גר המתגייר

עיונים בהלכות גרות
כרך ג'

בהוצאת
ישיבת "כרם ביבנה"

אורי בצלאל פישר

מחבר ספרי "גר המתגייר" כרך א' וב', ספר "מעבדות לחירות" וקונטרס עמלק"

©

כל הזכויות שמורות למחבר

ניסן תשע״ט

עריכה והגהה: אמי מורתי תחיה פישר

הערות והארות ניתן לשלוח לכתובת:

אורי בצלאל פישר

ד.נ. אבטח

כרם יבנה (ישיבה) 79855

פלאפון: 0543488186

טלפון: 08-8569085

אימייל: ori.bezalel@gmail.com

לעילוי נשמת סבנו

ר' אלטר זאב הי"ד ב"ר יצחק אריה פולק זצ"ל
תלמיד חכם מופלג, ירא אלוקים וסר מרע
מסר נפשו ללימוד התורה ולקיום מצוותיה

נלב"ע י"ט מר-חשון תש"ה
ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת סבתנו

מרת שרה פייגע בת ר' שלמה ברוך (לבית שמאלהויזן)
פולק מנוחתה עדן
"פיה פתחה בחכמה ותורת חסד על לשונה".

נלב"ע י"ד ניסן תש"ן
ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י נכדיהם
ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם
ר' יצחק וחוה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת סבנו

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

אב"ד בקהילות טרענשין שבסלובקיה, פאלאנקא ובודפעסט שבארץ הגר

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

וקרבם למקום.

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

נלב"ע כ"ג ניסן תשכ"ו

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת סבתנו

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

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

נלב"ע א' ניסן תש"ך

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י נכדיהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחוה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת אבינו מורינו

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

"אהוב לשמים ואהוב לבריות."

נלב"ע כ"ה אלול תש"י

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת אמנו מורתנו

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

"אשת חיל מי ימצא ורחוק מפנינים מכרה".

נלב"ע כ"א כסלו תשמ"ה

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י בניהם

ר' אברהם ותחיה פישר ובני ביתם

ר' יצחק וחוה פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת סבי זקני, איש אשכולות ורב פעלים,

הרב הגאון הרב אברהם בן הרב הגאון הרב פסח 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 רעיתו פערל מנוחתה עדן.
ת.נ.צ.ב.ה

מנציחים ר' אברהם ותחיה פישר
ר' יצחק וחוה פישר

לעילוי נשמת דודי זקני הרב הגאון

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

אב בית דין 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 מרעיתו לעקידה.

ולעילוי נשמת רעיתו פרידה הי"ד.

ת.נ.צ.ב.ה

מנציחים ר' אברהם ותחיה פישר

ר' יצחק וחוה פישר

לקדושי קהילת וארפאלאטא, הונגריה שמסרו נפשם על קדושת השם הי"ד.

מנציחים ר' אברהם ותחיה פישר

ר' יצחק וחוה פישר

לעילוי נשמת

ר' יוסף דוד בן אברהם יהודה אריה זצ"ל

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

נלב"ע כ"א שבט תשכ"ב

ת.נ.צ.ב.ה

לעילוי נשמת

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

אשת חיל ואצילת נפש, דרכיה צדקה וחסד

נלב"ע י"ג טבת תשי"ח

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י ילדיהם

ר' אריה ז"ל ונעמי שכטר ובני ביתם

מרים ור' חיים אבנשטיין ובני ביתם

תחיה ור' אברהם פישר ובני ביתם

לעילוי נשמת אבינו וסבנו היקר

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

מגיא ההריגה קם כארי לבנות ארץ ואדם חביב ומופת למוקיריו ולמשפחתו

נלב״ע כ״ג טבת תשס״ב

ת.נ.צ.ב.ה

הונצח ע״י ילדיו

ר׳ יצחק וחוה פישר ובני ביתם

ר׳ אהרון ומירי ברריינר ובני ביתם

לעילוי נשמת אמנו וסבתנו היקרה

אוהבת את האדם

מנצי (מרים) ברריינר בת ר׳ מנחם ורוזה פוגל ע״ה

נלב״ע א׳ בר״ח אדר תשע״ה

ת.נ.צ.ב.ה

הונצחה על ידי ילדיה

ר׳ יצחק וחוה ובני ביתם

ר׳ אהרן ומירי ברריינר ובני ביתם

לעילוי נשמת בעלי, אבינו וסבנו היקר

ר' משה בן צבי שלום ודבורה לביא ז"ל

איש המעש והחסד בר הלבב האהוב והאוהב

נלב"ע בכ' אדר א', תשע"ו

ת.נ.צ.ב.ה

הונצח על ידי רעייתו, ילדיו ובני ביתו

לעילוי נשמת בעלי, אבינו, סבינו

ר' יוסף בן ר' יונה ינאי ז"ל
איש ירא שמים וישר דרך
גידל משפחה לתפארת וזכה להגיע לשיבה טובה.

נלב"ע כ"ב שבט תשע"ב
ת.נ.צ.ב.ה

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 ע"ה
נלב"ע בט' אייר תשט"ו
ת.נ.צ.ב.ה

הונצחו ע"י בתם וחתנם
רחל ור' יונה מרדכי ינאי ובני ביתם

הספר יוצא בסיוע הארגון

"The world that was"

ארגון שעושה סיורים לאירופה בעקבות השואה

The World That Was
POLAND TOURS
www.theworldthatwas.org

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

לכבוד ולעילוי נשמת

אחי היקר

ר׳ שלמה בן ר׳ נפתלי רכניץ ז״ל

איש הגון וישר

נלב״ע כ״ח אב, תשע״ז

ת.נ.צ.ב.ה

הונצח ע״י אחותו וגיסו רחל ומוטי ינאי

לכבוד ולעילוי נשמת

דודי היקר והאהוב

ר׳ אריה בן יוסף דוד שכטר ז״ל

איש אמת, עושה חסד ואהוב על הבריות

נלב״ע ז׳ ניסן, תשע״ח

ת.נ.צ.ב.ה

זכרון עולם בהיכל ה׳

לכבוד ולעילוי נשמת

איש מופת מורם מעם, תלמיד חכם מופלג ומרביץ תורה

הרה״ח ר׳ **יהושע השיל רייזמן** ז״ל

אוד מוצל מאש משרידי דור דעה ומחבר ספרים בהלכה במחשבה ובחסידות

אשר כל חייו מיזג ושילב תורה עם דרך ארץ

ועשה מלאכתו ארעי ותורתו קבע בהתעמקות ובריתחא דאורייתא

נלב״ע בעשרה בטבת תשס״ט

* * *

האשה החשובה עדינת הנפש ואצילת הרוח

מרת **הלינה שיינדל רייזמן** ע״ה

אשת חיל עטרת בעלה רודפת צדקה וחסד

נלב״ע ערב שבת ה׳ מנחם אב תשנ״ז

* * *

איש דגול מרבבה ואציל נפש, אוהב ספר ויודע ספר, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה

הרה״ח ר׳ **אהרן יעקב קורנווסר** ז״ל

רב פעלים לתורה ולצדקה, אוהב חסד ומרבה להיטיב

נלב״ע ז׳ תמוז תשס״ב

אשר היו כולם הורים ומורים, מלמדים ויועצים, ודמותם מלווה אותנו תמיד

ת.נ.צ.ב.ה.

הונצח על ידי

צבי רייזמן, איש עסקים ומחבר ספרי רץ כצבי (ט״ו חלקים)

ובני משפחתו, לוס אנג׳לס

בס"ד

ועד הרבנים העולמי לעניני גיור

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

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

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

רב נחום אידזנשטיין
רב שכונת
מעלות דפנה
ירושלים עיה"ק

ועד הרבנים העולמי לעניני גיור

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

י"ט טבת תשע"א

לכבוד הרה"ג ר' אורי בצלאל פישר שליט"א

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

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

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

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

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

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

בכבוד רב

נחום אייזנשטיין יו"ר

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

משרד הרבנות רמת-גן

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

בס"ד
ט' מרחשון תשע"א

מכתב ברכה

לכבוד
הרב אורי בצלאל פישר שליט"א

שלומך ישנא לעד.

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

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

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

ב. מצות גיור

כידוע אין מצות גיור מפורשת בתורה. וזה"ר רצה למנף את המצוה לגייר למצוה "ואהבת את הגר".
לענ"ד יש מקום אולי לומר שמצות גיור כלולה במש"כ הרמב"ם בהל' מלכים פ"ח ה"י: וכן ציוה משה רבנו מפי הגבורה לכוף את כל באי העולם לקבל מצוות שנצטוו בני נוח. והמקבל אותם הוא נקרא גר תושב ככל 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 למייע בידו גם בזה"ז, אלא שאין בי"ד שיעשה זאת. אולם לקבלת גר צדק יש בי"ד גם כיום, ומאותה סיבה שהתורה מעונינת לקרב את כל העולם לעבוד את ה', כל אחד לפי יכולתו, אם כב"נ ואם כישראל גמור, לכן מצוה לקבל גר צדק. אלא שהא גופא לכאורה אין מצוה מפורשת בתורה לקבל גר תושב?

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

בס"ד

לשכת הרב הראשי
הרב יעקב אריאל

אך באמת המצוה מפורשת בפסוק: "ויקראת 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 לרדיפה אחרי כל גוי בעולם ולאלצו לקיים ז' מצוות ב"נ. אך אם הוא מעוניין לקבל ז' מצוות מצוה לסייע בידו, וא"כ ה"ה מי שמעונין לקבל תרי"ג מצוות מצוה לקרבו.

ג. קבלת מצוות

פשיטא כביעתא בכותחא שאין יהדות ללא תורה ומצוות. אין אומתנו אומה אלא בתורותיה ומצוותיה ועל דעת כן גר מתגייר כדי להיות חלק מעם ישראל כעם התורה.
המחלוקות הן רק בפרטים. כגון גר המתגייר במקום שהציבור אינו מקיים את כל המצוות (ואפילו שבת מקיימים בקושי) שיש אומרים אומרים שגיורו תקף כי הוא קיבל על עצמו את הנורמות ההלכתיות המקובלות באותו מקום. וכן גר קטן לדעת הרישב"א שאין צורך לדרוש ממנו קיום מצוות בעודו קטן אלא לסמוך על כך שלשכיגדייל 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 הקטן גדל בסביבה שאין שום זכר ליהדות ואפילו לא ידע מהו בר מצוה נראה שדינו כמי שמוחה ולא מעונין לקבל ע"ע תורה ומצוות וגיורו פוקע.

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

ושוב יישר כוח גדול יפרצו מעיינותיך חוצה.

בברכת התעבה,

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

הרב יעקב אריאל
הרב הראשי לרמת-גן

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

Rabbi Mordechai Greenberg
Rosh Hayeshiva
Kerem B'Yavneh

הרב מרדכי גרינברג
ראש הישיבה
כרם ביבנה

בס"ד

ט"ו באדר ב' תשע"א

מכתב ברכה

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

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

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

בספר אמת ליעקב לר' יעקב קמינצקי זצ"ל, כתב עפ"י דברי המלבי"ם בפ' קדושים, עה"פ "ואהבת לרעך כמוך", שיש חילוק בין "ואהבת לרעך" ל"ואהבת את". המלבי"ם שאל, איך אפשר לצוות אדם מישראל שיאהב את חבירו כמוהו ממש, שזה דבר שכמעט אינו מציאותי. ובאמת אין זה הציווי, שאם כן היה אומר שצריך לאהוב אותו "כנפשו", כמ"ש "ויאהבהו יהונתן כנפשו". "כי אהבת נפש אהבו", ולא "כמוך". ומלבד זאת, הפעל "אהב" נקשר תמיד עם המלה "את" ולא בלמ"ד. ואילו כאן נאמר "ואהבת לרעך כמוך", וכתב המלב"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 בשבחו ולחוס על ממונו, כמו שהוא חס על ממון עצמו". והיינו שיראה לדאוג לחברו בכל התועליות שהיה דואג לעצמו כן ידאג לחבירו וזהו השימוש באות למ"ד, שיגיע אל חבירי כל מה שרוצה שיגיע אליו.

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

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

כעתירת המברכו בכל לב,

הרב מרדכי גרינברג
ראש הישיבה.

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

מכתב ברכה

הרב אורי בצלאל פישר שליט"א המכהן כר"מ בישיבה מוציא לאור עולם שני חלקים נוספים מספרו 'גר המתגייר'.

הרב פישר שליט"א מלמד תורה בישיבת כרם ביבנה זה מספר שנים ושיעוריו מצטיינים הן בהבנה מעמיקה והן בהיקף הנושאים בהם הם עוסקים. תלמידיו של הרב פישר אף זוכים לאוזן קשבת ולקירבה והשקעה אישית מיוחדת.

בשני החלקים הקודמים הקיף הרב פישר סוגיות רבות הקשורות לדיני גרים וגרות. שני החלקים הנוספים באים להשלים את הסדרה ואף הם כקודמיהם עוסקים הן בהלכות גרות והן בעניינים נוספים.

ברכתנו לרב פישר שליט"א שיזכה להרבות גבולו הן בספרים והן בתלמידים ויראה רוב נחת מכל צאצאיו יחד עם רעייתו הרבנית שתחיה.

הרב גבריאל סרף הרב אהרן פרידמן

ראשי הישיבה

תוכן עניינים

הקדמה 25

תקציר מאמרים 31

אורח חיים 43

גר שהתגייר בימי ספירת העומר 45

גר שהתגייר ביום הכיפורים 48

קדושת כהן שנשא גיורת 50

גר שמתגייר על מנת שלא לדבר בלשון הקודש 55

עליית גר לקריאת התורה 73

מילת גר בערב שבת 74

שמירת שבת – לנכרי שמל ולא טבל ולנכרי שבאמצע תהליך גיור? 81

חילול שבת כדי להציל גר קטן משמד 110

חילול שבת כדי להציל גר שמל ולא טבל 114

חילול שבת עבור נכרי שנמצא בתהליך גיור 121

גרים ערבים זה לזה? 124

יורה דעה..... 143

גר שטבל קודם שנימול..... 145

חיוב הטפת דם ברית לגר מהול..... 149

גיור נכרי שלא הולך בדרך היושר והמשפט..... 158

קונטרס "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" 170

חובת גיור – ספק יהודי, ספק נכרי..... 246

ברית מילה עִם סם הרדמה 251

ברכת הטבילה..... 265

נוסח הברכה על טבילת גרות..... 280

ברכות על גיור קטן..... 282

פריעה מעכבת בגרות?..... 298

קבלת מצוות אפילו בשעת נסיון 305

הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה 310

בן תערובת 341

טבילת גיורות..... 360

לימוד תורה לנכרי המתגייר 387

אבן העזר 419

אֵם יהודיה ואב נכרי 421

גיור לשם אישות 445

גר שחזר לסורו – גדר ביאתו 464

קידושין וחופה לזוג נכרים שהתגייר 468

"ראינוה נוהגת בדרכי ישראל" 473

היתר לגר לישא ממזרת 525

נישואין עם גיורת 536

קיום מצוַת פריה ורביה לגר 542

ג' חדשי הבחנה 546

נישואי גיורת קטלנית 569

גר שמגרש אשתו שלא ילדה עשר שנים 590

הודעה למשודכת שאביו נכרי 598

מנהג – גר נקרא "בן אברהם אבינו" 602

מנהג – גר משנה את שמו כשמתגייר 607

חושן משפט 611

גר כדיין 613

מינוי גר כחבר כנסת 648

נספחים 673

יחס חז"ל כלפי הגיור והמתגיירים 675

גיורה של איזבל והחשלכה לתקופתנו 695

הקדמה

ספר זה הוא כרך השלישי בסדרת הספרים ״גר המתגייר״ והוא ממשיך לעסוק בענייני גיור. כרך הראשון עסק בהלכות גיור, כרך השני עסק ברובו בענייני הגות ומחשבה בענייני גיור וכרך זה כמו כרך הראשון עוסק בהלכות גיור. הספר עוסק בהלכות רבות בענייני גיור, הלכות שקשורות לד׳ חלקי השולחן ערוך ומחולק לפי סדר השולחן ערוך. בתחילתו ישנן הלכות שעוסקות בענייני אורח חיים, לאחר מכן הלכות שעוסקות בענייני יורה דעה ובהמשך לכך הלכות שעוסקות בענייני אבן העזר ולסיום הלכות שעוסקות בענייני חושן משפט. בנוסף לכך, יש עוד שני מאמרים שהם אינם קשורים בצורה ישירה לד׳ חלקי ה״שולחן ערוך״ והובאו בנספחים.

כפי שכתבתי בהקדמה לספרים הקודמים, סדרת ספרים זו באה לעולם לא רק לצורך הגרים, אלא לצורך כל אחד ואחד, גם אלו שאינם גרים. ויש לכך מספר סיבות: 1. תופעת הגרות בזמננו התרבתה, ונכון שלכל בן ישיבה תהיה יד ורגל בהלכות אלו, יבין בענייני גיור. נוסיף שיש חשיבות שכל אחד יהיה שותף ויעזור בענייני הגיור, ולכן יש צורך שיבין בהלכות אלו ויבין את המשמעויות של הגיור. 2. מתוך הלכות הגרות אפשר ללמוד הלכות רבות שקשורות גם ליהודי הפשוט שאינו גר. 3. הלכות גרות הן מלמדות רבות על משמעות עַם ישראל. הגיור והגרות מלמדות מי הוא עַם ישראל, מה תפקידו בעולם.

תופעת הגרות בימינו מצויה ביותר. עלינו לתת את הדעת עליה. מוטל על גדולי ישראל לדאוג כיצד להביא שהגיור יעשה לפי ההלכה ואלו שיבואו להתגייר יבואו מתוך כוונה אמיתית לשמור תורה ומצוות. היהדות אינה דת מסיונרית ואינה מנסה לשדל נכרים להתגייר ולהצטרף לעָם ישראל. יחד עִם זאת, אנחנו נמצאים בתקופה קשה. יש משפחות רבות שאחד מבני הזוג אינו יהודי, ונראה שבמשפחות אלו יש צורך להביא את בן הזוג להתגייר. כמובן, שמדובר להביאו להתגייר מתוך כוונה אמיתית לשמור תורה ומצוות. הרצון להביא את הבן זוג להתגייר לא יביא אותנו לידי עיוורון בהלכה והבאת גרים שאינם שומרים תורה ומצוות. הבאת גרים שאינם שומרים תורה ומצוות אינה רצויה. כנראה הגיור אינו חל, ובכך אנחנו מכשילים את הציבור, יש לו כשרות מן הרבנות, אך הוא עדיין נשאר בנכריותו. ובכך יש רמאות כלפי הנכרי וכלפי כל עַם ישראל. נוסף על כך, נאמר על הגרים שהם קשים כספחת לעָם ישראל, ונראה שמימרא זו נאמרה דווקא על גרים שאינם שומרים תורה ומצוות. רצוננו דווקא בגרים כאלו שעליהם אמרו חז״ל שבחים רבים, וכפי שנאמר במדרש במדבר

רבה (ח, ט): ״ ׳אשרי כל ירא ה׳ ההולך בדרכיו׳ אינו אומר אשרי ישראל אשרי כהנים אשרי לוים אלא אשרי כל ירא ה׳ אלו הגרים שהם יראי ה׳ שהם באשרי״.

אסיים את דבריי בסיפור שיש בו מסר חשוב ביותר לעניין פסיקה הלכתית. לאחר שהוצאתי לאור את הכרך השני, אחד מתלמידיי שאל אותי האִם בספר הזה אני מחמיר כמו בספר הראשון? השבתי לו תשובה שנראית לי חשובה ביותר בהבנת פסיקת ההלכה. אני לא מחמיר וגם לא מקל, אני פוסק כפי הנראה לעניות דעתי. דהיינו, לאחר ההתבוננות בסוגיא, בראשונים ובאחרונים אני מסיק את מסקנותיי. אני, מכתחילה, לא מחפש להחמיר, וגם לא להקל. יש לפסוק לאחר עיון מעמיק ללא מגמה להחמיר או להקל. מגמת הפוסק צריכה להיות לגלות את דבר ה׳, דהיינו לגלות את האמת לאמיתה.

בכתב העת ״המעין״[1] הובאו דבריו של הרב צבי פסח פראנק זצ״ל שכתב לגבי מספר פוסקים שהחמירו בעניין שביעית: ״מתוך שתחילת גישתם לעיין בהלכה זו היה תחת רצונם להיות מהמחמירים דווקא, קורא אני עליהם מאמרם ז״ל[2] על הפסוק ׳כמים הפנים לפנים כן לב האדם לאדם׳ – ׳ההוא בדברי תורה כתיב׳, ופירש רש״י לפי פנים ולב שאתה נותן לתורה לבך עומד להעמיד לך גירסא״.

מכאן, למדים שהרב צבי פסח פראנק זצ״ל התנגד לגישה לקבוע מהי ההלכה לפני שניגשים לעיון בשאלה הנשאלת. צריך לגשת בגישה פתוחה, בלי נטיית לב לשום כיוון.

בשיטה זו עמד הרב משה סופר זצ״ל, בעל שו״ת ׳חת״ם סופר׳[3]:

> הנה שמעתי מרבינו הגדול בעל חתם סופר זי״ע, שהאדם צריך לידע בעצמו בלבבו שהקב״ה מכיר לבבו, והי״ת יודע שאין לו בלבבו רק לעשות רצון הבורא. ואמר על עצמו [מרן החת״ס], כשבא לו איזה שו״ת, בקוראו השאלה טרם יעיין צריך הוא לכוין דעתו לכך שאין כוונתו להכריע לא להאיסור ולא להיתר בענין זה, לחייב או לפטור, רק שמתכוון דעתו שרוצה להשיב לדורשיו האמת – שהוא אמת לפני נותן התורה, ואחרי זה מה שעולה בדעתו להשיב – זה תופס לאמת. ואף על פי ששוב ישיב השואל ויקשה לו מגמרא או מפוסקים, שאם היה נזכר בשעת הכתיבה מש״ס זה או מפוסק היה נזכר וחוזר מהוראתו ולא היה טורח להעמיד סברתו ודינו, אך מאחר שהעלים הקב״ה

[1] תמוז תשע״א, גליון נא (ד), עמ׳ 93.
[2] מסכת יבמות קיז, סוף ע״א.
[3] מובא בהקדמת שו״ת ׳חת״ם סופר׳, יורה דעה, מהדורת ירושלים, תש״ס והלאה, דף יא, ע״א, בשם שו״ת ״גורן דוד״, חלק ב, סימן נו, ד״ה והנה חפץ.

בפעם ראשון, והוא יודע בעצמו שהיה מחפש בעיניו אחר האמת, נותן לב להציל דבריו הראשונים לצדקם להעמידם בעומק העיון.

לסיום אחזור ואדגיש שבוודאי דבריי שכתובים בספר אינם באים לפסיקת הלכה, אלא לעיון והעמקה בנושא הגיור. בשאלות הלכתיות למעשה צריך לפנות לגדולי הפוסקים שיראו לנו את הדרך שנלך בה. אם דבריי נראים בניגוד לדבריהם, מבטל אני את דבריי. להלכות גיור יש השלכות גדולות לכלל ישראל, וניתנות להכרעת גדולי הפוסקים. דבריי מופנים לעיון הדברים. אציין שבמספר הלכות פניתי לרב דוב ליאור שליט״א לשמוע את דעתו ההלכתית. במקומות אלו ציינתי לדבריו ולפסיקתו. ועוד אני מציין שלא כל המאמרים שכתובים כאן ניתנו לעיון לרבנים שנתנו את מכתבי הברכה.

ברצוני להודות לכל אלו שסייעו בידי בלימוד התורה שלי, בבנין הרוחני שלי ובהוצאת ספר זה. בראש ובראשונה עלי להודות לקב״ה שמסייע בידי ללמוד וללמד את תורתו הקדושה. זכיתי לשבת ללמוד בישיבת כרם ביבנה כבחור ולאחר מכן כאברך. וברוך ה׳ אני זוכה כעת לשמש כר״מ בישיבת כרם ביבנה וללמד את הבחורים היקרים בישיבת כרם ביבנה.

תודתי נתונה לרעייתי העוזרת לי בכל דרכיי ומעשיי בעצותיה הנכונות והמחכימות בכל התחומים. היא המגדלת ומחנכת את ילדינו היקרים. וכפי שאמר ר׳ עקיבא על אשתו ״שלי ושלכם שלה״, ספר זה וגם הספרים הקודמים שייכים לה, ויש לה חלק חשוב בהוצאתם.

אודה להוריי היקרים שעוזרים לי רבות בכל התחומים הן בענייני הרוח והן בענייני הגשמיות. רבות למדתי מהוריי ובוודאי בזכותם הגעתי להיכן שהגעתי. וכמובן, שעזרו לי רבות בהוצאת ספר זה בהגהותיהם ובהערותיהם. ומברך אני אותם שיזכו לרוות נחת ושמחה מכל צאצאיהם.

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

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

אודה לכל רבותיי שלימדו אותי וחינכו אותי. למורי ורבי הרב שלמה גמרא שליט״א, שהכניסני לעולם התלמוד והיה ר״מ שלי בכיתה ט׳ בישיבת ״אור חיים״ בטורונטו, קנדה. למדתי ממנו רבות והושפעתי ממנו הרבה מאוד.

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

כמובן, שעלי להודות לרב מרדכי גרינברג שליט״א, נשיא ישיבת כרם ביבנה. זכיתי ללמוד רבות מהרב כתלמיד ואחר כך כאברך. לפני מספר שנים הרב מינה אותי להיות ר״מ בישיבה. ואני מודה לי על כל הטובות שעשה עמי.

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

לאחר מכן למדתי אצל הרב ציון לוז שליט״א [כיום דיין בבית דין העליון בירושלים]. למדתי אצלו בשיעור ג׳ ושיעור ד׳, ולמדתי ממנו רבות.

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

אוסיף להודות לרב יעקב מדן שליט״א [ראש ישיבת הר עציון]. כבר שנים רבות מספר רבנים ואני בתוכם, זוכים מדי שבוע לנסוע לרב ולשמוע ממנו שיעורים. הושפעתי ממנו בתחומים רבים.

מודה אני לכל צוות הרמי״ם של ישיבת כרם ביבנה שעוזרים לי בכל התחומים, וספר זה יוצא גם בזכותם. אודה לראשי הישיבה החדשים, ידידיי הטובים, הרב גבריאל סרף שליט״א והרב אהרן פרידמן שליט״א, שגם מהם זכיתי ללמוד רבות. וברוך ה׳ עושים פעולות גדולות ומבורכות למען הישיבה. אני מאחל שימשיכו בכל פעולותיהם המבורכות ובראשותם הישיבה תמשיך להגדיל תורה ולהדאירה.

נודה גם לכל אלו שסייעו בעבר ולאלה המסייעים בהווה מבחינה החומרית והגשמית לישיבת כרם ביבנה. למר אלי קליין ז״ל (מנהל הישיבה לשעבר), לרב ארי כץ (מנהל הישיבה לשעבר), למר צבי זלצר (מנהל הישיבה כיום), למר אברהם מרקוביץ (מזכיר הישיבה לשעבר) ולרב איתי שוהם (סמנכ״ל הישיבה).

לסיום אודה לתלמידיי היקרים, שהתקיימו בי דברי ר׳ חנינא[4]: ״הרבה למדתי מרבותי ומחבירי יותר מרבותי, ומתלמידי יותר מכולן״. קושיותיהם ושאלותיהם הביאו אותי להעמיק בדברי חז״ל, ולהגיע לבירור יותר אמיתי בדברי חז״ל.

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

[4] מסכת תענית ז, ע״א.

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

תקציר מאמרים

גר שהתגייר בימי ספירת העומר: מאמר קצר זה עוסק בדין גר שהתגייר בימי ספירת העומר, האם הוא מצוּוֶה לספור את העומר מגיורו ואילך, והאם הוא סופר בברכה?

גר שהתגייר ביום הכיפורים: מאמר קצר זה עוסק בדין גר שהתגייר ביום הכיפורים. האם הוא מצוּוֶה להתענות בשאר היום? המאמר עוסק בחקירה האם חיוב תענית ביום הכיפורים הוא מעת לעת, או יש חיוב להתענות בכל רגע שיכול להתענות אפילו שבתחילת התענית לא היתה באפשרותו להתענות, או לא היה מחוייב להתענות?

קדושת כהן שנשא גיורת: המאמר עוסק בשאלת זכויותיו של הכהן לאחר נישואיו לגיורת. יש איסור לכהן לישא גיורת שנחשבת כזונה, והשאלה אם בכך שעבר על איסור כהונה מופקעות ממנו זכויות הכהונה. ואם מופקעות ממנו, מה הן הזכויות שמופקעות ממנו?

גר שמתגייר על מנת שלא לדבר בלשון הקודש: מאמר זה מבוסס בחלקו על המאמר הגדול "קונטרס קבלת מצוות בגיור", שנכתב בכרך א' לסדרת הספרים "גר המתגייר". שם נדונה בהרחבה השאלה האם אפשר לגייר אחד שלא מקבל עליו את כל התורה כולה? והשאלה אפילו אם אסור לגייר, האם הגיור חל בדיעבד? בהמשך למאמר זה, נעסוק בשאלת גיור נכרי שאינו מקבל על עצמו לדבר בלשון הקודש. המאמר עוסק בהרחבה בשאלה האם יש חיוב ומצוה לדבר בלשון הקודש?

עליית גר לקריאת התורה: מאמר קצר זה עוסק בדין עליית גר לקריאת התורה. בקריאה לתורה אנחנו קוראים לאדם בשמו ובשם אביו, וכאן אביו

אינו יהודי, והגר אינו מתייחס אחריו. כיצד לקרוא לו כאשר מעלים אותו לתורה?

מילת גר בערב שבת: המאמר סוקר דין ברית מילה בערב שבת. יש דעה בין הראשונים שסברה שאין לבצע ברית מילה בערב שבת וכן ביום חמישי כשמדובר על ברית מילה שהיא דחויה. הטעם לכך הוא, שתוך שלשה ימים לברית מילה הילד נחשב מסוכן, ויש לחוש שיבואו לידי חילול שבת משום פיקוח נפש של הילד בעקבות המילה. כדין מילה דחויה, כך הוא דין מילת גר בערב שבת וביום חמישי. המאמר דן בפסיקת ההלכה בשאלה זו.

שמירת שבת – גר שמל ולא טבל: מאמר זה הוא מאמר ארוך שעוסק בכל הצדדים בדין שמירת שבת לגר שמל ולא טבל. ידועה ההלכה שלנכרי אסור לשמור שבת. השאלה היא האם דין זה גם תקף בנוגע לנכרי שנימול לשם גיור, אך עדיין לא טבל? יש שלש אפשרויות כתשובה לשאלה זו: 1. אסור לו לשמור שבת. 2. יש חיוב לשמור שבת כדין יהודי. 3. אין איסור, אך גם אין חיוב. גם נידונה שאלת שמירת שבת על ידי נכרי שעומד באמצע תהליך הגיור.

חילול שבת כדי להציל גר קטן משמד: בנספח למאמר "גיור אשה שנשואה בנשואין אזרחיים לכהן" [הובא בספר "גר המתגייר", כרך א] הארכתי לדון בנושא חילול שבת כדי להציל ישראל משמד. בהמשך למאמר זה נעסוק בשאלת חילול שבת כדי להציל גר קטן משמד. ספקותיי נובעים משתי סיבות: א. לדעת מספר ראשונים, גר קטן, הוא רק גר מדרבנן. ב. גר קטן יכול למחות כשגדל, ואם ימחה הוא נעשה נכרי למפרע. לכן, אפילו אם הגר יצא לתרבות רעה וישתמד, בכל זאת, הוא יכול למחות ובכך נעשה נכרי למפרע ואינו עובר שום עברה. ואפילו ייתכן שלא צריך למחות בפועל, אלא בכך שנוהג כנכרי יש בכך מחאה ובמה שמוחה הוא נעשה נכרי. לכן, מדובר על חילול שבת כדי לעשותו יהודי, ואין כאן הצלה מעברה.

חילול שבת כדי להציל גר שמל ולא טבל: מאמר זה בא בעקבות שני המאמרים הקודמים והוא דן בנוגע לחילול שבת עבור נכרי שנימול לשם יהדות, אך עדיין לא טבל. הדברים מבוססים על המאמרים הקודמים, בנוגע לגדר גר שמל ולא טבל, וגם בגדר הטעמים שמחללים שבת עבור פיקוח נפש של יהודי.

חילול שבת עבור נכרי שנמצא בתהליך גיור: גם מאמר זה נכתב בעקבות המאמרים הקודמים והוא בנוי ברובו עליהם. המאמר עוסק בשאלת חילול שבת עבור נכרי שנמצא באמצע תהליך גיור, אך עדיין לא נימול.

גרים ערבים זה לזה: ידועה ההלכה שבני ישראל ערבים זה לזה. הלכה זו גוררת נפק"מ רבות. כגון, אחד שכבר יצא ידי חובה תקיעת השופר יכול להוציא את חברו ידי תקיעת שופר. וכן הדין בנוגע לכל המצוות, אחד שכבר יצא ידי חובה יכול להוציא אחרים שלא יצאו ידי חובה. השאלה היא, האם דין זה נכון גם לגבי גרים והיא מתחלקת לשני חלקים: 1. האם היהודים ערבים לגרים, ויהודי יכול להוציא גר ידי חובה על אף שהיהודי כבר יצא ידי חובה? 2. האם הגרים ערבים ליהודים, וגר יכול להוציא את היהודי ידי חובה על אף שהגר כבר יצא ידי חובה? המאמר דן בהרחבה בדיני ערבות במצוות ומקיף את הנושא בכל גווניו.

גר שטבל קודם שנימול: במספר מאמרים דנו בנוגע לתהליך הגיור. והתבאר שיש ארבעה חלקים לגיור [במקרה של גיור זכר]: א. מילה. ב. טבילה. ג. קבלת מצוות. ד. הבאת קרבן. בגמרא מבואר שהגר נימול בתחילה ורק לאחר מכן טובל. ונחלקו הראשונים האם סדר זה מעכב, ובמקרה שטבל קודם שנימול האם גיורו חל? מאמר זה עוסק בבירור שאלה זו ובהכרעה ההלכתית.

חיוב הטפת דם ברית לגר מהול: כפי שהתבאר לעיל הנכרי שרוצה לבוא בקהל ה' צריך למול את עצמו ולטבול במקוה. השאלה נשאלת, מה הדין

במקרה שהנכרי מהול בשעה שבא להתגייר? ושאלה זו מתחלקת לשני מקרים: א. נולד מהול. ב. נימול קודם גיורו שלא לשם גיור. האם נכרי זה יכול לבוא בקהל ה' בלי ברית מילה שנעשתה לשם גיור?

גיור גר שלא הולך בדרך היושר והמשפט: כבר דנו במספר מאמרים בנוגע לשאלת גיור נכרי שאינו מתכוון לשמור את כל התורה והמצוות. מאמר זה בא בעקבות מאמרים אלו. כאן הדיון בנוגע לנכרי שאינו מתכוון ללכת בדרך היושר והמשפט, האם אפשר לגיירו?

קונטרס "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי": הגמרא במקומות רבים הביאה את המימרא "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". מאמר זה עוסק בהרחבה בביאור מושג זה. האם משמעות המושג שיש הפקעה מוחלטת לעברו ונחשב כנולד מחדש, או אולי הדברים אמורים רק לחלק מהדינים? המאמר מקיף ומביא נפק"מ רבות בשאלה זו. הוא דן בנוגע לדין ייחוד גר עִם הוריו הנכרים, וכן במקרה שההורים התגיירו עִם ילדיהם, האם יש היתר לאב להתייחד עם בתו וכן לאם להתייחד עם בנה? וכן המאמר דן בנוגע לחיוב מזונות במקרה שהאב התגייר עִם ילדיו. הוא דן גם בנוגע לחיוב טבילת כלים, לכלים שקנה בעת שהיה נכרי ועוד נושאים רבים.

חובת גיור – ספק יהודי, ספק נכרי: המאמר עוסק בשאלת חובת הגיור לאחד שהוא ספק יהודי, ספק נכרי. האם יש חיוב לגיירו? והאם יש קולאות מסויימות שאפשר לנהוג בנוגע לגיורו? כגון, נתיר לגיירו על אף שהגיור שלו הוא לשם אישות.

ברית מילה עִם סם הרדמה: האם מותר לבצע את הברית מילה עִם סם הרדמה. שאלה זו נבדקת בשני מקרים: א. מילת יהודי. ב. מילת נכרי המתגייר. מקרה הראשון נחלק לארבעה מקרים: א. מילת יהודי מבוגר בהרדמה כללית. ב. מילת יהודי מבוגר בהרדמה מקומית. ג. מילת ילד יהודי בהרדמה כללית. ד. מילת ילד יהודי בהרדמה מקומית. גם מקרה השני נחלק

לארבעה מקרים: א. נכרי מבוגר שבא להתגייר ורוצה לעשות הרדמה כללית. ב. נכרי מבוגר שבא להתגייר ורוצה לעשות הרדמה מקומית. ג. נכרי ילד קטן שמגיירים אותו ורוצים לעשות לו הרדמה כללית. ד. נכרי ילד קטן שמגיירים אותו ורוצים לעשות לו הרדמה מקומית. מאמר זה עוסק בשאלות אלו.

ברכת הטבילה: מאמר זה עוסק בדין ברכת טבילת גר מבוגר. מתי מוטל על הגר לברך את ברכת הטבילה? האם הוא מברך מיד לאחר הטבילה או דווקא כשיוצא מן המקוה? מאמר זה נוגע גם בשאלת ברכת הטבילה לנידה ובמחלוקת הראשונים בשאלה זו.

נוסח הברכה על טבילת גרות: לאחר שנידונה השאלה מתי יש לברך את הברכה על טבילת הגרות, נשאלת השאלה מהו נוסח הברכה?

ברכות על גיור קטן: במאמרים רבים בספרי "גר המתגייר", כרך א', דנו בגדר גיור קטנים. מאמר זה, בהמשך למאמרים אלו, דן בנוגע לברכות על גיור קטן. בגיור מבוגר יש ברכה על המילה וגם על הטבילה, המוהל מברך את ברכת המילה, ואת ברכת הטבילה מברך הגר. במקרה של גיור קטן יש לשאול האם מברכים ברכות אלו? יסוד הספק נובע מכך שגר קטן יכול למחות על גיורו כשיגיע לגיל גדלות. יש מקום לחוש שבסופו של דבר הברכה תהיה לבטלה, שאם הגר מיחה על גיורו הוא נעשה נכרי. גם אם נאמר שיש לברך ברכות אלו, נשאלת השאלה מי הוא המברך את הברכות. במקרה של טבילה, האם בית דין שמטביל את הקטן מברך את הברכה? יש שאלה אם נאמר שבית דין מברך את הברכה, האם בית דין מברך קודם הטבילה או לאחר הטבילה?

פריעה מעכבת בגיור: מה דין נכרי שבא להתגייר ועבר את כל תהליך הגרות – קבלת מצוות, מילה וטבילה, אלא לאחר מכן נודע שלא עשו לו פריעה. האם יש לו דין גר כל זמן שלא עשו לו פריעה? שאלה זו מתחלקת למספר

חלקים: א. האם הוא גר גם קודם הפריעה? ב. האם מספיק שיעשה פריעה, או שצריך לעבור את כל תהליך הגרות? כלומר, יצטרך שוב לעשות טבילה, כיון שיש כאן טבילה שקודמת למילה. ג. האם יש לו קצת קדושת ישראל?

קבלת מצוות אפילו בשעת נסיון: מאמר זה עוסק בשאלת גיור אחד שמקבל עליו לשמור את כל התורה והמצוות, אבל אינו מקבל לשמור את המצוות גם בשעת נסיון. הן כשמדובר על סכנה של חיים – במקרה של פיקוח נפש שיש דין יהרג ואל יעבור והן כשמדובר על הפסד ממוני. המאמר עוסק בעיקרו בעיון בתשובתו של גדול הפוסקים בדור האחרון, מורנו ורבנו הרב משה פיינשטיין זצ"ל, שדן בהרחבה בשאלה זו. ואני כננס על גבי ענק הערתי מספר הערות על דבריו.

הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה: הרב יוסף גולדברג שליט"א דן במקרה שהופיע בפני בית הדין מר א' נכרי מניגריה. בקשתו היתה להכיר בו כיהודי מאחר ששייך לשבט האיבוס, ולטענתו הם נוהגים קצת מנהגים הדומים למנהגי יהדות. בית הדין לא הסכים לאשר את יהדותו מכיון שכל האנשים שם מוחזקים כנכרים גמורים. לאחר כשנה הוא חזר, לאחר שלמד דיני ישראל, והופיע עִמו אחד הרבנים שהעיד על ידיעותיו וכוונתו האמיתית להיות יהודי. כשבית הדין התחיל בתהליך הגיור ואמרו לו מה ראית שבאת להתגייר וכו', הוא ענה לפתע: שהוא איננו נכרי אלא יהודי. בית הדין שאל אותו האִם הוא מוכן להתגייר מספק שמא הוא נכרי, ועל ידי הגיור יהפך מנכרי ליהודי. אולם, הוא סירב בתוקף ואמר שהוא מאמין שהוא יהודי. אמנם, הוא מוכן לקבל על עצמו כל המצוות שבתורה וכן הוא מוכן למול ולטבול לשם יהדות. אך, אינו מוכן להצהיר שבתהליך הגיור הוא יהפוך מנכרי ליהודי, כי הוא בטוח שהוא יהודי מלידה, אלא שמוכן מעתה להיות יהודי יותר שלם. השאלה נשאלת, האם אפשר לגיירו? מאמר זה עוסק בשאלה זו בכל צדדיו ועניניו.

בן תערובת: מאמר זה עוסק בגדרו של זה שנולד ליהודי מנכריה. האם יש סברא שיש יותר מקום לקרבו ולנסות לגיירו? כפי שאראה רואים קו ברור בדברי הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל שנקט שיש לו גדר מיוחד ויש לנסות לקרבו ולגיירו, כפי שהוא קורא לו "זרע ישראל". המאמר יעסוק בהרחבה בעיון בשיטתו ובהכרעה ההלכתית בנושא.

טבילת גיורות: לאחרונה עולים קולות מכיוונים שונים כנגד עמידת הדיינים ליד מקום הטבילה כשהגיורת טובלת. יש שטוענות לחוסר צניעות ופגיעה בכבודן של המתגיירות. מאמר זה עוסק בהרחבה בשאלה זו, ובביאור ביד רחבה מבאר שאין מקום לטענה זו ובוודאי מחוייבים לנהוג כפי המבואר בגמרא, ברמב"ם וב"שולחן ערוך" שהדיינים יהיו מצויים ליד מקום הטבילה. כמובן, שיש לעשות את הדבר בדרך שלא תפגע בכבודן של המתגיירות וישמרו גדרי הצניעות.

לימוד תורה לנכרי המתגייר: מבואר בגמרא שיש איסור לנכרי לעסוק בלימוד התורה. כמו כן, יש איסור ליהודי למסור דברי תורה לנכרי. בעקבות שתי הלכות אלו מתעוררת השאלה האם יש היתר ללמד נכרי שבא להתגייר? וכי הקב"ה מצפה שילמד רק לאחר גיורו, לאחר שכבר חל עליו חיוב קיום כל התורה והמצוות, הרי מיד לאחר גיורו הוא מחוייב ככל יהודי לשמור את כל התורה והמצוות, הן המצוות דאורייתא והן המצוות דרבנן. אם לא למד איך ישמור מצוות אלו? מאמר זה עוסק בשאלת היתר לימוד תורה לנכרי המתגייר.

אם יהודיה ואב נכרי: רבים הם החושבים שאחד שנולד מיהודיה ונכרי [האֵם היא יהודיה והאב הוא נכרי] מוגדר כיהודי לכל דבר ודבר. דהיינו, הגדרת יהודי או נכרי נקבעת לפי האֵם ולא לפי האב. מאמר זה עוסק בבירור שאלה זו, והצגת דעה אחרת שסברה שהולד של יהודיה ונכרי מחוייב בגיור.

גיור לשם אישות: המשנה והגמרא במסכת יבמות (כד, ע"ב) אומרות שאין לגייר נכרי שאינו מתגייר לשם שמים. דהיינו, במקרה שנכרי בא להתגייר מכוונות חיצוניות, אין לגיירו. כגון, הוא מתגייר כדי לישא יהודיה וכיוצ"ב. כיום דיינים רבים מגיירים נכרים שמתגיירים לשם אישות וכיוצ"ב. מאמר זה עוסק בהרחבה בשאלה האם יש היתר לגייר נכרי שמתגייר לשם אישות? והאם בתקופתנו יש לנהוג כך אפילו לכתחילה?

גר שחזר לסורו: מאמר זה עוסק בשאלת דין גר שחזר לסורו, האם ביאתו פוסלת את האשה לכהונה? האם ביאתו כביאת הפסולים שפוסלים את האשה להינשא לכהונה?

קידושין וחופה לזוג נכרים שהתגייר: מאמר זה עוסק בשאלת הצורך בעשיית קידושין וחופה לזוג נכרים שהתגייר, כיון שבשעה שהיו נשואים היו נכרים ולא עשו קידושין וחופה. האם יש חובה לאחר הגיור לעשות קידושין וחופה?

"ראינוה נוהגת בדרכי ישראל": שאלה מעניינת באה לפתחנו, בחור כהן בא לישא בחורה שומרת תורה ומצוות. אֵם הבחורה ידועה היתה כנכריה ואחר כך ראו אותה שומרת תורה ומצוות, ראו אותה נוהגת בדרכי ישראל. הבת נולדה לאחר שהאֵם כבר נהגה בדרכי ישראל. טענת האֵם שהיא נתגיירה בבית דין פלוני. לטענתה היא קיבלה מצוות בפני ג' אנשים באותו מקום, ואחר כך הלכה לטבול בנהר בפני בעלה. מאמר זה עוסק בהרחבה בבירור שאלת היתר הבחורה להינשא לכהן. היא עוסקת בגיור האֵם, האם אפשר לסמוך על דבריה והתנהגותה על אף שאין עדים בדבר? נוסף על כך, יש דיון בגדרם של הכהנים בזמן הזה.

היתר לגר לישא ממזרת: מבואר בגמרא שממזר אסור לבוא בקהל ה' ואסור לו לישא בת ישראל, אך מותר לו לישא גיורת. כך גם הדבר לגבי ממזרת, היא מותרת להינשא לגר. מאמר זה עוסק בשאלה האם לכתחילה מותר לגר

לישא ממזרת? והאם יש להורות לו שלא לישא את הממזרת, או אפשר לשתוק ולא להורות שום הוראה?

נישואין עִם גיורת: מאמר זה בוחן את השאלה האם יש פגם בנישואין עִם גיורת? דהיינו, על אף שאין איסור לישא גיורת, בכל זאת, היא אינה מהמיוחסות ואולי יש עדיפות לישא בת ישראל רגילה.

קיום מצַוַת פריה ורביה לגר: מאמר זה עוסק במקרה שהגר הוליד בן ובת בעת שהיה נכרי ולאחר מכן התגייר, האם הוא קיים מצַוַת פריה ורביה בהולדת ילדיו הנכרים, או שהוא צריך להוליד בן ובת לאחר גיורו?

ג' חדשי הבחנה: המאמר עוסק בשאלה האִם גיורת צריכה להמתין ג' חדשים לאחר גיורה קודם שתינשא למישהו? הטעם להמתנת ג' חדשים הוא כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה. דהיינו, אולי היתה מעוברת בשעת הגיור, ואם כן הולד הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה. יש נפק"מ רבות בנוגע לייחוסו בין שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה ובין שהורתו ולידתו בקדושה. שאלתנו נבחנת במספר מקרים: א. נכרית פנויה שנתגיירה. ב. נכרית נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי שבאה להתגייר. ג. נכרית נשואה בנישואין אזרחיים לנכרי שבאה להתגייר רק היא עצמה. ד. נכרית נשואה בנישואין אזרחיים לנכרי ששניהם באים להתגייר. ה. יהודיה נשואה בנישואין אזרחיים לנכרי, והנכרי בא להתגייר. ו. יהודיה החיה עם נכרי ללא נישואין, והנכרי בא להתגייר.

נישואי גיורת קטלנית: ההלכה קובעת שאשה שהיתה נשואה ג' פעמים ובשלשת הפעמים התאלמנה מבעלה, היא מוגדרת כקטלנית ואסור לשאת אותה. במאמר כאן נעסוק בשאלת דין גיורת שהתאלמנה מג' בעליה קודם גיורה, האם היא מוגדרת כקטלנית? המאמר עוסק בשני מקרים: א. היתה נשואה כשהיתה נכריה בכל השלשת פעמים לנכרי. ב. היתה נשואה

כשהיתה נכריה בכל השלשת פעמים ליהודי. מאמר זה עוסק בהרחבה בדין איסור קטלנית ועל פי עיון בגדר האיסור דן בשאלתנו.

גר שמגרש אשתו שלא ילדה עשר שנים: מבואר בגמרא שאדם שהיה נשוי לאשה עשר שנים ולא ילדה, צריך לגרשה. החיוב לגרשה נאמר דווקא במקרה שאי ההולדה נגרם מחמתה ולא מחמתו. המאמר כאן עוסק בנוגע לזוג נכרים שלא ילדו ילדים והתגיירו, ממתי מונים את העשר שנים, מעת שהיו נשואים כשהיו נכרים, או רק לאחר גיורם? המאמר עוסק בהרחבה בדין חיוב גירושי אשה שלא ילדה עשר שנים.

הודעה למשודכת שאביו נכרי: בזמן השידוכין שאלות רבות מתעוררות. אחת מן השאלות שעוסקות רבים מן המשודכים ומשודכות מה הם הדברים שמחוייבים להודיע קודם לכן? מה מוגדר כפגם שמוכרחים להודיע על כך בתחילת השידוכין ובוודאי קודם הנישואין? בהקשר לכך יש לדון במקרה שהמשודך אביו הוא נכרי ואמו יהודיה, האִם הוא מחוייב להודיע למשודכת על כך שאביו נכרי? הרי בסופו של דבר הוא מוגדר כיהודי, ואם כן, האם יש כאן פגם גדול שיש הכרח להודיע על כך בתחילה?

מנהג – גר נקרא בן אברהם אבינו: יש מנהג שאחד שמתגייר אינו נקרא יותר על שם אביו, אלא נקרא פלוני בן אברהם אבינו. מאמר זה עוסק במקור מנהג זה. המאמר גם עוסק בשאלה מה הדין במקרה שהאב והבן התגיירו. האם הבן נקרא פלוני בן אברהם אבינו, או על שם אביו הנכרי שהתגייר - כשמו היהודי לאחר הגיור.

מנהג – גר משנה את שמו כשמתגייר: המנהג המקובל הוא שהגר משנה את שמו לאחר גיורו. הוא אינו נקרא בשמו הנכרי, אלא מקבל על עצמו שם יהודי. מאמר זה עוסק במקור מנהג זה.

גר כדיין: מאמר זה עוסק בשאלה האִם גר יכול לשמש כדיין? בעיקר המאמר עוסק בשאלה האִם יכול לשמש כדיין בקבלת גרים? במאמר יש דיון רחב לגבי מספר תנאים שהיו גרים – שמעיה ואבטליון, ר' עקיבא וכן הלאה.

מינוי גר כחבר כנסת: מאמר זה בא כהמשך למאמר הקודם ודן בנוגע למינוי גר כחבר כנסת. יסוד המאמר בנוי על כך שאין למנות גר למינוי של שררה. והשאלה האִם משרת חבר כנסת נחשבת תפקיד של שררה?

יחס חז"ל כלפי הגיור והמתגיירים: לכאורה, יש דעות שונות בקרב חז"ל בנוגע ליחס כלפי הגיור והמתגיירים. יש כאלו שמשבחים את הגרים. מאידך, יש מחז"ל שמגנים את הגרים. מימרא ידועה היא "קשים גרים לישראל כספחת". מאמר זה בוחן את הסתירות בחז"ל ובעיקר מעיין במשמעות מימרא זו.

גיורה של איזבל וההשלכה לתקופתנו: הקורא את ספר מלכים שואל האם איזבל התגיירה, הרי היתה בתו של מלך צידון ואם כן היתה נכריה כאשר נישאה לאחאב. האם היא התגיירה קודם נישואיה? אם היא התגיירה, איך הגיור חל, הרי ממעשיה ניכר שלא התכוונה לשמור תורה ומצוות? ובוודאי לא התכוונה שלא לעבוד עבודה זרה והיא הרי הסיתה והביאה את בעלה לעבוד את הבעל. מאמר זה דן בביאור שאלת גיורה של איזבל.

גר המתגייר

אורח חיים

"וַאֲהַבְתֶּם אֶת הַגֵּר כִּי גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם" (דברים י, יט) – "כי גרים הייתם בארץ מצרים. וכל מקום חרי אתם היום רבי הערך. כך הגר השפל הזה מי יודע הכח הצפון בו ובתולדותיו לימים יוצרו" ("העמק דבר")

גר שהתגייר בימי ספירת העומר

שאלה

נכרי שהתגייר באמצע ימי ספירת העומר, האם הוא חייב לספור את העומר מגיורו ואילך? אם הוא חייב, האם הוא מברך או סופר בלי ברכה?

תשובה

החיד"א, בספרו "ברכי יוסף"[1], פסק שקטן שגדל תוך ימי העומר וגר שנתגייר תוך ימי העומר מונים שאר ימים בלי ברכה. גר שנתגייר ביום ראשון לעומר, מונה בו ביום בלי ברכה, ואחר כך בברכה.

נראה שדין זה תלוי במחלוקת ראשונים אם המצוה של ספירת העומר היא מצוה יום יומית, כל יום ויום יש מצוה, או שיש מצוה אחת לספור ממחרת הפסח עד שבועות? מחלוקת זו מובאת ב"שולחן ערוך"[2]. בעקבותיה פסק ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"שולחן ערוך", שאם אחד שכח לספור ספירת העומר באחד מן הימים, בשאר הימים הוא סופר בלי ברכה. הוא סופר משום שרבים מהפוסקים סברו שיש מצוה לספור בכל יום ויום. ולכן, אפילו ששכח יום אחד, עדיין חלה עליו מצוַת ספירת העומר. מאידך, הוא לא מברך משום ספק, כיון שחלק מהראשונים סברו שיש מצוה אחת לספור ממחרת הפסח עד שבועות, ואם שכח יום אחד, ביטל את המצוה[3]. לכן, משום הספק לא יברך, ככלל הידוע "ספק ברכות להקל".

גם שאלתנו תלויה במחלוקת זו, לדעת הפוסקים שיש מצוה בכל יום ויום, הרי הגר חייב לספור אפילו שהתגייר בתוך ימי ספירת העומר. אך, לדעת הראשונים, שיש מצוה אחת לספור ממחרת הפסח עד שבועות, הגר לא מחוייב בהמשך הימים לספור את ספירת העומר. ואפילו במקרה שהוא

[1] אורח חיים תפט.
[2] אורח חיים תפט, ח.
[3] עיין בדברי המשנה ברורה, או"ח תפט, לה-לו.

ספר בעודו נכרי, ספירתו לא מועילה כיון שבאותה העת הוא היה פטור מן המצוה. לכן, יש לנו לפסוק שהגר יספור בהמשך הימים אבל בלי ברכה.

דינו השני של החיד״א בנוגע לגר שהתגייר ביום הראשון לעומר מבוסס על פסיקתו של ר׳ יוסף קארו זצ״ל, ב״שולחן ערוך״[4], שאם שכח ולא בירך כל הלילה יספור ביום בלא ברכה.

משמע מדברי הרב יוסף קארו שביום סופר בלי ברכה, אך מכאן ואילך יספור בכל לילה ולילה עם ברכה. ב״משנה ברורה״[5] מבואר שהוא סופר ביום משום שפוסקים רבים סברו שבדיעבד ספירת יום עולה לספירה. דהיינו, לא צריך דווקא לספור בלילה. אך, סופר בלי ברכה, כיון שיש לחוש לדעת הפוסקים שאין זמן הספירה אלא בלילה. אך, מכאן ולהבא סופר בכל לילה בברכה.

אלא, השאלה נשאלת מדוע יכול לספור מכאן ואילך עם ברכה? לכאורה, יש לומר ספק ברכות להקל. הרי לדעת חלק מן הראשונים, יש מצוה אחת לספור ממחרת הפסח עד שבועות וגם לחלק מן הראשונים ספירה ביום אינה מועילה, צריך לספור דווקא בלילה. אם נצרף את שתי השיטות האלו הרי לא תועיל הספירה שספר ביום.

ב״שער הציון״[6] מבואר שדין זה מבוסס על המבואר בשו״ת ״תרומת הדשן״ שיש כאן ספק ספיקא לחיוב לברך. כלומר, יש ספק אחד שאולי אפשר לספור גם ביום, שספירת יום מועילה. אפילו אם תאמר שלא מועילה ספירת יום, יש ספק שאולי הלכה כדעת הפוסקים שיש מצוה לספור בכל יום ויום, ולכן יכול לברך אפילו שלא ספר ביום הקודם[7].

לכן, גם בנידון דידן שהגר התגייר ביום הראשון לספירת העומר ובאותו יום ספר, יספור בשאר הלילות בברכה.

אמנם, יש לציין שדברי החיד״א אינם מוסכמים על כולם. יש פוסקים שנקטו שאף קטן שחיסר ולא ספר בעודו קטן יכול מיום שנעשה גדול להתחיל לספור בברכה. הטעם לכך הוא משום שמיום

[4] אורח חיים תפט, ז.
[5] שם לג-לד.
[6] שם מה.
[7] יש להעיר שיש מקום לדון בביאורו של בעל ״שער הציון״, שלא ברור שסברת בעל ״תרומת הדשן״ לחייב לברך היא מצד ספק ספיקא. אחרונים רבים הבינו שלא אומרים ספק ספיקא לחייב לברך, משום שתמיד יש את הכלל ספק ברכות להקל. לכן, הם ביארו שפסיקה זו בנויה על סברת הראבי״ה שמצות ספירת העומר בזמן הזה היא מצוַת דאורייתא, וראשונים רבים סברו כשאדם חייב לקיים מצוַת דאורייתא משום הספק, הוא גם מברך עליה. עיין בכל זה בספר ״נשמת אדם״, כלל ה, סעיף ו; בעל ה״פרי חדש״ (אורח חיים תפט, ח) למד שבעל ״תרומת הדשן״ סבר שאומרים ספק ספיקא לחיוב לברך; הארכתי בדין הנ״ל בספרי ״מעבדות לחירות, ממוות לחיים ומחושך לאור גדול״, בנספחים, עמ׳ 455-449.

שנעשה בר מצוה נעשה בר חיובא, ולכן לגביו מתחיל מיום זה "תמימות תהיינה". לפי דעתם גם גר שנתגייר בתוך ימי הספירה יוכל מיום הגיור והלאה לספור בברכה[8].

נראה להלכה למעשה שיש לנהוג כדעת החיד"א לספור בלי ברכה[9].

[8] הדברים מובאים בספר "פסקי תשובות", סימן תפט, אות כה.

[9] בספר "פסקי תשובות" (שם) כתוב שמנהג העולם כדעה שקטן שלא ספר בימי הספירה קודם שנעשה גדול, לא יוכל לספור בברכה לאחר שנעשה גדול.

גר שהתגייר ביום הכיפורים

שאלה

הרב צבי פסח פראנק זצ"ל, בשו"ת "הר צבי"[1], דן בדין נכרי שהתגייר באמצע יום הכיפורים, האם יש לו חיוב להתענות? שאלה זו מתבססת על הספק אם חיוב התענית מתחיל מערב עד ערב, מליל י' בתשרי עד צאת י' בתשרי – תענית יום שלם, או שלא משנה וכל זמן שנעשה בן חיוב, חייב להתענות.

תשובה

הרב פראנק זצ"ל הביא מדברי בעל ספר "ישועות יעקב"[2] שכתב שאם יש ילד שנעשה גדול באמצע יום הכיפורים [דהיינו, י"ג שנים מעת לעת חל באמצע יום הכיפורים] הוא לא חייב להתענות. כלומר, אין לו חיוב מדאורייתא להתענות בשאר היום. הטעם לכך הוא משום שלילד היה היתר לאכול מקצת היום, עד שנעשה גדול, ולכן אין כאן תענית "מערב עד ערב". תענית שאינה "מערב עד ערב" אינה נחשבת כתענית.

הרב פראנק זצ"ל חלק על דבריו. הוא ציין לרשב"א שכתב בצורה מפורשת שבתענית ביום הכיפורים לא צריך מעת לעת, ולא אומרים כיון שהותר לחלק מן הצום, הותר לכל הצום:

> רב אמר מותר הואיל ואשתרי אשתרי. קשיא לי והא יבמה מן האירוסין דשריא לכה"ג דבר תורה בביאה ראשונה ואפ"ה בביאה שני' אסירא ולא אמרינן כיון דאשתרי אשתרי, וי"ל דהתם לא שרי לה ניהלי' קרא בהדיא אלא דמדרש קא דרשי' משום דאתי עשה ודחי לא תעשה ובביאה ראשונה דאיכא עשה שריא שניה דליכא עשה אסירא אבל כאן דשריא לה בהדיא ולא חלק בין ביאה לביאה אמרינן הואיל ואשתרי אשתרי והא לא דמיא אלא לאשת אח דשריא בהדיא ולא אמרינן ביאה ראשונה שריא שניה אסירא, וא"ת א"כ מ"ט

[1] חלק א, סימן קנה, אות ב.
[2] אורח חיים, סימן תרח

דשמואל דאסר, י"ל דלא דמי לאשת אח דהתם מצוה רמיא עליה וליכא למימר דביאה ראשונה רמיא עליה מצוה ובביאה שני' אהדרי' לאיסוריה, אבל יפת תאר לאו מצוה היא שלא דברה תורה אלא כנגד יצר הרע **ולא דמיא אלא למי שאחזו בולמוס שמאכילין אותו עד שיאורו עיניו ומשם ואילך באיסורי' קאי וה"נ מביאה ראשונה ואילך דנתקררה הדעת אסור**.

(חידושי הרשב"א, מסכת קידושין כא, ע"ב)

הוא ציין גם לדברי התוס' והרא"ש ולמד מדבריהם שסברו כדעת הרשב"א. אך, הוא כתב שיש מקום לדחות את הראיה מדברי התוס' והרא"ש. בין כך ובין כך, הרשב"א חלק בצורה מפורשת על דברי בעל ספר "ישועות יעקב". לפיכך, נראה שגם בנידון שלנו במקרה של הגר, יש לפסוק שהגר צריך להתענות.

אמנם, אולי יש מקום לחלק בין הגר שהתגייר ובין החולה שאכל, כיון שיש לומר שהחולה שאכל היה חייב בתענית, רק הוא היה אנוס ולכן היה פטור, בכה"ג יש לומר שחוזר לאיסורו לאחר שסולק האונס. אבל, לגר לא היה חיוב בתחילת התענית, ויש מקום לומר שזה שלא היה לו חיוב בתחילת התענית אינו יכול להתחייב באמצע התענית. בכל זאת, מחמת הספק יש להחמיר שהגר יתענה בשאר היום.

קדושת כהן שנשא גיורת

מבוא

במאמר הנוכחי אדון בדין כהן שנשא גיורת, האִם מופקעות ממנו זכויות הכהונה? כלומר, מעכשיו הוא לא יקבל תרומה, לא ישא את כפיו וכן לא יעלה לתורה ראשון. יש לדון, אִם נאמר שאינו עולה לתורה ראשון, האִם בכלל אינו עולה לתורה, או יכול לעלות לתורה כישראל?

הנושא נשים בעברה

מובא במשנה במסכת בכורות:

> והנושא נשים בעבירה - פסול עד שידירנה הנאה, והמטמא למתים - פסול עד שיקבל עליו שלא יהא מטמא למתים.
>
> (מה, ע"ב)

דין זה נפסק ברמב"ם, וכך הוא כתב:

> כהן שהיה נושא נשים בעבירה אינו עובד עד שידירוהו ב"ד על דעת רבים כדי שלא יהיה לו הפרה שלא יוסיף לחטוא ועובד ויורד ומגרש, וכן אם היה מטמא למתים פסול עד שיקבל עליו בב"ד שלא יטמא, ואם עבר ועבד קודם שידיר או שיקבל אע"פ שהוא נשוי בעבירה לא חילל עבודה.
>
> (הלכות ביאת המקדש ו, ט)

ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"בית יוסף"[1], כתב שלא הזכירו הפוסקים שמי שנושא נשים בעברה פסול לנשיאת כפים. נראה שטעם הדבר כיון שכהן שנשא אשה בעברה אם הוא עבד בבית המקדש קודם שידיר הנאה מן הנשים שאסור לו לישא אותן, אין עבודתו מחוללת. בכל מקום שאין עבודתו מחוללת נותנים לכהן לישא כפיו תחילה. אבל, הוא ציין לדברי מהר"י אבוהב שסבר שלדעת כולם כהן שנשוי לגרושה אינו נושא כפיו ולא עולה לתורה כל עוד שעומד במרדו.

[1] אורח חיים קכח, מ.

הוא גם הפנה לתשובת הרשב״א שכתב:

> עוד נשאל כהן שנשא גרושה ועודה תחתיו ויש לו בנים ממנה מהו לעלות לס״ת במקום כהן: תשובה כהן שנושא אשה בעבירה זרעו מחולל אבל הוא אינו מחולל אבל כופין אותו ואפי׳ בשוטים עד שיגרש וכדאמ׳ ביבמות (דף פ״ח) דאם לא רצה כופין אותו שנאמר וקדשתו אפי׳ בעל כרחו וכל שלא גירש אין נוהגין בו קדושה דתנן בבכורות בפ׳ אלו מומין (ד׳ מ״ה) הנושא אשה בעבירה פסול עד שידיר הנאה ונראה דאפי׳ גרשה ואפי׳ מתה פסול עד שידיר הנאה מהנשים שאסור כהן ושידור על דעת רבים כדי שלא יוכל להתירו חכם וכדאיתא התם בגמ׳:
>
> (חלק ז, סימן כא)

ר׳ יוסף קארו כתב שכיון שבפוסקים לא כתוב במפורש שכהן שנשא נשים בעברה יכול לישא כפיו ולעלות לספר תורה לקרוא בתורה ראשון, לפיכך יש לפסוק כדברי מהר״י אבוהב והרשב״א המפורשים שאסרו את הדבר.

להלכה למעשה, הוא פסק ב״שולחן ערוך״:

> כהן שנשא גרושה, לא ישא כפיו ואין נוהגין בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון; ואפילו גירשה או מתה, פסול עד שידור הנאה על דעת רבים, מהנשים שהוא אסור בהם.
>
> (אורח חיים קכח, מ)

כמובן, שדין זה לא נאמר רק במקרה שנשא גרושה, אלא לכל מקרה שכהן נשא אשה שאסורה לכהונה. לפיכך, גם כשנשא גיורת יהיה אסור לישא כפים ולא יעלה לקרוא בתורה ראשון. שהרי גיורת אסורה לכהונה מדין זונה, או מדין הפסוק ביחזקאל[2]: ״אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים, כי אם בתולות מזרע בית ישראל״.

ר׳ ישראל מאיר מראדין זצ״ל, כתב ב״משנה ברורה״[3], שהוא הדין שכהן נשא חללה, זונה וחלוצה. וכפי שהתבאר לעיל גיורת בכלל זונה, כפי שנפסק ב״שולחן ערוך״[4]: ״וכן הגיורת והמשוחררת, אפילו נתגיירה ונשתחררה פחותה מבת שלש שנים, הואיל ואינה בת ישראל הרי זו זונה ואסורה לכהן״.

[2] מד, כב.
[3] אורח חיים קכח, קמז.
[4] אבן העזר ו, ח.

לעלות לתורה

ב״שולחן ערוך״ נפסק שאין לעלות כהן שנשא גרושה [וכן שאר נשים שאסורות לו], לקרוא בתורה ראשון. אבל, עדיין, יש מקום לשאול האִם מותר לעלותו לקרות בתורה בעליה אחרת?

בשאלה זו, דן הרב משה פיינשטיין זצ״ל ופסק שמותר לעלותו לעליה שלישית והלאה. הוא הסביר שחז״ל קבעו שכהן שנשא נשים בעברה נחשב כחלל. לפיכך, הוא נחשב עכשיו כזר ואין לעלותו לתורה לקרוא בתורה ככהן וגם לא כלוי, אבל אפשר לעלותו לתורה כישראל. בוודאי אין להחמיר עליו שלא לעלותו לתורה כלל. שאיסור נשיאת נשים בעברה לא גרע משאר לאוים שבתורה שלא מבואר שבגללם זה שעובר את הלאו נאסר לעלות לתורה. מבואר ב״פרי מגדים״, שכהן שרשע בשאר עברות [לא בעברות שקשורות לענייני כהונה] מותר לו לישא את כפיו. יסודו מתבאר על פי ההבנה שכהן שנשא נשים בעברה בועט בקדושת הכהונה ומחלל את קדושתו, לפיכך ניטלת ממנו הקדושה. אבל, מניעת נשיאת כפים אינה נובעת מפאת חומרת האיסור. לפיכך, רק זכויות שקשורות לקדושת הכהן נפקעות ממנו. אלו דבריו:

> הנה ודאי צדק כתר״ה שכהן שנשא גרושה אין מחוייבין להקדישו ואין צריכין לקרותו ראשון **אבל לשאר הקריאות עולה ככל ישראל,** ואותו הרב שדייק מלשון הב״י סימן קכ״ח בשם מהרי״א שסתם ואין לו לעלות בתורה שהוא גם שלא לעלות כלל לתורה טעה כדמוכח מדברי הב״י סמוך תיכף לזה שנפסל רק ממעלות הכהונה, וכמפורש בלשון המחבר בש״ע שם סעיף מ׳ שהוא הב״י דהוא רק שאין נוהגין בו קדושה אפילו לקרות בתורה ראשון, שהוא כמפורש שלשאר קריאות עולה כדאיתא בפתיחה דפמ״ג לסימן קל״ה שבסעיף זה נאמר בש״ע דאין קורא ראשון ולישראל עולה. ואף שלכאורה כיון שאין לו גם מעלת לוי ואין קורין לו גם לשני הרי נמצא שאין קורא ראשון שנקט הש״ע הוא לאו דוקא, מ״מ הוא ודאי דוקא לגבי שאר הקריאות דישראל עולה, **דהא זה שאינו עולה גם לשני כלוי הוא מטעם דרבנן עשו לכהן שנושא נשים שפסולות לכהונה כדין חלל וחלל אין לו קדושת לויה אלא הוא כזר אף שהוא עכ״פ משבט לוי, דכהן שנפסל בחללות אין לו גם קדושת לויה** כמפורש בבכורות דף מ״ז בכהנת שנבעלה לנכרי גרועה מלויה שנבעלה לנכרי שהכהנת במה שנתחללה נעשית זרה ובנה חייב בחמש סלעים וכן כהן שיש לו בן חלל חייב לפדות את עצמו כשלא זכה האב בפדיונו ופרש״י כישראל דמי, חזינן שאף שבלויות ליכא ענין חללות מ״מ כהן וכהנת שנתחללו אין להם גם קדושת לויה, ולכן כיון שנתנו לכהן שנשא נשים בעבירה כדין חלל מקדושת כהונה אין לו גם קדושת לויה ואין לקרותו גם לשני, ונמצא שמה שלא נקרא לתורה

גם לשני בא זה ממה שלא נקרא לראשון, ולכן לא חש הש"ע למינקט שלא נקרא גם לשני משום שידעינן זה ממילא אבל לשאר קריאות שכל ישראל ואף חללים קורין אין מקום לאסור לכהן שנושא נשים פסולות מלקרא. **וגם הא ודאי אין מקום להחמיר בלאוין דכהונה יותר מבשאר לאוין דעוד חמירי משום דשוין בכל, והא פשוט להפמ"ג דרשע בשאר עבירות נקרא לתורה וגם עוד קודם לישראל ולוי דנקרא ראשון, והטעם דלענין ליקרא ראשון חמירי לאוין דכהונה דזה אינו מצד החומר של הלאוין אלא מצד שכיון שמבעט בקדושת הכהונה ומחלל הקדושה עשוהו רבנן למחולל מקדושת הכהונה ואסרו לקדשו במעלות הכהונה,** אבל שאר עבירות אף שעוד חמירי כיון שלא שייכי לקדושת כהונה אינו מחלל קדושת הכהונה בעבירות האחרות, אבל לענין עצם קריאה בתורה אם מצד לאוין דכהונה היה הדין דאין לקרותו לתורה כלל כ"ש שרשע בלאוין השוין בכל שהיה הדין דאין לקרותו לתורה, ומדחזינן שרשע בשאר לאוין נקרא לתורה גם כהן שנשא נשים פסולות לכהונה לא נאסר מלקרותו לתורה אלא שאין לו מעלת כהונה ולויה ליקרא ראשון ושני.

(אורח חיים, חלק ב, סימן לג, ענף א)

נשיאת כפים יחד עִם כהן שנשא גרושה

בעל ספר "פסקי תשובות"[5] הביא מדברי מהרי"ץ דושינסקיא[6] שכתב שאם הכהן שנשא גרושה ושאר פסולי כהונה עלה לנשיאת כפים ואין בכוח הציבור למנעו, כיון שהוא אדם אלים, או שהציבור לא רוצה להורידו, החיוב על הכהנים האחרים שלא לעלות עמו. כיון שאסור להיכנס בד' אמות שלו, שהרי ברכתו היא ברכה לבטלה והמזכיר שם שמים לבטלה חייב בנידוי. ואם עלו שאר הכהנים עמו ובירכו את העָם אין תוקף לברכה, ועל זה לא נאמר "ואני אברכם".

נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בתשובה זו, כיון שכפי שראינו מדברי הפוסקים לא מבואר במפורש שכהן שנשא אשה שאסורה לכהונה נאסר בנשיאת כפים. הרמב"ם לא הזכיר איסור זה, ור' יוסף קארו נתן טעם לדבר. מצינו איסור זה רק בדברי מהר"י אבוהב. הרשב"א דיבר על עליה לתורה לקרוא בתורה ראשון. על אף שבוודאי עלינו לפסוק שאסור לכהן זה לעלות לנשיאת כפים, בכל זאת, קשה לומר שבדיעבד אם הוא עלה ואי אפשר להורידו, שאר הכהנים יהיו אסורים לעלות לישא את כפיהם.

[5] אורח חיים קכח, אות פג.
[6] סימן ח.

גם קשה לומר שאין תוקף לברכה, הרי אפילו לדעת מהר״י אבוהב מדובר כאן רק על דין דרבנן, ונראה שזהו קנס.

מהרי״ץ דושינסקיא כתב שאפילו ששמעו הכהנים את קריאת הש״ץ ״כהנים״ וגם עקרו רגליהם בברכת ״רצה״ יכולים לצאת אם רואים שעולה לדוכן. צריך עיון, מלשונו שכתב אם רוצים, הרי לפיכן כתב שאסור להם לעלות ואין תוקף לברכה. ונלענ״ד, שבוודאי בכה״ג קשה לומר שלא יעלו לישא את כפיהם, הרי החזן כבר קרא להם ויש להם מצוה לישא את כפיהם.

מסקנה

כהן שנשא גיורת אסור לו לישא את כפיו, וגם אין מעלים אותו לקרוא בתורה ראשון ושני, אבל אפשר לקרותו לתורה לקרוא בעליה אחרת של ישראל, דהיינו משלישי והלאה.

גר שמתגייר על מנת שלא לדבר בלשון הקודש

מבוא

במאמר הנוכחי אדון בדין גר שמתגייר על מנת שלא לדבר בלשון הקודש ולא רק שלא רוצה לדבר בלשון הקודש, לא רוצה ללמוד לשון הקודש. שאלה זו תלויה בשתי שאלות:

א- דין גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד.

ב- האם יש מצוה ללמוד לשון הקודש ולדבר בלשון הקודש?

על השאלה הראשונה כבר כתבתי בחלק הראשון של סדרת הספרים "גר המתגייר". הובאה שם מחלוקת אחרונים אם רק לכתחילה לא מקבלים את הגר או שגם בדיעבד הגיור לא חל. שם נקטתי שיש ללכת לחומרא לב' הצדדים. במאמר הנוכחי אברר את השאלה השניה.

המקור בחז"ל

מובא בגמרא במסכת סוכה:

> תנו רבנן: קטן היודע לנענע - חייב בולב, להתעטף - חייב בציצית, לשמור תפילין - אביו לוקח לו תפילין. יודע לדבר - אביו לומדו תורה וקריאת שמע. תורה מאי היא? - אמר רב המנונא: תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. קריאת שמע מאי היא? פסוק ראשון. היודע לשמור גופו - אוכלין על גופו טהרות, לשמור את ידיו - אוכלין על ידיו טהרות. היודע לישאל, ברשות היחיד - ספיקו טמא, ברשות הרבים - ספיקו טהור. היודע לפרוס כפיו חולקין לו תרומה בבית הגרנות.
>
> (מב, ע"א)

הברייתא הזו, היא ברייתא יסודית במצַות חינוך הבן. בברייתא מתבאר חיוב האב לחנך את בנו לקיום מצוות עשה, ומתבארים הגילים שבו חייב לחנכו. לא מוזכר בה החיוב לחנך את הבן לדבר בלשון הקודש.

אך, המרדכי[1] הביא מדברי הספרי, שמשעה שהתינוק יודע לדבר יש לדבר עמו לשון הקדוש. ואכן, בספרי נמצא דין זה, וכך כתוב שם:

> 'ולמדתם אותם את בניכם', בניכם ולא בנותיכם דברי רבי יוסי בן עקיבה **מיכן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו בלשון הקודש** ומלמדו תורה ואם אין מדבר עמו בלשון קודש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאילו קוברו שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם', אם למדתם אותם את בניכם 'למען ירבו ימיכם וימי בניכם', ואם לאו למען יקצרו ימיכם שכך דברי תורה נדרשים מכלל הן לאו ומכלל לאו הן.
>
> (דברים, פיסקא מו)

מדברי הספרי למדים שקישרו את החיוב ללמדו לשון הקודש, יחד עִם החיוב ללמדו תורה. נראה שהדברים קשורים זה בזה. אולי אפשר להבין, שחיוב הלימוד לדבר בלשון הקודש, בא משום לימוד התורה. כלומר, כיון שהתורה הקדושה כתובה בלשון הקודש, לכן האב חייב ללמד את בנו לשון הקודש. לפי הבנה זו יש ללמוד שהמצוה ללמד את בנו לשון הקודש באה רק לשם דיבור בענייני קודש. אין מצוה עצמית לדבר בלשון הקודש.

כדברי הספרי מובא בספרי זוטא, שם מובא כעין הברייתא במסכת סוכה, עִם התוספת של דברי הספרי:

> 'דבר אל בני ישראל ועשו להם ציצית', בני ישראל חייבים בציצית אין הגוים חייבים בציצית או בני ישראל פרט לגרים אמרת ויאמר י"י אל משה לאמר לרבות יחידים. דבר אל בני ישראל לרבות את הגרים ואמרת אליהם ריבה עבדים משוחררים. ובצד השני אתה אומר בני ישראל להזהיר את הגדולים על ידי הקטנים להנהיגן במצות ציצית **מכאן אמרו כל תינוק שיודע להתעטף חייב בציצית וכל שהוא יודע לנענע חייב בלולב וכל שהוא יודע לשמור תפילין חייב בתפילין וכל שהוא יודע לדבר אביו מלמדו תורה וקרית שמע ולשון הקודש [ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם]**.
>
> (במדבר טו, לח)

יש להעיר שיש מקום להבין שלדעת הספרי זוטא יש חיוב דאורייתא לחינוך בניו לקיום מצוות עשה, בניגוד למשתמע מדברי הגמרא במסכת סוכה, שהחיוב הינו רק מדרבנן.

[1] מסכת סוכה, רמז תשסג.

גם במדרש תנאים מובא כדברי הספרי:

> 'ולמדתם או' את בניכם' בניכם ולא בנותיכם דברי ר' אסי בן עקיבה מיכן אמ' **כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מלמדו תורה ומדבר עמו בלשון הקדש ואם אינו מדבר עמו בלשון הקדש ואינו מלמדו תורה ראוי לו כאלו לא בא לעולם וכאלו קברו** שנ' 'ולמדתם או' את בני' לד' בם' אם למדתם אותם את בניכם למען ירבו ימ' ואם לאו למען יקצרו ימ' שכך דברי תורה נדרשין מכלל לאו הן.
>
> (דברים יא, יט)

גם בתוספתא שהיא המקור לברייתא במסכת סוכה מובאת דברי הספרי שהאב צריך ללמד את בנו לשון הקודש:

> ויודע לנענע חייב בלולב יודע להתעטף חייב בציצית **יודע לדבר אביו מלמדו שמע ותורה ולשון קודש** ואם לאו ראוי לו שלא בא לעולם יודע לשמר תפליו אביו לוקח תפלין אליו.
>
> (חגיגה א, ב)

יש לציין ללשונו המעניינת של הירושלמי:

> יודע לנענע חייב בלולב יודע להתעטף חייב בציצית יודע לדבר **אביו מלמדו לשון תורה**.
>
> (סוכה ג, יב)

מובא כאן שהאב מלמד את בנו **"לשון"** תורה, לא כתוב שמלמדו תורה כפי לשון הבבלי. אולם, גם לא מוזכר במפורש שמלמדו לשון הקודש. היה מקום להבין שכוונת הדברים, כפי שהוזכר לעיל, שמטרת לימוד לשון הקודש היא כדי שיוכל ללמוד את התורה שכתובה בלשון הקודש. לכן, הירושלמי הדגיש את הנקודה הזאת, בכך שאמר שמלמדו לשון התורה. לימוד לשון הקודש קשור ללימוד התורה.

לאחר הבאת כל המקורות הללו, יש לשאול מדוע בברייתא שמובאת במסכת סוכה, לא מובא החיוב ללמד את בנו לשון הקודש? השאלה מתחזקת לאור דברי התוספתא, שנראה שהיא עומדת כמקור לדברי הברייתא בגמרא, ושם נמצא החיוב ללמד בנו לשון הקדוש. נראה שהגמרא במסכת סוכה, השמיטה בכוונה את חיוב הנ"ל.

עיון בדברי הראשונים – מצות לימוד לשון הקודש

בספר "הלכות גדולות" מובא להלכה הדין שיש ללמד את בנו לשון הקודש:

> יודע לדבר אביו חייב ללמדו שמע ותורה **ולשון הקודש**, ואם לאו ראוי לו כאילו לא בא לעולם.
>
> (סימן כז, הלכות ציצית, עמ' רעו)

גם הראבי"ה[2] הביא דין זה להלכה. רש"י בפירושו על התורה, הביא את דברי הספרי שהוזכרו לעיל:

> 'לדבר בם' - משעה שהבן יודע לדבר, למדהו 'תורה צוה לנו משה' (דב' לג ד), שיהא זה למוד דבורו. מכאן אמרו, כשהתינוק מתחיל לדבר אביו **מסיח עמו בלשון הקדש ומלמדו תורה**, ואם לא עשה כן הרי הוא כאלו קוברו, שנאמר 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם וגו' '
>
> (דברים יא, יט)

נראה מדברי הרמב"ם, בפירושו למשניות במסכת אבות, שסבר שלימוד לשון הקודש, הוא מצוה:

> אחר כך אמר שראוי להזהר במצוה שייחשב בה שהיא קלה, כגון שמחת הרגל **ולמידת לשון קודש**, ובמצוה שהתבארה חומרתה, כמו מילה וציצית ושחיטת פסח.
>
> (פרק ב, משנה א)

יש להעיר שדברי הרמב"ם אינם דומים לדברי הראשונים שהובאו לעיל, כיון שהראשונים לעיל דיברו על החיוב ללמד את בנו לשון הקודש. הרמב"ם דיבר שהאדם בעצמו חייב ללמוד לשון הקודש. כלומר, יש מצוה שכל אחד ילמד לשון הקודש. אך, נראה שהדברים תלויים זה בזה. כיון שיש מצוה ללמוד לשון הקודש, לכן יש מצוה על האב ללמד את בנו לשון הקודש, כמו בנוגע לכל המצוות, שהאב מצוּוֶה לחנך את בנו.

[2] חלק ב, הלכות לולב, סי' תרצט.

דיבור בלשון הקודש

הספרי, בהקשר אחר, שיבח את מי שמדבר בלשון הקודש:

> היה רבי מאיר אומר כל היושב בארץ ישראל ארץ ישראל מכפרת עליו שנאמר העם היושב בה נשוא עון עדין הדבר תלי בדלא תלי אין אנו יודעים אם פורקים עוונותיהם עליה ואם נושאים עוונותיהם עליה כשהוא אומר וכפר אדמתו עמו הוי פורקים עונתיהם עליה ואין נושאים עוונותיהם עליה, **וכן היה רבי מאיר אומר כל הדר בארץ ישראל וקורא קרית שמע שחרית וערבית ומדבר בלשון הקדש הרי הוא בן העולם הבא**[3].
>
> (דברים, פיסקא שלג)

משמע מדברי הספרי שיש חשיבות לדבר בלשון הקודש בכל עניין, לאו דווקא בענייני קודש. כתוב שמדבר בלשון הקודש, אין חילוק בין ענייני קודש לענייני חול.

בשו"ת "פאר הדור" של הרמב"ם מובא הסבר מדוע שינו את הכתב מכתב אשורית לכתב משיט"ה [כתב שהיו כותבים היהודים מספרד]. לפיו, מגונה מאוד להשתמש בכתב אשורית לכתיבת דברים שהם לא כתבי הקודש:

> ומן הראוי לך שתדע, כי הכתיבה הזאת הנקראת כתיבה אשורית, כיון שניתנה בה התורה, ובה נכתבו לוחות הברית, הרי מגונה מאוד להשתמש בה, רק בכתבי הקודש. ומימי קדם היו ישראל נזהרין בזאת, והיו כתביהם וחיבורי חכמותיהם וכתבי חול שלהם בכתב עברי, לכן תמצא חרות על שקלי הקודש דברים של חול כתובים בכתב עברי, ולא נמצא לעולם אות אחת מזה הכתב אשורי בדבר שנמצא משארית ישראל... ועל כן שינו הספרדים כתיבתם, ושמו אותותם אותות אחרות, עד שנעשה ככתב אחר, להתיר להשתמש בו בדברי חול.
>
> (סימן ז)

דברי הרמב"ם הללו, הובאו ב"בית יוסף"[4]. על פי תשובה זו נפסק להלכה ברמ"א[5] בשם יש אומרים שאין לכתוב דברים של חול בכתב אשורית. לכאורה, יש מקום ללמוד מדברי הרמב"ם, שאין

[3] דברי הספרי הללו, הובאו בראב"ד בספר "בעלי הנפש", שער הקדושה.
[4] יורה דעה רפג, ד.
[5] שם רפד, ב.

שום איסור לדבר בלשון הקודש בענייני חול, שהרי כאן כתבו דברי חול בלשון הקודש, רק שינו את הכתב מכתב אשורית, אך כתבו בלשון הקודש. נראה שאם אסור לדבר בלשון הקודש בענייני חול, צריך להיות שגם אסור לכתוב בלשון הקודש ענייני חול. יש גמרא מפורשת, שמשם מבואר שאפשר לדבר ענייני חול בלשון הקודש, מובא במסכת שבת:

> והאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן: בכל מקום מותר להרהר - חוץ מבית המרחץ ובית הכסא! וכי תימא בלשון חול אמר ליה, והאמר אביי: דברים של חול - מותר לאומרן בלשון קודש, של קודש - אסור לאומרן בלשון חול.
>
> (מ, ע"ב)

מדברי הגמרא מבואר שבבית המרחץ מותר לדבר דברים של חול בלשון הקודש. כלומר, אין שום איסור לדבר דברים של חול בלשון הקודש.

דין זה נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[6]. ב"מגן אברהם"[7] מובא שכתוב בספר "חסידים" שמידת חסידות להחמיר שלא לדבר בלשון הקודש בבית המרחץ ובבית הכסא. בוודאי מדובר כאן על דיבור בדברי חול, שהרי אסור לדבר בבית המרחץ דברי קודש אפילו שלא בלשון הקודש. אם כן, מבואר שרק בבית המרחץ יש מידת חסידות שלא לדבר בלשון הקודש ענייני חול. אך, מחוץ לבית המרחץ אין מידת חסידות שלא לדבר ענייני חול בלשון הקודש.

יש להוסיף שבספר "השטרות" לרב האי גאון[8] מבואר שיש מקומות שכתבו את השטרות בלשון הקודש. והרי אם יש איסור לכתוב ולדבר בלשון הקודש ענייני חול, איך כתבו את השטרות בלשון הקודש? הרי מדובר על שטרות של חול:

> אבל שאר השטרות יש שכותבין אותם בלשון ארמי וכן תיקנום חכמים ויש מקומות שאין מכירין היטב בלשון ארמי וכותבין אותם בלשון [ה]קודש. ויש שאף בלשון הקודש אין מכירין היטב וכותבין תורפיהן בלשון [יש]מאלים או בלשון פרס או בלשון יוני וכותבין ראשון וסופן לשון ארמי [או ל]שון הקודש ואין [ואנו] כותבין לך לשון ארמי כמו שביארנו.

[6] אורח חיים פה, ב.
[7] שם ב.
[8] סימן ב, גט פשוט.

עיון בדברי האחרונים – מצות לימוד לשון הקודש

1. ביאור שיטת הרמב"ם:

הרב יוסף קאפח זצ"ל[9] העיר שהרמב"ם לא מנה בתוך ספר "המצוות", את מצוַת לימוד הקודש. גם בספר "יד החזקה" לרמב"ם, לא מובא חיוב ללמד את בנו לשון הקודש. מתוך כך הרב קאפח זצ"ל הגיע להבנה שהרמב"ם חזר בו מן ההבנה שלו בפירוש המשניות שיש מצוה עצמית ללמוד לשון הקודש. הרמב"ם סבר שזוהי מצוה שנכללת במצוַת תלמוד תורה. כך דעת הירושלמי בניגוד לדעת התוספתא. התוספתא הביאה את החיוב ללמד את בנו לשון הקודש כחיוב בפני עצמו. אבל, הירושלמי כתב שחייב ללמדו לשון תורה. מזה שהירושלמי הטפיל את הלשון לתורה, הוא בא ללמדנו שהלימוד של לשון הקודש הוא חלק מחיוב לימוד תורה:

> אך בספר המצות לא מנאה מכלל תרי"ג מצותיה של תורה, וגם בחבורו משנה תורה לא הזכיר כלל מצות למידת לשון הקודש. ונראה שהרמב"ם בחבורו חזר לסבור שהיא אמנם מצוה מן התורה, אלא שהיא חלק מחלקי מצוה כללית והיא למוד התורה, וכבר לימד אותנו רבנו שמצוה שיש בה חלקים רבים אין למנות כל חלק ממנה מצוה בפני עצמו, אע"פ שנאמר בתורה צווי מיוחד לכל חלק בפני עצמו... ונראה כי זו שיטת הירושלמי החולק על הספרי והתוספתא הנ"ל, וסובר שאין למידת לשון הקודש מצוה בפני עצמה אלא היא חלק ממצות למוד התורה, וז"ל '... יודע לדבר אביו מלמדו לשון תורה'. ממה שהטפיל מצות למידת הלשון לתורה משמע דרצה לומר שהיא חלק ממנה. כי אותו הפסוק שלמדו ממנו בספרי לחיוב למידת לשון הקדש, ממנו הוא עצמו החיוב ללמידת התורה, כדגרסינן 'ללמדו תורה מנלן, דכתיב ולמדתם אותם את בניכם' [מסכת קידושין דף ל"ט, עמ' ב']...

נלענ"ד, שיש מקום להעיר מספר הערות על דברי הרב קאפח זצ"ל:

א- אפילו אם נאמר שהרמב"ם סבר שהמצוה של למידת לשון הקודש נכללת במצות לימוד תורה, יש להקשות מדוע הרמב"ם, בספרו "יד החזקה", השמיט חיוב זה? התירוץ של הרב קאפח זצ"ל רק יסביר מדוע לא כתב את החיוב כמצוה בפני עצמה.

ב- קשה לומר שהרמב"ם פסק כירושלמי, כנגד התוספתא והספרי.

[9] כתבים של הרב קאפח זצ"ל, חלק א, עמ' 59-61, יש לו מאמר על החיוב של למידת לשון הקודש והאיסור לדבר לשון הקודש בשבושים.

אולי יש לומר כשהרמב"ם נקט בפירוש המשניות שיש מצוה ללמוד לשון הקודש, כוונתו לומר שזהו רצון ה'. רצון ה' שעָם ישראל ידעו את לשון הקודש, זוהי הלשון שבה נברא העולם, זוהי הלשון שניתנה לעָם ישראל. אבל, רצון ה' לא גורר חיובים. זאת אומרת אי אפשר לחייב מישהו לעשות רצון ה', כעין מה שמובא ב"שולחן ערוך" ירא שמים יעשה כך וכך.

2. מקור חיוב מצד רצון ה':

היסוד שיש מצוות שאינן חיוביות אלא רצון ה', אפשר למצוא במספר מקומות:

א- לא כתוב בכל התורה חיוב לחנך את בנו. יש חיוב ללמד את בנו תורה, אך אין שום ציווי לחנך את בנו. יש רק חיוב דרבנן להרגיל אותו לקיום מצוות. כלומר, כשמגיע לגיל שיודע לנענע בלולב, יש ללמדו לנענע לולב וכיוצ"ב. נראה לומר שיש חיוב לחנך את ילדיו, החיוב נובע מגילוי רצון ה'. יש פסוק, שנראה לי, שהוא אחד מן היסודות הבסיסים של היהדות: "כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו ושמרו דרך ה' לעשות צדקה ומשפט..." (בראשית יח, יט). הקב"ה חיבב את אברהם אבינו[10] משום שמחנך את בניו ללכת בדרך ה', שזוהי עשיית צדקה ומשפט. כאן טמון יסוד החינוך. הרב מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל, בספרו ה"משך חכמה", כתב על פסוק הנ"ל את הדברים הבאים: " 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו כו' לעשות כו' - הנה חנוך מצוה לבנים במצות עשה לא נזכר רק עשה ד'ולמדתם את בניכם' (דברים יא, יט) הוא בת"ת ואמרו בנזיר דף כ"ט דהאב חייב לחנך בנו במצות ואין האשה חייבת לחנך בנה במצות פירוש דהוי כמו מצות עשה של תלמוד תורה דהאשה פטורה ויעוי' או"ח סי' שמ"ג בביאורי הגר"א ובמג"א ומקור מצות חנוך במ"ע מקורו מזה הפסוק מאברהם אבינו שיצוה את בניו בקטנם על המצות וקרא דחנוך לנער עפ"י דרכו שהביא רמב"ם בסוף הל' מא"ס (ושם לעניין איסורים) הוי מדברי קבלה **אבל העיקר מאברהם וכאן משמע שאף לבנות מצוה על האב**". מן הפסוק הנ"ל למד הרב מאיר שמחה שיש מצוה על האב לחנך את ילדיו, לא רק את בנו, אלא גם את בתו. אני רק אוסיף על דבריו, שביאור הדבר שאין כאן ציווי מן התורה, אלא גילוי רצון ה'. גילוי רצון ה' מתגלה גם מן הפסוק במשלי שהביא הרב מאיר שמחה: "חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא

[10] עיין רש"י שם.

יסור ממנה״. במאמר אחר[11] ביארתי שיכול להיות שיסוד חיוב חינוך ילדיו נעוץ במצוַת פריה ורביה.

ב- בגמרא במסכת גיטין[12] מובא האיסור של כתיבת תורה שבעל פה. שם מובאת דרשתו של ר׳ יהודה בר נחמני: ״ ׳כתוב לך את הדברים האלה׳ (שמות לד, כז) וכתיב ׳כי על פי הדברים האלה׳ (שם) הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן על פה דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב״. אחר כך מובאת דרשתו של תנא דבי ר׳ ישמעאל: ״ ׳אלה׳ אלה אתה כתב ואי אתה כתב הלכות״. קשה מאוד ללמוד מכאן חיוב גמור. אך, אנחנו רואים שנהגו בדבר איסור גמור, וכל ההיתר של כתיבת תורה שבעל פה בא משום ״עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״[13]. אי אפשר לומר שיש כאן רק איסור דרבנן, שאם כן מדוע הוצרכו לטעם ״עת לעשות לה׳ הפרו תורתך״. מאידך, קשה לומר שיש בכך איסור דאורייתא. שהרי רואים בדברי רוב הפוסקים שלא כתבו את האיסור הנ״ל, לא מנו איסור דאורייתא בכתיבת דברים שבעל פה, ואמירת דברים שבכתב. תוספות ישנים[14] כתב על האיסור של כתיבת דברים שבעל פה, ואמירת דברים שבכתב, שזוהי מצוה מן המובחר. נראה לי, שכוונת דבריו, למה שכתבתי - יש כאן גילוי רצון ה׳.

ג- חיוב לימוד תורה בכל רגע ורגע. בגמרא במסכת מנחות[15] מבואר שמספיק ללמוד קצת ביום וקצת בלילה, שבכך יוצאים ידי חובה. ובכל זאת כתבו רבים על האיסור של ביטול תורה. לכאורה, הדברים לא מובנים, שהרי מה מקום לאיסור ביטול תורה, אם למד קצת ביום וקצת בלילה יצא ידי חובתו בלימוד תורה? נראה לומר שיש גילוי רצון ה׳ שילמד תורה כמה שיותר. לכן, אם לא לומד כמה שיכול, הרי עובר על רצון ה׳. גילוי רצון ה׳ מתגלה בספר יהושע שנאמר ״והגית בו יומם ולילה״ (יהושע א, ח). אך, יותר מכך, אפשר לגלות רצון ה׳ מן התורה. הקב״ה מצוה אותנו פעמים רבות לקיים את מצוותיו ללמוד וללמד את התורה. אצטט מדברי הרב מאיר שמחה מדוינסק זצ״ל[16] שכתב על החיוב של לימוד תורה, שהדבר תלוי בכל אחד, כפי כוחותיו. יש מינימום, וזה הלימוד

[11] ״חיוב מזונות לולד שנולד לו מנכריה״, נמצא עדיין בכתובים.
[12] ס, ע״א-ע״ב.
[13] עיין מסכת גיטין ס, ע״א; מסכת תמורה יד, ע״ב; מסכת סוופרים יז, א; תוספות רי״ד, גיטין ס, ע״א-ע״ב; ר׳ מנחם המאירי, בחידושי ״בית הבחירה״ שם, ע״א; ספר ״האשכול״, הלכות פסוקי דזמרא, דף ה, ע״ב (הוצאת אשכול); רשב״ץ, מגן אבות, מסכת אבות א, א; רמב״ם בפירוש המשניות, בהקדמה למשניות; ועוד רבים דנים על כך.
[14] מסכת יומא ע, ע״א, ד״ה ובעשור וכו׳.
[15] צט, ע״ב.
[16] בספרו ״אור שמח״, הלכות תלמוד תורה א, ב.

קצת ביום וקצת בלילה, אך יותר מכך תלוי בכל אחד כפי כוחותיו: "... ונראה לי לבאר דבאמת כל המצוות המה שווים לפחות שבפחותים ולמשה רבינו ע"ה, דתורה אחת יהיה לכם כתיב. וחיוב המצוה גבול יש לה כמו נטילת אתרוג בנינוע בעלמא יצא רק המדקדקים נושאין אותו כל היום וכיוצ"ב. ולכך לא כתבה התורה מדות רק ברמז דלמשל מידת הנקמה כל תלמיד חכם שאינו נוקם ונוטר. ומלך שמחל כו' ולכך אין זה חוק בפרט שווה לכלל הישראלים. רק כל אחד לפי ערכו. רק נקימה דממון זה שווה לכולם וכן בגאוה וכיוצ"ב. וכן לפנים משורת הדין ובקור חולים וקבורה וכו'... ונמצא מצות תלמוד תורה אשר בוודאי אם יבקש האדם טרף ומזון בכל זאת אינו נחשב למפריע מצוות תלמוד תורה 'ואספת דגנך' (דברים יא, יד) כתיב. וכן למשל אדם חלוש המזג וכן כל אחד לפי ההכרחיות שלפי הרגלו. וכן לפי טוהר נפשו של אדם. כי אינו דומה בחיוב האיש אשר נפשו מרגשת בשכלה הזך ונקשרה בעבותות אהבה לתלמוד תורה. לאיש אשר כוחות נפשו נרפים ועצלים. לכן איך היה מחוק הבורא לחוק חיוב תלמוד תורה לכל ישראל ונתן תורת כל אחד בידו. ואין לאל יד האנושי ליתן המידה האמיתית לזה. לכן באו חכמים ופירשו לנו גדר מרכזן האמיתי של תלמוד תורה. קריאת שמע בשחרית קריאת שמע בערבית קיים 'והגית בו יומם ולילה'. כיון שלומד קבלת המצווה ואזהרתה בשחרית ובערבית. כבר קיים מצוותה. אולם יתר מזה הוא בכללי המצוות אשר נבדלו ונפרדו בזה כל איש לפי ערכו ומהותו. והיא כמו הסר מן המדות המגונות אשר נפרדו זה מזה. ובוודאי צריך להתעצם בה האדם בכל יכלתו. כי כפלה התורה הרבה פעמים עניין למודה. וצריך האדם להלהיב נפשו לשקוד על דלתותיה... ולכן אמר 'והזהרת אתהם את החוקים ואת התורות' ודבר השווה לכולם 'והודעת כו' ילכו בה ואת כו' אשר יעשון' שבזה אינו שווה רק כל אחד לפי מה שהוא אדם".

אסיים חלק זה עִם דברי בעל ספר "שיח יצחק", שהרחיב את הדיבור על הרעיון של "רצון ה' ":

> מפורסמים דברי הרמב"ן [בריש פרשת קדושים] על נבל ברשות התורה. נמצא שנבל זה מקיים מצות ה' אבל לא רצון ה'... ועוד למדנו בב"מ [ל"ב] שלא חרבה ירושלים אלא מפני שהעמידו דיניהם על דין תורה ולא עבדו לפנים משורת הדין. הרי שמצות ה' הוא דין, ורצון ה' לפנים משורת הדין. ולפי אבחנה זו יאירו לנו באור יקרות דברי התוס' בפסחים [פ"ח, א' ד"ה שה] שבמאכיל פסח לקטן אין איסור אף דהוי שלא למנוייו כיון דהוי משום חינוך. והקשו האחרונים, שחינוך אינו אלא מדרבנן ואיך יופקע על ידי איסור תורה. ועיין בנזיר [כ"ט, א'] דלריש לקיש אין חובת חינוך אלא בבנו ולא בבתו,

ובפסחים שם איתא דשוחט על בנו ובתו. וחזית הוית בס' מנחת אשר [ב"ק, במכתב א' שבסוף הספר] לתרץ, שאף מן התורה יש חוב על כל אדם מישראל לחנך בניו ובנותיו לתורה ואמונה ולהשריש בלבותיהם אהבת ה' ויראתו, ולא יעלה על הדעת שלא יתן האדם דין וחשבון על שלא גידל בניו לתלמוד תורה. אלא דחכמים תיקנו פרטי הדין והחיובים במצות חינוך, ומן התורה סגי ליה במה שמחנכם לפי ראות עיניו וכל אחד לפי דרכו לחנכם ולגדלם בתורה ויראה. ומקור הדברים ממקראות רבים 'והגדת לבנך' 'ושננתם לבנך'. ואך שאותם הפסוקים מדברים בתלמוד תורה ולא במצות, מכל מקום רואים מהם שהתורה הטילה על האב חובה לדאוג לעתיד בניו בתורה ובמצות. ועוד כתיב 'כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו וכו' ' [ובאמת המשך חכמה שם כבר קדם למנחת אשר ולמד מפסוק זה חובת חינוך מן התורה]. ובמקומות רבים לאין ספור מבואר בתורה ובנביאים רצון הקב"ה שאדם יצוה את ביתו אחריו ללכת בדרכי ה', ולכן חידשו התוס' דכאשר מאכיל לבניו קרבן פסח כדי לחנכם, אין זה דומה לשאר איסורים דלא ספינן להו לקטנים, ואין כוונת התוס' כלל לחובת חינוך דרבנן אלא למצות חינוך מן התורה עכ"ד. והביא שם דוגמא נוספת של רצון ה' המתגלה בתורה, היא מצות 'שבת' שכתבו התוס' בחגיגה ב', ב' דחמור יותר ממצות פרו ורבו, ולא נאמרה כלל בלשון צווי אלא דכיון שהקב"ה גילה רצונו שהעולם ייושב שלא לתוהו בראה, הוי זה חוב גדול על האדם לקיים... והנה... הרמב"ם ז"ל לא מנה את מצות ישיבת ארץ ישראל בתוך מנין המצות שלו... ונתחבטו אחרונים רבים בהסבר שיטת הרמב"ם... הסברו של הגדול ממינסק [הובא בסיני כרך ו' עמ' רי"ב ובאוצר הפוסקים שם] דהרמב"ם לא מנה מצוה זו, משום דלאו בפירוש איתמר אלא מכללא, כלומר ממה שראיתו שהעליון מראשית קבעה לו למקום, ובכל אמירה ודיבור לאברהם אבינו ע"ה לא מש זכרה מפיו, וכן גם ליצחק וליעקב וכו', וכמעט שבא זכרה בכל פרשיות התורה ומצותיה, ובכל פעם לא זז מלחבבה ומלפארה ומלרומם ערכה וכו', מכל אלה הדברים נראה לנו בעליל, שחפץ ה' ורצונו הוא, שאנחנו עמו בהיותנו ראויים, נבחר ונקבע לנו את הארץ הקדושה והנבחרה הלזו למקום שבתנו, והרי זו מצוה ככל מצות התורה כיון שאנו יודעים בבירור שזהו חפץ ה', אלא שע"פ כללי הרמב"ם בספר המצות, כיון שלא בא עליה ציווי מפורש מפי ה', אינה נכנסת למנין תרי"ג אף שהיא צוה של תורה...

3. דעת הרס"ג:

הרב קאפח זצ"ל[17] הביא את דברי הרס"ג שכתב שהמדבר לשון הקודש שלא בדקדוק אלא בשיבושים עובר על לא תעשה שמדברי קבלה:

> ברם כבר האיר עינינו ראש המדברים בכל מקום הוא הגאון רבנו סעדיה זצ"ל, ודעתו אף שאמנם אין בדבר זה עברה על לא תעשה של תורה, הרי בכל אופן עובר על לא תעשה שמדברי קבלה. שבפירושו לויקרא (י, א) האריך הרחיב להזהיר על חובת למידת לשון הקדש בדיוק ובדקדוק, כי אי הבנה מושלמת עלולה להיות הרת סכנות כפי שאירע לנדב ואביהוא בני אהרן, אשר שגיאתם בהבנת מלה אחת בדברי משה רבנו גרמה להם מיתה, ובתוך דבריו הוא כתב "**כי הראשונים לא הרשו לעצמם להזניח ידיעת לשון הקדש, והיו רואים בכך עברה**, כמאמר נחמיה (יג, כד-כה) 'ובניהם חצי מדבר אשדודית ואינם מכירים לדבר יהודית. וירב עמם ויקללם ויכם שנאמר ואריב עמם ואקללם ואכה מהם אנשים ואמרטת' ". הרי ברור כי רס"ג מפרש דברי נחמיה על הזנחת ידיעת לשון הקדש. ולכאורה היה נראה שכל קצפו של נחמיה הוא על נשיאת נשים נכריות בגיותן, שכך משמע פשטי הכתובים, וכך הבינו כל המפרשים. ברם כי דייקת בה שפיר תמצא שצדק רס"ג שאין פרשה זו מדברת כלל בנשיאת נשים נכריות בגיותן, כי לא יתכן שיניח נחמיה טעם האסור החמור המפורש בתורה שהוא "ולא תתחתן בם" (דברים ז, ג) ויפנה לטעם צדדי שהוא שבוש לשון הקדש, לפיכך ברור כי הנשים הללו האמורות בפרשה זו "גם בימים ההמה ראיתי את היהודים הושיבו נשים אשדודיות עמוניות ומואביות" (נחמיה יג, כג) גיורות הן, ואין בהם שום אסור של "ולא תתחתן בם"... וראיה להבנתו של רס"ג הוא המשך הפרשה "הלוא על אלה חטא שלמה מלך ישראל" (נחמיה יג, כו) והרי מקובל במסורת ישראל כי שלמה לא נשא נשים נכריות בגיותן אלא בגרותן....

4. דעת בעל שו"ת "אפרקסתא דעניא":

הרב דוד שפרבר זצ"ל, בשו"ת "אפקרסתא דעניא", ביאר את חשיבות ידיעת לשון הקודש, לפחות לדעת לכתוב בלשון הקודש. נראה מדבריו שיש בכך חילול השם כשלא יודעים את שפת

[17] כתבים של הרב קאפח זצ"ל, חלק א, באותו מאמר שהוזכר לעיל.

קדשנו. דרשת הספרי שחייב האב ללמד את בנו לשון הקודש בנויה על כך שהיה קשה לחז"ל מדוע נצרך לכתוב "לדבר בם"? לכאורה, המילים הללו מיותרות. או שהיה צריך להיות כתוב "ללמוד בם". הבינו חז"ל שהכוונה שיש לדבר בלשון שנאמרה בו התורה, דהיינו בלשון הקודש:

ואגב גררא אעיר אזנו, דאע"ג שהרמב"ם ז"ל במסכת גיטין פ"ו מ"ז כ' "אינו מן הנמנע שבי"ד הגדול לא יהיו בקיאים בכתיבה, לפי שהתנאי בבי"ד שיהיו חכמים לא שיהיו סופרים". ועי' רש"י (חולין דף ט' ד"ה כתב), ז"ל לכתוב שידע לחתום כו'. נראה כונתו ז"ל דאע"פ דמוכח בגיטין שם דא"צ שיהיו הבי"ד סופרים, מ"מ צריך שידעו עכ"פ לחתום. **מ"מ היינו דווקא בדורות הקודמים שיהו להבי"ד סופרים קבועים, לא כן בדורותינו, בוודאי נחוץ שיהי' הרב רגיל בכתב ולה"ק, ולא תהא כהנת כפונדקית, דרובם ככולם הרבנים בקיאים הרבנים בכתב ושפה אחרת, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא?** ועי' רמב"ם (מסכת אבות רפ"ב) ז"ל אמר שצריך ליזהר במצוה שיחשב בה שהיא קלה כשמחת הרגל ולמידת לשון הקודש כמצוה שהתבאר לך חומרתה שהיא גדולה כמילה כו' ע"ש. ובספרי (עקב סי' י"ט) 'לדבר בם', מכאן אמרו כשהתינוק מתחיל לדבר אביו מדבר עמו לה"ק ומלמדו תורה, ואם אינו מדבר עמו לה"ק ואינו מלמדו תורה, ראוי לו כאילו קוברו, שנ' 'ולמדתם אותם את בניכם לדבר בם' ע"כ. עי' התוה"מ שם. **ולענ"ד הכונה פשוטה, דחז"ל דייקו 'לדבר בם' למה, או עכ"פ הול"ל ללמוד בם כמ"ש 'ולמדתם', והבינו חז"ל דלדבר בם ר"ל דיבור הלשון שנאמרה בו התורה, וזהו שאמרו ברישא לדבר בם,** מכאן אמרו כו'. **ואם הת"ח וכ"ש הרבנים לא יהיו רגילים בלשוננו הקדושה עכ"פ בכתיבה מה יעשו המון בית ישראל, בילדי נכרים ישפוקו ר"ל, ולענ"ד זהו בכלל אמרו ז"ל (יומא דף פ"ו ב) היכי דמי חילול השם כגון אנא כו' ע"ש. אשר לזאת לו עמי שומע לי, עצתי אמונה שובו לכם לאהליכם ר"ל לשפת קדשכם אשר ה' שם אהל בה בהלו נרו עלי ראשינו, ובה בחר ה' בתתו לנו תורתנו הק'.** ואין כונתי לדבר בה ענייניים חולניים על ארץ טמאה, שכבר הארכתי בס"ד במאמר מיוחד ע"ז.

(חלק ג, אבן העזר, סימן רסג)

נראה שהוא דיבר על כתיבה ודיבור בלשון הקודש לענייני קודש, אין הכרח שסבר שיש לדבר בלשון הקודש גם לענייני חול. מדברי הרב קאפח זצ"ל משמע שגם לענייני חול יש לדבר בלשון הקודש.

5. דעת הרב מנשה קליין [הקטן] זצ"ל:

הרב מנשה קליין [הקטן] זצ"ל, בשו"ת "משנה הלכות", ביאר שהחיוב לדבר בלשון הקודש, נאמר דווקא בנוגע ללימוד תורה ותפילה. אבל בוודאי לא נאמר בנוגע לדיבור דברים בטלים, שיותר גרוע לדבר דיבורים בטלים בלשון הקודש מלשון אחרת. אין ללמוד לשון הקודש לשם לימוד עברית:

> והאמנם הנני פה להודיע ולגלות דעתי ברבים ולכל הקורא במכתב זה **שכל מה שכתבתי שחייב כל אדם ללמוד לשון הקודש וכן כי ראשון הוא ללמד להבעלי תשובה לשון הקודש כונתי בלימוד לשון הקודש אך ורק לשם לימוד תורתינו הקדושה הן בכתב והן בע"פ כמו שקבלנו מפי משה רבינו עליו השלום, ולמדו לנו אבותינו ורבותינו הקדושים אבל לא ללמד לשם לימוד עברית אשר אסרו כל חכמי הדורות**, ואף כי זה דבר פשוט מאד ולא היה לי אפילו לכתוב דבר זה, אלא כיון שאפשר ימצאו אחרים שירצו לתפוש אותי על זה וידרשו לגנאי הנני כתב להוציא מלבן, ומתנה בתנאי כפול כי כוונתי ללמוד לשון הקודש לה' ולתורתו אבל לימוד לשון הקודש לדבר בו דברי נבלות או אפילו דברים בטלים ולא ללימוד תורה הוא גרוע ממדבר בשפת שאר לשונות הגם שבכל אופן ובכל לשון המנבל פיו או אפילו מדבר דברים בטלים הוא עברה גדולה אבל כ"ש בלשה"ק וזה פשוט מאד.
>
> (חלק יג, סימן קסג)

נראה לי, שיש מקום לחלק בין לדבר דברים בטלים, לבין דיבור בדברי חול. כלומר, אין לדבר בלשון הקודש דיבורים בטלים. כיון שיש איסור לדבר דיבורים בטלים, כפי שהגמרא במסכת יומא[18] דורשת: " 'ודברת בם' - ולא בדברים אחרים". שאין לדבר דברים בטלים. לכן, בוודאי יותר גרוע לדבר דברים בטלים בלשון הקודש, מלדבר בלשון אחרת. אולם, דברי חול שנצרכים, שאין בהם דברים בטלים, צריך לדבר בלשון הקודש.

6. דעת הרב שמואל ואזנר זצ"ל:

הרב שמואל ואזנר זצ"ל, בשו"ת "שבט הלוי", הביא מספר מקורות שמהם לומדים את חשיבות לימוד לשון הקודש. הוא ציין שגדולי ישראל לא עמדו על כך, והטעם לכך כיון שהפוקרים אחזו

[18] יט, ע"ב.

בלשון הקודש, והשקיעו כל אונם בדבר. מבואר מדבריו שיש מצוה בלימוד לשון הקודש גם בזמן הזה:

> הנה כ"ת שוב מעורר בעניין לימוד הדקדוק לצעירי צאן קדשים והעיר אותי על לשון שלה"ק במסכת שבועות שכ' וגם חלק גדול מחכמת הדקדוק בעודו נער שאז כתובים על לוח לבו, וכן מש"כ הגאון רבי שלמה איגר זי"ע לבנו שילמוד בכל יום קצת דקדוק לשון הקודש וכו' וחיוב לך לידע מוצאיה ומבואיה ושרשיה, הנה כזה יכול להביא מכל חכמי ישראל הקדמונים, והלא מי שאינו יודע קצת דקדוק כלל נעולים בפניו כמה וכמה מקומות בדברי הראשנים ובפרט רש"י עה"ת ועוד ועוד, והיו כל חכמי ישראל בקיאים בזה כמו בשאר שטחי תוה"ק ובוודאי מצוה לידע שורש לשון הקודש שבו נברא העולם כאמרם ז"ל, **ומכל מקום אעפ"י שהוא מצוה** לא עמדו צדיקים וגאונים אחריהם כל כך על זה, היות כי הפוקרים מבני ישראל אחזו חיל בזה והשקיעו בזה כל אונם, איברא היות כי החילונים בזה"ז כל מגמת פניהם לתאות עוה"ז, על כן בוודאי נשאר הדבר מצוה כמו בימי קדם, ולעניין להכניס זה בבתי תלמוד תורה ובתי ספר היראים הדבר יעשה רק במדה ובצורה ובהסכמה של רוב חכמי ישראל בזמנינו המבינים בקודש, והנזהרים לבל יפרצו פרץ.
>
> (חלק ח, סימן רט)

7. דעת הרב משה פיינשטיין זצ"ל:

הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בשו"ת "אגרות משה", כתב שיש מצוה לדבר בלשון הקדוש, אבל אין איסור לדבר בלשון אחרת. משמע מדבריו שאין כאן מצוה ממש, אלא מעלה גדולה:

> והוא כמו לא שינו את לשונם דג"כ הוא מהארבעה דברים שחשיב התם, שחזינן שאף שהוא מצוה לדבר בלשון הקדוש כדאיתא בספרי סוף פרשת עקב והובא ברש"י בפירוש החומש שם על הפסוק 'לדבר בם', מכל מקום אינו איסור דהא כל ישראל מדברים בלשון חול של האומות מזמן שגלינו... ואף גדולי תורה וחסידי עולם לא דברו בלשון הקדוש... וכן אפשר הוא גם בלא שינו את שמותן, ולכן כיון שאינו איסור רק מעלה גדולה לא הועילה הצויחה.
>
> (אבן העזר, חלק ג, סימן לה)

השערה על העלמת התלמוד בבלי לחיוב לימוד לשון הקודש

גם בירושלמי לא כתוב במפורש שיש חיוב ללמד את בנו לשון הקודש, הדברים כתובים ברמז. והיה מקום לראות בכך כעין צנזורה. כלומר, אולי היה לחז"ל פחד לכתוב שיש חיוב לאב ללמד בנו לשון הקודש, פחד מן השלטונות. לימוד לשון הקודש היה נראה כעין מרידה באומה השולטת. עַם ללא לשון, אינו עַם. בכך ששומרים את הלשון, ולומדים את הלשון, מראים שהם עַם, ומצפים לעצמאות ושלטון. אין זה בכדי שהיהודים כשחזרו לארץ ישראל, ורצו להקים מדינה, חזרו ללשון הקודש. חזרו וחידשו את הדיבור בלשון הקודש.

לפי זה, יש מקום לדון, שאולי יש חשיבות מרובה לדבר בלשון הקודש גם לענייני חול, ולא רק לענייני קודש. צריך לדבר בכל העניינים בלשון האומה, שבכך מראים שלטון עצמאי, ועל ידי כך נוצר חיץ ביננו ובין האומות. שינוי הלשון גורם לאי התערבות בין האומות.

מוצאים בחז"ל שאחד מהטעמים שבני ישראל נגאלו הוא בגלל שלא שינו את לשונם, כדברי המדרש שמות רבה:

> 'וירא איש מצרי' (שמות ב'). אמר רב הונא בשם בר קפרא: בשביל ד' דברים נגאלו ישראל ממצרים, שלא שינו את שמם ושלא שינו את לשונם ושלא גלו סודם ושלא הפקירו נשותיהן.
>
> (פרשה א, פרק א, פסוק כח)

רעיון הנ"ל מוצאים בעוד מקורות בחז"ל[19].

הרב יקותיאל יהודה הלברשטם זצ"ל, בשו"ת "דברי יציב"[20], הביא מדברי הרב משה סופר זצ"ל [החת"ם סופר] שדן בנוגע למבואר בספר "חסידים" שמידת חסידות היא לא לדבר בלשון הקודש בבית המרחץ ובבית הכסא. הרב משה סופר רצה לבאר על פי זה את הטעם שהנהיגו אבותינו את בניהם שלא לספר בלשון הקודש ונשכח מאתנו לגמרי בעוה"ר. לדעתו, דיבור במקום גילולים שווה לדיבור בבית המרחץ. כיון שגלו בני ישראל לבבל שהיתה מלאה גילולים, הפסיקו לדבר בלשון הקודש.

[19] ויקרא רבה, פרשה לב, פסוק ה; במדבר רבה, פרשה יג, פסוק כ; שיר השירים רבה, פרשה ד, פרק א, פסוק יב; פסיקתא דרב כהנא, פרשה יא.
[20] חלק יורה דעה, סימן נב.

הרב יקותיאל יהודה הלברשטם הביא מספר "חסדי דוד"[21] ששם מובאת קושיא מדוע הגמרא הבבלית לא הביאה את החיוב ללמד את בנו לשון הקודש? בעל ספר "חסדי דוד" השיב שבמקום שבו גר התנא של הברייתא שמובאת במסכת סוכה, האנשים דיברו רק בלשון הקודש, ולכן לא הוצרך לומר שיש ללמד את הבן לשון הקודש. אבל, התנא של התוספתא דר במקום שלא היה דיבורם בלשון הקודש, ולכן הוצרך לומר שיש ללמד את הבן לשון הקודש.

הרב יקותיאל רצה לבאר את הדברים על פי דברי הרב משה סופר שהובאו לעיל. דהיינו, התנא שמובא בגמרא במסכת סוכה, היה תנא ארץ ישראלי, ושם אפשר לדבר בלשון הקודש, כיון שאינו מקום גילולים. לכן, לא הוצרך לומר שיש חיוב לדבר בלשון הקודש, כולם דיברו בלשון הקודש. אבל, התנא של הספרי היה בבבל, ושם הנהיגו שלא לדבר בלשון הקודש, כיון שהוא מקום גילולים. לכן, התנא הוצרך לומר שעדיין יש חיוב ללמד את הבן לשון הקודש, כדי שיוכל ללמוד את התורה.

יש להעיר שהבנה זו קשה בעיני, כיון שבפשטות המקור של הברייתא שמובאת במסכת סוכה, הוא התוספתא. בכל אופן נלמד מדברי הרב יקותיאל שאין שום איסור לדבר בלשון הקודש ענייני חול, ורק במקום גילולים הנהיגו שלא לדבר בלשון הקודש. אבל, בארץ ישראל אין שום איסור, ודווקא ראוי ונכון לדבר שם בלשון הקודש.

מסקנת הדברים

מצינו שיש חיוב לדבר בלשון הקודש וכן חיוב ללמד את בנו לשון הקודש. כך מוצאים במקורות רבים בחז"ל. אפילו אם נאמר שאין ממש חיוב, בוודאי יש בכך רצון ה'. בדברי מספר אחרונים מצינו שיש חיוב ללמד את בנו לשון הקודש, ורק ניתנו מספר טעמים מדוע לא נהגו בגלות ללמד את הבן לשון הקודש, וכן המבוגרים לא למדו לשון הקודש.

נראה לי, שיש אפילו מעליותא שידבר בלשון הקודש גם ענייני חול. בכל אופן, בוודאי, צריך לדבר בלשון הקודש ענייני קודש וצריך ללמוד לשון הקודש.

לפי זה, נראה שאי אפשר לקבל גר שלא רוצה ללמוד לשון הקודש ולא רוצה לדבר בלשון הקודש. הבנה זו מבוארת בשו"ת "משנה הלכות", שם נתבאר שגר שרוצה להתגייר ומקבל עליו את כל התורה אבל אינו רוצה ללמוד לשון הקודש, אלא לדבר בלשון אחרת, לא מקבלים אותו. גר זה נחשב כגר שמתנה לא לקבל את כל התורה כולה, שאפילו אם מתנה על דקדוק אחד מדברי סופרים,

[21] תוספתא חגיגה א, ג.

לא מקבלים אותו, וכל שכן שלא מקבלים אותו כשלא רוצה ללמוד לשון הקודש שזו מצוה. יתר על כך, יש לומר שבדיעבד גיורו לא חל:

> **ולפענ"ד פשוט דגר הבא להתגייר ויאמר שמקבל כל התורה אבל לא ללמוד בלשון הקודש רק בלשון אחר שאין מקבלין אותו ואם גיירו אותו אין זה גרות** שהרי קיי"ל (בכורות ל' ע"ב) עובד כוכבים שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו ר' יוסי בר' יהודה אומר אפילו דקדוק אחד מדברי סופרים וכ"ש שלא ירצה ללמוד לשון הקודש שהוא מצוה אם לא ירצה ללמוד לשון הקודש אינו גר כלל. ומעתה יהיה יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא ישראל בעל תשובה לא יאמין בקדושת לשון הקודש ובמעלתה וילמוד רק בענגליש יקרא בעל תשובה וצדיק וגר אם לא יאמין במצות לימוד לשון הקודש ובקדושת לא יוכל להתגייר וזה ברור.
>
> (חלק יג, סימן קמז)

נראה לי שיש מקום לפקפק במה שכתב שגם בדיעבד הוא לא נחשב גר. הרי כבר כתבתי ב"גר המתגייר" חלק ראשון, שיש דעות בין האחרונים שסברו שהדין שלא מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד, הוא דין רק לכתחילה, אך בדיעבד הגרות חלה. כמו כן, הבאתי ממספר אחרונים שצידדו לומר שאם מתנה שאינו מקבל דבר מדברי סופרים הוא גר מדאורייתא. לכן, במקרה שלנו שלא ברור שיש חיוב גמור, ונראה שמדובר רק על רצון ה', יש להקל ולומר שבדיעבד הגרות חלה.

אסיים עם דבריו הנפלאים של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל בחשיבות לימוד לשון הקודש:

> מנקודת השקפה יסודית זאת נצטוינו ללמוד ולדבר בלשון הקודש בכל עסקינו ובכל דרכי חיינו; "ודברת בם", עשה אותם עיקר ולא תעשה אותם טפל שלא יהיה משאך ומתנך אלא בהם, שלא תערב בהם דברים אחרים... כי שפת קדשנו אינה כלי שרת לבטוי צרכינו אלא היא מסמלת גוף בריתה של האומה עִם תורת קדשו כברית המילה והיא מסמלת כבודה ותפארתה של האומה שהיא, בשפתה הנהדרה והנצחית שהיתה ותהיה לעולמים שפת התורה והמצוה, המשפט והמוסר לכל חיי עַם ישראל... הסירו מפיכם ומפי בניכם ובנותיכם בבית וברחוב השפות הזרות והנכריות ושימו בפיכם את שפת קדשנו שהיא שפת גאולתנו.
>
> ("מכמני עוזיאל", חלק ד, עמ' קנג-קנד)

עליית גר לקריאת התורה

שאלה

לאחר שהגר התגייר ורוצים לעלותו לתורה, יש לשאול איך נקרא אותו לתורה? הרי לאביו יש שם נכרי ולא שם ישראל. נוסף על כך, הגר נחשב כקטן שנולד דמי, ולכן אין לו ייחוס כלפי אביו. כבר כתבתי במאמר אחר[1] על מקור המנהג שקוראים לגר פלוני בן אברהם. גם דנתי על כך שהגר משנה את שמו לשם יהודי, והבאתי את מקור המנהג.

על פי הדברים הללו נדון באיזה שם קוראים לגר לעלות לתורה?

תשובה

הרב אפרים זלמן מרגליות מבראדי זצ"ל, בספר "שערי אפרים"[2], פסק שאסופי או שתוקי שלא ידוע שם אביו, קורים לו בעלייה לתורה על שם אבי אמו. ואם אין שמו ידוע, אז קורים אותו "בן אברהם" כמו שקורים לגר.

מדבריו למדים כשקורים את הגר לתורה, יש לקרוא לו בשמו החדש ושם אביו זה אברהם. כלומר, "פלוני בן אברהם".

אלא, נראה לי שעל פי דברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[3] שהובאו במאמר אחר[4], יש לומר שאם גם אביו התגייר ושינה את שמו, הרי אפשר לקרוא לו על שם אביו בשמו החדש, ולא צריך לקרותו "בן אברהם".

[1] "מנהג – גר נקרא בן אברהם אבינו", ו"מנהג – גר משנה את שמו כשמתגייר", הובא להלן בחלק של הלכות אבן העזר.
[2] שער א, אות כז.
[3] שו"ת "משפטי עוזיאל", יורה דעה, כרך ב, סימן נט.
[4] "מנהג – גר משנה את שמו כשמתגייר", הובא להלן בחלק של הלכות אבן העזר.

מילת גר בערב שבת

שאלה

בדיון הבא אדון בשאלה מעשית ומעניינת שכפי שנראה נחלקו בה גדולי עולם. מה דינה של ברית מילה דחויה שחלה בערב שבת? האם מותר למול את הבן גם בערב שבת? שאלה זו נוגעת גם בנוגע לדין מילת גר, האם מותר למולו בערב שבת?

השוואה לדין הפלגה בספינה בע"ש

כדי לברר שאלה זו נצטרך לעיין בסוגיא אחרת וזו סוגיית הפלגה בספינה בערב שבת. מובא בגמרא במסכת שבת:

> תנו רבנן: אין מפליגין בספינה פחות משלשה ימים קודם לשבת. במה דברים אמורים - לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה - שפיר דמי. ופוסק עמו על מנת לשבות, ואינו שובת, דברי רבי. רבן שמעון בן גמליאל אומר: אינו צריך.
>
> (יט, ע"א)

נחלקו הראשונים בטעם הדין, כאן אגע בשיטתו של הרז"ה. לדעת הרז"ה[1], האיסור מצד שמכניס את עצמו למצב שיצטרך לחלל את השבת משום פיקוח נפש. כשמפליג תוך ג' ימים לשבת, נראה כמתנה לדחות את השבת, כיון שג' ימים קודם שבת נקראים "קמי שבתא". כלומר, הם שייכים לשבת הבאה. אבל, הימים שהם קודם ג' ימים לשבת שייכים לשבת לפניכן.

על פי דברי הרז"ה האלו דן הרשב"ץ בשאלתנו. הרשב"ץ[2] חידש שאסור לעשות מילה דחויה, וכן מילת גר, ביום חמישי. הטעם לכך הוא משום שיום השלישי של המילה הוא יום מסוכן לנימול, ולכן אם ימולו ביום חמישי, יכול להיות שיצטרכו לחלל שבת בשביל רפואת התינוק ורפואת הגר. כפי שהוזכר לעיל דעת הרז"ה, שלא מפליגים בספינה תוך ג' ימים קודם השבת משום שיש חשש שיבוא לידי חילול שבת, והוי כמתנה על השבת.

[1] מאור הקטן, מסכת שבת ז, ע"ב.
[2] מובא ב"בדק הבית", יורה דעה, ריש סימן רסח.

דברי הרשב"ץ לא הובאו להלכה ב"שולחן ערוך", אך הובאו ב"טורי זהב"[3]. ושם כתוב שכל שכן שיש לאסור למולו ביום ו', כיון שבוודאי יש יותר צער ביום השני למילה, מיום השלישי למילה. ולכן, הוא נמצא ביום השני יותר בסכנה, ויש חשש שיבואו לידי חילול שבת משום פיקוח נפש.

חילוקים בין דין הפלגה בספינה לדין מילה דחויה

נראה שאפשר לחלק בין שני הדינים, ואי אפשר ללמוד מדין הפלגה בספינה בערב שבת לדין מילה דחויה בערב שבת:

א- הרי מותר להפליג בספינה בערב שבת כשמפליג לדבר מצוה אפילו שידוע שיבוא לידי חילול שבת, כפי שנפסק ב"שולחן ערוך"[4]. הרי מילה דחויה היא מצוה, ואם כן אפשר לעשותה גם בערב שבת[5].

ב- "ולי נראה דבזמן הזה שאין רוחצים את הנימול ביום השלישי ליכא למיחש להא[6], דלא שכיח כלל שיחללו עליו שבת"[7].

דחיית החילוקים

הרב עובדיה יוסף זצ"ל[8] הביא שני יישובים על הקושיא הראשונה:

א- אפילו כשיוצא לדבר מצוה, צריך לפסוק עִם הספנים לשבות בשבת. כלומר, לפני שעולה לספינה צריך לקבוע עִם בעל הספינה שלא יסעו בשבת.

ב- "דשאני גבי הפלגה בספינה שאף אם יפליג ביום ראשון על הרוב יבא לחלול שבת, אלא שלא גזרו על זה משום צורך העולם, והגבילו גזירתם בתוך ג' ימים לפני השבת, ומכיון שעכ"פ יש להתיר בדבר, התירו גם כן במקום מצוה, אבל במילה שאם ימתין לאחר השבת

[3] יורה דעה רסב, ג.
[4] אורח חיים רמח, א.
[5] ב"שפתי כהן" (יורה דעה, סוף סימן רסו) מובאת קושיא זו.
[6] "שולחן ערוך" (אורח חיים שלא, ט): "בזמן חכמי הגמרא אם לא היו רוחצים את הולד לפני המילה ולאחר המילה וביום שלישי למילה במים חמין היה מסוכן, לפיכך נזקקו לכתוב משפטו כשחל להיות בשבת. והאידנא לא נהגו ברחיצה כלל, ודינו לרחוץ בשבת אם רצו כדין רחיצת כל אדם".
[7] ב"מגן אברהם" (אורח חיים שלא, ט) מובאת קושיא זו.
[8] בשו"ת "יביע אומר", חלק ה, יורה דעה, סימן כג.

הכל מתוקן בלי שום סרך איסור, שבקינן לה לאחר השבת דלא אתי תו לידי איסור כלל״. כלומר, בהפלגה בספינה יש הכרח שיגבילו את האיסור רק עד ג׳ ימים, דאל״כ לעולם יהיה אסור להפליג בספינה. ומשום שכבר הגבילו את האיסור, התירו גם במקום מצוה. אבל, במקרה של דחיית מילה הרי אפשר שלא ימולו את התינוק ביום חמישי ושישי, ולא תתבטל המצוה.

פסיקה אינה מעכבת/ עובר על עשה בכל יום

לגבי שני היישובים, יש מקום להקשות.

א- ב״טור״[9] נפסק שאם מפליג לדבר מצוה לא צריך להתנות עִם בעל הספינה לשבות בשבת. בניגוד לכך נפסק על ידי הרמב״ם[10]. לדעתו, צריך להתנות לשבות, וכך נפסק ב״שולחן ערוך״[11]. אם כן, הצורך בפסיקה [להתנות] אינו מוסכם על כולם. נוסף על כך, נחלקו האחרונים אם הפסיקה מעכבת בדיעבד, או רק לכתחילה צריך לפסוק, אבל במקרה שלא יכול להתנות אפשר להפליג. ב״משנה ברורה״[12] וב״שער הציון״[13] מובאת מחלוקת זו, וההכרעה היא שבדיעבד הפסיקה אינה מעכבת.

גם בספר ״כף החיים״ כתוב:

> ומ״מ היכא רלא אפשר להתנות כגון באנייה ההולכת בקיטור שיש לה עת קבוע להלוך מפגי הסחורות שיש בה ואינה ממתנת ליחידים או בספינה שרובה עכו״ם ובודאי לא ישמעו לו לשבות ואם יאחר לספינה אחרת אפשר שיתבטל מן המצוה יש להקל.
>
> (אורח חיים רמח, ד)

לפי זה, יש לומר שאותו דין שייך בברית מילה דחויה. יש להחשיב מקרה הנ״ל כמקרה של דיעבד, ואין לדחות את המצוה. הרי כאן מתבטלת המצוה, המצוה היא בכל יום שאפשר למול (עיין להלן).

[9] אורח חיים רמח, א.
[10] הלכות שבת כד, ו.
[11] אורח חיים רמח, א.
[12] אורח חיים רמח, ג.
[13] שם שם, א.

החיד״א[14] הקשה על היישוב הראשון, שהרי הרשב״ץ בעצמו סבר שהיה ראוי לפסוק כמו רשב״ג שלא צריך פסיקה, אלא כל מה שאפשר לעשות כראוי יש לעשות. כלומר, לפיו רק מצד חומרא יש לעשות פסיקה, וקשה שמשום חומרא נדחה את המילה.

ב- הרב עובדיה יוסף זצ״ל הקשה על היישוב השני, וכתב שלא ברור שבדחיית המילה ימצא הכל מתוקן בלי שום סרך איסור, הרי משמע מדברי ראשונים ואחרונים רבים שלאחר שעבר היום השמיני למילתו כל יום ויום הוי זמנו, ובכל יום ויום שאינו מוהל את בנו הוא עובר בעשה. לפיכך, אסור לדחות את המילה[15].

[14] ״ברכי יוסף״, אורח חיים, ריש סימן רמח.

[15] אלו דברי הרב עובדיה יוסף זצ״ל: ״אלא דלכאורה איכא למידק עמ״ש הברכי יוסף והחת״ס הנ״ל שבמילה שאם ימתין לעשותה אחר השבת הכל מתוקן בלי שום סרך איסור, שבקינן לה לאחר השבת דלא אתי תו לידי איסור כלל, לפמ״ש הרמב״ם בפי׳ המשנה (ס״פ ר״א דמילה): **שאדם שעבר ולא מל את בנו ביום שמיני, לא נפטר מזו המצוה, אבל הוא מצווה ומוכרח למולו תמיד, וכל זמן שלא ימול אותו ויהיה ערל יהיה עובר על מ״ע שהגיע זמנה, וכשימול אותו תסור ממנו זו העבירה ויעשה מצוה**. וע״ע ברמב״ם (פ״א מה׳ מילה ה״ב): אם עבר ונמנע למולו ב״ד מלין אותו בעל כרחו, ואם לא מלו אותו, כשיגדל הוא חייב למול את עצמו. וכל יום ויום משיגדל ולא ימול א״ע ה״ז מבטל מצות עשה, אבל אינו חייב כרת עד שימות והוא ערל במזיד. **וכ׳ הראב״ד בהשגות: וכי משום התראת ספק פוטרין אותו מן השמים, אלא כל יום עומד באיסור כרת**. וכ״כ התוס׳ (מכות יד) ד״ה לאפוקי. ולכאורה י״ל שאין כאן איסור עשה בכל יום, אלא כשהגדיל ומשהה המילה, אבל בקטנותו אין האב עובר בעשה בכל יום, אולם מלשון הרמב״ם בפי׳ המשנה לא משמע כן. וכ״כ המג״א (סי׳ רמט סק״ה), דבמילה אע״פ שעבר זמנה כגון שהיה חולה בשמיני ונתרפא מקרי זמנה קבוע דכל שעתא ושעתא זמניה הוא שאסור להניחו ערל. ושכן מוכח בתוס׳ מ״ק (ח סע״ב). ע״כ. **וכ״כ הרמ״א בדרכי משה יו״ד (סי׳ רסא סק״א) וז״ל: ובכל בו כתב, וה״ה לאב או ב״ד בכל יום שמעכבים עוברים בעשה**. ע״כ. וכ״כ בשו״ת תשובה מאהבה ח״א (סי׳ פה). ע״ש. וע׳ בשו״ת חסד לאברהם תאומים מה״ת (חיו״ד סי׳ ס), שהעיר עמ״ש בשו״ת ברית אברהם (חאו״ח סי׳ יד) דמילה בזמנה קודמת למילה שלא בזמנה, דהויא תדיר, ומקודש שדוחה שבת, והשיג עליו, שהרי זה שזמנו למול בו ביום אם יאחר למולו אח״כ אין בו רק משום זריזין מקדימין למצות, כיון שיעשנה אח״כ בו ביום, **משא״כ זה שעבר זמנו כל מה שמאחר למולו עומד באיסור עשה שי״ב כרת, כמבואר בד׳ הרמב״ם והראב״ד** (פ״א מה׳ מילה), לכן יש להקדים לעשות המילה שלא בזמנה ואח״כ מילה בזמנה. ע״כ. וכ״כ בשו״ת דבר אברהם מקאוונא ח״א (סי׳ לג). ע״ש. אולם אין זה מוכרח מד׳ הרמב״ם בחבורו, דהא לא כ׳ כן אלא לגבי גדול שלא מל, אבל לגבי אב י״ל שכל שקיים אח״כ מצות מילה, אינו עובר בלא כלום. וע״כ דהכי ס״ל להרשב״ץ והברכי יוסף הנ״ל, ואמנם ראיתי בתשו׳ הראנ״ח שהעיר ע״ד הרשב״ץ לפ״ד הראב״ד הנ״ל. וע״ע בשו״ת דבר שמואל (סי׳ קצב). אך לפי האמור יש לדחות. ורק יש להעיר ע״ד הברכ״י והחת״ס לפ״ד הרמב״ם בפי׳ הנ״ל. ונראה שהם מפרשים מ״ש הרמב״ם: וכשימול אותו תסור ממנו זו העבירה, ויעשה מצוה, היינו שסרה ממנו למפרע העבירה, ותיקן עשיית המצוה לגמרי. (וע׳ היטב בסוף לשון הרמב״ם בפי׳ שם, ובחבורו הנ״ל). וע׳ במחה״ש (סי׳ תמד ס״ק יא), שנסתפק אם יש חיוב מה״ת על האב גם אחר יום ח׳, והוכיח מד׳ הרמ״א בדרכי משה הנ״ל לחיובא, ולא זכר שר מד׳ הרמב״ם בפי׳ הנ״ל. וכ״מ ברש״י (שבת קלב). וכן העלה בקובץ על יד

חילוק בין מילת יהודי למילת גר

אפילו שנראה שבמילה דחויה יש לעשות את המילה גם בערב שבת, בכל זאת, יש מקום לחלק בין גיור ובין מילה דחויה. הרי במילה דחויה יש מצוה בכל יום ויום, אבל בגיור אין מצוה דווקא לגיירו ביום זה, אפשר לגיירו ביום אחר. דהיינו, אפשר למולו ביום ראשון עד יום רביעי. חילוק הנ"ל מבואר בטוב טעם ודעת בדברי ר' יעקב עמדין זצ"ל:

> מ"מ נ"ל פשר דבר דבגר ודאי חיישינן לה דאכתי לאו בר חיובא הוא. וסמך לדבר ג"כ מאותה ששנינו ספ"ט דפסחים. בגר שנתגייר ע"פ. בה"א הפורש מן הערל' כפורש מן הקבר שדחוהו מעשה דכרת מחמת גזרה ולא חשו כי דחינן ליה מפסחא דילמא קהדר ביה ולא מיגייר. **אלא ודאי בגר לית לן בה לשהויי למצוה דגירות דלא מיחייב ביה וכי נמי בעי למהדר ביה ליהדר**. משא"כ בקטן דכי משהינן ליה קאי ליה כל יומא בעשה שיש בו כרת. ואאבוהי או אב"ד וכל ישראל רמי חיובא השתא חביבא מצוה בשעת' ק"ו מאיברים ופדרים שדוחין את השבת ואין ממתינין להם עד הערב אע"ג דלית בהו אלא עשה גרידא. עאכ"ו במצוה דכרת. וחילול השבת עדיין ספק הוא אם יצטרך לכך. ונרא' פשוט דמלין אותו בכל יום שיארע ואין חוששין לדברי רשב"ץ.
>
> (שו"ת 'שאילת יעב"ץ', חלק ב, סימן צה[16])

אמנם, יש לציין שאביו ה"חכם צבי" לא חילק:

> אבל הלכה למעשה לית דחש לי' אלא מהלין בין בה' בין בו' אפילו שלא בזמנה וכן מלין את הגר בכל יום מימות החול ופוק חזי מאי עמא דבר.
>
> (שו"ת "חכם צבי" הנוספות, סימן ט, אות יד)

(פ"א מה' מילה). **וע"ע בשו"ת יהודה יעלה אסאד (חאו"ח סי' קכב וחיו"ד סי' רמה), שג"כ כ', דבמילה בשמיני זמנו כל היום ואין בו אלא משום זריזין מקדימין למצות, אבל שלא בזמנה כל שעה ושעה עובר בעשה.** ע"ש. **ושו"ר בשו"ת דבר אברהם ח"ב (ס"ס א) שהעיר ע"ד הרשב"ץ דקמן שהרי לד' הרמב"ם עובר בעשה בכל שעה שדוחה המילה.** ע"ש. ואכמ"ל. וע' בס' יד אהרן (סי' שלא). ודו"ק. ועכ"פ תירוץ הברכי יוסף אינו מוסכם בזה, וצ"ל דאה"נ דהרשב"ץ יסבור שכל שעושה המילה אח"כ מתקן האיסור למפרע".

[16] דברי ר' יעקב עמדין זצ"ל הובאו ב"פתחי תשובה", יורד דעה רסו, טו.

מסקנה הלכתית

בשאלה זו נחלקו עוד אחרונים רבים. ב״משנה ברורה״ נפסק:

> תינוק שהיה חולה ונתרפא אוסר התשב״ץ למולו ביום ה׳ דשמא יצטרכו לחלל שבת עליו ביום ג׳ למילתו אבל הש״ך ביו״ד סוף סימן רס״ו והמ״א מתירין וכן הסכים הא״ר להתיר ואין מחמיצין את המצוה.
>
> (אורח חיים שלא, לג)

הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל[17] כתב שהמנהג בירושלים להקל ומלין אפילו בערב שבת.

לכאורה, יש להביא ראיה שר׳ יוסף קארו זצ״ל לא פסק דינו של הרשב״ץ, שהרי הוא לא הביאו ב״שולחן ערוך״. כלומר, הוא הביאו ב״בדק הבית״ ולא הביאו ב״שולחן ערוך״. מכך שלא הביאו ב״שולחן ערוך״, מוכח שהבין שלא נוקטים כדעת הרשב״ץ. אולם, יש מקום לדחות, כיון שלא ברור מתי נכתב ״בדק הבית״. יכול להיות ש״בדק הבית״ נכתב לאחר שכבר נכתב ה״שולחן ערוך״. לכן, אין כאן הוכחה שלא פסק כדעת הרשב״ץ.

הרב עובדיה יוסף זצ״ל[18] הביא פוסקים רבים מעדות המזרח שפסקו כדעת הרשב״ץ. כך דעת החיד״א ועוד פוסקים רבים. נראה שהמנהג אצל עדות המזרח לדחות את המילה, וכך פוסק הרב עובדיה יוסף אלא אם כן יש מנהג אחר באותו מקום. במקום שלא נתברר המנהג יש להחמיר שלא למול ביום חמישי ושישי.

נלענ״ד, שיש למול את הילד בערב שבת, שהרי הדין שאסור להפליג בספינה משום שמתנה הוא רק איסור דרבנן, ולכן מדובר על ספק דרבנן. בספק דרבנן פוסקים לקולא. יתר על כן, יש כאן ספק שאולי מבטל מצות עשה, שבכל יום ויום שאינו מל את בנו עובר על עשה. אם כן, איך מפאת ספק דרבנן נעבור על ספק ביטול מצות עשה.

אציין למבואר בשו״ת ״מים עמוקים״:

> תשובה איברא שלעול׳ לבי מהסם בעיקר הוראה זו שמקום הראיה מצדה תברה שהרי בפירוש אמרו שם בבריתא ואם לדבר מצוה מתירין ומילה נמי אע״פ שהיא שלא בזמנה ודאי מצוה רבה היא ולא גרע מהולך להרויח מזונותיו דחשיב ליה ר״ת דבר מצוה. ועוד דפשיטא ודאי שמילה זו שמלין את התינוק הזה בזמן הזה מילה בזמנה היא כלו׳ שתנוק ראוי לכך ואין במילתו

[17] ספר ״שולחן שלמה״, ערכי רפואה, כרך ג, עמ׳ קעה.
[18] בתשובתו הנ״ל.

סכנה וכיון שכן כל שהוא משהה אותה הוא משהה באיסור ודאי כיון שהוא ראוי למילה. ולדעת הראב"ד בכל יום ויום עובר עליו באיסור כרת. **וכיון שכן היאך דוחין מצוה כזו מפני חשש בעלמא שנרא' כמתנה לחלל את השבת דנהי דמילה שלא בזמנה לא דחיא שבת גופה דהיא גופה אסור שיש בה סקילה אבל אסור שנראה כמתנה לחלל את השבת ודאי לא חמיר כ"כ ואין בו כדי להשהות מצות מילה.**

(חלק ב, סימן לט)

אבל, כל זה נכון לגבי מילה דחויה. בדין מילת גר, נראה לי, שיש לפסוק כדברי ר' יעקב עמדין זצ"ל ואין למולו בערב שבת, שהרי אין שום מצוה למולו דווקא בערב שבת, אפשר למולו ביום ראשון.

שמירת שבת – לנכרי שמל ולא טבל

ולנכרי שבאמצע תהליך גיור?

מבוא

מובא במסכת סנהדרין:

> ואמר ריש לקיש עכו"ם ששבת חייב מיתה שנאמר 'ויום ולילה לא ישבותו'.
>
> **(נח, ע"ב)**

מבואר בגמרא שאסור לנכרי לשבות, השאלה נשאלת מה דינו של גר שמל ולא טבל, האם אסור לו לשמור שבת? יש שלש אפשרויות בשאלה זו: א. אסור לו. ב. מותר לו. ג. חייב לשמור שבת. כדי להשיב על שאלה זו, עלינו לעיין בדין נכרי ששבת. וכן בגדרו של גר שמל ולא טבל.

בהמשך לשאלה זו אנחנו גם נדון מה דינו של נכרי שעומד באמצע תהליך גיור? דהיינו, הוא בכלל לא נימול, האם מותר לו לשמור שבת?

נכרי ששבת חייב מיתה

1. הטעם שנכרי ששבת חייב מיתה:

הרמב"ם פסק דין הגמרא שנכרי ששבת חייב מיתה, בדבריו יש ביאור להלכה זו:

> עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, **כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן**, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, **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.

(הלכות מלכים י, ט)

מדבריו יש ללמוד שהאיסור הוא לא רק משום ששומר שבת, אלא האיסור מצד שמחדש דת. אסור לבני נח להוסיף מצוות. כנראה יש ללמוד מדברי הרמב"ם שלא רק לבני ישראל יש איסור בל תוסיף ובל תגרע, גם לאומות העולם יש איסור בל תוסיף ובל תגרע. בעל ספר "חמדת ישראל"[1] למד בדעת הרמב"ם שיש לבני נח איסור בל תוסיף ובל תגרע[2]. אבל, הוא העיר שהתוס' רי"ד חלק על כך וסבר שאין לבני נח איסור בל תוסיף ובל תגרע, אלו דברי התוס' רי"ד[3]: "אבל גבי גוים ליכא למימר הכי, דהא לא נצטוו בלא תוסיף עליו כי היכי דנצטוו נשים".

לכאורה, הרמב"ם סתר את דברי עצמו, שהרי הוא כתב בדיוק בהלכה לאחר מכן:

בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר אין מונעין אותו לעשות אותה כהלכתה.

מבואר במפורש שמותר לבן נח לקיים מצוות שלא הצטווה בהן. אך, אם נעיין לעומקם של דברים נגלה שאין כאן סתירה. בהלכה ט', הרמב"ם עוסק במקרה שהנכרי קובע את המצוה כחובה. אם הוא לא קובע את המצוה כחובה עליו, ורק עושה את המצוה כדי לקבל שכר, אין בכך איסור בל תוסיף ובל תגרע, ועל כך עוסק הרמב"ם בהלכה י'. כך מבואר במפורש בדברי הרדב"ז שם על

[1] חלק א, קונטרס נר מצוה, אות סמ"ד, דף קטו, ע"ב-דף קטו"ז, ע"ב.

[2] גם בדברי מהר"ץ חיות ("כתבי מהר"ץ חיות", חלק ב, קוטנרס אחרון, בסוף הספר) משמע שיש כאן איסור של בל תוסיף, אבל יכול להיות שכוונתו ליסוד התשיעי מי"ג יסודי התורה של הרמב"ם: "היסוד התשיעי ההעתק והוא כי התורה הזאת מועתקת מאת הבורא השם יתברך לא מזולתו, ועליה אין להוסיף וממנה אין לגרוע לא בתורה שבכתב ולא בתורה שבעל פה, שנאמר 'לא תוסיף עליו ולא תגרע ממנו'..." ("פירוש המשניות לרמב"ם", מסכת סנהדרין, הקדמה לפרק חלק). מהר"ץ חיות ביאר שהרמב"ם כתב בהלכות מלכים (סוף פרק ח) שכדי להיות חסיד אומות העולם לא מספיק שישמור את ז' מצוות בני נח, עליו לשמרן מכוח שציוה בהן הקב"ה על ידי משה רבנו. המקור לדברי הרמב"ם, נמצא בהלכה שמובאת במסכת סנהדרין (נט, ע"א), כל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנתה לבני ישראל בסיני, רק בני ישראל מצווים עליה. מצוות שנאמרו לבני נח וחזרו ונשנו לבני ישראל בסיני, גם בני נח מצווים עליהן. זהו הטעם שהקב"ה חזר והודיע את ז' מצוות בני נח לבני ישראל במרה (עיין מסכת סנהדרין נו, ע"ב). הקב"ה רצה שבני נח יהיו מחוייבים על ז' מצוות בני נח, לכן הוצרך לחזור ולשנותן לבני ישראל. לפי זה, חיוב בני נח לשמור ז' המצוות הוא מכוח משה רבינו שהודיע את המצוות לבני ישראל. על פי זה מובנים דברי הרמב"ם שאסור לבני נח לחדש דת: "כיון שהמה בעלי דת ממה שנצטווה משה רבינו, שוב דומים בתורה שלהם לדת התורה אצלנו, שצריכין להאמין כי באה מאת ה', ואסור לשנות בה מאומה".

[3] מהדורה קמא, מסכת עבודה זרה ג, ע"א, ד"ה לומר לך וכו'.

הרמב"ם: "ואם רצה לעשות באומרו שנצטוה עליה אין מניחין אותו לעשותה, אלא אם עשאה כדי לקבל עליה שכר כמי שאינו מצווה ועושה"[4].

לפיכך, אין הכרח שהתוס' רי"ד חלק על דברי הרמב"ם. התוס' רי"ד דיבר על אותו עניין שדיבר הרמב"ם בהלכה י', הוא כתב שנכרי יכול לעשות מצוות אפילו שלא מצווה ויקבל עליהן שכר כמי שאינו מצווה ועושה. הדברים נאמרים בניגוד לבת ישראל שאסור לה לקיים מצוות עשה שהזמן גרמא שהן פטורות מהן, כיון שיש בכך איסור בל תוסיף [כך היא דעת התוס' רי"ד]. הנכרים לא מצווים על איסור בל תוסיף. יכול להיות שהתוס' רי"ד עסק דווקא במקרה שהנכרי אינו קובע את המצוה בדרך חובה. אבל, גם הוא יודה שאם יקבע את המצוה בדרך חובה יש בכך איסור.

יש להוסיף שלא מדובר כאן על איסור מז' מצוות בני נח, שהרי אם כן יהיו ח' מצוות בני נח. נוסף על כך, הרמב"ם כתב במפורש שזה ששומר שבת רק חייב מיתה, אבל לא נהרג. בן נח שעבר על

[4] הרב דוד שפרבר זצ"ל (בשו"ת "אפרקסתא דעניא", חלק ד, ענינים שונים, סימן שנח) הבין שלדעת הרמב"ם האיסור נאמר דווקא כשעושה לשם מצוה ודת, ואין חילוק בין שבת לשאר מצוות; הרב יוסף באב"ד זצ"ל (בספר "מנחת חינוך", מצוה לב, מוסך השבת, אות ו) דן לגבי דין אסופי שנמצא במקום שיש מחצה על מחצה יהודים וגוים [אין רוב גוים ואין רוב יהודים], שמטילים עליו חיובי ישראל מספק. והשאלה נשאלת איך ישבות בשבת? על כך השיב, שלפי דברי הרמב"ם נראה שעיקר הטעם שאסור משום שמחדש דת לעצמו, לכן כאן שחייב מטעם שהוא ספק ישראל, זה לא נחשב מחדש דת לעצמו; עיין שו"ת "ביכורי יעקב", סימן ד; דבריהם עומדים בניגוד לדברי בעל שו"ת "ישמח לבב" (יורה דעה, סימן לג) שהבין בדעת הרמב"ם שחילק בין מצות שבת ולימוד תורה לשאר מצוות. בהלכה ט', מדובר על שבת ולימוד תורה. בהלכה י', מדובר על שאר מצוות; גם ר' יהושע צבי מיכל שפירא זצ"ל (בספרו "ציץ הקודש", חלק א, סימן לד) התנגד בכל תוקף להבנה שלפי הרמב"ם נכרי ששבת ונכרי שעסק בתורה חייבים מיתה, אך ורק אם עשו כן כדי לבדות דת, אבל אם אינו כדי לבדות דת, מותרים ומקבלים שכר כמי שאינו מצווה ועושה. הוא הביא מדברי הגמרא במסכת סנהדרין (נט, ע"א) שבה מבואר שהטעם שנכרי שעסק בתורה חייב מיתה, משום שהוי כמו גזל, או כמו שבא על נערה המאורסה. לטעמים אלו בוודאי אין לחלק אם עוסק בתורה לשם בדיית דת, או כדי לקבל שכר. עוד הביא ראיה מדברי ר' שמשון משאנץ (מסכת מכשירין ב, ז) שכתב על דברי התוספתא: "מצא בה תינוק מושלך, מחצה למחצה, מטילין עליו שני חומרין", דהיינו שאסור לעסוק בתורה. הרי בוודאי זה שהוא ספק יהודי, ספק בן נח לא מחדש דת, ובכל זאת, הדבר אסור. לגבי ראייתו הראשונה יש להשיב שלשה יישובים: א. כוונת הגמרא שדווקא כשנעשה בדרך של חידוש דת, אז נחשב כגזל ובא על נערה מאורסה. ב. הדרשה שאסור לנכרי לעסוק בתורה משום גזל, ומשום בא על נערה מאורסה, אסמכתא בעלמא, עיקר הטעם משום חידוש דת. ג. יש לחלק בין שמירת שבת, ובין עיסוק בתורה. חיוב על שמירת השבת הוא משום חידוש דת, חיוב על לימוד תורה הוא אפילו שאינו חידוש דת. נראה שיישוב זה דחוק, והיישוב הראשון הכי נכון. לגבי קושייתו מדברי ר' שמשון משאנץ יש לומר "גברא על גברא קרמית", יכול להיות שר' שמשון לא נקט כשיטת הרמב"ם, ואי אפשר להביא ראיה מדברי ר' שמשון לשיטת הרמב"ם.

ז׳ מצוות בני נח, נהרג. לכן, יש לומר שלא מדובר על איסור גמור, אלא הוא נלמד מן הסברא שהקב״ה מסר לבני נח מספר מצוות, אין להוסיף עליהן. אין לשנות מדעת הקב״ה.

הרב משה פיינשטיין זצ״ל[5] ביאר בדעת הרמב״ם שאין כאן איסור של בל תוסיף. אלא, הרמב״ם למד שהטעם שנאסר לבני נח לשמור שבת, הוא משום חידוש דת. מתוך כך, הוא למד שכך הדבר בנוגע לכל המצוות. שאם בן נח עושה מצוה מתוך כוונת חידוש דת, הוא חייב מיתה[6].

לפי הבנתי בדברי הרמב״ם, אפשר לומר שהאיסור לנכרי לשבות בשבת נאמר דווקא כשנעשה דרך חובה ועושה בכוונה לחידוש דת. כל זמן שלא שובת דרך חובה, אין איסור. לכן, בנוגע לשאלתנו, יש לומר שגר שמל ולא טבל, אם לא שובת דרך חובה ולא עושה בכוונה לחידוש דת, לא עובר שום איסור[7].

ר׳ מנחם המאירי זצ״ל נתן ביאור אחר בדעת הרמב״ם. נראה שהוא הבין שהרמב״ם חילק בין מצות שבת ולימוד תורה לשאר מצוות. הטעם לכך, כיון שבכך שהנכרי יקבע יום שביתה וילמד תורה, אפשר שיבואו אנשים לטעות ולחשוב שהוא מבני ישראל ויבואו לטעות אחריו. כלומר, האיסור מצד שהנכרי יגרום שיטעו אחריו וילמדו ממעשיו:

> בן נח שראינוהו מתחסד וקובע לעצמו ימי מנוחה שבת או יום טוב ראוי ליענש אע״פ שאינו נהרג **ולא סוף דבר בשקובע את עצמו על שלנו** והוא הרמוז כאן בגוי ששבת שעונשין אותו ואומרין לו או שיקבל עליו עול מצות

[5] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן ז.

[6] הרב משה פיינשטיין זצ״ל חלק על דברי הרדב״ז שתלה את הדבר בכוונת הבן נח. לפי הרדב״ז, אם מתכוון לשכר, מותר לעשות את המצוה. לדעת הרב פיינשטיין, החילוק בין שהדבר נעשה בדרך ארעי, ובין שנעשה בדרך קבע. אם נעשה בדרך ארעי, אין בכך חידוש דת. אם נעשה בדרך קבע, יש בכך חידוש דת. אבל, זה אינו תלוי בכוונתו. איסור בל תוסיף תלוי דווקא בכוונתו של האדם, שמתכוון לשם מצוה. הוא האריך להוכיח שבן נח לא מקבל שכר על קיום המצוות ששייכות לעָם ישראל. אין כוונת הרמב״ם לומר שהבן נח יקבל שכר, אלא כוונתו לומר שאפילו שמתכוון לשם מצוה ולקבל שכר, בכל זאת, מותר לו לעשות את המצוה. אין כאן איסור משום חידוש דת, כיון שהמצוה נעשית רק בדרך מקרה. אבל, אם היה מקבל שכר, הרמב״ם לא היה צריך לומר שמתירים לו לעשות את המצוה, שהרי אם מקבל שכר בוודאי יש להתיר לו לעשות את המצוה.

[7] גם בדברי היד רמ״ה (מסכת סנהדרין נח, ע״ב, ד״ה ואמר ריש לקיש וכו׳) משמע שהבין בדעת הרמב״ם שהאיסור נאמר דווקא כשנעשה בדרך של חידוש דת, כשבא לבדות דת לעצמו: ״והרב רבי משה בר מיימון נוחו עדן מוקים לה... בקובע שבת לעצמו שנמצא בודה דת מלבו, ולהאי סברא דידיה הא דמקשינן פשיטא הכי מפרשינן לה דקא ס״ד בו׳ בשבת קאי ואמטול הכי כי קא מתמהינן פשיטא כיון דודאי לשם עבודת גילולים קא עביד היינו עובד עבודת גילולים ומפרקינן לא נצרכא אלא אפילו לשני בשבת לא קביעא ביה שבת לעבודת גילולים, **אפילו הכי כיון דקבעיה לשם שבת חייב לפי שבדה דת מלבו**״.

> או לא יחדש בנמוסיו משלנו אלא אף בשקבע לעצמו ימים אחרים כמו שאמרו כאן אף בשני בשבת שאין מניחין אותו לחדש בו **ולקבוע יום חג לעצמו** לשבות בו מתורת חג **שזה נראה כמי שהוא מבני עמנו וילמדו אחרים הימנו אבל שאר מצות אין מונעין הימנו** שהרי אמרו לקבל קרבנותיו וצדקותיו וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכונת קיום עיקרי מצוותיה אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתינו ותלמודינו ראוי ליענש **מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו מתוך שרואין אותו יודע ויבואו לטעות אחריו.**
>
> (חידושי "בית הבחירה", מסכת סנהדרין נט, ע"א)

אולם, יכול להיות שגם מדבריו אפשר ללמוד שהאיסור הוא דווקא כשקובע את היום מנוחה ויום מועד דרך חובה, ואולי דווקא דרך קבע. הרי הוא כתב "ולקבוע יום חג לעצמו"[8]. גם לפי דבריו, אפשר ללמוד להקל בשאלתנו. שהרי האיסור הוא רק מצד שיבואו לטעות אחריו. אבל, הנכרי הזה שכבר מל את עצמו ולא טבל, הוא שומר את כל המצוות ולכן לא יבואו לטעות אחריו. בעיקר שגם בזמן הקרוב הוא יטבול ויהיה חייב בכל המצוות.

ראיתי שהרב חיים חזקיהו מדיני, בספרו ה"שדי חמד", דן בשאלה איך האבות שמרו את השבת? הרי אסור לבן נח לשמור את השבת. על כך הביא את יישובו של הרב מנחם מאנדיל קרעניגיל מקראקא זצ"ל שיישב על פי דברי הרמב"ם הנ"ל:

> ואם כן אבות העולם שהשיגו כל התורה קודם שניתנה ואברהם אבינו נעשו שתי כליותיו כשתי מעינות והיה יודע כל התרי"ג מצות בשרשן, אזי היה מקיים אותן מעצמו רק לשם שכר ולא על דעת מצווה ועושה, כי גם מזה ידע שבן נח חייב מיתה.
>
> (כרך א, "פאת השדה", מערכת האל"ף, סימן א, אות א)

יש להוסיף את ביאורו של הרב נחום לאם שליט"א[9] לדברי הרמב"ם. ראשית הוא יישב את סתירת דברי הרמב"ם בין הלכה ט' להלכה י', באופן הבא: בהלכה ט', הרמב"ם הדגיש וכתב "**עכו"ם** שעסק בתורה... וכן **עכו"ם** ששבת...". אבל, בהלכה י', הוא כתב "**בן נח** שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה". כלומר, לעכו"ם אסור לעסוק בתורה ולשבות, וכן אסור לו לשמור את המצוות. אולם,

[8] כבר הוזכר לעיל, שהרב משה פיינשטיין זצ"ל (בשו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן ז) למד בדעת הרמב"ם שהאיסור דווקא כשקובע דרך קבע.

[9] קובץ "בית יוסף שאול", קובץ חידושי תורה, חוברת ג, שנת תשמ"ט. יוצא לאור ע"י הכולל העליון ע"ש ר' יוסף שאול וחיה גרוס, ישיבת רבינו יצחק אלחנן.

יש חילוק בין שאר מצוות לעסק בתורה ושמירת שבת. אם עכו"ם עסק בתורה, או שמר שבת, הוא חייב מיתה. אבל, אם שמר את שאר מצוות לא חייב מיתה, רק אנחנו לא מניחים לו לקיימן. הרי הוא כתב בהלכה ט', "כללו של דבר אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצוות לעצמן מדעתן". לבן נח מותר לשמור מצוות, וגם מותר לו לעסוק בתורה ולשמור שבת.

הסיבה לחילוק בין בן נח לעכו"ם בנוגע לדין שמירת שבת, יש לפרשה באופן הבא: לכאורה, לא מובן מה השייכות של הפסוק "יום ולילה לא ישבותו" לאיסור נכרי לשמור שבת. הרב נחום לאם ביאר שהפסוק מתאר את דרך הטבע של צבאות השמים, שהשמש והירח והכוכבים הולכים במסילותיהם ללא סטייה ובלי הפוכות, ואשר על כן מי שעובד אותם, דהיינו, עובד כוכבים ומזלות, מגיע לו שדינו כדינם. כלומר, כמו שהם מסתובבים ללא מנוחה, "יום ולילה לא ישבותו", כן הוא לא ישבות. מידה כנגד מידה. לכן, מובן שבן נח שלא עובד עבודה זרה, יכול לשמור שבת.

בוודאי לפי דבריו יש להקל במקרה הנידון. שהרי זה שנימול ולא טבל, אינו עובד עבודה זרה ובקרוב יתגייר.

2. טעם נוסף לאיסור לנכרי לשמור שבת:

הגמרא הסבירה שהטעם שחייב מיתה על כך שעוסק בתורה, כיון שכתוב "תורה ציוה לנו משה **מורשה** קהילות יעקב" – "לנו מורשה ולא להם". יש להסביר ששבת ותורה נקראו ברית. הרי כתוב על השבת[10]: "וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם **בְּרִית עוֹלָם**". על התורה כתוב[11]: "וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע", "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ **בְּרִית** וְאֶת יִשְׂרָאֵל"[12]. כיון שהשבת ותורה ניתנו בברית לישראל, אסור שאומות העולם יקחו אותן. נכרי ששומר שבת, או עוסק בתורה נכנס בברית בין בני ישראל לה'[13].

לפי זה, יש לומר שכיון שנכרי שמל ולא טבל נכנס קצת לברית ישראל, הרי הוא כבר נימול, לכן לגביו אין איסור לשמור את השבת ולעסוק בתורה. גם המילה היא ברית בין הקב"ה לבני ישראל, וכיון שברית המילה עשה הנכרי מותר לו לעשות את הבריתות האחרות.

[10] שמות לא, טז.
[11] שמות כד, ז.
[12] שמות לד, כז.
[13] ראיתי שהרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל ("תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 37) שכתב כעין הבנה זו.

3. גדר חיוב המיתה לנכרי ששבת:

כבר הוזכרו לעיל דברי הרמב"ם ור' מנחם המאירי, שהבינו שנכרי ששבת לא נהרג, הוא רק חייב מיתה. ר' אברהם די בוטון זצ"ל, בספרו ה"לחם משנה"[14], ביאר שכוונת הדברים שהפסוק שנדרש ממנו שאסור לנכרי לשבות הוא רק אסמכתא בעלמא, ולכן הוא חייב מיתה רק מדרבנן.

יש בדבריו חידוש גדול, שיש מושג חיוב מיתה מדרבנן[15]. בכל אופן, לפי ההבנה הזו יש מקום להקל במקרה של ספק, שהרי מדובר רק על דין דרבנן וספק דרבנן לקולא[16]. יש להעיר, שהבנתו של הרב אברהם די בוטון תלויה במחלוקת אחרונים אם רבנן מתקנים תקנות וקובעים חיובים לבני נח, או רק לבני ישראל[17].

4. האיסור של שביתה נאמר רק כשאדוק בעבודה זרה:

הרב צבי הירש קלישר זצ"ל הקשה את הסתירה שהעליתי לעיל בדברי הרמב"ם. לדעתו, הרמב"ם בהלכה ט', עסק במי שעדיין לא מש ממחשבת עבודה זרה. במקרה שעדיין אדוק בעבודה זרה, יש לחוש שעושה לשם עבודה זרה. אבל בהלכה י', מדובר שידוע שלא עובד עבודה זרה ורוצה לעשות מצוה כדי לקבל שכר ולא לחדש דת:

> והרי זה כסתירה, ואף דשבת שאני, ז"א שהרי נקט בה"ט לא יעסוק אלא בז' מצות משמע דשום מצוה לא, **א"ו לעיל מיירי שלא מש ממחשבת ע"ז, שהרי נקט בלשונו אין מניחין אותו לחדש דת ולעשות מצות לעצמו מדעתו, פי' שרוצה לעשות דת חדש מזה באלה המצות שנוחין לו, א"כ יש לחוש שעושה לשם ע"ז מש"ה חייב מיתה,** אבל בהל' י' מיירי שידוע שאינו עע"ז ורוצה לעשות מצוה כדי לקבל שכר ולא לדת חדש מש"ה שרי, ובזה שפיר ישב

[14] הלכות מלכים י, ט.

[15] גם הרב יעקב עטלינגר זצ"ל (בספרו "ערוך לנר", מסכת סנהדרין נח, ע"ב, ד"ה בגמרא וליחשביה וכו') הבין שהפסוק שדרשו ממנו שנכרי אסור לשבות, הוא רק אסמכתא.

[16] אמנם, ראיתי שרב בצלאל נאור (בספר "מצות ה' ברה", עמ' 127) כתב שבמקום שיש כרת, לא אומרים ספק דרבנן לקולא. בכך הוא ביאר את דברי הרמב"ם (הלכות מלכים י, ח), שמשמע מדבריו שהחיוב של בני קטורה למול את עצמם, הוא חיוב מדין דרבנן. יחד עם זאת, הרמב"ם פסק שכיום גם בני ישמעאל צריכים למול את עצמם כיון שהם נתערבו בבני קטורה. הרי אם מדובר על איסור דרבנן, היה לנו לומר ספק דרבנן לקולא. מכאן הסיק הרב בצלאל נאור שכיון שחייבים מיתה מדרבנן, לכן לא שייך הכלל ספק דרבנן לקולא.

[17] עיין שו"ת "יביע אומר", חלק ב, יורה דעה, סימן יז, אות י; שם, חלק י, יורה דעה, סימן א; הרב שאול ישראלי זצ"ל, "עמוד הימיני", סימן יב, פרק ד, אות ב; עיין ספר "מצות ה' ברה", הרב בצלאל נאור, עמ' 68-67.

> הרמב"ם מה שרבים מחכמי אוה"ע צועקים נגד התלמוד שאמר גוי ששבת חייב מיתה, וע"ז נתן הרמב"ם טוב טעם ודעת שבודה מלבו דת חדש ואינו עושה את השבת בשביל התורה, רק בודה לו דת על פי שכל אנושי לבד ולא דת של אלקינו ית"ש, ועדיין הוא עע"ז ג"כ כמו שהתחיל רמב"ם בלשונו עכו"ם שעוסק בתורה, הרי שנשאר עכו"ם ועוסק בתורה כדי להמציא דת חדשה ובזה משחית לכל בעל דת וכמו שאין לו אמונה כלל מש"ה חייב מיתה וגרע מעכו"ם אחר.
>
> (מובא בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רל)

ראיתי שגם הרב משה סופר זצ"ל[18] למד בדעת הרמב"ם שחילק בין בן נח ובין עובד כוכבים. רק לעובד כוכבים אסור לשבות, אבל מותר לבן נח לשבות. דהיינו, מותר לנכרי ששומר ז' מצוות בני נח[19] לשבות. בוודאי לפי דברי הרב קאלישר והרב משה סופר, במקרה דידן אין שום איסור שהנכרי ישמור שבת, שהרי הוא עזב את העבודה זרה, הוא רוצה להיכנס לכלל ישראל וכבר קיבל את המצוות.

גדרו של גר שמל ולא טבל

ממספר מקורות אפשר ללמוד שגר שמל ולא טבל, יצא מכלל בני נח ולא בא לכלל בני ישראל. כלומר, יש כאן התחלה של גרות ולכן הוא כבר אינו נחשב בן נח.

נתחיל עם גדול המפרשים, הלוא הוא רש"י. רש"י כתב על דברי ר' אלעזר "שאבותינו מלו"[20], את הדברים הבאים: "בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה". מדבריו יש ללמוד שכבר בברית מילה הגר יצא מכלל בני נח. אלא, יכול להיות שדבריו נאמרו דווקא לדעת ר' אלעזר שסבר שגר שמל ולא טבל, נחשב גר.

בדברי הרשב"א הדברים יותר מפורשים:

> אלא לאתויי גר שמל ולא טבל וקסבר אינו גר עד שימול ויטבול. קשיא לי א"כ היינו גוי ואע"פ שמל הרי הוא כערל דהו"ל כערבי מהול, וליתא דשאני הכא

[18] חת"ס סופר על הש"ס, מסכת חולין לג, ע"א, ד"ה ועיין רמב"ם וכו'.
[19] כך ביאר הרב יצחק יעקב וייס זצ"ל (בשו"ת "מנחת יצחק", חלק ג, סימן צח) בדעת ר' משה סופר זצ"ל.
[20] מסכת יבמות מו, ע"א, ד"ה באבותינו שמלו.

דמילתו לשם יהדות **ואע"פ שלא נגמר גירותו מכל מקום כבר התחיל ונכנס קצת בדת יהודית** שאינו צריך אלא טבילה.

(מסכת יבמות עא, ע"א)

לדעת הרשב"א, לאחר המילה הוא נכנס קצת בדת היהודית. כדבריו מבואר בדברי ר' מנחם המאירי זצ"ל באותה סוגיא:

גר שמל ולא טבל אף על פי שהוא יתר מערבי מהול שהרי מל לשם יהדות וליכנס בבריתו של אברהם אבינו הואיל **ומכל מקום לא נגמר גרותו** אף הוא אינו אוכל בקרבן הפסח:

(חידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות עא, ע"א)

מבואר מדבריו, שהתחילה הגרות רק לא נגמרה. כעין זה כתוב בספר ה"חינוך"[21]: "גר שמל ולא טבל אינו מישראלים גמורים, ולא באו בברית שלם עמנו". משמע שהם קצת ישראלים.

נוסיף את דברי הרדב"ז[22] שכתב שגר שמל ולא טבל יצא מכלל בני נח שמצוה להחיותו ואין מגעו ביין טמא, ולכלל ישראל לא בא לעניין להצטרף לכל דבר שבקדושה ולעניין קידושיו, עד שיטבול. כלומר, לחלק מן הדינים לא נחשב כנכרי, ולחלק מן הדינים עדיין נחשב כנכרי.

מכל הנ"ל, יש מקום ללמוד שגר שמל ולא טבל יש לו דין מיוחד, ואולי לפי זה יוכל לשמור שבת. כיון שהוא יצא מכלל בני נח, לא חל עליו הדין "נכרי ששבת חייב מיתה". דווקא בני נח נצטוו בציווי זה. אולי יש ללמוד דין גר שמל ולא טבל מדין עבד. יש מקום להבנה שעבד כל עוד שלא השתחרר ולא טבל בעת שחרורו, לא נחשב גר. הטבילה בעת היציאה היא טבילה שמעכבת. גם העבד יצא מכלל בני נח, ולא בא לכלל ישראל.

הרמב"ם כתב:

העבדים שהטבילו אותם לשם עבדות וקבלו עליהם מצוות שהעבדים חייבים בהם **יצאו מכלל הגוים ולכלל ישראל לא באו**.

(הלכות איסורי ביאה יב, יא)

[21] מצוה יד.
[22] שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תעט.

וכן כתב:

> העבד מותר לישא אמו כשהוא עבד ואין צריך לומר בתו ואחותו וכיוצא בהן. **שכבר יצא מכלל הגוים** ואין העריות האסורות על הגוים אסורות עליו **ולא בא לכלל ישראל** כדי שיאסרו עליו עריות האסורות על הגוים.
>
> (הלכות איסורי ביאה יד, יז)

הרב צבי שכטר שליט"א[23] הביא בשם רבו הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שביאר שיש חילוק בין נשים לעבדים בנוגע לפטור מקיום מצוות עשה שהזמן גרמן. נשים נפטרו ממצוות עשה שהזמן גרמן. אך, לדעת הרמב"ם לא כך הדבר בעבד כנעני. עבד כנעני יש לו רק מקצת קדושת ישראל, ולגבי מצוות שהזמן גרמא שהוא פטור מהן, הוא כנכרי ממש. כוונת הדברים היא, שאין כאן פטור אלא אין חיוב. האשה היתה צריכה להיות חייבת במצוות שהזמן גרמן, והתורה פטרה אותה מחיובן. בניגוד לכך, העבד היה אמור להיות פטור מכל המצוות, הגזירה שווה "לה לה" הביא אותו לידי חיוב שמירת המצוות שנשים חייבות בהן. לכן, לגבי המצוות שנשים פטורות מהן, לעבד אין שום שייכות ונגיעה בהן. הרב צבי שכטר הביא בהערה שם, שדברים אלו עומדים במחלוקת בין הרמב"ם לתוס'. הגר"ח[24] 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 חסרה לו בקדושת ישראל. אולם, לדעת הרמב"ם, נראה שחסרה לו בקדושת ישראל ולכן חייב לטבול כשיוצא לחירות.

לפי זה, נעיין מה דינו של עבד כנעני בשמירת שבת: "ויום השביעי שבת לה' א-להיך לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך, **עבדך ואמתך** ובהמתך וגרך אשר בשעריך"[25], וכן "ויום השביעי שבת לה' א-להיך לא תעשה כל מלאכה את ובנך ובתך **ועבדך ואמתך** ושורך וחמורך וכל בהמתך... למען ינוח עבדך ואמתך כמוך"[26]. בפשטות הציווי שהאדון ישבית את העבד והאמה ממלאכה, ולא יתן להם לעשות מלאכה בשבת. אבל, אין ציווי על העבד לשבות. בכל זאת, יש ללמוד שכיון שלאדון יש ציווי שהעבד ישבות, אין על העבד איסור שביתה. הוא יצא מדין "נכרי ששבת חייב מיתה". הרמב"ם פסק:

> כשם שאדם מצווה על שביתת בהמתו בשבת, כך הוא מצווה על שביתת עבדו ואמתו ואף על פי שהן בני דעת ולדעת עצמן עושין, מצוה עלינו לשמרן

[23] בספרו "ארץ הצבי", סימן יב, אות יב.
[24] על הרמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, יב.
[25] שמות כ, י.
[26] דברים ה, יד.

ולמנען מעשיית מלאכה בשבת, שנאמר 'למען ינוח שורך וחמורך וינפש בן אמתך והגר'. עבד ואמה שאנו מצווין על שביתתן הם עבדים שמל וטבלו לשם עבדות וקיבלו מצות שהעבדים חייבין בהן...

(הלכות שבת כ, יד)

ר' וידל די טולושא זצ"ל, ב"מגיד משנה" שם, כתב שיש שלשה מיני עבדים: 1. עבד שמל וטבל. 2. עבד ערל שהתנה שלא ימול ולא יטבול. 3. עבד ערל שעובד עבודה זרה. עבד שמל וטבל חייב לשמור כל מצוות לא תעשה כמו ישראל גמור, ומצווֶה לקיים כל מצוות עשה שמצווֹת הנשים. עבד זה מצווֶה בעצמו שלא לעבוד מלאכה, אבל נוסף על כך האדון מוזהר עליו שלא יעשה מלאכה, כמו שמוזהר על בהמתו[27].

ואכן, יש לציין לדברי התוס' ישנים[28] שכתב במפורש שאם הנכרי עומד להתגייר אז מותר לו לשמור שבת: "ותימה דאמרינן עובד כוכבים ששבת חייב. ויש לומר דזה כיון דדעתו להתגייר מצי לשבות".

בניגוד לכל הנ"ל, יש לדון בדברי התוס'[29] שכתב שגר שמל ולא טבל עובד כוכבים גמור הוא, ולכן בוודאי אסור לו באכילת הפסח. הרב חיים ג'קטר[30] הבין שיש מחלוקת בין התוס' לרשב"א בגדרו של גר שמל ולא טבל. הוא ביאר את המחלוקת על פי דבריו של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל[31]. הגרי"ד דן במחלוקת הראשונים אם לאבות ולאמהות קודם מתן תורה היה מעמד של ישראל, או בן נח. הגרי"ד טען שהאבות יצאו מכלל בני נח, אך עדיין לא היתה להם קדושת ישראל גמורה. הטעם לכך, כיון שקדושת ישראל גדרה התחייבות במצוות. כמו שמוכח בברכת המצוות "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו". האבות לא נצטוו בתרי"ג מצוות ולכן לא נכנסו לקדושת ישראל. אבל, הם כבר יצאו מכלל בני נח כיון שהצטוו על מצוות יתירות מבני נח. על פי זה, אפשר לומר שהוא הדין בגר שמל ולא טבל, הוא יצא מכלל בני נח, כיון שביצע את מצות המילה. הברית מילה שמצבעת על ידי הגר, אינה רק קיום מצוה בעלמא, או תחילת תהליך הגיור, אלא היא מעניקה לנמול מקצת קדושת

[27] גם הרב חיים ג'קטר (בכתב עת "בית יצחק", מאמר "בענין קדושת ישראל לחצאין", עמ' 426, כרך כ"ד, שנת תשנ"ב) ציין לדין עבד כנעני כדוגמא לאחד שיש בו מקצת קדושת ישראל, הוא סוג ביניים בין בן נח לישראל.

[28] מסכת יבמות מח, ע"ב, ד"ה זה גר תושב וכו'.

[29] מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה כי פליגי וכו'.

[30] בכתב עת "בית יצחק", מאמר "בענין קדושת ישראל לחצאין", עמ' 425-426, כרך כ"ד, שנת תשנ"ב.

[31] בחוברת "מסורה", חוברת ה, עמ' ס-סא.

ישראל. התוס׳ חלק על יסוד זה. לדעתו, אין מושג ״נכנס קצת בדת יהודית״, או שהוא בן ישראל, או שהוא בן נח.

יש להוסיף, שמדברי הריטב״א משמע שגר שמל ולא טבל נחשב כנכרי. הוא גם דן על הסוגיא במסכת יבמות[32] שהוזכרה לעיל, ודבריו שונים מדברי הרשב״א ומאירי:

> לאתויי גר שמל ולא טבל. פי׳ דסבירא לן שאינו גר ומיהו מילתו מילה כיון שהיתה לשם יהדות ואפילו הכי פסלו הכתוב **מפני שהוא עדיין עובד כוכבים ומזלות**...
>
> (יבמות עא, ע״א)

לפיו, גר שמל ולא טבל עדיין עובד כוכבים.

דין גר תושב

1. גר תושב צריך לשמור שבת:

מובא בגמרא במסכת יבמות:

> כשהוא אומר: ׳למען ינוח עבדך ואמתך כמוך׳ - הרי עבד מהול אמור, הא מה אני מקיים ׳וינפש בן אמתך׳? בעבד ערל. ׳והגר׳ - זה גר תושב, אתה אומר: זה גר תושב, או אינו אלא גר צדק? כשהוא אומר: ׳וגרך אשר בשעריך׳ - הרי גר צדק אמור, הא מה אני מקיים והגר? זה גר תושב.
>
> (מח, ע״ב)

רש״י במקום הסביר את דינו של הגר תושב:

> גר תושב. שקיבל עליו שלא לעבוד עבודת כוכבים ואוכל נבלות והזהירו הכתוב על השבת דמחלל את השבת כעובד עבודת כוכבים.

רש״י חידש שגר תושב מצווה על שמירת השבת, כיון שקיבל עליו איסור עבודה זרה. אף על פי שכל בני נח מצווים על איסור עבודה זרה, בכל זאת, כל זמן שלא קיבל על עצמו איסור עבודה זרה הוא אינו חייב בשמירת השבת.

[32] עא, ע״א.

התוס׳[33] הקשה על דברי רש״י שלש קושיות:

א- בגמרא במסכת עבודה זרה[34] מבואר שגר תושב צריך לקבל עליו שבע מצוות שבני נח מצווים עליהן. לפי דברי רש״י הגר תושב צריך לקבל ח׳ מצוות.

ב- בגמרא במסכת סנהדרין[35] מבואר שנכרי ששבת אפילו ביום חול חייב מיתה, ובוודאי שכך הדין אם שבת בשבת. אם כן, איך גר תושב מצווֶה על השבת?

ג- מובא בגמרא במסכת כריתות[36] שר׳ עקיבא אמר שגר תושב לא מוזהר על השבת.

מסקנת התוס׳, כוונת הגמרא שגר תושב אסור לו לעשות מלאכה לצורך ישראל, אבל לצורך עצמו בוודאי יכול לעשות מלאכה. בשיטה הזאת, הלך הרמב״ם[37]. מדובר בלקיטו ושכירו של ישראל, שיש ציווי שלא יעשה מלאכה לישראל רבו [אדונו] בשבת, אבל מותר לו לעשות מלאכה לעצמו. עוד ראשונים רבים[38] הלכו בדרכו של התוס׳, והקשו אותן קושיות שהקשה התוס׳.

ליישוב קושיות התוס׳ על רש״י, נלענ״ד שיש לומר כך:

א- חיוב שמירת שבת נכלל בקבלת איסור עבודה זרה. כפי שכתב רש״י בפירוש, שהמחלל שבת כעובד עבודה זרה. הסיבה שצריך לשמור שבת, כיון שקיבל על עצמו איסור עבודה זרה.

ב- האיסור של נכרי לשבות נאמר רק למי שלא קיבל על עצמו ז׳ מצוות בני נח. אם קיבל על עצמו ז׳ מצוות בני נח, צריך לשבות בשבת.

כדי ליישב את הקושיא השלישית עלינו לעיין במקור הסוגיא:

> דת״ר: גר תושב מותר לעשות מלאכה בשבת לעצמו כישראל בחולו של מועד; ר״ע אומר: כישראל בי״ט; ר׳ יוסי אומר: גר תושב עושה בשבת לעצמו כישראל בחול; ר׳ שמעון אומר: אחד גר תושב ואחד [עובד כוכבים] עבד ואמה התושבים, עושין מלאכה בשבת לעצמן כישראל בחול.
>
> (מסכת כריתות ט, ע״א)

[33] מסכת יבמות מח, ע״ב, ד״ה זה גר וכו׳.
[34] סד, ע״ב.
[35] נח, ע״ב.
[36] ט, ע״א.
[37] הלכות שבת כ, יד.
[38] עיין רמב״ן, מסכת יבמות מח, ע״ב, ד״ה הגר זה וכו׳; רשב״א שם, ד״ה הגר זה וכו׳; ריטב״א שם, ד״ה הגר זה וכו׳; ר׳ מנחם המאירי, חידושי ״בית הבחירה״ שם, ד״ה עבד שמל וכו׳.

דווקא מדברי ת״ק ור׳ עקיבא לומדים שלגר תושב אין היתר גורף לעשות מלאכה בשבת. יש מלאכות שאסורות עליו. לדעת ת״ק, מותר לו לעשות רק את המלאכות שמותר לישראל לעשותן בחול המועד, דהיינו מלאכות דבר האבד. לדעת ר׳ עקיבא, מותר לו לעשות רק את המלאכות שמותר לישראל לעשותן ביום טוב, דהיינו מלאכות אוכל נפש. רק מדברי ר׳ יוסי ור׳ שמעון לומדים שמותר לו לעשות את כל סוגי המלאכות. מותר לו לעשות את כל המלאכות שמותר לישראל לעשותן ביום חול. יכול להיות שאפשר ליישב שרש״י נקט כדעת ר׳ עקיבא, הוא הבין שדברי הברייתא שמובאת בגמרא במסכת יבמות הולכת לשיטת ר׳ עקיבא, ולכן הסביר לשיטתו שגר תושב אסור במלאכה בשבת. ואף על פי שיש חילוק וגר תושב אינו נאסר בכל מלאכות שבת, בכל זאת, נאסר לו לעשות מלאכות כדין יום טוב. לכן, רש״י ציין שהוא מוזהר על השבת.

גם מדברי ר׳ שמעון ור׳ יוסי אפשר ללמוד שאין איסור שגר תושב ישמור שבת, הוא רק לא מוזהר. המחלוקת בין התנאים היא רק בשאלה אם חייבים. אין להרחיב במחלוקתם ולומר שלדעת ר׳ עקיבא גר תושב חייב לשמור את השבת כיום טוב, ולדעת ר׳ שמעון אסור לו לשמור שבת. גם מלשון הרמב״ם[39] לא משמע שיש חיוב שגר תושב יעשה מלאכה לצורך עצמו: ״שלא יעשה מלאכה לישראל רבו בשבת, אבל לעצמו עושה״[40].

[39] הלכות שבת כ, יד.

[40] הרב משה פיינשטיין זצ״ל (שו״ת ״אגרות משה״, אורח חיים, חלק ו, סימן כו) תמה על התוס׳ שהביא ראיה מדברי ר׳ עקיבא, שדווקא מדבריו יש ראיה נגדו, הרי ר׳ עקיבא אמר שגר תושב שומר שבת כמו ישראל ביום טוב. אם כן, לפי ר׳ עקיבא, גר תושב שומר שבת. וגם מדברי ת״ק יש ראיה לשיטת רש״י, כיון שהוא שומר שבת כחול המועד. לכן, הוא סבר שיש טעות סופר בתוס׳, וצריך להיות כתוב ר׳ שמעון במקום ר׳ עקיבא. ואכן, יש לציין שכל הראשונים שהקשו על רש״י לא הקשו מדברי ר׳ עקיבא, אלא מדברי ר׳ שמעון. הרב פיינשטיין כתב שכנראה רש״י הבין שהברייתא במסכת יבמות נקטה כדעת ת״ק, או כדעת ר׳ עקיבא. וכדי ליישב את הקושיות האחרות שהקשה התוס׳, הוא הסביר: 1. שחיוב שמירת שבת כלול באיסור עבודה זרה, ולכן זה לא אזהרה שעומדת בפני עצמה ואין כאן ח׳ מצוות שנצטוו בני נח. 2. האיסור של עכו״ם לשמור שבת נאמר דווקא כששומר שבת מכל המלאכות כישראל. אין האיסור על בני נח מלהחשיב את יום השבת יותר משאר ימים אלא משום שנאסרו מלהיות בטלים ממלאכה יום שלם. לכן, בכה״ג שעושים מלאכת אוכל נפש, או דבר האבד, לא נחשב שהם בטלים לגמרי. ביאור המחלוקת בין ת״ק לר׳ עקיבא, הוא הסביר באופן הבא: ידועה מחלוקת הראשונים אם לא מניחים תפילין בחול המועד. התוס׳ (מסכת מנחות לו, ע״ב, ד״ה כתבו) כתב שאלו שסברו שלא מניחים תפילין בחול המועד סברו שאכילת חמץ בפסח וחיוב סוכה בסוכות נחשבים כאות. הרב פיינשטיין כתב שהבנה זו היא רק לפי הבנת התוס׳ שאין איסור מלאכה מדאורייתא בחול המועד. אולם, לשיטת הראשונים שאיסור מלאכה בחול המועד הוא מדאורייתא ורק הותר דבר האבד, הרי יש לומר שהאות הוא איסור מלאכה. ואכן, הרשב״א (בשו״ת הרשב״א, חלק א, סימן תרצ) כתב שבחול המועד לא מניחים תפילין, כיון שבחול המועד יש איסור מלאכה מדאורייתא. אולם, הוא ציין לדברי בעל ה״אור זרוע״ (הלכות תפילין, סימן תקפט) שסבר שאפילו שאיסור

יש לציין לדברי ר׳ יהודה ב״ר יקר[41], שמדבריו נלמד שהבין שלגר תושב אין חובה לשמור שבת, אבל גם אין לו איסור לשמור שבת. עליו לא חל החיוב שלא לשבות:

> ועוד יש לפרש ׳ולא נתתו לגויי הארצות׳, רוצה לומר גוים גרי תושב שאינן עובדי פסילים ודאי אינם נוגעים בנחלה אם שומרים את השבת, כיון שאינן עובדי פסילים ואף על פי שלא קבלו מאהבה מעולם שאר מצוות, אבל מכל מקום לא נתנו להם, רוצה לומר אינם בכלל ׳ראו כי נתן לכם השבת׳ (שמות טז, כט), **שאינן מקבלים שכר כמצוֶה ועושה אלא כמי שאינו מצוֶה ועושה**, ׳ולא הנחלתו מלכנו לעובדי פסילים׳, שאם יגעו בנחלה יהיו חייבים מיתה, כל זמן שהם עובדי פסילים, ונמצאו שאין גרי תושב אפילו יעשו כל מצות שבתורה.

בוודאי על פי דברי רש״י ור׳ יהודה ב״ר יקר, היה מקום להתיר לנכרי שמל ולא טבל ומתכוון להתגייר, לשמור את השבת. בוודאי הוא לא גרע מגר תושב[42]. אך, כיון שהראשונים חלקו על

מלאכה בחול המועד הוא איסור מדאורייתא, בכל זאת, אין מכך ראיה שאין להניח תפילין בחול המועד. ונראה שבנקודה זו נחלקו ת״ק ור׳ עקיבא. כלומר, ת״ק סבר שבכך שגר תושב ישמור את השבת כחול המועד יהיה בכך היכר לדעת שהשבת שונה משאר הימים, שהשי״ת ברא שמים וארץ ושבת בשביעי. דהיינו, הוא סבר שאיסור מלאכה בחול המועד נחשב כאות. אבל, ר׳ עקיבא סבר שאין בכך מספיק היכר ולכן צריך לשמור את השבת כמו יום טוב. הוא סבר שאיסור מלאכה בחול המועד לא נחשב כאות.

[41] ר׳ יהודה ב״ר יקר, פירוש התפלות והברכות, מהדורת שמואל ירושלמי, ירושלים, תשל״ט, עמ׳ קו.

[42] אמנם, יש להעיר שיש מחלוקת ראשונים אם דינו של גר שמל ולא טבל עדיף על פני גר תושב, או גרע. המחלוקת הזו נוגעת לדין נגיעת גר תושב וגר שמל ולא טבל, ביין שלנו, אם אוסר את היין בשתיה. הרשב״א סבר שהם שוים ושניהם אוסרים את היין בשתיה. דעת הרא״ש, ששניהם לא אוסרים את היין בשתיה. הרא״ש סבר שגר שמל ולא טבל עדיף על פני גר תושב. אבל, הר״ן סבר שגר שמל ולא טבל גרע מגר תושב. הסיבה לכך היא, שגר תושב מקבל מעכשיו את המצוות, אבל גר שמל ולא טבל מקבל עליו את המצוות רק לאחר הטבילה. עיין בכל הנ״ל ב״טור״ וב״בית יוסף״ יורה דעה קכד, ב. להלכה למעשה, ב״שולחן ערוך״ (שם) נפסק ששניהם אוסרים בשתיה. לא מבואר מדבריו שסבר שגר תושב עדיף על פני גר שמל ולא טבל, משמע מדבריו שהם שוים. בדעת הרמ״א יש התלבטות ב״שפתי כהן״ (שם שם, ד), אבל הוא נטה להסביר את דבריו כדעת התוס׳ והרא״ש וסבר שגר שמל ולא טבל עדיף על פני גר תושב. לכן, לדעת הרמ״א מקילים שגר שמל ולא טבל וגם גר תושב אינם אוסרים בשתיה. נראה שבעל פירוש ״שפתי כהן״ פסק כך להלכה. בין כך ובין כך, נלענ״ד שרוב השיטות סוברות שגר שמל ולא טבל לא גרע מגר תושב. יש לציין שהרדב״ז (חלק ג, סימן תעט) דחה את דברי הר״ן, כיון שגר שמל ולא טבל מקבל עליו את המצוות עוד קודם שטבל, אלא הוא לא נענש עליהן עד לאחר הטבילה. הוא נתן מספר טעמים מדוע גר שמל ולא טבל עדיף על פני גר תושב.

דבריהם וכתבו שגר תושב אסור לו לשמור שבת, הרי אין להביא ראיה מדין גר תושב. אבל, אולי דבריהם יכולים לבוא כצירוף.

ראיתי, שהגריא״ה הרצוג זצ״ל[43] הסביר בדעת התנאים דלעיל כפי שכתבתי, שאי אפשר לומר שלחלק מן התנאים יהיה חיוב לשמור שבת, ולאחרים יהיה אסור לשמור שבת. מאידך, כתב שכיום אין לנו גרי תושב, שרק בזמן שיש יובל יש דין גר תושב. כדי לחשב כגר תושב לעניין שמירת שבת, צריך להיות דין גמור של גר תושב, דהיינו שקיבל את המצוות בפני בית דין וכו׳.

2. מי הוא גר תושב:

מובא במסכת עבודה זרה:

> איזהו גר תושב כל שקיבל עליו בפני ג׳ חברים שלא לעבוד עבודת כוכבים דברי רבי מאיר וחכמים אומרים כל שקיבל עליו שבע מצות שקבלו עליהם בני נח אחרים אומרים אלו לא באו לכלל גר תושב אלא איזהו גר תושב זה גר אוכל נבילות שקבל עליו לקיים כל מצות האמורות בתורה חוץ מאיסור נבילות.
>
> (סד, ע״ב)

לכאורה, שיטת ״אחרים״ תמוהה ביותר. הרי לעיל, מצינו שראשונים רבים הקשו על פירושו של רש״י שגר תושב צריך לשמור שבת, שהרי נכרי ששבת חייב מיתה. כאן בא ״אחרים״ וסבר שגר תושב חייב בקיום כל המצוות, חוץ מאיסור נבלות. כלומר, הוא חייב לשמור שבת. אם כן, אותה קושיא שהקשו על רש״י יש להקשות על דעת אחרים.

נלענ״ד, שיש להשיב שהסיבה ש״אחרים״ סבר שמותר לגר תושב לשמור שבת, כיון שמדובר ששומר כל המצוות. כלומר, אסור לבן נח לשמור ז׳ מצוות בני נח וגם לשמור שבת. אבל, מותר לשמור את כל המצוות וגם לשמור שבת. יש להבין חילוק הנ״ל, על פי דברי ר׳ מנחם המאירי שהובאו לעיל. ר׳ מנחם המאירי ביאר שהטעם שאסור לנכרי לשבות ואסור לו ללמוד תורה, משום חשש שיבואו ללמוד ממנו. כיון שיראו ששומר שבת, יחשבו שהוא ישראל. וכיון שאינו שומר כל המצוות ילמדו מכך שלא צריך לשמור את המצוות הללו. לפי זה, יש לומר שבמקרה שהגר תושב שומר את כל המצוות, אין חשש שיבואו ללמוד ממנו. יש עדיין קושי, שהרי בסופו של דבר הוא אוכל נבלות ואם כן יבואו ללמוד ממנו שמותר לאכול נבלות. כנראה, שצריכים לומר שאם מדובר רק

[43] פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צו, אות ו.

על עברה אחת, אין כל כך חשש. לפי זה, אפשר לומר שגם חכמים ור׳ מאיר שחולקים על ״אחרים״, מודים שבן נח שקיבל עליו כל המצוות חוץ מאכילת נבלות, מותר לו לשמור שבת. המחלוקת בינם לאחרים היא, אם גר תושב חייב לקבל עליו כל המצוות חוץ מאכילת נבלות כדי לחשב כגר תושב.

אלא, יש לשאול מדוע גר תושב הוא אחד ששומר כל המצוות חוץ מאכילת נבלות? מה מיוחד באכילת נבלות משאר המצוות[44]?

הרב בצלאל נאור[45] השיב על שאלה זו. לדעתו, איסור אכילת נבלות הוא קצה גבול האחרון. כלומר, אם מקבל עליו גם איסור אכילת נבלות הוא כבר גר צדק, אין מה שמפריד בינו ובין הגר צדק. זוהי גזרת הכתוב שגר תושב צריך לאכול נבלות[46]. הוא הוסיף לבאר דין זה, על פי דברי בעל ה״טורי זהב״[47] שכתב שאין כח ביד חכמים לאסור דבר שההיתר מפורש בכתוב. לפי זה, בית דין לא יכול ליצור גרות תושב כזו שביסודה היא היפך ממה שכתוב בתורה שגר תושב מותר לאכול נבלות[48]: ״לא תאכלו כל נבלה לגר אשר בשעריך תתננה...״.

יש לציין לשיטתו המיוחדת של הרב ישראל מאיר מראדין זצ״ל, ב״ביאור הלכה״[49]. הוא דן בנוגע לדברי בעל ה״מגן אברהם״[50] שכתב שבן נח שכיר שקיבל עליו מצוות הנהוגות בעבד, אין רבו מצווֶה על שביתתו כשעושה לעצמו, כיון שלא הזהירה התורה אלא על עבד הקנוי קנין עולם. אבל, השכיר אסור לו לעשות מלאכה לעצמו, כיון שקיבל עליו מצוות הנהוגות בעבד. הרב ישראל מאיר הקשה הרי אם הוא אינו קנוי לו, מה מועילה קבלתו כל המצוות? הרי קי״ל[51] שנכרי שבא להתגייר אם קיבל עליו כל המצוות חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו. דווקא עבד שגופו קנוי יש גילוי של

[44] יש לציין שר׳ מנחם המאירי זצ״ל (חידושי ״בית הבחירה״, מסכת עבודה זרה סד, ע״ב) הביא פירוש שביאר ש״אחרים״ לא סברו שגר תושב שומר כל המצוות, אלא הוא שומר רק את כל המצוות שיש בהן איסור כרת. הוא לא נזהר שלא לעבור על איסורי לאוין בשעת יצרו. אבל, ר׳ מנחם המאירי לא הסכים עם פירוש זה וסבר שהעיקר כהבנה ששומר כל המצוות. לפי ההבנה שר׳ מנחם המאירי דחה, איסור אכילת נבלות הוא דוגמא בלבד, הכוונה שלא שומר כל איסורי לאוין. שני הפירושים האלו הובאו בראב״ד (בחידושיו למסכת עבודה זרה סד, ע״ב). הראב״ד, נקט כהבנה שהמאירי דחה.

[45] בספר ״מאמר על ישמעאל״, בחלק ״מצות ה׳ ברה״, עמ׳ 210-209.

[46] על ביאור זה יש להקשות שגר תושב אפילו שיקבל עליו כל המצוות לא שווה לגר צדק, שהרי גר תושב לא טבל, ואם כן הוא עדיין לא ישראל. כדי להיות גר צדק, צריך את המילה והטבילה. אלא, יש לומר שבסופו של דבר לא ניכר החילוק. לפיכך, יש גזרת הכתוב שיהיה ניכר החילוק, ולא יהיה לגמרי כגר צדק.

[47] אורח חיים תקפח, ה; יורה דעה קיז, א; חושן משפט ב.

[48] דברים יד, כא.

[49] אורח חיים, סוף סימן שד.

[50] אורח חיים סוף סימן שד.

[51] מסכת בכורות ל, ע״ב.

התורה, שחייב לקיים את המצוות שהאשה חייבת בהן, ופטור ממצוות עשה שהזמן גרמן שהנשים פטורות מהן. אבל, בלי גילוי התורה אין כזו מציאות שיהיה אדם שיוצא מגדר גר תושב ולא בא לכלל ישראל. כלומר, צריך להיות שמקיים את כל המצוות. הוא השיב, שגר תושב אם בעת קבלתו ז׳ המצוות קיבל יותר מצוות, הוא מחוייב באותן מצוות.

ר׳ ישראל מאיר התייחס לדברי התוס׳, שהובאו לעיל, שהקשה על רש״י איך כתב שגר תושב חייב במצות שבת. דהיינו, מדברי תוס׳ משמע שגר תושב אינו יכול לשמור שבת. אלא, יישב ר׳ ישראל מאיר ששם מדובר שלא קיבל עליו מצות שבת. כלומר, לדעת רש״י גר תושב חייב בשמירת שבת על אף שלא קיבל את השבת. לדעת התוס׳, אם לא קיבל את השבת, בוודאי אינו חייב בשמירת השבת. אבל, אם הגר תושב קיבל עליו מצות שבת הוא מחוייב לשמור שבת. כשהגמרא אמרה שנכרי שבא להתגייר אם קיבל עליו כל המצוות חוץ מדבר אחד, לא מקבלים אותו, היא דיברה לגבי נכרי שרוצה להיות כדין ישראל. דהיינו, הוא רוצה להיות בגדר של גר צדק, ולכן צריך לקבל עליו את כל המצוות. אבל, להיות גר תושב לא צריך לקבל עליו כל המצוות ואם קיבל ז׳ מצוות ועוד מצוות, בכל המצוות הללו הוא מחוייב.

הוא מסתייע בהבנה זו מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה שהובאו לעיל. הרי לדעת ״אחרים״, גר תושב צריך לקבל עליו את כל המצוות חוץ מאכילת נבלות והוא חייב בכל המצוות האלו. אין להרבות במחלוקת, ולכן יש לומר שר׳ מאיר וחכמים חולקים רק בנוגע לשאלה אם חייב לקבל עליו כל המצוות, אבל שניהם מודים שאם הגר תושב קיבל עליו יותר מצוות הוא חייב בהן.

אמנם, יש להקשות על דברי הרב ישראל מאיר מדברי הרמב״ם שהובאו לעיל, שכתב שאסור לנכרי לחדש דת מעצמו ואסור לו לעשות מצוות לעצמו מדעתו. אם כן, בוודאי כאן שמקיים את כל המצוות בתור חיוב, הוא מחדש דת לעצמו. קושיא זו הקשה הרב משה פיינשטיין זצ״ל[52], ונשאר בצריך עיון. נלענ״ד, שאפשר ליישב את דברי הרב ישראל מאיר בשתי דרכים:

א- הוא הבין שהרמב״ם לא מתכוון לשמירת מצוות שבני ישראל חייבים בהן, אלא לחדש דת לעצמו, לחדש מצוות חדשות. בכך יובנו דברי הרמב״ם בהלכה י׳, שכתב שאם הבן נח רצה לעשות מצוה משאר מצוות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעין אותו. שם מדובר שמקיים את מצוות התורה. אסור לבן נח להמציא מצוות חדשות, יש בכך חידוש דת.

ב- כשבן נח עושה את המצוות מכוח שסובר שהוא חייב יש בכך חידוש דת. אבל כשלא עושה משום שסובר שהוא חייב, אלא כיון שמקבל על עצמו את המצוות, אין בכך

[52] בשו״ת ״אגרות משה״, אורח חיים, חלק ה, סימן יח.

חידוש דת. הרי במקרה שלנו מדובר שהגר תושב, מקבל עליו את המצוות. הוא יודע שאינו חייב בהן, אלא רוצה לחייב את עצמו בעוד מצוות.

לפי דברי הרב ישראל מאיר, בנוגע לדין שלנו - גר שמל ולא טבל, בוודאי הוא יוכל לשמור שבת, שהרי בעת המילה הוא קיבל על עצמו את כל המצוות. הוא בא להתגייר ולשמור את כל המצוות.

איסור שביתה אצל בני נח דווקא יום ואחר כך לילה

הוזכרה לעיל, השאלה איך האבות שמרו את השבת, הרי נכרי ששבת חייב מיתה? על כך, השיב הרב פנחס הלוי הורוויץ זצ"ל, בספר "המקנה"[53], שרק בזמן מתן תורה נתחדש לישראל הדין שהיום הולך אחרי הלילה שלפניו. מקור הלכה זו בפסוק: "מערב עד ערב תשבתו שבתכם". לבן נח, או לבן ישראל קודם מתן תורה, הלילה הולך אחר היום ושייך ליום הקודם. כדכתיב: "יום ולילה לא ישבותו", יום ואח"כ לילה. לכן, אפשר לומר שאברהם אבינו עשה מלאכה במוצאי שבת. ובכך שמר שבת כדין ישראל, אך לפי דין בן נח לא שמר שבת.

על פי דברי הרב הורוויץ, אחרונים רבים[54] כתבו שאפשר למצוא פתרון שגר שמל ולא טבל ישמור שבת כיהודי וגם לא ישמור שבת לפי בני נח. דהיינו, כדי לצאת ידי ספק. הפתרון, שהגר שמל ולא טבל יעשה מלאכה ביום של ערב שבת [ביום שישי] וכן במוצאי שבת. בכך לא שבת לפי דין בני נח, הרי בערב שבת עשה מלאכה ביום, בשבת עשה מלאכה בלילה. בעל שו"ת "ישמח לבב"[55] ציין שגם הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל (בספרו "הצל"ח), ר' נתן אדלר זצ"ל (רבו של ר' משה סופר זצ"ל) ור' משה סופר זצ"ל (ה'חת"ם סופר') הלכו בשיטת הרב הורוויץ. כיון שכל האחרונים האלו נקטו כך, בוודאי אפשר לסמוך על דבריהם. אפילו אם נאמר שיש כאן ספק, הרי מדובר על ספק ספיקא. ספק אחד אם לגר שמל ולא טבל, אסור לשמור שבת. אפילו אם נאמר שאסור לו לשמור שבת, אולי האיסור לשמור שבת נאמר דווקא בשביתה של יום ואחר כך לילה.

[53] מסכת קידושין לז, ע"ב.
[54] עיין שו"ת "ישמח לבב", יורה דעה, סימן לג; הרב שילה רפאל זצ"ל, בספרו "משכן שילה", במאמר "גיור ללא תורה ומצוות", עמ' רמא; כך גם פסק הרב שמואל סלנט זצ"ל, עיין בשו"ת "בכורי יעקב", לר' יעקב חי זריחן זצ"ל, סימן ד.
[55] יורה דעה, סימן לג.

יחד עם זאת, יש לציין שיש מספר אחרונים[56] שחלקו על דברי הרב הורוויץ. הם הבינו שבני נח מצווים בשביתה של לילה ויום. הרי לומדים שיום הולך אחר הלילה מברייתו של יום, שנאמר "ויהי ערב ויהיה בוקר יום אחד", אם כן הדברים נאמרו כבר לבני נח. ואין להביא ראיה מן הפסוק "יום ולילה לא ישבותו" כיון שברוב מקראות בתנ"ך כתוב היום לפני הלילה, כמו שכתוב "והגית בו יומם ולילה", "תשבו יומם ולילה" וכן הלאה. בעל שו"ת "בכורי יעקב"[57] טען שאולי בני נח אסורים בשביתה של יום לבד, וכן בשביתה של לילה לבד. לא צריך שישבות כ"ד שעות. שהרי יש מחלוקת בין ר' יונתן לר' יאשיה אם וי"ו לחלק יצאת, או להוסיף. לכן, כאן שכתוב "ויום ולילה לא ישבותו", הרי למ"ד שלחלק יצאת, יהיה חייב על שביתה ביום לבד ועל לילה לבד. יתר על כן, כאן כתובה האזהרה לבסוף, לכן יש לומר שלכו"ע נחשב כאילו אמר יום לא ישבותו ולילה לא ישבותו.

איסור שביתת בני נח אינו כמצות שביתת בני ישראל

הרב יעקב עטלינגר זצ"ל[58] טען שאיסור שביתת בני נח אינו שווה למצות שביתת בני ישראל. בני ישראל מצווים על ל"ט מלאכות, בני נח מוזהרים שלא ישבתו ממלאכת טורח ויגיעה. לכן, מי שחושש לכך שאסור לגר שמל ולא טבל לשמור שבת, יש פתרון שהגר יעשה מלאכת טורח ויגיעה שאינה מל"ט מלאכות, כגון ישא משא ברשות היחיד. בכך לא מחלל שבת [כדין יהודי], אבל לא נחשב כשביתה לדין נכרי ששבת חייב מיתה[59].

שיטתו של הרב עטלינגר נתקלת במספר קשיים:

א- מובא בגמרא במסכת סנהדרין[60], שכל מצוה שנאמרה לבני נח ולא נישנית לבני ישראל בסיני, דווקא בני ישראל מוזהרים עליה ולא בני נח. מצוה שנאמרה לבני נח ונשנית לבני

[56] רעק"א בהשמטות סימן קכא; הרב יעקב עטלינגר זצ"ל, בשו"ת "בנין ציון", סימן קכו; הרב יעקב חי זריחן זצ"ל (בשו"ת "בכורי יעקב", סימן ד) הביא פוסקים רבים שהקשו ודחו את שיטת הרב הורוייץ. הוא בעצמו טען שאי אפשר לסמוך על המצאה זו.

[57] סימן ד.

[58] שו"ת "בנין ציון", סימן צא.

[59] בתשובה נוספת שלו (שו"ת "בנין ציון", סימן קכו), הוא כתב שוב פעם יסוד זה שבני נח אסורים בכל מלאכת יגיעה. באותה תשובה הוא דן בנוגע למשנה במסכת מכשירין (ב, ז), שאם נמצא תינוק מושלך, אם רוב עכו"ם בעיר, התינוק מוגדר עכו"ם. רוב ישראל, נחשב ישראל. אם מחצה על מחצה, נחשב ישראל. על כך, נאמר בתוספתא שבמחצה על מחצה מטילים עליו שתי החומרות, דהיינו כדין ישראל וגם כדין בן נח. הוא דן, איך אפשר להטיל עליו שתי החומרות בעניין שמירת שבת? הרי מצד בן נח, אסור לו לשבות, ומצד בן ישראל הוא חייב בשמירת שבת. על כך, הוא נתן את הפתרון שיעשה מלאכת טורח ויגיעה שאינה מל"ט מלאכות.

[60] נט, ע"א.

ישראל בסיני, לזה ולזה נאמרה. התוס׳[61] כתב שאין להקשות איך בני ישראל אינם מוזהרים שלא לשבות, הרי מצוה זו לא נישנתה לבני ישראל בסיני? הסיבה שאין להקשות כך, כיון שבני ישראל נצטוו לשבות. לפי דברי הרב עטלינגר היה אפשר לומר שבני ישראל הצטוו לשבות, אך הם לא הצטוו שלא לטרוח ולהתייגע בשבת. אם כן, היה לנו לומר שנחשב כמצוה שנאמרה לבני נח ולא נשנתה לבני ישראל. ולפי זה, יהיה אסור לבני ישראל שלא לעשות מלאכת יגיעה וטרחה בשבת.

ב- הרמב״ן[62] כתב: ״ונראה שהמדרש הזה לומר שנצטוינו מן התורה להיות לנו מנוחה ביום טוב אפילו מדברים שאינן מלאכה, לא שיטרח כל היום למדוד התבואות ולשקול הפירות והמתנות ולמלא החביות יין ולפנות הכלים, וגם האבנים מבית לבית וממקום למקום, ואם היתה עיר מוקפת חומה ודלתות נעולות בלילה, יהיו עומסים על החמורים... וכל משא יביאו ביום טוב, ויהיה שוק מלא לכל מקח וממכר ותהיה החנות פתוחה והחנוני מקיף... ויהיו הפועלים משכימין למלאכתן ומשכירין עצמן כוחל לדברים אלו... **והותרו הימים הטובים האלו ואפילו השבת עצמה שבכל זה אין בהם משום מלאכה, לכך אמרה תורה שבתון שיהיה יום שביתה ומנוחה לא יום טורח**״. מדבריו מבואר, שבשבת יש מצות עשה שלא לטרוח ולהתגייע ונלמד מן הכתוב ״שבתון״.

ג- הרמב״ם[63] פסק: ״נאמר בתורה ׳תשבות׳ אפילו בדברים שאינן מלאכה חייב לשבות בהן״. על כך כתוב ב״מגיד משנה״ שם: ״כוונת רבינו היא שהתורה אסרה פרטי המלאכות המבוארות על פי הדרך שנתבארו ענייניהן ושיעוריהן, ועדיין היה אדם יכול להיות עמל בדברים שאינן מלאכות כל היום, לכך אמרה תורה תשבות״.

ד- ר׳ משה סופר זצ״ל[64] כתב שהעיקר כדעת הרמב״ן, וכן מורים דברי הרמב״ם בריש פרק כ״א. הוא הביא עוד ראיה לדברי הרמב״ן מספר נחמיה: ״והוא מקרא מפורש בנחמי׳ קפיטל י״ג: ׳בימים ההם ראיתי ביהודה וגו׳ והצירים ישבו בה מביאים דג וכל מכר ומוכרים לבני יהודה וירושלים ואריבה את חורי יהודה ואומרה להם מה הדבר הרע הזה אשר אתם עושים ומחללים את יום השבת הלא כה עשו אבותיכם ויבא א-להינו עלינו את כל הרעה הזאת ואתם מוסיפים חרון על ישראל לחלל את השבת ויהי כאשר צללו

[61] שם, ד״ה נאמר לבני נח.
[62] ויקרא כג, כד.
[63] הלכות שבת כא, א.
[64] שו״ת ׳חת״ם סופר׳, חלק ה, השמטות סימן קצה.

שערי ירושלים לפני השבת ואומרה ויסגרו הדלתות וגו׳ וילינו הרוכלים ומוכרי כל ממכר מחוץ לירושלים פעם ושתים ואעידה בם ואומרה אליהם מדוע אתם לנים נגד החומה׳. עד כאן דברי נחמיה הרי קמן דיושב בחנות ומוכר ולוקח הוא מחלל שבת״.

יש להעיר שהרב עטלינגר היה מודע לקושיא מן התוס׳ במסכת סנהדרין, ותירץ[65]: ״דזה אינו כיון שצותה התורה לשבות זכר ליציאת מצרים שנחו מעבדות וזכר לבריאת עולם ודאי אין סברא שהטיל הכתוב על ישראל לעשות מלאכת יגיעה דאם כן אין זכר לדברים האלה בזה״. לפי יישוב זה, לא מובן איך גר שמל ולא טבל יכול לעשות מלאכת טירחה ויגיעה בשבת? הרי לבני ישראל אסור לעשות מלאכת יגיעה. כלומר, אם גר שמל ולא טבל צריך לשמור שבת כדין ישראל, הרי אסור לו לעשות מלאכת טירחה ויגיעה. בעל שו״ת ״ביכורי יעקב״ עוד הקשה שהעיקר חסר מדברי התוס׳. תוס׳ היה צריך לומר שכיון ששביתת ישראל משום מנוחה, לכן הם אינם מוזהרים על שביתה בשבת.

מלאכת חצי שיעור בשבת

בעל שו״ת ״ביכורי יעקב״[66] העלה עוד פתרון והוא, שגר שמל ולא טבל יעשה מלאכת חצי שיעור. כלומר, הוא יקצור כחצי שיעור וממה נפשך לא חילל שבת, וגם לא שבת לפי בני נח. רעיון זה בנוי על דברי ה״חכם צבי״[67], ״תורת חסד״[68] ו״בנין ציון״[69] בביאור דעת הרמב״ן, שסברו שאין איסור חצי שיעור במלאכת שבת. הטעם לכך, כיון שחצי שיעור אסור משום שחזי לאיצטרופי, במלאכת שבת לא שייך צירוף. לכן, בעשיית מלאכת חצי שיעור לא מחלל שבת לפי דין בן ישראל. מאידך, לבני נח אין דין שיעורים[70], ולכן בעשיית מלאכת חצי שיעור הוא לא שבת, ולא עבר על איסור ״יום ולילה לא ישבותו״. אבל, בעל שו״ת ״ביכורי יעקב״ דחה רעיון זה, כיון שהוכיח מפוסקים רבים שלא הסכימו עם חידוש זה. בראשונים ובאחרונים מבואר שגם חצי שיעור אסור במלאכת שבת.

[65] סימן קכו.
[66] סימן ד.
[67] סימן פו.
[68] סימן מו.
[69] סימן יח.
[70] הוא הוכיח ממספר מקומות שלבני נח אין דין שיעורים. אני גם הערתי על העניין הזה במאמרי ״גיור קטן״, ספר ״גר המתגייר״, כרך א, הובא בהלכות יורה דעה, בדיון בנוגע לדברי הראשונים שכתבו שאפשר לגייר קטן כשהגיע לכלל דעת ואומר שרוצה להתגייר.

הרב יוסף באב"ד זצ"ל, ב"מנחת חינוך"[71], העלה פתרון זה לגבי אסופי שנמצא בעיר שיש בה מחצה על מחצה יהודים ונכרים. הוא טען, שאפילו לדעת הפוסקים שגם במלאכת שבת אסור חצי שיעור, הרי יש לומר שכיון שעיקר הטעם משום שחזי לאיצטרופי ויעשה שיעור שלם, הרי כאן אין לומר שחזי לאיצטרופי כיון שרק עושה את החצי שיעור כדי לצאת ידי האיסור "יום ולילה לא ישבותו". הוא אינו רוצה לעשות את המלאכה.

אמירה לנכרי לעשות בשבילו מלאכה

בעל שו"ת "ביכורי יעקב"[72] נתן עוד פתרון. הוא הביא מדברי הרב פנחס הורוויץ, בספרו ה"פנים יפות", שלמד מן המכילתא שיש שליחות בין נכרי לנכרי גם בעשיית מלאכה. לפי זה, הגר שמל ולא טבל יאמר בשבת לנכרי לעשות בשבילו מלאכה, והנכרי יעשה בשבילו מלאכה. אם הוא נחשב נכרי - בן נח, הרי הוא לא שבת, כיון שהנכרי האחר עשה בשבילו מלאכה ויש שליחות. אם הוא נחשב בן ישראל, הוא לא חילל את השבת, כיון שאין שליחות בין בן ישראל לבן נח. אפילו שיש איסור לבן ישראל לומר לבן נח לעשות בשבילו מלאכה בשבת, בכל זאת, האיסור הוא רק דרבנן – מדין שבות, ובמקום מצוה יש להתיר. וכאן נחשב דבר מצוה, שבכך יוכל לשמור את השבת.

הוא דחה פתרון זה, כיון שיש מחלוקת בין האחרונים אם יש שליחות בין בן נח אחד לבן נח אחר. לדעת אחרונים רבים, לבני נח אין דיני שליחות, אפילו שהמשלח הוא בן נח. יתר על כן, הרב משה סופר זצ"ל[73] וגם הרב מאיר פוזנר זצ"ל (בספרו ה"בית מאיר") כתבו שלעניין מנוחת שבת לא שייך דין שלוחו כמותו. הטעם לכך הוא, התורה הקפידה על מנוחת גופו של ישראל ולא על גוף המלאכה, לכן אפילו שהבן נח עשה בשבילו מלאכה, הרי בסופו של דבר הישראל שבת. לכן, לא יועיל שיצוה את הבן נח, הרי בסופו של דבר הוא שבת. ואם כן, הרי אם הוא נחשב כבן נח, אז הוא עבר על האיסור לשבות בשבת. הוא גם הביא את דברי התוס' רי"ד שכתב שלא שייך שליחות במצוה שבגופו, כגון להניח תפילין ולשבת בסוכה. שאפילו ששלוחו יעשה כן, הרי בסופו של דבר המשלח לא הניח תפילין ולא ישב בסוכה, ולכן לא קיים את המצוות האלו. אותה טענה שייכת בנוגע לאיסור "יום ולילה לא ישבותו", יש לו מצוה לעשות מלאכה. לכן, אפילו שהבן נח עשה בשבילו מלאכה, הרי בסופו של דבר הוא שבת.

[71] מצוה לב, מוסך השבת, אות ו.
[72] סימן ד.
[73] שו"ת 'חת"ם סופר', אורח חיים, סימן קפד.

דברי האחרונים המתירים

שאלתנו במאמר זה הועלתה אצל הרב יעקב עטלינגר זצ"ל[74]. דעת השואל היתה, שלא רק שמותר לחלל שבת, אלא הוא גם חייב לחלל שבת. הטעם לכך, כיון שגר שמל ולא טבל נחשב נכרי לכל דבר ועניין. הרב עטלינגגר חלק על דברי השואל וכתב שאין לגר שמל ולא טבל איסור לשמור שבת: "דכבר מצד הסברא יהי' מתנגד אל השכל". יתר על כן, הוא סבר שגר שמל ולא טבל חייב לשמור שבת. הוא נתן מספר טעמים לדבריו:

א- מילת הגר נקראת ברית, כמו שמברכים "כורת הברית"[75]. גם שבת נקראת ברית[76]. אם כן, איך נאמר שאחר שנכנס לברית אחת יהיה מוכרח להפר ברית אחרת?

ב- תוס' במסכת כריתות[77] כתב: "פירוש שמלו עצמם ביציאתם ממצרים, ואף על פי שאותן שהיו נימולים בימי אברהם לא מלו אותם ביציאת מצרים **מכל מקום מעיקרא כשמלו עצמן מלו ליכנס בברית המקום וליבדל משאר אומות**, וגם כי עתה טבלו". מדברי התוס' נלמד, שכבר קודם הטבילה הגר נכנס לברית על ידי המילה.

ג- מובא במסכת יבמות[78], שר' עקיבא מיעט גר שמל ולא טבל מעשיית קרבן פסח. התוס'[79] הקשה מדוע צריך פסוק כדי למעט גר שמל ולא טבל, הרי גר שמל ולא טבל אינו ישראל, ואם כן בוודאי אסור לו בפסח? הרב עטלינגר טען שיש להשיב על שאלה זו באופן הבא: כיון שבני ישראל במצרים היו רק מהולים ולא טבלו, והם אכלו קרבן פסח, היה מקום ללמוד מהם שכל אחד שמל ולא טבל חייב בקרבן פסח. לפי זה, יש ללמוד לדין שבת שכל אחד שמל ולא טבל חייב בשמירת שבת.

ד- במסכת שבת[80] מבואר שבני ישראל נצטוו על השבת במרה קודם מעמד הר סיני, קודם שטבלו. ובני ישראל קיימו את השבת עוד לפני שטבלו. לכן, נלמד שיש חיוב שמירת "שבת מרה" לאחר מילה[81].

[74] שו"ת "בנין ציון", סימן צא.
[75] מסכת שבת קלז, ע"ב.
[76] מסכת שבת קלב, ע"א.
[77] ט, ע"א, ד"ה דכתיב כי וכו'.
[78] עא, ע"א.
[79] מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה כי פליגי וכו'.
[80] פז, ע"ב.
[81] גם ר' אברהם בורנשטיין זצ"ל (בשו"ת "אבני נזר", יורה דעה, סימן שנא, אות ד) סבר שגר שמל ולא טבל חייב לשמור שבת, כיון שנצטווה במצות שבת של מרה. הרי בני ישראל הצטוו על השבת

נלענ״ד, שיש מקום לדחות את הראיות של הרב עטלינגר:

א- אין ראיה שאחד שנכנס לברית מילה מחוייב בברית השבת. אפשר לומר שאין לו איסור, אבל אין הכרח שחייב לשמור את השבת.

ב- גם מדברי התוס׳, אין ראיה שחייב לשמור את השבת. אפשר ללמוד שיצא מכלל בני נח, ולכן מותר לו לשמור שבת.

ג- התוס׳ במסכת יבמות, לא יישב כדעת הרב עטלינגר, ולכן יש ללמוד מדבריו שלא סבר כדעת הרב עטלינגר. תוס׳ כתב שרק מתוך המיעוט, ר׳ עקיבא למד שאינו גר עד שימול ויטבול. כיון שגר שמל ולא טבל אסור באכילת קרבן פסח, מוכח שאינו גר עד שימול ויטבול. התוס׳ ישנים[82] כתב שר׳ עקיבא סבר שגם אצל האבות היתה טבילה, וזה נלמד מהמיעוט שדרש שגר שמל ולא טבל אסור באכילת קרבן פסח. יש ללמוד מדברי התוס׳ ותוס׳ ישנים שסברו שאינו גר עד שימול ויטבול, ובוודאי לא חייב בקרבן פסח.

ד- נלענ״ד, שאי אפשר ללמוד מהציווי של ה׳ לבני ישראל במרה, כיון שזוהי גזירת הכתוב ואין משם ראיה שכל מי שנימול חייב לשמור את השבת. בני ישראל קיימו כל מיני מצוות עוד קודם שטבלו, ובוודאי מי שנימול ולא טבל אינו חייב בקיום ושמירת מצוות אלו. בני ישראל הצטוו על הדינים ופרה במרה[83].

בעל שו״ת ״בכורי יעקב״ דחה את ראיותיו של הרב עטלינגר. הוא טען, שאי אפשר להביא ראיה מקודם מתן תורה, משום שאז עדיין לא הצטוו על הטבילה, ומשום כך יצאו מכלל בני נח במילה לחוד. אבל, לאחר שהצטוו על הטבילה, הרי לא יוצאים מכלל בני נח רק לאחר מילה וטבילה. התוס׳ כתב שאברהם אבינו לא הצטוה על הפריעה, אבל הוא פרע משום שהוא קיים את כל התורה כולה. משמע מדברי התוס׳, שהשאר לא פרעו. אם כן, איך התוס׳ במסכת כריתות כתב שבמילה נבדלו משאר אומות, הרי לא היתה פריעה? אלא, ודאי צריכים לומר שכיון שעדיין לא הצטוו על הפריעה אז נבדלו במילה בלי פריעה. אך, לאחר שהצטוו צריכים לעשות כפי מה שהצטוו. עוד רצה ליישב על פי דברי מהר״ץ חיות בספרו ״תורת נביאים״. מהר״ץ חיות טען שבני נח חייבים בעונש על אי קיום ז׳ מצוות בני נח רק לאחר מתן תורה. כיון שהחיוב שלהם על שמירת ז׳ מצוות בני נח בא מכוח שנצטוו על ידי משה רבינו. הרי הרמב״ם[84] פסק: ״כל המקבל שבע מצות ונזהר לעשותן הרי זה

עוד קודם שטבלו, לאחר שמלו ופרעו. הוא הביא מדברי הזוהר שתיכף לאחר המילה הצטוו על השבת.

[82] מסכת יבמות מו, ע״ב.

[83] רש״י, שמות טז, כה.

[84] הלכות מלכים, סוף פרק ח.

מחסידי אומות העולם, ויש לו חלק לעולם הבא, והוא שיקבל אותן **ויעשה אותן מפני שצוה בהן הקב״ה בתורה והודיענו על ידי משה רבינו שבני נח מקודם נצטוו בהן**, אבל אם עשאן מפני הכרע הדעת אין זה גר תושב ואינו מחסידי אומות העולם ולא מחכמיהם״. לפיכך, קודם מתן תורה בני נח שמרו ז׳ מצוות בני נח רק מכוח חוק קבוע, אבל לא היה עונש על העוברים. לפי זה, יש לומר שבני ישראל יכלו לשבות במרה, כיון שעדיין לא ניתנה התורה.

אמנם, יש להעיר שדברי מהר״ץ חיות קשים וממקומות רבים רואים שבני נח נתחייבו בעונש על ז׳ מצוות בני נח, עוד קודם מתן תורה. הרי הרמב״ם[85] כתב שאנשי שכם נתחייבו בעונש כיון שלא דנו את שכם. ושם הרי מדובר קודם מתן תורה. גם מכל דברי האחרונים שדנו איך האבות שמרו את השבת, מוכח שהבינו שיש עונש גם קודם מתן תורה[86]. ואפילו אם נאמר שאין ענוש, מדוע שלא נאמר שיש איסור?

טענה נוספת שהובאה על ידי האחרונים[87] להתיר לגר שמל ולא טבל לשבות בשבת היא, שלחלק מן הדינים גר שמל ולא טבל יצא מכלל בני נח ולחלק מן הדינים לא יצא [כפי שהתבאר על ידי הרדב״ז, דבריו הוזכרו לעיל]. הם למדו מדבריו שמותר לגר שמל ולא טבל לשבות בשבת, אבל אם לא שבת הוא לא נענש. וזאת משום שיצא מכלל בני נח, אבל לא בא לכלל ישראל.

בעל שו״ת ״ביכורי יעקב״[88] הוסיף עוד טעם להיתר. הרי מבואר בגמרא במסכת סנהדרין[89] שבן נח אסור לשבות וגם אסור ללמוד תורה. לכן, יש ללמוד מדין לימוד תורה לדין שביתה. כוונתו לומר, שבמסכת שבת[90], מובא סיפור על נכרי שבא להתגייר ולמד תורה אצל הלל. מהרש״א ביאר שהלל לימדו תורה אפילו שאסור ללמד בן נח תורה, כיון שאיסור זה לא נאמר כשמלמד אחד שבא להתגייר. אין איסור לימוד תורה לנכרי שבא להתגייר. על פי זה, יש לומר שמותר לנכרי שבא להתגייר לשמור שבת.

[85] הלכות מלכים, סוף פרק ט.
[86] גם בעל שו״ת ״ביכורי יעקב״ (סימן ד) דחה את דברי מהר״ץ חיות.
[87] הדברים מובאים בספר ״שמח נפש״, של הרב שמ״ח גאגין זצ״ל, במערכת הגרים. אני ראיתי את הדברים בשו״ת ״ישמח לבב״, יורה דעה, סימן לג; הרב אליעזר יהודה ולדנברג זצ״ל (בשו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק י, סימן כה, פרק ב) למד מדברי הרדב״ז שמותר לחלל שבת עבור גר שמל ולא טבל.
[88] סימן ד.
[89] נח, ע״ב.
[90] לא, ע״א.

על טענה זו, יש מספר קשיים:

א- הרבה אחרונים[91] לא קיבלו את דברי מהרש״א, וסברו שאסור ללמד נכרי תורה אפילו כשבא להתגייר.

ב- גם ההשוואה שלו קשה, שלפי דבריו נאמר שגם נכרי שלא מל אם הוא בא להתגייר, יוכל לשמור שבת. הרי הדין של לימוד תורה לנכרי, לא תלוי אם הוא נימול. מהרש״א, לא כתב שמדובר שנימול.

בעל שו״ת ״ביכורי יעקב״ העלה את הקשיים הללו, ולכן דחה טענה זו.

בעל שו״ת ״ישמח לבב״[92] הביא רבים מן הפוסקים שהתירו לגר שמל ולא טבל לשמור שבת, ולדעתם צריך הנכרי לשמור שבת. הוא כתב: ״שכל חכמי ורבני עיה״ק הספרדים והאשכנזים ובראשם הראש״ל זצ״ל הנז׳ עלתה הסכמתם דאחר שמל אעפ״י שלא טבל מותר לו לשבות כהלכות גוברין יהודאין״.

נכרי שעומד בתהליך גיור

בימינו התעוררה שאלה חדשה, האם אחד שעומד באמצע תהליך גיור יכול לשמור שבת? אולפני הגיור רוצים שהגר ישמור שבת כדי שהגר יתרגל לשמירת שבת. לכן, באולפני גיור הנוהל הוא שהנכרי שעומד בתחליך גיור שומר שבת כהלכתה.

נשאלת השאלה, האם נוהל הזה ראוי? לכאורה, לפי הטעמים שהבאתי לעיל, יש מקום להקל ולהתיר לנכרי שעומד בתהליך גיור לשמור שבת. רוב הטעמים שייכים גם במקרה שלנו. אלא, נופל הטעם שגר שמל נכנס קצת לקדושת ישראל.

הרב משה שטרנבוך זצ״ל, בשו״ת ״תשובות והנהגות״ דן בשאלה דומה וכתב:

> סוף דבר העכו״ם שלפנינו אין אנו מוזהרין להפרישו, שאין אנו מצווין אלא להכשיל עכו״ם אבל לא נצטוינו להפרישם, מיהו אמריתי שיודיעו שבשמירה זו לא תהא לו זכות שמירת שבת אלא רק לאחר שיתגייר וכעת אינו עושה

[91] עיין רעק״א, מהדורה קמא, סימן מא; הארכתי להלן בשאלה זו במאמרי ״לימוד תורה לנכרי המתגייר״.
[92] יורה דעה, סימן לג.

אלא להתרגל בלבד, ואולי ראוי לו לחלל פעם אחת ביום במלאכת שבת כדי להוכיח שלשבת כהלכתה יזכה רק כשיתגייר.

(חלק ב, סימן תקיג)

לפי דעת הרב שטרנבוך, הרמב"ם סבר ששורש האיסור לבן נח לשמור שבת, הוא דווקא כששובת בתורת יום קדוש כשבת. אבל, כשכוונתו היא רק כדי להתרגל ויודע שלא יקבל שכר שבת כישראל, אין בכך איסור.

מסקנה

נלענ"ד, שלהלכה למעשה מותר לגר שמל ולא טבל לשמור את השבת. הרי יש מספר צדדים להתיר:

א- האיסור לנכרי לשבות, נאמר רק לנכרי שעובד עבודה זרה.

ב- האיסור לנכרי לשבות, הוא מחשש שיבואו ללמוד מדרכיו שיחשבו שהוא יהודי וילמדו ממעשיו שאינו שומר תורה ומצוות. כאן אין חשש, שהרי הוא כבר מתחיל לשמור מצוות ובקרוב יהיה חייב בכל המצוות.

ג- האיסור לנכרי לשבות נאמר דווקא כשנעשה בדרך חובה ודרך קבע. כאן אפשר לומר שהנכרי לא יעשה בדרך חובה [יתכוון לשם שכר, ולא לשם חובה. לדעת הרדב"ז, הדבר תלוי בכוונתו. כך גם משמע מדברי עוד אחרונים], וגם אינו דרך קבע [לדעת הרב פיינשטיין זצ"ל, תלוי אם נעשה בדרך קבע].

ד- יש צד לומר שגר שמל ולא טבל, יצא מכלל בני נח. הוא לא נכנס לכלל בני ישראל, אבל כבר יצא מכלל בני נח ולכן הוא אינו נאסר בשמירת השבת.

ה- לדעת רש"י, אפילו גר תושב חייב בשמירת השבת.

אפילו אם נחוש לדעת הפוסקים שסברו שאסור לגר שמל ולא טבל לשמור את השבת, אפשר לומר לו שבמוצ"ש יעשה מלאכה. הרי לדעת אחרונים רבים איסור שביתה של בני נח, נאמר דווקא יום ואחר כך לילה.

אף על פי שאין איסור לשמור את השבת, נלענ"ד שאין חיוב לשמור את השבת. דברי הרב עטלינגר, אינם מוכרחים. לא מסתבר לי שאחד שלא בא לכלל ישראל יהיה חייב בשמירת שבת. כל עוד שלא נעשה יהודי לא חל עליו חיוב לשמור את השבת.

יש מקום להקל שגם נכרי שעומד בתהליך גיור יוכל לשמור שבת. אבל, צריך שיתכוון ששומר שבת רק כדי להתרגל לשמירת שבת, ולא קובע את הדבר כחובה.

חילול שבת כדי להציל גר קטן משמד

מבוא

בנספח למאמר "גיור אשה שנשואה בנשואין אזרחיים לכהן"[1] הארכתי בעיון חילול שבת כדי להציל ישראל משמד. שם הובאה דעת ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"שולחן ערוך"[2], שפסק שאם הודיעו למישהו בשבת שיש אנשים שבאו להוציא את בתו מביתו כדי להוציאה מכלל ישראל, מצוה עליו שישים דרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויוצא אפילו חוץ לשלש פרסאות. ואם אינו רוצה, בית דין גוזרים עליו שיצא. אולם, לכאורה, משמע מדברי הרמ"א[3] שלא סבר כך, הוא סבר שאין לחלל שבת. הבנה זו מבוססת על פסיקתו שאם רוצים לאנוס אחד שיעבור עברה גדולה לא מחללים עליו השבת כדי להצילו. הובאו שם מספר ביאורים בדעת הרמ"א: ר' יואל סירקיס זצ"ל, בספרו "בית חדש"[4], חילק בין שתבוא הבת לעשיית עבודה זרה מרצון ובין שתבוא לעשות כן מאונס. שאם תבוא לעשות כן מאונס, אין לחלל שבת כדי להצילה. לדעת בעל ה"מגן אברהם"[5] ובעל ה"טורי זהב"[6], החילוק בין שתעשה את העברה פעם אחת, או שתשאר מומרת לעולם. שאם תשאר מומרת לעולם, יש להצילה[7].

אלא, הדיון הנ"ל שייך כשהבת היא גדולה, השאלה מה הדין אם מדובר על בת קטנה? בשאלה זו הסתפק בעל ה"מגן אברהם"[8]. ההסתפקות שלו נובעת מכך שמצד אחד היא קטנה, ולא מצווִים להפרישה מאיסור. מאידך, יש לומר שנחשב כפיקוח נפש, שמחללים את השבת כדי להציל את הקטן, כיון שאומרים חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה.

[1] כרך א, הובא בהלכות אבן העזר.
[2] אורח חיים שו, יד.
[3] אורח חיים שכח, י.
[4] אורח חיים שו, ג.
[5] אורח חיים שו, כט.
[6] אורח חיים שו, ה.
[7] כדבריהם מבואר ב"חיי אדם", כלל סח, סעיף יב; "שולחן ערוך הרב", אורח חיים שו, כט; "ערוך השלחן", אורח חיים, סוף סימן שו; "משנה ברורה" שם, נו.
[8] אורח חיים שו, כט.

יש להעיר שלכאורה הסתפקותו של בעל ה״מגן אברהם״ נכונה דווקא כלפי אדם שאינו אביה, אך אביה מחוייב להפרישה מאיסור. אבל, בעל ספר ״מחצית השקל״[9] הביא מדברי בעל ספר ״תוספת שבת״ שביאר שעל אף שהאב מצווֶה להפריש את בתו מאיסור, בכל זאת, כיון שבית דין לא מצווֶה, לכן אין המעשה כל כך חמור כדי שהאב יצטרך לחלל שבת עבור הצלתה.

להלכה למעשה, אנחנו מוצאים שהפוסקים[10] נקטו שגם כשמדובר שהבת קטנה, בכל זאת, יש לחלל עליה שבת כדי להצילה משמד, כיון שהיא תשאר מומרת גם כשהיא גדולה. מדברי בעל ״אליה רבה״, בעל ״שולחן ערוך הרב״ ובעל ״משנה ברורה״ משמע שמותר אפילו לעשות מלאכת דאורייתא, ואפילו שאין ודאות שתהיה הצלה. אך, הרב אברהם דאנציג זצ״ל, בספרו ה״חיי אדם״, סבר שבמקרה של ספק הצלה, מותרת רק מלאכת דרבנן. בנוגע למלאכת דאורייתא הוא הסתפק. במקרה של ודאי הצלה גם הוא נקט שמותרת מלאכת דאורייתא.

במאמר כאן ברצוני לדון בשאלה מה הדין בנוגע להצלת גר קטן משמד. מוקד ההסתפקות שלי נובע משתי נקודות:

א- לדעת מספר ראשונים, גר קטן, נחשב רק גר מדרבנן.

ב- גר קטן יכול למחות כשגדל, ואם ימחה הוא נעשה נכרי למפרע. לכן, אפילו אם הגר יצא לתרבות רעה וישתמד, בכל זאת, הוא יכול למחות ובכך נעשה נכרי למפרע ואינו עובר שום עברה. ואפילו ייתכן שלא צריך למחות בפועל, אלא בכך שנוהג כנכרי יש בכך מחאה[11] ועל ידי כך נעשה נכרי. לכן, מדובר כאן על חילול שבת כדי לעשותו יהודי. אין כאן הצלה מעברה.

[9] שם על ה״מגן אברהם״.

[10] עיין ״אליה רבה״, אורח חיים סוף סימן שו; ״משנה ברורה״ שם, נז; ״חיי אדם״, כלל סח, סעיף יג. עיין שם ב״נשמת אדם״; ״שולחן ערוך הרב״, אורח חיים שו, כט; הרב משה סופר זצ״ל (שו״ת ׳חת״ם סופר׳, אורח חיים, סימן פג) כתב שיש להציל, כיון שיהיה תחילתו באונס וסופו ברצון. אלא, יש לציין ששם הוא סבר שאין לחלל שבת כדי להציל שוטה מהמרת דת, אפילו שאולי אחר כך יוכל להביאו לידי מצוות. כיון שיש להניחו כך ולא להביאו לידי חיוב מצוות. דווקא במקרה שלא צריך לעשות איסור כדי להביאו לידי מצוות, אז יש להביאו לידי מצוות.

[11] עיין במאמר ״דין מחאת גר קטן שגדל במשפחה שאינה שומרת תורה ומצוות״, כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.

גדרו של גר קטן

כבר כתבתי במספר מאמרים[12], שיש מחלוקת ראשונים ואחרונים אם גר קטן נחשב גר מדאורייתא או גר מדרבנן. לדעתי דעת בעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך", שגר קטן הוא גר מדאורייתא, וכך יש לנקוט להלכה. לכן, יורדת הטענה שמדובר על גר מדרבנן.

בנוגע לטענה השניה, נראה שהדברים תלויים בחקירה שהוזכרה במספר מאמרים[13]: גר שמחה על גיורו, האם נעשה נכרי למפרע או רק מכאן ואילך? הרי אם נעשה נכרי מכאן ואילך, נראה שבוודאי יש להצילו, שלעכשיו הוא ישראל. אלא, כתבתי שם שנראה שהכרעת הראשונים והאחרונים שנעשה נכרי למפרע. לכאורה, לפי זה יש לנו להכריע בשאלתנו שאין מקום להציל את הקטן. שיש חילוק ניכר בינו ובין ישראל.

אלא, עדיין, יש מקום לומר שאפשר להצילו, כיון שהובאה באותו מאמר חקירה נוספת, האם גר קטן שלא מחה נעשה גר למפרע או מכאן ואילך? לדעתי, דעת הראשונים שנעשה גר למפרע ולא מכאן ואילך. לפי זה, יש לומר שאפילו שהגר יכול למחות, בכל זאת, כיון שאנחנו אומרים שרובא דרובא לא מוחים, ומשום כך מותר לגיורת קטנה להינשא וכן אין כאן חסרון של בירה[14], אז גם לעניין הצלתו יש לומר שמסתמא לא ימחה והוא כרגע עומד על גיורו, ולכל דבר ועניין נחשב כיהודי.

עיון בתשובתו של הרב בצלאל שטרן זצ"ל, שו"ת "בצל חכמה"

השאלה שבה פתחנו את המאמר, היא שאלה שבה נשאל הרב בצלאל שטרן זצ"ל, בשו"ת "בצל החכמה"[15]. לדעתו, אי אפשר לחלל שבת על ידי מלאכות דאורייתא עבור הצלת גר קטן משמד, וזאת משום שאין עלינו חובה לעשות מעשה כדי להביא את הגר קטן לידי חיוב. זאת אומרת, לעכשיו אין על הקטן שום חוב, שלא עדיף מקטן שנולד יהודי. ולאחר זמן כשיהיה גדול, לא ברור שתחול עליו חובת שמירת מצוות, כי אולי ימחה. ואדרבה נראה שבוודאי לא תחול עליו המצוות, כיון שהמצוות לא חלות עליו עד שיעשה מעשה שינהג מנהג יהדות. הטעם שמותר לעשות מלאכות דרבנן עבור

[12] "גיור קטן", "דין גיור קטן שגדל אצל משפחה מאמצת", "גיור שוטה", המאמרים הובאו בכרך א, הלכות יורה דעה.

[13] "גיור קטן", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה. "ברכות על גיור קטן", מובא לקמן בהלכות יורה דעה.

[14] עיין במאמר "גיור קטן", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה. עיין במאמר "ברכות על גיור קטן", מובא לקמן בהלכות יורה דעה.

[15] חלק ו, סימן עז.

הצלתו הוא, כיון שהקטן לעכשיו נחשב גר גמור, ומחשיבים אותו לכל הדינים כגר גמור. נוסף על כך, יש חזקה שלא ימחה כשגדל [דהיינו, אם לא היה נלקח לשמד], ומכוח חזקה זו יש לחלל עליו שבת. ולא נחשב כמחלל שבת כדי להביא לידי מצוה מי שעדיין לא נתחייב בה, כיון שיש חזקה שיבוא לידי חיוב.

הוא הוסיף בבמקרה שמדובר על גר קטן שלא יוכל למחות כשגדל [דהיינו, כפי הבנת ה׳חת״ם סופר׳ שבמקרה של זכות גדולה הקטן לא יכול למחות על גיורו. דהיינו, כשמתגייר עם הוריו], תהיה אפשרות להצילו אפילו על ידי מלאכות דאורייתא.

נראה לי שיש מקום להעיר מספר הערות על דבריו:

א- כבר נכתב במאמר אחר[16] שדברי ה׳הת״ם סופר׳ קשים ביותר, ונראה שנפסק בראשונים, ב״טור״ וב״שולחן ערוך״ שלא כדעת ה׳חת״ם סופר׳. לדעתם, אפילו במקרה שהאב והאֵם מתגיירים עם הקטן, בכל זאת, הקטן יכול למחות על גיורו, כשמגיע לגיל גדלות.

ב- הוא כתב שלא תחול על הגר קטן חובת שמירת המצוות עד שינהג מנהג יהודי. נראה לי, שאין זאת כוונת בעל ה״טורים״ ובעל ה״שולחן ערוך״. כלומר, לדעתם כל זמן שלא נהג מנהג יהודי, הקטן יכול למחות בגיורו, אך עדיין כל עוד שלא מיחה הוא נחשב גר, אפילו שעדיין לא נהג מנהג יהודי. אלא, אולי כוונת דבריו שכיון שעדיין יכול למחות, לא נחשב שחלה עליו חובת שמירת המצוות, הוא עדיין בגדר גר קטן.

אציין שמצאתי תשובה מעניינת של הרב יצחק זילברשטיין שליט״א[17] שדן בנוגע לחילול שבת עבור הצלת גר קטן. באותה תשובה היה מדובר על הצלה גופנית ולא הצלה משמד. והיה מדובר במקרה שיש סבירות גדולה שהקטן ימחה על גיורו בעת שיגיע לגיל גדלות. על אף כל זאת כתב הרב יצחק זילברשטיין שהוא התייעץ עם חמיו הגרי״ש אלישיב זצ״ל והורה לו שיש לחלל שבת עבור הצלת הגר קטן. שכל עוד שלא מיחה על גיורו הוא בגדר של גר, ויש חיוב לחלל שבת עבורו.

מסקנת הדברים

גר קטן שיש סכנה שיביאו אותו לידי שמד, מותר לחלל שבת עבור הצלתו, אפילו על ידי מלאכות דאורייתא. וזאת על אף שיוכל הגר הקטן למחות על גיורו כשיגיע לגיל גדלות.

[16] ״גייר קטן״, כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.
[17] התשובה נמצאת בכתב עת ״קול התורה״, כרך סג, שנת תשס״ז, עמ׳ קע-קעב.

חילול שבת כדי להציל גר שמל ולא טבל

שאלה

היה מעשה שזוג הורים התגיירו ובנם הקטן נימול לשם גיור, אך עדיין לא טבל. בשבת חלה הילד והגיע למצב של פיקוח נפש. התעוררה השאלה האם מותר לחלל שבת כדי להציל את הילד, שהרי הוא עדיין לא יהודי? הכלל "וחי בהם", נאמר לגבי ישראל ולא לגבי בן נח. הרב יעקב קמינצקי זצ"ל[1] צידד להתיר וזאת על פי פסקו של הרב יעקב עטלינגר זצ"ל, בשו"ת "בנין ציון"[2], שנקט שכלפי גר שמל ולא טבל לא נאמרה ההלכה "גוי ששבת חייב מיתה", הוא לא חייב לחלל שבת. השכל הישר מחייב שגר שמל ולא טבל צריך לשמור שבת, שהרי מילת הגר נקראת ברית, שכתוב במסכת שבת[3], שמברכים על מילת הגר "כורת הברית". וגם שבת נקראת ברית. אם כן, איך נאמר כי לאחר שנכנס לברית אחת יהיה חייב להפר ברית אחרת? לאחר שנימול, הוא יצא מכלל בני נח, ולכן לא חייב לחלל שבת. על פי זה, פסק הרב קמינצקי, שיש לחלל שבת כדי להצילו. אף אם לא ניתן להצילו מדין "וחי בהם", הרי שחל לגביו הדין "חלל עליו שבת אחת כדי שיקיים שבתות הרבה".

השגות על תשובת הרב קמינצקי

דברי הרב קמינצקי עומדים במחלוקת שציינתי אליה בנספח למאמר "גיור אשה שנשואה בנישואים אזרחיים לכהן"[4]. בהערה ארוכה שם[5] הובאה מחלוקת אחרונים בטעם שמחללים שבת עבור פיקוח נפש. האם הטעם משום "וחי בהם", או משום "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה"? ממחלוקת זו יוצאות מספר נפק"מ:

א- הצלת עובר תוך כדי חילול שבת. הרי העובר אינו בכלל אדם ולא שייך לגביו הטעם "וחי בהם", אבל שייך הטעם "חלל עליו שבת וכו' ".

[1] מצאתי את הדברים בספר "החיים בהלכה", של הרב אברהם וינרוט, עמ' 46-45.
[2] חלק א, סימן צא.
[3] קלז, ע"ב.
[4] מובא בספר "גר המתגייר", כרך א.
[5] הערה אחרונה במאמר.

ב- הצלת מומר. לא שייך הטעם "חלל עליו שבת אחת וכו' ", אבל שייך הטעם "וחי בהם".

ג- הצלת חרש ושוטה. לא שייך הטעם "חלל עליו שבת אחת וכו' ", אבל שייך הטעם "וחי בהם".

ד- הצלת אדם שברור שעד שבת הבאה לא יחיה. לא שייך הטעם "חלל עליו שבת אחת וכו' ", אבל שייך הטעם "וחי בהם"[6].

שם ציינתי, שיש מקום לומר ששייכים שני הטעמים. מחללים שבת כששייך הטעם "וחי בהם", וגם כששייך הטעם "חלל עליו שבת אחת וכו' "[7]. אבל, במקרה דידן, נלענ"ד, שיש מקום להסתפק. הספק שלי נובע מכך שיש לחלק בין עובר ובין נכרי שעומד להתגייר. הרי בוודאי הרב קמיצנקי יודה שבמקרה שמדובר על נכרי שעומד להתגייר, אבל עדיין לא נימול יהיה אסור לחלל שבת בעבור הצלתו. אם כן, מה שונה זה שנימול ולא טבל, הרי לעכשיו הוא לא יהודי. נראה שהוא עונה על שאלה זו, כיון שהוא כתב: "שהרי יש לו את קיום השבת כפי שזו ניתנה במרה, למי שמל ולא טבל". כלומר, ששייכת אצלו שמירת השבת משום שכבר יצא מכלל בני נח. אבל, יסוד זה בנוי על דברי הרב עטלינגר שהוזכרו לעיל. כלומר, אינה מספיקה הסברא של "חלל עליו שבת אחת וכו' " שישמור לאחר שיתגייר, צריך לומר שגר שמל ולא טבל חייב לשמור שבת עוד לפני שנתגייר. הבנה זו היא קשה בעיניי. אפילו אם נאמר שבן נח שנימול לא חייב לחלל שבת, קשה לומר שיהיה חייב לשמור שבת. הציווי לשמור שבת נאמר רק לבני ישראל. כל עוד שאינו בר ישראל, הוא אינו חייב בשמירת השבת. אין ראיה מכך שבני ישראל נתחייבו בשמירת השבת עוד קודם מתן תורה, כיון שזוהי גזירת שמים. בני ישראל גם התחייבו בפסח עוד קודם שהתגיירו והתחייבו בכל מיני מצוות עוד קודם מתן תורה. צריכים לומר שעובר לא נחשב מחוסר מעשה, הוא עומד לצאת, לפיכך מחללים עליו את השבת. גר שמל ולא טבל, מחוסר מעשה. הוא צריך לעשות טבילה, ולכן כל עוד שלא טבל אי אפשר לחלל עליו את השבת.

[6] יש להעיר שגם יכול להיות ששייך הטעם של "חלל עליו שבת אחת וכו' ", כיון שאין הכוונה שמחללים שבת כדי שיוכל לשמור שבתות, אלא הכוונה שיוכל לשמור מצוות. ר' מנחם המאירי זצ"ל (חידושי "בית הבחירה", מסכת יומא פה, ע"א) כתב: "ואף על פי שנתברר שאי אפשר לו לחיות אפילו שעה אחת [בכל זאת מחללים עליו את השבת] שבאותה שעה ישוב בלבו ויתוודה". ב"ביאור הלכה" (שכט, ד"ה אלא לפי שעה) יש הפנייה לדברי ר' מנחם המאירי הללו.

[7] אכן, ראיתי שבשו"ת "חלקת יואב" (מובא בשו"ת ציץ אליעזר, חלק י, סימן כה, פרק ב) מבואר ששאלה זו של חילול שבת כדי להציל נכרי שמל ולא טבל, תלויה במחלוקת אם הטעם שמחללים שבת עבור פיקוח נפש, הוא מטעם של "חלל עליו שבת אחת וכו' ", או "וחי בהם". לכן, הוא למד שלפי דעת הרמב"ם שפסק שהטעם משום "וחי בהם", הרי יהיה אסור לחלל את השבת עבור הצלת גר שמל ולא טבל; גם בעל שו"ת "מחזה אברהם" (אורח חיים, סימן נד) תלה דין הנ"ל בשני הטעמים שמחמתם יש לחלל שבת עבור הצלת יהודי.

חילול שבת עבור גר תושב

ראשית, נדון האם מותר לחלל שבת עבור הצלת גר תושב?

הרמב"ם פסק:

> אין מילדין את הגויה בשבת ואפי' בשכר ואין חוששין לאיבה ואע"פ שאין שם חילול, אבל מילדין את בת גר תושב מפני שאנו מצווין להחיותו ואין מחללין עליה את השבת.
>
> (הלכות שבת ב, יב)

ב"שולחן ערוך"[8] נפסק רק חלק הראשון של דברי הרמב"ם. אין שם התייחסות לבת גר תושב.

ב"ביאור הלכה" כתוב:

> וגר תושב מילדין אותו מפני שאנו מצווין להחיותו, ודוקא בדברים שאינם חלול, ואפשר דאפילו באיסור דרבנן דחינן, דבכגון זה דמצווין אנו להחיותו לא גזרו.
>
> (אורח חיים של, ב, ד"ה כותית)

לדעת הרב ישראל מאיר מראדין זצ"ל, יש מקום להתיר לעשות מלאכות דרבנן כדי ליילד בת גר תושב. מכאן, יש ללמור שבמקרה של פיקוח נפש של גר תושב אפשר להתיר לעשות מלאכות דרבנן כדי להצילו. לפי זה, היה נראה לומר שגם גר שמל ולא טבל לא גרע מגר תושב. הרי הוא קיבל עליו את כל המצוות. כבר הבאתי במאמר לעיל, שיש מקום ללמוד דין גר שמל ולא טבל מדין גר תושב.

יש להוכיח מדברי הרדב"ז שגר שמל ולא טבל עדיף על פני גר תושב:

> ואני אומר דעדיף מל ולא טבל מגר תושב מכמה טעמי, חדא דגר תושב לא קבל שום מצוה ממצות ישראל וזה קבל עליו מקצת מצות קלות וחמורות... ותו דגר תושב לא מל וזה כבר מל ויצא מטומאת העכו"ם. ותו דגר תושב לא קבליו דעת ישראל וזה כבר קבל עליו להיות כמונו אלא שנאנס ולא היה יכול לגמור הדבר.
>
> (שו"ת הרדב"ז, חלק ג, סימן תעט)

[8] אורח חיים של, ב.

אמנם, יש לציין שאנחנו לא פוסקים כדעת הרדב״ז ולא סוברים שיש עדיפות לגר שמל ולא טבל מעל גבי גר תושב. ב״שולחן ערוך״[9] נפסק להלכה שגר תושב וכן גר שמל ולא טבל מגען אסור בשתיה. בכל אופן, אין ראיה מדברי ה״שולחן ערוך״ שסבר שגר תושב עדיף מגר שמל ולא טבל, יש ללמוד מדבריו שהם שוים[10].

ראיה מתשובת הרשב״ץ

לאחר העיון, נלענ״ד, שאפשר להביא ראיה לדברי הרב קמינצקי שמותר לחלל שבת עבור הצלת גר שמל ולא טבל ואפילו מותר לעשות מלאכות דאורייתא. הרז״ה פירש שאסור להפליג בספינה פחות מג׳ ימים קודם השבת, משום שברור לנו שעל ידי ההפלגה בסופו של דבר יצטרך להגיע לידי חילול שבת. דהיינו, יצטרך לחלל שבת מחמת פיקוח נפש. לכן, אסור להפליג ג׳ ימים קודם השבת, שנראה כמתנה לחלל את השבת. שלשה ימים קודם השבת שייכים לשבת. על פי זה, כתב הרשב״ץ[11] שיש ללמוד שאסור למול את הגר ביום חמישי כדי שביום השלישי למילתו לא יצטרכו לחלל שבת. ביום השלישי למילה יש סכנה לנימול ויכול להיות שיצטרכו לחמם בשבילו מים. כך גם הדין בנוגע לתינוק שחלה ונדחתה מילתו ונתרפא ביום חמישי בשבוע, יש להמתין ואין למולו ביום חמישי. בעל ספר ״שפתי כהן״[12] חלק על דברי הרשב״ץ, וסבר שמותר למול את התינוק ביום חמישי, כיון שהדין אין מפליגין בספינה נאמר דווקא כשמפליג לדבר הרשות, אבל לדבר מצוה מותר.

מבואר מדברי הרשב״ץ, שאם היו מלים את הנכרי והיה מגיע לסכנת נפשות בשבת אז היו מחללים את השבת כדי להצילו. צריכים לומר שמדובר שעדיין לא טבל, שהרי מבואר בגמרא במסכת יבמות[13], שהנכרי שבא להתגייר לאחר שנימול אינו טובל מיד, אלא רק לאחר שמתרפא. בוודאי הוא לא התרפא בין יום חמישי לשבת. כתוב שיום השלישי למילתו הוא יום חולי. לכן, בוודאי הוא לא טבל עדיין. בעל ספר ״שפתי כהן״ הסכים עם התשב״ץ ליסודו שיש לחלל עבורו שבת. הוא רק חלק עליו בנקודה אחרת. לפי זה, עלינו להסיק את המסקנה שגר שמל ולא טבל דומה לעובר. כיון שכבר התחיל במעשה הגיור והראה שרצונו להתגייר, אז אין לחוש שיחזור בו ולא יתגייר. לכן, מותר לחלל עליו את השבת. אבל, אין הטעם משום שנכרי שמל ולא טבל חייב בשמירת השבת. לדעתי, קשה

[9] יורה דעה קכד, ב.
[10] במאמר ״שמירת שבת – גר שמל ולא טבל״ ציינתי למחלוקת הראשונים והאחרונים אם יש עדיפות לגר שמל ולא טבל על פני גר תושב.
[11] מובא ב״בדק הבית״, יורה דעה, ריש סימן רסח.
[12] יורה דעה, סוף סימן רסו.
[13] מז, ע״ב.

לומר שחייב בשמירת שבת. אלא, יש לחלל את השבת כדי להצילו משום שמירת השבתות לאחר הגיור, כמו העובר שישמור שבתות לאחר שיוולד ויגדל[14].

יש להעיר שלכאורה, הבנה זו נכונה רק אם נאמר כפי שכתבתי במאמר הקודם שמותר לחלל שבת כדי להציל גר קטן משמד. אם נאמר שאסור להצילו, כפי שטען הרב בצלאל שטרן זצ"ל, מטעם שלא מחללים שבת כדי להכניס מישהו בחיוב שבת. כלומר, גר קטן לא מתחייב בשבת אלא רק לאחר שמגיע לגיל גדלות ולא מוחה בגיורו. אז בוודאי שכך גם יהיה הדין בנוגע להצלת גר שמל ולא טבל, שהרי החילול שבת הוא כדי להביאו אחר כך לידי חיוב שבת. אמנם, נראה שאין זה טעמו של הרב בצלאל שטרן שהרי גם העובר לא חייב עדיין במצוות, ובכל זאת, מחללים עליו את השבת כדי להצילו. אלא, יסוד דבריו שלא ברור שיתחייב במצוות כשיגדל, שאולי ימחה בגיורו, וכל עוד שלא נהג מנהג יהדות לא חל עליו חיוב שמירת המצוות. לפי הבנה זו יש לומר שבמקרה של גר שמל ולא טבל יש חזקה שיסיים את גיורו, ולכן שייך הטעם "חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה".

להתיר מטעם "חלל עליו שבת אחת וכו' "

אכן, ראיתי שהרב אליעזר יהודה ולדנברג זצ"ל, בשו"ת "ציץ אליעזר"[15], הוכיח מדברי התשב"ץ שמותר לחלל שבת כדי להציל גר שמל ולא טבל. הוא ציין שכל הפוסקים לא חלקו על דברי התשב"ץ בנקודה זו, העירו עליו בנקודות אחרות. הרב ולדנברג ביסס דין זה על דברי הרב יעקב עטלינגר שהוזכרו לעיל. וכתב הרב ולדנברג שיש כאן הטעם "חלל עליו שבת אחת וכו' ". כיון שמחוייב לשמור את השבת. ואף על פי שאנחנו תופסים לעיקר את הטעם "וחי בהם", בכל זאת, אין זה מבטל את הטעם של "חלל עליו שבת אחת וכו' ". הטעם של "וחי בהם" מתיר לחלל שבת גם במקרה של ספק, אבל עדיין להרבה עניינים משתמשים עם הטעם "חלל עליו שבת אחת וכו' ".

[14] גם הרב מאיר אריק זצ"ל (שו"ת "אמרי יושר", חלק ב, סימן קל) העלה את הסברא שמותר לחלל שבת עבור הצלתו, כיון שיש לדמותו לעובר, משום שישמור שבתות הרבה לאחר שיתגייר.
[15] חלק י, סימן כה, פרק ב.

סברא להתיר מטעם שנכנס קצת בדת יהודית

הרב ולדנברג הוסיף עוד סברא להתיר לחלל שבת עבור נכרי שמל ולא טבל: הרי הרשב״א, שהוזכר לעיל[16], סבר שהנכרי לאחר שנימול נכנס קצת בדת יהודית. על פי דברי הרשב״א הללו, פסק הרב שמואל סלנט זצ״ל[17] שנכרי שנימול ולא טבל מותר לו לשמור שבת. הרב סלנט כתב שלאחר שהתחיל ונכנס קצת בדת יהודית, איך יחלל יהודותו? לדעת הרב ולדנברג, גם מטעם זה יש לומר שיש לחלל שבת עבור הצלת גר שמל ולא טבל. שיש לומר שהוא בכלל ״וחי בהם״.

יצא מכלל בני נח ולכלל ישראל לא בא

הרב ולדנברג נתן עוד ביאור להלכה זו, על פי דברי הרדב״ז[18], שהוזכרו לעיל[19], שגר שמל ולא טבל יצא מכלל בני נח שמצוה להחיותו ואין מגעו ביין טמא, ולכלל ישראל לא בא לעניין להצטרף לכל דבר שבקדושה ולעניין קידושיו, עד שיטבול. כלומר, גר שמל ולא טבל נחשב בריה בפני עצמו, אינו בן ישראל, אבל אינו בן נח. הרב ולדנברג רצה לדמות דין גר שמל ולא טבל לעובר. שכמו שהעובר חשוב כילוד ורק הדלת ננעל בפניו, ואף על פי שאין דינו כישראל ולא נהרגים עליו, בכל זאת, מחללים עליו את השבת. כך גם הדין לגבי גר שמל ולא טבל, שהרי הוא כבר קיבל עליו להיות כמונו אלא שנאנס משום שלא יכול לטבול. לכן, יש להגדירו כאותו עובר, שרק הדלת ננעלת בפניו.

אבל, הוא הוסיף נקודה. שההיתר לחלל שבת עבור גר שמל ולא טבל, נאמר דווקא במקרה שהוא גר צדק. אך, כשמדובר על גרות לשם דבר, ומקילים לגייר רק כדי להציל את החוטא – הבן זוג. כגון, שאחד נשוי עם נכריה, ומגיירים את הנכרית כדי שלא ימשיך לחיות עם נכריה. הרי בוודאי אין לחלל עליה את השבת.

[16] במאמר ״גוי שמל ולא טבל, מה דינו לעניין שמירת שבת?״
[17] דבריו מובאים בציץ אליעזר.
[18] חלק ג, סימן תעט.
[19] במאמר ״שמירת שבת – גר שמל ולא טבל?״

מסקנה להלכה

נלענ״ד, שדברי הרב ולדנברג מסתברים וכך יש לפסוק להלכה. לכן, במקרה שמתגייר לשם שמים, מותר לחלל שבת עבור הצלתו על אף שרק נימול ולא טבל. אם מדובר על נכרי שהתגייר לשם דבר, אין לחלל את השבת עבור הצלתו[20].

[20] יש להעיר שהרב ולדנברג ציין בתשובתו לדעת בעל שו״ת ״מחזה אברהם״ שאסר לחלל שבת בעבור גר שמל ולא טבל. הרב מאיר אריק זצ״ל (בשו״ת ״אמרי יושר״, חלק ב, סימן קל) במסקנתו החמיר שלא לחלל שבת, אלא רק על ידי קטן, או על ידי שינוי וכיוצ״ב. עוד חילק שדווקא כשמדובר על פיקוח נפש שנגרם כתוצאה מן המילה, אז מותר לחלל עליו את השבת. סברתו היא שמחללים שבת בעבור כל מה שנגרם כתוצאה מן המילה. כמו שאסור ללמד לנכרי תורה, אולם לצורך הגרות מותר ללמדו תורה, אז כך גם מחללים שבת עבור סיכון שבא בעקבות המילה. אבל, אם מדובר על פיקוח נפש שלא נגרם כתוצאה מן המילה, אסור לחלל את השבת כדי להצילו. הרב ולדנברג זצ״ל, דחה את דבריו; עיין בספר ״יסודי ישורון״ (חלק ד, עמ׳ רלז) שבו מבואר שמותר לחלל שבת בעבור הצלת גר שמל ולא טבל.

חילול שבת עבור נכרי שנמצא בתהליך גיור

שאלה

בהמשך למאמר הקודם ברצוני לדון בנוגע לחילול שבת עבור הצלת נכרי הנמצא באמצע תהליך גיור. מדובר שהוא עדיין לא נימול. שאלה זו מצאתי בשו"ת "בנין אב" לרב אליהו בקשי דורון שליט"א. הוא דן בנוגע לאשה נכרית שהתגיירה, אבל בנה עדיין לא התגייר אפילו לא נימול. בימים אלו בין גרותה של האֵם ומילתו של הבן חלה הבן בשבת, והאֵם שאלה האִם מותר לה לנסוע בשבת לבית חולים כדי להציל את הילד?

תשובת הרב אליהו בקשי דורון שליט"א

הרב אליהו בקשי דורון שליט"א ציין לדברי ה"ביאור הלכה" שהוזכרו במאמר הקודם ועל פיהם למד שגם במקרה הנידון יהיה מותר לעשות מלאכות דרבנן. לדעתו, כיון שההורים קיבלו על עצמם להכניס את הבן ליהדות ולחנכו לתורה ולמצוות, הוא לא גרע מגר תושב. הרי טעמו של הרמב"ם שמיילדים את הבת גר תושב כיון שמצווים להחיותה, ובוודאי הורים אלו מצווים להחיות את הבן.

מכאן, הוא עבר לדון בגדרו של נכרי שמל ולא טבל כפי שהוזכר במאמר הקודם. לדעתו, אין ללמוד מדין גר שמל ולא טבל לנידון דידן, כיון שאפילו אם נפסוק כדעת הפוסקים שגר שמל ולא טבל מחללים עליו את השבת יש לומר שהטעם לכך הוא משום שהוא חייב לשמור שבת כפי שלמדו האחרונים מדברי הרשב"א. דהיינו דעת הרב יעקב עטלינגר זצ"ל.

אחר כך הוא עבר לדון בהשוואה בין המקרה הנידון, ובין דינו של עובר שאנחנו פוסקים שמחללים את השבת בעבור הצלתו. יש לחלק ביניהם, כיון שהעובר בדרך הטבע צריך להיוולד, ועם לידתו הרי הוא כישראל לכל דבר. הוא במצב שכשיוולד הוא ישמור שבתות הרבה, לכן שייך הטעם חלל עליו שבת אחת כדי שישמור שבתות הרבה. אולם, בנידון דידן עדיין לא החל הגיור, גם אם הם רוצים לגיירו, אין בכך כל הכרח, ואין מצוה בגיורו. אם כן, מדוע יחללו עליו שבת, הרי אין כל הכרח ולא מצוה לגיירו שישמור שבתות הרבה? אף על פי שברור לנו שרצון ההורים לגיירו, בכל זאת, מנין לנו שמותר לחלל שבת על סמך העתיד? הרי כרגע לא מצוּוֶה לשמור שבתות הרבה, ואין הכרח שישמור.

לבסוף הוא הגיע למסקנה שמצווים לגיירו, וכיון שמצווים לגיירו, אז יש לדמותו לעובר. הרי נפסק ב"שולחן ערוך"[1] שנכרי שנולדו לו בן ובת בנכריותו ואחר כך התגייר קיים מצות פריה ורביה רק אם ילדיו התגיירו עמו. אם כן, במקרה של זוג נכרים שבאים להתגייר הרי הם חייבים לגייר את ילדיהם כדי שיקיימו מצות פריה ורביה. הוא הוסיף, כיון שהאֵם שומרת תורה ומצוות וברור לנו בוודאות שהיא תגייר את הילד וישמור שבתות הרבה, הרי יש לדמותו לעובר.

לבסוף הוא הוסיף סברא להתיר משום סכנת האֵם, משום הצער הגדול שלה בעבור בנה החולה. אם לא נתיר לה לחלל שבת כדי להציל את בנה היא תיכנס בכלל סכנה.

השגות על תשובת הרב אליהו בקשי דורון

נלענ"ד, שיש להשיג מספר השגות על דברי הרב בקשי דורון:

א- אפילו שההורים מקיימים מצות פריה ורביה רק אם יתגיירו הילדים, אין הכרח לומר שהם מצווים לגיירם. הרי הם יכולים לקיים מצות פריה ורביה בלידת ילדים אחרים.

ב- יש ראשונים שסברו שמקיימים מצות פריה ורביה אפילו שלא התגיירו הילדים[2].

ג- כבר הובא במאמר לעיל[3] דברי הרב בצלאל שטרן זצ"ל שטען שאין לחלל את השבת בעבור הצלת גר קטן, כיון שלא ברור שיתחייב במצוות כשנעשה גדול. הרי בוודאי שכך הדין גם במקרה שלנו. גם פה מדובר על גר קטן, ואפילו מדובר לפני שהתחיל בגיור.

ד- מסתבר מאוד החילוק שהוא בעצמו העלה, שעובר עומד בתהליך טבעי אבל במקרה הנידון הילד לא עומד בתהליך טבעי. גיורו תלוי בגורמים רבים. אפילו במקרה שמל ולא טבל דינו לא פשוט, אם כן, כל שכן שלא פשוט לחלל שבת עבור אחד שעדיין לא מל. אלא, יש לחלק ולומר שבמקרה שמל ולא טבל, מדובר על אדם מבוגר שהגיור תלוי בהחלטתו. אך, כאן הגיור תלוי בהוריו, וברור לנו שרצון ההורים לגיירו. אלא, יש לומר שגם לגבי גיור קטן, הגיור בסופו של דבר תלוי בהחלטתו של הגר. דהיינו, כשיגדל תהיה לו את האפשרות למחות על גיורו.

ה- הרב צבי פסח פראנק זצ"ל[4] כתב שמצות פריה ורביה אינה לידת הבן ובת, אלא המעשה ביאה. הטירחה להביא ילדים לעולם. אלא, כל עוד שלא נולדו לו בן ובת הוא לא נפטר

[1] אבן העזר א, ז.
[2] הדברים מובאים במאמר להלן "קיום מצות פריה ורביה על ידי גר", מובא בהלכות אבן העזר.
[3] "דין חילול שבת כדי להציל גר קטן משמד".

מן המצוה. בנוגע לדין נכרי שהתגייר הוא הסביר שלא קיים מצות פריה ורביה, שהרי בשעת הביאה הוא לא היה מצווֶה. אבל, כיון שנולדו לו בן ובת לכן הוא נפטר מן המצוה. לפי זה, יש לומר שהם אינם מצווים לגייר את הילדים, שבמילא הם לא מקיימים מצות פריה ורביה בילדים אלו. הרב בקשי דורון העלה קושיא זו, ויישב שעדיין הם מחוייבים לגיירם כדי שאם לא יהיה להם ילדים אחרים, לא יתחייבו במצות פריה ורביה. נלענ״ד, שיש קושי ביישוב זה, כיון שלבסוף הם לא מקיימים מצות פריה ורביה, אם כן מנין לנו שמחוייבים לגיירם?

ו- האחרונים דנו רק לגבי חילול שבת בעבור הצלת נכרי שמל ולא טבל, ולא דנו לגבי חילול שבת עבור הצלת נכרי העומד באמצע תהליך הגיור וברור לנו שעומד להתגייר. מדבריהם יש ללמוד שהם לא נקטו כדעת הרב בקשי דורון. לדעתם, רק לאחר שהנכרי נימול יש מקום לחלל שבת עבור הצלתו.

מסקנה להלכה

נלענ״ד, שקשה להתיר לעשות מלאכות דאורייתא עבור הצלת נכרי הנמצא באמצע תהליך הגיור. בוודאי מי שאינו הורה הילד אין לו לחלל שבת במלאכות דאורייתא כדי להציל ילד זה. נראה שאפילו להורי הילד שבאים לגיירו, אין להם היתר לחלל את השבת במלאכות דאורייתא עבור הצלת הילד. אמנם, הסברא שהעלה שיש סכנה לאֵם יש מקום לדון בה ולהתיר על פיה. אבל, לשם כך צריך עיון האֵם אכן האֵם נמצאת בסכנה. לגבי מלאכות דרבנן, נלענ״ד, שאפשר להתיר. שהרי גם בנוגע לגר תושב, מצינו שיש אחרונים שנטו לומר שאפשר לעשות מלאכות שבת שהן דרבנן כדי להציל גר תושב. נראה שהמקרה שלנו לא גרע.

[4] בהערותיו על הטור אבן העזר, סימן א; ״שו״ת הר צבי״, אורח חיים, חלק ב, סימן עו; עיין גם בשו״ת ״אגרות משה״ (אבן העזר, חלק ב, סימן יח) שהרב משה פיינשטיין זצ״ל נקט כהבנת הרב צבי פסח פראנק זצ״ל בביאור גדר מצות פריה ורביה.

גרים ערבים זה לזה?

מבוא

במאמר הנוכחי ברצוני לדון בדין ערבות ביחס לגרים. המאמר יתחלק למספר חלקים:

א- האם יהודי ערב עבור מצוות ועברות של הגר, כפי שערב לשאר יהודים?

ב- כתוצאה משאלה הקודמת, יש לדון האם יהודי יכול להוציא גר ידי חובת מצוה? היסוד שעליו נובעת ההלכה שיהודי יכול להוציא את חברו ידי חובה, אפילו שכבר קיים את המצוה הוא "כל ישראל ערבים זה בזה".

ג- האם הגרים ערבים זה לזה?

ד- האם הגרים ערבים בשביל שאר היהודים?

ה- האם גר יכול להוציא ידי חובה את חברו הגר, וכן יהודי אחר?

עיון בסוגיא אף על פי שיצא מוציא

מובא בגמרא במסכת ראש השנה:

> תני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא.
>
> (כט, ע"א)

עלינו לדון בשתי שאלות:

1. מדוע מי שיצא ידי חובה, יכול להוציא את האחר ידי חובה?
2. מה החילוק בין ברכת הלחם לשאר ברכות?

רש"י השיב על שתי השאלות: על השאלה הראשונה הוא ביאר שטעם הדבר הוא: "כל ישראל ערבין זה בזה למצוות".

אולם, עדיין, צריך עיון, מהי משמעות המושג "כל ישראל ערבין זה בזה"? מהי ערבות זו?

על השאלה השניה, הוא יישב שכוונת הגמרא במה שאמרה שלא יכול להוציא בברכת הלחם ובברכת היין, היתה לכל ברכות הנהנין, שאין בהן חובה. אין חובה לאכול ולברך. אלא, אחד שרוצה לאכול חייב לברך, כיון שאסור ליהנות בלי ברכה. בברכות אלו, אין ערבות, כיון שאינן חובה על האדם.

מדברי רש"י נוצר לנו קצת פתח, לביאור המושג "כל ישראל ערבין זה לזה". לפיו, מושג זה נאמר דווקא בנוגע למצוה שהאחר חייב בה, אז חברו ערב עליו להוציאו ידי חובה.

בר"ן[1] מוצאים תוספת על דברי רש"י: "וכיון שלא יצא חבירו, כמי שלא יצא הוא דמי".

לפי הר"ן, בערבות נוצר חיוב של כל יהודי כלפי חברו. אם חברו לא יצא ידי חובה, נחשב שהוא לא יצא ידי חובה. ולכן, בוודאי יכול להוציא את חברו ידי חובה.

מקור לערבות

יסוד הערבות שיש ליהודי אחד כלפי חברו, נלמד מן הסוגיא במסכת סוטה:

> ר' עקיבא אומר: כללות ופרטות נאמרו בסיני, ונשנו באהל מועד, ונשתלשו בערבות מואב, ואין לך כל דבר מצוה ומצוה שכתובה בתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות. ר' שמעון בן יהודה איש כפר עכו אמר משום רבי שמעון: אין לך מצוה ומצוה שכתובה בתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. אמר רבי: לדברי רבי שמעון בן יהודה איש כפר עכו, שאמר משום רבי שמעון: אין לך כל מצוה ומצוה שבתורה, שלא נכרתו עליה ארבעים ושמנה בריתות של שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים, נמצא לכל אחד ואחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים וחמש מאות וחמשים. מאי בינייהו? אמר רב משרשיא: ערבא וערבא דערבא איכא בינייהו.
>
> (לז, ע"ב)

[1] מסכת ראש השנה ח, ע"א, מדפי הרי"ף.

רש״י ביאר את התוספת בדברי רבי:

> אם נעשה כל אחד ערב על ערבותו של חבירו או לא רבי שמעון בן יהודה סבר לא נעשה כל אחד ערב על חבירו אלא שישמרו את המצות נמצא כל אחד ואחד ערב על מ״ח בריתות של כל אחד ואחד אבל לא נעשה כל אחד ואחד ערב על ערבות של חבירו אלא על חובתו של חבירו ואתא רבי למימר לדברי ר׳ שמעון שבא למנות את בריתות הערבות יש לו למנות ארבעים ושמנה בריתות של ששים ריבוא לכל אחד ובכל אחד האלה יש ששים ריבוא שכולם נתערבו זה בזה על חובותם ועל ערבותם נמצא כל אחד מקבל עליו ערבות של ששים ריבוא בשביל חובות של חבירו וכל אחד משששים ריבוא הללו קבל עליו בריתות ששים ריבוא בשביל ערבות שנתערבו אחיו על חביריהם וזה קבל עליו אף ערבות של ערבים.

אם כן, לפי רבי כל אחד מישראל יש לו חובות כלפי הקב״ה, ויש ישראל שערב לו, ויש ישראל נוסף שערב לערב הראשון.

לכו״ע ישראל אחד ערב לחבירו על המצוות שלו.

אבל, עדיין, צריכים למודעי במשמעות ערבות הזאת? מהי מחייבת?

נוסיף סוגיא אחרת שקשורה לדין ערבות, הלוא היא הסוגיא במסכת סנהדרין:

> כתנאי: ׳הנסתרת לה׳ אלהינו והנגלת לנו ולבנינו עד עולם׳ למה נקוד על לנו ולבנינו ועל ע״ן שבעד? מלמד שלא ענש על הנסתרות עד שעברו ישראל את הירדן, דברי רבי יהודה, אמר ליה רבי נחמיה: וכי ענש על הנסתרות לעולם? והלא כבר נאמר עד עולם. אלא כשם שלא ענש על הנסתרות - כך לא ענש על עונשין שבגלוי עד שעברו ישראל את הירדן.
>
> (מג, ע״ב)

נחלקו ר׳ יהודה ור׳ נחמיה אם ישראל אחד נענש בגלל עברות הנסתרות של חברו הישראל. אבל, ברור שבין לר׳ יהודה ובין לר׳ נחמיה ישראל אחד נענש על עברות הגלויות של חברו הישראל. כן התחילו בחיוב הנ״ל רק לאחר שעברו את הירדן.

נביא סוגיא מפורשת שמזכירה את המושג ״ערבים זה בזה״:

> דתנו רבנן: ׳לא יומתו אבות על בנים׳, מה תלמוד לומר? אם ללמד שלא ימותו אבות בעון בנים ובנים בעון אבות - הרי כבר נאמר ׳איש בחטאו

יומתו'. אלא, לא יומתו אבות על בנים - בעדות בנים, ובנים לא יומתו על אבות - בעדות אבות. ובנים בעון אבות לא? והכתיב 'פוקד עון אבות על בנים'! - התם כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן. כדתניא: 'ואף בעונות אבותם אתם ימקו' - כשאוחזין מעשה אבותיהם בידיהם. אתה אומר כשאוחזין, או אינו אלא כשאין אוחזין? כשהוא אומר איש בחטאו יומתו - הרי כשאוחזין מעשה אבותיהן בידיהן. ולא? והכתיב: 'וכשלו איש באחיו' - איש בעון אחיו, **מלמד שכולן ערבים זה בזה**! - התם שהיה בידם למחות ולא מיחו.

(מסכת סנהדרין כז, ע"ב)

מדברי הגמרא למדים שכיון שיש ערבות, לכן כל אחד נענש בחטא חברו, אבל דווקא כשהיה בידו למחות ולא מיחה. כלומר, אם האדם יכול למחות בחברו שלא יעשה את העברה ולא מיחה בו, אז גם הוא מתחייב בעונש על עברת חברו.

גם בסוגיא במסכת שבת למדים שאם אחד יכול למחות ולא מיחה, הוא נענש. כל אחד נידון לפי יכולת המחאה שלו:

כל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה - נתפס על אנשי ביתו, באנשי עירו - נתפס על אנשי עירו, בכל העולם כולו - נתפס על כל העולם כולו. אמר רב פפא: והני דבי ריש גלותא נתפסו על כולי עלמא. כי הא דאמר רבי חנינא: מאי דכתיב 'ה' במשפט יבא עם זקני עמו ושריו', אם שרים חטאו - זקנים מה חטאו? אלא, אימא: על זקנים שלא מיחו בשרים.

(נד, ע"ב-נה, ע"א)

ערבות, תוכחה ומחאה

השאלה נשאלת, האִם מצוַת תוכחה קשורה לערבות, או מדובר על שני חיובים שונים? כלומר, אפשר להבין שמחמת הערבות מחויב להוכיח את חברו, ואם לא יוכיחו הוא יענש. אולם, במקרה שידוע שלא ישמע לו, אז לא יענש ולכן לא מחויב להוכיחו. התבאר בגמרות לעיל שבמקרה שידוע שלא ישמע לו, לא יענש בעונשו. העונש תלוי בכך שישמע לו. אך, אפשר לומר שמצוַת תוכחה אינה קשורה עִם הערבות, אפילו שלא יענש, בכל זאת, מחוייב להוכיחו.

מחמת הערבות האדם חייב למחות, אבל גם בלי קשר עִם הערבות יש חיוב להוכיח.

מדברי רבינו יונה משמע שמצוַת תוכחה קשורה לערבות. ולכן, אם לא יוכיחו יענש בחטא חברו. אם כן, נוכל להסיק שבמקרה שלא יענש בעונשו, אז לא יהיה מחויב להוכיחו:

> 'הוכח תוכיח את עמיתך ולא תשא עליו חטא' (ויקרא יט, יז). הוזהרנו בזה שלא נשא חטא בחטא חברינו בהמנענו מהוכיח אות. ואם איש אחד יחטא. בהגלות נגלות חטאו כל עדה יענשו עליו אם לא יוכיחוהו בשבט מוסרם... ונאמר 'והנגלות לנו ולבנינו עד עולם' (דברים כט, כח)... אף כי ישראל שהם ערבים זה בזה.
>
> (שערי תשובה, שער ג, אות עב)

רש"ר הירש קישר בצורה ברורה בין מצוַת תוכחה לערבות ההדדית בעָם ישראל:

> אולם 'הוכח תוכיח' הוא גם מצוה כללית, המוטלת על כל אדם מישראל: אל יראה בשתיקה חטא קל, או חמור של חברו; אלא יעשה את שלו ויוכיח את עמיתו; יוכיח ויחזור ויוכיח... מצוַת תוכחה תלויה בעריבות היהודית; שכל ישראל ערבים זה לזה על קיום המצוות; ואילו הושגה מצוה זו למעשה, היתה משנה את פני העולם מבחינה מוסרית.
>
> (ויקרא יט, יז)

אולם, הבנה זו אינה מוסכמת על דעת ר' אליעזר ממיץ זצ"ל, בעל ספר "יראים". לדעתו, יש מצוַת תוכחה אפילו במקרה שלא יענש עבור עברת חברו. דהיינו, במקרה שידוע שחברו לא ישמע לו, אין לו חיוב למחות בו מחמת הערבות ההדדית, אבל עדיין יש מצוַת תוכחה:

> כדאמרי' התם תוספת יום הכפורים מן התורה והיכי אכלו ושתו עד חשיכה אלא הנח להם לישראל שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין וה"מ בשוגגין אבל מזידין אע"פ שאתה מרבה עונשו שחטא בהתראה אין בכך כלום ועל זה נאמר הלעיטהו לרשע וימות [ב"ק ס"ט א'] וכאשר פירשתי למעלה **שחייב להוכיחו אפי' אינו מקבלו** ועל זה נאמר ביחזקאל הוא בעונו ימות ודמו מידך אבקש ועון הוא זדון כדאמרינן ביומא [ל"ו ב'] עונות אלו הזדונות. והא דאמרינן בשבת [נ"ה א'] אם שרים חטאו זקנים במה חטאו אמר הב"ה מפני שלא מיחו בשרים אמרה מדת הדין לפני הב"ה והלא גלוי לפניך שאם היו מוכיחים לא היו מקבלים אמר להם הקב"ה אם לפני גלוי לפניהם מי גלוי **משמע שאם היה גלוי להם היו פטורין אע"פ שהעוברים מזידין היו התם מעונש היו פטורין**

כדאמרינן בכל הנשבעין וכשלו איש באחיו בעון אחיו ומוקמינן ליה ביש בידו למחות אבל מעשה דהוכח תוכיח לא מיפטרי.

(ספר "יראים", דפוס חדש, סימן רכג; דפוס ישן, סימן לז)

יש להבין לפי ר׳ אליעזר ממיץ מדוע יש חיוב להוכיח את חברו? מה משמעות התוכחה במקרה שידוע שלא ישמע לו? כנראה שצריך לומר שהתוכחה באה להוכיח שזה שרואה שחברו חוטא לא מסכים עִמו. חיוב התוכחה הוא כדי לנתק את הרואה מן העברה. עוד אפשרות לביאור, מצַוַת תוכחה באה כדי לגרום לאדם שלא יהיה אדיש לעברות אחרים, וגם שלא יהיה מושפע ממעשי אחרים.

מתוך מחלוקת זו, יכולה להיווצר מחלוקת בנוגע למי שאין לו ערבות, האם מוטלת עליו מצַוַת תוכחה? כלומר, אם נאמר שלגרים אין ערבות [כפי שנראה בהמשך], לא יהיו מחוייבים במצַוַת תוכחה, לפי דעת רבינו יונה ורש״ר הירש.

עיון בסוגיית אינו מחוייב בדבר, אינו מוציא ידי חובה

מובא בגמרא מסכת 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) [ואי] אמרת דרבנן - **הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן**. מאי? - תא שמע, באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן - אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? - ולטעמיך, קטן בר חיובא הוא? - אלא, הכא במאי עסקינן - כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.
>
> (כ, ע״ב)

מתבאר מתוך הסוגיא שאחד שלא מחויב בדבר, לא יכול להוציא את האחר ידי חובה. אבל, צריך עיון מדוע לא יכול להוציא אותו ידי חובה? מה החילוק בין אחד שלא מחויב בדבר, ובין אחד שיצא כבר שעדיין יכול להוציא את האחר ידי חובה? הרי מדוע לא נחשב חייב בדבר מכוח הערבות?

כדי להבין דין הנ"ל עלינו לעיין במשמעות הערבות בקיום המצוות, שאפשר לאחד להוציא את חברו. בריטב"א[2] מוצאים הגדרה מדוייקת: "הרי כל ישראל ערבין זה לזה וכולם כגוף א' וכערב הפורע חוב חבירו".

הוא הגדיר את הערבות, כערב על הלואה, כל אחד מישראל חייב לקיים את המצוות, וחברו ערב על כך שיקיים את המצוות.

ר' אברהם בורנשטיין, בשו"ת "אבני נזר[3]", המשיך את הקו הזה, ועל פיו ביאר את הדין שמבואר בספר "הלכות גדולות", שרק מוציא את מי שאינו בקי. הסברא בדברי בעל "הלכות גדולות" היא, שבמקרה שחברו בקי, הרי הוא יכול לברך בעצמו ואם כן מדוע שהאחר יברך בשבילו? חיובו של האחר הוא מגדר ערבות, וגם בדיני ערבות אם יש ללוה כסף לשלם את החוב לא הולכים לערב. ידיעת חברו לברך מוגדרת כמקרה שללוה יש כסף לשלם את ההלוואה.

נמשיך את הקו הזה ונבין את החילוק בין שהוא חייב באותו חיוב, ובין שלא חייב באותו חיוב. אין ערבות במקרה שהוא לא מחוייב בחיוב חברו. בדברי ר' עמרם בלום זצ"ל אפשר למצוא ביאור יפה לדין. כפי שהוסבר בדברי הריטב"א, אם חברי לא קיים מצוה, נחשב כאילו אני לא קיימתי את המצוה. אך, כל זה שייך לומר במקרה שאני בעצמי שייך בחיוב זה. שאז אפשר לומר כיון שחברי לא קיים את המצוה, גם אני לא קיימתי את המצוה. אולם, במקרה שאני בכלל אינו מחוייב בחיוב זה, הוא אינו שייך כלפיי, אי עשיית המצוה על ידי חברי אינה משפיעה עלי ואינה מחייבת אותי. הערבות לא יכולה להוסיף יותר מחיובו העצמי:

> וזה כוונת תוס' ורא"ש כיון דאשה וקטן אינם מחויבים בבהמ"ז מה"ת א"כ אפי' הם בכלל ערבות א"י להוציא אחרים דל"ל דהוי כאלו לא ברכו הם דמה בכך הא הם א"צ לברך ולהכי א"י להוציא אחרים המחויבים מה"ת ידי חובתם אלא המחויבים מדרבנן יכולים להוציא אם גם הם מחויבים מדרבנן ואפי' אין כאן ערבות משום דהם אמרו והם אמרו ומעתה ודאי א"ש הא דקטן או"נ מצווין להפרישו כיון דהם בכלל ערבות א"כ אם הקטן עושה עבירה הוי כאלו עשה הוא עבירה זו.
>
> (שו"ת "בית שערים", יורה דעה, סימן רכ)

[2] מסכת ראש השנה כט, ע"א.
[3] חושן משפט, סימן כו.

ערבות אצל נשים

מובא בגמרא 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, (מסורת הש"ס: ואי) אמרת דרבנן - הוי שאינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר - אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. מאי? - תא שמע, באמת אמרו: בן מברך לאביו, ועבד מברך לרבו, ואשה מברכת לבעלה; אבל אמרו חכמים: תבא מארה לאדם שאשתו ובניו מברכין לו. אי אמרת בשלמא דאורייתא - אתי דאורייתא ומפיק דאורייתא, אלא אי אמרת דרבנן - אתי דרבנן ומפיק דאורייתא? - ולטעמיך, קטן בר חיובא הוא? - אלא, הכא במאי עסקינן - כגון שאכל שיעורא דרבנן, דאתי דרבנן ומפיק דרבנן.
>
> (כ, ע"ב)

מבואר בגמרא שיש הסתפקות אם אשה חייבת בברכת המזון מדאורייתא, או מדרבנן? הנפק"מ אם היא יכולה להוציא ידי חובה איש. איש חייב ברכת המזון מדאורייתא. אם היא חייבת מדרבנן, לא יכולה להוציא ידי חובה מי שחייב בברכת המזון מדאורייתא.

הרא"ש[4] הקשה שמבואר בגמרא במסכת ברכות[5] שאם האיש אכל שיעור כזית הוא יכול להוציא אחרים ידי חובה אפילו שהם אכלו כדי שביעה. והרי אם אכל כזית חיובו לברך ברכת המזון הוא מדרבנן, וזה שאכל כדי שביעה חייב לברך מדאורייתא. אם כן, למדים שאחד שחייב מדרבנן יכול להוציא את האחר שחייב מדאורייתא. ומדוע אשה לא תוכל להוציא איש ידי חובה? דהיינו, אפילו אם חיובה מדרבנן, בכל זאת, אין שום מניעה שתוציא ידי חובה זה שחייב מדאורייתא. על כך השיב שאיש שחייב מדרבנן יכול להוציא את האחר שחייב מדאורייתא, מדין ערבות. מצד הדין יכל להוציא את האחר ידי חובה אפילו שלא אכל כזית. אלא, מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה. אבל, אשה אינה בכלל הערבות, לכן אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן.

אם כן, הרא"ש חידש שנשים אינן בכלל ערבות. אולם, יש להסתפק בכוונת הרא"ש, האם גם איש אינו בכלל ערבות לנשים, או, רק הנשים אינן בכלל ערבות לאנשים? כלומר, האנשים ערבים

[4] מסכת ברכות, פרק ג, סימן יג.
[5] מח, ע"א.

שהנשים ישמרו את המצוות. אבל, נשים אינן ערבות שאנשים ישמרו תורה ומצוות. יש גם לדון אם נשים אינן ערבות לנשים, או רק אינן ערבות לאנשים.

כמובן, שכדי להשיב על שאלה זו, עלינו לעיין מהי סברת הרא״ש? ומהו המקור לדברי הרא״ש?

ר׳ יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל, בספרו ״דגול מרבבה״[6], הסתפק בנוגע לדין קידוש, במקרה שהאיש כבר התפלל תפילת ערבית האם יכול לקדש ולהוציא ידי חובה את אשתו. ספקו נובע מדברי הרא״ש שהובאו לעיל. הרי אם כבר התפלל תפילת ערבית חיובו בקידוש הוא רק מדרבנן. אך, האשה שלא התפללה תפילת ערבית חייבת בקידוש מדאורייתא, והרי אין דרבנן יכול להוציא דאורייתא. דרבנן יכול להוציא דאורייתא, רק אם יש ערבות, ויש להסתפק בכוונת הרא״ש. האם אנשים לא ערבים לנשים, או רק נשים לא ערבות לאנשים? הוא נשאר בצריך עיון.

רעק״א[7] חלק על דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא, כיון שהוא הבין שלא היתה כוונת הרא״ש לומר שנשים אינן בכלל ערבות. אין חילוק בין איש לאשה בדין ערבות. ראיה לכך היא מן הסוגיא במסכת ברכות:

> ינאי מלכא ומלכתא כריכו ריפתא בהדי הדדי, ומדקטל להו לרבנן - לא הוה ליה איניש לברוכי להו... אייתיתיה לשמעון בן שטח אחוה, אותביה בין דידיה לדידה... יהבו ליה כסא לברוכי. אמר היכי אבריך - ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו? שתייה לההוא כסא. יהבו ליה כסא אחרינא ובריך. אמר רבי אבא בריה דרבי חייא בר אבא (אמר רבי יוחנן): שמעון בן שטח דעבד - לגרמיה הוא דעבד, דהכי אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן: לעולם אינו מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן.
>
> (מח, ע״א)

מבואר מסוגיא זו שאם ר׳ שמעון בן שטח אכל שיעור כזית יכל להוציא ידי חובה את ינאי המלך ואת אשתו המלכה. למדים מכך שאפילו שחיובו לברך הוא רק מדרבנן, בכל זאת, יכול להוציא את האשה ידי חובה. והרי יש ספק אם נשים חייבות בברכת המזון מדאורייתא, ואם כן היכולת שלו להוציאה ידי חובה בנויה על כך שיש ערבות. לכן, רעק״א ביאר שכוונת הרא״ש היתה שכדי להוציא אחר ידי חובת המצוה מדין ערבות, הרי המוציא חייב שתהיה לו את היכולת להתחייב באותה רמת חיוב של חברו. לכן, איש שאכל שיעור כזית יכול להוציא את חברו שאכל שיעור שביעה, כיון שגם הוא אם אכל כדי שביעה חיובו בברכת המזון הוא מדאורייתא. אבל, לגבי אשה יש ספק אם היא

[6] אורח חיים רעא, על דברי המגן אברהם שם, ס״ק ב.
[7] בחידושיו למסכת ברכות כ, ע״ב; כן כתב בשו״ת שלו, מהדורה קמא, סוף סימן ז.

חייבת לברך ברכת המזון מדאורייתא. לכן, יש ספק אם היא יכולה להתחייב באותה רמת חיוב של האיש, ומשום כך אין מקום לערבות. אבל, בוודאי בנוגע למצוה שהיא יכולה להתחייב באותה רמת חיוב של האיש, אז היא יכולה להוציא את האיש ידי חובה אפילו שכרגע חיובה מדרבנן וחיוב האיש מדאורייתא.דהיינו, לפיו במקרה שהאשה כבר התפללה תפילת ערבית והאיש לא התפלל תפילת ערבים, האשה תוכל לקדש ולהוציא את האיש ידי חובה על אף שחיובו של האיש מדאורייתא וחיובה של האשה מדרבנן.

נלענ"ד, שיש דוחק בביאור הנ"ל, כיון שמדברי הרא"ש לא משמע כך:

> שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותן מן המצוות. אבל, אשה אינה בכלל הערבות, לכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן.

יש מקום לדחות את ראיית רעק"א, ואפשר לחלק בין ערבות של אנשים כלפי נשים לערבות של נשים כלפי אנשים.

בעל ספר "יד דוד"[8] כתב שהאחרונים כתבו שנשים לא נכנסו בכלל ערבות עבור אנשים, אבל אנשים נכנסו בכלל ערבות עבור הנשים[9]. הוא הסביר את סברת הדבר: לאנשים יש כח בידם למחות, ויסוד הערבות תלוי ביכולת המחאה. כלומר, כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה נענש בשביל הערבות. לכן, אשה שהיא חלשה ולא יכולה למחות, לא נכנסה בכלל ערבות.

עוד ראיתי שר' אברהם שמואל בנימן וולף סופר זצ"ל, בשו"ת "כתב סופר"[10], הוכיח מן הגמרא לעיל כדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא. הרי בגמרא מבואר שר' שמעון בן שטח אמר: "היכי אבריך ברוך שאכל ינאי וחביריו משלו". מדוע ר' שמעון בן שטח לא הזכיר את המלכה? אלא, לפי דברי הרא"ש הדברים מובנים בטוב טעם ודעת. כיון שאנשים לא ערבים על מעשי הנשים, לכן ר' שמעון בן שטח לא יכל להוציא את המלכה ידי חובה. דבריו סובבו מסביב הנקודה - הוצאת ינאי ידי חובה.

[8] מסכת נדה יג, ע"ב, ד"ה קשים גרים וכו'.

[9] בשאלה זו האם לדעת הרא"ש אנשים ערבים עבור הנשים, אפילו שנשים לא ערבות עברו האנשים, נחלקו אחרונים רבים. החיד"א (בספרו "ברכי יוסף", אורח חיים קכד, ג) הביא מדברי בעל ספר "זרע אברהם" שדן בדיני ערבות. מדבריו משמע שאין חילוק, ואנשים לא ערבים עבור הנשים. אבל, החיד"א חילק בין הדבקים, והסביר שאנשים בוודאי ערבים עבור הנשים. וכך הוא ביאר בדעת מהרי"ט; בעל ספר "ישועות יעקב" (אורח חיים קפו, ג) כתב שגם אנשים אין להם ערבות עבור הנשים.

[10] אורח חיים, סימן סב.

ר׳ יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל בעצמו התייחס לסוגיא במסכת ברכות. הוא כתב את הדברים בחידושיו על הש״ס, בספרו ״ציון לנפש חיה״[11]. הוא חידש שכיון שגם ינאי המלך אכל שם ור׳ שמעון בן שטח היה ערב בשבילו, לכן ר׳ שמעון בן שטח נחשב מחוייב בדבר מדאורייתא ויכול להוציא את המלכה אפילו שאנשים לא ערבים עבור הנשים. דהיינו, מתוך הערבות כלפי ינאי חיובו נעשה חיוב מדאורייתא, ואז יכול להוציא את המלכה מכוח שיש להם אותו חיוב. הוא אינו צריך להוציאה ידי חובה מכוח הערבות.

יש שהקשו[12] על שיטת הרא״ש מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה[13] שאשתו של ר׳ חנינא בן תרדיון נענשה כיון שלא מיחתה בבעלה על מעשה מסויים שעשה. והרי יש להקשות מדוע נענשה, נשים לא נכנסו בכלל ערבות?

נלענ״ד, שאפשר ליישב קושיא זו על פי יסוד שמוזכר בדברי החיד״א[14]: הוא נקט שבמקרה שיש ערבות, נענשים על מעשי האחר כל זמן שלא ידוע בבירור שאפילו אם ימחה לא ישמע בקולו. אך, במקרה שאין ערבות, אז לא נענש עד שברור לו שאם ימחה באחר ישמע בקולו. נראה שהוא סבר שמצוַת תוכחה אינה קשורה לערבות. יש חיוב תוכחה גם במקרה שאין ערבות, ומחמת מצוַת תוכחה נענש. אבל, מצוַת תוכחה נאמרה דווקא כשברור למוכיח שהאחר ישמע בקולו. לפי זה, אפשר לומר שאשתו של ר׳ חנינא בן תרדיון ידעה בוודאות שיכולה למחות בבעלה וישמע בקולה, לכן היא נענשה אפילו שלא נכנסה בכלל ערבות.

נראה שיש קושי בהבנת הרב יחזקאל הלוי לנדא, כיון שקשה לומר שהרא״ש המציא חידוש דין מסברא בלי שום מקור. נוסף על כך, הרא״ש כתב את הדברים כדין פשוט בלי לציין מקור, או סברא. לפי הבנת רעק״א, הרא״ש לא בא לחדש חידוש כל כך מרעיש שאין דין ערבות לנשים, ולכן מובנים דברי הרא״ש. יש להעיר שלא מצינו ראשונים נוספים שנקטו כדעת הרא״ש, חוץ מרבינו יצחק. תלמידי ר׳ יונה[15] הביאו את דברי רבינו יצחק שכתב בדיוק כלשונו של הרא״ש.

נלענ״ד, שאפשר להשיב על הקושיא שהעליתי על דברי ר׳ יחזקאל הלוי לנדא, על ידי עיון בדין ערבות אצל גרים.

[11] מסכת ברכות כ, ע״א, ד״ה אי אמרת בשלמא וכו׳.
[12] ספר ״זרע אברהם״, מובא ב״ברכי יוסף״, אורח חיים קכד, ג.
[13] יז, ע״ב-יח, ע״א.
[14] ברכי יוסף, אורח חיים קכד, ג.
[15] מסכת ברכות יב, ע״א.

ערבות אצל גרים

מבואר בגמרא במסכת יבמות:

> דא"ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת דכתיב 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב'.
>
> (מז, ע"ב)

נחלקו הראשונים בטעם שקשים גרים לישראל כספחת.

רש"י[16] הביא מספר פירושים, והביא שיש מי שאומר שהטעם לכך הוא משום שכל ישראל ערבים זה בזה. דהיינו, עכשיו נעשים ערבים עבור עברות הגרים. אבל, רש"י לא הסכים עִם פירוש זה, כיון שהוא סבר שבני ישראל לא נכנסו לכלל ערבות עבור הגרים. דבריו מבוססים על הגמרא במסכת סוטה[17] שנמצא לכל אחד מישראל שש מאות אלף ושלשת אלפים ותק"ן בריתות, כיון שכולם נכנסו לערבות זה עבור זה. אם נאמר שגם נכנסו לכלל ערבות עבור הגרים, הרי המספר עולה על כך, כיון שהיו יחד איתם ערב רב. שש מאות אלף, שלשת אלפים ותק"ן הם מבני ישראל לא כולל את הגרים.

התוס' במספר מקומות דן בביאור המימרא "קשים גרים לישראל כספחת". בפירושו לגמרא במסכת נדה[18] הוא הביא את קושיית רש"י וכתב שיש לומר שכיון שלא ידוע חשבונם של ערב רב, לכן הגמרא רק אמרה שנכנסו לכלל ערבות בעד שש מאות אלף וכו'. אבל, האמת היא שכל אחד מישראל נכנס לכלל ערבות ליותר בריתות. אך, התוס' ציין שבמכילתא נאמר שערב רב היו כפליים כיוצאי מצרים, ואם כן ידעו את חשבונם. ר"י הביא פירוש אחר והסביר שהטעם שהגרים קשים כספחת המשום הייחוס. כלומר, כיון שהגרים מתערבבים בישראל ומבואר בגמרא שאין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל.

התוס' בפירושו לגמרא במסכת יבמות[19] הביא שוב פעם את הפירוש שקשים גרים לישראל משום שהישראל ערבים עבורם, לאחר הבאת הפירוש הוסיף את דחיית רש"י לפירוש זה, ולא הקשה על דבריו. ולכן, הביא פירושים אחרים לסיבה שקשים גרים לישראל כספחת.

[16] מסכת נדה יג, ע"ב, ד"ה כספחת.
[17] לז, ע"ב.
[18] יג, ע"ב, ד"ה קשים גרים וכו'.
[19] מז, ע"ב, ד"ה קשים גרים וכו'.

גם התוס׳ בפירושו לגמרא במסכת קידושין[20] הביא את הפירוש הנ״ל ודחיית רש״י. ואחר שהתוס׳ הביא את דחיית רש״י, הביא פירוש אחר לטעם שקשים גרים לישראל כספחת.

מכל זה, נראה שאפשר להסיק שבעקרון התוס׳ נקט כשיטת רש״י, שבני ישראל לא נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי הגרים. כפי שציינתי נראה שר״י הלך בשיטת רש״י. ור״י זהו רבינו יצחק שהוזכר בתלמידי ר׳ יונה שנקט כשיטת הרא״ש שהנשים אינן בכלל ערבות. אפשר אולי לקשר בין שני הדיונים הללו. כלומר, רש״י למד שבני ישראל לא נכנסו בכלל ערבות עבור מעשי הגרים מן הסוגיא במסכת סוטה ששם הוזכר שרק נכנסו לערבות על שש מאות אלף וכו׳ בריתות. הרי מאותה סוגיא יש ללמוד שלא נכנסו בכלל ערבות עבור מעשי הנשים, דאל״כ נכנסו לערבות ליותר הרבה בריתות. שש מאות אלף וכו׳ אלו הגברים, לא כולל נשים וטף.

לפי הבנה זו, נצטרך לומר שלא רק שנשים לא ערבות עבור מעשי האנשים, גם אנשים לא ערבים עבור מעשי הנשים. שהרי בדיון בנוגע לערבות אצל גרים, מדובר שבני ישראל לא ערבים עבור מעשי הגרים.

על פי זה יובנו דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא שבסוף דבריו [בביאורו ״דגול מרבבה״] בדיונו בנוגע לדין ערבות אצל נשים, הוא כתב: ״ועיין ביבמות דף מז, ע״ב בתוס׳ ד״ה קשים גרים״. משמע שקישר בין ערבות אצל גרים לערבות אצל נשים.

כמובן, שהיה מקום לדחות את הראיה מן הסוגיא במסכת סוטה, כיון שיש לומר שהסיבה שנאמר שרק נכנסו בכלל ערבות על שש מאות אלף וכו׳ בריתות, כיון שלא ידוע חשבונן של הנשים. בניגוד לערב רב, שנאמר במכילתא שהם כפליים כיוצאי מצרים. בכל זאת, נראה מדברי רש״י שלא סמך על דברי המכילתא ולא העלה את הדחיה הזו שלא ידוע חשבונם.

אולם, יש לדון מנין לנו ללמוד מן הגמרא במסכת סוטה שנשים לא נכנסו בכלל ערבות עבור מעשי אנשים? הרי אפשר רק להביא ראיה שאנשים לא נכנסו לכלל ערבות עבור הנשים. כנראה שצריך לומר שהסברא נותנת שאי אפשר שאנשים לא יכנסו בכלל ערבות עבור הנשים, ונשים יכנסו בכלל ערבות עבור האנשים. יותר מסתבר שאנשים יכנסו בכלל ערבות, כפי שכבר התבאר לעיל בספר ״יד דוד״, שבכוח האיש למחות בניגוד לאשה.

אלא, עדיין שומה עלינו להבין מהי סברת הדבר? מדוע נשים וגרים לא נכנסו בכלל ערבות? כלומר, הם לא נכנסו בכלל ערבות עבור מעשי אחרים, וגם אחרים לא נכנסו בכלל ערבות עבור מעשיהם.

[20] ע, ע״ב, ד״ה קשים גרים.

כדי ליישב שאלה זו, עלינו להבין מה יסוד הערבות? מדוע עַם ישראל ערבים זה בזה?

מובא בירושלמי במסכת נדרים:

> כתיב 'לא תקום ולא תטור את בני עמך' היך עביד' הוה מקטע קופד ומחת סכינא לידוי תחזור ותמחי לידיה. 'ואהבת לרעך כמוך' ר' עקיבה או' זהו כלל גדול בתורה. בן עזאי אומ' זה ספר תולדות אדם זה כלל גדול מזה.
>
> (פרק ט, הלכה ד)

הירושלמי נתן משל כדי להבין מדוע אין לנקום בחברו. הרי יש לדמות את הדבר לאדם שחתך מאכל עִם סכין ובלי כוונה חתך את היד שלו. בוודאי שהיד האחת לא תבוא לחתוך את היד השניה. בדיוק לאחר דרשה זו, הירושלמי הביא את דברי ר' עקיבא בנוגע למצַות "ואהבת לרעך כמוך". בוודאי שגם מצוה זו נובעת מאותה סברא. כלומר, כיון שעַם ישראל נחשב כגוף אחד, אז אין מקום לנקמה, בוודאי יש מקום לאהבה כמוך. הרי הוא ממש כמוך, אנחנו חלק מגוף אחד גדול.

על פי הבנה זו אפשר להבין את יסוד הערבות. כיון שכולם ביחד גוף אחד, לכן בוודאי אחד אחראי וערב למעשי חברו. כל אחד שעושה עברה פוגע במכלול, בגוף הגדול. וכן, כל אחד שעושה מצוה, משלים ומשפר את המכלול, גוף הגדול. ומובן שאם אחד לא קיים מצוה, הרי חברו יכול להוציאו ידי חובה כיון שהם מחוברים.

לפי זה, יש מקום לומר שהנשים וגם הגרים אינם שייכים לגוף הגדול. כוונתי היא כך: כתוב בספר בראשית סוף פרק ב': "על כן יעזוב איש את אביו ואת אמו ודבק באשתו והיו לבשר אחד". האשה היא חלק מגופו של הבעל, הם בשר אחד. הרי האשה נלקחה מצלעו. לכן, היא קשורה עִם גופו של הבעל. והיא נכללת בערבות של הבעל. ויש לומר שאנשים אחרים לא אחראים על מעשי האשה, הם אחראים על מעשי הבעל, והבעל הוא אחראי על מעשי אשתו. ולגבי הגרים יש לומר שהם תוספת, הם אינם חלק מן הגוף. אלא, הם מתחברים ומתווספים לגוף הגדול. הרי דברי רב חלבו שקשים גרים לישראל כספחת נלמדים מן הפסוק "ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב". דהיינו, ונספחו הם הצטרפו, הם התווספו. לכן, הם תוספת, ואינם חלק אינטגרלי מן הגוף.

הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל כתב:

> אבל מה שאמרו, כספחת, פשוטו כמשמעו, שהוא כדבר הגדל מחוץ לגוף ונספח לו ואינו מהוה חלק ממנו.
>
> (משפטי עוזיאל, חלק ב, סימן נט)

ואפשר להוסיף שיש חילוק בין אם מתגייר לשם שמים, ובין שלא מתגייר לשם שמים. אכן, זה שהתגייר לשם שמים מתחבר בחיבור מוחלט לעָם ישראל, אבל זה שלא מתגייר לשם שמים הוא רק מתווסף, והוא כספחת. אפשר לדייק כך מדברי 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 התאוה וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחלה.
>
> (הלכות איסורי ביאה, סוף פרק יג)

הלכה זו באה בהמשך להלכות הקודמות ששם דן בנוגע לאלו שהתגיירו לשם אישות וכיוצ״ב. לכן, משמע מדבריו שדברי חז״ל קשים גרים לישראל כספחת נאמרו דווקא בנוגע לאלו שהתגיירו לשם אישות. אולם, אפשר לדחות ולומר שכל הגרים לא נעשים חלק אינטגרלי מעָם ישראל, אלא רק מתווספים לגוף. אך, השאלה מהי התוספת? כלומר אלו שמתגיירים לשם אישות, וחוטאים ומחטיאים הם כתוספת של נגע צרעת. ואלו שמתגיירים לשם שמים, הם תוספת מבורכת. אפילו אם נאמר כחילוקי הראשון, ונאמר שאלו שמתגיירים לשם שמים נעשים חלק אינטגרלי מעָם ישראל, בכל זאת, אפשר לומר שעָם ישראל לא נכנס בכלל ערבות עבור הגרים, כיון שלא ידוע מי אכן התגייר לשם שמים, ומי לא התגייר לשם שמים.

דעת הפוסקים בדין ערבות אצל גרים

כפי שציינתי לעיל נחלקו הראשונים האִם בני ישראל נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי הגרים. ונראה שלדעת הראשונים שלא נכנסו לכלל ערבות, אז גם הגרים לא נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי ישראל. ואכן, כך הבין הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל, בספרו ״ציון לנפש חיה״[21]. אולם, יש לדון לפי הראשונים שסברו שבני ישראל נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי הגרים, האִם הם סברו שגם הגרים נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי ישראל?

במחלוקת הראשונים דנו האחרונים, והביאו ראיות לכאן ולכאן:

ר׳ מאיר איזנשטט זצ״ל, בשו״ת ״פנים מאירות״[22], הקשה על הראיה של רש״י מן הגמרא במסכת סוטה שבני ישראל לא נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי הגרים, הרי המספר שמצויין בגמרא

[21] מסכת ברכות כ, ע״ב, ד״ה והרשב״א בחידושיו בהביאו וכו׳.
[22] חלק א, סימן סו.

במסכת סוטה לא כולל את הכהנים והלוים, כיון שזה מנין השבטים בלי שבט לוי. ובוודאי מוכרחים לומר שבני ישראל נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי הלוים והכהנים. לכן, מגמרא זו אי אפשר להביא ראיה. יש לומר שהגמרא נקטה את המנין הפשוט. ומתוך הבנה זו נקט הרב מאיר איזנשטט להלכה שהגר יכול להוציא אחרים ידי חובת המצוות, אפילו שכבר יצא ידי חובה. גר שאכל כזית יכול להוציא אחר שאכל כדי שביעה.

כמו כן, מהרי"ט[23] תמה על דברי רש"י ותוס' כיון שמוכח מן הסוגיא במסכת שבועות[24] שאף גרים בכלל הערבות. שהרי שם נאמר שכולם מושבעים מהר סיני. וגם גרים העתידים להתגייר מושבעים מהר סיני כיון שכתוב "אשר איננו פה". וכיון שהיו בכלל ברית, היו גם כן בכלל ערבות.

אבל, בעל ספר "יד דוד"[25] כתב שיש לדחות קושיית מהרי"ט, כיון שאין הכרח לומר שכיון שהיו הגרים בכלל שבועה היו גם כן בכלל ערבות. יחד עם זאת, בעל ספר "יד דוד" סבר שהעיקר שישראל נכנסו לערבות עבור הגרים, אלא המחלוקת אם הגרים נכנסו לכלל ערבות עבור ישראל.

צריך עיון בדבריו, שהרי איך אפשר לומר שהמחלוקת אם הגרים נכנסו בכלל ערבות לשאר בני ישראל? הרי דברי רש"י ותוס' נסובים מסביב ביאור המימרא "קשים גרים לישראל כספחת". שיש דעה שסברה שהטעם לכך הוא משום שבני ישראל נכנסו לכלל ערבות עבור הגרים, ולכן הם נענשים עבור החטאים של הגרים. על כך השיגו רש"י ותוס' וכתבו שישראל לא נכנסו לכלל ערבות עבור הגרים. אם כן, הדיון נסוב האם ישראל נכנסו לכלל ערבות עבור מעשי הגרים.

בספר "גר המתגייר", כרך א', במאמר "נוסח תפילת הגר", ציינתי למחלוקת ראשונים בדין אמירת ברכת המזון. הן אם הגר יכול להוציא אחרים ידי חובה, והן בנוסח שהגר צריך לברך כשמברך לעצמו[26].

להלכה למעשה, נפסק ב"שולחן ערוך"[27] וב"בית חדש"[28] שהגר יכול לזמן ולומר "על שהנחלת לאבותינו". כלומר, גר יכול להוציא את האחרים ידי חובה[29].

[23] בחידושיו למסכת קידושין ע, ע"ב.
[24] לט, ע"א.
[25] מסכת נדה יג, ע"ב, ד"ה קשים גרים וכו'.
[26] ר' יוסף קארו זצ"ל (בספרו "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 לא יכול להחסיר את התיבות האלו, כיון שכלפי האחרים יחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים בברכות.
[27] אורח חיים קצט, ד.
[28] אורח חיים קצט, ד.

וכן ציינתי שם למחלוקת ראשונים אם גר יכול לשמש כש״ץ בתפילה. להלכה למעשה, נפסק ב״שולחן ערוך״[30]: ״יש מונעים גר מלהיות שליח ציבור ונדחו דבריהם״.

ר׳ יוסף תאומים זצ״ל, בספרו ״פרי מגדים״[31], כתב שבתחילה הוא חשב שגר לא יכול להוציא אחרים ידי חובה כשכבר יצא ידי חובה. הבנה זו התבססה על דברי הרא״ש שכתב שנשים אינן בכלל ערבות, והוא הבין שכך גם הדין לגבי גרים. אבל, מדברי ה״שולחן ערוך״, שהוזכרו לעיל, מבואר שהגר יכול לשמש כש״ץ ובחזרת הש״ץ הוא מוציא אחרים ידי חובה על אף שהוא כבר יצא ידי חובת התפילה [הרי הוא התפלל בלחש קודם שהוא מתפלל בקול רם]. אולם, לכאורה יש לדחות ולומר שחז״ל תקנו שחוב על הש״ץ שיחזור על תפילת שמונה עשרה בקול רם אפילו שאין בציבור אחד שאינו בקי שלא יצא ידי חובת התפילה. ואם כן, יש עליו חיוב להתפלל שמונה עשרה על אף שכבר התפלל ולכן אולי מטעם זה יכול להוציא את האחרים ידי חובה. דהיינו, הש״ץ אינו מוציא את האחרים ידי חובה מכוח דין ערבות אלא מכוח זה שהוא גם מחוייב בתפלת שמונה עשרה [הוא חייב להתפלל בקול רם]. אלא, הבנה זו אי אפשר לאמרה, כיון שהחיוב של הש״ץ לחזור ולהתפלל שמונה עשרה קול רם, הוא חיוב רק מדרבנן. והרי יכול להיות שיש אחד בציבור שלא התפלל כלל באותו היום וחיובו בתפילת שמונה עשרה הוא חיוב מדאורייתא. ואם כן, איך הגר יוכל להוציאו ידי חובה?

יש מקום להעיר על דברי הרב יוסף תאומים, שהרי יש חיוב מדאורייתא להתפלל פעם אחת ביום. אם כן, לא חייב להיות שמוציא אחרים ידי חובת מצוה מדאורייתא, כיון שזה שכרגע אינו מתפלל ויוצא ידי חובה על ידי הש״ץ, יוכל בהמשך להתפלל ואפילו אם לא יתפלל בעצמו ישמע שמונה עשרה מבעל ש״ץ אחר שאינו גר. דהיינו, בתפילה האחרת הוא יצא ידי חובת דאורייתא. כרגע הוא יוצא ידי חובת דרבנן. אין חיוב מדאורייתא להתפלל ג׳ תפילות ביום, אלא רק תפילה אחת ביום. נוסף על כך, מדאורייתא אין חיוב להתפלל שמונה עשרה, אלא צריך לומר שבח בקשה והודאה[32]. בכל זאת, יש להוכיח מדברי ה״שולחן ערוך״ שסבר שהגר יכול להוציא אחרים ידי חובה מכוח ערבות. שהרי הוא פסק בנוגע לדין ברכת המזון שמוציא אחרים ידי חובה [כך הבין בעל ה״משנה ברורה״] ושם מדובר על מצות דאורייתא. אולם, אפשר לומר שמדובר שהוא גם אכל כדי שביעה וחייב מדאורייתא, ולכן לא צריך לומר שמוציא את האחרים ידי חובה מכוח ערבות.

[29] הרב ישראל מאיר מראדין זצ״ל (בספרו ״משנה ברורה״ שם, ו) כתב שכוונת ה״שולחן ערוך״ בכך שגר יכול לזמן היא, שגם יכול לברך ברכת המזון להוציא אחרים ידי חובה.

[30] אורח חיים נג, יט.

[31] אורח חיים, אשל אברהם נג, יט.

[32] עיין רמב״ם, הלכות תפילה א, א-ב; מגן אברהם, אורח חיים קו, ב.

נראה לי, שאפשר להביא ראיה שהגרים ערבים עבור מעשיהם של ישראל מתוך הגמרא במסכת יבמות[33]. שם נאמר שנעמי הודיעה לרות את המצוות, ולומדים ממה שהשיבה רות "עמך עמי" שנעמי הודיעה לה שבני ישראל מצווים על תרי"ג מצוות. הרב יעקב עטלינגר זצ"ל[34] ביאר שכיון שאי אפשר שאחד יקיים את כל המצוות, כיון שיש כהנים, לוים וישראל, וכל אחד מחוייב במצוות מסויימת. ישראל אינו חייב במצוות הכהנים וכן הלאה. על כל ישראל מוטל לקיים את התרי"ג מצוות. דהיינו, ביחד הם מקיימים את התרי"ג מצוות. לכן, השיבה רות "עמך עמי". ויש להסביר שקיום המצוות נעשה על ידי כך, שבני ישראל ערבים זה בזה. אם כן, מוכח שגם הגרים נכנסו בכלל ערבות.

אך, בוודאי אין מכאן ראיה מכרחת שאפשר לבאר את הגמרא באופנים אחרים.

מסקנה

נלענ"ד, שקשה להכריע בשאלה זו, כיון שאין ראיה מוכרחת בשאלה זו. ומצינו שגדולי הראשונים נקטו שבני ישראל לא נכנסו בכלל ערבות עבור מעשי הגרים. לכן, יש לפסוק מספק שגר לא יוציא ידי חובה אחרים, וכן יהודי לא יוציא ידי חובה את הגר.

[33] מז, ע"ב.
[34] בספר "ערוך לנר" שם, ד"ה ק"ק הא וכו'.

גר המתגייר

יורה דעה

"עֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לָתֶת לוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה" (דברים י, יח) – "ואוהב גר, לא תאמר שאחר שחקב"ה הולידו מעכו"ם ועשה חיפך הכוונה וחניח אביו ואמו ובגד בהם שראוי לשונאו, לזה אמר ואוהב גר" ("שפתי כהן").

גר שטבל קודם שנימול

שאלה

מה הדין במקרה שגר טבל קודם שנימול? התהליך הרגיל של הגיור הוא מילה ולאחר מכן טבילה. ונשאלת השאלה האם מחייב לעשות דווקא באופן הזה, או שאפשר לשנות ולהחליף. כמובן, שאין כאן שאלה לכתחילה, אלא השאלה היא לגבי דיעבד. שנעשתה הטבילה קודם המילה, האם יש חיוב לחזור ולטבול?

תשובה

כפי שנראה יש בשאלה זו מחלוקת ראשונים. כתוב במסכת יבמות:

> קיבל מלין אותו מיד נשתיירו בו ציצין המעכבין את המילה חוזרים ומלין אותו שניה נתרפא מטבילין אותו מיד.
>
> (מז, ע"ב)

הרמב"ן[1] הקשה מדוע משהים להטבילו לאחר המילה, היו צריכים להטבילו בתחילה ואחר כך למולו? הרמב"ן השיב שני יישובים:

א- מצוה למול ואחר כך לטבול.

ב- כיון שהמילה קשה עליו, לכן מקדימין אותו כדי שאם דעתו נוקפו יפרוש ולא יתגייר.

אולם, הוא כתב שאם טבל ואחר כך מל הרי הוא גר לכל דבר ועניין. אין חילוק בין שהמילה קודמת לטבילה ובין שהטבילה קודמת למילה. לחידוש זה, הוא הביא הוכחה מדברי הגמרא במסכת יבמות[2]. שם מובא שגיורת מעוברת שטבלה, בנה כשיוולד לא יצטרך טבילה. על אף שגם הוא צריך גיור, כיון שהורתו שלא בקדושה. כוונת הדברים שטבילתה מועילה לטבילה לגביו. הקשה הרמב"ן

[1] מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה נתרפא מטבילין וכו'.
[2] עח, ע"א.

הרי קדמה הטבילה למילתו, ואם כן איך מועילה הטבילה? מכאן הגיע למסקנתו שאפשר שהטבילה תקדם למילה.

אך, הראשונים דחו ראיה זו:

א- רשב"א[3] ותוס' רי"ד[4]: כשהגמרא הזכירה שבנה אינו צריך טבילה לאחר מכן, לא היתה כוונתה לבן ממש, אלא בתה. דהיינו, לבת אין מילה, רק טבילה.

ב- תוס'[5]: כיון שלא ראוי למילה, לכן מועילה הקדמת הטבילה.

הרא"ה[6] הוסיף על היישוב השני, כיון שאינו "בר מילה", הרי הוא מוגדר כנקבה שלגיורה מספיקה הטבילה. ולכן, בעת ההריון הוא כבר התגייר וכשנולד יש לו דין ישראל ומילתו כשאר ישראל[7]. בדברי ר' מנחם המאירי[8] מבואר שעוד קודם שנימול הוא נחשב ישראל לכל דבריו.

הנמוק"י[9] ביאר את הטעם מאחורי הדין שאי אפשר להקדים את הטבילה למילה. אם טובל כשהוא ערל, נחשב כטובל ושרץ בידו. לדעתו יש להשוות את תהליך הגיור לדין לקיחת כלי מן הנכרי. כוונת הדברים היא, כשאחד לוקח כלי מן הנכרי, הוא צריך להגעיל את הכלי קודם הטבילה. כך גם הדבר בגיור, יש לו לעשות מילה קודם הטבילה. המילה היא מקבילה להגעלת הכלי. ועל אף שבנוגע ללקיחת כלי מן הנכרי ההגעלה אינה מעכבת את הטבילה. דהיינו, אם הוקדמה הטבילה אפשר להגעיל לאחר מכן, והכלי כשר. בכל זאת, יש לחלק בין גיור ובין לקיחת הכלי מן הנכרי. על אף ההשוואה, אין הדברים דומים לחלוטין. ובגיור המילה מעכבת את הטבילה וזאת משום שטומאת ערלות היא טומאה גמורה. כעין זה כתב הרשב"א[10]: "כיון שהטבילה כוללת עיקר גירות ולצאת מטומאת גוים וליכנס בקדושת ישראל".

[3] רשב"א, בחידושיו למסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה נתרפא.
[4] שם, ד"ה אמר וכו', ביישובו הראשון.
[5] שם, ד"ה מטבילין אותו.
[6] דבריו מובאים בנמוק"י, שם טז, ע"א – מדפי הרי"ף.
[7] הדברים מובאים גם בחידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות מז, ע"ב, ד"ה ומכיון שקיבל וכו'; ריטב"א שם, ד"ה שהויי מצוה.
[8] חידושי "בית הבחירה" שם, ד"ה ומכיון שקיבל וכו'.
[9] שם טז, ע"א – מדפי הרי"ף.
[10] שם מז, ע"ב, ד"ה נתרפא.

יש לדון בדברי התוס׳ רי״ד[11] אם גם הוא התכוון לדברי הנמוק״י והרשב״א. אלו דבריו: ״ולטבול קודם שימול אי אפשר דאכתי גברא לא חזי״. לפיו, הטעם הוא שכל עוד שלא מל, נחשב גברא דלא חזי ולא מועילה הטבילה.

הרשב״א ור׳ מנחם המאירי כתבו שמוכרחים לומר שהצורך שהמילה תוקדם לטבילה הוא מעכב, דאם לא כן היה לנו להקדים את הטבילה למילה, משום שהויי מצוה לא משהים. שאם מקדימים את המילה, יש להמתין עד שיתרפא ורק לאחר מכן מטבילים אותו.

נקטו להלכה הרא״ה, הנמוק״י, הרשב״א, התוס׳ רי״ד, התוס׳ חד מקמאי[12], התוס׳ ישנים[13] ור׳ מנחם המאירי[14] שמחוייבים להקדים את המילה לטבילה. ואפילו בדיעבד טבילה שקדמה למילה אינה מועילה וצריך לחזור ולטבול לאחר המילה[15].

להלכה למעשה, הרמ״א[16] הביא את שתי דעות בדין גר שהקדים את הטבילה למילה. כדעה ראשונה הוא פסק שמועילה הטבילה, ואחר כך הביא בשם יש אומרים את הדעה שלא הוי טבילה.

בעיון בדברי האחרונים מוצאים שהרש״ל, בספרו ״ים של שלמה״[17], הכריע שצריך להקדים את המילה לטבילה, ואפילו בדיעבד לא מועילה טבילה שקדמה למילה. לכן, אם טבל קודם שנימול יצטרך לחזור ולטבול. אך, הרב יעקב עטלינגר זצ״ל, בשו״ת ״בנין ציון״[18], הבין מדברי הרמ״א שפסק כדעת הרמב״ן, שהרי את דעתו הביא בראשונה. הרב עטלינגר הבין שרוב הראשונים נקטו כדעת הרמב״ן. גם התוס׳ והרשב״א סברו כדעת הרמב״ן, ורק הרא״ה חלק על הרמב״ן.

כמובן, שדברים אלו תמוהים ביותר, שהרי בדברי התוס׳ מבואר במפורש שסבר שאי אפשר שהטבילה תוקדם למילה. ואם הוקדמה, צריך לחזור ולטבול. הוא רק יישב את הקושיא מדין

[11] שם, ד״ה אמר מר וכו׳.
[12] שם מו, ע״א. שם הוא מביא שנעשה מעשה בלוניל שהצריכו לגר לחזור ולטבול שוב, כיון שטבל קודם המילה.
[13] מסכת יומא ח, ע״א, ד״ה ור׳ יוסי.
[14] מסכת יבמות מו, ע״א, בשם גדולי הדורות; שם מז, ע״ב.
[15] המחלוקת הזאת מובאת בריטב״א, מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה שהויי מצוה וכו׳; הרב יצחק יעקב רבינוביץ זצ״ל (בשו״ת ״זכר יצחק השלם״, חלק א, סימן א) דקדק מדברי הרמב״ם שסבר כדעת הראשונים שיש הכרח שהמילה תוקדם לטבילה. הרמב״ם פסק (הלכות מילה א, ז): ״גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחלה ואם מל כשהיה עכו״ם צריך להטיף ממנו דם ברית ביום שנתגייר...״. הרב רבינוביץ הבין מדברי הרמב״ם שכתב ״חייב מילה תחלה״, שמשמע שהמילה צריכה להיות המעשה הראשון בגיור קודם הטבילה. נלענ״ד, שיש מקום לדחות ראיה זו, כיון שכוונת הרמב״ם לומר שצריך שימול את עצמו קודם שיתגייר. המילה היא חלק מן הגיור.
[16] יורה דעה רסח, א.
[17] מסכת יבמות, פרק ד, אות מט.
[18] סימן כב.

מעוברת ששם לא ראוי למילה. גם הרשב״א נטה לדעת הרא״ה ויישב את הראיה מדין מעוברת שהתגיירה, ששם לא מדובר שנולד בן, אלא נולדה בת, היא היתה מעוברת בנקבה. גם נראה מדברי הראי״ה קוק זצ״ל[19] והחיד״א[20] שנוטים לומר שהצורך שתוקדם המילה לטבילה הוא לעיכובא.

נראה כיון שמדובר בדיון שלנו בדין דאורייתא ויש מחלוקת פוסקים, אז יש לנו ללכת לחומרא כמו כל דין דאורייתא שבמקרה של ספק הולכים לחומרא. נוסף על כך, כפי שהתבאר לעיל רבים מן הראשונים סברו שאפילו בדיעבד לא מועילה הטבילה שקדמה למילה, הגר צריך לחזור ולטבול. לכן, יש לפסוק שבמקרה שאחד טבל קודם שנימול הוא בגדר ספק גר כל עוד שלא חזר וטבל. אבל, נראה שאפשר להקל שכל עוד שלא טבל ישמור שבת. שהרי אפילו במקרה שמל ולא טבל, רבים מן האחרונים שפסקו שיש לו לשמור שבת. ואם חושש שאולי אסור לו לשמור שבת, הרי יכול לעשות את הפתרון שהעלינו בנוגע לגר שמל ולא טבל, דהיינו שיעשה מלאכה בערב שבת קודם כניסת השבת וגם יעשה מלאכה במוצ״ש. שבאופן הנ״ל לא שמר שבת כדיני בני נח, שאצלם הלילה הולך אחר היום.

[19] שו״ת ״דעת כהן״, סימן קנ.
[20] בספרו ״ברכי יוסף״, יורה דעה רסח, א.

חיוב הטפת דם ברית לגר מהול

מבוא

במאמר הנוכחי אדון בנכרי מהול שבא להתגייר. כפי שיתבאר במהלך המאמר, הנכרי הנ״ל יצטרך לעשות הטפת דם ברית, במקום הברית מילה. הברית מילה שנעשתה בהיותו נכרי אינה כשרה ולא עולה לגרות. ומספר שאלות עולות בנוגע לדין הנ״ל:

א. מה גדרה של הטפת דם ברית?

ב. האם מדובר על חיוב ודאי, או חיוב ספק?

ג. האם מדובר על דין דאורייתא, או רק דין דרבנן?

חיוב הטפת דם ברית

מובא בגמרא במסכת שבת:

> תנו רבנן: 'ערלתו' - ערלתו ודאי דוחה את השבת, ולא ספק דוחה את השבת. ערלתו ודאי דוחה את השבת, ולא אנדרוגינוס דוחה את השבת. רבי יהודה אומר: אנדרוגינוס דוחה את השבת וענוש כרת. ערלתו ודאי דוחה את השבת, ולא נולד בין השמשות דוחה את השבת. ערלתו ודאי דוחה את השבת, ולא נולד כשהוא מהול דוחה את השבת. שבית שמאי אומרים: צריך להטיף ממנו דם ברית, ובית הלל אומרים: אינו צריך. אמר רבי שמעון בן אלעזר: לא נחלקו בית שמאי ובית הלל על נולד כשהוא מהול שצריך להטיף ממנו דם ברית, מפני שערלה כבושה היא. על מה נחלקו - על גר שנתגייר כשהוא מהול, שבית שמאי אומרים: צריך להטיף ממנו דם ברית, ובית הלל אומרים: אין צריך להטיף ממנו דם ברית.
>
> (קלד, ע״ב-קלה, ע״א)

לכאורה, מסוגיית הגמרא מבואר שיש יותר צורך בהטפת דם ברית ביהודי שנולד מהול, מנכרי מהול שבא להתגייר.

התוס׳[1] הבין מדברי המשך הגמרא שפוסקים כדעת ת״ק בדעת בית הלל שיהודי שנולד מהול לא צריך הטפת דם ברית. ולכן, תוס׳ התקשה בדעת בעל ״הלכות גדולות״ שפסק שיהודי שנולד מהול לא צריך הטפת דם ברית, ויחד עִם זאת פסק שנכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. התוס׳ יישב את שיטתו על פי עיון בסוגיא במסכת יבמות:

> 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.
>
> (מו, ע״ב)

ר׳ יוסי סבר שכדי להתגייר צריך מילה וטבילה. אם נאמר שנכרי מהול שבא להתגייר לא צריך הטפת דם ברית, אם כן מדוע ר׳ יוסי סבר שאם אמר שמל את עצמו לא מטבילים אותו, הרי הוא כדין נכרי מהול שלא צריך הטפת דם ברית? אלא, בוודאי צריך לומר שנכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. הרשב״א הסביר שהגמרא במסכת יבמות נקטה סברא הפוכה מן הגמרא במסכת שבת, היא הבינה שמצד הדין גם יהודי שנולד מהול היה צריך הטפת דם ברית, אלא הטעם שלא צריך הטפת דם ברית כיון שיש מיעוט מיוחד ״ערלתו״. אך, מיעוט הנ״ל נאמר רק ביחס ליהודי שנולד מהול, אבל לא נאמר לגבי נכרי מהול שבא להתגייר. וזו הסיבה שיהודי מהול לא צריך הטפת דם ברית, ונכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית.

הרא״ש[2] הוסיף בביאור שיטת בעל ״הלכות גדולות״, וכתב שיהודי שנולד מהול לא צריך הטפת דם ברית כיון שמעולם לא היתה לו ערלה. אבל, נכרי מהול שהיתה לו ערלה ומילתו לאו כלום הוא צריך הטפת דם ברית.

הוא גם הביא הוכחה שנכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית, שהרי מבואר בגמרא במסכת יבמות:

> לימא כתנאי: משוך, (ונולד כשהוא מהול,) וגר שנתגייר כשהוא מהול, וקטן שעבר זמנו, ושאר כל הנימולים, לאיתויי מי שיש לו שתי ערלות - אינן

[1] מסכת שבת קלה, ע״א, ד״ה לא נחלקו וכו׳.
[2] מסכת יבמות, פרק ד, סימן לג.

נימולין אלא ביום; רבי אלעזר בר' שמעון אומר: בזמנו - אין נימולין אלא ביום, שלא בזמנו - נימולין ביום ובלילה.

(עב, ע"א-ע"ב)

מדברי הברייתא מבואר שלכו"ע נכרי מהול שבא להתגייר חייב בהטפת דם ברית, השאלה אם צריך לעשות את הטפת דם הברית דווקא ביום, או שמותר גם בלילה.

אולם, שיטת בעל "הלכות גדולות" אינה מוסכמת על כל הראשונים. התוס' כבר ציין לדעת ר' חננאל שפסק הפוך מדעת בעל "הלכות גדולות". דהיינו, הוא פסק שיהודי שנולד מהול צריך הטפת דם ברית. ומאידך גיסא, נכרי מהול שבא להתגייר לא צריך הטפת דם ברית.

מחלוקת הראשונים בדין נכרי מהול שבא להתגייר מבוארת בטוב טעם בספר ה"טור"[3]. לדעת רבינו חננאל, נכרי מהול שבא להתגייר אין לו תקנה, אבל בניו נימולים ונכנסים בקהל. לדעת בעל "הלכות גדולות", יש לו תקנה שמטיפים ממנו דם ברית. לדעת בעל ה"עיטור", אם נולד מהול לא צריך להטיף ממנו דם ברית. ואם לא נולד מהול אלא לאחר לידתו נימול שלא לשם גרות [כגון, ערבי מהול] צריך להטיף ממנו דם ברית.

הרא"ש כתב כיון שיש מחלוקת בין הפוסקים, יש לפסוק שבין יהודי שנולד מהול ובין נכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. אך, יחד עם זאת אין לברך על הטפת דם הברית מכוח הספק – ספק ברכות להקל. גם הרמב"ם[4] פסק שבין יהודי שנולד מהול ובין נכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית, אבל לא מברכים על הטפת דם ברית. משמע מדבריו שהטעם לכך הוא משום שיש ספק אם צריך הטפת דם ברית[5].

אבל, הרמב"ן[6] נקט שמדין ודאי נכרי מהול שבא להתגייר חייב בהטפת דם ברית, ולכן הוא סבר שמברכים על הטפת דם הברית.

ב"שולחן ערוך"[7] נפסק שנכרי מהול [מלו אותו לאחר לידתו שלא לשם גיור] שבא להתגייר צריך להטיף ממנו דם ברית. הרמ"א הוסיף שגם כשהנכרי נולד מהול צריך להטיף ממנו דם ברית. ב"שולחן ערוך" נפסק שלא מברכים על הטפת דם ברית.

[3] יורה דעה רסח, א.
[4] הלכות מילה ג, ו.
[5] אמנם, יש להעיר שהרב משה פיינשטיין זצ"ל (בשו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכח) נקט שגם לדעת הרמב"ם צריך הטפת דם ברית מדין ודאי, אפילו שסבר שלא מברכים על הטפת דם ברית. הסיבה שלא מברכים אינה מחמת ספק ברכות.
[6] מסכת שבת קלה, ע"א.

בספר "שפתי כהן"[8] מבואר שהטעם שלא מברכים כיון שיש ספק אם צריך הטפת דם ברית, לכן לא מברכים.

מדאורייתא, או מדרבנן? ספק, או ודאי?

עדיין, צריך עיון, לפי הדעות שסברו שנכרי מהול שבא להתגייר שצריך הטפת דם ברית, האם הם סברו שצריך הטפת דם ברית מדאורייתא, או רק מדרבנן?

יש להוכיח מדברי התוס', שהוזכרו לעיל, שסבר שחיוב הטפת דם ברית הוא חיוב מדאורייתא. התוס' ביאר את פסיקתו של "בעל הלכות גדולות" וכתב:

> ונראה לרשב"א לתת טעם בדבר שהרי הסברא הפוכה מסברא דשמעתין והיינו טעמא דבין קטן שנולד כשהוא מהול ובין גר שנתגייר כשהוא מהול דין הוא דשניהם היו טעונים הטפת דם ברית אי לאו דדרשינן הכא דקטן אין צריך להטיף ממנו משום דכתיב ערלתו ודוקא בקטן דגלי גלי בגר דלא גלי לא גלי.
>
> (מסכת שבת קלה, ע"א, ד"ה לא נחלקו)

לפי הרשב"א, יש פסוק שממעט חיוב הטפת דם ברית ביהודי שנולד מהול. אבל, אין פסוק שממעט נכרי מהול שבא להתגייר. וזו הסיבה שנכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. אם מדובר על חיוב מדרבנן, מה מקום לדון מצד פסוקים?

לדעת הרב חיים עוזר גרודזינסקי זצ"ל, בשו"ת "אחיעזר"[9], החיוב לעשות הטפת דם ברית, הוא חיוב דאורייתא. הוא ציין שדעת הרש"ל, בספרו "ים של שלמה", שהחיוב הוא רק מדרבנן ומברכים על כך כמו שמברכים על מצוות דרבנן. הרב חיים עוזר כתב שמסתימת הפוסקים לא משמע כן.

באותה תשובה הוא דן בנוגע לדין הטפת דם ברית על ידי נכרי כשישראל עומד על גביו. לדעתו, יש בכך מחלוקת ראשונים. כלומר, לדעת התוס'[10], לא מועיל שישראל עומד על גביו. הרי התוס' סבר שישראל עומד על גביו מועיל דווקא לדבר שעומד לשמה, כמו מילת ישראל. מילת נכרי המתגייר, היא מילה לשם גרות ומתקדש לשם ישראל על ידי מעשה הברית מילה. בברית מילה זו לא אומרים

[7] יורה דעה רסח, א.
[8] יורה דעה רסח, א; כן מבואר ב'ביאור הגר"א', שם שם, ג. אלא, הגר"א ביאר שהספק הוא משום דעת רבינו חננאל שכתב שאין לו תקנה ולא צריך הטפת דם ברית.
[9] חלק ג, סימן כז.
[10] מסכת עבודה זרה כט, ע"א.

סתמא לשמה. אך, מדברי הרא״ש[11] והתוס׳[12] משמע שמועיל ישראל עומד על גבי נכרי בכל המצוות שצריך רק רגע אחת לשמה. גם בהטפת דם ברית צריך רק רגע אחת לשמה, רק בתחילה צריך לכוון לשמה ובכך מספיק ומשום כך יועיל ישראל עומד על גבי נכרי.

הרב חיים עוזר פסק שכיון שחיוב הטפת דם ברית הוא חיוב דאורייתא ויש כאן ספק, לכן במקרה שהטפת דם ברית נעשתה על ידי נכרי אפילו שישראל עמד על גביו, אין לסמוך על הטפת דם ברית זו, ויש להצריך הטפת דם ברית נוספת.

נראה לי, שיש להעיר על דברי הרב חיים עוזר. לכאורה, היה מקום להתיר, כיון שיש כאן ספק ספיקא. ספק אחד אם נכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם ברית. אפילו אם נאמר שצריך הטפת דם ברית, יש ספק אם הטפת ברית שנעשתה על ידי נכרי כשישראל עומד על גביו, מועילה. זה גם ספק ספיקא מתהפך. שהרי יש ספק אם הטפת דם ברית של נכרי כשישראל עומד על גביו נחשבת כהטפת דם ברית כשרה. אפילו אם תמצא לומר שאינה כשרה, בכל זאת, יש ספק אם נכרי מהול שבא להתגייר צריך להטפת דם ברית.

אכן, ראיתי שהרב משה פיינשטיין זצ״ל, בשו״ת ״אגרות משה״[13], נקט שכיון שהצורך בהטפת דם ברית לנכרי מהול שבא להתגייר הוא מחלוקת בין הפוסקים, לכן במקרה של קצת ספק, אין לחוש ואין להצריך הטפת דם ברית. מאידך, ראיתי בתשובה נוספת של הרב פיינשטיין[14] שכתב שבמקרה שיש שתי סיבות שלא להצריך הטפת דם ברית, זה לא נחשב ספק ספיקא. כיון שיש כאן ספק אחד שמא לא צריך הטפת דם ברית. דהיינו, זה ספק משם אחד. אבל, הוא כתב שאם אחד מן הספקות הוא שמא נעשה בו הטפת דם ברית, אז היה נחשב ספק ספיקא. ספק אם צריך, ואפילו אם צריך שמא נעשתה בו הטפת דם ברית.

אם כן, גם במקרה שלנו יש לומר שיש ספק ספיקא. שהרי ספק אחד אם צריך הטפת דם ברית, ואפילו אם נאמר שצריך הטפת דם ברית שמא נעשתה בו הטפת דם ברית. שמא הטפת דם ברית של נכרי כשישראל עומד על גביו, כשרה.

הרב פיינשטיין דן במספר תשובות[15] בצורך בהטפת דם ברית, ובכל התשובות נקט כדבר פשוט שנכרי מהול שבא להתגייר חייב בהטפת דם ברית. נוסף על כך, בתשובה אחת[16] הוא נקט שבמקרה

[11] הלכות ספר תורה.
[12] מסכת יבמות מו, ע״א.
[13] יורה דעה, חלק ב, סימן קכו.
[14] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן קכח.
[15] עיין שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן קנח; יורה דעה, חלק ב, סימן קכג; יורה דעה, חלק ב, סימן קכו; יורה דעה, חלק ב, סימן קכח.

שלא עשה הטפת דם ברית, הוא ספק נכרי ספק גר. לכן, אם נשא אשה יש לדונה כספק אשת איש לחומרא. אולם, יש לציין שבמספר תשובות הוא הקל במקרה של ספק. בתשובה אחת[17] הוא דן לגבי ולד של אשה שנתגיירה בגיור רפורמי. החזיקו את הולד כבן ישראלית ולכן מלו אותו כאילו הוא בן ישראל. לאחר זמן האֵם התחזקה ביהדות והסכימה לגייר את הילד, אך לא הסכימה שיטיפו ממנו דם ברית, כיון שהוא ילד חלש. לדעת הרב פיינשטיין, על אף שלכתחילה יש להצריכו הטפת דם ברית, בכל זאת, כאן אפשר להקל. וזאת משום שיש לסמוך על המילה שנעשתה לשם יהדות[18]. עוד הוא צירף שעצם הצורך בהטפת דם ברית לנכרי מהול, הוא ספק.

בתשובה נוספת, הרב פיינשטיין נקט שבמקרה של ספק בגרות אין צורך בהטפת דם ברית, מספיקה טבילה:

> וגם להטביל את הילדים מספק על דעת ב"ד כי זכות ודאי הוא להם מאחר שמתחנכים בדרך התורה והילדה הקטנה ימתינו עד שתגדיל ערך שתי שנים ואז יטבילוה ג"כ לפני ב"ד על דעת ב"ד מספק, והבן כיון שאיכא ספק שמא היה גרות הראשונה גרות מדינא אין צורך להטפת דם ברית וסגי בטבילה לבדה.
>
> (יורה דעה, חלק ג, סימן קט)

בתשובה נוספת[19], הוא נקט שבמקרה של אימוץ ילד שיש עד אחד שטוען שהילד הוא יהודי כשר, טוב להטבילו לשם גרות מספק, כיון שיש כנגד לדברי העד רוב נכרים, ולכן צריך שני עדים. אולם, אם הילד כבר מהול אין צורך בהטפת דם ברית, כיון שראשונים רבים סברו שלא צריך להטפת דם ברית במקרה שנכרי מהול בא להתגייר[20].

[16] אבן העזר, חלק ג, סימן ד.
[17] יורה דעה, חלק ג, סימן קה.
[18] דנתי בתשובה זו במאמר "הצהרת הגר שאינו מתהפך ליהודי", יובא להלן.
[19] אבן העזר, חלק א, סימן ז.
[20] עיין בספר "מנחת חינוך" (מצוה ב, אות יג) שהביא צדדים לכאן ולכאן בשאלה אם חיוב הטפת דם ברית לנכרי מהול, הוא חיוב מדאורייתא, או רק מדרבנן.

טבילה שקדמה להטפת דם ברית

הרב יצחק יעקב רבינוביץ, בשו"ת "זכר יצחק השלם"[21], נקט בביאור דעת הרמב"ם שאם הטבילה קדמה למילה, יש להצריך את הגר לחזור ולטבול, כיון שהמילה חייבת להיות קודמת לטבילה. אך, אם הקדים את הטבילה להטפת דם ברית מועילה הטבילה. הוא דייק כך מדברי הרמב"ם שפסק:

> גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחלה. ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית ביום שנתגייר.
>
> (הלכות מילה א, ז)

לגבי מילה, הרמב"ם כתב שחייב שהמילה תהיה תחלה, לפני הטבילה. אך, לגבי הטפת דם ברית לא כתב שצריך שתהיה תהלה. הטעם לכך הוא, שאם טובל כשעדיין ערל, נחשב כטובל ושרץ בידו. דהיינו, דווקא כשהטומאה עליו, אז אי אפשר שתוקדם הטבילה. אך, הצורך בהטפת דם ברית הוא רק דין של טהרה. לכן, אפשר שתוקדם הטבילה. הוא הביא עוד הוכחה ליסוד הנ"ל מדברי הרמב"ם[22] שפסק שאחד שטמא מת יכול לטבול אחרי יום השביעי ואחר כך להזות עליו אפר פרה אדומה. אף על פי שלאחר שטבל עדיין נשאר בטומאתו, כיון שעדיין לא היזו עליו אפר פרה אדומה, בכל זאת, מועילה הטבילה. הטעם לכך הוא,שהזאת אפר פרה אדומה היא רק מעשה טהרה.

יש להוסיף שהרב חיים עוזר, בשו"ת "אחיעזר"[23], פסק שבמקרה שנכרי התגייר והיה צריך לעשות הטפת דם ברית, אם הוא טבל וקיבל מצוות בתחילה ואחר כך עשה הטפת דם ברית, עלתה לו הטבילה ולא צריך לטבול שוב פעם. הוא פסק כך אפילו שלדעתו הצורך בהטפת דם ברית הוא מדאורייתא.

ויש לציין לדברי הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות"[24] שדייק מדברי הרמב"ם, בהלכות מילה שהזכרתי לעיל, שלא רק שמותר לעשות הטפת דם ברית לאחר הטבילה, אלא יש חובה לעשות את הטפת דם הברית לאחר הטבילה. כלומר, לפי הרמב"ם ההטפת דם ברית אינה חלק מן הגיור, אלא חיוב ככל יהודי שנולד מהול שצריך הטפת דם ברית. כלומר, הטפת דם ברית היא מדין מצוַת מילה. לכן, יש לעשות את הטפת דם הברית דווקא לאחר שנעשה יהודי.

[21] חלק א, סימן א.
[22] הלכות פרה אדומה יא, ב.
[23] חלק ג, סימן כז.
[24] חלק א, סימן תריג.

אולם, יש קושיא על הבנה זו מדברי הרמב״ם, בהלכות איסורי ביאה, שכתב:

> אם קיבל אין משהין אותו אלא מלין אותו מיד, ואם היה מהול מטיפין ממנו דם ברית ומשהים אותו עד שיתרפא רפואה שלימה, ואחר כך מטבילין אותו.
>
> (יד, ה)

הרי כאן מבואר במפורש שהטפת דם ברית יש לעשותה קודם הטבילה. הרב משה שטרנבוך השיב על שאלה זו והסביר שבהלכות איסורי ביאה לא מדובר על אותו אחד שעליו מדובר בהלכות מילה. כלומר, בהלכות מילה מדובר שנימול כשהיה נכרי, ובכה״ג אינו ערל, ולכן אין הטפת דם ברית משום מעשה גרות, אלא משום מצַות מילה. אך, בהלכות איסורי באה מדובר ש״היה מהול״, דהיינו נולד מהול. בכה״ג יש חשש לערלה כבושה, ולכן הוא חייב מדין גרות הטפת דם ברית. ובכה״ג יצטרך לעשות את הטפת דם הברית קודם הטבילה. הבנה זו הוא הוכיח מדברי הגמרא במסכת יבמות הנ״ל. הרי שם התבאר שיש מחלוקת במקרה שנכרי מהול בא להתגייר האם מותר לעשות את הטפת דם הברית בלילה. יש להקשות מה הדיון בגמרא? הרי גיור צריך להיות ביום כפי שהתבאר בגמרא במסכת יבמות[25]. מוכרחים לומר שחיוב הטפת דם ברית לנכרי מהול שבא להתגייר, אינו מדיני גיור אלא מדיני מצַות מילה. אך, כיון שהפוסקים סתמו בדבר ומשמע מדבריהם שצריך לעשות את הטפת דם הברית קודם הטבילה, לכן יש להחמיר להצריך טבילה קודם הטפת דם הברית ולאחר הטפת דם הברית להצריך טבילה נוספת.

נלענ״ד, שיש מקום לפקפק בדיוקו בדברי הרמב״ם ויש לנקוט כדעת סתימת הראשונים שהטפת דם הברית היא חלק מהגיור ולכן צריך לעשותה קודם הטבילה.

במאמר אחר[26], כתבתי שנראה לי שיש להכריע שבמקרה שהנכרי טבל קודם שמל, שצריך לחזור ולטבול, וכל עוד שלא טבל הוא נחשב ספק יהודי. אבל, במקרה של הטפת דם ברית אין לפסוק כך. דהיינו, אם הוקדמה הטבילה להטפת דם ברית אין להצריכו לחזור ולטבול. וזאת משום שיש מספר סיבות להקל בדבר:

א. יש ראשונים ואחרונים שסברו שנכרי מהול שבא להתגייר לא צריך הטפת דם ברית.

ב. יש אחרונים שסברו שהטפת דם ברית לנכרי מהול צריך להיות דווקא לאחר הטבילה.

ג. יש ראשונים שסברו שאפילו במקרה שקדמה טבילה למילה לא צריך לחזור ולטבול, אז בוודאי יש להקל במקרה שקדמה טבילה להטפת דם ברית ואין להצריכו לחזור ולטבול.

[25] מו, ע״ב.
[26] ״דין גר שטבל קודם שנימול״, הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

מסקנה

מדברי הראשונים וה"שולחן ערוך" נראה שמדובר כאן על ספק דאורייתא. לכן, אין להקל בקלות בצורך של הטפת דם ברית. ובכל מקרה שהגר עשה מילה בעת נכריותו יש להצריכו לעשות הטפת דם ברית. גם לא בכל מקרה של ספק ספיקא יש להקל, שיש מקרים שנחשב כספק משם אחד. רק כשזה שני ספקות שונים, אז יש להקל מדין ספק ספיקא.

גם נראה לי, שבמקרה שקדמה טבילה להטפת דם ברית, הגר לא צריך לחזור ולטבול לאחר הטפת דם הברית ומועילה הטבילה שקדמה להטפת דם ברית.

גיור נכרי שלא הולך בדרך היושר והמשפט

מבוא

במאמר הנוכחי אדון האם אפשר לקבל גר שלא הולך בדרך היושר ומשפט? השאלה הזו נעוצה בשאלה אחרת, שעליה אתרכז ברוב המאמר, וזוהי השאלה האִם בכל ההלכות יש דין תינוק שנשבה? או אולי יש הלכות שלא שייך כלפיהן דין תינוק שנשבה.

מקור דין תינוק שנשבה

מובא במסכת 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 תרוייהו: מתניתין בתינוק שנשבה לבין הנכרים, וגר שנתגייר לבין הנכרים.
>
> (סז, ע"ב-סח, ע"א)

בגמרא זו נאמר דין תינוק שנשבה בהקשר לחסרון ידיעה בהלכות שבת. כיון שהוא תינוק שנשבה לכן לא חייב אלא חטאת אחת.

מובא 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 וסבר 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 לאביי 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, דידע דאסירא עבודת כוכבים, והני עבודת כוכבים לא ידע דאסירן**.
>
> (ג, ע"א-ע"ב)

בגמרא זו נאמר דין תינוק שנשבה בהקשר לאיסור עבודה זרה. כלומר, הוא יודע שיש איסור עבודה זרה, אך לא יודע שעבודת כוכבים הזאת אסורה. רש"י[1] הסביר שכוונת הדברים שיודע שאותה עבודת כוכבים שעובדים במקום שנשבה שם, אסורה בד' עבודות, אך לא יודע שהעבודות הללו שהוא עושה אסורות. בר' גרשום[2] מבואר שמדובר שהילד יודע שאסור עבודה זרה, רק לא יודע שהעבודות האלו אסורות.

לפי ביאוריהם לא מדובר על חסרון ידיעה מוחלטת בעבודה זרה. אלא, יודע שיש איסור בעבודה זרה. נראה שבדבריהם טמון יישוב לקושיא גדולה. לכאורה, מה עניין תינוק שנשבה באיסור עבודה זרה, הרי גם הגוים מצווים באיסור עבודה זרה? אם כן, איך יכול לטעון שלא ידע והוא שוגג? בדברי רש"י ור' גרשום מבואר שלא מדובר על חסרון ידיעה באיסור עבודה זרה, אלא חסרון בפרטי הלכה.

מעניין שהרמב"ם לא מזכיר דין תינוק שנשבה בנוגע לאיסור עבודה זרה, אלא דווקא לאיסור שבת, חלב ודם:

> כל המתחייב חטאת קבועה אע"פ שלא היתה לו ידיעה בתחלה שזה חטא הוא הרי זה חייב חטאת. כיצד. תינוק שנשבה לבין הגוים וגדל ואינו יודע מה הם ישראל ולא דתם ועשה מלאכה בשבת ואכל חלב ודם וכיוצא בהן. כשיודע לו שהוא ישראלי ומצווה על כל אלו חייב להביא חטאת על כל עברה ועברה. וכן כל כיוצ"ב.
>
> (הלכות שגגות ב, ו)

[1] מסכת כריתות ג, ע"ב.
[2] שם.

תינוק שנשבה ביסודי הדת

1. מחלוקת הרמב"ם ונראב"ד:

אפשר למצוא מחלוקת בין הרמב"ם לראב"ד האִם יש דין תינוק שנשבה ביסודי הדת?

הרמב"ם כתב:

חמישה הן הנקראין מינים: האומר שאין שם אלוה, ואין לעולם מנהיג; והאומר שיש שם מנהיג, אבל הם שניים או יתר; והאומר שיש שם ריבון אחד, אלא שהוא גוף ובעל תמונה; וכן האומר שאינו לבדו ראשון וצור לכול; וכן העובד אלוה זולתו, כדי להיות מליץ בינו ובין ריבון העולמים. כל אחד מחמישה אלו מין.

(הלכות תשובה ג, ז)

על כך השיג הראב"ד:

אברהם אמר ולמה קרא לזה מין וכמה גדולים וטובים ממנו הלכו בזו המחשבה לפי מה שראו במקראות ויותר ממה שראו בדברי האגדות המשבשות את הדעות[3].

[3] הרמב"ם בספרו "מורה נבוכים" (חלק ראשון, סוף פרק לו) כתב: "ואם יעלה בדעתך שיש ללמד זכות על מאמיני הגשמות בשל היותו חונך כך או מחמת סכלותו וקוצר השגתו, כך ראוי לך להיות בדעה בעובד עבודה זרה, מפני שאינו עובד אלא מחמת סכלות או חנוך, מנהג אבותיהם בידיהם. ואם תאמר כי פשטי הכתובים הפילום בשבושים אלו, כך תדע שעובד עבודה זרה לא הביאוהו לעבדה כי אם דמיונות ומושגים גרועים. נמצא שאין התנצלות למי שאינו סומך על בעלי העיון האמתיים אם היה קצר יכולת עיונית, ואיני חושב לכופר מי שלא הוכח לו שלילת הגשמות, אך חושב אני לכופר מי שאינו קובע בדעתו שלילתה, ובפרט עם מציאות תרגום אונקלוס ותרגום יונתן בן עוזיאל עליהם השלום אשר הרחיקו את הגשמות תכלית ההרחקה". הרב יוסף קאפח זצ"ל בהערותיו ל"מורה נבוכים" (שם, הערה 38) כתב שהרמב"ם בא להשיב על קושייתו של הראב"ד. לפי הרמב"ם, אין להם תירוץ שהלכו אחר המקראות המשבשות כיון שהיה להם לסמוך על בעלי העיון; יש לציין שגם הרב יוסף אלבו זצ"ל (ספר "העיקרים") נקט בגישת הראב"ד: "וגדולה מזו כתב הראב"ד ז"ל שאפילו המבין עקר מעקרי התורה בחלוף האמת מפני שהוא טועה בעיונו אין ראוי לקראו מין, שכך כתב בספר ההשגות על מה שכתב הרמב"ם ז"ל שהאומר שהשם יתברך הוא גוף הוא מין, וכתב עליו הראב"ד ז"ל אמר אברהם אף על פי שעקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן, אין ראוי לקרותו מין, עד כאן לשונו. וזה הדרך יראה אמתי ונכון ממה שנמצא לרבותינו ז"ל אומרים על אלישע בן אבויה שובו בנים שובבים (ירמיהו ג' כ"ב), חוץ מאלישע אחר שיודע בוראו ומתכוין למרוד בו, הנה בארו בפירוש כי מי שיודע האמת ומתכוין להכחישו הוא מכת

ר׳ יוסף קארו זצ״ל, בפירושו ה״כסף משנה״, הקשה איך אפשר לומר שאנשים אלו, שאומרים שהקב״ה גוף ובעל תמונה גדולים וטובים מן הרמב״ם? לכן, הוא סבר שעיקר הנוסח כפי שמובא בספר ה״עיקרים״[4]: ״אמר אברהם אע״פ שעיקר האמונה כן הוא, המאמין היותו גוף מצד תפיסתו לשונות הפסוקים והמדרשות כפשטן אין ראוי לקרותו מין״[5].

נראה שהמחלוקת בין הרמב״ם לראב״ד היא, האִם יש דין תינוק שנשבה ביסודי הדת? דעת הרמב״ם, שאי אפשר שיהיה טועה בעיקרי הדעת. אך, דעת הראב״ד, שאפשר שיהיה טועה בעיקרי הדעת.

את ההבנה הזאת, אפשר למצוא בדברי ר׳ אלחנן בונם וסרמן הי״ד[6] שהביא בשם ר׳ חיים שביאר את דעת הרמב״ם: ״כי בכפירה לא שייך שוגג, דהא מכל מקום אינו מאמין ואי אפשר להיות בכלל ישראל בלא אמונה״.

בתחילה ר׳ וסרמן כתב שדברי ר׳ חיים מוכרחים, שהרי כל הכופרים וכל עובדי עבודה זרה, הם מוטעים, שהרי אין לך מוטעה יותר גדול מזה שמקריב למולך, ובכל זאת, הוא חייב מיתה.

אך, אחר כך הקשה עליו שתי קושיות:

א- הרי תינוק המוטל בעריסה אין לו אמונה, ובכל זאת, הוא בכלל ישראל.

ב- תינוק שנשבה לבין הנכרים, מביא קרבן על שגגתו, ואין דינו כמומר.

הוא יישב את הקושיות:

> ויש לומר לפי המבואר למעלה [ביאורי אגדות סי׳ א׳] כי יסודי האמונה מוכרחין ודעת האדם מצד עצמה לא תתן מקום לכפירה, ורק רצון האדם לפריקת עול מטה את שכלו לטעות בדברים פשוטים ומוכרחים ועל כן שגגתו

הרשעים שאין ראוי לקבל אותו בתשובה, אבל מי שאינו מתכוין למרוד ולא לנטות מדרך האמת ולא לכפור מה שבא בתורה ולא להכחיש הקבלה אלא לפרש הפסוקים לפי דעתו, אף על פי שיפרש אותם בחלוף האמת אינו מין ולא כופר חלילה. ובעבור זה המאמין בתחית המתים שלא יתקיימו האנשים שיחיו לעולם בגוף ונפש אבל יחזרו לעפרם, כמו שהוא דעת הרמב״ם ז״ל באגרת תחית המתים, אף על פי שזה בחלוף האמת כפי סברת הרמב״ן ז״ל, אין זה כופר בעקר תחית המתים חלילה, וכן המאמין שעקר הגמול בעולם הבא הוא לגוף ולנפש ביחד ושאין לנפש לבדה גמול בזולת הגוף, כמו שהוא דעת הרמב״ן ז״ל וקצת חכמי הקבלה, אף על פי שזה בחלוף האמת כפי דעת הרמב״ם ז״ל, אין זה כופר בשכר והעונש הרוחני חלילה״.

[4] פרק ב, ממאמר ראשון.

[5] בעל ספר ״כנסת הגדולה״ (בלשונות הרמב״ם) ביאר שכוונת הראב״ד שיש מספר גדולים וטובים מבני עמנו. ממנו, הכוונה מעָם ישראל.

[6] בחידושי אגדות שלו, אות ח׳ מובאים הדברים בסוף קובץ הערות, שו״ת הרשב״א, מסכת יבמות.

> עולה זדון. אבל, האומר מותר לעבוד עבודה זרה הוא שוגג ופטור ממיתה כיון שסבור שעושה ברשות התורה.

דבריו אינם מובנים לי לגמרי, שהרי בסופו של דבר לפי הביאור שלו, שדעת האדם מצד עצמה לא תתן מקום לכפירה, איזה מקום יש לדין האומר מותר? איך יכול להיות שיחשוב שעושה ברשות התורה?

על פי הביאור שלו, הוא ביאר את דעת הראב״ד:

> ואפשר זו היא כוונת הראב״ד 'מפני האגדות המשבשות הדעות' היינו שטעותן אינה מדעת עצמן אלא מפני שמבטלין דעתן לדעת האגדות. וזהו בכלל אומר מותר דחשוב שגגה גם בכפירה.

אבל, אין כך דעת הרמב״ם, כיון שהוא סבר:

> טעות בענין הגשמה באה מדעת עצמן ולא מפני האגדות, כי אילו היתה דעתן צלולה לא היו האגדות מטעות אותם והיו מוצאים דרך ליישב דברי האגדות שלא יהיו נגד הדעת.

על פי הנחה זו, יישב קושיא נוספת על השיטה של הרמב״ם. בסוגיא במסכת סנהדרין[7], מובא שאמר ר׳ הלל אין משיח לישראל שכבר אכלוהו בימי חזקיה. איך אפשר לומר שר׳ הלל יצא מכלל ישראל? הרי לפי הרמב״ם אחד מי״ג עיקרים הוא האמונה בביאת המשיח. אלא, לפי הנ״ל אין קושיא, כיון שר׳ הלל טעה בהבנת הכתובים, לכן הוי כאומר מותר, ודינו כשוגג.

הבנה דומה לדברי ר׳ אלחנן וסרמן הי״ד בשם ר׳ חיים, מוצאים בדברי הגרי״ז[8]:

> והנה שיטת הרמב״ם דבעניני אמונה, המשתבש בשוגג גם כן אפיקורוס רח״ל... ומה בכך שאינו יודע מחמת שגגה או טעות אבל סוף סוף הלא עיקר זה של אמונה אינו ידוע לו, ונעלם ממנו, וחסרון ידיעת א' מהעיקרים היינו אפיקורסות... ואפילו ידע כל התורה כולה וכל מצוותיה לכל פרטיהן ודקדוקיהן אלא שיחסר לו רק ידיעת אחד מי״ג העיקרים הרי הוא כופר בעיקר.

לדעת ר׳ אלחנן וסרמן הי״ד, המחלוקת בין הרמב״ם ובין הראב״ד, היא אם אלו שטעו בהתגשמות הא-להות, טעו מחמת טעות בקריאת הפסוקים וטעות בהבנת האגדות [שאז הוי כאומר

[7] צח, ע״ב.
[8] הגדה מבית לוי, עמ׳ קצ.

מותר], או משום שרצו לטעות. כלומר, מי שרצה לקרוא את התורה באופן פשוט, אין לו להגיע לטעויות הללו ואין תירוץ שכך חונכתי וגידלו אותי.

2. קושיא על דברי ר' חיים- ביאור חדש בדעת הרמב"ם:

צריך עיון בביאור דברי ר' חיים. הרמב"ם דן בדין הקראים במספר מקומות. בפירוש המשניות הוא כתב:

> אבל אלו אשר נולדו בדעות אלה וחונכו על פיהן הרי הם כאנוסים ודינם דין תינוק שנשבה לבין הגוים שכל עברותיו שגגה כמו שבארו, אבל המתחיל הראשון הוא מזיד ולא שוגג.
>
> (מסכת חולין א, א-מהדורת הרב קאפח)

בהלכות ממרים הוא כתב:

> במה דברים אמורים, באיש שכפר בתורה שבעל פה ממחשבתו, ובדברים שנראו לו, והלך אחר דעתו הקלה, ואחר שרירות ליבו, וכפר בתורה שבעל פה תחילה; וכן כל הטועים אחריו. אבל בני אותן הטועים ובני בניהם, שהדיחו אותם אבותם ונולדו במינות, וגידלו אותן עליו--**הרי הן כתינוק שנשבה לבין הגויים וגידלוהו הגויים על דתם, שהוא אנוס; ואף על פי ששמע אחר כך שהיה יהודי, וראה היהודיים ודתם--הרי הוא כאנוס, שהרי גידלוהו על טעותם**. כך אלו האוחזים בדרכי אבותיהם שתעו. לפיכך ראוי להחזירן בתשובה, ולמשוך אותם בדרכי שלום, עד שיחזרו לאיתן התורה; ולא ימהר אדם להורגן.
>
> (ג, ב)

ממקורות אלו למדים שהרמב"ם נקט שיש דין תינוק שנשבה בכפירה של תורה שבעל פה, והרי האמונה בתורה שבעל פה היא אחת מי"ג עיקרים[9]. אלא, נראה שיש ליישב את דברי הרמב"ם כך: יש לחלק בין השקפות שאפשר להשיגן בשכל, ובין השקפות שהן מסורת, ואינן מוכחות על ידי השכל. ההשקפה שאין לבורא גוף, היא השקפה שאפשר להשיגה על ידי השכל. לכן, אין טענה של שוגג. האמונה בתורה שבעל פה אינה השקפה שמוכחת על ידי השכל, אלא היא בנויה על המסורת.

[9] עיין בפירוש המשניות לרמב"ם, לפרק חלק, פרק י, משנה א, היסוד השמיני. יש חובה להאמין שכל התורה, גם פירוש המקובל גם הוא מפי הגבורה. צורת הסוכה, הלולב וכו' מפי הגבורה.

עוד אפשר לחדד ולומר שיש לחלק בין איסורים שגם בני נח מצווִים עליהם, ובין איסורים שרק בני ישראל מצווִים עליהם. נראה שכל האיסורים שבני נח מצווִים עליהם, הם איסורים שאפשר להשיגם בדרך השכל. ידועה דעת הרמב״ם שאין מצוַת אמונה בה׳, אלא המצוה היא ידיעת ה׳[10]. נראה לי, שבסיס גדול לשיטת הרמב״ם, מונח בחיובם של בני נח שלא לעבוד עבודה זרה. אצל בני נח לא שייך שיהיו חייבים בדבר משום מסורת, אלא הם מחוייבים באיסורים שאפשר להשיגם בדרך השכל. לכן, מוכרחים לומר שהאדם יכול בדרך השכל להשיג שיש בורא יחיד לעולם. משום כך, מובן שיסוד הבריאה על ידי הקב״ה הוא דבר שאפשר להשיגו בידיעה, ואין צורך רק באמונה. הרמב״ם סבר שכמו שאצל אומות העולם הציווי להגיע לידיעה, לדעת שיש בורא לעולם, ולכן לא לעבוד עבודה זרה, כך גם בני ישראל מצווִים להגיע לידיעה.

לפי הבנה זו, אין קושיא מדברי ר׳ הלל. כיון שההשקפה שיש משיח, אינה דבר שאפשר להשיגה בדרך השכל. וכן אין קושיא מדין תינוק שנשבה בעבודה זרה, כיון ששם לא מדובר על חסרון ידיעה בעיקר עבודה זרה. הוא לא טועה שיש איסור לעבוד עבודה זרה, אלא הוא טועה בפרטי הלכה שאינם מושגים על ידי השכל[11].

אפשר להוסיף בביאור הנ״ל על פי מה שכתב הרב עמרם פישר זצ״ל[12]:

> 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 דקי״ל [שו״ע או״ח סי׳ שמ״ג ס״א] קטן אוכל נבילות [או שאר מאכלות איסורי תורה, וחילול ש״ק] אין בי״ד 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׳

[10] הלכות יסודי התורה א, א: ״יסוד היסודות ועמוד החכמות לידע שיש שם מצוי ראשון״. עיין בדברי הרב יוסף קאפח זצ״ל (בפירושו על קיצור המצוות של הרמב״ם, נמצא בתחילת ספר משנה תורה לרמב״ם) שביאר שדברי הרמב״ם בספר המצוות (מ״ע א): ״הוא הציווי אשר צוונו בהאמנת הא-להות״, הם טעות בתרגום, וגם שם צריך להיות שהציווי ידיעת הא-להות; עיין בספר ״יד פשוטה״, הלכות יסודי התורה א, ג. שם נותן ביאור להבנת הרמב״ם במצות ״אנכי ה׳ א-להיך״; עיין בספר ״מצוות הערוך״ (חלק ב, עמ׳ שמה) שהביא את מנין המצוות של ר׳ עזרא מגרוניא, ושם מבואר במפורש שהבין שהמצוה היא ידיעת ה׳. אפשר גם להוכיח הבנה זו מדברי הרמב״ם ב״מורה נבוכים״, מאמר ב, פרק לג.

[11] ביאור כעין זה מצאתי בדברי הרב נפתלי בר אילן שליט״א, במאמרו אפיקורוס ״האומר מותר״. בחוברת ״אור המזרח״, כרך מא, חוברת ב.

[12] אב״ד יינק, בנו של הרב עקיבא פישר. הדברים מובאים בספר ״עטרת עקיבא״, של הרב עקיבא פישר זצ״ל, אב״ד דק״ק טעת והגליל, מחשובי תלמידי החת״ם סופר, סימן לט.

מצוות, כמו כן ישראל קטן בי"ד מצווה עליהם ורק התורה חסה מלהענישן עד שהגיע לכלל שנים[13].

הדין של שיעורים הוא הלכה למשה מסיני והוא דין שנאמר בישראל. אבל, בנוגע לנכרים יש לומר שהם נענשים על ז' מצוות בני נח עוד קודם שהגיעו לגיל 13, משעה שהגיע לכלל דעת. בן ישראל נענש על ז' מצוות בני נח עוד קודם שהגיע לגיל 13, כיון שאלו דברים שאפשר להשיגם בשכל.

יש לצרף לכך את דברי הרב מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל[14]: "נמצא שבע מצוות בני נח, אשר המה צורת האדם והכרחי אליו, כי כאשר איננו שומר שבע המצוות הוא כבהמה...".

הרמב"ם, בספרו "שמונה פרקים"[15], הביא מחלוקת בין הפילוספים לחז"ל בשאלה מי יותר מעולה זה שמושל בנפשו או זה שמצד עצמו עושה את המעשים הטובים. מי הוא המעולה זה שיש לו תשוקה לעשות את העברה ועל אף התשוקה הוא מתגבר ואינו עושה את העברה, או זה שאין לו תשוקה אל העברה, הוא מקיים את המצוות ואינו עובר עברות מצד טבעו. דעת הפילסופים שהאחד שעושה מצד טבעו הוא בעל המעלה, אבל מדברי חז"ל נראה שהמושל בנפשו הוא בעל המעלה, שהרי מובא בחז"ל בנוגע לאיסור אכילת חזיר, שהאדם צריך לומר: "אפשי, ומה אעשה אבי שבשמים גזר עלי". לדעת הרמב"ם, שניהם צודקים. כלומר, בנוגע למצוות שיש להן טעם ברור, שהמצוות מפורסמות אצל כולם להיות מעשים רעים, כמו איסור רציחה, איסור גניבה וכיוצ"ב, הרי בוודאי איש המעלה זהו האיש שמצד טבעו אין לו תשוקה כלפי מעשים אלו. אבל, כשמדובר על מצוות שאין להן טעם כמו למשל אכילת חזיר, לבישת שעטנז וכיוצ"ב אז מוטב המושל בנפשו.

[13] יש לציין שהרב עמרם פישרזצ"ל חלק על חידוש זה. לדעתו, בן ישראל פטור על כל העברות כל עוד שלא הגיע לגיל בר מצוה. אפילו שמדובר על ז' מצוות בני נח; הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (שו"ת "מנחת שלמה", חלק א, סימן לד) נקט כדברי ספר "וילקט יוסף": "ועפי"ז נראה דה"ה נמי בישראל בכה"ג שהוא חייב בכל הז' מצוות שבני נח מוזהרים עליהם וכמו"ש האחרונים דסברא הוא שישראל קטן שהוא פקח גמור אע"ג 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 שבן נח נהרג מ"מ ישראל קטן אינו נענש משום דרחמא /דרחמנא/ הוא דחס עלי' אבל לא לענין היתר ואיסור". הארכתי בדיון הנ"ל במאמרי "גיור קטן", בספר "גר המתגייר", כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.

[14] בספרו "משך חכמה", דברים ל, יא-יד.

[15] פרק ו.

לפיו, יש חילוק בין מצוות שאפשר להשיגן בדרך השכל ובין מצוות שאי אפשר להשיגן בדרך השכל[16].

[16] יש לציין שהחילוק שכתבתי בין מצוות שמושגות על ידי השכל, ובין מצוות שאינן מושגות על ידי השכל, אינו מוסכם על ידי הרמב"ם. הרמב"ם, מתנגד להגדרה מצוות שכליות. זוהי הגדרה שנמצאת אצל הרס"ג ("אמונות ודעות", מאמר שלישי, אות א): "ויצטרף אל החלק השלישי **לנהוג בצדק ובאמת וביושר ובמשפט, ולהזהר מרצח אדם**, ולאסור את הזנות והגנבה והרכילות והמרמה, ושיאהב המאמין את אחיהו כמו שאוהב את עצמו, ויתר כל מה שנכלל בענין זה, והכל בכתובים. וכל סוג מאלו שנצטוינו בו נטע בדעתינו אהבתו, וכל סוג מהן שהוזהרנו עליו נטע בדעתינו ריחוקו, **כמו שאמרה החכמה שהיא השכל כי אמת יהגה חכי ותועבת שפתי רשע בצדק כל אמרי פי אין בהם נפתל ועקש, כלם נכחים למבין וישרים למצאי דעת**". כך גם כתב ר' בחיי בספרו "חובות הלבבות" (הקדמה): "חובות האברים ייחלקו לשני חלקים: האחד מהם: מצוות, שמחייב בהן השכל אפילו אם לא חייבה בהן התורה, והחלק השני - מצוות השמע, שאין השכל מחייב בהן ולא דוחה אותן, כאיסור [אכילת] בשר בחלב [ולבישת] שעטנז [וזריעת] כלאים, והדומה להן ממה שנעלמה ממנו עילת איסורן ועילת חיוב מה שנתחייבנו מהן. אך חובות הלבבות - כל שרשיהן הן מן השכל". כך גם מבואר בדברי רב נסים גאון (בהקדמתו לש"ס). הוא חילק במצוות בני נח, שחלקן הן מצוות שחיובן מצד השכל, וחלקן מן השמועה: "ונאמר כי כל המצוות שהן תלויין בסברא ובאובנתא דליבא כבר הכל מתחייבים בהן מן היום אשר ברא א-להים אדם על הארץ עליו ועל זרעו אחריו לדורי דורים. והמצוות שהן נודעות מדרך השמועה מדברי הנביאים לא חשך א-להינו מלחייב לקדמונים מה שהיה ראוי בעין חכמתו לחייבם, אלא מצינו שאדם ראשון הטען מהם קצת מצוות כמו שאמרו רבותינו ז"ל... כי חיוב ידיעת הקב"ה ולשמוע בקולו ולעבדו מדין הדעת הן ראויין, ושפיכות דם נקי והגזל מדרך השכל הן אסורים. ולא נצטרפו מצות השמועה שניתנו לאחר מיכן אלא עם אותן שהן של שמועה כיוצא בהן". בעוד ראשונים רבים מוצאים את החילוק בין מצוות שכליות למצוות שמעיות. אבל, הרמב"ם לא אהב את ההגדרה הזו, ובדברי הרמב"ם ("שמונה פרקים לרמב"ם", פרק ו) הוא כתב: "וקורין אותם במקצת חכמינו האחרונים אשר חלו במחלת כת 'המדברים', 'המצוות השכליות'... ואשר קראו אותן האחרונים שכליות תקראנה מצוות". בספרו "מורה נבוכים" (חלק ב, פרק לג, מהדורת הרב קאפח), הוא ציין שיש רק שתי מצוות שכליות: "והוא אמרם 'אנכי' 'ולא יהיה לך' מפי הגבורה שמעום. כוונתם שהם הגיעו אליהם כמו שהגיעו למשה רבנו ולא היה משה רבנו המביאם להם, והוא ששני היסודות הללו כלומר מציאות ה' והיותו אחד אינו נישג אלא בעיון האנושי, וכל דבר הנודע בהוכחה הרי דין הנביא בו כדין כל מי שידעו ללא הבדל, ולא נודעו שני היסודות הללו מצד הנבואה בלבד... אבל שאר הדברים הם מסוג המפורסמות והמקובלות לא מסוג המושכלות". לפי דברי הרמב"ם, איסור לא תרצח אינו מצוה שכלית, אלא הוא מסוג מצוות המפורסמות ומקובלות. כוונת הדברים שהן מפורסמות אצל כל אדם שהן רעות. רק הדברות "אנכי" "ולא יהיה לך", הן מצוות שכליות. אפשר להוכיח את מציאות ה' בהוכחה שכלית. בכל זאת, גם לדעת הרמב"ם מסתבר לומר שכל המצוות ואיסורים שהם מצד המוסר ויושר, אין בהם דין תינוק שנשבה. כיון שהם מפורסמים ומקובלים אצל כל אדם.

יש להעיר שיש מחלוקת אם איסור אבר מן החי, הוא איסור שמחוייב מצד השכל, או הוא נכלל במצוות השמעיות. מדברי רב נסים גאון, שהוזכר לעיל, משמע שנכלל במצוות שמעיות. אבל, בדברי מספר אחרונים מובאת הסברא שאיסור אבר מן החי נכלל במצוות שכליות, ומחויב בו מצד השכל: "ואבר מן החי, גם זה נגד דעת האדם וחנינתו, כי צער גדול לבעל חי לחתוך ממנו

3. דעות הראשונים בכופר בא׳ מעיקרי האמונה מחמת טעות, אם נחשב אפיקורוס:

מהרי״ל[17] דן בדין כשרות שחיטתו של שוחט המבזה תלמידי חכמים, אך מדקדק בשאר מצוות:

> אבל כל הני, אפיקורוס ומגלה פנים בתורה... אע״פ דגדול עונו מנשוא, לא מסתבר למפסל שחיטתו... דנראה בעיניו דבר קטן וחוצפא בעלמא... והם אינם יודעים שהקב״ה תובע עלבונם דצורבא מרבנן. ואמרינן התם המודה

אברים בעודו חי. תשחט תחילה ותמות, ואחר כך תאכל בשרה״ (״חכמת שלמה״ עם פירוש ״רוח חן״, מחברו רב נפתלי הירץ וייזל, חמ״ד [ברלין] תק״מ, פט, ע״ב-צ, ע״א). יש דו-שיח בעניין זה בספרו של ר׳ אברהם יגל (״גיא חזיון״, מהדורת רודרמן, ירושלים תשנ״ח, עמ׳ 113-112): ״... ז׳ מצוות בני נח... צדק ויושר הם, ואלו לא נכתבו ראויין היו ליכתב, כי אין גם אחד בהם שהשכל יתנגד אליהם... ואען ואומר: ׳איך אמרת אדוני שהשכל יקבל ז׳ מצוות בני נח ולא יתנגד אליהן? והלא יש בכללן איסור אכילת אבר מן החי שהוא דומה למצות השחיטה שהיא חוקה, שכמו שעליה ישיבו אומות העולם והיצר? מה איכפת ליה להקדוש ברוך הוא לשוחט מן הצואר או מן העורף, ומה הפרש בין השוחט סימן בעוף ואחד וחצי בבהמה שטריפה, לשוחט רוב הסימנים שכשרה? כן משיב היצר: מה איכפת ליה להקב״ה לאוכל אבר מן הבהמה אחר שמתה או קודם שתצא נפשה׳?. ויען ויאמר: ׳אינו דומה זה לזה כי הנה האוכל אבר מן החי הנה הוא דומה באכילתו זאת לחיות היער הטורפים ואוכלים. ובזה לא יכיר בעין שכלו מותר האדם על הבהמה... וילמד לטרוף טרף אדם... ויהיה נעשה לפניו כל העולם כמישור, כי מה ארי טורף ואוכל, כך זה טורף ואוכל...״. היסוד שהעליתי שז׳ מצוות בני נח הן מצוות שחיובן מצד השכל מבואר בדברי פירוש ״רוח חן״ על ספר ״חכמת שלמה״ (הוזכר לעיל): ״ושני מיני העבודות הללו הן הן שתי התורות, אשר צוה השם בארץ: האחת היא תורת בני נח, ואמרו ז״ל שהן שבע מצוות; והשניה היא תורת ישראל, תרי״ג מצוות ופרטיהן. כל בני נח אינן חייבין רק בשבע מצוות הללו ופרטיהן, **לפי שכולם שקולות בדעת האדם, כי מי שאינו איש זדון ואיש משחית נפשו, כשיצטווה על המצוות הללו, יקל עליו לקבלם**. אבל ישראל מלבד שהם חייבים באלו, קבלו עוד חקים ומשפטים בנבואה שאין דעתו של אדם מכרעתן״. עוד אציין לדבריו המעניינים של הרב חיים הירשנזון (״חידושי הרח״ה״ נג, ע״ב): ״היוצא לנו מזה שכל השבע מצוות שנתחייבו בהם בני נח, לא נתחייבו בהם מטעם מצות ה׳ ששולח להם לצוותם על-ידי נביא, רק מטעם מצוה שכלית שהסברה מחייבת מצד הסברה הפשוטה או הסברה הישרה המיושרת על-ידי הלמודים הנמוסיים. כל דבר אשר הסברה מחייבת, חייבים בו גם בלתי צווי על-ידי נביא, כאמרם בכל פעם: ׳למה לי קרא סברא היא?׳... שהסברה דאורייתא״; בנוגע לאישיותו של הרב נפתלי הירץ וייזל [מכונה רנה״ו] יש מספר הסתייגויות. מספר רבנים יצאו נגד חלק מדבריו. מאידך, יש רבנים ששיבחו את ספריו וקיבלו בסבר פנים יפות את ספרו ״יין לבנון״ על מסכת אבות. יש מאמר של הרב משה צוריאל שיצא להגנתו של הרב נפתלי הירץ וייזל, והסביר שהיתה טעות בהתנגדותו של הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל לדברי הרב נפתלי הירץ וייזל, עיין בהקדמה לספר ״יין לבנון״, בהוצאת ישיבת ההסדר ראשון לציון.

[17] בשו״ת שלו, סימן קצד.

> בתחיית המתים על פי הקבלה אלא שאומר שאינה מן התורה אין לו חלק לעולם הבא, וכי תעלה על דעתך ששחיטתו תפסל[18]?.

יש להעיר שגם מבואר בדבריו שהוא נחשב אפיקורוס שאין לו חלק לעולם הבא. הוא רק סבר ששחיטתו כשרה. לכן, לא מדובר על אחד שהוא לגמרי נחשב כשוגג.

הרדב"ז[19] דן באחד שדורש דרשות שיש בהם כפירה, אך הדברים באים מחמת טעות בעיונו:

> ולענין הדורש אשר דרש ברבים שישראל היו חושבים שמשה רבינו ע"ה היה אלוק... לא מצאתי טעם לפוטרו מן העונש זולת מפני שהוא טועה בעיונו... ולא עדיף האי ממי שטועה בא' מעיקרי הדת מחמת עיונו הנפסד, שלא נקרא בשביל זה כופר...

נראה לי, שאין דברי הראשונים האלו עומדים בניגוד לביאור שביארתי לעיל בדעת הרמב"ם. כיון שיש לומר שמדובר כאן על איסורים והשקפות שאין להשיגם בדרך השכל.

דין תינוק שנשבה במעשים שאין לעשותם מצד היושר וצדק

כפי שהבאתי לעיל מדברי הרמב"ם כל דבר שאפשר להשיגו על ידי השכל, לא שייכת לגביו הטענה של שוגג - "אומר מותר". נראה שכך הדין גם במעשים שאין לעשותם מצד הצדק ויושר, וגם אומות העולם נוהגות בהם. כלומר, בכל מעשה שמוסר האנושי זועק שאין לעשותו, אין פטור של "אומר מותר". אפילו הראב"ד יסכים לכך, כיון שאלו דברים שאפשר להשיגם על ידי השכל, ואין לטעות בהם.

דווקא בנוגע לאיסורים והשקפות שאפשר לטעות בהם מחמת העיון, יש דין תינוק שנשבה. אבל, כלפי איסורים והשקפות שאי אפשר לטעות מחמת העיון, אלא זו הבנה פשוטה, אין דין תינוק שנשבה. לכן, אין דין תינוק שנשבה באיסור רציחה. מסתבר לומר שאפשר להגיע בדרך שכלית להבנה שאסור להרוג. כמו כן, בכל דבר שקשור לצדק ויושר, יש את מוסר הטבעי, ואפשר על ידי עיון שכלי להגיע להבנה נכונה.

[18] נראה לי שאפשר למצוא את היסוד הנ"ל בדברי הרמב"ם (הלכות שחיטה ד, יד-טז) בדין שחיטת צדוקים ובייתוסים, שחילק בינם ובין עובדי עבודה זרה, לענין שחיטה.
[19] בשו"ת שלו, חלק ד, סימן קפז.

קבלת גר שלא מתנהג בדרך היושר וצדק

יש מחלוקת גדולה בין פוסקי דורנו בנוגע לקבלת גרים. אני לא רוצה להיכנס לתוך דיון עמוק האִם אפשר לקבל גר שידוע שלא ישמור תורה ומצוות וכו׳? בשאלה זו כבר הרחבתי את הדיבור, בספרי ״גר המתגייר״, כרך א׳, בקונטרס הארוך ״קונטרס קבלת מצוות בגיור״. אלא, רק רציתי להעיר נקודה אחת. אפילו אִם ננקוט בעמדה שאפשר לקבל גרים שלפי הנראה לא ישמרו את כל התורה ומצוות, אך הם ישמרו את עיקרי היהדות, כמו שבת, כשרות איסור נדה וכו׳. ומדובר על אנשים שיש להם רגש דתי ורצון להצטרף לעָם ישראל ולקיום המצוות. בכל זאת, אִם הגר אינו מתנהג בדרך היושר וצדק, אין מקום לגיירו. אלו דברים שמובנים על פי השכל, ואי אפשר לומר שהוא טועה. ולכן אי אפשר לגיירו. דווקא כשמדובר בנוגע למצוות שאפשר לומר שהוא טועה, כיון שרואה שרבים מעָם ישראל שאינם נוהגים בשמירת וקיום מצוה זו, אז יש אולי מקום לסברא שאפשר לקבל את הגר. אך, אם מדובר על מצוות ואיסורים שכל בר דעת יודע שאין לעשותם, וזה שבא לפנינו להתגייר עושה מעשים אלו וידוע שגם לאחר מכן ימשך במעשים אלו, בוודאי אין מקום לגיורו.

בעיקר שנראה שדרכו של אברהם אבינו הוא הצדק ויושר. מובא בפרשת סדום שאהבת הקב״ה לאברהם אבינו נובעת מכך שמחנך את בניו לדרך הצדק ומשפט, שנאמר:

> כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת ביתו אחריו **ושמרו דרך ה׳ לעשות צדקה ומשפט** למען הביא ה׳ על אברהם את אשר דבר עליו.
>
> (בראשית יח, יט)

אי אפשר לצרף אדם לעָם ישראל, להכניסו לכלל ישראל, כשלא מתנהג בדרך אברהם אבינו.

קונטרס "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"

מבוא

יש מושג ידוע בחז"ל שנאמר כלפי הגרים - "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". המשמעות הפשוטה למושג זה היא, שיש כאן מחיקת העבר. דהיינו, הגר הוא אדם חדש, ואין לו קשר עם עברו. במאמר הבא אנחנו נרצה לבחון ביתר עיון את משמעות המושג. והאם מושג זה תקף בכל הלכה והלכה. נציג מספר שאלות שאותן נבחן במאמר:

א. האם נכרי שהתגייר חייב בכיבוד אב ואמ של הוריו הנכרים?

ב. האם נכרי שהתגייר ולוה כסף בעת שהיה נכרי חייב להחזיר את הלוואתו? הרי הוא אינו אותו איש שלוה את הכסף.

ג. הדברים נשאלים גם בכיוון הפוך. דהיינו, במקרה שיהודי לוה מנכרי והנכרי לאחר מכן התגייר, האם היהודי חייב להחזיר את ההלוואה לגר? אולי נאמר שאין זה אותו איש שהוא לוה ממנו.

ד. האם יש איסור ייחוד בין נכרי שהתגייר ובין הוריו הנכרים?

ה. האם יש איסור חיבוק ונישוק בין הנכרי שהתגייר ובין הוריו הנכרים?

ו. מה הדין במקרה שנכרי התגייר עם ילדיו, האם חייב במזונותיהם? דהיינו, אב חייב לזון את ילדיו. אך, כאן שהתגייר הוא וילדיו, אין הילדים מתייחסים אחריו ואם כן הם אינם נחשבים ילדיו.

על שאלות אלו ועוד רבות נדון במאמר הבא.

מקור המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"

צריך לברר מהו המקור למושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"? בכל מקום שהוזכר המושג לא ניתן מקור למושג. נראה שהיה פשוט וברור לחז"ל "שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ויכול להיות שהיתה להם מסורת להלכה זו. דהיינו, מדובר על הלכה למשה מסיני. נראה לי, שאפשר לבסס הלכה זו על דברי חז"ל במקום אחר. מובא במסכת סנהדרין:

אמר ריש לקיש: כל המלמד את בן חבירו תורה מעלה עליו הכתוב כאילו עשאו, שנאמר ואת הנפש אשר עשו בחרן.

(צט, ע"ב)

הגמרא מדברת על המלמד את בן חברו תורה, שנחשב כאילו עשאו. אבל, מדרש בראשית רבה דרש את הפסוק "ואת הנפש אשר עשו בחרן" שנחשב כאילו עשאו לעניין גיור:

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[1])

המסקנה המתבקשת מדברי הגמרא - שמי שמגייר את הנכרי, נחשב כאילו בראו - שהגר נחשב כנולד - "כקטן שנולד דמי". אפשר להבין שכאן טמון המקור למושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". לאחר כתיבת הסבר הנ"ל ראיתי בשני ספרים שדנו בשאלתנו, מהו המקור למושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

ר' מאיר שמחה מדווינסק זצ"ל, בספרו ה"משך חכמה"[2], הביא מדברי הרב משה סופר זצ"ל (בעל ה'חת"ם סופר'), בחידושיו על הש"ס, שכתב שנתקשה כל ימיו מהיכן חז"ל למדו את המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"? ר' משה סופר לא השיב על שאלתו. ר' מאיר שמחה השיב שאצל יוצאי מצרים בוודאי היו כאלו שנשאו נשים שבני נח לא מוזהרים עליהן, אך, בני ישראל מוזהרים עליהן. הרי עמרם נשא את דודתו. אם כן, קשה איך הקב"ה אמר להם אחר מעמד הר סיני "שובו לכם

[1] היסוד שמבואר במדרש רבה מבואר בעוד מספר מקומות: עיין תוספתא, מסכת הוריות ב, ז; אבות דר' נתן יב, ח; בראשית רבה פד, ד. נראה לי, שיש מקור מפורש בתנ"ך שממנו נלמד שמי שמכניס נכרי תחת כנפי השכינה, נחשב כאילו בראו. הרי נעמי הכניסה את רות תחת כנפי השכינה ובסיום מגילת רות כשנולד לרות בן, נאמר (ד, יז): "ותקראנה לו השכנות שם לאמר **ילד בן לנעמי** ותקראנה שמו עובד הוא אבי ישי אבי דוד". הילד שנולד נחשב במידה מסויימת כבנה של נעמי, כיון שנעמי נחשבת כאמה של רות.

[2] ספר דברים, פרשת ואתחנן, פרק ה, פסוק כו.

לאהליכם", ואין אהלו אלא אשתו[3], הלא אלו שנשאו קרובותיהם היו צריכים לפרוש מהן? על כרחך "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"[4].

נראה לי, שיש להקשות על המקור הנ"ל. הרי חז"ל דרשו על הפסוק "וישמע משה את העם בוכה למשפחותיו"[5], שבני ישראל היו בוכים על עסקי משפחותיהם, שנאסר עליהם לשכב עמן. כלומר, נאסרו עליהם עריות[6]. לדברי ר' מאיר שמחה לא מובן מדוע בכו על העריות שנאסרו להם? הרי לדור המדבר לא היו עריות שנאסרו להם, שכולם היו גרים, ו"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". דוחק לומר שבכו על העריות שנולדו לאחר מעמד הר סיני, לא עבר זמן רב ממתן תורה. כמו כן, קשה לומר שבכו על העריות העתידות שיהיו אסורות להן, הרי העריות הללו יהיו צעירות בהרבה מהם ובוודאי לא יתחתנו עמן.

מהר"ל מפראג[7] למד מן הגמרא הזו, שלא חל על בני ישראל שהתגיירו במעמד הר סיני המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", וזאת משום שהיו מוכרחים על הגרות. כשהגרות היא בהכרח לא שייך המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

הספר השני שראיתי שדן בשאלתנו, הוא ספר "ארץ צבי"[8], של הרב צבי שכטר שליט"א. הוא הביא את ביאורו של רבו, הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל. לדעת הגרי"ד, מקור המושג "גר שנתגייר וכו' " נעוץ בכל הפסוקים שהגמרא, במסכת קידושין[9], למדה מהם שאין קידושין תופסים בין ישראל לנכריה ובין נכרי לישראלית. נלמד מן הפסוקים האלה שאי אפשר להיות שום יחס בין ישראל לנכרי, בין יחס של אישות ובין יחס של קירבת משפחה. כמו שגם לומדים לעניין שפחה כנענית שכתוב "שבו לכם פה עם החמור", עם הדומה לחמור - שאין קידושין תופסים בעבד כנעני או בשפחה כנענית[10]. גם לומדים מפסוק זה שבני העבד לא מתייחסים אחר אביהם[11]. זהו גם יסוד המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", כיון שעכשיו הגר הוא ישראל, אי אפשר שיהיה לו שום יחס עם קרוביו

[3] מסכת מועד קטן ז, ע"ב.
[4] על פי דברי הרב מאיר שמחה, היה מקום להביא סמך לכך שנכרי שהתגייר עדיין חייב בכיבוד אב ואֵם של הוריו הנכרים. הרי במעמד הר סיני הקב"ה רואה לנכון לומר באחת מן הדברות את הדיבור "כבד את אביך ואת אמך". כמובן, שאפשר לדחות ולומר שהציווי לא שייך לאותו דור, אלא לדורות בעתיד, בכל זאת, יש בכך מן הדוחק לומר שלאחת מן הדברות לא היתה שייכות לאותו דור.
[5] במדבר יא, י.
[6] עיין מסכת יומא עה, ע"א.
[7] בספרו "גור אריה", בראשית מו, י.
[8] סימן טז.
[9] סח, ע"ב.
[10] עיין מסכת קידושין סח, ע"א-ע"ב.
[11] עיין מסכת יבמות סב, ע"א.

הנכרים. לא יכול להיות מצב של יחס בין ישראל לנכרים, בין לעניין תפיסת קדושין ובין ביחוס משפחה. אפילו אם לאחר כך יתגיירו קרוביו, בכל זאת, כיון שכבר פקע היחוס, אי אפשר להחזיר אותו. יחס משפחה צריך לחול משעת לידה ולא לאחר מכן.

הגר״י ענגיל זצ״ל[12] ביאר את הסברא במושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. לפיו, הנכרי קודם שנתגייר, נידון כגוף בפני עצמו, אך עכשיו שנתגייר, הרי הוא הופך לחלק מאומה ישראלית. לפיכך, הוא איננו עוד כגוף בפני עצמו, אלא כחלק מגוף גדול של האומה הישראלית, וזהו דיוק הלשון ״כקטן שנולד דמי״. יש הבדל מהותי בין הנכרים ובין בני ישראל בנקודה זו. דהיינו, הנכרים נחשבים כל אחד כגוף בפני עצמו. אך, בני ישראל הם גוף אחד. על פי זה, הוא ביאר כשהנכרי מתנתק ממשפחתו ומתחבר לעַם ישראל, חל עליו המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. אבל, במקרה שכל האומה מתגיירת לא שייך המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. ולכן, מובן שבמעמד הר סיני לא חל על בני ישראל המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״, שהרי כל עַם ישראל התגיירו.

היה נראה לי, לבאר את הדברים קצת אחרת. גר שנתגייר - התנתק מהוריו וממשפחתו ונעשה יתום, עכשיו יש זוג הורים שמאמצים אותו כביכול. הלוא הם הקב״ה וכנסת ישראל. הקב״ה וכנסת ישראל אחראים עליו. ההורים הם דואגים ושומרים על הילד, על הבן. לגר אין הורים שידאגו וישמרו עליו. לכן, הקב״ה אומר שהוא ובני ישראל ידאגו וישמרו עליו.

עריות

הפעם הראשונה שאנחנו נפגשים עם המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״, הוא בדין של עריות. גר נאסר בחלק מן העריות לאחר שנתגייר. כלומר, לאחר הגיור אסור לגר לישא רק חלק מקרובותיו. מדובר על הקרובות שהיו אסורות עליו לפני שהתגייר, כגון אמו, אחותו וכו׳. הטעם שאסור לישא עריות אלו הוא כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה. מצד הדין מותר לו לישא את כל העריות, כיון ש״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. משום כך הגמרא אומרת שהגר לא נאסר בשניות. כך מבואר במסכת יבמות:

> אמר ליה רבא לרב נחמן: חזי מר האי מרבנן דאתא ממערבא ואמר, בעו במערבא: גזרו שניות בגרים, או לא גזרו שניות בגרים? אמר ליה: השתא ומה ערוה גופה, אי לאו שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה - לא גזרו בהו רבנן, שניות מיבעיא? אמר רב נחמן: גרים, הואיל ואתו לידן, נימא בהו

[12] בספרו ״אוצרות יוסף״, בדרוש ; ראיתי את הדברים בספר ״ארץ צבי״, סימן יז, סוף אות ג.

מלתא: אחין מן האם - לא יעידו, ואם העידו - עדותן עדות, אחין מן האב - מעידין לכתחלה. אמימר אמר: אפילו אחין מן האם נמי מעידין לכתחלה. ומ"ש מעריות? ערוה - לכל מסורה, עדות - לבית דין מסורה, **וגר שנתגייר - כקטן שנולד דמי**.

(כב, ע"א)

יסורי הגרים

בסוגיא במסכת יבמות יש מחלוקת בין התנאים מדוע הגרים מעונים ומיוסרים?

תניא, רבי חנניא בנו של רבן גמליאל אומר: מפני מה גרים בזמן הזה מעונין, ויסורין באין עליהן[13]? מפני שלא קיימו שבע מצות בני נח; **רבי יוסי אומר: גר שנתגייר כקטן שנולד דמי**, אלא מפני מה מעונין? לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות כישראל; אבא חנן אומר משום ר' אלעזר: לפי שאין עושין מאהבה אלא מיראה; אחרים אומרים: מפני ששהו עצמם להכנס תחת כנפי השכינה. אמר ר' אבהו, ואיתימא ר' חנינא: מאי קראה? ישלם ה' פעלך ותהי משכורתך שלמה מעם ה' אלהי ישראל אשר באת לחסות וגומר.

(מח, ע"ב)

ר' חנניא בנו של רבן גמליאל טען שהם מעונים ומיוסרים כיון שלא קיימו ז' מצוות בני נח בעת גיותם. כנגד לכך טען ר' יוסי, שלא נענשים על כך שלא קיימו ז' מצוות בעודם נכרים, כיון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כלומר, לדעתו המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מוחק את עברותיו שעשה בעבר, כעין התשובה שמוחקת את עברותיו. לדעתו, הגרים מעונים ומיוסרים, משום שלא בקיאים בדקדוקי מצוות כישראל. על סוגיא זו יש לשאול שתי שאלות:

א- מהי סברתו של ר' חנניא בנו של רבן גמליאל? אין לומר שהוא חלק על המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

[13] ריטב"א (מסכת יבמות מח, ע"ב) הסביר שכוונת השאלה: שרואים אצל גרים יסורים, ולכאורה לא מגיע להם יסורים, אצל ישראל יש לומר שהם נענשים בעון אבותם. אך, אצל הגרים לא שייך לומר שנענשים בעון אבותם.

ב- אחרים טוענים שהגרים מעונים ומיוסרים משום שהשהו עצמם להיכנס תחת כנפי השכינה. מדוע לא נטען כלפי טעם זה, ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ונמחק את החטא ששהו עצמם?

המאירי[14] כתב שלדעת ר' יוסי הגר לא נענש על ששיהה עצמו, משום "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי": "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ואינו נענש על מה שעבר בגויותו ולא על ששיהא עצמו מליכנס תחת שכינה".

ר' יעקב עטלינגר זצ"ל, בספרו "ערוך לנר", השיב על הקושיא הראשונה שהקשיתי:

> דאי גם ת"ק הכי ס"ל דליכא מ"ד דיש קורבא לגר וכמש"כ בתוספ' הרא"ש אלא י"ל דת"ק ורבי יוסי בהא פליגי **ת"ק סובר דאף דחשבינן לי' כקטן שנולד מכ"מ לא חשבינן כאילו לא חי מקודם גרות כלל אלא כאלו הי' חי ומת ונולד עתה ואם כן יש עליו עונש במה שחטא בחייו הראשון אבל ר"י סבר דחשבינן לי' כקטן שנולד שלא חי מקודם כלל ואם כן אין עליו עונש**, א"נ י"ל דבהא פליגי **לת"ק רק בדיני אדם חשבינן לי' כקטן שנולד ולא בדיני שמים ולרבי יוסי אפילו בדיני שמים**, ועיין בתוספ' סנהדרין (ע"א ע"ב) ומה שכתבתי לקמן (ס"ב.).
>
> (מסכת יבמות מח, ע"ב)

לפיו, גם ר' חנניא בן גמליאל נקט את המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" שמוסכם על ידי כולם. אלא, יש כאן מחלוקת עקרונית בביאורו, ולדעתו יש לתת שני ביאורים למחלוקתם:

א- לדעת ר' חנניא בן גמליאל, נחשב כאילו חי ומת ונולד, לכן נענש על חייו הראשונים. לדעת ר' יוסי, נחשב שמעולם לא חי מקודם, ורק עכשיו חי.

ב- לדעת ר' חנניא בן גמליאל, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מועיל רק לדיני אדם, אך לא לדיני שמים. לדעת ר' יוסי, מועיל אפילו לדיני שמים.

יש לשאול אם נחשב הנכרי שהתגייר כקטן שנולד דמי ומתחיל חיים חדשים, הרי כל גר היה צריך לחיות חיים ארוכים. אם נאמר במצב נורמלי אדם חי לפחות שבעים שנה, הרי הגר היה צריך לחיות שבעים שנה לאחר גיורו. אולם, אין כך המציאות. נראה לי, שזהו הביאור של דברי אחרים, כיון ששיהה בגויותו ואיחר, עכשיו לא יחיה זמן רב כיהודי, ומשום כך הוא נענש. אלא, צריך עיון מה הטעם לכך? צריכים לומר שאחרים מודה שהמושג "גר שנתגייר וכו' " מועיל לדיני אדם ולדיני

[14] מסכת יבמות מח, ע"ב.

שמים, אך לא מועיל לשינוי המציאות. כיון שנקצב לאדם סכום שנים, הרי הגיור לא משנה את המציאות, ונשארת לו קצבת השנים שהיתה לו מתחילת לידתו[15]. רק במקרים מיוחדים יש לומר שאדם יכול לשנות את מזלו, ולכן הוא חי יותר מקצבתו[16].

בכך גם יובן מדוע נכרי שמתגייר לא מתחייב בקיום המצוות רק לאחר י"ג שנים מגיורו? לא מחשיבים אותו כתינוק שנולד ולא מתחילים למנות לו י"ג שנים מעת הגיור. בוודאי גיורו לא משנה את המציאות, ולא משנה את גילו. לכן, הוא מונה את שנותיו כפי לידתו ולא מעת גיורו. אם נתגייר לאחר שכבר הגיע לגיל י"ג שנה, הרי הוא מחוייב בקיום כל המצוות ככל גדול מישראל מיד לאחר גיורו.

את דעת התנאים האחרים יש להסביר באופן הבא: לדעתם, המושג "גר שנתגייר וכו' " לא מפקיע את המציאות הטבעית. גם לדעתם, הגר לא יחיה יותר שנים משום הגיור. ימי שנותיו ימנו מעת לידתו. אלא, הם סברו שהגיור מבטל את כל הדינים, אפילו את הדינים שבנויים על המציאות הטבעית. דהיינו, הדינים שבנויים על הקשר הטבעי בין האב לבן וכיוצ"ב. ועוד אפשר להסביר שהם לא חלקו על כך שהכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" אינו מבטל את הדינים שקשורים למציאות הטבעית. אלא, הם סברו שלענייני עונש בשמים הוא אינו נענש על העוונות שעשה קודם הגיור, וזאת משום שהגיור הוא כעין תשובה על מעשיו הקודמים. בכך שמתגייר הוא חוזר בתשובה על מעשיו הקודמים, ולכן מתכפר לו. ובכך נבין את דעת אחרים, הם גם סברו שהכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מבטל את העוונות שעשה קודם הגיור, וזאת משום שהגיור נחשב כתשובה. אך, אין בגיור תשובה על כך ששיהה עצמו מלהתגייר ולא התגייר מיד לאחר שהחליט להתגייר.

[15] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (בספרו, "דברות משה", מסכת יבמות מח, ע"ב, הערה קג) הקשה כפי שהקשיתי שאם אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", אין לו להיענש על מה ששיהה ולא התגייר, שלא יהיה יותר חמור ממה שעבר על ז' מצוות קודם שנתגייר? הוא הביא בשם בנו ר' שלום ראובן שיישב שמדובר ששהו אחר שכבר החליטו להתגייר מחמת שהכירו כבר האמת, ובכה"ג שייך לענשם, אפילו שזה קודם שנתגיירו. אך, הרב פיינשטיין זצ"ל ציין שמדברי התוס' (שם), משמע שלא כיישוב בנו, כיון שהתוס' הקשה מרות מדוע לא נענשה? הרי אם סבר כדעת ר' שלום ראובן היה צריך ליישב שלא איחרה לאחר שכבר הכירה את האמת. לכן, בדעת התוס' הוא נשאר בצריך עיון.

[16] עיין בדברי תוס' (מסכת שבת קנו, ע"א, ד"ה אין מזל לישראל) שדן בנוגע לדברי ר' יוחנן שאמר אין מזל לישראל, שהרי מבואר בגמרא במסכת מעד קטן (כח, ע"א), בני חיי ומזוני אינם תלויים בזכות אלא במזל. התוס' יישב שאף על פי שתלויים במזל, בכל זאת, על ידי זכות גדולה משתנה המזל. אך, התוס' כתב שפעמים שאין המזל משתנה. כמו שמבואר במסכת יבמות (נ, ע"א), זכה הוסיפו לו, לא זכה פוחתין לו.

מצַות פריה ורביה

מובא במסכת יבמות דיון בנוגע למצַות פריה ורביה בגר שהוליד בן ובת בעת שהיה נכרי:

איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, **דהא הוו ליה**; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר: **אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אונו**; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, **גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי**. וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, אבל לעניין נחלה דלאו בני נחלה נינהו - אימא מודי ליה לריש לקיש; ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא - אימא מודה ליה לר' יוחנן, צריכא.

(סב, ע"א)

לדעת ר' יוחנן, הוא קיים מצַות פריה ורביה עם הילדים שנולדו לו בעת שהיה נכרי. אך, לדעת ריש לקיש, לא קיים. הם נחלקו גם בדין בכור. אם נולד לגר ילד בעת שהיה נכרי ולאחר שנתגייר נולד לו ילד נוסף. לדעת ר' יוחנן, הילד השני לא נחשב בכור. לדעת ריש לקיש, נחשב כבכור.

לכאורה, צריך עיון, בדעת ר' יוחנן, וכי הוא לא מסכים עם המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"? הילדים לא מתייחסים אחריו, שהרי הולידם בעת שהיה נכרי. נראה לי, שאפשר לבאר את המחלוקת על פי מה שהתבאר במחלוקת התנאים בטעם שגרים מעונים ומיוסרים. המחלוקת בין ר' יוחנן לריש לקיש היא בדיוק בנקודה האם המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" נכון גם לעניין שינוי מציאות? כלומר, שני הדינים שמוזכרים כאן, מצַות פריה ורביה וירושת בכור, תלויים במציאות הטבעית. הרי יסוד מצַות פריה ורביה, הוא להביא ילדים לעולם. דין ירושת בכור, תלוי בכך שהילד הוא ראשית אונו. לכן, ר' יוחנן סבר שהמושג "גר שנתגייר וכו' " לא משנה את המציאות הטבעית, הגר הביא את הילדים האלו לעולם, וכן לא משנה את המציאות שהילד הזה הוא ראשית אונו. משום כך, המושג "גר שנתגייר וכו' " לא יכול לבטל את הדינים האלו. אך, ריש לקיש סבר שהמושג "גר שנתגייר וכו' " מבטל גם דינים שבנויים על המציאות הטבעית. גם אפשר להסביר שדעתו, שדינים אלו לא בנויים על המציאות הטבעית. אולי הבנה זו בדעת ר' יוחנן, טמונה בדברי התוס':

רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה - אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן (לעיל כב.) גר שנתגייר כקטן שנולד דמי מכל מקום מסתברא ליה לר' יוחנן הכא **כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה מפטר נמי כשנתגייר**. בני פריה ורביה נינהו - וא"ת דבפ' ד' מיתות (סנהד' נט: ושם) משמע דבני נח לא מיפקדו אפריה ורביה **וי"ל דהכא לאו בני חיוב אפריה ורביה קאמר אלא כלומר שבניהם נקראים על שמם** כדאמרינן בסמוך.

(מסכת יבמות סב, ע"א)

ר' יעקב עטלינגר זצ"ל, בספרו "ערוך לנר", ביאר את מחלוקתם על פי ביאורו במחלוקת בין ר' חנניא בן גמליאל ור' יוסי. ר' יוחנן סבר כדעת ר' חנניא בן גמליאל, שהגר נחשב שהיה חי מת ונולד מחדש, ולכן נחשב שקיים פריה ורביה בגלגול הקודם. אך, לדעת ריש לקיש, נחשב שלא חי מעולם, ולכן צריך לקיים מצַות פריה ורביה:

אכתי לא מבואר במה פליגי ר' יוחנן ור"ל וי"ל דפליגי בהך מלתא שפירשתי לעיל (מ"ח ע"ב) דפליגי גם ר' חנניא ב"ג ורבי יוסי בה דהיינו אי אמרינן כקטן שנולד דמי וכאילו לא חי מקודם לעולם או אי אמרינן דדיינינן לי' כאלו חי ומת כשהוא עכו"ם ונולד עתה לישראל ע"ש, וה"נ בהא פליגי ר"י ור"ל דלר"י דיינינן לי' כמת ונולד וכיון דכבר קיים בגלגול הקדום מצַות פו"ר לא צריך לקיים עוד עתה כי נפש הישראלי נשלמה בקיום תרי"ג מצַות ולזה צריך גלגול כדי שיעלו כל המצַות בידו והיו לו לאחדים אכן אחרי שכבר קיים המצות נשלם בזה ולא צריך לקיים עוד אבל ר"ל ס"ל דדיינינן לי' כאלו לא חי מעולם ואז וודאי צריך לקיים עתה כשהוא גר.

(מסכת יבמות סב, ע"א)

נראה לי, שיש להקשות על יישובו, שבדבריו אין ביאור למחלוקת השניה בדין ירושת בכור.

הראי"ה קוק זצ"ל, בשו"ת "דעת כהן", ביאר שלא בכל דין אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כיון שמצד הטבע נחשבים כילדיו, לכן קיים מצַות פריה ורביה אפילו שנתגייר:

ומה"ט ס"ל לריו"ח, יבמות ד' ס"ב א', דהיו לו בנים בהיותו נכרי ונתגייר קיים פ"ו, אע"ג דבכ"מ אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, כדכ' התוס' שם ד"ה ריו"ח, והיינו דמ"מ מצד הטבע הם בניו, דהיינו טעמא דשבת, וכה"ג כתב בטו"א בר"ה כ"ח א', דמשו"ה לא אמרינן דלא יהיה יוצא ידי פ"ו, משום דהיה אז פטור, והוי דומיא דאכל מצה בהיותו שוטה והדר חלים, או תקע בכפיותו

והבריא, משום דמ"מ שבת איכא, **והעניין של שבת הוא גם כן דמצד טבע העולם בנו הוא, והוא מצד הטבע אותו האיש עצמו, אע"פ שמצד התורה כאחר דמי אינו מעכב בזה... הוא מצד הטבע אותו האיש עצמו**, אע"פ שמצד התורה כאחר דמי אינו מעכב בזה. וה"נ לגבי אומד הדעת דניחותא דקטן, דמ"מ רחמיו עליו ואדידיה סמיך, וניחא ליה במאי דעביד אבוהי, שהוא אב מצד הטבע אע"פ שאינו אב מצד התורה.

(סימן קמח)

יכול להיות שגם כוונת דבריו כפי שכתבתי שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מבטל את הטבע, לא משנה את המציאות[17]. לכן, כל הדינים שבנויים על המציאות הטבעית לא מתבטלים בגיור.

ירושה

מובא בגמרא במסכת קידושין:

אמר רבא: דבר תורה עובד כוכבים יורש את אביו, שנאמר: וחשב עם קונהו - ולא עם יורשי קונהו, מכלל דאית ליה יורשים; גר את העובד כוכבים - אינו מדברי תורה אלא מדברי סופרים, דתנן: גר ועובד כוכבים שירשו את אביהם עובד כוכבים, גר יכול לומר לעובד כוכבים טול אתה עבודת כוכבים ואני מעות, טול אתה יין נסך ואני פירות, משבאו לרשות גר - אסור; ואי סלקא דעתך דאורייתא, כי לא באו לרשותו נמי כי שקיל - חילופי עבודת כוכבים

[17] הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שו"ת "יחוה דעת", חלק ו, סימן ס) דן בשאלה האם גר צדק יכול לומר קדיש על הוריו הנכרים. לדעתו, הוא יכול לומר קדיש. שם הוא כתב שעל אף ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בכל זאת, יש זיקה כל שהיא כלפי אביו. הרי רואים שמקיים מצות פריה ורביה עם ילדיו שהוליד בעת שהיה נכרי.
גם ר' משה סופר זצ"ל (שו"ת 'חת"ם סופר', אבן העזר, חלק ב, סימן מא, ד"ה ולולי) כתב שאין לומר שמכיון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", אז אין בניו נקראים על שמו, שאם כן יהיה קשה הפסוק: "וכי יגור אתך גר, המול לו כל זכר ואז יקרב לעשותו", ומנין לו בנים זכרים שמילתם מעכבתו מפסח? אלא, ודאי שאף הבנים שנולדו לו בהיותו נכרי מתייחסים אחריו במספר עניינים. נראה שגם הנצי"ב בפירושו "עמק דבר" (שמות יב, מח) נקט כביאורו של ר' משה סופר זצ"ל.
אמנם, יש לציין שהתוס' (מסכת יבמות מח, ע"א, ד"ה אלא וכו') ביאר את הפסוק שמדבר על ילדים שנולדו לגר לאחר שהתגייר. אך, הילדים שנולדו לו בעת שהיה נכרי, מילתם לא מעכבתו מלאכול קרבן פסח.

> הוא דקא שקיל! אלא מדרבנן, גזירה הוא דעבוד רבנן שמא יחזור לסורו. תניא נמי הכי: במה דברים אמורים - כשירשו, אבל כשנשתתפו - אסור. עובד כוכבים את הגר וגר את הגר - אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים.
>
> **(יז, ע"ב)**

נכרי יורש את אביו הנכרי, אך לאחר שהתגייר לא יורש את אביו הנכרי מדין תורה, אלא רק מדרבנן. וזאת משום חשש שיחזור לסורו. נכרי לא יורש את אביו שהתגייר בין מדאורייתא ובין מדרבנן. גר לא יורש את אביו הגר בין מדאורייתא ובין מדרבנן.

רש"י[18] הסביר שיסוד דינים אלו טמון במושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כיון שהתגייר הוא לא מתייחס אחר אביו, בין שהבן התגייר ובין שהאב התגייר.

לפי הסברנו לעיל, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא סותר את המציאות והרי המציאות שזה בנו. אם כן, מדוע לא יורשו? אלא, צריכים להבין את יסוד דין הירושה. מהי משמעות ההלכה שיש ירושה אצל הנכרים?

נראה לומר שגם הנכרים מבינים שאי אפשר שרכוש של אדם לאחר פטירתו יהיה הפקר. האדם יגע כל חייו להשיג את הרכוש שנמצא תחת ידיו וברשותו, בוודאי שרצונו שישאר אצל קרוביו. אלא, הנכרים צריכים לקבוע מי מוגדר כקרובו ליורשו. ליהודים יש את התורה, שקובעת את קדימויות בירושה. אצל הנכרים, הדיינים צריכים לקבוע את הקדימויות. זהו חלק מז' מצוות, שחייבים לקבוע דינים. נראה שאצל הנכרים מי שיקח רכוש מן המת, לא עובר על איסור גזל, אך אם נחקק דין של ירושה, הרי יהיה חייב מיתה משום החוק שקבעו. אם לא קבעו חוק של ירושה, הרי הדיינים חייבים מיתה, משום שעוברים על מצות דינים.

יש כאן סברא הגיונית שיש לתת את הרכוש לקרוביו של הנפטר, אלא אם כן הנפטר ציוה אחרת. אך, הירושה איננה דבר טבעי, אלא חוק שמחויבים בו מצד השכל. כיון שהוא חוק, יש לומר שגם אצל אומות העולם מובן הדבר, שאדם שהתגייר, שהלך לדת אחרת לא שייך יותר אל אביו ולא נחשב קרובו ולכן לא מגיעה לו ירושה. הבנה זו טמונה בדברי הרא"ש שדן בדין ירושה ומסירת חוב לאחד שהורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה וכתב שם:

> אי נמי שאני רב מרי שרחל אמו ברתיה דשמואל נתעברה מאיסור בגויותו ולא חשיב גר כלל **דבדיני העכו"ם נמי אם היו שניהם חוזרין לסורן לא היה**

[18] שם, ד"ה כי לא באו נמי.

יורש את אביו דאינו בכלל עכו"ם יורש את אביו דבר תורה דבתר אימיה שדינן ליה.

(מסכת קידושין, פרק א, סימן כד)

מדבריו למדים שהדינים תלויים בדיני הנכרים. כלומר, דין ירושה אצל הנכרים תלוי בקביעת החוק אצל הדיינים. אמנם, נראה שהבנה זו איננה לגמרי נכונה. הרמב"ם[19] פסק: "הגוי יורש את אביו מן התורה אבל שאר ירושותיהן מניחין אותן לפי מנהגם". ר' וידל די טולושא זצ"ל, בספרו ה"מגיד משנה"[20], הסביר שהטעם שהרמב"ם כתב 'שאר ירושותיהן וכו' ' הוא, שלא מצינו שיהיה סדר נחלות אלא לישראל בלבד. אם כן, מתבאר מדברי הרמב"ם שירושת הבן אינה תלויה בחוק שיקבעו הדיינים הנכרים, אלא הנכרי יורש את אביו מיידית מכוח התורה.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[21] ביאר בדברי הרמב"ם שדין הבת כדין הבן בירושת הנכרים, וגם מדאורייתא יש לבת לרשת, ואין זה מונח שהנכרים יקבעו את ירושת הבת. גם בלי שהם קבעו כך, הבת יורשת את אביו. לפיו, ההלכה שהבן יורש לא נובעת מדין ירושה, אלא מדין ברא כרעא דאבוה, ולכן הוא הדין בבת. מה שכתב הרמב"ם "ששאר ירושות וכו' ", כוונתו לומר שיש דין על הבני נח שיסדרו נחלות, ולא שיהיה הפקר. לא מסתבר שכוונת הרמב"ם שיהיה זה לפי דעת דייניהם, שבוודאי אין לסמוך עליהם, ויש חובה למלכות לסדר נחלות בדינא דמלכותא. אין הדבר נתון לבחירת הדיינים לקבוע או שלא לקבוע. יש הכרח שהם יקבעו. ולפי מה שיקבעו כך תהיה הירושה. אך, הדינא דמלכותא לא מועילה נגד ירושת הבן ובת, שזהו דין תורה.

מדבריו למדים שירושת הבן והבת, איננה תלויה בחקיקת החוק, רק שאר הירושות תלויות בחקיקת חוק. לפיו, דין ירושת הבן ובת בנוי על המושג "ברא כרעא דאבוה". לכאורה, זהו מושג מציאותי. לפי זה, יש מקום ללמוד שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", מפקיע גם את הדינים שקשורים למציאות הטבעית.

נלענ"ד, שיש דרך אחרת לבאר את דברי הרמב"ם. הרמב"ם סבר שהתורה חייבה שהנכרים יקבעו חוקי ירושה שהבן יירש את אביו, לגבי שאר היורשים הדבר תלוי לפי שיקול דעתם. אם הם לא פוסקים בשאר היורשים דיני ירושה, הם לא עוברים על מצות דינים. רק בירושת הבן, הם עוברים על מצות דינים. יש לומר שרק בבן התורה ראתה שהגיוני ומסתבר שיתנו את הירושה לבן. אך, עדיין תלוי בחקיקת החוק. אם לא יחקקו את החוק שהבן יורש את אביו, ואחד יקח מרכוש האב, הרי לא

[19] הלכות נחלות ו, ט.
[20] שם.
[21] "דברות משה", מסכת קידושין יז, ע"ב, הערה כא-כב.

עבר שום איסור, הוא לא גזל. רק הדיינים יענשו, כפי שביארתי לעיל. אך, נראה שפירוש זה דחוק, ויותר מסתבר כפירושו של הרב משה פיינשטיין זצ"ל. בדברי ר' מנחם המאירי זצ"ל מבואר במפורש שהלוקח מן הרכוש של האב שמת, נחשב גזלן:

> הגוי אף על פי שהוא מעובדי האלילים ומן האמונות הקדומות שלא היו גדורות בדרכי הדתות הרי הוא בכלל ירושה של תורה ויורש את אביו ושאר מורישיו ואין אומרין שיהא כל המחזיק בהן זוכה בהן **אלא כל המחזיק בהן צריך להחזיר וכל שהוא מעכב הרי הוא גזל בידו והרי גזילו אסור** כמו שהתבאר בבבא קמא ואף אנו אם בא לפנינו לדין מוציאין מיד המחזיק ונותנין לו.
>
> (חידושי "בית הבחירה", מסכת קידושין יז, ע"ב)

עדיין, אולי אפשר לומר שהתורה חייבה שהבן ירש את אביו הנכרי לא מצד המציאות של "ברא כרעא דאבוה", אלא מטעם אחר שלא יהיה הרכוש הפקר וכיוצ"ב[22]. לכן, אין צורך לומר שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", מפקיע את הדינים שקשורים עם המציאות הטבעית. בין כך ובין כך אפשר לומר שדיני ירושה אינם דינים שתלויים במציאות הטבעית.

יש לציין שרב משה פיינשטיין זצ"ל, במקום אחר בספרו "דברות משה", נתן שתי אפשרויות לביאור דין ירושה בבני נח:

> ולכן יש להסתפק אם על כל פנים מחידוש התורה הוא שיירש הבן את אביו בבני נח שהיה שייך לומר שיהיו נכסי אחד מבני נח כשמת הפקר והתורה חידשה שהם של הבן מדין ירושה, או שלא נאמר ענין ירושה מציוי השי"ת לאדם ונח, אלא איסור גזל שנאמר לאדם ונח הוא לא רק על מה שבא להאחד מהם על ידי טורח פעולה ובדיני קנין אלא על מה שנחשבו בעיני אינשי שהוא שלו.
>
> (שיעורים בבא בתרא, פרק ח, סימן ו, ענף ד)

[22] הרב יחזקאל אברמסקי זצ"ל (בקונטרס "דיני ממונות", בפרק מיוחד שמוקדש לדיני ירושה) כתב שתוכנם הפנימי של דיני הממונות שקבעה התורה, נקבע לפי ההגיון, לאחר שהתורה העמיקה לחזות את צפונות לב האדם. כך למשל, הכלל הראשון בהלכות ירושה הקובע שה"קרוב קרוב קודם" – הירושה מתגלגלת מן המת אל קרוביו, ואם הם אינם, היא מעוברת אל הרחוקים ממנו, מובנת היטב, משום שרצונו של האדם הוא, שאחר מותו ישלוט בעמלו האדם הקרוב לו יותר, הקשור אליו יותר מכל בני משפחתו.

בהמשך הוא ביאר את הנפק״מ בין שני הפירושים האלו:

> והנה אם נימא שדין ירושה לבן את אביו בבני נח נאמר זה בחידוש התורה במצות בני נח שנאמרו לאדם ולנח אין שום טעם לחלק בין בן ובת דתרוייהו שוין לענין שהן יוצאי יריכו שבשביל זה הם כרעיה דאבוהון, אבל אם נימא שלא נאמר כלל ענין ירושה בבני נח, אלא ממילא נאסרו בני נח מלגזול גם מבנו לאחר מיתת האב כמו שהיו אסורין לגזול מהאב, משום דכל ענין גזל לבני נח אינו מצד דיני קנין דוקא אלא מצד החזקת העולם שהוא הבעלים שזה איכא גם בהבנים שהם העוסקים בהנכסים גם בחיי אביהן וכן יעסקו גם אחר מיתת אביהן, אפשר לחלק בין בן לבת בבני נח משום שדרך הגברי לעסוק בעבודת קרקעות ואף במטלטלין כמעשה בעלים לא רק בשל עצמן אלא אף בשל אביהן ולא דרך נשי מצד חולשתן ומצד טבען.
>
> (שם, ענף ה)

לפיו, האפשרות הראשונה סברה שירושת בני נח פועלת מכוח חידוש התורה. חידשה התורה שהבן כרעה דאבוה ולכן יורש. לפי סברא זו אין חילוק בין בן לבת. לפי האפשרות השניה, ירושת בני נח פועלת מכוח גזל. כלומר, כיון שבעיני בני נח הירושה שייכת לבני הנפטר, לכן מי שלוקח מידם נחשב גוזל. גזל אינו רק לגבי מה שאחד טרח וקנה, אלא שייך לכל דבר שבעיני בני אדם נחשב רכושו. אם כן, לפי הביאור הראשון יש מקום לדון שמדובר כאן על דין שתלוי במציאות הטבעית. לפי הדין השני, לא מדובר על מציאות טבעית, אלא תלוי בדעת בני נח.

יש ביאור מעניין של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל[23], לכל דיני ירושה. לדעתו, משפט הירושה בתורת ישראל אינו זכות גזעית שעוברת מהמוריש ליורשיו באופן אוטומטי, אבל היא עוברת ליורשיו בזכות המשפט. כמו שכתוב בגמרא במסכת בבא בתרא[24]: ״ ׳והיה ביום הנחילו את בניו׳, ביום אתה מפיל נחלות ואי אתה מפיל נחלות בלילה, דתניא ׳והיתה לבני ישראל לחוקת משפט׳, אורעה כל הפרשה כולה להיות דין״. לפיו, לאחר מותו של האדם עוברים כל נכסיו לרשות בית הדין. זאת אומרת לרשות העם כולו, בתי הדין הם אפוטרופסים של העָם והם מנחילים את נכסי המוריש לאלו הראויים ליורשו מדין תורה. הוא דייק את הדברים ממה שכתבו: ״איש כי ימות ובן אין

[23] שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך ב, יורה דעה, סימן ס, אות ג.
[24] קיג, ע״ב.

לו והעברתם את נחלתו"[25], "ועברה נחלתו" לא נאמר אלא "והעברתם". כלומר, בתי דין כאפוטרופסי הציבור זוכים בנחלה זו ומעבירים אותה ליורשי המוריש על פי הוראות משפט הירושה.

לכן, אין זכות נחלה, אלא למי שהוא בן העם שנושא בעול חובות העם ומצוותיו. משום כך, בן הנכרית לא יורש את אביו היהודי, כיון שהוא מתייחס אחר אמו ופטור מכל חובות העם ומצוותיו. זהו גם הטעם, שבן יהודית שהאב נכרי לא יורש את אביו הנכרי, כיון שלא מתייחס אחריו. כך גם בדין נכרי המתגייר, שלאחר שהתגייר לא מתייחס אחר אביו הנכרי ולא שייך לעמו, לכן לא יורשו.

דין הלוואה בריבית

מובא בגמרא במסכת בבא מציעא:

> תנו רבנן: ישראל שלוה מעות מן הנכרי ברבית, וזקפן עליו במלוה, ונתגייר, אם קודם שנתגייר זקפן עליו במלוה - גובה את הקרן וגובה את הרבית. ואם לאחר שנתגייר זקפן עליו במלוה - גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית. וכן נכרי שלוה מעות מישראל ברבית וזקפן עליו במלוה ונתגייר, אם עד שלא נתגייר זקפן עליו במלוה - גובה את הקרן וגובה את הרבית, אם משנתגייר זקפן עליו במלוה - גובה את הקרן ואינו גובה את הרבית. רבי יוסי אומר: נכרי שלוה מעות מישראל ברבית - בין כך ובין כך גובה את הקרן וגובה את הרבית. אמר רבא אמר רב חסדא אמר רב הונא: הלכה כרבי יוסי. אמר רבא: מאי טעמא דרבי יוסי - כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה.
>
> (עב, ע"א)

מבואר בברייתא שלכו"ע אם מדובר במקרה שישראל לוה מעות מן הנכרי, והנכרי התגייר לאחר שזקף על הישראל את הריבית במלוה, הגר [המלוה] גובה את הקרן ואת הריבית. אך, אם מדובר במקרה שהנכרי זקפן על הישראל במלוה רק לאחר שהתגייר, לא גובה את הריבית. המחלוקת בין ת"ק לר' יוסי היא, במקרה שהנכרי לוה מישראל. לדעת ת"ק, הדין תלוי בשאלה מתי הישראל המלוה זקף על הלוה את הריבית במלוה. אם הוא זקפן קודם שהתגייר הנכרי, המלוה גובה את הריבית. אם זקפן לאחר שהתגייר לא גובה. לדעת ר' יוסי, בכל מקרה גובה את הריבית.

רבא הסביר שהטעם של ר' יוסי הוא, משום שיש כאן תקנת חכמים, כדי שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר. כלומר, שיאמרו הנכרי התגייר כדי שלא יהיה חייב לשלם את הריבית.

[25] במדבר כז, ח.

השאלה נשאלת, מדוע המלוה גובה את הקרן, הרי "גר שהתגייר כקטן שנולד דמי"? אם כן, אין כאן חוב. אם מדובר שהמלוה הוא נכרי והוא התגייר, הרי הגר הוא לא מי שהלוה ללוה - לישראל. אם המלוה הוא ישראל, הרי הוא לא הלוה לגר, הוא הלוה לנכרי[26].

התקנה של ר' יוסי "שלא יאמרו בשביל מעותיו נתגייר זה" היא, רק לעניין הריבית. נראה שצריכים לומר כפי שנכתב לעיל, המושג "גר שנתגייר וכו' " מפקיע דינים אך לא מציאות. המציאות שהנכרי לוה את הכסף, ולכן הוא חייב לשלם. וכך הדבר גם במקרה שמדובר על ישראל שלוה מנכרי שהתגייר. הישראל חייב לשלם לנכרי על אף שהתגייר, כיון שהוא נשאר אותו אדם. ראיתי שגם הרב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א[27] דן בשאלה מדוע חייב לשלם את החובות שלוה בעת שהיה נכרי? על כך השיב:

> נראה שלא אמרו כן אלא בנוגע לאחרים שאחר שנתגייר אינו יותר קרוב לקרוביו וכשר לעדות ומותר בעריות אבל לא אמרו שהוא עצמו אינו אותו אדם שהיה קודם, ולכן חייב בכל מה שנתחייב לפני שנתגייר[28].

[26] ספר "חסידים" (סימן תרצא), כתב: "אע"פ שאמרו גר שנתגייר כקטן שנולד דמי, מכל מקום משלם מה שחייב לשלם".

[27] בכתב עת, "תחומין", כרך ה, במאמרו "יחוס אמהות בהשתלת עובר ברחם של אחרת", עמ' 254.

[28] לדעת רב זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מפקיע רק את הייחוס. דבריו אינם דומים לגמרי לדבריי. על דבריו יש להקשות בדין פריה ורביה, שהרי שם זה קשור לייחוס. בכל זאת, רואים שגם הוא נקט שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא נאמר בכל הדינים, ולא שייך בכל מקום.
כדברי הרב זלמן נחמיה גולדברג כתב הרב שאול ישראלי זצ"ל (ספר "חוות בנימין", סימן סז). בהרחבה מרובה כתב מאמר ארוך בנושא הגדר של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הוא דן מהו המקור והסברא ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"? לדעתו, כל תוכן הגרות היא הסתפחות לעָם ישראל. אלא, שלא תיתכן הסתפחות לעָם ישראל בלי קבלת מצוות. כיון שבמעמד הר סיני אמר כל העָם "יחדו" נעשה ונשמע, ולא נשאר אף אחד מעָם ישראל שלא היה בקבלת התורה. במעמד הר סיני נתאחדו עַם ישראל ונהיו לאחדים. מה שנצטרך מן הגר קבלת מצוות, אין זה אלא בחינת גילוי מילתא שהסכים לתנאי שבו מותנית הצטרפותו לעָם ישראל.
לפיו, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא נוגע אלא רק במה שנוגע להתייחסות של הגר. כלומר, לייחוסו, אבל לדברים אחרים, כגון נכסים, חיובים וזכויות אין לזה משמעות. רק מה שנוגע להשתייכות הלאומית שלו, אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כיון שכל יסוד הגרות הוא צירופו לעָם ישראל, וניתוקו מלאומיותו.
יש אולי לסייע לדבריו מכוח דברי הרב יוסף ענגיל זצ"ל, בספרו "חוסן יוסף" (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.

כן כתב הגרש"ז אויערבאך זצ"ל[29]:

> דלא לכל דבר אמרינן דכקטן שנולד דמי, דהלא כל חובות, השבת גזילה והלוואות שנתחייב בגויותו עדיין חייב בהם בגירותו.

גר שחטא בעת שהיה נכרי

כבר הוזכרה לעיל דעת ר' חנניא בן גמליאל שהגר נענש על חטאים שעשה בעת שהיה נכרי. אולם, שם היה דיון מצד עונש בדיני שמים. בסוגיא במסכת סנהדרין יש דיון אם נענש בבית דין של מטה:

> אמר רבי חנינא: בן נח שבירך את השם ואחר כך נתגייר - פטור, הואיל ונשתנה דינו - (נשתנה) [מסורת הש"ס: ונשתנית] מיתתו. נימא מסייעא ליה: ברח עד שלא נגמר דינו, ואחר כך הקיף זקן התחתון - פטור, מאי טעמא - לאו משום דאמרינן: הואיל ואישתני - אישתני? - לא, שאני הכא דאי עבד השתא - לאו בר קטלא הוא. תא שמע: אם משנגמר דינו ברח, ואחר כך הקיף זקן התחתון - חייב. נגמר דינו קאמרת? נגמר דינו - גברא קטילא הוא. תא שמע: בן נח שהכה את חבירו ובא על אשת חבירו, ונתגייר - פטור. עשה כן בישראל ונתגייר - חייב. ואמאי? נימא: הואיל ואישתני - אישתני! - דינו ומיתתו בעינן, והאי - דינו אישתני, מיתתו לא אישתני. בשלמא רוצח, מעיקרא סייף והשתא סייף. אלא אשת איש, מעיקרא סייף והשתא חנק! - בנערה המאורסה, דאידי ואידי בסקילה. - והא עשה כן בישראל דומיא דאשת חבירו קתני! - אלא: קלה בחמורה - מישך שייכא.
>
> (עא, ע"ב)

תוס'[30] הקשה שדברי ר' חנינא אינם לא כדברי ר' חנניא בן גמליאל ולא כדברי ר' יוסי בסוגיא במסכת יבמות[31]. הרי לפי ר' יוסי, משום המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" הגר לא נענש בידי שמים על עברות שעשה בעת שהיה נכרי. לדעת ר' חנניא בן גמליאל, הגר נענש. אך, ר' חנניא בן

אפשר להבין את דבריו לאור דברי הרב שאול ישראלי זצ"ל, שהרי היסוד של "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" נעוץ בכך שהגר מצטרף לעַם ישראל ומתנתק מייחוסו הקודם.

[29] ספר "הליכות שלמה", פרק טז, דבר הלכה, אות טו.

[30] מסכת סנהדרין עא, ע"ב, ד"ה בן נח וכו'.

[31] מח, ע"ב.

גמליאל לא עשה חילוק בין שעשה עברות ליהודי ובין שעשה עברות לנכרי. ר׳ חנינא עשה חילוק. התוס׳ יישב כפי שנכתב לעיל, שכאן הדיון מצד דיני אדם, ושם מצד דיני שמים. אבל, לא ביאר את דבריו כמי סבר ר׳ חנינא.

השאלה נשאלת, מה מקום לחייבו כשרצח יהודי ובא על אשת יהודי, הרי בסופו של דבר הוא ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״?

גם רש״י[32] ביאר בדעת ר׳ חנינא שהפטור של הגר מעונש על ברכת השם בעת שהיה נכרי, לא נובע מחמת המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. אלא, שנשתנה דינו ונשתנתה מיתתו. נכרי שבירך את ה׳ נידון בעד אחד ובדיין אחד. אך, יהודי נידון בב׳ עדים, התראה וסנהדרין של כ״ג. גם השתנתה מיתתו, שנכרי חייב חנק. יהודי חייב סקילה. לכן, הוא פטור מעונש.

החילוק בין שרצח נכרי ובין שרצח יהודי, נובע מכך שנכרי שרצח נכרי חייב מיתה. אבל, יהודי שרצח נכרי פטור מעונש מיתה. אם כן, השתנתה מיתתו של הגר. אך, נכרי שרצח יהודי חייב מיתה, וגם יהודי שרצח יהודי חייב מיתה ולכן לא השתנתה מיתתו. אף על פי שהשתנה דינו, כלומר שנידון בב׳ עדים וכו׳, בכל זאת, לא השתנתה מיתתו, כיון שבב׳ המקרים נידון בסייף.

צריך עיון, מדוע הגר לא נפטר מעונש בזכות המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״? נוסף על כך, היה צריך להיות פטור אפילו במקרה שרצח יהודי. הרי הוא לא אותו אדם שעשה את העברה, הוא לא בירך את ה׳, כמו שמצינו בסברת ר׳ יוסי בעניין עונש בידי שמים.

היה מקום לבאר את דעת ר׳ חנינא לפי סברת ר׳ חנניא בן גמליאל, שנענש בדיני שמים. כלומר, המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ לא מפקיעו מן העונש. כדי לבאר את החילוק שכאן רק נענש אם הרג יהודי או בעל אשת יהודי, יש לבאר שהפטור בהריגת נכרי, לא נובע בגלל המושג ״גר שנתגייר וכו׳ ״, אלא כפי שכתב רש״י מטעם שהשתנו דינו ומיתתו. זו כוונת התוס׳, שבסוגיא במסכת יבמות מדובר על דיני שמים, ושם אין חילוק בין שעשה את העברה ליהודי ובין שעשה את העברה לנכרי. אך, בסוגיא במסכת סנהדרין מדובר בדיני אדם, ושם יש חילוק בין שעשה את העברה ליהודי ובין שעשה לנכרי.

אך, מהרש״א[33] כתב שאפשר לבאר את דעת ר׳ חנינא בין לדעת ר׳ חנניא בן גמליאל ובין לדעת ר׳ יוסי. לא מובן איך דברי ר׳ חנינא מתאימים עם דברי ר׳ יוסי, שסבר שלא נענש בדיני שמים, משום

[32] מסכת סנהדרין עא, ע״ב, ד״ה הואיל ונשתנה וכו׳ ; שם, ד״ה ונשתנית מיתתו.
[33] שם, על דברי התוס׳.

המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"? גם בעל שו"ת "בית יעקב"[34] הבין בדברי התוס' שאפשר להסביר את הסוגיא גם אליבא דר' יוסי שפטר דווקא מדיני שמים, אך לא מדיני אדם.

נראה שהדרך לבאר את הסוגיא אליבא דר' יוסי היא באופן הבא: הטעם שנענש הוא כדי שאנשים לא יבואו להתגייר כדי ליפטר מן העונש. בדיני אדם, אי אפשר לדעת שבאמת כוונתו לשם שמים וגם יש לעז. כמו שראינו שר' יוסי סבר בדין של ריבית, שהנכרי שהתגייר צריך לשלם את הריבית, כדי שלא יאמרו וכו'. כן יש לומר בדין של העונש. אך, יש מן הדוחק בביאור הנ"ל, משום שמדברי הגמרא משמע שחיובו או פטורו של הנכרי שהתגייר הוא עיקר הדין, ואין כאן תקנת חכמים. נוסף על כך, יצא לפי הביאור המוצע כאן, שנהרוג אדם שלפי דין תורה לא חייב מיתה. שהרי מצד דין תורה כיון שהתגייר לא מגיע לו להענש. קשה לומר שמשום תקנת חכמים נהרוג אדם.

בעל שו"ת "בית יעקב"[35] רצה לבאר דין זה מטעם גזירת רבנן, שרואים שחז"ל חילקו בין עריות לדין עדות, שאחים מן האֵם שהתגיירו לא חולצים ולא מייבמים אך, מעידים זה לזה. הטעם לחילוק בין שני הדינים, מבוארת בדברי הגמרא, שעריות מסורות לכל, אך עדות מסורה דווקא לבית דין[36]. כלומר, אם יראו שאחים מן האֵם חולצים או מייבמים, יחשבו שהדבר מותר אצל יהודים, ולא ידעו שהם גרים, ויבואו לעשות כן אצל יהודים. אותם הדברים נאמרים גם בנידון שלנו. כלומר, אם לא יעשו דין בנכרי שהתגייר שבא על אשת יהודי בעת שהיה נכרי, הרי יחשבו שמותר ליהודי לבוא על אשת יהודי.

אבל, בעל שו"ת "שבות יעקב" דחה הבנה זו, שלא מסתבר שמשום גזירה יבואו להרוג אדם. לכן, הוא ביאר את דברי התוס' כפי שהתבאר בתחילה, שדברי הגמרא נאמרים אליבא דר' חנניא בן גמליאל. ר' חנינא בן גמליאל סבר שבדיני שמים אין חילוק בין שרצח יהודי ובין שרצח נכרי, לעולם הוא נענש. כאן יש חילוק, כיון שמדובר על דיני שמים. אבל, אי אפשר לבאר את דברי ר' חנינא לדעת ר' יוסי, שסבר שהוא פטור אפילו מדיני שמים:

> כוונת התוספות לתרץ דהסוגיא דסנהדרין אתיא כמ"ד דפליג אר' יוסי דלא הוי כקטן שנולד דמי לעניין זה אלא דלכך גרים מעונין ויסורים באים עליהם לפי שלא קיימו מצות בני נח נדונו בדיני שמים והא דאמרינן בהכה את חבירו

[34] סימן ג. ראיתי את הדברים בשו"ת "שבות יעקב", חלק א, סימן קעז.
[35] סימן ג.
[36] מסכת יבמות כב, ע"א.

> או בא על אשת חבירו פטור היינו מדיני אדם אבל וודאי לר׳ יוסי כיון דפטור מדיני שמים מכ״ש בדיני אדם אפילו עשה כן בישראל.
>
> (חלק א, סימן קעז)

לפי שני הביאורים שהובאו לעיל, בין לביאור שהסוגיא היא אליבא דר׳ חנניא בן גמליאל, ובין לביאור שהסוגיא היא גם אליבא דר׳ יוסי ויש כאן גזירת דרבנן, הרי לדעת ר׳ יוסי, המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ מפקיעו מן העונש, ולדעת ר׳ חנניא בן גמליאל, הוא לא מפקיעו מעונש בין בדיני שמים ובין בדיני אדם. יכול להיות שאפשר לתלות את השאלה אם נפקע מן העונש או לא, ביסוד שהתבאר לעיל בביאור המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. דהיינו, אם המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ מפקיע את המציאות. שאם אינו מפקיע את המציאות יש לומר שלא יפטר מעונש.

הביאור המוצע כאן יבאר לנו את דעת ר׳ מנחם המאירי[37] שכל החילוקים של ר׳ חנינא, הם לפני שנגמר דינו של הגר. אבל, אם נגמר דינו קודם שנתגייר, חייב מיתה, גם כשמדובר שבירך את ה׳ בעת שהיה נכרי. הטעם לכך, הוא משום שכל שנגמר דינו הרי הוא כהרוג.

יש להקשות, מדוע גמר דינו משנה את ההלכה? הרי ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״, ואם כן צריך להיות פטור מן העונש. אלא, כפי שנכתב לעיל המושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ לא יכול להפקיעו מן העונש. הוא רק נפטר כשיש שינוי במיתה, אבל הפטור לא נובע משום המושג ״גר שנתגייר וכו׳ ״.

להלכה למעשה, הרמב״ם פסק כדעת ר׳ חנינא:

> בן נח שבירך את השם, או שעבד ע״ז, או שבא על אשת חבירו, או שהרג חבירו, ונתגייר פטור, הרג בן ישראל או שבא על אשת ישראל ונתגייר חייב והורגין אותו על בן ישראל, וחונקין אותו על אשת ישראל שבעל שהרי נשתנה דינו.
>
> (הלכות מלכים י, ד)

אך, כפי שנכתב לעיל אין הכרח להסביר את דעת ר׳ חנינא כדעת ר׳ חנניא בן גמליאל או כדעת ר׳ יוסי, ולכן אי אפשר ללמוד מדברי הרמב״ם אם פסק כדעת ר׳ יוסי או כדעת ר׳ חנניא בן גמליאל. על אף, שכתבתי שסברת ר׳ חנינא נראית לי יותר מתאימה עם סברת ר׳ חנניא בן גמליאל, בכל זאת, אין הכרח להבנה זו, ולכן אי אפשר להכריע בדבר.

[37] מסכת סנהדרין עא, ע״ב.

יש לציין, לתשובתו המעניינת של הרב יאיר בכרך זצ"ל, בשו"ת שלו "חוות יאיר". הוא דן בדין נכרי שנתגייר, ובעת שהיה נכרי גנב, האם חייב להשיב את הגניבה?

הוא הזכיר דברי חכם אחד שלמד מדברי ר' יוסי ביישובו על השאלה מדוע גרים מעונים, שהעברות שעשה בעת שהיה נכרי לא נזכרות לו. הרי ר' יוסי דחה את דברי ר' חנניא בן גמליאל וטען שלא נענש בדיני שמים על העברות שעשה בעת שהיה נכרי, כיון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". אך, ר' יאיר בכרך השיב לדברי החכם מכוח דברי התוס' במסכת סנהדרין[38] שחילק בין דיני שמים לדיני אדם. לדעת התוס', נענש בדיני אדם על אף שלא נענש בדיני שמים. אבל, ר' יאיר בכרך העיר שלכאורה הסברא הפוכה, שדווקא הסברא נותנת שיש להעניש את האדם בדיני שמים ולא בדיני אדם, שהרי רואים בסוגיא במסכת בבא קמא[39], ד' דברים שחייב בדיני שמים, ולא בדיני אדם[40].

לכן, הוא סבר שיש לעשות חילוק אחר, בין אם נודעה חטאתו לבית דין, ובין אם לא נודעה. אם נודעה חטאתו לבית דין ועליה התחייב בהיותו בן נח, הרי נשאר בדינו, ומענישים אותו. על כך מדובר בגמרא במסכת סנהדרין, שכבר נתחייב בהיותו בן נח, ולכן הוא נענש בכה"ג שלא השתנה דינו. אך, אם לא נודעה חטאתו בהיותו נכרי, הרי נחשב כקטן שנולד דמי, ולא נענש.

בנוגע לגניבה, אפילו אם לא נודע לבית דין שגנב ולא נתחייב, בכל זאת, חברו שהוא גנב ממנו יודע מכך ויצעק לשמים על כך, וכיון שאין תשובה ויום הכיפורים מכפר עד שירצה את חבירו, הרי חייב להשיב את הגניבה. גניבה שייכת לתחום שבינו לחברו, ובכך לא נחשב כקטן שנולד דמי.

אבל, הרב יאיר בכרך הקשה שאיך אפשר שבדיני שמים יחשב כקטן שנולד דמי והבית דין יהרגו אותו? על כך הוא השיב שכיון שנתחייב בשעת מעשה מתורת בן נח, הרי נשאר בחיוב המיתה. טעם הדבר, הוא משום שהגיור נחשב כמו תשובה וכמו שתשובה לא מועילה לבטל את חיוב המיתה, גם הגיור לא יועיל לבטל את חיוב מיתת בית דין. אך, הוא חילק שמדובר דווקא בדבר שהיה חייב בהיותו נכרי, שעל כך לא מועיל הגיור לפטרו מן העונש. אך, אם עשה מעשה שלא היה חייב בהיותו נכרי, ושרק ליהודים אסור לעשותו, הרי בוודאי לא יתחייב על המעשה גם לאחר שיתגייר. אם נטל ריבית או מצא אבידה בעת שהיה נכרי, בוודאי לא חייב להשיבם לאחר שמתגייר. לכן, הוא כתב שיכול להיות שאם גנב מנכרי, אפילו שהגניבה בעין לא צריך להשיב, שהרי נכרי שגנב מנכרי חייב

[38] עא, ע"ב.
[39] נה, ע"ב.
[40] ר' יאיר בכרך לא ביאר כפי שביארתי לעיל. לדעתו, התוס' סבר שדיני אדם יותר חמורים מדיני שמים. לכן, בדיני שמים הוא לא נענש, אך בדיני אדם הוא נענש. אך, בעל שו"ת "שבות יעקב" השיג על דבריו וביאר כפי שהובא לעיל.

מיתה ולא חייב בהשבה, ולכן אפילו לאחר שהתגייר לא מתחייב בהשבה. אך, משמע מדבריו שאם גנב מיהודי חייב להשיב. אלו דבריו:

וזה אשר השיב לו חכם אחד בגמרא בפרק החולץ תניא מפני מה גרים בזמן הזה מעונים ואמר ר"ח שהוא בשביל שלא קיימו ז' מצות והשיב עליו ר"י גר שנתגייר כקטן שנולד דמי ונתן טעם אחר **ומשמע מזה דכל עברות שעשה כבר לא יזכרו עוד והוי ממש כקטן שנולד לעניין זה אכן בתוס'** בפרק בן סורר ע"א ע"ב דתניא בברייתא דבן נח שהמית את ישראל או בא על אשתו ונתגייר אם לא נשתני' מיתתו להחמיר חייב מיתה... והקשה התוס' מהא דגר שנתגייר **וכתבו שיש לחלק בין דיני אדם לדין שמים ואם כן וודאי מחויב להחזיר הגזלה**. מ"מ צל"ע על דברי התוס' שאף שהן אמת מצינו כמה דברים שפטור מד"א וחייב בד"ש כבר"פ הכונס כי ירבה אלוה מאנוש בדינו **מש"כ את"ל דיש בשינוי העברות חילוק להיפך כי בדברים שבינו למקום כגון אם לא נודע הדבר שחטא הוא כקטן שנולד מש"כ אם נודע חטאתו לב"ד וחייב עלי' בהיותו בן נח נשאר דינו** ואם כן ה"ה גזילה שהוא בין אדם לחבירו אפילו לא נודע לאדם הלא חבירו יצעק עליו לשמים ובכה"ג אין תשובה ויו"הכ מכפר עד שירצה חבירו **מ"מ קשה לומר דבד"ש זה בן נח שנתגייר כקטן שנולד ואין עליו עונש ואנן קטלינן ליה** והכי מקשה הש"ס בפ' הנשרפין פ"ב ע"ב **מיהו י"ל דשאני התם דמעיקרא רחמנא פטרי' מש"כ זה שנתחייב בשעת מעשה מתורת בן נח ואותו מעשה אלו עשה ביהדותו היה גם כן חייב מיתה לכן נשאר בחיובו מיתה** מיהא דווקא אם אינה חמורה ממיתה שנתחייב בראשונה ולפי זה אם אכל אבר מן החי ואחר כך נתגייר לוקה רק די"ל דלמא נגידא חמירא ממיתה כבכתובות וצ"ע: **ויש להמתיק העניין בטוב טעם כי העניין שגר שנתגייר כקטן וכו' מפני שקבלת עול תורה ומצות מכפר על כל תועבת ה' אשר עשה** [כי בגר שהיה גוי כופר בבורא עולם עסקינן] **כמו תשובה מעליית' כאלו עשה אותו מעשה ביהדותו ועשה תשובה לכן לא יועיל לו גרותו בדבר שחייב עליו מיתת ב"ד כמו שלא יועיל גם כן בישראל על ידי תשובה. מ"מ באשר עתה ישראל לא נוכל לדונו במיתת ב"נ גם לא להחמיר אם מיתת ישראל חמורה** ודו"ק וק"ל. נקוט מיהא דאם בידו גזלה וה"ה גניבה דהוי גם כן אביזריה דגזל... חייב להחזיר **מש"כ אם בידו אבידת ישראל דלא נצטוה בגויותו או ריבית וכה"ג וודאי פטור** והכי מוכח בפ' הריבית /איזהו נשך/ ע"ב ע"א... ולא שאל השואל רק על גזילתו לישראל ודגוי פשיטא לי' שא"צ להחזיר

ולי צ"ע אחר דק"ל בישראל דאסור לגזול או לגנוב מגוי ואפילו כבר גנב וגזל חייב להחזיר... וא"כ י"ל דה"ה זה שנתגייר אחר שנצטווה בו בעוד גוי חייב ג"כ להחזיר אחר שנתגייר רק דאפשר לומר הואיל דבאינו בתורת ישראל לית' במצות חזרה רק חיוב מיתה לכן גם אחר שנתגייר לא רמיא עלי' מצות חזרה דאינו מצוה רק לבני ישראל והכי מסתבר אף אם בכה"ג ישראל מגוי חייב דמ"מ מצות חזרה הגזל על הישראל הוא וחייב להחזיר אף לגוי...

(סימן עט[41])

מדברי הרב יאיר בכרך מתבאר לנו יסוד חשוב בגדר הכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", שלדעתו הגיור נחשב כמו תשובה. יש לציין שבעל שו"ת "שבות יעקב"[42] כתב שאף על פי שפוסקים "שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בכל זאת, לא פסקו כך בכל מקרה, שהרי כאן פסקו כדעת ר' חנינא. גם במצוַת פריה ורביה ראינו שמקיים מצוַת פריה ורביה אפילו שהתגייר. אולי יש לבאר את דבריו על פי מה שביארתי לעיל שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע עניין טבעי, את המציאות. לכן, כל הדינים שבנויים על המציאות הטבעית לא מתבטלים בגיורו.

[41] יש לציין שבעל שו"ת "יד אליהו" (סימן מ) הקשה על דברי הרב יאיר בכרך, שלא מובן החילוק בין שגנב מנכרי ובין שגנב מיהודי. הרי נכרי שגנב מיהודי חייב מיתה ולא חייב בהשבה, ולכן גם נכרי שגנב מיהודי ואחר כך התגייר לא יהיה חייב בהשבה. בעל שו"ת "יד אליהו" ציין למחלוקת בין התוס' לרש"י אם בנכרי שייך דין קים ליה בדרבה מיניה. מדברי רש"י מבואר שיש אצלו דין קים ליה בדרבה מיניה, אבל לדעת התוס' אין לו דין קים ליה בדרבה מיניה. לפי רש"י, שיש לו דין קים ליה בדרבה מיניה, הרי יש לומר שלאחר שגנב הוא התחייב במיתה ונפטר מחיוב השבה וקונה את הגזילה. אבל, לפי דעת התוס', חייב בהשבה. לכן, לפי רש"י לאחר הגיור לא יצטרך להשיב. לפי דעת התוס', יהיה חייב להשיב. הוא כתב שלפי זה, יש לנו עוד נפק"מ במקרה שנכרי גנב ואחר כך מת, ובנו שיורשו התגייר. לדעת רש"י, שאביו מצד הדין לא היה חייב להחזיר, אז גם יורשו שהתגייר לא חייב להשיב. אבל ,לפי דעת התוס', שחייב מצד הדין להשיב, אז בנו שהתגייר יהיה חייב להשיב.
בעל שו"ת "יד אליהו" הוכיח שנכרי שהתגייר פטור מן החיובים הקודמים שלו. הרי מבואר במשנה במסכת כתובות (צ, ע"א) שגר שהתגייר ואשתו עמו כתובתה קיימת שעל מנת כן קיימה. מבואר בגמרא שהוא חייב לשלם לה רק מנה. רש"י (שם) ביאר שחייב את המנה כיון שהוא תנאי בית דין, אבל תוספת אין לה, כיון ששטרא חספא בעלמא. מוכח מכך שלא חייב לשלם את החוב שהיה עליו בשטר.
נלענ"ד, שאין ראיה מן הסוגיא במסכת כתובות, כיון שהכתובה שנכתבה בעת שהיה נכרי נחשב חספא בעלמא משום שאין כתובה אצל הנכרים. בדיניהם אין כתובה. נכרי שגירש את אשתו לא מתחייב בכתובה, ואפילו שכתב לה שטר כתובה אין משמעות לשטר זה. נוסף על כך, חיוב הכתובה הוא רק אם מגרשה מאישות של בני נח. אבל, כאן הוא נשאה מחדש כבן ישראל, ולכן אפילו אם יגרשה הגירושין הן מאישות של בני ישראל שעל זה לא חל חיוב הכתובה הראשונה.
[42] חלק א, סימן קעז.

דין יחוד, חיבוק ונישוק, בנכרים שנתגיירו הם וילדיהם

נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[43] שאב ואֵם מותרים בחיבוק ונישוק ויחוד עם ילדיהם. הבסיס להלכות אלו, הוא המשנה במסכת קידושין:

> מתייחד אדם עם אמו ועם בתו; וישן עמהם בקירוב בשר, ואם הגדילו - זו ישנה בכסותה וזה ישן בכסותו.
>
> (פ, ע"ב)

נשאלת השאלה, במקרה של גרים, האֵם מותר לגר להתייחד עִם אמו הנכריה? כמו כן, האֵם מותר לו לחבק ולנשק אותה? שאלות אלו נשאלות גם לגבי גיורת ביחסה עִם אביה הנכרי. לכאורה, יש לומר כיון שיש את המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", והגר אינו מתייחס להוריו הנכרים, יהיה אסור ביחוד, חיבוק ונישוק עִם אמו. שאלה זו נשאלת גם במקרה שהוריו התגיירו, כיון שהוא לא מתייחס אחריהם.

עיון בדברי הגמרא וראשונים:

נעיין במספר סוגיות בגמרא ונראה אם אפשר להסיק מהן מסקנות לשאלתנו. נתחיל בדברי הגמרא במסכת סנהדרין, שדנה בפעולת אנשי כנסת הגדולה בביטול יצר העריות:

> אמרי הואיל ועת רצון הוא ניבעי רחמי איצרא דעבירה בעו רחמי אימסר בידייהו חבשוהו תלתא יומי, איבעו ביעתא בת יומא לחולה ולא אשכחו. אמרו היכי נעביד? ניבעי פלגא. פלגא מרקיעא לא יהבי, כחלינהו לעיניה. אהני ביה דלא איגרי איניש בקרובתיה.
>
> (סד, ע"א)

מבואר בסוגיא שלבסוף פעולת אנשי כנסת הגדולה הועילה לביטול היצר של עריות כלפי קרובות. רש"י[44] הסביר שהכוונה היא ליצר לבוא על אמו ואחותו, אבל עדיין יש יצר באשת איש ובנדה. יש לדון, אם פעולת אנשי כנסת הגדולה הועילה רק כלפי היהודים, או גם כלפי הנכרים. שהרי אם נאמר, שפעולת אנשי כנסת הגדולה לא הועילה כלפי הנכרים, שעדיין יש יצר של עריות אצל הנכרים, הרי יש לומר שנכרי שהתגייר יהיה אסור ביחוד, חיבוק ונישוק קרובות הנכריות שלו. אלא,

[43] אבן העזר כא, ז ; כב, א.
[44] מסכת סנהדרין סד, ע"א, ד"ה אהני ביה.

יש מקום לדחות ולומר שאפילו אם פעולת אנשי כנסת הגדולה לא הועילה כלפי הנכרים, בכל זאת, כאן לאחר שהתגייר אין לו יצר כלפי אמו הנכריה. הרי הוא נעשה יהודי, ובכך נפקע ממנו היצר של עריות.

רש"י הזכיר רק את אמו ואחותו, מה הדין בבתו? מדברי גמרא אחרת מבואר שגם אין יצר לגבי בתו. שהרי מבואר במסכת קידושין[45] שאמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עִם אחותו ודר עִם אמו ועם בתו. רש"י[46] ביאר שהכוונה שעִם אמו ובתו יכול לדור בקביעות, אך עִם אחותו לא יכול לדור בקביעות. הטעם לחילוק הוא, שכלפי אמו ובתו לא תקיף יצרו, משום שעל כך הועילה פעולת אנשי כנסת הגדולה. לפי זה, גם כלפי בתו לא תקיף יצרו.

אמנם, יש לתמוה על דברי רש"י, שהרי מובא בגמרא במסכת קידושין:

> אמר ר' יוחנן משום ר' ישמעאל רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר 'כי יסיתך אחיך בן אמך', וכי בן אֵם מסית, בן אב אינו מסית. אלא, לומר לך בן מתייחד עם אמו, ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה.
>
> (פ, ע"ב)

מדברי הגמרא מתבאר לנו שמדאורייתא מותר לבן להתייחד עִם אמו. לכן, מוכרחים לומר שמדאורייתא אין לו יצר כלפי אמו. היצר לא בטל מצד פעולת אנשי כנסת הגדולה. שהרי אם היה יצר גם כלפי אמו, אז היה צריך להיות אסור בייחוד עִם אמו. היינו, לפחות מן התורה עד תקופת אנשי כנסת הגדולה. אולי אפשר לומר, שאפילו שמדאורייתא מותר ביחוד, היה מקום לאסור מדרבנן. יכול להיות שקודם פעולת אנשי כנסת הגדולה, היה אסור מדרבנן להתייחד עִם אמו. לאחר פעולת אנשי כנסת הגדולה, הותר היחוד אפילו מדרבנן.

מדברי בעל ה"פני יהושע"[47] אפשר להשיב על שאלתנו בדרך אחרת. דבריו נסובים על השאלה מדוע הותר להתייחד עִם אחותו? על כך השיב, שמשמע מדברי רש"י שהוזכרו לעיל, שפעולת אנשי כנסת הגדולה הועילה גם לגבי אחותו. אלא, כיון שמעיקר הדין היה אסור להתייחד עִם אחותו, לכן לאחר פעולת אנשי כנסת הגדולה הותר רק היחוד, אך אסור לדור עמה בקביעות. אבל, לגבי אמו ובתו, שמעיקר הדין הותר היחוד, פעולת אנשי כנסת הגדולה הועילה להתיר גם לדור עמן בקביעות.

כעין זה מבואר בתוס' רא"ש. הרא"ש הקשה איך אנשי כנסת הגדולה התירו דבר שאסור מן התורה? הרי מדאורייתא אסור להתייחד עִם אחותו? על כך השיב, שמדאורייתא מותר לאדם

[45] פא, ע"ב.
[46] שם, ד"ה מתייחד עם אחותו; ד"ה ודר עם אמו וכו'.
[47] מסכת קידושין פא, ע"ב, ד"ה מתייחד אדם עם וכו'.

להתייחד עִם אמו, גם בלי פעולת אנשי כנסת הגדולה. הטעם לכך, כיון שאין היצר מתגרה בו כלפי אמו. מכך נלמד, שכל מקום שהיצר לא מתגרה, אפשר להתייחד עִם עריות. לכן, לאחר פעולת אנשי כנסת הגדולה שהיצר לא מתגרה בו כלפי אחותו, אפשר להתייחד עמה:

> מתיחד אדם עם אחותו - דלא מגרי יצר הרע בקרובות מאנשי כנסת הגדולה ואילך. ותימה היכי עקרינן איסור יחוד דאוריתא מאנשי כנסת הגדולה ואילך. **ונראה לה"ר אלחנן דהיינו טעמא משום דאמו מותרת לכתחלה להתייחד עמה משום דכתיב בן אמך ובאמו אפי' קודם עובדא דאנשי כנסת הגדולה לא הי' יצר הרע שולט** כדאמרי' בחלק במעשה דאמון דאמרו לו כלום יש לו הנאה ממקום שיצאת משם אלמא הא בהא תליא, הילכך כיון דאזל לי' יצר הרע משאר קרובות ילפי' מאמו וכיון דלא מגרי בהו שרי להתייחד בהדייהו, ומ"מ לא התירו באחותו כמו באמו דמותר לדור עם אמו ולישון בקירוב בשר בלא הגדילו וכי הגדילו כל אחד בכסותו, **והא דשרי בבתו כמו באמו משום דהואיל ויצאה ממנו לא מגרי בי' כלל ואע"ג דלא הוי יצתה ממנו ממש כמו באמו**:
>
> (מסכת קידושין פא, ע"ב)

לפי כל זה, יש ללמוד מדברי הגמרא שגם בלי פעולת אנשי כנסת הגדולה, אין תאווה לבן כלפי אמו. כן הדבר לגבי אב לבתו, כפי שמבואר בתוס' רא"ש. יש להוסיף, שבעל ה"פני יהושע"[48] הסביר שדרשת הגמרא מבוססת על כל הפסוק שכתוב[49]: "כי יסיתך אחיך בן אמך, או בתך, או בתך, או אשת חיקך, או רעך אשר כנפשך בסתר, לאמר נלכה ונעבדה אלהים אחרים, אשר לא ידעת אתה ואבתיך". השאלה נשאלת, מדוע התורה הזכירה דווקא אנשים אלו? מדוע לא אמרה גם מקרה שאחותו מסיתה אותו? אלא, ביאור הדבר הוא כך: מסיתים את האדם דווקא בסתר, שאין אנשים אחרים נמצאים. כל האנשים שמוזכרים אפשר להיות עמם בסתר, ולכן אפשר להסיתם. אח לא יכול להסתתר עם אחותו, לכן התורה לא הזכירה מציאות כזו. נלמד מכך, שאחד יכול להסתתר עִם בתו, אבל לא יכול להסתתר עִם אחותו. הגמרא למדה מכך, שכמו שלא יכול להסתתר עִם אחותו, כן לא יכול להסתתר עִם עריות אחרות, חוץ מאלו שמוזכרות בפסוק. אֵם יכולה להסתתר עִם בנה, כיון שזה מקביל להיתר שאב מסתתר עִם בתו[50].

מתוך כך, נגיע לשאלתנו ונאמר, שגר יוכל להתייחד עִם אמו וכן עִם בתו. כך גם לגבי גיורת, שתהיה מותרת להתייחד עִם אביה ועִם בנה. גם לגבי דירה קבועה, נראה שאפשר להתיר, כפי שנכתב

[48] מסכת קידושין פ, ע"ב, ד"ה גמרא מנא הני מילי וכו'.
[49] ספר דברים יג, ז.
[50] דברי בעל ה"פני יהושע" הובאו בספר "ערוך השלחן", אבן העזר כב, ב.

לעיל פעולת אנשי כנסת הגדולה מועילה גם לגר. ולפי זה, יש לומר שכן הדין לגבי ייחוד עִם אחותו. דהיינו, אם נאמר שפעולת אנשי כנסת הגדולה הועילה גם לגרים, הרי לא יהיה איסור ייחוד עִם אחותו הנכריה.

לאחר כל זאת נעבור לעיין בדברי האחרונים:

עיון באחרונים:

הרב משה פיינשטיין זצ"ל דן בשאלתנו רק לגבי ייחוד, ולא לגבי חיבוק ונישוק. הוא פסק שאין איסור להתייחד עִם אמו. פסיקתו מבוססת על היסוד שכבר הובא לעיל, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לא מסלק עניין טבעי, את המציאות. כיון, שהאיסור או היתר של ייחוד בנוי על המציאות הטבעית, לכן המושג "גר שנתגייר וכו' " לא מבטלו. הוא הסביר שהיסוד שאין תאוה בין ההורים לילדיהם, הוא יסוד טבעי, והביא מספר הוכחות לכך:

א- מסכת סנהדרין:

> אמון בא על אמו, שנאמר כי הוא אמון הרבה אשמה. רבי יוחנן ורבי אלעזר, חד אמר: ששרף את התורה, וחד אמר: שבא על אמו, אמרה לו אמו: כלום יש לך הנאה ממקום שיצאת ממנו? **אמר לה: כלום אני עושה אלא להכעיס את בוראי**.
>
> (קג, ע"ב)

למדים שאין הנאה לבוא על האֵם, אלא אמון עשה כן רק להכעיס את הקב"ה.

ב- בנות לוט הוצרכו להשקות את לוט כדי שיבוא עליהן, ולא אמרו לו שרוצות שיבוא עליהן. נוסף על כך, המעשה היה גנאי, שהרי על כך שהבכירה קראה לבנה מואב, נענשה על קריאת השם הזה. על אף שעצם המעשה היה דבר טוב ורצוי, ובשכר המעשה יצאו ממנה רות ודוד ושלמה. ובעבור שהקדימה לילה אחת את אחותה, זכתה שתקדם את אחותה בארבע דורות למלכות[51]. מדוע יש גנאי, אם המעשה מותר? אלא, משום שיש כאן זנות בלא תאווה, שלא היה רוצה לוט אם לא היו משקים לו יין.

[51] עיין מסכת נזיר כג, ע"ב-כד, ע"א; מסכת הוריות י, ע"ב-יא, ע"א; מסכת בבא קמא לח, ע"ב.

ג- מובא בגמרא במסכת קידושין[52] [שהוזכרה לעיל], שאמר רב יהודה אמר רב אסי מתייחד אדם עם אחותו ודר עם אמו ועם בתו. טעם החילוק בין אמו לאחותו הוא, שאין תאוה כלפי האֵם ובת, מצד הטבע. אך, כלפי האחות, אין תאוה רק מצד שאנשי כנסת הגדולה מיעטו ביצרא דעריות[53]. לכן, אין היצר כל כך תקיף, ואין איסור להתייחד, כשאינו מתייחד לקביעות.

הוא חידש שגם בנוגע לקרובות שמצד הטבע יש יצר, אך אנשי כנסת הגדולה מיעטו את היצר, אין איסור לנכרי שנתגייר להתייחד עמן. דהיינו, נכרי שהתגייר יכול להתייחד עם אחותו בין שהתגיירה ובין שלא התגיירה. המעשה של אנשי כנסת הגדולה הועיל לכולם, גם לנכרים:

> באלו שנתגיירו עם בניהם ובנותיהן מסתבר שליכא איסור יחוד דכיון דהא דליכא תקיפת יצר לאמו ובתו הוא עניין טבעי, ולא שייך זה למה שלדינא לא נחשבו בדין קרובים מטעם דגר שנתגייר אין לו מה"ת שום קורבא לא לשאר האם ולא לשאר האב, **שהדין לא סילק עניין הטבעי**... עכ"פ לא רק לאמו ובתו ליכא יצרא כלל מעצם הטבע שברא השי"ת שהוא אף בנכרים **אלא אף אחותו ואחות אביו ואחות אמו שהם מצד אנשי כה"ג דנקרינהו לעיניה נמי הוא גם לכולי אינשי אף לנכרים שלכן ליכא איסור יחוד גם לגרים מאחר שליכא יצרא להו לקרובות מצד אחוותא יותר משל ישראל** אף שהן מותרות להן לנשואין, ורק לדור בקביעות עמהן יהיה אסור כמו בישראל.
>
> (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ד, סימן סד)

נכון שהרב משה פיינשטיין זצ"ל דן מצד יחוד, אך נראה שהוא הדין גם בחיבוק ונישוק. נראה שההיתר לחבק ולנשק הוריו נובע מהטעם שאין יצר כלפי עריות אלו[54]. הרמב"ם ור' יוסף קארו זצ"ל

[52] פא, ע"ב.

[53] עיין מסכת סנהדרין סד, ע"א.

[54] הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בהמשך התשובה, התיר אפילו חיבוק ונישוק בהורים שמגדלים יתום ויתומה בביתם. טעמו משום שבעל ה"שפתי כהן" (יורה דעה, קנז, י; שם, קצה, כ) הבין בדעת הרמב"ם שהאיסור של חיבוק ונישוק בעריות, שהוא לאו דאורייתא, נאמר דווקא בחיבוק ונישוק שהוא דרך חיבת ביאה. כשאינו דרך חיבת ביאה, אין בכלל אסור, אפילו לא איסור דרבנן. לכן, במקרה של הורים שמגדלים יתום ויתומה החיבוק ונישוק אינו דרך חיבת ביאה, ולכן יש להתיר.
יש לציין שיש מחלוקת אחרונים בהבנת דברי בעל ה"שפתי כהן", אם יש איסור מדרבנן, או שאין שום איסור. הרב משה פיינשטיין זצ"ל בתשובה נוספת (שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן יד) נקט כפי דבריו כאן שאין איסור אפילו מדרבנן. אך, בתשובה אחרת (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קלז), נקט שאסור מרבנן. הרבה אחרונים נקטו בדעת

כתבו במפורש[55] שהטעם שמותר חיבוק ונישוק להורים בילדיהם, משום שאין תאוה כלפיהם - שאין לבו של אדם נוקפו עליהם, ואין לו הנאה כלל.

אם כן, גם בהלכה זו רואים את היסוד שהצעתי לעיל, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מבטל את העניין הטבעי, לא מבטל את המציאות, ולכן לא מבטל את הדינים הבנויים על המציאות הטבעית[56].

בעל ה"שפתי כהן", שיש איסור דרבנן. עיין בספר "את צנועים חכמה", חלק ב, עמ' רפ, ששם מובאת אריכות דברים בנושא זה.

[55] הלכות איסורי ביאה כא, ו; אבן העזר כא, ז; ר' יחיאל מיכל עפשטיין זצ"ל (בספרו "ערוך השלחן", אבן העזר, סוף סימן כא) העתיק את דברי הרמב"ם. גם הרמב"ם כתב בפירוש המשניות (מסכת סנהדרין, פרק ז, משנה א): "ונשיקת הקרובות שטבע בעלי התורה לא תתאוה להם ואין נהנין מהם כגון אחותו, ואחות אמו, ואחות אביו, ובת בתו ובת בנו שנאוי עד מאוד ואסור, אבל אין חייבין עליו מלקות כשלא יתכוין בזה הנאה, אבל עם כל זה אסור הוא". משמע שההיתר לאמו ובתו, נובע מכך שאין שום תאוה כלפם. לגבי שאר עריות, אפילו שאין לו תאוה כלפם, הדבר אסור, אבל אין חיוב מלקות. כבר הזכרתי לעיל, שיש מחלוקת במקרה שהחיבוק ונישוק אינו לשם חיבה, אם הדבר מותר אפילו מדרבנן, או לפחות אסור מדרבנן. ר' מרדכי יפה זצ"ל, בספרו ה"לבוש" (אבן העזר כא, ז) כתב: "חוץ מהאב לבתו והאֵם לבנה, דאהנו ביה אנשי כנסת הגדולה ביצר הרע, דכהיו לעיניה דלא מגרי בקרובות". משמע מדבריו, שההיתר בא מפעולת אנשי כנסת הגדולה, ובמקור יש יצר הרע כלפי אמו ובתו. גם מדברי ר' פנחס הלוי הורוויץ זצ"ל (בספרו "המקנה", מסכת קידושין פא, ע"ב, על דברי רש"י ד"ה דר וכו') משמע שהבין שההיתר של חיבוק ונישוק נובע מפעולת אנשי כנסת הגדולה. לפי הבנה זו, נצטרך לומר שהטעם שמותר לגר לחבק ולנשק את אמו הוא, שפעולת אנשי כנסת הגדולה הועילה גם לגבי הנכרים, או שלאחר שהתגייר פעולת אנשי כנסת הגדולה מועילה גם לו.

[56] בספר "גן נעול" (על הלכות יחוד, של הרב יעקב הלוי, פרק ב, סעיף ח, הערה 23-22) מובאת הערה על ראיית הרב משה פיינשטיין זצ"ל מלוט ובנותיו, אך להלכה כתב שדבריו נכונים, וזאת משום שבמציאות יש קירבה טבעית. שם מובאת אריכות דברים בשאלתנו ומצויינת מחלוקת אחרונים. בעל שו"ת "שבט הלוי", בעל שו"ת "תשובות והנהגות" (חלק א, סימן תשעו – הוא החשיב את הדבר כשעת הדחק, ואפשר להקל), בעל שו"ת "קנין תורה" (חלק ה, סימן קכו), תשובת כת"י של בעל "עטרת משה" זצ"ל, בעל ספר "דבר הלכה" (עמ' קצה) וכן דעת הגרי"ש אלישיב שליט"א להקל. אך, דעת בעל שו"ת "להורות נתן" (חלק ז, סימן פז) להחמיר. בעל שו"ת "בצל החכמה" (חלק ד, סימן יד) נקט שביחוד דרבנן אפשר להקל, אך ביחוד דאורייתא יש להחמיר.

שם מצויין שלדעת הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות", וכן הגרי"ש אלישיב זצ"ל, אפילו במקרה שרק הבן או בת התגיירו, אך ההורים לא התגיירו, בכל זאת, אין איסור ייחוד. עוד מובא שמבואר בספר "דבר הלכה", שגם במקרה של נכד ונכדה יש היתר של ייחוד, משום הסברא שבטבע נשארה הקירבה והיצר לא תקיף.

גם הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ"ל (ספר "הליכות שלמה", פרק טז, דבר הלכה, אות טו) נקט שאין איסור ייחוד במקרה שנכרי התגייר, שהגר יכול להתייחד עם בתו, שלעניין זה לא נאמר המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

האם בעל ואשה נכרים שהתגיירו, צריכים לעשות קידושין לאחר הגיור

מובא במסכת יבמות:

> מתיב רבא לפיכך גר וגיורת צריכין להמתין ג' חדשים הכא מאי להבחין איכא ה"נ איכא להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה רבא אמר גזירה שמא ישא את אחותו מאביו וייבם אשת אחיו מאמו ויוציא את אמו לשוק ויפטור את יבמתו לשוק.
>
> (מב, ע"א)

בגמרא זו מובאת מחלוקת בין רבא לשמואל בטעם הדין: גר וגיורת שהיו נשואים והתגיירו צריכים להמתין שלשה חדשים. אבל, שניהם מסכימים שהגר והגיורת צריכים לפרוש אחד מן השני לג' חדשים.

הראשונים[57] ציינו שיש מדרש אגדה ששם נאמר שבעל ואשה נכרים שהתגיירו צריכים לפרוש זה מזה, משום חשש שיחזרו לסורם. הראשונים כתבו שמדברי הגמרא במסכת יבמות מבואר במפורש שלא כדברי המדרש, שהרי בגמרא מבואר שבעל ואשה נכרים שהתגיירו צריכים לפרוש רק שלשה חדשים, אך לאחר מכן מותרים.

כנגד לכך יש לציין שהרב אברהם ישראל רובין שליט"א (רב ומו"ץ ברחבות, בשו"ת "נהרות איתן", חלק ד, סימן מט) האריך בשאלה זו, וכתב שהוא שאל את הרב וואזנר זצ"ל פה אל פה, ואמר לו הרב וואזנר שדעתו נוטה שאין להקל בשאלה זו. הרב רובין כתב שעדיין הדבר נשאר בצריך עיון, כי מי יכניס ראשו בין ארזי הלבנון ואדירי התורה להכריע בדבר זה, ומכל מקום נראה שבשעת צורך גדול ולפרקים יש למיקל על מי לסמוך.
יש להוסיף, שבדברי הרב רובין מוגדר בצורה מפורשת ששאלתנו תלויה בחקירה שמובאת במאמר כאן. כלומר, השאלה נשאלת, האם המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מפקיע את המצב הטבעי? אלו דבריו: "בהא דנסתפקנו בדין יחוד גר עם אמו ובתו, האם הולכין אחר הטבעיות, ולכן אף שנחשב כקטן שנולד, מכל מקום אזלינן בתר הטעם, וכיון דיחוד עם אמו שרי מטעם שאין אדם מתאוה להן, ואף יש סברא שיש בזה הרחקה כיעור ומיאוס, והוי כשומר שהטבע עצמו שומר לבלתי יתקרב לאמו ולבתו, הוא הדין בגר נשאר גם כן טבע זה בשלימות, והדין שנחשב כקטן שנולד לא סילק את הענין הטבעי שאין תאוה להם, או שהולכים אחרי גזירת הכתוב שגר שנתגייר נחשב כקטן שנולד ואין שאר וקורבא ביניהם, ועל זה לא נאמר היתר התורה... וגם מה שעקרו אנשי כנסת הגדולה את יצר הרע דעריות באמו ובתו, לא מתחשבים זה לגבי גר שנתגייר דנחשב כקטן שנולד, מאחר שהתורה לא חילקה בין אשה שהיא אמו יולדתו בפועל ובין אשה שאינה אימו, מאחר שמצד הדין אין קירבה ושאר ביניהם, ואמו ובתו נחשבות לגביו כאשה זרה מן השוק".

[57] עיין תוס', מסכת יבמות מב, ע"א, ד"ה גר וגיורת; תוס' ישנים שם; רא"ש שם, פרק ד, סימן כו; מרדכי שם, רמז לג.

ב"שולחן ערוך" נפסק:

> גר שנתגייר ואשתו עמו, צריכים לפרוש זה מזה ג' חדשים, להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה.
>
> (יורה דעה רסט, ט; אבן העזר יג, ה)

לכאורה, משמע שרק צריכים לפרוש, אך לאחר שעברו שלשה חדשים, יכול להחזירה. לא מבואר שצריך לעשות קידושין. כלומר, כשלקחה לאשה כשהיו נכרים, לא עשה מעשה קידושין, שהרי לנכרים אין קידושין, ובכל זאת, גם עכשיו שנעשו יהודים, לא צריך קידושין. התמיהה היותר גדולה, שהרי אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ואם כן פקעו הנשואין הראשונים. אכן, הנמוק"י סבר שפקעה האישות, ולכן קודם שהחזירה מותרת לאחרים:

> אמר המחבר ומיהו עכו"ם שנתגיירו איש ואשתו אם רצה מקיימה אם רצה פוטרה ואפילו מחיים של גר מותרת לאחרים דאע"ג [סנהדרין דף נ"ז, עמ' ב'] דבעולת בעל יש להם אפילו הכי ליכא משום שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה משום דאותו אישות אין לו עיקר דכשנתגייר פקע דאל"כ אפילו בגט לא משתריא לעלמא דאינהו לאו בני גט נינהו בכותיותם ואם כן יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה ותהיה אסורה לישראל עולמית אלא וודאי ליתא ד**כל זמן שלא ידעה לאחר שנתגייר ההיא אישות דהוה ליה בכותיותו פקע מיניה** כשנתגייר וכו"ע ידעי הכי.
>
> (מסכת יבמות לא, ע"ב)

יש מקום לבאר שעל אף שפקעה האישות, בכל זאת, לא צריך לעשות מעשה קידושין, כיון שעל ידי שבועלה לאחר מכן כשהתגיירה ומתייחד עמה בפני עדים, בכך הוא מקדשה. לא צריך לערוך חופה וקידושין. במאמר אחר[58], דנתי אם צריך לערוך חופה וקידושין. לענייננו אנחנו למדים שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מפקיע את האישות שהיתה לזוג הנכרים קודם שהתגייר. לפי היסוד שביארתי לעיל נצטרך לומר שאישות לא בנויה על עניין טבעי, אלא לדינים שלא קשורים למציאות הטבעית.

[58] "קידושין וחופה לזוג גוים שהתגיירו", מובא להלן בהלכות אבן העזר.

תענית בכורות

הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל[59] דן בשאלה האם גר צדק שבכור לאביו הנכרי צריך להתענות בערב פסח. על אף שהוא נחשב כקטן שנולד דמי, בכל זאת, אולי היות שעיקר התענית נתקן משום הכורות במצרים שנהרגו ולגבי זה הוא נחשב בכור, לכן יש לומר שיתענה.

הרב ואזנר זצ"ל לא הגיע למסקנה ברורה בשאלה. הוא כתב שמשמעות הפוסקים שהוא פטור, שהרי אפילו כשמדובר על יהודי שהוא בכור אבל נולד בניתוח קיסרי (יוצא דופן) הסתפקו הפוסקים אם צריך להתענות תענית בכורות. לכן, כל שכן שגר לא יצטרך להתענות שהרי הוא כקטן שנולד דמי. אלא, הוא כתב שאולי יש לו להתענות, כיון שאילו הוא היה במצרים וקיבל להיות יהודי ונתגייר לפני מכת בכורות, אז היה ניצל, לכן עליו להתענות. מסקנתו שמספק יאכל רק מיני תרגימא, אך יתענה מסעודה.

היסוד לאכול מיני תרגימא מבוסס על דברי המרדכי[60] שהביא בשמו של ר' יואל שהבכורות מותרים לאכול מיני תרגימא. על אף שלא נוהגים כך, בכל זאת, במקרה של ספק, אפשר להקל כדעתו. בעל ה"משנה ברורה"[61] כתב שבמקרה שהתענית קשה לאדם, הוא יכול לסמוך על שיטת ר' יחיאל.

בעל ה"משנה ברורה"[62] ביאר שמיני תרגימא הכוונה "בשר, ביצים, דגים וכה"ג אבל לא מחמשת המינים".

נראה לי, ששאלה זו תלויה בהבנת גדר המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כבר כתבתי שלדעתי, המושג אינו מפקיע את המציאות, אלא רק מפקיע דינים. לכן הגר שהוא בכור, נשאר במציאות בכור להוריו, לכן עליו להתענות. כיון שאם הוא היה במצרים היתה חלה עליו הגזירה ורק אם היה מתגייר ושם דם על המזוזות ומשקוף ביתו היה ניצל. לכן, כמו שהבכורות מישראל צריכים להתענות לזכר ההצלה, כך גם עליו להתענות לזכר ההצלה.

[59] שו"ת "שבט הלוי", חלק ח, סימן קיז.
[60] מסכת פסחים לז, ע"ד.
[61] אורח חיים תע, ב.
[62] אורח חיים תעא, ג.

דין "לא יוכל בעלה הראשון לקחתה" בנוגע לגרים

מובא בבראשית רבה:

> ותני ר' חייא עובד כוכבים שגירש את אשתו והלכה ונישאת לאחר והלכו שניהם ונתגיירו, איני קורא עליו (דברים כד) 'לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה וגו' '.
>
> (פרשה יח, אות ה)

מבואר במדרש שזוג בני נח שהבעל גירש את אשתו, אם נישאת לאחר, ואחר כך היא ובעלה הקודם התגיירו, מותר לבעלה הקודם להתחתן איתה[63]. לא מדובר במקרה שהבעל גירש את אשתו, ואחר כך התגיירו שניהם, ולאחר גיורם התחתנה עם יהודי ורק אז התגרשה, שגם באותו אופן תוכל לחזור לבעלה הראשון, הנכרי שהתגייר. אך, נראה שיהיה אותו דין. אין חילוק בין אם הנישואין לבעל השני היו קודם הגיור, או לאחריו.

הטעם לדין הנ"ל לא נובע מתוך המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", אלא ממה שמובא במדרש הקודם:

> ומנין שאין להם גירושין, ר' יהודה בר' סימון ור' חנין בשם ר' יוחנן אמר שאין להם גירושין או ששניהם מגרשין זה את זה, אמר רבי יוחנן אשתו מגרשתו ונותנת לו דופורון[64].

כלומר, אין גירושין אצל הנכרים. אך, עדיין, צריך עיון, בטעם הדבר, מה קשור הדין שאין להם גירושין לכך שמותר לו לשאת אותה לאחר שהתחתנה עם אחר והתגרשה ממנו? היה נכון לומר שהדין תלוי בכך שאין להם קידושין. אלא, יכול להיות ששני הדינים תלויים זה בזה. זאת אומרת, כיון שאין להם קידושין הם לא נצרכים לגיטין. גט נצרך רק למי שקונה את אשתו, דהיינו עושה מעשה קידושין[65].

אך, צריך עיון, מדוע המדרש נתן טעם לדין הנ"ל משום שאין להם גירושין? הרי יש סיבה פשוטה שמותרת לחזור לבעלה הראשון, כיון "שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי". כבר הובא לעיל שאפילו זוג שמתגייר צריך לעשות קידושין חדשים, כיון שהופקעה האישות שלו.

[63] הדין הנ"ל הובא בספר "פחד יצחק", ערך גר, דף עד, ע"ב.
[64] כל הסוגיא הזאת נמצאת בירושלמי למסכת קידושין א, א.
[65] עיין במאמרי "The commandment to get married", עדיין נמצא בכתובים.

אולי יש לומר שהדין של "לא יוכל בעלה הראשון... לקחתה", הוא דין שבנוי על המציאות הטבעית. לאחר שנקשר קשר בין איש לאשה ואחר כך התגרשה ממנו והתחתנה עם אחר, אי אפשר לחזור בחזרה. לכן, ההיתר הוא רק מצד שאין קשר בין בני הזוג הנכרים, שאין להם קידושין.

אכן, ראיתי שהרב אהרן ליכטנשטיין זצ"ל[66] הבין שלפי דברי המדרש, לא פועל כאן המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הטעם שיכול להחזירה הוא משום שאצל נכרים אין גירושין. דבריו באים בניגוד להבנתו של הרב משה מרגלית זצ"ל, בפירושו ה"פני משה"[67], שביאר שהטעם שיכול לשוב לקחתה, הוא משום המושג "שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הרב ליכטנשטיין הקשה על הבנה זו משום הקשר הדברים, שבמדרש מובא הדין שאצל נכרים אין איסור "לא יוכל לשוב לקחתה" כראיה שאין לנכרים גירושין. אלו דבריו:

> מסתבר לפרש, שלדעת הירושלמי הכלל 'גר שהתגייר כקטן שנולד' מסיבה כלשהי לא שייך כאן. אילו האשה הייתה נחשבת כגרושתו, היא הייתה ממשיכה להיחשב ככזו גם לאחר הגיור. הסיבה לכך שאיסור מחזיר גרושתו לא חל במקרה של הברייתא, היא שהאיש והאשה לא עברו הליך פורמאלי של גירושין, אלא הנישואין התפרקו מאליהם מכוח המציאות.

הרב צבי שכטר שליט"א[68] ביאר מדוע במקרה שאשה זינתה תחת בעלה נאמר "ונטמאה" והיא אסורה על בעלה? הוא הביא מדברי הריה"ל בספר "הכוזרי" שכתב שטומאה וקדושה הן תרתי דסתרי. לכן, באישות יש תמיד קדושה ובמקרה שהיא זינתה נפקעה האישות במקצת [ששוב אין באישות זו העניין של היתר לבעלה, אלא רק העניין של איסור לכו"ע. שכל זמן שלא קיבלה גט אסורה לכל העולם], לכן מובן ששייכת הלשון "ונטמאה", כיון שנפקעה הקדושה במקצת.

גם האיסור להחזיר את גרושתו שנישאת לאחר נובע מן הדין של טומאה, "אחרי אשר הוטמאה"[69]. לכן, יש לומר כיון שאצל בני נח אין קידושין, אין קדושה, לכן אין טומאה. בוודאי לא יהיה להם הדין של "לא יוכל בעלה... לשוב לקחתה". המדרש הביא את עיקר הטעם שאצלם אין דין "לא יוכל בעלה וכו' ", ויש לומר שאם היו אצלם קידושין אז אפילו אם הקידושין היו נפקעים והיו צריכים קידושין חדשים, היה דין של "לא יוכל בעלה וכו' ".

[66] בשיעוריו למסכת גיטין, בשיעור "גירושין על ידי גט".
[67] על הירושלמי, מסכת קידושין א, א, ד"ה ואחר כך נתגיירו.
[68] ספר "גינת אגוז", סימן כח, עמ' קג.
[69] דברים כד, ד: "לא יוכל בעלה הראשון אשר שלחה לשוב לקחתה להיות לו לאשה אחרי אשר הוטמאה כי תועבה היא לפני ה'...". עיין מסכת יבמות יא, ע"ב.

דין קידושי קטנה שהתגיירה

1. תקנת חז"ל שאפשר לקדש קטנה שהתגיירה:

מובא במסכת כתובות:

> **משנה-** גיורת, והשבויה, והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותות מבנות שלש שנים ויום אחד - כתובתן מאתים, ויש להן טענת בתולין. **גמרא-** אמר רב הונא: גר קטן מטבילין אותו על דעת בית דין. מאי קמ"ל? דזכות 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 וודאי בהפקירא ניחא ליה, קמ"ל דהני מילי גדול, דטעם טעם דאיסורא, אבל קטן - זכות הוא לו. לימא מסייע ליה: הגיורת, והשבויה, 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)**

מבואר מדברי הגמרא שאפשר לגייר קטן וקטנה. עוד מבואר בביאור דברי המשנה שמדובר שהתגיירה הקטנה לבדה, או שהתגיירה עִם אביה.

הרב בצלאל אשכנזי זצ"ל, בספרו "שיטה מקובצת", הקשה על הסוגיא במסכת כתובות[70], ששם מובא שאמר ר' אלעזר שמקרה שאחד נשא אשה ומיד לאחר הנישואין אמר שפתח פתוח מצאתי נאמן לאסור את אשתו על עצמו. הגמרא הקשתה על כך, הרי יש כאן ספק ספיקא, ספק אם זינתה תחתיו ספק שזינתה לא תחתיו - קודם שהתקדשה, ואם תמצא לומר שזינתה תחתיו, יש ספק אם היה באונס או ברצון. הגמרא השיבה שמדובר באשת כהן, שאז אין את הספק שמא ברצון שמא באונס, כיון שאשת כהן אפילו שנאנסה אסורה לבעלה. או שמדובר באשת יהודי שאביה קידשה פחותה מבת ג' שנים, שבמקרה כזה אין ספק אם זינתה קודם שהתקדשה, ברור שזינתה לאחר שהתקדשה, שאם היא זינתה קודם שהתקדשה בתוליה היו צריכים לחזור. בהמשך מובאת דעת שמואל שסבר שהאומר פתח פתוח מצאתי נאמן להפסידה כתובתה.

ויש להקשות שמדברי המשנה אצלנו יש להוכיח שטענת פתח פתוח מצאתי, מועילה להפסיד כתובתה. שנראה מה שנאמר במשנה שלגיורת יש טענת בתולים, מדובר שטוען טענת פתח פתוח

[70] ט, ע"א.

מצאתי, ואי אפשר לומר שהטענה באה כדי לאוסרה עליו, שהרי לא שייך לאוסרה עליו, אלא דווקא באשת כהן, או באשת יהודי שאביה קיבל בשבילה קידושין. במקרה של גיורת אביה לא יכול לקבל בשבילה קידושין, משום "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". אם כן, מדוע הגמרא לא הביאה ראיה מן המשנה כראיה לדברי שמואל? מוכח מדברי המשנה שטענת פתח פתוח מצאתי, מועילה להפסיד את האשה כתובתה. על כך השיב שיש אומרים שרבנן תקנו שנכרי שהתגייר יוכל לקבל קידושין בשביל בתו הגיורת כשהיא קטנה:

> ובשיטה ישנה הקשו עוד דאמאי לא מקשינן ממתניתין דתנן הגיורת והשבויה והשפחה שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו פחותה מבנות שלש שנים כו' ויש להן טענת בתולים מאי לאו דקא טעין טענת פתח פתוח ולאוסרה עליו ליכא לפרושי שהרי אינה אסורה עליו אלא באשת כהן או באשת ישראל שקבל בה אביה קדושין פחותה מבת שלש שנים ויום אחד ובגיורת ליכא למימר הכי שאף על פי שנתגייר אביה אינו יכול לקבל קדושיה דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. **ויש אומרים דגר רבנן תקון ליה שיהא יכול לקבל אע"פ שהוא כקטן שנולד דמי ואינה נחשבת לבתו**, וצ"ע.
>
> (מסכת כתובות ט, ע"ב, ד"ה בגליל וכו')

לדעת בעל ה"שיטה מקובצת", המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מפקיע את יכולת האב לקבל קידושין בשביל בתו הקטנה, ורק מדרבנן הוא יכול לקבל קידושין. כלומר, מדאורייתא, יהודי יכול לקבל קידושין בשביל בתו הקטנה. כאן נאמר שבמקרה שאב ובת התגיירו, אז האב יכול לקבל קידושין בשביל בתו רק מכוח תקנת דרבנן. צריך עיון, אם יכולת קבלת קידושי הבת הוא עניין טבעי או עניין הלכתי? כדי לענות על שאלה זו, צריך עיון, מדוע יש לאב את היכולת לקבל קידושין בשביל בתו?

2. הטעם שהאב יכול לקבל קידושין בשביל בתו הקטנה:

מובא במסכת סוטה:

> האיש מקדש את בתו, ואין האשה מקדשת את בתה. דכתיב: 'את בתי נתתי לאיש הזה'.
>
> (כג, ע"א)

מבואר בגמרא, שהאב יכול לקבל קידושין בשביל בתו, אך לא האֵם. דין זה נלמד מן הפסוק "את בתי נתתי לאיש הזה". מאידך, מוצאים בדברי ראשונים רבים שהאב לא יכול לקדש ולהשיא לבנו הקטן אשה ויש אפילו סברא לומר שהדבר אסור. לדעתם, אין יכולת לקטן לקדש בין שהוא מקדש בעצמו ובין שאביו מקדש בשבילו[71]. אפילו לדעת הראשונים שיש יכולת לאב לקדש ולהשיא לבנו הקטן אשה, יש סברא שהיכולת היא דווקא סמוך לפרקו דהיינו בן י"ב שנה. אבל, קודם לכן אין קידושין ונשואין לקטן. סברא אחרת היא שהיכולת של האב לקדש לבנו הקטן אשה, נובעת מתקנת חז"ל, אך מצד דין דאורייתא אין לו יכולת לקדש לבנו הקטן אשה. [72].

[71] ר' מנחם המאירי זצ"ל, חידושי "בית הבחירה", מסכת סנהדרין עו, ע"ב; ר' מנחם המאירי זצ"ל, חידושי "בית הבחירה", מסכת אבות ה, ד; שו"ת הרשב"א, חלק א, סימן תתג. מובא ב"בית יוסף" ו"דרכי משה", אבן העזר, ריש סימן מג. הרשב"א כתב שקטן שנשא אשה, בעילתו בעילת זנות, ואסור להשיאו מחמת מספר טעמים; "טור", אבן האבן, ריש סימן א; "בית יוסף" ו"פרישה" שם, בדעת הרמב"ם. אמנם, הרב משה איסרליס זצ"ל, בספרו "דרכי משה" (שם), הקשה על דברי הרב יוסף קארו זצ"ל (ב"בית יוסף") שאין הכרח להבנתו בדעת הרמב"ם ואפשר להבין את דברי הרמב"ם כדעת רש"י ותוס'. אבל, גם לפי דברי הרב משה איסרליס, אין הכרח שיש קידושין לקטן, אלא אין ביאתו ביאת זנות ומותר לאב להשיא את בנו הקטן, אולי אפילו יש בכך מצוה. אבל, עדיין אין קידושין ונשואין לקטן. כך כתוב במפורש ב"טור" באבן העזר, ריש סימן מג: "קטן שקידש או נשא אינו כלום דלא תקינו רבנן נשואין לקטן". שם הרב משה איסרליס (בספרו "דרכי משה", אות א) ציין לדברי הראשונים שסברו שאין ביאתו ביאת זנות, ומשמע מדבריו שהם לא חלקו על בעל ה"טורים". גם ב"שולחן ערוך" (אבן העזר א, ג; מג, א) מבואר שאין קידושין ונשואין לקטן ואין חילוק בין שאביו מקדש לו או שהוא מקדש בעצמו. כך גם הבין בעל ה"בית שמואל" (שם א, ג) שאין קידושין תופסין קודם שנת י"ג. שם בס"ק ד' מובא שאפילו לדעת הראשונים שיש מצוה להשיא את בנו הקטן קודם שנת י"ג, בכל זאת, אין כאן קידושין, אלא אין ביאת זנות, כיון שהיא נמצאת אצלו בקידושין. אפילו לדעת התוס' ורש"י שיש מצוה להשיא את בנו קודם שנת י"ג, סמוך לפרקו, אין קידושין; כך גם הבין הגר"א (בביאורו שם שם, ו) בדעת בעל ה"טורים" ובדעת בעל ה"שולחן ערוך"; בעל ה"חלקת מחוקק" (שם, שם ג; שם מג, ס"ק א) דחה את דברי ר' יואל סירקיס זצ"ל (בספרו "בית חדש" על "הטור") וכתב שאין מקום לומר שיש קידושין לקטן מדרבנן; גם ר' יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל (בשו"ת "נודע ביהודה", מובא ב"פתחי תשובה" שם מג, א) דחה את חידושו של בעל ה"בית חדש". ולדעת ר' יחזקאל הלוי לנדא, אין קידושין לקטן, אפילו שאביו מקדש בשבילו ואפילו אין לו קידושין מדרבנן.

[72] רש"י, מסכת סנהדרין עו, ע"ב, ד"ה סמוך לפירקן שאני; תוס' שם, ד"ה סמוך לפירקן; תוס', מסכת יבמות סב, ע"ב, ד"ה סמוך לפירקן; שם צו, ע"ב, ד"ה נשא אשה וכו'; "הגהות מיימוניות", הלכות איסורי ביאה כא, כה; מרדכי, מסכת יבמות, רמז מו; ראי"ש, מסכת קידושין, פרק ב, סימן ח.
כל הראשונים הללו סברו שיש מצוה להשיא לבנו סמוך לפרקו אשה, ואם כן, לדעתם, אין כאן ביאת זנות. אבל, אין הכרח ללמוד מדבריהם שסברו שיש כאן תקנת קידושין ונישואין, שיש צורך בגט. בעל ה"בית מאיר" (אבן העזר א, ב) הבין שיש מחלוקת בין הראשונים בביאור הטעם שקטן שנשא אשה, אין ביאתו ביאת זנות ויש שלש שיטות בביאור ההלכה: א. דעת התוס'

במסכת יבמות (סב, ע״ב): רבנן תקנו לו נשואין שלא תהיה ביאתו ביאת זנות. ב. דעת התוס׳ במסכת סנהדרין (עו, ע״ב) ובמסכת יבמות (צו, ע״ב): בפילגש אין ביאת זנות וגם כאן הוי כמו פילגש [בסופו של דבר הוא רצה לבאר בדברי התוס׳ האלו שגם הם נקטו כדעת התוס׳ במסכת יבמות סב, ע״ב]. ג. דעת הרא״ש (מסכת קידושין, פרק ב, סימן ח): כיון שנמצאת אצלו בקידושין [אין הכוונה שרבנן תקנו לו קידושין, אלא הכוונה שעשה מעשה קידושין]. לדעת הרא״ש, אין צורך שרבנן יתקנו לו נשואין, אפילו שלא יתקנו לו, בכל זאת, לא יהיה איסור זנות.

אלא, הוא הקשה על דברי הרא״ש, שהרי הרא״ש סבר (מסכת כתובות, פרק א, סימן יב) שאין איסור זנות בפילגש. אם כן, מדוע הרא״ש היה צריך לומר שאין כאן איסור מחמת שנמצאת אצלו בקידושין? הוא יישב שדווקא פילגש גדולה שראויה להוליד וכוונתו לקיים פריה ורביה, יש היתר להיות עמה. אך, קטן וקטנה שאינם בני פריה ורביה, אם נמצאים ביחד בלי קידושין, הוי ביאת זנות.

יש נפק״מ בין ההבנות הללו, למקרה של נשואין קודם שנת י״ב, קודם שהבן הגיע לסמוך לפרקו. לדעת התוס׳, שהטעם שלא הוי ביאת זנות, משום תקנת רבנן, הרי תקנת רבנן היא דווקא משום המצוה להשיא את בנו סמוך לפרקו, ולכן לפניכן לא רק שאין מצוה, אלא הוי איסור, הביאה נחשבת ביאת זנות. לדעת הרא״ש, גם קודם לכן, אין איסור, כיון שנמצאת אצלו בקידושין.

יש לציין למבואר בהגהות מרדכי (מסכת קידושין, רמז תקמה) שאין קידושי ונשואי קטן קידושין ונשואין, אלא כמטייל עמה בבית, שלא תקנו לו רבנן קידושין ונישואין. יש לבאר את סברתו כביאור השני שהובא ב״בית מאיר״.

אבל, ר׳ יואל סירקיס זצ״ל (בפירושו ״בית חדש״, אבן העזר, ריש סימן א) הלך בדרך אחרת. הוא ביאר בדעת הראשונים שהוזכרו לעיל [בדעת התוס׳ והרא״ש, ואפילו בדעת בעל ה״טורים״], שיש מצוה להשיא את בנו קודם שנת י״ג, כשהוא סמוך לפרקו והוי קידושין מדרבנן להצריכה גט. הוא חילק בין שהקטן משיא את עצמו ובין שאביו משיאו. לדעתו, יש לאב מצוה להשיא את בנו כשנכנס לשנת י״ג, כלומר עברו עליו י״ב שנה. קידושיו ונישואיו הם מדרבנן. לפני שנכנס לשנת י״ג אין תקנת חכמים, אפילו שאביו מקדש ומשיא אותו. כשהקטן מקדש ונושא אשה בעצמו, אין לו קידושין ונישואין אפילו מדרבנן. גם בעל שו״ת ״כנסת יחזקאל״ (סימן נה) חילק בין קטן הנושא אשה ובין קטן שאביו משיאו אשה. בלי כתובה הוי בעילתו בעילת זנות וקטן אין לו קנין. לכן, צריך שהאב ישיא אותו.

כל מה שדובר עד כה שיש דעות בין האחרונים שסברו שיש לקטן קידושין, הקידושין פועלים רק מדרבנן, משום תקנת חכמים. אבל, יש שיטה נוספת וזוהי שיטת ר׳ יצחק בר יהודה. היא מובאת במהרי״ק, ומוזכרת ב״בית יוסף״ (אבן העזר מג, א). דעתו, שקטן בן י״א שנה שקידש לו אביו אשה, צריכה גט. בעל ה״אבני מילואים״ (א, א) הביא את דבריו, וביאר את סברתו, שהסיבה שהוי קידושין, משום שזכין לאדם שלא בפניו [גם ר׳ יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל הבין שהקידושין פועלים מכוח זכין לאדם שלא בפניו]. בעל ה״אבני מילואים״ הביא שמהר״י מינץ הסכים עם ר׳ יצחק בר יהודה. אך, מהרי״ט דחה את דברי ר׳ יצחק בר יהודה, על פי הגמרא במסכת קידושין (יט, ע״א) בדין ייעוד אשה לבנו הקטן, שמבואר שלא יכול לייעדה. בעל ה״אבני מילואים״, דחה את דברי מהרי״ט.

יש לציין שגם ר׳ יוסף קארו זצ״ל (בספרו ה״בית יוסף״, אבן העזר, סימן מג) כתב על דברי ר׳ יצחק בן יהודה, שדבריו תמוהים. ב״פתחי תשובה״ (שם א) מובאים דברי האחרונים שכתבו שרוב הפוסקים חלקו על דברי ר׳ יצחק בר יהודה. יש גם מחלוקת בהבנת דברי ר׳ יצחק בר יהודה, יש אחרונים שסברו שהוי קידושין מדאורייתא, כך הבינו בעל ה״אבני מילואים״ ובעל ה״משנה למלך״ (מובא ב״פתחי תשובה״ שם). אך, ר׳ יחזקאל הלוי לנדא (בשו״ת ״נודע ביהודה״, מובא ב״פתחי תשובה״ שם) הבין שהיא מקודשת מדרבנן [לכאורה, שאלה זו תלויה

במחלוקת אם זכיה מטעם שליחות. שהרי אם זכיה מטעם שליחות, אין לקטן זכיה מן התורה, אלא רק מדרבנן. הארכתי במחלוקת זו בספרי "גר המתגייר", כרך א, בדין "גיור קטן"]. ר' משה סופר זצ"ל (בחידושיו על הש"ס, מסכת כתובות יא, ע"א) ביאר שסברת ר' יצחק בן יהודה נובעת מן הגמרא במסכת כתובות (יא, ע"א), ששם נאמר שנכרי שמתגייר עם ילדיו, לא צריך דעת בית דין כדי לגייר את ילדיו הקטנים, כיון שנוח להם במה שאביהם עושה. לפיכך, גם במקרה שאב קידש לבנו אשה, היא מקודשת כיון שנוח לו במה שאביו עושה אפילו שיש לו קצת חוב, והאב הוא שלוחו. אבל, מישהו אחר לא יכול לקדש אשה לקטן.

יש להוסיף שר' יחזקאל הלוי לנדא כתב שכל דברי ר' יצחק בן יהודה נאמרים דווקא בקידושין, אך לא כשנשאה. כיון שדווקא בקידושין הוי זכות, בנשואין הוי חוב, שהרי הוא מתחייב בשאר וכסות. גם הוא מתחייב בכתובה, שהרי לא חייב כתובה לארוסתו. הוא גם נקט שבזמן הזה אין מקום לדברי ר יצחק בן יהודה, כיון שיש תקנת חרם ר' גרשום ולדעת בעל ה"בית שמואל" (א, כב) גם בארוסה יש דין חרם ר' גרשום. כלומר, לאחר שאירס אשה אסור לו לשאת אשה נוספת. לכן, יש חוב במה שמקדשים לו אשה, שהרי לא יוכל לישא אשה נוספת.

יש לציין, שלכאורה, יש גמרא מפורשת שמשם מבואר שאין קידושין לקטן מדאורייתא. במשנה במסכת גיטין (פה, ע"א) מובא שאם הבעל נתן גט לאשתו אמר לה הרי את מותרת לכל אדם, אלא לאבא ולאביך לאחי ולאחיך, לעבד ולעכו"ם, ולכל מי שאין לה עליו קידושין, הגט כשר. הגמרא לאחר מכן דנה בדין קטן: "בעא מיניה רבא מרב נחמן חוץ מקידושי קטן מהו? מי אמרינן השתא מיהא לאו בר הויה הוא, או דילמא אתי לכל הויה. אמר ליה תניתוה קטנה מתגתר בקידושי אביה, אמאי והא בעינן 'ויצאה והיתה', אלא אתיא לכלל הויה, הכא נמי אתיא לכלל הויה". הגמרא אומרת שאין קידושין לקטן, כשהוא קטן אינו בר הויה. הרי לפי ההבנה שר' יצחק בר יהודה סבר שאפשר לקדש לקטן אשה מדאורייתא, מדין זכין, איך אפשר לומר שאין לו הויה? הרי יש כאן שיור בגירושין, שלא יכולה להתקדש לקטן.

אולם, יש להעיר שלפי מה שהתבאר לעיל גם לדעת ר' יצחק בן יהודה אין קידושי קטן קידושין, אלא האב צריך לקדש לבנו. אבל, הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (בשו"ת "שרידי אש", חלק ג, סימן כ) הבין שר' יצחק בן יהודה סבר שהקטן בעצמו יכול לקדש אשה. הוא דיבר שהאב מקדש לבנו כיון שכך היה המעשה. לפיו, לא יכולים לומר שהאב יכול לזכות לבנו אם אין אישות לקטן. הרב ויינברג ציין לדברי הרב עמרם גאון שכתב: "בן תשע שנים ויום אחד... מאי טעמא שוטה לפי שאין לו קנין, קטן... דבעינן איש הראוי לבנים וקטן לאו בר בנים הוא". רב עמרם גאון דיבר לגבי ייבום אשת קטן. הרי רואים מדבריו שהוא חילק בין אשת קטן לאשת שוטה ולא כתב שאין לקטן קנין ולכן האשה לא מקודשת לו. אלא, הסיבה שאין ייבום לאשת קטן כיון שלאו בר בנים הוא. הרב ויינברג רצה להסביר שר' יצחק בן יהודה סבר כדעת ר' יוסי ב"ר יהודה שבן תשע שהביא סימנים ועודן בו כשהוא בן י"ג נעשה גדול למפרע (עיין מסכת נדה מו, ע"א). לכן, חוששים שיביא סימנים ויהיה גדול. אבל, הוא רק גדול לעניין ביאה ואישות, אבל לא לעניין עונשים.

הוא ציין לדברי בעל שו"ת "תפארת צבי" (סימן קג-קד) שדן בדינו של נער בן טו שקידש אשה. ר' דוד טעבל זצ"ל הורה שהאשה צריכה גט. טעמו משום שהקטן יכול לקנות כשיש דעת אחרת מקנה. כאן האשה מקנה את עצמה לקטן. אבל, בעל "תפארת צבי" השיב שבקידושין לא מועילה דעת אחרת מקנה. שרק במכר המקנה הוא העיקר, אבל בקידושין צריך "כי יקח" ולא תלקח. הרי נתן הוא ואמרה היא הוי ספק קידושין. ואפילו ששם הוי ספק קידושין, כאן לא הוי בכלל קידושין, כיון ששם הוא הנותן והסכים למעשיה, אבל כל שמעשיו אינם כלום והיא המקנה את עצמה הוי "תלקח". אפילו אם נאמר שיש בזה דעת אחרת מקנה, הרי הקטן לא יכול להקנות ואיך קנתה האשה את הכסף?

צריך עיון, מה החילוק בין הבת ובין הבן? אי אפשר לומר שהסיבה שהאב יכול לקדש את בתו, היא מחמת שחייב בחינוכה או חייב לזונה, שהוא אחראי עליה, שהרי האב גם חייב בחינוך בנו[73] וחייב לזונו[74]. יש אפילו דעות בין הראשונים שהאב לא חייב בחינוך בתו וחייב רק בחינוך בנו[75].

יש לבאר את החילוק, על פי עיון בדין מכירת ילדיו לעבדות. האב יכול למכור את בתו לאמה עבריה[76], אך לא יכול למכור את בנו הקטן לעבדות. אולם, גם על דין הנ"ל, נשאלת השאלה, מנין נובע כוחו של האב למכור את בתו לאמה עבריה?

כתוב במכילתא דר' ישמעאל:

> וכי ימכור איש את בתו. האיש מוכר את בתו ואין האשה מוכרת את בתה; שהיה בדין, ומה אם הבן שאין אביו רשאי למכרו, הרי הוא מוכר את בתו, הבת שאביה רשאי למוכרה אינו דין שתמכור את בתה, ת"ל וכי ימכור איש, איש מוכר את בתו ואין אשה מוכרת את בתה. וכי ימכור איש את בתו. האיש מוכר את בתו ואינו מוכר את בנו; שהיה בדין, מה אם הבת שאינה נמכרת על הגניבה, אביה רשאי למכרה, הבן שהוא נמכר על הגניבה, אינו דין שיהא אביו רשאי למכרו, ת"ל וכי ימכור איש את בתו, האיש מוכר את בתו ואינו מוכר את בנו.
>
> (פרשת משפטים, פרשת דנזיקין, פרשה ג)

היתה הו"א לומר שהאֵם תוכל למכור את בתה, וכן שהאב יוכל למכור את בנו, ורק, מכח הפסוק האֵם לא יכולה למכור את בתה, והאב לא יכול למכור את בנו. כלומר, יש כאן גזירת הכתוב.

בדין נדרים יש חילוק בין הבת ובין הבן. האב יכול להפר את נדרי בתו שהיא נערה[77]. במשנה במסכת כתובות, מובאות זכויות האב בבתו:

> האב זכאי בבתו בקידושיה - בכסף, בשטר, ובביאה, זכאי במציאתה, ובמעשה ידיה, ובהפרת נדריה, ומקבל את גיטה, ואינו אוכל פירות בחייה.
>
> (מו, ע"ב)

[73] עיין מסכת קידושין כט, ע"א; שם ל, ע"א; מסכת סוכה מב, ע"א; מסכת סוכה כח, ע"א-ע"ב; מסכת כתובות נ, ע"א.
[74] עיין מסכת כתובות מט, ע"א-ע"ב.
[75] עיין "מגן אברהם" שמג, א.
[76] פרשת משפטים כא, ז.
[77] פרשת מטות ל, ד-ו.

הגמרא אחר כך הביאה מקור לכך שהאב זכאי בהפרת נדריה והוא נלמד מן הכתוב "בנעוריה בית אביה"[78]. הגמרא הביאה מקור לכך שהאב זכאי במעשה ידיה:

> במעשה ידיה. מנלן? דאמר רב הונא אמר רב: מנין שמעשה הבת לאב? שנאמר: וכי ימכור איש את בתו לאמה, מה אמה מעשה ידיה לרבה, אף בת מעשה ידיה לאביה. ואימא: הני מילי קטנה דמצי מזבן לה, אבל נערה דלא מצי מזבן לה, מעשה ידיה דידה הוו! מסתברא דאביה הוו, דאי ס"ד מעשה ידיה לאו דאביה, אלא הא דזכי ליה רחמנא לאב למימסרה לחופה, היכי מצי מסר לה? הא קמבטל לה ממעשה ידיה. פריך רב אחאי, אימא: דיהיב לה שכר פקעתה! אי נמי, דמסר לה בליליא! אי נמי, דמסר לה בשבתות וימים טובים! אלא, קטנה לא צריכא קרא, השתא זבוני מזבין לה, מעשה ידיה מיבעי? [אלא] כי איצטריך קרא – לנערה.
>
> (מסכת כתובות מז, ע"א)

מדינים אלו, נוצרת תמונה שלאב יש רשות יתירה על בתו מאשר על בנו. נשאלת השאלה, מדוע? כנראה שצריך לראות את החילוק בין הבן ובין הבת, בחילוק העקרוני שבין האשה לאיש. האשה בדרך כלל, לא היתה יוצאת לעבודה, היא לא היתה מפרנסת את בני משפחתה. הרי כתוב: "כל כבודה בת מלך פנימה"[79]. האֵם לא חייבת במזונות הילדים, אלא האב חייב במזונתיהם[80]. גם אשה לא מצווַה על מצוַת פריה ורביה[81]. כבר כתבתי במספר מאמרים[82], שנראה לי שהחיוב של מזונות הילדים ושל חינוך ילדיו, נובע מתוך מצוַת פריה ורביה.

לפיכך, האשה תמיד נמצאת ברשותו של האדם. כלומר, בתחילה היא ברשותו של האב, ומשם עוברת לרשותו של הבעל. היא תמיד תחת חסות מישהו. אבל, האיש הוא פעיל, הוא יוצא ומפרנס.

[78] פרשת מטות ל, יז.

[79] ספר תהילים מה, יד. הגמרא לומדת מן הפסוק הנ"ל מספר דינים. למשל מובא בראי"ש (מסכת שבועות, פרק ד, סימן ב) שר' יוסף הלוי למד מן הפסוק הנ"ל, ומתוך דברי הגמרא במסכת שבועות (ל, ע"ב) שנשים יקרות [חשובות] שיש להן דין, לא מזלזלים בהן שתבואנה לבית דין, אלא שולחים להן על ידי שליח בית דין.

[80] עיין מסכת כתובות מט, ע"א-ע"ב.

[81] מסכת יבמות סה, ע"ב.

[82] "חיוב מזונות לולד שנולד לו מנכרית", נמצא בכתובים; "חיוב מזונות לולד שנולד לו בהזרעה מלאכותית ובהפרייה מלאכותית", נמצא בכתובים.

לכן, אפשר להבין שהרשות של האב על בתו היא יותר חזקה מאשר על בנו. לאב יש חיובים גשמיים כלפי בתו, ויש לו זכויות גשמיות מבתו[83].

לאחר שהגענו לבירור זה, לכאורה היה נראה שזכותו של האב לקדש את בתו, הוא עניין טבעי ולא הלכתי. כלומר, הזכות בנויה על המציאות הטבעית, היא נובעת מרשותו של האב על בתו. וכבר הזכרתי לעיל, שנכרי שהתגייר מקיים מצַוַת פריה ורביה עִם ילדיו שנולדו לו בעת שהיה נכרי, וכן חייב במזונות ילדיו שהתגיירו עמו [מובא להלן]. לפי זה, הלכה זו תעמוד בסתירה ליסוד שהעליתי

[83] בוודאי שיהיו קוראים שמיד יתרעמו על דבריי ויאמרו אלו דברים מיושנים ולא שייכים בזמן הזה. הרי בזמננו האשה היא פועלת ועובדת. אם כן, מה שייך לומר שהאב אחראי על בתו ולא על בנו? דינים אלו צריכים להתבטל. אלא, על כך אשיב ואומר ששינוי המציאות לא משנה את הטבע. כלומר, האשה מצד טבעה שונה מן הגבר ולא משנה מה יעשו, טבעה לא תשתנה. האיש והאשה נוצרו בתכונות אופי שונות במהותן משום שכך ראה הקב״ה לנכון לברוא כל אחד ואחד. מחמת תכונות אופי אלו הקב״ה ציוה כל אחד ואחד כפי ההתאמה לתכונות שלו. האשה שמנסה להתנהג כמו איש מתנגדת לטבעה ופועלת נגד הקב״ה. כמו שאף אחד ינסה להפוך את הסוס להתנהג כפרה, כך אל תנסו לגרום לאיש להתנהג כמו אשה, ואשה להתנהג כמו איש. לכן, האשה לא תתחייב מעולם בחיוב מזונות הילדים אפילו שהיא עובדת, כיון שהתורה לא רצתה להטיל עליה חיוב זה שלא מתאים לה מצד טבעה. אפילו שהאשה עובדת, בכל זאת, היא לא רוצה להיות אחראית לדאגת הפרנסה. האשה מצד טבעה יכולה להיכנס ללחץ כשמוטל עליה מטלות רבות. יש לדמות את מעשי האשה לדברי התוס׳ (מסכת קידושין לא, ע״א) בנוגע לדברי הגמרא שגדול המצווה ועושה ממי שאינו מצווה ועושה: ״נראה דהיינו טעמא דמי שמצווה ועושה עדיף לפי שדואג ומצטער יותר פן יעבור ממי שאין מצווה שיש לו פת בסלו שאם ירצה יניח״. התורה וחז״ל חייבו את הבעל במזונות אשתו ומזונות ילדיו, כיון שחיוב זה מתאים לתכונות אופי שלו. מתאים לו ללכת לפרנס את המשפחה. הוא יכול לפעול גם כשמוטל עליו אחריות דאגת המשפחה. חז״ל ירדו לעמקי תכונות האדם והאשה והבחינו בשינויים ועל פיהם קבעו הלכות. הלכות אלו לא ישתנו בשום מציאות. שינוי המציאות לא משנה את הטבע הפנימי של האיש והאשה.

אציין לדבריו המאירים של הגרי״ד סולובייציק זצ״ל (במאמרו ״זה סיני״): ״לא רק ההלכות, אלא גם החזקות שחז״ל הנהיגו לדון על פיהם בדיני התורה, לא ניתנות לערעור. אל תשלחו יד, לא רק בהלכות אלא גם בחזקות, כי החזקות עליהן דיברו חז״ל אינן נשענות על תבניות התנהגות פסיכולוגיות חולפות, משתנות, אלא על עקרונות אונטולוגיים קבועים, מושרשים בעצם מעמקי האישיות האנושית המטפיזית, שאינה ניתנת להשתנות כשמים מעל. ניקח לדוגמא את החזקה... של ׳טב למיתב טן דו מלמיתב ארמלו׳, אשה מעדיפה להיות בשניים מאשר לבד. לחזקה זו אין כל קשר עם הסטטוס החברתי והפוליטי של האשה בזמן העתיק. אין החזקה בנויה על גורמים סוציולוגיים. זהו פסוק בבראשית: ׳אל אישך תשוקתך׳. זו היא קללה מטפיזית מוטבעת בשורש האישיות הנשית. האשה – כשהיא בודדה – סובלת ללא השוואה יותר מהאיש. הבדידות של האיש אינה עבורו חויה כל כך מחרידה, כמו הבדידות לאשה – וזה לא ישתנה לעולם – ׳כימי השמים על הארץ׳. אין זו עובדה פסיכולוגית אלא עובדה אקזיסטנציאלית. אין זו תוצאה של סטטוס נחות של האשה, אלא זה מתחייב מההבחנה היסודית בין אישיות האשה ובין אישיות האיש... אם תתחילו לשנות או להעריך מחדש חזקות שהלכות רבות מתבססות עליהן תחריבו את היהדות״. דבריו יפים גם לנידון שלנו.

לעיל – המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לא מפקיע את המציאות, לא מפקיע את הדינים שבנויים על המציאות הטבעית.

נראה ליישב את הקושי שמוצע בפנינו באופן הבא: כאן המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" אינו מפקיע דין שהיה לנכרי מקודם לכן. הוא לא מפקיע חיוב, אלא אינו מייצר חיוב חדש. כלומר, אצל הנכרים אין מושג שהאב מקבל קידושין בשביל בתו כי אין אצלם קידושין. לכן, גם לאחר שהתגייר, לא נוצר לו הדין שהאב יכול לקבל קידושין בשביל בתו. אפילו שעכשיו הוא ובתו יהודים, ומצד דיני היהודים האב יכול לקבל קידושין בשביל בתו, בכל זאת, כיון שיש מושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לא מתחדש לו הדין שהאב יכול לקבל קידושין בשביל בתו.

המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע מן הנכרי חיובים שנובעים מצד הקשר הטבעי בין האב לבנו. כפי שראינו בדין חיבוק ונישוק להוריו הנכרים. אלא, הוא מפקיע רק הלכות שאינן בנויות על הקשר הטבעי, ולכן הוא מפקיע את הדין של עריות ואת האישות. אך, יחד עם זאת, לא נוצרים לו חיובים חדשים, שקשורים לקשר הטבעי. אם הנכרי לא היה מחויב בחיוב זה קודם גיורו, והחיוב נובע מקשר הטבעי בין האב לבן, הוא לא מתחייב בחיוב זה גם לאחר גיורו.

3. יכולת האב לקדש את הגיורת הקטנה מדין דרבנן:

יש להוסיף עוד נקודה. רואים שמצד תקנת חז"ל האב שהתגייר יכול לקבל קידושין בשביל בתו הקטנה הגיורת. נראה שכוחו נובע מתקנת דרבנן, כמו שהאֵם והאח יכולים לקבל קידושין בשביל הקטנה, במקרה שאין אב[84]. מובא במסכת יבמות[85] הטעם שחז"ל תקנו נשואין לקטנה שאין לה אב, כדי שלא ינהגו בה מנהג הפקר. הסברא נותנת, שהיכולת של האֵם ואח לקבל קידושין בשביל הקטנה, נובעת מכוח הקירבה הטבעית שלהם לילדה. חז"ל נתנו להם את הכוח לקבל קידושין בשביל הילדה, משום הקשר שלהם לילדה.

על פי הנחה זו, יובן מדוע חז"ל תקנו שאב שהתגייר עם בתו, יכול לקבל קידושין בשבילה. כיון שהיכולת לקבל קידושין בשביל בתו, היא עניין טבעי, ולכן אפילו שהאב התגייר, בכל זאת, המושג "גר שהתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את הקשר הטבעי, ומשום כך שייך לתקן שיוכל לקבל קידושין בשביל בתו.

[84] עיין מסכת יבמות קז, ע"א-ע"ב.
[85] קיב, ע"ב.

4. קידושי קטן על ידי אביו:

כבר הוזכר לעיל, שיש מחלוקת בין הראשונים אם האב יכול לקדש לבנו הקטן אשה. יש דעת ר׳ יהודה בר ברזילי, שסבר שהאב יכול לקדש לבנו הקטן אשה מדין זכין לאדם שלא בפניו.

הרב משה פיינשטיין זצ״ל, באחת מתשובותיו[86], דן בדין מחאת גר קטן. הוא רצה להוכיח מדברי הגהות אשר״י שסבר שגר קטן שהגיע לגדלות ולא הודיעו לו שהוא גר, יכול למחות לאחר מכן, כשיוודע לו שהוא גר. כלומר, יש לו את היכולת למחות על גיורו אפילו שכבר עבר גיל גדלות. וזאת בניגוד לגר קטן רגיל שרק עד גיל גדלות יש לו את היכולת למחות. אם עבר גיל גדלות ולא מחה על גיורו, אינו יכול יותר למחות על גיורו. הראיה שלו, היא שהגהות אשר״י כתב שעל אף שגר קטן שהתגייר יכול למחות, ואז הוא נהפך להיות נכרי, בכל זאת, גר קטן יכול לישא ישראלית. נשאלת השאלה, במה מדובר? הרי קטן לא יכול לקדש אשה, אלא צריכים לומר שמדובר שהוא גדול, ולא הודיעו לו שהוא גר. לכן, מדובר שהגר הגיע לגיל גדלות ויכול לקדש אשה, אבל יחד עם זאת, עדיין, יש לו דין גר קטן שיכול למחות על גיורו. הרב משה פיינשטיין זצ״ל, העלה שלכאורה היתה אפשרות לומר שהגהות אשר״י סבר כדעת ר׳ יהודה בר ברזילי, ומדובר שאביו קידש לו אשה. הרב פיינשטיין דחה הסבר זה כיון שרוב הראשונים חלקו על הרב יהודה בר ברזילי. גם אין לומר שהגהות אשר״י סבר כדעת הראשונים שאפשר לקדש את הבן סמוך לפרקו, כיון שהמצוה לקדש את הקטן סמוך לפרקו, שייכת דווקא כשאביו משיאו.

דהיינו, לפי הרב פיינשטיין אפילו שהאב והבן התגיירו ביחד, בכל זאת, לאחר הגיור הוא אינו מוגדר כאביו לעניין שיוכל להשיאו אשה, וזאת משום ש״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״. דהיינו, הוא אינו מתייחס אחריו[87].

[86] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן קסב.

[87] יש להעיר שתי הערות על דברי הרב משה פיינשטיין זצ״ל:

1. כבר הערתי בהערות לעיל שרוב האחרונים נקטו שאפילו לדעת הראשונים שאפשר לקדש אשה לבנו הקטן כשהוא הגיע לגיל סמוך לפרקו, בכל זאת, לא הוי קידושין מדרבנן והיא לא צריכה גט אפילו מדרבנן. אם כן, איך אפשר להעמיד באופן הנ״ל? הרי היא לא מקודשת לו.
2. הבאתי בהערות לעיל שר׳ משה סופר זצ״ל ביאר שחידושו של ר׳ יהודה בר ברזילי נאמר רק בנוגע לאב. דהיינו, רק אב יכול לקדש אשה לבנו, כיון שנוח לו במה שאביו עושה. כנראה שהרב פיינשטיין לא סבר כך, שהרי אם סבר כך אז היה לו לדחות שאי אפשר לומר שהגהות אשרי סבר כר׳ יהודה בר ברזילי, מאותו טעם שדחה שאי אפשר לומר שמדובר שקידשה סמוך לפרקו. שהרי הוא אמר שגר שהתגייר בנו עמו לא יכול לקדש את בנו סמוך לפרקו, כיון שלא נחשב אביו. אבל, יכול להיות שסבר שהסברא שנוח לו במה שאביו עושה שייך גם במקרה שהוא לא מתייחס אחריו. סברא זו בנויה על הקשר הטבעי. לכן, אפילו שלאחר הגיור הבן לא מתייחס אחר אביו, בכל זאת, עדיין יש את הקשר הטבעי.

צריך עיון בדבריו, כיון שנראה שיכולת האב לקדש לבנו הקטן אשה [דהיינו סמוך לפרקו של הקטן], נובע מכוח הקשר הטבעי. אם כן, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לא צריך להפקיע את יכולת האב לקדש לבנו אשה. יש ליישב על פי מה שנכתב לעיל שאכן, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע דין שבנוי על הקשר הטבעי. מאידך, לא נוצרים לו דינים חדשים שלא היו שייכים לו בעת שהיה נכרי. אצל בני נח אין דין שהאב מקדש לבנו אשה, ולכן דין זה לא נוצר לאחר גיור האב והבן.

חיוב מזונות לילדים שהתגיירו עם הוריהם

במאמר אחר[88] הארכתי בדין חיוב האב לזון את בנו שנולד לו מנכריה. באותו מאמר ציינתי לשמונה סברות בביאור מקור חיוב האב לזון את ילדיו:

א- מדין חיוב מזונות לאֵם. כיון שהוא חייב במזונות אשתו – האֵם, והדבר ברור שהאֵם תזון את ילדיה, כיון שהיא אינה יכולה לעמוד מנגד ולראות את ילדיה בלי מזונות. ומשום כך היא תתן ממזונות שלה לילדיה, לכן הבעל חייב להשלים את המזונות הללו. ביאור הרגיל בדעת הר"ן[89].

ב- מדין ארחי פרחי. מבואר בגמרא במסכת כתובות[90] שהבעל צריך לתת מזונות לאשתו שתוכל לזון ארחי פרחי, דהיינו אורחים. הסברא בחיוב הנ"ל היא, שלא יכול לומר לאשתו שתהיה אכזרית ולא תתן לאנשים האלו מזונות. כל שכן שיש לומר כך בנוגע לילדיה, הבעל לא יכול לומר לאשתו שלא תתן מזונות לילדיה. הילדים שמניח אצל אשתו, הם כדין ארחי פרחי, וחייב במזונותיהם - ביאור דעת הרב משה פיינשטיין זצ"ל[91] בדעת הר"ן, ולדעתו כל הפוסקים מסכימים עִם סברא זו.

ג- מדין מזיק, שגורם לאֵם להיות אכזרית לילדיה, ושלא תוכל לזונם. לפי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[92] האיש יצר את הנזק, שהולד הוא מזיק את האשה, ולכן נחשב גירי דיליה. גם הרב משה פיינשטיין זצ"ל[93] ביאר שיש כאן גדר של מזיק בידים, שבמעשיו גרם לה שיולד לה ולד שתצטרך לזון אותו, כיון שלא יכולה לעמוד מנגד ולא לזונו. מבואר בדברי

[88] "חיוב מזונות לולד שנולד לו מנכריה", נמצא בכתובים.
[89] מסכת כתובות כח, ע"ב-מדפי הרי"ף.
[90] סד, ע"ב.
[91] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן קו.
[92] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן ס-סימן סא.
[93] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק א, סימן קו.

שניהם שהוי מזיק, כיון שרק על דעת כך שהאב יזון את הילדים, נתעברה ממנו. הרב פיינשטיין זצ״ל השתמש בסברא זו כדי לבאר את חיוב המזונות לולד שנולד מזנות. אך, נראה שהרב עוזיאל זצ״ל השתמש בסברא זו בנוגע לחיוב מזונות לכל הילדים. כלומר, גם למקרה שהאב חייב במזונות האֵם, החיוב של האב לזון את ילדיו, נובע מחיוב של מזיק. זוהי בעצם סברת הר״ן כפי הבנתו של הרב עוזיאל.

ד- מדין אתנן [כעין תשלום על הביאה, כמו אצל זונה]. הרב עוזיאל זצ״ל הסביר שלפי סברא זו, הבועל יהיה חייב לזון את ילדיו שנולדו לו מאשה נכריה שנשאה בנישואין אזרחיים. גם הרב פיינשטיין כתב סברא זו לעניין חיוב מזונות לולד שנולד מאשה שפיתה אותה.

ה- חיוב מדין תקנת חז״ל. ביאור הרגיל בדעת שאר הראשונים[94] שחולקים על הר״ן.

ו- חיוב מדין תקנת אושא, והוי כגדר של צדקה, אך חיוב יותר חזק. כך משמע מדברי הרא״ש[95] ובעל ה״טורים״[96]. כך ביארו מהר״ם מלובלין ובעל ה״אבני מילואים״[97].

ז- צירוף של תקנת אושא עִם חיוב מדין מזיק. כשהאֵם לא קיימת, חייב מדין תקנת אושא, חיוב מוסרי. כשהאֵם קיימת, חייב מדין מזיק, וחייב אפילו כשהולד לא מתייחס אחריו, דהיינו שנולד לו מאשה נכריה - פירוש הרב עוזיאל זצ״ל.

ח- חיוב מדין מצַוַת פריה ורביה. יסוד מצות פריה ורביה אינו רק להוליד את הילדים, אלא לגרום להמשך קיומם. הרי מבואר בגמרא במסכת יבמות[98] שאם לאדם נולדו לו בן ובת, אבל הם מתו קודם שהולידו עוד ילדים, אז הוא לא קיים מצות פריה ורביה. צריך שיוולדו מהם עוד ילדים[99]. אם כן, לא מספיק שיוולדו לו בן ובת, הם צריכים להתקיים. לכן, בוודאי

[94] ראי״ש, בשו״ת שלו, כלל יז, סימן ז; פסקי הרא״ש, מסכת כתובות, פרק ד, סימן יד; ריב״ש, סימן מא; רב האי גאון, ״משפטי שבועות״, חלק ב, שער י, ממחויבי גזירה; ״תרומת הדשן״, חלק ב, פסקים וכתבים, סימן לז; עיין ״דרכי משה״, אבן העזר, סימן עא, אות ה; ״משנה למלך״, הלכות אישות יב, יד; ״חלקת מחוקק״, אבן העזר עא, א; ״בית שמואל״ שם, א.

[95] רא״ש, מסכת כתובות, פרק ד, סימן כח; תוס׳ רא״ש, מסכת נדרים לח, ע״א.

[96] אבן העזר, סימן קיב.

[97] עא, ג; ב״אבני מילואים״ מובאת תשובת מהר״ם מלובלין.

[98] סב, ע״א. יש שם מחלוקת בדבר בין ר׳ יוחנן לרב הונא. ר׳ יוחנן סבר שלא קיים מצות פריה ורביה. רב הונא סבר שקיים. אבל, אנחנו פוסקים להלכה כדעת ר׳ יוחנן. עיין ״שולחן ערוך״, אבן העזר א, ו.

[99] יש מחלוקת אם יוצא ידי חובה דווקא כשנולדו לו בן ובת משניהם, וגם הבן צריך להיות מן הבן והבת מן הבת. יש מהראשונים שסברו שגם יוצא ידי חובה אם הבן נולד לבת והבת לבן. ויש אפילו דעות שסברו שיוצא ידי חובה שנולדו לו שני בנים, מן הבן והבת. וכן אם נולדו שתי בנות

כלול במצות פריה ורביה, החיוב לדאוג להם מבחינה גשמית. דהיינו, לזון אותם. ויש לומר שאפילו אם מדובר על הילדים שנולדו לו לאחר הבן והבת הראשונים, הוא חייב במזונותיהם מכוח החיוב מדברי קבלה להוליד ילדים "בבקר זרע את זרעך ולערב אל תנח את ידך. שמבואר בגמרא במסכת יבמות שמפסוק זה לומדים, שאפילו שאדם הוליד בן ובת, הוא עדיין מחוייב להוליד עוד ילדים[100]. הביאור שנלענ"ד[101].

באותו מאמר, העליתי נפק"מ בין הבנות אלו. לפי ההבנה של המזיק, אתנן וחיוב מוסרי יש מקום לחייב את האב לזון את ילדיו שנולדו לו מנכריה, אבל לפי ההבנות האחרות לא יהיה חייב. לדעתי קשה לחייב את האב לזון את ילדיו שנולדו לו מנכריה. השאלה נשאלת, האִם אב שהתגייר עִם ילדיו, חייב לזונם, הרי הם לא מתייחסים אחריו, שהרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"? נלענ"ד, שיש להשיב על שאלה זו בתשובה חיובית. האב חייב לזון את ילדיו שהתגיירו עמו, ואסביר את דבריי לפי כל סברא וסברא:

א- חיוב מזונות האִם: במקרה שלנו הגר חייב במזונות אשתו שהתגיירה עמו. לכן, הוא חייב גם במזונות ילדיו. אלא, יש מקום לומר שהוא חייב במזונות הילדים מדין חיוב מזונות לאִם דווקא כשהילדים הם שלו. במקרה הנידון הם לא מתייחסים אחריו. דהיינו, זה ברור שאדם שחייב במזונות אשתו אינו חייב במזונות ילדיה מאיש אחר. אבל, עדיין יש לומר שבמקרה שלנו יהיה חייב במזונות הילדים. וזאת משום שעל אף שהוא התגייר, בכל זאת, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לא מפקיע את הקשר הטבעי. הסיבה שכתבתי שאין כאן הפקעת חיוב היא, שנלענ"ד שגם בני נח חייבים במזונות ילדיהם. כלומר, עוד לפני שהתגייר היה חייב במזונות ילדיו, וזאת מפאת שלש סיבות: 1. משום חיוב אתנן. גם אצל בני נח, יש את הסברא של אתנן. 2. משום חיוב מזיק. האשה מתחתנת ונבעלת לו על דעת כך שהוא ידאג לילדים. 3. כך המנהג אצל בני נח, ויש לומר שזהו חלק ממצוַת הדינים שהצטוו בני נח. יתר על כן, מבואר בגמרא במסכת יבמות[102] שבן נח שנולדו לו ילדים ואחר כך התגייר נחשב שקיים מצוַת פריה ורביה,

מן הבן והבת. צריך שכל אחד יוליד ילד. עיין בכל זה ב"שולחן ערוך", אבן העזר א, ו; "חלקת מחוקק" שם, ס"ק ז; 'ביאור הגר"א' שם, ס"ק יד.

[100] עיין מסכת יבמות סב, ע"ב; עיין "שולחן ערוך", אבן העזר א, ח; עיין בנושאי כלים שם.

[101] הבנה זו נמצאת גם בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בשו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ה, סימן יט, אות ז.

[102] סב, ע"א.

כיון שהילדים מתייחסים אחריו. יש מספר ראשונים[103] שהבינו שמקיים מצַות פריה ורביה דווקא כשילדיו התגיירו עמו. לענייננו, מדובר שהילדים גם התגיירו, ולכן הוא קיים מצַות פריה ורביה, והם נחשבים כבניו ומסתבר שחייב במזונותיהם.

ב- חיוב מדין ארחי פרחי. בוודאי גם במקרה שלנו שייך חיוב זה, כיון שהבעל חייב במזונות אשתו וחייב לתת לה ממון בשביל האורחים, ובוודאי ילדיה שהתגיירו אינם גרועים מאורחים.

ג- חיוב מדין מזיק. גם כאן שייכת הסברא של מזיק, כבר כתבתי שנלענ"ד שגם הבן נח חייב במזונות ילדיו מכוח מזיק, לכן חיוב זה לא נפקע כשהוא מתגייר. כמו במקרה שגר הזיק בעת שהיה נכרי, שחייב לשלם על נזקיו שעשה בעת שהיה נכרי.

ד- חיוב מדין אתנן. כבר כתבתי שנלענ"ד שגם אצל בני נח שייכת סברא זו, לכן היא לא נפקעת משום המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", שכפי שנכתב לעיל מושג זה לא מפקיע את הדינים הבנויים על המציאות הטבעית, וכל החיובים שהיה חייב בהם עוד קודם שהתגייר נשארים בעינם גם לאחר שהתגייר. זהו אותו אדם שהזיק וחייב באותו חיוב.

ה- חיוב מדין תקנת חז"ל. כמו שחז"ל תקנו שאב יזון את ילדיו היהודים, יש לומר שתקנו לנכרי שהתגייר עם ילדיו שיהיה חייב לזונם. הרי הסברא הפשוטה אומרת שהחיוב לזון את ילדיו, נובע מהחיוב המוסרי לדאוג להם, ולכן בוודאי חז"ל היו מחייבים נכרי שהתגייר עִם ילדיו לזון אותם. לעניין יהודי שהוליד בן מנכריה, יש מקום לומר שלא תקנו חז"ל לזונו, כיון שהולד נכרי. אך, במקרה שלנו, מסתבר מאוד לומר שמכוח תקנת חז"ל יש לו חיוב לזון את ילדיו.

ו- חיוב מתקנת אושא. אותה סברא שנכתבה לחיוב מצד תקנת חז"ל שייכת גם מצד תקנת אושא. מסתבר שהם תיקנו שייהיה חייב לזון את ילדיו שהתגיירו עמו. יתר על כן, לחיוב מדין תקנת אושא יש גדר של צדקה, ובוודאי יש סברא שמצד צדקה חייב לזון את ילדיו שהתגיירו עמו וגם חיוב מוסרי.

ז- חיוב מדין מצַות פריה ורביה. כבר נכתב לעיל, שנכרי שהתגייר עם ילדיו קיים מצַות פריה ורביה, לכן מסתבר שיהיה חייב במזונותיהם. הוא חייב לדאוג לכל ענייניהם.

[103] הרחבתי על מחלוקת זו להלן במאמר "מצות פריה ורביה על ידי גוי שהתגייר", מובא בהלכות אבן העזר.

מצאתי שהרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[104] כתב במפורש שאב יהודי שיש לו בן מנכרית חייב במזונותיו גם לאחר שהתגייר. כמובן, שדבריו הולכים לשיטתו בדין חיוב מזונות אב לבנו שנולד לו מנכרית.

גם ראיתי שהרב איסר יהודה אונטרמן זצ"ל[105] כתב שחייב במזונות ילדיו שהתגיירו עמו. לדעתו, אף על פי שאין קשר של אבהות, בכל זאת, חייב במזונותיהם, כיון שהוא חיוב טבעי מפני שהם יוצאי חלציו. היה מקום לחייבו אפילו שילדיו לא התגיירו עמו, אבל כיון שהם גדלים לעבודה זרה ואין לו דעה עליהם לא נוכל לחייבו. בתשובתו יש ציון לתשובת הרב עוזיאל זצ"ל שהוזכרה לעיל.

עד כה, דנתי במקרה שהאב התגייר עם אשתו וילדיו ונשאר נשוי לאֵם הילדים. השאלה נשאלת, מה דין חיוב המזונות כשלא נשאר נשוי לאֵם? נלענ"ד, שעדיין יהיה חייב במזונותיהם, רק הטעם של חיוב מזונות מצד האֵם נופל, אבל יש את הטעמים האחרים שעל פיהם אפשר לחייבו. רוב הראשונים, לא נקטו שהטעם היחידי לחיוב מזונות הילדים הוא מטעם חיוב מזונות האֵם. נפסק להלכה ב"שולחן ערוך" שאדם חייב במזונות ילדיו שנולדו לו בזנות. הארכתי על כך במאמר שהוזכר לעיל.

נכריה שנתעברה מיהודי ואחר כך התגיירה היא ובנה - דין מעוברת ומניקת חבירו

מקור הדין שאשה שמעוברת ומניקת אסור לה להינשא לאדם אחר [כלומר, אדם שאינו אבי העובר], נמצא בגמרא במסכת יבמות:

> אלמה תניא: לא ישא אדם מעוברת חברו ומניקת חברו, ואם נשא - יוציא ולא יחזיר עולמית! גזרה שמא תעשה עוברה סנדל. אי הכי, דידיה נמי! אי למ"ד במוך - במוך, ואי למ"ד מן השמים ירחמו - מן השמים ירחמו. הכא נמי, אי למאן דאמר במוך - במוך, אי למאן דאמר מן השמים ירחמו - מן השמים ירחמו! אלא משום דחסה. אי הכי, דידיה נמי! דידיה חייס עילויה. הכא נמי חייס עילויה! אלא, סתם מעוברת למניקה קיימא, דלמא איעברה ומעכר חלבה וקטלה ליה. אי הכי, דידיה נמי! דידיה ממסמסא ליה בביצים וחלב.

[104] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סוף סימן סב.
[105] שו"ת "שבט מיהודה", סימן ל.

דידה נמי ממסמסא ליה בבצים וחלב! לא יהב לה בעל. וליתבעיניה ליורשים! אמר אביי: אשה בושה לבא לבית דין, והורגת את בנה.

(מב, ע"א-ע"ב)

בתחילה דנה הגמרא בטעם האיסור לישא מעוברת חברו, והגמרא הבינה שהטעם הוא משום חשש שתעשה עוברה סנדל, הכוונה שתיכנס להריון וזה יגרום לולד הראשון למות. אך, על כך הקשתה, דאם כן איך מותר לאדם לשמש עִם אשתו כשהיא מעוברת בולד שלו? הגמרא הגיעה למסקנה שהטעם שאסור לאשה מעוברת להינשא לאדם שאינו אבי העובר הוא משום שהבעל מועך את הולד בשעת התשמיש. גם, על כך, הקשתה הגמרא אותה השאלה והשיבה שהבעל חס על הולד שלו, אך על הולד של האחר לא חס ומועכו. אולם, הגמרא לא הסתפקה ביישוב זה והביאה יישוב אחר: מניקת חברו אסורה להינשא מחשש שתתעבר שוב פעם מן הבעל האחר, ואז לא יהיה לה חלב בשביל הולד הראשון. האֵם לא תבוא לתבוע את האב של הילד הראשון או את היורשים [דהיינו במקרה שהתאלמנה], כיון שהיא בושה לבוא לבית דין, ואז הילד ימות כי לא יהיה לו מזון. בעלה החדש לא ידאג לולד הראשון, כיון שאינו הילד שלו. הסיבה שמותר לאשה מניקה להיבעל לבעלה היא משום שאפילו אם תתעבר אין חשש לולד הראשון, משום שבוודאי בעלה ידאג לולד הראשון שהוא בנו/בתו, אבל לא על הילד של אחר. הסיבה שאוסרים גם מעוברת חברו להינשא היא משום שכל מעוברת עומדת להנקה, וכיון שהיא אסורה בשעת הנקה, אוסרים אותה משעת העיבור.

למסקנת הגמרא, אסור למעוברת חברו להינשא לאחר משום מזונות הולד, שלא תזון את הולד, כיון שהיא תיכנס להריון ולא תתבע את האב, או את היורשים.

לפי הנ"ל, יש מקום לדון בדין יהודי שנשא נכריה בחוקותיהם, ולאחר שהתעברה ממנו היא החליטה להתגייר, או לאחר שכבר ילדה את הילד, היא והבן/והבת התגיירו בעודה מניקת את בן /בת. האֵם מותר ליהודי לשאת אותה לאחר גיורה? לכאורה, יש לומר שאין שום בעיה, שהרי היהודי אומר שזהו הולד שלו, ולכן לא נחשבת מעוברת חברו. אלא, יש לדון שאולי לא חייב במזונותיו, כיון שלא מתייחס אחריו, ולכן לא ידאג לו. שאלה זו, נשאלת גם במקרה שמדובר על נכרי שהיה נשוי ליהודיה בנישואין אזרחיים והתעברה ממנו. כשהיתה מעוברת הנכרי התגייר, האם מותר לו לשאת אותה, או היא נחשבת מעוברת חברו?

בעל ספר "אבן יקרה"[106] טען שאסור ליהודי לשאת את הנכריה לאחר שהתגיירה, כיון שהבן לא מתייחס אחריו, ולכן לא חייב במזונותיו, ויש לחוש שלא ידאג לו.

[106] חלק א, סימן יא; מובא ב"אוצר הפוסקים", סימן יג, אות גדול עב, אות קטן ה.

נראה לי, שאין שום סיבה שתצטרך לפרוש מבעלה, ומותר ליהודי לשאת אותה לאחר שהתגיירה. כך גם הדין במקרה שמדובר שיהודיה היתה נשואה לנכרי שהתגייר. הבנה זאת מבוססת על הדברים שנכתבו לעיל שאפילו שהאב היה נכרי והתגייר עִם ילדיו, בכל זאת, הוא חייב לזון אותם. אם כן, כך יהיה דין במקרה שלנו. במקרה שלנו מצטרפת עוד סברא, שאפילו אם נאמר שלא חייב לזון את ילדיו, יש לומר בוודאי שיזון אותם, כיון שהכלל "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את הקשר הטבעי. לכן, אין לחוש שהאב לא ידאג לבנו. יש לצרף לכך עוד סברא להקל, שבימינו האשה יכולה למשוך כסף מחשבון בנק, שבדרך כלל לשני בני הזוג יש זכות שווה בהוצאת הכסף. לכן, אין לחוש שלא תוכל לדאוג לולד הראשון. כבר דנתי במאמר אחר[107] בנוגע לדין הזרעה מלאכותית, שיש בכך צד להקל לאשה שעשתה הזרעה מלאכותית מזרע של אדם אחר שלא תצטרך לפרוש מבעלה.

אם הבעל יתחייב לדאוג לולד, מצטרפת עוד סברא להקל על פי דברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[108]. הוא הביא שמהר"ש כתב שהתחייבות מצד הבעל לזון את הילד לא מפקיעה איסור מניקת שחל עליה משהתחילה להניק, אך היא מצטרפת לשאר סניפי היתר.

מצאתי שבעל ספר "בית אברהם"[109] דן בשאלתנו ונקט שיהודי החי עִם נכרית הנשואה לו בחוק המדינה, וילדה ואחר כך נתגיירה היא ובנה, אם היהודי מודה שהולד הוא שלו, האשה מותרת להישאר עמו, אין כאן דין מניקת חברו[110].

[107] המאמר עדיין נמצא בכתבים ולא הוצא לאור; בע"ה ברצוני להוציא ספר שעוסק בדיני הזרעה מלאכותית, שם הספר "ילוד כהלכה".

[108] שו"ת "משפטי עוזיאל", חלק ז, אבן העזר, סימן כח, אות ו.

[109] מובא ב"אוצר הפוסקים", סימן יג, אות גדול עב, אות קטן ה.

[110] יש לציין שהרב עוזיאל זצ"ל (שו"ת "משפטי עוזיאל", חלק ה, אבן העזר, סימן כז) דן בדין נכריה שנשואה ליהודי, שהתגיירה היא והולד. הוא הביא את סברת רעק"א (מהדורה קמא, סימן צא) שכתב שישראלית שנתעברה מנכרי, צריכה להמתין ולא להינשא לאדם עד שיעברו כ"ד חדשי הנקה, כיון שהולד מתייחס אחר האֵם והולד יהודי, ולכן חששו חז"ל לתקנת הולד. לכן, רעק"א סבר שאם מדובר על נכריה שהתעברה מיהודי לא צריכה להמתין, אפילו שהולד יהיה יהודי [כיון שיתגייר בגיורה של האֵם שבטבילתה הוא מתגייר], בכל זאת, כיון שכרגע הולד הוא נכרי, לא חוששים לתקנתו. הרב עוזיאל סבר שכיון שהולד מתגייר, הרי צריך לעשות תקנה לולד, והתקנה לא לישא מניקת חברו, שייכת כלפיו. לכן, הוא סבר שיותר טוב לדחות את הגרות עד אחר הלידה וכ"ד חדשי הנקה.
אינם ברורים לי דבריו, שהרי אם נדחה את הגיור, יצא שהוא יחיה איתה כשהיא נכריה. לכאורה, יש בכך איסור יותר חמור. אלא, כנראה הרב עוזיאל זצ"ל סבר שחמורה יותר תקנת הולד, בעיקר לפי סברת הרב מאיר פוזנר זצ"ל (בעל ספר "בית מאיר") והרב משה סופר זצ"ל (ה"חת"ם סופר"), שיש כאן עניין של דיני ממונות (עיין "פתחי תשובה", אבן העזר יג, יח). בכל

רגשי הגר כלפי נכרים

מובא במדרש ילקוט שמעוני:

> ויחד יתרו שייחד שם הקב"ה, דבר אחר שנעשה יהודי, דבר אחר ויחד יתרו אמר רב שהעביר חרב חדה על בשרו. שמואל אמר שנעשה בשרו חדודין חדודין. אמר ר' פפא היינו דאמרי אינשי גיורא עד עשרה דרי לא תבזי לארמאה (קמיה) [באפיה].
>
> (פרשת יתרו, רמז רסח[111])

נלמד מדברי המדרש, שלדעת רב פפא, אין לבזות בפני הגר [אפילו עד י' דורות] את הארמאים - את הנכרים. משמע שמדובר אפילו שמבזה אומה אחרת, לאו דווקא אומתו הקודמת. שהרי מדובר במדרש על יתרו שעל אף שהיה ממדין ולא ממצרים, בכל זאת, היה לו צער על מה שנעשה למצרים.

יש ללמוד מכאן שעל אף המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", בכל זאת, אין עקירה גמורה מהעבר ובוודאי הקשר הטבעי לא נעקר, ולכן יש לו רגשות טבעיים כלפי אומות העולם. יש לו יותר רגישות כלפי אומות העולם מאשר יש ליהודי.

זאת, נראה לי, שהעיקר כפי שכתבתי לעיל, שאפשר להתגייר מיד, ואין במקרה הנידון דין מעוברת ומניקת חברו.
יש להעיר שלכאורה לפי רעק"א, הסיבה שלא צריכה להמתין, כיון שלא חוששים לתקנת הולד, כיון שהוא נכרי. אם כן, יש לדון כשהאֵם מתגיירת קודם שנישאת לו, שאז הולד הוא כבר יהודי בזמן שבאה להינשא לו, ואם כן, יש לחוש לתקנתו, ונראה שיצטרכו להמתין.
אלא, יש לדון אם בגלל שתצטרך להמתין לא תתגייר, ואם כן הולד ישאר נכרי, ואין כאן תקנת הולד, אז יש לומר שאפשר להתיר שלא להמתין, שהא בהא תליא. ההיתר שלא להמתין גורם שהולד יהיה יהודי, שזה גורם שהיא תתגייר ואז הולד הוא יהודי. יש להוסיף שרעק"א דן במקרה שהיא מעוברת מיהודי אחר, לא מדובר שמעוברת מאותו יהודי שרוצה לישאנה, שנראה שבמקרה כזה אין חשש של מניקת ומעוברת חברו.
ראיתי תשובה אחרת של הרב עוזיאל זצ"ל (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ז, אבן העזר, סימן כא, אות ד) שבה נקט כפי שכתבתי. לדעתו, במקרה שנכריה היתה מיוחדת לבעלה היהודי והתעברה ממנו והתגיירה, היא לא צריכה להמתין כ"ד חדשים ויכולה מיד להינשא לבעלה היהודי. טעמו נובע מתוך ההנחה שזה הבן של היהודי ובוודאי רחמיו על הולד וידאג לולד. הוא כתב שהוא חוזר בו מן התשובה הקודמת.
גם הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (בשו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קא) נקט שלא צריכה להמתין כ"ד חודש, לאחר הפרשה של ג' חדשים יכולה להינשא לזה שנתעברה ממנו.

[111] המדרש מובא בפירוש רש"י על התורה, ספר שמות יח, ט.

פצוע דכא שהתגייר

אתן הקדמה בדיני פצוע דכא. יש חילוק אם האיש היה פצוע דכא מעת לידתו, מלידתו, או שנעשה פצוע דכא במהלך חייו [יש מחלוקת במקרה שנעשה פצוע דכא במהלך חייו מחמת מחלה]. אם הוא פצוע דכא מלידתו, מותר לו לבוא בקהל ויכול לשאת בת ישראל. אולם, אם הוא נעשה פצוע דכא לאחר שנולד, אסור לו לבוא בקהל ישראל ולשאת בת ישראל. אצטט את הכתוב ב"שולחן ערוך":

> כל פיסול שאמרו בענין זה כשלא היה בידי שמים, כגון שכרתו אדם או הכהו קוץ וכיוצא בדברים אלו. אבל, אם נולד כרות שפכה, או פצוע דכא, או שנולד בלא ביצים, או שחלה מחמת גופו ובטלו ממנו איברים אלו, או שנולד בהם שחין והמסה אותן, או כרתן, הרי זה כשר לבא בקהל. שכל אלו בידי שמים להרמב"ם, אבל לרש"י והרא"ש לא מקרי בידי שמים אלא על ידי רעמים וברד או ממעי אמו. אבל, על ידי חולי חשיב בידי אדם ופסול. וכתב הרא"ש דהכי משמע בירושלמי.
>
> (אבן העזר ה, י)

לדעת בעל שו"ת "בשמים ראש"[112], נכרי שהתגייר והוא פצוע דכא, שנעשה כך לאחר שנולד, פסול לבוא בקהל. לא אומרים שכיון שהתגייר חל עליו המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" ויחשב כפצוע דכא מעת הלידה. וזאת משום שבסופו של דבר הפציעה שלו נעשתה בידי אדם ולא נולד כך פצוע דכא.

בביאור "כסא דהרסנא" (שם) מבואר שלא בכל דין שייך המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", כמו שרואים בדין שהיו לו בנים בעת שהיה נכרי ונתגייר שנחשב שקיים מצוַת פריה ורביה.

דברי בעל שו"ת "בשמים ראש" ופירוש "כסא דהרסנא", הם ראיה ליסוד שהובא לעיל.שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את הדינים שבנויים על המציאות הטבעית, הוא לא משנה

[112] דברי שו"ת "בשמים ראש" מובאים בספר "אוצר הפוסקים", אבן העזר, סימן ה, סעיף א, אות ה; עלי להעיר שעל אף שיש השגות רבות לגבי שו"ת "בשמים ראש", שידוע הדבר שגילו שמדובר על זיוף. שבעל השו"ת הציג את הספר, כתשובות שענו ר' אשר הידוע בתואר הרא"ש. והתגלה שמדובר על תשובות של מוציא השו"ת, שהוא בעצמו היה משכיל. ויש בעיות עם חלק מן התשובות. על אף זאת, נראה שהיכן שדבריו נכונים מצד ראיות מן הגמרא וכן מצד הסברא וההגיון, בוודאי אפשר לקבל את דבריו. עיין שו"ת "יביע אומר", חלק א, אורח חיים, סימן כח; שו"ת "יביע אומר", חלק ב, יורה דעה, סימן כד, אות ד-ו; שו"ת "יביע אומר", חלק ח, אבן העזר, סימן ג, אות ו.

את המציאות ולא משנה את הטבע.

שבועה של נכרי שנתגייר

יש מחלוקת בין הראשונים והאחרונים אם נכרי שנדר נדר, או נשבע שבועה צריך לקיים את נדרו או שבועתו? הרב יצחק שמעלקיש זצ״ל, בשו״ת ״בית יצחק״[113], כתב שאפילו אם ננקוט כדעה שהנכרי חייב במה שנדר או נשבע, בכל זאת, אם הוא התגייר הוא לא חייב לקיים את נדרו, או שבועתו, לאחר גיורו. אף על פי שכתב התוס׳[114] שבדיני אדם לא אומרים ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״, בכל זאת, דברי התוס׳ נאמרים דווקא כשעבר בעת שהיה נכרי על עברה כל שהיא ואחר כך התגייר. אך, אין ללמוד מדברי התוס׳ לדיון שלנו. במקרה הנידון יש לומר שהגר לא חייב לקיים את הנדר, או שבועה, כיון שהוא גוף אחר. הרב יצחק שמעלקיש זצ״ל הוסיף עוד טעם להיתר, שהרי דעת בעל ה״משנה למלך״ שנכרי חייב לקיים את מה שנשבע או נדר מדין ברכת השם, והרי בן נח שבירך את השם ונתגייר פטור מעונש, כפי המבואר בסוגיא במסכת סנהדרין[115]. אם כן, הוא הדין שלא יהיה חייב בעונש אם עבר על השבועה לאחר שנתגייר.

יש לדון בדברי הרב שמעלקיש לאור היסוד שהובא לעיל. האם אי חיוב השבועה, או נדר, הוא הפקעת דין הבנוי על המציאות, על הטבע? לכאורה, יש לומר שהנכרי שהתגייר, הוא אותו אדם שנשבע, או נדר, ולכן חייב בשבועתו, או נדרו. אולי אפשר לומר שכיון שחיוב נדר, או שבועה אינו חיוב בין אדם לחברו, אלא כלפי הקב״ה, אז בכל הדינים שקשורים לקב״ה, הנכרי שהתגייר נחשב כאדם אחר. אולם, יש קושי ביישוב הנ״ל, כיון שראינו לעיל שיש מן התנאים [ר׳ חנניא בנו של רבן גמליאל] שסברו שהגר חייב בדיני שמים על העברות שעשה בעת שהיה נכרי. כלומר, הקב״ה מתייחס אל הנכרי שהתגייר כמכלול, הוא מתבונן על חייו לאחר גיורו, אך גם על חייו לפני גיורו. עדיין, נראה לומר שהקב״ה רוצה שהגר ימחק את עברו ויתייחס לעצמו כתינוק שנולד דמי. משום כך, הקב״ה פוטר אותו מחובותיו שהתחייב בהן בעת שהיה נכרי. אבל, רק מחובותיו כלפי הקב״ה. ר׳ חנניא בנו של רבן גמליאל, לא דיבר על פטור מחובותיו, אלא על עונש על עברות שעשה בעת שהיה נכרי. שבוודאי על המעשים שעשה בעבר יענש כיון שהוא אותו אדם, ומגיע לו עונש על מעשים אלו.

[113] אורח חיים, סוף סימן צב.
[114] מסכת סנהדרין עא, ע״ב, ד״ה בן נח.
[115] עא, ע״ב.

"כל אלמנה ויתום לא תענון"

בעל ה"מנחת חינוך" הסתפק במקרה שנכרי התגייר עם בניו, האם הילדים מוגדרים כדין יתומים, ומשום כך מי שיצער אותם וכיוצ"ב, יעבור על האיסור "ויתום לא תענון"? מצד אחד, אין להם ייחוס כלפי אביהם. מאידך, טעם האיסור הוא משום שהם תשושי כוח, כפי שכתוב בספר ה"חינוך": "לפי שאלו הן תשושי כח שאין להם מי שיטעון טענותם בכל נפש", והרי לילדים אלה יש אב שיטען בשבילם, לכן לא שייך כלפיהם האיסור. הוא גם הסתפק במקרה שיהודי בא על שפחה ונולד ילד, האם הילד נחשב יתום? מצד אחד הילד אינו מתייחס אחר האב. מאידך, במציאות יש לו אב. הוא נשאר בצריך עיון. אלו דבריו:

> ונוהגת וכו'. ואני מסופק אם גר שנתגיירו בניו הקטנים עמו, דעל פי דיני התורה אין להם קורבה, דכקטן שנולד דמי, **מ"מ אפשר דאינו עובר בלאו זה דיתום, דהטעם דהם תשושי כח, וכמו שהביא הרב המחבר בן קובל לאביו וכו', וכאן באמת יש לו אב שעומד בפניו, רק לדיני התורה גזר הכתוב דאינו נחשב לאב, אבל אין הוא תש כח, כי אביו עומד עבורו כרחמי האב**, אפשר אינו עובר ואינו נקרא יתום לענין לאו זה. וכן עבד קטן הנולד מעבד ושפחה, נהי דאין לו יחוס אחר האב, מ"מ אב הוא על פי הטבע ורחמיו עליו, א"כ אפשר דאינו בכלל זה. וגם בישראל שבא על השפחה דהבן אינו מתייחס אחריו, או עבד שבא על הישראלית דהבן אינו מתייחס אחריו, מ"מ אפשר דלא הוי יתום כיון דמ"מ יש לו אב, רק לדיני התורה לא נחשב אב, אבל אינו מתשושי כח, א"כ אינו בלאו זה, וצ"ע.
>
> (מצוה סה, אות ט)

הרב אברהם ישראל רובין שליט"א[116] הפנה לפירוש בעל ה"טורים"[117] על הפסוק: "לא תטה משפט גר יתום ולא תחבל בגד אלמנה", שכתב: "גר יתום. ולא אמר גר ויתום לומר לך גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". מכך למד הרב רובין שגר נחשב יתום אף על פי שאינו יתום במציאות, וזאת מכוח המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". לפי זה, יש ללמוד שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" פועל גם בדינים הבנויים על המציאות והטבע.

נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בלימודו מדברי בעל ה"טורים". ראשית, קשה ללמוד מדברי בעל ה"טורים" דין להלכה למעשה, שהרי דבריו נאמרים בדרך דרש. דבריו לא נכתבו בתור הלכה

[116] שו"ת "נהרות איתן", חלק ג, סימן מט, עמ' רצז.
[117] ספר דברים כד, יז.

למעשה. אך, יתר על כן, יש לחלק בין שני מקרים:

א- הנכרי מתגייר עם הוריו.

ב- הנכרי מתגייר לבדו.

בוודאי במקרה שהנכרי התגייר לבדו הוא נחשב כמו יתום. כיון שהתגייר בלי הוריו, הוא התנתק מהם, ולכן נחשב כיתום. אך, נכרי שהתגייר עִם הוריו ונמצא תחת חסותם בוודאי לא נחשב יתום. הדין שלא מתייחס אחרי הוריו לא גורם שיחשב כיתום, אלא הדבר תלוי במציאות אם יש לו אב שדואג לו.

נלענ"ד, שחילוק זה יוסיף לנו ביאור נפלא בפסוק במגילת רות. בועז אומר לרות[118]: "ישלם ה' פעלך ותהי משכרתך שְׁלֵמָה מעִם ה' א-להי ישראל **אשר באת לחסות תחת כנפיו**". במספר מקומות חז"ל משתמשים בביטוי שגר שמתגייר נכנס "תחת כנפי השכינה"[119]. מה הכוונה שהגר נכנס "תחת כנפי השכינה"?

נראה לומר, נכרי שמתגייר נצרך להגנה, שהרי הוא עוזב את ביתו ומשפחתו ומצטרף לעַם ישראל ואין לו מי שיגן עליו וישמור עליו, שהרי הוא נכנס למקום זר. יתר על כן, פעמים רבות הגיור היה כרוך בסכנת נפשות. האומה השולטת היתה יכולה להוציא להורג את הנכרי שהתגייר. כפי שידוע על ר' אברהם גר צדק מווילנא[120]. לכן, הקב"ה מבטיח לגר שהוא יהיה תחת כנפיו. כלומר, הקב"ה ישמור עליו.

אפשר להביא סיוע להבנה זו ממה שכתוב בפרשת משפטים: "וגר לא תונה ולא תלחצנו, כי גרים הייתם בארץ מצרים: כל אלמנה ויתום לא תענון: אם ענה תענה אותו כי אם צעק יצעק עלי שמע אשמע צעקתו". התורה הביאה מיד לאחר האיסור של אונאת גר, איסור עינוי יתום ואלמנה, יש כאן השוואה בין הגר ליתום ואלמנה. ההשוואה בינם היא בכך שאין להם מי שיגן עליהם, הם יחידים. ליתום ולאלמנה חסר האב והבעל שיגן וידאג להם. כך גם לגר חסרה המשפחה שתגן עליו. לכן, הקב"ה אומר שיגן וישמור על היתום ואלמנה. כך גם הדין כלפי הגר, הקב"ה יגן וישמור עליו.

[118] מגילת רות ב, יב.

[119] עיין מסכת שבת לא, ע"א; מסכות יבמות מו, ע"ב; שם מח, ע"ב; מסכת סנהדרין צו, ע"ב; תוספתא מסכת הוריות ב, ז; אבות דר' נתן יב, ח; בראשית רבה לט, טז; שם פד, ד; ויקרא רבה ב, ט. ועוד הרבה מקומות.

[120] חי בתקופתו של הגר"א והוצא להורג על ידי השלטון. עיין בספר "הגאון", כרך ג, שיש אריכות דברים בנוגע לאישיות זו.

יש להוסיף שהנצי"ב[121] ביאר בהקשר לפסוק: "לא תטה משפט גר יתום...", שהטעם לאזהרה זו הוא משום שאף על פי שאסור לענות יתום, בכל זאת, להוליכו בדרך ישרה מותר. על כך באה התורה ומלמדת אותנו שאם יש נכרי שנתגייר עם בנו, ומת האב ובנו נשאר יתום, ראוי לבית הדין לשפטו ולהענישו לצורך הדרכה, על אף זאת אסור להטות משפטו ליישרו בלי חשבון הכרחי.

לפיו, בוודאי כל זמן שהאב חי לא נחשב כיתום, אלא מדובר דווקא שהאב מת.

ובהקשר לכך יש לציין לדברי הרמב"ם[122]:

> כל המטה משפט אחד מישראל עובר בלאו אחד שנאמר 'לא תעשו עול במשפט', ואם היה גר עובר בשני לאוין שנאמר 'לא תטה משפט גר', ואם היה יתום עובר בשלשה לאוין שנאמר 'משפט גר יתום'.

הרדב"ז שם במקום כתב:

> כל המטה משפט וכו'. וא"ת אמאי לא מני להו בג' לאוין במנין המצות. וי"ל דגר יתום מחד קרא נפקי. וא"ת א"כ לא יהיה עובר אלא א"כ היה גר יתום אבל גר לבדו או יתום לבדו לא יעבור אלא אלאו שהוא כולל כל ישראל. וי"ל דגרסינן בספרי בפ' כי תצא לא תטה משפט גר יתום מה אני צריך והלא כבר נאמר לא תטה משפט ולא תכיר פנים מלמד שכל המטה דינו של גר עובר בשני לאוין משמע דדריש קרא הכי לא תטה משפט גר אפי' שאינו יתום ואם היה גר יתום עובר בג' לאוין דמשמע גר ומשמע גר יתום ומדלא כתיב גר ויתום שמעינן שאם הטה משפט יתום ישראל אינו עובר אלא בלאו הכולל כל ישראל:

ויש לשאול איך יש מציאות לגר שאינו יתום? הרי כל גר אינו מתייחס אחר הוריו ולכן הוא נחשב כיתום. אלא, צריך לבאר את הדברים כפי שהתבאר לעיל. דהיינו, במקרה שהוא התגייר עם הוריו על אף שאינו מתייחס אחריהם, בכל זאת, כיון שיש לו קשר עמהם אינו מוגדר כיתום. רק במקרה שהוא התגייר לבד בלי הוריו, אז הוא בגדר של יתום.

[121] ספר "העמק דבר", שמות כד, יז.
[122] הלכות סנהדרין, סוף פרק כ.

גיורת פסולה לכהונה

מובא במסכת קידושין:

> תניא ר' שמעון בן יוחי אומר גיורת פחותה מבת שלש שנים ויום אחד כשרה לכהונה שנאמר 'וכל הטף בנשים החיו לכם' והלא פנחס היה עמהם ורבנן 'החיו לכם לעבדים ושפחות וכולן מקרא אחד דרשו 'אלמנה וגרושה לא יקחו להם לנשים כי אם בתולות מזרע בית ישראל'. ר' יהודה סבר עד דאית כל זרע מישראל. ר' אליעזר בן יעקב סבר מזרע ואפילו מקצת זרע. ר' יוסי סבר מי שנזרעו בישראל. ר' שמעון בן יוחי סבר **מי שנזרעו בתוליה בישראל**.
>
> (עח, ע"א)

לדעת רשב"י, אם הגיורת התגיירה לפני שהגיעה לגיל ג' שנים, היא לא פסולה לכהונה, כיון שעד ג' שנים הבתולים חוזרים. אך, אם התגיירה לאחר ג' שנים, היא פסולה לכהונה. השאלה נשאלת, מדוע היא פסולה לכהונה? הרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", אם כן נאמר שגם אם נבעלה לאחר ג' שנים בעת שהיתה נכריה, בכל זאת, יחזרו בתוליה? שאלה זו גם קשה לדעת כל התנאים שסברו שאפילו אם היא פחותה מג' שנים היא פסולה לכהונה, הרי מדוע לא נאמר "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"?

יתר על כן, יש מספר ראשונים שסברו שגיורת פסולה לכהונה מדאורייתא דווקא אם נבעלה לנכרי בעת שהיתה נכריה. כל עוד שלא נבעלה בעת שהיתה נכריה, היא כשרה לכהונה מדאורייתא[123] ורק פסולה מדרבנן. לשיטתם, יש לשאול מדוע הגיורת פסולה לכהונה? הרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ולכן יש להחשיבה כאילו לא נבעלה מעולם לנכרי.

שאלה זו כבר נשאלה על ידי אחד מן הראשונים, והוא הראב"ן:

> וזה שאמרו ביבמות (סא, ע"א) שגיורת אסורה לכהן, ולא אמרו שדינה כקטנה שנולדה, משום שנתמעטה מהפסוק 'אשה זונה וחללה לא יקחו', ואמרו חז"ל

[123] עיין בספר "גר המתגייר", כרך א, במאמר "גיור אשה שנשואה בנשואים אזרחיים לכהן", בתחילת המאמר, הובא בהלכות אבן העזר; עיין להלן במאמר – "אשה שטוענת שנתגיירה וראינוה נוהגת בדרכי ישראל", הובא בהלכות אבן העזר. הדעה הזו היא דעת רש"י (מסכת יבמות סא, ע"א, ד"ה אלא וכו'), יש כאלו שהבינו כך בדעת הרמב"ם.

(יבמות שם) אין זונה אלא גיורת ומשוחררת, נמצא שמיעטה הכתוב בפירוש. ועוד יש לומר שבגיורת אין לומר הדין שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

(שו"ת הראב"ן, סוף סימן נח)

הראב"ן נתן שני יישובים לשאלתנו:

1. יש פסוק שממעט בפירוש גיורת.
2. המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא נאמר כלפי גיורת.

בוודאי שביישוב השני יש קושי גדול, שלא מצינו בדברי שאר הפוסקים שחילקו בכך. לא מצאנו בכל הדינים שתלויים במושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" שהם לא שייכים בגיורת, כפי שכבר הובא בכל המאמר הנוכחי. גם על יישובו הראשון יש להקשות, שהרי מן הפסוק "אשה זונה וכו' ", חז"ל למדו שכל אשה שנבעלה לחייבי כריתות או לנכרי נחשבת זונה ופסולה לכהונה, לא למדנו איסור גיורת.

נראה, שיש ליישב את קושייתנו בדרך אחרת: יש לימוד מיוחד שממנו נלמד שגיורת פסולה לכהונה, והוא הפסוק שמובא במסכת קידושין: "לא יקחו להם נשים כי אם בתולות מזרע ישראל". אלא, נראה שיישוב זה לא יישב לנו את שיטת הראשונים שסברה שמדאורייתא רק אם היא נבעלה לנכרי היא פסולה לכהונה. הם סברו שהפסוק הנ"ל אינו מדאורייתא, אלא רק מדרבנן או מדברי קבלה. לכן, יש להסביר שלדעת הראשונים האלו, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את המציאות, כיון שבמציאות היא נבעלה לנכרי היא פסולה לכהונה. בביאור זה אפשר לבאר גם את דעת שאר הראשונים, שלא נצטרך לומר שיש כאן לימוד מיוחד. יש לומר שהנכרים הם "שטופי זימה", ומשום כך הגדירו כל גיורת כזונה אפילו שלא נבעלה, וזהו דבר שבמציאות. כלומר, אפילו שהיא התגיירה, בכל זאת, עדיין נשאר לה מקצת מן הגויות, ולכן היא פסולה לכהונה.

דם בתולים

ב"שולחן ערוך" נפסק:

הכונס את הבתולה בועל בעילת מצוה וגומר ביאתו ופורש מיד אפילו היא קטנה שלא הגיע זמנה לראות ולא ראתה, ואפילו בדקה ולא מצאה דם טמאה, שמא ראתה טיפת דם כחרדל וחיפהו שכבת זרע.

(יורה דעה קצג, א)

זהו דין שמוסכם על כולם, במקרה של נישואי בתולה, אם נבעלה ביאה גמורה, היא נחשבת טמאה, משום דם בתולים. דין זה נכון רק בבתולה. אולם, אם נשא בעולה בוודאי האשה לא טמאה, כיון שאין דם בתולים. יש לדון במקרה של גיורת שנבעלה בעת שהיתה נכריה, האם יש לה דין "דם בתולים"? הרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי".

נלענ"ד, לפי מה שהתבאר לעיל המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את המציאות ואת הטבע, לכן בוודאי שכלפיה לא יהיה דין "דם בתולים". כבר הובאו לעיל דברי רשב"י שסבר שאם התגיירה לאחר ג' שנים היא פסולה לכהונה, שכבר בגיל זה בתולים לא חוזרים.

אשת איש שזינתה עם נכרי, האִם מותר לה להינשא לנכרי לאחר שהתגייר

נחלקו הראשונים, במקרה שאשת איש נשתמדה וזינתה עִם נכרי. לאחר מכן היא חזרה בתשובה וגם הנכרי התגייר והיא התגרשה מבעלה הראשון, האם היא אסורה להינשא לנכרי שהתגייר? יש דין שאשת איש שזינתה, כשם שאסורה לבעלה, כך אסורה לבועל[124]. השאלה האם הדין הנ"ל שייך גם במקרה של נכרי שהתגייר?

בתוס', במסכת כתובות[125], מובאת מחלוקת בין רבינו תם לריב"ם בשאלה זו. בסיס המחלוקת הוא בגדר ביאת נכרי. דעת רבינו תם, שאשת איש שנבעלה לנכרי אינה חייבת מיתה, כיון שרחמנא אפקריה לזרעיה של מצרי [הכוונה לנכרי], כמו שכתוב[126]: "וזרמת סוסים זרמתם", לכן לא נחשבת כביאת אדם, אלא כביאת בהמה. אין גילוי עריות באשת איש שנבעלת לנכרי. לפיכך, הנכרי שהתגייר יכול לשאת אותה. ריב"ם דחה את דבריו, כיון שרואים שאשת איש שנבעלה לנכרי אסורה לבעלה. כיון שאסורה לבעלה, הרי אסורה לבועל. לכן, צריכים לומר שרחמנא אפקריה לזרעיה, דווקא לעניין הייחוס, שהולד לא מתייחס אחרי הנכרי, אך לא לעניין הביאה. שלגבי ביאה לא נחשבת בעילת מצרי כבעילת בהמה, אלא היא נחשבת כביאת אדם ואוסרת אותה לבעלה.

עוד ראשונים הסכימו לדינו של רבינו תם, אך לא מטעמו. הרא"ש[127] כתב שמובא במסכת סוטה:

> על ידי כל עריות מקנין. פשיטא! מהו דתימא נטמאה נטמאה שתי פעמים - אחד לבעל ואחד לבועל, היכא דקא מיתסרא בהא זנות, אבל הא הואיל ואסורה וקיימא - אימא לא, קא משמע לן... והאמר רב המנונא: עובד כוכבים

[124] עיין מסכת סוטה כז, ע"ב; טור והשו"ע, אבן העזר יא, א; שם קעח, יז.
[125] ג, ע"ב, ד"ה ולדרוש להו; הדברים מובאים גם בתוס' מסכת סנהדרין עד, ע"ב.
[126] יחזקאל כג, כ.
[127] מסכת כתובות, פרק א, סימן ד.

מקנין על ידו ופוסל בתרומה; מקנין על ידו, פשיטא! מהו דתימא נטמאה נטמאה שתי פעמים - אחד לבעל ואחד לבועל, היכא דקמיתסרא בהא זנות, אבל הא הואיל ואסורה וקיימא - אימא לא, קמשמע לן.

(כו, ע"א-ע"ב)

הרא"ש למד מדברי הגמרא שהדין "כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל", נאמר דווקא במקרה שאיסורה לבועלה נובע מכך שהיא אשת איש. אולם, במקרה שהיא אסורה לבועל, אפילו כשהיא אינה אשת איש, לא חל דין "כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל". לפי זה, במקרה שנבעלה לנכרי, לא חל הדין "כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל", כיון שהיא אסורה לנכרי אפילו שלא היתה אשת איש.

ר' יחיאל[128] נתן טעם אחר. הרי הנכרי שהתגייר הוא כקטן שנולד דמי, ולכן היא אינה אסורה לו כי הוא לא נחשב אותו אדם שנבעלה לו, הוא אדם אחר.

מלשונו של ר' יוסף קארו זצ"ל, משמע שנקט כטעמו של הרא"ש, שהרי הוא כתב:

יש אומרים שאשת איש שזינתה עם הכותי [גוי] וגירשה בעלה ונתגייר הכותי שמותרת לגר הזה, **דלא שייך למימר אחד לבועל בביאת הכותי**.

(שולחן ערוך, אבן העזר קעח, יט)

כך גם מבואר בדברי הרמ"א, ואסביר את דבריי: בשו"ת "תרומת הדשן"[129] מובא דיון בנוגע לדינו של אחד שבא על אחות אשתו שהיתה נשואה בעת שבא עליה, האם מותר לו לשאת אותה לאחר שהתגרשה מבעלה וגם אשתו מתה? הספק שלו נובע מדברי הרא"ש שהוזכרו לעיל. לדעת הרא"ש, אם אחד בא על אשת איש שהיתה אסורה לו, בלי קשר עם כך שהיא אשת איש, כלפיה יש לו איסור נוסף, אז אין דין "כשם שאסורה לבועל כך אסורה לבעל". במקרה הנידון, האשה היתה אסורה לבועל אפילו אם לא היתה אשת איש, כיון שהיא אחות אשתו. בעל "תרומת הדשן" סבר שבכל זאת, היא אסורה לבעל של אחותה, יש לחלק בין המקרה הנידון ובין מקרה של נכרי שנתגייר. הגמרא במסכת סוטה דיברה דווקא על עריות שאין להן היתר לעולם. גם נכרי שהתגייר, אין לו היתר לעולם, כיון שלאחר שהתגייר הוי כגוף אחר, ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". אבל, אחות אשתו היא ערוה שיש לה היתר, שאם אשתו תמות האחות תהיה מותרת לו לאחר שתתגרש מבעלה.

[128] מובא במרדכי, סוף מסכת סנהדרין, רמז תשכ.
[129] בפסקיו, חלק ב, סימן כט.

רמ"א הביא את דברי בעל "תרומת הדשן", על הכתוב ב"שולחן ערוך": "ומכל מקום מי שזינה עם אחות אשתו וגירשה בעלה אסורה לבועל אחר מיתת אשתו, אע"ג דבלאו הכי היתה אסורה לו כשזינתה עמו". אם הרמ"א לא נקט כטעמו של הרא"ש, לא היה צריך להביא את דינו של בעל "תרומת הדשן", כיון שלשאר השיטות בוודאי היא תהיה אסורה.

נלענ"ד, שאפשר לבאר את מחלוקת הראשונים בשתי דרכים:

א- הראשונים נחלקו בדיוק בחקירה שהובאה במאמר כאן. דעת רבינו תם והרא"ש, שבמקרה הנידון אי אפשר ליישם את המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", כיון שאי אפשר להפקיע את המציאות, הוא אותו אדם, ולכן האשה נאסרת עליו. הגיור לא משנה אותו, אלא רק משנה את הדינים שמתקשרים עמו, דהיינו הייחוס. דעת ר' יחיאל היא שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", מפקיע את המציאות.

ב- נחלקו הראשונים אם הדין "כשם שאסורה לבעל כך אסורה לבועל" תלוי במציאות הטבעית. אם נאמר שהוא תלוי במציאות הטבעית, המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את המציאות. לדעת רבינו תם והרא"ש, כיון שהיא נבעלה לנכרי זה שהתגייר, היא אסורה לו גם לאחר הגיור כיון שהגיור לא שינה את המציאות שהיא נבעלה לו. לדעת ר' יחיאל, יש לדמות את הדין "כשם שאסורה לבועל כך אסורה לבעל", לדינים שתלויים בייחוס וכיוצ"ב[130].

הרי את מותרת לכל אדם, על מנת שלא תינשאי לפלוני נכרי

מובא במשנה במסכת גיטין:

> הרי את מותרת לכל אדם אלא לאבא ולאביך, לאחי ולאחיך, **לעבד ולעובד כוכבים**, ולכל מי שאין לה עליו קדושין - כשר; הרי את מותרת לכל אדם אלא אלמנה לכהן גדול, גרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לממזר ולנתין, וכל מי שיש לה עליו קדושין אפילו בעבירה - פסול.
>
> (פה, ע"א)

[130] ר' מאיר פוזנר זצ"ל (בשו"ת "בית מאיר", סימן יב) למד מדעת רבינו תם ובעלי התוס' שחלקו על דברי ר' יחיאל, וסברו שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא גורם להיתר להינשא לבועל. כלומר, לעניין איסור "ונטמאה" לא אומרים שזה איש אחר.

אחר כך מובא בגמרא:

> חוץ מן הנולדים, מהו? השתא מיהא לא איתיליד, או דלמא עתידי דמתיילדי? א"ל, תניתוה: לעבד ולעובד כוכבים; אם איתא, עבד ועובד כוכבים נמי עבידי דמיגיירי! הנך לאו לאיגיורי קיימי, הני לאיתילודי קיימי. חוץ מבעל אחותה, מהו? השתא מיהא לא חזיא ליה, או דלמא זמנין דמתה אחותה וחזיא ליה? אמר ליה, תניתוה: לעבד ולעובד כוכבים; עבד ועובד כוכבים נמי עבידי דמיגיירי! גירות לא שכיחא, מיתה שכיחא.
>
> (שם, שם)

הגמרא הסתפקה בדין שיור של הנולדים, ההסתפקות אם לדמות אותם לדין של שיור נכרי. הסברא לדמות אותם, כיון שגם נכרי עשוי להתגייר. אבל, יש מקום לחלק, כיון שהנכרי לא עומד להתגייר. אך, עתידים הילדים להיוולד. דהיינו, זהו דבר נורמלי וטבעי שיוולדו ילדים. לכאורה, אינה מובנת ההשוואה לשיור נכרי. היה אפשר לומר שהטעם שאין שיור כשמשייר נכרי, כיון שאפילו אם יתגייר הרי "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", והוא אינו אותו אדם ששייר בעלה. לכן, לא שייך שיור בנכרי. יש להוסיף, שרעק"א[131] סבר שאפילו לאחר שהנכרי התגייר האשה אסורה להינשא לו. כנראה שצריכים לומר שלא שייך כאן המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", כיון שבסופו של דבר זהו האדם שהבעל שייר, ואמר שלא תינשא לו. האדם לא משתנה, ולכן המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע את המציאות הטבעית.

מילת בני נכרי שהתגייר

מובא בגמרא במסכת יבמות:

> 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. ורבנן? אמר עולא: כשם שאי אתה מל בן איש בעל כרחו, כך אי אתה מל עבד איש בעל כרחו.
>
> (מח, ע"א)

[131] גליון הש"ס, מסכת גיטין פג, ע"א, ד"ה ור"א מודה וכו'.

על דברי הגמרא כתב רש״י:

> לשון אחר ועיקר 'עבד איש' ה״ק עבד שהוא איש אע״פ שהוא גדול ובן דעת ומלתה אותו בעל כרחו ואי אתה מל בן [שהוא] איש גר הבא להתגייר אין לו כח למול בנו גדול בעל כרחו דגבי בנים כתיב 'המול לו כל זכר' ולא כתיב בהו איש וגבי עבד כתיב איש למעוטי בן.
>
> (שם, ד״ה עבד איש וכו')

מדברי רש״י למדים 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. עוד מבואר שהגר חייב למול את בניו הקטנים ואם לא ימולם לא יוכל לקיים קרבן פסח, שהרי כתוב בפסוק (שמות יב, מח): ״וכי יגור אתך גר ועשה פסח לה', המול לו כל זכר ואז יקרא לעשותו״.

ר' משה סופר זצ״ל[132], הקשה על דברי רש״י מדוע הוצרכה הגמרא[133] לומר שהאב יכול לגייר את בניו שנתגיירו עמו, משום שנוח להם במה שאביהם עושה? הרי יש לומר שהאב חייב לגיירם כדי שיוכל לקיים קרבן פסח. עוד קשה שמבואר בגמרא שעדיין הם יכולים למחות כשמגיעים לגדלות, ולא מובן מדוע יכולים למחות הרי האב יכול לגייר את בניו כשהם קטנים על כרחם? הוא השיב שיש לאב יכולת רק למול את בניו על כרחם, אך לא לגיירם על כרחם. לכן, לעניין הטבילה דרוש הטעם שנוח להם במה שאביהם עושה.

אבל, הגרי״ש אלישיב זצ״ל[134] הקשה על יישובו של ר' משה סופר זצ״ל, שהרי איך אפשר שמילת בניו הקטנים תעכב אותו מלעשות קרבן פסח, אם הגרות תלויה בדעתם שלא יכול לגיירם בעל כרחם? יתר על כן, אפילו שימול את הילד, הרי כל עוד שלא יטבול הוא נכרי 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 קירבה אליו. מכיון שצריך למולם, בוודאי יכול לגיירם. אלא, כל זה נכון דווקא לגבי בניו הזכרים. כלומר, שדווקא בנוגע לבניו הזכרים, גילתה התורה שהאב יכול לגיירם בעל כרחם. אך, מנין לנו שהאב יכול לגייר את בנותיו? לגבי גיור בנותיו צריך את הטעם שנוח להן במה שאביהם עושה. הסוגיא במסכת כתובות דנה לגבי גיור הבת.

[132] 'חת״ס סופר על הש״ס', מסכת כתובות יא, ע״א, ד״ה אמר רב הונא וכו'.
[133] מסכת יבמות יא, ע״א.
[134] הערות על מסכת כתובות יא, ע״א.

לכאורה, דברי רש"י קשים ביותר שהרי מה מקור שהאב שהתגייר יצטרך למול את בניו? הרי אין שום קשר ביניהם. לאחר שהתגייר מופעל המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", אם כן מה מקור שמילת בניו יעכבו אותו מאכילת קרבן פסח?

בעל שו"ת "זכר יצחק" נדרש לשאלה זו וכתב כדלהלן:

> וזה שיטת רש"י ז"ל ביבמות דבגר שנתגייר ויש לו בנים מעכב מילת בניו, משום דחיוב מילת הבן שהוא כשלו לא נפקע בגירות, דעד כאן לא אמרו דגר שנתגייר אפקריה לזרעיה (יבמות צח, ע"א), כי אם לדיני הקורבה, שזה בקרבת הדעת תלוי. אבל מה שבנו הוא כשלו לא נתבטל, ובודאי יכול למוכרו גם עתה כל שהבן לא נתגייר, ולזה מעכבו כמילת עבדו. והוא הפירוש המוכרח בדברי המקרא בפרשת בא 'וכי יגור אתכם גר המול לו כל זכר'.
>
> (חלק א, סימן א)

מדבריו למדים שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא חל בכל מקרה. זה שהבן נחשב כשל האב לא מתבטל בגיור, רק דיני קירבה מתבטלים בגיור.

טבילת כלים לכלי נכרי שהתגייר

האחרונים דנו אם נכרי שהתגייר צריך לטבול את הכלים שהיו ברשותו בעודו נכרי. לא מדובר כאן על כלים שאכל בהם מאכלות אסורים שבוודאי צריכים לעבור הגעלה או ליבון. הדיון כאן מצד הדין שיהודי שקנה כלי מנכרי צריך לטבול את הכלי. נראה שנקודת השאלה, עומדת על החקירה איך להגדיר את הכלים של הנכרי לאחר גיורו? כלומר, האם נחשב שהכלים יוצאים מרשות נכרי ונכנסים לרשות ישראל, שהרי בסופו של דבר מדובר באותו אדם.

כדי להשיב על שאלה זו, עלינו לעיין במקור חיוב טבילת כלים. מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה:

> **משנה** - הלוקח כלי תשמיש מן העובדי כוכבים, את שדרכו להטביל - יטביל, להגעיל - יגעיל, ללבן באור - ילבן באור...
>
> **גמרא** - תנא: וכולן צריכין טבילה בארבעים סאה. מנהני מילי? אמר רבא, דאמר קרא: 'כל דבר אשר יבא באש תעבירו באש וטהר', הוסיף לך הכתוב טהרה אחרת. תני בר קפרא: מתוך שנאמר 'במי נדה' - שומע אני שצריך הזאה

שלישי ושביעי, ת"ל: אך, חלק; א"כ, מה ת"ל במי נדה? מים שנדה טובלת בהן, הוי אומר: ארבעים סאה. איצטריך למיכתב וטהר, ואיצטריך למיכתב במי נדה; אי כתב וטהר, ה"א וטהר כל דהו, כתב רחמנא במי נדה; ואי כתב רחמנא במי נדה, הוה אמינא הערב שמש כנדה, כתב רחמנא וטהר, לאלתר. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: אפי' כלים חדשים במשמע, דהא ישנים וליבנן כחדשים דמו, ואפילו הכי בעי טבילה. מתקיף לה רב ששת: אי הכי, אפי' זוזא דסרבלא נמי! א"ל: כלי סעודה אמורין בפרשה. אמר רב נחמן אמר רבה בר אבוה: לא שנו אלא בלקוחין וכמעשה שהיה, אבל שאולין לא. רב יצחק בר יוסף זבן מנא דמרדא מעובד כוכבים, סבר להטבילה, א"ל ההוא מרבנן ורבי יעקב שמיה, לדידי מפרשא ליה מיניה דרבי יוחנן: כלי מתכות אמורין בפרשה.

(עה, ע"ב)

מדברי הגמרא למדים שכלים הנקנים מן הנכרי חייבים בטבילה, וזה נלמד ממעשה מדין. כדי להיות חייב בטבילה מן התורה, חייב שיהיה כמעשה שהיה במדין.

אם כן, יש לדון במקרה שלנו, שהרי לא הוי כמעשה שהיה. במדין לקחו את הכלים מן המדינים ונכנסו לרשות ישראל. לא מדובר על נכרים שהתגיירו.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל[135] כתב שבהשקפה ראשונה היה נראה לומר שכיון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לכן נפקעה בעלותו על הכלים שלו, ונעשה כהפקר, והרי הוא כזוכה מן ההפקר ולא צריך לטבול כליו, כיון שלא דומה למעשה שהיה אצל כלי מדין.

נלענ"ד, שיש מקום להסתפק בסברא זו לאור מה שהובא לעיל. נראה שהכלים של הנכרי שהתגייר לא נעשים הפקר, כמו שראינו לגבי החובות שלו שעדיין חייב בהם. כל מה שנוגע למציאות לא משתנה מחמת המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". אולם, נראה שיש מקום לדבריו מצד מה שכתב שלא דומה למעשה שהיה אצל כלי מדין. הרב עובדיה יוסף זצ"ל הביא מדברי מהר"ש גרינפלד זצ"ל שכתב שנכרי שהתגייר לא צריך להטביל כלים, משום שלא דומה למעשה שהיה שיצאו מרשות זה ונכנסו לרשות אחר, דהיינו מרשות נכרי לרשות ישראל. כמו שמבואר בירושלמי (סוף מסכת עבודה זרה) שהטעם לטבילת כלי סעודה הנלקחים מנכרי, מפני שיצאו מטומאת נכרי ונכנסו לקדושת ישראל, אם כן יש לומר שחידוש הוא שחידשה תורה ואין לך בו אלא חידושו, שיצאו מרשות נכרי ונכנסו לרשות ישראל. אבל, זה לא שייך במקרה שנכרי התגייר, שהכלים נשארו ברשות הבעלים, אלא שיש שינוי בבעלים שמתחילה היו נכרים ואחר כך נעשו יהודים, בכה"ג יש לומר שלא

[135] ספר "הליכות עולם", כרך ז, עמ' רסח-רסט.

צריך טבילה לכלים.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל הביא אחרונים שהסתפקו ודנו בשאלה זו. מסקנתו שטוב להחמיר בכלי מתכות להטבילם בלי ברכה, כיון שלדעת הראב"ד ועוד פוסקים חיוב טבילת כלי מתכות הוא חיוב מדאורייתא. אבל, לגבי טבילת כלי זכוכית אפשר להקל, כיון שחיוב טבילתן הוא רק חיוב מדרבנן, וספק דרבנן להקל[136].

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל הביא מדברי בעל שו"ת "נזר הקודש" שכתב בדומה לדברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל. לדעתו, יש לתלות שאלה זו במחלוקת ר' יוסי ור' חנניא בנו של רבן גמליאל הנ"ל. יש ללמוד שרבי חנניא בנו של רבן גמליאל סבר שהגרות אינה מבטלת את מה שנעשה בעת שהיה נכרי. אבל, ר' יוסי סבר שבגרותו נתבטלה התייחסות בעלותו בכוח הטומאה שפעלה על הכלי. גם בדברים רוחניים אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". לפיו, נוקטים להלכה כדעת ר' יוסי:

> אבל בא עלה מכח הסברא, משום די"ל דכח הטומאה מרחפת רק על זמן שבעלותו של הנכרי משתרר עליהם למכור וליתן וכדומה אבל באופן שנפקע בעלותו ואין לו שום זכות נפקע מהם גם כח הטומאה ולכן בגר שנתגייר דפקע שם עכו"ם מעליהם מטעם דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי א"כ שם העכו"ם דמעיקרא נפקע מהם וכל הזכותים שהי' לו להגר מקודם בהיותו נכרי נפקע עתה ואין זו זכות נכרי כלל וממילא יש כאן גיעולי נכרי בכל הכלים

[136] יש לציין שמהרי"א הלוי (בשו"ת שלו, סימן קיט) כתב: "ואם היתה כוונתו לשאול ואמאי לא הצריכה תורה טבילה לכל הכלים בשעת מתן תורה. האמת אגיד ולא אבוש כי אינני זוכר בגר שנתגייר אם נאמר בטור והשו"ע שיהיו כליו צריכין טבילה. ואף אם יהיה כדבריו מכל מקום כאן לא שייך לומר שיכנסו הכלים מטומאתן של עכו"ם לקדושתו של ישראל. דישראל קודם מתן תורה לא היו טמאים חס וחלילה וכבר נצטוו קצת מצות במרה ושירת הים מחלה להם על כל עונותיהם".
הרב עובדיה יוסף זצ"ל הביא עוד סברא להתיר וזאת על פי דברי הגר"ש בורנשטיין מסוכטשוב בספר "שם משמואל" (פרשת מטות) בשם אביו בעל ה"אבני נזר": "והנה בתמורה (ל, ע"ב) איתא, ולד טריפה, שנתעברה ואחר כך נטרפה, היא וולדה נטרפו וכו', ודייקנין מינה שהוא הדין בדבר קדושה השורה על האדם, ולכן הא דקי"ל בכלים הנלקחים מן העכו"ם שצריכים טבילה, מפני שיצאו מטומאת עכו"ם ונכנסו לקדושת ישראל, לפי האמור נראה שגר שנתגייר וכליו עמו, אין הכלים צריכים טבילה, כי חלות הקדושה עליו בשעת גיורו חלה גם על הכלים שלו, ורק אם קנה כלים מן הגוי לאחר מכן צריך להטבילם, למען יכנסו לקדושת ישראל". לפיו, בגיורו חלה הקדושה על כליו. נלענ"ד, שיש מקום להסתפק בסברא זו, כיון שמנין לנו שתחול הקדושה שלו על כליו, הרי בסופו של דבר כליו לא הוטבלו? כלומר, יש חיוב שכלי נכרי צריכים טבילה, לא מסתבר לומר שטבילתו עולה לגביהם. עוד נראה לי, שקשה לפסוק הלכה על פי המבואר ב"שם משמואל", שהחידושים לא נאמרים בדרך הלכה למעשה, אלא בדרך חידושי תורה ודרושים. לכן, קשה לסמוך על דבריו להלכה למעשה.

בגירותו וזהו טהרתן ולא בעינן טהרה אחרת (באותיות ה' ו'). ואמנם בדבריו אח"כ (באות ז') תולה דבר זה בפלוגתת רבי חנניא בנו של ר"ג ורבי יוסי ביבמות ד' מ"ח ע"ב בלמה גרים בזה"ז מעונין ויסורין באין עליהן. דלרבי חנניא דטעמא מפני שלא קיימו ז' מצות ב"נ =בני נח= י"ל דלא פקע הכח הרוחני. ולרבי יוסי דפלג ואומר גר שנתגייר כקטן שנולד דמי פשיטא דבגירותו נתבטלה ההתיחסות בעלותו בכח הטומאה שפעלה על הכלי סעודה בהיותו עכו"ם בנוגע לדברים הרוחניים, אבל מכריע שם דפקעה בהיות והלכה כרבי יוסי, דכלל הוא בדברים רוחניים שהוא כקטן שנולד ולא בעינן טבילה לכלי סעודה, ובאות ט' מוסיף להוכיח זה מהסוגיא דכתובות ד' צ' דמוכח דכל החיובים שהתחייב עצמו בגויותו נתבטלו בגירותו, ומביא מ"ש בזה ג"כ בספר יד אליהו סי' מ', ומכריע דלפי"ז גם בהא דכלי סעודה כיון שע"כ פקעה כל פעולת הטומאה דמקודם והלכו באשר הלכו ואין להם זכות עוד הר"ז הוספת טהרה על הגיעול החומרי דהיינו הגעלה וליבון ולא בעי עוד טבילה במקוה.

(שו"ת ציץ אליעזר, חלק ח, סימן כ)

כבר ציינתי לעיל, שלא ברור שפוסקים להלכה כדעת ר' יוסי, ויש מקום להבין שהרמב"ם פסק כדעת רבי חנניא בנו של רבן גמליאל. הוכחתי ממספר מקומות שרואים שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא מפקיע כל מה שהיה בעבר. ר' יעקב עטלינגר זצ"ל, בספרו "ערוך לנר", תלה את מחלוקת ר' יוסי ורבי חנניא בנו של רבן גמליאל במחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש אם גר שנתגייר קיים מצות פריה ורביה עם הילדים שנולדו לו בגויותו. ר' יוחנן סבר כדעת רבי חנניא בנו של רבן גמליאל, ולכן קיים מצות פריה ורביה. ריש לקיש סבר כדעת ר' יוסי, ולכן לא קיים מצות פריה ורביה. להלכה למעשה, אנחנו פוסקים כדעת ר' יוחנן. אם כן, הוכחה שפוסקים כדעת רבי חנניא בנו של רבן גמליאל. לכן, נלענ"ד, שיש לפסוק בדיון של טבילת הכלים כפי שהתבאר לעיל בדברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל. אך, יש להוסיף חילוק: כשמדובר על כלי נכרים שהנכרי קנה מנכרי אחר קודם שהתגייר, אז יש לומר שהכלי חייב בטבילה, שהרי לא הוטבל מעולם ועכשיו שהוא יהודי חייב להטביל את כלי הנכרים. כפי שהתבאר לעיל, הנכסים לא נעשים הפקר, ולכן הוא חייב להטבילם. אולם, אם מדובר על כלים שעשה בעצמו, או קנה מיהודי, או שקנה מן ההפקר, אז כלים אלו לא צריכים טבילה לאחר שהתגייר. שאין לחייב את הכלים בטבילה מכוח זה שבתחילה הכלים היו תחת רשותו כשהיה נכרי, ועכשיו נכנסו לרשות ישראל, שחיוב כזה לא מצינו ולכן חייבים רק כמעשה שהיה.

איסור ביזוי הוריו הנכרים

1. עיון בדברי הרמב"ם:

הרמב"ם פסק:

> הגר אסור לקלל אביו העכו"ם ולהכותו ולא יבזהו כדי שלא יאמרו באו מקדושה חמורה לקדושה קלה שהרי זה מבזה אביו. ונוהג בו מקצת כבוד. אבל העבד אין לו ייחוס אלא הרי אביו כמי שאינו אביו לכל דבר אע"פ שנשתחררו.
>
> (הלכות ממרים ה, יא)

ברצוני לשאול ארבע שאלות על דברי הרמב"ם:

א- מה המקור לדברי הרמב"ם? מנין התחדש לו שיש איסור לגר לקלל את אביו הנכרי?

ב- מה כוחו של האיסור? מלשון הרמב"ם משמע שמדובר על איסור דרבנן.

ג- מה כוונת הרמב"ם "ונוהג בו מקצת כבוד"? מה כלול בכך?

ד- מה סיבת החילוק בין גר ובין עבד? הרי שניהם אינם מתייחסים להוריהם.

מקור לדברי הרמב"ם:

ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"כסף משנה"[137], ציין כמקור לדברי הרמב"ם את הגמרא במסכת יבמות[138], שם מבואר שנלכרי שהתגייר אסור לשאת קרובים נכרים שהיו אסורים לו בעת שהיה נכרי, וזאת על אף ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". הטעם לאיסור הוא, "שלא יאמרו באין מקדושה חמורה לקדושה קלה". לדעת ר' יוסף קארו, אותה סברא שייכת גם לעניין קללת אביו.

צריך עיון בסברא זו, כיון שלא מצינו שנכרי מצווה שלא לקלל את אביו? יתר על כן, מדוע הגר צריך לנהוג באביו הנכרי מקצת כבוד, הרי נכרי לא מצווה בכיבוד אב ואֵם? אפשר ליישב בחילוק בין הציווי, ובין הנהוג מצד המוסר. כלומר, אפילו שאין ציווי על כך, בכל זאת, הנוהג אצל אומות העולם, מצד המוסר הטבעי, הוא להתנהג בדרך כבוד להורים, ואין מקללים את ההורים. לכן, נכרי

[137] הלכות ממרים ה, יא.
[138] כב, ע"א.

שהתגייר הרי בנכריותו נהג כבוד באביו ולא קיללו. אם נאמר שלאחר שיתגייר לא ינהג כן, אז "יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה".

אפשר למצוא את החילוק בין הנוהג מצד המוסר הטבעי, ובין החיוב מצד הדין, בנוגע לדין חיוב האדון במזונות ילדי העבד ואשת העבד [מדובר על עבד עברי][139]. השאלה נשאלת, מנין החובה? מצד דין דאורייתא האב לא חייב במזונות ילדיו, חיוב מזונות ילדיו הוא רק תקנת חכמים. החיוב של האדון לתת מזונות לילדי עבדו, הוא חיוב מדאורייתא. הרמב"ן[140] עמד על שאלה זו, וכתב:

> ואע"פ שלא היה מחויב [רצה לומר העבד] במזונותיהם מדין תורה, כמו שנתבאר בתלמוד בכתובות, אבל כיון שדרך כל הארץ לפרנס אדם אשתו ובניו הקטנים, צוה הקל ברחמיו להיות הקונה כאב רחמן.
>
> (בפירושו לתורה שמות כא, ג[141])

הביאור הנ"ל בדעת הרמב"ם, מבואר על ידי רעק"א[142] שכתב בנוגע לטעם "שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה", את הדברים הבאים: "היינו בנימוסיהם". כלומר, לא מדובר שכשהיו נכרים היו חייבים לנהוג כבוד ושלא לקלל, אך כך נוהגים הנכרים.

בעל פירוש "יד אברהם"[143] הביא שבספר "בית הלל" מובאת אותה קושיא שהקשיתי על ר' יוסף קארו בפירושו ה"כסף משנה". ויישב בעל פירוש "יד אברהם" שעל אף שמצוַת כיבוד אב ואֵם לא נכללה בז' מצוות שבני נח נהרגים עליהן, בכל זאת, מצינו שנענשו על כך. הרי רואים שנח קילל את חם ובניו, על כך שלא כיבד אותו[144].

[139] מכילתא שמות, פרק כא, פסוק ג.

[140] בפירושו על התורה, שמות כא, ג.

[141] הארכתי בדין חיוב מזונות לילדים, במאמרי "חיוב מזונות לולד שנולד לו מנכריה", עדיין נמצא בכתובים. וכן הזכרתי חלק מן הדברים לעיל.

[142] חידושי רעק"א, יורה דעה רמא, ט.

[143] יורה דעה רמא, ט.

[144] הרב צבי שכטר שליט"א (בספרו "גינת אגוז", סימן כב) הקשה על ביאורו של ר' יוסף קארו, ב"כסף משנה", שהרי בני נח אינם מצווִים על כיבוד אב ואֵם, אם כן, איך אפשר לומר שבעודו נכרי היה בגדר קדושה חמורה? לכן, הוא סבר שהמקור לרמב"ם הוא ממדרש רבה (ריש פרשת לך לך): "לפי שהיה אברהם אבינו מפחד ואומר, אצא ויהיו מחללים שם שמים ואומרים הניח אביו לעת זקנותו והלך לו, אמר לו לך, ואני פוטרך מכיבוד אב ואֵם, ואין אני פוטר לאחר מכיבוד אב ואֵם". זאת כוונת הרמב"ם שלא יאמרו הנכרים על הגרים שבאו מקדושה חמורה לקדושה קלה. כלומר, חילול ה'. הוא הסביר שמדברי המדרש לומדים שבכל נכרי המתגייר יש עניין של כיבוד אב כלפי הוריו הנכרים, מטעם חילול ה'.

ר' מאיר שמחה מדווינסק זצ"ל, בספרו ה"אור שמח"[145], הביא מקור מפורש לדינו של הרמב"ם. מובא בספרא:

> והלא גר כו' דברי ר' יוסי הגלילי, ר"ע אומר 'אביו ואמו קלל' **את שהוא חייב על אביו חייב על אמו ואת שאינו חייב על אביו אינו חייב על אמו**. מודה ר"ע בשתוקי שהוא חייב על אמו אע"פ שאינו חייב על אביו.
>
> (פרשת קדושים, פרק ט, פיסקא ב)

דברי ר' עקיבא נאמרים בנוגע לגר. לדעתו, הגר לא חייב על קללת אביו, ולכן גם לא חייב על קללת אמו. מכך שנאמר שלא חייב, משמע שדווקא לא חייב – לא נענש, אך יש איסור[146].

כוחו של האיסור:

הזכרתי לעיל, שמדברי הרמב"ם משמע שיש כאן רק איסור דרבנן, כך גם מבואר מדברי ר' יוסף קארו, בפירוש ה"כסף משנה", שביאר שהטעם לאיסור הוא רק משום "שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה". כך מבואר במפורש בספר ה"חינוך"[147]: "והגר אסור לקלל אביו הגוי מדרבנן, כדי שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקלה".

אמנם, יש להעיר שבזמן שאברהם יצא מחרן ועזב את אביו, הוא לא היה גר. הגיור של אברהם אבינו התבטא בעת המילה (עיין מסכת יבמות מו, ע"א-ע"ב; ר' מנחם המאירי, בחידושי "בית הבחירה" שם; עיין במאמרי "אברהם אב המון גוים", ספר גר המתגייר, כרך ב, בחלק עיון בתנ"ך). כשאברהם עזב את חרן, לא היה שינוי שם. שינוי שם נוצר בעת המילה, שאז נקרא "אברהם", אב המון גוים. לכן, אין ממקרה של אברהם אבינו ראיה לעניין נכרי המתגייר. אבל, אולי יש ללמוד מדברי המדרש שגם במקרה שאין חיוב של כיבוד אב ואֵם, יש לכבד את אביו ואמו מצד חילול שם ה'.
הרב צבי שכטר שליט"א, הבין שבעת שאמר הקב"ה לאברהם "לך לך מארצך וכו' ", אז נעשה גר. מכאן, נלמד שנכרי שנתגייר כקטן שנולד דמי. שהרי נאמר בפסוק" "לך לך מארצך.. מבית אביך וכו' ", כלומר שאיננו עוד אביך, שבציווי זה כבר יצא אברהם מכלל בן נח, והפך דינו להיות כקטן שנולד.

[145] הלכות ממרים ה, יא.

[146] יש לציין שהרמב"ם (הלכות ממרים ה, ט) פסק: "וכן גר שהורתו שלא בקדושה אע"פ שלידתו בקדושה אינו חייב על מכת אביו וקללתו". ר' יהושע מנחם אהרבנרג זצ"ל (בשו"ת "דבר יהושע", חלק ד, סימן סא) כתב שאי אפשר לומר שמדובר שמכה את אביו הנכרי, שהרי בוודאי לא חייב על הכאת אביו הנכרי. אלא, החידוש של הרמב"ם שאפילו שגם אביו התגייר, בכל זאת, כיון שהורתו שלא בקדושה והוא לא מתייחס אחר אביו, לכן הוא לא חייב על הכאתו.

[147] סוף מצוה רס.

"ונוהג בו מקצת כבוד":

ר' יוסף קארו זצ"ל, בשולחן ערוך[148], פסק בשינוי קטן מדברי הרמב"ם שהובאו לעיל והשמיט את מה שכתב הרמב"ם "ונוהג בו מקצת כבוד". צריך עיון בטעמו שהשמיט דין הנ"ל. לכאורה, משמע מדבריו שסבר שאסור לגר לקלל ולבזות את הוריו הנכרים, אבל לא חייב בכבודם.

חילוק בין גר לעבד:

הרדב"ז[149] כתב שנאמר במסכת בבא קמא[150] עבד אין לו אחוה. פירש רש"י (שם), שלומדים זאת ממה שנאמר "שבו לכם פה עם החמור", עָם הדומה לחמור. נאמר במספר מקומות[151] שעבד אין לו חייס [ייחוס]. זהו החילוק בין העבד לגר. נכרי יש לו ייחוס, עבד אין לו ייחוס. העבד הוא כמו החמור, כיון שהוא רכוש האדון. הילדים לא יכולים להתייחס אחריו. אבל, לנכרים יש ייחוס. כפי שמבואר בגמרא במסכת יבמות[152], נכרי שילד ילדים בעת שהיה נכרי והתגייר קיים מצַוַת פריה ורביה, כיון שהילדים שהוליד בעת שהיה נכרי התייחסו אחריו.

2. "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", לא מפקיע את הקשר הטבעי:

הראי"ה קוק זצ"ל דן בדין גיור בן נכריה שהאב יהודי ומביאו להתגייר. לדעת הרב קוק, האב יכול להביאו להתגייר, על אף שהבן לא מתייחס אחריו. וזאת משום שיש קשר טבעי, וזה מספיק כדי שייחשב כאביו לעניין גיור הבן. הוא הביא כראיה להבנה זו, את דברי הרמב"ם שהוזכרו לעיל. לדעתו, האיסור לגר לבזות את אביו, הוא איסור מדרבנן כיון שאין לו להתנהג נגד הנימוס, שמסתבר מצד התכונה הטבעית שהגר יכבד את אביו הנכרי, ולכן לא ראוי לעקור תכונה זו. הסיבה שלעבד אין איסור לבזות את אביו הנכרי היא, שהעבד נחשב ביחוסו כבהמה ממש. אין כך הדבר אצל הגר. אלו דבריו:

> ועוד יש לדייק מדברי הרמב"ם פ"ה מה' ממרים הי"א, שלא הוציא מכלל איסור לבזות את אביו אלא את העבד, ולא חשיב עמו בן ישראל מהנכרית, כמו שהביאו לגבי דין החיוב בהלכה ט' שם, משמע דגם זה אסור עכ"פ

[148] יורה דעה רמא, ט.
[149] הלכות ממרים ה, יא.
[150] פח, ע"א.
[151] מסכת יבמות סב, ע"א.
[152] סב, ע"א.

מדרבנן לבזות את אביו, לדעת הרמב"ם דס"ל דאפילו אביו רשע אסור לקללו, ומכש"כ אם עשה תשובה. **ומסתבר דעיקר האיסור מדרבנן הוא, שמשום שע"פ הטבע הרי הוא בנו אין להתנהג נגד הנימוס, אע"פ שאין היחש מה"ת, שזהו עומק הפשט של דברי הרמב"ם שם דגר אסור לבזות את אביו הנכרי, משום שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה,** אע"ג דל"ש בגויותו באיסורים הבאים מחמת כיבוד אב ואם, אלא משום שהוא מילתא דמסתברא מצד התכונה הטבעית אין ראוי לעקור זה מצד התורה, וזה הטעם שייך גם כן בבן מן הנכרית, חוץ מן העבד שנחשב ביחושו כבהמה ממש, כלשון הרמב"ם פי"ד הי"ט מה' א"ב.

(שו"ת "דעת כהן", סימן קמח)

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[153] נשאל בדינה של גיורת שאמה הנכרית חולה, האֵם רשאית ללכת אליה ולבקרה עִם בניה כבקשת האֵם?

הרב השואל רצה להתיר על פי דברי הגמרא במסכת קידושין[154], שם נאמר שרבנן תקנו שגר יירש את אביו הנכרי, משום החשש שמא יחזור לסורו. חשש זה שייך כאן, שמא תחזור הגיורת לסורה אם לא נתיר לה ללכת לבקר את הוריה.

הרב פיינשטיין זצ"ל הסכים עִם דברי השואל, אף על פי שהיה מקום לחלק ולומר שכאן לא שייך החשש שמא תחזור לסורה, שיש לחלק בין הפסד ממון לשאר דברים, שאין הרצון בהם חזק כל כך. לדעתו, יש להתיר לה ללכת ויש מספר טעמים לכך:

א- אם לא תלך יאמרו חס וחלילה על דיני התורה שהם לא ביושר. הרי רואים שחוששים לסברא זו, שהרי מבקרין חולי נכרים מפני דרכי שלום וכן מפרנסין עניי נכרי וקוברין מתיהן מפני דרכי שלום, כפי המבואר במסכת גיטין[155], ואף על פי שבגמרא כתוב "מבקרין חולי נכרים עִם חולי ישראל", ואז יש לומר שמדובר דווקא כשהם ביחד, אך לא לבד. בכל זאת, הגר"א[156] כתב שהמילה "עִם", היא לאו דווקא. כך גם דעת

[153] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קל.
[154] יז, ע"ב.
[155] סא, ע"א.
[156] יורה דעה, סימן שסז.

הרדב״ז[157], והוכיח כן מן הלשון ״קוברים עִם מתי ישראל״, והרי בוודאי לא קוברים את הנכרים עִם ישראל, שאסור שיהיו באותו בית קברות.

ב- הוא הביא את דברי הרמב״ם שאסור לנכרי לבזות את הוריו הנכרים ונוהג בהם מקצת כבוד ואת דברי ר׳ יוסף קארו (ב״שולחן ערוך״) שהשמיט את דברי הרמב״ם ״נוהג בו מקצת כבוד״. הרב פיינשטיין כתב שלא מסתבר לומר שר׳ יוסף קארו חלק על הרמב״ם, שהרי כל המקור לדינו הוא ברמב״ם, אם כן, מדוע יחלוק דווקא על סוף דבריו? אפילו אם נאמר שחלק על הרמב״ם וסבר שאין חיוב לנהוג בו מקצת כבוד, בוודאי לא סבר שיש איסור. שהרי מהשמטתו אין ראיה שסבר שיש איסור, ואם סבר שיש איסור, היה לו לומר כן.

ג- יש לחוש שמרוב הצער, האֵם תחלה ביותר, כמו שמצינו שחששו רבנן בשכיב מרע לשמא תטרף דעתו כשלא יעשו רצונו. אם כן, במה שלא תלך אל אמה יש שני חסרונות: 1. בזיון לאֵם כשבתה לא תבוא אליה לבקרה בעת חוליה. 2. צער גדול שהוא כעין הכאה וקללה, ואז היא מחוייבת לבקרה.

בסופו של דבר הרב פיינשטיין דן בדברי הרמב״ם, מנין למד את דינו? הרי בני נח לא מצווִים על כיבוד אב ואֵם? לדעתו, הביאור בדברי רעק״א [שהוזכרו לעיל], שיש כאן כעין חילול ה׳, שיאמרו שהתורה התירה דברים שאפילו לדעת בני אדם המעשה צריך להיות אסור. אך, הרב פיינשטיין כתב שלפי זה, לא לשייך טעם זה לטעמו של הרמב״ם ״שלא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה״, והוי טעם אחר.

לדעתו, המקור הוא אחר: במעשה בזיון להוריו הנכרים, וכן באי נהיגת כבוד יש איסור של כפוי טובה שמצינו בדברי אגדה שהקפיד הקב״ה על אדם הראשון וכן על ישראל. אם כן, בזיון הורים הוא דבר האסור השווה לישראל ולבני נח, על אף שלא מצינו איסור זה בלאוין של ישראל ובז׳ מצוות של בני נח. כמו שלא נאמר איסור מפורש על מדות הרעות, אף שהם דברים מאוסים ומגונים ונענשים על כך בין בישראל ובין בבני נח.

הוא הביא מקור לכך שחיוב כיבוד אב ואֵם הוא משום כפוי טובה, שהרי מובא במשנה במסכת בבא מציעא[158] שאם אדם יכול להציל אבידת אביו או אבידת רבו, אבידת רבו קודמת. הטעם לכך, משום שאביו הביאו לעולם הזה, ורבו מביאו לעולם הבא. הרי אם כל החיוב של כיבוד אב ואֵם הוא

[157] בחידושיו על הרמב״ם, הלכות אבל יד, יב.
[158] לג, ע״א.

גזירת הכתוב, לא היה מקום לומר שרבו קודם משום שמביאו לחייב עולם הבא. אלא, צריכים לומר שהטעם משום כפיות טובה, ורבו עושה לו טובה יותר גדולה[159] מטובת אביו.

לפי זה אם נפטור את הגרים מכיבוד להוריהם הנכרים, יאמרו באנו מקדושה חמורה שהיינו אסורים מלהיות כפוי טובה לקדושה קלה שאינם אסורים להיות כפוי טובה. על פי הבנה זו, הוא ביאר את כוונת הרמב"ם שנוהג בו מקצת כבוד. יש לשאול איזה שיעור יש בזה? יישוב הדבר הוא כך: יש לנהוג כבוד שלא יחשב בעיני הבריות לכפוי טובה. הוא לא יצטרך לכבדו בכבוד הגדול והמורא שחייבתו תורה, אלא בכל מקום וזמן לפי מה שחושבים הבריות.

מסקנת הרב משה פיינשטיין זצ"ל, מותר לגיורת ללכת לבקר את אמה אפילו שאינה חולה, אם היה באופן שאם לא תלך תחשב ככפיות טובה. רק, אין לה ללכת להוריה בתכיפות, כדי שלא תחזור לסורה, וכן אין לה להרגיל את בניה ללכת להוריה, כדי שלא יאכילום דברים אסורים.

ראיתי שגם בספר "משנת הגר"[160] יש דיון בנוגע לחיוב כיבוד הוריו הנכרים. גם הוא כתב שלא לכל עניין וענין חל המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי". יש שכתבו לפרש שבדין קירבה יש שני דינים, דין "שאר" הכולל בתוכו את כל איסורי ערוה הנובעים משום קירבה, ודין "יחס". אפשר שאף שלגבי דין שאר ואיסורי ערוה נחשב הגר כקטן שנולד, מכל מקום לעניין עצם היחס נחשב הוא כבנו של הנכרי, ומשום כך מחוייב הוא בכבודו. ראיה להבנה זו הוא הביא מדברי ר' יוחנן בנוגע לקיום מצוַת פריה ורביה עם ילדים שהוליד בעת שהיה נכרי.

סיכום לביאור המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי"

הובאה לעיל חקירה האם המושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" מפקיע את כל הדינים כולל אלו שבנויים על המציאות הטבעית. הובאו מספר ראיות שהוא לא מפקיע את המציאות הטבעית ולא

[159] יש לציין בהקשר לכך את דברי ר' אלחנן בונם ווסרמן הי"ד ("קובץ הערות למסכת יבמות", בסוף הספר דוגמאות לביאורי אגדות על דרך הפשט, סוף סימן ה) שדן בנוגע לפסוק ביחזקאל (טז, מט) ששם נאמר שנענשו אנשי סדום ועמורה בגלל ביטול מצות צדקה. יש להקשות על כך שהרי בני נח לא נצטוו על מצוַת צדקה, אם כן מדוע נענשו על כך? הוא השיב שמבואר בספר "שערי קדושה" (לר' חיים ויטאל) שהטעם שלא מצינו בתורה אזהרות מפורשות על מדות רעות, מפני שהמדות הן יסוד כל התורה ובלתן לא יצוייר כלל קיום התורה, על כן לא הוצרך הכתוב להזהיר עליהן בפירוש. אם כן, יש לומר שגם בני נח הוזהרו על מידות רעות, דאם לא כן אי אפשר לקיים את השבע מצוות שלהן. לכן, מובן שאנשי סדום נענשו על כך שלא נתנו צדקה, כיון שהיתה בהם מידת האכזריות ועל כך יש להענישם.
מבואר מדבריו שגם בני נח מוזהרים על מידות רעות.

[160] עיונים, סימן פה.

את הדינים שבנויים על המציאות הטבעית. המושג הוא לא מפקיע את הדינים שבנויים על הקשר הטבעי. לכן, נכרי שנולדו לו ילדים בעת שהיה נכרי, ואחר כך התגייר, קיים מצוַת פריה ורביה. לגרים אין תוחלת חיים יותר גבוהה משאר אנשים. דהיינו, קצבת השנים שלהם אינה מתחילה מעת הגיור. גיל חיוב המצוות לנכרי שהתגייר, הוא מגיל י״ג שנים מלידתו, ולא י״ג שנים לאחר גיורו. נכרי שהתגייר, יכול להתייחד, לחבק ולנשק את הוריו הנכרים ואפילו לאחר שגם הם התגיירו. גר שהיה פצוע דכא בעת שהיה נכרי לא ניתר לקהל בכך שהתגייר. גר חייב בכל החובות שהיה חייב בהם כשהיה נכרי. גר שהוא בכור לאביו הנכרי, צריך להתענות תענית בכורות. וכן, גר חייב במקצת כבוד הוריו הנכרים.

להלכה למעשה, אנחנו פוסקים שהמושג ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ לא מפקיע את המציאות ולא מפקיע את הדינים הבנויים עליה.

חובת גיור - ספק יהודי, ספק נכרי

מבוא

במאמר להלן, אדון בשאלה, האם יש חובה לגייר אחד שהוא ספק יהודי, ספק נכרי? אם יהיה חיוב נשאל, האם יש מקום להקל בחלק מדיני הגיור?

תשובת הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל

הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, בשו"ת "דבר יהושע",[1] דן בתקנה שעשו בארגנטינה שלא לגייר נכרים. באותו מקרה היה מדובר שהתגיירה נכריה והתחתנה עם יהודי ונולדה להן בת, נשאלה השאלה האם אפשר לגייר את הבת, כדי שתוכל לישא יהודי, או שזה בכלל התקנה שלא לגייר נכרים בארגנטינה?

הוא הסביר שבשאלה הנידונה, יש תרתי לריעותא:

א- שנתגיירה האֵם נגד החזקה. מסתמא התקנה היתה שאפילו אם התגיירה כהלכה, בכל זאת, לא יקבלו אותה בקהילה, ולא יתנו לה להינשא ליהודי. שבוודאי אין בכוחם לבטל את הגרות.

ב- יש ספק בעיקר הגרות של האֵם, אם נעשתה כדין, מאחר שנעשתה על ידי הפורשים מדרכי הציבור.

בנוגע לריעותא הראשונה, נראה שיש לחלק בין האֵם לבת. שיש לדמות את מקרה הנידון לנפסק ב"שולחן ערוך"[2] על פי דעת הרי"ף והרמב"ם. שנכריה שטבלה שלא בפני בית דין, אין להתיר לה להינשא ליהודי. אך, אם נישאת ליהודי ונולדה לה בת, הבת מותרת בקהל ישראל.

ביאור הדברים: ר' יוסף קארו זצ"ל, הבין בדעת הרי"ף והרמב"ם שרק לכתחילה יש לטבול בפני בית דין, החמירו רק לכתחילה. הבת נחשבת מציאות של דיעבד, ולכן היא מותרת להינשא.

[1] חלק ג, סימן מא.
[2] יורה דעה רסח, ג.

לפי זה, הבת לא צריכה גיור, אלא יש להחמיר להצריכה גיור, כדי שלא יבואו להקל בתקנה.

אך, משום הריעותא השניה, יש מקום לומר שאי אפשר לגייר את הבת, משום שנחשב שמגיירים אותה. דהיינו, לפי הריעותא הראשונה אין חסרון בבת, יש רק חסרון באֵם. אך, לפי הריעותא השניה אז יש חסרון גם בבת, ויש לגייר אותה, וכיון שיש תקנה שאין לגייר בארגנטינה, אז אי אפשר לגיירה. לפי הריעותא הראשונה, רק מגיירים אותה לחומרא, וגיור לחומרא אינו נחשב שעוברים על התקנה.

אבל, הוא כתב שנראה שאפשר לגיירה, משום שהיא בכלל הספקות. יש סברא לומר שלא תקנו על הספקות. שהרי מבואר ב"שולחן ערוך"[3] שספק נכרי וספק יהודי, מצוה להחיותו כיהודי. בוודאי הצורך לגיירה נחשב בכלל להחיותה, שהרי אם לא ניתן לה להתגייר, לא תוכל להינשא. שאין לה להינשא ליהודי, וגם אסור לה להינשא לנכרי.

אפילו לדעת הרמ"א[4] שהביא דעת יש אומרים (בעל ה"טורים"), שלא מצווִים להחיות ספק יהודי ספק נכרי, בכל זאת, יש לומר שהרמ"א לא פסק להלכה כדעה זו. דהיינו, ר' יוסף תאומים זצ"ל, בספרו ה"פרי מגדים"[5], דן האם במקרה שהרמ"א הביא דעת יש אומרים על המבואר ב"שולחן ערוך", כוונתו להכריע שלא כ"שולחן ערוך". הוא הניח את השאלה בצריך עיון. אך, במקום אחר[6] הוא הכריע שבמקרה שר' יוסף קארו זצ"ל ב"שולחן ערוך" כתב דין בלי שום מחלוקת, והרמ"א ציין לדעת יש אומרים שחלקה על המבואר ב"שולחן ערוך" ולא כתב שכן עיקר להלכה, אז יש לפסוק כדברי ר' יוסף קארו ולא כדעת היש אומרים.

כך גם כתב ר' גרשון אשכנזי זצ"ל, בשו"ת "עבודת הגרשוני":

> הלא ידוע שבכל מקום שאין הרמ"א כותב וכן נראה לי להורות רק כותב סתם יש אומרים אינו בא להחליט הדעה ההיא רק שיש לחוש לה ולעניין לכתחילה שלא בשעת הדחק.
>
> (סימן מו)

על פי זה כתב ר' יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, שבוודאי מקרה הנידון הוא שעת הדחק, ולכן יש לנקוט כפי המבואר ב"שולחן ערוך" שבמקרה של ספק יהודי ספק נכרי, יש מצוה להחיותו, ולכן יש מצוה לגייר את הבת.

[3] אבן העזר ד, לד.
[4] שם.
[5] כללי הוראת איסור והיתר, אות ג.
[6] אורח חיים תכט, אשל אברהם, ס"ק ב.

הוא עוד כתב שאפשר שעדיף המקרה הנידון מדין להחיותו, כיון שיש לומר שהטעם לסברת בעל ה"טורים" שאין מצוה להחיות ספק יהודי ספק נכרי, כיון שזה עניין ממוני, ויש ליהודי לומר לספק יהודי ספק נכרי, תביא ראיה שאתה יהודי. שהרי אומרים המוציא מחברו עליו הראיה. אך, לעניין להצילו מצער הגוף בלי הוצאת ממון, כגון להוציאו מעיגון, נראה שהדברים כלולים במצות "לא תעמוד על דם רעך". הרי כתוב בספר ה"חינוך" על פי תורת כהנים[7] שבכלל לא תעשה - "לא תעמוד על דם רעך" יש אזהרה שלא לכבוש עדות שיודע בחברו כדי שלא יאבד חברו ממון.

למדים מכך שהלאו "לא תעמוד על דם רעך" מחייב גם להציל את חברו מהפסד ממון, וכל שכן מצער הגוף.

הוסיף הרב אהרנברג שרש"י[8] כתב בנוגע לעניין העיגונא: "והכי נמי כשעת הסכנה דמיא, שאם לא תאמין לזה לא תמצא אחר ותשב עגונה". על פי זה דקדק הגר"י ענגיל זצ"ל[9] שעגינות נחשבת כסכנה.

וביאר הרב אהרנברג שטעם הדבר הוא משום שלפעמים מחמת עגינות זמן רב יכולים לבוא לידי מחלה מסוכנת אשר ימות בו או יצא מדעתו. ואפשר שמן הטעם הנ"ל הקלו חז"ל כל כך בענייני עגונות. ממילא יש לדמות הצלה מעגונות כפיקוח נפש.

נראה שכך גם הדברים בעניין שלנו, ולכן יש לגיירה.

דעת גדולי ישראל

יש לציין לתשובת הגריא"ה הרצוג זצ"ל[10] שסבר שבמקרה שאשה שהיא ספק גיורת באה להתגייר פעם נוספת, אפילו שעדיין נראה לבית דין שהיא מתגיירת משום סיבה כל שהיא ואיננה מתגיירת לשם שמים, בכל זאת, אפשר לגיירה. הטעם לכך הוא משום שגיור אחד שאינו מתגייר לשם שמים הוי איסור דרבנן, ויש לומר ספק דרבנן ולקולא. אפילו שאין לעבור על ספק דרבנן לכתחילה, בכל זאת, כאן יש להתיר, כיון שאם לא נגייר את האשה הרי נדחה אותה לעולם ונבוא לקלקל את כל הדורות שיצאו ממנו. נוסף על כך, נגרום שבעלה יחיה תמיד עִם ספק נכריה.

[7] פרשת קדושים.
[8] מסכת יבמות קכב, ע"א, ד"ה בשעת הסכנה וכו'.
[9] תשובת בן פורת.
[10] פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צט, אות י.

כעין זה כתב הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות"[11], בנוגע לגיורה של אחת מעדת "בני ישראל". לדעתו, אנשי עדת "בני ישראל" הם ספק יהודים וצריכים גיור. לכן, אם ברור לנו שרצונה לקיים מצוות אפילו שהיא מתגיירת לשם אישות, אפשר לגיירה. הוא הוסיף עוד נקודה, שעל אף שבדרך כלל במקרה של גיור אין למול את הנכרי על ידי סם הרדמה שלא ירגיש את הכאב, כאן שמדובר על ספק יהודי אפשר למולו באופן הנ"ל. הטעם שבדרך כלל אין למול בלי סם הרדמה הוא משום שרוצים לגרום לנכרי לפרוש מן הגיור. אין רצוננו בגרים. אך, כאן שמדובר על ספר יהודי, רצוננו שלא יפרוש.

כמו כן, נציין לתשובה הרב משה פיינשטיין זצ"ל[12] שדן בנוגע ללימוד תורה לאתיופים שהם ספק יהודים [דעת הרב פיינשטיין זצ"ל שהאתיופים הם ספק יהודים וצריכים גיור]. לדעתו, אפשר ללמדם תורה ולהיפך רצוי הדבר. הטעם לכך הוא משום שאם לא נחנכם בחינוך דתי יתקלקלו עוד יותר ולא יתרצו להתגייר ועל ידי כך נוכל לבוא לידי התבוללות. לכן, יש לחנכם ולהשפיע עליהם להתגייר. אין לחוש לאיסור לימוד תורה לנכרי, כיון שאולי הם יהודים וכיון שיש סיבה שמלמדם, לכן האיסור לא חל. האיסור שייך דווקא כשמלמדים נכרי בלי שום סיבה מוצדקת.

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

ויש להוסיף לכך את תשובת הרשב"ש שדן בנוגע לגיור אחד מן ה"אנוסים" וטוען שיש לקרבו ולגיירו אפילו כשבא להתגייר לשם אישות ולשם סיבה כל שהיא:

> עוד שאלת. הבא להתגייר וידענו באמת שלא בא אלא לאהבת אשה בת ישראל שנתן עיניו בה, מהו מקבלין אותו או לא. ואני ראיתי בקצת ספרי המפרשים ז"ל שצריך לבדוק אחריו ואם ידוע שלא בא אלא לאהבת אשה או כיוצא בו שאין מקבלין אותו, ואם אנוסי זמן בכלל זה כיון שידוע שלא באו אלא לדרך זאת, עכ"ל.
>
> תשובה. אין מקבלין אותו לכתחילה, דאמרינן בפ"ב דיבמות אחד איש שנתגייר לשם אשה ואחד אשה שנתגיירה לשם איש וכו' אינם גרים. ואעפ"י שנפסקה ההלכה שם דכל גרים, היינו בדיעבד, אבל לכתחילה לא משום הסר ממך עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך. וכן אמרו בפרק איזהו נשך כדי שלא יאמרו לא נתגייר זה אלא מפני מעותיו של זה. וכן כתב הרמב"ם ז"ל

[11] חלק א, סימן תשסז.
[12] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ד, סימן מא.

בפרק י"ג מהלכות איסורי ביאה כשיבא הגר והגיורת להתגייר בודקין אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא להכנס לדת ואם איש הוא בודקין אותו שמא נתן עיניו באשה יהודית ואם אשה היא שמא נתנה עיניה בבחור מישראל וכו'. מיהו זהו בגוי הבא להתגייר, אבל מהאנוסים אלו או מזרעם אין דוחין אותם מפני זה, אבל המקרבן ומכניסן תחת כנפי השכינה עליו נאמר אם תוציא יקר מזולל כפי תהיה, ור' יוחנן אמר לריש לקיש אי הדרת בך יהיבנא לך אחתי דשפירא מנאי, שריש לקיש היה לסטים ור' יוחנן אמר לו אם תחזור בתשובה אתן לך אחותי, וחזר בתשובה ויצא ממנו חכם גדול כדאיתא בפרק הפועל.

(סימן שסח)

מסקנה

במקרה שמדובר על ספק יהודי ספק נכרי, יש להשתדל לגיירו ולנסות לשכנעו לבוא לידי גיור. ויש מקום להקל במספר דיני גיור. כגון, אפשר לגיירו אפילו שמתגייר לשם סיבה – לשם אישות וכיוצ"ב. כמובן, שמדובר שהוא מתגייר על מנת לשמור תורה ומצוות. שאם אין בכוונתו לשמור תורה ומצוות, הגיור לא יועיל.

ברית מילה עִם סם הרדמה

מבוא

השאלה האם מותר לעשות הרדמה למי שנימול, נבדקת בשני מקרים:

א- מילת יהודי.

ב- מילת נכרי המתגייר.

במקרה הראשון, השאלה נחלקת לארבעה חלקים:

א- מילת יהודי מבוגר בהרדמה כללית.

ב- מילת יהודי מבוגר בהרדמה מקומית.

ג- מילת ילד יהודי בהרדמה כללית.

ד- מילת ילד יהודי בהרדמה מקומית.

גם במקרה השני, השאלה נחלקת לארבעה חלקים:

א- נכרי מבוגר שבא להתגייר ורוצה לעשות הרדמה כללית.

ב- נכרי מבוגר שבא להתגייר ורוצה לעשות הרדמה מקומית.

ג- נכרי ילד קטן שמגיירים אותו ורוצים לעשות לו הרדמה כללית.

ד- נכרי ילד קטן שמגיירים אותו ורוצים לעשות לו הרדמה מקומית.

מילת ישראל מבוגר – טעמי האוסרים

באחרונים הובאו מספר טעמים לאסור הרדמה במקרה שמדובר על מילת יהודי מבוגר:

א- צריך שהמילה תעשה על ידי גרימת צער.

ב- הנימול מקיים מצות מילה, ולכן צריך שיתכוון לצאת ידי המצוה. כשהוא ישן אין כוונה .

ג- יש בהרדמה סכנה ואין להיכנס לספק סכנה. יש לעשות כפי המצב הטבעי והנורמלי.

נעיין בכל טעם וטעם ביתר הרחבה וננסה לבאר האם אכן הטעמים האלו נכונים?

גרימת צער

הרב מאיר אריק זצ"ל, בשו"ת "אמרי יושר"[1], הביא שכבר בימי חז"ל היה ידוע לרבותינו שיש אפשרות למנוע צער על ידי סם משכך. ובכל זאת, לא מצינו שמלו על ידי שימוש בסם. מסקנתו: שהיה ברור לחז"ל שהמילה צריכה להיעשות בצער דווקא. הוא הביא ממדרש רבה:

> נימול אברהם א"ר לוי "מל אברהם" אין כתיב כאן אלא "נימול", בדק את עצמו ומצא עצמו מהול. א"ל ר' אבא בר כהנא לר' לוי, שקרנא כזבנא, אלא הרגיש ונצטער כדי שיכפיל הקב"ה שכרו.
>
> (פרשת לך לך)

מכאן הוכיח הרב מאיר אריק שמילתו של אברהם אבינו הייתה דווקא בצער, ולכן כך יש לעשות בכל מילה. לפי דבריו יש לאסור הרדמה, אפילו שהיא מקומית. הוא סיים: "וחס וחלילה לחדש חדשות שלא נהגו מעולם ובדבר כזה הוי לא ראינו ראיה".

עוד אחרונים[2] הלכו בגישה זו וכתבו שיש מקום להקל רק במקרה של צער גדול. לדעתם אין לעשות הרדמה במקרה של תינוק קטן, אלא אם כן מדובר במקרה לא רגיל שיש ייסורים גדולים. נלענ"ד שיש לדחות טענה זו, ואין ראיה ממדרש רבה שיש חובה שהמילה תיעשה בצער ולא מקיימים אותה אם לא נעשית בצער. יכול להיות שמקבל יותר שכר, אך בוודאי אין גרימת הצער לעיכובא. אין שום ראיה מדברי חז"ל, משום שלא הוצרכו להזכיר זאת. אדרבה, אם אפשר למנוע צער והאדם רוצה שלא יהיה לו צער, אין שום סיבה לאסור זאת.

[1] חלק ב, סימן קמ, אות ג.

[2] עיין שו"ת "ציץ אליעזר", חלק כ, סימן עג; שו"ת "שבט הלוי", חלק ה, סימן קמז, אות ב; הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל (שו"ת "דבר יהושע", חלק ו, סימן ו), תלמידו של ר' מאיר אריק בעל השו"ת "אמרי יושר", המשיך בדרכו של רבו והביא עוד מספר ראיות שיש חיוב לעשות את המילה על ידי צער. לדעתו, כל מי שאינו נימול מחמת צער הכאב, הוא בגדר מומר לערלות ופסול למול.

אכן, ראיתי שמספר אחרונים טענו נגד דברי הרב מאיר אריק זצ"ל[3]. הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל כתב:

> שלא מצינו בשום מקום שיש מצוה למול בהגרמת צער לנימול, ואברהם אבינו עליו השלום רצה לקבל שכר על צער מילתו, כמו שנאמר: 'לפום צערא אגרא', אבל אין זה מוכרח שיש חיוב לגרום צער לילד שאין בו דעת להרגיש צער קיום המצוה.
>
> (שו"ת "שרידי אש", חלק ג, סימן צו)

על אף שהזכיר מילת קטן, טענתו שייכת גם במילת גדול.

גם הרב עובדיה יוסף זצ"ל השיג על דברי הרב מאיר אריק זצ"ל:

> כי היכן מצא שיש חיוב להצטער במילה, ואם הראשונים סברו וקבלו משום חביבות המצוה וכמו שעשה אברהם אבינו, מהיכא תיתי לומר שהבא לעשות טצדקי למנוע ממנו צער המילה, שנוכל לעכב בידו וכל כה"ג על המחמיר להביא ראיה ברורה והאמת יורה דרכו, שאין הצער מעכב במילה, שכל שמעשה המילה נעשה כהלכה, מה לי ולצערו של זה.
>
> (שו"ת "יביע אומר", חלק ה, יורה דעה, סימן כב)

יש להוסיף שמובא בספר "נשמת אברהם"[4] בשם הרב יוסף וינטר ששמע מהרב יעקב הלל שליט"א, ראש ישיבת המקובלים בירושלים, שחיפש ולא מצא בזוהר הקדוש ובספרי הקבלה שיש עניין מיוחד שיהיה צער לתינוק במילה. הוסיף הרב יעקב הלל שכתוב בזוהר ובתיקוני הזוהר שצער לידה מכפר על עוון חוה ובכל זאת, אנחנו רואים שעושים כל טצדקי כדי למעט ככל האפשר את כאב הלידה ולא ראינו מי שפוצה פה ומצפצף.

[3] עיין גרש"ז אויערבאך זצ"ל, "שולחן שלמה", ערכי רפואה, כרך ג, עמ' קעד; מובא שם בהערה (אות כח) שהגרי"ש אלישיב זצ"ל אמר, שכיון שהרב מאיר אריק זצ"ל נקט בשאלה זו להחמיר, לכן אם בא אדם לשאול סתם – ללא סיבה מיוחדת – אודות הרדמה בשעת מילה, יש להתנגד בכל תוקף, אף אם ההורים דורשים זאת. אבל, אם מדובר בתינוק שיש לו חולשה יתירה או שבריאותו לקויה, מותר להשתמש בהרדמה בשעת מילה. מובא בספר "נשמת אברהם" (כרך ב, עמ' שי – מהדורת שנת תשס"ז) שהגרי"ש אלישיב זצ"ל התיר הרדמה במילת מבוגר.

[4] כרך ב, עמ' שט-שי.

כוונה במצוה

לדעת הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל[5], יש שתי סיבות שאסור לבצע הרדמה כללית לנימול:

א- לפי דעת מספר ראשונים מצוות צריכות כוונה ואפילו הכוונה מעכבת את המצוה. כיון שמצוות צריכות כוונה, הרי בוודאי אי אפשר לבצע את הברית מילה לנימול כשהוא מורדם, שבכך לא תהיה לנימול שום כוונה בעת המצוה. לכאורה, היה מקום להוכיח שאין צורך בכוונה במצַות מילה, שהרי יש דעה שסברה שמילה שנעשית על ידי נכרי כשרה[6]. הרב ויינברג דחה טענה זו, כיון שדעה זו סברה שהמילה כשרה והנימול לא צריך לעבור הטפת דם ברית, אך הנימול לא קיים את המצוה כשנימול על ידי נכרי.

הוא הוסיף שבמילת ילד קטן יש מחלוקת בין בעל ה״שפתי כהן״ לבעל ״תבואת שור״ אם אב יכול למנות שליח למול את בנו. יש מחלוקת בין הפוסקים אם מצַות האב למול את בנו היא מצוה שבגופו. אם מדובר על מצוה שבגופו בוודאי לא מועילה שליחות. הרב ויינברג טען שבמילת מבוגר לכו״ע לא מועילה שליחות, כיון שמצַות מילה היא מצוה שבגופו. הנימול לא מקיים מצַות חתיכת הערלה על ידי שמישהו אחר מל אותו, אך את מצַות המילה שיהיה נימול הוא מקיים על ידי שאומר לאחר שימול אותו והוא נותן את עצמו למול. כמו שמצינו באיסור הקפת ראש, שבכך שמסייע הניקף למקיף, הוא עובר איסור. הסיוע נחשב כמעשה. משום כך, הוא צריך לכוון לשם מצוה ואם הוא ישן לא יכול לכוון לשם מצוה.

ב- הנימול צריך לברך את ברכת המילה, משום שמקיים את המצוה בגופו. הוא יכול לבקש שהמוהל יברך בשבילו וישמע את הברכה ויצא בברכת המוהל, לכן אם הנימול יהיה בהרדמה מלאה לא יוכל לברך את הברכה.

הרב שמואל ואזנר זצ״ל, בשו״ת ״שבט הלוי״[7], כתב כעין דברי הרב ויינברג. לדעתו, נראה שבמילת מבוגר אסור לעשות הרדמה כללית, כיון שהוא מצווֶה למול את עצמו וצריך את כוונתו. כשעושים לו הרדמה אין לו כוונה. יחד עִם זאת, כתב שיש מקום לדחות טענה זו, כיון שהנימול ממנה את השליח למולו בשעה שהוא בר דעת. על אף דחייתו, הוא סיים וכתב שלכתחילה יש להקפיד שלא לבצע הרדמה במילת מבוגר.

בין לרב ויינברג ובין לרב ואזנר דווקא אין לבצע הרדמה כללית, אך אין מניעה לבצע הרדמה מקומית. שהרי טענתם היא שאסור שהנימול לא יהיה ער בעת המילה.

[5] שו״ת ״שרידי אש״, חלק ג, סימן צו.
[6] עיין מסכת עבודה זרה כו, ע״ב-כז, ע״א.
[7] חלק ה, סימן קמז, אות ב.

נראה לי, שיש להשיב על דברי הרב ויינברג שהרי בעל שו״ת ״זכר יצחק״[8] כתב שלא צריך כוונה בקיום מצוַת מילה, כיון שדווקא בקיום מצוות שעיקרן אינן אלא המעשה צריך כוונה, אבל מצוַת מילה כל עיקרה שיהיה מהול[9].

אכן, ראיתי שהרב אשר וייס שליט״א[10] הוכיח שלא מצינו גדר כוונה במצוות אלא במצוות שבגברא, דהיינו במצוות שכל עיקרן בעצם העשיה. כגון, באכילת מצה, תקיעת שופר, קריאת שמע וכו׳. אבל, כשמדובר על מצוות שעיקרן בתוצאה לא צריך בהן כוונה. הוא הוכיח את ההבנה הזו ממצוַת ברית מילה, הרי מבואר בגמרא במסכת עבודה זרה[11], שנחלקו ר׳ יהודה ור׳ יוסי אם כותי כשר למול. ר׳ יהודה פוסל משום שמל לשם הר גריזים. אבל, ר׳ יוסי הקשה עליו ״וכי היכן מצינו מילה לשמה״. לכאורה, דברי ר׳ יוסי תמוהים שהרי צריך כוונה במצוות. אלא, צריכים לומר שמצוַת מילה מהותה היא בהסרת הערלה וחתימת אות ברית קודש בבשר הנימול ולא בעצם מעשה המילה, ולכן אין בה דין כוונה במצוות.

סכנה בהרדמה

מספר אחרונים[12] טענו שאין לבצע הרדמה כללית, כיון שיש בכך ספק סכנה ואפילו שלפי הרופאים זו סכנה מועטה, בכל זאת, אין להיכנס לספק סכנה, כיון שההרדמה אינה מוסיפה במעלת מצוַת הברית מילה, אלא היא רק באה להפיג את הצער.

כמובן, שלפי דבריהם, במקרה של הרדמה מקומית שאין בה חשש סכנה, [כגון, כיום שיש אפשרות לשים משחה עם חומר מרדים על האבר שיגרום לכך שהתינוק לא ירגיש כל כך כאב. אין

[8] סימן ה.

[9] הרב צבי הירש קלישר זצ״ל (תשובתו הובאה בשו״ת ר׳ עזריאל הילדסהיימר, סימן רכט) הביא קושיא איך ר׳ יוסי סבר שמילת נכרי מועילה (מסכת עבודה זרה כו, ע״ב-כז, ע״א), הרי מבואר במסכת פסחים (קיד, ע״ב), שדעת ר׳ יוסי שצריך כוונה במצוות. הוא יישב שני יישובים: 1- יש לומר שמדובר על מילת מבוגר. לא צריך את כוונת המוהל, מספיק שיש את כוונת הנימול. החותך לא עושה את המצוה, הוא רק מסייע למצוה, הנימול עושה את המצוה. גם בתקיעת שופר בעיקר צריך את כוונת השומע, אלא צריך גם את כוונת המשמיע, כיון שצריך כוונה להוציא. 2- אם מדובר במילת ילד קטן, יש לומר כיון שמצינו שעיקר המצוה על הבן הנימול שחל עליו כרת אם לא נימול, וכן מצינו שמלים את התינוק כשהוא בן שמונה ימים ואינו יכול להתכוון, לכן מוכח שלא צריך כוונה במילה. לפי יישובו השני לא צריך כוונה במצוַת המילה ונופלים דברי הרב ויינברג.

[10] מנחת אשר, ספר דברים, עמ׳ שכה.

[11] כז, ע״א.

[12] שו״ת שבט הלוי, חלק ה, סימן קמז, אות ב.

בשימת המשחה שום סכנה[13]] אין שום סיבה לאסור הרדמה מקומית, ודווקא טוב לבצע הרדמה. אכן, הגרש״ז אויערבך זצ״ל, נקט שאם לא תהיה שום סכנה בשימוש במשחה, יהיה מותר להשתמש בה ויש גם חיוב להשתמש בה[14].

נלענ״ד, שיש מקום לדחות את הטענה של ספק סכנה, כיון שרואים שאדם נכנס במקרים רבים לספק סכנה כדי להרויח כסף ובשביל הנאות נוספות. מובא במסכת בבא מציעא[15] שלומדים מן הפסוק ״ואליו הוא נושא את נפשו״: ״מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו״. למדים מכאן שאדם מוסר את נפשו בשביל שכרו. אפשר לומר שאדם יכול להיכנס לספק סכנה כדי להציל את עצמו מצער גדול. בוודאי במילת מבוגר יש צער גדול. כך גם מבואר בשו״ת ״אגרות משה״:

> שמה שאין עושין תרדמה לתינוק הוא משום שלא טוב כלל סמי התרדמה לתינוקות, ואף לא לגדולים. אך לגדולים נותנים סמי תרדמה מפני רצונם, שעדיפא להו עשיית הרדמה מהצער הגדול שיהיה לו לחתוך בשרו בלא תרדמה.
>
> (יורה דעה, חלק ד, סימן מ, אות ב[16])

[13] עיין ספר נשמת אברהם, עמ׳ שח.

[14] עיין גרש״ז אויערבאך זצ״ל, ״שולחן שלמה״, ערכי רפואה, עמ׳ קעד; נשמת אברהם, כרך ב, עמ׳ שי.

[15] קיב, ע״א.

[16] הרב צבי שכטר שליט״א (בספרו ״בעקבי הצאן״, עמ׳ רכט) כתב ששתי השאלות מתי נקרא ספק סכנה, ומתי חלה חובת ״ונשמרתם״ על החולה וחובת הצלה על האחרים, נקבעות על פי דעת האדם בעצמו אשר חייו שלו הם תלויים בסכנה, אלא שבמספר מקרים ההלכה קובעת שבטלה דעתו אצל כל בני אדם. הוא כתב, שהמקור לכך ששאלות אלו נקבעות על פי דעת החולה, הוא מן הפסוק ״ואליו הוא נושא את נפשו״, שעל פסוק זה דרשה הגמרא במסכת בבא מציעא (קיב, ע״א) מפני מה עלה זה בכבש וכו׳. לכאורה, יש להקשות על דברי הגמרא איך מותר לו לעלות על כבש? הרי הוא עובר על דין תורה של ״ונשמרתם מאוד לנפשותיכם״. אלא, מוכח שהגדר של סכנה נקבע על ידי החולה עצמו. גם מובא בגמרא במסכת עבודה זרה (כז, ע״ב) שספק חיי עולם דוחה לוודאי חיי שעה. הגמרא לומדת דין זה מארבעה המצורעים שעשו חשבון אם אמרנו נבוא העיר וכו׳. ומקשים העולם, מנין לנו לפסוק כגיחזי ושלושת בניו, אולי הם לא עשו כדין? יישוב הדבר, שהפסוק מגלה לנו ששכל האנושי מורה כן, שספק חיי עולם עדיפים על ודאי חיי שעה, וכיון שכך מורה השכל האנושי הרי הדבר תלוי בדעת האדם.

מילת יהודי ילד קטן – טעמי האוסרים

כבר הוזכרה לעיל סברתו של הרב מאיר אריק זצ״ל, ששהמילה צריכה להיות נעשית על ידי גרימת צער. טענתו נוגעת גם במילת ילד קטן. גם הטענה שאין להיכנס לספק סכנה שייכת למילת ילד קטן, אך לפי טענה זו יהיה מותר לעשות הרדמה באופן שלא יהיה ספק סכנה.

הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל[17] טען שעל אף שקטן אין לו דעת, בכל זאת, אין לעשות לו הרדמה כללית, כיון שנוהגים בתינוק כמו בגדול, שמכניסים אותו בבריתו של אברהם אבינו על ידי המילה. אם נפיל עליו תרדמה, הרי הוא כאבן דוממת ולא מקיימים ברית עִם אבן. בעיני הבריות כריתת הערלה לתינוק ישן נראה כמעשה חבלה ולא כהכנסה לבריתו של אברהם אבינו.

מילת ילד יהודי קטן – טעמי המתירים

הובאו לעיל דעות האחרונים שאין חיוב לקיים את המילה על ידי גרימת צער. בנוגע לטענת הסכנה, נראה שזו טענה נכונה ואין למהר לקחת סמי הרדמה. סמי הרדמה אינם בריאים ואצל ילדים יכולים לגרום לסכנה. אך, הרדמה מקומית באופן שאין חשש סכנה, בוודאי אפשר לעשות. גם כשמבצע הרדמה מקומית לא עומדת טענתו של הרב ויינברג, שהוי כמו אבן דוממת.

בדברי הרב משה פיינשטיין זצ״ל[18], מבואר שהטעם לאי נתינת סם לתינוקות הוא מדאגת בריאות. בכלל, סמי הרדמה אינם בריאים, לכן רק במקום הצורך יש לתת סמי הרדמה. כגון, שצריכים לבצע איזה ניתוח שיש לחוש שהתינוק יבכה בקול גדול שיטריד את הרופא, בוודאי נותנים לתינוק סמי הרדמה.

מילת גר מבוגר – טעמי האוסרים

האחרונים טענו מספר טענות שמחמתן יש לאסור הרדמה במילת גר מבוגר:

א- המילה צריכה להיעשות על ידי גרימת צער.

ב- אין להיכנס לספק סכנה.

ג- צריכים את כוונת הנימול כשנכנס לקדושת ישראל.

[17] שו״ת ״שרידי אש״, חלק ג, סימן צו.
[18] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ד, סימן מ, אות ב.

ד- הפחד מצער המילה גורם לדעת שהגר מתגייר לשם שמים.

גרימת צער

השאלה שעליה נאמרו דברי הרב מאיר אריק זצ״ל היתה בנוגע לגיור נכרי מבוגר כבן שלושים שנה. הרב אריק טען שאין לבצע הרדמה, אפילו לא הרדמה מקומית.

כבר הזכרתי דברי האחרונים שהשיגו על דבריו בנוגע למילת יהודי ודבריהם שייכים גם בנוגע למילת גר מבוגר.

סכנה

טענה זו כבר הובאה בדיון בנוגע למילת יהודי מבוגר ושם טענתי שאדם יכול להיכנס לספק סכנה כדי להציל את עצמו מצער גדול. סברא זו שייכת גם במילת גר מבוגר.

כוונת נכרי המתגייר

לדעת הרב שמואל ואזנר זצ״ל, שהוזכרה לעיל, הנימול צריך להתכוון למצוה. השאלה נשאלת אם דבריו שייכים גם בנוגע למילת נכרי המתגייר. לכאורה, אין מצוה לנכרי להתגייר ואם כן אין צורך שיתכוון למצוה, יש רק חיוב שהמוהל ימול לשמה. נכרי שנימול בנכריותו ובא להתגייר צריך הטפת דם ברית[19].

הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל[20] טען שברור שאסור להרדים בהרדמה כללית את הנכרי שבא להתגייר [מדובר על נכרי מבוגר], כיון שעל ידי המילה הוא נכנס לקדושת ישראל ואם הוא ישן בשעת המילה, מי מכניסו לקדושת ישראל. לדעתו, אי אפשר לומר שהמוהל מכניסו לקדושת ישראל,

[19] עיין מסכת שבת קלה, ע״א; טור, יורה דעה רסח, א. בעל ה״טורים״ הביא את דעת רבינו חננאל שסבר שאין לו תקנה, אלא בניו נימולים ונכנסים בקהל. לדעת בעל הלכות גדולות, יש לו תקנה שמטיפים ממנו דם ברית. לדעת בעל העיטור, אם נולד מהול לא צריך להטיף ממנו דם ברית ואם לא נולד מהול אלא שלא נימול לשם גרות, כגון ערבי מהול, צריך להטיף ממנו דם ברית. לדעת הרא״ש, אין חילוק, בין נולד מהול ובין לא נימול לשם גרות, צריך הטפת דם ברית. בשו״ע (שם), נפסק שאם נימול כשהיה נכרי, צריך הטפת דם ברית. הרמ״א, הוסיף שגם כשנולד מהול, צריך לעשות לו הטפת דם ברית.

[20] שו״ת ״שרידי אש״, חלק ג, סימן צו.

כי צריך את דעת הנכרי שבא להתגייר, שרק על ידי קיום ברית קודש הוא נכנס לקדושה. הוא הביא שר׳ יעקב עמדין הקשה, שמדברי ר׳ יוסי במסכת יבמות[21] משמע, שמילת גר שהעשית שלא לשמה פסולה. מאידך, מבואר במסכת עבודה זרה[22], שלדעת ר׳ יוסי לא צריך מילה לשמה במילת ישראל. על קושיא זו יישב ר׳ משה סופר זצ״ל שיש חילוק בין מילת ישראל לבין מילת גרות. ישראל כבר נכנסו לברית [דהיינו במעמד הר סיני] ולכן במילת ישראל לא צריך לשמה, אך נכרי שרוצה להיכנס לדת ישראל צריך שהמילה תהיה לשמה[23]. על פי זה כתב הרב ויינברג שמסתבר שהגר, עצמו, צריך לכוון שעל ידי המילה הוא נכנס לקדושת ישראל.

הרב ויינברג התנגד רק להרדמה כללית, אך לדעתו הרדמה מקומית מותרת.

גם הרב משה שטרנבוך שליט״א[24] נקט שאין לבצע הרדמה כללית, כיון שהמילה היא חלק מהגרות וצריך כוונה. אולם, הוא תלה שאלה זו במחלוקת אם צריך בית דין בשעת המילה. כוונת הדברים היא, לדעת הפוסקים שלא צריך בית דין בשעת המילה והטבילה, הרי המילה והטבילה הן רק כתנאי בגרות ואינן עיקר הגרות. לדעת פוסקים אלו, קבלת מצוות היא עיקר הגיור. הרב שטרנבוך הבין, שהצורך בכוונה הוא רק לפעולות שהן עיקר הגיור. אין צורך בכוונה לפעולות שהן רק תנאים לגיור. אבל, הפוסקים שסברו שצריך בית דין במילה ובטבילה, נקטו שהמילה והטבילה הן עיקר הגיור. ולכן, גם לגביהם צריך כוונת המתגייר. כיון שאנחנו פוסקים שלכתחילה צריך בית דין בגיור, לכן יש להצריך לכתחילה שלא לעשות הרדמה כללית. אולם, בדיעבד כשאי אפשר למול אלא על ידי הרדמה כללית, סומכים על דעת הפוסקים שלא צריך בית דין, ואפשר להרדים את הגר בהרדמה כללית.

[21] מו, ע״ב.
[22] כז, ע״א.
[23] גם הרב חיים עוזר גרודזינסקי (בשו״ת ״אחיעזר״, חלק ג, סימן כז) הביא את יישובו של הרב משה סופר זצ״ל (בעל חת״ם סופר) והסכים עמו; כעין יישוב זה כתב הרב צבי הירש קלישר זצ״ל, מובא בשו״ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רכט; אולם יש להעיר שתוס׳ ישנים (מסכת יבמות מו, ע״ב, ד״ה קמ״ל דר׳ יוסי וכו׳) הקשה אותה קושיא שהקשה הרב משה סופר זצ״ל, אבל יישב אחרת: ״משמע הכא דר׳ יוסי בעי מילה לשמה, ותימה דבפרק אין מעמידין [מסכת עבודה זרה, דף כ״ז, עמ׳ א׳] משמע דקאמר ר׳ יוסי והיכן מצינו מילה לשמה אלא מל והולך עד שתצא נפשו, גבי ימול ערל ואל ימול כותי לפי שהוא מל לשם הר גריזים. וי״ל דהתם עדיף טפי לפי שהישראל עומד על גביו של כותי״. לכאורה, יש ללמוד מכך שתוס׳ ישנים לא סבר כדעת הרב משה סופר זצ״ל. הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל (בשו״ת ״דבר יהושע״, חלק ו, סימן ז) כתב שאפשר שתוס׳ ישנים הלך לשיטתו שנכרי שנולד מהול ובא להתגייר לא צריך הטפת דם ברית. ולפי הבנה זו שווה מילת ישראל למילת גרים. אבל, לפי ההבנה שנכרי שנולד מהול צריך הטפת דם ברית [שכך אנחנו פוסקים] יש לומר שהמילה היא חלק מן הגרות ולכן לא מועיל שבא מהול וצריך הטפת דם ברית, ולכן בוודאי צריך מילה לשם גרות.
[24] שו״ת ״תשובות והנהגות״, ח״ג, סי׳ שח.

יש מקום להשיג על הבסיס של דברי הרב ויינברג, שאין הכרח לומר שבמילת גר יש צורך בכוונת הנימול. אולי צריך רק כוונה לשמה של המוהל. אולי הדברים תלויים בחקירה בגדרה של המילה. יש לחקור האם הערלה רק מונעת את יכולת ההתגיירות, שהנכרי שמתגייר כל עוד שלא מסיר את הערלה נחשב כ״טובל ושרץ בידו״, או שגם המילה היא חלק מן הכניסה לקדושת ישראל? לפי ההבנה שהמילה היא חלק מן הכניסה לקדושת ישראל, יש שני שלבים לכניסה לקדושת ישראל, תחילה מילה ואחר כך טבילה. יכול להיות שבשאלה זו נחלקו גדולי הראשונים. יש מחלוקת בין הרא״ה לרמב״ן אם הנכרי טבל קודם שנימול, האם עלתה לו הטבילה? לדעת הרמב״ן[25], עלתה לו טבילתו. אך לדעת הרא״ה[26], לא עלתה לו טבילתו. הנמוק״י[27] ביאר את הטעם לדינו של הרא״ה: אם טובל כשהוא ערל, נחשב כטובל ושרץ בידו. הוא עשה השוואה לדין לוקח כלים מן הנכרי, שצריך הגעלה קודם הטבילה, ואף על פי שמועיל בדיעבד הגעלה לאחר הטבילה, גיור שונה, משום שטומאת ערלות טומאה גמורה.

כעין זה כתב הרשב״א[28]: ״כיון שהטבילה כוללת עיקר גירות ולצאת מטומאת גוים וליכנס בקדושת ישראל״. מדבריהם רואים שהמילה היא רק הוצאה מטומאת הגויות, אך היא אינה מכניסה בקדושת ישראל[29].

נראה להסביר שהרא״ה סבר שהמילה היא רק הסרת המונע. אך, לדעת הרמב״ן המילה היא גם שלב בכניסה לקדושת ישראל.

אם נאמר שהמילה היא רק הסרת המונע מסתבר לומר שלא צריך כוונה, אין לדמות מילת גר למילת ישראל. להלכה למעשה, הרמ״א[30] הביא את דעת הרמב״ן ודעת הרא״ה ולא הכריע. אך, נלענ״ד, שיש לפסוק כדעת הרא״ה, כיון שכך פוסקים רוב הראשונים וגם מספר אחרונים פסקו כך[31]. לפי זה, גם בשאלתנו יש לומר שלא תהיה שום מניעה מלעשות הרדמה לגר, אפילו הרדמה כללית.

הגרי״ד סולובייצ׳יק זצ״ל[32] תלה בחקירת הרמב״ן והרא״ה את מחלוקת הראשונים אם צריך בית דין למילה. הפוסקים שסברו שצריך בית דין במילה סברו שהמילה היא חלק מן הגיור. לא מדובר רק על הסרת המונע. הפוסקים שסברו שלא צריך בית דין במילה סברו שהמילה אינה חלק מן הגיור, היא

[25] מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה נתרפא מטבילין וכו׳.
[26] מובא בנמוק״י, שם טז, ע״א-מדפי הרי״ף.
[27] שם.
[28] מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה נתרפא.
[29] עיין שו״ת זכר יצחק, סימן ג, בביאור מחלוקת הרמב״ן והרא״ה.
[30] יורה דעה רסח, א.
[31] הרחבתי על כך במאמר ״דין גר שטבל קודם שנימול״, מובא לעיל בהלכות יורה דעה.
[32] ״קול דודי דופק״, עמ׳ 98, הערה 21.

רק מעכבת את הגיור. הרמב״ם לא הזכיר שיש צורך בבית דין במילה, אך ב״טור״ וב״שולחן ערוך״[33], נפסק שצריך בית דין למילה. לדעת הרמב״ם, המילה אינה משתייכת למעשה גרות, אלא היא מהווה רק הפקעת שם ערל מן הנכרי החוצץ בפני קדושת ישראל.

במקום אחר[34], הארכתי שנלענ״ד להלכה למעשה אין צורך בבית דין למילה. כך נראה דעת הרמב״ם וגם דעת הרי״ף. גם הרב משה פיינשטיין זצ״ל[35] נתן ביאור מעניין בפסיקת בעל ה״טורים״ ובעל ה״שולחן ערוך״. ולדעתו, הם דיברו דווקא במקרה שהטבילה קדמה למילה, שאז המילה היא גומרת את הגרות [המילה היא סיום הגיור ועל ידה הנכרי נכנס לקדושת ישראל] ולכן נצרך בית דין[36]. במקרה רגיל אין צורך בבית דין בעת המילה. אם כן, גם לפי הבנה זו עלינו לומר שהמילה היא רק הסרת המונע ולא צריך כוונה במילה.

יש להוסיף שהרב משה סופר זצ״ל[37], בהקשר לגיור קטן, חילק בין המילה לטבילה, שבמילה לא צריך כוונה של הגר, רק צריך שכוונת המוהל תהיה לשם יהדות וגם הגר שנימול לא תהיה לו כוונה נגדית, שלא ירצה שלא להיכנס בדת ישראל. אבל, בטבילה צריך את דעת הטובל.

ראיתי שהרב עמרם פישר זצ״ל[38] דן בשאלה דומה לשאלתנו. הוא הסתפק שאולי אסור לגר לקחת סם שיבטל חושיו ולא ירגיש צער המילה, כיון שבעת לקיחת הסם הוא שוטה. אם כן, הוא

[33] יו״ד רסח, ג.
[34] קיצור פסקי הלכות גרות, הלכות מילה, מספר 1, עדיין נמצא בכתובים.
[35] יורה דעה, חלק א, סימן קנח.
[36] גם הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ״ל (בספר ״מנחת אברהם״, כרך ב, סימן כא, אות ו) הבין שהמילה בגר אינה מהלך של גרות, אלא היא באה משום הסרת פסול ערלות שבנכרים. בכך ביאר הטעם שאין צורך בבית דין במילת הגר. לפיו, אפילו במילת גר קטן לא צריך בית דין בזמן המילה; אמנם, יש להעיר שהרב יוסף בער סולובייציק זצ״ל (בספרו ״בית הלוי״ על התורה, ריש פרשת לך לך) דן בחקירה בגדרה של מצות מילה אצל בני ישראל. האִם היא הסרת חסרון, או הוספת מעלה וקדושה? כלומר, הערלה היא חסרון מום באדם הישראלי ובמילה מפרידים את החסרון ממנו, או שהיא הוספת מעלה וקדושה כמו כל מצוות עשה שהן בקום ועשה והן מוסיפות מעלה וקדושה לאומה הישראלית. הוא הוכיח שיש בה שני ענינים אלו יחד. וכנראה יש בכך מחלוקת בין הרמב״ם לרמב״ן. שהרי הרמב״ם (מורה נבוכים, חלק ג, פרק מט) כתב שעיקר טעם מצוַת המילה הוא להתיש את כח התאוה שבאדם, ולמעט את יצר גופו ואת מותרות רתיחת הדמים שבו. כלומר, מטרת המצוה לסייע לאדם להתרחק מנסיונות ומכשלונות. זוהי מצוה של סור מרע. אבל, הרמב״ן (בראשית יז, ט) חלק עליו, וכתב שמצוַת המילה באה כדי להטביע את ברית קודש בבשר עַם ישראל, כדי להבדילו בקדושה ולציין את תוספת מעלתו. אם כן, זוהי מצוה של עשה טוב.
השאלה נשאלת, האִם מילה של גרות שווה למילת ישראל? אולי במילת גר לא שייך לומר שיש בכך הוספת מעלה וקדושה, כיון שעדיין לא הצטוה במצוות, ולכן היא אינה כמו כל מצוַת עשה.
[37] בחידושיו על הש״ס, מסכת כתובות יא, ע״א.
[38] מובא בספר ״עטרת עקיבא״, דברי עמרם, סימן כט.

נימול בשעה שהוא פטור מן המצוות ונחשב שנימול ממילא, אין כוונה במילה. מסקנתו היא שיכול לקחת סם שמבטל חושיו, כיון שהוא ממנה את המוהל לשלוחו ומינוי השליחות נעשה בעת שהוא בר דעת לפני לקיחת הסם. מאז המינוי, המוהל עומד במקומו ולכן יש כאן מילה בכוונה.

הרב ויינברג זצ״ל הבין שדווקא צריך את כוונת הנימול, אך הרב עמרם פישר זצ״ל הבין שגם כוונת המוהל מועילה.

פחד מצער המילה יפרוש מן הגיור

הרב משה שטרנבוך שליט״א, בשו״ת ״תשובות והנהגות״[39], טען שבמילת גר אסור לשים סם במקום האיבר כדי להסיר את הכאב, כיון שרוצים שיפרוש על ידי צער מילה.

יש מקום לדחות סברא זו כיון שלא מצינו בגמרא שיש הכרח שיהיה צער מילה כדי שיפרוש הגר. אכן, סברא זו נמצאת ברמב״ן. הרמב״ן[40] הקשה מדוע משהים את הגיור והגר טובל רק לאחר המילה? הרי בכך אנחנו מעכבים את הגיור, כיון שאי אפשר לטבול מיד לאחר המילה מבחינה רפואית. ואם כן, היה נכון שהגר בתחילה יטבול ורק לאחר מכן ימולו אותו. הרמב״ן השיב שני יישובים:

א- מצוה למול ואחר כך לטבול.

ב- כיון שהמילה קשה עליו, לכן מקדימים אותה כדי שאם דעתו נוקפו יפרוש ולא יתגייר.

אם כן, הרמב״ן כתב רק ביישוב שני שעניין הצער במילה הוא כדי להביא את הנכרי לפרוש מן הגיור. לפי יישובו הראשון אין הכרח להבנה זו. נוסף על כך, הרמב״ן בעצמו טען שבדיעבד אם טבל קודם המילה, טבילתו חלה. למדים מכך שאפילו כשאין הרתעה של המילה, בכל זאת, הגיור חל. יתר על כן, הראשונים האחרים חלקו על הרמב״ן ולא הסכימו לדינו. הרמב״ן סבר שמותר לטבול קודם המילה. משום הבנה זו הקשה מדוע לא מקדימים את הטבילה למילה. אבל, ראשונים רבים חלקו עליו וסברו שאי אפשר להקדים את הטבילה למילה. לפי דעתם, אין מקום לקושיית הרמב״ן.

נוסף על כך, יש מקום לחלק בין מקרה שיש לנו ספק אם הוא מתגייר לשם שמים, ובין שידוע לנו בוודאות שמתגייר לשם שמים. גם אם נאמר שרוצים שיהיה צער מילה כדי שנוכל לדעת

[39] חלק א, סימן תשסז, אות ג.
[40] מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה נתרפא מטבילין וכו׳.

שמתגייר לשם שמים, בכל זאת, יש לומר שדין הנ״ל הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד בוודאי אינו מעכב. שהרי בדיעבד כשלא בדקו וחקרו אחר הגר, הגיור חל[41].

יש לציין שהרב משה שטרנבוך נקט בתשובה אחרת[42] שאפשר לבצע הרדמה מקומית. הוא כתב שהצער אינו תנאי לגרות שהרי במקרה שהנכרי שבא להתגייר הוא כבר מהול, אז מטיפים ממנו דם ברית שהיא שריטה מעט בצפורן ואין צער ממש. אם כן, מוכח שגם כשאין צער הגיור חל. נוסף על כך, אין יסוד בש״ס לחייב שיהיה צריך צער מדינא. לכן, יש להקל בהרדמה מקומית. אבל, נכון שלא יהיה הגיור בלי צער כלל, אלא יש להקל רק בהרדמה מקומית.

מילת גר ילד קטן – טעמי האוסרים

לפי דברי הרב מאיר אריק זצ״ל, שהובאו לעיל, יש לומר שגם בגיור קטן אין לעשות הרדמה ואפילו הרדמה מקומית. לכאורה, טענת הרב ויינברג לאיסור הרדמה כללית במילת ישראל ילד קטן, נוגעת גם במילת גר ילד קטן. שהרי יש לומר שאין לעשות מילה לאבן דוממת ולא נחשב כריתת ברית. אך, טענה זו גורמת רק לאיסור הרדמה כללית, אולם הרדמה מקומית תהיה מותרת. גם במקרה של גיור ילד קטן שייכת הטענה של הסכנה.

יש לציין שהרב משה שטרנבוך שליט״א[43] התיר הרדמה כללית בגיור ילד קטן, כיון שלא צריך כוונת הקטן, שהרי הוא נימול על ידי בית דין. צריך את דעת בית דין.

מילת גר ילד קטן – טעמי המתירים

נראה שאותו דין של מילת ישראל ילד קטן יהיה במילת גר ילד קטן.

[41] עיין רמב״ם, הלכות איסורי ביאה יג, יז.
[42] חלק ב, סימן תקי.
[43] שו״ת ״תשובות והנהגות״, חלק ג, סימן שח.

מסקנת הדברים

נלענ״ד שיש לפסוק כדלהלן:

א- מילת ישראל מבוגר: אפשר לתת סם מרדים, אפילו שגורם להרדמה כללית, כיון שאין חיוב שהמילה תיעשה על ידי גרימת צער. במילת ישראל, אפילו שהוא מבוגר, מועילה שליחות ואין הכרח שצריך כוונה במצוה. מותר לו להיכנס לספק סכנה כדי להציל את עצמו מצער.

ב- מילת ישראל ילד קטן: אפשר לתת סם מרדים מקומי שאינו גורם לסכנה. בלקיחת סם שגורם להרדמה כללית יש סכנה לילד.

ג- מילת גר מבוגר: אפשר לתת סם מרדים, אפילו שגורם להרדמה כללית. כפי שהוזכר לעיל אין הקפדה שתהיה המילה נעשית על ידי גרימת צער. גם אין צורך בכוונה במילה, כיון שהמילה היא רק הסרת המונע. גם יכול להיות שמספיקה כוונת המוהל ואין צורך בכוונת הנימול. לגבי הסכנה יש לומר שמותר לאדם להיכנס לספק סכנה כדי להסיר מעצמו צער גדול. וכן אם יודעים שמתגייר לשם שמים, אין צורך לגרום לו צער כדי שיפרוש מן הגיור.

ד- מילת גר ילד קטן: כדין מילת ישראל ילד קטן.

ברכת הטבילה

מבוא

במאמר זה אדון בברכת טבילת גר מבוגר, מתי מוטל על הגר לברך את ברכת הטבילה? האם הוא מברך קודם הטבילה, או לאחריה? בנוגע לברכת טבילה של גר קטן נדון במאמר אחר.

חייבי טבילה מברכים קודם טבילה או לאחר הטבילה?

מקור דין זה נמצא בסוגיא במסכת פסחים:

> אמרי חוץ מן הטבילה ושופר בשלמא טבילה דאכתי גברא לא חזי אלא שופר מאי טעמא וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי אלא אמר רב חסדא חוץ מן הטבילה בלבד איתמר תניא נמי הכי טבל ועלה בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצוַתיו וצונו על הטבילה.
>
> **(ז, ע"ב)**

מכאן שמברכים על הטבילה לאחריה ולא לפניה. השאלה נשאלת באיזו טבילה מדובר?

בדין הנ"ל נחלקו הראשונים, לסיכום יש ארבע שיטות:

א- טבילת בעל קרי. אך, משום טבילתו תיקנו בכל חייבי טבילה, שמברכים לאחר הטבילה [רש"י[1]].

ב- טבילת גר. רק גר מברך לאחר הטבילה [רבינו חננאל[2], ריי"ף[3], רב האי גאון[4], רמב"ם[5], רבינו תם[6], מרדכי[7] ור' מנוח[8]].

[1] ז, ע"ב, גברא לא חזי; בעל "הגהות מיימוניות" (הלכות ברכות יא, ב) הביא שדעת בעל "הלכות גדולות", רש"י, ריי"ז וסמ"ג שכל חייבי טבילות מברכים אחר הטבילה.
[2] תוס', מסכת פסחים ז, ע"ב, ד"ה על הטבילה.
[3] מסכת פסחים ד, ע"א.
[4] מובא ברבינו מנוח, הלכות ברכות יא, ז.

ג- טבילת גר, אך אין לגעור בנשים שמברכות לאחר טבילתן, כיון שיש טבילת גר, ולכן לא חילקו [ר״י[9]].

ד- כל חייבי טבילה. לא יכול לברך קודם שירד למים שמא לא יטבול מפחד המים, ובתוך המים לא יכול לברך שלבו רואה את הערוה [יש מפרשים בתוס׳[10]][11].

יש מקום להבנה ששיטת ר״י אינה חולקת על שיטת רש״י, אלא גם ר״י סבר שמעיקר הדין נשים מברכות לאחר הטבילה, כיון שלא חילקו בתקנה. כך משמע מדברי בעל ״הגהות מיימוניות״[12]

[5] הלכות ברכות יא, ז.
[6] ספר הישר, סימן תו.
[7] מסכת פסחים רמז תקלט.
[8] הלכות ברכות יא, ז.
[9] תוס׳ מסכת פסחים ז, ע״ב ד״ה על הטבילה; מרדכי (מסכת פסחים רמז תקלט) הביא שחלק מהגאונים שפסקו שאין לחלק בין טבילה לטבילה, וכיון שבטבילת גר מברך לאחר הטבילה, הוא הדין בטבילת נשים; גם הרמב״ן (בחידושיו שם) והר״ן (בחידושיו שם) בדעה שסוברת שבכל הטבילות מברכים לאחר הטבילה. הרא״ש (מסכת פסחים א, י) הביא תחילה את דעת הרי״ף ואחר כך את דעת ר״י, ולכן לא מבואר כמי נקט. אך, בקיצור פסקי הרא״ש (שם) שחיבר בעל ה״טורים״, מבואר שכל חייבי טבילה מברכים לאחר הטבילה. המעניין שבעל ה״טורים״ (יורה דעה, סימן ר) הביא את המחלוקת, והביא שדעת הראב״ד שאשה תברך לפני הטבילה, קודם שתפשוט בגדיה, ואם לא בירכה קודם הטבילה תברך לאחר שתכנס עד צוארה במים, ואם הם צלולים היא עוכרתם ברגליה ומברכת. ולאחר מכן הביא שהרא״ש כתב כשפושטת מלבושיה ועומדת בחלוקה תברך ותפשוט חלוקה ותטבול. לפי זה, הרא״ש נקט שאשה צריכה לברך קודם הטבילה. אכן, כך מבואר בדברי הרא״ש בקיצור הלכות נידה (בסוף פסקי הרא״ש במסכת נידה, אות ו).
[10] מסכת פסחים ז, ע״ב, ד״ה על הטבילה; בחידושי רבינו חננאל (מסכת פסחים ז, ע״ב) מובא יש אומרים שסבר שכל טמא אינו מברך אלא אחר הטבילה.
[11] ר׳ מנחם המאירי זצ״ל (חידושי ״בית הבחירה״, מסכת פסחים ז, ע״ב) הביא את ב׳ השיטות ונקט שיטה חדשה. הוא סבר שמהדין אין ראוי לנידה לברך עד לאחר הטבילה, אע״פ שנידה יכולה לברך כשהיא נידה, כפי שנלמד מן הדין של קוצה את החלה ומברכת כשהיא נידה. בכל זאת, הדין הנ״ל נאמר דווקא כשאי אפשר, אך עדיף שתברך כשהיא נקיה (צריך עיון בלשונו שנקט שהיא נקיה, שלכאורה לפי״ז אם היא התרחצה קודם לכן, כפי שאנחנו נוהגים כיום, שהרי האשה מתרחצת קודם שהיא טובלת מנידותה, היא תוכל לברך קודם הטבילה. נראה לי שעיקר כוונתו לומר כשהיא טהורה).
להלכה למעשה, ר׳ יוסף קארו זצ״ל (ב״שולחן ערוך״, יורה דעה, סימן ר) נקט כדעת הרי״ף, הרמב״ם והרא״ש. הרמ״א (שם) נקט כדעת בעל ״הלכות גדולות״ וסיעתו. לכן, ר׳ יוסף קארו פסק שהנידה תברך כשפושטת מלבושיה ועומדת בחלוקה, ואם לא בירכה באותה שעה, תברך לאחר שתכנס עד צווארה במים ואם הם צלולים עוכרתן ברגליה ומברכת. על כך הגיה הרמ״א וכתב ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה. וכן נוהגים שלאחר הטבילה בעודה עומדת תוך המים מכסה את עצמה בבגדה או בחלוקה ומברכת.
[12] הלכות ברכות יא, ב.

ומדברי בעל ה"טורים"[13] בהבנת דברי ר"י. אך, מדברי ר"י בתוספות, משמע שלכתחילה יש לנשים שטובלות מחמת נדותן לברך קודם הטבילה. ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"בית יוסף"[14], תמה על דברי בעל ה"טורים". ר' יוסף קארו הבין שר"י סבר שלכתחילה יש לברך קודם הטבילה, רק אם מברכות לאחר הטבילה, אין לגעור בהן[15].

גם לפי הביאור של בעל "הגהות מיימונית", יש חילוק בין דעת ר"י לרש"י, כיון שלפי רש"י בגמרא מדובר על טבילת בעל קרי, ואגב, טבילת בעל קרי תיקנו לשאר חייבי טבילה משום לא פלוג. אולם, לדעת ר"י, מדובר על טבילת גר.

לכל השיטות גר מברך לאחר הטבילה.

חידושו של הראי"ה קוק

יש עדיין מקום לדון בשאלתנו. הרי מדיוק לשון הגמרא יש ללמוד שהטובל מברך בעלייתו, ולא כשנמצא בתוך המים.

לפי שיטת היש מפרשים, הדברים מובנים, כיון שאי אפשר לברך בתוך המים, כיון שלבו רואה את הערוה. אך, לשיטות האחרות השאלה נשאלת מדוע מברך רק לאחר עלייתו?

גם דברי הרמ"א תמוהים. בדין טבילת נידה[16] הוא פסק: "ויש אומרים שלא תברך עד אחר הטבילה. וכן נוהגין שלאחר הטבילה בעודה עומדת תוך המים מכסית עצמה בבגדה או בחלוקה ומברכת".

אך, בדיני טבילת גר נפסק "בשולחן ערוך":

> ויברך על הטבילה אחר שיעלה מן המים וכיון שטבל הרי הוא כישראל שאם חזר לסורו הרי הוא כישראל מומר שאם קדש קדושיו קדושין.
>
> (יורה דעה רסח, ב)

[13] יורה דעה ר.
[14] שם.
[15] עיין בדברי ר' יואל סירקיס זצ"ל (בספרו ה"בית חדש", יורה דעה ר, ב) שביאר את דעת בעל ה"טורים" בהבנת דברי ר"י. יש לציין שמדברי התוס' במסכת ברכות (נא, ע"א, ד"ה מעיקרא וכו') משמע שמשום טבילת גר תיקנו שבכל הטבילות יברכו לאחר הטבילה.
[16] יורה דעה ר.

הרמ״א לא הגיה על המבואר ב״שולחן ערוך״, ומשמע שמברך לאחר שעלה מן המים. וזאת בניגוד לנידה שמברכת כשהיא עדיין בתוך המים.

גם מדברי הרי״ף[17], הרא״ש[18] ובעל ה״טורים״[19] אפשר לדייק שהגר מברך רק בעלייתו, כיון שהם כתבו: ״וכך סליק מברך״.

הראי״ה קוק זצ״ל[20] דייק מדברי הגמרא ומדברי הפוסקים שיש חילוק בין ברכת הטבילה של גר ובין שאר חייבי טבילה. לדעתו, גם לדעת הפוסקים שנידה צריכה לברך אחר הטבילה, הרי היא מברכת מיד לאחר הטבילה כשהיא עדיין במים. אך, גר מברך רק לאחר שטבל ועלה מן המים. טעם הדבר הוא משום שעיקר כניסתו של הגר תחת כנפי השכינה תלויה בקבלתו את עול מצוות לכן, יש לומר שזה כמו קנין, שכל זמן שעסוקים באותו עניין יכול לחזור בו. משום כך יש לומר שכל זמן שנמצא במים, נחשב שעסוק בדבר, ויכול לחזור בו. זו הסיבה שלא יכול לברך קודם שעלה מן המים.

הוא הביא ראיה לדיוק הנ״ל מדברי הגמרא במסכת יבמות[21]: ״טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבריו״. אחר כך מובא בגמרא שם: ״למאי הלכתא דאי הדר ביה ומקדש בת ישראל ישראל מומר קרינא ביה וקידושיו קידושין״.

מדברי הגמרא מבואר שהנפק״מ בדין שהברייתא אמרה שטבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבר, שאם חזר בו לאחר מכן, הוא ישראל מומר. רואים שהגמרא נקטה שמדובר דווקא לאחר שעלה, שרק לאחר שעלה הוא ישראל ולא יכול לחזור בו.

חידושו הוא חידוש מעניין, ונראה שיש בו בסיס בדברי הגמרא. אך, קשה לי לסמוך על חידוש זה, הלכה למעשה. קשה לומר שהגר יכול לחזור בו קודם שעלה מן הטבילה, ואינו יכול לברך בעת שנמצא במים, ונפרוס את הסוגיא ובכך נברר הלכה זו.

[17] שבת נה, ע״ב.
[18] שם, פרק יט, סימן יא.
[19] יורה דעה רסח, ב.
[20] ספר ״טוב ראי״, ילקוט ביאורים וחידושים מתוך ספרים וכתבי יד, בירור הלכה, מסכת פסחים ז, ע״ב.
[21] מז, ע״ב.

השגות על חידושו של הראי״ה קוק

לכאורה, יש לדייק בדברי הרמב״ם שלא כדברי הראי״ה קוק, שהרי הרמב״ם פסק:

> אין לך מצוה שמברכין עליה אחר עשייתה לעולם אלא טבילת הגר שאינו יכול לומר אשר קדשנו וצוונו שעדיין לא נתקדש ולא נצטווה עד שיטבול. **לפיכך אחר שיטבול מברך על הטבילה** מפני שהיה דחוי מעיקרו ולא היה ראוי לברכה.
>
> (הלכות ברכות יא, ז)

הרמב״ם פסק שהגר מברך לאחר הטבילה אבל לא מבחין אם יש לברך דווקא לאחר שעלה. לכאורה, היה לרמב״ם לכתוב דין זה במפורש, שיש בו נפק״מ לדינא.

מדברי הרמב״ם נראה שאין מקום לדיוק של הרב קוק בדין גר שטבל ועלה וחזר בו. כיון כשפסק דין זה, הוא לא דקדק לכתוב שמדובר דווקא שטבל ועלה, אלו דבריו:

> 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)

נוסף על כך, גם בנידה רואים שהראשונים נקטו שיש לברך דווקא לאחר שעלתה מן המקוה. בעל ה״טורים״[22] הביא את דעת בעל ״הלכות גדולות״ שכתב: ״לאחר שתעלה מן הטבילה תברך״.

ר׳ יואל סירקיס זצ״ל, בספרו ה״בית חדש״[23], ביאר שכוונת בעל ״הלכות גדולות״ היא, שלאחר שתעלה ותלבש חלוקה תברך מיד, כיון שבעוד שהיא ערומה אסורה לברך. גם ברס״ג[24] מבואר כדעת בעל ״הלכות גדולות״: ״בעלייתו מלטבול מברך על הטבילה״. אם כן, גם בנוגע לדין גר אפשר לומר שהברכה לאחר עלייתו מן המקוה אינה משום שהוא יכול לחזור בו, אלא מן הטעם שאין לברך בעודו ערום.

[22] יורה דעה ר.
[23] שם.
[24] מובא בראי״ש, מסכת יומא ח, כד.

נכון שהרמ״א לא פסק כהבנה זו של הבה״ג ורס״ג, ולדעתו, הנידה מברכת בעודה במים. אך, מדברי בעל ״הלכות גדולות״ ורס״ג לא משמע כדברי הרמ״א, לכן אין הכרח לדיוקו של הראי״ה קוק שאפשר להסביר בדברי כל הראשונים שכתבו שהגר מברך רק לאחר שעלה שאין הטעם משום שיכול לחזור בו, אלא מחמת הברכה. וכך נסביר גם בדברי הגמרא במסכת פסחים שמברך לאחר עלייתו. אלא, יש מקום לדחות את הראיה מבה״ג ורס״ג, שיש לבאר שאין כוונתם כפי שהבין ר׳ יואל סירקיס. אלא, כוונתם לומר שהנידה תברך לאחר שטבלה ועלתה מן הטבילה, עלתה מן הטבילה הכוונה שטבלה ועדיין היא במים. אך, אם נסביר כך את דברי בה״ג ורס״ג, נוכל להסביר כך גם את דברי הגמרא במסכת יבמות. כשהגמרא אומרת ״טבל ועלה״ כוונתה שעלה מן הטבילה, לא מן המקוה. רק בדברי ה״שולחן ערוך״ יש מקום לדיוקו של הראי״ה קוק, כיון ששם נאמר במפורש שמברך לאחר שעלה מן המים. אבל, נראה שגם את דברי ה״שולחן ערוך״ יש להסביר שכוונתו שעלה מן הטבילה, שהרי בהמשך ההלכה הוא כתב: ״וכיון שטבל הרי הוא כישראל״. לפי הבנה זו, נוכל גם להסביר בדברי כל הראשונים שכתבו שהגר מברך לאחר שעלה, שכוונתם לברך לאחר שעלה מן הטבילה.

עוד צריך עיון בהשוואתו לדין קנין, כוונתו לקנין סודר. שהרי נפסק להלכה ב״שולחן ערוך״[25] שבקנין סודר על אף שנגמר הדבר, כל אחד מהצדדים יכול לחזור בו, כל זמן שעסוקים באותו עניין. אך, בשאר דרכי הקניה, לא יכולים לחזור לאחר כדי דיבור. יש לשאול מדוע לא נדמה את הגרות לשאר הקנינים? ולפי השוואה זו לא יוכל לחזור בו, אלא תוך כדי דיבור.

יתר על כן, נראה לי שיותר נכון לומר שהגר לא יוכל לחזור בו, אפילו תוך כדי דיבור.

הרי מובא במסכת נדרים[26] שבכל הדינים ״תוך כדי דיבור כדיבור דמי״, חוץ ממגדף, מעבודת כוכבים, ומקדש ומגרש.

לדעת הר״ן[27], החילוק בין ד׳ מעשים אלו לשאר מעשים הוא בכך: מעשים אלו הם חמורים מאוד, אדם אינו עושה אותם אלא בהסכמה גמורה. לכן, לא מועילה חזרה אפילו תוך כדי דיבור.

לדעתי, יש מקום ללמוד ממעשים אלו לדין גרות, כיון שהגרות היא מעשה חמור, ובוודאי אין אדם עושה פעולה זו בלי הסכמה גמורה. אם תשאל מדוע לא הובא המעשה של גרות במעשים שאי אפשר לחזור תוך כדי דיבור? אפשר ליישב במספר אופנים:

[25] חושן משפט קצה, ו-ז.
[26] פז, ע״א.
[27] שם.

א- הד׳ מקרים אלו, הם לאו דווקא ויש עוד מקרים שאי אפשר לחזור בהם תוך כדי דיבור. כבר נמצא במספר אחרונים שדנו במספר קנינים, כמו קנין מסירה וכו׳[28] שאי אפשר לחזור תוך כדי דיבור.

ב- יש לדמות את הגרות לקידושין. במידה מסויימת הגר מתקדש עִם עַם ישראל, או עִם הקב״ה.

ג- הגמרא נקטה ד׳ מקרים שקשורים ליהודים, מעשה גרות הוא מעשה שקשור לנכרי.

בין כך ובין כך, מסתבר מאוד שלא יכול לחזור בו לאחר כדי דיבור. לכן, קשה מאוד להסתמך על חידושו של הראי״ה קוק. אלא, יש לדון אם יש להחשיבו כספק יהודי. כלומר, אם הגר חזר בו בעודו במים, האם נחשב ספק יהודי?

אין הטמא נטהר אלא דווקא בעלייתו מן המקוה

1. נטהר דווקא כשעולה מן המקוה:

עדיין יש מקום לדון בדין שלנו, מובא ברמב״ם:

> הנוגע באב מאבות הטומאות המושלך בתוך המקוה, כגון נבילה או שרץ או משכב שהיה במקוה ונגע בו הרי זה טמא. שנאמר ׳אך מעין ובור מקוה מים יהיה טהור ונוגע בנבלתם יטמא׳ (ויקרא יא, לו), אפילו כשהן בתוך המקוה מטמאין, וכשיעלה מן המקוה זה הנוגע יטהר.
>
> (הלכות שאר אבות הטומאות ו, טז)

על כך כתב ר׳ יוסף קארו, ב״כסף משנה״[29]: ״ונראה מתוך דבריהם שהטעם מפני שאין הטמא נטהר אלא בעלייתו מהמקוה ולא בעודו בתוך המקוה״[30].

> לפי דבריו הטמא נטהר דווקא בעלייתו מן המקוה, כל עוד שנמצא במקוה הוא טמא[31].

[28] עיין ב״פתחי תשובה״, קצה, ו.

[29] שם.

[30] יש לציין לדברי ר׳ מאיר אריק זצ״ל (בשו״ת ״אמרי יושר״) שכתב על דברי ר׳ יוסף קארו: ״ואף שכתב הכסף משנה... דאין הטמא נטהר עד שיצא מן המים הוא כעניין הערב שמש, שאז נגמרה טהרתו, אבל להכשר המקוה אין צריך רק שיתכסה במים וגם אם זוחל אחר כך, כשר״.

[31] נראה שר׳ יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל (בספרו ״ערוך השלחן העתיד״, טהרות קטו, טו) נקט כדעת ר׳ יוסף קארו, זה לשונו: ״דכל זמן שלא עלה הרי אינו נטהר מטומאתו, ונראה דזהו

לפיכך יש לומר לאלו שסברו שבכל הטבילות צריך לברך לאחר הטבילה, הרי יש לומר שיש לברך דווקא בעלייה מן המקוה.

מספר אחרונים דנו בדברי הרמב"ם ור' יוסף קארו, וטענו שהראשונים חלקו על יסודו של ר' יוסף קארו.

ר' מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל, בספרו ה"אור שמח"[32], הביא מחלוקת ראשונים בדבר. הוא למד בדעת התוספות ישנים[33] והר"ן[34] שסברו שנטהר בעודו במים. אך, דעת הרמב"ם[35] היא שנטהר רק בעלייתו. הוא הוכיח מן המבואר ב"טור" וב"שולחן ערוך"[36] שנקטו כדעת הראשונים שסברו שנטהר בעודו במקוה.

הוא הביא ראיה מפסק הרמב"ם בדין שיעבוד העבד: "ואם טבל בפני רבו אינו צריך לפרש אלא כיון שטבל נשתחרר לפיכך צריך רבו לתקפו במים עד שיעלה והוא תחת שיעבודו...". משמע שלא מספיק שתקפו בעודו במים, צריך לתקפו גם כשהוא עולה, כיון שמסתיימת הטבילה בעת עלייתו.

בניגוד לכך כתוב ב"טור" וב"שולחן ערוך": "לפיכך צריך להטיל עליו שום עבודה בעודו במים שיהא נראה כעבד". מכאן שמספיק לשעבדו בעודו במים.

גם ר' אברהם בורנשטיין זצ"ל, בשו"ת "אבני נזר"[37], הוכיח שיש ראשונים שחלקו על יסודו של ר' יוסף קארו זצ"ל. לדעתו, התוספות במסכת שבת[38] - על פי ביאורם של המהרש"א והמהרש"ל - סבר שנטהר בעודו במים. כיון שמבואר מדברי התוספות שאפילו שהעריב השמש בעודו במים, נחשב שהעריב השמש בשבילו. לא מסתבר שיועיל הערב שמש קודם טהרת הגברא[39].

דאורייתא"; הרב ראובן מרגליות זצ"ל (בהערותיו לספר "חסידים", סימן שצד, אות ג) הוכיח כדעת ר' יוסף קארו מן הגמרא במסכת יבמות בדין הגר, שנאמר שם שטבל ועלה הרי הוא כישראל, שדווקא בעלייתו הוי ישראל.

[32] הלכות מטמאי ומשכב יב, כב.

[33] מסכת שבת לה, ע"א.

[34] מסכת נדרים עה, ע"ב, ד"ה תא שמע. הראיה נמצאת בדברי הר"ן בדף עו, ע"א.

[35] הלכות איסורי ביאה יג, יא.

[36] יורה דעה רסז, ט.

[37] חושן משפט, סימן עב.

[38] לה, ע"א.

[39] הוא גם הוכיח מדברי הר"ן (שהוזכרו לעיל) שסבר שנטהר בעודו במקוה, ואינו צריך להעלות מן המים.

2. ראיות נגד חידושו של ר׳ יוסף קארו:

נראה שיש להביא מספר ראיות לכך שהטמא נטהר בעודו במקוה:

א- מובא במשנה במסכת ברכות[40]: ״ירד לטבול אם יכול לעלות ולהתכסות ולקרות עד שלא תהא נץ החמה יעלה ויתכסה ויקרא ואם לאו יתכסה במים ויקרא״. מדובר על טבילת בעל קרי. כלומר, תקנת עזרא שאין אדם יכול להתפלל עד שיטבול מטומאת הקרי, מבואר שאפילו שהוא עדיין במים ולא עלה, יכול להתפלל. אלא, יש מקום לדחות ולחלק בין תקנת עזרא ובין שאר טומאות. בתקנת עזרא לא מקפידים על כל דיני טהרה. מבואר בגמרא[41] (כב, ע״א-ע״ב) שמועיל מים שאובין, ט׳ קבין וכו׳[42].

ב- יש דין שאפשר לטבול במ׳ סאה מצומצמות[43] והרי בעלייתו נחסרת המקוה, אם כן איך נטהר[44]? אולם, יש לדחות ראיה זו כיון שאפשר לומר שכל עוד שהוא מחובר למקוה, אז המים שעליו מחוברים למקוה. גם אפשר לומר שצריך מ׳ סאה רק בשעה שמכניס את גופו למים. אבל, לא צריך מ׳ סאה בעלייתו מן המקוה.

ג- ר׳ יוסף קארו כתב את דבריו על דברי הרמב״ם בדין נגע בנבלה בעודו במקוה, שהוא נטמא. מקור דינו של הרמב״ם נמצא בדרשה של הספרא[45] על הפסוק ״ונוגע בנבלתם יטמא״. לפי דברי ר׳ יוסף קארו מדוע צריך דרשה זו? הרי הדבר פשוט שהוא טמא, שהרי כל זמן שלא עלה מן המקוה אינו נטהר[46]. אולם, יש לדחות טענה זו כיון שיש לומר שהספרא והרמב״ם מדברים על כך שאדם נכנס למקוה ונגע בשרץ בעודו במים. חידשה התורה שעל אף שהמקוה מעלה מטומאה, בכל זאת, כיון שהוא נגע בנבלה במקוה, אז הוא נטמא. הרמב״ם, בהמשך, כתב שרק בעלייתו מן המקוה הוא נטהר. חידוש זה אינו נלמד מן הפסוק ואינו קשור לדרשת הספרא.

[40] כב, ע״ב.
[41] מסכת ברכות כב, ע״א-ע״ב.
[42] מהרש״ם (דעת תורה, הלכות טריפות מא, יד) הביא ראיה זו נגד דברי ר׳ יוסף קארו. אך, ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל (שו״ת ״דבר יהושע״, חלק ג, יורה דעה, סימן לא) דחה את הראיה כפי שכתבתי.
[43] עיין ״טור״ ו״שולחן ערוך״, יורה דעה רא, סב.
[44] שו״ת ״אבני נזר״, חושן משפט סימן עב.
[45] פרשת שמיני ט, א; עיין ר״ן, נדרים עו, ע״א.
[46] ראיה זו מובאת בשו״ת ״פרי יצחק״, ח״ב, לה; עיין שם שהביא עוד ראיות נגד דברי ר׳ יוסף קארו, הוא הוכיח מדברי הר״ן (מסכת נדרים עה, ע״ב, ד״ה תא שמע וכו׳) והרא״ש (שם עו, ע״א, ד״ה מציל את הטהורים וכו׳) שלא סברו כדעת ר׳ יוסף קארו; גם הרש״ש (מסכת נדרים עו, ע״א) הוכיח מדברי הרא״ש שלא כדעת ר׳ יוסף קארו. נראה שהוא הבין מדברי הגמרא שם, שלא כדעת ר׳ יוסף קארו.

נראה לי שאין הכרח לדיוקו של ר׳ מאיר שמחה בדברי הרמב״ם, ואפשר להסביר את כוונת הרמב״ם שמספיק לשעבדו בעודו במים. מה שכתב ש״צריך רבו לתקפו במים עד שיעלה״, כוונתו שצריך לשעבדו קודם שיעלה מן המים, אם ישעבדו לאחר שעלה מן המים, לא יועיל שיעבודו.

3- אם צריך עליית כולו או מועילה עליית מקצתו:

ר׳ אברהם דובער כהנא שפירא זצ״ל, בשו״ת ״דבר אברהם״[47], הוכיח שאין צורך בעליית כולו, אלא די בעליית מקצתו. שכל שהוציא מקצת גופו באופן שאין עליו עתה תורת ביאה במים, כלומר שאילו היה נכנס למקוה באופן שאותו חלק מגופו היה חוץ למקוה לא היה נקרא בא במים, הרי זו עלייה מן המים. הוכחה לכך מדברי הרמ״א שפסק שנידה צריכה לברך בעודה במקוה. פסק זה הוא לפי ההבנה שלא צריך לברך עובר לעשייתן והרי אם נאמר שצריך עליית כולו, הרי גם כשמברכת בעודה במקוה, זה נחשב עובר לעשייתן. הרב שפירא דקדק שגם דעת ר׳ מאיר שמחה היא שנטהר בעליית מקצתו.

גם מהרש״ם[48] סבר כן. הוא הביא ראיה נגד דברי ר׳ יוסף קארו מדברי המשנה במסכת ברכות[49] שהובאה לעיל בדין של בעל קרי שירד לטבול. אך, מהרש״ם כתב שאין ממשנה זו ראיה נגד דעת ר׳ יוסף קארו, כיון שכוונת הרב יוסף קארו שלא נטהר כל עוד שלא הוציא ראשו מן המים, שם מדובר שהוציא ראשו מן המים.

ר׳ יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל, בשו״ת ״דבר יהושע״[50], הבין שלדעת ר׳ יוסף קארו צריך עליית כל גופו. הוא הביא שהרב מאיר אריק, בספרו ״טל תורה״[51], הקשה על דברי ר׳ יוסף קארו מדברי הגמרא במסכת תענית[52] ששם נאמר שהתופס שרץ בידו אפילו טובל בכל מימות שבעולם לא עלתה לו טבילה, זרקו מידו, כיון שטבל במ׳ סאה מיד עלתה לו טבילה. משמע שמדובר שהשליך את השרץ בעודו במקוה, ובכל זאת, נטהר מיד. כדי לדחות את הראיה, ר׳ יהושע מנחם אהרנברג ביאר מנין לחז״ל [לפי הבנת ר׳ יוסף קארו] שעלייתו מעכבת, הרי לא כתוב רק שיטהר במקוה? תשובתו היא, שלא כתוב בתורה לשון ״טבילה״, אלא התורה כתבה ״ורחץ במים וטהר״, שמשמע שירחץ גופו במקוה כדי שתעבור הטומאה מעל גופו כמו שרוחץ אדם לכלוך שעל גופו. לכן, כל עוד שנמצא

[47] ג, יט.
[48] ״דעת תורה״, הלכות טריפות מא, יד.
[49] כב, ע״ב.
[50] חלק ג, יורה דעה, סימן לא.
[51] על הירושלמי, מסכת תרומה ב, ג.
[52] טז, ע״א.

במים לא נחשב שהוא רחץ את עצמו, שהרי בעודו במים הוא נמצא עם הטומאה. הוא נרחץ מן הטומאה רק ביציאתו מן המים. לפיו, "טבילה" משמעותה רחיצת כל גופו. לכן, כשכתוב בגמרא "כיון שטבל במ' סאה", הכוונה שרחץ כל גופו במ' סאה, דהיינו טבל ועלה מן המקוה. לאחר כל זאת, מתבאר לנו שדעת הרב אהרנברג שלא מספיק עליית ראשו, צריך עליית כל גופו[53].

נוסיף ונציין שהרב עובדיה יוסף זצ"ל[54] הביא פוסקים רבים שכתבו שר' יוסף קארו דיבר דווקא כשאדם נטמא בעודו עומד במקוה, שנגע בנבלה או במשכב הזב. אבל, בוודאי אחד שהיה טמא קודם שירד למקוה, הוא נטהר מיד כשטבל במקוה ויצא חלקו מן המקוה. לא צריך לעלות כולו מן המקוה.

4. חילוק בין טבילת גרות לטבילה מטומאה:

יש מקום לחלק בין טבילת גרות לטבילת שאר טמאים. חילוק זה תלוי בחקירה האם הטבילה לגרות היא טבילה מטומאה, או טבילה שונה? יש סברא שטבילה לגרות אינה טבילה מטומאה. אולי חקירה זו תלויה במחלוקת במקור שנכרי שרוצה להתגייר צריך לטבול. שחלק מתהליך הגיור הוא הטבילה.

יש מבינים שמקור דין טבילה הוא הטבילה שהיתה במעמד הר סיני, שם היתה טבילה מטומאה. אחרים סברו שהמקור לטבילה נלמד מן האבות, ושם לא היתה טומאה.

[53] הרב עובדיה יוסף זצ"ל (בספרו "טהרת הבית", חלק ב, עמ' תקיח) הביא מדברי אחרונים רבים שלמדו בדעת ר' יוסף קארו שמספיק שיעלה חלקו מן המים. הוא לא צריך לעלות כולו מן המקוה.

[54] בספרו "טהרת הבית", חלק ב, עמ' תקיח; הרב עובדיה יוסף זצ"ל (שם, עמ' תקיד-תקיט) דן בנוגע לדברי השל"ה שכתב שחסידים ואנשי מעשה מזהירים את נשותיהם שיברכו בין טבילה ראשונה לטבילה שניה. בכך היא תצא ידי חובת כל הדעות. דהיינו, הוזכרה לעיל המחלוקת אם נידה תברך קודם הטבילה או לאחר הטבילה. אבל, הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל (בפירושו ה"דגול מרבבה", יורה דעה, סוף סימן ר) השיג על דברי השל"ה: מה יועיל שתברך בין טבילה ראשונה לטבילה שניה? הרי היא כבר יצאה ידי חובה בטבילה הראשונה. הרב עובדיה יוסף זצ"ל רצה להסביר את דברי השל"ה על פי דברי הרמב"ם ור' יוסף קארו שהוזכרו לעיל. דהיינו, שלפי דבריהם האשה לא נטהרת עד שהיא יוצאת מן המקוה, לכן אפילו שכבר טבלה פעם ראשונה עדיין לא נטהרה ונחשב עובר לעשייתה. אבל, הרב עובדיה יוסף דחה הסבר זה, כיון שרבים מן הראשונים שלא מקבלים את דברי ר' יוסף קארו. נוסף על כך אפילו לפי דברי ר' יוסף קארו, יש מקום לומר שלא צריך עליית כל גופו. וגם יש מקום לומר שר' יוסף קארו דיבר דווקא במקרה שנטמא בעודו במקוה, אבל לא כשנטמא קודם ירידתו למקוה. לכן, הרב עובדיה יוסף פסק שנשים בנות עדות המזרח יברכו קודם הטבילה כנפסק ב"שולחן הערוך".

בגמרא במסכת יבמות[55] מובאת מחלוקת בין התנאים בנוגע לתהליך הגיור. ר׳ אליעזר לומד מן האבות שאם מל ולא טבל הוא גר. ר׳ יהושע לומד מן האמהות שאם טבל ולא מל הוא גר. השאלה היא מי הם האבות ומי הן האמהות?

רש״י[56] הבין שמדובר על אלו שיצאו ממצרים. אך, ר׳ מנחם המאירי זצ״ל הביא פירוש נוסף:

> ומה שאמרו כאן באימהות שטבלו ולא מלו יש מפרשים ביציאתן ממצרים בשעת מתן תורה ויש מפרשים ארבע אימהות והוא כשנכנס אברהם לברית שהטביל את שרה וכן בארבע אימהות.
>
> (חידושי ״בית הבחירה״, מסכת יבמות מו, ע״א)

כלומר, הכוונה לד׳ אמהות. ובדומה לכך יש לומר שהגמרא כיוונה לג׳ האבות – אברהם, יצחק ויעקב שנכנסו לברית, על ידי המילה.

מאידך, נראה מהמשך דברי הגמרא שאפשר ללמוד ממעמד הר סיני, מאלו שיצאו ממצרים. ר׳ יהושע סבר שגם אצל האבות היתה טבילה, כיון שכתוב במעמד הר סיני: ״לך אל העם וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם״[57], ומה במקום שלא טעון כיבוס טעון טבילה, מקום שטעון כיבוס אינו דין שטעון טבילה. הגמרא הקשתה שאולי מדובר על נקיות בעלמא. לכן, נלמד מפסוק אחר במעמד הר סיני: ״ויקח משה את הדם ויזרוק על העם״[58]. הגמרא לומדת שאין הזאה בלי טבילה.

נראה ששם מדובר על טבילה מטומאה, אין הזאה בלי טבילה. לכן, אם נלמד ממעמד הר סיני נבין שהטבילה היא טבילה של טומאה.

מעניין שנראה שרש״י נקט שהלימוד הוא מאלו שיצאו ממצרים, אך סבר שהטבילה של גרות אינה טבילה מטומאה. הוא התייחס לדברי הגמרא שאמרה שהגר טובל במקום שנידה טובלת: ״ואף על פי שאין טבילתן לעניין מגע טהרות, כשאר טבילות״[59]. אולם, אפשר לדחות ולומר שאין כוונתו לומר שלא מדובר כאן על טבילה מטומאה, אלא שהטבילה אינה לעניין טהרות. הנכרי אינו מטמא טהרות.

מדברי הנמוק״י אפשר ללמוד שסבר שהטבילה של גרות היא טבילה מטומאה. הוא דן בשאלה מה הדין שבדיעבד הקדים את הטבילה למילה, על כך השיב:

[55] מו, ע״א-ע״ב.
[56] מסכת יבמות מו, ע״א.
[57] שמות יט, י.
[58] שמות כד, ח.
[59] מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה גם גר ועבד וכו׳.

> יש לומר דכשהוא ערל אין טבילה מועילת דהוי ליה כטובל ושרץ בידו ואפילו בדיעבד מעכב תדע דהלוקח כלים מן העובד כוכבים שצריכין להגעיל ולהטביל הגעלה קודמת ואף על גב דהתם בדיעבד אם הקדים טבילה יצא שאני הכא **דטומאת ערלות טומאה גמורה**.
>
> (מסכת יבמות טז, ע"א-מדפי הרי"ף)

יכול להיות ששאלתנו תלויה במחלוקת הראשונים אם מועילה טבילה קודם המילה. בנמוק"י מובאת דעת הרמב"ן שאם טבל קודם שמל, מועילה הטבילה והוא גר. וזה בניגוד לדעת הנמוק"י שלא מועילה הטבילה. נראה שיש להסביר שהרמב"ן סבר שהטבילה אינה טבילה של טומאה ולכן הטבילה מועילה גם קודם המילה.

גם האחרונים דנו בחקירה זו האם הטבילה לגרות היא כדין טבילה מטומאה? בשו"ת "דבר אברהם"[60] מובאים דברי רב אחד שרצה להוכיח שאין צורך בעליית כולו וסגי בעליית מקצתו. במסכת פסחים[61] מבואר שהגר אינו מברך עובר לעשייתן והרי אם נאמר שצריך עליית כולו, גם הגר יכול לברך עובר לעשייתן, שיכול לברך קודם שעלה מן המים, שעדיין אינו גר. בעל שו"ת "דבר אברהם" דחה דבריו, כיון שאם נאמר שאינו גר עד שיעלה מן המים, אז גם אינו יכול לברך קודם שעלה מן המים, שרק לאחר שהוא גר יש ביכולתו לברך. הרי הוא אינו מברך כל עוד שלא טבל כיון שהוא עדיין נכרי, ואין ברכה לנכרי.

למדים מדברי בעל שו"ת "דבר אברהם" שהשווה בין טבילת גרות לטבילה מטומאה.

אך, במקום אחר[62] הוא הביא סברא לחלק בין טבילה לגרות ולעבדות ובין טבילה מטומאה.

גם הרב אהרנברג[63] כתב שטבילת גרות שונה משאר טבילות, כיון שהיא אינה משום טומאה וטהרה. לכן, הגר צריך רק טבילה ולא רחיצה במים. אך, הוא העיר שמדברי הגמרא במסכת יבמות[64] משמע שגם בגרות צריך עליה מן המקוה, שהרי שם נאמר: "טבל ועלה הרי הוא כישראל לכל דבר". במסקנה הוא נקט שאין חילוק וגם בטבילת גרות צריך עליית כל גופו.

דברי בעל ה"טורים" וה"שולחן ערוך", שהוזכרו לעיל על ידי ר' מאיר שמחה, נאמרים בנוגע לטבילה לשם עבדות. נראה שיש להשוות בין טבילה לשם עבדות לטבילה גרות. אך, לפי זה תתעורר

[60] ג, יט.
[61] ז, ע"ב.
[62] חלק ב, השמטות סימן טו.
[63] שו"ת "דבר יהושע", חלק ג, יורה דעה, סימן לא.
[64] מז, ע"ב.

סתירה בדברי ה"שולחן ערוך". שהרי הבאנו את דברי ה"שולחן ערוך" שמהם היה נראה לדקדק שהגר מברך דווקא לאחר שעלה מן המים. מאידך, לעניין טבילה לעבדות מבואר שמועילה הטבילה בעודו במים [כפי שדייק ר' מאיר שמחה]. אלא, כבר נכתב לעיל שגם את דברי ה"שולחן ערוך" בדין טבילת הגר שמברך רק לאחר עלייתו, יש מקום להסביר בצורה אחרת וגם לכוון את דבריו לדעה שהוא גר לאחר שטבל אפילו בעודו במים. יש להסביר שכוונתו לומר שמברך לאחר שעלה מן הטבילה, אבל לא מדובר שעולה לגמרי מן המקווה.

על פי החילוק בין טבילה לגרות לשאר טבילות, תהיה אפשרות ליישב את הסתירה בדברי הרמב"ם. הרי כבר דייקתי לעיל שמדברי הרמב"ם משמע שבטבילה לגרות מברך בעודו במים. מאידך, ר' יוסף קארו למד בדעת הרמב"ם שאין הטמא נטהר בעודו במים. אם נאמר שיש חילוק בין טבילה לגרות לשאר טבילות, אין שום סתירה.

לכאורה, נעוצה במחלוקת זו השאלה שדנו בה בתחילת המאמר והיא האם מברכים על טבילת הגרות בעודו במים, או רק לאחר עלייתו? אם נאמר שטבילת גרות אינה כשאר טבילות, הרי יש לומר שיכול לברך בעודו במים גם להבנת ר' יוסף קארו ב"כסף משנה". אם נאמר שטבילת גרות כשאר טבילות, הרי יש לומר שלא יכול לברך בעודו במים, לדעת ר' יוסף קארו ב"כסף משנה".

יש לציין שהרב אהרנברג[65] הבין שעל אף שלא נעשה גר עד שיצא כל גופו מן המים, בכל זאת, הוא יכול לברך בעודו במים. לדעתו, הסיבה שגר לא יכול לברך על הטבילה קודם שטבל אינה משום שהוא נכרי ואינו ראוי להוציא ברכה מפיו. אלא הטעם הוא משום שלא יכול לומר "אשר קדשנו במצוותיו וצוונו", כיון שעדיין לא נתקדש במצוות ולא נצטוה על כך. אולם, כל זה נכון דווקא כשבכלל לא טבל, במקרה שטבל ולא עלה עדיין, הרי ודאי שסופו לעלות ולא ישאר שם במקוה ולכן הוא נקרא "גברא דחזי", כיון שעומד להיות גר ואין דבר המעכבו מלהיות גר.

נלנע"ד שדבריו קשים משתי סיבות:

א- הרי יכול לחזור בו בעודו במים, כיון שעדיין אינו גר ואם כן, אין ודאות שסופו להיות גר. [כך לפחות לפי הבנת הראי"ה קוק זצ"ל].

ב- אפילו שאין דבר המעכבו, בכל זאת, עדיין אינו גר. אם כן, הוא עדיין לא הצטוה ולא נתקדש במצוות.

[65] שו"ת "דבר יהושע", חלק ג, סימן לא.

מסקנת דברים

לא נראה שיש מקום לחידושו של הראי״ה קוק זצ״ל, מפני שיש מספר ספקות שמתחברים ביחד:

א- מחלוקת בין הפוסקים אם נטהר בעודו במקוה, או רק בעלייתו.

ב- אפילו אם נאמר שנטהר רק בעלייתו, הרי לדעת בעל שו״ת ״דבר אברהם״, נטהר בעליית מקצתו, ולכן מיד כשמוציא את ראשו הוא נטהר.

ג- דברי ר׳ יוסף קארו נאמרו דווקא כשנטמא בעודו במקוה, שאז לא נטהר כל עוד שלא יצא מן המקוה. אבל, אם נטמא קודם ירידתו למקוה, אז בוודאי נטהר כשעלה מן המקוה, אפילו שלא עלה כל גופו.

ד- יש מקום לחלק בין טבילה לגרות לשאר טבילות. דווקא בשאר טבילות כתב הרמב״ם שנטהר בעלייתו.

ה- לדעת בעל שו״ת ״דבר יהושע״, אפילו שעדיין לא נעשה גר, בכל זאת יכול לברך בעודו במים.

לכן, נראה שבוודאי הגר יכול לברך בעודו במים. וגם הוא אינו יוכל לחזור בו מיד לאחר שהוציא מקצת גופו מן הטבילה, אין צורך בעליית כל גופו מן המקווה. לא רק לקולא אין לנקוט כראי״ה קוק, אפילו לחומרא אין לסמוך על חידושו. קשה לומר שהפוסקים לא יזכירו חידוש גדול כחידושו, שהרי יש בכך נפק״מ גדולה שיכול לחזור בו בעודו במקוה.

נוסח הברכה על טבילת גרות

בשו"ת "דבר יהושע"[1] מובאת שאלה בנוגע לנסוח הברכה על טבילת גרות. הרב השואל סבר שהגר כשטובל יש לו לברך "על טבילת גרים". אך, הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, בעל שו"ת דבר יהושע", כתב שזו טעות, אלא צריך לברך "על הטבילה". הוא ביסס את פסקו על הנקודות הבאות:

א- בטבילת כלים, לדעת מהרי"ל ובעל ספר "איסור והיתר" בשם מהר"ז רונקיל, יש לברך "על הטבילה" ואין להזכיר הכלי. מדברי הירושלמי במסכת עבודה זרה משמע שמשוים בין טבילת הגר לטבילת כלים כיון שהכלי יוצא מטומאת נכרי ונכנס לקדושת ישראל[2].

ב- מובא במסכת שבת[3] שבברכה על מילת הגר, מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על המילה", ולא מוזכר "על מילת גרים". נכון שב"שולחן ערוך"[4] נפסק שיש לברך "למול את הגרים". אבל, פסק זה נובע מגירסת הרי"ף והרמב"ם שגרסו שמברך בלשון "למול". בלמ"ד ולא ב"על". כשמברך בלמ"ד אז בוודאי צריך להזכיר את הגרים, שיש להזכיר מי הקב"ה ציוה אותנו למול. אך, כשמברך "על המילה", הכוונה כללית על מצוַת המילה.

ג- התוס'[5] דן בנוגע לדברי הגמרא במסכת פסחים[6] שמברכים לאחר הטבילה בניגוד לשאר מצוות, שמברכים לפניהן. הוא הביא בשם רבינו חננאל בשם הגאון שמדובר על טבילת גר, והטעם שלא יכול לברך לפני שטבל, כיון שהוא "גברא דלא חזי", שעדיין אינו יהודי[7]. בגמרא מובא נוסח הברכה "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על הטבילה". אם כן, לדעת הגאון בטבילת גרות מברכים "על הטבילה".

[1] חלק ג, סימן מ.
[2] עיין בנמוק"י (מסכת יבמות טז, ע"א, בסוף העמוד) שהשווה בין טבילת הגר לטבילת כלים שלוקחים מן העכו"ם; הובאו הדברים במאמרי "קבלת מצוות בגיור", ספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה; גם הובאו הדברים במאמר הקודם "ברכת הטבילה".
[3] קלז, ע"ב.
[4] יורה דעה רסח, ה.
[5] מסכת פסחים ז, ע"ב, ד"ה על הטבילה.
[6] ז, ע"ב.
[7] עיין במאמר "ברכת הטבילה". שם ציינתי לראשונים רבים שהלכו בדרכו של רבינו חננאל.

ד- מובא בתשובת הגאונים "שערי צדק"[8] שעל טבילת עבד, מברכים "אשר קדשנו במצוותיו וצונו על הטבילה", יש ללמוד מכך לדין טבילת גרים.

ה- כשטובלים את הכלים מברכים "על טבילת כלים". ר' יואל סירקיס זצ"ל[9] ביאר דין הנ"ל באופן הבא: כל הברכות נתקנו לברך במפורש על דבר מסוים. כגון "על נטילת לולב", "להדליק נר חנוכה". הרב אהרנברג כתב שנראה שיש לחלק בין טבילת גרים למקרים אלו. שהרי לפי הטעם של הרב סירקיס היה לנו לומר שאחד שטובל לטומאתו יברך "על טבילת אדם". מדברי הגמרא במסכת פסחים[10], מבואר שמברך "על הטבילה". לדעת מספר ראשונים לא מדובר על טבילה לגרות אלא על כל טבילה[11]. אלא, צריכים לומר כשאדם מברך על טבילת עצמו, מספיק שאומר "על הטבילה", כיון שמשמעו שנצטווה שיטבול, וכיון שלא פירש את מי נצטווה לטבול, סתמו כפירושו, שכוונתו לעצמו. בטבילת כלים, לא יכול לברך "על הטבילה", כיון שנצטווה לטבול את הכלי, לא את עצמו. אך, טבילת גרות יש לדמות לטבילה מטומאה. שסתמו כפירושו, שכוונתו לעצמו.

הרב אהרנברג סבר שמי שמברך "על טבילת הגרים", אינו אלא טועה, ויכול להיות שלא יוצא ידי חובת הברכה, כיון שמשנה ממטבע שטבעו חכמים.

יש להעיר על דברי הרב אהרנברג שנפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[12] בדין טבילת כלים: "יברך על טבילת כלי ואם הם שנים או יותר מברך על טבילת כלים". אם כן יורדת טענתו הראשונה ונשארות הטענות האחרות. אולם, נראה שכיון שיש את הטענות האחרות, אז יש לברך "על הטבילה". צירוף נוסף לפסק הנ"ל יש להביא מדברי בעל ה"פרי חדש"[13] שכתב שבדיעבד אם בירך על טבילת כלים בנוסח "על הטבילה" יצא ידי חובה. נראה שאותו דין שייך בנוגע לברכה על טבילת גר. לכן, גם אם נאמר שלהלכה יש לברך "על טבילת גרים", הרי בדיעבד אם יברך "על הטבילה" יצא ידי חובה[14].

[8] שער ו, סימן מא.
[9] בספרו "בית חדש", יורה דעה, סימן קכ.
[10] ז, ע"ב.
[11] כך דעת היש מפרשים בתוס' שם, ד"ה על הטבילה.
[12] יורה דעה קכ, ג.
[13] יורה דעה קכ, ג.
[14] גם הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל (בשו"ת "שבט הלוי", חלק י, סימן קעא, אות ו) פסק שהגר כשטובל צריך לברך בנוסח "על הטבילה".

ברכות על גיור קטן

מבוא

במאמר כאן אדון במקרה שגר קטן מתגייר, האם מברכים על מילתו ועל טבילתו? הספק בשאלה זו נעוץ בסוגיא במסכת כתובות[1] שאפשר לגייר גר קטן, אך כשהגדיל יכול למחות. סוגיא זו נפסקה להלכה ב"טור" וב"שולחן ערוך"[2]. על פי זה יש להסתפק האם יש מקום לברך על גיור קטן? הרי אולי לאחר זמן ימחה הקטן, ויתברר שהברכה היתה לבטלה.

ברכה על גיור קטן

1. שתי חקירות בגיור קטן:

נציין ששלשה אחרונים דנו בשאלה זו, והלוא הם הרב משה סופר זצ"ל[3], הראי"ה קוק זצ"ל[4] והרב צבי אלימלך שפירא מדינוב זצ"ל [בעל ספר "דרך פקודיך" וספר "בני יששכר"]. אך, לפני שנביא את דבריהם, ננסה להשיב כפי עניות דעתנו.

ראשית נפתח בעיון בשאלה האם כשגר קטן מוחה על גיורו, הגיור מתבטל למפרע, או מתבטל רק מכאן ואילך?

היה מקום לתלות חקירה זו בחקירה אחרת, מדוע הגרות מתבטלת במחאת הגר הקטן? יש שתי אפשרויות בשאלה זו:

א. בגיור קטן יש חסרון של קבלת מצוות, ואי מחאתו נחשב קבלת מצוות. כשהוא מוחה אין קבלת מצוות.

ב. גיור קטן פועל מכוח דין זכין. בית הדין זוכה בשביל הקטן. כשהגר מוחה על גיורו, הוא מגלה שהגיור לא היה לזכותו, ולכן הגיור בטל.

[1] יא, ע"א.
[2] יורה דעה רסח, ז.
[3] בשו"ת 'חת"ם סופר', חלק ב, יורה דעה, סימן רנג.
[4] בשו"ת שלו, "דעת כהן", סימן קנא.

לכאורה, לפי הצד שיש חסרון בקבלת מצוות, יש לומר שבמקרה שהגר מחה, אין קבלת מצוות וממילא אין גרות. הגיור בטל מכאן ואילך. אבל, אם נאמר שעל ידי מחאתו הוא גילה שהגיור לא היה לזכותו, הרי הגיור בטל למפרע.

במאמרי "גיור קטן"[5] נידונו שתי החקירות האלו. הגעתי למסקנה בנוגע לחקירה השניה שהיכולת למחות נובעת מחסרון קבלת מצוות. לפחות כך סברו מספר רב של ראשונים, ונראה שכך נקטו להלכה בעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך". אך, בנוגע לחקירה הראשונה הבאתי שהראשונים והאחרונים ענו פה אחד שהגרות בטלה למפרע. לכן, מתברר ששתי החקירות אינן תלויות זו בזו. שהרי לפי הבנתי היה צריך להיות שהגרות לא תתבטל למפרע, אלא רק מכאן ואילך. לכן, הגעתי למסקנה ששתי החקירות לא תלויות זו בזו, ויש לומר שגם כשמדובר שיכולת המחאה נובעת מחסרון של קבלת מצוות, הגיור תלוי ועומד, ואם לא יקבל מצוות, הגרות בטלה למפרע.

כיון שמגיעים למסקנה שהגרות בטלה למפרע, הרי יש מקום להסתפק בשאלתנו. אם ננקוט שהגרות לא חלה מכאן ואילך, הרי אין שום קושי לברך על הגיור, כיון שבאמת היה גיור עד שעת המחאה. אך, כיון שאנחנו אומרים שהגרות בטלה למפרע, הרי יש סברא לומר שאין לברך, שאולי הברכה תהיה לבטלה.

2. תשובות האחרונים:

הרב משה סופר זצ"ל[6] נשאל השאלה שעליה אנחנו דנים, האם יש לברך על טבילת גר קטן? השואל רצה לתלות את השאלה בחקירה האִם הגרות בטלה למפרע או מכאן ואילך?

בתחילה הרב סופר רצה לדייק מלשון הגמרא שעד שעת מחאתו הוא ישראל גמור, וממחאתו ואילך הוא נעשה נכרי, אך הוא דחה את דיוקו, וכתב שהדבר פשוט שיש כאן עקירת גרות, והוא נכרי למפרע[7].

על אף ההבנה הזאת, הרב סופר סבר שאפשר לברך על טבילת גר קטן. מוכרחים לומר שיש כאן חזקה שלא ימחה, שרובא דרובא לא מוחים. שאם אין חזקה, הרי בגיור קטן יהיה חסרון של ברירה,

[5] הובא לעיל בהלכות יורה דעה.
[6] שו"ת 'חת"ם סופר', חלק ב, יורה דעה, סימן רנג.
[7] במאמרי "גיור קטן" (ספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה) הובאו דבריו.

ואנחנו פוסקים שאין ברירה בדאורייתא. לכן, מוכרחים לומר שיש חזקה, וכיון שיש חזקה, אפשר לסמוך על החזקה לעניין הברכה[8].

אבל, צריך עיון מדוע הרב סופר דן רק על ברכת הטבילה, ולא על ברכת מילת גר קטן?

בבית מדרשו של הראי״ה קוק זצ״ל[9] מוצאים שנידונה השאלה רק כלפי מילת גר קטן. הוא דן בחקירה האם הגרות בטלה למפרע או מכאן ואילך? בתחילה רצה לומר שאין סברא לומר שהגרות בטלה מכאן ואילך, דאיך יהיה יוצא מכלל ישראל אחר שכבר נכנס?

אך, הוא הקשה על הבנה זו, מדוע הש״ס לא השמיע לנו חידוש בעניין הברכה? שבמקרה של גיור קטן לא יברכו על מילתו, כיון שיכול למחות. הרי יש מספר מצוות שהקשו הראשונים[10] מדוע לא מברכים עליהן, ויישבו ששמא לא תעלה המצוה, שהשני יחזור בו, ולכן יש חשש ברכה לבטלה. כלומר, כל מצוה שתלויה בדעת אחר, לא מברכים עליה. לכאורה, אותה סברא שייכת במילת גר קטן.

הראי״ה קוק רצה ליישב את קושייתו על פי דיוק בדברי הגמרא במסכת כתובות. הרי אם מעיינים בסוגיא מגלים שהדיון בגיור קטן, נוגע לטבילה, שמטבילין על דעת בית דין, לא מוזכר שהמילה על דעת בית דין. נראה שטעם הדבר הוא, שבמילה אין זכות, שהיא קצת לחובתו. לכן, אי אפשר שתהיה על דעת בית דין. לא מלין את הקטן על דעת בית דין, כיון שחוב הוא לו במקצת, אלא שאנחנו פוסקים שלעיכובא אין צורך בבית דין למילה כי אם בשעת קבלת מצות, שרגילה להיות בשעת טבילה. אבל, הוא כתב שלפי הבנה זו יכול להיות שהגר הקטן יצטרך לעשות הטפת דם ברית בגדלותו, כיון שהמילה לא היתה לשם גרות, משום שלא נוח לו בכך.

לפי הרב קוק לא מברכים על המילה. אבל, צריך עיון מדוע הגמרא לא חידשה על עניין הטבילה? שמברכים עליה על אף שיכול להיות שימחה אחר כך, ותתבטל הגרות למפרע.

עוד צריך עיון על חידושו שיצטרך הטפת דם ברית, שהרי אם צריך הטפת דם ברית, משמעות הדברים שאינו גר, ואם כן איך כתבו הראשונים שגר קטן אינו עושה יין נסך וקידושיו קידושין[11], הרי הוא אינו גר? מדברי הגמרא משמע שגר קטן נחשב גר.

אלא, הרב קוק יישב קושיא זו, כיון שהוא סבר שהטפת דם ברית, אינה מעכבת את גרותו. כלומר, שכל זמן שהוא קטן היא אינה מעכבת את הגרות.

[8] גם הרב משה פיינשטיין זצ״ל (בשו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן קסב) נקט שאפשר לברך על טבילת גר קטן, משום שרוב הגרים לא מוחים בגדלותם.
[9] שו״ת ״דעת כהן״, סימן קנא.
[10] עיין שו״ת הרשב״א, חלק א, סימן יח; הובאו דבריו להלן.
[11] עיין רש״י, תוס׳ ו״שיטה מקובצת״ מסכת כתובות יא, ע״א.

אך, על סברא זו צריך עיון, מדוע אינה מעכבת את הגרות? גם דבריו תלויים בשאלה נוספת, במקרה שעשו ברית מילה לנכרי קטן לשם יהדות ולא לשם גרות, שלא ידעו שהוא נכרי, ואחר כך רצו לגייר את הקטן, האֵם נצרך להטפת דם ברית? שהרי אֵם נאמר שאין צורך בהטפת דם ברית, בוודאי במקרה שלנו שעשו מילה לשם גרות, אין צורך בהטפת דם ברית. אך, אכמ״ל בשאלה זו, ובע״ה במאמר אחר אדון בכך[12].

הרב צבי אלימלך שפירא מדינוב זצ״ל[13] נקט בשונה מדעת הרב משה סופר. לדעתו, אין לברך על טבילת גר קטן מטעם ספק ברכות להקל כיון שיכול למחות כשיגדיל. ולכן נמצא שהטבילה עכשיו מוטלת בספק, שאם ימחה לאחר מכן, הרי בטלה הגרות למפרע.

3. עיון בדברי הראב״ד ורמב״ם:

לכאורה, אפשר למצוא יישוב מפורש לשאלתנו בדברי הראב״ד[14] שכתב שעל בית דין לברך על טבילת גר קטן. הבנה זו מתאימה לדעת הרב סופר זצ״ל.

אלא, ראיתי שהרב צבי שכטר שליט״א[15] רצה לתלות את שאלתנו במחלוקת הרמב״ם והראב״ד. יש מחלוקת בין הרמב״ם לראב״ד בטעם הכלל ״ספק ברכות להקל״. דעת הראב״ד, ש״ספק ברכות להקל״ משום ספק דרבנן לקולא. אולם, לדעת הרמב״ם, זהו דין מיוחד בפני עצמו, שאפילו באיזה ספק כל שהוא שיהיה אין לברך[16].

בסוגיא במסכת כתובות[17] שדנה בנוגע לגיור קטן, מובאת קושיא על דעת רב יוסף שסבר שגר קטן שהגדיל יכול למחות. הקושיא היא מן ההלכה שמובאת במשנה ״גיורת שנתגיירה פחותה מבת ג׳ שנים ויום אחד יש לה קנס״ [אם אנסו אותה]. ועוד הגמרא הקשתה מהלכה נוספת שנמצאת במשנה, ״גיורת פחותה מבת ג׳ שנים, אם התגרשה לאחר מכן, מקבלת כתובה מאתיים״. איך הביאו לה קנס? ואיך הביאו לה כתובה? הרי יכול להיות שאחר כך תלך ותמחה, ותאכל את הכסף בעת היותה נכריה. הגמרא השיבה על שאלות אלו כיון שהגדילה שעה אחת ולא מיחתה לא יכולה למחות.

[12] הארכתי בשאלה זו במאמר ״הצהרת הגר שאינו מתהפך ליהודי״, יובא להלן.
[13] ספר ״דרך פקודיך״, מצות מילה, חלק הדיבור, אות לב.
[14] ספר ״בעלי הנפש״, סוף שער הטבילה.
[15] בחוברת ״אור המזרח״, שנת תשמ״ג, בירורים בדיני אבילות, עמ׳ 42, הערה 7.
[16] בעל שו״ת ״דברי מלכיאל״ (חלק ג, סימן צ) סבר שלא מברכים אפילו במקרה של רוב. כיון שלגבי ברכה החמירו לחוש למיעוט המצוי, כדי שלא תהיה ברכה לבטלה.
[17] יא, ע״א.

לענייננו נביא את דברי הרשב"א[18] שהקשה ואיך אוכלים משחיטת הקטן? ואיך גיורת קטנה נישאת? הרי יש לחוש שמא תמחה לאחר זמן, ותהיה נכריה? הוא יישב שיש חזקה ששוב לא תמחה. אבל, על כך הוא הקשה, אם כן, מה מקום לקושיית הגמרא על דעת רב יוסף מדין הקנס? שהרי יש לומר שיש חזקה שלא תמחה. תירץ הרשב"א: "דלעולם אין מוציאין ממון אלא בראיה ברורה".

הסביר הרב שכטר, שיש חילוק בין איסור והיתר לדיני ממונות. באיסור והיתר הולכים אחר הרוב, אבל בממון לא הולכים אחר הרוב. כבר ביאר בעל שו"ת "תרומת הדשן" שהטעם לכך הוא שכתוב "המוציא מחברו עליו **הראיה**", ראיה בה"א הידיעה. כלומר, צריך ראיה ברורה כדי להוציא ממון מחברו. לכן, לא מועיל רוב.

על פי זה יש לדון בדין ברכות. לדעת הראב"ד, יש לומר שבמקרה שיש חזקה, יש ללכת אחרי החזקה, ויש לברך. לכן, גם בגיור קטן יש חזקה ויש ללכת אחריה. אך, לדעת הרמב"ם, אפשר לומר שאפילו במקרה של חזקה, אין לברך[19].

4. מילה על דעת בית דין:

הראי"ה קוק כתב שהמילה אינה על דעת בית דין, כיון שיש בה חובה. נראה שנחלקו הראשונים בדבר. הרשב"א הקשה אותה קושיא שהקשה הרב קוק, מדוע הגמרא לא הזכירה שמלים את הקטן על דעת בית דין? יישובו שונה מיישובו של הראי"ה קוק. לדעתו, יש חידוש יותר גדול בטבילה מאשר במילה. כיון שטבילה אינה קיימת בעת גדלותו, כשצריך להתרצות לגיור, אבל המילה קיימת:

[18] מובא ב"שיטה מקובצת", מסכת כתובות יא, ע"א.

[19] אמנם, יש להעיר שלכאורה לפי דברי הרב צבי שכטר, נראה שהרמב"ם והראב"ד, במחלוקת אחרת, החליפו את שיטותיהם. הרמב"ם (הלכות אישות ג, כג) פסק: "כל המקדש אשה, בין על ידי עצמה, בין על ידי שליח צריך לברך קודם הקידושין הוא או שלוחו כדרך שמברכין על כל המצוות ואחר כך מקדש". הראב"ד (שם) השיג עליו וכתב: "ואין נוהגין כן אלא מקדש ואחר כך מברך, והטעם לפני שהדבר תלוי בדעת אחרים שאם תמאן האשה ולא תרצה הרי הברכה לבטלה". אם כן, רואים שהרמב"ם לא חשש לברכה לבטלה. בניגוד לראב"ד שחשש לברכה לבטלה ומחמת כך פסק לברך רק לאחר הקידושין. אלא, יש לומר שאין כאן סתירה בדעת הרמב"ם, כיון שיש לומר שאפילו אם יש חשש לברכה לבטלה, בכל זאת, אין ברירה. כלומר, הרמב"ם סבר שאי אפשר לברך את הברכה לאחר הקידושין כיון שלא הוי עובר לעשייתן. דעת הרמב"ם, שכמו בברכת הנהנין הברכה מתירה את האוכל, כך במצוות הברכה מתירה את המצוה, ולכן מוכרחים לברך קודם עשיית המצוה [בספר "על התפילה" של הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל, נערך על ידי ראובן גראדנר, בעמ' 43, מבואר היסוד הנ"ל שהרמב"ם סבר שברכת המצוות מתירות כמו ברכת הנהנין. כמו כן, הבאתי להלן שכך הביא הרב צבי שכטר שליט"א בשם הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל].

> אי נמי נ"ל לומר דרבותא נקט משום דמילה דין הוא שתעלה לו כשיגדיל ויתרצה דישנה בעולם בשעת רצונו, אבל טבילה דבשעתה לא היה בן דעת ובשעה שנתרצה אינו בעולם אימא לא כיון שגרותו מסופק שהרי יכול הוא למחות כשיגדיל, קמ"ל.
>
> (מסכת כתובות יא, ע"א)

אם כן, לפי דברי הרשב"א, גם המילה היא על דעת בית דין, ואין מקום לדברי הרב קוק. גם הריטב"א[20] נקט יישוב זה והוסיף עוד יישוב: הסיבה שהגמרא נקטה "מטבילין" ולא "מלין", כיון שרצתה לנקוט מעשה ששייך גם אצל גיורת קטנה.

אולם, אנחנו מוצאים כיישובו של הרב קוק ב"שיטה מקובצת":

> ואפשר דלהכי נקט טבילה משום **דחשיבא זכות גמור אבל מילה כיון שמצטער לא חשיבא זכות ולא שייך ביה למימר על דעת בית דין** ומיהו כיון דכבר מל אפילו הויא חובתו כבר יצא ידי מילה ושוב כשיטבילוהו הויא ליה זכות ונגמרה מלאכתו על דעת בית דין שפיר.
>
> (שם[21])

אם כן, מתבררת בפנינו מחלוקת ראשונים בדין המילה, אם היא זכות או חובה, ונראה שלפי דברי ה"שיטה מקובצת" אין מקום לברך על מילת גר קטן. אמנם, יש לציין שמדברי ה"שיטה מקובצת" מבואר שמועילה המילה, ואין צורך בהטפת דם ברית בגדלותו, כיון שכבר נימול, לכן יצא ידי חובת המילה.

על השאלה של הרב קוק, דנו מספר אחרונים, ונתנו יישובים שונים:

א- יש חילוק עקרוני בין מילה לטבילה, שבמילה אין צורך בדעת הנימול, רק צריך שתהיה כוונת המל לשם יהדות. דעת הנימול מעכבת, דווקא כשלא רוצה להיכנס לדת ישראל.

[20] מסכת כתובות יא, ע"א.

[21] הרב מרדכי ווליג שליט"א (כתב עת "בית יצחק", כרך כד, במאמרו "בענין גר קטן", עמ' 105, תשנ"ב) הבין שלדעת ה"שיטה מקובצת" יש צורך בדעת בית דין רק לטבילה, אך למילה אין צורך בדעת בית דין, כיון שאינה זכות. הוא הסביר שמחלוקת הראשונים אם יש צורך בדעת בית דין למילה תלויה במחלוקת בגדרו של המילה. האם המילה היא מעשה חיובי בגיור, שצריך לעבור אותו תהליך שבני ישראל עברו כשנכנסו לברית ישראל, או שהיא רק הסרת המונע? שאם נאמר שהמילה היא רק הסרת המונע, אפשר לומר שאין צורך בדעת בית דין. במחלוקת זו אם המילה היא הסרת המונע, או מעשה חיובי הארכתי לעיל במאמר "מילת גר מבוגר" וכן במאמר "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה" יובא להלן.

דהיינו, כוונה נגדית מעכבת, אין צורך בכוונה חיובית. אבל, בטבילה צריך את דעת הנטבל, כיון שעיקרה קבלת עול מצוות. במילה, האב הנכרי יכול למול את בנו על כרחו, אבל לא יכול להטבילו על כרחו, ולכן צריך את הטעם שנוח לו במה שעושה אביו. לכן, מדובר שהאב מל את בנו, ואחר כך הלך האב, ובית הדין מטבילים את הילד הקטן על דעתם [״חת״ם סופר״[22]].

ב- אכן, המילה אינה תמיד זכות בשבילו, משום שיש בה צער. אלא, אין נפקא מינה בדבר, כיון שיש כאן מילה וטבילה. אפילו שקי״ל שאם נימול שלא לשם יהדות, צריך הטפת דם ברית, כאן שונה כיון שנימול לשם מצוה. אפילו אם נאמר שצריך הטפת דם ברית, בכל זאת, אפשר לעשות הטפת דם ברית, משום שיש זכות בהטפת דם ברית, שאין בכך צער כל כך [ספר ״הפלאה״[23]].

ג- הגמרא נקטה טבילה, כיון שהיא שייכת בין באיש ובין באשה [ספר ״פני יהושע״[24]].

ד- לא צריך ״דעת בית דין״ במילה, כיון שבמילה עדיין לא נעשה יהודי ולא מתחייב בקיום המצוות. ולכן, יש רק זכות במילה. על אף שיש כאב במילה, הרי גם בלי שנעשה גר נעשתה המילה והיה כאב, וכדי שהמילה תחשב למילה לגרות צריך שתהיה כוונה למילה ובכך אין חובה לילד [שו״ת ״תשובות והנהגות״[25]].

יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ״ל[26], בתשובה אחת, נקט שגם במילת גר קטן יש צורך בדעת בית דין וצריך למולו על דעת בית דין. כמו שבטבילה בית דין מזכה לקטן את הטבילה כך גם הדבר במילה. בגיור קטן בניגוד לגיור גדול, אם לא נעשתה המילה בפני בית הדין, המילה לא תועיל ויצטרך הטפת דם ברית[27]. אך, בתשובה אחרת[28], הוא דייק שדווקא צריך ״דעת בית דין״ על הטבילה, אך לא על המילה. אין צורך שבית הדין יזכו לקטן את המילה, יש רק צורך לעשות את המילה בפני בית הדין.

[22] ׳חת״ם סופר על הש״ס׳, מסכת כתובות יא, ע״א.
[23] שם.
[24] שם.
[25] חלק א, סימן תרכב.
[26] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן קנח.
[27] בשתי תשובות נוספות (״אגרות משה״ יורה דעה, חלק א, סימן קסא; ״אגרות משה״, חלק ב, סימן קכח) הרב פיינשטיין נקט שצריך דעת בית דין גם למילה.
[28] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן קכו.

עוד יש להעיר שבעל חידושי "אמרי בינה"[29] כתב שאפילו לדעות שסברו שהמילה היא צער ולכן לא מלים על דעת בית דין, בכל זאת, כל זה נאמר דווקא כשצריך "על דעת בית דין". אך, אם מדובר שאביו מביאו להתגייר, לכו"ע אפשר למולו, משום שיש לומר שנוח לו במה שאביו עושה, גם אם יש צער במילה.

5. עיון במצוות שלא מברכים עליהן:

הרשב"א[30] הביא תשובת הרב יוסף אבן פלט שנשאל על ידי הראב"ד מדוע לא מברכים על מספר מצוות? לענייננו הרב יוסף אבן פלט כתב שאחד מן הכללים בענייני הברכות הוא שלא מברכים על מצוה שאינה תלויה כולה ביד העושה, מפני שאפשר שלא יתרצה בה חברו ונמצא המעשה מתבטל. כגון, מתנות עניים, הלוואות, נתינת צדקה, הענקה וכיוצא בהן. וכן, על דבר שהוא מסור לבית דין כגון, עשיית הדינין שמא לא יקבלו בעלי דין את דעת הבית דין. וכן, על ביקור חולים, תנחומי אבלים והבאת שלום בין אדם לחברו מפני שהן תלויות ביד אחרים ויש חשש שמא לא יקבלו ממנו, וביד האחרים לעקור ממנו מצוה זו.

גם בעל ה"טורים" כתב כדברי ר' יוסף אבן פלט:

> ... ואדוני אבי הרא"ש ז"ל כתב יש שכתבו שצריך לברך ברכת אירוסין קודם הקידושין כדאמרינן כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן **ויש שכתבו שצריך לברך אחר הקידושין דלמא הדרא בה האשה והויא ברכה לבטלה**...[31]
>
> (אבן העזר לד, א-ב)

למדים מדבריו שבמקרה שיש חשש ביטול המצוה, לא מברכים. לכאורה, לפי זה, יש לומר אותם הדברים בנוגע לברכה על טבילת גר קטן. אלא, כבר ציינתי לדברי הרב סופר שהסביר שמברכים, משום שיש חזקה שלא ימחה.

יש עוד להעיר שדברי בעל ה"טורים" אינם מקבילים לדברי ר' יוסף אבן פלט. שהרי לפי ר' יוסף אבן פלט בכלל לא מברכים על מצוות שתלויות ביד אחרים. לפי בעל ה"טורים" לא מברכים קודם עשיית המצוה, אבל מברכים לאחר עשיית המצוה. אלא, במקרה שלנו דהיינו בגיור קטן אפילו לאחר עשיית המצוה, המילה והטבילה, הגר יכול לחזור בו.

[29] מסכת כתובות יא, ע"א, ד"ה והנה וכו'.
[30] חלק א, סימן יח.
[31] עיין תוס', מסכת פסחים, ז, ע"א.

6. ברכה על מילת גר גדול:

מובא בגמרא במסכת שבת:

> המל את הגרים אומר: ברוך אתה ה' אלהינו מלך העולם אשר קדשנו במצוַתיו וצונו על המילה. והמברך אומר אשר קדשנו במצוַתיו וצונו למול את הגרים ולהטיף מהם דם ברית, שאילמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי' ברוך אתה ה' כורת הברית.
>
> (קלז, ע"ב)

דין זה נפסק להלכה ב"שולחן ערוך":

> המל את הגרים מברך: בא"י אמ"ה אקב"ו למול את הגרים, ואחר כך מברך: בא"י אמ"ה אקב"ו למול את הגרים, ולהטיף מהם דם ברית, שאלמלא דם ברית לא נתקיימו שמים וארץ שנאמר: 'אם לא בריתי יומם ולילה חקות שמים וארץ לא שמתי'.
>
> (יורה דעה רסח, ה)

לכאורה, יש לשאול איך המוהל מברך ברכה זו? הרי אולי הגר לאחר שנימול יחזור בו, ולא ירצה לטבול. אם הגר לא יטבול, אין כאן גרות, ולמילה אין שום משמעות. אלא, יש לומר שאחד שבא להתגייר וכבר הגיע עד המילה, יש חזקה שלא יחזור בו ובוודאי גם יטבול. על פי חזקה זו אפשר לברך.

לכאורה, יש לומר אותם הדברים בדין גיור קטן, שיש חזקה שלא יחזור בו. נראה שאפשר ללמוד מדין ברכה על מילת גר גדול לדין גיור קטן. רק היה מקום לחלק ולומר שבגיור גדול, לא חוששים שיחזור בו, כיון שיש זמן קצר שיחזור בו. אך, בגיור קטן אפשר לחשוש כיון שיש זמן ממושך עד שיגדל. ובנוסף על כך גיירו את הקטן שלא מדעתו, ולכן יש לחוש שיחזור בו. בגיור גדול הוא מעצמו בא להתגייר.

אלא, לפי זה, היה מקום לומר שהחילוק השני שייך דווקא בגר קטן שגיירו אותו שלא מדעתו, והחילוק הראשון שייך גם בגר קטן שבא מעצמו. אבל, גם בנוגע לחילוק הראשון יש להבדיל בין גר קטן שהתגייר בסמיכות לגדלותו ובין שלא התגייר בסמיכות לגדלותו. שהרי אם הוי סמוך לגדלותו, אז אין הרבה זמן שיוכל למחות וכיון שרק התגייר, אין לחוש שיחזור בו.

אכן, מצאתי שהרב צבי פסח פראנק זצ״ל, בחידושי ״הר צבי״[32], שדן בנוגע לברכה על מילת גר קטן, ורצה ללמוד ממילת גר גדול. הדיון שעליו נסובו דבריו הוא, מקרה שנכרי בן עשר שבא להתגייר, האם יש לברך על המילה, כיון ששמא ימחה כשיגדיל?

ר״י קלמס אמר שכיון שעכשיו הקטן הוא בר דעת, ורצה להתגייר לא חוששים ששמא יחזור בו, משום שמעמידים אותו על חזקתו. אפשר לומר שדווקא במקרה הנידון שהקטן הוא בן דעת, אז לא חוששים שיחזור בו ואפשר לברך על המילה. אך, במקרה שמדובר שהגר הוא קטן ואינו בר דעת, אין לברך על מילתו.

אך, הרב צבי פסח פראנק זצ״ל כתב שצריך עיון לפי הראשונים שסברו שלא מברכים על מצות צדקה, משום שהחשש ששמא העני יחזור בו, איך אפשר לברך על מילת גר קטן? אפילו במילת גר גדול יש לעיין בשאלה זו. שהרי גר שמל ולא טבל, נשאר נכרי. אם כן, היה לחוש שמא יחזור בו.

הוא כתב שנראה ליישב על פי דברי הריטב״א[33] שהמברך על נטילת ידים לסעודה אינו מוכרח לאכול, כיון שכך היא המצוה, כשרצה לאכול יטול ידיו. אך, אין נטילת ידים מכריחה אותו לאכול. לכן, אם נטל ידיו על דעת לאכול ואחר כך לא רצה לאכול, אינו חייב לאכול, ואין ברכתו על נטילת ידים ברכה לבטלה. כך גם בדין מילת גר. כלומר, מתחילה יש ספק שמא יחזור, ותקנו חז״ל את הברכה על הספק, ולכן אין חילוק בין מילת גר גדול למילת גר קטן.

אם כן, לפי לדברי הרב צבי פסח פראנק זצ״ל אפשר לברך על מילת גר קטן ואין חילוק אם הוא בר דעת, או אינו בר דעת.

7. תשובת הרב יעקב אריאל שליט״א:

הרב יעקב אריאל שליט״א[34] רצה לומר שגם לדעת הרב קוק שלא מברכים על מילת גר קטן, בכל זאת, יש לברך על טבילת גר קטן. טעם החילוק, משום שבית הדין מברך על התעסקותו במצַות גיור. מבחינה זו בית הדין קיים את מצוה, גם אם אחר כך הקטן יגדל וימחה ויעקור את הגיור למפרע. כל קושיית הרב קוק היתה מצד המילה, משום שבמילה הברכה היא על מצַות המילה, ולא על מעשה הגיור. אך, בטבילה, המצוה אינה הטבילה, אלא הגיור שנעשה באמצעותה. ובית הדין כשבירך, כדין בירך על חובתו לקבל גרים.

[32] בחידושיו למסכת כתובות יא, ע״א, ד״ה גמרא הגדילו יכולין למחות.
[33] מסכת חולין, פרק כל הבשר, ד״ה אמר רב.
[34] שו״ת ״באהלה של תורה״, חלק א, סימן לז.

נלענ"ד, שיש מקום לפקפק בחילוק זה, כיון שגם במצות טבילה מברכים "על הטבילה". ומנין המקור לחילוקו? אך, נראה לי, שיש להסביר את הדברים באופן הבא: במאמר אחר[35] דנתי בשאלה האם יש מצַות גיור? באותו מאמר דנתי בנוגע לברכת המילה, הרי אנחנו מברכים "אשר קדשנו במצוות וצונו למול את הגרים [או על המילה]". לכאורה, מכאן יש להוכיח שיש מצוה לגייר את הנכרים. אלא, הבאתי את דברי הרב אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל, בשו"ת "דבר אברהם"[36], שהסביר שלפעמים מברכים על מצוות שאינן חיוביות. דהיינו, מברכים על מצות שחיטה על אף שאין שום חיוב לשחוט ולאכול את הבשר. אלא, אם אדם רוצה לאכול בשר, הוא חייב לשחוט לפניכן. אם כן, המצוה של מילה וטבילה של גר היא מצוה של הכשר, שנצטוינו כשיבוא נכרי להתגייר שנגיירו לפי ההלכה, דהיינו על ידי מילה וטבילה. לפי זה, אפשר לומר שבוודאי אפילו אם הנכרי יחזור בו, בכל זאת, הברכה אינה לבטלה, כיון שהבית דין עשה את המצוה שהיתה מוטלת עליו.

מי הוא המברך בגיור גר קטן

1. מבוא:

כבר הובאה לעיל הסוגיא במסכת שבת[37] בדין ברכה על מילת גר, שהמוהל הוא המברך את הברכה. בנוגע לברכה על הטבילה, מבואר בגמרא במסכת ברכות:

> בעו מיניה מרב חסדא: מי שאכל ושתה ולא ברך - מהו שיחזור ויברך? - אמר להו: מי שאכל שום וריחו נודף, יחזור ויאכל שום אחר כדי שיהא ריחו נודף? אמר רבינא: הלכך, אפילו גמר סעודתו יחזור ויברך, דתניא: טבל ועלה, אומר בעלייתו: ברוך אשר קדשנו במצַותיו וצונו על הטבילה. ולא היא, התם - מעיקרא גברא לא חזי, הכא - מעיקרא גברא חזי, והואיל ואידחי אידחי.
>
> (נא, ע"א)

כך נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[38], הגר מברך לאחר שעלה מן המים.

השאלה נשאלת, מה הדין בגיור קטן? במקרה שמדובר על קטן שלא יכול לברך, האם בית הדין מברך? האם בית הדין מברך קודם הטבילה או לאחר הטבילה?

[35] "מצות גיור", מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, בחלק יורה דעה.
[36] חלק ב, סימן כה.
[37] קלז, ע"ב.
[38] יורה דעה רסח, ב.

2. מי מברך?

הרב יעקב אריאל שליט"א, בתשובה שהובאה לעיל, כתב שמי שמטביל את הגר הקטן, יברך את הברכה קודם ההטבלה, שיש לדמות את הטבלת גר הקטן להטבלת כלי - שמברך קודם הטבילה - משום שאין הקטן טובל על דעת עצמו, אלא הגדול מטבילו. דווקא בטבילת גר גדול, יש לברך לאחר הטבילה, וכן יש דעות שבכל טבילת אדם יש לברך לאחר הטבילה[39].

אך, הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, בשו"ת "שרידי אש"[40] נקט אחרת. הוא סבר שאם הקטן יכול לברך בעצמו, אז הוא יברך לאחר שעלה מן המים. אם אינו יכול לברך, העומדים שם לא צריכים לברך, כיון שהברכה מוטלת רק על הטובל, ולא מוטלת על האחרים.

המעניין ששניהם אינם מציינים לדברי הראב"ד, בספר "בעלי הנפש", שכתב במפורש כשבית הדין מטביל גר קטן, על בית הדין לברך עובר לעשייתן:

> ונ"ל דווקא בגר גדול, אבל בגר קטן שבית דין מטבילין אותו, אי נמי בעבד קטן שרבו מטבילו בשלשה, שבית דין והאדון מברכין עליהן קודם הטבילה כדין שאר כל המצוות.
>
> (סוף שער הטבילה)

אך, הרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל, בשו"ת "שבט הלוי"[41], הביא את דברי הראב"ד והבין מדבריו שבית הדין צריך לברך בין שמדובר על גר קטן שאין לו דעת, ובין שיש לו דעת וטובל בעצמו. הטעם לכך, כיון שהקטנים לא מצווים לא על הטבילה ולא על הגרות. לטענה שבית הדין לא עושה מעשה, ואם כן, איך יכול לברך. הוא השיב שבכך שבית דין ממציא עצמו לעמוד עליו בשעת הטבילה ולעשות כהלכה, שייכת ברכה. לדעתו, הברכה היא על הכנסתו לגרות וליהדות, ולכן מברך "על טבילת גרים", ואין הברכה על הטבילה. הוא גם כתב שבית הדין מברך עובר לעשייתו, כלומר קודם הטבילה.

בעל שו"ת "מאזנים למשפט"[42] הסתפק לומר שאפילו כשמדובר שהגר יכול לברך בעצמו, בכל זאת, יש לבית דין לברך את הברכה. כיון שהטבילה מועילה משום שליחות, שבית הדין שליח שלו.

[39] עיין תוס', מסכת פסחים ז, ע"ב, ד"ה על הטבילה; ה"טור" וה"שולחן ערוך", יורה דעה ר, א; עיין במאמרי "דין ברכה על טבילת גר גדול".

[40] חלק ב, סימן קח,

[41] חלק ו, סימן קצא.

[42] לגר"ז סורוצקין זצ"ל, חלק א, סימן כא; בספר "הקטן והלכותיו" (פרק מח, סעיף ג) נפסק שבית הדין מברך את הברכה על טבילת גר קטן.

כלומר, בית הדין זוכה בשבילו. נראה שנקט כדבר פשוט שבמקרה שמדובר שלא יודע לברך, שבית הדין צריך לברך.

נלענ"ד, שיש מקום להשיג על דברי הרב ואזנר ובעל ושו"ת "מאזנים למשפט". מה שייך לומר שהקטנים לא מצווים על הטבילה ולא על הגרות? גם נכרי גדול לא מצווֶה על הטבילה ועל הגרות. אין מצוה להתגייר. גם לא מובן מה עניין שבית דין שליח שלו, בסופו של דבר הקטן מתגייר, אז הוא יברך כמו גדול.

אכן, ראיתי שגם הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות"[43] כתב שבמקרה שמדובר על גר קטן שמטבילים אותו, אז המטביל יברך. אבל, כשהקטן טובל בעצמו הוא יברך. הוא כתב שכיון שכוונת ברכת הטבילה היא על התיקון הנעשה על ידי הטבילה, והיינו הכניסה ליהדות. לכן, אם הוא קטן פחות מבן שש שלא מבין את המשמעות להיכנס ליהדות, לא שייך שהקטן יברך ובכה"ג בית הדין יברך.

יש עוד לציין שהרב שטרנבוך הבין שלא היתה כוונת הראב"ד לומר שדווקא בית דין מברך. הראב"ד דיבר בכה"ג שהקטן נכנס למים בעצמו, שבכה"ג הבית דין מברך. אבל, במקרה שיש מישהו שמטביל את הקטן, אז המטביל מברך ולא הבית דין. הטעם לכך הוא שהוי ככל שאר המצוות, שלא מברך מי שהמצוה מוטלת עליו, אלא העושה את מעשה המצוה. כמו שמבואר ב"מגן אברהם"[44] בנוגע למצות בדיקת חמץ שבמקרה שבעל הבית שלח אחד לבדוק חמץ בביתו, אז מברך השליח. על אף שהמצוה לא מוטלת על השליח, בכל זאת, כיון שהוא עושה את מעשה המצוה, אז מוטל עליו לברך.

הרב שטרנבוך כתב שהמטביל כשמברך צריך לכוין לפטור את בית הדין, כיון שמוטל על בית דין לסדר לגר קטן את הגרות, אם כן, המצוה מוטלת עליו.

3. מתי מברך?

תוך כדי הדברים שהובאו לעיל התבאר שהאחרונים סברו שבמקרה שבית הדין מברך, בית דין יברך קודם הטבילה. גם הרב שטרנבוך[45] נקט שבמקרה שהמטביל מברך, אז יש לברך קודם הטבילה. הוא כתב שעל אף שאנחנו פוסקים להלכה שבכל מקרה שאחד טובל לשם מצוה [מטומאת קרי, מטומאת נדה וכו'] צריך לברך לאחר הטבילה [כך פסק הרמ"א], בכל זאת, יש לחלק בין שאר

[43] חלק ה, סימן רצט, אות ג.
[44] אורח חיים, סוף סימן תלב.
[45] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ה, סימן רצט, אות ג.

טבילות ובין המקרה שלנו. בשאר טבילות אנחנו אומרים שיש לברך לאחר הטבילה, וזאת משום שלא פלוג. אבל, במקרה שלנו לא שייך לומר לא פלוג. המקרה שלנו שונה מטבילת גר רגילה. בטבילת גר הטובל הוא המברך וכך גם הדבר בכל שאר הטבילות. המקרה שלנו הוא מקרה מיוחד, שהטובל אינו מברך, אלא המטביל מברך.

לגרי״ד סולובייצ׳יק זצ״ל[46], יש שיטה מיוחדת. לפיו, יש מקום לומר שתמיד יש לגר לברך לאחר הטבילה, ואין חילוק בין טבילת גר קטן לטבילת גר גדול. דבריו נסובים על דיון בביאור גדרי ברכות. תחילה הוא דן בברכת ״להכניסו בבריתו של אברהם אבינו״, והסביר שדעת רבינו תם[47] שברכת המילה שמברך ״להכניסו בבריתו של אברהם אבינו״, אינה ברכת מצוה רגילה, אלא האדם מברך על חלות שנעשתה על ידי המעשה מילה, שחלה על התינוק חלות שם בן ברית. כך הדברים גם בברכת אירוסין, שעל ידי האירוסין חל על האשה דין אשת איש, ועל החלות הזו יש לברך. לדעתו, כך יש לבאר את ברכת ״על מצוַת תפילין״[48], שמברך על חלות קדושה המיוחדת שחלה על האדם שמניח תפילין, שמשום כך נאמר שפושעי ישראל בגופן, הן קרפקפתא דלא מנח תפילין[49]. שלא מצינו בנוגע לשאר מצוות שישתמשו בלשון כזו. מכאן יש ללמוד שיש קדושה מיוחדת שחלה על האדם שמניח תפילין.

מכאן, הוא עובר לברכת טבילת הגר. שמבואר בתוס׳[50] בשם רבינו חננאל שכל אחד שטובל, כגון בעל קרי, יש לו לברך עובר לעשיית המצוה [הטבילה] – דהיינו, קודם הטבילה. אך, בטבילת גר יש לברך לאחר הטבילה. כך גם דעת הרמב״ם[51]. הרב סולובייצ׳יק הבין שהרמב״ם סבר שברכת המצוות היא כמו ברכת הנהנין, שהן באות בתור מתיר למצוה. כלומר, כמו בברכת הנהנין אסור ליהנות קודם שמברך, שאם נהנה קודם שמברך, נחשב מועל. כן הדבר ביחס לברכת המצוות. שרבנן תיקנו שאסור לקיים מצוה קודם שמברך. לפי הבנה זו עולה השאלה איך תיקנו רבנן לברך על טבילת הגר? איך אפשר לברך לאחר המצוה? על כך השיב, שיש לומר שרבינו חננאל והרמב״ם הבינו שרבנן תיקנו בברכת טבילת הגר ברכה מיוחדת. לא מדובר על ברכה רגילה של ברכת המצוות, אלא ברכה על חלות הגרות שחלה עליו. זו הסיבה שיש לברך ברכה זו דווקא לאחר הטבילה, ואי אפשר לברכה קודם הטבילה. על פי הבנה הזו, הוא הסתפק בדין בית דין שמטביל גר קטן. שכאן אין את

[46] מובא בספר ״ארץ צבי״, סימן ג, אות טז- יז, ביאורי סוגיות מאת הרב צבי שכטר שליט״א.
[47] מובא בתוס׳, מסכת פסחים ז, ע״א, ד״ה בלבער.
[48] עיין מסכת ברכות ס, ע״ב, ד״ה אשר קדשנו.
[49] עיין מסכת ראש השנה יז, ע״א.
[50] מסכת פסחים ז, ע״ב, ד״ה על הטבילה; עיין במאמרי ״דין ברכה על טבילת גר גדול״, הובא לעיל הלכות יורה דעה.
[51] הלכות ברכות יא, ז.

החסרון של גר גדול, שמבואר בתוס׳[52] שלא יכול לברך קודם הטבילה, כיון שלא יכול לומר ״אשר קדשנו במצוותיו וצונו״, שהרי עדיין לא הצטוה. בית הדין יכול לברך ״אשר קדשנו במצוותיו וצונו״. אבל, לפי מה שהתבאר לעיל בהבנת שיטת הרמב״ם, הרי הברכה היא על חלות הגרות והיא שייכת רק לאחר הטבילה. אם כן, אין לחלק בין גיור גדול ובין גיור קטן. תמיד יש לברך את הברכה לאחר הטבילה. הגרי״ד סיים שצריך עיון בפסיקת ההלכה.

נוסח הברכה על טבילת גר קטן

במאמר אחר[53], נידונה שאלת נוסח הברכה על טבילת גרות. הדיון היה בנוגע לטבילת גר גדול. דעת הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל[54], שיש לברך ״על הטבילה״, ולא ״על טבילת גרים״. הוא העלה מספר טענות שיש לברך ״על הטבילה״, אחת מן הטענות היא: ר׳ יואל סירקיס זצ״ל[55] ביאר שהטעם שמברכים על מצות טבילת כלים בנוסח ״על טבילת כלים״ ולא ״על הטבילה״ מבוסס על כך שכל הברכות נתקנו לברך במפורש על דבר מסוים. כגון ״על נטילת לולב״, ״להדליק נר חנוכה״. הרב אהרנברג סבר שיש לחלק בין טבילת גרים למקרים אלו. לדעתו, כשאדם מברך על טבילת עצמו, מספיק שאומר ״על הטבילה״, כיון שמשמעו שנצטווה שיטבול, וכיון שלא פירש את מי נצטווה לטבול, סתמו כפירושו, שכוונתו לעצמו. בטבילת כלים, לא יכול לברך ״על הטבילה״, כיון שנצטווה לטבול את הכלי לא את עצמו. כשאדם טובל לגרותו, הרי זה כמו שאחד טובל לטומאתו.

כל זה נכון דווקא כשמדובר שהגר שטובל מברך בעצמו, אך אם מדובר שבית הדין מברך את הברכה והוא מטביל את הקטן, הרי יש לדמות מקרה זה לדין טבילת כלים. לכן, בית הדין יצטרך לברך ״על טבילת גרים״. אכן, ראיתי שהרב שמואל הלוי ואזנר זצ״ל, בשו״ת ״שבט הלוי״[56], נקט שבית דין שמטביל את הקטן מברך בנוסח ״על טבילת גרים״. כמו בברכה על המילה שמברך ״למול את הגרים״.

[52] מסכת פסחים ז, ע״ב, ד״ה על הטבילה.
[53] ״נוסח הברכה על טבילת גרות״, הובא לעיל בהלכות יורה דעה.
[54] שו״ת ״דבר יהושע״, חלק ג, סימן מ.
[55] בספרו ״בית חדש״, יורה דעה, סימן קכ.
[56] חלק י, סימן קעא, אות ו.

מסקנת הדברים

בעניין מילת גר קטן, נראה לי שאפשר לסמוך על הפוסקים שמבואר מדבריהם שמברכים על המילה. כבר ציינתי שנראה שכך דעת הרשב״א, הריטב״א, בעל ספר ״פני יהושע״ והרב צבי פסח פראנק זצ״ל. קשה לי, חידושו של הראי״ה קוק זצ״ל, שנראה לי שהיה ל״שולחן ערוך״ ולנושאי הכלים לציין חידוש זה. מפשטות הדברים נראה שדין גר קטן כדין גר גדול.

לעניין הטבילה, בוודאי יכול לברך. כך מבואר במפורש בראב״ד, ועל אף שהרב צבי שכטר שליט״א רצה לתלות את הדברים במחלוקת ראשונים בין הרמב״ם לראב״ד, נלענ״ד, שאין הכרח לכך, ואין להוציא מפשיטותו של הראב״ד. גם הובאו דברי הרב יעקב אריאל שליט״א שהברכה היא על המצוה של ההתעסקות בגיור. נוסף על כך, יש חזקה שלא יחזור בו, כפי שכתב הרב משה סופר. וכן, הוספתי שנלענ״ד, אין מצוה לגייר נכרים, ולכן הברכה היא על כך שנצטוינו כשיבוא נכרי להתגייר נגיירו לפי ההלכה. לכן, אפילו אם יחזור בו לאחר מכן, הברכה אינה ברכה לבטלה, כיון שבית דין עשה כפי שנצטוה.

המטביל יברך קודם הטבלת הקטן, כפי שמבואר במפורש בדברי הראב״ד. אם מדובר על גיור קטן שיש לו דעת, הגר הקטן יברך לאחר הטבילה כמו בטבילת גר גדול שמברך לאחר הטבילה. הסברא נותנת שיש לחלק בין שיש לקטן דעת ובין אין לו דעת. בסופו של דבר, הקטן הוא המתגייר, לכן עליו לברך כשיודע לברך. רק, במקרה שלא יודע לברך, אפשר לבית הדין לברך. כשמדובר שבית הדין מטביל את הקטן, בית הדין יברך בנוסח ״על טבילת גרים״ ויברך קודם הטבלת הגר קטן.

פריעה מעכבת בגרות?

מבוא

מה דין נכרי שבא להתגייר ועבר את כל תהליך הגרות – קבלת מצוות, מילה וטבילה, אלא לאחר מכן נודע שלא עשו לו פריעה, האם יש לו דין גר, כל זמן שלא נעשתה לו פריעה? השאלה הזאת נחלקת למספר חלקים:

א- האם הוא גר גם קודם הפריעה?

ב- האם מספיק שיעשה פריעה או שצריך לעבור את כל תהליך הגרות? כלומר, יצטרך שוב פעם לעשות טבילה, שיש כאן טבילה שקודמת למילה.

ג- האם יש לו קצת קדושת ישראל?

הצורך בבדיקה אם הנכרי צריך פריעה

הראי״ה קוק זצ״ל דן בעניין ישמעאלי (ערבי) שבא להתגייר שלא עשו לו פריעה, רק הטפת דם ברית. הישמעאלי בא להתגייר וכיון שכבר היה מהול אז עשו לו הטפת דם ברית, אבל לא עשו לו פריעה. הרב קוק התפלא על כך, כיון שמל ולא פרע, כאילו לא מל. ולכן לא מספיקה הטפת דם ברית, יש צורך בפריעה.

לדעתו, אין לסמוך על דברי המדרש שנאמר על אברהם אבינו, שלא היה צריך אלא חיתוך הבשר, שכבר נתמעך על ידי תשמיש. כלומר, גם במקרה של הישמעאלי שהתגייר בגיל מבוגר, יש לומר שלא הוצרך לפריעה. שאפשר לומר שדווקא אצל אברהם אבינו, שכבר היה זקן מופלג, ועוד אין להשוות בין אחד לשני.

לכן, בוודאי יש לבדוק אם הגר צריך פריעה, כיון שיש חזקת גוף שצריך פריעה, וחזקת איסור שהוא נכרי כל זמן שלא בדקו שלא צריך לעשות לו פריעה:

> ובעיקר הענין אני תמה, שלא הזכירו מעכ״ת שום דבר מענין הפריעה, שהרי לפי המפורסם הישמעאלים הם מוהלים ואינם פורעים וכ״ה בזוהר בראשית.

(וע"ש די"ג וק"י) דלא אתגליא בהו את קדישא. ונהי דאם נחזיק את הישמעאלים דידן לחייבים במילה, יש לומר שאינם חייבים בפריעה, **אבל פשיטא שכיון שבא להתגייר מל ולא פרע כאילו לא מל, ולא סגי ליה בהטפת דם ברית, אלא צריך פריעה גמורה**, וממילא יבא ד"ב על ידי פריעת העור, שבגדול יהיה בוודאי צריך לעשות ע"ז איזה חיתוך, כדי שתהי' הפריעה אפשרית. ואם אמנם היה כך, כמו שנראה מלשון הצעת הענין, הלא נורא הדבר איך יתכן שב"ד יקבלו גר באפן /באופן/ כזה, וליתן לו תעודה שנכנס בברית ישראל, **בשעה שע"פ ד"ת הרי הוא עדיין ערל גמור, ואיננו גר כלל**. וחשבתי לומר אולי סמכו ע"ד מ"ר, הובא בפירש"י ס"פ לך, שלא נאמר אצל אברהם את, של"ה צריך אלא חיתוך בשר, שכבר נתמעך על ידי תשמיש, והחזיקו את בן פריץ זה, דמברכתא חביטן ליה, שא"צ פריעה. ולע"ד קשה לסמוך ע"ז **במקום שחזקת הגוף וחזקת איסור עומדת כנגדו, דשמא ישנו עדיין עור הפריעה**, ואין דנין מזקן בן צ"ט לילד בן כ"ב, דשמא גם השנים גורמות. ובעיקר הענין אין ראי' מד' המד"ר רק שאפשר הדבר שיתמעך ולא יהי' מה לפרע, ובא"א עובדא הכי הוי, ומנ"ל שכל העורות שוין, וי"ל דמשכא דחויא הדין קיימת. והנה לא הוזכר כלל, שבקרו לראות אם יש לו עור הפריעה, ולענ"ד משום הא לחודיה בחזקת גיות קאי, וענין הפריעה אפילו בישראל שמכוונין לפרוע צריך בדיקה יפה בשימת לב שלא לטעות, כד' הרב בט"ז סי' רס"ד סק"ט, ואיך נחזיק לפרוע מי שהוא בחזקתו שלא נפרע, ולא הושם לב ע"ז כלל לבודקו יפה.

(שו"ת "דעת כהן", סימן קנג)

הרב אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל, בשו"ת "דבר אברהם"[1], כתב שהגר לא נכנס לעָם ישראל בלי מילה ופריעה. הגר צריך לעשות מילה כמו שעָם ישראל עושים. וכל שמל ולא פרע, כאילו לא מל.

אמנם, יש להעיר מתשובה אחרת של הראי"ה קוק[2], ששם הוא כתב שיכול להיות שהפריעה אינה מעכבת את הגיור. הסברא שלו היא, שעל אף שהוא נחשב כערל, בכל זאת, כיון שלדעה אחת

[1] חלק ב, סימן כה.
[2] שו"ת "דעת כהן", סימן קנב.

בגמרא במסכת יבמות[3] המילה לא מעכבת את הגיור, אז יש לומר שלדעה שהמילה מעכבת את הגיור רק המילה מעכבת ולא הפריעה.

אכן, יש להעיר שיש סברא גדולה לומר שהפריעה לא מעכבת את הגיור, שהרי כפי שהתבאר בראשונים לעיל יש מחלוקת במקרה שהנכרי בא מהול אם צריך הטפת דם ברית, או שיכול להתגייר בטבילה לחוד. הראשונים לא דנו בנוגע לפריעה, וקשה לומר שמדובר שהנכרי מל את עצמו וגם עשה פריעה.

חיוב פריעה לגדול שנימול

ר׳ אליעזר ממיץ זצ״ל, בספר ״יראים״, נקט שפריעה נצרכת רק לקטן. אבל, גדול לא צריך פריעה. הוא למד כך מן המדרש בבראשית רבה לגבי אברהם אבינו:

> ותנן מל ולא פרע כאילו לא מל וכה״א בעת ההיא אמר ה׳ אל יהושע עשה לך חרבות צורים ושוב מול את בני ישראל שנית שנית זו פריעת מילה א״ל הקב״ה ליהושע מהלינהו כי היכי דמהילו במצרים משום דלא ניתנה פריעת מילה לאברהם אבינו אלא ניתנה למשה במצרים דאי ס״ד ליהושע ניתנה ליכתוב קרא ושוב מול ולישתוק אלא להכי כתב שנית שנית למצרים כך מצאתי כתוב בהלכות גדולות ויש לשאול ע״ז הפירוש דאמרינן בב״ר [פמ״ז] והביאו רש״י בפי׳ חומש באברהם לא נאמר את בשר לפי שלא היה צריך אלא חיתוך בשר שכבר נתמעך ע״י תשמיש אבל ישמעאל שהיה ילד הוזקק לחתוך ערלה ולפרוע את המילה לכך נאמר את בשר ע״כ בבראשית רבה ומזה הטעם תירצנו הא דאמרינן בע״ז פ״א [י׳ ב׳] בקטיעה בר שלום נפל על רישיא דערלתיה וקטעה אית בזה ואנא יהבית מיכסאי חלפית ועברית והקשינו מל ולא פרע כאילו לא מל והוא לא פרע ותירצנו הדבר שכבר שכיון שהיה גדול לא היה צריך לפריעה כדאשכחן באברהם אבינו מכ״מ שמעינן שניתן לאברהם ותירוץ לא שמעתי.
>
> (דפוס חדש-סימן תב; דפוס ישן-סימן יט)

הראיה של הרב אליעזר ממיץ מקטיעה בר שלום, היא מדברי הגמרא במסכת עבודה זרה:

[3] מו, ע״א.

קטיעה בר שלום מאי (הוי) [מסורת הש"ס: היא]? דההוא קיסרא דהוה סני ליהודאי, אמר להו לחשיבי דמלכותא: מי שעלה לו נימא ברגלו, יקטענה ויחיה או יניחנה ויצטער? אמרו לו: יקטענה ויחיה. אמר להו קטיעה בר שלום: חדא, דלא יכלת להו לכולהו, דכתיב: 'כי כארבע רוחות השמים פרשתי אתכם', מאי קאמר? אלימא דבדרתהון בד' רוחות, האי כארבע רוחות, לארבע רוחות מבעי ליה! אלא כשם שא"א לעולם בלא רוחות, כך א"א לעולם בלא ישראל; ועוד, קרו לך מלכותא קטיעה. א"ל: מימר שפיר קאמרת, מיהו כל דזכי (מלכא) [מסורת הש"ס: [למלכא] שדו ליה לקמוניא חלילא. כד הוה נקטין ליה ואזלין, אמרה ליה ההיא מטרוניתא: ווי ליה לאילפא דאזלא בלא מכסא! נפל על רישא דעורלתיה קטעה, אמר: יהבית מכסי חלפית ועברית.

(י, ע"ב)

הרב אליעזר ממיץ הקשה שמה הועיל קטיעה בר שלום שמל את עצמו? הרי כל שמל ולא פרע כאילו לא מל. הוא הבין שקטיעה בר שלום לא פרע, שהרי לא מוזכרת הפריעה. רק מוזכר שמל את עצמו. לכן, הוא הסיק שחייבים לומר שמבוגר לא צריך פריעה.

אבל, הרש"ל, בספרו "ים של שלמה", חלק על הרב אליעזר ממיץ ולמד מהגמרא במסכת יבמות שחיוב פריעה נאמר גם לגבי גדול. ויש לומר שהגמרא חלקה על המדרש, או שנאמר שלא היתה כוונת המדרש שלא פרע בכלל, אלא שהפריעה נעשתה בקלות ולא היה צער מכך. הוא גם דחה את הראיה מקטיעה בר שלום, כיון שאפשר לומר שהוא עשה פריעה, והפריעה לא הזוכרה בגמרא. נוסף על כך, אפשר לומר שלא הספיק לעשות פריעה, ובכל זאת, הוא זכה לעולם הבא בזכות המעשה הגדול שעשה ונוסף על כך הוא עשה מה שהיה ביכולתו לעשות:

אמר רבה בר יצחק אמר רב (ע"א ע"ב) לא נתנ' פריעת מילה לאברהם אבינו, שנאמר (יהושע ה', ב') בעת ההיא אמר [ה'] ליהושע, עשה לך חרבות צורים, ושוב ומל את בני ישראל, ומאי לשון שוב, אלא אפריעה, וכתבו התו' (ד"ה לא ניתנה) אע"ג דאברהם אבינו לא נצטווה, מ"מ פרע מילתו, כדאמרינן בב"ר (ס"ד, ד') דאפי' עירובי תבשילין קיים, וא"ל דעד יהושע לא נתנה, הא כתי' (ויקרא כ"ז, ל"ד) אלה המצות, שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה (שבת ק"ד ע"א) אלא הלכ' למשה מסיני (וישראל) [ויהושע] אסמכי' אקרא. ויראה לי מזה, שאפי' גדול שמל את עצמו צריך פריעה, ולא כמו שכתב רא"ם, הא דאמרינן (שם קל"ז ע"ב) מל ולא פרע כו' ה"מ בקטן, אבל בגדול אין צריך לפרוע, וראייה מקטיע בר שלום (ע"ז י' ע"ב) שמל ולא פרע, והטעם כתב בב"ר

(מ"ז, י') באברהם לא נאמר את בשר ערלתו, לפי שלא היה צריך אלא חיתוך בשר, לפי שכבר נתמעך ע"י תשמיש, אבל ישמעאל, שהיה ילד, הוזקק לחתוך אותו בשר, ולפרוע כו' עכ"ל, ומהא שכותבין התו' נראה, דע"כ לא ס"ל בהא כב"ר, אלא כסתם משנה, מל ולא פרע כו', ולא חילק בין קטן לגדול, ועוד, מדלא נקט מלו ולא פרעו, אלא מל ולא פרע, ש"מ דאגדול שמל עצמו נמי קאי, א"נ דב"ר ה"ק, שלא היה צריך לאברהם אלא צער החתך, החתך היה לגביה עיקר, ופריעה בקל נעשת, משא"כ בישמעאל, שעיקר הצער והטורח הוא בפריע', כמו שאנו רואים עכשיו, ומקטיעה בר שלום ליכא ראייה, דמאן נימא לן דלא עביד פריעה, ומה שלא הוזכר בתלמוד אין זה חידוש, כמו שפירשתי, דבקל הוא לעשות פריעה קטנה, למי שנתמעך בתשמיש, ועיקר החידוש משמיע לך התלמוד, דקטעיה לרישי' דערלתה בשיני', א"נ שלא היה לו עת הכושר לעשות פריעה, מפני האומות, מ"מ אין חידוש שהוא מזומן לחיי העול' הבא, מאחר שהוא קידש השם, ומאי דה"ל למיעבד עביד, אבל לעולם בין קטן בין גדול צריך לעשות פריעה, דהלכה למשה מסיני הוא.

(מסכת יבמות, פרק ח, סימן ג)

גם מהר"ם ריקאנטי[4] הקשה על הראיה מקטיעה בר שלום. הרי כדי להתגייר צריך מילה וטבילה. אם כן, קטיעה בר שלום לא נעשה גר על ידי המילה לחוד. ואין לומר שהוא טבל קודם שנימול, שהרי טבילה שקודמת למילה אינה מועילה.

יש להוכיח שגם מהרש"א סבר שנכרי מבוגר צריך לעשות פריעה.

מובא בגמרא במסכת סנהדרין:

'ויחד יתרו', רב ושמואל, רב אמר: שהעביר חרב חדה על בשרו, ושמואל אמר: שנעשה חדודים חדודים כל בשרו.

(צד, ע"א)

רש"י[5] הסביר שכוונת רב לומר שמל את עצמו ונתגייר.

[4] בספר "פסקי מהר"ם ריקאנטי", סימן תקצח.
[5] שם, ד"ה חרב חדה.

מהרש"א השיג על דברי רש"י וכתב:

> ואיכא למידק דהיאך לא היה יתרו נימול כבר שהרי ממדין היה ומדין מבני קטורה הוו שחייבין במילה כדמוכח בפ"ד מיתות כמ"ש שם לפי' הרמב"ם בפירוש ההלכות ע"ש ו"ל דלענין פריעת המילה קאמר הכא שהעביר חרב חדה על בשרו להעביר ציצין המעכבין הפריעה דאברהם לא היה נצטווה על הפריעה כדאיתא פרק הערל:
>
> (חידושי אגדות שם, ד"ה ויחד יתרו וכו')

מדובר כאן על יתרו שהיה צריך לעשות פריעה. יתרו היה מבוגר כשבא להתגייר.

הרב יוסף באב"ד זצ"ל, בספרו ה"מנחת חינוך"[6], הביא מחלוקת זו, וכתב שמדברי הראשונים, הרמב"ם ור' יוסף קארו זצ"ל נראה כדעת הרש"ל. הרי הם לא חילקו בין גדול לקטן, משמע שכל אחד צריך פריעה.

טבילה שקדמה לפריעה

יש לדון בעוד נקודה, אם הוקדמה הטבילה לפריעה. דהיינו, במקרה של הראי"ה קוק לא נעשתה פריעה, והגר כבר טבל. השאלה נשאלת, אם צריך לעשות טבילה מחודשת לאחר הפריעה, או הטבילה שעשה קודם הפריעה עולה לגרות. במאמר אחר[7] דנתי בדין טבילה שקדמה להטפת דם ברית. שם כתבתי שיש להקל שהגר לא יצטרך לחזור ולטבול לאחר הטפת דם ברית.

אולם, יש מקום לומר שהמקרה שלנו גרע. אולי טבילה שקודמת לפריעה נחשב כמו טבילה שקדמה למילה, כיון שהפריעה קשורה עִם המילה והוי כטובל ושרץ בידו. דווקא הטפת דם ברית קשורה לטהרה, אבל הפריעה קשורה עם הסרת הטומאה.

מקצת קדושת ישראל

במאמר אחר[8] דנתי בדין נכרי שמל ולא טבל, האם יכול לקיים את השבת? הגעתי למסקנה שיכול לקיים שבת משום מספר טעמים. במקרה הנידון אצלנו המציאות הפוכה, דהיינו הנכרי לא

[6] מצוה ב, אות ב.
[7] "חיוב הטפת דם ברית לגר מהול", הובא לעיל, הלכות יורה דעה.
[8] "שמירת שבת – נכרי שמל ולא טבל", הובא לעיל בהלכות אורח חיים.

עשה מילה, אלא רק טבילה. המילה לא הועילה כיון שהיתה בלי פריעה. נלענ״ד, שעל פי הטעמים שהובאו שם אפשר להקל גם במקרה שלנו שמותר לו לשמור שבת. רק יורד הטעם שנכרי שמל ולא טבל יש בו מקצת קדושת ישראל, כיון שנראה שלדעת הראשונים שטבילה שקודמת למילה אינה מועילה, הרי כל עוד שלא עשה מילה, אין קדושת ישראל. כדי שתוחל קדושת ישראל צריך להסיר ממנו את טומאת הערלות, ולכן אין מקום לומר שיש כאן קדושת ישראל. בכל אופן, שייכים הטעמים האחרים ולכן אפשר להקל בשאלה זו. מי שלבו נוקפו, יורה לנכרי לשמור שבת ובמוצאי שבת יעשה מלאכה, ובכך יצא ידי הספק. בוודאי אין להקל ולומר שהגר לא צריך לשמור שבת, שהרי יש ספק אם צריך פריעה נוספת וטבילה נוספת, ואם כן, יש כאן ספק שאולי הוא יהודי ואז חייב בשמירת השבת.

מסקנה

נלענ״ד, שיש לפסוק שאם הגר נימול בלי פריעה צריך לחזור ולעשות לו פריעה. אין ראיה ברורה שהפריעה אינה מעכבת, ולכן מצד הספק יש להחמיר. בנוגע לשאלת הקדמת טבילה לפריעה, יש להצריך את הגר לחזור ולטבול לאחר הפריעה. גם תשובה זו היא מחמת הספק, שאין ראיה ברורה לשאלה זו. הגר צריך לשמור שבת, ואפשר להקל שישמור שבת ככל יהודי ולא צריך להחמיר לעשות מלאכה בערב שבת ובמוצאי שבת.

קבלת מצוות אפילו בשעת נסיון

מבוא

במאמר הנוכחי אדון בדינו של אחד שהתגייר וקיבל עליו את כל התורה והמצוות, אך לא קיבלם במקרה של נסיון. הגר אמר שלא יקיים תורה ומצוות במקרה של נסיון, הן נסיון מבחינת סכנה גופנית והן מבחינה ממונית.

תשובת הרב משה פיינשטין זצ"ל

הרב משה פיינשטין זצ"ל דן בנוגע לנכרי אחד שקיבל את כל המצוות, אך אמר שלא יוכל לעמוד בנסיון ליהרג כשיאנסוהו בדברים שהדין הוא שיהרג ולא יעבור. לדעת הרב פיינשטיין, יש כאן קבלת מצוות. הוא ביסס את תשובתו על הנקודות הבאות:

א- הלימוד של קבלת מצוות הוא ממתן תורה, ובוודאי לא כל ישראל היו כאברהם אבינו שיכלו לעמוד בנסיונות של מסירות נפש, ובכל זאת, נחשבת קבלתם כקבלת מצוות.

ב- מבואר במסכת יבמות[1] שכל אלו שמתגיירים משום סיבה, כגון משום אריות או אישות, הם גרים בדיעבד. בוודאי הגרים האלו לא מתגיירים על דעת למסור את נפשם בעת נסיון.

ג- מובא בגמרא במסכת יבמות[2] שקודם הגיור מודיעים לגר המטלות הקשות שמוטלות על שכמו של כל יהודי ויהודי, וזאת כדי שיתגייר באמת בלב שלם. שם מובא שמודיעים לו את עונש של ד' מיתות בית דין. אם היה צורך לקבל עליו את המצוות גם בעת נסיון של מיתה, היה לנו להודיע זאת לגר בעת הגיור.

[1] כד, ע"ב.
[2] מז, ע"א.

אלו דבריו:

מסתבר ממשמעות כמה דברים דגר שקבל כל המצות אבל אמר להב"ד שאף שמקבל עליו כל המצות יודע שלא יוכל לעמוד בנסיון ליהרג כשיאנסוהו בדברים שהדין הוא שיהרג ולא יעבור, שנחשב קבלת מצות מאחר שקבלה חיוב המצות לקיימם כשיהיה לה באפשר שהוא שלא תהא אנוסה, ומה שתעבור הוא מפני שאין בכחה לעמוד בנסיון אף שברצונה לקיים המצוה ולא לעבור, חדא דהרי קבלת כל ישראל המצות בשעת מתן תורה הא לא כל ישראל היו כאברהם אבינו שהיה יכול לעמוד בנסיונות והיתה נחשבת קבלתם בנעשה ונשמע קבלה. שנית דהא גר שנתגייר משום אישות ומשום שלחן מלכים איפסק ביבמות דף כ"ד ע"ב דכולן גרים הם, והא ברור לכל שגרים כאלו לא קבלו ליהרג ונהי שקבלת מצות נחשבה אף כשכל הקבלה היתה בשביל אישות ובשביל שלחן מלכים אבל הא ודאי יש להצריך אותה קבלת מצות שצריך שנתגייר לשם שמים וכשכל הגרות היה בשביל איזה דבר הא ליכא אפילו גרות אחת מאלו שיקבלו ליהרג ולא לעבור, וא"כ משמע שאף כשלא קבל למעשה ליהרג בדברים שיהרג ולא יעבור נמי הוא קבלת מצות שסגי לגרות, שלישית דביבמות דף מ"ז ע"ב שדריש הגמ' מקראי דברות שאמרה באשר תמותי אמות לארבע מיתות שנמסרו לב"ד שהוא דבר הנקל לקבל יותר מכל דבר דכל מי שאינו עובר לפני עדים ובהתראה ובקבלת התראה שאף רשעים גמורים לא אירע ברובם שנתחייבו מיתה בב"ד, וכדתנן במכות דף ז' ע"א דאף אחד בשבוע לא אירע בסנהדרין שהרגו נפש דהא סנהדרין ההורגת אחד בשבוע נקרא חובלנית, והיה להו לדרוש הדברים דיהרג ולא יעבור שאמרה לרות שיש דברים שצריך ליהרג עליהם שזה הוא דבר קשה, וכדאומרים להגר עון לקט שכחה ופאה מטעם שהוא דבר קשה לפני גר מטעם דארחב"א א"ר יוחנן ביבמות מ"ז ע"ב דבן נח נהרג על פחות משו"פ =משוה פרוטה= משום דקפדי על דבר מועט, שמטעם זה היה לן להודיע דין דיהרג ואל יעבור שהוא דבר קשה לקבל. **אלא צריך לומר דהוא מטעם שאף שלא יקבל זה הגר נמי הוא קבלה לגרות שלכן אף שיאמר שדבר כזה לא יוכל לקיים נמי יש לן לקבלו ולגיירו, וממילא אין צורך לומר לו וכשיתגייר וידע**

הדין אם ירגיש בעצמו שלא יוכל לעמוד בנסיון יזהר שלא יבא לידי כך, וגם במשך הזמן שיתחזק יותר בתורה ובמעשים יוכל גם לעמוד בנסיון.

(שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קח)

אחר כך הוא דן בנוגע לאחד שלא עומד בנסיון של ממון, וסבר הרב פיינשטיין שגם בכה"ג חל הגיור. וזאת משום שגם אונס ממון, הוא נסיון גדול, שמבואר בגמרא במסכת ברכות[3] שר' אלעזר אמר שכתוב בפרשת שמע "בכל לבבך, בכל נפשך ובכל מאדך", שיש לך אדם שממונו חביב עליו מגופו, ולכן התורה הזכירה גם "בכל מאדך" – "בכל ממונך". עוד מבואר בגמרא במסכת נדרים[4] שעניות נחשבת כמיתה. הרב פיינשטיין גם הסתמך על הראיות שהביא לדין מסירת הנפש, שבוודאי לא כל בני ישראל במעמד הר סיני היו במדרגה לעמוד בנסיון של הפסד ממון וכיוצ"ב. גם אלו שמתגיירים לשם אישות ובשביל כבוד מלכים, בוודאי לא מתגיירים על דעת שיהיו עניים ויצטרכו למסור את ממונם על קיום המצוות.

הערות על תשובת הרב משה פיינשטין זצ"ל

נלענ"ד, שיש להעיר מספר הערות על דברי הרב פיינשטיין:

א- במעמד הר סיני, בני ישראל לא אמרו בפירוש שמקבלים את התורה ומצוות על דעת שלא ימסרו את נפשם למיתה בעת נסיון. אפילו אם נאמר שהיו חלק מעָם ישראל שקיבלו את התורה ומצוות על דעת שלא ימסרו את עצמם למיתה, בכל זאת, לא אמרו כן בפירוש. יש מקום לחלק בין שהגר אומר בפירוש שלא מקבל, ובין שלא אומר בפירוש, כפי שיש אחרונים שחילקו בדין מקבל עליו כל התורה כולה, חוץ מדבר אחד[5]. אך, יכול להיות שהרב פיינשטיין סבר שבמעמד הר סיני היה ידוע שעל דעת כן מקבל את המצוות, ולכן נחשב כמו שאומר בפירוש כן. כבר כתבתי במקום אחר בנוגע לדין קבלת מצוות בגיור, שאפילו אם אומר שמקבל תורה ומצוות, אם ידוע שלא מתכוון

[3] סא, ע"ב.
[4] ז, ע"ב.
[5] עיין במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור", מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

לשמור תורה ומצוות, אמירתו אינה נחשבת כקבלת מצוות. לא אומרים דברים שבלב לא הוי דברים כשדברים גלויים וידועים לכל אחד. שאז נחשב דברים שבלב ובלב כל אדם[6].

ב- גם על הראיה השניה יש לומר אותה השגה שכתבתי בהערה א', שהרי לא אמרו בפירוש שעל דעת כן מקבלים את התורה ומצוות. יש עוד מקום לומר, שאפילו שמתגייר לשם אישות, בכל זאת, הוא גמר וקיבל, ומתגייר בלב שלם. הוא מקבל עליו את המצוות בלב שלם, ואפילו למסור את נפשו. במאמר אחר[7] הבאתי שביאר הריטב"א[8] ועוד מספר אחרונים[9], שעל אף שמתגייר לשם אישות, בכל זאת, יש קבלת מצוות בלב שלם, כיון שיודע שאם לא יקבל עליו את המצוות, לא יוכל לישא את האשה. אם כן, אולי יש לומר אותם הדברים, גם לעניין קבלת מצוות בעת נסיון.

ג- מובא במסכת גרים[10]: "הרוצה להתגייר אין מקבלין אותו מיד אומרים לו מה לך להתגייר והלא אתה רואה את האומה הזאת נמוכה וכפופה ושפילה מכל האומות וחולאים ויסורים באים עליהן וקוברין בנים ובני בנים ונהרגין על המילה ועל הטבילה ועל שאר כל המצות ואינם נוהגים בפרהסיא כשאר כל האומות". מדובר על שעת הגזירה שמוסרים את נפשם על המצוות, נראה שהגר צריך לקבל עליו את כל מה שנאמר לו. צריך לקבל על עצמו למסור את נפשו לקיום התורה.

יש עוד מקום לפקפק בדברי הרב פיינשטיין, על פי הסברא שלו[11] בביאור הדין שאחד שמקבל עליו את כל התורה כולה, חוץ מדבר אחד, הגיור לא חל. הוא טען שיש חסרון מחמת שאינו צייתן. בגיור, הגר צריך לקבל עליו את דבר ה'. נראה לי, שאם הגר לא מקבל עליו שמירת תורה ומצוות בעת נסיון, יש בכך סימן לאי צייתנות. אין ללמוד מדין בני ישראל לדין גר, כפי שכתב הרב יצחק שמעלקיש זצ"ל, בשו"ת "בית יצחק"[12], שבני ישראל היו מוכרחים לקבל את התורה והמצוות ולכן שם אין חסרון בקבלת המצוות.

[6] עיין במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור", מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.
[7] במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור", מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.
[8] מסכת יבמות כד, ע"ב.
[9] עיין שו"ת "דבר אברהם", חלק ג, סימן כח.
[10] א, א.
[11] יורה דעה, חלק ג, סימן קח.
[12] יורה דעה, סימן ק; הבאתי את דבריו במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור", ספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

לדעתי קשה מאוד הסברא שאפשר לגייר נכרי שלא רוצה לקבל עליו את המצוות בעת נסיון, שהרי יש לומר שהוא בגדר "גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד". הרי יש מצוה של קידוש ה' – דהיינו מסירת הנפש על קיום המצוות. דין יהרג ואל יעבור בג' מצוות (עבודת כוכבים, גילוי עריות ושפיכות דמים) ובשעת השמד יש חיוב ליהרג על קיום כל המצוות. ואם אינו מקבל עליו חיוב הנ"ל, אין כאן קבלת מצוות שלמה. לכן, בוודאי לכתחילה אין לקבלו, יש רק לדון אם בדיעבד הגיור חל.

ועלי לציין שלאחר כתיבת דברים אלו ראיתי שמספר רבנים חלקו על דברי הרב משה פיינשטיין בפסיקה זו. בעל ספר "גירות כהלכתה" (עמ' כ) תמה על דברי הרב פיינשטיין וכתב: "ולענ"ד הדברים תמוהים דלפום ריהטא עליו לקבל עליו אף מצות עשה ד'ונתקדשתי בתוך בני ישראל'. ואינו יכול לתחום לעצמו תחומים חדשים שאינם תואמים את תחומי התורה. כך גם השיגו על דבריו בעל שו"ת "מגדל צופים" (חלק ב, סימן לו) והרב יצחק רלב"ג (בקובץ "תורה שבעל פה", כרך לט, עמ' עא). ונציין שבעל שו"ת "להורות נתן" (חלק ה, סימן סד) הסכים עם דברי הרב פיינשטיין במקרה של אונס נפשות, כיון שברמב"ם (הלכות יסודי התורה ה, ד) מבואר שהעובר ולא נהרג, עבר באונס ולא מלקים אותו. אבל, במקרה של אונס ממון, הרי הוא נקרא רשע, ולא נראה שנחשבת קבלה.

הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה

מבוא

הרב יוסף גולדברג שליט"א[1] דן במקרה שהופיע בפני בית הדין מר א' אפריקאי ממחוז ביאפרה אשר במדינת ניגריה באפריקה וביקש לאשר את יהדותו מאחר ששייך לשבט האיבוס שם. לטענתו הם נוהגים קצת מנהגים הדומים למנהגי יהדות ולכן הוא טוען שהם יהודים. בית הדין לא הסכים לאשר את יהדותו מכיון שכל האפריקאים הגרים שם מוחזקים לנו כנכרים גמורים. לאחר כשנה הוא חזר לאחר שלמד בארץ ישראל דיני ישראל והופיע עמו אחד הרבנים שלימד אותו את ההלכות והעיד על ידיעותיו וכוונתו האמיתית להיות יהודי. מדובר על רב אורטודוקסי וכשר לכל דבר. כשבית הדין התחיל בתהליך הגיור ואמרו לו מה ראית שבאת להתגייר וכו', הוא ענה לפתע: שהוא איננו נכרי אלא יהודי. בית הדין שאל אותו האִם הוא מוכן להתגייר מספק שמא הוא נכרי, ועל ידי הגיור יהפוך מנכרי ליהודי. אולם, הוא סירב בתוקף ואמר שהוא מאמין שהוא יהודי. אמנם, הוא מוכן לקבל על עצמו את כל המצוות שבתורה וכן הוא מוכן למול ולטבול לשם יהדות. אך, אינו מוכן להצהיר שהוא הופך מנכרי ליהודי כי הוא בטוח שהוא יהודי מלידה אלא שמוכן מעתה להיות יהודי יותר שלם.

השאלה נשאלת, האם אפשר לגיירו? כדי לברר שאלה זו עלינו לעיין בעוד מספר שאלות:

1. מהי משמעות הגיור?
2. מה הדין במקרה שאחד שימול, או טבל לא לשם גיור אלא מחמת מצוה? כלומר, נימול כיון שחשבו שהוא יהודי, ונימול כמו כל יהודי. וטבל מחמת טומאת קרי. האם יכולות המילה והטבילה לעלות לגיור, או שצריך כוונה לשם גיור?

[1] במאמרו בשורת הדין, כרך ג, דברים שמעכבים בגירות.

עזיבת עמו

הרב יוסף גולדברג ציין לדברי הרמב"ם:

> וכן לדורות כשירצה הגוי להכנס לברית ולהסתופף תחת כנפי השכינה ויקבל עליו תורה צריך מילה וטבילה והרצאת קרבן.
>
> (הלכות איסורי ביאה יג, ד)

הרמב"ם כתב שגר צריך להיכנס לברית, להסתופף תחת כנפי השכינה וגם לקבל עליו תורה. החלק הראשון אינו קבלת מצוות, אלא על כך כתב בסוף "ויקבל עליו תורה". בחלק הראשון הגר צריך לעזוב את עמו, את דרכיו הקודמות ולהיכנס תחת כנפי השכינה. לעזוב את עמו הקודם, ולהיכנס לרשות הקב"ה. כמו שהצורך בקבלת תורה ומצוות מעכב גיור, כך הצורך לעזוב את עמו מעכב את הגיור.

אם כן, אחד שחושב שהשבט שממנו הוא בא הוא שבט יהודי ולא רוצה לעזוב את השבט כיון שאנשי השבט הם יהודים [לפי דעתו], וימשיך במנהגיהם, הרי הוא בוודאי לא עוזב את דרכיו הקודמות. הוא לא נחשב שבא להסתופף תחת כנפי השכינה שהרי צריך לחסות תחת כנפי השכינה בלבד וזהו עיקר הברית, מה שאין כן אם בנוסף לכך עדיין קשור לדרכו הקודמת.

נלענ"ד, שיש להשיב על הבנה זו. כיון שכוונת הרמב"ם להסתופף תחת כנפי השכינה ולא תחת עבודה זרה. הרמב"ם מדבר באופן שהאדם עבד עבודה זרה, ועכשיו הוא עוזב את העבודה זרה ונכנס תחת כנפי השכינה. אם הוא חושב ששבטו הקודם יהודים והם אכן מתנהגים כיהודים, אין כאן אי הסתופפות תחת כנפי השכינה. אם שבטו לא מתנהג כהלכה והוא מתכוון להמשיך בדרכיהם ולא לשמור תורה ומצוות, אי אפשר לגיירו משום שאין כאן קבלת מצוות. אבל, נראה שלא על כך מדובר. לא מדובר שהוא מתכוון שלא לשמור תורה ומצוות כפי ההלכה. כפי שהעיד הרב, כוונתו אמיתית בשמירת תורה ומצוות. לכן, לא מובן לי מדוע אי אפשר לגיירו?

אולם, יש מקום לומר שאי אפשר לגיירו מסיבה אחרת: כיון שהוא לא רוצה להתנתק משבטו ושבטו לא מתנהג כהלכה ולא שומר תורה ומצוות כיהודים, יש לחוש שיחזור לסורו וילמד מדרכיהם ויעזוב את שמירת תורה ומצוות. לכן, אי אפשר לגיירו כאשר יש חשש סביר שבסוף לא ישמור תורה ומצוות. נוסף על כך, יש חשש שירצה להתחתן עִם אחת מבנות השבט, ובוודאי אסור לו לישא אותה שהיא נכריה.

ברית מילה לשם מצות מילה ולא לשם גרות

1. חקירה בחיוב ברית מילה בגיור:

יש לחקור האִם הצורך בברית מילה בגיור הוא משום שהגר נהיה יהודי, וכיון שכל יהודי צריך לעשות ברית מילה לכן גם הגר צריך לעשות ברית מילה, או שהברית מילה בגיור נצרך לעצם הגיור? הגר צריך לבצע את הברית מילה לא בגלל **שהוא הופך ליהודי**, אלא **כדי להפוך להיות יהודי** הוא צריך לבצע ברית מילה.

נפק"מ בחקירה זו היא השאלה שעומדת במוקד מאמרנו, מה הדין במקרה שאחד נימול משום שחשבו שהוא יהודי ולבסוף נתגלה שהוא נכרי. האִם הברית מילה עולה בשביל הגיור, או שהוא יצטרך הטפת דם ברית? שאלה זו עמדה במוקד הויכוח בדינם של האתיופים שכבר נימולו באתיופיה והשאלה נשאלה האִם הם צריכים לבצע הטפת דם ברית? שהרי מספק שהם נכרים הם צריכים לעבור גיור. הברית מילה שביצעו באתיופיה לא היתה לשם גיור, אלא משום שחשבו שהם יהודים.

2. טבילה לנדותה:

לכאורה, שאלה זו תלויה במחלוקת ראשונים בנוגע לביאור הסוגיא במסכת יבמות:

> עבדיה דרבי חייא בר אמי אטבלה להיא 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)

נחלקו הראשונים בפירוש דברי הגמרא "מי לא טבלה לנדותה". איך תועיל הטבילה לנדותה הרי צריך טבילה בפני בית דין? יש להוסיף עוד שאלה שהרי היא לא טבלה לשם גרות, היא טבלה לשם נידות.

התוס׳[2] הביא שני פירושים לביאור דברי הגמרא:

1. הצורך בבית דין מעכב רק בקבלת מצוות, אבל לא בטבילה. דהיינו, בדיעבד אם לא טבל בפני בית דין אבל קיבל את המצוות בפני בית דין, הגיור חל.

2. כיון שידוע לכל שהיא טובלת לנדותה, אז נחשב כאילו שיש עדים שעומדים שם בעת שהיא טובלת.

התוס׳ לא קיבל את הפירוש השני משום שטבילת נידה היא בלילה וטבילת גיור צריכה להיות ביום. הרא״ש[3] הביא את סברת היש מפרשים (התירוץ השני), והקשה על דבריהם כמו שהקשה התוס׳, אך הביא שני תירוצים בשם ר׳ מאיר:

א- הגרות נקראת ״משפט״, ומכאן חז״ל למדו שיש לעשות את הגיור בפני בית הדין, בפני שלשה דיינים. אך, לא למדו מכך את כל פרטי הדינים שקשורים ל״משפט״. לכן, על אף שלא דנים בלילה, בכל זאת, בנוגע לגיור אפשר בדיעבד לגייר בלילה. נראה שכוונת דבריו שחיוב טבילה ביום אינו דין דאורייתא אלא דרבנן[4].

ב- קבלת מצות נחשבת כתחילת דין, טבילה היא כגמר דין. לכן, רק מדרבנן יש חיוב לכתחילה לטבול ביום ולא בדיעבד, אך בדיעבד מותר לטבול בלילה.

נראה שר׳ מאיר הסכים עם סברת היש מפרשים שידיעה ברורה נחשבת כעשיית מעשה בפני בית הדין. התוס׳ ור׳ מאיר לא מתייחסים לשאלה השניה, אלא הם מתייחסים לשאלה הראשונה. כדי להשיב על השאלה השניה נעיין בדברי הרשב״א שכתב:

> ואיכא למידק דהא אמרינן התם בפרק החולץ ההוא דהוו קרו ליה בר ארמאי אריב״ל מי לא טביל לקריו ההוא דהוו קרו ליה בר ארמיתא אמר רב אסי מי לא טבלה לנדתה דאלמא אף בטובל בינו לבין עצמו ה״ז גר דאין סברא לומר שטבל לקריו בפני שלשה ואף היא לא טבלה לנדתה בפני ב״ד שאינן רגילין בכך, ועוד דא״כ אמאי קרו להו בני ארמאי, והרבה תירוצים נאמרו בזה, ובתוס׳ אמרו דאין עכוב בשלשה אלא בקבלת מצות אבל לאחר שקבל עליו

[2] מסכת יבמות מה, ע״ב, סוף העמוד.
[3] מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא.
[4] גם ר׳ יואל סירקיס זצ״ל (בספרו ״בית חדש״, יורה דעה רס״ח, ג) ביאר בדעת הרמב״ם שחילק בין טבילה בפני בית דין, ובין טבילה בלילה. הרמב״ם כתב שהצורך בטבילה בבית דין מעכב. אבל, הצורך לטבול דווקא ביום לא מעכב. אפילו אם טבל בלילה הגיור חל. ר׳ יואל סירקיס ביאר שהחיוב לטבול ביום, הוא רק דין דרבנן.

מצות בפני ב"ד אע"פ שטבל בינו לבין עצמו ה"ז גר ואלו כבר קבלו עליהם מצות בפני ב"ד אלא שלא טבלו בפני ב"ד ומשום כך קרו להו בני ארמאי דס"ל דכיון דטבילה מתנאי הגירות ומעכבת בו כדאמרינן התם אינו גר עד שימול ויטבול אף היא תצטרך ג' ואמר להו ריב"ל וכן רב אסי דאינו צריך, והא דאמרי' התם שהי כאן ונטבלינך למחר ואתמר עלה ש"מ גר צריך ג' דאלמא אף בטבילה כן, ותו דאמרי' התם נתרפא מטבילין אותו מיד ושני תלמידי חכמים עומדין לו על גביו ואקשינן עלה והא"ר חייא בר אבא גר צריך ג' וא"ל ר' יוחנן לתנא תני ג', י"ל דהתם לכתחלה ולמצוה מן המובחר **אבל בדיעבד אפילו טבל בינו לבין עצמו לשם דת משה ויהודית עלתה לו טבילה**.

(מסכת קידושין סב, ע"ב)

מבואר מדבריו שטבילה לשם דת משה ויהודית מועילה, אפילו שהיא אינה טבילה לגרות. נראה שכך גם סבר התוס' ביישוב הראשון. כלומר, התוס' סבר שלא צריך טבילה בפני בית דין. אבל, עדיין נשארת השאלה הרי היא לא טבלה לשם גרות אלא לשם נידות. לכן, צריך להשיב שגם טבילה לנידות מועילה לגרות. כך בוודאי סברו היש מפרשים שהובאו בתוס' וכן ר' מאיר.

לרי"ף, יש הסבר מעניין לדין של זו שטבלה לנדותה וזה שטבל לקריו:

ואי קשיא לך ההיא דרבי יוחנן דאמר גר צריך שלשה מ"ט משפט כתיב ביה וקי"ל דהלכתא היא לא קשיא הא דרב אסי ודרבי יהושע בן לוי דיעבד הוא דלא פסלינן לבריה הואיל וטבל לשם קריו **דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל לשם קריו** והא 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 לנדותה אינה מועילה לטבילה לגרות, אלא מוכיחה שהיא גיורת. כלומר, שטבלה כדין בפני בית דין. כך רואים מהסברו בזה שטובל לקריו - שאם לא היה גר לא היה טובל לשם קריו.

ההבנה של הרי"ף באה בניגוד למה שהובא לעיל בדברי התוס' והרא"ש שהטבילה לנדותה היא בעצמה טבילה לגרות, כפי שגם הבין רש"י[5]: "מי לא טבלה לנדותה - **ואותה טבילה עולה לה לטבילת גרות** דדת יהודית היא".

אבל, הרמב"ן ביאר את דעת הרי"ף אחרת. לפיו, הטבילה לנדותה פעלה בתור טבילה לגרות. ראשית הוא דן בביאור דברי הרי"ף בנוגע לקבלת מצוות בפני בית דין. לכאורה, משמע מדברי הרי"ף שהוזכרו לעיל שאין צורך בקבלת מצוות בפני בית דין. הרמב"ן אינו מקבל הבנה זו והקשה עליה מספר קושיות. לכן, 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 לבד בלי נוכחות בית דין, הוא כשר ולא פוסלים זרעו. אך, לא משיאים לו בת ישראל עד שיטבול בפני שלשה. כיון שלכתחילה צריך שיטבול בפני שלשה:

> **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.
>
> (חידושי הרמב"ן, מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה וכו'[6])

לפי הבנתו מוכרחים לומר שהטבילה לנידות פעלה כטבילה לגרות, ולכן הזרע כשר, אבל לא משיאים אותה לבן ישראל. הטבילה לנידות לא פעלה בתור הוכחה כפי שביארתי לעיל.

גם ר' יעקב בן אשר זצ"ל (בעל ה"טורים") ור' יוסף קארו זצ"ל (בעל ה"שולחן ערוך"[7]) ביארו בדעת הרי"ף כדעת הרמב"ן. לכן, הם כתבו בדעת הרי"ף, שאפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, אסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה. הם הבינו שהטבילה לנידות פעלה בתור טבילה לגרות. שהרי אם הם הבינו שהטבילה לנידות היא הוכחה שהתגיירה כהלכה, דהיינו שטבלה בפני בית דין, אז איך למדו שמועילה טבילה בפני שנים ולא צריך טבילה בפני בית דין? הרי לפי ההבנה שמדובר על הוכחה היא אכן טבלה בפני בית דין.

[5] מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה וכו'.

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

[7] יורה דעה רסח, ג.

הרב יואל סירקיס זצ"ל[8] ביאר בדעת הרי"ף, שסבר שבכה"ג שהוחזק לנו בכשרות שראינו אותו נוהג בדרכי ישראל ועושה כל המצוות, נחשב כאילו שבאו ב' עדים והעידו שנתגייר בבית דין פלוני כראוי. הרי"ף הבין שבוודאי הטבילה לקריו לא מועילה כטבילה לגיורו. אפילו אם היתה בפני ב' אנשים, אלא הטבילה לקריו היא הוכחה שוודאי נעשה גר גמור מקודם בבית דין. אף על פי שיש כאן חזקה, בכל זאת, הרי"ף סבר שלכתחילה לא נוהגים בו מנהג גר, וזאת משום שלא סומכים על החזקה איפה שאפשר לברר. לכן, לגבי קבלת בני הגר נחשב כדיעבד וסומכים על החזקה. אך, הוא העיר שנראה שבעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך" לא פירשו כדבריו, שהרי לפי דבריהם אפילו שלא הוחזק בכשרות, בכל זאת, הולד כשר, אפילו שטבלה רק בפני שנים.

גם ר' דוד הלוי, בספרו ה"טורי זהב",[9] הבין בדעת הרי"ף כפי שהבינו בעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך" בדעת הרי"ף. לפי הבנתו הטבילה לנדותה פעלה כטבילה לגרות, ולכן חלק על דברי ר' יואל סירקיס שהסביר שלדעת הרי"ף צריך שהיא תטבול קודם לכן בפני בית דין, והטבילה לנדותה היא רק הוכחה. הוא הסביר כשכתב הרי"ף "דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל", כוונתו שאם לא היה בדעתו באותה שעה להתגייר, לא היה טובל לקריו.

ההבנה הזאת בביאור דברי ר' יעקב בן אשר ור' יוסף קארו בדעת הרי"ף, מבוארת על ידי הרב שלמה ליפשיץ זצ"ל (בשו"ת "חמדת שלמה"[10]) והרב עובדיה יוסף זצ"ל (בשו"ת "יביע אומר"[11]).

אך, יש לציין שר' יוסף בן דוד אבן לב (בשו"ת "מהר"י בן לב"[12]) ור' אליהו בן חיים (בשו"ת 'מהראנ"ח'[13]) נקטו כביאור ר' יואל סירקיש. ר' אהרן בן יוסף ששון (בשו"ת "תורת אמת"[14]) הביא את שני הביאורים, אך הוא נקט כביאור הרב יואל סירקיש[15].

[8] בספרו "בית חדש" שם.
[9] יורה דעה רסח, ח.
[10] יורה דעה, סימן כט.
[11] חלק א, יורה דעה, סימן יט.
[12] חלק א, סימן יב.
[13] סימן צב.
[14] סימן כ.
[15] יש לציין שמדברי הירושלמי (מסכת קידושין, פרק ג, הלכה יב) משמע כדברי בעל ה"טורי זהב", ששם כתוב: "דתני בר קפרא גר שמל ולא טבל הרי זה כשר. שאין גר שלא טבל לקירויו. וקשיא עלת לו טומאה קלה מטומאה חמורה. אמר רבי יוסי בי ר' בון כיון שזו וזו לשום קדושת ישראל עלת לו".
הרי אם נאמר כדברי ר' יואל סירקיס, שהטבילה לקריו מועילה כהוכחה שטבל לגרות בפני בית דין, אם כן, מה שאלת הגמרא איך עולה טומאה קלה לטומאה חמורה? הראיה הזו, הביא ר' יצחק אלחנן ספקטור זצ"ל (בשו"ת "עין יצחק", חלק א, אורח חיים, סימן ב). אך, כתב שמדברי הרמב"ם משמע כשיטת ר' יואל סירקיס.

אם כן, מתבאר לנו שיש מחלוקת בין האחרונים בביאור דברי הרב אלפסי אם טבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור. כלומר, יש אחרונים שסברו שהטבילה אינה מעכבת את הגיור, רק לכתחילה לא נושאים גיורת שלא טבלה בפני בית דין. אבל, בדיעבד אם נשא גיורת שלא טבלה בפני בית דין ונולד ילד, הילד מותר לבוא בקהל ישראל. אך, יש אחרונים שסברו שלדעת הרב אלפסי אינה מועילה טבילה שלא בפני בית דין אפילו בדיעבד, והנכרי נשאר בנכריותו ואין הגיור חל. אלא, במקרה שטבלה לנדותה, אז יש הוכחה שהתגיירה כדת וכדין וטבלה בפני בית דין. גם מתברר לנו שאפילו שיש ידיעה ברורה שהיא טבלה, בכל זאת, הידיעה הברורה אינה מועילה. דהיינו, הרב אלפסי לא נקט כדעת היש מפרשים בתוס׳ שסבר שמועילה ידיעה ברורה.

״המרדכי״[16] כתב כעין דברי הרי״ף, אך הוסיף על דבריו. הוא הקשה על דברי הרי״ף שסבר שזאת שטבלה לנדותה לא כשרה להינשא, שמשמע מדברי הגמרא שהכשירו גם את האֵם. לכן, הוא סבר שגם האשה כשרה, והסביר שמדובר שהיא נהגה מנהג יהודית, ונהגה כן קודם טבילת הנדה. לכן, היא כשרה להינשא.

נראה שהסביר שכיון שנהגה מנהג יהודית, אז היתה לה חזקה שהתגיירה כהלכה. בכך הסביר את הסיפור של זה שאמר שהוא התגייר בינו ובין עצמו[17], ששם הוא לא נהג מנהג יהדות, לכן הוא פסל את עצמו.

ר׳ יואל סירקיס[18] ביאר את דעת ה״מרדכי״ כדעת הרי״ף כפי שביארו. אבל, הרב יעקב ניסן רוזנטל זצ״ל, בספרו ״משנת יעקב״[19] רצה לבאר את דעת ה״מרדכי״ כדעת היש מפרשים שהובאה לעיל. המרדכי סבר שנוהגת ביהדות בפהרסיא, ולכן נחשבת טבילת הנידות והקרי לטבילת גרות בפני ג׳.

אכן, נראה כדברי הרב רוזנטל, כיון שה״מרדכי״ הביא ראיה לדבריו מזה שאמר שהתגייר בינו ובין עצמו, שמשמע שגם בדיעבד הוא פסול, וביאר ה״מרדכי״ ששם לא נהג מנהג יהדות. משמע שאם היה נוהג מנהג יהדות, אפילו לדבריו, לא היה פסול, אפילו שנתגייר בינו ובין עצמו. הרי אם נאמר שכל מנהג יהדות מועיל כהוכחה שהתגייר כהלכה, הרי כאן טוען שלא התגייר כהלכה. אלא, צריכים לומר שמנהג יהדות פועל בתור הגרות, משום שנחשב ידיעה על קבלת מצוות וטבילה.

[16] מסכת יבמות, רמז לו.
[17] מסכת יבמות מז, ע״א.
[18] יורה דעה רסח, ג.
[19] אב״ד לשעבר של הבית דין בחיפה. הלכות איסורי ביאה יג, ט.

יש לציין שגם ר׳ שמעון בן צמח דוראן, בשו״ת ה״תשב״ץ״, כתב כדברי ה״מרדכי״, ומשמע מדבריו שהגיור מתבצע על ידי כך שנוהג דרכי יהדות. הטבילה לא פועלת בתור הוכחה אלא בתור טבילה לשם גרות:

> ומה שאמרו בגמרא מי לא טבלה לנדותה, זה הוא באשה שהיא נוהגת כמנהג היהודים והיו חוששין לבניה מפני שלא טבלה טבילת גרים **ואמרו כיון שהיא נוהגת מנהג יהדות וטובלת לטהרת נדתה אותה טבילה עלתה לה לטהרת גרות לפי שהיא טבילה של מצוה** אבל אשה שהיא מוחזקת ישמעאלית מפני טבילה אחת שנעשית בצנעא שהיא כטובלת ושרץ בידה אינו מוציא אותה מחזקתה.
>
> (חלק ג, סימן רכז)

3. עיון בשיטת ר׳ משה בן מיימון:

דברי הרמב״ם זוקקים עיון מיוחד. הרמב״ם כתב בספרו ״היד החזקה״:

> גיורת 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.
>
> (הלכות איסורי ביאה יג, ט)

דברי הרמב״ם מסבירים את הדין של זאת שטבלה לנדותה וזה שטבל לקריו. הוא ביאר שהטבילה לנדותה היא הוכחה על גרותה, שהתגיירה כהלכה. אם ידוע שהיא לא טבלה בפני בית דין, אין גרותה גרות. כפי שהובא לעיל צריך שהטבילה תהיה בפני ג׳.

דברי הרמב״ם הם כפי הבנתו בדעת הרב אלפסי, ושונים מהבנת הרמב״ן בדעת הרב אלפסי. אבל, יש לדון בדעת ר׳ משה בן מיימון בדין הטבילה, כיון שהוא פסק:

> גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול

בפני שלשה והואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא בי"ט ולא בלילה ואם הטבילוהו הרי זה גר.

(הלכות איסורי ביאה יג, ו)

בתחילה כתב שצריך לטבול בפני ג', ולכן אין לטבול בלילה. אולם, הוא סיים, שאם טבל בלילה, הוא גר. השאלה אם יש ללמוד מכך, גם לעניין בית דין, שבדיעבד אם טבל שלא בפני בית דין, הוא גר.

בהלכה אחרת הוא כתב שטבילה בפני שנים לא מועילה: "טבל בינו לבין עצמו ונתגייר בינו לבין עצמו ואפילו בפני שנים אינו גר". נראה שנקט שלעניין טבילה, צריך בית דין, והטבילה בפני בית דין היא לעיכובא.

הרמב"ן[20] הבין בדברי הרמב"ם כפי שכתבתי שהטבילה לנדותה לא פועלת בתור טבילה לגיור, אלא הוכיחה שהתגיירה קודם לכן. אך, לרמב"ן לא היה לו נוח בהבנה זו כיון שלפי זה, לא יובן מדוע הגמרא הזכירה דווקא טבילה וכי לא שמר שבת אחת וכו', שיותר קל לדעת ששמר שבת. וכן טבילה לקריו הוא דבר שלא כל אחד עושה.

ר' וידאל די טולושא, בספרו ה"מגיד משנה"[21], יישב במקצת את קושיית ר' משה בן נחמני וכתב שאולי ר' משה בן מיימון סבר שצריך שידוע שטבלו לאיזה דבר, כלומר לנדותה או לקריו. הסיבה לכך, היא משום שהטבילה היא אחת מענייני הגרות.

צריך עיון בהסבר הדברים, מה הצורך בכך? הרי הטבילה הזו במילא לא מועילה בתור טבילה לגיור, כיון שלא היתה בפני בית דין.

ר' יואל סירקיש, בספרו ה"בית חדש"[22], הבין שר' משה בן מיימון נקט כדעת הרב אלפסי, כפי הביאור שביאר לעיל בדעת הרב אלפסי. וכן, ביארו ר' יוסף בן דוד אבן לב (בשו"ת "מהר"י בן לב"[23]), ר' אליהו בן חיים (בשו"ת "מהראנ"ח"[24]), ר' אהרן בן יוסף ששון (בשו"ת "תורת אמת"[25]) ור' חיים עוזר גרודזינסקי (ב" שו"ת אחיעזר"[26]).

[20] בחידושיו למסכת יבמות, דף מה, עמוד ב, ד"ה מי לא טבלה וכו'.
[21] הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה ט.
[22] יורה דעה, סימן רסח, סעיף ג.
[23] חלק א, סימן יב.
[24] סימן צב.
[25] סימן כ.
[26] חלק ג, סימן כז.

יש לציין שעוד ראשונים רבים נקטו כדעת ר׳ משה בן מיימון שטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור[27].

4. עיון בדעת ר׳ יוסף קארו:

צריך עיון בהבנת ר׳ יוסף קארו בביאור דעת הרמב״ם. הרי ר׳ יוסף קארו, בספרו ה״שולחן ערוך״, צירף את דעת הרמב״ם לדעת הרי״ף:

> כל ענייני הגר, בין להודיעו המצות לקבלם בין המילה בין הטבילה, צריך שיהיו בג׳ הכשרים לדון, וביום (תוס׳ וראי״ש פ׳ החולץ). מיהו דוקא לכתחלה,

[27] ר׳ יוסף חביבא (בספרו ״נמוקי יוסף״, מסכת יבמות, דף טו, עמוד ב-מדפי הרב אלפסי, ד״ה מי לא וכו׳) דן בסוגיא במסכת יבמות בזו שטבלה לנדותה, ודן איך הועילה הטבילה? הרי מבואר בגמרא שצריך בית דין. בתחילה הוא הביא את היישוב שיש חילוק בין לכתחילה, ובין דיעבד. במקרה שהנכרי קיבל עליו את המצוות בפני בית דין ובפניהם הוא קיבל על עצמו ללכת לטבול, אז בדיעבד אפילו אם לא טבל בפני בית דין הגיור חל. מה שנאמר בגמרא שיש לטבול בפני בית דין, כוונת הגמרא שלכתחילה יש לטבול בפני בית דין. בדיעבד מועילה טבילה שלא בפני בית דין, כשקיבל על עצמו בפני בית דין שיטבול. ר׳ יוסף חביבא אינו מקבל הסבר זה, כיון שהרי הגיור צריך מילה וטבילה, ולכן צריכה הטבילה להיות בפני בית דין. לפיכך הוא נתן הסבר אחר לסוגיית הגמרא. ולדעתו, מדובר לגבי נכריה שטבלה בפני בית דין אבל היא טבלה לשם אישות. וכיון שטבלה לשם אישות, אז יצאה עליה לעז. ועל ידי כך שהיא טבלה לנדותה, נפל הלעז, שבכך הוכח שהיא מתגיירת לשם שמים. אם כן, דעת ר׳ יוסף חביבא כדעת הרמב״ם, שטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור; הריטב״א (בחידושיו למסכת יבמות, דף מה, עמוד ב) הסביר את הסוגיא בזו שטבלה לנדותה, שהיא טבלה בפני בית דין, אלא יצא עליה לעז משום שטבלה לשם אישות. אם כן, גם הריטב״א סבר שיש צורך לטבול בפני בית דין; ר׳ שלמה בן ר׳ שמעון דוראן (בשו״ת ׳הרשב״ש׳, סימן תסז) כתב: ״אם הדבר אמת שלא טבל אלא בפני שנים עדיין הוא גוי... ואפילו בדיעבד כתבו בספר מצות גדול ובספר יורה דעה שאינו כלום. וכן יש להוכיח מדברי התוספות כדמקשו גבי דלותא הגיורת וכו׳ מי לא טבלה לנדתה והיא /והא/ טבילת נדה בלילה וטבילת גר הוי דין ואין דין בלילה, וקא מתרצי דנדה נמי ביום שמיני טבלה ביום אי נמי משום אריא וגנבי כדאיתא בפרק תינוקת וכו׳, ומדמתרצי הכי ולא מתרצי בדיעבד שרי משמע להו דאף בדיעבד לא הוי כלום. וכן יש להוכיח מדברי הרמב״ם ז״ל בפי״ג מהלכות איסורי ביאה. ואף האומרים דבדיעבד לא בעי ג׳, היינו שאם נשא אשה בדיעבד וילד בן שאין לפסול הבן, אבל להשיאו אשה ולנהוג בו כבוד ישראל עד שיטבול בפני ג׳, וכן היא דעת הריא״ף ז״ל והרמב״ן והרשב״א ז״ל, אבל בספר מצות גדול מבאר מהירושלמי שאף בדיעבד לאכשורי בבריה צריך ג׳ ״; ר׳ יהושע בועז לבית ברוך, בפירושו ״שלטי גבורים״ (מסכת יבמות, דף טו, עמוד ב-מדפי הרי״ף, אות ב) כתב: ״מדברי רבינו [הרי״ף] נראה כי בדיעבד שטבל בפני ב׳ הרי זה גר לענין דלא פסלינן לבריה. ומס״ק פסק דאפילו בדיעבד אינו גר עד שיטבול בפני ג׳ וכן כתב מיימון כסמ״ק. וטור כתב דבדיעבד נמי מל וטבל בפני ב׳ ובלילה הוי גר שמותר נמי בישראלית חוץ מקבלת המצות שמעכבת... לשון ריא״ז: וצריך טבילה בפני ג׳ שצריך להתגייר בבית דין. ונראה בעיני שאם מל בפני שנים וטבל בפני שלשה הרי זה גר״.

> אבל בדיעבד אם לא מל או טבל אלא בפני ב׳ (או קרובים) (הגהות מרדכי) ובלילה, אפילו לא טבל לשם גרות, אלא איש שטבל לקריו ואשה שטבלה לנדתה, הוי גר ומותר בישראלית, חוץ מקבלת המצות שמעכבת אם אינה ביום ובשלשה. **ולהרי״ף ולהרמב״ם, אפילו בדיעבד שטבל או מל בפני שנים או בלילה, מעכב, ואסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פסלינן ליה.**
>
> (יורה דעה רסח, ג)

דהיינו, הוא כתב שלדעת הרמב״ם והרי״ף צריך טבילה בפני בית דין, ואם טבל שלא בפני בית דין לא משיאים לו בת ישראל, אבל אם נשא הולד כשר. לכאורה, הבנה זו קשה, שהרי לדעת הרמב״ם טבילה בפני בית דין, היא לעיכובא כפי שהתבאר לעיל. אם לא התגייר בפני בית דין הוא עדיין נשאר נכרי. ובמקום שמדובר על בת שלא טבלה בפני בית דין, והלכה ונישאת ליהודי, הרי הולד לא יהיה כשר לבוא בישראל, כיון שהאֵם נכריה, שטבילתה לא הועילה משום שטבלה שלא בפני בית דין.

הרב עובדיה יוסף זצ״ל, בשו״ת ״יביע אומר״[28], ביאר בדעת ר׳ יוסף קארו שהוא צירף את דעת הרמב״ם לדעת הרי״ף רק לעניין שזה שטבל שלא בפני בית דין לא משיאים לו בת ישראל, ששניהם מסכימים בדין הנ״ל. אבל, הם חלקו לעניין שהבן כשר. הוא גם רצה להגיה בדברי ר׳ יוסף קארו, בספרו ה״שולחן ערוך״ ולכתוב הרמב״ן במקום הרמב״ם.

בסופו של דבר נראה שרבינו יעקב בן אשר (בעל ״הטור״) ור׳ יוסף קארו (בעל ה״שולחן ערוך״[29]) נקטו כדעת התוס׳ וסיעתם שחלקו על היש מפרשים. כיון שהם פסקו שלכתחילה צריך שתהיה המילה והטבילה בפני בית דין, אבל בדיעבד מועילה הטבילה שלא בפני בית דין, ואפילו שטבל לקריו או טבלה לנדותה. רק צריך שתהיה קבלת המצוות בפני בית דין.

למדים מדבריהם שלעניין קבלת המצוות צריך בית דין, אבל לעניין הטבילה לא צריך בית דין. דהיינו, רק לכתחילה צריך בית דין, ובדיעבד אם טבל שלא בפני בית דין, הגיור חל.

[28] חלק א, יורה דעה, סימן יט.
[29] יורה דעה, סימן רסח, סעיף ג.

5. טבילה לשם נידות ולא לשם גיור:

כפי שהובא לעיל יש מחלוקת בין הראשונים אם הטבילה לנדותה עלתה לטבילה לגיור, או רק כהוכחה שהתגיירה קודם לכן כהלכה. שיטת הרמב״ם, ר׳ יואל סירקיס ואחרונים רבים היא שהטבילה לנדותה מהווה הוכחה לכך שהתגיירה קודם לכן. אבל, הרמב״ן ועוד אחרונים רבים הבינו שהטבילה מהווה כטבילה לגיור. בשיטת הרמב״ן נקטו ר׳ יעקב בן אשר ור׳ יוסף קארו. לפי דבריהם הטבילה לנדותה פועלת בתור טבילה לגרות.

לכאורה, יש לומר ששתי השיטות הללו נחלקו בשאלה שהעליתי האֵם טבילה שלא נעשית לשם גיור, אלא לשם מצוה שיהודים חייבים בה, יכולה להועיל בתור טבילה לגיור, או שצריך טבילה לשם גיור? הרמב״ן נקט שאפילו שלא טבלה לשם גיור, בכל זאת, הועילה הטבילה. אבל, לדעת ר׳ יואל סירקיס ואחרונים רבים, אי אפשר שהטבילה תועיל לגיור כשאינה נעשית לשם גיור. טבילה לנדותה לא יכולה להוות טבילה לגיור. ומכך יש ללמוד גם לעניין ברית מילה, כשהמילה לא נעשתה לשם גיור אלא לשם יהדות.

אמנם, יש להעיר שיש מקום להבנה שגם לפי שיטת הרמב״ן טבילה לנדותה לא יכולה להוות כטבילה לגיור. כלומר, אם רק התכוונה לשם טבילה לנדותה הטבילה לא תועיל לגיור. אלא, היא טבלה לנדותה והתכוונה לשם טבילה לגיור. הרי ר׳ דוד הלוי (ב״טורי זהב״) הסביר כשכתב הרי״ף ״דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל״ כוונתו שאם לא היה בדעתו באותה שעה להתגייר, לא היה טובל לקריו. אם כן, מבואר שהטבילה לקריו היתה טבילה לגיור. אך, נראה מדברי התשב״ץ שלא צריך כוונה לגיור, אלא עצם הטבילה לנדותה מועילה לשם טבילה לגיור וכך גם משמע מדברי הרשב״א שהזכרתי לעיל.

גם לפי שתי השיטות שהובאו בתוס׳ הטבילה לנדותה מועילה לגיור ולא היתה הוכחה שהתגיירה מקודם לכן.

על פי מחלוקת זו יש לעיין בדין מילה. שכמו שיש ראשונים שסברו שהטבילה מועילה כטבילה לגיור אפילו שלא היתה טבילה לגיור אלא רק לנדותה, כך גם מי שנימול משום שחשבו שהוא יהודי מילתו תועיל גם בשביל הגיור.

אכן, הרב אשר וייס שליט״א[30] תלה את השאלה שדנו במאמרנו, במחלוקת הראשונים בביאור הסוגיא מי לא טבלה לנדותה, מי לא טבל לקריו. שלדעת הראשונים שהטבילה לנדותה מועילה לטבילה לגרות, כן יהיה דין בברית מילה. אך, לדעת הרמב״ם, שהטבילה לא מועילה לטבילה לגיור,

[30] מסכת שבת, סימן לד, אות א.

אלא היא רק הוכחה בעלמא, שטבל לפניכן. הרי גם במילה, צריך מילה לשם גרות. לכן, אם נימול לשם מצות ברית מילה, לא תועיל המילה ויצטרך הטפת דם ברית.

לכאורה, היה לנו להכריע הלכה למעשה שתועיל הברית מילה כיון שאנחנו פוסקים שטבילה לנדותה מועילה כטבילה לגיור. אך, נראה שאי אפשר להכריע כך, מכיון שלא ברורה שיטת ר׳ יעקב בן אשר ור׳ יוסף קארו, ויש מקום להסבירם כפי הבנת ה״טורי זהב״. שלפי הבנתו מדובר שטבל לשם גיור. נוסף על כך, קשה לחלוק על דברי הרמב״ם והאחרונים הרבים שלא הסבירו כך. הרי גיור הוא נושא מאוד חמור, ויש לחוש לדעות אחרות בעיקר כשמדובר על דעת הרמב״ם.

6. פסיקת האחרונים:

בשאלה אִם מילת נכרי שחשבו שהוא יהודי מועילה לשם גיור, נחלקו גדולי האחרונים. ראשית נעיר שנראה שהמחלוקת תלויה בשתי חקירות בנוגע למילת גר, שיתבארו בהמשך המאמר: א. האם הברית מילה של נכרי כמילת יהדות? שכמו שכל יהודי צריך להיות מהול, כך כל נכרי שבא להתגייר צריך למול את עצמו. או שהברית מילה של נכרי באה להסיר מן הנכרי טומאת הנכרים. ב. האם הברית מילה מסירה טומאה, או מוסיפה קדושה?

נתחיל עם דברי הרב יצחק יעקב רבינוביץ זצ״ל, בשו״ת ״זכר יצחק השלם״[31], שחקר האִם גדרה של המילה בגרות היא כמילה של יהדות. כלומר, והגר צריך לבצע ברית מילה כמו שיהודי צריך לבצע ברית מילה, או שהמילה של הגר באה להסיר אותו מטומאת הנכרים?

הוא הביא מספר הוכחות שיש בכך הסרת טומאת הנכרים:

א. מובא בגמרא מסכת כריתות[32] שבג׳ דברים נכנס הגר לברית: מילה, טבילה והרצאת דמים. משמע שמעשה המילה הוא מעשה טהרה, כמו הטבילה והרצאת הדמים [קרבן].

ב. יש דעות בין הראשונים שסברו שאחד שבא להתגייר, והוא מהול שלא לשם יהדות צריך הטפת דם ברית. אם נאמר שהמילה אינה באה להסיר טומאת הנכרים, אלא היא באה כדי שלא יהיה בר ערלה כשהוא יהודי, הרי לאחר שטבל אין לו ערלה.

ג. הגמרא במסכת יבמות[33] הביאה מחלוקת תנאים אם הגר צריך מילה וגם טבילה, או שמספיק אחד מהם. מובא שר׳ יהושע סבר שמספיקה טבילה בלי מילה, שלומדים מן

[31] סימן ג.
[32] ט, ע״א.

> האמהות שטבלו ולא מלו. אך, ר׳ אלעזר סבר שלא לומדים מן האמהות, כיון שלא לומדים אפשר מאי אפשר. אם נאמר שהצורך במילה הוא רק כדי שלא יהיה בר ערלה כשהוא נעשה יהודי, דהיינו כמו מילת יהודי, איך אפשר ללמוד מן האמהות?

אם כן, לפי דבריו לא תועיל מילה שאינה לשם גיור. דהיינו, שחשבו שהוא יהודי.

הרב משה פיינשטיין זצ״ל, בשו״ת ״אגרות משה״[34], נקט שאם מלו תינוק, כיון שחשבו שהוא ישראל וחייב במילה, והתברר שהוא נכרי, מועילה המילה לגיור הילד אם לאחר מכן ירצו לגיירו. הוא ביסס את הבנתו על פי הסוגיא ״מי לא טבלה לנדותה״ והבין שהוא הדין לעניין המילה. אולם, מדובר דווקא בגיור קטן שלא צריך ״דעת בית דין״. דהיינו, שהוא מתגייר על דעת אביו שאז נוח לו במה שאביו עושה ולא צריך ״דעת בית דין״. אבל, אם צריך ״דעת בית דין״ לא יועיל שיחשבו שהוא יהודי, כיון שאין ״דעת בית דין״.

אולם, מתשובה אחרת שלו משמע שצריך שהמילה תהיה לשם גרות. שם הוא דן בנוגע למילת גר קטן וכתב:

> נראה שיש לסמוך שלא להצריך הטפת דם ברית, כי יש לאמוד שהיו אנשים שהיו שם שנסתפקו שמא הוא משל נכרים, שלכן אף שלא חשבו כלום להיות בית דין, **אבל הא ידעו שתינוק הזה נימול להתנהג ביהדות שזה סגי למילה**... ואף שאולי יש קצת ספק שאולי כל אלו שהיו בשעת המילה האמינו שהוא משל יהודים..
>
> (שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן קכו)

בתשובה נוספת הוא הבין שלא מועילה המילה שנעשתה משום שחשבו שהוא יהודי בשביל מילה לגרות. אך, מדובר דווקא בגיור קטן, ששם צריך דעת בית דין לזכות לו. לכן, אם לא ידעו שהוא נכרי וצריך לגיירו ומלו אותו מפני שחשבו שהוא יהודי ונימול ככל יהודי, הרי לא זיכו לו ולכן לא מועילה המילה:

> ומצד שהאב לקח מוהל כשר למולו שהוא מצוה דישראל, אין לומר שיהיה זה ממילא מילה לגרות כדמצינו בטבלה לנדתה שהיא גיורת... הנה אף להסוברין כן, שייך זה רק בהגר עצמו שטבל משום שרוצה לעשות מצות טבילה כישראל, משום שקבל עליו להתגייר מועילה הטבילה גם לגרות. אבל מה

[33] מו, ע״א.
[34] יורה דעה, חלק א, סימן קנח.

> שהאב עושה עם הקטן קיום מצות מילה דישראל אינו כלום, דאינו יכול לעשות להקטן גר אם לא מדין זכיה על פי בית דין ועיין בהט"ז... שכתב בטעם הדבר שמועיל כשטבל לקריו, דאם לא היה בדעתו אז להיות גר לא היה טובל גם לקרי וטעם זה שייך רק בהגר עצמו ולא באחר שמלו וטבלו שאינו בעלים, אלא מדין זכיה שודאי צריך לפרש שעושה זה לעשותו לגר לטובתו ובלא זה יש לנו לומר דהאב טעה והיה סבור שמחוייב למולו ועשה זה לחובת עצמו ולא לטובת וזכות הקטן.
>
> (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכח)

גם לפי תשובה זו במקרה של מילת נכרי מבוגר תועיל המילה אפילו שחשבו שהוא יהודי.

תשובה אחרת[35] הוא נקט להקל אפילו במקרה של מילת גר קטן. לדעתו, מספיק שמלו אותו לשם יהדות, כמו זאת שטבלה לנדותה. לדעתו, אפילו אם לא היו ג׳ כשרים בשעת המילה, בכל זאת, יש לסמוך על פרסום שהולכים למול כדעת היש מפרשים בתוס׳[36] לעניין הידיעה שטבלה.

משמע מדברי הרב פיינשטיין שמספיק שמלים אותו משום שחושבים שהוא יהודי, לא צריך לדעת שמלים אותו לשם גיור. הג׳ אנשים שעומדים שם מועילים לבית דין.

הרב צבי שכטר שליט"א[37] תמה על דברי הרב פיינשטיין. לדעתו, אי אפשר להתגייר בעל כרחו של בית הדין, כיון שבית הדין עומד במקום הקב"ה שהוא הצד השני בכריתת הברית. אי אפשר לכרות ברית עִם השני על כרחו. לפיכך, הוא סבר שאם הבית דין לא מכיר שזה שטובל בפניהם טובל לשם גרות, טבילתו לא מועילה. לכן, כך גם הדין לעניין המילה. אם צריך בית דין על המילה, הרי לא יועיל כשחושבים שמלים אותו משום שהוא יהודי. הוא הביא ראיה לכך מדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל, בספרו ה"דגול מרבבה"[38], שכתב שאם נכריה מעוברת התגיירה בפני בית דין, ובית הדין לא ידע שהיא מעוברת, הרי למ"ד עובר לאו ירך אמו וצריך העובר להתגייר בפני עצמו, לא מועילה הטבילה של האֵם. בית הדין מחוייב לדעת שהנכרית שמתגיירת מעוברת ובכך בית הדין גם מגייר את העובר.

נלענ"ד, שיש לדחות את הראיה מדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא. כיון שיש דין מיוחד בגיור קטן, שצריך דעת בית דין. במקרה של גיור קטן כיון שאין קבלת מצוות, לכן צריך בית דין בטבילה. יש

[35] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קה.
[36] מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא טבלה.
[37] ספר "גינת אגוז", עמ׳ קלג, הערה 9.
[38] יורה דעה רסח, ו.

אפילו הבנה שצריך דעת בית דין במילה. לכן, אי אפשר להביא ראיה מגיור קטן לגיור גדול. במקרה שצריך בית דין, אבל לא דעת בית דין, יכול להיות שיועיל אפילו שחשבו שהוא יהודי ומלו אותו כיהודי.

מעניין לציין שהרב צבי שכטר שליט"א[39] הביא שהגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל כתב שבמקרה שמלו את הנכרי כיון שחשבו שהוא יהודי, לא צריך הטפת דם ברית. הוא סמך על דברי הרמב"ן[40] בחידושו לעניין שבט לוי שלא היו צריכים הטפת דם ברית, כיון שמלו קודם לכן.

אחרונים אחרים העלו את הסברא שהמילה מועילה גם כשחשבו שהוא יהודי. הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, בשו"ת "משפטי עוזיאל"[41], כתב שמועילה מילה לשם מצוַת מילה כיהודי ואפילו שמדובר על גר קטן. הרב צבי פסח פראנק זצ"ל, בשו"ת "הר צבי"[42], נקט שהמילה מועילה: "דכל שנימול לשם מצות מילה סגי בזה. ולא מעכב כונה לשם גירות".

אך לדעת הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, בשו"ת "דבר יהושע"[43], לא מועילה המילה, כיון שלא מספיק שנימול לשם מצוה, צריך להימול לשם קבלת היהדות. הוא ביסס את פסיקתו על פי מספר נקודות:

א- הוא ציין לתשובת הרב משה סופר זצ"ל (שו"ת 'חת"ם סופר', יורה דעה, סימן ש) שחילק בין מילת ישראל למילת גרים. שבמילת גרים צריך מילה לשם כניסה לדת ישראל. אבל, במילת ישראל מכוין לשם מצוַת מילה. לכן, בוודאי לא תועיל המילה כשחשבו שהוא יהודי ונימול משום מצוַת ברית מילה.

ב- אפילו אם נאמר שאם טבלה לנדותה ולא לשם גיור מועילה הטבילה וכן הדין במילה שאם נימול לשם מצוַת מילה, מועילה המילה לגיור. הרי יש לומר שכל זה נאמר דווקא כשידוע שהוא נכרי. אבל, אם חשבו שהוא יהודי גרע. הוא דימה לדין עודר בנכסי הגר וכסבור שהן שלו, שאז לא קנה[44].

ג- יש לחלק בין טבלה לנדותה ובין דין מילה, כיון שלא צריך טבילה לשמה רק שיהיה מכוין בשעת הטבילה להיכנס בדת ישראל, מה שאין כן במילה שצריך כוונה במעשה

[39] בספר "דברי הרב", עמ' קצח, אות א.
[40] בחידושיו למסכת יבמות מו, ע"א.
[41] כרך ז, אבן העזר, סימן יט.
[42] יורה דעה, סימן ריט.
[43] חלק ו, סימן ז.
[44] מסכת יבמות נב, ע"ב.

המילה לשם המצוה של מילת גרים כמו שמברכים על מצוה למול את הגרים ובלי כוונה לשם זה לא יצא.

לא ברורה לי טענתו האחרונה, כיון שלא מובן מה החילוק בין טבילה למילה?

הרב אליעזר יהודה וולדינברג זצ״ל[45] ציין למחלוקת אחרונים בנושא הנ״ל. הוא הבין מדברי הרב משה סופר שאם המוהל חשב שהנימול הוא יהודי ומל אותו משום מצוַת ברית מילה, אז אחר כך אם ירצו לגייר את הנימול הרי הוא יצטרך הטפת דם ברית. מוקד השאלה אם צריכים שהמילה תהיה לשם גרות דווקא, או שמספיק שהמילה תהיה רק לשם מצוַת מילה. אבל, הוא ציין שהרב ר׳ נפתלי אדלר הכהן זצ״ל כתב שמנהגם בלונדון שאם יהודי מל בן נכרית בשעה שאביו הישראלי מכניסו לברית אברהם אבינו לשם מצוַת מילה, לא מטיפים ממנו דם ברית כשיגדיל ויבוא להתגייר. גם הרב שמואל סלאנט זצ״ל כתב שאחרי שנמולו ברצון אביהם וברצון אִמם הנכרית, אז אם אחר כך תתרצה האֵם שהבן הקטן יתגייר אפשר לטבלו לשֵם יהדות ולא צריך הטפת דם ברית[46].

[45] בספר ״הלכות מדינה״, חלק ג, שער ח, פרק ג, אות ד.

[46] הרב משה שטרנבוך זצ״ל (שו״ת ״תשובות והנהגות״, חלק א, סימן תקצז) נקט שצריך לעשות הטפת דם ברית לאחר מכן. המילה לא הועילה לשם הגיור. כך הוא כתב גם בתשובה אחרת (חלק ד, סימן רלד): ״והאחרונים העלו שאם נימול בילדותו כיהודי, שחשבו שהוא יהודי ונתברר שאמו גויה, אם בא להתגייר לא צריך עוד פעם למולו שכבר נימול ליהדות במעמד שלשה מישראל. ולדברינו דין גירות בשלשה איננו רק שיראו את המילה, אלא שהמילה לגירות היא כדי ליכנס לברית, שנעשה כדי להכניסו בכך לדת ישראל, וזה עיקר כוונת המילה בגר וצריך לזה שייעשה בפני בית דין, ואם כן לא מועיל מה שמלוהו בילדותו, שאז לא נעשה בשביל ליכנס לברית יהדות״; הרב אברהם כהנא שפירא זצ״ל (במאמר, בכתב עת ״תורה שבעל פה״, כרך כז, עמ׳ לט-נא) דן באריכות בנוגע לדין הטפת דם ברית לעולי אתיופיה. במאמר הנ״ל הוא נגע בנקודות רבות שקשורות לעיוננו כאן. הוא ציין לפסוקים רבים שפסקו שאם נכרי נימול בטעות לשם הכנסה בבריתו של אברהם אבינו לא צריך הטפת דם ברית. הוא ציין שכך פסקו הרב שמואל סלנט זצ״ל, הרב צבי פסח פראנק זצ״ל, הרב בעריש ווידנפלד זצ״ל. לפי דבריו מתברר שאפילו במקרה של גיור קטן, מועילה הכנסה בבריתו של אברהם. כבר ציינתי שצריך עיון בהבנה זו, כיון שאין דעת בית דין. אציין ששאלה זו אם צריך דעת בית דין היא שאלה שאינה פשוטה כלל: הרב יוסף שלום אלישיב זצ״ל אמר (הערות למסכת כתובות יא, ע״א, ד״ה שם. והנה בביאור וכו׳) שזה שנצרך בית דין בגרות קטן אין פירושו שהבית דין רק פוסק ומורה הוראה שהוא מתגייר, אלא שהבית דין עושה את עצם הגרות והוא עושה את החלות. לכן, אם טובל בלי בית דין, אין זה כלל מעשה גירות.
אותו יסוד שייך אם נאמר שגם במילה צריך דעת בית דין.
מדברי הראי״ה קוק זצ״ל (שו״ת ״דעת כהן״, סימן קנא) מבואר שלא צריך דעת בית דין במילת גר קטן. כך נראה שאפשר ללמוד מדברי בעל ה״שיטה מקובצת״ (מסכת כתובות יא, ע״א). כך גם דעת התוס׳ (מסכת סנהדרין סח, ע״, ד״ה קטן אי וכו׳), שהרי התוס׳ כתב שבית דין לא מזכים לקטן, אלא הקטן זוכה בעצמו (עיין בדברי הרב מרדכי וויליג, כתב עת ״בית יצחק״, כרך נב, במאמרו ״בענין גר קטן״, עמ׳ 105, תשנ״ב). אך, מבואר בדברי הרשב״א (מסכת כתובות יא,

ע״א) והריטב״א (שם), שיש צורך בדעת בית דין. גם מדברי הרב יעקב יהושע פלק זצ״ל (בספרו ״פני יהושע״, מסכת כתובות יא, ע״א), מבואר שצריך דעת בית דין.

הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל (בספרו ה״דגול מרבבה״, יורה דעה רסח, ג) כתב שזה שפסק ה״שולחן ערוך״ שבדיעבד אם לא טבל בפני בית דין, הגיור חל, דבריו נאמרים דווקא בנוגע לגיור גדול. אך, במקרה של גיור קטן שמטבילין על דעת בית דין הגיור לא חל. דווקא בגיור גדול שיש קבלת מצוות, אז קבלת מצוות היא עיקר הגיור, ומספיק שלקבלת מצוות יהיה בית דין. אך, בגיור קטן אין קבלת מצוות, ומשום כך הטבילה היא עיקר ולכו״ע אִם הטבילה היתה שלא בפני בית דין, הגיור לא חל.

הרב משה פיינשטיין זצ״ל (שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן קנח) הביא את דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא, וכתב שלדעת הרב לנדא גם צריך שהמילה תהיה בפני בית דין. כמו שהטבילה היא על דעת בית דין, כך גם המילה על דעת בית דין. שבית דין מזכים לקטן. לכן, בגיור קטן מוכרחים לעשות את המילה והטבילה בפני בית דין. החידוש של הרב פיינשטיין הוא שהגיור לא חל גם כשהמילה לא נעשתה בפני בית דין. בשתי תשובות נוספות (שם, סימן קסא; יורה דעה, חלק ב, סימן קכח) הוא נקט שצריך ״דעת בית דין״ במילה. גם את המילה צריך לזכות לקטן.

אמנם, יש להעיר שיש מקום ללמוד מדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא שלא סבר כך, כיון שהוא נקט דווקא טבילה ולא מילה. לכן, משמע מדבריו שמועילה מילה שלא בפני בית דין. יכול להיות שהרב לנדא סבר כדעת הראי״ה קוק שלא צריך דעת בית דין למילה. כך הבין הרב אברהם אלקנה כהנא שפירא זצ״ל (בספרו ״מנחת אברהם״, חלק ב, סימן כא) בדעת הרב לנדא. מילת גר אינה מהלך של גרות, אלא היא באה משום הסרת פסול ערלות שבנכרים. גם הרב פיינשטיין, בתשובה אחרת (שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן קכו) נקט שלא צריך ״דעת בית דין״ על המילה, מספיק שיעשה את המילה בפני בית דין. וכן הרב משה שטרנבוך זצ״ל (בשו״ת ״תשובות והנהגות״, חלק א, סימן תרכב) נקט שלא צריך דעת בית דין למילה, כיון שאין המילה לחובתו. הרי הוא לא נכנס ליהדות על ידי המילה ועדיין לא מתחייב בכל המצוות.

בכל אופן כיון שיש כאן ספק, יש להקפיד מאוד שגם המילה תהיה בפני בית דין ובדיעבד יש להחשיבו כגר מספק.

רק אחזור לדברי הרב שפירא ונציין שהוא פסק שהאתיופים לא צריכים הטפת דם ברית.

נציין שהרב מנשה קטן זצ״ל (שו״ת ״משנה הלכות״, חלק יז, סימן יב) הסכים עִם דברי הרב אברהם שפירא, ונקט שלא צריך לבצע הטפת דם ברית לאתיופאים. המילה שנעשתה לשם יהדות, מועילה גם בתור מילה לשם גרות.

הצורך בבית דין בעת המילה ובעת הטבילה

כבר הזכרתי לעיל שנחלקו הראשונים אם הצורך בבית דין בעת המילה מעכבת את הגיור. אציין לדברים שכתבתי בספרי "קיצור פסקי הלכות גיור"[47]: לכתחילה יש למול את הגר בפני בית דין, אך בדיעבד אם לא מלו אותו בפני בית דין, הגיור חל[48].

[47] הספר עדיין לא יצא לאור, אני מקוה בע"ה שבקרוב אצליח להוציא את הספר.

[48] עיין במסכת יבמות (מו, ע"ב; מז, ע"ב) ומסכת קידושין (סב, ע"ב), ששם מבואר שהנכרי צריך להתגייר בפני בית הדין. נחלקו הראשונים באיזה חלק מן הגיור הצורך בבית דין מעכב, ובאיזה חלק אינו מעכב. אך, נראה שכולם מסכימים שלכתחילה יש לעשות את כל תהליך הגיור בפני בית דין.
בדברי ראשונים רבים (תוס' מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'; מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה גר צריך וכו'; רא"ש, מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא; מרדכי שם, רמז לו; רמב"ן, שם מה, ע"ב; תוס' ישנים שם; רשב"א, מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה הכא משמע; "טור", יורה דעה רסח, ג), מבואר שדווקא הצורך בקבלת מצוות בפני בית הדין הוא לעיכובא, אך הצורך שהמילה והטבילה יהיו בפני בית דין לא מעכב את הגיור. מדברי הרי"ף משמע שסבר שגר שלא נימול בפני בית דין אסור בישראלית, אבל אם נשא ישראלית והוליד ממנה בן, לא פוסלים את הבן. כך כתבו בדעתו ר' יעקב בן אשר (ב"טור", יורה דעה רסח, ג) ור' יוסף קארו (ב"שולחן ערוך" שם). הם הבינו שהרי"ף אינו מחלק בין מילה וטבילה, וכמו שבנוגע לטבילה דעת הרי"ף שאם לא טבל בפני בית דין אסור בישראלית וכו', כך הדין ביחס למילה. אך, יש מקום לחלוק על דבריהם, כיון שהרי"ף (מסכת יבמות טו, ע"ב) דיבר דווקא על טבילה ולא התייחס למילה. עיין ב"בבית חדש" (יורה דעה רסח, ז) שהעיר הערה זו. לדעת ר' יואל סירקיס, לפי הרי"ף, הרמב"ם והסמ"ג, אין צורך במילה בפני בית דין אפילו לכתחילה. אכן, הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה, פרק יג) לא הזחכר צורך במילה בפני בית דין. הוא רק פסק (שם, ו) שצריך לטבול בפני בית דין. לא מוזכר בדבריו צורך במילה בפני בית דין (עיין "שו"ת אחיעזר", חלק ג, סימן כז).
בכל זאת, כיון שר' יעקב בן אשר (ב"טור", יורה דעה רסח, ג) ור' יוסף קארו (ב"שולחן ערוך" שם) כתבו שיש צורך לכתחילה לעשות את המילה בפני בית דין, אז לכתחילה יש לעשות את המילה בפני בית דין. אך, במקרה של דיעבד, נראה לי שאין צורך לחוש למה שכתבו ר' יעקב בן אשר ור' יוסף קארו בדעת הרי"ף והרמב"ם, כיון שכבר ר' יואל סירקיס (בעל ה"בית חדש") השיג על דבריהם. גם ר' יעקב בן אשר ור' יוסף קארו נקטו הם לעצמם להלכה שבדיעבד אם לא נימול בפני בית דין, הגיור חל, ומשיאים לו אשה [ב"שולחן ערוך" נפסק בסתם כדעת התוס' וסיעתו שרק לקבלת מצוות יש חובה לעשות בפני בית דין, ואפילו בדיעבד אם קבלת המצוות לא נעשתה בפני בית דין הגיור לא חל. בנוגע לשאר חלקי הגיור בדיעבד אם לא נעשו בפני בית דין, הגיור חל]. ר' משה פיינשטיין זצ"ל (בשו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק א, סימן קנח), סבר שדעת ר' יואל סירקיס היא העיקר ורוצה לבאר בדברי ר' יעקב בן אשר (בעל ה"טורים") ור' יוסף קארו (בעל ה"שולחן ערוך") שדבריהם שיש צורך שהמילה תהיה בפני בית דין נאמרו דווקא בנוגע למקרה שהטבילה היתה קודם המילה, שאז המילה מסיימת את הגרות. לדעתם, מועילה מילה שנעשתה לאחר טבילה. ובמקרה שהמילה מסיימת את הגרות, היא צריכה להיות נעשית בפני בית דין. לדעתם, המסיים את הגרות צריך להיות בפני בית דין. ובמקרה שהמילה היא מסיימת את הגרות, אז דווקא המילה צריכה להיות נעשית בפני בית דין ולא הטבילה. אך, גם ר'

בנוגע לדין הטבילה: כבר הזכרתי לעיל את מחלוקת הראשונים. שלדעת הרי״ף, כשלא טבל בפני בית דין, לא משיאים לו בת ישראל. אבל, אם נשא בת ישראל ונולד לו ילד, הילד מותר לבוא בקהל ישראל. לדעת הרמב״ם כשטבל שלא בפני בית דין, הגיור לא חל. בניגוד לכך, ראשונים רבים נקטו שהגיור חל כשלא היתה טבילה בפני בית דין. קבלת מצוות בפני בית דין מעכבת את הגיור. בביאור דעת ר׳ יוסף קארו, בפסיקתו ב״שולחן ערוך״, יש מחלוקת בין האחרונים. יש מן האחרונים שהבינו שלדעת ר׳ יוסף קארו, יש להחמיר לעניין הטבילה וצריך לעשותו בפני בית דין. ואפילו בדיעבד יש מקום לומר שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור[49]. בין כך ובין כך, מתבאר לנו שאינו פשוט להתיר טבילה שלא בפני בית דין. לכן, יש לומר שבמקרה שהוא טבל ובית הדין לא ידע שהוא נכרי, אלא חשבו שהוא טובל לקריו וכיוצ״ב, לא תועיל הטבילה. אין כאן טבילה בפני בית דין. לגבי הברית מילה כפי שהתבאר לעיל, אפשר להקל בדיעבד שלא צריך שהברית מילה תהיה בפני בית דין.

משמעות הברית מילה בגיור

ננסה לבאר את משמעות הברית מילה בגיור. נתחיל בעיון בדברי רש״י שכתב:

> ... באבותינו שמלו . בימי משה כשיצאו ממצרים ויצאו מכלל בני נח לקבל התורה ולקבל פני השכינה:
>
> (מסכת יבמות מו, ע״א)

רש״י מדגיש שהמילה צריכה להיות בכוונה שיקבל התורה ויקבל פני השכינה. ההוצאה מכלל בני נח היתה לקבל התורה ולקבל פני השכינה. דהיינו, הברית מילה נעשית על דעת קבלת מצוות. אולי יש לומר שכבר בזמן המילה צריך לדעת שמקבל עליו עול תורה ומצוות.

אולם, יש לדון בדברי רש״י במקום אחר, שמדבריו משמע שמספיק שמלו אותו לשם מצַות מילה:

> מטבילים אותו. והוי כישראל מעליא ואין צריך לבדוק בעדים אם מילתו לשם מצַות מילה: ומה בכך. **אם אין מילתו לשם מילה** הואיל וטבל בטבילה סגי:

יעקב בן אשר ור׳ יוסף קארו סברו שבמקרה שהמילה אינה מסיימת את הגרות, והיא באה בתחילה, אין צורך שהמילה תהיה נעשית בפני בית דין.

[49] עיין שו״ת ״יביע אומר״, יורה דעה, חלק א, סימן יט.

אין מטבילים. שמא ערבי מהול וגבעוני מהול הוא וצריך להטיף ממנו דם ברית דר׳ יוסי תרתי בעי:

(מסכת יבמות מו, ע״ב)

רש״י כתב ״אם אין מילתו לשם מילה״ ולא כתב ״שאין מילתו לשם גיור״. משמע שמספיק שנימול לשם מצוַת מילה. אכן, ראיתי שהרב יהושע מנחם אהרנברג זצ״ל, בשו״ת ״דבר יהושע״[50], שהבין מדברי רש״י הללו שמספיק שמלו אותו משום מצוַת מילה. אבל, אחר כך הוא דחה הבנה זו והסביר שכוונת רש״י לשם מצוַת מילה של גרות. הוא הוכיח הבנה זו כיון שמדוע רש״י הצריך להעמיד שחוששים שמא ״ערבי מהול וגבעוני מהול״, וכי לא יכול להיות שיש מציאות שנכרי נימול לשם מורנא. אלא, נראה שרש״י חידש לנו שאפילו אלו שמלים לשם מצוה כיון שהם גם כן חייבים במצוַת מילה, שהרי הערבי חייב במילה כיון שהוא מבני אברהם אבינו, בכל זאת, צריכים הטפת דם ברית. דהיינו, המילה לא מועילה להם. אם כן, יש לומר שבוודאי נכרי שמלו אותו משום שחשבו שהוא יהודי ונימול משום מצוַת ברית מילה לא תועיל המילה ויצטרך הטפת דם ברית.

יש להעיר שר׳ יוסף באב״ד זצ״ל, בספרו ה״מנחת חינוך״[51], דן בשאלה האם לדעת הראשונים שסברו שנכרי מהול שבא להתגייר צריך הטפת דם גם בן קטורה מהול שבא להתגייר יצטרך הטפת דם ברית. הוא הביא שר׳ אריה ליב, בשו״ת ״שאגת אריה״[52], כתב שאפילו לשיטת הרמב״ם שלא רק בני קטורה הראשונים אלא גם זרעם חייבים במילה, בכל זאת, הם אינם מצווים על הפריעה ולכן אינם בכלל ״את בריתי תשמור״, ולא נקראים מהולים. לכן, הם פסולים למול ישראל, כמו ששאר נכרים פסולים למול ישראל. אם כן, נראה שבוודאי בן קטורה יצטרך הטפת דם ברית אפילו שעשה פריעה בנכריותו כיון שלא הצטווה על הפריעה, ונחשב ערל, שכל שנימול ולא פרע כאילו לא נימול. אבל, ר׳ יוסף באב״ד הביא מדברי הרמב״ן שמשמע מדבריו שסבר שאם בני קטורה ובני זרעם מצווים על המילה, הרי כשיבואו להתגייר לא יצטרכו הטפת דם ברית.

אם כן, דברי הרב יהושע מנחם אהרנברג אינם מוכרעים ויש מקום לומר שבן קטורה שבא להתגייר לא יצטרך הטפת דם ברית. בוודאי אם נסבור כהבנה זו של ר׳ יוסף באב״ד בדעת הרמב״ן אז יש לומר שנכרי שמלו אותו כיון שחשבו שהוא יהודי ונימול לשם מצוַת ברית מילה הרי הוא לא יצטרך הטפת דם ברית אם לאחר מכן יבוא להתגייר.

[50] חלק ו, סימן ז.
[51] מצוה ב, אות כא, כג.
[52] סימן מט.

הרמב״ן בהמשך לדברים שהובאו על ידי ר׳ יוסף באב״ד, דן בנוגע לבני לוי שכבר היו נימולים בעת יציאתם ממצרים, איך נכנסו תחת כנפי השכינה? בני ישראל עברו גיור לפני מתן תורה, כמבואר בגמרא במסכת כריתות[53]. בני ישראל נימולו במצרים, או כשיצאו ממצרים וטבלו לפני מתן תורה וגם הביאו קרבן. כך כל גר שבא להיכנס תחת כנפי השכינה צריך לבצע ברית מילה, לטבול במקוה ולהביא קרבן. הרמב״ן הסביר שבני ישראל נימולו במצרים על דעת להיכנס תחת כנפי השכינה. אבל, בני לוי היו מהולים מעולם כפי שהצטווה אברהם אבינו. אם כן, איך נכנסו תחת כנפי השכינה? הוא הביא שר׳ משה השיב על כך שהיו צריכים הטפת דם ברית. אבל, הרמב״ן נתן יישוב אחר:

> ולי נראה דמדין מילה אינן חייבין להטיף, דהא מלו. ולא דמו לערבי מהול וגבעוני מהול, דהתם כיון דלא מיפקדי כמאן דלא מהלי דמו... ואם תשיבני בני קטורה, בני קטורה לא נתחייבו אלא הם, הא זרעם לא נתחייבו... הילכך בני לוי נידונו **כנשים להכנס בטבילה תחת כנפי השכינה עם המילה שלהם.**
>
> (מסכת יבמות מו, ע״א, ד״ה שכן מצינו וכו׳)

נראה שהרמב״ן סבר שכיון שבני לוי היו מצווים להיות מהולים כמו שנצטוה אברהם אבינו, לכן הועילה הברית מילה שעשו על אף שלא היתה ברית מילה לשם גיור. אם כן, יש ללמוד אפילו כשנימול לשם מצַוַת ברית מילה, בכל זאת, המילה מועילה לשם גיור. ולכאורה, אפשר לומר שהרמב״ן ור׳ משה נחלקו בדיוק בשאלתנו. כלומר, ר׳ משה סבר שמילת גר אינה כמילת יהודי. אבל, הרמב״ן סבר שמילת גר היא כמילת יהודי.

אולם, נראה לי, שאפשר לדחות הבנה זו ויש לחלק בין מילת הלוים ובני קטורה ובין מילת שאר בני נח. הערלה של נכרי מעכבת אותו מלהתגייר, כדי להיכנס תחת כנפי השכינה צריך את מעשה המילה ומעשה הטבילה. אבל, מי שמצווה על מילה, ערלתו אינה נחשבת כערלה שמעכבת גיור. לכן, בני קטורה שנצטוו על המילה, לא צריכים הטפת דם ברית, מספיקה הטבילה. אין ערלתם נחשבת כערלה שמעכבת את הגיור. נוסף על כך, יש להסביר שכיון שבני לוי ובני קטורה הצטוו על המילה, לכן הברית מילה מועילה לשם גיור. יש על מעשה הברית מילה שם של ״ברית מילה״. אך, במקרה שמדובר על נכרי שחשבו שהוא יהודי ומלו אותו לשם יהדות ולא לשם גיור, אין על מעשה זה שם של ״ברית מילה״. הוי מעשה חבלה. שאין בו שום צורך, ולכן לא יועיל לעניין הגיור[54].

[53] ט, ע״ב.

[54] ראיתי שכעין זה כתב הרב משה שטרנבוך זצ״ל (בשו״ת ״תשובות והנהגות״, חלק א, סימן תקצז): ״מה שאין כן בשבט לוי שנימולו קודם מתן תורה או כל אותם שנצטוו בימי אברהם אף שלא נתכוונו לגירות נצטוו לברית ומלו לכך ודי בזה. וכן בכל גר אם בית דין קיבלו אותו למול

גם הריטב״א הלך בשיטת הרמב״ן:

ובודאי כי כל אותם שמלו במצרים כגון שבט לוי וכיוצא בהם לא הוצרכו להטיף דם ברית ומילתם מילה גמורה **וכבר נצטוו עליה כשהיו בני נח**.

(מסכת יבמות מו, ע״א, ד״ה שכן מצינו וכו׳)

אולם, גם את דבריו יש להסביר כפי שביארתי לעיל.

מובא בגמרא 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 ולא טבל אין גר עד שימול ויטבול ורבי יהושע נמי נילף מאבות ור״א נמי נילף מאמהות וכי תימא אין דנין אפשר משאי אפשר.

(מו, ע״א-ע״ב)

השאלה מי הם האבות והאמהות?

רש״י[55] ביאר שהכוונה לאבותינו שיצאו ממצרים בימי משה. אך, ר׳ מנחם המאירי זצ״ל[56] הביא פירוש נוסף:

ומה שאמרו כאן באימהות שטבלו ולא מלו יש מפרשים ביציאתן ממצרים בשעת מתן תורה ויש מפרשים ארבע אימהות והוא כשנכנס אברהם לברית שהטביל את שרה וכן בארבע אימהות.

(חידושי ״בית הבחירה״, מסכת יבמות מו, ע״א)

כלומר, לפיו, האמהות - הכוונה לד׳ אמהות. לפי ביאור זה נראה שהגמרא התכוונה באבות, לג׳ אבות. הם נכנסו לברית, על ידי המילה.

נלענ״ד, שאפשר לתלות במחלוקת זו את החקירה שלנו בנוגע לגדרה של ברית מילה בגיור. הרי אם נלמד מאברהם אבינו, אז יש לומר שברית מילה היא כמו ברית מילה של יהודי. אבל, אם למדים

בגירות המילה היא לשם ברית, אבל כאן שאמו גויה לא שייך עליו מילה לשם ברית בשעה שהקב״ה לא הסכים עוד לברית״.

[55] מסכת יבמות מו, ע״א, ד״ה באבותינו שמלו.

[56] שם.

מבני ישראל קודם מתן תורה, אז יש לומר שמדובר על ברית מילה שונה, זוהי ברית מילה של גיור. הברית מילה היא חלק מתהליך הגיור, אי אפשר להתגייר בלי המילה.

הרמב"ם פסק בהלכות מילה:

> גר שנכנס לקהל ישראל חייב מילה תחלה ואם מל כשהיה עכו"ם צריך להטיף ממנו דם ברית ביום שנתגייר וכן קטן שנולד כשהוא מהול צריך להטיף ממנו דם ברית ביום השמיני...
>
> (א, ז)

הרב יעקב ניסן רוזנטל זצ"ל, בספרו "משנת יעקב"[57], למד מדברי הרמב"ם הנ"ל, שיסוד חיוב ברית מילה אינו מהליכי הגיור, אלא הגר צריך למול את עצמו כמו שכל יהודי צריך למול את עצמו:

> ונראה מהא דהביא הרמב"ם דבר זה דגר חייב מילה תחילה, בהל' מילה, דיסוד דין מילה בגר, אינו מהליכי הגיור, אלא יסודו הוא שגר צריך שיהיה לו מצות מילה...

אולם, נלענ"ד, שקשה לומר שהברית מילה אינה חלק מתהליך הגיור. ראשית בגמרא במסכת יבמות (מו, ע"א-ע"ב) שצויינה לעיל, התבאר שאינו גר בלי מילה. בפשטות משמעות הדברים שהברית מילה היא חלק מתהליך הגיור. אי אפשר להיות גר בלי ברית מילה.

עוד מבואר בגמרא 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)

משמע שדין ברית מילה כדין הטבילה. הברית מילה היא חלק מתהליך הגיור כמו שהטבילה היא חלק מתהליך הגיור.

[57] הלכות איסורי ביאה יג, ד, אות א.

גם הרמב"ם כתב:

> 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...
>
> (הלכות איסורי ביאה יג, א; יג, ד)

לכן, נלענ"ד, שאין להרחיק לכת כדברי הרב רוזנטל ולומר שהברית מילה אינה חלק מתהליך הגיור. אלא, אפשר להגדיר את מחלוקת הראשונים בשאלה האִם הברית מילה נחשבת כמו ברית מילה של יהודי. דהיינו, בוודאי הברית מילה היא חלק מתהליך הגיור, אולם יחד עם זאת, יש מקום לשאול אם היא בגדר ברית מילה של יהודי. יש לה אותן משמעויות של ברית מילה יהודי. כנראה שזוהי גם כוונת הרב רוזנטל.

אם כן, מתבאר לנו שיש מספר ראשונים שאפשר ללמוד מדבריהם שסברו שברית מילה בגיור היא כמו ברית מילה של יהודי. לכן, בוודאי אם ימולו אחד מחמת שיחשבו שהוא יהודי ויתברר שהוא נכרי, תועיל המילה לשם גיור ולא יצטרך הטפת דם ברית.

ברית מילה אצל 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, אִם הם נחשבים גרי אריות או גרי אמת, למסקנת הגמרא משמע שלכו"ע הם גרי אמת. מדברי הגמרא משמע שאם הם גרי אריות הרי הם אינם גרים. לכאורה, יש סתירה להבנה זו מן הסוגיא במסכת יבמות:

ורמינהי: 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 גרי אריות הם גרים, לכן אפילו אם נאמר שהכותים הם גרי אריות, בכל זאת, היה להחשיבם כגרים, כדעת חכמים, שבדיעבד הם גרים. התוס' שאל שאלה זו וביאר יסוד חשוב. לפיו, המושג "גרי אריות" שמוזכר במסכת יבמות אינו אותו המושג של "גרי אריות" שמוזכר אצל הכותים. במסכת יבמות מדובר על גרים שהתגיירו מפחד אריות, אבל התגיירו בלב שלם. הסוגיא במסכת סנהדרין שדנה על הכותים מדברת על כותים שלא התגיירו בלב שלם. כלומר, המ"ד שסבר שכותים הם גרי אריות, סבר שהם אינם גרים, משום שהיו עובדים אלהיהם. הם מעולם לא התגיירו בלב שלם. המ"ד שהכותים גרי אמת סבר 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')

הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בספרו "דברות משה", חידש חידוש גדול על פי דברי התוס' האלו. לדעתו, מי שנהג על פי דרכי ישראל, דהיינו נימול וטבל אפילו שלא מל ולא טבל בפני בית דין, אך כולם יודעים שהוא מתנהג בדרכי ישראל ושומר תורה ומצוות, בכך הוא נעשה גר. חלק מחידושו מתבסס על דברי התוס', שהרי לפי התוס' גם למ"ד כותים גרי אמת, בתחילה לא התגיירו בלב שלם, אלא רק לאחר מכן שוב נתגיירו לגמרי. בוודאי אין כוונת הדברים שעשו הטפת דם ברית וטבילה חדשה, וכן קיבלו מצוות מחדש, אלא נראה שנעשו גרים על פי מה שנהגו בדרכי ישראל:

וראיה יש לזה מהכותים שכתבו התוס' לעיל בדף כ"ד... דשוב נתגיירו לגמרי, שלכאורה תמוה מאוד דא"כ היו צריכים גרות מחדש בטבילה וגם הטפת דם ברית לבה"ג ודעימיה הסוברין בגר שנתגייר כשהוא מהול צריך הטפת דם

ברית ולתוס' סובר כן ר' יוסי, וגם היו צריכין קבלת מצוות ולא היו מקבלין אותם אם לא היו מקבלין תורה שבעל פה... וגם כיון שלא קבלו תורה שבעל פה הא לא היה כלום אף שקבלו אותם כמפורש ברש"י שבת דף ל"א ד"ה הוציאו בנזיפה, ואם נתגיירו בבי"ד כשר ואח"כ נתקלקלו עוד הפעם להיות כהצדוקים לא היה שייך למיפלג בעם רב שהוא פרסום גדול, אם היה זה אם לאו. אבל לפי מה שביארתי ניחא **דלא עשו מעשה גרות אחר אלא דהתחילו לנהוג בדיני ישראל וזה עצמו היתה הגרות מצד החזקה שמסתמא קבל כל התורה, ומה שלא שמרו הרבה דינים היה זה מחמת שלא היו יודעין לטעות שיטתם, אבל חזקה שרצונם לקבל כל התורה ויקיימו כשידעו האמת איכא מהמצות שמקיימים, שקבלה כזו הא מועיל לגרות כדחזינן בגר שנתגייר בין העכו"ם**...

(סימן לה)

יסוד הנ"ל מבואר בדברי מספר אחרונים:

הרב יצחק יעקב רבינוביץ זצ"ל, בשו"ת "זכר יצחק השלם", האריך בעניין זה, ומצא את יסוד דבריו בדברי מהר"ם בביאורו על דברי התוס' במסכת יבמות. אלו דברי הרב רבינוביץ:

דהתוס' כתבו בחולין [דף ג', עמ' ב', ד"ה קסבר], דמאן דס"ל גרי אמת אף דכתיב בקרא בהדיא, היינו דאח"כ נתגיירו לגמרי, וכן מבואר בירושלמי [מס' גיטין, פרק א', הל' ד']. **והפשט הפשוט, וכן מצאתי למהר"ם ז"ל** [במס' יבמות, דף כ"ד, עמ' ב' על תוס' ד"ה אי הכי], **היינו כגון דנהגו גם אחרי כן מנהג יהדות, הוי כמו טבלה לנדותה וטבל לקירויו** [מס' יבמות, דף מ"ה, עמ' ב'].

(סימן כח, אות א)

נראה שכוונתו לדברי מהר"ם הללו[58]:

דמקתני לא יכנוס לכתחילה משמע דאינה גיורת גמורה ומדקתני הוא לא יכנוס אבל אחר שרי לכנוס לכתחילה משמע דגירות מיהא הוי.. ויש ליישב דמתני' גופה לא הוי קשה לו מידי דנוכל לומר דמתניתין ס"ל דדוקא לאותו האיש הנטען עליה אסורה ליכנס לכתחילה דשמא נגתיירה בשבילו ולא הויא גיורת גמורה אבל אחר יכנוס משום דאף את"ל כשמתחלילה כשנתגיירה לא

[58] בחידושיו על התוס' במסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה אי הכי וכו'.

נתגיירה לשם שמים אלא בשביל אותו האיש הנטען עליה מכל מקום **בסופה כשנשאת לאחר ואינה חוזרת לסורה השתא היא מתגיירת לשם שמים**...

גם מהר״ם שיק[59] הלך בדרכם של הרב פיינשטיין והרב רבינוביץ. הוא הסביר בדעת התוס׳, שאי אפשר לומר שהמחלוקת בין אלו שסברו שכותים הם גרי אמת לאלו שסברו שהם גרי אריות, היא מחלוקת במציאות. אלא, מחלוקתם היא בדיוק בנקודה שאנחנו דנים בה. כלומר, המחלוקת היא, אם נכרי המתנהג בדרכי ישראל נעשה גר צדק, לפחות בדיעבד, או לא. המ״ד שהוי גרי אריות, סבר שלא הוי גר. אך, המ״ד שהוי גרי אמת, סבר שהוי גרים בכך.

נראה שאולי אפשר למצוא את ההבנה הזו בדברי הרמב״ן:

ושמעתי דכי אמרינן גרי אריות הן הני מילי לדור ראשון שלא נתגיירו אלא לשם אריות, אבל דורות אחרונים כיון שהם מקבלים עליהם עול המצות ומלים לשם ישראל, גרים גמורים הם, ואסורים משום גר בממזרת וכרבי יהודה. **ולא ידעתי היכן נתגיירו הבנים,** אלא שאפשר לרבי אליעזר דאמר בפ׳ החולץ (מ״ו א׳) גר שמל ולא טבל גר גמור הוא, ה״נ כולם מלים לשם ישראל והוו להו גרים גמורים, **אי נמי דאמרינן (שם מ״ה ב׳) מי לא טבלי לקרי ולנדה.**

(מסכת קידושין עה, ע״ב, ד״ה דאמר כותים וכו׳)

נלענ״ד, שלפי דעת האחרונים האלו מוכרחים לומר שברית מילה שנעשית מתוך מחשבה שהנימול יהודי מועילה בשביל גיור. שהרי כאן כשמלו את הכותים לאחר מספר דורות, לא מלו אותם לשם גיור אלא משום שחשבו שהם יהודים, ובכל זאת, מילה זו הועילה בשביל גיור. שלמ״ד כותים גרי אמת, שוב נתגיירו. בתחילה הגיור לא חל, כיון שלא נתגיירו בלב שלם. בכך שהתנהגו כיהודים ומלו וטבלו, הגיור חל.

כוונת נכרי המתגייר

נקודה נוספת שעליה יש לדון היא האם צריך כוונת הנימול, או שמספיקה כוונת המוהל שמל אותו לשם גיור? בשאלה זו תלויה מחלוקת אחרונים אם נכרי מבוגר שבא להתגייר יכול לקחת סם הרדמה כדי שלא ירגיש את הכאב בעת המילה? דנתי בדיון הנ״ל לעיל במאמר מיוחד ״ברית מילה עִם סם הרדמה״.

[59] בשו״ת ״מהר״ם שיק״, יורה דעה, סימן תג.

באותו מאמר הראתי שנחלקו האחרונים אם צריך כוונת הנימול. דהיינו, שיתכוון במילתו שנכנס תחת כנפי השכינה. עוד הסקתי שם למסקנה שלא צריך כוונת הנימול. על אף זאת, נראה שבנוגע לשאלתנו אי אפשר לגייר את זה שחושב שהוא יהודי ולא נימול ולא טובל משום גיור. שם תליתי את השאלה בצורך בכוונת הנימול במחלוקת בין הרמב"ן לרא"ה אם טבילה שקדמה למילה מועילה. דהיינו, הרא"ה סבר שצריך שהמילה תוקדם, כיון שאי אפשר לטבול כל עוד שיש טומאת ערלות. לכאורה, יש לומר שלפי הרא"ה המילה רק הסרת המונע ולא נצטרך כוונת הנימול. אלא, נראה שאפשר לומר שגם לדעת הרא"ה שהמילה באה להוציא את הנכרי מטומאת גויות צריך כוונת הנימול. נוסף על כך, יש לדון אם יש כאן כוונה נגדית. שהרי הוא לא מתכוון במילתו לגיור. אלא, יש לומר שלא נחשב כוונה נגדית, כיון שהוא רוצה להיות תחת כנפי השכינה רק הוא חושב שהוא כבר לפני הגיור תחת כנפי השכינה משום שהוא יהודי [לפי דעתו]. אולם, אפילו אם נאמר שלא נחשב כוונה נגדית, הרי לעניין הטבילה לפי הרב משה סופר צריך כוונת הגר שיתכוון בטבילתו לשם גיור. כאן הוא לא מתכוון לשם גיור. בית הדין יודע שלא מתכוון לשם גיור. יש לומר שכאן גרע מזאת שטבלה לנדותה. שאפילו אם נסביר שהכוונה שהיא רק טבלה לנדותה ובכך נכנסה ליהדות, הרי שם ידעו שהיא טובלת לשם מצוה של יהדות, משום נדות. אבל, במקרה הנידון בית הדין יודע שהגר לא טובל לשום מצוה של יהדות, זוהי סתם טבילה.

רש"י כתב בנוגע לסוגיא של "מי לא טבלה לנדותה":

> ואף על פי שלא **טבל לשם גירות** ואמר לקמן (מו, ע"ב) לעולם אינו גר עד שימול ויטבול **דטבילת נדה סלקא לה לשם גירות דעובדת כוכבים לא טבלה לנדותה**.

סתם כך צריך לטבול לשם גרות, וטבילה סתמית לא מועילה. אלא, אם כן האשה טובלת לנדותה שזוהי מצוה של יהודים, ולכן היא מועילה לטבילה לגרות.

מסקנה

כפי שצוין לא ברור שהן מילה והן טבילה שנעשו לא מחמת גיור, אלא מחמת מצוה מועילים לשם גיור. בנוגע לסוגיא של "מי לא טבלה לנדותה" יש ראשונים ואחרונים שהבינו שהטבילה לא הועילה כטבילה לגיור, אלא רק כהוכחה שהתגיירה קודם לכן בפני בית דין. יש מקום לומר שהמקרה שלנו גרע, כיון שכאן הגר לא טבל אפילו לשם מצוה. נוסף על כך, התבאר לעיל שיש מחלוקת בין האחרונים ואולי מחלוקת בין הראשונים אם צריך כוונת הנימול, או מספיקה כוונת המוהל. אם צריך כוונת הנימול הרי במקרה דידן הנימול אין לו כוונה להתגייר, הוא חושב שהוא יהודי. במקרה של

טבילה, נראה שלכו״ע צריך כוונת הטובל וכאן הרי בית הדין יודע שאין כוונתו בטבילתו לשם גיור, כיון שהוא חושב שהוא יהודי.

לכן, נראה שיש להסיק שאי אפשר להתיר את גיורו כל עוד שהוא מצהיר שהוא יהודי ואינו צריך גיור. בוודאי שכך הדין במקרה שאינו רוצה להתנתק מן השבט שמוצאו ממנו. כיון שהוא חושב שהם יהודים, אז הוא רוצה להישאר מחוברים עמם. בכה״ג בוודאי אין מקום לגיורו, כיון שיש חשש כבד שיבוא להתחתן עִם אחת מבנות השבט שהיא אינה יהודיה. הרי אנחנו מוחזקים שבני השבט אינם יהודים.

בן תערובת

מבוא

במאמר הנוכחי אדון בגדרו של ולד שנולד ליהודי מנכריה, האם יש סברא שיש מקום לקרבו ולנסות לגיירו? כפי שאראה רואים קו ברור בדברי הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל שנקט שיש לו גדר מיוחד ויש לנסות לקרבו ולגיירו. כפי שהוא קורא לו "זרע ישראל".

תשובות הרב עוזיאל בקירוב בן נכרית שאביו ישראל

אציין שהרב עוזיאל זצ"ל במספר תשובות ביאר שיש צורך לגייר את ה"זרע ישראל".

א- בתשובה אחת הוא כתב:

> דאע"ג שהבנים נגררים אחרי אמם והם נכרים לכל דבר, מכל מקום מזרע ישראל באו ומצוה להשיבם אל צור מחצבתם אלו האבות לבל ידח ממנו נדח.
>
> (שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן נח)

ב- בתשובתו השניה הוא כתב:

> דאע"פ שאינם קרויים 'בנים', אבל זרע ישראל הם מצד האב, ועלינו לקרבם אל היהדות ולא להרחיקם מתורת ישראל ומקרב היהדות לעולם.
>
> (שם, כרך ז, אבן העזר, סימן יג)

תשובתו נכתבה בנוגע לאנשי המקום שתיקנו תקנה שלא לקבל לגרות אשה נכרית שנישאה ליהודי בנכריותה ולא לקבל גרים כל ימי עולם. הוא כתב שיש להסתפק אם יש בתקנה זו סייג לדבר מצוה. כיון שיש בו צד לחומרא לנעול דלת בפני שבים בתשובה ולהרחיק את בניהם. שאף על פי שאינם קרויים "בנים", בכל זאת, הם זרע ישראל מצד האב ויש לנו לקרבם ליהדות ולא להרחיקם.

בתשובה נוספת הוא האריך להוכיח שהבנים מן הנכרית הם "זרע ישראל", לכן אם האב בא לגייר את בנו שנולד מן הנכרית מצוה עלינו להזדקק לגיירו, כדי לכפר עוון האב ולבל ידח ממנו נדח:

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 נחלקו 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, הלכך אם בא לגיירו מצוה עלינו להזדקק לגרותו כדי לכפר עון האב מאחרי הגרות ולבל ידח ממנו נדח. ואין לחוש שמא יגרר אחרי אמו דאדרבא אם דוחים אותו ועוקרים אותו ממקור חייו וזרעו שהוא אביו ודאי שיטמע בין הגויים ויכפור באלהי ישראל, וישנא תכלית שנאה את היהדות ותורתה ובהתגיירותו ימלט מכפירה ואביו שגיירו יתאמץ לחנכו בתורה ולהצילו מע"ז ואביזריהו, ולא חיישינן שימחה בגדלותו אלא אדרבא כיון שנתחנך בתורה והחזיק בגרותו שוב לא ימחה וכדכתבו הריטב"א והרשב"א ז"ל.

(שם, כרך ז, אבן העזר, סימן יט)

שתי ראיותיו אינן ברורות:

א- הראיה ממסכת קידושין: לא מבואר בסוגיא שם שבן ישראל שנולד מנכריה, קרוי "זרע ישראל". מדובר על בני הגרים.

ב- הראיה מן הפסוק "ומזרעך לא תתן להעביר למולך": יש לומר שכוונת הפסוק שנותן את הזרע שלו למולך, כיון שמה שנולד מן הנכריה לא מתייחס אליו, ולכן אינו נחשב זרעו. מדובר על הזרע שלו קודם שנכנס לנכריה.

ג- יש להוסיף שכתוב במשנה במסכת מגילה[1]: "האומר: 'ומזרעך לא תתן להעביר למלך' - לא תתן לאעברא בארמיותא - משתקין אותו בנזיפה". רש"י[2] הסביר שהטעם שמשתקין אותו בנזיפה, כיון שמוציא את הפסוק ממשמעותו. משמעות הפסוק שמדובר על עובד עבודה זרה שמעביר בנו באש. זה שמשתקים אותו הסביר את הפסוק על ביאת נכריה. לפי ביאורו של זה שפירש את הפסוק "ומזרעך לא תתן להעביר למלך" – לא לבוא על נכריה, הרי הבא על הנכרית חייב כרת, חטאת על השוגג ומיתת בית דין על המזיד בהתראה. כל זה לא נכון להלכה. מכאן, מבואר שאין שום ראיה מן הפסוק להוכיח כשיטת הרב עוזיאל זצ"ל, שהרי הפסוק לא מדבר על ביאת נכרית.

בתשובה אחרת חידש הרב עוזיאל זצ"ל חידוש גדול. לדעתו ילד שנולד מנכרית והאב הוא יהודי והילד התגייר הוא נקרא מ"זרע ישראל" לעניין כהונה. זאת אומרת, אם הוא ישא גיורת ותיולד להם בת, היא תהיה מותרת לכהונה. על אף שמבואר בגמרא במסכת קידושין[3], שאם האב ואֵם גרים, הבת פסולה לכהונה. במקרה זה כיון שיש צד אחד מ"זרע ישראל" הבת כשרה לכהונה:

> שכל זמן שהבן הבא מן הנכרית לא התגייר, הרי הוא כגוי גמור, אבל משהתגייר אהני לו זרע האב להיות נקרא מזרע ישראל לענין כהונה, דהלא גר שנתגייר מותר לבוא בקהל ישראל כאילו נולד מישראל, אבל הגיורת נאסרת לכהונה משום שאינה ישראלית גמורה, אבל כשהתגייר חוזר ונקרא מזרע ישראל, הואיל ונזרע מישראל, וזהו גם טעמא דרשב"י שמכשיר בנזרעו בתוליה מישראל אע"פ שאינה מזרע ישראל לגמרי, משום דקרא ד'בתולה מזרע ישראל' בא להקל שכל שנזרע מישראל או בישראל כשרה לכהונה.
>
> (שם, כרך ב, יורה דעה, סימן נב)

נלענ"ד, שדבריו תמוהים ביותר, שהרי בסופו של דבר הוא גר. אין ראיה מדברי רשב"י, כיון ששם נזרעו בתוליה בישראל, כאן הולד הוא נכרי לכל דבר, כיון שאמו נכרית. יתר על כן, לא פוסקים כדעת רשב"י אלא שאפילו שהתגיירה כשהיתה פחותה מבת ג' שנים היא פסולה לכהונה. יש להוסיף שפוסקים שאפילו אם האב גר והאֵם גיורת, אפילו שהבת נולדה לאחר שהתגיירו, בכל זאת, היא פסולה לכהונה[4].

[1] כה, ע"א.
[2] שם, ד"ה משתקין אותו בנזיפה.
[3] עיין מסכת קידושין עז, ע"א ; עח, ע"ב.
[4] עיין שו"ע, אבן העזר ז, כא.

הגריא״ה הרצוג זצ״ל[5] דן בנישואי כהן לגיורת שאביה יהודי ואמה נכריה. הוא כתב שבוודאי היא אסורה משום שהיא גיורת ולא מועיל שאביה יהודי. רשב״י הקל רק כשהתגיירה מתחת לגיל ג׳ שנים, שאז נזרעו בתוליה בישראל. ר׳ יהודה סבר שאם ישראל נשא גיורת, אז בתו כשרה לכהונה, כיון שהולכים אחר זרע האב. אבל, זה דווקא כשהאֵם גיורת, אך אם היא נכריה אין מקום ללכת אחר זרע האב, ובוודאי הבת היא נכריה ולאחר גיורה היא אסורה לכהן.

מחלוקת הרב קלישר והרב הילדסהיימר

בשאלת דינם של ילדים שהם בני נכריות ואביהם יהודים נחלקו הרב צבי הירש קלישר זצ״ל והרב עזריאל הילדסהיימר זצ״ל. הרב קלישר נקט שיש להם דין ״זרע קודש״. אבל, הרב עזריאל הילדסהיימר טען שאין חילוק בינם ובין שאר נכרים.

הרב קלישר, הביא מספר ראיות לכך שנקראים ״זרע ישראל״, או כלשונו ״זרע קודש״:

א- כתוב שה׳ אמר לאברהם אבינו בנוגע לבנו ישמעאל: ״וגם את בן האמה לגוי אשימנו **כי זרעך הוא**״[6]. על אף שישמעאל הוא בן שפחה. והרי דין ולד שפחה כדין השפחה, ובכל זאת, נקרא זרעו של אברהם אבינו.

ב- כתוב בספר עזרא[7]: ״כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם והתערבו זרע הקודש בעמי הארצות ויד השרים והסגנים היתה במעל הזה ראשונה״. הרב קלישר הבין כשנאמר ״זרע הקודש״, הכוונה לילדים שנולדו ליהודים שנשאו נכריות. מכאן, מוכח שבן נכרית שאביו יהודי נקרא ״זרע קודש״.

אלו דבריו:

> 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

[5] שו״ת ״היכל יצחק״, חלק א, אבן העזר, סימן טז.
[6] בראשית כא, יג.
[7] ט, ב.

ומה נעים חלקינו (ומה שהוציאו שם הנשים בימי עזרא ולא גיירו אותן, הוא מפני שהיו מן ז' האומות כמפורש בעזרא עיי"ש או שלא אבו מלהניח עבודת כו"מ). וכן מצינו באברהם ע"ה שנשא שפחת שרה אשר לפי הדין הולד כמותה והוא עבד, ועכ"ז אמר ית' 'כי זרעך הוא' (ואם הי' יכול לשחררו מבלי רשות שרה יש מקום עיון).

(מובא בשו"ת הרב עזריאל הילדסהיימר, יורה דעה, סימן רכט)

על שתי ראיות אלו יש להשיב:

א- בנוגע לישמעאל מדובר לפני מתן תורה, ואין להביא ראיה ממה שהיה לפני מתן תורה לגבי דין שאחר מתן תורה. עוד יש לדון שאולי להגר לא היה דין גמור של שפחה לפחות כששרה נתנה לאברהם. הרי כתוב[8]: "ותקח שרי אשת אברם את הגר המצרית שפחתה מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען ותתן אותה לאברם אישה **לו לאשה**". שרה נתנה את הגר שתהיה אשת אברהם אבינו. הרמב"ן כתב על כך: "אבל רצתה שתהיה גם אשתו ולך אמר לו לאשה שלא תהיה כפילגש רק כאשה נשואה לו, וכל זה מוסר שרה והכבוד שהיא נוהגת בבעלה". הנצי"ב (הפירושו "העמק דבר" שם) כתב: "לאברם אישה לו לאשה. תיבת לו מיותר. וביעקב כתיב ותתן אותה ליעקב לאשה. אלא כדברינו שכך היה התנאי. דלגבי אברם לבד תהא לאשה ולא לשפחה. אבל לגבי שרה תהא לשפחה כמו שהיה". לגבי הפסוק "כי זרעך הוא", ה"ספורנו" הסביר: "וגם את בן האמה. וגם אין ראוי שתדאג על שתגרש את הבן כי תגרש את בן האמה ולא בנך **מכל מקום לגוי אשימנו כי זרעך הוא**. לא שיהיה הוא ראוי לכך". רואים שהוא לא נחשב בנו, יש לבאר את כוונת הספורנו שיש לו איזה יחוס לאברהם אבינו. הנצי"ב, בספרו "עמק דבר", הסביר: "וגם את בן האמה וגו' כי זרעך הוא. הוא בפ"ע זרעך ודאי הוא. וא"כ לגבי ירושה שנוגע ליצחק צדקה שרה. אבל לגבי ישמעאל בפ"ע מה שאינו נוגע ליצחק בנך הוא זרעך ודאי וע' מש"כ לעיל ט"ז ג'. וזהו דקדוק לשון שרה לומר ישמעאל אינו נחשב לבן אברהם אלא בן שפחה א"כ אפי' לא היה נולד יצחק כלל לא היה ישמעאל יורש. **אלא ודאי היא מודה שישמעאל נחשב לבן אבל עם בנה עם יצחק אינו נחשב לבן. משום שכך היה התנאי שלגבי שרה תהא הגר כשפחה**". לפיו, לישמעאל היה דין מיוחד ואין ללמוד מישמעאל לשאר עבדים.

[8] בראשית טז, ג.

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

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

> ומה שהאריך בחקירה לחזק סברתו על עיקר החקירה אין אני מודה לו כלל וכלל. ונראה בעיני דברי הירושלמי הובא בהמאור סו"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 ראיה מטעם הנ"ל, ועוד חזק יותר דאמאי לא מייתי ר' יעקב ראיה 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 ראוים 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.

(שם שם)

חזר הרב קלישר והשיב על דברי הרב הילדסהיימר. והוכיח שהכוונה ב"זרע הקודש", היא לילדים שנולדו. לשון זרע משמע על זרעם ולא על עצמם. נוסף על כך, כבר בתחילת הפסוק מדובר על האבות שנאמר שם "נשאו מבנותיהם להם ולבניהם", אם כן מדוע הוצרך לכתוב שוב "והתערבו זרע הקודש". גם אם היה מדובר על האבות היה צריך להיות כתוב "והתערבו בעמי הארצות" שמוסב על תחילת הפסוק. גם הוא המשיך להוכיח את ראייתו מישמעאל:

ומה שכתב באות י"ט דהפי' בעזרא זרע קודש הישראלים בעצמם, מלבד שלשון זרע משמע על זרעם ולא על עצמם, ועוד דעצמם כבר אמר כי נשאו מבנותיהם להם ולבניהם, מה ת"ל עוד זרע קודש אם לא כלשון זרע בכל מקום, ועוד שהי' די לומר והתערבו בעמי הארצות שהי' מוסב עליהם כמו ויתערבו בגוים וילמדו מעשיהם שם מוסב על עצמם, אבל באמרו זרע קודש הוא חוץ מעצמם ומלבד כל הנ"ל יש לדייק ע"פ דקדוק, כי ויתערבו הוא עבר ע"י וי"ו ההיפוך מעתיד לעבר, והתערבו הוא עתיד ע"י וי"ו ההיפוך מעבר לעתיד כמו והי', הי' עבר, והי' עתיד כן התערבו עבר והתערבו עתיד, ואם על עצמם כבר נתערבו אבל בזרעם שייך עתידות יותר ויותר. ומ"ש באות כ' על ראי' מזרע אברהם דהו"ל לר' יעקב בירוש' להביא ראיה ממקרא זה, לא אדע מה ראיה הא ממקרא זה לא מוכח שהולד כמותו, רק שאע"פ שלענין יחוס

הולד כמותו, מ"מ זרעו עדיין הוא ומצוה לחוס עליו כמו שזכותו הגין בעדו שנתגדל ישמעאל עד מאד, ובכל עת שאין ישראל באדמת קודש ישמעאל זכה בה כדאיתא בזוה"ק וכנראה לעינינו. **וא"כ אף לפי דרכו שיש לו רק יחוס עמו מ"מ כיון שראינו שזכותו גרם לו לחיי עוה"ז, כש"כ שזכותו יגן בעדו להביאו לחיי עולם אם אפשר, וכ"ז אפי' למ"ד דרק לחומרא האבות כישראל וכש"כ לדעת רמב"ן וסייעתו דאף לקולא הם כישראלים, ועוד אפי' למ"ד אין להם דין ישראל מ"מ מה שיצא מפי הקב"ה בעצמו ודאי ידע ית' כתורתו הקדומה.**

(שם שם, סימן רל)

הרב הילדסהיימר השיב על דחיותיו, שלפי הכתוב בתחילת הפסוק "כי נשאו מבנותיהם", אין הוכחה שנשאו אותן בלי שהתגיירו הבנות, לפיכך כתוב המשך הפסוק "והתערבו זרע הקודש", כדי ללמדנו שנשאו אותן בלי שהתגיירו. וכתב שאין לדקדק דקדוקים מדוע הוסיף "זרע הקודש", כיון שבפסוקים רבים מוצאים כפילויות וכך רצון ה' יתברך:

ומה שתמה על מה שסמכתי על דברי הירושלמי אי יהודאי יהודאי וכו' דזהו רק דברי הגוי הנה מה לי אם אמר יהודאי אי ארמאי קבל האמת ממי שאמרו הנה יותר הי' יכול לתמוה דמסיים הש"ס שם דראב"ז דהחמיר ג"כ דאי יהודאי יהודאי בכל המצות שבתורה אי הוי יודע דיעבור ואל יהרג הי' אוכל, אכן מתוס' ע"ז כ"ז ע"ב משמע שלא היו גורסין כלל דברי ר' מנא דאל"כ הביאו ראי' לסתור וכן מוכח מתוס' ורא"ש שכתבו דמסתמא בצנעא הי' והא ע"כ בצנעא דאל"כ מאי אמר ר' מנא אי שמע מילי דרבנן הי' אכיל הא יעבור ואל יהרג בפרהסיא, אע"כ דלא היו גורסין וכ"כ כבר הגאון בעל סדר משנה לדברי רמב"ם פ"ה מה' יסודי התורה ה"ד, וא"כ נראה דראב"ז ג"כ הי' סובר כהארמאי בזה... **זרע ישראל במקום ישראל במקומות אין מספר** ומה לי להעתיק דברים פשוטים כאלו ולדוגמא א' ישעי' מ"ה כ"ה. ומה שדקדק הא כבר אמר כי נשאו וכו' ולמה עוד והתערבו וכו', **הנה מלשון כי נשאו וכו' לא נשמע עוד שלא התגיירו הנשים האלו ונכנסו תחת כנפי השכינה ועתה הוסיף דילמא באמת לא היו משבעה אומות ובאמת נתגיירו אבל באמת לא הי' כן רק נשארו בגיותן ונוסף שהיהודים נכשלו בהם. ומה שדקדק דלמה לו להוסיף הך זרע ישראל אם ידקדק דקדוקים כאלו גם אנכי לא נופל מזה ואדקדק לו מאות אחרות** כמו בתהלים כ"ב כ"ד, ואשאל זרע ישראל אחרון ל"ל, מ"ש זרע יעקב או זרע ישראל וכהנה וכהנה אין מספר **אלא שאין לדקדק דקדוקים כאלו על**

פסוקי התנ"ך דרצה השי"ב שיהי' מוטעם ומורגש ע"י כפילת הדיבור. ומה שחשב להטעים הדבר במש"כ והתערבו שהוא עתיד, לדעתי טעה בזה כי באמת והתערבו הוא עבר כשהיה רק הוי"ו הוא וי"ו החיבור ולא וי"ו ההיפוך ודבר שפתים רק למותר להאריך בזה. אכן על הכלל אומר לו יהיבנא לי' כל דבריו האם מדקדוקים ופירושים בתנ"ך אנו נסמוך בדין גדול מן הדינים אשר יוכל להיות תלוי מזה איסור אשת איש אתמהה. גם אני אמרתי כן שיש לו איזהו יחס והבאתי דברי הספורנו ואיני יודע מה השיב ידידי נ"י ומה שהביא בשם זוה"ק בזה אין לי שום ידיעה ולצעיר כמוני די בעיון בנגלה.

(שם שם)

באותה תשובה הוא טען שאין לגייר את הקטנים האלו, כיון שרואים שההורים שלהם לא מקיימים תורה ומצוות, ואיזו זכות יש בגיורם, מדוע לנו להיכנס לצרה הזאת?

ומה שכתב על מה שכתבנו הרב המופלג מהו' זאב פ"פ ואני הצעיר דאין לנו רשות לעשות מכת רצח בתינוק כזה וידידי עומד וצוח הא ניחא לי' במה דעביד אבוה, הנה מלבד דהולד כמותה (ומה שפלפל שזה הולך לפי דרך הטבעי זהו חקירה פילוסופית ויסוד הפלפול שלנו הוא רק יסודי קבלתינו האמיתית) והאב אין לו רשות עליו מלבד זה אין לנו אנן סהדי יותר מזה דבודאי לא ניחא לי' להתינוק בזה לחבול בו בספק פ"נ אפי' רק בספק ספיקא עד סוף כל העולם וכשיתגדל ילך אחר שרירות לבו הרע כמו אבותיו ויחלל שבת ויעשה כל תועבות ד' הזהו זכות? לא אוכל להבין איך ידידי נ"י ימשכן נפשו על דבר זה ומה לנו ולצרה האין לנו די בהצער הגדול אשר כל ישראל ערבים זה בזה ומה לנו לדרוש אחרי ערבות חדשה. והתם ניחא דשם באמת באו להתגייר ולהיות יהודים.

(שם שם)

נכרית מיוחדת לישראל

ב"שולחן ערוך" נפסק:

> אחותו אסורה לו מן התורה בין אחותו מאביו, או מאמו, בין אחותו מהנישואין, או מהזנות אפילו בא אביו על הערוה והוליד ממנה בת אחותו היא וחייב עליה חוץ מאחותו מן השפחה, או מהנכרית.
>
> (אבן העזר טו, י)

על כך, כתב הרמ"א:

> ונראה לי דלכתחילה אסור לבא עליה ויש מסתפקים לומר דדוקא מדאורייתא הולד הולך אחר השפחה ואחר הנכרית, אבל מדרבנן הוי זרעו, לכן יש להחמיר לכתחלה.

האחרונים התקשו בדברי הרמ"א מדוע מחמירים שהולד של הנכרית נחשב זרעו של היהודי? הרי ולד נכרית כמותה. הרב יעקב אביגדור זצ"ל[9] חידש שהבא על הנכרית הולד כמותה דווקא כשבא עליה דרך זנות, שאז יש לומר שכמו שהוא בא עליה, כך גם בא עליה נכרי, ולכן הוא לא מתייחס אחר היהודי. אבל, אם היא מיוחדת ליהודי, הרי בוודאי יש לומר שהולד מתייחס אחר היהודי:

> והנה כידוע, הדין פשוט בשו"ע דישראל הבא על הנכרית והוליד ממנה בן הוולד כמותה, והולד הוא גוי גמור, ואין בזה שום חולק. אולם הרמ"א בשו"ע אהע"ז סי' ט"ו סעיף י' כתב, דיש מחמירים לחשוש ולומר, שבן ישראל הנולד מנכרית יש לו דין ישראל. וכבר עמדו בזה כל האחרונים, דאיך אפשר למחמירים הללו להכחיש דין המפורש בש"ס בלי שום חולק, דבן ישראל מנכרית הוא גוי גמור, ואין לו שום יחוס מצד אביו היהודי? וכבר האריכו בזה וביחוד בנתיבות לשבת, ומסיק בזה להלכה שישנם חילוקים בדינים אלה, והיינו דדין הש"ס דהולד כמותה, הוי רק באופן שישראל בא על נכרית דרך זנות, אז אמרינן שהנכרית הפקירה עצמה, ומכיון שהפקירה עצמה לישראל, יכלה להפקיר עצמה גם לגוי, ולכן הוולד כמותה והוי גוי גמור. **והמחמירים שהביא הרמ"א, הם אמרו דינם באופן שישראל נשא אשה נכרית לא בהפקר וזנות, אלא דרך אישות והנכרית מיוחדת רק אליו, אז יש לחשוש על הוולד**

[9] אב"ד דמעקסיקא והגליל, מובא בכתב עת "הדרום", חוברת סח-סט, אלול תשנ"ט, עמ' 8, בהוצאת ההסתדרות הרבנים דאמריקה, ניו-יורק.

הנולד שיש לו גם דין ישראל, מכיון שיודעים שהאם לא הפקירה עצמה, והיא משומרת מבעלה היהודי, ובאופן זה פסק הרמ"א כהמחמירים הללו, שיש לחשוש עליו שהוא יהודי... והנה האופנים לפנינו, רובם ככולם הם, באופן זה שישראל נשא אשה נכרית בערכותיהם, ודר עמה בדרך אישות, וגם החוק של הערכאות אוסר על אשה כזאת את ההפקירות, ממילא הדבר ברור שבן זה הנולד, הוא בנו של הישראל, ובוודאי יש לדון מצד דינו של הרמ"א, לחשוש עליו שהוא ישראל... תבנא לדינא שהילדים הללו א- יש לדון עליהם דין ישראל, כהמחמירים של הרמ"א...

צריך עיון גדול בדבריו, כיון שמבואר ברמ"א שמדובר רק מדין דרבנן. גם לדעת המחמירים הוא לא נחשב כבנו מדאורייתא, והוי רק גזירה מדרבנן.

כך גם מבואר בדברי הרב פנחס הורוויץ זצ"ל, בספרו "נתיבות לשבת":

אך נראה דאין זה מזה ראיה דבודאי בשפחה וכותית לא הוי בנו דאפילו מזונה ישראל אמרינן כי היכא דאפקרה לגבי האי כל שכן בשפחה וכותית שהן בחזקת מופקרות וכולי האי אין להחמיר דהוי **ספיקא דרבנן** והמחמירין היינו שהיתה מיוחדת לו, גם אין להביא ראיה מהא דאמר בסנהדרין דף ק"א תמר בת יפת תואר היתה ולכך היתה מיוחדת לאמנון דיש לומר **דגזירה זו לא היתה עדיין בימי דוד**.

(אבן העזר טו, י)

יתר על כן, לא מובן מדוע הגמרא במסכת קידושין[10] הביאה פסוק ללמוד ממנו שולד של נכרית הוי כמותה? הרי אם מדובר בזנות בוודאי הולד לא מתייחס אחר אביו היהודי, שכמו שהפקירה עצמה לו יש לומר שהפקירה עצמה לאחרים. הגמרא במסכת קידושין, דורשת " 'כי תהיין לאיש... וילדו לו', כל היכא דקרינן ביה כי תהיינה - קרינן ביה וילדו לו, וכל היכא דלא קרינן ביה כי תהיינה - לא קרינן ביה וילדו לו". רואים שיש כאן דין מיוחד שהילדים לא מתייחסים אחרי האב היהודי, אין זה דין משום שחוששים שזינתה עם אחרים. אפילו שידוע שלא זינתה עם אחרים, בכל זאת, הולד לא מתייחס אחר אביו היהודי.

[10] סח, ע"ב.

נוסיף על כך, גם במקרה שיהודי בעל יהודיה, יש דעות בין הראשונים שסברו שכשנבעלה בזנות הולד לא מתייחס אחר הבועל, ואפילו במקרה שהיא מיוחדת לו, כיון שיש לומר שכמו שזינתה עם זה כך זינתה עם אחרים[11].

[11] הרמב״ם (הלכות יבום וחליצה ג, ד), פסק: ״מי שזנה עם אשה בין פנויה, בין אשת איש ונתעברה ואמר זה העובר ממני הוא ואפילו היא מודה לו אף על פי שהוא בנו לעניין ירושה, הרי זה ספק לעניין יבום. כשם שזינתה עם זה כך זינתה עם אחר ומאין יודע הדבר שזה בנו ודאי והרי אין לו חזקה אלא לעולם ספק הוא ולהחמיר דנין בו וחולצת ולא מתייבמת״. ר׳ וידל די טולושא זצ״ל (בספרו ״מגיד משנה״, שם) הקשה על הרמב״ם שהרי הרמב״ם פסק בהלכות תרומות שאם האשה לא חשודה שזינתה עִם אחרים, אז הולד נחשב כבנו של זה שנבעלה לו. שם מדובר לעניין כהן שבא על בת ישראל שהאֵם אוכלת בתרומה בגלל הילד. ר׳ וידל סבר כשאינה חשודה שזינתה עִם אחרים הוי בנו גם לעניין יבום, ויכול להיות אפילו כשהיא חשודה שזינתה עִם אחרים כל עוד שלא ידוע שבא עליה אחר חוץ מזה שטוען שהולד הוא בנו, אז תולים את הולד במי שמודה שהוי בנו.

בביאור דעת הרמב״ם ניתנו מספר יישובים:

א- הרמב״ם דיבר על תרומה בזמן הזה, שזה דין דרבנן. אבל, יבום זה דין דאורייתא. כלומר, בדיני דאורייתא לא תולים את הולד במי שמודה שהולד הוא בנו אפילו שאינה חשודה שזינתה עִם אחרים. בדיני דרבנן תולים במי שהודה שזה בנו (״בית חדש״, אבן העזר קנו, טז; ״בית שמואל״ שם שם, טו).

ב- הרמב״ם בהלכות יבום דיבר על מקרה שהיא חשודה שזינתה עִם אחרים. כשאינה חשודה תולים את הולד במי שהודה כפי המבואר בדיני תרומות. הרמב״ם סמך על דבריו בהלכות תרומות (ראנ״ח ורדב״ז, מובאים ב״פתחי תשובה״ שם שם, כא). רדב״ז דייק כך מלשון הרמב״ם שכתב ״מי שזינה״, ולא כתב ״מי שבא״, משמע שמדובר על זונה.

ג- בהלכות יבום מדובר כשהאשה זינתה עִם אחד שפסול לה ועשאה זונה לפי שנבעלה לו, אז לא תולים את הולד במי שהודה. הטעם שלא תולים במי שהודה, כיון שבכה״ג אומרים כיון שהפקירה עצמה עד כדי כך להיבעל לפסול לה, יש לומר שהפקירה עצמה לאחרים. כשנבעלה סתם לאדם ולא נפסלה לו, לא חושדים בה שזינתה עִם אחרים (שו״ת ״ברית אברהם״, מובא ב״פתחי תשובה״ שם).

ד- בהלכות תרומות מדובר שעדותה נוגעת לעצמה, שאם היא משקרת היא עוברת איסור, בכה״ג היא נאמנת. בתרומה עדותה נוגעת לעצמה, כיון שאם היא משקרת והיא זינתה עִם אחרים, הרי היא אוכלת תרומה באיסור. בהלכות יבום עדותה אינה נוגעת לעצמה, כיון שהיא אינה האשה שמתייבמת, לבועל יש אשה אחרת שלא ילדה ילדים (׳יחת״ם סופר׳, מובא ב״פתחי תשובה״ שם).

לפי התירוץ הראשון והרביעי, במקרה הנידון אצלנו יש לומר שהולד אינו מתייחס אחר היהודי. לפי התירוץ השני יש לומר שאם מדובר שהיא לא חשודה שזינתה עִם אחרים, אז הולד יכול להתייחס אחר היהודי. גם לפי התירוץ השלישי יש לומר שהולד מתייחס אחר היהודי.

בניגוד לדעת הרמב״ם, יש לציין שהרא״ש (מובא ב״טור״, אבן העזר קנו, ט) והרשב״א (מובא ב״בית יוסף״ שם), סברו שאפילו שבא על פנויה, הולד מתייחס אחרי הבועל לעניין יבום. בדברי הרא״ש לא ברור אם מדובר על אשה שחשודה שזינתה עִם אחרים. ר׳ שמואל מווידיסלב (בספרו ״בית שמואל״, אבן העזר קנו, טו) הבין שהרא״ש דיבר אפילו שהיא חשודה שזינתה עִם

הבא על הנכרית ספק שהתגיירה

הזכרתי לעיל את דברי הרמ״א, כל המפרשים התקשו בדברי הרמ״א והקשו עליו מספר קושיות:

א- מבואר במשנה במסכת יבמות[12] שיהודיה נשואה שלא ילדה ולד חייבת בייבום, אפילו אם לבעלה יש בן מהנכרית. אם היה נחשב כבנו מדרבנן, האשה היתה צריכה חליצה ולא ייבום (״חלקת מחוקק״, אבן העזר טו, ג).

ב- מדוע הרמ״א לא הביא את הדין שיהודי שבא על נכרית הולד אסור בממזרת מדרבנן? (״בית שמואל״ שם, ח).

אחרים, כל זמן שלא ידוע בבירור שנבעלה לאחר. ברשב״א מבואר במפורש שאפילו שהיא חשודה שזינתה עִם אחרים, בכל זאת, תולים בזה שהודה שהוי בנו. הרא״ש סבר שגם הרמב״ם יודה במקרה שהיא מיוחדת לו.
אבל, הנמוק״י (יבמות כג, ע״ב-מדפי הרי״ף) כתב שאפילו שהיא מיוחדת לו, בכל זאת, הוא לא נאמן לומר שהוי בנו. המרדכי (מסכת יבמות, רמז יב) כתב שהמציאות שיכול להיות שיהיה לו בן ממזר, היא דווקא במציאות שהיה חבוש בבית האסורים עִם אשת איש והאשה התעברה, שבוודאי התעברה ממנו.
משמעות דברי המרדכי שבשאר מקרים אומרים שכמו שזינתה עִם זה, כך זינתה עִם אחרים. מדברי הרב שמואל מווידיסלב (בספרו ״בית שמואל״, אבן העזר קנו, א) משמע שהבין שהמרדכי הלך בדרכי הנמוק״י וסבר שאפילו במיוחדת לא תולים את הולד בזה שהיא מיוחדת לו [עיין ״פתחי תשובה״ שם, ג; ר׳ אברהם צבי הירש אייזנשטט זצ״ל (בספרו ה״פתחי תשובה״) הביא פוסקים רבים שחלקו על הבנת הרב שמואל מווידיסלב בדעת ה״מרדכי״ והסבירו שגם לדעת ה״מרדכי״ אפשר להיות שיהיה לו בן ממזר באופנים אחרים].
להלכה למעשה, ב״שולחן ערוך״ (אבן העזר קנו, ט) נפסק כדעת הרמב״ם. הרמ״א הגיה את דעת המרדכי שאם היו חבושים בבית האסורים, אומרים שהוי בנו. ואז הביא בשם יש אומרים שאפילו מיוחדת לו הוי בנו.
הקשו על דברי הרמ״א, שלכאורה סתר את משנתו. שהרי לעיל בסימן ד׳ (סעיף כו) הביא את דברי הנמוק״י בדין ממזרות. כלומר, שאם אשה מיוחדת למישהו שהוא ממזר והיא אומרת שהולד ממנו, לא תולים את הולד בזה שמיוחדת לו. ר׳ משה לימא זצ״ל (בספרו ״חלקת מחוקק״ שם, כה-כו) הבין שהרמ״א דיבר באופן שזה שמיוחדת לו הודה שהוי בנו. ר׳ משה לימא תמה על דינו של הרמ״א מדברי כל הראשונים שהוזכרו לעיל, שתולים את הולד בזה שהודה שהוי בנו, כל עוד שהיא לא חשודה שזינתה עִם אחרים.
לפי זה, מתבאר לנו שבמקרה שהיא מיוחדת לו, לפי רוב הפוסקים תולים את הולד בזה שמיוחדת לו, אם הוא מודה שהוי בנו. יש להוסיף שר׳ שמואל לנדא זצ״ל (בנו של הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל, בשו״ת ״שיבת ציון״, מובא ב״פתחי תשובה״, אבן העזר ד, לא) נשאל אם פוסקים כנמוק״י וכמרדכי שהובאו לעיל. לדעתו, רוב הפוסקים לא נקטו כך. הוסיף שאפשר שגם המרדכי לא סבר כנמוק״י.
לאחר כל זאת, יש מקום להעמיד את דברי הרב יעקב אביגדור זצ״ל. אבל, עדיין נשארות הקושיות האחרות שהקשיתי על דבריו.

[12] כב, ע״א.

ג- הרי כל עוד שאחותו משפחה או מנכרית לא התגיירה, היא אסורה לו מדאורייתא שאסור לבוא על הנכרית ולאחר שהתגיירה בוודאי היא מותרת, כיון ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" ("לבוש", מובא בבית שמואל שם).

ד- הלכה רווחת בכל מקום שולד שפחה נחשב שפחה ("טורי זהב" שם, ט).

הגר"א[13] הביא מקור לדברי הרמ"א, שמבואר בספר דרך ארץ רבה[14]: "הבא על השפחה חייב עליה... משום אשת אב משום אשת אח". בעל ספר "זית רענן"[15] פירש שכוונת המאמר, שאם בן השפחה יתגייר הוא לא ידע מי אביו ויוכל לבוא לישא את אשת אביו ואת אשת אחיו. אף על פי שבאמת לא נקרא אביו ואחיו, כיון שקי"ל בנך הבא מישראלית קרוי בנך, אבל בנך הבא מעובדת כוכבים אינו קרוי בנך, בכל זאת, אפשר לומר שרבנן גזרו עליו.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[16] ביאר שכוונת הרמ"א שיש כאן ספק אם הולד נקרא בן נכרית או בן שפחה, כיון שיש ספק אולי רבנן גזרו להחשיב את השפחה שנבעלה לו כיהודיה גמורה מספק שמא גיירה בועלה קודם שהרתה, מטעם חזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות. כשמובא במשנה במסכת יבמות[17], שבנו מן השפחה או מן הנכרית אינם פוטרים את אשתו הישראלית מייבום וחליצה, מדובר שיודעים שהוא לא גייר את הנכרית. הראיה להבנה זו, כיון שה"אור זרוע" [המקור לדברי הרמ"א] הביא בדיוק לאחר הלכה זו את מחלוקת הגאונים בדין הבא על שפחתו אם אומרים ששחרר את השפחה.

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל, בתשובה אחרת[18], דן אם יש לדמות דין אחד שנשוי לנכרית לדין הבא על שפחתו, שיש דעות בין הראשונים שסברו שכיון שבא על שפחתו אומרים שבוודאי שיחררה[19]. הרב עוזיאל זצ"ל כתב שלכאורה יש לדמותם. כיון שגם במקרה שבא על שפחתו לא יכול להטבילה לשם יהדות אלא מדעתה ורצונה. כמו שנפסק ב"שולחן ערוך"[20]: "אם מל עבדו והטבילו בעל כרחו לשם עבדות לא עשה ולא כלום"[21]. על אף כל זאת אומרים שבוודאי גיירה שהתרצתה

[13] ב'ביאור הגר"א', אבן העזר טו, טו-ליקוט.
[14] פרק א.
[15] מובא בפירוש "נחלת יעקב" שם.
[16] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן ס, אות ד.
[17] כב, ע"א.
[18] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן נז.
[19] עיין "טור" ו"שולחן ערוך", אבן העזר קנו, ב.
[20] יורה דעה רסז, ה.
[21] עיין "שפתי כהן", יורה דעה קכד, ו.

להתגייר מרצונה כדי שישאנה. אותה סברא שייכת בנושא אשה נכרית, כיון שבידו לגיירה, אז בוודאי גיירה מרצונה ובא עליה לשם קידושין. שבוודאי לא בא עליה באיסור.

מסקנתו שכיון שלא מצאנו מחלוקת בין הראשונים אלא דווקא בבא על שפחתו, משמע שבמקרה שבא על נכרית אומרים שלא גיירה משום שאין לו קנין בה. לכן, אומרים שאינה מתרצית להתגייר ואדרבה היא משפיעה עליו להגרר אחריה.

דברי הרב עוזיאל תמוהים בעיני ונלענ"ד שיש להשיג על דבריו:

א- הראיה שלו מן ה"שולחן ערוך" לא קשורה לעניין. ב"שולחן ערוך" מדובר בטבילה לעבדות, כאן מדובר על שחרורו. בדין שחרורו, מבואר ברמ"א[22], שאפשר לשחרר את העבד בעל כרחו. על דברי ה"שולחן ערוך" שהובאו לעיל כתב הרמ"א: "מיהו אם עשה מרצונו ונהג במצוות של עבד יכול לשחררו אחר כך בעל כרחו".

ב- לא מובן איך אמר שבידו לגיירה? הרי מבואר בגמרא במסכת קידושין[23], שהגיור אינו בידו של המתגייר, כיון "שמי יימר דמזקקי ליה תלתא", מי אמר שיבואו לגיירה. מי אמר שבית הדין יסכים לגיירה?

אלא, נראה שאפשר לדחות את ההשגה הראשונה שלי, כיון שיש להסביר שכוונתו לומר שאי אפשר להטבילה בעל כרחה. אפשר לשחררה בעל כרחה, אבל עדיין צריך טבילה. שכל עוד שלא טבלה בעת שחרורה היא אינה נחשבת כגיורת. ב"שולחן ערוך"[24] נפסק: "**כשישתחרר העבד צריך טבילה אחר כך מפני שלשה**, ואין צריך לקבל עליו מצות ולהודיעו עקרי הדת, שכבר הודיעוהו כשטבל לשם עבדות"[25]. אפילו אם נאמר שיכול להטבילה בעל כרחה, בכל זאת, קשה הדבר במציאות. לפיכך, החשש שהתגיירה הוא משום שחוששים שהתגיירה מרצונה.

[22] יורה דעה רסז, ה.
[23] סב, ע"ב.
[24] יורה דעה רסז, ז.
[25] המקור לדברי ה"שולחן ערוך" הם דברי הרמב"ם (הלכות איסורי ביאה יג, יב). ר' וידל די טולושא זצ"ל (בספרו "מגיד משנה" שם) כתב: "מסקנא דגמרא שא"צ לקבל מצות שכבר קיבל אבל צריך טבילה ומבואר בהלכות וכתב רבינו צריך טבילה אחרת בפני שלשה וביום וי"ח בזה ואומרים שאין טבילת עבד משוחרר צריכה ג' אפילו לכתחילה והרמב"ן ז"ל הכריח דלכתחילה בעינן ג' אבל דיעבד לא וכפי שיטתו שכתבתי למעלה. ויש מן המפרשים ז"ל סוברין שכל ששחררו רבו אע"פ שלא טבל אם קידש בת ישראל קידושיו קידושין דטבילה לא מעכב דמדבריהם היא בעבד משוחרר וראוי לחוש לדבריהם". כלומר, יש מחלוקת בין הראשונים אם העבד צריך טבילה נוספת בעת השחרור. ב"שולחן ערוך" נפסק שצריך טבילה נוספת, וצריך שהטבילה תהיה בפני ג'. טבילה זו, אי אפשר לעשות בעל כרחה של השפחה.

בתשובה אחרת[26], הוא ביאר שה״אור זרוע״ סמך על דעת הגאון שסבר שאפילו כשבא על שפחה של אחר יש להסתפק שהאשה השתחררה, כיון שאין אדם בועל בעילת זנות. הרי אין לחלק בין שפחתו לשפחה של אחר, שהרי גם לגבי שפחתו אין בידו אלא לשחררה אבל לא לגיירה שלא מרצונה ולא לגיירה אפילו ברצונה, כיון שמי יאמר שיבואו שלשה לראות את טבילתה.

גם דבריו אלו תמוהים, נראה שדבריו שמי יאמר שיזדקקו לו שלשה, נוגדים דברי הגמרא במסכת קידושין[27], ולפחות דברי תוס׳ ר״י הזקן. שם יש דיון לגבי דברי המשנה על מקרה שאחד אמר לאשה הרי את מקודשת לי לאחר שתתגיירי או לאחר שתשתחררי, היא אינה מקודשת. בגמרא מובאת דעת ר׳ יוחנן שסבר שבכל דבר שבידו לעשותו אפילו שכרגע הוא לא נמצא בעולם, אינו נחשב בגדר דבר שלא בא לעולם. הגמרא שואלת אם כן מדוע כשמקדשה על מנת שתתגייר אינה מקודשת? השיבה הגמרא כיון שהגיור אינו בידה, משום מי יאמר שיזדקקו לה שלשה. אחר כך ר׳ אבא בר ממל הקשה שלפי ר׳ יוחנן יצא שאם אחד אמר לשפחתו הרי את מקודשת לי לאחר שאשחררך, היא תהיה מקודשת. השיבה הגמרא ששם אינה מקודשת, כיון שיש שינוי בגופה, שהיא משתנה לגמרי, אין לך מחוסר מעשה גדול מזה.

תוס׳ ר״י הזקן[28] כתב שהיו שלמדו מדברי הגמרא שעל השחרור אין צורך בג׳ אנשים, שהרי אם יש צורך בג׳ אנשים מדוע הגמרא לא אמרה בפשטות שאין השחרור ביד האדון, כיון שצריך שיהיו ג׳ אנשים ומי אמר שיזדקקו לו שלשה אנשים? אך, הרמב״ם פסק שבטבילת העבד כשמשחררו צריך שלשה אנשים. אלא, יש ליישב את דברי הרמב״ם כך: שבגיור צריך להודיעו את המצוות, לכן צריך ג׳ תלמידי חכמים שראויים להודיע לו את המצוות ובעניין זה אומרים שמי יאמר שימצא ג׳ תלמידי חכמים. אך, בשחרור עבד לא צריך להודיעו את המצוות, לכן לא צריך ג׳ תלמידי חכמים, ומספיק ג׳ אנשים רגילים. בקלות יכול להשיג ג׳ אנשים, שכל אדם ילך להיות בבית דין, כיון שמצוה עושה.

מבואר במפורש שבנוגע לשחרור עבד לא אומרים ״מי יימר דמזקקי ליה תלתא״.

עיון בדברי ה״אור זרוע״ והרמ״א

הרב עוזיאל זצ״ל[29] הקשה מדוע אין איסור עריות כלפי בנו מן הנכרית או מן השפחה, הרי לגבי עריות ״שאר בשרו״ כתיב וזה בנו? ביאור הדבר הוא כך: ישראל ונכרי נבדלים בדעות ואמונות זה

[26] שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך ב, יורה דעה, סימן סא.
[27] סב, ע״ב.
[28] שם.
[29] ״משפטי עוזיאל״, כרך ב, יורה דעה, סימן ס, אות ד.

מזה, לכן התורה החשיבה אותם כמין בשאינו מינו ומתבטל הזכר שהוא שותף בו בחלק קטן ממנו לגבי הנקבה שהיא מזרעת הדם שבו שהוא החלק הבניני של הולד. הביא ראיה לכך מדברי מסכת דרך ארץ רבה[30]: "הבא על השפחה... חייב משום 'לא תזרע כרמך כלאים'..". הרי רואים במפורש שתערובת נכרי היא כזריעת כלאים. הולד היוצא מזריעת תערובת זו הולך תמיד אחרי האֵם.

דעת הרב משה שטרנבוך שליט"א

הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות"[31], כתב שאסור לקרב אחד שאביו יהודי ואמו נכריה, והאב חי עִם הנכריה ולא רוצה לעזבה. פסיקתו מבוססת על מספר סיבות:

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

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

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

[30] פרק א.
[31] חלק ה, סימן רצו.

בהקשר להנ"ל יש לציין לתשובת הרשב"ש שפסק שיש לנקוט גישה מקילה בנוגע לגיור זרע ה"אנוסים". דהיינו, על אף שלא מקבלים לגיור אחד שמתגייר לשם אישות וכיוצ"ב. במקרה של גיור אחד מן ה"אנוסים" יש לקבלו אפילו שבא להתגייר לשם אישות. הוא סבר שיש לקרב את זרע "האנוסים":

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

כמובן, שאין בתשובה זו סתירה לדברים שהתבארו לעיל. דהיינו, על אף שיש לקרבם, בוודאי לא נקבלם על אף שלא מתכוונים לשמור תורה ומצוות. אפשר להקל בעניינים שבדיעבד הגיור חל. דהיינו, במקרה שמתגייר לשם אישות, הגיור חל בדיעבד ולכן אפשר לגיירו. אך, כמובן, הכל צריך להיות על הבסיס שהוא ישמור תורה ומצוות לאחר גיורו.

מסקנה

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

טבילת גיורות

מבוא

בתלמוד הבבלי, במסכת יבמות[1], הובאה מחלוקת תנאים בנוגע לתהליך הגיור. יש מהתנאים שסברו שמספיקה טבילה. הדעה שהתקבלה להלכה היא הדעה שכדי להתגייר צריך גם מילה וגם טבילה.

הדברים מבוארים גם בתלמוד הבבלי, במסכת כריתות[2]: "רבי אומר: ככם - כאבותיכם, מה אבותיכם לא נכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דם, אף הם לא יכנסו לברית אלא במילה וטבילה והרצאת דמים [הכוונה להבאת קרבן]".

וכך נפסק להלכה על ידי רבינו משה בן מיימון זצ"ל, בספרו יד החזקה[3]:

> בשלשה דברים נכנסו ישראל לברית במילה וטבילה וקרבן: מילה היתה במצרים שנאמר וכל ערל לא יאכל בו, מל אותם משה רבינו שכולם ביטלו ברית מילה במצרים חוץ משבט לוי ועל זה נאמר ובריתך ינצורו: וטבילה היתה במדבר קודם מתן תורה שנאמר וקדשתם היום ומחר וכבסו שמלותם, וקרבן שנאמר וישלח את נערי בני ישראל ויעלו עולות ע"י כל ישראל הקריבום: 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.

[1] דף מו, עמוד א-ב.
[2] דף ט, עמוד א.
[3] הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה א-ד.

עוד התבאר בתלמוד הבבלי, במסכת יבמות[4], שיש צורך בבית דין לעניין תהליך הגיור:

> אמר רבי חייא בר אבא אמר רבי יוחנן גר צריך ג' משפט כתיב ביה... ת"ר ושפטתם צדק[5] 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.

אלא, נחלקו הראשונים לאיזה חלקים מן הגיור הצורך בבית דין מעכב את הגיור. יש מן הראשונים שסברו שהצורך בבית דין בשעת קבלת מצוות הוא מעכב את הגיור. דהיינו, אם היה בית דין בשעת המילה והטבילה ולא היו בשעת קבלת מצוות הגיור לא חל. וכן להיפך, אם היה בית דין בשעת קבלת מצוות אבל לא היה בשעת המילה ובשעת הטבילה, הגיור חל. אנחנו נבחן את דברי הראשונים האלו ונראה את הדעות השונות. בעיקר ברצוננו לדון בנוגע לדין טבילה בפני בית דין. שאלה זו מתעצמת במקרה שמדובר על נכריה שמתגיירת. יש כאן בעיה של צניעות, ויש לנו לשאול האם המתגיירת חייבת לטבול בפני בית דין? יש הרוצים לטעון שמותר לנכריה שמתגיירת לטבול בפני אשה, ואשה זו תאמר לבית דין שטבלה כראוי. במאמר הבא אדון האם אכן, יש מקום לדעה זו. חוץ מן הדיון לגבי הצורך בבית דין בשעת הגיור, נעיין בשאלה נוספת והיא, שאלת הצורך בעדות על מעשי הגיור. כלומר, אפילו אם נאמר שאין צורך בבית דין, בכל זאת, אולי יש צורך בעדות שאכן, הנכרי עבר את תהליך הגיור. דהיינו, שהוא נימול וטבל.

המאמר יתחלק למספר פרקים:

פרק ראשון: עיון בצורך בבית דין בשעת הטבילה.

פרק שני: טבילת גיורות.

פרק שלישי: הצורך בעדות על מעשי הגיור.

פרק רביעי: עיון בדברי האחרונים בנוגע לדין טבילת גיורות.

[4] דף מו, עמוד ב-דף מז, עמוד א; דין זה עוד נאמר בתלמוד הבבלי, במסכת קידושין, דף סב, עמוד א-ב.

[5] ספר דברים א, טז.

פרק ראשון: עיון בצורך בבית דין בשעת הטבילה

במאמר לעיל "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה" הארכתי לדון בצורך בטבילה בפני בית דין. מסקנת הדברים היא, שיש מחלוקת ראשונים בשאלה זו. דעת התוס' ועוד ראשונים רבים, לכתחילה צריך לטבול בפני בית דין. אבל, בדיעבד כשלא טבל בפני בית דין, הגיור חל. אך, קבלת מצוות מחוייבת להיות בפני בית דין. גיור בלי קבלת מצוות בפני בית דין, לא חל. בניגוד לדעה אחרת שמובאת בתוס' שסברה שאכן יש צורך בבית דין בעת הטבילה. אולם, דעה זו סברה שידיעה ברורה שטבלה הגיורות, או טבל הגר נחשבת כטבילה בפני בית דין. בניגוד לכך הרי"ף סבר שצריך טבילה בפני בית דין [ולפחות ידיעה ברורה שטבלה]. כל עוד שלא היתה טבילה בפני בית דין, אסור לגיורת לבוא בקהל ישראל. רק אם היא התחתנה עם יהודי ונולד ילד, מותר לילד לבוא בקהל ישראל. כנראה הרמב"ם סבר שגיור בלי טבילה בפני בית דין, אינו גיור. יש הכרח שהטבילה תהיה בפני בית דין. הוא לא סבר כדעת הרי"ף, שבדיעבד הטבילה מועילה ולכן כלפי הזרע הטבילה הועילה. הוא סבר שטבילה שאינה בפני בית דין אינה טבילה, והגיור לא חל.

בנוגע לדעת ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"שולחן ערוך", אין הכרעה ברורה. הוא הביא כדעה ראשונה בסתם את דעת התוס' וסיעתו, שבדיעבד הגיור חל בלי טבילה בפני בית דין. אך, לאחר מכן הביא את דעת הרי"ף והרמב"ם. הרב עובדיה יוסף זצ"ל הבין בדעתו שהוא פוסק כדעת הרי"ף והרמב"ם.

בין כך ובין כך, מתבאר לנו שיש מחלוקת ראשונים גדולה בנושא זה. ואפילו לפי הראשונים שאומרים שמועילה טבילה שלא בפני בית דין, דבריהם נאמרו דווקא למקרה של דיעבד. אך, לכל הדעות לכתחילה הטבילה צריכה להיות בפני בית דין.

פרק שני: טבילת גיורות

מובא בתלמוד הבבלי, במסכת יבמות[6]:

> 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. אשה, נשים מושיבות אותה במים עד צוארה, ושני ת"ח עומדים לה מבחוץ, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.

מדברי הגמרא יש מקום ללמוד שאין צורך שהדיינים יהיו בעת טבילת המתגיירת. נאמר ששני תלמידי חכמים עומדים מבחוץ ומודיעים לה את המצוות.

ונציין גם למסכת גרים[7] ששם נאמר:

> האיש מטביל את האיש, והאשה מטבלת את האשה אבל לא את האיש.

לכאורה, יש ללמוד מן המבואר במסכת גרים שהדיינים אינם נמצאים בבית הטבילה כשהמתגיירת טובלת. המתגיירת טובלת דווקא בפני אשה ולא בפני איש. אולם, צריך עיון, מה הסיבה שהברייתא אומרת "והאשה מטבלת את האשה **אבל לא את האיש**". לא כתוב בתחילת הברייתא: "האיש מטביל את האיש **אבל לא את האשה**".

כשנעיין בדברי הרמב"ם ור' יוסף קארו נראה שהם הבינו שאכן, יש צורך שבית הדין ימצא בבית הטבילה בשעה שהמתגיירת טובלת. דהיינו, הרמב"ם ור' יוסף קארו כתבו בצורה מפורשת שהאשה טובלת כשהדיינים נמצאים במקום, אלא היא יוצאת מן המקוה רק לאחר שיצאו. אם כן, הדיינים אינם רואים את המתגיירת כשהיא ערומה, אלא רק כשהיא נמצאת בתוך המים. והמים מכסים אותה ובכך אינם רואים את גופה, רק רואים את ראשה כשנכנס למים.

אלו דברי הרמב"ם, בספרו "היד החזקה"[8]:

> 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 יראו אותה כשתעלה מן המים.

[6] דף מז, עמוד ב.
[7] פרק א, הלכה ד.
[8] הלכות איסורי ביאה, פרק יד, הלכה ו.

ואלו דברי ר׳ יוסף קארו, בספרו ״השולחן ערוך״[9]:

> עומדים על גביו ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות פעם שנייה, והוא עומד במים. ואם היתה אשה, נשים מושיבות אותה במים עד צוארה, והדיינים מבחוץ, ומודיעין אותה מקצת מצות קלות וחמורות, והיא יושבת במים, ואח״כ טובלת בפניהם והם מחזירים פניהם ויוצאין, כדי שלא יראו אותה כשתעלה מהמים.

נציין שהרב חיים קנייבסקי שליט״א[10] רצה להסביר שלפי הראשונים שסברו שרק קבלת מצוות בפני בית דין מעכבת את הגיור, אבל הטבילה יכולה להיות שלא בפני בית דין [דהיינו, בדיעבד] אז יש להסביר את דברי הברייתא כפשוטם. לגבי אשה שמתגיירת, מקילים שהדיינים לא יהיו בעת הטבילה, והיא טובלת בפני נשים. אבל, הרמב״ם שסבר שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור היה מוכרח להסביר שאין כוונת הגמרא במסכת יבמות, שהמתגיירת אינה טובלת בפני בית דין. בוודאי היא חייבת לטבול בפני בית דין. ולפי דבריו, נסביר שכוונת הברייתא במסכת גרים לעניין לעמוד על גבה ולהכניסה במים ולראותה כשהיא יוצאת.

אולם, עלי להעיר על דברי הרב חיים קנייבסקי שלפי הבנה זו נצטרך לומר שגם ר׳ יוסף קארו נקט כדעת הרמב״ם שטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור, שהרי הוא העתיק את דברי הרמב״ם לעניין אשה שמתגיירת שצריכה לטבול בפני בית דין. והרי הדברים עומדים בניגוד למבואר לעיל, שר׳ יוסף קארו סבר שדווקא קבלת מצוות בפני בית דין מעכבת את הגיור. הטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור. כמובן, שיש לבאר את דברי ר׳ יוסף קארו במספר דרכים:

1. דרכו של ר׳ יוסף קארו, בספרו ״השולחן ערוך״ להעתיק לשונות. ולכן, בסעיף ב׳ העתיק את לשונו של הרמב״ם, על אף שהדברים נוגדים את פסיקתו בסעיף ג׳, שלא פסק כדעת הרמב״ם. בכך מתיישבות סתירות רבות בדברי ר׳ יוסף קארו, בספרו ״השולחן ערוך״[11].
2. יש להסיק שאכן, ר׳ יוסף קארו הכריע כדעת הרמבב״ם שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור. הזכרתי לעיל את דעת הרב עובדיה יוסף זצ״ל שדעת ר׳ יוסף קארו להכריע כרב אלפסי והרמב״ם שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור.

[9] יורה דעה, סימן רסח, סעיף ב.
[10] בביאורו למסכת גרים, פרק א, הלכה ד, ביאור צדק, אות ד.
[11] עיין בספר ״נגלות רבנו חיים ויטאל״, ערך רבי יוסף קארו; ר׳ מלאכי ב״ר יעקב הכהן, בספרו ״יד מלאכי״, כללי שו״ע ורמ״א, אות יא.

3. ר׳ יוסף קארו סבר שגם לפי הראשונים שנקטו שהטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור, בכל זאת, הם סברו שלכתחילה יש לעשות את כל תהליך הגיור בפני בית דין. ולכן, גם אשה שמתגיירת צריכה לטבול בפני בית דין.

נראה לי, שיש מקום לדקדק בדברי מסכת גרים כפי שהערתי לעיל, ויש להסביר שאין כוונתו שהמתגיירת אינה צריכה לטבול בפני בית דין. בוודאי הכוונה לעניין הבדיקה שטבלה כראוי. דהיינו, לעמוד על גביה. שהרי אם מדובר לעניין הצורך בעמידת בית דין בעת הגיור, מה מקום להבנה שאיש אינו טובל בפני אשה? אלא, בוודאי כל הדיון במסכת גרים מצד איסור ראיה. דהיינו, אסור לאיש לראות אשה ערומה, וכן אשה לראות איש ערום.

נוסיף ונאמר, שלכאורה אין לנו לעיין בדברי מסכת גרים, כיון שההלכה נקבעת על פי התלמוד הבבלי ולא מסכתות חיצוניות. עם ישראל קיבל את התלמוד הבבלי ולא את המסכתות החיצוניות. אלא, כאן יש מקום לחלק ולומר שהתלמוד הבבלי אינו חולק על המבואר במסכת גרים, אלא דווקא אפשר לבאר את דברי התלמוד הבבלי על פי המבואר במסכת גרים. כל זמן שאין סתירה, יש לנו לבאר את התלמוד הבבלי על פי חז״ל במקורות שונים. כמו שראשונים ואחרונים רבים נקטו בנוגע לפסיקת הלכה על פי הירושלמי ועל פי הזוהר. כל עוד שהדברים אינם סותרים את התלמוד הבבלי ודווקא מפרשים את המבואר בתלמוד הבבלי, עלינו לפסוק על פי המבואר בדברי חז״ל במקורות השונים[12].

נציין שמדברי עוד מספר פוסקים ומפרשים מבואר שהם הבינו שגם במקרה שאשה מתגיירת הרי לכתחילה היא צריכה לטבול בפני בית דין. דהיינו, אפילו הפוסקים שסברו שטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור, בכל זאת, הם סברו שגם כשאשה מתגיירת לכתחילה היא צריכה לטבול בפני בית דין[13].

[12] עיין במאמרים שהבאתי בתחילת ביאורי למסכת גרים (ספר ״גר המתגייר״, כרך ד). מאמר ״תלמוד הבבלי לעומת תלמוד הירושלמי״; ״פסיקת הלכה על פי מסכתות קטנות״; פסיקת הלכה על פי הזוהר״.

[13] הרמב״ן (בחידושיו למסכת יבמות, דף מה, עמוד ב) כתב: ״אבל מי שהודיעוהו מקצת עונשין של מצות ומתן שכרן וקיבל עליו בב״ד לטבול ולמול אם הלך ומל וטבל שלא בפני ב״ד הרי זה כשר ולא פסלינן לזרעיה, ולא מנסבינן ליה לדידיה בת ישראל עד דטבל בפני שלשה, משום דלכתחלה בעינן שלשה בין בקבלה בין בטבילה כדאמרינן לקמן שהי כאן ונטבלינך למחר, וכדתניא אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה ושני תלמידי חכמים מושיבין לה מבחוץ ומודיעין אותה ואמר ליה ר׳ יוחנן לתנא תני שלשה, אלמא בעינן קבלה בשעת טבילה ממש והכל בפני שלשה, ואפילו בגר זכר שקבל עליו קודם מילה חוזר ומקבל עליו בשעת טבילה בפני שלשה כדקתני לקמן ומוקמי לה לכתחלה״; ר׳ מרדכי ב״ר הלל (בספר ״הגהות מרדכי״, מסכת יבמות, רמז קי) כתב: ״כתוב בספר מצות במצוה שלא להרחיק מצרי ואדומי וז״ל אם היתה

פרק שלישי: הצורך בעדות על מעשי הגרות

1. בא ואמר שנתגייר בפני בית דין:

מובא בתלמוד הבבלי, במסכת יבמות[14]:

ת"ר: מי שבא ואמר גר אני, יכול נקבלנו. ת"ל: אתך, במוחזק לך. בא ועדיו עמו, מנין. ת"ל: וכי יגור אתך גר בארצכם אין לי אלא בארץ, בח"ל מנין. תלמוד לומר. אתך, בכל מקום שאתך; אם כן, מה ת"ל בארץ. בארץ - צריך להביא ראיה, בח"ל - אין צריך להביא ראיה, דברי ר' יהודה; וחכמים אומרים: בין בארץ בין בחוצה לארץ - צריך להביא ראיה. בא הוא ועדיו עמו, קרא למה לי. אמר רב ששת, דאמרי: שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני, סד"א לא ליהמנייהו, קמ"ל. בארץ - אין לי אלא בארץ, בח"ל מנין. ת"ל: אתך, בכל מקום שאתך. והא אפיקתיה! חדא מאתך, וחדא מעמך. וחכ"א: בין בארץ בין בח"ל - צריך להביא ראיה. ואלא הא כתיב: בארץ! ההוא מיבעי ליה, דאפילו בארץ מקבלים גרים, דסד"א משום טיבותא דארץ ישראל קמגיירי, והשתא נמי

אשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינין מבחוץ ומודיעין אותה מצות קלות וחמורות מצות לקט שכחה ופאה לפי שבני נח מקפידין על פחות משוה פרוטה ואומרים הוי יודעת עד שלא באת לזו אי אתה ענושה על השבת ומודיעין לה מתן שכרן כגון לא נברא העולם (*הזה) [*הבא] אלא לצדיקים ופורענות הבא להם בעולם הזה הוא להביאם לעוה"ב וטובלת בפניהם והופכין פניהם שלא יראוה עולה מן המים"; הדברים מבוארים על ידי ר' משה ב"ר יעקב מקוצי, בספרו "ספר מצוות הגדול", לאוין, סימן קטז; ר' מנחם ב"ר שלמה ממשפחת המאירי (בספר "בית הבחירה", מסכת יבמות, דף מה, עמוד ב) כתב: "ועוד שהרי כשהאשה טובלת לנדותה אינה טובלת בפני שלשה וכבר ביארנו שאף בטבילת אשה צריך שלשה אלא שאין השלשה באין לשם עד שיהו נשים באות ומשקעות אותה שתהא בתוך המים עד צוארה וכשהיא בדרך זה באין לשם ומודיעין אותה עול מצות בפני חברותיה וטובלת לגמרי בפניהם והם מחזירים פניהם והולכים להם שלא יראוה כשהיא יוצאת מן המים ומניחים אותה עם הנשים שבאו עמה"; ור' יחיאל מיכל ב"ר אהרן הלוי עפשטיין, בספרו "ערוך השלחן" (יורה דעה, סימן רסח, סעיף ח) פסק: "ושלשה ת"ח עומדים על גביו בעת שעומד במים ומודיעים אותו עוד הפעם מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות והוא עומד במים ואשה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינים עומדים מבחוץ ומודיעין אותה ג"כ מקצת קלות וחמורות כשהיא יושבת במים עד צוארה וטובלת ראשה בפניהם דווקא ומיד מחזירים פניהם ויוצאים כדי שלא יראו אותה ערומה בעלותה מהמים"; מאידך, אציין שר' יצחק ב"ר משה, בספרו "אור זרוע" (חלק א, הלכות יבום וקידושין, סימן תקצח) כתב: "אשה נשים מושיבות אותה במים עד צווארה ושני ת"ח עומדים לה מבחוץ משמע שאינם רואים אותה וסומכים בטבילתה על ראיית נשים. ואמר בירושלמי ומלין ע"פ נשים".

[14] דף מו, עמוד ב-דף מז, עמוד א.

דליכא טיבותא, איכא לקט שכחה ופאה ומעשר עני, קמ"ל. א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן, הלכה: בין בארץ בין בח"ל - צריך להביא ראיה.

כאן יש דיון בגדר אחד שבא ואמר שהוא גר, אם צריך להביא ראיה. למסקנת הסוגיא, צריך להביא ראיה בין כשבא בארץ ישראל ובין כשבא בחו"ל.

אך, יש להוסיף שהתוס'[15] הביא שרבינו תם אמר שהדיון בגמרא הוא דווקא באחד שיודעים שהיה נכרי, שאם לא היה ידוע לנו שהוא נכרי, הוא נאמן בדבריו שהתגייר, משום שיש לו הפה שאסר הפה שהתיר. דהיינו, שיכל לטעון שהוא יהודי. התוס' מוכיחים שאחד שבא ואמר שהוא יהודי, נאמן בדבריו. כדברי התוס' נקטו עוד ראשונים רבים[16].

2. עדות למעשי הגיור:

במאמר לעיל "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה" ציינתי לסוגיא במסכת יבמות (מה, ע"ב) בנוגע לזאת שטבלה לנדותה. שמבואר בגמרא שהטבילה הועילה לגיור. דנו הראשונים ושאלו איך מועילה הטבילה לנדותה, הרי אין בית דין בעת הטבילה. ראשונים רבים השיבו שלעניין הטבילה אין צורך בבית דין. רק לקבלת מצוות יש צורך בבית דין.

לאור האמור לעיל, לא מובן מה הועילו הראשונים בתירוצם שאין צורך בבית דין לטבילה, הרי עדיין צריכים עדים על הטבילה? התוס', במסכת יבמות, כתב במפורש שאין דרך אנשים להיות אצל האשה כשטובלת לנדותה. אם כן, אין עדות.

אלא, נראה שכיון שאין צורך בבית דין, אם האשה באה ואמרה שהיא טבלה בינה ובין עצמה, היא נאמנת. דהיינו, במקרה שלא ידוע שהאשה היתה נכריה, אם אומרת שנתגיירה כדת וכדין, היא נאמנת, משום שיש לה הפה שאסר הפה שהתיר. וכיון שאין צורך בבית דין בטבילה, ואומרת שהיא

[15] מסכת יבמות, דף מז, עמוד א, ד"ה במוחזק לך.

[16] כן נקטו רבינו אשר (בפסקיו "הרא"ש, מסכת יבמות, פרק ד, סימן לד), ריטב"א (מסכת יבמות, דף מז, עמוד א), בעל "תוס' חד מקמאי" (שם), ר' מרדכי ב"ר הלל ("מרדכי" שם, סוף רמז לו, סוף פרק ד) ור' וידל די טולושא, בעל ה"מגיד משנה" (הלכות איסורי ביאה, פרק יג, הלכה י). יש מקום לדייק שכך גם דעת הרב אלפסי (מסכת יבמות, דף טז, עמוד א), כיון כשפסק את דין הגמרא בזה שבא ואמר נתגיירתי ביני ובין עצמו, כתב "היכא דאתא עכו"ם ואמר כבר נתגיירתי", משמע שמדובר על אחד שידוע שהוא עכו"ם; אך, יש להעיר שדברי התוס', רבינו אשר, תוס' חד מקמאי ור' מרדכי ב"ר הלל אינם תואמים לגמרי לדברי הריטב"א (מסכת יבמות, דף מז, עמוד א). לדעת התוס' וסיעתו, הסיבה שנאמן, כיון שיש לו פה שאסר פה שהתיר. אך, הריטב"א סבר שהנאמנות שלו פועלת מכוח "מילתא דעבידא לגלויי לא משקר". כדעת הריטב"א כתב ר' יוסף חביבא (בפירושו "נמוקי יוסף", מסכת יבמות, דף טז, עמוד א-מדפי הרי"ף).

טבלה, היא נאמנת. אבל, אם תאמר שקיבלה מצוות בינה ובין עצמה, לא מועיל, שאפילו שמאמינים לה שקיבלה מצוות, בכל זאת, הקבלת מצוות לא מועילה כיון שהיתה חוץ לבית דין. אין פגם בטבילה חוץ לבית דין, רק צריכים את נאמנותה כדי שנדע שאכן, טבלה. אבל, יש פגם בקבלת מצוות חוץ לבית דין, לא מועילה נאמנותה שקיבלה מצוות. יש צורך שתקבל מצוות בפני בית דין.

הבנה זו מבוארת על ידי הרב שבתי כהן זצ"ל, בפירושו "שפתי כהן"[17]. הוא דן על דברי ר' יוסף קארו, בספרו ה"שולחן ערוך", שכתב שאין צורך שהמילה והטבילה יהיו בפני ג', אלא מספיק שיהיו בפני שנים. וכתב הרב שבתי כהן ששנים זה לאו דווקא, אלא אפילו בפני אחד מועיל, אלא נראה שר' יוסף קארו נקט שנים, למקרה שהיינו מכירים אותו כנכרי, ולכן לא נאמן לומר נתגיירתי ביני ובין עצמי, וצריך עדות על גיורו[18].

אכן, ראיתי בדברי רבינו ירוחם זצ"ל, בספרו "תולדות אדם וחוה"[19], שסבר שצריך עדים על המילה. כלומר, על קבלת המצוות צריך שלשה, על המילה אין צורך בשלשה, אך יש צורך בעדים: "ועוד פשוט דמילה צריכה עדים וגר צריך שלשה".

יש להוסיף עוד נקודה, יש ראשונים שטענו שהטבילה לנדותה מועילה כיון שהיא בגדר ידיעה ברורה. דהיינו, דהיינו, יש כאן אנן סהדי. התוס' חלק על היש מפרשים וסבר שהידיעה ברורה אינה מועילה. אך, נראה שהמחלוקת ביניהם היא רק לעניין קבלת מצוות. נראה שהתוס' חלק על היש מפרשים בנוגע לאנן סהדי רק לעניין בית דין. כלומר, אנן סהדי – ידיעה ברורה, לא מועילה לדברים שצריך בית דין. האנן סהדי לא יכול לעמוד במקום בית דין. אבל, לדברים שאין צורך בבית דין, רק צריך עדות, האנן סהדי יכול לעמוד במקום העדות. לכן, למילה ולטבילה שאין צורך לעשותן בפני בית דין, יש רק צורך בעדות [במקרה שידועה כנכריה], אז יועיל אנן סהדי. לקבלת מצוות שיש צורך בבית דין, לא מועיל אנן סהדי.

ומצאתי שבדיוק כהבנה זו כתב הרב שלמה ליפשיץ זצ"ל, בשו"ת "חמדת שלמה"[20]:

> אמנם אפשר לומר כיון דאף אי אמרינן דאין צריך בית דין מכל מקום עדים בעינן שטבלה וכמו שכתב הש"ך. ולפי"ז צריך לומר דאמרינן מי לא טבלה לנדותה וקשה הא הוי בלא עדים כמו שכתב התוס'. **וצריך לומר דדבר הידוע לכל הוי כמו עדים רק דהתם כתב בשם יש מפרשים דהוי כמו בית דין וזה לא**

[17] יורה דעה, סימן רסח, סעיף י.
[18] מקור הדברים מובאים על ידי הרב יהושע ולק כץ, בספרו ה"פרישה" (יורה דעה רסח, יח) בביאור דברי ר' יעקב, בעל ה"טורים", שנקט שמילה וטבילה בפני שנים.
[19] נתיב כ"ג, החלק הרביעי.
[20] יורה דעה, סימן כט, אות יד.

סבירא ליה לרוב הפוסקים אבל מכל מקום יש לומר דהוי עדים אבל זה הדבר ברור דעכ"פ עדים בעינן.

יש להוסיף שרבינו יעקב בן אשר, בעל ה"טורים"[21], פסק שדווקא לכתחילה צריך למול ולטבול בפני ג', אבל אם מל או טבל בפני שנים, והיתה קבלת מצוות בפני ג', הוא כשר.

ר' יואל סירקיש, בספרו ה"בית חדש"[22], הקשה על דברי רבינו יעקב בן אשר, בעל ה"טורים", מדוע צריך שנים. הרי גם אם טבלה בפני אשה, היא גיורת, כפי שמבואר בתוס' שבמקוה של נשים לא מצויים אנשים. ר' יואל סירקיש נתן שני יישובים, היישוב שקיבל אותו הוא:

> דרבינו ס"ל דלמסקנת מהר"ם בדיעבד בענין שנים אף למילה וטבילה דכיון דהכרנהו בגוי אינו גר עד שיביא ראיה בעדים לכל ענייני גרות ובקבלת מצוות בעניין שלשה והני עובדי דאמר מי לא טבלה וכו' **התם היינו טעמא כמ"ש הרא"ש דיש מפרשים דכיון דידוע לכל שמל וטבל כאילו היו שם עדים מעידים דמי.**

אם כן, גם מדבריו למדים כדברי הרב שלמה ליפשיץ, בעל שו"ת "חמדת שלמה".

כך גם למד ר' אהרן בן יוסף ששון (בשו"ת "תורת אמת"[23]) בדעת רבינו יעקב בן אשר, בעל ה"טורים". אך, הוא הקשה על דבריו, שמדברי התוס'[24] לא משמע כן, שהתוס' שם הקשה על מה שנאמר מי לא טבלה לנדותה, שהרי אין אנשים בבית הטבילה. ותירץ שאין צורך בבית דין לטבילה, ומשמע שמועיל שיש נשים בבית הטבילה. וכן, התוס' שם הקשה על דברי היש מפרשים, מן הדין שמבואר בגמרא ששני תלמידי חכמים עומדים מבחוץ בעת הטבילה, שמדוע צריך שני אנשים, הרי אין צורך בבית דין לטבילה. ומה קושיית התוס', צריך את השנים משום עדים.

3. עיון בדברי ר' משה אירסליס:

[21] בספרו "הטור", יורה דעה, סימן רסח, סעיף ג.
[22] שם על דברי בעל ה"טורים".
[23] סימן כ.
[24] מסכת יבמות, דף מה, עמוד ב.

צריך עיון בדברי ר׳ משה איסרליס זצ״ל, בפירושו ה״מפה״. הרי ר׳ יוסף קארו, בספרו ״השולחן ערוך״[25], פסק כדברי רבינו יעקב בן אשר, בעל ה״טורים״, שבדיעבד אם המילה והטבילה היו בפני שנים, הגיור חל. והוסיף על כך ר׳ משה איסרליס: ״או קרובים״, והרי קרובים אינם כשרים לעדות.

המקור לדברי ר׳ משה איסרליס הוא דברי ר׳ מרדכי ב״ר הלל[26] זצ״ל, ושם כתוב:

> מעשה בגר שטבל בפני שלשה קרובים ואחר כך נגע ביין ונחלקו בו גדולים יש מפרשים שמגעו מותר בשתיה כדאמרינן בהחולץ מי לא טבל לקירויו ויש שהיו אוסרים דכיון דקי״ל כר׳ יוחנן דאמר לעולם אינו גר עד שימול ויטבול והכא לא עלתה לו טבילה כיון שהיו קרובים דמשפט כתיב ביה הלכך היין אסור. **ויש מפרשים דאפילו ר׳ יוחנן מודה דאם מל וטבל אף בלא שלשה אינו עושה יין נסך.**

ר׳ משה איסרליס, בספרו ״דרכי משה״[27], התייחס לשתי הסברות הראשונות, וכתב שטעם המחלוקת שלהן תלוי במחלוקת שהביא רבינו יעקב בן אשר, בעל ה״טורים״, אם טבילה בפני שנים, מועילה. שלדעת הרב אלפסי אינה מועילה, צריך בית דין ולדעת רבינו יעקב בן אשר, מועילה.

אך, צריך עיון, שגם לדעת רבינו יעקב בן אשר, בעל ה״טורים״, צריך עדות על הטבילה, וקרובים לא מועילים. לא נראה שמדובר כאן על אחד שלא היה ידוע שהיה נכרי, ולכן היה לו הפה שאסר הפה שהתיר לומר שהוא ישראל.

יותר נראה שהמחלוקת תלויה במחלוקת התוס׳ ויש מפרשים, שהדעה הראשונה סברה כדעת היש מפרשים, שאם ידוע שטבל, הטבילה מועילה, ולכן גם כשטבל בפני קרובים, נחשב שידוע שטבל, ואין צורך בגדרי עדות. אבל, הדעה השניה סברה שצריך ממש בית דין.

עדיין, צריך עיון בסברת הדעה השלישית, שמדוע לעניין יין נסך, מועילות מילה וטבילה שלא בפני בית דין. לכאורה, נראה שהסברא שמדובר על יין נסך, שאינו אסור מן התורה, אלא רק מדרבנן, וכל הצורך לבית דין הוא רק לדיני דאורייתא. יכול להיות שהסברא של הראשונים האלו בנויה על מחלוקת הראשונים בדין גיור קטן. יש שסברו שגיור קטן מועיל רק לדיני דרבנן. כלומר, הוא נחשב גר מדרבנן[28]. הסיבה שהגיעו להבנה זו היא משום שבגיור קטן, יש את החסרון שאין כאן מילה וטבילה לרצונו, וכן אין קבלת מצוות. הראשונים שם התקשו במה שמבואר בגמרא שזוכים לקטן,

[25] יורה דעה, סימן רסח, סעיף ג.
[26] בפירוש ״המרדכי״, מסכת יבמות, רמז קיא.
[27] יורה דעה, סימן רסח, סעיף ג.
[28] עיין בדברי ר׳ בצלאל אשכנזי, ״שיטה מקובצת״, מסכת כתובות, דף יא, עמוד א. שם הובאה מחלוקת בין ר׳ שלמה יצחקי (רש״י) לתוס׳ בנוגע לביאור הסוגיא.

הרי לקטן אין זכיה וקל וחומר אין זכיה לנכרי[29]. ונראה שיש שם חסרון של מילה וטבילה בפני בית דין. כלומר, אפילו שהכל נעשה בפני בית דין, בכל זאת, כיון שאין זה בדעתו, אין כאן מעשה מילה וטבילה בפני בית דין. וביארו מספר ראשונים שהוא גר לענייני דרבנן. למדו היש מפרשים שהובאו ב"מרדכי", שכמו ששם אין המילה והטבילה כשרים לגמרי, ובכל זאת, מועילות לדיני דרבנן, אז כך גם הדין לעניין מילה וטבילה שלא בפני בית דין.

בכל אופן, נחזור לדברי ר' משה איסרליס, לא מובנת סברתו, שהרי צריך עדים על הגרות. אם כן, איך מועילה הטבילה בפני קרובים. נראה שר' משה איסרליס דיבר על אחד שלא הוחזק כנכרי, ויש לו הפה שאסר, והוא טוען שטבל בפני שני קרובים, שבכה"ג הוא כשר. כיון שטוען שהיתה קבלת מצוות בפני ג' דיינים, וטבילה אינה צריכה להיות בפני בית דין.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בשו"ת "אגרות משה"[30], נתן שלשה ביאורים לדברי ר' משה איסרליס:

א. לא מכירים אותו כנכרי.

ב. מדובר שכבר קיבל מצוות, והבית דין הורו לו ללכת למול לטבול. ובאמת מתגייר לשם שמים, ולכן יש חזקה, שעשה כדברי הבית דין[31].

ג. אנן סהדי שטבלה לנדותה.

נחזור ונעיין בעוד נקודה. מבואר מדברי הרמ"א, ה"בית חדש", ה"שפתי כהן" ותוס' במסכת יבמות[32], שאפילו לפי הסברא שאין צורך בבית דין בטבילה, בכל זאת, יש צורך שתהיה הטבילה בפני מישהו. הרי הרמ"א הוסיף שטבל בפני קרובים, ה"בית חדש" טען על דברי בעל ה"טורים" שמועילה טבילה בפני אשה אחת. בעל ה"שפתי כהן" על פי דברי התוס' הקשה שמועילה טבילה בפני אחד. אבל, אף אחד לא הקשה, שבכלל לא צריך שתהיה הטבילה בפני מישהו, יכול לומר שטבל בינו ובין עצמו. צריך עיון, מדוע צריך לטבול בפני אדם אחד? כלומר, אם לא צריך עדים, אז לא צריך בכלל לטבול בפני מישהו.

[29] עיין תוס' מסכת כתובות, דף יא, עמוד א; תוס' מסכת סנהדרין סח, ע"ב; הארכתי בכל זה במאמר אחר "גיור קטן", ספר "גר המתגייר", כרך א, מובא בהלכות יורה דעה.

[30] חלק א, יורה דעה, סימן קס.

[31] יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ"ל כתב שבמקרה שאשה מתגיירת משום אישות אין את החזקה הזו, כיון שהיא תעשה הכל כדי לרמות, ולכן אי אפשר לסמוך על מה שהורו לה ללכת לטבול. הביאור שמועילה הוראת בית הדין ללכת לטבול נסמך על פירושו של הרמב"ן (מסכת יבמות מה, ע"ב) בפירושו לדברי הרי"ף למעשה של ההיא שטבלה לנדותה.

[32] מז, ע"א, ד"ה יש לך עדים.

יכול להיות שהצורך בטבילה בפני מישהו הוא מדיני טבילה. כלומר, אם היא טובלת לבדה, היא לא יודעת שנכנסה כולה למים, ולכן יכול להיות שלא טבלה כהלכה. אבל, ביאור זה קשה, כיון שמבואר ב"שולחן ערוך":

> צריך לעמוד על גבה יהודית גדולה יותר מי"ב שנה ויום אחד בשעה שהיא טובלת שתראה שלא ישאר משער ראשה צף על פני המים; ואם אין לה מי שתעמוד על גבה, או שהוא בלילה, תכרוך שערה על ראשה בחוטי צמר או ברצועה שבראשה, ובלבד שתרפם או בשרשרות של חוטים נב חלולות או קושרת בגד רפוי על שערותיה.
>
> (יורה דעה קצח, מ)

הרב פיינשטיין[33] כתב כשהפוסקים הזכירו שהטבילה בפני אחד, לא היתה כוונתם שיש הכרח שתהיה הטבילה בפני מישהו. כוונתם לומר שלא צריך עדות.

אמנם, הרב יהושע מנחם אהרנברג זצ"ל, בשו"ת "דבר יהושע"[34], נקט דרך אחרת. הוא ביאר שהתוס'[35] שעליו ביסס ה"שפתי כהן" את דבריו, לא כתב את הדברים בצורת הכרעה. אלא, הוא כתב בצורת הסתפקות. התוס' הסתפק אם צריך דיין אחד, וכיון שצריך דיין אחד, הרי כשיש עדים שנתגייר בינו ובין עצמו, צריך להועיל גרותו. כלומר, כשיש עדים הם פועלים כבית דין.

הוא הסביר שהספק של התוס' בנוי על מספר נקודות:

א- כבר הוזכרו לעיל דברי התוס' על הסוגיא "מי לא טבלה לנדותה". לדעת התוס', אין צורך בבית דין לטבילה ולמילה. אך, לדעת היש מפרשים, יש צורך בבית דין, אלא מועילה ידיעה ברורה שהיא נחשבת כמציאות בית דין במקום. אולם, במקרה שאין ידיעה, בוודאי יש צורך בבית דין.

ב- גם אם נאמר שצריך בית דין, יכול להיות שלדעת רב אחא בריה דרב איקא מועיל דיין אחד[36].

לכן, בעל ה"שפתי כהן" נקט על פי דברי התוס' אלו שצריך לפחות דיין אחד לעניין הגרות. לפי זה, כשהתוס' ובעל ה"שפתי כהן" נקטו דיין אחד, דבריהם נאמרו בדווקא וזה לצורך הגיור.

[33] חלק ב, יורה דעה, סימן קכז.
[34] חלק ג, סימן מג.
[35] מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה יש לך עדים.
[36] עיין מסכת סנהדרין ב, ע"ב-ג, ע"א.

אבל, נראה לי, שהבנה זו של הרב אהרנברג קשה, שהרי אם נלך לחומרא, היה עלינו להצריך שלשה דיינים בגרות. שלדעת היש מפרשים, יש צורך בבית דין בגרות. ואם נקטו שאין צורך בבית דין בגרות, אין צורך אפילו בדיין אחד. מה העניין להצריך דווקא דיין אחד?

הרב אהרנברג נתן עוד ביאור בדברי בעל ה"שפתי כהן". הוא הסביר שבהו"א בעל ה"שפתי כהן" הבין שה"שולחן ערוך" נקט בפני שנים כיון שיש צורך בבית דין, ושנים שדנו דיניהם דין. על כך כתב בעל ה"שפתי כהן" שמספיק דיין אחד, כפי המבואר בדברי התוס'. כיון שמי שסבר ששנים שדנו דיניהם דין, גם דיין אחד סגי.

אך, אחר כך בעל ה"שפתי כהן" חזר בו וכתב שה"שולחן ערוך" נקט שנים לא לצורך הבית דין, אלא לצורך העדות. אך, באמת לעניין הטבילה, אין צורך בבית דין, ואפילו אין צורך בדיין אחד.

פרק רביעי: עיון בדברי האחרונים

1. הרב בן ציון חי עוזיאל זצ"ל:

אכן, אי אפשר להתעלם מכך שיש מן הפוסקים האחרונים שהקלו והתירו טבילה שלא בפני בית דין. אחד מן הפוסקים המקילים הוא הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[37].

השאלה שנשאלה אצלו היתה כדלהלן:

> בהיותי משרת בקדש בעוב"י סאלוניקו יע"א נשאלתי אם אפשר להכשיר טבילת הגיורת שלא במעמד בית דין כי היות ומקוה טהרה נמצא במרחצאות של לא יהודים ובו מתרחצות תמיד גם נשים לא יהודיות וזילותא גדולה היא לבית דין להכנס במרחץ זה והוא דבר זר לעיני הרואים ולכן עלי שמו פניהם לתקן הדבר להבא שטבילת גיורת תוכל להעשות שלא במעמד בית דין.

הרב עוזיאל האריך להשיב על שאלה זו, ומסקנתו שאפשר להקל שאשה תטבול בפני נשים. ובוודאי אפשר להקל שאשה תקבל מצוות בפני בית דין, ובית דין יצוו עליה שתלך תיכף עם הנשים שנמצאות איתה בבית דין לטבול בפניהן בתור שליחות בית דין ולשם קבלת היהדות וכל מצוותיה וכן יאמרו לה הנשים בשעת הטבילה שעליהו לקבל את עליה את המצוות. באופן הזה הוא סבר שלכל הדעות הטבילה כשרה לכתחילה.

דבריו מבוססים על הנקודות הבאות:

א. הוא הבין בדעת הרי"ף והרמב"ם: "דמה שהצריכו בית דין לטבילת הגר, היינו משום קבלת מצות המצורפת לה, דקבלת מצות בשעת טבילה מוכיחה על מעשה הטבילה שהיא נעשית לשם גרות, הלכך בטבל אחרי קבלת עול מצות אמרינן דעתיה שטבל לשם גרות. ואומדנא זו מהניא לענין זה שלא לפסול את בניו אבל להשיאו אשה אין אנו סומכין על אומדנא מסופקת ולא מנסיבינן ליה עד דטביל בפני תלתא דקבלת מצות צריך שתעשה בשעת הטבילה וכו'. ועדיין אני אומר שאף להרי"ף והרמב"ם מה שצריך מעמד בית דין לטבילת הגר הוא משום קבלת מצות, דאין סברא לומר שבית דין ילכו לעמוד בשעת הטבילה רק לשם הסתכלות אלא לפי שקבלת עול מצות של הגר אינה ראויה להעשות אלא על ידי בית דין והואיל וטבילה בלא קבלת מצות אין בה כל חשיבות לענין זה לכן צריכה להיות הטבילה וקבלת מצות בבת אחת ובפני בית דין, אבל אם קדמה קבלת מצות לטבילה, והלך וטבל בפני שני עדים הוי גר גמור אפילו לכתחילה להכניסו בקהל ישראל וכן כתב המרדכי

[37] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך א, יורה דעה, סימן יג.

(פ׳ החולץ) דלא בעינן ג׳ לעכובא אלא לקבלת מצות ומשעה שיחדה לעצמו קבלה עליה בפני שלשה, אבל לא היתה יודעת שצריכה לטבל לשם גיורת, ואף על גב דאמר לקמן מיחדים לה ג׳ תלמידי חכמים וכו׳ היינו לכתחילה דהכי שפיר טפי דלהוי בשעת גרות, ומיהו עיכוב לא הוי בדיעבד כיון דהוי בשעת קבלה ע״כ, ומסתברא שגם הרי״ף והרמב״ם מודים בזה ולא אמרו שגר שמל שלא בפני בית דין אינו גר להשיאו אלא כשלא קבל עול מצות קודם טבילתו וכו׳ ״.

ב. הוא הבין שר׳ יוסף קארו, בספרו ה״שולחן ערוך״, לא קיבל הבנה זו בדעת הרי״ף והרמב״ם. ר׳ יוסף קארו הבין שלפי הרי״ף והרמב״ם לכתחילה צריך לטבול בפני בית דין של שלשה אפילו שקיבל עול מצוות קודם הטבילה. וכתב הרב עוזיאל שדעת ר׳ יוסף קארו מכרעת בדבר.

ג. הוא ציין שר׳ יוסף קארו והרמ״א בפסיקה להלכה למעשה לא נקטו כדעת הרי״ף והרמב״ם אלא כדברי שאר הראשונים שסברו שבדיעבד אם טבל שלא בפני בית דין, הטבילה היא כשרה והוי גר. ואפילו אם לא טבל לשם גרות, אלא טבל לשם קריו, הטבילה מועילה.

ד. הוא ציין שמובא בשו״ת ״פרח מטה אהרן״ (חלק שני, סימן נ): ״באשה שטבלה בפני נשים מסבה זו שבעל המרחץ לא נתן לאנשים להכנס בבית המרחץ שהיו בו נשים נכריות ומסיק להלכה שהרי״ף והרמב״ם והרמב״ן והריטב״א פוסקים שאין טבילה שלא בפני בית דין מתירה את נשואיהם וכו׳ מי ירים ראשו להקל, הלכך צריכה טבילה שנית בפני בית דין ושיודיעוה שוב מקצת מצות קלות וחמורות״.

ה. הרב עוזיאל סבר שיש מקום לחלוק על האמור בשו״ת ״פרח מטה אהרן״ ויש לסמוך על דברי הפוסקים שסברו שהטבילה מועילה וכך יש לעשות כדי שלא לנעול דלת בפני גרים. הטעם להקלה זו הוא: ״הואיל ובבית המרחץ שבו המקוה נמצאות תמיד נשים שמתרחצות בו ועמידת בית דין על ידי הטובלת גורמת לזות שפתים מצד הנשים המתרחצות ומצד הקהל והואיל ומצד הדין והמוסר לא הותר לכל אדם, ומכל שכן לרבני ישראל, להכנס לתוך מרחץ של נשים בשעה שהן מתרחצות שהרי גם בגיורת עצמה נשים מושיבות אותה במים עד צוארה והדיינים מבחוץ ומודיעים אותה מצות קלות וחמורות כשהיא יושבת במים ואח״כ טובלת בפניהם והם מחזרים פניהם ויוצאים כדי שלא יראו אותה כשתעלה מן המים (יו״ד רס״ח סעיף ב׳) הרי שלא הותר לדיינים להסתכל בה לא קודם טבילתה ולא אחריה כשהיא אינה לבושה כראוי, וכאשר נכנסים אל המרחץ שיש בו נשים אחרות שמתרחצות או אפילו מתלבשות לא ימלט דבר זה שלא במתכוין, וכיון שכן נעשתה טבילת גיורת במעמד בית דין לדבר שאי אפשר, ובמקום שאי אפשר כזה קרוב הדבר לומר שלכל הדעות מהניא

טבילתה שלא בפני בית דין אפילו להשיאה לישראל. וראיה לזה ממ״ש התוס׳ (יבמות מ״ז, ד״ה משפט) שהתירו על ידי בית דין שאינם מומחים משום שלא תנעול דלת בפני גרים ואף אנו נלמוד מדבריהם להתיר טבילת גיורת שלא במעמד בית דין במקום דאיכא זלותא דבי דינא ולעז המדינה משום שלא תנעול דלת בפני גרים אחרי שתקבל בפני בית דין מצות קלות וחמורות סמוך לטבילתה״.

ו. בסיום הוא כתב שיש למצוא היתר מרווח וזה על ידי הפתרון שהובא לעיל, שתקבל את המצוות בפני בית דין, והדיינים יצוו עליה שתלך תיכף עם הנשים שנמצאות איתה וכו׳. הוא ציין שיהיו ג׳ נשים ישראליות. וכתב שראיה ליסוד זה הוא דברי התוס׳[38] שהביא יש מפרשים שכיון שידוע לכל שטבלה, אז הוי כאילו הדיינים עומדים שם. וכתב שהדבר מסתבר כך כיון: ״שהרי בודאי עמידת בית דין על יד טבילתה והודעתם לה מצות קלות וחמורות אינו אלא כדי להוכיח בזה שמעשה הוא לשם קבלת היהדות באמונותיה ועול מצותיה, וכיון שהתברר לנו זאת באופן ודאי שאין להטיל בו שום ספק אין צורך שוב שיעמדו בית דין בשעת טבילתה וסברא זו היא מוסכמת גם לדעת הרי״ף שהרי מודה הרי״ף דאשה שטבלה לנדתה ואיש שטבל לקריו הוי גר בדיעבד, והיינו טעמא משום דמעשה הטבילה בשעתה מוכיחה על כונתה, ומטעם זה היה ראוי להכשירו לגמרי אלא שכיון שאין הוכחה ברורה שקבל כל המצוות ואפשר להסתפק שלא קבל עליו אלא מצות אלו שהוא נוהג בהם לכן אין משיאים אותו עם בת ישראל. ולדעת מרן אף בזה מותר להשיאו משום דמעשיו מוכיחים על כונתו והטובלת לנדתה או הטובל לקריו הרי הוא כאלו טבל בפני בית דין. דון מינה במקום שמעשיו מוכיחים בברור גמור על טבילתו לשן גירות גמורה אחרי שקבל עליו עול מצות מפי בית דין סמוך לטבילתו כשהולך לטבול עם שלוחי בית דין וטובל לפניהם הרי זה כאילו טבל בפני בית דין מדין אנן סהדי שטבל לשם גרות ובטבילתו זאת נעשה גר זה כישראל גמור לכל דבריו״.

ועלי להעיר שדברי הרב עוזיאל תמוהים בעיניי מפאת מספר סיבות:

1. הראיה שלו מדברי התוס׳ שבמקרה שיש נעילת דלת בפני גרים אז מקילים אינה ראיה. הרי שם מדובר על דבר קבוע, שאם לא נתיר להתגייר שלא בפני דיינים מומחים, אז לא תהיה אפשרות להתגייר. אך, כאן מדובר על מקרה ספיציפי ומקום פרטי, ואין הדבר קבוע. ואכן, כך גם כתב הרב עובדיה יוסף זצ״ל[39]: ״דהתם כשתנעול הדלת מטעם מומחים, אין גרים בכלל בזמן הזה, מכיון שאין

[38] מסכת יבמות, דף מה, עמוד ב, ד״ה מי וכו׳.
[39] שו״ת ״יביע אומר״, חלק א, יורה דעה, סימן יט, אות יח.

לנו מומחים, ושפיר חששו לנעילת דלת כזאת. אבל הכא שאין נעילת דלת אלא במקום מסויים, מפני שנתקלים שם באיזה מסיבות, לא מצינו שום קולא בזה. ובייחוד להרכיב קולא מדעתינו במה שלא נזכר בגמרא ופוסקים, זו ודאי לא שמענו ולא ראינו, ולא דמי לדברי התוספות, דהתם מוכח מהש״ס דהאידנא מקבלין גרים אף על פי שאין לנו מומחים״.

2. אינו מובן לי מנין למד בדעת הרי״ף והרמב״ם שהם סברו שהצורך בבית דין לטבילת הגר הוא משום קבלת מצוות. הרי הרמב״ם כתב בצורה מפורשת שטבילה שלא בפני בית דין אינה מועילה, ולא הזכיר עניין של קבלת מצוות.

3. לא ברור לי מנין לו שהרי״ף והרמב״ם יודו במקרה שיש ג׳ נשים ישראליות שנמצאות במקום. לא מצינו שהפוסקים הבינו כך בדעת הרי״ף והרמב״ם. הרי מוכח מדבריהם שיש צורך בבית דין. אין כאן בית דין. ולא מבואר מדבריהם שידיעה ברורה מועילה. כפי שצויין רבים מן האחרונים הבינו שהטבילה לנדותה אינה מועילה בתור טבילה לגרות, אלא מועילה בתור הוכחה שהתגיירה בפני בית דין. אבל, אם אנחנו יודעים שלא טבלה בפני בית דין, לא הוי טבילה. ואפילו לדעת הפוסקים שסברו שמועילה הטבילה לנדותה, הרי הם הבינו שעדיין היא אסורה לבוא בקהל ישראל. כל זה לדעת הרי״ף. לדעת הרמב״ם, בוודאי הגיור לא חל. לא מובן מה החילוק שהנשים הישראליות נמצאות שם, ובית דין מצוה לטבול בפני נשים אלו.

4. מי לימד אותו ומי גילה לו שעמידת בית דין על יד טבילתה והודעת מצוות קלות וחמורות על ידי הבית דין, אינו אלא כדי להוכיח בזה שמעשיה לשם קבלת היהדות באמונותיה ועול מצותיה. אולי הצורך בבית דין הוא משום שבית דין מייצג את הקב״ה וכן את עַם ישראל. כלומר, הנכרי שמתגייר מצטרף לכריתת ברית של עַם ישראל עִם הקב״ה, ולכן הוא צריך להתגייר בפני אלו שמקבלים אותו. דהיינו, בפני ה׳ ובפני עַם ישראל. הגיור בפניהם הוא ההסכמה שלהם לקבלו לעָם ישראל.

5. גם לשיטתו אינו ברור מנין לו שבמקרה שקיבל מצוות בפני בית דין, אז יש כאן בירור באופן ודאי שאין להטיל בו שום ספק. ובוודאי נראה שאם נאמר שיש כאן אומדנא ברורה, הדבר שייך רק במקרה שאחד מתגייר לשם שמים. וכל כוונתו לשמור תורה ומצוות. אבל, במקרה שיש נכרי שמתגייר לשם אישות, או לשם

סיבות אחרות, אז אפילו אם נקל לגיירו, בוודאי אי אפשר לומר שיש כאן אומדנא ברורה שבכוונתו להתגייר כהלכה.

2. הרב עובדיה יוסף זצ״ל:

הרב עובדיה יוסף זצ״ל[40] האריך מאוד בשאלת טבילת גיורות. הוא טען מספר טענות שיש הכרח שהאשה תטבול בפני בית דין:

1. יש עוד ראשונים רבים שסברו כדעת הרמב״ם שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור. בוודאי ראוי לחוש לשיטתם.

2. אכן, יש כלל כשר׳ יוסף קארו, בספרו ה״שולחן ערוך״, הביא דעה אחת בסתם ואחר כך הביא דעה אחרת בשם יש אומרים, אז יש לפסוק כדעת הסתם. בכל זאת, נראה שהדין כאן שונה. ראשית קשה לומר שר׳ יוסף קארו הכריע נגד דעת הרי״ף והרמב״ם. הרי ידוע שר׳ יוסף קארו נקט שהולכים אחר רוב הדעות כשיש מחלוקת בין הרי״ף, הרמב״ם והרא״ש. אם כן, כאן הרי״ף והרמב״ם בדעה אחת, שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור. הרב עובדיה יוסף זצ״ל ציין שיש אחרונים רבים שכתבו שר׳ יוסף קארו נקט בדין שלנו לחומרא כדעת הרי״ף והרמב״ם. הוא הביא שמובא בספר ״יד מלאכי״ שעל אף שבסתם ויש אומרים הלכה כסתם, בכל זאת, במקרה שהיש אומרים הם רבים, אז הדין נותן לפסוק כדעת הרבים. נוסף על כך, כאן ר׳ יוסף קארו הדגיש שהחולקים הם שנים מעמודי ההוראה. והוא הביא שמובא בשו״ת ״תעלומות לב״ שדווקא במקרה שאין דעת הסתם נגד עומדי ההוראה, אז נוקטים הלכה כדעה שמובאת בסתם.

3. בוודאי אין לזוז מדברי ר׳ יוסף קארו והפוסקים שכתבו שלכתחילה צריך לטבול בפני בית דין ממש. וציין לפוסקים רבים שנקטו כך.

4. כוונת הברייתא במסכת גרים היא, שנשים יושיבו אותה במים, אבל אין הכוונה שהיא תטבול בפני נשים ולא בפני דיינים.

5. יש לחלק בין דין דיינים בעת הטבילה ובין דין עדי קידושי ביאה, שאומרים ״הן הן עדי ייחוד הן הן עדי ביאה״. דהיינו, על אף שהעדים לא ראו את הביאה אומרים שנחשבים כעדי ביאה וזאת משום שראו את הייחוד. אם כן, גם כאן נאמר שכיון שראו שנכנסה לטבול, אפילו שלא ראו שטבלה, בכל זאת, נחשב שטבלה בפניהם. אלא, זה אינו נכון כיון

[40] שו״ת ״יביע אומר״, חלק א, יורה דעה, סימן יט

שיש לומר שבקידושי ביאה מדובר על עדים, אבל כאן מדובר מצד משפט. במקרה של משפט צריך להיות בפני הדיינים.

הוא כתב שמהר"א בן שמעון, בספרו "נהר מצרים"[41], כתב שבמקרה של טבילת גיורת יש לפעול בצורה הבאה: יש להביא יריעת בגד גדולה ולפרוס אותה על פני המים שבמקוה ובחלק ממנה מתכסה גוף הגיורת גם כן, ורק ראשה נשאר חוץ ליריעה, באופן שלא נראה שום דבר לא מהמים ולא מגופה כלל, כי הכל תחת היריעה. וכך היא עומדת בפני הדיינים בעת קבלת המצוות, ואחר כך טובלת בפניהם. והאשה העומדת שם מגלה קצת מהיריעה כדי שיראו הדיינים שטבלה טבילה הגונה כדת.

הרב עובדיה יוסף זצ"ל פעל קצת בשינוי ואמר לעשות באמצע היריעה חלל, בכדי שתוציא משם הגיורת את ראשה בעמדה באמצע המקוה, וכשנכנסים הדיינים היא כבר עומדת בתוך המים, והיריעה מכסה את המים ואת גופה, ורק ראשה בולט החוצה. ואחר קבלת המצוות היא מרכינה את ראשה לתוך המים.

לאחר זמן הרב עובדיה יוסף זצ"ל חשב שיש דרך אחרת והיא, לעשות חלוק רחב המיוחד לכך שבחלוק זה תטבול כל אשה שמתגיירת. הוא הביא מדברי פוסקים שמבואר מדבריהם שבמקרה שמדובר על חלוק רחב, אז עלתה לה טבילה. אלא, הוא ציין שמדברי הרמב"ם[42] ור' יוסף קארו[43] משמע שטבילה בחלוק רחב היא טבילה בדיעבד, ולכתחילה אין לטבול באופן זה. וכתב הרב עובדיה יוסף, שיש לומר שגם הרמב"ם מודה שכשיש דוחק, אז טבילה בחלוק רחב הוי לכתחילה. וכתב שבוודאי במקרה הנידון להסיר עקשות פה ולזות שפתים הרחק ממך, אז הוי דבר מצוה ויש להורות לכתחילה לטבול באופן הנ"ל.

בסוף התשובה הוא ציין לדברי הרב אברהם הירשוביץ זצ"ל, בספרו "בית אברהם", שהסתפק בנוגע לדין טבילת גיורות. בעירו לא היתה אפשרות לחברי בית הדין לגשת אל מקום הטבילה הנמצא ברשות הנכרים, ואיש הבא שם בנפשו הוא, וענוש יענש על פי חוקי המדינה. נוסף על כך, אם ילכו שם דייני ישראל, יגרם על ידי כך חילול ה'. אז הוא דן אם אפשר לסמוך להקל על פי דברי התוס' שמתירים בדיעבד לטבול שלא בפני בית דין. הגאון מהר"ש סלאנט זצ"ל השיב שנכון שקודם לכן האשה תקבל את המצוות בפני השלשה דיינים. לאחר מכן נשים כשרות ילכו עִם שלשת חברי בית הדין עד מקום שיש רשות לדיינים לגשת אליו. ומשם ילכו הנשים עִם הגיורת להטבילה. וידעו הנשים

[41] הלכים גרים, אות כד.
[42] בספר "יד החזקה", הלכות מקוואות, פרק א, הלכה ז.
[43] בספר "שולחן ערוך", יורה דעה, סימן קצח, סעיף מו.

שהדיינים עומדים סמוך אליהן ודעת הדיינים עליהן. לאחר הטבילה הנשים יגידו בפני בית דין שטבלה כדין תורה.

הרב עובדיה יוסף זצ״ל טען שמבואר מדבריו שכל הדין הזה נאמר רק למקרה של דיעבד, ובוודאי לכתחילה אין לפעול כך.

3. הרב משה פיינשטיין זצ״ל:

יש שתי תשובות שהרב משה פיינשטיין זצ״ל דן בשאלה זו. בתשובה הראשונה[44], הוא הסיק שאפילו בדיעבד הטבילה שלא בפני בית דין אינה מועילה ואפילו שבית דין עומד מבחוץ. מסקנתו מבוססת על הנקודות הבאות:

1. אם הבית דין נמצא בחדר אחר, אז הדיינים נחשבים כאינם נמצאים במקום הטבילה. שהרי זה לא שונה מדין צירוף למנין שיש חמשה בחדר אחד וחמשה בחדר אחד שאינם מצטרפים לאמירת דבר שבקדושה, ולכל הדינים נחשבו כשני מקומות[45].
2. הרב ששאל את הרב משה פיינשטיין זצ״ל סבר להוכיח שאפשר שהדיינים יהיו בחדר אחר ואין צורך שיראו את הטבילה שהרי יש לדמות לדין דיינים בחליצה. כלומר, בנוגע לחליצה יש פסוק שמשם נלמד שיש למעט דיינים סומים[46]. אם כן, יש לומר שבגרות שאין מיעוט, אז אפילו שהדיינים אינם רואים, הם כשרים לדון. אין חובה לראות את המעשה. הרב פיינשטיין זצ״ל דחה ראיה זו, כיון שדין דיינים בגיור שונה מדין דיינים בחליצה. שדין בית דין בחליצה הוא על סידור ענייני החליצה ושיעשו על פיהם. ואפילו לאחר שיש את הפסוק ״לעיני״ שמיעט סומים, בכל זאת, לא מצינו בדברי הראשונים שיסברו שהדיינים צריכים לראות את החליצה. אבל, בגרות דין הבית דין נאמר על עצם הגרות, ולכן הוא נאמר על תהליך הגרות. תהליך הגיור צריך להיות בפני הדיינים.
3. אם נתחזק כנכרי, הרי צריכים עדים להעיד שהנכרי עבר את תהליך הגיור. דהיינו, אפילו לדעת התוס׳, שבדיעבד לא צריך שהדיינים יהיו בעת הטבילה, בכל זאת, צריך עדים. הוא הביא פוסקים רבים שסברו שצריך עדות כדי לצאת מחזקתו כנכרי.

[44] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ב, סימן קכז.
[45] עיין בכל זה בסוגיא במסכת עירובין, דף צב, עמוד ב; ב״שולחן ערוך״, אורח חיים, סימן נה, סעיף טז.
[46] מסכת יבמות, דף קא, עמוד א.

לכן, מסקנתו היא:

> ונמצא בעובדא זו שהבית דין היו בחדר אחר ולא ראו הטבילה והאשה שעמדה בשעת טבילה ואמרה בקול רם שישמעו הבית דין שבחדר האחר שכבר טבלה והכל בסדר נמצא שלא היתה יהודית אינו כלום לכו"ע, לא מיבעיא להסוברים דבעי בית דין בשעת טבילה שאף אם היו עדים כשרים בשעת הטבילה לא היה כלום משום שלא נחשבו שהיו הבית דין שם כיון שהיו בחדר אחר ולא ראו הטבילה ואף אם ראו דרך הפתח יש ספק אם נחשבו שהיו הבית דין שם. אלא אף להסוברים דלא בעינן בית דין בשעת טבילה עכ"פ הא צריך עדים שיעידו שטבלה ועד אחד אינו נאמן בזה כפירוש שני דהב"ח והפרישה והש"ך וכו'. ומש"כ כתר"ה דאולי יש להחשיב מה שהב"ד היו יכולים ליכנס ולראות הטבילה כעבידא לאגלויי לא מסתבר כלל כיון שידוע להאשה שעמדה שם שאין רוצים ליכנס לחדר הטבילה, ואף אם היה סברא כזו הא נכרית אינה נאמנת אף בעבידא לאיגלויי כדכתב גם כתר"ה. ולכן צריכה גרות מחדש לטבול לפני ב"ד כדין.

אבל, בתשובה אחרת הוא נקט גישה אחרת. בתשובה זו[47] הוא דן בנוגע למקרה שאשה טבלה בפני שלשה דיינים, אבל כיון שבית הטבילה שבו טבלה היה צר, רק אחד מן הדיינים יכל לראות את הטבילה. שאר הדיינים לא ראו את הטבילה, רק שמעו קול הטבילה בהכנסת ראשה במים. מסקנתו שבדיעבד הטבילה מועילה, ואינה צריכה לחזור ולטבול. הוא הגיע למסקנה זו מן הטעמים הבאים:

1. אפילו שצריך עדים, בכל זאת, כאן מועילה עדות האחד. הוא ביסס הבנה זו על כך שעד אחד אינו נאמן כיון שהוי איתחזק איסורא. אבל, במקרה שקיבלה המצוות ועמדה עד צווארה במים אחרי שהוכנה בחפיפה וידעה שצריכה לטבול גם את ראשה, ואין לה שום רצון ותאוה ואף לא טירחה קטנה שתמנע עצמה מלטבול, אז איתרע חזקתה. וכתב שאפילו אם נאמר שיש לה איזה טעם שלא להטביל את ראשה כיון שהיא מפחדת להטביל ראשה, בכל זאת, יש לומר שבוודאי היא מפחדת להערים כיון שיש דיין אחד שרואה אותה, ואם כן אין לך איתרע חזקתה יותר מזה.

[47] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קיב.

2. אפילו לפי הפוסקים שצריך בית דין בשעת הטבילה, בכל זאת, במקרה הנידון יש להכשיר. שהרי בוודאי אם שמעו קול הכנסת ראשה, יש לומר שנחשב כראיה. זאת יש ללמוד מן הסוגיא במסכת גיטין[48]: "תא לקמיה דרבי אחי דהוה ממונה אגיטי, א"ל: צריך אתה לעמוד על כל אות ואות. אתא לקמיה דרבי אמי ור' אסי, אמרי ליה: לא צריכת, וכי תימא אעביד לחומרא, נמצא אתה מוציא לעז על גיטין הראשונים. רבה בר בר חנה אייתי גיטא, פלגא איכתב קמיה ופלגא לא איכתב קמיה, אתא לקמיה דרבי אלעזר, אמר ליה: אפילו לא כתב בו אלא שיטה אחת לשמה, שוב אינו צריך. רב אשי אמר: אפי' קן קולמוסא וקן מגילתא". רש"י שם, כתב: "ולי נראה קן קולמוסא קול הקולמוס כשהוא כותב וקול היריעה שהוא נשמע כמי שאומר קן קן ואית דגרסי קל קולמוסא". אם כן, למדים מדבריו שהשמיעה נחשבת כראיה. וגם הרא"ש על הסוגיא שם הסביר שהטעם שסומא פסול הוא, שנקרא שקרן כשיאמר בלשון "בפני נחתם". כלומר, לפי הרא"ש השמיעה נחשבת בפניו, אפילו שלא ראה.

3. אפילו אם לא שמעו הרכנת הראש, בכל זאת, יש להכשיר. הוא דן בצורך הדיינים בעת הגיור, והסביר שבוודאי אין כאן דין עדות, עניין הבית דין הוא ההוראה. זו הסיבה שהתוס' נקט שאין צורך בבית דין בשעת הטבילה, אלא רק בשעת קבלת המצוות. ויש להסביר כוונת התוס' כדעת הרמב"ן שצריך לקבל את המצוות בפני הבית דין ומקבל בפניהם ללכת למול וטבול, והדיינים מורים שהוא כשר להעשות גר על ידי כך שימול ויטבול. דהיינו, שיש כאן הוראת בית דין. ונראה שיש להסביר שאפילו הרי"ף והרמב"ם סברו שעניין הבית דין הוא ההוראה, אלא הם סברו שההוראה צריכה להיות תיכף כשיטבול וכן בשעת המילה צריכים שיורו שמעתה צריך טבילה. ולכן, הדיינים צריכים להיות נוכחים בשעת המילה והטבילה כדי להורות את ההוראה. אבל, אין כאן דין ראיה, אלא הוראה. ואם כן, גם במקרה הנידון, אפילו שלא ראו, בכל זאת, כיון שהיו במקום והורו תיכף לטבילה, אז הגיור חל.

4. אפילו אם נאמר שצריך ראיה, בכל זאת, הרי מעידים על ידיעה ברורה בלא ראיה, כמו שכתוב "או ראה או ידע"[49]. ואפילו אם ידיעה בלי ראיה אינה מועילה בנפשות, הרי יש לדמות גיור לממון, צריך רק שלשה דיינים ולא כ"ג דיינים.

נראה שיש מקום לחלק בין הדיון של הרב פיינשטיין ובין הנידון אצלנו:

[48] דף ה, עמוד ב-דף ו, עמוד א.
[49] עיין מסכת שבועות, דף לד, עמוד א.

1. במקרה שהדיינים נמצאים חוץ לבית הטבילה, ונשים נכנסות יחד עם הגיורת, לא ברור שיש כאן ידיעה ברורה שהיא טבלה.

2. דבריו יועילו דווקא במקרה שהדיינים היו נוכחים במקום, אבל אם הם מחוץ לחדר הטבילה, אז יש לומר שאין כאן הוראה סמוכה. הם צריכים להורות מיד בעת הטבילה.

3. כל דבריו נאמרו בדיעבד, ובוודאי לכתחילה הוא לא הורה שמותר שהגיורת תטבול שלא בפני הדיינים. לכן, אי אפשר ללמוד מתשובה זו ולהורות הוראה כללית שגיורות לא צריכות לטבול בפני הדיינים.

4. עוד נראה לי, שיש מקום להסתפק בהנחה שלו שידיעה הוי כראיה לעניין הדיינים. שנראה שהרי"ף והרמב"ם לא סברו סברא זו, שהרי הם סברו שאפילו שידוע שהיא טבלה לנדותה, בכל זאת, טבילה זו אינה מועילה. דהיינו, הם סברו שצריך נוכחות בית דין. אלא, נראה שכוונת הרב משה פיינשטיין זצ"ל, שבמקרה הנידון אצלו יש נוכחות בית דין, אלא אין ראיית בית דין. לעניין ראיית בית דין, מועילה הידיעה. אם כן, יש לומר שכל זה נכון דווקא כשבית דין נוכח במקום. אך, אם הוא נמצא מחוץ לחדר, אז לא תועיל הידיעה. ולכן, מובן שאין סתירה בין שתי התשובות. בתשובה הראשונה מדובר שהדיינים עומדים מחוץ לחדר בית הטבילה.

4. הרב יצחק וייס זצ"ל:

הרב יצחק וייס זצ"ל, בשו"ת "מנחת יצחק"[50], האריך לדון בנוגע לטבילת גיורת, ומסקנתו היא, שיש לחלק את הדיון לשלשה חלקים: א. הדין לכתחילה. ב. דיעבד - אפשר שמועיל. ג. דיעבד – בוודאי אינו מועיל.

1. לכתחילה בוודאי יש לפסוק כפי המובא ברמב"ם וב"שולחן ערוך" שיש לאשה לטבול בפני הדיינים.

2. יש מחלוקת בין הפוסקים כשבדיעבד הטבילה לא היתה בפני הדיינים. הכרעת ר' יוסף קארו אינה ברורה. אך, יש מקום לומר שבמקרה שיש את התנאים הבאים: א. הדיינים עומדים בחוץ. ב. הדלת פתוחה. ג. אשה מפקחת על הטבילה. ד. הדיינים שומעים קול הטבילה. ה. הדיינים שומעים את קול האשה שמפקחת על הטבילה ומזהירה לטבול היטב. ו. הדיינים שומעים את קול האשה שמפקחת על הטבילה שאומרת שהאשה טובלת במקוה

[50] חלק ד, סימן לד.

והם יכולים להיכנס בכל רגע. אז נחשב כמו שיש ידיעה ברורה, והוי ידיעה בלי ראיה. והוי כדברי היש מפרשים בתוס׳ שאומרים שבמקרה שיש ידיעה ברורה, נחשב כמו שהבית דין נוכח שם. וכן, מצינו בהלכות רבות שידיעה בלי ראיה מועילה. אלא, הוא כתב שכל זה בדרך האפשר ואינו ברור לגמרי.

3. אם זו שמפקחת על הטבילה היא נכריה, אז בוודאי הטבילה אינה מועילה אפילו בדיעבד. שבמקרה שהמפקחת היא נכריה, אין כאן אומדנא דמוכח אפילו שהבית דין עומד מבחוץ.

5. הרב יחיאל יעקב ווינברג זצ״ל:

גם הרב יחיאל יעקב ווינברג זצ״ל[51] התייחס לשאלתנו ופסק בצורה ברורה שמוכרחים שתהיה עדות על הגיור. ולכן, צריך לפחות שני אנשים. לכתחילה צריך שלשה אנשים. אלא, הוא כתב שיראו מבעד לדלת, שיסתכלו דרך חרך שבדלת:

> בנוגע לתהליך טבילת גירות של אשה, צריכים להבחין בין שני ענינים נפרדים. הנשים העוזרות את האשה המתגיירת להכנם למקוה יכולות להיות גם אינן יהודיות, משום שאין להם תפקיד מיוחד. בתור עדים, ההלכה מצריכה שלשה אנשים יהודים (באופנים מיוחדים מספיק בשנים), העומדים מבעד לדלת. כאשר האשה מכוסה כמעט כולה במי המקוה, וראשה בלבד בולט לחוץ, יסתכלו האנשים האלה דרך חרך שבדלת, לוודא שהיא מכניסה את ראשה בתוך המים. (יש כאלו שמכסים את המקוה בסדין). עדותן של הנשים אינה נוגעת בכלל, בין אם הן יהודיות או לא־יהודיות. באופן שלא נוכחו שום אנשים (כמו שהזכרת במכתבך) המצב נהיה מסובך, והאשה אינה יכולה להתחשב לא בתור יהודיה ולא בתור אינה יהודיה, והיא צריכה גירות רשמית חדשה.

[51] כתבי הגאון רבי יחיאל ויעקב ווינברג זצ״ל, חלק א, הוצא לאור על ידי מלך שפירא, תשנ״ד, סקרנטון.

סיכום

בפרק ראשון של המאמר סקרנו את דעות הראשונים השונות בנוגע לחיוב לטבול בפני בית דין. התברר לנו שיש מחלוקת משולשת:

א. יש דעות שסברו שהטבילה בפני בית דין מעכבת את הגיור, ואם טבל שלא בפני דין אינו גר.

ב. יש דעות שסברו שלכתחילה יש לטבול בפני בית דין, אבל בדיעבד הטבילה בפני בית דין אינה מעכבת את הגיור.

ג. יש דעות שסברו שאחד שלא טבל בפני בית דין לא יוכל לבוא בקהל ישראל, אבל ילדיו יכלו לבוא בקהל ישראל.

רבינו יעקב בן אשר ור׳ יוסף קארו נקטו כדעה שלכתחילה יש צורך לטבול בפני בית דין, אבל בדיעבד הגיור חל.

בפרק שני של המאמר נידונה השאלה האם יש צורך בבית דין גם במקרה של טבילת גיורות. הובאו דברי מסכת גרים שמתוכם היה מקום להבנה שבמקרה של גיורת, אין צורך לטבילה בפני בית דין. אבל, הובאה הבנה נוספת שלפיה אין להוכיח מדברי מסכת גרים שאין צורך לגיורת לטבול בפני בית דין. הובאו דברי הרמב״ם ור׳ יוסף קארו שלא חילקו ונקטו שגם במקרה שגיורת באה לטבול יש צורך לטבול בפני בית דין. אלא, כמובן, יש לשמור על גדרי הצניעות והיא עולה מן הטבילה רק לאחר שהדיינים יצאו מבית הטבילה.

בפרק שלישי נידונה שאלת הצורך בעדות על מעשי הגיור. כוונת הדברים האם הגר צריך להביא עדות שאכן התגייר בפני בית דין. הובאו דעות הראשונים שאחד שלא היה ידוע כנכרי ובא ואמר שנתגייר, הוא נאמן וזאת משום שיש לו מיגו שיכל לטעון שהוא יהודי. אחד שבא ואומר שהוא יהודי, הוא נאמן. אלא, כל זה נאמר דווקא במקרה שלא ידוע עליו שהיה נכרי. אך, במקרה שהיה ידוע לנו שהוא נכרי, הרי הוא לא יהיה נאמן בטענתו שהתגייר בפני בית דין, ויצטרך להביא עדות על כך.

בפרק רביעי הובאו דעות האחרונים שדנו למעשה בנוגע לטבילת גיורת בפני בית דין. הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל הקל בדבר, ונקט שיש אפשרות שגיורת לא תטבול בפני בית דין. מאידך, הרב עובדיה יוסף זצ״ל נקט שהגיורת חייבת לטבול בפני בית דין והעלה מספר הצעות כדי למנוע אי נעימות של הגיורת וגם לשמור על צניעותה. הובאו שתי תשיבות של הרב משה פיינשטיין זצ״ל,

שבתשובה אחת נקט שהגיורת חייבת לטבול בפני בית דין. ואפילו אם נאמר שאין צורך בבית דין, יש צורך בעדות על גיורה [במקרה שהיה ידוע לנו מקודם לכן שהיא היתה נכריה]. אך, בתשובה אחרת העלה אפשרות שאין צורך לטבול בפני בית דין, וגם אין צורך לעדות. מספיק ששמעו קול הטבילה בהכנסת ראשה במים. והובא יישוב ליישב את שתי התשובות זו בזו. למסקנה בוודאי צריך נוכחות בית דין בבית הטבילה בעת הטבילה אפילו כשמדובר שגיורת טובלת. גם הובאה תשובתו של הרב יצחק וייס זצ״ל שחילק את הדין לשלשה חלקים: א. הדין לכתחילה – יש צורך לגיורת לטבול בפני בית דין. ב. התנאים כדי להביא לידי כך שבדיעבד אם טבלה שלא בפני בית דין, הגיור חל. ג. מקרה שבדיעבד הגיור אינו חל.

לסיכום הדברים מצינו דעות רבות בנושא הנ״ל ושיטות שונות בדבר. ככלל נראה שגישת הפוסקים היא להצריך לכתחילה שהגיורת תטבול בפני בית דין. יחד עִם זאת, נקיטת כל האמצעיים האפשריים שהגיורת תרגיש בנוח ותשמר צניעותה.

לימוד תורה לנכרי המתגייר

מבוא

במאמר הנוכחי נעסוק בשאלת לימוד תורה לנכרי המתגייר. ידועה ההלכה שאסור לנכרי ללמוד תורה. וגם יש איסור ללמד את הנכרי תורה. אם כן, יש לשאול מה הדין במקרה של נכרי שעומד בתהליך גיור, האם יש היתר ללמדו תורה?

איסור לימוד תורה לנכרי

מובא בגמרא במסכת סנהדרין:

> ואמר רבי יוחנן: נכרי שעוסק בתורה חייב מיתה, שנאמר 'תורה צוה לנו משה מורשה' - לנו מורשה ולא להם. - וליחשבה גבי שבע מצות! מאן דאמר מורשה - מיגזל קא גזיל לה, מאן דאמר מאורסה - דינו כנערה המאורסה, דבסקילה. מיתיבי, היה רבי מאיר אומר: מניין שאפילו נכרי ועוסק בתורה שהוא ככהן גדול - שנאמר 'אשר יעשה אתם האדם וחי בהם', כהנים ליים וישראלים לא נאמר, אלא האדם. הא למדת: שאפילו נכרי ועוסק בתורה הרי הוא ככהן גדול! - התם בשבע מצות דידהו.
>
> (נט, ע"א)

מבואר מדברי הגמרא שנכרי שעוסק בתורה חייב מיתה. מדובר דווקא שעוסק בתורה שלא קשורה לז' מצוות בני נח. מותר לבני נח לעסוק בלימוד ז' מצוות בני נח. האיסור של לימוד תורה נובע מכך שהתורה נחשבת כמו מאורסה לבני ישראל, או שהיא ירושה לבני ישראל. דהיינו, כשבן נח לומד תורה הוא עובר על איסור גזל, או על איסור עריות [אשת איש].

עוד מובא בגמרא במסכת חגיגה:

> אמר רבי אמי: אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים: 'שר חמשים ונשוא פנים ויועץ וחכם חרשים ונבון לחש'. ואמר רבי אמי: אין מוסרין דברי תורה לנכרי, שנאמר 'לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום'[1].
>
> (יג, ע"א)

מדברי הגמרא למדים שלא רק שיש איסור לנכרי ללמוד תורה, אלא יש גם איסור ליהודי ללמד נכרי תורה. אולם, היה נראה שלא מדובר כאן ללמד את הנכרי תורה, אלא מסירת סתרי תורה. הבנה זו נעוצה בשתי נקודות:

1. ר' אמי השתמש עִם לשון "אין מוסרים דברי תורה לנכרי". אם היה מדובר על לימוד תורה, היה צריך לומר "אין מלמדים תורה לנכרי".
2. מתוך ההקשר של הדברים שאמר מקודם אין מוסרים סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים.

ואכן, ראיתי שכך מבואר בדברי ר' מנחם המאירי זצ"ל:

> אין מוסרין סתרי תורה אלא לאדם הגון ואין מוסרין סתרי תורה לגוי והוא מי שעובד לאלילים ולצבא השמים שמאחר שהוא כופר בעיקר היאך אנו מלמדין אותו תורה ועל זה נאמר 'מגיד דבריו ליעקב וכו' לא עשה כן לכל גוי'.
>
> (חידושי "בית הבחירה" שם)

אך, נראה לי שביאור הנ"ל הוא דחוק מכיון שאם מדובר על מסירת סתרי תורה, הרי זה כבר כלול בדברי ר' אמי הראשונים. שהרי אמר בתחילה שלא מוסרים סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים, אם כן בוודאי לא מוסרים סתרי תורה לנכרי שבוודאי אין לו חמשה הדברים שמוזכרים. נוסף על כך, הרי בתחילה אמר ר' אמי אין מוסרים סתרי תורה וכו', אחר כך שינה את הלשון ואמר אין מוסרים דברי תורה.

[1] בספר "הרוקח" (סידור התפילה, אות כט) כתוב: "לא עשה כן לכל גוי אמר ר' אליעזר אין מוסרין דברי תורה לגוי שנאמר לא עשה כן לכל גוי ומשפטים בל ידעום, ר"ל התורה שמתחלת בב' ומסתיימת בל' אינם יודעים".

מבואר בגמרא במסכת בבא קמא:

> ת"ר: וכבר שלחה מלכות רומי שני סרדיוטות אצל חכמי ישראל למדונו תורתכם, קראו ושנו ושלשו.
>
> (לח, ע"א)

התוס'[2] הקשה איך לימדם תורה, הרי מבואר בגמרא במסכת חגיגה שאין מוסרים דברי תורה לנכרי? הוא השיב על כך שהיה מדובר בעל כרחם, ואין חיוב למסור את הנפש על איסור הנ"ל[3]. עוד תירץ שמדובר שעשו עצמם גרים.

צריך עיון, בדברי התוס' מדוע אמר שעשו עצמם גרים ולא עשו עצמם ישראל? הרי כמו שעשו עצמם גרים, יכלו לעשות עצמם ישראל. התוס' הביא מקור לדבריו מדברי הספרי.

בספרי כך מבואר:

> דבר אחר אף חובב עמים מלמד שלא חלק להם הקדוש ברוך הוא חיבה לאומות העולם כדרך שחלק לישראל תדע לך שכן שהרי אמרו גזילו של נכרי מותר ושל ישראל אסור וכבר שלחה מלכות שני סרדיטיאות **ואמרה להם לכו ועשו עצמכם יהודים** וראו תורתם מה טיבה הלכו אצל רבן גמליאל לאושא וקראו את המקרא ושנו את המשנה מדרש הלכות והגדות בשעת פטירתם אמרו להם כל התורה נאה ומשובחת חוץ מדבר אחד זה שאתם אומרים גזילו של גוי מותר ושל ישראל אסור ודבר זה אין אנו מודיעים למלכות.
>
> (פיסקא שמד)

בספרי מדובר שעשו עצמם יהודים, לא כתוב שעשו עצמם גרים. יכול להיות שלתוס' היתה גירסא אחרת ואצלו היה כתוב שעשו עצמם גרים. אך, קשה מה שהקשיתי לעיל, שמדוע דווקא יעשו עצמם גרים? אולי היה אפשר להסיק מכך שמדובר שעשו עצמם שבאים להתגייר. לא יכלו לעשות עצמם יהודים, כיון שהכירו אותם כנכרים. אך, יכלו לעשות עצמם שבאים להתגייר. וכיון שבאים להתגייר מותר ללמדם תורה. בוודאי יש קושי לחדש חידוש דין על פי דיוק בתוס'.

[2] מסכת בבא קמא לח, ע"א, ד"ה קראו ושנו וכו'.
[3] תירוץ הנ"ל מובא ברשב"א שם.

נעיין בגמרא נוספת במסכת כתובות:

> ושהיה איש פלוני יוצא מבית הספר לטבול לאכול בתרומה. ודלמא עבד כהן הוא! מסייע ליה לר' יהושע בן לוי, **דאמר ר' יהושע בן לוי: אסור לאדם שילמד את עבדו תורה**. ולא? והתניא: לוה הימנו רבו, או שעשאו רבו אפוטרופוס, או שהניח תפילין בפני רבו, או שקרא שלשה פסוקים בבית הכנסת - הרי זה לא יצא לחירות! התם דאיקרי עבד מדעתו, כי קאמרינן - דקא נהיג ביה מנהג בנים.
>
> (כח, ע"א-ע"ב)

מדברי הגמרא למדים שאסור ללמד את העבד תורה. אם אסור ללמד עבד תורה, בוודאי יש איסור ללמד נכרי תורה.

חיוב מיתה

רמב"ם פסק:

> עכו"ם שעסק בתורה חייב מיתה, לא יעסוק אלא בשבע מצות שלהן בלבד, וכן עכו"ם ששבת אפילו ביום מימות החול, אם עשאהו לעצמו כמו שבת חייב מיתה, ואין צריך לומר אם עשה מועד לעצמו, כללו של דבר אין מניחין אותן לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתן, אלא או יהיה גר צדק ויקבל כל המצות, 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.
>
> (הלכות מלכים י, ט)

מדברי הרמב"ם נלמד שנכרי שעסק בתורה חייב מיתה, אבל לא נהרג על כך. דהיינו, בית דין של ישראל לא הורג אותו.

ב"לחם משנה"[4] מבואר שכוונת הדברים שהפסוק שנדרש ממנו שאסור לנכרי ללמוד תורה הוא רק אסמכתא בעלמא, ולכן הוא חייב מיתה רק מדרבנן.

[4] הלכות מלכים י, ט.

יש בדבריו חידוש גדול, שיש מושג חיוב מיתה מדרבנן[5]. בכל אופן, לפי ההבנה הזו יש מקום להקל במקרה של ספק, שהרי מדובר רק על דין דרבנן וספק דרבנן לקולא[6]. יש להעיר, שהבנתו של בעל ה"לחם משנה" תלויה במחלוקת אחרונים אם רבנן מתקנים תקנות וקובעים חיובים לבני נח, או רק לבני ישראל[7].

לימוד תורה לנוצרים ולישמעאלים

הרמב"ם כתב:

> **שאלה:** מאמר ר' יוחנן גוי שעסק בתורה חייב מיתה, האם זה הלכה והחייב כל בר ישראל להמנע (מללמדו) דבר מן המצות חוץ משבע מצות או להעמידו עליהן, אם לאו?
>
> **התשובה:** היא הלכה בלא ספק. וכאשר יד ישראל תקיפה עליהם, מונעים אותו מתלמוד תורה עד שיתגייר. אבל לא יהרג, אם עסק בתורה, לפי שאמר חייב מיתה ולא אמר נהרג כמו שאמרו על שבע מצות בן נח נהרג. **ומותר ללמד המצות לנוצרים ולמשכם אל דתנו, ואינו מותר דבר מזה לישמעאלים,** לפי מה שידוע לכם על אמונתם, שתורה זו אינה מן השמים, וכאשר ילמדום דבר מן כתוביה (וימצאוהו) מתנגד למה שבדו הם מלבם לפי ערבוב הסיפורים ובלבול העניינים אשר באו להם, (הרי) לא תהיה זו ראיה אצלם, שטעות בידיהם, **אלא יפרשוה לפי הקדמותיהם המופסדות ויוכלו להשיב עלינו בזה בטענתם ויטעו כל גר וישראל, שאין לו דעת,** ויהיה זה מכשול לישראל האסורין ביניהם בעונותם. **אבל הערלים [ר"ל הנוצרים] מאמינים בנוסח**

[5] גם הרב יעקב עטלינגר זצ"ל (בספרו "ערוך לנר", מסכת סנהדרין נח, ע"ב, ד"ה בגמרא וליחשביה וכו') הבין שהפסוק שדרשו ממנו שנכרי אסור לשבות, הוא רק אסמכתא.

[6] אמנם, ראיתי שרב בצלאל נאור (ספר "מצות ה' ברה", עמ' 127) כתב שבמקום שיש כרת, לא אומרים ספק דרבנן לקולא. בכך הוא ביאר את דברי הרמב"ם (הלכות מלכים י, ח) שמשמע מדבריו שהחיוב של בני קטורה למול את עצמם, הוא חיוב מדין דרבנן. יחד עם זאת, הרמב"ם פסק שכיום גם בני ישמעאל צריכים למול את עצמם כיון שהם נתערבו בבני קטורה. הרי אם מדובר על איסור דרבנן, היה לנו לומר ספק דרבנן לקולא. מכאן הסיק הרב בצלאל נאור, שכיון שחייבים מיתה מדרבנן, לכן אין כאן את הכלל ספק דרבנן לקולא.

[7] עיין שו"ת "יביע אומר", חלק ב, יורה דעה, סימן יז, אות י; שם, חלק י, יורה דעה, סימן א; הרב שאול ישראלי זצ"ל, "עמוד הימיני", סימן יב, פרק ד, אות ב; עיין ספר "מצות ה' ברה", הרב בצלאל נאור, עמ' 67-68.

התורה שלא נשתנה, ורק מגלים בה פנים בפרושם המופסד ומפרשים זאת בפירושים, שהם ידועים בהם, ואם יעמידום על הפרוש הנכון, אפשר שיחזרו למוטב, ואפילו לא יחזרו, כשרוצים שיחזרו, לא יבוא לנו מזה מכשול ולא ימצאו בכתוביהם דבר שונה מכתובינו.

(סימן קמט)

מדברי הרמב"ם למדים שאפשר ללמד את הנוצרים תורה. אם כן, אם מדובר על נוצרי שמתגייר יהיה מותר ללמדו תורה בזמן תהליך הגיור. רק במקרה שמדובר על נכרי ישמעאלי (ערבי) שמתגייר יש לדון שאולי יש איסור ללמדו תורה. ונראה להוסיף שאין דברי הרמב"ם תלויים בכך אם הלומד הוא נוצרי או ישמעאלי, אלא הכל תלוי בכוונת הלומד. דהיינו, אם הלומד מאמין בקדושת ספר התורה ומאמין בכך שהוי תורה מן השמים, הרי יש היתר ללמדו.

אציין שהרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל[8] הסתפק לומר שאולי איסור לימוד תורה הוא רק לעכו"ם ולא לגר תושב. הגמרא דווקא דיברה על 'עכו"ם'. בעיקר לפי ההבנה שמדובר כאן על איסור דרבנן, יש לומר שלא אסרו על גר תושב. ולכן, הוא כתב שיש מקום לדון שגוי בן אומה ששומרת ז' מצוות בני נח, אינו באיסור של לימוד תורה. אולם, יש לציין שהוא חילק דווקא בין הנוצרים ובין הישמעאלים. שהנוצרים עובדים את ה' בשיתוף, ואפילו אם נאמר שגוים אינם אסורים על השיתוף, בכל זאת, הם אינם בגדר גר תושב עד שמקבלים את אמונת האחדות הצרופה.

הטעם שאסור לנכרי ללמוד תורה

ר' מנחם המאירי זצ"ל ביאר את הטעם שאסור לנכרי לעסוק בתורה:

> וכן הדין אם עסק בתורה שלא לכוונת קיום עיקרי מצוותיה אלא שלבו חפץ לירד לידיעת תורתינו ותלמודינו ראוי ליענש מפני שבני אדם סבורים עליו שהוא משלנו מתוך שרואין אותו יודע ויבואו לטעות אחריו.

(חידושי "בית הבחירה", מסכת סנהדרין נח, ע"ב)

למדים מדבריו שהאיסור שנכרי ילמד תורה הוא רק מטעם שיבואו לטעות אחריו. וכן לפיו האיסור נאמר דווקא כשלומד שלא בכוונה לקיים את המצוות. והרי טעמים אלו לא שייכים במקרה

[8] ספר "תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 36, עמ' 38.

של נכרי שבתהליך גיור. א. לא יבואו לטעות אחריו, כיון שאחר כך יתגייר וישמור תורה ומצוות. ב. הוא לומד כדי לקיים את המצוות לאחר מכן.

במאמר אחר[9] דנתי בביאור דברי הרמב"ם בנוגע דין שאסור לנכרי לשמור שבת, ושם הבאתי מדברי מספר אחרונים שהאיסור נאמר דווקא בקביעת הדבר כחובה, ואסור משום חידוש דת. לכן, כתבתי שנראה לי, שאפשר להתיר לגר שמל ולא טבל לשמור שבת. יש מקום להבין שגם האיסור של עיסוק בתורה שייך דווקא כשהנכרי עוסק בתורה לשם חידוש דת. לימוד התורה הוא סימן לחידוש דת, ולכן יש לומר שבמקרה שלא מתכוון לחידוש דת, ולא קובע את הדבר כחובה עליו, אז אין איסור שילמד תורה. ובוודאי יהיה מותר ללמד נכרי שעומד בתהליך גיור.

לפי ביאור הנ"ל, אפשר להסביר את החילוק בין המבואר בגמרא במסכת סנהדרין לאמור בגמרא במסכת חגיגה. בגמרא במסכת סנהדרין מדובר על חידוש דת. אבל, יש איסור למסור דברי תורה לנכרי אפילו שלא מחדש דת. זהו איסור אחר, מדברי קבלה. אולם, גם לפי איסור זה אפשר לומר שבמקרה שנכרי עומד בתהליך גיור אין איסור למסור לו דברי תורה, כיון שהוא נמצא בתהליך גיור ואינו בגדר נכרי גמור. ויש להוסיף שיש לומר שמדובר כאן רק על איסור דרבנן, ובמקרה של נכרי שעומד בתהליך גיור לא גזרו רבנן.

ראיתי שהרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, בשו"ת "שרידי אש", שביאר בדעת הרמב"ם כפי שכתבתי שהאיסור נאמר דווקא בנוגע לחידוש דת. ולכן, אין איסור ללמד נכרי תורה משום "לפני עִוֵּר לא תתן מכשול" כיון שלא נחשב שמוסר לו איסור משום שהדבר תלוי בכוונת הנכרי. שהרי הדבר תלוי אם הנכרי לומד משום שמתכוון לשם מצוה, או שסתם לומד תורה:

> והנה ברמב"ם הל' מלכים פ"י ה"ט, מביא הדין: 'עכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה' ומוסיף: 'כללו של דבר, אין מניחים אותם לחדש דת ולעשות מצות לעצמן מדעתם, אלא או יהי' גר צדק ויקבל כל המצות, או יעמוד בתורתו ולא יוסיף ולא יגרע. ואם עסק בתורה או שבת או חדש דבר מכין אותו ועונשין אותו'. יוצא מדבריו, שהאיסור הוא רק בעושה לשם מצוה ומתכוון לחדש דת, אבל לא בלומד מאהבת חכמה או להכיר תורתם של ישראל. וכמו בשבת, שאם ישב בטל אינו עובר, אלא רק בקבע יום לשביתה, כמו שכתב שם: אם עשאהו לעצמו כמו שבת (ועיין ברדב"ז שם שכתב כן) - כן הדבר בתורה, שהאיסור הוא רק אם קבע את הלימוד לשם מצוה והרי הוסיף בזה על שבע מצותיו וחידש את דתם שלא כפי המצווה עליו. איברא, שהרמב"ם עצמו כתב

[9] "שמירת שבת – גר שמל ולא טבל?", הובא לעיל בהלכות אורח חיים.

שם בהלכה י': 'בן נח שרצה לעשות מצוה משאר מצות התורה כדי לקבל שכר, אין מונעים אותו לעשותה [עמוד תקג] כהלכתה'. אולם כפי הנראה מחלק הרמב"ם בין אם הוא עושה לשם מצוה עצמית, שיש בזה חידוש דת והוספת מצוות, לבין אם עושה בתור אינו מצווה ועושה לשם קבלת שכר [אח"כ מצאתי ברדב"ז שכ"כ]. ואפשר עוד, שהשביתה או העסק הגמור בתורה אסורים עליהם ביחוד לפי שהם כסימנים מובהקים לדת ישראל, ועכו"ם הקובע שבת או עוסק בתורה הרי כאלו מחדש דתם. מכל מקום, האיסור הוא רק אם הוא קובע הלימוד בתור מצוה ונוהג בעצמו מנהג ישראל. וכן בשבת, אם קובע יום מיוחד לשביתה, כנ"ל. משא"כ אם הוא יושב בטל מתוך עצלות או לומד תורה מתוך אהבת חכמה כמו שלומדים שאר חכמות, או מתוך רצון גרידא להכיר תורתן של ישראל, אז אין שום איסור, לא על העכו"ם ולא על ישראל המלמדו. ולפי דעתי אין איסור על המלמד אפילו במקום שמתכוון העכו"ם לשם מצוה, שאין זה דומה לנתינת יין לנזיר, דהתם היין הוא המכשול, משא"כ הכא אין התורה המכשול אלא הקביעות והכוונה לחדש דת. ויש לפלפל בזה. ולפי זה מתורצים דברי הגמ' בבבא קמא ל"ח, א ובסוטה ל"ה, ב בפשיטות, ואין אנו זקוקים לתרוצי התוס'.

(חלק ב, סימן צ)

נוסף על כך, באותו מאמר נתתי ביאור נוסף מדוע אסור לנכרי לשבות ואסור ללמוד תורה: הגמרא הסבירה שהטעם שחייב מיתה על כך שעוסק בתורה, כיון שכתוב "תורה ציוה לנו משה **מורשה** קהילות יעקב" – "לנו מורשה ולא להם". יש להסביר ששבת ותורה נקראו ברית. הרי כתוב על השבת[10]: "וְשָׁמְרוּ בְנֵי יִשְׂרָאֵל אֶת הַשַּׁבָּת לַעֲשׂוֹת אֶת הַשַּׁבָּת לְדֹרֹתָם **בְּרִית עוֹלָם**". על התורה כתוב[11]: "וַיִּקַּח סֵפֶר **הַבְּרִית** וַיִּקְרָא בְּאָזְנֵי הָעָם וַיֹּאמְרוּ כֹּל אֲשֶׁר דִּבֶּר ה' נַעֲשֶׂה וְנִשְׁמָע", "וַיֹּאמֶר ה' אֶל מֹשֶׁה כְּתָב לְךָ אֶת הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כִּי עַל פִּי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה כָּרַתִּי אִתְּךָ **בְּרִית** וְאֶת יִשְׂרָאֵל"[12]. כיון שהשבת ותורה ניתנו בברית לישראל, אסור שאומות העולם יקחו אותן. נכרי ששומר שבת, או עוסק בתורה נכנס בברית בין בני ישראל לה'.

ויש להסביר שבגמרא במסכת סנהדרין מדובר שהנכרי עוסק בדברי תורה, כלומר שמשקיע את כל כולו בתורה ולומדו בקביעות. הוא לא רק לומד את הדינים, אלא לומד את הטעמים ונימוקים,

[10] שמות לא, טז.
[11] שמות כד, ז.
[12] שמות לד, כז.

ובכה״ג נכנס לברית עִם ישראל. עיקר הברית של בני ישראל עִם הקב״ה הוא בתורה שבעל פה[13]: ״א״ר יוחנן: לא כרת הקב״ה ברית עם ישראל אלא בשביל דברים שבעל פה, שנאמר: ׳כי על פי הדברים האלה כרתי אתך ברית ואת ישראל׳ ״. אלא, בגמרא במסכת חגיגה מדובר אפילו למסור דברי תורה בודדים. כלומר, לא מדובר שהנכרי יושב בדרך קביעות. אבל, יש לומר שאיסור זה הוא רק כשיש חשש שיוציא הנכרי את הדברים ממשמעותם ויטעה אנשים אחרים. וכן, יש לומר שזה רק איסור דרבנן, ולכן אין לאסור במקרה שמדובר על נכרי שעומד בתהליך גיור. ואין לומר שיש כאן איסור מצד הברית של בני ישראל עִם הקב״ה, כיון שלומד את התורה כדי להצטרף לעָם ישראל ולדעת מה לעשות, ולא נחשב שנכנס בברית בין בני ישראל לה׳, שהרי הוא רוצה להצטרף לברית של בני ישראל עִם ה׳.

מדברי הרמב״ם בשו״ת שלו מבואר שהטעם שאסור ללמד לנכרי תורה נובע מן החשש שהנכרי יוציא את הדברים לרעה ויפרש את דברי התורה כפי דעתו המשובשת. לפי זה, אין לחוש במקרה שמדובר על נכרי שעומד בתהליך גיור, שהרי הוא רוצה להצטרף לעָם ישראל ובוודאי ראה שדברי אומות העולם לא נכונים.

מסירת דברי תורה לנכרי

1. גדר האיסור:

התוס׳ הקשה על דברי הגמרא במסכת חגיגה שאסור למסור דברי תורה לנכרי, מה החידוש בדין הנ״ל? הרי מבואר בגמרא במסכת סנהדרין שאסור לנכרי ללמוד תורה. אם כן, בוודאי אסור ליהודי ללמדו תורה שהרי בכך עובר על איסור ״לפני עִוֵר לא תתן מכשול״. על כך השיב:

> וי״ל דהכא מיירי אפילו היכא דאיכא עובד כוכבים אחר שרוצה ללמדו דליכא לפני עור כדאמרינן בע״ז (דף ו:) המושיט כוס יין לנזיר עובר אלפני עור והני מילי דקאי אתרי עברא דנהרא שבלאו נתינתו אי אפשר להביאו אליו אבל אי לאו הכי אינו עובר אלפני עור הכא נמי אפילו במקום שעובד כוכבים אחר רוצה ללמדו דליכא לפני עור מכל מקום אסור משום מגיד דבריו ליעקב וכו׳ (תהלים קמז).
>
> (מסכת חגיגה יג, ע״א)

[13] מסכת גיטין ס, ע״ב.

לפי תוס׳, אפילו במקרה שאין איסור ״לפני עִוֵּר לא תתן מכשול״, בכל זאת, אסור ללמד את הנכרי תורה מכוח הכתוב ״מגיד דבריו ליעקב וכו׳ ״.

הרב אריה ליב זצ״ל, בספרו ה״טורי אבן״[14], השיב על קושיית התוס׳ באופן אחר: לפיו, יש לומר שדברי הגמרא במסכת חגיגה הם אליבא דמ״ד במסכת סנהדרין שאסור לנכרי ללמוד תורה מחמת איסור גזל, שהתורה ירושה לעָם ישראל. לפי הבנה זו יש לומר שבמקרה שלומד ברשות ישראל. דהיינו, ישראל מלמד את הנכרי תורה, אין איסור. אפילו שנאמר שהתורה היא בשותפות כל ישראל, בכל זאת, בוודאי כל אחד מן השותפים יכול לתת את החפץ ששייך לו בשותפות למישהו אחר, כשמדובר שלא גורם חסרון לחפץ. לכן, בכך שמלמד את הנכרי תורה הוא לא מחסר את התורה. לכן, אין כאן איסור גזל. ובכך מובן מדוע מוצאים במספר מקומות בש״ס שחז״ל השיבו לשאלות בתורה ששאלו אותם נכרים. ויש לומר שהיה מותר להם להשיב אפילו שיש איסור של ״אין מוסרין דברי תורה לנכרי״, כיון שזה אינו אלא אסמכתא בעלמא ואיסור מדרבנן. ומפני דרכי שלום ובדרך אקראי לא גזרו רבנן.

לפי דברי הרב אריה ליב, אולי היה מקום להתיר במקרה שלנו. שהרי הדבר נעשה ברשות ישראל ולכן אין איסור מצד דברי הגמרא במסכת סנהדרין ויש רק איסור דרבנן מדברי הגמרא במסכת חגיגה. ואפשר לומר שבמקרה של גר לא גזרו רבנן. אולם, דברי הרב אריה ליב הם רק נכונים לפי המ״ד שהאיסור של נכרי בלימוד תורה הוא רק משום גזל. אבל, אם האיסור משום ״נערה מאורסה״, אז אין חילוק בין אם נעשה ברשות ישראל, או לא נעשה ברשות ישראל.

יש להוסיף שר׳ יהודה אריה ליב זצ״ל, בספרו ה״שפת אמת״, חלק על דברי הרב אריה ליב (בעל ה״טורי אבן״). הוא סבר שאסור לנכרי ללמוד תורה אפילו ברשות ישראל, כיון שאפילו שזה שלימדו מחל, בכל זאת, מי התיר לו לקחת משאר ישראל. הרי שאר ישראל לא מחלו ולא הרשו ללמד את הנכרי תורה[15]. לכן, הוא הסביר שהטעם שהיה מותר לחז״ל להשיב לשאלות של נכרים היה משום שהאיסור הוא רק במקרה שמוסרים לנכרי דברי תורה שלא ידע. אבל, אם הנכרי ידע את הפסוק וחשב שהיהודים עוברים על דברי תורה, אז מותר להשיב לנכרי ולהסביר לו את פירוש הפסוק. וכדי ליישב את קושיית התוס׳, הוא הסביר שהאיסור לנכרי ללמוד תורה שייך רק כשעוסק בתורה, אבל

[14] מסכת חגיגה יג, ע״א, ד״ה אין מוסרין וכו׳.

[15] גם הרב משה פיינשטיין זצ״ל (בשו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ג, סימן צ) חלק על דברי הרב אריה ליב (בעל ה״טורי אבן״): ״ולא מובן כי מורשה הוא לכלל כנסת ישראל ולא לכל יחיד ויחיד״. וכן, שו״ת שרידי אש (חלק ב, סימן צב) הקשה על דברי האגרות משה וכתב: ״ותמיהני על גאון שכמותו, שתפס את הלשון כפשוטו ובאמת אין זה אלא בגדר משל ומליצה, שהגזילה אינה ליחיד אלא לכלל ישראל, שגזל בכורתו של ישראל שהם נבחרו לכך ואין רשות ליחיד להתיר לעכו״ם גזילה זו״.

אין איסור למסור לו דבר תורה אחד. האיסור ללמד נכרי אפילו דבר אחד נלמד מן הגמרא במסכת חגיגה. עוד כתב שיכול להיות שהגמרא במסכת סנהדרין מדברת דווקא על תורה שבכתב ולא על תורה שבעל פה. בגמרא במסכת חגיגה מדובר על תורה שבעל פה:

> בתוס' ד"ה אין מוסרין ד"ת לכותי הקשו דבלא"ה איכא משום לפני עור דעכו"ם העוסק בתורה חייב מיתה כדאמרינן בסנהדרין, ומ"ש בטו"א דברשות ישראל ליכא משום גזל ע"ש אין דבריו נכונים דהא הוי גזל של כלל ישראל ומאן שביק ומאן מחיל, ומה שהביא ראי' מהא דמצינו בכמה דוכתי שהשיבו חז"ל לעכו"ם על שאלתם בתורה נ"ל דדוקא למסור להם ד"ת אסור אבל כשעכו"ם יודע הפסוק וטועה בו מותרין לפרש לו כדי שלא יחשוב אותנו כעוברין עמ"ש בתורה, ולולי דבריהם הי' נראה דהתם דוקא לעסוק בתורה אסור משום דכתי' תורה צוה לנו כו' אבל למסור לו דין ודבר מיוחד שכך היא דין תורה לא הוי ילפינן מתורה צוה, ואפשר נמי דדוקא תורה שבכתב ילפינן מתורה צוה ולא שבע"פ וכ"ש דין פרטי.
>
> (מסכת חגיגה יג, ע"א)

היה מקום לסייע לפירושו השני של הרב יהודה אריה ליב שהרי הלשון של ר' אמי "אין מוסרין דברי תורה לנכרי", הוא לא אמר אין מלמדים נכרי תורה. "מוסרין דברי תורה" שייך לגבי תורה שבעל פה, שהיא תלויה במסירת הדברים מרב לתלמיד.

לפי פירושו השני של הרב יהודה אריה ליב היה מקום להתיר ללמד את הגר תורה שבעל פה. כיון שאפשר לומר כדברי הרב אריה ליב (בעל ה"טורי אבן"), שהגמרא במסכת חגיגה מדברת על איסור דרבנן, ואולי לא גזרו במקרה של גיור. אך, יהיה אסור ללמדו תורה שבכתב, שעל כך יש חיוב מיתה.

יש להעיר שהרב משה פיינשטיין זצ"ל[16] רצה לטעון שדווקא אסור ללמד את הנכרי תורה שבעל פה, אבל תורה שבכתב לא נאסר. ורצה להביא ראיה לכך ממה שנתחייבו ישראל כשנכנסו לארץ לכתוב את התורה על גבי האבנים בשבעים לשון כדי שכל אומות העולם יעתיקו את התורה וילמדו אותה[17]. והרי אם היה אסור ללמד את הנכרים תורה, אז הדבר היה אסור. אלא, הוא כתב שאין ראיה

[16] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן צ.
[17] עיין מסכת סוטה לה, ע"ב.

גדולה, כיון שאפשר לומר שבאמת יש איסור ללמד את הנכרי תורה שבכתב, אלא הותר לכתוב על האבנים כדי שלא יהיה לאומות העולם פתחון פה[18].

מהרש"א השיב על הקושיא של התוס' כעין מה שכתבתי לעיל. דהיינו, בגמרא במסכת חגיגה לא מדובר על ללמד את הנכרי תורה, אלא מדובר ללמדו טעמי וסודי ז' מצוות. כלומר, מותר ללמד את הנכרי ז' מצוות שלו. ולנכרי אסור ללמוד את מצוות בני ישראל. יש גם איסור ללמד את הנכרי טעמי וסודי ז' מצוות, וזה נלמד מן הגמרא במסכת חגיגה:

> אין מוסרין ד"ת לעובדי כוכבים כו'. לא קאמר אין מלמדין תורה לעובדי כוכבים דהא ודאי בז' מצות דידהו מלמדין אותן ובשאר מצות התורה עובד כוכבים הלומד אותה חייב בנפשו **אלא דהכא נלמד מענינו דאין מוסרין לעובדי כוכבים היינו טעם וסוד המצות ואפי' בז' מצות שלהם אין מוסרין להם סודן וטעמן** וע"ז מייתי ליה מקרא דכתיב מגיד דבריו ליעקב וגם טעם חקים ומשפטים גו' דהיינו חקים ומשפטים של דת האלהים ולא כן עשה לכל גוי דגם משפטים ודת הנימוסית שלהם שחייבים לקיים שהדינין הוא א' מז' מצות שנצטוו בני נח מ"מ בל ידעום טעמם וסוד הענינים ובזה יתיישב קושית התוס' בשם ר"א.
>
> (מסכת חגיגה יג, ע"א)

נראה שלפי דברי מהרש"א אפשר להשיב על שתי השאלות שהקשיתי על ביאורי לעיל. כלומר, לפי המהרש"א יש להסביר שהטעם שר' אמי שינה את לשונו ובתחילה אמר "אין מוסרין סודות התורה" ואחר כך אמר "אין מוסרין לנכרי דברי תורה" נובע מכך שלנכרי לא מדובר על סודות התורה, אלא מדובר על הטעמים ונימוקים להלכה. כלומר, לנכרי מותר ללמוד את דיני ז' מצוות. מותר לו ללמוד את ההלכה, ואיך לעשותה. אבל, אסור לו ללמוד את הטעמים ונימוקים להלכה. אסור לו להיכנס לעיון ולדקדוק בהלכה. ובכך גם מתורצת השאלה השניה, שדין הנ"ל לא כלול בדין הראשון, כיון שמדובר על נושא אחר.

ונראה מדברי הרב פיינשטיין שהבין בדברי מהרש"א שמדובר על לימוד הנימוקים וטעמים של ז' מצוות בני נח:

[18] גם מהר"ץ חיות (מסכת חגיגה יג, ע"א; מסכת סוטה לה, ע"ב) חילק שבגמרא במסכת חגיגה מדובר על תורה שבעל פה. אבל, מותר למסור לנכרים תורה שבכתב; וכן כתוב בשו"ת "משיב דבר", חלק ב, סימן עז.

> כך אף דברי תורה שאסור למסור לעכו"ם שהוא אף בנגלה אין זה אלא הטעמים והסודות אבל הם אף הגלוים שזה נוגע לידי פרטי דינים אבל עצם הדין כמו שנאמרה במשנה ואף בספר פוסקים כשו"ע בלא טעמים מותר, ולישראל צירכין למסור גם הטעמים והסודות הגלוים אף למי שאין יכולין לעמוד על דעתך כל כך כיון שהוא נוגע לדינא והוא מה שנקרא גמרא ויבין מזה כמה שאפשר לו להבין ובמשך הזמן יבין יותר ויותר כי כל ישראל מחוייבין בתלמוד תורה אף בגמרא.
>
> (יורה דעה, חלק ג, סימן צ)

לפי דברי מהרש"א יהיה אסור ללמד את הנכרי שרוצה להתגייר את המצוות ששייכות לבני ישראל, אפילו שלא מוסרים לו טעמם וסודם של דברים שעל כך מדובר בגמרא במסכת סנהדרין.

הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, בשו"ת "שרידי אש"[19], הבין את דברי מהרש"א אחרת מכפי שהסברתי. הוא הבין שכוונתו לסתרי תורה, כמו בדין הראשון[20]. הרב ויינברג סבר שכך יש להסביר בגמרא, מחמת דקדוק הלשון שכתב "אין מוסרין" בשני המאמרים של ר' אמי. ובנוגע לשינוי הלשון בין שני המאמרים שבתחילה כתוב "אין מוסרין סתרי תורה" ואחר כך כתוב "אין מוסרין דברי תורה", הוא העיר שבפירוש רבינו חננאל הגירסא בשני מאמרי ר' אמי: "אין מוסרין דברי תורה". והסיבה שר' אמי אסר את הנכרי על אף שאסר ללמד סתרי תורה למי שאין בו חמשה דברים היא, שרצה לאסור למסור סתרי תורה לנכרי מטעם נוסף, או אפשר שמדובר בנכרי שהגיע למעלה רוחנית רמה ויש בו חמשה הדברים.

2. דרגת האיסור:

יש לדון אם איסור מסירת דברי תורה לנכרי הוא איסור דרבנן, או איסור דאורייתא. כבר ציינתי לעיל לדברי הרב אריה ליב (בעל "טורי אבן") שנקט שמדובר על איסור דרבנן. אולם, הרב עובדיה יוסף זצ"ל[21] ציין למספר פוסקים שמבואר מדבריהם שמדובר על איסור דאורייתא. הוא הביא שבעל ספר "לימוד ה' " כתב שהמוסר דברי תורה עובר על איסור דאורייתא. על אף שמדובר על פסוק בתהילים, בכל זאת, יש לומר שמדובר על איסור דאורייתא, דגמרא גמירי לה, ואתא דוד ואסמכא אקראי. וכן הביא מדברי בעל חידושי "אגודה" שכתב שהמלמד תורה לנכרי עובר בעשה, שנאמר

[19] חלק ב, סימן צ.
[20] כך גם הבין מהר"ץ חיות (מסכת חגיגה יג, ע"א) בדעת מהרש"א.
[21] הליכות עולם, כרך ח, עמ' שפא.

"מגיד דבריו ליעקב וכו' ". וכן, יש לציין שמדברי התוס' במסכת בבא קמא[22], משמע שהמוסר דברי תורה עובר על עשה דאורייתא.

לימוד תורה לעבדים

1. חילוק בין לימוד הדין, ובין עיון בדין:

הובא לעיל האיסור ללמד תורה לעבדים. נראה לי, שיש תמיהה על הלכה זו, שהרי עבד כנעני חייב במצוות כמו אשה, ואם כן מדוע יהיה אסור ללמד את העבד תורה? הרי בוודאי העבד צריך לדעת את ההלכות שהוא חייב לקיימן.

נלענ"ד, שיש להשיב על כך על פי עיון בגדר לימוד תורה.

ר' יוסף קארו זצ"ל, בספרו ה"בית יוסף"[23], הביא את דברי בעל ה"אגור" בשם מהר"י מולון שכתב שנשים מברכות ברכות התורה על אף שאינן חייבות בלימוד תורה ויש אפילו איסור ללמד את הבת תורה. הוא נתן שלשה הסברים מדוע הנשים מברכות:

1. האיסור ללמד את בתו תורה נאמר רק בנוגע לתורה שבעל פה. אבל, אין איסור ללמדה תורה שבכתב. לכן, היא מברכת על לימוד תורה שבכתב.
2. הן מברכות על קריאת הקרבנות. תפילה כנגד קרבנות תקנום ונשים חייבות בתפילה ולכן הן חייבות בקריאת העולה והקרבנות.
3. לפי "ספר מצוות הגדול" (סמ"ג) נשים חייבות ללמוד הדינים ששייכים להן.

נלענ"ד, שיש להעיר שלכאורה בהסבר הראשון אין טעם מדוע מותר לנשים לברך. הוא רק הסביר מדוע אין להן איסור בלימוד התורה, שמדובר על לימוד תורה שבכתב. גם לא מובן ההסבר השני, נראה שעל קריאת העולה והקרבנות אין חיוב של ברכות התורה. אין זו קריאה של לימוד תורה, אלא זוהי קריאה של תפילה שתחשב הקריאה כהבאת קרבן. לכן, נראה לומר דברי בעל ה"אגור" מתייחסים לנקודה השניה. כלומר, יש כאן שתי נקודות לדיון:

1. איך נשים מברכות ברכות התורה, הרי הן לא חייבות ללמוד תורה?
2. איך נשים מברכות ברכות התורה, הרי הן אסורות בלימוד תורה?

[22] לח, ע"א.
[23] אורח חיים מז, יד.

מהר״י מולון השיב על השאלה השניה. וכתב ג׳ מקרים שאין איסור לאשה ללמוד תורה, אבל בוודאי שאין לברך ברכות התורה על לימוד זה. אפילו לפי ביאורו של ״ספר מצוות גדול״, אין לברך ברכות התורה על לימוד הדינים ששייכים להן [נקודה זו תתבאר בהמשך]. הטעם שיכולות לברך ברכות התורה הוא משום שנוקטים כדעת הראשונים שנשים יכולות לברך על מצוות עשה שהזמן גרמא, כפי שהתבאר בדברי הרמ״א. גם כאן יכולות לברך על מצַות לימוד תורה אפילו שהן פטורות[24].

ואכן, הגר״א הסביר שהטעם שהן מברכות הוא משום שנשים יכולות לברך על מצַות עשה שהזמין גרמא:

> נשים כו׳. עיין מ״א בשם אגור ודבריהם דחויין מכמה פנים וקרא צווח ולמדתם את בניכם ולא בנותיכם היאך תאמר וצונו ונתן לנו אלא העיקר ע״פ מ״ש תוספות וש״פ דנשים מברכות על כל מ״ע שהז״ג וכמו שכתבתי לעיל סי׳ י״ז סעיף ב׳ ואף דקי״ל כאילו מלמדה תיפלות דווקא בתורה שבעל פה כמ״ש בי״ד סי׳ רמ״ו סעי׳ ו׳:
>
> (׳ביאור הגר״א׳, אורח חיים, סוף סימן מז)

אולם, כפי הנראה אחרונים אחרים לא הבינו כדבריי. הם הבינו שההיתר לנשים לברך ברכות התורה נובע מכך שהן חייבות ללמוד את הדינים ששייכים להן, וכן משום שחייבות בקריאת הקרבנות[25]. כך בוודאי הבין ר׳ יוסף קארו, שהרי הוא פסק את הדין של ה״אגור״, ומאידך הוא פסק כדעת הראשונים שנשים לא יכולות לברך על מצַות עשה שהזמן גרמא[26].

כנראה שהגר״א הבין שנשים לא מברכות על לימוד תורה של הדינים שהן חייבות בקיומם. וזאת משום שלימוד זה אינו נחשב בגדר לימוד תורה. כלומר, כשהקב״ה ציוה את האשה לקיים מצוה, הוא ציוה אותה ללמוד את ההלכה של המצוה - איך לקיים את המצוה. הרי אם היא לא תלמד את ההלכה, איך תוכל לקיים את המצוה. לימוד הנ״ל הוא כמו לימוד הוראות שימוש. מצַות לימוד תורה אינה מצוה ללמוד את ההלכה ואיך לקיימה, אלא הדקדוק והעיון בהלכה. דהיינו, הבנת ההלכה וטעמה.

[24] אורח חיים יז, ב.
[25] עיין ״מגן אברהם״, אורח חיים, סוף סימן מז; ״פרי מגדים״, שם; ״ביאור הלכה״ שם; ״ערוך השלחן״ שם.
[26] עיין ״שולחן ערוך״, אורח חיים יז, ב.

לפי דברי הגר״א אפשר להבין משמעות האיסור ללמד תורה לעבד. בוודאי העבד חייב ללמוד את ההלכות שהוא חייב לקיים. אבל, אסור ללמוד בעיון ובדקדוק ההלכה. להבין לעומקה את ההלכה ואת טעמה. אלא, ביאור הנ״ל לא יועיל לנו לדעת ה״שולחן הערוך״ והאחרונים האחרים. אך, עדיין גם לדעתם אפשר להסביר שהאיסור שייך רק כשלומדים להבין את ההלכה וטעמה. אבל, לא ללימוד ההלכה כדי לדעת אותה. אפשר להשוות לימוד זה ללימוד נכרי את ז׳ מצוות בני נח. הרי התבאר לעיל שמותר לבן נח ללמוד ז׳ מצוות בני נח, ומותר ליהודי ללמדו ז׳ מצוות בני נח [כפי שהתבאר לעיל מדברי התוס׳]. וכן, לפי דברי מהרש״א שהובאו לעיל, התבאר שאסור למסור לנכרי דברי תורה, ללמדו טעמן וסודתן של ז׳ מצוות בני נח. יש לומר שכך גם הדין בנוגע לעבד, מותר ללמדו תורה את ההלכות שצריך לדעת, אבל אסור ללמדו את הטעמים ונימוקים של ההלכה.

2. היתר ללמד עבד כשר:

בנוגע לאיסור לימוד תורה לעבדים, הדין נפסק להלכה ברמב״ם:

ואסור לאדם ללמד את עבדו תורה ואם למדו לא יצא לחירות.

(הלכות עבדים ח, יח)

ובדיוק כך נפסק ב״שולחן ערוך״[27].

האחרונים דנו מנין הרמב״ם למד את הדין שאם לימדו לא יצא לחירות? הרי מה זה שונה ממה שמובא בגמרא במסכת גיטין:

אמר ר׳ זירא אמר ר׳ חנינא אמר רב אשי אמר רבי: עבד שנשא את בת חורין בפני רבו - יצא לחירות. א״ל רבי יוחנן: כל כך יש בידך, ואני שונה: הכותב שטר אירוסין לשפחתו, ר״מ אומר: מקודשת, וחכ״א: אינה מקודשת! כדאמר רבה בר רב שילא: כשרבו הניח לו תפילין, הכא נמי כשרבו השיאו אשה. ומי איכא מידי, דלעבדיה לא מעבד ליה איסורא, ואיהו עבד איסורא? אמר ר״נ בר יצחק: הכא במאי עסקינן - דאמר לה צאי בו והתקדשי בו, רבי מאיר סבר: יש בלשון הזה לשון שחרור, ורבנן סברי: אין בלשון הזה לשון שחרור. א״ר יהושע בן לוי: עבד שהניח תפילין בפני רבו - יצא לחירות. מיתיבי: לוה הימנו רבו, או שעשאו רבו אפוטרופוס, או שהניח תפילין בפני רבו, או שקרא שלשה

[27] יורה דעה רסז, עא.

פסוקים בבהכ"נ בפני רבו - ה"ז לא יצא לחירות! אמר רבה בר רב שילא: כשרבו הניח לו תפילין.

(לט, ע"ב-מ, ע"א)

למדים מדברי הגמרא שבמקרה שאם נאמר שהעבד לא יצא לחירות, האדון מכשיל את העבד באיסור, בוודאי אומרים שהוא שחררו ואינו עבד. אם כן, גם כאן נצטרך לומר שאם למדו תורה בוודאי שחררו, דאל"כ עבר על איסור לימוד תורה לעבד.

ר' חזקיה די סילוה זצ"ל[28] רצה להגיה בדברי הרמב"ם וה"שולחן ערוך", ולדעתו יש לכתוב "ואם למד אינו יוצא לחירות". כלומר, מדובר שהעבד למד מעצמו, ובכה"ג הרי מבואר בגמרא במסכת כתובות שלא יוצא לחירות. לא מדובר שהאדון מלמדו.

החיד"א, בשו"ת "יוסף אומץ", השיג על דברי הרב חזקיה די סילוה, שאיך אפשר להגיה בדברי הרמב"ם וה"שולחן ערוך". לכן, הוא הסביר שמבואר בגמרא במסכת כתובות שהעבד יצא לחירות דווקא כשהאדון נהג עמו מנהג בנים. דהיינו, שיצא מבית הספר. אבל, אם רק לימד אותו תורה אין הוכחה שיצא לחירות, כיון שבמקרה שהעבד הוא כשר מותר ללמדו תורה. מבואר בירושלמי שלפי היתר זה, רבן גמליאל לימד את טבי עבדו, שהרי טבי היה כשר. ולכן, גם במקרה שאנחנו יודעים שהעבד לא כשר, בכל זאת, אין הוכחה מכך שהאדון לימדו תורה שיצא לחירות, כיון שהאדון יכול לומר שחשב שהוא כשר. והרמב"ם וה"שולחן ערוך" לא כתבו את הדין שמותר ללמד את העבד כשהוא כשר כיון שהוא דין שלא שכיח. לא שכיח למצוא עבדים כשרים כמו טבי. וכיון שזו מציאות לא שכיחה לא רצו לכתוב את הדין, שלא יבואו לידי טעות שאנשים יחשבו שעבדיהם כשרים וילמדו אותם תורה:

לכן נראה דפירוש הירושלמי היינו כדתרגמה הרב שדה יהושע פ"ד דמגילה וז"ל או כשלמדו רבו ואי נמי תימא כשלמדו רבו הב"ע שהיה כשר כטבי עבדו של ר"ג ולעבד כי האי לא אסיר וכדאמרו בכמה דוכתי דאמר ר"ג שאני טבי עבדי דכשר היה עכ"ל. ובפ"ב דכתובות פירש וז"ל או שהיה עבד כשר כטבי עבדו של ר"ג ולמדו רבו אבל הא דיוצא מבית הספר לאו מאיליו הוא דבבית רבו הוא והוא מלמדו ושולחן לבית הספר וכטבי לא שכיחא עכ"ל. והשתא פירוש הירושלמי הכי הוי דר"ג למד לטבי שהיה כשר ולא היה איסור ללמדו ועם כל זה היה עבד עד יום מותו שהרי ראינו כי לו במותו אמרו לר"ג אין

[28] בעל ספר "פרי חדש", הדברים מובאים בספרו "מים חיים", בחידושיו למסכת גיטין דף ו, ע"ג; מצאתי את הדברים בשו"ת "יוסף אומץ", סימן לג.

> מקבלים תנחומין על העבדים וכו'. ואין מופת חותך שיצא לחירות אלא ביוצא מבית הספר שנהג מנהג בנים וכ"כ בספר פני משה וז"ל כטבי עבדו של ר"ג ומנהג עבדים נהג בו אבל מתני' קתני שיצא מבית הספר שנהג בו מנהג בנים עכ"ל. ומהכא למד הרמב"ם דאם רבו עשה איסור ולמד לעבד שאינו כשר אינו יוצא לחירות דאי תימא כשלמדו יצא לחירות אמאי לא יצא לחירות טבי. אלא בעינן דוקא שיצא מבית הספר שנהג בו מנהג בנים או שאמר לו רבו שיקרא בצבור. ואין לומר דמי שהוא כשר ולמד לו רבו דלא עבד רבו איסורא אינו יוצא לחירות. אבל אם למדו רבו ואינו כשר דעביד איסורא נימא דיוצא לחירות דמסתמא רבו לא עבד אסורא ובדאי הוציאו לחירות די"ל דלא עבד אסורא ואיהו סבר דכשר הוא ולכן אינו יוצא לחירות ומשו"ה פסק הרמב"ם דאם למדו אינו יוצא לחירות ועל הירושלמי סמך והושוו הבבלי והירושלמי.
>
> (סימן לג[29])

לפי דבריו, יש מקום לדון אם מותר ללמד נכרי שבתהליך גיור. שהרי בכה"ג יש לומר שהוא נכרי כשר, וכמו שיש היתר ללמד עבד כשר כך גם כן יש היתר ללמד נכרי כשר. אלא, יש לחלק בין הדבקים. לנכרי יש איסור נוסף שזה האיסור שנלמד בגמרא במסכת סנהדרין שאסור לנכרי לעסוק בדברי תורה משום איסור גזל, או מחמת "נערה מאורסה". יש לדייק מדברי הגמרא שדווקא נאמר שיש איסור ללמד עבד תורה, לא כתוב שיש איסור לעבד ללמוד תורה. ואכן, ראיתי שהרב משה פיינשטיין זצ"ל[30] חילק בין לימוד תורה לעבד ללימוד תורה לנכרי. וכתב שלעבד אין איסור של בן נח ומותר לו ללמוד בעצמו ואין איסור "לפני עִוֵּר לא תתן מכשול" כשמלמדו תורה. יש איסור אחר, מצד מה שמבואר בגמרא במסכת כתובות.

[29] יש לציין שהרב משולם ראטה זצ"ל (בשו"ת "קול מבשר", חלק ב, סימן יז) השיב על קושיית האחרונים באופן אחר מהנ"ל: לדעתו, מותר ללמד את העבד תורה אם זה בדרך אקראי. האיסור נאמר רק בדרך קבע. והרמב"ם מדבר שלימדו בדרך אקראי. אלא, החיד"א (בשו"ת "יוסף אומץ") כבר דחה יישוב הנ"ל כיון שאם הרמב"ם חילק בין דרך אקראי ובין דרך קבע, היה לרמב"ם לכתוב בפירוש חילוק הנ"ל. נוסף על כך, הרי בתחילה הוא כתב "אסור לאדם ללמד את עבדו תורה" ואחר כך כתב "ואם למדו לא יצא לחירות", אם נסביר שהלשון "למדו" הכוונה בדרך אקראי, אז הרי מבואר מדברי הרמב"ם שאסור ללמדו גם בדרך אקראי.

[30] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן צ.

3. הטעם שאסור ללמד עבד תורה:

הרדב"ז כתב:

> ואסור לאדם ללמד את עבדו וכו'. כי הא דאמרי' (סוטה כא, ע"ב) כל המלמד לבתו תורה כאלו מלמדה תפלות. וכתיב (דברים ד) 'וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל'.
>
> (הלכות עבדים ח, יח)

מדברי הרדב"ז מבואר שאין איסור ללמד את העבד תורה משום איסור "לפני עִוֵּר לא תתן מכשול", והעבד אינו אסור בלימוד תורה מכוח הפסוק "תורה צוה לנו משה מורשה". אבל, צריך עיון מנין הרדב"ז דורש דרשה שלא נמצאת בגמרא שכתוב "וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל", שמכך יש לדייק שלא עבדים. יכול להיות שלפי דרשה זו, הוא הבין שהעבד הוא בכלל נכרי שעוסק בדברי תורה ואכן אסור לעבד ללמוד תורה כמו שאסור לנכרי ללמוד תורה.

יש עוד להעיר שהרדב"ז כתב שהטעם שאסור ללמד את העבד שווה לאיסור ללמד את בתו תורה[31]. אבל, צריך עיון בהשוואת הדברים. הרמב"ם פסק:

> אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואע"פ שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות.
>
> (הלכות תלמוד תורה א, יג)

צריך עיון, מדוע יש להשוות את העבד לאשה? מי אמר שעבדים מוציאים דברי תורה לדברי הבאי?

נלענ"ד, שיש להסביר את הטעם לאיסור לימוד תרוה לעבדים באופן אחר: לדעתי, אסור ללמד את העבד תורה משום שיבואו לחשוב שהוא יהודי. זהו אותו טעם שאסור למסור דברי תורה לנכרי,

[31] גם מדברי ר' יואל סירקיס זצ"ל (בספרו "בית חדש", יורה דעה רסז, מה) מבואר שהבין שטעם שאסור ללמד עבדים תורה הוא כמו האיסור ללמד נשים תורה.

שאז יש חשש שיבואו לחשוב שהוא יהודי. ואכן, ראיתי שהרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל, בשו"ת "שרידי אש", הסביר כך את האיסור ללמד עבד תורה:

> שהאיסור ללמד תורה לעבדו הוא מטעם חשש שמא יחזיק את עצמו לבן חורין וישא בת חורין. וטעם זה שייך רק בעבד, שמקיים מצוות כאשה ועל ידי כך יטעו בו ויחזיקוהו לבן חורין.
>
> (חלק ב, סימן צב)

לימוד תורה לנשים

מובא במשנה במסכת סוטה:

> ר"א אומר: כל המלמד בתו תורה - (כאילו) לומדה תפלות.
>
> (כ, ע"א)

דין הנ"ל נפסק להלכה ברמב"ם:

> אשה שלמדה תורה יש לה שכר אבל אינו כשכר האיש, מפני שלא נצטוית, וכל העושה דבר שאינו מצווה עליו לעשותו אין שכרו כשכר המצווה שעשה אלא פחות ממנו, ואע"פ שיש לה שכר צוו חכמים שלא ילמד אדם את בתו תורה, מפני שרוב הנשים אין דעתם מכוונת להתלמד אלא הן מוציאות דברי תורה לדברי הבאי לפי עניות דעתן, אמרו חכמים כל המלמד את בתו תורה כאילו למדה תפלות, במה דברים אמורים בתורה שבעל פה אבל תורה שבכתב לא ילמד אותה לכתחלה ואם למדה אינו כמלמדה תפלות.
>
> (הלכות תלמוד תורה, סוף פרק א)

וכך גם נפסק להלכה ב"שולחן ערוך"[32]. אולם, כבר הזכרתי לעיל את דברי ה"סמ"ג", שהאשה צריכה ללמוד את הדינים שהיא חייבת לקיימם, ומשום כך סבר ר' יוסף קארו שמותר לנשים לברך ברכות התורה. ואכן, הרמ"א פסק את דברי ה"סמ"ג":

> מ"מ חייבת האשה ללמוד דינים השייכים לאשה.
>
> (יורה דעה רמו, ו)

[32] יורה דעה רמו, ו.

נראה שאפשר ללמוד מלימוד תורה לנשים ללימוד תורה לנכרים. כלומר, אפשר ללמוד שכמו שמותר לנשים ללמוד את הדינים שהן חייבות לקיים, כך גם הנכרי שמתגייר יכול ללמוד את הדינים שחייב לקיים לאחר גיורו.

הנכרי שגייר הלל

מובא בגמרא מסכת שבת:

תנו רבנן: מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: כמה תורות יש לכם? אמר לו: שתים, תורה שבכתב ותורה שבעל פה. אמר לו: שבכתב - אני מאמינך, ושבעל פה - איני מאמינך. גיירני 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! שוב מעשה בנכרי אחד שבא לפני שמאי, אמר לו: גיירני על מנת שתלמדני כל התורה כולה כשאני עומד על רגל אחת. דחפו באמת הבנין שבידו. בא לפני הלל, גייריה. אמר לו: דעלך סני לחברך לא תעביד - זו היא כל התורה כולה, ואידך - פירושה הוא, זיל גמור. 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 שישימוני 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 בנים 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, ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתני 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)

מהרש"א כתב שם:

אמר ליה מקרא כו'. ומעיקרא לא הוי בעי הלל למימר הכי משום דלא הוה מקבל עליו לגייר ומיהו קצת קשה הא אין מקבלין גרים משום שלחן מלכים ולא משום אישות ולא עדיף זה שגייר עצמו משום כהונה שילבש בגדי כבוד וצ"ל הא דקאמר בא לפני הלל וגיירה כו' לאו דוקא אלא דלא גיירה עד לבתר הכי שידע דגר אסור בכהונה ולא קאמר לעיל דגיירה אלא שקבל עליו לגייר ומתוך שלא לשמה בא לשמה ואין להקשות דא"כ היאך למדו תורה קודם שנתגייר הא אמרינן בפרק ארבע מיתות דעובד כוכבים הלומד תורה חייב מיתה ד"ל דהכא כיון שבא לגייר שרי ללמוד תורה:

אם כן, מבואר מדברי מהרש"א שאפשר ללמד נכרי תורה כשמדובר שהוא באמצע תהליך גיור.

רעק"א[33] חלק על דברי המהרש"א, כיון שמבואר מדברי התוס' במספר מקומות[34] שבמקרה המוזכר בגמרא במסכת שבת לא היה מדובר שהלל לימדו תורה קודם שגיירו. אלא, הוא גיירו בתחילה ואחר כך לימדו. הרי התוס' במספר מקומות דן איך הלל גייר את הנכרים הללו. במעשה אחד היה מדובר על נכרי שהתגייר כדי שיהיה כהן גדול, אם כן התגייר לשם דבר ולא לשם שמים וכתוב בגמרא במסכת יבמות[35] שאסור לגייר נכרי כשלא מתגייר לשם שמים. התוס' תירץ שהיה מדובר שהלל ראה שסופו לשם לשמים. אם כן, מבואר מדברי התוס' שמדובר שהלל גייר את הנכרים עוד קודם שלימדם תורה. ובסוף רעק"א כתב: "ואין בכוחי להתיר".

מדברי רעק"א מבואר שיש איסור ללמד את הנכרי שבא להתגייר, אפילו מקרא וסדר תפילה יום יום. גם לימוד דברים אלו נכלל באיסור ללמדו תורה.

יש מקום לומר שלא רק שמדברי התוס' יש דחיה לראיית מהרש"א, אלא יש אפילו ראיה שהתוס' לא סבר כמהרש"א. כלומר, אם התוס' סבר כמהרש"א שמותר ללמד את הנכרי עוד קודם שגיירו, אז התוס' יכל לתרץ את קושייתו בדרך פשוטה שמדובר שלימד את הנכרי עוד קודם שגיירו. כנראה התוס' הבין שאסור ללמד את הנכרי תורה אפילו שנמצא בתהליך גיור.

[33] מהדורא קמא, סימן מא.
[34] מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי; שם קט, ע"ב.
[35] כד, ע"ב.

אלא, נראה שיש מקום לדחות ראיה זו, כיון שאפשר לומר שבמקרה של הלל היה מדובר שהנכרי לא בא להתגייר לשם שמים, ולכן היה מקום לחשוב שלא יתגייר לבסוף ובכה״ג אסור ללמדו תורה. רק במקרה שבא להתגייר לשם שמים, ונראה שבסופו של דבר יתגייר, אז מותר ללמדו תורה.

ר׳ אליהו גוטמאכר זצ״ל[36] דחה ראיה זו בדרך אחרת. הוא הסביר שיש לומר שהלל לא רצה להמתין לגיירו כיון שלא רצה לבטל את הגר מקיום מצוות רבות בכל יום, ויש לחוש שימות עוד קודם שיתגייר. בוודאי אם הנכרי רוצה ללמוד קודם שיתגייר, מותר ללמדו. אך, אם הוא רוצה להתגייר מיד, עדיף לגיירו מיד.

נלענ״ד, שיש קצת תמיהה בכך, שאיך אפשר לומר שעדיף לגיירו מיד? הרי בוודאי יש עדיפות שילמד את ההלכות קודם שמתגייר, שלא יכשל בהלכות לאחר הגיור. הרי כל עוד שלא התגייר הוא לא מחוייב בקיומן, אבל לאחר גיורו הוא חייב. ולכן, צריך ללמוד כדי שידע את ההלכות לקיימן לאחר הגיור.

הרב משה פיינשטיין החזיק אחר דברי מהרש״א וכתב שמוכרחים לומר שדינו אמת:

> דהא צריך לקבל עליו עול מצות, ואם כן צריך שידע מהם דהא בלא ידיעה אפשר שלא היה מקבל דבר אחד שיחשוב שקשה לפניו ואין קבלתו בסתם קבלה על זה. והיה שייך שיתבטל גרותו, איברא דאין צריך ללמוד עמו כל התורה כולה בכל פרטי מצותיה, ומצינו שאף שלא ידע כלל משום מצוה אף לא מאיסור עבודה זרה שעבד לה תחלה הוא גר גמור... אבל ודאי מסתבר שאין זה קבלה גמורה ואין לומר שהתורה תחייב דוקא קבלה זו שיגרום להכשיל את ישראל דהרי אף שמודיעים לו איסורים הרבה אמר ר׳ חלבו שקשים גרים לישראל כספחת ופרש״י ביבמות דף מ״ז ע״א ד״ה דאמר שאין שומרין מצות כראוי ולומדים ישראל מהן וסומכין עליהם באו״ה והתוס׳ בד״ה קשים פירשו לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות וישראל למדין ממעשיהם וכ״ש כשלא ידעו כלל שיכשילו אחרים, וזהו הטעם דמחוייבין להודיע להם כמה דברים חמורים וגם כמה דברים קלים גם זמן רב קודם מעשה הטבילה שהוא גמר הגרות דבשעת הטבילה מחוייבין להודיע פעם שניה כמפורש בברייתא ביבמות דף מ״ז ע״א פעם ראשונה עוד קודם המילה ופעם שניה בשעת טבילה וכן איתא בש״ע /יו״ד/ סימן רס״ח סעי׳ ב׳, ובשלמא משעת הטבילה אולי ליכא ראיה כיון דהוא קרוב לגרות כל כך, אבל ממה שמודיעין אותו קודם

[36] יורה דעה, סימן פז.

> המילה יקשה כיון דהוא רחוק ממעשה הגרות איך מותרין ללמדו וגם שהוא ספק גדול שלא יתגייר שלא ירצה לקבל עליו עול המצות כדאומרין לו שאין לו כדאי להתגייר משום שיקשה עליו שמירת המצות והעונשין שלהם ויחזור בו, וא"כ הוא מטעם שכתב מהרש"א דכיון שבא לגייר שרי ללמדו תורה.
>
> (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן צ)

לפי הרב פיינשטיין, רעק"א לא חלק בעיקר דינו של מהרש"א. רעק"א סבר שמותר ללמד את הנכרי תורה דווקא כשמכין עצמו לגרות. אבל, במקרה שלא יכול כרגע להכין את עצמו לגרות משום שנמצא במדינה שמחוקי המלכות שאסור לגייר נכרי, אלא הנכרי אומר שאחר שילמד ילך למדינת אחרת שהמלכות מניחה לנכרים להתגייר, אסור ללמד את הנכרי תורה כיון שיש לחוש שלבסוף לא יתגייר. רעק"א הבין שמהרש"א התיר לימוד תורה גם אם הגיור לא מיידי, ולא מכין עצמו להתגייר. על כך חלק רעק"א.

יש לציין לדברי הרב אשר וייס שליט"א[37] שגם הוא כתב שבוודאי יש להתיר ללמד את הנכרי את ההלכות שיצטרך לדעת לאחר גיורו:

> נראה דאף דאסור ללמדו 'תורה' מכל מקום ראוי ללמדו עיקר מצוות שצריך לקיימן מיד כשנכנס תחת כנפי השכינה כמו הנחת תפילין ותפילה, דאיך נגיירנו ונכניסנו תחת כנפי השכניה ולא ניתן בידו את האפשרות לקיים מצוותיו, וקרוב הדבר ללפני עור דלאחר שחל עליו דין ישראל יבטל מצוותיו החיוביות מחמת שנמנענו מללמדו.

הרב אשר וייס סבר שיש לנקוט כדעת מהרש"א ואין איסור לימוד תורה לנכרי שנמצא בתהליך גיור. את דבריו ביסס על דברי התוס' ישנים[38] שמותר לנכרי שדעתו להתגייר לשמור שבת. הרב אשר וייס סבר שכן הדין גם לעניין לימוד תורה. הוא הסביר שנכרי נצטוה לא לשבות ולא לעסוק בתורה כנכרי, אבל לשם יהדות וכהכנה ליהדות אין איסור כלל ויכול הוא לנהוג כיהודי לכל דבר ועניין. הוא גם הביא מדברי הרב מאיר אריק זצ"ל, בשו"ת "אמרי יושר"[39], שלמד מדברי התוס' במסכת בבא קמא, כפי שדייקתי לעיל. לדעתו, כוונת התוס' בתירוצם השני על נכרים שעומדים להתגייר.

[37] בכתב עת "קובץ דרכי הוראה", קובץ יב "גירות", עמ' מח.
[38] מסכת יבמות מח, ע"ב.
[39] חלק ב, סימן קל.

גם הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות"[40], נקט שבוודאי מותר ללמד את הנכרי את הדינים שיצטרך לדעת לאחר גיורו. אין איסור כשמלמדים אותו את הדינים כפשוטם והנכרי מודה שלישראל בלבד ניתנו המצוות, ורוצה להידבק בעַם ישראל.

פסיקת הרמב"ם ור' יוסף קארו בנוגע לאיסור לימוד תורה לנכרי

הרמב"ם פסק את הדין שלנכרי אסור ללמוד תורה, ואת הדין שאסור ללמד עבד תורה. אולם, הוא לא פסק את הדין "אין מוסרין דברי תורה לנכרי". והשאלה נשאלת, מדוע לא הביא דין הנ"ל? אין לומר שאפשר ללמוד דין זה ממה שפסק שלנכרי אסור ללמוד תורה, הרי התוס' כתב שהדין "אין מוסרין דברי תורה לנכרי" מורה שאסור ללמד את הנכרי תורה גם במקרה שאין איסור "לפני עִוֵר לא תתן מכשול".

יש גם להקשות על דברי ר' יוסף קארו, שלא פסק ב"שולחן ערוך" את הדין שאסור לנכרי ללמוד תורה, הוא הביא רק את הדין שאסור ללמד תורה לעבד.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[41] טען שהרמב"ם ור' יוסף קארו לא הביאו את הדין שאסור ללמד נכרי תורה, כיון שהוא נלמד מכך שאסור ללמד תורה לעבד. שבוודאי עבד לא גרע מנכרי.

אלא, יש להעיר שר' יוסף קארו לא כתב שאסור לנכרי ללמוד תורה, ולכאורה אי אפשר ללמוד דין הנ"ל מדין עבד, כיון שגם בנוגע לעבד הוא לא כתב שאסור לעבד ללמוד תורה, הוא רק כתב שאסור ללמד עבד תורה. ונלענ"ד, שאפשר להסביר שאסור ללמד עבד תורה, וכן אסור ללמד נכרי תורה משום החשש שיבואו אנשים אחרים לחשוב שהם יהודים. לנכרי יש איסור עצמי ללמוד תורה, מכוח הכתוב "תורה צוה לנו משה מורשה קהילות יעקב". לעבד אין איסור הנ"ל, כיון שנכנס קצת לכלל ישראל, הרי הוא חייב בקיום המצוות כאשה. כנראה שצריך לומר שר' יוסף קארו לא כתב את הדין שאסור לנכרי ללמוד תורה, כיון שאין להלכה זו נפק"מ ליהודים, זו נפק"מ לנכרים. ליהודי במילא יש איסור ללמד את הנכרי תורה. ר' יוסף קארו לא כתב את ספרו לנכרים ולא כתב דינים שלעתיד לבוא. כלומר, יש בדין הנ"ל נפק"מ גם ליהודים שהרי אם ידם תקיפה הם צריכים להעניש את הנכרי שלומד תורה כפי שמבואר ברמב"ם. אבל, בתקופת חיבור ה"שולחן ערוך" לא היתה ידם של היהודים תקיפה, ולכן ר' יוסף קארו לא כתב דין זה.

[40] חלק א, סימן תריד.
[41] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן צ.

הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל, בשו״ת ״שרידי אש״[42], השיב על שאלה זו בדרך אחרת: לדעתו, האיסור לנכרי ללמוד תורה שייך רק כשמחדש דת לעצמו שלומד משום חובה, ולכן אין איסור ״לפני עִוֵּר לא תתן מכשול״ כשמלמד סתם נכרי תורה. ובנוגע לגמרא במסכת חגיגה שנאמר ש״אין מוסרין דברי תורה לנכרי״ מדובר על מסירת סתרי תורה, ודין הנ״ל נכלל במה שפסק הרמב״ם אין מוסרים סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים. לפיו, אין ללמוד מדין עבד, כיון שהאיסור ללמד תורה לעבד אינו כמו דין נכרי, אלא הוא משום ״לא תחנם״.

אלא, ביישוב הנ״ל אין תשובה לדעת ר׳ יוסף קארו. שהרי ר׳ יוסף קארו לא הביא את הדין ״אין מוסרין סתרי תורה אלא למי שיש בו חמשה דברים״. אבל, יש לומר כיון שר׳ יוסף קארו לא פסק את דיני סתרי תורה וכו׳, לכן לא פסק את הדין ״אין מוסרין דברי תורה לנכרי״ שזהו אותו דין.

עוד נלענ״ד, שיש קושי ביישוב זה, שהרי אם יש איסור לימוד תורה לעבד מכוח ״לא תחנם״, טעם זה צריך לחול גם לגבי לימוד תורה לנכרי.

סברת היתר ללמד תורה לנכרי שעומד בתהליך גיור

נלענ״ד, שאפשר להסביר שבגמרא במסכת סנהדרין מדובר שהנכרי **עוסק** בדברי תורה, כלומר מעמיק בדברי התורה, לומד את הטעמים ונימוקים ומשקיע כל כולו בתורה. בגמרא במסכת חגיגה מדובר שמוסר לנכרי טעמים ונימוקים להלכות, אבל רק בדרך עראי. לא מדובר שהנכרי משקיע כל כולו בלימוד התורה. הלשון ״אין מוסרין דברי תורה״ מזכירה תורה שבעל פה, המסירה מרב לתלמיד. ולכן, יש לומר שמדובר דווקא על תורה שבעל פה, שבה יש את הטעמים ונימוקים של הדינים. אין איסור לנכרי לדעת רק את הדינים שהיהודים חייבים לקיימם ואיך מקיימים דינים אלו, לימוד זה אינו בגדר לימוד תורה כפי שביארתי לעיל על פי הגר״א. הסברא נותנת שבוודאי אין איסור ללמד את הנכרי שנמצא בתהליך גיור את המצוות שחייב לקיים לאחר מכן. כלומר, אפשר לומר שאסור ללמד את הנכרי בעמקות ועיון, להבין את הטעמים ונימוקים. אבל, אפשר ללמדו את הדינים שצריך לקיים.

עוד אפשר להסביר שאין הבדל בין הסוגיא במסכת סנהדרין למסכת חגיגה ובשניהם מדובר שמלמד את הנכרי תורה שבעל פה, בעיון ובעמקות. הגמרא במסכת חגיגה מדברת במקרה שאין איסור ״לפני עִוֵּר לא תתן מכשול״, ובכל זאת, יש איסור ללמד את הנכרי תורה [כפי שהתבאר בדברי התוס׳ במסכת חגיגה]. אך, כפי שהתבאר לעיל מדובר על תורה שבעל פה. לכן, בוודאי אין איסור

[42] חלק ב, סימן צ.

ללמד את הנכרי תורה שבכתב, וכן יהיה מותר ללמדו את הדינים כשלא מלמדו את הטעמים ונימוקים ולא מלמדו בעיון ובעמקות.

בעל "תפארת ישראל"[43] כתב שאין איסור ללמד תורה לנכרי כשמורה לו את ההלכה בלי טעם, כיון שאין זה בגדר לימוד. וכן, הנצי"ב[44] כתב שהדין שנכרי העוסק בתורה חייב מיתה, נאמר שלומד דרך העיון. וכן כתב הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל:

> ומכל המקומות הנ"ל יוצא מפורש, שהאיסור הוא רק לקבוע לימוד התורה בספרים הקדומים ובפלפולה של תורה, אבל להודיע להם מחכמת התורה בדרך הרצאה וסיפור מותר, וכן מותר לעכו"ם לקרוא בתורה דרך העברה ודרך קריאה שטחית, ורק העסק בתורה נאסר לעכו"ם כל זמן שלא נתגייר.
>
> (שו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן צב)

יש לצרף לכך את חידושו של ר' מנחם המאירי זצ"ל:

> וכל שכן אם חקירתו לדעת לבא עד תכלית שלימות תורתינו עד שאם ימצאנה שלימה יחזור ויתגייר.
>
> (חידושי "בית הבחירה", מסכת סנהדרין נט, ע"א)

מדבריו מתבאר לנו חידוש גדול, שמותר לנכרי ללמוד תורה כשיש סבירות שיתגייר משום לימוד התורה. לכן, בוודאי מותר ללמד תורה לנכרי שנמצא בתהליך גיור.

רבי מלמד תורה לאנטונינוס

בחז"ל מובאים סיפורים רבים לגבי היחס בין אנטונינוס לרבי יהודה הנשיא. ונראה מדברי חז"ל[45] שאנטונינוס היה לומד תורה מרבי. יש מחלוקת אם אנטונינוס לבסוף התגייר, אך בוודאי נראה שלמד תורה עוד קודם שהתגייר.

[43] מסכת זבחים, פרק יד, אות לו.
[44] בספרו "מרומי שדה", חידושיו על מסכת חגיגה, יג, ע"א.
[45] עיין מסכת עבודה זרה י, ע"ב; תלמוד ירושלמי, מסכת מגילה, פרק א, הלכה יא; תלמוד ירושלמי, מסכת מגילה, פרק ג, הלכה ב; תלמוד ירושלמי, מסכת סנהדרין, פרק י, הלכה ה.

התוס׳[46] כתב:

ואמרי׳ נמי בירושלמי שלסוף למד אנטונינוס תורה ונתגייר ומל עצמו.

וצריך להבין איך רבי לימד את אנטונינוס תורה? אלא, מכאן נראה שאפשר ללמוד שאין איסור ללמד את הנכרי תורה במקרה שהוא לומד לשם שמים. הוא לומד כדי להתקרב לקב״ה וכיוצ״ב. האיסור למסור דברי תורה לנכרי נאמר דווקא כשאין הלימוד לשם התקרבות, וסתם לימוד בעלמא. לימוד לשם ידיעה. כמו כן, האיסור לנכרי ללמוד תורה, נאמר דווקא כשלומד בגדר של חובה. ואולי דווקא כשקובע את עצמו ללימוד זה.

ואציין שראיתי שהרב ירחמיאל דוד פריד שליט״א[47] הביא שמבואר בספר ״שלמי תודה״ בשם בעל ה״קהילות יעקב״, שמותר ללמד תורה לנכרי שבא להתגייר וכך מוכח מן המעשה שרבי לימד תורה לאנטונינוס.

דברי האחרונים

ר׳ אליהו גוטמאכר זצ״ל[48] הביא מדברי בעל ה״שלטי גבורים״[49] שמותר ללמד נכרי נביאים וכתובים, שרואה בהם נחמות לישראל ושם נמצא תשובות לאפיקורסים. ואפשר שעל ידי הלימוד ידבק בתורת ישראל. לדעת הרב גוטמאכר זצ״ל, האיסור נאמר בנוגע ללימוד המצוות. לכן, הוא סבר שאפשר ללמד נכרי מקרא אם מדובר על הסיפורים ולא על המצוות.

באותה תשובה הוא דן בנוגע ללימוד תורה לנכרים, אפילו שמלמדם מצוות, ותלה את השאלה במחלוקת בין הרש״ל (בספרו ״ים של שלמה״) לבעל ספר ״תולעת יעקב״. לדעת הרש״ל[50], אסור ללמד את הנכרי תורה כיון שיהפכו דברי תורה למינות. לכאורה, טעם זה לא שייך במקרה של נכרי שבא להתגייר. אך, בעל ספר ״תולעת יעקב״ נתן טעם אחר, הוא כתב שאסור ללמוד את הנכרי אפילו אות אחת מן התורה, אפילו אל״ף בי״ת, וכל המלמדו תורה משקר בשם הגדול. וזאת משום שכל התורה שמותיו של הקב״ה, ולא נכנסים לברית הלשון – היא התורה הקדושה, בלי שנכנסים בברית בשר. והרי על פסח כתוב ״כל ערל לא יאכל בו״, כל שכן שערל לא ילמד תורה שהיא קודש קודשים. וכשיזכה לברית בשר שהיא השער מכניסים אותו לברית הלשון שהיא התורה. ר׳ אליהו גוטמאכר

[46] מסכת עבודה זרה י, ע״ב, ד״ה אמר ליה וכו׳.
[47] בספרו ״מעדני שלמה״, הלכות והליכות מרן הגרש״ז אויערבאך זצוק״ל, עמ׳ רעח, הערה צח.
[48] בשו״ת שלו, יורה דעה, סימן פז.
[49] מסכת עבודה זרה, על הגמרא בדף כ.
[50] ספר ״ים של שלמה״, מסכת בבא קמא לח, ע״א.

כתב שידוע שאיסור הגר באכילת פסח כל זמן שלא נימול ולא טבל, ולכן עד שימול ויטבול יהיה אסור בלימוד תורה.

בעל שו״ת ״דברי מלכיאל״[51] סבר שיש לצדד שלימוד שפת עברית אינו בכלל לימוד תורה, ואפשר ללמד שפת עברית לנכרי שעומד להתגייר. אך, הוא כתב שיותר נכון שילמד הכל לאחר הגרות.

יש תשובה של הרב משה פיינשטיין זצ״ל[52] שדן בנוגע לבית ספר שנוסד על ידי בני תורה ויראי השי״ת והמנהל והמורים כולם יראים ושלמים. אך, רבים מן התלמידים הם ילדים של נכריות שנתגיירו אצל רפורמים ואין גיורם גיור. ולא יכלו להוציא את הילדים הללו מבית הספר. ונשאל האִם מחוייבים המורים לעזוב את משרתם, כדי שלא ילמדו את הנכרים תורה?

הוא השיב להיתר, וזאת על בסיס מספר יסודות:

1. עיקר הלימוד הוא עִם היהודים.
2. יש מקום לומר שאין כאן איסור ״לפני עִוֵר לא תתן מכשול״, במה שמלמד את הנכרי תורה. האיסור ללמד נכרי תורה שייך דווקא כשמלמד נכרי בגיל בגרות, ולא כשמלמד נכרי בגיל קטנות.
3. לא כתוב בגמרא נכרי שלמד תורה, אלא נכרי שעסק, ולכן אולי זה לא שייך כשמלמד ילדים.
4. אם יש חשש שהבית ספר יסגר, והילדים היהודים יצטרכו ללכת לבית ספר של המדינה, דהיינו של נכרים, בודאי עדיף להישאר ללמד.
5. אם יש חשש שמורים אחרים יבואו, וילמדו כפירה, עדיף שישאר ללמד.

נראה לי, שהחילוק של הרב פיינשטיין בין ילד בגיל בגרות לילד בגיל קטנות, שייך דווקא במקרה שמדובר על קטן ממש. אך, מן השעה שהגיע לגיל של הבנה, דינו כדין גדול. שהרי אצל נכרים אין דין שיעורים, והנכרי נעשה גדול מן השעה שהגיע לגיל של הבנה. גיל בר מצוה ושתי שערות שייך רק לגבי יהודי[53].

[51] חלק ו, סימן יט.
[52] שו״ת ״אגרות משה״, חלק ד, אבן העזר, סימן כו, אות ג.
[53] עיין במאמרי ״גיור קטן״ (ספר ״גר המתגייר״, כרך א, הובא בהלכות יורה דעה) שהבאתי סברא שגם היהודים נענשים כשעוברים על ז׳ מצוות בני נח, אפילו לפני שהגיעו לגיל בר מצוה והביאו

הרב פיינשטיין, בתשובה אחרת[54], פסק שהאיסור למסור דברי תורה לנכרי[55] נאמר כשכוונתו למוסרם לנכרי. אך, כשכוונתו למוסרם לישראל ונמצא שם גם נכרי, אין שום איסור על אף שהנכרי שומע. הוא הביא ראיה לכך ממה שמובא ברמב"ם[56] וב"שולחן ערוך"[57] שיש גם איסור ללמד את עבדו תורה והרי מצינו שטבי עבדו של רבן גמליאל היה תלמיד חכם גדול וראוי ליסמך והיו חכמים לומדים ומתפלפלים אף כשהיה טבי נמצא אצלם[58]. אלא, בוודאי הדבר מותר, כיון שלא היתה כוונתם ללמדו תורה. מסתבר שכן הדין גם לגבי לימוד תורה לנכרי[59].

לכאורה, תשובה זו עומדת בניגוד לתשובה לעיל. שהרי לעיל הוא סבר שיש איסור ללמד את הנכרי תורה אפילו שנמצאים שם גם יהודים. אולם, יכול להיות שבתשובה לעיל הוא לא דן מצד האיסור של "אין מוסרין דברי תורה לנכרי", אלא מצד האיסור שלנכרי אסור ללמוד תורה ואם מלמדו תורה עובר על איסור "לפני עִוֵר לא תתן מכשול". אבל, נראה מתשובה נוספת שלו[60] שסבר שגם אין איסור "לפני עִוֵר לא תתן מכשול" כשמודבר שמלמד יהודים ונמצא שם נכרי. כיון שהדבר פשוט שאין לאדם להימנע מעשות דבר שרשות בשבילו לעשותו מתוך חשש שמא יעשה אחד איסור על ידי מעשיו.

יש עוד תשובה של הרב פיינשטיין[61] שקשורה לדיון שלנו. באותה תשובה הוא דן בנוגע ללימוד תורה לאתיופים שהם ספק נכרים. לדעתו, אפשר ללמדם תורה, כיון שאם לא נחנכם בחינוך דתי יתקלקלו עוד יותר ולא יתרצו להתגייר וזה יכול לגרום חס וחלילה להתבוללות. לכן, יש לחנכם ולהשפיע עליהם להתגייר. אין כאן חשש מצד שמלמדים תורה לספק נכרים, כיון שאולי הם יהודים וכיון שיש סיבה שמלמדם, לכן אין איסור ללמדם תורה. האיסור שייך דווקא כשמלמד את הנכרי בלי שום סיבה הגיונית. דהיינו, בלי שום תועלת בשביל עַם ישראל.

ב' שערות. הם נענשים מהשעה שהגיעו לגיל של הבנה. דהיינו, גיל הגדלות אינו תלוי בגיל בר מצוה, אלא בהבנה.

[54] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קלב.

[55] מסכת חגיגה יג, ע"א.

[56] הלכות עבדים ח, יח.

[57] יורה דעה רסז, עא.

[58] עיין ירושלמי, מסכת סוכה ב, א.

[59] יש לציין שהרב עובדיה יוסף זצ"ל (בספרו "הליכות עולם", כרך ח, עמ' שפא) השיג על דברי הרב פיינשטיין, כיון שאי אפשר להביא ראיה מלימוד תורה לעבד, ששם מדובר על איסור דרבנן, ולכן יש לומר שמותר פסיק רישיה דלא ניחא ליה באיסור דרבנן. אבל, בנוגע למסור דברי תורה לנכרי מדובר על איסור דאורייתא. אך, הוא הסכים עמו שמותר ללמד תורה לקבוצה של יהודים כשנמצא בינם נכרי, כיון שבמקום מצוה יש להתיר פסיק רישיה דלא ניחא ליה.

[60] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן צ.

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

הרב ירחמיאל פריד שליט״א[62] הביא בשם הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל שלהלכה נוקטים שמותר ללמד תורה לנכרי שבא להתגייר. ואין זה היתר רק לגבי לימוד הלכות מכיון שיהיו נחוצות לו מיד לאחר שיתגייר, אלא גם לימוד חומש וכדומה מותר לגמרי, ואין בזה איסור לא מצד הלומד ולא מצד המלמד. וכן במקרה שאשה עומדת להתגייר מותר ללמדה כל מה שבנות ישראל לומדות.

הוא גם הביא שהרב יוסף שלום אלישיב זצ״ל סבר כך, וזאת משום שמי שבא להתגייר נחוץ לדעת עיקרי התורה ויסודות היהדות, וגם מעשי האבות וכדומה.

מסקנה

נלענ״ד, שלפי הטעמים שהעליתי לעיל יש מקום להתיר ללמד את הנכרי שמתגייר את הדינים שצריך לדעת לקיים לאחר גיורו. שהרי בוודאי לאחר הגיור הוא צריך לדעת מה החיובים המוטלים עליו ואיך לקיימם, ואם לא ילמד לפני הגיור איך יוכל לקיימם לאחר הגיור? נוסף על כך, הרי אם הוא לא יודע את ההלכות יש כאן חסרון בקבלה, הנכרי צריך לקבל עליו את התורה והמצוות. לכן, הוא צריך לדעת מה מוטל עליו לקיים.

לגבי לימוד טעמים ונימוקים יש מקום לפקפק כיון שזה לא נצרך מיידית לאחר הגיור. אבל, נראה שאפשר להקל ללמדו את יסודות האמונה ולחזקו באמונת ה׳ וגדולת עַם ישראל.

[62] בספרו ״מעדני שלמה״, הלכות והליכות מרן הגרש״ז אויערבאך זצוק״ל, עמ׳ רעח, הלכה מז. והערה צח.

גר המתגייר

אבן העזר

"דא"ר חלבו קשים גרים לישראל כספחת דכתיב 'ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב' "(ישעיה מז, ע"ב) – הפסוק חשלם הוא בישעיה (יד, א): "כִּי יְרַחֵם ה' אֶת יַעֲקֹב וּבָחַר עוֹד בְּיִשְׂרָאֵל וְהִנִּיחָם עַל אַדְמָתָם וְנִלְוָה הַגֵּר עֲלֵיהֶם וְנִסְפְּחוּ עַל בֵּית יַעֲקֹב". נראה לי, שדווקא אלו שמתגיירים משום שרואים טובת עם ישראל, ומתגיירים לשם דבר, הם כספחת לישראל. אך, אלו שמתגיירים לשם שמים, בוודאי אינם כספחת לישראל.

אֵם יהודיה ואב נכרי

מבוא

מאמר הנוכחי יעסוק בדין ולד שנולד לאשה יהודיה שהאב נכרי. יש לשאול האם הולד צריך גיור? כפי שנראה אין הדברים פשוטים כפי שכולם חושבים. הדעה הרווחת היא, שהולד לא צריך גיור כיון שאמו יהודיה. אולם, כפי שנראה יש דעות שחולקות, ויש דעה בין הראשונים שסברה שהולד צריך גיור.

השאלה נשאלת מה נפסק להלכה? כדי להשיב על שאלה זו נעיין בדברי הראשונים ובדברי האחרונים.

עיון בדעת רש"י

מובא במסכת קידושין:

> אמר רבינא, ש"מ: בן בתך הבא מן העובד כוכבים קרוי בנך. נימא קסובר רבינא: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר, נהי דכשר לא הוי, ממזר לא הוי! פסול מיקרי.
>
> (סח, ע"ב)

הגמרא בתחילה רצתה לומר שלדעת רבינא, ולד שנולד מנכרי שבא על היהודיה, הוא ממזר. אך, דחתה ואמרה שאין הכרח לומר שהוא ממזר, אלא הוא פסול.

רש"י[1] ביאר את הסברא שהולד ממזר באופן הבא: הולד אינו מתייחס אחר האב, שאֵם התייחס אחר האב, היה צריך גיור. וכיון שצריכים לומר שהולד מתייחס דווקא אחר האֵם, לכן הולד ממזר. שהרי ולד שנולד ממעשה ביאה של אחד שאין לו יכולת לקדש את האמא, הולד ממזר כפי המבואר במשנה במסכת קידושין[2]. אך, הגמרא דחתה הבנה זו, משום שיש לומר שהולד אינו ממזר אלא

[1] מסכת קידושין סח, ע"ב.
[2] סו, ע"ב.

פסול. כדי לייצר פסול ממזרות צריך שיהיה מעשה ביאה על ידי אחד שאין לו יכולת לקדש אשה זו הספיציפית. דהיינו, היא עריות כלפיו. אך, במקרה שהמעשה ביאה נעשה על ידי אחד שאין לו יכולת לקדש שום אשה [כגון, נכרי], אין יצירת פסול ממזרות.

אלו דבריו:

> לימא קסובר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר גרסי' - דאתא לאשמועינן דלא שדינן ליה בתר עובד כוכבים דנימא עובד כוכבים הוא ואם נתגייר יהא מותר לבא בקהל אלא בתר ישראלית שדינן ליה וכיון שבעברה נולד הוה ליה ישראל פסול כשאר נולדים ממי שאין עליו קידושין דתנן במתני' (לעיל /קידושין/ דף סו:) שהם ממזרים.

הבסיס של דברי רש"י הוא הסוגיא במסכת יבמות ששם יש מחלוקת גדולה בין האמוראים בנוגע למקרה שנכרי או עבד באו על יהודיה, האם הולד כשר או ממזר. הגמרא ביארה את המחלוקת בין האמוראים:

> והאמרי נהרדעי משמיה דרבי יעקב: לדברי הפוסל - פוסל אפילו בפנויה, לדברי המכשיר - מכשיר אפילו באשת איש, **ושניהם לא למדוה אלא מאשת אב, מאן דפסיל, סובר: מה אשת אב דלא תפסי בה קדושין - [הולד ממזר], אף כל דלא תפסי בה קדושין - הולד ממזר; ומאן דמכשר, סובר: מה אשת אב דלדידיה לא תפסי בה קדושין, לאחריני תפסי בה קדושין, לאפוקי עובד כוכבים ועבד דלא תפסי בהו קדושין כלל**... אמר רבינא, אמר לי רב גזא: איקלע ר' יוסי בר אבין לאתרין, והוה עובדא בפנויה ואכשר, באשת איש ופסיל. א"ר ששת, לדידי אמר לי רב גזא: לא ר' יוסי בר אבין הוה אלא רבי יוסי ברבי זבידא הוה, ואכשר בין בפנויה בין באשת איש. א"ל רב אחא בריה דרבה לרבינא: איקלע אמימר לאתרין, ואכשר בין בפנויה בין באשת איש. **והלכתא: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד כשר, בין בפנויה בין באשת איש**.
>
> (מד, ע"ב-מה, ע"ב)

מסקנת הגמרא שהולד כשר. מחלוקת התנאים תלויה באופן הלימוד למקור יצירת ממזרות. כוונת הדברים היא, שהתנאים מסכימים שהמקור שממנו לומדים לגבי יצירת פסול ממזרות הוא מולד שנולד מאחד שבעל את אשת אביו. בתורה נאמר שהולד הוא ממזר. אלו שסברו - שולד שנולד מנכרי שבעל יהודיה, הולד ממזר – לומדים באופן הבא: אין קידושין תופסים באשת אב. אם כן, יש

לנו ללמוד שבמקרה שאשה נבעלה לאחד שאין לו יכולת לקדשה, הרי הולד שנולד מביאה זו הוא ממזר. לכן, הולד שנולד מנכרי שבעל יהודיה, הוא ממזר. הנכרי אינו יכול לקדש יהודיה. אך, אלו שסברו שהולד כשר, לומדים באופן אחר: אכן, אי אפשר לקדש את אשת האב. אך, זה שבעל את אשת אביו, יש לו יכולת לקדש נשים אחרות. הוא בר קידושין. לנכרי אין שום יכולת לקדש אשה. הוא אינו בר קידושין.

פסיקת ההלכה של הראשונים היא כדעה שהולד כשר[3].

הבנת רש״י היא, אִם הבן מתייחס אחר האב, צריך גיור. כלומר, אִם נאמר שהולד כשר, הרי הולד יצטרך גיור. לפי זה, נלמד שנכרי שבא על יהודיה, הולד צריך גיור שהרי נפסק להלכה שהולד הוא כשר. אולם, צריך עיון האִם דברי רש״י נכתבו רק לפי ההו״א של הסוגיא במסכת קידושין. יש מקום להבין שדברי רש״י נכתבו רק לפי ההו״א, ולפי מסקנת הסוגיא הולד יכול להיות כשר, ובכל זאת, לא צריך להתייחס אחר אביו הנכרי. הטעם שאינו ממזר, משום שפסול ממזרות נובע דווקא מביאה של אחד שהוא בר קידושין ורק אינו יכול לקדש אשה זו הספיציפית שנבעלה לו כעת. אין כך הדבר בנוגע לנכרי, שאין לו יכולת קידושין כלפי שום אשה יהודיה.

מדברי רש״י במקום אחר[4], משמע שהולד כשר ולא צריך גיור. במסכת קידושין[5] מובאת דעת ר׳ אלעזר שסבר שכותי לא ישא כותית. הגמרא[6] דנה מהי הסיבה שכותי לא ישא כותית. והביאה את דעת רבא שהטעם משום שעבד ושפחה נתערבו בכותים. הגמרא הקשתה הרי האיסור משום שפחה, ואם כן מדוע הוזכר שגם עבד התערב בהם? השיבה הגמרא שכך היה המעשה. על דברי הגמרא כתב רש״י:

> ופרכינן איסורא משום שפחה. דע״כ עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הוולד כשר. אלא שפחה וולדה עבד.

מהרש״א[7] למד מדברי רש״י אלו, שרש״י סבר שעבד או עכו״ם שבא על בת ישראל, הולד לא צריך גיור. שהרי אם היה צריך גיור, אז רש״י היה צריך לכתוב שיש איסור שכותי ישא כותית מצד שעבד נתערב בין הכותים. הכותי צריך לחוש שאולי הכותית היא צאצאית של העבד. ובמקרה שעבד בא על כותית, הולד הוא עבד שמתייחס אחר אביו העבד. וכך נמשכים הדורות לאחר מכן. כמובן,

[3] עיין תוס׳, מסכת יבמות טז, ע״ב, ד״ה קסבר וכו׳; רי״ף, שם טו, ע״א; ספר ״הזכות״ שם; רא״ש שם, פרק ד, סימן ל; רמב״ם, הלכות איסורי ביאה טו, ג; ״טור״ ו״שולחן ערוך״ אבן העזר ד, ה.
[4] מסכת קידושין עו, ע״א, ד״ה ופרכינן וכו׳.
[5] עה, ע״א.
[6] מסכת קידושין עו, ע״א.
[7] שם, על דברי התוס׳ במסכת קידושין עה, ע״ב, ד״ה ור׳ ישמעאל וכו׳.

שגם הכותית צריכה לחוש שאולי הכותי הוא צאצא של העבד. אבל, מהרש״א העיר מדברי רש״י שהוזכרו לעיל, שמשמע מדבריו שסבר שלפי הדעה שסבר שנכרי שבא על בת ישראל, הולד כשר, משמעות הדברים שהולד מתייחס אחר האב. ואם כן, במקרה שיהודיה נבעלה לעבד, הולד מתייחס אחר אביו ונחשב עבד. המהרש״א לא יישב את הסתירה.

יש עוד לדקדק בדברי רש״י במספר מקומות. במקום אחד[8] הוא דן בנוגע לדברי הגמרא:

> אמר שמואל כל דאמר מדבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא.
>
> (מסכת קידושין ע, ע״ב)

וכתב רש״י:

> אנא עבד הוא. שכל זרעו הרגם הורדוס ועבד היה ומלך תחתיהן וכו׳ ומסתמא לאו בנות ישראל נסיב דנזהרים הם להשיא בנותם לעבדים והוו להו כולם עבדים.

ר׳ יצחק נוניס בילומנטי זצ״ל, בספרו ״שער המלך״[9], דייק מדברי רש״י, ששמואל סבר שזה שאמר שבא מבית חשמונאי הוא עבד כיון שהורדוס לא לקח מבנות ישראל. משמע שאִם היה לוקח מבנות ישראל, הולד לא היה עבד. והרי הזכרנו לעיל שרש״י סבר שולד שנולד מעבד שבא על בת ישראל, הוא מתייחס אחר אביו העבד ונחשב עבד. לכן, מוכח שדברי רש״י שנכתבו לעיל הם נכתבו רק לפי ההו״א של הסוגיא. אך, למסקנת הסוגיא הולד אינו מתייחס אחר האב, אלא הוא מתייחס אחר האֵם.

אך, ראיתי שבספר ״פתח השער״[10] מובאת דחיה לראיה זו, שאפשר להסביר שרש״י סבר שהולד מתייחס אחר אביו העבד, והוא נחשב עבד ובכל זאת, רש״י היה מוכרח לכתוב כאן שהורדוס לא לקח מבנות ישראל, וזאת משום:

א. שבעליהם של העבדים [הבעלים של הורדוס וזרעו] התייאשו מהם, כיון שלא יכלו להחזירם, וכיון שהתייאשו מהם יצאו לחירות, ואם לקחו מבנות ישראל, הולד היה כשר. כיון שהאב הוא עבד משוחרר והאֵם היא בת ישראל. לכן, כדי שיהיו פסולים מוכרח שהאֵם תהיה שפחה כנענית.

[8] מסכת קידושין ע, ע״ב, ד״ה אנא עבד הוא.
[9] הלכות איסורי ביאה טו, ג.
[10] חידושי ״שער המלך״ על מסכת קידושין, עם פירוש ״פתח השער״, לרב שמעון סנדרוסי, אלול תש״ס, מסכת קידושין עה, ע״ב, על דברי התוס׳ ור׳ ישמעאל, הערה מסכת 1.

ב. רש״י נקט שלא לקח מבנות ישראל, משום שאִם לקח מבנות ישראל, בוודאי היו מגיירים או משחררים את הולדות, משום שהורדוס רצה להיטמע בישראל.

המקור השני שבו יש לדון בדברי רש״י, הוא דבריו במסכת יבמות[11]. בגמרא שם יש דיון האִם הנולד מביאת נכרי או מביאת עבד שבא על בת ישראל, כשר. מובא שם: ״אף רב יהודה מורה בה להיתירא, דכי אתא לקמיה דרב יהודה, א״ל: זיל איטמר, או נסיב בת מינך״.

רש״י[12] כתב על כך: ״בת מינך - בת ישראל מן העובד כוכבים הכשרה כמותך אבל ממזרת ושפחה לא תשא אלמא כשר הוא״.

הרב יצחק נוניס, בעל ״שער המלך״, דייק מדברי רש״י שמי שנולד מביאת נכרי שבא על יהודיה, אסור לו לקחת לאשה ממזרת או שפחה. והרי אם נאמר שהנולד מביאת נכרי שבא על בת ישראל, צריך גיור, לא מובן מדוע שיהיה אסור לישא ממזרת שהרי מותר לגר לישא ממזרת[13]. לכן, מוכרחים לומר שרש״י הולך בשיטה שהולד כשר לגמרי, ולא צריך גיור. כדי ליישב את הסתירה בדברי רש״י הוא הסביר שדברי רש״י (במסכת קידושין סח, ע״ב) נאמרו רק לפי ההו״א של הסוגיא. אך, למסקנת הסוגיא, הגמרא הבינה שאפשר לומר שהולד כשר, ובכל זאת, לא מתייחס אחר האב ואינו צריך גיור[14].

עיון בדעת תוס׳

גם בדברי התוס׳ צריך עיון. התוס׳, במסכת קידושין[15], דן בביאור הגמרא שדנה בנוגע לדעת ר׳ אלעזר שסבר שכותי לא ישא כותית. יש הסבר שהטעם לכך משום שר׳ אלעזר סבר שכותים הם גרי אריות. הוא גם סבר שהנולד מביאת נכרי או מביאת עבד שבא על בת ישראל, הוא ממזר. התוס׳ כתב:

[11] מה, ע״א.
[12] שם, ד״ה בת מינך.
[13] עיין מסכת קידושין סט, ע״א; שם עה, ע״א.
[14] גם הרב יעקב עטלינגר זצ״ל (בספרו ״ערוך לנר״, מסכת יבמות טז, ע״ב, על דברי התוס׳ בא״ד משום דסברה וכו׳) כתב שדברי רש״י נאמרו רק בהו״א של הגמרא; יש לציין שברש״י (מסכת יבמות כג, ע״א, ד״ה לימא קסבר וכו׳) כתוב: ״ולי נראה דהולד ממזר גרסי׳ דלא הוי כגר שנתגייר אלא צד ישראלית יש בו ושייך ביה ממזרות״. משמע שאם אומרים שהולד ממזר, אז הוא מתייחס אחר האִם. אבל, אם נאמר שהולד כשר, צריך גיור. אך, יש לציין שדברי רש״י אלו מובאים בסוגריים, וב״הגהות בית חדש״ כתוב שאינם מדברי רש״י.
[15] עה, ע״ב, ד״ה ור׳ ישמעאל וכו׳.

> וצ"ל דהיינו מחששא דילמא ממזר בן ישראל ישא כותית שהיא עובדת כוכבים גמורה שהיא מכותי וכותית והיא עובדת כוכבים גמורה מאחר דכותים גרי אריות הן ונמצא שממזר לוקח עובדת כוכבים וא"ת אמאי איצטריך למימר דקסובר עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר לימא הולד כשר וכ"ש דאיכא למיחש טפי שלא תנשא לעובד כוכבים **ושמא יש לומר אם הולד כשר אם כן הוא הולך אחר העובד כוכבים כדאמר בס"פ דלעיל (דף סז:) וליכא למיחש לכך אם תנשא לעובד כוכבים אבל השתא דקסובר הולד ממזר אם כן הולך אחר אמו** ואיכא למיחש טפי שלא תנשא לעובד כוכבים.

לכאורה, משמע מן היישוב של התוס׳ שאם אומרים שהולד כשר, משמעות הדבר שהולד מתייחס אחר האב הנכרי, וצריך גיור. אך, יש דוחק בלשון התוס׳ שכתב שאם הולד ממזר ״איכא למיחש טפי״, משמע שיש עדיין לחוש במקרה שהולד אינו ממזר אך כאן צריך לחוש יותר. והרי אם הולד כשר, הוא צריך גיור, ואם כן אין צורך בכלל לחוש שהרי כל זמן שלא התגייר הוא נכרי.

בגירסא אחרת בתוס׳, שמובאת במהרש״א[16], כתוב שאם הולד כשר הוא הולך אחר אביו הנכרי וכו׳ ״וליכא למיחש כל כך אם ינשא וכו׳ ״, הרי משמע שיש עדיין חשש. לכן, הוא רצה לבאר את כוונת התוס׳ שסבר שגם כשהולד כשר, אין צורך בגיור. כתב ביאור בדברי התוס׳ שאינו מובן לי.

מפשטות דברי התוס׳ משמע כהבנה שאם הולד כשר הוא צריך גיור. כהבנה זו כתוב בפסקי התוס׳[17]: ״אם עכו״ם הבא על בת ישראל הולד כשר הוי עכו״ם״.

התוס׳, במסכת בכורות, כתב כעין דברי התוס׳ במסכת קידושין:

> ומ"ד מזהמין היינו מאן דשדי ליה בתר עובד כוכבים כדפי' בקונט' דקרי ליה מזהמין משום דעובדי כוכבים מזוהמין הם כדאמרן שבת (דף קמו.) בשעה שבא נחש על חוה הטיל בה זוהמא ולא פסקה זוהמא מן העובדי כוכבים **ומ"ד עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר שדי ליה בתר דעובד כוכבים** אבל מ"ד הולד ממזר שדי ליה בתר בת ישראל ולהכי שייך ביה ממזרות.
>
> (מז, ע"א, ד"ה ולא תימא וכו')

[16] על דברי התוס׳ שם.
[17] מסכת קידושין, סימן קמב.

מבואר מדברי התוס׳ שאם אומרים שהולד כשר, מייחסים את הולד אחר אביו הנכרי.

יש עוד תוס׳ שגם משם משמע שאם אומרים שהולד ממזר, משמעות הדברים שהולד מתייחס אחר האֵם. אבל, אם אומרים שהולד כשר, הוא מתייחס אחר האב הנכרי ואז הוא יצטרך גיור:

> קסבר רבינא עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר - כן גיר׳ הקונטרס וכן כתוב ברוב ספרים כאן אבל בקדושין בסוף פרק האומר (דף סח: ושם) ברוב ספרים כתוב הולד ממזר וכן גורס התם וכן נראה עיקר לר״י **דכיון דבתר ישראלית שדינן ליה הוה טפי ממזר ממאי דהוה שדינן בתר עובד כוכבים דאין ממזרות לעובד כוכבים** וכן משמע לעיל דקא״ר יוחנן בספ״ק (דף יז. ושם) וכולן לפסול והדר קאמר כי אמריתה קמיה דשמואל אמר אין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה ואין חוששין לקדושיו דעובד כוכבים הוא ולא ממזר.
>
> (מסכת יבמות כג, ע״א, ד״ה קסבר רבינא וכו׳)

גם הרב יצחק נוניס, ב״שער המלך״[18], הבין מדברי התוס׳ במסכת קידושין שאם הולד כשר הוא צריך גיור, ודחה את ביאורו של המהרש״א בדברי התוס׳. עוד הביא מדברי התוס׳ **בשני מקומות**[19] שמבואר במפורש מדבריו שסבר שאם אומרים שהולד כשר הוא צריך גיור.

[18] הלכות איסורי ביאה טו, ג.

[19] א- מסכת יבמות טז, ע״ב, ד״ה אמוראי נינהו: ״משום דהתם מוכח דלא באו עליהן עובד כוכבים ועבד דאי באו עליהם אמאי כתמיהן טהורים וליכא למימר משום דסברה **דהולד כשר דבתר עובד כוכבים ועבד שדינן ליה** דהא משמע דאתיא נמי כרבי יהודה דאיירי ברישא ורבי יהודה על כרחך סובר דעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד ממזר״.
משמע מדבריו שאם נאמר שהולד כשר, הרי הוא מתייחס אחר האב, וצריך גיור. ולכן, מובן שכתמיהם טהורים, שהם נכרים.
הרב יצחק נוניס ציין שהמהרש״א (שם על דברי התוס׳) למד מדברי תוס׳ אלו שסבר שאם אומרים שהולד כשר, כוונת הדברים שהולד הולך אחר האב, והוא נכרי.
ב- מסכת יבמות שם, ד״ה עכו״ם שקדש וכו׳: ״לא משום שבאו על העובדות כוכבים דהא בפ׳ שני (לקמן כג. ושם) בהדיא סובר כשמואל דאין בנך הבא מן העובדת כוכבים קרוי בנך אלא בנה אלא משום בנות הוא דקאמר לפסול וליה דאיצטרויי איצטרו **ואע״ג דרב יהודה אית ליה בהחולץ (לקמן מה.) דעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר הכא משמיה דרב אסי קאמר**״.
התוס׳ ביאר מדוע חוששים לקידושין של העכו״ם, כיון שחוששים שהתערבו בהם מבנות י׳ השבטים, שהן בנות ישראל. ועכו״ם הבא על בת ישראל, הולד ממזר. דהיינו, הוא בן ישראל. ומשמע מדבריו שזהו דווקא למי״ד שהולד ממזר. למי״ד הולד כשר, אין שום חשש, כיון שאז הולד נכרי.

אך, הרב יצחק נוניס העיר שנראה שהתוס׳ סתר את שיטתו. הרי התוס׳[20] דן בנוגע לדברי שמואל שאמר שכל מי שבא מחשמונאי, הוא עבד. וכתב כדברי רש״י שהובאו לעיל:

> ואתי שפיר הא דאמר שמואל בפ׳ עשרה יוחסין (קדושין ע:) כל דאמר מבית חשמונאי קאתינא עבדא הוא ושמואל גופיה אית ליה (לעיל עמוד א) **דעובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר אלא וודאי לא נשא ישראלית** וא״ת מ״מ אמאי עבדא הוא והלא מסתמא כשמלך הורדוס נתייאשו בעליו ושמואל אית ליה (לקמן דף מח.) המפקיר עבדו יצא לחירות ואין צריך גט שחרור וי״ל דשמא היו מצפים שתהא גאותו מושפלת.

לפי התוס׳ אם היה לוקח מבנות ישראל, הילד לא היה עבד. ודברים אלו קשים לאור שיטתו שהוזכרה לעיל. שהרי התוס׳ נקט שהנולד מנכרי או עבד שבא על בת ישראל, הוא מתייחס אחר האב. לכן, במקרה שהאב הוא עבד, הולד יהיה עבד.

עיון בעוד שיטות שנקטו שהולד צריך גיור

כתוב בספר ויקרא[21]: ״ויצא בן אשה ישראלית והוא בן איש מצרי בתוך בני ישראל וינצו במחנה בן הישראלית ואיש הישראלי״.

על פסוק זה הביא רש״י את המדרש שמלמד שנתגייר. מקור המדרש בספרא:

> ׳יצא בן אשה ישראלית׳ מנין יצא מבית דינו של משה שבא ליטע אהלו בתוך מחנה דן, אמרו לו מה טיבך ליטע בתוך מחנה דן, אמר להן מבנות דן אני אמרו לו הכתוב אומר איש על דגלו באותות לבית אבותם יחנו בני ישראל, נכנס לבית דינו של משה ויצא מחוייב ועמד וגידף, והוא בן איש מצרי, אעפ״י שלא היו ממזרים באותה השעה הוא היה כממזר, **בתוך בני ישראל, מלמד שנתגייר**.
>
> (פרשת אמור, פרשה יד, אות א)

הרב יצחק נוניס, ב״שער המלך״, הקשה מדוע היה צריך גיור? הרי קי״ל שהנולד מביאת נכרי או עבד שבא על בת ישראל, הולד כשר. אלא, צריכים לומר שהולד מתייחס אחר אביו וצריך גרות.

[20] מה, ע״ב, ד״ה דכיון דאמו וכו׳.
[21] פרק כד, פסוק י.

אבל, יש להשיב על ראיה זו, על פי דברי הרמב"ן שהקשה קושיא זו ונתן שני יישובים:

א- כוונת המדרש היא, שנדבק בזרע ישראל והלך אחר אמו, והתגייר עִם כל עַם ישראל שהתגייר במעמד הר סיני.

ב- רבותינו הצרפתיים ביארו שלפני מתן תורה היה משפטו של הילד ללכת אחר האב, כדין בני נח. ולכן, בקטנותו לא מלו אותו. אך, בגדלותו התגייר.

הרמב"ן דחה את היישוב השני, כיון שגם קודם מתן תורה, לזרע אברהם היה דין בני ישראל, ובגוים לא יתחשב.

אלו דבריו:

> וטעם בן הישראלית ואיש הישראלי - להורות כי העו"ג הבא על בת ישראל הולד אינו ישראלי. ואע"פ שפסקנו בגמרא (יבמות מה א) דעו"ג הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש, הרי אמרו מזהמין את הולד שהוא פגום לכהונה, וכל שכן שאינו ישראלי בשמו לעניין היחס בדגלים ובנחלת הארץ, כי "לשמות מטות אבותם" כתוב בהן (במדבר כו נה). ומה שאמר בת"כ (פרשה יד א) בתוך בני ישראל, מלמד שנתגייר, **אינו שיצטרך בגרות, אלא ככל ישראל שנכנסו לברית במילה וטבילה והרצאת דמים בשעת מתן תורה** (כריתות ט א), **אבל נתכוונו לומר שהלך אחרי אמו ונדבק בישראל**. וזה טעם "בתוך בני ישראל", **שהיה עמהם ולא רצה ללכת אחרי אביו להיות מצרי**... ו**הצרפתים אומרים כי טעם הגרות מפני שהיה קודם מתן תורה, והיה משפטו לילך אחר הזכר** ממה שאמרו (יבמות עח ב) באומות הלך אחר הזכר, וכאשר נולד זה לא מלו אותו כי מצרי היה בדינו, אבל כשגדל נתגייר לדעתו ונמול. **ואין דעתי כך, כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל ובגוים לא יתחשבו**, וכמו שאמר בעשו (קידושין יח א) ודילמא ישראל מומר שאני. וק"ו הדבר, אם לאחר מתן תורה שהכותי הבא על בת אברהם מחייבי לאוין ואין לו בה קידושין היא מקוה טהורה לאומות להכשיר את ולדה להיות כמוה, לא כל שכן קודם התורה שתהא מטהרת ולדה להיות כמוה לחייבו במילה כזרעו של אברהם ויהיה מכלל בני ישראל[22].
>
> (יקרא כד, י)

[22] גם בעל שו"ת "חלקת יעקב" (חלק אבן העזר, סימן כב) הביא את הראיה מדברי הרמב"ן שהולד לא צריך גרות.

יש לציין שגם הראב״ד ור״ש משאנץ דנו בנוגע לדברי הספרא, ונתנו פירושים אחרים. הראב״ד פירש:

> פירוש על אביו הוא אומר שנתגייר ובא לו עִם ישראל למדבר. ומכל מקום כשבא על אמו גוי היה מדכתיב 'בן איש מצרי' ולא כתוב בן גר מצרי כמה דכתיב 'בן איש גר עמלקי אנכי'.
>
> (בפירושו שם)

ר״ש משאנץ דחה את פירוש הראב״ד שהרי נאמר במדרש שמות רבה[23] על הפסוק ״וירא איש מצרי״, שמשה רבינו ראה מה עשה לו בבית. דהיינו, המדרש דרש שהאיש מצרי שמשה הרג הוא האיש מצרי שבא על הישראלית ויצא ממנה הבן שמוזכר בפרשת אמור. אם כן, אי אפשר לומר שהוא התגייר לאחר מכן, שהרי משה הרגו. לכן, הר״ש משאנץ נתן ביאור אחר לדברי הספרא. יש לומר שהבן איש מצרי נשתמד במצרים כשידע שאינו בן ישראל. ואח״כ חזר בתשובה ולכן נקרא שהתגייר. שהרי כן המנהג שמשומד שחזר בתשובה מגלח שערותיו וצפורניו וטובל.

הרב יצחק נוניס, ב״שער המלך״, למד שגם דעת הרי״ף כדעת התוס׳ שהולד צריך גיור.

מובא במסכת סנהדרין:

> הכל כשרין לדון דיני ממונות. הכל לאתויי מאי? - אמר רב יהודה: לאתויי ממזר. - הא תנינא חדא זימנא: כל הראוי לדון דיני נפשות - ראוי לדון דיני ממונות, ויש ראוי לדון דיני ממונות ואין ראוי לדון דיני נפשות. והוינן בה: לאתויי מאי? ואמר רב יהודה: לאתויי ממזר! - חדא לאתויי גר, וחדא לאתויי ממזר. וצריכא: דאי אשמעינן גר - דראוי לבא בקהל, אבל ממזר - אימא לא. ואי אשמעינן ממזר - דבא מטיפה כשרה, אבל גר דלא בא מטיפה כשרה - אימא לא, צריכא.
>
> (לו, ע״ב)

לפי דברי הגמרא כשהמשנה אומרת ״הכל כשרין לדון דיני ממונות״, היא באה להוסיף גר.

הרי״ף[24] ביאר שהגר שעליו מדובר בגמרא, הוא גר שאמו מישראל.

[23] פרשה א, אות כח.
[24] מסכת סנהדרין יג, ע״ב.

על דברי הרי״ף הקשה הרשב״א[25] שהרי הגמרא אומרת שהטעם שהוצרך להזכיר גר, כיון שלא בא מטיפה כשרה. אם כן, משמע, שמדובר בגר שהורתו שלא בקדושה, והרי אֵם אמו מישראל הוא לא גר, שהרי נכרי הבא על בת ישראל, הולד כשר.

הרב יצחק נוניס כתב שמוכרחים לומר בדעת הרי״ף שסבר שנכרי הבא על בת ישראל הולד כשר, אך צריך גיור[26].

יש עוד ראשון שנראה שיש ללמוד מדבריו שסבר שהולד צריך גרות. הרב יהושע ולק כץ זצ״ל, בספרו ה״דרישה״[27], הביא תשובת ר׳ מנחם שהביא מדברי ר׳ משה שדן בנוגע למעשה שאלמנה הולידה זכר בשבת ואמרה שמיהודי נתעברה, והיה ספק שמא מנכרי נתעברה. דעת ר׳ משה שאין למולו בשבת. ר׳ מנחם חלק וסבר שאפשר למולו בשבת, כיון שיש לדונו כדין יליד בית שנימול לח׳.

בביאור דברי ר׳ משה נראה לומר שסבר שנכרי שבא על יהודיה, הולד צריך גרות. וכיון שצריך גרות, הרי אין למולו בשבת. כך נראה שאפשר ללמוד מדברי רעק״א[28] שכתב שלפי הראשונים שסברו שנכרי שבא על יהודיה הולד צריך גרות, אין למולו בשבת.

ואכן, הגריא״ה הרצוג זצ״ל[29] למד בדעת ר׳ משה שסבר כדעת הראשונים שהולד צריך גרות.

קושיות על השיטה שצריך גיור

על ההבנה הזאת שהולד צריך גיור, יש קושיות גדולות:

א- סוגיא במסכת יבמות:

> אלא אמר רב יוסף: רבי היא, דכי אתא רב דימי, אמר רבי יצחק בר אבודימי, משום רבינו אמרו: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל - הולד ממזר. רבי

[25] מסכת יבמות קב, ע״א, ד״ה אמר רבא גר וכו׳.

[26] יש לציין לחידוש גדול של הרב משה פיינשטיין זצ״ל (בספרו ״דברות משה״, מסכת יבמות, בהערות לפרק ד, הערה עב) שכתב שיכול להיות שלדעת הראשונים שסברו שהולד הוא גר. הרי יהודיה שהיא ממזרת אם נכרי יבוא עליה ותלד ולד, הוא יצטרך גיור. ולאחר שיתגייר יהיה כשר ולא יהיה ממזר.

[27] יורה דעה רסח, ה.

[28] חידושי רעק״א, יורה דעה רסח, יב.

[29] פסקים וכתבים, כרך ו, אבן העזר, סימן כג, אות ו.

יהושע בן לוי אומר: הולד מקולקל. למאן? אילימא לקהל, הא אמר רבי יהושע: הולד כשר! אלא לכהונה, דכולהו אמוראי דמכשרי, מודו שהולד פגום לכהונה.

(מה, ע"א)

מובא כאן שיש דיון למ"ד שנכרי שבא על בת ישראל, הולד כשר, האם הולד פסול לכהונה? דהיינו, אם נולדה בת, האם היא פסולה לכהונה? יש מחלוקת ראשונים במסקנת ההלכה[30].

אם נאמר כהבנה כשהולד כשר הוא צריך גיור, מה מקום לומר שהולד פגום לכהונה? הרי ברור שפגום לכהונה, גיורת פסולה לכהונה[31].

ב- סוגיא במסכת בכורות:

אמר רב אדא בר אהבה: לוייה שילדה - בנה פטור מה' סלעים. דאיעבר ממאן? אילימא דאיעבר מכהן ומלוי - מאי איריא לוייה? אפילו ישראלית נמי! אלא דאיעבר מישראל למשפחותם לבית אבותם כתיב! אמר רב פפא: דאיעבר מעובד כוכבים; ולא תימא אליבא דמאן דאמר אין מזהמין את הולד, אלא אפילו למאן דאמר מזהמין את הולד - לוי פסול מיקרי.

(מז, ע"א)

מבואר כאן שלויה שנבעלה לנכרי ונולד ולד, הולד פטור מפדיון בכור כדין בן לויה. משמע שאם היה מדובר בבת ישראלית שנבעלה לנכרי הולד היה חייב בפדיון הבן. והרי אם הוא צריך גיור, מה מקום לפדיון הבן[32]? וכבר הובא לעיל מדברי התוס' שהמ"ד שמזהמין את הולד, הוא המ"ד שסבר שהנולד מביאת נכרי שבא על בת ישראל, כשר[33].

[30] דנתי באריכות בנושא הנ"ל בספר שלי "ילוד כהלכה", עיונים בהזרעה מלאכותית, נמצא עדיין בכתובים. שם הובא מאמר שדן אם הולד פסול לכהונה כשהזרע מנכרי. ציינתי שיש מחלוקת בין הראשונים והאחרונים אם רק במקרה שנולדה בת הולד פגום לכהונה, או גם כשנולד בן. דהיינו, הבן יהיה פגום באופן כזה שלאחר מכן כשישא יהודיה אם תיוולד בת היא תהיה פגומה לכהונה.

[31] עיין מסכת קידושין עז, ע"א; מסכת יבמות סא, ע"א; הראיה הזו הביא בעל שו"ת "חמדת שלמה", אבן העזר, סימן ב. מובא ב"פתחי תשובה", אבן העזר ד, א; גם בעל ספר "אמרי משה" (סימן כז, אות ב) הביא ראיה זו.

[32] הרב יצחק נוניס (בעל "שער המלך") הביא את הקושיא הזו והוסיף שבהמשך הגמרא מובאת דעת רבא שסבר שכוהנת שנתעברה מן הנכרי, בנה חייב בה' סלעים, משום שהאֵם נתחללה

מדברי הרמב"ם, בעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך" נראה שהם לא נקטו כשיטה הזאת, והבינו בפשטות שלא צריך גיור:

א- הם לא כתבו בשום מקום, שולד שנולד מביאת נכרי שבא על בת ישראל צריך גיור.

ב- הרמב"ם[34] פסק: "גוי ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר בין בפנויה בין באשת איש בין באונס בין ברצון... זה הכלל בן הבא מן העבד או מן הגוי או מן השפחה או מן הגויה הרי הוא כאמו ואין משגיחין על האב". מבואר שאין לולד שום קשר עִם האב, ולא מוזכר שצריך גיור.

ג- נפסק ב"טור" וב"שולחן ערוך"[35]: "ישראל שבא על אחת מאלו [עמוני, מואבי, מצרי ואדומי] הולד כמותה ואחד מאלו חוץ מממזר שבא על בת ישראל הולד כשר לקהל אלא שפגום לכהונה"[36]. אם הולד צריך גיור, בוודאי הוא פגום לכהונה. וכן מבואר שהולד כשר לקהל, איך אפשר לומר שהוא כשר לקהל אם הוא צריך גיור?

ד- נפסק ברמב"ם[37], ב"טור"[38] וב"שולחן ערוך"[39] שלויה שנתעברה מנכרי, הולד פטור מפדיון הבן. אבל, כוהנת שנתעברה מנכרי הולד חייב בפדיון הבן, כיון שהיא נתחללה בביאת הנכרי. ב"טור" יש תוספת שגם בת ישראל שנתעברה מנכרי, הולד חייב בפדיון הבן. אם הולד היה נצרך לגיור, לא היה שייך לומר שחייב בפדיון הבן.

יישוב הקושיות

האחרונים טרחו ליישב את הקושיות שהקשו על דעת התוס', ומתוך כך הגיעו לביאורים שונים בגדר הגיור שכתבו התוס' ורש"י.

בביאת הנכרי. וקשה שהרי דעת רבא במסכת יבמות (מה, ע"א) שהנולד מביאת נכרי שבא על בת ישראל, כשר; גם בעל ספר "אמרי משה" (סימן כז) הביא קושיא זו.

[33] התוס' במסכת יבמות (כג, ע"א, ד"ה קסבר רבינא וכו') כתב כדברים אלו, שהמ"ד מזהמין הוא המ"ד שסבר שהולד כשר.

[34] הלכות איסורי ביאה טו, ג-ד.

[35] אבן העזר ד, ה.

[36] עיין גם בדברי השו"ע, אבן העזר ד, יט.

[37] הלכות ביכורים יא, יא.

[38] יורה דעה שה, יח.

[39] שם.

א. הרב חיים עוזר גרודזינסקי זצ״ל, בשו״ת ״אחיעזר״[40], ביאר דין הנ״ל על פי ביאורו של רש״י[41] לכלל ״גר שנתגייר כקטן שנולד דמי״ שכוונת הדברים שהוא כ״קטן שנולד״ בלי אב ואֵם. לדעת הרב חיים עוזר כלל זה נאמר כשהאב והאֵם הם נכרים, שאז כשנתגייר אין לו ייחוס כמבואר במסכת יבמות[42], נתגיירו אין לו ייחוס משום שהוא כ״קטן שנולד״. אבל, כשאמו מישראל אין לו דין כקטן שנולד לגבי אמו ויש לו ייחוס כלפיה, ואף על פי שצריך גרות, בכל זאת, כיון שנתגייר ואין לו ייחוס לגבי האב, הרי הוא מתייחס אחר אמו על כל פנים לגבי דין זה של שארות. כלומר, כיון שאמו מישראל, הוא לא נחשב כ״קטן שנולד״ כלפיה. לכן, אם יוולד לאֵם עוד בן, הרי הוא יחשב כאחיו לעניין איסור ״אשת אח״. וכן לגבי ה׳ סלעים, כיון שהאֵם ישראלית, על אף שהולד צריך גרות, בכל זאת, אין לו דין ״קטן שנולד״ כלפי אמו וחייב בפדיון הבן.

זאת אומרת, לפי הרב חיים עוזר בכה״ג שאביו נכרי ואמו ישראלית, אפילו שצריך גיור, בכל זאת, לאחר הגיור יש לו ייחוס כלפי אמו.

על פי ביאורו גם יישב את מה שדקדק הרב יצחק נוניס (בעל ״שער המלך״) מדברי רש״י על הסוגיא במסכת יבמות[43] ששם מסופר על אחד שנולד מבייאת נכרי שבא על בת ישראל, ואמר לו רבא שיגלה וילך למקום שלא מכירים אותו, או שישא אחת שדומה לו. רש״י ביאר שאסור לו לשאת ממזרת או שפחה, כיון שהוא כשר. הרב יצחק נוניס הקשה שאם הולד צריך גיור, מדוע אסור לו לשאת ממזרת? על פי דברי הרב חיים עוזר אפשר להשיב על קושיא זו, כיון שלאחר הגיור הוא מתייחס אחר אמו הישראלית, ולכן אינו גר גמור.

ב. הרב יעקב מליסא זצ״ל[44] יישב את הסתירה בדברי רש״י (במסכת קידושין) שהעלה מהרש״א באופן הבא: יש לחלק בין עבד לנכרי. רש״י (במסכת קישוין סח, ע״ב) דיבר שהולד נולד מנכרי ובדף עו, ע״א, דיבר שהולד נולד מעבד. אבל, גם כשנולד מנכרי, אין גרותו דומה לגרותו של נכרי רגיל. משום שמבואר במסכת יבמות[45] שלנכרי יש ייחוס בנכריותו. ולכן, כל עוד שהנולד מן הנכרי לא התגייר הוא מתייחס אחר אביו ולכן צריך גיור. אך, לאחר שהתגייר הוא מתייחס אחר האֵם, והוא כישראל גמור. וזו הסיבה שלאחר הגיור הוא חייב בבכורה ואסור בממזרת. אך, לעבד אין ייחוס,

[40] חלק ב, יורה דעה, סימן כט.
[41] במסכת סנהדרין נח, ע״א, ד״ה שהורתו שלא בקדושה.
[42] סב, ע״א.
[43] מה, ע״א.
[44] בעל ספר ״נתיבות המשפט״ מובא בשו״ת ״חמדת שלמה״, אבן העזר, סימן ב; הדברים מובאים ב״פתחי תשובה״, אבן העזר ד, א.
[45] סב, ע״א.

ולכן הוא בכלל לא מתייחס אחר אביו הנכרי, אלא מיד מתייחס אחר אמו הבת ישראל ולא צריך להתגייר.

הגריא"ה הרצוג זצ"ל[46] הביא מספר ראיות שעל פיהם מוכרחים לבאר כדעת הרב יעקב מליסא בביאור דברי הראשונים שהולד צריך גרות. הרי בסוגיית הגמרא במסכת יבמות, שהובאה לעיל, התבאר שהנולד מביאת נכרי שבא על בת ישראל פגום לכהונה. והרי מה מקום לומר שהולד פגום לכהונה, אם הולד צריך גיור? בוודאי היא אסורה לכהונה, כיון שהיא גיורת. אלא, לדברי הרב יעקב מליסא, הדברים מיושבים. שהרי לאחר שתתגייר היא תתיחס אחר האֵם, ולכן מצד גרות היא אינה אסורה לכהן.

הוא הביא עוד שתי ראיות לשיטת הרב יעקב מליסא:

1. מובא בירושלמי מסכת ביכורים[47] שגר שאמו מישראל מביא וקורא. בגמרא מובא שמדובר בנכרי שבא בעברה על בת ישראל, אז הולד מביא וקורא. לכאורה, תמוה מה החידוש בכך שמביא וקורא, הרי הוא בן ישראלית ולכן הוא ישראלי? אלא, צריכים לומר שהירושלמי ס ננין ינ טעד/קבר שנכרי שבא על ישראלית הולד צריך גיור. אך, אם צריך גיור, יוקשה לנו מדוע הוא מביא וקורא? אלא, לפי דברי הרב יעקב מליסא הדברים מיושבים, שכיון שלאחר שהתגייר הוא מתייחס אחר האֵם, לכן הוא יכול לומר "לאבותינו".

2. מובא בגמרא במסכת שבת[48] שרב מינה את רב מרי בר רחל בפורסיה דבבל. וזאת על אף שאביו היה נכרי, בכל זאת, כיון שאמו מישראל אפשר היה למנותו, שהרי "מקרב אחיך" קרינן ביה. השאלה נשאלת שלדעת הראשונים שצריך גרות, איך אפשר למנותו לשררה? הרי אין ממנים גרים לשררה. אלא, לפי דברי הרב יעקב מליסא אין שום קושי, שהרי לאחר שהתגייר הוא התייחס אחר אמו הישראלית.

ג. הרב יצחק רבינוביץ זצ"ל, בספר "זכר יצחק השלם"[49], ביאר כשהראשונים אמרו שהולד צריך גיור, כוונתם שהוא יהודי בלי קדושת ישראל, וצריך את הטבילה בשביל הקדושה. הטבילה היא לטהרה.

לכן, לפיו אין כאן גרות ממש. על פי הבנה זו הוא הסביר את כל הדינים שרואים בגמרא שהולד נחשב כיהודי. הרי הוא חייב בפדיון הבן והוא פגום לכהונה.

[46] פסקים וכתבים, אבן העזר, כרך ו, אות י-יא.
[47] א, ד.
[48] קנד, ע"א.
[49] חלק א, סימן ד.

ד. מהרי״ט אלגאזי[50] סבר שכיון שיש בו צד נכרי וצד ישראל, אז מעמדו תלוי במה שיתברר, שאם יתנהג מתחילה כנכרי הרי מתברר למפרע שמשעת הלידה דינו כנכרי ולא כישראל מומר לעבודת כוכבים. אם יתנהג מתחילה כדין ישראל הרי מתברר למפרע משעת לידה שדינו כישראל.

יש לציין שגם מדברי הרש״ל, בספרו ״חכמת שלמה״[51], משמע כהבנה זו. הוא הבין בדעת התוס׳, שרק אם נהג כמו נכרי אז נגרר אחר אביו הנכרי.

מהרש״א[52] חלק על דברי הרש״ל וסבר שבכל גווני נמשך אחר אביו הנכרי.

אך, הרב משה שטרנבוך, בשו״ת ״תשובות והנהגות״[53], כתב שיש לסמוך על דברי הרש״ל. והסביר את סברתו באופן הבא: כיון שאביו נכרי, אז מעורבת בו טומאת עכו״ם מצד אביו. לכן, הולד תלוי ועומד. אם כשהגדיל מקיים מצוות ורוצה להיות יהודי, הרי נחשב כיהודי גמור מלידה וחייב בפדיון הבן וחלים עליו איסורי קורבה. אבל, היות שמעורבת ודבוקה בו טומאת עכו״ם, לכן לא חל עליו דין ישראל בעל כרחו ותלוי בהנהגתו. אך, הרב שטרנבוך כתב שבמקרה הנ״ל לא צריך בית דין בעת קבלת מצוות והמילה והטבילה, אלא מספיק שנוהג כיהודי.

ה. הרב מאיר שמחה מדוינסק זצ״ל, בספרו ״אור שמח״[54], סבר שאפילו לסברת התוס׳ שנכרי שבא על בת ישראל, הולד נכרי וצריך גיור, בכל זאת, במקרה שבא עליה עבד, הולד הוא ישראל גמור. כיון שלא שייך שיהיה לרבו זכות בו מצד אמו הישראלית. לכן, נופלים כל ההוכחות מן המקרים שמדובר על עבד שבא על בת ישראל, שמבואר שהולד ישראל. אין להשוות בין עבד לנכרי.

ו. בעל ספר ״אמרי משה״[55] סבר שגם לשיטות שהולד צריך גיור, אין הכוונה שהוא נכרי גמור. אלא, הכוונה שיש בו צד נכרי וגם צד ישראל. הסיבה לכך, כיון שהולד מתייחס לשניהם גם לאב הנכרי וגם לאֵם הישראלית. אין לנו סיבה שנאמר שיהיה כולו ישראל וכן אין סיבה שנאמר שיהיה כולו נכרי. כיון שאין לנו שום לימוד שיתייחס לאחד מהם. הפסוק ״למשפחתם לבית אבותם״ אינו מדבר על נכרי. וגם לא שייך הטעם ללכת אחר הפגום, כיון שפגום לא נקרא רק בפסולי קהל, אבל נכרי לא נקרא פגום. ומשום שמתייחס אחר אמו, הוא חייב בקיום המצוות. אך, כיון שמתייחס אחר אביו הנכרי, הוא חייב בגרות. וכעין זה נמצא בסוגיא במסכת קידושין[56] שר׳ אליעזר סבר שממזר

[50] מסכת בכורות, פרק ח, אות סד.
[51] מסכת יבמות טז, ע״ב, בא״ד אבל יש עליה קידושין וכו׳.
[52] שם, תוס׳ ד״ה אמוראי נינהו וכו׳.
[53] חלק ה, סימן שכא.
[54] הלכות איסורי ביאה טו, ג.
[55] סימן כז.
[56] סט, ע״א.

שבא על שפחה, הולד הוא עבד וממזר. שלפי מה שכתבו תוס׳ שהובא לעיל שלא שייך ממזרות אצל נכרי, הרי יש לומר שגם אצל עבד לא שייכת ממזרות, ואם כן איך אפשר שיהיה ממזר? ואין לומר שהוא ישראל גמור, שאם כן מדוע ר׳ אליעזר אמר שהוא עבד? איך יעבוד בו עבודת העבד? אלא, מוכרחים לומר שהוא חצי ישראל מצד אביו הממזר וחצי עבד מצד אמו השפחה, ומתייחס לשניהם ביחד. על פי הבנה זו של בעל שו״ת ״אמרי משה״ מיושבות כל הקושיות: חייב בפדיון הבן, כיון שהוא חצי ישראל. וכן מובן שהגמרא צריכה לומר שהוא פגום לכהונה, כיון שהוא חצי ישראל.

חידושו של הגראי״ה הרצוג זצ״ל

הגאון ר׳ יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל[57] דן בדין בת שנולדה מישראלית שנבעלה לנכרי [דהיינו, האב של הבת הוא נכרי]. הבת לא התגיירה ונולדו לה ילדים, לאחר זמן התגיירה. נשאלת השאלה, מה דין הילדים שנולדו עד שהתגיירה? האִם האֵם נעשתה ישראלית למפרע, ולכן הילדים כשרים או היא גיורת מכאן ואילך, ולכן הילדים נכרים.

הרב הרצוג רצה לחדש על פי דברי הרב יעקב מליסא, שהובאו לעיל, שהאֵם נעשית ישראלית למפרע. שהרי לדעתו כל זמן שלא התגיירה היא מתייחסת אחר האב, רק לאחר שהיא מתגיירת בטל יחוס האב, ומתייחסת אחר האֵם הישראלית. ומוכרחים לומר שהולד נעשה ישראלי למפרע, דאל״כ יקשה לנו מדוע חייב בפדיון הבן, הרי פטר רחם בישראל כתיב?

נראה לי, שסברא זו קשה ביותר, לא מסתבר לומר שהילדים יהיו תלויים ועומדים, שכל זמן שלא התגיירה היו נכרים, ולאחר שהתגיירה הפכו להיות ישראלים. אין זה דבר שמתקבל על הדעת. אולי כלפי האדם עצמו אפשר לומר שנעשה ישראלי למפרע, כמו שאומרים לגבי פעולות של האדם, שחלות הפעולה חלה למפרע. אך, קשה לומר שהילדים שלא עשו שום פעולה, יהיו נעשים פתאום יהודים. לא מסתבר שהתורה תאפשר כזאת מציאות.

כבר דנתי ביסוד זה בנוגע לסברא שגר שלא קיבל תורה ומצוות, ועשה מילה וטבילה יצא מכלל גויות ולא בא לכלל ישראל, ובעת קבלת מצוות נכנס לכלל ישראל. השאלה נשאלת, אם נעשה גר למפרע או רק משעת קבלת מצוות? יש מקום לסברא לומר שנעשה גר למפרע, כיון שמתחילה הוא יצא מכלל עכו״ם, כלומר מתחילה יצא למצב ביניים. אך, לא מצינו מציאות שיהיה אחד נכרי גמור, ופתאום יהפך למפרע לגר גמור.

[57] פסקים וכתבים, אבן העזר, כרך ו, סימן כג, אות ז.

גם בגיור קטן נידונה השאלה אם בגדלותו כשלא מחה נעשה גר למפרע או רק מעת גדלותו? שם מדובר על אותו אדם, וגם עד כה נהג כישראל, ולכן שם שייכת הסברא לומר שנעשה גר למפרע. אך, קשה לומר שאחד שהוגדר כנכרי עד כה, יהפך גר למפרע. ויותר מכך, על ידי מעשה של אחד מישהו אחר יהפך להיות יהודי.

אלא, מצינו בגיור קטן שבמחאתו לכו"ע הוא נעשה נכרי למפרע, אך גם שם מדובר שמתחילה הגרות תלויה ועומדת, כלומר היא תלויה עד זמן גדלות עד לזמן אי מחאתו, שהרי חסרה קבלת מצוות. אבל, במקרה הנידון אין שום חסרון, אלא פתאום בגרותו של הולד הוא מתייחס אחר האֵם ומתנתק מן האב.

ואכן, הרב הרצוג[58] בעצמו טוען שיש כאן סוג מיוחד ואי אפשר להשוותה עִם כל נכריה. על פי הבנתו הוא המשיך וחידש שאפילו אִם האֵם לא התגיירה ונולדה לה בת, ואחר כך הבת התגיירה, היא לא תהיה אסורה לכהן מדין גיורת. שנראה שיש שני טעמים שגיורת אסורה לכהונה:

1. משום שהעכו"ם הם שטופי זימה. ואפילו אם בוודאי לא נבעלה, בכל זאת, כיון שנולדה מעכו"ם, היא אסורה משום זונה [לפחות כך דעת מספר ראשונים].

2. משום שצריך שנזרעה בישראל, "מזרע בית ישראל".

הרב הרצוג טען ששני הטעמים הללו אינם שייכים במקרה שלנו. דווקא כשמדובר שזאת שהתגיירה נולדה מנכריה גמורה שהיתה צריכה גרות גמורה, אז אפשר לפסלה מדין זונה. אך, כאן שהאֵם יכולה להיות יהודיה [על ידי כך שהיא מתגיירת, שאז מתייחסת אחר האֵם היהודיה ונעשית למפרע ישראלית], יש לומר שזאת נכריה מיוחדת ואי אפשר להשוותה עִם כל נכריה. ולכן, לא נכללת בכלל בת נכריה. גם טעם השני לא שייך במקרה שלנו, כיון שלא כתוב "בתולה מבנות ישראל", אלא "בתולות מזרע ישראל", כלומר שנזרעה בישראל. וכיון שהסבתא היא ישראלית, אז אף על פי שהבת [כלומר האֵם של זאת שהתגיירה] אינה ישראלית, והיא נחשבת כנכריה, בכל זאת, כיון שהיא נזרעה בישראל, שנולדה לישראלית, ממילא בתה נחשבת כנולדה ממי שנזרעה בישראל.

הוא רצה לחדש שגם לפי דעות האחרונים שלא נקטו כדעת הרב יעקב מליסא, ולא סברו שנעשית ישראלית למפרע, בכל זאת, אין בתה פסולה לכהונה. כיון שהאֵם נזרעה בישראל, והיא אינה אסורה לכהונה, אפילו שצריכה להתגייר. לכן, ממילא גם בתה אינה פסולה לכהונה מדין גיורת.

[58] שם אות ח.

נראה לי, שיש מקום לפקפק בחידושיו, משום שלבסוף היא גיורת, ואם כן, קשה לומר שלא תהיה אסורה לכהן. לא מובן מדוע סבתא ישראלית מועילה לפטור מאיסור זונה. התורה אסרה את הגיורת. נראה לי, שקשה לדקדק בטעמי התורה ולחדש חידושים על פי דקדוקים אלו.

הרב הרצוג זצ״ל פקפק בחידושו, כיון שסוף סוף היא עצמה לא נזרעה בישראל.

בין כך ובין כך רואים מדבריו שהבין שזאת שנולדה מישראלית שנבעלה לנכרי [שאבי הבת נכרי], לא נחשבת נכריה רגילה ויש לה דין מיוחד. לכן, יש מקום להבנה שבגרותה היא נעשית ישראלית למפרע.

חידושו של הרב משה פיינשטיין זצ״ל

לפני שאמשיך בפסיקת ההלכה, אציין לשיטתו המיוחדת של הרב משה פיינשטיין זצ״ל. הדברים מוזכרים בקיצור באחת מתשובתיו ב״אגרות משה״[59], אך הוא האריך בחידושו בספרו ״דברות משה״ [חידושיו על הש״ס][60]. הוא הביא מדברי רב האי גאון והריטב״א שהסבירו שהטעם לסברת המ״ד שעכו״ם ועבד הבא על בת ישראל, הולד כשר הוא: שקידושין לא תופסין להם בשום מקום, ומשום כך אין הולד נגרר אחריהם כלל, ולא מתייחס אחריהם, ונגרר כולו אחר אמו, וכאילו הוא ישראל גמור.

הרב פיינשטיין זצ״ל נתן שני ביאורים להסבר דברי רב האי גאון:

א- דרחמנא אפקריה לזרעיה של העכו״ם ועבד, שלכן לא שייך הזרע להביאה, וזה כמו שנתעברה באמבטי. מבואר בדברי אחרונים רבים שבמקרה שנתעברה באמבטי הולד כשר, אפילו שידוע שהזרע ממי שהיא ערוה עליו. ואפילו לדעת בעל ״הגהות הסמ״ק״ שהולד מתייחס אחר בעל הזרע, בכל זאת, יש לומר שהמקרה שנכרי בא על בת ישראל, הוא שונה. כיון שרחמנא אפקריה לזרעיה, ואין שום קשר בין הזרע לביאה.

ב- הזרע לא הופקר ושייך לביאת הנכרי שבא על הישראלית. אך, כיון שהזרע במעי ישראלית, נעשה גר בהכרח. בתחילה הוא השווה את הדברים להבנה הראשונה של הגמרא בדין נכרית מעוברת שהתגיירה, שבנה לא צריך טבילה[61]. בגמרא מבואר בהבנה

[59] אבן העזר, חלק א, סימן ח.
[60] מסכת יבמות, פרק א, סימן יג, ענף ב.
[61] מסכת יבמות עח, ע״א.

ראשונה שאפילו למ״ד עובר לאו ירך אמו, בכל זאת, לא צריך טבילה[62]. וזאת משום שממילא נעשה גר כאמו, כיון שבמעי אמו היא בעלים עליו, או משום שזה שאמו שגדל ממנה נעשית גיורת יש בכך גרות היותר גדולה. אפילו לפי מסקנת הגמרא שהטעם שלא צריך טבילה, כיון שהאֵם לא נחשבת בתור חציצה לולד, מטעם שהאֵם רביתיה [נחשבת כמו שער של אדם], בכל זאת, יש לומר שולד שנמצא במעי ישראלית עדיף, ונעשה גר בכך שנמצא במעי ישראלית. אפילו שהולד שנולד מנכרי שבא על בת ישראל צריך גיור, בכל זאת, זה רק ליחוס שלו כלפי אביו. אך, כלפי אמו, הוא שונה משאר גרים שמתגיירים לאחר שנולדו, שהגר אינו שייך לאמו. כאן הדבר שונה כיון שלידתו בקדושה, והיא אמו מצד הלידה, לכן הוא מתייחס אחריה.

יש נפק״מ בין שני הפירושים. לפי הביאור השני, נראה לומר שאם האֵם מומרת, הולד יצטרך גיור. כיון שבאמת הולד הולך אחר האב הנכרי, רק שנעשה גר בכך שהוא במעי ישראלית. אבל, כאן כיון שהאֵם מומרת לא נחשב שיש כאן גיור, אין כאן קבלת מצוות. כשהאֵם מומרת, אפילו שפריקת העול מעצמה, לא מועיל כלפיה, והיא עדיין נשארת יהודיה, בכל זאת, ההמרה שלה פוגמת בולד. ההמרה שלה אינה פוגמת לעצמה משום שהקבלה הראשונה שהיתה בהר סיני לא יכולה לפרוק מעליה. אך, העובר צריך גיור, ולכן צריך לקבלת מצוות, וכאן אין קבלת מצוות. האֵם לא מקבלת מצוות. אפילו למ״ד עובר ירך אמו, אפשר שלעניין הצורך בקבלת מצוות לא נחשב כירך אמו. שיש להסביר שקבלת מצוות שמוטלת על הולד קשורה לאחר הלידה, שאז כבר יופרש מן האֵם ולא יהיה שוב ירך אמו. לכן, צריך קבלת מצוות. דהיינו, עובר ירך אמו שייך רק כלפי העניינים ששייכים בעת שהוא במעי אמו.

נראה מדבריו בשו״ת ״אגרות משה״ שנקט כהבנה השניה, ולכן סבר שהולד של מומרת שהתעברה מנכרי, צריך גיור.

אמנם, נראה לי, שיש מקום לפקפק בחידוש זה, כיון שנראה מדברי הראשונים, ה״שולחן ערוך״ והרמ״א שלא סברו כן. אם היו סוברים חידוש כזה, היה עליהם לחלק. היה להם לומר שהדין שנכרי שבא על בת ישראל הולד כשר, אינו מוחלט ותלוי אם האֵם שומרת תורה ומצוות, או שהיא מומרת.

נראה לי, שאפשר לדייק מדברי הרמ״א שלא סבר חידוש זה. ב״שולחן ערוך״ נפסק:

> ישראל מומר שקידש, קדושיו קדושין גמורים. וצריכה ממנו גט. ואפילו זרעו שהוליד משהמיר, אם קידש אותו זרע ישראלית, קדושיו קדושין. ודווקא

[62] הרב משה פיינשטיין (ב״דברות משה״) למד כן מדברי התוס׳ שם, ד״ה אלא.

> שהולידו מישראלית, אפילו מומרת. אבל אם הולידו מן העכו"ם, דינו כעכו"ם, אפילו היה המוליד ישראל שאינו מומר.
>
> (אבן העזר מד, ט)

על כך הוסיף הרמ"א[63] וכתב: "אבל ישראלית מומרת שיש לה זרע עם העכו"ם שקידש, קדושיו קדושין"[64].

לפי דברי הרמ"א הולד שנולד ממומרת שהתעברה מעכו"ם, קידושיו קידושין. ולא מבואר בשום מקום שצריך גיור.

גם ב"חלקת מחוקק"[65] ו"בית שמואל"[66] מבואר שנקטו כדעת הרמ"א.

מעוד מקום יש להוכיח שהרמ"א לא סבר את חידושו של הרב פיינשטיין. הרמ"א כתב לעניין איסור הלוואת ריבית:

> תינוק שנשבה לבין העובד כוכבים ואין יודע מתורת ישראל כלל, דינו כקראים ואסור להלוות לו ברבית. (כך משמע מב"י לדעת הרמב"ם). ולכן מומרת לעבודת כוכבים שיש לה בן מן העובד כוכבים שהבן הרי הוא כמוה ונקרא מומר, אסור להלוות לו ברבית, (מרדכי פ' החולץ), דהוי כתינוק שנשבה לבין העובדי כוכבים.
>
> (יורה דעה, סוף סימן קנט)

רואים שפסק שאסור להלוות לזה שנולד ממומרת שהאב הוא נכרי, כיון שהוא ישראל גמור.

פסיקת ההלכה

כפי שציינתי לעיל מדברי הרמב"ם, בעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך" משמע שולד שנולד מישראלית שנבעלה לנכרי [שאבי הולד נכרי], לא צריך גיור. גם לפי כל הביאורים שהוזכרו באחרונים, נראה שביאוריהם לא מתאימים לדברי הרמב"ם, בעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך".

[63] אבן העזר מד, ט.

[64] דין הנ"ל מפורש ב"מרדכי "(מסכת יבמות, רמז לט): "וכיון דפסקינן עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר לא שנא פנויה, ולא שנא אשת איש, כי המירה והולידה מעובד כוכבים הולד כשר וקידושיו קידושין ואסור להלוות לו בריבית".

[65] אבן העזר מד, י.

[66] אבן העזר מד, יב.

הם לא הזכירו צורך בגיור. ואפילו הפירוש של מהרי״ט אלגאזי לא מתאים לדבריהם. שהרי אם הם סברו כביאורו, היה להם לכתוב בפירוש כחילוקו. דהיינו, שתלוי אם התנהג מיד כיהודי, או התנהג כנכרי.

מדברי בעל ה״טורי זהב״ ובעל ה״שפתי כהן״ מבואר שהולד לא צריך גיור.

בעל ״טורי זהב״[67] כתב שולד שנולד מישראלית שנבעלה לנכרי [שאבי הולד הוא נכרי], לא פוסלים את הולד ולא מזכירים אותו בשם בן עכו״ם. אבל, מיוחסים שבישראל לא יתחתנו עמו, על אף שכשר הוא. הטעם שלא יתחתנו עמו כיון שהוא לא מן המיוחסים.

מבואר מדבריו שהולד כשר גמור, ומצד הדין אין שום איסור להתחתן עמו.

בעל ״שפתי כהן״[68] כתב שאף על גב שקי״ל שנכרי שבא על בת ישראל הולד כשר, בכל זאת, יש מספר נפק״מ לעניין אם הולד כשר לכהונה, וכן לעניין פדיון הבן.

מדבריו למדים שלשאר דברים אין שום נפק״מ, ובפשטות אין צורך בגיור[69].

ב״פתחי תשובה״[70] מובאת תשובת ״חמדת שלמה״ שבה כתוב שמדברי הראשונים והאחרונים מוכח שלא כהבנה הזו שצריך גיור. עוד מובאת שם תשובת ״נודע ביהודה״ שגם כתב שאין צורך בגרות.

ב״פתחי תשובה״, ביורה דעה[71], מובא בשם בעל ספר ״תפארת למשה״ שמותר למול את הולד בשבת. דהיינו, הוא נחשב כיהודי גמור שמילתו דוחה שבת.

הרב יעקב עטלינגר זצ״ל, בשו״ת ״בנין ציון״[72], כתב שיש למול את הולד בשבת. יש לפסוק כסתימת כל הפוסקים וכמנהג כל ישראל. אולם, אולי יש מקום להחמיר להצריכו טבילה כדעת התוס׳.

הרב אליעזר יהודה ולדנברג זצ״ל, בשו״ת ״ציץ אליעזר״[73], הביא שר׳ שלמה קלוגער[74] קבע שהעיקר שצריך גרות ושחס וחלילה לקרוא שמו בישראל בלי גרות תחילה. אך, הרב ולדנברג כתב

[67] יורה דעה רסח, י.
[68] יורה דעה רסח, יא.
[69] בעל ה״פתחי תשובה״ (יורה דעה רסח, ה) דייק מדברי בעל ה״טורי זהב״ ובעל ה״שפתי כהן״ שסברו שהולד כשר לגמרי ואין צורך בגרות.
[70] אבן העזר ד, א.
[71] רסו, יד.
[72] סימן כא.
[73] חלק יח, סימן סה.

שרוב הפוסקים עד אחרון שבאחרונים הסכימו בפשיטות שלא צריך גרות ובעדת ישראל מתחשב לכל דבר שבקדושה.

הרב חיים עוזר גרודזינסק זצ״ל, בשו״ת ״אחיעזר״[75], כתב שמעיקר הדין בוודאי ההלכה כדעת רוב הראשונים שלא צריך גיור.

גם הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ״ל, בשו״ת ״שרידי אש״[76], כתב שדעת גדולי הראשונים והסכמת גדולי האחרונים שהוא כישראל גמור.

אמנם, יש לציין שהרב מרדכי יעקב ברייש זצ״ל, בשו״ת ״חלקת יעקב״[77], כתב שאף על פי שסוגיין דעלמא שהולד לא צריך גרות, ויש ראיות לכך[78]. בכל זאת, כיון שחלק מהפוסקים סברו שהולד צריך גרות אין להתיר לכתחילה שאשה תעשה הזרעה מלאכותית מזרע של נכרי.

גם יש לציין לדברי הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל[79] שחשש לדעת האחרונים שפסקו שהולד צריך גרות, ואפילו חשש במקרה שהגרות היתה לשם אישות, שהיא תחשב ספק נכריה.

הרב שלמה גורן זצ״ל[80] כתב שכיון שישנם ראשונים ואחרונים עמודי הוראה הנוטים להחמיר ומצריכים גיור, לכן יש להטביל את הולד בפני שלשה לשם גרות לחומרא. אבל, בדיעבד אם הולד לא התגייר וכשהגדיל נשא בת ישראלית, אין לחוש שלא חלים הקידושין. ואפשר לחזור ולהטבילו לאחר מכן בפני שלשה. הוא גם כתב שאם כבר באים להירשם לנישואין, והאשה היא בת לאב נכרי, אז יש לרשום אותה לנישואין ללא כל גרות. אבל, בזמן טבילתה לפני החתונה, יש לשלוח שלשה יהודים כשרים שיעמדו בזמן טבילתה, ובעודה במים תקבל עול מצוות. אין צורך לפרסם את המעשה כמעשה בית דין, ולא לרשום את זה כגרות, אלא רק לרווחא דמילתא.

[74] שו״ת ״טוב טעם ודעת״, חלק יורה דעה, מהדורה קמא, סימן רכט; הרב שלמה קלוגר זצ״ל (בספרו ״חכמת שלמה״ על ה״שולחן ערוך״, אבן העזר ד, יט) כתב שבמקרה שהבת ישראל היתה נשואה ליהודי בשעה שהתעברה מנכרי, הולד צריך גיור מדאורייתא. במקרה שהיא היתה פנויה, הולד צריך גיור מדרבנן.
לפי חילוק הנ״ל, אין קושיא מדברי הגמרא בנוגע לפדיון הבן, כיון ששם מדובר שהיא היתה פנויה.
יש לציין שהרב שלמה קלוגר הביא את הראיה מדין פדיון הבן, שמשם מוכח שלא צריך גיור. אלא, הוא יישב את הדברים על פי החילוק שהזכיר. הוא גם הביא ראיה שהולד צריך גיור.
[75] חלק ג, סימן כא.
[76] חלק ב, סימן צז, מהדורת מוסד הרב קוק.
[77] חלק אבן העזר, סימן יד.
[78] בתשובה אחרת (חלק אבן העזר, סימן כב) הביא מספר ראיות שהולד לא צריך גיור.
[79] פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן פט.
[80] כתב עת ״תחומין״, כרך כג, עמ׳ 178; עיין בספר ״תרומת הגורן״, חלק ב, סימן מח, סימן מט.

על אף הפוסקים הללו, נלענ״ד, שלהלכה למעשה יש לפסוק שהולד לא צריך גיור ואפילו במקרה שהאֵם מומרת. כבר ציינתי לעיל שכך מבואר מדברי הש״ס וגם מדברי רוב הפוסקים.

גיור לשם אישות

מבוא

מאמר זה יסוב סביב נושא "גיור לשם אישות". כיום וכבר במאה הקודמת היתה נפוצה התופעה שיהודי פגש נכריה, או יהודיה פגשה נכרי והתאהבו זה עִם זו. בעקבות כך בן הזוג הלא יהודי החליט להתגייר בעקבות בת הזוג היהודיה ולהתחתן עמה. השאלה נשאלת, האִם הגיור חל, הרי אין זה גיור לשם שמים? יש גם מקום לדון אם יש שינוי בין התקופות, ובזמן הזה אולי לא יחול גיור לשם אישות.

גיור שאינו לשם שמים

מובא בגמרא במסכת יבמות:

> 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... ת"ר: אין מקבלין גרים לימות המשיח; כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה. א"ר אליעזר, מאי קרא? 'הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול', אבל אידך לא.
>
> (כד, ע"ב)

מדברי הגמרא מתבאר שיש מחלוקת תנאים אם גיור חל במקרה שאחד התגייר כדי לישא יהודיה. לדעת ר' נחמיה, הגיור לא חל. אבל, לדעת חכמים הגיור חל. נראה שלהלכה הגיור חל שכך פסק ר' יצחק בר שמואל בר מרתא משמו של רב. על אף ההנחה הזאת מבואר בגמרא שבוודאי לכתחילה אין לגייר נכרי שבא להתגייר כדי לישא יהודיה. צריך לבדוק שמניעי הגר הם מניעים לשם שמים. אם הוא לא מתגייר לשם שמים אין לגיירו.

השאלה נשאלת, מדוע חל גיור שאינו לשם שמים? הרי הגר לא קיבל עליו תורה ומצוות, ואם כן מדוע שיחול הגיור?

לאחר העיון בגמרא הנ"ל, אביא מספר גמרות שמשם רואים שגיירו אנשים שלכאורה לא התגיירו לשם שמים:

א- מסכת מנחות:

מעשה באדם אחר שהיה זהיר במצות ציצית, שמע שיש זונה בכרכי הים שנוטלת ד' מאות זהובים בשכרה, שיגר לה ארבע מאות זהובים וקבע לה זמן. כשהגיע זמנו, בא וישב על הפתח. נכנסה שפחתה ואמרה לה: אותו אדם ששיגר ליך ד' מאות זהובים בא וישב על הפתח, אמרה היא: יכנס, נכנס. הציעה לו ז' מטות, שש של כסף ואחת של זהב, ובין כל אחת ואחת סולם של כסף ועליונה של זהב, עלתה וישבה על גבי עליונה כשהיא ערומה, ואף הוא עלה לישב ערום כנגדה, באו ד' ציציותיו וטפחו לו על פניו, נשמט וישב לו ע"ג קרקע, ואף היא נשמטה וישבה ע"ג קרקע. אמרה לו: גפה של רומי, שאיני מניחתך עד שתאמר לי מה מום ראית בי. אמר לה: העבודה, שלא ראיתי אשה יפה כמותך, אלא מצוה אחת ציונו ה' אלהינו וציצית שמה, וכתיב בה 'אני ה' א-להיכם' שתי פעמים, אני הוא שעתיד ליפרע ואני הוא שעתיד לשלם שכר, עכשיו נדמו עלי כד' עדים. אמרה לו: איני מניחך עד שתאמר לי מה שמך ומה שם עירך ומה שם רבך ומה שם מדרשך שאתה למד בו תורה, כתב ונתן בידה. עמדה וחילקה כל נכסיה, שליש למלכות ושליש לעניים ושליש נטלה בידה, חוץ מאותן מצעות, ובאת לבית מדרשו של ר' חייא. **אמרה לו: רבי, צוה עלי ויעשוני גיורת, אמר לה: בתי, שמא עיניך נתת באחד מן התלמידים? הוציאה כתב מידה ונתנה לו, אמר לה: לכי זכי במקחך**, אותן מצעות שהציעה לו באיסור הציעה לו בהיתר, זה מתן שכרו בעה"ז, ולעה"ב איני יודע כמה.

(מד, ע"א)

לכאורה, נראה שרבי גייר את האשה הזו על אף שלא התגיירה לשם שמים אלא כדי להתחתן עִם התלמיד. אם כן, מדובר על גיור לשם אישות.

אך, נראה שאפשר לדחות ראיה זו ואפשר ליישב שאכן, האשה התגיירה כדי להתחתן עִם התלמיד, אבל היא התגיירה לשם שמים כדי לקיים תורה ומצוות. הסיבה האמיתית שלה לגיור היתה

לשם שמים, היא למדה מאותו תלמיד ורצתה להידבק בדרכי אומתו. יחד עם זאת, היא גם רצתה להתחתן עמו.

ב- מסכת שבת:

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 שישימוני 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 בנים 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, ינוחו לך ברכות על ראשך שהקרבתני תחת כנפי השכינה.

(לא, ע"א)

איך הלל גייר את הנכרי שבא לפניו? הרי מדובר שלא בא להתגייר לשם שמים, אלא כדי להיות כהן גדול. הוא התגייר לשם כבוד, ממון וכו'. היתה אפשרות ליישב כשהגמרא אמרה שהלל "גייריה", לא התכוונה שגיירו, אלא שקיבלו להתגייר. רק גייר אותו אחר שלימדו ההלכות. אכן, כך יישב מהרש"א[1] את הקושיא מן הגמרא הנ"ל, שהרי אסור לגייר מי שמתגייר לשם שולחן מלכים.

[1] מהרש"א, חידושי אגדות, מסכת שבת לא, ע"א, ד"ה אמר ליה מקרא וכו'.

הכל לפי ראות עיני הדיין

התוס׳, יישב את הקושיא משתי הסוגיות האלו בדרך אחרת: לדעתו, הלל ראה שהגר בסופו של דבר יעשה לשם שמים. כך גם במעשה של רבי, הוא ראה שסופה לשם שמים:

> וההיא דפ״ב דשבת (לא, ע״א), ההוא דאתא לקמיה דהלל ואמר גיירני על מנת לעשות כהן גדול. בטוח היה הלל דסופו לעשות לשם שמים. וכן ההיא דתכלת (מנחות מד, ע״א) דאתיא לקמיה דרבי גיירני על מנת שאנשא לאותו תלמיד.
>
> (מסכת יבמות כד, ע״ב, ד״ה לא בימי וכו׳)

התוס׳ השתמש עִם יישוב הנ״ל גם כדי לתרץ קושיא אחרת. בגמרא במסכת יבמות[2], מבואר שר׳ יצחק דרש את הפסוק ״רע ירוע״, רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים. אם כן, מבואר שאין לקבל גרים שאינם מתאמצים להתגייר. תוס׳ כתב שהסיבה שהלל גייר את הנכרי שבא לפניו, על אף שלא התאמץ להתגייר, כיון שיודע היה הלל שסופו להיות גר גמור.

ר׳ יוסף קארו זצ״ל, ב״בית יוסף״[3], קבע כלל חשוב על פי דברי התוס׳: ״ומכאן יש ללמוד דהכל לפי ראות עיני בית דין״. דברי ר׳ יוסף קארו הובאו להלכה ב״שפתי כהן״[4]. נראה שדברי ר׳ יוסף קארו הם אבן יסוד בדיני גרות. הגיור ניתן לשיקול דעת הדיין. הדיין צריך לבחון מהי כוונת הגר ולרדת לעמקי לבו?

אחד מיסודות הגיור, שנראה שהוא היסוד המרכזי, הוא קבלת מצוות של הגר. כלומר, כוונת הנכרי להתגייר ולהצטרף לכריתת ברית של עַם ישראל עִם הקב״ה. בסוגיא במסכת יבמות[5], יש דיון לגבי בדיקה בכוונות הגר. ר׳ מנחם המאירי זצ״ל כתב:

> כבר התחלנו לבאר שהגוי כשבא להתגייר צריכים אנו ליזהר שנבדוק ונפשפש בענינו אם שום סיבה גורמת לו להתגייר ושאין עיקר כונתו לאמונה ועכשו אנו מסדרים את הדברים על אופניהם והוא שכשהוא בא אצלנו להתגייר וחקרנוהו ובדקנוהו שלא לשום סבה אלא מעיקר אמונה אומרין לו מה ראית שבאת להתגייר.
>
> (חידושי ״בית הבחירה״, מסכת יבמות מז, ע״א)

[2] קט, ע״ב.
[3] יורה דעה, סוף סימן רסח.
[4] שם, כג.
[5] מז, ע״א.

הדיין אינו יכול לדעת את המתרחש בלבו של הגר שמתגייר, ולכן הדברים ניתנים לשיקול דעת הדיין. לעניין שאר תהליך הגיור - המילה והטבילה, שאלו מכשירי הגרות - אין צורך בשיקול דעת הדיין. המילה והטבילה הן מעשים, קבלת מצוות תלויה בלבו של הגר, ולכן צריך שיקול דעת של הדיין. אכן, רק דיין כמו הלל יכול היה לסמוך על ראיית העינים הפנימית ולראות מבעד למסך שנמצא לפניו. שהרי לפי ראות העינים הרגילות הנכרי שעמד לפני הלל לא התגייר לשם שמים והדיין הרגיל לא היה מגיירו. אך, דיין גדול כמו הלל היה יכול לסמוך על כך שיתגייר לשם שמים, כיון שראה את המתרחש בלבו. הדיין הרגיל צריך לחקור ולבדוק, אך גם לאחר החקירה והבדיקה צריך הרגשה טבעית ולסמוך על ראות עיניו. אולי הנכרי מרמה אותו ואין כוונתו לשם שמים, לכן הדיין צריך זהירות רבה בגיור.

בדברי עוד אחרונים מבואר שבמקרה שהגר מתגייר לשם שמים, אפילו שמתגייר לשם אישות, אפשר לקבלו[6].

מתגייר לשם שלחן מלכים

התוס׳[7] דן על סוגיא במסכת יבמות שנאמר שם שלא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה. הוא הקשה הרי איך קיבלו את איתי הגתי ובתיה בת פרעה? התוס׳ השיב שהסיבה שלא קיבלו גרים בימי דוד ושלמה וכן לעתיד לבוא לימי המשיח, כיון שחוששים שמתגיירים לשם תועלת. הם מתגיירים משום שולחן מלכים. אבל, במקרה של איתי הגתי ובתיה בת פרעה, לא היה חשש הנ״ל, כיון שהיו עשירים גדולים.

מחלוקת ר׳ נחמיה וחכמים

ציינתי לעיל לשיטת ר׳ נחמיה שגיור לשם אישות לא חל. אבל, רב פסק שלהלכה למעשה הגיור חל. הרמב״ם פסק כדעת רב. הוא האריך לדון בנוגע לנשי שמשון ושלמה, ומתוך כך הרחיב את הדיבור בדינם של גרים שלא התגיירו לשם שמים:

[6] עיין ״הגהות דרישה״, יורה דעה רסח, ז; ״ערוך השלחן״ שם, י; עיין גם בשו״ת ״הר צבי״ (יורה דעה, סימן ריח) שנקט שאפשר לגיירה כשניכר שסופה לשם שמים, אפילו שמתגיירת לשם אישות.

[7] מסכת יבמות כד, ע״ב, ד״ה לא בימי וכו׳.

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 בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה** מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרושו, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה: 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 ונשאן, 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: **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, יד-יז)

במאמר אחר[8], הארכתי בביאור דברי הרמב"ם שכתב שחוששים לו עד שיתבאר צדקותו. אך, לענייננו, למדים מדברי הרמב"ם שאם גיירו אחד שלא התגייר לשם שמים, הגיור חל, רק חוששים לו עד שיתבאר צדקותו. עוד למדים מדברי הרמב"ם שהמצוה הנכונה היא לחקור ולבדוק מה הם מניעי הגר, לברר שמתגייר לשם שמים.

[8] "קונטרס קבלת מצוות בגיור", חלק א, מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה.

ר׳ יוסף קארו, ב״שולחן ערוך״, הלך בעקבות הנשר הגדול הרמב״ם, ופסק:

כשיבא הגר להתגייר, בודקים אחריו שמא בגלל ממון שיטול או בשביל שררה שיזכה לה או מפני הפחד בא ליכנס לדת. ואם איש הוא, בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית. ואם אשה היא, בודקין אחריה שמא עיניה נתנה בבחורי ישראל, ואם לא נמצאת להם עילה מודיעים להם כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות, כדי שיפרשו. אם קיבלו ולא פירשו, וראו אותם שחזרו מאהבה, מקבלים אותם. **ואם לא בדקו אחריו, או שלא הודיעוהו שכר המצות ועונשן, ומל וטבל בפני ג׳ הדיוטות, ה״ז גר אפי׳ נודע שבשביל דבר הוא מתגייר, הואיל ומל וטבל יצא מכלל העובדי כוכבים, וחוששים לו עד שתתברר צדקתו**; ואפילו חזר ועבד עבודת כוכבים, הרי הוא כישראל מומר שקדושיו קדושין.

(יורה דעה, סוף סימן רסח)

אלא, יש לציין שיש שיטה מיוחדת, והיא שיטת ״הגהות מרדכי״. הוא לא מקבל את ההבנה הפשוטה שאם קיבלו את הגר אפילו שהתגייר לשם אישות הגיור חל. לדעתו, הגיור רק חל אם רואים שאחר כך הגר הולך בדרך ה׳ ושומר תורה ומצוות:

נראה לי דמי שבא לפנינו להתגייר וידוע לנו שבשביל תועלת דבר הם עושים אין לקבלם. וראיה לי מפרק שני דיבמות ת״ר אין מקבלים גרים לימות המשיח... והקשו תוס׳ מבת פרעה ומאתי הגתיר ותירצו דמידי הוא טעמא, אלא משום שולחן מלכים, והני לא צריכי. ובסוף הדבור פירש וזה לשונו יש ספרים שגורסים לא קבלו בימי דוד ולא בימי שלמה אלא כולם נעשים גרם גרורים. וההוא דאתא לקמיה דהלל ואמר גיירני על מנת שאהיה כהן גדול. בטוח היה שסופו לעשות לשם שמים. וכן יש לומר בפרק התכלת... אלמא להדיא מן התורה שצריך להיות בטוח שסופו יהיה לשם שמים. **ואע״ג דפסק לשם הלכה כולם גרים גמורים, יש לומר לאחרי כן כשאנו רואים שמישרים דרכיהם. אף על פי שמתחילה עושים לשם אישות. והא דפריך אי הכי לכתחילה, נמי רוצה לומר כשמתכוונין גם כן לשם שמים.**

(מסכת יבמות, רמז קי)

אם כן, לפיו הגיור לא חל, אלא אם כן רואים שהגר שומר תורה ומצוות. יכול להיות שזו גם כוונת הרמב״ם, במה שכתב ״עד שיתבאר צדקותו״, דנתי בדבריו במאמר שהוזכר לעיל. במאמר

הנוכחי אין ברצוני לגעת בנושא הנ״ל, אם שומר תורה ומצוות, או אינו שומר תורה ומצוות. אנחנו דנים בשאלה האם מותר לגייר נכרי שמתגייר לשם אישות?

מדברי הראשונים, שהובאו לעיל מתבאר לנו שלכתחילה אין לגייר נכרי שבא מסיבות של תועלת. לכן, אפילו אם אין אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, בכל זאת, לכתחילה אם הוא בא להתגייר לשם אישות, אין לגיירו, כיון שיש לחוש שלא ישמור תורה ומצוות. שהרי הוא לא מתגייר לשם שמים. לכן, אם הדיין רואה שהנכרי בא להתגייר לשם שמים, אפילו שבא גם משום סיבות של תועלת וכיוצ״ב, הרי יוכל לגיירו. כמו במעשה של הלל ורבי, הם ראו שמבעד הסיבות יש לב שרוצה להתגייר לשם שמים.

שינוי בין זמננו לזמנם

הריטב״א דן, בנוגע לאלו שהתגיירו לשם דבר:

> והקשו בתוספות כיון דגרי אריות גרים הן לרבנן למה אמרו שהם כגויים למ״ד גרי אריות הם, ותירצו דשאני התם שהכתוב אומר עליהם ואת אלהיהם היו עובדים לומר שלא נתגיירו בלב שלם מעולם ולא קבלו עליהם, ומאן דמכשר התם סובר דנתגיירו בלב שלם אלא חזרו לסורם, **אבל (הא) הכא כיון דנתגיירו וקבלו עליהם חזקה הוא דאגב אונסייהו גמרו וקבלו ואע״ג דמחמת האונס הוה גרות הוא** אליבא דרבנן[9].
>
> (חידושי הריטב״א, 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 בתרא[10]. שם מבואר שאדם שמכר חפץ משום אונס, שכפו אותו למכור את החפץ, מכירתו מכירה, כיון שאומרים שאגב אונסו גמר ומקנה. הלכה זו נובעת מתוך ההבנה שמשום האונס הוא גומר בדעתו למכור את החפץ, ומסכים בסופו של דבר עִם המכירה. הריטב״א הבין שאותה סברא נמצאת בגיור נכרי שמתגייר לשם דבר. כלומר, על אף שהיתה קבלת מצוות באונס [שהרי רק קיבל את המצוות משום שרצה להתחתן עִם הישראלית וכיוצ״ב], בכל זאת, הוא גמר וקיבל.

[9] כעין זה כתב הריטב״א במסכת נידה נו, ע״ב, ד״ה הא דאמרי וכו׳.
[10] דף מ״ז, עמ׳ ב׳- דף מ״ח, עמ׳ א׳

משמע שדווקא משום שאומרים שגמרו וקבלו, הם גרים, אך אם באמת לא גמרו וקבלו, הם לא נחשבים גרים. כך ביאר בדעת התנאים שסברו שהכותים נחשבים נכרים, כיון שהם גרי אריות. כלומר, הם לא נתגיירו בלב שלם מעולם. הגיור לא חל כשאין גיור בלב שלם - אין קבלת מצוות בלב שלם.

הרב אברהם דובער כהנא שפירא זצ"ל, בשו"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 להעניש את 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 שחשקה נפשו של הנכרי לשאת אשה יהודית, וידע שיצטרך לדור עִמה בסביבה יהודית, ואם לא יתנהג ביהדות ולא ידקדק בדיני ישראל האשה לא תאבה לדור עִמו 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 אינה נוהגת ביהדות, אם כן גם אחר הגרות לא יהיה חייב לנהוג במנהג יהדות ולא יצטרך לקיים את המצוות. אפילו שלא יקיים תורה ומצוות לא יגרשו אותו. לכן, אין שום אונס שגורם לו לקבל על עצמו לקיים את המצוות:

> דיסוד הדבר, דבדיעבד כולם גרים, הם אעפ"י שאינם מתכוונים לגרות אמיתית ובלבם לשם אשה וכו', הוא משום דכיון שנתגיירו וקבלו עליהם, חזקה הוא דאגב אנסייהו גמרי וקבלו כמש"כ הריטב"א בחי' ליבמות (כ"ד.) ובנימוק"י שם... ואם כן מאי שייך לומר גבי גרות אגב אונסי' גמר וקיבל, הרי בידו הוא שלא לקבל בלבו ושלא להחזיק אחר כך בדיני היהדות ומי יכריחו ע"ז ומאי סברא היא לומר חזקה דגמר וקבל. וצ"ל דקיימי בגרים שבימי שלמה וכו' שהיתה יד ישראל תקיפה לענוש העוברים על דת, ואפילו בזמן שאין יד ישראל תקיפה מ"מ כיון שנפשו חשקה באשה זו ועליו לדור עמה (ובסביבה יהודית) **וידוע לו שאם לא יתנהג ביהדות ולא ידקדק בדיני' לא תאבה האשה לדור עמו (והסביבה היהודית לא תקלטהו), ולא יוכל להשיג את מאויו אלא ע"י קבלת עול היהדות והתנהגות בכשרות אגב אונס זה גמר ומקבל. וזה הי' שייך רק בזמניהם בימים מקדם דאכשורי דרי משאם כן עכשיו שגם אשה זו וגם חלק גדול מהסביבה אינם נוהגים ביהדות וגם אחר הגרות לא יהא אנוס**

כלל משום צד לקיים מצות התורה לא שייך לומר אגב אונסי' גמר ומקבל כיון דבלאו הכי נמי ישיג מאויו[11].

(שו"ת "דבר אברהם", חלק ג, סימן כח[12])

כדברי הרב אברהם דובער כהנא שפירא כתב הגריא"ה 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 העבריין 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 שכ"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 י"ל שאגב אונסו הוא אומר מה שאומר אבל למה לו לגמור בדעתו לשמור באמת וד"ל, וע"כ היום האחריות מוטלת 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 לדונם כספק גרים. לכן, יש סברא גדולה להימנע מלגיירם, שנותנים מקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל:

דבימי חז"ל ובימי הפוסקים ז"ל כמעט לא היה מקום בתוך עדת ישראל ליהודי עבריין... אבל בימינו לדאבוננו... מה נחשב לנכרי לומר בפיו שהוא מקבל יהדות, ולמה ישמרו את המצוות כשכל כך הרבה יהודים אינם שומרים, באופן שיש אומדנא שהקבלה מסופקת כשסבת הגירות היא חיצונית, ומכיון שיש לדון שגרים כאלה הם גירי ספק, הרי משתנה הדין, שאם יבואו לפנינו לגיירם, יש לנו

[11] גם בשו"ת "אחיעזר" (חלק ג, סימן כו) ושו"ת "בית יצחק" (יורה דעה, חלק ב, סימן ק), מבואר שלדעת הריטב"א הסיבה של אלו שהתגיירו לשם אישות, נחשבים גרים, כיון שיש אומדנא שהם גמרו וקבלו לקיים את המצוות. יש אומדנא שגמר ומקבל בלב שלם.

[12] גם הנמוק"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.

להמנע, שהרי אנו מכניסים את הנפש הזה באיסורים חמורים ואנו נותנים מקום לתערובת זרע ספק נכרי בישראל.

(פסקים וכתבים, כרך ו, סימן כז, אות ו[13])

היסוד בדברי האחרונים האלו הוא שהם סברו שחל גיור לשם אישות משום שאומרים שבסופו של דבר הנכרי גמר וקיבל. סתם כך לא מקבלים נכרי שמתגייר לשם אישות, כיון שחוששים שלא מתכוון לקיים תורה ומצוות ולא מקבל על עצמו תורה ומצוות. בדיעבד סומכים על כך שקיבל עליו תורה ומצוות אגב אונסו, שידע שהחברה היהודית לא תקבל אותו אם לא ישמור תורה ומצוות. אם כן, יש מקום לדון שבזמן הזה אי אפשר לגייר אשה לשם אישות שיש חשש גדול שאין כאן קבלת מצוות. רק במקרה שהדיינים רואים שהאשה סופה לשם שמים, היא מתגיירת לשם אישות, אך בנבכי ליבה היא רוצה להידבק בעַם ישראל ולשמור תורה ומצוות, הרי הדיינים יכלו לקבל את האשה ולגיירה. אבל, אם הם אינם רואים אפילו שאין להם אומדנא ברורה שאין בכוונתה לקיים תורה ומצוות, בכל זאת, אסור לגיירה. שהרי לפי מציאות ימינו יש לומר שהיא לא גמרה וקיבלה. דהיינו, כיום אין את האומדנא ברורה שהיא גמרה וקיבלה כדי שתתקבל בחברה וכיוצ״ב, אגב הנישואין היא גמרה וקיבלה.

גיור לשם אישות – ספק גרים

הרב משה פיינשטיין זצ״ל כתב שבמקרה שהנכרי מתגייר לשם דבר, ויש ספק שאפילו שאומר שמקבל עליו את המצוות, בכל זאת, הוא באמת לא קיבל בלבו בלב שלם את קיום המצוות, הרי נחשב שיש אנן סהדי שיש כאן ספק. על זה לא שייך לומר דברים שבלב לא הוי דברים. על פי הבנה זו הוא הסביר את דברי הרמב״ם באלו שנתגיירו לשם דבר ויש לחוש שמא נתגיירו לאיזה שהוא דבר

[13] 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 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׳ וכו׳, כי אחרת יהיה קרח מכאן וקרח מכאן ואוי ואבוי לו, אבל בזמננו שנשתנה המצב ואפשר להיות מנהיג בישראל ומחלל שבת ואוכל נבילות וטריפות בפרהסיא וכו׳, מאין האומדנא שבאמת גמר הגוי בדעתו על כל פנים בשעת ההתגיירות לשמור את היהדות? ומה גם שרובא דרובא ואפשר כולם של הגרים ממין זה אינם מתחילים אפילו לשמור את עיקרי הדין״. תשובה זו נכתבה בי״ב אדר, תש״ז.
הוא חזר על כך בתשובה נוספת (שם, סימן צב; התשובה נכתבה בכ״ו תמוז, תשי״ד) ושם הוסיף שלא שייך לומר בדבר הגלוי כזה דברים שבלב אינם דברים.

ובאמת לא התגיירו בלב שלם, שחוששים להם עד שתתבאר צדקותם. חוששים להם עד שתתבאר צדקותם כיון שיש כאן אנן סהדי שיש ספק. לפיכך, הוא ספק גר עד שתתבאר צדקותו ואז יהיה גר וודאי:

> הנה עניין הגרות רובן דרובן הם בשביל אישות שבעצם אין ראוין 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 כאנן 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 שאנן סהדי בוודאי על מה שבלבו מסתבר דכשיש טעם ברור להסתפק הוא כאנן סהדי שיש ספק שלכן חוששין 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 שהוי כאנן 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 אנן סהדי שיש ספק.

ספק אם מתגייר לשם שמים

נחלקו האחרונים האם מותר לגייר נכרי שיש ספק לבית דין אם הוא מתגייר לשם שמים? בית דין מסתפק שאולי מסיבות שונות הוא מתגייר.

הרב חיים עוזר גרודניסקי זצ״ל, בשו״ת ״אחיעזר״, כתב:

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 והא דבודקים אחריו לכתחלה מספיקא משום דכל היכא דאיכא לברורי מבררינן 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.

(חלק ג, סימן כו, אות ג)

לפי הרב חיים עוזר, במקרה שלפי ראות עיני בית דין הנכרי מתגייר לשם שמים, אז מותר לגיירו. אך, במקרה של ספק, שלא ידוע כוונתו שמתגייר לשם שמים ויש חשש שאולי מתגייר מסיבות שונות, הרי אי אפשר לגיירו. לא עושים ספק בידים.

כך גם נקט בעל שו״ת ״יד הלוי״[14]. לדעתו, האיסור לגייר אחד שמתגייר לשם אישות וכיוצ״ב הוא איסור דאורייתא. לכן, במקרה של ספק יש ללכת לחומרא, שהרי ספק דאורייתא לחומרא.

אך, ר׳ אליהו גוטמאכר זצ״ל חלק. לדעתו, יותר חמורה הדחיה מן הקבלה. כיון שאפילו אם לא התגייר לשם שמים, בכל זאת, בדיעבד הגיור חל:

שיש לכל בעל הוראה יותר לצדד לקבלו מלדחקו, דיש יותר אחריות בדחיה ממה שיש בקבלה אם הוא שלא כדין. דנחזי אנן, אם מטעה אותנו 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 הנ״ל

[14] סימן קמה.

> 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.
>
> (בשו"ת שלו, יורה דעה, סימן פז)

הרב חיים עוזר סבר שאין לגייר במקרה של ספק כיון שסבר שאם הנכרי לא התכוון באמת להתגייר, לא היתה לו כוונה של קבלת מצוות, אפילו שהכוונה היתה רק בלבו, הגיור לא חל. לדעתו, בגיור לא שייך הכלל "דברים שבלב לא הוי דברים". לכן, בוודאי שבמקרה של ספק יש לחוש.

כנראה ר' אליהו גוטמאכר לא סבר כך. ונראה שיש להקשות על דברי ר' אליהו גוטמאכר מדברי התוס' במסכת יבמות[15] שכתב שהלל ורבי גיירו רק משום שראו שסופו לעשות לשם שמים. משמע שצריך שלפי ראות בית דין כוונתו לשם שמים, אך מנין לנו שבמקרה של ספק אפשר לגיירו? אם בית דין אינו יודע, עליו לפרוש. אין שום ראיה מן המעשה של תמנע, כיון שיש לומר ששם מכל מיני סיבות האבות לא רצו לגיירה אפילו שהתאמצה להתגייר, ולא היה מדובר שהיה להם ספק בגיורה. גם כתוב בגמרא במסכת יבמות[16]: "אין מקבלין גרים לימות המשיח כיוצא בו לא קבלו גרים לא בימי דוד ולא בימי שלמה". לא מדובר כאן שיש ודאות שאינו מתגייר לשם שמים, אלא יש חשד, ולכן אסור לגיירו. כך משמע מדברי הרמב"ם[17]: "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".

[15] קט, ע"ב, ד"ה רעה וכו'.
[16] כד, ע"ב.
[17] הלכות איסורי ביאה יג, טו.

גיור לשם אישות – במקרה שכבר נשואה ליהודי

כבר התבאר לעיל בדברי הרמב"ם ור' מנחם המאירי שלא מגיירים נכרי שבא להתגייר לשם אישות משום החשש שלא מקבל עליו תורה ומצוות. כלומר, כל זמן שאינו מתגייר לשם שמים, יש פקפוק בגיורו וכמו שהתבאר לעיל בדברי הריטב"א והרב אברהם דובער כהנא שפירא. אנחנו צריכים לדעת שהגר קיבל על עצמו תורה ומצוות. יש מספר אחרונים שדנו בנוגע למקרה שמדובר שהנכריה היתה נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי, והיא באה להתגייר. וכן, במקרה שנכרי היה נשוי בנישואין אזרחיים ליהודיה ובא להתגייר. האֵם המקרה הנ"ל נחשב כמתגייר לשם אישות? האֵם יש צד להקל ולגייר את הנכרי? כפי שנראה אחרונים רבים הקלו והתירו. בהמשך עוד אביא את תשובתו של הרמב"ם, שעל פיו התירו אפילו במקרה שמדובר בנוגע לנטען על הנכרית.

הרב מלכיאל טננבוים זצ"ל, בשו"ת "דברי מלכיאל"[18], נקט שכיון שבדיעבד היא גיורת גמורה, הרי אין לדקדק כל כך, שעל ידי זה נציל את הישראל מלשבת באיסור. ועל אף שיש שהחמירו שלא לגיירה, בכל זאת, למעשה יש להתיר.

כמובן, שיש לציין שמדובר במקרה שאין אומדנא ברורה שאין בכוונת המתגיירת לשמור תורה ומצוות, ואפילו במקרה של ספק נראה שאין לגייר. הרי אם אין בכוונת המתגיירת לקיים תורה ומצוות, הגיור לא חל.

הגריא"ה הרצוג זצ"ל, בתשובה אחת[19], כתב שבמקרה שהאשה נשואה בנישואין אזרחיים לישראל, הרי יש לומר שאין כאן גיור לשם אישות, כיון שבמילא היא היתה כבר קשורה לבעל. בתשובה נוספת[20], הוא כתב שבמקרה שאי אפשר להפריד, כגון במקרה ששניהם אדוקים כל כך זה בזו ונשואים כבר בנישואין אזרחיים, אז מצדדים שאין כאן גיור לשם אישות, כיון שעל פי החוק הממשלתי היא כבר אשתו.

כמו כן, יש לציין לדברי הרב דוד צבי הופמן זצ"ל, בשו"ת "מלמד להועיל"[21], שדן בנוגע לגיור נכרי שהיה נשוי בנישואין אזרחיים עִם יהודיה. לדעתו, אפשר לגיירו מחמת מספר טעמים:

א- מבואר בדברי התוס'[22], שגם במקרה של גיור לשם אישות, אם בית הדין רואה שמתגייר לשם שמים, אפשר לגיירו. במקרה הנידון היה מדובר שהיה כבר נשוי עמה בנישואין

[18] חלק ו, סימן יט, הוצאת מוסד הרב קוק.
[19] פסקים וכתבים, חלק ד, יורה דעה, סימן צה; סימן צז.
[20] שם, סימן קב.
[21] חלק ב, סימן פג.
[22] מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי וכו'.

אזרחיים, והיהודיה לא היתה עוזבת אותו אִם לא היה מתגייר. לכן, רגליים לדבר שמתגייר לשם שמים.

ב- אם לא נקבל אותו, היא תישאר נשואה עמו ותעבור על איסור דאורייתא. יהודיה שנשואה לנכרי, עוברת איסור דאורייתא.

ג- אפילו שלא אומרים חטא כדי שיזכה חברך, בכל זאת, במקרה שהאחר לא פשע, אומרים חטא. ויש לומר שכאן אפילו שתחילתה בפשיעה סופה באונס, כיון שהיא מעוברת ממנו ואינה יכולה לסבול בושתה שלא להינשא לו. נוסף על כך, היא מפחדת שאם לא תינשא לו אף אחד לא ישא אותה.

ד- הרי אם לא נגייר את הבעל והיא תימשך להישאר עם הנכרי, כל הילדים שיוולדו יהיו יהודים, ויש לחוש שימשכו אחר אביהם הנכרי. דהיינו, על ידי גיור האב נציל את הילדים. בוודאי הילדים אינם פושעים, לכן יש להצילם.

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

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל, בשו״ת ״משפטי עוזיאל״[23], פסק על פי דברי ר׳ יוסף קארו שהכל תלוי בראות עיני בית דין, שבמקרה והנכריה נשואה כבר לישראל בנישואין אזרחיים ובהיכנסה בברית היהדות תתקרב יותר ויותר אל משפחת בעלה ותורתו, אז יש לגיירה. הוא הוסיף שגם על ידי כך שיגיירו אותה הילדים שיוולדו מעתה ואילך יהיו יהודים, לכן מצוה לקרבם ולהכניסם בברית תורת ישראל.

יש להעיר על דבריו, כיון שהשאלה נשאלת אם יש כאן גיור. לכן, אם הגיור לא חל הילדים לא יהיו יהודים. נראה שלרב עוזיאל אין ספק שהגיור חל, השאלה הנשאלת היא האם יש לגיירה, כיון שאין מגיירים אשה כשמתגיירת לשם תועלת. כאן היה נראה לרב עוזיאל שיש לגיירה, כיון שעל ידי כך נציל את הילדים שיהיו יהודים.

[23] כרך א, יורה דעה, סימן יד.

בתשובה נוספת[24], הביא הרב עוזיאל, את דברי התוס׳ במסכת יבמות[25], ולמד מהם שלשה דברים:

א- כשהנכרי לא צריך לאותו דבר שבשבילו הוא מתגייר, כגון שאפשר להשיגו גם בנכריותו, אין מניעה לגיירו [הראיה ממה שכתב תוס׳ לגבי איתי הגיתי ובת פרעה שהתגיירו בימי דוד ושלמה, שלא היה חשש שמתגיירים משום שלחן מלכים, כיון שהיו עשירים].

ב- כאשר הדיינים המקבלים בטוחים שסופו של הגר לעשות לשם שמים. כלומר, לאחר הגיור יבטל תנאו ויסכים להתגייר לשם שמים, אלא שהתנאי היה סיבה שהביאה אותו להתגייר, אפשר לגיירו [ראיה מן המעשה של זאת שבאה לפי רבי וכן מן המעשה של הלל].

ג- האיסור שלא לקבל גר שמתגייר שלא לשם שמים נאמר דווקא לבית דין. אך, לגרים עצמם אין איסור והגיור חל [ראייתו מיישוב דברי התוס׳ לגבי אלו שהתגיירו בימי דוד, שהם נתגיירו מעצמם. אלא, יש מקום לדחות ראיה זו, כיון שנראה שכוונת התוס׳ לומר שהם התגיירו מעצמם ואינם גרים. אך, נראה שהטעם שאינם גרים, כיון שהתגיירו בבית דין של הדיוטות בזמן שיש בית דין של סמוכים. הארכתי בכך במאמר אחר[26]].

הוא גם הביא את דברי התוס׳ במסכת יבמות[27], שאם הנכרי מתאמץ להתגייר יש לקבלו.

הרב עובדיה יוסף זצ״ל[28] הביא עוד אחרונים שנקטו בדעה זו וכתבו שבמקרה שהאיש נשוי בנישואין אזרחיים לנכריה, יש לגיירה כדי להצילו מאיסור. אך, יחד עם זאת, יש אחרונים שחלקו על כך ואמרו שאין לנו להצילו ״הלעטיהו לרשע וימות״. הובא שם ויכוח בין מספר רבנים אם נחשב שהיא מתגיירת לשם שמים שהרי היא כבר נשואה בנישואין אזרחיים ואם כן מדוע לה לבוא להתגייר. יש מן הרבנים שטענו שהיא מתגיירת כיון שבעלה היהודי לחץ עליה מחמת הבושה וכיוצ״ב.

[24] שו״ת ״משפט עוזיאל״, כרך ז, אבן העזר, סימן יג, אות ב.
[25] כד, ע״ב, ד״ה לא בימי דוד.
[26] ״קבלת גרים בזמן הזה״, מובא בספר ״גר המתגייר״, כרך א, הלכות חושן משפט.
[27] קט, ע״ב, ד״ה רעה.
[28] שו״ת ״יביע אומר״, חלק ב, אבן העזר, סימן ג.

גיור לשם אישות – לשם הצלה

הרמב"ם התיר לאחד שנטען על השפחה [חשדו בו שבא על השפחה], לשחרר את השפחה ואחר כך לשאת אותה, על אף האיסור, שמבואר במסכת יבמות[29], הנטען על השפחה ונשתחררה לא יכנסה. ההיתר נבע מתקנת השבים שמוטב להתיר לו לשאת אותה, משיחיה איתה באיסור. יש בכך שני עניינים: 1. מוטב שיאכל רוטב ולא שומן עצמו. כמו שנאמר לגבי היתר אשת יפת תואר[30], "מוטב שיאכלו בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר תמותות נבילות". כלומר, יעבור איסור פחות חמור. 2. "עת לעשות לה' הפרו תורתך"[31]:

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

על פי דברים אלה אמרו פוסקים רבים שיש להתיר לגייר מי שמתגייר לשם אישות.

הרב עוזיאל זצ"ל[32] נקט שבדורנו יש לגייר את האיש והאשה אפילו במקרה שמתגירים לשם אישות וסמך על דברי הרמב"ם בתשובתו. והביא סמך לתשובה זו מדין אשת יפת תואר, שנאמר בגמרא במסכת קידושין[33], "לא דיברה תורה אלא כנגד יצר הרע, מוטב שיאכלו בני ישראל בשר תמותות שחוטות ואל יאכלו בשר נבלות תמותות". עוד הביא מן הגמרא במסכת שבת[34]: "דרש עולא מאי דכתיב: 'אל תרשע הרבה' (קהלת ז, יז), מי שאכל שום וריחו נודף יאכל עוד שום?". גם אין כאן

[29] כד, ע"ב.
[30] מסכת קידושין כא, ע"ב-כב, ע"א.
[31] עיין מסכת גיטין ס, ע"א; מסכת ברכות נד, ע"א.
[32] כרך ז, אבן העזר, סימן יח, אות א.
[33] כא, ע"א.
[34] לא, ע"ב.

גדר של "הלעיטהו לרשע וימות"[35], הואיל וישראלית זאת, או ישראלי זה אינם רוצים באיסור, אלא אדרבא רוצים להציל עצמם מאיסור.

הוא כתב שאנו רשאים לעשות את עצמנו כהדיוטות ולהזדקק לגרות זאת, כדי להציל איש או אשה מאיסור חמור.

במאמר אחר בדין "נטען על הנכרית", אציין לאחרונים רבים שסמכו על תשובת הרמב"ם כדי להתיר להשיא גיורת ליהודי, אפילו שידוע שבעת שהיתה נכריה נבעלה ליהודי.

מסקנת הדברים

בימינו יש ספיקות רבים בנוגע לגיור לשם אישות. אם האשה מתגיירת עבור בעל שאינו שומר תורה ומצוות יש לחוש שגם היא לא תקיים תורה ומצוות ולכן יש ספק גדול אם הגיור חל. בכל מקרה שיש ספק אם אכן, מתכוונת לשמור תורה ומצוות אסור לגיירה.

בוודאי לכתחילה ראוי ונכון שלא לגייר שום אחד שמתגייר לשם דבר, ואפילו במקרה שיש ספק אם אכן מתגייר לשם דבר, אין לגיירו. אלא, במקרים מסויימים יש אפשרות להקל. דהיינו, במקרה שמדובר שהיהודי נשוי לנכריה, יש סברא גדולה להתיר לגייר את האשה. וזאת כדי להציל את הבעל מן החטא, וגם יש סברא לומר שאין זה נחשב שמתגיירת לשם דבר, שהרי היא במילא נשואה ליהודי. דהיינו, גם אם לא תתגייר, בעלה היהודי לא יעזוב אותה. במקרים אלו ראוי ונכון לגייר את האשה. אך, כמובן דווקא כשיש סברא גדולה שאכן, המתגיירת תשמור תורה ומצוות לאחר הגיור.

גם במקרה שמדובר על יהודי שחי עם נכריה, והיא מתגיירת על מנת להינשא לו, נראה שנכון לגייר את האשה כדי להצילו מן החטא. וכן, יש סברא לומר שבמציאות ימינו אין זה נחשב שמתגיירת לשם דבר, כיון שיכולה לחיות עימו באיסור ולא יעזבנה. ואם ירצה ינשא לה בנישואין אזרחיים בחוץ לארץ.

עקרון חשוב בעניין הגיור הוא "הכל לפי ראות עיני הדיין". לכן, אם הדיין ירד לנבכי ליבה של המתגיירת שכוונתה לשם שמים אפשר לגיירה. אלא, הדיין צריך מאוד להיזהר וצריך חקירה ובדיקה טובה. כמו כן, יש להקל במקרה שהדיין רואה שסופם לשם שמים, אפילו שאולי עכשיו האשה אינה מתגיירת לשם שמים, בכל זאת, הדיין מרגיש שסופם לשם שמים. אך, בוודאי שבעניין הנ"ל צריך התנסות רבה בגיורים והוא עניין שבהרגשה שקשה להעבירו ולהסבירו.

[35] מסכת בבא קמא סט, ע"א.

גר שחזר לסורו – גדר ביאתו

מבוא

במספר מאמרים ציינתי שגר שחזר לסורו נחשב כישראל מומר[1]. במאמר "אֵם יהודיה ואב נכרי" דנתי בדינו של ולד ישראלית שהאב הוא נכרי. לדעת מספר פוסקים אם נולדה בת, הבת פסולה לכהונה. ויש אפילו דעה שסברה שהולד צריך גיור.

במאמר הנוכחי אדון בדין גר שחזר לסורו ובא על בת ישראל, מה דין האשה ודין הולד הנולד?

תשובות הרב עוזיאל זצ"ל והרב משה קליין שליט"א

הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[2] דן בשאלה זו וכתב שדברי הגמרא שגר שחזר לסורו, הוא כישראל מומר[3] נאמרו כדי להחמיר בקידושין, לשאר הדברים הוא נחשב כנכרי[4]. לפי זה, יש לומר שאם גר שחזר לסורו בעל בת ישראל בלי קידושין, האשה נאסרת לכהונה, מדין זונה.

בתחילה הוא דן בכל הבעילות שבעל עוד קודם שחזר לסורו. הרב יהושע ולק כץ זצ"ל, ב"פרישה"[5], כתב שבמקרה שגר חזר לסורו, כל היין שנגע עוד קודם שחזר לסורו, נחשב יין נסך. אך, דעת בעל ה"טורי זהב"[6], שרק היין שנגע לאחר שחזר לסורו, הוא יין נסך.

[1] מסכת יבמות מז, ע"ב; עיין במאמרי "קוטרנס קבלת מצוות בגיור".
[2] שו"ת "משפטי עוזיאל", כרך ב, יורה דעה, סימן נו.
[3] מסכת יבמות מז, ע"ב.
[4] במאמר אחר ("דיני מומר", בע"ה יראה אור בספרי "חכם לב", עיונים באבן העזר) ציינתי שיש מספר שיטות בדין קידושי מומר:
1. קידושין גמורים מדאורייתא.
2. אין קידושין אפילו מדרבנן.
3. קידושין מדרבנן.
4. ספק קידושין.
5. קידושי מומר הוי קידושין גמורים. אבל, קידושי בן המומר ומומרת אינם קידושין.
הרדב"ז (חלק א, סימן שנא) כתב: "דקדושי מומר לאו דאורייתא נינהו אלא משום חומרת אשת איש אמרו מומר שקדש חוששין לקדושיו דמדין תורה הרי הוא כעכו"ם לכל דבריו".
[5] מובא ב"טורי זהב", יורה דעה רסח, טז.

לכאורה, הנידון כאן תלוי במחלוקת בין בעל ה״פרישה״ לבעל ה״טורי זהב״.

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

הוא סבר שיש לחלק בין דין גר שחזר לסורו ובין מומר שבא על אשתו. במקרה שמומר בא על אשתו, יש מחלוקת אחרונים אם פוסלה לכהונה. דעת הרב משה סופר זצ״ל, בשו״ת ׳חת״ם סופר׳[7], שאי אפשר לומר שכהן שחילל שבת שבא על אשתו, פסלה מכהונה, ואחר כך אם ישוב בתשובה יצטרך לגרשה, שהרי התורה ״דרכיה דרכי נועם״. וכיון שלא מצינו במפורש שגזרו חז״ל על ביאת מומר, לכן יש לומר שבוודאי חז״ל לא גזרו על כך כדי שלא לנעול דלת בפני בעלי תשובה[8].

אך, הרב עוזיאל סבר שאין כך הדברים בנוגע לגר שחזר לסורו ומשום שהרשב״א[9] כתב שעל אף שקידושי גר שחזר לסורו, נחשבים קידושין, בכל זאת, הקידושין לא מתירים את הנישואין, כפי שכתב הרשב״א: ״ואמת כל שהאשה יכולה לברוח ממנו ושלא תתיחד עמו מחוייבת היא לברוח כבורח מפני הנחש, ובת ישראל אסורה בחתונו. וקרוב הדבר להיות זה כמאן דאמר פן יסיר לרבות כל המסירין״. לכן, הרב עוזיאל למד מדברי הרשב״א שגר שחזר לסורו, נחשב כנכרי, וביאתו פוסלת את האשה מכהונה. המומר לא נחשב כנכרי שביאתו תפסול לכהונה.

[6] יורה דעה רסח, טז.

[7] אבן העזר, חלק א, סימן צג; מובא ב״פתחי תשובה״, אבן העזר ו, ז.

[8] הרב אריה ליב כהן הלר זצ״ל (ב״אבני מילואים״, אבן העזר ז, יג; מובא ב״פתחי תשובה״ שם ו, ז) הסתפק אם אשה שנבעלה למומר נפסלת לכהונה, כיון שאולי מדרבנן המומר פסול קהל. לכן, יש לדמות דין ביאת מומר לדין עבד ונתין שבאו על בת ישראל שהיא נפסלת לכהונה, אפילו שלדעת הרמב״ם איסורם רק מדרבנן; עיין ב״באר היטב״ (אבן העזר, סוף סימן ו) שמובאת שם תשובת ״שבות יעקב״ בנוגע לבת ישראל שנבעלה למומר, שאסורה לכהונה. לא מבואר טעם הדבר. בעיון בשו״ת ״שבות יעקב״ (חלק ב, סימן קיג) משמע שטעם הדבר משום שחוששים שהפקירה עצמה לאחרים; ב״באר היטב״ (אבן העזר ז, לד) מובאת תשובת ״כנסת יחזקאל״, בה נידונה שאלה בנוגע לכהן שהמיר דתו יחד עִם אשה יהודיה. הם נישאו בנישואי נכרים וחיו כבעל ואשה. נולדה להם בת ואח״כ הם חזרו בתשובה. הבת נתקדשה לכהן. האב והאֵם אמרו שהבת נולדה מהם בכשרות והאֵם הבטיחה שלא זינתה עִם אדם אחר. וחיה רק עִם הכהן. הבעל אמר ששמרה כראוי כאיש את אשתו. בעל ״כנסת יחזקאל״ התיר את הבת כיון שכבר נתקדשה. נראה ששם הסיבה לאסור היתה מצד החשש שמא זינתה עִם אחרים, לא מדובר מצד שביאת המומר פוסלת את האֵם לכהונה, ובכך גם הבת נפסלה לכהונה.

[9] חלק א, סימן אלף וקסב.

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

כנראה דבריו בנויים על דברי הרמב"ם:

> **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 בודקין אחריו שמא עיניו נתן באשה יהודית, ואם אשה היא בודקין שמא עיניה נתנה בבחור מבחורי ישראל, אם לא נמצא להם עילה מודיעין אותן כובד עול התורה וטורח שיש בעשייתה על עמי הארצות כדי שיפרושו, אם קבלו ולא פירשו וראו אותן שחזרו מאהבה מקבלים אותן שנאמר ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה: **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 ונשאן, 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, יד-טז)

למדים מדברי הרמב"ם, שאפילו ששלמה המלך ושמשון גיירו את נשותיהם, בכל זאת, אחר כך כשחזרו לסורן, היו נחשבות כנכריות.

גם הרב משה קליין שליט"א[10] דן בגדרו של גר שחזר לסורו. הוא למד מדברי בעל ה"פרישה" שיש חילוק בין דין ישראל מומר לדין גר שחזר לסורו. שהרי אם דינו כישראל מומר, מדוע יאסור למפרע היין שנגע בו? לכן, יש לומר שישראל מומר קנסו חכמים לדונו כנכרי כדי להרחיקו מקהל

[10] בספרו "משנת הגר", סימן ה; הרב משה קליין שליט"א הוא הבן של הרב מנשה קליין זצ"ל, בעל שו"ת "משנה הלכות".

ישראל כדי שלא ילמדו מדרכיו. אבל, גר שחזר לסורו, על אף שכבר הוחזק בשמירת תורה ומצוות חששו חז״ל שבכך שחזר לסורו הוכיח סופו על תחילתו. לפיכך, לא מדובר על קנס של חכמים. אלא, מדובר על חומרא דרבנן. הוא כתב שיש נפק״מ בין ההבנה של בעל ה״טורי זהב״ להבנת בעל ה״פרישה״. שהרי לפי בעל ה״טורי זהב״ מדובר על קנס של חכמים, ולפי בעל ה״פרישה״ מדובר על חומרא דרבנן. לכן, יש לומר שלפי בעל ה״טורי זהב״ גר שחזר לסורו שבא על בת ישראל לא פוסלה לכהונה, כדין ישראל מומר כפי שהתבאר בדברי האחרונים שהובאו לעיל. אבל, לפי בעל ה״פרישה״ גר שחזר לסורו יפסול בביאתו את הבת ישראל לכהונה.

הערות על התשובות

נראה לי, שיש מקום לפקפק בחידושו של הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל. שנראה שאם ביאת גר שחזר לסורו היא ביאה שפוסלת לכהונה, הראשונים והאחרונים היו צריכים לכתוב חידוש זה במפורש. הרי יש בכך נפק״מ גדולה. מדברי הגמרא וכן מדברי הרמב״ם וה״שולחן ערוך״ רואים שהשוו בין גר שחזר לסורו ובין מומר. וכן, מה שכתב שהוכיח סופו על תחילתו, אפשר לומר שיש מקום לסברא זו דווקא כשחזר לסורו בסמיכות לגיורו. אך, אם חזר לסורו לאחר שנים רבות, מדוע שלא נאמר שהוא נחשב כיהודי מומר?

ומשום כך נראה שנוקטים שכל גר שחזר לסורו דינו כיהודי מומר. ואין ראיה מדברי הרמב״ם, כיון שבמקרה של נשי שמשון ונשי שלמה התגיירו בבית דין הדיוטות, ולכן מכתחילה גיורם לא היה ברור, ומשום כך כשחזרו לסורם החשיבו אותן כנכריות. גם נראה שהחשיבו אותן כנכריות רק לעניין שהתנ״ך קראן נכריות. אך, לעניין ההלכה הן לא נחשבו כנכריות. הילדים לא נחשבו כנכרים.

אולם, יש מקום לדון שאולי אם חזר לסורו מיד לאחר הגיור, אז בטל גיורו שבכך מוכח שלא התגייר לשם שמים ולא קיבל מצוות. הארכתי בדיון זה במאמרי ״ביטול גרות״, בספר ״גר המתגייר״, כרך ב. אך, לענייננו כאן נראה שבוודאי במקרה שלא חזר לסורו מיד לאחר הגיור, אז אי אפשר לומר שיפסול את האשה לכהונה. דינו כדין ישראל מומר, שאין ביאתו פוסלת את האשה.

קידושין וחופה לזוג נכרים שהתגייר

מבוא

במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" התייחסתי קצת לדיון בנוגע לזוג נכרים שהתגייר. אם לאחר הגיור האיש צריך לקדש את האשה וכן לעשות חופה. במאמר הנוכחי אדון בהרחבה בנוגע לשאלה זו.

הפרשת ג' חדשים

מובא במסכת יבמות:

> מתיב רבא לפיכך גר וגיורת צריכין להמתין ג' חדשים הכא מאי להבחין איכא ה"נ איכא להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה רבא אמר גזירה שמא ישא את אחותו מאביו וייבם אשת אחיו מאמו ויוציא את אמו לשוק ויפטור את יבמתו לשוק.
>
> (מב, ע"א)

יש כאן מחלוקת בין רבא לשמואל בהסבר הטעם שגר וגיורת שהיו נשואים בעת שהיו נכרים והתגיירו צריכים להמתין שלשה חדשים. כלומר, צריכים לפרוש אחד מן השני שלשה חדשים. לדעת שמואל, הטעם כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה. אך, לדעת רבא, הטעם משום חשש נישואין שלא כדין[1].

הראשונים[2] ציינו שיש מדרש אגדה שבו נאמר שבעל ואשה נכרים שהתגיירו, צריכים לפרוש זה מזה מחשש שיחזרו לסורם. הראשונים כתבו שמדברי הגמרא במסכת יבמות מבואר במפורש שלא כדברי המדרש, שהרי בגמרא מבואר שבעל ואשה נכרים שהתגיירו צריכים לפרוש רק לשלשה חדשים, אך לאחר מכן מותרים.

[1] אני לא נכנס כאן לדיון מה בדיוק החשש? במאמר "ג' חדשי הבחנה" אדון בע"ה בנושא הנ"ל.

[2] עיין תוס', מסכת יבמות מב, ע"א, ד"ה גר וגיורת; תוס' ישנים שם; רא"ש שם, פרק ד, סימן כו; מרדכי שם, רמז לג.

ב"שולחן ערוך" נפסק:

> גר שנתגייר ואשתו עמו, צריכים לפרוש זה מזה ג' חדשים, להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה.
>
> (יורה דעה רסט, ט; אבן העזר יג, ה)

לכאורה, משמע צריכים לפרוש רק לשלשה חדשים. לאחר הג' חדשים יכול הבעל להחזיר את אשתו. לא מבואר שצריך לעשות קידושין. והדבר תמוה, שהרי כשלקחה לאשה בנכריותה לא קידשה, שהרי לנכרים אין קידושין, ובכל זאת, גם עכשיו שנעשה יהודי, לא צריך קידושין. התמיהה היותר גדולה, שהרי אומרים "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ואם כן פקעו הנשואין הראשונים. אכן, הנמוק"י סבר שפקעה האישות, ולכן קודם שהחזירה מותרת לאחרים:

> אמר המחבר ומיהו עכו"ם שנתגיירו איש ואשתו אם רצה מקיימה אם רצה פוטרה ואפילו מחיים של גר מותרת לאחרים דאע"ג [סנהדרין דף נ"ז, עמ' ב'] דבעולת בעל יש להם אפילו הכי ליכא משום שמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה משום דאותו אישות אין לו עיקר דכשנתגייר פקע דאל"כ אפילו בגט לא משתריא לעלמא דאינהו לאו בני גט נינהו בכותיותם ואם כן יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה ותהיה אסורה לישראל עולמית אלא וודאי ליתא ד**כל זמן שלא ידעה לאחר שנתגייר ההיא אישות דהוה ליה בכותיותו פקע מיניה** כשנתגייר וכו"ע ידעי הכי.
>
> (מסכת יבמות לא, ע"ב)

מדברי הנמוק"י מבואר שפקעה האישות הנכרית, ונוצרה אישות חדשה על ידי הביאה שהבעל בועלה לאחר שהתגיירו. לפיו, נצטרך לומר שזוג נכרים שהתגייר צריך קידושין ונשואין חדשים. אבל, הביאה לאחר מכן עושה את הקידושין.

במידה מסויימת הרמ"א[3] פסק את דברי הנמוק"י, ולכן כתב שאם הגר לא רוצה לקיים את אשתו שהתגיירה עמו, אינה צריכה גט משום שפקעה האישות, ויוצאת ללא גט. הנמוק"י כתב שלא שייך כאן ששמא יאמרו באנו מקדושה חמורה לקדושה קלה וכו'.

[3] יורה דעה רסט, ט.

חידושו של הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל

הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל, בספרו ה״דגול מרבבה״, כתב על דברי הרמ״א:

> ואם אינו רוצה לקיימה וכו׳. והא ודאי שאם מקיימה צריכה חופה וקידושין בדת יהודית.
>
> (יורה דעה רסט, ט[4])

אמנם, צריך עיון בדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא, כיון שיש משנה במסכת כתובות ושם כתוב:

> קטן שהשיאו אביו - כתובתה קיימת, שע״מ כן קיימה, גר שנתגיירה אשתו עמו - כתובתה קיימת, שעל מנת כן קיימה.
>
> (צ, ע״א)

מובא ביחד עם דין של גר שנתגיירה אשתו עמו, דין קטן שאביו השיאו אשה. בדין זה מבואר בתשובת הרא״ש[5], שאם הקטן התייחד עמה כשהגדיל, היא צריכה גט, כיון שאומרים שנבעלה לו לשם קידושין. ב״טור״ וב״שולחן ערוך״ נפסק דינו של הרא״ש. לשון בעל ה״טורים״:

> ולאחר שיגדיל חלין הקידושין ואפילו אין עדים שבא עליה משהגדיל אלא שנתייחד עמה צריכה גט.
>
> (אבן העזר מג, א)

לשון בעל ה״שולחן ערוך״:

> אבל אם יש עדים שנתייחד עמה משהגדיל צריכה גט משום דמסתמא בעל לשם קידושין.
>
> (שם)

מפשטות דבריהם, משמע, שהקטן לא פורש מאשתו כשמגיע לגיל גדלות, אלא נשאר עמה, והקידושין נוצרים על ידי כך שמתייחד עמה כשנעשה גדול. לכאורה, מדוע שבמקרה של גר וגיורת לא תהיה אותה הלכה? בוודאי הגר יודע שלא היו לו קידושין עם אשתו בנכריותו, ולכן צריך לעשות קידושין חדשים, ומשום כך הוא בא עליה לשם קידושין. נראה שאפשר ליישב בשלשה אופנים:

[4] אכן, גם מדברי הגר״א (׳ביאור הגר״א׳, אבן העזר יג, יב) מבואר שזוג נכרים שהתגייר, צריך קידושין חדשים; הרב יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל (״ערוך השלחן״, יורה דעה רסט, ז) כתב שאם רצה לקיימה, צריך חופה וקידושין.

[5] כלל לה, סימן ו; מובא ב״דרכי משה״, אבן העזר לא, ו.

א- כוונת בעל ה"טורים" ובעל ה"שולחן ערוך" למקרה של דיעבד, שהקטן נשאר עִמה והתייחד עִמה כשנעשה גדול. לכתחילה כשהקטן נעשה גדול יש להפרישו מאשתו ולהצריכו לעשות קידושין וחופה חדשים. אך, ביאור זה מאוד קשה, כיון שמפשט לשונם משמע שהם מדברים על מצב של לכתחילה. אולם, נראה שנחלקו בכך שני אחרונים. בעל ה"בית שמואל"[6] נקט שהקטן צריך לקדשה כשנעשה גדול, רק הביאה זוהי הקידושין. אך, בעל ה"בית מאיר"[7] נקט שלכתחילה יש לקדשה, ואם היה בא לשאול, כך היו מורים לו. וזאת משום שאין לקדש בביאה, שהרי האמורא רב היה מלקה מי שמקדש בקידושי ביאה[8].

ב- יש לחלק בין גר לקטן. במקרה של זוג גרים, יש לומר שהבעל [הגר] אינו בועל לשם קידושין, הוא לא יודע שהתבטלה האישות הקודמת.

ג- במקרה של גר וגיורת במילא הם צריכים לעשות הפרשה של שלשה חדשים כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה. וכיון שכבר הפרישו אותם, כשבאים להחזירם יש לעשות קידושין וחופה. שעדיף שיקדשה בקידושין רגילים ולא על ידי ביאה.

דברי הראשונים שמועילה הביאה לאחר הגיור

יש להעיר שמדברי מספר ראשונים משמע שלא כדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא, ודין זוג נכרים שהתגייר כדין אחד שקידש אשה בקטנותו. בשניהם לא צריך לעשות קידושין נוספים מספיק שהזוג התייחד ביחד.

ר' מנחם המאירי כתב:

> כבר ביארנו בסמוך שלא אסרו אף באח מן האם אלא בשנשאת לו לאחר שנתגייר אבל אם נשאת לו כשהוא גוי מותר ואין גוזרין כשהוא גוי אטו כשהוא גר **ומכל מקום דוקא שלא בא עליה משנתגייר הא כל שבא עליה משנתגייר בעידי יחוד אסור ודאי בחזקת אישות גמר ובעל**:
>
> (חידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות צח, ע"א)

[6] סז, ט.
[7] שם על דברי ה"בית שמואל".
[8] מסכת קידושין יב, ע"ב.

ר׳ ירוחם בשם רמ״ה כתב:

> והא דאמרינן דאסור כשהם אחים מן האם דוקא כשנשאה אחיו כשהוא גר דתפשי בה קדושין אבל נשאה כשהוא גוי מותרת, **ודוקא דלא בא עליה אחיו אחר שנתגייר בפני עדי׳ אבל בא עליה אסורה לאחיו דאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות** פשו׳ ביבמות וכן כתב הרמ״ה.
>
> (״תולדות אדם וחוה״, נתיב כג, חלק ד)

אך, אפשר לומר שדברי הראשונים הללו לא סותרים את דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא, כיון שיש לפרש את דבריהם כמו שביאר בעל ה״בית מאיר״ בדברי ה״שולחן ערוך״ לעיל. דהיינו, מדובר במציאות של דיעבד, שאם הגר בא על אשתו, אז אומרים שבעלה לשם קידושין. אך, לכתחילה מוטל עליו לשוב ולקחתה בחופה וקידושין.

מסקנה

בדברי מספר ראשונים מצאנו שפסקו שבמקרה שזוג נכרים התגייר, אם לאחר הגיור הבעל בא על אשתו בפני עדי ייחוד היא נחשבת מקודשת. אין הכרח להבין שמותר להם לנהוג כך לכתחילה אלא אפשר לומר שלכתחילה צריכים לעשות קידושין וחופה. בעל ה״בית מאיר״ ביאר שכך הדין במקרה שיהודי קידש אשה בקטנותו, הרי כשנעשה גדול מוטל עליו לקדשה שוב. בדיעבד אם בא עליה בפני עדי יחוד, הביאה נחשבת כקידושין. להלכה למעשה, נלענ״ד, שיש לפסוק כדעת הרב יחזקאל הלוי לנדא ולהצריך קידושין ונישואין חדשים. ראוי לבית ישראל להתחיל בקדושה, ושיתחילו בקידושין וחופה. יתר על כן, יש מקום להסתפק אם בזמן הזה אדם שבועל את אשתו, באמת מתכוין לשם קידושין, שאולי הוא לא מבין בדיוק את גדרי ההלכה. בדיעבד שלא עשו קידושין ונישואין, יש לומר שהיא ספק מקודשת לו מחמת הביאה.

"ראינוה נוהגת בדרכי ישראל"

השאלה

בחור כהן בא לישא בחורה שומרת תורה ומצוות. אֵם הבחורה ידועה היתה כנכריה ואחר כך ראו אותה שומרת תורה ומצוות, נוהגת בדרכי ישראל. הבת נולדה לאחר שהאֵם כבר נהגה בדרכי ישראל. טענת האֵם שהיא נתגיירה בבית דין פלוני. לטענתה היא קיבלה מצוות בפני ג׳ אנשים באותו מקום, ואחר כך הלכה לטבול בנהר בפני בעלה.

נראה שיש שני קשיים בגיורה של האֵם:

א- מצד הטבילה, שאין בית דין על הטבילה. ואפילו אין עדות על הטבילה.

ב- מצד קבלת המצוות, שאין עדות שקיבלה מצוות. היא אומרת שקיבלה מצוות בפני מספר אנשים, אך אנשים אלו כיום אינם בחיים, ואין שום עדות לכך שהיא קיבלה מצוות בפני שלשה אנשים.

כהקדמה אציין שחלק גדול ממאמר זה בנוי על מאמרים קודמים שדנתי בהם בדין מילה וטבילה שלא בפני בית דין ובצורך לעדות על מעשי הגיור. עיין במאמרים "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה" ו"טבילת גיורות".

אנן סהדי שקיבלה מצוות

נפתח בדברי הגמרא 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 ארמייתא, אמר רב אסי: מי לא טבלה לנדותה? ההוא דהוו קרו ליה בר ארמאה, אמר ריב"ל: מי לא טבל לקריו.
>
> (מה, ע"ב)

הראשונים שאלו איך מועילה הטבילה לנדותה? הרי צריך בית דין לגרות, כמבואר בסוגיא במסכת יבמות[1] וכן בסוגיא במסכת קידושין[2].

תוס'[3] הביא דעת יש מפרשים שביארו שיש ידיעה ברורה שהאשה טבלה, וידיעה ברורה נחשבת שטבלה בפני בית הדין.

נראה שהיש מפרשים נקטו כדעת הראשונים שסברו שטבילה בפני בית הדין מעכבת את הגיור. אך, הם סברו שמספיקה ידיעה ברורה. אם הם נקטו כשיטה שטבילה בפני בית הדין אינה מעכבת את הגיור, לא היתה שום קושיא.

אולם, השאלה היא, לדעת היש מפרשים, מה הדין לגבי קבלת מצוות? במקרה של זאת שטבלה לנדותה יש שני חסרונות:

א. הטבילה לא היתה בפני בית הדין.

ב. לא קיבלה מצוות בפני בית הדין.

השאלה נשאלת, האם לסברת היש מפרשים ידיעה ברורה מועילה הן לעניין הטבילה והן לעניין קבלת מצוות? ידיעה ברורה שקיבלה מצוות נחשבת כקבלת מצוות בפני בית הדין. ויש לומר שידיעה ברורה שקיבלה מצוות מתממשת על ידי כך שהגיורת מתנהגת בדרכי ישראל. הרב משה פיינשטיין זצ"ל[4] ביאר שהידיעה ברורה שטבלה אינה מתממשת בטבילה פעם אחת, אלא ברוב הימים הוחזקה לשומרת תורה בשאר דיני התורה, באכילת אוכל כשר, שמירת שבת וכו', שבכל ההלכות האלו שייך שידעו מזה אנשים כשרים לעדות, ועל פי הנהגות אלו דנו את האשה שגם טובלת לנדותה[5]. נראה שבאופן זה גם מתממשת הידיעה הברורה שקיבלה מצוות.

האחרונים נחלקו בביאור דברי היש מפרשים. הרב שלמה ליפשיץ זצ"ל, בשו"ת "חמדת שלמה", נקט שאפילו לדעת היש מפרשים, קבלת מצוות צריכה להיות בפני בית דין ולא מועילה ידיעה ברורה. הטעם לכך, הוא:

[1] מו, ע"ב-מז, ע"א.
[2] סב, ע"ב.
[3] מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מי לא וכו'.
[4] בספרו "דברות משה", מסכת יבמות, פרק ד, הערה עז.
[5] הרב משה פיינשטיין זצ"ל (בספרו "דברות משה") נתן ביאור נוסף שבמספר פעמים שנשים ראו אותה שטובלת לנדותה, הוחזקה ונתפרסמה שטובלת לנדותה. ואף על פי שזה בא מצד נשים, יש כאן חזקה, כמו בדין הוחזקה נידה בשכונתיה.

> מה שאין כן לעניין קבלת המצוות שהוא דבר המסור ללב ודאי אלימא מלתא דבית דין היכא שמקבלת בפניהם ממש. ואין לנו ראיה לומר דאף לעניין זה מהני דבר הידוע לכל.
>
> (יורה דעה, סימן כט, אות כד)

לכן, הרב ליפשיץ כתב שאפילו לפי הבנתו שטבילה לגרות הוי ממילא קבלת מצוות[6], בכל זאת: "י"ל דזה לא מהני רק אם טבלה בבית דין. מה שאין כן דבר הגלוי לכל יש לומר דלא מהני לעניין דלהוי קבלת מצוות". לפי דעתו אין שום דעה שסברת שידיעה מועילה גם לעניין קבלת מצוות.

מהר"א ששון[8] ביאר בדעת היש מפרשים, שסברו שהצורך בקבלת מצוות בפני בית דין אינו מעכב את הגיור, ולכן אין כאן חסרון שהקבלת מצוות לא נעשתה בפני בית דין.

אמנם, ראיתי שמהראנ"ח הסתפק בדעת היש מפרשים. שאולי הם סברו שידיעה ברורה שקיבלה מצוות, נחשבת כקבלת מצוות בפני בית הדין:

> ומיהו קצת מספק' לי מפני תרוץ א' שכתבו התוספות בההיא דטבילה דכיון דהכל יודעים שהיא טובלת ה"ל כטבלה בפניהם ושמא דבקבלת מצות גם כן יש לומר כן ולפי זה שפח' זו שהכל היו יודעין שקבל' מצוו' והית' שומרת דת יהודית מהני לה להיותה גיורת.
>
> (שו"ת מהראנ"ח, סימן צב)

אך, גם הוא כתב שיש לסמוך על הסברא הזו, רק לחומרא ולא לקולא. לדעתו, רוב הראשונים לא מסכימים עִם סברא זו.

גם הרב מרדכי וויליג שליט"א[9] הבין שלדעת היש מפרשים מספיקה ידיעה ברורה שקיבלה מצוות ואין צורך לעשות את מעשי גרות בפני בית דין ממש, כיון שאינו מעשה בית דין, ודי שבית דין ידע מזה. לכן, אין חסרון אם נעשו מעשי הגרות בלילה, כיון שהחסרון בעשייה בלילה, נאמר רק

[6] הובאו דבריו במאמרי "קונטרס קבלת מצוות בגיור" (ספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות יורה דעה), בחלק הראשון של המאמר, בדיון אם יש צורך שהגר יצהיר בצורה מפורשת שמקבל עליו את המצוות.

[7] עיין שו"ת "חמדת שלמה", סימן ל, אות יב.

[8] שו"ת "תורת אמת", סימן כ.

[9] ראש ישיבה בישיבת ר' יצחק אלחנן, ישיבה אוניברסיטה, במאמרו "בעניין גר קטן", בקובץ "בית יצחק", שנת תשנ"ב, עמ' 103.

בנוגע למעשה בית דין. אסור לעשות מעשה בית דין בלילה. ודעת היש מפרשים שגם קבלת מצוות היא ממעשי הגרות.

נראה שיש מחלוקת ראשונים בסברא זו של היש מפרשים. כלומר, האִם ידיעה ברורה נחשבת כעשיית הפעולה בפני בית הדין? התוס׳ שהביא את דברי היש מפרשים, הקשה שהרי טבילת נדה היא בלילה, ומבואר במסכת יבמות[10] שלא מטבילים גרים בלילה. לכן, התוס׳ נקט שצריך בית דין רק לקבלת המצוות ולא לטבילה, וזו הסיבה שהועילה הטבילה. כדעת התוס׳ נקטו עוד ראשונים רבים שאי קבלת מצוות בפני בית הדין מעכב את הגיור, אך שאר מעשי גרות אינם מעכבים את הגיור אִם לא נעשו בפני בית הדין[11].

בתוס׳, במסכת יבמות, לא מבואר איך הועילה הטבילה לנדותה, שהרי עדיין יש חסרון מצד קבלת מצוות שלא היתה בפני בית הדין? אבל, בדברי תוס׳ ישנים (שם), יש יישוב לכך, שהיה מדובר שקיבלה קודם לכן את המצוות בפני בית דין, רק היתה חסרה הטבילה בפני בית דין. כיישובו כתבו הרשב״א[12] וה״מרדכי״[13].

נראה שכל הראשונים האלו חלקו על דעת היש מפרשים, דאל״כ היה להם לתרץ כמו היש מפרשים. כלומר, היה להם לומר שטבילה לנדותה הועילה, כיון שידיעה ברורה נחשבת כעשיית מעשה בפני בית הדין. אך, נראה שיש מספר ראשונים שנקטו כדעתם של היש מפרשים.

הרא״ש[14] הביא את סברת היש מפרשים, והקשה על דבריהם כמו שהקשה התוס׳, אך הביא שני תירוצים בשם ר׳ מאיר:

א. הגרות נקראת "משפט", ולכן חז״ל למדו שיש לעשות את הגיור בפני בית הדין, בפני שלשה דיינים. אך, לא למדו מכך את כל פרטי הדינים שקשורים ל״משפט״. לכן, על אף שלא דנים בלילה, בכל זאת, גיור בלילה לא מעכב בדיעבד. נראה שכוונת דבריו שחיוב טבילה ביום אינו דין דאורייתא,

[10] מו, ע״ב.

[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׳; תוס׳ רא״ש, מסכת קידושין סב, ע״ב, ד״ה גר צריך שלשה; רמב״ן, מסכת יבמות מה, ע״ב, ד״ה מי לא טבלה וכו׳; שם מז, ע״ב, ד״ה ושוב מצאתי וכו׳; רשב״א מסכת יבמות, מסכת יבמות מה, ע״ב, ד״ה הא דאמרי׳ וכו׳; שם מו, ע״ב, ד״ה וש״מ אין מטבילין וכו׳; רשב״א, מסכת קידושין סב, ע״ב; ״מאירי״, מסכת יבמות מז, ע״א, ד״ה הגוי שבא וכו׳; ריטב״א (מסכת יבמות מה,ע״ב, ד״ה והא דאמר וכו׳) הזכיר הודעת מצוות, אך נראה שכוונתו לקבלת מצוות.

[12] מסכת קידושין סב, ע״ב, ד״ה הכא משמע.

[13] מסכת יבמות, רמז לו.

[14] מסכת יבמות, פרק ד, סימן לא.

הוא רק דין דרבנן[15].

ב. קבלת מצוות היא כתחילת דין, טבילה היא כגמר דין. לכן, רק מדרבנן יש חיוב לכתחילה לטבול ביום, בדיעבד אם טבלה בלילה, הגיור חל.

נראה שר׳ מאיר הסכים עִם סברת היש מפרשים שידיעה ברורה נחשבת כעשיית מעשה בפני בית הדין. אולם, אין הכרח לומר שר׳ מאיר סבר שכך הדבר גם לעניין קבלת מצוות. יכול להיות שהוא יסביר שלעניין קבלת מצוות, ידיעה ברורה אינה מועילה והיה מדובר שקיבלה מצוות מקודם לכן. דווקא לעניין הטבילה מועילה ידיעה ברורה על אף שגם לטבילה יש צורך בבית דין. יש לחלק בין טבילה ובין קבלת מצוות. טבילה היא ממעשה הגיור, ולכן מספיקה ידיעה ברורה. אבל, קבלת מצוות אינה רק ממעשי הגיור, היא מהות הגיור ולשם כך לא מועילה ידיעה ברורה, צריך נוכחות בית דין.

יש לציין שכבר הובא במאמרים קודמים, שיש דיון גדול בין הראשונים בדין גיור קטן, איך פועל הגיור? הרי משמע מן הסוגיא במסכת כתובות[16], שהגיור פועל מכוח דין זכין, והבנה זו קשה, כיון שאין זכיה לקטן וקל וחומר שאין זכיה לנכרי. ניתנו לכך יישובים רבים, וכבר הזכרתי אותם במאמרים קודמים. רציתי רק לדון בדברי התוס׳, במסכת סנהדרין[17], שהקשה איך מועיל גיור קטן? הרי חסר מרכיב חיוני של הגיור - קבלת מצוות. על כך השיב, שבאי מחאתו יש קבלת מצוות.

לכאורה, יש קושי בדברי התוס׳ האלו, שעדיין חסרה קבלת מצוות בפני בית הדין. אלא, כבר הבאתי במאמר אחר[18] את דברי הגריא״ה הרצוג זצ״ל[19] שהבין שאי מחאתו נחשב כידיעה ברורה, שהרי כולם יודעים שלא מוחה, ולכן יש כאן ידיעה ברורה שקיבל מצוות. כדבריו כתב הרב מרדכי וויליג[20].

[15] גם ר׳ יואל סירקיס זצ״ל (בספרו ״בית חדש״, יורה דעה, סי׳ רס״ח, סע׳ ג׳-הוצאת שירת דבורה) ביאר בדעת הרמב״ם שחילק בין טבילה בפני בית דין, ובין טבילה בלילה. הצורך בטבילה בפני בית דין מעכב את הגיור, אבל הצורך לטבול ביום אינו מעכב את הגיור. בדיעבד אם טבלה בלילה, הגיור חל. ר׳ יואל סירקיס ביאר שהחיוב לטבול ביום, הוא רק דין דרבנן.

[16] יא, ע״א.

[17] סח, ע״ב.

[18] ״קונטרס קבלת מצוות בגיור״ (ספר ״גר המתגייר״, כרך א, חלק יורה דעה) בחלק שדנתי אם יש צורך להצהיר בצורה מפורשת שמקבל עליו את המצוות. וכן במאמרי ״גיור קטן״ (שם).

[19] פסקים וכתבים, חלק ו, סימן טו.

[20] במאמרו ״בעניין גר קטן״, בכת עת ״בית יצחק״, שנת תשנ״ב, עמ׳ 103.

עוד מצאתי אחר כך שכפי שכתבתי לעיל בדעת היש מפרשים, שמועיל אנן סהדי גם לעניין קבלת מצוות, כן כתב הרב אקסולרד שליט"א, בשו"ת "מגדל צופים"[21]. הוא טען שאם הנכרי שומר מצוות בפני כל הסובבים אותו, הרי שמירת המצוות נחשבת כקבלת מצוות בפני בית דין:

> עוד יש לומר דמכיון דגרים אלו ששומרים מצות רואים אותם כל הסובבים אותם שגרי צדק הם ואפילו שהרואים אותם אינם מתכוונים להיות בית דין עליהם בכדי לגיירם אולי יש לומר שיש על זה דין שקבלו מצוות בפני בית דין על דרך האמור בגמרא מי לא טבלה לנדותה שמכיון שטובלת לנדותה מחמת יהדות הוי זה גופא גדר של קבלת מצוות לשם גרות וזה למ"ד שטבילה אינה צריכה להיות בפני ג' ולמ"ד שטבילה צריכה להיות בפני ג' לכאורה צריך ללמוד כמו הראשונים שלומדים שמכיון שטובלת לנדותה מסתמא נתגיירה בבית דין וכמו שאמרינן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה כך עצם קיום המצוות בפני שלשה כשרים נעשה על זה גדר קבלת מצוות בפני בית דין אך זה לכאורה חידוש וצע"ע בזה.
>
> (חלק ג, יורה דעה, סוף סימן לט[22])

אבל, בסופו של דבר נראה שר' יעקב בן אשר זצ"ל (בעל ה"טורים") ור' יוסף קארו זצ"ל (בעל ה"שולחן ערוך")[23] נקטו כדעת התוס' וסיעתו שחלקו על היש מפרשים. הם פסקו שלכתחילה צריך שהמילה והטבילה יהיו בפני בית דין, אבל בדיעבד מועילה מילה וטבילה שלא בפני בית דין, ואפילו שטבל לקריו או טבלה לנדותה. אבל, יש הכרח שקבלת המצוות תהיה בפני בית דין. הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכב את הגיור.

למדים מדבריהם שלעניין קבלת המצוות צריך בית דין לא מועילה ידיעה ברורה.

[21] לשעבר אב"ד חיפה.

[22] כמו כן, ראיתי שהרב עובדיה יוסף זצ"ל (ספר "חזון עובדיה" על רות) ביאר שמחלון וכליון גיירו את רות וערפה קודם שנשאו אותן. אלא, שהם לא גיירו אותן בפני שלשה, כיון שסברו כדעת היש מפרשים בתוס' אם ידוע לכולם, הוי גיור. הרב עובדיה יוסף הבין שידיעה מועילה לטבילה ולקבלת מצוות.

[23] יורה דעה רסח, ג.

הצורך בעדות[24] על מעשי הגרות

לא מובן מה הועילו הראשונים בתירוצם שאין צורך בבית דין לטבילה, הרי עדיין צריכים עדים על הטבילה? כאן כתבו התוס׳ במפורש שאין דרך אנשים להיות אצל האשה כשטובלת לנדותה. אם כן, אין עדות.

אלא, נראה שכיון שאין צורך בבית דין, הרי האשה נאמנת לומר שהיא טבלה כדין. נאמנותה נובעת מכוח ״הפה שאסר הפה שהתיר״. דהיינו, כיון שלא היה ידוע שהיא נכריה והיא באה וגילתה שהיא נכריה, אז היא נאמנת שהיא טבלה. יש לה ״פה שאסר פה שהתיר״, כיון שכל עוד שלא ידוע שהאדם הוא נכרי, אז יש לו נאמנות לטעון שהוא יהודי. לעניין קבלת המצוות, כיון שיש צורך בבית דין, לא תועיל נאמנותה. דהיינו, אם אמרה שהיא קיבלה מצוות שלא בפני בית דין, על אף שהיא נאמנת אין בכך תועלת. כיון שצריכה לקבל את המצוות בפני בית דין. לעניין הטבילה אין צורך בבית דין אלא בידיעה שאכן טבלה. הבנה זו מבוארת ב״שפתי כהן״[25]. הוא דן בפסיקת ה״שולחן ערוך״ שאין צורך שהמילה והטבילה יהיו בפני ג׳, אלא מספיק שיהיו בפני שנים. וכתב בעל ה״שפתי כהן״ ששנים לאו דווקא, אלא אפילו בפני אחד מועיל. ה״שולחן ערוך״ נקט שנים למקרה שידוע לנו שהגר היה נכרי מקודם. כיון שהיה ידוע, אז אין לו פה שאסר פה שהתיר, והוא צריך עדות על כך שטבל. לא צריך בית דין, אבל צריך עדות על גיורו[26].

אכן, ראיתי בדברי ר׳ ירוחם[27] שסבר שצריך עדים על המילה. כלומר, על קבלת המצוות צריך שלשה, על המילה אין צורך בשלשה, אך יש צורך בעדים: ״ועוד פשוט דמילה צריכה עדים וגר צריך שלשה״.

אבל, עדיין, נראה שצריכים גם את הסברא של האנן סהדי. כלומר, כיון שיודעים שטובלת לנדותה, אז הידיעה נחשבת כמו עדים שטבלה. ולכן, אפילו במקרה שהיה ידוע לנו שהגר היה נכרי,

[24] במספר מאמרים הדגשתי את הנקודה שלומדים על תהליך הגיור שהגר צריך לעבור – מילה, טבילה, קרבן וקבלת מצוות מגיור בני ישראל לפני מעמד הר סיני. כיון שאנחנו אומרים שצריך עדות על הגיור, יש לנו לעיין במעמד הר סיני, איפה היתה עדות. הרי בני ישראל היו בחזקת בני נח, והיו צריכים לעדים על כך שהתגיירו. נלענ״ד, שאפשר לתת שני ביאורים: א. הרי יש לנו את לוחות העדות, יש דווקא שני לוחות. הלוחות משמשים כעדים למעמד הר סיני. על קבלת בני ישראל את התורה הקדושה. אפשר להסביר שמשה שבר את לוחות הברית ובכך בוטלה העדות על הגרות. משה רצה להציל על ידי כך את בני ישראל. ב. הכרובים משמשים כעדים לקבלת בני ישראל את התורה, לכן הם עומדים מעל ארון הברית.

[25] יורה דעה רסח, י.

[26] מקור הדברים ב״פרישה״ (שם שם, יח) בביאור דברי בעל ה״טורים״ שנקט מילה וטבילה בפני שנים.

[27] נתיב כג, החלק הרביעי.

אפשר להיעזר עִם הידיעה הברורה. דהיינו, כיון שידיעה ברורה נחשבת כעדות, אז אם יש לנו ידיעה ברורה שהאיש טבל לקריו, הרי בכך יש לנו עדות על הטבילה. הידיעה ברורה יכולה להועיל לכל דבר שבתהליך הגיור שאין צורך בבית דין, אך יש צורך בעדות.

ומצאתי שבדיוק הבנה זו מבוארת בשו"ת "חמדת שלמה":

> אמנם אפשר לומר כיון דאף אי אמרינן דאין צריך בית דין מכל מקום עדים בעינן שטבלה וכמו שכתב הש"ך. ולפי"ז צריך לומר דאמרינן מי לא טבלה לנדותה וקשה הא הוי בלא עדים כמו שכתב התוס'. **וצריך לומר דדבר הידוע לכל הוי כמו עדים רק דהתם כתב בשם יש מפרשים דהוי כמו בית דין וזה לא סבירא ליה לרוב הפוסקים אבל מכל מקום יש לומר דהוי עדים** אבל זה הדבר ברור דעכ"פ עדים בעינן.
>
> (יורה דעה, סימן כט, אות יד)

הארכתי עוד בדברים אלו במאמרי "טבילת גיורות" עיין שם. בכל אופן, לענייננו אשה זו טוענת שטבלה בפני בעלה, ואם כן היתה טבילה בפני אחד. אלא, כאן צריך עדות, כיון שהיא היתה ידועה בקהילה כנכריה, ואם כן צריכים עדות על הטבילה.

שיטת ר' ישעיה

ר' ישעיה דטראני כתב:

> ואי קשיא הא אמרן לעיל מי לא טבלה לנדותה והא התם דליכא תלתא והוו גירי י"ל היכא צריך תלתא בשעה שנכנס תחת כנפי השכינה ורצה לישא בת ישראל **אבל אם עמד בחזקת ישראל והיה טובל לקירויו אע"פ שלא טבל בפני שלשה** די לנו ודמיא הא לקדושין שהמקדש בעד אחד אינן קדושין אבל אם ראינו שעמדה עמו בחזקת אשה ונתיחדה עמו צריכה ממנו גט ואע"פ שלא ראו עדים שבא עליה וקידשה בביאה אנו מחזיקים אותה במקודשת כיון שיושבת תחתיו כאשה תחת בעלה **הכא נמי הכא כיון שאנו רואים שהוא נוהג תורת ישראל הרי הוא גר גמור**[28].
>
> (פסקי ר' ישעיה דטראני, עמ' קיב)

[28] הדברים מובאים גם בתוס' רי"ד, מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה א"ר עובדא וכו'.

יש לדון במקרה דידן, אם נחשב שהאֵם עמדה בחזקת ישראל. כלומר, בתחילה הוחזקה כנכריה, אבל אחר כך ראו אותה שומרת תורה ומצוות, טהרת המשפחה. שבגמרא מדובר על אחד שבתחילה היה מוחזק כנכרי, ובכל זאת, כיון שעמד בחזקת ישראל, והיה טובל לקריו, נחשב גר גמור.

נראה לי, שבפשטות כוונת דבריו כפי שביארתי לעיל בדעת היש מפרשים, שאם נוהג בדרכי ישראל, נעשה גר בכך.

עיון בשיטת הרי״ף

במאמר לעיל[29] דנתי באריכות בביאור שיטת הרי״ף. הובאה שם מחלוקת בין האחרונים בביאור שיטתו. לפי ר׳ יואל סירקיס (בעל ״הבית חדש״) ועוד אחרונים, הרי״ף סבר שאשה שמתנהגת בדרכי ישראל יש בכך הוכחה שהתגיירה כדת וכדין. לפי ר׳ דוד הלוי (בעל ״הטורי זהב״) הטבילה לנדותה אינה פועלת כהוכחה על גיורה, אלא כטבילה לגיור. כדברי ר׳ דוד הלוי נקטו עוד ראשונים ונראה שכך היא דעת ר׳ יעקב בן אשר (בעל ה״טורים״) ור׳ יוסף קארו (בעל ה״שולחן ערוך״) בביאור שיטת הרי״ף. לפי הרי״ף אשה שנהגה בדרכי ישראל, נחשבת כגיורת אבל אסורה לבוא בקהל ישראל. אך, אם כבר נישאת הילדים מותרים בקהל ישראל.

על פי דברי הרי״ף הללו, לפי הבנת ר׳ יואל סירקיס, אולי יש מקום להתיר את הבחורה שעליה אנחנו דנים כאן. שהרי האֵם נהגה כאשה כשרה, שמרה תורה ומצוות, עוד קודם שנולדה הבת, והוחזקה שהתגיירה. לכתחילה כל זמן שלא טבלה בפנינו, לא היה לנו לתת לה להינשא לישראל. אבל, לאחר שנשאת לו [במקרה שלנו, היתה נשואה לו מקודם לכן, והמשיכה לחיות עמו], ונולדה להם בת, הרי לבת יש דין דיעבד, וסומכים על מה שנהגה כדרכי ישראל.

אולם, יש מקום לדון שהרי האֵם טוענת שלא טבלה בפני בית דין, ולפי הרי״ף מוכרחים שתהיה טבילה בפני בית דין, רק בכה״ג שטבלה לנדותה, יש הוכחה שטבלה בפני בית דין. אלא, יש מקום לומר שהיא לא נאמנת לטעון שטבלה שלא בפני בית דין, כמו שמבואר בסוגיא במסכת יבמות[30] שנאמן לפסול את עצמו, אבל לא נאמן לפסול את בניו.

[29] ״הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה״, הובא לעיל בהלכות יורה דעה.
[30] מז, ע״א.

עיון בשיטת הרמב"ם

באותו מאמר הארכתי בביאור שיטת הרמב"ם. גם בדבריו הובאה מחלוקת אם התנהגות בדרכי ישראל משמשת כהוכחה שהתגיירה כדת וכדין. ר' יואל סירקיס וסיעתו הבינו שלפי הרמב"ם בכך שמתנהגת בדרכי ישראל יש הוכחה שהתגיירה כדת וכדין.

אם כן, הדברים שנאמרו לעיל בדעת הרי"ף יהיו נכונים גם לגבי הרמב"ם.

אציין את שתי ההלכות המרכזיות שעליהן נדון בהמשך המאמר:

הרמב"ם כתב:

> גיורת 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.
>
> (הלכות איסורי ביאה יג, ט)

ועוד כתב:

> גר שמל ולא טבל או טבל ולא מל אינו גר עד שימול ויטבול, וצריך לטבול בפני שלשה והואיל והדבר צריך בית דין אין מטבילין אותו בשבת ולא ביו"ט ולא בלילה ואם הטבילוהו הרי זה גר.
>
> (הלכות איסורי ביאה יג, ו)

עיון נוסף בדעת ר' יוסף קארו

הזכרתי לעיל שר' יוסף קארו, ב"שולחן ערוך"[31], נקט בסתם כדעת התוס' וסיעתו, שבדיעבד אם טבל ונימול שלא בפני בית דין, גיורו חל. אבל, הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכב את הגיור. גם במאמרי "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה" הבאתי את ביאור ר' יוסף קארו בשיטת הרי"ף, שהטבילה לנדותה אינה משמשת כהוכחה שטבלה כראוי, אלא כטבילה לגרות. הוא נקט כהבנת ר' דוד הלוי בהבנת הרי"ף ולא כהבנת ר' יואל סירקיס.

[31] יורה דעה רסח, ג.

אולם, רואים שר׳ יוסף קארו פסק את דברי הרמב״ם בדין אחת שראינו אותה נוהגת כדרכי ישראל:

> עובד כוכבים או עובדת כוכבים שבא ואמר: נתגיירתי בבית דינו של פלוני, כראוי, אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים. **ואם ראינום נוהגין כדרכי ישראל ועושים כל המצות, הרי אלו בחזקת גרי צדק ואע״פ שאין שם עדים שמעידים בפני מי נתגיירו. ואף על פי כן, אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותם עד שיביאו עדים או עד שיטבלו בפנינו, הואיל והוחזקו עובדי כוכבים**...
>
> (יורה דעה רסח, י)

אם כן, המחלוקת בין ר׳ יוסף קארו לר׳ יואל סירקיס היא רק בהבנת דברי הרי״ף - **לדעת השו״ע:** הטבילה לנדותה פועלת כטבילה לגרות. **לדעת ר׳ יואל סירקיס:** הטבילה לנדותה פועלת כהוכחה שהתגיירה כהלכה. **לדעת ר׳ יוסף קארו:** אם היתה קבלת מצוות בפני בית דין, ולא היתה טבילה בפני בית דין, מכשירים את הולד[32]. **לדעת ר׳ יואל סירקיס:** טבילה בפני בית דין מעכבת גם לבן, כלומר אם ידוע שלא טבלה בפני בית דין, הגיור לא חל.

בכל אופן, למדים שגם לדעת ר׳ יוסף קארו אם נוהג כדרכי ישראל, הוא בחזקת גר צדק. יש רק לדון שהוא לא הזכיר שהולד כשר. אך, נראה שכך משמע מדבריו, שרק לא משיאים אותם עד שיביאו עדים שהתגיירו[33].

אבל, יש כאן מקום לעיון. הן בדברי הרי״ף (לפי הבנת ר׳ יואל סירקיס) והן בדברי הרמב״ם בנוגע לזה שנוהג בדרכי ישראל והוחזק בכשרות, שמכשירים את בנו, האֵם מדובר גם במקרה שהיה

[32] עיין בדברי הרב שלמה ליפשיץ (שו״ת ״חמדת שלמה״, יורה דעה, סימן כט) בביאורו לדברי ה״שולחן ערוך״ בהבנתו בשיטת הרמב״ם. לפיו, ה״שולחן ערוך״ הבין מדברי הרמב״ם שלמד את הדין של ראינוה נוהגת בדרכי ישראל וכו׳, לא מן הדין של ״מי לא טבלה לנדותה״, אלא מן הברייתא במסכת יבמות (מו, ע״ב-מז, ע״א) בזה שבא ואומר גר אני.

[33] צריך עיון, בדברי הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל (שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך ב, יורה דעה, סימן נו) שנקט שאִם ישראלית נישאת לאחד שראינו אותו נוהג בדרכי ישראל, הקידושין בטלים ונעשית זונה. משמע שהוא הבין שזה שראינו שנהג בדרכי ישראל יש לו דין נכרי, כל זמן שלא טבל בפנינו. אך, נלענ״ד, שביאור זה מוקשה ומשמע שרק מחמירים עליו שלא לישא בת ישראל, אך הוא נחשב כגר לשאר הדינים. גם הרב שלמה גורן זצ״ל (בפסק דין על האח ואחות, עמ׳ 93-94) ציין לדברי הרב עוזיאל זצ״ל, וכתב: ״אבל מלשון הרמב״ם לא משמע כן, אלא שאם נהג בכל המצוות כישראל עם טבילה בתורת דת יהודית מאמינים לו פרט לענין נשואין משום מעלה ביוחסין״.

ידוע מקודם שאיש זה היה נכרי. כלומר, האם מדובר על אדם שפתאום בא ונוהג בדרכי ישראל. אולי דווקא בכה"ג מחזיקים אותו כישראל. אך, אם היה ידוע כנכרי לא יועיל שינהג בדרכי ישראל.

עיון בדין אחד שבא מארץ מרחקים וטוען שנתגייר כהלכה - דעת הראשונים

כדי ליישב את השאלה הקודמת, עלינו לעיין תחילה בדין אחד שבא מארץ מרחקים, וטען שהוא גר שנתגייר כהלכה.

מובא במסכת יבמות:

> ת"ר: מי שבא ואמר גר אני, יכול נקבלנו? ת"ל: אתך, במוחזק לך. בא ועדיו עמו, מנין? ת"ל: וכי יגור אתך גר בארצכם אין לי אלא בארץ, בח"ל מנין? תלמוד לומר. אתך, בכל מקום שאתך; אם כן, מה ת"ל בארץ? בארץ - צריך להביא ראיה, בח"ל - אין צריך להביא ראיה, דברי ר' יהודה; וחכמים אומרים: בין בארץ בין בחוצה לארץ - צריך להביא ראיה. בא הוא ועדיו עמו, קרא למה לי? אמר רב ששת, דאמרי: שמענו שנתגייר בב"ד של פלוני, סד"א לא ליהמנייהו, קמ"ל. בארץ - אין לי אלא בארץ, בח"ל מנין? ת"ל: אתך, בכל מקום שאתך. והא אפיקתיה! חדא מאתך, וחדא מעמך. וחכ"א: בין בארץ בין בח"ל - צריך להביא ראיה. ואלא הא כתיב: בארץ! ההוא מיבעי ליה, דאפילו בארץ מקבלים גרים, דסד"א משום טיבותא דארץ ישראל קמגיירי, והשתא נמי דליכא טיבותא, איכא לקט שכחה ופאה ומעשר עני, קמ"ל. **א"ר חייא בר אבא אמר ר' יוחנן, הלכה: בין בארץ בין בח"ל - צריך להביא ראיה.**
>
> (מו, ע"ב-מז, ע"א)

בגמרא זו יש דיון בגדר אחד שבא ואומר שהוא גר, אם צריך להביא ראיה על כך שהתגייר. למסקנת הסוגיא, צריך להביא ראיה בין כשבא בארץ ישראל ובין כשבא בחו"ל.

אך, יש להוסיף שהתוס'[34] הביא שרבינו תם אמר שהדיון בגמרא, שייך דווקא באחד שיודעים שהיה נכרי, שאם לא היה ידוע לנו שהוא נכרי, הוא נאמן בדבריו שהתגייר, משום שיש לו "הפה

[34] מסכת יבמות מז, ע"א, ד"ה במוחזק לך.

שאסר הפה שהתיר", שיכל לטעון שהוא יהודי. התוס' הוכיח שאחד שבא ואמר שהוא יהודי, נאמן בכך. כדברי התוס' נקטו עוד ראשונים[35].

[35] כן נקטו הרא"ש (שם, פרק ד, סימן לד), הריטב"א (מסכת יבמות מז, ע"א), תוס' חד מקמאי (שם), "מרדכי" (שם, סוף רמז לו, סוף פרק ד) ור' וידל די טולושא (בספרו ה"מגיד משנה", איסורי ביאה יג, י). יש מקום לדייק שכך גם דעת הרי"ף (מסכת יבמות טז, ע"א), כיון כשפסק את דין הגמרא בזה שבא ואמר נתגיירתי ביני ובין עצמו, וכתב "היכא דאתא עכו"ם ואמר כבר נתגיירתי", משמע שמדובר על אחד שידוע שהוא עכו"ם; אך, יש להעיר שדברי התוס', הרא"ש, תוס' חד מקמאי וה"מרדכי" אינם כדברי הריטב"א (מסכת יבמות מז, ע"א). כיון שלדעת התוס' וסיעתו הוא נאמן שהוא גר כיון שיש לו "פה שאסר פה שהתיר". אך, הריטב"א סבר שהנאמנות שלו פועלת מכוח "מילתא דעבידא לגלויי לא משקר". כדעת הריטב"א כתב הנמוק"י, מסכת יבמות טז, ע"א. הרמב"ם שהובא להלן נקט כדעת התוס'.

הרב שאול ישראלי זצ"ל (בספרו "משפטי שאול", סימן לט) הסביר שלדעת הריטב"א הגר צריך לומר שהתגייר בבית דין פלוני, שמציין את שם בית הדין, ולא מדובר על בית דין של הדיוטות שאי אפשר לגלותו. שרק בכה"ג שציין את בית הדין, נחשב כ"מילתא דעבידא לגלויי". אך, לדעת התוס' וסיעתו, לא צריך שיציין את בית הדין, כיון שנאמנותו פועלת מכוח "פה שאסר וכו' ". הוא דן האם לדעת התוס' וסיעתו אין את הסברא של "מילתא דעבידא לגלויי"? כלומר, הם סברו שהסברא הזו אינה מועילה כשאדם מעיד על עצמו או שנאמר שהם סברו שיש את הסברא הזו, אך הם לא נצרכו לסברא זו, כיון שלדעתם זה שבא ואומר שהוא ישראל הוא נאמן מכוח רוב ולא גרע "ממילתא דעבידא לגלויי" שפועל מכוח רוב. הוא הוכיח מדברי התוס' (מסכת יבמות צג, ע"ב, ד"ה עד אחד ביבמה) שסבר שגם אדם נאמן כלפי עצמו כשיש לו את הסברא "מילתא דעבידא לגלויי לא משקר". הוא עוד הוכיח מדברי הרמב"ם (הלכות חליצה ד, א) שסבר שהסברא "מילתא דעבידא לגלויי לא משקר" מועילה בנאמנות כלפי עצמו ואפילו כנגד חזקה. על פי זה הוא ביאר את דעת הרמב"ם שהובאה להלן שכתב "בא ואמר נתגיירתי בבית דין של פלוני והטבילוני אינו נאמן לבוא בקהל עד שיביא עדים". הרמב"ם ציין שדווקא אינו נאמן לבוא בקהל ישראל, משמע שלשאר עניינים נחשב כגר. יש להסביר שמדובר שציין את בית הדין, ולכן נחשב "מילתא דעבידא לגלויי", ומועיל אפילו נגד חזקה, ולכן מועיל אפילו שהוחזק כנכרי. אלא, הטעם שאינו נאמן לבוא בקהל ישראל, הוא דין מיוחד שנלמד מן הפסוק "כי יגור אתך גר". שדווקא לעניין לבוא בקהל ישראל החמירה התורה. על פי זה יישב עוד קושי בדברי הרמב"ם. הרמב"ם פסק שאינו נאמן עד שיביא עדים והרי בגמרא במסכת יבמות (מז, ע"א) משמע שמועילה עדות מפי השמועה. אלא, הרא"ש (הובאו דבריו להלן) ביאר שעדות מפי השמועה מועילה דווקא לדעת ר' יהודה, אך לדעת רבנן צריך עדות גמורה. אך, הרא"ש לא כתב הבנה זו כדבר מוכרע, רק כתבו בלשון "אפשר". נראה שר' יעקב בן אשר (ב"טור") החמיר כדעת הרא"ש מכוח הספק ויש בכך נפק"מ, שאם יש עדות מפי השמועה שהנכרי התגייר ולאחר קבלת עדות זו הגר קידש אשה, היא תצטרך גט לחומרא. אך, הרמב"ם לא הזכיר עדות מפי השמועה והצריך עדים ממש. לדעת הרמב"ם, אפילו בלי עדות מפי השמועה הגר נאמן שהתגייר, כיון שציין את בית הדין שהתגייר בו, רק לעניין לבוא בקהל החמירו ולא מתירים לו לבוא בקהל, לכן בוודאי אם יקדש אשה היא תצטרך גט. לדעת הרמב"ם, אפילו בלי עדות מפי השמועה צריכה גט. ולכן, הרמב"ם הזכיר עדים גמורים, כיון שמדבר לעניין "לבוא בקהל", שמדובר על מעשה לכתחילה ולא מעשה של דיעבד. ובמעשה לכתחילה לכו"ע יש צורך בעדים גמורים. ההבנה של הרב שאול

עכשיו נעבור לעיון בדברי הרמב"ם. הרמב"ם בתחילה בהלכה ז'[36] פסק: "בא ואמר נתגיירתי בבית דינו של פלוני והטבילוני אינו נאמן לבא בקהל עד שיביא עדים". אחר כך בהלכה ח' הוא 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". בהלכה ט' הוא פסק את הדין של גיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל תמיד וכו'. ואחר כך בהלכה י', הוא פסק: "אבל מי שבא ואמר שהיה עכו"ם ונתגייר בבית דין נאמן, שהפה שאסר הוא הפה שהתיר, בד"א בארץ ישראל ובאותן הימים שחזקת הכל שם בחזקת ישראל, אבל בחוצה לארץ צריך להביא ראיה ואחר כך ישא ישראלית, ואני אומר שזו מעלה ביוחסין".

יש להבין במה מדובר בהלכה ז' האֵם מדובר שהגר שבא היה ידוע כנכרי? לכאורה, מהלכה ח', משמע שמדובר על אחד שלא היה ידוע, שהרי אם היה ידוע שהוא נכרי, הבנים לא היו מוחזקים כשרים, ומדוע אינו נאמן לפסול אותם? אך, בהלכה ט', הרמב"ם דיבר על גיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל, וצריך עיון מה הכוונה גיורת? מדוע הוגדרה כגיורת, שהרי אם הוחזקה כגיורת, מה עניין נוהגת בדרכי ישראל, במילא היא כשרה, כיון שהוחזקה כגיורת? נראה שכוונת הדברים, שהיה מדובר על אחת שהיתה ידועה כנכריה, ואחר כך נהגה בדרכי ישראל, והיא אמרה שנתגיירה בבית דין פלוני[37]. היה מקום לבאר את הדברים שלאחר שראינוה נוהגת בדרכי ישראל, הוגדרה כגיורת.

ישראל זצ"ל ברמב"ם נאמרת גם לדעת ר' יוסף קארו (ב"שולחן ערוך", יורה דעה רסח, י), כיון שר' יוסף קארו נקט כדעת הרמב"ם.

יש לציין שהרב שלמה גורן זצ"ל (בפסק דין על האב ואחות, עמ' 91-90) רצה לדייק בדברי הרמב"ם כפי שדייק הרב שאול ישראלי זצ"ל, שרק אינו נאמן להתירו לבוא בקהל, אבל לחומרא מאמינים לו. לכן, אם יקדש אשה, היא תצטרך גט. אך, לרב גורן לא היה נוח בדיוק הנ"ל מחמת שתי קושיות: 1. מדוע הרמב"ם ור' יוסף קארו לא כתבו בפירוש שיהדותו בספק וחוששים לקידושיו? 2. הרי הדין שהגר אינו נאמן עד שיביא עדים נלמד מן המילה "אתך" במוחזק לך. ופסוק הנ"ל לא מדבר בהיתר להשיאו אשה, אלא נאמר לעניין הונאה: "וכי יגור אתך גר בארצכם לא תונו אותו". לפיכך, מוכרחים לומר שלא היתה כוונת הרמב"ם ור' יוסף קארו לומר שלחומרא חוששים שהוא גר. אלא, כל זמן שלא הביא עדים, אפילו שאמר שנתגייר בבית דין פלוני, הוא בחזקת נכרי ולא חוששים לקידושיו. הוא גם דייק בדברי הרי"ף (מסכת יבמות טז, ע"א) ור' יעקב בן אשר (ב"טור", יורה דעה רסח, י) שאצלם אין את התוספת שאינו נאמן לעניין להשיאו אשה. משמע שלא נאמן לכל הדינים.

[36] הלכות איסורי ביאה, פרק יג.

[37] כך דייק הרב שאול ישראלי זצ"ל (בספרו "משפטי שאול", סימן לט) בדעת הרמב"ם. עיין להלן הבאתי את דבריו בביאור דעת ר' יוסף קארו ב"שולחן ערוך". הוא סבר שלא מועיל שנהגה בדרכי ישראל, צריך גם אמירה של האשה שנתגיירה בבית דין פלוני.

בכל אופן, בפשטות מדובר על אחת שהיתה ידועה בתחילה כנכריה. וכך משמע מדברי הרמב״ם בהלכה י׳, שכתב ״אבל מי שבא וכו׳ ״, משמע שבניגוד לדין הקודם, שהיתה ידועה כנכריה, אם אחד בא ואינו ידוע כנכרי, נאמן לטעון שהוא גר.

נראה שהרמב״ם הלך בדרכו של רבינו תם. כלומר, הוא חילק בין שידוע שהיה נכרי, ובין שלא היה ידוע. בהלכה ז׳, מדובר על הדין שמובא בגמרא במסכת יבמות[38], בזה שהיה ידוע כנכרי ואמר שהתגייר, שאז צריך להביא ראיה, ואין חילוק בין ארץ ישראל לחו״ל, כפי הכרעת הגמרא. אחר כך בהלכה י׳, מדובר על אחד שלא היה ידוע, ולכן שם הוא נאמן מדין הפה שאסר הפה שהתיר.

אבל, יש קושי בביאור הנ״ל, מדוע בהלכה ח׳ הבנים כשרים, הרי הוא ידוע כנכרי?

תוס׳ חד מקמאי[39] דן בנוגע לסוגיא במסכת יבמות[40] בזה שבא לפני ר׳ יהודה ואמר נתגיירתי ביני ובין עצמי. ואמר לו ר׳ יהודה נאמן אתה לפסול עצמך, ואין אתה נאמן לפסול את בניך. והסביר שמדובר שלא היו מוחזקים בו שהוא נכרי, דאל״כ היה צריך להביא ראיה עליו ועל בניו, אלא מדובר שהיו מוחזקים בו שהיה גר.

וכן ר׳ ירוחם הביא בשם הרמ״ה[41] שכל מה שנאמר שאינו נאמן לפסול את בניו, מדובר שהוחזקו בחזקת גרים, כגון שנתגייר הוא ואשתו עמו וילדה לו בנים, והיו כולם בחזקת כשרות, אבל אם לא הוחזקו עדיין בחזקת גרות אפילו אמר נתגיירתי בבית דין הגדול אינו נאמן, ואפילו בניו פסולים[42].

לפי זה, צריך עיון בדעת הרמב״ם, שהרי אם מדובר שהיה ידוע כנכרי מדוע בניו כשרים? עוד צריך עיון, בדעת הרמב״ם, מנין למד לחלק בין ארץ ישראל לחו״ל?

ר׳ וידל די טולושא, ב״מגיד משנה״[43], הבין שהרמב״ם חילק בין שהיה ידוע שהיה נכרי, ובין שלא היה ידוע. בהלכה ז׳, מדובר שהיה ידוע, ובהלכה י׳, מדובר שלא היה ידוע, ואז יש לו הפה שאסר וכו׳.

וכנראה שצריכים לחלק בין ב׳ ההלכות. כלומר, בהלכה ז׳, מדובר שידוע שהוא נכרי. בהלכה ח׳, מדובר שהיה מוחזק כגר או כישראל, ובא ואמר שנתגייר בינו ובין עצמו. בהלכה ט׳ חוזר ומדבר על המקרה בהלכה ז׳, שהיה ידוע שהוא נכרי. בהלכה י׳, מדבר על שאינו ידוע.

[38] מו, ע״ב-מז, ע״א.
[39] מסכת יבמות מז, ע״א.
[40] מז, ע״א.
[41] הדברים מובאים בבית יוסף, יורה דעה רסח, יא.
[42] גם בעל ספר ה״השלמה״ (מסכת יבמות, פרק ד, סוף ד״ה עבדיה דר׳ חייא וכו׳) נקט שאם הוחזק כעובד כוכבים, צריך עדים על טבילתו.
[43] הלכות איסורי ביאה יג, ז ; י.

בביאור החילוק בין ארץ ישראל לחו"ל, ביאר ר' וידל די טולושא את דעת הרמב"ם באופן הבא: הראיה שהביאו הראשונים לחילוק בין שידוע שהוא נכרי ובין שאינו ידוע היא הסוגיא במסכת פסחים[44]. באותה סוגיא מסופר על נכרי אחד שהיה בא ואוכל מקרבן פסח. הראשונים הוכיחו שכל אחד שבא ואומר שהוא יהודי מאמינים לו, ולכן נתנו לו מקרבן פסח. הרמב"ם סבר שכיון שהדיון היה בארץ ישראל, לכן יש ללמוד חילוק הנ"ל, רק לארץ ישראל. אך, בחו"ל יש לומר שאפילו כשיש לו "הפה שאסר הפה שהתיר", בכל זאת, לא משיאים לו אשה.

וציין ר' וידל די טולושא שגם הרשב"א והרמב"ן הביאו את דעת הרמב"ם, ולא השיגו על דבריו.

ראיתי שהרב אליהו שלזינגר שליט"א, בשו"ת "שואלין ודורשין"[45], רצה לבאר את דעת הרמב"ם כדעת התוס' בסוגיא במסכת פסחים. כיון שהתוס' כתב בנוגע למעשה שהוזכר במסכת פסחים, שהנכרי היה נאמן לומר שהוא יהודי מכוח רוב. דהיינו, כיון שרוב האנשים שנמצאים במקום הם יהודים, לכן הנאמנות נובעת מכוח רוב.

למדים מדברי התוס' שיש חילוק בין המקומות. כלומר, בחו"ל שרוב האנשים נכרים, אחד שאמר שהוא יהודי לא יהיה נאמן. ויש לומר שכך למד גם הרמב"ם.

אבל, נראה לי, שיש קושי בהבנה זו, משום שהרמב"ם כתב: "ואני אומר שזו מעלה ביוחסין", משמע שיש כאן דין ברור, הרמב"ם אינו מחדש דין חדש, אלא מבאר את הדין הברור. ולכאורה, לפי ר' וידל די טולושא והרב שלזינגר, הרמב"ם חידש דין, הוא חילק בין המקומות השונים. היה לרמב"ם לכתוב ונראה לי, כפי לשונו הרגיל, כשמחדש דין. נוסף על כך, לפי ביאורו של הרב שלזינגר לא ברור מדוע מדובר על מעלה ביוחסין? מעיקר הדין לא נאמן.

ואכן, ר' יהודה רוזאניס זצ"ל, בספרו ה"משנה למלך", תמה על דברי ר' וידל, וכתב:

> דאם כן דין זה הוא סברת עצמו ואם כן מנ"ל לרבינו לחלק בין ארץ ישראל לחו"ל נימא דלכו"ע נאמן ועוד קשה מאי האי דכתב רבינו ואני אומר שזו מעלה עשו ביוחסין ולפי פירוש הרב המגיד אין לו טעם.
>
> (הלכות איסורי ביאה יג, י)

[44] ג, ע"ב.
[45] חלק ב, סימן לז.

לכן, הוא הפנה לדברי ר׳ וידל במקום אחר[46], ששם נתן ביאור אחר לדברי הרמב״ם. הרמב״ם[47] פסק: ״כהן מיוחס שאמר בני זה כהן הוא אין מעלין אותו ליוחסין על פיו עד שיביא עדים שהוא בנו״.

ר׳ וידל כתב שהמקור לדין הנ״ל הוא בברייתא במסכת כתובות[48] ששם מבואר: ״הרי שבא ואמר בני זה וכהן הוא נאמן להאכילו בתרומה ואינו נאמן להשיאו אשה דברי רבי״. והקשו המפרשים מדוע צריך עדות להשיאו אשה, הרי כל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות[49]? ר׳ וידל סבר שהקושיא הזו הביאה את הרמב״ם לפסוק את פסיקתו בנוגע לדין זה שבא ואמר שהוא גר, והחילוק בין ארץ ישראל לחו״ל, ובזמן הזה בארץ ישראל וכו׳. כלומר, במקרה שאחד שאינו יודע בא למקום וטוען שהוא יהודי, צריך ראיה לעניין היוחסין, מפני מעלת היוחסין, כפי שרואים לעניין הכהן. לכן, אפילו אם היה טוען שהוא יהודי, היה צריך להביא ראיה ליוחסין. לדעת הרמב״ם, הדין של כל המשפחות בחזקת כשרות הן עומדות, נאמר דווקא למי שיש לו חזקת משפחה.

אם כן, אין כאן דין מיוחד אצל גר, אלא גם מי שטוען שהוא יהודי, צריך להביא ראיה.

מדברי ר׳ וידל יוצאת חומרא גדולה, שאותה נקט להלכה ר׳ שמואל מווידיסלב זצ״ל (בעל ה״בית שמואל״[50]) שאחד שבא למקום ולא ידוע לגביו דבר, הרי הוא אינו נאמן לטעון שהוא יהודי וצריך בדיקה ליוחסין. אך, רבים מן האחרונים השיגו על דבריו, ונקטו להלכה שלא צריך להביא ראיה[51].

הגר״א[52] הביא מקור אחר לדברי הרמב״ם שחילק בין ארץ ישראל לחו״ל. בירושלמי כתוב: ״חביבה ארץ ישראל שמכשרת גרים האומר בארץ ישראל גר אני מקבלין אותו מיד ובחו״ל אין מקבלין אותו אלא אם כן היו עדיו עמו״. לכאורה, דברי הירושלמי הם ההיפך מדברי הבבלי, שבבבלי מבואר שלדעת חכמים אין חילוק בין ארץ ישראל לחו״ל, בשניהם צריך להביא ראיה,

[46] הלכות איסורי ביאה כ, ה.
[47] הלכות איסורי ביאה כ, ה.
[48] כה, ע״ב.
[49] עיין מסכת קידושין עו, ע״א-ע״ב.
[50] אבן העזר, ריש סימן ב.
[51] עיין ב״פתחי תשובה״, אבן העזר, ריש סימן ב; שם בריש סימן ג, הובאו דברי בעל ״שער המלך״ שהשיג על דברי ה״בית שמואל״, ודחה את ראייתו מדברי ה״שולחן ערוך״; הארכתי בדין הנ״ל במאמרי ״נישואין לקראית״, מובא בסדרת הספרים ״גר המתגייר״, כרך ה - ״יוחסי ישראל״, עדיין נמצא בכתובים. שם הקדשתי מקום נכבד לדיון בדין ״כל המשפחות בחזקת כשרות״, עיין בתחילת המאמר.
[52] ׳ביאור הגר״א׳, יורה דעה רסח, כה.

ולדעת ר' יהודה דווקא בארץ ישראל, צריך להביא ראיה. יישב הרמב"ם שבירושלמי מדובר על אחד שלא היה ידוע כנכרי, ובבבלי מדובר על אחד שהיה ידוע כנכרי.

בכל אופן, לסיכום העניין אנחנו יוצאים עִם ההבנה שלרוב הראשונים יש חילוק בין שהיה ידוע כנכרי, ובין שלא היה ידוע כנכרי, שאז יש לו כוח "הפה שאסר הפה שהתיר". וחידש הרמב"ם שגם במקרה שיש לו "הפה שאסר הפה שהתיר", בכל זאת, הוא רק נאמן בארץ ישראל. והבאתי שיש מחלוקת בין האחרונים במקור דברי הרמב"ם.

עוד למדנו מדברי הרמב"ם שהדין של גיורת שראינוה שנוהגת בדרכי ישראל, נאמר אפילו במקרה שהיה ידוע כנכרי. ההתנהגות בדרכי ישראל מועילה להכשיר את האדם ולהחשיבו כגר.

חילוק בין ארץ ישראל לחו"ל

כבר הוזכרה לעיל שיטת הרמב"ם, וביאור האחרונים למקור דברי הרמב"ם האלו.

מדברי הראשונים משמע שלא הסכימו עִם הרמב"ם. כל הראשונים שחילקו בין שידוע כנכרי ובין שלא ידוע כנכרי, לא הזכירו חילוק בין ארץ ישראל לחו"ל, וכך למד ר' יואל סירקיס[53] בדעת ראשונים אלו. נוסף על כך, הראב"ד[54] השיג במפורש על דעת הרמב"ם וכתב שלדעת ר' יהודה, בארץ ישראל צריך להביא ראיה, אבל לא בחו"ל. ולדעת חכמים, בין בארץ ישראל ובין בחו"ל צריך להביא ראיה.

ועוד ר' יוסף קארו (ב"בית יוסף"[55]) ור' יואל סירקיס ("בית חדש"[56]) הביאו את דברי ר' משה מקוצי זצ"ל (ב"ספר מצוות הגדול") שכתב שמעשים בכל יום שאורחים באים ולא בודקים אחריהם, ושותים עמהם יין ואוכלים משחיטתם. כלומר, אפילו שלא ידוע מי האורח, בכל זאת, הוא נאמן לטעון שהוא יהודי.

ר' יואל סירקיס כתב שנוהגים להקל להאמין לזה שבא ואומר שהתגייר, ואפילו להשיאו ישראלית. הוא רצה לומר שאולי גם הרמב"ם מודה בנוגע לאורחים שבאים והם בחזקת ישראל שנאמנים לומר שהם גרים, אפילו שרוב האנשים במקום נכרים. הרמב"ם דיבר דווקא על אחד שבא,

[53] בספרו "בית חדש", יורה דעה רסח, יב.
[54] הלכות איסורי ביאה יג, י.
[55] יורה דעה רסח, י.
[56] יורה דעה רסח, יב.

שלא הכירו אותו ואינו בחזקת ישראל. חילוק זה ר׳ יואל סירקיס נקט להלכה. והדברים הובאו ב״שפתי כהן״[57].

אם כן, למדים מדבריו שבמקרה שאחד בא ואינו בחזקת ישראל יצטרך להביא ראיה כשטוען שהתגייר בבית דין פלוני. ואם הוא בחזקת ישראל, לא צריך להביא ראיה.

אבל, מדברי ר׳ יוסף קארו, ב״שולחן ערוך״[58], נראה שלא חילק חילוק הנ״ל. הוא פסק שמי שבא ואמר שהוא נכרי ונתגייר בבית דין, נאמן, כיון שיש לו הפה שאסר וכו׳. והוסיף שכתב הרמב״ם במה דברים אמורים בארץ ישראל ובאותם הימים וכו׳.

משמע מדבריו שכדעה ראשונית הוא נקט שאין חילוק בין ארץ ישראל לחו״ל, ואפילו שאין לו חזקת ישראל, בכל זאת, לא צריך להביא ראיה. ובדעת הרמב״ם סבר שאין חילוק בין שהוא בחזקת ישראל ובין שאינו בחזקת ישראל, בכל מקרה צריך להביא ראיה.

עיון בדין אחד שטוען שנתגייר כהלכה

ב״טור״ וב״שולחן ערוך״[59] נפסק החילוק בין שידוע כנכרי, ובין שלא ידוע כנכרי.

אולם, כדי להבין את המציאות של זו שראינוה נוהגת בדרכת ישראל וכו׳, צריך עיון בדברי ר׳ יוסף קארו ב״שולחן ערוך״. כבר הבאתי לעיל את דבריו בסעיף י׳, בסעיף י״א הוא כתב:

> מי שהיה מוחזק בישראל שאמר: נתגיירתי ביני לבין עצמי, ויש לו בנים, אינו נאמן על הבנים אבל נאמן על עצמו לשוויה נפשיה חתיכא דאיסורא ליאסר בבת ישראל עד שיטבול בפני בית דין.

אם כן, ר׳ יוסף קארו בסעיף י׳ דיבר על אחד שידוע כנכרי ובא ואמר שנתגייר בבית דין של פלוני, ולכן צריך להביא עדים. בהמשך למקרה הנ״ל הביא את הדין של ראינו אותו נוהג כדרכי ישראל. משמע שמדובר על אחד שמוחזק כנכרי, ואחר כך נהג כדרכי ישראל. בסעיף י״א הוא הביא את הדין שאומר שנתגייר בינו ובין עצמו, שאינו נאמן על הבנים, ומבאר שמדובר שמוחזק בישראל, ולכן לא יכול לפסול את בניו.

לעניינו למדים שאפילו אחד שהיה ידוע כנכרי, אם אחר כך נהג בדרכי ישראל, הרי הוא בחזקת גר צדק, רק אין מתערבים בישראל.

[57] יורה דעה רסח, כא.
[58] יורה דעה רסח, י.
[59] יורה דעה רסח, י.

סוג הראיה שצריך להביא

בגמרא לעיל הובאה מחלוקת בין ר' יהודה לרבנן אם צריך להביא ראיה כשאומר שנתגייר בבית דין פלוני. ונאמר בברייתא שאם טוען שנתגייר, ועדיו עמו, מקבלים אותו. הגמרא ביארה שהכוונה שהעדים באים ואומרים ששמענו שנתגייר בבית דין פלוני.

מדברי הגמרא מבואר שאין כאן ראיה ברורה על הגרות, ובכל זאת, היא מועילה. אולם, יש לציין, שאין הדברים פשוטים. הרא"ש[60] כתב שאפשר שדברי הגמרא האלו, נאמרו דווקא לדעת ר' יהודה שמקל ואומר שבחו"ל לא צריך להביא ראיה. אבל, לדעת רבנן, שבין בארץ ישראל ובין בחו"ל צריך להביא ראיה, הרי צריך להביא ראיה ברורה, וצריך עדות ברורה.

הרב נתנאל ווייל זצ"ל, בספרו "קרבן נתנאל"[61], טרח לבאר את דברי הגמרא לדעת הרא"ש.

בכל אופן, כך דעת הרא"ש, והיא מובאת ב"טור"[62] שהבין שמסקנת הרא"ש שצריך עדות גמורה, ונראה שכך נקט להלכה.

ר' יוסף קארו, ב"בית יוסף"[63], למד שכן דעת הרי"ף והרמב"ם. כיון שהרי"ף[64] סתם וכתב שאם בא נכרי ואמר כבר נתגיירתי וטבלתי בבית דינו של פלוני לא נאמן עד שיביא עדים. כמו שאמר ר' יוחנן שצריך להביא ראיה. גם הרמב"ם[65] סתם וכתב שצריך להביא עדים. כך גם נפסק ב"שולחן ערוך"[66], הגר לא נאמן עד שיביא עדים[67].

[60] מסכת יבמות, פרק ד, סימן לד.
[61] שם.
[62] יורה דעה רסח, י.
[63] יורה דעה רסח, י.
[64] מסכת יבמות טז, ע"א-מדפי הרי"ף.
[65] הלכות איסורי ביאה יג, ז.
[66] יורה דעה רסח, י.
[67] הרב שלמה גורן זצ"ל (בפסק דין על האח ואחות, עמוד 89-90) כתב שלכאורה צריך לומר שהרמב"ם סבר כרא"ש, דברי רב ששת נאמרו אליבא דר' יהודה. אבל, הוא כתב שמסתבר לומר שלרמב"ם היתה גירסא אחרת, והיא גירסת היש ספרים שמובאת בתוס' (מסכת יבמות מז, ע"א). אבל, הוא לא ביאר את הגירסא כפי שביארו התוס', אלא ביאר כפי שביאר ר' מנחם המאירי (שם). לפי גירסא זו, למסקנת הסוגיא אינם נאמנים כשמעידים מפי השמועה, אלא צריכים עדות ברורה שראו.

יש לציין שהרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל[68] סבר שגרות נחשבת כ״דבר ערוה״, ולכן צריכים עדים לקיום הדבר. הוא הסביר שרב ששת סבר שמועיל עדים ששמעו שהתגייר בבית דין פלוני, כיון שזה מילתא דעבידא לגלויי.

הרה משה פיינשטיין זצ״ל[69] האריך לחלוק על הרב לנדא, וביסס את דבריו על נקודות רבות. אציין למספר נקודות:

א- הבאתי לעיל מדברי פוסקים רבים – בעל ה״פרישה״, בעל ה״בית חדש״ ובעל ה״שפתי כהן״ שהצורך בעדים הוא דווקא בכה״ג שמכירים את הגר, שהיה קודם נכרי, אבל אם לא מכירים אותו אין צורך בעדים. מבואר מדבריהם, שהצורך בעדים, הוא רק לבירור הדבר.

ב- לא בכל דבר שבערוה צריך עדים לקיום הדבר. שהרי במקרה של אשת איש שזינתה, אין צורך בעדים לקיום הדבר.

ג- הלימוד שאין צורך בבית דין בטבילה בגרות, הוא מהמעשה של ״מי לא טבלה לנדותה״, ששם היתה ידיעה ולא בית דין. ובוודאי ידיעה כזו, לא היתה מועילה לגיטין וקידושין, שצריך עדים לקיום הדבר. כיון שאין כאן ידיעה כמו יחוד לביאה. נוסף על כך, ״תשובות מיימוניות״[70] כתב שגם ידיעה כיחוד לביאה, לא מועילה בשאר מקומות שצריך עדים לקיום הדבר. שיש חידוש רק בנוגע לקידושי ביאה, כיון שאי אפשר לראות במכחול בשפופרת.

ד- לא נראה שגרות נחשבת כדבר שבערוה. חשיבותו כגר אין לה נפק״מ רק לענייני אישות, יש עוד הרבה נפק״מ, ששייכות לעוד דינים רבים. לעניין להחיותו, להשיב לו אבידה וכו׳.

ה- לא מובן איך לדעת ר׳ יהודה בחו״ל אפשר להאמינו בלי עדים? לפי ר׳ יהודה בחו״ל לא צריך עדים כיון שיש סברא שאם לא היה גר לא היה אומר שנתגייר, כיון שבחו״ל אין לו טובה. בוודאי שבסברא זו אין אומדנא גדולה כאנן סהדי. הרב פיינשטיין ביאר את המחלוקת בין ר׳ יהודה לחכמים כך: לדעת ר׳ יהודה, אפילו שידוע שהוא נכרי ויש חזקת גויות, בכל זאת, יש כאן חזקה נגדית, שזאת החזקה שלא היה אומר שהוא גר, אם לא נתגייר באמת. לכן, נחשב כמו שלא איתחזק, ומועיל עד אחד. אבל חכמים סברו

[68] שו״ת ״נודע ביהודה״, מהדורה קמא, אבן העזר, סימן נה.
[69] שו״ת ״אגרות משה״, חלק ב, יורה דעה, סימן קכז.
[70] ספר נשים, סימן א.

שהסברא הזו שלא היה אומר שהוא גר, אם לא נתגייר באמת, אינה נחשבת כחזקה, ולכן צריך ב' עדים[71].

ו- אי אפשר לומר שהטעם של רב ששת, משום שהוי "מילתא דעבידא לגלויי", שדבר שנעשה בפני שלשה, אינו נחשב מילתא דעבידא לגלויי. הרי צריך ב' עדים, להעיד על פסק בית דין של שלשה, ולא מצינו שיועיל עד אחד. מועיל עד אחד, במילתא דעבידא לגלויי רק בדבר שאפשר מיד להיוודע ולברר שקרה. כמו עדות שמת בעלה, שיכול לבוא הבעל וידעו שהעד שיקר. אבל זה שבית דין יכול לבוא ולהכחיש את דבריו, אין בכך "מילתא דעבידא לגלויי", משום שאין בכך הוכחה שהוא שיקר. שעל אף שהוא לא יהיה נאמן כנגדם, כיון שהוא אחד והם שלשה, עדיין יכול לטעון שהם משקרים, משום שכחה או במזיד.

בכל אופן, הרב פיינשטיין כתב שבוודאי אם ידוע שהוא נכרי, צריך עדים שהתגייר כראוי, אם לא משום שצריך עדים לקיום הדבר כדעת הרב לנדא, הרי צריך משום בירור הדבר, כפי שהתבאר מדברי בעל ה"פרישה", בעל ה"בית חדש" ובעל ה"שפתי כהן"[72].

[71] הרב שלמה גורן זצ"ל (בפסק דין על האח ואחות, עמ' 94) ביאר את המחלוקת בין ר' יהודה לרבנן באופן אחר: "שהמחלוקת בין ר' יהודה לחכמים היא בטיבה של העדות שצריכים אצל גר מכיון שצריכים לשם דרשה מיוחדת על מי שבא ואמר נתגיירתי שאינו נאמן ובעדים נאמן. אם היא ככל עדות שבעולם שצריך שיהיה עליה תורת עדים, ככתוב 'והוא עד או ראה או ידע' בעדות המתקיימת בראיה בלא ידיעה ובידיעה בלא ראיה הכתוב מדבר... אבל לא על פי השמועה עד מפי עד, שאין עליה תורת עדות... או שמא אין עליהם תורת עדות, ואין צורך אלא בהוכחה או באומדנא בעלמא. ויש לצרף את עדות עצמו של הגר להוכחה כדי להאמינו מטעם מילתא דעבידא לגלויי... דבר זה תלוי במחלוקת ר' יהודה וחכמים, שלר' יהודה הסובר כי בחו"ל אין צריך להביא ראיה מהכתוב 'בארצך', שמע מינה שאין עליה תורת עדות. ובארץ ישראל אין צורך אלא להוריד החשש שמא נתגייר משום שבחא דארץ ישראל... ולכן גם בחו"ל מועילה עדות מפי השמועה, ואף על פי שאין עליה תורת עדות כי אם תורת הוכחה, אבל לרבנן דלא דרשי 'ארצך' להכי, אלא בכל מקום צריך להביא ראיה שנתגייר. סבירא ליה שצריך שתהיה עליה תורת עדות כמו בכל עדות בעלמא. ולכן אם אמרו מפי השמועה שאין זה כי אם הוכחה ללא תורת עדות לא מהני".

[72] יש לציין שהוא העיר שר' יואל סירקיס (בספר "בית חדש") הביא עוד ביאור, מדוע בעל ה"טורים" כתב שהמילה והטבילה בפני ב' עדים? לפיו, בתירוץ הראשון, באמת אין צורך בעדים, אפילו אם ידוע שהוא נכרי, מועיל שתטבול בפני אשה אחת. אבל, מבואר מדבריו שזהו דווקא כשיש עדים שהיתה קבלת מצוות בפני בית דין, שאז כבר איתרע חזקת נכריותו, ואז מועיל עד אחד באיסורין. ולכן, יועיל שיטבול בפני עד אחד, ואפילו בפני אשה. אך, בינו ובין עצמו לא יועיל, כיון שהוא עדיין נכרי. בביאור השני של ר' יואל סירקיס, הוא חלק על הבנה זו, כיון שסבר שלא איתרע חזקת נכריותו. או שיש לומר שסבר כדעת בעל ה"מחנה אפרים" שכדי לפסול אדם

מאיזה כוח פועל הדין "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל"

נראה שיש שתי דרכי הבנה בביאור מקור כוח דין "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל":

1. מצד הוכחה. כלומר, כיון שנוהגת בדרכי ישראל, הרי זו הוכחה שהתגיירה כהלכה.
2. מצד חזקה.

מבואר מדברי ר' וידל די טולושא, ר' יואל סירקיס, מהר"י בן לב ומהר"א ששון שהובאו לעיל (הוזכרו במאמר "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה"), שסברו שפועל מכוח הוראה והוכחה שהתגיירה כהלכה.

אבל, הרב שאול ישראלי זצ"ל הבין בדעת ר' יוסף קארו, ב"שולחן ערוך", שסבר שפועל מכוח חזקה. היסוד שלו, הוא בהבנה בדעת ר' יוסף קארו, שדין ראינוה נוהגת בדרכי ישראל מועיל דווקא כשאמר בתחילה נתגיירתי בבית דין פלוני. שכך מדקדק מלשון ה"שולחן ערוך", שבתחילת הסעיף מדובר שאמרה נתגיירתי בבית דין פלוני, ובהמשך להלכה זו, נאמר הדין של ראינוה נוהגת בדרכי ישראל. הוא הבין שהמשך הסעיף קשור עִם תחילתו. כלומר, בתחילת הסעיף מדובר על אחד שידוע שהוא נכרי, וטוען שנתגייר בבית דין פלוני, שצריך להביא ראיה, ואז ממשיך וכתב שאם ראינו אותו נוהג בדרכי ישראל, אז הוא בחזקת גר צדק. הטעם לכך, כיון שרק כשאמר נתגיירתי בבית דין פלוני, יש לו תורת נאמנות, מצד מילתא דעבידא לגלויי. לא מועילה החזקה בפני עצמה, וצריך התורת נאמנות, כיון שהוא הוחזק בתור נכרי שנוהג בדרכי ישראל.

הוא גם הביא את ההבנה שפועל מכוח הוכחה, וכך רצה ללמוד בדעת הרמב"ם שסבר שלא באים מכוח חזקה, אלא מכוח הוכחה. על פי זה רצה לבאר את המחלוקת בין הרמב"ם לרמב"ן שהובאה לעיל (במאמר "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה"). נראה שדעת הרמב"ם שצריך שתהיה נוהגת בכל המצוות כישראל, לא מספיק שתנהג חלק מן המצוות, שבזה שנוהגת רק חלק מן המצוות אין הוכחה שהתגיירה כהלכה. כדי שתהיה הוכחה שהתגיירה כהלכה, צריך שתנהג בכל המצוות כישראל. אבל, הרמב"ן בא מצד חזקה, כיון שסבר שמדובר שאמרה תחילה נתגיירתי בבית דין פלוני, ובמקרה כזה אין צורך לחזקה בכל המצוות, אלא אפילו בחלק מן המצוות. אבל, בסופו של דבר הרב ישראלי דייק בלשון הרמב"ם כדברי ה"שולחן ערוך", שמדובר שאמר נתגיירתי בבית דין פלוני.

וכן כדי להכשיר אדם, צריך ב' עדים. ולכן, כאן שבא להכשיר את עצמו, לעשותו ישראל, צריך ב' עדים. וכתב שלדינא יש לפסוק כביאור השני, שר' יואל סירקיס בעצמו כתב שהוא עיקר.

אלו דבריו:

מפשטות הדברים נ' דהכא שמצד שהוחזק כישראל רואים אותו כישראל, הוא לא רק בגוונא שאומר שנתגייר בבית דין של פלוני, דגם מכוח דבריו הוי מילתא דעבל"ג, אלא גם באומר שנתגייר סתם (או בפני בית דין הדיוטות בלתי ידועים, וכנ"ל) נמי מחזיקין אותם בישראל. אכן בטור וכן בשו"ע הלשון (ס"ח ס"י): "כותי או כותית שבא ואמר נתגיירתי בבית דין של פלוני כראוי אי"נ לבא בקהל עד שיביא עדים, ואם ראינום נוהגים בדרכי ישראל ועושים כל המצוות הרי אלו בחזקת גרי צדק" וכו', עכ"ל. מלשון זה נ' דאדלעיל קאי בדווקא, **והיינו דאין המדובר אלא בכה"ג שאומרים שנתגיירו בבית דין של פלוני, דגם בעצם דבריהם הוי מילתא דעבל"ג, בזה הוא דמהני החזקה**, והיינו דעל ידי דיבורם גרידא, הרי כנ"ל ילפינן מן הכתוב 'אתך' דלעניין לבא בקהל אינם נאמנים, וממילא דגם בניהם צריכים ראיה, וכן אם עבר ונשא מוציאים ממנו, משאם כן בכה"ג דנוסף עם מה שאמרו, הוחזקו נוהגים בדרכי ישראל. ונ' מזה דאילו בשלא אמרו שנתגיירו בבית דין של פלוני, דבכה"ג אין להם לגמרי תו"נ לשום דבר, חוץ מלעניין מה שאחד"א, בזה גם מה שהוחזקו נוהגים בדרכי ישראל לא מהני. ודבר זה יוצא ברור ממש"כ בש"ש (ש"ו פי"א) לעניין מי שבא ואומר כהן אני, והוחזק עפ"י דבריו, דזה מהני כלפי עצמו, שאם נשא גרושה לוקה, אולם לא מהני כלפי האשה. והסביר בש"ש הטעם: 'כיון דאין מעלים אותו לכהונה על פיו ואין קורא בתורה ראשון ואינו אוכל בקדשי הגבול, ואדרבא אצל כל העולם הוא בחזקת ישראל, והוא מובדל מקהל כהונה, לכן אין בו משום חזקה', עכ"ל. ולכאורה הרי דבריו נסתרים מהלכה זו שלפנינו, שמה שהוחזקו הולכים בדרכי ישראל מחשיבים אותם כגרי צדק, ורק לעניין להשיאו אשה לכתחלה הוא דמצריכים לו טבילה, והרי גם הכא לא היה נאמן קודם שהוחזקו בדרכי ישראל שהרי הי' לפני כן בחזקת עכו"ם ורק לעניין שאחד"א הי' צריך לנהוג בדיני ישראל, ואילו כלפי העולם היה בחזקת עכו"ם, ומובדל מקהל ישראל, ואם כן מה חזקה יש כאן? **אכן לפי הנ"ל מבואר, דהרי הלכה זו אדלעיל קאי, והיינו בשאמר שנתגייר בבית דין של פלוני, דיש לו תו"נ גם לגבי דידן לכל דבר ושחיטתו כשרה וכנ"ל ורק לעניין לבא בקהל הוא שאינו נאמן, אבל כיון שלשאר דברים עכ"פ תורת נאמנות היה בדבריו, ולא רק מגדר שאחד"א, ע"כ בזה מועילה החזקה להחזיקו כישראל גם לעניין יוחסין**, ורק לכתחלה הוא שמחמירים. אכן

אילולא שהיה אומר מקודם בפני איזה בית דין נתגייר, בזה באמת החזקה שלו שהחזיק עצמו על ידי שהולך בדרכי ישראל ל"מ מידי, **דאדרבא בענינו הוחזק כעכו"ם אעפ"י שנהג כישראל**... ולענ"ד היה נראה לפרש הרמב"ם באופן אחר ממה שנראה מהשו"ע, וכנ"ל, דקאי אדלעיל והיינו בשאמר שנתגייר בבית דין של פלוני דווקא, כי ברמב"ם לא באו הלכות אלו בזו אחר זו כמו בשו"ע, אלא הפסיק ביניהם בעניין מי שאומר נתגיירתי ביני לבין עצמי, ולזאת היה נראה שהמדובר בהל"ט הוא באמת בשלא אמר שנתגייר בבית דין של פלוני, אלא שראינוהו נוהג בדרכי ישראל. **אכן אין זה מטעם שהוחזק, דכנ"ל לפמש"כ בש"ש אין בכה"ג חזקה מועילה ולא מידי, כל שמעיקרא לא הי' כלל תו"נ על גרותו כלפי דידן, אלא כמו שפירש הה"מ בלשנא קמא 'הכי קאמרי היכי אפשר לחוש שלא נתגיירו כראוי והרי הם נוהגים בכל המצוות כישראלים גמורים וטובלים מטומאתם', והיינו שזהו מגדר הוכחה דודאי נתגיירו כהלכה**, כשם שרואים שעכשיו מקפידים בכל המצוות, כן וודאי דקדקו שתהא הגרות באופן שאין בו פקפוק, **ובזה שהוא מגדר הוכחה לא סגי אאם כן ראינום מדקדקים בכל המצוות. משאם כן בגוונא דמהני מטעם חזקה, והוא כנ"ל בשאמרו קודם שנתגיירו בבית דין פלוני, דיש להם מעיקרא תו"נ מצד עצם דיבורם דהוי מילתא דעבל"ג, בזה הוי סגי באמת במה שרואים שנוהג באיזה מהמצוות, כל עוד שאין לפנינו שמזלזל במצוות אחרות**. והשגת הרמב"ן היא משום שמפרש שהמדובר כשאמר שנתגייר בבית דין פלוני, וכפי שהעתיק דבריו בשו"ע וכנ"ל. אולם, כאמור, י"ל דגם הרמב"ם מודה בכה"ג, אלא דמפרש הסוגיא לא מצד חזקה אלא מגדר הוכחה, וכנ"ל. **אכן לשון הרמב"ם: גיורת שראינוה נוהגת וכו', נראה באמת כהשו"ע דאל"כ מהו לשון 'גיורת' דנקט, מאחר שטרם שהוחזקה עדיין אין עליה תורת גיורת לשום דבר**.

("משפטי שאול", סימן לט)

יש לדברי הרב ישראלי יסוד בדברי ר' חיים מוואלזי'ן זצ"ל, בשו"ת "חוט המשולש"[73]. הרב חיים מוואלזי'ן הבין שה"שולחן ערוך" נקט שצריך שיאמר נתגיירתי בבית דין פלוני, ולא מספיק שנהגה בדרכי כל ישראל.

[73] חלק א, סימן ה.

לפי דברי הרב ישראלי יש לדון במקרה דידן, האִם האשה אמרה בתחילה שנתגיירה בבית דין פלוני, ובאותה שעה הדיינים היו בחיים, או שמעולם לא אמרה נתגיירתי בבית דין פלוני, רק נהנה בדרכי ישראל?

אפילו אם נאמר כדעת הרב ישראלי, רואים שיש אחרונים רבים שלא ביארו כן בדעת הרי"ף והרמב"ם, ולפי דבריהם אפשר לפעול מכוח הוכחה, ולא מכוח חזקה, ואם כן תהיה בחזקת גיורת צדק אפילו שלא אמרה שנתגיירה בפני בית דין פלוני.

גיור בכך שנוהגת בדרכי ישראל

יש שלש תשובות של הרב משה פיינשטיין זצ"ל שדנות במקרה שאשה הוחזקה שנוהגת בדרכי ישראל. מדבריו משמע שנחשבת גיורת רק מכוח כך שנהגה בדרכי ישראל. הוא לא ציין לעניין של תורת נאמנות, מצד מילתא דעבידא לגלויי.

בתשובה אחת הוא דן בגיורת שקיבלה בפה כל המצוות רק חשבה לחלל יו"ט פעם אחת מפני דוחק פרנסתה. היא טענתה שבעת גרותה היתה לה מחשבה שתחלל יום טוב, אבל הקבלה שלה בפני בית דין היתה קבלה שלמה.

הרב משה פיינשטיין האריך לפסוק שהגיור חל ואינה צריכה להתגייר שוב. אחת מטענותיו היתה, שכיון שהוחזקה לכל מכיריה ושכנותיה שהיא גיורת שמקיימת כל מצוות התורה כבת ישראל כשרה, אין בדבריה כלום לבטל הגרות.

הוא ביסס את דבריו על הסוגיא במסכת יבמות[74] במעשה שהעבד הטביל אשה לשם אישות. כלומר, שרצה לישא אותה. מדברי הגמרא משמע שהעבד רצה לישא את הנכריה ולכן אמר לה להתגייר כדי שישאנה. נוסף על כך, מבואר שאחר שהתגיירה בעל אותה, שהרי הכשירו את בתה מכוח ההלכה שולד שנולד מביאת עבד שבא על בת ישראל, כשר. לכן, בוודאי התגיירה כדי להינשא לו, ולא קיבלה עליה את האיסור להינשא לעבד. הוא הסביר שגיור האשה היתה גרות מיוחדת. שזוהי גרות על פי ההלכה "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל". דעת הרמב"ם[75] שיש גרות על פי מה שראינוה נוהגת בדרכי ישראל. האשה נעשית גיורת מצד החזקה שמתנהגת בדרכי ישראל ואז אינה נאמנת לומר נגד החזקה שלא קיבלה עליה איסור עבד. אפילו אם תהיה נאמנת, בכל זאת, הוי דברים שבלב, כיון שראינוה נוהגת כגיורת גמורה.

[74] מה, ע"א.
[75] הלכות איסורי ביאה יג, ח.

אלו דבריו:

עכ"פ רש"י לא פליג לומר שהעובדא היתה שנתגיירה ממש לשם שמים דהא זה מוכח מהלשון עבדיה דר"ח בר אמי אטבלה משמע שמחמת שכן רצה העבד וכמפורש בתוס' ד"ה אטבלה שהיה רצה לייחדה לו והיה מטבילה כדרך כל בנות ישראל שטובלות שהוא היה טועה שעבד אסור בנכרית ולכן הנהיגה בכל דיני ישראל ונעשית בשביל זה גיורת גמורה שהרי הכשיר ר' יוסף גם ברתה מדין עבד הבא על בת ישראל. שאם כן הא קשה לכאורה דכיון דכל הנהגתה בדיני ישראל הא היה מחמת שרצתה להנשא לעבד שבגרותה הא נאסרה לו ובהכרח לא קבלה מצוה זו שאם כן איך נעשית גיורת בטבילותיה, **ומוכרחין לומר דמה שנחשבה מקבלת המצות על ידי התנהגותה בדיני ישראל שנתחזקה בזה שראינוה במעשיה, הא אין צורך שנראה שמקיימת כל מצוה ומצוה ביחוד אלא סגי בראותנו שמקיימת מצות הרגילות** כדכתב הרמב"ם בפי"ג ה"ט גיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל תמיד כגון שתטבול לנדותה ותפריש תרומה מעיסתה וכיוצא בזה, **שמזה נעשה לנו חזקה שקבלה כל המצות**, ונצטרך לומר שזה שבעלה הוא עבד לא ידעו העלמא שזה הוא דבר מצוי, וחזקה לא שייך כל כך שתתבטל דאף שאחד נודע מזה לא נודעו כולהו שלכן נשארה החזקה בתוקפה **ויש לה דין גיורת שקבלה כל המצות, וכשנודענו אחר זמן שבעלה הוא עבד היא בדין גיורת שחטאה בשגגה בלא ידיעה**, כגון כל גר המתגייר שרוב הדינים הא אינו יודע אף מהעיקרים דהא אין מאריכין בהודעת המצות כמפורש ברמב"ם פי"ד ה"ב, וממילא אירע שגר יעבור הרבה איסורים חמורים, אך שהיה שייך לבטל הגרות מדין טעות שהרי אילו היתה יודעת שאסורה להעבד לא היתה שומרת דיני התורה כלל ולהעשות בזה גיורת, וידעינן מזה שלא שייך בטול מדין טעות בחזקה. **שלכן בעובדא זו שהוחזקה לשומרת תורה שמקיימת כל מצות התורה מצד הידיעה שרואין אותה מדקדקת בשמירת שבת ויו"ט מאד בדיוק גדול לא מתבטלת בשביל אמירתה על טבילתה דבר שיסתור החזקה**, ואף שיש לחלק לא מסתבר לחלק כל כך ועדיין צ"ע בטעם זה.

(שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קח)

למדים מדבריו שביאר את המעשה בגמרא, שהיא גיורת, מצד שהתנהגה בדיני ישראל, ובמקרה כזה אין צורך לראות שמקיימת כל המצוות, אלא מספיק שרואים שמקיימת מצוות הרגילות.

בתשובתו השניה דן בגיורת שהתגיירה לשם אישות. לאחר גיורה, האיש שהתגיירה בשבילו עזבה ולא רצה להשיאה. השאלה האִם יש להחשיב את הגיור כגיור טעות? באותה תשובה הוא דן בנוגע למעשה שמובא בגמרא בנוגע לעבד שטבל את הנכריה לגיור לשם אישות. והקשה הרי אם היתה יודעת שיש איסור להינשא לעבד, לא היתה מתגיירת. אם כן, יש כאן אנן סהדי שלא קיבלה את כל המצוות, על כך השיב:

> **ובארתי דכיון דגרותה היה ע"פ חזקה שנהגה בדרכי ישראל שהרי לא היו ב"ד בשעת טבילתה** דהא הוצרך ר' יוסף להכשירה מטעם דא"ר אסי מי לא טבלה לנדותה **ובחזקה לא שייך חסרון קבלת מצוה אחת דעכ"פ הוחזקה שהיא מקיימת מצות התורה מהמצוות שראינו שנוהגת בהו שמזה הוחזקה לכל המצוות שתקיים כשתדע מהם אף שלא ראינו שקיימה אותם ואף כשראינו אדרבה שלא קיימה אותם דתלינן שלא ידעה מצוה זו לכן ליכא חסרון דקבלת מצות**, ולא אמרינן להיפוך דמזה שהיא נשואה לעבד איכא חזקה דלא קבלה לאו זה דהרי מתחלת התנהגותה בדיני ישראל היתה נשואה להעבד וממילא אינה גיורת בשביל התנהגותה בשאר המצות בדיני ישראל, משום דזה שבעלה הוא העבד אינו ידוע לעלמא כל כך כמו התנהגותה בדיני ישראל שרואין אותה הרבה בנ"א שקונה מאכלי כשר וטובלת לנדתה שאין צורך לדברים אלו שידעו מי הוא בעלה. ולכן כיון שגרותה הוא מצד חזקה לא שייך שתתבטל בטעות דא"א שישתנה זה שהוא כעין מציאות, **אבל בעובדא זו שלא הוחזקה בהתנהגותה ודנין רק מצד קבלת הגרות בשעת הטבילה אפשר גם בגרות איכא דין טעות לבטל הגרות.**
>
> (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן קכד)

כלומר, הוא סבר שבכה"ג שהגרות משום חזקה שנהגה בדרכי ישראל, אין חסרון של קבלת מצוות חלקית.

בתשובה נוספת, מבואר שההתנהגות בדרכי ישראל פועלת בתור גרות. הידיעה שמתנהגת בדרכי ישראל נחשבת כראיית בית דין שטובלת ומקבלת את המצוות:

> אבל מה שעומד לנגדי הא דיבמות דף מ"ה בעבדיה דר"ח בר אמי טבלה להה"א עכו"ם לשם אנתתא א"ר יוסף יכילנא לאכשורי בה ובברתה בה מי לא טבלה לנדותה בברתה עכו"ם ועבד הבא על בת ישראל הולד כשר, הרי מפורש שאחרי שנתגיירה אסורה להעבד שטבלה כדי להנשא לו ונמצא שאף שקבלה

כל המצות לא קבלה איסור זה מלינשא לעבד ומ"מ הויא גיורת והוא ממש דמי להא דעובדא דידן. ואף אם נימא דאיירי התם שלא ידעה איסור עבד וכיון שקבלה סתם שהוא כל המצות שישראל מחוייבין הא מועיל אף בלא ידעה המצות 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 מצות 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 בפי"ג מאי"ב ה"ח בגיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל תמיד שהוי כראיית ב"ד על קבלת המצות ועל הטבילה** והארכתי 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 גרות גמורה.

(שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ד)

הרב משה פיינשטיין זצ"ל הרחיב ביסוד הנ"ל בחידושיו למסכת יבמות – בספרו "דברות משה". לפיו, הרמב"ם סבר שבכך שראינוה נוהגת בדרכי ישראל אין חזקה שבוודאי התגיירה מקודם לכן, אלא ההתנהגות פועלת בתור גרות. הוא הבין ששיטת הרמב"ם אינה מקבילה לגמרי לשיטת היש מפרשים (בתוס׳ במסכת יבמות שהוזכרו בתחילת המאמר) שהיתה קבלת מצוות בפני בית דין, ולכן מועילה ידיעה לאחר מכן על הטבילה. דהיינו, לא מועילה ידיעה ברורה לעניין קבלת המצוות. אך, לדעת הרמב"ם, מועילה ידיעה ברורה גם לצורך קבלת המצוות. ההתנהגות בדרכי ישראל נחשבת כידיעה ברורה של בית הדין שאכן היא מקבלת את התורה והמצוות. הצורך בבית דין בגרות הוא לעניין ההסכמה ופסק דין שיהיו גרים אחרי שקיבלו המצוות כדין. ההסכמה ופסק דין של בית דין הוא על כל אחד שקיבל מצוות ועשה מעשי הגרות שיהיה גר. הרמב"ם סבר שבית הדין הסכים על כל הרוצה להתגייר וקיבל מצוות ועשה מעשה גרות, שיהיה גר, ונחשב כנעשתה הגרות על ידם. אלא, כל זמן שהנכרי עשה את מעשי הגרות בלי ידיעת בית דין, אי אפשר שיחשב שנעשו מעשי הגרות

בפני בית הדין. אולם, כשיש ידיעה ברורה שאכן עשה את מעשי הגרות, אפשר להחשיב ידיעה זו כאילו שנעשו מעשי הגרות בפני בית הדין. כמובן, שדברי הרמב"ם הללו הם מבוססים על דברי הרי"ף שהובאו לעיל. ולדעת הרב פיינשטיין, כך הוא גם הביאור בדברי הרי"ף:

ולכן צריך לומר שאין כוונת הרמב"ם שהיא חזקה שכבר עשה מעשה הגרות כדין, **אלא אף בידוע לנו שלא עשו מעשה גרות היא גיורת בנוהגת בדרכי ישראל, משום דסובר הרמב"ם דבר חדש דכמו דבעדות הויא ידיעה ברורה כראיה דלכן כשדר אדם עם אשה כדרך איש ואשתו היא מקודשת מצד שנחשבו עדי ביאה לשם קידושין מטעם חזקה דאין אדם בועל בעילת זנות וגמר ובעל לשם קידושין, כמו כן הוא גם בדין שצריך בית דין של שלשה דדבר הידוע לכל הוא כאילו ראו**. ואף שלא דמי בית דין לעדים דדבר שצריך בית דין מסתבר שצריך שיתחשב המעשה על שם הבית דין דלא כבעדים שדינם הוא לראות עשיית האחרים כדי לידע להעיד איך שעשו האחרים מעשה זו, שלכן סגי גם בידיעה ברורה כזו דראיה איך שעשו דהא עניין אחד להם ממש שיודעין העדים בזה אמיתת הדברים כדי להעיד, **מכל מקום סובר הרמב"ם שליכא חילוק דנחשב כהסכימו בית דין על כל הרצה להתגייר שיהיה גר כשעושה מעשה הגרות ונחשב כנעשה הגרות על ידם**, וחסר רק מה שצריך ידיעת הבית דין ממנו דעל מי שאין יודעין לא שייך שיתחשב כנעשה על ידם שלזה הא סגי בידיעה ברורה שהוא כראיה בעינים כמו שנאמר בעדים, וכדצריך לומר כן להיש מפרשים שבתוס' בסוגיין דכיון דידוע לכל שטבלה כאילו עומדים שם הבית דין דמי, אף שסברי היש מפרשים דבעינן עמידת בית דין למעשה טבילה, אך לדידהו היה אפשר לומר שכיון שכבר קבלה המצוות בפני הבית דין הרי יש כבר הסכמה ממש מהבית דין לגרותה והא כיש כבר פסק דין מהם על אשה זו שקבלה המצוות לפניהם שתהא גרות בטבילה וחסר רק ידיעת הטבילה שצריך על זה גם כן ידיעת הבית דין שהוא משום שאין קבלת המצוות הכרח וחיוב עליה להתגייר שלכן צריך שתהא החזקת הפסק דין מהבית דין גם עד אחר הטבילה שהוא בראייתם כשעומדין שם בשעה שטובלת שמצד זה הויא גם ידיעה ברורה שטובלת כראייתם.... **אבל טעם התוס' הוא משום דדין בית דין שצריך לגרות הוא רק לפסק דין והסכמתם לנכרי זה ולנכרית זו שראוין להתגייר ויעשו גרים כשיהיה להנכרי מילה וטבילה ולהנכרית טבילה, זה הוי רק בשעת קבלת המצוות שאז פסקו הבית דין ומסכימים לגרותם, ואחר כך במילה וטבילה סובר תירוץ 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... ולכן כשחזקינן מי שהיתה נכרית שנוהגת בדרכי ישראל שחזקה דאי לאו גרות לא היתה נוהגת כן הויא זה עצמו קבלת מצוות, ומעשה טבילה הא לא חסר שהרי ידוע שטבלה לנדותה, אף שלא ראינו ממש אלא בזה שנוהגת תמיד בדרכי ישראל נעשית בזה גרות אף שלא היה כלום בפני בית דין. והוא פירוש לשון דאי לאו גיורא הוא לא הוה טבל לשם קריו שכתב הרי"ף ולשון הרי אלו גרי צדק שכתב הרמב"ם, היינו שהיא חזקה שכוונתם בהתנהגותם בדרכי ישראל הוא מחמת שרצונם להיות גרים ולא למעשה התעסקות בעלמא או לרמות בני אדם וכדומה מטעמים אחרים אלא שעושין זה לגרות, **ולא שהיא חזקה שכבר עשו מעשה גרות לפני בית דין, אלא דאף דידוע לנו ברור שלא עשו מעשה גרות כלל בפני בית דין הויא חזקה שזה בעצם הוא הגרות, משום דאנן בידיעתנו שהוא לגרות הוינן כבית דין על הגרות וכנעשה בהסכמתנו**.

(ספר "דברות משה", מסכת יבמות, סימן לה)

הוא הוסיף שהרמב"ם הבין שכיון שמבואר בגמרא שהגיור צריך להיות נעשה בפני בית הדין ולא הסתפקו בכך שהגר ינהג בדרכי ישראל, לכן יש להסביר שההתנהגות בדרכי ישראל מועילה רק למצב דיעבד. אך, לכתחילה בוודאי לא משיאים אשה לזה שלא התגייר בפני בית דין. כך גם רואים לעניין עדות על מעשה קידושין. כלומר, לכתחילה מצריכים שהמקדש יקח שני עדים כשרים שיראו את מעשי הקידושין ולא מסתפקים שיהיו עדים בכך שדר עמה [שיש שסברו שבכך שאחד דר עם אשה כאיש ואשה יש עדות שהוא קידשה. דהיינו, יש עדות שבוודאי בועלה לשם קידושין, כיון שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות]:

אבל הא נמצא לפי זה שרק לדינא נאמר שצריך שלשה ולמעשה אין צריך שיהיה בפני שלשה שזה נראה להרי"ף שהוא דוחק לפרש שר"ח ב"א אמר ר' יוחנן אמר זה רק לעצם ההלכה ולא למעשה, ואף שנוגע גם למעשה כשלא נזדמן שיראו איך שהוא נוהג בדרכי ישראל שאינו דר במקום שמצוים הרבה יהודים, וגם עד הזמן ששייך שיראוהו הרבה פעמים איך היא הנהגתו וגם נוגע באם חזר בו בזמן קצר אחר קבלתו המצוות שאם קבל המצוות בבית דין

וטבל בפניהם יהיה בדין ישראל מומר, אף שעיין לא נהג בדרכי ישראל, נראה גם כן דוחק לפרש שבשביל זה ארחב"א אמר ר' יוחנן ולא יפרש... **לכן תירץ הרי"ף דלעניין לכתחילה הוא דלא לסמוך לכתחילה על ידיעה בלא ראיה, ואף בקידושי אשה אסור לכתחילה לדור עם אשה בלא קידושין ולסמוך על שיהיו ממילא עדים, ומחדש ממילא הרי"ף שאף שכבר הוחזק בהתנהגותו בדרכי ישראל שלא בא לשאול איך להתגייר לא סמכינן לכתחילה למינסב לו אשה דהחמירו לחוש ליוחסין דאולי היתה כוונה אחרת להתנהגותו...**

דבריו דומים לשיטת היש מפרשים שהובאה בתחילת המאמר, וכפי ביאורי בדבריהם לעיל. וכבר ציינתי לעיל שכך גם משמע מדברי התוס' רי"ד[76].

על בסיס דברים האלו, הרב פיינשטיין, בספרו "דברות משה" ביאר את דינם של הכותים. לדעת התוס'[77], גם למ"ד שהכותים גרי אמת, בתחילה לא התגיירו בלב שלם, אלא רק לאחר מכן שוב התגיירו לגמרי. ובוודאי אין כוונת הדברים שעשו לעצמם הטפת דם ברית, חזרו וטבלו מחדש וכן קיבלו מצוות מחדש. כלומר, בוודאי אין כוונת התוס' שעשו פעולת גיור חדשה. אלא, נראה שנעשו גרים על פי זה שנהגו בדרכי ישראל:

וראיה יש לזה מהכותים שכתבו התוס' לעיל בדף כ"ד... דשוב נתגיירו לגמרי, שלכאורה תמוה מאוד דאם כן היו צריכים גרות מחדש בטבילה וגם הטפת דם ברית לבה"ג ודעימיה הסוברין בגר שנתגייר כשהוא מהול צריך הטפת דם ברית ולתוס' סובר כן ר' יוסי, וגם היו צריכין קבלת מצוות ולא היו מקבלין אותם אם לא היו מקבלין תורה שבעל פה... וגם כיון שלא קבלו תורה שבעל פה הא לא היה כלום אף שקבלו אותם כמפורש ברש"י שבת דף ל"א ד"ה הוציאו בנזיפה, ואם נתגיירו בבית דין כשר ואחר כך נתקלקלו עוד הפעם להיות כהצדוקים לא היה שייך למיפלג בעם רב שהוא פרסום גדול, אם היה זה אם לאו. אבל לפי מה שביארתי ניחא **דלא עשו מעשה גרות אחר אלא דהתחילו לנהוג בדיני ישראל וזה עצמו היתה הגרות מצד החזקה שמסתמא קבל כל התורה, ומה שלא שמרו הרבה דינים היה זה מחמת שלא היו יודעין**

[76] נראה שהסברו של בעל ה"צפנת פענח" (הלכות איסורי ביאה יג, ט) לדברי הרמב"ם בדין ראינוה נוהגת בדרכי ישראל דומה במקצת לדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל: "הנה רבינו ס"ל דכיון דאנו רואים דנוהגת בדת ישראל הוה כעדים **דכל שעשתה פעולה המראה לנו שהיה הדבר מהני זה בגדר עצם ולא בגדר ראיה**".

[77] מסכת סוכה ח, ע"ב, ד"ה סוכת כותים; מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה הלכה כדברי האומר; מסכת חולין ג, ע"ב, ד"ה קסבר כותים וכו'; מסכת בבא קמא לח, ע"ב, ד"ה גרי אריות הן.

לטעות שיטתם, אבל חזקה שרצונם לקבל כל התורה ויקיימו כשידעו האמת איכא מהמצות שמקיימים, שקבלה כזו הא מועיל לגרות כדחזינן בגר שנתגייר בין העכו"ם...

ר' משה פיינשטיין זצ"ל[78] חזר על ביאור הנ"ל במקום נוסף. מובא בגמרא במסכת יבמות[79] שבימי דוד נתווספו ק"נ אלף גרים. התוס'[80] הקשה שהרי מבואר בגמרא במסכת יבמות[81] שבימי דוד ושלמה לא קיבלו גרים כיון שחשדו שמתגיירים לשם דבר כיון שבני ישראל היו במצב של עושר וכו'. אם כן, איך מבואר בגמרא שהתגיירו בימי דוד ק"נ אלף גרים? השיב התוס' שמעצמם התגיירו. ר' משה פיינשטיין זצ"ל הקשה הרי כדי להתגייר צריך בית דין, ואם כן מה מועיל שהתגיירו מעצמם? הוא השיב על פי דברי היש מפרשים בתוס' שהוזכרו לעיל. דהיינו, שמדובר שהתחילו לנהוג בדיני ישראל מעצמם עד שהוחזקו לכל שטובלים לנדותם ולקריים וגם מלים, שידיעה כזו נחשבת כעמידת בית דין בזמן עשיית פעולות אלו.

חידוש זה של הרב פיינשטיין בנוגע לביאור דינם של הכותים, מוצאים בדברי עוד מספר אחרונים:

רבינו יצחק יעקב רבינוביץ זצ"ל, בשו"ת "זכר יצחק השלם" האריך בעניין הנ"ל, ומצא את היסוד הנ"ל בדברי מהר"ם מלובלין בביאורו לדברי התוס' במסכת יבמות. אלו דברי הרב רבינוביץ:

> דהתוס' כתבו בחולין [דף ג', עמ' ב', ד"ה קסבר], דמאן דס"ל גרי אמת אף דכתיב בקרא בהדיא, היינו דאחר כך נתגיירו לגמרי, וכן מבואר בירושלמי [מסכת גיטין, פרק א', הל' ד']. **והפשט הפשוט, וכן מצאתי למהר"ם ז"ל** [במסכת יבמות, דף כ"ד, עמ' ב' על תוס' ד"ה אי הכי], **היינו כגון דנהגו גם אחרי כן מנהג יהדות, הוי כמו טבלה לנדותה וטבל לקירויו** [מסכת יבמות, דף מ"ה, עמ' ב'].
>
> (סימן כח, אות א)

[78] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ה, סימן לא, אות ג.
[79] עט, ע"א.
[80] מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי דוד וכו'.
[81] מסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה לא בימי דוד וכו'.

ואלו דברי מהר"ם מלובלין[82]:

> דמקתני לא יכנוס לכתחילה משמע דאינה גיורת גמורה ומדקתני הוא לא יכנוס אבל אחר שרי לכנוס לכתחילה משמע דגרות מיהא הוי.. ויש ליישב דמתני' גופה לא הוי קשה לו מידי דנוכל לומר דמתניתין ס"ל דדווקא לאותו האיש הנטען עליה אסורה ליכנס לכתחילה דשמא נתגיירה בשבילו ולא הויא גיורת גמורה אבל אחר יכנוס משום דאף את"ל כשמתחילה כשנתגיירה לא נתגיירה לשם שמים אלא בשביל אותו האיש הנטען עליה מכל מקום **בסופה כשנשאת לאחר ואינה חוזרת לסורה השתא היא מתגיירת לשם שמים**...

גם מהר"ם שיק[83] הלך בדרך זו. הוא הסביר בכוונת דברי התוס', שאי אפשר לומר שהמחלוקת בין המ"ד שהכותים גרי אמת למ"ד שגרי אריות הם, זוהי מחלוקת במציאות. אלא, מחלוקתם היא בדיוק בנקודה שאנחנו דנים בה. כלומר, המחלוקת היא אם נכרי שמתנהג בדרכי ישראל, נחשב כגר צדק, לפחות בדיעבד, או שלא נחשב גר צדק. המ"ד שכותים גרי אריות הם, סבר שהתנהגות בדרכי ישראל אינה פועלת בתור גרות. אך, המ"ד שכותים גרי אמת הם, סבר שיש בכך גרות. כלומר, כדעת הרמב"ם והרי"ף.

ונראה שאולי אפשר לראות הבנה זו בדברי הרמב"ן:

> **ושמעתי דכי אמרינן גרי אריות הן הני מילי לדור ראשון שלא נתגיירו אלא לשם אריות, אבל דורות אחרונים כיון שהם מקבלים עליהם עול המצות ומלים לשם ישראל, גרים גמורים הם**, ואסורים משום גר בממזרת וכרבי יהודה. **ולא ידעתי היכן נתגיירו הבנים**, אלא שאפשר לרבי אליעזר דאמר בפ' החולץ (מ"ו א') גר שמל ולא טבל גר גמור הוא, ה"נ כולם מלים לשם ישראל והוו להו גרים גמורים, **אי נמי דאמרינן (שם מ"ה ב') מי לא טבלי לקרי ולנדה**.
>
> (מסכת קידושין עה, ע"ב, ד"ה דאמר כותים וכו')

אך, צריך עיון בהבנה זו. שלפיה הגרות תלויה ביד גר. כלומר, הגר יכול לנהוג מעצמו בדרכי ישראל, ובכך נעשה גר. והרי מבואר במסכת קידושין[84], שהגרות נחשבת כדבר שאינו בידו של האדם, כיון ש"מי יימר דמזקקו ליה הני תלתא". כלומר, מי אמר שיסכימו ג' אנשים להיות דיינים בשבילו, ולקבל את גיורו.

[82] בחידושיו על התוס' במסכת יבמות כד, ע"ב, ד"ה אי הכי וכו'.
[83] שו"ת "מהר"ם שיק", יורה דעה, סימן תג.
[84] סב, ע"ב.

כבר דנתי במאמר אחר[85], שבית דין צריך לקבל את הגר, ואי אפשר להתגייר בלי הסכמת בית הדין. והרי לפי הדברים שהתבארו כאן, אפשר לנכרי להתגייר מעצמו. דהיינו, ינהג בדרכי ישראל, ובכך יתגייר.

אלא, לדעת הרי״ף והרמב״ם יש ליישב, שאפילו שנהג בדרכי ישראל, עדיין אין משיאים לו בת ישראל, והדיון במסכת קידושין הוא דיון בנוגע לקידושי בת ישראל. לכן, אין הדבר תלוי בידו, שאפילו שנהג בדרכי ישראל, עדיין אין משיאים לו בת ישראל[86].

אך, אי אפשר ליישב בכך את שיטת היש מפרשים בתוס׳ שהובאה בראשית המאמר, שלפי דבריהם אפשר אפילו להשיאו בת ישראל. אלא, יכול להיות שאפשר לתרץ, שהגיור אינו נחשב בידו, כיון שאינו בידו לעשות שהדבר יהיה ידוע. לא מספיק שינהג בדרכי ישראל, צריך שאנשים יראו את זאת, ויפרסמו את הדברים. רק על ידי כך יחשב כאנן סהדי. בוודאי כל זה אינו תלוי בידו. עוד אפשר להסביר שאין זה בידו שיהיה ידוע שנימול. שהרי המילה היא פעולה חד פעמית, ולכן איך ידוע שנימול. ואפילו שבדיעבד אין צורך בבית דין בזמן עשיית המילה, בכל זאת, במקרה שהוחזק כנכרי צריך עדים שהתגייר כהלכה. לכן, הגיור נחשב שאינו בידו. אך, עדיין, יש מן הקושי כיון שמדברי הגמרא משמע שהדבר אינו בידו מצד שמי יאמר שיבואו אנשים שיזדקקו לעניין הגיור. דהיינו, להיות דיינים לקבלו.

סייגו של הרב משה פיינשטיין זצ״ל

אמנם, יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ״ל, בספרו ״דברות משה״ סייג את דבריו. לדעתו, מועילה החזקה דווקא במקרה שאין לומר שטעה והתנהג בדרכי ישראל, כיון שסבר שהוא גר ובאמת לא היה גר ולא יהודי. כלומר, אם אחד חשב שהוא גר, או יהודי ולכן נהג בדרכי ישראל, בוודאי ההתנהגות בדרכי ישראל לא מכשירה אותו להיות גר. הוא לא התכוון בהתנהגות זו להתגייר. הוא

[85] במאמרי ״קבלת מצוות בגיור״, מובא בספר ״גר המתגייר״, כרך א, הובא בהלכות יורה דעה.

[86] אמנם, בעל שו״ת ״חמדת שלמה״ (יורה דעה, סימן כט, אות יב) דחה יישוב כעין זה, כיון שיש לומר שבמקרה שהיא נחשבת כגיורת גמורה רק לכתחילה לא משיאים אותה לבן ישראל, הרי פשוט שהמצוה מוטלת על בית דין לגיירה כדת, כדי שלא תחזור לסורה, כיון שבאמת היא גיורת גמורה. לכן, אם נאמר שמספיק שתנהג בדת ישראל, הרי לאחר שתנהג בדת ישראל, תהיה מוחזקת ותחשב כגיורת גמורה, ובית דין יהיה מחוייב לגיירה. ועוד דחה, כיון שבדיעבד אם התקדשה לא מוציאים אותה מיד המקדש, הרי אי אפשר לומר שהגיור לא בידה.
בעל שו״ת ״חמדת שלמה״ כתב שאין לומר שבידה לעשות שכולם ידעו, כיון שכל זמן שלא נישאת היא לא טובלת לנדותה, ולכן לא יהיה ידוע לכל. וכיון שיש איסור לנשאה אין זה בידה.
אך, יישוב זה לא יועיל לנו לדין גר זכר, שהרי הוא טובל לקריו.

פשוט חשב שהוא גר, או יהודי. בכך ביאר את הסוגיא במסכת יבמות[87] ששם מסופר בנוגע לזה שבא לפני ר' יהודה ואמר שנתגייר בינו ובין עצמו. ור' יהודה שאל אותו אם יש לו עדים על כך. התוס' הקשה שאם נאמר שלא צריך ג' דיינים בעת הטבילה מספיק שיהיה דיין אחד, אז מדוע נחשב שנתגייר בינו לבין עצמו? כלומר, הרי ר' יהודה שאל אותו אם יש לו עדים שהתגייר בינו לבין עצמו. כוונת הדברים, שטבל בפני שני עדים. והרי אם יש כאן עדים, אז העדים יכולים לפעול בתור דיינים. לא צריך שלשה דיינים, מספיק דיין אחד. אם כן, לא מובן מדוע אם יש לו עדים שהתגייר בינו ובין עצמו, הגיור לא חל. דווקא בכך צריך להיות שהגיור יחול. אלא, הסביר הרב פיינשטיין את המעשה באופן אחר. שם היה מדובר שראו את האדם נוהג בדרכי ישראל, לכן הוא נחשב גר. דהיינו, הגיור של האיש פעל מכוח ההתנהגות בדרכי ישראל. ולא מכוח גיור בפני בית הדין. ידעו שלא התגייר בפני בית הדין. אלא, הוא טען שהתגייר בינו ובין עצמו. וכוונת ר' יהודה היתה שאם יתגלה שאכן התגייר בינו לבין עצמו, שיהיו עדים על כך, אז ההתנהגות בדרכי ישראל לא תועיל. וזאת משום שהתנהג בדרכי ישראל רק משום שחשב מתחילה שהגיור בינו ובין עצמו הועיל בתור גרות. והרי בוודאי גיור זה אינו מועיל, כיון שצריך להתגייר בפני שלשה אנשים:

> וניחא לפי זה הא דתניא בסמוך בדף מ"ז מעשה באחד שבא לפני ר' יהודה ואמר לו נתגיירתי ביני לבין עצמי שאמר לו ר' יהודה מכיון שאין לך עדים שנתגיירת בינך לבין עצמך נאמן אתה לפסול את עצמך ואין אתה נאמן לפסול את בניך שהקשו התוס' בד"ה יש אי הא דבעינן שלשה היינו דווקא לכתחילה אבל דיעבד חד נמי כשר אם כן אם יש לו עדים לאו בינו לבין עצמו הוא... דלפי מה שביארתי ניחא דכיון דבעצם לפי הלכות גרות צריך שיקבל המצוות וימול ויטבול בפני שלשה, אבל כיון שאיכא ידיעה ברורה להבית דין שקיבל המצוות ומל וטבל לשם גרות נמי סגי משום דהוא כראיה, שייך זה רק כשהתחיל להתנהג בדרכי ישראל שלא בקבלה ובלא שום מעשה שיטעה עליו שהקבלה והמעשה שעשה תחילה קודם שהתחיל להתנהג חייבתו להיות גר ולקיים כל מצוות התורה, **אלא שבמעשיו להתנהג בדרכי ישראל בפרהסיא איך שידעו זה חשב שיהיה ממילא נחשב גר ומישראל סגי להועיל ולהעשות גר בזה שיודעין הבית דין בידיעה גמורה כראיה ממש, אבל היכא דעשה מעשה גרות תחילה קודם שהתחיל להתנהג בדרכי ישראל שקבל מצוות ומל וטבל בינו לבין עצמו או בפני אחד או שנים, ומצד זה שהיה סבור שנעשה גר במעשים אלו התנהג בדרכי ישראל מאחר דהוא כבר גר ונתחייב להתנהג בכל**

[87] מז, ע"א.

דיני התורה כישראל, אינו מועיל דכיון שמעשיו בתנהגותו אחר כך אינו לגרות אלא מצד טעותו שכבר נעשה גר בקבלתו המצוות ובמילתו וטבילתו שלא בבית דין שנעשה מחוייב במצוות התחיל להתנהג בדרכי ישראל, אינו כלום, משום דלא הוי שוב מעשיו מעשה גרות אלא כהתעסקות בעלמא שאינו גר מאחר דעשייתו הוא מחמת הקבלה ומילה וטבילה שלא בשלשה שלא נעשה גר בזה[88].

לפי מה שכתב בסוף דבריו יש לדון במקרה שלנו, שהרי כאן מדובר שהאשה אומרת שקיבלה מצוות בפני בית דין וטבלה לאחר מכן שלא בפניהם. אם כן, התנהגותה בדרכי ישראל לא באה בתור פעולת גרות, היא לא התכוונה בכך להתגייר. אלא, התנהגה כך כיון שחשבה שכבר התגיירה.

אלא, יש לומר שכיון שלפי דבריה יש כאן גרות, שהרי קיבלה מצוות בפני בית דין, לכן ממה נפשך היא גיורת. שאם לא נאמין לדבריה, עשתה פעולת גרות, במה שנהגה במנהגי ישראל.

עוד יש לציין שהתוס׳ רי״ד דן בנוגע לסיפור של זה שטען שנתגייר בינו ובין עצמו. והוא הקשה שלא מובן מה התועלת בכך שיש עדים שראו אותו שנתגייר בינו ובין עצמו? הרי במילא נהג במעשה

[88] נראה לי, שיש מקום להקשות על דברי הרב משה פיינשטיין זצ״ל, מדוע כותים נחשבים גרים במה שהתגיירו לאחר מכן? שנראה שהם חשבו את עצמם כגרים, ולכן ההתנהגות שלהם בשמירת תורה ומצוות היתה מכוח זה שחשבו שהתגיירו בתחילה. דהיינו, הם חשבו שהם גרים כשרים וצריכים לשמור תורה ומצוות. הם לא התכוונו להתגייר על ידי ההתנהגות בדרכי ישראל; עיין בשו״ת ״מנחת יצחק״ (חלק ז, סימן צ), שנראה מדבריו שלא מועיל שנוהג במנהג יהדות אם אינו יודע שהוא נכרי. כלומר, אם הוא חושב שהוא יהודי ולכן נוהג מנהגי יהדות, אין בכך קבלת מצוות ואין גיור. לא מועיל שטובל לקריו וכו׳; ויש לציין שהרמב״ן (מסכת קידושין עה, ע״ב, ד״ה וסבר לה) והריטב״א (שם, ד״ה ור׳ ישמעאל וכו׳) דחו את הביאור שרק בדור הראשון הכותים היו גרי אריות. הרמב״ן כתב: ״וא״א לעמוד בשמועה זו, שלא מצינו בתלמוד שהיו גירי אריות ועכשיו גירי אמת, וכל מחלוקות שחלקו בגמ׳ בכותים לדורן נחלקו ולא לדור ראשון בלבד, דודאי לשם תחלתן מלים וטובלים וכדאמרינן בע״ז (כ״ז א׳) ואל ימול כותי מפני שהוא מל לשם הר גריזים״. והריטב״א כתב: ״ולא נהירא שהרי לא מצינו לכותים שנתגיירו בניהם אחר כך, וכי תימא דכיון שמלין וטובלין ומקבלין עליהם מצות זהו גירותן, הא ליתא חדא דהא לא טבלי בפני שלשה וגר שמל ולא טבל כאילו לא מל, וליכא למימר מי לא טבלי לנידותן ולקירויין (יבמות מ״ה ב׳) לפירוש דפרישנא לעיל (ס״ב א׳), ותו דמילתן סתם אפילו הוה בפני כמה מישראל לא תלינן ליה במילה לשם גירות, אדרבה אמרינן דלשם הר גריזים הוא כדאמרינן במסכת עבודה זרה (כ״ז א׳) אל ימול כותי מפני שהוא מל לשם הר גריזים, ולא מצינו בשום מקום בגמרא דמוכח דהדור ואגיור, אדרבה כל מקום שנחלקו בהם תנאים אם הם גירי אמת או גירי אריות לדורם נחלקו ולא לכותים ראשונים והכי מוכח בכל דוכתא״. מדברי הרמב״ן אין ראיה נגד הבנת הרב פיינשטיין. הרמב״ן חלק רק על ההבנה בנוגע לגיורם של הכותים. אולם, הריטב״א כתב במפורש שלא מועיל **שיודעים** שטובל לגרותו; בנוגע להערתי על דברי הרב פיינשטיין כנראה שצריך להסביר שהרב פיינשטיין הבין שאכן הכותים ידעו שהגיור שלהם לא היה בסדר והתכוונו להתגייר במעשיהם.

יהודי. כלומר, בוודאי טבל לקריו, וכפי שהובא לעיל מי שנוהג במנהג יהודי, בכך נעשה גר, ואין צורך בבית דין. הוא השיב שצריכים לומר שמדובר שר' יהודה חקר אותו ואמר שלא טבל לקריו:

> מי לא טבל לקריו אפילו שלא בבית דין כיון שעמד בחזקת יהודית... יש לומר כגון שחקרו אותו ואמר שלא טבל לקריו דהא ר' יהודה או הא או הא בעי...
>
> (מסכת יבמות מז, ע"א)

אם כן, התוס' רי"ד לא נקט כביאורו של הרב פיינשטיין למעשה של זה שנתגייר בינו ובין עצמו. אך, יש להקשות שלא מובן מה התועלת באמירת האב לפסול את בניו? הרי בלי אמירתו הבנים היו כשרים, כיון שהיה נוהג מעשה יהודי. וכן קשה מה הכוונה שחקרו ואמר שלא טבל לקריו? הרי משמעות דברי הגמרא "מי לא טבל לקריו", שהדבר היה ידוע שטובל לקריו, שאנשים ראו אותו טובל לקריו.

דעת הראשונים וה"חזון איש" אין צורך באמירת נתגיירתי בבית דין פלוני

ציינתי לעיל לדברי ר' חיים מוולוזי'ן, בשו"ת "חוט המשולש", שלמד בדעת הרמב"ם וה"שולחן ערוך" שלא מספיקה התנהגות בדרכי ישראל, צריך לומר שנתגייר בבית דין פלוני. ה"חזון איש"[89] השיג על דברי ר' חיים מוולוזי'ן וכתב שאם זו חזקת הנהגה, מדוע צריך את אמירתו? מדוע לא יספיק שיאמר נתגיירתי? מנין לנו לחדש דבר שלא נזכר בגמרא? מלשון הרמב"ם וה"שולחן ערוך" אין הכרח להבנה זו, אלא הם בחזקת גרים אף בלא אמירה.

וכן יש להעיר עוד נקודה, שר' חיים מוולוזי'ן ציין שמדברי הרמ"ה לא משמע כדברי ה"שולחן ערוך". בסיס הדיון הוא המעשה של זה שבא לפני ר' יהודה, שאמר שנתגייר בינו ובין עצמו, שמבואר שלא נאמן לפסול את בניו. והשאלה מדוע הבנים בחזקת כשרות?

נראה שהרמ"ה[90] העמיד שמדובר שהוא הוחזק בתור גר, ולכן הילדים כשרים ולא צריך להביא ראיה שנתגייר. אם כן, למדים מדברי הרמ"ה שמספיקה חזקה, ולא צריך שיאמר נתגיירתי בבית דין פלוני. שהרי האב לא אמר שנתגייר בבית דין פלוני, אלא דווקא אמר שנתגייר בינו ובין עצמו.

אבל, ה"שולחן ערוך" שהצריך שיאמר נתגיירתי בבית דין פלוני וכך כתב בסעיף י', העמיד את המעשה שמדובר שהוחזק בתור ישראל, כפי שכתב בסעיף י"א.

[89] אבן העזר קיז, ט; יורה דעה קנח, ט.
[90] מובא בר' ירוחם, מובא ב"בית יוסף", יורה דעה רסח, יא.

ואכן, יש מחלוקת בין הראשונים במה היה מדובר באותו מעשה, אם הוחזק בתור ישראל או בתור גר:

תוס׳ חד מקאמי[91] ור׳ מנחם המאירי[92] העמידו שמדובר שהוחזק כגר[93]. אבל, בעל ה״מגיד משנה״[94] העמיד שהאב והאֵם היו מוחזקים בתור ישראלים, ושניהם אמרו שנתגיירו בינם ובין עצמם[95].

אמנם, נראה שבעל ה״מגיד משנה״ לא כתב את דבריו משום שסבר שהחזקה אינה מועילה [גם צריך שיאמר נתגיירתי בבית דין פלוני], אלא מצד קושי אחר שלא הסתבר לו להסביר בגמרא שמדובר שהיתה חזקת גרות.

ר׳ חיים מוולוזי׳ן השווה בין ראינוה נוהגת בדרכי ישראל, ובין הוחזקה כגיורת.

אם כן, יש ללמוד מן הראשונים שהסבירו שמדובר שהוחזקו כגרים, שבמקרה של חזקה, דהיינו ראינוה נוהגת בדרכי ישראל, לא צריך אמירה שנתגייר בבית דין פלוני. ואפילו שיש מקום לדקדק מדברי ה״שולחן ערוך״ שיש צורך באמירת נתגיירתי בבית דינו של פלוני, נראה שבוודאי אפשר לסמוך על דברי הראשונים שאין צורך בכך. ומשמע מדברי ר׳ יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל, בספרו ״ערוך השלחן״[96], שאין צורך באמירת ״נתגיירתי בבית דין פלוני״. לדעתו, דווקא במקרה שאמר נתגיירתי בבית דין פלוני, אז לא נאמן עד שמבררים אם אכן התגייר כדת וכדין. כיון שנקט את שם הבית דין, לכן אפשר לברר. אך, במקרה שלא נקט אם שם הבית דין, אי אפשר לברר, ולכן אין צורך בבירור.

ה״חזון איש״ האריך בביאור החזקה של זאת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל, וכתב:

> בחלק אבן העזר נשים סי׳ ח׳ כתבנו שמתנאי הנהגה המחזקת לסקול ולשרוף הוא שיתאמת הדבר בלב הרואים ולא יסתפקו עליהם בספק ערמה ואמתלא,

[91] בסוגיא במסכת יבמות מז, ע״א.
[92] חידושי ״בית הבחירה״ שם.
[93] גם הרב שלמה גורן זצ״ל (בפסק דין על האח ואחות, עמ׳ 101) רצה ללמוד מדברי ר׳ מנחם המאירי ותוס׳ חד מקמאי שסברו כדעת הרמ״ה שמועילה חזקה ולא צריך אמירה שנתגיירתי בבית דין פלוני.
[94] הלכות איסורי ביאה יג, ח.
[95] גם הראב״ד (מובא בחידושי הרמב״ן, מסכת יבמות מז, ע״א) כתב שמדובר שהוחזקו האיש והאשה לישראל. אך, גם בדבריו צריך עיון, אם כתב כך משום שיש חסרון בכך שיהיה מוחזק כגר, לעניין הפה שאסר פה שהתיר וצריך שיאמר נתגיירתי בבית דין פלוני. נראה שכתב כך לטעם אחר.
[96] יורה דעה רסח, יד.

ובזה אחר ל' יום דנין על ידי חזקה זו, ואפשר דהני נמי בנוהג דרכי ישראל בחזקת גר בעינן תנאי זה, **והוי חזקה ככל חזקות במין חזקות אלו**, ועוד יש לומר דהכא דינא קאמר דמתחילה כשאמר נתגיירתי צריך עדים דחיישינן ליה שיש לו איזה עילה בדיבורו ואין רצונו בגרות אלא לרמות, **אבל כשארכו לו הימים ומתנהג בדרכי ישראל חזינן שחפץ בגרות ולכן נאמן שנתגייר כדין דלמה יערים שלא יטבול כדין כיון דהוא בידו**, אמנם לפי"ז אין שיעור לדבר וע"כ יהבינן לזה גם כן שיעור שיתאמת בלב הרואים, והיינו חזקת הנהגה, אבל אם נהג דרכי ישראל ל' יום ואין הדבר מאומת בין אנשי מקומו, נראה דלא מהני כלל.

(יורה דעה קנח, ו)

ה"חזון איש" הסתפק אם מה שראינוה נוהגת בדרכי ישראל, היא חזקת הנהגה, ואם כן צריך שתנהג כן ל' יום, כדין שאר החזקות. או התנהגות בדרכי ישראל באה לתת נאמנות לדבריה שנתגיירה, והיא חזקה המבררת. סתם כך לא מקבלים את דבריה, שחוששים שאומרת כן משום איזו שהיא תועלת. אך, התנהגותה בדרכי ישראל מגלה שדבריה אמיתיים, שמדוע תערים שלא תתגייר כדין, כשבידה להתגייר כדין? ולכן אין שיעור לדבר, צריך שיתאמת הדבר בלב הרואים.

לפי זה, יש לדון במקרה שאין בידה להתגייר, שבמקום שהיא נמצאת הבית דין אינו מקבל גרים, שאולי לא תהיה נאמנת בדבריה, אפילו שנוהגת בדרכי ישראל. יש עוד לדון, אם בעיני הקהילה נתאמתו הדברים או לא.

הוא דן בדין הוחזק כגר, וביאר שזו חזקת הנהגה:

ואם הוחזק בעיר לגר ואינם זוכרים תחילת גרותו אף אם יש עדים שהיה נכרי הרי זה גר גמור **וזה בכלל חזקת הנהגה שאין בית דין מניחין להחזיק בעיר שלא כדין**, וכיון שהוחזק בעיר שהוא גר המותר בישראלית חזקת הדבר שהותר מן הדין בישראלית.

והוסיף שאם אחד הוחזק שלא נתבררה גרותו בבית דין, אז הנהגה בדרך ישראל, מכשירה אותו:

ואם הוחזק בעיר שעדיין לא נתברר גרותו בבית דין, כשבא לישא ישראלית צריך לברר גרותו, ובזה יש לדון דהנהגתו בדרכי ישראל יחשב חזקת הנהגה.

עיון בתשובת מהר״י בן לב

מהר״י בן לב[97] דן בנוגע לדין אלמנה שהיתה לה שפחה בת תשע שנים ובהיותה בבית הטבילה עם בת גבירתה ביקשה שתטביל אותה וטבלה בפני גבירתה ויהודית אחרת ומשם והלאה נהגה עצמה כאחת מבנות ישראל. הוא דן אם יכולה להינשא לממזר? דיונו נסוב על ביאור דברי הרי״ף, והבין שדעת הרי״ף כדעת הרמב״ם, שהטבילה לנדותה מועילה בתור הוכחה שהיא התגיירה כדת וכדין מקודם לכן. דהיינו, בכך שהיא מתנהגת בדרכי ישראל יש הוכחה שמקודם לכן טבלה בפני בית דין והתגיירה כדת וכדין. החילוק בין הרמב״ם לרי״ף הוא בכך: הרמב״ם סבר שלא מספיקה טבילה לקריו, צריך שינהג גם בשאר המצוות כישראל.

על פי זה דן במקרה הנידון שנוהגת בדרכי ישראל:

> אלא שיש לדון ולומר דבנדון דידן לא הוי הוראה במה שמתנהגת בתורת יהדות על שטבלה כראוי לפי שיש לומר שהיא טועה באותה הטבילה שטבלה[98].

על פי זה יש גם לדון במקרה דידן, שהרי האשה אומרת שהיא טבלה בנהר לפני בעלה, שלפי הרמב״ם והרי״ף אינה טבילה, ולכן יש לומר שנהגה במנהג יהודית, כיון שסברה שהיא יהודיה. דהיינו, התנהגותה בדרכי ישראל אינה מוכיחה שאכן מקודם לכן התגיירה כדת וכדין.

אלא, כבר הערתי לעיל שיש שחלקו על ההבנה הזו בדעת הרי״ף ומבארים שטבילה לנדותה מועילה מכוח הטבילה עצמה. כלומר, הטבילה אינה פועלת כהוכחה, אלא הטבילה לנדותה מועילה כטבילה לגרות. אלא, לפי השיטה הזאת התנהגותה בדרכי ישראל אינה מוכיחה שהתגיירה כדת וכדין, לא מדובר על חזקה שמוכיחה. אם כן אין לנו שום הוכחה שאכן קיבלה תורה ומצוות.

לפי זה, נצטרך לחבר את שתי השיטות ביחד. נצטרך לומר שהתנהגותה בדרכי ישראל וטבילה לנדותה פועלות מכוח הוכחה שהיא קיבלה מצוות בפני בית דין והתגיירה כהלכה. וגם הטבילה לנדותה פועלת בכוח טבילה לגרות. אולם, נראה שאי אפשר לצרף את שתי השיטות ביחד. אלא, יש לומר שהיא לא נאמנת לומר שטבלה בפני בעלה. כלומר, היא אינה נאמנת לפסול את הבת. כיון שיש את החזקה שהתנהגה בדרכי ישראל, הרי חזקה זו מועילה להכשיר את בת. על פי החזקה אומרים שבוודאי התגיירה כהלכה. התנהגותה בדרכי ישראל היא הוכחה שהתגיירה כדת וכדין, ואין לה נאמנות נגד חזקה זו כדי לפסול את בתה.

[97] חלק א, סימן יב.
[98] כך גם מבואר בשו״ת ״בית מאיר״, סימן יב.

נוסף על כך, יש לומר שהרי הטבילה בפני בעלה לא מועילה רק לדעת הרי"ף והרמב"ם. אבל, ה"שולחן ערוך" הביא כדעה ראשונית את דעת הראשונים שלא צריך טבילה בפני בית דין. הצורך בקבלת מצוות בפני בית דין מעכבת את הגיור. לכן, יש לומר שהתנהגותה בדרכי ישראל מועילה כהוכחה שקיבלה מצוות בפני בית דין ונחשבת כגיורת.

עיון בפסק דין של האח והאחות ממשפחת לנגר

ידוע המקרה של האח והאחות ממשפחת לנגר. במקרה הנ"ל היה ויכוח בין הדיינים בהגדרת אברהם בורקובסקי, הבעל של חוה גינזבורג (לנגר), האם היה גר צדק, או נכרי? חוה גינזבורג נישאה בתחילה לאברהם בורקובסקי, ולאחר מספר שנים בארץ היא עזבה אותו בלי גט ונישאה לאוטו יהושע לנגר. בנישואין אלו נולדו לה שני ילדים: חנוך ומרים. אם אברהם בורקובסקי הוא גר צדק, הרי שני הילדים הם ממזרים. אם אינו גר צדק והוא נכרי, אין כאן ממזרות כיון שלא היו קידושין ונישואין. לא היו עדים לגיורו של אברהם בורקובסקי, ולכן הדיינים דנו האֵם יש כאן חזקת גרות? וכן האֵם יש כאן שויא אנפשיה חתיכא דאיסורא? כלומר, אברהם בורקובסקי טען שהוא גר צדק.

על שתי שאלות אלו ועוד נקודות נסבה המחלוקת. כיון ששתי שאלות אלו נוגעות לנושא שלנו, נביא את דברי הרב שלמה גורן זצ"ל, הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל והרב שאול ישראלי זצ"ל. לא כל הדברים נוגעים בצורה ישירה לדיון שלנו, אולם בכל זאת נביא את דבריהם ונדלה מתוכם את הנקודות שנוגעות לנושא שלנו.

הרב שלמה גורן זצ"ל[99] טען שמחמת מספר טעמים יש להסיק שלאברהם בורקובסקי אין חזקת גרות:

1. הוא הבין בדעת הרמב"ם שלא מספיק שינהג בשמירת קצת מן המצוות. צריך שישמור כל המצוות. הרי הרמב"ם כתב בצורה מפורשת: "וכן גר שנוהג בדרכי ישראל שטובל לקריו ועושה כל מצוות". ועל אף שבנוגע לגיורת הוא ציין רק שטובלת לנדותה ומפרישה חלה מעיסתה, ברור שאין לחלק בין גר לגיורת, אלא משום שגיורת אינה מצוַּה על מצוות עשה שהזמן גרמא, לכן לא ניכר בה כל כך קיום המצוות. הרמב"ם לא דיבר כלל על קיום מצוות לא תעשה, כיון שאין זה אלא בשב ואל תעשה וכמה בטלני איכא בשוקא ולא ניכרת מכך

[99] כל הדיון נמצא בספרו של הרב שלמה גורן זצ"ל, "פסק הדין בענין האח והאחות", בהוצאת הרבנות הראשית לישראל, שנת תשל"ג. דבריו של הרב שלמה גורן זצ"ל, נמצאים מעמוד 95-110. תשובתו של הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל נמצאת בסוף הספר, מעמוד 159-162. שם נמצאת תשובתו של הרב שאול ישראלי זצ"ל, מעמוד 162-174.

היהדות כמו שניכר מקיום מצוות עשה. וגם ב"שולחן ערוך" מבואר במפורש שאין חילוק בין גר לגיורת, ונפסק ב"שולחן ערוך": "ואם ראינום נוהגין כדרכי ישראל ועושים כל המצות".

2. הוא הבין בדברי המרדכי שהוזכרו לעיל[100], שנקט כדעת הרמב"ם שצריך הנהגת יהדות יחד עִם טבילה בתורת יהדות. דהיינו, טבילה לשם נידה, או טבילה לשם קרי. לא מספיק שינהג בתורת יהדות. והרי כאן לא היתה טבילה לשם קרי, ולכן הוא לא מוחזק כגר.

3. הוא הסתמך על דברי מהר"י בן לב שהוזכרו לעיל, שהסביר בדעת הרמב"ם שלא מספיק שמתנהג בתורת יהדות בשאר מצוות, צריך שגם יטבול לקריו.

4. כל הראשונים שלא העמידו את המעשה של זה שאמר נתגיירתי ביני ובין עצמי שמדובר שהיה בחזקת גרות, סברו שלא מועילה החזקה שמתנהג בתורת יהדות, צריך עדים שנתגייר בבית דין.

5. לפי הרמב"ם אין צורך שיאמר "נתגיירתי בבית דין של פלוני". אבל, לפי ה"שולחן ערוך" צריך שיאמר נתגיירתי בבית דין של פלוני[101]. ולא מועיל שיאמר נתגיירתי בבית דין של פלוני, כשהדיינים לא קיימים. נוסף על כך, גם לדעת הרמב"ם צריך שיאמר נתגיירתי בפני בית דין. לא צריך לציין את בית הדין, אבל צריך שיאמר שנתגייר בפני בית דין. הטעם לכך הוא, שאם לא יאמר נתגיירתי בפני בית דין, יחשב כמו חזקה שאין עמה טענה. יש ללמוד חזקת גרות מחזקת ג' שנים בקרקע, שלא מועילה החזקה בלי טענה[102].

[100] כשאני כותב שהוזכר לעיל כוונתי למאמר "הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה", הובא לעיל. באותו מאמר הרחבתי את הדיון בשיטת הרי"ף והרמב"ם.

[101] יש להעיר שהרב גורן ציין שיש עוד חילוק בין ה"שולחן ערוך" לרמב"ם. ה"שולחן ערוך" לא הצריך שתהיה טבילה בתורת יהדות. דהיינו, טבילה לקריו או טבילה לנדותה. הוא הצריך רק שינהגו בדרכי ישראל וישמרו כל המצוות.

[102] מסכת בבא בתרא מא, ע"א; עיין בתשובה שהרב גורן הביא סיוע להבנה זו מדברי בעל "נתיבות המשפט" (עח, א) שהשווה בין חזקת קרקעות לשאר חזקות. שבכל החזקות צריך גם טענה אפילו בחזקת גוף. הוא גם הביא הוכחה לכך מדברי ה"שולחן ערוך" (אבן העזר יט, א-ב). בסעיף א: "מי שהוחזק בשאר בשר דנים על פי חזקה זו אף על פי שאין שם ראיה ברורה שזה קרוב ומלקין וחונקין וסוקלין על חזקה זו". בסעיף ב: "איש ואשה שבאו ממדינת הים היא אומרת זה בעלי והוא אומר זו אשתי אם הוחזקו בעיר ל' יום שהיא אשתו הורגין עליה". בעל ה"טורי זהב" העיר שבסעיף א' ה"שולחן ערוך" לא הצריך שיאמרו שהם קרובים. רק בסעיף ב' הצריך שיאמרו שהם נשואים. בעל ה"טורי זהב" השיב שבסעיף א' מדובר שגדלו בבית מקטנותם. אבל, בסעיף ב' מדובר שהחזקה נוצרה על ידי אמירתם, כלומר לא ידוע מה היה מקודם לכן. לא היה יודע שהם נשואים. אם כן, נלמד מדבריו שבמקרה שבאו ממדינת הים שהחזקה צריכה כעת לקבוע דין, או

6. חזקת גרות אינה כמו החזקות הללו שסוקלים ושורפים עליהן, כפי האמור במסכת קידושין (פ, ע"א). דהיינו, חזקות אלו מועילות לאחר שהוחזק ל' יום. אבל, בחזקת גרות יש חזקה דמעיקרא שהיתה נכריה. בכה"ג אין בכוח חזקה דהשתא לעקור חזקה דמעיקרא. הוא הביא מדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל, בשו"ת "נודע ביהודה"[103], שמבואר מדבריו שסבר שגר הוי כאיתחזק דאיסורא. וזו הסיבה שלא נאמן על עצמו להחזיקו כגר כל שידוע מעיקרא שהיה נכרי.

7. הוא סתר את דברי ה"חזון איש" שטען שלא צריך אמירה ומועילה החזקה כיון שבידו להתגייר, שמדוע יערים על בית דין. הרב גורן סבר שטענה זו אינה נכונה, שהרי מבואר בגמרא במסכת קידושין (סב, ע"א) שהגיור אינו בידו של הנכרי, "מי יימר דמזדקקי ליה". ומבואר בשו"ת 'חת"ם סופר'[104] שאינו בידו של הנכרי, כיון שאפילו לא ברור שהדיוטות יגיירו אותו משום שקשים גרים לישראל כספחת.

8. גם אפשר להסביר שהרמ"ה סבר שצריך אמירה. הוא רק בא לומר שלא צריך עדים.

נלענ"ד, שאפשר לדחות את דחיית הרב שלמה גורן לדברי ה"חזון איש". כיון שאפשר לומר שבמקרה שמדובר על אחד שרוצה להתגייר ושומר תורה ומצוות, בוודאי אין צורך שיערים, כיון שמסתבר מאוד שיקבלו אותו להתגייר. אולם, יש מקום לחלוק, כיון שאפילו שמסתבר שיקבלו אותו יכול לקחת זמן ממושך, ואולי הוא אינו רוצה בכך. אלא, אפשר לומר שכיון שרואים ששומר תורה ומצוות ורוצה להיות יהודי, אז בוודאי לא ירצה להערים, שהרי בוודאי ירצה להיות יהודי כהלכה. אך, נראה שדברי הרב גורן נכונים במקרה הנידון אצלו, שהרי אברהם בורקובסקי התגייר לשם

מהות, אז זקוקה היא החזקה לאמירה יחד עם חזקת ל' יום. לפי זה, גם במקרה שלנו צריך אמירה.
יש להעיר שבעל ה"טורי זהב" בא ליישב קושיא אחרת. הוא הקשה מדוע בסעיף א' לא הוזכר שצריך חזקת ל' יום, ובסעיף ב' הוזכר שצריך חזקת ל' יום? על כך השיב את היישוב שהוזכר לעיל. אבל, נראה שאפשר להשתמש עִם יישוב הנ"ל גם לעניין הצורך באמירה.

[103] מהדורה קמא, אבן העזר, סימן כז: "אך שיש לשדות נרגא בהוראה זו דהרי אמרו ביבמות פ' החולץ דף מ"ז גבי פלוגתא דר"י ורבנן גבי גר אם צריך ראיה ופסקו הרמב"ם והרא"ש כר"ח בר אבא דבין בארץ ובין בח"ל צריך ראיה וכתבו הרמב"ם והרא"ש שאפילו אמר נתגיירתי בב"ד של פלוני לא מהימנינן ליה ע"ש. והנה הרי זה ג"כ אמר בב"ד של פלוני ואעפ"כ אינו נאמן על עצמו אף שהוא מלתא דעל"ג ולכאורה סותר זה להאי דלעיל דהימנוהו ליתרא על עצמו מטעם מלתא דעל"ג. וצריכין אנו לחלק דבשלמא גר דהיה מוחזק בנכרי והוי אתחזק אסורא אינו נאמן על עצמו אפילו במלתא דעל"ג אבל יתרא דהאי הלכה היא רופפת בידם אי אמרינן עמוני ולא עמונית אדרבה אבנר כי שאל בבי מדרשא פשטו להיתר אלא דאקשי להו דואג ואשתיקו וא"כ לא איתחזק איסורא ולכך שפיר סמכינן אהאי טעמא דמלתא דעל"ג וא"כ גבי עדות אשה דהיא בחזקת אשת איש והוי איתחזק איסורא נוגע פסול ולא סמכינן אהאי טעמא דמלתא דעל"ג".

[104] יורה דעה, סימן שח.

אישות, ובית דין מלכתחילה אינו מקבל נכרי שמתגייר לשם אישות, ולכן לא ברור שהבית דין יקבל אותו אפילו שמתגייר לשם שמים.

במקרה שלנו לאֵם יש חזקת כשרות גם לפי דברי הרב שלמה גורן זצ״ל, שהרי היא נהגה בשמירת תורה ומצוות, ולא רק בחלקן אלא בכולן. כמו כן, היתה לה חזקה שטובלת לנדותה. אלא, יש את החסרון שאולי אין כאן אמירה של ״נתגיירתי בבית דין של פלוני״.

הגרי״ש אלישיב זצ״ל פסק באותו דיון [עוד קודם לפסקו של הרב שלמה גורן זצ״ל] שאברהם בורקובסקי מוחזק כגר. לכן, שני הילדים, מרים וחנוך, מוחזקים כממזרים ופסולים לבוא בקהל ישראל. הוא הסתמך על הנקודות הבאות:

1. אין צורך שהגר יאמר נתגיירתי בבית דין של פלוני. מספיק שהתנהג בדרכי ישראל. לפיו, כך היא מסקנת הרב חיים מוולוז׳ין שהסתמך על דברי הרמ״ה שאין צורך באמירת נתגיירתי בבית דין של פלוני. כמו כן, צירף את דברי ה״חזון איש״.

2. הוא השיב על הקושיא של הרב גורן, שאיך אפשר לומר שנחשב בידו, הרי ״מי יימר דמזקקו ליה״: ״ואף שהגירות לא מיקרי בידו משום דמי יימר דמזקקו ליה תלתא... נהי דגר לאו בידו הוה לגבי דבר שלא בא לעולם, כבידו לתלוש פירות מחוברים שהנו תלוי בדעת אחרים, מכל מקום האפשרות קיימת״.

3. אין צורך שישמור את כל המצוות. שהרי המקור לדברי הרמב״ם הוא מהמעשה של ״מי לא טבלה לנדותה, מי לא טבל לקריו״, ולכן מספיק טבילה לנידה, או טבילה לקרי. בהבנה זו הוא הסתמך על דברי ר׳ מנחם המאירי: ״ומכל מקום נראה מלשונם שכך היא כונתם דלכתחלה אפילו ראינוהו נוהג מנהג ישראל הואיל וכבר הוחזק בגוי אע״פ שהוא אומר שנתגייר בפני שלשה אינו נאמן לכתחלה שנשיאהו בבת ישראל עד שיביא עדים ואע״פ שבלא עדים סומכין על דבריו בעדות לענין הנהגתו בענין איסורין ושאר דברים לענין נשואין דוקא עד שיברר ואפילו כנס מוציאין כל שלא הוליד אבל אם נשא והוליד אין פוסלין את בנו ומאחר שראינו את אביו טובל לקירויו או את אמו טובלת לנדתה מחזיקין אותם שכבר נתגיירו בפני שלשה **ולדעת זה הוא הדין בשאר הנהגות** ומתוך כך נראה לי שכתבו בה גדולי המחברים גיורת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל כגון טובלת לנדתה ומפרשת תרומה ומעשרות וכיוצא בזה וכן גר שראינוהו נוהג בדרכי ישראל כגון שטובל לקירויו ועושה את המצות הרי אלו בחזקת גירי צדק אע״פ שאין שם עדים בפני מי נתגיירו ואעפ״כ אם באו להתערב בישראל אין משיאין אותן עד שיביאו עדים הואיל

והוחזק בגוי". מוכח שכך הבין ר' מנחם המאירי בדברי הרמב"ם, כיון שהביא כאן את דברי הרמב"ם והסביר שמספיק שאר הנהגות.

4. "בהא דנוהג בדרכי ישראל אין בזה כללים קבועים, ויש לשקול כל דבר לפי הענין והזמן, ומלפנים בישראל כשראינוהו טובל לקריו וכיוצ"ב, יחד עם זה הוא עובר על אחת מצוות ה' אשר לא תעשינה, גם אם זה דבר מדברי סופרים, נראה פשוט שזה היה מהוה ריעותא בחזקה (אם לא כשיש לתלות בחסרון ידיעה) אך בזמנינו יש לדון שהתנהגות בדרכי היהדות שעל ידה נקבעה הגירות, לובשת קצת צורה אחרת. ואם ראינוהו מתנהג בדרך שהיהודים – אשר הוא שוכן בתוכם – מתנהגים, כגון שהוא מבקר בביהכ"נ בשבתות ויו"ט, לוקח באטליז כשר, לא עובד בשבת וכיוצ"ב, יש לומר דעל ידי זה מחזיקים אותו לגר, גם כשעובר על דבר מדברי סופרים".

נלענ"ד, שיש להעיר על דברי הרב אלישיב, שלא ברור שהמקור של הרמב"ם מן הדין של "מי לא טבלה לנדותה". כבר הערתי לעיל שנראה שמן המעשה הנ"ל למד את הדין שהטבילה מעכבת את הגיור. אלא, הוא למד את הדין של "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל וכו' " מן המעשה של "מי שבא ואמר גר אני וכו' ". גם הגרי"ש אלישיב זצ"ל ציין שהנצי"ב, בשו"ת "משיב דבר", למד מן המעשה של "מי שבא ואמר גר אני וכו' " שזהו המקור לדברי הרמב"ם. אבל, הגרי"ש אלישיב זצ"ל לא הסכים עם ביאור הנ"ל, כיון שהרמב"ם הזכיר טבילה לנדותה וטבילה לקריו, לכן משמע שלמד כך מן המעשה של "מי לא טבלה לנדותה". אולם, נלענ"ד, שאפילו אם נגיד שהבין מן המעשה הנ"ל את הדין של "ראינוה נוהגת בדרכי ישראל", קשה לשונו של הרמב"ם שהזכיר שהגר שומר כל המצוות, וכן לשון ה"שולחן ערוך". לכן, בנקודה זו, מסתברים דברי הרב שלמה גורן זצ"ל. אפילו אם נאמר שאין כך דעת ר' מנחם המאירי, הרי הוא השמיט מלשונו של הרמב"ם "כל", הוא כתב "ועושה את המצוות". הרמב"ם כתב במפורש עושה את כל המצוות. נראה להסביר שר' מנחם המאירי הבין בדברי הרמב"ם שיש צורך שישמור תורה ומצוות, וינהג באופן כללי בדרכי היהדות. אבל, אין צורך שינהג בטבילה לקריו, שלא כהבנת בעל ה"מגיד משנה" שהוזכרה לעיל, שיש צורך בדווקא שינהג בטבילה לקריו.

יש לציין שעדיין נראה שהרב שלמה גורן זצ"ל יכול לסמוך על דברי בעל ה"מגיד משנה" ומהר"י בן לב, שיש צורך גם בטבילה לקריו. לכן, אפילו אם נאמר שיש כאן מחלוקת בין הראשונים, יש צד להקל ולהתיר את הילדים משום הצורך בטבילה לקריו. גם בנוגע לטענה הנוספת של הגרי"ש אלישיב שנוהג בדרכי ישראל משתנה לפי הזמנים, במקרה הנידון של האח והאחות, לא נראה לומר שיחשב נוהג בדרכי ישראל [כפי שיווכח להלן מדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל].

בוודאי לפי דברי הגרי״ש אלישיב זצ״ל במקרה הנידון אצלנו יש לנו להתיר את הבת, כיון שיש לאֵם חזקת גרות, שאינה צריכה לומר ״נתגיירתי בבית דין של פלוני״.

הרב שאול ישראלי זצ״ל לא הסכים עם דברי הרב גורן זצ״ל והרב אלישיב זצ״ל, והעיר מספר הערות על דבריהם. חלק מן ההערות כבר ציינתי לעיל:

1. הוא נקט שיש צורך שהגר יאמר ״נתגיירתי בבית דין של פלוני״. כך הוא למד מדברי ה״שולחן ערוך״.

2. גם בתשובה זו הוא ביאר את החילוק בין דעת הרמב״ם לרמב״ן. שלפי הרמב״ם צריך שיהיה מוחזק בכל המצוות, כיון שלא אמר נתגיירתי בבית דין של פלוני. אבל, הרמב״ן סבר שלא צריך שיהיה מוחזק בכל המצוות, כיון שאמר נתגיירתי בבית דין של פלוני. ובסופו של דבר הוא דקדק בלשון הרמב״ם שגם הוא סבר שצריך לומר ״נתגיירתי בבית דין של פלנוי״, ובכל זאת, צריך שינהג בשמירת כל המצוות.

3. גם הרמב״ן סבר שצריך לשמור כל המצוות, אלא המחלוקת בין הרמב״ם לרמב״ן היא בצורת החזקה: ״נראה שחולקים הם בצורת החזקה. דלרמב״ן סגי במה שרואים שנוהג באיזה מהמצוות כישראל (והיינו ודאי כשלא ראינו מצדו גם שבאיזה מצוות עובר) דסגי בהא להחזיקו כישראל, ואילו לרמב״ם שהדגיש שהחזקה היא כשראינוהו ׳עושה כל המצוות׳ נראה ברור דס״ל דמה שרואים שעושה מצוה מן המצוות אין זה מחזיקו בישראל, דשמא סיבה מסויימת יש בדבר, כשם שמזה שמל עצמו לא סגי דאמרינן ׳עברי מהול וגבעוני מהול׳ כן לא סגי באיזה מהצוות, ורק אי ראינוהו עושה ׳כל המצוות׳ הוא שמחזיקים אותו בגרי צדק. אולם תיקשי מה שיעור נתת בדבר, שהרי אין מזדמנות לו כל המצוות בזמן אחד, ולזאת קבעה הגמרא (לדעת הרמב״ם) סימן בדבר – שטובל לקריו, והיינו שראינוהו מדקדק גם בדברים שבצנעא, שאין מי שיעיד עליו וידע שאכן הוא טמא וטעון טבילה, וכן באשה שטובלת לנדתה, וכן הפרשה מעיסתה שיכולה לומר שהפרישה... ואם ראינום זהירים גם בדברים אלא, מזה אנו למדים שעושים ׳כל המצוות׳. ומכל מקום נראה שגם הרמב״ן מודה שאם ראינום שאינם זהירים אלא במצוות מסויימות ומזלזלים באחרות דודאי אין בזה כדי להחזיקם בישראל, שהרי אדרבא ממה שאנו רואים שמצוות מסוימות אינם שומרים, הרי זה עילה להחזיקם בעכו״ם״.

4. בנוגע לביאור דברי ה״שולחן ערוך״ שמצד אחד כתב שצריך שישמור כל המצוות, מאידך לא הזכיר טבילה לנדותה, או טבילה לקריו, הוא הסביר: ״ובשו״ע דסתם כלשון הרמב״ם ׳ועושים כל המצוות׳ נראה לכאורה דסבירא ליה דרק בשרואים עושים כל

המצוות. אך צריך עיון הא דהשמיט שטובל לקריו, דלפי הנ"ל לרמב"ם הרי דוקא בכה"ג הוא שמחזיקים אותו בישראל. ואולי יש לומר כהרמב"ן אלא שהרי כנ"ל גם לרמב"ן הוא רק אם רואים שעושים כל המצוות שהזדמנו באותה שעה, שאם באיזה מהן מזלזל, גם לרמב"ן אין זה חזקה, על כן כתב שראינום עושים כל המצוות, והיינו המצוות שבאותו זמן, דזה מחשיב שאנו רואים אותם בגדר שומרים כל המצוות. ולא צריך להא דעושים גם מצוות שבצנעא דוקא, כהרמב"ם. אז אולי סבירא ליה דגם לרמב"ם לא נקט הני אלא לדוגמא".

5. לא הסכים עם החילוק של הגרי"ש אלישיב בנוגע להגדרת "נוהג בדרכי ישראל" שמשתנה לפי הזמנים: "הנה נתן דבריו לשיעורים, שהרי יתכן לצערנו גם ששוכן בין יהודים שאינם מבקרים בביהכ"נ בשבתות ויו"ט וכו', והללו ודאי לא ידרשו מהגר הגר בתוכם בכדי להחזיקו כיהודי שיבקר בביהכ"נ בשבתות ויו"ט! ומה בדבר הנחת תפילין או נטילת לולב וכל כיו"ב? והאם ההבחנה תהיה בזה אם מדקדק במה שהוא חיוב מן התורה לבין חיוב מדברי סופרים? אתמהה".

6. גם לפי דברי ה"חזון איש", מוכרח שהגר יתנהג כיהודי בכל דבר, דאל"כ הבית דין לא יקבלו אותו. לפיכך, בוודאי מוכרח שיקפיד גם על דקדוקי סופרים.

כמובן, לפי דברי הרב ישראלי זצ"ל במקרה הנידון אצלנו נתקלים בקושי שאין כאן אמירת נתגיירתי בבית דין של פלוני.

איסור גיורת

יש אולי עוד צד להקל במקרה שלנו, משום שהדיון כאן מצד איסור גיורת. מדובר כשבאה המשפחה לארץ ישראל גיירו את הבת מספק, ולכן אין כאן חשש נישואי נכריה, אלא יש ספק אם היא גיורת או בת גיורת. שאם היא גיורת היא אסורה לכהן, ואם היא בת גיורת היא מותרת לכהן. בדין איסור גיורת יש מחלוקת ראשונים אם היא אסורה מדאורייתא.

במאמר אחר[105] הובאו שיטות שונות בדרגת האיסור לכהן לישא גיורת. דעת הרמב"ם [כפי הבנה הפשוטה], שיש בכך איסור דאורייתא. אך, דעת הראב"ד והרשב"א, שמדובר על איסור מדברי קבלה על בסיס פסוק ביחזקאל – "כי אם בתולות מזרע בית ישראל".

[105] "גיור אשה שנשואה בנישואים אזרחיים לכהן", הובא בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות אבן העזר.

עוד הובאה שם דעת רש״י שהאיסור מדאורייתא לכהן לישא גיורת נאמר דווקא כשנבעלה בגיותה לנכרי. הגריא״ה הרצוג זצ״ל הסביר שרש״י סבר שגיורת אם לא נבעלה לנכרי בעודה נכריה, אסורה להינשא לכהן רק מדרבנן. האיסור דאורייתא מדין זונה, נאמר דווקא אם נבעלה לנכרי בעודה נכריה.

בסיום הדברים הובאו מדברי מספר ראשונים שהבינו בדעת הרמב״ם שהאיסור לכהן לישא גיורת, הוא רק איסור דרבנן. לדעת הרב יעקב עטלינגר זצ״ל, בספר ״ערוך לנר״, מדובר על ספק איסור דאורייתא.

כהנים בזמן הזה

אצטט מספר נקודות שראיתי בתשובות הרב שמואל הלוי ואזנר זצ״ל[106] בגדרם של הכהנים בזמן הזה, ויש מקום להקל בזמן הזה במקרים מסויימים שאנשים שמוחזקים ככהנים יהיו מותרים לישא נשים שאסורות להינשא לכהנים.

דעת מהרי״ט[107] ועוד מספר גדולים שכהני חזקה שבזמן הזה, כהנים גמורים הם מדאורייתא, מדין חזקה. ורק מסלסול כהונה, כשנעדר מהם כתב יחוסם, פוסלים אותם לעבודת המקדש.

כך גם דעת בעל שו״ת ״זכרון יוסף״[108] והרב משה סופר זצ״ל (ה׳חת״ם סופר׳)[109]. הרב משה סופר חידש שכהנים גמורים הם אפילו לעניין עבודה בבית המקדש. בעל שו״ת ״זכרון יוסף״ והרב משה סופר טענו שנחמיה בן חכליה לא איפשר לכהנים שלא היה להם כתב יחוס והיו רק כהני חזקה לשמש בבית המקדש, משום שהיו כהנים אחרים שלהם היו כתבי יחוסם. והיה עדיף להשתמש עם הכהנים שהיו להם כתבי יחוסם. אבל, מן הדין כהני חזקה כהנים גמורים הם.

אבל, הוא ציין שבעל ספר ״כפתור ופרח״, רעק״א ועוד גאונים סברו שלעניין עבודה, הכתב יחוס מעכב גם בדיעבד.

[106] מובא בשו״ת ״שואלין ודורשין״, חלק ב, סימן לח.
[107] חלק א, סימן פה וקמט.
[108] אבן העזר, סימן ג.
[109] בשו״ת שלו, יורה דעה, סימן רלו.

מהרשד"ם[110], ור' יעקב ריישר (בשו"ת "שבות יעקב") ועוד אחרונים סברו שכהני חזקה שבזמן הזה, כהני ספק הם, כיון שחזקה זו אינה חזקה ברורה, אלא המשך זכות.

עוד הביא דעת בעל שו"ת "בית אפרים"[111] שהכהנים בזמנינו גרועים מכהני חזקה מרוב בלבול הגלויות. והביא שמהרש"ל[112] כתב שקרוב לוודאי שרוב הכהנים נתבלבלו. הוסיף בעל שו"ת "בית אפרים" שבוודאי סברא זו נכונה בנוגע לכהני ההמון, שלא יודעים מקור מחצבתם כלל רק באמירה בעלמא קנו קדושת כהונה, והידיעה לאמיתותה רפויה בידיהם.

בספר "באר היטב"[113] הובאו דברי הרב יעקב ריישר שפסק שכהן שהוחזק בכהונה ימים רבים ונשא חלוצה כי לא ידע שהאשה היא חלוצה, לא כופים אותו להוציאה. איסור חלוצה לכהן הוא רק איסור דרבנן, והכהנים בזמן הזה הם בגדר של ספק, לכן מדובר על ספק דרבנן. ואף על פי, שמהרי"ט ובעל שו"ת "חוט השני"[114] האריכו לסתור את דברי המהרשד"ם. בכל זאת, ר' יעקב ריישר דחה את דבריהם וקיים את דברי המהרשד"ם. על אף כל זאת, העלה ר' יעקב ריישר שאם הכהן רצה לגרש את החלוצה זכור לטוב, כיון שבמה שלא מגרשה הוא דוחה את בניו מכהונה ממה נפשך [שהם אינם כהנים או שהם חללים].

אך, בעל שו"ת "כנסת יחזקאל" חלק על דברי הרב יעקב ריישר, וכתב שחלילה להוציא לעז על יחוסי כהונה בזמן הזה, ושיהיו כל הבכורים ספק פדויים[115].

למדים מכאן, שיש מקום להקל בדיני נשים אסורות לכהונה, כיון שיש דעות שאין לכהנים דין כהונה בזמן הזה, ואף על פי שאנחנו לא נוקטים כדעת האחרונים האלו, בכל זאת, אולי הדבר מצטרף לספק. אלא, יש מקום לדון אם אפשר לצרף את הספק הנ"ל, שהרי יש כאן ספק ספיקא בתרי גופי.

[110] אבן העזר, סימן רלה; מהרשד"ם סבר שבזמן הזה יש להתיר לכהן לישא שבויה, כיון שיש כאן ספק ספיקא. ספק אחד אם הוא כהן וספק שני אם היא טמאה. בעל ספר "שער המלך" (הלכות אישות יט, ד) תמה על דברי המהרשד"ם כיון שזה ספק ספיקא בתרי גופי, ולא אמרינן ספק ספיקא בתרי גופי.

[111] אורח חיים, סימן ו.

[112] מסכת בבא קמא, פרק ה, סימן לה.

[113] אבן העזר ו, ב.

[114] סימן יז.

[115] ב"פתחי תשובה" (אבן העזר ו, א) מובאת תשובת "חוט השני". ושם מבואר שאין חילוק בין זמן הזה לדורות הראשונים שהיו לכהנים כתב יחוס. ואדרבא כיון שכל הכהנים בזמן הזה הם בכהונתם מכוח חזקה, לכן כל הכהנים שוים.

הספק הראשון הוא כלפי האשה [אם היא גיורת, או בת גיורת] והספק השני כלפי האיש [אם הוא כהן]. ולדעת הרבה אחרונים לא אומרים ספק ספיקי בתרי גופי[116].

מסקנת הדברים

נראה שבמקרה הנידון יש מספר צדדים להקל ולהתיר את נישואי הבת עִם הכהן. ההיתר מבוסס על הנקודות הבאות:

1. יש לסמוך על דעת הראשונים שסברו שאנן סהדי שטבלה לנדותה, מועיל אפילו שצריך בית דין לטבילה. ויש מקום לומר שכן הדין גם בנוגע לקבלת מצוות[117].

2. יש מקום לסמוך על דעת הרי"ף והרמב"ם [לפי ר' יואל סירקיס, מהראנ"ח ומהר"י בן לב] שסברו שאם הוחזקה בכשרות, והוחזקה לטבול לנדותה, אף על פי שאסורה להינשא לישראל, בכל זאת, הולד כשר. ההנהגה בשמירת תורה ומצוות מוכיחה שהתגיירה כהלכה.

3. ה"שולחן ערוך" פסק כדעת הרמב"ם, שהנוהגת כדרכי ישראל היא בחזקת גיורת צדק. ואף על פי, שאסורה להינשא לישראל, בכל זאת, בדיעבד אם נישאת לישראל הולד כשר לכל דבר.

4. הרב משה פיינשטיין, הרב יצחק יעקב רבינוביץ ומהר"ם שיק חידשו בדעת הרמב"ם שיש גיור על ידי התנהגות בדרכי ישראל. לפי הרמב"ם, ידיעה שהנכרי מקיים מצוות נחשבת כקבלת מצוות בפני בית דין.

5. הובאה מחלוקת בין האחרונים אם זאת שראינוה נוהגת בדרכי ישראל, צריכה לומר נתגיירתי בבית דין פלוני, ולא מספיק שנוהגת בדרכי ישראל. מדברי מספר ראשונים מבואר שאין צורך בכך, ומספיקה חזקה. ואפילו בדעת ה"שולחן ערוך" יש מחלוקת אחרונים. לכן, בוודאי אפשר לסמוך על הדעות שמספיק שנוהגת בדרכי ישראל. למדנו

[116] עיין "שפתי כהן", יורה דעה, סימן קי, דיני ספק ספיקא, אות א; "פתחי תשובה", אבן העזר ו, ב.

[117] יש לציין שהרב משה שטרנבוך שליט"א (שו"ת "תשובות והנהגות" חלק ד', סימן רכט; שם, סימן רל) צירף את הדעה הזו שידיעה שטבלה לנדותה, מועילה לגרות. ומשמע שזה מועיל גם לעניין קבלת המצוות. הוא סומך על הדעה הזו, בשעת הדחק. בתשובה אחרת (חלק ב, סימן תקטו) הוא דן בשאלה דומה, והבין מדברי התוס' שאם ידוע לכל נחשב כאילו שיש כאן קבלת מצוות.

ממספר אחרונים שביארו בדעת הרי"ף והרמב"ם, שהדין הנ"ל של חזקת כשרות, לא מועילה מצד דין חזקה, אלא מדין הוכחה שהתגיירה כראוי.

6. לדעת הראב"ד והרשב"א, האיסור לכהן לישא גיורת הוא איסור רק מדברי קבלה. ואם הגיורת לא נבעלה, לדעת רש"י מדובר על איסור דרבנן. ויש מקום להבין שכך גם דעת הרמב"ם.

7. יש מקילים בכהני חזקה בזמן הזה, שהם בגדר של ספק, ולדעת מהרש"ל רוב הכהנים נתבלבלו.

אולם, יש לציין ולומר שהרי על אף שנקל לכהן לישא אשה זו, לגבי הילדים הם יהיו ספק חללים וננהג בהם לחומרא. דהיינו, יצטרכו להחמיר בענייני כהונה – הבנים יהיו אסורים לישא נשים שאסורות לכהונה וכן יהיו אסורים להיטמא למתים. מאידך, לא יזכו בזכויות הכונה. דהיינו, לא ישאו כפים וכן לא יזכו למתנות כהונה. ובנוגע לחיוב פדיון הבן, הרי לגבי הילדים של הכהן נפסק ב"שולחן ערוך"[118]: "כהן שנולד לו בן חלל, מת האב בתוך שלשים יום חייב הבן לפדות את עצמו, שלא זכה האב בפדיונו. ואם מת האב לאחר שלשים יום, כבר זכה האב בפדיונו וירשו בנו ממנו, הילכך יפריש הפדיון ויעכבנו לעצמו". אם כן, הכהן לא יהיה חייב בפדיון הבנים. אבל, כל זה נאמר לגבי הדור הראשון, אך מכאן ואילך בוודאי הילדים יהיו חייבים בפדיון הבן מכוח הספק שאולי האב הוא חלל. אם האב הוא חלל, אז הילד חייב בפדיון הבן. אולם, יש מקום לטעון שלא יהיו חייבים בפדיון הבן משום שעדיין יש ספק שאולי האשה אינה גיורת והיא מותרת לכהן ואם כן הילדים הם כהנים גמורים ולא חייבים בפדיון הבן. וכיון שהוי ספק, אז יש לנו לומר המוציא מחברו עליו הראיה.

אלא, עדיין, קשה בעיניי להקל בעניין זה ולדעתי יש להצריך לפדות את הבן. אי אפשר להקל גם לעניין הילדים משום שהרי הצירוף להתיר הוא בכך שיש ספק שאולי האיש אינו כהן וגם שאיסור גיורת לכהן הוי רק איסור דרבנן. ומשום שההיתר מבוסס על צירופים אלו, אי אפשר להקל לגבי הילדים. נוסף על כך, יש לומר שההיתר כאן הוא רק לשעת דיעבד כיון שכבר התחברו האיש ואשה, ובוודאי לכתחילה לא היינו מתירים את הדבר. לכתחילה היינו אומרים לכהן שלא לישא אשה זו, שיש ספק שאולי היא נחשבת גיורת. וכיון שההיתר הוא רק בדיעבד, לגבי הבנים אין לנו להקל להחשיב אותם ככהנים.

אחזור ואדגיש שדבריי כאן אינם באים לפסיקת הלכה למעשה. ויש לפנות לגדולי הפוסקים בשאלה מעשית כזו. דבריי יש בהם מן החידוש, ולכן צריך שגדולי הפוסקים יסכימו לכך.

[118] יורה דעה שה, יט.

היתר לגר לישא ממזרת

מבוא

מאמר הנוכחי יעסוק בשאלת ההיתר לגר לישא ממזרת, וכן לגיורת להינשא לממזר. מה הן ההגבלות להיתר זה?

עד איזה דור נחשב גר?

מובא במשנה במסכת קידושין[1] שגר או גיורת מותרים להתחתן עִם ממזרת או ממזר. בגמרא[2] מובאת מחלוקת תנאים עד איזה דור הוא נחשב בגדר גר שמותר לישא ממזרת. יש דעה שסוברת עד י׳ דורות ויש דעה שסוברת עד שישתקע שם עבודת כוכבים[3]. הרא״ש והרמב״ם נחלקו בפסיקת ההלכה.

[1] סט, ע״א.
[2] עה, ע״א.
[3] נלענ״ד, שהמקור לי׳ דורות הוא מן הפסוק (דברים כג, ד): ״לא יבא עמוני ומואבי בקהל ה׳ גם דור עשירי לא יבא להם בקהל ה׳ עד עולם״. מן הפסוק למדים שהיה מקום לומר שלאחר י׳ דורות יהיו מותרים לבוא בקהל ה׳, לכן התורה הוסיפה ואמרה עד עולם. גם באיסור ממזר כתוב (שם שם, ג): ״לא יבא ממזר בקהל ה׳ גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ה׳ ״. הספרי (פיסקא רמח) דרש: ״ ׳גם דור עשירי׳ – נאמר כאן דור עשירי ונאמר להלן דור עשירי, מה דור עשירי האמור למטן עד עולם, אף דור עשירי האמור כאן עד עולם״. כלומר, היה אפשר לחשוב שהממזר יהיה מותר לאחר י׳ דורות, אלא למדים מדין עמוני ומואבי שאסורים עד עולם. אם כן, אפשר להבין שלאחר י׳ דורות יש ניתוק מן העבר, ומתחיל פרק חדש. רק באיסור ממזרות, עמוני ומואבי יש חידוש שגם לאחר י׳ דורות הם אסורים. ולכן, יש לומר שבנוגע שם גרות, לאחר י׳ דורות הם איבדו את שם הגרות, וניתקו מן העבר והתחברו לעָם ישראל.
לאחר כתבי חידוש זה, מצאתי שכעין זה כתב מהר״ל מפראג בספרו ״גור אריה״ (שמות יח, ט). הוא כתב: ״גיורא עד עשרה דורות כו׳. ואף על גב דכאן לא היו עשרה דורות, אפילו הכי יתרו שהיה לו מעלה גדולה כזאת להכיר הקב״ה, דהא אמר ׳עתה ידעתי כי גדול ה׳ מכל האלהים וגו׳ ׳ (פסוק יא), ודבר זה יותר ממה ששאר גרים מגיעים עד עשרה דורות. ומה שאמר ׳עד עשרה דורות׳ דתו בודאי לא צריך, דאחר דור עשרי נשתכח לגמרי הגירות ממנו, מדכתיב גבי ממזר (ר׳ דברים כג, ג) ׳לא יבא ממזר בקהל גם דור עשירי לא יבא לו בקהל ה׳ ׳, ומאי שנא ׳דור עשירי׳ מדור כו׳, אלא דור עשירי נשתכח שם ממזרות, ואפילו הכי אסרה התורה, שמע מינה דאחר דור

הרמב״ם[4] פסק כמ״ד עד שישתקע שם עבודת כוכבים. אך, הרא״ש[5] פסק כמ״ד עד י׳ דורות.

ב״שולחן ערוך״[6] נפסק בתחילה כדעת הרא״ש, ואח״כ כתב ולהרמב״ם מותר בממזרת עד שישתקע שם גרותו ממנו, ולא יודע שהוא גר.

מי נכלל בשם ״גר״ לדין זה?

יש עוד מחלוקת, אם יש צורך שהאב והאֵם יהיו גרים, או מספיק שאחד מן ההורים גרים, שאז הולד נחשב גר לעניין זה שיכול לישא ממזרת, או להינשא לממזר.

דעת הרמב״ם[7], שצריך שהאב והאֵם יהיו גרים[8].

ר׳ וידל די טולושא, ב״מגיד משנה״[9], הסביר את הסברא בדעת הרמב״ם, שאם מדובר שהאב הוא הגר והאֵם בת ישראל, הרי לא גרע מדין נכרי שבא על בת ישראל, שהולד ישראל כשר, ואסור בממזרת. אם מדובר שהאב ישראל, והאֵם גיורת, הרי יש כאן קידושין ואין עברה, שהולד הולך אחר הזכר[10].

אך, הר״ן[11] הקשה על דברי הרמב״ם, שדווקא במקרה שנכרי בא על בת ישראל, הולד ישראל גמור, ואסור בממזרת, כיון שלא יכול להתייחס אחר אביו, משום שהוא נכרי. אבל, במקרה שהאב גר, מדוע לא יתייחס אחריו, ואז יהיה נידון כגר שמותר בממזרת? הרי יש כאן קידושין ואין עברה, שאז הולד הולך אחר הזכר.

גם התוס׳[12] הלך בדרכו של הר״ן.

להלכה למעשה, ב״טור״ וב״שולחן ערוך״[13] נפסק כדעת הרמב״ם.

עשירי נשתכח שם גירות. ולפיכך אמרינן בפרק עשרה יוחסים (קדושין סוף עה.) גר מותר בממזרת עד עשרה דרי, דקהל גרים לא אקרי קהל (שם ריש עג.), אחר עשרה דורות אסור, דמחליף בישראל, שמע מינה דאחר עשרה דורות נחשב כישראל״.

[4] הלכות איסורי ביאה טו, ח.
[5] מסכת קידושין, פרק ד, סימן ה.
[6] אבן העזר ד, כב.
[7] הלכות איסורי ביאה טו, ח-ט.
[8] גם ב׳סמ״ג׳ (לאוין קיז) נפסק כדעת הרמב״ם.
[9] הלכות איסורי ביאה, פרק ט״ו, הל׳ ח׳-ט׳.
[10] עיין מסכת קידושין סו, ע״ב.
[11] מסכת קידושין ל, ע״ב, מדפי הרי״ף.
[12] מסכת קידושין עד, ע״ב, ד״ה והרי גר וכו׳.

האחרונים ניסו ליישב את דעת הרמב"ם: ר' יואל סירקיס זצ"ל, בספרו "בית חדש"[14], רצה ליישב את דעת הרמב"ם, על פי הפסיקה כדעת ר' אליעזר בן יעקב שאין חילוק בין גר שנשא בת ישראל לישראל שנשא גיורת, לעולם בתו כשרה לכהונה. בניגוד לדעת ר' יהודה שסבר שהלך אחר הזכר, ובת גר זכר כבת חלל[15]. דהיינו, ר' אליעזר בן יעקב דרש שצריך מקצת זרע ישראל. ולכן, יש לומר שלעולם בקדושתיה קאי, כשיש צד אחד שהוא זרע ישראל, ואסור בממזרת.

אבל, הרב שמואל מווידיסלב זצ"ל, ב"בית שמואל"[16], רצה ליישב, שאולי הרמב"ם סבר שהכלל שבמקום שיש קידושין ואין עברה, הולד הולך אחר הזכר, נאמר דווקא כשאין צד אחד גר, שהרי במקרה שגר נשא ממזרת, שיש קידושין ואין עברה, בכל זאת, הולד ממזר.

אך, ר' אריה ליב כהן הלר זצ"ל, בספרו "אבני מילואים"[17], דחה את הראיה של הרב שמואל מווידיסלב, משום שמבואר בגמרא במסכת קידושין[18] שכתוב בפסול ממזר "לו", מכך לומדים שיש ללכת אחר הפסול, וזה מוציא את הולד מן הפסוק שבו נאמר "למשפחותם לבית אבותם". לכן, אי אפשר ללמוד מפסול ממזר לעניין גר שנשא ישראלית, שהולד לא ילך אחר הזכר.

בכל אופן, נראה להלכה למעשה, שיש לנקוט כדעת הרמב"ם, ואין להקל אלא דווקא כששני ההורים גרים. בעיקר שמדובר על ספק איסור דאורייתא, שהרי מדאורייתא אסור לישראל כשר לישא ממזרת.

היתר גמור?

1. חידושו של הרב שמואל מווידיסלב (בעל ה"בית שמואל"):

ר' שמואל מוויידיסלב זצ"ל, ב"בית שמואל"[19], כתב שנראה לו כשהמשנה אמרה שגר מותר לו לישא ממזרת, התכוונה שיש היתר מצד איסור ממזרות. אך, בכל זאת, יש איסור לגר לישא ממזרת, מצד איסור להרבות ממזרים.

[13] אבן העזר ד, כג.
[14] אבן העזר ד, י.
[15] עיין מסכת קידושין עז, ע"א; שם עח, ע"ב; להלכה נפסק ברמב"ם (הל' איסורי ביאה יט, יב), ב"טור" (אבן העזר ז, כא) וב"שולחן ערוך" (שם) כדעת ר' אליעזר בן יעקב.
[16] אבן העזר ד, לז.
[17] אבן העזר ד, טו.
[18] סט, ע"א.
[19] אבן העזר ד, לה.

הבסיס לדברי ר׳ שמואל מוויידיסלב הוא דברי התוס׳[20] שדן בנוגע לדברי המשנה שאומרת שחציו עבד וחציו בן חורין, כופים את הרב לשחררו, כדי שיוכל לישא אשה, משום ׳לא תהו בראה לשבת יצרה׳. תוס׳ הקשה מדוע לא ישא ממזרת? הרי מצד העבדות שבו יכול לישא ממזרת, וגם מצד החירות שבו, משום שעבד משוחרר מותר בממזרת? השיב רבינו תם שאין זו תקנה להרבות ממזרים בישראל.

אך, הרב מאיר פוזנר זצ״ל, ב״בית מאיר״[21], כתב שדברי התוס׳ תלויים בשאלה אם יש היתר לממזרת להינשא לעבד. יש בכך מחלוקת בין הרמב״ם לרבינו תם. נחלקו הראשונים מה הטעם שממזר מותר לו לישא שפחה? דעת הרמב״ם[22], שהאיסור לישא שפחה, הוא איסור דרבנן, ולא גזרו רבנן מפני תקנת הבנים. אבל, הר״ן[23] הביא את דעת רבינו תם שהטעם משום שלא כתוב בתורה ״לא תקח שפחה״, אלא התורה כתבה את האיסור בלשון ״לא יהיה קדש״, משמע שאין ממזר בכלל האיסור הזה, כיון שלידתו בעברה וקדש ועומד הוא.

לפי זה, לדעת הר״ן, מותר לממזרת להינשא לעבד, משום שאין כאן איסור ״לא יהיה קדש״. אך, לדעת הרמב״ם, יהיה איסור, משום שאין כאן תקנת הבנים[24]. התוס׳ הלך בשיטת רבינו תם, ולכן סבר שמותר לחציו בן חורין וחציו עבד לישא ממזרת. אבל, לדעת הרמב״ם, אין כאן שום קושיא. שיש לומר שחצי עבד וחצי בן חורין אסור לו לישא ממזרת. ולכן, לא צריכים להגיע לדברי רבינו תם שאין לעשות תקנה להרבות ממזרים בישראל. יכול להיות שלדעת הרמב״ם יש היתר גמור לגר לישא ממזרת.

יש עוד לציין להערות על ה״בית מאיר״[25] שמצויין שאין שום ראיה מדברי התוס׳ שיש איסור לגר לישא ממזרת, שיש לומר שדווקא אין לעשות תקנה. כלומר, עדיף לכוף את רבו לשחררו מלתת לחצי עבד וחצי בן חורין לישא ממזרת. לא מבואר מדבריו שיש איסור. אולם, שם מצויין שמובא בירושלמי במסכת יבמות[26]: ״דברי ר׳ יהודה ממזר לא ישא ממזרת כדי שיתכלו ממזרים מן העולם״.

[20] מסכת גיטין מא, ע״א, ד״ה לישא; מסכת חגיגה ב, ע״ב, ד״ה לישא שפחה וכו׳; מסכת בבא בתרא יג, ע״א, ד״ה כופין את רבו; ר׳ מאיר פוזנר (ב״בית מאיר״, סימן ד, על ה״בית שמואל״) הביא את דברי התוס׳.

[21] שם.

[22] הלכות איסורי ביאה טו, ד.

[23] מסכת קידושין, סוף פרק שלישי.

[24] המחלוקת הזו, מובאת ב״בית שמואל״ אבן העזר ד, לב.

[25] מהדורת מכון מורשת הישיבות, ירושלים, תשנ״ז, הערות הרב יצחק שמריה שחור, אבן העזר ד, הערה 85.

[26] פרק ח, הלכה ב.

הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות"[27], טען שאי אפשר לומר שר' שמואל מווידיסלב (בעל ה"בית שמואל") חידש איסור ממזר לישא גיורת. לא מצינו בשום מקום בש"ס ובפוסקים שיש לממזר איסור לישא גיורת. אלא, כוונת בעל ה"בית שמואל" היא, שאם הממזר בעצמו לא רוצה לישא גיורת כיון שלא רוצה להרבות ממזרים בישראל, אין לנו לדוחקו לישא ממזרת. אבל, בוודאי אם הוא עומד על כך ורוצה לישא גיורת, אי אפשר למנעו. הוא רצה לבאר שבעל ה"בית שמואל" דיבר ביחס לגר, שלא נכון לגר לישא ממזרת, כיון שיכול לישא מן הכשרות. אבל, הוא לא דיבר ביחס לממזר שאין לו היתר לישא גיורת. דהיינו, שיש איסור לממזר לישא גיורת.

לא ברור לי לפי מסקנתו אם יש למנוע את הגיורת להינשא לממזר.

הדיון הנ"ל באיסור להרבות ממזרים, מובא בעוד אחרונים. הדברים הובאו בדיון בנוגע למצַות פריה ורביה על ידי ממזר.

2. קיום מצות פריה ורביה על ידי הולדת ממזר:

ראשית נידון בדין קיום מצַות פריה ורביה, על ידי לידת ממזר:

הרמ"א[28] פסק שבהולדת ממזר מקיים מצות פריה ורביה. הוא סתם את דבריו, ומשמע גם כשהוליד שלא בדרך היתר.

הדין הנ"ל, שבהולדת ולד ממזר מקיים מצַות פריה ורביה, מובא ברמב"ן, ברשב"א וב"מאירי"[29].

גם ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"בית יוסף"[30], הביא בשם הירושלמי[31] על המשנה במסכת יבמות[32]: "מי שיש לו בן מכל מקום פוטר אשת אביו מן היבום וחייב על מכתו ועל קללתו ובנו לכל דבר". שמדובר על ממזר, והוא בנו לכל דבר אפילו לפריה ורביה. וכתב הריטב"א[33] שפירוש הדברים שאפילו שיש לו בן ממזר יצא ידי מצַות פריה ורביה.

[27] חלק א, סימן תשסה.
[28] אבן העזר א, ו.
[29] חידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות כב, ע"ב.
[30] אבן העזר א, ו.
[31] פרק ב, הלכה ו.
[32] כב, ע"א.
[33] ר' יוסף קארו הביא את הדברים בשם הריטב"א, אבל בריטב"א לפנינו הדברים לא מובאים.

ר׳ יוסף באב״ד זצ״ל, בספרו ה״מנחת חינוך״[34], כתב שבמשנה במסכת יבמות מדובר גם כשבא על הערוה באיסור. והוא הקשה על דברי הירושלמי שהרי לדעת ראשונים רבים במקרה של מצוה הבאה בעברה, לא יוצאים ידי חובת המצוה אפילו מדאורייתא. אם כן, איך יוצא ידי חובת מצַות פריה ורביה בהולדת ממזר?

ר׳ יוסף באב״ד יישב על פי סברת האחרונים[35] שרק אם בשעה שעושה את המצוה עושה גם את העברה, אז זה בגדר מצוה הבאה בעברה. אם עשה עברה ועל ידי כך באה מצוה, לא נחשב מצוה הבאה בעברה, כיון שכבר נגמרה העברה. בנוגע למצַות פריה ורביה, קיום המצוה הוא רק בקיום הבנים, ואין המצוה בעצם הבעילה. זהו יסוד גדול של הרב יוסף באב״ד בגדר מצַות פריה ורביה, אין המצוה בביאה, אלא בתוצאה, בלידת הילדים[36].

אך, הוא הביא שמהרי״ט אלגאזי[37] כתב שהרי״ף, הרמב״ם והרא״ש השמיטו את הירושלמי שהביא הריטב״א כיון שהם סברו שלא יוצאים ידי חובה בהולדת ממזר, כיון שזוהי מצוה הבאה בעברה. הם סברו שהירושלמי דיבר במקרה שהאדם אנוס, ולכן אין עברה. וכיון שזה דבר לא שכיח, לכן השמיטו את הירושלמי.

מהרי״ט אלגאזי סבר שאין קיום מצַות פריה ורביה בלידת ממזר מאשה שהיא ערוה לו, משום שהוי מצוה הבאה בעברה. לדעתו, אם העברה היא תמיד עברה, הרי זה נקרא גופא עברה. אבל, אם לפעמים המעשה מותר, אז לא נקרא גופא עברה, ולא נחשבת מצוה הבאה בעברה. כלומר, אם הוציא ד׳ מינים לרשות הרבים בשבת, אין בכך מצוה הבאה בעברה. כיון שהוצאת ד׳ מינים לרשות הרבים, אינה תמיד פעולה אסורה. ביום חול, אין בכך עברה. בניגוד לגזל, שהוא תמיד מעשה אסור. כך גם הדבר בלידת ממזר, הרי האשה ערוה בכל מקרה, לכן מדובר תמיד על פעולה אסורה.

אך, ר׳ יוסף באב״ד סבר שיש סברא אחרת לומר שלא מקיים מצַות פריה ורביה בלידת ממזר, שהרי מרבה פסולים בישראל. אפילו אם הבן יבוא על גיורת, הוי הבן ממזר. ואם יבוא על שפחה, אז הולד עבד, ולא מתייחס אחריו. לכן רק אם בנו הממזר ירבה פסולים בישראל, אז הוא יקיים מצַות פריה ורביה, וקשה לומר שכך רצון התורה.

[34] מצוה א, אות ח.
[35] עיין בספר ״שער המלך״, הלכות לולב ח, ה.
[36] הארכתי בדיון זה במאמר אחר ״גדרו של מצַות פריה ורביה״, מובא בספר ״ילוד כהלכה״, עיונים בהזרעה מלאכותית, עדיין נמצא בכתובים; עיין לעיל במאמר ״חילול שבת עבור נכרי שבתהליך גיור״. וגם להלן במאמר ״קיום מצות פריה ורביה לגר״.
[37] מסכת בכורות, פרק ח, אות סה, ד״ה ואולם לפי חומר העניין.

הרב אליעזר יהודה ולדנברג זצ״ל, בשו״ת ״ציץ אליעזר״ יישב את קושיית ר׳ יוסף באב״ד בצורה אחרת. הוא השיב שממזר יכול ליטהר, שיכול לישא שפחה, ואחר כך הילדים יתייחסו אחריה. ודייק שהרמ״א נקט דווקא בן ממזר. בלידת בת ממזרת, לא קיים מצַוַת פריה ורביה, כיון שממזרת אינה יכולה ליטהר:

> ובלא״ה צע״ג איך יוצא י״ח בבן כזה שמרבה פסולים בישראל דאפילו בא על הגיורת הוי הולד ממזר ואם ישא הממזר שפחה יהא הולד עבד ובתר דידה אזלינן ולא יתייחס אחריו כלל ואינו בנו לשום דבר. א״כ צ״ע מאד איך יוצא י״ח בולד ממזר להרבות ממזרין בישראל. עיין בזה בשירי קרבן בירושלמי יבמות שם ד׳ י״ג ע״א, שכותב סברא למה שקיים בזה מצות פריה ורביה, משום שהרי יכולים ממזרים ליטהר כדתנן בקדושין (ד׳ ס״ט ע״א), לכן קיים בזה פו״ר, ע״ש, דשם בקדושין תנינן יכולים ממזרים ליטהר כיצד, ממזר שנשא שפחה הולד עבד שחררו נמצא הבן בן חורין, וכן נפסק ברמב״ם (פט״ו מה׳ איסורי ביאה ה״ד) ובשו״ע אה״ע (סימן ד׳ סעי׳ כ׳) דממזר נושא לכתחילה שפחה שקבלה עליה מצות וטבלה לשם עבדות להתיר בניו שישתחררו ויהיו מותרים בישראלים, ע״ש, וצ״ל ההסבר דאעפ״י שבתר דידה אזלינן ולא יתייחס אחרי הממזר כלל, דהוא משום דרק בבניו בעינן שיתייחסו אחריו אבל בבני בניו אף שיתייחסו אחרי דידה מ״מ קיים בזה מצות פו״ר, והממזר באמת לא יקיים בזה מצות פו״ר. **ולפי״ז יהא מדויק הא דלא נזכר גם דאם היתה הבת ממזרת דקיים בה המצוה, משום דבבת ממזרת באמת לא יקיים המצוה מכיון שאין לה עצה ליטהר לבוא בקהל, דהולד הולך אחריה ואין תקנה לולד.**
>
> (חלק ד, סימן טז, פרק ה)

אולם, צריך עיון ביישוב הנ״ל. שהרי אם הממזר ישא שפחה, אז הילדים לא יתייחסו אחריו, אלא יתייחסו אחרי האֵם. כדי לקיים מצות פריה ורביה לא מספיק ללדת בן ובת, הבן ובת גם צריכים ללדת בן ובת. כלומר שיצא משניהם ביחד בן ובת[38]. לכאורה, אם הילדים אינם מתייחסים אחריו, לא נחשב שבנו הוליד ילדים. אולם, אולי אפשר לומר שכיון שבמציאות יש ילדים, אז נחשב שבנו המשיך והביא ילדים לעולם.

[38] עיין מסכת יבמות סב, ע״א-ע״ב.

3. האִם ממזר חייב לקיים מצות פריה ורביה?

ר׳ יוסף באב״ד, בספרו ״מנחת חינוך״[39], הביא מדברי בעל ה״שפתי כהן״[40] שממזר לא חייב בכל המצוות. הוא לא חייב במצַוַת פריה ורביה. אבל, ר׳ יוסף באב״ד הביא שהרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל (בשו״ת ״נודע ביהודה״[41]) וגם המהרי״ט אלגאזי[42] תמהו על דברי בעל ה״שפתי כהן״ שמבואר במספר מקומות שממזר חייב בכל המצוות[43]. ר׳ יוסף באב״ד כתב שלפי הבנתם יש לומר שממזר יהיה חייב במצַוַת פריה ורביה. אבל, הוא תמה על כך, שאי אפשר שהתורה תרצה שירבה פסולים בישראל. איך התורה שדרכיה דרכה נועם תצוה להוליד בנים ממזרים?

למדים יסוד מדברי ר׳ יוסף באב״ד שאין להרבות ממזרים בישראל.

עוד אחרונים[44] הלכו בדרכו של ר׳ יוסף באב״ד ופסקו שאין לממזר מצוה של פריה ורביה, משום שאין להרבות ממזרים בישראל.

אך, יש לציין לדברי ר׳ יעקב עמדין זצ״ל, בשו״ת ״שאילת יעבץ״[45], שכתב שזה דבר פשוט שממזר חייב במצַוַת פריה ורביה, והביא ראיה לכך מן הסוגיא במסכת סוטה[46] ששם מובא: ״אשת ממזר לממזר. פשיטא! מהו דתימא אפושי פסולין לא ליפוש, קא משמע לן״.

כלומר, אשת ממזר שנשואה לממזר, אם בעלה קינא לה, ונסתרה וכו׳, צריכה לשתות.

רש״י הסביר שהיתה הו״א לומר שאין לה לשתות, משום הלואי שלא יפרה ולא ירבה הואיל וכל דורותיו ממזרין. קמ״ל שאין זה נכון.

נראה שר׳ יעקב עמדין למד מכאן שמסקנת הגמרא שאין איסור להרבות ממזרים בישראל[47].

אך, היה מקום לדחות את הראיה ממסכת סוטה. הגמרא לא אומרת במסקנה שההו״א לא היתה נכונה. אין הכרח לומר שהגמרא במסקנה סברה שאין איסור להרבות ממזרים בישראל. אלא, אפשר לבאר שמסקנת הגמרא, שאפילו שיש איסור בדבר, בכל זאת, לא אומרים שאשת ממזר לא תשתה,

[39] מצוה א, אות כב.
[40] יורה דעה רפא, ח.
[41] מהדורה תנינא, יורה דעה, סימן קפב.
[42] מסכת בכורות, פרק ח, אות סה.
[43] גם ר׳ יצחק מינקובסקי זצ״ל (בספר ״קרן אורה״, מסכת יבמות כב, ע״א) כתב שמחוייב לפרות ולרבות, ולקחת אשה ממזרת.
[44] עיין בספר ״אוצר הפוסקים״, סימן א, אות א.
[45] חלק ב, סימן צז.
[46] כו, ע״א.
[47] בספר ״אוצר הפוסקים״ (סימן א, אות א) מובאים עוד אחרונים שנקטו כדעת ר׳ יעקב עמדין, שחל על הממזר מצַוַת פריה ורביה.

אלא לאחר מעשה שהתחתנו יש להשכין שלום ביניהם, ולכן יש לה לשתות[48]. לכתחילה אין להתחתן עִם הממזר, אלא דווקא באופן שהולד יתוקן, כלומר ישא שפחה. אך, אם הולד לא יתוקן אין להתחתן עִם ממזר. אך, כל זה נאמר לכתחילה. הגמרא במסכת סוטה מדברת על מצב של דיעבד.

4. אין להרבות ממזרים מדין "וקדשתו":

מובא בגמרא במסכת גיטין[49]: "אמר אביי, נקטינן: אין שם כהן - נתפרדה חבילה". מדובר לעניין קיראת התורה כשאין כהן. רש"י[50] בפירושו הראשון הסביר שכוונת הדברים שאיבד הלוי את כבודו, ואינו קורא כלל.

וצריך עיון, איזה איסור יש לקרוא ללוי תחילה, הרי אין כאן כהן? הרב צבי שכטר שליט"א[51] הביא בשם רבו הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שביאר שכל זה נכלל בדין הפסוק "וקדשתו", שכוונת הדברים לכבד את הכהנים, וגם שלא לכבד את הלוים בשווה לכבוד הכהנים. וכן, מצינו בגמרא במסכת קידושין[52] שיש איסור לקרוא לחברו ממזר וכן לקרוא לחברו עבד. ונראה שאף האיסור הזה נכלל במצוַת "וקדשתו", שכוונת הציווי לשמור על עניין הייחוס באומה הישראלית ושלא לטשטשו.

נראה שכך גם ביאור הדין של ההבחנה בגרות, שמובא בגמרא במסכת יבמות[53] שגר וגיורת צריכים להמתין ג' חדשים, משום הבחנה. כלומר, שנכרי ונכריה שהיו נשואים ביחד והם התגיירו, אסור להם לחזור לחיות ביחד מיד לאחר הגיור. צריך להמתין ג' חדשים, משום הבחנה. הטעם שמצריכים הבחנה הוא כדי לדעת אם הולד הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה או לידתו והורתו בקדושה. כלומר, אם האשה התעברה עוד קודם שהתגיירה, או רק לאחר הגיור. נראה להסביר שחיוב הנ"ל הוא חיוב מדין דאורייתא, מדין "וקדשתו".

[48] ראיתי שבספר "ברכת ציון" (הובא ב"אוצר הפוסקים", סימן א, אות א) מובאת דחייה לראייה ממסכת סוטה. שיש לומר שאף על פי שאין לממזר מצוה של פריה ורביה, בכל זאת, אנחנו לא נמנעים מלעשות שלום ביניהם.

[49] נט, ע"ב.

[50] שם, ד"ה נתרפדה החבילה.

[51] ספר ארץ צבי, סימן טז.

[52] ע, ע"א.

[53] מב, ע"א.

כך גם נראה לבאר בכוונת דברי התוס'[54] שאין זו תקנה להרבות ממזרים בישראל, אפילו שמדובר במקרה שעושה כן בהיתר. נראה שאיסור זה נובע מצד מצַות "וקדשתו". שכוונת הציווי שלא להפחית ולהוריד ייחוס הוולד איפה שאפשר להימנע מכך.

5. מסקנת הדברים:

במקרה שבא גיורת להינשא לממזר, אין מקום לרב למחות בה, ועליו לשבת ולא לומר דבר. שהרי לא מוכרע שיש איסור בדבר. אך, נראה שבמקרה שנשאל הרב, יש לו להורות שלכתחילה עדיף שלא תינשא לממזר.

אלא, צריך עיון, בכל מקרה לגופו, כיון שהמצב של הממזר הוא קשה מאוד, ויכול להיות בגדר פיקוח נפש.

הרב יהושע מנחם אהרבנרג זצ"ל, בשו"ת "דבר יהושע"[55], ביאר שהטעם שהקילו רבנן באיסורי עגונא, כיון שהוא עניין של פיקוח נפש. הוא הביא שכך כתב הגר"י ענגיל[56] שעגינות נחשבת כסכנה. והסביר שטעם הדבר, משום שלפעמים מחמת עגינות זמן רב יכולים לבוא לידי מחלה מסוכנת אשר ימות בו או יצא מדעתו.

לכן, אפשר לראות גם בהיתר נשואי ממזר עניין של פיקוח נפש, ולכן צריך מאוד ליזהר בעניין. בעיקר במקרה שאפשר שיצא הממזר לתרבות רעה. לכן, אין למהר להורות שלא תינשא לממזר. ויש לדון כל מקרה לגופו. אך, נראה שהמגמה הכללית של הפוסק היא, שלא להשיב על שאלות אלו, ולתת לממזר לישא גיורת, וכן לממזרת להינשא לגר.

סיכום המאמר

מצינו מחלוקת פוסקים במספר דיונים שהובאו במאמר:

א- עד איזה דור נחשב בגדר גר שמותר לישא ממזרת.

ב- מי מוגדר כגר וכגיורת? האם צריך ששני ההורים יהיו גרים, או מספיק שהאב גר?

[54] מסכת גיטין מא, ע"א, ד"ה לישא; מסכת חגיגה ב, ע"ב, ד"ה לישא שפחה וכו'; מסכת בבא בתרא יג, ע"א, ד"ה כופין את רבו.
[55] חלק ג, סימן מא.
[56] תשובת בן פורת.

ג- האם יש איסור שגר ישא ממזרת מטעם שלא ירבה ממזרים בישראל?

להלכה למעשה, נפסק שעד י׳ דורות מותר לגר לישא ממזרת ויש צורך שהאב ואֵם יהיו גרים. אין לרב למנוע גר לישא ממזרת ועדיף לשבת ולא להשיב על שאלות אלו. ואציין שהתייצעתי עם מורי ורבי הרב דוב ליאור שליט״א וגם הוא טען שבוודאי אין לייעץ שגיורת ישא ממזר, וכן להיפך. אלא, רק אם הם באים להינשא אין למנוע.

נישואין עִם גיורת

מבוא

במאמר הקצר המובא כאן, אדון האִם יש פגם בנישואי גיורת? אנחנו מוצאים בהלכה שיש מקרים שאין איסור לישא מישהי, אך יש פגם בנישואין. לא ראוי לישא אשה זו. למשל כתוב ב"שולחן ערוך":

> לעולם ישתדל אדם לישא בת תלמיד חכם ולהשיא בתו לתלמיד חכם. לא מצא בת תלמיד חכם, ישא בת גדולי הדור, לא מצא בת גדולי הדור, ישא בת ראשי כנסיות. לא מצא בת ראשי כנסיות, ישא בת גבאי צדקה. לא מצא בת גבאי צדקה, ישא בת מלמדי תינוקות ואל ישיא בתו לעם הארץ. הגה: ועל בנותיהן הוא אומר: 'ארור שוכב עם בהמה' (דברים כז, כא). וכל זה בעם הארץ שאינו מדקדק במצות (טור)....: עם הארץ לא ישא כהנת, ואם נשא אין זיווגם עולה יפה שימות הוא או היא מהרה, או תקלה תבא ביניהם. לט] אבל תלמיד חכם שנושא כהנת, הרי זה נאה ומשובח, תורה וכהונה במקום אחד.
>
> (אבן העזר ב, ו; ח)

השאלה היא, האם גם בנישואי גיורת יש פגם, כיון שהיא אינה מיוחסת, שהרי היא באה מטיפה פסולה?

רצים לישא גיורת ואין רצים לישא משוחררת

מובא בגמרא במסכת הוריות:

> תניא, רשב"י אומר: בדין הוא שיקדים עבד משוחרר לגר, שזה גדל עמנו בקדושה, וזה לא גדל עמנו בקדושה, אלא זה היה בכלל ארור, וזה לא היה בכלל ארור. שאלו תלמידיו את רבי אלעזר ברבי צדוק: מפני מה הכל רצין לישא גיורת, ואין הכל רצין לישא משוחררת? אמר להם: זו היתה בכלל ארור,

וזו לא היתה בכלל ארור. דבר אחר: זו היתה בחזקת שמור, וזו לא היתה בחזקת שמור.

(יג, ע"א)

שאלו את ר' אלעזר בר' צדוק, מדוע כולם רצים לישא את הגיורת ולא רצים לישא את המשוחררת? הוא השיב להם שיש עדיפות לגיורת:

1. המשוחררת בכלל ארור. כנען בכלל ארור[1].
2. סתם שפחה מופקרת. עוד הסבר: הגיורת בדעתה להתגייר, לכן היא שומרת על עצמה שהיא לא תיבעל לנכרי. השפחה לא שומרת על עצמה, כיון שאין בידה להשתחרר.

לכאורה, מדברי הגמרא משמע שהעדיפות של הגיורת היא על פני המשוחררת. אך, במקרה שיש אפשרות לישא ישראלית או גיורת, יש עדיפות לישא ישראלית. גם בדברי רשב"י אנחנו מוצאים פגם בגרים, שהם לא גדלו עמנו בקדושה.

רש"י, כתב במפורש: "הכל רוצין לישא גיורת. שמתרצין לישא גיורת מלישא משוחררת".

אלא, יש לדקדק שרש"י גרס אחרת מן הגירסא אצלנו בגמרא. רש"י גרס "הכל רוצין", הגירסא אצלנו "הכל רצין". מהרש"א[2] הבין שלפי הגירסא אצלנו הכוונה שרצים לישא את הגיורת אפילו יותר מן הישראלית. הטעם לכך הוא, שמותר לישא את הגיורת, כיון שאינה בכלל ארור וגם היא בחזקת שמור, לכן היא עדיפה על המשוחררת. העדיפות על הישראלית היא משום שנאמר "נחית דרגא נסיב אתתא"[3]. כלומר, לא תשא אשה חשובה ממך שמא לא תתקבל עליה[4].

לפי דברי המהרש"א, אין שום פגם בנישואי גיורת ודווקא יש עדיפות בנישואי הגיורת על פני נישואי הישראלית. אבל, אין העדיפות מצד דרגתה, אלא להיפך דרגת הגיורת היא נמוכה מדרגת הישראלית. נראה שגם לדעת מהרש"א, הישראלית היא יותר חשובה.

אמנם, יש מקום לומר שאין כוונת המהרש"א לומר שהגיורת היא פחותה בדרגה רוחנית מדרגתה של הישראלית. אלא, היא פחותת דרגה מבחינת עולם הזה. הגיורת, היא זרה ונכריה למקום, לכן היא אינה חשובה בעיני האנשים. עוד יכול להיות, שהכוונה שהישראלית מתייחסת לעצמה כחשובה.

[1] רש"י (בכלל ארור): "כנען. לא מצא נח קללה לכנען גדולה מזו שהיא עבד לאחיו, מכאן שכל עבד הרי הוא בכלל ארור".
[2] "חידושי אגדות", מסכת הוריות יג, ע"א, ד"ה מפני מה וכו'.
[3] מסכת יבמות סג, ע"א.
[4] רש"י שם, ד"ה נחית דרגא וכו'.

אבל, הגיורת היא ענוה ומרגישה את עצמה כאינה חשובה, משום שהיא באה כנכריה וזרה למקום ולאנשים.

נציין שיש מקום לסייע לגירסתנו בגמרא "הכל רצין", שהרי כתוב בתוספתא במסכת הוריות:

> מפני מה הכל **קופצין** לישא את הגיורת ואין הכל קופצין לישא את המשוחררת מפני שהגיורת היתה בחזקת משומרת ושפחה משוחררת היתה בחזקת מופקרת.
>
> (פרק ב, הלכה י)

הלשון "קופצין" דומה ללשון "רצין".

אחרון חשוב שדן בנושא שלנו, הוא ר' יעקב עמדין זצ"ל. הוא כתב על סוגייתנו:

> הכל רצין כו'. רוצין גרסינן. כלומר רוצים בגיורת יותר מבמשוחררת, **אם אין אשה אחרת מצויה להם, אלא אחת משתי אלה. מיהו בדאפשר בבת ישראל לא קמיירי, דודאי עדיפא דהא אמרו [ברכות ח, ע"ב] לא תנסוב גיורתא**. ועוד משום דרוב בנים הולכין אחר האם [בבא בתרא קי, ע"א]. אבל מכל מקום **ודאי אין כל גיורות שוות, ויהושע בועז וזולתם יוכיחו שהניחו בנות ישראל ובחרו להם בגיורות.** עם שאפשר שכבר נשאו נשים גם מבנות עמם.

לפיו, רוצים בגיורת יותר מבמשוחררת, אבל בוודאי בת ישראל עדיפה על גיורת. אלא, הוא העיר שלא כל הגיורות שוות. אנחנו מוצאים שבועז ויהושע נשאו גיורות. אבל, לדעתו יש מקום לדחות את הראיה מבועז ויהושע, שאולי הם כבר נשאו נשים בנות ישראל. הם נשאו עוד אשה שהיתה גיורת.

הגמרא שהפנה אליה ר' יעקב עמדין, היא הגמרא במסכת ברכות ששם נאמר:

> ואל תשבו על מטת ארמית - איכא דאמרי: לא תגנו בלא קריאת שמע; ואיכא דאמרי דלא תנסבו גיורתא; ואיכא דאמרי: ארמית ממש, ומשום מעשה דרב פפא.
>
> (ח, ע"ב)

נלענ"ד, שראייתו מבועז ויהושע היא ראיה נאמנה, ואין מקום לדחייתו. שהרי אפילו אם נאמר שהיו להם נשים מבנות ישראל, בכל זאת, אנחנו רואים שמרות יצא דוד המלך. מרחב יצאו נביאים רבים. גם מעוד גיורות מצינו שיצאו מהן זרע כשר וגדולי מעלה. משום כך, אי אפשר לומר שכל הגיורות שוות. בוודאי גיורות רבות הן כשרות וטובות יותר מבנות ישראל.

ילדים דומים לאחי האֵם

יש לציין שהרב משה פיינשטיין זצ"ל, בשו"ת "אגרות משה", כתב שיש מגרעת בנישואי גיורת כיון שהילדים דומים לאחי האֵם:

> ולישא גיורת אם היא גיורת לשם שמים ליכא שום איסור ומפורש בגמ' הוריות דף י"ג ע"א שאלו תלמידיו את ראבר"צ מפני מה הכל רצין לישא גיורת ואין הכל רצין לישא משוחררת, עכ"פ נאמר לשון הכל רצין שמשמע שליכא שום איסור ושום חשש אבל ודאי כשהיא ראויה להוליד בנים טוב ליקח יותר בת ישראל שהרי הבנים דומין לאחי האם.
>
> (אבן העזר, חלק ד, סימן עא)

נלענ"ד, שיש אולי מקום לפקפק בדברי הרב פיינשטיין, כיון שיש לומר ש"גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ואם כן, אין לה שום קשר ויחוס עִם אחיה. היא נחשבת כמו ילדה בלי הורים ובלי אחים. לכן, בוודאי שילדיה לא יהיו דומים לאחיה. אלא, כבר דנתי במאמרי "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" אינו מפקיע את המציאות. אלא, הוא קשור רק עִם הדינים שקשורים בנוגע לייחוס. ויש לדון בנוגע לכך שהילדים דומים לאחי האֵם, אם זה עניין שקשור למציאות הטבעית ולא קשור לעניין הייחוס.

סתם גיורת נשואה לגר

מעניין לציין לדברי רש"י, שמדבריו מבואר שסתם גיורת נשואה לגר:

> היתה שפחה ונשתחררה - כלומר היתה משוחררת או גיורת נשואה לגר או לעבד משוחרר ואין לה בעל שמת פטור דהמחזיק בנכסי הגר שמת ואין לו יורשין זכה וזה קודם לזכות במה שבידו והאי דנקט האי לישנא היתה שפחה ונשתחררה ולא נקט היתה משוחררת משום דע"כ בשאין לה בנים הימנו קאמר והיינו דקאמר היתה שפחה ונשתחררה דמשמע עתה מקרוב דעדיין לא היו להם בנים והוא הדין נמי לישראלית הנשואה לגר ומת הגר דפטור דהא דמי ולדות לבעל **והאי דנקט שפחה וגיורת משום דסתם שפחה משוחררת נשואה למשוחרר וסתם גיורת לגר.**
>
> (בבא קמא מט, ע"א, ד"ה היתה)

כמובן, שאין מכך ראיה שיש מגרעת בנישואי גיורת. אלא, רש״י ציין רק את המציאות הרגילה שהגיורת נישאת לגר.

נישואין עִם גיורת שיש לה מידות טובות

מדברי ר׳ יהודה החסיד, בספר ״חסידים״, נלמד שלפעמים עדיף לישא גיורת מבת ישראל:

> כל שיש לו לב טוב ולוקח גיורת שיש לה לב טוב וצנועים וגומלי חסדים ונעימים במשא ומתן, מוטב להתחתן בזרעם מלהתחתן בזרע ישראל שאין בהם אלה המדות, לפי שהזרע של גר יהיו צדיקים וטובים.
>
> (סימן שעז)

אפשר ללמוד מדברי הגמרא במסכת יומא שיש להעדיף את הגר שהולך בדרך אברהם אבינו, על פני הבן ישראל שלא הולך כל כך בדרכו של אברהם אבינו:

> תנו רבנן מעשה בכהן גדול אחד שיצא מבית המקדש, והוו אזלי כולי עלמא בתריה, כיון דחזיונהו לשמעיה ואבטליון שבקוהו לדידיה ואזלי בתר שמעיה ואבטליון, לסוף אתו שמעיה ואבטליון לאיפטורי מיניה דכהן גדול אמר להן ייתון בני עממין לשלם. אמרו ליה, ייתון בני עממין לשלם דעבדין עובדא דאהרן ולא ייתי בר אהרן לשלם דלא עביד עובדא דאהרן.
>
> (עא, ע״ב)

נלענ״ד, שהכלל החשוב בנישואי אשה, הוא יראת שמים ומידות טובות. לכן, אדם שבא לישא אשה, עליו לבדקה ביראת שמים ובמידות טובות. בדיקת הייחוס, באה רק לאחר מכן. במקרה שתהיה אפשרות לישא גיורת וגם בת ישראל, ושתיהן בעלות יראת שמים, ויש לשתיהן מידות טובות, עדיף לישא בת ישראל. אבל, אִם הגיורת יותר בעלת יראת שמים, או שיש לה יותר מידות טובות, בוודאי עדיף לישא את הגיורת. אולי, אפשר ללמוד כלל זה מדברי המדרש בבראשית רבה:

> ויהי אחרי הדברים האלה אחר הרהורי דברים שהיו שם מי מהרהר אברהם הרהר אמר אילו מת בהר המוריה לא היה מת בלא בנים עכשיו מה אעשה אשיאנו מבנות ענר אשכל וממרא שהן צדקניות וכי מה איכפת לי מיוחסים א״ל הקב״ה אין אתה צריך כבר נולד זוגו של יצחק הנה ילדה מלכה גם היא,

היא גם היא מה זו בני גבירה שמונה ובני פילגשים ארבעה אף זו בני גבירה שמונה ובני פילגשים ארבעה.

(נז, ג)

נלמד מכאן, שאברהם אבינו לא הסתכל בייחוס, היה חשוב לו שהבת היא צדיקה. אבל, הקב״ה דווקא בחר ליצחק את רבקה בת מלכה, שהיתה גם צדיקה וגם בעלת ייחוס. היא אינה מבנות כנען, אלא היא מבנות שם וממשפחת אברהם אבינו.

קיום מצוַת פריה ורביה לגר

מבוא

במאמר אחר[1] התייחסתי לנידון קיום מצוַת פריה ורביה על ידי גר שנולדו לו בן ובת בעודו נכרי. אך, הדברים באו בקיצור, לכן במאמר הנוכחי ארחיב קצת בנידון.

המקור בגמרא

מובא בגמרא במסכת יבמות דיון בנוגע לקיום מצוַת פריה ורביה על ידי ילדים שהגר הוליד אותם בעודו נכרי:

> איתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, ר' יוחנן אמר: קיים פריה ורביה, וריש לקיש אמר: לא קיים פריה ורביה. רבי יוחנן אמר קיים פריה ורביה, **דהא הוו ליה**; וריש לקיש אמר לא קיים פריה ורביה, גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי. ואזדו לטעמייהו, דאיתמר: היו לו בנים בהיותו עובד כוכבים ונתגייר, רבי יוחנן אמר: **אין לו בכור לנחלה, דהא הוה ליה ראשית אונו**; וריש לקיש אמר: יש לו בכור לנחלה, **גר שנתגייר - כקטן שנולד דמי**. וצריכא, דאי אשמעינן בההיא קמייתא, בההיא קאמר רבי יוחנן, משום דמעיקרא נמי בני פריה ורביה נינהו, אבל לענין נחלה דלאו בני נחלה נינהו - אימא מודי ליה לריש לקיש; ואי איתמר בהא, בהא קאמר ריש לקיש, אבל בההיא - אימא מודה ליה לר' יוחנן, צריכא.
>
> (סב, ע"א)

לדעת ר' יוחנן, הוא קיים מצוַת פריה ורביה עם הילדים שנולדו לו בעת שהיה נכרי. אך, לדעת ריש לקיש, לא קיים.

[1] "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", הובא לעיל בהלכות יורה דעה.

מחלוקת ראשונים

נפסק להלכה ברמב"ם[2], ב"טור"[3] וב"שולחן ערוך"[4] כדעת ר' יוחנן שהגר מקיים מצוַת פריה עִם הילדים שהוליד בעת שהיה נכרי.

ברמב"ם, ב"טור" וב"שולחן ערוך" כתוב שצריך שהילדים יתגיירו עִמו[5].

אך, ב"בית שמואל"[6] מובא שמהרי"ל כתב שקיים מצוַת פריה ורביה אפילו שהילדים לא התגיירו עמו. וכתב בעל ה"בית שמואל" שכך משמע מדברי התוס'[7].

גם הגר"א[8] הוכיח כנגד דברי הרמב"ם, וכתב שדעת כל הפוסקים לא כדעת הרמב"ם.

אבל, ב"באר היטב"[9] מובא שבעל "כנסת הגדולה" פסק שבנים נכרים לא נחשבים לגר לקיום מצוַת פריה ורביה.

הרב יחיאל מיכל עפשטיין, בספרו "ערוך השלחן"[10], כתב ביאור מחודש בנושא זה. הוא רצה לומר שאין מחלוקת בין הראשונים. אפילו אם לא נתגיירו הילדים, לא מצוּוָה יותר על מצוַת פריה ורביה. הטעם לכך הוא משום שנכרים הם בני פריה ורביה, אפילו שלא נצטוו, והילדים שהוליד בעת שהיה נכרי התייחסו אחריו באותה עת. לדעת הרב עפשטיין, גם מי שלא נצטווה על מצוַת פריה ורביה אם הוליד בן ובת, עשה מצוה[11]. וכיון שהוליד בן ובת בעת שהיה נכרי, הוא נפטר מן המצוה לאחר מכן כשהתגייר. אבל, הוא לא קיים מצוַת פריה ורביה כתיקונה. כלומר, לא קיים את המצות עשה של יהודי. וזאת משום שפשיטא כשנצטוו ישראל בסיני על מצוה זו, המצוה היתה שיולידו

[2] הלכות אישות טו, ו.
[3] אבן העזר א, ז.
[4] אבן העזר א, ז.
[5] יש לציין שהרב יצחק מניקובסקי זצ"ל (בספר "קרן אורה", מסכת יבמות כב, ע"א) כתב שיהודי שהוליד ילד בכך שבא על נכריה, לא קיים מצוַת פריה ורביה, כיון שהולד לא מתייחס אחריו. אבל, לפי דעת הרמב"ם יש מקום לומר שאם הילד יתגייר, יקיים מצוַת פריה ורביה. כמו במקרה של גר שנתגייר, שאם ילדיו מתגיירים, מקיים מצוַת פריה ורביה. אך, אחר כך הוא דחה הבנה זו, כיון שיש לומר שיש לחלק בין דין גר שנתגייר ובין יהודי שבא על נכריה. וזאת משום שהנכרי שהוליד ילדיו בעת שהיה נכרי הילדים התייחסו אחריו, וקיים מצוַת שבת. לכן, מועיל מה שמתגיירים לאחר מכן. אבל, במקרה שיהודי הוליד ילד על ידי כך שבא על נכריה, לעולם הילד לא התייחס אחריו, ואם כן, לא קיים מצוַת שבת.
[6] אבן העזר א, ט.
[7] מסכת יבמות סב, ע"א.
[8] אבן העזר א, ו.
[9] אבן העזר א, יא.
[10] אבן העזר א, כ.
[11] עיין בדבריו אבן העזר א, ו.

ילדים שיכנסו תחת כנפי השכינה. לכן, אם הוליד ילדים בעת שהיה נכרי, הרי באותו זמן התייחסו אחריו ועסק בישובו של עולם, ואז כשמתגיירים נכנסים תחת כנפי השכינה ומקיים מצוַת פריה ורביה כתיקונה.

נציין גם לדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל (בשו"ת "אגרות משה"[12]) והרב צבי פסח פראנק זצ"ל[13] שדנו בנוגע לקיום מצוַת פריה ורביה. הם דנו בחקירה האִם מקיימים מצוַת פריה ורביה בלידת הילדים, או במעשה הביאה. ר' יוסף באב"ד (בספרו ה"מנחת חינוך"[14]) הוכיח שקיום המצוה הוא בלידת הילדים ולא במעשה הביאה, שהרי אִם נאמר שהמצוה היא מעשה הביאה אז איך נכרי שהתגייר קיים את המצוה בלידת הילדים שהוליד בעת שהיה נכרי. הרי בשעת קיום המצוה הוא היה פטור מן המצוה. כלומר, בעת הביאה היה פטור מן המצוה. לכן, ר' יוסף באב"ד הגיע למסקנה שקיום המצוה הוא בלידת הילדים. לכן, לאחר שהתגייר כיון שהילדים שהוליד קיימים, אז הוא קיים מצוַת פריה ורביה. אבל, הרב משה פיינשטיין והרב צבי פסח פראנק נקטו שמקיים מצוַת פריה ורביה במעשה הביאה. הם יישבו את קושיית ר' יוסף באב"ד באופן הבא: כוונת הגמרא במסכת יבמות שנכרי שהתגייר והוליד ילדים בעת שהיה נכרי הוא פטור מחיוב מצוַת פריה ורביה. אבל, הוא לא קיים את המצוה.

מסקנת הדברים

יש מחלוקת ראשונים אם יש צורך שהילדים שהוליד בעת שהיה נכרי יתגיירו. הרב יחיאל מיכל עפשטיין (בעל "ערוך השלחן") ביאר שאין מחלוקת ולכו"ע לא מצוּוֶה יותר במצוה, אך לא קיים את המצוה כתיקונה. דהיינו, אם לא יתגיירו הילדים לא קיים את המצוה כתיקונה. מפשט דברי בעל ה"בית שמואל" והגר"א משמע שיש מחלוקת ראשונים.

נראה לי, שלכתחילה יש לגר שהתגייר לנסות להוליד עוד ילדים. כל עוד שילדיו שהוליד בעת שהיה נכרי לא התגיירו, נחשב לו כאילו לא קיים מצוַת פריה ורביה. ולכן, עכשיו החיוב שלו להוליד ילדים אינו מכוח "לערב אל תנח ידך", אלא מכוח מצוַת "פריה ורביה". שזהו חיוב יותר חזק, ומטיל עליו יותר חיובים[15].

[12] אבן העזר, חלק ב, סימן יח.
[13] שו"ת "הר צבי", חלק ב, אורח חיים, סימן עו.
[14] מצוה א, אות ב.
[15] בעזרת ה' במאמר אחר אאריך בחילוקים בין ב' חיובים אלו.

יכול להיות שבמקרה של דיעבד יכול לסמוך על דעת הראשונים והגר״א שנקטו שנחשב שקיים מצוַת פריה ורביה. וגם לפי דעת הרב יחיאל מיכל עפשטיין אינו מצווָה יותר במצוַת פריה ורביה, רק לא קיים מצוַת פריה ורביה כתיקונה כל עוד שהילדים לא התגיירו.

ג׳ חדשי הבחנה

מבוא

במאמר הנוכחי אדון בשאלה האִם גיורת צריכה להמתין ג׳ חדשים לאחר גיורה קודם שתינשא. יש לדון בדין ג׳ חדשי הבחנה במספר מציאויות:

א- נכרית פנויה שנתגיירה.

ב- נכרית נשואה ליהודי, בנישואין אזרחיים, שבאה להתגייר.

ג- נכרית נשואה לנכרי, בנישואין אזרחיים, שבאה להתגייר רק היא עצמה.

ד- נכרית נשואה לנכרי, בנישואין אזרחיים, ששניהם באים להתגייר.

ה- יהודיה נשואה לנכרי, בנישואין אזרחיים, והנכרי בא להתגייר.

ו- יהודיה החיה עִם נכרי ללא נישואין, והנכרי בא להתגייר.

נדון בכל המקרים אלו, אבל לפניכן נעיין ביסוד דין ג׳ חדשי הבחנה. מתוך דיון זה נוכל להשיב על השאלות שפתחנו בראש המאמר.

הבחנת ג׳ חדשים

1. מקור הדין:

מובא בגמרא במסכת יבמות:

> וכן שאר כל הנשים. בשלמא יבמה - כדאמרן, אלא שאר כל הנשים אמאי? אמר רב נחמן אמר שמואל, משום דאמר קרא: להיות לך לאלהים ולזרעך אחריך, להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני. מתיב רבא: לפיכך, גר וגיורת צריכין להמתין ג׳ חדשים; הכא מאי להבחין איכא? ה״נ איכא, להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה. רבא אמר: גזירה שמא ישא את אחותו מאביו, וייבם אשת אחיו מאמו, ויוציא את אמו לשוק, ויפטור את

יבמתו לשוק. מתיב רב חנניה: בכולן אני קורא בהן משום תקנת ערוה, וכאן משום תקנת ולד; ואם איתא, כולהו משום תקנת ערוה! האי משום תקנת ולד, דלא לפגע בהו ערוה.

(מב, ע"א)

לדעת שמואל, אשה שהתגרשה או נתאלמנה צריכה להמתין ג' חדשים עד שתינשא לאחר, כדי להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני. לדעת רבא, הטעם משום חשש שמא ישא אחותו.

רש"י (שם) ביאר את טעם ההבחנה לדעת שמואל:

ולזרעך אחריך - שאין השכינה שורה אלא על הוודאים שזרעו מיוחס אחריו והכי נמי קיימא לן בנדרים (דף כ:) וברותי מכם המורדים והפושעים בי אלו בני ערבוביא.

בע"ה בהמשך עוד נדון בביאור דברי רש"י, ובטעמו של שמואל לצורך בהבחנה. אך, לפניכן נדון בפסיקת ההלכה:

הרי"ף[1] והרא"ש[2] הביאו את ב' הדעות, ולא הכריעו במחלוקת.

לכאורה, יש מקום לפסוק כדעת רבא, שהרי הוא בתרא. אלא, יש מקום לדון בגירסא, שבנוסחא שנמצאת בפנינו מובא שהדברים נאמרים בשם רבא, אבל הרא"ש גרס רבה. בדברי הרא"ש[3] מבואר שהכלל שאומרים הלכה כבתרא, נאמר דווקא מאביי ורבא ואילך.

ב"בית שמואל"[4] כתוב שנראה שהלכה כרבא. הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל, בשו"ת "נודע ביהודה"[5], למד בדעת הרי"ף שפסק כרבא, משתי סיבות: 1. הרי"ף הביא את דברי רבא לאחר שהביא את דברי שמואל. בדרך כלל ההכרעה ההלכתית כדעה שמובאת בסוף. 2. כשהרי"ף הביא את דברי רבא, הוא דן על דבריו. הדיון בדבריו מוכיח שהלכה כמותו.

[1] מסכת יבמות יד, ע"א.
[2] שם, פרק ד, סימן כו.
[3] מסכת בבא מציעא, פרק ג, סימן י ; מסכת בכורות, פרק ח, סימן ב.
[4] אבן העזר יג, א.
[5] מהדורה קמא, אבן העזר, סימן יג.

אך, הרמב״ם וה״שולחן ערוך״ פסקו שהטעם הוא כדי להבחין בין זרע אחד לזרע שני. הרמב״ם כתב בדין המתנת ג׳ חדשים לאשה שנתגרשה או נתאלמנה שטעם הדבר:

> כדי שיודע אם היא מעוברת או אינה מעוברת להבחין בין זרעו של ראשון לזרעו של שני.
>
> (הלכות גירושין יא, יח)

ב״שולחן ערוך״ כתוב בנוגע לדין גר ואשתו שהתגיירו שצריכים להמתין ג׳ חדשים משום:

> כדי להבחין בין זרע הנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה[6].
>
> (אבן העזר יג, ה[7])

2. איסור הבחנה- איסור דאורייתא, או דרבנן:

יש מחלוקת אחרונים בחומרת איסור הבחנה. הרי שמואל למד את הדבר מפסוק, ואם כן, היה מקום ללמוד מכך שמדובר בדין דאורייתא.

ב״בית שמואל״[8] כתוב שאפילו לדעת שמואל, האיסור הוא רק איסור דרבנן, והפסוק הוא אסמכתא בעלמא.

אבל, הרדב״ז[9] דקדק בלשון הרמב״ם שכתב:

> **וגזירת חכמים היא שאפילו אשה שאינה ראויה לולד** ואפילו נתגרשה או נתאלמנה מן האירוסין צריכה להמתין תשעים יום, אפילו קטנה או זקנה או עקרה או אילונית ואפילו בעלה במדינת הים או חולה או חבוש בבית האסורין ואפילו בתולה מן האירוסין צריכות להמתין תשעים יום.
>
> (הלכות גירושין יא, יח[10])

[6] גם המרדכי (מסכת יבמות, רמז לג) והריב״ש (סימן תסב; מובא בבית יוסף, אבן העזר יג, ד-ה{א}) הביאו טעם הנ״ל לדין גר ואשתו שהתגיירו שצריכה הבחנת ג׳ חדשים.

[7] צריך עיון, בדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל (בשו״ת ״נודע ביהודה״, מהדורה קמא, אבן העזר, סימן יג) שהבין בדעת הרמב״ם שפסק כדעת רבא; הרב יעקב עטלינגר זצ״ל (בספרו ״ערוך לנר״, מסכת יבמות מב, ע״א, ד״ה שם ברש״י ד״ה ולזרעך אחריך וכו׳) הבין בדעת הרמב״ם שפסק כשמואל.

[8] אבן העזר יג, א.

[9] חלק א, סימן רסד.

משמע מדברי הרמב״ם שדווקא חיוב הבחנת אשה שאינה יכולה ללדת, הוא גזירת חכמים. אבל, חיוב הבחנת אשה שיכולה ללדת הוא, חיוב דאורייתא. אבל, הרדב״ז הביא שהתוס׳ כתב שהפסוק הוא רק אסמכתא, כיון שחיוב הבחנת הזרע הוא רק מדרבנן. התוס׳ הסביר שגזירת חז״ל שאשה שאינה יכולה להיכנס להריון אטו אשה שיכולה להיכנס להריון לא נחשבת גזרה לגזרה, כיון שיש כאן גזירה אחת שכל הנשים המתגרשות צריכות להמתין ג׳ חדשים. בהמשך דבריו הרדב״ז חזר וכתב שאפשר לבאר גם את דעת הרמב״ם שחיוב הבחנה בכל הנשים הוא רק מדרבנן. וכוונת הרמב״ם לומר שגם חיוב הבחנה אצלה אשה שאינה יכולה ללדת, הוא בכלל גזירת חכמים.

אך, לעיקר הדין הרדב״ז סבר בדעת הרמב״ם שחיוב הבחנה באשה שיכולה ללדת הוא חיוב מדאורייתא. והרדב״ז בעצמו סבר שמשמעות הסוגיא שחיוב הבחנה הוא חיוב דאורייתא שהרי הוא נלמד מכוח פסוק.

לא נאריך, אבל נציין שאחרונים רבים דנו בשאלה האם חיוב הבחנה הוא חיוב דאורייתא. יש מן האחרונים שרצה לחלק בין חיוב הבחנה של יהודיה, ובין חיוב הבחנה של גיורת. חיוב הבחנה של גיורת הוא מדאורייתא, וחיוב הבחנה של יהודיה הוא מדרבנן[11]. לפיכך, יש מקום להחמיר בחיוב הבחנת גרים. אכן, ראיתי שהרב דוד צבי הופמן זצ״ל כתב:

> ומ״ש מר דבהבחנה דרבנן יש להקל, הנה יש פוסקים סוברים הבחנה דאורייתא, אך לא אאריך כאן בזה שאין אנו צריכים לזה כלל, דאפילו אי הבחנה דרבנן חזינן דהפוסקים החמירו בדין זה, משום דיש לחוש שיצא מזה איסור דאורייתא.
>
> (שו״ת ״מלמד להועיל״, חלק ג, סימן יב)

[10] כלשון הרמב״ם, כתב ה״שולחן ערוך״ (אבן העזר יג, א), ולכן אותו דקדוק שיש לדקדק בדברי הרמב״ם, כן יש לדקדק בדברי ה״שולחן ערוך״.

[11] עיין בכל זה בשו״ת ״חכם צבי״, סימן א; ״פתחי תשובה״, אבן העזר יג, א; שו״ת ״נודע ביהודה״, מהדורה קמא, אבן העזר, סימן יג; ספר ״ערוך לנר״, מסכת יבמות מב, ע״א, ד״ה שם ברש״י ד״ה ולזרעך אחריך וכו׳; ספר ״שדי חמד״, חלק ב, מערכת הה״א, אות סב; שו״ת ״משפטי עוזיאל״, חלק ז, אבן העזר, סימן כה; ספר ״אוצר הפוסקים״, אבן העזר, סימן יג, אות א; לפי דברי הרב צבי שכטר שליט״א (בספרו ״ארץ צבי״, סימן טז) חיוב הבחנה אצל זוג נכרים שהתגיירו, הוא חיוב מדאורייתא, מדין הפסוק ״וקדשתו״.

חיוב הבחנה לנכרית שהתגיירה

מקור הדין בגמרא במסכת יבמות:

> דתניא: הגיורת והשבויה והשפחה, שנפדו ושנתגיירו ושנשתחררו - צריכות להמתין ג' חדשים, דברי רבי יהודה; רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד. אמר רבה: מ"ט דרבי יוסי? קסבר: אשה מזנה משמשת במוך, כדי שלא תתעבר. א"ל אביי: בשלמא גיורת, כיון דדעתה לאיגיורי מנטרה נפשה, כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה ובין זרע שנזרע שלא בקדושה, שבויה ושפחה נמי, דשמעי ממרייהו ומנטרי נפשייהו, אלא יוצאת בשן ועין - היכי משכחת לה? וכי תימא, כל דממילא מודה ר' יוסי, והתנן: אנוסה ומפותה - צריכה להמתין ג' חדשים, דברי ר' יהודה; רבי יוסי מתיר ליארס ולינשא מיד! אלא אמר אביי: אשה מזנה מתהפכת [בשעת הביאה], שלא תתעבר. ואידך? חיישינן שמא לא נתהפכה יפה יפה.
>
> (לה, ע"א)

יש מחלוקת בין ר' יהודה לר' יוסי בדין נכרית שהתגיירה אם צריכה להמתין ג' חדשים. כלומר, יש חשש סביר שהגיורת זינתה בעת שהיתה נכריה, משום שסתם נכרים שטופים בזימה. השאלה נשאלת, האִם חוששים שאולי היא לא נתהפכה יפה [בשעת הביאה], ולכן היא התעברה? לדעת ר' יוסי, מניחים שהיא התהפכה יפה ולכן היא לא צריכה להמתין. לדעת ר' יהודה, חוששים שלא התהפכה יפה ולכן צריכה להמתין ג' חדשים. בגמרא לעיל, מובאות שתי לישנאות בדעת שמואל: לפי הלישנא הראשונה שמואל פסק כדעת ר' יהודה שגיורת ומשוחררת שהגיעו לגיל גדלות צריכות להמתין ג' חדשים. לפי הלישנא השניה שמואל פסק כדעת ר' יוסי וסבר שגיורת ומשוחררת שהגיעו לגיל גדלות לא צריכות להמתין.

להלכה למעשה, נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה: הרי"ף[12], הרא"ש[13] ובעל ה"טורים"[14] פסקו להלכה כדעת ר' יוסי, שהרי במחלוקת שבין ר' יהודה לר' יוסי, הלכה כר' יוסי.

אבל, יש בדברי רמב"ם אי בהירות. מצד אחד, משמע שפסק כר' יוסי, כפי שכתב הרי"ף. הרי הוא כתב שאנוסה ומפותה אינן צריכות להמתין [שזוהי דעת ר' יוסי]. מאידך, נראה שפסק כר' יהודה שהרי הוא כתב שגיורת ומשוחררת צריכות להמתין:

[12] מסכת יבמות י, ע"א-ע"ב.
[13] שם, פרק ג, סימן י.
[14] אבן העזר יג, ה-ו.

וגזירת חכמים היא שאפילו אשה שאינה ראויה לילד ואפילו נתגרשה או נתאלמנה מן האירוסין צריכה להמתין תשעים יום אפילו קטנה או זקנה או עקרה או אילונית ואפילו בעלה במדינת הים או חולה או חבוש בבית האסורין ואפילו בתולה מן האירוסין צריכות להמתין תשעים יום: **שפחה שנשתחררה וגיורת שנתגיירה ממתינין תשעים יום ואפילו גר ואשתו שנתגיירו מפרישין אותן תשעים יום כדי להבחין בין זרע שנזרע בקדושה לזרע שלא נזרע בקדושה** וכן יפת תאר אע"פ שנתנה לה תורה שלשים יום לתקנת עצמה צריכה להמתין תשעים יום לתקנת הולד והשלשים מכלל התשעים: הממאנת אינה צריכה להמתין לא גזרו אלא בגרושה **וכן המזנה אינה צריכה להמתין מפני שמשמרת עצמה שלא תתעבר וכן אנוסה ומפותה אינן צריכות להמתין**.

(הלכות גירושין יא, כ-כב)

ר' וידל די טולושא זצ"ל, ב"מגיד משנה", הסביר שהרמב"ם דיבר על גיורת ושפחה משוחררת שהיו נשואין קודם שהתגיירו. במקרה כזה לא אומרים שהיא מתהפכת, כמו במקרה של זוג נכרים שמתגיירים ביחד, האשה צריכה להמתין ג' חדשים לאחר הגיור ואינה יכולה לחזור ולהינשא לזה שהתגיירה עמו, כיון שבזוג נשוי לא אומרים שהאשה מתהפכת [גורמת לעצמה שלא להתעבר. ההתפכות בזמנם היתה דרך כדי שהאשה לא תתעבר]. מחלוקת ר' יוסי ור' יהודה היא דווקא במקרה שהגיורת לא היתה נשואה קודם שהתגיירה. הרמב"ם לא היה צריך לכתוב דין זה, כיון שכתב שמזנה אינה צריכה להמתין ג' חדשים.

אבל, ר' יוסף קארו, בספרו ה"בית יוסף"[15], חלק על הסבר בעל ה"מגיד משנה", כיון שהוא סבר שהרמב"ם היה צריך לכתוב דין גיורת ומשוחררת שלא נשואות. לכן, הוא הסביר שהרמב"ם פסק דווקא בדין אנוסה ומפותה כר' יוסי, אבל בדין גיורת ומשוחררת פסק כר' יהודה. הטעם לפסיקה זו נובע מכך שבגמרא במסכת יבמות[16], מבואר שזוג נכרים שהתגייר ביחד, האשה צריכה להמתין ג' חדשים. בפשטות דברי הגמרא הולכים לשיטת ר' יהודה. ולכן, יש לפסוק כדעת ר' יהודה. אבל, כיון שהדברים נאמרו דווקא לגבי גיורת, לכן רק לעניין זה פוסקים כדעת ר' יהודה.

[15] אבן העזר יג, ה(ג), ו(ג).
[16] מב, ע"א.

גם הרדב״ז[17] חלק על דברי בעל ה״מגיד משנה״ בביאורו לדעת הרמב״ם, וטען נגדו מספר טענות:

א- אין דרך הפוסק לסתום אלא לפרש.

ב- בספרי ששם המקור לדינו של הרמב״ם בדין יפת תואר, מבואר שמדובר בין בפנויה ובין בנשואה.

ג- בברייתא שבה מובאת המחלוקת בין ר׳ יהודה לר׳ יוסי בדין גיורת ומשוחררת מובאת גם מחלוקת בינם בדין שבויה. והרי בדין שבויה מדובר בין שהיא נשואה ובין שהיא פנויה. אם כן, יש לומר שכך גם המחלוקת בינם בגיורת ובמשוחרת.

הרדב״ז סבר שיש לפסוק כר׳ יהודה וכמו הלישנא הראשונה של שמואל. אבל, יש לחלק בין נכרית שמזנה ובין ישראלית שמזנה. ישראליות שמזנות הן בושות ולכן הן מתהפכות יפה. אבל, נכריות שמזנות הן אינן בושות ולכן אינן מתהפכות יפה. לכן, הרמב״ם חילק בין נכרית שזינתה והתגיירה ובין ישראלית שזינתה.

ב״שולחן ערוך״ נפסק:

> שפחה וגיורת שהיו נשואות לבעלים בגיותן ובעבדותן ונתגיירו או נשתחררו צריכות להמתין. ואפילו גר ואשתו שנתגיירו מפרישין אותם צ׳ יום כדי להבחין בין זרע הנזרע בקדושה לזרע שנזרע שלא בקדושה.
>
> (אבן העזר יג, ה)

הוא פסק כפירושו של בעל ה״מגיד משנה״ בדעת הרמב״ם.

להלכה למעשה, נראה שיש להכריע כדעת רוב הראשונים וכפסיקת ה״שולחן ערוך״[18]. דהיינו, הגיורת והמשוחררת צריכות להמתין ג׳ חדשים אם היו נשואות קודם שהתגיירו. אם לא היו נשואות, אינן צריכות להמתין ג׳ חדשים.

[17] חלק א, סימן קצו.

[18] ראיתי בספר ״גירות כהלכתה״ (פרק ח, הערה כח) שמובא בשם הרב חיים עוזר גרודניזסקי זצ״ל (שו״ת ״אחיעזר״, חלק ד, סימן מח) שכתב שהרדב״ז דיבר לגבי שפחה ולא לגבי גיורת שהיא שומרת את עצמה. נלענ״ד, שאפילו שהשאלה שעליה נסובו דברי הרדב״ז נגעה לשפחה, בכל זאת, דעתו היא שכן הדין בגיורת. הרי לפי הטעמים שהוזכרו לעיל דינו נכון גם בנוגע לגיורת.

מדברי ר׳ משה לימא זצ״ל[19] ור׳ יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל[20] מבואר שבמקרה שהגיורת היתה נשואה והיא צריכה הבחנה, אין חילוק בין שהיא יכולה להיכנס להריון או אינה יכולה. דהיינו, אפילו שהיא זקנה, או קטנה, צריכה הבחנה ג׳ חדשים.

זוג נכרים שהתגייר

הובא לעיל שההלכה הפשוטה שזוג נכרים שהתגייר, האשה צריכה להמתין ג׳ חדשים. אלא, יש חידוש של האחרונים במקרה שהאשה אינה יכולה להתעבר.

ר׳ יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל[21] כתב שאם זוג נכרים התגייר והאשה היא זקנה שאינה יכולה להיכנס להריון, אין צורך בהמתנת ג׳ חדשים. על אף שר׳ משה לימא (בפירושו ה״חלקת מחוקק״) הסתפק בנוגע לנכרית זקנה שהתגיירה אם היא צריכה להמתין ג׳ חדשים קודם שמתחתנת, בכל זאת, יש לומר שהוא הסתפק דווקא כשמדובר על נכרית רווקה. הרב יחזקאל הלוי לנדא הסביר שנכרית רווקה שזקנה צריכה להמתין ג׳ חדשים משום גזירה שיבואו להתבלבל ויתירו גם ישראלית זקנה שהתגרשה להינשא מיד ולא להמתין ג׳ חדשים. ההלכה היא, שגם ישראלית זקנה שהתגרשה צריכה להמתין ג׳ חדשים. אך, במקרה שמדובר על זוג נכרים שהתגייר והאשה זקנה, אין שום סיבה לגזור איסור לגביה. וזאת משום שאין מקרה מקביל שצריכה להמתין ג׳ חדשים. דהיינו, המקרה המקביל לזוג נכרים שהתגייר הוא המקרה של יהודי מחזיר גרושתו. ובמקרה של מחזיר גרושתו אין צורך בהמתנת ג׳ חדשים, אלא יכול להחזיר את גרשותו מיד[22].

בעל ה״משנה למלך״ כתב שגם זוג נכרים שהתגייר והאשה היא מעוברת לא צריכה להמתין. הטעם לכך, כיון שבכל מקרה שבאותה אשה אין לחוש משום תקלה, שאין לחוש שיחשבו שהולד של אדם אחר. וכל הסיבה לאסור היא משום גזירת אשה אחרת, הרי אם מדובר על מקרה לא שכיח לא גוזרים:

> מעשה בא לידינו בגר וגיורת שנתגיירו והיתה אשתו מעוברת הימנו בגויותו ונסתפקנו אם צריכה האשה להמתין ג׳ חדשי המתנה דומיא דקטנה וארוסה דקי״ל כר״מ בגזרותיו. וקצת מן חבריא הצריכוה להמתין. ולדידי חזי דאינה

[19] בפירושו ה״חלקת מחוקק״, אבן העזר יג, ד.
[20] בפירושו ה״דגול מרבבה״, שם על פירוש ה״חלקת מחוקק״.
[21] בפירושו ה״דגול מרבבה״, יורה דעה רסט, ט.
[22] עיין ב״שולחן ערוך״, אבן העזר יג, ד; מקור ב״ספר מצוות קטן״, סימן קפג. ר׳ יוסף קארו זצ״ל (בספרו ״בית יוסף״, אבן העזר, ד, ה[א]) למד כן מדברי הגמרא במסכת יבמות מב, ע״א.

צריכה דכל דבר דליכא למיחש משום היא גופא דומיא דגר וגיורת דאיכא למיחש שמא מעוברת היא ואתו לידי תקלה בה הוא דמצרכינן להמתין אבל במקום דלא נפיק מינה חורבא לא גזרינן דומיא דקטנה דעלמא דמילתא דלא שכיח לא גזרינן ועוד במילתא דליכא גירושין ונשואין לא גזרינן כל כך דלא אתי לאיחלופי באשה דעלמא לא גזרינן בקטנה ואיילונית אטו שאינה קטנה ואיילונית אלא בדאיכא גירושין לזה וקידושין של אחר...

(הלכות גיורשין יא, כ[23])

השאלה העולה היא, מה הדין במקרה של אשה שבדיוק היה לה וסת קודם שהתגיירה? הרי במקרה הנ"ל ברור לנו שהיא אינה מעוברת. אלא, נראה שאין להקל במקרה זה, כיון שלא ניכר לאחרים. הרי אם נתיר לה להינשא בלי הפרשה, אז יחשבו שבכל מקרה שיש זוג נכרים שמתגייר האשה לא צריכה הפרשה. לכן, נראה שגם במקרה שהנכרית מעוברת יש להתיר רק כשהוכר עוברה.

דמות ראיה לכך יש להביא מתשובת הרא"ש. בעל ה"טורים"[24] הביא תשובת הרא"ש בנוגע למקרה שאחד בעל אשה והתעברה, ושניהם מודים שהתעברה ממנו, ואחר כך נתקדשה לאחר. לאחר מכן התגרשה מאותו איש וביקשה להינשא לזה שהודה שהיא מעוברת ממנו. הרא"ש השיב שצריכה להמתין ג' חדשים מגירושי השני, על אף שהיא כבר היתה מעוברת מהראשון.

ב"בית שמואל"[25] מובאים שני טעמים לדין זה:

א- משום שלא חילקו חכמים בדין הבחנה אפילו במקרה שבוודאי לא נתעברה מן הראשון.

ב- לא ידוע לרבים שנתעברה מראובן ולא משמעון.

הרב משה פיינשטיין זצ"ל[26] דן במקרה שלגיורת היה לה וסת בדיוק כשהתגיירה, והסתפק אם היא צריכה הבחנה. הספק שלו נבעה משום דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא שהוזכרו לעיל. אבל, הוא כתב שלכתחילה לא היה לנו להתיר בלי הבחנת ג' חדשים, אך במקרה שיש צורך וקושי אפשר

[23] בספר "אוצר הפוסקים" (אבן העזר, סימן יג, אות גדול כד, אות קטן א) מובאים עוד פוסקים שכתבו כדעת בעל ה"משנה למלך". הרב יחיאל יעקב ויינברג זצ"ל (בשו"ת "שרידי אש", חלק ב, סימן קא) פסק שגיורת אפילו שהיא מעוברת צריכה הבחנה ג' חדשים. אך, בתשובה אחרת (שם, סוף סימן קה) פסק שלא צריך להמתין כשהיא מעוברת. הוא הביא את דברי בעל ה"משנה למלך" ועוד פוסקים שפסקו כך.

[24] אבן העזר יג, ג.

[25] אבן העזר יג, ו.

[26] שו"ת "אגרות משה", אבן העזר, חלק ב, סימן ה.

להתיר. לדעתו, דין פירסה נידה הוא כדין אשה זקנה ואינה יכולה להיכנס להריון, כיון שידוע כיום על ידי הרופאים שאשה שפירסה נידה לא יכול להיות שהיא בהריון.

נכרית שהיתה נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי

ראינו לעיל, שנכרית שהיתה נשואה לנכרי והתגיירה לבדה צריכה להמתין ג׳ חדשים קודם שנישאת לאחר. נשאלת השאלה, מה הדין במקרה שהיא היתה נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי ולאחר גיורה באה להינשא ליהודי זה. לכאורה, הסברא נותנת שגם במקרה הנ״ל היא תצטרך להמתין ג׳ חדשים, כיון שאין לומר שהיא נחשבת בגדר נכרית שזינתה שאינה צריכה להמתין ג׳ חדשים כיון שהיא היתה נשואה בנישואין אזרחיים היא אינה מתהפכת בזמן הביאה, ברצונה להתעבר מבעלה.

בשאלה זו נחלקו האחרונים: הגריא״ה הרצוג זצ״ל[27] הביא מדברי הרב יעקב שאול אלישר זצ״ל שכתב שבמקרה שאשה נכרית שנשואה ליהודי באה להתגייר, אם היא לא ילדה כלל בעודה נכריה, היא לא צריכה להמתין ג׳ חדשים קודם נישואיה לו. אבל, אם היא כבר ילדה בעודה נכריה אין טעם לומר שהיא שומרת עצמה ומתהפכת. הרב הרצוג זצ״ל חלק עליו וכתב שגם במקרה שהיא לא ילדה היא צריכה להמתין ג׳ חדשים. קשה לומר שהיא שומרת עצמה ומתהפכת.

בתשובה אחרת[28] הוא הסכים עִם דברי הרב יעקב שאול אלישר ונקט שאם לא ילדה מעולם לאחר שישבו יחד מספר שנים, הרי יש לתלות שמיום שנתנה דעתה להתגייר שמרה את עצמה שלא תתעבר, שהיתה מתהפכת.

הרב דוד צבי הופמן זצ״ל[29] כתב שצריכה להמתין ג׳ חדשים. בוודאי יש לחוש שלא התהפכה. שהרי לפי בעל ה״מגיד משנה״ במקרה שהיא נשואה היא לא מתהפכת, ויש לצרף לכך את דעת הרדב״ז שסבר שנכרית אפילו כשאינה נשואה אינה נזהרת להתהפך[30].

[27] פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צה, אות ד.
[28] שם, סימן קב, אות א.
[29] שו״ת ״מלמד להועיל״, חלק ג, סימן יב.
[30] בספר ״אוצר הפוסקים״ (אבן העזר, סימן יג, אות כג) מובאים עוד פוסקים שנקטו שצריכה להמתין ג׳ חדשים. בעל ספר ״יד יצחק״ כתב במקרה שהאשה לא היתה נשואה ליהודי, אלא היתה דרה עמו בזנות, היא לא צריכה להמתין ג׳ חדשים, כדין המובא ב״שולחן ערוך״ בנוגע לגיורת פנויה; הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל (בשו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך א, יורה דעה, סימן יד, אות ב) הביא את דברי הראשון לציון בספר ״ישא איש״ (אבן העזר, סימן ז) שפסק שאם האשה ילדה בעת שהיתה נכריה, אז הוכיחה במעשיה שלא חששה להתהפך וצריכה הבחנה, אבל אם לא ילדה בעת שהיתה נכריה אינה צריכה הבחנה, כיון שבוודאי חוששת לעשות

אלא, יש לדון במקרה שנכריה היתה נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי ובאה להתגייר, ובעת הגיור היא לא יכולה להיכנס להריון, משום שהיא מעוברת או זקנה. אולי יש לדמות דין הנ״ל לדין זוג נכרים שהתגיירו, שהובאה לעיל דעת הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל שבמקרה שהאשה מעוברת, היא לא צריכה להמתין ג׳ חדשים. גם כאן לא שייך לגזור בגלל מקרה אחר שיבואו להתבלבל. במקרה שמחזיר גרושתו, האשה לא צריכה להמתין.

אכן, הרב משה פיינשטיין זצ״ל[31] כתב על פי דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא, שהוזכרו לעיל, שנכריה מעוברת שנשואה ליהודי ובאה להתגייר, לא צריכה להמתין ג׳ חדשים לאחר הגיור כדי שתינשא לו. מעוברת עדיפה מזקנה שבוודאי אינה יכולה להיכנס להריון, ואין צורך בהבחנה. יש לומר שכיון שהיהודי החזיקה כאשתו לא גרע מזוג נכרים שהתגיירו. כך הוא כתב בתשובה נוספת[32].

אך, צריך עיון, מתשובה אחרת שלו[33] שדן בנוגע לנכרית שהיתה נשואה ליהודי וכבר שנים רבות לא ילדה (י״ז שנה) והיא כבר היתה בת ארבעים שנה, ושם הוא פסק שלאחר הגיור היא צריכה להיפרד מבעלה ג׳ חדשים. הטעם לכך, שלא יהיה חוטא נשכר. שהרי אם היא היתה מתחתנת עִם מישהו אחר, היתה צריכה לשמור ג׳ חדשים, כפי שמבואר ב״חלקת מחוקק״[34]. על אף שהיא מבוגרת ולא ראויה ללדת, בכל זאת, במקרה שהיא נישאת לאחר בוודאי חייבת להמתין ג׳ חדשים גזירה משום שיחשבו שיהודיה שהיתה נשואה לאחד, ונישאת לאחר, לא צריכה להמתין ג׳ חדשים. לכן, גם כשהיא נשואה ליהודי ולאחר גיורה היא מתכוונת להישאר עם היהודי הזה, בכל זאת, היא צריכה להמתין ג׳ חדישים. היא צריכה להמתין ג׳ חדשים כדי שלא יהיה חוטא נשכר.

אולי אפשר ליישב ששם לא היה ברור לרב פיינשטיין שהיא מוגדרת כזקנה, ולכן החמיר.

ונציין שעוד אחרונים הקלו ואמרו שלא צריכה להמתין ג׳ חדשים במקרה שבשעת הגיור לא יכלה ללדת[35].

רצון בעלה שהוא ישראל ומשמרת עצמה שלא תתעבר. אבל, הרב עוזיאל כתב שאם ילדה פעם אחת אין הכרח לומר שהוציאה את עצמה מחזקת מתהפכת. גם הנקודה השניה שכתב שאם לא ילדה אינה צריכה הבחנה, לא מסתברת, שכיון שנשואה לו היא מבקשת להתעבר ולהוליד בנים ממנו כדי שלא תהיה זרה וקלה בעיניו להוציאה. לפיכך, הוא פסק שצריכה להמתין ג׳ חדשים.

[31] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן קנח.

[32] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ג, סימן קט, אות ג.

[33] שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ג, סימן קי.

[34] אבן העזר יג, ד.

[35] הגריא״ה הרצוג זצ״ל (פסקים וכתבים, כרך ד, יורה דעה, סימן צה, אות ד) הביא מדברי הרב יעקב שאול אלישר שכתב שבמקרה שאשה נכרית מעוברת הנשואה ליהודי באה להתגייר, היא לא צריכה להמתין ג׳ חדשים. הרב הרצוג הסכים עמו בפסק הנ״ל. בתשובה אחרת (שם, סימן קב, אות א), כתב כפסק הנ״ל; כך גם פסק הראשון לציון הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל

גיור אשה שידוע שלא תיפרד מבעלה

התבאר לעיל שיש רבים מהאחרונים שסברו שבמקרה שהגיורת היתה נשואה ליהודי בנכריותה, היא צריכה להמתין ג׳ חדשים לאחר גיורה קודם שתינשא ליהודי. אולם, יש לשאול, מה הדין במקרה שידוע שהאשה לא תיפרד מבעלה לג׳ חדשים? האם מגיירים את האשה על אף שיודעים שלא תיפרד מבעלה?

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל[36] הביא מדברי בעל שו״ת ״תעלומות לב״[37], שמבואר מדבריו שיש לגייר אותה אפילו במקרה שיודעים שלא תיפרד מבעלה, כיון שאם לא נגיירה בוודאי ישארו ביחד ומוטב שהבעל היהודי יאכל בשר שחוטות תמותות ולא יאכלו נבלות. כלומר, הוא יעבור על האיסור הפחות חמור. לכן, לדעת הרב עוזיאל, אפשר לגיירה רק יש להודיעה שצריכה ג׳ חדשי הבחנה ולכן אסור לה להיבעל לבעלה תוך ג׳ חדשים, ואנו את נפשנו הצלנו[38].

בתשובה נוספת[39] הוא ביאר שלדעת בעל שו״ת ״תעלומות לב״ מודיעים לזוג שצריך לשמור ימי הבחנה, ולא מפרישים אותם. הוא הביא ראיה להבנה זו מדברי בעל ספר ״אור זרוע״, שהרמ״א בספרו ״דרכי משה״ הביא את דבריו[40]: ״וכתב באור זרוע דגר וגיורת שנתגיירו מותרין לעמוד ביחד דלא כיש אומרים שאסרו לעמוד ביחד שלא יחזרו לסורם״. הרב עוזיאל רצה לבאר שהרמ״א הבין בדעת בעל ספר ״אור זרוע״, שזוג נכרים שהתגייר, האשה לא צריכה להיפרד מבעלה. הם יכולים להתקיים ביחד כשנשואים, לא צריך לחוש שהיא תיבעל לו כנגד ההלכה. מודיעים להם שלג׳ חדשים אסור לה להיבעל לו ולא חוששים שתיבעל לו.

נלענ״ד, שהבנה זו אינה נכונה ואין לה בסיס. בעל ספר ״אור זרוע״ נקט כדעת הראשונים שחלקו על היש מפרשים שסברו שאסור שזוג נכרים שהתגייר ישאר ביחד לאחר הגיור[41]. היש מפרשים כתבו

(שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך א, יורה דעה, סימן יד, אות ב); אך, צריך עיון כיון שבתשובה אחרת הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל (כרך ז, אבן העזר, סימן כא, אות ג) נקט שבמקרה שהיא מניקת והיא באה להתגייר, היא צריכה הבחנת ג׳ חדשים, כיון שגם במקרה של קטנה או זקנה או עקרה או איילונית מצריכים הבחנת ג׳ חדשים; בעל ספר ״בית אברהם״ (דבריו הובאו בספר ״אוצר הפוסקים״, סימן יג, אות גדול כד, אות קטן ב) כתב שבמקרה שהיא ילדה מספר ימים קודם שהתגיירה, היא לא צריכה להמתין ג׳ חדשים. שבוודאי לא יכלה להתעבר בינתיים.

[36] שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך א, יורה דעה, סימן יד, אות ב.

[37] חלק ג, סימן לא

[38] בתשובה נוספת (כרך ז, אבן העזר, סימן יג, אות ו) הוא נקט כדעת בעל שו״ת ״תעלומות לב״.

[39] שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך ז, אבן העזר, סימן יד.

[40] אבן העזר יג, ד.

[41] עיין תוס׳, מסכת יבמות מב, ע״א, ד״ה גר וגיורת; רא״ש שם, פרק ד, סימן כו; מרדכי שם, רמז לג; שו״ע (אבן העזר יג, ה) פסק כראשונים שמותר להם להישאר ביחד.

את דבריהם בלי קשר לדין הבחנה. הם סברו שאפילו שתעשה הבחנה ג׳ חדשים אסורה להישאר עִם בעלה שהתגייר עמה, כיון שחוששים שיחזרו לסורם.

לכאורה, היה מקום לדון שהגיור לא חל במקרה שידוע שלא תשמור ג׳ חדשי הבחנה, כיון שיש כאן אומדנא ברורה שאינה מתכוונת לשמור את כל מצוות התורה, שהרי כאן מדובר על חיוב דרבנן. ויש אפילו מקום להבנה שדין הבחנה הוא דין דאורייתא. במאמר אחר[42] הארכתי לדון בשאלה מה הדין במקרה שידוע לבית דין שהגר, או הגיורת לא מתכוונים לשמור תורה ומצוות? האם הגיור חל? באותו מאמר הארכתי להוכיח שיש דעות רבות שסברו שהגיור אינו חל בדיעבד. לכן, בוודאי יש חשש גדול בגיור הנ״ל.

יהודיה שנשואה בנישואין אזרחיים לנכרי

הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ״ל[43] חידש שאשה יהודיה שנשואה בנישואין אזרחיים לנכרי, אם בעלה בא להתגייר אינה צריכה להיפרד מבעלה ג׳ חדשים. מבואר בריב״ש[44] וכן נפסק ב״שולחן ערוך״[45], שפילגש שמיוחדת לאיש אם היא באה להינשא למישהו אחר, היא צריכה להמתין ג׳ חדשים. הרב עוזיאל כתב שבדברי הריב״ש מבואר שהטעם שהיא צריכה הבחנה, כיון שבעיניה אין כאן זנות ולכן היא אינה מתהפכת. אדרבא, חפצה היא שיהיו לה בנים ממנו לכסות עינים. לפי זה, יש לומר שבמקרה שאשה יהודיה נשואה לנכרי, בוודאי אין רצונה ללדת ילדים, שהוא בזיון גדול בשבילה. בוודאי היא יודעת שזה זנות ויש בכך איסור, לכן היא מתהפכת. לדעתו, אפילו אם היא כבר התעברה פעם ממנו וילדה ממנו ילדים, לא משום כך נאמר שהיא לא מתהפכת. הוא הביא את דברי בעל ספר ״בעי חיי״[46] שדן באשה שזינתה והתעברה. לדעתו, לא נחזיקה שרוצה להתעבר משום שהיא התעברה פעם אחת.

[42] ״גיור אשה שנשואה בנישואין אזרחיים לכהן״, הובא בספר ״גר המתגייר״, כרך א, הלכות אבן העזר; כמו כן במאמר ״קבלת מצוות בגיור״, חלק ב - ״דין קבלת מצוות חלקית״, הובא בספר ״גר המתגייר״, כרך א, הלכות יורה דעה.

[43] שו״ת ״משפטי עוזיאל״, כרך ז, אבן העזר, סימן יג, אות ו.

[44] סימן ריז.

[45] אבן העזר יג, ז.

[46] אבן העזר, סימן ו.

סברא נוספת שיש להקל, כיון שיש כאן שלשה ספקות:

1. ספק אם זונה המיוחדת לאיש צריכה הבחנה ג׳ חדשים. לדעת ה״שולחן ערוך״[47], זונה שאינה מיוחדת לאיש, לא צריכה הבחנה ג׳ חדשים ויכול להיות שיש פוסקים שסברו שגם כשהיא מיוחדת לאיש, אינה צריכה הבחנה. המקור לדברי ה״שולחן ערוך״ הוא ברמב״ם ובדבריו אין חילוק בין שהיא מיוחדת ובין שאינה מיוחדת.
2. ספק אם נבעלה בתוך ג׳ חדשים.
3. אפילו אם נבעלה, ספק אם התעברה.

הוא הביא מדברי בעל ספר ״בעי חיי״ שכתב שכל הפוסקים שסברו שבמקרה שזינתה צריכה הבחנת ג׳ חדשים, דיברו דווקא כשידוע שהיא נבעלה תוך הג׳ חדשים.

צד היתר נוסף, שאם לא נתירה מיד יש לחוש שתבוא להיטמא בין הנכרים, כיון שבעלה לא יסכים להתגייר והיא תישאר עמו.

הוא הוסיף שכיון שבעלה יכול לשלחה בכל רגע, אז יש לדמותה לדין שפחה שהשתחררה, שעל אף שהיא מיוחדת לאדוניה, בכל זאת, אינה צריכה הבחנת ג׳ חדשים לאחר השיחרור, כיון ששומרת על עצמה שלא להתעבר. ב״שולחן ערוך״[48] נפסק ששפחה שהשתחררה צריכה הבחנה ג׳ חדשים דווקא אם היתה נשואה לנכרי קודם שהשתחררה. משמע שאם היא רק מיוחדת, אין צורך בהפרשה, כיון שאפשר לשלחה בכל רגע. כך גם הדבר באשה יהודיה שנשואה לנכרי בנישואין אזרחיים.

נלענ״ד, שדברי הרב עוזיאל קשים ביותר והסברא נוגדת את דבריו. לא מסתבר לומר שאשה שנשואה בנישואין אזרחיים לנכרי תחשוב שהנישואין הם איסור ותתבייש בנשואיה לנכרי ותרצה שלא להתעבר ממנו. המציאות כיום מכחישה את דבריו. בוודאי במקרה שהיא התעברה וילדה ילדים מוכח שאינה מתהפכת. כיום שיכולה לקחת כדורים למניעת הריון אם התעברה יש הוכחה מפורשת שבכוונתה ללדת ילדים ממנו.

יש לדון גם לגבי הספק ספיקא שלו, שנלענ״ד, שאשה שנשואה בנישואין אזרחיים אין ספק אם נבעלה לו תוך ג׳ חדשים, אלא אם כן יוכח אחרת שלא נבעלה לו. לא מצאנו שלגבי אשה שהיתה נשואה למישהו ועזבה אותו ורוצה להינשא לאחר שנחשוב שיש כאן ספק אם נבעלה לראשון ובצירוף עוד ספק יתירו אותה להינשא לשני. יתר על כן, בכל אשה שהתגרשה נאמר שיש ספק ספיקא. ספק אחד אם נבעלה לבעלה תוך ג׳ חדשים, אפילו אם תאמר שנבעלה לו יש ספק אם

[47] אבן העזר יג, ו.
[48] אבן העזר יג, ה.

התעברה ממנו. גם מוצאים שחז״ל תיקנו ג׳ חדשי הבחנה אפילו לנשים שאינן יכולות להיכנס להריון, משום גזירה אטו נשים שיכולות להיכנס להריון.

לגבי טענתו האחרונה, יש לדון שגר שלא מוכן לקבל שצריך להיפרד מאשתו ג׳ חדשים משום שכך הדין, אין לגיירו ואולי אם מגיירים אותו גיורו לא חל. כפי שכבר צויין לעיל, הרי אין בכוונתו לשמור את כל המצוות.

גם לגבי טענתו שיכול לשלחה בכל רגע, הרי אם היא נשואה בנשואין אזרחיים, אי אפשר לשלחה בכל רגע, שלפי חוקי המדינה צריך לתת לה גט אזרחי ויש חלוקת רכוש וכיוצ״ב.

בתשובה נוספת הרב עוזיאל חזר על דבריו שיהודיה שנשואה לנכרי לא צריכה הבחנה והסביר את יסוד היתרו ביתר הרחבה:

> ואני לפי הכרתי עומד על דברי רז״ל שאמרו: 'אע״פ שחטא ישראל הוא' ואינני מעלה על דעתי שמי שחטאה מסיבת הכרח או אפילו פושעת מחמדת ממון, או דיצרה אלבשה רוצה גם להוליד בנים מכחישים לה ולעמה כדי שירשה את אביהם הנכרי, ואין זה דבר שבחסידות אלא רק דבר שברגש נשמת היהדות, שכל אלה שהם מזרעו של אברהם ומבני ישראל שעמדו במעמד הר סיני, אף על פי שחטאו עדיין קשורים בנפשם אל היהדות ותורתה, ומתביישים בבגידתם בעמם ונמנעים מלהוליד בנים נכרים ומחכשים, ואם לא כן, מי מעכב בידה להמיר דתה ולקבל ירושה גם לה וגם לבניה? אלא עמידתה על דתה היא הוכחה ודאית שנשואיה היו מסיבת עניות או דיצרה אלבשה... וזוהי סברא אלימתא ואמתני לפי״ז, שהיא מבוססת על השקפת רבותינו וקדמונינו ז״ל שכל זרע ישראל לא יסורו מקרב עמם לעולמים, ולא ידח ממנו נדח, וזהו יסודה של ההלכה: 'אע״פ שחטא ישראל הוא!'.
>
> (כרך ז, אבן העזר, סימן יד, אות ב)

יש לדון במקרה שהאשה מעוברת ובעקבות כך אינה יכולה כרגע להיכנס להריון, אם היא צריכה להמתין ג׳ חדשים לאחר שבעלה הנכרי התגייר. הרי יש לומר שיש לדמות את דינה לדין נכרית שנשואה בנישואין אזרחיים ליהודי והיא באה להתגייר. והרי בדין זה הבאנו מחלוקת אחרונים במקרה שהנכריה מעוברת בעת הגיור, ואם כן גם בנידון שלנו תהיה אותה מחלוקת.

יהודיה שחיה בזנות עִם נכרי

הובאה לעיל המחלוקת בין ר׳ יהודה לר׳ יוסי בדין אנוסה או מפותה, האִם לאחר שנבעלה צריכה להמתין ג׳ חדשים קודם שתוכל להינשא? לדעת ר׳ יהודה, צריכה להמתין ג׳ חדשים. ר׳ יוסי סבר שלא צריכה כיון שהיא מתהפכת. אבל, ר׳ יהודה סבר שאינה מתהפכת יפה.

בגמרא שם מובאת דעת שמואל. לפי הלישנא הראשונה, שמואל סבר שאפילו קטנה בת ישראל שזינתה צריכה להמתין ג׳ חדשים. לפי הלישנא השניה, אינה צריכה אבל אם היא גדולה צריכה להמתין ג׳ חדשים.

נחלקו הראשונים בפסיקת ההלכה: ריי״ף[49] הביא שיש דעה שפוסקת כר׳ יהודה לגבי אנוסה ומפותה אבל הוא לא הבין מה הבסיס לפסק זה? הרי יש כלל שבכל מחלוקת בין ר׳ יהודה לר׳ יוסי, הלכה כר׳ יוסי. לכן, לדעתו יש לפסוק שאנוסה ומפותה לא צריכות להמתין ג׳ חדשים. כדעתו פסק הרמב״ם [הזכרתי את דבריו לעיל].

אבל, הרא״ש[50] הביא שהרז״ה הסביר שכיון שרואים שפוסקים בהבחנה כדעת ר׳ מאיר שסבר שגם במקרים שהאשה אינה יכולה להיכנס להריון כגון שהיא עקרה, בכל זאת, צריכה להמתין, הרי יש לומר שבוודאי לא נפסוק כקולא של ר׳ יוסי בדין אנוסה או מפותה. נוסף על כך, הרי שמואל, לפי שתי הלישנאות, לא סבר כדעת ר׳ יוסי. שהרי לפי הלישנא השניה הוא סבר שבת ישראל שהיא בגיל גדלות שזינתה, צריכה להמתין ג׳ חדשים. לפי דעת הרז״ה, שמואל לא סבר כר׳ יהודה שהטעם שבמקרה שזינתה צריכה להמתין כיון שאינה מתהפכת יפה. הטעם הוא, שגזרו שפנויה זונה צריכה להמתין אטו נשים נשואות שהתגרשו שצריכות להמתין. כלומר, אם יתירו פנויה שזינתה יבואו להתיר שגם נשים נשואות שהתגרשו, או התאלמנו, לא יצטרכו להמתין ג׳ חדשים קודם שינשאו. כמו שגוזרים שאשה שאינה יכולה להיכנס להריון צריכה להמתין ג׳ חדשים אטו אשה שיכולה להיכנס להריון. בקטנה לא גזרו, כיון שלא שכיח אצלה זנות.

משמע מדבריו שסבר שפוסקים שרק אשה שהיא בגיל גדלות שזינתה צריכה להמתין, אבל קטנה לא צריכה להמתין. וכך נפסק ב״טור״[51]. בעל ה״טורים״ הביא בשם אביו הרא״ש, שאשה שהגיעה לגיל גדלות וזינתה צריכה להמתין, וקטנה שנאנסה או נתפתה או יצאה במיאון, לא צריכה להמתין.

[49] מסכת יבמות י, ע״א-ע״ב.
[50] מסכת יבמות, פרק ג, סימן י.
[51] אבן העזר יג, ה-ו.

ב״שולחן ערוך״[52] נפסק כדעת הרי״ף והרמב״ם שמזנה אפילו אנוסה ומפותה אינה צריכה להמתין ג׳ חדשים. אבל, הרמ״א הביא בשם יש אומרים את דעת בעל ה״טורים״ שהן צריכות להמתין אם הן בגיל גדלות וראויות להתעבר.

לפי הנ״ל, יש לומר שבמקרה שיש יהודיה שחיה בזנות עִם נכרי והנכרי מתגייר כדי לישא את היהודיה, הרי לדעת ה״שולחן ערוך״ היא לא תצטרך להמתין ג׳ חדשים קודם שתוכל להינשא לו. אבל, לדעת הרמ״א, היא תצטרך.

אלא, נלענ״ד, שיש לדקדק בדברי הרמ״א ויש ללמוד שכל אשה שאינה יכולה להיכנס להריון אינה צריכה להמתין. שהרי הוא כתב שרק צריכות להמתין אם הן גדולות וראויות להתעבר.

אכן, בדברי האחרונים נמצאת מחלוקת בביאור דברי הרמ״א.

בספר ״אוצר הפוסקים״[53] הובא שבעל ספר ״נחלת שבעה״ כתב שהרמ״א לא בא למעט כל אשה שאינה ראויה להתעבר, כגון עקרה. אלא הוא בא למעט דווקא קטנה. עוד הוא הביא את דברי בעל ספר ״מלואת אבן״, שציין שיש מחלוקת ראשונים בנקודה זו. דעת הרמב״ן, שדווקא בקטנה לא גזרו. משום שלא משנה שיש עוד טעמים שאינה יכולה להיכנס להריון. הרי סתם כך במקרה של זינתה, אנחנו אומרים שהיא לא התעברה, משום שזונה מתהפכת, ובכל זאת, גזרנו עליה שצריכה להמתין. לפיכך, לא מועיל שיש צירוף של עוד טעמים לומר שלא התעברה. רק במקרה של קטנה, שלא שכיח שזינתה, לא גזרו. כלומר, לדעת הרמב״ן, הטעם שאסרו זינתה הוא, כמו הטעם של ר׳ מאיר שחייב הבחנה גם לנשים שאינן יכולות להיכנס להריון, שהוא גזר אטו נשים שיכולות להיכנס להריון. כדעת הרמב״ן, נקטו בעל המאור, הרא״ש ובעל ה״טורים״. אבל, דעת התוס׳[54] שהגזירה בזינתה היא גזירה בפני עצמה. לא כמו שאר הנשים שאינן ראויות להתעבר, אלא הגזירה היא משום נשואה, שיבואו להחליף. דהיינו, שיחליפו בין פנויה לנשואה. לכן, לדעת התוס׳, כל אשה שאינה ראויה להתעבר, לא חלה עליה גזרה זו. הרמ״א נקט כדעת התוס׳[55].

אם כן, יש מחלוקת בין האחרונים בדעת הרמ״א ויש בדבר מחלוקת ראשונים אם גם דין אשה שמעוברת שזינתה כדין קטנה שזינתה. אולי יש מקום להקל בשאלתנו ולסמוך על ההבנה שאם היא מעוברת, או זקנה לא תצטרך להמתין ג׳ חדשים ותוכל להינשא לנכרי שהתגייר. אלא, יש מקום לדחות הבנה זו, כיון שכבר הזכרתי לעיל שה״שולחן ערוך״ פסק שבמקרה שהיא פילגש מיוחדת

[52] אבן העזר יג, ו.
[53] אבן העזר, סימן יג, אות לא.
[54] מסכת יבמות לד, ע״ב, ד״ה אבל.
[55] יש להעיר שנראה שגם הרא״ש נקט כהבנתו של התוס׳. משמע מדבריו שהגזירה של זנות היא גזירה אטו נשואה.

לאיש היא צריכה להמתין ג׳ חדשים. פילגש אינה נחשבת כזנות. אם כן, גם כשהיא דרה עמו בזנות יש מקום לדון שנחשבת כפילגש ולא יועיל שהיא מעוברת, או זקנה.

אולם, נלענ״ד, שיש מקום להקל, כיון שאפשר לומר שהיא לא נחשבת כפילגש. הרי כבר הוזכרה לעיל סברת הריב״ש שפילגש אינה מתהפכת, כיון שהיא סוברת שאין כאן זנות. נראה שבימינו אפילו שדרה עמו בקביעות, בכל זאת, היא יודעת שיש כאן זנות. כל עוד שאין נישואין אזרחיים אין כאן קביעות, ולא נחשבת כפילגש. יש להוסיף, שבעל ספר ״מלואת אבן״[56] תלה דין פילגש שמעוברת במחלוקת הראשונים שהוזכרה לעיל. לדעת הרמב״ן, הטעם שהרי״ף סבר שאשה שזינתה אינה צריכה המתנה, כיון שזנות לא שכיחה. אם כן, גם במקרה של פילגש שאינה יכולה להיכנס להריון, לא הוי שכיח, ולא גזרו. אך, לדעת התוס׳, הסברא לאסור אשה שזינתה היא, מן הטעם שגוזרים זנות משום נישואין. אם כן, אלו שמתירים במקרה שזינתה, סוברים שלא גוזרים זנות משום נישואין. אך, הם דיברו דווקא בזינתה. פילגש שאינה מתהפכת, דינה כדין אשה נשואה. לכן, כמו שגזרו על אשה נשואה שאינה יכולה להיכנס להריון שצריכה להמתין גזירה משום אשה שיכולה להיכנס להריון, כן הדין בפילגש.

לפי זה, אפשר לסמוך על דעת הרמב״ן שבמקרה שאשה אינה יכולה להיכנס להריון היא לא צריכה להמתין אפילו שהיא פילגש. אלא, יש מקום לדחות שבעל ספר ״מלואת אבן״ כתב שדבריו נאמרים דווקא לשיטות שסברו שיש איסור ביאה בפילגש[57]. אבל, לפי הראשונים שסברו שאין איסור ביאה בפילגש הרי בוודאי דינה כדין אשה נשואה ולכן אפילו שאינה יכולה להיכנס להריון, בכל זאת, צריכה להמתין ג׳ חדשים. בכל אופן, עדיין נשארת הסברא הראשונה שכתבתי שיש לומר שאינה נחשבת פילגש.

אכן, יש לציין שבספר ״אוצר הפוסקים״[58] הובאו דברי בעל ספר ״יד יצחק״ שכתב שבמקרה שמדובר שנכריה לא היתה נשואה ליהודי, אלא היתה דרה עמו בזנות, היא לא צריכה להמתין ג׳ חדשים, כדין ה״שולחן ערוך״ בגיורת פנויה. לפי זה, יש לומר שהוא הדין במקרה שמדובר ביהודיה שדרה בזנות עִם נכרי. רק המקרה הנ״ל יהיה תלוי במחלוקת ה״שולחן ערוך״ והרמ״א. כיון שהם נחלקו במקרה של יהודיה שזינתה אם צריכה להמתין ג׳ חדשים. ואם היא מעוברת יש להתיר גם לדעת הרמ״א.

[56] מובא בספר ״אוצר הפוסקים״, סימן יג, אות לז.
[57] עיין רמ״א, אבן העזר כו, א.
[58] אבן העזר, סימן יג, אות כג.

אבל, הראי״ה קוק זצ״ל נקט שיהודיה שנתייחדה לנכרי צריכה להמתין ג׳ חדשים, כיון שהיא נחשבת כפילגש:

> על דבר **האשה שנתיחדה לנכרי, פשוט הדבר שהיא צריכה הבחנה, שהיא פלגש ממש, דקיי״ל בשו״ע ס״ז דצריכה הבחנה לכו״ע**... ופשיטא דאין חילוק בין מיוחדת לנכרי למיוחדת לישראל, דטעמא דמלתא הוא דכיון שאנו רואים שהסכימה להתיחד לו דעתה ג״כ להתעבר, והרי כתב בב״ש סקי״א דאפילו לדעת הרמב״ם דס״ל בזנות לא גזרו, מ״מ בפלגש גזרו, ופלגש להדיוט דעת הרמב״ם בפ״ד מה׳ מלכים ה״ד מפורש, וכן מטים דבריו בפ״א מה׳ אישות ה״ד, וכמ״ש שם הכס״מ, דלא כד׳ הראב״ד בהשגה. אלא דהיא אסורה מה״ת מאיסור קדשה, א״כ כל פלגש באיסור היא לדידיה, ומ״מ לא חלקו בין איסור להיתר, אלא כיון שנתיחדה לו אינה בזה בכלל מזנה שמתהפכת, **א״כ פשיטא שגם פלגש המיוחדת לנכרי, אע״פ שלא נתיחדה לו ע״פ נימוס, אסורה בלא הבחנה**... ובלא״ה יש לחוש לדעת מור״ם, שחשש לרבוותא טובא דס״ל דבכל מזנה בעינן הבחנה.
>
> (שו״ת עזרת כהן, סימן יד)

נלענ״ד, שבשעת הדחק אפשר לסמוך על הפוסקים שסברו שאינה נחשבת כפילגש ולכן במקרה שהיא מעוברת, היא תוכל להינשא לנכרי מיד לאחר גיורו. במקרה שהיא לא מעוברת יש מקום להסתפק אם אפשר להקל כדעת ה״שולחן ערוך״, כיון שהרי כאן מדובר על הבחנה מנכרי, ואולי זה חיוב יותר חזק.

בדיקת הריון

יש לדון אם בימינו שיש בדיקת הריון אולי לא תצטרך להמתין ג׳ חדשים. שאפשר לעשות בדיקת הריון ולאחר הבדיקה תוכל להינשא מיד.

נראה שאין לסמוך על בדיקת הרופאים בדין הבחנה. הרי פוסקים שאשה צריכה הבחנה אפילו במקרה שידוע שאינה יכולה להיכנס להריון, כגון שהיא מעוברת ובעלה סריס אדם וכו׳[59].

[59] עיין ״שולחן ערוך״, אבן העזר יג, א.

עוד מבואר בגמרא במסכת יבמות:

> הכי השתא, התם אם יבא אליהו ויאמר דהא קידש, בת חליצה וייבום היא, הכא אם יבא אליהו ויאמר דהא לא איעברה, מי משגח ביה ויבמינן לה? הא קטנה דלאו בת איעבורי היא, ואפ"ה צריכה להמתין ג' חדשים.
>
> (מא, ע"א)

למדים מדברי הגמרא שאפילו שיבוא אליהו ויאמר שהאשה לא מעוברת, בכל זאת, תצטרך להמתין ג' חדשים, כמו שקטנה צריכה להמתין ג' חדשים אפילו שאינה יכולה להתעבר.

לכאורה, יש מקום לומר שכלל זה נכון במקרה שמדובר על הבחנת יהודיה שבאה להינשא ליהודי ולא במקרה של זוג נכרים שמתגייר וכן יהודיה שנשואה בנישואין אזרחיים לנכרי, או נכריה שנשואה בנישואין אזרחיים ליהודי. הרי במקרים האלו פסקו אחרונים רבים שאם האשה מעוברת היא לא צריכה להמתין ג' חדשים. אבל, נלענ"ד, שגם במקרה של זוג נכרים שמתגייר וכו' שייך דין הנ"ל. דווקא במקרה שניכר שהיא אינה יכולה להיכנס להריון מותרת בלי הבחנה, אבל אם לא ניכר לאחרים הרי יש לאסור, כיון שיחשבו שמתירים את האיסור. אלא, לפי הרב משה פיינשטיין שהתיר במקרה שהיא נידה יש להתיר גם במקרה של בדיקת הריון. לא מצאתי בדברי האחרונים שכתבו שבמקרה של זוג נכרים שהתגייר וכו' מספיקה בדיקת הריון, אבל רבי ומורי הרב בנימין בארי שליט"א אמר לי שנהג בבית דין שלו לפסוק שלאחר בדיקת הריון היא מותרת להינשא. הוא סומך על דברי הרב פיינשטיין בדין פירסה נידה.

אחר כך ראיתי שהרב שמואל אליעזר שטערן שליט"א[60] כתב שיש שרצו להתיר להשיאם מיד לאחר בדיקת דם שנתברר שאינה מעוברת, אבל הוא טען שהרב שמואל הלוי ואזנר זצ"ל, בעל שו"ת "שבט הלוי", הסכים עמו שיש לפקפק בזה ולכתחילה בוודאי צריכה המתנה בכל גווני. הוא הפנה לתשובה של הרב ואזנר שכתב כך:

> הנה מע"כ כ' תו"ד דבדגו"מ כ' דבזקנה גיורת א"צ להמתין ודלא כהח"מ שנסתפק בזה מכ"מ זה דוקא נתגיירו שניהם **וכו' הנה אין זה נכון דהח"מ לא נסתפק בגר וגיורת אלא בגיורת שנתגיירה היא לבדה ולענין נשואין לאחרים, ומקום הספק דגם גיורת לבד הוא נושא בפני עצמו אינו נכלל בפשוטו בגזרת חז"ל דלא פלוג**, כיון דגם בגיורת שחיתה לפני זה חיים של נשואין כיון שדעתה להתגייר נזהרת שלא תתעבר, אלא שחיישינן שמא לא נתהפכה יפה

[60] ספר "גירות כהלכתה", פרק ח, הערה כז.

כמבואר בתוס' יבמות ל"ה ע"א, ועיין הי' בקרבן נתנאל, וע"כ לא גזרינן זנות אטי נשואין, דנשואין גופא אינו חמור כמו גבי ישראלית, וע"כ גזרינן גם גבי קטנות וזקנות וכו', והכלל דאיכא ג' דרגות א - כל אשה שנתגרשה או נתאלמנה. ב - גיורת נשואה להנשא לאחרים. ג - גר וגיורת. **וא"כ הוראה זו לסמוך עצמו על בדיקה ודאית שאינה מעוברת תולה באמת בספק של הח"מ, ונהי דאני לא היתי מקיל בדבר דמרהיטת לשון הגאון דגר"מ משמע דחושש ספק דרבנן זה להחמיר מכ"מ אם כבר נעשה מעשה להקל בזה קשה להחזיר עובדא** כי נדון הגיורת משמע מרהיטת סוגית הש"ס והראשנים אינה נכללת בגזירת חז"ל דסעיף א' [ואין לי פה ספרי אחרונים לעיין מה דעתם בזה].

(שו"ת "שבט הלוי", חלק ח, סימן ער)

הרב ואזנר זצ"ל סבר שבדיקת הריון שווה לדין מעוברת. לכן, במקרה שמדובר על זוג נכרים שהתגייר ונשארים ביחד, הרי אם האשה תעשה בדיקת הריון ותגלה שהיא אינה בהריון היא לא תצטרך להמתין ג' חדשים. אך, במקרה שיש נכריה שמתגיירת ולאחר מכן רוצה להינשא לאיזה יהודי שלא היתה נשואה לו מקודם לכן, בדיקת הריון לא תועיל.

נציין שהרב משה שטרנבוך שליט"א[61] כתב שלפי הבנת הרב פיינשטיין שבמקרה שפירסה נידה לא צריך הבחנת ג' חדשים, הרי כך יהיה הדין גם בבדיקת דם המוכיחה שאינה מעוברת. אבל, הוא חלק על דברי הרב פיינשטיין וכתב כפי שכתבתי לעיל שיש להצריך ג' חדשי הבחנה כיון שלא ידוע הדבר לאחרים. ובתשובה נוספת הוא האריך בדבר וכתב:

אמנם עיקר דברי הגאון זצ"ל [האגרות משה] צ"ע טובא, שבזקנה הכל יודעים דלא שייך אצלה ענין הבחנה, שאינה שייכת להוליד, ואין לגזור משום ישראל שכה"ג אינו אלא משום לא פלוג, אבל באשר צעירה ורק פירסה נדה, הנה לא ידוע לעולם שבחנה בבדיקות ובבירורים שאינה מעוברת, ויש לגזור, לכן נראה דמה שצריכה ג' חדשים הפרשה אינו משום לא פלוג, אלא הוא מדינא כדי שלא יבואו להקל כשאינה נדה, וכל כשכן כשעלולה להתעבר לאחר נשואין ויתלו שתחילת ההריון היה בנכריותה בהריון מנכרית, שלא ידעו שעברה בדיקות ובודאי איננה מעוברת. והמורה להקל לסדר נישואין מיד

[61] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ה, סימן שכב.

כשנתגיירו אף שגרו וגרים יחד, כיון שנתברר שאינה מעוברת בבדיקות נראה תמוה, וגזירת ג׳ חדשים חמור ולע״ד אין להקל כלל כה״ג.

(חלק ב, סימן תרסח)

מסקנה

לפי מה שעלה במאמר לעיל, נראה שראוי לפסוק בשאלות שהעליתי בתחילת המאמר כדלהלן:

1. נכרית פנויה שהתגיירה: לא צריכה להמתין ג׳ חדשים, כפי שנפסק על ידי רוב הראשונים וה״שולחן ערוך״. נלענ״ד, שאם אפשר טוב לצרף שתעשה בדיקת הריון.

2. נכרית נשואה בנישואין אזרחיים לנכרי ורק היא באה להתגייר: צריכה להמתין ג׳ חדשים, כך מבואר במפורש ב״שולחן ערוך״, כפי החילוק של בעל ה״מגיד משנה״ בביאור דעת הרמב״ם. אפילו שהיא זקנה וקטנה צריכה להמתין ג׳ חדשים.

3. נכרית נשואה בנישואין אזרחיים לנכרי ושניהם באים להתגייר: צריכה להמתין ג׳ חדשים, כפי המבואר בגמרא במסכת יבמות (מב, ע״א). אלא, יש לחלק שאם היא מעוברת, או זקנה היא לא צריכה להמתין. כיון שבמקרים אלו בוודאי אין צורך בהבחנה, ברור לנו שהיא אינה יכולה להתעבר מן השני.

4. נכרית נשואה בנישואין אזרחיים ליהודי ובאה להתגייר: צריכה להמתין ג׳ חדשים. נחשבת כנשואה ולא כמעשה זנות, ולכן אין לומר שמתהפכת. אבל, במקרה שהיא מעוברת, או זקנה יש להקל שלא צריכה להמתין ג׳ חדשים.

5. יהודיה נשואה בנישואין אזרחיים לנכרי, והנכרי בא להתגייר: צריכה להמתין ג׳ חדשים, נחשבת כנשואה ולא כמעשה זנות. אם היא מעוברת ואינה יכולה להיכנס להריון, אינה צריכה להמתין ג׳ חדשים.

6. יהודיה שדרה בקביעות עִם נכרי [אבל, אינה נשואה לו בנישואין אזרחיים] והנכרי בא להתגייר: לדעת ה״שולחן ערוך״, אינה צריכה להמתין ג׳ חדשים. לדעת הרמ״א, צריכה להמתין ג׳ חדשים. במקרה שהיא אינה יכולה להיכנס

להריון, כגון שהיא מעוברת, אפשר להקל אפילו לדעת הרמ״א שאינה צריכה להמתין ג׳ חדשים.

במקרה שהאשה נידה, או עשתה בדיקת הריון ונתברר שהיא לא בהריון או שהיא בהריון, נלענ״ד שלכתחילה יש להצריכה ג׳ חדשי הבחנה. אבל, כיון שחלק מן הפוסקים נקטו להתיר בכה״ג ודימו את הדין לגיורת מעוברת, יש מקום להקל בשעת הדחק. נראה שיש להקל רק במקרה שמדובר על אשה שנשארת עִם זה שאנחנו חוששים שהיא מעוברת ממנו. דהיינו, במקרה של זוג נכרים שמתגייר, או נכרית שנשואה בנישואין אזרחיים ליהודי ומתגיירת ונשארת נשואה עם היהודי, או יהודיה שנשואה בנישואין אזרחיים עִם נכרי שמתגייר ונשארת עמו לאחר הגיור. כמו כן, יש מקום להקל במקרה שהיא יהודיה שדרה בזנות עִם נכרי והנכרי בא להתגייר. אך, במקרה שמדובר על נכריה שמתגיירת לבדה, נראה שיש להצריכה ג׳ חדשי הבחנה ולא יועיל שהיא נידה ותעשה בדיקת הריון.

ואציין שהתייעצתי עם מורי ורבי הרב דוב ליאור שליט״א והוא טען שאין לסמוך על בדיקת הריון, צריך להיות ניכר שאינה יכולה להיכנס להריון. לכן, יש להצריך ג׳ חדשי הבחנה.

נישואי גיורת קטלנית

מבוא

מאמר זה עוסק בדין גיורת שבעודה נכריה היתה נשואה שלוש פעמים, והתאלמנה שלוש פעמים. כלומר, מדובר על נכרית שהיא קטלנית. השאלה נשאלת, האֵם לאחר גיורה היא מותרת להינשא, או יש לה דין קטלנית ואסורה להינשא?

כדי לברר שאלה זו עלינו לעיין בשלוש נקודות:

א- מה הטעם שאשה שמתו שלושת בעליה אסורה להינשא לאחר? מהו הגורם שאשה תחשב קטלנית?

ב- מה גדר איסור אשה קטלנית להינשא לאחר?

ג- האם יש חילוק בין יהודיה לבין נכריה בדין אשה קטלנית?

מקור דין קטלנית

משנה- נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי לבטל. גירשה - מותרת לינשא לאחר, ורשאי השני לשהות עמה י' שנים. ואם הפילה - מונה משעה שהפילה.

(מסכת יבמות סד, ע"א)

גמרא - מותרת וכו'. שני אין, שלישי לא, מתניתין מני? רבי היא; דתניא: מלה הראשון ומת, שני ומת - שלישי לא תמול, דברי רבי; רבן שמעון בן גמליאל אומר: שלישי תמול, רביעי לא תמול... א"ל אביי: חזי דקשרית איסורא וסכנתא. סמך עלה אביי, ואזל נסבה לחומה ברתא דאיסי בריה דרב יצחק בריה דרב יהודה, דנסבה רחבא דפומבדיתא ושכיב, רב יצחק בריה דרבה בר בר חנה ושכיב, ונסבה הוא ושכיב. אמר רבא: ומי איכא דעביד עובדא בנפשיה כי האי? והא איהו דאמר: אבין דסמכא, יצחק סומקא לאו בר סמכא, אבין

ישנו בחזרה, יצחק סומקא אינו בחזרה! ועוד, אימר דפליגי - לענין מילה, בנישואין מי פליגי? אין; והתניא: ניסת לראשון ומת, לשני ומת - לשלישי לא תנשא, דברי רבי; רבן שמעון בן גמליאל אומר: לשלישי תנשא, לרביעי לא תנשא. בשלמא גבי מילה, איכא משפחה דרפי דמא, ואיכא משפחה דקמיט דמא, אלא נישואין מ"ט? א"ל רב מרדכי לרב אשי, הכי אמר אבימי מהגרוניא **משמיה דרב הונא: מעין גורם; ורב אשי אמר: מזל גורם.** מאי בינייהו? איכא בינייהו דאירסה ומית; אי נמי, דנפל מדיקלא ומית. א"ל רב יוסף בריה דרבא לרבא, בעי מיניה מרב יוסף: הלכה כרבי? ואמר לי: אין; הלכה כרבן שמעון בן גמליאל? ואמר לי: אין, אחוכי אחיך ביי! א"ל: לא, סתמי היא, ופשיט לך: נישואין ומלקיות - כרבי, וסתות ושור המועד - כרבן שמעון בן גמליאל.

(שם שם, ע"ב)

בגמרא מבואר שיש מחלוקת בין רבי לרשב"ג לאחר כמה זמן אשה נעשית קטלנית. לדעת רבי, היא נעשית קטלנית כבר לאחר ששני בעלים מתו. לדעת רשב"ג, רק לאחר שלש פעמים היא נעשית קטלנית. בגמרא נפסק כדעת רבי בדין אשה קטלנית, ואין לשאת אשה שנתאלמנה פעמיים. אביי עשה מעשה ונשא אשה שמתו שני בעליה.

יש מחלוקת בין האמוראים בטעם איסור נישואי קטלנית: לדעת רב הונא, מעין גורם. לדעת רב אשי, מזל גורם. הנפק"מ במקרה שלאחר האירוסין מת הבעל. במקרה של אירוסין לא היתה ביאה, ולפיכך לא שייך הטעם של מעין גורם, אבל שייך הטעם של מזל גורם. עוד נפק"מ שנפל מדקל ומת. בכה"ג לא שייך הטעם של מעין גורם, אבל שייך הטעם של מזל גורם[1].

[1] יש עוד מספר נפק"מ במחלוקת בין האמוראים. רש"י (מסכת יבמות כו, ע"א, ד"ה בתרי זימני וכו') סבר שגם במקרה שאשה התגרשה פעמיים, אסור לה להינשא לאחר. אבל, הרשב"א (מסכת כתובות מג, ע"ב, ד"ה הכי גרסינן וכו') והריטב"א (שם, ד"ה טעמא דהשיאה וכו') הקשו על דבריו, שהרי בוודאי לטעם של "מעין גורם" לא שייך איסור במקרה שנתגרשה. מכיון שהגמרא לא הביאה כנפק"מ בין הטעמים מקרה של נתגרשה, מוכרחים לומר שלכו"ע אין איסור בנתגרשה.
יש מקום לדחות קושיית הראשונים, כיון שאנחנו מוצאים עוד מספר מקרים שיש בהם נפק"מ בין הטעמים ולא הוזכרו בגמרא. החיד"א (בספרו "ברכי יוסף", מובא ב"פתחי תשובה", אבן העזר יג, א) דן במקרה ששתי אחיות מתו בעליהן הראשונים. הרי נפסק להלכה בהלכות מילה (יורה דעה רסג, ג) שאם אשה מלה בנה ומת מחמת המילה, וגם אחותה מלה בנה ומת מחמת המילה, שאר האחיות לא ימולו בניהן, אלא ימתינו עד שיגדלו ויתחזק כוחם. כלומר, אחיות מחזיקות זו לזו. לפי הטעם ש"מעין גורם", הרי יש לומר שכך גם הדין במקרה של קטלנית. אבל, לפי הטעם ש"מזלה גורם", לא שייך לומר שאחיות מחזיקות זו לזו.

נביא דברי הראשונים שפירשו טעמים אלו:

"מעין גורם": רש"י[2] - הכוונה שמת מחולי. לפיכך, אם הבעל לא מת מחולי, אין לאשה דין קטלנית. בעל ה"מגיד משנה"[3] ביאר שמעיינה גורם הכוונה, שמביאה המשמש עמה לידי חולי ומת.

הרא"ש דן בשאלה האִם יש גם דין קטלן, או רק דין קטלנית? מתשובתו מתבארים שני הטעמים לדין קטלנית. לפיו, אין דין קטלן בין לטעם "מעין גורם", ובין לטעם "מזל גורם". "מעין גורם", הכוונה שנשחת מקור האשה ומעיינה, ומתוך כך היא מחלישה וממיתה כל המשמש עמה. בוודאי טעם זה לא שייך באיש. "מזל גורם", הכוונה שמזלה רע שתהיה עניה ולא עשירה. הרי פרנסתה תלויה בבעליה, כיון שהיא אינה יוצאת מביתה, והיא תלויה בפרנסת בעלה. טעם זה לא שייך באיש, כיון שפרנסתו אינה תלויה באשה:

> אם איתא דמדה זו נוהגת באנשים כבנשים, א"א =אי אפשר= שלא דברו חכמים בזה, כיון דצורך חיי נפש הוא היה להם להשגיח על נפש האשה כעל נפש האיש. אלא קים להו לחכמי התלמוד שמדה זו אינה נוהגת אלא בנשים, **מטעם דמעין גורם; האשה הזאת נשחת מקורה ומעינה, ומחליש וממית כל המשמש עמה**. וטעם זה לא שייך באיש, דתשמישו ימית האשה, ולא שייך באיש טעם דמעין. **וכן נמי לטעם דמזל גרם, נראה לי דהאשה מזלה רע, שאנשיה מתים, ודבר זה תלוי במזל**. כי חיי האדם ופרנסתו תלוי במזל, אם נולד בשעה שיש לו להיות עשיר או עני. והאשה כלואה בבית, ואינה יכולה להתפרנס ע"י עצמה, אם לא שהבעל מפרנסה, ונגזר על אשה זו שימותו בעליה, כדי שתחיה כל ימיה בעוני ואין מי שיפרנסנה. וטעם זה לא שייך באיש, כי הוא מפרנס את עצמו, ואין פרנסתו ע"י אשתו. אבל אין לפרש שנולדה האשה באותו מזל שימותו בעליה, וכן האיש שנולד באותו מזל

בעל שו"ת "משכנות הרועים" (אבן העזר, סימן לז; ראיתי את דבריו בספר "שערי זהר", לרב ראובן מרגליות זצ"ל, מסכת יבמות סד, ע"ב, ד"ה גירשה מותרת לאחר וכו') הביא מן הזוהר (משפטים קג, ע"ב) ראיה לאסור אשה שהתגרשה פעמיים שלא תינשא עוד פעם. בעל ה"טורים" (דברים כד, ג), כתב על הפסוק "ושנאה האיש האחרון וכתב לה ספר כריתות ונתן בידה ושלחה מביתו, או כי ימות האיש האחרון אשר לקחה לו לאשה" – "או כי ימות האיש האחרון לא אמר השני לומר שהוא אחרון שאם נשאת לשני ומת לא תנשא עוד דבתרי זמני הוי חזקה". כאן מדובר שמבעלה הראשון התגרשה ומבעלה השני התאלמנה, ובכל זאת, אסורה להינשא לאחר. רואים שגם אשה שהתגרשה פעמיים [שהרי אם גירושין ואלמנות מצטרפים, כן יהיה הדין אם התגרשה פעמיים] אין לה להינשא לאחר.
יש עוד נפק"מ במקרה שהאשה מפרנסת את עצמה, כפי שיובא להלן.

[2] מסכת יבמות סד, ע"ב, אי נמי.

[3] הלכות איסורי ביאה כא, לא.

שימותו נשיו; דלא מצינו זה בגמרא שיהא תלוי במזל, אלא או עשיר, או עני, או אורך ימים וכיוצא באלו; אבל להמית אחרים, אינו תלוי במזל.

(שו"ת הרא"ש, כלל נג, סימן ח[4])

יסוד המחלוקת "מעין גורם", או "מזל גורם"

1. מקור דין קטלנית – תמר:

נלענ"ד, שיסוד מחלוקת האמוראים בנוי על המקור ממנו נלמד דין קטלנית. הגמרא לא הביאה מקור לדין קטלנית, ונראה שיש לכך מקור בתורה, הלוא הוא מעשה תמר ובני יהודה. כתוב בתורה:

ויאמר יהודה לתמר כלתו שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני, כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו ותלך תמר ותשב בית אביה.

(בראשית לח, יא)

השאלה המתבקשת, היא מדוע לתמר לא היה דין קטלנית והיתה מותרת להינשא לשלה וכן ליהודה? אפשר ליישב שאלה זו בשתי דרכים:

א- כיון שער ואונן מתו בעוונותיהם.

ב- כיון שלא נבעלה לער ואונן[5].

[4] יש לדון לפי דברי הרא"ש, מה תהיה דינה של אשה שמפרנסת את עצמה ואינה תלויה בפרנסת בעליה. שלכאורה, לא שייכת כאן הסברא של "מזלה גורם", ושייכת רק הסברא של "מעין גורם". לכאורה, אנחנו פוסקים כטעם של "מזלה גורם", ואם כן היה לנו להתיר לה להינשא לאחר. אלא, אפשר לומר שפוסקים ש"מזלה גורם" רק בגדר של חומרא. אבל, במקרה שיצא קולא מפסיקה כמ"ד "מזלה גורם", הרי בוודאי נפסוק כמ"ד "מעין גורם".
הרב יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל (בשו"ת "נודע ביהודה", מובא ב"פתחי תשובה", אבן העזר ט, ב), רצה להקל במקרה של אשה שמפרנסת את עצמה. אבל, הוא כתב שלא מילא לבו להתיר בפירוש, אך מי שרוצה לעשות מעשה ולסמוך על דעת הרמב"ם שאין איסור בנישואין לקטלנית, יהיה לו יתד קצת לתלות בו ולהסיר הפחד מלבו.

[5] בעל שו"ת "יעלת חן" (סימן לב; ראיתי את דבריו בשו"ת "יביע אומר", חלק ח, אבן העזר, סימן טז) הביא ראיה למ"ד "מעין גורם" מן המעשה של יהודה. הוא הסביר שהסיבה שיהודה לא גירש את תמר [במסכת סוטה י, ע"ב, יש מ"ד שסבר שיהודה לא גירש את תמר לאחר שבא עליה ונולדו לו פרץ וזרח], אפילו שכבר נגמרה מצוַת יבום, כיון שהתגלה לו שער ואונן לא בעלו אותה, לפיכך היא לא היתה קטלנית.

אם ננקוט כטעם הראשון, יש לומר שהסיבה שאין לישא קטלנית היא, משום שמזלה גורם שמתים בעליה. לפיכך, במקרה שיש לתלות את מותם בגורם אחר, הרי אין לה דין קטלנית. אבל, אם ננקוט כטעם השני, הרי יש לומר שהטעם לאי נישואי קטלנית הוא, "מעין גורם". לפיכך, כשלא נבעלה לבעליה, אין לה דין קטלנית.

2. בירור דינה של תמר:

יש להעיר שמוכרחים לומר שאין כאן מקור מפורש, דאל"כ קשה מדוע הגמרא לא הביאה מתמר ראיה שהלכה כדעת רבי, שהרי לתמר מתו רק שני בעליה. אלא, אפשר לומר שאולי יש ראיה מתמר שיש דין קטלנית, אבל אין ראיה שהלכה כרבי. כיון שאפשר לומר שאם יש דין קטלנית מדוע יהודה הוצרך לדחות את תמר ולומר ששלה עדיין קטן? היה לו לומר שתמר היא קטלנית ולכן אין לשאת אותה. מאידך, נשאל את עצמנו מדוע יהודה לא השיא את שלה לתמר וחשש שתמר היא קטלנית? הרי אין קטלנית אלא לאחר ג' פעמים [לפי רשב"ג]. אלא, רשב"ג יסביר שיש דין קטלנית לאחר שמתו ג' בעליה, אבל יהודה כבר חשש לאחר שמתו ב' בעליה. רבי יצטרך להסביר שאצל אומות העולם לא נהגו כך, ולכן לא יכל לטעון כך. אבל, יהודה ראה שנכון לנהוג כך. עוד, אפשר לומר שבמקום מצוה אין דין קטלנית, כיון "ששומר דבר מצוה לא ידע דבר רע".

אכן, ראיתי שהרמב"ן הבין שלתמר יש דין קטלנית. לפיכך, הוא תמה מדוע יהודה דחה את תמר ולא אמר לה בצורה מפורשת ששלה לא ישא אותה, כיון שהיא קטלנית?

> לא ידעתי למה יתבייש יהודה המושל בדורו מן האשה הזאת ולא יאמר אליה לכי לשלום מביתי, ולמה יטעה אותה, והיא אסורה לשלה, כמו שאמרו (יבמות סד ב) בנשואים בתרי זמני הויא חזקה. ועוד, כי בהיותו מקפיד על זנוניה לחייב אותה שריפה נראה שהיה חפץ בה להיותה בביתו. ורחוק הוא שלא שמע יהודה כי בניו חטאו וישלחם ביד פשעם ואין לתמר בהם חטא: **והנכון בעיני שהיה שלה ראוי ליבם, אבל לא רצה אביו שייבם אותה ועודנו נער פן יחטא בה כאחיו אשר מתו בנעוריהם, כי נערים היו, אין לאחד מהם שתים עשרה שנה, וכאשר יגדל וישמע למוסר אביו אז יתננה לו לאשה.** וכאשר המתינה ימים רבים וראתה כי גדל שלה בעיניה, והוא עודנו נער לאביו כי אין לו עשר שנים והיה ממתין לו עוד, אז מהרה תמר ברב תאותה להוליד מזרע הקדש ועשתה המעשה הזה.
>
> (בראשית לח, יא)

נלענ״ד, שאפשר להבין את תשובתו בשתי צורות:

א- אפילו שיש לה דין קטלנית, בכל זאת, שלה צריך לישא אותה כיון שיש מצַות יבום, ובמקום יבום אין חשש. אפילו שאין חשש, עדיין יהודה רצה שיהיה בטוח שיקיים מצַות יבום ולא יחטא כמו אחיו.

ב- יהודה ידע שפשעו בניו, וכיון שפשעו בניו אין לה דין קטלנית.

המעשה של תמר הוא אבן יסוד במחלוקת האחרונים אם דין קטלנית חל גם במקרה של יבום. ר׳ יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל טען מסברא שאין דין קטלנית ביבום משום ״שומר מצוה לא ידע דבר רע״. זוהי הסיבה שיהודה לא יכל לומר לתמר ששלה לא ישא אותה משום שהיא קטלנית. יהודה דחה אותה כהלכה, כיון שאף על פי שקטן יכול לייבם, משום שלא חוששים למיעוט שהוא סריס, בכל זאת, לא חוששים למיעוט רק לעניין איסורים, אבל לעניין חשש סכנה יש לחוש למיעוט. והרי אם שלה סריס, אז אין מצוה בנישואי תמר ואז יש סכנה, כיון שהיא קטלנית:

> ולענין גוף הדבר שנסתפק אם שייך ביבם איסור משום קטלנית והביא מדברי הרמב״ם **ידע שזה זמן רב אמרתי מסברא שומר מצוה לא ידע דבר רע** ודבר זה תלוי אם מצות יבום קודם. ותירצתי בזה מה שאמר יהודה לתמר 'כלתו שבי אלמנה בית אביך עד יגדל שלה בני כי אמר פן ימות גם הוא כאחיו'. ופירש רש״י דוחה היה אותה בקש כי לא היה בדעתו להשיאה לו כי אמר מוחזקת היא זו שימותו אנשיה. והדבר תמוה אטו בוש היה יהודה להורות הדין שאסורה להנשא שהיא קטלנית. ולדידי ניחא דזה פשוט דבאיסור אזלינן בתר רובא ובסכנה לא אזלינן בתר רובא וכדאיתא במסכת חולין דף י׳ ע״א... ולדעת ר״מ דחייש למעוטא קטן אסור לייבם שמא ימצא סריס אלא דקיי״ל כרבנן דאזלינן בתר רובא, **ובעובדא דתמר שהיה שלה קטן שם נזדמנו שניהם איסור וסכנה וחדא תליא באידך אם הוא סריס אין כאן מצות יבום ויש כאן איסור אשת אח וגם סכנתא דקטלנית ואם אינו סריס יש כאן מצות יבום וממילא ליכא סכנתא והורה יהודה כהלכה שצריכה להמתין עד יגדל שלה לדעת שאינו סריס** ואף דלענין איסור אזלינן בתר רובא מ״מ פן ימות וכו׳ ולענין סכנה חיישינן למיעוט וממילא לא דחה אותה בקש והורה כתורה.
>
> (שו״ת ״נודע ביהודה״, מהדורה קמא, אבן העזר, סימן י)

אמנם, גם לדעת הרב לנדא יש לומר שדווקא למ״ד שמצַות יבום קודמת למצַות חליצה, שייכת הסברא ״שומר מצוה לא ידע דבר רע״.

גם מהרלב״ח[6] נקט שאין איסור קטלנית במקרה של מצַוַת יבום. הוא הביא מספר ראיות לסברתו. וכתב, שבכל המקומות שהזכירו נשים שחולצות ולא מתייבמות, לא הזכירו אשה קטלנית[7].

בעל שו״ת ״חכם צבי״ דחה את ראיות המהרלב״ח. הוא טען שלא שייכת כאן הסברא ״שומר מצוה לא ידע דבר רע״, כיון שכאן שכיח היזיקא, ובמקום ששכיח היזיקא שלוחי מצוה נזוקים. הוא הביא ראיה שיש דין קטלנית במקרה של יבום, מהמעשה של תמר. לדעתו, כוונת רמב״ן שהסיבה שלתמר לא היה דין קטלנית היא, שער ואונן חטאו ויהודה ידע זאת:

> ומ״ש הרב ז״ל ד׳שומר מצוה לא ידע דבר רע׳, מאן לימא לן דלא שכיחא היזיקא מקרי וכסולם רעוע דספ״ק דקידושין וסוף חולין דאף שלוחי מצוה ניזוקין בו: וכיון שדחינו ראיות הרב ז״ל אביא ראיות מפורשות כנגדו מתרי קרא זצוק׳ ה״ה רש״י ז״ל והרמב״ן ז״ל בפ׳ וישב אצל הייבום הראשון שהי׳ בעולם שכ׳ רש״י כי אמר כלומר דוחה הי׳ אותה בקש שלא היה בדעתו להשיאה לו כי אמר פן ימות מוחזקת היא זו שימותו אנשים: ורמב״ן כתב עליו ולא ידעתי למה יתבייש יהודה והיא אסורה לשלה כמו שאמרו נישואין בתרי זימני הוה חזקה: **ש״מ דלדידי׳ נמי ס״ל דאף ביבום אסורה הקטלנית ודווקא יהודה שהיה יודע כי בניו חטאו וישלחם כו׳** ואין לומר דשאני מצווה ועושה דלא תהא גרועה מצוה דאורייתא שרצו אבותינו לקיימה ממצוה קלה דרבנן דאמרינן בה שלוחי מצוה אינן ניזוקין ואם אנו מצווין על מצות דרבנן מלא תסור הרי כתב הרמב״ן בהשגותיו על ס׳ המצות דאינו אלא אסמכתא בעלמא ולא תסור לא להכי אתא כלל אלא שהורשו כל חכמי דור ודור לתקן כאשר יראה בעיניהם לתיקון וסייג כ״ש באבותינו הק׳ ע״ה שרצו לקיים גופי

[6] סימן לו.

[7] הרא״ם (שו״ת הרא״ם, חלק א, סימן כב) פסק שאפשר לייבם את הקטלנית. הטעם לכך הוא, שאנחנו מוצאים מספר תלמידי חכמים גדולים וחסידים אנשי מעשה שלא הקפידו באיסור קטלנית, ואין מוחה בידם ולא קורא תגר עליהם כמו שכתב הרב הגדול בעל שו״ת ״תרומת הדשן״. כיון שאפילו שלא במקום מצוה לא מקפידים, היאך נבוא להקפיד במקום מצוה דמשמיא הוא דקא מקנו לה. הוא הוסיף ראיה מדין חייבי לאוין. שמצד הדין היה ליבם לייבם את היבמה אפילו שהיא אסורה לו באיסור לאו, כיון שיבוא עשה וידחה לא תעשה. הטעם שאסרו לו לישא חייבי לאוין הוא, גזירה שיבוא עליה ביאה שניה ובביאה שניה כבר אין מצוה. לפיכך, גם בקטלנית יש לומר שמצַוַת יבום ידחה את האיסור של נישואי קטלנית. כאן אין לגזור גזירה משום ביאה שניה, כיון שהרי אנחנו פוסקים שאם נשא קטלנית לא תצא, כל שכן שנשאה בהיתר, לא תצא. פסק זה אינו רק לדעת הרמב״ם שסבר שבדיעבד אם נשאה לא כופים אותו להוציאה, אלא אפילו לדעת הרא״ש שכופים להוציאה, כופים רק בכה״ג שנשאה באיסור. אבל, כאן הרי נשאה בהיתר משום מצַוַת יבום.

התורה אשר נשתבח בזה אבינו הראשון ע"ה באמרו 'כי ידעתיו ושמרו דרך ה' כו' '. ונא' 'עקב אשר שמע אברהם בקולי וישמור משמרתי מצותי חוקותי ותורותי' ודאי שמי מהם השומר מצוה לא ידע דבר רע אלא ודאי שאין כאן ענין לשומר מצוה כיון דשכיח היזיקא ומי שירצה לדחות כל זה עכ"פ די לנו שאין ראי' מכרחת לשלא נחוש לקטלנית ביבמה וממילא הדרינן לכללין דספק סכנתא לחומרא.

(סימן א)

לדעת בעל שו"ת "חכם צבי", במקרה של קטלנית, מוחים ביבם שלא לייבמה, ולא כופים אותו לחלוץ. הטעם, שבדרך כלל כופים על היבם לחלוץ הוא כדי שתוכל היבמה להינשא לאחר ולא תישאר עגונה. במקרה של קטלנית לא שייכת סברא זו, כיון שדווקא אנחנו רוצים שהיא לא תינשא לאחר.

בעל ספר "כתב וקבלה"[8] דחה את דברי הרב יחזקאל הלוי לנדא. הוא טען שאפילו אם נקבל את סברתו שביבום אין דין קטלנית, בכל זאת, במקרה של שלה בן יהודה לא שייכת סברא זו, כיון שנישואי תמר לער לא היו נישואין שמחייבים יבום מן התורה. שהרי ער היה קטן ונישואי קטן אינם מחייבים יבום. יבום של תמר לא היה מצד הדין, ולכן לא שייכת הסברא "שומר מצוה לא ידע דבר רע". לגבי קושיית הרב לנדא, מדוע יהודה לא דחה את תמר בצורה מפורשת שהיא קטלנית? יש להשיב, שחשש שתמר לא תשמע לו ותינשא לאחר, ובכך תעבור על האיסור שאסור ליבמה להינשא לאחר עד שתקבל חליצה. היא עדיין לא יכלה לקבל חליצה משלה, כיון שהיה קטן.

לכאורה, יש ראיה לדברי הרב לנדא מדברי הרמב"ם. ר' יוסף קארו זצ"ל, בפירושו ה"כסף משנה"[9] כתב: "וכתב עוד וזה כולו בנישואין בעלמא, אבל ביבמה שנפלה ליבום הלכה למעשה בכמה נשים שקידשו אותם לכתחילה ונתייבמו ולא נראה מעולם מי שחולק על זה".

אבל, אדרבא הגרי"ש נתנזון זצ"ל[10] הביא ראיה מדברי ר' יוסף קארו נגד דעת הרב לנדא. דברי הרמב"ם נאמרים רק לפי שיטתו שסבר שאין איסור בנישואי קטלנית, אלא הוי רק חשש מצד הניחוש. אבל, לפי דעת הראשונים שיש איסור, בוודאי אין חילוק בין יבמה לשאר נשים[11].

[8] בראשית לח, יא.
[9] הלכות איסורי ביאה כא, לא.
[10] בהערות שלו על שו"ת חכם צבי, סימן א.
[11] המחלוקת בין האחרונים מובאת ב"באר היטב" (אבן העזר ט, ב) וב"פתחי תשובה" (שם שם, ד). החיד"א (בספרו "ברכי יוסף", מובא שם) כתב שיש להסתפק לפי דעת האחרונים שבמקרה של

פסיקת הלכה

הרמב"ן[12] תמה שהרי"ף לא הביא את המחלוקת בין רב אשי לרב הונא בטעם מדוע אשה קטלנית אסורה להינשא. להלכה למעשה, הרמב"ן, הרשב"א[13], הריטב"א[14], הנמוק"י[15] והריא"ז[16] פסקו כדעת רב אשי, כיון שהוא סוף הוראה וגם יש לפסוק לחומרא.

אבל, ר' מנחם המאירי[17] חלק על דבריהם וסבר שיש לפסוק כמ"ד "מעין גורם"[18]. הוא הביא ראיה לכך מסוגיא במסכת כתובות:

> משנה - המארס את בתו וגרשה, אירסה ונתארמלה - כתובתה שלו; השיאה וגרשה, השיאה ונתארמלה - כתובתה שלה...
>
> גמרא - טעמא **דהשיאה וגרשה, השיאה ונתארמלה, אבל נתארמלה תרי זמני** - תו לא חזיא לאינסובי, ואגב אורחיה קא סתים לן תנא כרבי, דאמר: בתרי זמני הויא חזקה.
>
> (מג, ע"ב)

הגמרא נקטה דווקא שאם השיאה ונתאלמנה, השיאה ונתאלמנה, אז היא אסורה להינשא, אבל אם נתאלמנה לאחר שרק התארסה מותרת להינשא לאחר. ר' מנחם המאירי נתן אפשרות לדחות ראיה

יבום אין איסור קטלנית, מה הדין במקרה שהתייבמה פעמיים והיבמים מתו? האם היא נחשבת קטלנית? הוא סבר שאין חילוק, ובכל גווני אין איסור קטלנית במקרה של מצוַת יבום.
יש לציין לעוד דיון שקשור לדין קטלנית במקרה של יבום. הראי"ה קוק זצ"ל (שו"ת "משפט כהן", סימן קלא), דן בנוגע למקרה שאשה התאלמנה מבעלה ואז קודם שהיבם ייבם אותה הוא מת, האִם היא נחשבת כקטלנית? דהיינו, כמו שאומרים שיש דין קטלנית במקרה שארוסה מת, כך יש דין קטלנית במקרה שיבמה מת. הרב קוק טען שאין לה דין קטלנית, דאל"כ קשה מה הרויח יהודה בדחיית תמר? הרי עדיין יש סכנה לשלה, כיון שהיא זקוקה ליבום. דווקא שייך מזלה גרם במקרה שהארוס מת, שהרי היא זקוקה להינשא לו ורוצה להינשא לו. אבל, ביבום היא נפלה ליבום בעל כרחה, ובהרבה פעמים היא שונאת את היבם ולא רוצה להתייבם לו, ולכן לא שייך מזלה גרם.

[12] מסכת יבמות סד, ע"ב, ד"ה ותמהני וכו'.
[13] שם, ד"ה מאי וכו'.
[14] שם, ד"ה מאי וכו'.
[15] מסכת יבמות כ, ע"א, מדפי הרי"ף.
[16] מסכת יבמות כ, ע"א, אות ב, מדפי הרי"ף.
[17] חידושי "בית הבחירה", מסכת יבמות סד, ע"ב, ד"ה זה שבארנו וכו'; מסכת כתובות מג, ע"ב, ד"ה ממה שכתבנו.
[18] תשובות המיוחסות לרמב"ן (סימן קכא) הביא סברא זו שפוסקים כמ"ד "מעין גורם". אבל, הוא דחה סברא זו ופסק "מזלה גורם".

זו. אפשר להסביר שהסיפא בהשיאה ונתגרשה, ממשיך את המקרה הקודם שהיא נתארסה ונתאלמנה, שלאחר מכן השיאה וגרשה. על כך, הגמרא אומרת שדווקא אם השיאה וגרשה יכולה להינשא שוב פעם, אבל אם השיאה ונתאלמנה היתה אסורה להינשא. כלומר, אין הקפדה על כך שתינשא, אלא ההקפדה שתתאלמן ולא תתגרש[19].

ר׳ מנחם המאירי אינו יחיד בדעתו, גם בעל ספר ״חסידים״[20] פסק כמ״ד ״מעין גורם״.

הרי״ף[21], הרא״ש[22], הרשב״א[23], ר׳ מנחם המאירי[24] והריטב״א[25] כתבו שהסיבה שבדין קטלנית פוסקים כדעת רבי שכבר לאחר פעמיים היא אסורה להינשא היא, משום שיש כאן סכנה ובסכנה הולכים לחומרא[26].

ב״שולחן ערוך״[27] נפסק כדברי הרמב״ם ומשמע מדבריו ש״מזל גורם״ שהרי הוא לא חילק באופן שמת הבעל. אבל, הרמ״א הגיה שיש אומרים דווקא אם מתו מיתת עצמם, אבל אם נהרג אחד מהן, או מת בדֶבֶר, או נפל ומת וכדומה לא הוי קטלנית. על פי זה, הוא כתב: ״ורבים מקילים בדברים אלו ואין מוחין בידיהם״. כלומר, פסקו כמ״ד ״מעין גורם״.

איסור, או רק מרוחק מצד הניחוש

מדברי הרא״ש, משמע שאין כאן רק הרחקה מצד ניחוש. הבעל לא יכול לטעון שלא חושש, אלא כופים אותו לגרש את אשתו הקטלנית:

[19] עיין גם בתוס׳, מסכת כתובות מג, ע״ב, ד״ה טעמא וכו׳, שיש דחיה לראיה שהגמרא הולכת למ״ד מעין גורם.
[20] סימן תעח.
[21] מסכת יבמות כ, ע״א, מדפי הרי״ף.
[22] מסכת יבמות, פרק ו, סימן יג-יד.
[23] מסכת יבמות סד, ע״ב, ד״ה נשואין ולמלקיות וכו׳.
[24] שם, ד״ה כשם שבנשואין וכו׳.
[25] שם, ד״ה נשואין ומלקות.
[26] ב״בית שמואל״ (אבן העזר ט, ד) מובא שהרא״ש (מסכת כתובות, פרק ד, סימן ג) כתב שלעניין דין כתובה, רק לאחר שמתו ג׳ בעלים אין לה כתובה. כיון שלעניין ממון קי״ל בג׳ פעמים הוי חזקה. בעל ה״בית שמואל״ הסביר שהטעם לכך, הוא משום שלעולם הלכה כרשב״ג שיש חזקה רק לאחר ג׳ פעמים, אבל משום סכנת נפשות קי״ל כרבי.
הרב דוד שפרבר זצ״ל (בהערותיו לספר ״חסידים״, מהדורת רבי ראובן מרגליות, הוצאת מוסד הרב קוק, סימן תעח), העיר שבזוהר (תזריע, דף נ, סוף ע״א) מוכח שבג׳ פעמים הוי חזקה גם במקרה של סכנת נפשות. הוא הוכיח שבעל ספר ״חסידים״ לא הכריע במחלוקת זו.
[27] אבן העזר ט, א.

> ויראה שכופין אותו להוציא דחמירא סכנתא מאיסורא וכמו שמחויבין בית דין להפריש את האדם מן העבירה כך מחויבין להפרישו שלא יפשע בנפשו.
>
> (מסכת יבמות, פרק ד, סימן ג[28])

כך גם נקט הריטב״א. הוא כתב בצורה מפורשת שיש כאן איסור ואפילו אם יאמר הבעל שאינו חושש, בכל זאת, מנדים אותו עד שיגרש את אשתו הקטלנית:

> ובנשואין אע״ג דבעי למינסב איתתא קטלנית וליזוק בנפשיה לא שבקינן ליה דהא איסור הוא ובכלל שופך דם האדם באדם ומנדים אותו ב״ד עד שיגרש, וכן ראיתי לרבינו הר״ם ז״ל עושה מעשה.
>
> (מסכת יבמות סד, ע״ב)

המעניין, שהריטב״א הביא שכך דעת רבינו הר״מ. לכאורה, נראה שכוונתו לדעת הרמב״ם. אך, זה סותר תשובה של הרמב״ם [כפי שיתבאר להלן] שכתב בצורה מפורשת שאין כאן איסור, אלא רק מרוחק מצד הניחוש. כנראה כוונתו לרמב״ן, כך משמע מדברי הנמוק״י[29].

הרמב״ם, במשנה תורה, פסק שכבר לאחר פעמיים שמתו בעליה לא תינשא לאחר. אבל, אם היא כבר נישאת לא תצא, ואפילו אם רק נתקדשה, הבעל יכול לכנסה:

> אשה שנשאת לשני אנשים, ומתו. לשלישי לא תנשא ואם נשאת לא תצא, אפילו נתקדשה יכנוס.
>
> (הלכות איסורי ביאה כא, לא)

בעל ה״מגיד משנה״[30] הסביר שהרמב״ם חילק בין שכבר התקדשה, לבין שלא התקדשה כיון שאין להוסיף על גזירות של חז״ל. אלא, יש לאסור רק מה שחז״ל אסרו בצורה מפורשת. משמע מדברי חז״ל ש״לא תינשא״ לכתחילה, אבל דיעבד לא מצינו. יתר על כן, לא מצינו שהזכירו קטלנית בשום מקום עִם אותן נשים שכופים את הבעל להוציאן[31].

[28] בעל ה״טורים״ (אבן העזר ט, א) פסק כדברי אביו הרא״ש.
[29] מסכת יבמות כ, ע״א.
[30] הלכות איסורי ביאה כא, לא.
[31] הרשב״א (בשו״ת שלו, חלק ג, סימן שסד) הביא את המקור שציין בעל ה״מגיד משנה״. הוא הוסיף עוד מקור מן המעשה של אביי, שלא מצינו שחכמים כפו אותו לגרש את ״חומה״, אפילו שלדעתם היתה קטלנית. שלדעתם לאחר שמתו שני בעליה היא נחשבת קטלנית. אבל, הרשב״א כתב שאפילו לאחר הראיות שהביא, בכל זאת, לא נתיישבה דעתו בכך. גם בשו״ת המיוחסות לרמב״ן (סימן קכא) משמע שלא קיבל את סברתו של הרמב״ם. אבל, במקום אחר (חלק ה, סימן

אפשר להוסיף, שהרמב״ם סמך על הסברא שאין כאן איסור, אלא רק חשש ניחוש. לפיכך, בוודאי אין להחמיר להוציאה לאחר שכבר כנסה. אלו דבריו בתשובתו:

> **קטלנית אין בו איסור אבל הוא מרוחק על צד הניחוש והפחד והתימהון** שיש ברוב השעות שינזקו בהם הגופות החלשים ואין חילוק בין זה לאוכל מכישא דאסר גננא. ואע״פ שיש חכמים שסוברים שלא תנשא אומרים לה אם תמצאי מי שיקדש אותך לא נחייבנו לגרש **והיו מערימין ומקדשים בפני שני עדים ואח״כ כותבין לה ב״ד כתובה דמכניסין אותה לחופה ומברכין שבע ברכות הואיל ונתקדשו**. כן היו עושים ב״ד של רבינו יצחק בעל ההלכות וב״ד של רבינו יוסף הלוי תלמידו וכל הבאים אחריהם וכן עשינו אנחנו במצרים להתיר.
>
> (מובא ב״כסף משנה״, הלכות איסורי ביאה כא, לא[32])

רעו) משמע שהסכים לדעת הרמב״ם שאם נישאת לא תצא. הריב״ש (סימן רמא) כתב שדעת הרמב״ם נכונה, והביא סעד לדבריו. במקום אחר (סימן רמב) הוסיף שאפילו אם התרו בו בית דין והמרה את פיהם, לא כופים אותו להוציא.

[32] בשו״ת ״פאר הדור״ (סימן קמו) יש קצת שינוי לשון. הוא הוסיף שם: ״ומכל שכן אם היתה בימי נעוריה, שיש לחוש לכמה מקרים רעים אשר אין בהם חפץ, ותפקיר עצמה. ומצינו חכמי התלמוד התירו לעבור על איסור עשה ושחררו אמתא, כדי להרחיק האדם מן העבירה ושלא ליתן מכשול לפריצים, ואיך נניח בנות ישראל לצאת לתרבות רעה״; מהרי״ו (סימן קפג) כתב שבמקרה שכל הבעלים מתו בחולי אחד, אפילו לדעת הרמב״ם יש לחוש וכופים את הבעל להוציאה.

בעל שו״ת ״תשובה מאהבה״ (מובא ב״פתחי תשובה״, אבן העזר ט, ב) למד מדברי הרמב״ם בתשובה שרק הקל במקרה שהתאלמנה פעמיים, אבל אם התאלמנה ג׳ פעמים גם הרמב״ם מודה. לא מובן לי איך למד כך מתשובת הרמב״ם? מתשובת הרמב״ם נראה שאין חילוק בין פעמיים לג׳ פעמים. יכול להיות שמתכוון לדברי הרמב״ם בהלכות איסורי ביאה, ששם הרמב״ם פסק שלא כופים את הבעל להוציא. הרמב״ם בהלכה זו דיבר במקרה שלאחר שהתאלמנה פעמיים אז נישאת לשלישי, ולא כופים את השלישי לגרשה. בעל שו״ת ״תשובה מאהבה״ הבין שהרמב״ם דיבר דווקא בנוגע למקרה שהתאלמנה פעמיים. אבל, אם התאלמנה ג׳ פעמים ואז נישאת לאחר, נכפה את הבעל לגרשה.

אבל, נלענ״ד שאין חילוק בין פעמיים לג׳ פעמים. הרי הראיות שהביא בעל ה״מגיד משנה״ שייכות גם לאחר ג׳ פעמים. גם לפי דעתי, הרמב״ם סמך על היסוד שאין כאן איסור, ולכן אין חילוק בין פעמיים לג׳ פעמים. ראיתי שבעל ספר ״גליא מסכת״ (הובא בשו״ת ״יביע אומר״, חלק ח, אבן העזר, סימן טז) כתב שלדעת הרמב״ם גם כשמתו ג׳ בעליה אין איסור, אלא רק ניחוש בעלמא.

יש להעיר עוד נקודה, הרב משה סופר זצ״ל (שו״ת יחת״ם סופר, מובא ב״פתחי תשובה״ שם) כתב שגם לדעת הרמב״ם שאם נישאת לא תצא, מדובר דווקא בכה״ג שלא שאל רב לפני שנשאה. אם שאל רב לפני שנשאה מוכח שחושש לסכנה, ולכן יש לכפותו להוציא.

בעל ספר "קרן אורה" הסביר שהרי"ף השמיט את מחלוקת האמוראים בטעם שקטלנית אסורה משום שסבר כדעת הרמב"ם שאין כאן איסור, אלא רק ניחוש בעלמא. בעל ספר "קרן אורה" אף הביא סיוע לדעת הרמב"ם:

> והרי"ף ז"ל השמיט להני טעמי, ותמה עליו הרמב"ן ז"ל, ונראין הדברים כי סבירא ליה כשיטת הרמב"ם ז"ל דאין בזה איסור גמור, אלא קרוב לניחוש בעלמא. וכמו שכתב הרמב"ם ז"ל בתשובה בשם הרי"ף ז"ל, ובמקום מצוה כמו יבום אין כאן חשש כלל. **וקצת סעד לדבריו ז"ל מהא דאמר רבא אימר דפליגי לענין מילה. לענין נישואין מי פליגי. ומהיכא תיתי לן לחלק, אלא משום דבנישואין אין כאן חזקה גמורה ואיסור גמור אלא חששא בעלמא, ובחששא מודה ר"ג דבב' פעמים נמי חיישינן.**
>
> (מסכת יבמות סד, ע"ב, ד"ה גמרא אמר אבימי וכו')

להלכה למעשה, ב"שולחן ערוך"[33] נפסק כדברי הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה, ולא הוזכרו דברי הרמב"ם בתשובתו[34]. לעניין אם צריך להוציא את האשה מבואר ב"שולחן ערוך" שלא תצא. בעל ה"חלקת מחוקק"[35] סבר שגם אם הבעל רוצה לגרשה, הוא לא יכול לגרשה בעל כרחה. הטעם

[33] אבן העזר ט, א.

[34] יש לציין שהחיד"א (בספרו "ברכי יוסף", אבן העזר ט, ד) הקשה על מה שכתב הרמב"ם בשמו של הר"י אבן מיגש שלא כופים להוציא, ואפילו מתירים לישא קטלנית. הרי הר"י אבן מיגש כתב בשו"ת שלו (סימן קג): "ומה שאמרו נשאת לראשון ומת לשני ומת לשלישי לא תנשא הלכה היא ומי שירצה לעבור על זה מונעים אותו ואם אמר אני רוצה לסכן בעצמי אין שומעין לו שאין לו רשות לאבד עצמו ואין ראוי לנו להניחו לעשות זה בפרט הואיל ואסרו אותו חז"ל והנה היה זה מכלל הדברי' האסורים שאין ראוי לשום אדם לעבור עליהם גם אין מניחין אותו לעבור עליהם"; בעל שו"ת "בית שלמה" (סימן יח) כתב שחשש קטלנית אמור בתורה במעשה של תמר, כך גם כתב בעל ספר "ישרש יעקב", מסכת יבמות כו, ע"א; בעל שו"ת "כתב סופר" (סימן יג) כתב שחמירא סכנתא מאיסורא, והוא דין דאורייתא שלא לשאת קטלנית; בעל ספר "אוריין תליתאי" (סוף סימן קמח) כתב שבוודאי יש בקטלנית חשש תורה כמרומז במעשה של תמר.
בניגוד לכך, יש לציין לדברי בעל ספר "גליא מסכת" (סימן יא) שכתב שהעיקר כדעת הרמב"ם שלאחר שנישאת לא תצא, כי הרא"ש לא ראה את תשובתו של הרמב"ם, ואילו ראה אותה היה מסכים עמו; גם בעל שו"ת "בית יצחק" (חלק א, סימן מו) כתב שלמ"ד וסתות לאו דאורייתא, הוא הדין שאיסור קטלנית אינו דאורייתא. זהו הטעם שהרמב"ם סבר שאם נשא את הקטלנית אינו צריך להוציאה, שהרי יש כאן רק איסור דרבנן. אפילו הרא"ש שסבר שתצא, לא סבר שיש כאן דין דאורייתא. הראיה שמביאים מיהודה היא רק אסמכתא בעלמא; וכן בעל שו"ת "בשמים ראש" (סימן רעו) כתב שאיסור קטלנית אינו דבר תורה; בעל שו"ת "חדות יעקב" (תנינא סימן נ) כתב שאיסור קטלנית אינו אלא גזירת חכמים; עיין בכל זה בספר "אוצר הפוסקים", אבן העזר, סימן ט, סעיף א, אות א.

[35] אבן העזר ט, א.

לכך הוא שכיום יש תקנת ר׳ גרשום שלא לגרש אשה בעל כרחה וכיון שה״שולחן ערוך״ פסק שלא כופים את הבעל לגרש את אשתו הקטלנית, אז אשה קטלנית לא נחשבת מום גמור שבגללו אפשר לגרש אשה בעל כרחה. אבל, בעל ה״בית שמואל״[36] סבר שאם הוא רוצה להוציאה יכול לגרשה בעל כרחה. בכה״ג לא תיקן ר׳ גרשום.

מנהג העולם

מוצאים שמנהג העולם לא לחוש לאיסור קטלנית, חכמים רבים נשאו נשים שמתו להן שני בעלים. בעל שו״ת ״תרומת הדשן״[37] נדרש ליישוב מנהג העולם והביא מספר טעמים:

1. הפסיקה כרבי, אינה בגדר של איסור, ואין כאן ודאי חשש, אלא רק ספק חשש.
2. דשו בה רבים, ושומר פתאים ה׳.
3. מת במגפה שמתו עוד אנשים רבים כמותו. במכת מדינה אין לומר שמזלה גרם[38].

לבעל שו״ת ״תרומת הדשן״ לא היה נוח בכל היישובים האלו, ונראה שמעיקר הדין הוא סבר שאין לשאת אשה שמתו פעמיים בעליה. אבל, הסיבה שחיפשו צדדים להקל היא משום שהיהודים באותם מקומות לא היו רבים והיו צריכים לישא את מי שמצאו. יתר על כן, היו מקרים שהיו נשים מאוד צעירות שכבר מתו להן שני בעלים, והיה חשש שיצאו לתרבות רעה אם לא ימצאו להן היתר.

כבר הזכרתי לעיל את דברי הרא״ם שגם כתב שנהגו תלמידי חכמים ואנשי מעשה לישא קטלניות[39].

[36] שם שם, ג.

[37] סימן ריא.

[38] גם הריב״ש (סימן רמג) הביא טעם זה להיתר. הרדב״ז (מובא ב״פתחי תשובה״ ט, ה) כתב להקל במקרה שידוע בוודאי שמת מחמת הדֶבֶר. אך, אם יש ספק יש להחמיר, כיון שזו ספק סכנה. יש גם להקל רק במקרה שמתו שני בעליה, אבל אם מתו שלשה בעלים, יש חזקה אלימתא, אין להקל.

[39] אציין לדברי אחרונים שהוסיפו עוד צדדי היתר לשאת קטלנית: הרב יצחק שמעלקיש זצ״ל (בשו״ת ״בית יצחק״, חלק א, סימן מד) הביא מבעל ספר ״נוצר חסד״, שהוכיח מן הזוהר שיש היתר לקטלנית אם היו לה בנים מן השני. יש לציין שכך משמע מדברי בעל ספר ״חסידים״, סימן תעח. ציינתי דין זה להלן; גרי״ש נתנזון זצ״ל (שו״ת ״שואל ומשיב״, מהדורה תנינא, חלק א, סוף סימן יד) כתב שאם תיסע הקטלנית לארץ ישראל אפשר שמותר לה להינשא שם, כיון שאנחנו פוסקים כטעם ש״מזלה גורם״, והרי ארץ ישראל היא מקום אשר ה׳ דורש אותה ואינה תחת מזל. יש לדמות לדין אשה ששהתה עִם בעלה י׳ שנים ולא ילדה ואחר כך הלכה לארץ

נלענ״ד, שעיקר הסברא שהתירו בדבר משום שסמכו על דברי הרמב״ם וסברו שאין כאן איסור גמור, אלא רק מרוחק מצד הניחוש. לפיכך, מי שאינו מקפיד לא צריך לחוש.

הבעל לא מת מיד, אלא לאחר מספר שנים

בספר ״חסידים״ נמצא חידוש דין. שאם הבעל לא מת מיד לאחר הבעילה, אלא רק לאחר מספר שנים, אין לה דין קטלנית. זה הולך לשיטתו שפסק כמ״ד ״מעין גורם״:

> אשה לשלישי או לרביעי לא תנשא אם מתו בעליה זה אחר זה לאחר שבאו עליה ומתו בלא בנים או מיד לאחר הבעילה.
>
> (סימן תעח)

גם, בעל שו״ת ״חוות יאיר״, העלה סברא זו. הוא כתב שאין לסמוך על סברא זו להקל, אבל בכך הוא יישב את מנהג העולם שנושאים קטלניות:

> דחזינן דרבים מקילי׳ גם במתו מיתת עצמן לכן נ״ל דטעם התפשטות הקולא **מפני דאין סברא לומר אם חי בעלה אחר נישואין כמה שנים ואח״כ מת דיהיה לה דין קטלנית וס״ל דפי׳ וענין קטלנית הוא דומה למיתת בנים אחר המילה והוא מחמת המילה ה״נ פי׳ אשה שנשאת לאיש ותיכף נחלש ומתנונה והולך עד שמת וחזינן דתשמישו עמה גרם לו החולשה והחולי** וכן השני כאשר לפעמים אירע כן אע״פ שרובן ע״י כשפי׳ כתרגום לא יחבל רחיים ורכב רז״ל ידעו שלפעמים ע״י תשמיש עם אשה מיוחדת גורם לתשות כח בלתי חוזר לאיתנו וחלילה להקל להורות להתיר בגין סברא זו רק דברתי זה בדרך אפשר.
>
> (סימן קצז)

נלענ״ד, שסברא זו מאוד קשה ויש להוכיח שכל הראשונים לא הסכימו עִם חילוק זה. שהרי אם סברו כחילוק זה, היה להם לכתוב את החילוק, כיון שהוא שכיח. גם סברא זו קשה לאור דברי בעל שו״ת ״תרומת הדשן״ שניסה למצוא היתר לנישואי קטלנית. נראה שבמקרים רבים אשה קטלנית יש לה ילדים. יכול להיות שעיקר סברא זו בנוי על כך שבאמת אין איסור לישא קטלנית, אלא הדבר אסור רק משום חשש ניחוש בעלמא. לפיכך, במקרה שכבר ילדה ילדים אין חשש. יתר על כן,

ישראל, שלא מונים את השנים שהיתה בחו״ל, כיון שיש לומר שבזכות ארץ ישראל תשתנה דינה (עיין מסכת יבמות סד, ע״א). כך גם בקטלנית, יש לומר שהמזל הקודם לא ישלוט בארץ ישראל.

הראשונים לא כתבו חילוק זה כיון שהוא רק נכון למ״ד ״מעין גורם״, אבל הם פסקו כמ״ד ״מזל גורם״.

יש לציין שיש מספר אחרונים שפסקו להלכה סברא זו, שאם נולדו לה ילדים אין לה דין קטלנית[40].

מקום מצוה

כבר הזכרתי לעיל את סברת האחרונים שבמקרה של יבום אין איסור קטלנית, כיון ש״שומר מצוה לא ידע דבר רע״. עוד הזכרתי את דברי בעל שו״ת ״תרומת הדשן״ שהסביר את הטעם שהפוסקים חיפשו להקל לישא קטלנית, שהיה חשש שהנשים הצעירות יצאו לתרבות רעה. הרב משה סופר זצ״ל, בשו״ת ״חת״ם סופר״[41], סבר שבעל שו״ת ״תרומת הדשן״ נקט כסברת מהרלב״ח שבמקום מצוה אין איסור קטלנית. לפיכך, הוא סבר שגם במקרה של חשש יציאה לתרבות רעה הוי דבר מצוה ואין איסור קטלנית.

לפי זה, יש לדון גם במקרה של גיורת צעירה שהתגיירה כדת וכדין, ותישאר עגונה כל ימיה שאולי נחשב כדבר מצוה. אלא, לכאורה רואים מדברי הרב משה סופר שדווקא החשש שתצא לתרבות רעה הוי דבר מצוה, אך הצער הגדול שהאשה תישאר עגונה לכל ימיה לא נחשב כדבר מצוה.

בכל זאת, נלענ״ד, שיש מקום לשקול בנישואי קטלנית גם את המצב הנפשי שייגרם לבעל ולאשה מהאיסור להינשא. שאז יש מקום לומר שהוי דבר מצוה ואפשר לסמוך על הפוסקים שהזכירו שאין כאן איסור ובדיעבד אם נישאת לא תצא.

גם, יש מקום להחשיב את קירוב הגיורת כמקום מצוה, שהרי היא בודדה, עזבה את כל משפחתה ונשארה לבדה בלי עוזר ומסייע, ובוודאי יש לה צורך גדול בנישואין. כבר מוזכר בתורה פסוקים רבים על המצוה לאהוב את הגר ולקרבו.

[40] עיין בשו״ת ״דברי מלכיאל״, חלק ה, סימן קצו; שו״ת הגרש״מ מברזן, חלק ב, סימן קמא; שו״ת ״צפנת פענח״, ורשה תרצ״ה, סימן כג; שו״ת ״צפנת פענח״, דווינסק ת״ש, סימן כח.

[41] מובא ב״פתחי תשובה״ ט, ב.

צדדים להתיר במקרה של גיורת קטלנית

1. "מזלה גורם" וגם "מעיין גורם" לא שייך בגיורת:

נלענ"ד, שלפי הטעם ש"מזלה גורם", בוודאי יש לומר שלאחר שהתגיירה השתנה מזלה. הרי כבר מובא במסכת שבת:

> איתמר, רבי חנינא אומר: מזל מחכים, מזל מעשיר, ויש מזל לישראל. רבי יוחנן אמר: אין מזל לישראל. ואזדא רבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבי יוחנן: מניין שאין מזל לישראל - שנאמר 'כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאתות השמים אל תחתו כי יחתו הגויים מהמה', גויים יחתו, ולא ישראל. ואף רב סבר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אמר רב: מניין שאין מזל לישראל - שנאמר 'ויוצא אתו החוצה'. אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם 'בן ביתי יורש אתי'. אמר לו: לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך'. אמר לפניו: רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל.
>
> (קנו, ע"א)

יש להוסיף לכך שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. לפיכך, מסתבר לומר שהשתנה מזלה. נראה שבגמרא לעיל טמון היסוד הנ"ל, שהרי הטעם שהשתנה המזל של אברהם אבינו, כיון ששונה שמו מאברם לאברהם. בשינוי שמו התבטא הגיור שלו, שבדיוק אז הוא ביצע את הברית מילה ובכך התגייר[42].

כך מובא במדרש תנחומא:

> ד"א 'כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם וגו' ' ואתה לא כן מדבר באברהם שהיה רואה באיסטרולוגין שהיה המזל אומר לו שאין אברם ולא שרי מולידין, מה עשה להם הקב"ה א"ר יהודה ברבי סימון בשם רבי חנין כתיב (בראשית טו) 'ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה' העלה אותו למעלה מכפת הרקיע, ואין חוצה אלא הרקיע שנא' (משלי ח) 'עד לא עשה ארץ וחוצות', וכן הוא אומר (ישעיה לג) 'הן אראלים צעקו חוצה', א"ל הקב"ה מה שאמרת 'הנה בן ביתי יורש אותי' (בראשית טו), לא כן הדבר כי אם אשר יצא ממעיך הוא

[42] עיין במאמרי "אברהם – אב המון גוים", מובא בספר "גר המתגייר", כרך ב, מובא בחלק עיון בתנ"ך.

יירשך, א"ל אתה אומר לי שאני מוליד, **א"ל הקב"ה צא מן המדה אברם אינו מוליד אברהם מוליד שרי אינה מולדת שרה מולדת, ויוצא אותו החוצה א"ל הרי אתה למעלה מן המזל** מי גדול ממי לא אתה שאתה למעלה ממנו, הבט נא השמימה שא נא עיניך השמימה אין כתיב כאן אלא הבט כאדם שהוא מביט מלמעלה למטה.

(פרשת שופטים, סימן יא)

אלא, יש לטעון כנגד דבריי שכל זה נכון לפי המ"ד שקטלנית אסורה משום "מזלה גורם", אבל לפי הטעם "מעין גורם", לכאורה אין לחלק. הרי כבר ביארתי באריכות במאמר אחר[43], שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" לא משנה את המציאות הטבעית. כל הדינים שתלויים במציאות הטבעית אינם מתבטלים. לפיכך, לא שייך לומר שבגלל שהתגיירה השתנתה המציאות של גרימת החולי למי שבועלה.

כנגד דחיה זו יש לטעון שתי טענות:

1- נראה שאנחנו פוסקים כמ"ד "מזלה גורם". על אף, שנראה שפסיקה זו היא משום שפוסקים לחומרא, ולא משום שהכרענו כדעה זו. ולכן, במקרה שיצא קולא למ"ד "מזלה גורם", וחומרא למ"ד "מעין גורם", יש לפסוק כמ"ד "מעיין גורם". בכל זאת, נלענ"ד, שיש מקום להבנה שהכריעו כמ"ד "מזלה גורם", שהרי הראשונים כתבו שיש לפסוק כמ"ד זו כיון שזו דעת רב אשי שהוא בתרא.

2- אין לדון מגוף נכרי לגוף יהודי. הרב משה סופר זצ"ל, בשו"ת "חת"ם סופר"[44], כתב לגבי רפואה כל שהיא, שאפילו שהוחזקה ג' פעמים אצל נכריה, אין בכך ראיה לישראליות. אי אפשר לדון מנכריות לישראליות: "והנה הב"ח כ' הביאו הש"כ סי' קפ"ז סקכ"ח דאם עשה רופא זה רפואה זו לאשה אחת קודם שתתחזק ונתרפא' יכולה אשה אחרת לסמוך עליה אף אחר שנתחזק ג' פעמים וכו' ע"ש הנה לא הוה בעי למימר אם עשה רפואה זו לעכו"ם בתר ג' פעמים **משום דאין ראיה מגופים שלהם לגופים שלנו** כדאמרי' בשבת פ"ו ע"ב ובע"ז ל"א ע"ב ונדרי' ל"ד ע"ב אינהו דאכלו שקצים ורמשי' חביל גופי' ע"כ הוצרך לומר שעשה רפואה זו לישראלי' קודם שתתחזק"[45]. יש להביא

[43] "קונטרס גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", הובא לעיל, בהלכות יורה דעה.

[44] חלק ב, יורה דעה, סימן קעה; מובא ב"פתחי תשובה", יורה דעה קפז, לח.

[45] אכן, יש להעיר שיש מן האחרונים שחלקו על דברי ר' משה סופר. בעל "חזון נחום" (דבריו הובאו בשו"ת "מקדשי השם", חלק א, סימן פו) הקשה על דברי ר' משה סופר. גם מהרש"ם (בשו"ת שלו, חלק ב, סימן קפב) העיר שדווקא בדברים שנכנסים למעיים, אז שייך לומר חביל

ראיה ליסודו של החת״ם סופר מהגמרא במסכת נדה[46]: ״ת״ר, מעשה ביוסטני בתו של אסוירוס בן אנטנינוס שבאת לפני רבי, אמרה לו: רבי, אשה בכמה ניסת? אמר לה: בת ג׳ שנים ויום אחד. ובכמה מתעברת? אמר לה: בת י״ב שנה ויום אחד. אמרה לו: אני נשאתי בשש וילדתי בשבע, אוי לשלש שנים שאבדתי בבית אבא! ומי מעברה? והתני רב ביבי קמיה דרב נחמן: ג׳ נשים משמשות במוך, קטנה מעוברת ומניקה; קטנה - שמא תתעבר ותמות, מעוברת - שמא תעשה עוברה סנדל, מניקה - שמא תגמול את בנה וימות. ואיזוהי קטנה - מבת י״א שנה ויום אחד ועד י״ב שנה ויום אחד פחות מכאן, או יתר על כן - משמשת והולכת - דברי ר״מ, וחכ״א: אחת זו ואחת זו - משמשת כדרכה והולכת, ומן השמים ירחמו, שנאמר ׳שומר פתאים ה׳ ׳! איבעית אימא: ׳אשר בשר חמורים בשרם׳, ואיבעית אימא: ׳אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר׳ ״. לפי התירוץ הראשון של הגמרא גוף נכרי שונה מגוף יהודי. לפיכך, יש לומר שאפילו שהוחזקה שמעיינה גורם ומי שנבעל לה, מת. בכל זאת, יש לומר שדווקא הוחזקה שנכרי שמשמש עמה מת, ואין חזקה ליהודים.

2. הרחקה רק מצד הניחוש ומנהג העולם:

נלענ״ד, שבמקרה דידן יש לסמוך על דעת הרמב״ם שסבר שאין איסור בנישואי קטלנית והוי רק ריחוק מצד הניחוש. לפיכך, מי שאינו חושש יכול לשאת את הקטלנית. גם יש לצרף לכך את מנהג העולם, שהרבה מקילים ונוהגים היתר. הרי כאן יש צד הספק שכבר הזכרתי לעיל, שלא שייך בגיורת הטעם של ״מזלה גורם״ ואולי גם לא שייך הטעם של ״מעין גורם״. מצטרף לכך, שאולי יש כאן מקום מצוה, ולפיכך אפשר להקל. לכן, יש כאן מספר ספקות. הרב עובדיה יוסף זצ״ל[47] כתב שיש להתיר קטלנית במקרה של ספק ספיקא. אפילו שהרדב״ז כתב שאין לסמוך להקל על ספק ספיקא במקום סכנה, כיון שחמירא סכנתא מאיסורא, בכל זאת, יש לחלק בין סכנה טבעית לסכנה סגולית. הרדב״ז דיבר דווקא על סכנה טבעית. אבל, הסכנה של קטלנית היא סכנה סגולית ובזה יש להקל. הרב עובדיה יוסף הביא מספר פוסקים שחילקו בין סכנה טבעית לסכנה סגולית.

גופייהו, ואז אין נאמנות ממה שלומדים על גופות נכרים. אבל, במקומות אחרים בגוף, לא שייך עניין זה. ונציין שבעל שו״ת ״מנחת פתים״ (יורה דעה, סימן קפז) כתב, שבזמן הזה הנכרים אינם רגילים לאכול שקצים ורמשים, ולכן אין לחלק בין חכמת הרפואה לגביהם ובין חכמת הרפואה לגבי ישראל. על אף זאת, נראה לי, שבשעת הדחק אפשר לסמוך על דברי ר׳ משה סופר.

[46] מה, ע״א.

[47] חלק ח, אבן העזר, סימן טז.

יש לציין שבעל ספר "שלחן עזר"[48] כתב שבשו"ת הר"ן[49] מבואר שצריך להיות מיראי הוראה בדין קטלנית, כיון שמדובר על עניין סכנה. על אף זאת, מבואר באחרונים כי היתר קטלנית הוא בכלל היתר עגונה וכאילו בנה אחת מחורבות ירושלים[50].

3. הבעלים לא מתו מיד לאחר הנישואין:

הובאו לעיל, דברי בעל ספר "חסידים" ועוד אחרונים שכתבו שאשה שבעליה לא מתו מיד לאחר שנבעלה להם, אין לה דין קטלנית. סברא זו בנויה על כך שפוסקים כמ"ד "מעין גורם". כבר מצינו שהרמ"א הביא שנוהגים לפסוק כמו המ"ד הזה, ולכן נהגו להקל בנישואי קטלנית.

גיורת שהתאלמנה בגויתה מבעליה היהודים

לאור הנכתב לעיל, יש לדון במקרה של גיורת שבעודה נכריה היתה נשואה ג' פעמים ליהודים, וג' בעליה מתו. לאחר מכן התגיירה כדת וכדין, ועכשיו ברצונה להינשא ליהודי, השאלה האם יש לה דין קטלנית? כאן יורדת הטענה שגופות של נכרים שונים, ואין לדון מנכרי ליהודי.

עדיין, נלענ"ד, שיש להתיר לה להינשא, כיון שיש לתלות את מיתת הבעלים לא בכך ש"מעיינה גורם", אלא בכך שהם חטאו ומתו בחטאם. כבר הבאתי לעיל שיש סברא לומר שהסיבה שתמר לא היתה קטלנית, כיון שער ואונן מתו בעוונותיהם. אולם, יש לדון במקרה שהיתה נשואה שתי פעמים לנכרים והם מתו, ובפעם השלישי נישאת ליהודי וגם הוא מת. הרי אי אפשר לומר שמתו בעוונותיהם, כיון שלנכרים לא היה שום איסור. ואין לומר שאין ללמוד מגוף של נכרי, שהרי היא גם היתה נשואה ליהודי. אך, אולי אפשר לומר שכיון שבסופו של דבר אין שני בעלים שאפשר לתלות בהם את הטעם של "מעין גורם" וגם "מזלה גורם", אז היא מותרת להינשא. לכאורה, במקרה שהיתה נשואה שתי פעמים לנכרים והם מתו, ואחר כך נישאת פעמיים ליהודים והם מתו, אז בוודאי תהיה אסורה. הרי מכל צד יש שני בעלים שמתו.

[48] סימן א, סעיף לא, ס"ק כג; מצאתי את הדברים בספר "אוצר הפוסקים", אבן העזר ט, סעיף א, אות ג; עוד מובא שם הרב חיים מצאנז זצ"ל (בשו"ת "דברי חיים", חלק ב, סימן כו) כתב שמקובל מפי רבו שאם יגזרו ויתירו צדיקי הדור לא ידע דבר רע.

[49] סימן כח.

[50] לאחר שכתבתי תשובה זו מצאתי בשו"ת "חלקת יעקב" (אבן העזר, סימן לד) שדן בדיוק בשאלתנו, וגם הוא נגע במספר נקודות שהעלינו ומסקנתו לבסוף שיש להתירה.

מסקנה

במקרה שמדובר על גיורת קטלנית שהיתה נשואה קודם גיורה לנכרים, יש להתיר לה להינשא ליהודי לאחר גיורה. היא אינה מוגרדת כקטלנית. אפילו במקרה שהיתה נשואה בעודה נכריה ג׳ פעמים ליהודים, יש להתיר לה לאחר גיורה להינשא ליהודי ואין להגדירה כקטלנית.

גר שמגרש אשתו שלא ילדה עשר שנים

מבוא

מובא בסוגיא במסכת יבמות:

> **משנה:** נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - אינו רשאי לבטל. גירשה - מותרת לינשא לאחר, ורשאי השני לשהות עמה י' שנים. ואם הפילה - מונה משעה שהפילה.
>
> **גמרא:** ת"ר. נשא אשה ושהה עמה עשר שנים ולא ילדה - יוציא ויתן כתובה, שמא לא זכה להבנות ממנה. אע"פ שאין ראיה לדבר - זכר לדבר: מקץ עשר שנים לשבת אברם בארץ כנען' - ללמדך, שאין ישיבת חו"ל עולה לו מן המנין.
>
> (סד, ע"א)

מבואר בגמרא שאדם שהיה נשוי לאשה עשר שנים ולא ילדה, צריך לגרשה. מדובר שהאשה לא ילדה משום בעיה פיזיולגית שנמצאת אצלה ולא אצל בעלה. במאמר הנוכחי אדון בזוג נכרים שלא ילד ילדים ושניהם התגיירו, ממתי מונים את עשר השנים? מעת שהיו נשואים בעודם נכרים, או רק עשר שנים מעת שהיו נשואים לאחר שהתגיירו.

כפייה לגרש

נציין שיש מחלוקת בין האמוראים בשאלה האם כופים את הבעל לגרש את אשתו, או שיש רק חיוב שמוטל עליו לגרש את אשתו אך לא כופים אותו על חיוב זה?

> אמר רב יהודה אמר רב אסי: אין מעשין אלא לפסולות; כי אמריתה קמיה דשמואל, אמר: כגון אלמנה לכהן גדול, וגרושה וחלוצה לכהן הדיוט, ממזרת ונתינה לישראל, בת ישראל לנתין ולממזר, אבל נשא אשה ושהה עמה עשר

שנים ולא ילדה - אין כופין אותו; ורב תחליפא בר אבימי אמר שמואל: אפילו נשא אשה ושהה עמה י' שנים ולא ילדה, כופין אותו.

(מסכת כתובות עז, ע"א)

נחלקו הראשונים בפסיקת הלכה[1]. הריב"ש על אף שכתב שצריך לכפות לגרש, בכל זאת, הוא כתב שהמנהג שלא כופים. המנהג שלא כופים על הזיווגים:

ולזה, אם היו ב"ד נזקקין לדקדק ע"פ שורת הדין בענייני הזווגים לכפותם, היו צריכין לכפות את כלם, ורוב הנשים הבאות בימים היו יוצאות ונוטלת כתובה ונדוניא, וליכא כתובה דלא רמו בה תיגרא, ותרבה הקטטה והמריבה. ולזה העלימו חכמי הדורות את עיניהם בעניני הזווגין, שלא למנעם, אין צ"ל שלא להפרידם, כל ששניהם רוצים, ואין בנשואין ההם לא משום ערוה, ולא משום אסור קדושה.

(סימן טו)

להלכה למעשה, נפסק ב"שולחן ערוך"[2] שכופים את הבעל לגרש להוציא. אבל הרמ"א הגיה על דבריו וכתב:

יש אומרים דכל זה דלא הוליד כלל, אבל אם הוליד זרע קיימא אף על פי שלא קיים עדיין פריה ורביה אין לכופין להוציא דבזמן הזה אין נוהגין לכוף כלל.

בסימן א' הוא הרחיב על כך וכתב:

ובזמן הזה נהגו שלא לכוף על זה [מדובר על אחד שהגיע לגיל בן כ' שנה ולא רוצה לישא אשה], וכן מי שלא קיים פריה ורביה ובא לישא אשה שאינה בת

[1] ר' גרשום מאור הגולה (מובא ב"הגהות מרדכי", מסכת יבמות, רמז קיג), ריי"ף (מסכת כתובות לו, ע"א; עיין בנמוק"י שם), רש"י (מסכת יבמות סה, ע"ב, ד"ה הוא אמר) והרמב"ם (הלכות אישות טו, ז) פסקו להלכה שכופים את הבעל לגרש את אשתו. בניגוד לכך הרא"ש (מסכת יבמות, פרק ו, סימן יא) הביא מחלוקת ראשונים בשאלה זו, וכתב שכיון שהוי מחלוקת ראוי להחמיר שלא לכוף בשוטים, כדי שלא יהיה גט מעושה. יש לציין שדעת בעל ה"טורים" (אבן העזר, סימן קנד) אינה לגמרי ברורה. בתחילת הסימן כשדן בנוגע לדין אשה שלא ילדה י' שנים, הוא פסק שכופים את הבעל לגרש את האשה. אך, בסוף הסימן הוא הביא מחלוקת ראשונים בנוגע לכל המקרים שמוזכרים בגמרא ששם נאמר שהבעל צריך להוציא את אשתו, האם הוא רק חייב להוציא או כופים אותו להוציא. ושם הביא את דעת אביו הרא"ש שלא כופים את הבעל להוציא כדי שלא יהיה גט מעושה. המרדכי (מסכת יבמות, רמז נ) הביא בשם הראבי"ה שלא כופים לגרש.

[2] אבן העזר קנד, י.

בנים... אף על פי שמדינא היה למחות בו לא נהגו מכמה דורות לדקדק בענין הזיווגים. ואפילו בנשא אשה ושהה עמה עשר שנים לא נהגו לכוף אותו לגרשה, אף על פי שלא קיים פריה ורביה. וכן בשאר ענייני זיווגים. ובלבד שלא תהא אסורה עליו.

(סעיף ג)

ניתנו בראשונים ובאחרונים עוד מספר טעמים[3] מדוע נוהגים כיום שלא לכוף את הבעל לגרש את אשתו, וגם רואים שתלמידי חכמים נוהגים שלא לגרש את נשותיהם אפילו שלא ילדו לאחר י׳ שנים שהיו נשואים.

[3] **א.** תולים בעוון חוץ לארץ: עיין מרדכי, מסכת יבמות, רמז נ; ראי״ש, מסכת יבמות, פרק ו, סימן יב; רמב״ן, מסכת יבמות סד, ע״א, ד״ה ללמדך שאין וכו׳; ראב״ד, מובא שם; רשב״א, מסכת יבמות סד, ע״א, ד״ה הא דאמרינן וכו׳; ריטב״א שם, ד״ה ואע״פ שאין וכו׳; נמוק״י, מסכת יבמות כ, ע״א; מאירי שם, ד״ה זה שביארנו וכו׳; ״שלטי גבורים״, מסכת יבמות יט, ע״ב, אות ד; יש לציין שהרא״ש דחה מכל וכל סברא זו.
ב. משום חורבן בית המקדש דין הוא שנגזור על עצמנו שלא לישא אשה ושלא להוליד בנים, אלא שאין גוזרים גזירה על הציבור אלא אם כן יכול לעמוד בה, ולכן לכל הפחות לא כופים את הבעל להוציא את אשתו שאינה יכולה ללדת: עיין מרדכי, מסכת יבמות, רמז נ; עיין בדברי הגר״א (ביאור הגר״א, אבן העזר א, י) שדחה טענה זו.
ג. אין חובה להוציא הון רוב על קיום מצוה. צריך להוציא רק חומש מנכסיו כדי לקיים מצוה. לכן, אם הסכום שכתוב בכתובה הוא חומש מנכסיו, אי אפשר לכפותו לגרש את אשתו: עיין רמ״א, אורח חיים תרנו, א; ״פתחי תשובה״, אבן העזר קנד, כו.
ד. הגירושין יגרמו צער עמוק לזוג המתגרש. יש קשר עמוק בין בני הזוג. מצינו במספר מקורות שהצער גם יכול להיחשב כמו חומש מנכסיו. וכשיש צער גדול בקיום המצוה אין חובה לקיימה: עיין בדברי הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל (בספרו ״שולחן שלמה״, ערכי רפואה, כרך ג, עמ׳ קמג) שפסק שאדם שיש לו מחלה תורשתית לכתחילה ישא אשה שאינה יכולה ללדת ילדים. הולדת ילדים שיהיו להם מחלה זו נחשבת כהפסד ממון רב; הרב משה פיינשטיין זצ״ל (שו״ת ״אגרות משה״, אבן העזר, חלק ד, סימן לב, אות ד) פסק להתיר לגרושה ללכת בלי כיסוי ראש אם הדבר נצרך כדי שתוכל למצוא מישהו שיפגש איתה ותוכל להתחתן. חיוב כיסוי ראש לאשה גרושה אינו מדאורייתא, אלא רק מצד דת יהודית. אי מציאת איש שישאנה נחשב הפסד גדול; עיין גם בדברי הרב אשר וייס שליט״א (בספרו ״מנחת אשר״, ספר בראשית, סימן לט) שהאריך לדון ולהוכיח שאדם אינו חייב להצטער צער גדול כדי לקיים מצות עשה דאורייתא. וכן, הוא דן שם גם בנוגע למצוה שאפשר לקיימה רק על ידי טירחה מרובה, האם חייב לטרוח טירחה זו כדי לקיים את המצוה.

מזלו השתנה

נלענ״ד, שבנידון דידן, יש לומר שמונים את העשר שנים רק מן השעה שנישאו לאחר הגיור. יש לתלות שהטעם שלא הולידו עד עכשיו, כיון שהיו נכרים. יש בכך תליה גדולה, שהרי בוודאי מזלם השתנה. הרי כבר מובא במסכת שבת:

> איתמר, רבי חנינא אומר: מזל מחכים, מזל מעשיר, ויש מזל לישראל. רבי יוחנן אמר: אין מזל לישראל. ואזדא רבי יוחנן לטעמיה, דאמר רבי יוחנן: מניין שאין מזל לישראל - שנאמר 'כה אמר ה' אל דרך הגוים אל תלמדו ומאתות השמים אל תחתו כי יחתו הגויים מהמה', גויים יחתו, ולא ישראל. ואף רב סבר אין מזל לישראל, דאמר רב יהודה אמר רב: מניין שאין מזל לישראל - שנאמר 'ויוצא אתו החוצה'. אמר אברהם לפני הקדוש ברוך הוא: רבונו של עולם 'בן ביתי יורש אתי'. אמר לו: לאו, 'כי אם אשר יצא ממעיך'. אמר לפניו: רבונו של עולם, נסתכלתי באיצטגנינות שלי ואיני ראוי להוליד בן. אמר ליה: צא מאיצטגנינות שלך, שאין מזל לישראל.
>
> (קנו, ע״א)

נראה שבגמרא זו טמון היסוד שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי. שהרי הטעם שהשתנה המזל של אברהם אבינו, משום ששונה שמו מאברם לאברהם. בשינוי שמו התבטא הגיור שלו, שבדיוק אז הוא עשה את המילה ובכך התגייר[4].

כך מובא במדרש תנחומא:

> ד״א 'כי הגוים האלה אשר אתה יורש אותם וגו' ' ואתה לא כן מדבר באברהם שהיה רואה באיסטרולוגין שהיה המזל אומר לו שאין אברם ולא שרי מולידין, מה עשה להם הקב״ה א״ר יהודה ברבי סימון בשם רבי חנין כתיב (בראשית טו) 'ויוצא אותו החוצה ויאמר הבט נא השמימה' העלה אותו למעלה מכפת הרקיע, ואין חוצה אלא הרקיע שנא' (משלי ח) 'עד לא עשה ארץ וחוצות', וכן הוא אומר (ישעיה לג) 'הן אראלים צעקו חוצה', א״ל הקב״ה מה שאמרת 'הנה בן ביתי יורש אותי' (בראשית טו), לא כן הדבר כי אם אשר יצא ממעיך הוא יירשך, א״ל אתה אומר לי שאני מוליד, **א״ל הקב״ה צא מן המדה אברם אינו מוליד אברהם מוליד שרי אינה מולדת שרה מולדת, ויוצא אותו החוצה א״ל**

[4] עיין במאמרי ״אברהם – אב המון גוים״, בספר ״גר המתגייר״, כרך ב, מובא בחלק עיון בתנ״ך.

> **הרי אתה למעלה מן המזל** מי גדול ממי לא אתה שאתה למעלה ממנו, הבט נא השמימה שא נא עיניך השמימה אין כתיב כאן אלא הבט כאדם שהוא מביט מלמעלה למטה.
>
> (פרשת שופטים, סימן יא)

בדברי המדרש אפשר ללמוד שהגיור שהיה אצל אברהם אבינו, דהיינו שינוי השם, גרם לכך שיוכל ללדת. שינוי השם מבטא את עניינו של הגיור. כבר כתבתי במאמר אחר[5], שנכרי שמתגייר משנה את שמו. נראה שיש כאן סברא גדולה להקל, ובוודאי סברא זו מצטרפת עם הסברות האחרות שנקטו הראשונים שמחמתם לא כופים את הבעל לגרש את אשתו. אלא, יש לדון במקרה שהבעל רוצה לגרש את אשתו, ואומר שהמנין מתחיל מזמן שהיו נשואים בעודם נכרים, האם הוא יכול לתת לאשתו גט על כרחה. נלענ"ד, שגם בכה"ג הסברא נותנת שלא יוכל לתת לה גט, ונצטרך למנות את העשר שנים מזמן שנישאו לאחר הגיור.

שינוי בין הזמן הזה לזמן הגמרא

יש לדון אם יש בכלל מקום בזמן הזה לומר שצריך לשהות עשר שנים. הרי אפשר לברר על ידי הרופאים את הבעיה, ואם נגלה שאי הולדת הילדים נובע מחסרון אצל האשה, כגון שאין לה רחם ואין לה שום אפשרות ללדת, הרי מדוע נצטרך להמתין עשר שנים? אכן, ראיתי במספר פסקי דין רבניים, שכתבו שבזמן הזה אם בירורו על ידי רופאים שיש לה בעיה רפואית והיא לא יכולה להיכנס להריון הרי הבעל לא צריך להמתין עשר שנים. בפסק דין שישבו הדיינים הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ"ל, הרב עובדיה הדאיא זצ"ל והרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, נכתב כדלהלן:

> ובכן אין לנו עסק רק בהלכה זו של שהה עשר שנים ולא ילדה, שהלכה זו נאמרה כשאין לנו סיבה מיוחדת במה לתלות את חסרון הלידה, אלא שחז"ל קבעו זמן לזה עשר שנים, אם האשה לא נכנסה בהריון הרי זה יכול לשמש עילה לאחד מן הצדדים לדרוש גט. ובנידון דידן, יש לפנינו ריעותא אצל האשה המונעת או מפחתת את ההפריות.
>
> ("פסקי דין רבניים", חלק א, עמ' שנה)

[5] "מנהג - גר שמתגייר משנה את שמו", מובא להלן בהלכות אבן העזר.

גם הרב אליעזר יהודה ולדנברג זצ״ל כתב:

וזאת להזכיר, ולפרש, דהגם דלמעשה בנידוננו עדיין לא עברו עשר שנים מנשואיהם, ומזה, גם זה שנתיים שכבר לא חיים יחד, מכל מקום מכיון שמאז כלפני שנתיים חדל כבר להיות לה אורח כנשים, אם כן אמרינן על כגון זה זיל בתר טעמא, וכוונת התנאי בכתובה מכוון הוא שיתנו לה זמן עד כדי אפס תקוה שתוכל עוד ללדת שהוא בדרך כלל, כפי שקבעו חז״ל, זמן של עשר שנים, וכפי שפסק כך גם להלכה, ואם כן אם מקודם לזה אפסה התקוה, ובפרט שחדל לה אורח כנשים, שאז אין כבר מציאות בדרך הטבע שתוכל להוליד, בודאי שגם ע״ז מכונת התנאי היתה שיוכל אז לישא אחרת עליה, ויש להחיל על זה את הנפסק בחו״מ סי׳ ס״א סעיף ט״ז, שתנאי שאדם מתנה עם חבירו אין הולכין אחר הלשון הכתוב אלא אחר הכוונה ע״ש, ומזה במכ״ש בכגון נידוננו אשר אף הבעל הא מתכוון בהתאם למתקני התקנה, המה רבותינו הגדולים ז״ל, והמה בודאי הא כוונו בתקנתם זאת כדי שלא לסגור בפני הבעל הדרך שלא יוכל להוליד יותר. ועל ידי שנפסק לה דרך נשים הא נסגר הדרך לפניו. ויפה ציטט איפוא דעת המיעוט בנימוקיו לדברי הפוסקים המובאים באוצה״פ סי׳ א׳ סעי׳ י׳ ס״ק ס״ח אות ה׳, ועוד, דקסברי הן בעיקר הזמן של י׳ שנים שאיתא בתלמוד, והן בתקנות של עשר שנים שקבעו במקביל לזה, דבאפס תקוה ומכש״כ כשכבר נפסקו דמיה, אין טעם להשהותה עוד עד י׳ שנים. וכ״כ הגאון בעל חקרי לב ז״ל בחיו״ד ה׳ שבועות סי׳ פ״ז דכי הצריכו עשר שנים היינו כשראויה ללדת, אבל היכא שהוברר שאיננה ראויה ללדת למה ימתין בכדי, ומביא שבכזאת העלה גם הפ״מ ח״א סי׳ כ״ד דכל שאין לה אורח כנשים שאינה יולדת אין לו להמתין עשר שנים גם בנשבע, דאדעתא דהכי לא נשבע, יעו״ש שמביא להסתייע לכך מעוד כמה מספרי גדולי הפוסקים.

(שו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק טז, סימן מג, אות ה)

אולם, יש לדון במקרה שהרופאים אינם יודעים מה בדיוק הסיבה שגורמת לאי הולדה. וכן, במקרה שיש אפשרות ללדת, אבל היא כרוכה במספר קשיים. כגון, שיש לה וסת מאוחר וכיוצ״ב. הרי כבר כתב ר׳ גרשום מאור הגולה:

איש ואשה עמדו יחד ה׳ שנים ולא היו להם בנים ולא ראתה האשה דם כי אם לפרקים ולא בוסת קבוע רק לו׳ שבועות פעם א׳ וכך היה לה ג׳ פעמים ושהתה פעם רביעית ארבע חדשים שלא ראתה והיתה סבורה להיות מעוברת

ולא נתעברה וחזרה למנהג הראשון שלש פעמים וברביעית לארבע חדשים ואח"כ ראתה לשלשה שבועות והאיש מריב עמה הנה גבורת אנשים לי למה אינך מתעברת והאשה אמרה אמת הדבר וגם אני סבורה הייתי להיות מעוברת ואפשר שמזלך גרם השיב רבינו גרשום מ"ה האיש הזה ישהה עד עשר שנים ואם לא תלד יוציא ויתן כתובה ואע"פ שאינה (*ראויה) [*רואה] כשאר נשים לא תפסיד כתובה שאין זו קרויה איילונית דאין הדם מסימני איילונית דתניא אלו סימני איילונית הלכך אע"פ שאינה רואה יש לה כתובה וכ"ש זאת שהיא רואה אבל אין לה וסתה שלא תפסיד כתובה ואחר שישהה עמה י' שנים אם לא ירצה לגרש כפינן ליה משום ביטול פריה ורביה.

(הגהות מרדכי, מסכת יבמות, רמז קיג)

למדים מדבריו שגם כשיש לה וסת משונה ומאוחר צריך להמתין עשר שנים. וגם לאחר שהמתין עשר שנים הוא מוציא אותה עם כתובה. אבל, מבואר שבכה"ג שהיא איילונית היא מפסידה את כתובתה, ונראה שבכה"ג יכול להוציאה מיד. יש אפילו דעות בין הראשונים שבכה"ג שנשא איילונית ולא הכיר שהיא איילונית, הקידושין בטלים[6]. אלא, יש לדון שלפי דברי רבינו גרשום אפילו אם אין לה בכלל דמים, בכל זאת, יש לה כתובה, כיון שאינה בכלל איילונית. הרי הוא כתב שאין הדם מסימני איילונית. כך למד הרב אליעזר יהודה ולדנברג זצ"ל[7] בדעת רבינו גרשום[8].

אבל, נראה שדברי ר' גרשום שייכים רק במקרה שיש אפשרות שתלד. אבל, במקרה שברור לנו שאינה יכולה ללדת, כגון שניטל הרחם שלה אפילו שאין לה דין איילונית, בכל זאת, הוי קידושי טעות לדעת הראשונים שסברו שבאיילונית הוי קידושי טעות. שהרי מבואר בדבריהם שהטעם שבאיילונית הוי קידושי טעות, כיון שעיקר דעתו של אדם הנושא אשה בשביל בנים. לפי זה, סברא זו שייכת גם באשה שאין לה רחם.

[6] ב"שולחן ערוך" (אבן העזר מד, ד) נפסק: "וכן איילונית שנתקדשה הוי קדושין, ויש אומרים שאיילונית ודאית אינה מקודשת". הדעה הראשונה, היא דעת הרמב"ם. הדעה השניה, היא דעת התוס' (מסכת כתובות עב, ע"ב) והרא"ש (שם, פרק ז, סימן י).

[7] שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ז, פרק ה, אות ה.

[8] אין סתירה מדבריו כאן לדבריו שהובאו לעיל שכתב שאם אין לה אורח כנשים אינו צריך להמתין עשר שנים, כיון ששם מדובר לעניין זה שיכול לגרשה וכופים אותו לגרשה אפילו שעדיין לא עברו עשר שנים. כאן השאלה אם הוי מקח טעות ואין קידושין והיא אינה מקבלת כתובה. על כך כתב שלא הוי מקח טעות ולא הפסידה כתובתה.

במאמר אחר[9], בנוגע לדין יבום בהזרעה מלאכותית, הבאתי מדברי מספר אחרונים שכתבו שגם אשה שאינה יכולה ללדת, אפילו שאין לה סימני איילונית, בכל זאת, היא מוגדרת כאיילונית ופטורה מן היבום.

אכן, ראיתי שהרב ולדנברג כתב:

> וכך מצאתי בספר שו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קנ"ט שהעלה בנידון א' שנשא אשה ואחר הנשואין נודע לו שבימי נעוריה חתכו הרופאים אצלה מחמת חולי את האם שלה, דמכיון שאינה ראויה בודאות ללדת אף שאינה איילונית הוי מקח טעות ואין צריך גט כלל לרוב הפוסקים אף שיש לו בנים עיי"ש. ובכזאת העלה גם בספר לבושי מרדכי חאה"ע סי' נ"ח דניטלה האם חשוב מום.
>
> (שו"ת "ציץ אליעזר", חלק ז, סימן מח, פרק ה, אות יג)

מסקנה

נלענ"ד, שיש למנות עשר שנים רק לאחר שהתגייר הזוג. בוודאי שייך לתלות שהאשה לא ילדה כיון שהיו נכרים, ולכן לאחר שהתגייר הזוג הרי האשה תלד כיון שהשתנה מזלם. אבל, מדובר דווקא בכה"ג שיש באפשרותה ללדת. אך, אם ידוע שאין לה רחם, בוודאי הוא יכול לגרשה מיד. לא שייך לומר שכיון שהתגיירו אז "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", ועכשיו היא תוכל ללדת. כבר כתבתי במאמר אחר[10], שהמושג "גר שנתגייר כקטן שנולד דמ" לא מפקיע את המציאות הטבעית, את כל הדינים שקשורים למציאות הטבעית. לפיכך, בוודאי היא עדיין נשארת אשה בלי רחם.

כיון שמונים את הי' שנים מזמן הנישואין לאחר הגיור, הבעל לא יוכל לגרשה בעל כרחה כל עוד שלא עברו הי' שנים מזמן הנישואין לאחר הגיור [הכוונה שמצד חרם ר' גרשום יש איסור על הבעל לגרש את אשתו בעל כרחה. רק במקרים שיש חובה על הבעל לגרש, כגון שעברו י' שנים ולא ילדה, יש ביכולת הבעל לגרש את אשתו בעל כרחה[11]].

[9] "דין יבום בהזרעה מלאכותית".
[10] קונטרס "גר שנתגייר כקטן שנולד דמי", מובא לעיל.
[11] עיין רמ"א, אבן העזר קיט, ו.

הודעה למשודכת שאביו נכרי

מבוא

ידועה ההלכה שילד שאמו יהודיה ואביו נכרי, מתייחס אחר אמו ונחשב יהודי. במאמר אחר[1] הבאתי את המחלוקת בדין הנ"ל, שיש מהראשונים שסברו שהולד צריך גיור. באותו מאמר כתבתי שלהלכה למעשה, נוקטים שהולד לא צריך גיור. אולם, יש לשאול מה הדין כשהוא מגיע לגיל השידוכין, האֵם מוטל עליו להודיע לבחורה שנפגש איתה שאביו הוא נכרי?

זיל איטמר

מובא בגמרא במסכת יבמות:

> דההוא דאתא לקמיה דרב, אמר ליה: עובד כוכבים ועבד הבא על בת ישראל, מהו? אמר לו: הולד כשר; אמר ליה: הב לי ברתך! לא יהיבנא לך. אמר שימי בר חייא לרב, אמרי אינשי: גמלא במדי אקבא רקדא, הא קבא והא גמלא והא מדי ולא רקדא! א"ל: אי ניהוי כיהושע בן נון, לא יהיבנא ליה ברתי. א"ל: אי הוה כיהושע בן נון, אי מר לא יהיב ליה - אחרינ יהבי ליה, האי, אי מר לא יהיב ליה - אחרינ לא יהבי ליה. לא הוה קאזיל מקמיה, יהיב ביה עיניה ושכיב. ואף רב מתנה מורה בה להיתירא. ואף רב יהודה מורה בה להיתירא, דכי אתא לקמיה דרב יהודה, א"ל: **זיל איטמר, או נסיב בת מינך**. וכי אתא לקמיה דרבא, א"ל: **או גלי, או נסיב בת מינך**.
>
> (מה, ע"א)

מבואר בגמרא שרב יהודה וגם רבא נתנו עצה לזה שאביו נכרי ואמו יהודיה ללכת לעיר אחרת שלא מכירים אותו ושם יתחתן עִם יהודיה כשרה. כלומר, אף אחת לא תרצה להתחתן אתו כיון שאביו נכרי, אבל בעיר אחרת לא ידעו מכך ולכן יוכל להתחתן. לכאורה, יש ללמוד מכך שהוא אינו צריך לגלות שאביו נכרי.

[1] "אֵם יהודיה ואב נכרי", הובא לעיל בהלכות אבן העזר.

רש״י כתב: ״זיל איטמר. לך במקום שלא יכירוך ושא בת ישראל שאילו יכירוך לא יתנוה לך... גלי. צא לגלות במקום שלא יכירוך ויתנו לך בת ישראל כשרה״.

ר׳ יעקב ישראל קנייבסקי זצ״ל, בספרו ״קהילות יעקב״[2], נשאל בנוגע לאחד שמחמת חולי נטלו ממנו הרופאים את הביצה השמאלית, והאחרונים מכשירים אותו לבוא בקהל, אבל ההיתר אינו ברור, האם הוא מחוייב להגיד למשודכת שניטלה ממנו ביצה שמאלית? השואל חשב שמפאת שתי סיבות יש לגלות: 1. קידושי טעות. 2. אונאה, גונב דעת אחרים.

לגבי הבעיה מצד קידושי טעות, הרב קנייבסקי כתב שנראה שאין חשש שהרי מבואר בגמרא במסכת כתובות[3] שרב הונא סבר שבמקרה שאחד נשא אשה שהיא אסורה לו באיסור לאו והוא לא ידע מכך, יש לה כתובה. דהיינו, הקידושין לא בטלים. ולכן, בוודאי כך הדין כאן, כשלפי פוסקים רבים אין איסור והאיש מותר לבוא בקהל.

בנוגע לבעיית האונאה וגניבת דעת, הרב קנייבסקי כתב שיש להתיר כפי שרואים מדברי הגמרא במסכת יבמות שהוזכרו לעיל. הרי שם מבואר שלא גילה שאביו נכרי אפילו שיש בכך פגם ולא חשש משום גניבת דעת. הטעם לכך הוא משום שגניבת דעת שייכת דווקא במקח שאם היה ידוע מן המום היה רוצה לבטל את המקח. אך, במקרה של קידושין יש לומר שלאחר שנתקשרו בחיבה, אז עכשיו היא לא תרצה לבטל את הקידושין ולכן לא צריך לגלות לה את הפגם. נוסף על כך, יכול להיות שאיסור גניבת דעת הוא איסור רק מדרבנן, ובמקום חשש ביטול פריה ורביה ושאר מכשולות, לא גזרו חכמים.

הרב יוסף שלום אלישיב זצ״ל[4] חלק על דברי הרב קנייבסקי וכתב שאין ראיה מדברי הגמרא במסכת יבמות, ששם מדובר על פגם משפחה. וכיון שלדעת רב יהודה, שהיה גדול הדור, הבחור היה כשר לגמרי ורק מפני עמי הארץ שבמקומו לא ירצו לתת לו את בנותם, לכן אמר לו שילך למקום אחר שלא מכירים אותו ויתחתן שם. אבל, במקרה שנטלו ממנו ביצה שמאלית, הרי מדובר על פגם שבגופו ואפילו שהרופאים אומרים שיכול להוליד, בכל זאת, כיון שיש רבים שלא ירצו את הבחור כחתן, אז הוא צריך להודיע למשודכת על הפגם.

לעומת זאת, הרב שלמה זלמן אויערבאך זצ״ל[5] סבר שהבחור לא צריך לספר למשודכת על הניתוח שעבר. והוא הסביר בנוגע לגמרא במסכת יבמות ששם לא נקרא פגם, כי למעשה ״אין לו

[2] סימן לח.
[3] קא, ע״ב.
[4] הובא בספר ״נשמת אברהם״, חלק ה, עמ׳ קיח.
[5] הובא שם.

אבא״, ולכן אין לאבי הכלה מחותן שצריכה להתבייש ממנו. אבל, אסור לחתן לשקר בפועל אם שואלים אותו.

דעת האחרונים

הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ״ל, בשו״ת ״ציץ אליעזר״[6], סבר שאין ראיה מדברי הגמרא במסכת יבמות, כיון שיש לומר ששם היה מדובר שהם הורו לו דרך להינשא לבת ישראל ולא חששו לאונאה, משום שהיתה שם הוראת שעה כדי שיפורסם ההיתר שנכרי שבא על בת ישראל הולד כשר לבוא בקהל ישראל. וכן יש לומר שהם השיבו רק לפי מה ששאלו, אם הולד כשר, ולא דנו לגבי איסור אונאה. אבל, נראה שבוודאי החתן צריך לגלות את הפגם, ואם לא יגלה ואחר כך הכלה תבוא ותתבע אותו לתת לה גט, הדיינים יחייבו את הבעל לתת לה גט. ואפילו אם נאמר שהחתן לא צריך להודיע, בוודאי אחרים שמכירים את החתן שאביו הוא נכרי, צריכים להודיע זאת למשודכת.

נוסף על כך, כיון שאנחנו פוסקים להלכה שנכרי שבא על בת ישראל הולד פגום לכהונה, וכן יש פוסקים שסברו שצריך גיור, אז בוודאי שיש כאן פגם גדול, ולכן בוודאי צריך לגלות את הפגם. הוא גם סבר שבמקרה שהחתן הוא גר, החתן צריך להודיע זאת למשודכת, שהרי מבואר בגמרא במסכת ברכות[7] שרבא ציוה לבניו שלא לשאת גיורת. והיעב״ץ, בהגהותיו שם, ביאר שהטעם לכך הוא משום שנשאר בו רושם מטבע השורש. ויש להוסיף עוד טעם שצריך לגלות על כך שהוא גר, שהרי אין השכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל, והגרים אינם מיוחסים.

הוא ציין לדברי בעל שו״ת ״מים רבים״ שהעלה למעשה שאם נודע לאחר מכן לצד החתן שהכלה היא בת גרים [דהיינו, האב או האֵם], אז נחשב כפגם להיחשב לעילה לבטל את השידוך.

נלענ״ד, שצריך עיון, בדברי בעל שו״ת ״מים רבים״ שהרי לא מדובר שהמשודכת היתה גיורת, אלא היתה בת גרים. הגמרא במסכת ברכות דיברה על כך שהכלה היא בעצמה גיורת. קשה לומר שיש כאן פגם כל כך גדול וצריך להודיע על כך.

גם הרב יצחק יעקב וייס זצ״ל, בשו״ת ״מנחת יצחק״[8], כתב שבמקרה שיהודי נשא נכריה וילדה לו בת, ולאחר מכן אשתו הנכריה מתה והאב חזר בתשובה ונשא יהודיה שומרת תורה ומצוות והבת

[6] חלק יז, סימן מט, אות ג.
[7] ח, ע״ב.
[8] חלק ז, סימן צ.

התגיירה, וכשגדלה השתדכה, הרי יש להודיע לחתן שהאֵם של המשודכת היתה נכריה, והמשודכת היא גיורת.

יש לציין שהרב יצחק יוסף שליט״א, בספרו ״ילקוט יוסף״[9], הוסיף וכתב שאפילו כשהסבא כבר התגייר, צריך להודיע זאת למשודכים.

אולם, אולי יש מקום לפקפק בכך, הרי כבר ציינתי במאמר אחר[10] שעדיף לשאת גיורת בעלת מידות טובות מבת ישראל שאין לה מידות טובות. וההסתכלות לא צריכה להיות הייחוס שלה, אלא מידותיה. ולכן, לכאורה, יש לומר שבדיעבד אם החתן לא הודיע לכלה על כך שהוא גר, אז הכלה לא תוכל לטעון שיש כאן קידושי טעות. ויש מקום להתלבט אם צריך להודיע, האם יש כאן באמת פגם? כך יש גם לדון במקרה שהאב הוא נכרי והאֵם יהודיה. אלא, יש מקום לדון שיש כאן פגם כיון שהכלה לא רוצה שהילדים שלה יהיו קשורים עִם הוריו שהם נכרים [במקרה שהוא גר. ובמקרה שאביו נכרי, לא רוצה שיהיה לילדים קשר עִם אביו הנכרי]. לכן, יש להתבונן אם יש לחתן קשר עִם הוריו הנכרים.

[9] הלכות נישואין, עמ׳ כב.
[10] ״נישואין עם גיורת״, הובא לעיל הלכות אבן העזר.

מנהג – גר נקרא "בן אברהם אבינו"

מבוא

מנהג נפוץ שכל נכרי שמתגייר משנה את שמו לשם יהודי, וכשצריך לכתוב או לקרוא את שם אביו, דהיינו צריך לומר פלוני בן פלוני, לא קוראים את שם אביו הנכרי, אלא קוראים לו "בן אברהם אבינו".

במאמר הנוכחי אדון מה המקור למנהג זה. שאלה נוספת שאעלה היא האם גם במקרה שנכרי מתגייר עם ילדיו נקרא לילד "בן אברהם אבינו", או שנקרא בשם היהודי של אביו שהתגייר?

מקור המנהג

מנהג זה נמצא בתשובת הרא"ש:

> אלא כך נוהגין לכתוב בכתובות וגטין של גרים: פלוני בן אברהם, ושמו המובהק כותבים, ואב המון גוים הוא אבי כלם.
>
> (כלל טו, סימן ד)

אך, ר' יוסף קארו זצ"ל, בספרו ה"בית יוסף"[1], הביא תשובה אשכנזית שבה מבואר שצריך לכתוב בלשון שנשמע ממנו שהוא גר, שיכתוב "בן אברהם אבינו", או שיכתוב בן אברהם בלי "אבינו" אבל יכתוב במפורש שהוא גר. אך, אם כתב "בן אברהם" בלי "אבינו" וגם לא כתב במפורש שהוא גר, אז השטר פסול, כיון שמיחזי כשיקרא ומזוייף מתוכו.

כך נפסק ב"שולחן ערוך"[2]: "בגט גר כותב: פלוני בן אברהם אבינו"[3].

[1] אבן העזר קכט, כ(ב).
[2] שם שם, כ.
[3] בספר "באר היטב" (שם שם, לה) מובא בשם מהרשד"ם שגיורת צריכה לכתוב "בת אברהם אבינו".

למדים מכאן שבבגט ובכתובה של גר, כותבים שהגר הוא "בן אברהם אבינו", שישמע מכך שהוא גר. ונציין שבעל ה"בית שמואל"[4] כתב שבמקרה שרק כתב "בן אברהם", הגט פסול אלא אם כן כתב "גר". דהיינו, צריך להיות ציון שהוא גר.

אך, עדיין, לא למדנו מה מקור המנהג? על מה הוא מבוסס?

היה נראה בפשטות מדברי התשובה האשכנזית שהיסוד למנהג זה הוא כדי שנוכל להבחין בו כגר . כלומר, אם נכתוב את שמו היהודי, בלי שם אביו, לא תהיה אפשרות להכירו. אך, לפי זה, יש לומר שזה רק לעניין גיטין וכתובות ולא לשאר דברים. אבל, בפשטות נראה שכיון שכך נוהגים בגיטין ובכתובות, בוודאי נהגו שתמיד קראו לו כך. נראה שגם יקראו לו כך לתורה, שהרי אם נקרא אותו באופן אחר, יכירו אותו בכך, ואז כשיכתבו את שמו "בן אברהם אבינו" בגיטין ובכתובות לא יהיה מוכר בשם זה.

אמנם, לפי זה, יש לומר שאם קראו לו "בן פלוני" במקום "בן אברהם אבינו", והיו נוהגים כך, אפשר לכתוב כך בכתובה ובגט. אבל, רואים שהנהיגו לקראו דווקא "בן אברהם אבינו". אם כן, יש להבין מכך שיש עניין עקרוני ומהותי בכך שקוראים לו על שם אברהם אבינו.

הראשון לציון, הרב בן ציון מאיר חי עוזיאל זצ"ל[5], דן בשאלת המקור למנהג קריאת גר "בן אברהם אבינו", וכתב שלא מצא מקור מפורש למנהג זה בתלמוד ובפוסקים. אך, הוא סמך את הדברים על פי מה שהובא במאמר אחר[6] בדין נוסח התפילה של גר. באותו מאמר נכתב שגר יכול להיות ש"ץ ולומר את התפילות באותו נוסח שכל יהודי מתפלל. יכול לומר "א-לוהי אבותינו", וגם לספר על כל האירועים שאירעו לאבותינו במצרים בצורה שמשתמעת שאירעו לאבותיו. גם בברכת המזון יכול לומר "שהנחלת לאבותינו ארץ חמדה טובה" משום שאברהם אבינו הוא אב המון גוים, הוא אבי הגרים, ולכן הגר מתייחס לאברהם אבינו. באותו מאמר הוסבר שהגר מתייחס לכל האבות, והוא כמו שאר ישראל.

הרב עוזיאל סבר שקראו לגר "בן אברהם אבינו" כדי להורות על עניין זה, שיכול להיות ש"ץ בתפילה וגם בברכת המזון.

הוא הביא מספר אסמכתות למנהג זה:

[4] אבן העזר קכט, לט.
[5] שו"ת "משפטי עוזיאל", יורה דעה, חלק ב, סימן נט.
[6] "נוסח תפילת הגר", מובא בספר "גר המתגייר", כרך א, הלכות אורח חיים.

א- מובא במסכת חגיגה[7] שבר הי הי שאל את הלל שאלה כל שהיא. תוס'[8] הביא יש מפרשים שכתבו: "שגר היה והיינו בן אברהם ושרה שנתוסף ה"א בשמן וכן בג בג דכולה הגמרא עולה ה' ". נלמד מכך שנהגו לרמוז שהוא בן אברהם אבינו.

ב- בפירוש "תוס' יום טוב"[9] מובא בשם הרשב"ם שקראו לבר הי הי ובן בג בג כדי להסתירם מן המלשינים. דהיינו, שלא ידעו שהם גרים. רואים שנהגו לקרוא לגרים "בן אברהם אבינו", ובזמנים שלא יכלו לקראם בפירוש "בן אברהם אבינו" משום המלשינים, אז כדי לרמוז לכך קראו להם בשמות שמשתמע מהם שהם בני אברהם אבינו.

ג- מובא בגמרא במסכת בבא בתרא[10]: "ת"ש: דאיסור גיורא הוה ליה תריסר אלפי זוזי בי רבא. רב מרי בריה, הורתו שלא בקדושה ולידתו בקדושה הואי, ובי רב הוה". איסור גיורא היה אביו של רב מרי בריה דרחל, ואיסור גיורא התגייר. למדים שרמזו בשמו שהוא גר. מכך אפשר ללמוד שטוב לרמוז בשמו של הגר שהוא גר. יש לומר שאין זה בכלל "לא תונו איש את עמיתו", שדרשו חז"ל אם יאמר לבן גרים זכור מעשי אבותיך וכו'[11] זו אונאת דברים. כיון שהשם הזה הוא לשבח. אך, הקדמונים מצאו לנכון שעדיף לקרוא לו "בן אברהם אבינו", שבכך מבליטים שהגרות לשבח. אם נקרא לו במפורש "גר" אפשר לחשוב שאומר כך לשם גנאי.

אלו דברי הרב עוזיאל זצ"ל:

> מכאן מקור נאמן למנהגנו לקרא את הגרים בשם בן אברהם אבינו, להורות על זכותו להיות ש"ץ בתפלה וגם בבהמ"ז ולומר 'א-לוהי אבותינו וכו' ' ו'נודה לך ה' א-לוהינו על שהנחלת לאבותינו'.. ומזה נמשך המנהג לקרא את הגרים בן אברהם אבינו. ואסמכתא גדולה לדבר ממ"ש התוס' עמ"ש בגמ': אמר ליה אליהו לבר הה - הה וכו': יש מפרשים שגר היה והיינו בן אברהם ושרה שנתוסף הא על שמם, וכן בג בג דכולא גמרא עולה ה'.

[7] ט, ע"ב.
[8] שם, ד"ה בר הי הי להלל.
[9] מסכת אבות, פרק ה, משנה כב.
[10] קמט, ע"ב.
[11] מסכת בבא מציעא נח, ע"ב.

קריאת בן אברהם, כשהאב והבן התגיירו

הרב עוזיאל זצ"ל[12] דן בדין אחד שהתגייר ולאחר זמן החליטו ילדיו הבוגרים שנולדו לו בעת שהיה נכרי להתגייר, האִם יש לקרותם "פלוני בן אברהם אבינו" או שנקראים על שם אביהם שהתגייר, בשמו היהודי? בתחילה הוא הבין מתוך דברי ה"שולחן ערוך" שהובאו לעיל, שבכל מקרה יש לכתוב בגט "בן אברהם אבינו", אפילו שהגר הוא בן גרים. הוא הביא שכך כתוב בספר "היפה ללב". אבל, הרב עוזיאל סבר שדווקא כשהתגייר לבד ואביו לא התגייר, קוראים לו "בן אברהם אבינו". אולם, לא כך הדבר במקרה שאביו התגייר. הרי הסיבה שלא מזכירים שם אביו הנכרי בגט היא, שזה שם נכרי. אך, כאן יכול לקרוא בשם אביו היהודי, ולכן כך יש לקראו. דווקא בקריאת שם אביו היהודי, יהיה יותר ניכר. הצורך לכתוב בגט שם אביו, הוא כדי שתהיה הכרה שזהו האיש שהתגרש. הוא הביא הוכחה שהילדים שהתגיירו נקראים על שם אביהם שהתגייר, שהרי מובא בגמרא במסכת יבמות[13] שרב שמואל בר יהודה אמר שהוא גר, רואים שנקרא על שם אביו שהתגייר, דאל"כ מדוע נקרא "בר יהודה". אלו דבריו:

> אבל נראה ודאי שאין הדברים אמורים אלא בגר ראשון, אבל בבני גרים שנתגירו עם אבותיהם, או אחריהם, הואיל ואבותיהם נקראים בני אביה הראשון של האומה, זכאים בניהם הגרים לקרא את עצמם בשם אביהם, כמו שהוכיח יפה מעכ"ת מעובדא דרב שמואל בר יהודה, דאמר גרא אנא... והנה לעניין גיטין פסק מרן ז"ל: בגט כותב "פלוני בן אברהם אבינו" (אה"ע סי' קכ"ט סעי' כ') ומסתם דבריו משמע שגם בבן הגר שהתגיר עמו או אחריו הדין הוא כן, דכיון שאינו מיוחס אחרי אביו אין להזכיר שם אביו בגט, אבל לע"ד נראה ממה שכתבתי לעיל, שלא כתב זה אלא דוקא בגר ראשון, **דכיון דלכתחלה צריך להזכיר שם אביו של המגרש, ולא נכון להזכיר שם אביו הגוי בגט**, לכן כותב הגט בלא שם אב כלל (אה"ע סי' קכ"ט סעיף ט). ולכתחלה כותב בן אברהם אבינו, **אבל בגר בן גר כיון שיכול להזכיר שם אביו ביהדותו אין צורך להזכיר בן אברהם אבינו דכל הזכרת שם אביו בגט הוא כדי שיהיה מוכיח מתוכו זהות המגרש, ובהזכרת שמו היהודי של אביו הגר הוא נכר יותר מהזכרת "בן אברהם אבינו", שיש גרים הרבה שנקראו בשם זה**. מכל האמור ומדובר בזה נראה לענ"ד דשפיר הוי לקרא את בני הגר שנולדו לו בגויותו ונתגירו עמו או אחריו בשמו הישראלי שנקרא לו אחרי גרותו, שאם אמנם

[12] שו"ת "משפטי עוזיאל", יורה דעה, חלק ב, סימן נט.
[13] קא, ע"ב.

> אינו מתיחס אחריו לנחלה ולא ליבום ואסורי עריות, בכל זאת יכולים לישא עליהם שמות אבותיהם שהתגירו ונכנסו בברית ישראל ותחת כנפי השכינה וקבלו עליהם תורה ומצוות.

אולם, עדיין, יש להעיר שנראה שצריך לציין שהוא גר. שהרי אם יכתבו רק שם אביו הנכרי שהתגייר, לא ידעו שהוא גר. עוד אעיר שמצאתי תשובה של הרב אשר וייס שליט"א[14] שדן בנוגע לאחד שנולד מאב יהודי ואם נכריה. ופסק שאפשר לכתוב בכתובה את שם אביו היהודי שגידלו. הוא הביא מדברי הרמ"א[15] שכתב שמי שמגדל יתום בתוך ביתו וכתב עליו בשטר בני, או שהיתום כתב על המגדלו אבי, השטר לא נחשב מזוייף והוא כשר. שהואיל וגידלו ראוי לכתוב כך. וה'חת"ם סופר'[16] כתב כן גם לעניין גט. אלא, הרב אשר וייס כתב שצריך לציין שהוא גר.

אם כן, נראה שאותם הדברים אפשר לומר גם לגבי ענייננו, שהרי אביו הנכרי שהתגייר מגדלו.

[14] שו"ת "מנחת אשר", חלק ב, סימן פח.
[15] חושן משפט מב, טו.
[16] שו"ת 'חת"ם סופר', אבן העזר, חלק ב, סימן מא.

מנהג - גר משנה את שמו כשמתגייר

מבוא

במאמר הנוכחי אדון במקור המנהג שנכרי שמתגייר יש לו לשנות את שמו שהיה לו בעודו נכרי, ויש לתת לו שם חדש, שם יהודי.

מקור המנהג

הרמב"ן כתב בנוגע לשמותיו של יתרו, הדברים הבאים:

> 'ולכהן מדין שבע בנות' - לא יזכיר הכתוב שמו, כי איננו ידוע רק מן הכנוי שהוא נכבד בכהונתו. והוא יתרו, כי אחרי התחתן במשה כתוב וישב אל יתר חותנו (להלן ד יח), ושם כתוב ויאמר יתרו למשה לך לשלום, כמו אליה (מ"ב א ג) ואליהו (שם א יז א), ירמיה (ירמיה כז א) וירמיהו (שם לא א). ואחרי שנתגייר נקרא חובב, דכתיב מבני חובב חותן משה (שופטים ד יא), כי דרך כל המתיהדים לקרא להם שם אחר בישראל. והוא בן רעואל, דכתיב ויאמר משה לחובב בן רעואל המדיני (במדבר י כט). ומה שאמר בכאן (פסוק יח) ותבאנה אל רעואל אביהן, הוא אבי אביהן, כמו אלהי אבי אברהם (בראשית לב י), נבוכדנצר אבוהי (דניאל ה ב), וכן הידעתם את לבן בן נחור (בראשית כט ה), וכן ומפיבושת בן שאול (ש"ב יט כה), ורבים כן. והיה זה, כי הכהן לא ימצא בבית, כי היה נטרד בכיהונו בבית אלהיו, ותבאנה אל הזקן. ויתכן כי 'ויואל משה לשבת את האיש' הוא הכהן הנזכר למעלה, כי הוא שנתן לו צפורה בתו.
>
> (שמות ב, טז)

למדים מדברי הרמב"ן שיתרו שינה את שמו לאחר שהתגייר ונקרא חובב משום שהתגייר, וגר שמתגייר, יש לו לשנות את שמו לשם אחר, שם של ישראל.

נראה שאפשר למצוא מקור נאמן למנהג זה בדברי חז"ל. מובא בזוהר חדש, מדרש רות:

שאל רבי פדת, לבריה של רבי יוסי איש סוכו. **רות, כיון שנתגיירה, מפני מה לא קראוה בשם אחר. אמר ליה, כך שמעתי, דשם אחר היה לה, וכשנשאת למחלון, קראו שמה רות.** ומשם עלתה בשם זה. דהא כשנשאת למחלון נתגיירה, ולא לאחר זמן: אמר לו, והכתיב אח"כ באשר תליני אלין ואלקיך אלקי וכו', הרבה התראות עשתה נעמי, דתנינן, וכלן קבלה עליה. ואם נתגיירה קודם, למה לה השתא כולי האי: אמר לו, ח"ו שנשאה מחלון, והיא גויה, אלא כשנשאה נתגיירה, ובחזקת אימת בעתה עמדה היא וערפה, בענין זה. כיון שמתו בעליהן, ערפה חזרה לסורחנה, ורות עמדה בטעמה. דכתיב, הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלקיה ורות דבקה בה, כמו שהיתה בתחילה. כיון שמת בעלה, ברצונה דבקה בתורה: **אמר לו, שמעת מה שמה בתחילה. אמר ליה, גילית שמה. כשנשאה מחלון, קרא לשמה רות.** ערפה, הרפה שמה, וחזרה לסרחונה, ולשמה, ולעמה, ולאלהיה, דכתיב הנה שבה יבמתך אל עמה ואל אלהיה. אל עמה, להקרא בשם הראשון. ואל אלהיה, לעבוד ע"ז.

(מאמר רות וערפה)

למדים מדברי חז"ל שכאשר רות וערפה התגיירו הן שינו את שמותיהן.

אולי אפשר להסביר את טעם המנהג על פי דברי הרשב"ם בביאור שינוי השם של "הושע" ל"יהושע":

'ויקרא משה' – לא עתה קראו כן שהרי כבר קודם נקרא (יא, כח) אלא הושע שאמרתי למעלה הוא אותו שקראו משה כשנעשה משרתו והפקידו על ביתו. שכך היה מנהגם [שהאדון נותן שם חדש למשרתו] כמו 'ויקרא פרעה שם יוסף צפנת פענח' (בראשית מא, מה) וכמו שאמר נבוכדנצר (דניאל ד, ה) 'ועד אחרין על קדמי דניאל די שמה בלטשאצר'.

(במדבר, יג, טז)

לפי דברי הרשב"ם יש מנהג שהאדון נותן שם חדש למשרתו. אולי, זו הסיבה שהגר משנה את שמו. כלומר, בכך שמשנה את שמו לשם יהודי, הוא מראה שנעשה משרתו של הקב"ה.

קריאת שם מיד לאחר שמתגייר

בספר "נהר מצרים"[1] כתוב שאחר הטבילה נותנים לגר שם יהודי. וטוב לומר הנוסח הזה: "או"א הצלח נא להגר הזה הנקרא שמו בישראל פלוני. ומשוך עליו חסדך. וכשם שזכית אותו להסתופף ולחסות תחת כנפיך. כן תטע בלבו אהבתך ויראתך. ותפתח לבו בתורתך. ותדריכהו בנתיב מצותיך. ולעשות רצונך למען ימצא חן בעיניך אכי"ר".

אולם, יחד עם זאת, עלי לציין לדברי הרב משה הלוי שטינברג[2] שדן בנוגע למנהג שהגר משנה את שמו, והביא ראיות בעד המנהג וראיות נגד המנהג. בסופו של דבר הוא ציין שבוודאי שאין הכרח לשנות את השם הנכרי של הגר לשם ישראל, שהרי הרמב"ם וה"שולחן ערוך" לא ציינו למנהג זה. ועל אף שיש משמעות רבה לא להיקרא בשמות נכרים, בכל זאת, אין להכריח את הבא להתגייר לשנות את שמו, ובודאי שהדבר אינו מעכב את הגיור.

[1] הלכות גרים, אות כב.

[2] במאמרו "'קריאת שם ישראל למתגיירים'', מובא בכתב עת "ברקאי'', כרך ה, שנת תשמ"ט.

גר המתגייר

חושן משפט

"עֹשֶׂה מִשְׁפַּט יָתוֹם וְאַלְמָנָה וְאֹהֵב גֵּר לָתֶת לוֹ לֶחֶם וְשִׂמְלָה" (דברים י, יח).

גר כדיין

מבוא

במאמר הבא אדון בדין גר שפסול לשמש כדיין. כפי שנראה מדברי הגמרא, גר פסול לשמש כדיין. אולם, הפסול אינו גורף ויש חילוקים. יש לעיין בטעם הדבר, וכן לבאר באיזה דינים מותר לו לדון. הנפק"מ העקרונית היא האם לגר מותר לשמש כדיין בבתי דין של הרבנות?

המקורות בגמרא

כתוב במשנה במסכת סנהדרין[1]: "הכל כשרין לדון דיני ממונות ואין הכל כשרין לדון דיני נפשות אלא כהנים לוים וישראלים המשיאין לכהונה". הגמרא אחר כך דנה בנוגע לדברי המשנה, ושם נאמר:

> הכל כשרין לדון דיני ממונות: הכל לאתויי מאי אמר רב יהודה לאתויי ממזר הא תנינא חדא זימנא כל הראוי לדון דיני נפשות ראוי לדון דיני ממונות ויש ראוי לדון דיני ממונות ואין ראוי לדון דיני נפשות והוינן בה לאתויי מאי ואמר רב יהודה לאתויי ממזר חדא לאתויי גר וחדא לאתויי ממזר וצריכא דאי אשמעינן גר דראוי לבא בקהל אבל ממזר אימא לא ואי אשמעינן ממזר דבא מטיפה כשרה אבל גר דלא בא מטיפה כשרה אימא לא צריכא:
>
> (לו, ע"ב)

מדברי הגמרא נלמד שגר פסול לדון דיני נפשות, אך הוא כשר לדון דיני ממונות. הטעם לכך מובא בהמשך הגמרא:

> אין הכל כשרין לדון דיני נפשות: מאי טעמא דתני רב יוסף כשם שבית דין מנוקין בצדק כך מנוקין מכל מום אמר אמימר מאי קרא 'כולך יפה רעיתי ומום אין בך', ודילמא מום ממש. אמר רב אחא בר יעקב אמר קרא 'והתיצבו

[1] פרק ד, משנה ב.

> שם עמך', 'עמך' בדומין לך, ודילמא התם משום שכינה. אלא, אמר רב נחמן בר יצחק אמר קרא 'ונשאו אתך', 'אתך' בדומין לך ליהוי.

הדיינים שדנים דיני נפשות צריכים להיות דומים למשה רבנו, ולכן צריכים להיות בלי שום פגם. אסור לדיין להיות ממזר, או גר. במסכת יבמות מובא טעם אחר לפסילת הגר, וגם מבואר שם שהגר פסול לדון דיני ממונות. כך מובא בגמרא במסכת יבמות:

> רבא אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל. ואע"ג דאמר מר 'שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך', כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך. האי כיון דאמו מישראל 'מקרב אחיך' קרינן ביה.
>
> (מה, ע"ב)

יש ללמוד מדברי הגמרא שגר פסול לדון, כיון שאסור למנות גר לכל דרגה של שררה מכוח הפסוק "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך". הוא כשר להיות דיין רק כשאמו מישראל, אפילו שאביו גר[2]. לכאורה, יש לנו סתירה בין שתי גמרות. יש להוסיף לכך את דברי הגמרא במסכת יבמות:

> אמר רבא גר דן את חבירו דבר תורה שנאמר 'שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' א-להיך בו מקרב אחיך תשיך עליך מלך', עליך הוא דבעינן מקרב אחיך, אבל גר דן את חבירו גר. ואם היתה אמו מישראל דן אפילו ישראל. ולענין חליצה עד שיהא אביו ואמו מישראל, שנאמר 'ונקרא שמו בישראל'.
>
> (קא, ע"ב-קב, ע"א)

מדברי הגמרא הנ"ל, יש ללמוד שגר פסול לדון דיני ממונות, אלא אם מדובר לדון את חברו הגר. צריך עיון, האם הגר כשר לדון את חברו הגר רק בדיני ממונות, או גם בדיני נפשות? שאלה נוספת שיש לשאול על דברי הגמרא במסכת סנהדרין היא בדינם של שמעיה ואבטליון. הם היו גרים, ועמדו בראש הסנהדרין והיו הנשיא ואב בית דין. איך יכלו להיות דיינים ועוד לעמוד בראש הסנהדרין ולדון

[2] אעיר שלפעמים הגמרא משתמשת עִם המושג "גר" ואין הכוונה שמבחינה הלכתית האדם הוא גר. אלא, כוונת הדברים שהוא בני גרים. דהיינו, אחד שאביו גר ואמו ישראל, בוודאי אינו גר מבחינה הלכתית. הוא יהודי לכל דבר, אך כיון שאביו גר, הוא אינו ממובחר שבאחיך ויכול להיות שיהיה פסול לשמש בסנהדרין. כדי לשמש בסנהדרין צריך שאביו ואמו מישראל. לכן, בהמשך המאמר נשתמש עִם המושג "גר" ולא תמיד הכוונה שמבחינה הלכתית האדם נחשב "גר". אלא, כוונת הדברים שהוא מבני גרים. דהיינו, שאביו או אמו גרים. בעצם בכל המאמר אנחנו מדברים על אחד שמבחינה הלכתית הוא יהודי. דהיינו, אביו ואמו יהודים אלא, הם גרים. במקרה שאמו נכריה, בוודאי הוא לא יוכל לדון אחרים, כיון שהוא גר גמור.

דיני נפשות? בוודאי יש קושי בדברי הגמרא במסכת יבמות, ששם מבואר שגרים לא יכולים לדון דיני ממונות.

על שאלות אלו ועל עוד, אנסה להשיב בהמשך המאמר.

גר דן דיני ממונות

1. שלש שיטות בדברי הראשונים:

ראשונים נחלקו ביישוב הסתירה בין הגמרות והגיעו למחלוקת אם גר יכול לדון בדיני ממונות. לדעת רש"י[3], הדיון בגמרא במסכת יבמות נוגע לגר שדן דיני נפשות, אם מותר לו לדון את חברו הגר בדיני נפשות. לגבי דיני ממונות, הגר יכול לדון אפילו ישראל. אבל, התוס'[4] חלק על רש"י, ולדעתו, הגמרא במסכת יבמות מדברת בדין גר שבא לדון את חברו בדיני ממונות. הגר יכול לדון רק את חברו בדיני ממונות, אך בדיני נפשות הוא פסול לדון אפילו את חברו הגר[5]. גר פסול לדון ישראל, אפילו בדיני ממונות[6]. הגמרא במסכת סנהדרין שאמרה שגר כשר לדון בדיני ממונות דיברה במקרה שדן את חברו הגר.

לפי דברי התוס', מובן מדוע הגמרא במסכת סנהדרין למדה את הפסול של הגר מהפסוק "ונשאו אתך", ולא מן הפסוק "מקרב אחיך"? מהפסוק "ונשאו אתך", נלמד שהגר פסול לדון דיני נפשות אפילו כשבא לדון את חברו הגר. מהפסוק "מקרב אחיך", נלמד שפסול לדון רק את חברו ה"ישראל" בדיני ממונות. עוד אפשר לומר, שלדעת התוס', "ונשאו אתך" מלמד שהגר פסול לדון בסנהדרין

[3] מסכת יבמות קב, ע"א, ד"ה גר דן וכו'.

[4] מסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה חדא לאתויי וכו'; מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה כיון דאמו וכו'; מסכת נדה מט, ע"ב, ד"ה חדא לאתויי.

[5] הרב צבי שכטר שליט"א ("גינת אגוז", ריש סימן לה) הביא את דברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל שביאר את מחלוקת הראשונים. בדיני נפשות פסיקת הבית דין מחדשת את חיוב המיתה על הנידון. אך, בדיני ממונות הבית דין מברר רק את דין התורה. ונמצא שחיוב התשלומין מוטל עליו משעת ההיזק או משעת ההלוואה או המקח וכו'. לכן, דווקא כשבית מחדש דין, יש דין שררה, אך כשלא מחדש דין, אין דין שררה ויכול לדון.
אך, דעת התוס', שעצם ההתמנות לשמש כחבר בסנהדרין קטנה, היא גופא נחשבת שררה.
בספר "ארץ הצבי" (עמ' רלג, הערה 10) יש תוספת ביאור. שלדעת התוס', אסור למנות את הגר לדון בדיני נפשות אפילו שדן את חברו הגר, כיון שעצם המינוי לסנהדרין קטנה, הוי שררה. ויש חילוק בין דיני נפשות לדיני ממונות. שלדון דיני נפשות צריך שיתמנה לסנהדרין קטנה. אך, בדיני ממונות אין מינוי. השררה היא רק בשעה שפוסק הדין על שני בעלי הדין. לכן, במקרה שמדובר שדן את חברו הגר, אין שררה.

[6] גם תוס' ישנים (מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה מקרב אחיך) והרשב"א (שם קב, ע"א, ד"ה ומיהו וכו'), כתבו כדברי התוס'.

אפילו שאמו מישראל, צריך שאביו ואמו מישראל. מכוח הפסוק "מקרב אחיך", יש לפסול רק כשאמו לא מישראל, אבל אם אמו מישראל יכול לדון. ויש לומר שלדעת התוס' כשאמו מישראל הוא יכול לדון רק דיני ממונות[7], ולא דיני נפשות. יש עוד להעיר, שיש מקום לחלק בין הלימוד מ"ונשאו אתך", ללימוד מ"מקרב אחיך". מכוח הפסוק "ונשאו אתך" למדים שהגר פסול לדון מצד פסול גוף. מכוח הפסוק "מקרב אחיך" לומדים שאין לגר פסול גוף לדון, אלא אסור לבני ישראל למנותו, כיון שכתוב "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך", יש כאן לאו הבא מכלל עשה.

הראשונים הקשו על דברי רש"י:

א- לפי דברי רש"י הגמרא במסכת יבמות מדברת על דיני נפשות, ולפי זה גר שאמו מישראל יוכל לדון בדיני נפשות, אפילו שדן ישראל. לכאורה, הבנה זו תמוהה ביותר. שהרי יצא מכך שגר שאמו מישראל יוכל לדון דיני נפשות, לשבת בסנהדרין, אך יהיה פסול לדון בדיני חליצה עד שאביו ואמו מישראל. איך אפשר שדיני חליצה יהיו חמורים יותר מדיני נפשות[8]?

ב- מבואר בגמרא במסכת קידושין[9], שלא ממנים את הגר לשום שררה עד שתהיה אמו מישראל. לא מתקבל על הדעת שלדון דיני ממונות, שצריך לכך סמוכים יגרע משאר שררות. בגמרא במסכת קידושין, מדובר למנות את הגר לגבאי צדקה[10].

בדברי הראשונים מוצאים יישובים אחרים לסתירה בין הסוגיות השונות. הרי"ף[11] כתב כשנאמר בגמרא במסכת סנהדרין שגר כשר לדון בדיני ממונות, מדובר שאמו מישראל[12].

אין נפק"מ מעשית בין שיטת הרי"ף לשיטת תוס'. לדעת שניהם, גר פסול לדון בדיני ממונות של ישראל, הוא כשר רק לדון בדיני ממונות של גר. גר פסול לדון בדיני נפשות, אפילו של גר.

[7] נראה שהתוס' (מסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה חדא לאתויי וכו') הסתמך על ביאור זה כראיה לשיטתו.

[8] קושיא זו הקשו הרמב"ן (מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה כיון דאמו וכו'), הרשב"א (שם קב, ע"א, ד"ה ומיהו וכו'), הר"ן (בחידושיו למסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה לאתויי גר) והנמוק"י (מסכת יבמות לב, ע"ב-מדפי הרי"ף).

[9] עו, ע"ב.

[10] הריטב"א (מסכת יבמות קב, ע"א, ד"ה אמר רבא וכו') והנמוק"י (שם לב, ע"ב-מדפי הרי"ף) הקשו קושיא זו.

[11] מסכת סנהדרין יג, ע"ב.

[12] הר"ן (חידושי הר"ן למסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה לאתויי גר) כתב שהגאון רב אחא משבחא והרשב"א עומדים בשיטת הרי"ף. גם הרא"ש (שם, סוף פרק ד), הגהות אשר"י (שם), ר' מנחם המאירי (חידושי "בית הבחירה", שם לו, ע"ב, ד"ה הגר; מסכת יבמות קב, ע"א, ד"ה גר דן וכו') והנמוק"י (מסכת יבמות לב, ע"ב-מדפי הרי"ף) הלכו בדרכו של הרי"ף.

רבינו דוד[13] נתן יישוב אחר: לדעתו, הגמרא במסכת סנהדרין מתכוונת שלגר מותר לדון בדיני ממונות של ישראל, אך ורק בדרך אקראי ובדיעבד. אסור לו לדון בדיני ממונות באופן קבוע, שימנו אותו כדיין קבוע בדיני ממונות של ישראל. אבל, אפשר למנותו כדיין קבוע בדיני ממונות של גרים. שיטת ר׳ דוד, היא שיטת ביניים.

נלענ״ד, שיש קושי בדברי רבינו דוד, כיון שהגמרא אינה מרמזת לחילוק בין שדן באופן אקראי ובין שדן באופן קבוע. יתר על כן, החילוק לא מובן. ונראה לומר שסברת ר׳ דוד שכל עוד שדן באופן אקראי לא נחשב כשררה, ולכן אין פסול מן הפסוק ״שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך״.

2. חילוק בין עשיית דין בכפייה ובין שלא בכפייה:

בדברי התוס׳, מוצאים שיטה דומה לשיטת ר׳ דוד. שבאה ליישב קושיא אחרת ולא ליישב את הסתירה בין הגמרות שהוזכרו לעיל.

מובא בגמרא במסכת יבמות:

> רב שמואל בר יהודה הוה קאי קמיה דרב יהודה אמר ליה סק תא לזירזא דקני לאצטרופי בי חמשה לפרסומי מילתא אמר ליה תנינא 'בישראל' בב״ד ישראל ולא בב״ד של גרים ואנא גר אנא.
>
> (קא, ע״ב)

רבינו תם[14] סבר שרב שמואל בר יהודה הוא הבן של יהודה הידוואה. התוס׳ הקשה שהרי מבואר בגמרא במסכת קידושין[15] שיהודה הינדוואה היה גר שאין לו יורשים. אם כן, צריכים לומר רב שמואל בר יהודה התגייר עִם אביו, ואמו לא היתה מישראל, ולפי זה היה פסול גם לדון דיני ממונות ולא רק לדון דיני חליצה. מדוע הגמרא אמרה שהיה פסול רק לחליצה? התוס׳ השיב שני יישובים, ביישובו השני כתב: ״כשר הוא לדיני ממונות לדון בלא כפייה דלא שייכא שימה ודבר של שררה דכתיב ׳שום תשים עליך מלך׳, אלא בכפייה״. לפי דבריו, גר יכול לדון את הישראל בדיני ממונות, אם לא דן בכפיה. כל הפסול של גר לדון בדיני ממונות, נובע מדין שררה שאסור למנות גר לשררה.

דבריו דומים לדברי רבינו דוד שהוזכרו לעיל. דווקא כשממנים את הגר כדיין קבוע, יש מינוי לשררה.

[13] מובא בחידושי הר״ן למסכת סנהדרין לו, ע״ב, ד״ה לאתויי גר.
[14] מסכת יבמות קא, ע״ב, ד״ה ואנא גר וכו׳
[15] כב, ע״ב.

מעניין שהרא״ש במסכת יבמות[16] הביא את דברי התוס׳ האלו ונקט כמותם. דבריו סותרים את מה שהובא לעיל בשמו. שהרי לעיל, נקט כשיטה שגר שאין אמו מישראל לא יכול לדון בדיני ממונות את ה״ישראל״, ולא חילק בין שמדובר בכפייה ובין שמדובר שלא בכפייה. כנראה שצריכים לומר שבמסכת סנהדרין הוא לא ירד לחילוק בין שהגר דן בכפייה ובין שדן שלא בכפייה, הוא רק בא לחלק בין שהגר דן גרים ובין שדן ישראל[17].

3. פסיקת הלכה:

להלכה למעשה, אנחנו מוצאים שברמב״ם, ב״טור״[18] וב״שולחן ערוך״[19] נפסק כדעת הרי״ף.

אלו דברי הרמב״ם:

> הכל כשרים לדון דיני ממונות אפילו גר והוא שתהיה אמו מישראל. וגר דן את חבירו הגר אף על פי שאין אמו מישראל... אבל בדיני נפשות אין דנין אותן אלא כהנים, לויים וישראלים המשיאין לכהונה...
>
> (הלכות סנהדרין יא, יא[20])

כך גם מבואר ב״טור״ וב״שולחן ערוך״, וחילקו בין לדון את ה״ישראל״ ובין לדון את הגר. אבל, ב״טור״, ביורה דעה,[21] נוסף החילוק שכתב התוס׳ במסכת יבמות: הגר פסול לדון את ה״ישראל״ דווקא כשדן בכפייה, אבל בלא כפייה, שבעלי הדין קיבלו אותו לדון, לא פסול. ב״שולחן ערוך״ וברמ״א לא מובא החילוק בין שדן בכפייה ובין שלא דן בכפייה.

המעניין שר׳ משה איסרליס זצ״ל, בספרו ״דרכי משה״[22], הבין בדעת בעל ״הגהות מרדכי״[23] שסבר שגר לא יכול לדון בכפייה בדיני ממונות אפילו את חברו הגר. דין זה לא הוזכר ברמ״א, וגם

[16] פרק יב, סימן ב.
[17] גם ריא״ז (שלטי גבורים, מסכת יבמות לב, ע״ב, אות ב) ותוס׳ ישנים (שם מה, ע״ב, אות א) כתבו שאם לא דן בכפייה יכול לדון אפילו ישראל.
[18] חושן משפט ז, א.
[19] חושן משפט ז, א.
[20] ר׳ יוסף קארו זצ״ל, בספרו ״כסף משנה״ (הלכות סנהדרין יא, יא), כתב שכל הפוסקים שראה דבריהם, הסכימו עם דברי הרמב״ם.
[21] סוף סימן רסט.
[22] חושן משפט ז, א.
[23] מסכת יבמות, רמז קיט.

האחרונים[24] חלקו על הבנת הרמ״א בדברי הגהות מרדכי. לדעת האחרונים, ״הגהות מרדכי״ דיבר לדון את ה״ישראל״, שהגר יכול לדונו אפילו בדיני ממונות כשמדובר בלי כפייה[25].

[24] עיין הגהות ״דרישה ופרישה״, חושן משפט ז, א; סמ״ע, שם שם, ד; ״בית חדש״, שם שם, א.

[25] ב״קצות החושן״ (חושן משפט ז, א) מובא דיון בנוגע לדברי הרמ״א בספרו ״דרכי משה״. לפי בעל ״קצות החושן״, דברי הרמ״א צודקים והוכיח שכך מבואר בדברי ״הגהות מרדכי״. עוד הוכיח מדברי הגמרא שסברא זו נכונה. והקשה איך רבא אמר שגר יכול לדון מדין תורה את חברו? הרי רבא סבר שמדאורייתא צריך להיות סמוך כדי לדון בהודאות והלואות (עיין מסכת סנהדרין ג, ע״א). מבואר ברמב״ם (הלכות סנהדרין, פרק ד, הלכה ח, י) שאין סומכים מישהו עד שיהיה ראוי לדון בכל הדינים, והוסיף שאי אפשר לסמוך סומא באחת מעיניו לדון בדיני ממונות, כיון שלא ראוי לדון בכל הדינים, היות והוא הוא פסול לדון בדיני נפשות. לפי זה, אי אפשר שגר יהיה סמוך, כיון שלא יכול לדון בכל הדינים, הרי הוא אינו יכול לדון את ה״ישראל״. לכן, יש להסביר שרבא דיבר שהגר דן את חברו הגר בלי כפייה, ובכל זאת, הוא אמר שאי אפשר לדון את ה״ישראל״. כלומר, אפילו בלי כפייה לא יכול לדון את ה״ישראל״. מצינו במספר דברים שאפילו שקבלו את הדיין לדון, בכל זאת, לא מועילה הקבלה.

בעל ספר ״אמרי בינה״ (הלכות דיינים, סימן טו) כתב שלפי דברי בעל ״קצות החושן״, אף שקיבלו על עצמם את הגר לדון, בכל זאת, יהיה אסור לדון בפניו אבל הוסיף שלא משמע שכך ההלכה.

דברי בעל ״קצות החושן״ עומדים בניגוד לדעת הרש״ל (בספרו ״ים של שלמה״, המובא להלן), שמועילה קבלה לדעת התוס׳.

יש להעיר שר׳ משה סופר זצ״ל (שו״ת ״חת״ם סופר״, אבן העזר, חלק ב, סימן צד) כתב שהרמב״ם (הנ״ל, בפסיקתו בדיני סמיכה) דיבר דווקא במי שלא יודע להורות בכל התורה כולה. כיון שאינו יודע להורות בכל התורה כולה, אי אפשר לסמכו לחלק מן הדברים אפילו לדון בדינים שיודע להורות בהם. אבל, הרמב״ם לא דיבר שהדיין פסול לדון בחלק מן הדינים משום פסול גוף. דברי הרב משה סופר תמוהים מאוד, שהרי הרמב״ם כתב במפורש שגם דיין שסומא באחת מעיניו אי אפשר לסמכו לדון בחלק מן הדינים. ר׳ משולם ראטה זצ״ל (שו״ת ״קול מבשר״, חלק א, סימן יב), תמה על דברי ר׳ משה סופר בנקודה זו.

נלענ״ד, שאפשר לדחות את דברי בעל ״קצות החושן״, כיון שיש לחלק בין פסול מחמת שהדיין גר לבין אחד שסומא באחת מעיניו. הפסול של גר, אינו פסול גוף, אין זה פסול מצד עצמו, אלא מצד העָם. כלומר, לבני ישראל אסור למנות למינוי של שררה, אחד שאינו מקרב אחיהם. אפילו בדיני נפשות שנלמדה פסילתו מהפסוק ״ונשאו אתך״, אפשר לומר שיסוד הפסול נובע מכך שאסור למנותו. לכן, אם לא מדובר על מינוי של שררה, אין שום איסור. כשהגר לא דן בכפייה, אין מינוי של שררה. לפיכך, אפשר לגר לדון שלא בכפייה. גם הגר יכול לדון את חברו הגר, כיון שאין איסור למנותו לדון את חברו הגר, האיסור הוא רק לדון ישראל.

יכול להיות שזו כוונת ר׳ יעקב מליסא (ב״נתיבות המשפט״, חושן משפט ז, א) שדחה את דברי קצות החושן: ״ולא קשיא מידי, דהא אפילו ממונה על אמת המים אסור מדאורייתא, וכיון דדן מדרבנן הוי ליה כהתמנות ואסור בישראל מדאורייתא ולגר מותר, דהתמנות לגר אין אסור רק על ישראל ולא על גר חבירו״.

אכן, מצאתי ב״פסקי דין רבניים של ירושלים״ (דיני ממונות ובירורי יוחסין, כרך ז, עמ׳ תיד) שהביאו מדברי גרבי״ל שכתב במפורש כחילוקי וביאר בכך את דברי ר׳ יעקב מליסא. בכך הוא גם ביאר את דברי ר׳ דוד שהובאו לעיל, בחילוק בין לדון קבוע ובין לדון אקראי. כפי שנכתב

אחרונים רבים[26] פסקו את החילוק של התוס׳, וכתבו שאם הגר לא דן בכפייה יכול לדון בדיני ממונות אפילו את ה״ישראל״, ואפילו שאין אמו מישראל.

הרש״ל נקט שיטה אחרת. לדעתו, אין הלכה כתוס׳, וגר לא יכול לדון אפילו שלא בכפייה. אבל, הוא הוסיף שאפילו לדעת התוס׳, אם התובע והנתבע לא ידעו שהדיין הוא גר, ולא קבלו על עצמם אותו כדיין, יכולים לחזור בהם, כיון שלא היתה קבלה. יתר על כן, אפילו שהם הכירו שהדיין הוא גר, ואמרו דיינו כעין דיינים של תורה, ודן אותם, זה לא נקרא קבלה:

> ואני אומר, כי כן, דאי היכא שדנו גרים אפי׳ בלא כפייה, הדין בטל, היכא דלא קבלום להדיא, כגון שבעלי דינין לא הכירו בו שהוא גר, ואח״כ נודע להם, ויכולין לחזור, שדינן כפסולים, או שהכירו בהם, ואמרו, דייני לנו כעין דיינים של תורה, ודנו, שזהו לא נקרא קבלה, כמ״ש הרא״ש בפ״ק דסנהדרין (סימן ג׳) כה״ג דיניהם אין דין, דפסולין הוה, **דסוף סוף מידי דשררה הוא, שיהא כשר לדון לישראל בלא כפייה, והתורה ריבתה כל שימות שאתה שם, לא תהא אלא מישראל, ואם אתה מכשירו, בכך נקרא אלהים, ועוד, כלל גדול הוא, מי**

לעיל, שסברתו היא שכל זמן שלא דן בקביעות אין כאן מינוי של שררה. אלו דבריו: ״**ונראה דמה דגר פסול לדון ישראל מה״ת אין זה פסול מדין דיין**, דגר כשר להיות דיין, **אלא זה פסול במינוי דאין למנות גר על ישראל לכל משימות** אפי׳ התמנות של ריש גרגותני, אבל גר דן את חבירו הגר פירוש הדבר דאין חסרון במינוי הגר לכל התמנות לחבירו הגר... פירוש דסובר רבינו דוד הא דפסול לדון לישראל אפי׳ בדיני ממונות מדכתיב מקרב אחיך אין זה פסול בדין דיין שלו, דא״כ מה ההבדל אם הוא קבוע או אקראי, דקרוב או פסול פסול להיות דיין אפי׳ באקראי ובדיעבד, אלא ה״ט דחלוק מדיין קרוב או פסול, דהתם הפסול בדין דיין שלו, אבל בגר אין שום חסרון ופסול בדין דיין שלו אלא זה פסול במינוי דכתיב שום תשים, שאין ממנים לשום שררה על ישראל אלא מקרב אחיך, **וכיון שאין זה פסול אלא בדין המינוי לכן בקבוע דצריך מינוי לכן אין זה מינוי** דכתיב שום תשים דוקא מקרב אחיך, **אבל באקראי ובדיעבד בלי מינוי אין שום פסול בעצם הדין דיין שלו שהוא כשר ככל כשירי הדיינים**... ובנתה״מ כתב... ולכאורה דבריו הק׳ סתומים. אבל לפי המבואר נראה דזוהי כוונתו, כיון דמדין התמנות כשר לדון את חבירו הגר מדין תורה, דאין חסרון בדין מינוי מה שנוגע לחבירו הגר, ומדין סמיכה אה״נ דרק מדרבנן יהיה כשר אבל לישראל יהיה פסול מן התורה מדין מינוי דכתיב שום תשים מקרב אחיך דאין המינוי מינוי, והקרא דשום תשים רק בדין מינוי משתעי, דהלא מדין דיין הגר הוא ככל כשירי ישראל. ואה״נ גם מדין סמיכה יהא כשר מדרבנן בדיני הלואות, אבל מדין מינוי פסול מן התורה. **ולפי״ז אם דן בלי כפיה כשר אף לישראל, כיון דבלי כפיה אין חסרון של מינוי**״.

יש לציין שבעל ״קצות החושן״ בעצמו (חושן משפט ז, ב) נקט שהכלל של הרמב״ם שצריך להיות ראוי לכל הדינים כדי להיות סמוך, נאמר דווקא כשיש בו פסול הגוף. לכן, אם נאמר שגר אינו פסול הגוף, אז בוודאי יכול להיות סמוך.

[26] ש״ך, יורה דעה רסט, טו; ש״ך, חושן משפט ז, א; סמ״ע שם שם, ד; נתיבות המשפט חידושים, חושן משפט ז, א; ערוך השלחן שם שם, א.

שאינו ראוי לדיין, מסתמא דינו אינו דין, אם לא שקבלו עלייהו, בין קרוב, בין פסול:

("ים של שלמה", מסכת יבמות, פרק יב, אות ד)

אמנם, צריך עיון בדברי הרש"ל. הרא"ש[27] הקשה כפי שהתוס' הקשה בנוגע לרב שמואל בר יהודה (שהוזכרה לעיל) והביא מספר יישובים: א) שמותר לגרים לדון שלא בכפייה. ב) התובע והנתבע קיבלו על עצמם את הגר לדיין. משמע, שיישוב זה שונה מזה של כפייה. כלומר, לדעת הרא"ש, לפי יישובו הראשון שמדובר בלי כפיה, לא צריך שהתובע והנתבע יקבלו את הגר כדיין, אפילו שלא קיבלו אותו, שלא ידעו שהוא גר, בכל זאת, כשלא דן בכפייה, הוא יכול לדון אפילו בדיני ממונות של ישראל[28]. אכן, בעל ה"טורים"[29] נקט שמדובר שקיבלו עליהם: "במה דברים אמורים בלא כפייה שמקבלו עליו לדון"[30]. אבל, נראה שאין כוונתו לומר שידע שהוא גר וקיבלו כדיין, אלא כוונתו לומר שבאו לדון בפני השלשה, והם לא כפו את בעלי הדין לדון בפניהם.

ר' יהונתן אייבשיץ זצ"ל, בספרו "אורים ותומים"[31], התקשה בדברי הרא"ש, מה החידוש שאם קיבלו עליהם את הגר כדיין יכול לדון? מה שונה משאר פסולים שיכולים בעלי הדין לקבלם עליהם כדיינים? הרי אפילו במקרה שבעלי הדין קיבלו על עצמם קרוב שידון אותם, הקרוב כשר לדונם. ר' יהונתן אייבשיץ השיב שבשאר הפסולים אפילו שבעלי הדין קיבלו עליהם שהפסולים ידונו אותם, בכל זאת, יכולים לחזור בהם לפני גמר הדין. אבל, במקרה שבעלי הדין קיבלו עליהם שגר ידון אותם, הם אינם יכולים לחזור בהם לאחר שקיבלו אפילו קודם גמר דין. הטעם לכך, כיון שבעצמותו

[27] מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב.

[28] גם התוס' (מסכת נדה מט, ע"ב, ד"ה חדא לאתויי וכו') הביא את היישוב הזה שיכולים לדון כשקיבלו את הגר לדון בדיני ממונות. אבל, שם הוא לא הביא את היישוב האחר שחילק בין שדנים בכפייה ובין שלא דנים בכפייה.
בעל ספר "קרן אורה" (מסכת יבמות קא, ע"ב, ד"ה ומה שכתבו) למד בדעת הרא"ש שקבלה אינה שווה לכפייה.

[29] יורה דעה, סוף סימן רסט.

[30] ר' יעקב עמדין (בהגהות "מור וקציעה", מובא בהגהות והערות על הטור שירת דבורה, יורה דעה, סימן רסט, הערה כג) הקשה אם מדובר שקיבלו עליהם, הרי אפילו מותר לקבל נכרי כדיין. השיב ר' יעקב עמדין שאולי בקבלת נכרי יכול לחזור בו, אבל אם קיבלו על עצמם גר לדון אותם, אינם יכולים לחזור בהם.

[31] אורים, סימן ז, אות א.

הגר כשר להיות דיין עליהם, אלא שאינו יכול לכוף שיבואו לפניו. לכן, כשבאו מעצמם לפניו לדונם, כשר לדיין[32].

יש לציין, שמספר אחרונים הביאו יישובים אחרים:

א- אם קיבלו שאר פסולים כדיינים, התובע והנתבע יכולים לחזור קודם גמר דין לא רק מכאן ולהבא, אלא גם למפרע. כלומר, הם יכולים לחזור בהם מכל טענותיהם שטענו עד שחזרו בהם. כמו במקרה שאדם טען טענה מחוץ לבית דין, אין לה משמעות ואינה יכולה לחייבו, כך גם הדין במקרה שקיבלו פסולים כדיינים. אם חזרו בהם מטענותיהם אין להן משמעות ולא יכולות לחייבם. אולם, בקבלת גר כדיין, התובע והנתבע לא יכולים לחזור בהם ממה שטענו קודם לכן, אלא יכולים לחזור רק מכאן ולהבא. יכולים לומר שהם לא רוצים שהגר ידון אותם[33]. גם ביאור זה, הולך לפי ההבנה שאין פסול גוף בדיין גר, אלא פסול במינוי. לכן, לאחר הקבלה כל מה שטענו נחשב כטענות בפני בית דין, ואינם יכולים לחזור בהם. הם סברו שרק מכאן ולהבא יכולים לחזור בהם, כיון שאם לא יכלו לחזור בהם, והגר יוכל לכוף עליהם את פסק הדין, הרי יהיה בכך מינוי של שררה.

ב- קבלה שמועילה בשאר פסולים, היא דווקא כשידעו בעלי הדין שהדיין שמקבלים אותו כדיין, הוא פסול לדון. אבל, אם קיבלו מישהו לדון אותם ולא ידעו שהוא פסול, הרי קבלתן היא קבלה בטעות ואינה קבלה. אבל, בקבלת גר אפילו שלא ידעו שפסול, אם קיבלו אותו כדיין, קבלתם היא קבלה[34]. הבנה זו מבוססת על הסברא שהפסול של גר לדון הוא פסול במינוי ולא פסול גוף. לכן, אין צורך שידעו שהדיין הוא גר ופסול לדון.

[32] עיין במה שכתבתי לעיל בהערה בדחיית דברי בעל "קצות החושן". הגרבי"ל הביא את דברי ר' יהונתן אייבשיץ כראיה לשיטתו. הרב יעקב זריהן (בספר "משפט יהונתן", הערות על האורים ותומים, סימן ז, הערה 4) הלך בדרכו של הגרבי"ל. הוא גם למד מדברי ר' יהונתן אייבשיץ שבדיני הכשר ופסול בדיינים נאמרו שני דינים: 1. פסול הגוף לעצם מעשה הדין. 2. הדין שדן את חברו ודינו מועיל, יש בכך שררה. ממילא צריך שיהיה ראוי לחול עליו תורת שררה גם כן. לכן, כל מי שנפסל לשררה שוב לא יכול לדון. לגר אין פסול גוף, שהרי הוא כשר לדון את גר חברו. הוא לא יכול לדון ישראל, משום שנתמעט מדין שררה עליהם. במקרה שלא דן בכפייה, אין שררה, ולכן הוא כשר לדון אפילו ישראל כשאינו דן בכפייה.

[33] עיין ספר "אמרי בינה", הלכות דיינים, סימן טו; ספר "ישועות ישראל", חושן משפט ז, א.

[34] עיין בספר "דברי משפט", חושן משפט ז, א; יישוב זה עומד בניגוד לדברי הרש"ל בספר "ים של שלמה", שהוזכרו לעיל, שנקט שאפילו לפי הראשונים שסברו שהגר יכול לדון כשדן בלי כפייה, בכל זאת, יכול לדון רק אם בעלי הדין קיבלו אותו כדיין וידעו שהוא גר ופסול לדון.

ג- בקבלת שאר פסולים, מעשה הקבלה הוא בין בעלי הדין, כיון שהקבלה היא בעיקר התחייבות ממון, הסכמה בין שני הצדדים. אבל, בקבלת גר כדיין מעשה הקבלה הוא כלפי הגר. כלומר, אמירת הקבלה היא אל הדיין. בקבלת גר כדיין, אין צורך בהתחייבות ממון, אלא נצרכת הקבלה רק כדי לבטל את מינוי השררה[35].

ד- בקבלת שאר פסולים, טעות בקבלה לא הוי קבלה. אבל, בקבלת גר אין טעות בקבלה נחשבת כטעות, כיון שבסופו של דבר אין מינוי של שררה. הגר לא פסול לדון בפסול גוף[36].

4. הגדרת כפייה:

ר' שמואל הסרדי זצ"ל, בספרו ה"תרומות"[37], כתב הגדרה למושג דיון בכפייה. הוא כתב בשם תוספות הצרפתים שאם אחד סרבן ולא רוצה לעמוד בדין יכול יחיד מומחה, או שלשה הדיוטות לכופו עד שיתרצה לדון עם חברו בבית דין, ואם לא יתרצה יכפוהו בשוטים, או בחרם סתם, או בשמתא לדון בפניהם. וכל זה שאין בית דין אחר לדון בפניהם. אם יש בעיר אחרים שיכולים לדון, אז יכפוהו לדון ולברור מי שירצה מהם.

לפי דבריו, כפייה היא חיוב התובע או הנתבע לבוא לדון בפניו.

5. דין גר לדון בדיני ממונות בימינו:

נלענ"ד, להלכה למעשה, יוכל גר לדון בבית דין שלא כופה את התובע או הנתבע לדון בפניו, אלא הם באו לדון בפני בית הדין. לא צריך שהתובע והנתבע ידעו שהוא גר, אלא רק שיבואו לדון בפניו בלי שכפה עליהם לבוא. משום כך, בימינו, ברוב מקרים, יוכל הגר לשמש כדיין בבית דין. רק במקרה של חליצה, לא יוכל לשמש כדיין. וגם במקרה של חיובי ממון שקשורים לגירושין. במקרים אלו הנידון מחוייב לבוא לדון לפני בית דין. אבל, במקרים של דיני ממונות, בית הדין לא יכול לכוף את התובע או הנתבע לבוא לדון בפניהם. לבית הדין אין כוח מבחינה מעשית לחייב את התובע או הנתבע לדון בפניהם. לכן, כיום כל בית דין פועל מכוח שבאים לפניהם לדון. אלא, יש לציין שלפעמים בא אחד מן הצדדים לפני בית דין, ובית הדין מזמן את הצד שכנגד. אם הצד שכנגד לא בא, קוראים לו שלש פעמים, ואם עדיין לא בא, הם נותנים לצד המבקש אישור לדון בפני ערכאות.

[35] עיין בספר "בד קודש", חלק ג, סימן מט.
[36] עיין בספר "בד קודש", חלק ג, סימן מט.
[37] שער ג, חלק ח, סימן ו.

במקרה כזה, נראה שבכה"ג הבית דין פועל בצורה של כפיה. גר, לא יוכל לשמש כדיין במקרה כזה. רק כששני הצדדים באים לפני בית הדין מרצונם, יוכל הגר לדונם.

6. אביו מישראל:

בגמרא כתוב שאֵם אמו מישראל ה"גר" כשר לדון את ה"ישראל" בדיני ממונות. הגמרא לא דנה במקרה שאמו לא מישראל, אך אביו מישראל. התוס'[38] נקט שיש עדיפות שאביו מישראל מאשר שאמו מישראל. לדעתו, לגר שאביו מישראל מותר לדון אפילו בדיני חליצה של ישראל. דווקא כשאמו מישראל הוא לא יכול לדון[39]. הרמב"ן[40] הביא ראיה לשיטתם מרחבעם ואבשלום שהיו כשרים למלכות על אף שאמותיהם היו גיורות. כשרותם, היתה משום שאביהם היה ישראל. אם היו כשרים למלכות, כל שכן שכשרים לדון בדיני חליצה.

נלענ"ד, שיש מקום לחלק בין מינוי דיין לחליצה לבין מינוי למלך. הלימוד שגר פסול להיות מלך הוא מהפסוק "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך". לכן, אם אמו או אביו מישראל הוא כשר למלכות שהוא נקרא "מקרב אחיך". אבל, הפסול לדון בדיני חליצה נובע מהפסוק "ונקרא שמו בישראל". לכן, צריך שיהיה ישראל גמור[41]. יש להעיר, שלא פשוט שאחד שאביו מישראל כשר להיות מלך, שמדברי מספר ראשונים מבואר שצריך שיהיו אביו ואמו מישראל.

בספר "שער המלך"[42], מבוארת סברת התוס' בחילוק בין אביו ישראל לבין אמו ישראל באופן הבא: כשמדובר על גר שנשא בת ישראל, הרי יש קידושין ואין עברה, לכן הולד הולך אחר הזכר[43]. לפי זה, הוא נחשב גר, כיון שאביו גר. אבל, כשמדובר שהאֵם גיורת והאב ישראל, הרי יש קידושין ואין עברה, הולד הולך אחר הזכר ונחשב ישראל.

דברי התוס' לא הוזכרו בראי"ש, ונראה שר' יעקב בעל ה"טורים" לא נקט כדברי התוס'. בדבריו בחושן משפט[44] וביורה דעה[45], לא הוזכר שאם אביו מישראל כשר לדון בדיני ממונות, הוא רק הזכיר שאם אמו מישראל יכול לדון את ה"ישראל" בדיני ממונות. יתר על כן, ביורה דעה הוא כתב:

[38] מסכת יבמות קב, ע"ב, ד"ה לענין חליצה וכו'.
[39] בהגהות מיימוניות (הלכות יבום וחליצה ד, ה, אות ה) נפסק כדברי התוס'.
[40] מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה כיון דאמו וכו'.
[41] בעל פירוש "קרבן נתנאל" (מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב, אות ג) דחה את דברי הרמב"ן: "וצריך לומר דס"ל לגבי חליצה גלי קרא יתירה בישראל דבענין תרוויהו מישראל".
[42] הלכות מלכים א, ד.
[43] עיין מסכת קידושין סו, ע"ב.
[44] ז, א.
[45] סוף סימן רסט.

"ולחליצה פסול... עד שיהא אביו ואמו מישראל". הוא לא ציין שמספיק שאביו מישראל, משמע שצריך את שניהם ולא מספיק שאביו מישראל. גם בדבריו בהלכות חליצה הוא כתב:

> בא לחלוץ יועדו ג' דיינים לחלוץ בפניהם שמצות חליצה בג' דיינים ישראלים כשרים ... נמצא אחד מהם קרוב או פסול או גר **אפילו היה אביו גר ואמו מישראל פסול עד שיהא אביו ואמו מישראל ובספר המצות הכשיר אמו מגרים רק שיהא אביו מישראל.**
>
> (ריש סימן קסט)

משמע שר' יעקב בעל "הטור" פסק כדעה ראשונית שצריך שאביו ואמו יהיו מישראל ולא מספיק שרק אביו יהיה מישראל. רק לאחר מכן הביא את דעת בעל "ספר המצוות"[46]. אבל, אפשר לדחות ולומר כיון שהביא את דעת בעל "ספר המצוות" בסוף, משמע שהסכים עמו.

ר' יוסף קארו, ב"שולחן ערוך"[47], לא ציין שגם כשאביו מישראל, הגר כשר לדון את ה"ישראל" דיני ממונות. גם בהלכות חליצה[48], הוא לא הזכיר את החילוק שאם אביו מישראל אפילו שאמו גיורת, יכול לדון בדיני חליצה, הוא פסק: "נמצא אחד מהם קרוב או פסול, או גר, פסול. ואפילו היה אביו גר ואמו ישראלית, פסול, עד שיהא אביו ואמו מישראל". גם בסדר הלכות חליצה פסק[49]: "וצריך שיהיו שלשתם אזרחי ישראל, כלומר ששום אחד מהם לא יהיו אביו או אמו גרים". אבל, הרמ"א בשני מקומות ציין לדעת התוס'. בחושן משפט[50], הוא הגיה שלא רק כשאמו מישראל יכול לדון בדיני ממונות את ה"ישראל", אלא, גם כשאביו מישראל. באבן העזר[51] הוא הביא בשם יש אומרים את הדעה שאם אביו מישראל, אפילו שאמו גיורת, יכול לדון בדיני חליצה.

[46] ר' יוסף קארו זצ"ל ("בית יוסף", אבן העזר קסט, ב) הבין שדעת הרמב"ם כדעת רש"י, שצריך שיהיו אביו ואמו מישראל; ר' יואל סירקיס ("בית חדש", אבן העזר קסט, ב) הבין שהדעה הראשונה שהביא בעל ה"טורים" היא דעת הרמב"ם וסבר שצריך שיהיה אביו ואמו מישראל, ולא מספיק שיהיה אביו מישראל; גם בעל ה"שלטי גבורים" (מסכת יבמות לב, ע"ב, אות ב) הבין כך בדעת הרמב"ם, בדעת הרי"ף ובדעת בעל ה"טורים". וכך גם הבין בעל פירוש ה"קרבן נתנאל" (מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב, אות ג) בדעת הרא"ש ובדעת בעל ה"טורים".

[47] חושן משפט ז, א; יורה דעה, סוף סימן רסט.

[48] אבן העזר קסט, ב.

[49] סעיף ב.

[50] ז, א.

[51] קסט, ב.

אחרונים רבים[52] פסקו כדעת התוס׳, וכתבו שגר כשר לדון בדיני ממונות את ה״ישראל״, אם אביו מישראל, אפילו שאמו אינה מישראל. הרש״ל, בספרו ״ים של שלמה״[53], הגדיל לעשות וכתב שאין שום פוסק שחלק על דברי התוס׳. לדעתו, כל הפוסקים סברו שאם אביו מישראל יכול לדון בדיני חליצה[54].

נלענ״ד, שיש מקום לחלק בין דיני חליצה לדיני ממונות. בדיני ממונות מסתברים דברי התוס׳, ואין לחלק בין שאמו מישראל לבין שאביו מישראל. כיון, שגם כשאביו מישראל נקרא ״מקרב אחיך״. אך, לעניין חליצה כתוב ״ונקרא שמו בישראל״, ולכן צריך שיהיה לגמרי ישראל. כך מבואר בדברי רש״י[55]: ״בישראל. משמע שיהא ישראל מכל צדדין״.

[52] ר׳ יואל סירקיס (״בית חדש״, יורה דעה, סוף סימן רסט; חושן משפט ז, ב) נקט שמספיק שיהיה אביו מישראל, ולא משמע מדבריו שהבין שבעל ה״טורים״ חלק על כך. עיין גם בסמ״ע, חושן משפט ז, ג; ב״בית שמואל״ קסט, ג; ב״שפתי כהן״, יורה דעה, רסט, יז; ר׳ יעקב רישר זצ״ל (שו״ת ״שבות יעקב״, חלק א, סימן קכח) בתחילה סבר לומר שכדי לדון בחליצה צריך שאביו ואמו מישראל, או שמספיק אחד מהם, דהיינו, אביו מישראל, או אמו מישראל. אך, למסקנה העמיד את דברי התוס׳ וסבר שהעיקר כדבריהם, שמספיק שאביו מישראל, אבל לא מספיק שאמו מישראל; ר׳ יחיאל מיכל עפשטיין זצ״ל (״ערוך השלחן״, אבן העזר קסט, ד) בדיני חליצה הביא את שתי השיטות. אבל, בדיני חושן משפט לגבי דיני ממונות, לא הביא שתי דעות, אלא פסק שמועיל שאביו או אמו מישראל.

[53] מסכת יבמות, פרק יב, אות ד.

[54] הרש״ל (בספרו ״ים של שלמה״, מסכת יבמות, פרק יב, אות ד) כתב שתימה להגיד שבניו של משה יהיו פסולים לדון דיני חליצה. אבל, צריך עיון בדבריו: 1. מה כל כך התמיהה לומר שיהיו פסולים לדון דיני חליצה? 2. הרי במעמד הר סיני כולם התגיירו, לכן אין חילוק בין צפורה ובין משה; בעל ״קרבן נתנאל״ (מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב, אות ג) דחה את דברי הרש״ל כפי הדחייה השניה שכתבתי. אבל, הרב חנוך הניך כהן (כתב עת ״שנה בשנה״, שנת תשנ״ב, במאמר ״בענין גר האם מותר לצרפו כדיין בבית דין של שלשה בקבלת גר״, עמ׳ 263) ביאר שהראיה של הרש״ל הוא מן המאן דאמר שסבר שיתרו בא לאחר מתן תורה. אם כן, משה ובני ישראל התגיירו בתחילה ואחר כך באה צפורה והתגיירה. עדיין, לא ברורה הראיה, שבסופו של דבר הם גרים, אם כן, אין שום חילוק בין בני משה לשאר בני ישראל. הוא עוד רצה ליישב, שדווקא אלו שיצאו ממשפחת אברהם, יצחק ויעקב נקראים מכלל ישראל לאחר שקבלו את התורה, אבל בני משה שבאו מצד האֵם מיתרו, לא נחשבים ממשפחת ישראל, ויש להם דין גר בזה. הוא נשאר בצריך עיון.

[55] מסכת יבמות קב, ע״א, ד״ה בישראל.

7. דין גר שאביו מישראל:

הוזכרה לעיל דעת התוס׳, שאם האב הוא ישראל אפילו שהאֵם אינה ישראלית, בכל זאת, הבן כשר לדון בדיני ממונות וחליצה אפילו ישראל. השאלה נשאלת, מה הדין במקרה שישראל בא על נכריה וילדה, לאחר מכן האֵם וגם הילד התגיירו? האם הבן פסול לדון בדיני ממונות את ה״ישראל״, או שהוא כשר כיון שאביו מישראל?

ר׳ חיים בנבנשתי זצ״ל, בספרו ״כנסת הגדולה״[56], דן בשאלה זו, וכתב בצורה ברורה שהוא פסול, כיון שלאו ״מקרב אחיך״ קרינן ביה. יש להוסיף שלפי הטעם של בעל ״שער המלך״, בוודאי יהיה פסול. שהרי הטעם של תוס׳, נובע מכך שיש קידושין ואין עברה הולד הולך אחר הזכר. במקרה שישראל בא על נכריה, הולד לא הולך אחר הזכר, אלא אחר האֵם[57].

גר כדיין בדיני חליצה

1. חליצת ישראל:

הובאו לעיל דברי הגמרא במסכת יבמות, שמשם התבאר שכדי להיות דיין בחליצה צריך שאביו ואמו יהיו מישראל. אלא, היתה מחלוקת בין רש״י לתוס׳, אם מספיק שאביו מישראל. לדעת התוס׳, מספיק שאביו מישראל. לדעת רש״י, צריך שאביו ואמו יהיו מישראל. לכל השיטות לא מועיל שאמו מישראל. רק בדיני ממונות מועיל שאמו מישראל, כיון שכתוב ״מקרב אחיך״. בדיני חליצה כתוב ״ונקרא שמו בישראל״, לכן לומדים שצריך להיות ישראל מכל הצדדים.

אבל, יש לציין לשיטה מיוחדת, והיא שיטת בעל ה׳סמ״ק׳ ובעל ה״כל בו״. ר׳ יוסף קארו, ב״בית יוסף״[58], הביא בשם בעל ה׳סמ״ק׳ ובעל ה״כל בו״ שכתבו: ״שאפילו היתה אמו לבד מישראל כשר״. ר׳ יוסף קארו תמה על דבריהם, שהרי מבואר בגמרא שלא מועיל שאמו מישראל. לכן, הוא סבר שיש

[56] חושן משפט, הגהות בית יוסף, סימן ז, אות א.

[57] ר׳ יהונתן אייבשיץ זצ״ל (ב״אורים״, חושן ז, ג) הביא את דברי ר׳ חיים בנבנשתי; יש להוסיף שר׳ יהונתן אייבשיץ (ב״אורים שם, ב) הביא שר׳ חיים בנבנשתי (״כנסת הגדולה״, חושן משפט, הגהות הטור ז, ג) כתב שגר גמור לא יכול לדון אחד שאמו מישראל, אפילו שאביו גר, כיון שכנגד הגר הוא נחשב ישראל גמור. אבל, הוא כתב שאם רק אביו מישראל, אבל אמו גיורת, אז גר גמור יכול לדונו. הקשה הרב יהונתן אייבשיץ הרי התוס׳ [וכך נפסק ברמ״א] סבר שאם אביו מישראל זה יותר טוב מאמו מישראל, כיון שהוא מתייחס אחר אביו. השיב החיד״א (ב״ברכי יוסף״, חושן משפט ז, ד) שר׳ חיים בנבנשתי דיבר במקרה שהאב ישראל, אבל האֵם נכריה, אפילו שלאחר מכן התגיירה, בכל זאת, כשנתעברה היתה נכריה, ולכן הולד הולך אחר האֵם והוא גר גמור.

[58] אבן העזר קסט, ב(א).

טעות סופר בדבריהם, צריך לכתוב "אפילו היה אביו לבד מישראל". דהיינו, דעת בעל ה'סמ"ק' ובעל ה"כל בו" כדעת התוס' שהובאה לעיל, שמספיק שאביו מישראל. כדרכו של ר' יוסף קארו, הלך מהרש"ל[59].

ר' יואל סירקיס[60] נקט שיטה מחודשת. לדעתו, בעל ה'סמ"ק' לא ביאר את סוגיית הגמרא כדעת שאר הראשונים. אלא, לדעתו, מספיק שאמו מישראל. הוא הבין את סוגיית הגמרא בצורה הבאה: הגמרא אמרה שגר יכול לדון את חברו הגר, אך לא דן את ה"ישראל" עד שתהיה אמו מישראל. הגמרא רק ממעטת גר גמור, אבל אם הורתו ולידתו בקדושה, אפילו שאביו ואמו גרים, יוכל לדון את ה"ישראל". הרי מבואר בגמרא במסכת כתובות[61], שאם הורתו ולידתו בקדושה, ישראל מעלייא הוא. בחליצת גרים, אחד שהורתו ולידתו בקדושה פסול, כיון שכתוב "ונקרא שמו בישראל". לכן, צריך שיהיה אביו או אמו מישראל כדי שיוכל לדון. כשהגמרא אמרה אביו ואמו התכוונה אביו, או אמו.

שיטה זו היא שיטה ייחודית, ולא הובאה להלכה בדברי שאר הפוסקים. ב"טור"[62] וב"שולחן ערוך"[63] נפסק שגר פסול להיות דיין בחליצה, אפילו שאמו מישראל.

2. חליצת גרים:

הובאה לעיל הגמרא במסכת יבמות ששם נאמר שפסלו את רב שמואל בר יהודה להיות דיין בחליצה, כיון שהוא היה גר. דעת רבינו תם, שרב שמואל בר יהודה התגייר בעצמו, שהוא התגייר עם אביו. כלומר, הוא לא רק היה בן של גרים אלא הוא היה גר בעצמו. התוס'[64] הקשה מדוע הגמרא אמרה שרב שמואל בר יהודה פסול להיות דיין לחליצה, הרי הוא פסול אפילו לדיני ממונות? הובא לעיל אחד מיישובי התוס' שחילק שלעניין דיני ממונות יכול לדון את הישראל אם דן שלא בכפיה. ביישוב נוסף הוא כתב שהגמרא באה לומר שהוא פסול אפילו לחליצת גרים.

כלומר, לדעת התוס', נכרי שהתגייר פסול לדון אפילו בחליצת גרים. משמע, שאם אמו מישראל, או אביו מישראל יכול לדון בחליצת גרים. אבל, יש קושי ביישוב זה, מה הכוונה כשר בחליצת גרים? הרי גר אין לו קרובים, ואיך אפשר שיהיה חייב בחליצה? אלא, מדובר שהורתו ולידתו בקדושה ויש לו אח. כלומר, מדובר על אחד שלא התגייר, אלא הוריו התגיירו. לכאורה, אם הורתו ולידתו

[59] מובא ב"בית חדש", אבן העזר קסט, ב.
[60] "בית חדש", אבן העזר קסט, ב.
[61] מד, ע"ב.
[62] אבן העזר קסט, ב.
[63] שם.
[64] מסכת יבמות קא, ע"ב, ד"ה ואנא גר אנא.

בקדושה מה שונה מישראל אחר, מדוע נחשב כגר? מדוע שתהיה הו״א שגר יהיה כשר לדון בחליצתו? הרי מבואר במפורש בגמרא במסכת כתובות[65], שילדה שהורתה ולידתה בקדושה נחשבת כישראלית גמורה. שאלה זו הקשה התוס׳[66], לכן הוא ביאר שרב שמואל בר יהודה אמו מישראל היתה. הגמרא הוצרכה לומר שהוא פסול לחליצה, כיון שלדיני ממונות היה כשר.

הרש״ל, בספרו ״ים של שלמה״[67], העמיד את תירוץ הראשון של תוס׳ ודחה את הקושיא ממה שנאמר בגמרא במסכת כתובות שהורתה ולידתה בקדושה, הוי ישראלית גמורה. הוא הסביר שמי שהורתו ולידתו בקדושה הוא ישראל גמור לכל דינים שבתורה, אך לא בדינים שתלויים בשררה. שהרי עשו מעלה יתירה לישראל, שגר לא יוכל לדון ישראל. אבל, יוכל לדון את חברו הגר. לכן, יש לומר שבחליצה אפילו שהחמיר בו הכתוב וכתב ״ונקרא שמו בישראל״, בכל זאת, מספיק שתהיה אמו מישראל כשדן אחד שהורתו ולידתו בקדושה. דווקא כשדן ישראל גמור, אז צריך שיהיו אביו ואמו מישראל.

לפי זה, יש מחלוקת בין בעלי התוס׳: לפי התוס׳ הראשון, במקרה שאמו מישראל הגר יהיה כשר לדון בחליצת גרים, דהיינו שהורתו ולידתו בקדושה. לפי התוס׳ השני, יהיה פסול לדון כל עוד שאין אביו ואמו מישראל. אחד שהורתו ולידתו בקדושה, אפילו שהוריו גרים, נחשב כישראל מעליא. בראשונים נוספים מוצאים מחלוקת זו[68].

להלכה למעשה, ברמב״ם[69], ב״טור״[70] וב״שולחן ערוך״ לא נמצא חילוק בין חליצת גרים לחליצת ישראל, והצריכו שיהיו ג׳ דיינים שהם ישראל. הרש״ל[71] כתב שאפילו שמדאורייתא מועיל גר לחליצת גרים [דהיינו שהורתו ולידתו בקדושה], בכל זאת, מדרבנן הוא פסול כדי שלא יבואו להחליף בין חליצת גרים לחליצת ישראל[72].

[65] מד, ע״ב.
[66] מסכת יבמות קב, ע״א, ד״ה לענין חליצה וכו׳; מסכת סנהדרין לו, ע״ב, ד״ה חדא לאתויי.
[67] מסכת יבמות, פרק יב, אות ד.
[68] רא״ש (מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב) הביא באחד מתירוציו את תירוץ התוס׳ שרב שמואל בר יהודה היה פסול לחליצת גרים [כדעת התוס׳ הראשון שהזכרתי]; תוס׳ (מסכת כתובות מד, ע״ב, ד״ה מנא הני וכו׳) נקט כתוס׳ השני.
[69] הלכות יבום וחליצה ד, ה.
[70] אבן העזר קסט, ב.
[71] ״ים של שלמה״, מסכת יבמות, פרק יב, אות ד.
[72] ב״באר היטב״ (אבן העזר קסט, ד) כתוב שאפילו לחליצת גרים, גר פסול לדון ואפילו שהגר הדיין הוא הורתו ולידתו בקדושה. הדברים מובאים בשם רש״ל. אך, נראה שהרש״ל דיבר על כך שאחד מן הנידונים הוא הורתו ולידתו בקדושה ולא מדובר לגבי הדיין. הדיין הוא גר גמור.

גר לדון את חברו הגר בדיני ממונות

לעיל הזכרתי את הדין שגר יכול לדון את חברו הגר בדיני ממונות, ומדובר בפשטות אפילו על ידי כפיה. כך לפחות סברו רוב הראשונים והאחרונים. אלא, בהקשר למוזכר לעיל בנוגע לדין גר כדיין בחליצת גרים, עלינו לדון מה מוגדר "גר"? כלומר, כשאנחנו אומרים שגר יכול לדון את חברו הגר, האם מדובר שהגר הנידון הורתו ולידתו שלא בקדושה, או אפילו שהורתו ולידתו בקדושה רק הוריו הם גרים?

נראה ששאלה זו תלויה במחלוקת הראשונים שהוזכרה לעיל. דהיינו, אם נאמר שלעניין חליצת גרים אחד שהורתו ולידתו בקדושה והוריו הם גרים נחשב כישראל מעליא וגר אינו יכול לדון בדיני חליצה לגביו, כך יהיה הדין בדיני ממונות.

ואכן, ראיתי בשו"ת "בית דינו של שלמה"[73] שתלה את שאלתנו במחלוקת זו. ומתבאר שדעת בעל ה"טור" כדעת אביו הרא"ש שנקט שגם אחד שהורתו ולידתו בקדושה והוריו הם גרים מוגדר כ"גר" לעניין דינים אלו. ומותר לגר אחר לדונו, אפילו שהדיין הורתו ולידתו שלא בקדושה.

יש לציין לדברי בעל ספר "כנסת הגדולה"[74] שכתב:

> אבל יכול לדון את גר חבירו אף על פי שאין אמו מישראל וכו'. נ"ב: ודוקא לגר שאביו ואמו כותים, אבל אם אמו מישראל ישראל גמור הוא לענין דין, ומיהו גר שאין אביו ואמו מישראל יכול לדון גר חבירו שאין אמו מישראל אף ע"פ שאביו מישראל.

נראה שכוונתו בתחילת דבריו כשכתב "שאביו ואמו כותים", שאביו ואמו גוים. דהיינו, מדובר על אחד שהוא גר גמור. ונראה שבסוף דבריו שדיבר על זה שאביו מישראל, מדובר על אחד שאביו מישראל ואמו גויה. דהיינו, אביו מישראל בא על גויה והילד שנולד הוא התגייר לאחר מכן. קשה לומר שמדובר שאמו גיורתו ואביו מישראל, שהרי כבר הוזכרה לעיל שיטת הראשונים שאביו מישראל עדיף על פני אמו מישראל. אולם, הקושי שלא מבואר בדבריו מה הדין במקרה שהורתו ולידתו בקדושה והוריו הם גרים. הוא דיבר שאמו מישראל משמע שמדובר שהיא ישראלית גמורה ולא גיורת.

[73] חושן משפט, סימן כח.
[74] הגהות הטור, חושן משפט, סימן ז, אות ג.

נציין למבואר ב"פתחי תשובה":

> את חבירו הגר. בגליון שו"ע דהגר"ע איגר זצ"ל נכתב בצידו, היינו גר ממש, אבל הורתו ולידתו בקדושה ישראל מעליא הוא, וצריך שיהיה הדיין אמו מישראל. תוס' יבמות ק"ב [ע"א] ד"ה לענין. ובדיין לא סגי הורתו ולידתו בקדושה
>
> (חושן משפט ז, א)

נראה שמצד הספק יש לפסוק שאחד שהוא גר גמור אינו יכול לדון את חברו שהוריו הם גרים אבל הורתו ולידתו בקדושה.

גר כדיין בקבלת גרים

1. ביאור הדין:

בש"ס ובפוסקים לא נמצא דיון מפורש בשאלה האִם גר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים? נלענ"ד, ששאלה זו תלויה במספר שאלות:

א- איזה סוג דיינים צריך לקבלת גרים?

ב- מה מספר הדיינים שצריכים לשבת בקבלת גרים?

ג- מהי פעולת בית הדין בקבלת הגר?

דנתי בכל אחת מן השאלות האלו במאמרים אחרים[75], כאן אביא את הדברים כקציר העומר:

סוג הדיינים:

לפי ראשונים רבים גם בקבלת גרים צריכים סמוכים, אלא כיום אפשר לקבל גרים משתי סיבות:

1. עבדינן שליחותייהו: משום שגרות היא דבר שכיח, משום נעילת דלת ומשום שהוי דבר חשוב.
2. כתוב בעניין קבלת גרים "לדורותיכם", מכך נלמד שקבלת גרות צריכה להיות לדורות. לכן, גם בזמן הזה שאין סמוכים אפשר לקבל גרים.

[75] עיין במאמר "קבלת גרים בזמן הזה", בספר גר המתגייר, כרך א, הובא בהלכות חושן משפט. שם דנתי על סוג הדיינים ומספר הדיינים. עיין במאמר "קונטרס קבלת מצוות בגיור", בספר גר המתגייר כרך, א, הובא בהלכות יורה דעה. שם באמצע המאמר דנתי על פעולת בית הדין בקבלת הגר.

אך, חלק מהראשונים סברו כשכתוב לגבי גרות "משפט", אין זה בא ללמד שצריך סמוכים בקבלת גרים, אלא ללמד שצריך ג' דיינים. לכן, בקבלת גרים אין צורך בסמוכים, מספיק הדיוטות. ר' מאיר שמחה מדוינסק זצ"ל, בספרו ה"אור שמח", למד בדעת הרמב"ם שהצורך בסמוכים הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד הגיור פועל עם הדיוטות. בדיעבד לא צריך את כל דיני המשפט, ולכן בדיעבד שטבל בלילה עלתה לו טבילתו.

מספר הדיינים:

הנצי"ב, בספרו ה"עמק שאלה", סבר שלדעת הרי"ף והרמב"ם שפוסקים כדעת רב אחא בריה דרב איקא, שמדאורייתא בדיני ממונות מספיק דיין אחד, כך הדין גם בקבלת גרים. אבל, כבר כתבתי, באותם מאמרים, שלא משמע כך מדברי הרמב"ם. משמע מדברי הרמב"ם שצריך ג' דיינים. גם בדברי שאר הראשונים, מבואר שצריך ג' דיינים.

מדברי הראשונים, מבואר שהשוו קבלת גרים לדיני ממונות, לדיני הודאות והלואות, או לדיני גזילות וחבלות. התוס'[76] כתב שיש לדמות קבלת גרים לגזלות וחבלות, לכן אפילו לדעת רב אחא בריה דרב איקא שמדאורייתא בדיני ממונות מספיק דיין אחד, בכל זאת, בקבלת גרים צריך ג' דיינים.

פעולת בית הדין קבלת הגר:

הוכחתי במאמר אחר, שבית הדין צריך להסכים לקבל את הגר. הגר לא יכול להתגייר על כרחם של בית הדין. בית הדין הוא המסכים ומורה שהנכרי התקבל כגר. בית הדין עומד במקום הקב"ה ובמקום בני ישראל. הגר בא להצטרף לכריתת ברית של בני ישראל עם הקב"ה, ולכן נצרך להסכמת בני ישראל והקב"ה. ההסכמה הזו באה בפועל עם הסכמת בית הדין.

לאור כל ההנחות הללו, נחזור לשאלתנו. נראה שיש ספק גדול אם גר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים:

א- כיון, שצריך ג' דיינים בקבלת הגר, אי אפשר שאחד מהדיינים יהיה פסול, שהרי בכך בטלה קבלת הגר, אין בית דין.

ב- אם, נאמר כדעת הראשונים שבקבלת גרים לא צריך סמוכים, הרי יש מקום לומר שגר יכול לפעול כדיין. כבר כתבתי לעיל, שהפסול של גר כדיין הוא פסול מטעם שאסור

[76] מסכת יבמות מו, ע"ב, ד"ה משפט כתיב וכו'; מסכת קידושין סב, ע"ב, ד"ה גר צריך וכו'.

למנות גר למינוי של שררה. דיין בבית דין של קבלת גרים, אינו מינוי של שררה. אך, אם צריך שיהיה סמוך, מסתבר לומר שזהו מינוי של שררה. אולם, נראה שגם לפי הדעה שלא צריך שיהיה סמוך, בכל זאת, יש בכך מינוי של שררה. מינוי של שררה, הוא מינוי לתפקיד שבעל התפקיד שולט על האחר, הוא יכול לכפות על האחר. גם במקרה של קבלת גרים, יש שררה, הדיין הוא השולט. כלומר, הדיין הוא מחליט להכניס את הגר לקהל ישראל וזה אפילו בניגוד לרצונם של יהודים אחרים. הוא אינו צריך את הסכמתם. אם היינו אומרים שאפשר להתגייר על כרחם של בית הדין, בוודאי היתה אפשרות לומר שאפשר למנות גר כדיין. אך, כיון שנאמר שצריך הסכמה של בית הדין, משמעות הדבר שבית הדין פועל מעשה. הרב משה פיינשטיין זצ"ל, בשו"ת "אגרות משה"[77], דן בנוגע למינוי אשה למשגיחה כשרות, ומתוך דבריו למדים מהי הגדרת "שררה": "והשגחה על כשרות מסתבר שהוא מינוי וראיה לזה מקידושין דף ע"ו שאיתא במערבא אפילו ריש כורי לא מוקמי מינייהו ופרש"י ממונה על המדות, והוא ממש כמו השגחה על הכשרות דמה לנו כשרות המשקלות והמדות לכשרות איסורי מאכלות, והטעם הוא שהחלוק בין להחשיבו לפועל ובין להחשיבו לממונה שהוא שררה אינו מצד חשיבות המלאכה, אלא דאם נשכר לעשות רצון המשכירו הוא פועל אף שהיא מלאכה חשובה ואם נשכר לעשות נגד רצון בעה"ב כהשגחה על המשקלות ומדות שבעה"ב היה אפשר רוצה שיכשיר לו גם משקל ומדה החסרים והוא ממונה לפוסלם וליקחם מבעה"ב הוא שררה על בעה"ב שבעה"ב מחוייב לעשות כמו שהמשגיח אומר. וכן הוא ממש ממונה להשגיח על הכשרות שמלאכתו הוא לעשות אף נגד רצון בעה"ב שלא להניח לבעה"ב שיקנה דברים אסורים". לפי דבריו יש ללמוד לנידון דידן. הרי גם כאן הבית דין ממונה לעשות אף נגד רצון היהודים האחרים. הדיין מחליט אם להכניס את הנכרי לקהל ישראל, להפכו להיות גר.

ג- כבר כתבתי במספר מאמרים שנלענ"ד שבית הדין משמש כנציגם של הקב"ה וגם של בני ישראל. הגר מצטרף לכריתת ברית של בני ישראל עִם הקב"ה. לכן, הוא צריך את הסכמת בני ישראל וגם את הסכמת הקב"ה. לפי זה, בית הדין מייצג את קהל ה', ולכן מסתבר לומר שהדיינים צריכים להיות מקהל ה'. גר אינו מקהל ה', כפי המבואר במסכת קידושין[78], ר' יוסי סבר שגר נושא ממזרת, כיון שכתוב שממזר לא יבוא בקהל ה', גרים לא נקראים קהל.

[77] יורה דעה, חלק ב, סימן מד.
[78] עב, ע"ב-עג, ע"א.

מאידך גיסא, יש מקום לטעון שגר יוכל לדון כדיין בקבלת גרים, משום שכבר מצינו שגר יכול לדון את הגר בדיני ממונות. דווקא אי אפשר למנות את הגר למינוי של שררה על ישראל, אך יכול לדון את הגרים. יתר על כן, מצינו שהגר יכול לדון את חברו הגר בדיני ממונות אפילו בכפייה. רק, הרב משה איסרליס זצ״ל, בספרו ״דרכי משה״, הבין בדעת ״הגהות מרדכי״ שגר לא יכול לדון את חברו הגר בדיני ממונות, אלא דווקא בלי כפייה. אבל, האחרונים חלקו על דבריו, וגם שאר הראשונים לא חילקו בכך. כבר הזכרתי לעיל, שמדברי הראשונים נראה שהשוו קבלת גרים לדיני ממונות.

בכל אופן, מכוח הספק, נלענ״ד, שאסור שגר ישמש כדיין לקבלת גרים. אפילו, בדיעבד יש ספק אם הגיור הועיל, ולכן יצטרך לחזור ולעבור תהליך הגיור בפני בית דין שכשר לגיור. אלא, כל זה דווקא כשמדובר שקבלת מצוות נעשתה בפני הדיין הגר. אם את קבלת המצוות נעשתה בפני ג׳ דיינים כשרים, ששם לא שימש כדיין הגר. רק מילתו או טבילתו נעשו בפני הדיין הגר, יש לומר שהוא גר בדיעבד. לא יצטרך לטבול שוב. ב״שולחן ערוך״[79] מובא דעת הראשונים שאם היתה קבלת מצוות בפני בית דין, אפילו שהמילה והטבילה לא היו בפני בית דין, הוי גר. ונראה שכך פסק ה״שולחן ערוך״. יש להוסיף שאפילו לדעת הרי״ף והרמב״ם [שסברו שאחד שלא טבל בפני בית דין לא משיאים לו בת ישראל] במקרה שלנו יש מקום להקל. דהיינו, יש לומר שכיון שיש ספק אם גר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים, אז נקל בדיעבד שלא יצטרך לחזור ולטבול. בוודאי לכתחילה אין לסמוך על כך. ונראה שגם במקרה שאפשר לחזור לטבול בקלות, בוודאי לכתחילה יש להצריך לחזור ולטבול.

בנוגע למילה בוודאי אפשר להקל, כיון שרבים מהראשונים נקטו שברית מילה אינה צריכה להיות בפני בית דין. ולכן, בוודאי במקרה של דיעבד אפשר לסמוך על דברי הראשונים והאחרונים הללו ולא להצריך הטפת דם ברית[80].

מצאתי שהרב צבי שכטר שליט״א[81] דן בשאלה זו אם גר יכול לשמש כדיין בבית דין לקבלת גרים. הוא הביא מספר ״שלמי שמואל״, לרב שמואל ליב יאלוב מסיראקיוז זצ״ל, שדייק מלשונו של רש״י במסכת קידושין[82] שגר לא יכול לשמש כדיין בקבלת גרים. בגמרא מבואר שלקבלת גר צריך שלשה דיינים, כיון שכתוב בנוגע לגיור ״משפט״, רש״י פירש: שגר צריך שלשה ישראלים. משמע,

[79] יורה דעה רסח, ג.
[80] בנוגע לדין מילה וטבילה בפני בית דין, הארכתי במספר מאמרים ״הצהרת גר שהוא יהודי מכתחילה״; ״טבילת גיורות״. המאמרים הובאו לעיל.
[81] בספר ״גינת אגוז״, סימן לה.
[82] סב, ע״ב.

דווקא ישראלים ולא גרים. הטעם לכך הוא, שבית דין דן עבור כלל ישראל, אם ראוי לקבל את הנכרי כגר. הם אינם דנים על הגר, לכן קבלת גר אינה נחשבת כדין כלפי הגר אלא כלפי ישראל.

הרב שכטר שליט"א העיר שבית דין של גרות אינו פוסק שום דבר, ואינו דן בכלל, אלא הוא משמש רק כבית דין המקיים שעושה מעשה בית דין. דוגמת הצורך לבית דין בחליצה. לכן, לא שייך לומר שדן עבור כלל ישראל. בית דין של גרות משמש רק לקיום הדבר בגרות.

נראה לדמות את הדבר לדין קידושין בפני עדים, שצריך את העדים לקיום הדבר. ש מחלוקת ראשונים אם מועילה אנן סהדי בקבלת הגר, שיודעים בוודאות גמורה שטבל בפני בית דין. יש אפילו שסברו שמועילה ידיעה ברורה על קבלת המצוות[83]. אם נאמר שבית הדין פועל רק בתור קיום הדבר, יש מקום לומר שגר יכול לשמש כדיין בבית דין של קבלת גרים. אבל, לפי ההבנה שבית דין מסכים לקבל את הגר, יש הכרעה, מסתבר לומר שגר לא יכול לשמש כדיין בבית דין של קבלת גרים.

יש לציין שהאדר"ת, בשו"ת שלו "מענה אליהו", השיב שהגר יכול לשמש כדיין, וזאת על פי דברי התוס' והאחרונים שנקטו כמותו, שגר יכול לשמש כדיין בדיני ממונות כשלא דן בכפייה. והרי גם בגיור הדיינים לא דנים בכפייה, כיון שהגר בא מעצמו להתגייר:

> ואמנם בחקירתו אם גרים יכול לקבל גרים משום דמשפט כתיב ביה, ואם כן הוה לי' כמו שררות שאסור לגרים – נראה לי ברור שיכולים, לפי מה שכתבו התוס' ביבמות ק"א ב' ד"ה ואנא, דהא דאין דנין לישראל היינו דווקא בכפיה, ומשום דהוה ליה כשררות, אבל שלא בכפיה שפיר דנין גם לישראל, וכן כתב הסמ"ע וש"ך ח"מ סימן ז', ועיין שם בקצות החושן. אם כן אין מקום לספיקתו, דהא קבלת גרים, שאי אפשר בכפיה, שפיר גם גרים יכולים לקבל, דאף שנעשה ישראל בזה, מכל מקום הרי אינו בכפיה רק ברצון נפשו.
>
> (סימן פח)

הרב שלמה קלוגער זצ"ל תלה את השאלה במחלוקת רש"י ותוס', שהוזכרה לעיל. דהיינו, במחלוקת אם גר יכול לדון גר בדיני נפשות. אלו דבריו:

> הנה הן אמת לדעת רש"י דגר דן את חבירו גר הוי אפילו לנפשות פשיטא דיכול לקבל גרים גם כן, אך לדעת תוס' החולקים שם, וסבירא ליה דדיני נפשות אינו יכול לדון, ובעל כרחך היכי דבעינן מומחים לא מהני גר, אפילו

[83] עיין תוס', מסכת יבמות מה, ע"ב; "דברות משה", מסכת יבמות סימן לה; הארכתי במחלוקת הראשונים במאמר לעיל, "אשה שטוענת שנתגיירה, וראינוה נוהגת בדרכי ישראל", הובא בהלכות אבן העזר.

לדון את חבירו הגר. ואם כן הרי תוס' ביבמות (מו, ב) כתבו דגירות דומה לגזלות וחבלות דבעינן דוקא ג' מומחים. ואם כן יש לומר היינו רק ישראלים ולא גר, שאינו ראוי להיות מומחה וסמוך היכי דבעינן סמיכה.

(שו"ת "טעם ודעת", הוצאה חדשה, כרך ו, עמ' תקצה)

כוונת הרב שלמה קלוגער כפי שהתבאר לעיל בדברי "קצות החושן". הרמב"ם סבר שאי אפשר להיות סמוך אם אי אפשר לדון בכל הדינים. בגיור צריך להיות ראוי להיות סמוך, וכיון שגר לא יכול להיות סמוך הוא לא יכול לשמש דיין. אולם, כל זה נאמר לדעת התוס' שסבר שגר לא יכול לדון דיני נפשות. לכן, לא יכול לדון בכל הדינים ואי אפשר לסמכו. אבל, לדעת רש"י, שגר יכול לשמש כדיין בדיני נפשות כשדן את חברו הגר, הרי יכול להיות סמוך כיון שיכול לדון בכל הדינים. ולאחר שיכול להיות סמוך אז יכול לשמש כדיין בקבלת גרים.

אולם, יש מקום להסתפק בדברי הרב שלמה קלוגער, שהרי כבר התבאר לעיל שלא ברור שבקבלת גרים צריכים הדיינים להיות סמוכים אפילו בזמן שהיתה אפשרות שיהיו סמוכים. מדברי הרמב"ם מבואר שלא צריך סמוכים. וגם דברי בעל "קצות החושן" אינם מוכרחים, שכבר הערתי על דבריו לעיל. ויש להוסיף שדעת הרב שאול ישראלי זצ"ל[84] שהדין שהרמב"ם חידש שצריך להיות ראוי לדון בכל דיני תורה אינו אלא מתקנת חכמים, והידור בעלמא ומצוה מן המובחר. לכן, במקום הצורך אפשר למנות גם מי שאינו בקי. כמו כן, הרב חיים דוד הלוי זצ"ל[85] כתב שדין זה שצריך להיות ראוי לדון בכל הדינים, אינו אלא לכתחילה. רק כאשר יש דיינים הראויים לדון אף בדיני נפשות.

עוד מצאתי שהרב מרדכי פוגלמן זצ"ל, הרב ואב"ד קרית מוצקין[86], טען שגר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים וזאת על בסיס שתי נקודות:

א. הדיינים בקבלת גרים אינם משמשים כדיינים באופן קבוע, אלא בכל פעם שצריך לקבל גר, קובעים במיוחד בית דין עראי לשם זה. וגר יכול לשמש כדיין באופן עראי כפי שהתבאר לעיל בדברי רבינו דוד. כמובן, שסברא זו לא תתיר מקרה שהגר משמש כדיין קבוע בקבלת גרים. דהיינו, בימינו יש משרות לדייני גיור.

ב. אין כאן כפיה. כיון שבית הדין לא כופה על הנכרים להתגייר, אלא להיפך הנכרי בא לבית דין ומבקש להתגייר.

[84] בספרו "עמוד הימיני", עמ' לח.
[85] בספרו "דבר המשפט", פ"ד ח', עמ' 174-175.
[86] בספרו "בית מרדכי", חלק א, סימן פ, מהדורת מוסד הרב קוק.

אלא, נראה לי, שיש מקום לדחות את הטענה השניה כפי שהתבאר לעיל. ראשית משום שיש לומר שיש כאן גדר של שררה, כיון שהוא יכול להחליט בניגוד לרצון הנכרי. אלא, יש לומר שאין כאן גדר של שררה על יהודי, השררה היא על הנכרי שמחליט שלא לקבלו. אבל, הערתי עוד נקודה שיש לומר שיש כאן גדר של שררה מצד היהודים, שהוא מחליט לקבל את הנכרי כיהודי ולהכניסו לקהל ישראל, ואין זאת בהתייעצות ובקבלת אישור מכלל ישראל.

2. פסק דין בדין גר ששימש כדיין במילת גר:

באחד מפסקי הדין של בית הדין בירושלים[87], נידונה השאלה אם גר יכול לשמש כדיין בקבלת גרים. שם היה מדובר שהגר שימש כדיין בברית מילה ולא בטבילה. הרב אברהם דוב לוין הביא בתחילה מדברי רש"י על הגמרא במסכת קידושין[88], שהוזכרו לעיל. הוא רצה לדייק מדברי רש"י שצריך שיהיו ישראלים ולא מועיל שיהיה גר. הוא גם הביא מדברי בעל "בית הלוי" בפירושו לתורה[89], שנראה שגרס בגמרא שצריך שלשה ישראלים. לדעתו, הסיבה שהדיינים צריכים להיות ישראלים גמורים, ואי אפשר להיות גרים, אפילו לא יועיל שאביו ישראל או אמו ישראל, כיון שיש לדמות דין קבלת גרים לדיני נפשות. הטעם לכך הוא, שכתוצאה מן הגיור ידונו בו דיני נפשות. לסיום הוא הביא מחידושיו של הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל על מסכת קידושין[90] ששם כתב: "דלגייר את הגרים דבעינן בפני שלושה נראה פשוט בסברא דדיין שהוא גר פסול לזה, ומשום דעצם קבלת הגרים אל קהל ה' זה נחשב שדן בזה את כללות קהל ה', וזה לעיכובא".

אבל, לאחר כל זאת, הובאו דברי הרב נחום אייזנשטיין שהתייעץ בשאלה הנידונה עם הרב יוסף שלום אלישיב זצ"ל, והורה להם - שמאחר וקיים בזה ספק אם זקוקים לבית הדין בשעת המילה, וכן ישנו הספק השני אם גר כשר להיות חבר בבית הדין, יש להכשיר את המילה ואין לערוך הטפת דם ברית לחומרא, אפילו אם המבקש יסכים לכך.

גם הרב יהושע ווייס נקט שהגר לא צריך לבצע הטפת דם ברית. הוא התבסס על דברי ר' דוד שהוזכרו לעיל, שלדעתו, אם הגר לא משמש כדיין באופן קבוע אלא באופן אקראי הוא לא פסול. אין כאן מינוי של שררה. בשאלה הנידונה הגר ששימש כדיין לא שימש באופן קבוע, אלא באופן אקראי. יתר על כן, מבואר בראשונים וכן נפסק להלכה באחרונים שאם אינו דן על ידי כפייה יכול לדון אפילו

[87] פסקי דין ירושלים, דיני ממונות ובירורי יוחסין, כרך ז, מעמ' תיג.
[88] סב, ע"ב, ד"ה צריך שלשה.
[89] פרשת לך לך, ד"ה במדרש רבה פרשה וכו'.
[90] עו, ע"ב.

את הישראל בדיני ממונות, ואת הגר יכול לדון אפילו בכפייה. במקרה הנידון לא היה מקרה של כפייה, כיון שהגר בא להתגייר. דהיינו לא כפו עליו, אלא הוא בא מעצמו להתגייר.

נלענ״ד, שיש מקום לדחות סברא זו, כיון שאפילו שאין בכך כפייה, בכל זאת, יש כאן מינוי של שררה, כיון שהוא המחליט וקובע את הגדרתו. רק בדיני ממונות נאמר החילוק בין כפייה ובין שלא בכפייה. הרי בחליצה לא אומרים שאם הזוג באים בפני בית דין, גר יוכל לשמש כדיין. הרא״ש[91] כתב במפורש שלא מועילה קבלה בחליצה. ר׳ יהונתן אייבשיץ[92] כתב שהטעם שמועילה קבלה בדיני ממונות, כיון שניתן למחילה, מה שאין כן דיני נפשות. לפי זה, יש לומר שלא יועיל שיקבלו על עצמם אנשים שפסולים לדון שישמשו כדיינים בקבלת גרים. אולם, כבר הערתי לעיל שנראה שיש שני יישובים, ולפי יישוב אחד של הרא״ש מספיק שלא דנו על ידי כפיה לא צריך קבלה. שכל זמן שלא הוי על ידי כפיה, אז לא הוי מינוי של שררה. בחליצה פסול אפילו כשלא בא על ידי כפיה, כיון שכתוב ״ונקרא שמו בישראל״, אין זה פסול מדין שררה. אם כן, יש עדיין לדון בגיור במקרה שלא היה בכפיה, אם נחשב מינוי של שררה. אבל, יכול להיות כפי שכתבתי לעיל שהפסול של גר לדון בקבלת גרים אינו מחמת כפיה, אלא מחמת שהוי דיני נפשות, או שזה הכנסה לקהל ישראל וחייב להיות מקהל ישראל, ואם כן הוא פסול הגוף. נוסף על כך, יש לומר שלא מדובר על כפייה בנוגע לנכרי שמתגייר. בית הדין לא דן את הנכרי, אלא דן את עַם ישראל. כלומר, בית הדין מקבל את הנכרי לקהל ישראל. קבלת הנכרי לקהל היא בכפיית עַם ישראל. בית הדין אינו מתייעץ עִם עַם ישראל.

הרב שמואל חיים דומב העיר הערות על דברי הדיינים הקודמים. ראשית הוא כתב כנגד הדיוק של אברהם דוב לוין מדברי רש״י. הרי רש״י נקט שגר יכול לשמש כדיין לגרים אפילו בדיני נפשות, הוא רק פסול לדון בחליצה עד שיהיה ישראל גמור. אם הוא כשר לדון בדיני נפשות, בוודאי הוא כשר לקבלת גרים.

נלענ״ד, שיש מקום לדחות הערה זו לאור מה שכתבתי לעיל שיש סברא שצריך שכל הדיינים יהיו ישראלים, כיון שהם מייצגים את קהל ה׳.

הרב שמואל חיים דומב הסתפק אם מועיל גר כדיין בקבלת גרים. השאלה האִם קבלת גרים דומה לדיני ממונות, או לדיני נפשות, כיון שכתוצאה מן הגיור יש הרבה נפק״מ בדיני נפשות? על אף, שנצרך רק ג׳ דיינים ולא כ״ג דיינים [כדיני נפשות], בכל זאת, יש על זה שם של דיני נפשות.

[91] מסכת יבמות, פרק יב, סימן ב.
[92] תומים, סימן ז, ס״ק א.

גר כדיין בסנהדרין

כבר הזכרתי לעיל, שנלענ"ד, שלדעת התוס', גר פסול לדון בסנהדרין כל עוד שאין אביו ואמו מישראל משום שהפסוק "ונשאו אתך" פוסלו. הפסוק "מקרב אחיך", פוסלו רק מדיני ממונות, ולכן כשאמו מישראל כשר לדון בדיני ממונות. רבינו דוד[93] והרי"ף[94] פסקו שגר לא יכול לדון בסנהדרין כל עוד שאין אביו ואמו מישראל[95]. כך גם מבואר בדברי הרמב"ם:

> אין מעמידין בסנהדרין בין גדולה, בין בקטנה אלא אנשים חכמים ונבונים מופלאין בחכמת התורה... ואין מעמידין בסנהדרין אלא כהנים ולויים וישראלים מיוחסים הראויין להשיא לכהונה, שנאמר 'והתייצבו שם עמך', בדומין לך בחכמה וביראה ובייחוס'.
>
> (הלכות סנהדרין ב, א[96])

משמע, מדבריהם שאין חילוק בין סנהדרין גדולה לסנהדרין קטנה, שהרי מבואר שגר לא יכול לדון דיני נפשות, ודיני נפשות דנים גם בסנהדרין קטנה, דהיינו כ"ג דיינים. השאלה נשאלת, מנין נלמד הפסול של גר בסנהדרין קטנה, הרי הלימוד מן הפסוק "ונשאו אתך" מתייחס לסנהדרין גדולה?

לדעת רש"י, הכוונה לסנהדראות שחילק יתרו, כפי שמובא בפסוק: "ושפטו את העם בכל עת והיה כל הדבר הגדול יביאו אליך וכל הדבר הקטון ישפטו הם והקל מעליך, **ונשאו אתך**". לפיו, אין קושי כיון שמדובר על שרי אלפים, שרי מאות, שרי חמישים ושרי עשרות. אם כן, לא מדובר על סנהדרין גדולה, אלא סנהדרין קטנה.

---

[93] מובא בחידושי הר"ן למסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה לאתויי גר.

[94] מסכת סנהדרין יג, ע"ב.

[95] הר"ן (בחידושיו למסכת סנהדרין לו, ע"ב, ד"ה לאתויי גר) כתב שהגאון רב אחא משבחא והרשב"א עומדים בשיטת הרי"ף. כך גם נקטו הנמוק"י (מסכת יבמות לב, ע"ב-מדפי הרי"ף) והרש"ל ("ים של שלמה" שם, פרק יב, אות ד).

[96] יתפלא הקורא מדוע הרמב"ם הביא את הפסוק שנדחה בגמרא, ולא הביא את הפסוק "ונשאו אתך"? נראה שהרמב"ם הולך לשיטתו, שבמקומות רבים הוא מביא פסוק שנדחה, כיון שהוא הלימוד היותר פשוט ובמילא אין נפק"מ לדינא. כלל זה מובא בדברי מספר אחרונים, עיין ב"לחם משנה", מאכלות אסורות, ריש פרק ט; הלכות שכירות יב, ו; "פרי חדש", יורה דעה סא, לח; שו"ת רמ"ע, סימן קח; עיין בספר "באר שבע" (הוריות ה, ע"ב, סוף ד"ה אלא) ששם מיושבים דברי הרמב"ם בצורה שביארתי. ר' יוסף קארו, ב"כסף משנה" (הלכות סנהדרין ב, א) ובעל "שיירי כנסת הגדולה" (מובא בליקוטים על רמב"ם פרנקל, הלכות סנהדרין ב, א) יישבו את דברי הרמב"ם בדרך אחרת.

אבל, הקושיא היא לדעת הרמ"ה. הרמ"ה[97] כתב שכוונת הגמרא לפסוק שנאמר בלקיחת הזקנים (במדבר יא, יז): "וירדתי ודברתי עמך שם ואצלתי מן הרוח אשר עליך ושמתי עליהם **ונשאו אתך** במשא העם ולא תשא אתה לבדך"[98]. לפיו, מדובר על סנהדרין גדולה, ואיך אפשר ללמוד לסנהדרין קטנה?

הרב יצחק שילת שליט"א[99] ביאר שהביטוי "ונשאו אתך במשא העם" מתייחס לפי תוכנו גם לסנהדראות הקטנות, כי גם הם נושאים עִם הנשיא במשא העָם. אלא, לפי זה, נתקשה בשאלה מדוע נלמד מכך רק מיעוט לסנהדרין, ולא נלמד מיעוט לכל בית דין, דהיינו גם לבית דין של שלשה? הוא יישב שהפסוק "שופטים ושוטרים תתן לך בכל שעריך", שהוא ציווי להעמיד בית דין בכל עיר ועיר, מתייחס לסנהדרין קטנה דווקא, כי "בשעריך" פירושו בשער העיר, ששם יושב בית הדין של העיר. אלא, שהתורה מגלה בדברה על דיני ממונות שדיני ממונות נידונים גם בפני שלשה דיינים. אך, יש חילוק ברור בין סנהדרין ובין ג' דיינים. סנהדרין הוא מוסד של בית דין, בעל פורום קבוע, אך ג' דיינים נחשב להרכב שיפוטי גרידא. לכן, מובן שג' דיינים אינם נחשבים כנושאים עִם הנשיא במשא העָם.

שמעיה ואבטליון

מספר אחרונים הקשו איך שמעיה ואבטליון ישבו בסנהדרין, הרי הם היו גרים[100]? ניתנו מספר יישובים על קושיא זו:

א- הובאו לעיל [בהערה], דברי הגרבי"ל שכתב שגר אינו פסול כדיין מצד פסול גוף, אלא יש רק איסור למנותו. כהמשך לשיטתו יישב את הקושיא משמעיה ואבטליון. לדעתו, הם לא הוצרכו למינוי, כיון שהיו רבן של ישראל: "לכן שמעיה ואבטליון וכן ר"מ ור"ע כיון שהיו רבן של ישראל ומקבלי התורה, כמו שמבואר ברמב"ם שם, אינם צריכים מינוי, דמינוי הוא דוקא למנותו לרב, אבל אם רבן של ישראל אין צריך מינוי, כמובן כי מפיו אנו חיים ולולא הם היתה ח"ו שרשרת הקבלה נפסקת, אין שום חסרון מה שהיו גרי צדק, לכן היו שמעיה ואבטליון זה נשיא וזה אב"ד. וזו כונת הרמב"ם בשרשרת הקבלה

[97] מסכת סנהדרין לו, ע"ב.
[98] בגמרא במסכת קידושין (עו, ע"ב) מובא הפסוק שכתב רש"י.
[99] בחידושיו למסכת סנהדרין לו, ע"ב, "ונשאו אתך" – בדומין לך. נמצא בספרו החדש, "במסילה העולה" – מסכת סנהדרין.
[100] עיין מסכת עדויות, פרק ה, משנה ו; עיין ברמב"ם בפירוש המשניות שם; מסכת יומא עא, ע"ב; עיין בפירוש הרשב"ץ, מסכת אבות, פרק א, משנה י.

להדגיש דמפיהם אנו חיים. וכן לדין סמיכה בשמעיה ואבטליון, כיון דהם מקבלי התורה אין הסמיכה נפסקת במה שלא הוסמכו, דהרי הם כאילו הוסמכו מפי כלל ישראל״.

ב- האיסור למנות גר כדיין ומינוי שררה, האיסור נאמר כשיש מישהו אחר מישראל הראוי למינוי. אך, במקרה שאין כמוהו בישראל, לא פסלה התורה למנותו[101].

ג- הציבור קיבל אותם מרוב חשיבותם. אין איסור לגר לדון כשהציבור קיבל את הגר כדיין[102]. ר׳ יהונתן אייבשיץ זצ״ל, בספרו ה״תומים״[103], כתב שלפי יישוב זה מספיק שקבלוהו חשובי העדה, אף על פי שרוב הציבור לא הסכים. שהרי בוודאי במינוי של שמעיה ואבטליון לא היתה הסכמה של רוב ישראל בכל מקומות ארץ ישראל וחוץ לארץ, זה מן הנמנע[104].

[101] רשב״ץ, מסכת אבות, פרק א, משנה י; החיד״א (בספרו ״ברכי יוסף״, חושן משפט ז, ו) הביא את דברי הרשב״ץ; כך כתב במפורש ריב״א בפירושו לתורה (פרשת משפטים): ״לפניהם. פרש״י ולא לפני עכו״ם, וקשיא למה לי קרא למעוטי עכו״ם הא אפילו גרים פסולים לדון כדאיתא פ״ב דקדושין גבי אושפיזכניה דרב אדא בר אהבה וכ״ש עכו״ם, וי״ל דהא דגר פסול לדון היינו היכא שיש ישראל שיודעין לדון **אבל היכא שאין ישראל לא ותדע שהרי שמעיה ואבטליון גרים והיו דנין את ישראל לפי שלא היה בישראל חשוב כמותם**״.

[102] ״כנסת הגדולה״, חושן משפט, הגהות בית יוסף ז, א.

[103] סימן ז, ס״ק א.

[104] נלענ״ד, שאין צורך ברוב מקומות בארץ ישראל ובחוץ לארץ, מספיק רוב מקומות בארץ ישראל. הולכים אחר הרוב בארץ ישראל, כמו שמצינו בדין הוראת ציבור, שהולכים אחר הרוב שיושבים בארץ ישראל (עיין מסכת הוריות ג, ע״א). כן מצינו בדיני סמיכה, שלדעת הרמב״ם אפשר לסמוך את החכם, אם חכמי ישראל יסכימו שראוי לסמיכה. לדעת הרמב״ם, הולכים אחר החכמים שיושבים בארץ ישראל (עיין רמב״ם, פירוש המשניות למסכת בכורות, פרק ד, משנה השוחט הבכור). יש עוד דינים שהולכים אחר אלו שיושבים בארץ ישראל. עיין בספרי ״מעבדות לחירות, ממוות לחיים ומחושך לאור גדול״ (הלכות יום העצמאות ויום ירושלים), עמ׳ 122-125; בעל ספר ״מאזנים למשפט״ (חושן משפט ז, א) דחה את דברי ר׳ יהונתן אייבשיץ, כיון שמסתמא כל ישראל הסכימו על התלמידי חכמים שהיו במדרש הגדול שבירושלים שיהיו שלוחיהם למנות את הראויים לסנהדרין; ר׳ יחזקאל הלוי לנדא זצ״ל בספרו (״דורש לציון״, דרוש ג) הקשה על היישוב של בעל ״כנסת הגדולה״ שכל ישראל קיבלו עליהם את שמעיה ואבטליון, מה מועילה קבלת ישראל? הרי יש איסור מפורש למנות גר למינוי שררה: ״לא תוכל לתת עליך איש נכרי״, ומשמע שאף אם היתה הסכמה. מהרש״ם (בספרו ״דעת תורה״, הלכות שחיטה, קונטרס אחרון, אות טו) יישב שכתוב במסכת יבמות (טז, ע״ב) שעכו״ם שקידש בזמן הזה חוששין לקידושיו, שמא הוא מעשרת השבטים. הגמרא הקשתה הרי כל דפריש מרובא פריש. הגמרא השיבה שמדובר בדוכתא דקביעי. מבואר בדברי הרא״ש (״שיטה מקובצת״, מסכת בבא מציעא ו, ע״א), שהכלל כל דפריש מרובא פריש, אינו בגדר ודאי, אלא בגדר של ספק. האיסור למנות איש נכרי, כלומר אחד שאינו ישראלי גמור, נאמר דווקא כשהוא ודאי נכרי, אך כשיש ספק אין איסור. לגבי שמעיה ואבטליון היה ספק אם הם מעשרת השבטים, לכן אין איסור למנותם לאחר שהתגיירו; הרב שאול ישראלי זצ״ל (בספרו ״חוות בנימין״, כרך א, סימן יב)

הביא את דברי בעל ספר "מאזנים למשפט" שיישב את קושיית ר' יהונתן אייבשיץ על דברי בעל ספר "כנסת הגדולה" [שמובאת להלן]. והסביר שבלשון הכתוב יש שתי אזהרות: 1. "שום תשים", שהדיון הוא על שימה. דהיינו, מינוי שבא מלמעלה. 2. מסוף הכתוב "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". משמעות איסור זה הוא שאסור לציבור לקבל. דרשת חז"ל שכל ענייני שררה אסור שיהיה שלא "מקרב אחיך" נדרשת מן המילים "שום תשים עליך" כל משימות שאתה משים. ואם כן, יש לומר שהאיסור נאמר רק במקרה של שימה, דהיינו מינוי מלמעלה. אך, אין איסור כשיש קבלה. האיסור של קבלה נאמר רק במקרה של מלך. דהיינו, אסור לבני ישראל לקבל עליהם מלך נכרי. אבל, הרב שאול ישראלי זצ"ל לא קיבל הבנה זו. הוא הביא את דברי הרמב"ם (הלכות מלכים א, ד) שכתב: "אין מעמידים מלך מקהל גרים, אפילו אחר כמה דורות, עד שתהיה אמו מישראל. שנאמר 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא'. ולא למלכות בלבד, אלא לכל שררות שבישראל. לא שר צבא... אפילו ממונה על אמת המים... ואין צריך לומר דיין... שנאמר 'מקרב אחיך תשים עליך מלך' כל משימות שאתה משים לא יהיו אלא מקרב אחיך' ". הרמב"ם לא הביא את החלק מן הפסוק "מקרב אחיך" לגבי איסור מינוי גר כמלך. אלא, הביא רק את סוף הפסוק "לא תוכל לתת עליך איש נכרי וכו' ". לכאורה, הלימוד שאסור למנות גר כמלך אינו נלמד מסוף הפסוק אלא מן החלק של "מקרב אחיך". סוף הפסוק שנאמר "איש נכרי" מדבר לגבי מינוי גוי כמלך. אלא הוא הביא את דברי הרמב"ם, בספר המצוות (לא תעשה שסב): "והמצוה השס"ב היא שהזהירנו שלא למנות מלך עלינו איש שלא יהיה מזרע ישראל אף על פי שהיה גר צדק. והוא אמרו (שופטי' יז) לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. ולשון סיפרי לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות לא תעשה. וכן שאר המנויים אינו מותר שנמנה עלינו בעניין מן העניינים לא מנוי תורה ולא מנוי מלכות איש שיהיה מקהל גרים עד שתהיה אמו מישראל, לאמרו (שם, מ"ע קעג) "שום תשים עליך מלך מקרב אחיך'. אמרו (יבמו' מה: וש"נ) כל משימות שאתה משים עליך לא יהו אלא מקרב אחיך. אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד. ובביאור אמרו (קה"ר רפ"ז וכעי"ז יומא עב ב) כתר מלכות זכה בו דוד. וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע"ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד. וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לעניין מלכות נכרי קרינן ביה כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לעניין עבודה זר קרינן ביה". מדבריו מתבאר שכוונת הכתוב "איש נכרי" כל מי שאינו מזרע דוד. ולכן, מכתוב זה נלמד שאסור למנות גר כמלך. וצריך לומר שהרמב"ם הבין שהלימוד שאין למנות גר כמלך אינו מצד הפסוק "מקרב אחיך". דהיינו, שכיון שכתוב בפסוק שיש למנות "מקרב אחיך", הרי אם ימנה אחד שאינו מקרב אחיך מבטל את המצות עשה. הטעם שהרמב"ם לא למד כך, כיון שמפסוק זה אי אפשר ללמוד אלא שהמצות עשה של שימת מלך לא מתקיימת אלא על ידי מלך שהוא "מקרב אחיך". ולכן, אין זה אלא בשעה שהמצות עשה קיימת, דהיינו כשכל ישראל בארץ. שמבואר בדברי הרמב"ם (ספר המצוות, עשה רמח) שזוהי מצוה שאינה מוטלת אלא על כל ישראל. וצריך רוב ישראל בארץ. לכן, בבית שני שלא היו שם רוב ישראל לא היתה המצות עשה קיימת, ואין איסור להמליך מי שאינו מקרב אחיך. אלא, הסיבה שהיה אסור היה מצד הלאו, וכל זה הוא למד מן הסוגיא במסכת סוטה (מא, ע"ב) בנוגע למינויו של אגריפס כמלך. לפי זה, מתבאר לנו שבשאר מינויים שאין מצות עשה למנותם, אי אפשר שיהיה בהם איסור מצד הפסוק "מקרב אחיך". דהיינו, שאם ימנו אחד שאינו מקרב אחיך יבטלו את המצוה. הרי אין שום מצוה במינוי. לכן, רק אפשר ללמוד מצד האיסור "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". וצריך לומר שהרישא של הפסוק "מקרב אחיך" בא ללמד על הסיפא של הפסוק ולהגדיר מי הוא "איש נכרי". דהיינו, כל אחד שאינו "מקרב אחיך" הוא בכלל "איש נכרי". ולפי זה, מתבאר לנו שאין כאן שני עניינים כפי שהתבאר בספר "מאזנים למשפט" שחילק בין מינוי ובין קבלה. אלא, לפי

ד- הם נתמנו על ידי מלכים, שבזמנם מלכו מלכי החשמונאים. למלך יש סמכות למנות כראש סנהדרין גם מי שפסול לדון. כיון שיש למלך רשות להמית, להרוג ולתקן המדינה,

המבואר לעיל יש רק עניין אחד והאיסור מצד "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". ויש איסור גם בקבלה; נציין שגם הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל (בספרו "הלכות מדינה", חלק ג, שער ד, פרק ה) הביא את תשובתו של בעל ספר "כנסת הגדולה", והביא שהאחרונים השיגו על דבריו. ראשית ר' יהונתן אייבשיץ השיג מכוח שהקבלה לא תועיל לענייני דיני נפשות. ואם כן, מינוי שמעיה ואבטליון לסנהדרין לא מועיל לדיני נפשות. וגם הביא מדברי החיד"א (ב"ברכי יוסף) שהשיג על חילוק זה, שחילק בין מלך לשאר שרררות. והביא שהרשב"ץ יישב את הקושיא לגבי שמעיה ואבטליון בצורה אחרת, ואם כן, נראה שהוא אינו מקבל את היישוב הנ"ל שמועילה קבלה. והביא את דברי בעל ספר "מאזנים למשפט" שהסביר שהקבלה מועילה בשאר שררות, ואינה מועילה במלך כפי שהתבאר לעיל בדברי הרב ישראלי והרחיב את הדיבור בנקודה זו. בהמשך לכך הביא שבעל פירוש "משנה אחרונה" הסביר את ההגיון מאחורי חילוק זה: "והיינו דטעם דין זה של מקרב אחיך הוא מפני שראה ה' יתברך אם רוח המושל נכרי יעלה עלינו יעביר את עמו מדת ישראל ויתן להם חוקים כאשר הורגל מבית מולדתו ומי יאמר לו מה תעשה. על כן אמרה תורה לא תוכל לתת עליך איש נכרי, אפילו הוא מרוצה לכל העם לא תוכל עשוהו להמליכו, ודוקא מלך. אבל דיין ושאר מינוי אם רוב הציבור רואים שאין גדול בחכמה כמוהו יכולין למנות, כי הוא אם יעשה שלא כדת יכולין להוריד אותו מגדולתו ולא כן במלך". אלא, הרב וולדנברג התייחס לכך שמדברי הספרי נראה שהדרשה לאיסור מינוי נכרי לשררה הוא אינו מהרישא אל הפסוק "שום תשים" כי אם מהסיפא שכתוב "לא תוכל לתת עליך איש נכרי". ואם כן, יש ללמוד שבשאר שררות יש ם איסור קבלה. אלא, כתב הרב וולדנברג שיש מקום לדברי בעל ספר "מאזנים למשפט" על פי דרשת הבבלי שהביאה את הדרשה רק מ"שום תשים". וכך גם דרשת הירושלמי. לסיום הדברים לא ברור לו לגמרי בחילוק זה שלא בעל ספר "מאזנים למשפט", ולכן הוא כתב: "לענין מעשה צריך להתיישב הרבה בדבר זה אם יועיל קבלה למנות אינו יהודי בתפקיד שר או בדומה לזה בתפקיד של שררה מיוחדת"; נלענ"ד, שיש להעיר שדברי הרב יחזקאל הלוי לנדא והרב ישראלי באים כהשגה על דברי בעל ספר "כנסת הגדולה" שהסביר איך מינו את שמעיה ואבטליון לסנהדרין, שקיבלו אותם ואין איסור באופן של קבלה. דבריהם אינם באים כהשגה על המבואר לעיל בדברי הראשונים שגר יכול לדון את הישראל אם הבעלי דין קיבלו אותו לדון אותם. ויש להסביר את החילוק בשתי צורות: 1. במקרה שקיבלו אותו כדיין, הוא לא פועל בדרך של שררה. אך, כאן מינו את שמעיה ואבטליון באופן קבוע לסנהדרין ושם פועלים באופן של שררה. 2. במקרה של קבלה אין מינוי של שררה, כיון שזה מינוי ארעי. כל זמן שמדובר על ארעיות, אין בכך מינוי של שררה. במקרה של שמעיה ואבטליון מינו אותם לסנהדרין באופן קבוע; יש להעיר עוד נקודה כשהוזכרה כאן קבלת רוב חכמי ארץ ישראל, יש מקום לדון אם צריך הסכמת כל חכמי ארץ ישראל, או מספיק רוב חכמי ארץ ישראל. בנוגע לחידושו של הרמב"ם בדין הסמיכה, שבמקרה שאין סמוך אפשר לחדש את הסמיכה על ידי שחכמי ארץ ישראל יבחרו באדם שהוא יהיה סמוך, ממנים אותו לסמוך. נחלקו האחרונים אם צריך הסכמת כל חכמי ארץ ישראל, או מספיק רוב חכמי ארץ ישראל (עיין הלכות סנהדרין ד, יא; שו"ת מהרלב"ח, קונטרס הסמיכה, סימן קמז; ספר "דבר המשפט" [לרב חיים דוד הלוי זצ"ל], הלכות סנהדרין ד, יא, אות י).

לכן גם אם הוא רואה אדם גדול בתורה ומדע, יכול למנותו לראש בית דין לדון אפילו דיני נפשות[105].

ה- שמעיה ואבטליון לא דנו דיני נפשות, הם לא נתמנו לכך, אלא רק לקבל מהם בירור הלכה בתורה שבעל פה[106].

ר׳ יהונתן אייבשיץ, בספרו ה״תומים״[107], הקשה על היישוב השלישי. ״קיבלו עלייהו״ מועיל לעניין דיני ממונות, כיון שהאדם יכול להפקיר ממונו ולתת אותו למי שירצה. גם הוא יכול לומר שמתרצה לכל מוצא פיו של הדיין, אם לתת ואם למחול. אבל, בדיני נפשות אין רשות ביד אדם לומר הרגוני. אם כן, בוודאי לא שייכת קבלה.

על היישוב האחרון, יש להקשות איך עיברו שנים? הרי גם לעיבור שנים יש צורך שיהיו אביו או אמו מישראל, כיון שעיבור שנים נחשב כדין שיש בו כפייה. לכאורה, נצטרך לומר שגם לא עיברו שנים. הם רק הורו הלכות.

יש מי שרצה ליישב[108], ששמעיה ואבלטיון לא היו גרים, אלא מבני בניו של סנחריב, ואמם היתה ישראלית. יש קושי ביישוב זה, משתי סיבות:

א- אפילו כשאמם מישראל, עדיין לא יכולים לדון דיני נפשות. יתר על כן, יש מקום לומר שגדרו של הנשיא כדין מלך. לכן, כמו שאי אפשר למנות מלך כשרק אמו מישראל, כך הוא הדין בנשיא[109].

ב- ממספר גמרות שהוזכרו לעיל בהערה מוכח במפורש ששמעיה ואבטליון היו גרים בפני עצמם, ולא בני גרים[110].

[105] ״תומים״, סימן ז, ס״ק א.

[106] ״תומים״, סימן ז, ס״ק א; הרב צבי שכטר שליט״א (בספרו ״ארץ הצבי״, עמ׳ רלד, בהערה למטה) הסביר שיש לחלק בין גר שדן בסנהדרין קטנה ובין שדן בסנהדרין גדולה. תפקיד סנהדרין קטנה הוא לדון דיני נפשות. ולכן, במקרה של סנהדרין קטנה עצם ההתמנות לסנהדרין קטנה נחשב כשררה. אבל, במקרה של סנהדרין גדולה, עיקר תפקידו להמשיך את מסורת התורה שבעל פה. על אף שלפעמים הם דנים דיני נפשות, אין זה עיקר תפקידו. לכן, כשממנים גר לסנהדרין גדולה, אין כאן מינוי שררה. ויש לומר שמינו את שמעיה ואבטליון לסנהדרין גדולה, ובכל מקרה של דיני נפשות, הם לא דנו.

[107] סימן ז, ס״ק א.

[108] עיין תוס׳ יום טוב, מסכת אבות, פרק א, משנה י.

[109] כך הקשה הרשב״ץ, מסכת אבות, פרק א, משנה י.

[110] כך הקשה הרשב״ץ, מסכת אבות, פרק א, משנה י.

רבי עקיבא

הרמב״ם, בהקדמתו למשנה תורה, כתב שיוסף אביו של ר׳ עקיבא היה גר צדק. בתלמודים ובמדרשים הדבר לא נזכר. כנראה היה לרמב״ם מקור שלא נמצא בידנו. בגמרא במסכת ברכות[111], נאמר שלא רצו למנות את רבי עקיבא לראש הסנהדרין, כיון שלא היה לו זכות אבות. הרב נסים גאון התייחס לדברי הגמרא במסכת סנהדרין[112], שם נאמר שמבני בניו של סיסרא למדו תורה בירושלים. הרב נסים גאון כתב, שזה רבי עקיבא. עדיין אין מכך הוכחה שאביו היה גר צדק, יכול להיות שאבותיו היו גרים. בכל זאת, לדעת הרמב״ם, אביו היה גר צדק. לפי זה, יש לשאול אם אביו היה גר צדק, איך יכל לדון דיני ממונות ולעבר שנים, כפי שמבואר במספר מקומות[113]? עיבור שנים נחשב כדבר שבכפייה, כיון שזו תקנה על כל הציבור. בספר יוחסין השלם[114] כתוב שכנראה אמו של ר׳ עקיבא היתה מישראל[115].

עדיין יש להקשות איך רבי עקיבא ישב בסנהדרין שצריך שיהיה אביו ואמו מישראל? יכול להיות שרבי עקיבא לא ישב בדין כשדנו דיני נפשות, ובכלל, יכול להיות שבזמנו לא דנו דיני נפשות. שהרי הוא חי בתקופה הסמוכה לחורבן בית המקדש, וכבר לפני החורבן הסנהדרין גלתה כדי שלא לדון דיני נפשות[116].

רבי ישמעאל ורבי מאיר

הרמב״ם, בהקדמתו למשנה תורה, כתב שר׳ ישמעאל ור׳ מאיר היו בני גרי צדק. משמע, שרק אבותיהם היו גרים, אבל אמותיהם היו בנות ישראל . לפי זה, יכלו לדון בדיני ממונות וגם לעבר שנים. אבל, לא יכלו לדון דיני נפשות. כבר נכתב לעיל, שבזמנם לא דנו דיני נפשות.

[111] כז, ע״ב.
[112] צו, ע״ב.
[113] עיין מסכת ברכות סג, ע״א.
[114] עמ׳ 37.
[115] עיין במאמרו של הרב חנוך הניך כהן (כתב עת ״שנה בשנה״, שנת תשנ״ב, במאמר ״בעניין גר האם מותר לצרפו כדיין בבית דין של שלשה בקבלת גר״, עמ׳ 260) שהביא את המקורות האלו.
[116] עיין מסכת עבודה זרה ח, ע״ב; מסכת ראש השנה לא, ע״א; עיין מסכת מכות ז, ע״א: ״ר׳ טרפון ור׳ עקיבא אומרים: אילו היינו בסנהדרין לא נהרג אדם מעולם״.

מסקנה

במאמר הובאו שיטות שונות בפסול גר כדיין. נלענ"ד, שכך ראוי לפסוק:

א- גר שאביו ואמו אינם מישראל, כשר לדון בדיני ממונות את גר חברו, אבל לא לדון ישראל. הוא יכול לדון את חברו הגר אפילו בכפיה.

ב- גר גמור [שהוריו הם גוים] אינו יכול לדון אחד שהוריו הם גרים והורתו ולידתו בקדושה. זה שהורתו ולידתו בקדושה מוגדר כישראל גמור.

ג- גר שאמו מישראל, כשר לדון בדיני ממונות אפילו את ה"ישראל" ואפילו לדונו בכפיה.

ד- גר שאביו מישראל, כשר לדון בדיני ממונות אפילו את ה"ישראל" ואפילו לדונו בכפיה. הובאו מדברי רבים מן האחרונים שפסקו כדעת התוס', שמספיק שאביו מישראל. כך גם נפסק להלכה ברמ"א.

ה- אם האב מישראל, אבל האֵם היא נכריה, הבן פסול לדון בדיני ממונות את ה"ישראל", אפילו לאחר שהתגייר. ההיתר לדון כשאביו מישראל, שייך דווקא במקרה שהאֵם היא גיורת. יש קידושין ואין עברה.

ו- גר [אפילו שהוא התגייר בעצמו ואביו ואמו נכרים] יכול לדון את ה"ישראל", בדיני ממונות, אם לא דן בכפייה. כוונת הדברים, שלא כופה על התובע והנתבע לבוא לדון בפניו. לא צריך שהתובע והנתבע יקבלו על עצמם את הגר לדיין, דהיינו שידעו שהוא גר ויקבלו על עצמם אותו כדיין אפילו שהוא פסול. אלא, כל זמן שהם באים לדון בפני הדיינים, והדיינים לא כופים אותם לבוא לדון בפניהם, הגר כשר לדון. אף על פי, שהרש"ל לא סבר כך, בכל זאת, בדברי הראשונים לא משתמע שהצריכו קבלה. אפילו, שר' יוסף קארו והרמ"א לא הביאו דין זה, בכל זאת, כך יש לפסוק, כיון שרבים מן האחרונים פסקו את החילוק של תוס' בין שדן בכפייה, ובין שלא דן בכפייה. גם יש סברא גדולה בחילוק זה. שהרי הפסול נובע מאיסור שררה, וכשלא דן בכפייה אין מינוי של שררה.

ז- אם בעלי הדין קיבלו את הגר לדון אותם, הוא כשר לדונם.

ח- גר, פסול לדון בדיני חליצה. צריך שיהיו אביו ואמו מישראל. נלענ"ד, שאין לפסוק כדעת התוס' והרמ"א שפסקו שאם אביו מישראל, יכול לדון בדיני חליצה אפילו ישראל גמור, כיון שמדברי רוב הראשונים לא נשמע חילוק זה. משמע שצריך שאביו ואמו יהיו מישראל.

ט- גר פסול לדון בדיני חליצה, אפילו במקרה שמדובר שזה שצריך לחלוץ הורתו ולידתו בקדושה. מי שהורתו ולידתו בקדושה, הוא ישראל גמור. על אף, שתוס׳ כתב שגר יכול לדון בדיני חליצה כשמדובר על אחד שהורתו ולידתו בקדושה, בכל זאת, רבים מן הראשונים שלא הסכימו לדבריו. גם, דבריו לא הובאו להלכה ב״שולחן ערוך״, ברמ״א ובאחרונים.

י- גר פסול לשמש כדיין בקבלת גרים. אפילו במקרה של דיעבד. הגר צריך לקבל עליו מצוות בפני בית דין כשר. אלא, כל זה מדובר על קבלת מצוות. בנוגע, למילה ולטבילה, בדיעבד אפשר להקל ולסמוך שגר כשר לשמש כדיין בקבלת גרים. הטעם לכך, כיון שלדעת ראשונים רבים בדיעבד לא צריך בית דין למילה ולטבילה. אבל, יש להעיר שנראה שבמקרה שהטבילה היתה בפני דיין גר, אז לכתחילה יש להצריך לחזור ולטבול בפני ג׳ דיינים כשרים. רק בדיעבד שאי אפשר לחזור ולטבול, אפשר לסמוך על הראשונים שסברו שלא צריך לטבול בפני בית דין.

יא- כדי לדון דיני נפשות ולהיות חלק מן הסנהדרין, צריך שיהיו אביו ואמו מישראל.

מינוי גר כחבר כנסת

מבוא

במאמר הנוכחי ברצוני לדון בנוגע למינוי גר כחבר כנסת. כמובן, שמאמר זה הוא המשך למאמר הקודם שדן במינוי גר כדיין. מאמר זה הוא מבוסס על הנקודות שהתבארו במאמר הקודם, יש כאן רק עיון מעמיק בנוגע להגדרת מינוי חבר כנסת. שאלת מינוי גר כחבר כנסת מתרחבת גם לשאלת מינוי נכרי כחבר כנסת, והדברים ישיקו זה לזה. בעקבות העיון בדין מינוי גר כחבר כנסת נרחיב את היריעה ונדון גם בנוגע למינוי גר כמלך. נגענו במאמר הקודם במספר נקודות שקשורות לדין זה, וכאן נרחיב את הדברים. נדון בנוגע למינויו של רחבעם כמלך ישראל על אף שאמו לא היתה מישראל, אלא גיורת – נעמה העמונית. תוך כדי העיון נעיין בנוגע לעוד משרות, האם יש איסור למנות את הגר למשרה זו? האם מדובר על מינוי שררה?

עיון בפסוקים

כתוב בספר דברים:

> כִּי תָבֹא אֶל הָאָרֶץ אֲשֶׁר יְדֹוָד א-להיך נֹתֵן לָךְ וירשְׁתָּהּ וְיָשַׁבְתָּה בָּהּ וְאָמַרְתָּ אָשִׂימָה עָלַי מֶלֶךְ כְּכָל הַגּוֹיִם אֲשֶׁר סְבִיבֹתָי: שׂוֹם תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ אֲשֶׁר יִבְחַר יְדֹוָד א-להיך בּוֹ מִקֶּרֶב אַחֶיךָ תָּשִׂים עָלֶיךָ מֶלֶךְ לֹא תוּכַל לָתֵת עָלֶיךָ אִישׁ נָכְרִי אֲשֶׁר לֹא אָחִיךָ הוּא: רַק לֹא יַרְבֶּה לּוֹ סוּסִים וְלֹא יָשִׁיב אֶת הָעָם מִצְרַיְמָה לְמַעַן הַרְבּוֹת סוּס וַידֹוָד אָמַר לָכֶם לֹא תֹסִפוּן לָשׁוּב בַּדֶּרֶךְ הַזֶּה עוֹד: וְלֹא יַרְבֶּה לּוֹ נָשִׁים וְלֹא יָסוּר לְבָבוֹ וְכֶסֶף וְזָהָב לֹא יַרְבֶּה לּוֹ מְאֹד: וְהָיָה כְשִׁבְתּוֹ עַל כִּסֵּא מַמְלַכְתּוֹ וְכָתַב לוֹ אֶת מִשְׁנֵה הַתּוֹרָה הַזֹּאת עַל סֵפֶר מִלִּפְנֵי הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם: וְהָיְתָה עִמּוֹ וְקָרָא בוֹ כָּל יְמֵי חַיָּיו לְמַעַן יִלְמַד לְיִרְאָה אֶת יְדֹוָד א-להיו לִשְׁמֹר אֶת כָּל דִּבְרֵי הַתּוֹרָה הַזֹּאת וְאֶת הַחֻקִּים הָאֵלֶּה לַעֲשֹׂתָם: לְבִלְתִּי רוּם לְבָבוֹ

מֵאֶחָיו וּלְבִלְתִּי סוּר מִן הַמִּצְוָה יָמִין וּשְׂמֹאול לְמַעַן יַאֲרִיךְ יָמִים עַל מַמְלַכְתּוֹ הוּא וּבָנָיו בְּקֶרֶב יִשְׂרָאֵל׃

(פרק יז, פסוק יד-כ)

יש לעיין במספר נקודות בנוגע לפסוקים אלו:

א. אם נשים לב, בתחילה עַם ישראל רוצה למנות מלך ככל הגוים. ונראה שדברי ה׳ בפסוק הבא לאחר מכן באים בניגוד לרצון זה. דהיינו, אסור לעָם ישראל לבחור מלך ככל הגוים – אסור לו לבחור מלך נכרי, אלא דווקא מלך יהודי.

ב. לכאורה, יש סתירה פנימית. מצד אחד, כתוב שיש למנות כמלך זה שבחר בו ה׳. מאידך גיסא, כתוב שיש למנות את המלך מקרב אחיך וכו׳. הרי אם במילא הבחירה אינה ניתנת לישראל אלא לקב״ה, ועלינו למנות זה שהקב״ה בחר בו, מה שייך לצוות את עַם ישראל שלא למנות מלך שאינו מקרב אחיך. הקב״ה הוא הבוחר, ואם הוא בחר למנות מלך שאינו מקרב אחיך, יש למנות אותו. כמובן, שצריך להסביר שכוונת הדברים שהקב״ה בחרו על ידי נביא. דהיינו, אין מינוי מלך אלא על ידי נביא.

ג. מהי ההדגשה ״שום תשים״? דהיינו, יש כאן חזרה, מספיק לצוות ״תשים עליך מלך״.

ד. בתחילה נאמר שיש למנות למלך ״מקרב אחיך״, אך בהמשך נאמר שאין למנות כמלך אחד שהוא נכרי, שאינו אחיך. וצריך עיון, האם זה שאינו ״מקרב אחיך״ מקביל לנכרי?

ה. יש לשים לב שגם בהמשך הפסוקים יש הדגשה שהמלך הוא מקרב ישראל. בפסוק אחרון כתוב ״לבלתי רום לבבו מאחיו״, ובסיום: ״למען יאריך ימים על ממלכתו הוא ובניו בקרב ישראל״.

הרמב״ן התייחס לשאלה השניה שהקשיתי והשיב על כך שלשה יישובים:

1. כוונת הדברים לשני מקרים. דהיינו, תחילה יש למנות מלך על פי נביא. אך, במקרה שאי אפשר למנות על פי נביא, אז יש למנות אחד שאינו נכרי והוא מקרב אחיך וכו׳[1].

2. כשנאמר ״אשר יבחר ה׳ א-להיך״ אין הכוונה שה׳ יבחר ממש. אלא, צריך למנות למלך זה שהקב״ה ירצה בו.

[1] רש״ר הירש (בפירושו לתורה, דברים יז, טו) נקט ביאור זה; וכך כתב הרב יקותיאל יהודה הלברשטם זצ״ל (בשו״ת ״דברי יציב״, חושן משפט, סימן צד): ״וי״ל דרק לכתחלה צריך על ידי נביא, ואם אין נביא די בב״ד של ע״א, ולהם אמר הכתוב לא תוכל לתת עליך איש נכרי. ויש לפרש בלשון הרמב״ם הנ״ל אין מעמידין מלך בתחילה, שאין כוונתו לאפוקי בן מלך שהמלוכה עוברת אליו בירושה, אלא כוונתו בזה שרק לכתחלה אין מעמידין אלא וכו׳ וע״פ נביא, אבל אין זה לעיכובא וכשאי אפשר ע״י נביא סגי בסנהדרין בלבד״.

3. כל אחד שמתמנה לשררה הוא מתמנה על ידי הקב"ה. לכן, נחשב שבחר בו ה' א-להיך.

אלו דבריו:

וטעם אשר יבחר ה' אלהיך בו - על דעת המפרשים, שיהיה נבחר על פי נביא או במשפט האורים. יצוה הכתוב תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו, כי הוא יבחר ולא אתה. ובספרי (שופטים קנז), שום תשים עליך מלך, מת מנה אחר תחתיו. מלך, ולא מלכה. אשר יבחר ה' אלהיך, על פי נביא. אם כן מה טעם להזהיר "לא תוכל לתת עליך איש נכרי", והשם לא יבחר בנכרי. **אבל לדעת רבותינו יש בכתוב הזה תנאי נסתר, יאמר שום תשים עליך המלך שיבחר השם בו אם תוכל לעשות כן שיענך השם בנביאים, אבל איש נכרי לא תוכל לתת עליך לעולם: ועל דרך הפשט אמרו, שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' [אלהיך בו] ולא אשר שנא ה' אלהיך, (בו) כי הוא בחר בישראל ולהיות המולך מבחוריו ולא מקרב העמים אשר שנא. ודעתי בדרך הפשט, כי טעם "אשר יבחר" שכל מולך על עמים מאת האלהים היא לו**, כענין שכתוב (דניאל ד כט) די שליט עלאה במלכות אנשא ולמאן די יצבא יתננה, וכך אמרו (ב"ב צא ב) אפילו ריש גרגותא מן שמיא מוקמי ליה, יאמר שום תשים עליך מלך כל אשר יהיה נגזר מן השמים שימלוך ואם הוא מקטני שבטי ישראל ומשפחתו הצעירה, אבל איש נכרי לא תמליך עליך לעולם. וכן על דרך הפשט "המקום אשר יבחר ה' אלהיך בו", כל שיבנו שם בית המקדש לה' הכל מרצון ה':

(פירוש הרמב"ן לתורה, דברים יז, טו)

עיון בדברי חז"ל

עכשיו נעבור לעיון בדברי חז"ל. מובא בגמרא במסכת יבמות:

רבא אכשריה לרב מרי בר רחל ומנייה בפורסי דבבל. ואע"ג דאמר מר 'שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך', כל משימות שאתה משים אל יהו אלא מקרב אחיך. האי כיון דאמו מישראל 'מקרב אחיך' קרינן ביה.

(מה, ע"ב)

נראה שחז"ל למדו מכפילות הלשון "שום תשים" שבכל השררות יש חיוב שבעל השררה יהיה "מקרב אחיך". כדי להיות "מקרב אחיך" מספיק שרק אמו מישראל. לא מבואר בגמרא מה הדין במקרה שאין אמו מישראל – היא גיורת – אך, אביו מישראל. במאמר הקודם הבאנו את דעת התוס' שסבר שגם כשרק אביו מישראל אפשר למנותו לבעל שררה. בעזרת ה' בהמשך המאמר נדון בנקודה זו בנוגע למינוי מלך.

צריך להבין מדוע גר אינו נחשב "מקרב אחיך" אלא כשאמו מישראל?

עוד מובא בגמרא במסכת קידושין:

> אושפזיכניה דרב אדא בר אהבה גיורא הוה, והוה קא מנצי איהו ורב ביבי, מר אמר: אנא עבידנא סררותא דמתא, ומר אמר: אנא עבידנא סררותא דמתא; אתו לקמיה דרב יוסף, אמר להו, תנינא. שום תשים עליך מלך... מקרב אחיך - כל משימות שאתה משים לא יהיה אלא מקרב אחיך. אמר ליה רב אדא בר אהבה: ואפילו אמו מישראל? אמר ליה: אמו מישראל - מקרב אחיך קרינא ביה. הלכך, רב ביבי דגברא רבא הוא ליעיין במילי דשמיא, ומר ליעיין במילי דמתא.
>
> (עו, ע"ב)

גם מכאן נלמד שאין למנות לבעל שררה אחד שאינו "מקרב אחיך". אם אמו מישראל הוא בגדר "מקרב אחיך" ואפשר למנותו לבעל שררה.

מובא בגמרא במסכת יבמות:

> גר דן את חבירו דבר תורה, שנאמר: שום תשים עליך מלך אשר יבחר ה' אלהיך בו מקרב אחיך תשים עליך מלך, עליך הוא דבעינן מקרב אחיך, אבל גר דן את חבירו גר, ואם היתה אמו מישראל - דן אפי' ישראל.
>
> (קב, ע"א)

מכאן נלמד שגר אינו יכול להיות בעל שררה על ישראל, אך יכול להיות בעל שררה על גר אחר.

ומבואר בגמרא במסכת בבא בתרא:

> הורדוס עבדא דבית חשמונאי הוה, נתן עיניו באותה תינוקת. יומא חד שמע ההוא גברא בת קלא דאמר: כל עבדא דמריד השתא מצלח, קם קטלינהו לכולהו מרותיה ושיירה להיא ינוקתא. כי חזת ההיא ינוקתא דקא בעי

למינסבה, סליקא לאיגרא ורמא קלא, אמרה: כל מאן דאתי ואמר מבית חשמונאי קאתינא - עבדא הוא, דלא אישתיירא מינייהו אלא ההיא ינוקתא, וההיא ינוקתא נפלה מאיגרא לארעא. טמנה שבע שנין בדובשא. איכא דאמרי: בא עליה, איכא דאמרי: לא בא עליה. דאמרי לה בא עליה, הא דטמנה - ליתוביה ליצריה; ודאמרי לה לא בא עליה, האי דטמנה - כי היכי דנאמרו: בת מלך נסב. אמר: מאן דריש מקרב אחיך תשים עליך מלך? רבנן, קם קטלינהו לכולהו רבנן, שבקיה לבבא בן בוטא למשקל עצה מניה.

(ג, ע"ב)

צריך להבין מהי דרשת רבנן שהורדוס התנגד אליה? הורדוס לא היה בגדר "מקרב אחיך" ולא היה ראוי למלכות. אך, לכאורה אין כאן שום דרשה, הדברים מבוארים במפורש בתורה.

תוס' השיב על קושיא זו וכתב:

מאן דריש מקרב אחיך רבנן - דפשטי' דקרא לא משמע למעוטי עבד שהוא אחיך במצות אלא עובד כוכבים ורבנן דרשו (ב"ק פח.) ממובחר שבאחיך.

כוונתו לדברי הגמרא במסכת בבא קמא:

החובל בעבד כנעני של אחרים - חייב וכו'. מאי טעמא דרבי יהודה? אמר קרא: כי ינצו אנשים יחדיו איש ואחיו, במי שיש לו אחוה, יצא עבד שאין לו אחוה. ורבנן? אחיו הוא במצות. אלא מעתה, לר' יהודה - זוממי עבד לא יהרוגו, דכתיב: ועשיתם לו כאשר זמם לעשות לאחיו! אמר רבא אמר רב ששת, אמר קרא: ובערת הרע מקרבך, מכל מקום. אלא מעתה, לרבנן - עבד יהא כשר למלכות! אמרי: ולטעמיך, תיקשי לך גר לדברי הכל! אלא, אמר קרא: מקרב אחיך, ממובחר שבאחיך.

(פח, ע"א)

מתבאר מדברי הגמרא שדרשו "מקרב אחיך" מהמובחר שבאחיך. בלי דרשת חז"ל היתה אפשרות לומר שגר ועבד יכולים להיות מלך. הרי כתוב בפסוק שהמלך צריך להיות "מקרב אחיך" וכן אסור למנות "איש נכרי אשר לא אחיך הוא". לכאורה, אין שום פסול במקרה של מינוי גר או עבד למלך. הרי הם צריכים להיות בגדר אחיך. אלא, מהכתוב "מקרב אחיך" רבנן למדו שצריך להיות מהמובחר שבאחיך. לפי זה, היה נראה ללמוד שיש חילוק בין מצַוַת עשה – "מקרב אחיך תשים מלך", ללא תעשה – "לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא". מכאן שלגבי המצַוַת עשה

יש חיוב למנות דווקא אחד שהוא מהמובחר שבאחיך ואם ממנים גר, עוברים על מצות עשה. אך, כשממנים גר לא עוברים על הלא תעשה, כיון שהוא מוגדר "אחיך" ואינו "איש נכרי". לגבי נקודה זו נעיין בהמשך.

עוד מובא בירושלמי למסכת קידושין:

משנה: אין בודקין לא מן המזבח ולמעלה ולא מן הדוכן ולמעלה וכל מי שהחזיקו אבותיו משוטרי הרבים וגבאי הצדקה משיאין לכהונה ואין צריך לבדוק אחריהן רבי יוסי אומר [דף מה עמוד ב] אף מי שהיה חתום בערכי הישנה של ציפורי ר' חנניה בן אנטיגנוס אומר אף מי שהיה מוכתב באיסטרטא של מלך:

גמרא: כתיב [דברים יז טו] שום תשים עליך מלך. אין לי אלא מלך מניין לרבות שוטרי הרבים וגבאי צדקה וסופרי דיינין ומכין ברצועה מניין. ת"ל 'מקרב אחיך תשים עליך מלך'. **כל שתמניהו עליך לא יהא אלא מן הברורין שבאחיך.**

(פרק ד, הלכה ה)

מצַוַת עשה ולא תעשה

בנוגע למנין המצוות נעיין בלשונו של הרמב"ם. הרמב"ם כתב:

והמצוה הקע"ג היא שצונו למנות עלינו מלך מישראל יקבץ כל אומתינו וינהיגנו. והוא אמרו ית' (שם יז) שום תשים עליך מלך. וכבר קדם לנו (מ' כ ולק' קפח) לשונם בספרי שלש מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרעו שלעמלק. ולשון ספרי ג"כ שום תשים עליך מלך מצות עשה. ובא בפירוש (ספרי, מתני' סנה' כב א וש"נ) שאמרו שום תשים עליך מלך שתהא אימתו מוטלת עליך ושייאמן בו מהכבוד והגדולה והמעלה התכלית האחרון שאין למעלה ממנה עד שתהיה מדרגתו אצלנו יותר גדולה ממדרגת הנביא משאר הנביאים שיהיו בדורו. ובבאור אמרו (הוריות יג א) מלך קודם לנביא. וכל זמן שיצוה המלך הזה צווי שלא יהיה סותר מצוה מן התורה הנה אנחנו חייבים לשמוע מצותו ומי שיעבור על מצותו ולא ישמע אליו הנה מותר למלך להרגו בכל עניין שירצה וכמו שאמרו

אבותינו על עצמם (יהושע א) כל איש אשר ימרה את פיך ולא ישמע אל דברך לכל אשר תצונו יומת. וכל מורד במלכות יהיה מי שיהיה דמו מותר למלך שהוקם על פי התורה:

(מצוַת עשה קעג)

ועוד כתב בנוגע ללא תעשה:

והמצוה השס״ב היא שהזהירנו שלא למנות מלך עלינו איש שלא יהיה מזרע ישראל אף על פי שהיה גר צדק. והוא אמרו (שופטי׳ יז) לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא. ולשון סיפרי לא תוכל לתת עליך איש נכרי זו מצות לא תעשה. **וכן שאר המנויים אינו מותר שנמנה עלינו בעניין מן העניינים לא מנוי תורה ולא מנוי מלכות איש שיהיה מקהל גרים עד שתהיה אמו מישראל**, לאמרו (שם, מ״ע קעג) שום תשים עליך מלך מקרב אחיך. אמרו (יבמו׳ מה: וש״נ) כל משימות שאתה משים עליך לא יהו אלא מקרב אחיך. אמנם המלכות לבד כבר ידעת מכתובי ספרי הנבואה שזכה בה דוד. ובביאור אמרו (קה״ר רפ״ז וכעי״ז יומא עב ב) כתר מלכות זכה בו דוד. וכן זרעו אחריו עד סוף כל הדורות. **אין מלך למי שיאמין תורת משה רבינו ע״ה אדון כל הנביאים אלא מזרע דוד ומזרע שלמה לבד. וכל מי שהוא מזולת זה הזרע הנכבד לעניין מלכות נכרי קרינן ביה כמו שכל מי שהוא מזולת זרע אהרן לענין עבודה זר קרינן ביה**. וזה מבואר אין ספק בו:

(לא תעשה שסב)

בדברי הרמב״ם בנוגע למצוַת עשה, אין התייחסות למינוי גר ונכרי. הוא אינו מתייחס לכך שיש מצוה למנות דווקא אחד שהוא יהודי, ולפחות שאמו מישראל. אך, מרחיב בנוגע ללא תעשה ושם יש ביאור מפורט שיש איסור למנות לשררה כל אחד שאינו מקרב אחיך. דהיינו, אם מינה לשררה אחד שאין אמו מישראל, עובר על לא תעשה. הוא מוסיף שאם מינו למלך אחד שאינו מזרע דוד, הרי בכך עברו על הלא תעשה אפילו שאביו ואמו מישראל. כל מי שאינו מזרע דוד מוגדר כ״איש נכרי״. יש ללמוד מדברי הרמב״ם שלא הבין, כפי שכתבתי לעיל, שיש חילוק בין מצוַת עשה ללא תעשה. דהיינו, אינו עובר על הלא תעשה אלא אם כן מינה לשררה אחד שהוא איש נכרי. מוכח שהרמב״ם הבין שהעשה והלא תעשה מחוברים זה בזה. נקודה זו כבר התבארה במאמר הקודם באחת מן ההערות שהבאתי את דברי הרב שאול ישראלי זצ״ל שהדגיש נקודה זו וחלק בכך על דברי מספר אחרונים שחילקו בין הלא תעשה ובין העשה.

נציין שחזיון זה נמצא גם בשאר מוני מצוות. במצוַת עשה למנות מלך גם בעל ה"סמ"ג"[2] ובעל ספר ה"חינוך"[3] לא התייחסו לכך שאין למנות מלך שאינו מקרב אחיך. דהיינו, אסור למנות גר וכו'. רק כשדנו בנוגע ללא תעשה – "לא תוכל לתת עליך איש נכרי וכו' " הביאו את כל הדינים שקשורים באיסור מניית מלך שאינו מישראל, ואיסור מניית גר וכו'.

מינוי גר כמלך – עיון בדברי הראשונים והאחרונים

1. אמו מישראל ואין אביו מישראל:

נחלקו הראשונים בשאלה האם אפשר למנות למלך אחד שאמו מישראל, אבל אביו הוא נכרי. דהיינו, האם צריך ששני הצדדים יהיו ישראל?

הרמב"ם פסק להלכה שמספיק שאמו מישראל:

> אין מעמידין מלך מקהל גרים אפילו אחר כמה דורות עד שתהיה אמו מישראל, שנאמר לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא, ולא למלכות בלבד אלא לכל שררות שבישראל, לא שר צבא לא שר חמשים או שר עשרה, אפילו ממונה על אמת המים שמחלק ממנה לשדות, ואין צריך לומר דיין או נשיא שלא יהא אלא מישראל, שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך כל משימות שאתה משים לא יהו אלא מקרב אחיך.
>
> (הלכות מלכים א, ד)

ר' יוסף קארו, בפירושו "כסף משנה", כתב שמקורו של הרמב"ם הוא מהסוגיא במסכת יבמות (מה, ע"ב) שהוזכרה לעיל. הרמב"ם הבין שאין חילוק בין מינוי למלכות לבין מינוי לשאר שררות. דהיינו, כיון שמוכח מגמרא זו שאפשר למנות אחד למינוי של שררה כשאמו מישראל אפילו שאביו אינו מישראל, אז כך הדין גם בנוגע למינוי למלכות.

בעל ספר "הגהות מיימוניות" השיג על דברי הרמב"ם:

> אבל בס"ה כתב בד"א בשאר שררות אבל במלכות תניא בתוספתא אין מעמידין מלך אלא מן המשיאין לכהונה והטעם שנאמר מקרב אחיך תשים עליך מלך ממובחר שבאחיך ולכך נתחייבו שונאיהן של ישראל כליה שהחניפו

[2] עשין, סימן קיד-קטו ; לאוין, סימן רכא.
[3] מצוה תצז ; מצוה תצח.

לאגריפס ואמרו לו אחינו אתה במס' סוטה וזה מה שאומרים בפ"ק דב"ב בענין דהורדוס מאן דריש מקרב אחיך תשים עליך מלך חכמים שהרגם מפני שדורשים ממובחרים שבאחיך עכ"ל ע"כ:

(הלכות מלכים א, א)

בעל ספר "הגהות מיימוניות" הביא את דברי בעל ה'סמ"ג' שחלק על הרמב"ם והתבסס על הסוגיא במסכת סוטה. מובא במשנה במסכת סוטה:

פרשת המלך כיצד? מוצאי יום טוב הראשון של חג בשמיני במוצאי שביעית, עושין לו בימה של עץ בעזרה והוא יושב עליה, שנאמר: מקץ שבע שנים במועד וגו', חזן הכנסת נוטל ס"ת ונותנה לראש הכנסת, וראש הכנסת נותנה לסגן, והסגן נותנה לכהן גדול, וכ"ג נותנה למלך, והמלך עומד ומקבל וקורא יושב. אגריפס המלך עמד וקבל וקרא עומד, ושבחוהו חכמים, וכשהגיע ללא תוכל לתת עליך איש נכרי, זלגו עיניו דמעות, אמרו לו: אל תתירא, אגריפס, אחינו אתה, אחינו אתה.

(מא, ע"א)

הגמרא לאחר מכן מבארת:

וכשהגיע ללא תוכל לתת. תנא משמיה דרבי נתן: באותה שעה נתחייבו שונאי ישראל כלייה, שהחניפו לו לאגריפס.

(מא, ע"ב)

בעל ה'סמ"ג' הבין מסוגיא זו שהסיבה שאגריפס לא היה ראוי למלכות היא, שאביו לא היה מישראל. דהיינו, על אף שאמו מישראל, בכל זאת, צריך ששני הצדדים יהיו מישראל.

ובנקודה זו נחלקו הראשונים בסוגיא שם.

רש"י כתב:

אגרופה - כחה של חנופה דאע"ג דאמו מישראל אין ראוי למלכות דעבד היה וזילא מילתא.

אבל, התוס' כתב:

ודבר תמוה לומר אם היה ראוי מפני התורה כיון דאמו היתה מישראל אלא משום דזילא מילתא כמו שפירש"י שיתחייבו על חנופה מועטת כזאת עונש

גדול ופירש ר"י אף על גב דאמר בפרק מצות חליצה (יבמות קב.) ובפרק החולץ (שם מה:) גבי רב מרי דמנייה רבא אפורסי דבבל וגבי אושפיזכניה דרב אדא בר אהבה אם היתה אמו מישראל מקרב אחיך קרינן ביה (קדושין דף עו:) היינו דוקא גבי נשיאות ושררות בעלמא דלינהג שררות במתא דדרשינן שום תשים עליך מלך מקרב אחיך מדסמך משימות למקרב אחיך ש"מ דבעינן בהו מקרב אחיך קצת כגון אמו מישראל אבל מלך חזר ושנה עליו מקרב אחיך תשים עליך מלך דקפיד קרא גבי מלך עד שיהא ממש מקרב ממוצע מאביו ואמו מישראל וזו היתה החנופה שמלך בזרוע שלא כדין תורה והודו לו והחזיקו בכך נהי שלא יוכלו למחות היה להן לשתוק ולא להחזיקו וזהו עונש החנופה בדבר עבירה שמחניף לחבירו מחמת יראתו מפניו ואינו חושש על יראת הקדוש ברוך הוא ועושה עין שלמעלה כאילו אינה רואה.

המחלוקת בין רש"י לתוס' היא המחלוקת בין הרמב"ם לבעל ה'סמ"ג'. דהיינו, לפי רש"י אין איסור למנות למלך אחד שאמו מישראל. לא צריך שגם אביו וגם אמו יהיו מישראל. אך, לדעת התוס' צריך ששני הצדדים יהיו מישראל.

גם הרמב"ן השיג על דברי רש"י משתי סיבות:

1. הרי הוא לא היה בגדר של עבד, כיון שאמו מישראל. אמנם אביו היה עבד, אך הוא מתייחס אחר אמו.

2. אם היה כשר למלכות, קשה לומר שיתחייבו כליה משום זילותא.

לכן, הרמב"ן הסביר שלדעת רש"י, כדי להיות מלך לא מספיק שאמו מישראל צריך להיות ממובחר שבאחיך. צריך להיות מהמשפחות שמיוחסות לכהונה, וכיון שאביו עבד אז הוא פגום לכהונה. אך, אם אביו היה גר או עבד משוחרר, אז הוא כשר להיות מלך כיון שאמו מישראל ואינו פגום לכהונה. הרמב"ן הבין שיש דין מיוחד במלכות ששם צריך להיות מהמובחר שבאחיך. בשאר שררות לא צריך ממובחר שבאחיך, ומספיק שאמו מישראל. דורשים את שני האחיך. לגבי שאר שררות דורשים מכוח הכתוב "אשר לא אחיך הוא". לגבי מלכות דורשים את ה"מקרב אחיך".

וראיתי שם שפירש"י ז"ל דעבד הוה וזילא מילתא, וקשיא לי דלא עבד הוה שהרי אמו מישראל, ועוד אי כשר הוי למלכות משום זילותא לא נתחייבו כליה, וי"ל לגבי מלכות מובחר שבאחיך בעינן דתניא בתוספתא במסכת סנהדרין אין מעמידין מלך אלא א"כ הוא נשוי לכהונה כלומר ממשפחות מיוחסות המשיאין לכהונה, וזה אגריפס מפני שהוא בן עבד הבא על בת

ישראל פגום לכהונה ולא קרינא ביה מקרב אחיך, שאלו היה אביו גר או משוחרר כשבא על אמו מישראל כשר היה לכהונה, כדאמרינן במכילתין אשה בת גרים לא תנשא לכהונה עד שתהא אמה מישראל, **ומשמע דתרין אחיך דכתיבי דרשינן, שום תשים עליך כל משימות במשמע ואמר רחמנא לא תוכל לתת עליך איש נכרי לגמרי אשר לא אחיך הוא וכיון דאמו מישראל אחיך הוא, מקרב אחיך תשים עליך מלך היינו מלכות ממש ואמר רחמנא מקרב אחיך דהיינו מיוחסין שבאחיך שמשיאין לכהונה, והא דאמרינן הכא מקרב אחיך קרינא ביה לאו דוקא אלא לא קרינא ביה אשר לא אחיך הוא.**

(חידושי הרמב"ן, מסכת יבמות מה, ע"ב, ד"ה כיון דאמו וכו')

אולם, יש להעיר על שיטה זו, כיון שמדברי הירושלמי שהובאו לעיל משמע שיש השוואה בין מינוי למלכות לבין מינוי לשאר שררות. דהיינו, בשניהם צריך להיות מהמובחר שבאחיך. לא נראה שיש חילוק בין שניהם. לכן, נראה לומר שגם לגבי שאר שררות צריך להיות ממובחר שבאחיך, ואי אפשר למנות אחד שאינו ראוי להינשא לכהונה. כמובן, שגם דברי הירושלמי עומדים בניגוד לשיטת התוס׳ ובעל ה׳סמ״ג׳ שחילקו בין שאר שררות לבין מינוי למלכות ופסקו שמותר למנות לשררה אחד שאמו מישראל. אך, למלכות צריך שאביו ואמו מישראל, משום שממנים למלכות רק מהמובחרים שבאחיך.

כשיטת הרמב"ן נקט הר"ן:

אבל כשהוא בן גר וגיורת שהיתה הורתו ולידתו בקדושה ואצ"ל בן גר ובת ישראל או בן גיורת וישראל נראין הדברים שהוא כשר אף למלכות שהרי משיא לכהונה, אבל מ"מ בבן גר וגיורת אע"פ שהורתו ולידתו בקדושה לא משמע להכשירו דלא מקרי מקרב אחיך כיון שאין בו צד ישראל, אבל בן גיורת ואביו מישראל פשיטא דכשר דהא אבשלום היה בן מעכה בת תלמי מלך גשור ולא היו פוסלין אותו למלכות מפני כך, מיהו בשאר משימות דשררותא דמתא כיון שאמו מישראל כשר הוא למינוי, וטעמא דמילתא דתרי קראי כתיבי גבי מלך כתיב מקרב אחיך תשים עליך מלך דמשמע אחיך ממש אבל גבי שאר משימות כתיב לא תוכל לתת עליך איש נכרי אשר לא אחיך הוא דמשמע דלא מיפסיל אלא כשהוא נכרי ממש שאין אמו מישראל, והא

דאמרינן בפרק החולץ כיון דאמו מישראל מקרב אחיך קרינא ביה לאו דוקא דהתם מקרא דאשר לא אחיך הוא נפקא.

(חידושיו למסכת סנהדרין לו, ע"ב[4])

הרמב"ן הביא עוד שיטה שסברה שאפילו שהוא כשר להינשא לכהונה, בכל זאת, הוא יכול להיות פסול למלכות. צריך שאביו ואמו יהיו מישראל, שהוריו יהיו ראויים להינשא לכהונה:

ויש מפרשים דלגבי מלכות אפילו משיאין לכהונה כגון אמו מישראל והורתו ולידתו בקדושה פסול, והא דקתני נשוי לכהונה על אביו ועל אמו קאמר שכל אחד משיא לכהונה שאפילו הורתו ולידתו בקדושה לא נתברר אם הוא משיא לכהונה.

המחלוקת בין הראשונים היא בנויה על התוספתא במסכת סנהדרין:

אין מעמידין מלך בחוצה לארץ אין מעמידין מלך אלא אם כן היה נשאוי לכהונה ואין מושחין מלכים אלא על גבי המעיין שנ' ויאמר להם קחו עמכם את עבדי אדוניכם והרכבתם את שלמה בני:

(פרק ד, הלכה י, מהדורת צוקרמאנדל)

לפי התוס' ובעל ה'סמ"ג' כשנאמר "אלא אם כן היה נשוי לכהונה", כוונת הדברים להורי הגר. דהיינו, הורי הגר צריכים להיות ראויים להינשא לכהונה. ומשמעות הדברים צריך להיות ששני ההורים הם מישראל. אך, לדעת הרמב"ם וסיעתו, כוונת הדברים היא, שהאיש שרוצים למנות אותו למלכות, צריך להיות ראוי להינשא לכהונה. לכן, במקרה שאמו מישראל יכול להינשא לכהונה. לא צריך ששני הצדדים יהיו מישראל.

מובא במשנה במסכת קידושין:

רבי יהודה אומר: בת גר זכר כבת חלל זכר. רבי אליעזר בן יעקב אומר: ישראל שנשא גיורת - בתו כשירה לכהונה, וגר שנשא בת ישראל - בתו כשירה לכהונה, אבל גר שנשא גיורת - בתו פסולה לכהונה, אחד גר ואחד עבדים

[4] גם הרשב"א (מסכת יבמות קב, ע"ב, ד"ה אמר רבא וכו') והריטב"א (מסכת יבמות מה, ע"ב) נקטו כשיטה זו בביאור דעת רש"י.

משוחררים, אפי' עד י' דורות, עד שתהא אמו מישראל; ר' יוסי אומר: אף גר שנשא גיורת - בתו כשירה לכהונה.

(עז, ע"א)

ומבואר בגמרא:

ר' יוסי אומר: אף גר שנשא גיורת. אמר רב המנונא משמיה דעולא: הלכה כרבי יוסי. וכן אמר רבה בר בר חנה: הלכה כרבי יוסי; ומיום שחרב בית המקדש, נהגו כהנים סילסול בעצמן, כרבי אליעזר בן יעקב. אמר רב נחמן, אמר לי הונא: בא לימלך - מורים לו כרבי אליעזר בן יעקב, נשא - אין מוציאים אותה ממנו, כרבי יוסי.

(עח, ע"ב)

אם כן, מבואר שהלכה כדעת ר' אליעזר בן יעקב שצריך שאחד מן הצדדים יהיה מישראל כדי שיהיה ראוי להינשא לכהונה. לכן, יש ללמוד מכך שלא צריך שדווקא אמו מישראל, אלא גם אם אביו מישראל, הוא יהיה כשר לכהונה. ונקודה זו תתבאר בהמשך. אולם, יש מקום לדון, שנראה מדברי הגמרא שעיקר ההלכה כדעת ר' יוסי, רק נהגו סלסול כדעת ר' אליעזר בן יעקב. ואם כן, קשה מדוע שלא נוכל למנות כמלך אחד שאביו ואמו גרים. דהיינו, שהורתו ולידתו בקדושה. מדברי הרמב"ם מבואר במפורש שצריך שתהיה אמו מישראל.

בעל ספר "שער המלך" השיב על קושיא זו תוך כדי יישוב קושיא אחרת. הוא דן בנוגע לדין שלא ממנים לסנהדרין לדון דיני נפשות אחד שאין אביו ואמו מישראל. דהיינו, אם אביו גר ואמו מישראל, אי אפשר למנותו לדון דיני נפשות. והרי נאמר שלא דנים דיני נפשות אלא מן המשיאין לכהונה. אם כן, לא מובן מדוע זה שאביו גר ואמו מישראל לא יכול לדון דיני נפשות, הרי הוא יכול להינשא לכהונה? הוא יישב שאין כוונת הדברים לומר שכל מי שמשיאים לכהונה יכול לדון דיני נפשות. אלא, בא למעט שכל מי שלא משיאים לכהונה לא יכול לדון דיני נפשות. אבל, יש גם כאלו שמשיאים לכהונה ועדיין לא יכולים לדון דיני נפשות מטעמים אחרים. וזו גם כוונת התוספתא כשנאמר שלא ממנים למלך מי שלא משיאים לכהונה. אין כוונת הדברים לומר, שמי שמשיאים לכהונה ממנים למלך. אפשר שגם מי שמשיאים לכהונה לא ממנים למלך כיון שאינו ממובחר שבאחיך. לכן, צריך שאביו ואמו מישראל:

וי"ל דס"ל ז"ל דכללא דמתני' דאין דנין דיני נפשות אלא מן המשיאין לכהונה לאו למימרא דכל שמשיאין לכהונה דנין דיני נפשות דא"כ הכי הו"ל למתני כל שמשיאין לכהונה דנין דיני נפשות אלא כללא דמתני' אפיסולא הוא דמיהדר

> דכל שאין משיאין לכהונה אינו כשר לדיני נפשות כגון חלל וכיוצא אמנם משכחת לה מן המשיאין לכהונה שאין דנין דיני נפשות ומטעמא אחרינא דבעינן דומיא דאתך ותדע שהרי סומא בב' עיניו פסול לדיני נפשות לדעת רבינו אף על גב דמשיאין לכהונה אלא ודאי כללא דמתני' לפיסולא הוא דאתא ובהכי נמי יש ליישב תוספתא דקתני אין מעמידין מלך אלא מן המשיאין לכהונה דפסולא אתא לאשמועינן דכל שאין משיאין לכהונה אינו כשר למלכות ואה"נ דמשכחת לה מן המשיאין לכהונה דפסול למלכות וזה ברור:
>
> (הלכות מלכים, פרק א, הלכה ד)

2. ביאור מחלוקת הראשונים:

אולי יש להסביר שיסוד המחלוקת היא האם יש לדמות את דין המלך לדין דיין שדן דיני נפשות[5]. המלך הוא גם דן דיני נפשות והורג שלא כדין תורה. המלך יכול להרוג על פי עד אחד וכיוצ"ב. כפי שכתב הרמב"ם:

> גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היתה או דין מלכות היה, אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלין מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג וכללו של דבר גזירת מלך היא.
>
> (הלכות סנהדרין, סוף פרק יח)

ונשאלת השאלה, האם כשהמלך הורג הוא פועל כדיין, או מדובר על צורת פעולה אחרת? אם נאמר שהוי כדין דיין, אז יש מקום לומר שיש ללמוד מדיני נפשות. כמו לעניין דיין בדיני נפשות צריך שאביו ואמו מישראל כך גם הדבר לגבי מלך. אך, אם נאמר שאינו פועל כדיין, אלא יש כאן דין חדש, הרי אפשר לחלק בין המלך לבין הדיין. ונראה להסביר שהצורך בכך שאביו ואמו יהיו מישראל הוא כדי שתהיה השראת השכינה. הרי כבר נאמר שאין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות

[5] נראה לי שהשוואה זו מבוארת בדברי הרשב"א, מסכת יבמות קב, ע"א, ד"ה אמר רבא וכו'.

שבישראל[6]. ובסנהדרין יש צורך להשראת השכינה כדי שהדין יהיה דין צדק. כדי שיוכלו לכוון לאמיתה של תורה. ונציין לדברי הרמב"ן:

> ימין ושמאל - אפילו אם אומר לך על ימין שהוא שמאל או על שמאל שהוא ימין, לשון רש"י. **וענינו, אפילו תחשוב בלבך שהם טועים, והדבר פשוט בעיניך כאשר אתה יודע בין ימינך לשמאלך, תעשה כמצותם, ואל תאמר איך אוכל החלב הגמור הזה או אהרוג האיש הנקי הזה, אבל תאמר כך צוה אותי האדון המצוה על המצות שאעשה בכל מצותיו ככל אשר יורוני העומדים לפניו במקום אשר יבחר ועל משמעות דעתם נתן לי התורה אפילו יטעו,** וזה כענין רבי יהושע עם ר"ג ביום הכיפורים שחל להיות בחשבונו (ר"ה כה א): והצורך במצוה הזאת גדול מאד, כי התורה נתנה לנו בכתב, וידוע הוא שלא ישתוו הדעות בכל הדברים הנולדים, והנה ירבו המחלוקות ותעשה התורה כמה תורות. וחתך לנו הכתוב הדין, שנשמע לבית דין הגדול העומד לפני השם במקום אשר יבחר בכל מה שיאמרו לנו בפירוש התורה, בין שקבלו פירושו עד מפי עד ומשה מפי הגבורה, או שיאמרו כן לפי משמעות המקרא או כוונתה, כי על הדעת שלהם הוא נותן (ס"א לנו) להם התורה, **אפילו יהיה בעיניך כמחליף הימין בשמאל, וכל שכן שיש לך לחשוב שהם אומרים על ימין שהוא ימין, כי רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו, לעולם נשמרו מן הטעות ומן המכשול. ולשון ספרי (שופטים קנד) אפילו מראין בעיניך על הימין שהוא שמאל ועל שמאל שהוא ימין שמע להם:**
>
> (בפירושו לתורה, דברים יז, יא)

רוח השם על משרתי מקדשו ולא יעזוב את חסידיו. כדי שרוח השם ישרה עליהם, צריכים להיות מיוחסים. אלא, כל זה נאמר דווקא בסנהדרין ששם הדין הוא דין צדק, כפי דין התורה. אך, המלך אינו דן כדין התורה, ולכן בדינו אין צורך בהשראת השכינה. החלוקה הזו בין הסנהדרין ובין המלך מתבארת בצורה יפה בדברי הר"ן בדרשותיו:

> אבל בעיני פשט הכתוב כך הוא. ידוע הוא כי המין האנושי צריך לשופט שישפוט בין פרטיו, שאם לא כן איש את רעהו חיים בלעו, ויהיה העולם נשחת. וכל אומה צריכה לזה ישוב מדיני, עד שאמר החכם שכת הלסטים הסכימו ביניהם היושר. וישראל צריכין זה כיתר האומות. ומלבד זה צריכין

[6] עיין מסכת קידושין ע, ע"ב.

אליהם עוד לסיבה אחרת, והוא להעמיד חוקי התורה על תלם, (ולהעמיד) [ולהעניש] חייבי מלקיות וחייבי מיתות בית דין העוברים על חוקי התורה, עם היות שאין באותה עבירה הפסד ישוב מדיני כלל. ואין ספק כי בכל אחד מהצדדים יזדמנו שני ענינים, האחד יחייב להעניש איזה איש כפי משפט אמיתי, והשני שאין ראוי להענישו כפי משפט צודק אמיתי, אבל יחוייב להענישו כפי תיקון סדר מדיני וכפי צורך השעה. **והשם יתברך ייחד כל אחד מהענינים האלו לכת מיוחדת, וצוה שיתמנו השופטים לשפוט המשפט הצודק האמיתי**, והוא אמרו ושפטו את העם משפט צדק, כלומר בא לבאר השופטים האלה לאיזה דבר יתמנו, ובמה כוחם גדול. **ואמר שתכלית מינויים הוא כדי לשפוט את העם במשפט צדק אמיתי בעצמו, ואין יכלתם עובר ביותר מזה. ומפני שהסידור המדיני לא ישלם בזה לבדו, השלים האל תיקונו במצות המלך**... ואני מבאר עוד זה, ואומר שכמו שנתיחדה תורתנו מבין נימוסי אומות העולם במצות וחוקים, אין ענינם תיקון מדיני כלל, אבל הנמשך מהם הוא חול השפע האלהי באומתנו והידבקו עמנו, בין שיראה הענין ההוא לעינינו כעניני הקרבנות וכל הנעשה במקדש, בין שלא יראה כיתר החוקים שלא נתגלה טעמם, מכל מקום אין ספק שהשפע האלהי היה נדבק בנו, וחל בפעלים ההם, עם היותם רחוקים מן הקש השכל... **ולפיכך אני סובר וראוי שיאמן, שכמו שהחוקים שאין להם מבוא כלל בתיקון הסידור המדיני, והם סיבה עצמית קרובה לחול השפע האלהי, כן משפטי התורה יש להם מבוא גדול, וכאילו הם משותפים בין סיבת חול הענין האלהי באומתנו ותיקון ענין קיבוצנו. ואפשר שהם היו פונים יותר אל הענין אשר הוא יותר נשגב במעלה, ממה שהם היו פונים לתיקון קיבוצנו, כי התיקון ההוא, המלך אשר נעמיד עלינו ישלים ענינו, אבל השופטים והסנהדרין היה תכליתם לשפוט העם במשפט אמיתי צודק בעצמו, שימשך ממנו הידבק ענין האלהי בנו, יושלם ממנו לגמרי סידור ענינן ההמוני או לא יושלם**. ומפני זה אפשר שימצא בקצת משפטי ודיני האומות הנ"ל, מה שהוא יותר קרוב לתיקון הסידור המדיני, ממה שימצא בקצת משפטי התורה. ואין אנו חסרים בזה דבר, כי כל מה שיחסר מהתיקון הנזכר, היה משלימו המלך. אבל היתה לנו מעלה גדולה עליהם, כי מצד שהם צודקים בעצמם, רוצה לומר משפט התורה, כמו שאמר הכתוב ושפטו את העם משפט צדק, ימשך שידבק השפע האלהי בנו. **ומפני זה היה ראש השופטים ומבחרם, עומד במקום אשר היה נראה בו השפע האלהי,**

והוא ענין עמוד אנשי כנסת הגדולה בלשכת הגזית (מדות פ"ה מ"ד)... ומזה הצד נמשך כל מה שאמרו רבותינו ז"ל (סנהדרין ז א) כל דיין שדן דין אמת לאמיתו ראוי שתשרה שכינה עמהם, שנאמר (תהלים פב א) אלהים נצב בעדת אל בקרב אלהים ישפוט.

(דרשות הר"ן, דרוש יא)

3. אביו מישראל ואמו לא מישראל:

יש לדון בדעת הרמב"ם, מה הדין במקרה שאין אמו מישראל, אלא אביו מישראל? שאלה זו נוגעת לגבי דין רחבעם בנו של שלמה המלך. הרי הוא היה בנה של נעמה העמונית שהיתה גיורת.

ר' יוסף קארו זצ"ל, בפירושו "כסף משנה", התייחס לשאלה זו, וכתב:

ומשמע לי דלרבותא נקט אמו ומכ"ש אם היה אביו מישראל אף על פי שאין אמו מישראל אם כשר וכן כתבו התוספות בפרק מצות חליצה ובהכי ניחא לי היאך מלך רחבעם דלא הוה אמו מישראל דהא בן נעמה העמונית הוה:

(הלכות מלכים א, ד)

ר' יוסף קארו התייחס לדברי התוס' שהוזכרו במאמר הקודם. דהיינו, התוס' נקט לעניין מינוי להיות דיין, שכמו שיכול לדון במקרה שאמו מישראל כך הדין במקרה שאביו מישראל אפילו שאמו אינה מישראל.

נלענ"ד, שיש קצת קושי בביאור זה בדעת הרמב"ם. כלומר, אם הרמב"ם סבר שגם כשאביו מישראל הוא כשר למלכות, הוא היה צריך לפרש את הדברים ולכתוב בצורה מפורשת שגם כשר למלכות כשאביו מישראל. וכדי ליישב את הקושי ממינוי רחבעם בן שלמה, נביא את המבואר בספר "מנחת חינוך":

עי' בנו"ב שתירץ דוקא תחילת השימה צ"ל מקרב אחיך אבל רחבעם היה יורש משלמה המלך וא"צ מקרב אחיך ממש כיון דהיא בירושה ע"ש.

(מצוה תצח)

נציין שיישוב זה נצרך כדי ליישב את שיטת התוס' ובעל ה'סמ"ג' שהובאה לעיל. הרי הם סברו שממנים רק אחד שאביו ואמו מישראל. אם כן, לא מובן איך מינו את רחבעם למלך?

ונציין גם לדברי ר׳ משה סופר זצ״ל שיישב קושיא זו על דברי התוס׳ וכתב דברים דומים לדברי בעל שו״ת ״נודע ביהודה״:

> הא דמסקו התוס׳ בסוטה דאפי׳ יהא אמו מישראל וכשר לדון מ״מ אין משימין מלך אלא ממובחר שבמובחרים, ובבאר שבע וכן בספר מעין החכמה הקשו מהא דרחבעם בן שלמה שהיתה אמו גיורת, נעמה העמונית, ומלך. **ואמרתי דלא נאמר אלא מקרב אחיך תשים עליך, שתחילת השימה שישראל משימין יהיה ממובחר, אבל כשהושם המובחר, כגון דוד המלך ע״ה ושוב בנו הממלא מקומו ויורש מלכות בדין כדאיתא בשלהי כתובות, אותו אין אנו משימין, א״כ אפי׳ אינו ממובחר ורק שאמו מישראל וראוי לדון, אין אנו מצווין לסלקו ממלכות שירש מאביו.**
>
> (חידושי ׳חת״ם סופר׳, מסכת בבא בתרא ג, ע״ב, ד״ה והנה כתב וכו׳)

מינוי גר לראש ישיבה ומשגיח בישיבה

הרב משה פיינשטיין זצ״ל נשאל בנוגע למינוי גר לראש ישיבה ומשגיח בישיבה. ראשית הוא כתב שאין ללמוד משמעיה ואבטליון שהתמנו לסנהדרין, וזאת מפאת שתי סיבות:

1. לא ידוע לנו בדיוק הייחוס של שמעיה ואבטליון, ויכול להיות שאמם היתה מישראל.
2. אולי היתה הוראת שעה.

ולעצם השאלה הוא השיב:

> אבל למעשה יש לידע, שהמצווה של ואהבתם את הגר (דברים עקב י׳ י״ט) מחייבת אותנו לקרבם ולהקל בכל עניינים אלו. **ולפיכך אחר ישוב גדול נראה, שאין להחשיב משרות אלו בתקופתנו כענין של מעשה שררה, דעיקר תפקיד של ישיבה הוא ללמד לתלמידים כשהם רוצים. ומה שיש כח להמנהלים והראשי הישיבה על התלמידים לסלקם או שלא לקבל אותם לכתחילה וכדומה, אין זה אלא כמו שררה של בעה״ב על פועליו, שאין זה מעין מינוי לשררה כלל. ולפי זה משרות אלו אינם אלא כמילוי תפקיד וכעניין של עסק. ואין לדמות זה למש״כ באג״מ יו״ד חלק ב׳ סימן מ״ד בענין מינוי אשה להשגיח להכשרים, דהוי מינוי של שררה. דהתם הוא מינוי לעשות נגד רצון בעה״ב ע״פ כח התורה שצונו להאכיל דברים כשרים** כמו ריש כורי בקידושין

ע"ו ע"ב שפירש"י ממונה על המידות, והוא ממש כמו השגחה על הכשרות דמה לנו כשרות משקולות והמידות לכשרות איסורי מאכלות. וזהו שררתו, לעמוד על המשמר שיתקיים דיני התורה וממינוי זה יש לו הכח לעשות נגד רצונו דבעל הבית ולכן חשוב שררה. והמושג של שררה שנזכר באג"מ חו"מ ח"ב סי' ל"ד לגבי סילוק רב, הוי מושג אחר מהשררה הנדרשת לאיסור לא תשים עליך שאינו מחמת שררה דכפייה האסורה בגר, אלא מחמת שררה דכבוד דחייבין לנהוג בו כבוד - שלא מצינו שנאסר בגר.

(שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ד, סימן כו)

אם כן, לפי דבריו לא מדובר במינוי של שררה, ואפשר למנותו להיות ראש ישיבה ומשגיח. רואים מדברי הרב פיינשטיין כמה ניסה להקל בשאלה זו, כדי לקרב את הגרים. ומתוך כך עלינו ללמוד את היחס הנכון שלנו בפסיקת הלכות בדיני גרים. אולם, נציין ונאמר, שבכך שמחפשים למצוא דרך להקל אין בכך אמירה שבכל עניין ועניין נקל בדיני גיורים ונקבל גרים גם במקרים שאינם מתכוונים לשמור תורה ומצוות. אלא, בוודאי אנחנו לא מעוותים את ההלכה ומחפשים את דבר ה'. במקרים של גרים, אנחנו יותר מתאמצים למצוא על פי ההלכה דרך להקל להם. יש לדמות דיני גרים לדיני עיגונא, שגם שם אנחנו מנסים למצוא דרכי היתר אך לא מעוותים את ההלכה. יש להעיר, שדברי הרב פיינשטיין נאמרים דווקא לאחר הגיור. דהיינו, לאחר שהנכרי התגייר כדת וכדין, אז יש לנו מצוה לקרבו ולהקל בדינים שקשורים לגרים. אך, אין זה קשור לעניין קבלת הגרים. אין לנו להקל בנוגע לדינים שקשורים לקבלת הגרים.

מינוי גר כחבר כנסת - עיון בדברי האחרונים

במאמר הקודם, ציינתי באחת מן ההערות לדברי הרב שאול ישראלי זצ"ל[7], בנוגע למינוי נכרי כחבר כנסת וכחבר עיריה. באותו מאמר, הוא דן בנוגע ליישובים השונים בביאור מינויים של שמעיה ואבטליון, הוא דחה את ביאוריהם של בעל ספר 'כנסת הגדולה' ובעל ספר 'מאזניים למשפט שחילקו בין האיסור של מינוי לאיסור קבלה. התבאר בדבריהם שאין איסור קבלת גר אלא האיסור למנותו. כמובן, שלפי הבנה זו היינו יכולים לקבל על עצמנו נכרי כחבר כנסת, שהרי אין כאן מינוי מלמעלה, אלא קבלת הציבור. אך, הרב שאול ישראלי לא קיבל הבנתם, ולכן היה צריך לפנות לאפיק אחר כדי למצוא היתר למינוי נכרי כחבר כנסת.

[7] ספר "חוות בנימין", חלק א, סימן יב.

הוא דן בהגדרת התואר 'מלך'. מצד אחד מקובל שהמלך הראשון היה שאול המלך, וכך מבואר במספר מקורות[8]. מאידך, מתבאר ממספר מקורות[9] שלמשה רבנו היתה תורת מלך, וכן ליהושע. מבואר[10] שמשה רבנו ביקש לעצמו מלכות ולא ניתנה לו, ורבא הסביר שהכוונה שביקש לו ולזרעו, ולא זכה שזרעו ימשיך במלכות. והשאלה נשאלת, מדוע אכן זרעו של משה לא זכה במלכות? הרי מבואר ברמב"ם[11] שהמלכות ירושה. אלא, במסכת זבחים מתבאר שיש חילוק בין מלכות למלך. משה רבנו ביקש מלכות ולא ניתנה לו, הוא היה מלך אבל לא היתה לו מלכות. וכוונת הדברים היא, שכל השררות בישראל, ובראש ובראשונה – מלכות, הן הקניית מעמד משפחתי בתוך עַם ישראל. מלכות – פירושה הקניית מעמד של זרע המלוכה למשפחה זו. וכך הדבר גם לגבי שאר המינויים שבתורה, מדובר על הקניית מעמד משפחתי שממנו מתמנים שרי אלפים וכיוצ"ב. לכן, רק שאול נחשב מלך, כוונת הדברים שרק לו ניתנה המלכות. שאול היה צריך לזכות בזרע מלוכה, שהמלכות תהיה ירושה. וכך מבואר בדברי הספורנו[12] בחילוק בין שופט למלך: "שהיה השופט הוא בלבד, אבל לא לזרעו אחריו".

לפי זה, לא שייך האיסור למנות נכרי וגר למינוי שאינו עובר בירושה, אלא המשרה ניתנה לזמן מוגבל, וגם הממונה ניתן לסילוק ברצון הציבור. ומכאן הוא הגיע למסקנה בנוגע למינוי נכרי למוסד ציבורי:

> הבחירה כיום למוסדות ניהול וממשל, אינה באה להקנות לנבחרים מעמד של שררה, ואין זה אלא בחינת שליחות. למה הדבר דומה? לעסק משותף, שהשותפים בוחרים מקרבם את המתאים לנהל העסק. וכן לפעמים נקבע הסדר שהשותפים מתחלפים ביניהם לניהול העסק. השליח במקרה זה אינו אלא בא כוחם של האחרים. אין לו זכות שררה עליהם, ואף על פי שיש לו סמכות לתת הוראות והם חייבים לבצען, אולם רק מכוחם הוא יונק, ובגלל טובתם וטובת העניין המשותף הוא עושה זאת, וכל שעה ושעה, רק מכוח הסכמתם הוא פועל. ואשר על כן גם יכולים הם לסלקו, אם נראה להם שהוא אינו ממלא תפקידו כראוי, כשם שבכל שליח אומרים לו 'לתקוני שדרתיך ולא

[8] שמואל א, פרק ח-י; רש"י, מסכת סוכה כז, ע"ב, ד"ה שלא העמיד; רש"י, ספר בראשית לו, לא; בראשית רבה, פרשה פג; כסף משנה, הלכות מלכים א, י.

[9] עיין מסכת שבועות יד, ע"א, במשנה; עיין רש"י שם טו, ע"א, ד"ה וכן; מסכת יומא עג, ע"ב; רש"י שם, ד"ה היא; מסכת זבחים קב, ע"א.

[10] מסכת זבחים קב, ע"א.

[11] הלכות מלכים א, ז.

[12] דברים יז, יד.

> לעוותי'. דבר זה מבואר בשו"ת מהר"ם שיק שכתב, וזה לשונו: 'כל ציבור וציבור במקהלות בני ישראל הם כשותפים וכו' אבל כדי שלא יהא הדבר כקדירה דבי שותפי ויהיה זה מושך לכאן וזה מושך לכאן וכו'. ולזאת המנהג בכל תפוצות ישראל לבחור להם טובי העיר, ולהם מסרו זכות שלהם וכו' '. יוצא איפוא, שמוסדות הנבחרים על ידי הציבור, שנבחרים לזמן מסויים קצוב, וניתן גם לסלקם על ידי הבעת אי-אימון, אינם אלא בחינת שליחים שנבחרו על ידי האחרים כבאי כוחם, ואין במינויים משום גדר שררה.

נציין שדברים דומים כתב הגריא"ה הרצוג זצ"ל[13]. הוא הסביר ששררה שייכת רק בדבר שניתן בירושה. כל זמן שממנים אדם לתפקיד לזמן מסויים, לא נחשב מינוי של שררה.

ועל פי דבריו דנו אחרונים בנוגע למינוי אשה לחברת כנסת. הרי יש איסור מינוי אשה לשררה כפי שמתבאר מתוך דברי הרמב"ם[14]. ואכן, יש רבים מן האחרונים שנקטו שיש היתר למנות אשה כחברת כנסת[15].

יש להעיר שלפי הבנה זו יש מקום להתיר לגר לשמש כדיין. שהרי כיום המתמנה להיות דיין הוא מתמנה מינוי זמני, יש גיל של פרישה ואפילו לפני הפרישה יש מינוי למספר שנים עִם אפשרות להארכת הזמן. מדובר על מינוי למוסד ציבורי, ולכן תהיה אפשרות לגר לפעול כדיין. אלא, נלענ"ד, שגם לפי הבנה זו יש מקום לומר שגר אינו יכול לשמש כדיין בקבלת גרים. ששם הדיין חייב להיות מקהל ישראל, כיון שהוא מייצג את קהל ישראל. לכן, אפילו אם נקל שגר יוכל לשמש דיין זה רק נאמר לעניין דיין בדיני ממונות. אולם, נלענ"ד שאין מקום להקל לאפשר לגר לשמש כדיין אפילו בדיני ממונות, כיון שבגמרא מבואר במפורש שגר אינו יכול לשמש כדיין בדיני ממונות כשדן ישראל. וקשה להקל על פי סברא זו של הרב שאול ישראלי זצ"ל, כשמבואר בדברי הרב משה פיינשטיין זצ"ל בניגוד לכך. הרי הרב פיינשטיין זצ"ל[16] דן בנוגע למינוי אשה למשגיחת כשרות. וכתב שעל פי דברי הרמב"ם - שאסור למנות אשה למינוי שררה – הרי אסור למנות אשה למשגיחת כשרות, כיון שבהשגחת כשרות יש מינוי של שררה. לפי דבריו, מינוי שררה הוא כל מינוי שלא נשכר האדם לעשות רק רצון בעל הבית. אם נשכר לעשות שלא כרצון בעל הבית, הרי יש בכך מינוי של שררה. וכתב בצורה מפורשת שבוודאי לפי הבנה זו אשה תהיה אסורה לשמש כראש ממשלה. לכן, קשה לי להקל בנוגע למינוי דיין. נוסף על כך, יש לומר שכיון שמדובר על מינוי באופן קבוע למספר

[13] בספרו "תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 45-44.
[14] הלכות מלכים א, ה.
[15] עיין בשו"ת "משפטי עוזיאל", חלק ד, סימן ו ; עיין בספר "תחוקה לישראל על פי התורה", כרך א, עמ' 103-102 ; וכן יש מספר מאמרים בנושא זה בכרכי תחומין.
[16] שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ב, סימן מד-מה.

שנים ולא מסלקים דיין באמצע תקופת שירותו, רק לאחר שהגיע לגיל פנסיה אז הוא פורש, לפיכך יש להגדיר תפקיד הדיין כמינוי של שררה. במקרה של חבר כנסת, מדובר על שנים מועטות, ולא על שנים מוגדרות כיון שהממשלה יכולה להתפרק תוך ארבע שנים ויהיו בחירות חדשות והחבר כנסת לא יבחר שוב כחבר כנסת.

אוסיף ואציין לפסק דין שישבו בו כדיינים הרב שלמה דייכובסקי שליט״א, הרב עזרא בר שלום שליט״א והרב אברהם שרמן שליט״א שדנו בנוגע למינוי רב עיר ורב שכונה שנחשב כמינוי של שררה ושל קדושה ולגביו יש כלל שמעלין בקודש ולא מורידין ולכן אי אפשר לפטרו ללא כל הסבר ונימוק:

> רב אחד נתמנה ע״י המועצה הדתית לשמש כרב לתקופת נסיון, לפני גמר תקופת הנסיון הודיעה המועצה לרב על פיטוריו בהסתמכה על התקשי״ר שחל על כל עובדי המדינה ולדעתה חל גם על הרבנים שנתמנו ע״י המועצה הדתית, הרב הגיש תביעה לביה״ד לבטל את הפיטורין בטענה שהוראות התקשיר אינן חלות על רב שכונה, כי הוא נושא משרה של קדושה, **ביה״ד בירר את כל הסוגיא של תפקידו ומעמדו של רב וקבע שרב העיר או השכונה נושא משרה של שררה ושל קדושה ויש כלל שמעלין בקודש ולא מורידין,** ההוראות התקשי״ר שעובד מדינה שנתמנה לתקופת נסיון אפשר לפטרו בתוך התקופה, ללא כל הסבר ונימוק אינן חלות על מינויו ותפקידו של רב כי זה בניגוד לדעת התורה וגם יש בזה השפלת כבוד התורה.
>
> א. מי שהוחזק לרב בעיר אין להורידו מגדולתו אעפ״י שבא לעיר רב אחר גדול ממנו, ואפילו בנו ובן בנו לעולם קודמים לאחרים.
>
> ב. בזמן חז״ל תפקידי הוראה ורבנות היה בהם קדושה וללא שררה, אך לאחר תקופת הלל, הרבנות הפכה לתפקיד של שררה מסוג מלכות.
>
> ג. רב שכונה תפקידו כתפקיד רב ראשי - תפקיד של שררה - אלא היקף השררה קטן יותר.
>
> ד. תפקידים אחרים של המועצה הדתית כגון שוחט, משגיח, חזן וכדומה מתמנים ע״י המועצה, אך רב צריך להופיע בפני הציבור שיכירוהו ויסכימו לקבלו כרב עליהם.
>
> ה. מי שבביתו היה בית כנסת ימים רבים אין רשאים להעביר את בית הכנסת למקום אחר, כי יש לו חזקה במצוה.

ו. רב המרביץ תורה לבני עירו יכול רב אחר לבוא ללמד תורה לאחרים כי המצווה ללמד תורה אין בה חזקה וכל הרוצה יכול ליטול את השם.

ז. ואפילו אם הקהל קיבלוהו לרב, היינו קבעו לו שכירות בעד עבודתו כרב איננו מוחזק במצוות לימוד התורה.

ח. אך בזמננו כאשר מינויו של רב דורש הסכמת הציבור, אין אחר יכול לפגוע ברב שנבחר כי הוא מוחזק למצוות שחייב לעשותן בתור רב.

ט. מי שמינוהו לתפקיד של שררה כמו רב העיר או השכונה בלי קביעות זמן אין מסלקים אותו אלא אם יש טענה נגדו.

י. ויש פוסקים שאפילו אם מינוהו לזמן קבוע אינם יכולים לסלקו (בלי טענה) כי מעלין בקודש ולא מורידין.

יא. וישנה גם דעה שהזמן שנקבע בשטר הרבנות זה רק לטובת הרב שאחרי הזמן רשאי לעזוב את משרתו אך זה לא מכוון כלפי הצד השני היינו ראשי הקהל שמינוהו, כי אסור להם לפטרו גם כשעבר הזמן שנקבע בשטר הרבנות.

יב. במקום שנהגו למנות רב רק לזמן מסויים הולכים אחר המנהג.

יג. אולם אם כתבו במפורש בכתב הרבנות שכל צד יכול להחליט, בתום הזמן שנקבע, אם להמשיך או לא, אז גם ראשי הקהל יכולים להחליט שלא ימשיך (ויש חולקים).

יד. למנות רב ולהתנות עמו תקופת נסיון ובתוך התקופה אפשר לפטרו בלי כל הסבר באופן שרירותי זה פוגע בכבוד התורה ובמעמדו של הרב וזה בניגוד להלכה והרי זה כמתנה על מה שכתוב בתורה והתנאי בטל.

טו. אין מסלקין חזן (או כל התמנות אחרת) מאומנתו אלא אם נמצא בו פסול, שלא יחשדו שיש בו פסול.

טז. מי שזכה באיזה ענין של כבוד או של מצוה אין מעבירין ממנו אלא אם יש למעררים טענה גמורה נגדו.

יז. פוסקים רבים סברו שגם כאשר נתמנה רב לזמן קצוב אין יכולים לסלקו אפילו כאשר עבר הזמן הקצוב מטעם מעלין בקודש ולא מורידין ואין מועיל כל תנאי לסלקו.

יח. הוראות התקשי"ר האומרות שאפשר לפטר כל עובד מדינה במשך זמן הנסיון אינן חלות על מנוי של רב כי זה נוגד דעת התורה וגם יש בזה משום השפלת כבוד התורה.

(פסקי דין רבניים, חלק טו, עמ' 65-66)

נראה שלפי דבריהם, כך יהיה הדין גם לגבי דיין בישראל שנחשב כמינוי של שררה. אולם, יש מקום להקל לעניין מינוי חבר כנסת שאינו מבואר במפורש בחז"ל בניגוד לכך. ובשעת הצורך, יש מקום להקל בדבר.

מצאתי שגם בדברי הרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ"ל יש היתר למנות נכרי כחבר כנסת, וזאת משום שאין זה נחשב תפקיד של שררה כיון שאין לו שום כוח הכרעה לעצמו, אלא רק ביחד עם שאר חברי הכנסת. אבל, הוא אינו יכול לשמש בתור שר:

אולם אמינא מילתא חדתא שיוכלו לבחור באינו בן ברית להיות חבר בכנסת, והוא מכיון שחבר בכנסת אינו משמש בדרך כלל בתפקיד מיוחד, אלא משמש כשותף עם שאר חברי הכנסת לישא באחירות קולקטיבית בעול הציבור ולהביע דעה בעניני המדינה העומדים על הפרק, ומכיון שאינו משמש בתפקיד מיוחד ואין לו כשלעצמו שום כח הכרעה מבלי שיצטרפו לדעתו עוד חברי כנסת עד כדי שימצא רוב לדעתו, אם כן באופן כזה לא נקרא משמש באיזה שררה שהיא עד שיחול על כגון דא האיסור של 'לא תוכל לתת עליך איש נכרי'... אבל אסור לו לשמש כשר או בתפקיד מיוחד אשר הפיקוח ימסר רק לו בלבד.

(ספר "הלכות מדינה", חלק ג, שער ד, פרק ה)

איסור על הגר להתמנות למינוי של שררה

הרב משה פיינשטיין זצ"ל דן האם יש איסור על הגר להתמנות למינוי של שררה, או שיש איסור רק על עַם ישראל למנות את הגר למינוי של שררה?

ובדבר מה שהערת אם יש איסור גם על הגר עצמו לקבל שררה, לכאורה נראה שאין כאן איסור כלל, גם בשררה ממש. ובאמת כמו שנכדי הנ"ל הזכיר

אפשר דזה מה שקרה בימי שמעיה ואבטליון ובדבורה וכו', שמעצמם מחמת גדלותם היו הנשיא והאב"ד והשופט ולא הוצרך למנותם, וצ"ע בזה.

(שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ד, סימן כו)

מסקנה

נראה שיש לנקוט כהכרעת הגריא"ה הרצוג זצ"ל והרב שאול ישראלי זצ"ל ויש להתיר למנות גר כחבר כנסת. מינוי כחבר כנסת אינו מינוי של שררה, כיון שהוא מינוי לזמן מסויים וניתן לסילוק ברצון הציבור. אולם, נראה שלכתחילה בוודאי עדיף שהגר לא יתמנה להיות חבר כנסת, רק בשעת הצורך יש מקום להקל בדבר ולסמוך על דברי הרב שאול ישראלי זצ"ל.

נספחים

יחס חז"ל כלפי הגיור והמתגיירים

מבוא

במאמר זה נתמקד ביחס של חז"ל כלפי המתגיירים. האם הוא חיובי או שלילי. כמובן, שיש חשיבות מרובה בנושא זה, הן כלפי המתגייר וכן כלפי עם ישראל. דהיינו, כדי שהמתגייר יבין את היחס הראוי והנכון של התורה וחז"ל כלפי המתגיירים וכדי שאנחנו נדע איך אנחנו צריכים להתייחס לגרים.

יש מספר שאלות שיש לעלות בנוגע ליחס חז"ל כלפי המתגיירים:

א. האם חז"ל ראו בעין יפה את יסוד הגיור? האם בעיניהם ראוי להביא נכרחפ להתגייר?

ב. איך עלינו להתייחס לגר לאחר הגיור? האם אנחנו מתייחסים אליו בחיוב, או בשלילה?

לכאורה, אפשר למצוא בדברי חז"ל גישות נוגדות כלפי הגרים. נציג בתחילה את דברי חז"ל השונים, ולאחר מכן ננתח את המקורות וננסה להגיע ליישוב הסתירות.

גישה חיובית

מובא במדרש במדבר רבה:

> הרבה הקדוש ברוך הוא אוהב את הגרים למה הדבר דומה למלך שהיתה לו צאן והיתה יוצאת בשדה ונכנסת בערב כן בכל יום פעם אחד נכנס צבי אחד עם הצאן הלך לו אצל העזים היה רועה עמהם נכנסה הצאן לדיר נכנס עמהם יצאת לרעות יצא עמהם אמרו למלך הצבי הזה נלוה עם הצאן והוא רועה עמהם כל יום ויום יוצא עמהם ונכנס עמהם היה המלך אוהבו בזמן שהוא יוצא לשדה היה מפקיד רועה יפה לרצונו לא יכה אדם אותו הזהרו בו ואף כשהוא נכנס עם הצאן היה אומר להם תנו לו וישתה והיה אוהבו הרבה אמרו לו מרי כמה תישים יש לך כמה כבשים יש לך כמה גדיים יש לך ואין את מזהירנו ועל הצבי הזה בכל יום ויום את מצוינו אמר להם המלך הצאן רוצה ולא רוצה כך היא דרכה לרעות בשדה כל היום ולערב לבא לישן בתוך הדיר

הצביים במדבר הם ישנים אין דרכם ליכנס לישוב בני אדם לא נחזיק טובה לזה שהניח כל המדבר הרחב הגדול במקום כל החיות ובא ועמד בחצר, כך אין אנו צריכין להחזיק טובה לגר שהניח משפחתו ובית אביו והניח אומתו וכל או"ה =אומות העולם= ובא לו אצלנו לכן הרבה עליו שמירה שהזהיר את ישראל שישמרו עצמם מהם שלא יזיקו להם וכה"א ואהבתם את הגר וגר לא תונה וגו' וכשם שחייבה תורה לגוזל לחבירו תשלום ממון וקרבן איל הכפורים כן חייבה תורה לגוזל את הגר לשלם לו ממונו ויביא קרבן איל הכפורים שכן כתיב דבר אל בנ"י איש או אשה והפרשה הזו בגוזל הגר אמורה דכתי' (תהלים קמו) ה' שומר את גרי' שהרבה בשמירתם כדי שלא יחזרו לסורן, חביבין הגרים שבכל מקום הכתוב מקיש אותם בישראל שנאמר (ישעיה מא) ואתה ישראל עבדי יעקב וגו' נאמרה אהבה בישראל שנאמר (מלאכי א) אהבתי אתכם אמר ה' ונאמרה אהבה בגרים שנאמר (דברים י) ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה נקראו ישראל עבדים שנאמר (ויקרא כה) כי לי בני ישראל עבדים נקראו גרים עבדים שנא' (שם /ויקרא/ כו) מהיות להם עבדים נאמר רצון בישראל שנא' (שמות כח) והיה על מצחו תמיד לרצון וגו' ונאמר רצון בגרים שנאמר (ישעיה נו) עולותיהם וזבחיהם לרצון על מזבחי וגו' נאמר שירות בישראל שנאמר (שם /ישעיהו/ סא) ואתם כהני ה' תקראו וגו' ונאמר שירות בגרים שנאמר (שם /ישעיהו/ נו) ובני הנכר הנלוים וגו' נאמר שמירה בישראל שנא' (תהלים קכא) ה' שומרך וגו' נאמר שמירה בגרים שנא' (שם /תהלים/ קמו) ה' שומר את גרים וכן את מוצא בד' כתות העומדות לפני המקום שנאמר (ישעיה מד) זה יאמר לה' אני וגו', זה יאמר לה' אני הרי כולו למקום לא נתערב בו חטא (שם /ישעיהו מ"ד/) וזה יקרא בשם יעקב אלו גרי צדק (שם /ישעיהו מ"ד/) זה יכתוב ידו לה' אלו בעלי תשובה (שם /ישעיהו מ"ד/) ובשם ישראל יכנה אלו יראי שמים הא למדנו שהגרים הרי הם כישראל ולכך נאמר פרשה זו איש או אשה וגו'.

(פרשת נשא, פרשה ח, אות ב)

ועוד במדרש במדבר רבה:

'אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו' אינו אומר אשרי ישראל אשרי כהנים אשרי לוים אלא אשרי כל ירא ה' אלו הגרים שהם יראי ה' שהם באשרי... יגיע כפיך כי תאכל זה הגר שאין לו זכות אבות וכדי שלא יאמר אוי לי שאין לי זכות

אבות כל מעשים טובים שאסגל אין לי שכר אלא בעוה"ז לכך הכתוב מבשר לגרים שבזכות עצמו יאכל בעוה"ז ובעוה"ב הה"ד יגיע כפיך כי תאכל אלו מעשים טובים שיגע בעוה"ז כמה דתימא (איוב ג) ושם ינוחו יגיעי כח ואומר (קהלת ט) כל אשר תמצא ידך לעשות בכחך עשה וגו' ומה שכרו (תהלים קכח) אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא אשתך כגפן פוריה אף על פי שאשתו נתגיירת עמו ואינה מבנות ישראל הרי היא כבנות ישראל הה"ד כגפן פוריה אלו ישראל שנא' (שם /תהלים/ פ) גפן ממצרים תסיע פוריה שהיא טוענת פירות ולא כגפן בוקק שהוא זוכה לבנים בירכתי ביתך בזמן שהיא נוהגת בעצמה דת יהודית שהיא צנועה זוכה שיוצאין ממנה בנים בעלי מקרא בעלי משנה בעלי מע"ט הה"ד (שם /תהלים/ קכח) בניך כשתילי זיתים מה הזית הזה זיתים לאכילה זיתים ליבש וזיתים לשמן ושמנו דולק מכל השמנים ואין עליו נושרין לא בימות החמה ולא בימות הגשמים כך באים בני הגרים מהם בעלי מקרא מהם בעלי משנה מהם בעלי משא ומתן מהן חכמים מהם נבונים ומהם יודעי דבר בעתו ויש להם זרע קיים לעולם סביב לשולחנך שלבניך יעמוד זכותך שמשלחנך יזכו בניך למעלות גדולות (שם /תהלים קכ"ח/) הנה כי כן יבורך גבר ירא ה' שכן מצינו באברהם ושרה שהיו גרים והיה אברהם ירא ה' הוא נתברך בענין הזה וכן יתברכו כל הגרים שינהגו כמנהגם, יברכך ה' מציון מלמד שהקב"ה מברכם ממקום שהוא מברך את ישראל ומנין שהברכות יוצאות מציון שנאמר (שם /תהלים/ קלג) כטל חרמון שיורד על הררי ציון וגו' ואומר יברכך ה' מציון וגו' וראה בטוב ירושלים כל ימי חייך שיזכו לראות בטוב ירושלים לעתיד לבא.

(פרשת נשא, פרשה ח, אות ט)

בוודאי כאן מתגלה לנו יחס חיובי כלפי הגר.

עוד מובא במכילתא דר' ישמעאל:

רבי שמעון בן יוחאי אומר, הרי הוא אומר 'ואוהביו כצאת השמש בגבורתו', וכי מי גדול מי שאוהב את המלך או מי שהמלך אוהבו, הוי אומר מי שהמלך אוהבו, שנאמר 'ואוהב גר'. - חביבין הגרים שבכל מקום הוא מכנן כישראל.

(פרשת משפטים, פרשה יח)

גם מדרש זה מגלה יחס חיובי כלפי הגר.

וכך הדבר גם בנוגע למדרש רות רבה:

'ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה'. אמר ר' יהודה בר ר' סימון בא וראה כמה חביבים הגרים לפני המקום, כיון שניתנה דעתה להתגייר השוה הכתוב לנעמי.

(פרשה ג, פיסקא ה)

עוד מדרש שמראה יחס חיובי כלפי הגר נמצא במדרש תנחומא:

אמר ריש לקיש חביב הוא הגר שנתגייר, מישראל בעמידתן על הר סיני, למה לפי שאילולי שראו קולות וברקים וההרים רועשים וקול שופרות, לא היו מקבלים את התורה, וזה שלא ראה אחד מהם, בא והשלים עצמו להקב"ה, וקיבל עליו מלכות שמים, יש לך חביב מזה. מעשה באונקלוס הגר ששאל לזקן אחד ואמר לו מה חיבב הקדוש ברוך הוא את הגר, שאמר (ואהב את הגר) [ואהב גר] לתת לו לחם ושמלה (דברים י יח), הרי הכל לחם ושמלה, א"ל והלא יעקב אבינו לא בקש אלא זה, שנאמר ונתן לי לחם לאכל ובגד ללבש (בראשית כח כ). רבותינו אמרו חביב הוא הגר, שהכתיב הקדוש ברוך הוא על עצמו, למה תהיה כגר בארץ (ירמיה יד ח) אמר הקדוש ברוך הוא כך אני מחבב את הגר.

(פרשת לך לך, סימן ו)

וכן, במדרש בשמות רבה:

ד"א זאת חקת הפסח הה"ד (ישעיה נו) ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לאמר הבדל יבדילני ה' מעל עמו, אמר איוב (איוב לא) בחוץ לא ילין גר, שאין הקדוש ברוך הוא פוסל לבריה אלא לכל הוא מקבל, השערים נפתחים בכל שעה וכל מי שהוא מבקש ליכנס יכנס, לכך הוא אומר בחוץ לא ילין גר, כנגד (דברים לא) וגרך אשר בשעריך, (איוב לא) דלתי לאורח אפתח, כנגד הקדוש ברוך הוא שהוא סובל בריותיו, א"ר ברכיה כנגד מי אמר בחוץ לא ילין גר אלא עתידים גרים להיות כהנים משרתים בבהמ"ק שנאמר (ישעיה יד) ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב, ואין ונספחו אלא כהונה שנאמר (ש"א =שמואל א'= ב) ספחני נא אל אחת הכהונות שעתידין להיות אוכלין מלחם הפנים לפי שבנותיהן נישאות לכהונה, וכן שאל עקילס הגר את רבותינו אמר להם מה שכתוב (דברים י) ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה, הרי כל הבטחות שהבטיח

את הגר שהוא נותן לו לחם ושמלה, אמר לו יעקב ששמו ישראל כך שאל מלפני הקדוש ברוך הוא (בראשית כח) ונתן לי לחם לאכול ובגד ללבוש, ואתה שבאת אצלנו לא דייך שאתה כמותינו אלא דייך שתהא כיעקב בכורו של הקדוש ברוך הוא, וסוף דבר לא תעלה על דעתך שיעקב לחם ושמלה שאל אלא אמר יעקב הבטיחני הקדוש ברוך הוא שהוא עמדי ויעמיד ממני את העולם, אימתי יודע אני שהוא עמדי ושמרני כשיעמיד ממני בנים כהנים אוכלים מלחם הפנים ולובשים בגדי כהונה שנאמר ונתן לי לחם לאכול, זה לחם הפנים, ובגד ללבוש, אלו בגדי כהונה שנאמר (שמות מ) והלבשת את אהרן את בגדי הקדש, וכן כאן ואוהב גר לתת לו לחם ושמלה כלומר שמעמיד בנים מן הגר שאוכלים לחם הפנים ולובשים בגדי כהונה הוי בחוץ לא ילין גר, אמר הקדוש ברוך הוא אחר כל הכבוד הזה שאני עתיד לעשות לבעלי תשובה אתם קורים תגר הוי ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' וגו', ד"א ואל יאמר בן הנכר, הה"ד (זכריה ב) רני ושמחי בת ציון, וכתיב (שם /זכריה ב"/) ונלוו גוים רבים אל ה' אמר הקדוש ברוך הוא ומה לגרים אני אומר כן עאכ"ו לציון ולישראל, ואל יאמר בן הנכר אמר להם הקדוש ברוך הוא לגרים אתם מתייראים לפי שפסלתי אתכם ואמרתי בפסח כל בן נכר לא יאכל בו, למה לא תשאלו לגבעונים מה טובה עשיתי להם ב"א =בני אדם= שעשו בערמה ועשו מיראה ובאו להן אצל בני ונשבעו להן מה עשיתי לשאול ולביתו על שביקש להרגם שהרגו הם ז' מבניו שנאמר (ש"ב =שמואל ב'= כא) ויקח המלך את שני בני רצפה ואת חמשת בני מיכל, אמר הקדוש ברוך הוא מה אם לגבעונים שהיו אמוריים ובאו מיראה ועשו מרמה עם ישראל קבלתי אותם ועשיתי להם טובה ועשיתי דייקי שלהם בבני, הגרים שהם באים מאהבה ומשרתים לשמי איני מקבלן ומגדלן לפיכך (ישעיה נו) ואל יאמר בן הנכר הנלוה אל ה' לשרתו, אלו הגרים שמהולים הם אבל העובדי כוכבים ערלי לב הם שכך הקדוש ברוך הוא פוסל את ערלי לב ומורידם לגיהנם שנא' (יחזקאל לב) בן אדם נהה על המון מצרים והורידהו.

(פרשת בא, פרשה יט, אות ד)

ועוד במדרש ויקרא רבה:

רבי אבהו פתח (הושע יד) ישובו יושבי בצלו אלו הגרים שבאין וחסין בצלו של הקדוש ברוך הוא, יחיו דגן נעשו עיקר כישראל כמה דתימר (זכריה ט) דגן

בחורים ותירוש ינובב בתולות, ויפרחו כגפן כמה דתימר (תהלים פ) גפן ממצרים תסיע תגרש גוים ותטעה, ד"א יחיו דגן בתלמוד ויפרחו כגפן באגדה זכרו כיין לבנון אמר הקדוש ברוך הוא חביב עלי שמותם של גרים כיין נסך שקרב לפני על גבי המזבח ולמה נקרא שמו לבנון על שם (דברים ג) ההר הטוב הזה והלבנון, תני רשב"י למה נקרא שמו לבנון שמלבין עונותיה' של ישראל כשלג הה"ד (ישעיה א) אם יהיו חטאיכם כשנים כשלג ילבינו ואם יאדימו כתולע כצמר יהיו, ר' טביומי אמר על שם שכל לבבות שמחים בו הה"ד (תהלים מח) יפה נוף משוש כל הארץ וגו', ורבנן אמרי על שם (מ"א =מלכים א'= ט) והיו עיני ולבי שם כל הימים.

(פרשת ויקרא, פרשה א, אות ב)

עוד נציין לדברי הירושלמי במסכת סנהדרין:

ר' בא בר זמינא בשם ר' הושעיה גדול הוא קידוש השם מחלול השם בחילול השם כתיב [שם כא כג] לא תלין נבלתו ובקידוש השם כתיב [שמואל ב כא י] ויהו תלויים עד נתך מים עליהם. מלמד שהיו תלויים משש עשר בניסן עד שבעה עשר במרחשון והיו עוברין ושבין אומרים מה חטאו שנשתנה עליהן מידת הדין והיו אומרים להן על שפשטו ידיהן בגירים ארורים. והרי הדברים ק"ו ומה אילו שלא נתגיירו לשום שמים תבע הקדוש ברוך הוא דמן המתגיירין לשום שמים לא כל שכן. הרבה גרים נתגיירו באותו היום שנאמר [דברי הימים ב ב א] ויספר שלמה את האנשים הגרים ויעש מהם שבעים אלף נושא סבל וגו':

(פרק ו, הלכה ז)

גישה שלילית

ידועה ומפורסמת האמירה של ר׳ חלבו:

> דא״ר חלבו[1]: קשים גרים לישראל כספחת, דכתיב: ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב.
>
> (מסכת יבמות מז, ע״ב[2])

אמירה זו מעלה בפנינו יחס שלילי של חז״ל כלפי המתגיירים. חז״ל לא ראו כנכון את מוסד הגיור. אכן, ניתנה רשות לגוי להתגייר, אבל מבחינתנו אין הדבר רצוי ואינו חיובי. כך, נראים פני הדברים בראיה ראשונית.

נציין שדברי ר׳ חלבו בגמרא זו הובאו בהקשר לדברי הברייתא שהובאה בדיוק בסוגיא לפניכן:

> אמר מר: גר שבא להתגייר, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? ומודיעים אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות.
>
> (מסכת יבמות מז, ע״ב)

הגמרא דנה מדוע שואלים את הגרים שאלות ומודיעים להם את המצוות? והגמרא השיבה שהטעם לכך הוא כדי שיפרשו וזאת משום דברי ר׳ חלבו. דהיינו, למדים מן הגמרא שחז״ל לא ראו בעין טובה את קבלת הגרים. ועדיף שהגוי יפרוש ולא יתגייר.

הקבלה למימרא זו מובא במסכת נדה:

> ת״ר: הגרים והמשחקין בתינוקות מעכבין את המשיח. בשלמא גרים - כדר׳ חלבו, דא״ר חלבו: קשין גרים לישראל כספחת[3].
>
> (יג, ע״ב)

בהלכה זו המימרא מקבלת משמעות חמורה ביותר. נאמר כאן שהגרים מעכבים את בואו של המשיח. ובוודאי נראה בפשטות שחז״ל רואים שלא בעין יפה את הגיור ואת הגרים.

---

[1] אמורא בבלי בדור השלישי. מחשובי תלמידי ר״ה. למד יחד עם חבריו: ר׳ אבא בר זבדא, רב גידל, רב ששת ורב אחא בר יעקב (יבמות ס״ד ע״ב). כן קיבל מרב חמא בר גוריון, תלמידו של רב (שבת ל״ז ע״ב), ומסר שמועות בשם רב (ירו׳, ברכות ספ״ט). עלה לארץ ישראל ושם היה תלמידם של שמואל בר נחמני (ירו׳, מגילה פ״א ה״א), רבי אמי (ירו׳, כלאים פ״ט ה״ג) ור׳ יצחק נפחא (גיטין ס׳ ע״א). תלמידו היה רבי ברכיה (ב״ר פע״ח - א׳) [מתוך ספר ״תנאים ואמוראים״ – ביוגרפיות״.

[2] דברי ר׳ חלבו מובאים גם במסכת קידושין ע, ע״ב.

[3] הדברים מובאים במסכת כלה רבתי, פרק ב, הלכה ד.

נציין לעוד גמרא שמביאה את המימרא של ר' חלבו בהקשר אחר. מובא בגמרא במסכת יבמות:

> מאי דכתיב: רע ירוע כי ערב זר? רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים, ולערבי שלציון, ולתוקע עצמו לדבר הלכה. מקבלי גרים - כר' חלבו, דאמר ר' חלבו: קשים גרים לישראל כספחת בעור.
>
> (קט, ע"ב)

כאן הדברים אמורים בנוגע לאלו שמקבלים גרים. לדעת הגמרא, לא רצוי לקבל גרים.

חילוק בין תלמוד בבלי לתלמוד ירושלמי

היו שטענו שיש שינוי גישה בין חכמי ארץ ישראל לבין חכמי בבל. בניגוד לחכמי בבל שהיתה להם גישה שלילית כלפי הגרים, חכמי ארץ ישראל - שאצלם אוירא דארץ ישראל מחכים - ראו את האור הגדול בגרים. ר' חלבו היה אמורא בבלי, בדור השלישי, ולכן ראה באור שלילי את הגרים. אך, לא כך היה פני הדברים אצל אמוראי ארץ ישראל.

אולם, נראה לי, שהבחנה זו אינה עומדת במבחן הביקורת. ראשית נציין לדברי הירושלמי במסכת פסחים:

> רבי יעקב בר אחא בשם ר' איסי אין עושין חבורה של גרים מתוך שהן מקולקלין אין מדקדקין בו והם מביאין אותו לידי פסול:
>
> (פרק ח, הלכה ז)

בעל פירוש "פני משה" הסביר:

> מתוך שהן מקולקלין. שרגילין בקלקול אין מדקדקין בו כהוגן:
>
> והם מביאין וכו'. ולפעמים כשרוצין לדקדק ואינם יודעין על פי הדין פוסלין אותו בחנם:
>
> (שם)

ר' יעקב בר אחא הוא תנא בדור החמישי חברו של רבי ומכונה "התנא הגדול" (עיין מסכת מועד קטן כב, ע"ב; מסכת נדרים נו, ע"ב). אם כן, רואים שגם היו מחכמי ארץ ישראל שלא ראו באור חיובי את הגרים.

נוסף על כך, יש לציין שאכן, ר׳ חלבו היה אמורא בבלי, אך הוא עלה לארץ ישראל ושם היה תלמידם של ר׳ שמואל בר נחמני, ר׳ אמי ור׳ יצחק נפחא ולא ראינו ששינה את שיטתו. אולם, אפשר לדחות ראיה זו, כיון שאפשר לומר שאכן, ר׳ חלבו לאחר שעלה לארץ ישראל שינה את גישתו. אך, התלמוד הבבלי לא הביא את דבריו לאחר שינוי דעתו, כיון שמחברי התלמוד הבבלי נקטו בגישת ר׳ חלבו קודם שחזר בו מדעתו. דהיינו, הפסיקה של מחברי התלמוד הבבלי היא כדעת ר׳ חלבו קודם שחזר בו וזוהי הגישה ״שקשים גרים לישראל כספחת״.

עלי להודות שבמדרשי חז״ל שהובאו לעיל, יש מדרשים רבים שמשבחים את הגרים. והאמוראים שדורשים דרשות אלו הם אמוראי ארץ ישראל. ואם כן, יש כאן מקום להסתפק. יחד עם זאת, נראה לי, שבוודאי אין מקום לשינוי גישה. דהיינו, ההלכה המקובלת בעם ישראל היא ההלכה של התלמוד הבבלי. הרמב״ם[4] הירבה לכתוב על כך שהתלמוד הבבלי התקבל על כלל ישראל. ההלכה נקבעת לפי קבלה זו. וזוהי ההכרעה ההלכתית לדורנו. נוסף על כך, עוד יתבאר בהמשך שאין מחלוקת בין הגישה המוצגת במדרשים הללו ובין הגישה שמוצגת בתלמוד הבבלי.

הטעם שמודיעים לגרים קודם הגיור את המצוות ועונשן של המצוות

הזכרתי לעיל את הברייתא במסכת יבמות (מז, ע״ב) ששם הובא שקודם הגיור מודיעים לו את המצוות וגם את עונשן כדי לגרום לגוי לפרוש ולא להתגייר. מכאן מבינים שאין לנו רצון שהנכרי יתגייר ומנסים כמה שיותר למנוע את הנכרי להתגייר. הדברים באים לידי ביטוי בברייתא במסכת יבמות:

> תנו רבנן: גר שבא להתגייר בזמן הזה, אומרים לו: מה ראית שבאת להתגייר? אי אתה יודע שישראל בזמן הזה דווים, דחופים, סחופים ומטורפין, ויסורין באין עליהם? אם אומר: יודע אני ואיני כדאי, מקבלין אותו מיד. ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות, ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופאה ומעשר עני. ומודיעין 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 ענוש כרת, חללת שבת ענוש סקילה.
>
> (מז, ע״א)

[4] בהקדמתו לספר ״יד החזקה״.

אולם, יחד עם זאת, יש להתבונן בהמשך הברייתא:

> וכשם שמודיעין אותו ענשן של מצות, כך מודיעין אותו מתן שכרן, אומרים לו: הוי יודע, שהעולם הבא אינו עשוי אלא לצדיקים, וישראל בזמן הזה - אינם יכולים לקבל לא רוב טובה ולא רוב פורענות. 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 מבארת מספר נקודות בברייתא זו. בתחילה היא מסבירה מדוע לא מרבים ומדקדקים עמו:

> אין מרבים עליו, ואין מדקדקים עליו. אמר רבי אלעזר: מאי קראה? דכתיב: 'ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר אליה'.
>
> (מז, ע"ב)

ולאחר מכן היא מסבירה מדוע כשקיבל את המצוות מיד מלים אותו:

> קיבל, מלין אותו מיד. מ"ט? שהויי מצוה לא משהינן.
>
> (מז, ע"ב)

מכאן, יש לנו ללמוד שיש שני שלבים בגיור. בתחילת הגיור לא ממהרים לקבל את הנכרי כגר. אנחנו לא מסיון ולא רוצים ריבוי גרים. וכנראה שצריך להסביר את טעם הדבר, כיון שיש גרים רבים שאינם שומרים את המצוות כראוי. ובוודאי אין רצוננו בגרים כאלו. ופעמים רבות יש נכרים שמתגיירים שלא לשם שמים, ויש חשש שלאחר מכן לא ישמרו את המצוות כראוי. אולם, כל זה נאמר בתחילת התהליך. לאחר שהנכרי מוכיח שהוא כנה בכוונותיו והוא אכן מתגייר לשם שמים. ואפילו אם אינו מתגייר לשם שמים, אנחנו רואים שבוודאי יקיים את המצוות כראוי לאחר הגיור, אז יש עלינו לקבלו ולא לעכבו. במקרים כאלו דווקא רצון ה' שאכן נקבל את הנכרי, וכך אנחנו צריכים לעשות.

עכשיו נפנה לעיון בדברי הראשונים שביארו מדוע מודיעים את המצוות ועונשן קודם הגיור?

רבינו בחיי הביא שני פירושים לדבר:

1. כפי המבואר בגמרא כדי שהנכרי לא יתגייר, כיון שאין רצוננו בגרים.
2. כדי שלא יוכל לומר לאחר מכן אילו הייתי יודע לא הייתי מתגייר. ויחשב כגיור בטעות.

אלו דבריו:

> ודרשו ז"ל: (יבמות מז ב) שמודיעים אותו תחלה קצת מצות ועונשים שבהם, וטעם הודעת העונשים כדי שלא יתגייר, שאין הגרים תועלת לישראל כלל, שהרי ערב רב גרים היו והם היו סבת העגל, וגם היו סבת המגפה בענין בשר תאוה שחל עליהם הדבר, שנאמר: (במדבר יא, ד) "והאספסוף אשר בקרבו התאוו תאוה", ומפורש אמרו רז"ל: (שם) קשים גרים לישראל כספחת, שנאמר: (ישעיה יד, א) "ונספחו על בית יעקב", והטעם לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות וישראל לומדים ממעשיהם. ויש שפירש מודיעים אותם קצת עונשים, שהטעם בזה כדי שלא יאמר אילו הייתי יודע לא הייתי מתגייר, ונמצא גרותו בטעות, ועל כן יש לנו להודיעו מקצת עונשין כדי שיהיה גרותו בלב שלם ושיקבל עליו הכל.
>
> (בפירושו לתורה, שמות כד, ה)

שתי נקודות אלו מבוארות בספר מצוות הגדול:

> ומודיעין אותו מקצת מצות קלות ומקצת מצות חמורות ומודיעין אותו עון לקט שכחה ופיאה ומעשר עני, פירוש שמא יחזור בו מלהתגייר... ואין מרבין עליו הזכרת עונשין [ואיומים] ואין מדקדקין עליו שנאמר (רות א, יח) ותרא כי מתאמצת היא ללכת אתה ותחדל לדבר (ד"ו דף מ, ד) אליה (ע"פ גמרא שם ורמב"ם פי"ד הל' א - ה) ומכל מקום מזכירין לו מקצת עונשין כדי שלא יאמר אחר מכאן אלו הייתי יודע כן לא הייתי מתגייר:
>
> (סימן קטז)

אלא, מדבריו מתבאר שהנקודה השניה באה לידי ביטוי רק לאחר שכבר הודיעו לו את המצוות והראה את רצונו האמיתי להתגייר, שאז לא מרבים עליו ולא מדקדקים עמו, ובכל זאת, מודיעים לו מקצת עונשים. הטעם שמודיעים לו מקצת עונשים בשלב זה הוא כדי שלא יאמר אילו הייתי יודע לא הייתי מתגייר[5].

[5] אולם, יש לציין שר' יוסף קארו זצ"ל (בספרו ה"בית יוסף", יורה דעה רסח, ב) הבין שבעל ה'סמ"ג' הביא הסבר שונה מהגמרא. הדברים מובאים כטעם נוסף מדוע יש להודיע לגר את המצוות וענשן וכו'.

ולסיום נביא את דברי ר' מנחם המאירי זצ"ל:

לעולם יהא אדם נמנע שלא לקבל גרים אלא אם כן אחר בחינה גדולה על הדרך שהתבאר במסכתא זו שמא מתוך אי זו סבה הם מתגיירים ואין כונתם נקייה מכל וכל וכשנתגיירו ופרחה סיבתם הם מקילין בדקדוקי מצות וישראל למדים מהם והוא שאמרו קשים גרים לישראל כספחת:

(בית הבחירה, מסכת יבמות קט, ע"ב)

עיון במימרא "קשים גרים לישראל כספחת"

1. ביאורי הראשונים:

הראשונים דנו בביאור דברי ר' חלבו. רש"י כתב:

דאמר מר קשים גרים לישראל כספחת דכתיב ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב - לשון ספחת שאוחזין מעשיהם הראשונים ולומדים ישראל מהם או סומכין עליהם באיסור והיתר.

(מסכת יבמות מז, ע"ב)

לפיו, הפגם בגרים הוא מצד שחוזרים לסורם ומכשילים את ישראל.

התוס' כתב:

קשים גרים לישראל כספחת - לפי שאין בקיאין בדקדוקי מצות וישראל למדין ממעשיהם ובמס' נדה (דף יג: ושם) פירש בקונטרס עוד לשון אחר משום דכל ישראל ערבים זה בזה וקשה דבפרק אלו נאמרים (סוטה דף לז:) משמע שלא היו ערבין על הגרים דלא חשיב התם ערבות של ערב רב ועוד י"ל דקשים גרים לישראל לפי שמתערבין בהם ואין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל וי"מ לפי שביותר הוזהרו ישראל על הגרים ואין יכולין להזהר מאונאתן.

(מסכת יבמות מז, ע"ב)

ניתנו מספר ביאורים למימרא זו:

א. הגרים לא בקיאים במצוות ובני ישראל למדים ממעשיהם ובאים לידי חטא[6].

ב. הגרים לא בקיאים במצוות ונכשלים בחטאים, ובני ישראל ערבים לגרים. כי בני ישראל ערבים זה לזה וזה כולל את הגרים. אם הגרים חוטאים הם פוגעים גם בבני ישראל שערבים, עליהם[7].

ג. אין שכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות בישראל. הגרים אינם מיוחסים, ובני ישראל מתחתנים עמם[8].

ד. כיון שעַם ישראל הוזהר באזהרות רבות שלא להונות את הגר וקשה מאוד לעמוד בכך, אז עַם ישראל בא לידי חטא ועוון על ידי הגרים[9].

רבינו בחיי הביא פירוש שדומה לפירוש הראשון שהוזכר בתוס׳:

> ולכך דרשו רז״ל: (יבמות מז א) קשים גרים לישראל כנגע צרעת, שרובן חוזרין בשביל דבר ומטעין את ישראל, וקשה הדבר לפרוש מהן אחר שנתגיירו, ובכל מקום מצינו שהיו הגרים לישראל סבה למכשולות ונזקים, במדבר במעשה העגל ערב רב היו סבה, וכן בשאלת הבשר: (במדבר יא, ד) ״והאספסף אשר בקרבו״, אלו הגרים, הם היו תחלה לכל הרעות וראשית מדון.
>
> (דברים כא, יד)

לפיו, הגרים חוזרים לסורם וגוררים את היהודים אחריהם.

פירוש נוסף הובא בתוס׳:

> ויש מפרשים לפי שע״י הגרים ישראל בגלות כדאמר (פסחים דף פז:) מפני מה ישראל מפוזרים בכל ארצות יותר משאר עובדי כוכבים כדי שיתוספו עליהם גרים.
>
> (מסכת קידושין ע, ע״ב, ד״ה קשים גרים)

[6] כן כתבו רבינו בחיי, שמות כד, ה; ריבב״ן, שיטה הקדמונים, מסכת שבת קט, ע״א, ד״ה קשים גרים וכו׳; ר׳ מנחם המאירי, בספרו ״בית הבחירה״, מסכת יבמות קט, ע״ב, ד״ה לעולם יהא וכו׳; ומובא בתוס׳ רא״ש, מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה קשים וכו׳; ובסמ״ג, סימן קטז.

[7] כן מובא בתוס׳ רא״ש, מסכת קידושין ע, ע״ב, ד״ה קשים וכו׳; ובתוס׳, מסכת קידושין ע, ע״ב, ד״ה קשים גרים.

[8] כן כתב ר״י, מובא בתוס׳, מסכת נדה יג, ע״ב, ד״ה קשים גרים וכו׳; גם מובא בתוס׳, מסכת קידושין ע, ע״ב, ד״ה קשים גרים; וכן מובא בתוס׳ רא״ש, מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה קשים וכו׳; ומובא בסמ״ג, סימן קטז.

[9] כן מובא בתוס׳ רא״ש, מסכת יבמות מז, ע״ב, ד״ה קשים וכו׳; ובתוס׳, מסכת קידושין ע, ע״ב, ד״ה קשים גרים; סמ״ג, סימן קטז.

לפי הבנה זו אין כאן שום יחס שלילי כלפי הגרים. אלא, הגרים רק גורמים שעָם ישראל יהיה בגלות.

התוס' דחה פירוש זה:

> ולא נהירא דהא אמר ביבמות (דף מז.) עובד כוכבים הבא להתגייר אומרים לו מה ראית שבאת להתגייר תדע שישראל דווים דחופים ואמרי' התם משום דיפרוש הוא דאמר מר קשין גרים לישראל כספחת אלמא דבתר שיתגיירו קשים הם.

התוס' הביא בשם ר' אברהם הגר עוד ביאור שלפי הבנתו מימרא זו באה לשבח הגרים:

> וה"ר אברהם גר פירש לפי שהגרין בקיאין במצות ומדקדקין בהם קשים הם לישראל כספחת דמתוך כן הקדוש ברוך הוא מזכיר עונותיהם של ישראל כשאין עושין רצונו וכה"ג מצינו גבי הצרפית (מ"א יז) שאמרה מה לי ולך איש האלהים (כי) באת אלי להזכיר [את] עוני שמתוך שהוא צדיק גמור היה נראה לה שמזכיר השם עונה[10].

דהיינו, לפי הבנה זו, הגרים שומרים תורה ומצוות ובקיאים במצוות ובכך הם גורמים שהקב"ה ידון את עַם ישראל בחומרא.

גם רבינו בחיי הביא פירוש כעין זה:

> ומה שאמר (שם) קשים גרים לישראל אין זה נאמר לגנאי הגרים אלא לגנאי ישראל, כלומר כיון שהקב"ה רואה מחשבתם שעזבו משפחתם וארץ מולדתם ובאו להדבק בשכינה הנה הם מחייבין את ישראל כשאין עובדים להקב"ה בלבב שלם. וכן מצינו במדרש: (תנחומא לך לך ו) אמר ריש לקיש גדולים גרים בזמן הזה יותר מישראל כשעמדו על הר סיני, שהם ראו את הקולות ואת

[10] בהקשר לדברי ר' אברהם גר, נציין לדברי ר' יחזקאל הלוי לנדא זצ"ל (בשו"ת "נודע ביהודה", מהדורה תנייאנא, אורח חיים, סימן צד): "ומ"ש במכתבו סימן יו"ד מ"ש התוס' בפסחים דף צ"א בד"ה שמא ידקדקו וכו' כל מצוה שהחזיקו בה גרים וכותים הרבה מדקדקים בה וכו'. וכתב מעלתו לא ידעתי מקומו היכן נזכר דבר זה בגרים ובכמה מקומות בש"ס מצינו זה בכותים ורצה מעלתו להגיה שם בתוס'. לענ"ד א"צ להגיה וכוונת התוס' בגרים שמדקדקים הרבה הוא למ"ש התוס' במס' קידושין דף ע"א ע"א בסוף ד"ה קשים גרים שכתבו והר' אברהם גר פי' לפי שהגרים בקיאים במצות ומדקדקים בהם קשים הם לישראל".

> הלפידים ואת קול השופר והנפלאות הגדולות והנוראות, והגרים לא ראו מדבר זה כלום ובאים בצר ובמצוק והסתופף תחת כנפי השכינה:
>
> (שמות כד, ה[11])

אולם, עלי להעיר שיש לי קושי בהבנה זו לאור הגמרא במסכת נדה ששם נאמר שגרים מעכבים את המשיח. ולפי הבנת הראשונים שהפסול בקבלת הגרים אינו מצד הגרים, אלא מצד עם ישראל שזה מעורר עליהם דין, קשה לשון הגמרא. הגרים אינם מעכבים את המשיח. אלא, יש לומר שכיון שהגרים מעוררים את הדין, נחשב שהם מעכבים את המשיח. נראה לי, שיותר משמע מדברי הגמרא שמדובר מצד פגם ופסול אצל הגרים. ומסתבר יותר כמו הפירוש של רש״י, הפירוש הראשון של תוס׳ (במסכת יבמות) וכן הפירוש של רבינו בחיי שדומה לפירוש זה. דהיינו, מצד שהם אינם בקיאים במצוות וכן הם חוזרים לסורם.

2. יישוב הסוגיות על פי הביאורים השונים:

נראה שלפי כל דעות הראשונים מוסד הגיור אינו רצוי, אלא המחלוקת היא בנוגע ליחס כלפי המתגיירים. לפי ההבנה שהסיבה שקשים גרים לישראל כספחת היא שיש בכך קטרוג על עם ישראל, יש לומר שחז״ל לא ראו בעין רעה את הגר, חשבו שהוא איש מעלה והתייחסו כלפיו בחיוב . אלא, מצד עַם ישראל יש בכך פגיעה. וכך גם ההבנה לפי השיטה שהפגם מצד שעַם ישראל נכשל באיסור אונאת הגר. לפי הבנה זו בוודאי אין שום פגם ופסול בגר, ובוודאי יכולים להיות אנשי מעלה וראויים לכל השבחים שחז״ל אמרו עליהם.

מאידך, לפי הבנת הראשונים שהם אינם מדקדקים במצוות וחוזרים לסורם למדים שחז״ל ראו ביחס שלילי את המתגייר ולא חשבו שהגרים הם אנשי מעלה.

אלא, כאן המקום לדון ולחלק. דהיינו, יש לומר שלכל הדעות בוודאי הנכרי שמתגייר לשם שמים ומקיים את המצוות כהלכתן הוא איש מעלה ועליון ועליו נאמרו כל דברי השבח של חז״ל במקומות האחרים. אך, דברי חז״ל כאן נאמרים כלפי אלה שאינם מתגיירים לשם שמים ולא מתכוונים לקיים את המצוות כהלכתן. משום החשש שהמתגייר אינו מתגייר לשם שמים אמרו חז״ל

[11] נציין שריב״א (בפירושו על התורה, שמות יח, א) כתב דברים דומים: ״עוד פרש״י קני שהטיל קנאה בין ישראל לאביהם שבשמים כלומר על ידי שנתגייר [יתרו] הטיל קנאה בין ישראל להקב״ה והיינו דאמרי קשים גרים לישראל כספחת ופי׳ הרב יהוספיה הגר לפי שגרים מחייבים ישראל כשאין זריזים במצות. כך פי׳ הרב ר׳ אליקים״; נציין שבהערותיו של פירוש ״צפחת השמן״ (על ספר ״כד הקמח״, אות ג, ערך גרים, הערה יז) מעלה את ההשערה שאולי ר׳ יהוספיה הגר הוא ר׳ אברהם הגר. ונקרא גם בשם ״יהוספיה״, מלשון הוספה של י-ה; ביאור זה גם מובא בסמ״ג, סימן קטז.

שלא רצוי לגייר נכרים. אולם, בוודאי אפשר לומר שבמקרה שיש לנו ודאות או סבירות גדולה שהנכרי מתגייר לשם שמים, אז רצוי ונכון להביאו תחת כנפי השכינה.

כל דברי חז"ל שאמרו שיש לדחות ולמנוע מן הנכרים להתגייר, נאמרו רק במצב ההתחלתי שלא יודעים את כוונתם וחוששים שמתגיירים שלא לשם שמים, ואז הגיור לא רצוי. לאחר שבירורנו שאכן הם מתגיירים לשם שמים, בוודאי נכון וראוי לגיירם.

דברי חז"ל שהביטו בעין רעה על הגר באו מהחשש הגדול שהנכרי לא מתגייר לשם שמים ועלול להביא תקלות רבות לעַם ישראל. לכן, חז"ל באו והזהירו שלא למהר לקבל את הגרים, כיון שיכולים לבוא לידי הפסד ונזק גדול. אך, לאחר מעשה, כשהתגיירו, בוודאי עלינו להתייחס אליהם בכל היחס של הכבוד ונזהרים באזהרות רבות כלפיהם. נוסף על כך, בוודאי כשמתגלה שהנכרי בא להתגייר לשם שמים, ואכן כוונתיו רצויות ואמיתיות, אז בוודאי אנחנו צריכים להתייחס אליו בכל היחס הטוב והראוי. ואפילו ראוי שנקבלם ונקרבם אלינו.

לגבי המימרא במסכת נדה שהגרים מעכבים את המשיח, יש להסביר את הדברים על פי האמור לעיל. דהיינו, כל זה נאמר דווקא לגבי נכרים שאינם מתגיירים לשם שמים, והם הגרים שנאמר עליהם שהם קשים כספחת. בוודאי לא כך הדברים כלפי כל הנכרים שמתגיירים, ובוודאי הנכרים שמתגיירים לשם שמים הם רצויים ומשובחים.

ובוודאי יש ללמוד יסוד זה מדברי התוס' בדיונו לגבי דרשת חז"ל שאלו שמקבלים גרים נאמר עליהם "רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים". על כך כתב התוס':

> רעה אחר רעה תבא למקבלי גרים - אמר ר"י דהיינו היכא שמשיאין אותן להתגייר או שמקבלין אותן מיד **אבל אם הן מתאמצין להתגייר יש לנו לקבלם שהרי מצינו שנענשו אברהם יצחק ויעקב שלא קבלו לתמנע שבאתה להתגייר** והלכה והיתה פלגש לאליפז בן עשו ונפק מינה עמלק דצערינהו לישראל כדאמרינן בהגדת חלק (סנהדרין צט:) וגם יהושע קבל רחב הזונה ונעמה ורות המואביה ובריש פרק במה מדליקין (שבת לא.) שגייר הלל אותו שאמר גיירני על מנת שתשימני כ"ג ואותו דעל מנת שתלמדני כל התורה כולה ואף על פי שלא היו מתאמצין להתגייר יודע היה הלל בהן שסופם להיות גרים גמורים כמו שעשה לבסוף.
>
> (מסכת יבמות קט, ע"ב)

למדים מדברי התוס׳ שתי נקודות:

1. במקרה שמדובר שרואים שהנכרי מתאמץ להתגייר ואכן יש לנו כוונות רצויות, בוודאי מוטל עלינו לקבל את הנכרי. ויש מקום לומר שיש בכך מצוה ואלו שלא מקבלים עוברים איסור [הרחבתי את הדיבור בנושא זה בשני מאמרים[12]].
2. אפילו אם הנכרי אינו מתאמץ, אך הדיין רואה שסופו להתגייר לשם שמים, יש לו לקבלו [ר׳ יוסף קארו זצ״ל, בספרו הבית יוסף[13], ייסד יסוד גדול על דברי התוס׳ הללו, שהגיור תלוי בראות עיני הדיין].

מדברי הרמב״ם אפשר ללמוד שהוא הבין שמימרא זו של ר׳ חלבו נאמרה רק לגבי הנכרים שאינם מתגיירים לשם שמים וחוזרים לסורם. אלו הם הגרים שקשים כספחת. אבל, בוודאי הנכרי שמתגייר לשם שמים, אינו קשה לעָם ישראל ומביא לו ברכה:

> 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 התאוה וכן רוב הנסיונות האספסוף היו בהן תחלה.
>
> (הלכות איסורי ביאה, סוף פרק יג)

ובשו״ת ״מנחת יצחק״ מתברר היסוד שביארתי לעיל, שיש לחלק בין סוגי הנכרים שמתגיירים. ובוודאי נכרי המתגייר שכוונתו לשם שמים, יש מצוה לקבלו ולגיירו:

> העיר על דברת התוספות בפסחים (דף ז׳ ע״ב), שכתבו (בד״ה לא סגי), דהמל גרים מברך למול את הגרים, שהמברך חייב למול כמו אב המל, ובזה הקשה דמאי מצוה איכא למול גר וכו׳, לא הבנתי דבודאי איכא מצוה בגר צדק, כדאיתא ביבמות (מ״ז ע״ב) קיבל מלין אותו מיד, מאי טעמא שהויי מצוה לא משהינן, אף על גב דאמרינן שם מתחילה דאם פריש נפרש, הוא משום דדלמא אין כוונתו לשמים, ומהאי טעמא קשים גרים לישראל כספחת, אבל בודאי אם כוונתו לשמים איכא מצוה, ועיין באה״ג (סעי׳ ה) דכתב דמילת הגר מוטלת עכ״י, וזה כוונת הגליון מהרש״א (ביו״ד סי׳ רס״ח שם), ועיין בלשון

[12] עיין בספרי ״גר המתגייר״, כרך א, במאמר ״מצות גיור״, בעיקר עיין בעמודים 87-89; בספרי ״גר המתגייר״, כרך ב, במאמר ״נגד המקילים ונגד המחמירים״, עיין בעמודים 392-395.
[13] יורה דעה, סו״ס רסח.

הרמב"ם (פי"ג מהא"ב הי"ד) שכתב המצוה הנכונה וכו' היינו ששניהם מצוה, אם כוונתם לשמים מצוה לקבלם, ואם אין כוונתם לשמים מצוה לרחקם.

(חלק א, סימן קכט, אות ד)

לסיום נציין שהבנה זו מתבארת מתוך המדרשים בעצמם, וכך מבואר במדרש במדבר רבה שהוזכר לעיל:

ד"א ואיש את קדשיו לו יהיו הה"ד (תהלים קכח) אשרי כל ירא ה' ההולך בדרכיו אינו אומר אשרי ישראל אשרי כהנים אשרי לוים אלא אשרי כל ירא ה' אלו הגרים שהם יראי ה' שהם באשרי כשם שנא' בישראל (דברים לג) אשריך ישראל לכך נאמר בהם אשרי כל ירא ה' ובאיזה גר אמור אשרי בגר שהוא גר צדק לא בכותיים הללו שכתוב בהם (מ"ב =מלכים ב'= יז) את ה' היו יראים ואת אלהיהם היו עובדים אלא בגר שהוא ירא מן הקדוש ברוך הוא והולך בדרכיו של הקדוש ברוך הוא הה"ד ההולך בדרכיו... וראה בנים לבניך שלום על ישראל וכי בשביל שיראה הגר בנים לבניו לכך יבא שלום על ישראל אלא בגר צדק הכתוב מדבר שזוכה שמשיא בתו לכהן וזוכה ועומדים מבניה שהם בני בניו כהנים שמברכין את ישראל ואומר יברכך וגו' יאר ה' וגו' ישא ה' וגו' לכך נאמר שלום על ישראל כשם שמצינו ברחב הזונה על שהכניסה את המרגלים לביתה ומלטה אותם העלה עליה הקדוש ברוך הוא כאלו עמו עשתה ונתן לה שכרה וכה"א (יהושע ב) ותקח האשה את שני האנשים ותצפנם אין כתיב כאן אלא ותצפנו ומה שכר נטלה שנשאו מבנותיה לכהונה וילדו בנים שהיו עומדים ומשמשים ע"ג המזבח והיו נכנסין למקדש ומברכין את ישראל בשם המפורש ואלו הן ברוך בן נריה ושריה בן מחסיה וירמיה בן חלקיה וחנמאל בן שלום הרי למדנו שאין הכתוב מדבר אלא בגירי הצדק לכך נאמר (תהלים קכח) וראה בנים לבניך שלום על ישראל, וכן רמז משה בתורה כן שאחר פרשת גזל הגר כתיב ואיש את קדשיו לו יהיו לומר שגר שמתגייר לשם שמים זוכה שיוצאים מבניו בנים שיהיו הקדשים שלהם.

(פרשת נשא, פרשה ח, אות ט)

השבח נאמר לגר דווקא כשהוא מתגייר לשם שמים, זה שהולך בדרכי ה'.

3. אין הקב״ה משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות:

צריך עוד לעיין במשמעות התירוץ שאין השכינה שורה אלא על משפחות מיוחסות. מכאן משמע שהגר אינו מיוחס. גם לפי הבנה זו בוודאי אין לראות יחס שלילי כלפי הגר. אלא, אפשר לומר שיש כאן אמירה שהגרים הם בדרגה יותר נמוכה מעַם ישראל. אך, במקום אחר נרחיב את הדיבור בנוגע לעניין הייחוס ונדון בשאלת נישואין עם גיורת[14].

יש עוד לציין לדברי התוס׳ רא״ש שחלק על יישוב זה וכתב:

> י״מ משום דגורמין לשכינה שמסתלקת מישראל ע״י שהגרים מעורבים בהם ואין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על משפחות המיוחסות, ולא נהירא דגרים ראויים שתשרה עליהם שכינה כדאמרי׳ עובדיה גר אדומי היה, והא דאמרי׳ הכא דאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על המשפחות המיוחסות שבישראל היינו למעוטי משפחות שיש בהם פסול שאינן ראויין לבא בקהל.
>
> (מסכת קידושין ע, ע״ב)

משמעות הדרשה שקשים גרים לישראל כספחת

נביא את דברי הרב יעקב עטלינגר זצ״ל שנתן ביאור מעניין לדרשת ר׳ חלבו. דהיינו, איך דינו נלמד מן הפסוק וכן מה המשמעות שהגרים קשים כמו ״ספחת״? מה עניין הספחת?

> נלענ״ד שדרש כן דבפסוק כתיב ׳כי ירחם ד׳ את יעקב ובחר עוד בישראל והניחם על אדמתם ונלוה הגר עליהם ונספחו על בית יעקב׳ וידוע מה שדרשו רז״ל ופירש האלשיך בהרבה מקומות דהיכא דכתיב יעקב אצל ישראל אז יעקב הם הגרועים החוטאים וישראל הם הצדיקים ולפ״ז פי׳ הפסוק כן כי ירחם ד׳ את יעקב שהחוטאים הם שצריכים רחמים ובחר עוד בישראל בהחשובים יבחר ויחד יניחם על אדמתם ונלוה הגר עליהם אבל לא ידענו אצל מי ומפרש ונספחו על בית יעקב דידבק עם הגרועים ולכן נקט לשון

[14] רק נציין שהרב מרדכי יעקב ברייש זצ״ל (בשו״ת ״חלקת יעקב״, אבן העזר, סימן כ, בהערות שם, הערה א) הסביר את דברי התוס׳ באופן הבא: ״ולפע״ד בפשיטות כיון דקהל גרים לא מקרי קהל וזה הטעם דמותר בממזרת, זאת אומרת שהוא במדריגה פחותה מישראל, וכמו שהבאתי בתשובתי מקידושין ע׳ ב׳ שאין הקדוש ברוך הוא משרה שכינתו אלא על משפחות מיוחסות בישראל ולפיכך קשים גרים לישראל כספחת״.

ונספחו שהוא לשון ספחת תולדה של בהרת ושאת שמצטרף הגרוע עם הגרוע כן ענין הגר עם בית יעקב.

(בספר "ערוך לנר", מסכת נדה יג, ע"ב, ד"ה לישראל כספחת)

מסקנה

לאור המובא לעיל, נראה לומר שאין סתירה בדברי חז"ל ויש לחלק בין סוגי הגרים. היחס השלילי שמצינו לחז"ל כלפי הגרים נאמר מצד החשש שהנכרי לא מתגייר לשם שמים. וכנראה היו גרים רבים שלא התגיירו לשם שמים ולאחר מכן לא שמרו כראוי תורה ומצוות. ולכן, בוודאי לא היה ראוי ונכון לגייר נכרים כאלו. אולם, במקרה שאכן, רואים שהנכרי מתכווין לשמור תורה ומצוות והוא מתגייר לשם שמים, בוודאי מן הראוי והנכון לגיירו. יתירה מכך, יש אולי אפילו חיוב ומצוה בדבר. על הנכרים שמתגיירים לשם שמים, חלים כל דברי השבח של חז"ל כלפי הגרים. ובוודאי אלו הם אנשי מעלה וזכאים לכל השבחים.

נסיים מאמר זה עם דברי הגרי"ד סולובייצ'יק זצ"ל:

במדרש רות רבה (פרק ב, פיסקא טו) איתא, 'אמר ר' זעירא מגלה זו אין בה לא טומאה ולא טהרה ולא איסור ולא היתר, ולמה נכתבה ללמדך כמה שכר טוב לגומלי חסדים', ויש לתמוה דהלא כל הלכות גירות ילפי' ממגילת רות... ואם כן יש בה היתר ויש בה איסור. ונראה לבאר, דגם דיני גירות האמורים במגילת רות, לא נשנו כהלכות איסור והיתר, אלא זהו חלק מהגמילות חסדים של רות. דעיין שם ברות (ג, י) דכתיב, 'ויאמר ברוכה את לה' בתי היטבת חסדך האחרון מן הראשון'. ולא נתברר מהו החסד הראשון שעשתה רות, אכן איתא בב"ח בפירוש משיב נפש, דהחסד הראשון היה מה שנתגיירה והכניסה עצמה תחת כנפי השכינה, שבאמת גירות הוא חסד גדול עם העולם, שמביא לעולם השפל עוד נשמה של יהודי שתאיר את העולם באור התורה, וגירות היא חסד עִם עַם ישראל שמחזק אותו עם עוד יהודי הנלוה לבית ישראל, והוא חסד לעצמו ולנשמתו שמאירה באור תורה החיים הנצחיים.

(מובא בספר "הררי קדם", שבועות, סימן קכז, א)

גיורה של איזבל וההשלכה לתקופתנו

מבוא

במאמר זה אדון אִם איזבל אשת אחאב התגיירה. אִם נאמר שהיא התגיירה, יש להקשות איך הגיור שלה חל? כפי הנראה היא לא התכוונה לשמור תורה ומצוות משום שהיא הביאה את אחאב לעבוד עבודה זרה של הבעל. מאידך, אִם נאמר שלא התגיירה נתקשה בשאלה חמורה ביותר:

בתם של אחאב ואיזבל היתה עתליהו, והיא התחתנה עִם יהורם בנו של יהושפט מלך יהודה. עתליהו היתה אמו של אחזיה מלך יהודה שהיה אביו של יואש, מיואש ממשיכה מלכות יהודה. אִם נאמר שאיזבל לא התגיירה, אז עתליהו היא נכריה ואחזיה אינו יהודי. לגבי יואש יש לומר שהוא היה יהודי, כיון שלא ידוע לנו שאחזיה לא נשא יהודיה והיהדות נקבעת לפי האֵם. אבל, עדיין, הייחוס של השבט נמשך אחר האב. והרי אם אחזיה אינו יהודי אז יואש אינו מתייחס אחריו ואינו משבט יהודה. אם כן, כל מלכי יהודה מכאן ואילך אינם מוגדרים כמלכי יהודה.

אלא, אפשר לומר שאיזבל לא התגיירה, אך עתליהו התגיירה. אולם, גם בנוגע לעתליהו הפסוקים מראים שלא היתה צדיקה גדולה ועבדה עבודה זרה. אם כן, נראה שלא התכוונה לשמור תורה ומצוות, וגם לגביה נשאלת השאלה איך גיורה חל?

עיון בפסוקים

ראשית נעיין בפסוקים שמדברים על איזבל ועל עתליהו:

> וַיַּעַשׂ אַחְאָב בֶּן עָמְרִי הָרַע בְּעֵינֵי יְדֹוָד מִכֹּל אֲשֶׁר לְפָנָיו: וַיְהִי הֲנָקֵל לֶכְתּוֹ בְּחַטֹּאוֹת יָרָבְעָם בֶּן נְבָט וַיִּקַּח אִשָּׁה אֶת אִיזֶבֶל בַּת אֶתְבַּעַל מֶלֶךְ צִידֹנִים וַיֵּלֶךְ וַיַּעֲבֹד אֶת הַבַּעַל וַיִּשְׁתַּחוּ לוֹ: וַיָּקֶם מִזְבֵּחַ לַבָּעַל בֵּית הַבַּעַל אֲשֶׁר בָּנָה בְּשֹׁמְרוֹן: וַיַּעַשׂ אַחְאָב אֶת הָאֲשֵׁרָה וַיּוֹסֶף אַחְאָב לַעֲשׂוֹת לְהַכְעִיס אֶת יְדֹוָד אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מִכֹּל מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל אֲשֶׁר הָיוּ לְפָנָיו:
>
> (מלכים א טז, ל-לג)

מפסוקים אלו למדים על אישיותו של אחאב. ואם אחאב התנהג כך, בוודאי איזבל לא התכוונה להיות יותר צדיקה ממנו. ואם כן, היא התגיירה על דעת לעבוד עבודה זרה, ואיך גיורה יכול לחול? כבר הזכרנו רבים מן האחרונים שטענו שבמקרה שאשה מתגיירת ובעלה אינו שומר שבת, יש אומדנא ברורה שאין בכוונת האשה לשמור שבת. וכי היא תהיה יותר צדיקה מבעלה? הרי היא מתגיירת בגלל בעלה. אותם הדברים שייכים כאן בנוגע לאיזבל אשת אחאב.

עוד מסופר על איזבל:

> וַיְהִי בְּהַכְרִית אִיזֶבֶל אֵת נְבִיאֵי יְדֻוָד וַיִּקַּח עֹבַדְיָהוּ מֵאָה נְבִיאִים וַיַּחְבִּיאֵם חֲמִשִּׁים אִישׁ בַּמְּעָרָה וְכִלְכְּלָם לֶחֶם וָמָיִם.
>
> (מלכים א יח, ד)

איזבל הרגה את נביאי ה', ובוודאי אין בכך סימן לצדקות, אלא להיפך. הריגת נביאי ה' היא אבן בוחן לאישיותה. בניגוד ליחסה כלפי נביאי ה' מסופר על יחסה האוהב כלפי נביאי הבעל ונביאי האשרה:

> וְעַתָּה שְׁלַח קְבֹץ אֵלַי אֶת כָּל יִשְׂרָאֵל אֶל הַר הַכַּרְמֶל וְאֶת נְבִיאֵי הַבַּעַל אַרְבַּע מֵאוֹת וַחֲמִשִּׁים וּנְבִיאֵי הָאֲשֵׁרָה אַרְבַּע מֵאוֹת אֹכְלֵי שֻׁלְחַן אִיזֶבֶל.
>
> (מלכים א יח, יט)

ונמשיך עם רדיפתה אחר אליהו הנביא לאחר המעשה בהר הכרמל והריגת נביאי הבעל ונביאי האשרה:

> וַיַּגֶּד אַחְאָב לְאִיזֶבֶל אֵת כָּל אֲשֶׁר עָשָׂה אֵלִיָּהוּ וְאֵת כָּל אֲשֶׁר הָרַג אֶת כָּל הַנְּבִיאִים בֶּחָרֶב: וַתִּשְׁלַח אִיזֶבֶל מַלְאָךְ אֶל אֵלִיָּהוּ לֵאמֹר כֹּה יַעֲשׂוּן אֱלֹהִים וְכֹה יוֹסִפוּן כִּי כָעֵת מָחָר אָשִׂים אֶת נַפְשְׁךָ כְּנֶפֶשׁ אַחַד מֵהֶם:
>
> (מלכים א יט, א-ב)

רשעותה אינה קשורה רק לעניין עבודה זרה, אלא מתרחבת גם להריגת אנשים לשם תועלת אישית וממונית. כמו במקרה של נבות היזרעאלי:

> וַתָּבֹא אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ וַתְּדַבֵּר אֵלָיו מַה זֶּה רוּחֲךָ סָרָה וְאֵינְךָ אֹכֵל לָחֶם: וַיְדַבֵּר אֵלֶיהָ כִּי אֲדַבֵּר אֶל נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי וָאֹמַר לוֹ תְּנָה לִי אֶת כַּרְמְךָ בְּכֶסֶף אוֹ אִם חָפֵץ אַתָּה אֶתְּנָה לְךָ כֶּרֶם תַּחְתָּיו וַיֹּאמֶר לֹא אֶתֵּן לְךָ אֶת כַּרְמִי: וַתִּאמֶר אֵלָיו אִיזֶבֶל אִשְׁתּוֹ אַתָּה עַתָּה תַּעֲשֶׂה מְלוּכָה עַל יִשְׂרָאֵל קוּם אֱכָל לֶחֶם וְיִטַב לִבֶּךָ אֲנִי

אֶתֵּן לְךָ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי: וַתִּכְתֹּב סְפָרִים בְּשֵׁם אַחְאָב וַתַּחְתֹּם בְּחוֹתָמוֹ וַתִּשְׁלַח הַסְּפָרִים \{סְפָרִים\} אֶל הַזְּקֵנִים וְאֶל הַחֹרִים אֲשֶׁר בְּעִירוֹ הַיֹּשְׁבִים אֶת נָבוֹת: וַתִּכְתֹּב בַּסְּפָרִים לֵאמֹר קִרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם: וְהוֹשִׁיבוּ שְׁנַיִם אֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל נֶגְדּוֹ וְיעִדֻהוּ לֵאמֹר בֵּרַכְתָּ אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ וְהוֹצִיאֻהוּ וְסִקְלֻהוּ וְיָמֹת: וַיַּעֲשׂוּ אַנְשֵׁי עִירוֹ הַזְּקֵנִים וְהַחֹרִים אֲשֶׁר הַיֹּשְׁבִים בְּעִירוֹ כַּאֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם אִיזֶבֶל כַּאֲשֶׁר כָּתוּב בַּסְּפָרִים אֲשֶׁר שָׁלְחָה אֲלֵיהֶם: קָרְאוּ צוֹם וְהוֹשִׁיבוּ אֶת נָבוֹת בְּרֹאשׁ הָעָם: וַיָּבֹאוּ שְׁנֵי הָאֲנָשִׁים בְּנֵי בְלִיַּעַל וַיֵּשְׁבוּ נֶגְדּוֹ וַיְעִדֻהוּ אַנְשֵׁי הַבְּלִיַּעַל אֶת נָבוֹת נֶגֶד הָעָם לֵאמֹר בֵּרַךְ נָבוֹת אֱלֹהִים וָמֶלֶךְ וַיֹּצִאֻהוּ מִחוּץ לָעִיר וַיִּסְקְלֻהוּ בָאֲבָנִים וַיָּמֹת: וַיִּשְׁלְחוּ אֶל אִיזֶבֶל לֵאמֹר סֻקַּל נָבוֹת וַיָּמֹת: וַיְהִי כְּשָׁמְעַ אִיזֶבֶל כִּי סֻקַּל נָבוֹת וַיָּמֹת וַתֹּאמֶר אִיזֶבֶל אֶל אַחְאָב קוּם רֵשׁ אֶת כֶּרֶם נָבוֹת הַיִּזְרְעֵאלִי אֲשֶׁר מֵאֵן לָתֶת לְךָ בְכֶסֶף כִּי אֵין נָבוֹת חַי כִּי מֵת:

(מלכים א כא, ה-טו)

לאחר כל זאת נעבור לעיון באישיותה של עתליהו:

וּבְשָׁנַת חָמֵשׁ לְיוֹרָם בֶּן אַחְאָב מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל וִיהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה מָלַךְ יְהוֹרָם בֶּן יְהוֹשָׁפָט מֶלֶךְ יְהוּדָה: בֶּן שְׁלֹשִׁים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה הָיָה בְמָלְכוֹ וּשְׁמֹנֶה שָׁנָה \{שָׁנִים\} מָלַךְ בִּירוּשָׁלִָם: וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ מַלְכֵי יִשְׂרָאֵל כַּאֲשֶׁר עָשׂוּ בֵּית אַחְאָב כִּי בַּת אַחְאָב הָיְתָה לוֹ לְאִשָּׁה וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְדֹוָד: וְלֹא אָבָה יְדֹוָד לְהַשְׁחִית אֶת יְהוּדָה לְמַעַן דָּוִד עַבְדּוֹ כַּאֲשֶׁר אָמַר לוֹ לָתֵת לוֹ נִיר וּלְבָנָיו כָּל הַיָּמִים:

(מלכים ב ח, טז-יט)

מפסוקים אלו למדים שיהורם בנו של יהושפט הלך בדרכו של אחאב, כיון שנשא לאשה את בת אחאב. ועוד מסופר:

בֶּן עֶשְׂרִים וּשְׁתַּיִם שָׁנָה אֲחַזְיָהוּ בְמָלְכוֹ וְשָׁנָה אַחַת מָלַךְ בִּירוּשָׁלִַם וְשֵׁם אִמּוֹ עֲתַלְיָהוּ בַּת עָמְרִי מֶלֶךְ יִשְׂרָאֵל: וַיֵּלֶךְ בְּדֶרֶךְ בֵּית אַחְאָב וַיַּעַשׂ הָרַע בְּעֵינֵי יְדֹוָד כְּבֵית אַחְאָב כִּי חֲתַן בֵּית אַחְאָב הוּא:

(מלכים ב ח, כו-כז)

מן הפסוקים למדים שאחזיהו הלך בדרכו הרעה בגלל אמו. וכך מסתברים הדברים.

נציין שמקודם מסופר שיהורם נשא את בת אחאב, וכאן כתוב שעתליהו היא בתו של עמרי. על סתירה זו השיב הרד"ק וכתב:

> ושם אמו עתליהו בת עמרי - ולמעלה אמר כי יהורם אביו בת אחאב היתה לו לאשה נאמר כי בת אחאב היתה ואמר בת עמרי כי בני בנים הרי הם כבנים וכן ותבאנה אל רעואל שהיה אבי אביהן וכן זרובבל בן שאלתיאל והוא היה בן פואה שהיה בן שאלתיאל ורבים בכה ומה שאמר בו חתן בית אחאב והוא היה בן חתן בית אחאב הוא ג"כ חתן להם כלומר כי ע"י חיתון היתה קרובתו עמהם:
>
> (מלכים ב ח, כו)

עוד מסופר:

> וַעֲתַלְיָה אֵם אֲחַזְיָהוּ וְרָאֲתָה \{רָאֲתָה\} כִּי מֵת בְּנָהּ וַתָּקָם וַתְּאַבֵּד אֵת כָּל זֶרַע הַמַּמְלָכָה: וַתִּקַּח יְהוֹשֶׁבַע בַּת הַמֶּלֶךְ יוֹרָם אֲחוֹת אֲחַזְיָהוּ אֶת יוֹאָשׁ בֶּן אֲחַזְיָה וַתִּגְנֹב אֹתוֹ מִתּוֹךְ בְּנֵי הַמֶּלֶךְ הַמֻּמָתִים \{הַמּוּמָתִים\} אֹתוֹ וְאֶת מֵנִקְתּוֹ בַּחֲדַר הַמִּטּוֹת וַיַּסְתִּרוּ אֹתוֹ מִפְּנֵי עֲתַלְיָהוּ וְלֹא הוּמָת:
>
> (מלכים ב יא, א-ב)

כדרך אמא כך דרכה. היא אינה מסתפקת רק באיסור עבודה זרה אלא, גם עוברת על איסור שפיכות דמים. עוברת על שתי עברות חמורות שלגביהן נאמר הכלל "יהרג ואל יעבור".

אולם, יש להעיר שבפסוקים לא נאמר במפורש שעתליהו היתה בתה של איזבל. רק מסופר שהיא היתה בתו של אחאב. ואם כן, אפשר לומר שעתליהו היתה בתו של אחאב מאשה אחרת ולא מאיזבל.

עיון בדברי הראשונים והאחרונים

לאחר העיון בפסוקים נעיין בדברי הראשונים והאחרונים בהבנתם אם איזבל ועתליהו התגיירו. ראשית נפתח את עיוננו בדברי רבינו יהודה ב"ר קלונימוס ב"ר מאיר שפירא זצ"ל (רבו של בעל ספר "רוקח"):

> כל ימי הקשיתי אני הסודר על המשניות הללו דולד שפחה ונכרית קרוי בנה ולא בנו. שהרי מצינו כי יורם בן אחאב בן איזבל בת אתבעל מלך צידונים היה. ונכרית היתה. והכתוב מייחסו על שם אביו דכתיב 'יען נכנע הרעה מפני,

> בימי בנו אביא על ביתו'. ויהוא אמר לו 'מה השלום עד זנוני איזבל אמך וכשפיה הרבים'. אלמא דבנה של איזבל היה, והכתוב מייחסו על שם אביו. וקשה לתרץ שאחאב לא נשאה אלא עד שנתגיירה וקיבלה עליה תורת ישראל, שהרי קלות של אחאב חומרי ירבעם. ואם תאמר היינו בעבודה זרה אבל שאר התורה קיימו. הרי לעולם אינו גר אם לא יקבל כל התורה כולה. ואפילו דיקדוק אחד, כל שכן עבודה זרה. כדאיתא בבכורות בפרק עד כמה, דגרסינן התם 'גוי שבא לקבל עליו דברי תורה חוץ מדבר אחד אין מקבלין אותו. ר' יוסי בר יהודה אומר אפילו דיקדוק אחד מדברי סופרים'. ואין לדחות לומר אנן לא מקבלינן, מיהו אם נתגייר הוא גר, דאפילו אם בשאר מצות [אמר איני מקבל אינו גר, כל שכן בעבודה זרה] שהיא שקולה ככל התורה כולה. דהיינו עבודה זרה דכל המודה בה כאילו כופר בכל התורה... פשיטא דכגוי הוא לכל דבריו, ואין מילתו וטבילתו (כלל לא) [כלום].
>
> (ספר "ערכי תנאים ואמוראים", שיטת הקדמונים, ערך יעקב איש כפר גבוריא)

מוכח מדבריו שהצורך בקבלת כל המצוות מעכב את הגיור, והוא הבין את דברי הגמרא שאמר "גוי שבא לקבל עליו וכו' ", שלא רק שלכתחילה לא מקבלים אותו, אלא גם בדיעבד הגיור לא חל.

הרב חיים אמסלם שליט"א[1] כתב שהמובא בסוגריים "אמר איני מקבל אינו גר, כל שכן בעבודה זרה" הוא הגהת המוציא לאור. אבל, לדעתו, המוציא לאור לא הבין נכון את דברי הרב יהודה ב"ר קלונימוס זצ"ל, ויש להגיה באופן הבא: "דאפילו אם בשאר המצוות [אמרינן כן, במצוה] שהיא שקולה ככל התורה וכו' ". והבין מדבריו שסבר שרק אם לא קיבל איסור עבודה זרה הגיור לא חל, אבל בשאר מצוות לא מקבלים אותו לכתחילה, אבל בדיעבד הגיור חל. הוא דייק 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 אִם לא יקבל כל התורה כולה, ואפילו דיקדוק אחד", רואים שנקט שצריך לקבל כל המצוות. יש להוסיף שיש ללמוד מדברי רבינו יהודה שלא רק כשהוא הצהיר 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.

[1] ספר "זרע ישראל", עמ' מה-מו.

הרב חיים אמסלם טען שרק לפי דרכו בביאור קבלת מצוות בגיור אפשר ליישב את הקושיא של רבינו יהודה ב״ר קלונימוס. הוא הבין שהצורך בקבלת מצוות לא מעכב את הגיור. אפילו לדעת התוס׳ שצריך קבלת מצוות בגיור, אפשר לומר שצריך את ההצהרה שמקבל עליו את הגרות ואפילו לא קיים בפועל את המצוות, בכל זאת, הוי גיור ואפילו אם חזר לעבודה זרה מיד לאחר הגיור. לכן, יש לומר שאיזבל קיבלה עליה את המצוות ואפילו שחזרה מיד לאחר מכן, הוי גיורת. כמובן, שביאור 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 אִם איזבל התגיירה. הרב עובדיה יוסף זצ״ל[2] הוכיח ממדרש אחד שליהורם בנה של איזבל היה דין ישראל. כמו כן, מבואר בתוס׳[3] שליהורם היה דין ישראל מומר.

יחד עִם זאת, הרלב״ג[4] והרב אליעזר יהודה וולדנברג זצ״ל[5] נקטו שלא התגיירה.

ראיתי מאמר של הרב יצחק ברנד[6] שטען שאפשר לומר שאכן איזבל לא התגיירה, ולאחר מכן יהורם התגייר. יהורם היה הרבה יותר כשר מאיזבל ואחאב, כפי שכתוב בפסוק[7]: ״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[8]. ואף שגם יהורם עבד עבודה זרה, יתכן שזה נעשה רק כשהגיע למלכות, שבאותה שעה נתגבר יצרו והחליט לעבוד עבודה זרה כדי שלא ימשכו ישראל אחר מלכות בית דוד. אבל, בתחילה עוד קודם שמלך הוא לא עבד עבודה זרה.

אולם, נציין שהיישוב 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״. כמו כן, יישוב הנ״ל לא יתן לנו פתרון בנוגע לעתליהו אשת יהורם מלך יהודה. אלא, יש לומר שכמו שיהורם מלך ישראל התגייר, כך גם היה בנוגע לעתליהו.

[2] שו״ת ״יביע אומר״, חלק ה, יורה דעה, סימן יג.
[3] מסכת עבודה זרה כו, ע״ב.
[4] מלכים א טו, לא.
[5] שו״ת ״ציץ אליעזר״, חלק י, סימן מא, פרק ב.
[6] בכתב עת ״מעין״, גליון נ, א, במאמר ״בענין גיורה של איזבל״.
[7] מלכים ב ב, ב.
[8] מסכת סוטה מד, ע״א.

ביאור הדברים לפי הנלענ״ד

1. התגיירה כקטנה:

כפי שכתב רבינו יהודה ב״ר קלונימוס מוכח שיהורם התייחס אחר אביו אחאב, ואם כן צריך לומר שאיזבל התגיירה. לכן, צריך ליישב את קושיית רבינו יהודה בצורה אחרת: יש לומר שאיזבל התגיירה כדת וכדין ורק לאחר מכן חזרה לסורה, כך ביאר הרב עובדיה יוסף זצ״ל[9].

אודה ולא אבוש, שיש ביישוב הנ״ל מן הדוחק כיון שמפשטות הפסוקים נראה שמעולם לא שמרה תורה ומצוות והיתה אומדנא דמוכח שאין בכוונתה לשמור תורה ומצוות, ובוודאי שהיא מתכוונת לעבוד עבודה זרה כמו בעלה, אחאב. אלא, נראה שאין לדחות את הסברא הפשוטה שאי אפשר לגייר כשידוע שאין בכוונת הגר לשמור תורה ומצוות. יסוד הגיור הוא הצירוף לכריתת ברית של עַם ישראל עִם 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 הסברא הפשוטה.

נוסף על כך, חשבתי שאפשר ליישב בעוד אופן ולומר שאיזבל התחתנה עִם אחאב כשהיתה קטנה והיה מדובר על גיור קטן. במקרה של גיור קטן יש מקום לומר שאפשר לגייר את הקטן 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״, בספרי ״גר המתגייר״, כרך א].

2. ״נתגייר בין הגוים״:

עוד חשבתי שניתן ליישב את שאלתנו באופן הבא: שמירת תורה ומצוות מתייחסת לפי הדור. דהיינו, כפי הגדרת הדור. בתקופת התנ״ך – בתקופת אחאב, עבודה זרה ביחד עִם עבודת ה׳ לא נחשבה כפסול בגיור וכעבירה שמבטלת את הגיור. דהיינו, היה מדובר על עבירה שרבים חטאו בה והיה בה מן ההרגל. ויש לומר שבוודאי נחשב באותה עת כמו נתגיירה בין הגוים. דהיינו, כיון שכך חשבו האנשים ורובם נהגו כך, אז לא היה כאן חסרון בקבלת עול תורה ומצוות.

ויש להוסיף בביאור הדברים על פי יסודו של הרב משה פיינשטיין זצ״ל. כבר הזכרנו במאמרים אחרים את המושג ״גר שנתגייר בין הגוים״ (מסכת שבת סח, ע״א), שמבואר בגמרא שהגיור חל. הרב

[9] שו״ת ״יביע אומר״, חלק ה, יורה דעה, סימן יג.

משה פיינשטיין זצ״ל ייסד יסוד גדול וקולא גדולה על פי דין זה. בתשובה אחת (משנת תש״י) הוא כתב:

> ועוד יש מקום לומר טעם גדול דמה שבעלה שנתגיירה בשבילו הוא מחלל שבת ומופקר בכמה איסורין עושה שהיא סבורה שאין חיוב כ״כ לשמור המצות ואם כן הוא כגר שנתגייר בין העכו״ם שמפורש בשבת דף ס״ח שהוי גר אף שעדין עובד ע״ז עיי״ש והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות דידיעת המצות אינה מעכבת הגרות ורק בידע ולא רצה לקבל הוא עכוב בגרות דהא א״צ ללמד כל התורה כולה קודם שנתגייר דרק 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**.
>
> (שו״ת ״אגרות משה״, יורה דעה, חלק א, סימן קס)

הרב פיינשטיין חידש שבמקרה שמגיירים אשה שבאה להינשא ליהודי שאינו שומר שבת ויש אומדנא ברורה שאין בכוונתה לשמור שבת, יש מקום לטעון שהגיור חל. הטעם לכך הוא שהיא נחשבת בגדר אחת שמתגיירת בין הגוים. דהיינו, כיון שבעלה נוהג באופן מסויים, והיא חושבת שכך היהודים צריכים לנהוג ודברי הדיינים נאמרים רק בגדר של הידור, אז אין כאן אי קבלת עול מצוות. היא מקבלת עליה להיות יהודיה, רק היא טועה בהבנת משמעות הדברים. אלא, תשובה זו נכתבה רק כלימוד זכות, ונראה שלעיקר הדין הוא אינו מקבל סברא זו. יחד עִם זאת, בתשובה אחרת הוא אכן, עומד על סברא זו להלכה. בתשובה זו שהיא משנת תשכ״ט, הוא דן בנוגע לאשה שאינה רוצה לקבל עליה החיוב להתלבש בצניעות. לדעת הרב פיינשטיין, אשה זו אינה נכללת בהלכה שלא מקבלים גר שמקבל עליו כל התורה כולה חוץ מדבר אחד. וזאת משום שכיום נפרצה הפריצות גם בין בנות ישראל ששומרות תורה, ולכן היא חשבה שדברי הדיינים שנשים יהודיות צריכות להתלבש בצניעות נאמרו רק בדרך של הידור והומרא. משום כך יש לדונה כנתגיירה כשלא ידעה מדיני תורה כדין המתגייר בין הגוים:

> 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.
>
> (שו"ת "אגרות משה", יורה דעה, חלק ג, סימן קו)

בהמשך ארחיב את הדיבור בעיון בתשובות אלו. אולם, לענייננו לעכשיו, אפשר להסביר בנוגע לגיורה של איזבל, שגם היא נחשבת כמתגיירת בין הגוים. הרי בעלה אחאב עובד עבודה זרה וכך רבים מעַם ישראל. מעטים ביותר שומרים תורה ומצוות כהלכה ואינם עובדים עבודה זרה. המנהג המקובל היה שיתוף. דהיינו, עבודת ה' ביחד עִם עבודה זרה כדברי אליהו הנביא[10]: "עד מתי אתם פוסחים על שתי הסעיפים". וזו הסיבה שגיורה חל, כיון שהיא התגיירה על דעת להיות יהודיה ולשמור את התורה והמצוות. אך, היא לא ידעה מה כלול בכך והיא טעתה. היא אכן, ידעה שעַם ישראל שונה משאר האומות ויש לו חיובים שונים והיא קיבלה עליה חיובים אלו. ויש לומר שאכן, גם בעניין עבודה זרה היה שינוי בין עַם ישראל לשאר האומות. שאר האומות עבדו רק עבודה זרה, עַם ישראל שיתף את עבודת ה' ביחד עם עבודה זרה, וזאת היא קיבלה על עצמה. ויש להסביר שיישוב זה אפשר לאמרו רק בנוגע לאיזבל, אך אי אפשר לאמרו ביחס לנשים שנשא שלמה ושמשון. באותה תקופה רוב עַם ישראל שמר תורה ומצוות, ובוודאי כך היה המצב בתקופתו של שלמה המלך. ובוודאי הבית דין הודיעו לנשים שהן חייבות שלא לעבוד עבודה זרה, ולכן אם הן התגיירו על דעת לעבוד עבודה זרה, הגיור לא חל. לכן, הרמב"ם היה נצרך לתת יישוב אחר בנוגע לנשים שנשא שלמה ושמשון[11].

נשאל את עצמנו אם כן, איך הבית דין יכול להיות כשר אִם הדיינים עובדים עבודה זרה בשיתוף עִם עבודת ה'? הם אינם מקיימים תורה ומצוות וצריכים להיות פסולים להיות כדיינים. ואם הם פסולים כדיינים, אז במילא הגיור לא חל. הגיור חייב להיות בפני דיינים כשרים.

יש להשיב על כך באופן הבא: נפתח עִם דברי הרב משה שטרנבוך שליט"א, בשו"ת "תשובות והנהגות"[12], שדן בנוגע למעשה שחתן ירא שמים בא לבית הכנסת וכולם העידו לרב שטרנבוך על חסידותו, והתברר שהוא גר שהתגייר בארץ בבית דין שמפורסם עליו שמגייר שלא כדין - בלי קבלת מצוות. לדעת הרב שטרנבוך, על אף שהגר קיבל מצוות כדין, בכל זאת, הגיור לא חל, כיון שצריך בית דין לגיור, וכאן אין בית דין משום שהדיינים מגיירים שלא כדין – בלי קבלת מצוות. לכן,

[10] מלכים א יח, כא.
[11] עיין רמב"ם, הלכות איסורי ביאה יג, יד-טז.
[12] שו"ת "תשובות והנהגות", חלק ד, סימן רל.

הדיינים הם פסולים לדון. אבל, הוא מצא מקום להקל, שאולי יש לצדד שהדיינים אינם פסולים לדון, הם אינם בגדר "רשעים" כיון שהם סברו שעושים מצוה, ולכן אינם נפסלים. כפי המבואר ב"שולחן ערוך":

> 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 שי"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. כך הוא נהג למעשה באותה שאלה.

הרב אקסלורד שליט"א, בשו"ת "מגדל צופים"[13], דן בשאלת כשרותו של בית דין שמגייר בניגוד לפסיקת כל הפוסקים. 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 שסברו שעושים מצוה במעשיהם ומפרשים את ה"שולחן ערוך" והפוסקים בצורה אחרת מן הפוסקים האחרים, ושמא אותם דיינים סברו 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 סיים, שסברא זו נכתבת רק אם יסכימו עִמו גדולי הוראה.

יש לצרף לכך את דברי הרב ישראל איסר זצ"ל, בעל ספר "שער המשפט" שדן בנושא דומה לדיון שלנו. ב"שולחן ערוך"[14] נפסק: "אסור לדון בשבת ויום טוב, ואם עבר ודן, דינו דין".

הרב ישראל איסר זצ"ל[15] הקשה מדוע דינו דין? הרי הדיין נפסל לדין כיון שעבר עברה מדרבנן. לפי הרמ"א[16] אדם שעבר עברה מדרבנן לא נפסל אלא אם כן מדובר על עברה שיש בה חימוד ממון, ולפיו אין לנו קושיא, כיון שבדיון שלנו לא מדובר על עברה שיש בה חימוד ממון. אבל, ר' יוסף קארו זצ"ל, ב"שולחן ערוך",[17] חלק על הרמ"א וסבר שגם כשאין חימוד ממון הוא נפסל. אם כן חוזרת קושיית הרב ישראל איסר. לכן, הוא תירץ שהדיין לא נפסל כיון שחושב שעושה מצוה, כמו הדין של אלו שקוברים מת ביום טוב.

[13] חלק ג, סימן לט; הוא היה לשעבר אב"ד בבית דין בחיפה.
[14] חושן משפט ה, א.
[15] ספר "שער המשפט", חושן משפט ה, א.
[16] חושן משפט לד, ג.
[17] שם.

לאור כל זה אפשר לומר שכך גם הדבר במקרה הנידון אצלנו בדיינים בתקופתה של איזבל. הם חשבו שאין איסור לעבוד עבודה זרה בשיתוף עִם עבודת ה׳, ולכן הם לא נפסלו לשמש כדיינים.

3. גיורם של הכותים:

יש שאלה מה החילוק בין גיור איזבל לבין גיור הכותים? הרי במאמרים קודמים[18] ביארנו שגיור הכותים לא חל לא חל משום שהיתה מחשבה בלבם שלא לשמור את התורה והמצוות כהלכה.

יש מקום ליישב את השאלה בשלש דרכים:

א. במאמר אחר [״גר שאינו רוצה להצטרף לעם ישראל״, ספר ״גר המתגייר״, כרך א] כתבתי שיש מקום לומר שהחסרון בגיור הכותים היה בכך שלא רצו להצטרף לעָם ישראל. דהיינו שנאתם העמוקה לעָם ישראל.

ב. המחלוקת אִם כותים גרי אריות או גרי אמת תלויה בשאלה מי היה בית הדין שגייר את הכותים. יש ויכוח בין הראשונים אִם מדובר בכהני במות, או בכהנים צדיקים והאִם הכהן שלימדם לפני שהתגיירו לימדם כהלכה[19]. נראה להסביר שאִם הכהנים היו צדיקים, הגיור לא חל משום שהכותים לא רצו לשמור התורה והמצוות כפי שאמרו להם הכהנים בבית הדין. ואם הכותים התגיירו על דעת שלא לקיים את המצוות שאמרו להם כהני ישראל, אז הגיור לא חל, כיון שהתגיירו בניגוד לדברי הבית דין. הגיור שלהם הוא על דעת בית דין, וצריך להיות כפי כוונת הבית דין. יש לדמות את הדברים לדין שבועה שאדם נשבע על דעת בית דין[20]. אבל, אִם הגיור נעשה על ידי כהני במות, הם בוודאי לא אמרו להם שאסור לעבוד עבודה זרה בשיתוף עִם עבודת ה׳ והכותים חשבו שמותר לעבוד בשיתוף שהרי כך נהגו היהודים, לכן הם נחשבים בגדר גר שנתגייר בין הגוים, והגיור חל.

ג. יש מקום לחלק בין תקופת ראשית בית שני לתקופת בית ראשון. בתקופת אחאב רבים היו שעבדו עבודה זרה בשיתוף עִם עבודת ה׳. אך, לא כך היו פני הדברים בסוף בית ראשון – ראשית בית שני. נוסיף לכך, שמבואר בגמרא במסכת יומא[21] שבראשית בית שני אנשי כנסת הגדולה ביטלו יצר של עבודה זרה.

[18] עיין ספר ״גר המתגייר״, כרך א, ״קונטרס קבלת מצוות בגיור״, חלק ג – כשידוע בבירור שהגר לא מתכוון לקיים את המצוות.
[19] עיין רד״ק, מלכים ב יז, כח; רלב״ג, מלכים ב יז, מא; רש״י, מלכים ב יז, לד.
[20] עיין מסכת שבועות כט, ע״א.
[21] סט, ע״ב.

עיון בתשובות הרב פיינשטיין זצ״ל

הרב מרדכי וויליג שליט״א[22] חילק בין שתי התשובות של הרב פיינשטיין זצ״ל שהוזכרו לעיל. בתשובה אחת לעניין שהבעל אינו שומר שבת, והמתגיירת אינה מתכוונת לשמור שבת, סבר שמעיקר הדין אי אפשר לסמוך ולומר שהיא נחשבת בגדר מתגיירת בין הנכרים. אבל, בתשובה אחרת - בנוגע לצניעות, הרב פיינשטיין פסק שנחשבת בגדר מתגיירת בין הנכרים ועל אף שהתגיירה על דעת שלא להתנהג בצניעות, גיורה חל. הרב וויליג טען שהרב פיינשטיין סבר שיש חילוק בין סוגי העברות. כשמדובר בעברה חמורה כמו איסור שבת אי אפשר לומר שלא ידעה וחשבה שמדובר על חומרא. אך, לעניין חיוב צניעות אפשר לומר שחשבה שהוי בגדר של חומרא. הוא טען שאִם התגיירה במקום שיש בו רבנים ויהודים שומרי מצוות, בוודאי ידעה שיש מצוַת כשרות ומצוַת שבת, וידעה שאינן רק חומרא והידור, כי כל מי שמוחזק לשומר דת נזהר בהם. מה שאין כן בפריצות, שיש שמוחזקות כשומרות דת, ולא נזהרות בצניעות. הוא הוסיף, שיכול להיות שבמקום שיש בו רבנים ויהודים רפורמים, ייתכן שהמתגייר אינו יודע שמצוות כשרות ושבת הן עיקרי הדת, ודומה לנתגייר בין הגוים. אמנם, הוא העיר, שבכל אופן הגיור לא חל, היות שרבנים רפורמים אינם כשרים להיות דיינים וצריך בית דין במעמד הגיור. יש להוסיף שרבנים רפורמים אינם מבצעים את הגיור כהלכה, ולכן אפילו אם היו דיינים כשרים יש חשש גדול שהגיור לא נעשה כהלכה. דהיינו, לא בטוח שהטבילה נעשית כהלכה ועוד דינים נוספים.

לכאורה, טענת הרב וויליג עומדת בניגוד לדברים שכתבתי לעיל בנוגע לכשרות בית דין שגייר את איזבל. שיש לשאול מה הם שונים מן הרפורמים? הרי יש לומר שגם הרפורמים הם בגדר תינוק שנשבה ואינם יודעים את ההלכה. אלא, יש להשיב על כך על ידי עיון בגדר עדות של תינוק שנשבה. בהמשך ארחיב את הדיבור בנקודה זו.

עלי להעיר שעל יסוד סברת הרב פיינשטיין לדמות את מציאות ימינו לנתגייר בין הנכרים, יש לי מקום להסתפק. אני חושב שדווקא במקרה שנתגייר בין הנכרים שקיבל על עצמו לשמור את כל התורה ומצוות רק שלא ידע מהן המצוות, אז נחשבת קבלתו כקבלה. אך, במקרה שיש הודעת מצוות מצד הבית דין, ואין בכוונת המתגייר לשמור את המצוות שבית דין מודיע בפניו, בוודאי אין בכך קבלה. לא ייתכן שהגר לא יקבל על עצמו לשמור את המצוות שבית דין מודיע לו. הרי יש חיוב לשמוע לדברי חכמים, ואם אינו מקבל על עצמו לשמוע לדברי החכמים, אז מה מקום לגיורו. יתירה מכך, נראה להסביר שבמקרה שאחד נתגייר בין הנכרים, אין לו ידיעה בכלל במה היהודים חייבים ובמה הם אסורים, הוא רק רוצה להצטרף לעַם ישראל להיות יהודי, והוא מוכן לקיים כל מה

[22] במאמרו שהוזכר לעיל.

שהיהודים חייבים לעשות. אבל, במקרה שלאדם יש מחשבה וידיעת טעות במה שהיהודים חייבים, אז יש לומר שיש חסרון בגיור. אין כאן קבלת מצוות, כיון שהוא חושב שאינו אסור במעשה זה, ובסופו של דבר הוא אסור בדבר. ואם כן, אין כאן קבלת מצוות.

ואכן, אציין שראיתי מספר אחרונים שהשיגו על הרב משה פיינשטיין זצ״ל בנקודה זו. בעל שו״ת ״בני בנים״[23] כתב:

> רק מה שכתב... אינו נראה לע״ד כי נהי דלא נשווינה מין וכופרת סוף סוף לא קיבלה לעשות את המצוות ומאי איכפת לן מטעותה, ואינו דומה למס׳ שבת (סח, ע״א).... ששם מעמידים דעתו שאילו היה יודע היה מקיים שהרי אמרו שיביא חטאת כשיוודע לו מה שאין כן כאן.

יש עוד להעיר שאם נאמר שהגר טועה וחושב שמותר לו לחלל שבת וכיוצ״ב, יש מקום לטעון שיש כאן גיור בטעות. והדברים מבוארים בתשובה אחרת של הרב משה פיינשטיין זצ״ל:

> ואגב אכתוב מה שנראה לע״ד בהא דשבת שגר שלא הודיעוהו שום מצוה אף לא ע״ז שאף שקבל עליו לעשות ככל מה שעושין ישראל אם כשיודע המצות יאמר דלא אסיק אדעתיה שאסור לאכול בשר חזיר ואסור לעשות מלאכה בשבת לפרנסתו לא היה מתגייר שיתבטל גרותו ככל דבר שבטעות שמתבטל, ורק בשבת שכשנודע אדרבה מצטער על זה ובא להביא חטאת הוא גר.
>
> (״אגרות משה״, יורה דעה, חלק ג, סימן צ)

נראה לי, שיש להוסיף עוד נקודה, ויש לומר שאולי דברי הרב פיינשטיין תלויים במחלוקת ראשונים. במאמרים אחרים[24] ציינתי, שיש מקום להבנה שיש מחלוקת בין הראשונים אם יש צורך בקבלת מצוות בפני בית דין. בוודאי, לכל הדעות, יש חיוב שהגר יתכוון לשמור תורה ומצוות, חיוב רצון שמירת תורה ומצוות. וכשבית דין יודע שאין בכוונתו לשמור תורה ומצוות הגיור לא חל. אלא, מחלוקת הראשונים היא, האִם קבלת מצוות בפני בית דין היא חלק ממעשי הגיור. לדעת הרמב״ם, קבלת מצוות בפני בית דין אינה חלק ממעשי הגיור. מעשי הגיור הם: מילה, טבילה והבאת קרבן. אך, ראשונים אחרים סברו שקבלת מצוות היא אחד ממעשי הגיור שצריך בית דין ובלעדיו הגיור לא חל. יש לומר שבמקרה שאדם חושב בטעות שמותר לחלל שבת, אין חסרון בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות. רצונו להיות חלק מעַם ישראל ולהצטרף לכריתת ברית של עַם ישראל עִם הקב״ה. הוא רק לא יודע את כל הדינים. אפשר לומר שיש כאן חסרון במעשה הגיור של קבלת מצוות. אי ידיעה

[23] חלק ב, סימן לו, אות א.
[24] עיין באריכות במאמרי ״קונטרס קבלת מצוות בגיור״, בחלק א, ספר ״גר המתגייר״, כרך א.

נחשבת כשוגג, כאונס, אבל לא כמעשה. דהיינו, אונס רחמנא פטריה, אבל אונס לא נחשב כמעשה. לכן, האונס לא יכול להחשב כקבלה. ואפילו שמקבל עליו את כל המצוות בפה שלם, בכל זאת, כיון שלבית דין ידוע שאין בכוונתו לשמור את המצוות, הרי לא נחשב שיש כאן קבלה. ואפילו שזה מחמת טעות, בסופו של דבר אין כאן קבלה ויש חסרון במעשה הגיור. לכן, יש לומר שלדעת הרמב"ם, הגיור יחול. אבל, לדעת שאר הראשונים הגיור לא יחול. כיון שנפסק להלכה ב"שולחן ערוך" כדעת שאר הראשונים שגיור לא חל בלי קבלת מצוות בפני בית דין גם כאן אין קבלת מצוות אפילו שהדבר נעשה מחמת טעות.

בתשובה אחרת של הרב פיינשטיין[25] הוא השיב שאִם מודיעים לגר את המצוות והוא חושב שלא צריך לקיים אותן משום טעות, אז אין כאן חסרון בקבלת מצוות, ובכל זאת, אין לגיירו:

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

[25] אבן העזר, חלק ב, סימן ד.

ולסיום אעיר שבמציאות שבארץ ישראל כיום, קשה לומר שאשה שמתגיירת אינה יודעת שיש איסור לחלל שבת. אפילו שבעלה מחלל שבת, הרי היא מכירה יהודים. נוסף על כך, לפני הגיור היא עוברת אולפן ולימוד ובוודאי למדה את איסור שבת.

תינוק שנשבה שדיין או עד

נתחיל בעיון במחלוקת האחרונים לגבי פסול קראים לעדות, המבי״ט, הביא חכם שטען שהם אינם פסולים לעדות כיון שהם בגדר ״תינוק שנשבה בין הגוים״. דהיינו, הקראים החדשים נולדו וחונכו שאין לשמוע לדברי חז״ל ולא יודעים שיש חיוב לשמוע לדבריהם[26]. אבל, המבי״ט, חלק על דבריו, כיון שיש לחלק בין אחד שעובר עברה מסויימת בשגגה לבין אחד שעובר כמה חייבי כריתות בכל יום. הרמב״ם כתב שהקראים נחשבים כתינוק שנשבה לעניין שאין להם דין מומרים שמורידים ואין מעלים. אך, דבריו לא נאמרו לעניין כשרותם לעדות. נוסף על כך, לדעת המבי״ט, הקראים אינם נחשבים בגדר ״תינוק שנשבה בין הגוים״, כיון שהם יודעים שהם מזרע ישראל ומכחישים תורה שבעל פה, עוברים כמה עבירות בכל יום, מגלים פנים בתורה ומעיזים פניהם נגד חכמי הדור ואין מזיד גדול מזה:

> והנה בפתח דבריו אמר כי אם באנו לפוסלם משום עדי הגט שהם פסולים מן התורה שעוברים על כמה כריתו׳ בכל יום אף לקידושין אין כאן עדות דהמקדש בפסולי עדות של תורה אין חוששין לקידושיו אלא דלפום קושטא דמילתא אינם נפסלים דלגבי עדות אין אדם נפסל אלא כשעובר בזדון כדאמרי׳ התם לא תחמו׳ לאינשי בלא דמי משמע להו ועובד׳ דהנהו קבוראי דזה בורר **ואלו הצדוקים כאנוסים הם דמעשה אבותיהם בידיה׳ וכו׳ עד אלמא דבתור׳ עדות הם והמקדש בפניהם הוו להו קידושי תורה לגמרי והמגרש בפניהם מגורשת מן התורה** ע״כ. והאי קושט׳ דמילת׳ דקאמר דאינם נפסלים לא בריר׳ לי **דשאני שוגג דמילתא חדא בלאו דלא תחמוד משוגג דכמה כריתות בכל יום** דאי אמרת שניהם שוים הרי צדוקים כשרי׳ לעדות אפי׳ מדרבנן /כשוגג/ בשוגג דלאו דלא תחמוד דכשר אפי׳ מדרבנן וזה אינו דפסולים הם צדוקים אפי׳ לדעתו מדרבנן ואם כן אין ראיה מלאו דלא תחמוד וכ״ש מהנהו קבוראי אלא אע״ג דהוו שוגגין פסילי מדרבנן ועו׳ דפשיט **דהני צדוקין לאו שוגגין מיקרו אלא מזידים ופסולים מדאורייתא אפילו בני בניהם**

[26] עיין רמב״ם, הלכות ממרים ג, ג.

שהדיחו אותם אבותם דהא מותרין ועומדין הם דידעי דאתו מזרע ישראל ומכחישים בתורה שבעל פה ועוברים כמה עבירות בכל יום ומגלים פנים בתורה ומעיזי' פניהם נגד חכמי הדור ואין מזיד גדול מזה ואי קאמר הרב ז"ל דבתינוק שנשבה לבין הגוים שהוא אנוס וכו' היינו שלא להחשיב' בכלל המינים שמיתתם בידי כל אדם ולהרגם מיד אלא שימשכ' בדברי שלום ולא ימהר להרג' אולי יקבלו תוכחה וכשלא קבלו תוכחה ולא חזרו בתשובה הרי הם כאביהם ומיתתם ביד כל אדם מיד כדדיק הרב ז"ל בסיפא דלישניה דקאמר ולא ימהר להורגם אבל לענין עדות פשיטא דהם פסולין מן התורה כדאמר' ולא הוצרכו חכמים למנותם בכלל פסולי עדות כדקאמר הרב ז"ל דהא בכלל מינים הם ותלמידיהם ובני בניהם כמו שכתב ז"ל פ"י מהלכות עבודה זרה ופ"ג מהלכות עבדים קרי להו כופרים ומינים וכופרים ודאי פסולים מן התורה.

(שו"ת המבי"ט, חלק א, סימן לז)

גם הרב עובדיה יוסף זצ"ל, הלך בדרכו של המבי"ט. לדעתו, אפילו תינוק שנשבה פסול לעדות:

וא"כ י"ל שהוא הדין שכשרים לעדות. אולם אין זה מוכרח כלל, שמכיון שעכ"פ הם ממשיכים לעבור על איסורי תורה, וחייבי כריתות הם, בודאי שהם פסולים לעדות, וכמ"ש מהרש"ך (סי' טו), שאפי' תינוק שנשבה בין הגוים וממשיך לעשות כמעשיהם, בודאי שפסול לעדות, ולא יעלה על הדעת להכשירו, וכנ"ל. וע' בשו"ת הרמ"א (סי' יב) שפסל עדים שבאו לאסור אשה על בעלה, בטענה שהם רקים ופוחזים, ואינם לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ. וכ"כ מהרש"ל בתשובה שם (סי' יג). ע"ש. וכיו"ב כתב הרדב"ז בתשובה ח"א (סי' שיב) וז"ל: ועוד שאפילו אם היה לשון הקידושין כתיקונו, הרי הם פסולי עדות, שהרי אינם לא במקרא ולא במשנה ולא בדרך ארץ. וכתב הרמב"ם (בפרק יא מהל' עדות): 'שכל מי שיקבל עדות עם הארץ קודם שיעידו עליו שהוא נוהג במצות ובדרך ארץ, הרי זה הדיוט, ועתיד ליתן את הדין, שהרי הוא מאבד ממונם של ישראל'. וכל שכן לענין קידושין. ע"כ.

(שו"ת "יביע אומר", חלק ח, אבן העזר, סימן יב)

כך גם נקט הרב משה פיינשטיין זצ״ל:

> זה שכתבתי בח״א דאה״ע סימן פ״ב ענף י״א שבני הכופרים שהם כתינוק שנשבה בין העכו״ם שאף שעדיף מעכו״ם לענין שמעלין פסול הוא לעדות הוא פשוט וברור דעכ״פ הא אינם שומרי תורה וגם הם כופרין בתורה שאף אם הוא באונס שלמדוהו אבותיו אינו יודע איסור להעיד שקר ושיש עונש לשמים בזה שאף אם יאמרו להם הא לא יאמינו להם ולא מובן לי מה שיקשה לכתר״ה ע״ז.
>
> (שו״ת ״אגרות משה״, אבן העזר, חלק ד, סימן לב, אות ז)

הרי לפיו תינוק שנשבה פסול לעדות, כיון שאינו יודע שיש איסור להעיד שקר ושיש עונש לשמים בזה. אלא, יש לדון אם זה נכון גם אצל הקראים. האִם גם הקראים סברו שאין איסור להעיד שקר.

כנגד טענות אלו יש להציג את גישת הרב יצחק אייזיק הלוי הרצוג זצ״ל[27]. שהעמיד וחיזק את הסברא שהקראים אינם פסולים לעדות.

אם כן, מצינו שלפי רבים מן האחרונים אחד שהוא בגדר תינוק שנשבה בין הגוים הוא פסול לעדות. רק במקרה שהוא עובר איזו עבירה מסויימת בשגגה, אז הוא אינו פסול לעדות. לפי זה, אפשר לחלק בין הרפורמים ובין בית הדין בתקופת איזבל. אפשר לומר שהדיינים בתקופתה שמרו תורה ומצוות ולא נטשו את עבודת ה׳ אך נכשלו באיסור עבודה זרה. הם עבדו את ה׳ בשיתוף עִם עבודה זרה. לעומת זאת, הרפורמים מנותקים לגמרי מתורת ישראל. כבר הם אינם שומרים גם מה שכתוב במפורש בתורה ולא רק תורה שבעל פה. לכן, בוודאי הם דיינים פסולים.

חילוק בין עַם ישראל בתקופת איזבל לתקופתנו

נראה שיש לחלק בין תקופת התנ״ך ובין התקופה שלנו. יש לחלק בין ציבור ששומר אמונים לקב״ה – מאמין בקב״ה אבל יחד עִם זאת אינו שומר תורה ומצוות כהלכה לבין ציבור שהתנתק מן הקב״ה, אין לו יחס כלפי הקב״ה ואינו שומר תורה ומצוות. בתקופת התנ״ך מדובר על ציבור שלם ששמר אמונים לקב״ה, אבל יחד עִם זאת, חשב שמותר וצריך לעבוד עבודה זרה. ואפילו אִם נאמר שלא חשבו שהדבר מותר, בכל זאת, היה להם יצר גדול לכך ונכשלו בעברה זו. אבל, לא מדובר

[27] פסקים וכתבים, כרך ו, אבן העזר, סימן טו, אות ג-ו.

שהתנתקו מהקב״ה ומעַם ישראל. אולם, בתקופתנו יש ציבור גדול שאינו מאמין בקב״ה ולא סובר שיש חיוב לשמירת תורה ומצוות. ואם כן, בוודאי אין להם שום משמעות בהסתכלות על הדרישות של שמירת תורה ומצוות. בזמן הזה עלינו להתבונן על אלו שמחוברים לעַם ישראל מה הסתכלותם והגדרתם לשמירת תורה ומצוות.

נוסיף ונאמר שיש לחלק בין אחד שמתייחס לתורה ומצוות כמנהגי אומה וכפולקלור שנהוגים בכל אומה ואומה, לבין אחד שמבין שעַם ישראל מיוחד משאר האומות ומחוייב במצוות יתירות. אחד שמבין את המיוחדות של עַם ישראל, אפשר לצרף אותו ולהתבונן מהו היחס שלו כלפי שמירת תורה ומצוות. דהיינו, איזו מצוות הוא סובר שיש הכרח לקיימן, ואיזו מצוות הוא דש בעקביו ואפילו סובר שאין שום חיוב לקיימן.

פסיקת הלכה על פי סיפורים בתנ״ך

בסיום הדברים אוסיף ואומר שיש לעיין אִם אפשר ללמוד הלכות מהתנ״ך. כיון שאנחנו לא יכולים לדעת את המציאות, קשה לפסוק הלכה על פי סיפור בתנ״ך. בעיקר כשמדובר על יסוד שנוגד את ההלכה הפשוטה כפי שידועה לנו בדברי חז״ל והפוסקים. ובכלל נוסיף ונאמר שההלכה נקבעת לפי חכמי ישראל. התורה נמסרה על דעת חכמים וכפי הבנתם. ולכן, אם חז״ל קבעו שיש הכרח לשמירת תורה ומצוות בצורה המלאה, אז כך היא ההלכה. וגיור שאינו כפי דעת חז״ל אינו גיור. נראה לי, שבדבר שרוב חכמי ישראל סוברים שכך הדין, אז נמסרה ההלכה לדעתם. ההלכה נקבעת לפי רוב חכמי ישראל וגם לפי הלך רוחו של עַם ישראל.

לכן, במקרה שלנו לעניין הגיור, כיון שדעת רוב חכמי ישראל היא שאין גיור בלי שמירת תורה ומצוות, הגיור אינו חל בלי שמירת תורה ומצוות. לא מדובר על הצהרה מפורשת שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות, אלא גם ידיעה ברורה שאין בכוונת המתגייר לשמור תורה ומצוות נחשבת כאמירה מפורשת.