אבן העזר ד, יב; דבריו נסובים על הדין של מצרית ראשונה מעוברת שהתגיירה. שמבואר בגמרא שלמ"ד עובר ירך אמו הדבר פשוט שנחשב מצרי שני, למ"ד עובר לאו ירך אמו, הדבר נדרש מפסוק. הגר"א כתב שאנחנו פוסקים כמ"ד שעובר ירך אמו, ולכן בוודאי הוא מצרי שני.

⁸⁴ יורה דעה רסח, יא.

⁸⁵ בדיק הבית, הבית השני, סוף שער השלישי, ד"ה עוד כתב וכו'.

סובר עובר ירך אמו הוא, ור' יהושע סובר עובר לאו ירך אמו הוא, וקיימא לן כר' יהושע, דהלכתא כוותיה וכו', ואינו נכון, דקשיא הא דאמרין בתמורה הקדיש חטאת מעוברת וילדה רצה בה מתכפר, רצה בולדה מתכפר, קסבר עובר לאו ירך אמו הוא. אלא עיקר כדברי רבנו תם ז"ל, דבוודאי עיקר דינא דעובר לאו ירך אמו הוא, וההיא דסנהדרין דכי נגמר דינה על הכל נגמר ואין להשהותה בשבילו כיון שחיותה תלוי בה נגמר הדין עליה, אבל נגמר דינה ונתעברה האי דינא בפלוגתא דזה וזה גורם, וההיא דערכין דכותה, וההיא דגיטין דינא הוא לעניין גט דליהוי עוברת כגופה, וההיא דב"ק נמי לעניין אשתלומי מינה כיון דהוא חיה ממנה דינא הוא דליהוי כגופה לאשתלומי מיניה, וכן לעניין טבילה במעוברת ונתגיירה בדין הוא שיהא כגופה וזה עיקר.

אך, מדברי ר"ת⁸⁶ משמע, שסובר שגם במעוברת שנתגיירה אומרים שעובר לאו ירך אמו. כבר הרשב"א⁸⁷ השיג על דברי הרא"ה וכתב:

עוד כתב לעניין טבילה במעוברת שנתגיירה בדין הוא שיהא כגופה וזה עיקר, ובזה עוקר כל התחומין כאלו לא נתן לב לדעת מקומה איה, דהתם בפרק הערל אמרין דכגופא אחרינא הוא דבתר אבוא שדינן ליה, ואפילו הכי עלתה לו טבילה, וטעמא דהאם לא הויא חציצה, ואע"ג דרובו ומקפיד עליו חוצץ הכא אינו חוצץ, דהיינו רביתיה, אלא שאני רואה כי בחלום ידבר בזה.

5- ביאור גדר הולד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה - למ"ד עובר ירך אמו ולמ"ד עובר לאו ירך אמו:

אצל האחרונים מוצאים מספר ביאורים למחלוקת אם עובר ירך אמו, או לאו ירך אמו. נראה שדבר מוסכם על כל האחרונים שלמ"ד עובר ירך אמו, הולד נמשך אחר האם, הגרות היא רק באם, ולכן לא נחשב שהתגייר בפני עצמו, אין לו גרות עצמית, אלא הוא נחשב כן גיורת⁸⁸. השאלה היא לגבי הבנת המ"ד עובר לאו ירך אמו, מהי הגדרת הולד?

⁸⁶ מסכת סנהדרין פ, ע"ב, ד"ה עובר ירך אמו.

⁸⁷ משמרת הבית, הבית השני, סוף השער השלישי, ד"ה אמר הכתב וכו'.

⁸⁸ כך נראה בדעת האבני מילואים ד, ב; שם יג, ד; הרב ברוך נחום גינצבורג, דבריו מובאים בשו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן ז; שו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן ז; ספר תפארת למשה, יורה דעה, סימן קסח, ראיתי את דבריו בשו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן ז; שו"ת אחיעזר, חלק ב, סימן כט; ערוך השלחן, יורה דעה רסח, יא; חזו"א, אבן העזר ד, ט.

א- האבני מילואים [הובאו דבריו לעיל]: למ"ד עובר ירך אמו, אין גיור עצמי, אלא הוא בן גיורת. למ"ד עובר לאו ירך אמו, יש גיור עצמי.

ב- שו"ת דבר אברהם⁸⁹: "דחלק הולד דרבי תחילה במעי נכרית הוי נכרי והחלק דרבי במעי יהודית אחרי גרותה הוי יהודי ויהדות ונכריות מעורבין בו דוגמת חצי עבד וחצי בן חורין ולכן חלק הנכריות שבו צריך גרות ומשום חלק היהדות חייב משום אשת אח ובפדיון". לפיו, יש תערובת, חלק יהדות עם חלק נכריות. נראה לי, שדבריו נאמרים דווקא למ"ד עובר לאו ירך אמו. גם הוא מודה שלמ"ד עובר ירך אמו, אין כאן תערובת, ונחשב יהודי גמור [בן גיורת].

ג- שו"ת אחיעזר⁹⁰ ומנחת חינוך⁹¹: לפי שתי הדעות במקרה שנולד ליהודיה - הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה - הרי הולד מתייחס אחר האם. לכן, אין לנו שום קושי מן הסוגיא במסכת יבמות בדין שני אחים, והדברים מתיישבים גם למ"ד עובר לאו ירך אמו. וכן בסוגיא במסכת בכורות מובן שחייב בפדיון הבן.

ד- חזון איש⁹²: אי אפשר לומר שלמ"ד עובר לאו ירך אמו, יש גיור עצמי, ונחשב גר. שאם כן לא יובן הדין של אחים תאומים וכן הדין של פדיון הבן. לכן, הוא הסביר: "ונראה דאפילו למ"ד עובר לאו ירך אמו היינו על ידי שהוא עובר אמו יש לו גם זכויות כגוף נפרד, אבל לכו"ע חיי אמו מחשב גם חיים לידיה, והלכך לעניין עיקר הגרות מחשב ריצוי אמו כריצוי ידיה וגרותה כגרות ידיה אלא דלמ"ד שיירו משויר צריך טבילה לעצמו דכבר יש לו גוף לטבילה.... וגדרי הדברים לעניין מה נחשב לעצמו לעניין מה מועילת ליה מעשה אמו, אנו אין לנו אלא מה שאמרו חכמים, והלכך לעניין גרות מעשה אמו בעיקר הגרות חשיב גרות ידיה מן התורה, וטבילה נחשב לו לעצמו לטבילה, למ"ד שיירו משויר, ולמ"ד שיירו אינו משויר, אף לעניין טבילה הוא ירך אמו, ובתערובות כח האם וכח ולד, אמרה תורה דחשיבי כנולדים בקדושה מחמת עיקר גרותן שהוא רק דאתפסינהו קדושת אמן, ויש להן אחוה מן האם, ובן מצרית מעוברת חשיב שני, וחייב בפדיון הבן... לא שייך כלל דין גרות בעובר, שלא אמרה תורה אלא באישים ולא בעוברים". נראה שכוונתו לומר, שגם למ"ד עובר לאו ירך אמו, הוא נחשב ישראל גמור בלידתו [בן גיורת]. יש כאן תערובת של כוח ולד וכוח אָם, ולמספר דינים כוח

⁸⁹ חלק ג, סימן ז.

⁹⁰ חלק ב, סימן כט.

⁹¹ מצוה תקסג, אות ה.

⁹² אבן העזר ד, ט.

הולד גובר ולמספר דינים כוח האם גובר, והכל לפי מה שקבעו חז"ל. לעניין עיקר הגרות כוח האם גוברת, ולכן יש כאן שאר האם וחייב בפדיון הבן. אלא, משום כוח הולד, כלומר, שיש כאן גוף נפרד, יש צורך בטבילה, וצריכים לומר שאין האם חוצצת ויש כאן טבילה לעובר.

יש קושי על ביאור האבני מילואים מהסוגיא במסכת יבמות בדין שני אחים תאומים, ומהסוגיא במסכת בכורות בדין פדיון הבן. מה מקום לומר שחייבים משום אשת את, הרי הולד הוא גר? וכן מה מקום לומר שחייב בפדיון הבן, הרי הוא גר? אלא, אפשר להבין את הדברים רק אם נאמר שהסוגיא הולכת למ"ד עובר לאו ירך אמו. שלמ"ד עובר ירך אמו אין הולד מתגייר בפני עצמו, אלא הוא חלק מאברי האשה. מאחר והאשה מתגיירת, הרי הוא ולד גיורת.

לדעתי, המחלוקת בין המ"ד עובר ירך אמו לבין המ"ד עובר לאו ירך אמו קשורה רק לזמן העיבור. בכל המקומות שאנחנו מוצאים את המחלוקת הדין קשור לזמן העיבור. אין להם מחלוקת לגבי הזמן אחר העיבור. כן הדבר גם בנדון שלנו, לכו"ע לאחר שנולד הוא נחשב בן גיורת. הוא לא נחשב כגר בפני עצמו, אלא יש שני שלבים: 1. שלב העיבור. 2. שלב הלידה. בשלב העיבור הוא נצרך לגיור [למ"ד עובר לאו ירך אמו, הוא נצרך לגיור עצמי. למ"ד עובר ירך אמו, הוא איבר של האם, לכן הוא אינו מתגייר בפני עצמו], כדי להוציאו מן הנכריות. לאחר שהתגייר [בשלב העיבור] אז בשלב הלידה הוא נעשה יהודי גמור [בן גיורת]. אם הוא לא התגייר בזמן העיבור [כלומר, אם היינו סוברים שהטבילה של האם אינה מועילה לטבילה לעובר], הרי לא יחשב בן גיורת בלידתו ויצטרך לגיור, אפילו שנולד לאם שכבר התגיירה.

כל הנפק"מ הם בזמן שהולד הוא עובר, אך כל הדינים שקשורים לאחר לידתו, אינם תלויים במחלוקת זו. לכו"ע לאחר לידתו, הוא נחשב בן גיורת. לפי זה, מובן שחייב משום אשת אחיו ואפילו אם אינם תאומים וכן יהיה חייב בפדיון הבן⁹³.

אלא, יש להקשות, שלפי הבנה זו, לא מובנת הגמרא שהקשתה על המ"ד עובר לאו ירך אמו, מדוע במקרה של מצרית מעוברת שהתגיירה הולד נחשב מצרי שני? מה השאלה הרי הוא בן גיורת לאחר לידתו, והדיון לאחר לידתו? נראה שאפשר ליישב קושיא זו, בשתי צורות:

⁹³ יש בהבנה זו נפק"מ גדולה בגדר אם פונדקאית, שנראה לי שלפי ההבנה הזאת יש להסיק שיש שני מרכיבים: 1. ההריון- הביצית. 2. הלידה. לכן, אם הביצית היא של נכרית, יש כאן תערובת של נכריות, ולא יועיל שנולד ליהודיה. וכן להיפך, שהביצית של יהודיה ונולד לנכריה, יש תערובת של נכריות עם יהדות, ולכן יצטרך לגיור. אך, כאן אין המקום להאריך בסוגיא זו, ובע"ה במקום אחר אדון בהרחבה בנושא אם פונדקאית.

א- הגמרא השיבה שיש פסוק "אשר יולדו להם", הפסוק מגלה שלאחר הלידה הוא בן גיורת מצרית. ואולי הפסוק הזה אינו מגלה רק לדין של מצרי ראשון ומצרי שני, אלא לכל הדינים, שלאחר הלידה הוא נחשב ישראל גמור [בן גיורת]. אך, יש מן הקושי ביישוב זה, שהרי משמע שיש כאן לימוד פרטי לדין של מצרי ראשון, מצרי שני.

ב- בלי הפסוק היה אפשר לומר שכיון שבעת העיבור היה נכרי והיה כאן גיור, לכן הוא אינו נחשב מצרי שני, אלא מצרי ראשון. אפילו שעכשיו הוא בן גיורת, בכל זאת כיון שהיה שלב של גיור, יש לומר שנחשב מצרי ראשון ולא מצרי שני.

אציין לחלק מן הדינים שבהם נמצאת המחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו:

1. שחרור עבד, שאומר שהולד ישתחרר והאם שפחה – הדיון בשעה שהוא עובר, שבאותה שעה משחררו.

2. בהמה מעוברת שהזיקה – הדיון בשעה שהוא עובר, שבאותה שעה נעשה הנזק.

3. אם הולד מצרי ראשון או מצרי שני – הדיון בשעה שהוא עובר, כיון שאם הוא נחשב גר בעת העיבור, אז הוא נחשב מצרי ראשון.

4. הקדיש את העובר כשהאם בעלת מום – הדיון שם לאחר שנולד, ולכן ביאר שער המלך שאפילו הרמב"ם שסובר שעובר ירך אמו, בכל זאת הולד מוקדש. כיון שאין מאיסותא כלפי הולד.

5. טריפה – הדיון לאחר שנולד, שאז באים לאכול את הולד. ולכן אמרו הראשונים שאפילו שפוסקים שעובר ירך אמו, בכל זאת לענין טריפה אומרים שהולד כשר.

כעין ביאור זה מצאתי בדברי הגרנ"ט⁹⁴. הוא השווה את גיורו של וולד מעוברת שהתגיירה לגיור של וולד שנולד מעכו"ם שבא על בת ישראל [לדעת הראשונים שצריך גיור]. לדעתו, הטבילה נצרכת בשביל קדושת ישראל. כלומר, לכו"ע הולד הוא ישראל גמור [בן גיורת], אפילו למ"ד עובר לאו ירך אמו. אלא, חסר לו בקדושת ישראל משום שהורו שלא בקדושה וכדי לקבל עליו קדושת ישראל צריך טבילה.

כעין זה, כתב ר' שמעון שקאפ⁹⁵: "ולפי"ז י"ל דבמעוברת שנתגיירה אין הטבילה פועלת על העובר שיעשה ישראל גמור, רק שמטהרת גופו שעל ידי זה הלידה תקדשנו בקדושת ישראל. דלא דמי לכל גרות שנעשה ישראל, ע"י מעשה הטבילה, אבל הכא עיקר מה שנעשה ישראל הוא מפני

⁹⁴ חידושי גרנ"ט, מסכת כתובות, סימן כח.

⁹⁵ חידושי ר' שמעון שקאפ, מסכת כתובות, סימן יג.

שנולד מן אִם ישראלית, ורק בלא טבילה כיון שגופו לא נטהר ע"י טבילה לא יוכל להתקדש בקדושת ישראל ע"י לידה לחדוד. ומשום הכי שקיל וטרי בגמרא בעניין טבילה זו למ"ד לאו ירך אמו הוא הא הוה חציצה, ומשני דהיינו רביתיה, אבל עיקר קדושת ישראל נתהוה ע"י לידתו שנולד לאחר שנתגיירה אמו⁹⁶.

שלש שיטות בדין הולד

במאמר אחר⁹⁷ הובאה מחלוקת בין הרמב"ן לבין הרא"ה וסיעתו בדין גר שטבל לפני שנימול.

⁹⁶ כעין דבריהם כתב שו"ת זכר יצחק (חלק א, סימן ד). לפי דבריו, הוא בן גיורת כיון שנולד לאִם שהתגיירה, אבל צריך טבילה משום שהיה בתחילה נכרי, וזה כמו דין של טבילת כלי עכו"ם: "אבל מה שהבן קרוב להאִם, אין זה מצד התחלת הביאה כי אם מצד שנולד ממנה... ואם כן כל שהלידה היתה לאחר שנתגיירו שניהם הרי הוא בנה, אלא שאנכי הקשיתי דמה זה חדש רבא דהוא אינו צריך טבילה, והגמרא מפלפלת בזה. הרי משנה מפורשת במספר מקומות בש"ס גר שלידתו בקדושה (יבמות צז, ע"ב; קידושין יח, ע"א; סנהדרין כח, ע"א) ואיך משכחת לה, אם לא היינו אומרים כדרבא, הרי נתגייר אחרי הלידה ואינו בנה. ולזה הוצאתי מכאן, דמה דאמרו דבעי טבילה, אין זה לעשותו כישראל, דכל שהיה עובר במעי הגיורת שהתגיירה, הוא נתקדש בקדושת ישראל. רק דבעי טבילה משום שבתחילה היה עכו"ם, והרי זה כמו שאמרו בטבילת כלים (עבודה זרה עה, ע"ב), דכל שנכנס מרשות עכו"ם לרשות ישראל בעי טבילה... ואם כן מכל שכן בו בעצמו שנכנס בכלל ישראל בעי טבילה. וזהו באמת הדין דבעי טבילה בכל מקום, רק דשם אי אפשר לו לקבל המצות קודם טבילה כמו שהיה במתן תורה דבגר קבלת המצוות הוא כמתן תורה בישראל, ובעת שטבל הוא מקבל. מה שאין כן במי דלא בעי קבלה בעי רק טבילה למצוה...".

בין לפי הגרנ"ט ובין לפי ר' שמעון שקאפ, הולד בלידתו נחשב בן גיורת לכו"ע, אפילו למ"ד עובר לאו ירך אמו. אלא, לדעתם, נצרכת הטבילה משום טהרה. גרנ"ט הסביר שייחוס הקדושה תלוי באבות וכיון שאביו גוי, לכן צריך טבילה. לפי ביאורי, העובר צריך טבילה, כיון שצריך לעבור תהליך גרות כדי שאחר כך יחשב בן גיורת. רק אם עבר את תהליך הגרות, אז יהיה יהודי גמור, כלומר, בן גיורת. יש להסביר שצריך גרות, כיון שאביו ואמו היו נכרים בתחילה, לכן יש לו חלק של גויות. יכול להיות שאפשר לומר שזו גם כוונת דברי שו"ת זכר יצחק. כבר הוזכרו לעיל דברי התוס' (מסכת בכורות מו, ע"א, ד"ה נתגיירה מעוברת) שנקט שהולד הוא גר ושיש לו דין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. נראה שהטעם לכך, משום שעובר תהליך גרות. לכן, הגרות מנתקת אותו ממשפחת אביו. אך, כיון שהוא נולד לגיורת והוא בן גיורת, הוא קשור למשפחת האִם. משום כך הוא חייב באשת אחיו מן האִם. הולד הוא בן גיורת כלפי האִם וגר כלפי האב. יש לצרף לכך, את דברי התוס' במסכת כתובות (יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו וכו') ששאל מה המציאות שיש גר קטן מדאורייתא? על כך השיב, שמדובר בנכרית מעוברת שנתגיירה. לפיו, הולד נחשב גר, אך יחד עם זאת הוא כתב שהולד יורש את אמו. משמע מדבריו, אפילו שהוא גר, בכל זאת הוא מתייחס אל אמו. גם מבואר מדבריו, שהוא מתייחס לאחיו מן האִם, לכן ברור שאינו גר גמור. מוכרחים להסביר כפי ביאורי, שהוא נחשב בן גיורת ואין לו ייחוס כלפי אביו, אך הוא מתייחס לאמו. יש לציין שרש"י (מסכת יבמות צח, ע"א, ד"ה לא תימא וכו') הבין שאִם נולד בקדושה אין לומר שהוא כקטן שנולד דמי. לכאורה, נראה שנחשב לגמרי כבן גיורת, כיהודי גמור ואינו נחשב גר (עיין חידושי גר"ז, מסכת בכורות על דברי התוס' שם).

⁹⁷ "דין גר שטבל קודם שמל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, בהלכות יורה דעה.

דעת הרמב"ן⁹⁸, שבדיעבד מועילה הטבילה. אך, דעת הרא"ה וסיעתו היא, שצריך לחזור ולטבול, כיון שאינה מועילה טבילה שקודמת למילה.

הרמב"ן הביא הוכחה לדבריו מדברי הגמרא במסכת יבמות⁹⁹, שם מובא שגירות מעוברת שטבילה, בנה לא צריך טבילה לאחר לידתו, כיון שהטבילה של האם הועילה לו והרי קדמה הטבילה למילתו, ואם כן איך מועילה הטבילה? מכאן הוכחה שטבילה שקודמת למילה מועילה.

התוס'¹⁰⁰ דחה ראייה זו, על פי חילוק בין שני המקרים. במקרה של נכריה מעוברת שנתגיירה, העובר לא היה ראוי למילה. כעין זה כתב הרא"ה¹⁰¹: כיון שאינו בן מילה, הרי הוא כנקבה שמספיק טבילה, וכשנולד נחשב כמו שמלין ישראל. בדברי המאירי¹⁰² מבואר שעוד קודם שנימול הוא יהודי לכל דבריו¹⁰³.

ברשב"א¹⁰⁴ מוצאים יישוב אחר: הכתוב בגמרא בנה, אין הכוונה לבנה, אלא לבתה¹⁰⁵.

אפשר לחלק את הדעות לשלש שיטות שונות:

- א- שיטת התוס' ורא"ה: לאחר שהאם טבלה במקוה הולד יהודי גמור. לכן, לאחר שנולד מילתו היא מילת יהודי, ואין זו מילה של גרות¹⁰⁶.
- ב- שיטת הרמב"ן: גם לאחר שהאם טבלה אינו גר גמור, והמילה היא חלק מן הגרות. לאחר שנימול הוא גר גמור.

⁹⁸ מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה נתרפא מטבילין וכו'.

⁹⁹ עח, ע"א.

¹⁰⁰ מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה מטבילין אותו.

¹⁰¹ מובא בנמוק"י שם טז, ע"א-מדפי הרי"ף.

¹⁰² שם מז, ע"ב.

¹⁰³ תוס' רי"ד (שם, ד"ה אמר מר וכו') ביאר בביאור השני שהטעם שמועילה הטבילה, משום שמיגו דסלקא טבילה לאמו סלקא נמי לו, ואינו חסר אלא מילה ככל בר ישראל. יוצא לפי דבריו שהמילה היא מילת יהודי.

¹⁰⁴ שם, ד"ה נתרפא.

¹⁰⁵ תוס' רי"ד (שם, ד"ה אמר וכו') ביישובו הראשון כתב כדברי הרשב"א.

¹⁰⁶ נראה לי, שיש מקום לומר שאין דעת התוס' כדעת הרא"ה. הרא"ה הבין שנחשב לגמרי כמו בת, ולכן הוא מתגייר כבת, שמספיק טבילה. אך, דעת התוס' שהטבילה מועילה כיון שאינו ראוי למילה. אבל, עדיין המילה היא חלק מן הגירות. אך, ערוך לנר (מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה דאכתי לא חזי למילה) הבין שדעת התוס', כדעת הרא"ה. כך גם הבין הגר"א (יורה דעה רסח, ה), ולכן כתב שלדעת התוס' ורא"ה שהמילה לאחר הגרות היא מילת יהודי; שו"ת שבט הלוי (חלק ג, סימן רו, אות ד) הבין שלדעת התוס' המילה חלק מן הגרות.

ג- שיטת הרשב"א: גם לאחר שהאם טבלה, אינו גר גמור, והטבילה של האם אינה מועילה, כיון שהטבילה קדמה למילה. לאחר לידתו הולד צריך לעבור מילה וטבילה. רק אז יהיה גר גמור¹⁰⁷.

לכאורה, שתי שיטות האחרונות תמוהות ביותר, שהרי הובאו לעיל הסוגיא במסכת יבמות בדיון אחים תאומים, והסוגיא במסכת בכורות בדיון מעוברת שהתגיירה, ולפי שתי הסוגיות האלו התבאר שהולד לא צריך גיור. אם הולד עדיין צריך גרות, כלומר, שהמילה היא חלק מהגרות, לא מובן מדוע חייב על אשת אחיו התאום, הרי הוא גר, וגר שנתגייר כקטן שנולד דמי? בוודאי לא יהיה חייב בפדיון הבן.

מספר אחרונים התקשו בשאלות אלו, והעלו מספר יישובים לביאור דעות הרמב"ן והרשב"א:

א- שו"ת דבר אברהם¹⁰⁸: "דחלק הולד דרבי תחילה במעי נכרית, הוי נכרי, והחלק דרבי במעי יהודית אחרי גרותה, הוי יהודי, ויהדות ונכריות מעורבין בו, דוגמת חצי עבד וחצי בן חורין, ולכן חלק הנכריות שבו צריך גרות, ומשום חלק היהדות חייב משום אשת אח ובפדיון".

ב- הרב ברוך נחום גינצבורג¹⁰⁹, הרב זלמן סנדר כהנא שפירא¹¹⁰ ושו"ת הר צבי¹¹¹: דברי הרמב"ן נאמרים למ"ד עובר לאו ירך אמו. אך, למ"ד עובר ירך אמו, אין צורך בגרות. כל הסוגיות שהובאו לעיל נאמרו למ"ד עובר ירך אמו. יש לציין שאכן הרשב"א¹¹² הסביר שראיית הרמב"ן היא רק למ"ד עובר לאו ירך אמו, אלו דבריו: "פי' לפירושו אליבא דמאן דדחי התם ואמר עובר לאו ירך אמו הוא ומשום טבילת עובר גופיה ואמיה לא הויא חציצה, אבל למ"ד עובר ירך אמו הוא ליכא ראייה מהתם כלל". אך, אין מדברי הרשב"א ראייה לדברי רב גינצבורג, כיון ששאלתנו על דברי הרמב"ן והרשב"א, היא בביאור הסבר הסוגיא במסכת יבמות ומסכת בכורות, אם הסוגיא הולכת גם אליבא דמ"ד עובר לאו ירך אמו. הרשב"א דן לגבי ביאור דברי הרמב"ן, הוא אינו מתייחס לביאור הרמב"ן בסוגיות במסכת יבמות ומסכת בכורות. שו"ת הר צבי דן בשיטת

¹⁰⁷ בדברי שו"ת אחיעזר (חלק ב, יורה דעה, סימן כט) מבוארת המחלוקת בין הרשב"א לרמב"ן. לדעת הרמב"ן, עדיין, אינו גר גמור, ונצרך למילה לגרות. לדעת הרשב"א, אינו גר עד שימול ויחזור ויטבול; שלש שיטות אלה מבוארות בדברי הרב רפאל אהרן יפהין בהערותיו לריטב"א, מסכת יבמות מז, ע"ב, הערה 251; שו"ת הר צבי, יורה דעה, סימן רכג.

¹⁰⁸ חלק ג, סימן ז.

¹⁰⁹ מובא בשו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן ז.

¹¹⁰ מובא בשו"ת זכר יצחק, סימן כט.

¹¹¹ יורה דעה, סימן רכג-רכד.

¹¹² מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה נתרפא וכו'.

הרשב"א ולדעתו, דברי הרשב"א נאמרו למ"ד עובר לאו ירך אמו, ודברי הגמרא במסכת יבמות ומסכת בכורות נאמרו למ"ד עובר ירך אמו. הוא הוסיף, שיש לומר שדברי הגמרא במסכת יבמות ומסכת בכורות, נאמרו לדעת ר' יהודה, שסובר שנכרי שמתגייר נעשה גר בטבילה לחוד¹¹³, ולכן הוי בן גיורת כבר בלידתו, ואינו צריך גיור. הרב זלמן סנדר כהנא יישב על פי זה את שיטת הרמ"א. הרמ"א¹¹⁴ הביא שתי שיטות בדין אם הטבילה יכולה להיות קודמת למילה, אבל בדין מעוברת שנתגיירה הוא לא הביא שתי שיטות, ומשמע מדבריו שמילת הולד היא כמילת יהודי. יש להסביר שדברי הרמב"ן נאמרים רק למ"ד עובר לאו ירך אמו, כיון שהסוגיא במסכת יבמות גם דנה לפי השיטה הזו. אבל, פוסקים כמ"ד עובר ירך אמו, ולכן במעוברת שנתגיירה הולד הוא בן גיורת ומילתו כמילת יהודי. כך גם הוא הסביר בדברי הרשב"א, שאף על פי שלפי ביאורו הולד צריך גיור, בכל זאת דבריו נאמרים דווקא למ"ד עובר לאו ירך אמו.

ג- שו"ת אחיעזר¹¹⁵ דחה את שני היישובים האלה. הוא כתב שדוחק ליישב שדברי כל הסוגיות נאמרו למ"ד עובר ירך אמו, אך למ"ד עובר לאו ירך אמו צריך גרות. גם יישובו של הדבר אברהם מוקשה, שאין לומר שמה שנתגדל אחרי גרות האם חשוב שיש בו חלק יהודי, כיון דעובר לאו ירך אמו הוא, אם כן צריך גרות בפני עצמו, וכל זמן שלא נתגייר הוא נכרי וקודם המילה אין בו כלל חלק יהודי. לכן, הוא יישב את דברי הרמב"ן ורשב"א על פי הביאור שהובא לעיל בשמו. לדעתו, במקרה שהאם יהודיה [התגיירה כבר בשעת הלידה], אז אין דין גר שנתגייר כקטן שנולד דמי. לכן, הוא מתייחס אחר האם, וחייב משום אשת אחיו, וגם חייב בפדיון הבן.

ד- ספר אמרי משה¹¹⁶: השווה את דברי הרמב"ן למה שכתב בביאור דעת הראשונים שסוברים שעכו"ם שבא על בת ישראל, הולד צריך גרות. לדעתו, אין כוונתם לומר שהולד נחשב עכו"ם גמור, אלא שהוא מתייחס אחר אביו העכו"ם ואחר אמו הישראלית. כן הדבר כאן, כיון שהורתו שלא בקדושה, אז הוא מתייחס לאמו כנכריה, ומשום שנולד לאמו לאחר שהתגיירה, כלומר, לידתו בקדושה, הרי הוא מתייחס לאמו היהודיה. יש בו צד יהודי וצד עכו"ם, ומשום שיש בו צד יהודי בלי הגרות, הרי הוא חייב משום אשת אחיו. לפי דבריו, משום צד היהודי שבו, הוא חייב במצוות.

¹¹³ עיין מסכת יבמות מו, ע"ב.

¹¹⁴ יורה דעה רסח, א.

¹¹⁵ חלק ב, סימן כט.

¹¹⁶ סימן כז, אות ו-י.

ה- שו"ת אבני נזר¹¹⁷: דעת הרמב"ן היא שעובר לאו ירך אמו, ולכן אי אפשר ליישב את דעת הרמב"ן ולומר שכל הסוגיות מדברות למ"ד עובר ירך אמו. לדעתו, גר שטבל ולא מל, אינו נכרי גמור, הוא נחשב קצת גר, בניגוד לגר שמל ולא טבל, שנחשב נכרי גמור. הטעם לכך הוא שרואים שנשים נעשות גיורות בטבילה לחוד, אולם לא לומדים זכרים מנשים, כיון שאין למדים אפשר מאי אפשר¹¹⁸. אבל, בנכרת הגיד כתוב במפורש בתוס' שמספיקה טבילה לחוד, כמו נשים. מכך אפשר ללמוד שדין מילה לזכרים הוא כדין קרבן, שרק במקרה שיש אפשרות צריך לעשותו. אך, בזמננו שבית המקדש לא קיים, הוא נעשה גר בלי הבאתו¹¹⁹. בדין קרבן מבואר בראשונים שאפילו שהגר לא מביא קרבן, אפילו בזמן שיכול להביאו בכל זאת אינו נכרי גמור, רק אין משיאים לו בת ישראל¹²⁰. לכן, במקרה של עובר כשטבל [בזמן שהאם טבלה] ולא מל, הוא קצת יהודי, ומשום כך הוא חייב בפדיון הבן וחייב באשת אח וכו'.

נראה לי, שיש להקשות על שלושת היישובים הראשונים ועל יישובו של האבני נזר:

א- ביישובו של הדבר אברהם לא מובן מה משנה שיש לו חלק יהודי, הרי בסופו של דבר עדיין לא נגמרה הגרות, והמילה היא חלק מן הגרות, ואם כן מדוע שיהיה חייב באשת אחיו? מדוע חייב בפדיון הבן? יישובו של הדבר אברהם, בוודאי לא יבאר לנו את שיטת הרשב"א, שהרי לפיו צריך טבילה חדשה, צריך תהליך שלם של גרות. אם כן, איך יכול להיות שיהיה חייב על אשת אחיו ובפדיון הבן?

ב- גם יישובו של הרב גינצבורג יש בו מן הקושי, שהרי אין רמז שכל הסוגיות האלו הן רק למ"ד עובר לאו ירך אמו. ייתכן ואת דברי הרמב"ן אפשר לייחס למ"ד עובר לאו ירך אמו. אך, איך אפשר לומר שהסוגיות במסכת יבמות ומסכת בכורות מדברות דווקא למ"ד עובר ירך אמו?

ג- על יישובו של שו"ת אחיעזר יש להקשות, מה משנה שמתייחס אחר אמו, הרי בסופו של דבר הוא נכרי, ואם כן מדוע חייב בפדיון הבן? גם לא מובן אם עדיין חייב גרות, מדוע יתייחס אחר אמו?

¹¹⁷ יורה דעה, חלק ב, סימן שדמ.

¹¹⁸ מסכת יבמות מו, ע"א.

¹¹⁹ עיין מסכת כריתות ט, ע"א.

¹²⁰ עיין בספר "גר המתגייר", כרך ג, במאמר "גר שאינו הביא קרבן", שדנתי בשיטות הראשונים בדין אחד שלא הביא קרבן. הדברים הובאו בדיון על גרותן של רות וערפה, שלכאורה היתה חסרה הבאת קרבן.

ד- לא מובן יישובו של שו"ת אבני נזר, שמנין לו לחדש שגר שטבל ולא מל, יש בו מקצת ישראל? לא מצינו חידוש זה בדברי הגמרא ובדברי הפוסקים.

נראה לי, שיש יישוב פשוט: הרמב"ן הביא הוכחה שמוכרחים לומר שטבילה שקודמת למילה מועילה, דאל"כ הטבילה שנעשתה בעת ההריון לא יכולה להועיל לשם גרות [בשביל העובר]. אחר שהתגייר כשהיה עובר, לא צריך יותר למילה לשם גרות, כיון שהיתה טבילה בעת העיבור, והיא הועילה לשם הגרות, ואחר כך התינוק נולד לאמו שכבר התגיירה. הרמב"ן הבין שאם הצורך שהמילה תבוא לפני הטבילה הוא לעיכובא, אי אפשר לומר שהטבילה הועילה לעובר, אפילו שבאותה עת לא יכול היה למול את עצמו. רק אם נאמר שאפשר להקדים את הטבילה למילה, אז אפשר לומר שבמקום שאי אפשר לעשות מילה, מספיקה לנו הטבילה בשביל הגרות. הראשונים האחרים חלקו על דעת הרמב"ן, וסברו שהטבילה הועילה לעובר.

נראה שאת דעת הרשב"א יש להסביר בצורה דלהלן: הוא סובר שלמ"ד עובר לאו ירך אמו, הולד עדיין צריך לעבור מילה וטבילה לשם גרות. הסוגיות שמשם מבואר שלא צריך גרות, מבוססות על המ"ד עובר ירך אמו.

ביאורי בדעת הרמב"ן, לא עומד בניגוד לביאור שביארתי לעיל במחלוקת עובר ירך אמו או לאו ירך אמו, כיון שכפי שביארתי לעיל יש שני שלבים, שלב של גרות ואחר כך שלב של יהדות¹²¹. אם לא עברו את השלב של גרות, הרי אין שלב של יהדות. הרמב"ן דן אם היה כאן שלב של גרות. לדעתו, אם הצורך שמילה תבוא לפני הטבילה הוא לעיכובא, הרי לא היה כאן שלב של גרות. לכן, הוא הגיע למסקנה, שאפשר שטבילה תיקדם למילה, ומשום כך היה שלב של גרות ומיד שנולד הוא נחשב בן גיורת ואינו נצרך למילה לשם גרות, אלא לשם יהדות.

כעין ביאורי בדברי הרמב"ן כתב החזו"א, אך לפי שיטתו שהובאה לעיל, הוא הסביר שהולד נגרר אחר אמו, לכן בוודאי אינו צריך לגרות לאחר מכן. אך, אם היה רק נגרר אחר אמו, לא היה צריך לטבילה, אלא כיון שיש גם כוח של הולד, שנחשב כגוף בפני עצמו, לכן צריך לטבילה, וכיון שצריך לטבילה מוכרחים לומר שטבילה שקדמה למילה מועילה:

ולמש"כ ניחא דבעצם הגרות הוא נגרר אחר אמו אלא שטבילה נעשה בו בעצמו, אלא שרמב"ן מוכיח דאם איתא דטבילה קודם מילה לאו כלום הוא, והכא משום שהוא נגרר אחר אמו אם כן טבילה נמי אין צריך שאין טבילתו טבילה, אלא ע"כ שטבילה קודם מילה נמי מהני והכא טבילה גומרת כיון

¹²¹ השלב של גרות הוא הטבילה של האם. השלב של יהדות הוא הלידה לאם שכבר נתגיירה ושיש לה כבר דין יהודיה. משום שהורנו שלא בקדושה, לכן צריך לגיור בעת שהוא עובר. לאחר שעבר שלב של הגיור, הוא נעשה בן גיורת, בכך שנולד לאם שכבר התגיירה קודם לידתו.

שנגרר אחר אמו, ואע"ג דע"כ שאני הכא שגרות אמו גומרת בו מכל מקום לא מסתבר ליה לרבנו שיהא העובר נחשב כנקבה דנכנס בטבילה, אלא דלעולם טבילה קדם מילה חשיב טבילה, והכא גומרת אמו בו.

מכאן, שגם לדבריו לדעת הרמב"ן, אין הולד צריך גיור, ואין המילה חלק מן הגרות, אלא מילת יהודי.

גם הרב אברהם יצחק הלוי כלאב¹²² הביין שהרמב"ן אינו חולק על הרא"ה שהולד יהודי ביציאתו, כיון שנולד לאם יהודיה [כלומר, אשה שהתגיירה]. המחלוקת בינו ובין הרא"ה היא בשאלה מהי הסברא לומר שאי אפשר שתיקדם הטבילה למילה? הרא"ה הביין שהסיבה לכך היא משום שנחשב כטובל ושרץ בידו. אך, לפי הרמב"ן, הסברא היא משום שיש סדר לגרות. מתוך הסוגיא במסכת יבמות, בדין מעוברת שנתגיירה, הוא הגיע למסקנה שסברא זו אינה נכונה, שהרי רואים שאצל מעוברת שנתגיירה אין הסדר מעכב, ומשום כך מוכרחים לומר שאפשר שתיקדם הטבילה למילה¹²³. כיון שלרא"ה היתה סברא אחרת, לכן לא היה לו קושי מדין מעוברת שנתגיירה, כיון ששם אין טובל ושרץ בידו, משום שאינו יכול למול את עצמו באותה עת ונחשב בגדר של נקבה. כעין זה מבואר בדברי ספר זכר יצחק. לדעתו, הולד צריך לטבילה רק כדי להתירו לבוא בקהל, אך הוא חייב במצוות, כיון שנולד מיהודיה. לכן, הוא הסביר שלדעת הרמב"ן, הולד צריך לטבילה ומילה כדי שיוכל לבוא בקהל, אבל לשאר הדברים הוא נחשב כיהודי לכל דבר ולכן יש לו אחים מן האם וכו'.

ונראה דהכא [דמועברת שנתגיירה שצריך] טבילה הוא רק למען להתירו לבא בקהל. אבל לחיבו במצות לא בעי טבילה כלל כל שנולד מישראלית, דאל"כ להרמב"ן דס"ל מכח קושית התוס' דאין מעכב מילה תחלה ואם כן איך משכחת לה גר הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה דאחין מן האם חייבין, והרי הוא נעשה גר רק במילתו ועל כרחך דכל שנולד כשהיא ישראלית הוא ישראל, רק להתירן בקהל, כיון שכבר היה פסול במעי אמו, לא מתכשר עד שיעשו בו המעשים האלה, וכמו שמצינו בזמן הבית (עיין כריתות ח, ע"ב) דלהתירן בקהל היה מן הצורך קרבן גם כן, אבל להתחייב במצות מתחייב מיד. (חלק א, סימן א)

¹²² תחומין כרך ה, במאמרו "מיהו אמו של ילוד, ההורה או היולדת", אות ה.

¹²³ גם הרב שאול ישראלי זצ"ל (ספר "חוות בנימין", סימן סח) כתב שהרמב"ן לא חולק על הרא"ה וסיעתו שאין המילה מעכבת את הגרות. גם לדעתו המילה אינה חלק מן הגרות.

מחאת הולד כשנעשה גדול

מובא במסכת כתובות¹²⁴ שאם גיירו נכרי קטן הוא יכול למחות כשנעשה גדול. במאמרים אחרים, דנתי באריכות בדיני מחאה של הקטן. האחרונים שאלו האם הולד של נכרית מעוברת שהתגיירה יכול למחות כשנעשה גדול?

לכאורה, שאלה זו תלויה בשני הדיונים שהובאו לעיל: 1. האם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו? 2. האם המילה לאחר לידת העובר היא מילה של גרות או לא? מסתבר שלפי השיטות שהמילה היא מילה של גרות והולד צריך גיור, הולד יכול למחות כשנעשה גדול. שהרי הוא נחשב כמו כל גר קטן.

האבני מילואים¹²⁵, ספר תפארת למשה¹²⁶, הרב ברוך נחום גיצבורג¹²⁷ וערוך השלחן¹²⁸ כתבו ששאלה זו תלויה במחלוקת הפוסקים אם עובר ירך אמו או אינו ירך אמו. שאם אומרים עובר ירך אמו, הרי אין הולד מתגייר מעצמו ולכן אינו יכול למחות. אך, אם אומרים עובר לאו ירך אמו, הולד מתגייר גיור עצמי ולכן כשנעשה גדול יכול למחות¹²⁹.

לכאורה, לפי דברי שו"ת דבר אברהם, אפילו למ"ד עובר לאו ירך אמו, לא יוכל למחות, כיון שיש בו צד יהודי. ספר אמרי משה¹³⁰ כתב את הדברים בצורה מפורשת, שלפי ביאורו יש לולד צד

¹²⁴ יא, ע"א.

¹²⁵ ד, ב; יג, ד.

¹²⁶ יורה דעה, סימן קסח; ראיתי את הדברים בשו"ת דבר אברהם, חלק ג, סי ז.

¹²⁷ מובא בשו"ת דבר אברהם, חלק ג, סימן ז.

¹²⁸ יורה דעה רסח, יא.

¹²⁹ גם מדברי הבית יעקב (מסכת כתובות יא, ע"א, על התוס' בא"ד משכחת לה וכו') מבואר שהבין ששאלה זו תלויה במחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. הוא כתב שהתוס' (מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין אותו וכו') דיבר למ"ד עובר ירך אמו כשכתב שגיור קטן הוא מדרבנן [כיון שזכיה מטעם שליחות] חוץ ממקרה של נכרית מעוברת שהתגיירה. כיון שלמ"ד עובר לאו ירך אמו, גם במקרה של נכרית מעוברת שהתגיירה, הולד יהיה גר מדרבנן, משום שהוא נצרך לזכיה. כלומר, למ"ד עובר לאו ירך אמו הולד נצרך לגיור עצמי ומשום כך צריך דעת בית דין והגיור פועל מכוח זכין; ההפלאה (מסכת כתובות יא, ע"א, על התוס' ד"ה מטבילין וכו') הקשה על דברי התוס' שלכאורה, דבריו נכונים רק למ"ד עובר ירך אמו, אך למ"ד עובר לאו ירך אמו גם בנכרית מעוברת שנתגיירה צריך דין זכין. יתר על כן, אי אפשר לזכות לעובר ולכן לא יהיה בכלל גר. על כך השיב, שקדושת הגוף חלה על דבר שלא בא לעולם, לכן יש לומר שגרות נחשבת כקדושת הגוף ומועילה אפילו בעובר. גרות אינה גרועה ממקדיש עובר במעי בהמה שחלה עליו הקדושה מיד. הוא הבין שלמ"ד עובר לאו ירך אמו צריך זכיה; כך גם משמע בקובץ שיעורים, מסכת כתובות יא, ע"א, אות לה.

אמנם, יש מקום לחלק ולומר שעל אף שצריך זכיה, בכל זאת לא יכול למחות. כפי שכתבתי לעיל ובהמשך יש שני שלבים: 1. העיבור. 2. הלידה. צריך גיור בעת העיבור ולמ"ד עובר לאו ירך אמו, צריך גיור בפני עצמו. אך, לאחר שהתגייר ויצא מאמו שכבר התגיירה, הוא לא נחשב כגר, אלא כבן גיורת ולכן לא יוכל למחות. בכל אופן, מדברי שניהם מבואר שלמ"ד עובר לאו ירך אמו, יש גיור עצמי ולמ"ד עובר ירך אמו, אין גיור עצמי.

¹³⁰ סימן כז, אות ט.

יהודי, ולכן אין מקום למחאה. שהרי גם קודם שהתגייר היה חייב במצוות, ולכן הגרות היא זכות גמורה, ובזכות גמורה לא יכול למחות.

כמובן, לפי דברי החזו"א ומה שביארתי, אין מקום למחאה, כיון שהוא נחשב בן גיורת. גם לדעת הרמב"ן אין המילה חלק מן הגרות, מילת יהודי. רק לפי דעת הרשב"א הולד צריך גרות, ולכן בוודאי יוכל למחות כשהגדיל. אך, דבריו הם רק למ"ד עובר לאו ירך אמו וכבר נכתב לעיל, שנראה שיש להכריע להלכה שעובר ירך אמו.

הכרעת ערוך השלחן¹³¹ היא שפוסקים עובר ירך אמו ולכן הולד לא יכול למחות כשנעשה גדול. גם ספר תפארת למשה¹³² סובר שלא יכול למחות. הרב אברהם יצחק הלוי כלאב¹³³ נקט שבין לרמב"ן ובין לרא"ה הולד לא יכול למחות.

כך גם נקט הרב שאול ישראלי זצ"ל¹³⁴. לדעתו, בגרות העובר יש שני חלקים המהווים את חלות הגרות. האחד הוא החלק המעשי של הגרות, כלומר, המילה וטבילה. החלק האחר הוא רצון הגרות וקבלת המצוות. לגבי החלק המעשי, אם העובר זקוק לעבור התהליך בעצמו, הדבר תלוי במחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. באשר לחלק האחר - הרצון והכוונה, כיון שאין לעובר מעמד עצמאי, אז לגבי חלק זה לכו"ע הוא נחשב כאבר מאברי האם. לפיכך, אין צורך לגרות על דעת בית דין, ולכן אינו יכול למחות כשנעשה גדול¹³⁵.

ידיעת בית דין שהגיורת מעוברת

דגול מרבבה¹³⁶ כתב שאם ידע בית הדין שהאשה מעוברת בשעת הטבילה, הדין פשוט, שהולד גר. אך, במקרה שלא ידעו, הדין תלוי באשלי רברבי.

¹³¹ יורה דעה רסח, יא.

¹³² מובא בפתחי תשובה, יורה דעה רסח, ח.

¹³³ תחומין כרך ה, במאמרו "מיהו אמו של ילוד, ההורה או היולדת", אות ה.

¹³⁴ ספר "חוות בנימין", סימן סח.

¹³⁵ יש מקום להשיג על דבריו, שהרי אם נאמר ש"עובר לאו ירך אמו" אז לענין הטבילה צריך דעת בית דין, כיון שמטבילין אותו על דעת בית דין. מכיון שצריך דעת בית דין, הרי יוכל למחות בגדלותו. נראה מדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל שהבין שיכולת מחאת הגרות נובעת מצד אי קבלת המצוות. לכן, אם אין צורך בקבלת מצוות, אין מקום למחאה.

יש עוד להעיר, שדבריו נאמרים להבנתו בדעת "עובר לאו ירך אמו", אך הדברים אינם נאמרים לשיטת הרמב"ן כפי שהבינו האחרונים שהמילה היא חלק מן הגרות. בוודאי אם ננקוט כהבנה זו, הולד יוכל למחות כשנעשה גדול.

¹³⁶ יורה דעה רסח, ו.

כוונת דבריו, שהדבר תלוי במחלוקת הראשונים אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. למ"ד עובר ירך אמו, בית הדין לא צריך לדעת, כיון שאינו מתגייר בפני עצמו. אך, למ"ד עובר לאו ירך אמו, בית הדין צריך לדעת, כיון שהוא מתגייר בפני עצמו. מדברי הדגול מרבבה משמע שלא הכריע במחלוקת, ולכן כתב שהדבר תלוי במחלוקת פוסקים זו.

גם המשך חכמה¹³⁷ נקט שדין ידיעת בית דין, תלויה במחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. אך, הוא לא הכריע במחלוקת.

אבל, ערוך השלחן¹³⁸ השיג על דברי הדגול מרבבה וכתב שאין כאן דיון, כיון שפוסקים כסברא שעובר ירך אמו, ולכן בית הדין לא צריך לדעת. כבר ציינתי לעיל לדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל שנקט שגם למ"ד עובר לאו ירך אמו אין צורך בידיעת בית דין.

יש לציין שלפי ביאורי במחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו, למ"ד עובר לאו ירך אמו יש צורך בידיעת בית דין, כיון שלכל הדינים שקשורים אל העובר בהיותו עובר הוא לא מוגדר כירך אמו, והוי גיור עצמי. אם אינו עובר את הגיור עצמי, אינו מגיע לשלב היהדות. כדי לעבור את שלב הגרות צריך שבית הדין ידע שהאם מעוברת והעובר יתגייר על דעת בית דין¹³⁹.

¹³⁷ שמות יב, מט.

¹³⁸ יורה דעה רסח, יא.

¹³⁹ האגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן קנח) כתב שטוב להודיע לבית הדין בשעה שהאם באה להתגייר שהיא מעוברת, כדי להוציא מספקו של הדגול מרבבה. משמע, שמעיקר הדין סובר שלא צריך להודיע; הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ט, סימן יז) פסק שהולד לא צריך לחזור ולטבול, כיון שיש כאן ספק ספיקא. ספק אחד אם עובר ירך אמו, או לאו ירך אמו. ספק שני, אפילו אם נאמר שעובר לאו ירך אמו אולי לא צריך דעת בית דין. לי לא ברור מדוע לא צריך דעת בית דין? הרי למ"ד עובר לאו ירך אמו, הגיור נעשה על ידי בית דין ובית הדין צריך לזכות לו. רק במקרה שהאב מביאו להתגייר, יש מקום לומר שלא צריך דעת בית דין. אפילו במקרה שהאב מביאו להתגייר, יש מקום לומר שעדיין צריך דעת בית דין, כיון שאין זכות לאב על הולד כשהוא עובר. הזכות שלו הוא רק לאחר שנולד. נוסף על כך, הדגול מרבבה (יורה דעה רסח, ג) כתב שדברי השו"ע שבדיעבד הגיור חל גם אם לא היתה הטבילה ביום, אלא בלילה, נאמרו דווקא לגבי גיור גדול ולא לגבי גיור קטן. כיון שבגיור גדול יש קבלת מצוות, וזוהי עיקר הגרות, לכן מספיק שקבלת מצוות תהיה בפני בית דין ביום. אך, בגיור קטן אין קבלת מצוות יש רק טבילה, לכן חייב לטבול ביום. לפיו, עיקר הגרות של הקטן נעשה בטבילה וכל מה שמקפידים בקבלת מצוות בגיור גדול, יש להקפיד בטבילה של גיור קטן. לפי זה, יש לומר שאם נכרית מעוברת טבלה בפני בית דין בלי ידיעתם שהיא מעוברת, הרי זה נחשב שהעובר לא טבל בפני בית דין. הם לא ידעו ממנו, ובכך יש חסרון של אי טבילה בפני בית דין. בגיור קטן הטבילה בפני בית דין היא לעיכובא, לא רק משום הצורך שבית דין יזכו בשבילו הגיור, אלא משום שצריך בית דין בעת עיקר הגיור. אמנם, יש מקום לדחות את דברי הדגול מרבבה, כיון שכבר הארכתי לעיל במאמר "גר קטן", שלדעת מספר ראשונים, יש קבלת מצוות בגיור הקטן. יש כאלו שסוברים שבית הדין מקבל בשבילו את המצוות (עיין תוס', מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה מטבילין וכו'). בהקשר להנ"ל יש לציין הרב צבי שטר שליט"א (ספר גינת אגוז, עמ' קלג, הערה 9) דן במקרה שבו נולד מאם נכריה ואב יהודי, וביום השמיני מלו מוהל יהודי לשם מצות מילה, ולא ידע שנכרי הוא ואחר כך כשהגדיל רצה הן להתגייר, האם הוא צריך הטפת דם ברית? לדעת הרב צבי שטר, אי אפשר להתגייר בעל כרחו של בית הדין, כיון שבית הדין עומד במקום הקב"ה שהוא

מעוברת שהתגיירה והתנתה שהטבילה לא תעלה לולד

רעק"א דן בשאלה האם האם המעוברת יכולה להתנות שהטבילה לא תעלה לולד? הוא תלה את השאלה במחלוקת אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. אם הוי ירך אמו, אינה יכולה להתנות, כיון שאין גרות לחצי גוף. אך, אם עובר לאו ירך אמו, היא יכולה להתנות:

מכל מקום למ"ד עובר לאו ירך אמו בוודאי יכול להתנות, שלא יהיה הטבילה לגרות לעובר, אלא דבאם רצונה לגייר להעובר לא הוי חציצה דהיינו רביתא, אלא אף למ"ד דעובר ירך אמו דנראה דלא שייך להתנות בכך דאין גרות לחצי גוף.

(שו"ת רעק"א, מהדורא קמא, סימן צה)

גם לפי ביאורי במחלוקת "עובר ירך אמו או עובר לאו ירך אמו", האם תוכל להתנות למ"ד עובר לאו ירך אמו, כיון שהתנאי נעשה בזמן שהולד עובר, והתנאי קשור לזמן העיבור¹⁴⁰.

זמן המילה

בשאלה במעמדו של העובר שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, תלויה השאלה מתי הוא זמן המילה של הולד? לפי שיטת הראשונים, שהולד הוא גר רק לאחר המילה, הרי לא צריך למול אותו דווקא ביום השמיני, אפשר למולו בכל יום ובוודאי מילתו אינה דוחה שבת, כיון שמילתו אינה מילת ישראל, אלא מילת גר. לשיטת הראשונים שהולד בן גיורת, ומילתו היא מילת ישראל, יש למולו ביום השמיני, ומילתו דוחה שבת.

שו"ת דבר אברהם¹⁴¹ העיר נקודה זו. אך, כתב שלפי ביאורו בדברי הרמב"ן, שיש תערוכת של חלק נכריות עם חלק יהדות, יש למולו בשמיני משום חלק היהדות שבו.

הצד השני בכריתת הברית. אי אפשר לכרות ברית עם השני על כרחו. לפיכך, הוא סובר שאם הבית דין אינו מכיר שזה שטובל בפניהם טובל לשם גרות, טבילתו אינה מועילה. כך גם הדין לעניין המילה. אם צריך בית דין על המילה, הרי לא תועיל המילה כשחושבים שמלים אותו לשם יהדות. במקרה של גיור קטן צריך בית דין על המילה, ולכן לא תועיל המילה.

¹⁴⁰ הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (הלכה ורפואה, חלק ה, עמ' פב) הסתפק בדין אשה שהתנתה שלא תעלה הטבילה לעובר.
¹⁴¹ חלק ג, סימן ז.

אולם, נראה לי, שגם לפי ביאורו של שו"ת דבר אברהם, אם יחול יום השמיני בשבת לא ימולו אותו, משום החלק הנכרי שבו. יש להוסיף, שיש מקום לדבריו רק בדעת הרמב"ן, אך לשיטת הרשב"א אין כאן בכלל חלק ישראל שבו, כיון שהטבילה לא הועילה וצריך לחזור ולטבול.

יש לבחון את שאלתנו, לפי השיטות השונות בביאור דעת הרמב"ן:

- א- הרב גינצבורג: למ"ד עובר לאו ירך אמו, המילה היא חלק מן הגרות, אך למ"ד עובר ירך אמו, המילה אינה חלק מן הגרות והוא בן גיורת. כיון שנכתב לעיל, שהעיקר להלכה שעובר ירך אמו, לכן יש למולו בשמיני ומילתו דוחה שבת, שהוי מילת יהודי.
- ב- שו"ת אחיעזר: כיון שסובר שצריך גרות, הרי זוהי מילת גרות ובוודאי אינה דוחה שבת. המילה אינה נעשית דווקא בשמיני.
- ג- ספר אמרי משה: כיון שיש בו צד יהודי, יש למולו בשמיני. אך, כיון שיש בו גם צד עכו"ם, אין מילתו דוחה שבת. לכאורה, לפי דבריו המילה היא מילת גרות.
- ד- הגרנ"ט: כיון שהוא בן גיורת ומילתו היא מילת יהודי, יש למולו בשמיני ומילתו דוחה שבת.
- ה- החזו"א: הוא בן גיורת, ולכן בוודאי אין המילה מילה של גרות, ויש למולו בשמיני והמילה דוחה שבת.
- ו- ביאורי במחלוקת הראשונים וגם במחלוקת "עובר ירך אמו או עובר לאו ירך אמו": לכו"ע הולד נחשב בן גיורת, לכן מילתו היא מילת יהודי, ויש למולו בשמיני והמילה דוחה שבת.

לאחר כתבי כל זאת, ראיתי מאמר של הרב בנימין הירשמן¹⁴² שדן בעניין זה. הוא הבין שמעמדו של הולד הוא גר קטן שמטבילין על דעת בית דין. יסוד דבריו מבוסס על דברי הדגול מרבבה שהוזכרו לעיל בדין ידיעת בית דין. הוא הוסיף מספר ראיות שמעמדו של הולד הוא גר קטן שמתגייר על דעת בית דין:

- א- רמב"ם¹⁴³: "גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין שזכות היא לו. מעוברת שנתגיירה וטבלה אין בנה צריך טבילה". מסמיכות הדברים משמע ששתי ההלכות נובעות מאותו מקור. כלומר, ההלכה של מעוברת שנתגיירה פועלת מכוח שמטבילין על דעת בית דין.

¹⁴² כתב עת, הלכה ורפואה, כרך ג, עמ' שה-שח.

¹⁴³ הלכות איסורי ביאה יג, ז.

ב- הרב הירשמן הביא את דברי התוס', רמב"ן, רשב"א ורא"ה שהובאו לעיל. לדעתו, כולם סוברים שמילת הולד היא מילת גרות. אפילו לדעת הרא"ה היא מילת גרות. כוונת הרא"ה לומר שהולד כשהוא עובר נחשב כמו נקבה שאינו מעכב שהטבילה תקדם למילה. רק המאירי סובר שמילתו היא מילת יהודי.

נראה לי, שיש מקום לדחות את שתי הראיות האלו:

א- אין הכרח בדיוקו ממה שסמך הרמב"ם את שתי ההלכות ביחד. אפשר לומר שדיבר על גרות קטן, ולכן צירף להלכה הראשונה את ההלכה מעוברת שנתגיירה. וכן אפשר לומר להיפך, שדווקא סמכם כדי לומר שבמקרה של מעוברת שנתגיירה אין צורך בדעת בית דין, כיון שבנה אינו צריך טבילה.

ב- אפילו אם נאמר שצריך דעת בית דין בגיור העובר, הרי יש לומר כיון שבסופו של דבר הוא נולד לאשה יהודיה [שכבר התגיירה], אז הוא נחשב בן גיורת. כבר ביארתי לעיל שגם למ"ד עובר לאו ירך אמו, הרי לאחר הלידה הוא מוגדר כבן גיורת. המחלוקת היא דווקא בשעת העיבור.

ג- כבר ביארתי לעיל שנראה שדעת הרא"ה ותוס' כדעת המאירי, כך משמעות דבריהם שאין צורך במילה לשם הגרות כיון שדינו כנקבה. גם דברי הרשב"א נאמרים רק למ"ד עובר לאו ירך אמו. אפילו את דברי הרמב"ן ביארתי שגם למ"ד עובר ירך אמו, אין המילה חלק מן הגרות. מבואר במפורש בביאור הגר"א¹⁴⁴ שלדעת הרא"ה ותוס' הולד הוא יהודי גמור ומלים אותו כמו תינוק יהודי.

הרב הירשמן הביא מדברי שו"ת בנין ציון¹⁴⁵ שפסק שאין מילת הולד דוחה שבת. על אף שמדברי הריטב"א [שהביא את דברי הרא"ה] משמע שמילתו היא מילת יהודי, בכל זאת מדברי התוס', רמב"ן ורשב"א משמע, שהיא מילת גרות, ולכן אי אפשר למולו בשבת. הוא אפילו מצדד לומר שגם לפי המ"ד שעובר ירך אמו, שדין הולד כגר כמו שהאם גיורת, ולכן מילתו לא דוחה שבת. לאחר מכן הרב הירשמן הביא שגם ר' גרשון בר יעקב הגוזר¹⁴⁶ והיעב"ץ¹⁴⁷ פסקו שבמקרה נכריה מעוברת שנתגיירה אין מילת הולד דוחה שבת.

¹⁴⁴ יורה דעה רסח, ה.

¹⁴⁵ סימן כב.

¹⁴⁶ ספר זכרון ברית לראשונים, כללי המילה לר' גרשון בר יעקב הגוזר, עמ' 134.

¹⁴⁷ בספר מגדל עוז, נחל ז.

הוא ציין, שראה בפסקי הלכות יד דוד להגאון ר' דוד פרידמאן¹⁴⁸, שכתב שמילת הולד דוחה שבת, שאינו נחשב כנתגייר בעצמו, רק מחשיבים אותו כבן ישראל שאין לו ייחוס. הרב פרידמאן הוכיח זאת מן הדין של אחים מן האם ופדיון הבן. לדעת הרב פרידמאן, דברי הרמב"ן ורשב"א תמוהים, שלפי דבריהם מדוע חייב על אשת אחיו? פועל יוצא מדבריהם, הוא שהגר יוכל למחות כשנעשה גדול, וזה לא שמענו. בסופו של דבר הכרעת הרב הירשמן היא שאין מילתו דוחה שבת¹⁴⁹.

לפי דעת הרב הירשמן, יכול להיות שיש גם לברך על המילה כמילת גרים, ולא כמילת יהודי.

יש לציין שאחת מן הסיבות שבגללה פסק שו"ת בנין ציון, שאין מילתו דוחה שבת, היא משום פסיקת הרמ"א¹⁵⁰ בדין של גר שטבל קודם שמל. הרמ"א הביא כדעה ראשונה בלי שם, את דעת הרמב"ן, שטבילתו מועילה, ואינו צריך לחזור ולטבול. אחר כך הביא בשם יש אומרים את דעת הרא"ה שאין טבילתו מועילה. שו"ת בנין ציון הבין שהכרעת הרמ"א היא כדעת הרמב"ן¹⁵¹. נלענ"ד, יש לדחות את הראיה הזו:

א- אפילו אם נאמר שהרמ"א פסק כדעת הרמב"ן בדין טבילה שקדמה למילה, אין בכך ראייה שהוא מסכים עם ראיית הרמב"ן מדין מעוברת שנתגיירה, שיכול להיות שאפשר להשיב על ראייתו כפי שהשיב הרא"ה.

¹⁴⁸ הלכות אישות, חלק א, הלכה ז, דף ז.

¹⁴⁹ במאמר אחר (כתב עת "הלכה ורפואה", כרך ה, עמ' פב) הרב הירשמן הביא שהרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל כתב שלא יצאנו מכלל ספק, ולכן אין למול את הולד בשבת; צפנת פענח (הלכות איסורי ביאה יד, יד) הבין מדברי הרמב"ם בדין שני אחים תאומים, וכן מדברי רש"י במסכת יבמות צח, ע"א, שסוברים שמעוברת שנתגיירה, הולד יהודי גמור, ולא גר. אך, מדברי הגמרא במסכת יבמות (עח, ע"א) בדין מעוברת שנתגיירה שהטבילה עולה לגר וכו', מוכח שהולד גר בפני עצמו. הוא גם למד מדברי התוס' במסכת יבמות (מז, ע"ב, ד"ה מטבילין אותו) שסובר שהמילה של הולד יש לה גדר של גרות. לדעתו, יש כאן שתי כוחות, ולכן נצרך הולד לגיור. הוא הבין שיש בדבר מחלוקת, והנפק"מ בדבר היא במילת הולד בשבת. לכאורה, נראה שלדעתו, אין למולו בשבת מכוח הספק; הרב יהושע מנחם אהרבנגר זצ"ל (שו"ת דבר יהושע, סוף כרך ד, בפסקי דבר יהושע, הלכות גרים, אות ה) נקט שהולד הוא ספק יהודי ספק נכרי, לכן אין מלים אותו בשבת וצריך למולו בפני בית דין. מברכים על מילתו ברכת "על המילה", כיון שיש אומרים שאפילו בגר יכול לברך "על המילה". אין לברך ברכת "אשר קידש יידי", "ברכת הגרים" וגם ברכת "להכניסו בביתו של אברהם אבינו", שהרי אין לו אב; גם מדברי אור שמח (הלכות מלכים ח, ח) מבואר שאם נולד בן, הוא אינו נחשב גר כל עוד שלא נימול. אם נולדה בת, היא נעשית גיורת עם הטבילה של האם. הוא הבין שהרמב"ם נקט כדעת הרמב"ן שצריך למילה וטבילה, רק הסדר אינו מעכב; האחיעזר (קובץ אגרות, חלק א, שער ראשון, דברי הלכה, אות כז) הביא את דברי ספר פסקי הלכות.

¹⁵⁰ יורה דעה רסח, א.

¹⁵¹ שו"ת בנין ציון המשיך את שיטתו בפירושו "ערוך לנר", בביאורו לדברי התוס' במסכת סנהדרין סח, ע"ב, ד"ה כגון שנתגיירה. הוא התקשה בדברי התוס' שם, שכתב שיש גר מדאורייתא במקרה שהאם היתה מעוברת כשהתגיירה. הקשה בעל "ערוך לנר", הרי העובר אינו גר עד שימול, ואז כשימול יצטרך לזכות לו, אם כן, מה שונה גיורו משאר גיור קטן? מדברי התוס' יש להביא ראייה נגד דברי "ערוך לנר". כנראה התוס' הבין כפי שנכתב לעיל, שהגיור מסתיים בעת ההריון, וכשנולד כבר הוא נחשב בן גיורת.

ב- כבר ציינתי במאמר אחר¹⁵² שרוב הראשונים חולקים על דעת הרמב"ן וסוברים שהטבילה אינה מועילה.

לעומת דברי האחרונים, שהובאו לעיל, שפסקו שאין למול את הולד בשבת, מצאתי בדברי אחרונים אחרים, שפסקו שיש למול את הולד בשבת. הרב אברהם יצחק הלוי כלאב¹⁵³ פסק שלפי הרמב"ן ורא"ה יש למול את הולד בשמיני: "אך לאמור לעיל לא רק הרא"ה סובר שמילתו בשמיני אף הרמב"ן סובר כן, והסיבה לכך היא שאף על פי שתחילתו גר גמרו ביהדות, לפי שנולד מאם יהודיה".

כך גם פסק הרב שאול ישראלי זצ"ל¹⁵⁴, הוא הבין שגם לדעת הרמב"ן, אין המילה מילת גרות, ומילתו ככל יהודי: "ומעתה סרה ירדה הקושיא גם לשיטת הרמב"ן. מסקנת הדברים דעובר במעני אמו מתגייר בטבילת האם דנחשב כטבילתו, וזה סגי להכניסו בברית מדאורייתא דכוונת ורצון הגירות של האם מהני גם לדידה. ולכשילד יהא דין מילה לשמונה כמו לכל תינוק שנולד בישראל". מצאתי שהרב בן ציון אבא שאול זצ"ל¹⁵⁵ האריך בדיון זה, והכריע שאפשר למולו בשבת. אלו ראיותיו:

א- שו"ע¹⁵⁶ פסק שנכריה שילדה ואחר כך התגיירה אין מלין את הבן בשבת. הרי אם גם מעוברת שהתגיירה, אין מלין את הולד בשבת, היה לשו"ע לכתוב דין זה, שיש בכך חידוש יותר גדול. משמע, מדברי השו"ע שדווקא אם נולד הבן קודם שהתגיירה האם, אין מלין אותו בשבת.

ב- שו"ע¹⁵⁷ פסק שעבד יליד בית שאמו לא טבלה עד שילדה אין מילתו דוחה שבת. משמע שדווקא אם טבלה לאחר שנולד אין מילתו דוחה שבת. אם טבלה קודם שנולד, כלומר, התגיירה קודם שנולד, מילתו של הולד דוחה שבת.

ג- השו"ע פסק את הדין של שני אחים תאומים. לפי דברי הרמב"ן, שמילת הולד היא מילת גרות, וכן לדעת ר"ת, שסובר שעובר לאו ירך אמו, לא מובן מדוע חייב על אשת אחיו? אלא, וודאי צריכים לומר שהתאומים מוגדרים כגרים משעת לידתם.

¹⁵² "דין גר שטבל קודם שנימול", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות יורה דעה.

¹⁵³ תחומין כרך ה, במאמרו "מיהו אמו של ילד, ההורה או היולדת", אות ה.

¹⁵⁴ ספר "חוות בנימין", סימן סח.

¹⁵⁵ שו"ת אור לציון, חלק א, יורה דעה, סימן יב.

¹⁵⁶ אורח חיים שלא, ה.

¹⁵⁷ יורה דעה רסו, י.

ד- השו"ע¹⁵⁸ פסק שמעוברת שהתגיירה, הולד חייב בפדיון הבן. אם הולד נחשב נכרי בלידתו, איך אפשר לומר שיהיה חייב בפדיון הבן?

ה- הרמ"א לא השיג על דברי השו"ע בדינים אלו, משמע שהסכים עמו.

לכאורה, יש ראייה מפורשת שהולד נימול לח' ימים ונימול בשבת מדברי הגמרא במסכת שבת¹⁵⁹. שם יש דיון על מילת ולד שפחה. התנאים דנו מהי המציאות של עבד יליד בית שנימול לא' ונימול לח', וכן מהי המציאות של עבד מקנת כסף שנימול לא' ונימול לח'?

דעת ת"ק, שאם קנה שפחה מעוברת וילדה אצלו, הרי הולד נימול לח' - מקנת כסף לח'. קנה שפחה וולדה עמה, הולד נימול לא' - מקנת כסף לא'. היתה לו שפחה והתעברה אצלו, נימול לח' - יליד בית לח'. אם לקח שפחה לעוברה וילדה, הולד נימול לא', כיון שלא דומיא דלכם הוא, הואיל ואין לו חלק באמו¹⁶⁰ - יליד בית לא'.

לדעת רב חמא, הכל תלוי אם טבלה קודם שילדה. כלומר, אם היתה לו שפחה שהתעברה אצלו וילדה קודם שטבלה, הולד נימול לא' - יליד בית לא'. טבלה ואחר כך ילדה, נימול לח' - יליד בית לח'. לקח שפחה מעוברת והטבילה ואחר כך ילדה, נימול לח' - מקנת כסף לח'. זה לקח שפחה וזה לקח עוברה, וילדה, הולד נימול לא', כיון שלא דומיא דלכם הוא¹⁶¹ - מקנת כסף לא'.

מכאן, מתבאר לנו שלדעת רב חמא, אם האם טבלה ואחר כך ילדה, אפילו שהולד הורתו שלא בקדושה, כיון שלידתו בקדושה הוא נימול לח'. מסוגיית הגמרא שם משמע, שאם נימול לח' גם נימול בשבת, הדינים תלויים זה בזה¹⁶².

סברת רב חמא שבמקנת כסף, שאחד קנה שפחה ואחד קנה עוברה, הולד נימול לא', אפילו שמדובר שהאם טבלה קודם שילדה, מבוססת על דין מיוחד בדיני עבדים. גם דעת ת"ק, שסוברת שהולד נימול לח' אפילו שעדיין האם לא טבלה, מבוססת על דין מיוחד בדיני עבדים.

אך, דברי רב חמא שמילת ח' תלויה בכך שהאם טבלה קודם שילדה, אינם מבוססים על דין מיוחד בדיני עבדים. ת"ק חולק וסובר שאפילו שאין אמו טמאת לידה, הולד נימול לח'. כלומר, הוא

¹⁵⁸ יורה דעה שח, כ.

¹⁵⁹ קלה, ע"ב.

¹⁶⁰ רש"י שם, ד"ה בלוקח שפחה לעוברה.

¹⁶¹ רש"י שם, ד"ה משכחת לה.

¹⁶² מסכת שבת קלה, ע"א-ע"ב.

הוסיף על דברי רב חמא, אך נראה שגם הוא יודה שבמקרה שהולד הורתו שלא בקדושה, אך לידתו בקדושה, הרי מילתו בשמיני וכן דוחה שבת¹⁶³. הטור פסק:

ובחילול שבת אזלינן לחומרא, ואין מלין אותו בשבת, אלא אם כן טבלה קודם שילדה, בין בליד בית בין מקנת כסף.

(יורה דעה רסז, ב)

גם השו"ע פסק:

כשם שמילת הבנים דוחה את השבת, כך מילת העבדים שהם נימולים לשמונה, דוחה את השבת, חוץ מליד בית ומקנת כסף שלא טבלה אמו עד שילדה, שאף על פי שהם נימולים לשמונה אינם דוחים את השבת.

(שם שם)

השו"ך שם¹⁶⁴ כתב שמשמע מדברי השו"ע שאם האם טבלה קודם שילדה, אז מלים את התינוק בשבת. ר' ירוחם חלק על כך, כיון שלדעתו אין מחללים שבת על מילת עבדים אפילו כשטבלה אמו ואחר כך ילדה, כיון שלא אמרו כל שנימול לשמונה נימול בשבת, אלא דווקא ביהודי.

גם לפי ר' ירוחם, דווקא בעבדים אין מילת התינוק דוחה שבת. אך, גם הוא יודה לעניין גיורת שהתגיירה בעת שהיתה מעוברת שהולד נימול לשמונה.

למדים מדברי הפוסקים שבמקרה שהאם טבלה ואחר כך ילדה, הולד נימול לשמונה ומילתו דוחה שבת¹⁶⁵.

¹⁶³ נראה שהגריא"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, אבן העזר, סימן כב) הביא ראיה זו.

¹⁶⁴ יורה דעה רסז, ו.

¹⁶⁵ הרמב"ם (הלכות מילה א, י) פסק: "כשם שמילת הבנים דוחה את השבת, כך מילת העבדים שהן נימולים לשמונה דוחה את השבת אם חל שמיני שלהן בשבת. חוץ מליד בית שלא טבלה אמו עד שילדה, שאף על פי שנימול לשמונה אינו דוחה את השבת". ספר זכר יצחק (חלק א, סימן א) הקשה על דברי הרמב"ם, איך מילת עבדים דוחה שבת? הרי מבואר בגמרא במסכת שבת (קלא, ע"ב), שציצית ומזוזה הואיל ובידו להפקיר את ביתו ובגדו, אינם דוחים שבת. לפי זה, יש לומר כך גם במילת עבדים, שבידו להפקירם. אלא, יש ליישב, שמדובר שהאם טבלה קודם הלידה ואז הוא ככל קטני ישראל שבית הדין מצווה למולו. כיון שעבד במצות מילה כיהודי. אך, כשהאם לא טבלה, אז הולד הוא כעכו"ם לכל דבר עד שימול ויטבול, לכן מצות המילה היא רק על הרב משום שהוא קנינו ובכה"ג לא ידחה שבת, כיון שביד האדון להפקיר את העבד, ודינו כדין הציצית ומזוזה.

למדים מדבריו שהבין שאם האם טבלה קודם שילדה, הולד הוא כמו ישראל ואין המילה חלק מן הגיור. הרב משה צבי נריה זצ"ל (תחומין, כרך יא, עמ' 283-284) ביאר בדעת הרמב"ם שסובר שמילת עבדים דוחה שבת. לדעתו, נחלקו ר' ירוחם והרמב"ם בטעם שברית מילה דוחה את השבת. מדברי רש"י (מסכת יומא פה, ע"ב) ורשב"א (מסכת שבת קלב, ע"ב, ד"ה מאי טעמא) מבואר שמשום חומרת כרת שבה נדחה

כשהולד בת, האם היא פסולה לכהונה כדין זונה?

יש נפק"מ נוספת בחקירה שהעלנו, אם הולד נחשב כגר או בן/בת גיורת. הנפק"מ היא במקרה שנולדה בת. גיורת פסולה מדאורייתא לכהן¹⁶⁶. ישראל שנשא גיורת וילדה בת, הבת כשרה לכהונה. גם להיפך אם גר נשא ישראלית וילדה בת, הבת כשרה לכהונה. גר שנשא גיורת וילדה בת, הבת לכתחילה פסולה לכהונה. מבואר במשנה במסכת קידושין:

רבי יהודה אומר: בת גר זכר כבת חלל זכר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: ישראל שנשא גיורת - בתו כשרה לכהונה, וגר שנשא בת ישראל - בתו כשרה לכהונה, אבל גר שנשא גיורת - בתו פסולה לכהונה, אחד גר ואחד עבדים משוחררים, אפילו עד י' דורות, עד שתהא אמו מישראל; ר' יוסי אומר: אף גר שנשא גיורת - בתו כשרה לכהונה.

(עז, ע"א)

השבת. אבל, מדברי הרמב"ן (בפירושו לתורה, בראשית יז, ד) משמע שהטעם משום האות ברית. לדעת הרב נריה, ר' ירוחם סובר כדעת רש"י, לכן במילת עבדים שאין חיוב כרת לא נדחה השבת. אבל, הרמב"ם נקט כדעת הרמב"ן וסובר שהעיקר תלוי בחפצא של מצות מילה בזמנה, שמצד מהותה הכללית היא דוחה שבת. אנחנו לא משגיחים על זה שבנדון שלנו – דהיינו במילת עבד – אין היא נתפסת בשלמותה על ידי הגברא שבו נעשית המצוה.

לכאורה, היה אפשר להסביר שהרמב"ם סובר שגם במילת עבדים יש קצת ברית, לפיכך היא דוחה את השבת.

ראיתי שגם שו"ת באר משה (לרב משה שטארן זצ"ל, חלק ד, סימן פח) נקט שנכרית מעוברת שהתגיירה קודם שילדה, הולד נימול לח' ונימול בשבת. הוא הביא מספר ראיות לדבריו: 1. הסוגיא במסכת יבמות עם השני אחים תאומים, שרואים שנחשבים אחים אפילו שהורתן שלא בקדושה. 2. מובא במסכת שבת (קלה, ע"א): "אמר רב אסי כל שאמו טמאה לידה נימול לשמונה, וכל שאין אמו טמאה לידה אין נימול לשמונה". פירש רש"י שם: "כל שאין אמו טמאה לידה, כגון יוצא דופן וכותית שילדה ולמחר נתגיירה אין בנה ממתין עד שמונה אלא נימול מיד". למדים מדברי רש"י שדווקא במקרה שהיא נתגיירה לאחר שילדה, אז הולד לא נימול לשמונה. אבל, אם היא נתגיירה קודם שילדה, אז הולד נימול לשמונה. והרי אם נימול לשמונה אז מילתו דוחה שבת, שמבואר בסוגיא שהדברים תלויים זה בזה. 3. מובא בדרישה (יורה דעה רסו, ה): "אלמנה אחת המליטה זכר בשבת ואמרה שמייהודי נתעברה והיא ספק להר"ר משה שמה מנכרי נתעברה. והורה שלא למולו בשבת. ואמר אני שיש היתר בדבר למולו בשבת מדתנאי בפרק ר"א יש ילידי בית, ע"כ מתשובת מהר"ר מנחם קל"ז וכן ה"ר אליעזר כתב להתיר ואפילו ידוע דמנכרי נתעברה, והיא נכרית אמרינן בפרק ר"א דמילה דאם נתגיירה קודם לידה נימול לח'..."¹⁶⁶. מבואר מדברי ר' אליעזר שאם נתגיירה קודם שילדה, הולד נימול לח'. ואם נימול לח' נימול בשבת כפי שהתבאר לעיל.

¹⁶⁶ כך דעת הרבה ראשונים, כמה מהם נקטו שאין איסור מדאורייתא כשלא נבעלה בגיורת. הארכתי בשיטות השונות, בשני מאמרים "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינוה נוהגת בדרכי ישראל" (הובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר), "גיור אשה שנשואה לכהן בנישואין אזרחיים" (יובא להלן בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות אבן העזר). לכו"ע, האיסור הוא אפילו בדיעבד וחייב הכהן לגרשה.

במשנה מובאת דעת תנאים שאפילו בת גר וגירות פסולה לכהונה, אפילו שנולדה בקדושה. הגמרא אח"כ¹⁶⁷ ביארה שדרשו את האיסור ממה שכתוב "אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל"¹⁶⁸, ר' יהודה דרש עד שכל הזרע מישראל, ר' אליעזר 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 רק איסור דרבנן.

להלכה למעשה, מובא בגמרא שם¹⁶⁹ שהלכה כר' יוסי, רק נהגו כהנים סלסול בעצמם כר' אלעזר בן יעקב, ובדיעבד אם נשא אין מוציאים ממנו. כך נפסק בשו"ע¹⁷⁰, הוא פסק שאם יש צד אחד ישראל, כגון גר שנשא ישראלית או ישראל שנשא גיורת, הבת מותרת לכהן לכתחילה.

לאחר כל זאת, יש לדון במקרה שלנו, שהבת הורתה שלא בקדושה אך לידתה בקדושה, האם היא נחשבת כגיורת או בת גיורת?

לכאורה, לפי הדברים שהובאו לעיל, נראה שיש לנקוט שהיא מותרת לכהונה. כפי שנכתב לעיל, יש לפסוק להלכה שעובר ירך אמו, ואפילו אם נאמר שעובר לאו ירך אמו, הרי לפי מה שהובא לעיל המחלוקת אמורה רק בעת שהוא עובר. אך, בלידתו לכו"ע הוא נחשב בן גיורת. כך נראה לי, גם בדעת החזו"א. לכן, כאן הבת נחשבת בת גיורת. אם אביה יהודי, אז היא תהיה מותרת לכהונה לכתחילה. אם אביה נכרי, נראה שיש להחשיבה כמו בת גר וגירות ותהיה אסורה לכהונה לכתחילה, אך בדיעבד אם נישאת לא תצא. אך, נראה שהרמב"ם, בית יוסף, חלקת מחוקק ובית שמואל לא הבינו כך, ולדעתם, היא אסורה לכהונה כדין גיורת. דברי האחרונים נסובים על דברי הרמב"ם:

גרים ומשוחררים שנשאו אלו מאלו והולידו בת, אפילו אחר כמה דורות הואיל ולא נתערב בהן זרע ישראל, הרי אותה הבת אסורה לכהן. ואם נישאת לא תצא הואיל והורתה ולידתה בקדושה...

(הלכות איסורי ביאה יט, יב)

דקדוק בדברי הרמב"ם יגלה לנו שלדעתו, אם הבת הורתה שלא בקדושה, אפילו שלידתה בקדושה, אסורה לכהונה, ואפילו אם נישאת תצא. כך דקדקו בדבריו הבית יוסף¹⁷¹, חלקת מחוקק¹⁷²

¹⁶⁷ שם עח, ע"א.

¹⁶⁸ יחזקאל מד, כב.

¹⁶⁹ עח, ע"ב.

¹⁷⁰ אבן העזר ז, כא.

¹⁷¹ אבן העזר ז, כא.

¹⁷² שם כט.

ובית שמואל¹⁷³. אבל, נראה לי, שאין דבריהם סותרים את היסוד שהועלה לעיל. נראה שהדין של גיורת לכהן הוא דין מיוחד, ואפילו שהבת של מעוברת שהתגיירה נחשבת כבת גיורת, בכל זאת היא אסורה לכהונה. הטעם לכך נובע מלימודו של ר' יוסי מן הפסוק "מזרע בית ישראל", שהבין שהפסוק מלמדנו שכדי שהבת תהיה מותרת לכהונה צריכה שתהיה נורעת בישראל כיון שהורתה שלא בקדושה, היא אינה נחשבת שנורעה בישראל, ולכן היא אסורה. יש כאן דין מיוחד בכהונה.

נראה לי, שהבנה זו מתבארת מתוך דברי הגרי"א^ה הרצוג זצ"ל:

ואמנם הסבר הפלוגתא הוא, דאי הוה כתיב ביחזקאל מבית ישראל, הו"א דכל שהורתה ולידתה בקדושה כשרה, דישראלית מעליא היא, להכי כתיב 'מזרע בית ישראל' להחמיר שצריך עיקר הזרע מישראל, זוהי שיטת ר' יהודה. ושיטת רמב"ם היא דמקצת זרע די, ושיטת ר' יוסי היא דלהכי כתיב 'מזרע בית ישראל', דאי הוה כתיב רק בית ישראל הו"א דדי בלידתה בקדושה... להכי כתיב 'מזרע' שצריך שהזריעה תהא בישראל.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כב)

מעוברת שהתגיירה שהיה לה חסרון בקבלת מצוות

נושא נוסף לדיון בהקשר למעוברת שמתגיירה הוא במקרה שהמעוברת שהתגיירה לא קיבלה מצוות. כלומר, יש אומדנא דמוכח שלא התכוונה לקבל מצוות, האם הולד גר או לא? האם טבילת האם עולה בשבילו, ולכן אפילו שהאם אינה יהודיה, בכל זאת הולד הוא יהודי, או שהוא נחשב כאיבר מאיברי אמו, ולכן כמו שאמו לא התגיירה, כך גם הוא לא התגייר? לכאורה, מחלוקת זו תלויה אם עובר ירך אמו או לאו ירך אמו. למ"ד ירך אמו, לא עלתה לו הטבילה, כיון שלא עלתה הטבילה לאמו, והוא איבר מאיבריה. אך, למ"ד עובר לאו ירך אמו, עלתה לו טבילת אמו, הוא אינו חלק מאיברי אמו. למ"ד עובר לאו ירך אמו, גיורו הוא גיור עצמי, ואינו תלוי בקבלת מצוות של האם.

יש לדון למ"ד עובר לאו ירך אמו, אם הולד יוכל למחות. לעיל הובאו דברי שו"ת דבר אברהם וספר אמרי משה שפסקו שגם למ"ד עובר לאו ירך אמו אין הולד יכול למחות. אך, כל סברתם משום שיש בולד גם צד יהודי, כיון שהאם התגיירה. אך, במקרה שלנו אין לו צד יהודי כיון שהאם לא התגיירה, נראה שיוכל למחות.

יש להוסיף שלמ"ד עובר לאו ירך אמו הולד יהיה גר דווקא כשבית דין ידע שהאם מעוברת, שאז יש דעת בית דין. אם בית הדין לא ידע מכך, הרי אין דעת בית דין.

אלא, נראה לפי דברי הרב שאול ישראלי זצ"ל שהוזכרו לעיל, גם למ"ד עובר לאו ירך אמו, לעניין הרצון והכוונה, הוא נחשב כאבר מאברי האם. לכן, לדעתו, לכו"ע אין צורך בדעת בית דין. לפיכך במקרה שלנו שאין כוונה של האם, כלומר, אין קבלת מצוות, אין הולד גר. אולי אפשר לומר שכוונתו שאין צורך בדעת בית דין, אך במקרה הנדון יהיה אפשר לגייר את הקטן על ידי דעת בית דין.

שאלה כעין זו, נדונה בספר תפארת למשה¹⁷⁴. הוא דן מה הדין שנכריה מעוברת לא רצתה להתגייר בעצמה, אלא רק רצתה לגייר את העובר. הוא תלה את השאלה במחלוקת אם עובר ירך אמו, או לאו ירך אמו. אם נאמר שעובר ירך אמו, הוא צריך לטבילה נוספת, כיון שלא יצא ידי חובה בטבילת האם. אבל, אם עובר לאו ירך אמו, הוא לא צריך לטבילה נוספת, כיון שיצא ידי חובה בטבילת האם, שהרי האם אינה מהווה חציצה, כפי שהתבאר בסוגיא במסכת יבמות¹⁷⁵.

ירושת אמו

שאלה נוספת שתלויה בחקירה שלנו, היא שאלת ירושת האם המתגיירת. אם הולד נחשב גר, בוודאי אינו יורש את אמו, אך אם הוא נחשב בן גיורת, הוא יורש את אמו.

הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל¹⁷⁶ פסק בעקבות דבריו שהובאו לעיל, שהולד יורש את אמו, כיון שנחשב בן גיורת. אך, הרב צבי פסח פראנק זצ"ל¹⁷⁷ פסק שהולד לא יורש את אמו. הוא סובר שמכוח הספק אין לו לרשת. הספק נובע מצד דברי הרמב"ן ורשב"א, שהולד מתגייר רק לאחר לידתו, וכן דברי ר"ת שסובר שעובר לאו ירך אמו, ולכן הולד נחשב גר.

אלא, כבר השבתי על הראיות האלו, שהתבאר שדעת ר"ת היא דעת מיעוט, דעת רוב הראשונים שעובר ירך אמו, ונראה שכך פסקו השו"ע ורוב האחרונים. אפילו אם נאמר שעובר לאו ירך אמו, כבר ביארתי שהנפק"מ רק לשעת ההריון, אך לאחר הלידה, הוא נחשב בן גיורת. בנוגע לדברי הרמב"ן ורשב"א כבר ביארתי שגם הרמב"ן סובר שהולד נחשב בן גיורת, ודברי הרשב"א נאמרו רק למ"ד עובר לאו ירך אמו.

¹⁷⁴ מובא בפתחי תשובה, יורה דעה רסח, ו; עיין גם בשו"ת יביע אומר, חלק ט, סימן יז.

¹⁷⁵ ע"א.

¹⁷⁶ שו"ת אור לציון, חלק א, יורה דעה, סימן יב.

¹⁷⁷ יורה דעה, סימן רכג-רכד.

ברכת שלא עשני גוי

הבית יוסף¹⁷⁸ הביא שהאבודרהם כתב בשם הרמ"ה שברכות "שלא עשני גוי", "שלא עשני עבד" ו"שלא עשני אשה", נתקנו על תחילת בריאתו של אדם. לכן, גר אינו מברך "שלא עשני גוי" כל שלא היתה הורתו ולידתו בקדושה.

על כך כתב הדרכי משה¹⁷⁹ שלדעתו, גר יכול לברך "שעשני גר", כיון שזה גם נקרא עשייה, כמו שנאמר אצל אברהם אבינו "ואת הנפש אשר עשו בחרן". בעקבות כך הגיה הרמ"א¹⁸⁰ על דברי השו"ע: "צריך לברך בכל יום שלא עשני עכו"ם, שלא עשני עבד, שלא עשני אשה", את הדברים הבאים: "ואפילו גר היה יכול לברך כך, אבל לא יאמר שלא עשני עכו"ם שהרי היה עכו"ם מתחלה". הרמ"א אינו מפרש איך הגר יברך. במגן אברהם¹⁸¹, מבואר שיברך "שעשני גר".

הפרי חדש¹⁸² חלק על הרמ"א, אך הוא כתב שאם היתה הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, עליו לברך "שלא עשני גוי". בוודאי לדעת הפרי חדש, מוכרחים לומר שהבין שאחד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה, אינו נצרך לגיור, דאל"כ מה הבדל בינו ובין גר רגיל. נראה לפיו שהוא בן גיורת.

אפילו הפרי מגדים¹⁸³ שחלק על הפרי חדש, והבין שלדעת הרמ"ה מי שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה אין לו לברך "שלא עשני גוי", בכל זאת אין דבריו סותרים את דבריי לעיל, אלא מחזקים אותם, כיון שהוא כתב: "ומבית יוסף בשם הרמ"ה משמע דבעינן הורתו ולידתו בקדושה הא לידתו בקדושה אין מברך דעל ידי בחירת אמו נעשה ישראל". מדבריו רואים שהבין שזה שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה נחשב יהודי. כל הטעם שאינו מברך "שלא עשני גוי" הוא כיון שנעשה יהודי על ידי בחירת אמו. אם הפרי מגדים סבר שהוא צריך לעבור גיור, לא היה צריך לטעם "דעל ידי בחירת אמו נעשה ישראל", היה לו לומר שהטעם שאינו יכול לברך "שלא עשני גוי", כיון שהוא צריך לעבור גיור.

¹⁷⁸ אורח חיים מו, ד.

¹⁷⁹ שם, ג.

¹⁸⁰ שם, ד.

¹⁸¹ שם, י.

¹⁸² שם, ד.

¹⁸³ שם, ה.

מסקנת הדברים

ציינתי לעיל, שנראה לי, שהכרעת הפוסקים, היא שעובר ירך אמו, ולפי שיטה זו באות על פתרון השאלות שהעלינו בתחילת המאמר. לפי שיטה זו, הולד נחשב בן גיורת¹⁸⁴, ולכן יש להשיב על כל השאלות כדלהלן:

- א- אין צורך בבית דין במילתו, שהיא מילת ישראל.
- ב- נימול בשמיני ומילתו דוחה שבת.
- ג- מברכים על המילה כמילת ישראל.
- ד- אין הולד יכול למחות כשהגדיל.
- ה- בית הדין לא צריך לדעת שהאשה מעוברת.
- ו- האם אינה יכולה להתנות שהטבילה לא תעלה לולד.
- ז- אם נולדה בת היא אסורה לכהונה, אפילו שהאב ישראל. על אף שהיא נחשבת כבת גיורת, בכל זאת לעניין איסור כהונה יש דין מיוחד, כיון שיש פסוק "מזרע בית ישראל", שממנו לומדים שצריך שתהיה נזרעת בישראל.
- ח- אם האם לא קיבלה מצוות, הולד אינו נחשב גר, כיון שהוא איבר מאיברי האם ורק מתגייר דרך אמו.
- ט- אם אין בכוונת האם להתגייר, אלא רק רצונה שהעובר יתגייר ולכן היא טובלת בפני בית דין בעודה מעוברת, הולד אינו נחשב גר. הולד הוא איבר מן האם, וכיון שהאם לא התגיירה, הרי הוא לא התגייר.

¹⁸⁴ רמב"ם (הלכות ממרים ה, ט-י) פסק: "וכן גר שהורתו שלא בקדושה אף על פי שלידתו בקדושה אינו חייב על מכת אביו וקללתו וכשם שאינו חייב על אביו כך אינו חייב על אמו. שנאמר 'ומקלל אביו ואמו', את שהוא חייב על אביו חייב על אמו וזה שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו". משמע מדברי הרמב"ם שהולד מתייחס אחר אמו, לכן בלי הדרשה היה חייב על קללת אמו. מבואר בספר החינוך (מצוה רס) שמדובר שהאם היא נכרית והתגיירה כשהיתה מעוברת: "וכן גר שהורתו שלא בקדושה אע"פ שנולד בקדושה, כגון שנתגיירה אמו כשהיתה מעוברת". אלא, המנחת חינוך (שם, אות י) ביאר שבמקרה שגם האם היא נכרית, הדבר פשוט שאינו חייב על קללת אמו, כיון שהולד גר גמור הוא ואין לו אב וגם אם אין לו. לכן, הוא רצה להסביר את דברי הרמב"ם שמדובר על נכרי שבא על יהודיה ואחר כך האב התגייר.

נלענ"ד שביאור זה מוקשה ובוודאי מדברי ספר החינוך מוכח אחרת. לכן, יש ללמוד מספר החינוך שהבין כמו שביארנו לעיל, שבמקרה של נכרית מעוברת שהתגיירה הולד נחשב בן גיורת ומתייחס אחר אמו. הדרישה (יורה דעה רמא, ב) ביאר שמדובר על יהודי שבא על נכריה, אחר כך הנכריה כשהיתה מעוברת התגיירה.

י- הולד יורש את אמו.

גם אם נאמר שעובר לאו ירך אמו נראה שיש להשיב על השאלות האלו כפי שהשבתי למ"ד עובר ירך אמו. כיון שהובאו לעיל דעת החזו"א וביאורי למחלוקת בין המ"ד עובר ירך אמו למ"ד עובר לאו ירך אמו, שגם למ"ד עובר לאו ירך אמו, הוא בן גיורת. לכן, נראה שבכל השאלות שהועלו לעיל יש להשיב אותן תשובות. אלא, רק הדינים של ידיעת בית דין, ותנאי האם שלא תעלה הטבילה לולד תלויים במחלוקת: למ"ד עובר לאו ירך אמו, צריך שבית הדין ידע שהיא מעוברת, וגם התנאי יועיל. אף על פי שנכתב לעיל, שנראה לי, שפוסקים להלכה כמ"ד עובר 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, אם הם לא ידעו, הולד יהיה גר מספק. כך גם לגבי דין שהאם התנתה שהטבילה לא תעלה לעובר, שבדיעבד אם התנתה, אז הולד יהיה גר מספק.

לגבי השאלה של חסרון בקבלת מצוות אצל האם וכן כשאין בכוונת האם להתגייר, אלא רק רצונה שהעובר יתגייר, הרי למ"ד עובר לאו ירך אמו הולד נחשב גר. למ"ד עובר ירך אמו אינו נחשב גר. כיון שלא ברור לגמרי שיש לנקוט כמ"ד עובר ירך אמו, לכן יש מקום להחמיר בשאלתנו ולהחשיבו כגר מספק. אלא, יש לציין שהדברים תלויים בשאלה אם אפשר לגייר קטן במקום שאין לו זכות. שהרי במקרה שהאם אינה מתגיירת ונשארת בנכריותה, מסתבר שלא יגדל לתורה ומצוות, ולכן אין זכות בגיורו. אלא, על כך כבר נדון במאמר לעיל¹⁸⁵.

¹⁸⁵ עיין במאמר "גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

גר המתגייר

אבן העזר

"פֶּאֶזְרַח מִכֶּם יִחְיֶה לָכֶם חֵגֶר חֵגֶר
אֶתְכֶם וְאַחֲבַת לֹו כְּמוֹדִי כִּי גֵרִים חַיִּיתֶם
בְּאֶרֶץ מִצְרַיִם אֲנִי ה' אֶלֹהֵיכֶם"
(ויקרא יט, לד) – "כִּי גֵרִים חַיִּיתֶם –
מוֹם שֶׁבַד אֵל תֹּאמַר לַחֲבֹרֶךְ אֲנִי ה'
אֱלֹהֵיכֶם – אֱלֹהֶיךָ וְאֱלֹהֵינוּ אֲנִי" (רש"י)

גִּיּוֹר אִשָּׁה שֶׁנִּשְׁוָא לַכֹּהֵן בְּנִשְׁוֹאִין אֶזְרַחִיִּים

מבוא

במאמר לעיל¹, נידונו מספר שאלות שקשורות לקבלת מצוות בגיור:

- א- האם יש צורך בקבלת מצוות בגיור? והאם יש צורך לקבלם בפני בית דין?
 - ב- האם אפשר לקבל גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד? מה הדין לכתחילה ומה הדין בדיעבד?
 - ג- מה הדין במקרה שהגר לא אומר שלא מקבל עליו את המצוות, אך, יש אומדנא ברורה שאין כוונתו לקיים את המצוות?
- בשאלה הראשונה ובשאלה השלישית הובאו דעות ראשונים ואחרונים שסוברים שהצורך בקבלת מצוות בגיור בפני בית דין, מעכב את הגיור. הם גם סוברים שכשיש אומדנא ברורה שאין כוונת הגר לקיים תורה ומצוות, אפילו שאמר שמקבל עליו תורה ומצוות, הגיור לא חל.
- לגבי השאלה השניה כתבתי שכיון שאין הדבר ברור ויש מקום ללמוד בדעת מספר ראשונים שסוברים שאינו מעכב בדיעבד, לכן נראה שיש ללכת לחומרא ויש להחשיבו כגר וכנכרי לחומרא.
- הובאה גם דעת אחרונים שהדין שלא מקבלים גר שמקבל עליו את כל המצוות חוץ מדבר אחד, הוא במקרה שיש הצהרה מפורשת שלא מקבל עליו אחת מן המצוות. אך, אם אין הצהרה מפורשת, הגיור חל. כך כתבו שו"ת מלמד להועיל², הגריא"ה הרצוג זצ"ל³ והרב בן ציון מאיר חי עוזיאל⁴.
- על בסיס דברים אלה יש לדון במקרה שנכרית היתה נשואה לכהן בנישואין אזרחיים ועכשיו היא באה להתגייר. כמובן, היא באה להתגייר כדי להינשא כדת משה וישראל לבעלה הכהן. להלכה גיורת אסורה לכהן⁵ וכשם שכהן אסור לבוא על גיורת, כן הגיורת אסורה להינשא לכהן, שהאיסור חל על

¹ "קבלת מצוות בגיור", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

² חלק ג, סימן ח.

³ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה.

⁴ משפטי עוזיאל, כרך ב, יורה דעה, סימן נח.

⁵ עיין מסכת יבמות סא, ע"א; מסכת קידושין עז, ע"א; שם עח, ע"א; שו"ע אבן העזר ו, ח.

שניהם⁶. יתר על כן, אפילו אם נאמר שהיא אינה אסורה הרי היא מכשילה את בעלה באיסור כהן לגיורת, ולכן היא עוברת באיסור "לפני עֶנֶר". אם כן, יש כאן אמירה נסתרת שאינה מקבלת עליה את כל המצוות. יש כאן אומדנא ברורה שאין כוונתה לקיים את כל המצוות, אין כוונתה לקיים את האיסור של נישואי גיורת לכהן ואיסור "לפני עֶנֶר".

יש שאלה שמצטרפת למקרה הנדון ונוגעת לדין "חטא כדי שיזכה חברך". הרי אפילו אם נאמר שבדיעבד היא גיורת, בכל זאת, לכתחילה אין לקבלה, כיון שיש דין שאין מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד. אם כן, יש איסור לבית דין לקבלה ובית דין עובר איסור בכך שמקבלים אותה. השאלה נשאלת, אולי מוטב לגייר את האשה, שאם לא נגיירה ישאר הכהן בכל חייו נשוי לנכריה, לכן, יש לומר לבית דין "חטא כדי שיזכה חברך".

על השאלה בנישואין לשם אישות נדון במאמר אחר.

המקרה הנדון כאן הוא אשה שמקבלת עליה בלב שלם את שאר המצוות. שהרי אם יש חסרון בקבלת מצוות, בוודאי היא לא נחשבת גיורת. אנחנו דנים במקרה שאפילו שהאשה מתגיירת לשם נישואין, בכל זאת, היא מתגיירת בלב שלם ובכוונה שלמה לקיים את המצוות.

איסור גיורת לכהן

1 - דרגת האיסור:

יש לעיין מהי דרגת האיסור של נישואי גיורת לכהן? הרמב"ם פסק:

וכן הגיורת והמשוחררת אפילו נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן.

(הלכות איסורי ביאה יח, ג⁷)

על דבריו השיג הראב"ד וכתב: "אינה משום זונה אלא משום דכתיב 'בתולות מזרע בית ישראל' והכי איתא בקידושין". המגיד משנה שם הביא שגם דעת הרשב"א כראב"ד.

⁶ עיין מסכת יבמות פד, ע"ב; מסכת קידושין עז, ע"א; בית שמואל, סוף סימן ז; פתחי תשובה, אבן העזר ו, ב; עיין להלן שיובאו כל הדעות בדיון זה ואת השיטות השונות. כאן כתבתי את הדברים כפי שנקטתי במסקנה שם.

⁷ שו"ע (אבן העזר ו, ח) פסק כדעת הרמב"ם, גיורת אסורה מדיון זונה.

כלומר, לדעת הרשב"א וראב"ד, האיסור הוא איסור מדברי קבלה ולדעת הרמב"ם, האיסור הוא מדאורייתא. יש לומר שלדעת הרמב"ם הפסוק ביחזקאל "בתולות מזרע בית ישראל" גילה לנו שגירות נכללת באיסור התורה של נישואי כהן לזונה.

יש מקום להבין מדברי רש"י שסובר שרק במקרה שעכו"ם בעל את האשה לפני שהתגיירה היא אסורה לכהן מדאורייתא, הוא כתב: "אלא הגירות והמשוחררת - דביאת עכו"ם ועבד פסלה"⁸.

ציינתי לעיל את ההבנה הפשוטה בדעת הרמב"ם. יש הבנה נוספת בדעת הרמב"ם, לפיה איסור גירות [שלא נבעלה בנכריותה] לכהן הוא איסור דרבנן. היא מבוססת על פסיקת הרמב"ם שכהן פצוע דכא מותר בגירות. אלו דבריו:

פצוע דכא וכרות שפכה שנשאו בת ישראל ובעלו לוקין שנאמר לא יבוא פצוע דכא וכרות שפכה בקהל י"י ומותרין לישא גירות ומשוחררת ואפי' כהן שהוא פצוע דכא מותר לישא גירות ומשוחררת לפי שאינו בקדושתו ואפילו נתינה או אחד מן הספיקות מותרת לו: הואיל ופצוע דכא אסור לבוא בקהל לא גזרו בו על הנתינים ולא על הספיקות אבל פצוע דכא וכרות שפכה אסור בממזרת ודאית שהרי אסורה מן התורה.

(הלכות איסורי ביאה טז, א-ב)

דברי רמב"ם אלה תמוהים ביותר. בגמרא במסכת יבמות⁹ מובא ששאלו את רב ששת האם כהן פצוע דכא מותר בגירות? הספק הוא האם כהן פצוע דכא עומד בקדושתו ואז יהיה אסור לשאת גירות, או שאינו עומד בקדושתו ואז יהיה מותר. מובא שרב ששת השיב על כך ממה שנשנה שישראל שהוא פצוע דכא מותר בנתינה [בת גבעונית]. הרי אם פצוע דכא עומד בקדושתו, היה צריך להיות אסור בנתינה [בת גבעונית].

רבא דחה את דברי רב ששת, כיון שלדעתו נתינים מדאורייתא אסורים רק כשהם נכרים, אך רבנן גזרו עליהם לאחר שהתגיירו ורק גזרו באלו שיכולים להוליד. לכן, לא גזרו על ישראל פצוע דכא שלא ישא נתינה. לאחר מכן הוא חזר בו ואמר שהאיסור "לא תחתן בם" נאמר דווקא לאחר שהתגיירו. לפיו, יש איסור דאורייתא לשאת נתינים. על פי זה אמר שיש להוכיח מן הדין של נתינים שכהן פצוע דכא מותר בגירות.

⁸ מסכת יבמות, דף סא, ע"א, ד"ה אלא הגירות וכו'. כך גם משמע מדברי מסכת יבמות סא, ע"ב, ד"ה אלא גירות; מסכת יבמות עו, ע"א, ד"ה כהן; כן למד הבית שמואל (ו, כ) בדעת רש"י. הבית שמואל הביא את המחלוקת בין הראשונים.
⁹ עו, ע"א.

לפי ההבנה הראשונה, כהן פצוע דכא אסור בגיורת. אך, לפי הלישנא השנייה מותר. הלישנא השנייה תלויה בהבנה שהאיסור של נתינים הוא איסור דאורייתא. לכאורה, הרמב"ם לא נקט כשום לישנא. שהרי הוא פסק שכהן פצוע דכא מותר בגיורת. מאידך, הוא פסק שהאיסור של נתינים הוא רק איסור דרבנן. לדעתו, האיסור לישא מז' אומות [איסור "לא תתחתן במ"] נאמר דוקא כשהם נכרים. לאחר שהתגירו אין שום איסור לישא אחת מז' האומות¹⁰.

כנראה, צריכים לומר שלדעת הרמב"ם איסור גיורת לכהן הוא איסור דרבנן, ומכיון שהגמרא הביאה שתי לישנאות בשאלת נישואי כהן פצוע דכא לגיורת ונשאר לנו ספק בשאלה זו. לכן, יש ללכת לקולא, שהרי ספק דרבנן לקולא. הרמב"ם התיר לכהן פצוע דכא לשאת גיורת ונתינה, כיון ששתייהן אסורות מדרבנן. אך, הוא אסר לשאת ממזרת, כיון שזה איסור דאורייתא. יש לומר שכשכתב הרמב"ם שגיורת אסורה לכהן מדין זונה, לא היה כוונתו לומר לזונה שאסורה מדאורייתא, אלא שרבנן החשיבו אותה כזונה. ביאור זה כתב ר' אברהם מן ההר:

ולענין בעיין [בכהן פצוע דכא בגיורת] פסק בפרק ט"ז לקולא דלאו דקדושתיה במה שאיסורו מדבריהם אבל בממזרת שאיסורה מן התורה פסק לחומרא, וטעמא דמילתא דבעיין לא איפשיט ובמה שאסור מן התורה אזלינן לחומרא.

(מסכת יבמות עו, ע"א)

גם הריטב"א¹¹ למד בדעת הרמב"ם שאיסור כהן לשאת גיורת הוא רק מדרבנן¹².

הבנה דומה, אך קצת שונה נמצאת בערוך לנר¹³. לדעתו, הרמב"ם סובר שאיסור גיורת לכהן אינו משום שוודאי שהיא נבעלה לנכרי בנכריותה. אלא, משום שהדבר בספק שמא נבעלה וספק דאורייתא לחומרא. לכן, במקרה של כהן פצוע דכא, יש ספק ספיקא. שנוסף הספק אם פצוע דכא הוא בקדושתו או לא. בספק ספיקא הולכים לקולא.

¹⁰ עיין דברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה יב, א-ב; שם, כב-כד.

¹¹ מסכת יבמות עו, ע"א, ד"ה הדר אמר וכו'.

¹² הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כד, אות יא) טען שלדעת הרמב"ם מדאורייתא מותר לכהן פצוע דכא לישא ממזרת, כיון שממזרים לא נקראו קהל. אלא, גזרו חז"ל לאוסרו בממזרת מחמת סייג לדברי תורה. הטעם לכך הוא משום שפצוע דכא הוא מום שבסתר, ולכן כשיראו אותו לוקח ממזרת לא ידעו שהוא פצוע דכא, ולכן, יחשבו שמותר לישא ממזרת. רק לסריס חמה הותר לישא ממזרת, כיון שסימניו ניכרים לאחרים. לכהן פצוע דכא הותר לישא גיורת ולא אסרו חז"ל משום סייג, כיון שאיסור גיורת לכהן הוא רק איסור דרבנן ולכן לא גזרו גזירה לגזירה והתירו במקרה שהוא פצוע דכא.

¹³ מסכת יבמות עו, ע"א, ד"ה אכן העיקר וכו'.

לפי דבריו, במקרה שוודאי נבעלה לנכרי, יהיה איסור דאורייתא. במקרה שיש ספק היא תהיה אסורה רק מדרבנן. שהרי דעת הרמב"ם, ספק דאורייתא לחומרא רק מדרבנן. מדאורייתא לא צריך ללכת לחומרא אפילו שמדובר על ספק שנוגע לאיסור דאורייתא.¹⁴

בהקשר לדברי ערוך לגר יש לציין שיש מחלוקת אחרונים בדעת הרמב"ם אם יש איסור מדאורייתא לכהן לבעול נכרית בתולה. החלקת מחוקק¹⁵, הבית שמואל¹⁶ ומנחת חינוך¹⁷ הבינו שלדעת הרמב"ם, כהן חייב על ביאת נכרית בתולה. אך, המגן אברהם¹⁸ דקדק מדברי הרמב"ם במקום אחר¹⁹, שכהן חייב על ביאת נכרית רק אם נבעלה קודם לכן, שדווקא כשנבעלה נעשית זונה.²⁰ אמנם, אין הכרח לומר שלדעת המגן אברהם שעל ביאת גיורת יהיה חייב רק אם נבעלה בנכריותה. שהרי התוס'²¹ סובר שעל אף שהאיסור מדאורייתא לכהן לבוא על נכרית, הוא רק כשנבעלה, בכל זאת, יש איסור דאורייתא לכהן לבוא על גיורת אפילו שלא נבעלה בנכריותה. לפיכך, כך גם אפשר לבאר בדעת הרמב"ם לשיטת המגן אברהם.

דיון זה הוא רק לעניין איסור דאורייתא, אך, לעניין איסור דרבנן מבואר בגמרא במסכת קידושין²², שהיא אסורה אפילו שלא נבעלה לנכרי. מבואר בגמרא²³ שגיורת שנתגיירה אפילו כשהיתה פחותה מג' שנים אסורה לכהונה. זוהי מחלוקת תנאים, אך, אנחנו פוסקים²⁴, כדעה שהיא אסורה לכהונה. הלימוד הוא מן הפסוק "כי אם בתולות מזרע בית ישראל".

לפי הדברים שהובאו לעיל, אין הכרעה ברורה שיש איסור דאורייתא בנישואי גיורת לכהן במקרה שלא נבעלה בנכריותה. אבל, עדיין יש לומר שאפילו שיהיה רק איסור דרבנן, בכל זאת, אי אפשר לגייר את האשה, כיון שגם כשהגיורת אינה מקבלת עליה איסור מדברי סופרים אי אפשר

¹⁴ שו"ת נודע בשערים (חלק ב, סימן כח) ביאר בדעת הרמב"ם שאיסור גיורת לכהן הוא רק איסור מדרבנן.

¹⁵ אבן העזר טז, ג.

¹⁶ אבן העזר ו, טו ; טז, ג.

¹⁷ מצוה רסו, אות טז.

¹⁸ אורח חיים קנג, מח.

¹⁹ הלכות איסורי מזבח ד, ח.

²⁰ הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כד, אות יב) כתב שהרמב"ם דקדק בלשונו וכתב (הלכות איסורי ביאה יח, א): "בכלל זונה כל שאינה בת ישראל ומפי השמועה", הרי בכך שכתב "מפי השמועה" משמע שיש איסור דאורייתא. אבל, הרמב"ם לא כתב שבכלל זונה גיורת, אלא כל שאינה בת ישראל, כוונתו לנכרית. הוא דקדק לכתוב כל שאינה בת ישראל כדי שלא נחשוב שהטעם שאסרה משום שנבעלה לנכרי. אלא, יסוד האיסור משום שאינה בת ישראל, ולכן, אפילו שלא נבעלה אסורה.

²¹ מסכת יבמות סא, ע"א, ד"ה אין זונה וכו'.

²² עז, ע"א ; עח, ע"א-ע"ב.

²³ עח, ע"א.

²⁴ עיין שו"ע, אבן העזר ז, כא ; חלקת מחוקק ובית שמואל שם.

לגיירה. כבר הובא במאמר אחר²⁵, שפוסקים להלכה כדעת ר' יוסי בר' יהודה שאפילו אם התנה על אחד מדברי סופרים אין לקבלו. יש מקום להבנה שאפילו בדיעבד לא חלה הגרועה²⁶.

2- האם האיסור גם על האשה:

מובא במסכת יבמות:

מתיב רבין בר נחמן: 'לא יקחו' 'לא יקחו' - מלמד, שהאשה מזהרת על ידי האיש²⁷! אמר רבא: כל היכא דהוא מזהר - היא מזהרת, וכל היכא דהוא לא מזהר - היא לא מזהרת. והא מהכא נפקא? מדרב יהודה אמר רב נפקא, דאמר רב יהודה אמר רב, וכן תנא דבי רבי ישמעאל: איש או אשה כי יעשו מכל חטאות האדם - השוה הכתוב אשה לאיש לכל עונשין שבתורה! אי מה היא, הוה אמינא לאו השוה בכל, אבל לאו שאינו שוה בכל - לא.

(פד, ע"ב)

מבואר בגמרא שבאיסורי כהונה, האשה אסורה כמו האיש - הכהן. גם בסוגיא במסכת קידושין מבואר שאשה שאסורה לכהן אם היא נישאת לכהן, היא עוברת עברה:

תנו רבנן: לא יחלל זרעו - אין לי אלא זרעו, היא עצמה מניין? אמרת קל וחומר: מה זרעו שלא עבר עברה - מתחלל, היא שעברה עברה - אינו דין שמתחללת. הוא עצמו יוכיח, שעבר עברה ואין מתחלל! מה להוא שכן אין מתחלל בכל מקום, תאמר בהיא שמתחללת בכל מקום.

(עז, ע"א)

יש להוסיף שלפי דברי מספר ראשונים²⁸ אשה שפסולה לכהונה שנישאת לכהן, בנוסף לעברה שעוברת על מה שנלמד מן הפסוק "לא יקחו" [עוברת אותה עברה של הכהן], היא גם עוברת על איסור של "לפני עיוור לא תתן מכשול".

²⁵ "קבלת מצוות בגיור", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

²⁶ עיין שו"ת דבר יהושע, חלק ד, סימן יח, אות ב.

²⁷ רש"י (שם, ד"ה לא יקחו) הסביר שכתוב בתורה (יקרא כא, ז): "אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו כי קדש הוא לא-להיו". פעמיים כתוב "לא יקחו", והיה מספיק לכתוב פעם אחת. אלא נכתב פעמיים כדי לחייב גם את הנשים.

²⁸ רמב"ן מסכת יבמות פד, ע"ב; רשב"א שם; ריטב"א שם; מאירי שם.

הרדב"ז²⁹ נשאל האם גרושה שבאה להינשא לכהן, עוברת על הלאו של "ואשה גרושה מאישה לא יקחו"? תשובתו היתה שבוודאי היא עוברת, כיון שבכל העונשים האיש והאשה שוים.

דבריו תמוהים, מדוע הביא את הטעם לאיסור מצד שאיש ואשה שוים בכל עונשים שבתורה? הרי הטעם הנ"ל נדחה בגמרא. אכן, הברכי יוסף³⁰ תמה על תשובת הרדב"ז. לדעתו, האיסור נלמד מהפסוק "לא יקחו", שכתוב פעמיים. המעניין שגם הבית שמואל³¹ כתב כדברי הרדב"ז שבמקום שהכהן מוזהר לשאת אשה, היא גם כן מוזהרת שלא להינשא אליו, משום שנשים שוים לגברים בכל העונשים שבתורה. גם על דברי הבית שמואל תמה הפתחי תשובה³².

מהאמור לעיל מתבאר שגם האשה מוזהרת באיסורי כהונה. אך, הבנה זו אינה פשוטה, ויש לציין לשיטה מיוחדת, וזאת שיטת ר' אליעזר.

מובא במשנה במסכת נדרים:

בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה: האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך - תביא ראייה לדבריה, השמים ביני לבינך - יעשו דרך בקשה, ונטולה אני מן היהודים - יפר לחלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים.

(צ, ע"ב)

נשאלה שאלה, על ידי כמעט כל הראשונים, איך מתירים לאשה להיות עם בעלה, הרי שויה אנפשה חתיכא דאיסורא [שהיא אמרה שנבעלה לאחר ואסורה לבעלה], ולהיכן נעלם איסור זה³³?

יש יישוב מעניין ומיוחד של ר' אליעזר המובא בתוס' שם. הוא תירץ שלא מצינו שלזונה אסור להינשא לכהן. האיסור לשאת זונה חל על הכהן בלבד. הראשונים התקשו ביישובו, וכבר התוס' הקשה על דבריו מדברי הגמרא במסכת יבמות שהובאו לעיל, ששם מבואר במפורש שגם האשה מוזהרת. לכן, התוס' דחה את דבריו. ניתנו מספר יישובים לדברי ר' אליעזר: המאירי יישב שכיון שהאשה אינה אסורה לבעלה הכהן, אלא אם כן מאמינה, ואם אינה מאמינה, הרי אינה אסורה לו. לכן, יש לומר שכמו שהוא לא עובר איסור כשבעלה, כך גם לא אין איסור כשנבעלת לו. כלומר, איסורה להיבעל לו תלוי בכך שהוא אסור לבעול אותה. אם הוא אינו מוזהר, גם היא אינה מוזהרת:

²⁹ חלק ב, סימן תשא; מובא בפתחי תשובה, אבן העזר ו, ב.

³⁰ מובא בפתחי תשובה שם.

³¹ אבן העזר, סוף סימן ז.

³² שם, כט.

³³ עיין בר"ן שם; רשב"א שם; מאירי שם; שיטה מקובצת שם; רא"ש מסכת יבמות, פרק ב, ס"ח.

אלא שאפשר לישב דבריהם שזו הואיל ולא נודע לו אלא על פיה אם אינו מאמינה בלבו אינו מוזהר עליה וכל דאיהו לא מזדהר איהי נמי לא מזדהרא.

(מסכת נדרים צ, ע"ב³⁴)

כעין זה כתב החת"ם סופר:

משום דס"ל בני אהרן ולא בנות אהרן לא קאי איסורא כלל על הנשים אפילו הפסולות שלא להנשא לכשרים אלא מטעם קדושת הכשרים שהיא מביאתו לידי חילול... וס"ל לר"א דכל היכא שהוא אינו עובר עברה שהרי אפילו קמי שמיא גליא שזינתה מ"מ כיון דמדינא אינו צריך להאמינה הרי אינו עובר כלום ובניה כשרים למזבח שוב אין עליה כלום, שהיא איננה מצווית לקדש עצמה שאין בה שום קדושה רק עליו.

(חידושי חת"ס, מסכת נדרים צ, ע"ב)

לדעת הנודע ביהודה, ר' אליעזר סובר שאשת כהן שנאנסה אינה אסורה לבעלה הכהן מדין זונה, אלא, משום טומאה. לדעת ר' אליעזר, המבואר במסכת יבמות שאשה מוזהרת כמו הכהן, נאמר דווקא במה שכתוב באותה פרשה של "לא יקחו" - "אשה זונה וחללה לא יקחו ואשה גרושה מאישה לא יקחו כי קדש הוא לא-להיו" - זונה, חללה וגרושה. איסור טומאה לא כתוב באותה פרשה. לדעתו, איסור הטומאה לכהן, אינו איסור שווה בכל, כיון שבישראל [אם היתה נשואה לישראל] אינה אסורה כשנבעלה באונס, ולכן אינה מוזהרת עליו:

נראה לפענ"ד דהתוס' דהכא ודיבמות לא קשיא להו כל זה דס"ל דדווקא משום מה דכתיב בהך פרשה דלא יקחו איתרבו נשים לאזהרה אבל מה דלא כתיב בהך ענינא והוא לאו שאינו שוה בכל לא הוזהרו נשים ועיין כל זה ביבמות דף פ"ד ע"ב וס"ל כלישנא בתרא דרבה ביבמות דף נ"ו ע"ב דאשת כהן שנאנסה בעלה לוקה משום טומאה ולא משום זונה וכיון דגם איסור זה דטומאה אינו בישראל אלא בכהן מקרי אינו שוה בכל ולכן אין האשה מוזהרת.

(מהדורא קמא, אבן העזר, סימן ע)

השאלה אם אשת כהן שנאנסה אסורה לבעלה הכהן גם מדין זונה או רק מדין טומאה, תלויה בשתי לישנאות במסכת יבמות³⁵. להלכה למעשה, הטור³⁶ נקט במפורש כלישנא קמא. לכן, אמר

³⁴ כן מובא בשיטה מקובצת שם.

שבעלה הכהן לוקה עליה משום זונה ומשום טומאה. לדעתו, יש בדבר איסור זונה. דברי רמב"ם אינם ברורים לגמרי. הוא כתב:

אשת כהן שנאנסה בעלה לוקה עליה משום טומאה שנאמר לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה הכל בכלל שאם נבעלו אסורין על בעליהן, פרט לך הכתוב באשת ישראל שנאנסה שהיא מותרת לבעלה שנאמר והיא לא נתפשה אבל אשת כהן באיסורה עומדת שהיא זונה.

(הלכות איסורי ביאה יח, ז)

הוא מזכיר בתחילת דבריו שלוקה משום טומאה. רק בסוף דבריו הוא כתב שאשת כהן באיסורה עומדת, כיון שהיא זונה. אך, לא מוזכר בדבריו שלוקה עליה משום זונה. המגיד משנה הבין מסיום דבריו שפסק כלישנא קמא, שלוקה משום טומאה ומשום זונה³⁷. עוד האריך שם³⁸ להוכיח שסוגיין דעלמא כלישנא קמא של רבא, שגם כשנבעלה באונס נעשית זונה. אך, הרי"ף³⁹ פסק כלישנא בתרא, שלוקה רק משום טומאה.

בדעת הראב"ד הדברים לא ברורים לגמרי. מדבריו בהלכות איסורי ביאה פרק א'⁴⁰ משמע שפסק כלישנא בתרא. אך, המגיד משנה⁴¹ האריך להוכיח שפסק כלישנא קמא. בכל אופן, לעניננו נלמד שראשונים נוספים נקטו שאשת כהן שזינתה [בין באונס ובין במזיד] אסורה לכהן, רק מצד איסור טומאה ולא מצד איסור זונה⁴².

³⁵ נו, ע"ב.

³⁶ אבן העזר ו, י.

³⁷ שו"ת זכר יצחק (חלק א, סימן כד) ביאר שטומאה יש גם באונס, אלא שהותרה מצד האונס. אבל, כהן כיון שבמילא יש איסור מצד איסור זונה, לכן לא הותר האיסור של טומאה. זוהי כוונת הרמב"ם, כיון שהיא אסורה לו מחמת שהיא זונה, לכן, גם אסורה לו מחמת טומאה. איסור טומאה לא הותר.

³⁸ הלכה ו.

³⁹ מסכת יבמות יח, ע"ב-יט, ע"א.

⁴⁰ הלכה כב.

⁴¹ שם.

⁴² יש להעיר שהרשב"א (מסכת נדרים צ, ע"ב) הבין בדעת ר' אליעזר שהאשה אינה מוזהרת באיסור זונה כשאין הבעל מוזהר. דהיינו, כשהבעל לא מאמין שהיא זינתה עם אחר, אפילו שהיא יודעת שנבעלה לאחר, בכל זאת, אין לה איסור להיבעל לבעלה. ביאורו אינו שווה לגמרי לביאורו של הנודע ביהודה, כיון שהוא אינו דן מצד שזה איסור טומאה, ואיסור טומאה לא נמצא בפרשת "לא יקחו". האגרות משה (אבן העזר, חלק א, סימן טו) האריך להשיג על דברי הנודע ביהודה. בדברי ר' אליעזר מבואר במפורש שמדובר על איסור זונה, ולדעת הנודע ביהודה, מדובר על איסור טומאה. עוד הקשה על ביאורו של הנודע ביהודה, שלפי ביאורו, ר' אליעזר ביאר את המשנה במסכת נדרים רק לפי הלישנא בתרא של רבא. יש להקשות איך דבריו יתאימו עם לישנא קמא של רבא?

אמנם, אפילו אם נאמר כדעת ר' אליעזר, שיש לפסוק כמו לישנא בתרא של רבא ואין כאן איסור זונה, עדיין, אין מכאן ראייה שהאשה אינה מוזהרת על כך. אין הכרח שראשונים אלה נקטו כדעת ר' אליעזר, שכל איסור כהונה שאינו כתוב בפרשת "לא יקחו", האשה אינה מוזהרת עליו.

כמובן, שלפי כל הביאורים בדעת ר' אליעזר, אין מזור לשאלתנו. שהרי לפי דבריהם גם ר' אליעזר מודה שגירות שנישאת לכהן, עוברת איסור זונה לכהן. גם לדעת הנודע ביהודה גיורת אסורה להינשא לכהן, כיון שאיסורה כתוב בפרשת "לא יקחו", ששם כתוב איסור זונה, שזה איסור גיורת להינשא לכהן.

אמנם, נראה שלפי הביאור של הנודע ביהודה יש ללמוד שלדעת הראב"ד ורשב"א לא יהיה לה איסור, משום שמדובר כאן על איסור מדברי קבלה ביחזקאל, ולכן אינו נמצא בפרשת "לא יקחו", וגם זה אינו איסור ששווה בכל [שזה רק איסור לכהן]. יכול להיות שגם לדעת הראשונים, שאיסור נישואי גיורת לכהן הוא רק איסור דרבנן, האשה לא תהיה אסורה. רבנן גזרו רק על האיש ולא על האשה. אך, עדיין יחול עליה האיסור "לפני עֵנֶר", כפי שהתבאר בדברי הראשונים שהובאו לעיל. לכן, יש לומר שתהיה אסורה להישאר נשואה לו.

אין לומר שלא יהיה לה איסור "לפני עֵנֶר", כיון שיש דעות בין האחרונים שאין איסור "לפני עֵנֶר" באיסור דרבנן, משום שלהלכה למעשה, נוקטים שיש איסור "לפני עֵנֶר" אפילו כשמכשילו רק באיסור דרבנן.⁴³ לדעת אחרונים אחדים, כשמכשיל את חברו באיסור דרבנן, עובר אפילו באיסור דאורייתא של איסור "לפני עֵנֶר", לא אומרים שעובר רק באיסור דרבנן.⁴⁴

⁴³ השדי חמד (כרך ה, עמ' 341) הביא מחלוקת בין האחרונים אם יש איסור "לפני עֵנֶר" כשמכשיל את האחר באיסור דרבנן, והביא מדברי ראשונים ואחרונים שדעתם שיש איסור "לפני עֵנֶר". הוא גם הביא את דעת שו"ת תורת חסד שנקט שבאיסורים דרבנן אין איסור של "לפני עֵנֶר" אם רק מזמן את האיסור לפני האחר, אבל כשמכשילו בידים לכו"ע יש איסור של "לפני עֵנֶר". גם שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו) כתב שיש איסור "לפני עֵנֶר" אפילו כשמכשיל את האחר רק באיסור דרבנן. תוס' (מסכת עבודה זרה כב, ע"א, ד"ה תיפוק) הביא בשם ר"ת שיש איסור "לפני עֵנֶר" גם באיסור דרבנן. האגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן ג) דן בגדרי איסור "לפני עֵנֶר". בתחילה טען שבאיסור "לפני עֵנֶר" יש שני עניינים. 1. כשמכשיל את האחר בגופו. כגון, ששם לו אבן וגורם שיפול וכן שמיעץ לו עצה רעה, עובר על איסור "לפני עֵנֶר" מצד בין אדם לחברו. 2. כשמכשיל את חברו באיסור, עובר על איסור "לפני עֵנֶר" מצד בין אדם למקום שאסור לעשות ממשול של חטא בעולם. לכן, אם מכשילו באיסור דרבנן לא יעבור על איסור "לפני עֵנֶר", כיון שלא הביא מכשול מדאורייתא. בכך ביאר מדוע ריבית דרבנן, הוא רק איסור דרבנן, הרי יש כאן "לפני עֵנֶר" שמכשיל את האחר באיסור דרבנן, ולכן, צריך להיות שעובר מדאורייתא. אך, הוא הביא מדברי התוס', שרואים שנקט שיש איסור "לפני עֵנֶר" גם באיסור דרבנן. על כך השיב, שיש לומר שדעת התוס' שעובר על איסור "לפני עֵנֶר" מדרבנן, אך, לא מדאורייתא. אבל, הוא הפנה לדברי התוס' (מסכת בבא מציעא י, ע"ב, ד"ה דאמר) שמשם הוא למד שלדעת התוס' כשמכשיל את האחר באיסור אינו עובר רק מצד בין אדם למקום, אלא, גם מצד בין אדם לחברו. לפי דבריהם, מסתבר שאם יכשיל את חברו באיסור דרבנן, יעבור על איסור "לפני עֵנֶר" מדאורייתא, אך, רק מצד בין

3- איסור ביאת גיורת בלי קידושין:

אם נאמר שאין איסור לגיורת להיבעל לכהן בלי קידושין הרי אפשר לגיירה ותישאר נשואה בנישואין אזרחיים לבעלה הכהן. כלומר, לא נקדש אותה. הרמב"ם פסק:

כל כהן שנשא אחת מהשלש נשים אלו בין גדול בין הדיוט ובעל לוקה ואם בא עליה דרך זנות אינו לוקה משום זונה או גרושה או חללה שנאמר 'לא יקחו' עד שיקח ויבעול.

(הלכות איסורי ביאה יז, ב)

משמע מדבריו שאין מלקות לכהן כשבא בזנות על אחת שפסולה לו. דווקא בנישואין לוקה עליה. הנודע ביהודה⁴⁵ הוסיף ולמד מדברי הרמב"ם שלא רק שאין מלקות, אין איסור. לפי הבנה זו יש לנו מקום להתיר לגיירה ויחיו בנישואין אזרחיים. שלפחות בכך לא יעבור על איסור נישואין עם נכרית. אבל, דברי הנודע ביהודה אינם מוסכמים. שו"ת ברית אברהם⁴⁶ כתב שאין חידושו של הנודע ביהודה ברור, משום שאפשר לומר בדעת הרמב"ם שבלי קידושין, אין מלקות, אך, עדיין יש איסור⁴⁷. יתר על כן, נראה שהנודע ביהודה לא כתב חידוש זה להקל על פיו, אלא, רק על צד היותר טוב⁴⁸. גם

אדם לחברו. הוא המשיך על פי היסוד הזה ונראה שלמסקנתו כשמכשיל את חברו באיסור עובר באיסור "לפני עֵר" מצד בין אדם למקום וגם מצד בין אדם לחברו.

⁴⁴ בשדי חמד (כרך ה, עמ' 341-342), מובאת מחלוקת אחרונים אם יש איסור דאורייתא של "לפני עֵר" כשמכשיל את האחר באיסור דרבנן. השדי חמד סובר שאי אפשר לומר שעובר איסור דאורייתא, שאיך יעלה על הדעת שמי שלא עשה עצם האיסור רק גרם לאחרים לעשותו יהיה חמור מהעושה גוף האיסור עצמו? הוא הביא שם את דעת ספר חתן סופר שכתב לחלק שאם מושיט איסור דרבנן ויש בהושטה זו הנאה למושיט, שמרויח במה שנותן לאחר את האיסור, אינו עושה איסור אלא רק מדרבנן. אבל, אם אין לו שום הנאה במה שמושיט לאחר את האיסור, עובר איסור דאורייתא. הטעם לכך, הוא משום שלדעת הרמב"ם (הלכות ממרים, פרק ו) כל מי שעובר על איסור דרבנן עובר על איסור דאורייתא של "לא תסור". הלחם משנה (שם) ביאר שמדובר כשעושה דרך המראה, שממרה נגד דברי חכמים. לכן, גם במקרה של איסור "לפני עֵר" אם אין לו שום הנאה, הוא ממרה דברי חכמים, ולכן, עובר איסור דאורייתא של "לא תסור".

שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו) נקט שמי שמכשיל את חברו באיסור דרבנן, עובר על איסור דאורייתא של "לפני עֵר", כיון שלא גרע ממי שנתן תקלה לחברו. כבר הזכרתי לעיל את דעת האגרות משה שנראה שלמסקנת דבריו עובר באיסור דאורייתא.

⁴⁵ מהדורא תנינא, אבן העזר, סימן כח; מובא בפתחי תשובה, אבן העזר ו, טז.

⁴⁶ מובא בפתחי תשובה שם.

⁴⁷ האגרות משה (אבן העזר, חלק א, סימן ה) נקט כדעת הנודע ביהודה שלדעת הרמב"ם אם בעל זונה שלא בקידושין הוא אינו עובר איסור; כך גם כתב המנחת חינוך, מצוה תקנט, אות ז.

⁴⁸ עיין פתחי תשובה, אבן העזר ו, טז.

עצם דברי הרמב"ם אינם מוסכמים, וכבר השיג עליו הראב"ד⁴⁹, וכתב שיש מלקות גם בלי קידושין⁵⁰. מכאן שאין היתר ברור לגיורת להיות עם כהן בלי קידושין.

4- איסור זנות באשה שמיוחדת לאיש:

אפילו אם נאמר, שבמקרה שאין קידושין, אין איסור לכהן לבוא גיורת, בכל זאת, יכול להיות שיש כאן איסור של "לא תהיה קדשה".

יש ויכוח גדול בין הראשונים והאחרונים האם אסרה התורה שאדם יבוא על פילגש, או האיסור רק במי שמופקרת לכל, או אפילו באשה שאינה מופקרת לכל, אך, אינה מיוחדת לאיש⁵¹? הרמ"א⁵²

⁴⁹ הלכות איסורי ביאה יז, ב; יסוד מחלוקתם בנוי בביאור דברי הגמרא במסכת קידושין (עח, ע"א). שם מובאת מחלוקת בין אביי לרבא באיסורי כהונה, כגון גרושה ואלמנה. לדעת אביי, אם קידש חייב מלקות. אם בעל חייב מלקות. לדעת רבא, אינו חייב מלקות עד שיקדש ויבעל. מובא שם שרבא מודה שבאלמנה לכהן גדול לוקה בביאה בלי קידושין, כיון שכתוב "ולא יחלל זרעו בעמיו", והרי כאן שבעלה הוא חילל. ראב"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 לחלול הזרע בגזירה שווה "זונה זונה". אבל, הרמב"ם סובר שרק מודה באלמנה לכהן גדול. עיין במגיד משנה שם.

⁵⁰ גם מדברי הר"ן (מסכת כתובות יב, ע"א, מדפי הרי"ף) מבואר שסובר שיש איסור דאורייתא כשכהן בא על גרושה אפילו זונה בלי קידושין.

⁵¹ הרמב"ן (מובא תשובתו בכסף משנה, הלכות אישות א, ד), הראב"ד (בהשגתו שם), ר' יוסף בכור שור (בראשית ל, ט). שם הוא דיבר על זלפה ובלחה, וכתב שנשאן בכתובה וקידושין, שהן לא היו פילגשות), הרא"ש (מסכת כתובות, פרק א, סימן יב – בביאור דעת הרא"ש, עיין בקרבן נתנאל שם, אות ה; קרבן נתנאל, מסכת יבמות, פרק ב, סימן ג, אות ד; חלקת מחוקק כו, ב; בית שמואל כו, ב; דרישה, אבן העזר קיח, פז; בית שמואל שם, טז) והטור (אבן העזר כו – עיין בדרישה וב"ח שם שנתקשו בביאור דבריו. אך, ספר טיב קידושין שם, ביאר שדעת הטור שאין איסור "לא תהיה קדשה" בפילגש. כך גם מבואר בחלקת מחוקק כו, ב) סוברים שאין איסור קדשה בפילגש. הרמ"א (אבן העזר כו, א) הביא שתי דעות, בשם יש אומרים ראשון הביא את דעת הראשונים שאין איסור, ובשם יש אומרים שני הביא את הדעה שיש איסור ולוקין על כך משום "לא תהיה קדשה".

דעת הראב"ד (הלכות אישות, פרק א, ד) שיש איסור זנות דווקא במי שמוזמנת ומופקרת לכל. כך גם נראה שזו דעת רש"י, דברים כג, יח. הרמב"ן (בפירושו לתורה, דברים כג, יח; בהשגות על ספר המצוות, ל"ח שנה) סובר שבכלל אין איסור כשהאשה מפקירה עצמה לכל. אלא, האיסור הוא על בית דין למנוע מנשים שיפקירו את עצמן לכל. טעם האיסור, הוא משום שעל ידי כך שהיא מפקירה את עצמה לכל, היא תבוא גם לידי ביאה עם קרובים שלא תופסים קידושין בה, דהיינו, באיסורי עריות. לפיו, האיסור של זנות הוא דווקא כשהאשה מזנה עם מישהו שלא תופסים בה קידושין.

כנראה שהמחלוקת אם יש איסור זנות בפילגש תלויה במחלוקת גירסאות בגמרא במסכת סנהדרין (כא, ע"א): "מאי נשים ומאי פלגשים? אמר רב יהודה אמר רב נשים בכתובה ובקידושין פלגשים בלא כתובה ובלא קידושין". לפי גירסא זו, פלגשים הן בלי קידושין והרי בתנ"ך אנחנו מוצאים שלהרבה אנשים היו פילגשים, לכן, יש ללמוד שאין איסור זנות במי שמיוחדת לאיש. אך, יש שגרסו שפלגשים הן בקידושין בלא כתובה. המגיד משנה כתב שכך היתה גירסת הרמב"ם.

רש"י בפירושו על התורה (בראשית כה, ו) גרס שפלגשים הן בלא כתובה. משמע שהן בקידושין, רק אין להן כתובה. אך, הרמב"ן בפירושו על התורה (שם) חלק על דברי רש"י וכתב שפלגש היא בלי קידושין

ועוד אחרונים⁵³ נקטו שהרמב"ם סובר שיש איסור זנות בפילגש. אך, נראה לי, שיש קושי גדול בהבנה זו, שבפשטות נראה מדברי הרמב"ם ממספר מקומות שנקט שעוברים על איסור זנות, דווקא בביאת אשה שמופקרת לכל או בביאת אשה שאינה מופקרת לכל, אך, אינה מיוחדת לאיש. אם היא מיוחדת לו, אין איסור של "לא תהיה קדשה". הרמב"ם בהלכות נערה בתולה כתב:

שזה שחייבה תורה לאונס ולמפתה ממון ולא מלקות בשאירע הדבר מקרה שלא מדעת אביה ולא הכינה עצמה לכך שדבר זה אינו הווה תמיד ואינו מצוי אבל אם הניח זה בתו הבתולה מוכנת לכל מי שיבוא עליה גורם שתמלא הארץ זמה ונמצא האב נושא בתו והאח נושא אחותו שאם תתעבר ותלד לא יודע בן מי הוא והמכין בתו לכך הרי היא קדשה ולוקה הבעול והנבעלת

ובלי כתובה. הוא הקשה על דברי רש"י שאי אפשר לומר כגירסתו שהרי כתובה היא מדברי סופרים ולא מדאורייתא, והרי מוזכר פילגש בתורה אצל אברהם אבינו.

יש להעיר שמחלוקת הראשונים יכולה להיות תלויה במחלוקת בין הבבלי לירושלמי. בבבלי במסכת סנהדרין במשנה בריש פרק ב (יח, ע"א), מובא: "אין נושאין אלמנות [של המלך]. ר' יהודה אומר נושא המלך אלמנתו של מלך, שכן מצינו בדוד שנשא אלמנתו של שאול שנאמר ויאתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך". בגמרא אחר כך (שם יט, ע"ב) מובא שחכמים דורשים את הפסוק "ויאתנה לך את בית אדוניך וכו'" , שהכוונה לנשים הראויות לו מבית המלך, דהיינו מירב ומיכל. בירושלמי במסכת סנהדרין (פרק ב, הלכה ג), מובא שר' יודן אמר נושא המלך אלמנת המלך שמצינו בדוד שנשא אלמנת שאול, שנאמר ויאתנה לך את בית אדוניך ואת נשי אדוניך בחיקך, זו רצפה ואביגיל ובת שבע. לפיו, רצפה בת איה היתה אלמנת שאול, והרי מבואר בספר שמואל ב (פרק כא, פסוק יא) שרצפה בת איה היתה פילגש שאול. לכן, יש ללמוד שהירושלמי סובר שפילגש היא עם קידושין בלי כתובה. הראייה קוק זצ"ל (אגרות הראיה א, אגרת קג) למד מדברי הירושלמי (מסכת כתובות, פרק ה, הלכה ב) שפילגש היא עם קידושין. שהרי שם מבואר שר' מאיר ורבי יהודה חולקים לעניין פילגש אם יש לה רק כתובה, או גם תנאי כתובה, משמע שלכו"ע יש לה קידושין.

יש להוסיף שהרדב"ז כתב על דברי הרמב"ם (הלכות מלכים, פרק ד, הלכה ד) שפסק שפילגשים הן בלי כתובה ובלי קידושין, שמטעם זה אבשלום בא על פילגשי אביו דוד ולא מיחו בו ישראל. שהרי אם פילגש היתה עם קידושין, בני ישראל היו מוחים במעשה אבשלום. אבל, יש לציין שבמדרש בראשית רבה (לב, א) מבואר שהעצה של אחיתופל לאבשלום לבוא על פילגשי אביו, היתה עצה לעבור על איסור גילוי עריות. כלומר, לדעת המדרש פילגשים הן עם קידושין, ולכן היה גילוי עריות. חידושי רד"ל (שם, ס"ק ג) כתב שהמדרש הולך בשיטת הירושלמי שהובאה לעיל שסובר שפילגשים הן בקידושין בלי כתובה. לסיום יש לציין לדברי הגמרא במסכת יומא (סו, ע"ב), ששם מובא ששאלו את ר' אליעזר פלוני מהו לעולם הבא? התוסי' (שם, ד"ה פלוני וכו') הביא את פירושו של ר' חננאל, שכתב ששאלו את ר' אליעזר לגבי אבשלום שבא על פילגשי אביו מהו לעולם הבא? השאלה תלויה אם פילגשים הן בקידושין, או בלי קידושין. שאם הן בלי קידושין, אז הוא לא עבר על איסור של גילוי עריות ויש לו חלק לעולם הבא. אבל, אם הן עם קידושין, הרי עבר על איסור של גילוי עריות, ואין לו חלק לעולם הבא.

⁵²

אבן העזר כו, א.

⁵³ עיין במגיד משנה, הלכות אישות א, ד; מדבריו יש מקום להבנה שאפילו שהיא מיוחדת, יש איסור זנות לדעת הרמב"ם; כך גם נראה שיטת ספר החינוך (מצוה תקע): "שנמנעו מלבעול אשה בלא כתובה וקידושין"; האגרות משה (אבן העזר, חלק א, סימן ה) נקט בהבנת הרמב"ם בדין פילגש, שאין איסור דאורייתא, אך יש איסור דרבנן. אמנם, במקום אחר (אבן העזר, חלק א, סימן כח; שם שם, סימן נה), הוא כתב שאפשר שלדעת הרמב"ם בביאת פנויה עובר על איסור דאורייתא של "לא תהיה קדשה". עיין להלן שהרחבתי בדברי הרמב"ם בדין איסור פילגש.

משום לא תהיה קדשה ואין קונסין אותו שלא חייבה תורה קנס אלא לאונס ומפתה אבל זו שהכינה עצמה לכך בין מדעתה בין מדעת אביה הרי זו קדשה ואיסור קדשה אחד הוא בין בבתולה בין בבעולה....

(ב, יז)

בהלכות איסורי ביאה כתב:

וכן הבא על הפנויה אפילו היתה קדשה שהפקירה עצמה לכל, אע"פ שהיא במלקות לא נעשת זונה ולא נפסלה מן הכהונה שהרי אינה אסורה להנשא לו אבל הנבעלת לאחד מאיסורי לאוין השוין בכל ואין מיוחדין בכהנים או מאיסורי עשה ואין צריך לומר למי שהיא אסורה לו משום ערוה או לעכו"ם ועבד הואיל והיא אסורה לו להנשא הרי זו זונה.

(יח, ב)

אך, עדיין יש חילוק בין הרמב"ם לשאר הראשונים. הרמב"ם סובר שהבא על הפילגש עובר על המצוה לבעול רק לאחר קידושין. אין איסור של זונה, אך עובר על מצוה עשה. לדעתו, כל מי שבא על אשה בלי קידושין עובר על מצוה עשה, שהיא המצוה לבוא על אשה בקידושין⁵⁴. לפי שאר

⁵⁴ ספר המצוות, מ"ע ריג; הלכות אישות א, א-ב; נראה שכך הבין מהרי"ט (בחיידושו על הרי"ף, מסכת קידושין, ריש פרק א). הוא ביאר, בדעת הרמב"ם, שאין איסור של "לא תהיה קדשה" בפילגש. אלא, האיסור הוא רק מצד מצוה עשה לבעול בקידושין. שלא לבוא על אשה בלי קידושין. הטעם למצוה זו, כדי שהאשה תהיה מצוינת לאדם, ולא תבעל לאחרים [נראה שהכוונה להבחנה]. לכן, במלך הדבר מותר, משום שבמילא פילגש של המלך אסורה לכל אדם, וכל אחד שיבוא עליה יהיה חייב מיתה מדין המלכות; גם ביאור הגר"א (אבן העזר כו, ח) וערוך השלחן (שם ז, י) הלכו בדרך הביאור שהעליתי בדעת הרמב"ם שאין איסור קדשה בפילגש, אלא, רק במופקרת לכל. אך, בפילגש עובר על מצוה עשה שיש לבעול בקידושין. מנחת חינוך (מצוה תקע, אות א) כתב שגם אם נסביר שלדעת הרמב"ם אין איסור "לא תהיה קדשה", אלא, דווקא במופקרת ומזומנת לכל, בכל זאת, כשבא על אשה בלי קידושין עובר על מצוה עשה "כי יקח וכו'". דהיינו, לבעול אשה רק לאחר קידושין. החלקת מחוקק (כו, ב) ובית שמואל (שם, ב) דייקו בדעת הרמב"ם שסובר שהבא על פילגש אינו לוקה, כלומר אין בכך איסור של "לא תהיה קדשה". אבל, יש איסור, ואינו מבואר בדבריהם איזה איסור. כנראה צריך להסביר שהם סוברים שיש איסור מצד שעובר על מצוה עשה שיש לבעול בקידושין. הרב יוסף קאפח זצ"ל (שם) סובר שלדעת הרמב"ם יש איסור בביאת זנות ואין חילוק בין שהיא מופקרת לכל ובין שזו ביאת זנות, כלומר, ביאת אקראי. אך, בפילגש אין איסור זנות, כיון שהיא מיוחדת לאיש.

אכן, מדברי הרמב"ם (הלכות אישות א, ד): "קודם מתן תורה היה אדם פוגע אשה בשוק אם רצה הוא והיא נותן לה שכרה ובוועל אותה על אם הדרך והולך. וזו היא הנקראת קדשה. משנתנה התורה נאסרה הקדשה שנאמר 'לא תהיה קדשה מבנות ישראל'. לפיכך, כל הבוועל אשה לשם זנות בלא קידושין לוקה מן התורה לפי שבעל קדשה". משמע שמדובר על אשה שאינה מופקרת לכל, ובכל זאת, יש איסור של "לא תהיה קדשה". כך גם משמע מדבריו בפירוש המשניות (מסכת סנהדרין נד, ע"א): "והבא על אשה שאין לה בעל הוא חייב מלקות". אינו מדובר דווקא על אחת שמופקרת לכל. יש גם לדון בדבריו בספר

המצוות (ל"ת שנה), בביאור מצות "לא תהיה קדשה": "היא שהזהירנו שלא לבא על אשה בלא כתובה ובלא קידושין". וכן במנין המצוות בהקדמה להלכות אישות: "שלא תבעל אשה בלא כתובה וקידושין". משמע מדבריו שבכל ביאת אשה כשלא נתן לה כתובה וקידושין, היא ביאת איסור. לכאורה, לפי זה, יש לומר שגם בביאת פילגש יש איסור "לא תהיה קדשה". אמנם, הכסף משנה (הלכות נערה בתולה, סוף פרק ב) כתב שצריך לדחוק שהרמב"ם בהלכות אישות סמך על דבריו בהלכות נערה בתולה ששם מבואר שאין איסור "לא תהיה קדשה", אלא, דווקא באשה שמוכנה לזנות עם כל אחד ואחד. יש לחזק הבנה זו מתוך דברי הרמב"ם בספר מורה נבוכים (חלק ג, פרק מט), כשהוא מבאר את הטעם לאיסור הנ"ל: 1. הפסד היחוס, שאינו ידוע מי האב? 2. ריבוי התאוה בתשמיש ותדירותו. כיון שבשינויי גופי הקדשות תתוסף התאוה, לפי שאין התעוררות האדם לאשה אחת שכבר הורגל לה תמיד כהתעוררותו לגופים מתחדשים שונים בצורותיהם ומצביהם. 3. מניעת הנוקים, כי אלו היתה הקדשה מותרת כי אז היו פונים לאשה אחת מספר גברים בזמן אחד באופן מקרי, ובהכרח יתקוטטו, ובמקרים רבים יהרגו זה את זה או יהרגוהו. לפי טעמים אלו נראה שמדובר על אשה שמופקרת ומזומנת לכל. אפילו במקרה של ביאת אקראי, לא נראה שיש הפסד של יחוס, שהרי היא תדע מי האב. בוודאי במקרה של פילגש אין חששות אלו. אולם, המעיין בדברי המורה נבוכים יראה שהרמב"ם כתב במפורש שיש היתר לבוא על אשה רק לאחר אירוסין ונישואין. מדבריו מבואר שאסור לבוא על אשה אפילו על ידי יחודה, וזאת משום: "היו רוב בני אדם מביאים קדשה לבתיהם זמן אחד מוסכם בין שניהם ויאמר שהיא אשתו, ומפני זה צוה לעשות מעשה אחר שייחדה אליו בו והוא האירוסין, ושיפרסם הדבר והוא הנשואין". לפיכך, משמע מדבריו שבכל ביאה שאינה בקידושין וכתובה, היא ביאת זנות ועובר על איסור "לא תהיה קדשה". ויש לדחות את הראיה מדבריו בספר מורה נבוכים, כיון שאפשר לומר שעיקר האיסור הוא במופקרת ומזומנת לזנות, אבל, התורה לא חילקה ואסרה כל ביאה שאינה בקידושין וכתובה.

ר' אברהם בן הרמב"ם (ברכת אברהם, סימן מג; תשובתו מובאת בכסף משנה, הלכות איסורי ביאה טו, ב) הבין שגם בביאת אקראי חייב מלקות משום איסור קדשה. הוא הסביר שבהלכות נערה בתולה מדובר על האשה, כדי שהיא תתחייב במלקות היא צריכה שתכין את עצמה לזנות עם כל אחד ואחד. אבל, כדי שהאיש יתחייב במלקות לא צריך שהאשה תהיה מופקרת לכל, אלא, כיון שהוא בעל אשה בלי קידושין, הוא חייב מלקות. לא ברורה לי סברתו, מדוע לחלק בין האיש לאשה? נוסף על כך, הרמב"ם, בהלכות נערה בתולה, בא ליישב את הקושי איך אפשר שמפתה חייב קנס. הרי הוא חייב מלקות כיון שבעלה שלא קידושין. ובעילה בלי קידושין חייב מלקות. במקום שחייב מלקות לא חייב ממון. לכן, השיב הרמב"ם שחייב מלקות רק במקרה שהאב הכין את הבת לזנות עם כל אחד. דהיינו, במקרה שהיא מופקרת לכל, אז היא נקראת קדשה, והבועלה חייב מלקות. אם כן, אי אפשר לומר כדברי ר' אברהם. כיון שאם האיש חייב מלקות גם במקרה שהיא לא מופקרת לכל, אז מדוע חייב ממון במקרה של מפתה?

לפיכך, נלענ"ד, שצריך לומר שגם בביאת אקראי חייב מלקות. אבל, דווקא כשהאשה הסכימה מרצונה להיבעל לאיש. וזאת על אף שלא הפקירה עצמה לכל אחד, בכל זאת, כיון שהביאה היא ביאת זנות מרצונה, יש בכך איסור "לא תהיה קדשה". במפתה אין איסור "לא תהיה קדשה", כיון שהאשה לא הכינה את עצמה לזנות מרצונה העצמי, היה צורך לפתותה. במקרה שיש ביאת אקראי מרצונה העצמי, יש לחוש שמכך תבוא גם לזנות עם אחרים. לפי זה, יש מקום לומר שבמקרה של פילגש לא יהיה איסור של "לא תהיה קדשה", כיון שאין כאן ביאת זנות, אלא היא מיוחדת לאותו איש.

יש לציין שר' יוסף תאומים זצ"ל, בעל פרי מגדים, בספרו גינת ורדים (כלל לו), העיר מלשון הרמב"ם בהלכות אישות שכתב: "כל הבועל אשר בלא קידושין **לשם זנות**", משמע שדווקא כשבעלה לשם זנות, אז עובר על איסור "לא תהיה קדשה". אך, במקרה שהיא מיוחדת לו, דהיינו פילגש, אין איסור "לא תהיה קדשה". לפי זה, נצטרך להסביר שגם כוונת דבריו בספר המצוות שהוא בא עליה לשם זנות. אבל, אם היא מיוחדת לו, אפילו שלא מקודשת לו, אז לא יהיה איסור של "לא תהיה קדשה".

אבל, אין הכרח להבנה זו, כיון שאפשר לומר שכל זמן שמדובר על ביאה שלא במסגרת של קידושין ונישואין, היא מוגדרת כביאת זנות. לכן, עדיין, אפשר להבין שגם במקרה של פילגש יש איסור "לא תהיה קדשה".

הראשונים, לא עובר על המצנת עשה. הבית שמואל⁵⁵ הביא בשם הרמב"ן שהטעם שאין איסור בפילגש הוא כיון שדווקא כשרוצה לשאת אשה שתהיה קנויה לו לכל דבר ותהיה אסורה לכל אדם, אמרה התורה שיקדש אותה ויכניס אותה לחופה ויברך ז' ברכות. אבל, בפילגש אין צורך בקידושין וברכות.

לסיכום, יש מקום להבנה שיש איסור דאורייתא בפילגש, ואפילו שאין איסור דאורייתא "לא תהיה קדשה", נראה שהרמב"ם סובר שעובר על מצנת עשה שיש לבעול בקידושין. לכן, מצטרפים כאן ספקות רבים, שאפילו אם היא תחיה איתו בלי קידושין ונישואין ולא תעבור על איסור זונה לכהן, בכל זאת היא תעבור על איסור דאורייתא "לא תהיה קדשה", או מצנת עשה דאורייתא לבעול בקידושין. לכן, יש כאן חסרון בגרות, שאין כוונתה לקיים את כל המצוות.

יש להוסיף שהאשה מתגיירת על דעת שיקדשו אותה כדת משה וישראל, שהרי במילא היא נשואה לו בנישואין אזרחיים, הסיבה לגיור היא כדי שישא אותה כדת משה וישראל. לכן, אפילו אם בית הדין לא יסכים לקדשה כדת משה וישראל, בכל זאת, היא התגיירה על דעת להתקדש כדת משה וישראל, ולכן, היא נחשבת כמי שאומרת שאינה מקבלת על עצמה את כל המצוות, שהרי היא אסורה להינשא לבעלה הכהן. יתר על כן, יש לדון כאן מצד גיור בטעות. שאולי יש כאן אומדנא דמוכח שהיא מתגיירת על דעת שיקדשו אותה כדת משה וישראל ואם היתה יודעת שבית הדין לא יקדש אותה, לא היתה עוברת את הגיור. אם כן, היא התגיירה בטעות ולא התגיירה על דעת כן ויש לשאול האם הגרות בטלה? בהמשך ארחיב על הנקודות האלה.

בסופו של דבר, יש קושי בדברי הרמב"ם, ודבריו אינם ברורים דיים. לפיכך, אפשר להבינם כדעה שיש איסור "לא תהיה קדשה" גם בפילגש, וכן אפשר להבינם כדעה שדווקא כשמוזמנת ומופקרת לכל. להלכה למעשה, הב"ח (אבן העזר קנו, ג) וערוך השלחן (שם שם, יז) נקטו שאין איסור "לא תהיה קדשה" בפילגש.

נלענ"ד, שיש מקום לומר שבמקרה שהאשה נשואה בנישואין אזרחיים, אין איסור של "לא תהיה קדשה", שאין כאן ביאת זנות. ראיתי שהרב יעקב אריאל שליט"א (בשו"ת באהלה של תורה, חלק א, עמ' 367) כתב שייתכן לומר, שבמקרה של נישואין אזרחיים, אין איסור "לא תהיה קדשה", כיון שאינה מופקרת. הדבר דומה למה שכתב הרמב"ם בהיתר פילגש למלך. בתשובה נוספת (שם, עמ' 371-370) הוא כתב שלדעת הרמב"ם "קדשה" היא רק זו המופקרת, דהיינו, שכשם שמפקירה עצמה לזה כך מפקירה עצמה גם לאחרים. אך, כשהיא מייחדת את עצמה לאדם אחד ואסורה לאחרים, אפילו כשהאיסור הוא רק מהלכות עבדות או מדיני המלך, היא אינה נחשבת כמופקרת. לכן, גם זאת שנשואה בנישואין אזרחיים, הרי למעשה, חוק המדינה לא יכיר בנישואיה לאדם אחר כל עוד שלא התגרשה מן הבעל שנישאה לו בנישואין אזרחיים. גם ההלכה לא תתיר לה להינשא לאחר עד שתגרש מבעלה שנישאה לו בנישואין אזרחיים. הסיבה לכך, היא משום שיש דעות בין האחרונים שגם בנישואין אזרחיים יש צורך בגט. על אף שמעיקר הדין לא נוקטים כאחרונים האלו, בכל זאת לכתחילה חוששים לדעתם.

לפי הבנה זו, יש מקום לומר שבנישואין אזרחיים לא יעבור על מצות עשה לבעול בקידושין. שהרי יש לדמותה לדין היתר פילגש למלך, כפי שביאר מהרי"ט, שהסיבה שאין לבעול אשה בלי קידושין, כדי שהאשה תהיה מצויינת לאדם.

⁵⁵ אבן העזר כו, ב.

קבלת מצוות חלקית

1- אינה מקבלת איסור שפחה :

לכאורה, יש סיוע לאלו שאומרים שאפשר לגייר אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן, אפילו שדעתה שלאחר מכן תינשא לו, שהרי יש סוגיא במסכת יבמות:

עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה להאיא עובדת כוכבים לשם אנתתא אמר רב יוסף יכילנא לאכשורי בה ובברתה בה כדרב אסי דאמר רב אסי מי לא טבלה לנדותה בברתה עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר.

(מה, ע"ב)

מדברי הגמרא משמע שהעבד רצה לשאת את העובדת כוכבים ולכן אמר לה להתגייר כדי שישאנה. נוסף על כך, מבואר שאחר שהתגיירה בא עליה, שהרי הכשירו את בתה משום שעבד שבא על בת ישראל, הולד כשר. לכן, בוודאי התגיירה כדי להינשא לו, ולא קיבלה עליה את האיסור להינשא לעבד.

דברי הגמרא הם ראייה גדולה שאפשר לגייר אחת שמתגיירת על דעת להינשא לאחד ושתחיה עמו באיסור כל ימיה. שהרי לעבד אסור לשאת גיורת, שישראלית אסורה בעבד כל זמן שאינו משוחרר. יש מחלוקת ראשונים, אם הוי איסור דאורייתא או איסור דרבנן⁵⁶, אך, בוודאי יש איסור⁵⁷.

⁵⁶ הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, יא-יב) נקט שיש בזה איסור דרבנן וזאת הסיבה שמותר לממזר ליטרה בשפחה; לדעת תרגום אונקלוס (דברים כג, יח), האיסור "לא יהיה קדש" ו"לא תהיה קדשה", הוא איסור להינשא לעבד ולישא שפחה. דעת תרגום אונקלוס מוזכרת בדברי הרמב"ם; כך גם שיטת ר"ת, מובא בר"ן מסכת קידושין ל, ע"א, סוף פרק שלישי; שו"ע (אבן העזר טז, ג) פסק כדעת הרמב"ם; עיין במחלוקת זו בדברי הבית שמואל שם שם, ו; יש לציין שהרב יוסף דוד זינצהיים זצ"ל בספרו מנחת עני (עיונים וסגיות לפי סדר הא"ב, בערך שפחה) ציין לדברי המשנה למלך (הלכות עבדים ג, ג) שתמה על המהרש"ם שביאר בדעת הרמב"ם ששפחה מותרת מדאורייתא. לדעת המשנה למלך, גם הרמב"ם סובר ששפחה אסורה מן התורה. המשנה למלך הביא מספר ראיות להבנתו. אבל, ספר "מנחת עני" דחה את דבריו. הוא ביאר שגם לדעת הרמב"ם יש תנאים שסוברים ששפחה אסורה מן התורה. אבל, אנחנו לא פוסקים כמו תנאים אלו.

⁵⁷ רק יש לדון שאולי אחד שהתגייר על מנת שלא לקיים מצוות דרבנן, נחשב גר בדיעבד. במאמר "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל, בהלכות יורה דעה, הובאו דעת שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו) ודעת גריא"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה) שהסתפקו לומר שבמקרה שקיבלה עליה את כל התורה כולה חוץ מדבר שהוא מדרבנן, היא גיורת מדאורייתא; שו"ת אגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קו, אות א) נקט שאינה גיורת רק מדרבנן, אך, מדאורייתא היא גיורת; אך, כנגדם ציינתי לדעת שו"ת בית שערים ושו"ת דבר יהושע (חלק ד, סימן יח, אות ב), שמשמע מדבריהם שהגרות לא חלה אפילו בדיעבד. אלא, אפילו לדעת האחרונים שהגרות חלה בדיעבד, כבר ציינתי לעיל שהאחרונים האלו נוקטים שאסור לקבל את הגר. לכן, עדיין הגמרא תשמש כראיה שאפשר לקבל גיורת שאינה מתכוונת לשמור את כל המצוות.

2- עיון בדברי האחרונים:

נתחיל בבית מדרשו של ר' דוד צבי הופמן זצ"ל שנשאל בדין נכרית שהיתה נשואה בנישואין אזרחיים לכהן ורצתה להתגייר. היה חשש שאם לא יגיירו אותה, אז היא תחלה ותשתגע.

הוא נקט שאין כאן חסרון של קבלת מצוות חלקית, כיון שאין הצהרה מפורשת שאינה מקבלת את המצוה הזו. הוא חידש שהדין שאין מקבלים את הגר שמקבל את כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד, נאמר דווקא כשמקבלים אותו כגר לטובתו. אבל, כאן הגיור לטובת עם ישראל, שלא יופסד זרע ישראל:

גם יש לומר דדווקא אם מקבלין הגר משום תקנה ידיד' צריכין לומר לו או תקבל כל התורה כולה או תשאר נכרי כמו שהיית עד עתה שהנכרי אין לו עונש אם אינו מקיים המצוות. אבל אם אנו מגיירין אותה משום תקנתא

דישראל וודאי מוטב שתתגייר ולא יופסד זרע ישראל ולא יתחייב ישראל כרת על ידה.

(שו"ת מלמד להועיל, חלק ג, סימן ח)

כבר במאמר אחר⁵⁸ הקשיתי על חידושו השני. שמנין לו שהדין שאין מקבלין את הגר שמקבל את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, נאמר דווקא כשמקבלים אותו כגר לטובתו? נראה בפשטות שיש חסרון בגרות כשאינו מקבל את כל המצוות, וכבר הארכתי במאמר אחר⁵⁹ שיש דעות רבות שסוברות שקבלת מצוות חלקית היא לעיכובא, ואינו גר אפילו בדיעבד.

מכאן נעבור לבית מדרשו של הגריא"ה הרצוג זצ"ל⁶⁰. כפי שהובא במאמר אחר⁶¹ דעת הרב הרצוג היא, שאין כאן חסרון של קבלת מצוות חלקית, משום שבמקרה הנדון אין הצהרה מפורשת שאינה מקבלת את כל המצוות. כמו כן, כתב כסברת שו"ת אחיעזר בחילוק שיש אומדנא שהגר יעבור על העברות מתיאבון משום שהיצר כופה אותו, שבמקרה כזה אפשר לקבל את הגר. הוא נטה לומר שהדין שאין מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה, חוץ מדבר אחד, הוא רק לכתחילה, אך, בדיעבד הוא גר. ולכן, אפשר לגייר את האשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן.

⁵⁸ "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

⁵⁹ "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

⁶⁰ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה.

⁶¹ "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

הוא הוסיף, שיש דעות שכהנים בזמן הזה הם ספק כהנים⁶², וכיון שהוי ספק כהנים, הרי יש כאן רק ספק דאורייתא. ולדעת הרמב"ם ספק דאורייתא לחומרא הוא מדרבנן. לפיכך, יש מקום להקל, שהגיות רק אינה מקבלת על עצמה איסור דרבנן, ואינה מצהירה על כך בפירוש. אך, הוא דחה צירוף זה, כיון שהרבה חולקים על היסוד הנ"ל, שכהנים בזמן הזה הם ספק כהנים. הוא הביא שר' שלמה קלוגער⁶³ כתב שאפילו אין לצרף את הדעה הזו, לדין ספק גירות שאם נישאת לכהן לא תצא.

עכשיו נגיע לבית מדרשו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל. לדעתו, בשאלתנו יש חסרון בקבלת מצוות. הוא נקט, שאם הגר לא מקבל עליו את כל המצוות יש חסרון בגיור, והגיור לא חל אפילו בדיעבד. גר חייב לקבל על עצמו את כל המצוות. לכן, במקרה שלנו אי אפשר לגייר את האשה, שהרי האשה הזאת, אינה מקבלת עליה את האיסור להינשא לכהן.

הוא הביא את הסוגיא במסכת יבמות שהובאה לעיל, ששם מבואר שהעבד בא עליה גם לאחר שהתגיירה. לכאורה, דברי הגמרא עומדים בניגוד לדבריו. מדברי הגמרא מתבאר שהאשה התגיירה כדי להיות עם העבד, ובכל זאת הגיור חל, וזאת על אף שיש איסור לבת ישראל להינשא לעבד. אפילו אם נאמר שלא ידעה שיש איסור עבד, ואם כן, היא באמת קיבלה עליה את כל המצוות [ואין חסרון כשאין הודעת מצוות, כפי שהארכתי במאמר אחר⁶⁴], בכל זאת, לפי הפירוש השני של רש"י היא נתגיירה על דעת להינשא לעבד⁶⁵, ואם כן, יש כאן קבלה בטעות. שאם היתה יודעת שהיא אסורה להינשא לעבד, לא היתה מתגיירת, ובכל זאת, רואים שהיא נחשבת גיורת. לכאורה, מכך יש ללמוד שאין חסרון בקבלת מצוות, כשהאשה אינה מקבלת את כל המצוות, ובדיעבד היא גיורת.

הרב משה פיינשטיין דחה את הראיה, והסביר שהגרות שם היתה גרות מיוחדת. זוהי גרות על פי מה שראינוה נהגת בדרכי ישראל. לדעת הרמב"ם⁶⁶, יש גרות על פי מה שראינוה נהגת בדרכי ישראל. האשה נעשית גיורת מצד החזקה שמתנהגת בדרכי ישראל ואז היא אינה נאמנת לומר נגד

⁶² דנתי במקצת בשיטות השונות, במאמרי "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינוה נהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר.

⁶³ אבן העזר, סימן ו.

⁶⁴ "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

⁶⁵ רש"י (מסכת יבמות מה, ע"ב) הביא שני פירושים לדברי הגמרא שטבלה לשם אנתא: 1. הכוונה שטבלה לשם נידות, ולא לשם טבילת גרות. 2. שטבלה לשם גרות, אבל היא טבלה לשם אישות. כלומר, כדי להינשא לעבד. ורב יוסף אמר שיכול להכשירה, כיון שהיא טבלה אחר כך לשם נידותה. כלומר, הטבילה לשם אישות לא הועילה לה.

⁶⁶ הלכות איסורי ביאה יג, ח.

החזקה שלא קיבלה עליה איסור עבד. אפילו אם תהיה נאמנת, בכל זאת, הוי דברים שבלב, כיון שראינה נוהגת כגיורת גמורה⁶⁷.

אך, אין כך הדברים במקרה דידן, שמדובר כאן שעכשיו מקבלים את הגיורת וכיון שידוע שהיא לא מקבלת על עצמה את האיסור לגיורת להינשא לכהן, אי אפשר לגיירה. אפילו אם תקבל בסתם את כל המצוות, בכל זאת, אין כאן גיור, משום שידוע שאינה מקבלת איסור זה:

לא קבלה איסור זה מלינשא לעבד ומ"מ הויא גיורת והוא ממש דמי להא דעובדא דידן. ואף אם נימא דאייירי התם שלא ידעה איסור עבד וכיון שקבלה סתם שהוא כל המצוות שישראל מחוייבין הא מועיל אף בלא ידעה המצוות כדלעיל מהא דשבת דף ס"ח, עכ"פ הא אין להועיל בהא דעבדיה דרחב"א דנתגיירה רק כדי לינשא לעבד זה כמפורש ברש"י שם שהיה גרותה שלא לשם שמים אלא לשם אישות להנשא להעבד, שאם היתה יודעת שתהא אסורה לו לא היתה מתגיירת כלל ה"ה קבלה בטעות שאין להחשיב זה לקבלה, וגם כיון שידוע שנתגיירה לשום אישות לינשא להעבד הרי הוא כידוע שבסתם קבלת מצוות שלה אין איסור זה דעבד בכלל. אבל בחדושי ליבמות בארתי בזה דבר חדש שאיכא גרות גם בלא קבלה בפה לפני ב"ד אלא במה שהתחיל לנהוג בדרכי ישראל ויודעין מזה שהוא כקבלה ובארתי שזהו שיטת הרמב"ם בפ"ג מא"ב ה"ח בגיורת שראינה נוהגת בדרכי ישראל תמיד שהוי כראיית ב"ד על קבלת המצוות ועל הטבילה והארכת שם טובא להוכיח דבר זה ואין העת אצלי עתה להאריך בזה. ובאופן זה היה עובדא דאטבלה לשם אנתתא דמה שראינו שנוהגת בדרכי ישראל ראינו תחלה קודם שראינו שדרה עם העבד כאשתו, ולכן נעשית גיורת גמורה מצד החזקה ושוב אינה נאמנת לומר נגד החזקה שלא קבלה איסור עבד, ואף אם תהא נאמנת יהיה זה כדברים שבלב שאינם כלום כיון שראייתנו היה ראיית גמורה. ולכן לא שייך זה לעובדא דידן שצריכה לגייר עתה בטבילה וקבלת מצוות, שאף אם תקבל סתמא הרי הוא כידוע שאינה מקבלת איסור זה מלהנשא לכהן שאין גרותה כלום.

(שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סי' ד⁶⁸)

⁶⁷ במאמרי "אשה שטוענת שהתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל" (מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר) הארכתי בדברי האגרות משה האלו ובעוד שיטות בדן ראינה נוהגת בדרכי ישראל.

בתשובה נוספת נקט שיש בכך חסרון בקבלת מצוות. הוא דן באחת שבעלה היה כהן ונתגיירה אצל דיינים קונסברטיבים. הוא כתב שצריכה גרות פעם נוספת, וכיון שצריכה קבלת כל המצוות וכלול בכך גם איסורה לכהן, הרי אם לא תתרצה בכך, אז היא אינה גיורת:

הנה האיש והאשה שהתחילו להתקרב ליהדות ולשמירת דיני התורה ונודע כי האשה היא נכרית שנתגיירה אצל דייני קאנסערוואטיוון והסכימה להתגייר עתה עוד הפעם לפני ב"ד כשר אבל בעלה הוא כהן, אין שום חלוק בגרות הראשונה שהיה לפני נישואיה דאם כן הדין הוא דיוציאה בגט, שלכן אם הוא כהן כשר כפי שכותב כת"ר"ה שבא ממשפחה חרדית צריך לגרשה אבל כדאי לחקור עוד הפעם מהמשפחה לידע יחוסה לכהונה כי במדינה זו בעירות הרחוקות צריך בדיקה, ונמצא ששתי שאלות השניות אין נוגעין למעשה זו לדינא, אבל מ"מ אכתוב מאחר שנוגע זה להאשה אם רוצה להתגייר באמת כי אף אם הרבנים היו שומרי שבת וודאי לא הקפידו על קבלת מצות כדחזינן שלא קבלה המצוות וגיורה, שאם כן וודאי צריכה גרות אחרת לפני ב"ד כשר בקבלת מצות שהם כל המצוות וכשלא תרצה לקבל מצוות איסורה להנשא לכהן אינה גיורת כדאיתא בבכורות דף ל' דבלא קבל אפילו דבר אחד אינו גר.

(יורה דעה, חלק ג, סימן קז)

יש עוד לציין שראיתי בחידושי הר צבי⁶⁹, שדן על דברי הגמרא במסכת יבמות שהובאו לעיל והקשה את מה שהקשיתי לעיל. לדעתו, אולי מכאן ראיה לשיטת הרמב"ם שסובר ששפחה כנענית אסורה לישראל, רק מדרבנן. עוד רצה ליישב שכיון שהיא מתכוונת להתגייר ואינה יודעת האיסור, אין להחשיבה כמי שמקבלת עליה את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד.

נראה לי, שיש להקשות על היישוב השני, כיון שיש לומר שאין כאן קבלת מצוות, משום שבית דין ידע שאם היא היתה יודעת שאסורה לעבד, לא היתה מתגיירת. אם כן, יש כאן אומדנא ברורה שלא קיבלה עליה כל המצוות ויש כאן חסרון בקבלת מצוות. אך, אולי אפשר לבאר בדברי ההר צבי שכוונתו לומר שלבית הדין לא היתה אומדנא ברורה שאם היתה יודעת שאסורה לעבד לא היתה מתגיירת, רק מדובר שלא הודיעו לה איסור זה. אך, גם הוא מסכים שאם בית הדין יודע שלא היתה מקבלת עליה את האיסור שהם אינם מודיעים לה, אין כאן גרות. לכן, בנדון דידן, אם יש לבית דין

⁶⁸ בתשובה נוספת שלו (יורה דעה, חלק ב, סימן קכד) הוא הביא את הביאור הזה לדברי הגמרא במסכת יבמות (מה, ע"ב). שם היה הדיון לגבי ביטול גרות בגלל שהתגיירה על דעת שיהודי יקדש אותה, ואחר כך חזר בו.

⁶⁹ בחידושו למסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה גמרא עבדיה וכו'.

אומדנא ברורה שהגיורת לא היתה מתגיירת אם היתה יודעת שאסורה לכהן, בוודאי יש בכך חסרון בקבלת מצוות.

גיור בטעות

העליתי לעיל שאלה אם בית הדין לא יסכים לקדשה כדת משה וישראל, האם גיורה יחשב כגיור בטעות? שהרי היא התגיירה רק על דעת להתקדש לכהן.

שאלה דומה נשאל הרב משה פיינשטיין זצ"ל⁷⁰ לגבי גיורת שהתגיירה על מנת להינשא לפלוני וקודם הנישואין הוא חזר בו. הרב פיינשטיין כתב שאומדנא דמוכח 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 לו את רכושו רק משום שלא היו לו ילדים ולכן המתנה בטלה⁷¹. כאן אין אומדנא דמוכח. אם בשעת הגיור, הרבנים היו שואלים אותה מדוע היא מתגיירת והיתה אומרת שמתגיירת על דעת להינשא לפלוני, אז לא יחשב כדברים שבלב והוי כעין תנאי.

אלא, גם אם אמרה כך בשעת הגיור, עדיין יש לומר שהגיור לא יתבטל, כיון שזכות גדולה היא עצם הגיור, לכן, לא שייך שיתבטל בשביל שלא נעשה הדבר שבשבילו נתגיירה. שיש לומר שאם היתה יודעת מעלת קדושת ישראל וקדושת המצוות לא היתה מבטלת הגרות. לכן, בין אם נלך אחר המעשה שלה שעשתה מעשה של גרות, ובין אם נלך אחר "אם היתה יודעת", יש לומר שהיתה מתגיירת. הוסיף הרב משה פיינשטיין זצ"ל שמבואר בגמרא במסכת כתובות⁷² 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. ואין לבטל את הגרות מצד תנאי ומצד טעות.

יש להעיר מספר הערות על דברי הרב פיינשטיין:

א- הרב פיינשטיין חיבר בין תנאים ובין טעות. הוא הבין שבדבר שאי אפשר לעשות שליח, אין בו דין טעות. הבנה זו אינה מוסכמת על ידי האחרונים. רעק"א⁷³ כתב שדין טעות פועל מדין תנאי. לפיכך, בכל מעשה שלא מועיל בו תנאי, אין בו דין טעות. לפי זה, הוא

⁷⁰ יורה דעה, חלק ב, סימן קכד.

⁷¹ עיין מסכת בבא בתרא קמו, ע"ב; תוס', מסכת קידושין מט, ע"ב, ד"ה דברים שבלב וכו'.

⁷² עד, ע"א.

⁷³ תנינא, סימן נא; סימן קו.

חידש שאין טעות בחופה. אך, החזון איש⁷⁴ כתב שמקח טעות לאו מדין תנאי הוא, אלא
הוי חסרון בעצם הקנין. כך גם כתבו הבית מאיר⁷⁵ והגר"ח⁷⁶. לדעתם, דין טעות אינו
פועל מכוח תנאים. לפיכך, אפילו אם נאמר שאין דין תנאים בגיור, בכל זאת, יכול להיות
שיש בו דין טעות.

ב- הרב פיינשטיין בתשובה אחרת⁷⁷ כתב שאפשר לומר שבגיור יש דין תנאים. הכלל
שנאמר בגמרא שכל מעשה שאי אפשר לעשותו על ידי שליח, אי אפשר לעשות בו
תנאים לא שייך בגיור. התוס'⁷⁸ הסביר שהטעם שמעשה שאי אפשר לעשות בו שליח אי
אפשר לעשות בו תנאים הוא משום שרק מה שכל כך בידו של שליח לקיימו על ידי שליח
יש סברא שיהיה כל כך בידו לעשות בו תנאים. לכן, חליצה שאינה בידו לעשות בו
שליחות, אין בו כוח לעשות בה תנאים. אם כן, יש לומר שרק בדבר שמצד המציאות
אפשר לעשות בו שליחות, רק התורה לא נתנה לו הכוח, אז אי אפשר לעשות בו תנאים.
בגיור, מצד המציאות אי אפשר לעשות בו שליחות, כיון שהוא בגופו של הגר. גיור הוא
כמו מצות תפילין שלא מועילה בה שליחות כיון שהיא מצוה בגופו של האדם.⁷⁹

ג- באותה תשובה הוא כתב שיש מקום לומר שבגיור אין בו דין תנאים, כיון שאינו דומה
לתנאי בני גר ובני ראובן שהיה אפשר לעשותו על ידי שליח. מדברי הרמב"ן⁸⁰ משמע
שלא מקבל את סברת התוס', וסובר שבכל מעשה אם אי אפשר לעשותו על ידי שליח,
אין בו דין תנאים. על אף כל זאת, כתב האגרות משה שבוודאי יש בו דין טעות.

אם כן, הרב פיינשטיין בעצמו טען במקום אחר שיש דין טעות בגיור. ויתירה מכך יש מקום לדון
שדווקא במקרה שלו הוא כתב שאין טעות בגיור שהיה אפשר לתלות שאם היתה יודעת מעלת
קדושת ישראל וקדושת המצוות בוודאי היתה מתגיירת. במקרה שלנו בוודאי יש טעות, כיון שיש
אומדנא דמוכח. שהרי עד כה, היא היתה נשואה לו בנישואין אזרחיים, ואם כן, מאיזה טעם היא
תתגייר אם לא כדי להינשא לו כדת משה וישראל. אלא, אולי יש לומר שאין כאן אומדנא דמוכח,
כיון שאולי היא התגיירה כדי שהילדים בעתיד יהיו יהודים ולא יצטרכו גיור, ואולי הבעל לא רצה
לחיות עם נכרית. נוסף על כך, יש לומר את סברת הרב פיינשטיין שאם היתה יודעת מעלת קדושת

⁷⁴ אבן העזר, סימן נ, אות ד; סימן נו, אות ט.

⁷⁵ אבן העזר קסט, מד.

⁷⁶ סטנסיל, מסכת יבמות, אות קו.

⁷⁷ יורה דעה, חלק ב, סימן קכז, ענף ג.

⁷⁸ מסכת כתובות עד, ע"א, ד"ה תנאי דאפשר.

⁷⁹ עיין קצות החושן, חושן משפט קפב, א; חושן משפט שפב, ב.

⁸⁰ מסכת כתובות עד, ע"א.

ישראל בוודאי היתה רוצה להתגייר. בכל זאת, הדבר לא ברור ובוודאי לכתחילה אין להיכנס לספק של גיור בטעות.

הצלה מן החטא

1 - חטא כדי שיזכה חברך:

מובא במסכת שבת:

גופא, בעי רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת, או לא התירו? - אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא: היכי דמי, אילימא בשוגג ולא אידכר ליה - למאן התירו? ואלא לאו - דאיהדר ואידכר - מי מחייב? והתנן: כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחלתן שגגה וסופן שגגה! אלא במזיד - קודם שיבא לידי איסור סקילה מיבעי ליה! - אמר רב שילא: לעולם בשוגג, ולמאן התירו - לאחרים. **מתקיף לה רב ששת: וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?** - אלא אמר רב אשי: לעולם במזיד, ואימא קודם שיבא לידי איסור סקילה. רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא: אמר רב ביבי בר אביי: הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבא לידי איסור סקילה.

(ד, ע"א)

כאן אנחנו נפגשים עם הדין "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?". כפי שנראה יש מספר סייגים בדין זה, ויש לדון לפיהם במקרה דידן. יש מספר סוגיות שהעלו הראשונים כסתירה לסוגיא במסכת שבת, ובעקבותם נתנו חילוקים בדין הזה ש"וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?"⁸¹. מדברי הראשונים מתבהרים חמשה סייגים לדין הנ"ל:

⁸¹ הרב בנימין זאב זינגר זצ"ל (בחידושי הרב"ז זינגר למסכת שבת ד, ע"א, ד"ה וכי אומרים לו וכי) הקשה איך כל כך פשוט לרב ששת שלא אומרים חטא כדי שיזכה חברך, הרי יש הרבה סייגים ובהרבה מקרים אומרים חטא כדי שיזכה חברך? אם כן, מדוע היה כל כך פשוט לו שלא אומרים במקרה שלנו חטא כדי שיזכה חברך? הוא השיב שכל איסור דרבנן הוא בכלל לא תסור והוא בגדר איסור דאורייתא, כפי שמתבאר מדברי הרמב"ם (בשרשיו לספר המצוות). כיון שרב שילא העמיד שמדובר שזה שהדביק את הפת בתנור הדביק בשוגג. לכן, הקשה רב ששת איך אפשר לומר שיחטא חברו במזיד באיסור דרבנן כדי להציל את חברו מאיסור חטאת שעשה בשוגג? אין זה דומה לכל המקרים שהובאו בראשונים שאומרים חטא כדי שיזכה חברך, כיון ששם מדובר שהוא עושה עברה קלה כדי להציל את חברו מאיסור חמור.

1. במקרה שלא פשע. כלומר, חברו לא פשע בעברה⁸². 2. מצנה רבה [מצנה מאוד חשובה]. כלומר, עושה עברה כדי שחברו יזכה לעשות מצנה רבה, או להציל מעברה גדולה⁸³. 3. נעשתה עברה על ידי זה שבא להציל את חברו מן העברה⁸⁴. 4. מצנה של רבים⁸⁵. 5. כשמדובר שצריך רק לעבור איסור דרבנן כדי להציל את חברו⁸⁶.

יש להוסיף שיש שחילקו בין שהאיסור כבר נעשה ועתיד להסתיים ממילא, ובין שעדיין לא נעשה האיסור. אם כבר נעשה האיסור, יש את הדין "וכי אומרים לו לאדם וכו'". אך, אם עדיין לא נעשה האיסור, אין את הדין "וכי אומרים לו לאדם וכו'".⁸⁷

הראשונים הביאו סייגים אלו לומר שבמקרים אלו אפשר, או צריך לחטוא כדי שיזכה חברו ולא יחטא. כמובן, שלא כל סייג מוסכם על ידי כל הראשונים ויש מחלוקות ביניהם בסייגים אלו. המגן אברהם⁸⁸ כתב שהעיקר תלוי אם האדם פשע או לא. שאם לא פשע, אפשר לחטוא בחטא קל כדי להצילו מעברה חמורה⁸⁹.

אך, הוא העיר שמדברי רש"י על הסוגיא לא משמע כביאור זה, כיון שהוא ביאר שלרב ששת מדובר שעושה איסור קל כדי להציל חברו מאיסור חמור, ובכל זאת, תמה על כך.

⁸² 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 בחידושו מסכת שבת ד, ע"א.

⁸³ עיין תוס', מסכת שבת ד, ע"א, ד"ה וכי אומרים וכו'; רשב"א שם; תוס' רא"ש שם

⁸⁴ עיין תוס', מסכת שבת ד, ע"א, ד"ה וכי אומרים וכו'; רמב"ן שם; ר"ן שם; ריטב"א שם; מאירי שם; תוס' רא"ש שם.

⁸⁵ עיין תוס', מסכת שבת ד, ע"א, ד"ה וכי אומרים וכו'; תוס' רא"ש שם; רשב"א שם; ר"ן בחידושו שם.

⁸⁶ ר' קרשקש (מסכת גיטין לח, ע"ב, ד"ה מצוה שאני, בהוצאת מוסד הרב קוק) דן בסוגיית הגמרא במסכת גיטין (לח, ע"ב), שר' אליעזר בא לבית הכנסת ולא מצא מנין, ולכן שחרר את עבדו כדי שיהיה לו מנין. הגמרא הקשתה איך שחררו, הרי יש איסור לשחרר את עבדו משום "לעולם בהם תעבדו"? הגמרא השיבה מצוה שאני. ר' קרשקש הקשה וכי משום המצוה של מנין דוחים מצנת עשה מן התורה? על כך הביא את דברי רבו שלמד מכאן ש"לעולם בהם תעבדו" אינו עשה גמור, אלא איסור דרבנן.

יכול להיות שאפשר לומר שגם הדין "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך?" לא נאמר במקום שצריך לעבור איסור דרבנן. ולכן, לפי דבריו לא יוקשה מה שכופין את רבו לשחרר חציו עבד וחציו בן חורין. וכן לא יוקשה מה שהקשה המאירי על המעשה של ר' אליעזר שעשה עברה כדי שיזכו אחרים.

⁸⁷ עיין רשב"א ומאירי, מסכת שבת ד, ע"א.

⁸⁸ אורח חיים רנד, כא.

⁸⁹ נראה גם מדברי כתבי מהר"ר דניאל זצ"ל מהוראדנא (מובא בפתחי תשובה, אבן העזר יז, קד) שנקט שעיקר הטעם משום פשיעה. הוא דן בדין של כהן אם יכול להיטמא כדי להעיד לעדות אשה. כלומר, לראות סימנים באדם שמת. ושם סובר שאפשר להתיר לו, משום שהאשה לא פשעה, ואומרים חטא כדי שיזכה חברך.

הרב דניאל נקט שיש לכהן להיטמא, כיון שיש מצוה להתיר את האשה כדי שתוכל להינשא, שיש לה מצוה להינשא, משום "לא תהו בראה לשבת יצרה". הפתחי תשובה כתב שלכאורה, דבריו אינם נכונים, שמשמע מדברי התוס' (מסכת גיטין מא, ע"ב), שאין מצוה לאשה להינשא.

2- השלכת הדברים למקרה הנדון:

על פי הנקודות לעיל יש לדון במקרה הנדון, בעניין כהן שנשוי בנישואין אזרחיים לנכריה. מצד אחד נראה בפשטות שחברו שעושה את העברה, עושה אותה בפשיעה, לא בשוגג, וכאן כבר התחיל האיסור.

אלא, יש אולי מקום להתיר משתי סיבות: 1. יש כאן מצוה גדולה להציל את חברו מנישואין עם נכריה ואיבוד זרע ישראל. 2. נראה שבית הדין שמגיירים את הגיורת עוברים רק באיסור דרבנן. כלומר, האיסור לבית דין לגייר אחד שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הוא רק איסור דרבנן ולא איסור דאורייתא. נזכר לעיל, שיש מקום להבין שבמקרה של איסור דרבנן לא נאמר הדין "וכי אומרים לו לאדם וכו'". וכן דעת המשנה ברורה⁹⁰, שבמקרה שיש מצוה גדולה, אפשר לעבור איסור דרבנן כדי להציל את האחר.

אבל, יש לדון אם עוברים איסור מצד "לפני עיוור לא תתן מכשול", שהרי בגללם הכהן עובר את האיסור של נישואי גיורת לכהן, וגם הגיורת עוברת על האיסור. גם אם נאמר שכלפי הכהן אין כאן תוספת איסור, שהרי גם עכשיו הוא עובר על האיסור, כיון שחי עם נכרית⁹¹, ולכן זה לא נחשב

יש עוד להעיר שהרב דניאל הבין שמדובר שם על טומאה מדרבנן, ואם כן, יש רק איסור מדרבנן, ובכל זאת, רק רצה להתיר מצד שלא פשע. כנראה שהבין שלא כדעת ר' קרשקש שהובאה לעיל, שבכל איסור דרבנן, לא נאמר הדין "וכי אומרים לו לאדם וכו'".

גם לדעת המשנה ברורה (שו, נו) לא נאמר הדין "וכי אומרים לו לאדם וכו'", במקרה שלא פשע. הוא דן על חילול שבת כדי להציל את בתו משמד. המשנה ברורה כתב שיכול האב לחלל שבת כדי להצילה, אך, רק אם הבת לא פשעה, כיון שקי"ל שאם האדם אינו פושע חייב לעשות איסורא זוטא כדי שלא יעשה חברו איסורא רבא.

⁹⁰ שו, נו; הובאו לעיל דבריו בנוגע להצלת בתו משמד. דעתו שאין להצילה במקרה שפשעה, אך, כל זה רק כשמדובר שצריך לחלל שבת באיסורי דאורייתא. אך, יש לחלל שבת באיסורי דרבנן. מקור דבריו מאליה רבה. שער הציון (שם, מו) כתב שעל אף שמדברי המגן אברהם שהוזכרו לעיל, משמע שאין לעבור אפילו איסור דרבנן במקום שמדובר שהאחר פשע, בכל זאת, יש לסמוך על התירוף האחר של תוס', שנקט שבכל מקום שמדובר על מצוה רבה [מצוה מאוד חשובה], יש לעשות איסור קטן כדי להציל את האחר. וכאן אין מצוה גדולה יותר מהצלת הבת משמד. נראה לי, שגם במקרה שלנו יש מצוה רבה להצלת האדם וזרעו מהתערבות בגויים. אין הדברים האלה עומדים בניגוד לדברי ר' דניאל שהוזכרו לעיל, כיון שהוא מדבר על עשיית איסור דרבנן כדי להציל את האחר מאיסור אחר, אבל לא מדובר על מצוה רבה. יכול להיות שגם הוא יודה שבמקרה של מצוה רבה, מותר לעבור איסור דרבנן, אפילו שהאחר פשע; גם נראה מדברי החיי אדם (כלל סח, סעיף יב) שנקט להלכה כדעת האליה רבה.

⁹¹ אולי יש לדמות את הדברים לדברי רעק"א (חידושי רעק"א, יורה דעה קפא, ו) שדן בדברי השו"ע שכתב שיש אומרים שאע"פ שהאשה מותרת להקיף פאת ראשה אסורה להקיף פאת ראש האיש. על כך, כתב רעק"א שאולי במקום שיכול הניקף להקיף את עצמו, ואם היא לא תקיף אותו, אז הוא יקיף את עצמו, אין בזה איסור של "לפני עֵצֶר" וכן איסור דרבנן של להפרישו, כיון שבזה שמקיפה את ראשו מצילה אותו שלא יעבור על שני לאוין, שאם יקיף את עצמו יעבור על איסור מקיף וניקף.

שמכשילו באיסור⁹², בכל זאת, בית הדין מכשיל את הגיורת באיסור⁹³, שהרי כל עוד שלא התגיירה לא עברה שום איסור⁹⁴. לאחר גרותה היא עוברת מספר איסורים. היא עוברת על איסור גיורת לכהן,

⁹² יש עוד סברא לומר שאין איסור "לפני עֵנֶר" כלפי הבעל, שנראה שאין איסור "לפני עֵנֶר" כשמתכוון לטובת זה שמכשילו. הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לה, אות א) סובר שהאיסור של "לפני עֵנֶר לא תתן מכשול", נאמר דווקא כשמתכוון לתת לו מכשול. אבל, כשנותן לו מכשול קטן כדי להצילו ממכשול גדול. כלומר, נותן לו עברה קטנה כדי להצילו מעברה גדולה, אין בכך איסור של "לפני עֵנֶר לא תתן מכשול". הוא מדמה מקרה הנ"ל לרופא שכורת אצבע של אדם כדי להציל את היד שלו, שבוודאי לא נקרא מחבל, אלא מתקן.

אך, אין לטעון שבית דין לא עובר על איסור "לפני עֵנֶר", משום שאין בכוונתם שהבעל יעבור על איסור, ואין בכוונתם שהמתגיירת תעבור על איסור. החפץ חיים (באר מים חיים, פתיחה – לאוין, הערה ד; הלכות לשון הרע, כלל ד, אות יא, הערה שניה) הוכיח שגם כשאין בכוונת האדם שחברו יעבור על איסור, בכל זאת, אם הוא מכין לו סיבת העברה, עובר בלאו של איסור "לפני עֵנֶר". לעיל, במאמר אחר (קבלת מצוות בגיור, הובא בהלכות יורה דעה, כשדנתי אם בית הדין שמגייר אחד שידוע שלא ישמור תורה ומצוות לאחר הגיור, עובר באיסור "לפני עֵנֶר") הבאתי את דברי החפץ חיים וראיותיו.

⁹³ עיין שדי חמד (כרך ב, מערכת הגימל, עמ' 12, אות מב; פאת השדה, כללים מערכת הגימל, סימן ו, אות ז) שהביא מחלוקת אחרונים אם יש לעכו"ם איסור "לפני עֵנֶר", נראה שהוא נטה לומר שאין העכו"ם מצווה; שו"ת חמדת שלמה (יורה דעה, סימן כט, אות ג-ד) הוכיח מדברי תוס' (עבודה זרה טו, ע"ב, ד"ה לעובד כוכבים), שסובר שאין איסור "לפני עֵנֶר" לגוי; ספר "גינת ורדים" (ספר כללים של בעל "הפרי מגדים") נטה לומר שנכרי מצווה על "לפני עֵנֶר"; ספר "משאת מלך" (להגרש"ם דיסקין, חלק ד, סימן תלד) יישב את דעת ספר "גינת ורדים" מן הקושיא מדברי התוס'. לדעתו, בן נח מצווה על "לפני עֵנֶר" באיסורים ששייך בהם, אך, אינו מוזהר על השאת עצה שאינה הוגנת; שאלה זו קשורה לדיון שלנו, כיון שהאשה הכשילה את הבעל בעברה, בגיורתה.

⁹⁴ לענין איסור מסייע נראה שיש מספר סברות לומר שאין כאן איסור מסייע:

א- רמ"א (יורה דעה קנא, א) סובר שיש מחלוקת בין הראשונים אם יש איסור למכור לעובד כוכבים דברים השייכים לעבודת כוכבים כשיש להם אחרים כיוצא בהם, או שיוכלו לקנותם במקום אחר. כלומר, הוא הבין שיש דעה בין הראשונים שסוברת שאין חיוב להפריש אחר מאיסור. לכן, במקום שלא קאי בתרי עברי דנהרא אין שום איסור. הרמ"א כתב שנהגו להקל כמו הסברא שאין איסור וכל בעל נפש יחמיר לעצמו.

ב- אפילו לדעת הש"ך (שם ו), שסובר שאין מחלוקת וכולם מודים לדברי התוס' (מסכת שבת, ריש ג, ע"א), רא"ש (שם, פרק א, סימן א) והגהות מרדכי (שם, רמז תנ, ריש מסכת שבת), שיש חיוב להפריש את האחר מאיסור, בכל זאת הוא סובר שכולם מודים שבשיראל מומר אין איסור מסייע, שאין חיוב להפריש ישראל מומר מעברה, וכן איסור מסייע לישראל מומר. יש חיוב להפריש סתם ישראל מעברה, ובוודאי איסור לסייע לו בעברה. הדגול מרבבה (שם) כתב שהטעם שנקט הש"ך מומר, כיון שזה הלשון שנקטו הראשונים. אך, לאו דווקא מומר, כל אחד שרוצה לעבור במזיד על איזו עברה, אין ישראל אחר מצווה להפרישו [אמנם, יש להעיר שמדברי הריטב"א מסכת עבודה זרה (ו, ע"ב, ד"ה הכא במאי וכו', נה, ע"א, ד"ה דורכין) מבואר שסובר שיש איסור מסייע גם בנכרי. לפי, יהיה אותו דין גם במומר. מן אברהם (שם, ד) הוכיח שגם לפי רש"י יש איסור מסייע בנכרי. אך, מדברי התוס' (מסכת עבודה זרה ו, ע"ב, ד"ה מנין) ורא"ש (שם, פרק א, סימן ב) משמע שיש איסור לתת למומר דווקא כשקאי בתרי עברא דנהרא. כשלא קאי בתרי עברא דנהרא, אין איסור להושיט למומר איסור. כלומר, לדעתם, אין איסור מסייע במומר].

ג- הרב משה פיינשטיין זצ"ל (שו"ת אגרות משה, אורח חיים, חלק ה, סימן יג) סובר שאיסור מסייע הוא מצד הרצון של המסייע בעברה, ולכן במקרה שאין לו שום רצון בעברה ורק עושה

ועל איסור "לפני עֲנִיר" שמכשילה את הכהן. אם לא תינשא בקידושין, תעבור על מצות עשה להיבעל רק לאחר קידושין, ואולי אפילו איסור לאו "לא תהיה קדשה".

כבר הובא במאמר אחר⁹⁵, שדעת הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל וראי"ה קוק זצ"ל, שאלו שמגיירים גרים שידוע שאין בכוונתם לקיים את המצוות, עוברים באיסור "לפני עיור לא תתן מכשול" שמכשילים את הגרים. קודם שהתגייירו הם לא היו נענשים אם היו עוברים על האיסורים, ועכשיו הם נענשים. לכאורה, אותה סברא שייכת במקרה שלנו, שידוע שתחיה עם בעלה באיסור⁹⁶.

אלא, שם פקפקתי קצת בדבריהם, כיון שהגרות עצמה אינה החפץ שעושה עמו את האיסור. כלומר, בית הדין לא נותן למתגייר את החפץ שעמו הוא עושה את האיסור. אלא, בכך שהם גיירו אותו, כל עברה שיעשה יהיה נענש על כך. אם כן, הם אינם מוסרים לו את עצם המכשול. עוד הוספתי לטעון, שעוברים על איסור "לפני עֲנִיר", כשמכין את הסיבה לעברה. הגיור, אינו הסיבה לעברה. הגיור, גורם שהמעשה יחשב לעברה⁹⁷.

את המעשה כדי להציל את עצמו מהפסד, אין איסור מסייע. יש מקום לומר שכאן אין שום רצון לבית דין באיסור, אלא רצונם להציל את הבעל מעברה ושלא יאבד זרעו.

⁹⁵ "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

⁹⁶ אין לטעון שאין כאן איסור "לפני עֲנִיר", כיון שהיא יכולה להתגייר בבית דין אחר, ולכן יכולה להשיג את מבוקשה במקום אחר, ואם כן, אין בזה איסור "לפני עֲנִיר", ששייך דווקא במקרה שקאי על תרי עברי דנהא (עיין מסכת עבודה זרה ו, ע"ב). נראה שטענה זו אינה צודקת, שכבר כתב המשנה למלך (הלכות מלוה ולוה ד, ב) שזה דווקא נכון כשיכול להשיג את מבוקשו על ידי שנכרי יתן לו, או שיכול להשיגו בעצמו. אך, אם יכול להשיגו רק על ידי כך שישראל אחר יתן לו את הדבר, ובכך הישראל האחר יעבור באיסור "לפני עֲנִיר", לא אומרים שזה נחשב שיכול להשיג את מבוקשו במקום אחר. עיין בדברי הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן לה, אות א) שהביא דברי המשנה למלך האלו. אמנם, יש לציין שהמשנה למלך הביא שספר "פני משה" סובר שאין איסור "לפני עֲנִיר" כשאפשר להשיג על ידי אחר, אפילו שגם האחר הוא ישראל. שו"ת שבט הלוי (חלק ט, סימן רפד) ציין שבמחלוקת ה"פני משה" ומשנה ומלך, נחלקו התוס' ורש"י. רש"י סובר כדעת המשנה למלך. אבל, התוס' סובר כדעת ספר "פני משה". עיין בתוס', מסכת קידושין נו, ע"א, ד"ה אבל במתכוין וכו'.

⁹⁷ אמנם, שם הבאתי מדברי הריטב"א שנראה מדבריו שיש איסור "לפני עֲנִיר" גם כשאינו נותן את האיסור ממש. אולי יש סברא נוספת שאין במקרה שלנו איסור "לפני עֲנִיר". תלמיד ר' יונה כתבו שאין ראוי לתת לאכול, אלא למי שידוע בו שיברך. אבל, כיון שמתכוון לעשות מצוה שנותן בתורת צדקה מותר. הסביר הב"ח (אורח חיים, ריש סימן קסט) שאם מדובר שידוע שלא נטל ידיו, אז אם נותן לו פת לפיו, או לידו כדי לאכלו מיד, עובר משום "לפני עֲנִיר". אך, אם מדובר במי שאינו יודע בו אם יברך אם לאו בשעה שנותן לו, אינו עובר כלום, אלא אדרבה מקיים מצנת צדקה. המגן אברהם (שם ו) כתב שאם ידוע שלא יברך אסור לתת לו.

הפרי מגדים (אשל אברהם שם) כתב שמדברי הב"ח משמע שאפילו אם ידוע שלא יברך מותר לתת לו. הוא הסביר שהב"ח מדבר על אחד שאינו מברך לא מפני רשעותו. דווקא אם אינו מברך מפני רשעותו אין לתת לו, אם ידוע שלא יברך. כדברים האלו כתב המשנה ברורה (שם, ס"ק י"א).

האגרות משה (אורח חיים, חלק ה, סימן יג) כתב שמוכרחים לומר שגם אם אינו עני אין איסור "לפני עֲנִיר" כשאינו מדובר שעושה כן מפני רשעותו. שאם יש איסור "לפני עֲנִיר", מדוע מצנת צדקה תדחה את

4- עיון בדברי האחרונים – איפה יש יותר איסורים?

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

1. הפסד שכל זרעו יהיו נכרים [שו"ת מלמד להועיל⁹⁸].
2. יש בנישואי נכרית איסור דאורייתא וחיוב כרת מדברי קבלה. מה שאין כן בכהן שנשא גיורת שהוא לכל היותר איסור לאו [מהר"ם שיק⁹⁹ וגריא"ה הרצוג זצ"ל¹⁰⁰].
3. מבואר בשו"ע¹⁰¹, שהבא על עובדת כוכבים דרך אישות, עובר על איסור דאורייתא של "לא תתחתן בו". כך דעת הרמב"ם¹⁰², וכן דעת רוב הראשונים. אפילו לדעת הטור, שזה איסור דאורייתא רק בז' עמים ורק לאחר שהתגיירו, בכל זאת, הבא על נכרית בפרהסיא קנאים פוגעים בו¹⁰³. כאן נחשב שעובר על האיסור בפרהסיא, משום

האיסור: הוא הבין שלדעת הפרי מגדים ומשנה ברורה אין איסור "לפני עֵנֶר" כשמדובר על אחד שאינו עובר עברה מפני רשעותו, אלא מפני שאינו יודע.

לפי זה, נראה שכך גם הדין אצלנו, שלא מדובר שעובר על האיסור מפני רשעותו, אלא, מפני חסרון ידיעה, שהוא תינוק שנשבה. יש להוסיף, שמפני שהוא כבר חי עמה, וקשה לפרוש מן האיסור, יש לומר שנחשב שהוא אנוס (עיין להלן בדברי הרב הרצוג זצ"ל).

אמנם, יש להעיר שהאגרות משה בשתי תשובות אחרות (יורה דעה, חלק א, סימן ג; אבן העזר, חלק א, סימן יד) נקט שיש איסור של "לפני עֵנֶר" גם במקרה שמי שעובר את העברה עובר באונס. כיון שזה שנותן את האיסור יודע שיש איסור, וגם אפילו שהאחר עובר באונס, בכל זאת, אף באונס יש מעשה איסור. לדעתו, כשמכשיל את חברו באיסור עובר באיסור "לפני עֵנֶר" מצד בין אדם למקום. לכן, גם כשמכשילו באונס הוא עובר על האיסור, כיון שיצר מכשול חטא בעולם. הוא הביא ראיה לכך, שהרי הדבר פשוט שאם אחד יאנוס את חברו לעבור איסור באופן שיהיה פיקוח נפש, שאז העובר לא יעשה איסור כשיעשה את הדבר שחברו מכריחו וגם מותר לכתחילה לעשותו, כיון שבזמן פיקוח נפש מצווה לעבור על המצוות חוץ מג' עברות וכו', בכל זאת, זה שאנוס יעבור על איסור "לפני עֵנֶר". גם הוא הביא שמפורש במספר מקומות שהכותים חשודים להאכיל אחרים נבלות, טבל וחמץ בפסח, כיון שהם חשודים על איסור "לפני עֵנֶר", משום שמסבירים את הפסוק כפשוטו לעניין לתת מכשול גשמי לפני חברו. רואים שהגמרא אמרה שהכותים עוברים על איסור "לפני עֵנֶר", אפילו שזה שהם מכשילים אינו יודע מן האיסור.

⁹⁸ חלק ג, סימן ח.

⁹⁹ בשו"ת שלו, אבן העזר, סימן לו 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 הנשוי לנכרית מכהן הנשוי לגיורת.

¹⁰⁰ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה; הרב הרצוג סובר שיש איסור כרת מדברי קבלה למי שבא על נכרית; עיין מסכת סנהדרין פב, ע"א; עיין בטור, אבן העזר טז; הפסוק הוא מספר מלאכי (ב, יא): "כי חילל יהודה את קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר יכרת ה' לאיש אשר יעשה ער ועונה וכו'".

¹⁰¹ אבן העזר טז, א.

¹⁰² עיין בטור שם, שהביא את דעת הרמב"ם וחלק עליו. הטור סובר שאין איסור של "לא תתחתן בו", אלא דווקא בז' עמים, ודווקא לאחר שהתגיירו. זו גם שיטת ר"ת. עיין מסכת כתובות כט, ע"א; מסכת יבמות עט, ע"א; מסכת עבודה זרה לו, ע"ב; בנפחים הרחבתי על המחלוקת הזו.

¹⁰³ הרמ"א (אבן העזר טז, א) הביא בשם יש חולקים את דעת הטור, שאין לוקים על ביאת נכרית.

שנישואין אזרחיים נחשבים פרהסיא¹⁰⁴. כשיש דין של קנאים פוגעים בו, זה איסור דאורייתא [גריא"ה הרצוג זצ"ל¹⁰⁵].

4. דעת הראב"ד¹⁰⁶, שאיסור גיורת לכהן, אינו איסור דאורייתא, אלא רק איסור מדברי קבלה, מדברי יחזקאל¹⁰⁷. יש לצרף את דעת רש"י¹⁰⁸, שגיורת אינה אסורה לכהן מן התורה משום איסור זונה, אלא אם נבעלה לנכרי בנכריותה. כשלא נבעלה היא אסורה רק מדרבנן. אפילו שהנכריה שעליה דנים נבעלה לישראל בנכריותה, בכל זאת, אינה נחשבת כזונה. שלא מסתבר לומר משום ביאת ישראל תחשב זונה שפסולה לכהונה. עוד אפשר לומר שהיא נחשבת כזונה רק כשנבעלה בנכריותה דרך זנות. אך, אם נבעלה דרך אישות, אינה נחשבת כזונה. אין לומר שהרי יש ספק אם היא זינתה קודם לכן עם נכרי, והיא פסולה לכהונה. כיון שיכול להיות שבימינו ובארצות שידוע לנו שאין הנכרים פרוצים בזנות כמו בדורות הקודמים. יש לדון ולומר שכוחה של חזקת הגוף שלה חזק ביותר עד שאין בזה ספיקא דאורייתא לחומרא. גם יש לומר שאפילו במקרה של ספק אם נבעלה, אינה אסורה מן התורה, אפילו אם נאמר ספיקא דאורייתא לחומרא. הטעם לכך הוא שיש לה חזקת גוף, אע"פ ששכיחה זנות בעכו"ם, בכל זאת, זה אינו אלא ספק המצוי כנגד חזקה. לכן, אינה אסורה מדאורייתא. לדעת רש"י, רק כשידוע שודאי נבעלה לאחר, אז היא אסורה מדאורייתא מדין זונה. גם בדעת הרמב"ם נראה לבאר שאין איסור דאורייתא לכהן לישא גיורת. הרי כבר הובאו לעיל דברי הרמב"ם בנוגע לכהן פצוע דכא שמותר לו לישא גיורת. משם מבואר שאין איסור דאורייתא. נראה שאפילו במקרה שהגיורת נבעלה בנכריותה לנכרי, לאחר שהתגיירה אין איסור דאורייתא לכהן לישא אותה [גריא"ה הרצוג זצ"ל¹⁰⁹].

¹⁰⁴ גם דעת שו"ת אמרי יוסר (חלק א, סימן קעו) שנישואין עם נכרית, הוי כפרהסיא, ויש בכך דין קנאים פוגעים בו; כך גם משמע מדברי שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו, אות ו; סימן כח.

¹⁰⁵ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה.

¹⁰⁶ הלכות איסורי ביאה יח, ג.

¹⁰⁷ אך, צריך עיון בהמשך דברי הרב הרצוג זצ"ל, שכתב שלדעת הראב"ד יש הלכה למשה מסיני, משום שעד שבה יחזקאל מי אמרה; גם הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ב, אבן העזר, סימן ג) למד בדעת הראב"ד ורשב"א, שסוברים שאף על פי שנלמד מפסוק ביחזקאל, בכל זאת הוי איסור דאורייתא. יחזקאל רק בא וגילה את האיסור.

¹⁰⁸ מסכת יבמות סא, ע"א, ד"ה אלא הגיורת וכו'.

¹⁰⁹ עיין פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כד, אות א, אות יא-יג – בתשובה זו אינו דן בשאלה שלנו, אלא באיסור גיורת לכהן; שם, סימן כה, אות א – בתשובה זו דן בשאלה שלנו, דין גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן. אמנם, יש להעיר שבסוף סימן כד (אות יט) הרב הרצוג התקשה בדברי הרמב"ם, וכתב שקשה לומר שהרמב"ם סובר שאיסור גיורת לכהן הוא רק איסור מדרבנן, שהרי

5. לדעת הרמב"ם¹¹⁰, אפילו שהנכרית לא נבעלה לעכו"ם, בכל זאת כהן שבא על נכרית, חייב מלקות, משום איסור זונה¹¹¹. לכן, כל עוד שלא התגיירה, כשחי עמה חייב עליה משום איסור זונה¹¹² [גריא"ה הרצוג זצ"ל¹¹³].

גם, הרב משה פיינשטיין זצ"ל¹¹⁴ דן באיזה מקרה יש יותר איסורים. מצד אחד, יכול להיות שהגיורת לא תשמור הלכות נידה, ואם כן, יש כאן איסור כרת. בנכריותה, אין איסור נידה, אלא רק איסור "לא תתחתן במ", כשזה דרך אישות. מאידך, אם דר בקרב היהודים, זה נחשב שבא עליה בפרהסיא, ויש לו דין קנאים פוגעים בו, שיש בכך חומרא ככרת. נוסף על כך הבא על נכרית יש בכך איסור כרת מדברי קבלה. הוסיף את דברי הרמב"ם¹¹⁵, שכתב שהבא על נכרית, יש בו הפסד שאין בכל עריות כמותו, ולכן, אולי יותר חמור ביאת נכרית מביאת גיורת אפילו שיש איסור נידה.

5- עיון בדברי האחרונים – האשה המתגיירת עוברת איסורים בגיורה:

עד כה הדיון היה מצד הבעל, כאן נעבור לדיון באשה. כשהיא נכריה אין שום איסור, ועכשיו שהיא מתגיירת היא תעבור על איסורים שונים, ואם כן מדוע נגיירה? על כך, השיב הרב הרצוג זצ"ל¹¹⁶, שלא ברור שיש איסור לגיורת להינשא לכהן, משום דברי הראב"ד שהאיסור מצד פסוק שבדברי קבלה אצל יחזקאל, וזה אינו איסור שווה בכל. לכן, יכול להיות שהאשה אינה אסורה באיסור הנ"ל. אלא, עדיין, יש לאסור מצד שהיא עוברת על איסור "לפני עֵזְר", ולדעת מספר פוסקים אפילו שמכשיל את האחר באיסור דרבנן, בכל זאת, עובר על איסור דאורייתא. וגם אם לא נסדר להם קידושין, הרי לפי מספר פוסקים יש איסור פילגש ואיסור זה חל גם על האשה. אלא, הוא כתב שכבר

הרמב"ם לא כתב בשום מקום שגיורת אסורה לכהן מדבריהם. וכן לא כתב שהבא על גיורת מכין אותו מכות מרדות. לכן, נראה שהרמב"ם הסתפק בשאלה זו ולא הכריע.¹¹⁰ הלכות איסורי ביאה יב, ב-ג; שם יז, ו.

¹¹¹ זה בניגוד לדעת התוס' (מסכת יבמות סא, ע"א, ד"ה אין זונה וכו') שסובר שאין איסור מדאורייתא לכהן לבוא על נכרית, אלא אם כן נבעלה מקודם לכן. אבל, יש איסור דאורייתא לבוא על גיורת אפילו שלא נבעלה בנכריותה. המחלוקת הזו מבוארת בבית שמואל טז, ג. הרב הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כד, אות יד) ביאר שלדעת הרמב"ם יש איסור דאורייתא לכהן לבוא על נכרית בין שנבעלה, ובין שלא נבעלה. לאחר שהתגיירה יש איסור דרבנן בין שנבעלה, ובין שלא נבעלה. לדעת רש"י, יש איסור דאורייתא לכהן לבוא על נכרית דווקא כשנבעלה. ולאחר שהתגיירה כיון שנבעלה בנכריותה, יש איסור דאורייתא לכהן לישא אותה.

¹¹² עיין לעיל במחלוקת בין הבית שמואל ומנחת חינוך למגן אברהם בביאור דעת הרמב"ם.

¹¹³ עיין פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות א.

¹¹⁴ אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

¹¹⁵ הלכות איסורי ביאה יב, יב.

¹¹⁶ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ג.

הקלו גאוני בתראי לגייר נכריה שמתגיירת לשם אישות, במקום שיש חשש שיצא הבעל לתרבות רעה, ולכן גם כאן יש להתיר.

לכאורה, יש להעיר שאין בדבריו מענה על השאלה שבית הדין מביא את האשה לעבור על מספר איסורים. במקרה של גיור לשם אישות, בית הדין לא מכשיל את הגיורת באיסורים. גם יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ"ל¹¹⁷ דחה את הטענה שאין איסור לגיורת להינשא לכהן. הסברא הזו מבוססת על דברי ר' אליעזר ועל דעת הראב"ד שהאיסור הוא מצד דברי קבלה. אך, דברי ר' אליעזר הם דעת יחיד, ואין לסמוך על דבריו. נוסף על כך, יש עוד ביאורים בדברי ר' אליעזר, שלפיהם גם לדעת ר' אליעזר, יש איסור לגיורת להינשא לכהן אפילו לדברי הראב"ד.

שו"ת אחיעזר¹¹⁸ נשאל על מנהג שלא לגייר אשה שנשואה לכהן. לדעת השואל, המנהג היה מוזר, כיון שיש יותר איסורים לבעל בעת שהוא חי עמה בנכריותה. שו"ת אחיעזר השיב שאולי יש יותר איסורים לבעל כשהיא נכריה, אבל, עדיין אין לגיירה, כיון שכלפי הנכרית אין שום איסור כל עוד שלא התגיירה. אך, לאחר שהתגיירה היא עוברת מספר איסורים.

6- עיון בדברי האחרונים אם יש כאן דין "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך"?

גם לאחר דברי הרב הרצוג והרב הופמן, עדיין יש לדון האם בית הדין יכול לגייר אותה, שהרי הוא עובר איסור שמקבל גר שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, ויש את הדין "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך"? על כך, השיבו האחרונים:

א- האיסור לקבל גר שמקבל עליו את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, נאמר כשיש הצהרה מפורשת [שו"ת מלמד להועיל¹¹⁹ וגריא"ה הרצוג זצ"ל¹²⁰].

ב- האיסור לקבל גר שמקבל עליו את כל התורה כולה וכו', נאמר כשמגיירים את הגר לטובתו, אך כשמגיירים אותו לטובתו, אפשר לקבלו [שו"ת מלמד להועיל¹²¹].

הרב הרצוג הוסיף סברא שכאן אין את הדין "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך", שהרי מבואר בדברי הראשונים שמותר לשחרר שפחה שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין, כדי

¹¹⁷ שו"ת אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

¹¹⁸ חלק ג, סימן כח.

¹¹⁹ חלק ג, סימן ח.

¹²⁰ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה.

¹²¹ חלק ג, סימן ח.

להציל את אלו שיבואו לזנות עמה, כיון שהם אנוסים¹²². בוודאי אין הכוונה ממש לאנוסים, אלא, כוונת הדברים שכדאי לנו להיכנס באיסור של שחרור עבד כדי להצילם כיון שיצרם גובר עליהם כל כך לרגלי המסיבות. גם במקרה שלנו כך הם הדברים, כיון שהבעל אם הוא לא בעל תשובה גמור הוא לא יתן לבו לפרוש ממנה, בפרט כשיש להם ילדים.

אבל, הרב הרצוג חילק בין שני המקרים: 1. במקרה של שחרור חציה שפחה וחציה בת חורין, היה להציל את הרבים מעברה, וכאן מדובר להציל יחיד. 2. שם מדובר שעל ידי השחרור יתוקן הדבר לגמרי, מה שאין כן במקרה שלנו, שעדיין יש איסור גיורת לכהן. 3. יש דעת הרשב"א שסובר שבשחרור שפחה שהיא חציה שפחה וחציה בת חורין, אין איסור של "לעולם בהם תעבודו".

לדעת הרב דוד צבי הופמן זצ"ל¹²³ וגריא"ה הרצוג זצ"ל¹²⁴, אפילו שמגיירים את האשה, בכל זאת, אין לסדר להם קידושין, כיון שיש יותר איסורים אם נושא גיורת, ממה שבא עליה בלי קידושין שלדעת הרמב"ם איסורי כהונה, הם דווקא בנישואין. הרב הופמן הוסיף עוד נקודה שיש להזהיר את הבעל על איסורי נידה, דאל"כ יעבור יותר איסורים בגיורה משלא בגיורה, שהרי כנכרית אין איסור נידה.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל כתב שאפילו אם הגרות היתה חלה וגם נאמר שיש יותר איסורים כשהיא נכרית מכשהיא גיורת, בכל זאת, אין לבית דין לגיירה, שאין לבית הדין לחטוא ולסייע לכהן באיסור נשיאת גיורת¹²⁵. הוא נקט להלכה שאם האדם פושע, לא אומרים חטא כדי שיזכה חברך, וכאן הוא פושע. אפשר להקל דווקא כשמדובר על גיור לשם אישות, ששם אין האיסור ברור:

אבל הא צריך לגרות שיזדקקו ב"ד לזה והם אין להם לחטא אף חטא קטן שהוא לסייע שישא כהן גיורת בשביל שלא ישתמד דהא אין אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חברו שלא יעשה איסור חמור כשפשע כדאיתא בתוס' שבת דף ג' ונפסק כן במג"א סימן רנ"ד ס"ק כ"א עיי"ש. ורק בישראל שמותר לישא גיורת יש להקל לב"ד לגייר אף שהוא לשם אישות משום שאין זה איסור ברור שהרי ב"ד הדיוטות היו מקבלין כדאיתא ברמב"ם פ"ג מא"ב הט"ו... ואם היה זה איסור לא היו אף סתם אנשים שאינם ת"ח עוברים על איסורים אלא שהוא דבר שצריך להתרחק מזה ולכן הדיוטות שאינם ת"ח לא

¹²² עיין מסכת גיטין מא, ע"ב; עיין תוס' שם, ד"ה כופין את וכו'; תוס', מסכת שבת ד, ע"א, ד"ה וכי אומרים וכו'.

¹²³ שו"ת מלמד להועיל, חלק ג, סימן ח.

¹²⁴ פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה.

¹²⁵ משמע שאינו מדבר מצד איסור של בית דין לקבל גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד. אלא, מצד שמכשילים את הגר באיסור.

חששו לזה. ולכן כשיש לחוש שיעבור על איסור חמור יש להקל לקבל לגייר, אבל בכהן שהוא דבר אסור ממש אין להזדקק אף כשיש לחוש שישתמד ח"ו כיון שהוא פושע.

(אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן ד¹²⁶)

7 - עיון בתשובת הרמב"ם:

הרמב"ם 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 יבמות¹²⁷, 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 תואר¹²⁸, "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". כלומר, יעבור איסור פחות חמור. 2. עת לעשות לה' הפרו תורתך¹²⁹.

[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 ל"י הפרו תורתך. ומסייעין לו לישאנה בעדינות וברוך, ויקבעו לו מועד לישאנה או להוציאה, כמו שעשה עזרא [עזרא י', י' - מ"ד] ע"ה.

(שו"ת הרמב"ם, סימן קיא)

¹²⁶ דברי האגרות משה הללו נאמרים לפני מסקנתו שאין הגרות חלה, כיון שאין היא מקבלת את כל המצוות. לפי ההבנה שאין כאן גרות, בוודאי אין מקום לגרותה, ואין מקום לדון איפה יש יותר איסורים; גם מדברי שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו, אות ו) יש ללמוד למקרה שלנו שאין כאן דין של "חטא כדי שיזכה חברך", כיון שהוא פושע.

¹²⁷ כד, ע"ב.

¹²⁸ מסכת קידושין כא, ע"ב-כב, ע"א.

¹²⁹ עיון מסכת גיטין ס, ע"א; מסכת ברכות נד, ע"א.

האחרונים¹³⁰ התירו, על פי דברי הרמב"ם אלה, לגייר את האשה הנדונה בשאלתנו. דברי הרמב"ם מהווים בסיס גדול לגיור גרים שמתגיירים לשם אישות¹³¹. יש לדון אם אפשר להשוות את דברי הרמב"ם למקרה שלנו. בדין נטען על השפחה מבואר במסכת יבמות¹³², שהנטען על השפחה לא יכנס, ואם כנס לא יוציא. אך, כאן גם לאחר שכנס הכהן את הגיורת יש איסור שכהן יחיה עם גיורת. נוסף על כך, אי אפשר ללמוד מדברי הרמב"ם לעניין בית הדין שיכול לעבור איסור דרבנן כדי לזכות את האחר. הרמב"ם דן על האדם שמתירים לו לשאת את השפחה. יש להוסיף, שיש ללמוד משובת הרמב"ם שאפשר להתיר, דווקא בכה"ג שלאחר מעשה אין איסור. אך, כאן אם נאמר שקבלת מצוות חלקית, אינה קבלת מצוות ואינה גיורת, אין מקום להתיר את הגיור. נראה שכל האחרונים שדנו להתיר נקטו שאין כאן חסרון בקבלת מצוות, ורק דנו מצד האיסור של כהן לישא גיורת.

מסקנת האחרונים הלכה למעשה

הובאו לעיל הטענות של האחרונים עם כל הקשיים והשאלות על הגיור במקרה שלנו. להלן, אביא את מסקנותיהם: הרב דוד צבי הופמן זצ"ל¹³³ פסק לגייר את האשה.

כנגד לכך יש להביא מדברי הגריא"ה הרצוג זצ"ל, שאף על פי, שכתב צדדים שאפשר לגיירה, בכל זאת, מסקנתו היא שאין לגיירה משום טעמים אחדים מלבד מן החסרונות שהובאו לעיל:

- א- יהיה נראה שבית דין מקילים באיסור גיורת לכהן.
 - ב- כיון שבית הדין לא יאפשר להשיא את הזוג, יהיה נראה שבית הדין מסכים לחיי אישות בלי חופה וקידושין.
 - ג- כיון שלא ירשו לזוג להתחתן בחופה וקידושין, יש חשש גדול שלא תשמור דיני נידה וטבילה.
 - ד- מרבה חללים בישראל.
- אלו דבריו:

והנה לאחרי ההתבוננות, אודיעו שבחוץ לארץ במקום שמצויים מקרים

¹³⁰ הגריא"ה הרצוג זצ"ל, פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ג.

¹³¹ עיין שו"ת אחיעזר, חלק ג, סימן כו, אות ז.

¹³² כד, ע"ב.

¹³³ שו"ת מלמד להועיל, חלק ג, סימן ח.

כאלה, אם כי לפעמים ב"ד מקבלים לגרות על היסוד של הגאון מהר"ש קלוגר ז"ל הנ"ל, שלא יצא לתרבות רעה, כמש"כ בחכמת שלמה אה"ע סי' י"א סעיף ה' עיי"ש, ועל יסוד תשובת הרמב"ם הנ"ל, מכ"מ בכהן שנשא נכרית נמנעים מלקבל, כי זה יהא נראה, מחוץ לטעמים הנ"ל, שב"ד מקילים באיסור גיורת לכהן הואיל וידוע וגלוי שימשיכו לדור יחד ויצא הרושם כאילו התירו פרושים, ח"ו, את הדבר ולא אכשר דרא. ועוד כי יהא נראה כאילו ב"ד מסכימים לחיי אישות בלי חר"ק, וידוע מה שהרעיש הרב בעל עקידה על הב"ד והקהל שרצו לתקן מקוה בשביל הזונות כדי להצילן ובעליהן מאיסור נידה. ולענין דידן כשישבו בלי חר"ק רחוק שישמרו דיני נידה וטבילה כמובן ומכניסים אותם לחטא כ"כ חמור ופגם בזרעם. ועוד יש למצוא בזה נימוק כי ע"י כך נרבה חללים בישראל ותצא תקלה, כי איסור נישואין בין ישראל ונכרים ידוע ומפורסם ויזהרו לגייר את הבנים שנולדו ושיולדו להם בגיותה, אבל שאם יוליד בת והיא תנשא לישראל יתכשרו הולדות אח"כ ומאן מינטר להו, והבנות שיולדו להם כולן יהיו חללות, ואפילו אם ת"ל שבזה אין חשש שיהא הדבר מפורסם אבל מה נעשה לבנים שיהיו חללים ואם יולידו גם בנים דור אחר דור בנותיהם תהיינה אסורות לכהונה. ומאן מינטר להו, משאם כן כשישארו במצב העכשיו והבנים והבנות יתגייירו, הנה הבנות תהיינה ידועות בתור גיורות וכשתנשאנה לישראלים יתכשר זרעם גם לכהונה. על כן דעתי הדלה נוטה שאין לב"ד כשר להזדקק לזה לגייר את האשה הזאת, אלא לגייר את הבנים, עד אשר יערה עליהם רוח טהרה לפרוש זה מזה בהחלט, ואז נגייר אותה ותנשא לישראל.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סוף סימן כה)

גם האגרות משה¹³⁴ נקט שאין לגיירה, שיש כאן חסרון בקבלת מצוות. כך גם נקט הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל¹³⁵, אבל מטעמים אחרים. לדעת הרב עוזיאל, אין לגיירה, כיון שבמילא הגיור לא מוציא את הבעל מאיסור ובכגון זה נאמר "הלעיטהו לרשע וימות". הוא סובר שעל ידי שנגיירה ואחר כך נשיא אותם יבואו לחשוב שכהן מותר בגיורת. על זה נאמר "ובוצע ברך נאץ ה'", שאין זה מברך אלא מנאץ ואין לך מצוה הבאה בעברה גדולה מזאת. בסיום הוא כתב: "מכל האמור ומדובר

¹³⁴ אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

¹³⁵ משפטי עוזיאל, כרך ז, אבן העזר, סימן יח, אות ב.

נראה לע"ד, שאין בית דין ולא כל איש מישראל רשאי להזדקק לגרות נכריה הנשואה לכהן, או שתנשא לכהן, וכל העושה זאת נלכד בלטותא דרבנן¹³⁶.

¹³⁶ הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ב, אבן העזר, סימן ג, אות ה) נקט שאין לגייר את הנכרית שנשואה לכהן בנישואין אזרחיים, על אף שיכול להיות שמורידים לו מן האיסורים, בכל זאת, בסופו של דבר הוא עדיין עובר על איסור דאורייתא ולכן אין להתיר לו. הוא גם ציין לדברי ספר העקידה (שער כ) שדן במקרה שמצויים פרוצים בעריות ובית הדין רצה להושיב זונות פנויות כדי שלא יכשלו באשת איש. ספר עקידה השיב שחטא גדול שנעשה שלא ברשות בית דין, כל ישראל נקיים. אבל, חטא קטן הנעשה ברשות בית דין, חטאת כל הקהל היא. וזה היה עון סדום ופילגש בגבעה. הוא סיים מי שלא יקבל זה בדעתו אין לו חלק ונחלה בתורת ה'. הרב עובדיה יוסף כתב שאותה סברא שייכת גם במקרה שלנו, שאין רשות לבית דין להתיר לה לחיות עם הכהן אפילו שבאים להציל אותו מעברות. נוסף על כך, יש לחוש שלאחר שתתגייר לא תלך למקוה ותבוא לידי איסור נידה. גם כן אפשר שבהיותה נכרית היא מאוסה בעיניו יש יותר אפשרות שיחזור בתשובה ויגרשה. אבל, לאחר שכבר התגיירה קשה מאוד שיפרוש ממנה; שו"ת דברי יציב (יורה דעה, סימן קסח) כתב שהגיור לא חל במקרה שנשואה לכהן, כיון שיש אומדנא ברורה שאינה מקבלת את כל המצוות והיא מחזיקה בשעת הגיור את העברה, הוי כטובל ושרץ בידו; הרב שלמה גורן זצ"ל (בספרו "תרומת הגורן", כרך ב, סימן מד) דן בדיוק בשאלתנו, והוא הכריע שאפשר לגיירה. תשובתו התבססה על הנקודות הבאות: 1. הודיעו לה שבשום פנים לא יחתנו אותה עם האיש אותו היא היתה חיה. דהיינו, עם הכהן. אם כן, היא לא התגיירה על דעת להינשא לו. 2. כיון שלא התקדשו זה לזה, אז לדעת הרמב"ם אין איסור מלקות ולא שום איסור תורה. האיסור לכהן לבא על גיורת הוא רק לאחר קידושין. אבל, בזנות אין איסור מדאורייתא. 3. אין כאן איסור "לא תהיה קדשה" לפי שיטת הראב"ד שבפילגש אין איסור "לא תהיה קדשה". וגם לדעת הרמב"ם אין איסור. כיון שלפיו האיסור דווקא כשבוועלה לשם זנות. כאן אינו בוועלה לשם זנות. 4. אנחנו מצילים אותו מחטאים רבים כשנשוי לנכריה. 5. גם לגיורת היה איסור קודם שהתגיירה. שהרי מבואר ברמב"ם (הלכות איסורי ביאה יב, י) שבמקרה שיהודי בא על נכריה, אז הנכרית חייבת מיתה בידי בית דין. ואין עונשים אלא אם כן מזהירים, לכן בוודאי יש לה איסור. 6. לפי הראב"ד ורשב"א, איסור גיורת לכהן כשלא ידוע בוודאי שנבעלה, אין עליה איסור זונה כי אם מדברי קבלה. 7. יש לסמוך על תשובת "מלמד להועיל" שהוזכרה לעיל. כבר דנתי בראיות אלו לעיל, וכבר השבתי את דבריי. הרב שלמה גורן זצ"ל לא דן בנקודה שיש אומדנא דמוכח שהיא לא מתכוונת לקיים תורה ומצוות. הרי אפילו אם נאמר שאין כאן איסור דאורייתא, בכל זאת יש איסור דרבנן. אולי הוא סובר שבאיסור דרבנן אפילו שיש אומדנא דמוכח, הגיור לא בטל. יש עוד להעיר בנוגע למה שכתב שנכריה שזינתה עם ישראל בפרהסיא יש לה עברה, שאין הכרח לומר שיש כאן עברה. הרמב"ם (שם) כתב: "אבל ישראל הבא על הכותית בין קטנה בת שלש שנים ויום אחד בין גדולה בין פנויה בין אשת איש ואפילו היה קטן בן ט' שנים ויום אחד כיון שבא על הכותית בזדון ה"ז נהרגת מפני שבא לישראל תקלה על ידיה כבהמה ודבר זה מפורש בתורה שנאמר הן הנה היו לבני ישראל בדבר בלעם וכל אשה יודעת איש למשכב זכר הרוגו". הרי בוודאי בהמה לא חטאה, ובכל זאת נהרגת כיון שגרמה תקלה לישראל. לכן, יש לומר שהנכריה נהרגת כיון שגרמה תקלה לישראל, אבל אין כאן עברה. וכך מבואר בשו"ת אגרות משה (אבן העזר, חלק ג, סימן ל): "שבלא אישות ליכא על העכו"ם שום איסור לא בזנות ולא בדרך חתנות לא בצנעא ולא בפרהסיא שפנויה בת ישראל אין על העכו"ם שום חטא מלזנות ומלישא בת ישראל דרך חתנות, ורק על הישראל וישראלית איכא האיסור דזנות בצנעא מדרבנן ובפרהסיא קנאין פוגעין ובדרך חתנות איסור לאו מן התורה אבל על העכו"ם ליכא שום איסור. ומה שהרג פינחס גם לכזבי בת צור המדינית הוא משום שבא לישראל תקלה על ידה כמפורש ברמב"ם פ"ב מא"ב ה"י".

מסקנה

ראינו שיש מחלוקת בין האחרונים אם יש חסרון בקבלת מצוות, כשמדובר בגיורת שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן, ובדעתה לחיות עמו לאחר הנישואין. נלענ"ד, שאין לקבל גיורת כזו, שיש סברה גדולה לומר שיש חסרון בקבלת מצוות. שיש לומר שנחשבת כאומרת בפירוש שאינה מקבלת מצוה זו¹³⁷.

נראה שבדיעבד היא נחשבת גיורת לחומרא. כלומר, הולכים לחומרא להחשיבה כגיורת וגם כנכריה. הטעם לכך, הוא משום שיש דעות בין הראשונים ואחרונים שקבלת מצוות חלקית, אינה מעכבת את הגיור בדיעבד¹³⁸. נוסף על כך, יש את הסברה שהחסרון של גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הוא דווקא כשיש הצהרה מפורשת¹³⁹.

יש לצרף שאם לא הודיעו לה את האיסור והיא אינה יודעת את האיסור להינשא לכהן, אפילו שיש אומדנא ברורה לבית דין שאם היתה יודעת את האיסור, בכל זאת, היתה עוברת על האיסור, אין בכך חסרון בקבלת מצוות, אלא חסרון בהודעת מצוות. אף על פי, שמסתבר לומר שהידיעה שלא היתה מתגיירת אם היתה יודעת שאסורה לכהן, נחשבת כחסרון בקבלת מצוות, בכל זאת, בדיעבד יש להחשיבה כגיורת לחומרא משום שיש לומר שאין בכך חסרון בקבלת מצוות. כך נראה שזו דעת הר צבי, לפי ביאורו בדין זאת שהתגיירה על דעת להינשא לעבד.

ודאי הוא שלכתחילה אין לגייר גיורת כזו, שחוץ מחסרון של קבלת מצוות, יש את החסרונות הנוספים שכתב הרב הרצוג זצ"ל ואם לא ניתן לה להתקדש לבעלה כדת משה וישראל, נכנסים לספק של גיור בטעות.

מצד הכלל של "וכי אומרים לאדם חטא וכו'", נראה שיש להקל, שבית הדין יכול לגיירו. כיון שיש מקום לומר שהמקרה הנדון נחשב מצוה רבה, וגם אולי לא נחשב כמו פשע, אם מדובר על תינוק שנשבה. עכשיו אפילו שחזר בתשובה, קשה מאוד שלא ישאר עמה, בעיקר אם יש להם ילדים. נוסף על כך, נראה שבית הדין עובר רק על איסור דרבנן, ובמקרה של מצוה רבה מותר לעבור איסור דרבנן, אפילו שהאחר פשע.

¹³⁷ לאחר כתבי את המסקנה הנ"ל מצאתי שהגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל נשאל שאלה זו והוא ענה שאי אפשר לגיירה שהרי מבואר בגמרא במסכת בכורות שגר שמוכן לקבל עליו את כל המצוות חוץ מדבר אחד, אין מקבלים אותה, והיות שהגיורת אסורה לכהן, הרי זה כמו שמקבלת עליה את כל התורה כולה חוץ מדבר אחד. השואל אמר לו שהרי בתשובת מלמד להועיל מבואר שיש להקל במקרים מסויימים. על כך השיב לו הגרי"ד קצת בקפידא: "הלא גם אני אחרון, ורשאי אני לחלוק על הרב מלמד להועיל, ולדעתי אין הדברים נראים כלל". הדברים מובאים בספר "דברי הרב", עמ' ר, אות ו.

¹³⁸ עיין במאמרי "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

¹³⁹ עיין במאמרי "קבלת מצוות בגיור", מובא לעיל בהלכות יורה דעה.

גר המתגייר

חושן משפט

"וְכִי יִגְדֹר אֶתְךָ גֵּר בְּאַרְצְכֶם לֹא תִזְנוּ
אֹתוֹ" (ויקרא יט, לג) – "לֹא תִזְנוּ" –
אֲנֵי דְבָרִים לֹא תֵאמַר לוֹ אִמְשׁ חַיִּית
עֹבֵד עֲבֹדַת אֱלִילִים וְעַכְשִׁיו אַתָּה בֹא
לְלַמֹּד תּוֹרַת שְׁנֵתְנָה מִפִּי הַגְבוּרָה"
(רש"י)

קבלת גרים בזמן הזה

מבוא

ידוע לנו שכל הבא להתגייר צריך לעבור תהליך ארוך עד לגיורו. במאמר זה אדון האם יש צורך שיהיה בית הדין נוכח בעת תהליך הגיור? אם כן איזה בית דין? מי יהיו הדיינים והאם יש הבדל בין הזמן הזה לזמן בית המקדש?

צורך בבית דין בגיור

מובא בגמרא במסכת יבמות:

אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גר צריך ג' משפט כתיב ביה... ת"ר ושפטתם צדק¹ בין איש ובין אחיו ובין גרו מכאן א"ר יהודה גר שנתגייר בב"ד הרי זה גר בינו לבין עצמו אינו גר מעשה באחד שבא לפני רבי יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי א"ל רבי יהודה יש לך עדים אמר ליה לאו יש לך בנים א"ל הן א"ל נאמן אתה לפסול את עצמך ואי אתה נאמן לפסול את בניך.

(מו, ע"ב-מז, ע"א)

מבואר בגמרא שצריך לעבור את תהליך הגיור בפני בית הדין. גיור מחוץ לבית דין אינו גיור. הגמרא הביאה מעשה שמראה את ההלכה הזו בפועל, שם מתבטא הניגוד לבית דין - המתגייר בינו ובין עצמו.

צריך עיון, מהי הגדרת בית דין? האם הכוונה שצריך להתגייר בפני ג' אנשים, ולא משנה מי הם, או הכוונה בפני דיינים חכמי ישראל ואולי אפילו סמוכים?

וכן, במסכת קידושין:

משנה - ... האומר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שאתגייר או לאחר שתתגיירי... אינה מקודשת...

¹ ספר דברים א, טז.

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 "משפט" כתיב ביה כדין מי יימר דמזקקו ליה הני תלתא.

(סב, ע"א-ע"ב)

הגמרא מלמדת אותנו שאין הגיור ביד המתגייר, ואינו תלוי רק בו, הוא צריך בית דין של ג' אנשים, ומי אמר שיבואו?

גדרי בית דין

מובא במשנה במסכת סנהדרין²: "דיני ממונות בשלשה גזילות וחבלות בשלשה...". הגמרא דנה, לאחר מכן³, על החילוק בין דיני ממונות לגזילות וחבלות והביאה ג' תירוצים:

א- ר' אבהו הסביר שמה שנשנה במשנה גזילות וחבלות, הוא פירוש של דיני ממונות. "דיני ממונות" שצריכים שלשה מומחים הם גזילות וחבלות ואילו הודאות והלוואות לא צריכים שלשה מומחים. זאת משום דברי ר' חנינא: דבר תורה אחד דיני ממונות ואחד דיני נפשות בדרישה וחקירה שנאמר "משפט אחד יהיה לכם" ומה טעם אמרו דיני ממונות לא צריכים דרישה וחקירה כדי שלא תנעל דלת בפני לוין, ומאותו טעם אין צורך במומחים בהודאות והלוואות.

ב- רבא סבר, באופן עקרוני, כר' אבהו. אך, הוא הסביר את המשנה בצורה אחרת. הכוונה בדברי המשנה "דיני ממונות" היא הודאות והלוואות, ומה שכתוב בשלשה, הכוונה היא שלשה הדיוטות, אבל מה שנאמר בגזילות וחבלות שצריך שלשה, הכוונה שצריך ג' מומחים.

ג- רב אחא בריה דרב איקא סובר שבהודאות והלוואות אין צורך בג' דיינים, אלא, מספיק דיין אחד משום שכתוב "בצדק תשפוט עמיתך", משמע שזה דיין אחד, ומה שהצריכו ג' דיינים, הוא רק מדרבנן, גזירה משום יושבי קרנות. כלומר, הדיין יהיה יושב קרנות, ובג' אנשים אי אפשר שאחד מהם לא יהיה בקי בהלכות הלוואה⁴.

² ב, ע"א.

³ ב, ע"ב-ג, ע"א.

⁴ עיין רש"י שם.

למסקנת הגמרא יש מחלוקת בין האמוראים אם מדאורייתא צריך ג' דיינים או מספיק דיון אחד כדי לדון בדיני הוראות והלוואות.

מובא בגמרא במסכת בבא קמא :

דאמר רבא נזקי שור בשור ונזקי שור באדם גובין אותו בבבל נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור אין גובין אותו בבבל מ"ש נזקי אדם באדם ונזקי אדם בשור דלא אלהים בעינן וליכא נזקי שור בשור ושור באדם נמי אלהים בעינן וליכא אלא מאי שנא שור בשור ושור באדם דשליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלוואות אדם באדם ואדם בשור נמי שליחותיהו קא עבדינן מידי דהוה אהודאות והלוואות... אלא כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא ואית ביה חסרון כיס אבל מילתא דשכיחא ולית ביה חסרון כיס אי נמי מילתא דלא שכיחא ואית ביה חסרון כיס לא עבדינן שליחותיהו...

(פד, ע"א-ע"ב)

מסקנת הסוגיא שרק דברים שהם שכיחים ושיש בהם חסרון כיס אומרים "עבדינן שליחותיהו".

מובא בגמרא במסכת גיטין :

אביי אשכחיה לרב יוסף דיתיב וקא מעשה אגיטי, א"ל והא אנן הדיוטות אנן? ותניא היה ר"ט אומר כל מקום שאתה מוצא אגוריות של עובדי כוכבים, אע"פ שדיניהם כדיני ישראל אי אתה רשאי להיזקק להם, שנאמר 'ואלה המשפטים אשר תשים לפניהם', 'לפניהם', ולא לפני עובדי כוכבים. דבר אחר 'לפניהם', ולא לפני הדיוטות. א"ל אנן שליחותיהו קא עבדינן, מידי דהוה אהודאות והלוואות. אי הכי גזילות וחבלות נמי? כי עבדינן שליחותיהו במילתא דשכיחא, במילתא דלא שכיחא לא עבדינן שליחותיהו.

(פח, ע"ב)

לפי מסקנת הגמרא, גם כיום, מותר לבית דין לכפות על גיטין, אף על פי שכיום בית הדין נחשב בית דין של הדיוטות. גט הנכפה על ידי בית דין בזמן הזה לא נחשב כגט מעושה, משום שבדבר שהוא שכיח יש את הכלל "עבדינן שליחותיהו". כפייה על גיטין נחשבת דבר שכיח. גזילות וחבלות אינן דינים שכיחים ומשום כך אין ביכולתו של בית הדין בזמן הזה לדון בהם, הרי הכלל "עבדינן שליחותיהו" פועל דווקא בדינים שכיחים ושיש בהם חסרון כיס.

על פי מסקנה זו, יש לדון בקבלת גרים בזמן הזה, שהרי התבאר לעיל, שיש צורך בבית דין לקבלת גרים, ואם יש צורך בבית דין, איך אפשר לקבל גרים בזמן הזה? לכאורה, אין כאן חסרון כיס.

ראשונים- "עבדין שליחותיהו"

לפני שניכנס לדון לגבי בית דין של קבלת גרים, עלינו לדון במשמעות "עבדין שליחותיהו", השליחות של מי אנחנו עושים? למה צריך את הכלל "עבדין שליחותיהו"? איזו בעיה/איסור, הכלל הזה בא לפתור?

יש קושי בדברי הגמרא שהביאה שני טעמים מדוע לא צריך מומחים:

א- נעילת דלת.

ב- "עבדין שליחותיהו".

יש להבין איך מסתדרים ב' הטעמים האלו ביחד? נראה שיש בכך מחלוקת ראשונים:

מהר"ם⁵ כתב ששמע מדברי התוס'⁶, שהטעמים של נעילת דלת ושל "עבדין שליחותיהו", הם טעם אחד. כלומר, מקרה שיש בו נעילת דלת הוא מקרה שנחשב שכיח ושיש בו חסרון כיס, ולכן יש את הכלל "עבדין שליחותיהו". משום כך בגזילות וחבלות יש צורך בדיינים מומחים ואי אפשר לדון לפני הדיוטות, כיון ששם אין את טעם של נעילת דלת, ולכן לא יפעל הכלל "עבדין שליחותיהו".

אבל, לדעתו, הרא"ש⁷ נקט דרך אחרת. לפי הרא"ש, אלו שני טעמים שונים. הטעם של נעילת דלת מועיל לזמן שאין את הכלל "עבדין שליחותיהו" - לזמן של המשנה, כשמדובר בדין בארץ ישראל. לכן, במשנה במסכת סנהדרין כתוב שגזילות וחבלות צריכים מומחים ודרישה וחקירה, כיון שהיא מדברת לגבי ארץ ישראל ששם יש מומחים. הגמרא על המשנה דנה שבהודאות והלואות לא צריכים מומחים, כיון ששם יש נעילת דלת. אבל, הטעם של "עבדין שליחותיהו" מועיל לאחר מכן, כשאין דיינים מומחים, ולכן אז בכל מקום וגם בארץ ישראל, לא צריכים דרישה וחקירה ומומחים בכל דבר שהוא שכיח. לפיכך, דין גזילות שהוא דין שכיח אפשר לדונו גם בזמן הזה. הטעם של "עבדין שליחותיהו" גם מועיל לזמן המשנה בבבל. משום כך, אם נאמר שהדבר שכיח ויש בו

⁵ מסכת סנהדרין ג, ע"א, על דברי התוס' ד"ה שלא תנעול וכו'.

⁶ מסכת סנהדרין שם, שלא תנעול וכו'.

⁷ שם, פרק א, סימן א.

חסרון כיס, אף על פי שאין בו הטעם של נעילת דלת, יש את הכלל של "עבדינן שליחותיהו", ולכן אפשר לדון גזילות.

כדברי הרא"ש נקטו הרמב"ן⁸ והר"ן⁹. אך יש חילוק ביניהם:

נראה, שלפי התוס' והרא"ש, הטעם של "עבדינן שליחותיהו" בא לפתור את החסרון שבדיני ממונות צריך דיינים מומחים, שכתוב בתורה "אלהים" שלש פעמים, ולכן, צריך בית דין של מומחים, ולא בית דין של הדיוטות שדינו אינו דין. דבריהם מתייחסים לדברי ר' אבהו ורבא. אך, דעת הרמב"ן והר"ן היא, שהטעם של נעילת דלת בא לפתור את החסרון שדיניהם של הדיוטות אינו דין. אבל, אין בכך תיקון גמור, כיון שעדיין יש חסרון נוסף, שיש איסור של "לפניהם ולא לפני הדיוטות". הטעם של "עבדינן שליחותיהו" פותר את החסרון של האיסור, כיון שאנחנו שליחים שלהם, אז אין איסור, אלו דברי הרמב"ן:

והיינו דקאמר שליחותיהו דידהו קא עבדינן להתיר אותנו לדון, שאלו בא לומר שדיננו דין היה לו לומר התם כדי שלא תנעול דלת בפני לווין וכטעמא דדרישה וחקירה, ומאי שליחותא דידהו איכא למעבד בין לדין בין לדידהו דיני ממונות בעי דרישה וחקירה ומשום שלא תנעול דלת אמרו שאינן צריכין, והדיוטות נמי מהאי טעמא מכשרינן להו בריש מכילתין, אלא מקום שאמרו דיניהם דין אמרו משום שלא תנעול דלת, מקום שאמרו דין אותו בבבל אמרו משום דשליחותיהו קא עבדינן להתיר בית דין לדון ולבעלי דינן להזקק לבא לפניהם... ובוודאי דכל דדיינן בהדיוטות בהודאות והלואות אפילו בארץ ישראל ובגזילות וחבלות בבבל, שליחותיהו עבדינן בהו דאי לא הכי אסור לנו לדון בהם כלל משום דכתיב 'לפניהם' ולא לפני הדיוטות.

הר"ן הסביר שהגמרא במסכת סנהדרין עסקה בהיבט המעשי שדיניהם של בתי דין הדיוטות אינו דין, ועל כך תקנו חכמים שדיניהם דין והם חלים. דיניהם דין פועל מכוח הפקר בית דין הפקר. הגמרא במסכת גיטין דנה בהיבט האיסורי לבוא לדון לפני הדיוטות, ועל כך בא הכלל של "עבדינן שליחותיהו" שהמומחים מרשים להדיוטות לדון. ההדיוטות שליחים של המומחים:

דהך סוגיא דהכא היא לעניין הדין עצמו אם הוא כשר בהדיוטות אם לא והא נפקא מעירוב פרשיות שהוא בעיקר הדין שאמרה תורה עד האלהים יבא דבר שניהם שהם מומחין ואם אינן מומחין הדין פסול מדאורייתא ומשום נעילת

⁸ מסכת סנהדרין כג, ע"א, ד"ה ואני אומר וכו'.

⁹ בחידושו על מסכת סנהדרין ג, ע"א, ד"ה ובדין וכו'.

דלת התירו חכמים הדין פסול מדאורייתא ומשום הפקר בית דין הפקר. ואותה סוגיא שבפרק המגרש הוא עניין מצוה אחרת שאמרה תורה שאסור לבא לפני הדיוטות ואע"פ שקבלו עליהן בעלי הדין את דינם כדרך שאסור לבא לפני הכותים ואע"פ שקבלו עליהם בעלי הדין את דינם ואע"פ שבשניהם הדין אינו כלום מן התורה אפילו הכי כדי שלא יבואו בערכאותיהם שהוא עילוי יראתם או כדי שלא ישתמשו ההדיוטות בכתר המומחין אסרה תורה שלא לבוא לפני ההדיוטות וזהו שאלתו של אב"י לרב יוסף שאע"פ שתקנו חכמים שיהיה הדין כשר בהדיוטות עדיין איסור זה במקומו עומד ואין כח בחכמים לבטל זה העניין והוא ליטול כת"ר של מומחין וכן אע"פ שהיה יודע שעשוי הגט מועיל מתקנת חכמים מכל מקום למה לא חששו על איסור לפנייהם ולא לפני הדיוטות ותירץ לו דשליחותיהו קא עבדינן והם שנתנו כח לדון בהדיוטות הם עצמן מחלו כבודן על זה. ובשליחותן עושין מה שעושין...

הביאור ב"עבדינן שליחותיהו" - שליחים של מי אנחנו, מבואר בדברי התוס'¹⁰. הוא הקשה שכיום שאין דיינים מומחים בארץ ישראל, איך יש לנו רשות לדון? שהרי אין לנו ממי ליטול רשות לדון, למי אנחנו שליחים? היישוב שכיום דייני הדיוטות הם שליחים של הדיינים המומחים הקודמים, הדיינים המומחים האחרונים שהיו, שאיננו עמנו כיום¹¹.

פסיקת ההלכה בדיני הודאות והלוואות

כבר הוזכרה לעיל מחלוקת אמוראים, בעניין מספר הדיינים שצריכים כדי לדון דיני הודאות והלוואות, אם דיין אחד או ג' דיינים? בדין זה נחלקו הראשונים ותחילה נפתח עם שיטת הרמב"ם, הוא פסק:

אע"פ שאין בית דין פחות משלשה מותר לאחד לדון מן התורה שנאמר 'בצדק תשפוט עמיתך' ומדברי סופרים עד שיהיו שלשה ושנים שדנו אין דיניהן דין.

(הלכות סנהדרין ב, י)

¹⁰ מסכת גיטין פח, ע"ב, ד"ה במילתא וכו'.

¹¹ שם, ד"ה כי וכו'; וכן ד"ה במילתא וכו'.

הרמב"ם פסק כדעת רב אחא בריה דרב איקא, שמדאורייתא מועיל דיין אחד. בדברי הרמב"ם התקשו ראשונים¹² ואחרונים¹³, והקשו עליו שתי קושיות:

א- אם פסק כרב אחא בריה דרב איקא, איך פסק כנגד דעת שמואל שסובר ששנים שדנו דיניהם דין? מדברי הגמרא¹⁴ משמע שהדברים תלויים זה בזה.

ב- לכאורה, הרמב"ם סתר את עצמו, כיון שבמקום אחר, הוא פסק¹⁵: "דיני קנסות כגון גזילות וחבלות ותשלומי כפל ותשלומי ארבעה וחמשה והאונס והמפתה וכיוצא בהן אין דנין אותם אלא שלשה מומחים והם הסמוכין בארץ ישראל אבל שאר דיני ממונות כגון הודאות והלואות אינן צריכין מומחה אלא אפילו שלשה הדיוטות ואפילו אחד מומחה דן אותן לפיכך דנין בהודאות והלואות וכיוצא בהן בחוצה לארץ אע"פ שאין בית דין של חוצה לארץ אלהים שליחות בית דין של ארץ ישראל עושין ואין להן רשות לדון דיני קנסות בשליחותן". כיון שהרמב"ם פסק כרב אחא בריה דרב איקא שאין צורך בסמוכים בהודאות והלואות, מדוע נצרך לכתוב שהטעם שאפשר לדון בדיני הודאות והלואות בחו"ל, כיון שיש את הכלל "עבדינן שליחותיהו"?

מבואר בר"ן¹⁶ שאם אומרים "עבדינן שליחותיהו" משמעות הדברים היא שיש צורך בסמוכים [במומחים], ורק כיום מועיל הדיוטות, משום ששליחותיהו קעבדינן. דברים אלה עומדים בניגוד לדעת רב אחא בריה דרב איקא. הרי לפי, מספיק שיהיה אחד שגמיר. בכך ביאר הר"ן מדוע הרמב"ן דחה את דעת רב אחא בריה דרב איקא, שהרי יש את הסוגיות במסכת בבא קמא ובמסכת גיטין, שאומרות שהדיינים דנים כיום מכוח "עבדינן שליחותיהו".

באחרונים אנחנו מוצאים מספר יישובים לקושיות שהובאו לעיל:

א- כשהגמרא אמרה שרב אחא בריה דרב איקא מסתדר עם דברי שמואל, כוונתה היתה לומר שדבריו יכולים להתאים עם דברי שמואל. דברי רבא בוודאי אינם מתאימים עם שיטת שמואל. אבל, אין הכרח לומר שדברי רב אחא בריה דרב איקא מתאימים עם דברי שמואל¹⁷ וכמו שיכול להתאים יכול להיות שהוא גם חולק.

¹² הר"ן, מסכת סנהדרין ג, ע"א; מאירי, שם, ד"ה מאחר וכו'; הרמ"ד, הלכות סנהדרין ב, י; שם ה, ח.

¹³ עיין כסף משנה, הלכות סנהדרין ב, י; שם ה, ח; לחם משנה, שם ב, י; ש"ך, חושן משפט, ריש סימן ג; קצות החושן שם; נתיבות שם.

¹⁴ מסכת סנהדרין ג, ע"א.

¹⁵ הלכות סנהדרין ה, י.

¹⁶ בחידושי למסכת סנהדרין ג, ע"א.

¹⁷ לחם משנה, הלכות סנהדרין ב, י.

ב- רב אחא בריה דרב איקא מסכים עם דברי שמואל מדאורייתא, אבל, מדרבנן הוא פוסל, משום תקנת יושבי קרנות, ואפילו בדיעבד אין דיניהם דין¹⁸.

ג- לדעת הרמב"ם, אין צורך בסמוכים בהודאות והלוואות, אולם בענייני כפייה דייני הדיוטות אינם יכולים לכפות ככתוב "אשר תשים לפניהם". הסוגיא במסכת גיטין מדברת על כפייה, ולפיכך שם צריכים לבוא מכוח "עבדינן שליחותיהו". גם בסוגיא במסכת בבא קמא מדובר על כפייה על הודאות והלוואות. כלומר, מדובר לפי המ"ד ששיעבודא לאו דאורייתא, שאז אפשר לכפותו לשלם רק מכוח כפייה על המצוות¹⁹, שיש מצוה לפרוע את החוב. לבית דין מוטל לכפות על המצוות ולא שאר אנשים. וצריך בית דין של סמוכים כדי לכוף לקיים את המצוות. כיום אפשר לכוף על המצוות מכוח "עבדינן שליחותיהו"²⁰.

ד- דעת הרמב"ם היא כדעת התוס'²¹, שרב אחא בריה דרב איקא סובר שיש עירוב פרשיות בין פרשת מודה במקצת לפרשת שומרים. לפיכך, גם על דין מודה במקצת כתוב שצריך "אלהים" – דיינים מומחים. רק הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך", מלמד שאין צורך בג' דיינים, ומספיק דין אחד. אבל, עדיין נשאר הדין שכדי לדון יש צורך במומחים-סמוכים משום העירוב פרשיות²², ומוכן שבזמן הזה יש צורך בטעם של "עבדינן שליחותיהו"²³.

ה- הרמב"ם למד שלגוף הדין, כלומר, להורות את הדין, הוא כמו איסור והיתר. לכן, בהודאות והלוואות אין צורך בג' דיינים ומומחים, מספיק דין אחד אפילו שהדיוט. אך, לעניין מודה במקצת ולהיות מוחזק כפרן, צריך גדר של בית דין, וגדר של בית דין הוא ג' דיינים מומחים-סמוכים. ההבנה הזאת מבוססת על כך שיש כאן עירוב פרשיות, אבל

¹⁸ עיין ר"ן, מסכת סנהדרין ג, ע"א; כסף משנה, הלכות סנהדרין ב, י, בשם תשובת הרשב"א.

¹⁹ עיין מסכת כתובות פו, ע"א.

²⁰ קצות החושן (ג, א). הוא הביא שכך כתב הב"ח (חושן משפט, סימן א), אך התומים השיג עליו. הקצות חיזק את דברי הב"ח. ביאור זה מבוסס על דברי התוס', מסכת סנהדרין ב, ע"ב, ד"ה ליבעי נמי וכו'; יש להעיר שיש קושי בביאורו של קצות החושן, שהרי לפיו הרמב"ם כתב שצריך "עבדינן שליחותיהו" בהודאות והלוואות כיון שמדובר על כפייה לשלם את החוב. והרי הסבר זה נכון רק לפי המ"ד ששיעבודא לאו דאורייתא, אבל הרמב"ם (הלכות מלוה ולוה יא, ד) סובר ששיעבודא דאורייתא [עיין ש"ך (חושן משפט לט, ב) שהאריך בדין שיעבודא דאורייתא, או לאו דאורייתא].

²¹ מסכת סנהדרין ג, ע"א, ד"ה ומדאורייתא וכו'.

²² כנסת הגדולה, חושן משפט, סימן ג; עיין בלחם משנה (הלכות סנהדרין ב, י) שגם הסביר כך בדעת הרמב"ם. דבריו באים ליישב את דעת הרמב"ם שפסק שיש עירוב פרשיות לעניין מודה במקצת, ומצד שני פסק כדעת רב אחא בריה דרב איקא. הלחם משנה יישב שצריכים לומר שהרמב"ם סובר שגם לדעת רב אחא בריה דרב איקא יש עירוב פרשיות. רק אינו מבואר בדבריו החידוש של כנסת הגדולה, שלדעת הרמב"ם יש עירוב פרשיות גם לעניין שיש צורך במומחים-סמוכים לדון בדיני הודאות והלוואות.

²³ הבנה זו עומדת בניגוד לדעת רש"י (מסכת סנהדרין ג, ע"א, ד"ה מדאורייתא וכו') שסובר שלדעת רב אחא בריה דרב איקא, אין עירוב פרשיות.

יחד עם זאת יש את הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך". לכן, אומרים ש"בצדק תשפוט עמיתך", שייך לגוף הדין. אך, לעניין "כי הוא זה", כלומר, המודה במקצת, שמדובר בהלוואה, צריך גדר של בית דין.²⁴

ו- הרמב"ם למד שעירוב פרשיות והצורך בשלשה מומחים-סמוכים, הוא רק לעניין מה שמדובר שם שצריך בית דין - טוען טענת גנב, שמבואר בפסוק שצריך דווקא שישבע בבית דין. כמו כן, צריך בית דין לעניין "כי הוא זה", שלפי רש"י²⁵ זהו המקור להודאת בעל דין. הנתיבות הוסיף שלדעת הרמב"ם, בהודאות והלוואות, יש צורך שיהיה דיין אחד סמוך, משום שיש את העירוב פרשיות, שממנו נלמד שצריך להיות סמוכים, רק הפסוק "בצדק תשפוט עמיתך" מלמד שמועיל דיין אחד. על פי זה, גם יישב את הקושיא ממה שפסק הרמב"ם ששנים שדנו אין דיניהם דין. שרב אחא בריה דרב איקא סובר שאין עירוב פרשיות. אך, אנחנו פוסקים שיש עירוב פרשיות, וכיון שיש עירוב פרשיות, הרי צריך לפחות סמוך אחד, ולכן שנים שדנו, כלומר, הדיוטות, אין דיניהם דין.²⁶ החילוק בין יישוב הנ"ל ליישוב הקודם. ליישוב הקודם אין הודאה בפחות מג' סמוכים. אבל, לפי יישוב זה יש גדר של הודאה בפני דיין אחד, רק יכול לחזור בו. וכן, לפי יישוב הנ"ל גם להוראה בהודאות והלוואות צריך דיין אחד סמוך. לפי היישוב הקודם לא צריך בהוראה דיין אחד סמוך.

לסיכום הדברים, לדעת כנסת הגדולה ונתיבות המשפט, צריך לפחות סמוך אחד בדיני הודאות והלוואות אפילו בהוראת הדין. לדעת קצות החושן, מספיק דיין אחד שאינו סמוך כדי להורות את הדין. לדעת קצות החושן ונתיבות המשפט, לעניין הודאת בעל דין, ולהיות מוחזק כפרן, צריך ג' דיינים סמוכים.

האחרונים נחלקו בדעת הרא"ש: הסמ"ע²⁷ נקט שהרא"ש פסק כרב אחא בריה דרב איקא, וזה בניגוד להבנת העיר שושן שנקט שהרא"ש פסק כדעת רבא. אך, הש"ך²⁸ נקט כדעת העיר שושן. הוא הסביר שהרא"ש²⁹ הזכיר את דעת רב אחא בריה דרב איקא, רק ללמדנו שצריך אחד שגמיר, שבדין הנ"ל רבא לא חולק על רב אחא בריה דרב איקא. הבסיס להבנתו בדעת הרא"ש הוא ההבנה שלא פוסקים כשמואל, אלא כר' אבהו ששנים שדנו אין דיניהם דין, ולכן אין מקום לפסוק כרב אחא בריה

²⁴ קצות החושן ג, ב.

²⁵ מסכת קידושין סה, ע"ב, ד"ה הודאת בעל דין וכו'.

²⁶ נתיבות המשפט ג, א.

²⁷ חושן משפט א, א.

²⁸ שם, א.

²⁹ מסכת סנהדרין, פרק א, סימן א.

דרב איקא. הוא גם הוסיף את הקושיות הנוספות שהקשה על דעת הרמב"ם. מבואר מדבריו שפסק להלכה שמדאורייתא צריך ג' דיינים סמוכים.

קבלת גרים בזמן הזה

1- עיון בראשונים:

כבר התבאר לעיל שיש צורך בבית דין לגיור גרים, ולכן, הראשונים שאלו, איך מגיירים גרים בזמן הזה שאין דיינים סמוכים? ניתנו מספר יישובים לשאלה זו:

1. הגרות נחשבת כדבר שכיח, ולכן, "עבדינן שליחותיהו"³⁰.

2. כיום מקבלים גרים אף על פי שאין סמוכים, כיון שיש עניין של נעילת דלת אצל הגרים, ולכן, "עבדינן שליחותיהו"³¹.

3. זו תקנה לקבל גרים כמו בהודאות והלוואות. לא מבוארת סיבת התקנה. נראה שקבלת גרים פועלת מכוח "עבדינן שליחותיהו"³².

4. הגרות אינה נחשבת כדין שכיח, ולכן, אין לומר "עבדינן שליחותיהו" מצד שהדין שכיח. אלא, משום שדווקא בעניין של ממון צריך שהדבר יהיה שכיח כדי שיאמרו "עבדינן שליחותיהו". אך, קבלת גרים עדיפה מממון ששכיח. נראה שכוונתו לומר שקבלת גרים היא דבר חשוב, ולכן, "עבדינן שליחותיהו" אפילו שאינו שכיח³³.

5. כתוב לגבי גרות המילה "לדורותיכם"³⁴: "וכי יגור אתכם גר או אשר בתוכם לדורותיכם ועשה אשה ריח ניחוח לה' כאשר תעשו כן יעשה: הקהל חקה אחת לכם ולגר הגר חקת עולם

³⁰ 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 שליחותיהו בגרות, רק הוא לא ביאר את טעם הדבר, שעבדינן שליחותיהו.

³¹ תוס', מסכת יבמות מז, ע"א, המשך של ד"ה משפט כתיב וכו'; כך גם נקט המרדכי (מסכת יבמות, רמז לו) בשם ר' שמחה.

³² ריטב"א, מסכת גיטין פח, ע"ב, ד"ה אנו וכו'; רשב"א (שם, ד"ה במילתא וכו') כתב כדברי הריטב"א, ומבואר שאינו סובר כדברי התוס', שגרות נחשבת דבר שכיח, ולכן, "עבדינן שליחותיהו". לדעתו, יש כאן תקנה. אך, לא מבוארת סיבתה.

³³ ר"ן, מסכת גיטין מט, ע"ב, מדפי הרי"ף.

³⁴ ספר במדבר טו, יד-טז.

לדורותיכם ככם כגר יהיה לפני ה': תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אתכם". משמע שיש לקבל גרים בכל עניין, לדורות עולם, גם כשאין סמוכים.³⁵

6. נלמד ממה שכתוב לגבי גרות "משפט", שבגרות צריך ג' דיינים. אך, לא נלמד שיש צורך בסמוכים.³⁶ בגרות יש הלכה למשה מסיני שצריך ג' דיינים, מה שנאמר בגמרא שהדבר נלמד ממה שכתוב לגבי גרות "משפט", הוא רק אסמכתא בעלמא. ההלכה למשה מסיני מלמדת שצריך ג' דיינים. אך, לא נאמר שצריך סמוכים.³⁷

הרשב"א³⁸ וריטב"א³⁹ סוברים שבגרות אי אפשר לומר "עבדין שליחותיהו", כיון שטעם זה שייך רק בקידושין וגיטין, ששם אפשר לומר שכל שמקדש אדעתא דרבנן מקדש. גם בממון, שהפקר בית דין הפקר. אך, בגיור איך שייך להתיר נכרי בבת ישראל?

ברמב"ן⁴⁰ יש יישוב לטענה זו: "עבדין שליחותיהו" אפשר לעשות בכל מקום והוא אינו דין דרבנן שאפשר לעשותו רק במקום של ממון וכן בגיטין וקידושין. "עבדין שליחותיהו" הוא דין דאורייתא, שהם השליחים של הסמוכים, ולכן יכולים לדון בכל דין.⁴¹

עוד נחלקו הראשונים בדעת רב אחא בריה דרב איקא, שסובר שמדאורייתא מועיל דיין אחד, האם כך הוא סובר גם בגרות?

תוס'⁴² כתב שאפילו לדעת רב אחא בריה דרב איקא, צריך בגרות שלשה דיינים, כיון שמשווים גרות לגזילות וחבלות. במקום שיש להקיש לקולא ולחומרא, מקישים לחומרא.⁴³

³⁵ תוס' (מסכת קידושין, דף ס"ב, ע"ב, ע"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.

³⁶ רשב"א, מסכת יבמות מו, ע"ב.

³⁷ רמב"ן, מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה שמעת מינה וכו'.

³⁸ מסכת יבמות מו, ע"ב.

³⁹ מסכת יבמות שם.

⁴⁰ מסכת יבמות שם, ד"ה שמעת מינה וכו'.

⁴¹ צריך עיון, הרי לעיל הובא שהרמב"ן סובר ש"עבדין שליחותיהו" צריך כדי להתיר את האיסור של "לפניהם" ולא לפני הדיוטות. הטעם של "נעילת דלת" בא לפתור את החסרון שדיניהם של ההדיוטות אינו דין. מדברי הרמב"ן כאן משמע ש"שליחותיהו עבדין" פותר את החסרון שדיניהם של ההדיוטות אינו דין.

⁴² מסכת יבמות מז, ע"א, המשך של ד"ה משפט כתיב וכו'.

⁴³ כך ביאר התוס' (מסכת קידושין, דף ס"ב, ע"ב, ע"ב, ד"ה גר וכו') את הסברא מדוע מקישים לגזילות וחבלות ולא להודאות והלואות; גם הרשב"א (מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה גר וכו'), רא"ש (מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא) ותוס' רא"ש (מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה משפט וכו') נקטו כדעת התוס' שאפילו לדעת רב אחא בריה דרב איקא, בגרות צריך ג' דיינים.

אמנם, יש לציין שיש עדיין מקום לעיון בדין זה. בתוס' כתוב:

ואפילו למ"ד בסנהדרין (דף ג. ושם) דבר תורה חד נמי כשר הכא מדמין לגזילות וחבלות דבעינן שלשה לכ"ע ור' יוחנן דהכא אית ליה בהדיא בירושלמי דשנים שדנו אין דיניהם דין.

(מסכת יבמות מו, ע"ב-מז, ע"א, ד"ה משפט)

חכמת שלמה⁴⁴ ביאר כשהתוס' כתב "ור' יוחנן" הוא תירץ תירוצו נוסף.

על פי דברים אלה כתב שו"ת דבר יהושע⁴⁵ שהתוס' הביא כאן שני ביאורים מדוע צריך ג' דיינים לגרות: 1. גם לדעת רב אחא בריה דרב איקא בגרות צריך ג' דיינים. 2. ר' יוחנן לא סובר כדעת רב אחא בריה דרב איקא.

לפי התירוצו השני, מי שפסק כדעת רב אחא בריה דרב איקא יסבור שבגרות מועיל דיין אחד. שו"ת דבר יהושע רצה לבאר בדברי התוס' באותו דף⁴⁶, שמסתפק בסברא זו, אם יש צורך בג' דיינים בגרות או מספיק דיין אחד.

בכל אופן, לענייננו יש מקום לומר שמספיק דיין אחד בקבלת גר, ואין צורך בג' דיינים. וכך כתב ר' יהודה בר' יום טוב בשם ר' שמחה, שכמו שאחד כשר בדיני ממונות מדאורייתא, כן הדין לגרות⁴⁷.

להלכה למעשה, השו"ע⁴⁸ פסק שצריך ג' דיינים. אבל, יש להעיר ששו"ת מנחת יצחק⁴⁹ כתב שיש לחוש לחומרא לדעת ר' שמחה, שהרי גם בשיטת הרי"ף יש הסתפקות אם סובר שצריך בית דין בגיור. לכן, במקרה שהגר התגייר בפני אחד יהיה גר מספק⁵⁰.

⁴⁴ על דברי התוס', מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה משפט וכו'.

⁴⁵ חלק ג, סימן מג.

⁴⁶ מסכת יבמות מז, ע"א ד"ה, יש לך עדים.

⁴⁷ דבריו מובאים במרדכי, מסכת יבמות, רמז לו.

⁴⁸ יורה דעה רסח, ג.

⁴⁹ חלק א, סימן קכא-קכב; חלק ה, סימן נא.

⁵⁰ מובא בשם הגרי"ד סולובייצקי זצ"ל שהיה חושש לגרות שנעשית על ידי קונסרביטיבים לדונה כספק גרות. הוא היה חושש לדעת השלטי גבורים (מס' יבמות טו, ע"ב, אות ב) שלמד בדעת הרי"ף שהצורך בשלשה בגיור הוא רק לכתחילה, אך, זה לא מעכב בדיעבד. נלע"ד, שצריך עיון בדברי הגרי"ד, שהרי השלטי גבורים כתב כך: "מדברי רבינו נראה כי בדיעבד שטבל בפני ב' הר זה גר לענין שלא פסלינו לבריה". משמע שצריך להתגייר בפני מישוהו. כבר הבאתי מדברי ר' שמחה שכתב שצריך להיות בפני אחד. לכן, במקרה של גיור קונסרביטיבי הרי כולם פסולים לדון ואם כן אין גיור אפילו בפני אחד. נוסף על כך, הרי באחד שהחזק כנכרי צריך שני עדים שיעידו שהוא התגייר. והרי כאן אין עדים כשרים שמעידים שהוא התגייר. עיין בש"ד, יורה דעה רסח, י; אגרות משה, יורה דעה, חלק ב, סימן קכז; הארכתי בצורך בעדים על הגיור במאמר "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר.

2- עיון בשיטת הרמב"ם:

הוזכרה לעיל שיטת הרמב"ם שיש לפסוק כדעת רב אחא בריה דרב איקא, שמדאורייתא מספיק דין אחד. השאלה היא האם גם בגרות מספיק דין אחד? עוד התבאר לעיל שאין דברי הרמב"ם כפשוטם, ויש חילוקי דינים אחדים, יש לדון לפיהם בדעת הרמב"ם לעניין דין קבלת גרים. הרמב"ם פסק שיש לטבול בפני בית דין, והוא מעכב את הגיור:

וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא ב"ט ולא בלילה ואם הטבילוהו ה"ז גר.

(הלכות איסורי ביאה יג, ו⁵¹)

בית דין מוגדר שלשה אנשים. אך, לא מבואר בפני איזה בית דין יש לטבול, האם לפני סמוכים, או אפילו לפני הדיוטות? בהמשך הרמב"ם פסק:

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 ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

(הלכות איסורי ביאה יג, יד)

מדברי הרמב"ם משמע, שאם קבלו גרים בבית דין של הדיוטות הקבלה היא קבלה, והם גרים. אבל, צריך עיון קצת בלשונו, כיון שמשמע שהם אינם גרים גמורים, אלא חוששים להם. אולם, נראה שההלכה שחוששים להם אינה קשורה בקבלת הגרים על ידי הדיוטות, אלא בסיבה שבגללה התגיירו. החידוש הנוסף ברמב"ם הוא שגם בזמן שיש סמוכים, אם התגייר בבית דין של הדיוטות, הוא גר⁵².

⁵¹ "ואם הטבילוהו הרי זה גר" מתייחס לדין של טבילה בשבת ובלילה, אבל לא מתייחס לדין של טבילה שלא בפני בית דין. משמע שהצורך בטבילה בפני בית דין מעכב את הגיור. יתר על כן, הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, ז) פסק: "טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר". נראה שהו"ו של "ונתגייר" אינו וי"ו החיבור, אלא וי"ו החילוק. כלומר, אם הוא טבל בינו לבין עצמו, או שנתגייר בינו לבין עצמו, אז אינו גר. נתגייר בפני עצמו, הכוונה שקיבל מצוות שלא בפני בית דין. במגיד משנה שם מבואר שהבין שהצורך בטבילה בפני בית דין מעכב את הגיור. עיין עוד בב"ח, יורה דעה רסח, ז; אור שמח, הלכות איסורי ביאה יג, א; שו"ת יביע אומר, יורה דעה, חלק א, סימן יט.

⁵² כך למדו בדבריו המגיד משנה (הלכות איסורי ביאה יג, טו), כסף משנה (שם) ומשנת יעקב (שם, יז).

אור שמח⁵³ העיר שיש מחלוקת בין התוס' לרמב"ם. דעת התוס': מקבלים גרים בזמן הזה, מכוח "עבדינן שליחותיהו". לפי הטעם הנ"ל היה צריך להיות שאם יקבל בית דין של הדיוטות גרים לשם אישות, הגרות לא תהיה גרות, כיון שאין הגרות לרצון חז"ל. אך, מדברי הרמב"ם רואים שהוא לא סובר כך. הרי הוא סובר שאפילו בזמן של סמוכים, הגרות נחשבת גרות אפילו שבית דין של הדיוטות קיבל את הגרים לשם אישות. נראה שהרמב"ם סובר שרק לכתחילה צריך את דיני משפט, שהרי הוא פסק שבדיעבד גרות בלילה נחשבת כגרות.

לפיו, דעת הרמב"ם, היא שקבלת גרים בזמן הזה אינה פועלת מכוח "עבדינן שליחותיהו". אלא, מצד הדין אין צורך בסמוכים. הצורך בסמוכים הוא רק לכתחילה.

צריך עיון בדבריו, שהרי מדברי הרמב"ם משמע שבדיעבד אם לא טבל בפני בית דין, אין גרות, ואפילו צריך לטבול בפני ג' אנשים⁵⁴. נראה להסביר שדעת הרמב"ם היא שלומדים מן הפסוק "משפט", רק לעיקר הצורך בבית דין. כלומר, שיהיו ג' דיינים. אך, לא לומדים לעניין הגדרים. נראה לי, שהרמב"ם למד מן המעשה של ר' יהודה⁵⁵, שרק גיור בינו ובין עצמו אינו נחשב גיור. אבל, גיור בפני הדיוטות אף על פי שהם אינם בית דין סמוכים, אלא הם הדיוטות בכל זאת, נחשב גיור⁵⁶.

ספר כלי חמדה⁵⁷ כתב שאי אפשר לומר שהרמב"ם למד מ"לדורותיכם" שאין צורך בסמוכים, כיון שלפיו גם בזמן הזה יש אפשרות לסמוכים, שהרי לדעתו גם בזמן הזה שייכת סמיכה⁵⁸. לכן, יש

⁵³ הלכות איסורי ביאה יד, יג, ד"ה ובזה וכו'.

⁵⁴ עיין רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, ז; עיין במאמרי "אשה שטוענת שהתגיירה, וראינה נוהגת בדרכי ישראל", בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר. הערתי לעיל בהערה 50 שמשמע מדברי הרמב"ם שהצורך בטבילה בפני ג' אנשים מעכב את הגיור.

⁵⁵ מסכת יבמות מז, ע"א.

⁵⁶ הרב יעקב אריאל שליט"א (שו"ת באהלה של תורה, חלק חמישי, סימן לח, אות ד) כתב שיש 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. הוא הביא שם שסברא זו שעיקר הגיור נעשה על ידי הגר עצמו ולא על ידי בית הדין, נמצאת בספר "בית האוצר" להגר"י ענגיל (מערכת ב, כלל ט, אות יג). הוא דייק את הבנתו מדברי התוס' במסכת סנהדרין (סח, ע"ב, ד"ה קטן). נלענ"ד, שאפשר לתלות בחקירה זו את המחלוקת בין התוס' לרמב"ם. כלומר, את המחלוקת בין הראשונים אם מדאורייתא צריכים ג' דיינים סמוכים לקבלת גר. אם נאמר שהגיור תלוי בהסכמת בית דין, הוא המכניס אותו תחת כנפי השכינה, מסתבר לומר שנצרך בית דין ממש, דהיינו, בית דין סמוכים. לבית דין הדיוטות אין את הכוח והסמכות להכניס את הגר תחת כנפי השכינה, להכניסו לקהל ישראל. אבל, אם נאמר שעיקר הגיור תלוי בגר עצמו הוא המכניס את עצמו, מסתבר לומר שלא צריך בית דין של סמוכים, מספיק בית דין של הדיוטות. מדברי הרב יעקב אריאל נראה שלא הבין כך. הרי הרב יעקב אריאל, הוסיף שם, שאין מי שחולק שנוכחותו של בית דין חיונית לצורך הגיור, וללא בית דין אין לגיור שום תוקף. אולם, לפי הסברא שעיקר הגיור נעשה על ידי הגר עצמו, בית הדין נצרך רק בכדי לתת תוקף לגיור. הצורך בנוכחות של בית דין במעמד הגיור נובע מכך, שהגר בא להצטרף לכלל ישראל ולקבל עליו חיוב תורה ומצוות כמו שקיבלו בני ישראל במעמד הר סיני, ובית הדין הוא זה שמוסמך לייצג את כלל ישראל.

⁵⁷ ספר במדבר, עמ' 291-292.

לומר שלפי הרמב"ם אין צורך בקבלת גרים בסמוכים, כיון שלדעתו אין צורך בסמוכים בהודאות והלוואות משום שאין עירוב פרשיות, ויש לומר שקבלת גרים אינה עדיפה מהודאות והלוואות:

נראה שדעת הר"מ ז"ל, דגר מן התורה אין צריך מומחין כמבואר מדבריו בפרק י"ג מאיסורי ביאה הל' י"ז עיי"ש. וצ"ב דלשיטתו ליכא למילף מלדורותיכם [כיון שלפיו שייך גם כיום סמיכה], ואם כן אמאי לא יהיה צריך מומחין 'הא משפט' כתיב ביה? אך באמת א"ש בפשטיות דהר"מ ז"ל, אזיל לשיטתו דסובר דלא אמרינן עירוב פרשיות וס"ל דמה"ת לא צריך בהודאות והלוואות מומחין, ואם כן י"ל דנהי דבגר כתיב ביה 'משפט', מ"מ לא עדיף מהודאות והלוואות דג"כ סגי בתלתא הדיוטות.

כמובן, שביאור זה קשה:

א- הוכח לעיל, שדעת הרמב"ם היא שיש עירוב פרשיות.

ב- הוכח לעיל, בדעת הרמב"ם שגם בהודאות והלוואות, צריך את הסברא של "עבדינן שליחותיהו".

ג- אם מדמה גרות להודאות והלוואות, מדוע יש צורך בג' דיינים?

יש לציין שעמק שאלה⁵⁹ כתב שלפי הרי"ף והרמב"ם, שפסקו כרב אחא בריה דרב איקא שכשר בדיני ממונות דיין הדיוט אחד, הרי הוא הדין לגבי גרות. כך גם כתב שו"ת מים עמוקים⁶⁰ לר' אליהו מזרחי זצ"ל. הוא כתב בצורה ברורה שכיון שאנחנו פוסקים כדעת רב אחא בריה דרב איקא, הרי אין צורך בשלשה דיינים בקבלת גרים, מספיק דיין אחד: "הילכך גר אע"ג דכתיב ביה 'משפט', חד סגי מדאורייתא".

אך, כבר הערתי, שלא משמע כך מדברי הרמב"ם. לכן, יש לחזור למה שהתבאר לעיל, שלדעת הרמב"ם, יש צורך בשלשה דיינים, אך אין צורך בסמוכים. הוא הבין שהגמרא למדה מן המילה "משפט", שבגרות צריך שלשה דיינים, אבל אין צורך בכל גדרי בית דין. את הסיבה שצריך ג' דיינים בגרות, על אף שבהודאות והלוואות לא צריך ג' דיינים ומספיק דיין אחד, אפשר להסביר בשלש צורות: 1. הוא סובר שמקשים גרות לגזלות וחבלות, ולא להודאות והלוואות. 2. יש הלכה למשה מסיני שממנה נלמד שצריך ג' דיינים בגרות. מה שמובא בגמרא שנלמד הצורך בדיינים ממה שכתוב "משפט" בגרות, הוא רק אסמכתא בעלמא. 3. הרי הובא לעיל דברי קצות החושן שביאר בדעת

⁵⁸ קושיא זו הקשה הראי"ה קוק זצ"ל, שו"ת דעת כהן, סימן קנ.

⁵⁹ סימן נח, אות ג.

⁶⁰ סימן לו.

הרמב"ם שבהודאות והלוואות מועיל דיין אחד רק לעניין הוראת הדין, אבל לעניין מודה במקצת ולהיות מוחזק כפרן צריך גדר של בית דין ולשם כך צריך ג' דיינים. רק לג' דיינים יש שם של בית דין. לפי זה, יש לומר כיון שבקבלת גרים יש צורך בבית דין לא יועיל דיין אחד.

3- עבדין שליחותיהו מדאורייתא או מדרבנן :

ציינתי לעיל שנחלקו הראשונים אם עבדין שליחותיהו מדאורייתא או מדרבנן. גם האחרונים נחלקו במחלוקת זו, ועל פי זה דנו איך אפשר לקבל גרים בזמן הזה :

נתיבות המשפט⁶¹ סובר ש"עבדין שליחותיהו" הוא דין דאורייתא, דאל"כ לא תהיה אפשרות לקבל גרים בזמן הזה, שהרי מקבלים גרים בזמן הזה, וקידושיו קידושין, ואם משהו אחר יקדש את האשה שקידש הגר, לא יתפסו קידושיו. הרי אין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה. גם כופין על גיטין, והרי גט מעושה על פי הדיוטות, פסול מדאורייתא. דוחק לומר שהפקיעו רבנן קידושין ממנו, שהיה לגמרא לפרש בכך. אך, הוא ציין לדברי הרשב"א, שמבואר מדבריו ש"עבדין שליחותיהו", הוא דין דרבנן.

קצות החושן⁶² סובר שאפילו לדעת התוס' "עבדין שליחותיהו" הוא דין דרבנן. לפיו, בדבר גדול יש כוח לחכמים לעקור דבר מן התורה אפילו בקום ועשה. בכך פועלים כל הדינים שהזכיר נתיבות המשפט. משום הסברא הזו אפשר לקבל גרים בזמן הזה.

על פי המחלוקת הזו, אם "עבדין שליחותיהו מדרבנן או מדאורייתא", דן הראי"ה קוק זצ"ל⁶³, בגיור גר שהדיינים שגיירו אותו עברו על דין דרבנן, האם הגרות חלה? הוא ציין לדברי הטור, שמבואר מדבריו שבזמן הזה כל הדינים שדנים, הם רק מדין דרבנן. מדאורייתא הדין של הדיינים לא חל כיון שהם הדיוטות. לדעת הטור, "עבדין שליחותיהו", פועל רק מכוח דרבנן. כך כתב הטור :

ודוקא בזמן שיש סמיכה אבל האידנא דליכא סמיכה כל הדינים בטלים מן התורה כדכתיב 'לפניהם' פירוש לפני אלהים הכתובים בפרשה דהיינו סמוכים ודרשינן 'לפניהם' ולא לפני הדיוטות ואנן הדיוטות אנן. לפיכך אין הדיינים מן התורה אלא דשליחותיהו דקמאי עבדינן.

(חושן משפט ריש סימן א)

⁶¹ חושן משפט א, א.

⁶² לד, א.

⁶³ שו"ת דעת כהן, סימן קנג.

הרב קוק הבין שלפי דברי הטור, הגרות בזמן הזה פועלת מדרבנן. לכאורה, לפי זה, כשיש פסול אפילו פסול דרבנן, הגרות לא חלה. אבל, הרב קוק טען שאי אפשר לסמוך על דברי הטור, כיון שהרבה ראשונים נקטו ש"עבדינן שליחותיהו" פועל מדאורייתא, ולכן, הגרות לא בטלה כשיש פסול דרבנן.

יש להעיר שאין הכרח להבנת הרב קוק בדעת הטור, שאפשר לומר שהגרות פועלת מדאורייתא, וזאת משום דברי רבינו נתנאל, אין הכרח שהטור סובר כדעת התוס' שהגרות פועלת מכוח "עבדינן שליחותיהו".

הרב רפאל אהרן יפה⁶⁴ הביא שיטה חדשה בשם קרית ספר⁶⁵, שבזמן הזה שאין סמוכים, דנים מן התורה כל הדינים אפילו שאינם סמוכים, אפילו בלי הכלל של "עבדינן שליחותיהו". לדעתו, הצורך ב"עבדינן שליחותיהו", הוא רק בזמן שיש סמוכים בארץ ישראל. כשאין בשום מקום סמוכים, הרי הכל שוים, והכל הולך אחר החכמה. הרב רפאל אהרן יפה כתב שלפי דבריו מובן בפשטות שמקבלים גרים בזמן הזה אפילו שאין לנו סמוכים, כיון שזה כמו כל הדינים שלא צריך סמוכים ולא צריך "עבדינן שליחותיהו".

4- עיון בדברי השו"ע ונושאי כלים:

השו"ע⁶⁶ כתב כדברי הרמב"ם שאם נתגייר ע"י הדיוטות, הגיור נחשב כגיור, ואפילו שנתגייר לשם סיבה כל שהיא.

לפי ההבנה של האור שמח בדעת התוס' ורמב"ם, הרי גם דעת השו"ע היא שמקבלים גרים בזמן הזה, לא מכוח "עבדינן שליחותיהו", דאל"כ גיור לשם אישות וסיבה כל שהיא, לא היה מועיל, ולא היו גרים בדיעבד.

אבל, ערוך השלח⁶⁷ כתב שקבלת גרים בזמן הזה פועלת מכוח "עבדינן שליחותיהו", וזאת מטעם נעילת דלת או משום שהוא דבר חשוב. הראי"ה קוק זצ"ל⁶⁸ כתב שאי אפשר לסמוך על דעת ר' נתנאל נגד דברי התוס' שכתב במספר מקומות שהטעם שמקבלים גרים בזמן הזה, הוא משום "עבדינן שליחותיהו", כיון שהוא דבר שכיח. לכן, הרב קוק סובר שבמקרה שאינו שכיח, אי אפשר לפעול מצד "עבדינן שליחותיהו", ולא יכולים לגייר.

⁶⁴ בהערותיו על חידושי הריטב"א, מסכת יבמות מו, ע"ב, מספר 204.

⁶⁵ הלכות סנהדרין, סוף פרק ה.

⁶⁶ שו"ע, יורה דעה רסח, יב.

⁶⁷ חושן משפט א, א; גם ביורה דעה רסח, ג. הוא כתב שמקבלים גרים משום ש"עבדינן שליחותיהו".

⁶⁸ שו"ת דעת כהן, סימן קנ.

אך, נראה שהרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל⁶⁹ פסק כדעת הפוסקים שלא פועלים מכוח "עבדינן שליחותיהו", הוא הביא שכך דעת הרשב"א, הרמב"ן, הרמב"ם ומגיד משנה.

5- הערות בשיטות הראשונים :

שער המלך⁷⁰ הקשה על דברי הרשב"א שכתב שבגרות אין צורך בסמוכים. שהרי הרשב"א במקום אחר⁷¹ חילק בין הפרת נדרים ובין קבלת גרים. בהפרת נדרים אין צורך בשלשה סמוכים, אלא מספיק שלשה הדיוטות, ולכן הפרת נדרו נחשבת כמעשה שבידו. אבל, הגיור אינו מעשה שבידו. משמע מדבריו, שהטעם שהמעשה של התגיירות אינו נחשב כמעשה שבידו, כיון שכדי להתגייר יש צורך ללכת לפני דיינים סמוכים, ויש לומר מי אמר שישגי שיבואו.

ספר נהור שרגא⁷² יישוב קושיית שער המלך: הרשב"א סובר שרק בזמן שאין סמוכים אין צורך בהם, אבל בזמן שיש סמוכים, צריך סמוכים, כדין הרצאת דמים [הבאת קרבן וזריקת דם על המזבח]. לכן, הגיור אינו מעשה שבידו, משום שצריך סמוכים. אלא, הוא הקשה שלפי הבנה זו, בזמן הזה, שאין צורך בסמוכים, הרי גרות תיחשב כדבר שבידו, ותהיה כדין נדרים, ודבר זה לא שמענו. לכן, הוא הזכיר את החת"ם סופר שכתב שיש כאלו שהסבירו שהסיבה שאין גרות דבר שבידו, כיון שקשים גרים לישראל כספחת, ולכן מי אמר שיבואו לגיורו.

נראה שהיסוד של נהור שרגא שבזמן שיש סמוכים, יש צורך בהם, אינו מוסכם על ידי כל הראשונים. מדברי מספר ראשונים, למדים שמועיל בית דין של הדיוטות גם בזמן שיש בית דין של סמוכים. מובא במסכת יבמות:

אמר רבי יוחנן, משום רבי שמעון בן יהוצדק: מוטב שתעקר אות אחת מן התורה ויתקדש שם שמים בפרהסיא, שהיו עוברים ושבים אומרים מה טיבן של אלו? הללו בני מלכים הם. ומה עשו? פשטו ידיהם בגרים גרורים. אמרו אין לך אומה שראויה להדבק בה כזו, ומה בני מלכים כך, בני הדיוטות על אחת כמה וכמה, ומה גרים גרורים כך, ישראל על אחת כמה וכמה. מיד

⁶⁹ משפטי עוזיאל, כרך ז, אבן העזר, סימן יג, אות ה; שם, סימן יט, אות ה.

⁷⁰ הלכות איסורי ביאה יג, ו.

⁷¹ מסכת יבמות פח, ע"א, ד"ה הא דאמרינן וכו'.

⁷² מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה משפט וכו'.

נתוספו על ישראל מאה וחמשים אלף שנאמר 'ויהי לשלמה שבעים אלף נושא סבל ושמונים אלף חוצב בהר'.

(עט, ע"א)

הראשונים התקשו בדברי גמרא זו הסותרת גמרא אחרת במסכת יבמות⁷³: "ת"ר: אין מקבלין גרים לימות המשיח; כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה". בדברי גמרא זו מתבאר שבימי דוד ושלמה לא קיבלו גרים, ואם כן איך מבואר בגמרא לעיל, שקיבלו 150 אלף גרים? על כך יישבו הריטב"א⁷⁴ ורשב"א⁷⁵ שמדובר שבית דין של הדיוטות קיבלו את הגרים האלה.

לפי שיטתם, אם בית דין של הדיוטות קיבל את הגרים אפילו בזמן שיש סמוכים [בזמן דוד ושלמה היו בתי דין של סמוכים], הרי יש ללמוד שגם בזמן שיש סמוכים, הדיוטות יכולים לקבל את הגרים. יש לצרף לדבריהם את דברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל, שגם הוא נקט שבית דין של הדיוטות יכול לקבל גרים גם בזמן שיש בתי דין של סמוכים. הוא הסביר⁷⁶ שמשוון ושלמה גיירו את נשותיהם בבתי דין של הדיוטות. הרי באותה עת היו בתי דין של סמוכים, ובכל זאת, חלה הגרות של נשי שלמה ושמשוון.

אבל, התוס'⁷⁷ נקט שבית דין של הדיוטות לא יכול לקבל גרים בזמן שיש בית דין של סמוכים. לכן, הוא יישב את קושיית הרשב"א וריטב"א בצורה אחרת. לדעתו, מדובר שנתגיירו מעצמם ובאמת לא היו גרים, אלא היו גרים גרורים. התוס' הולך לשיטתו כפי שהתבארה על ידי האור שמח. התוס' סובר שבתי דין של הדיוטות מגיירים מכוח "עבדינן שליחותיהו". לכן, אפשר להתגייר בבית דין של הדיוטות דווקא כשאין בית דין של סמוכים.

הרב רפאל אהרן יפה⁷⁸ ביאר שיסוד המחלוקת בין התוס' לרשב"א וריטב"א הוא אם הדיון בפני סמוכים מעכב בזמן שיש סמוכים. יש דעות שהרצאת דמים [הבאת קרבן וזריקת דם על המזבח], מעכבת את הגרות בזמן בית המקדש. אך, כשאין בית המקדש אין הבאת הקרבן מעכבת את הגרות⁷⁹. אלא, יש סברא לחלק בין הרצאות דמים ובין הצורך בדיינים סמוכים. רבי דרש שצריך

⁷³ כד, ע"ב.

⁷⁴ מסכת יבמות עט, ע"א, ד"ה מיד נתוספו וכו', ביישוב הראשון.

⁷⁵ מסכת יבמות, שם, ד"ה מיד וכו'.

⁷⁶ הלכות איסורי ביאה יג, יד.

⁷⁷ מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי וכו'.

⁷⁸ בהערותיו לחידושי הריטב"א מו, ע"ב, ד"ה דילמא וכו', מספר 209.

⁷⁹ עיין במאירי, מסכת יבמות מו, ע"א; רשב"א שם, ע"ב, ד"ה הא דאמר' וכו'; ספר נהור שרגא, שם מו, ע"ב, ד"ה משפט וכו'; ספר נזר הקודש, מסכת כריתות, תחילת פרק ב; משך חכמה, ספר במדבר טו, יג-יד; דנתי בכל הדין הזה במאמרי "גר שאינו הביא קרבן", ספר "גר המתגייר", כרך ג, עיון בתנ"ך.

הרצאת דמים ממה שכתוב "ככם כאבותיכם" מה אבותיכם וכו'.⁸⁰ ומשמע שהמילה "ככם" הוא לשון של עיכובא. אך, כיון שכתוב "לדורותיכם", לכן, לומדים שבזמן שאי אפשר להביא קרבן, אין הבאת הקרבן מעכבת את הגרות. אבל, בגרות הלימוד שצריך סמוכים הוא ממה שכתוב בגרות "משפט". אין שום לשון שמלמדת שהצורך ב"משפט" מעכב את הגיור. וכיון שכתוב בגרות "לדורותיכם", לכן, יש מקום ללמוד שהמילה "משפט" רק מלמדת שיש צורך בבית דין בגרות. אך, היא אינה מלמדת שיש צורך בסמוכים.

סוג הדיינים

1- דיין אחד גמיר או שלשה דיינים שגמירי:

התבאר לעיל, שכיום אפשר לדון בדיני הדיוטות, וניתנו כל מיני הסברים לכך. יש לדון האם כל אחד יכול להיות דיין, או יש תנאים מסוימים?

הובאה לעיל, הגמרא במסכת סנהדרין⁸¹, שלפי רב אחא בריה דרב איקא, מספיק דיין אחד מדאורייתא, אלא תיקנו שלשה דיינים, משום יושבי קרנות. שם כתוב: "אטו בתלתא מי לא הוי יושבי קרנות אי אפשר דלית בהו חד דגמיר". מכאן למדים, שמספיק שיהיה אחד גמיר [בקי בדינים שדנים עליהם]. יש מחלוקת בין הרמ"ה לרא"ש אם להלכה למעשה יש צורך בשלשת הדיינים יהיו גמירי, או מספיק שרק דיין אחד יהיה גמיר.

הרא"ש⁸² נקט שמספיק שיהיה דיין אחד גמיר, או ששמע או קרא בספרים ויודע סברות הדינים. עוד סייג את ההלכה הזאת וכתב שאם מדובר על ערכאות, כלומר, שנתמנו להיות דיינים, מועיל אפילו שאין אחד מן הדיינים שהוא גמיר. אך, הרמ"ה⁸³ נקט שצריך שיהיו שלשתם גמירי.

הב"ח⁸⁴ ביאר שמחלוקתם היא בהכנת דעת רבא. אם רבא מודה לדברי רב אחא בריה דרב איקא בצורך שיהיה אחד גמיר, או שלדעת רבא מדין דאורייתא יש צורך בג' סמוכים. לכן, גם בזמן הזה שמועילים הדיוטות עדיין צריך שג' הדיינים יהיו גמירי. אך, הוא כתב שאין הכרח להבין שהרא"ש נקט להלכה שמספיק שיהיה דיין אחד גמיר. יש מקום להסביר שהרא"ש כתב את הדברים האלו למי שפסק כדעת רב אחא בריה דרב איקא. אך, למי שפסק כרבא, צריך שכל הדיינים יהיו גמירי.

⁸⁰ עיין מסכת כריתות ח, ע"ב-ט, ע"א.

⁸¹ ג, ע"א.

⁸² מסכת סנהדרין, פרק א, סימן א.

⁸³ מובא בטור, חושן משפט ג, א.

⁸⁴ שם.

מסתימת השו"ע נראה שפסק כרא"ש, וכך נקט הרמ"א במפורש, אלו דבריהם:

אין בית דין פחות משלשה. וכל שלשה נקראים בית דין, אפילו הדיטות; (דאי איפשר דלית בהו חד דיווע סברות בדינים, אבל אי לית בהו חד דידע, פסילי לדון...)

(חושן משפט ג, א)

הב"ח כתב שלכתחילה יש לפסוק כמו שמבואר ברמ"ה, ששלשת הדיינים יהיו גמירי, רק בדיעבד יש לסמוך על דעת הרמב"ם⁸⁵ וסמ"ג, שמספיק שיהיה רק אחד שגמירי. הש"ך⁸⁶ הביא שהמהר"ר בן לב כתב שיכול המוחזק לומר קים לי, שצריך ששלשת הדיינים יהיו גמירי ואינו רוצה לדון אלא בבית דין של שלושה דיינים שגמירי. אבל, הש"ך חלק על דבריו, כיון שסובר שהעיקר בש"ס כדעת הרא"ש, ויכול להיות שגם הרמ"ה מסכים עם דבריו.

לכן, להלכה למעשה יש לנקוט שמספיק שיהיה דין אחד שגמירי. לכאורה, כך יהיה הדין בגרות, שצריך לפחות אחד שבקי בדיני גרות.

2- גדר אחד שיווע סברות בדינים:

הרא"ש כתב שצריך שבין הדיינים יהיה אחד שגמיר, או אחד ששמע, או קרא בספרים ויווע סברות הדינים. הטור⁸⁷ העתיק את לשון הרא"ש. פלפולא חריפתא⁸⁸ כתב שאי אפשר לומר שכוונתו לומר שקרא בספרים וגם יודע סברות הדינים, שאם כן הוא גמיר וסביר. אחד שגמיר וסביר הוא מומחה לרבים ויכול לדון לבדו [לא צריך ג' דיינים]. אלא, כוונת הדברים שהוא קרא בספרים או שיווע סברות הדינים. יש מקום לומר שכך הבין הרמ"א, שהרי הוא⁸⁹ פסק: "אי אפשר דלית בהו חד דיווע סברות בדינים". הוא לא הזכיר שצריך שקרא בספרים וגם יודע סברות בדינים.

הפרישה⁹⁰ ביאר את דברי הרא"ש אחרת. לדעתו, "סביר" הכוונה שהוא בעל סברא שיווע לשקול בדעתו ושכלו עניינים שלא למד ולא שמע מעולם ויכול לדמות מלתא למלתא בצחות שכלו. הרא"ש מדבר על אחד שאינו יודע סברות מצד עצם שכלו, אלא שיווע איזה סברות מדינים ועניינים שלמד. לפיו, מדובר על אחד שהוא גמיר ולא סביר.

⁸⁵ לא ברור מנין למד זאת בדעת הרמב"ם. עיין לחם משנה, הלכות סנהדרין ב, י.

⁸⁶ חושן משפט ג, ב.

⁸⁷ חושן משפט ג, א.

⁸⁸ מסכת סנהדרין, פרק א, סימן א, אות ב.

⁸⁹ חושן משפט ג, א.

⁹⁰ חושן משפט ג, א.

כך גם נקט מהר"ם מפדואה⁹¹. הוא הסביר שהחילוק בין גמיר לסביר הוא בכך שגמיר קיבל מאחרים וסביר למד מעצמו. צריך שאחד מן הדיינים יהיה גמיר ממש, כלומר שקיבל מאחרים, ולא צריך שיהיה סביר.

אבל, הב"ח⁹² חלק על דברי הפרישה והמהר"ם מפדואה. לדעתו, מדובר על אחד שגמיר וסביר. אלא, אינו מדובר על גמיר וסביר ממש, שגמיר וסביר ממש נחשב מומחה לרבים. מספיק שגמיר קצת, ושמע או קרא בספרים ועל ידי כך הוא יודע סברות בדינים⁹³.

להלכה למעשה, נראה לי, שיש לפסוק כדעת ערוך השלחן⁹⁴ שפסק: "והני מילי בדאיכא בהו לפחות אחד שיודע דינים, ויש לו שיקול הדעת ויודע סברות בדינים"⁹⁵.

3- בגרות צריך תלמידי חכמים כדיינים :

יש לדון אם בגרות, יש חיוב נוסף שהדיינים יהיו תלמידי חכמים, שהרי מבואר במסכת יבמות :

ושני ת"ח עומדים על גביו ומודיעין אותו מקצת מצנת קלות ומקצת מצנת חמורות טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה ושני ת"ח עומדים לה מבחוץ ומודיעין אותה מקצת מצנת קלות ומקצת מצנת חמורות... ושני ת"ח עומדים על גביו: והא"ר חייא א"ר יוחנן גר צריך שלשה הא"ר יוחנן לתנא תני שלשה.

(מז, ע"ב)

נראה מדברי הגמרא שהדיינים הם תלמידי חכמים. אך, ברמב"ם הצורך בתלמידי חכמים, לא

מוזכר :

ושלשה עומדין על גביו ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שנייה והוא עומד במים ואם היתה אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינין מבחוץ ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות והיא יושבת במים ואח"כ טובלת בפניהם והן מחזירין פניהן ויוצאין כדי שלא

⁹¹ בשו"ת שלו, סימן מג.

⁹² חושן משפט ג, א ; גם בשו"ת הב"ח, סימן נח.

⁹³ ש"ך (חושן משפט ג, ב) כתב שדברי הב"ח אינם מוכרחים.

⁹⁴ חושן משפט ג, א.

⁹⁵ כעין זה כתב נתיבות המשפט (חידושים ג, ב) : "דיוע סברות. ואין גמיר וסביר המוזכר בש"ס דשם מיירי שלבו רחב להבין ולהורות והוא מומחה, וכאן פירושו דיש לו שיקול הדעת בדינים, אבל ודאי צריך להיות גמיר בדינים".

יראו אותה כשתעלה מן המים.

(הלכות איסורי ביאה יד, ו)

במאירי מוזכר:

אבל מומחין לא בעינן אע"ג דכתיב ביה משפט כדכתיב בפרשת שלח לך תורה אחת ומשפט אחד יהיה לכם ולגר הגר אלא אפילו בשלשה הדיוטות ואע"פ שצריך להודיעו עניין המצות כלם כלל המצות הכל יודעין אותן ואם כן הכל כמומחין לעניין זה ולא עוד אלא שמכל מקום לתלמידי חכמים אנו צריכים כמו שיתבאר למטה מ"ז ב' אע"פ שאין סמוכין.

(מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה אע"פ וכו')

גם בטור⁹⁶ מוזכר בדין של טבילה, שעומדים תלמידי חכמים על הטבילה ומודיעים לו מקצת המצוות. לכאורה, נחלקו בשאלה זו השו"ע ורמ"א⁹⁷. השו"ע כתב כדברי רמב"ם, והרמ"א הגיה עליו שצריכים להיות תלמידי חכמים שעומדים על גביו.

אבל, האגרות משה כתב שלא צריך שהדיינים יהיו תלמידי חכמים. מספיק שידעו מה שצריך להודיע לגר. הגמרא נקטה שמדובר על תלמידי חכמים כיון שמסתמא מי שידע מה שצריך להודיע לגר הוא תלמיד חכם. לדעתו, גם לא היתה כוונת הרמ"א בהגהתו "תלמידי חכמים" שחייבים שהדיינים יהיו תלמידי חכמים. אלא, שכוונתו היתה שהיה לשו"ע לכתוב שהדיינים צריכים לדעת איך לעשות את כל תהליך הגיור. לפיו, יש להסביר שהרמב"ם ושו"ע לא כתבו את התנאי הנ"ל, כיון שהם כתבו את כל הדינים של תהליך הגיור, אז סמכו על כך שיבינו הקוראים שבוודאי הדיינים צריכים לדעת איך לבצע את תהליך הגיור. מבואר מדבריו שמספיק שרק אחד ידע את דיני הגרות, ויודיע לשני הדיינים האחרים:

בדבר אם צריך שיהיו בית הדין לגרות כל השלשה ת"ח דווקא. הנה אף שבלשון הגמרא יבמות דף מ"ז איתא ת"ח אבל ברמב"ם... כתב ושלשה עומדין על גביו ולא הזכיר שיהיו ת"ח ומדלא הקשו עליו נושאי כליו מגמרא משמע שסוברי דלאו דווקא נקט בגמרא ת"ח אלא משום דבעי שיודיעוהו מקצת הדינים נקט ת"ח וכהא דמצינו בסוטה דף ז שאמר במתני מוסרין לו שני ת"ח ומסיק בגמרא שהוא רק כדי שידעו לאתרוויי ביה... שמה שאיתא

⁹⁶ יורה דעה רסח, ב.

⁹⁷ שם.

במתני' ת"ח הוא או בשביל התראה להמקשה או לדבר עמו שלא יהרגנו שדברי ת"ח יותר מועילים שאם כן אין קפידא בדווקא ת"ח אלא שידעו להתרות ולדבר... ולכן גם בגרות מה שאיתא בברייתא ת"ח הוא רק שידעו מה לומר להגר מקצת המצנת וכל מה שצריכים לדבר אתו. ולכן אם גם סתם אנשים ידעו זה מחמת שהת"ח אחד יאמר להם תחלה סגי ולכן לא הזכיר זה הרמב"ם. ואף שהזכיר הרמב"ם שיהיו ת"ח ברפ"ג מסוטה ובפרק ה' מרוצח הל' ח' התם דעושין זה בית הדין צריכין למסור ת"ח כדי שודאי ידעו וגם יתקבלו דבריהם אבל בגרות שאין צריך לבא דווקא לפני בית דין שבעיר דהא יכול לבא לפני כל אדם להתגיייר שייך רק לומר להם שידעו מה לעשות ואם ידועין רשאים אף שאינם ת"ח. ורק שצריך לעיין מה שהרמ"א הוסיף על לשון המחבר שנקט כהרמב"ם ושלשה עומדים שיהיו ת"ח משמע לכאורה שפליג ומצריך שיהיו ת"ח דווקא. אבל הא"א לומר כלל שיצטרכו ת"ח דווקא שהרי בימי דוד ושלמה לא קבלו גרים ומ"מ נתגייירו הרבה גרים כמפורש ביבמות דף ע"ט א אם כן מוכרחין לומר שהדיוטות גיירום כמפורש ברמב"ם... דת"ח וודאי לא היו עושין שלא כהוגן ואם אף רק לכתחילה היו צריכין שיהיו בית הדין ת"ח לא היו חושדין אף הדיוטות כשרים לעשות דבר שאין להם לעשות כמו שלא נחשדו לפסוק שאר דינים השייכים לבית דין ולת"ח. אלא משמע שאף לכתחילה יכולים כל שלשה מישראל לגייר רק שצריך לידע אם עשו כדין. ולכן מוכרחין לומר אף להרמ"א שכוונתו להשיג רק שהיה לו להזכיר שיהיו ת"ח כדאמר בגמרא משום שצריך שידעו איך לעשות. וטעם הרמב"ם והמחבר שלא נקטו הוא דכיון שפרטו כל הדינים בהכרח צריך שידעו. ולכן לדינא אין קפידא בזה רק שהת"ח היחידי יודיע להשנים שמצטרף עמו פרטי הדינים דמילה וטבילה והודעת המצות וקבלתו.

(יורה דעה, חלק א, סימן קנט⁹⁸)

יש להוסיף כאן עוד נקודה. רמב"ם⁹⁹ פסק: "ומודיעין אותו עיקרי הדת שהוא יחוד השם ואסור עבודה זרה ומאריכין בדבר הזה...". הרב יוסף קאפח זצ"ל¹⁰⁰ כתב על כך:

⁹⁸ בתשובה נוספת (יורה דעה, חלק ג, סימן קט, אות ג) הוא כתב שאין לגייר את האשה בפני ג' יהודים שאינם בני הוראה.

⁹⁹ מהדורת הרב קאפח, הלכות איסורי ביאה יד, א.

¹⁰⁰ שם.

כל הפרט הזה... ליתיה בש"ס, ורבנו לפי דרכו שפתח ספרו זה ביסוד היסודות ידעת ה' וידעת יחודו... כי מסירת עיקר זה אינו ניתן באמירת כמה מלים כמצות לקט שכחה ופאה או ציצית ותפלין, עיקר זה, הוא למידה ולמוד יסודיים שאם ימסרו לו דע שה' הוא א-לוהי העולם והוא בראו ושהוא אחד, הרי המושג שיהיה במחשבתו הוא לא ה' ב"ה אלא מושג שוא... וברור שרבנו מניח שהמגיירים הם חכמי ישראל בלי מרכאות, ולא אותם שהזכיר בפתיחת מאמר תחיית המתים, כי ההם אינם יכולים להודיעו עיקר זה, ומוטב שלא יאריכו בו.

לפי הרב קאפח זצ"ל, צריך שהמגיירים יהיו תלמידי חכמים ולא סתם אנשים. אבל, נראה שאין כאן מחלוקת בין הרב קאפח לאגרות משה. גם לדעת האגרות משה, צריך שיהיו תלמידי חכמים. אך, צורך זה לא מעכב את הגיור. העיקר שידעו מה שצריך להודיע לגר.

נראה, שכך יש לבאר בדעת תוס' ר"י הזקן. הוא הבדיל בין גיורו של נכרי, לבין טבילתו של העבד בעת שחרורו. לכאורה, מדברי הגמרא במסכת קידושין¹⁰¹ משמע שגיורו של הנכרי אינו בידו, כיון שצריך בית דין ומי יימר דמזדקקו ליה. אך, בטבילתה של השפחה אין חסרון מצד מי יימר דמזקקו ליה¹⁰². על כך השיב תוס' ר"י הזקן:

והעיקר דהכי פירושא, גבי גר שצריך ג' שיודיעהו מצות קלות וחמורות, מאן יימר שימצא תלמידי חכמים ראויים להודיע. אבל, גבי עבד הלקוח מישראל, אע"ג דבעי ג', הואיל ואינן צריכים חכמים, ודאי ימצא ובידו הוא שכל אדם ילך שם דמצוה קעביד.

(מסכת קידושין סב, ע"א-ע"ב)

נראה, שגם כוונתו שהצורך שיהיו תלמידי חכמים הוא כדי שידעו להודיע לו את המצוות. תוס' ר"י הזקן הזכיר ג'. אך, יכול להיות שזה לאו דווקא וגם לדעתו יועיל דיין אחד שיודע את הדינים ומודיע לשנים האחרים. אין כאן מחלוקת בין דבריו לדברי האגרות משה שנקט שמספיק שיהיה אחד שיודע¹⁰³.

¹⁰¹ שם דף ס"ב, ע"א-ע"ב.

¹⁰² הוא הביא שהיו שדקדקו מדברי הגמרא שעבד הלקוח שיעבד הלקוח מישראל, אינו צריך ג' לטבילתו כשמשחרר.

¹⁰³ מדברי שער המלך (איסורי ביאה יג, ו) משמע שהדיינים צריכים לדעת הדינים ואי אפשר שיהיו הדיטות גמורים; הרב שלמה גורן זצ"ל (במאמר בתחומין, כרך כג, עמ' 171) נשאל אם מותר לצרף לבית דין של גיור יהודים שומרי מצוות ויודעי ספר, אבל הם אינם רבנים מוסמכים? הרב גורן השיב שאף על פי שבדיעבד גם הגיור בפני ג' הדיטות כשר, בכל זאת, חס וחלילה לנהוג כן, כי גיור כזה הוא מכשלה

אציין לדברי הרב שלמה גורן זצ"ל שכתב שיש להקפיד שיהיו הדיינים תלמידי חכמים, שאם לא כן על אף שהגיוור חל, בכל זאת גיוור בלי תלמידי חכמים הוא מכשלה גדולה בישראל וגם הוא תלוי ועומד. הרי הוזכר לעיל שהרמב"ם סובר שאם התגייר בבית דין של הדיוטות, אז לא מקרבים את הגר ולא דוחים אותו עד שתראה אחריתו:

ולכאורה היה צריך בית דין סמוכין מן התורה, אלא שמטעם שליחותיהו עבדינן... לכן, בודאי שיש להקפיד על לפחות ג' רבנים מוסמכים ולא לסמוך על הדיוטות. אף על פי שבדיעבד גם הגיוור בפני ג' הדיוטות כשר, כמו שפסק הרמב"ם... וכן פסק בשו"ע... אבל ח"ו מלנהוג כן, כי גיוור כזה מכשלה גדולה לתורה ולישראל, וגם הגיוור תלוי ועומד כמו שנראה מהרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, טו). לכן, אין לבצע שום גיוור בלי בית דין של ג' רבנים בעלי סמיכות להוראה.

(תורת הגורן, חלק ב, סימן מז)

הגדרת בית דין של הדיוטות שהיו מגיירים בזמן דוד ושלמה

הרמב"ם כתב:

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, ואעפ"כ היו גרים הרבה מתגיירים בימי דוד ושלמה בפני הדיוטות, והיו ב"ד הגדול חוששין להם לא דוחין אותן אחר שטבלו מכ"מ ולא מקרבין אותן עד שתראה אחריתם.

(הלכות איסורי ביאה יג, טו)

האגרות משה ביאר שבבית דין של הדיוטות מקילים בדיני גרות שהם לכתחילה, אבל לא מקילים בדינים שמעכבים בדיעבד:

דצורך קבלת מצות שהוא מעיקרי דיני גרות היה ידוע גם להדיוטות, דאם לא

גדולה לתורה ולישראל. הוא הבין מדברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, טו), שגיוור בפני בית דין של הדיוטות תלוי ועומד עד שיתברר צדקותו. לכן, אין לבצע שום גיוור בלי בית דין של ג' רבנים בעלי סמיכות להוראה.

היה ידוע להדיוטות דצריך קבלת מצות לא היו מתירין גרים שנתגיירו אצל ב"ד הדיוטות, ואיך אמר סתם דכולן גרים הן ולא מסיק והוא שיעידו בפני ב"ד שקבלו המצות, **אלא משמע שסומכין אף על ב"ד הדיוטות שיודעין העיקרים שצריך לגרות בדיעבד**, ואולי גם זה שצריך שיתגיירו לשם שמים נמי יודעין דאנשים שאין יודעין דיני גרות מסתבר שלא היו מקבלין כלל דייראו מלקבל שמא אין עושין כדין, ומה שקורא אותן ב"ד הדיוטות הוא מטעם שאין חוששין לאיסור דלכתחלה כל כך ומגיירין אם אך הוא גרות דמורין בזה היתר.

(יורה דעה, חלק ג, סימן קו)

במקום נוסף הוא כתב שהדיוטות הכוונה שאינם תלמידי חכמים והם כשרים להיות בית דין. הדיוטות רק מקילים בדברים שאינם איסורים, אלא הם דברים שצריך להתרחק מהם:

ורק בישראל שמותר לישא גיורת יש להקל לב"ד לגייר אף שהוא לשם אישות משום שאין זה איסור ברור שהרי ב"ד הדיוטות היו מקבלין כדאיתא ברמב"ם פ"ג מאי"ב הט"ו עיין במ"מ וגם הכ"מ לא פליג אלא שהוא הבין שהמ"מ מתיר למי שאינן סמוכין לקבלם וע"ז כתב שאף שאנן הדיוטות אנן אין מקבלין אבל וודאי גם המ"מ לא יטעה בזה דאיזה חלוק יש דהסמוכין לא יקבלו ואנן שעושין בשליחותיהו יקבלו וכוונת הדיוטות הם אנשים שאינם ת"ח וזה מודה גם הכ"מ וכשרים להיות ב"ד לגרות ואין כאן מחלוקת לדינא, ואם היה זה איסור לא היו אף סתם אנשים שאינם ת"ח עוברים על איסורים אלא שהוא דבר שצריך להתרחק מזה ולכן הדיוטות שאינם ת"ח לא חששו לזה. ולכן כשיש לחוש שיעבור על איסור חמור יש להקל לקבל לגייר.

(אבן העזר, חלק ב, סימן ד)

מסקנת הדברים

יש מחלוקת ראשונים אם יש צורך בדיינים סמוכים לדון בדיני גרות. מחלוקתם מתבססת על השאלה אם המילה "משפט" שכתוב בנוגע לגיור גרים, מתייחס גם לסוג הדיינים, שיש צורך שיהיו דיינים סמוכים, או רק למספר הדיינים, שיש צורך בג' דיינים? הראשונים שסוברים שיש צורך בדיינים סמוכים, סוברים שכיום אפשר לדון בבית דין של הדיוטות, מכוח מספר טעמים:

1. "עבדינן שליחותיהו". 2. נעילת דלת. 3. משום התקנה. 4. קבלת גרים היא מעשה חשוב.

הובאה במאמר נפק"מ אם לומדים שהגרות פועלת מכוח "עבדין שליחותיהו", בדין של קבלת גרים לשם אישות, הרחבתי את הדיבור על כך במאמרי "קבלת מצוות בגרות".

בסוג הדיינים, הובאה מחלוקת בין הרא"ש לרמ"ה בדיני ממונות, אם יש צורך ששלשת הדיינים יהיו גמירי, או מספיק דיין אחד. להלכה, יש צורך שלפחות אחד מן הדיינים יהיה גמירי.

צויין שבגרות יכול להיות שיש צורך שהדיינים יהיו תלמידי חכמים, כפי לשון הגמרא וכך גם כתב הרמ"א. האגרות משה טען שאין צורך שיהיו כולם תלמידי חכמים, מספיק שאחד ידע בדיני גרות ויודיע לאחרים, שאז הם יכלו להודיע לגר מקצת המצוות וכו'. בדברי הרב קאפח זצ"ל משמע שצריכים להיות תלמידי חכמים ולא סתם אנשים. אך, גם את דבריו ביאתי שהצורך בתלמידי חכמים הוא כדי שיוודעו לגר את המצוות וידעו איך לבצע את תהליך הגיור.

לגבי מספר הדיינים מצינו מחלוקת בין הראשונים, שיש שסוברים שרק מדרבנן צריכים ג' דיינים, מדאורייתא מספיק דיין אחד. נראה שרוב הראשונים סוברים שצריך ג' דיינים, וכך נפסק להלכה בשו"ע.

להלכה למעשה, נראה שאפשר לסמוך על דעת האגרות משה, שהצורך בתלמידי חכמים, הוא לא מעכב את הגיור. את הגרות יש לעשות בפני שלשה אנשים, אבל לא צריך שכולם יהיו תלמידי חכמים, מספיק שאחד מן הדיינים ידע את כל תהליך הגרות, את דיני המילה, טבילה וכן המצוות שצריך להודיעו. ושאותו אחד יהיה בקי בדיני גרות, וגם יהיה לו שיקול דעת ויודע בסברת הדיינים והוא יודיע לאחרים מה שצריכים לעשות. כמובן, שכל זה נכון רק לדיעבד. בוודאי לכתחילה יש להצריך שכל הג' דיינים יהיו תלמידי חכמים שמבינים בהלכות גרות.

נספחים

דין מרא דאתרא

מבוא

במאמר "מנהגי עדה אצל גרים", הזכרתי דין מרא דאתרא. בעקבות כך ראיתי לנכון להרחיב ולעיין בדין מרא דאתרא, מאמר הנ"ל בא בעקבות עיון זה.

מקורות בגמרא

א- מובא במסכת יבמות דיון על המחלוקת בין בית שמאי ובית הלל. הגמרא דנה אם בית שמאי נהגו כדברי עצמם, או נהגו כדברי בית הלל:

והא בית שמאי מתירין הצרות לאחים, ובית הלל אוסרים! מי סברת עשו ב"ש כדבריהם? לא עשו ב"ש כדבריהם. ור' יוחנן אמר: עשו ועשו. ובפלוגתא [דרב ושמואל], דרב אומר: לא עשו ב"ש כדבריהם, ושמואל אמר: עשו ועשו... ומ"ד עשו, קרינן כאן: לא תתגודדו, לא תעשו אגודות אגודות! אמר אביי: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון שתי בתי דינים בעיר אחת, הללו מורים כדברי ב"ש והללו מורים כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בשתי עיירות - לית לן בה. אמר ליה רבא: והא ב"ש וב"ה כשתי בתי דינים בעיר אחת דמי! אלא אמר רבא: כי אמרינן לא תתגודדו - כגון ב"ד בעיר אחת, פלג מורין כדברי ב"ש ופלג מורין כדברי ב"ה, אבל שתי בתי דינים בעיר אחת - לית לן בה. תא שמע: במקומו של רבי אליעזר היו כורתיים עצים לעשות פחמים בשבת לעשות ברזל, במקומו של ר' יוסי הגלילי היו אוכלים בשר עוף בחלב; במקומו של רבי אליעזר אין, במקומו של רבי עקיבא לא! דתניא, כלל אמר רבי עקיבא: כל מלאכה שאפשר לעשותה מע"ש - אין דוחה את השבת! והאי מאי תיובתא? מקומות מקומות שאני. ודקארי לה מאי קארי לה? ס"ד אמינא, משום חומרא דשבת כמקום אחד דמי, קמ"ל. ת"ש: דרבי אבהו כי איקלע לאתריה דרבי יהושע בן לוי הוה מטלטל שרגא, וכי איקלע לאתריה דר' יוחנן לא הוה מטלטל שרגא! והאי מאי קושיא? ולא אמרינן מקומות שאני? אנן הכי

קאמרינן: ר' אבהו היכי עביד הכא הכי, והיכי עביד הכא הכי? רבי אבהו כר' יהושע בן לוי סבירא ליה, וכי מקלע לאתריה דרבי יוחנן, לא הוה מטלטל משום כבודו דרבי יוחנן. והאיכא שמעא¹! דמודע ליה לשמעא.

(יג, ע"ב-יד, ע"א)

מדברי הגמרא מתבאר שצריך לנהוג כדעת רב המקום גם אם יש רבים שחולקים עליו. לכאורה, הסיבה שאסור לנהוג בשונה ממנהג המקום היא משום כבודו של רב המקום. כך משמע מן הסיפור של ר' אבהו שהיה מטלטל נר של שבת שכבה כשהגיע למקומו של ר' יהושע בן לוי, כיון שר' יהושע בן לוי סובר שאין מוקצה בשבת. אך, במקומו של ר' יוחנן לא טלטל הנר, כיון שר' יוחנן סובר שיש מוקצה בשבת, אפילו שלא מחמת איסור. כתוב שר' אבהו נהג כך, משום כבודו של ר' יוחנן. בהמשך עוד נדון בטעם הדבר.

ב- מסכת שבת:

תנו רבנן: במקומו של רבי אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל בשבת. במקומו של רבי יוסי הגלילי היו אוכלין בשר עוף בחלב. לוי איקלע לבי יוסף רישבא, קריבו ליה רישא דטוותא בחלבא, לא אכל. כי אתא לקמיה דרבי אמר ליה: אמאי לא תשמתניהו? - אמר ליה: אתריה דרבי יהודה בן בתירה הוה, ואמינא: דילמא דרש להו כרבי יוסי הגלילי. דתנן רבי יוסי הגלילי אומר: נאמר לא תאכלו כל נבלה ונאמר לא תבשל גדי בחלב אמו את שאסור משום נבלה - אסור לבשל בחלב, עוף שאסור משום נבלה יכול יהא אסור לבשל בחלב - תלמוד לומר בחלב אמו - יצא עוף שאין לו חלב אם.

(קל, ע"א)

בסוגיא זו רואים שיש מחלוקת בין חכמים לר' אליעזר, ואנחנו פוסקים להלכה כמו הרבים, כמו חכמים, ובכל זאת, במקומו של ר' אליעזר, נהגו כר' אליעזר. נראה שאלו שנהגו כר' אליעזר לא עברו על איסור, וכך חייבים לעשות. כך רואים מן הסיפור של לוי שנקלע לביתו של יוסף רישבא. מדברי הגמרא אנחנו למדים שיש לנהוג כדעת רב המקום, אפילו שהוא דעת יחיד.

ג- מובא במסכת פסחים², ששמואל לא פסק כדעתו, כיון שזה היה מקומו של רב.

¹ רש"י שם: "והא איכא שמעא - דרבי אבהו דלא מסיק אדעתיה ומטלטל באתריה דר' יוחנן הואיל וחזי לר' אבהו בעלמא דמטלטל".

² ל, ע"א.

מכאן למדים, את היסוד שבמקום של רב מסוים שפסק לאותו מקום, אין לרב אחר להורות באותו מקום.

ד- מסכת חולין:

דההוא שרקפא דספק דרוסות דאתא לקמיה דרב, שדרינהו לקמיה דשמואל, חנקינהו ושדנהו בנהרא; ואי ס"ד לא הדר ביה, לישרינהו! אלא מאי, הדר ביה, ליסרינהו! אלא, אתריה דשמואל הוה.

(נג, ע"ב)

גם פה רואים שלא פוסקים בניגוד לרב המקום.

ה- מסכת עירובין:

אמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: רבי יהודה בשיטת רבי יוסי אמרה, דאמר: מחיצה תלויה מתרת אפילו ביבשה. דתנן: המשלשל דפנות מלמעלה למטה, בזמן שגבוהות מן הארץ שלשה טפחים - פסולה, ממטה למעלה, אם גבוהות עשרה טפחים - כשרה. רבי יוסי אומר: כשם שמלמטה למעלה עשרה, כך מלמעלה למטה עשרה. ולא היא, לא רבי יהודה סובר לה כרבי יוסי, ולא רבי יוסי סובר לה כרבי יהודה. רבי יהודה לא סובר לה כרבי יוסי; עד כאן לא קאמר רבי יהודה אלא בעירובי חצירות דרבנן - אבל סוכה דאורייתא - לא. ולא רבי יוסי סובר לה כרבי יהודה; עד כאן לא קאמר רבי יוסי - אלא בסוכה דאיסור עשה הוא, אבל שבת דאיסור סקילה הוא - לא אמר. ואם תאמר: אותו מעשה שנעשה בציפורי על פי מי נעשה? לא על פי רבי יוסי, אלא על פי רבי ישמעאל ברבי יוסי נעשה.

(פו, ע"ב)

רש"י³ ביאר את שאלת הגמרא - "וא"ת אותו מעשה שנעשה בציפורי", שהכוונה שר' יוסי היה ראש של צפורי והיו עושים הכל על פיו, אם כן, איך עשו בציפורי שלא כדבריו? הגמרא מתרצת שזה נעשה על פי הבן שלו. רש"י ביאר שהכוונה לאחר מותו.

השאלה נשאלת, איך הקלו בדבר שאסר ר' יוסי, הרי הוא היה רב המקום? לכאורה, יש ללמוד מכאן, שלאחר שמת הרב, כבר אין את הדין של מרא דאתרא, לאחר מותו אין חיוב לנהוג לפי פסקיו⁴.

³ שם.

ו- מסכת נידה :

עולא אקלע לפומבדיתא, אייתו לקמיה דמא ולא חזא, אמר: ומה רבי אליעזר דמרא דארעא דישראל הוה, כי מקלע לאתרא דר' יהודה - לא חזי דמא, אנא אחזי?

(כ, ע"ב)

שוב רואים שאין לאדם להורות הוראה במקום שיש רב שהוא רב המקום. אבל, לא ברור אם יש בכך איסור, או שזו הנהגה טובה. רואים שכך נהגו עולא ור' אליעזר. מאידך, אנחנו רואים שאנשי פומבדיתא באו ושאלו את עולא, ולכאורה, אם יש איסור בדבר, אז מדוע באו לשאול אותו? רש"י כתב שם: "ולא חזא - משום כבודו דרב יהודה". משמע שהטעם שיש לנהוג כמרא דאתרא, הוא משום כבודו של רב המקום.⁵

ז- מסכת מגילה :

הודע את ירושלים את תועבותיה, נקרא ומתרגם, פשיטא! לאפוקי מדרבי אליעזר. דתניא: מעשה באדם אחד שהיה קורא למעלה מרבי אליעזר הודע את ירושלים את תועבותיה, אמר לו: עד שאתה בודק בתועבות ירושלים - צא ובדוק בתועבות אמך. בדקו אחרינו ומצאו בו שמץ פסול.

(כה, ע"ב)

הר"ן⁶ כתב שאע"פ שאין הלכה כר' אליעזר, בכל זאת אותו אדם לא היה לו להפטיר במקומו של ר' אליעזר עד שישאל את פיו במה יפטיר.

גם כאן למדים שבמקומו של הרב, יש לנהוג כפי דבריו, ואפילו שחולקים על דבריו.

כדברים הללו כתב הריטב"א⁷, והוסיף שמי שאינו חולק כבוד לחכמים פסול יש בו.

⁴ עיין ביישוב הדברים בדברי הב"ח, חושן משפט כה, ג; הגהות והערות על הטור, שם, אות נא; תומים שם, ז.

⁵ יכול להיות שרש"י הולך לשיטתו שסובר שהאיסור של חכם שאסר אין חברו רשאי להתיר, הוא משום כבודו של החכם הראשון (עיין מסכת נידה כ, ע"ב, ד"ה אגמריה סמיך); הרב שאול ישראלי זצ"ל (ספר עמוד הימיני, סימן ו) ביאר בדין של חכם שאסר וכו', שהוא עושה אותו לרבו. לכן, מובן שבמרא דאתרא, שהקהילה עשתה את הרב לרבם, אין לחכם אחר להורות משום כבודו של הרב.

⁶ מסכת מגילה טז, ע"ב-מדפי הרי"ף.
⁷ בחידושו על מסכת מגילה כה, ע"ב.

מדבריו יש ללמוד שהטעם שיש לנהוג כמו המרא דאתרא, הוא הטעם שהובא לעיל, משום כבודו של הרב.

טעם חיוב שמיעה למרא דאתרא

הר"ן⁸ ביאר את הדין שמובא במסכת פסחים⁹, שאדם שהיה דר במקום אחד והלך למקום אחר, עליו לנהוג כחומרות המקום שהלך לשם. תוך כדי הביאור, הוא ביאר את הסיפור שבמקומו של ר' אליעזר עשו כדבריו. לדעת הר"ן, אדם שהלך למקום אחר, צריך לנהוג כחומרות מקום שהלך לשם, כיון שבני אותו העיר נהגו כדברי האוסר ועשאוהו לחומרא כרבם, שתלמידיו ואנשי מקומו נוהגים כמותו בין לקולא ובין לחומרא. כמו שמובא במקומו של ר' אליעזר היו כורתין עצים לעשות פחמין לעשות ברזל, כיון שהוא היה רב המקום, אז כל שכן אם נוהגין איסור בדבר אחד כרב מסוים, הרי הן כאילו קבלו עליהם לנהוג אותו איסור עליהם ועל כל הנלווים עליהם. וכל הנכנס לאותו מקום ואין דעתו לחזור למקומו, חייב לנהוג איסור באותו דבר מצד הדין.

לפיו, מה שנוהגים כר' אליעזר, פועל מדין שקיבלו אותו כרבם. אם קיבלו את האדם כרבם, יש לנהוג כמותו בין לקולא ובין לחומרא. הקהילה נמשכת אחר הרב.

נראה, שיש להסביר את הסברא בדבריו על פי הריטב"א¹⁰, שדן במחלוקת בית שמאי ובית הלל. מובא במסכת עירובין¹¹ ובמסכת יבמות¹², שאפשר ללכת אחר דברי בית שמאי וכן אפשר ללכת אחר דברי בית הלל, ומשמע שאפשר ללכת אחריהם בכל דבר, גם בדיני דאורייתא. מאידך, מבואר במסכת עבודה זרה¹³, שבמקרה שיש מחלוקת בין שני חכמים, ויש ספק כמי הלכה, בשל תורה הלך אחר המחמיר, ובשל סופרים הלך אחר המקל.

לכאורה, הסוגיות סותרות זו את זו, איך אפשר לנהוג כבית שמאי גם במקום שחולקים בדין דאורייתא על הלל? הריטב"א הקשה קושיא זו, ויישב שמה שנאמר בדאורייתא הלך אחר המחמיר וכו', נאמר דווקא כלפינו, כלפי אלו שיש להם ספק, הרי כך יש להם לנהוג. הטעם לכך הוא משום שספק דאורייתא לחומרא. אך, כלפי אלו שחלקו זה עם זה, כיון שהם שקולים וכל אחד עומד בשמועתו, הרי זה נוהג כדבריו, וזה נוהג כדבריו. מי שבא ושאל שאלה את בית שמאי, או בית הלל,

⁸ מסכת פסחים יז, ע"ב-מדפי הרי"ף.

⁹ מט, ע"א-ע"ב.

¹⁰ מסכת עבודה זרה ז, ע"א, ד"ה היו שנים.

¹¹ ו, ע"ב-ז, ע"א.

¹² יג, ע"ב-יד, ע"א.

¹³ ז, ע"א.

הרי כל אחד יכול להורות כדעתו, כיון שוודאי לו שכך ההלכה, ובנוגע לשאלה זו מותר לשואל לנהוג כדעת הרב ששאל ולא צריך להחמיר כדעת הרב האוסר. במקרים דומים לשאלתו צריך לנהוג כדעת המחמיר, כיון שספק דאורייתא לחומרא.

ויש לומר שכל התלמידים של הרב, נמשכים אחריו, ולכן גם כלפם נחשבת השאלה כוודאי. לכן, כל תלמידי שמאי יכולים לנהוג כשמאי בכל עניין, וכן תלמידי הלל. כך גם בנוגע לזה ששאלו הוא נחשב כתלמידו, וכלפיו נחשב כוודאי.

כדברים האלו ראיתי בדברי הרב צבי שכטר שליט"א¹⁴. הוא הסביר שהדין של "אחרי רבים להטות", נאמר כלפי שאר העם, שאינם מתלמידי אותו החכם. כך הוא ביאר את כל הסוגיות שהלכו אחר המרא דאתרא, כדעת ר' אליעזר, אפילו שרוב חכמי ישראל חלקו עליו. טעם הדבר הוא משום שדין מרא דאתרא כדין רבו מובהק, ומחוייבים לנהוג כהוראת רבם.

יסוד הנ"ל מבואר בדברי החזו"א כשהשיב על אותה שאלה ששאל הריטב"א, וכתב:

ונראה דהא דאמר שבשל תורה הלך אחר המחמיר אינו אלא בשאין אחד מהם רבו אבל אחד מן החכמים הוא רבו הלך אחריו אף להקל, ומקרי רבו כל שהוא קרוב לו ושומע שמועתיו תמיד ברוב המצות, ובזה אם יש שני חכמים קרובים לו רשות בידו להחזיק בהוראותיו של אחד מהם ולהחזיקו כרבו והיינו דאמרין הרוצה לעשות כדברי בית שמאי עושה והיינו להחזיקם כרבו ולהלך אחריהם תמיד בין לקולא בין לחומרא ודין זה בין בחיי החכם ובין לאחר מותו כל שידועות הוראותיו ולהלכותיו מפי תלמידיו או מפי ספריו, והנה רשאים להלך אחר רבם אף להקל בשל תורה ואפילו החולקים עליו הם הרבים כל זמן שלא היה מושב ב"ד ודנו זה כנגד זה והכריעו את ההלכה.

(יורה דעה קנ, א)

נראה, שיש להוסיף את ביאורו של הרב שאול ישראלי זצ"ל¹⁵, לדברי הריטב"א. הוא הסביר שבכך שמקבלים את הרב כרבם, הוא נחשב כבית דין, ואז להכרעתו יש דין הכרעה, וזה נעשה כפסק הלכה ודאי¹⁶.

¹⁴ ספר נפש הרב, עמ' סא.

¹⁵ ספר עמוד הימיני, סימן ו.

¹⁶ בכך הוא ביאר את החילוק בין אותה חתיכה לחתיכות אחרות.

לפי דברי הרב שאול ישראלי זצ"ל, במקרה ששאלו שאלה אחת רב מסויים, שאינו רבם, הרי עשו אותו כרבם רק לשאלה זו. אבל, אדם שהוא רבם לכל עניין, הרי בכל הוראה והוראה הוא רבם. זאת אומרת, בכל שאלה ושאלה מיד יש לשאול את רב המקום וללכת אחר דבריו¹⁷.

אבל, נראה מדברי הר"ן שמה שנהגו רב מסוים לאיסור אחד, אינו מדין קבלת האדם כרבם, אלא דין אחר, ואולי הוא גדר של נדר.

נראה, שאפשר למצוא ביאורים נוספים לטעם חיוב שמיעה למרא דאתרא:

הריטב"א¹⁸ כתב שבמקומו של ר' אליעזר היו נוהגים כמותו, כדי לקיים "לא תסור מן הדבר אשר יגידו לך ימין ושמאל", אפילו על ימין שהוא שמאל וכו'.

אם כן, יש חיוב של "לא תסור" בשמיעה לרב של המקום.

נראה לי, שאפשר ללמוד את יסוד הדברים האלה מדברי ספר החינוך, בעניין המצוה של שמיעה בקול בית דין הגדול, הוא כתב:

'ועשית על פי הדבר אשר יגידו לך מן המקום ההוא אשר יבחר ה' ושמרת לעשות ככל אשר יורוך'. שכלול במצוה זו, ג"כ החובה לשמוע בכל זמן וזמן כמצות השופט, כלומר, החכם הגדול אשר יהיה בינינו בזמננו. זה על פי מה שמבואר בסוגיא במסכת ראש השנה¹⁹: 'ואל השופט אשר יהיה בימים ההם, יפתח בדורו כשמואל בדורו'. כלומר, המצוה עלינו לשמוע בקול יפתח בדורו כמו שמואל בדורו. הוא כתב שהעובר על זה ואינו שומע לעצת הגדולים שבדור בחכמת התורה בכל אשר יורו מבטל עשה זה, וענשו גדול מאוד שזהו העמוד החזק שהתורה נשענת בו, ידוע הדבר לכל מי שיש בו דעת.

(מצוה תצה)

¹⁷ בהקשר לכך יש לציין לדברי שו"ת דברי מלכיאלי, חלק ה, סימן ק. שם הוא נשאל בדין עיר שיש בה ספרדים ואשכנזים, איך יש למורה הוראה להורות? לדעת שו"ת דברי מלכיאלי, יש לו להורות לכל עדה כפי מנהגי עדתה. כלומר, לספרדים יש לפסוק כדעת השו"ע. ולאשכנזים יש לפסוק כרמ"א. הוא כתב שכאן אין את הדין של אחד שיצא לעיר אחרת ואין דעתו לחזור, שעליו לנהוג כמנהגי המקום שהגיע לשם. שדין זה נאמר לעניין מנהגים, או שש דעות בפוסקים בלי שום הכרעה. אבל, לעניין הלכות טריפות שהאשכנזים הכריעו שהלכה כרמ"א, איך ינהגו כדעת הבית יוסף, כיון שהם סוברים שאין הלכה כמותו? נראה לי, שכוונתו כמו שהתבאר בדברי הרב ישראלי. כיון שהם קיבלו על עצמם את הרמ"א, הרי הכרעתו נחשבת כהכרעת ודאי. לכן, אין שום מקום לפסוק כדעה אחרת.

¹⁸ בחידושי למסכת שבת קל, ע"א.

¹⁹ כה, ע"ב.

כך הוא ממשיך רעיון הנ"ל לאיסור "לא תסור":

ונוהגת מצוה זו לעניין זקן ממרא בזמן הבית, ולעניין החיוב עלינו לשמוע לדברי חכמינו הקדמונים ואל גדולינו בחכמת התורה ושופטינו שבדורנו נוהגת בכל מקום ובכל זמן בזכרים ונקבות.

(מצוה תצו)

אבל, יש להעיר שכאן הדיון לגבי הגדול שבדור, בדברי הריטב"א יש הרחבה של הדברים לחכם של העיר, רב המקום.

נראה שיש להוסיף לכך את דברי ספר החינוך שדן בנוגע למצוה של מינוי שופטים ושוטרים בכל קהל וקהל מיראל, ועל כך הוא כתב:

ויש לנו ללמוד מזה שאע"פ שאין לנו היום בעוונותינו סמוכים, שיש לכל קהל וקהל שבכל מקום למנות ביניהם קצת מן הטובים שבהם שיהיה להם כוח על כולם להכריחם בכל מיני הכרח שיראה בעיניהם בממון או אפילו בגוף על עשיית מצוות התורה ולמנוע מקרבם כל דבר מגונה וכל הדומה לו.

(מצוה תצא)

מכאן, שכפי שבעבר היתה חובה למנות שופטים, דיינים סמוכים בכל עיר ועיר, וכן שוטרים, כך גם היום יש למנות רבנים שיחייבו את הציבור ללכת בדרך הטובה.

לעיל, ראינו שהטעם שיש חיוב לשמוע לרב המקום הוא משום כבודו, מתוספים כאן טעמים נוספים לשמוע לרב המקום: 1. הכרעת הרב כלפי תלמידיו, נחשבת כהכרעה ודאית כלפם. 2. דין נדר. 3. "לא תסור".

קבלת פוסק מפורסם לנהוג כמותו

לעיל ציינתי למחלוקת בין שו"ת מהר"י בן לב לשו"ת הרשב"א אם יכולה קהילה מסוימת לבחור לנהוג כפסקי פוסק מסויים. דהיינו, לנהוג על פי פסקי הרמב"ם וכיוצ"ב. מדברי הרשב"א, תשב"ץ ורדב"ז למדים שיכולה לבחור לנהוג על פי פוסק מסויים, ולנהוג כמותו בין לחומרא ובין לקולא. הפוסק הנ"ל נחשב כמרא דאתרא של הקהילה.

אסיים קטע זה עם דבריו המעניינים של מהר"י פראג²⁰:

שהוכיח מכאן שבמקום שקבלו עליהם רב מורה הוראה לסמוך עליו בדיני התורה, דברי המרא דאתרא הוקבעו עליהם כהלכה למשה מסיני בין להקל בין להחמיר, ואפילו רבים חולקים עליו, שהרי חכמים היו חולקים על ר' אליעזר וס"ל דמכשירי מילה אין דוחין את השבת ונקטינן הלכתא כוותייהו, ואע"פ כן במקומו של ר"א תפסו הלכה כמותו למעשה²¹.

להורות בהלכה כנגד המרא דאתרא

דרכי משה²² הביא שמהרי"ק²³ כתב על מקרה שיש רב בעיר ובא תושב חדש לדון באותה העיר בלי רשותו של הרב. אם באו שני בעלי דינים לפניו, רשאי התושב החדש לדוןם בלי רשות המופלג והזקן שבעיר, וזאת משום שאולי הרב שיושב בעיר אינו ממוצע לשני בעלי הדין. אבל, דין הנ"ל נכון רק בנוגע לדיני ממונות, בדיני איסור והיתר שלא שייך הטעם הנ"ל, אסור לו להשיב. הוא הביא מן הסוגיא במסכת חולין²⁴, שאין זו דרך ארץ להורות במקומו של חברו.

יש להעיר שמכל המובא לעיל וכן כאן, לא מבואר שמי שמורה במקומו של הרב, אין הוראתו הוראה. רק אומרים שאין לו להורות באותו מקום. מה שהובא לעיל בנוגע לאלו שקיבלו איזה שהוא רב כפוסק שלהם, קיבלו את פסקי הרמב"ם וכיוצ"ב, מדובר על כך שאין למחות בידם, לנהוג כדעת רוב החכמים. אלא, יכולים להמשיך להקל כרב שקיבלו על עצמם.

הדרכי משה הביא בהמשך את דברי מהרד"ך²⁵, שכתב שאם יש רב בעיר, אפילו יבוא שם אדם גדול כמותו, אין לאחר להורות או לדרוש שם בפני הרב שדר שם. הוא הביא ראייה לכך מהסוגיא במסכת נידה²⁶, שעולא ור' אלעזר לא רצו לראות דמים במקום של רב אחר.

²⁰ סימן נט; דבריו מובאים בשו"ת יביע אומר, חלק ח, אורח חיים, סימן כא, אות י.

²¹ עיין עוד בתשובות הר"ן, סימן מח; שו"ת ריב"ש, סימן רעא; מהרי"ק החדשים, סימן מט; שו"ת אבקת רוכל, סימן לב; מהרשד"ם, אורח חיים, סימן כו; מהרשד"ם אבן העזר, סימן יד; מהרי"ט, חלק ב, יורה דעה, סימן לג.

²² יורה דעה, סוף סימן רמה.

²³ שרש קסט, ענף ג.

²⁴ נג, ע"ב; מדברי רש"י שם.

²⁵ בית יח, חדר ט.

²⁶ כ, ע"ב.

הרמ"א²⁷ פסק את דברי המהרי"ק, הוא כתב שאם בא חכם תושב חדש לעיר אין לו לקפח שכר הרב הדר שם וכו'. מותר לו לדון בין שני בעלי דין שבאים לפניו לדון, כיון שאולי הרב שבעיר אינו ממוצע להם. אבל, אין לו להורות איסור והיתר או לדרוש ולנהוג שררה במקום חברו.

יש להעיר על לשון הרמ"א שאינו כותב שאין הוראתו הוראה. אלא, דווקא שאין לו להורות. אם נדקדק כמו שדקדק חידושי רעק"א בשם מוהר"י באסאן בדברי הרמ"א ביורה דעה, סי' רמ"ב²⁸, יש ללמוד שהרמ"א סובר שרק לכתחילה אין להורות בניגוד לרב המקום. שם כתב הרמ"א בדין חכם אחד אסר, אין חכם שני רשאי להתיר: "ואפילו אם התיר הראשון וכבר חלה הוראתו, אין לשני לאסור מכח שקול הדעת". והסביר מוהר"י באסאן שהכוונה לכתחילה, וזהו כעין הלשון שכתוב כאן.

ביאור הגר"א²⁹ הפנה על דברי הרמ"א לסוגיא במסכת עירובין³⁰, שמבואר שם שרב במקומו של שמואל, לא רצה להורות שלא כדברי שמואל.

גם כאן אין מקום ללמוד שבדיעבד אין הוראתו הוראה.

ערוך השלחן³¹ פסק את דינו של המהרי"ק. דבריו באים בהקשר למה שפסק הרמ"א³², שאדם שלא הגיע לגיל ארבעים לא יורה במקום שיש חכם אחר גדול ממנו בעיר. על כך הוא כתב שדין זה נאמר במקום שלא קבלו עליהם לרב קבוע, אבל כשקבלו רב קבוע, הרי אסור לאחר להורות אפילו שהוא גדול ממנו בחכמה ושנים.

גם בדבריו אינו מבואר שבדיעבד אין הוראתו הוראה.

אך, יש להביא מדברי שו"ת מהרי"ף³³, שכתב על החומרא להורות כנגד המרא דאתרא:

אבל באתרא שיש להם רב מארי דאתרא ולמדס תורה שנהגו לסמוך עליו בדיני התורה בקוליה ובחומריה דברי אותו הרב שקבלו עליהם הוקבעו עליהם בחובה כאילו דבריו הם הלכה למשה מסיני שאין בה מחלוקת ואפילו רבים חולקים עליו והזז מדבריו אפילו מקולא לחומרא הרי הוא כאילו זז מדברי תורה ומזלזל בכבוד רבם שלמדס תורה.

²⁷ יורה דעה רמה, כא.

²⁸ סעיף לא.

²⁹ יורה דעה רמה, לו.

³⁰ צד, ע"א.

³¹ יורה דעה רמב, נז.

³² יורה דעה רמב, לא.

³³ סימן נט; סימן סא.

קבלת מצוות בגיור

מבוא

בגוף המאמר דנתי באריכות בביאור שיטת הרמב"ם, וביישוב הסתירות שבהלכותיו. נלענ"ד, שאפשר להביא עוד מספר ביאורים בדברי הרמב"ם כדי ליישב את דבריו.

ביאור א' – "גיור על ידי ראייה שנוהג בדרכי ישראל":

הארכתי במאמר אחר¹, שיש אחרונים כמו הרב משה פיינשטיין זצ"ל², שו"ת זכר יצחק השלם³ ושו"ת מהר"ם שיק⁴, שביארו בדעת הרמב"ם⁵, שכתב: "גיורת שראינה נוהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדתה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטבול לקריו ועושה כל המצות הרי אלו בחזקת גרי צדק, ואע"פ שאין שם עדים שמעידין לפני מי שנתגיירו, ואע"פ כן אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו הואיל והוחזקו עכו"ם". שהאשה מתגיירת במה שראינה נוהגת בדרכי ישראל, הגיור מתבצע על ידי התנהגותה בדרכי ישראל. הם הגיעו לביאור הנ"ל תוך כדי ביאור דברי התוס' בדין כותים. לדעת התוס'⁶, למ"ד שכותים גרי אמת, הכותים חזרו והתגיירו אחר כך. כלומר, לכו"ע בתחילה הכותים לא התגיירו כהלכה לא התגיירו בלב שלם. אבל, למ"ד כותים גרי אמת, הכותים חזרו ונתגיירו לאחר מכן. למ"ד כותים גרי אריות, הם לא חזרו והתגיירו. האחרונים הנ"ל ביארו שכוונת התוס', שלאחר זמן הכותים נהגו בדרכי ישראל [למ"ד כותים גרי אמת]. כיון שנהגו בדרכי ישראל, שמלו וטבלו וקיימו תורה ומצוות, נעשו גרים. הידיעה שמתנהגים בדרכי ישראל, נחשבת כמו שבית דין עומד שם כשעושים את המעשים הללו, והידיעה מועילה לעניין הגרות.

¹ "אשה שטוענת שהתגיירה, וראינה שנוהגת בדרכי ישראל", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, בהלכות אבן העזר.

² דברות משה, מסכת יבמות, סימן לה; אגרות משה, אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

³ סימן כח [א].

⁴ יורה דעה, סימן תג.

⁵ הלכות איסורי ביאה יג, ט.

⁶ מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כדברי וכו'; מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר וכו'.

על פי דברי האחרונים הנ"ל נסביר שכך דעת הרמב"ם שמה שכתב "וחוששין לו עד שיתבאר צדקתו" (הלכות איסורי ביאה יג, יז), שגיור הראשוני לא חל כיון שלא היתה קבלת מצוות. אבל, בכך שנוהג לאחר מכן בתורה ומצוות הרי הוא מתנגייר על פי הנהגתו.

אך, יש מקום להקשות על הבנה הזו, כיון שלפי הביאור של הרב משה פיינשטיין זצ"ל, לדעת הרמב"ם, ההתנהגות בדרכי יהדות רק מועילה לדיעבד, שנשא אשה וילד ילדים, שהילדים נחשבים כיהודים. אך, לכתחילה אין משיאים לו אשה בת ישראל. והרי כאן בהלכה י"ז משמע שלאחר שתתגלה אחריתם, אפשר לבת ישראל להינשא להם. נראה ליישב שהסיבה שבמקרה שראינו את הגר נוהג בדרכי ישראל אין משיאים לו אשה בת ישראל, כיון שלא היה בית דין במילה ובטבילה. אך, בדינו של הרמב"ם בזה שהתבאר צדקתו לא היה חסרון בבית דין בזמן המילה והטבילה, אלא היה חסרון בהודעת מצוות-בקבלת מצוות. לכן, במקרה כזה אם אחר כך נוהג בדרכי ישראל, יש קבלת מצוות, והוא נחשב יהודי גמור ואפשר להשיא לו אשה.

ביאור ב' – "קבלת מצוות כחלק ממעשי הגרות":

נראה שיש מחלוקת עקרונית בין הרמב"ם לשאר הראשונים. השאלה אם קבלת מצוות היא חלק ממעשי הגרות או אינה חלק ממעשי הגרות. יש לבאר בדעת הרמב"ם שסובר שצריך קבלת מצוות, כיון שהיא מהות הגרות, וזוהי משמעותו של גר צדק. אבל, קבלת מצוות אינה חלק ממעשי הגרות, ורק מעשי גרות מצריכים בית דין. לכן, מובן שהרמב"ם סובר שאין צורך בבית דין בקבלת מצוות. לדעת שאר הראשונים, קבלת מצוות היא חלק ממעשי הגרות, וכמו שבמילה ובטבילה יש צורך בבית דין, גם בקבלת מצוות יש צורך בבית דין.

נראה שיסוד המחלוקת בנוי על כך, שלא מוזכר במעשי הגרות עניין קבלת מצוות, מובא במסכת כריתות:

רבי אומר: ככם - כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים.

(ט, ע"א)

בגמרא מוזכרת מילה, טבילה והבאת קרבן, ודברים אלו גם מובאים ברמב"ם:

בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית: במילה וטבילה וקרבן.. וכן לדורות כשירצה העכו"ם להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול

תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן, ואם נקבה היא טבילה וקרבן שנאמר ככם כגר.

(הלכות איסורי ביאה יג, א-ד)

בג' מעשים אלו הגר נכנס לברית. אך, מבואר מדברי הרמב"ם שמעשים אלה באים רק לאחר שמקבל עליו עול תורה. אלו הם כלים להכשרת הגר לקבל קדושת ישראל. אך, קדושת ישראל חלה עליו בקבלת מצוות.

ביאור ג' – "קבלת מצוות כהקבלה לכוונה במצוות":

ניתן לבאר שקבלת מצוות בגיור מקבילה אל הכוונה במצוה והיא שנותנת את המשמעות למילה וטבילה⁷. בכל מצוה יש מעשה וכוונה. הכוונה נצרכת כדי לתת משמעות למעשה, שלא יחשב שעושה מעשה סתם. גם בגיור המילה והטבילה הן מעשי הגיור, אבל צריך כוונה לתת משמעות לגיור. קבלת מצוות על ידי הגר נותן את המשמעות למעשי המילה והטבילה שאינם מעשים סתמיים. אפשר לבסס את ההבנה הזאת על פי דברי הגמרא במסכת יבמות:

ת"ר: גר שמל ולא טבל - ר"א אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באבותינו, שמלו ולא טבלו; טבל ולא מל - ר' יהושע אומר: הרי זה גר, שכן מצינו באמהות, שטבלו ולא מלו; וחכמים אומרים: טבל ולא מל, מל ולא טבל - אין גר, עד שימול ויטבול. ורבי יהושע נמי נילף מאבות! ור"א נמי נילף מאמהות! וכי תימא, אין דנין אפשר משאי אפשר... ורבי יהושע, טבילה באמהות מנלן? סברא הוא, דאם כן, במה נכנסו תחת כנפי השכינה?

(מו, ע"א-ע"ב)

הגמרא שאלה איך ר' יהושע יודע שהיתה טבילה אצל האמהות? והסבירה שיש בכך סברא, דאם לא כן במה נכנסו תחת כנפי השכינה, שהרי אין להן מילה. יש לשאול מדוע הן לא יכולות להכנס תחת כנפי השכינה עם קבלת מצוות? אלא, מוכרחים לומר שקבלת מצוות אינה מספיקה, כיון שעל האדם לעשות מעשה כדי להראות את כוונתו שמקבל עליו את המצוות. דיבורים אינם מספיקים אלא

⁷ מצאתי בשו"ת הרב עוזיאל (כרך א, יורה דעה, סימן יג) שכתב כעין סברא זו בביאור הצורך בקבלת מצוות לדעת הרי"ף: "ולע"ד נראה לומר בדעת הרי"ף שהוא סובר: דמה שהצריכו בית דין לטבילת הגר, היינו משום קבלת מצוות המצורפת לה, דקבלת מצוות בשעת טבילה מוכיחה על מעשה הטבילה שהיא נעשית לשם גרות, הלכך בטבל אחרי קבלת עול מצוות אמדינן דעתיה שטבל לשם גרות".

יש צורך במעשים. המילה והטבילה מוכיחות על כוונתו להיות גר ולשמור את המצוות. צריך את החיבור בין הכוונה למעשה.

לאחר הבנה הזאת, יש לחקור האם כוונה במצוה מעכבת או לא? בדין כוונה במצוות, מוצאים מחלוקת בגמרא במסכת ראש השנה⁸ ובראשונים⁹. השו"ע פסק להלכה:

יש אומרים שאין מצות צריכות כוונה, ויש אומרים שצריכות כוונה לצאת בעשיית אותה מצוה, וכן הלכה.

(אורח חיים ס, ד)

לפי זה, אולי אפשר לתלות את מחלוקת הראשונים אם קבלת מצוות מעכבת בדיעבד או לא, באותה מחלוקת אם כוונה במצוות מעכבת בדיעבד או לא. לדעת אלה שכוונה במצוות אינה מעכבת, גם קבלת מצוות אינה מעכבת.

בדעת הרמב"ם יש מקום לעיון. מצד אחד הרמב"ם פסק בדין אכילת מצה:

אכל מצה בלא כונה כגון שאנסוהו גוים או לסטים לאכול יצא ידי חובתו.

(הלכות חמץ ומצה ו, ג)

לפי הלכה זו, אין צורך בכוונה במצוות. מאידך, הוא פסק בדין שמיצה בתקיעת שופר:

המתעסק בתקיעת שופר להתלמד לא יצא ידי חובתו וכן השומע מן המתעסק לא יצא, נתכוון שומע לצאת ידי חובתו ולא נתכוון התוקע להוציאו או שנתכוון התוקע להוציאו ולא נתכוון השומע לצאת לא יצא ידי חובתו, עד שיתכוון שומע ומשמיע.

(הלכות שופר ב, ד)

לפי דבריו כאן, כוונה במצוות מעכבת. וכן הוא פסק בדין שמיעת מגילה:

הקורא את המגילה בלא כוונה לא יצא, כיצד היה כתבה או דורשה או מגילה אם כיון לבו לצאת בקריאה זו יצא ואם לא כיון לבו לא יצא, קרא והוא מתנמנם הואיל ולא נרדם בשינה יצא.

(הלכות מגילה ב, ה)

⁸ כח, ע"א-כט, ע"א.

⁹ עיין ברא"ש שם, פרק ג, סימן יא; ר"ן שם ז, ע"ב-מדפי הרי"ף.

הסתירה הזאת העסיקה את הראשונים והאחרונים, עד כדי כך שהמגיד משנה¹⁰ רצה לומר שיש כאן נוסחא מוטעת, ובדין של אכילת מצה צריך לגרוס לא יצא. אך, יש ראשונים ואחרונים שנתנו יישובים שונים, וחילקו בין שתי המצוות:

1. המגיד משנה¹¹ יישב, שיש חילוק בין מצוה שיש בה מעשה, ובין מצוה שאין בה מעשה. באכילת מצה האדם עושה מעשה, ולכן שם אין צורך בכוונה. אך, בשמיעת תקיעת שופר, כל המצוה היא השמיעה, ואין בכך מעשה, ולכן שם יש צורך בכוונה¹².

2. ר' מנוח¹³, תירץ שאנחנו פוסקים שכל שעושה עברה כשהוא מתעסק, פטור. אך, במתעסק בחלבים ועריות הוא חייב, שכבר נהנה, שלא יכולים לומר בהנאת אכילה מתעסק. כך יש לומר לעניין קיום מצוה. לפיכך, באכילת מצה יש הנאה של האכילה, ולכן אין צורך בכוונה¹⁴.

אם ננקוט כהבנת המגיד משנה, לכאורה במקרה שלנו – בדין גיור, יש לומר שלא יצטרך כוונה. כיון שיש כאן מעשה, שהרי הוא מל וטבל. ביאור זה יתאים עם ההבנה שלדעת הרמב"ם הצורך בקבלת מצוות אינו לעיכוב. אבל, לפי הביאור של ר' מנוח יצטרך כוונה, כיון שאין כאן שום הנאה. ביאור זה יתאים עם ההבנה האחרת שנסייתי לבאר בדעת הרמב"ם, שגם הוא סובר שהצורך בקבלת מצוות הוא לעיכוב.

יש לציין שהר"ן כתב:

אבל דעת הרבה מן הגאונים דקי"ל מצוות אין צריכות כוונה... ומכל מקום כתב ר' שמואל ז"ל דאע"ג דאמרין מצוות אין צריכות כוונה הני מילי בסתם אבל במתכוון שלא לצאת אינו יוצא...¹⁵

(מסכת ראש השנה ז, ע"ב, מדפי הר"ף)

¹⁰ הלכות שופר ב, ד.

¹¹ הלכות שופר ב, ד.

¹² כן נקט הלחם משנה, הלכות שופר ב, ד.

¹³ הלכות חמץ ומצה ו, ג.

¹⁴ כן נקט הר"ן, מסכת ראש השנה ז, ע"ב, מדפי הר"ף; מהרש"ם (הגדת מהרש"ם, עמ' קז, אות ב) הביא מדברי הירושלמי (מסכת פסחים, פרק י, הלכה ג) ששם מבואר שיוצא ידי חובה באכילת מצה כשאנסו אותו לאכול, כיון שמדובר שהסב בעת אכילת המצה, אז יש חזקה שכיוון לצאת ידי חובה. מהרש"ם הבין שכך גם דעת הרמב"ם, שדווקא אם הסב בשעת אכילת המצה יצא ידי חובה. לפי זה, בדין גיור, יש לדון אם במעשי המילה והטבילה יש חזקה שכיוון להכנס תחת כנפי השכינה. נראה לומר שכדי שתהיה חזקה צריך שהמילה והטבילה יהיו בפני בית דין. לפחות צריך שתהיה הטבילה בפני בית דין. יש עוד לדון שאולי כיום אין את החזקה. אפילו, אם הגר יאמר שמקבל עליו את המצוות אין את החזקה שכיוון להכנס תחת כנפי השכינה. אין חזקה שבאמת הבין מה כוונת ומשמעות הגיור.

¹⁵ עיין ביאור הלכה ס, ד, ד"ה יש אומרים שאין.

לכן, יש לומר שגם אם ננקוט כהבנה שבדיעבד כשלא היתה קבלת מצוות, הגיור חל, כיון שכוונה אינה מעכבת, בכל זאת, אם אינו מתכוון לקבל את המצוות, בוודאי אינו גר. אין צורך בהצהרה נגדית שאינו מקבל את המצוות, מספיק שיש אומדנא ברורה.

יש להוסיף, שהמגיד משנה¹⁶ הביא דעה שסוברת שאפילו אם אומרים שבאכילת מצה אין צורך בכוונה, בכל זאת, צריך שידע שהלילה הוא פסח והוא חייב באכילת מצה. אך, אם היה סבור שהוא חול או שהיה סבור שאין זו מצה ואכלה, לא יצא. המגיד משנה, הסכים עם דעה זו¹⁷.

לפי זה, הוא הדין בקבלת מצוות, אם הנכרי לא יודע בכלל מה משמעות הגיור, מה המשמעות להיות יהודי, בוודאי לא תועיל לו המילה וטבילה.

ביאור ד' – "מקור לצורך בטבילה בגיור":

בגמרא במסכת יבמות¹⁸, מובאת דעת ר' יהושע, שסובר שגר שמל ולא טבל, אינו גר. אך, אם טבל ולא מל הוא גר. הגמרא דנה מניין למד ר' יהושע שאצל האבות, אלו שיצאו ממצרים, היתה טבילה? בתחילה ר' יהושע דרש שזה נלמד מן הפסוק "לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם"¹⁹. הגמרא הקשתה על דרשה זו, כיון שאפשר לומר שכוונת הפסוק לנקיות בעלמא, ואין שום ראייה שהיתה טבילה במעמד הר סיני. לכן, ר' יהושע דרש מן הפסוק "ויקח משה את הדם ויזרוק על העם", וגמירי שאין הזאה בלי טבילה.

גם בגמרא במסכת כריתות²⁰, מובאת דעת רבי שלמד את מעשי הגיור ממתן תורה וגם הוא הביא את דרשת ר' יהושע. כבר הובא לעיל שהרמב"ם²¹ פסק כדעת רבי, ולכן מצריך מילה, טבילה והרצאת דמים [הבאת קרבן]. אך, הרמב"ם הביא שינוי אחד, דרשתו למקור לטבילה במעמד הר סיני, אינה דרשתם של ר' יהושע ורבי, אלא זו הדרשה שר' יהושע הביא בתחילה ובסוף נדחתה: "וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה כשנאמר 'וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם' "²². מתעוררות לנו שתי שאלות על דעת הרמב"ם:

א- מה המקור לדרשתו של הרמב"ם? הרי הגמרא דחתה דרשה זו.

¹⁶ הלכות חמץ ומצה ו, ג.

¹⁷ השו"ע (אורח חיים תעה, ד) פסק כדעה זו.

¹⁸ מו, ע"ב.

¹⁹ שמות יט, י.

²⁰ ט, ע"א.

²¹ הלכות איסורי ביאה יג, א-ד.

²² רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, ג.

ב- מה הטעם שהרמב"ם לא הביא את דרשת הגמרא, והעדיף דרשה זו?

נלענ"ד, שהרמב"ם העדיף אותה משום שהפסוק נמצא לפני מתן תורה ולדעתו בני ישראל התגיירו לפני מתן תורה. הרמב"ם דקדק לכתוב שטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה. לדעתו, הפסוק "ויקח משה את הדם וכו'", שנמצא בפרק כ"ד, בא לאחר מתן תורה, כפי סדר הפרקים בתורה. כל המסופר שם אירע לאחר מתן תורה. לפי זה, אי אפשר ללמוד לענייני גרות מפרק כ"ד, אלא רק מפרק י"ט, ממה שמסופר לפני מתן תורה²³.

לפיכך, אין לרמב"ם מקור להודעת מצוות מפורטת ולקבלת מצוות. בפרק כ"ד (ג-ז) מסופר בהרחבה שמשה מספר לבני ישראל מצוות מן התורה, ובני ישראל מקבלים עליהם את המצוות:

וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיְסַפֵּר לָעָם אֶת כָּל דְּבָרֵי יְהוָה וְאֵת כָּל הַמִּשְׁפָּטִים וַיַּעַן כָּל הָעָם קוֹל אֶחָד וַיֹּאמְרוּ כָּל הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה: וַיִּכְתֹּב מֹשֶׁה אֶת כָּל דְּבָרֵי יְהוָה וַיִּשְׁכֹּם בְּבֹקֶר וַיִּבֶן מִזְבֵּחַ תַּחַת הָהָר וַיִּשְׁתִּים עֲשָׂרָה מִצָּבָה לְשִׁנִּים עֹשֹׁר שְׁבָטֵי יִשְׂרָאֵל: וַיִּשְׁלַח אֶת נָעֲרֵי בְנֵי יִשְׂרָאֵל וַיַּעֲלוּ עֵלֶת וַיִּזְבְּחוּ זִבְחִים שְׁלָמִים לַיהוָה פָּרִים: וַיִּקַּח מֹשֶׁה חֲצִי הַדָּם וַיָּשֶׂם בְּאֵגָנֹת וְחֲצִי הַדָּם זָרַק עַל הַמִּזְבֵּחַ: וַיִּקַּח סֹפֶר הַבְּרִית וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע:

בפרק י"ט, לא מסופר שמשה מודיע לבני ישראל מצוות מן התורה, הוא לא מודיע להם משפטים. שם כתוב:

אַתֶּם רְאִיתֶם אֲשֶׁר עָשִׂיתִי לַמִּצְרִיִּם וְאֲשָׂא אֶתְכֶם עַל כַּנְפֵי נְשָׁרִים וְאָבֹא אֶתְכֶם אֵלַי: וַעֲתָה אִם שָׁמוֹעַ תִּשְׁמְעוּ בְּקוֹלִי וְשִׁמַּרְתֶּם אֶת בְּרִיתִי וְהִיִּיתֶם לִי סִגְלָה מִכָּל הָעַמִּים כִּי לִי כָּל הָאָרֶץ: וְאַתֶּם תִּהְיוּ לִי מִמְּלַכֶּת כְּהִנִּים וְגוֹי קְדוֹשׁ אֵלֶּה הַדְּבָרִים אֲשֶׁר תִּדְבֹּר אֶל בְּנֵי יִשְׂרָאֵל: וַיָּבֹא מֹשֶׁה וַיִּקְרָא לְזִקְנֵי הָעָם וַיָּשֶׂם לִפְנֵיהֶם אֶת כָּל

²³ הב"ח (יורה דעה, ריש סימן רסח) יישב שהרמב"ם הבין שהגמרא רק אמרה שאי אפשר להוכיח מן הפסוק "וכבסו שמלותם" שהיתה טבילה במעמד הר סיני. אך, לאחר שיש את ההוכחה מן הפסוק "ויקח משה את הדם וכו'", שגמירי אין הזאה בלי טבילה, אפשר לומר שבאמת הפסוק "וכבסו שמלותם" מדבר על טבילה ולא על נקיות בעלמא. ועדיף ללמוד מן הפסוק "וכבסו שמלותם", כיון שבו כתוב על הטבילה במפורש ולא ברמז.

פירוש מאיר עין על המכילתא (של מאיר איש שלום, מכילתא מסכת דבחדש יתרו, פרשה ג, אות יא) הקשה שהרמב"ם דרש מן הפסוק "וקדשתם", והוא הבין שאם נדרוש ממה שכתוב "וקדשתם... וכבסו שמלותם" יש ללמוד שגר שמתגייר טעון כיבוס בגדים, ודבר זה לא הוזכר בשום מקום. עיין ערוך השלחן (יורה דעה רסח, א) שנשאר בצריך עיון בדעת הרמב"ם.

הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה אֲשֶׁר צִוָּהוּ יְהוָה: וַיַּעֲנוּ כָל הָעָם יַחְדָּו וַיֹּאמְרוּ כָּל אֲשֶׁר דִּבֶּר
יְהוָה נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע מִשֶּׁה אֶת דְּבָרֵי הָעָם אֵל יְהוָה:

(ד-ח)

משה לא הודיע להם את מצוות ה', אלא את הייעוד של בני ישראל, והמטרה שה' הוציאם ממצרים להיות ממלכת כהנים וגוי קודש. יש כאן הודעת מלכות שמים וקבלת עול מלכות שמים. אין כאן הודעת מצוות וקבלת עול מצוות. לכן, לדעת הרמב"ם הצורך בהודעת מצוות אינו מעכב את הגיור וגם הצורך בקבלת מצוות אינו מעכב את הגיור. אך, בוודאי מוטל על הגר שמתגייר לקבל על עצמו עול מלכות שמים, לקבל עליו להצטרף לעם ישראל ולקיים את המטרה לשמה נוצרה עם ישראל, לשמה ה' הוציאם ממצרים. דקדוק בלשונו של הרמב"ם יגלה שהוא לא כתב שיקבל עליו עול מצוות, אלא: "וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה...". כוונתו לעול מלכות שמים. נראה שהמקור לדברי הרמב"ם הם דברי המכילתא דר' ישמעאל, שם רואים במפורש שהדרשה על טבילת האבות לפני מתן תורה תלויה במחלוקת אם המסופר בפרק כ"ד אירע לפני מתן תורה או לאחריו:

'ויקח ספר הברית ויקרא באזני העם' אבל לא שמענו מהיכן קרא באזניהם. רבי יוסי ברבי אסי אומר מתחלת בראשית ועד כאן. רבי אומר מצוות שנצטווה אדם הראשון ומצוות שנצטוו בני נח ומצוות שנצטוו במצרים ובמרה ושאר כל המצוות כלן. רבי ישמעאל אומר בתחלת העניין מה הוא אומר (ויקרא כ"ה) ושבתה הארץ שבת ליי' שש שנים תזרע שדך וגו' שמטים ויובלות ברכות וקללות בסוף הענין מה הוא אומר (שם כ"ו) אלה החוקים והמשפטים והתורות אמרו מקבלין אנו עלינו כיון שראה שקבלו עליהם נטל הדם וזרק על העם שנאמר (שמות כ"ד) ויקח משה את הדם ויזרוק על העם אמ' להם הרי אתם קשורים ענובים תפוסים מחר בואו וקבלו עליכם המצוות כולן. רבי יוסי ברבי יהודה אומר בו ביום נעשו כל המעשים: וכבסו שמלותם. ומנין שיטענו טבילה הריני דן ומה אם במקום שאין טעוין כיבוס בגדים טעוין טבילה וכאן שהוא טעון כיבוס בגדים אינו דין שיהא טעון טבילה אין כיבוס בגדים בתורה שאינו טעון טבילה:

(יתרו, מסכת דבחדש יתרו, פרשה ג)

מיד לאחר דברי ר' יוסי בר' יהודה שדרש שהמסופר בפרק כ"ד, אירע לאחר מתן תורה, מובאת הדרשה שהטבילה נלמדת מן הפסוק "וכבסו שמלותם", כלומר, פסוק שמובא בפרק י"ט.

על פי הבנה זו, יש ללמוד שלדעת הרמב"ם בלי הודעת מצוות וקבלת עול מצוות הגיור חל. אך, בלי קבלת עול מלכות שמים הגיור לא חל. גר שלא מצטרף לתכלית עם ישראל, אינו גר.

גדרו של שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא

מבוא

במאמר "אחד שאמר נתגיירתי ביני ובין עצמי" הוזכר דין שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא. גר שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו עשה עצמו חתיכא דאיסורא שלא יכול לישא בת ישראל, כיון שלפי דבריו הוא נכרי. רציתי בנספח המובא כאן להרחיב בגדר דין "שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא".

שויה אנפשיה – מדין נאמנות או מדין נדר

1- מחלוקת אחרונים:

קצות החושן¹ הביא דעה שסוברת ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח דין נדר². הוא גם הביא את דברי המהרי"ט שהקשה על כך, שאם זה פועל מטעם נדר, היה צריך להועיל שאילה, כדין שאילה בנדרים. קצות החושן ביאר שפועל מכוח נאמנות.

דברי קצות החושן בדין שויה אנפשיה הם המשך לשיטתו בביאור דין הודאת בעל דין. לדעתו, התורה האמינה לכל אדם המעיד על עצמו לחובתו בענייני ממון. כמו שהוא נאמן לענייני ממון, כן נאמן הוא לענייני איסור. כמו שעדים נאמנים, כך יש גזירת הכתוב שאדם נאמן על עצמו.

יש לדון בביאור זה, כיון שקצות החושן כתב שהמקור לנאמנותו של הודאת בעל דין הוא מן הפסוק "כי הוא זה"³. לפי זה, יש לנו רק מקור לנאמנות לענייני ממון, הפסוק "כי הוא זה", מדבר על ענייני ממון – הודאת בעל דין. אך, מה המקור לנאמנות לענייני איסור? כדי לברר מחלוקת זו נעיין בדברי ראשונים ואחרונים נוספים. נתחיל בדברי שו"ת בעלי התוס':

עד שאתה שואל על המזונות מכלל דפשיטא לך לאוסרה עליו, ואמאי? הא קיימא לן, דאין האשה נאסרת על בעלה אלא על עסקי קינוי וסתירה, או בלא קינוי עד שראה כמנאפים. מיהו אפילו יראה מנאפים, כיון דליכא עדים אינו נאמן להפסידה מזונות וכתובה, כדאמר פ"ק דסנהדרין: פלוני בא על אשתי

¹ לד, ד.

² עיין להלן שהבאתי מי הוא מקור דעה זו.

³ כך מבואר ברש"י, מסכת קידושין סה, ע"ב, ד"ה הודאת בעל דין וכו'.

הוא ואחר מצטרפין להורגו ולא להרגה, דהתם שויא אנפשיה חתיכה דאיסורא, ונאסרת עליו, ולא אמרינן כי היכי דנאמן לאוסרה, כך נאמר להורגה, דאדם נאמן על עצמו לחובתו, אבל לא לחובתה, וכ"ש להפסידה כתובתה ומזונות, דזכות הוא לעצמו וחובה לאשתו, דאינו נאמן.

(סימן סג)

מבואר מדבריהם שנאמנות הבעל לאסור עליו את אשתו פועל מכוח שאדם נאמן לחובתו. היסוד של שויא אנפשיה וכו', פועל מכוח נאמנותו לחוב לעצמו.

גם מדברי הריטב"א בשם רבותיו משמע שסובר שפועל מכוח נאמנות. לכן, כתב שהודאתו עדיפה מעדים⁴:

לעולם אין ב"ד מוציאין אשה מתחת בעלה, עד דמודה הבעל דאסירה והודאתו עדיפא מעדים. אי נמי דאיכא טומאה ממש, או שראו כדרך המנאפים, או כמכחול בשפופרת, אבל לא משום יחוד גרידא ולא משום קלא דלא פסיק ודבר מכוער בעדים ואפילו אין לה בנים.

בתשובת הרשב"א יש משמעות די ברורה שדין שויא אנפשיה וכו' פועל מכוח נאמנות:

ואפילו יכחישנו העד שוי קרובתיה אנפשיה חתיכא דאיסורא והוא נאמן על עצמו יותר ממאה עדים.

(חלק ד, סימן רפז⁵)

גם מדברי שו"ת מהריט"ץ, נראה שאפשר ללמוד שסובר שפועל מכוח נאמנות, שהרי הוא כתב שהסיבה שאשה שאמרה שנתקדשה לפלוני, אין הבא עליה חייב מיתה, כיון שאין עדים. אם נאמר ששויא אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, מה שייכות לדון שהבועל יהיה חייב מיתה?

דבאשה עצמה, שאמרה קידשתני, שאמרו היא אסורה בקרובותיו אינו מן הדין, דמן הדין כיון שאין עדים שנתקדשה, אינה אסורה. אלא שהיא אסורה לפי שאסרה את עצמה ושויא אנפשא לכל העולם חתיכה דאיסורא. אמנם מן הדין הבא עליה אינו חייב חנק, משום דלא הוברר שהיא אשת איש ולא מפיה

⁴ הדברים מובאים ברדב"ז חלק ז, סימן י.

⁵ תשובתו מובאת בבית יוסף, אבן העזר, סוף סימן מח; הרב עובדיה יוסף שליט"א (בתשובה שמובאת בכתב עת "אור תורה", טבת תשמ"ח, חוברת ד {רלח}, עמ' רמד) הביא מדברי הרשב"א האלו ראייה ששויא אנפשיה וכו', פועל מכוח נאמנות.

אנו חיינ לאוסרה על הבריות. אמנם לגבי דידה, היא אסורה להנשא, לפי
שאמרה שהיא אשת איש ושויה אנפשיה חתיכה דאיסורא לכל הבריות. אמנם
הבריות לא יתחייבו עליה, שיאמרו אינה אשת איש כיון דליכא שני עדים.

(החדשות סימן רטז)

אולי אפשר לומר שזו כוונת המהריט"ץ, כיון ששויה אנפשיה פועל מכוח נדר, לכן מי שבא
עליה אינו מתחייב.

נעבור לעיון בדברי האחרונים. לכאורה, הדעה שסוברת ששויה אנפשיה פועל מכוח נדר הוא
מהר"י באסאן⁶:

שנסתפק בזה בכ"מ שאמרו שוייה אנפשיה חתיכה דאיסורא אם מדין נדרי
איסור נגעו בה ואע"פ שאינו ממש כנדר, דליתיה בשאלה. אולי החמירו
חכמים כמו בנזירות שמשון, או אינו, אלא מדין הודאת בעל דין.

אם נדקדק בדבריו, נראה שהוא לא כתב, בהחלטיות, ששויה אנפשיה פועל מכוח נדר. נוסף לכך,
בדבריו יש יישוב לקושיא של מהרי"ט. לדעתו, לא שייך שאילה בשויה אנפשיה וכו', כיון שיש לומר
ששויה אנפשיה הוא כמו נזירות שמשון. אבל, לשו"ת משפט צדק⁷ פשוט שפועל מכוח נאמנות.

שתי השיטות בהבנת שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא מבוארות היטב בדברי שו"ת יהודה יעלה:

הנה דין זה דשויה אנפשיה חד"א פליגי ביה בטעמא, אי משום דאדם נאמן על
עצמו יותר ממאה אנשים ונאמן על חפץ זה שאסור עליה והיינו באופן, שאם,
באמת, בדבריו כן הוא האמת שאסור עליה החפץ מדינא נאמן על עצמו
ואסור עליו. ואי משום נדרו אוסר, שהרי גם דבר המותר יכול אדם לאסור על
עצמו בנדר ה"נ אף שאינו נאמן בדבריו שחפץ זה אסור הוא עכ"ז כל שאוסר
וקורא עליה שם איסור אסור בו משום נדר דשויה אנפשיה חד"א ואוסר על
עצמו דבר המותר.

(חלק א, יורה דעה, סימן מז)

החת"ם סופר הוסיף שכוונת המ"ד שפועל מכוח נדר היא שיש כאן קבלה, שקיבל על עצמו
שהדבר יהיה נאסר עליו כשבועת הר סיני:

⁶ מובא בשער המלך, הלכות אישות ט, טו.

⁷ דבריו מובאים בשער המלך, הלכות אישות ט, טו.

אבל הענין כבר אמרו קדמונים דהך שוי' אנפשי' חד"א הוא מטעם נדר כמ"ש והאריך בשעה"מ פ"ט מאישות הל' ט"ו ולאותן ספרי ספרד לא זכינו אבל נ"ל הענין שאיננו כקונם דהרי המתפיס בדבר אסור אינו חל אלא מטעם קבלה שקבל על עצמו שיהי' זה עליו כשבועת הר סיני וקבלה דאורייתא היא ונפקא מבפיק זו צדקה כמ"ש הר"ן נדרים ח' ע"א ד"ה עליו להשכים וכו' וכיון שקיבל עליו כשבועת הר סיני אין לו היתר ע"י חרטה כמו שבועת הר סיני.

(אבן העזר, חלק א, סימן עח)

הנודע ביהודה דחה מכל וכל את ההבנה ששויא אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר. לדעתו, הוא פועל מכוח הודאת בעל דין. לדעתו, לא אומרים שויא אנפשיה וכו' על דבר בלתי אפשרי, כגון שיאמר על יום חול שהוא שבת:

ומה שרצה לחדש, דמה דאמרינן שויתא נפשה חד"א הוא מטעם נדר וקונם. הנה במחילה מכבודו, ראיתיו מתוך פלפולו שהוא גבר בגוברין בחריפות ובקיאות גם בשכל צח וישר, מה ראה לשטות זה ואם כי ראה הדבר בתשובת מהר"ט וכי מהר"ט אמרו, הלא מביאו רק בלשון ואין לומר ודחאו, ובאמת, בלי שום דחיה אין הדבר מתקבל ואיזה נדר ואיזה לשון שבועה או קונם יש כאן או במה מתפיס ולדבריו אם יאמר אחד ביום שני בשבת שהיום שבת יהא אסור במלאכה מטעם נדר ואם כדבריו איך אמר ר"ע לר' יהושע שילך אצל ר"ג ביוה"כ שחל להיות בחשבוננו ולמה לא נימא דר"י שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא מטעם נדר אלא וודאי כל זה שטות ומה דאמרינן שויה אנפשיה חד"א, הוא מטעם דאדם נאמן על עצמו. ומה שהקשה תינח היכא דאין שני עדים מכחישים אותו, גם זה שטות ואדם נאמן על עצמו יותר משני עדים ולכך בדבר שאי אפשר כגון שאומר על יום חול שהוא שבת או יוה"כ לא אמרינן שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא.

(מהדורא תנינא, אבן העזר, סימן כג⁸)

2- ראיות שפועל מכוח נדר:

⁸ דבריו מובאים בפתחי תשובה, יורה דעה א, יח; גם הפתחי תשובה (אבן העזר לו, יא) ציין לדבריו, ונראה שנקט כמותו.

לפני שנדרון בנפק"מ בין שתי השיטות האלו אציין למספר ראיות ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נאמנות:

א- מסכת נדרים:

בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונוטלות כתובה: האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים.

(צ, ע"ב)

מבואר בגמרא שאם האשה אמרה שהיא טמאה, דהיינו, נאנסה תחתיו [מדובר על אשת כהן] היא נאמנת ויוצאת בלי כתובה. אם נאמר ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, מדוע חייב הבעל בכתובתה? הרי היא נתנה אצבע בין שיניה שהיא נדרה ואסרה את עצמה על בעלה. אלא, מוכרחים לומר ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נאמנות. ולכן, היא נאמנת שנאנסה ויוצאת עם כתובה.

ב- מסכת כתובות:

אני וחברתי טמאה, ואמר לה עד אחד את וחברתך טהורה - אינה שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא, חברתא משתריא אפומא דעד. הא תו למה לי? היינו רישא! מהו דתימא הני תרוייהו טהורות נינהו, והאי דקאמרה הכי? 'תמות נפשי עם פלשתים' היא דקא עבדה, קמ"ל.

(כג, ע"ב)

אם נאמר ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר מה ההו"א לומר שמחמת הסברא של "תמות נפשי עם פלשתים" היא לא תהיה אסורה? הרי בסופו של דבר היא נדרה על עצמה איסור. רק אם נאמר ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נאמנות אפשר להסביר שאין כאן נאמנות, כיון שיש סברא לומר שבאמת היא לא נטמאה, אלא רק אמרה כך כדי שגם השניה תיאסר⁹.

⁹ ראיות אלו מובאות בשו"ת אור לציון (לרב בן ציון אבא שאול זצ"ל), חלק א, אבן העזר, סימן א. הוא הביא עוד ראיות ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נאמנות: 1. אם שויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, לא היה נאסר אלא אם כן הוציא בשפתיו ולא מחמת שתיקתו. אבל, מבואר בגמרא במסכת יבמות (פח, ע"א) שאם שתיקה כהודאה, אז שייך דין שויה אנפשיה וכו' גם בשתיקתו (עיין שם בתוס', ד"ה דשתיקה). 2. שו"ת רעק"א (מהדורא קרא, סימן צט) הביא ששו"ת מהרי"ק כתב שאם אין לו אלא עד אחד שמעיד על הודאתה של האשה שזינתה, העד לא נאמן. רעק"א כתב שאפילו במקרה שהעד נאמן לו כשני עדים הוא אינו נאמן, דאם לא כן בלאו הכי אין דבר שבערוה פחות משנים. מכאן, יש להוכיח ששויה אנפשיה וכו' לא פועל מכוח נדר, שאם פועל מכוח נדר מי אמר שצריך שיהיה נאמן לו כשני עדים, הרי מדובר כאן על נדר ולא על דבר שבערוה.

נראה שבחקירה זו אפשר לתלות שתי מחלוקות בין האחרונים: 1. אם שויה אנפשיה וכו', הוא דין דאורייתא או דרבנן. 2. אם הוא נאמן גם כשיש עדים שמכחישים אותו.

3- שויה אנפשיה וכו' – דין דאורייתא, או דין דרבנן:

נחלקו האחרונים אם שויה אנפשיה וכו' הוא דין דאורייתא או דין דרבנן: הפרי מגדים¹⁰ נקט שהוא דין דאורייתא. הרב עובדיה יוסף שליט"א¹¹ הביא דעות רבות בשאלה זו, והוכיח להלכה ששויה אנפשיה הוא דין דאורייתא¹². הר צבי¹³ כתב שנראה שדעת קצות החושן שהוא מדאורייתא, כיון שקצות החושן למד את הדין של שויה אנפשיה וכו', מדין הודאת בעל דין כמאה עדים דמי. הר צבי כתב שכך מבואר בשו"ת שבות יעקב. לדעתו, מלשון מהר"י באסאן¹⁴ שכתב שרובן שויהו כנדר איסור, משמע ששויה אנפשיה הוא רק דין דרבנן¹⁵.

¹⁰ יורה דעה, סימן א, שפתי דעת אות לט.

¹¹ מובא בכתב עת "אור תורה", טבת תשמ"ח, חובת ד(רלח), עמ' רמא-רמג.

¹² הרב עובדיה יוסף שליט"א (בתשובה שהוזכרה לעיל) הביא מדברי שו"ת יהודה יעלה קובו בשם מהר"ם די בוטון שבמקום שיש להסתפק אם נחשב שויה אנפשיה או לא נחשב שויה אנפשיה, יש להחמיר, כיון שדין שויה אנפשיה הוא דין דאורייתא.

¹³ בחידושי למסכת כתובות מו, ע"ב, ד"ה גמרא בעי רב אשי וכו'.

¹⁴ מובא בשער המלך, הלכות אישות ט, טו.

¹⁵ כך גם למד הרב עובדיה יוסף שליט"א (בתשובה שהוזכרה לעיל) בדעת מהר"י באסאן. אם נוקטים ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, הרי הוא רק דין דרבנן; שו"ת אור לציון (חלק א, אבן העזר, סימן א) הביא מדברי החקרי לב שביאר שלדעת האחרונים ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, הכוונה שהויה דין דרבנן. שו"ת אור לציון האריך להביא ראיות ששויה אנפשיה הויה דאורייתא. גם הנודע ביהודה (מהדורא תנינא, אבן העזר, סימן כג) כתב ששויה אנפשיה וכו' אינו פועל מכוח נדר, אלא מכוח נאמנות והביא ראיות שהויה דין דאורייתא: 1. מסכת כתובות (ט, ע"א) מבואר שאחד שקידש אשה ואחר כך נשאה ואמר שמצא פתח פתוח [שלא היתה בתולה] הרי אם הוא כהן, או שקידשה על ידי אביה כשהיתה פחותה מג' שנים היא אסורה, כיון שיש כאן רק ספק אחד. כלומר, במקרה שהוא כהן, הספק שאולי נבעלה קודם שהתארסה, אם נבעלה לאחר שהתארסה אפילו אם היה באונס היא אסורה על בעלה. כמו כן, במקרה שקידשה כשהיא פחותה מג' שנים הרי אין ספק אם נבעלה קודם שקידשה, כיון שאז היו חוזרים בתוליה. אלא, הספק אם נבעלה באונס. הסיבה שאסורה עליו כשאמר פתח פתוח מצאתי הוא מדין שויה אנפשיה וכו' (עיי' רש"י שם). אם נאמר ששויה אנפשיה וכו' פועל מדין דרבנן מדוע היא אסורה? הרי יש כאן ספק דרבנן, וספק דרבנן לקולא. 2. משנה במסכת נדרים (ז, ע"ב): "בראשונה היו אומרים, שלש נשים יוצאות ונטולות כתובה: האומרת טמאה אני לך, שמים ביני לבינך, ונטולה אני מן היהודים. חזרו לומר, שלא תהא אשה נותנת עיניה באחר ומקלקלת על בעלה, האומרת טמאה אני לך - תביא ראיה לדבריה, השמים ביני לבינך - יעשו דרך בקשה, ונטולה אני מן היהודים - יפר לחלקו ותהא משמשתו, ותהא נטולה מן היהודים". הר"ן (שם), תוס' (שם) והרשב"א (שם) הקשו איך חכמים עקרו דבר מן התורה והתירו לבעל להישאר עמה, הרי שויה אנפשיה חתיכה דאיסורא? משמע מדבריהם ששויה אנפשיה וכו' הוא דין דאורייתא. 3. הרמב"ם כתב שלוקים על שויה אנפשיה וכו'. שו"ת אור לציון הוכיח מכך שדין שויה אנפשיה וכו' הוא דין דאורייתא.

נפק"מ במחלוקת זו היא בהבנת דברי הרמב"ם:

מי שבא בזמן הזה ואמר כהן אני אינו נאמן ואין מעלין אותו לכהונה על פי עצמו ולא יקרא בתורה ראשון ולא ישא את כפיו ולא יאכל בקדשי הגבול עד שיהיה לו עד אחד, אבל אוסר עצמו בגרושה וזונה וחללה ואינו מטמא למתים ואם נשא או נטמא לוקה, והנבעלת (לו) ספק חללה.

(הלכות איסורי ביאה כ, יג)

מבואר כאן שבדבריו הוא אוסר את עצמו בגרושה, זונה וכו', ואם נשא גרושה מלקים אותו. נראה שדין זה פועל מכוח "שויה אנפשיה וכו'" , אם נאמר "ששויה אנפשיה וכו'" הוא דין דרבנן קשה איך הרמב"ם כתב שמלקים אותו? המגיד משנה¹⁶ ביאר שאיסורו פועל מכוח "שויה אנפשיה וכו'" , ומשמע מדבריו שמלקים אותו מלקות דאורייתא¹⁷. לפיכך, יש ללמוד שהרמב"ם סובר "ששויה אנפשיה וכו'" הוא דין דאורייתא, וכך גם דעת השו"ע¹⁸ שפסק כמו הרמב"ם. לדעת אלו שסוברים "ששויה אנפשיה וכו'" פועל רק מדרבנן, יש לומר שכוונת הרמב"ם שהוא לוקה מכות מדרות. עוד אפשר ליישב על פי המשנה למלך¹⁹ שמדובר שהוחזק ל' יום. לכן, לוקה מכוח החזקה.

4- שויה אנפשיה וכו' כשעדים מכחישים אותו:

שאלה נוספת שבה נחלקו האחרונים היא, האם יש דין שויה אנפשיה וכו' כשעדים מכחישים את דבריו? הבאר היטב²⁰ כתב בשם מהרשד"ם ומהרש"ך, שאפילו כשעדים מכחישים אותו, בכל זאת, יש דין שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא. המשנה למלך²¹ הביא שמהריב"ל הסתפק בדבר. אך, המשנה למלך השיג על דבריו וכתב שזה פשוט שמועיל נגד עדים, כך מבואר ברשב"א ורי"א²². אבל, לאחר כל זאת, הוא הביא מדברי תרומת הדשן שמשמע מדבריו שחולק וסובר שלא מועיל נגד עדים. כדי ליישב את הדברים, המשנה למלך ביאר שתרומת הדשן דיבר בכה"ג שחזר מדבריו וכיון שחזר

¹⁶ הלכות איסורי ביאה כ, יג.

¹⁷ המגיד משנה הקשה מדוע מלקים אותו הרי יש כאן התראת ספק? על כך הוא השיב שכיון שכבר נאסרה על פיו, לכן, אחר כך כשהעדים מתרים בו הוי התראת ודאי.

¹⁸ אבן העזר ג, א.

¹⁹ שם על הרמב"ם.

²⁰ אבן העזר מח, ב.

²¹ הלכות אישות ט, טו.

²² דברי הרי"א, הם בשלטי גבורים, מס' כתובות י, ע"א, אות ג; הבית שמואל (אבן העזר ז, י) הפנה אליהם.

מדבריו, אפילו שלא נתן אמתלא לדבריו, בכל זאת, הוא נאמן, כיון שיש שני עדים שמעידים כמותו. אבל, גם תרומת הדשן יודה שבמקרה שלא חזר מדבריו, שהוא נאמן נגד העדים, שמכחישים אותו.

אך, דברי הראשונים ואחרונים לא מסתיימים בכך. במקום אחר²³ המשנה למלך חזר בו, וביאר שתרומת הדשן חולק על הרשב"א ורי"ז, כיון שאין סברא לומר שאם חזר בו ולא נתן אמתלא לדבריו, שיהיה נאמן.

נוסף על כך, שער המלך²⁴ הביא תשובת תשב"ץ, שכתב על אשה שאמרה שנתקדשה בפני פלוני ופלוני והעדים מכחישים אותה, שבכה"ג היא אינה אסורה בקרוביו של זה שאמרה שהיא התקדשה לו. הסיבה לכך היא, משום ששויא אנפשה חתיכא דאיסורא באותם עדים והרי הם הכחישוה. לכאורה, דברי התשב"ץ עומדים בניגוד לדברי הראשונים שהובאו לעיל, שלדעת התשב"ץ אין שויא אנפשיה וכו' כשיש עדים שמכחישים את דבריו.

אבל, שער המלך יישב שאין כאן מחלוקת, כיון שהתשב"ץ דיבר במקרה שאותם עדים שמעידה שהתקדשה בפניהם הכחישוה, לכן, היא אינה נאמנת. היא תלתה את דבריה בעדים שהכחישוה. אך, בתשובת הרשב"א, מדובר על שוחט שאמר על בהמה אחת, שהוא לא שחטה ובאו עדים ואמרו שהוא שחטה והוא עומד בדיבורו שלא שחטה. על כך, כתב הרשב"א שלכולם מותרת הבהמה. אך, לשוחט היא אסורה, כיון ששויא אנפשיה חתיכא דאיסורא²⁵.

הפתחי תשובה²⁶ רצה ליישב, לאור דברי שער המלך, שתרומת הדשן לא חולק על הראשונים לעיל. כיון שהוא דיבר במקרה, שאותם עדים, שטענה שהתקדשה בפניהם מכחישים אותה ואומרים שלא נתקדשה בפניהם. אפשר לומר שגם מהרשד"ם ומהרש"ך דיברו, דווקא, במקרה שהעדים שהתקדשה בפניהם אינם מכחישים אותה, אלא עדים אחרים אומרים שלא התקדשה, שבכה"ג היא נאמנת.

לסיכום, יש אולי מחלוקת בין הראשונים אם יש דין שויא אנפשיה וכו' נגד עדים, וכן מהריב"ל הסתפק בדבר. נראה שהמחלוקת תלויה במחלוקת הקודמת. אם דין שויא אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, יש מקום לומר שלא יועיל נגד עדים. חז"ל לא נתנו לו כוח של נדר נגד עדים. אך, אם דנים מצד נאמנות, יש לומר שהאדם נאמן על עצמו יותר ממאה עדים. אם נעיין בדברי האחרונים אפשר למצוא שזו המחלוקת:

²³ הלכות יבום ג, יג.

²⁴ הלכות אישות ט, טז.

²⁵ דין זה נפסק להלכה בשו"ע, יורה דעה א, יב.

²⁶ אבן העזר מח, ב.

קצות החושן²⁷ סובר שמועיל נגד עדים, שנאמן על עצמו יותר ממאה עדים, אין חילוק בין איסור לממון. אבל, שער המלך²⁸ הביא בשם שו"ת משפט צדק, שסובר ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדרי איסור ולכן תמה על דעת מהרשד"ם שנקט, שמועיל שויה אנפשיה וכו' נגד עדים. לדעת שו"ת משפט צדק, שויה אנפשיה וכו' לא מועיל נגד עדים.

אך, נראה לי, שאין הכרח להבנה זו - שדווקא למ"ד ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נאמנות, אז הוא נאמן נגד עדים - אפשר ללכת בכיוון הפוך. כלומר, אפשר לומר שכיון ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, זה מועיל אפילו שיש עדים שמעידים נגדו, לא משנה מה העדים אומרים, הרי יש כאן נדר. אם פועל מכוח נאמנות, אולי אפשר לומר שהנאמנות פועלת רק מדרבנן וחז"ל לא נתנו לו נאמנות נגד עדים²⁹.

5- אשה שאמרה לבעלה שהיא נידה ושניהם יודעים שאינה נידה:

החת"ם סופר³⁰ העלה עוד נפק"מ במחלוקת אם שויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר או מכוח נאמנות. אם אשה אמרה לבעלה שהיא נידה ושניהם יודעים שאינה נידה. אם שויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, אסורים זה לזה, אפילו בסתר, שאף אחד לא יודע. אך, אם זה פועל מכוח הודאת בעל דין,

²⁷ לד, ד.

²⁸ הלכות אישות ט, טו.

²⁹ מדברי שו"ת משפט צדק (מובא בפתחי תשובה, אבן העזר לו, יא) מבואר שגם למ"ד ששויה אנפשיה וכו' פועל מכוח נדר, הוא פועל במקרה שעדים מכחישים אותו. אבל, הוא סובר שרק פועל במקרה ששייך נדרי איסור. כגון, הוא אמר שלא שחט כראוי את הבהמה ויש עדים ששחט כראוי, הרי הוא אסר על עצמו את הבהמה. אבל, במקרה שהוא אמר שקידש אשה בפני עדים, ועדים אומרים שלא קידש אשה בפני עדים, הרי הוא לא נאסר בקרובתיה, כיון שלא שייך קידושין בלי עדים; פתחי תשובה (אבן העזר ד, לד) ציין למחלוקת אחרונים אם יש דין שויה אנפשיה וכו' גם במקרה שיש ידים מוכיחות שהוא משקר. גם מחלוקת זו אפשר להסביר לשתי דרכים. אפשר לומר שדווקא למ"ד שפועל מכוח נדר, אז יפעל גם במקרה שיש ידים מוכיחות כנגדו, כיון שבסופו של דבר נדר. אבל, לפי ההבנה שפועל מכוח נאמנות, יש לומר שבמקרה שיש ידים מוכיחות כנגדו אין נאמנות. מאידך, אפשר לומר להיפך שדווקא למ"ד שפועל מכוח נדר לא יפעל במקרה שיש ידים מוכיחות כנגדו, כיון שפועל מכוח דרבנן ולא תקנו במקרה שיש ידים מוכיחות. אבל, אם פועל מכוח נאמנות יפעל גם במקרה שיש ידים מוכיחות כנגדו שהרי פועל אפילו כשיש עדים שמעידים כנגדו; הפתחי תשובה (אבן העזר יט, ג) נקט שדווקא בכה"ג שעשה מעשה הוא נאמן נגד עדים, אך כשלא עשה מעשה, אינו נאמן נגד עדים. נראה לי, שאפשר להבין את החילוק הניל רק אם נאמר ששויה אנפשיה פועל מדרבנן. שאז נאמר שרבנן נתנו לו כוח נגד עדים, דווקא שעשה מעשה. אך, אם פועל מדאורייתא, מנין לחלק בין שעשה מעשה ובין שלא עשה מעשה?

³⁰ יורה דעה, חלק ב, סימן קפה.

הרי שניהם יודעים שבאמת היא אינה נידה. לכן, מעיקר הדין יהיו מותרים זה לזה בסתר [אולי יש לאסור מדין מראית עין ואפילו בחדרי חדרים]³¹.

³¹ הרב עובדיה יוסף שליט"א (ספר טהרת הבית, סימן ד, אות ג) הביא מחלוקת בין האחרונים במקרה שאשה אמרה שהיא טמאה ואין לה אמתלא לדבריה, אבל, היא יודעת שהיא באמת טהורה האם טובלת בברכה? הכרעת הרב עובדיה יוסף שתטבול בלי ברכה. נלע"ד, שאפשר לתלות מחלוקת זו בחקירה איך פועל שויה אנפשיה וכו'? אם פועל מכוח נאמנות, יש לומר שתטבול בלי ברכה. אבל, אם פועל מכוח נדר יש לומר שהיא תטבול בברכה, כיון שהיא אסרה על עצמה כנדר ולכן מחוייבת מדין נדר לטבול; הרב עובדיה יוסף שליט"א (בתשובתו שהזכרה לעיל) ציין שהכרעת הפוסקים האחרונים שיש דין שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא, גם באיסורי דרבנן. אך, הוא ציין ששו"ת שבות יעקב (חלק א, סימן צג) צידד בזה. יכול להיות שאפשר לתלות מחלוקת זו במחלוקת איך פועל שויה אנפשיה וכו'. האם הוא פועל מכוח נאמנות, או מכוח נדרים? שהרי לפי מה שהתבאר לעיל, אם פועל מכוח נדרים הוא רק דין דרבנן. לכן, יש לומר שהוא לא פועל באיסורי דרבנן, שאז יהיה תרי דרבנן. אך, אם הוא פועל מכוח נאמנות, גם באיסורי דרבנן הוא יפעל; הרב עובדיה יוסף הביא מדברי ספר "שדי חמד" (מערכת ש, כלל ב בסופו) שכתב בשם שו"ת הרמ"ץ, שכיון שאיסור שויה אנפשיה חתיכא דאיסורא הוא מטעם שאדם נאמן על עצמו כמאה עדים, לפיכך, אינו אסור אלא אם אמר שהאיסור נעשה בבידור, כגון האומרת קדשתני, או טמאה אני, אבל האומר שמאמין לחברו כבי תרי שנעשה איסור, אין זה בגדר הודאה, אלא בגדר רצון, שרוצה באיסורו על פי האמנת העד, ויכול לחזור בו מרצונו אפילו בלי אמתלא. הרב עובדיה יוסף הביא דבריו כדי ליישב את מה שהקשו האחרונים על דברי הרמב"ם, שכתב, שאחד שאמר שהוא מאמין לאשתו, לא כופין אותו להוציאה. לכאורה, דבריו תמוהים, שהרי הוא אסר אותה על עצמו. יישב הרב עובדיה יוסף, שמבואר בט"ז (אבן העזר קטו, יא) ושו"ת אבני נזר (אבן העזר, סימן לו, אות ג; סימן מ, אות ג) שהטעם שאין לחייבו להוציאה, כיון שיכול לומר אף על פי שאמרת מקודם שאני מאמינה שזינתה, בכל זאת, עכשיו אני חוזר בי ואני מאמינה, וזהו דבר המסור ללב. שאי אפשר לדעת, אם עדיין מאמין לה, או לא. אבל, אילו ידענו שהוא באמת מאמין לה היינו כופים אותו להוציאה. אך, עדיין קשה שהרי איך יוכל לחזור בו בלי אמתלא? על כך, הביא הרב עובדיה יוסף, את דברי השדי חמד, שביאר שיכול לחזור בו בלי אמתלא, כיון שאין כאן שויה אנפשיה וכו'. אך, נראה שספר עזר מקודש (אבן העזר קטו, ו) הבין שדין מאמין לה כבי תרי שווה לדין שויה אנפשיה וכו'. גם מספר בית מאיר (אבן העזר קטו, ו) משמע שהבין שאחד שמאמין לאשתו שזינתה, חייב לגרשה מדין שויה אנפשיה וכו', והוא איסור דאורייתא. כך גם משמע מדברי עוד אחרונים שהזכיר הרב עובדיה יוסף באותה תשובה; הוא הביא עוד מחלוקת בין האחרונים, במקרה שהאדם אמר שהדבר אסור לו, אך, גם לפי דבריו אינו איסור ברור, אלא רק ספק. הוא הביא את דברי מהר"ח"ש (שו"ת תורת חיים, חלק ג, סימן נב) שכתב שלא אומרים שויה אנפשיה וכו', אלא, כשהוא אוסר עצמו בוודאי. אך, כנגד לכך הביא מדברי השיטה מקובצת שמבואר מדבריו, שגם במקום של ספק יש דין שויה אנפשיה וכו'. שו"ת חקרי לב רצה להוכיח מכאן שדין שויה אנפשיה וכו', הוא דין דאורייתא. ולכן, הוא פועל גם במקום של ספק. אך, הרב עובדיה יוסף דחה את הראיה שהביא מן השיטה מקובצת, והביא מאחד מפסקי דין הרבניים שכתבו שאין לומר כיון שספק דאורייתא לחומרא, אז חזר להיות דין שויה אנפשיה וכו'. אלא, מכיון שגם לדבריו אינה אסורה עליו בוודאי, אז לא שייך בזה שויה אנפשיה וכו'. נראה שכך נקט הרב עובדיה יוסף.

גִּיּוֹר אִשָּׁה שֶׁנִּשְׁוָא בְּנִשְׁוֹאִין אֲזֵרְחִיִּים לַכֶּהֱן

עיון בבוועל ארמית בפרהסיא

1- הקדמה:

בגוף המאמר הוזכרה סברתו של הרב הרצוג זצ"ל שאם כהן נשא נכרית בנישואין אזרחיים, יש בזה גדר של בוועל ארמית בפרהסיא, שקנאים פוגעים בו, ועובר באיסור דאורייתא. כלומר, אדם שנשוי בנישואין אזרחיים לנכרית, מוגדר כבוועל נכרית בפרהסיא. נראה שגם האגרות משה נקט כסברה זו. רציתי לעיין ביסוד זה בעיון מעמיק יותר, שכפי שנראה יכול להיות שיש כאן מחלוקת ראשונים ואחרונים.

2- מה חידשה התורה בדין יפת תואר:

בסוגיא במסכת קידושין יש דיון ארוך בדין יפת תואר, אביא כאן חלק מן הדברים:

ת"ר: וראית בשביה - בשעת שביה, אשת - ואפילו אשת איש, יפת תואר - לא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות, וחשקת - אע"פ שאינה נאה, בה - ולא בה ובחברתה, ולקחת - ליקוחין יש לך בה, לך לאשה - שלא יקח שתי נשים, אחת לו ואחת לאביו, אחת לו ואחת לבנו, והבאתה - מלמד שלא ילחצנה במלחמה.

(כא, ע"ב-כב, ע"א)

מדברי הגמרא מבואר שדין יפת תואר הוא היתר של התורה שדברה תורה כנגד יצר הרע, ויש כאן בשר תמותות שחוטות. השאלה היא, מהו ההיתר של התורה? מה חידשה התורה בדין יפת תואר?

אפשר להבין מדברי רש"י שהחידוש הוא בהיתר לקיחתה לאשה. כלומר, היה מקום לומר שכיון שגיירו אותה על כרחיה, אז אין כאן גרות, והיא אסורה לישראל. היא נחשבת כנכריה. חידשה התורה שעל אף שהגרות בעל כרחיה, בכל זאת, היא מותרת. הדברים מבוארים בדברי רש"י בשתי נקודות:

א- על הדרשה של חז"ל "ליקוחין יש לך בה", כתב רש"י: "קידושין תופסין אע"פ שהיתה עובדת כוכבים הרי אינה מתגיירת מדעתה".

ב- על דרשת חז"ל "שלא ילחצנה במלחמה", ביאר רש"י: "לבא עליה". תוס' ¹ הבין מדבריו שסובר שביאה הראשונה מותרת רק לאחר כל המעשים. כלומר, לאחר גרותה. התוס' הקשה על דברי רש"י שלא מובן מדוע הגמרא קראה לפת תואר "בשר תמותות", הרי אין כאן שום איסור, שהרי הוא בא עליה לאחר שהתגיירה? היישוב שמובא בתוס' הוא, שלדעת רש"י, כיון שמגיירה בעל כרחיה, אינה גיורת גמורה. לכן, היא נקראת בשר תמותות ².

אך, הרשב"א וגם התוס' רא"ש הקשו על יישוב זה, שעדיין אין כאן חידוש, כיון שהוא בא עליה בביתו בצנעה. אלו דברי הרשב"א:

ואף כשת"ל שאינה גיורת גמורה דעל כרחיה מתגיירת, מ"מ כיון דבביתו הוא בצנעא שריא ליה דבר תורה, ואכתי קרא לא צריך.

(מסכת קידושין כב, ע"א, ד"ה והבאתה וכו')

כלומר, ביאת נכריה בצנעה, אינה אסורה מן התורה, אלא רק מדרבנן ³.

אלו דברי התוס' רא"ש:

מיהו תימה מה התירה לו תורה והלא אחר כל המעשים גיורת גמורה היא ושרייה ליה, וכ"ת בשביל שהיא מתגיירת בע"כ ולא היא גיורת גמורה מ"מ אמאי אצטריך להתיר משום יצה"ר והלא בביתו יכול לבוא עליה בצינעא דשרייה מדאורייתא.

(שם, ד"ה שלא וכו')

לכאורה, יש מקום לומר שהמחלוקת בין רש"י לרשב"א ותוס' רא"ש היא בנקודה שהעלה הרב הרצוג זצ"ל. כלומר, לדעת רש"י כאשר הוא לוקחה לביתו, וכולם יודעים שלקחה לביתו, הוא נחשב

¹ מסכת קידושין כב, ע"א, ד"ה שלא וכו'.

² יש לציין שהבית שמואל (אבן העזר טו, יח) כתב שאין הכרח לפירושו של התוס' בדעת רש"י. לא חייבים להסביר שכוונת רש"י שיבוא עליה רק לאחר כל המעשים ורק לאחר הנישואין. אפשר להסביר שכוונת רש"י שלא יבוא עליה במלחמה, אלא, אחר כך כשיביא אותה לעיר. כוונתו כמו דברי הרמב"ם שיובאו להלן. אבל, הבאר היטב (שם שם, ג) כתב שנשמט מן הבית שמואל דברי הרא"ם שבתחילה רצה לפרש רש"י כפי שביארו הבית שמואל. אבל, אחר כך הוכיח שמוכרחים לומר שכוונת רש"י שבא עליה רק לאחר כל המעשים.

³ עיין מסכת עבודה זרה לו, ע"ב; הארכת בדיון זה בהמשך.

שבועל נכרית בפרהסיא, אפילו שבא עליה בצנעה. לכאורה, הרשב"א ותוס' רא"ש סוברים שהלקיחה לביתו בפני כולם, אינה נחשבת כביאה בפרהסיא.

3- לקיחת נכרית לביתו בפני כולם – ביאת נכרית בפרהסיא:

כפי שראינו שיש מחלוקת בראשונים, נראה שיש בדבר מחלוקת בין האחרונים.

הרמב"ם⁴ סובר שאסור לבעול את יפת התואר בביאה ראשונה במלחמה. אלא, צריך להכניסה לעיר לביתו ולבועלה במקום צנעה, במקום נסתר. ר' אליהו מזרחי הקשה מה חידשה ההתורה בדין יפת תואר? אין איסור מן התורה לבעול נכרית, אלא, דווקא כשזה בפרהסיא. על כך השיב הלחם משנה:

ואולי יש לומר כיון דלוקחה לעיני הכל ואומר שהוא לוקחה לבועלה אע"פ שמכניסה לתוך ביתו הוי כפרהסיא ולכך הוצרך הכתוב להתירה.

(הלכות מלכים ח, ב)

בעל יד איתן⁵ הוכיח יסוד הנ"ל, מדברי הגמרא במסכת סנהדרין⁶, שמבואר שם שביאת אסתר נחשבה פרהסיא, אף על פי, שאחשורוש לא בעלה בפני עשרה מישראל. אלא, כיון שהדבר היה ידוע לישראל, לכן נחשב כפרהסיא.

יסוד זה מבואר בדברי הש"ך⁷. השו"ע⁸ פסק שעל כל העברות צריך ליהרג ולא לעבור, אם נעשית העברה בפרהסיא, בפני עשרה מישראל. על כך כתב הש"ך שאין הכוונה דווקא בפניהם ממש, אלא, שיודעים מן העברה. הוא הוכיח דין זה, מן הסוגיא במסכת סנהדרין במעשה של אסתר⁹.

אך, כנגד לכך כתב בעל כתר מלך¹⁰, שאין דין בועל ארמית, אלא דווקא כשנעשית העברה בפרהסיא בפני עשרה מישראל. הוא הוכיח הבנה זו מדברי הרמב"ם שכתב:

⁴ הלכות מלכים ח, ב-ג.

⁵ על הרמב"ם שם, מובא בליקוטים בהוצאת שבתי פרנקל.

⁶ עד, ע"ב.

⁷ יורה דעה קנז, ד.

⁸ שם, א.

⁹ הרב עובדיה יוסף שליט"א (שו"ת יביע אומר, חלק ב, אבן העזר, סימן ג, אות א) ציין לעוד אחרונים שנקטו שאם יודעים עשרה מישראל שלקחה לביתו, נחשב שבא עליה בפרהסיא. הוא הביא ששו"ת אמרי אש כתב שאפילו לדעת הטור שסובר שאין איסור "לא תתחתן בס", אלא רק בז' אומות, בכל זאת גם בשאר אומות יש איסור דאורייתא, שהרי בוודאי יהיו עשרה מישראל שידעו שלקחה לביתו ובכך יש דין קנאים פוגעים בו. גם שו"ת מהר"ם שיק נקט שכל שידעו מזה עשרה נחשב פרהסיא.

כל הבועל כותית בין דרך חתנות בין דרך זנות אם בעלה בפרהסיא והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין...

(הלכות איסורי ביאה יב, ד)

משמע שלא די שיקחנה לעיני כל, צריך לבעלה לעיני כל.

נראה לי, שאין ראיה מוכחת מדברי הרמב"ם, כיון שהרמב"ם נקט את המקרה הפשוט. אך, גם אם הדבר ידוע, נחשב שעושה בפרהסיא, לעיני עשרה מישראל.

גם שו"ת שרידי אש הבין כמו בעל כתר מלך, וחילק בין דין בועל ארמית ובין דינו של הש"ך - קידוש שם שמים בפני עשרה מישראל:

ומה ששאל על הש"ך, שכתב לעניין יהרג ואל יעבור דמיקרי בפרהסיא בפני עשרה אפילו אם לא ראו עשרה אלא ידעו מזה והראי' מהא דפסיק הגמרא סנהדרין ע"ד, א: והא אסתר פרהסיא הוי, [עמוד עג] והתם לא ראו אלא ידעו, והרי הרמב"ם כתב בהל' איסורי ביאה פ"ב ה"ד: 'כל הבועל עכו"ם,,, אם בעלה בפרהסיא, והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר, אם פגעו בו קנאים והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין ודבר זה הלכה למשה מסיני הוא. ראיה לדבר מעשה פנחס וזמרי'. יש לומר, דהתם הטעם משום חוצפה, שהחציף לעשות מעשה זנות ברבים ולפיכך בעי שיעשה לעיניהם ממש, אבל ביהרג ואל יעבור הטעם משום קידוש השם וזה שייך אם ידעו, אפילו לא ראו.

(חלק ב, סימן כג)

לפי דבריו, צריך דווקא בפניהם ממש, כיון שרק בכך הוי חוצפה יתירה.

4- סיכום הדברים:

לא ברור שבביאת נכרית, אפילו שהדבר ידוע לעשרה מישראל, והדבר מפורסם, יש בכך דין של הבועל ארמית, קנאים פוגעים בו. לדעת מספר ראשונים ואחרונים, צריך לעשות את העברה בפני עשרה מישראל, שרק בכך יש חוצפה יתירה. לפיכך, לא ברור שהנושא נכרית בנישואין אזרחיים, חל עליו דין של הבועל ארמית קנאים פוגעים בו. ולכן, אין בו איסור דאורייתא.

¹⁰ על הרמב"ם, הלכות מלכים ח, ב.

כרת מדברי קבלה בביאת נכרית

1- מבוא :

בגוף המאמר הובאו דברי האחרונים שכתבו שבביאת נכרית יש דין כרת מדברי קבלה. ולכן, ביאת נכרית מאוד חמורה. רציתי להרחיב קצת בדין הכרת, מה המקור לכרת מדברי קבלה? וכן, האם הכרת הוא דווקא כשהביאה בפרהסיא, או גם בצנעה?

2- כרת מדברי קבלה, מדברי מלאכי:

מובא במסכת סנהדרין:

והבועל ארמית. בעא מיניה רב כהנא מרב: לא פגעו בו קנאין מהו? אינשייה רב לגמריה. אקריהו לרב כהנא בחלמיה: 'בגדה יהודה ותועבה נעשתה בישראל ובירושלים כי חלל יהודה קדש ה' אשר אהב ובעל בת אל נכר' (מלאכי ב, יא)... 'ובעל בת אל נכר' - זה הבא על הנכרית, וכתוב בתריה: 'יכרת ה' לאיש אשר יעשנה ער וענה (מאלהי) [מסורת הש"ס: 'מאלהי'] יעקב ומגיש מנחה לה' צבאות' (שם שם, יב). אם תלמיד חכם הוא - לא יהיה לו ער בחכמים, ועונה בתלמידים. אם כהן הוא - לא יהיה לו בן 'מגיש מנחה לה' צבאות'. אמר רבי חייא בר אבוי: כל הבא על הנכרית כאילו מתחתן בעבודה זרה, דכתיב ובעל בת אל נכר וכי בת יש לו לאל נכר? אלא: זה הבא על הנכרית.

(פא, ע"ב-פב, ע"א)

מדברי הגמרא נלמד שיש עונש כרת מדברי קבלה למי שבא על נכרית וקנאים לא פגעו בו. כלומר, לא נענש בדיני אדם, יענש בדיני שמים. גם מתבאר מדברי הגמרא החומרה הגדולה בביאת נכרית.

הרמב"ם¹¹, הטור והשו"ע¹² פסקו שבמקרה שקנאים לא פגעו בו יש לו עונש של כרת מדברי קבלה.

¹¹ הלכות איסורי ביאה יב, ו.

¹² אבן העזר טז, ב.

3- כרת כשבא עליה בצנעה:

מדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה משמע שאין עונש של כרת, אלא, דווקא כשבא עליה בפרהסיא:

כל הבעל כותית בין דרך חתנות בין דרך זנות אם בעלה בפרהסיא והוא שיבעול לעיני עשרה מישראל או יתר אם פגעו בו קנאין והרגוהו הרי אלו משובחין וזריזין, ודבר זה הל"מ הוא ראייה לדבר זה מעשה פנחס בזמרי... לא פגעו בו קנאים ולא הלקוהו ב"ד הרי עונשו מפורש בדברי קבלה שהוא בכרת שנאמר...

(הלכות איסורי ביאה יב, ד; ו)

משמע, שדווקא באותה אופן שקנאים פוגעים בו אז יש עונש של כרת. כלומר, אם היה לו דין של קנאים פוגעים בו ולא פגעו בו, אז יש לו עונש של כרת. הרמב"ם כתב במפורש שאין דין קנאים פוגעים בו, אלא דווקא כשבא על הנכרית בפרהסיא.

אבל, הרמב"ם בשתי מקומות אחרים כתב בצורה ברורה שיש עונש כרת גם כשבא על הנכרית בצנעה. בספר המצוות הוא כתב:

הבעל ארמית קנאין פוגעין בו אבל בתנאים שאמרו (ע"ז לו ב) והוא שיבא עליה בפרהסיא ובשעת מעשה וכמעשה שהיה. ואם לא עשה זה בפרהסיא או שפרש ולא פגעו בו קנאין הנה הוא מחוייב כרת. אבל לא התבאר זה הכרת בתורה. אמרו (פב א) לא פגעו בו קנאין מה הוא והתבאר שהוא בכרת...

(לא תעשה נב)

בפירוש המשניות הוא כתב:

ובועל ארמית שיבעול בת עובדי עבודה זרה בפרהסיא בעשרה מישראל או יותר ובשעת מעשה... אבל אחר שבא עליה ופירש או שלא יהיה בקהל ישראל או שאינה עובדת עבודה זרה אסור להרגו לפי שהוא מחוייב כרת על בת עובדי עבודה זרה ואף על פי שלא נזכר בתורה ולא מנה זה בכלל הכריתות קבלה היא...

(מסכת סנהדרין פא, ע"ב)

הר"ן הסתפק בשאלה זו. מצד אחד, הוא כתב שיש לומר שאין עונש של כרת כשבא עליה בצנעה. שהרי מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה¹³, שבית דין של חשמונאי גזרו שאסור לבוא על נכרית בצנעה. אם יש חיוב כרת בביאת נכרית בצנעה, מדוע הוצרכו בית דין של חשמונאים לגזור שאסור לבוא על נכרית בצנעה? מאידך, מה מקום לחלק בעונש של כרת בין ביאה בצנעה ובין ביאה בפרהסיא?

בית דין של חשמונאי גזרו הבא על הכותית חייב עלי' משום נשג"א. וא"ת והרי אמרו שקנאין פוגעין בו והיא הלל"מ וכיון שכן למאי איצטריך בית דין של חשמונאי, ובפ' אין מעמידין (ל"ב ב') אמרי' שאין קנאין פוגעין בו אלא בפרהסיא וכמעשה שהיה ואתו אינהו וגזור אפילו בצנעא, ומעתה אף הכרת האמור בקבלה כמו כן אינו אלא בפרהסיא שאם היה הכרת אף בצנעא למה הוצרך ב"ד של חשמונאי לגזור על הכותית הרי יש בו כרת, אלא שמ"מ יש לתמוה מה ענין לחלק הכרת בין צנעא לפרהסיא, ואפשר שהכרת הוא מפני חלול השם וחלול ליתיה אלא בפרהסיא, או אפשר לומר שכמו כן יש כרת בצנעא כמו בפרהסיא אלא שמפני שבדיני אדם אין עושין לו כלום מאחר שהקנאין אין פוגעין בו אלא בפרהסיא גזרו ב"ד של חשמונאי שיהו מלקין אותו ד' מלקיות משום נשג"א כדי להרחיק האדם מהעבירה שיש בני אדם רשעים שאין עומדים בעצמן בשביל כרת המסור לשמים ובשביל המלקיות יתרחק מן האיסור ומעתה אף בפרהסיא הועילה גזרתם כשלא פגעו בו קנאין, ומאי דאמרינן בע"א שלא היתה גזרתם אלא בצנעא לאו דוקא בצנעא ולא בפרהסיא אלא שעיקר כוונתם היתה בצנעא שהיה פטור מדיני אדם יותר מפרהסיא דאלו בפרהסיא לא ימסור אדם לעבירה זו שאם יבא קנאי אחד שיהרגנו אלא עיקר גזרתם הית' בצנעא וה"ה בפרהסיא היכא דלא הוה ביה קנאי¹⁴.

(מסכת סנהדרין פב, ע"א)

¹³ לו, ע"ב; גם מובא במסכת סנהדרין פב, ע"א.

¹⁴ כעין קושיית הר"ן הקשה ספר עצי ארזים (אבן העזר טז, ו). לדעתו, כשהגמרא אמרה שבית דין של חשמונאים גזרו איסור ביאת נכרית בצנעה, הכוונה היתה לגזירת מלאכי. הסיבה שהגזירה נקראה על שם של בית דין חשמונאים, כיון שלא פשט האיסור בכל ישראל עד שעשו בית דין של חשמונאים חיזוק לזה. עוד אפשר לומר שמלאכי האריך ימים עד תחילת ממשלת חשמונאים. נלע"ד, שהיישוב השני קשה ביותר, שהרי הנביא מלאכי היה עזרא שנפטר מאות שנים לפניכן.

נראה שהר"ן נטה יותר לצד שיש עונש של כרת גם כשבא עליה בצנעה, ויישב את קושייתו שיתרחק מן האיסור יותר כשיש עונש מלקות. אבל, מנגד עומדים מספר ראשונים שסוברים שאין עונש של כרת כשבא על הנכרית בצנעה:

נמוק"י:

מיהו נכרית דאנסה ליה לישראל לבא עליה יהרג ואל יעבור שזו ודאי בכל עריות חמורות היא דהא זימנין דחייב מיתה כגון בפרהסיא... ואם לא פגעו בו קנאין חייב כרת הלכך אפילו בצנעא דליכא כרת יהרג ואל יעבור מדין אביזרהא...

(מסכת סנהדרין יח, ע"א, מדפי הר"ף)

תוס' ישנים:

ובשלמא אי לאו גיירה נחא שנשאה שלמה דכל זמן שלא נתגיירה לא שייך איסור דמצרית ראשונה ואיסור הבא על הנכרית דחייב משום נשג"א עדיין לא נתקן עד בית דינו של חשמונאי וגם קנאים פוגעין בו ליכא דלא שייך רק בפרהסיא אבל בצנעא לא ושמא שלמה בצנעא לקחה אבל כיון דגיירה קשה היכי נשאה דהא הויא לה מצרית ראשונה.

(מסכת יבמות עו, ע"ב)

מוכרחים לומר שאין עונש כרת כשבא עליה בצנעה, שאם יש עונש כרת חוזרת השאלה איך שלמה לקחה? הרי אפילו אם לקחה בצנעה עדיין יש עונש כרת.

בדין זה נחלקו האחרונים. החלקת מחוקק¹⁵ דקדק מדברי השו"ע שרק נענש בעונש כרת כשעבר על איסור מדאורייתא, כגון שבא עליה דרך אישות, או שבא עליה בפרהסיא. אבל, אם בא עליה בצנעה אין חיוב כרת. גם הנודע ביהודה¹⁶ הלך בדרכו. אך, הב"ח¹⁷ ופרישה¹⁸ נקטו שגם בצנעה יש עונש של כרת.

¹⁵ אבן העזר טז, ה.

¹⁶ מהדורא תנינא, אבן העזר, סימן קנ.

¹⁷ שם שם, ד.

¹⁸ שם שם, ז.

4- מסקנת הדברים:

יש מחלוקת בין הראשונים ואחרונים אם יש עונש כרת בביאת נכרית כשבא עליה בצנעה. לפיכך, קשה להכריע בדיון זה. לענייננו מדובר על אחד שחי עם אשה בנישואין אזרחיים. כבר הובאו לעיל מספר אחרונים שנקטו שנישואין אזרחיים נחשבים כביאה בפרהסיא ויש אפילו דין של קנאים פוגעים בו. לפיכך, יש כאן שתי ספיקות לחומרא שיש לו עונש כרת: 1. אולי יש עונש כרת גם בביאת נכרית בצנעה. 2. אפילו אם אין עונש כרת אלא בביאה בפרהסיא, אולי נישואין אזרחיים נחשבים כביאה בפרהסיא.

קנאים פוגעים בו – בעילת עובדת כוכבים

1- מבוא:

הוזכר בגוף המאמר, שהאחרונים נקטו שהבא על הנכרית בפרהסיא יש לו דין קנאים פוגעים בו. אמנם, עלי להעיר שלא פשוט שיש בכך דין קנאים פוגעים בו, כיון שיש מחלוקת בין האחרונים אם דין בועל ארמית נאמר דווקא על עובדת כוכבים, או בביאת כל נכרית.

2- שיטת הרמב"ם – אין דין קנאים פוגעים בו בבעילת נכריה שאינה עובדת כוכבים:

מדברי הרמב"ם בפירוש המשניות, מבואר במפורש שאין דין בועל ארמית בביאת נכרית שאינה עובדת עבודה זרה:

ובועל ארמית, הוא שיבעול בת עובדי עבודה זרה בפרהסיא בעשרה ישראל או יותר, ובשעת מעשה דוקא כמעשה פינחס, אבל אחר שפירש, או שלא היה בקהל מישראל, או שלא היתה עובדת עבודה זרה, אסור להרגו. אבל הוא מחוייב כרת על בת עובד עבודה זרה.

(מסכת סנהדרין ט, ו)

במשנה תורה, הוא לא כתב כך בצורה מפורשת. אך, הדבר נלמד ממה שכתב בנוגע לדין ביאת בת גר תושב:

והבא על בת גר תושב אין הקנאין פוגעים בו, אבל מכין אותו מכת מרדות.

(הלכות איסורי ביאה יב, ה)

על דברי הרמב"ם כתב המגיד משנה שם: "לא מצאתי זה מבואר, אבל דבר נראה הוא שאין לנו אלא בבא על הנכריה עובדת עבודה זרה אבל גר תושב שהוא נכרי שקיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה אין בתו בדין זה".

אלא, יש מקום לדון שאולי דווקא אין דין קנאים פוגעים בו כשבא על בת גר תושב. אבל, לא כל נכרית שאינה עובדת עבודה זרה. כדי להיות גר תושב הרמב"ם כתב שלא מספיק ששומר ז' מצוות בני נח, אלא:

אי זה הוא גר תושב זה גוי שקיבל עליו שלא יעבוד עבודה זרה עם שאר המצוות שנצטוו בני נח ולא מל ולא טבל הרי זה מקבלין אותו והרי הוא מחסידי אומות העולם... ואין מקבלין גר תושב אלא בזמן שהיובל נוהג, אבל בזמן הזה אפילו קיבל כל התורה כולה חוץ מדקדוק אחד אין מקבלין אותו.

(הלכות איסורי ביאה יד, ז-ח)

לדעת הרמב"ם, גר תושב צריך לקבל את ז' מצוות בני נח לפני בית דין של ישראל¹⁹. יתר על כן, יש דין גר תושב רק בזמן שהיובל נוהג. גם לדעת הרמב"ם, לא מספיק שמקבל עליו ז' מצוות בני נח, צריך לקבל עליו ז' מצוות בני נח משום שכך ציוה משה מפי הקב"ה. כלומר, לא מקבל עליו את המצוות מפני הכרע הדעת:

כל המקבל שבע מצוות ונזהר לעשותן הרי זה מחסידי אומות העולם ויש לו חלק לעולם הבא. והוא שיקבל אותן ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב"ה בתורה והידענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן. אבל אם עשאו

מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם אלא מחכמיהם.

(הלכות מלכים ח, יא)

לפי זה, היה לנו לומר שאפילו אם נלך לשיטת הרמב"ם, הרי בזמן הזה מי שבא על נכרית אפילו ששומרת ז' מצוות בני נח, בכל זאת, יש בו דין קנאים פוגעים בו. בוודאי מוכרחים לומר שיש חילוק בין דברי הרמב"ם במשנה תורה לדבריו בפירוש המשניות. שהרי בפירוש המשניות הוא רק מזכיר איסור עבודה זרה, הוא לא מזכיר שצריכה להיות בת גר תושב.

¹⁹ עיין הלכות מלכים ח, י.

דברי האור שמח²⁰, אינם ברורים לגמרי. מצד אחד, משמע שביאר בדעת הרמב"ם שמדובר דווקא שבא על בת גר תושב, ולא על כל נכרית שאינה עובדת עבודה זרה. מאידך, הוא מבאר שהטעם שהרמב"ם פסק שאין דין בועל ארמית בביאת בת גר תושב, כיון שלמד כך מן הפסוק שעליו נאמר הכרת "ובעל בת אל נכר: יכרת ה' לאיש אשר יעשנה"²¹. אם למד מפסוק הנ"ל, הרי יש למעט כל מי שאינה עובדת עבודה זרה. אולי, אפשר לומר שכל זמן שאין לה דין בת גר תושב, היא נמצאת תחת רשות הנכרים. גר תושב הוא דרגה בפני עצמו, הוא יצא מכלל בני נח ולא בא לכלל בני ישראל. רק כשמקבל עליו בפני בית דין שלא לעבוד עבודה זרה, יצא מכלל בני נח שעובדים עבודה זרה. צריך את הקבלה בפני בית דין²².

מדברי האגרות משה²³ משמע שהבין שהרמב"ם דיבר דווקא על בת גר תושב, ולא על כל נכריה שאינה עובדת עבודה זרה. אבל, הצפנת פענח²⁴, במספר מקומות השווה את דברי הרמב"ם במשנה תורה לדברי הרמב"ם בפירוש המשניות. לדעתו, אם הנכרית אינה עובדת עבודה זרה אין דין קנאים פוגעים בו. לפיכך, גם בזמן הזה שייך דינו של הרמב"ם.

3- האם יש לנוצרים דין עובדי עבודה זרה?

לאור הנ"ל, יש לדון האם יש לנוצרים דין עובדי עבודה זרה? דין זה תלוי במחלוקת ראשונים אם בני נח אסורים בשיתוף.

²⁰ הלכות איסורי ביאה יב, י.

²¹ מלאכי ב יא, יב.

²² דמות ראייה להבנה זו, אפשר ללמוד מדברי הכסף משנה. הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות יא, ז) פסק: "גר תושב, והוא שקיבל עליו שבע מצוות כמו שביארנו, יינו אסור בשתייה ומותר בהנייה... וכן כל גוי שאינו עובד עבודה זרה, כגון אלו הישמעאלים, יינן אסור בשתייה ומותר בהנייה... אבל אותם העובדים עבודה זרה, סתם יינם אסור בהנייה". הכסף משנה הקשה כיון שהרמב"ם סובר שכל מי שאינו עובד עבודה זרה יינו אינו אסור בהנאה, מדוע כתב בתחילת דבריו שגר תושב יינו לא אסור בהנאה, שמשמע שאם לא קיבל אחת מז' מצוות אסור בהנאה? הכסף משנה השיב באחד מתירוציו: "על כרחין, לא קאמר רבינו שאינו אסור בהנאה אלא בגוי שהוא מבני דת דלא פלחי עבודה זרה, אבל אם הוא מבני דת דפלחי עבודה זרה, אף על פי שזה קיבל עליו שלא לעבוד עבודה זרה, לא יצא מכלל אומתו עד שיקבל עליו שבע מצוות, דאז נעשה גר תושב גמור". כלומר, לפי הכסף משנה כל עוד שהוא נמצא באומה שעובדת עבודה זרה, יינו אסור בהנאה כל זמן שלא נעשה גר תושב גמור. אבל, אם הוא שייך לאומה שאינה עובדת עבודה זרה, יינו לא אסור בהנאה, אפילו שאינו גר תושב גמור.

נלמד מדבריו שכדי לצאת מכלל בני נח, כדי לצאת מכלל האומה, צריך להיות גר תושב גמור, לא מספיק שלא עובד עבודה זרה.

²³ אורח חיים ד, טו. שם הוא כתב שלפי דעת הרמב"ם, היה מותר לישראל לשמוע קול זמר של בת גר תושב, כיון שאין איסור דאורייתא בביאת בת גר תושב. אבל, הוא כתב שבזמן הזה לא שייך דין זה, כיון שאין דין גר תושב בזמן הזה.

²⁴ צפנת פענח, הלכות איסורי ביאה יב, ה; צפנת פענח, הלכות מאכלות אסורות יא, ה; שו"ת צפנת פענח, ורשא, סימן פד.

לכאורה, יש בכך מחלוקת בין הרמב"ם²⁵ לר"ת²⁶. הרמב"ם פסק שבני נח מוזהרים על שיתוף. ולכן, הנוצרים יש להם גדר של עובדי עבודה זרה. אבל, ר"ת סובר שבני נח אינם מוזהרים על השיתוף. יש מחלוקת אחרונים בפסיקת ההלכה.²⁷

²⁵ 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.

²⁶ מובא במסכת סנהדרין (סג, ע"ב): "דאמר אבוה דשמואל: אסור לאדם שיעשה שותפות עם הנכרי, שמא יתחייב לו שבועה, ונשבע בעבודה זרה שלו, והתורה אמרה לא ישמע על פיד".

כלומר, יש כאן דין פשוט שאסור לאדם לעשות שותפות עם הנכרי, מתוך חשש שיתחייב שבועה, ויבוא הנכרי להישבע בעבודה זרה שלו.

אך, ההלכה הזו איננה פשוטה כל כך, ויש בדבר מספר מחלוקות בין הראשונים:

1. אם יש איסור לעשות שותפות עם העכו"ם.

2. אם יש איסור לקבל שבועה מן העכו"ם.

הנקודה החשובה שקשורה לענייננו, אלו דברי התוס' (שם, ד"ה אסור לאדם וכו'). התוס' הביא שלפי הרשב"ם כל שכן שאסור לקבל שבועה ממנו. אבל, ר"ת סובר שבדיעבד שעשה עמו שותפות, מותר לקבל ממנו השבועה קודם שיפסיד. הטעם לכך, כיון שבזמן הזה הנכרים נשבעים בקדשים שלהם, ואין תופסים בהם אלהות. ואף 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 עַנְר ליכא, כיון שבני נח לא הוזהרו על כך.

נראה שדעת ר"ת שאין הנוצרים עובדים עבודה זרה ממש. אלא, יש כאן רק שיתוף, ואין בני נח מוזהרים על השיתוף.

כדעת התוס' נקטו עוד ראשונים (רא"ש, שם, פרק ז, סימן ג; רמב"ן, מובא בר"ן שם ז, ע"א-מדפי הרי"ף; ראב"י, עבודה זרה, סימן תתט; עיין בדברי התוס' מסכת בכורות ב, ע"ב, ד"ה שמא; טור חושן משפט, סימן קפב; בית יוסף שם).

להלכה למעשה השו"ע (אורח חיים, סימן קנו) פסק: "ויזהר מלהשתתף עם הכותים, שמא יתחייב לו שבועה ועובר משום 'לא ישמע על פיד' (שמות כג, יג)".

על כך הגיה הרמ"א: "ויש מקילין בעשיית שותפות עם הכותים בזמן הזה, משום שאין הכותים בזמן הזה נשבעים בעבודת אלילים, ואע"ג דמזכירין העבודה זרה, מכל מקום כוונתם לעושה שמים וארץ אלא שמשתפים שם שמים ודבר אחר, ולא מצינו שיש בזה משום: 'ולפני עַנְר לא תתן מכשול' (ויקרא יט, יד) דהרי אינם מוזהרים על השתוף". הרמ"א פסק כדעת הראשונים שהנוצרים לא מוזהרים על השיתוף.

לפי דבריו, הנוצרים עובדים בשיתוף, ואינם מוזהרים על השיתוף. העולת תמיד (ראיתי את הדברים בספר סדר משנה, הלכות יסודי התורה א, ז, ד"ה ראייה לעולת התמיד) ביאר את המושג עבודה בשיתוף: "כשיאמין שיש חס וחלילה שנים שווים בגדולתן אין לאחד יתרון על ה' הוא עבודת אלילים גמורה וגם בני נח הוזהרו על זה, אבל אם מאמין שה' 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".

²⁷ עיין נודע ביהודה, חלק יורה דעה, סוף סימן קמח; 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 הכן, סימן לח; כל אלו סוברים להלכה למעשה שגם בני נח מוזהרים על שיתוף, וסוברים שכך דעת כל הראשונים, גם דעת התוס' ורמ"א; הנודע ביהודה ביאר שכוונת הרמ"א שמה שמשתף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד עבודה זרה ממש. כלומר, הוא מזכירו בשבועתו. אבל, אין הכוונה שקורא בשם אלהים ואומר אלי אתה. לכן, דבר ברור שאסור לבן נח לעבוד בשיתוף: "ולשון זה הטעה לכמה חכמים וסברו דכוונת הרמ"א הוא שאין בן נח מצווה לעבוד עבודה זרה בשיתוף, אבל באמת לא כן הוא וכוונת התוס' ורמ"א הוא דמה שמשתף שם שמים ודבר אחר בשבועה אין זה עובד עבודה זרה ממש רק שמשתף שם שמים ודבר אחר ואינו קורא בשם אלהים ואינו אומר אלי אתה רק שמזכירו בשבועתו עם שם שמים בדרך

יש לציין לדברי המאירי במספר מקומות²⁸, שמבואר מדבריו שסובר שאין לדין נוצרים דין עובדי עבודה זרה. הוא כתב במספר מקומות שכל מקום שהוזכר בתלמוד דינים נגד עכו"ם, כגון השבת אבידה וכו', דינים אלו דווקא שייכים לעמים קדמונים. אך, לא לעמים הגדורים בדרכי הדתות ועובדי הא-להות על איזה צד, אף על פי, שאמונתם רחוקה מאמונתנו.

עוד הגדיל לכתוב 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 האדם²⁹.

(מסכת יומא פד, ע"ב)

המהרי"ץ חיות³⁰ כתב שדינם של הנוצרים כדין גר תושב. שגם הנוצרים משמרים ז' מצוות ומאמינים בתורת משה שבאה מפי ה' למשה, ומאמינים במציאות ה':

ושבע מצוות היינו כללות המצוות הטבעיות, אשר גם הנוצרים והישמעאלים דנים עליהם במקומות משפטם, וגם משגיחים בעין פקוחה על התקיימם, כמו גלוי עריות, שפיכת דמים, דינים, ברכת השם, וגדל, ומדקדקים עליהם ביתר שאת לענוש העוברים, וגם לאבר מן החי יש רמז בדברי שלוחם.. שלא יאכלו מן הנחנקים.

כבוד, בזה מצינו איסור לישראל דכתיב ובשמו תשבע והוא אזהרה לישראל שלא ישבע אלא בשמו ב"ה ולא ישתף שם שמים ודבר אחר כמ"ש הרמב"ם בפ"א מהל' שבועות הל' ב' והנכרים אינן מוזהרים על זה השיתוף. אבל בשעבוד עבודה זרה בשיתוף אינו חילוק בין ישראל לנכרי, ואל תשיבני דהא הך דמשתף שם שמים ודבר אחר יליף לה רשב"י בסנהדרין ס"ג ע"א מקרא מדכתיב בלתי לה' לבדו והרי קרא זה כתיב בזביחה זובח לאלהים יחרם בלתי לה' לבדו. הנה אני אומר בהך שיתוף ש"ש ודבר אחר שהוא במידי דאלהות בעובד עבודה זרה באמת גם הנכרים בכלל רק בזה שיתוף שם שמים ודבר אחר שאינו בעבודה רק דרך כבוד שמזכירו בשבועה זה הוא רק בישראל ולא בנכרים אבל בעובד ע"ז בשיתוף הכלל מסור בדינו כל שב"ד של ישראל ממיתין עליהן נכרים מוזהרין עליהן³¹.

אך, דעת הפתחי תשובה (יורה דעה קמז, ב) שאין איסור שיתוף אצל בני נח. הוא הביא מדברי ר' ישעיהו ברלין שכתב שאין בני נח מוזהרים כלל על שיתוף; גם בדברי ספר מור וקציעה (אורח חיים, סימן רכז) מבואר שאינם אסורים על השיתוף. אך, דווקא בחו"ל, בארץ ישראל מוזהרים על השיתוף; בעל סדר משנה (הלכות יסודי התורה א, ו-ז. מחבר פירוש מחצית השקל על השו"ע) הביא הוכחות וראיות שאין בני נח מוזהרים על השיתוף; גם עיין בדברי הגרי"א הרצוג זצ"ל במאמרו "זכויות המיעוטים לפי ההלכה", תחומין כרך ב, עמ' 174.

²⁸ מסכת עבודה זרה ב, ע"א, על דברי המשנה; מסכת בבא קמא, לח, ע"א; שם קיג, ע"א.

²⁹ יש לדון אם דברי המאירי לא נכתבו מחמת הצנזורה, ובאמת אינם דברי המאירי. נראה במספר מקומות שיש קצת הפרזה בדבר.

³⁰ קונטרס תפארת ישראל שנכתב נגד עלילת דם בדמשק.

ספר חמדת ישראל³¹ חידש שמה שצריך שכן נח יקבל בבית דין של ישראל את ז' מצוות, כדי לחשב כגר תושב, נאמר דווקא כשהיה עכו"ם ועכשיו רוצה להיות בכלל גר תושב לעניין הזכויות של גרי תושב. כלומר, שיהיו בני ישראל מצווין להחיותו וכו'. אבל, במקרה שמתחילה הבני נח התנהגו כמו שציוה הקב"ה לאדם הראשון ובניו והיו מקיימין הז' מצוות שנצטוו עליהם, פשיטא שהם גרים תושבים גמורים, ואין צורך בקבלה³².

לפי דבריו אפשר לראות את הנוצרים כגרים תושבים, אפילו שלא היתה אצלם קבלה.

4- מסקנת הדברים:

לפי הנ"ל, יש מקום לומר שבביאת ישמעלית ואולי אפילו בביאת נוצריה, אין דין קנאים פוגעים בו, כיון שדין קנאים פוגעים בו נאמר דווקא בביאת עובדת עבודה זרה. לפיכך, יש מקום לראות את האיסורים שעובר הכהן שנשוי בנישואין אזרחיים לנכרית, במשקל שונה ממה שהובא בגוף המאמר. אמנם, יש להעיר שעל אף שהתבאר שאין דין קנאים פוגעים בו בביאת נכרית שאינה עובדת עבודה זרה, בכל זאת עדיין שייכים דברי הרמב"ם:

עון זה אף על פי שאין בו מיתת בית דין, אל יהי קל בעיניך אלא יש בו הפסד שאין בכל העריות כמותו שהבן מן הערוה בנו הוא לכל דבר ובכלל ישראל יחשב, ואף על פי שהוא ממזר. והבן מן הגויה אינו בנו שנאמר 'כי יסיר את בנך מאחרי' מסיר אותו מלהיות אחרי ה': ודבר זה גורם להדבק בגוים שהבדילנו הקב"ה מהם ולשוב מאחרי ה' ולמעול בו.

(הלכות איסורי ביאה יב, ז-ח)

³¹ קונטרס נר מצוה על דברי הרמב"ם, הלכות מלכים י, א.

³² עוד שני אחרונים כתבו כדבריו. הרב יחיאל העליר זצ"ל, אבד"ק וולקוביסק וסובאלק, בעל "עמודי אור", בספרו "שני פרקים", עמ' 50-51: "אך ברור של דברים מתבאר דעיקר קבלה שהוא מתנאי גר תושב, אינה אלא באיש פרטי מבין אומות עכו"ם שבא לפרוש מהם... וכל זה אינו שייך באומה שלמה המתחסדת לפני קונה יתברך, ומקבלת שבע מצות שקבע המקום לבאי עולם. פשיטא שיש לאומה ההיא מעלת הגר תושב...". הראי"ה קוק זצ"ל, בספרו שו"ת משפט כהן סימן נח, מחלק בכך בנוגע לאיסור ישיבת בני נח בארץ ישראל. עיין עוד בדבריו שם, סימן ס, וכן סימן סא. יש להוסיף שבאגרות הראי"ה (כרך א, אגרת פט) כתב: "העיקר הוא כדעת המאירי (בבא קמא לח, ע"א) שכל העמים שהם גדורים בנימוסים הגונים בין אדם לחבירו הם כבר נחשבים לגרים תושבים בכל חיובי האדם". אמנם, יש לציין שהרב בצלאל נאור (מצות ה' ברה, עמ' 205) כתב שיכול להיות שהרב יחיאל העליר זצ"ל כתב את דבריו מאימת המלכות.

לפיכך, עדיין שייך לומר שיש בכך איסור חמור. נוסף על כך, הרדב"ז³³ סובר שבביאת בת גר תושב אין דין קנאים פוגעים בו, בכל זאת, יש בה כרת מדברי קבלה³⁴.

עיון באיסור ביאת נכריה

1- מחלוקת ראשונים באיסור "לא תחתן במ":

כיון שהוזכר בגוף המאמר דיון על האיסור של ביאת נכרית, חשבתי לנכון להעמיק בדיון זה, ולהביא את השיטות השונות:

בסיס הדיון הם דברי הגמרא במסכת יבמות³⁵ שם מובאות שתי לישנאות של רבא. לפי הלישנא הראשונה האיסור "לא תחתן במ" הוא דווקא בעודם נכרים, אך לאחר שהתגיירו אין איסור. הסיבה היא כיון שהאיסור הוא רק משום שמוליד בן שהולך ועובד עבודה זרה. לכן, טעם זה לא שייך לאחר שהתגיירו. בלישנא השניה רבא חזר בו, ואמר: "בהיותן עובדי כוכבים לית להו חתנות, נתגיירו אית להו חתנות". משמע, שהאיסור הוא דווקא לאחר שהתגיירו.

נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה וגם בפירוש דברי הגמרא, אפשר לחלקם לשלוש שיטות:

שיטה ראשונה - שיטת התוס':

התוס' במספר מקומות³⁶ למד בדעת רש"י שפסק כלישנא קמא. לכן, לפי רש"י האיסור הוא דווקא בנכריותם. אך, לאחר שהתגיירו אין שום איסור. אבל, ר"ת³⁷ חלק על פסק זה ולדעתו, האיסור הוא דווקא לאחר שהתגיירו, ובעודם נכרים אין איסור של "לא תחתן במ". הוא נקט כלישנא בתרא של רבא.

התוס' התמודד עם שני קשיים:

³³ מצאתי את דבריו בשו"ת דבר יציב, חושן משפט, סימן א, אות ב.
³⁴ אמנם, יש לציין שהאגרות משה (אורח חיים, חלק ד, סימן טו) למד שגם אין כרת מדברי קבלה. שהרי הרמב"ם למד שאין דין קנאים פוגעים בו, מן הפסוק במלאכי: "ובעל בת אל נכר", ושם מדובר על הכרת מדברי קבלה.

³⁵ עו, ע"א.

³⁶ מסכת כתובות כט, ע"א, ד"ה ועל הכותית; שם, ד"ה אלו נערות; מסכת יבמות עט, ע"א, ד"ה ונתינים דוד וכו'; מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה אמר קרא וכו'.

³⁷ מסכת כתובות כט, ע"א, ד"ה אלו נערות; מסכת יבמות עט, ע"א, ד"ה ונתינים דוד וכו'.

א- דין נתינים. לפי דברי התוס' יש להקשות מדוע מבואר בגמרא במסכת יבמות³⁸ שיהושע גזר על הנתינים בזמן שבית המקדש קיים, ודוד גזר עליהם גם בזמן שאין בית המקדש קיים? הרי מדין דאורייתא אסורים לבוא בקהל, שהרי הם מז' אומות שהתגירו.

ב- בגמרא במסכת עבודה זרה³⁹ יש דיון מדוע גזרו חכמים על ביאת עכו"ם? הרי מדאורייתא אסורה ביאת נכרית, שכתוב "לא תתחתן במ". הגמרא השיבה שמדאורייתא האיסור בז' אומות. אך, חכמים גזרו על כל הנכרים. הגמרא הקשתה על יישוב זה שהרי דעת ר' שמעון שיש איסור חיתון בכל האומות, והשיבה שמדאורייתא האיסור דרך אישות, וחכמים גזרו אפילו דרך זנות. מדברי הגמרא נלמד, שיש איסור של "לא תתחתן במ", כשלא נתגירו.

תוס'⁴⁰ השיב על שתי הקושיות האלו:

א- גזרו על הנתינים שיעבוד, לא לאוסרם בבנות ישראל, שהרי אסורים משום האיסור "לא תתחתן במ". אלא, כדי שלא יטמעו בישראל, גזרו עליהם יותר משאר פסולי קהל, כיון שהם אומה שלימה.

ב- הגמרא הזכירה את תחילת הפסוק, אך, התכוונה לסופו שכתוב "בתו לא תקח לבנך".

מכאן, שלדעת התוס', יש איסור בנישואי נכרית. אך, הוא לא נובע מתחילת הפסוק "לא תתחתן במ", אלא, מסוף הפסוק "ובתו לא תקח לבנך". נראה שיש קושי בביאור זה, שלפיו הפסוק "לא תתחתן במ בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך"⁴¹ מדבר על שני איסורים שונים. הרישא "לא תתחתן במ", מדבר על איסור לאחר שהתגירו, והסיפא "ובתו לא תקח לבנך", על איסור בעודם נכרים.

הפרישה⁴² השיב על שאלה זו, שכיון שכתוב בדיוק לאחר פסוק זה "כי יסיר את בנך מאחרי ועבדו אלהים אחרים וחרה אף ה' בכם והשמידך מהר". טעם זה נוגע דווקא כשהם עדיין נכרים, ולא לאחר שהתגירו, שאין הסרה לאחר שהתגירו. לכן, תוס', הסביר את האיסור של "ובתו לא תקח לבנך", דווקא בעודה נכרית.

³⁸ עח, ע"ב-עט, ע"א.

³⁹ לו, ע"ב.

⁴⁰ עיין מסכת כתובות כט, ע"א, ד"ה אלו נערות; מסכת יבמות עט, ע"א, ד"ה ונתינים דוד וכו'; מסכת יבמות עו, ע"א, ד"ה בהיותן וכו' מסכת עבודה זרה לו, ע"ב, ד"ה דכתיב לא וכו'; מסכת קידושין סח, ע"ב, ד"ה אמר קרא וכו'.

⁴¹ ספר דברים ז, ג.

⁴² אבן העזר טז, ה.

סיכום דעת התוס': איסור "לא תחתן במ" הוא דווקא לאחר שהתגיירו. איסור "לא תקח לבנך" בנכריותם. לא מבואר בדברי התוס' מה החילוק בין שני האיסורים הללו, מה הנפק"מ בין שנאמר שהאיסור מצד "לא תחתן במ", לבין שנאמר שהאיסור מצד "לא תקח לבנך"? נראה שעיקר היסוד של תוס' לומר שיש איסור דאורייתא גם לאחר שהתגיירו. התוס' הבין שאי אפשר לומר שהאיסור "לא תחתן במ" מדבר בעודם נכרים, כיון שלא שייך חיתון בעודם נכרים, ולכן מוכרחים לומר שהפסוק מדבר לאחר שהתגיירו.

שיטה שניה- שיטת הרמב"ם:

מצד שני עומד הרמב"ם⁴³. לדעתו, האיסור "לא תחתן במ" נאמר דווקא בעודם נכרים. אך, לאחר שהתגיירו אין שום איסור. לדעתו, האיסור של נתינים הוא רק איסור דרבנן.

לכאורה, הרמב"ם פסק כלישנא קמא. הבנה זו קשה, שהרי בדרך כלל דעת הרמב"ם לפסוק כלישנא בתרא⁴⁴, ויתירה מכך יש להקשות שרבא בלישנא בתרא חזר בו מדבריו בלישנא קמא.

תשובה אפשרית, הכרוכה עם דברים שיובאו להלן היא, שהרמב"ם פסק כדעת ר' שמעון שהאיסור "לא תחתן במ" נאמר על כל האומות. לכן, מוכרחים לומר שהאיסור הוא דווקא בעודם נכרים, שהרי אי אפשר לומר שכל האומות יהיו אסורות לאחר שיתגיירו.⁴⁵

בסיס נוסף לפסיקת הרמב"ם כלישנא קמא הוא הסוגיא במסכת עבודה זרה⁴⁶. הגמרא הקשתה על חכמים שגזרו על ביאת נכריה, מדוע הוצרכו לגזור גזירה זו, הרי יש איסור דאורייתא "לא תחתן במ"? מדוע הגמרא לא השיבה בפשטות שהאיסור "לא תחתן במ" נאמר דווקא לאחר שהתגיירו, אך, לא בעודם נכרים? חז"ל באו ותיקנו שגם ביאת נכריה תהיה אסורה.⁴⁷

⁴³ הלכות איסורי ביאה יב, א-ב.

⁴⁴ אמנם, יש לציין שאין הדברים מדויקים, הר"ן (מסכת ראש השנה ז, ע"א, מדפי הרי"ף) כתב שדעת הרי"ף ורמב"ם לפסוק כלישנא בתרא דווקא בדיני ממונות ובשל סופרים. אך, באיסורי תורה הולכים תמיד לחומרא. אלא, לכאורה, כאן אין צד שיותר מחמיר. שהרי לפי לישנא קמא הז' עמים אסורים רק בעודם נכרים. לפי לישנא בתרא הם אסורים רק לאחר שהתגיירו. יש לציין שבמקום אחר הר"ן (מסכת עבודה זרה, ב, ע"א, מדפי הרי"ף) העיר על החילוק הזה בין דיני ממונות לדיני תורה, וכתב שאינו יודע מה נשתנו דיני ממונות משל תורה, אבל אם קבלה היא, נקבל.

⁴⁵ נראה שאפשר ללמוד יישוב זה מדברי הבית יוסף, אבן העזר טז, א; הגהות רמ"ך, הלכות איסורי ביאה יב, א, ד"ה ישראל שבא וכו'; ב"ח, אבן העזר טז, ג; אבני מילואים טז, א.

⁴⁶ לו, ע"ב.

⁴⁷ ראה זו הביאו הגהות רמ"ך, הלכות איסורי ביאה יב, א; בית יוסף, אבן העזר טז, א; נראה שזו דוגמא קלאסית למחלוקת הרמב"ם ותוס'. ששיטת התוס' היא להעדיף לעשות אוקימתא ולהדחק בלשון, מלעשות מחלוקת בין ב' סוגיות. אך, הרמב"ם העדיף לעשות מחלוקת בין שתי סוגיות, מלהדחק בלשון.

כשיטת הרמב"ם נקט בעל המאור⁴⁸. לדעתו, יש לפסוק כלישנא קמא של רבא, כיון שהסוגיא במסכת יבמות⁴⁹ מסייעת לו, שהרי שם מבואר שגזרת נתינים היא מדרבנן.

שיטה שלישית- שיטת הרמב"ן:

יש שיטה אמצעית, והיא שיטת הרמב"ן⁵⁰. לפיו, האיסור של "לא תתחתן במ" הוא לא רק לאחר שהתגיירו, אלא גם בעודם נכרים. האיסור לאחר שהתגיירו, הוא רק בדור הראשון. בעזרת הבנה זו, הוא יישב את כל הקושיות שיש בכל הסוגיות. מצד אחד, מוזכרים נתינים ביחד עם חייבי לאוין, משמע שאיסור נתינים הוא איסור דאורייתא, אפילו שהם התגיירו, כיון ששם מדובר על דור ראשון. מצד שני, מוזכר שדוד גזר על הנתינים, משמע שאיסור נתינים הוא איסור דרבנן, כיון ששם מדובר על הדורות לאחר מכן. בביאורו שיש איסור בעודם נכרים יישב את הסוגיא במסכת עבודה זרה⁵¹, שמשם משמע שיש איסור של "לא תתחתן" בביאת נכרית.

לכאורה, יש קושי בהבנה שלו מצד דברי רבא בלישנא בתרא. שהרי לפי דברי רבא משמע שאין איסור בעודם נכרים, כיון שלא שייך אצלם חתנות, חיתון. כדי ליישב קושי זה, הרמב"ן הסביר שכוונת רבא היתה שאם היה כאן איסור רק בעודם נכרים, לא היתה לתורה לכתוב את הדברים בלשון "לא תתחתן במ", לשון חיתון, שלשון זו לא שייכת בעודם נכרים. לכן, יש לומר שיש כאן גם איסור לאחר שהתגיירו, חוץ מן האיסור הבסיסי שיש בעודם נכרים. רבא לא בא להוציא מן ההבנה שיש איסור בעודם נכרים, אלא, בא להוסיף שיש גם איסור לאחר שהתגיירו, ולכן התורה נקטה לשון חיתון⁵².

יש קושי בשיטה זו, וזה קושי בהבנת דעת ר' שמעון. שהרי אם נאמר שהאיסור של "לא תתחתן במ", חל גם לאחר שהתגיירו, איך ר' שמעון מרבה כל האומות? שבוודאי אי אפשר לומר שכל האומות יהיו אסורות בחיתון לעם ישראל, אפילו לאחר שהתגיירו.

לכן, הוא העדיף להעמיד את הסוגיא במסכת עבודה זרה כלישנא קמא, אף על פי שבדרך כלל פוסק כלישנא בתרא.

⁴⁸ מסכת יבמות כד, ע"ב-מדפי הרי"ף.

⁴⁹ עט, ע"א.

⁵⁰ מלחמות ה', מסכת יבמות כד, ע"ב-כה, ע"א-מדפי הרי"ף; הדברים מובאים גם בחידושי שם עת, ע"ב.

⁵¹ לו, ע"ב.

⁵² הגהות רמ"ך (הלכות איסורי ביאה יב, א; שם שם, כב-כג) וריטב"א (מסכת קידושין סח, ע"ב) נקטו כדעת הרמב"ן שהאיסור "לא תתחתן במ", נאמר בעודם נכרים וגם לאחר שהתגיירו. האיסור לאחר שהתגיירו, הוא דווקא לדור ראשון; אמנם, יש להעיר שמדברי הרמ"ך במקום אחר (הלכות אישות א, ז) משמע שסובר כדעת ר"ת שיש איסור לאחר שהתגיירו אפילו בדורות אחר כך.

הריטב"א⁵³ יישב קושיא זו והסביר שר' שמעון סובר שמה שנאמר "כי יסיר את בנך מאחריי", שבכך מרבה את שאר האומות, מדבר בעודם נכרים. תחילת הפסוק "לא תתחתן במ", שמדבר רק על ז' אומות, מתכוון לאחר שהתגיירו.

אבל, האבני מילואים⁵⁴ העיר שגם על יישוב זה יש להקשות, שהרי בגמרא במסכת עבודה זרה⁵⁵ מובא דיון על תקנת חז"ל על איסור ביאת נכרית. מדוע חכמים הוצרכו לגזור גזרה זו, הרי יש איסור מדאורייתא משום "לא תתחתן במ"? הגמרא השיבה שמדאורייתא יש איסור רק על ז' אומות, חז"ל אסרו על כל האומות. על כך הגמרא שוב הקשתה, שהרי דעת ר' שמעון שכל האומות נאסרו משום "לא תתחתן במ". השיבה הגמרא: "אלא דאורייתא אישות דרך חתנות ואתו אינהו וגזור אפילו דרך זנות". הגמרא ביססה את ההבנה שלה שלדעת ר' שמעון אסורים דווקא דרך חתנות, משום לשון הפסוק "לא תתחתן במ". אבל, לפי דעת הריטב"א, הרי ר' שמעון למד להרבות את שאר האומות מן הפסוק "כי יסיר בנך", ושם אין לשון של חיתון, אם כן מניין לנו שבשאר אומות האיסור דווקא דרך חתנות? לדעת הרמב"ם, דברי הגמרא מובנים, כיון שלדעתו יש רק איסור אחד, והוא האיסור של "לא תתחתן במ", שנאמר בעודם נכרים. לכן, מובנת תשובת הגמרא שהאיסור הוא דווקא דרך חתנות.

יש לציין, שמכאן, מתבאר לנו שיש מחלוקת בין הראשונים גם בביאור דעת ר' שמעון. לדעת הרמב"ם, יש איסור אחד "לא תתחתן במ", שנאמר בעודם נכרים. ולכן, ר' שמעון יכול להרבות את כל האומות. אך, לדעת הריטב"א, האיסור "לא תתחתן במ", חל בין בעודם נכרים ובין לאחר שהתגיירו. לכן, ר' שמעון לא יכול להרבות את כל האומות באיסור "לא תתחתן במ". הוא מוכרח לומר שהאיסור על שאר האומות נלמד ממה שכתוב "כי יסיר את בנך". דעת התוס', היא שיש שני איסורים: 1. "לא תתחתן במ". 2. "לא תקח לבנך". לדעתם, יש לומר שר' שמעון דיבר על האיסור של "לא תקח לבנך", שלדעתו באיסור הזה נאסרו כל האומות, ולדעת חכמים נאסרו רק ז' אומות. הפסוק נאמר בעודם נכרים. הפסוק "לא תתחתן במ" מתייחס לזמן לאחר שהתגיירו, ודווקא בז' אומות⁵⁶.

⁵³ מסכת קידושין סח, ע"ב.

⁵⁴ טז, ב.

⁵⁵ לו, ע"ב.

⁵⁶ הערה זו העיר האבני מילואים ט"ז, א. לדעתו, הרמב"ם פסק כר' שמעון. הרמב"ם סובר שיש כאן איסור אחד, הפסוק לא מתחלק לשני איסורים. ולכן, לדעת הרמב"ם, האיסור "לא תתחתן במ" נאמר דווקא בעודם נכרים. אך, דעת התוס', שיש כאן שני איסורים. ולכן, האיסור של "לא תתחתן במ", נאמר לכו"ע, גם לדעת ר' שמעון, לאחר שהתגיירו. האיסור של "לא תקח לבנך", נאמר לחכמים בז' האומות, ולדעת ר' שמעון נאמר לכל האומות, ונאמר לכו"ע בעודם נכרים.

עיון בדעת רש"י:

כבר הוזכר לעיל שהתוס' הבין בדעת רש"י שנקט כלישנא קמא, ופסק שהאיסור "לא תתחתן במ" נאמר דווקא בעודם נכרים. אך, הר"ן העיר שיש סתירה בדברי רש"י. מדבריו במסכת קידושין⁵⁷ משמע שאיסורם של הנתינים הוא רק מדור המלך. כלומר, אין איסור דאורייתא לשאת מז' האומות לאחר שהתגיירו. אך, מדבריו במסכת סנהדרין⁵⁸ ומסכת מכות⁵⁹ משמע שיש איסור לאחר שהתגיירו.

נראה שהר"ן⁶⁰ ניסה ליישב דברי רש"י ולהסביר שדעת רש"י כדעת הראשונים שהאומות אסורות לאחר שהתגיירו, רק בדור הראשון. אך, בדורות אחר כך, אסורות רק מדרבנן.

כך גם ביאר הפני יהושע⁶¹. לדעתו, רש"י הבין שאם ז' אומות אסורות לאחר שהתגיירו, כל שכן שאסורות בעודם נכרים.

עיון בדעת הטור:

בסימן ט"ז⁶², חלק הטור על דעת הרמב"ם, ונקט שהאיסור "לא תתחתן במ" נאמר דווקא לאחר שהתגיירו. אך, בסימן ד'⁶³, הוא כתב: "ישראל אסור בממזרת ונתינה והיא מן הגבעונים שגזר יהושע עליהם". משמע מדבריו בסימן ד', שהאיסור הוא רק מצד יהושע בן נון, אין איסור דאורייתא.

הב"ח⁶⁴ יישב שדעת הטור כדעת הראשונים שסוברים שמדאורייתא ז' אומות אסורות רק בדור ראשון לאחר שהתגיירו, אך בדורות לאחר מכן, אינן אסורות מדאורייתא⁶⁵. לכן, בסימן ד', מדובר על ז' אומות לאחר שהתגיירו לאחר כמה דורות.

⁵⁷ סט, ע"א, ד"ה נתיני.

⁵⁸ נא, ע"א, ד"ה עכו"ם נתיני וממזר.

⁵⁹ יג, ע"א, ד"ה נתינה.

⁶⁰ מסכת קידושין ל, ע"א-מדפי הרי"ף.

⁶¹ מסכת כתובות כט, ע"א, בד"ה ועל הכותית וכו'.

⁶² סעיף א.

⁶³ סעיף א.

⁶⁴ אבן העזר טז, א.

⁶⁵ הב"ח נקט כהבנה זו בעוד מקום, אבן העזר ה, א, ד"ה ומה שכתב בשם הרמב"ם ז"ל.

2- מחלוקת ראשונים אם יש איסור דווקא בז' אומות או גם בשאר האומות:

נחלקו הראשונים אם איסור ביאת עכו"ם [איסור נישואין עם עכו"ם] חל רק על ז' אומות, או גם על שאר האומות. בעצם המחלוקת היא בפסיקת ההלכה, אם פוסקים כדעת חכמים או כדעת ר' שמעון.

מדברי הרמב"ם⁶⁶ היה נראה שפסק כדעת ר' שמעון. הקשו עליו הראשונים⁶⁷, איך פסק כדעת יחיד נגד רבים? הבית יוסף⁶⁸ השיב שיש סתמא דש"ס במסכת קידושין⁶⁹ שנקט כדעת ר' שמעון.

הבית מאיר⁷⁰ הביא הוכחה לדעת הרמב"ם, מן הסוגיא במסכת יבמות⁷¹, בדין נכרי הבא על בת ישראל, שהולד כשר. לדעתו, אלו הפוסקים כאמוראים שאינם חוששים שהבת [כלומר, אם נולדה בת מן הביאה] פגומה לכהונה, נקטו כדעת ר' שמעון. כלומר, אלו שסוברים שהבת פגומה לכהונה, לומדים זאת בקל וחומר מאלמנה לכהן גדול. שכמו שכהן גדול שבא על אלמנה, אם נולדה בת היא פגומה לכהונה. כך הדין כשנכרי בא על בת ישראל, אם נולדה בת, היא פגומה לכהונה. הרי האיסור של אלמנה לכהן גדול, אין איסורו שווה בכל. אלמנה לא נאסרה לישראל. אבל, האיסור שעכו"ם יבוא על בת ישראל, הוא איסור שווה בכל. בין בת כהן ובין בת ישראל אסור לה להיבעל לעכו"ם. אלו שנקטו כדעת ר' שמעון, אינם יכולים ללמוד קל וחומר זה. כיון שאיסור אלמנה לכהן גדול, הוא איסור גם בדרך של זנות. אבל, איסור של עכו"ם הוא רק בדרך אישות, לדעת ר' שמעון⁷², ולכן הוא איסור פחות חמור, ואין כאן קל וחומר. הרמב"ם הבין שפוסקים להלכה שנכרי שבא על בת ישראל הבת אינה פגומה לכהונה. לפיכך, מובן שגם פסק כר' שמעון.

השאלה מהי דעת התוס' וטור באיסור "ובתו לא תקח לבנך"? הטור פסק שהאיסור "לא תתחתן במ" נאמר דווקא בז' אומות. השאלה היא, אם כך הבין גם באיסור "ובתו לא תקח לבנך". הטור כתב:

ואפילו בז' אומות אין לוקין משום לא תתחתן אלא לאחר שנתגיירו אבל

⁶⁶ הלכות איסורי ביאה יב, א-ב.

⁶⁷ הגהות רמ"ד, הלכות איסורי ביאה יב, א; טור, אבן העזר טז, א.

⁶⁸ אבן העזר טז, א.

⁶⁹ סח, ע"ב.

⁷⁰ אבן העזר, סימן ד, על דברי הבית שמואל, ס"ק ב.

⁷¹ מה, ע"א-ע"ב.

⁷² במאמר אחר "דין ולד שהאב נכרי והאם ישראלית", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, הלכות אבן העזר, הארכתי בדברי הבית מאיר.

בגיותן לא שייך בהו חתנות ואינו לוקה עד שיבעול ואז לוקה עליה משום לא תקח.

(אבן העזר טז, א)

הוא פסק שהאיסור של "לא תתחתן במ", נאמר לגבי ז' אומות. אך, השאלה היא האם מה שדן בסוף דבריו על האיסור של "לא תקח" מתייחס למה שדובר לעיל על הז' אומות, או על כל האומות? יש לעיין בדברי מהרש"ל⁷³: "ואין לוקין עליה עד שיבעול וכו'. פירוש בגיותן לכל האומות". משמע מדבריו, שיש איסור לבוא על כל האומות, מצד איסור "לא תקח". אך, הדרישה⁷⁴ הבין את דבריו אחרת: "ורוצה לומר שאינו לוקה בגיותן לכל האומות עד שיבעול ואז לוקה בז' אומות דווקא". בהערה על הדרישה מדברי ספר כתונת פסים מבואר שאין לומר שהאיסור של "לא תקח" נאמר על כל האומות, כיון שהוא המשך לפסוק "לא תתחתן במ", שנאמר בז' אומות. גם הב"ח⁷⁵ ובית שמואל⁷⁶ נקטו בדעת הטור שהאיסור של "לא תקח לבנך", נאמר דווקא בז' אומות.

לפי הבנה זו, מתבאר לנו שדברי הרב הרצוג זצ"ל שהובאו בגוף המאמר, אינם פשוטים כל כך. הוא נקט שרוב הפוסקים פסקו שיש איסור לבוא על נכרית דרך אישות. הרי לפי מה שנכתב לעיל, לפי הטור אין איסור מדאורייתא לבוא על נכרית. רק נאסר לבוא על ז' האומות. גם לדעת שאר הראשונים שיש איסור לבוא על נכרית [שגם דעת הרמב"ן ועוד ראשונים שהלכו בדרכו נקטו שיש איסור גם בעודן נכריות], לא ברור שהם פסקו להלכה כדעת ר' שמעון, ויותר מסתבר לפסוק כדעת רבנן. לכן, אין איסור לבוא על נכרית משאר האומות, ואפילו אין איסור חתנות במ.

להלכה למעשה, אנחנו מוצאים שהשו"ע⁷⁷ פסק כדעת הרמב"ם, שיש איסור לבוא על נכרית מצד איסור "לא תתחתן במ", האיסור כולל כל נכרית אפילו אלו שאינן מז' אומות. אך, דווקא בדרך אישות. לבוא על נכרית בדרך זנות, הוא רק איסור דרבנן. אבל, הרמ"א⁷⁸ חלק על השו"ע שפסק כדעת הרמב"ם, הוא כתב שיש חולקים בזה. כלומר, שאינם סוברים שיש איסור לבוא על נכרית דרך אישות⁷⁹.

⁷³ מובא בדרישה, אבן העזר טז, ד.

⁷⁴ שם.

⁷⁵ שם, ג.

⁷⁶ שם, א.

⁷⁷ אבן העזר טז, א.

⁷⁸ אבן העזר טז, א.

⁷⁹ יש לציין שאין הכרח שהרמ"א נקט להלכה נגד השו"ע; פרי מגדים (כללי הוראת איסור והיתר, אות ג) הניח בצריך עיון את השאלה, אם במקום שהרמ"א הביא דעת יש אומרים על השו"ע, כוונתו להכריע שלא כשו"ע; הפרי מגדים במקום אחר (אורח חיים, אשל אברהם תכט, ב) הכריע שכל שהשו"ע פסק

הוא הבין בדעת הטור כדעת האחרונים שהובאה לעיל, שאין איסור של "לא תקח לבנך" בשאר האומות, אלא רק בז' האומות. שהרי אם היה סובר שיש איסור דאורייתא, היה לו לציין שאין איסור של "לא תחתן במ", אך יש איסור של "לא תקח לבנך".

3- איסור ביאת נכריה בדרך זנות, ואיסור ביאת ז' אומות שהתגיירו, בדרך זנות:

כבר הוזכר לעיל שיש שסוברים שהאיסור "לא תחתן במ" נאמר בעודם נכרים, ויש אומרים שנאמר לאחר שהתגיירו. יש לדון בגדרי האיסור הנ"ל, אם האיסור לאחר חיתון, או על כל ביאה, אפילו ביאת זנות. שאלה זו נשאלת, בין בעודם נכרים ובין לאחר שהתגיירו. אותן שאלות, יש לשאול לגבי האיסור של "לא תקח לבנך", שלפי דעת התוס' הוא איסור בעודם נכרים.

הרמב"ם⁸⁰ כתב במפורש שהאיסור "לא תחתן במ" נאמר דווקא כשבא על הנכריה בדרך אישות.

דבריו מבוססים על דברי הגמרא במסכת עבודה זרה⁸¹, שאמרה במפורש שמדאורייתא יש איסור דווקא דרך אישות, ורבנן גזרו אפילו בביאת זנות.

אלא, יש לומר שדברי הגמרא נאמרים לדעת ר' שמעון, שר' שמעון מוכרח לומר שהאיסור הוא בדרך אישות, שהרי לפיו האיסור דאורייתא בביאת נכרית נאמר דווקא בעודן נכריות ונאמר בנוגע לכל האומות. לפיכך, מוכרחים לומר שהאיסור דאורייתא הוא בדרך של אישות, ורבנן גזרו גם בביאת זנות. אך, יש לדון לדעת הראשונים שפוסקים כדעת חכמים וסוברים שהאיסור הוא בביאת נכרית מז' האומות ורק לאחר שהתגיירו, האם לדעתם נאמר האיסור של "לא תחתן במ" דווקא בדרך אישות או גם בביאת זנות? וכן יש לדון על האיסור של "לא תקח לבנך", שנאמר בעודם נכרים, האם האיסור אפילו בדרך זנות?

ראיה זו, מן הסוגיא במסכת עבודה זרה, נדחתה על ידי האבני מילואים⁸². לדעתו, מה שמבואר בגמרא שאיסור ביאת נכרית הוא דווקא בדרך אישות, הוא רק לדעת ר' שמעון, שסובר שהאיסור

סתם והרמ"א הביא יש אומרים ולא כתב שכן עיקר להלכה, אין הלכה אלא כשו"ע; שו"ת עבודת הגרשוני (סימן מו, ד"ה כללא דמלתא וכו') כתב: "הלא ידוע שבכל מקום שאין הרמ"א כתב וכן נראה לי להורות רק כתב סתם יש אומרים אינו בא להחליט הדעה ההיא רק שיש לחוש לה ולעניין לכתחילה שלא בשעת הדחק"; שו"ת דברי יהושע (חלק ג, סימן מא) נקט כדבריו.

⁸⁰ הלכות איסורי ביאה יב, ב.

⁸¹ לו, ע"ב.

⁸² טז, ב.

מדבר בעודם נכרים. גם הבית מאיר⁸³ הבין שדברי הגמרא נאמרים לדעת ר' שמעון. אך, לדעת רבנן, האיסור בו' אומות, הוא דרך זנות.

החזו"א⁸⁴ הביא את הדחיה הזו. אך, כתב שהיא דחוקה, כיון שמפשוט דברי הגמרא משמע שהאיסור הוא רק בדרך אישות.

בעיון בדברי הראשונים נראה שיש מחלוקת, ויש שלש שיטות:

א- האיסור בביאת נכרית, נאמר דווקא בדרך נישואין. מדובר בין בעודן נכריות, ובין לאחר שהתגיירו. במקרה שהתגיירו, לא מבואר אם יש איסור בקידושין בלי ביאה, או שיש איסור דווקא בביאה: "אלא רבה ה"ק אי ס"ד בגיותן בלחוד משתעי קרא לכתוב רחמנא 'בתך לא תתן לבנו ובתו לא תקח לבנך', דלשון חיתון בגיותן לא שייך בהו, ואי משום שלא אסרה תורה אלא דרך נישואין מ'לא תקח' נפקא דכל קיחה דרך נישואין משמע" [הרמב"ן⁸⁵].

ב- האיסור הוא בין בעודן נכריות ובין לאחר שהתגיירו. אך, יש חילוק באיסור. בעודן נכריות, האיסור הוא דווקא משעת הביאה, שבא עליה לאחר החיתון [דרך אישות]⁸⁶. אבל, לאחר שהתגיירו, האיסור הוא מיד משעת הקידושין. בכך מבואר דברי רבא בלישנא השניה, שבעודם נכרים לית להו חתנות. כוונת הדברים, שכיון שאין להם קידושין, לכן אין האיסור משעת הקידושין. אבל, עדיין יש איסור בשעת הביאה [רמ"ן⁸⁷, ספר יראים⁸⁸ וסמ"ג⁸⁹].

ג- האיסור "לא תתחתן במ" מדבר גם בעודן נכריות, ובעודן נכריות אי אפשר לומר שהאיסור משעת החיתון, כיון שלא תפסי בהם קידושין. לכן, מוכרחים לומר שהאיסור הוא משעת הביאה. ולכן, גם לאחר שהתגיירו, האיסור הוא דווקא משעת הביאה. אי אפשר לחלק בין שני האיסורים. כשבא עליה לאחר שהתגיירה, לוקה, אפילו שלא קידשה: "וגבי ישראל בנתינה דכתיב לא תתחתן במ ודרשינן ליה בגרותן דאית להו חתנות ותפסי בהו קידושין, אף היא אינה אזהרה שלא לקדש ואם קידש ולא בעל אינו

⁸³ אבן העזר, סימן ד, על דברי הבית שמואל, ס"ק ב.

⁸⁴ הלכות פריה ורביה, סימן ד, ס"ק י.

⁸⁵ מלחמות ה', מסכת יבמות כה, ע"א-מדפי הרי"ף; הדברים מבוארים גם בחידושו שם עח, ע"ב.

⁸⁶ אני כתבתי שמדובר שיהודי בא על נכרית, אבל הוא הדין במקרה שיהודית נבעלת לנכרי. כלומר, שגם היהודית יש איסור דאורייתא ליבעל לנכרי בדרך של אישות.

⁸⁷ הלכות איסורי ביאה יב, א.

⁸⁸ סימן כז, דפוס חדש; סימן רא, דפוס ישן.

⁸⁹ לא תעשה קיב; הוא נקט שהאיסור של "לא תתחתן במ", הוא משעת קידושין, שגובר אפילו שלא בעל.

לוקה, ובעל ולא קידש לוקה. שאין אזהרת הכתוב אלא שלא לבעול אותה אפילו אחר שנתגיירה דתפסי בה קידושין ואית בה חתנות, דהוה ס"ד דתהוי כגיורת דכשרה בישראל תדע דהא קרא בין בגרותן בין בגיותן כתיב, ואלו בגיותן דלא תפסי בהו קידושין פשיטא מילתא שאם קידש ולא בעל אינו לוקה, כשם שאינו לוקה בעריות דלא תפסי קידושין, וכיון דכן ה"ה בגרותן שאינו לוקה משום קידושין דאזהרה דלא תתחתן שוה היא בגיותן ובגרותן" [הריטב"א⁹⁰].

כמובן, שדברי הריטב"א מוקשים, כיון שהם בנויים על דברי הרמב"ן. הובא לעיל מדברי הרמב"ן, שסבר שהאיסור בביאת נכרית נאמר דווקא בדרך נישואין, ואינו לוקה בביאה סתם.

דעת הריטב"א אינה ברורה, ונחלקו בה האחרונים. הבנת האבני מילואים⁹¹, שבין בעודן נכריות ובין לאחר שהתגיירו, יש איסור בביאה אפילו שלא בדרך אישות. לדעתו, הריטב"א סובר שהפסוק "לא תתחתן במ", מתפרש כאיסור שלא לבעול אותה אפילו אחר שנתגיירה שהיא בת חתנות. אך, לדעת קובץ הערות⁹², האיסור הוא דווקא דרך אישות. לפיו, כוונת הריטב"א לומר שלא צריך תפיסת קידושין ממש, ומספיק שהוא דרך אישות.

נלענ"ד, שאפשר להוכיח מדברי רש"י שסובר שעוברים על איסור "לא תתחתן במ", בביאת נכרית, אפילו שלא בדרך אישות. הרי במשנה במסכת כתובות מובא:

אלו נערות שיש להן קנס הבא על הממזרת ועל הנתינה ועל הכותית הבא על הגיורת ועל השבויה ועל השפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד הבא על אחותו ועל אחות אביו ועל אחות אמו ועל אחות אשתו ועל אשת אחיו ועל אשת אחי אביו ועל הנדה יש להם קנס אף על פי שהן בהכרת אין בהן מיתת בית דין.

(כט, ע"א)

במשנה מדובר על ביאת אונס, שעל כך שייך קנס. על דברי המשנה, כתב רש"י, שהתנא של המשנה סובר שכוחים הם גרי אריות, וישנם בלאו של "לא תתחתן במ". לפי זה, צריכים לומר שגם על ביאת זנות עוברים באיסור "לא תתחתן במ".

סיכום הדברים: איסור "לא תתחתן במ": דעת הרמב"ם - נאמר בעודם נכרים, ודווקא דרך אישות. כלומר, כשבא על הנכריה לאחר שלקחה דרך אישות. דעת הרמב"ן - האיסור הוא בין בעודם

⁹⁰ מסכת קידושין עח, ע"א.

⁹¹ טז, ב.

⁹² סימן מה.

נכרים ובין לאחר שהתגיירו, ובשניהם האיסור הוא דווקא דרך אישות. אך, לא מבואר מדבריו אם לאחר שהתגיירו יש איסור משעת קידושין, אפילו שלא בא עליה. דעת הרמ"ך, הסמ"ג וספר יראים - בעודם נכרים יש איסור בביאה. אך, דווקא בדרך אישות. לאחר שהתגיירו יש איסור משעת קידושין, אפילו שלא בעלה. דעת הריטב"א - הבנת האבני מילואים: בין בעודם נכרים ובין לאחר שהתגיירו, האיסור משעת הביאה, אפילו שלא בדרך אישות. דעת הריטב"א - הבנת קובץ הערות: האיסור דווקא בביאה דרך אישות. דעת רש"י - בעודם נכרים יש איסור בביאת זנות.

עד כה היה הדיון באיסור "לא תתחתן במ", נעבור עכשיו לדון באיסור "לא תקח לבנך".

הטור לא כתב דברים ברורים בשאלה זו. נראה שאפשר לדייק מלשונו, שהאיסור "לא תתחתן במ", הוא משעת קידושין. אך, האיסור "לא תקח לבנך", הוא דווקא בשעת הביאה. אבל, דווקא בדרך אישות.

אלו דברי הטור:

ואפילו בז' אומות אין לוקין משום 'לא תתחתן' אלא לאחר שנתגיירו, אבל בגיותן לא שייך בהו חתנות ואינו לוקה עד שיבעול ואז לוקה עליה משום 'לא תקח'.

(אבן העזר טז, א)

מהכתוב "ואינו לוקה עד שיבעול", אפשר להסיק שיש שלב קודם לבעילה, לא מספיקה הבעילה. כלומר, צריך אישות וביאה.

מדברי הב"ח⁹³ משמע שהבין בדעת הטור, שהאיסור "לא תתחתן במ", הוא משעת קידושין. אך, האיסור של "לא תקח לבנך" הוא משעת ביאה, אפילו שלא בדרך אישות:

אבל דעת רבינו דהלכה כרבנן דז' אומות הם בלאו דלא תתחתן ובגרותן דווקא... ומיד כשהתחתן דהיינו משעת קידושין ואפילו בלא בעל אבל בגיותן ליכא לא תתחתן אלא אם כן בעל ואז איכא לאו דבתו לא תקח לבנך ולוקה על לאו זה אפילו לא בא עליה דרך אישות.

בנוגע לאיסור של "לא תקח לבנך", הפרישה⁹⁴, בית שמואל⁹⁵ ובית מאיר⁹⁶ הלכו בדרכו של הב"ח ונקטו שלדעת הטור והפוסקים שחולקים על דעת הרמב"ם, האיסור בביאת נכרית אפילו שלא

⁹³ אבן העזר טז, ג.

⁹⁴ שם, ד.

⁹⁵ שם, א.

בדרך אישות. כבר הוזכרה לעיל דעת החזו"א⁹⁷, שהעיר שמפשטות הסוגיא במסכת עבודה זרה⁹⁸, לא משמע כדבריהם.

הבית שמואל⁹⁹ נקט כחידושו השני של הב"ח שעובר על איסור "לא תתחתן במ" משעת קידושין, אפילו בלי ביאה. אך, האבני מילואים¹⁰⁰ העיר שלא ראו את דברי הריטב"א שמבואר מדבריו במפורש שהאיסור משעת הביאה. גם החזו"א¹⁰¹ כתב שלא משמע כדברי הב"ח ובית שמואל, ובפשטות האיסור בביאה.

4- מסקנת הדברים:

לפי כל הראשונים יש איסור בביאת נכרית מז' אומות. לדעת הרמב"ם, רמב"ן, בעל המאור, ריטב"א ורמ"ך, האיסור נובע מן הציווי "לא תתחתן במ". לדעת התוס' וטור, האיסור נובע מן הציווי "בתו לא תקח לבנך".

נחלקו ראשונים ואחרונים בזמן האיסור בביאת נכרית. הרמב"ם והרמב"ן כתבו במפורש שהאיסור הוא דווקא בדרך אישות. אך, האבני מילואים הבין בדעת הריטב"א שהאיסור בביאה, אפילו בדרך זנות. אני דייקתי כך גם בדעת רש"י. גם הב"ח, פרישה, בית שמואל ובית מאיר ביארו באיסור "לא תקח לבנך", שהאיסור בביאה, אפילו בדרך זנות. אבל, החזו"א הבין שהאיסור הוא דווקא בדרך אישות. יש להעיר שאלו המחזיקים בדעה שיש איסור גם בדרך של זנות סוברים שהאיסור הוא דווקא בז' אומות. אבל, אם האיסור בכל האומות לא שייך לומר שהאיסור מדאורייתא בדרך זנות.

לדעת הרמב"ן והריטב"א, יש איסור בביאת ז' אומות שהתגירו רק בדור הראשון. לדעת התוס', האיסור גם לדורות לאחר מכן. הב"ח ביאר בדעת הטור שנקט כדעת הרמב"ן והריטב"א.

נחלקו האחרונים אם האיסור בביאת אחת מז' אומות שהתגירה הוא משעת הקידושין אפילו בלי ביאה. לדעת הב"ח ובית שמואל, האיסור משעת קידושין. אך, לדעת החזו"א, האיסור בשעת הביאה.

⁹⁶ אבן העזר, סימן ד, על דברי הבית שמואל, ס"ק ב; הוא כתב את הדברים לפי מי שפסק כדעת רבנן שחולק על ר' שמעון. לדעתם, האיסור בדרך זנות. דווקא לדעת ר' שמעון, מוכרחים לומר שהאיסור דרך אישות.

⁹⁷ הלכות פריה ורביה, סימן ד, ס"ק י.

⁹⁸ לו, ע"ב.

⁹⁹ טז, א.

¹⁰⁰ טז, ב.

¹⁰¹ הלכות פריה ורביה, סימן ד, ס"ק י.

בדברי הראשונים מצינו שדעת הרמ"ך, יראים וסמ"ג היא שהאיסור משעת הקידושין. האבני מילואים הבין בדברי הריטב"א שהאיסור בביאה, ולדעתו אפילו בביאה בלי קידושין.

לדעת הרמב"ם, האיסור בביאת נכריה הוא בכל האומות. נראה שדעת הטור, שהאיסור דווקא בז' אומות אמור, הן לגבי האיסור "לא תתחתן במ", והן לגבי האיסור "לא תקח לבנך".

השו"ע נקט כדעת הרמב"ם שהאיסור בכל האומות, בדרך אישות. הרמ"א הביא את דעת הטור שאין איסור בביאת נכרית אפילו בדרך אישות. כלומר, האיסור הוא דווקא בז' אומות.

לכן, בנוגע לשאלתנו בדין כהן הנשוי לנכרית בנישואין אזרחיים. נראה, שלדעת הרמ"א הוא אינו עובר אל איסור דאורייתא, כיון שלא מדובר על נכרית מז' אומות, שכבר נתערבו כל האומות. אך, לדעת השו"ע הוא עובר איסור דאורייתא.

חטא כדי שיזכה חברך

הקדמה

במאמר "גיור אשה שנשואה בנישואין אורחיים לכהן", נדון הדין "חטא כדי שיזכה חברך". כאן ארצה להרחיב בעיון דין זה. שם הובא, שלדעת מספר ראשונים ואחרונים, לא נאמר הדין "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך" במקרה שחברו לא חטא בפשיעה.

חילול שבת כדי להציל את חברו מהמרת הדת

1- חיוב חילול שבת כדי להציל מדין "חטא כדי שיזכה חברך":

יש מקום לעיון בדין זה: הרשב"א¹ נשאל על אחד ששלחו לו בשבת, שהוציאו את בתו בחזקה מביתו על ידי ישראל מומר, כדי להוציאה מכלל ישראל. האם האב יכול לחלל שבת כדי להצילה, פן יפחידוה להמר את דתה? הרשב"א השיב שהדבר צריך תלמוד. אך, דעתו נוטה שאסור לו לחלל שבת להצילה, כיון שנאמר בגמרא "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך". ואפילו איסורא זוטא לא מתירים כדי להציל חברו מאיסור רבה.

אך, הבית יוסף² השיג על דבריו, לאור דברי התוס' במסכת שבת. שם הובאו ב' חילוקים בדין זה. אם מדובר במצוה רבה, כמו המקרה של חציו עבד וחציו בן חורין, אז אומרים חטא כדי שיזכה חברך. גם במקרה שלא עשה בפשיעה. שני הטעמים שייכים כאן, שהרי יש כאן מצוה רבה להצילה מהמרת דת, וכן היא לא פשעה.

לפי ביאור הגר"א³ מחלוקת התוס' ורשב"א תלויה בסברא אם אומרים חטא כדי שיזכה חברך. כלומר, הרשב"א סובר שבכל גווני לא אומרים חטא כדי שיזכה חברך. הרשב"א כאן, הולך לשיטתו בדין "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך". הראשונים התקשו בדין שמוכא במשנה במסכת גיטין שארון שיש לו עבד שחציו עבד וחציו בן חורין, כופים עליו לשחררו כדי שהעבד יוכל לקיים פריה ורביה. מדוע כופים את הרב לעבור על האיסור של "לעולם בהם תעבודו", כדי שהעבד יוכל

¹ הדברים הובאו בבית יוסף, אורח חיים שו, יד.

² שם.

³ אורח חיים שו, יד.

לקיים מצות פריה ורביה, "וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך"? הרשב"א⁴ יישב שאין במקרה זה איסור של "לעולם בהם תעבודו", כיון שהוא חצי בן חורין, ומצד החירות שבו אין איסור "לא לעולם בהם תעבודו". הוא לא יישב כדעת התוס' שהעבד לא פשע, ולכן כופים. לדעת הרשב"א, המקרה היחידי שאומרים חטא כדי שיזכה חברך, הוא כשהעברה נעשית על ידו [דהיינו, מחמתו. ולכן, מותר לו לחטוא כדי להציל את חברו מן החטא שהוא גרם לו], כמו בסוגיא במסכת עירובין⁵. דעת התוס' היא שאומרים חטא כדי שיזכה חברך במקרה שחברו לא פשע.

בפסיקת ההלכה צריך עיון. השו"ע במקום אחד פסק:

מי ששלחו לו שהוציאו בתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל, מצוה לשום לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה; ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות ואי לא בעי, כייפין ליה.

(אורח חיים שו, יד)

הוא פסק כדעת התוס', ואפילו כתב שכופים את האב ללכת להציל את בתו.

אך, יש סוגריים⁶ על השו"ע שציין "עייין לקמן סי' שכ"ח, סע' י' ". הרמ"א שם פסק: "מי שרוצים לאנסו שיעבור עברה גדולה, אין מחללין עליו השבת כדי להצילו". לכאורה, המקור לפסק הנ"ל הוא דברי הרשב"א, וכך מצויים בסוגריים על הרמ"א, שמקור הדין בבית יוסף בשם הרשב"א. והדברים תמוהים, מדוע הרמ"א לא השיג על דברי השו"ע במקומם? האחרונים טרחו ליישב קושיא זו בדרכים שונות:

א- הב"ח יישב באופן הבא:

דכשחוששין שיפחידו להמר והיא לא פשעה, מותר לחלל השבת כדי להצילה מעון עבודה זרה, דמצוה רבה שאני, דבזה אנו רואין כדעת התוס' ודלא כהרשב"א. אבל כשרוצים לאנסו שיעבור עברה אפילו לאונסו שיעבוד עבודה זרה, כיון דאין זה עברה דאונס רחמנא פטריה... אין לחלל את השבת.

(אורח חיים שו, ג)

נראה לפיו, שהחילוק הוא בין שיבוא האדם לחטוא בעבודה זרה מרצון או מאונס. בלקיחת הבת, יש חשש שתבוא לבסוף לעבוד עבודה זרה מרצון. ולכן, שם צריך לחטוא כדי להציל את חברו,

⁴ מסכת שבת ד, ע"א, ד"ה הא דאמרינן וכו'.

⁵ לב, ע"א-ע"ב.

⁶ אורח חיים שו, יד.

ואף על פי, שתבוא לבסוף לעברה מרצון, כיון שבתחילה לא נעשה הדבר מרצון, שלקחו אותה, הרי אינה נחשבת כפושעת, ויש להצילה. בסימן שכ"ח תעבור עברה זרה מאונס, ולכן, אין לחלל שבת.

ב- המגן אברהם השיג על דברי הב"ח, שדווקא כשהעברה באונס, אומרים חטא כדי שיזכה חברך. הוא הבין שגם במקרה בסימן ש"ו מדובר על אונס. לכן, הוא יישב באופן אחר:

דלגבי שלא תמר ותעביד כל ימיה חילול שבת, הרי זה איסורא זוטא, דמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה. ואם כן אם רוצים לאנסה לעברה אחרת אפילו לעבוד עבודה זרה פעם אחת, אין מחללין עליה שבת במלאכה דאורייתא דמחלל שבת כעובד עבודה זרה.

(שם, כט)

הוא חילק בין שהעברה היא לעולם לבין שהעברה היא חד פעמית. כלומר, הרמ"א דיבר במקרה שהעברה היא חד פעמית. השו"ע דיבר במקרה שהעברה היא לעולם. אך, כל זה משום שהעברה של חילול שבת היא עברה חמורה. כלומר, במקרה של הרמ"א מדובר שזה שעובר עברה כדי להציל את חברו, עושה עברה של חילול שבת וזו אינה עברה קטנה, אלא חמורה. ולכן, לא אומרים חטא כדי שיזכה חברך. אך, במקרה שצריך לעבור עברה קלה, הרי יש לו לעבור אפילו שמציל את חברו מעברה חד פעמית.

ג- הט"ז יישב כמו המגן אברהם. אך, נראה שיש חילוק ביניהם:

וצריך לומר דשאני הכא שרוצים להצילה ותשאר מומרת לעולם אח"כ. בזה מכריע כהתוס', דיש להצילה בחילול שבת, שזה עדיף מפקוח נפש, מה שאין כן לקמן שיעשה פעם אחת באונס, כיון דאונס רחמנא פטריה, ואח"כ אין חשש, לא יחלל שבת בשביל הצלה זו.

(שם, ה)

בדבריו יש תוספת על דברי המגן אברהם, הוא כתב שהמקרה כאן עדיף על פיקוח נפש. כלומר, כמו בפיקוח נפש נאמר שיש לחלל שבת כדי להציל את חברו, כל שכן שיש להציל את חברו מפיקוח נפש רוחני.

2 – חיוב חילול כדי להציל מדין פיקוח נפש:

הרב שאול ישראלי זצ"ל⁷ ציין שהט"ז לא הזכיר את הטעם של איסורא זוטא ואיסורא רבה. אלא, הוא דן מצד פיקוח נפש. לדעתו, יש לבאר שהט"ז נקט כחילוקו של הב"ח, ויישב את קושיית המגן אברהם על הב"ח, שכאן לא מדובר מצד איסורא רבה ואיסורא זוטא. ולכן, אין את השיקול של אונס או רצון. אלא, פיקוח נפש.

הרב שאול ישראלי זצ"ל דן במקור שחייבים לחלל שבת כדי להציל את חברו במקרה של פיקוח נפש. לכאורה, אין ללמוד מן הפסוק "וחי בהם" ולא שימות בהם, שיש ללמוד מן הפסוק רק על זה שנמצא בסכנה, שמותר לו לחלל שבת במקום שנמצא בסכנת נפשות. כלומר, שיש לו לחלל שבת במקרה שאם ישמור שבת יבוא לידי סכנת נפשות. אך, אין ללמוד מכך לשאר אנשים, שמותר להם לחלל שבת כדי להציל את חברם מסכנת נפשות. לדעתו, המקור לחלל שבת כדי להציל את חברו, נמצא בפסוק "לא תעמוד על דם רעך". בסוגיא במסכת סנהדרין⁸ לומדים מן הפסוק "לא תעמוד על דם רעך", שאם אחד רואה את חברו טובע בנהר, חייב להצילו. לומדים מן הפסוק שבניגוד להשבת אבידה, יש חיוב לטרוח ולשכור אנשים כדי להצילו.

הרחיב הרב ישראלי את הדיבור בעניין הזה וביאר שהחיוב של הצלת חברו שנמצא בסכנה, אינו מסוג המצוות שבין אדם לחברו, מדין גמילות חסד שבגוף. החיובים של גמילות חסד וכו', הן מוגבלות רק לטרחת מסיימת ולא להפסד. אך, כאן יש דין מיוחד המפקיע הצלה מגדרי "אני-אתה" ו"שלי-שלך". "ובטלה הבעלות הפרטית ומופקעת, כשהמדובר על הצלת אדם מישראל. אין זו איפוא מצוה שבין אדם לחברו, אלא מצוה מוטלת על כלל ישראל, ולהצלת כל פרט ופרט המרכיב אותו". המשיך וכתב:

הרי מן הכתוב 'לא תעמוד על דם רעך' אנו לומדים שבעניין הצלה נעלמים הגבולות בין זה הנתון בסכנה לאחרים שבידם להצילו. נמצא, שהסכנה שהאחד נתון בה, כאילו כל אחד ואחד מישראל, נתון בסכנה זו.

לאחר שלמדנו מן הפסוק "לא תעמוד על דם רעך", שנעלמים הגבולות ונחשב שכאילו הוא נמצא בסכנה, הרי אפשר ללמוד מן הפסוק "וחי בהם", שמותר לחלל שבת כדי להציל את חברו. הביאור הנ"ל מוסכם על הראשונים לעניין פיקוח נפש גופני. אך, המחלוקת נמצאת בפיקוח נפש רוחני. מחלוקת זו תלויה בהבנת הסוגיא במסכת יומא⁹, ששם מובא הדיון על הצלת אדם מסכנה שדוחה חילול שבת ושאר איסורי תורה. מסקנת הסוגיא שנלמד ההיתר מן הפסוק "וחי בהם" ולא

⁷ במאמרו "פיקוח נפש בסכנה רוחנית", תחומין כרך ב.

⁸ עג, ע"א.

⁹ פה, ע"א-ע"ב.

שימות בהם. אך, יש מקום להבין שעדיין נקטו את הדרשה של ר' שמעון בן מנסיא מן הכתוב "ושמרו בני ישראל את השבת" – חלל שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. זהו המקור לכך שיש לחלל שבת כדי להציל את חברו. אם לומדים מן הפסוק של ר' שמעון בן מנסיא, הרי אפשר ללמוד גם לדין פיקוח נפש ורוחני. אך, מן הפסוק "וחי בהם" אי אפשר ללמוד לדין פיקוח נפש ורוחני.

נראה שנחלקו הראשונים אם נשאר הלימוד של ר' שמעון בן מנסיא ובכך תלויה מחלוקת הראשונים אם יש לחלל שבת כדי להציל עובר: הרא"ש¹⁰ הביא את שיטת בעל הלכות גדולות שסובר שיש לחלל שבת כדי להציל עובר. אך, הביא שהרמב"ן כתב בשם יש שסוברים שלא מחללים שבת בשביל עובר¹¹. בדברי השאלות הדברים יותר מפורשים:

ותניא ר' שמעון בן אלעזר אומר תינוק בן יומו מחללין עליו את השבת, שנאמר 'ושמרו בני ישראל את השבת'. אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

(בראשית, שאילתא א)

הנצי"ב¹² כתב שמכך שהשאלות הביא את הדרשה של ר' שמעון בן מנסיא משמע שנקט אותה להלכה, ונפק"מ בכך לעניין עובר, שאינו בכלל אדם. מצד הפסוק "וחי בהם", אין להציל את העובר, כיון שאינו בכלל אדם. הנצי"ב הביא מספר הוכחות שעובר אינו מכונה "אדם"¹³.

נראה שדברי הנצי"ב מפורשים בדברי הרמב"ן:

והא דתנן וההורגו חייב. ודוקא בן יום אחד אבל עובר לא דלא קרינא ביה נפש אדם, וה"נ אמרינן בסנהדרין (ע"ב ב') האשה שהיא מקשה לילד מביאין סכין ומחתכין אותו אבר אבר יצא ראשו אין נוגעין בו שאין דוחין נפש מפני נפש, אלמא מעיקרא ליכא משום הצלת נפש וקרא נמי כתיב דמשלם דמי ולדות, ואיכא דקשיא ליה מההיא דגרסינן התם בערכין (ז' ב') האשה שהיא

¹⁰ מסכת יומא, פרק ח, סימן יג.

¹¹ מחלוקת זו מובאת גם בדברי הר"ן (מסכת יומא ג, ע"ב). שם כתוב במפורש שהרמב"ן ביאר את דעת בעל הלכות גדולות שיש לחלל שבת כדי להציל את העובר משום "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", כפי דברי הרמב"ן שיובאו להלן.

¹² בפירושו "עמק שאלה", על השאלות שם.

¹³ מובא במסכת נידה (מז, ע"א), תינוק בן יום אחד מטמא בנגעים שנאמר "אדם כי יהיה בעור בשרו". דרשו חז"ל: "אדם כל שהוא". מכאן, יש ללמוד כי דווקא תינוק בן יומו קרוי אדם ומטמא בנגעים. אך, עובר אינו מוגדר כאדם. עוד מובא במסכת סנהדרין (נז, ע"ב), בן נח ההורג את העובר נחשב לרוצח, כיון שכתוב "שופך דם האדם באדם דמו ישפך". הגמרא דורשת "איזהו אדם שהוא באדם? הוי אומר זה עובר". מכך שהגמרא הוצרכה ללמוד איסור הריגת עובר על ידי דרשת "דם האדם באדם", יש ללמוד שהעובר אינו מוגדר כאדם.

יושבת על המשבר ומתה בשבת מביאין סכין וקורעין אותה ומוציאין הולד ממנה ואמאי מחללין שבת כיון שאינו קרוי נפש... ולא קושיא היא התם אמרה תורה חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה.

(מסכת נדה מד, ע"ב)

מבואר במפורש, עובר אינו נקרא אדם, ובכל זאת, מחללים שבת כדי להצילו. הטעם לכך, הוא משום "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה".

על פי זה נראה לומר שהרשב"א נקט כדעת היש סוברים שהביא הרמב"ן ולא נקט את הדרשה של ר' שמעון בן מנסיא. ולכן, יש רק היתר להצלת גשמית, אך לא להצלה רוחנית. התוס' נקט כדעת השאילתות ובעל הלכות גדולות שיש את הדרשה של ר' שמעון בן מנסיא, לכן יש היתר גם בהצלה רוחנית.

בכך מבוארת דעת הב"ח, שכיון שמדובר כאן מצד פיקוח נפש, הרי בפיקוח נפש לא דנים מצד פשיעה או אונס, שבכל מקרה מצוה להציל. לכן, אפילו שמדובר בסי' ש"ו שהיא פשעה ותמר מרצון, בכל זאת, יש חיוב להצילה.

על פי ביאור זה, הרב ישראלי ביאר את פסקו של הרמ"א. בסימן שכ"ח נקט כדברי הרשב"א, כיון שסובר שלא אומרים חטא כדי שיזכה חברך. אך, בסימן ש"ו נקט כדעת השו"ע, משום ששם מדובר מצד שתישאר מומרת כל חייה. כלומר, פיקוח נפש ממש, במובן הרוחני ויש לדון מצד גדרי פיקוח נפש הכללי, שאין שום דבר העומד בפני פיקוח נפש ומצוה להצילו בכל האמצעים האפשריים.¹⁴

¹⁴ יש לציין למאמרו של הרב אברהם שרמן שליט"א (תחומין כרך ג, "פיקוח נפש בשבת כלפי הפורשים מדרכי התורה") שהביא מדברי פוסקים רבים שמבואר מדבריהם, שאין לנקוט את הטעם של ר' שמעון בן מנסיא:

- א- הרמב"ם (הלכות שבת ב, ג) הביא שהמקור לחילול שבת כדי להציל את חברו, הוא הדרשה "וחי בהם" ולא שימות בהם.
- ב- ביאור הלכה (סימן שכט, ד"ה אלא לפי שעה) כתב שהטעם שמחללים שבת אינו כדי שזה שנציל יקיים מצוות לאחר מכן. אלא, שדוחים כל המצוות בשביל חיים של ישראל.
- ג- יש מחלוקת אחרונים בדין חרש ושוטה, אם מחללים עליהם שבת. מחלוקת זו תלויה בחקירה לעיל, אם מחללים שבת כדי להציל את האדם משום קיום המצוות, או משום חיים של ישראל. מנחת חינוך (סוף מ"ע לב) הביא את דעת הלכות קטנות שמסופק בדבר. החת"ס סופר (בשו"ת שלו, אורח חיים, סימן פג) כתב בצורה ברורה: "דפיקוח נפש אין הטעם כדי שישמרו שבתות הרבה אלא רק לקיים נפש מישראל דאפילו לא ישמרו". הוא הוכיח את ההלכה הזאת ממה שמובא במסכת יומא (פה, ע"ב) דעת שמואל, שסובר שתינוק שנמצא בעיר שרובה נכרים והוא נמצא בסכנת נפשות, מחללים עליו את השבת. הרי שם התינוק לא יקיים שבת, כיון שהולכים אחר הרוב, שהרוב הם נכרים ואפשר שאסור לו לשבות, כיון שכן נח ששבת חייב מיתה.

- ד- מחלוקת ישירה בדין זה מצאנו בין הבית מאיר לבין הרעק"א. הבית מאיר (אורח חיים, סימן של) הביא שרעק"א כתב לו שתינוק של מומרת מחללים עליו את השבת, משום שהוא תינוק שנשבה ממש, ולא נחשב כדין מומר לגבי הדין של מורידים ואין מעלים. אבל, הבית מאיר חלק על דבריו, כיון שסובר שאין חולק על הלימוד של ר' שמעון בן מנסיא. ולכן, כל זמן שלא יקיים שבתות לאחר מכן, לא מחללים עליו את השבת. אבל, רעק"א השיב לו שלא מקבלים את הדרשה של ר' שמעון בן מנסיא. אלא, דורשים "וחי בהם" ולא שימות בהם.
- ה- הרב אברהם שרמן טען שאין חולק על כך שבסכנת נפשות הטעם שהתקבל על דעת כולם להלכה הוא הטעם של "וחי בהם" ולא שימות בהם. אלא, יש לדון אם הטעם של ר' שמעון בן מנסיא התקבל כטעם נוסף. כלומר, במקרה של סכנה רוחנית או הצלת עובר. שאפילו שאין את הטעם של "וחי בהם", עדיין יש את הטעם של ר' שמעון בן מנסיא. לכן, הוא העיר על דברי הרב ישראלי זצ"ל שאי אפשר לומר שהמחלוקת בין הראשונים כאילו דרשה פסקו. כל המחלוקת יכולה להיות אם מקבלים את דרשת ר' שמעון בן מנסיא.

נלענ"ד, שיש להוסיף מספר הערות:

- א- בביאור הלכה שהובא לעיל, הובאה ההוכחה של החת"ס סופר שמחללים שבת כדי להציל תינוק שמצוי בעיר שרובה נכרים. אולם, יש להעיר שבדין זה נחלקו השו"ע והרמ"א. השו"ע (אבן העזר ד, לד) פסק שאם היה אסופי שמצאו אותו ולא טבל ולא הטבילוהו בית דין, אם מדובר בעיר שרוב העיר נכרים, אז לא מפקחים עליו את הגל בשבת. רק אם יש בעיר רוב ישראל, אז מפקחים עליו את הגל בשבת. אבל, הרמ"א הביא שיש אומרים שאפילו כשיש רוב נכרים מפקחים עליו את הגל בשבת. אלא, נראה שבכל אופן אין ראייה מדברי השו"ע נגד היסוד של החת"ס סופר. כיון שיש לומר שדווקא במקום שהרוב נכרים, שאז הוא יגדל כנכרי והוא נחשב כנכרי, אז לא מחללים עליו את השבת. אבל, במקרה של שוטה וחרש בוודאי יש לחלל עליהם את השבת. אכן, ראיתי שהרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (בספר שולחן שלמה, ערכי רפואה, כרך ג, עמ' קמו) כתב שאין להשוות בין דין האסופי לדין חרש ושוטה. במקרה של חרש ושוטה גם השו"ע יודה: "דשאני התם כיון שהבית יוסף סובר דחשיב כנתבטלה כל הקביעות ודינו כעכו"ם, שפיר מסתבר דאין שום טעם וסברא לחלל שבת עבור איש כזה אשר תיכף לאחר ההצלה נחזיקו לעכו"ם שאין מצווים להחיותו, מה שאין כן בתינוק [מרוצץ] או חרש ושוטה. ורק לדוגמא הביא המשנה ברורה ראייה משמואל".
- ב- ביאור הלכה ביאר שיש לחלל שבת עבור חרש ושוטה, כיון שהם פטורים מן המצוות רק מחמת אונס, ובוודאי מי שהרגם נהרג, כיון שהם בכלל "איש כי יכה כל נפש", וגם הם בכלל "לא תעמוד על דם רעך" כשאר ישראל. לדעת הביאור הלכה, הטעם לחילול שבת בשביל פיקוח נפש אינו בכלל הטעם כדי שישמור מצוות. אלא, רק הטעם של "וחי בהם".
- ג- הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה, חלק א, סימן צא) כתב: "פשוט וברור כי על אף שהחיים של משותקים אינם כלל חיים לפי המושגים הפשוטים שלנו... עם כל זאת הננו מצווים וגם חייבים להשתדל בקום ועשה להארכת חיהם... ואם הוא חולה חייבים ודאי להזדרז בהצלתו וגם לחלל עליו את השבת, כי הענין של 'חיים' אין לנו שום קנה מידה כמה למדוד את יוקרם וחשיבותם אפילו לא בתורה ומצוות, שהרי מחללין את השבת גם על זקן חולה מוכה שחין אע"פ שהוא חרש ושוטה גמור, ואינו יכול לעשות שום מצוה...".
- ד- מנחת חינוך (מצוה לב, סוף מוסף השבת, בביאור דיני פיקוח נפש, אות ג) הביא מדברי אור החיים (שמות לא, טז) שכתב שאין לחלל שבת עבור מי שוודאי שההצלה לא תועיל לו לשמור שבת. כלומר, שעד שבת הבאה הוא לא יחיה. מנחת חינוך כתב שדברי האור החיים נאמרו רק לדעת המ"ד שהטעם שמחללים שבת כדי שישמור שבתות הרבה. אבל, למסקנת הסוגיא פוסקים כדעת שמואל שמחללים שבת משום שכתוב "וחי בהם". ולכן, לא תלוי בכך שישמור שבתות הרבה. הוא גם הביא ראייה לכך, מן הדין של חילול שבת עבור תינוק שמצא בעיר שרובה נכרים.

ה- יש לציין לדברי מספר אחרונים שמבואר מדבריהם שהתרת חילול שבת מבוססת על כך שהניצול ישמור שבתות הרבה. השו"ע (אורח חיים של, ב) פסק: יולדת עכו"ם אין מיילדים אותה בשבת, אפילו בדבר שיש בו חילול שבת [מדובר במקרה שאין חשש איבה]. על כך כתב המגן אברהם (של, ד) שאפילו יולדת ישמעאלית אין מיילדים בשבת, אפילו שהיא אינה עובדת עבודה זרה. אבל, קראים מותר לחלל שבת בשבילם, כיון שהם שומרים שבת. אליה רבה (שם ד), חכמת שלמה (שם, ב) ומחצית השקל (על דברי המגן אברהם) כתבו שההיתר לחלל שבת עבור קראים הוא רק באיסורי דרבנן. לכאורה, יש ללמוד מדבריהם שהם לא סוברים כדעת רעק"א שהוזכרה לעיל. לדעתם, אין לחלל שבת עבור מי שאינו שומר תורה ומצוות. אבל, יכול להיות שיש לחלק. כיון שמשמע מדברי החכמת שלמה, שהטעם שאין לחלל עליהם שבת, כיון שדינם שמורידים ולא מעלים. אם כן, אין סיבה לחלל עליהם שבת. הסיבה שמחללים עליהם שבת באיסור דרבנן, היא משום חשש איבה.

ו- השדי חמד (כרך א, סימן לד, אות קטן ב) הביא את המחלוקת בין הבית מאיר ורעק"א וציין שם שלאחר שהבית מאיר השיב לרעק"א על דבריו, רעק"א לא השיב לו שוב. כנראה שתיקתו הודאה היא לדברי הבית מאיר. הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שולחן שלמה, ערכי רפואה, כרך ג, עמ' קמו) כתב שאפשר שלתינוק שנשבה בין הנכרים אין מחללים שבת כדי להצילו, כיון שכל ימיו יחזיק עצמו כנכרי ואפילו אם יודיעו לו לא יאמין שהוא יהודי, ויעבור על כל איסורי התורה בשגגה. לכן, אפשר שמוטב שימות מאשר יחיה בטעות כנכרי.

ז- החת"ס סופר הביא ראייה נגד דברי הבית מאיר מדין של האסופי, שהרי לפי הרמ"א מחללים עליו שבת על אף שלא ישמור שבת לעולם. ראיתי שהרב יצחק שמריה (מילואים על הבית מאיר, כרך א, סימן ו) רצה ליישב את דברי הבית מאיר על פי דברי שו"ת משיב דבר (חלק ה, סימן סט) שדייק מדברי רש"י שאסופי אפילו במקום שיש רוב נכרים צריך להתגיר כשנעשה גדול. מובא בגמרא במסכת יומא (פה, ע"א) שבמקום שיש אסופי ויש רוב נכרים, אז דינו של האסופי כנכרי. הגמרא שואלת מה הנפק"מ בדין הנ"ל? רב פפא השיב להאכילו נבלות. רש"י (שם, ד"ה להאכילו נבלות) כתב: "עד שיגדל ויקבל עליו גירות". מדוע רש"י כתב שיקבל עליו גרות, מי אמר שיקבל גרות כשיגדל? למד מכך שו"ת משיב דבר שאסופי צריך להתגיר אפילו שיש רוב נכרים. הטעם לכך הוא משום שלנכרים אין דין שהולכים אחר הרוב [בסוף המאמר "בן נכרית שאביו ישראלי", כשדנתי אם מותר למולו הארכתי בהערה אם יש לנכרים דין רוב. הנודע ביהודה נקט שלנכרים אין דין רוב]. לכן, הוא בגדר של ספק. וממה שאנחנו פוסקים שספיקא דאורייתא מדאורייתא לחומרא למדים שסברת התורה שיש לאדם להחמיר בספק שקול ולחוש לו. לפיכך, גם הנכרי צריך להחמיר על עצמו ולהתגיר. הרב שמריה כתב שכך מדויק מסוגיית הגמרא, שהרי איך הגמרא אמרה שהנפק"מ בדין הנ"ל הוא רק להאכילו נבלות? הרי יש נפק"מ רבות בהלכה זו שאינו חייב לשמור כל דיני התורה. לפי דברי שו"ת משיב דבר, אין קושיא מסוגיא זו נגד הבית מאיר, כיון שאכן לבסוף הוא יתגיר ומשום כך יש לחלל עליו שבת.

ח- לדעת הנצי"ב, שהוזכרה לעיל, יש מקור נוסף לחלל שבת בשביל פיקוח נפש. הוא לא סובר שהטעם היחידי לחילול שבת בשביל פיקוח נפש, הוא הדרשה של "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה", אלא הוא טעם נוסף על "וחי בהם". יש בכך נפק"מ, כיון שלדעתו החיוב להצלה משום "חלל עליו שבת וכו'" הוא רק במקרה של הצלה ודאית, אבל בהצלה שהיא ספק, אם אינו בגדר אדם אין לחלל עליו שבת. בכך הוא ביאר את דברי בעל הלכות גדולות (מובא בר"ן, מסכת יומא ג, ע"ב) שכתב שרק אם יודעים שאם לא יתנו לאם לאכול ביום הכיפורים יעקר ולדה. כלומר, צריך שתהיה ודאות שיש פיקוח נפש. הוא גם הביא מדברי התוס' (מסכת בבא מציעא קיד, ע"ב, ד"ה אמר ליה) שהקשה למ"ד שאלוהו הנביא היה כהן, איך היה מותר לו לשכב על בן האשה הצרפתי, הרי אסור להיטמא למת? התוס' השיב שאלוהו היה בטוח כי במעשה זה יחיה הילד, וממילא מדובר במעשה של פיקוח נפש. הקשה הנצי"ב מדוע הוצרך לומר שהיה בטוח, גם במקרה של ספק פיקוח נפש נדחות המצוות? הוא השיב שהדין של

פיקוח נפש נאמר רק לגבי אדם חי ואילו מת אינו מוגדר כ"אדם". לכן, כלפי מת לא שייך הפסוק "וחי בהם", ורק שייך הטעם של "חלל עליו שבת אחת וכו'", וטעם זה אינו שייך במקרה של ספק [הרב צבי שכתר שליט"א (בספרו "בעקבי הצאן", סימן לו, הערה 13) כתב שרוב העולם לא מבין כהבנת הנצי"ב בדברי השו"ע. לדעת רוב העולם, גם בהחייאת מת נוהג דין פיקוח נפש שדוחה כל איסור מן התורה. דהיינו, פועלים מכוח דין "וחי בהם". אלא, כוונת התוס' שאם לא היה ברור לאלהיו שיוכל להחיות את המת, הרי אין כאן אפילו ספק פיקוח נפש. ולכן, אין מקום שידחה איסור תורה]. אבל, יש להעיר שיש מחלוקת בין האחרונים אם יש חיוב ללכת לחלל שבת כדי להציל את בתו מהמרת דת, אפילו כשמדובר על הצלה שהיא ספק. מדברי האליה רבה (אורח חיים, סוף סימן שו), שולחן ערוך הרב (שו, כט) ומשנה ברורה (שם נז) משמע שמותר לעשות מלאכות דאורייתא, ואפילו במקרה של ספק הצלה. שהרי הם לא חילקו בין הצלה ודאית להצלה שהיא ספק, וגם דבריהם נסובים על דברי השו"ע שמדבר על הצלה שהיא ספק. אבל, החיי אדם (כלל סח, סעיף יג; נשמת אדם) כתב שאם מדובר על הצלה שהיא ספק, אז מותר מלאכות דרבנן. יש להסתפק אם מותר מלאכות דאורייתא. במקרה של הצלה ודאית, מותר אפילו מלאכות דאורייתא. אלא, יש מקום לומר שאין הכרח שהאליה רבה וכו' חולקים על דברי הנצי"ב, כיון שיוכל להיות שהאחרונים האלו סוברים שהטעם שמחלל שבת כדי להציל את בתו מהמרת דת, אינו מטעם "חלל עליו שבת אחת וכו'". אלא, מדין "חטא כדי שיזכה חברך". כבר צויין לעיל, שנראה שדעת המשנה ברורה שהטעם שמחללים שבת במקרה של פיקוח נפש הוא רק מטעם הפסוק "וחי בהם".

ט- הרב וואזנר שליט"א (שו"ת שבט הלוי, חלק ד, סימן לד) הבין שפוסקים את שני הטעמים. לכן, גם במקרה שאינו מוגדר כ"אדם", אם יש את הטעם "חלל עליו שבת אחת וכו'", כמו במקרה של עובר, אז מחללים עליו את השבת. אבל, גם במקרה שאין את הטעם של "חלל עליו שבת אחת וכו'", אם הוא מוגדר כ"אדם" יש לחלל עליו שבת. משום כך, חלק הרב וואזנר על דברי שו"ת בית מאיר. הוא כתב שסוגיין דעלמא כר' עקיבא איגר. הוא הביא ראיה לכך שמחללים שבת משום הטעם "חלל עליו שבת וכו'", מן הדין שעליו נסוב כל ההערה כאן. כלומר, מן הדין של הצלת מיישהו מהמרת דת, שהרי אין את הטעם של "וחי בהם", משום שלא נמצא בסכנת נפשות גשמית. אלא, רק שייך הטעם של "חלל עליו שבת וכו'". השאלה שעליה נסובו דברי הרב וואזנר נגעה לדין חולה שאינו בסכנת חיים. אך, אם לא נבצע בו טיפול רפואי מידי שבת יאבד את צלילות דעתו. בכה"ג לא שייך הטעם של "וחי בהם", כיון שאין כאן סכנת נפשות. אבל, שייך הטעם של "חלל עליו שבת אחת וכו'", שהרי אם יגרם לו נזק רפואי לא יוכל לשמור את המצוות.

י- הרב אברהם וינרוט (בספרו החיים בהלכה, עמ' 50) כתב שמחלוקת האחרונים, שהוזכרה לעיל, מתבאר כי קיימות שתי נקודות השקפה שונות לגבי הדין של "פיקוח נפש דוחה שבת". האחת, מתייחסת לערך החיים כערך הניצב מעל לכל שאר המצוות, וזוהו הפסוק "וחי בהם". במרכז של השקפה זו ניצבים החיים עצמם כערך, בין אם האדם יקיים בהם מצוות ובין אם לאו. החיים הללו הם בבחינת "ערך מוחלט". לעומת זאת, קיימת השקפה לפיה הכלל של "פיקוח נפש" מציב כערך את הזמן שבו מסוגל האדם לעשות את רצון קונו, לשמור שבתות הרבה, לקיים מצוות אחרות או רק כדי שיוכל לשוב בתשובה. במרכז של השקפה זו ניצב הזמן שבו חי האדם, כשלכל רגע עשויה להיות משמעות מכוונת. בבסיסה של השקפה זו ניצבת הסברה של "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה".

יא- כבר הוזכר לעיל, שמספר אחרונים הבינו ששתי ההשקפות נכונות. כלומר, יש לחלל שבת כדי להציל את חברו משני טעמים אלה: 1. מטעם הפסוק "וחי בהם". 2. מטעם "חלל עליו שבת אחת וכו'". לדעת האחרונים האלו, "פיקוח נפש דוחה שבת", הן משום "ערך החיים", אפילו בלי ערך של "קיום מצוות". והן משום "קיום מצוות", משמעות החיים.

על פי ההנחות הללו מתבהר לנו, שהרמ"א לא נקט את הכלל של התוס'. בניגוד לשו"ע שנקט במלוא המובן את חילוקו של התוס', ולפיו, אומרים "חטא כדי שיזכה חברך" במקום שחברו לא פשע, וכן במקום של מצוה רבה.

יב- הרב שאול ישראלי זצ"ל ביאר בדעת הרמ"א שביאר את טעם החיוב לחלל שבת כדי להציל את בתו מהמרת הדת, מצד פיקוח נפש רוחני. אך, אין זו כהבנת הבית יוסף, שביאר את ההיתר מצד "חטא כדי שיזכה חברך".

יג- ראיתי בספר נפש הרב (הוצאת בית המדרש ד'פלאטבוש, ירושלים תשנ"ט, עמ' צח), שהרב צבי שכטר שליט"א הביא מדברי הגר"ד סלובייצ'יק זצ"ל שאמר: "הזכיר רבנו שהרבי מסטמר הקשה בספרו, מי הרשה למנהיגים הציוניים להקריב כל כך הרבה קרבנות של נפשות יהודים בעד הקמת המדינה ובעד המשך קיומה, הלא פיקוח נפש היה צריך להיות דוחה לכל עניין המדינה, אפילו אילו היה ענינה גדול מאוד. ורבנו אמר שלכאורה טענה חזקה היא מאוד, אלא שנראה לו, דהגר"ח היה סבור שהציל משמד דינו כפיקוח נפש [ודלא כמבואר בבית יוסף שמותר לחלל את השבת בכדי להציל את בתו משמד מטעם חטא בשביל שיזכה חברך]. ועוד היה סבור הגר"ח שהאדם מחוייב להכניס את עצמו לספק סכנה בכדי להציל את חברו מוודאי סכנה. ובפשוטו היה נראה שאף התבוללות גם כן דינה כשמד לעניין זה, דהמתבוללים הלא המה מומרים ממש לכל התורה כולה. ונראה שאילו היתה המדינה היהודית שבארץ ישראל מתבטלת, בוודאי היתה ההתבוללות שבאמריקה ושבאירופה רבה פי כמה, כי רק ע"י המדינה יש קצת כבוד וגאווה ושטאלץ ליהודים בזמן הזה [לאחר תקופת השואה], ונמצא שהמסירות נפש של היחידים הנהרגים בארץ ישראל היא בבחינת יחידים המכניסים את עצמם לספק סכנה בעד הצלת רבים אחרים מוודאי סכנה [של שמד והתבוללות]".

יד- הרב צבי שכטר שליט"א (בעקבי הצאן, סימן ג) כתב שהמקור לדין שמותר לאדם לחטוא בכדי שיזכה בעצמו, ולפעמים אף בכדי שיזכה חברו הוא, במסכת נזיר (כג, ע"ב). שם נאמר "גדולה עברה לשמה ממצוה שלא לשמה". שמה מבואר שיעל אשת חבר הקני, נבעלה לסיסרא, אפילו שהיתה אשת איש, וזאת כדי להציל את כלל ישראל. מכאן, למדים שעשתה עברה כדי להציל אחרים. עיין בספר קרן אורה (שם) שכתב שלא הותרה עברה לשמה, אלא, במקום שיש מיגדר מילתא. נראה שהוא בא לרמז לסוגיית הגמרא במסכת יבמות (צ, ע"ב), שאין כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בקום ועשה אלא להוראת שעה ולמיגדר מילתא. מדברי קרן אורה מתבאר שיש קשר בין שתי הסוגיות האלו. ביאר הרב שכטר שזה שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה במקום מיגדר מילתא אין זה דין בכוח הבית דין, כמו שיש כוח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. עקירת דבר מן התורה בשב ואל תעשה, הוא אחד מכוחות הבית דין, ונלמד מקרא "ימין ושמאל", אפילו אומרים לך על ימין שהוא שמאל. אך, הענין של עקירת דבר במיגדר מילתא הוא גדר של "חטא בשביל שיזכה חברך". הוא הביא יסוד לכך מדברי הרמב"ם (הלכות ממרים ב, ד): "לכן אם ראו לפי שעה לבטל מצות עשה או לעבור על מצות לא תעשה כדי להחזיר רבים לדת, או להציל רבים מישראל מלהכשל בדברים אחרים, עושים לפי מה שצריכה השעה, כשם שהרופא חותך ידו או רגלו של זה כדי שיחיה כולו, כך בית דין מורים בזמן מן הזמנים לעבור על קצת מצוות לפי שעה, כדי שיתקיימו כולם, כדרך שאמרו חכמים הראשונים, חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה". לדעת הרב שכטר, היסוד של "חלל עליו שבת אחת וכו'", הוא הגדר של "חטא כדי שיזכה חברך".

טו- שו"ת כתב סופר (אורח חיים, סימן סב) העלה את הסברה שהכלל "חטא כדי שיזכה חברך" נובע מדין ערבות. שכיון שיש לו חלק בעברת חברו. לכן, הוא צריך לחטוא חטא קל כדי להצילו. זה נחשב כמו שהוא מציל את עצמו.

שאלות לכבוד הראשון לציון

הרב שלמה משה עמאר שליט"א

בכוונתי להוציא לאור ספר על הלכות גרות, ולכן ברצוני לשאול את כבוד הרב מספר שאלות בהלכות גרות. אני רואה חשיבות רבה בבירור ההלכות אצל גדולי הדור, שהם יורו לנו את הדרך אשר נלך בה.

א- אני דנתי במאמר ארוך מאוד על הצורך בקבלת מצוות בגיור, ובלי קבלת מצוות הגיור לא חל. גם דנתי והבאתי אחרונים רבים שנקטו שאם יש אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לקיים תורה ומצוות, אי אפשר לגיירו, ואפילו בדיעבד הגיור לא חל. אלא, בעקבות דברי כמה אחרונים (עיין שו"ת שרידי אש, חלק ב, סימן קה, בשם שו"ת דברי חיים; שו"ת בית יצחק, יורה דעה, סימן ק; הרב מרדכי וויליג, ראש ישיבת ר' יצחק אלחנן, ישיבה אוניברסיטה, כתב עת "בית יצחק", כד, תשנ"ב, במאמרו "בענין גר קטן", עמ' 109-110) שראיתי שחילקו בסוגי העברות שהגר עתיד לעבור עליהן, חשבתי שאולי יש מקום להבדיל בין שני סוגי גרים. כלומר, במקרה שרואים שגר או גיורת שבאים להתגייר, רצונם האמיתי לקיים תורה ומצוות, והם באמת ישמרו שבת, כשרות וכיוצ"ב, אפילו שיכול להיות שיהיו מצוות שלא ישמרו, יש מקום להקל לגיירם. בימינו אפשר להבין שיש אנשים שמתגיירים וסוברים שאין חיוב לקיים כמה מן המצוות, הרי הם רואים אנשים שמייחסים את עצמם לציבור דתי, ציבור שומר תורה ומצוות, שאינם שומרים את המצוות האלו. האגרות משה (יורה דעה, חלק ג, סימן קו, אות א) עשה חלוקה זו, בנוגע לגיורה של גיורת שלא רצתה לקבל עליה את החיוב של תלבושת בגדים צנועים. לכן, יש לדון בכל מקרה לגופו של עניין. הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג דצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כח, אות ב) חילק בין סוגי האנשים שבאים להתגייר, וכתב שאם האדם בעל רגש דתי, אפשר לגיירו. על פי דבריו אולי יש מקום להקל אפילו במקום שלא ישמור מצוות עיקריות, כגון שבת, נידה ומאכלות אסורים, אם המתגייר מקבל בקבלה שלמה את המצוות, רק ידוע שיעבור על המצוות מתוך תיאבון. הוא לא עובר על המצוות, מתוך אי קבלה, או להכעיס, אלא רק מחמת תיאבון, מכורח המציאות. גם נראה שאם יש מקום להקל הוא רק בכה"ג שמדובר שלא יהיה מופקר במצוות אלו,

אלא לפעמים יכשל בהן. אולי אפשר למצוא יסוד זה בדברי שו"ת אחיעזר (חלק ג, סימן כו) והגרי"ה הרצוג זצ"ל (פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כה, אות ה) שאם רק יעברו משום תיאבון, הגיור חל. אולם, בוודאי צריך להסביר שמדובר שהם עוברים על המצוות לזמנים מסויימים, אבל בוודאי לא מדובר שהוא מופקר בחילול שבת וכיוצ"ב. צריך להיות שבעיקר הוא שומר את עיקר המצוות, ואולי לפעמים עובר על חלקם. אף על פי שיש כאן חסרון בצייתנות, כלומר, אינו מתמסר לגמרי לקב"ה, הרי הוא יודע מתחילה שיעבור על המצוות. ויסוד קבלת מצוות נלמד ממה שאמרו בני ישראל "נעשה ונשמע", כלומר צייתנות שלמה. לכן, לכאורה, יש לומר שהגיור לא חל, בכל זאת יש לומר שאין זה חסרון בצייתנות, כיון שהוא לא עובר על המצוות להכעיס. הוא באמת רוצה לקיים את המצוות. נראה שעיקר הגרות, וקבלת המצוות, היא הרצון להיות חלק מעם ישראל ששומר תורה ומצוות. להצטרף לכריתת הברית של עם ישראל עם הקב"ה. לפי ראשונים רבים, וכך נראה דעת השו"ע, שאין הודעת מצוות מעכבת בדיעבד. וכיון שאין הודעת מצוות מעכבת, המתגייר לא יודע מה עליו לשמור, ובכל זאת נחשב כגר. וקשה איך הוא נחשב גר? נראה שצריכים לראות את רצונו של הגר, כלומר, אם רצונו להצטרף לעם ישראל, ויודע שעם ישראל מתנהג אחרת מעמו, ויש להם הנהגת חיים אחרת, ומוכן לקבל על עצמו את מנהגיהם. היסוד בקבלת הגר אינו במצוות שדעתו לקיים, אלא העיקר לראות אם רצונו לקיים את המצוות. אם באמת בלב שלם רצונו להיות חלק מעם ישראל ולהתנהג בדרכי חיהם. כלומר, רוצה להצטרף לעם ישראל, שנושאים את שם ה' בעולם, והם עם סגולה, ולשמור את המצוות כמו שעם ישראל שומר. כמובן, שכל זה נאמר למקרה של שעת הדחק. ולכתחילה בוודאי לא הייתי מציע לקבל גר כזה. אך, השאלה במקרה של שעת הדחק, שיש חשש של נישואי תערובת וכיוצ"ב, האם יש מקום להקל במקרה הנ"ל? הייתי רוצה לקבל את חוות דעתו של כבוד הרב.

ב-

במאמר אחר כתבתי שנלענ"ד שאורח חיים לא דתי, נחשב כמחאה. כלומר, גר קטן שבזמן שהגיע לגיל בר מצוה נהג באורח חיים לא דתי, יש בכך מחאה והגרות בטלה. לאחר זמן חשבתי שאולי יש מקום לחלק בין שני מקרים: א- הקטן התחנך לתורה ומצוות אך כשהגיע לגיל גדלות הוא עשה עברות. ב- הקטן התחנך במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, ולא ידע מה זה תורה ומצוות, ולכן כשהגיע לגיל גדלות המשיך באורח חיים לא דתי. נראה שבמקרה הראשון מעשיו נחשבים כמחאה, אך במקרה השני מעשיו אינם נחשבים כמחאה. כיון שמחאה יסודה בדעתו של האדם. כלומר, המחאה מבררת לנו שלדעת הגר הגיור אינו זכות בשבילו, או שהמחאה מגלה שאין ברצונו לקבל תורה ומצוות. אך, במקרה השני מחאתו אינה יכולה לברר לנו מסקנות אלו. כיון שהוא

אינו יודע מה הן המחוייבות של יהודי. לכן, יכול להיות שנהג באורח חיים לא דתי, כיון שלא ידע שחייב לשמור תורה ומצוות, ומה המשמעות להיות גר. אך, באמת הוא לא מוחה בגיורו. קיבלתי חיזוק להבנה זו בעקבות דברי הרמב"ם (הלכות שגגות ז, ב): "כלל גדול אמרו בשבת כל השוכח עיקר שבת ושכח שנצטוו ישראל על השבת. או שנשבה והוא קטן לבין העכו"ם או נתגייר קטן והוא בין העכו"ם אף על פי שעשה מלאכות הרבה בשבתות הרבה אינו חייב אלא חטאת אחת שהכל שגגה אחת היא". לפי הרמב"ם מדובר על גר קטן שמחלל שבת בעת שנעשה גדול, כיון שנתגייר בין הגוים, ובכל זאת גיורו לא בטל. היה נראה לומר שהסיבה שגיורו לא בטל, כיון שהוא לא התחנך לתורה ומצוות, ולכן עשיית עברות אין בהן הוכחה למחאה.

ג- הוספתי עוד דיון באותו מאמר, וזו שאלה בדין גר קטן שבזמן שנעשה גדול המשיך באורח חיים הקודם שלו, שהיה אורח חיים של יהודי מסורתי. בתחילה היה נלענ"ד לומר שיש בכך קבלת מצוות. לאחר מכן חשבתי שיש ללכת בדרך ביניים. כלומר, יש לומר שאין כאן מחאה, אך גם כן אין כאן קבלת מצוות, ועדיין גיורו תלוי ועומד. ההבנה הזאת באה בעקבות ביאור בדברי הר"ן וסיעתו שפסקו שגר קטן כל עוד שלא נהג מנהג יהודי כשנעשה גדול, יכול למחות. לכאורה, משמע מדבריהם שאפילו שעשה עברות ונהג באורח חיים לא דתי, עדיין גיורו לא בטל, כל עוד שלא היתה מחאה מפורשת. שהרי אם לא נהג מנהג יהודי, משמעות הדברים שנהג מנהג גוים. אלא, הבנה זו קשה בעיניי, ולכן רציתי להעמיד שמדובר במציאות של יהודי מסורתי. כלומר, הוא לא נהג באורח חיים דתי, אך יחד עם זאת הוא לא נהג באורח חיים לא דתי. לכן, עדיין אין כאן קבלת מצוות, אך יחד עם זאת אין מחאה. אבל, בוודאי אם ינהג באורח חיים לא דתי, יהיה בכך מחאה.

ד- באותו מאמר דנתי בשאלה אם יש צורך להודיע לגר קטן בעת שנעשה גדול, שהוא גר. יש כאן שתי שאלות: 1. גר שלא הודיעו לו שהוא גר, האם יכול למחות על גיורו לאחר מכן כשיוודע לו שהוא גר? וזאת על אף ששמר תורה ומצוות לאחר שהגדיל. 2. האם יש צורך להודיע לו שהוא גר. לדעתי בשאלה הראשונה יש לנקוט שיכול למחות. בין לפי הסברה שיכולת המחאה נובעת מצד קבלת מצוות ובין לפי הסברה שיכולת מחאה נובעת מצד שהגיור פועל מצד זכין. שהרי לפי הצד הראשון, אפילו ששמר תורה ומצוות, בכל זאת כיון שלא ידע על גיורו, אין בכך קבלת מצוות. גם לפי הצד השני, הרי אין כאן גילוי דעת שהגיור זכות בשבילו. כך מצאתי שדעתם של שו"ת שבט הלוי (חלק ה, סימן קנ; חלק י, סימן רעז) ושו"ת מנחת יצחק (חלק ג, סימן צט, אות יג; חלק ז, סימן

צ). אך, שו"ת תשובות והנהגות (חלק ב, סימן תקיב) תלה את השאלה אם יכול למחות, במחלוקת ראשונים. גם האגרות משה (יורה דעה, חלק א, סימן קסב) דן בשאלה זו, והוא נקט שהגר יכול למחות בעת שיוודע לו, אך הוא דן מצד הסברא שהגיור פועל מצד זכין. גם הוא נקט שיש צורך שיוודע לו, אך רק משום שיש חשש שיוודע לו לאחר מכן, ואז כבר יהיה גדול ויהיו לו תאוות ויש חשש גדול שימחה בגיורו. משמע מדבריו שאם היתה ודאות שלא יודע לו לעולם, לא היה צורך להודיעו, כיון שאין חסרון מהותי בגיור כל עוד שלא הודיעו לו. לדעתי יש מקום לומר שיש חסרון מהותי, כיון שלדעת הראשונים שסוברים שבגיור קטן יש חסרון בקבלת מצוות, וכל עוד שלא היתה גילוי דעת שהגר מקבל את המצוות, הגיור תלוי ועומד, הרי יש צורך להודיעו שהוא גר.

ה- שאלה נוספת שדנתי באותו מאמר, זוהי שאלה האם יש צורך להודיע לגר קטן שיש ביכולתו למחות? כלומר, לא מספיק להודיעו שהוא גר, אלא גם צריך להודיעו שיכול למחות. ראיתי ששו"ת שבט הלוי (חלק י, סימן קמד) נקט שלא צריך להודיעו, ואפילו שלא הודיעו לו לא יוכל למחות לאחר מכן. אך, אני כתבתי שיש מקום להסתפק בשאלה זו. כיון שהרי באי מחאתו הוא מגלה שהגיור זכות בשבילו או שיש בכך קבלת מצוות. לכן, יש לומר שכיון שלא הודיעו לו שיכול למחות, אין לנו בירור גמור שרצונו בגיור ויש כאן קבלת מצוות. אין לנו ידיעה ברורה שידע שביכולתו למחות. לכאורה, יש מקום לתלות את השאלה בשתי הסברות ביכולת גר קטן למחות על גיורו. כלומר, אם ננקוט שהטעם שיכול למחות, הוא משום חסרון בקבלת מצוות, עלינו לומר שיש צורך בהוכחה ברורה שהיתה קבלת מצוות. בעיקר לפי הסברא שנכתב במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור", שאי מחאתו נחשבת כידיעה ברורה שקיבל את המצוות. הרי אם לא ידוע שידע שיכול למחות, איך אפשר לומר שיש כאן ידיעה ברורה שקיבל את המצוות? לפיכך, יש לומר שהוא יחשב כגר מספק. אם ידע שיכל למחות, יש קבלת מצוות, אם לא ידע, לא היתה קבלת מצוות. אך, לפי ההבנה שיכול למחות משום שהגיור פועל מצד זכות, הרי יש לומר שההבנה הבסיסית שלנו שהגיור זכות, וכל עוד שלא היתה הוכחה ברורה שהגיור לא היה לזכות בשבילו, הגיור לא מתבטל. וכיון שלא ברור לנו אם ידע שיכול למחות או לא ידע, אז אפילו שעכשיו ימחה, אין הוכחה ברורה שהגיור לא זכות בשבילו. שהרי אם ידע שיכול למחות ולא ימחה, בכך כבר הוכיח שהגיור זכות בשבילו.

ו- בתחילת כתיבת הספר נקטתי כשיטה שאין כוח לבית הדין לגייר קטן שאף אחד הביאו אותו להתגייר. כלומר, נקטתי כדעת הב"ח וש"ך שהבינו שלפי הראב"ה ועוד ראשונים

בית הדין לא יכול לגייר קטן שאף אחד הביאו, אין לו את היכולת לגיירו. אך, לאחר מחשבה נראה לי שאין הכרח להבנת הב"ח וש"ך. כיון שאפשר לומר שלדעת כל הראשונים יש כוח לבית הדין לגייר קטן, אפילו שאף אחד הביאו. הראב"ה דיבר שיש התנגדות מצד הקטן, כלומר שהגיע לכלל דעת והוא לא רוצה להתגייר, ובית הדין מגיירו על כרחו. יתר על כן, עיינתי שוב בדברי הב"ח וש"ך ונראה שהם הבינו שבית הדין לא יכול לגייר את הקטן דווקא כשזה על כרחו. אך, גם הם יודו שבמקרה שאין זה על כרחו, כיון שאין לו דעת, בית הדין יכול לגייר את הקטן. הם הבינו שהר"ן סובר שבית הדין יכול לגיירו על כרחו. ובוזה נראה שיש מקום לחלוק על דבריהם, ואין הכרח שהר"ן סובר כן, אלא הר"ן דיבר במקרה שאין לקטן דעת. ואכן, ראיתי שהרב שאול ישראלי (משפטי שאול, סימן לח) ושו"ת שבט הלוי (חלק ו, סימן רב; חלק ח, סימן רסט) נקטו שבית הדין יכול לגייר את הקטן. רק במקרה שיש התנגדות מצד הקטן, אי אפשר לגיירו.

ז-

בספר פסקי תשובות (סימן תצו, אות יד) מובאת מחלוקת אחרונים בדין גוי שבא מחו"ל להתגייר בארץ ישראל, בכוונתו לחזור לחו"ל לאחר הגרות. אך, יצא שאחת משלשת הרגלים חלה בסמיכות לגיורו ולא יכל לחזור לחו"ל רק לאחר החג. האם עליו לנהוג יום טוב שני של גלויות או לא? דעת שו"ת בצל החכמה (חלק א, סימן לו) שלא נוהג יום טוב שני של גלויות. אך, דעת הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת מנחת שלמה, סימן יט, אות ו) שנוהג יום טוב שני של גלויות, כיון שמקום מגוריו בחו"ל ודעתו לחזור לשם. היה נראה לי שכיון שיש כאן מחלוקת בדיני דרבנן, וסברתו של שו"ת בצל החכמה מסתברת מאוד יש לנקוט כדעת שו"ת בצל החכמה. מצטרף לכך גם דעתו של שו"ת חכם צבי (סימן קסז) שנקט שכל בן חו"ל שבא לארץ ישראל, יש לו לנהוג רק יום אחד ואין לו לנהוג יום טוב שני של גלויות. רציתי לדעת מהי דעת הרב בשאלה זו?

ח-

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל נקט בכמה תשובות שכן נכריה שהאב יהודי יש לו קשר לעם ישראל, יש כאן זרע ישראל. כמובן, שיש משמעות הלכתית להבנה זו, וזהו בנסיון גיורו. לדעת הרב עוזיאל זצ"ל, יש לנסות כמה שיותר לגייר את הילדים האלו. באחת מתשובותיו (משפטי עוזיאל, חלק ב, יורה דעה, סימן נח) הוא כתב: "דאע"ג שהבנים נגזרים אחרי אדם והם נכרים לדבר דבריהם, מכל מקום מזרע ישראל באו ומצוה להשיבם אל צור מחצבתם אלו האבות לבל ידח ממנו נדח". בתשובה נוספת (משפטי עוזיאל, חלק ז, אבן העזר, סימן יט) הוא הביא שתי ראיות לדבריו: "מכאן אנו לומדים במכל שכן כשגוי זה הוא בן ישראל מנכרית ואביו מביאו להתגייר שבי"ד נזקקים לגרותו משום דאע"ג שהוא נקרא בנה של הנכרית אינו יוצא מכלל זרע ישראל,

וכדאמרינן התם גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד כשרה לכהונה וכו' וכולן מקרא אחד דרשו אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולות מזרע ישראל רבי יהודה סבר עד דאית כל זרע מישראל (כלומר כל עיקר הקרוי זרע היינו מן האב לאפוקי בת גר זכר) רבי אליעזר בן יעקב סבר מזרע ואפילו מקצת זרע ר' יוסי סבר מי שנזרעו בישראל (קדושין ע"ח). הא למדת דלא נחלקן התנאים אלא לרבות גם בני גר זכר שנולדו מישראלית או שנזרעו בתוליה בישראל אבל לדברי הכל, בני ובנות ישראל שנולדו מהנכרית קרויים זרע ישראל, הלכך כשאביו הביאו להתגייר חוזר הילד לעיקר זרעו, וראיה לדבר, נראה מדאמרינן: ומזרעך לא תתן להעביר למולך, בישראל הבא על הכותית והוליד ממנה בן, הכתוב מדבר (מגילה כ"ה ע"ב). הא למדת דבן הבא מן הנכרית נקרא זרעו של ישראל ועובר עליו משום ומזרעך לא תתן להעביר למולך". נלענ"ד, שיש להשיג על שתי ראיותיו: 1. הראיה ממסכת קידושין: לא מבואר שם שבן ישראל שנולד מנכריה, קרוי זרע ישראל, מדובר על גרים. 2. הראיה מן הפסוק "ומזרעך לא תתן להעביר למולך": יש לומר שכוונת הדברים שהוא נותן את הזרע שלו למולך, כיון שמה שנולד מן הנכריה אינו מתייחס אליו, ולכן אינו זרעו יותר. הזרע שלו קודם שנכנס לנכריה. 3. יש להוסיף שהמשנה במסכת מגילה (כה, ע"א) אומרת: "האומר: ומזרעך לא תתן להעביר למלך - לא תתן לאעברא בארמיותא - משתקין אותו בנזיפה". רש"י (שם, ד"ה ומשתקין אותו בנזיפה) הסביר שהטעם שמשתקין אותו בנזיפה, כיון שמוציא את הפסוק ממשמעותו. שמדובר בפסוק על עבודה זרה שמעביר בנו באש, והמתרגם מסביר את הפסוק על ביאת נכריה, ואם כן מחייבו כרת, וחטאת על השוגג ומיתת בית דין על המזיד בהתראה. רואים שהפסוק לא מדבר על ביאת נכרית. רציתי לדעת מהי דעת כבוד הרב בשאלה זו? האם הילדים האלו נקראים זרע ישראל, ויש לנסות לגיירם? או, שאולי לאחר שנולדו לגויה אין להם שייכות לעם ישראל, ואין שום עניין לגיירם.

מאת אורי בצלאל פישר – אברך בכולל דיינות בישיבת כרם ביבנה

אני מאוד אודה לכבוד הרב אם יוכל לפנות מזמנו העמוס ולהשיב על שאלותיי.



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

בס"ד, ד' אב, תש"ע
1-2-559/5

לכבוד
הרב אורי בצלאל פישר
ישיבת כרם ביבנה
ד.נ. אבטח 79855

מחמת העומס המוטל על הראשון לציון הרב הראשי לישראל הגאון הרב שלמה משה עמאר שליט"א, שאלתך הועברה לת"ח חשוב ומומחה בהלכה הרב אהרון בוארון, שענין בשאלה כראוי, וזו תשובתי:

אודות למחקריו ההלכתיים בנושאי גרות.

א. כענין קבלת גרים אשר ידוע מראש שלא יעמדו בקיום מצוות מסוימות, הביא כת"ר דברי האחרונים בענין, בעיקר דברי המקילים. (והשמיט הסתייגויות המקילים עצמם, כגון דברי רבן של ישראל בשו"ת אגרות משה ח"ג מיו"ד (ס" קו אות א), הבאתם סברת ההיתר שלו, ולא הבאתם שאולם מסקנתו ההלכתית היא שיותר טוב שלא לקבל הגירות ההיא. ע"ש).

והנה צדדי הקולא שהביא כת"ר, הם דברי גדולים ז"ל, וכודאי שאין לרחותם, אבל נדמה שניכר בדברי כבודו כמו רצון למצוא פתרון הלכתי לבעיית הגירות הקליליים העומדת על סדר היום הציבורי בא"י. – וע"ז יש להבהיר, כי ישנו הפרש מהותי בין מה שהיקלו כמה גדולי אחרונים במקרים מסויימים שבאו לפניהם, ואשר ברובם באו כשאלות לאחר מעשה, שאז יש לצפות בהחלט שלא תצא תקלה מהוראת ההיתר, לבין נתינת היתר כללי לקבלת גרים בעייתיים כאלו לתחילה, שהוא בעצם המטת אסון רוחני על כלל ישראל. – כלומר, כאשר ניצבת שאלה על גר מסויים, אם גירותו היתה כהלכה אם לאו, הריהו בעצם שאלה הלכתית פרטית, ואז הפוסק מורה כפי שיווהו מן השמים איך דין הגר הניצב לפניו, הכשר הוא אם לאו, אבל כאשר מדובר בשאלה ציבורית, כגון בימינו שעומדים אנו בפני נחשול עצום של גויים המבקשים להכנס לכלל ישראל, וידוע שאחוזים גדולים מהם אינם באים לש"ש, אלא עבור השגת הנאותיהם, הדבר ברור שאין מקום לתת היתר כללי לכולם על סמך סברות היתר שנאמרו בפוסקים מסויימים למקרים בודדים שבאו לפניהם. – והתקלה בזה עצומה משתי בחינות. ראשית, מצד שכורר שפתיחת דלתות שכזו תכניס לתוכנו אלפים רבים שבכלל אינם רוצים להתגייר באמת, ונשארים גויים גמורים לכל הדעות. ואי"צ לבאר ולתאר גודל העון שבדבר, וגודל המכשולות שיצמחו מזה הן בטווח הקצר והמיידי והן בטווח הארוך. שנית, אפילו היו כל הגרים הללו גרים עכ"פ מדאורייתא (מה שאינו), אבל הרי קבלת המוני גרים גרורים לתוך עם ישראל הינה בעצם הזמנת מכשול רוחני עצום לכלל

בית יהב, ירמיהו 80, ירושלים, ת.ד. 36016 מיקוד 91360, טל': 02-5313190 פקס: 02-5371305
Beit Yahav, 80 Yirmiyahu St. Jerusalem P.O.B.36016, Tel.:02-5313190 Fax:02-5371305



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

ישראל, והוא מעשה שטן בודאי, כמו שבכל הדורות מצא דרכים לחבל בכרם בית ישראל, להביא חטא ואשם לכלל העם ע"י העמים אשר סביבותיהם, והביאו עלינו אסונות שונים ומשונים, בדורות ראשונים החטיא בעון ע"ז, אח"כ הכשילנו בתרבות יון, אח"כ בתרבות רומי, ובדורות המאוחרים בתרבויות המשכילים ימ"ש והרפורמים ימ"ש, וכעת השטן רואה ששלומי אמוני ישראל לא מוכנים להכנות עוד ברפורמים, אז הוא מנסה דרך חדשה, מהדלת האחורית, ע"י גיור המוני של מפקקי גיור... הלא כל בר דעת מבין גודל החשש למצבו הרוחני של העם כאשר יתערבו בהם בהיתר ובתעודות זהות כ"כ הרבה גויים...

ואשר על כן שיטת כל גדולי הפוסקים שליט"א ברורה ומובנת, להשאיר תהליך הגיור כמות שהוא בשו"ע ובפוסקים המפורסמים, היינו לדרוש לכתחילה קבלת מצוות גמורה, בלא הנחות. ולהמשיך להתמודד עם הקשיים שבשיטה זו, בלא לחפש שום דרך קיצור... – ומה שמצוי כיום בתי דינים לגיור שמקבלים גרים למרות שידוע מראש שחלקים ניכרים מהם לא יעמדו בשמירת תורה ומצוות, זו שאלה אחרת, כי שם הבעיה היא לא שאין קבלת עול תורה ומצוות, אלא הבעיה היא שידוע שבהמשך הדרך הם יחלשו כאמונתם וכיראתם ובאדיקותם, ולצערנו הגורם העיקרי לזה הוא הסביבה היהודית החילונית שהם מתערבים בהם (והוא קטרוג ר"ל, ונזכיר זכותם שהם תינוקות שנשבו ודאי), לכן אין מקום ללמוד מזה על דרכי קיצור בתהליך הגיור...

ב. כמה שחקר כת"ר בענין גר קטן, איך הדין אם בשעה שהגדיל היה נוהג באורח חיים חילוני לחלוטין, האם התנהגותו זו נחשבת כמחאה בגירות, או לא. והציע חילוק כך, דאם מתחילה חונך על ברכי המצוות, וכשהגיע למצוות מתנהג כחילוני, אז התנהגותו זו חשיבא כמחאה, אבל אם מתחילה חונך לחיים חילוניים, יש להחשיבו כגר שנתגייר לבין האומות, דהוי גר גמור כדאיתא בגמ' שבת (י) וברמב"ם (פ"ז משגגות ה"ב). – ודבריו דברי טעם בודאי.

אמנם לפי ענ"ד, התנהגות גר קטן בעת הגיעו לגיל מצוות, כחילוני גמור, אינה מהווה מחאה בגירות כלל ועיקר. כי אמנם כתבו כמה ראשונים ונפסק בשו"ע (סי' רסח ס"ח) שאם עשה אז איזו מצוה ממצוות ישראל, הוא הוכחה שמעוניין להמשיך בכלל ישראל, אבל לא שמענו שה"ה להיפך, שעשיית עבירה תיחשב מחאה בגירות ורצון לצאת מכלל ישראל. וגם אין סברא לומר כן. וכמה עבירות אנשים עושים בימי חייהם, בשוגג או במזיד, ואינם מעלים בדעתם לצאת מכלל ישראל ח"ו. (ומה שהביא הגרי"פ בגליון הגמ' (כתובות יא.) מתוס' ישנים בזה"ל: י"ל כגון שהתחילה מנהג גויות יום לפני גדולתה וכן נהגה יום או יומיים לאחר גדולתה. ע"כ. יש לנקוט כדקדוק לשונו, "מנהג גויות" ולא סתם "עבירה". והבן). ובפרט בימינו דאחסור דרי ומצוי לרוב יהודים שאינם שומרים תורה ומצוות כלל, בודאי שזה הקטן אינו מעלה בדעתו כלל שהתנהגותו מהווה הפקעת השתייכותו לכלל ישראל. וז"ב. – וכאשר יעשה איזו מצוה, באיזה גיל שיוזמן לו, הריהו מקיים פסק השו"ע שעשיית איזו מצוה מחשיבה שהגדיל ונתרצה בעול תורה ומצוות.

בית יחב, ירמיהו 80, ירושלים, ת.ד. 36016 מיקוד 91360, טל': 02-5313190 פקס: 02-5371305
Beit Yahav, 80 Yirmiyahu St. Jerusalem P.O.B.36016, Tel.:02-5313190 Fax.:02-5371305



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

וגם לזה לא נצרכנו אלא להסבירים שצריך שיעשה איזו מצוה ממצוות ישראל כדי שייחשב לגר גדול שהוא בכלל ישראל. אבל יעויין בתוס' סנהדרין (סח: סד"ה קטן), דסברי שאי"צ גם דבר זה, אלא עצם הדבר שהגדיל ולא מיחה בגירות, היא גופא חשיבא כקבלת עול המצוות. ע"ש. ובפשטות זו ג"כ דעת הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"ג), שלא הזכיר שיעשה איזו מצוה, אלא משמע דס"ל כתוס', שעצם הדבר שאינו מוחה נחשב לו כקבלת עול המצוות. ויתירה מזו דעת הרי"ף (יבמות טז: ברי"ף), שסובר שכלל אין גר המתגדל יכול לחזור מגירותו, וכדביארו בדעתו רבותינו הראשונים (בכתובות יא.). דלפי אלו הגדולים נ' עוד יותר ברור שאין לראות בהנהגות הילד כחילוני כמחאה בגירות ובסקבלת המצוות, אלא היא קלות דעת וחוסר ידיעת חומר העבירות.

אבל מה שיותר יש לחוש בגר קטן המתגדל בתוך בית חילוני לחלוטין, שיתכן שהגרות שגירותו על דעת ב"ד, מדין זכין לאדם שלא בפניו, אינה זכות עבדו כלל. ודיברו בזה גדולי הפוסקים בדורנו. עיין בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' צט אות ג), ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' תקיב) ובמה שכתב בשם הגאון אחיעזר ח"ג (סי' כח), ולמרחק הראש"ל שליט"א בשו"ת שמע שלמה ח"א (חיו"ד סי' ה סוף אות ה) בשם גדולי הדיינים בפד"ר ח"א (עמוד שעו). ע"ש. והענין סובל אריכות.

ג. בענין מה שחקר בדין גר קטן שגירותו על דעת בית דין, האם אפשר להעלים ממנו את עובדת היותו גר, או שמחוייבים להודיע לו הדבר לפני שמגיע לגיל גדלות, י"ג שנה ויום א', שהוא גר, ושיש ביכולתו בעת שמגדיל למחות בגירות, כי בלא זה אינו מקבל עול מצוות ככל הגרים. – ואיך הדין כשלא הודיעהו, האם יכול למחות בגירותו אימתי שנודע לו, אם לא.

והביא כת"ר שליט"א דברי כמה גדולי הדור בענין. שבשו"ת אגרות משה ח"א מיו"ד (סי' קסב) פסק שמחוייבים להודיעו, ושם לא עשו כן, יכול למחות בגירות אימתי שנודע לו. ושכ"פ הגר"ש וואזנר שליט"א בשו"ת שבט הלוי ח"ה (סימן קנ) וח"י (סי' רעז), ובשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' צט אות יג). ובשו"ת תשובות והנהגות ח"ב (סי' תקיב) כתב שיש בדבר מחלוקת ראשונים. – ובעניי כתבתי בזה באריכות, וכאן אכתוב בקיצור נמרץ.

הנה כדברים האלה כבר כתב בחי' הרשב"א בסוגיא (כתובות יא. ד"ה כיון שהגדילה), בענין גיור קטנה, זה לשונו: ובתוס' מתרצין דעד שמודיעין אותה מתן שטרך ועונשן של מצוות אינה גיורת גמורה, ומה שאמרו הגדילה שעה אחת בגירותה אינה יכולה למחות, ר"ל אחר שהודיעה עונשן של מצוות. "ולפי דבריהם צריכין להודיעו לאחר שיגדיל". ע"כ. וכ"כ בשטמ"ק בשם התוס'.

אולם הנה הרשב"א כתב כן רק אליבא דמ"ד דגרות קטן הויה מדרבנן, שהיא שיטה א' בדעת התוס', וכהוראת דקדוק לשונו "ולפי דבריהם" וכו'. וכמו שנתבאר הענין בחידושי

בית יהב, ירמיהו 80, ירושלים, ת.ד. 36016 מיקוד 91360, טל': 02-5313190, פקס: 02-5371305
Beit Yahav, 80 Yirmiyahu St. Jerusalem P.O.B.36016, Tel.:02-5313190 Fax:02-5371305



חרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

הריטב"א (ד"ה אמר ר"נ, וד"ה כיון שהגדילה) שחומרא זו אמורה רק בשיטת הסוברים שגרות קטן אינה גרות אלא מדרבנן, לשיטתם הצריכו שכאשר יגיע לגיל מצוות, יודיעו לו ענין מתן שכר ועונשן של מצוות, וכשיקבלם עליו בעת ההיא נעשה גר מדאורייתא, אבל להסכמת הראשונים והכרעת ההלכה שגרות קטן היא גרות מדאורייתא, אין מודיעין אותו כלום כשמגדיל. ע"ש ודוק. והנה דעת רוב הראשונים, והרשב"א עצמו מכללם, שגרות קטן היא גרות מן התורה. שכן דעת רש"י, כדהוכיחו בדעתו רבואתא קמאי ובתראי. וכ"ד התוס' בכתובות (יא. ד"ה מטבילין) בתירוצו ב'. והתוס' בסנהדרין (סח: ד"ה קטן). והרמב"ן בחידושו לב"מ (עא: בסופו). והרשב"א בחידושו לכתובות (יא. ד"ה ותמיה לי), ולב"מ (עא: ד"ה רבינא) ושכ"ד הראב"ד. וכ"כ באורך בחידושי הריטב"א לכתובות (יא.), ושכ"ד הרמב"ם (וי"ג רמב"ן). וכן בחידושו לב"מ (עא: ד"ה מיד). וכ"כ המאירי בכתובות (יא. ד"ה גוי קטן). וע"ז תוס' הרא"ש בכתובות (יא. ד"ה גוי קטן). גם ראה בש"ך להלן (סי' שה בט"ז ס"ק יא) שהאריך בשלהי דבריו לדחות סברת האומרים דגרות קטן היא מדרבנן, אלא היא מדאורייתא. ע"ש. ובשו"ת שבט הלוי ח"י (סי' קמד אות ד) נשאל אם חוששים לשיטת הב"ח דגרות קטן היא גרות רק מדרבנן וכו'. והשיב, כמדומני שאין סוגית העולם כן, אלא כשיטת תוס' והראשונים שהוא מה"ת. ע"כ. ולאור משנת הרי שלשיטת כל הנך רבואתא אין כל מקום להצריך להודיע ולדבר עם הגר הקטן המגדיל שום דבר מענין הגרות.

עוד יש לדחות חומרא זו, מהתוס' בסוגיא (ד"ה מטבילין), שאף בדעת הסוברים דגרות קטן היא גרות מדרבנן, מ"מ נקטו בפשיטות שאין מודיעין אותו כלום כשמגדיל. והעדיפו להדחק דוחק עצור שבנידון זה יש כח לב"ד לעקור דבר מהתורה בקום ועשה, מאשר לומר שמודיעין אותו ענין הגרות בשעה שמגדיל. ע"ש. ועמד בזה בחי' פני שלמה להגר"ש גאנצפריד ז"ל הנד"מ מכת"י. ע"ש.

ראיה נוספת, דהנה הרשב"א כתב דבריו הנ"ל כתירוצו לקושיית הראשונים בסוגיא, היאך אפשר לגר המתגדל למחות כשמגדיל, כיון שאמרו כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיתתה שוב אינה יכולה למחות, דאין תוכל לצמצם למחות בדיוק באותה שעה. והביא תירוצו בשם תוס', שע"י שצריכים להודיע ענין המצוות לאחר שתגדיל, אינה צריכה למחות בדיוק בשעה שהגדילה, אלא בשעה שמודיעין אותה ענין המצוות כנ"ל. – ואולם מלבד שהרשב"א כתב כן ב"לפי לדבריהם" דתוס'. יעויין בחי' הריטב"א (ד"ה כיון שהגדילה) שדחה להדיא פירוש זה ופירוש הדומה לו. ומסיק שמחאה בגירות תיתכן כאשר מוחה מתוך קטנות לתוך גדלות בלבד. ע"ש. וכ"כ הראב"ד (בשטמ"ק ד"ה לבי גדלה). וכן הר"ן (ד. ברי"ף ד"ה גרסינן) הביא ב' תירוצים, ולא התירוצ' דמודיעין אותה ענין המצוות. וכן תוס' בסוגיא (ד"ה לבי גדלה) כתבו והגדילו היינו שעשו איזה מעשה יהודי. וכ"כ הרא"ש (סי' כג). וכן מרן השו"ע (סי' רסח סעיף ח). הרי דכולהו לא שמיצא להו ולא ס"ל ההוא פירוש שהגדילו היינו שהודיעום ענין המצוות.



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

וכן הרמב"ם (פ"י ממלכים ה"ג) כתב, ואם היה קטן כשהטבילו אותו ב"ד, יכול למחות בשעה שיגדיל. ע"כ. וסתימת דבריו ג"כ מורה שע"י עצם הדבר שלא מיחה הריהו גר צדק. (אם לא שנאמר שהעתיק הגמ'. והוא דוחק).

עוד מצאתי בעזהש"ת עד גדול ונאמן שכן עיקרה של הלכה, בחי' פני שלמה (ד"ה אמר רב הונא), שעורר הערה חשובה בפשט, בעיקר שמועתנו, דמאי האי דאמרינן דטעם דמגיירין קטן, מטעם זכין לאדם שלא בפניו, דכיון דכשמגדיל יכול למחות, א"כ גם בלא הטעם דזכין, מצינן לגיירו בקטנותו, כיון שאינו דבר מוחלט עבורו, ויוכל לבטלו לכשיגדיל. והיא הערה אמתית. (וע"ע מנחת שלמה ח"ג סי' קלד אות ג). – ותייר, דהא דבעי טעמא דזכין לאדם שלא בפניו, הוא כדי דתהני ליה האי טבילה שמתבילין אותו בקטנותו ע"ד ב"ד לשם גרות, לכי לא מיחה כשהגדיל, דאי לאו טעמא דזכין לאדם שלא בפניו, לא הוה מהני ליה, דהא בעינן טבילת גרות מדעת, והטבילה שבקטנותו כיון שאין לו דעת לא הוה מהניא. ועוד דהא בעינן שלושה לקבלת מצוות קודם טבילה. והאי קטן כיון שאין לו דעת לקבלת מצוות, אי לאו דזכין לאדם שלא בפניו לא הוי מהני ליה טבילה. עכ"ל.

הרי דאנהיננה לעיינין ביסוד גדול, דלכו"ע (גם למ"ד גרות קטן מדרבנן) עיקר החידוש דסוגיית גר קטן הוא, שהגרות דקטנותו מועילה לגדלותו בלא שום גרות נוספת ובלא כל שינוי מצב. וזה מפורש כנ"ל, שגם גר קטן, עובר רק גרות אחת דקטנותו, ובלא שום קבלת מצוות נוספת כשיגדיל.⁽¹⁾

⁽¹⁾ **ובהסברן** של דברים, היאך אפשר שיכנס בכלל ישראל והיא מחוייב במצוות בלא שיקבל עליו בפרוש עול תורה ומצוות. ובתוס' סנהדרין (סו: סד"ה קטן) כתבו "ומתוך שגדלו ולא מיהו היינו קבלה". וכן סתימת התלמוד (כתובות יא.) והרמב"ם (פ"י מעבדים ה"ג), שעצם העדר המחאה מהני, ולא נרמזה שום קבלת מצוות בפועל כשמגדיל, כדכתבו הרשב"א והשטמ"ק בשם בעלי התוס'. דלכאורה צ"ע היאך העדר מחאה ייחשב קבלה בקום ועשה.

נראה בהקדים לברר ענין נזיר הקטן על דעת ב"ד, דזכין לאדם שלא בפניו. דמה ביכולת הבי"ד להקנות לו מנ' הדברים פועלי הגרות. – דהא מילה וטבילה כבר עושה בפועל. וקבלת עול מצוות הוא דבר שאדם צריך לקבל על עצמו, לא אדם אחר יקבל ויתחייב עבורו. ועוד שבעת הוא קטן ואפילו בן ישראל קטן בגיל זה אינו שייך כלל בקבלת עול מצוות. וכן ביאור תוס' סנהדרין (שם), שרק כאשר מגדיל הגר וראוי להיות מחוייב במצוות, רק אז הוא נעשה שייך בקבלת המצוות.

והנראה בעזהש"ת, שמלבד ג' הדברים פועלי הגרות, מילה וטבילה וקבלת עול מצוות, ישנה גם רגל רביעית למרכבה. והוא הרצון והכוונה להכנס בכלל עם ישראל, ובלשון הרמב"ם (פ"ג טאמ"כ ה"א וה"ד) ענין זה מוגדר "כניסה בברית". זה לשונו: בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית, במילה וטבילה וקרבן. וכן לדורות, כשיצאה העכו"ם להכנס לברית ולהתחנך תחת כנפי השכינה ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה וכו'. ע"כ. – והמעבר מנע אחר אל תוך עם ישראל היא פעולה מסוג פעולות הקנינים, והדמה לקנין המעביד הפך מבעלות איש פלוני לבעלות איש אחר. (ע"י חי' הגר"ש שקאף לכתובות (ס"י יג) שהגדיר הענין כן. ועוד יותר הענין מבואר יפה בשו"ת שמע שלמה ח"ו (דודי סי' יב אות ב) דמיון הגרות לקנינים. ע"ש. ויש לזה מקור בראשונים ד"ל. ועל כן המעבר אל תוך עם ישראל דורש כוונה ורצון כפי שכל פעולה קנינית דורשת כוונה ורצון. – וכד דייקנן, הדבר

בית יצה, ירמיהו 80, ירושלים, ת.ד. 36016 מיקוד 91360, טל': 02-5313190; מקס: 02-5371305
Beit Yahav, 80 Yirmiyahu St. Jerusalem P.O.B.36016, Tel.:02-5313190 Fax:02-5371305



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon LeZion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

פשוט שבניירות יש לרצון זה השלכות קניניות רבות ועצומות, לכל משך ימי חייו. רק שבשעת הגירות היא פעולה קנינית אחת, שעובר מעם אחר (או מבלי עס) לתוך עס ישראל. ושאר התוצאות הקניניות הן השלכות שיבאו בעתיד.

הרצון והכוונה הללו הם הכח להפעל חלות גירות ע"י המילה והמכילה, ומבלעדיו הם גוף בלא נשמה. ועל כן גר המתגורר, בעשותו ב' שלבי הגרות, מילה ומכילה, עס כוונה מכיון להכנס בברית כנ"ל, הריהו כעושה פעולה קנינית עס כוונה לקנין, אבל אם עושם בלא כוונה זו, הרי הם כחרם הנשכר שאין בו ממש, לחיותם גוף בלא נשמה, כקנין בלא כוונה קנין.

בהבדל ענין זה במסד, של המרכיב הרביעי של פעולת הגירות, נראה שאת הדבר הזה מוכים הב"ד לקטן, שמאחר שהוא נחשב אינו בר דעה לקניני ממון בעלמא, ה"ה וכ"ש לקנין גדול כזה, והב"ד במחשבתם פועלים עכוריו את ההעברה אל תוך עס ישראל. (וגם המכילה מתייחסת אליהם, ע"י ה' הגר"ש שקאפ כתובות (כ"י) וג) ע"פ הגמ' בחולין () בגדה שהוטבלה לאונסה ע"י חברותיה).

הנה ענין קבלת עול מצוות בעת הגיר, אנ"פ שהוא דבר מבריק בחלות הגירות, וצריך להיות בפני שלשה, אבל יעויין בר"פ (פ"ג מאיסור"ב ה"א וה"ד) דמבואר שאינו מן הדברים פועלי גירות. ע"ש. אלא הוא הקדמה מוכרחת לכל עסק הגירות, והוא דבר נוסף, ובאריה דרביע, שמבלעדיו כל עסק הגירות הוא גוף בלא נשמה, ואינו פועל פעולת גרות כלל ועיקר.

ובענין גר קטן, הנה מחמת קטנותו אינו בר הכי לקבל עליו עול תורה, הן מצד שאינו בר דעת להתחייב בדברים, והן מצד שהתורה אינה מטילה חיוב מצוותיה על פחותים מגיל י"ג שנה. ואשר על כן מוכן הדבר שהסמך קבלת עול המצוות אצלנו לאו שמיא חסרון, וכדאיתא בתוס' סנהדרין (שם).

ובאשר זה הקטן מגיע לגיל י"ג שנה, נ' בעוה"י כך, שהבעיה המתעוררת והמציחית החלטה הגר, אינה בענין הדבר הרביעי שביארנו, היינו ההעברה מעם אל עס, דא"ת זה כבר זיכו עכוריו הב"ד ופעלו הפעולה כראוי, והרי"ז ככל זיכו קניני שמוכים לאדם שלא מדעתו, שאם הדבר זכות לו ולא חובה, הרי הוא זוכה בו לעולם שלא מדעתו, ואינו יכול להתנגד לו ולבלולו למפרע בלא נתינת סיבה מוכנת שהדבר חובה עבורו. וכן כאן, הרי השרישו חז"ל שהגירות לקטן זכות היא לו. וכן המילה והמכילה שעשה בקטנותו, מתייחסים אליו כעת כאילו עשאה כעת כשהגדיל, (כמבואר בתוס' סנהדרין שם. ע"ש. ודוק), יען הוא זכה בהם מזה"ת בקטנותו, ודבר שקטן זכה בו בקטנותו מזה"ת, הריהו נשאר בבעלותו כשגדיל בלא כל צורך לקנין חדש. – אלא הענין העולה לדיון בהגיע הגר לגיל מצוות, הוא ענין קבלת עול המצוות (כדאיתא בתוס' סנהדרין), כאשר כעת הגיע לגיל כזה שבדיני תורה"ק מוכרח להיות מחוייב במצוות, ואם לאו אין אפשרות שיהא מכלל עס ישראל. והתעוררות שאלת המתייבבות במצוות, אשר ברנע הגדלות חייבת לבוא לידי הכרעה, היא בהכרח מחייבת הכרעה אם הגר מעוניין לקבל עליו עול מצוות לכל חייו, או שרוצה לחזור גוי לחלוטין.

ובעת, אם הוא אכן מתנגד לקבל עול מצוות, וזוהי בעצם מהאמה האמורה בענין, והיא בעצם טענתו המבוררת שהגירות חובה עבורו, וממילא שלא היה כח לזיכו שזכו הב"ד עבורו. ואם אינו מבין התנגדות, או ממילא הוא נכנס בללא ישראל, כי חז"ל השרישו בבירור שלקטן הגירות היא זכות.

הנה אף אם כעת הוא מוען שהדבר חובה עבורו, ושאלו הודיעותו בגיל י"ג היה מוחת. ובמחשבה ראשונה היה נדמה שהיא אכן מונעת אמתית, לאחר התבוננות אינה אמתית, כי אדרבה התיוון אומר שאלו שאלוהו ע"ז בגיל י"ג, היה נבחל מעצם האפשרות הזו, ובודאי היה מבין רצון פשוט להשאר מכלל עס ישראל, עתה מתגדל והולך. (וזאת אפילו אינו שומר ת"מ, כ"ש אם מתחנך על ברכי התורה והמצוות, בודאי ייחשב בענין לדבר רע

בית יחב, ירמיהו 80, ירושלים, ת.ד. 36016 מיקוד 91360, טל': 02-5313190 מקס: 02-5371305
Beit Yahav, 80 Yirmiyahu St. Jerusalem P.O.B.36016, Tel.:02-5313190 Fax:02-5371305



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

זאת ועוד אחרת, דנראה שגם מי שהצריך להודיע ענין המצוות לגר קטן המתגדל, אין כוונתו שצריך ליידע אותו בפירוש שהנו גר, וכ"ש שאי"צ ליידע אותו שהוא יכול למחות בגירותו ולחזור להיות גוי. והרי זה בלבול דעתו והטרדתו בחנם בשאלות וענינים שילד בכלל אינו בר הכי לשקול ולהכריע בהן. אלא כוונתו דיש לעשות במכוון בסגנון שהילד יאמר שרוצה לקיים מצוות התורה. כגון שיאמרו לו, הנה אתה כבר יודע שהשי"ת יתן שכר גדול לעם ישראל בעוה"ב על שמירת התורה ומצוות, וגם בעוה"ז השי"ת קרוב לישראל בעת שועם אליו, ושאמנם יש בזה קושי, ואסור לעשות עבירות, והשי"ת מעניש ע"ז, אבל אחרי הכל אשריהם ישראל בעוה"ז ובעוה"ב, מה אתה אומר? נכון אתה רוצה לשמור תורה ומצוות?... ואז ודאי ישיב בחיוב... ודי לו בזה.

ודבר זה מוכח מלשון הרשב"א: ובתוס' מתרצין דעד שמודיעין אותה מתן שכר ועונשן של מצוות אינה גיורת גמורה, ומה שאמרו הגדילה שעה אחת בגירותה, ר"ל אחר שהודיעה עונשן של מצוות. ולפי דבריהם צריכין להודיעו לאחר שיגדיל. ע"כ. הרי דלא נקט שצריכין "לשואלו" רוצה או לא רוצה, אלא שצריכין "להודיעו" מתן שכר ועונשן של מצוות.

ויובנו הדברים היטב ע"פ המבואר בר"מ (פי"ג מאיסו"ב ה"ד) שהעיקר הוא שיקבל עליו עול תורה, ז"ל, וכן לדורות, כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה, ויקבל עליו עול תורה, צריך מילה וטבילה. ע"כ. מבואר שכל השאלות אינן מטרה, אלא אמצעי, והעיקר הוא להגיע לאמירה כנה שאכן רוצה להכנס בעול תו"מ. ובעצם הרי ידוע שגם הודעת המצוות אינה לעיכובא, כדמוכח מדין גר שנתגייר לבין הגויים, כדאיחא בשבת (י). וכן הוכיח במישור בשו"ת אגרות משה ח"ג מיו"ד (סימן קן אות א). אלא ברור שהעיקר הוא קבלת המצוות. – ומעתה ברור הדבר שבגר קטן, שכבר מתגדל בתוך ישראל, סגי באמירה פשוטה שרוצה לשמור תורה ומצוות.

לעבור להיות גוי. – וא"כ בודאי שמה שבעת מועד שמעוניין להיות גוי, הוא ריעותא שנתחדשה אצלו בעת כשהגדיל, ואינו גרוע בזה משאר בני עם ישראל, שיצרו של אדם מתגבר עליו בכל יום ומבקש להמיתו, וכך דרכו של יצחק'ל היום אומר לו וכו' ולבסוף אומר לו לך עבוד עבודת כוכבים. לכן גר המתגדל המועד שמעוניין להיות גוי, השתא הוא דאיתרע, כי בהיותו בן י"ג, אילו נשאל, היה מועוניין להשאר בן ישראל.

ובזה א"ש פשטות הסוגיא והראשונים, שגר המגיע ל"ג שנה אינו צריך לקבל עול מצוות בפועל, אלא עצם הדבר שאינו מוחה, זה כבר נחשב קבלה. כי דומה הוא בזה לכל בן ישראל, שעד גיל י"ג פמיר ועמיר מן המצוות, והוא רק "שייד" לעם ישראל, ובשמגיע ל"ג שנה, האי "שייכות" מכניסתו בעול המצוות בממילא בלא כל פעולה מצדו, וה"נ הגר הקטן, שהב"ד פעלו עבורו פקולת הכנסתו בעם ישראל, והכניסוהו ב"שייכות" לעם ישראל, והוא שייכות מדאורייתא, כדכתבו התוס' בב"ד ובהסכמת החלכה, ודריהו ככל קמני ישראל. – ורק אם הקדים למחות בקטנותו, והמשיך במחאתו עד גיל י"ג שנה או אין השייכות יכולה להכניסו בעול המצוות.



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

בנוסף, נזכיר, ואולי גם לצרף, שיטת הרי"ף ז"ל ביכמות (טז: ברי"ף), שהביא להלכה מימרא דרב הונא בכתובות (יא.) דגר קטן מגיירין אותו ע"ד ב"ד, והשמיט מימרא דרב יוסף דכשהגדילו יכולין למחות, דאיתאמרא תיכף בתר הכי. ועמדו בזה הראשונים בכתובות, מדוע סובר הרי"ף שאין הלכה כרב יוסף, אלא הגדילו אין יכולין למחות. עיין ח"י הרשב"א והריטב"א. וברא"ש (פ"א סי' כג.) ובר"ן (ד. ברי"ף), ובשם הרמב"ן. וכתב המאירי שיש פוסקים כהרי"ף. ובשו"ת חתם סופר (חיד"ד סי' רנג ד"ה ואען) הזכיר שהרא"ש הקשה על הרי"ף בזה, וכתב "מ"מ לאו קטיל קני באגמא הוא הרי"ף". – ושיטה זו מסייעת מסקנתנו, שאין לדבר כלום מענין הגרות עם גר קטן כשמגדיל.

ד. בענין מה שחקר כת"ר האם ב"ד מקבלים גר קטן שהגיע בלא אב או אם. יעויין מה שהאריך בזה מרן הראש"ל שליט"א בשו"ת שמע שלמה ח"א (חיד"ד סי' ה), בעיקר בנוגע לילדים מאומצים. וכ"פ להקל בזה בשו"ת מנחת יצחק ח"ג (סי' צא אות כו).

ה. בענין ילדי נישואי תערובות, שהאיש ישראלי והאם גויה, שדינם גויים גמורים. הביא כת"ר שיטת הראש"ל הגר"צ עזיאל זצ"ל, שכאשר אביהם מכיאים לגיור, ראוי לקבלם יותר, ושמצוה להשיבם לצור מחצבתם, אלו האבות, לבל ידח ממנו נדח. וסברתו, שאע"פ שדינם גויים גמורים, מ"מ שם זרע ישראל עליהם, כיון שבפועל הם זרע של ישראל. ואמ"א. וכת"ר שיחי' מדחה ראיותיו.

והנה מסתבר שלא נתכוין הגאון הנ"ל לבנות הפסק על ראיותיו, אלא היתה כוונתו רק כמעורר תשומת לב הדיינים המתעסקים במלאכת הגיור, שאותם שאביהם ישראלי ואמם נכרית, כשבאים להתגייר יותר יש להאמין להם ששבים לה' באמת, ומוכנים להתחייב לשמירת תורה ומצוות, שמאחר שאביהם ישראלי, הם רואים כדבר חשוב להתחבר אל עמו. וכפי ששמעתי כמ"פ ממ"א שליט"א, שהסביר כן טעמו ונימוקו של הגר"צ עזיאל. – ולעולם ידע הגר"צ ז"ל נאמנה שאין ראיותיו מוכרחות ומכריחות הלכתית. ונדון בדבריו קצת.

הביא לזה ראיה מגמ' קידושין (עח.), בסוגיית גר שנשא בת ישראל, או בן ישראל שנשא גיורת, אם בנותיהן כשרות לכהונה, אמרו שם שזרע האב הוא בגדר כל זרע, ופירש"י שהוא עיקר הזרע, וזרע האם אמרו בגמ' שהוא בגדר מקצת זרע. וע"ש. ולמד מזה לענין הנולד לישראל מן הנכרית, שאע"פ שדינו נכרי לכל דבר, מ"מ מיקרי שיעקר הזרע הוא מישראל. – ומעיר כת"ר שליט"א, שיש בהחלט מקום בראש לחלק, דהתם מיירי בגרים, וכאן בנוולד מנכרית. – ונלע"ד ראיה לדבריו ממ"ש בח"י הרשב"א קידושין (סו:) דלא מיקרי זרע פסול אלא פסולי קהל, כגון נתין או ממזר, והנהו דאיצטריך קרא לרבייניהו מזרע אין לה עיין עליה, אבל פסולי כהונה זרעו מיקרי, ומש"ה מרבינן ליה הכא מזרעו דמשמע כל זרעו בין מיוחס כמוהו בין שאינו מיוחס כמוהו. עכ"ל. ועוד נלע"ד לדחות הראיה, דבגרים הסובר לילך אחר זרע האב, משום היותו עיקר הזרע, נוקט כן להלכה, ועפ"י מכשיר הבת לכהונה



הרבנות הראשית לישראל

Office Of The Rishon Lezion
Chief Rabbi Of Israel

לשכת הראשון לציון
הרב הראשי לישראל

או פוסלה, אבל בישראלי הב"ע הנכרית, הא חזינן דלהלכה נקטינן שהולד נכרי, ומפורש דבהאי ענינא לא אזלינן בתר עיקר הזרע, אלא פסלינן ליה משום דשדינן ליה בתר אמו. וילפינן לה מקרא בסו"פ האומר (סח:), ולדה כמותה (דנכרית מישראל) מנין, א"ר יוחנן משום ר"ש בן יוחי, דאמר קרא כי יסיר את בנך מאחרי, בנך הבא מישראלית קרוי בנך, ואין בנך הבא מן הנכרית קרוי בנך, אלא בנה. ע"כ.

גם הראיה הנוספת שהביא הגאון ז"ל ממס' מגילה (כה.), שעל מה ששנינו, האומר ומזרעך לא תתן להעביר למולך, לא תתן לאעברא בארמיותא, משתקין אותו בנוזפה, אמרו בגמ', בישראל הבא על הכותית והוליד ממנה בן לע"ז הכתוב מדבר. ע"כ. י"ל דאדרכה משם ראייה להיפך, דלדבריו אזהרת התורה "מזרעך" לא תתן להעביר למולך, כוללת אף את בנו מן הנכרית, שלא יעבירו למולך. והלא אע"פ שבמס' סנהדרין (סד:) וברמב"ם (פ"ו מע"ז ה"ה) אמרו, שהמעביר בנו ובתו למולך חייב בין על זרעו כשר ובין על זרעו פסול. אולם אין זה כולל אלא בנו ממזר וחלל, אבל לא בנו מן השפחה ומן הנכרית, וכדכתב במנחת חינוך (מצוה רח אות ט). וציין הגרי"פ שכבר כתב כן רבינו מאיר הלוי ביד רמה שם (סנהדרין סד: ד"ה בעי רב אשי). א"כ אדרכה מאזהרת העברה למולך ראייה שכן ישראל מן הנכרית אינו אפילו בגדר זרע ישראל.

עכ"פ קרוב מאוד כדכתבנו תחלה, שהגר"צ עזיאל ז"ל לא נחקין ליתן בזה ראיות הלכתיות, אלא אסמכתות בעלמא לסברתו ההלכתית שבמקרים כאלו יש יותר לנטות להאמין שישוכו לכלל ישראל באמונה אומן.

ב ב ר כ ה ,

הרב אהרון בוארון

הערות על תשובות הרב אהרון בוארון

א- כנראה שכבוד הרב לא הבין את כוונתי, מעולם לא התכוונתי לקצר בתהליך הגיור. בוודאי יש צורך במילה, בטבילה ובקבלת מצוות. מעולם לא כתבתי שלא צריך קבלת מצוות, כפי שהארכתי באריכות מרובה במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור". כוונתי היתה שאולי במקרה שידוע לי שהנכרי שבא להתגייר לא מתכוון לשמור את כל המצוות, אבל לא בכוונה להכעיס, אלא מחמת לתיאבון. ולא מדובר על אחד שיהיה מופקר לגמרי, אלא לפעמים יכשל בעברות אלו, אפילו בעברות גדולות, עדיין אפשר לגיירו. בכל אופן, אני מקבל את השגתו בחלקיות ובוודאי יש ליזהר שלא יהיה כאן פתח לקבלת כל מי שירצה להתגייר.

ב- לגבי דין מחאת גר קטן, לא דיברתי על עברות קטנות, אלא מדובר על אורח חיים לא דתי. קשה שלא לראות בכך מחאה. לדעתי, יש רק מקום לחלק כפי שחילקתי בין שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, ובין משפחה ששומרת תורה ומצוות. לעניין ההערה בנוגע לזכות של גיור קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות, כבר הארכתי בדין זה במאמר בגוף הספר, ושם הבאתי צדדים לכאן ולכאן.

ג- הרב עמד על שיטת הראשונים שסוברת שגר קטן כשנעשה גדול מספיק שלא ימחה בגיורו ובכך יש קבלת מצוות. אבל, כבר נכתב במאמר "גיור קטן" וגם במאמר "גיור קטן שגדל אצל הורים מאמצים", שנלענ"ד, לדעת השו"ע ומספר ראשונים חשובים, כל עוד שלא נהג מנהג יהדות עדיין יכול למחות על גיורו. כלומר, שצריך לעשות מעשה שמוכיח שמקבל עליו עול תורה ומצוות. גם לא הבנתי איך יכול להסביר בדברי האחרונים שהזכרתי שאין בכוונתם שצריך ליידע לגר הקטן שהוא גר? בדברי האגרות משה, שו"ת שבט הלוי ושו"ת מנחת יצחק מבואר במפורש בדבריהם שצריך להודיע לו. בדברי שו"ת שבט הלוי ושו"ת מנחת יצחק מבואר שיש בכך חסרון מהותי. גם לא מובן מדוע אין כאן חסרון בקבלת מצוות? הרי כל עוד שלא יודע שהוא גר, אפילו שלא מוחה על גיורו אין בכך קבלת מצוות. גם לפי הסברא של זכות, הרי כל עוד שלא יודע שהוא גר, מנין לנו שהגיור לזכותו? מנין לנו שהוא רוצה בגיורו? לגבי הנקודה אם צריך להודיע לו שיכול למחות, נלענ"ד, שיש סברא בדברי הרב, ויש להסתפק בכך שמודיעים לו שהוא גר.

ביזגרפיית מחברים

ראשונים*

"בעל הטורים": ר' יעקב בן אשר. בנו של הרא"ש. מגדולי חכמי התורה בספרד במאה ה-14. בא מאשכנז יחד עם אביו, הרא"ש, ונפטר בספרד בשנת ה'ק"ג (1343-למנין הנהוג אצלם). חיבורו הגדול הוא "ארבעת הטורים", חיבור שבו הקיף את כל ההלכות והמנהגים. ספר זה הנחשב לאחד מעמודי ההוראה אשר בידנו ששימש יסוד לספרו הגדול של ר' יוסף קארו "שולחן ערוך".

"בעל הלכות גדולות": רבי שמעון קיירא זצ"ל. נולד בערך בשנת ד' תק"מ (780-למנין הנהוג אצלם) בעיר בצרה שליד סורא. בשנת ד' תקפ"ה (815-למנין הנהוג אצלם) הוא כתב את הספר הלכות גדולות, שבמשך הזמן תפס את מקומו של ספר הלכות פסוקות כספר העיקרי של תורת הגאונים. ספר הלכות גדולות מתבסס הרבה על ספר הלכות פסוקות וגם על ספר השאלות של ר' אחאי גאון. ר' שמעון הרחיב את הספר והביא גם מתורת אמוראי א"י. הספר כתוב לפי נושאים, בערך לפי סדר התלמוד. במשך הדורות היו קיימות לספר הלכות גדולות מהדורות שונות, וגם לידינו הגיעו כמה נוסחים, כולם משובשים במידה מרובה. ספר הלכות גדולות נדפס לראשונה בונציה בשנת ש"ח. מהדורה ראשונה עם הערות נדפסה ע"י ר' אברהם שמעון טרובי מקיידן שבליטא בוורשה תרל"ה. מהדורה שונה, ע"פ כת"י רומי, כנראה עריכה קדומה אחרת של הספר, נדפסה בברלין תרמ"ח-תרנ"ב בידי הרב עזריאל הילדסהיימר. מהדורה שלישית, המבוססת על כמה כתבי יד וקטעי גניזה, עם מבוא, חילופי נוסח, השוואות והערות, יצאה לאור ע"י נכדו ר"ע הילדסהיימר בשלושה חלקים, ירושלים תשל"ב-תשמ"ז. מכון ירושלים הוציא לאור בשנת תשנ"ב מהדורה חדשה ומתוקנת של ספר הלכות גדולות על-פי דפוס ונציה ש"ח, עם תיקונים ע"פ כת"י ודפוסים ישנים ועם קיטוע ופיסוק.

"האשכול": רבי אברהם בר יצחק זצ"ל – אב"ד, מחכמי פרובנס במאה ה-12 (למנין הנהוג אצלם). אב"ד וראש ישיבה בנרבונא. סמוך לפני רבנו תם. ידוע כראב"ד השני או ר' אברהם אב"ד. היה חתנו

* הביוגרפיות על הרבנים נלקחו ממספר מקורות: משו"ת בר אילן, גירסא 16. אטלס עץ-חיים של הרב רפאל הלפרין, הוצאת הקדש "רוח יעקב", תשמ"א, תל-אביב. ספרות השו"ת, "הגיון בראי הדורות", הוצאת ידיעות אחרונות, תשס"ט, תל-אביב. הקדמת הרב יוסף בוקסבוים לספר זכר יצחק השלם, הוצאת מכון ירושלים, תש"ן. ספר "עטרת עקיבא" – ביוגרפיה של הרב עקיבא פישר זצ"ל ושל הרב עמרם פישר זצ"ל. הקדמת הרב שאר ישוב כהן לשו"ת שבט מיהודה. הקדמת הרב יוסף בוקסבוים לשו"ת בית מאיר, הוצאת מכון ירושלים, תשנ"ה. הקדמה לשו"ת דבר יהושע, מהדורה חדשה, תשנ"ח. פתח דבר של הרב דניאל שפרבר לחידושי הרב בנימין זינגר למסכת שבת. קובץ שמעתין, מס' 172-173, תיאור קורות חיים של הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ"ל, כתב הרב אריה שלום.

של ר' יוסף מפרובנס. נפטר בשנת ד' תתקי"ט (1159-למנין הנהוג אצלם). חיבר ספר הלכה: "האשכול" המושתת על "ספר העתים" של רבו ר' יהודה בר ברזילי הברצלוני. הראב"ד בעל ההשגות היה חתנו ותלמידו.

"הגהות מיימוניות": רבי מאיר הקדוש בר ר' יקותיאל הכהן הקדוש. מחכמי אשכנז המובהקים במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). בן דורו של מהר"ם מרוטנברג ומתלמידיו הגדולים. קיבל גם מרבנו פרץ. נהרג על קידוש השם בשנת ה' נ"ח (1298-למנין הנהוג אצלם) בפרעות רינדלפייש, הוא ואשתו, בתו ותלמידיו ורבים מבני הקהילה. חיבר "הגהות מיימוניות", חיבור הלכתי מקיף כתוספת למשנה תורה לרמב"ם.

"זוהר הרקיע": עיני רשב"ן.

"מאירי": רבי מנחם בר שלמה זצ"ל. מחכמי פרובנס במאה ה-14 (למנין הנהוג אצלם). מגדולי המפרשים. בן דורו של הרשב"א. תלמידו המובהק של ר' ראובן בר חיים. נפטר בשנת ה' ע"ה (1315-למנין הנהוג אצלם). חיבר את פירושו "בית הבחירה" על שלושים ושבע ממסכתות הש"ס בדרך חדשה ומיוחדת. כתב גם חידושים לחלק גדול מן הש"ס ופירושים לתנ"ך, וכן "חיבור התשובה", "מגן אבות", "קריית ספר" ועוד.

"מגיד משנה": רבי וידאל די טולושא זצ"ל. מחכמי ספרד. חברו של הר"ן. כתב את חיבורו הנודע "מגיד משנה", פירוש ל"יד החזקה" של הרמב"ם.

"מהרי"ק": רבי יוסף בן שלמה קולון זצ"ל. נולד בצרפת בשנת ה' ק"פ (1420-למנין הנהוג אצלם) לערך ונדד הרבה בחייו. הוא ישב בעיקר בצפון איטליה, שם כיהן כרב במספר קהילות חשובות. תשובותיו זכו לשם ולתפוצה רבה. תלמידו היה ר' עובדיה מברטנורה, בעל הפירוש המפורסם למשנה. המהרי"ק נפטר בשנת ה' ר"מ (1480-למנין הנהוג אצלם).

"מרדכי": רבי מרדכי בר הלל – הקדוש. מחכמי אשכנז במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). פוסק גדול. מתלמידיו המובהקים והמפורסמים של המהר"ם מרוטנברג. למד גם מפי ר' אפרים ממגנצא. נהרג על קדוש ה', יחד עם אשתו וחמשת ילדיו בפרעות רינדלפייש, בשנת ה' נ"ח (1298-למנין הנהוג אצלם). גיסו של ר' מאיר הכהן, בעל "הגהות מיימוניות". ספרו העיקרי הוא ספר ה"מרדכי" – סיכום הלכות התלמוד. ספרו זה קוצר בידי שמואל שלצטט בשנת ה' קל"ו (1376-למנין הנהוג אצלם), ונקרא "מרדכי הקטן".

"סמ"ג": ר' משה בר יעקב – מקוצי זצ"ל, מחכמי צרפת. נולד בערך בשנת ד' תתק"ס (1200-למנין הנהוג אצלם). אמו היתה בתו של בעל התוספות ר' חיים הכהן מפאריס, גיסו היה ר' שמשון משאנץ, ורבו המובהק היה ר' יהודה בן יצחק סירליאון. לקראת סוף האלף החמישי (1237-1235-למנין

הנהוג אצלם) עבר ר' משה מעיר לעיר בצרפת, בפרובנס ובספרד כדי לעורר את העם להקפדה בקיום המצוות, ודרשותיו עשו רושם רב. כמה שנים מאוחר יותר השלים ר' משה את חיבורו 'ספר המצוות' (לימים כונה 'ספר מצוות גדול', ובקיצור - סמ"ג), בו ביאר, כשהוא מתבסס על דרשותיו, את כל תרי"ג המצוות בשני חלקים - הלאוין בחלק הראשון והעשין בחלק השני. בספר מובאים מקורות ההלכות בתלמוד עם מסקנות גדולי הראשונים והכרעותיו, כשהוא מסתמך בעיקר על משנה תורה להרמב"ם, ספר יראים לר' אליעזר ממין וספר התרומה לר' ברוך מוורמייזא. בין השאר התכווין ר"מ מקוצי להכניס את תורת הרמב"ם לצרפת ואשכנז, תוך תיקון המגרעות שבגללן לא התקבל עד אז - היעדר המקורות והתעלמות ממסורת הפסיקה הצרפתית-אשכנזית. הסמ"ג זכה לתפוצה גדולה עוד בחיי מחברו, והפך לאחד מספרי ההלכה הבולטים בצרפת ובאשכנז. כבר החכמים בדור שאחריו הסתמכו רבות על הסמ"ג, ביניהם ר' יצחק מקורביל בספר 'עמודי גולה' (שכונה 'ספר מצוות קטן' [סמ"ק] לעומת הסמ"ג הארוך), ר' מרדכי ב"ר הלל ב'ספר המרדכי', ובעיקר ר' מאיר הכהן בספרו על הרמב"ם 'הגהות מיימוניות'. במשך השנים עשה ר' משה בספר תיקונים ושינויים רבים, ולכן קיימים הבדלי נוסח רבים בין כתבי היד השונים.

"ספר יראים": רבי אליעזר בר שמואל – ממין זצ"ל, מחכמי צרפת, במאה ה-12 (למנין הנהוג אצלם). מגדולי בעלי התוספות. מתלמידי רבינו תם. חיבר תוספות ופירושים לכמה מסכתות לפני ר' חיים הכהן. ספרו הידוע, הוא "ספר יראים". קיצרו החכם האיטלקי ר' בנימין מן הענוים.

ראב"ד: רבי אברהם בר דוד – מפורשקרא זצ"ל. מגדולי חכמי פרובנס במאה ה-12 (למנין הנהוג אצלם). מכונה "הראב"ד בעל ההשגות". חי בדורו של הרמב"ם. תלמידו וחתנו של ר' אברהם אב"ד, ואביו של ר' דוד. נפטר בשנת ד' תתקנ"ט (1199-למנין הנהוג אצלם). חיבר השגות על ספר ההלכות לרי"ף ועל ספר "המאור" לרז"ה, וכן על "משנה תורה" לרמב"ם. את השגותיו כתב בתוקף רב. חיבר ספרים וחידושים, מהם פורסמו: "בעלי הנפש", "כתב שם", פירוש ל"ספר יצירה", וחידושים למסכתות בבא קמא ועבודה זרה.

ראנ"ח: רבי אליהו בן חיים זצ"ל. נולד באדריאנופול, תורכיה דאז, בשנת ה' ר"צ (1530-למנין הנהוג אצלם) לערך ונפטר בשנת ה' ש"ע (1610-למנין הנהוג אצלם). בשנת ה' של"ה (1575-למנין הנהוג אצלם) לערך נעשה רבה הראשי של קושטא. הוא השאיר אחריו בעיקר תשובות. התשובות בשו"ת מים עמוקים חלק א' הן של הרא"ם ובחלק ב' התשובות הן של הראנ"ח.

רא"ם: רבי אליהו מזרחי זצ"ל. נולד בקושטא בשנת ה' ר"י (1450-למנין הנהוג אצלם) לערך, ממוצא רומניוטי [היינו הרא"ם לא בא ממוצא ספרדי, אלא מתוך הקהילה התורכית הותיקה המקומית]. בשנת ה' רנ"ח (1498-למנין הנהוג אצלם) הוא מונה לרב הראשי של קושטא, ולמעשה - של כל האימפריה התורכית-עותומנית. בנוסף לחכמתו בתורה למד רבי אליהו גם מדעים. פסקיו ההלכתיים

התקבלו על הקהילה הרומניוטיט ועל הקהילה הספרדית גם יחד. הוא קיבל את פני הגולים הספרדיים לאחר שנת ה' רנ"ב (1492-למנין הנהוג אצלם) ודאג אישית לסיעודם, לקליטתם וליישובם מחדש. פירושו לפירוש רש"י על התורה מפורסם ונלמד עד היום. הרא"ם נפטר בשנת ה' רפ"ו (1526-למנין הנהוג אצלם).

ראבי"ה: רבי אלעזר בר יואל זצ"ל. מחכמי אשכנז הגדולים במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). מבעלי התוספות. נכדו של הראב"ן. נפטר סמוך לשנת ד' תתקפ"ה (1225-למנין הנהוג אצלם). במשך 50 שנה כתב את ספרו הגדול "אבי העזרי" המכונה "ספר הראבי"ה". מגדולי תלמידיו היו בעל "האור זרוע" ובעל "הרוקח".

רא"ש: רבי אשר בר יחיאל זצ"ל. מחכמי אשכנז וספרד במאה ה-14 (למנין הנהוג אצלם). נולד ב? וחי באשכנז, אך ברח לספרד, ושם ישב עשרים וחמש שנים רצופות. נפטר בשנת ה' פ"ח (1328-למנין הנהוג אצלם). מגדולי התורה, רבן של כל בני הגולה, ואחד משלושת הפוסקים, שעל פיהם קבע ר' יוסף קארו את ההלכה בספרו "שולחן ערוך". חיבר תוספות לש"ס וכתב על רוב מסכתות הש"ס חיבור גדול, הנקרא "פסקי הרא"ש". היו לו שמונה בנים חכמים. הידוע שבהם הוא רבי יעקב בעל ה"טורים". מלבדו היו: רבי יחיאל, רבי שלמה, רבי אליקים, רבי משה, רבי אליעזר, רבי שמעון ורבי יהודה. בנו רבי יחיאל מת על פניו. חתנו היה תלמידו רבי יהודה בן קרשף.

רדב"ז: רבי דוד שלמה אבן זמרא. נולד בספרד בשנת ה' רל"ט (1479-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בשנת ה' של"ג (1573-למנין הנהוג אצלם) בצפת. הוא יצא עם הגולה מספרד בשנת ה' רנ"ב (1492-למנין הנהוג אצלם) ועלה לצפת. בשנת ה' רע"ג (1513-למנין הנהוג אצלם) ירד למצרים, שם היה לראש קהילת היהודים המקומית, ושימש כרב, אב בית-דין, ראש ישיבה וגבאי קופת הצדקה, וכל זה ללא תשלום עקב עשרו הרב, שבא לו מהצלחתו במסחר. לספרייתו הגדולה יצא שם בעולם. הוא חזר לארץ בשנת ה' שי"ג (1553-למנין הנהוג אצלם) והתיישב שוב בצפת. ידוע פירושו על הרמב"ם, גם כתב יותר מ-10,000 תשובות. רבי בצלאל אשכנזי, בעל השיטה מקובצת היה תלמידו.

רד"ך: רבי דוד הכהן זצ"ל. חי במאה ה-16 (למנין הנהוג אצלם). הוא למד בפדובה שבאיטליה, ושימש ברבנות בקהילות יוניות בקורפו ובפאטראס. הרד"ך עמד במשא ומתן של הלכה עם הרא"ם, הר"ם אלשקר, הר"י בן חביב, הר"י טאיטצק ועוד מגדולי דורו, וחיבר שו"ת הרד"ך. הוא נפטר בשנת ה' ר"צ (למנין הנהוג אצלם).

רב יהודאי ב"ר נחמן זצ"ל: גאון מסורא. נולד בפומבדיתא בערך בשנת ד' אלפים ת"מ (680-למנין הנהוג אצלם), ומשם נלקח לשמש כגאון סורא, בעוד אחיו רב דודאי מונה כגאון פומבדיתא. הספר הלכות פסוקות שכתב מובא הרבה בספרי הראשונים, ולעיתים נקרא גם בשמות אחרים - הלכות

קטועות או קצובות, וקיים גם תרגום עתיק שלו שנקרא 'הלכות ראו' [נ"ש המילים הראשונות 'ראו כי ה' נתן לכם השבת']. הגיעו אלינו גם בערך 100 מתשובותיו, כשהן מפורזות בין קובצי תשובות הגאונים. ר' יהודאי היה עיוור, והיו מהקדמונים שתלו בעובדה זו סתירות מסוימות שנמצאו בספר, שהרי נכתב בידי תלמידיו ולא בידיו ממש. בימיו התחילה לפעול כת הקראים שבראשה עמד ענן.

רבי יהודה בר' יום טוב זצ"ל: מחכמי צרפת במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). סמוך אחרי המהר"ם מרוטנברג. מתלמידיו של ר' פרץ בר אליהו מבעלי התוספות.

רבי יואל בר יצחק – הלוי זצ"ל: מחכמי אשכנז המובהקים במאה ה-12 (למנין הנהוג אצלם). מבעלי התוספות. נפטר סמוך לשנת ד' תתק"ס (1200-למנין הנהוג אצלם) חתנו של הראב"ן, גיסו של הרשב"ט, ואביו של הראב"ה. תוספותיו ופירושו על הש"ס אבדו. אך, זכרם בא ב"מרדכי" בשם "יסוד" ו"פרישה". כנוהו "מורי"ה" – מורנו ר' יואל הלוי.

רבי יואל בר חיים – מאפונהים זצ"ל: מחכמי אשכנז במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). מגדולי תלמידיו של המהר"ם מרוטנברג. רבו של ר' עוזר משלזיה. היה כתלמיד חכם לר' חיים פלטיאל.

ריטב"א: רבי יום טוב בר אברהם אלאשבילי זצ"ל [היינו, מהעיר סיבליה]. מגדולי חכמי ספרד. נולד בערך בשנת ה"א י' (1250-למנין הנהוג אצלם) בסרגוסה שבספרד ונפטר שם בשנת ה"א פ' (1320-למנין הנהוג אצלם). תלמידו המובהק של הרא"ה. למד תורה גם אצל הרשב"א. חיבר חידושים לרוב מסכתות התלמוד. כן חיבר פירוש על הרי"ף ופסקי הלכות על הרמב"ם ופירוש על הלכות נדרים להרמב"ן.

רי"ף: רבי יצחק בר יעקב אלפסי זצ"ל. גדול חכמי התלמוד בספרד וצפון אפריקה ומגדולי הפוסקים. בן הדור השני ל"רבנות", אחרי שקיעת הגאונים בבבל. בשנת ד' תתקמ"ח (1088-למנין הנהוג אצלם) התיישב בספרד ושם נפטר בגיל 90, בשנת ד' תתס"ג (1103-למנין הנהוג אצלם). שימש ברבנות בעיר לוסנה שבספרד, אחרי פטירתו של ר' יצחק בר יהודה אבן גיאת. ספרו הגדול "ספר ההלכות", שהוא מעין קיצור הש"ס, ומכונה "תלמוד קטן", היה מספרי היסוד של הפוסקים שבאו אחריו. היה תלמידם של ר"ח ושל רב נסים גאון. ממלא מקומו ותלמידו המובהק ביותר, היה ר"י אבן מיגאש.

ר"י אלברגלוני: רבי יצחק בר ראובן הברצלוני זצ"ל. מחכמי ספרד במאה ה-11 (למנין הנהוג אצלם). פייטן. בן דורו של הרי"ף. בן הדור השני ל"רבנות" אחרי תקופת הגאונים בבבל. מרביתו של ר' יהודה בר בריזלי הברצלוני. תרגם מערבית לעברית את ספרו של רב האי גאון "מקח וממכר". חיבר פיוטים, סליחות ואזהרות.

ר"י: רבי יצחק זצ"ל. מחכמי צרפת במאה ה-12 (למנין הנהוג אצלם). בן דורו של ר"ת. חברו של ר' משולם ואביו ורבו של ר' יו"ט הקדוש. אחד מבעלי התוספות.

ר"י הזקן: רבי יצחק בר שמואל זצ"ל. מחכמי צרפת במאה ה-12 (למנין הנהוג אצלם). מראשוני בעלי התוספות ומהגדולים שבהם. תלמידו הגדול של אחי אמו, ר"ת. בנו ותלמידו של ר' שמואל בר שמחה מויטרי וחתנו של ר' יהודה בר יוסף. נפטר סמוך לשנת ד' תתק"ן (1190-למנין הנהוג אצלם). אחרי פטירת ר"ת, נחשב ר"י הזקן לראש בעלי התוספות. עמד בראש ישיבה בדנפיר. סתם "בעל התוספות" הנזכר בראשונים, מכון אליו. תוספותיו שמשו יסוד לתוספות תלמידו רבי שמשון, הר"ש משאנץ. והם ידועים כ"תוספות שאנץ". חיבר גם פירושים על התורה ועל הלכות הרי"ף.

רבינו ירוחם: נולד בפירובנס בסוף המאה ה-12. בעקבות גירוש צרפת (ה' ס"ו, 1306-למנין הנהוג אצלם) עבר לספרד ולמד אצל הרא"ש ואצל ר' אברהם בן אסמעאל (תלמיד הרשב"א). רבנו ירוחם כתב שני ספרי הלכה, שביחד הם מקיפים את כל ההלכות הנוהגות בזמן הזה: ספר 'מישרים' עוסק בנושאי 'חושן משפט', וספר 'תולדות אדם וחוה' עוסק בנושאי אורח חיים, יורה דעה ואבן העזר. הכינוי המקובל לספר על שני חלקיו הוא 'ספר רבינו ירוחם'. בספר נמצא סיכום שיטות הפוסקים והכרעת ההלכה בכל נושא בו הוא דן. פעמים רבות מובאות בספרי רבנו ירוחם דעות של פוסקים מספרד ופירובנס וכן מנהגי קהילות, שלא ידועים לנו משום מקור אחר. הספר נדפס בונציה בשנת ה' שי"ג עם שיבושים רבים, ולמרות שהוא מוזכר מאות פעמים בספר 'בית יוסף' ובפסקי הרמ"א הוא לא נדפס מחדש, חוץ מאשר בדפוס צילום בדורנו. רק לאחרונה התחילו להדפיסו מחדש בצירוף ביאור ופירוש לדבריו. לספר נספח חיבור נוסף שנקרא 'איסור והיתר', אך יחוסו לרבנו ירוחם מפירובנס מוטעה.

רבי מאיר בר ברוך זצ"ל: מהר"ם מרוטנברג. מחכמי אשכנז הגדולים במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). רבם של כל ישראל בדורו. פוסק ופרשן. חי סמוך לפני הרשב"א. בנו של ר' ברוך בר מאיר. למד תורה מפי רבים מגדולי הדור, ר' יהודה מפרידברג, ר' שמואל מבונגר, ר' יהודה ממין ור' עזרא הנביא. כן למד מפי אחיו ר' אברהם הקדוש. בשנת ה' מ"ז (1287-למנין הנהוג אצלם) נתפס ונכלא. ישב בכלא כשבע שנים, עד יום מותו. נפטר בשנת ה' נ"ג (1293-למנין הנהוג אצלם). חיבר תוספות על הש"ס, מהם נדפסו רק אלה למסכת יומא. כן חיבר פירושים לסדר זרעים וטהרות, פירושים על התורה וחיידושים על הש"ס. יש בידנו יותר מאלף תשובות שלו. מתלמידיו הרבים: "הרא"ש", "המרדכי", בעל "התשב"ץ", בעל "שערי דורא" ובעל "הגהות מיימוניות".

רמב"ם: רבי משה בן מימון זצ"ל. נולד בקורדובה שבספרד, בשנת ד' תתצ"ח (1138-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בשנת ד' תתקס"ד (1204-למנין הנהוג אצלם). אביו ר' מימון היה דיין העיר קורדובה, וקיבל את תורתו מר' יוסף אבן מיגאש, תלמידו ויורשו הרוחני של הרי"ף. בשנת ד' תתק"ח (1148-

למנין הנהוג אצלם), לאחר פלישת שבט מוסלמים פאנאטיים לספרד, גלתה המשפחה מקורדובה ונדדה ממקום למקום, ולבסוף ישבה בפאס שבמרוקו בשנת ד' תתק"כ (1160-למנין הנהוג אצלם). כבר אז, התחיל הרמב"ם בחיבוריו המפורסמים ובין היתר פתח בחיבור פירושו למשנה בשפה הערבית. בפאס עסק הרמב"ם גם בלימוד חכמת הרפואה, וממקצוע זה התפרנס כל ימי חייו. בשנת ד' תתקכ"ה (1165-למנין הנהוג אצלם), עזבה המשפחה את צפון אפריקה ועלתה לארץ ישראל. עלייתם לא עלתה יפה, והם ירדו מצריימה, לאחר פטירת ר' מימון התיישבו בניו בפוסטט (קהיר העתיקה). בקהיר מצא הרמב"ם מצב שבו כת הקראים שלטה בכיפה, והשפעתם החברתית והדתית הורגשה היטב על ידי היהודים הנאמנים לתורה שבעל פה. נגד כת זו לחם הרמב"ם. הרמב"ם מונה רב וראש הקהילה ועסק בתורה, הוראה, חיבור ספרים, אגרות ותשובות, ואף נתמנה לרופאו של השולטן, צאלח-א-דין המפורסם. ר' משה הספיק לעסוק בכל שטחי המדע והפילוסופיה, ובכל מקצועות התורה - תלמוד והלכה, פילוסופיה ומוסר, והריץ תשובות מרובות בכל הנושאים הללו לקצות העולם היהודי דאז. לא היה ספר שהגיע לידו שלא קראו, וכמובן זכרו בעל-פה. זאת בנוסף לעבודתו המיגעת כרופא השולטן. שיטותיו בפילוסופיה, המופיעות בספרו מורה נבוכים, היו קונטרוברסליות למדי, ועוררו פולמוס גדול, שנמשך עוד דורות רבים לאחר מכן. בספרו משנה תורה הוא סיכם את כל התורה שבעל-פה להלכה, בסדר ובהגיון מופתי, ובספר המצוות קבע לראשונה את הקריטריונים של מנין תרי"ג המצוות. קהילות שלמות קיבלו עליהן לפסוק כדבריו בכל דין ודין, ובמיוחד התחבב הרמב"ם על יהדות תימן.

רמב"ן: רבי משה בר נחמן זצ"ל. מגדולי חכמי התורה בספרד במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). פסק, פרשן, מקובל ורופא. חי בדורו של ר' יחיאל מפריס. למד תורה מפי ר' נתן מטרנקטיליש ור' יהודה בר יקר. רבותיו בקבלה היו: ר' עזרא מגירונא ור' עזריאל. עזב את ספרד והתיישב בארץ ישראל. נפטר שם בשנת ה' ל' (1270-למנין הנהוג אצלם). חיבר חידושים לחלק גדול מהתלמוד וכתב ספרי הלכה הבאים להשלים את הלכות הרי"ף. חיבר פירוש על התורה וספרים רבים. מתלמידו המובהקים: הרשב"א והרא"ה. היה בן דודו של ר' יונה גירונדי, ובנו ר' שלמה, נשא את בתו של ר' יונה.

רמ"ה: רבי מאיר בר טורדוס הלוי אבולעפיה זצ"ל. מחכמי ספרד במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). בן דורו של ר' אלעזר מגרמייזא. נפטר שנת ה' ד' (1244-למנין הנהוג אצלם). לאביו, ר' טורדוס בר מאיר אבולעפיה, היו עוד שני בנים חכמים: ר' יוסף ור' שמואל. הרמ"ה עמד בראש ישיבה גדולה והעמיד תלמידים רבים. הרמב"ן פנה אליו בשאלות, והיה לו כתלמיד חבר. חיבר חידושים לש"ס: "פרטי פרטין". לידינו הגיעו מחידושיו לשתי מסכתות בלבד, בבא בתרא וסנהדרין. הם נדפסו בשם

"יד רמה". וכן חיבר 'מסורת סיג לתורה', ופירוש על התורה "גינת ביתן". וכן חיבר ספר "לפני ולפנים" פירוש ל"ספר יצירה".

רמ"ך: רבי משה בר מאיר הכהן זצ"ל. מחכמי פרובנס במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). בן דורו הראבי"ה. בין תלמידיו, ר' שאול ממונטפלייר. כתב השגות על ספר "משנה תורה" לרמב"ם.

ר"ן: רבי נסים בר ראובן זצ"ל. מגדולי חכמי ספרד במאה ה-14 (למנין הנהוג אצלם). נפטר סמוך לשנת ה'ק"מ (1380-למנין הנהוג אצלם). חיבורו הידוע הוא, חידושים על הרי"ף. כתב גם חידושים על הש"ס ותשובות רבות למרות שכתב אלפי תשובות לא נותרו בידינו אלא שבעים ושבע שכונסו לקובץ "תשובות הר"ן". בין תלמידיו היו הריב"ש ור' חסדאי בעל "אור ה'".

רס"ג: רבי סעדיה גאון בר יוסף זצ"ל. מחכמי בבל. גאון סורא. נפטר בשנת ד'תש"ב (942-למנין הנהוג אצלם). חיבר חיבורים רבים: ספר "אמונות ודעות", "האגרון" ו"ספר השטרות". כתב פירושים לתנ"ך ול"ספר יצירה". הוא גם חיבר חיבור על מנין המצוות. גר"י פערלא כתב שלשה ספרים על מנין המצוות של הרס"ג, ושם הרחיב ופירש את מנין המצוות.

רשב"א: רבי שלמה בן אדרת זצ"ל. מגדולי חכמי התורה בספרד במאה ה-14 (למנין הנהוג אצלם). נפטר בשנת ה'ע' (1310-למנין הנהוג אצלם). אביהם של ר' יהודה ור' יצחק. רבו המובהק היה ר' יונה גירונדי וכן למד תורה מפי הרמב"ן. בין תלמידיו הרבים היו הריטב"א, רבינו בחיי, ר' אברהם איסמעיל ורבי שם טוב גאון. חיבר חידושים לתלמוד ובנוסף כתב ספרי הלכה, ביניהם ידוע ביותר הספר 'תורת הבית' על הלכות איסור והיתר (בשתי מהדורות, מהדורה ארוכה ומהדורה קצרה, שבדפוסים צמודות זו לזו), ועליו ההערות 'משמרת הבית' אותן חיבר [בעילום שם!] כדי להגן על 'תורת הבית' מהשגות חברו ויריבו ר' אהרן הלוי מברצלונה [הרא"ה] בספרו 'בדק הבית'. כמו כן, כתב הלכות על מקוואות "שער המים" ו"בית המים". 'שער המים' מקביל ל'תורת הבית הארוך', ו'בית המים' זהו הקיצור להלכה. הרשב"א חשב בתחילה שלא לכתוב את דיני מקוואות ולהסתפק בחיבור 'בעלי הנפש' של הראב"ד בנושא הלכתי זה, אבל לבסוף חזר בו וכתב גם חיבור על הלכות אלו, והן נמצאות בחלק מכתבי היד של ספר תורת הבית. אחרי 'תורת הבית' חיבר הרשב"א את הספר 'עבודת הקודש', בו חלק אחד נקרא 'בית נתיבות' והוא על הלכות עירובין, וחלק אחר נקרא 'בית מועד' והוא על הלכות יום טוב. גם כאן הרשב"א חיבר את הספר בשני אופנים, 'הספר הארוך' עם נימוקים וראיות וכד' ו'הספר הקצר' שבו פסקי ההלכה בלבד. אך, בניגוד לספר 'תורת הבית' - בספר 'עבודת הקודש' הגיע לידינו רק הספר הקצר. ספר עבודת הקודש נדפס לראשונה בוונציה בשנת שס"ב (1602-למנין הנהוג אצלם) ומאז פעמים רבות. בין ספריו הקצרים של הרשב"א נמצא ספר 'פסקי חלה' העוסק בדיני הפרשת חלה בארבעה שערים. הספר נדפס לראשונה בשנת רע"ה (1515-

למנין הנהוג אצלם) בקושטא ומאז כמה פעמים. מכל תפוצות ישראל פנו אליו בשאלות, ושלוש אלפים מתשובותיו נדפסו בקבצים שונים.

רש"י: רבי שלמה בר יצחק זצ"ל. מחכמי צרפת. גדולי המפרשים בכל הזמנים. חי בדורו של הרי"ף והערוך. נפטר בשנת ד' תתס"ה (1105-למנין הנהוג אצלם). פירש את כל המקרא ואת רוב התלמוד הבבלי. מבית מדרשו יצאו החיבורים: "הפרדס", "האורה", "סידור רש"י", "מעשה הגאונים", "איסור והיתר", "מחזור ויטרי", "תשובות רש"י". פירושי רש"י שימשו יסוד איתן לבעלי התוספות, אשר רבים מהם מיוצאי חלציו של רש"י.

רשב"ץ: רבי שמעון בר צמח דוראן זצ"ל. מגדולי חכמי ספרד וצפון אפריקה. תלמיד תלמידו של הר"ן ומבית דינו של הריב"ש. ברדיפות האיומות בספרד בשנת ה' קנ"א (1391-למנין הנהוג אצלם) ברח לאלג'יר ושם נפטר בן פ"ד בשנת ה' ר"ד (1444-למנין הנהוג אצלם). אביו, ר' צמח, היה רב בברצלונה. היה מגדולי המשיבים. למעלה מתשע מאות תשובות נאספו בספר התשב"ץ על שלשת חלקיו. חיבר ספרים רבים, ביניהם: "זוהר הרקיע", "יבין שמועה", "מאמר חמץ", "מגן אבות", "אור חיים", "אוהב משפט" ו"לוית חן". כתב חידושים לרוב התלמוד.

ר"ש משאנץ: רבי שמשון בר אברהם זצ"ל. מחכמי צרפת במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). מבעלי התוספות הגדולים. תלמיד מובהק לר"י הזקן ובן דורו הצעיר של הרמב"ם. אחיו של הריצב"א. עלה לארץ ישראל בשנת ד' תתקע"א (1211-למנין הנהוג אצלם) יחד עם שלוש מאות רבנים, ונפטר בעכו בשנת ד' תתקצ"ז (1230-למנין הנהוג אצלם). חיבר תוספות לרוב התלמוד, הידועות כתוספות שאנץ, והן רוב התוספות שבידנו. כן חיבר פירוש למשניות, לסדרים זרעים וטהרות. פירושו מודפס בש"ס. כתב גם השגות על הרמב"ם, ועליהם השיב ר' כלב, תלמיד הרמב"ם.

רבינו שמחה: רבי שמחה בר שמואל – משפירא זצ"ל. מחכמי אשכנז במאה ה-13 (למנין הנהוג אצלם). מבעלי התוספות בדורו של הראב"ה. מתלמידיו של ר' אליעזר ממיץ בעל "ספר יראים" ושל ר' אברהם משפירא, ומרבותיו של ר' יצחק בעל "אור זרוע". חיבר פירוש לספרא ולמסכת הוריות, וספר "סדר עולם". והוא סתם ר' שמחה, הנזכר בפוסקים.

רבנו תם: רבי יעקב בר מאיר זצ"ל. מחכמי צרפת המובהקים ומהגדולים שבבעלי התוספות. בנו של ר' מאיר בר שמואל. נכדו של רש"י, ואחיהם של הרשב"ם, של ר' יצחק ושל ר' שלמה. נפטר בשנת ד' תתקל"א (1171-למנין הנהוג אצלם). חיבר תוספות לכל הש"ס. ספרו העיקרי הוא "ספר הישר". כן חיבר "תיקון ס"ת", "סדר גט" וכן פיוטים וחרוזים. תלמידו המובהק וממלא מקומו היה אחיינו ר"י הזקן.

"שיטה מקובצת": רבי בצלאל בר אברהם אשכנזי. מחכמי ארץ ישראל. תלמיד הרדב"ז. היה רבו של האר"י ז"ל בנגלה. חיבר פירוש על כמה מסכתות מן הש"ס, שם מקבץ דעות של הראשונים ומוסיף פירושים שלו. על חלק מן המסכתות בהוצאת וילנא, מובא הגהות וחידושים של השיטה מקובצת על המסכת.

"תשב"ץ": עיין רבי שמעון בן צמח זצ"ל.

אחרונים

"אבני מילואים": רבי אריה ליב ב"ר יוסף הכהן [כ"ץ, כהנא, ה"ר] זצ"ל. נולד בקאליש (פולין) בשנת תק"ה (1745-למנין הנהוג אצלם). היה עני מרוד, ובמאמצים גדולים כתב את ספרו "קצות החושן" - ביאור חריף ועמוק לשו"ע חו"מ, שחלקו הראשון נדפס בעיר למברג (לכוב) בשנת תקמ"ה (1785-למנין הנהוג אצלם) ועורר רושם רב. החלק השני נדפס שם בתקנ"ו (1796-למנין הנהוג אצלם), ומאז נדפס הספר פעמים רבות וגם נכתבו עליו ביאורים וחידושים רבים. הספר השפיע רבות על דרך הלימוד בישיבות. ר' אריה ליב מונה בשנת תקמ"ח (1788-למנין הנהוג אצלם) לרבה של העיר סטרי (גליציה) והמחוז והעמיד תלמידים רבים, ושם נפטר בשנת תקע"ג (1812-למנין הנהוג אצלם). בקונטרס "משובב נתיבות" השיב ר' אריה ליב על השגותיו של ר' יעקב מליסא, בספרו "נתיבות המשפט", על ספרו "קצות החושן" (דפו"ר: לכוב תקע"ו - 1816 למנין הנהוג אצלם. נדפס בסוף ספר "אבני מילואים". נדפס היום ברוב המהדורות בסוף ספר קצוה"ח). בספר "אבני מילואים", חיבר חידושים על השו"ע באבן העזר.

"אבני נזר": רבי אברהם בורנשטיין זצ"ל. אבד"ק סוכטשוב נולד בשנת ה' תקצ"ט (1839-למנין הנהוג אצלם) לאביו רבי זאב נחום מביאלע בעמ"ח אגודת אזוב. היה עילוי נפלא, וכבן עשר שנים כבר חידש חידושים. למד תורה אצל הגה"ק רבי מנחם מנדל מקוצק, ואחר כך היה לחתנו. בשנת תרמ"ג נתמנה לאבד"ק סוכטשוב. אלפי חסידים נהרו אליו, ומכל קצוי ארץ הריצו אליו שאלות חשובות. נפטר בשנת ה' תר"ע (1910-למנין הנהוג אצלם). חיבר ספר שו"ת אבני נזר ז' חלקים, אגלי טל על מלאכות שבת, ועוד.

"אגרות משה": רבי משה פיינשטיין זצ"ל. נולד ברוסיה בשנת ה' תרנ"ה (1895-למנין הנהוג אצלם) ושם למד ואף כיהן ברבנות עד הגירתו לארצות הברית בשנת ה' תרצ"ז (1937-למנין הנהוג אצלם). ישיבתו בניו יורק, תפארת ירושלים, היא אחת הישיבות המעולות הודות להנהגתו. ר' משה היה מוכר כפוסק הגדול בארה"ב, ותשובותיו מופצות בעולם היהודי כולו. הוא דן בתשובותיו בבעיות טכנולוגיות מודרניות וגם בעיקרי היהדות. גם הוציא חידושים על חלק מן המסכתות, "דברות משה". ר' משה היה פעיל בענייני ציבור וחינוך. נפטר בשנת ה' תשמ"ו (1986-למנין הנהוג אצלם).

אויערבאך, רב שלמה זלמן זצ"ל: נולד בירושלים בה' תר"ע (1910-למנין הנהוג אצלם) לאביו רבי חיים יהודה לייב, מייסד ישיבת המקובלים "שער השמים", ונפטר בה' תשנ"ה (1995-למנין הנהוג

אצלם). בבחירתו למד בישיבת "עץ חיים" בירושלים. שימש כראש ישיבת "קול תורה" והעמיד תלמידים רבים המשמשים כרבנים ומרביצי תורה. הוכר כפוסק גדול ע"י כל לומדי התורה לזרמיהם. בפסקיו אנו מוצאים התייחסות למיכשור טכנולוגי מודרני. בגיל 22 הוציא לאור את ספרו "מאורי אש" בענייני חשמל בשבת. ספרי הלכה רבים של מחברים אחרים מבוססים על פסקיו הרבים. ספרו "מנחת שלמה" כולל שאלות ותשובות רבות בנושאים אקטואליים.

אונטרמן, הרב איסר יהודה זצ"ל: נולד בליטא ושם למד בילדותו. הוא רכש את ה"חומר והלבנים" להקמת הבנין ההלכתי, שחותמו טבעו עליו, בבית מדרשם של רבותיו הגדולים: ר' שמחה זעליג זצ"ל, ר' זלמן סנדר כהנא שפירא זצ"ל תלמידו המובהק של "בית הלוי", ר' אליהו ברוך קמאי ממיר זצ"ל והרב רפאל זצ"ל ראש ישיבת וולוז'ין שאף הסמיכו לרבנות. כמו כן, למד אצל ר' שמעון שקופ זצ"ל. משנתו היתה סדורה, דבריו ברורים, שקולים ומדודים. בהירותה וזכותה של דעתו לא באו על חשבון הרוחב והעומק. הצטיין ברצינות השיקול ובאחריות ההכרעה. דעתו – דעת-תורה היתה מבוססת על בקיאות מפליאה בש"ס ובפוסקים וינקה מעומק השורשים שנזרעו בבית רבותיו.

"אור שמח": עיין להלן בביוגרפיה של "משך חכמה".

"אחיעזר": רבי חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל. פאר יהדות וילנא אשר בליטא לפני השואה, נולד בשנת ה' תרכ"ג (1863-למנין הנהוג אצלם) בליטא. הוא למד בישיבות ליטא, ובשנת ה' תרמ"ז (1887-למנין הנהוג אצלם) מונה להיות דיין בבית הדין המפורסם של וילנא, והיה פעיל בחיי התורה של ירושלים דליטא זו. הוא היה בין מייסדי אגודת ישראל. פטירתו בשנת ה' ת"ש (1940-למנין הנהוג אצלם), ערב הכיבוש הנאצי של וילנא, סימלה סוף תקופה ליהדות ליטא. תשובותיו המפורסמות נדפסו בספרו שו"ת אחיעזר.

אלישיב, רבי יוסף שלום זצ"ל: נולד בשנת ה' תר"ע (1910-למנין הנהוג אצלם) בבלארוס. סבו מצד אמו היה ר' שלמה אלישיב, בעל ה"לשם שבו ואחלמה". חמיו היה "אבי האסירים" ר' אריה לויין. הרב אלישיב ישב שנים רבות בבית הדין הגדול של הרבנות הראשית, ונחשב עד לזמן האחרון כפוסק ומנהיג הפלג הליטאי. נפטר בשנת ה' תשע"ב.

"בית חדש": רבי יואל בר שמואל יפה סירקיס זצ"ל. מחכמי פולין במאה ה-17 (למנין הנהוג אצלם). מהפוסקים המפורסמים ומהמחברים הנודעים. נפטר בקראקוב בכ' באדר, ה' ת' (1640-למנין הנהוג אצלם). הקים ישיבה. שימש ברבנות בכמה ערים. היה עשיר גדול וניהל את ישיבתו ביד רחבה. תלמיד תלמידו של הרמ"א, ורבים של גדולי הפוסקים: חתנו, ר' דוד בר שמואל (הט"ז), ר' מנחם מנדל קרוכמל (בעל "צמח צדק") ור' גרשון אשכנזי (בעל "עבודת הגרשוני"). חיבר את ספרו הגדול

"בית חדש" – ביאור על הטור, המצטיין בחריפות, בעמקות ובבקיאות עצומה. פעמים התבטא בחריפות רבה. הגיה את התלמוד וכתב הגהות רבות.

"ביאור הלכה": עיין להלן בביוגרפיה של ה"משנה ברורה".

"בית יוסף": עיין להלן בביוגרפיה של ה"שולחן ערוך".

"בית יצחק": רבי יצחק יהודה שמעלקעס זצ"ל. נולד בלוב ב' בשנת ה' תקפ"ח (1828-למנין הנהוג אצלם), כיהן כרב בעיירות זורובנא, ברזן ופרעמישלא, ובסוף ימיו אף נבחר כרב בעיר מולדתו – לבוב. נפטר בשנת תרס"ו (1906-למנין הנהוג אצלם). נחשב בימיו לראש הרבנים בגליציה, וענייני קהילות רבות נחתכו על פיו. חיבר את השו"ת החשוב שו"ת "בית יצחק".

"בית מאיר": רבי מאיר מונק-פונזר זצ"ל. נולד בשנת ה' תפ"ט (1729-למנין הנהוג אצלם). בשנת ה' תק"ט (1749-למנין הנהוג אצלם) בערך מתה עליו אשת נעוריו. בשנת ה' תק"י (1750-למנין הנהוג אצלם) עבר לליסא, שם נשא את אשתו השנייה. ארבע עשרה שנים ישב בליסא בבית מדרשו, כדיבוק חברים ובלומוד תלמידים. בשנת תקכ"ג נתמנה לאב"ד מעזריטש אשר בפולניה. שם יצא שמו בעולם כאחד מגדולי רבני הדור, ומאז לא נעשה דבר גדול או קטן אשר לא נשאל לחוות דעתו הגדולה. במעזריטש ישב עד שנת תקכ"ז, ובאותה שנה נתמנה לאב"ד קניגסוברג, בנייא מארק. טו"ב שנים ישב על כסא הרבנות שם. ביום צום גדליה שנת תקמ"ב נבחר במקום הגאון רבי אלחנן "בעל סדרי טהרה" כאב"ד דנציג ושו"ב [שאטלאנד, לאנגפור, ווינבערג]. הוא חיבר את החיבור "בית מאיר" חידושים על הלכות אבן העזר. גם חיבר שו"ת בית מאיר. נח נפשיה ביום ג' כ"ה שבט, ה' תקס"ז.

"בית שערים": רבי עמרם בר' יצחק יעקב בלום זצ"ל. נולד בשנת ה' תקצ"ד (1834-למנין הנהוג אצלם) בהונגריה למשפחה של רבנים. היה תלמידם של גדולי הונגריה ומתלמידי החת"ס סופר, ושימש כרב במספר קהילות בהונגריה וסלובקיה. נחשב מהרבנים הבולטים בדורו בהונגריה, והוא מוזכר בספרי חכמי דורו בכבוד רב. בסוף ימיו שימש כרב בעיירה ברטי-אויפאלו, בה נפטר בשנת ה' תרס"ז (1907-למנין הנהוג אצלם). חיבר שו"ת "בית שערים".

"בצל החכמה": רבי בצלאל שטרן זצ"ל. נולד בהונגריה בשנת ה' תרע"א (1911-למנין הנהוג אצלם) למשפחה של רבנים. מגיל צעיר הוכר כת"ח חשוב. בשנת ה' תרצ"ח (1938-למנין הנהוג אצלם) בהיותו בן 27 החל להשיב תשובות בהלכה, ואח"כ כיהן כרב בקהילות שונות. הוא הצליח לשרוד את השואה, ובשנת ה' תש"ט (1949-למנין הנהוג אצלם) עבר לאיטליה, פתח ישיבה ברומא וסייע בשיקומם הרוחני של פליטי המחנות. בשנת ה' תשי"ד (1954-למנין הנהוג אצלם) עבר לכהן כרב הקהילה החרדית במלבורן שבאוסטרליה, וגם שם הקים ישיבה ופיתח מאוד את כל מוסדות הקהילה. מה' תשכ"ח עד ה' תשמ"ב (1968-1982-למנין הנהוג אצלם) היה רבה של הקהילה החרדית בווינה.

בירת אוסטריה, ובסוף ימיו חי בירושלים, בה נפטר בשנת ה' תשמ"ט (1989-למנין הנהוג אצלם). ר' משה שטרן מדברצין-ברוקלין, מחבר ספר השו"ת הידוע 'באר משה', היה אחיו הצעיר. בשנת ה' תשי"ט (1959-למנין הנהוג אצלם) יצא לאור החלק הראשון של ספר השו"ת שלו 'בצל החכמה' על כל חלקי השו"ע, והחלק השישי והאחרון יצא לאור בשנת ה' תש"ן (1990-למנין הנהוג אצלם).

גוטמאכר, הרב אליהו: נולד בעיר בארעק בשנת תקנ"ו (1796-למנין הנהוג אצלם). כיהן כרב בפלעשען ואף יסד בה ישיבה ובה כארבע מאות תלמידים. לאחר מכן כיהן כרב בגריידיץ. נפטר בשנת תרל"ה (1875-למנין הנהוג אצלם). מאוצר כתביו ניתן לראות כי היה כאורים ותומים בפתרון בעיותיהם של המוני יהודים באותו הדור, יישב סכסוכים ויישר הדורים והתייחס לכל הפונים אליו כאב רחמן.

"גינת ורדים": רבי אברהם בן מרדכי הלוי זצ"ל. נולד במצרים בערך בשנת ה' ת"י (1650-למנין הנהוג אצלם). הוא שימש בדיינות ואחר כך נבחר כראש רבני מצרים בקהיר. אביו, ר' מרדכי הלוי, גם הוא היה פוסק חשוב וחיבר ספר תשובות, דרכי נועם. ר' אברהם חיבר שו"ת גינת ורדים, ובו גם מתשובותיהם של חכמי התקופה. הוא נפטר בשנת ה' תע"ב (1712-למנין הנהוג אצלם).

"גר"א": ר' אליהו ב"ר שלמה זלמן מווילנא, הידוע בכינויו 'הגאון מווילנא', הגר"א (=הגאון ר' אליהו) או 'הגאון' סתם. נולד בווילנא בירת ליטא בליל הסדר של שנת ת"פ (1720-למנין הנהוג אצלם). הוא נחשב לגדול חכמי התורה בדורות האחרונים. כבר מילדותו המוקדמת ניגלו בו כשרונות לא מצויים, מלווים בהתמדה יוצאת מן הכלל ובהנהגות של קדושה וטהרה, שהיקנו לו יותר מאוחר את הכינוי 'החסיד'. בגיל צעיר נשא אשה ועבר לגור בעירה קידן, כשהוא ממשיך ללמוד לבדו בהתמדה מיוחדת. במשך כמה שנים ערך 'גלות' ונדד בעילום-שם ברחבי אירופה, ולאחר שחזר קבע את דירתו בעירו וילנא. הגר"א לא קיבל עליו שום תפקיד תורני או ציבורי במשך כל ימי חייו, אלא עסק בתורה בחדרו בהתמדה לא מצויה, כשרק יחידי סגולה מורשים להיכנס אליו. הוא רכש לעצמו בקיאות מקיפה בכל חלקי התורה, בנגלה ובנסתר. בשלב מסוים החליט לעלות לארץ הקודש, ומהעיר קניגסברג כתב בידיש מכתב מיוחד-במינו לאשתו ומשפחתו, שתרגומו לעברית התפרסם בשם "עלים לתרופה" (או "איגרת הגר"א"), ונדפס פעמים רבות. מסיבות שאינן ברורות החליט באמצע הדרך לשוב לביתו, אולם הוא הצליח להעביר לתלמידיו את הכמיהה לעלות לארץ ולפעול עבורה, ולאחר פטירתו רבים מהם עלו, וייסדו מחדש את היישוב האשכנזי בארץ הקודש. הגר"א התנגד מאוד לתנועת החסידות שהחלה לפרוח בימיו, ודרש להחרים את החסידים החדשים ולדרוף אותם בכל תוקף; התנגדותו הועילה לצמצם את השפעת החסידות ברחבי ליטא, ויש טוענים שאף סייעה לתנועת החסידות עצמה למעט בפריצת גדרים מקובלים. הגר"א עסק רבות בקביעת הנוסח הנכון בכתבי חז"ל ובכל ספרי הקדמונים בנגלה ובנסתר, והתרחק מאוד מהפלפול. במשך הזמן החלו

כמה תלמידי חכמים להיות מבאי ביתו; חלקם אף הפכו לתלמידיו המובהקים, והם כתבו מפיו חידושים וביאורים בכל חלקי התורה. הגר"א נפטר בחוה"מ סוכות תקנ"ח (1797-למנין הנהוג אצלם). בחייו לא נדפס אף אחד מכתביו, אך הוא הותיר אחריו יכול ספרותי גדול בכל חלקי התורה בנגלה ובנסתר, פירושים לתנ"ך והערות וביאורים על רוב ספרי חז"ל ועל השו"ע, וממנו נדפסו במשך השנים עשרות ספרים. רוב ספרי הגר"א בנגלה נכתבו מפיו ע"י תלמידיו, חוץ מהביאור לשו"ע שכתב בעצמו בכמה מהדורות. ביאור הגר"א לשו"ע יצא לאור במשך השנים על ידי בניו, חתנו ותלמידיו; הוא מהווה מעין הרחבה של 'באר הגולה' על השו"ע מאת ר' משה רבקה (שהיה אבי סבו), ותפקידו לציין את מקורות ההלכה שבשו"ע בספרות חז"ל ובראשונים. הערות הגר"א הקצרות על השו"ע מקיפות למעשה את כל מקורות ההלכה, ומנמקות את הכרעת בעלי השו"ע בין הפירושים השונים, כשלעיתים הכרעתו שונה מהכרעת המחבר והרמ"א באותו ענין. בימינו החלו לצאת מהדורות מתוקנות של ביאור הגר"א על שו"ע על פי כתבי יד, עם הערות, הרחבות והסברים.

"דבר אברהם": רבי אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל. נולד בקאברין בשנת ה'תרל"א (1871-למנין הנהוג אצלם) ולמד בצעירותו בישיבת עץ חיים. כבר בגיל עשרים וחמש כיהן כרב בעיירה סמאלעוויטש ובגיל ארבעים ושתיים נבחר לכהן כרב בעיר קובנא. נפטר בשנת תש"ג (1943-למנין הנהוג אצלם) בגטו קובנא. עמד בראש היהדות הליטאית באותם ימים. ספרו "דבר אברהם" התקבל כאחד מן הספרים היסודיים והנלמדים בכל עולם הישיבות.

"דבר יהושע": הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל. נולד בשנת ה'תרס"ה (1905-למנין הנהוג אצלם), בעיירה קעמעטש הסמוכה לראצפרד במדינת הונגריה. היה תלמיד מובהק לר' מאיר אריק בעל שו"ת "אמרי יושר". עבר את השואה האיומה וניצל ב"רכבת ההצלה" של ד"ר קסטנר. בשלהי חודש אלול ה'תש"ה הגיע לירושלים. משהגיעו לארץ דרישות אלפי הפליטים במחנות העקורים שבקפריסין, להכתיר עליהם רועה רוחני אשר יצא ויבוא לפניהם, מצאו בו רבני ארץ ישראל את "האיש על העדה" המתאים ביותר לתפקיד מסובך זה. מתוך רגש אחריות כלל-ישראלית השאיר את בני משפחתו בארץ ויצא לשליחותו בקפריסין בשנת ה'תש"ז. אחר כך עבר לשבת בראש בית דין הרבני בתל-אביב. ספרו הגדול הוא שו"ת "דבר יהושע" הכולל ששה חלקים. רואים בתשובותיו בקיאות וגאונות רבה. נפטר בשנת ה'תשל"ו.

"דברי חמדות": ר' יום טוב ליפמן הלוי הלר נולד בעיר ולרשטיין שבגרמניה בשנת של"ט (1579-למנין הנהוג אצלם), ובנערותו למד בפרידבורג בישיבתו של ר' יעקב גינצבורג. בהיותו בן י"ח עבר לפראג ולמרות גילו הצעיר מונה בה לדיין, ושם הפך לתלמיד מובהק של המהר"ל מפראג. בהשפעת רבו חיבר פירוש נרחב למשנה, וקרא לו 'תוספות יום טוב' מפני שהוא מעין הרחבה והשלמה של פירוש ר' עובדיה מברטנורה (מהדורה ראשונה שע"ד-שע"ז - 1514-1517-למנין הנהוג אצלם); הוא

דן במקורותיו ואף חולק עליו לעיתים קרובות, ויש בו ביאורי נוסח ולשון ודיונים הלכתיים נרחבים. ולאחר כשלושים שנה עבר לשמש כרב בניקלשבורג ואח"כ בווינה, ואח"כ חזר לפראג. בעקבות הלשנה נאסר ואף נידון למות, אולם נחון, וחיבר את הספר 'מגילת איבה' בו תיאר את תולדות חייו ואת סיפור מאסרו ושחרורו. יותר מאוחר עבר לפולין, שימש שם ברבנות בקהילות שונות והיה חבר בוועד ארבע הארצות, ולאחר פטירתו של ר' יואל סירקיס (הב"ח, בשנת ת"ד – 1643-למנין הנהוג אצלם) מונה לרבה של קרקא וראש הישיבה, ובה נפטר בשנת תי"ד (1654-למנין הנהוג אצלם). בזיקנותו פירסם מהדורה מתוקנת של החיבור תויו"ט (קראקא ת"ג-ת"ד - 1544-1543-למנין הנהוג אצלם), ומהדורה זו חזרה ונדפסה מאז הרבה מאוד פעמים; לאחר שנים נדפס קיצור שלה ע"י ר' משולם כץ בשם 'עיקר תוספות יום טוב' (דפו"ר לבוב תק"ן – 1790-למנין הנהוג אצלם), שגם הוא נדפס במהדורות רבות. בנוסף חיבר ריט"ל, גם זה בהשפעת רבו המהר"ל, ביאורים על פסקי הרא"ש על הרבה מסכתות שנקראים 'מעדני מלך' (בדפוסים מאוחרים יותר - 'מעדני יו"ט'), 'לחם חמודות' (בדפוסים מאוחרים 'דברי חמודות') ו'פלפולא חריפתא', ועוד חיבורים רבים: 'צורת בית המקדש', ביאור לספר 'בחינת עולם' לר' ידעיה הברדשי, 'מלבושי יו"ט' - השגות והערות על הספר 'לבוש' על או"ח, 'תורת האשם' על ספר 'תורת חטאת' של הרמ"א על איסור והיתר, ועוד, חלקם נותרו בכת"י. ריט"ל כתב גם תשובות רבות, שחלקן נדפסו בספרי רבני דורו.

"דברי יציב": רבי יקותיאל יהודה הלברשטם זצ"ל. נולד בשנת ה' תרס"ד (1904-למנין הנהוג אצלם) בגליציה ונפטר בקרית צאנז שבנתניה בשנת ה' תשנ"ה (1995-למנין הנהוג אצלם). היה נצר למשפחת רבנים מצאצאי ר' חיים מצאנז. לפני השואה הספיק לשמש זמן קצר כאדמו"ר בעיר קלויזנבורג [קלוז'] שבטרנסילבניה. בזמן השואה גורש למחנות ריכוז עם משפחתו וקהילתו, ובהם הושמדו רוב אנשי קהילתו בתוכם אשתו ואחד עשר ילדיו, אך הוא שרד. התנהגותו במחנות היוותה דוגמא ומופת לשמירת צלם האלוקים שבאדם, כשהוא מסייע בכל כוחותיו בגוף וברוח ליהודים שהיו עימו. לאחר השואה עזר לשקם את שארית הפליטה, ולהחזיר את היהדות, שמירת המצוות ולימוד התורה למחנות הפליטים שהוקמו בגרמניה. לאחר זמן הגיע לארה"ב, והצליח לשקם את חסידות צאנז-קלויזנבורג בניו-יורק. אח"כ עלה ארצה, והקים את קרית צאנז בנתניה על מוסדותיה הרבים, ובתוכם המרכז הרפואי 'לניאדו' שפועל על פי הנחיותיו. במשך כל השנים האלו פעל רבות לקיום עולם התורה שחרב בשואה, ובין השאר הקים את 'מפעל הש"ס' והשתתף בהקמת מוסדות תורה וחסד בכל רחבי העולם, תוך כדי שהוא מנהיג את חסידי צאנז בארץ ובחו"ל, משיב תשובות בהלכה לכל קצווי העולם, ועוד. לאחר פטירתו החלו לכנס את תשובותיו, ביניהם מעטות ששרדו מכתביו הרבים שאבדו בשואה. בשנת ה' תשנ"ו (1996-למנין הנהוג אצלם) יצאו לאור תשובותיו 'דברי יציב' על או"ח בשני כרכים, ושנת ה' תשנ"ח (1998-למנין הנהוג אצלם) שני כרכים על יו"ד. בשנת תשנ"ט (1999-למנין הנהוג אצלם) יצא לאור הכרך על אבן העזר, ובשנת ה' תשס"א (2001-

למנין הנהוג אצלם) על חו"מ וענייני מקדש וקודשיו. בשנת ה' תשס"ד (2004-למנין הנהוג אצלם) יצא לאור חלק נוסף ובו ליקוטים והשמטות.

"דגול מרבכה": רבי יחזקאל בן יהודה לנדא זצ"ל. הוא בעל "הנודע ביהודה". נולד בשנת ה' תע"ג (1713-למנין הנהוג אצלם) בפולין, שם למד ואף כיהן ברבנות. בשנת ה' תקט"ו (1755-למנין הנהוג אצלם) נקרא לשמש רב לקהילת פראג ולכל קהילות בוהמיה. ישיבתו בפראג היתה למרכז תורה גדול, ומכל קצות אירופה פנו אליו בשאלות הלכה. תשובותיו הרבות פורסמו בספרו נודע ביהודה (שני חלקים), וחיידושו לש"ס - בספר צל"ח (ציון לנפש חיה). חשיבות רבה נודעה אף לפירושו דגול מרבכה לשלחן ערוך. בנו, צאצאיו ותלמידיו נשאו משרות רבנות חשובות ברחבי אירופה. הוא נפטר בשנת ה' תקנ"ג (1793-למנין הנהוג אצלם).

הילדסהיימר, רבי עזריאל זצ"ל: נולד בשנת תק"פ (1820-למנין הנהוג אצלם) בהלברשטאט, גרמניה, ונפטר בשנת תרנ"ט (1899-למנין הנהוג אצלם) בברלין. למד בישיבתו של ר' יעקב עטלינגר ("ערוך לנר") באלטונא, ורבו ראה בו את תלמידו המובהק. בשנים תרי"א-תרכ"ט כיהן כרב וכראש ישיבה בקהילת אייזנשטאט בהונגריה. משם נקרא לכהן כרב בקהילה החרדית "עדת ישראל" בברלין. בית-המדרש לרבנים שהקים בברלין בשנת תרל"ז, ואשר ברבות הימים נקרא על שמו, התפרסם בעולם והוציא דורות של רבנים, חוקרים ומנהיגים. היה פעיל בענייני הכלל בקהילתו, בארצו ובעולם כולו. נודע בגדולתו בתורה, אך עקב עיסוקיו הרבים פירסם מעט בחייו, ובכלל זאת ספר הלכות גדולות עם הערותיו. מעובדו פורסמו חיידושו על הש"ס ותשובותיו ההלכתיות.

הרצוג, הרב יצחק אייזיק הלוי זצ"ל: נולד בלומזה, פולין, בשנת ה' תרמ"ח (1887-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בירושלים בשנת ה' תשי"ט (1959-למנין הנהוג אצלם). בגיל תשע היגר עם משפחתו ללידס, אנגליה. הוא היה תלמיד חכם מובהק, שרכש גם השכלה כללית רחבה, וזכה בתואר דוקטור מאוניברסיטת לונדון. לאחר ששימש ברבנות בבלפסט, צפון אירלנד, ובדבלין, בירת אירלנד החופשית, נקרא בשנת ה' תרצ"ו (1936-למנין הנהוג אצלם) לכהן כרבה הראשי האשכנזי השני של ארץ ישראל לאחר פטירת הראי"ה קוק. הוא לקח חלק פעיל במבצעי ההצלה באירופה בתקופת השואה ולאחריה והצליח להציל יהודים רבים ולהעלותם ארצה. הוא היה פעיל גם בענייני מדינת היהודים שהלכה וקמה ושימש מנהיג רוחני בתקופה גורלית בתולדות עם ישראל. בתשובותיו, שנדפסו לאחר פטירתו, מתוארות צרות הרבים במשך שתי התקופות החשובות הללו, על בעיותיהן ההלכתיות המיוחדות, שנבעו ממצבי החרום ערב מלחמת השחרור ובמלחמה עצמה. הוא התייחס לשאלות ההלכתיות האופייניות לצבא ולמשטרה יהודיים.

"והשיב משה": הרב משה כלפון הכהן זצ"ל. נולד בשנת ה' תרס"ו (1906-למנין הנהוג אצלם) בג'רבה שבתונסיה שם התחנך. כיהן כרב ראשי וראש ישיבה בעירו, ונחשב לאחד מבכירי החכמים

בג'רבה. בשנת ה' תשי"ח (1958-למנין הנהוג אצלם) עלה ארצה והתמנה לדיין בבית הדין הרבני של טבריה וכיהן בו עד לפטירתו בניסן ה' תשכ"ו (1966-למנין הנהוג אצלם). בין ספריו: "ידי משה" – חידושים על מסכת פסחים, "דרש משה" – חידושים ודרשות שהוציא בטבריה, "אהל משה" – שו"ת, חידושים וביאורים ומשא ומתן בהלכה על ארבעת חלקי שלחן ערוך, וספר "והשיב משה" – שו"ת ובו תשובות הלכתיות רבות אותן השיב לפונים אליו.

זינגר, הרב בנימין זאב זצ"ל: נולד בפלאטא שבהונגריה בשנת ה' תרט"ו (1856-למנין הנהוג אצלם), לר' פסח זינגר. אבד"ק פלאטא במשך כ"ב שנה. בין השנים תרמ"ז לתר"פ שימש הרב בנימין זאב כאבד"ק מקילאש. הרב זינגר השאיר אחריו כתבים מרובים, ל"א קונטרסים גדולים של חידושי תורה נפלאים, רובם ביאורי סוגיות לפי דרכו המיוחדת. יש בהם בקיאות נדירה בכל חדרי התורה, גאוניות מופלגת, סידור וארגון מיוחד במינו וידיעה והבנה אף בספרות המחקר. הוא נפטר בשנת תר"צ בפרסבורג.

"זכר יצחק": רבי יצחק יעקב רבינוביץ זצ"ל. נולד בשנת ה' תרי"ד (1854-למנין הנהוג אצלם). בצעירותו היה תלמידו הקרוב של "הגדול ממינסק". לאחר נישואיו היה למקורבו וכן ביתו של בעל "בית הלוי" בבריסק אשר היה מתפעל מכשרונותיו וחידושיו וקרא לו "הגאון הגדול". בבריסק התקשר עם רבי חיים בנו של "בית הלוי" והפך לידידו הקרוב. בשנת תרמ"ט הוזמן ע"י הסבא מסלבודקה לכהן כראש ישיבת "כנסת ישראל" בסלבודקה, במשך חמש השנים שעמד בראשות הישיבה, התפתחה הישיבה והגיעה לשיאה. בשנת ה' תרנ"ד קיבל עליו את רבנות העיר גרוזד שם ישב שנה ומחצה, ובשנת ה' תרנ"ה נבחר כרבה של פוניביז', משרה בה כיהן עשרים וחמש שנים עד לפטירתו בשנת ה' תרע"ט.

"חתם סופר": רבי משה סופר (שרייבר) זצ"ל. החת"ם (חידושי תורת משה) סופר, נולד בפרנקפורט דמיין בשנת ה' תקכ"ג (1762-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בפרסבורג בשנת ה' ת"ר (1839-למנין הנהוג אצלם). הוא נחשב לאביה הרוחני של יהדות הונגריה בעת החדשה. בשנת ה' תקס"ו (1806-למנין הנהוג אצלם) נתמנה לרב העיר פרסבורג, והוכר כגדול דורו. חידושיו לגמרא, דרשותיו ובמיוחד תשובותיו הנציחו את זכרו לדורות. צאצאיו ישבו על כסא הרבנות בהונגריה, באוסטריה ובפולניה. הוא לחם קשות - ובהצלחה - בתנועת הרפורמים, ועודד את הישוב בארץ ישראל.

"חלקת יעקב": רבי מרדכי יעקב ברייש זצ"ל. נולד בפולין בשנת ה' תרנ"ו (1896-למנין הנהוג אצלם) ושימש כרב בכמה קהילות בפולין וגרמניה. משנת ה' תרצ"ד, לאחר שברח מן הנאצים, שימש כרב הקהילה החרדית בציריך, עד פטירתו בשנת תשל"ז. בציריך חיזק וביסס את הקהילה החרדית ואת מוסדות החינוך שלה. בשנת ה' תשי"א יצא לאור החלק הראשון של ספר תשובותיו "חלקת יעקב", שנתקבל בהערכה רבה. חלק שני נדפס בשנת ה' תשי"ט, וחלק שלישי בשנת ה' תשכ"ו.

בשנת ה' תשל"ט, לאחר פטירת המחבר, הדפיסו בניו את החלק הרביעי. כל חלקי שו"ת 'חלקת יעקב' כללו שאלות מכל חלקי שו"ע. בשנת תשנ"ב יצאה לאור בתל-אביב מהדורה חדשה של ספרו, ובה שלושה כרכים בסידור חדש ע"פ סדר שו"ע.

"טורי זהב": הרב דוד בר שמואל הלוי זצ"ל. מחכמי פולין. מהפוסקים הגדולים. נולד בלומדמיר בשנת ה' שמ"ו (1586-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בלבוש בכ"ו בשבט, ה' תכ"ז (1667-למנין הנהוג אצלם). למד תורה מפי אחיו, הרב יצחק הלוי, בעל שו"ת מהר"י הלוי. שמו יצא כעילוי גדול, והב"ח לקחו לחתן לבתו. שימש כרב בכמה קהילות ולבסוף כיהן כרב בפוזנ במשך עשרים שנים. אחר כך יסד ישיבה גדולה באוסטרהא. חיבורו הגדול הוא "טורי זהב" – פירוש על ארבעת חלקי ה"שולחן ערוך" – זכה להדפיס בחייו רק את פירושו ל"יורה דעה".

"יד הלוי": רבי יצחק דב הלוי במברגר זצ"ל. נולד בעיר ויזבורן בגרמניה, בשנת ה' תקס"ח (1808-למנין הנהוג אצלם). כיהן כראש ישיבה בעיר הולדתו ולאחר מכן גם כרב המחוז. נפטר בשנת ה' תרל"ט (1879-למנין הנהוג אצלם). הרב במברגר היה ידוע כמחנך דגול לבני אשכנז והקים ישיבה וסמינר למורים. חיבר ספר, בשפה הגרמנית, המיועד לנשות דורו – "אמירה לבית יעקב" – ובו פירט את ההלכות המצויות בכל בית (הלכות הקשורות לענייני הבית). בנוסף, הוציא את הספרים "מורה לזובחים" על הלכות שחיטה ובדיקה ו"מלאכת שמים" עבור סופרי סת"ם. בספרו "יד הלוי" הודפסו תשובותיו אשר נשלחו לכל קצוות תבל ובהן אף תשובות שנשלחו לשואלים מארץ ישראל.

יוסף, הרב עובדיה שליט"א: נולד בבגדד בשנת ה' תר"פ (1920-למנין הנהוג אצלם), עלה לארץ ישראל בגיל ארבע. למד בישיבות בעיר העתיקה שבירושלים והוסמך לרבנות על ידי הראשון לציון דאז, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל. בשנת ה' תש"ז (1947-למנין הנהוג אצלם) שימש בתפקיד אב בית הדין בקהיר. בשנת ה' תשי" (1950) חזר ארצה ומונה לדיין בבית הדין של פתח תקוה. לאחר מכן נבחר, עם הרב שלמה גורן זצ"ל, למשרת הרב הראשי של תל-אביב ויותר מאוחר נבחר לתפקיד הראשון לציון. כתב ספרים רבים, ידועים השות"ם שלו: שו"ת "יחיה דעת" ושו"ת "יביע אומר". בשות"ם שלו מתגלה בקיאות מרובה שלא נראתה בדורות האחרונים. מוכר כאחד מגדולי הדור.

"כסף משנה": עיין להלן בביוגרפיה של השולחן ערוך.

"לחם משנה": רבי אברהם ב"ר משה די בוטון זצ"ל. נולד בסלוניקי בערך שנת ה' ש"ה (1545-למנין הנהוג אצלם), והיה תלמידו של ר' שמואל די מודינה (המהרשד"ם). הוא התחיל לכתוב את פירושו 'לחם משנה' על הרמב"ם לפני שהכיר את הפירוש 'כסף משנה', ורק כשהיה באמצע פירושו להלכות תפילה הגיע לידי פירוש זה; מאז כתב רק דברים שהתחדשו לו מעבר לכתוב בספר כסף משנה. הפירוש 'לחם משנה' נדפס עם רוב מהדורות הרמב"ם. רבי אברהם כתב גם קובץ תשובות בשם 'לחם

רב' (אזמיר ה' ת"כ – 1660-למנין הנהוג אצלם), וכן חידושים לכמה מסכתות, רובם לא נדפסו. נפטר בשנת ה' שמ"ח (1588-למנין הנהוג אצלם). השאיר אחריו בנים ותלמידים רבים שהיו לימים תלמידי חכמים ידועים.

"ליקוטי הלכות": עיין להלן בביוגרפיה של המשנה ברורה.

"מגן אברהם": רבי אברהם אבלי הלוי גומבינר זצ"ל. נולד בערך בשנת ה' שצ"ז (1637-למנין הנהוג אצלם) בגומבין שבפולניה, ונפטר בעיר קאליש בשנת ה' תמ"ג (1683-למנין הנהוג אצלם). בנערותו עברו עליו פרעות ת"ח-ת"ט בהם נפגעו רבים מבני משפחתו. שנים למד תורה בעיר ליסא, ואח"כ מונה לרב ודיין בעיר קאליש. את המהדורה הראשונה של חיבורו על שולחן ערוך אורח חיים הכין ר' אברהם לפני הגיעו לגיל שלושים. לפני שהספיק להדפיסו הופיע בשנת תמ"א הספר 'עולת תמיד' (ו'עולת שבת') על שו"ע או"ח מאת ר' שמואל ב"ר יוסף מקרקא, וזה חייב את ר' אברהם להכין מהדורה חדשה של ספרו ובה התייחסות שיטתית לספר זה. רק לאחר מותו נדפס ספר 'מגן אברהם' בידי בנו ר' חיים, כשהוא נושא שני שמות - שמו המקורי 'נר ישראל', והשם 'מגן אברהם' שבו נקרא הספר בידי המדפיסים לזכר המחבר; שם זה הוא שנתקבל. הספר נדפס בפעם הראשונה עם ספר הט"ז ('טורי זהב' - 'מגן דוד') בדיהרנפורט שנת תנ"ב. שני המפרשים נקראו יחד 'מגיני ארץ'. תוך זמן קצר הפך ספר 'מגן אברהם' ל'נושא הכלים' העיקרי של שו"ע אורח חיים. בספר נמצאים הסברים ומקורות שיטתיים לדברי המחבר והרמ"א, אך לעיתים מתיר לעצמו המחבר גם לחלוק על דבריהם. לשונו הקצרה והמרומזת, וכן השיבושים שנגרמו בהדפסות השונות, גרמו לרבים מגדולי האחרונים לדון בדבריו, להסבירם ולעיתים גם להגיהם. במהדורת השו"ע שנדפסה בפראג ה' תקמ"ה נמצא הנוסח המתוקן ביותר של הספר 'מגן אברהם', וזהו הנוסח המקובל בכל ספרי השו"ע עד היום. ר' אברהם גומבינר חיבר גם את הפירוש 'זית רענן' על ילקוט שמעוני, שקיצורו נדפס ברוב מהדורות הילקוט.

"מהר"י בן לב": רבי יוסף בן דוד אבן לב זצ"ל. נולד במונסטר שבתורכיה (כיום יוגוסלביה) בשנת ה' רס"ה (1505-למנין הנהוג אצלם), עבר לסאלוניקי בשנת ה' רצ"ד (1534-למנין הנהוג אצלם) ושם כיהן כרב וכדיין. לאחר סכסוכים עם אנשי האוליגרכיה של הקהילה, עבר לקושטא ושם היה לראש הישיבה בשיבתה המפורסמת של דונה גרציה מנרס. הוא נחשב לגדול בדורו, ותשובותיו משמשות תקדים מכריע אצל פוסקי ההלכה. הוא נפטר בשנת ה' ש"מ (1580-למנין הנהוג אצלם).

"מהר"ם אלשיך": רבי משה אלשיך זצ"ל. נולד בתורכיה בשנת ה' רס"ז (1507-למנין הנהוג אצלם) ולמד אצל גדולי הדור דאז, ר' יוסף טאיטצק ומרן ר' יוסף קארו. הוא עלה לארץ ישראל, התיישב בצפת, והיה חבר בבית דינו של מרן. בפרשת הסמיכה המפורסמת, הוא הוסמך ע"י מרן בסמיכת הסנהדרין. הוא היה שד"ר (שלוחא דרבנן), היינו שליח מטעם הקהילה לחו"ל לאיסוף כספים לטובת

הישוב בצפת) והגיע לכמה קהילות במזרח. מדרשותיו על פרשת השבוע הורכבו פירושי המפורסמים לתנ"ך. תשובותיו הורצו לקהילות רבות במזרח. תלמידו בתורת הנגלה היה ר' חיים ויטאל (מי שהיה תלמידו של האר"י בתורת הנסתר). הוא נפטר אחרי שנת ה' שנ"ג (1593-למנין הנהוג אצלם).

"מהרש"א": הרב שמואל אליעזר הלוי איידלס זצ"ל. מחכמי פולין. מגדולי מפרשי התלמוד. נולד בקראקוב בשנת ה' שט"ו (1555-למנין הנהוג אצלם) ונפטר באוסטרהא בה' בכסלו, ה' שצ"ב (1632-למנין הנהוג אצלם). חיבר ספר "חידושי הלכות" – פירוש סוגיות התלמוד בעמקות ובהרחבה, לרבות ביאור רש"י והתוספות. ספרו זה נספח למהדורות התלמוד. כן חיבר ספר "חידושי אגדות" – דיון ברמזים הצפונים באגדות התלמוד, והסברתם על דרך ההגיון. את שמו, איידלס, נשא על שם חותנתו, מרת איידל, שתמכה בו שנים הרבה.

"מהרשד"ם": רבי שמואל בן משה די מודינה זצ"ל. אחד מגדולי החכמים הספרדיים אשר בסאלוניקי - ירושלים של הבלקנים - נולד בסאלוניקי בשנת ה' רס"ו (1506-למנין הנהוג אצלם) למשפחה ספרדית, שם למד והיה לרב ולמנהיג. הוא לקח חלק פעיל בעיצוב דמותה של הקהילה הספרדית במקום והעלה את רמת הארגון בה לזו שבקהילת האם בספרד. ישיבתו בסאלוניקי משכה תלמידים רבים מקרוב ומרחוק. ר' שמואל ענה לשאלות שנשלחו מכל אזור הבלקנים ומאיטליה, ופסקיו התקבלו גם על הדורות הבאים. למרות אסונות וצרות אישיים רבים לא נפלה רוחו. הוא נפטר בשנת ה' שמ"ט (1589-למנין הנהוג אצלם).

"מנחת יצחק": רבי יצחק יעקב וייס זצ"ל. נולד בפולין בשנת ה' תרס"ב (1902-למנין הנהוג אצלם). הוא היה מנהל ישיבה במונקאץ, הונגריה, ואחר כך דיין ברומניה במשך 20 שנה. בשנת ה' תש"ח (1948-למנין הנהוג אצלם) עבר לאנגליה ונהיה אב בית דין במנצ'סטר. בשנת ה' תש"ל (1970-למנין הנהוג אצלם) עלה לארץ ישראל, התיישב בירושלים ושם כיהן כאב בית דין לעדה החרדית. תשובותיו מכונסות בסדרת מנחת יצחק. נפטר בשנת ה' תשמ"ט (1989-למנין הנהוג אצלם).

"משך חכמה": הרב מאיר שמחה הכהן מדווינסק זצ"ל. נולד בשנת ה' תר"ג (1843-למנין הנהוג אצלם) בעיירה ליד וילנא, וגר שנים רבות בביאליסטוק. כבר מגיל צעיר נודע כגאון בתורה, חריף ובקי. בשנת ה' תרמ"ח (1888-למנין הנהוג אצלם) מונה לרב הקהילה בדווינסק (דנבורג) במקביל לר' יוסף רוזין ('הרוגצ'ובר') ששימש כרב הקהילה החסידית; שניהם נחשבו כגדולי התורה בדורם. הוא נפטר בדווינסק בשנת ה' תרפ"ו (1926-למנין הנהוג אצלם). הוא חיבר שני ספרים שזכו לפרסום ולתפוצה רבה, "אור שמח" על הרמב"ם בארבעה חלקים, ו"משך חכמה" – עיונים למדניים ומחשבתיים בפסוקי התורה ובדרשות חז"ל עליהם. כמו כן, נדפסו ספרי חידושים שלו על הבבלי והירושלמי, ספר שאלות ותשובות ועוד.

"משנה ברורה": רבי ישראל מאיר הכהן זצ"ל. נולד בשנת ה' תקצ"ט (1839-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בעירו ראדין (אז פולין, כעת ביילורוסיה) בסוף שנת ה' תרצ"ג (1933-למנין הנהוג אצלם). בצעירותו למד בישיבה בוילנא, והתפרסם כעילוי וצדיק. רוב ימיו ישב בעירו ראדין, והתפרנס מחנות שהחזיקה אשתו. מעולם לא נשא משרה רבנית; הקים ישיבה קטנה בראדין, שבמשך השנים היתה לאחת הישיבות החשובות בליטא. כתב חיבורים רבים בהלכה ומוסר, שפירסמו אותו מאוד, והשפעתם גדולה עד היום. חיבורו ההלכתי הראשון היה הספר "חפץ חיים" על הלכות לשון הרע, ועל שם ספר זה כונה ר' ישראל מאיר כבר בחייו, וכך הוא מכונה עד היום, "החפץ חיים". הוא כתב ספרי הלכה שימושיים שהזמן גרמן, כמו ספר "מחנה ישראל" לחיילים בצבא הצאר; כמו-כן, חיבר ספרים בהלכות קודשים ומקדש, ואף פתח "כולל" ללימוד קודשים. חיבורו הגדול הוא ספר "משנה ברורה" על שו"ע אורח חיים בשישה כרכים, שבהכנתו עסק במשך כ"ח שנים, וכל כך נדפס מיד בסיום הכנתו (ורשה ה' תרמ"ד [1884-למנין הנהוג אצלם] - פייטרקוב ה' תרס"ז [1907-למנין הנהוג אצלם]). ספר "משנה ברורה" התפשט במהירות עצומה בעם ישראל, ומהווה עד היום את ספר הפסיקה העיקרי בחלק אורח חיים בקרב ציבור האשכנזי, וספר הלכה חשוב ביותר לכל עם ישראל. ספר "משנה ברורה" כולל ביאור בעל שלושה חלקים שכתב החפץ-חיים: "משנה ברורה" עצמו, שהוא ביאור פסקי השו"ע, הוספת פרטים הלכתיים, והכרעת ההלכה במקום מחלוקת הפוסקים; "ביאור הלכה", הכולל דיונים הלכתיים ארוכים יותר; ו"שער הציון", בו נמצאים מקורות ההלכה בפוסקים להלכות המובאות במשנה-ברורה ועוד הערות קצרות. הוא גם כתב ספר "ליקוטי הלכות", קיצור של הגמרא עם ההלכות שיוצאות ממנה. ההלכות נכתבו על גמרות שהרי"ף לא כתב עליהן.

"משנה הלכות": ר' מנשה קליין זצ"ל [לפעמים הוא חותם הקטן]. נולד באונגוואר שבסלובקיה בשנת ה' תרפ"ה (1925-למנין הנהוג אצלם) למשפחת רבנים. למד תורה אצל אביו ובישיבות בעירו. בשואה שהה במחנות ריכוז שונים, אך זכה לשרוד כשהוא נותר בודד מכל משפחתו. הוא הועבר למחנה מעבר בצרפת, משם עבר לארצות הברית והמשיך בלימודיו. לאחר זמן קצר נסמך להוראה בידי האדמו"ר מצאנז-קלויזבורג וגדולי תורה אחרים, והחל להרביץ תורה ולהורות הלכה. היה ראש ישיבה ורב של קהילה חשובה, ויצר קשר הדוק עם גדולי התורה של ארצות הברית וארץ ישראל. בשנת ה' תשי"ח (1958-למנין הנהוג אצלם) הוציא לאור את החלק הראשון של ספר השו"ת שלו "משנה הלכות", ומאז נדפסו 14 כרכים. הרב קליין הקים את קהילת "אונגוואר" בבורו-פרק שבניו-יורק על כל מוסדותיה, וייסד את ישיבת "בית שערים" שהוא עומד בראשה. נוסף לשו"ת "משנה הלכות" פירסם עשרות ספרים בכל חלקי התורה. נפטר בשנת ה' תשע"א.

"משנה למלך": רבי יהודה ב"ר שמואל רוזאניס (רוזנס) זצ"ל. נולד בקושטא שבתורכיה בשנת ה' ת"ז (1657-למנין הנהוג אצלם). היה תלמידו וחתנו של דודו רבי אברהם רוזאניס, מחכמי

קושטא. רבי יהודה נחשב לגדול רבני קושטא בזמנו. כתב תשובות וחיידושי תורה רבים, ואחר פטירתו בשנת ה' תפ"ז (1727-למנין הנהוג אצלם) אסף אותם תלמידו רבי יעקב כולי (בעל 'ילקוט מעם לועז'), חיבר אותם לפי סדר הרמב"ם, וקרא לחיבור 'משנה למלך'. רבי יהודה כתב ספרים חשובים נוספים: ספר הדרשות 'פרשת דרכים', והספר 'דרך מצוותיך' על מנין המצוות. 'משנה למלך' הוא חיבור מעמיק ומקיף מאוד, ולמרות שלא נכתב כפירוש על הרמב"ם נחשב אחד מנושאי כליו החשובים. הוא נדפס לראשונה בקושטא ה' תצ"א (1731-למנין הנהוג אצלם), ומאז עם רוב מהדורות משנה תורה להרמב"ם.

"משנת יעקב": הרב יעקב ניסן רוזנטל זצ"ל. נולד בשנת ה' תרפ"ד (1924-למנין הנהוג אצלם). אביו היה הרב אברהם דוד רוזנטל – רבה של שכונת "שערי חסד" ובעל "באר המלך". הוא יצק מים על ידיו של בעל "אבן האזל" בשיבת "עץ חיים". הוא היה גם מרואי פניהם של החזון איש ורבינו הגרי"ז הלוי (בספר מספר מובאות ששמע ממנו בעת שהרצה לפניו את הערותיו וחיידושו). הרב הנושא בתוארים אב"ד ור"מ, נודע בשערים כאחד הגדולים יושבי מדין בעשרות השנים בהם כיהן כאב"ד חיפה. בד בבד עסק בהגברת למוד התורה בעיר זו בזכות הישיבה וכולל האברכים ע"ש הגר"א שבראשותו ומסר שיעורים בה ובשאר סניפיה הפזורים ברחבי ארץ הקודש. נפטר בשנת ה' תש"ע (2010-למנין הנהוג אצלם).

"נודע ביהודה": עיין לעיל ב"דגול מרבכה".

"נתיבות המשפט": רבי יעקב לורברבוים זצ"ל. נולד בערך בשנת ה' תק"ל (1770-למנין הנהוג אצלם) בזבורוב שבגליציה. הוא למד תורה מפי ר' משולם איגרא בטיסמניץ, והיה רב בכמה קהילות. בשנת ה' תקס"ט (1809-למנין הנהוג אצלם) נבחר לרבה של העיר ליסא שבפולין, והקים ישיבה גדולה בה העמיד תלמידים רבים, ביניהם מגדולי הדור הבא. הוא נחשב בין גדולי הדור ורבנים רבים היפנו אליו את ספקותיהם. נפטר בשנת ה' תקצ"ב (1832-למנין הנהוג אצלם). ר' יעקב מליסא כתב ספרי הלכה חשובים ביותר: 'חוות דעת', פירוש על שו"ע יורה דעה; 'תורת גיטין' על מסכת גיטין והל' גיטין; 'בית יעקב' על מסכת כתובות והלכות כתובה; סידור עם ליקוטי דינים בשם 'דרך החיים'; וספרים נוספים. ביאורו 'נתיבות המשפט' על שו"ע חושן משפט נדפס לראשונה בזולקווא בשנים ה' תקס"ט-תקע"ו (1816-1809 למנין הנהוג אצלם), ובו הוא משיג על הספר 'קצות החושן' לבן זמנו המבוגר ממנו ר' אריה ליב הכהן. תשובות רבות שלו מצויות בספרי רבני זמנו.

עוזיאל, רב בן ציון מאיר חי זצ"ל: נולד בירושלים בשנת ה' תר"מ (1880-למנין הנהוג אצלם) לאביו ר' יוסף רפאל, שהיה אב בית הדין הספרדי שבעיר. לאחר שלמד ולימד בישיבות בירושלים, הוא נתמנה בשנת ה' תרע"א (1911-למנין הנהוג אצלם) לחכם באשי (כינוי לרב ראשי בארצות העותומאניות) של יפו והגלילות, ועבד בהרמוניה ובשיתוף פעולה מלא עם הרב האשכנזי של יפו,

רבי אברהם יצחק הכהן קוק זצ"ל. פעולותיו לטובת האוכלוסיה היהודית בארץ במשך מלחמת העולם הראשונה גרמו לכך שהוגלה על ידי השלטונות התורכיים לירמשק, אך כעבור זמן מה הצליח לחזור לארץ. בשנת ה' תרפ"א (1921-למנין הנהוג אצלם) נתמנה כרב ראשי בשאלוניקי. לאחר שנתיים עבר לכהן כרבה הראשי של תל-אביב, ובשנת ה' תרצ"ט (1939-למנין הנהוג אצלם) לאחר פטירת הרב יעקב מאיר זצ"ל, נתמנה לרב הספרדי הראשי של ארץ ישראל והראשון לציון. הוא היה פעיל בענייני הקהילה ובפעולות ציוניות, וכתב תשובות רבות בנושאים אקטואליים. ספרי תשובותיו בשם 'משפטי עזיאל' יצאו לאור בכמה חלקים בין השנים ה' תרצ"ה-תש"י (1950-1935-למנין הנהוג אצלם). הרב עזיאל נפטר בשנת ה' תשי"ג (1953-למנין הנהוג אצלם).

"עין יצחק": רבי יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל. נולד בגרודנה, רוסיה, בשנת ה' תקע"ז (1817-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בשנת ה' תרנ"ו (1896-למנין הנהוג אצלם). הוא כיהן ברבנות בקהילות שונות, אך עיקר פרסומו בא לו כרבה של העיר קובנה שבליטא, שבה יסד גם כולל אברכים מפורסם. הוא ייצג את היהודים לפני ממשלת הצאר, שונא היהודים, ואף הצליח לבטל חוקים אנטי-יהודיים. ר' יצחק אלחנן היה מגדולי פוסקי ההלכה בדורו. בתשובותיו מתוארות בדיוק רב ההגירות ההמוניות ממזרח אירופה למערב ולאמריקה והבעיות שנתעוררו בעטיין, כגון עיגון, פירוק משפחות וכדומה. חיבר שו"ת "עין יצחק", שו"ת "באר יצחק" ועוד שותי"ם. הוא עודד את ר' שמשון רפאל הירש בגרמניה ותמך בפעולותיו, ואף היה פעיל בתנועת חובבי ציון. ישיבת ר' יצחק אלחנן בניו-יורק נקראת על שמו.

"ערוך השולחן": רבי יחיאל מיכל ב"ר אהרן הלוי עפשטיין זצ"ל. נולד בשנת ה' תקפ"ט (1829-למנין הנהוג אצלם) בבוברויסק שברוסיה. מגיל צעיר נחשב לעילוי. הוא נשא לאשה את בתו של הגביר ר' יעקב ברלין ממיר, אבי הנצי"ב מוולוז'ין, והמשיך את לימודיו בישיבת וולוז'ין. בהמשך התמנה לרבה של הקהילה החשובה נובהרדוק (נובוגרודוק) ולראש הישיבה שבעיר. נחשב אחד מגדולי הדור, והשיב אלפי תשובות בהלכה (שלא נשתמרו). בנו היה ר' ברוך עפשטיין זצ"ל, בעל ה'תורה תמימה', ובתו נישאה לדודה הנצי"ב. ר' יחיאל מיכל נפטר בשנת ה' תרס"ח (1908-למנין הנהוג אצלם). ספרו 'ערוך השולחן' על ארבעה חלקי השו"ע, שהחל לצאת לאור בשנת ה' תרנ"א (1891-למנין הנהוג אצלם), עשוי במתכונת ספרי ה'לבוש': במבנה ובסדר הסימנים הוא זהה לשו"ע (אמנם הסעיפים ב'ערוך השולחן' שונים מאשר בשו"ע), אך הוא אינו מסתפק בפסיקת ההלכה אלא מבאר את ההלכות ממקורם בגמרא, ומסביר את שיטות הפוסקים ואת טעמיהם. בפסיקה למעשה הוא מושפע מאוד מדעת הרמב"ם, ולא נמנע מלהכריע בפסקנות מסברתו במקום שנחלקו פוסקי הדורות, עם נטייה להקל. בחלק אורח חיים חולק ערוך השולחן לא פעם על פסקי המשנה ברורה שנדפס כמה שנים לפניו, בדרך כלל בלי הזכרת שמו. יש לציין שבחלקים יורה דעה, אבן העזר וחושן משפט

חסרים בספר ערוך השולחן כמה סימנים. ר' יחיאל מיכל כתב גם את 'ערוך השולחן העתיד', העוסק בהלכות זרעים, קורבנות, טהרות, מלכים ושאר ההלכות שאינן נמצאות בשו"ע; בחלקים אלו סדר ההלכות קרוב לסדר משנה תורה להרמב"ם. ספרי ערוה"ש העתיד יצאו לאור מכתב ידו בירושלים בשנים ה' תרצ"ח-תשל"ה (1975-1938) למנין הנהוג אצלם).

"ערוך לנר": רבי יעקב עטלינגר זצ"ל. נולד בשנת ה' תקנ"ח (1798-למנין הנהוג אצלם) בקרלסוה, גרמניה, ונפטר בשנת ה' תרל"א (1871-למנין הנהוג אצלם). שימש ברבנות בקהילות אחדות בגרמניה, אבל הוא נודע ברבים בעיקר כרבה של אלטונה. הוא היה לוחם אמין נגד תנועת הרפורמה, והעמיד תלמידים הרבה, ביניהם רבנים מחוללי תנועת תורה עם דרך ארץ: ר' עזריאל הילדסהיימר ור' שמשון רפאל הירש. הוא יזם וערך כתב-עת יהודי בגרמנית בשם מעורר ציון, כתב-עת תורני בעברית, "שומר ציון הנאמן". בין ספריו: "ערוך לנר" – חידושים על כמה מסכתות מן הש"ס, "ביכורי יעקב" – חידושים על הלכות חג הסוכות ושו"ת "בנין ציון" – תשובותיו.

פיינשטיין, הרב משה זצ"ל: ראה "אגרות משה".

פישר, הרב עמרם זצ"ל: נולד בשנת ה' תרי"ג, 1852 (למנין הנהוג אצלם) לערך, לר' עקיבא פישר. תלמיד רבי פנחס אלי' אסטרייכר דיין באויבן-ישן, רבי עזריאל הילדסהיימר אב"ד אייזנשטאט וברלין, רבי אברהם אליעזר זאב אלט אב"ד קאבערסדארף, ה"כתב סופר" בפרסבורג, ר' חיים צבי מנהיימר אב"ד אונגוואר וה"שבט סופר" בפרסבורג. בשנת תרל"ו נשא לאשה את הרבנית מרת מירל בר ר' אליעזר זוסמן סופר אב"ד האלאש ופאקש. לאחר נישואיו גר כשנתיים ימים ליד חמיו בהאלאש ושימש שם בדיינות. בשנת תרל"ח נתמנה לאב"ד טשאב-רענדעק, בה שימש תקופה קצרה. בשנת ה' תרל"ט נבחר לאב"ד יינק, בה כיהן עד להסתלקותו ביום י"ח ניסן ה' תרפ"ה.

פישר, הרב עקיבא זצ"ל: נולד בשנת ה' תקע"ח (1818-למנין הנהוג אצלם) בעיירה לאשברין (לאוואש-בערעני) לר' מרדכי ליב פישר, מאנשי הסגולה של יהודי המקום. כשהתבגר גלה למקום תורה ללמוד בישיבה הרמה של ה"חת"ם סופר" זי"ע בעיר פרסבורג. שם שקד על דלתות התורה, עלה ונתעלה, יצק מים על ידיו של המורה הגדול עד שנחשב לאחד מתלמידיו המובהקים. החת"ם אף הסמיכו בהורמנא דרבנן לשמש רב ומורה הוראה בישראל. שמונה שנים שימש את רבו המובהק, והיה בן-בית אצלו. משנודע טבעו ברבים, הציעו לו את כהונת הרבנות בקהילת אויקע, בשנת תר"ה נתן את הסכמתו לפרנסי הקהל. בשנת תר"ח נקרא לכהן פאר כרב ור"מ בקהילה הקדושה אשר בטעט. ב"ח בשבט שנת ה' תרנ"ד (1894-למנין הנהוג אצלם), עלתה נשמתו הזכה של רבינו לגנוי מרומים, כשהוא בן שבעים ושש שנה.

פרי מגדים: רבי יוסף ב"ר מאיר תאומים זצ"ל. נולד בשנת ה' תפ"ז (1727-למנין הנהוג אצלם) בכפר שטריץ שליד לבוב (למברג) שבפולין (כיום באוקראינה). הוא התגורר עם הוריו בלבוב, שם כיהן אביו כדיין וכדרשן. רבי יוסף למד תורה מאביו, והוכר כעילוי. בסביבות שנת ה' תק"ד (1744-למנין הנהוג אצלם) נשא אשה ועבר להתגורר בעירה קומארנה, בה שימש כמלמד תינוקות, ובעיקר עסק בלימוד תורה ובחיבור ספריו. בשנת ה' תקט"ז (1756-למנין הנהוג אצלם) כבר הדפיס את שני ספריו הראשונים: 'פורת יוסף' על כמה מסכתות ו'גנת ורדים' על כללי התלמוד. בשנת ה' תקכ"ז (1767-למנין הנהוג אצלם) עבר לברלין, ושקד על תלמודו ועל חיבור ספריו בבית מדרשו של הגביר דניאל יפה. בסוף שנת ה' תקל"ד (1774-למנין הנהוג אצלם) נענה לבקשת פרנסי לבוב למלא את מקום אביו כפוסק ודרשן, והוא שהה שם שבע שנים. בשנת ה' תקמ"א (1781-למנין הנהוג אצלם) התמנה לרב בפרנקפורט דאודר שבמזרח גרמניה, ובה נפטר בשנת ה' תקנ"ב (1792-למנין הנהוג אצלם). רבי יוסף נודע בעיקר בזכות חיבורו 'פרי מגדים', שהיה לאחד הפירושים החשובים ביותר על השולחן ערוך, ואף נתחברו עליו ביאורים וקיצורים. ב'פרי מגדים' שני חלקים: בחלק אורח חיים, כולל הפירוש את 'משבצות זהב' - ביאור על הט"ז ('טורי זהב') לרבי יצחק הלוי, ו'אשל אברהם' על ה'מגן אברהם' לרבי אברהם אבלי גומבינר, והוא נדפס לראשונה בפרנקפורט דאודר בשנת ה' תקמ"ז (1786-למנין הנהוג אצלם); ובחלק יורה דעה, כולל ה'פרי מגדים' את 'משבצות זהב' על הט"ז ו'שפתי דעת' על הש"ך, והוא נדפס לראשונה בברלין בשנת ה' תקל"א (1771-למנין הנהוג אצלם). כיום נדפס ה'פרי מגדים' בסוף כרכי השו"ע כמעט בכל המהדורות, ובכמה מהדורות חדשות הוא אף נדפס 'על הדף'. נוסף על ה'פרי מגדים' חיבר ר' יוסף תאומים הרבה ספרים אחרים, ביניהם 'ראש יוסף' על מסכת חולין ו'שושנת העמקים' על כללי התלמוד, 'תבת גמא' (ר"ת: גמרא, מדרש, אגדה) - פירושים על התורה בהלכה ואגדה; 'מתן שכתן של מצוות' - חקירות בענייני שכר ועונש (כנ"ל), ועוד. כמה מחיבוריו אבדו.

פרנק, רבי צבי פסח זצ"ל: נולד בקובנא, ליטא, בשנת ה' תרל"ג (1873-למנין הנהוג אצלם) ולמד בישיבות ליטא. בשנת ה' תרנ"ג (1893-למנין הנהוג אצלם) עלה לארץ ישראל והמשיך את לימודיו בישיבות בירושלים. בשנת ה' תרס"ז (1907-למנין הנהוג אצלם) מונה לדיין בבית הדין הגדול של ירושלים שישב בבית הכנסת החורבה, ביוזמתו של רבה של ירושלים, ר' שמואל סלנט זצ"ל. ר' צבי פסח היה פעיל בהקמת משרת הרבנות הראשית לארץ ישראל, ודאג להזמין את ר' אברהם יצחק הכהן קוק לשמש רב ראשי אשכנזי ראשון. הוא כתב שו"ת ידוע שנקרא בשם "שו"ת הר צבי", וגם השאיר חידושים על הש"ס שמוציאים אותו בשם חידושי הר צבי על הש"ס. הוא נפטר בירושלים בשנת ה' תש"כ (1960-למנין הנהוג אצלם).

"פתחי תשובה": ר' אברהם צבי הירש אייזנשטט זצ"ל. נולד בשנת ה' תקע"ג (1813-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בשנת ה' תרכ"ח (1868-למנין הנהוג אצלם). כיהן ברב בכמה קהילות בליטא. חיבורו העיקרי הוא ספר 'פתחי תשובה' על כל שו"ע (להוציא חלק אורח חיים, שעליו כבר חובר בידי ר' חיים מרדכי מרגליות מדובנא הספר 'שערי תשובה', שהיה לו לדוגמא), שבו לקט תמציתי של דברי הפוסקים במאות ספרי פסק וספרי שו"ת לפי סדר סעיפי השו"ע. ספר 'פתחי תשובה' נדפס לראשונה בחיי המחבר בוויילנא שנת ה' תקצ"ו (1836-למנין הנהוג אצלם), ועם תיקונים והוספות מאת המחבר בוי"טומיר ה' תרי"ב (1852-למנין הנהוג אצלם). הספר נדפס מאז ברוב המהדורות של השו"ע, והפך לאחד המקורות העיקריים לפסיקת ההלכה. חיבר גם את הפירוש 'נחלת צבי', הערות להלכה על השו"ע.

"ציץ אליעזר": הרב אליעזר יהודה ולדנברג נולד בשנת תרע"ו (1916-למנין הנהוג אצלם) בירושלים, ולמד בישיבת עץ חיים ואח"כ בישיבת חברון. מגיל צעיר בלט בכשרונותיו ובהתמדתו, ובשנת תרצ"ה (1945-למנין הנהוג אצלם) בטרם מלאו לו י"ט שנים כבר הוציא לאור כרך מחידושי בשם 'דבר אליעזר'. מאוחר יותר שימש כראש ישיבת 'שערי ציון', ובשנת תש"ה (1945-למנין הנהוג אצלם) החל להוציא לאור את סידרת ספרי השו"ת שלו 'ציץ אליעזר', שזכו לפרסום רב. תשובותיו עוסקות בכל נושאי ההלכה, אך בולטות ביניהן בעיקר התשובות הנוגעות לבעיות רפואיות וטכנולוגיות חדישות, בהן עסק באופן מיוחד בעקבות מינויו כפוסק של המרכז הרפואי 'שערי צדק' שבירושלים. הרב ולדנברג שימש כדיין ואב"ד בירושלים ואח"כ מונה לדיין בבית הדין הרבני הגדול, ונחשב מומחה בדיני גיטין. לאחר שקמה המדינה כתב גם ספר בשם 'הלכות מדינה' (ירושלים תשי"ב-תשט"ו, 1955-1952-למנין הנהוג אצלם), שבו עסק בכל צדדי ההלכה שבניהול מדינה יהודית בימינו. נפטר בירושלים בשנת תשס"ז, והותיר אחריו כ"ב כרכים של שו"ת 'ציץ אליעזר' (האחרון יצא לאור בשנת תשנ"ח-1998-למנין הנהוג אצלם).

קוק, רבי אברהם יצחק הכהן (ראי"ה קוק): נולד ברגיבה אשר בלטביה בשנת ה' תרכ"ה (1865-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בירושלים בשנת ה' תרצ"ה (1935-למנין הנהוג אצלם). הוא מונה לרב ראשי אשכנזי לישראל, והיה הראשון שמונה לתפקיד זה. כתב ספרים רבים, ידועים ספריו בענייני מחשבה ואמונה ("ש"ס הלבן"), אך יחד עם זאת כתב חידושים על הש"ס וחידושים הלכתיים. כתב שו"ת"ם על ד' חלקי שולחן ערוך. "שו"ת דעת כהן" על הלכות יורה דעה.

"קצות החושן": עיין לעיל בביוגרפיה של "אבני מילואים".

רמ"א: רבי משה בן ישראל איסרליש זצ"ל. נולד בשנת ה' רפ"ה (1525?-למנין הנהוג אצלם) בקראקא שבפולניה ושם נפטר בשנת ה' של"ב (1572-למנין הנהוג אצלם). הוא היה גדול הפוסקים באירופה האשכנזית. הרמ"א שימש רב, אב-בית-דין, וראש ישיבה בעיר מולדתו, קראקא, ומשם פרס

את מצודתו על כל ערי גרמניה, פולניה וצפון איטליה. כאשר חיבר ר' יוסף קארו את ספרו הקלאסי, השלחן ערוך, הוסיף עליו הרמ"א הגהות לפי שיטות הפוסקים האשכנזים, באופן שספר הלכה אחד שימש הן את יהדות ספרד והן את יהדות אשכנז. השלחן ערוך עם "המפה" (הגהותיו של הרמ"א) מקובל עד היום כהלכה פסוקה בישראל. הרמ"א השיב תשובות רבות בהלכה, ועסק גם בפילוסופיה ובקבלה. עליו נאמר הפתגם: ממשה (הרמב"ם) עד משה (הרמ"א) לא קם כמשה (הרמ"א).

רעק"א: רבי עקיבא בן משה גינו איגר זצ"ל. נולד באיזנשטט בשנת ה' תקכ"א (1761-למנין הנהוג אצלם). בשנת ה' תקע"ד (1814-למנין הנהוג אצלם) הוא הוכתר כרבה של פוזן, למרות התנגדות קשה של אנשי הרפורמה. הוא התפרסם בשל גאונותו וחרירותו, והערותיו וחדושי נלמדים בעיון רב בכל הישיבות. תשובותיו בהלכה משמשות כמקור הלכתי חשוב בדורות האחרונים. החת"ם סופר (בנישואיו השניים) היה חתנו. רעק"א נפטר בשנת ה' תקצ"ז (1837-למנין הנהוג אצלם).

רש"ל: רבי שלמה בן יחיאל לוריא זצ"ל. נולד בפוזן, פולין בשנת ה' ר"ע (1510-למנין הנהוג אצלם) לערך ונפטר בשנת ה' של"ד (1574-למנין הנהוג אצלם). הוא שימש ברבנות בקהילות רבות בפולין. בשנת ה' שכ"ז (1567-למנין הנהוג אצלם) הוא יסד את ישיבתו המפורסמת בלובלין, שהשפיעה על דרכי לימוד הגמרא בזמנו ובדורות הבאים. דרכו בלימוד הגמרא לא היתה זו של הפלפול שנפוץ היה אז בפולין. הרש"ל השאיר אחריו תשובות ופירושים לגמרא, הנלמדים עד היום.

"שבות יעקב": רבי יעקב בן יוסף רישר זצ"ל. נולד בשנת ה' ת"ל (1670-למנין הנהוג אצלם) בערך, בפראג, ולמד שם בצעירותו. הוא כיהן ברבנות בקהילות שונות: פראג, אנסבך (בווריה), ורמזיה ומץ (גרמניה). תשובותיו, שנדפסו בספרו שבות יעקב, זכו לתפוצה מרובה. הוא נפטר בשנת ה' תצ"ג (1733-למנין הנהוג אצלם).

"שבט הלוי": הרב שמואל הלוי ואזנר שליט"א. נולד בשנת ה' תרע"ד (1914-למנין הנהוג אצלם) בווינה (אוסטריה). למד אצל חכמי וינה ובישיבות צעלם וטירנוי, ואחר כך בישיבת חכמי לובלין, בה היה בין תלמידיו הקרובים של ראש הישיבה רבי מאיר שפירא זצ"ל. עלה לארץ בה' תרצ"ט (1939-למנין הנהוג אצלם) והתיישב בירושלים, בה למד ולימד. שימש כמורה הוראה בשכונת גבעת שאול, וזכה לקירבה גדולה ולהערכה רבה מאת גדולי ירושלים. באותה תקופה השתתף בהכנת לקט מפרשים ונוסחאות למהדורה חדשה של משנה תורה להרמב"ם. בעצת החזון איש מונה בשנת ה' תשי"ד (1954-למנין הנהוג אצלם) לרבה של השכונה "זכרון מאיר" בבני ברק, ובה הקים מחדש את "ישיבת חכמי לובלין" שהוא עומד בראשה עד היום. הוא נחשב מגדולי הפוסקים והמשיבים בדורנו, ובית ההוראה שייסד בשכונתו קנה לו שם בעולם כולו. בשנת ה' תש"ל (1970-למנין הנהוג אצלם) יצא לאור החלק הראשון של שו"ת שבט הלוי ובו פסקים על כל חלקי השו"ע, עד היום יצאו לאור עשרה כרכים.

"שואלין ודורשין": הרב אליהו שלזינגר שליט"א. רב שכונת גילה ומקור חיים. ר"מ ביהמ"ד גבוה לתורה וישיבת "שער המלך". חבר ביה"ד על יד הרבנות הראשית לירושלים. חיבר ספרים רבים: "אמרי אליהו", "מעגלי אליהו", "מצנת נר איש וביתו", "אלה הם מועדי", "אלה הדברים עה"ת", "ארשת שפתינו עה"ת" ושו"ת "שואלין ודורשין".

"שולחן ערוך": רבי יוסף קארו זצ"ל. ידוע בכינויו "מרן" ו"המחבר" (של ספר השולחן ערוך). הוא נולד בטולדו שבספרד בשנת ה'רמ"ח (1488-למנין הנהוג אצלם) ונפטר בצפת בשנת ה'של"ה (1575-למנין הנהוג אצלם). בשנת ה'רנ"ב (1492-למנין הנהוג אצלם) גלה הוא ומשפחתו עם הגולה, אשר עזבה את ספרד בעקבות צו הגירוש של המלך פרדיננד והמלכה איזבלה. הוא גדל בתורכיה ולמד תורה שם. בשנת ה'רצ"ו (1536-למנין הנהוג אצלם) עלה מרן לארץ ישראל, התיישב בצפת ושם הוסמך בסמיכות הסנהדרין על ידי רבו הגדול, המהר"י (ר' יעקב) בי רב. ספרו הגדול בית יוסף, המסודר לפי ספרי הטור, הינו אוסף של כל דעות הפוסקים והמפרשים בהלכה, החל מסוגיית או סוגיות התלמוד וכלה בפסקי בני דורו. כתב גם פירוש על הרמב"ם שנקרא "הכסף משנה". ספרו הידוע הוא "השולחן ערוך", שהוא קיצור של ספרו בית יוסף. שלושת עמודי התווך שעליהם ביסס את פסקיו הם: הרי"ף, הרמב"ם והרא"ש. כשדעותיהם חלוקות, הכריע כדעת שנים נגד אחד. גם כתב תשובות, ותשובותיו נשלחו לקרובים ולרחוקים.

"ש"ך": רבי שבתי ב"ר מאיר כהן זצ"ל. נולד בשנת ה'שפ"ב (1621-למנין הנהוג אצלם), ונפטר בשנת ה'תכ"ג (1662-למנין הנהוג אצלם). מגדולי הפוסקים. רוב ימיו חי בליטא. אביו ר' מאיר היה ת"ח ידוע, ור' שבתי למד תורה אצלו ואצל גדולי תורה נוספים, וכבר בילדותו נודע כעילוי מופלג. נשא לאשה את נינתו של הרמ"א, וישב בוויילנא סמוך על שולחן חותנו. למרות גילו הצעיר מונה לחבר ביה"ד של וילנא. בתקופת הגזירות שהחלה בפרעות ת"ח-ת"ט ונמשכה מספר שנים גלה מוויילנא ונדד ממקום למקום, עד שהגיע לעיר הלישוי שבצ'כיה, שם נתקבל לרב, אך נפטר לאחר זמן קצר. ר' שבתי הספיק לכתוב ספרים רבים וחשובים, המפורסם בהם הוא הספר "שפתי כהן" (בקיצור "ש"ך", ועל שמו כונה "הש"ך") על שו"ע יורה דעה, שר' שבתי פירסם בקרקא בשנת ה'ת"ו (1646-למנין הנהוג אצלם), בהיותו בן 24. באותה שנה יצא לאור בלובלין גם הספר "טורי זהב" (ט"ז) על יורה דעה מאת ר' דוד הלוי, שהיה פוסק זקן ומפורסם; הש"ך כתב עליו השגות בספר "נקודות הכסף", שעל חלקן השיב הט"ז ב"דף אחרון", ועל תשובות אלו ענה הש"ך בחריפות ב"קונטרס אחרון" (ה"דף" וה"קונטרס" נדפסו בסוף הכרך הראשון של יורה דעה, במהדורות הגדולות של השו"ע). הש"ך והט"ז היו לנושאי הכלים העיקריים של שו"ע יורה דעה, והם מודפסים זה לצד זה ברוב המהדורות. למרות קביעת רבני "ועד ארבע הארצות" בשנת ה'תמ"ג (1683-למנין הנהוג אצלם) שיש לפסוק כט"ז כשהוא חולק על הש"ך - כיום מקובל לפסוק ברוב המקרים כש"ך נגד

הט"ז. גם על חושן משפט חיבר ר' שבתי 'שפתי כהן', שיחד עם "ספר מאירת עיניים" (הסמ"ע) נחשב לנושא כלים עיקרי על שו"ע חושן משפט.

"שערי תשובה": רבי חיים מרדכי מרגליות זצ"ל. נולד למשפחת רבנים מפורסמת בערך בשנת ה'תק"ם (1780-למנין הנהוג אצלם), ונפטר בשנת ה'תק"פ (1820-למנין הנהוג אצלם). בצעירותו נמנה על חכמי הקלויז של העיר ברעד, ולאחר מכן מונה לרבה של העיר החשובה דובנא שבגליציה, ובה שימש כרב עד למותו בגיל צעיר. אחיו היה ר' אפרים זלמן מרגליות, מגדולי אותו דור, שבין השאר כתב את הספר "יד אפרים" - הערות על השו"ע, שנדפס בפעם הראשונה בדובנא בה'תק"פ יחד עם החיבור "שערי תשובה" שכתב ר' חיים מרדכי. ספר "שערי תשובה" מהווה מעין השלמה לספר "באר היטב", שהוא קיצור של דברי נושאי הכלים העיקריים של השו"ע בתוספת הערות הלכתיות מספרים אחרים, ואף הציונים להערות ה"באר היטב" משמשים גם כהפניות להערות שב"שערי תשובה". יש בספר "שערי תשובה" ליקוט של פוסקים ותשובות מעשיות ממאות ספרי שו"ת ופסיקה. מאז שנדפס לראשונה הוא מודפס ברוב מהדורות השו"ע, ומהווה בסיס מרכזי לפסיקה הלכה למעשה.

שפירא, רבי אברהם אלקנה כהנא זצ"ל: נולד בירושלים שבין החומות בי"ד באייר ה'תרע"א [1911-למנין הנהוג אצלם]. יש המאחרים את תאריך לידתו לכ"ד באייר ה'תרע"ד-1914-למנין הנהוג אצלם], ונפטר ביום טוב הראשון של סוכות, ט"ו תשרי ה'תשס"ח (2008-למנין הנהוג אצלם). בגיל צעיר מאוד נכנס לשיבת "תפארת צבי", ואחר כך, המשיך את לימודיו בשיבת "חברון". הוא למד אצל ראשי הישיבה הרב משה מרדכי אפשטיין זצ"ל והרב יחזקאל סרנא זצ"ל. ביוזמת הרב צבי יהודה הכהן קוק זצ"ל, החל הרב שפירא ללמד תורה ביישיבת "מרכז הרב" בירושלים. בשנת ה"א תשט"ז התמנה לדיין בבית הדין הרבני בירושלים. משנת ה'תשל"ד הוא שימש כאב"ד שלו. משנת ה'תשל"ד שימש דיין בבית הדין הרבני הגדול. בשנת ה'תשמ"מ נבחר כחבר מועצת הרבני הראשית לישראל. בשנת ה'תשמ"ב התמנה לראש הישיבה ביישיבת "מרכז הרב". בשנת ה"א תשמ"ג התמנה לרב הראשי לישראל. בתחום הספרותי היה הרב שפירא מבקר ראשי של "אוצר הפוסקים", ובצעירותו אף עמל על הדרת הספר "זכר יצחק" של ר' איצ'לה מפוניבז'. גם תשובתיו ופסקיו כונסו בשלשת חלקי הספר "מנחת אברהם".

"שרידי אש": רבי יחיאל יעקב וינברג זצ"ל. נולד ברוסיה בשנת ה'תרמ"ה (1885-למנין הנהוג אצלם), ונפטר במונטרה, שווייץ בשנת ה'תשכ"ו (1966-למנין הנהוג אצלם) ונקבר בירושלים. למד בישיבות ליטא וספג בהן את שיטת הלמדנות ואת תורת המוסר של הרב ישראל סלנטר. בימי מלחמת העולם הראשונה היגר לגרמניה ולימים נתמנה כראש בית המדרש לרבנים על שם רבי עזריאל הילדסהיימר בברלין, עד לסגירתו על ידי הנאצים ימ"ש בליל הבדולח, בשנת ה'תרצ"ט (1938-למנין

הנהוג אצלם). הוא היה גאון תלמודי שהשיב לשאלות רבות בהלכה, וחינך דורות של רבנים, מנהיגים והוגים. בימי מלחמת העולם השנייה נעצר על ידי הנאצים במחנות, ונותר בחיים שבור בגופו, אך איתן ברוחו. לאחר המלחמה התיישב בשווייץ.

"תוספות יום טוב": עיין לעיל ב"דברי חמדות".

"תשובות והנהגות": הרב משה שטרנברוך שליט"א. נולד בלונדון בשנת ה'תרפ"ו (1926-למנין הנהוג אצלם) ולמד בצעירותו בישיבת חברון בירושלים. משמש כראב"ד בית הדין של העדה החרדית בירושלים משנת ה'תשס"ג. במהלך חייו כיהן בקהילות שונות וגם שימש כרב ביוהנסבורג בדרום אפריקה. חיבר ספרים רבים, ביניהם "מועדים וזמנים" ושו"ת "תשובות והנהגות".